

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی-ترویجی سلفی پژوهی

سال دوم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

با استناد به مصوبه شماره ۱۰۲۱۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۶/۱۱/۲۵، دوفصلنامه سلفی پژوهی، از شماره ۱ به رتبه علمی-ترویجی ارتقا یافت.

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 و المسلمین حسین رجیبی (استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب)

حجت الاسلام و المسلمین عزالدین رضائزاد (دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)

حجت الاسلام و المسلمین حسن ضیاء توحیدی (استاد حوزه علمیه قم)

آیت الله نجم الدین طبسی (استاد حوزه علمیه قم)

آیت الله احمد عابدی (دانشیار دانشگاه قم)

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

طراح جلد: محبوب محسنی

صفحه آرا: مرتضی مصطفوی پور ویراستار: عباس قاضی زاده

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: جاوید اکبری مترجم چکیده‌ها به عربی: سید حسین صافی

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

نشانی: قم، جمکران، میدان انتظار، ابتدای بلوار انتظار، مجتمع علمی دارالولاية

موسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (ع)، تلفکس: ۰۲۵-۳۷۲۵۵۸۶۷

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

مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است، و دیدگاه‌های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش‌نامه نیست.

فراخوان مقاله

پژوهش نامه سلفی پژوهی، از محققان محترمی که بایل 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 سلفی‌گری
 ۲. نقد مبانی سلفیه
 ۳. نقد عقاید سلفیه
 ۴. جریان‌شناسی 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 دیدگاه سلفی‌ها در خصوص کفرآمیز بودن دموکراسی محسن عبدالملکی / سید حسن آل‌مجدد شیرازی
۲۵	تأثیر جهیمان العتیبی بر سلفی‌گری پس از خود..... مرتضی آقامحمدی / محمد مسجد جامعی
۴۵	نقد و بررسی حجیت خبر واحد از دیدگاه وهابیت..... عبدالمحمد شریفات / مهدی فرمانیان
۶۹	بررسی مفهوم عبادت از منظر ابن تیمیه..... حسین قاضی‌زاده / فتح الله نجارزادگان
۹۳	نگاه تطبیقی دیدگاه وهابیت و مذهب حنفی در موضوع مسجد قرار دادن قبور اولیا..... محمدباقر حیدری نسب / حسین رجبی / علی ابراهیم‌زاده
۱۱۵	پاسخ به شبهات البانی در باب سماع موتی..... مجید فاطمی‌نژاد / محمدحسن زمانی

دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۴ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۲۱ ♦ صفحات: ۲۴-۷

بررسی دیدگاه سلفی‌ها در خصوص کفرآمیز بودن دموکراسی

محسن عبدالملکی*

سید حسن آل‌مجدد شیرازی**

چکیده

سلفی‌های تقلیدی و جهادی، دموکراسی را به بهانه‌های واهی حرام، شرک، کفر و طاغوت می‌پندارند. منافات دموکراسی با توحید حاکمیت، مخالفت دموکراسی با امر قرآنی، وجوب حکم به ما انزل الله و انطباق طاغوت بر دموکراسی، دلیل اصلی کفرآمیز بودن دموکراسی از نگاه سلفی‌های تقلیدی و جهادی است؛ در حالی که حامیان دموکراسی اسلامی معتقدند، با اخذ دموکراسی به مثابه روش و نه دین، می‌توان بر حاکمیت قوانین الهی پایبند بود و میان اسلام و دموکراسی آشتی برقرار کرد و به شبهات مخالفان پاسخ داد.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی، پاسخ به شبهات گروه‌های تکفیری، اسلام و دموکراسی، توحید حاکمیت و دموکراسی.

* دانشجوی دکترای دانشگاه ادیان و دانش‌آموخته مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (علیهم‌السلام)
** استاد حوزه علمیه قم و مؤسسه مذاهب اسلامی.

مقدمه

سلفی‌های تقلیدی و جهادی،^۱ دموکراسی را حرام، شرک، کفر و طاغوت می‌پندارند.^۲ در مقابل اخوان المسلمین و طیفی از اهل سنت غیر سلفی، برای آشتی و جمع میان اسلام و دموکراسی تلاش کردند. الازهر، محمد عبده، محمد رشید رضا، مودودی، یوسف قرضاوی، محمد عماره، حسن الترابی، راشد الغنوشی، محمد سلیم العوا، هشام مصطفی عبدالعزیز، امیر شکیب ارسلان، عباس محمود عقاد از جمله کسانی بودند که سازگاری دموکراسی با اسلام را تایید کردند. آنان معتقد بودند که جوهر دموکراسی، مبارزه با دیکتاتوری و مشارکت دادن مردم در نصب و عزل حاکم است؛ در واقع از نظر آنها این امر نه تنها هیچ مخالفتی با اسلام ندارد، بلکه در جوهره دین وجود دارد و اسلام نیز بدان توصیه کرده است.^۳ آنان ضمن اعتراف به نقائص و خطاهای دموکراسی غربی، برای تصحیح و پیرایش آن تلاش کرده و در نهایت پذیرفتن که پس از زدودن نقائص دموکراسی غربی و قراردادن آن در چارچوب دین اسلام، می‌توان آن را پذیرفت. آنها با ارائه لیست نامزدهای مورد تایید خود در انتخابات نمایندگان مجلس ریاست جمهوری، در روند اجرای دموکراسی مشارکت کردند؛ به‌عنوان مثال، جماعت اخوان المسلمین در مصر ۸۸ کرسی از ۴۵۴ کرسی، جبهة العمل الاسلامی اردن، ۱۷ کرسی از ۱۱۰ کرسی، حزب العدالة و التنمية مغرب، ۴۲ کرسی از ۳۲۵ کرسی، حماس

۱. سلفیه به سه جریان عمده تقلیدی، اصلاحی و جهادی تقسیم می‌شود. سلفی‌های تقلیدی معتقدند که با تبلیغ باورهای این تیمیه و محمد بن عبدالوهاب و تمرکز بر گفتمان توحید عبادی می‌توان جامعه پاک و عاری از شرک و بدعت را پدید آورد؛ آنان با انتخابات و دموکراسی مخالف‌اند. سلفی‌های اصلاحی، برای تحقق جامعه صالح و حکومت اسلامی راه مبارزه نرم و مدارا با حاکم را در پیش گرفته‌اند و در انتخابات و دموکراسی سهم می‌شوند. سلفی‌های جهادی با تمرکز بر گفتمان توحید حاکمیت، به دنبال برپایی حکومت اسلامی به وسیله جهاد هستند. سلفی‌های جهادی حاکمان سکولار را مرتد دانسته و به وجوب جهاد مسلحانه علیه آنان اعتقاد دارند. آنان با انتخابات و دموکراسی مخالف هستند.

۲. «مقبل الوداعی معتقد بود که دموکراسی کفر و طاغوت است؛ اگر کسی به حقانیت دموکراسی ایمان داشته باشد گمراه و در برخی موارد کافر است؛ بنابراین کفر به دموکراسی را بر مردم واجب می‌دانست». (وادعی، مقبل بن هادی، تحفة المجیب علی أسئلة الحاضر والغریب، ص ۲۲۲ و ۳۰۳).

۳. قرضاوی، یوسف، من فقه الدولة فی الاسلام، ص ۱۳۲؛ ابراهیم علی، حیدر، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، ص ۲۰.

فلسطین در انتخابات ۲۰۰۶ م ۷۴ کرسی از ۱۳۲ کرسی مجلس نمایندگان کشورهای خود را تصاحب کردند.^۱

اسلام‌گرایان شیعه در ایران، پس از شکست نظام شاهنشاهی، نظام جمهوری اسلامی ایران را تاسیس کردند. امام خمینی و ایده‌پردازان انقلاب، براین‌باور بودند که دموکراسی در محدوده شرع و چهارچوب حاکمیت "الله" پذیرفتنی است؛ البته نه به‌صورت مطلق و نامحدود؛ اما اگر معنای دموکراسی در قانون‌گذاری آن است که هر چه خواست اکثریت مردم (۵۰ درصد به اضافه یک رای) به آن تعلق گرفت، قانون معتبر رسمی و واجب‌الاتباع باشد؛ ولو آنکه خلاف قرآن باشد؛ البته این با اسلام سازگار نبوده و پذیرفتنی نیست. اکنون همه مسئولان نظام جمهوری اسلامی ایران، از رهبر تا شوراهای اسلامی شهرها و روستاها، با رأی مستقیم یا غیرمستقیم مردم انتخاب می‌شوند و رأی منتخبان، مادامی که در محدوده شرع و چهارچوب حاکمیت "الله" باشد، پذیرفته می‌شود. اکنون که دیگر سلفی‌های مخالف دموکراسی، کارشان از تکفیرِ هوادارانِ دموکراسی گذشته و به کشتار رسیده، شناخت ادله مخالفان دموکراسی و بررسی علمی و صحیح آنها ضرورتی دو‌چندان یافته است. سلفی‌های مخالف دموکراسی برای اثبات دیدگاه خود به دلایل مختلفی استناد کرده‌اند؛ مفاد این دسته از دلایل یکسان نیست. آنها گاهی با استناد به برخی آیات، روایات و دیگر ادله، کفر بودن دموکراسی را برداشت کرده و گاه به مراتب پایین‌تر از کفر همانند مذمت و نکوهش دموکراسی پرداخته‌اند. نویسنده در این مقاله بر حسب منهج و قواعد مقبول نزد اهل سنت، به بررسی و ارزیابی دلایل سلفی‌ها بر کفر بودن دموکراسی پرداخته است؛ اما بررسی ادله دسته دوم، نیازمند مجالی دیگر است.

دلیل اول: مخالفت دموکراسی با توحید حاکمیت

بر اساس آیه شریفه «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ»^۲ حاکمیت مختص خداوند است.^۳ پذیرش

۱. نویهض، ولید، العقد السیاسی الاسلامیون و الدولة و المسألة الديمقراطية، ص ۳۶.

۲. سوره انعام، آیه ۵۷.

۳. در اسلام هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد؛ هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به اجرا گذاشت. تشریع حق خداوند است. در دموکراسی حق تشریع - تحلیل و تحریم - به مردم واگذار می‌شود؛ بنابراین نظام دموکراسی قابل انطباق بر اسلام نیست.



دموکراسی به معنای اعطای حق تشریع به بشر عادی و نفی توحید حاکمیت است؛^۱ بنابراین دموکراسی با توحید حاکمیت در تعارض بوده و سرانجام چنین تعارضی کفر است.^۲ توضیح آنکه حاکمیت مختص خداوند متعال است. تنها خداوند حق تشریع دارد و قرآن کلام الله و دربردارنده قوانین است. سنت نبوی مفسر و مبین قرآن است و مسلمانان موظفند رفتارهای خود را منطبق بر کتاب و سنت سازند و در هنگام نزاع، خداوند متعال و پیامبر ﷺ را مرجع حل اختلاف قرار دهند؛ چنان که خداوند متعال فرموده است: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾؛^۳ اما دموکراسی به معنای کنار گذاشتن احکام اسلام و مبنا قرار دادن آرای مردم است؛ در واقع بر اساس خواست و آراء مردم می توان حلالی را حرام و حرامی را حلال کرد. منتخبان مردم بدون توجه به کتاب و سنت، جواز یا عدم جواز هر مسأله ای (اعم از ضروریات دین و دیگر مسائل) مانند حجاب، اختلاط زن و مرد، زنا و هم جنس بازی و... به رأی می گذارند.^۴

پاسخ

پاسخ به این دلیل، در چند نکته بیان می شود:

۱. در مورد رابطه دین و دموکراسی چند دیدگاه عمده مطرح شده است که می توان به تباین، عموم خصوص من وجه، عموم خصوص مطلق اشاره کرد. هر یک از دیدگاه های مذکور، بر تفسیر و برداشت خاصی از دو مفهوم دین و دموکراسی مبتنی است. تفاسیر ارائه شده از دین، به دین محدود^۵ و دین فراگیر^۶ تقسیم می شوند. تفاسیر ارائه شده از

۱. صادق، عبدالله، دموکراسی کفری آشکار، ص ۵.

۲. امام، محمد بن عبدالله، تنویر الظلمات کشف مفاسد و شبهات الانتخابات، ص ۱۷.

۳. نساء، آیه ۵۹.

۴. توحیدی، ابوانس، تفاوت میان شورا و دموکراسی، ص ۸؛ تحقیقات مفید در مهم ترین ابواب عقیده، ص ۴۰-۳۸؛ اثری،

ابوهمام، الهجر و التقیب لاهل الانتخابات و الترشیح، ص ۳-۲.

۵. دینی که محدود به امور شخصی بوده و از سیاست و مسائل اجتماعی بیگانه است.

۶. دینی که شامل عرصه های مختلفی مانند سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی، حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق بین الملل است.

دموکراسی نیز به دو دسته‌ی دموکراسی به مثابه ایدئولوژی^۱ و دموکراسی به مثابه روش تقسیم می‌شوند؛^۲ بنابراین برای سنجش رابطه هر یک از دو تفسیر دین با دو تفسیر دموکراسی، در مجموع چند فرض ممکن است که این فرض‌ها در جدول زیر، نمایش داده شده است.

۱	دموکراسی به مثابه ایدئولوژی — دین محدود	نسبت تباین	سکولارها که حاکمیت کشورهای غربی مانند امریکا، فرانسه، انگلیس و... را به دست گرفته‌اند و از دو مفهوم دین و دموکراسی چنین برداشتی را پذیرفته‌اند. آنان نسبت دین را امری قدسی و شخصی و بیگانه از سیاست می‌دانند.
۲	دموکراسی به مثابه ایدئولوژی — دین فراگیر	نسبت تباین	برخی از سلفی‌های تقلیدی و همه سلفی‌های جهادی از دو مفهوم دین و دموکراسی چنین برداشتی را پذیرفته و به همین دلیل پذیرش دموکراسی را به معنای ستیز با توحید و دین پنداشته و به صورت مطلق با آن مخالف هستند.
۴	دموکراسی به مثابه روش — دین فراگیر	نسبت عموم خصوص من وجه یا عموم خصوص مطلق	برخی از هواداران اخوان المسلمین و اسلام‌گرایان شیعه، ^۳ از دو مفهوم دین و دموکراسی چنین برداشتی را پذیرفته و دموکراسی را به نحو مشروط و مقید پذیرفته‌اند.

۲. موضوعات احکام دو دسته بوده که برخی ثابت و تغییر ناپذیرند و برخی نیز قابل تغییر و تطوّرند. مفهوم دموکراسی، سیال و قابل تطوّر است. این مفهوم در طول تاریخ در

۱. دموکراسی مبتنی بر اومانیزم، لیبرالیسم و سکولاریسم، به مثابه ایدئولوژی و جهان‌بینی است و با هر دینی که اساسش بر توحید و خدامحوری است در تعارض است. از این تفسیر می‌توان با عنوان دموکراسی حداکثری یاد کرد.

۲. اگر دموکراسی تنها به عنوان شیوه و روش توزیع قدرت و مشارکت مردم در اداره جامعه و توصیفی خاص از حکمرانی پذیرفته شود، نه تنها با مبانی و اصول اسلام مخالف نیست، بلکه می‌توان در قرآن و سنت نبوی دلایل و قرآنی بر تأیید آن یافت. دموکراسی در حکم ظرف و ساختاری است که دین اسلام به عنوان یک ایدئولوژی در آن جای گرفته است. پذیرش این تفسیر از دموکراسی، تلازمی با رد توحید حاکمیت ندارد. در بسیاری از مسائل می‌توان از قالب و ساختارهای نو بهره برد؛ البته از احکام و دستورات اسلامی نیز به عنوان محتوا استفاده کرد.

۳. مردم سالاری دینی، دیدگاه مطرح شده از سوی امام خمینی علیه السلام و رهبر معظم انقلاب است که تبدیل به گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی ایران شده است.



مسیر تحول قرار گرفته و برداشت‌های متفاوتی از آن ارائه شده است؛ به طوری که برخی معتقدند که دموکراسی، مانند واژه "شیر" مشترک لفظی است؛ در واقع باید گفت که تعریف واحد و مورد اجماعی از دموکراسی در دست نیست و نبود تعریف جامع و مورد اتفاق از دموکراسی، این مفهوم را انعطاف‌پذیر، سیال و لغزان کرده است؛^۱ بنابراین هر یک از اندیشمندان، متناسب با جهان‌بینی، پیش‌فرض‌های فکری و ذوق و سلیقه شخصی خویش از این مفهوم، برداشتی خاص ارائه داده‌اند.^۲

تعریف دموکراسی در هر جامعه‌ای مبتنی بر تعریف و شناخت فرد از جهان و انسان است؛^۳ لذا تعریف لیبرال‌ها از دموکراسی با تعریف سوسیالیست‌ها متفاوت است. تعریف مسلمانان حامی دموکراسی نیز از تعریف غربی‌ها متفاوت بوده^۴ و حاکمیت اراده ملی در جامعه سکولار به شکلی متفاوت از جامعه دینی تبلور می‌یابد؛^۵ بنابراین، حکم دموکراسی مطلق نیست؛ بلکه بستگی به معنا و تفسیری دارد که هوادارانش از آن اراده کرده‌اند.

واقعیت آن است که دموکراسی پدیده‌ای متطور و قابل جرح و تعدیل و اضافه است^۶ و مشارکت مردم در حکومت، هسته و وجه مشترک همه تعاریف دموکراسی است. تجربه حکومت جمهوری اسلامی ایران نشان داد که می‌توان در قالب دموکراسی تصرف کرد و دین را، روح حاکم بر دموکراسی ساخت. یکی از خطاهای سلفی‌ها، نادیده گرفتن این مطلب است که موضوعات و پدیده‌ها قابل تطوّر و تغییر هستند و گاهی اوقات در ابتدا حکمی دارند، اما گذشت زمان موجب پیدایش تغییرات و بروز نسخه‌های جدیدی از آن پدیده می‌شود که تغییر حکم را در پی دارد؛ بنابراین باید از شتاب‌زدگی در صدور حکم

۱. نبود معنای ثابت و روشنی از یک مفهوم، آغاز راه مغالطه و اشتباه است.

۲. طاهری، محمد حنیف، اسلام و دموکراسی لیبرال، ص ۲۶.

۳. دموکراسی اسلامی یعنی انسان آزاد و دموکراسی الحادی غربی به معنای حیوان رها شده است.

۴. اصول و مبادی حکومت‌داری اسلامی بر جهان‌بینی و انسان‌شناسی دین مبین اسلام مبتنی است.

۵. تقوی، سیدمحمد ناصر، دین و بنیادهای دموکراتیک، ص ۱۳۶.

۶. وجود تفاوت میان نخستین نسخه دموکراسی با نسخه امروزی، گویای تطوّر و امکان جرح و تعدیل در دموکراسی است؛ البته تذکر این نکته لازم است که نسخه کنونی دموکراسی نیز نسخه نهایی و پایانی نیست و امکان تطوّر در آن هم‌چنان باقی است.

بر موضوعات قابل تغییر و تطوّر پرهیز کرد؛ به عنوان مثال، غالب فرق و مذاهب فکری قابل تطوّر اند. بسیاری از پیروان مذاهب نسبت به نظرات بزرگان و متقدمان هم مذهب خود، نقد و نظرهایی داشته و تغییر و تحولاتی را به وجود آورده اند؛ بر این اساس حکم متقدمان و متاخران آن مذهب متفاوت است.

۳. دموکراسی مطلق وجود ندارد و همه دموکراسی ها مقید به قیودی هستند. همه حامیان دموکراسی، در پذیرش خواست اکثریت، خط قرمزهایی را لحاظ کرده اند که این خطوط قرمز می توانند؛ حق یا باطل باشند.^۱ حتی دموکرات های سکولار که گاه با چالش تعارض دموکراسی و سکولاریسم مواجه می شوند، برای حل تعارض، از مبنای دموکراسی دست کشیده و بر سکولار بودن حکومت پافشاری می کنند؛ در واقع این بدان معناست که گاه یکی از دو پایه مهم تر از دیگری است؛ به عنوان مثال، اگر خواست اکثریت مردم فرانسه بر تصویب قانونی دینی مانند ممنوعیت تولید، فروش و استعمال مشروبات الکلی تعلق بگیرد، بر مبنای دموکراسی، این خواست مشروع بوده و باید تبدیل به قانون شود؛ در صورتی که سکولاریسم به عنوان یکی از اصول حکومت داری، با این خواسته دینی مردم مخالفت کرده و مانع تصویب و حضور قانونی دین در جامعه می شود. در جامعه دموکراتیک اسلامی نیز، پذیرش خواسته های اکثریت با محدودیت و خط قرمزهایی مانند عدم مخالفت خواسته های مردم با اوامر و نواهی الهی روبروست.^۲ بسیاری از مسلمانان حامی دموکراسی، هیچ گاه در ذهن و زبان شان، حاکمیت خداوند را انکار نکرده اند. این مسأله که پذیرش خواسته های مردم، مشروط به عدم مخالفت با اوامر و نواهی الهی است، به قدری واضح و روشن است که بسیاری از مسلمانان حامی

۱. فرض کنید ۵۱ درصد از مردم جامعه خواستار قتل اقلیت ۴۹ درصدی شوند؛ طبیعی است که هیچ یک از نظام های دموکراسی این خواسته اکثریت را نخواهد پذیرفت؛ زیرا قوانین و ضوابط حاکم بر نظام های سیاسی، پذیرش خواست اکثریت را مقید به قیودی کرده است.

۲. حاکمیت و حکم منحصر به خدا است. همه افراد از رسول اکرم ﷺ گرفته تا خلفا و سایر افراد، تا ابد تابع حکم الله هستند؛ بنابراین باید از احکام خداوند متعال اطاعت و پیروی کرد و اطاعت از دیگران، مشروط به دستور خداوند متعال است؛ البته مقدار اطاعت انسان از انسان های دیگر هم معین و مرزبندی شده است؛ چنان که در روایت آمده است: «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»؛ تا زمانی که با اطاعت از دیگر انسان ها، به قوانین و حدود الهی آسیبی نرسد، می توان از احکام و دستورات آنها تبعیت کرد.



دموکراسی آن را مفروغ عنه دانسته و درباره اش سخن نگفته اند؛^۱ اما متاسفانه سلفی ها، شتاب زده و بدون آگاهی از مقصود گروه های مسلمان از دموکراسی، آنان را کافر و مشرک دانسته^۲ و به وجوب قتل آنان فتوا می دهند. این در حالی است که بر اساس اصل اولی، خون، مال و عرض شخص مسلمان، مادامی که مسلمان بودنش مسلّم و یا حتی مشکوک باشد، محترم و غیر قابل خدشه است و حکم به کفر و زوال اسلام چنین شخصی، تنها با دلیل قطعی و یقینی امکان پذیر است.^۳

۴. در نظام های سیاسی غربی، مردم پایه مشروعیت نظام هستند؛ اما در نظام اسلامی، مردم نه پایه مشروعیت نظام، بلکه پایه مقبولیت آن هستند. پیامبر اکرم ﷺ علی رغم دسترسی به وحی، نفوذ فوق العاده در میان مسلمانان و اینکه تمام تصمیماتش به خاطر برخورداری از اعتماد عمومی با اقبال مردم مواجه می شد، در بسیاری از کارهای مهم، مردم را در تصمیم گیری دخالت می داد.

۵. اسلام با هرگونه قانون گذاری بشری مخالف نیست. تفصیل مطلب بدین شرح است که اگر حکم شرعی خاص و قطعی درباره وجوب انجام یا ترک کاری در دسترس باشد، همه به امثال بی کم و کاست حکم موظف بوده و قانون گذاری در این حوزه به معنای نقض حکم شرعی است؛ اما فقیه^۴ در مواردی توانایی قانون گذاری دارد که به این موارد اشاره می شود:

الف: خداوند متعال در آیه ۳۶ سوره احزاب فرموده است: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾. مسلمانان هوادار دموکراسی معتقدند که بر اساس منطوق و مفهوم مخالف این آیه شریفه، چنانچه در موضوعی حکم خداوند متعال و رسول اکرم ﷺ به صورت خاص یا عام موجود باشد، مسلمانان مکلف به

۱. براساس اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و... باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.

۲. حال آنکه حکم بر هر چیزی فرع بر تصور آن چیز است. «الحکم علی الشیء فرع عن تصوّره».

۳. حاتم العونی، شریف، تکفیر اهل الشهادتین موانعه و مناطاته، ص ۲۹.

۴. این مطلب اعم از زمانی است که فقیه در مصدر حکم قرار گرفته باشد، یا آنکه حاکم فردی غیر از فقیه باشد.

تسلیم هستند؛ اما اگر در موضوعی حکمی از خداوند متعال و رسول اکرم ﷺ نرسیده باشد، آنگاه مسلمانان توانایی جعل و وضع قانون در چارچوب شرع را دارند؛ اگر حکم شرعی استحباب، کراهت یا اباحه باشد، فقیه یا حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس مصالح و مقاصد شریعت به وجوب یا حرمت یا "مباح بالمعنی الاعم" حکم کند.^۱ در اصطلاح به این حوزه از مسائل، "منطقة الفراغ" گفته می‌شود.^۲

ب: اگر نصوص شرعی در حد بیان کلیات و مطلقات باشد، تصمیم‌های جزئی و کیفیت اجرا در دست حاکم و مردم است. مانند آنکه موضوع، مرتبط با جوانب متغیر زندگی انسان است. اوامر اسلام درباره این دسته از موضوعات عام و کلی است.^۳

د: گذشت زمان موجب پیدایش موضوع‌های جدیدی شده که هیچ‌گونه نصی از کتاب و سنت درباره حکم آنها در وجود ندارد.^۴

۶. قانون به دو دسته مشروع و نامشروع تقسیم می‌شود؛ قانون مشروع خود دو نوع است: آنچه موافق شرع است و آنچه مخالف شرع نیست؛^۵ اما قانون نامشروع یک قسم بیشتر ندارد، آن هم قانون مخالف شرع است.^۶ از طرف دیگر، بدیع و بدعت دو مقوله متفاوت هستند. بسیاری از قوانین دولت‌های امروزی بدیع و نو است؛ لکن بدعت نیست. نباید هر چیز بدیعی را بدعت و تشریع دانست؛ زیرا بدعت آن است که امر جدیدی را به دین نسبت بدهیم؛ حال آنکه قوانین جدیدی که به دین خدا نسبت داده نشده است؛ بنابراین حکم به بدعت بودن آنها امری نارواست.^۷

۱. «چنانکه عبدالرحمن مبارکفوری در این باره گفته است: الامام اذا امر بمندوب او مباح وجب؛ امام (حاکم) اگر به انجام کار مستحب یا مباحی امر کند اطاعت از امر او واجب است»؛ بازمول، محمد عمر، المحکم و المشابه فی التکفیر و الجهاد، ص ۱۰۷؛ مبارکفوری، عبدالرحمن، تحفة الاحوذی، ج ۵، ص ۲۹۸.

۲. بازمول، محمد عمر، المحکم و المشابه فی التکفیر و الجهاد، ص ۱۰۷.

۳. ر. ک صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۳۷۸-۳۸۰.

۴. در اصطلاح از آن با تعبیر "ما لا نص فيه" یاد می‌شود.

۵. قوانین جدیدی چیزی جز مجموعه‌ای از قراردادها و الزام و التزام شخصی یا نوعی شخصی در حوزه مباحات نیست و چون به قصد شرعی وضع نمی‌شوند، همین که مغایر با شرع نباشند، عمل به آنها جایز است.

۶. فیرحی، داوود، آستانه تجدد، ص ۳۱۸.

۷. همان، ص ۳۲۳.



دلیل دوم: دموکراسی مصداق حکم به غیر ما انزل الله

بر اساس آیه ﴿وَمَنْ لَّمْ يُخِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾؛ کسی که به غیر ما انزل الله حکم کند کافر است. از آنجا که در کتاب و سنت، سخنی از دموکراسی نیامده، پذیرش دموکراسی از مصادیق حکم به غیر ما انزل الله است و موافقان دموکراسی کافرند.

پاسخ

۱. همان طور که قبلاً بیان شد، بر اساس آیه ۳۶ سوره احزاب، چنانچه در موضوعی حکم خداوند متعال و رسول اکرم ﷺ به صورت خاص یا عام موجود باشد، مسلمانان مکلف به تسلیم هستند؛ اما اگر در موضوعی حکمی از خداوند متعال و رسول اکرم ﷺ نرسیده باشد، آنگاه مسلمانان توانایی جعل و وضع قانون در چارچوب شرع را دارند؛ بنابراین دموکراسی نه مصداق ترک مذموم حکم الله بوده و نه مصداق حکم به غیر ما انزل الله است.

۲. بر اساس ظاهر آیه شریفه، مجرد حکم به غیر ما انزل الله، کفر است؛ حال آنکه حتی گروه‌های سلفی جهادی هم ظهور اولی و کلی آیه را قبول ندارند؛ به عنوان مثال، گاه قاضی از سر غفلت و خطا حکمی ظالمانه صادر می‌کند. روشن است که حکم ظالمانه نه تنها در ما انزل الله داخل نیست؛ بلکه موجب ترک ما انزل الله نیز شده است؛ بر اساس ظهور اولی یه باید قاضی نامبرده را تکفیر کرد، حال آنکه حتی سلفی‌های جهادی چنین قاضی و دادرسی را کافر نمی‌دانند. بنابراین باید گفت مجرد حکم به غیر ما انزل الله کفر نیست؛ حکم به غیر ما انزل الله علل و اسباب مختلفی دارد تنها در صورتی که حکم به غیر ما انزل الله ناشی از جحد و انکار قلبی ما انزل الله باشد کفر و خروج از اسلام رخ می‌دهد؛ در غیر این صورت اسلام باقیست. از آنجا که جحد و انکار قلبی امری غیر محسوس و مخفی است تشخیص آن کار ساده‌ای نیست؛ بنابراین شناخت چنین اعتقادی تنها از راه اقرار به جحد توسط تارک ما انزل الله یا رفتار مصرّح فرد تارک امکان‌پذیر است. البته در بیشتر اوقات سخن فرد تارک ما انزل الله از صراحت لازم

برخوردار نیست، یا آنکه رفتار فرد تارک ما انزل الله به دلیل "فقدان لسان و وجوه مختلف
سط افعال است؛ بنابراین حکم کفر، موضوعی نخواهد یافت.

۳. در قرآن از دو تعبیر «أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»، (کسانی که بر اساس ما انزل الله
حکم می کنند، مانند پیامبران و مومنان واقعی) و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»، (آنانکه ما
انزل الله را ترک می کنند)، استفاده شده است. ترک حکم بما انزل الله اعم از حکم به
غیر ما انزل الله است و مراتب مختلفی دارد؛ البته این مراتب نیز هر کدام، احکام خاص
خود را دارد؛ در واقع تارکان حکم بما انزل الله سه گروهند:
نخست: گروهی که صرفاً حکم الله را ترک کرده اند.

دوم: گروهی که نه تنها حکم الله را ترک کرده، بلکه به حکم الله کفر ورزیده اند.
سوم: گروهی که علاوه بر ترک و کفر به حکم الله، حکم جدیدی وضع حکم کرده اند.
گروه نخست فاسق و ظالمند، اما گروه دوم و سوم علاوه بر اتصاف به فسق و ظلم،
کافرند؛ بر این اساس دسته بندی، لازمه ترک حکم الله، کفر و انکار حکم الله یا صدور
حکم جدید نیست؛ اما متأسفانه گروهی از مسلمانان بدون توجه به این نکته مهم، در
دام اشتباه افتاده و ترک حکم به ما انزل الله را با حکم به غیر ما انزل الله اشتباه گرفته و
ترک حکم بما انزل الله را با انکار و تعویض حکم الله مساوی دانسته اند. آنان تقسیم
ثنایی و دوگانه ای به نام حکم بما انزل الله و حکم به غیر ما انزل الله ساخته اند که دسته
نخست را مسلمان و دسته دوم را کافر خوانده اند؛ در حالی که آنچه در قرآن آمده است،
ترک حکم بما انزل الله است. در قرآن سخنی از حکم به غیر ما انزل الله نیامده است و
البته این دو مساوی نیستند؛ بلکه اعم و اخص مطلقند.

تذکر این نکته لازم است که اهل علم، کفر را به دو دسته کفر اکبر و کفر اصغر
تقسیم کرده اند؛ ارتکاب کفر اکبر با اصل اسلام منافات دارد و موجب خروج از اسلام
می شود؛ اما ارتکاب کفر اصغر با اصل اسلام منافاتی ندارد. از کفر اکبر با تعبیر کفر
اعتقادی و از کفر اصغر با تعبیر کفر عملی یاد می شود؛^۱ در واقع می توان گفت «مَنْ لَمْ

۱. مهرات، ماهر مروان، توجیه الاحادیث التي توهم منها تكفير العصاة، ص ۵۵؛ ابن قیم جوزیه، محمد، مدارج السالکین،
ج ۱، ص ۳۴۴.



يُحْكُمُ﴾ دو نوع است. گاهی شخصی "مستحلّ لحکم الله" شده؛ یعنی حلال خدا را حرام یا حرام خدا را حلال شمرده؛ در این صورت کفر اعتقادی او محرز است؛ اما گاهی حکم الله را تغییر نداده، بلکه بدان معترف است و در هنگام عمل بر خلاف حکم الهی عمل کرده است که در این صورت، تنها مرتکب معصیت شده و اگر کفری باشد، کفر عملی است که ناقض اسلام نیست.

۴. اشتراک لفظی دموکراسی غربی با دموکراسی مورد حمایت اسلام‌گرایان، این تصور را به وجود آورده که نظریه دموکراسی اسلامی همان دموکراسی غربی است و تفاوت‌ها نادیده گرفته شده است؛ اما در واقع باید گفت که غربی‌ها با پیش‌فرض‌های خود دموکراسی را انتخاب کرده و مسلمانان اسلام‌گرا نیز با پیش‌فرض‌های خود به دموکراسی روی آورده‌اند؛ بنابراین پیش‌فرض‌ها موجب پیدایش قرائت‌های مختلف از دموکراسی شده است؛ البته بسیاری از اشکالات سلفی‌ها نه به خود دموکراسی، بلکه ناظر به پیش‌فرض‌های غربی‌ها است. قائلان به انطباق و سازگاری دموکراسی با اسلام، با پیش‌فرض‌های خود به دموکراسی روی آورده‌اند که لازمه آن نفی مبانی و پیش‌فرض‌های غربی‌ها در پذیرش دموکراسی است. توضیح آنکه دموکراسی غربی و دموکراسی اسلامی، وجوه اشتراک و تفاوت‌هایی دارند. ذی حق دانستن مردم و احترام به آزادی فردی و جمعی، از جمله اشتراکات دموکراسی غربی و دموکراسی اسلامی است؛ اما تفاوت‌ها از این قرارند که در دموکراسی غربی، حاکمیت اولاً و بالذات از آن مردم است و خواست و رأی مردم به طور مطلق پذیرفته شده و ملاک عمل قرار می‌گیرد؛ در حالی که در دموکراسی اسلامی، حاکمیت اولاً و بالذات از آن خداست و حاکمیت مردم در طول حاکمیت خداوند است و خواست و رأی مردم در صورت وقوع در چارچوب شریعت و سازگاری با دین پذیرفته می‌شود.^۱ با لحاظ قیودی که ذکر شد، دیگر می‌توان از عدم انطباق دموکراسی با احکام الهی سخن گفت.

۱. مهاجرنیا، محسن، فلسفه سیاسی آیت الله خامنه‌ای، ص ۳۸۶ - ۳۸۴.

دلیل سوم: دموکراسی مصداق تحاکم به طاغوت

دموکراسی بدعت است و هواداران دموکراسی بدعت گذارند. بر اساس آیه اکمال، دین کامل است. پذیرش دموکراسی به معنای پذیرش نقص در دین خداست.^۱ برخی همین مسأله را با تعبیر دیگری بیان کرده اند و گفته اند: بر اساس کتاب و سنت، حکومت بر دو نوع است: حکومت اسلامی و حکومت طاغوت. دموکراسی هیچ یک از ویژگی های حکومت اسلامی را ندارد؛ بنابراین دموکراسی حکومت طاغوت است.^۲ دموکراسی جوشیده از اسلام نیست، بلکه محصول نظام غرب است؛ لذا پذیرش دموکراسی به معنای تحاکم به طاغوت است.

پاسخ

این پرسش در طی چند نکته پاسخ داده می شود:

۱. سنت زدگی و تجددزدگی دو آسیب و بیراهه در مطالعات دینی هستند. سنت زدگان از نوآوری، فکر و رفتار جدید گریزان هستند و بسیار شتاب زده، دیگران را به اتهاماتی مانند کفر و بدعت گذاری محکوم می کنند. تجددزدگان هرگونه نوآوری را مثبت و ارزشی دانسته و راه ترویج بدعت و نسخ شریعت را هموار می سازند. در این بین، میانه روها معتقدند، در برخورد با پدیده های نو با مراجعه به دلالت ها و اشاره های نصوص می توان حکم را استنباط کرد؛^۳ اگر با شریعت مخالف بود بدعت است و اگر مخالف نبود مشروع است.^۴

دموکراسی یکی از محصولات و دستاوردهای غرب است؛ اما لازمه غربی بودن یک محصول، ابطال و مخالفت با اسلام نیست. کاربرد عقل، دانش و تجربه بشری در شیوه

۱. اثری، ابوهمام، الهجر و التقیح لاهل الانتخابات والترشیح، ص ۴.

۲. شریف، محمد شاکر، حقيقة الديمقراطية، ص ۹؛ هيئة البحوث و الافتاء بالدولة الإسلامية، تعلموا امر دينكم، ص ۵-۳.

۳. اهل سنت که قیاس را یکی از روش های استنباط می دانند معتقدند که رد و ارجاع مسأله نوپدید، به اشباه و نظائر آن در کتاب و سنت یکی دیگر از راه های کشف حکم این دست از مسائل است.

۴. عرفج، عبدالاله، مفهوم البدعة و اثره فی اضطراب الفتاوی المعاصرة دراسة تاصيلية تطبيقية، ص ۸۷ و ۷۱.



کشورداری نه تنها مجاز، بلکه از الزامات عقلی است.^۱ ترغیب مسلمانان به استفاده از تجارب سابقین و لاحقین، و دریافت حکمت از هر شخص، یکی از آموزه‌های موکد اسلامی است؛^۲ بنابراین نمی‌توان جامعه بشری را از دستاوردهای نوین محروم ساخت. پیامبر اسلام ﷺ در غزوه احزاب از پیشنهاد و شیوه حفر خندق - که شیوه ایرانیان غیرمسلمان در جنگ بود - استقبال کرد؛ همچنین اسیران باسواد جنگ بدر را علی‌رغم مشرک بودنشان، برای آموزش خواندن و نوشتن به مسلمانان به کار گرفت و پیامبر اسلام ﷺ نیز به شیوه پادشاهان در مهرزدن بر نامه‌ها عمل می‌کرد. عمر بن خطاب، نظام دواوین و خراج را از نظام‌های غیراسلامی اقتباس کرد؛ بنابراین مادامی که پدیده نو با نص محکم و قاعده شرعی ثابت، منافات و تعارض نداشته باشد، می‌توان از آن بهره برد. این بهره‌برداری، گاه در گرفتن تمام آن پدیده و گاه با اقتباس و الهام یا اضافه کردن یا زدودن برخی قیود صورت می‌گیرد.

۲. امکان اجتهاد موجب شده تا اسلام به نیازهای انسان در زمان‌های مختلف پاسخ‌گو باشد. این موضوع با دخالت زمان و مکان در اجتهاد قابل تحقق است. خرید و فروش اعضای بدن، خرید و فروش خون، قانون کار، مقررات راهنمایی و رانندگی، محیط زیست، معادن، حقوق بین الملل، سفر هوایی، شرکت در انتخابات و بیعت به وسیله رأی دادن و... در صدر اسلام وجود نداشته و دستاورد زمان است که به عنوان "مسائل مستحدثه" مطرح است. با اجتهاد می‌توان حکم شرعی این مسائل را از نصوص استنباط کرد؛ چنان‌که وقتی پیامبر اکرم ﷺ، معاذ بن جبل را به عنوان نماینده خود در یمن منصوب کرد، از او پرسید: در میان مردم یمن چگونه قضاوت می‌کنی؟ معاذ پاسخ داد: با قرآن. پیامبر فرمود: اگر حکم آن مسأله در قرآن نبود چگونه حکم می‌کنی؟ معاذ پاسخ داد: با سنت رسول الله ﷺ حکم می‌کنم. پیامبر فرمود: اگر در سنت هم حکم را نیافتی چه می‌کنی؟ معاذ پاسخ داد: در این صورت اجتهاد می‌کنم. پیامبر با شنیدن این سخن بر سینه

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ره یافته‌ها و ره آوردها، ج ۳، ص ۳۸۳.

۲. حکمت گمشده مومن است و هر جا که باشد در دستیابی به آن، کسی مستحق‌تر از مومن نیست.

معاذ زد و فرمود: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله؛ حمد خداوند را که فرستاده رسول الله را به آنچه مورد رضایت رسولش است موفق گردانید.»

۳. گاهی الفاظ و اصطلاحات موجب گمراهی می شود؛ بنابراین در هنگام حکم بر پدیده های نو، باید به حقیقت آنها نگاه کرد و از نگاه ظاهر بینانه پرهیز نمود. تصور نادرست از مفاهیم و درک اشتباه از حدود و صغور آنها یکی از خطاهای پرتکرار سلفی ها است.^۱ ردپای این اشتباه را در موضوع طاغوت نیز می توان به خوبی مشاهده کرد. از عبارات سلفی های جهادی به دست می آید که آنان نسبت بین دو مفهوم طاغوت و کفر را تساوی می دانند. برای تصحیح این تصور باید، معنای لغوی و کاربردهای واژه طاغوت را در قرآن و سنت شناخت.

واژه طاغوت از ریشه (ط.غ.ی) به معنای عبور و تجاوز از حد است.^۲ معنای شرعی این واژه تفاوتی با معنای لغوی آن ندارد. آیات و روایات، ارتکاب گناه و نافرمانی خداوند را مصداق طغیان و طاغوت دانسته اند. طغیان و تمرد از فرامین خداوند، دارای مراتب مختلفی است که برخی قوی و برخی ضعیف هستند. این مراتب هر کدام احکام خاص خود را دارد. طغیان و سرکشی گاهی مسلمان مومن را به مرتبه مسلمان فاسق تنزل می دهد و گاهی مسلمان را به ورطه کفر می اندازد؛ مانند فرعون که با کفر به خداوند و ادعای ربوبیت به ورطه کفر افتاد. به عبارت دیگر هر طغیانی کفر نیست و تقسیم طغیان به معصیت و کفر به لحاظ موضوع و مورد سرکشی است؛ اگر طغیان نسبت به مال یا آبروی کسی باشد، معصیت کبیره است؛ اما اگر طغیان متوجه اساس دین باشد، مانند آنکه قرآن را عمداً تفسیر به رأی کند یا مدعی ربوبیت و... شود، صد البته که چنین طغیانی کفرآور است. خداوند در قرآن ما را به اجتناب و کفر به طاغوت امر کرده است، نه تکفیر طاغوت؛

۱. اصطلاحاتی مانند جاهلیت، کفر، طاغوت، جهاد، دارالکفر، دارالاسلام و... الفاظ شرعی هستند. شارع حکیم این دسته از الفاظ را در معنای خاصی به کار برده و احکام خاصی را بر آنها وضع کرده است؛ بنابراین برای فهم معنای صحیح این دسته از اصطلاحات شرعی باید به نصوص و سیاق قرآن و سنت و مقاصد و اهداف شریعت مراجعه کرد و نمی توان به کتب لغت شناسان بسنده کرد.

۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۴، ص ۴۳۵.



چراکه کفر به طاغوت با تکفیر طاغوت فرق دارد. شیطان، در رأس همه طاغوت‌هاست. کفر به طاغوت بدان معناست که خداوند متعال بندگان را به پیروی نکردن، انکار و تکذیب طاغوت امر کرده است که لازمه چنین امری، تکفیر طاغوت نیست.

غرض از شریعت اسلام، جلب مصالح و دفع مفاسد است. گاه جلب مصلحت کامل و دفع مفسده کامل ممکن نیست. در چنین مواردی گزینش کمترین شر و طرد شر بزرگ‌تر، نزدیک‌ترین کار به تامین غرض شریعت است؛ اگر فرضاً پذیرفته شود که دموکراسی اشکالات و معایبی دارد، لکن تردیدی نیست که مقدار اشکالات و معایب دموکراسی نسبت به نظام‌های مستبد و دیکتاتور کمتر است؛ بنابراین چنانچه امر، دایر مدار انتخاب یکی از این دو شود، باید کمترین شر را برگزید و شر اعظم را ترک کرد.

نتیجه

در نتیجه باید گفت که ادله‌ی سلفی‌های جهادی بر کفرآمیز بودن دموکراسی، بهانه‌های واهی است. ظاهربینی، عمل‌گرایی و پرهیز از تعمق در مفاهیم و آموزه‌های دینی، تصور نادرست از مفاهیمی مانند جاهلیت، طاغوت، دموکراسی و حدود و صغور آنها و بی‌توجهی به مراتب مختلف مفاهیمی مانند کفر، جاهلیت، طاغوت و احکام خاص هر مرتبه، افتادن در دام اشتراک لفظی، حصر دموکراسی در یک قسم و نادیده گرفتن سایر اقسام از جمله عواملی است که برخی از گروه‌های مسلمان را به مخالفت با دموکراسی اسلامی و تسرع در تکفیر کشانده است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. قرضاوی، یوسف، من فقه الدولة في الاسلام، قاهره: دارالشروق، چاپ سوم، ۲۰۰۱ م.
۳. جوادى آملی، عبدالله، تسنیم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۴. عدلان، عطیه، الاحکام الشرعیة للنوازل السياسية، قاهره: داراليسر، چاپ اول، ۲۰۱۰ م.
۵. وادعی، مقبل بن هادی، تحفة المجيب على أسئلة الحاضر والغریب، صنعاء: دارالآثار للنشر و التوزيع، چاپ دوم، ۲۰۰۲ م.
۶. بازمول، محمد بن عمر، المحکم و المتشابه في التكفير و الجهاد، قاهره: دارالاستقامة، چاپ اول، ۲۰۰۸ م.
۷. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف، چاپ بیستم، ۱۹۸۷ م.
۸. مبارکفوری، عبدالرحمن بن عبدالرحیم، تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذی، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۹. حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۰. بیهقی، أحمد بن حسین، السنن الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ سوم، ۱۴۲۴ ق.
۱۱. مهرا، ماهر مروان، توجیه الاحادیث التي توهم منها تكفير العصاة، استانبول: دارالباب، چاپ اول، ۲۰۱۶ م.
۱۲. ابن قیم جوزیه، محمد، مدارج السالکین، تحقیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ م.
۱۳. تحقیقات مفید در مهم ترین ابواب عقیده، الدولة الاسلامیة مکتب البحوث و الدراسات، چاپ دوم، ۱۴۳۶ ق.
۱۴. طاهری، محمد خنیف، اسلام و دموکراسی لیبرال، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. تقوی، سید محمد ناصر، دین و بنیادهای دموکراتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.



١٦. امام، محمد بن عبدالله، تنوير الظلمات كشف مفاصد و شبهات الانتخابات، بی جا: مكتبة الفرقان، چاپ اول، ١٤٢١ق.
١٧. ابراهيم على، حيدر، التيارات الاسلامية و قضية الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، چاپ دوم، ١٩٩٩م.
١٨. نويهض، وليد، العقد السياسي الاسلاميون و الدولة و المسالة الديمقراطية، منامه: شركة دارالوسط للنشر و التوزيع، چاپ دوم، ٢٠٠٩م.
١٩. مصباح يزدي، محمد تقی، ره يافتها و ره آوردها، قم: انتشارات موسسه امام خميني، ١٣٩٥ش.
٢٠. عرفج، عبدالله، مفهوم البدعة و اثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة دراسة تاصيلية تطبيقية، اردن: دارالفتح، چاپ دوم، ٢٠١٢م.
٢١. صادق، عبدالله، دموكراسي كفري آشكار، بی جا: بی نا، بی تا.
٢٢. توحيدى، ابوانس، تفاوت میان شورا و دموكراسي، بی جا: بی نا، بی تا.
٢٣. هيئة البحوث و الافتاء بالدولة الإسلامية، تعلموا امر دينكم، بی جا: بی نا، چاپ دوم، رجب ١٤٣٦ق.
٢٤. اثرى، ابوهمام، الهجر و التقبيح لاهل الانتخابات و الترشيح، بی جا: بی نا، بی تا.
٢٥. فراهيدى، خليل بن احمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بی جا: دار و مكتبة الهلال، بی تا.

دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۴ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۸ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۰۸ ♦ صفحات: ۲۵-۴۴

تأثیر جهیمان العتیبی بر سلفی گری پس از خود

مرتضی آقامحمدی*

محمد مسجد جامعی**

چکیده

اشغال مسجدالحرام به دست جهیمان العتیبی و یارانش از نقاط عطف تاریخ سلفیت در دوران معاصر است. تحلیل‌های مختلفی درباره تأثیر قیام جهیمان و افکار او بر سلفیت موجود، در دهه‌های بعدی وجود دارد. این مقاله، پژوهشی توصیفی تحلیلی است، تا بر اساس منابع موجود ثابت کند که سلفیت امروز و به‌طور خاص القاعده، متأثر از قیام و افکار جهیمان است؛ سپس با توجه به اختلاف مأموریت و اهداف و عرصه فعالیت القاعده و سلفیت معاصر با حرکت جهیمان (که محدود به عربستان بود)، علت اثرگذاری این قیام بر دیگر جریان‌های سلفی و جهات این تأثیرگذاری مشخص شود و شخصیت‌های کلیدی در انتقال این میراث شناسایی گردند.

کلیدواژه‌ها: جهیمان العتیبی، اشغال مسجدالحرام، سلفیت، ابومحمد مقدسی، اسامه بن لادن.

* دکترای مطالعات اسلامی، استادیار جامعة المصطفی العالمیه، پژوهشگر موسسه مطالعات راهبردی اسلام معاصر (مرام)

mam50025@gmail.com

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

در سه‌شنبه، آغازین روز از محرم سال ۱۴۰۰ هجری، برابر با ۲۰ نوامبر ۱۹۷۹ میلادی، عده‌ای مسلح که اعضای جماعت سلفی محتسبه بودند، به رهبری جهیمان العتیبی مسجدالحرام را اشغال کرده و در بین رکن و مقام با شخصی به نام محمد بن عبدالله القحطانی که او را «مهدی منتظر» معرفی کردند، بیعت نمودند. اشغال مسجدالحرام تا دو هفته به طول انجامید و در نهایت سعودی‌ها به کمک نیروهای خارجی و به‌ویژه فرانسوی‌ها، موفق به پاکسازی کامل مسجد شدند؛^۱ پس از دو هفته و با پرداخت خسارت‌های جانی، مالی و بدتر از همه آبرویی، غائله خاتمه یافت؛ اما نمی‌توان گفت که این پرونده به‌طور کامل بسته شد.

برخی معتقدند، جهیمان و حرکت او، اتفاقی استثنایی و آمیخته به اوهام بود که در زمان محدودی رخ داد و تاثیری بر جهان اسلام نداشت؛ در طرف مقابل، تحلیل‌گران دیگری بر این باورند که یاد جهیمان در ذهن‌ها زنده ماند و اندیشه‌های او، الهام‌بخش گروه‌های اسلامی آینده شد. بسیاری از کسانی که در مورد جهیمان و حرکت او تحقیق کرده‌اند بر این باورند که سلفیت دهه‌های بعد، تاثیر بسزایی از ایده‌ها و افکار جهیمان و جماعت او پذیرفته‌اند. کتاب ایام مع جهیمان نوشته "ناصر الحزیمی"^۲ و حصار مکه اثر "یاروسلاو تروفیموف"^۳ را می‌توان بهترین آثاری دانست که به بررسی مسأله اشغال حرم و قیام جهیمان پرداخته‌اند.^۴ این مقاله نیز با رویکردی توصیفی تحلیلی، و بر اساس منابع موجود، درصدد بررسی علل تاثیر قیام جهیمان بر آینده سلفیت است.

۱. آقامحمدی، مرتضی، شش گفتار در سلفیت معاصر، ص ۵۶.

۲. ناصر الحزیمی سال‌ها ملازم جهیمان بود تا اینکه چند ماه قبل از حادثه اشغال حرم از او فاصله گرفت. او با اتمام اشغال حرم زندانی و با عاملان اشغال مسجد هم‌بند شد و وقایع آن دو هفته را از زبان آنها شنید. کتاب "ایام مع جهیمان" را می‌توان برترین اثر در شناخت جهیمان و قیام او دانست.

۳. یاروسلاو تروفیموف با مطالعه داستان جهیمان مشتاق به تحقیقات بیشتر می‌شود. او تحقیقاتش را از پل باریل کماندوی فرانسوی که در عملیات آزادسازی شرکت داشت شروع کرد. برای کسب اطلاعات بیشتر به دبی، انگلستان و دوبار به مصر و نیز، دو مرتبه به عربستان سفر می‌کند تا از شاهدان عینی و اسناد معتبر استفاده کند و پس از یک سال تحقیق و بررسی اقدام به نوشتن کتاب «The Siege of Mecca» نمود.

۴. مولف هر دو اثر را با حمایت پژوهشگاه حج و زیارت به فارسی ترجمه کرده که به زودی در انتشارات مشعر به چاپ خواهند رسید.

دیدگاه‌ها در تاثیر جهیمان بر سلفیت معاصر

قیام جهیمان همراه با اشغال مقدس‌ترین مسجد مسلمانان یعنی مسجدالحرام، و سپس جنگ و کشتارهای وحشتناک در آن، توجه همه جهان اسلام را به خود جلب کرد؛ پس از ختم غائله و گذر زمان ابعاد بیشتری درباره احساس و موضع مسلمانان نسبت به این قیام روشن شد. بر خلاف تبلیغات گسترده حکومت سعودی، جهیمان قهرمان جامعه سلفی و الگویی برای مجاهدان راه حق تلقی می‌شد؛ در واقع اندکی پس از پایان واقعه، مسئولان سعودی دریافتند که مسأله حادثه از چیزی است که گمان کرده بودند. بازجویی‌های بعدی نشان داد که دامنه نفوذ جهیمان از افرادی که با او در اشغال حرم شرکت کردند فراتر بود.^۱ حادثه اشغال مسجدالحرام نقطه عطفی در میان جریان‌های سلفی بود و تاثیرات چشم‌گیری بر جریان‌های سلفی پس از خود داشت و آنها را بیشتر به سمت جهادی شدن و اقدامات خشن پیش برد؛ تا جایی که حکومت نیز به نوعی مجبور به همراهی با این جریان و منحرف کردن آن به کشورهای دیگر شد. برخی از مسئولین ارشد سعودی گفتند: ما جهیمان را کشتیم و افکارش را صادر کردیم.^۲ تروفیموف، معتقد است که، قیام مکه نقطه عطفی در تاریخ اسلام رادیکال و آغاز چیزی بود که به حادثه یازده سپتامبر منجر شد؛^۳ به باور او، داستان اشغال مسجدالحرام پیش درآمدی بر پیدایش القاعده است. پیش درآمدی که کمک می‌کند تا وقایع بعدی عراق و افغانستان بهتر درک شوند.^۴ برخی محققان مانند برگن و تروفیموف، جهیمان را پیشگام ایدئولوژیک القاعده می‌دانند.^۵ در مقابل، برخی تحلیل‌گران، تفاوت‌های ایدئولوژی جهیمان و القاعده را دلیل بر بطلان این مدعا می‌انگارند؛ مثلاً جهیمان حاکمیت

1. Trofimov, Yaroslav, *The Siege of Mecca*, P.175.

۲. احمد، عدنان، قصه و فکر المحتلین للمسجدالحرام، ص ۳۲.

3. Trofimov, Yaroslav, «the siege of mecca», randomhouse:
<https://www.randomhouse.com/doubleday/siegeofmecca/theAuthor.php>.

4. Trofimov, Yaroslav, Bookbrowse :
https://www.bookbrowse.com/biographies/index.cfm/author_number/1494/yaroslav-trofimov.

5. Bergen, Peter L. *The Osama bin Laden I know*



سعودی را مسلمان می دانست و بین نامشروع دانستن حکومت و تکفیر افراد فرق قائل بود. بر خلاف القاعده که فرقی بین حکومت و افراد در تکفیر نمی گذارد و این نشان از عدم ارتباط این دو با یکدیگر دارد.^۱ بعضی محققان هم حمایت ابومحمد مقدسی^۲ از جهیمان را شاهی برای انکار این ادعا که جهیمان پیشگام القاعده بوده می دانند؛ زیرا مقدسی گاه انتقادهای بسیار تندی علیه سران القاعده به خصوص بن لادن، ظواهری و زرقاوی دارد و اگر القاعده استمرار فکر جهیمان بود، مقدسی با آن مخالفت نمی کرد. علاوه بر این، فرهنگ و زمینه ایدئولوژیک القاعده کاملاً با اسلام انتقادی جهیمان تفاوت دارد. القاعده و گروه های مشابه ذاتاً سیاسی هستند و به دنبال سیاست های داخلی و بین المللی، افراطی شده اند.^۳ جهیمان متمرکز بر انتقاد از حاکمان سعودی بود در حالی که جهادی ها اهداف بین المللی را دنبال می کردند.^۴

در ارزیابی این ادعاها باید در نظر داشت که تأثیرپذیری جریانی مثل القاعده از جهیمان به این معنا نیست که آنها از تمام جهات مانند او رفتار کنند. ماموریت بین المللی القاعده از جهات بسیاری با حرکت جهیمان متفاوت است؛ در واقع این موضوع می طلبد که تصمیمات مقتضی و مناسب با شرایط اتخاذ شود و چه بسا اگر

1. Thomas Hegghammer and Stephane Lacroix, «REJECTIONIST ISLAMISM IN SAUDI ARABIA: THE STORY OF JUHAYM AN AL- UTAYBI REVISITED », J. Middle East Stud. 39, 2007, 103-122, P.117.

۲. عاصم بن محمد العتیبی البرقاوی ملقب به ابومحمد مقدسی است. مقدسی در کویت بزرگ شد و در آنجا تحت تأثیر جماعت سلفی محتسبه و جهیمان العتیبی قرار گرفت. مقدسی در آنجا با عبداللطیف الدرباس رفیق جهیمان آشنا شد. او همواره شیفته جهیمان بود و در اواخر دهه هشتاد به طور منظم به سعودی مسافرت می کرد و با دوستان جهیمان در صحرا دیدار می کرد.

(Wagemakers.Joas, «Abu Muhammad alMaqdisi: A CounterTerrorism Asset», CTC Sentinel, may 2008, VOL.1 Issue 6).

3. Allison, Marissa, «MILITANTS SEIZE MECCA: THE EFFECTS OF THE 1979 SIEGE OF MECCA REVISITED», University of Mary Washington, Heather Greens Circle Spotsylvania, VA 22553, p.9.

4. Walker, Lee Jay, «Siege of Mecca and Juhayman alOtaibi: CIA and GIGN operatives converted to Islam:

<http://global-security-news.com/2011/12/19/siege-of-mecca-and-juhayman-al-otaibi-cia-and-gign-operatives-converted-to-islam/>.



جهیمان هم در این شرایط بود به گونه‌ای متفاوت رفتار می‌کرد؛ ولی این منافاتی با الهام‌گیری از افکار جهیمان ندارد و منکر برانگیخته شدن آنان در پی اقدام متهورانه او نیست. به عنوان نمونه، مولف کتاب لماذا اخترت القاعدة، دلایلی برای پیوستن به القاعدة را ذکر کرده است. اهمیت این دلایل از آن جهت است که یک سلفی عضو القاعدة آنها را ذکر کرده و نگاهی از درون به انگیزه‌های آنان دارد. برخی از آن دلایل عبارتند از: سیر در راه جهاد، خوار شمردن دیگران به آنان ضرری نمی‌رساند، جنگ در راه حق، آنها غربا^۱ هستند، نزدیک‌ترین مردمان به ملت ابراهیم عليه السلام هستند، ملت ابراهیم عليه السلام اعلان برائت از کافران است، آنها برای دریافت نصر الهی به سنت شرعی عمل می‌کنند، آنان شدیدترین جماعت در کینه نسبت به یهود و نصاری هستند.^۲ اینها فقط چند مورد از آن دلایل چهل و شش گانه‌ای است که مولف برای پیوستن خود به القاعدة ذکر کرده و بزرگان القاعدة مانند "ناصر الوحیسی" به آن مقدمه زده‌اند. کسی که داستان جهیمان را مطالعه کند به وضوح همه این نکات را به طور برجسته در افکار و قیام جهیمان خواهد یافت. علاوه بر اینکه مخالفت مقدسی با برخی سیاست‌های سران القاعدة به معنای مخالفت با جریان کلی القاعدة نیست. همان‌طور که تاثیرپذیری مقدسی از جهیمان به معنای پذیرش همه افکار او نیست؛ مثلاً او از اینکه جهیمان حاکمان سعودی را مسلمان می‌دانست ابراز تأسف می‌کند.

ناصر الحزیمی نیز معتقد است که به راحتی نمی‌توان گفت که جریان‌های جهادی امروز، مولود تفکر و حرکت جهیمان هستند؛ چراکه اینان در جستجوی قدرت و

۱. «اشاره به حدیث ابوهریره است: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء»؛ (ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۱۹، کتاب الفتن، باب بدا الاسلام غریبا، ح ۳۹۸۶).
با اشاره به این مطلب که از کمی عدد نباید هراسید، جهیمان در رساله الفتن صفحه ۱۹ می‌گوید: دریافت نصر الهی به کثرت عدد نیست و عجیب است که مسلمین امروز هرچه تعدادشان بیشتر می‌شود خذلان و خواری آنها نیز بیشتر می‌شود و مصداق این آیه هستند که فرمود: «وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا». در رساله رفع الالتباس ص ۱۴ می‌گوید: پیامبر ﷺ با عده کمی صحابه کاری کرد که روم و فارس که معادل امریکا و روسیه امروز بودند از آنها هراس داشتند.

۲. کلوی العولقی، محمد عمیر، لماذا اخترت القاعدة، الملاحم، ۲۰۱۰، ص ۱۵-۱.

حکومت هستند، اما جهیمان نظری جز خلاصی و رهایی نداشت.^۱ البته باید در نظر داشت که تاثیر یک قیام یا انقلاب بر دیگران به این معنا نیست که بخواهند آن را به طور کامل بازسازی و تقلید کنند؛ بلکه هر گروه و جریانی به فراخور حال خود ممکن است از یک عامل تاثیر بپذیرد، اما رفتار و واکنش های متفاوتی را از خود به نمایش بگذارد. نمونه بارز این مطلب، تاثیرپذیری از انقلاب اسلامی ایران در کشورهای مختلف جهان اسلام است که در همه به طور یکسان نیست و بر اساس تفاوت مولفه های اجتماعی، قومیتی، اقتصادی و فرهنگی و... تاثیرپذیری متفاوتی دارند؛ اگرچه جهیمان راهکار خود برای اصلاح جامعه را در قالب بیعت با مهدی به اجرا گذاشت، اما کسی که تفکرات و زندگی او و جماعت سلفی محتسبه را مطالعه کند، متوجه می شود که ابعاد زیادی در شخصیت و افکار جهیمان وجود داشت که می توانست سلفیت موجود در آن زمان را رادیکال تر نماید؛ در واقع جهیمان روحیه ای را در سلفیت پس از خود زنده کرد که سازمان سیاسی و دینی موجود را به رسمیت نمی شناخت؛ گرچه سلفیت پس از جهیمان در مقام عمل، واکنشی همانند جهیمان نسبت به آنها نداشتند و به شیوه خود رفتار می کردند.

علل تاثیرگذاری جهیمان

در این بخش برخی از علل توفیق حرکت و اندیشه جهیمان در اثرگذاری بر سلفیت آینده مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

اول: جهیمان به لحاظ شخصیتی، ویژگی های خاصی داشت که او را به شخصیتی جذاب برای جامعه وهابی و سلفی تبدیل می کرد. او از قبیله ای مورد احترام در میان وهابی ها بود. قبیله بزرگ عتیه از نیروهای اصلی "اخوان من طاع الله" شناخته می شد؛ به خصوص که پدر جهیمان از نزدیکان سلطان بن بجاد بود.^۲ افراد این قبیله در نیروی پلیس و ارتش نقش مهمی داشتند. حتی برخی معتقدند از علل ناکامی آل سعود در

1. «Juhayman's Sins» Interview with Nasser AlHuzeimi, Majalla Magazine, November 21, 2009.

۲. نقیدان، منصور، الجماعة السلفية المحتسبة، ص ۱۱۷.

شکست حصر حرم، عدم تمایل برخی نیروهای نظامی وابسته به قبیله عتیه یا قبایل هم‌پیمان با آن، به درگیری با جهیمان بود.^۱ خصوصیات فردی او مانند سخاوتمند بودن، شجاعت و نگاه نافذش سبب این بود که جهیمان مورد علاقه بسیاری از جوانان باشد.^۲ در کل، جهیمان مجموعه خصائص و افکار مطلوب فرهنگ وهابی بدوی را در خود داشت و به معنای واقعی، نماینده این جریان فکری بود. در دهه‌های اخیر که به لطف ثروت حاصل از فروش نفت، عربستان در جهان اسلام، شروع به گسترش نفوذ خود از راه دین نمود، اسلام وهابی نجدی که در درون خود روح بدویت را داراست، تبلیغ و ترویج شد؛ در واقع این قرائت از دین، گرایش جوانان به افرادی مانند جهیمان، که نماینده راستین این اسلام بود را سبب می‌شد.

دوم: اندیشه‌های جهیمان که عمدتاً در رسائل او مطرح شده بود، پاسخ‌گوی برخی خلأهای ایدئولوژیک جریان سلفیت در دهه‌های اخیر بود. جهیمان در رساله "رفع الالتباس عن ملة من جعله الله اماماً للناس"، مسلک درگیری با نظام حاکم را برگزیده است؛ همان کاری که ابراهیم خلیل عليه السلام انجام داد. او ملت ابراهیم عليه السلام را بر دو اصل اخلاص در عبادت الله و تبری از شرک و اهل شرک و اظهار دشمنی و عداوت با آنها استوار می‌داند و اسلام بدون این اصل به کمال و تمامیت نمی‌رسد.^۳ او در انتقاد از جامعه متدین و مذهبی معتقد است: اگر کسی که قدرت در دست ندارد خطا کند بر او سخت می‌گیرند، اما اگر سلطان خطا کند برایش عذر می‌تراشند و اگر عذری نیافتند برای خودشان عذرتراشی می‌کنند که در موضع ضعف هستند و قدرت تغییر امور را ندارند. این در حالی است که سکوت در مورد برخی و بیان در مورد برخی دیگر، بر خلاف ملت ابراهیم عليه السلام است که نه از جان و نه از مالش ترسید.^۴ او در ادامه می‌گوید: کسانی که شغل‌های دولتی قبول می‌کنند، اگر به صراحت، عداوت خود را با حاکمان و

۱. تروفیموف، یاروسلاو، حصار مکه، ص ۶۳.

۲. حزیمی، ناصر، ایام مع جهیمان، ص ۳۸.

۳. عتیبی، جهیمان، رساله رفع الالتباس عن ملة من جعله الله اماماً للناس، ص ۵.

۴. همان، ص ۷.



روش آنها بیان کنند مورد آزار قرار گرفته و از مناصب بیرون می‌شوند؛ در نتیجه در مقابل خطاهای حکومت سکوت می‌کنند و این بر خلاف ملت ابراهیم علیه السلام است. این نگاه جهیمان با جریان رایج در میان اهل سنت متفاوت بود. او سکوت در مقابل خطای سلطان و حاکم را جایز نمی‌دانست.^۱

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین شخص از بازماندگان جهیمان، ابومحمد مقدسی است.^۲ مقدسی بسیار تحت تاثیر این رساله بود^۳ و به همین دلیل کتاب ملت ابراهیم علیه السلام را نگاشت. این کتاب مانند کنوانسیون تکفیری‌ها است.^۴ همان‌طور که قبلاً ذکر شد در کتاب لماذا اخترت القاعدة، نویسنده در دو مورد با عنوان‌های «لأنهم أسعد الناس بملة إبراهيم» و «ملة إبراهيم إعلان البراءة من الكافرين» به ملت ابراهیم علیه السلام اشاره می‌کند و حرکت القاعدة را در این راستا می‌داند. مقدسی کسی بود که این مفهوم را در ادبیات سلفی نهادینه کرد.

مقدسی در کتاب ملت ابراهیم علیه السلام پس از حمله به حاکمان می‌گوید: چرا حکومت مردم را به خواندن کتاب‌هایی مانند کتب جهیمان و امثال او که توحید در آنها تجسد پیدا کرده است تشویق نمی‌کند؟ اگر مسأله آنها نگرانی از تکفیر حکومت است که جهیمان حکومت را تکفیر نکرده است؛ بلکه نگرانی آنها این است که این توحیدی که جهیمان مطرح می‌کند مخالف مزاج و طبع و هوای نفس طاغوت‌ها است. توحید سیاسی است که شامل مسأله تولی و تبری و بیعت و امارت است. رساله امر به معروف و نهی از منکر جهیمان را مطالعه کنید که او را در این قضیه، صاحب بصیرت خواهید یافت.^۵

۱. همان، ص ۱۳.

۲. نقیدان، منصور، السلفیون اهل الحديث، ص ۱۰۴.

۳. گفتگوی تحلیل‌گر هلندی با منصور النقیدان در مورد ابومحمد مقدسی، لقاء مع منصور النقیدان حول ابومحمد المقدسی.

http://alnogaidan.com/joas_wagemakers

4. McCants, William, *Militant Ideology Atlas*, p.283.

۵. مقدسی، ابومحمد، ملة ابراهیم علیه السلام، ص ۱۶.



مقدسی در کتاب کواشف به نقل و نقد کلمات جزائری^۱ در حمایت از آل سعود پرداخته و می‌گوید: اینکه گفتی آل سعود اقامه حق و دین می‌کنند و آرزوی هر مومنی است که در این حکومت زندگی کند و جز منافق آنها را دشمن نمی‌دارد، کدام اقامه دین را می‌گویی؟ این چه فریب و نیرنگی است؟... آل سعود عقل شما را با اعطای تابعیت گرفته است یا با دادن ریال؟... خدا جهیمان را رحمت کند که تو را به خوبی شناخته بود و حاضر به همکاری با تو نشد و گفت که اسرار جلسات را به حکومت گزارش می‌دهی.^۲

در آن کتاب، مقدسی، با همان قرائت جهیمان، داستان اخوان و خیانت عبدالعزیز و خبر دادن سلطان بن بجاد را، از آنکه عبدالعزیز می‌خواهد حجاز را در اختیار نصرانی‌ها بگذارد، نقل می‌کند^۳ و سپس زندگی امروز سعودی را شاهی بر صدق آن ادعا می‌داند.^۴ مقدسی این را از فریب آل سعود می‌داند که برخی احکام شرعی مثل حد شرب خمر را در مورد افراد ضعیف اجرا می‌کند تا ساده لوحان خیال کنند که این‌ها شریعت را اجرا می‌کنند؛ در حالی که در بسیاری از موارد دیگر، به شریعت اعتنا نمی‌کنند.^۵ کسی که با آثار جهیمان آشنا باشد، به وضوح می‌داند که این ادبیات، ادبیات جهیمان است و در جای جای رسائلش این مطلب را بیان کرده است. جهیمان در نکوهش این سیاست، به حدیثی درباره زنی از مخزوم قریش استناد می‌کند که سرقت کرده بود. آنها گفتند کسی با رسول خدا ﷺ صحبت کند تا زن حد نخورد؛ پس اسامه را جلو فرستادند. رسول

۱. «شیخ ابوبکر الجزائري از اعضای جماعت سلفی محتسبه بود که از سوی بن باز به عنوان مسئول بیت اخوان در مدینه انتخاب شده بود و جماعت تحت اشراف او بود؛ تا اینکه پس از مدتی بین او و جهیمان اختلاف پیش آمد که منجر به انشقاق و شکلاف در جماعت شد؛ عده اندکی با جزائری ماندند و اکثر گروه که جوانان بودند به سوی جهیمان رفتند و از این پس او رهبر مطلق جماعت شد»؛ (نقیدان، منصور، السلفیون اهل الحديث، ص ۶۶).

۲. مقدسی، ابومحمد، الكواشف الجلیة في كفر الدولة السعودية، ص ۶-۵.

۳. «جهیمان می‌گوید: این دولتی که خود را دولت توحید می‌نامد بین صفوف مسلمین و نصاری و مشرکین (شیعیان) وحدت ایجاد کرده... عبدالعزیز اخوان را به یاری خود دعوت کرد و آنها برای خدا در رکاب او به سرزمین‌های مختلف هجرت کردند. آنها را بر اساس کتاب خدا و سنت به بیعت فراخواند پس آنها در رکاب او مجاهده کردند و سرزمین‌ها را فتح کردند اما وقتی قدرت او تثبیت شده و به مقصودش رسید نسبت به نصاری موالات نشان داد و اجازه جهاد به کسانی که می‌خواستند در عراق با مشرکینی که علی و فاطمه و حسن را می‌خوانند، نداد و آنها را منع کرد»؛ (حزیمی، ناصر، ایام مع جهیمان، ص ۱۱۳).

۴. مقدسی، ابومحمد، الكواشف الجلیة في كفر الدولة السعودية، ص ۱۴.

۵. همان، ص ۱۸.

خدا ﷻ در جواب فرمود: آیا در حدی از حدود خدا شفاعت می‌کنی؟ سپس فرمود: ای مردم، پیشینیان شما به این دلیل گمراه شدند که وقتی شریف و بزرگی سرقت می‌کرد او را رها می‌کردند و اگر شخص ضعیف سرقت می‌کرد بر او حد می‌زدند.^۱

البته مقدسی در بسیاری از امور، افراطی‌تر از جهیمان است که از مهم‌ترین آنها، حکم به تکفیر حاکمان مسلمان است. او مصداق برائت ابراهیم ﷺ در عصر حاضر را، در درجه اول نسبت به حاکمان سیاسی می‌داند که نه تنها کافر، بلکه بت هستند.^۲

مقدسی از اینکه جهیمان این دولت‌ها را مسلمان تلقی می‌کرد ابراز تأسف می‌کند؛ در واقع مقدسی نوشته‌های جهیمان را طوری به خدمت گرفت که با اهداف ایدئولوژی جهادی هماهنگ باشد و این خود، نشان از استمرار نفوذ جهیمان است.

از دیگر نکات موجود در ایدئولوژی جهیمان که برای سلفیت امروزی جذاب است، رد و نکوهش علمای معاصر و عدم لزوم اتباع از آنان است. جهیمان، هم حاکمان سعودی را متهم به فساد می‌کرد و هم عوامل مشروعیت آنها که علمای وهابی بودند را فاسد می‌دانست.^۳ او تقریباً در سراسر رساله "البيان والتفصيل في وجوب معرفة الدليل" بر این موضوع تأکید دارد که اصحاب پیامبر ﷺ همه دین را به صورت بسیط و ساده یاد گرفته بودند. آنها اسیر دست علما نبودند که مسائل را مبهم و مغلق و چند وجهی کنند تا عوام از فهم آن عاجز شود و چشم و گوش بسته مطیع علما گردند؛ بلکه آیه و حدیث را می‌شنیدند و به آن عمل می‌کردند و با همان مقدار از فهم هم، فقیه بودند. طبیعی است این کلمات برای مخاطب جوان و نوعاً بی‌سوادی که قصد تمرد از حدود، و عمل به میل خود، با استناد به ظاهر حدیث یا آیه‌ای را داشتند، مطلوب می‌نمود.

از مطالب ایدئولوژیک دیگری که در کلمات جهیمان یافت می‌شود که برای سلفیت و به‌ویژه القاعده، مطلوب و الهام‌بخش است، کثرت حمله جهیمان به نصاری و یهود است. تکرار دو کلمه یهود و نصاری فقط در سه رساله جهیمان، به شرح ذیل است:

۱. عتبی، جهیمان، رسالة رفع الالتباس عن ملة من جعله الله اماماً للناس، ص ۸-۷.

۲. مقدسی، ابومحمد، هداية الحليم الى اهم المهمات في ملة ابراهيم ﷺ، ص ۵-۲.

۳. مسجد جامعی، محمد، تحول و ثبات در خلیج فارس، ص ۱۵۲-۱۵۱.

نام رساله	تکرار کلمه یهود	تکرار کلمه نصاری
رسالة الفتن و اخبار المهدي و نزول عیسی و اشراط الساعة	۱۸	۱۳
رسالة النصيحة	۱۳	۹
رسالة الامارة و البيعة والطاعة	۳	۹

علاوه بر این، او از کلمات دیگری مانند کفار، رومی یا غرب نیز، برای اشاره به آنها استفاده کرده است.

سوم: از زمان دستگیری‌های اول که دو سال قبل از قیام اتفاق افتاد، تا زمان اشغال حرم، جهیمان در خفا بود و در این مدت به نقاط مختلف می‌رفت و با برخی از اخوان دیدار داشت. در این مدت رسائل او نیز در عربستان پخش می‌شد. این مسائل موجب شد تا جماعت اخوان در اذهان مردم متدین، مجاهدان راه خدا تلقی شوند که در راه کلمه حق، زندانی یا آواره شده‌اند.^۱ جماعت اخوان در چشم مردم به قهرمانانی تبدیل شدند که مردم را جذب آنها می‌کرد. حتی کسانی که از حیث فکری با دیدگاه جماعت اخوان قانع نشده بودند، به پیروی افکار آنها می‌گرویدند.^۲ تا جایی که پس از اشغال حرم، برخی از کسانی که در مورد مهدی بودن محمد بن عبدالله قحطانی قانع نشده بودند و در اشغال حرم شرکت نکردند، وقتی خبر قیام جهیمان و حصر آنها در داخل حرم را شنیدند، برای اینکه فشار از جهیمان برداشته شود تصمیم گرفتند که مسجدالنبی را به روشی مشابه اشغال کنند؛ اما موفق به انجام این کار نشده و پس از درگیری با پلیس کشته شدند.^۳ چه‌بسا اگر قیام جهیمان چند روز بیشتر طول می‌کشید تمامی عربستان متشنج می‌شد و کنترل جامعه از دست حکومت خارج می‌شد.^۴

چهارم: نکته دیگری که تاثیر جهیمان بر جریان‌های بعدی را افزایش داد، انتشار

۱. حزیمی، ناصر، ایام مع جهیمان، ص ۶۳.

۲. همان، ص ۶۵.

۳. هیگهامر، توماس، لاکرو، استیفان، حتی لایعود جهیمان، ص ۷۳.

۴. مسجد جامعی، محمد، تحول و ثبات در خلیج فارس، ص ۱۵۲.



رساله‌های جهیمان بود. پس از دستگیری‌های اول، جهیمان و دوستانش دیگر امکان تجمع و نشست‌های مرسوم خود را نداشتند. می‌توان گفت زندگی پنهانی و در صحرا، جهیمان را به سمت مکتوب کردن افکار و آرای خود کشاند و او شروع به ضبط و نگارش افکار خود کرد؛ گرچه نوارهای صوتی جهیمان تا دهه ۱۹۹۰ در محافل اسلام‌گرایان سعودی می‌چرخید، اما الان هیچ‌کدام از نوارهای ضبط شده از او در دسترس نیست^۱ و در عوض، رسائل او برجای ماند و توزیع شد. انتشار رسائل جهیمان در گسترش افکار او تاثیر داشت.^۲ این رسائل در کویت چاپ می‌شد و سپس از راه صحرا به عربستان قاجاق می‌شد؛ در نتیجه این رسائل به راحتی در کویت و دیگر کشورهای منطقه پخش شد. در همان روز اشغال حرم، رسائل جهیمان در مساجد کویت توزیع می‌شد. درباره تعداد دقیق این رسائل اختلاف وجود دارد.^۳ اولین رساله (رفع الالباس)، در ۳۱ اگوست ۱۹۷۸، همزمان در چند شهر عربستان توزیع شد. چند ماه بعد در نوامبر ۱۹۷۸ در ایام حج، رسائل سبعة و چند ماه بعد، ۴ رساله دیگر با هم منتشر و پخش شد. عبدالرحمن عبدالخالق، رهبر سلفی‌های امارات نیز در ۱۹۷۸، در روزنامه کویتی الوطن، مطالبی را در نقد دیگاه‌های جهیمان نوشت که نشان می‌دهد این رسائل در آنجا هم پخش شده بود.^۴ رسائل جهیمان از جمله کتب پرفروش در تاریخ چاپ و نشر مصر شد. این مجموعه ۴۳۸ صفحه‌ای، (به همراه پی نوشت)، هنوز در ویتترین کتاب‌فروشی‌های قاهره قابل مشاهده است.^۵

پنجم: مخالفان آل سعود نیز در ترویج افکار جهیمان نقش داشتند. جهیمان تقریباً تنها تهدید و فشاری درونی‌ای بود که علیه آل سعود قد برافراشت؛ به همین دلیل، حتی

1. Thomas Hegghammer and Stephane Lacroix, ibid, p.110.

۲. گرچه این رسائل به اسم رسائل جهیمان معروف هستند اما همه آنها نوشته جهیمان نیست؛ در واقع از رساله‌های موجود، فقط هشت مورد آنها امضای جهیمان را دارد. (p.111, ibid, Thomas Hegghammer and Stephane Lacroix)

3. Kechichian, Joseph A, "Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman al-Utaybi's 'Letters to the Saudi People'", The Muslim World 70, 1990, 1-16.

4. Hegghammer and-Lacroix, ibid, P.111

5. Trofimov, Yaroslav, The Siege of Mecca, P.87

کسانی که به هیچ وجه عقایدی مانند جهیمان نداشتند به نوعی از او حمایت کردند. انتشارات دارالطلیعه کویت حاضر شد، با کمتر از یک سوم قیمت معمول، رسائل جهیمان را چاپ کند.^۱ صاحبان این انتشارات سکولارهای مخالف رژیم آل سعود و مورد حمایت دولت عراق بودند. این انتشارات، عقاید ناسیونالیسم عرب، رژیم بعث صدام را ترویج و اشاعه می داد. گردانندگان این انتشارات هیچ وجه مشترکی با اظهارات افراطی، تکفیری و وهابی جهیمان نداشتند؛ اما وجه مشترک خیلی زود پیدا شد که نفرت هر دو طرف از آل سعود بود.^۲

ششم: شکل قیام و وقوع آن در مسجدالحرام و هتک حرمت مسجد، بر اهمیت ماجرا و تاثیر آن افزود. علمای سعودی در متن فتوایی که اجازه حمل سلاح برای مقابله با گروه مسلح را صادر می کرد، به آیه: «وَلَا تَقَاتِلُوا هُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ»، استناد کردند. آنها جهیمان و هم قطارانسان را مسلمان می دانستند؛ در حالی که این آیه در مورد کفار است؛ به همین دلیل، آنها احساس نیاز کردند تا به همراه این فتوا، بیانیه ای برای توضیح فتوا منتشر کنند. آنها در این بیانیه متذکر شدند که گرچه این آیه فقط در ارتباط با کافران نازل شده است، اما کسانی که مثل آنان رفتار کنند را نیز در بر می گیرد.^۳ این بیانیه درسی بود که نسل های آینده مسلمانان افراطگرا، هرگز آن را فراموش نکردند و نخواهند کرد؛ در واقع اگر مسلمانی مثل جهیمان به خاطر اعمالش کافر باشند، پس بدیهی است که هم پیمانان آمریکا در دنیای اسلام و آل سعود را هم می توان تکفیر کرد؛ البته در مقابل، حامیان جهیمان تفسیر دیگری از هتک حرمت مسجد داشتند. القحطانی علت انتخاب مسجدالحرام برای قیام را نوعی اعتصام و پناهندگی می داند. آنها زن و بچه ها و نزدیکان شان را داخل حرم بردند تا سیطره بر حرم پیدا کنند و در آنجا بمانند و خواسته ها

۱. حزیمی، ناصر، ایام مع جهیمان، ص ۶۶.

۲. تروفیموف، یاروسلاو، حصار مکه، ص ۳۶.

۳. قحطانی، فهد، زلزال جهیمان فی مکه، ص ۳۳۱.



و مطالباتشان را اعلان نمایند. نقشه عملیات طوری طراحی شده بود که به مدت طولانی در حرم بمانند؛ بنابراین، جماعت برای خود مقدار زیادی غذا و آذوقه آماده کرده بود. حمل سلاح به داخل حرم حاکی از عدم اعتماد جهیمان به حکومت بود و جماعت می‌دانستند که حکومت برای سرپوش گذاشتن به خواسته‌های آنها از قتال در داخل حرم هم ترسی ندارد؛ لذا برای دفاع از خود سلاح با خود بردند.^۱ آل سعود می‌توانست صبر کند تا آذوقه جماعت تمام شود و تسلیم شوند، یا اینکه به شکلی در خارج از حرم به درگیری پردازند؛ اما چرا سریع به سمت جماعت حمله کردند؟ آنها از بهانه گروگان‌ها استفاده کردند و همه اینها از جمله فتاوایی که بعداً صادر شد برای آن بود که موقف و هدف و هویت پناهندگان به حرم مجهول بماند.^۲ قبل از قیام هم وقتی یکی از یاران جهیمان درباره حرمت حمل سلاح به مسجدالحرام پرسید، جهیمان پاسخ داد: سلاح جنبه دفاعی دارد. تا آنان شلیک نکنند ما شلیک نمی‌کنیم.^۳ مقدسی نیز عامل اصلی خونریزی و هتک حرمت را حکومت سعودی می‌داند که بی‌محابا به مسجدالحرام حمله کردند و تانک‌هایشان دیوارهای حرم را شکافت.^۴ بن‌لادن هم با اشاره به همین مسأله گفت: جهیمان و یارانش از هر جرم و گناهی مبرا هستند.^۵ از نظر آنان جهیمان با اقدام خود چهره واقعی آل سعود را آشکار کرد.

هفتم: جنگ افغانستان و حضور اسلام‌گرایان از کشورهای مختلف زمینه را برای انتقال میراث جهیمان هموار می‌کرد. یاران جهیمان پس از شکست حرکت او به افغانستان رفتند تا جهاد را به شکل عملی تجربه نمایند. علاوه بر شخصیت‌های متنفذی مانند مقدسی که متأثر از جهیمان بودند و برخی دیگر از یاران جهیمان که از زندان آزاد شده و به افغانستان رفتند، رابطه بین خاندان بن‌لادن و جماعت جهیمان نیز قابل تأمل

۱. همان، ص ۶۲.

۲. همان، ص ۷۱.

3. Trofimov, Yaroslav, *The Siege of Mecca*, P.44

۴. مقدسی، ابومحمد، الکواشف، ص ۲۱۰.

5. Wright, Lawrence, *The loomomg tower*, p.94

است. در روزهای نخست اشغال حرم، اسامه بن لادن و برادرش محروس، در حال بازگشت از مزرعه خانوادگی خود، در راه جده به مکه بازداشت شدند. آنها چند روز در بازداشت بودند تا اینکه به سبب موقعیت خانوادگی شان آزاد شدند. اسامه، یک هفته نیز در منزلش منزوی بود تا از جهیمان و یارانش اعلام برائت کرد.^۱ درباره علت بازداشت آنها گفته شده که محروس، مجذوب جهیمان شد و به گروه جهیمان پیوست و به کمک او، شورشی‌ها موفق شدند با کامیون‌های متعلق به شرکت بن لادن سلاح وارد حرم کنند؛^۲ چراکه شرکت بن لادن مسئول ساخت و ساز حرم بود و کارگران و مهندسان این شرکت، به نقاط مختلف ساخته شده اشراف داشته و نقشه‌های بخش‌های مختلف حرم را در اختیار داشتند.^۳ برخی منابع معتقدند، پس از طولانی شدن داستان استیلا و بروز تردید درباره اقدام جماعت، محروس با نیروهای امنیتی همکاری کرد.^۴ در زمان اشغال حرم، بن لادن ۲۲ سال سن داشت. می‌توان تصور کرد که او نسبت به این گروه چه احساسی داشته است. چند ماه بعد، او به افغانستان رفت و به صف مجاهدان پیوست. ترک زندگی مرفه و ثروت خانوادگی و رفتن به جنگ در افغانستان نمی‌تواند اتفاقی سریع بوده باشد^۵ و همین احتمال، تاثیر پذیرفتن بن لادن از افکار و قیام جهیمان را بیشتر می‌کند؛ البته برای اثبات این ادعا مدرک محکمی وجود ندارد. یکی از یاران اسامه بن لادن نقل می‌کند: در اواسط دهه هشتاد، زمانی که موضع اسامه شفاف‌تر بود، در یک جلسه خصوصی که در بین یارانش بوده از او چنین شنیده است که می‌گوید: مردانی که مسجدالحرام را اشغال کردند، مسلمانانی صادق بوده که از هر جرم و گناهی مبرا هستند. آنها به‌طور وحشیانه کشته شدند.^۶

1. ibid.

2. Walker, Lee Jay, From siege of Mecca to pro-Islamic polices in Bosnia .at: <http://serbianna.com/analysis/archives/650>

3. Tristam, Pierre. , 1979 Seizure of the Grand Mosque in Mecca .at : <https://www.thoughtco.com/seizure-of-grand-mosque-in-mecca-2353586>

4. Trofimov, Yaroslav, *The Siege of Mecca*, P.247

5. Quincy, John, Mecca's Burning, Part I: Assault on the Grand Mosque, N.p., n.d. Web. 20 Apr. 2015.

6. Wright, ibid.



هشتم: قیام جهیمان از آن جهت که سازماندهی پیشرفته‌ای نداشت، برای دیگر گروه‌ها الهام بخش بود؛ در واقع همین موضوع موجب می‌شد، تا جوانان دیگر نیز انگیزه اقدام مشابه را داشته باشند.^۱ نمونه بارز این امر، ساکنان بیت «شبرا» در سعودی هستند. این گروه با سه نفر که در یک آپارتمان در ریاض زندگی می‌کردند شروع شد؛ اما به تدریج خود را توسعه دادند؛ به طوری که در جلسات آنها چند صد نفر شرکت می‌کردند.^۲ آنها نظام روحانیت کشور را فاسد و جریان صحوه را بیش از اندازه سیاسی می‌دیدند. به همین دلیل به ضرورت تاسیس چنین سازمانی رسیدند. آنها نیز مانند مقدسی افکار جماعت سلفی محتسبه و جهیمان را داشتند، اما در تکفیر حاکمان، طریق افراط را برگزیدند.^۳ ساکنان منزل شبرا شیفته جهیمان بودند و خود را خلف و جانشینان ایدئولوژیک او می‌دانستند. آنان به علت کمی سن‌شان، شخص جهیمان را درک نکرده بودند؛ به همین دلیل به دنبال اعضای سابق جماعت سلفی محتسبه و دوستان جهیمان به صحرا می‌رفتند. آنها همچنین از اعضای سابق جماعت سلفی محتسبه دعوت می‌کردند تا به بیت شبرا بیایند، که البته خود مقدسی نیز در یکی از سفرهایش به سعودی، وارد این منزل شد.^۴

نتیجه‌گیری

اگرچه قیام جهیمان در قالب اشغال مسجدالحرام و بیعت با مهدی و دنبال کردن سناریوی آخرالزمان تحقق یافت، اما افکار و اندیشه‌های او الهام‌بخش گروه‌های اسلامی آینده شد؛ البته تاثیرپذیری سلفیت جدید از جهیمان، به این معنا نیست که از تمام جهات مانند او رفتار کنند. ماموریت بین‌المللی القاعده از جهات بسیاری با حرکت جهیمان متفاوت است. با این حال، اشخاص سرشناسی مانند ابومحمد مقدسی از جهیمان تاثیر پذیرفتند و همان افکار را برای مخاطب سلفی بین‌المللی و به تناسب

1. Wright, ibid.

2. Hegghammer and Lacroix, ibid, p. 118.

3. Allison ibid

۴. هبگهامر، توماس، لاکرو، استیفان، حتی لایعود جهیمان، ص ۶۲.

شرایط جدید، بازتولید کردند. در عمل، آنچه القاعده را برای سلفی‌ها جذاب می‌کرد، همان عناصری بود که در قیام جهیمان دیده می‌شد. شخصیت جهیمان و قیام او در مسجدالحرام، در جلب توجه‌ها به او تاثیر داشت؛ همچنین مطالب فراوانی در ایدئولوژی جهیمان یافت می‌شد که مطلوب سلفی‌ها بود. انتشار و توزیع رسائل جهیمان و جماعت او هم، سهم قابل توجهی در ترویج افکار آنها داشت. عامل دیگری که به ترویج افکار جهیمان کمک کرد، استفاده مخالفان آل سعود از جهیمان برای ضربه زدن به حاکمیت سعودی بود. جنگ افغانستان و حضور اسلام‌گرایان از کشورهای مختلف نیز زمینه را برای انتقال میراث جهیمان هموار می‌کرد. ساختار جماعت جهیمان و فقدان سازماندهی پیشرفته در آن نیز، برای دیگر گروه‌ها الهام بخش بود. در دنیای کنونی نوعی وهابیت بدوی نجدی بر فضای اسلام‌گرایی سلفی سایه انداخته است که جهیمان و امثال او، نمادهای تجسد یافته آن هستند و همین امر موجب الگو شدن آنها برای دیگران است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقامحمدی، مرتضی، شش گفتار در سلفیت معاصر، قم: رسول اعظم ﷺ، چاپ اول، ۱۳۹۵ش.
۳. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فوا عبدالباقی، بیروت: مكتبة العلمیه، بی تا.
۴. احمد، عدنان، وثائق جهيمان استعادة اوراق منسية، دبی: مركز المسبار للدراسات و البحوث، ۲۰۱۱م.
۵. حزیمی، ناصر، ایام مع جهيمان. ریاض: الشبكة العربية للابحاث و النشر، ۲۰۱۲م.
۶. عتیبی، جهيمان، رسالة الفتن و اخبار المهدي و نزول عیسی و اشراط الساعة، وب سایت منبر التوحید و الجهاد، بی تا، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۷. عتیبی، جهيمان، رسالة الامارة و البيعة و الطاعة. وب سایت منبر التوحید و الجهاد، بی تا، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۸. عتیبی، جهيمان، النصيحة. وب سایت منبر التوحید و الجهاد، بی تا، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۹. عتیبی، جهيمان، رسالة رفع الالتباس عن ملة من جعله الله اماماً للناس، وب سایت منبر التوحید و الجهاد، بی تا، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۱۰. عتیبی، جهيمان، البيان و التفصيل في وجوب معرفة الدليل، وب سایت منبر التوحید و الجهاد، بی تا، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۱۱. قحطانی، فهد، زلزال جهيمان في مكة، بی جا: منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ۱۹۸۷م.
۱۲. كلوی العولقی، محمد عمیر، لماذا اخترت القاعدة، بی جا: مؤسسة الملاحم للانتاج الاعلامی، ۲۰۱۰م.
۱۳. مقدسی، ابو محمد، ملة ابراهيم ﷺ ودعوة الأنبياء والمرسلین، منبر التوحید و الجهاد، ملف ابی محمد المقدسی، کتب و ابحاث، ۱۹۸۴م، آدرس: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_65.html



١٤. مقدسى، ابومحمد، الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية، منبر التوحيد و الجهاد، ملف ابى محمد المقدسى، كتب و ابحاث، ١٩٨٩م، آدرس:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_65.html

١٥. مقدسى، ابومحمد، هداية الحليم الي اهم المهمات في ملة ابراهيم عليه السلام، منبر التوحيد و الجهاد، ملف ابى محمد المقدسى، مقالات و رسائل، ١٩٩٥م، آدرس:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_65.html

١٦. نقيدان، منصور، الجماعة السلفية المحتسبة دراسة في فكر المحتلين للمسجد الحرام، قصه و فكر المحتلين للمسجد الحرام، دبی: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١م.

١٧. هيگهامر، توماس، لاکرو، استيفان، حتي لايعود جهيمان، مترجم: حمد عيسى، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٤م.

١٨. ، گفنگوی تحليل گر هلندی با منصور النقيدان در مورد ابومحمد مقدسى، لقاء مع منصور النقيدان حول ابومحمد المقدسي، ٦ دسامبر ٢٠٠٨م، آدرس:

http://alnogaidan.com/joas_wagemakers./۲۰۰۸-۶

19. Trofimov, Yaroslav, The siege of Mecca. USA: Anchor Books, 2007.

20. Trofimov, Yaroslav, The siege of Mecca. the siege of mecca, n.d, at:

<https://www.randomhouse.com/doubleday/siegeofmecca/theAuthor.php>.

21. Trofimov, Yaroslav, Bookbrowse n.d. at:

https://www.bookbrowse.com/biographies/index.cfm/author_number/1494/yaroslav-trofimov.

22. Tristam, Pierre, 1979 Seizure of the Grand Mosque in Mecca. The Attack and the Siege That Inspired Osama bin Laden, (Updated May 09, 2017), available at:

<https://www.thoughtco.com/seizure-of-grand-mosque-in-mecca-2353586>

23. Allison, Marissa, MILITANTS SEIZE MECCA: THE EFFECTS OF THE 1979 SIEGE OF MECCA REVISITED, University of Mary Washington, Heather Greens Circle Spotsylvania, VA 22553, (n.d).

24. Hegghammer, Thomas and Lacroix, Stephane. REJECTIONIST ISLAM ISM IN SAUDI ARABIA: THE STORY OF JUHAYM AN AL-UTAYBI



- REVISITED. *Int. J. Middle East Stud.* 39 (2007), 103-122. Printed in the United States of America DOI: 10.1017.S0020743806391064
25. Bergen, Peter L, *The Osama bin Laden I know*, New York: Free Press, 2006.
 26. McCants, William, *Militant Ideology Atlas*, Combatting Terrorism Center, U.S. Military Academy, ۲۰۰۶.
 27. Kechichian, Joseph A, *Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman al-Utaybi's 'Letters to the Saudi People,'* *The Muslim World* 70 (1990): 1-16
 28. Walker, Lee Jay, *From siege of Mecca to pro-Islamic polices in Bosnia*, August 10, 2010, at: <http://serbianna.com/analysis/archives/650>
 29. Wright, Lawrence, *The loomomg tower*, Alfred A. Knopf, New York, 2006.
 30. Walker, Lee Jay, *Siege of Mecca and Juhayman alOtaibi: CIA and GIGN operatives converted to Islam*, December 19th, 2011, *Modern Tokyo Times*:
<http://global-security-news.com/2011/12/19/siege-of-mecca-and-juhayman-al-otaibi-cia-and-gign-operatives-converted-to-islam/>
 31. Wagemakers, Joas, *Abu Muhammad alMaqdisi: A CounterTerrorism Asset?*, CTC Sentinel, may 2008, VOL.1 Issue 6.
 32. Quincy, John, *Mecca's Burning, Part I: Assault on the Grand Mosque*, N.p., n.d. Web. 20 Apr. 2015.
 33. *Juhayman's Sins*, Interview with Nasser AlHuzeimi, *Majalla Magazine*, November 21, 2009

دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۴ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۵ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۰۱ ♦ صفحات: ۴۵-۶۷

نقد و بررسی حجیت خبر واحد از دیدگاه وهابیت

عبدالمحمد شریفیات*

مهدی فرمانیان**

چکیده

حجیت خبر واحد عادل در عقاید، مورد اختلاف مسلمانان است. اکثر اهل حدیث و وهابیان معتقدند که نه تنها عمل به خبر واحد در عقاید جایز است، بلکه بعضی از معاصرین، عمل به خبر واحد در عقاید را واجب می‌دانند. این گروه برای اثبات ادعای خویش به ادله قرآنی و روایی استناد نموده‌اند؛ البته ادله اقامه شده دارای اشکالات عمده بوده و هیچ‌کدام، مدعای‌شان را اثبات نمی‌کند. کما اینکه برخی از علمای وهابیت، بر حجیت خبر واحد عادل، ادعای اجماع نموده‌اند که البته وجود اختلافات میان علمای مذاهب در مسأله، بهترین دلیل بر عدم وجود اجماع است. شایان ذکر است، آنچه که وهابیت در حجیت اخبار آحاد عدول مطرح می‌کند صرفاً یک نظریه بوده و در ناحیه عمل، تمام احادیث حتی ضعاف را حجت دانسته و به آنها عمل می‌کنند. این نوشتار به بررسی نظریات موافقان و مخالفان خبر واحد در حوزه عقاید، با تکیه بر دیدگاه وهابیت می‌پردازد و این نتیجه به دست می‌آید که نظر بعضی از سلفی‌ها، به خصوص وهابیت بر حجت خبر واحد صحیح نیست و مقصودشان را ثابت نمی‌کند؛ بنابراین استناد وهابیت به اخبار آحاد در اثبات برخی از صفات خبری برای خدواند و استناد آنها در مسائل قدر و رؤیت خدا و برخی از اصول اعتقادی دیگر، صحیح نبوده و چنین اخباری نمی‌توانند اعتقادساز باشند.

کلیدواژه‌ها: حجیت خبر واحد در عقاید، وهابیت، حجیت خبر ثقه، سلفیت، اخبار آحاد.

* سطح سه حوزه علمیه قم و دانش آموخته موسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (علیهم‌السلام).

** دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

علمای اسلام همواره در مورد حجیت خبر واحد اختلاف داشته‌اند. محل نزاع، خبر واحد موثق است نه ضعیف و این سوال همیشه مطرح بوده که آیا خبر واحد عادل می‌تواند عقیده را ثابت کند، یا فقط از راه قرآن و سنت قطعی اثبات می‌شود؟

در میان علمای اهل سنت، جمع بسیاری به‌ویژه حنابله معتقدند که اگر خبر واحدی را امت تلقی بر قبول کرد و اجماع بر پذیرفتن آن بود، موجب علم و عمل می‌شود.^۱ برخی از آنان اعتقاد دارند که این افاده علم به‌خاطر اجماع نیست، بلکه اگر قرائن خارجی بر ثبوت آن دلالت نمی‌کرد، باز حجت بود؛ زیرا معیار در حجیت خبر این است که موجب وثوق و سکونت و اطمینان باشد؛^۲ ولی اکثر علمای اصولی آنان معتقدند که خبر واحد بدون قرینه در امر اعتقادی و غیر احکام، چون از آن علم حاصل نمی‌شود، حجت نیست؛ چنان‌که در شرح عضدی بر مختصر ابن حاجب، به این نکته تأکید شده است.^۳

البته در میان متأخرین آنان، کسانی بر تصحیح اخباری در اثبات صفات تشبیهی خداوند که در صحیح بخاری آمده و تنها بر اساس خبر واحد در کتاب‌های عقاید استناد شده، تلاش بسیار کرده‌اند؛^۴ در مقابل، کسانی با حجیت خبر واحد مخالفت کرده‌اند که به اثبات عقایدی می‌انجامد؛^۵ اما بالاتر از آن، در میان معاصرین کسانی هستند که معتقدند، نه تنها به خبر واحد در عقاید می‌توان اعتماد کرد، بلکه خبر واحد، وجوب علم و عمل می‌آورد و رد خبر واحد را به منزله رد سنت قلمداد می‌کنند. متأسفانه عده‌ای، عقاید خود را بر اساس همین مبنا قرار داده‌اند؛ به همین دلیل خبر واحد در

۱. ابی‌یعلی، محمد بن حسین، العدة فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۹۷-۹۵؛ بنانی، عبدالرحمن، حاشیة البنانی، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۶؛ جصاص، احمد بن علی، الفصول فی الأصول، ج ۳، ص ۶۴-۶۳.
۲. عسقلانی، ابن حجر، النکت علی کتاب ابن الصلاح و ألفیة العراقي، ص ۷۵؛ بغدادی، احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة، ص ۵۱.

۳. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، شرح العضد علی مختصر المنتهی الاصولی، ج ۲، ص ۵۶-۵۵.

۴. محمد اسماعیل، شعبان، حجیت خبر الآحاد فی العقیده، ص ۶۰-۱۱.

۵. غزالی، محمد، نگرش نو در فهم احادیث نبوی، ص ۴۲-۴۱.

حوزه عقاید از دیدگاه سلفیان، از موضوعات بسیار مهمی است که بررسی حجیت آن نتایج مفیدی را در بر خواهد داشت.

عمده روایات اعتقادی و معارف و تفسیری در سنت را اخبار آحاد تشکیل می‌دهد؛ به همین سبب، اثبات و نفی حجیت اخبار آحاد در محل نزاع، تأثیر قابل توجه‌ای در موضع‌گیری و شیوه استدلال خواهد داشت؛ بنابراین این تحقیق، به دنبال آن است که مبنای سلفیان بر حجیت خبر آحاد در عقاید را رد نماید و اثبات کند که مدعای آنان با اجماع علمای اسلام منافات دارد. ادله روایی و قرآنی مورد استناد آنها نیز مدعایشان را اثبات نمی‌کند؛ لذا بسیاری از اعتقادات مانند اثبات صفات خبری برای خداوند و... که بر اساس خبر واحد بنا شده است، زیر سوال می‌رود.

قبل از بیان ادله سلفیان و نقد آنها در مورد حجیت خبر واحد در حوزه عقاید، ابتدا باید برخی از مفاهیم اساسی که در تحریر مسأله و تعیین محل نزاع تأثیر گذارند، بیان و روشن شوند.

۱. خبر در لغت

اهل لغت خبر را این‌گونه تعریف نموده‌اند:

فیروزآبادی: خبر به معنای آگهی، اعلان، گزارش و... آمده است و جمع آن اخبار است.^۱

جیاتی: خبر به معنای رسانند، خبرداد، آشکار کرد و اطلاع داد، به کار برده می‌شود.^۲

رازی: خبر مفرد اخبار می‌باشد و گفته شده «أخبره بكذا» یعنی او را به فلان چیز

خبر داد و یا او را از فلان چیز آگاه کرد. «خبره بكذا» نیز یعنی او را به فلان چیز خبر داد

و یا او را از فلان چیز آگاه کرد.^۳

بکری: خبر به معنای اطلاع‌دادن و آگاه کردن است و جمع آن اخبار می‌باشد.^۴

۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۶-۲۵.

۲. جیانی، محمد بن عبدالملک، الألفاظ المؤلفة، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳. رازی، محمد بن ابی‌بکر، مختار الصحاح، ج ۱، ص ۷۱.

۴. بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استعجم، ج ۲، ص ۴۸۷.



بنابراین خبر به معنای: اطلاع، اعلان، گزارش، جمع آن اخبار و جمع الجمع آن اخبار می شود.

تعریف خبر واحد در اصطلاح

اصولی ها با اندک تفاوت هایی تعاریف متفاوتی از خبر واحد ارائه نموده اند. برای نمونه به چند مورد آن اشاره می کنیم:

غزالی در تعریف خبر آحاد می نویسد: اخبار آحاد، اخباری هستند که به حد اخبار متواتری که مفید علم باشند، نرسیده است؛ پس آنچه را که جماعتی پنج یا شش نفره نقل کرده باشند، بخشی از خبر واحد است.^۱

بزدوی نیز از این تعریف منحرف نشده و تقریباً مثل غزالی عمل کرده و گفته: خبر واحد هر خبری است که یک یا دو نفر یا بیشتر آن را نقل کرده باشند و به حد مشهور یا تواتر نرسیده باشد.^۲

شیرازی، آمدی و ابن حاجب نیز معتقدند که خبر واحد خبری است که به درجه‌ی تواتر نرسیده باشد.^۳

برخی دیگر از اصولی ها نیز معتقدند که خبر در اصطلاح، به خبری می گویند که به حد تواتر نرسیده باشد.^۴

۲. یقین

عرف علمای اهل سنت یقین را این گونه تعریف می کنند: اعتقاد جازم^۵ مطابق با واقع^۶ و ثابتی که به واسطه تشکیک مشکک از بین نمی رود؛ لذا با قید اعتقاد، شک و با قید جازم،

۱. غزالی، ابوحامد، المستصفی من علم الأصول، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲. بزدوی، علی، الأصول، ج ۲، ص ۶۷۸.

۳. شیرازی، ابراهیم بن علی، اللمع فی أصول الفقه، ص ۷۲؛ آمدی، ابوالحسن، الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۱، ص ۲۹۲؛ ابن حاجب، امام، مختصر المنتهی الأصولی، ص ۷۹.

۴. شوکانی، محمد بن علی، إرشاد الفحول، ص ۴۷؛ زرکشی، محمد، البحر المحیط، ج ۴، ص ۲۵۵.

۵. ابن یحیی، عبدالرحمن، التَّنْکِیل بما فی تَأْنِیب الْکُوثَرِ مِنَ الْاَبْطَالِ، ج ۳، ص ۲۸۹.

۶. عسقلانی، ابن حجر، شرح نخبة الفكر، ص ۴.

ظن و با قید مطابق، جهل غیر مرکب و همچنین با قید ثابت اعتقاد مقلد خارج می‌شود.^۱
 عده‌ای نیز معتقدند که یقین همان عدم احتمال نقیض است.^۲ علامه طباطبایی یقین
 را این‌گونه تعریف می‌کند: یقین علمی که شک و ریب در آن راه ندارد.^۳

۳. ظن

ظن در لغت به سه معنا آمده است:

۱. معنایی متضاد و دربردارنده‌ی معنای شک و یقین؛^۴
۲. اعتقاد ضعیف و غیر مستدل (اعتقاد حق باشد، یا باطل)؛^۵
۳. اسم برای چیزی که از طریق نشانه‌ای برای انسان به وجود می‌آید. زمانی که این
 نشانه قوی باشد، ظن به معنا یقین است و زمانی که ضعیف باشد، ظن به معنای غیر یقین
 بوده،^۶ که در فارسی از آن، به گمان و خیال قوی همراه با احتمال خلاف یاد می‌کنند.^۷
 بنابراین ظن در لغت مفهوم گسترده‌ای دارد که حتی به وهم و احتمالات ضعیف نیز
 گفته می‌شود.^۸

باید توجه داشت که ظن مورد بحث ما، نه ظن منطقی و نه ظن کلامی و نه حتی ظن
 قرآنی است؛ زیرا ظن در قرآن به معنای علم، یقین و شک به کار رفته است؛^۹ در واقع
 مراد از ظن، ظن در اصطلاح فقها و اصولی‌ها است که به معنای اعتقاد راجح است.
 اعتقادی که یک طرف احتمال، در نظر انسان ترجیح داشته باشد.

۱. قاری، ملاعلی، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، بصائر ذوی التمییز، ج ۵، ص ۳۹۷.

۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۲۰، ص ۳۵۱.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ص ۲۷۲.

۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۸۰.

۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۳۹.

۷. بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی، ص ۵۹۰.

۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۳۹.

۹. الحاقه، آیه ۲۰؛ بقره، آیه ۴۶؛ جاثیه، آیه ۳۲.



۴. عقیده در اصطلاح

عقیده یعنی اموری که قلب انسان آنها را تصدیق کند و نفس به آنها اطمینان پیدا کرده و یقینی باشند؛ به گونه ای که هیچ نوع شائبه ای از شک در آن راه نداشته باشد؛ بنابراین عقیده همان اعتقاد جازم مطابق واقعی است که ظن و شک در آن راه ندارد؛ پس تا زمانی که علم به چیزی به درجه یقین جازم نرسد، عقیده نامیده نمی شود.^۱

البانی عقیده را این گونه تعریف کرده است: عقیده بر هر چیزی که به عالم غیب تعلق می گیرد و به حکم عملی مرتبط نشود اطلاق می گردد.^۲

۵. حجت در اصطلاح

حجت در اصطلاح اصول عبارت است از چیزی که شرعاً واسطه در اثبات باشد؛ مانند ادله اجتهادی و قواعد معتبری که احکام را به وسیله آنها ثابت می کنیم؛ در واقع هر چیزی که با امضا یا تأسیس شرع، معتبر باشد و حکم یا موضوع حکم را ثابت کند، در اصطلاح اصولی ها حجت نام دارد.^۳ حجت در این اصطلاح، با "اماره" و همین طور با "طریق" و "دلیل" مترادف است.^۴

برخی نیز حجت را این گونه تعریف نموده اند: حجت یعنی "جعل الحجية لما كشفه ناقص؛" اگر کشف چیزی از نظر قاطع تام باشد، دیگر احتیاج ندارد که آن را حجت کنند؛ اما اگر چیزی کشفش از نظر انسان ناقص باشد، شارع از باب تسهیل آن را حجت می کند که به آن حجت اصولی می گویند؛ لذا مولی وقتی می بیند که اگر مکلفین بخواهند قطع پیدا کنند به سختی مبتلا می شوند، کار را آسان می کند و در نتیجه، بینه، خبر واحد، اجماع منقول و یک سری چیزهایی که کشفشان ناقص است را حجت می کند.^۵

۱. ملکاوی، محمد، عقیده التوحید فی القرآن الکریم، ص ۲۰؛ بن عبدالحمید، عبدالله، الوجیز فی عقیده السلف الصالح أهل السنة والجماعة، ج ۱، ص ۲۳.

۲. البانی، محمد ناصرالدین، موسوعة الالبانی فی العقیده، ج ۱، ص ۱۶۹.

۳. سبزواری، عبدالاعلی، تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۱۵-۱۴.

۴. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۳.

۵. سبحانی، جعفر، مسائل پیرامون قطع، بحث خارج سال ۹۲/۶/۲۷.

تحریر محل نزاع در خبر واحد

قبل از اینکه اقوال و ادله سلفی‌ها و وهابیت را مطرح نماییم، باید محل نزاع در خبر واحد را مشخص کنیم؛ در واقع باید بیان شود که مقصود از حجیت و عدم حجیت خبر واحد در عقاید، اختصاص به کدام قسم از اخبار آحاد دارد و همچنین روشن شود آیا خبر محفوظ به قرینه و یا خبری که امت تلقی به قبول کرده‌اند مانند خبر متواتر حجیت است یا مثل خبر واحد بدون قرینه حجیت ندارد؟

از نظر اکثر علمای مذاهب، خبر واحد عادل بدون قرینه در فقه پذیرفته شده است و بعضی نیز ادعای اجماع کرده‌اند؛ اما حجیت خبر واحد عادل بدون قرینه در عقاید، مورد اختلاف است؛ برخی خبر واحد بدون قرینه را مفید علم می‌دانند و معتقدند که اخبار آحاد در اصول و فروع، به یک اندازه قابل قبول هستند؛ اما برخی دیگر چنین اعتقادی را رد کرده و حجیت خبر واحد را در فروع محدود می‌کنند. اکثر (قریب به اتفاق) علمای وهابی نیز معتقدند که خبر واحد در عقاید مفید علم است و حجیت دارد؛ کما اینکه بعضی از معاصرین، عمل به خبر واحد در عقاید را واجب می‌دانند.

بررسی اقوال بزرگان سلفیت و وهابیت در مورد حجیت خبر واحد

ابن تیمیه در مورد خبر واحد می‌نویسد: مذهب اصحاب ما این است که اخبار آحادی که تلقی به قبول شده‌اند، صلاحیت اثبات اصول اعتقادی را دارند.^۱ البانی نیز در این مورد می‌نویسد: آنچه مهم است خبر واحد در اکثر موارد مفید علم و یقین است که از جمله می‌توان به احادیث بخاری و مسلم که امت آنها را تلقی به قبول نموده‌اند اشاره کرد. این گونه احادیث مفید علم یقینی نظری هستند و بزرگانی از قبیل ابن صلاح، ابن کثیر، ابن تیمیه و ابن جوزیه چنین نظری را قبول و به آن تصریح نمودند.^۲ همچنین صالح بن فوزان معتقد است که، اگر قرائن بر حجیت خبر واحد وجود

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، المستدرک علی مجموع الفتاوی، ج ۲، ص ۷۳.

۲. البانی، محمد ناصرالدین، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، ص ۶۲.



داشته باشد و از باب مثال، امت آن حدیث را تلقی بالقبول کند، یا در صحیحین روایت شده باشد، چنین حدیثی مفید علم است.^۱

گروهی قائل شدند که خبر واحد مفید علم است و بعد در این مورد اختلاف نمودند؛ بعضی قائل شدند که خبر واحد مفید علم است، ولی نه به معنای یقین؛ بلکه علم به معنای ظن مراد است؛ زیرا علم در مواردی استعمال می شود، اما از آن اراده ظن می شود؛ مانند این آیه مبارکه: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾؛^۲ ای ظننتموهن به معنای ظن است.^۳

بعضی دیگر از علما گفته اند: خبر واحد بدون قرینه مانند اهل ظاهر مفید علم یقینی است. یکی از اقوال منتسب به احمد بن حنبل نیز همین است. علمای وهابی کنونی در این مورد معتقدند که همه اخبار آحاد چنین حکمی (مفید علم یقینی) داشته و رد آنها مستلزم رد روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خواهد بود؛^۴ اما بعضی دیگر مانند عده ای از اهل حدیث معتقدند که خبر واحد در بعضی از موارد دارای چنین حکمی (مفید علم یقینی) است.^۵ برخی دیگر از علما از قبیل نظام و پیروان او خبر مقترون به قرینه را مفید علم دانسته اند. گروهی دیگر از علما نیز خبر واحد را حتی بر فرض وجود قرینه، مفید علم یقینی نمی دانند.^۶

بنابراین می توان گفت که:

۱. اکثر (قریب به اتفاق) علما، اتفاق نظر دارند که اخبار آحادی که امت تلقی به قبول کرده یا محفوف به قرینه باشد، مفید علم است.

۲. اکثر (قریب به اتفاق) وهابیت بر خلاف اکثر علمای اسلام متفق هستند که اخبار آحاد عاری از قرینه در اصول (عقاید) و فروع، مفید علم هستند؛^۷ البته این نوع خبر محل نزاع است.

۱. صالح الفوزان، عبدالله، شرح الورقات، ص ۱۲۰.

۲. ممتحنه، آیه ۱۰.

۳. شقیطی، محمد امین، مذکرة في أصول الفقه، ص ۱۲۵-۱۲۴.

۴. عسقلانی، ابن حجر، نزهة النظر في توضیح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص ۶۰.

۵. قرافی، احمد بن ادریس، جزء من شرح تنقیح الفصول في علم الأصول، ج ۲، ص ۲۱۹.

۶. قنوجی، سعید بن مبروک، قطف الثمر في بیان عقيدة أهل الأثر، ص ۳.

۳. آنچه محل نزاع و اختلاف میان علمای اسلام است، اخبار آحاد بدون قرینه است، نه اخبار آحاد همراه قرینه.

ادله وهابیت در حجیت خبر واحد در عقاید

یکی از مبانی فکری وهابیت، حجیت خبر واحد در اعتقادات است و برای اثبات این مبانی کتب و رسائل متعددی نگاشته‌اند که از جمله می‌توان به ربیع المدخلی،^۱ البانی^۲ و...^۳ اشاره نمود. این گروه برای اثبات حجیت خبر واحد در عقاید، به دلایلی مانند قرآن، روایات، سیره عملی، اجماع صحابه و تابعین استناد کرده‌اند که ما در ادامه به ذکر و نقد عمده ادله آنها می‌پردازیم.

الف) قرآن

۱. ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.^۴

خداوند تبارک و تعالی مومنین را بر هجرت جهت تفقه و ابلاغ تشویق نموده است و شک و تردید وجود ندارد که ابلاغ، مختص به احکام و فروع نیست؛ بلکه اعم از آن است و به‌طور، قطع مبلّغ می‌بایست برای تبلیغ از اهم شروع کند تا به مهم ختم شود. از طرفی روشن است که عقاید اهم از احکام و فروع است؛ لذا آیه به حجیت خبر واحد در عقاید تصریح می‌کند.^۵

نقد

وهابیت از آیه فوق درصدد اثبات این مطلب است که از وجوب انذار، وجوب قبول

۱. مدخلی، ربیع بن هادی، حجیة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، ص ۱۵۲.

۲. البانی، ناصرالدین، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، ص ۶۲.

۳. شریف، عبدالله بن عبدالرحمن، حجیة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، ص ۵۹.

۴. توبه، آیه ۵۲.

۵. البانی، ناصر الدین، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، ج ۱، ص ۵۴-۵۳.



ثابت می‌شود؛ یعنی وقتی خدواند از شخصی وجوب انذار را طلب نماید لازمه آن این است که حرف آن شخص انذار کننده، قبولش واجب باشد؛ در حالی که چنین ملازمه‌ای صحیح نیست؛ زیرا این ملازمه وقتی صحیح است که حرف انذار کننده برایش علم‌آور باشد و فرض این است که خبر واحد علم‌آور بودنش اثبات نشده است. مرحوم آخوند در رد استدلال به آیه می‌نویسد: "بعدم انحصار فائده الانذار بایجاب التحذر ... ضرورة ان آية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايته التحذر و لعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم و لو لم نقل بكونه مشروطا به".^۱ فایده وجوب انذار منحصر در وجوب تحذیر نیست؛ زیرا آیه در مقام بیان وجوب نفر است، نه در مقام بیان غایت و هدف تحذیر که همان قبول انذار است. چه بسا وجوب قبول خبر انذار کننده مشروط به علم‌آور بودن باشد؛ در واقع اگر نگوییم که شرط قبول خبر انذار کننده علم‌آور بودن است.

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»^۲.

بی‌شک استدلال وهابیت به این آیه، بر اساس مفهوم شرط صورت گرفته است؛ به این تقریر که در آیه ضرورت "تبیین" را جایی دانسته است که فاسق خبر بیاورد؛ یعنی "ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا؛" لذا اگر غیر فاسق (عادل) خبر بیاورد، دیگر تبیین لازم نیست. (ان لم یجیءکم الفاسق بنبأ فلا تبینوا).^۳

نقد

استدلال وهابیت به آیه برای اثبات مدعای خویش به چند دلیل صحیح نیست: اول: اشکال اول همان اشکال در مفهوم آیه است و آن اینکه اگر این آیه مفهوم داشته باشد، مفهوم آن از باب سالبه به انتفاء موضوع است؛ زیرا بحث در "نبأ فاسق" است که

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷.

۲. حجرات، آیه ۶.

۳. شریف، عبدالله بن عبدالرحمن، حجة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، ص ۶۶؛ ابن قیم جوزیه، محمد، مختصر الصواعق المرسلة، ج ۲، ص ۳۹۴.



اگر آمد "تبیین" هست؛ ولی اگر نباشد تبیین لازم نیست؛ زیرا خبری در کار نیست. تقریر جواب: در آیه فوق، موضوع نبأ الفاسق است و جزاء آن لزوم تبیین است و شرط آن نیز مجی فاسق است. مفهوم «إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بَلِيًّا» این است اگر فاسق خبری بیاورد تبیین لازم است؛ اما اگر شرط منتفی گردد، یعنی فاسق خبر را نیاورد جزا (عدم تبیین) نیز منتفی می‌گردد؛ ولی نه به خاطر عدم شرط، بلکه به خاطر نبود موضوع است؛ پس خبر عادل وجود ندارد تا حجیت خبر عادل با آن اثبات شود.^۱

دوم: بر فرض اینکه موضوع واحد وجود دارد ولی شرط مفهوم ندارد؛ زیرا جمله شرطیه اگر انحصار داشته باشد مفهوم دارد؛ در حالی که جمله شرطیه انحصار را نمی‌رساند و انحصار آن احراز نمی‌شود.^۲

سوم: بر فرض احراز انحصار شرط و وجود مفهوم، باز هم مانع وجود دارد و آن علت مذکور «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحُوا عَلَيْهِمْ مَا فَعَلْتُمْ تَادِيبِ اللَّهِ» در آیه است. از آنجا که حکم دائر مدار علت است و علت تعمیم و تخصیص می‌دهد، لذا اگر جهالت (علم‌آور نبودن) محقق باشد فرقی نمی‌کند خبر عادل باشد یا فاسق؛ در هر صورت خبر حجیت ندارد؛ چراکه علت هنوز هست و با وجود علت (جهالت، علم‌آور نبودن) وجوب تبیین لازم است و خبر عادل علم‌آور نیست تا علت را بردارد.^۳

۳. «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۴.

خداوند کسی را که علم ندارد امر می‌کند که از اهل ذکر سوال کند. این امر شامل سوال از یک شخص یا اشخاص متعدد می‌شود و اگر خبر آنها حجیت نمی‌داشت، سوال از آنها بی‌فایده بود.^۵

۱. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۷؛ آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۱۶.

۲. آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۱۱۱.

۳. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۵۸.

۴. نحل، آیه ۴۳.

۵. شریف، عبدالله بن عبدالرحمن، حجة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، ص ۶۸؛ ابن جریر، محمد، اخبار آحاد، ص ۹۸.

نقد

اول: عده‌ای معتقدند که مراد از اهل ذکر علما هستند و حجیت خبر علما مستلزم حجیت خبر راوی نیست.^۱

دوم: ظهور آیه در این است که وجوب سوال از اهل ذکر برای تحصیل علم است؛ یعنی خداوند بر ما واجب نموده که برای تحصیل علم به سراغ اهل ذکر برویم، نه اینکه تعبداً هر آنچه اهل علم بگویند بپذیریم؛ حال چه کلام آنها مفید علم باشد یا نباشد؛ بنابراین ادعای مستدلین که از وجوب سوال، وجوب قبول ثابت می‌شود درست نیست.^۲

۳. ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾؛^۳ ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾.^۴

خداوند پیامبرش را امر به ابلاغ نموده و از طرفی ابلاغ را در ایشان حصر نمود؛ زیرا به واسطه ابلاغ، حجت بر مبلّغ (بنده) تمام می‌شود و علم حاصل می‌شود؛ اگر به واسطه خبر واحد علم حاصل نشود، تبلیغی که به واسطه آن، حجت بر بنده تمام می‌شود واقع نمی‌گردد؛ چراکه حجت زمانی تمام است که کلام مبلّغ علم‌آور باشد؛ از طرفی پیامبر اکرم ﷺ شخصی از اصحاب را جهت تبلیغ می‌فرستاد و با یک نفر حجت بر دیگران اقامه می‌گردید؛ کما اینکه به واسطه اشخاص عدول و ثقه که اقوال و افعال و سنت پیامبر ﷺ را نقل کرده‌اند، حجت بر ما تمام شده است و اگر کلام عدول مفید علم نباشد، حجت بر ما تمام نمی‌شود.^۵

نقد

آیه تصریح دارد که خداوند پیامبر اکرم ﷺ را مامور کرده تا هر چه به سوی او فرستاده می‌شود ابلاغ نماید. بی‌شک پیامبر ﷺ از آنجا که فرستاده خداوند است

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۳۱.

۲. علامه محمدی بامیانی، دروس فی الرسائل، ج ۲، ص ۸۸.

۳. مانده، آیه ۶۷.

۴. نور، آیه ۵۴.

۵. ابن قیم جوزیه، محمد، مختصر الصواعق المرسلة علی الجهمیة والمعتلة، ص ۵۷۸.

خبر او مقبول بوده و چنین قاعده‌ای در مورد او صدق نمی‌کند؛ چراکه وی از هر گونه اشتباه و خطا مصون است و معنا ندارد که بگوییم، خبر پیامبر ﷺ واحد یا متواتر است؛ زیرا راز تقسیم اخبار، به اخبار آحاد و متواتر برای این است که بدانیم خبر از پیامبر ﷺ نقل شده یا نه؛ اما هنگامی که مشخص شود خبر از پیامبر ﷺ نقل شده، بی‌شک حجیت دارد؛ پس باید گفت که اولاً آیه خارج از موضوع است؛ زیرا بی‌شک خبر و کلام پیامبر ﷺ مقبول است و محل بحث نیست؛ در واقع این تقسیمات برای این است که سند خبر به پیامبر ﷺ اثبات شود تا حجیت و عدم حجیت بر خبر بار گردد. ثانیاً حجیت خبر پیامبر ﷺ نیز از خلال آیات ثابت می‌گردد. برای نمونه آیه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾؛^۱ و هرگز پیامبر ﷺ از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید؛ آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست.

ب) ادله سنت

۱- پیامبر اکرم ﷺ معاذ را به سوی یمن فرستاد و به او فرمود: سراغ قومی می‌روی که اهل کتاب هستند. آنها را به سوی خداوند و پذیرفتن اسلام دعوت کن و به آنها خبر بده که محمد ﷺ رسول خدا است؛ اگر اطاعت نمودند به آنها خبر بده که در اموال آنها صدقه است که از اغنیا گرفته می‌شود و به فقرا تعلق می‌گیرد.^۲

استدلال:

در اینجا پیامبر اکرم ﷺ شخص واحدی را جهت تبلیغ شرایع اسلام فرستاد و به واسطه این شخص، حجت بر اهل کتاب تمام شد و اگر ابلاغ مفید علم نباشد، حجت بر آنها تمام نمی‌گردد.^۳

۱. نجم، آیه ۴-۳.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۵۲۹؛ ابن قیم جوزیه، محمد، مختصر الصواعق، ج ۲، ص ۴۷۸.

۳. ابن قیم جوزیه، محمد، مختصر الصواعق، ص ۴۷۹.



۲- از عبدالله بن عمر نقل شده که گفت: هنگامی که مردم در قبا نماز صبح می خواندند، شخصی سراغ آنها آمد و گفت آیه از قرآن بر پیامبر ﷺ نازل گردید و مامور شد به طرف کعبه نماز بخواند؛ لذا مسلمان به طرف کعبه چرخیدند، در حالی که به طرف شام ایستاده بودند.^۱

استدلال:

مسلمانان خبر عبدالله بن عمر را قبول کردند و از جهتی که به طرف آن نماز می خواندند به طرف قبله چرخیدند. پیامبر ﷺ بعد از شنیدن خبر فعل عبدالله بن عمر ردع نکرد و دیگران هم برای تغییر قبله ملامت نشدند؛ بلکه به خاطر چنین عملی مورد تحسین واقع گردیدند؛ در حالی که نسبت به قبله اول علم داشتند؛ بنابراین اگر به واسطه خبر واحد علم پیدا نمی کردند، امر قطعی را رها نکرده و بر امر مقطوع خویش (قبله اول) باقی می ماندند.^۲

۳- حدیث انس بن مالک از پیامبر ﷺ که فرمودند: "نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها، ثُمَّ بَلَّغَهَا عَنِّي." خدا رحمت کند بنده ای که کلام مرا بشنود و خوب بفهمد، سپس از طرف من به دیگران نقل نماید.

استدلال:

پیامبر در این حدیث مردم را به شنیدن کلامش و حفظ و ادای آن ترغیب نمودند؛ حتی اگر شخص یکی باشد و این دلیل برای ثبوت حجیت خبر واحد است؛ چراکه اگر خبر واحد حجت و مفید علم نمی بود، برای این درخواست و ترغیب پیامبر فایده نداشت.^۴

۴- مالک بن حویرث هنگامی که با برخی از افراد قبیله اش به دیدن پیامبر ﷺ آمد، پیامبر ﷺ فرمود: اگر وقت نماز رسید یکی اذان بگوید و بزرگ ترین

۱. نووی، یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، ج ۵، ص ۱۰.

۲. ابن قیم جوزیه، محمد، مختصر الصواعق، ج ۲، ص ۴۷۷.

۳. ابن ماجه قزوینی، محمد، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۸۶.

۴. شریف، عبدالله بن عبدالرحمن، حجیه خبر الآحاد في العقائد والأحكام، ص ۷۷.

شما امامت نماز را به عهده بگیرد.^۱ اگر خبر واحد حجت نبود، پیامبر ﷺ یکی را مامور اذان گفتن نمی‌کرد و می‌گفت عده‌ای با هم اذان بگویند.

۵- ابن مسعود از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که ایشان فرمودند: اذان بلال شما را از اذان باز ندارد؛ چراکه ایشان در شب اذان می‌گوید (یعنی قبل از سحر) و شخص خواب را از خواب بیدار کند؛^۲ اگر خبر واحد حجت نبود و مفید علم نبود، لازم نبود پیامبر ﷺ به اذان بلال اشاره کند؛ زیرا خود مردم می‌دانستند نباید به خبر یک شخص اعتنا کنند و تصریح پیامبر ﷺ به این مطلب، خود بهترین دلیل است برای حجیت خبر واحد است.

همچنین در روایت ابن عمر آمده که پیامبر ﷺ فرمودند: بلال شب (یعنی قبل از فجر) اذان می‌گوید؛ لذا بخورید و بیاشامید تا زمانی که ابن مکتوم اذان بگوید.^۳ در روایات فوق امر به تصدیق موذن و عمل به خبر آن در دخول وقت نماز، افطار، امساک (با اینکه شخص واحدی است)، تا به حال ادامه داشته است و خود این موضوع روشن‌ترین دلیل برای اثبات حجیت خبر واحد است.

همچنین مشهور است که پیامبر ﷺ برخی از صحابه را می‌فرستاد و بر اخبار آنها اعتماد می‌نمود و به موجب آنها عمل می‌کرد. مثلاً در صحیحین از ابی هریره و زید بن خالد در قصه عسیف آمده است که پیامبر ﷺ فرمود: اگر زن اعتراف نمود رجش کنید؛ لذا رجم شد. در این جریان پیامبر ﷺ به خبر آن شخص در اعتراف زن اعتماد کرده است؛ در حالی که بحث حد و قتل نفس مسلمانان است؛^۴ همچنین در جنگ احزاب پیامبر ﷺ به خبر زبیر اکتفا نمود و زبیر شخص واحدی است.

نقد

نحوه استدلال مستدلین به حجیت خبر واحد (وهابیون) در تمام روایات فوق به این شکل است که شخصی فرستاده می‌شد و لازمه فرستادن او قبول کلامش است؛ یا اینکه

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۲۲۶.

۲. همان، ص ۲۲۴.

۳. همان.

۴. آجری، محمد بن حسین، الشریعة، ج ۱، ص ۱۱۹۶.



با اذان یک شخص، علم برای مردم حاصل می‌شد که اذان داخل شده است؛ لذا در واقع آنان از خبر آحاد، درصدد اثبات حجیت خبر واحد هستند، کما اینکه از فرستادن شخص توسط پیامبر ﷺ درصدد اثبات وجوب قبول هستند؛ در حالی که استدلال آنان به روایات فوق، از دو جهت برای اثبات حجیت خبر واحد ناتمام است.

۱. تردیدی در این نیست که استدلال به خبر واحد ثقه، برای اثبات حجیت خبر واحد ثقه صحیح نیست؛ به دلیل اینکه اولاً این استدلال مستلزم دور است؛ یعنی مستلزم "توقف الشیء علی نفسه" است و یا مصادره به مطلوب است و یا دلیل جزء مدعاست که مدعا حجیت خبر واحد مجرد است و دلیل هم خبر واحد مجرد است؛ پس دلیل بخشی و جزیی از مدعاست. ثانیاً خود این اخبار آحاد هم که دلیل و پشتوانه قرار می‌گیرد، مانند سایر خبرهای واحد، گمان‌آورند و قانون آن است که عمل طبق مظنه حرام است؛ پس خود این‌ها محتاج به اثبات و دلیل هستند؛ بنابراین اخباری که به واسطه آنها بر مطلوب خود استدلال می‌کنیم، باید مقطوع‌الصدور باشند؛ یعنی خبر متواتر و یا خبر واحد "مع القرائن القطعیة" باشد که یقین به صدور آن داشته باشیم تا بتواند مدرک و دلیل حجیت خبر واحد مجرد باشند.^۱

۲. همان‌گونه که قبلاً بیان گردید، از وجوب بیان وجوب قبول اثبات نمی‌شود و ممکن است در وجوب، شرط علم‌آور بودن شرط شده باشد و فرض این است که خبر واحد علم‌آور نیست.^۲

ج) سیره عملی صحابه و تابعین در تبعیت از خبر واحد

وهابی‌ها معتقدند از آنجا که صحابه و تابعین به اخبار آحاد اعتنا می‌کردند و به آنها عمل می‌کردند، اگر اخبار آحاد مفید علم نبودند هر آینه صحابه و تابعین بر خلاف آیات عمل می‌نمودند و هیچ‌کس معتقد به چنین چیزی نیست.^۳

۱. محمد، علی، شرح اصول فقه، ج ۳، ص ۱۳۸.

۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷.

۳. البانی، محمد ناصرالدین، الحدیث حجة بنفسه فی العقائد و الاحکام، ص ۵۸.

وهابیت به سیره و عملکرد صحابه برای اثبات مدعای خود (حجیت خبر واحد) استناد می‌کند و چنین دلیلی قاصر است و مدعای آنها را اثبات نمی‌کند؛ زیرا سیره دلیل لبی است و در دلیل لبی بایستی به قدر متیقن آن اکتفاء نمود و قدر متیقن در سیره حجیت خبر واحد در فروع است که علما در آن اتفاق نظر دارند.

مرحوم نراقی در رد سیره چنین می‌نویسد: خلاصه ما در وجود سیره در نظیر اخبار رسیده شک داریم؛ چنان‌که در امضای آن از سوی شرع مقدس تردید داریم. پیداست که در چنین وضعیتی باید قدر متیقن دلیل را گرفت و قدر متیقن سیره عقلایی در باب عمل به خبر واحد، موردی است که یا اصلاً واسطه‌ای بین مخبر و مخبر له نباشد و یا یکی، دو واسطه وجود داشته باشد و مخبر له خود، آنها را بشناسد و وثاقت‌شان را احراز کرده باشد.^۱

(د) اجماع صحابه و تابعین

وهابیت مدعی هستند که صحابه بر قبول خبر واحد و احتجاج به آن اجماع کرده‌اند و نقل نشده که کسی از صحابه گفته باشد این روایت خبر واحد است و احتمال خطا در آن است؛ لذا تا به حد متواتر نرسد حجیت ندارد و اگر چنین مطلبی می‌بود به ما می‌رسید. سلف نیز بر همین منوال بودند؛ یعنی هم خبر ثقه را قبول می‌کردند و هم به آن احتجاج می‌کردند؛ تا اینکه متکلمان با این روش مخالفت کردند.^۲

ابن تیمیه در کتاب "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" در مورد اجماع حجیت خبر واحد در عقاید می‌گوید: هیچ‌یک از ائمه اعلام که مورد قبول امت هستند، در سنت صحیحی با پیامبر ﷺ مخالفت نکرده‌اند، بلکه آنها به اتفاق، بر وجوب پیروی سنت رسول خدا ﷺ معتقد بودند.^۳

فرحانه بن شویتة در کتاب "حجیة خبر الآحاد فی العقائد والأحكام" در این باره می‌نویسد: "أن علماء السلف قد أجمعوا على نقل أخبار صفات الله عز وجل... فهذا يدل دلالة

۱. موسوی گرگانی، محسن، فصلنامه فقه اهل بیت، ص ۱۰۷-۷۹.

۲. شریف، عبدالله بن عبدالرحمن، حجیة خبر الآحاد فی العقائد والأحكام، ص ۸۵.

۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ص ۱۱-۱۰.



واضحة علی أن خبر الواحد یفید العلم.^۱ علمای سلف بر نقل صفات خدا اجماع نمودند و این به طور روشن بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند و چنین عملی اجماعی است. با ادله فوق، حجیت اخبار آحاد و لزوم عمل به آنها در امور دین و امور اعتقادی ثابت گردید. قول به عدم حجیت اخبار آحاد قول باطل و تنها اهل بدع و اتباعشان به آن قائلند و اگر احتجاج به آنها ترک شود، سنت مهجور می‌ماند و ارکان شریعت سست می‌گردد و حق از بین و مندرث می‌شود.^۲

نقد

در جواب استدلال وهابیت به اجماع می‌توان گفت که صرف ادعای اجماع از طرف گروهی، اجماع درست نمی‌شود؛ همچنین اختلاف علمای مذاهب حاکی از عدم وجود اجماع دارد.

برای نمونه به کلام برخی از علما اشاره می‌کنیم.

قرضاوی در این باره به تفصیل بیشتری در مورد دیدگاه علما نسبت به افاده‌ی خبر واحد پرداخته و می‌گوید: در این باره سه قول وجود دارد:

الف: خبر واحد به طور مطلق (با قرینه یا بدون قرینه)، مفید علم نیست.

ب: خبر واحد به طور مطلق (ولو بدون قرینه)، مفید علم است.

ج: خبر واحد وقتی مفید علم است که قرائنی به همراه داشته باشد.

قول اول: مذهب جمهور اصولی‌ها و متکلمین و مذهب ائمه‌ی سه‌گانه (ابوحنیفه، مالک و شافعی) می‌باشد. آنها گفته‌اند: خبر واحد مفید علم نیست؛ ولی موجب عمل است و بر کسانی که معتقد به مفید علم بودن خبر واحد بودند، دست رد زده‌اند. فخرالاسلام بزودی، غزالی، انصاری و اسنوی از جمله‌ی این گروه بوده‌اند.

قول دوم: مذهب امام احمد، داوود ظاهری، حارث المحاسبی، الکرایسی و جمهور

۱. ابن‌شوئبه، فرحانه، حجة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، ص ۱۲.

۲. صبری، عامر بن حسن، حجة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، ص ۳۰.

محدثین و عامه‌ی سلف بوده است. در میان متأخرین نیز، احمد محمد شاکر، البانی و عامه‌ی حنابله چنین اعتقادی دارند.

قول سوم: مذهب جماعتی از اصولی‌ها، متکلمین و محدثین می‌باشد و رأی ابن الصلاح شهرزوری و پیروانش نیز همین است.^۱

غزالی در این باره می‌نویسد: اگر خبر واحد مفید علم باشد، پس لازمه‌اش مفید علم بودن هر خبری است؛ چنان‌که خبر متواتر زمانی که مفید علم است، لازمه‌اش مفید علم بودن هر خبر متواتری است و چون خبر کافر، فاسق و صغیر مفید علم نیست، پس خبر واحد هم به طور مطلق نمی‌تواند مفید علم باشد.^۲ با توجه به سخنان علما در مفید علم نبودن خبر واحد، به‌خوبی روشن است که اجماعی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

حجیت خبر واحد ثقه در فروع، مورد اتفاق اکثر علمای مذاهب است؛ اما حجیت آن در عقاید مورد اختلاف است. اکثر (قریب به اتفاق) وهابیان معتقدند که خبر واحد در عقاید جایز است؛ حتی برخی از معاصرین آنها عمل به خبر واحد در عقاید را واجب می‌دانند. مثبتین (وهابیون) حجیت خبر واحد، برای اثبات مدعای خود به ادله قرآنی تمسک نموده‌اند که هیچ‌یک مدعای آنها را اثبات نمی‌کند.

بزرگان وهابیت علاوه بر ادله قرآنی به ادله روایی از قبیل حدیث معاذ، روایت عبدالله بن عمر، حدیث انس بن مالک و روایات متعددی دیگری استناد کرده‌اند که هیچ‌کدام ادعای شان را اثبات نمی‌کند؛ لذا از آنجا که هیچ‌یک از آیات و روایات و اجماع، جهت اثبات حجیت خبر واحد در عقاید کافی و تمام نبودند، حجیت خبر واحد در عقاید ثابت نمی‌شود؛ بنابراین نه تنها حجیت خبر واحد در عقاید ثابت نمی‌شود، بلکه جایز هم نیست و تمام عقاید مبتنی بر حجیت خبر واحد، قابل اثبات نخواهند بود.

۱. قرضاوی، یوسف، المرجعية العليا للقرآن والسنة، ص ۱۱۷-۱۱۹.

۲. غزالی، محمد، نگرش نو در فهم احادیث نبوی، ص ۴۱-۴۲.



منابع

١. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، تحقيق: محمد طلحة بلال احمد مينار، مكة: المكتبة المكية، ١٤٢٣ق.
٢. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، المستدرک على مجموع الفتاوي، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، بی جا: بی نا، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٣. ابن جبرین، محمد، اخبار الآحاد فی الحديث النبوی، صحتها، مفهاتها، العمل بموجبها، ریاض: دار طيبة، ١٤٠٨ق.
٤. ابن حاجب، جلال الدين عثمان، مختصر المنتهى الأصولی، قاهره: كردستان العلمية، ١٣٢٦ق.
٥. ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع الفتاوي والرسائل، تحقيق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، عربستان: دارالوطن - دارالشريا، ١٤١٣ق.
٦. ابن قيم جوزيه، محمد، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، تحقيق: ابن الموصلي، سيد إبراهيم، مصر: قاهره: دارالحديث، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٧. ابن ماجه قزوينی، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بی جا: دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١٤١٠ق.
٩. ابن يحيى، عبدالرحمن، التتكيل بما فى تأنيب الكوثرى من الاباطيل، بيروت: المكتب الاسلامى، چاپ دوم، ١٩٨٦م.
١٠. ابى يعلى، محمد بن حسين، العدة فى أصول الفقه، تحقيق: محمد عبدالقادر محمد عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٣ق.
١١. أجرى، أبوبكر، الشريعة، تحقيق: عبدالله بن عمر بن سليمان، عربستان، ریاض: دارالوطن، چاپ دوم، ١٤٢٠ق.
١٢. البانى، محمد ناصرالدين، الحديث حجة بنفسه فى العقائد و الاحكام، ریاض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٥ق.
١٣. آخوند خراسانى، محمد كاظم، كفاية الاصول، تحقيق: عباس على زارعى سبزوارى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى، چاپ چهارم، ١٤٢٨ق.
١٤. آمدی، أبو الحسن، الإحكام فى أصول الأحكام، تحقيق: عبدالرزاق عفيفى، بيروت: المكتب الإسلامى، بی تا.

١٥. أمدي، على بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دارالصميعي للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٢٤ق.
١٦. الباني، محمد ناصر الدين، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، عربستان: مكتبة المعارف، چاپ اول، ١٤٢٥ق.
١٧. بخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح بخاري، بيروت: دار احياء التراث العربي، بی تا.
١٨. بخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧ق.
١٩. بغدادی، ابوبکر (خطیب بغدادی)، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: احمد عمر هاشم، بيروت: دارالكتب العربي، ١٤٠٦ق.
٢٠. بكری، عبدالله بن عبدالعزيز، معجم ما استعجم، تحقيق: مصطفى السقا، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣ق.
٢١. بناني، عبدالرحمن، حاشية البناني على متن جمع الجوامع، بيروت: دارالفكر، ١٤٢٠ق.
٢٢. بن عبد الحميد، عبدالله، الوجيز في عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٢٣. جصاص، احمد بن علي، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، كويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٤ق.
٢٤. جيانى، محمد بن عبد الملك، الألفاظ المؤتلفة، تحقيق: محمد حسين عواد، بيروت: دارالجيل، ١٤١١ق.
٢٥. رازى، محمد بن ابى بكر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥ق.
٢٦. مدخلی، ربيع بن هادي، حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام، عربستان: دارالمنهاج، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
٢٧. زركشى، محمد، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبدالستار ابوغده و دكتور محمد سليمان الأشقر، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٩ق.
٢٨. سبزواری، عبدالاعلى، تهذيب الأصول، قم: مؤسسة المنار، چاپ دوم، بی تا.
٢٩. شنقيطی، محمد امين، مذكرة في أصول الفقه، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، بی تا.



٣٠. محمد اسماعيل، شعبان، «حجية خبر الأحاد في العقيدة»، مجله حولية كلية الدراسات الإسلامية و العربية، القاهرة: دانشگاه الأزهر، ١٩٩٢م.
٣١. شوکانی، محمد بن علی، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: شيخ أحمد عزو عناية، دمشق: دارالكتاب العربي، چاپ اول، ١٤١٩ق.
٣٢. شیرازی، ابراهيم بن علی، اللمع في أصول الفقه، بيروت: دارالکتب العلمية، ١٤٢٤ق.
٣٣. شریف، عبدالله بن عبدالرحمن، حجية خبر الأحاد في العقائد والأحكام، عربستان: مجمع الملك فهد لطباعة المصاحف، ١٤٢٥ق.
٣٤. صالح الفوزان، عبدالله، شرح الورقات في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن عبدالله بن حميد، رياض: دارالمسلم، چاپ سوم، ١٤١٧ق.
٣٥. عسقلانی، ابن حجر، النکت علی کتاب ابن صلاح وألفية العراقي، بی نا، بی تا.
٣٦. عسقلانی، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ١٤٠٨ق.
٣٧. عسقلانی، شهاب الدین، نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دارالفکر، ١٤٢٤ق.
٣٨. علامه محمدی بامیانی، دروس فی الرسائل، بی جا: دار المصطفی لاحیاء التراث، ١٩٩٧م.
٣٩. غزالی، ابوحامد، المستصفی، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بيروت: دارالکتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٣ق.
٤٠. غزالی، محمد، نگرش نو در فهم احادیث نبوی، تحقيق: داوود ناروئی، تهران: نشر احسان، ١٣٨١ش.
٤١. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤١٢ق.
٤٢. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علی النجار، القاهرة: المجلس الأعلى للشتون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٤١٦ق.
٤٣. قرافی، أحمد بن إدريس، جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول، تحقيق: ناصر بن علی بن ناصر الغامدي، عربستان: كلية الشريعة - جامعة أم القرى، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٤٤. قرضاوی، یوسف، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق.
٤٥. قنوجی، محمد صديق، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر ويلية كتاب مسائل الجاهلية، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٤٦. محمد، علی، شرح اصول الفقه، قم: بی نا، چاپ دهم، ١٣٨٧ش.

۴۷. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم: اسماعیلیان، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. قاری، ملاعلی، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، تحقیق: عبدالفتح أبوغدة، بیروت: دارالأرقم، بی تا.
۴۹. موسوی گرگانی، محسن، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۲۹، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷ ش.
۵۰. نووی، یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۹۲ ق.



دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۴ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۲۸ ♦ صفحات: ۶۹-۹۱

بررسی مفهوم عبادت از منظر ابن تیمیه

حسین قاضی زاده *

فتح الله نجارزادگان **

چکیده

در نگاه ابن تیمیه، مفهوم عبادت یعنی غایت خضوع که با غایت حب همراه باشد. این نگاه به عبادت، ملاک تعیین کفر یا اسلام اشخاص گردیده است. با اینکه چنین تعریفی، خلاف مبانی سلف‌گرایانه و ظاهرگرایانه ابن تیمیه بوده و نه در سلف چنین تعریفی وجود دارد و نه ظاهر این کلمه با تعریف بیان شده هم‌خوانی دارد؛ اما متأسفانه دچار اشکالات متعدد دیگری از قبیل خروج مصادیقی که قطعاً عبادت هستند، ورود مصادیقی که قطعاً عبادت نیستند، عدم دلیل بر صحت تعریف، مخالفت با قرآن کریم، مخالفت با عبادات قطعیه، مخالفت با رجحان عمل عبادی و مخالفت با تعاریف بزرگان اهل سنت می‌باشد. در عین حال، بر فرض عدم ورود هیچ‌یک از اشکالات و صحت تعریف، بازهم صلاحیت اثبات شرک و ملاک کفر بودن را نخواهد داشت؛ زیرا این نوع از عبادت برای احدی قابل احراز نیست تا بتوان کسی را متهم به عبادت غیر خدا کرد؛ چراکه حب صفتی درونی است و اثبات همراه بودن غایت حب با خضوع، تنها از کسی بر می‌آید که عالم به احوال قلوب افراد باشد و چه کسی می‌تواند چنین ادعایی بکند؟ با وجود این اشکالات که شبهات متعددی را نسبت به تشخیص عمل عبادی دنبال خواهد داشت، و با توجه به اینکه حدود الهی به واسطه شبهات ساقط می‌شود، اشکال دیگری نیز به مبنای تکفیر وارد خواهد بود که چگونه، حکم به قتل داده می‌شود و هیچ‌کدام از شبهات مطرح شده، مانع اقامه این حد الهی نمی‌گردد؟ مسائل مطرح شده در این چند سطر که در واقع جواب‌های نقضی به تعریف ابن تیمیه است، موضوع این تحقیق می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: ابن تیمیه، تعریف عبادت، غایت خضوع، غایت حب.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم، محقق دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (علیهم‌السلام)، دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب.

h.ghazizade110@gmail.com

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

مقدمه

عبادت، غایت خلقت است و خداوند، ثقلین را برای این موضوع خلق کرده است. این موضوع مورد اتفاق تمام مسلمین است؛ اما آنچه که موضع نزاع و اختلاف شده، تفسیر و تعبیری است که بر سر این مفهوم واقع شده است. نزاعی که متأسفانه از دایره مباحث علمی خارج و بیشتر خود را در عمل نشان داده است. ابن تیمیه به عنوان رهبر فکری وهابیت اعلام کرد، درخواست از اولیای الهی دعای غیرالله و عبادت آنان است و موجب کفر می‌گردد.^۱ سایر رهبران وهابیت هم تا به امروز با همین مستمسک، فتوا به کفر و اباحه جان و مال مسلمین دادند؛^۲ اما سوال این است که عبادت واقعا چیست و حد و مرز آن کجاست؟ آیا واقعا اعمالی که مسلمین نزد قبور اولیا خدا انجام می‌دهند عبادت آنان است؟ اهمیت روشن شدن حدود عبادت ناگفته پیداست؛ چراکه یکی از مهمترین ادله تکفیر مسلمین نزد وهابیت می‌باشد.

در این تحقیق تعاریف ابن تیمیه از عبادت که مجموعاً سه تعریف می‌باشد مطرح شده و از بین آنها، تعریفی که به واسطه آن، حکم به شرک و کفر مسلمین داده شده، انتخاب و اشکالات آن طرح گردیده است؛ اما اینکه حل موضوع عبادت و تعریف صحیح آن چیست، خود نیاز به یک بحث مستقل و مفصل دارد که در این مقام به آن پرداخته نشده است.^۳ امید است برای کسانی که در این موضوعات تلاش می‌کنند کمکی باشد و موجب تسریع در تحقیق‌هایشان گردد.

تعریف ابن تیمیه از عبادت

ابن تیمیه از عبادت با سه عبارت مختلف یاد کرده است.

۱. «أن يسأله حاجته مثل أن يسأله أن يزيل مرضه، ... فهذا شرك صريح». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۷، ص ۷۲).

۲. ابن عثیمین، محمد، فتاوی نور علی الدرب، ج ۱، ص ۴۲۹.

۳. نویسنده در مقاله‌ای با عنوان ارکان و مقومات مفهوم عبادت در مجله سراج منیر شماره ۱۴، به این موضوع به تفصیل پرداخته است.

تعریف اول عبادت

"عبادت همان طاعت است؛ زیرا هر کس که خداوند را در اوامر و نواهیش اطاعت کند، عبادت او را به جا آورده است."^۱

این تعریف کمترین تعداد تکرار را در عبارات ابن تیمیه دارد و در مجموع، تنها دو بار استفاده شده است.

تعریف دوم عبادت

"عبادت اسمی جامع برای تمام اقوال و افعالی است که سبب محبت و رضایت خداوند گردد. اعم از اینکه آن افعال و اقوال، ظاهری باشد یا باطنی؛ بنابراین نماز، روزه، حج، زکات، راست‌گویی، امانت‌داری، نیکی به والدین، صله ارحام، وفای به عهد، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد با کفار و منافقین، احسان به همسایه و یتیم و مسکین و در راه مانده و مملوک اعم از آدمیان و چهارپایان، دعا، ذکر، قرائت و مانند اینها، همگی عبادت است."^۲

این تعریف با همین عبارات، شاید بیشترین تعداد تکرار را در عبارات ابن تیمیه به خود اختصاص داده است.

البته این تعریف هرچند بیان متفاوتی با تعریف اول دارد، اما می‌توان گفت که تعبیر دیگری از تعریف اول است؛ در واقع تعریف اول (طاعت) کلی و تعریف دوم، بیان افراد و نمونه‌های این کلی است. به عبارت دیگر، بین تعریف اول و دوم نسبت کلی و فرد برقرار است؛ لذا می‌توان این دو تعریف را یک تعریف محسوب کرد.

تعریف سوم از عبادت

ابن تیمیه از عبادت، تعاریف دیگری هم ارائه کرده که هرچند تعابیر متفاوتی در آنها وجود دارد، اما نمی‌توان آنها تعاریفی متفاوت به حساب آورد؛ زیرا همگی به یک مضمون اشاره دارند.

۱. «العبادة هي الطاعة»، ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الایمان، ص ۲۳۱؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۲۹۵).

۲. «الْعِبَادَةُ هِيَ اسْمُ جَامِعٍ لِكُلِّ مَا يُجِبُهُ اللَّهُ وَيرضاه». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، العبودیة، ج ۱، ص ۴۴).



"اصل عبادت یعنی کامل‌ترین نوع محبت به همراه کامل‌ترین نوع خضوع."^۱
تعاریف دیگری نیز هست که با عبارات مختلف، همگی اشاره به دو رکن اساسی "غایت حب" و "غایت ذل" دارند؛ لذا نمی‌توان آنها را تعارف مستقل دانست و تحت عنوان جداگانه قرار داد.^۲

موضع نزاع

در میان تعاریف ارائه شده، تعریف اول از اهمیت کمتری برخوردار است و آنچه که بیشتر در استدلال وهابیت بر شرک الوهی قابل مشاهده است، تعریف دوم و سوم است. تفاوتی که بین دو تعریف اخیر وجود دارد، در این است که تعریف دوم، ناظر مصادیق و تفصیل عبادت بوده و تعریف سوم ناظر به مفهوم عبادت می‌باشد.
در استدلال وهابیت بر شرک در عبادت، هر دو نوع تعریف کاربرد دارد؛ اما آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، تعریف مفهومی عبادت است؛ یعنی آیا تعریف مفهوم عبادت به نهایت خضوع و نهایت حب، تعریف صحیحی است یا خیر؟

اشکال اول: تخلف از مبانی سلف‌گرایانه

یکی از عباراتی که می‌توان آن را از عبارات پر تکرار در مکتوبات ابن تیمیه به حساب آورد، متابعت از "سلف صالح" است. ابن تیمیه با این برهان که ممکن نیست که متاخرین، نسبت به سلف، عالم‌تر به دین و عارف‌تر به خدا و رسول ﷺ باشند، پیروی از سلف را در تمام امورشان لازم می‌داند.^۳ او با تمسک به روایت نبوی، معروف

۱. «إِنَّ الْعِبَادَةَ أَصْلَهَا أَكْمَلُ أَنْوَاعِ الْمُحِبَّةِ مَعَ أَكْمَلِ أَنْوَاعِ الْخُضُوعِ»، (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، قاعدة فی المحبة، ج ۱، ص ۶۸)؛ «والعبادة: اسم يجمع غاية الحب له، وغاية الذل له»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوى، ج ۱۵، ص ۱۶۲)؛ «العبادة تجمع كمال الحب وكمال الذل»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، جامع المسائل، ج ۶، ص ۱۲). «الْعِبَادَةُ تَتَضَمَّنُ كَمَالَ الْحُبِّ وَنَهَائِيَّةَ الذَّلِّ وَكَمَالَ الذَّلِّ وَنَهَائِيَّةَ الْحُبِّ»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوى، ج ۱۰، ص ۵۶).
۲. «والعبادة: اسم يجمع غاية الحب له، وغاية الذل له»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوى، ج ۱۵، ص ۱۶۲)؛ «العبادة تجمع كمال الحب وكمال الذل»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، جامع المسائل، ج ۶، ص ۱۲). «الْعِبَادَةُ تَتَضَمَّنُ كَمَالَ الْحُبِّ وَنَهَائِيَّةَ الذَّلِّ وَكَمَالَ الذَّلِّ وَنَهَائِيَّةَ الْحُبِّ»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوى، ج ۱۰، ص ۵۶).
۳. «لَا يَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ الْخَالِفُونَ أَعْلَمَ مِنَ السَّالِفِينَ»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، فتنة الحموية، ج ۱، ص ۱۸۵).

به "خير القرون"،^۱ بی خبر بودن سلف (سه قرن ابتدایی اسلام)، نسبت به موضوعی از دین را محال فرض می‌کند؛^۲ لذا معتقد است، در اسلام هر چه هست و نیست همان است که سلف بیان کرده‌اند. نکته قابل تأمل در اندیشه ابن تیمیه این است که او علاوه بر اینکه فعل سلف را حجت می‌داند، ترک فعل آنان را نیز حجت می‌داند؛ یعنی اگر سلف عملی را انجام ندادند، پس در اسلام مشروعیت ندارد! در حالی که بزرگان اهل سنت معتقدند، ترک عمل حتی اگر از رسول الله ﷺ هم صادر شود، تنها این را اثبات می‌کند که این عمل واجب نبوده؛^۳ اما حرام یا مکروه یا مباح بودنش قابل اثبات نیست، چه رسد به اینکه ترک عمل از طرف سلف، صادر شود؛ اما ابن تیمیه طبق مبنای خود معتقد است، ترک فعل از طرف سلف، دلیل بر حرمت آن است. او در بیان نامشروع بودن درخواست از اولیای خدا، بعد از زمان حیات، به همین دلیل استناد کرده است.

"درخواست سائل به این نحو که بگوید، به حرمت فلان شخص حاجت من را ادا کن و یا گناه من را ببخش، مشروع نیست؛ زیرا احدی از صحابه این عمل را انجام نداده‌اند."^۴

ابن تیمیه علاوه بر اینکه ترک عمل سلف را دلیل بر نامشروع بودن آن عمل گرفته، ترک قولی از سلف را هم دلیل بر نامشروع بودن آن قول گرفته است؛ یعنی بر "نگفته‌های سلف" هم، حکم حرمت بار کرده است.

او برای اثبات مجازی نبودن معانی کلمات و اینکه همه کلمات باید بر حقیقت حمل شود، (از جمله کلمات قرآن کریم)، آورده است: هیچ مجازی در قرآن کریم

۱. «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي»؛ (بخاری، محمد، صحيح بخاري، ج ۸، ص ۹۱).

۲. «ثُمَّ مِنَ الْمَحَالِّ أَيْضًا أَنْ تَكُونَ الْقُرُونُ الْفَاضِلَةُ الْقَرْنِ الَّذِي بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ كَانُوا غَيْرَ عَالَمِينَ بِهِ وَغَيْرَ قَانِلِينَ فِي هَذَا الْبَابِ بِالْحَقِّ الْمُبِينِ»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوي، ج ۵، ص ۷).

۳. «وَتَرَكَ الْفِعْلَ بَيْنَ نَفْيٍ وَجَوْبِهِ. الطُّوفِيُّ الصَّرَصِيُّ، سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الْقَوِيِّ، فَيَكُونُ تَرْكُهُ لَهُ مُبَيِّنًا لِعَدَمِ جَوْبِهِ»؛ (فخرالدین رازی، محمد، المحصول، ج ۳، ص ۱۷۹).

۴. «وَأَمَّا قَوْلُ السَّائِلِ: "بِحَرَمَةِ فَلَانِ الْمَيِّتِ أَنْ تَقْضِيَ حَاجَتِي أَوْ تَغْفِرَ لِي" فَهَذَا لَيْسَ بِمَشْرُوعٍ، فَإِنَّ هَذَا لَمْ يَفْعَلْهُ أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، جامع المسائل، ج ۴، ص ۱۷۰).



نیست؛ بلکه اساساً تقسیم لغت به حقیقت و مجاز بدعت است؛ زیرا سلف هیچ کلامی در این موضوع ندارند.^۱

حال سوال اینجاست که آیا، تعریفی که ابن تیمیه از عبادت ارائه داده (غایت حب به همراه غایت ذل)، از سلف صادر شده است؟ آیا احدی از سلف عبادت را این گونه تعریف کرده اند؟ اگر سلف این تعریف را از عبادت ندارند (که البته ندارند) ممکن است که خلف (از جمله ابن تیمیه) به مسأله ای پی برده که به ذهن سلف نرسیده باشد، که در این صورت بنیان سلف گرایی متزلزل خواهد شد.

با توجه به نکات مطرح شده، این احتمال قوت می گیرد که سلف، از این جهت که با افکار ابن تیمیه موافق بوده، به عنوان مبنا قرار گرفته، نه اینکه افکار ابن تیمیه موافق با سلف باشد؛ لذا در بعضی موارد که بین افکار سلف و ابن تیمیه موافقتی نیست (مانند همین مورد)، آنچه موضوعیت پیدا می کند، افکار ابن تیمیه است.

اشکال دوم: خلاف مبانی ظاهرگرایانه

یکی دیگر از مبانی که مکتب سلفیه و نظریه پرداز آن، ابن تیمیه، تاکید بسیار بر آن دارد ظاهرگرایی است. مبنای ظاهرگرایی نزد ابن تیمیه تا حدی مقبول است که تمام صفاتی که در قرآن، برای خداوند، عرش و دست و چشم و صورت قائل شده است را حمل بر ظاهر آن کرده است. او معتقد است، خداوند بر روی عرشی قرار دارد و صاحب دو دست، دو چشم بینا و صورتی بلاکیف است.^۲ این اعتقاد که او را به بن بست تجسیم خداوند وارد کرده، ناشی از پذیرش مبنای ظاهرگرایی است؛ البته مظاهر ظاهرگرایی در کلام ابن تیمیه متعدد است و ما در صدد بیان آن نیستیم.

۱. «فَلَا مَجَازَ فِي الْقُرْآنِ بَلْ وَتَقْسِيمِ اللَّغَةِ إِلَى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ تَقْسِيمٌ مُبْتَدَعٌ مُحْدَثٌ لَمْ يَنْطِقْ بِهِ السَّلَفُ»؛ (ابن تیمیه، احمد، الایمان، ج ۱، ص ۹۵).

۲. «وَأَنَّ اللَّهَ عَلَى عَرْشِهِ... وَأَنَّ لَهُ يَدَيْنِ بِلَا كَيْفٍ... وَأَنَّ لَهُ عَيْنَيْنِ بِلَا كَيْفٍ... وَأَنَّ لَهُ وَجْهًا»؛ (ابن تیمیه، احمد، الایمان الاوسط، ج ۱، ص ۹۴).

با توجه به این مبنا، باید پرسید که معنای ظاهری کلمه عبادت چیست؟ راغب در مفردات الفاظ قرآن، عبادت را به اظهار تذلل تعریف کرده است.^۱ ابن منظور در لسان العرب، عبادت را به اطاعت تعریف نموده است.^۲ طریحی عبادت را به نهایت خضوع و تذلل تعریف کرده است.^۳ جوهری نیز عبادت را به طاعت و تعبد را به تنسک تعریف کرده است.^۴ آنچه که از مجموع این تعاریف به دست می آید این است که در معنای عبادت، خضوع اخذ شده است؛ هرچند در بعضی از کتب لغوی، به صراحت از خضوع یاد نشده، اما می توان معنای خضوع را برداشت کرد. نسبت به قید "غایت" در خضوع هم بحثی نمی کنیم، هرچند بحث در آن خالی از وجه نیست.

حال باید پرسید که قید "غایت حب" در تعریف عبادت، طبق کدام مبنا اضافه شده است؟ آیا ظاهر لفظ عبادت مشتمل بر آن است؟ یعنی احدی از اهل لغت وجود دارد که در تعریف عبادت، قید "غایت حب" را اخذ کرده باشد؟ آیا آیه و یا روایتی وجود دارد که ظاهر آن، دال بر اخذ قید "غایت حب" در معنای عبادت باشد؟^۵ باید گفت این تعریف، مطابق هیچ یک از ظواهر بیان شده نیست و ابن تیمیه خلاف مبنای ظاهرگرایانه عمل کرده است.

اشکال سوم: استدلال های ابن تیمیه بر قید غایت حب

همان طور که بیان شد، ابن تیمیه عبادت را به "غایت حب" به همراه "غایت ذل" تعریف کرده است. قید غایت ذل را می توان از معنای لغوی عبادت که اهل لغت تصریح به آن کرده اند برداشت نمود؛ اما قید دوم یعنی "غایت حب" در کلام اهل لغت بیان نشده است و باید دلیلی برای قرار دادن این قید در تعریف اقامه شود. ابن تیمیه معتقد است، اصل در عبادت، همین قید غایت حب است و عامل اصلی

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، ص ۵۴۲.

۲. «العبادة: الطاعة»؛ (ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، ص ۲۷۰)؛

۳. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۹۲.

۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، ج ۲، ص ۵۰۳؛ زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، ج ۵، ص ۸۳.

۵. وجود آیات و روایات در اشکال سوم بررسی شده است.



شرک، شرک در محبت است؛^۱ در واقع طبق عقیده ابن تیمیه، عامل خضوع و سبب آن، محبت است.^۲ او با عبارات مختلف، به اصالت محبت در عبادت اشاره کرده است.^۳ هرچند در بعضی کلمات ابن تیمیه، اصالت به خضوع نیز داده شده است!^۴ ابن تیمیه برای این عامل اصلی در عبادت، به آیات قرآن کریم استناد کرده که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آیات مورد استناد

۱. از جمله آیاتی که در ذیل موضوع عبادت، در عبارات ابن تیمیه بسیار تکرار شده، آیه ۶۲ سوره مبارکه توبه است.^۵

ترجمه آیه به این صورت است که: بگو اگر پدران و پسران و برادران و زنان و خاندان شما و اموالی که گرد آورده‌اید و تجارتی که از کساده‌اش بیمناکید و سراهایی را که خوش می‌دارید، نزد شما از خدا و پیامبرش و جهاد در راه وی، دوست‌داشتنی‌تر است، پس منتظر باشید تا خدا فرمانش را به اجرا در آورد و خداوند گروه فاسقان را راهنمایی نمی‌کند. ابن تیمیه با عبارت زیر، ربط این آیه به مفهوم عبادت را بیان داشته است؛ بنابراین جنس محبت برای خدا و رسول ﷺ است؛ مانند اطاعت که آن هم تنها برای خدا و رسول ﷺ می‌باشد؛ کما اینکه راضی نگاه داشتن هم، مخصوص خدا و رسول ﷺ است و خداوند می‌فرماید: سزاوارتر آن بود که خدا و رسولش را راضی نمایند.^۶ در توجیه بیان ابن تیمیه می‌توان گفت، مراد او از آیه و عبارتی که نقل شد، این است

۱. «أصل العبادة هي المحبة وأن الشَّركَ فيها أصل الشَّركِ»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، جامع الرسائل، ج ۲، ص ۲۷۳).
۲. «الحب يوجب الذل والطاعة والاسلام أن يستسلم لله لا لغيره»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوي، ج ۲۰، ص ۷).
۳. «أصل العبادة المحبة»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، جامع الرسائل، ج ۲، ص ۲۶۱)؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، قاعدة في المحبة، ج ۱، ص ۷۵).
۴. «العبادة صلُّ معناها الذُّلُّ أيضًا»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوي، ج ۱۰، ص ۱۵۳)؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، العبودية، ج ۱، ص ۲).
۵. «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ .. أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ».
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، العبودية، ج ۱، ص ۴۸.



که چون، جنس محبت برای خداست و جزء شئون اختصاصی اوست، پس در معنای عبادت باید اخذ شود؛ چراکه عبادت هم، تنها مختص به خداست. به عبارت دیگر، هر موضوعی که مانند عبادت منحصر برای خداوند باشد، در واقع از شئون عبادت محسوب می‌شود و می‌توان آن را در مفهوم عبادت اخذ کرد. موید این تحلیل، تعریف اول ابن تیمیه از عبادت است؛ چراکه در تعریف اول، عبادت به معنای طاعت آمده و طاعت هم از شئون انحصاری خداوند است؛ پس، از شئون عبادت هم محسوب می‌شود؛ چون عبادت و اطاعت هر دو منحصر برای خدا هستند.

۲. از جمله آیات دیگری که ابن تیمیه بر وجود قید محبت در معنای عبادت، به آن استدلال کرده، آیه ۷۶ سوره انعام است.

﴿قَالَ لِأَحِبِّ الْأَقْلِينَ﴾؛ ابراهیم علیه السلام گفت غروب کنندگان را دوست ندارم.

ابن تیمیه در استدلال به این آیه آورده: اصل عبادت محبت است و شرک در محبت، اصل شرک است. همان‌طور که خداوند در داستان امام حنفاء حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام فرمود: پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید و گفت: این پروردگار من است. آن‌گاه چون غروب کرد گفت: غروب کنندگان را دوست ندارم.^۱

در توجیه استدلال ابن تیمیه باید گفت، همان‌طور که حضرت ابراهیم نفی محبت از غروب کنندگان کردند، پس معلوم می‌شود محبت تنها باید برای خدا می‌باشد؛ چراکه هر چیزی غیر او غروب کننده است. وقتی محبت منحصر در خداوند باشد، پس در مفهوم عبادت اخذ خواهد شد؛ زیرا عبادت هم تنها مختص به خداست؛ در واقع وجه مشترک محبت و عبادت که همان اختصاص به خدا داشتن است، موجب این می‌شود که محبت در معنای عبادت اخذ شود.

نقد و بررسی

همان‌طور که بیان شد، آنچه موجب اخذ شدن معنای محبت در مفهوم عبادت

۱. ابن تیمیه، احمد، قاعدة في المحبة، ج ۱، ص ۸۷.

می‌شود، این است هر کدام از این مفاهیم، مختص به خداوند می‌باشند؛ لذا محبت باید در معنای عبادت قرار گیرد؛ در واقع استدلال ابن تیمیه از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده است. اول اینکه محبت مختص به خداست و دوم اینکه، مختصات خداوند باید در معنای عبادت لحاظ شود؛ چراکه عبادت هم از مختصات اوست؛ پس محبت در معنای عبادت دخیل است؛ اما این بیان از جهات متعدد قابل مناقشه است.

اولاً: مقدمه اول استدلال (اختصاص محبت به خداوند) از آیه شریفه ثابت نمی‌شود؛ زیرا در آیه شریفه عبارت «...أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ» آمده است. فعل "احب" در آیه، صیغه "افعل التفضیل" است که در مقام مقایسه و تفضیل یکی از دو طرف استفاده می‌شود. استفاده از این صیغه، به معنای اذعان به وجود دو نوع محبت در بشر است؛ اما موضوعی که در آیه مورد توییح واقع شده، این است که نباید محبت به پدران و فرزندان و اموال و... از محبت به خدا بیشتر باشد و مانع انجام دستورات خدا و رسول ﷺ شود؛ بنابراین وجود دو نوع محبت در آیه مفروغ عنه است؛ پس آیه در مقام بیان اختصاص محبت به خداوند نیست؛ بلکه در مقام بیان افضلیت محبت به خدا و رسول ﷺ بر سایر تعلقات بشر است؛ اما ابن تیمیه از آیه، اختصاص برداشت کرده که خلاف نص آیه مبارکه و خلاف مبنای ظاهرگرایی اوست.

ثانیاً: هرچند دلیلی برای نپذیرفتن اشکال اول وجود ندارد، اما بر فرض اگر اشکال اول را نپذیریم و مقدمه اول تمام باشد، مقدمه دوم استدلال، به هیچ وجه (هر موردی که مختص به خداست باید در معنای عبادت اخذ شود)، از آیه مبارکه ثابت نمی‌شود. آیات شریفه مذکور تنها به اختصاص محبت به خدا (فرض تنزیلی) دلالت دارد؛ اما این موضوع که هر آنچه مختص به خدا بود، باید در عبادت هم اخذ شود از کدام قسمت آیه استفاده شده است؟ هیچ کدام الفاظ و ترکیبات آیه، اشاره‌ای ولو بعید، به مفهوم عبادت ندارد و جای این سوال را باقی می‌گذارد که ابن تیمیه از کدام قسمت آیه این مبنا را اتخاذ کرده که مختصات خدا در معنای عبادت دخیل است؟

ثالثاً؛ باید گفت، باطن‌گرایانه‌ترین فرق صوفیه هم نمی‌توانند از این آیه مبارکه، مفهوم عبادت اخذ کنند؛ اما بر فرض اگر بپذیریم که از آیه مبارکه، مفهوم عبادت هم به‌نحوی اخذ شود و محبت، عبادت باشد، باید گفت که ابن‌تیمیه بین مفهوم عبادت با مصداق عبادت خلط کرده است. ما در مقام تعریف مفهوم عبادت هستیم، نه بر شمردن مصادیق عبادت؛ محبت به خدا قطعاً مصادیقی از مصادیق عبادت اوست؛ اما مفهوم و معنای محبت با مفهوم عبادت با هم تباین دارند. هرچند در مصداق با هم اتحاد داشته باشند. به‌عنوان مثال، اگر کسی در تعریف کشور بگوید، کشور یعنی ایران، تعریف صحیحی نخواهد بود؛ بلکه کشور تعریف خاص خود را دارد و ایران نیز یکی از مصادیقی است که تعریف بر آن منطبق است؛ بنابراین باید گفت ابن‌تیمیه در این استدلال خلط بین مفهوم و مصداق کرده است و متوجه تفاوت بین این دو موضوع نگردیده است.

رابعاً؛ هیچ اهل لغتی را نمی‌توان یافت که در تعریف لفظ محبت، از مفهوم عبادت استفاده کند و یا در تعریف کلمه عبادت از مفهوم محبت استفاده نماید؛ اما بر فرض اگر بپذیریم آیه مبارکه، دلالت مفهومی بر محبت بودن عبادت نیز دارد، بالوجدان می‌یابیم که مفهوم محبت، اختصاصی به مفهوم عبادت ندارد؛ بلکه در بعضی موارد محبت صادق بوده، اما عبادت نیست. چنان‌که در بعضی موارد، عبادت صادق است اما محبت نیست؛ البته در بعضی موارد هم محبت صادق بوده و هم عبادت صادق است. مثلاً در شخصی که به خودرو خود علاقه دارد، عبادت صادق نیست. در شخصی هم که مشغول غسل و وضو است، محبت صادق نیست. در شخصی هم که به‌خاطر محبت و عشق به خداوند مشغول تلاوت قرآن کریم است، هم محبت صادق است و هم عبادت؛ پس در همه‌جا محبت عین عبادت نیست. به‌تعبیر اصطلاحی، رابطه محبت و عبادت رابطه اعم‌واخص من‌وجه است.

خامساً؛ بر فرض بپذیریم آیه در مقام بیان مفهوم عبادت و تعریف آن به محبت است و محبت هم عین عبادت است؛ اما در آیه مذکور علاوه بر محبت به خدا، محبت به رسولش ﷺ نیز مطالبه شده است. «أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ»؛ اگر محبت عین



عبادت باشد باید قائل به عبادت رسول اعظم ﷺ نیز بشویم. آیا می‌توان این نتیجه را پذیرفت؟! ممکن است به این اشکال این‌گونه پاسخ داده شود که محبت به رسول الله ﷺ در واقع محبت به خدا و عبادت خدا بوده و عبادت رسول خدا ﷺ نمی‌باشد؛ اما اگر این جواب از طرف وهابیت پذیرفته شود، پس باید بپذیرند که ارتباط با اولیا در مقابر آنان، عبادت شخص آنان نیست؛ بلکه عبادت خداست؛ اما متأسفانه آنها این جواب را نمی‌پذیرند.^۱

اشکال چهارم: عدم مانعیت از اغیار

از جمله مشکلات عمده این تعریف، آن است که مصادیقی را در بر می‌گیرد که یقیناً از مصادیق عبادت نیستند. خضوع فوق‌العاده‌ای که عاشق نسبت به معشوق خود دارد، و یا رعیت نسبت به ملوک دارد را نمی‌توان به هیچ‌وجه عبادت نامید؛ اما در عین حال تعریف ابن تیمیه شامل این موارد نیز می‌شود؛ زیرا هم غایت خضوع صادق است و هم غایت حب. محمد عبده در تفسیر المنار به این موضوع اشاره کرده و می‌گوید:

عاشق در تعظیم معشوق خود و خشوع در مقابل او آن‌چنان غلو می‌کند که از تمام خواسته خود به خاطر او می‌گذرد، و اراده خود را فدای اراده او می‌کند. با این حال احدی خضوع او را عبادت نمی‌نامد. همین‌طور بسیاری از مردم در تعظیم و خضوع نسبت به ملوک و امراء، برای گرفتن حوائج‌شان آن‌چنان مبالغه می‌بینی که از عباد مطیع نمی‌بینی، چه رسد به سایر بندگان؛ در عین حال، عرب به این اعمال عبادت نمی‌گوید.^۲

اشکال پنجم: عدم جامعیت افراد

اشکالی دیگری که با نگاه واقع‌گرایانه، در برخورد اول با این تعریف مواجه می‌شویم اینکه، واقعا عباداتی که از مردم صادر می‌شود و حکم به صحت آن شده، همگی با غایت خضوع و غایت حب است؟

آیا اگر کسی غایت خضوع را در عبادت داشته باشد، اما محبت نداشته باشد و یا

۱. ابن تیمیه به برخی روایات هم تمسک کرده است که همین نقدها بر آنها هم وارد است؛ لذا از بیان مجدد آن خودداری می‌شود.

۲. «وَلَمْ يَكُنِ الْعَرَبُ يُسَمُّونَ شَيْئًا مِنْ هَذَا الْخُضُوعِ عِبَادَةً»؛ (محمد عبده، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۴۷).



محبت او به غایت نسبت به خداوند نباشد، عبادت او صحیح نخواهد بود؟! بنابر تعریف ابن تیمیه باید گفت، این عبادات خارج از تعریف و صحیح نیست.

آیا اگر کسی غایت محبت را به همراه خضوع به خداوند داشته باشد، اما خضوع او به غایت نرسیده باشد، عبادت او صحیح نخواهد بود؟! بنابر مبنای ابن تیمیه باید گفت، این عبادت باطل است؛ در حالی که بزرگان حنبلی در مواردی که مانعی برای خضوع وجود دارد، فتوای به کراهت داده‌اند؛ اما اصل صحت عبادت محفوظ است.

"وارد نماز شدن در حالی که به خاطر موضوعی فکرش مشوش باشد و او را در تنگنا قرار دهد کراهت دارد؛ مانند نگه داشتن بول یا غائط یا نفخ یا حالت سرما یا گرمای شدید و یا گرسنگی یا تشنگی مفرط؛ زیرا این موارد مانع خضوع می‌شود."^۱

بنابراین در جایی که عدم خضوع هم مانع صحت نماز نیست، آیا می‌توان غایت خضوع را شرط عبادت دانست؟!

از همین باب، بزرگان اهل سنت (شاید بتوان ادعا اتفاق کرد) معتقدند: اگر کسی در صوم، نیت هضم طعام داشته باشد و یا در حج نیت تماشای شهرهای مختلف داشته باشد و یا در وضو نیت خنک شدن کند و... موجب کم شدن اجر شخص می‌شود؛ نه اینکه صحت عبادتش مخدوش شود؛ در حالی که این موارد همگی با غایت خضوع در مقابل معبود منافات دارد.^۲

آیا فردی که تازه بالغ شده و به سن تکلیف رسیده و توانایی درک بسیاری از معارف دینی را ندارد، می‌تواند به معرفتی برسد که به واسطه آن، غایت محبت به خدا را احساس کند؟ آیا مردم عادی که عبادات شرعی‌شان را بدون توجه و حضور قلب انجام می‌دهند، در عبادات خود غایت حب به معبود را درک می‌کنند؟

اگر بگوییم عبادات ایشان مصداق غایت حب و خضوع است، به کلامی خلاف واقع معتقد شده‌ایم و اگر بگوییم که عبادت ایشان غایت حب و خضوع را ندارد و

۱. بن فوزان، صالح، تیسیر الزاد المستقنع، ج ۱، ص ۱۸۳.

۲. «وَلَوْ نَوَى مَعَ رَفْعِ (الْحَدِّثِ) إِزَالَةَ (النَّجَاسَةِ أَوْ الْبُرْدِ) .. فَإِنَّهُ لَا يُوَثِّرُ فِي النَّيَّةِ»؛ (بهوتی حنبلی، منصور بن یونس، کشاف القناع عن متن الإقناع، ج ۱، ص ۸۸).



عبادت محسوب نمی‌شود، کلامی را بیان کرده‌ایم که خلاف ضرورت اسلام است و احدی از فقهای فریقین حکم به بطلان عبادت مردم عادی و یا افراد تازه به سن تکلیف رسیده نکرده‌اند. در هر دو صورت جوابی که داده می‌شود منطقی نیست.

گذشته از موارد مذکور (مردم عادی یا افراد تازه مکلف)، فقهای اهل سنت نسبت به عبادات صبی (کودکی که هنوز به سن تکلیف هم نرسیده)، و ممیز (کسی که خطاب را بفهمد و قدرت جواب دادن داشته باشد)،^۱ حکم به صحت عندالجمهور کرده‌اند؛^۲ اما آیا می‌توان تصور کرد، عبادات کودکان دو یا سه ساله در غایت خضوع و غایت حب است؟ بنابراین باید گفت، تعریف ابن تیمیه خلاف جمهور مسلمین است؛ زیرا جمهور مسلمین عبادات صبی ممیز را صحیح می‌دانند؛ اما تعریف ابن تیمیه قابل تطبیق بر آن نیست؛ کما اینکه بر اکثر عبادات تطبیق ندارد؛ در واقع باید گفت، طبق این تعریف، تقریباً هیچ موحدی در زمین وجود ندارد و یا اگر هست، بسیار نادر است!

اشکال ششم: مخالفت با آیات

اینکه لزوماً خضوع باید به همراه غایت محبت باشد، تا عبادت صادق شود، اشکال دیگری در تعریف ابن تیمیه است که مخالف با آیات قرآن کریم می‌باشد؛ چراکه قرآن کریم عبادت را در حالت عدم غایت حب هم صحیح دانسته است و به آن امر کرده است. «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا»؛^۳ کسان خویش را به نماز خواندن وادار کن و به کار نماز شکیبایی به خرج ده.

آیا عبادتی که محتاج به غایت حب است، با وادار کردن نزدیکان به آن و یا اصطبار بر نماز مناسبت دارد؟

«وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا»؛^۴ او را عبادت کن و در کار عبادتش شکیبا باش.

۱. «وَهُوَ الَّذِي يَفْهَمُ الْخُطَابَ، وَيُرَدُّ الْجَوَابَ»؛ (ابن مفلح، ابراهیم بن محمد، المبدع فی شرح المقنع، ج ۱، ص ۲۸۹).

۲. «لَوْ فَعَلَهَا (صلاة الجمعة) صَحَّحْتُ مِنْهُ، بَلَا نِزَاعٍ»؛ (مرداوی، علی بن سلیمان، الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، ج ۱، ص ۳۹۵).

۳. سوره طه، آیه ۱۳۲.

۴. سوره مریم، آیه ۶۵.

با توجه به اینکه امر به صبر وقتی معنی دارد که تحمل کار سخت و مشکلی در پیش روی انسان باشد، آیا صحیح است که انسان نسبت به عملی که غایت محبت در آن اخذ شده، مامور به صبر شود؟

اشکال هفتم: مخالفت با عبادات قطعیه

غرض از تعریف این است که بتوان مصادیق موضوع را شناسایی کرد؛ پس باید در تعریف طوری محدوده را بیان کرد که شامل مصادیق موضوع مورد نظر بشود؛ اما اگر مصادیقی که قطع به وجود آن در موضوع مورد بحث داخل در تعریف واقع نشوند، باید این نتیجه را گرفت که این تعریف، تعریف صحیحی نیست.

با توجه به این مقدمه، ابن تیمیه عبادت را به غایت خضوع به همراه غایت حب تعریف کرده است؛ اما مواردی وجود دارد که در این تعریف نمی گنجد؛ در حالی که قطعاً می دانیم این موارد از مصادیق عبادت محسوب می شوند.

مواردی مانند رکوع و سجود و یا صلاه و صیام را فارغ از اشکالاتی که بیان شده و می شود، می توان تحت این تعریف به نحوی جای داد؛ زیرا این عبادات مشتمل بر خضوع می باشند و قید دوم یعنی غایت محبت را هم می توان برای آنها تصور کرد؛ اما بعضی عبادات به نحوی هستند که مشتمل بر خضوع نیستند؛ اما در عین حال عبادت محسوب می شوند. مثلاً وضو از جمله مواردی است که اگر به نحو غیر عبادی انجام شود، اساساً باطل خواهد بود و باید تنها با قصد قربت و عبادت آورده شود؛^۱ اما در عین حال نمی توان ادعا کرد که وضو و غسل^۲ و یا زکات،^۳ عملی خاضعانه است. عباداتی از این قبیل که ما قطع به عبادی بودن آنها داریم، مشتمل بر خضوعی نیستند که در تعریف ابن تیمیه وارد شوند؛ یعنی این تعریف، اعمالی که قطعاً عبادت هستند را شامل نمی شود.

۱. «الْوُضُوءُ عِبَادَةٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الطَّهْوَرُ سَطْرُ الْإِيمَانِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ»؛ (برهان الدین، محمد، المبدع فی شرح المقنع، ج ۱، ص ۹۴).

۲. «الغسل عبادة شرعية شرعها الله»؛ (شنقیطی، محمد، شرح زاد المستقنع فی اختصار المقنع، ج ۱، ص ۲۶۸).

۳. «الزكاة عبادة، فلا بد لها من النية كالصلاة»؛ (زرکشی، محمد، شرح الزکشی، ج ۲، ص ۲۴۷).



تفاوت این اشکال با اشکال پنجم (نفی عبادت افراد عادی که غایت خضوع ندارند، اما عبادت‌شان صحیح است)، در این است که در اشکال پنجم، اصل خضوع وجود داشت، اما غایت آن مورد بحث بود؛ ولی در این اشکال، اصل خضوع هم وجود نداشته و در عین حال، عبادیت این موارد مسجل است.^۱

ممکن است این توجیه را بتوان در دفاع از تعریف ابن تیمیه بیان کرد که، مراد از خضوع در تعریف، تنها خضوع ظاهری نیست که مشتمل بر سجود و رکوع شود؛ بلکه خضوع در نفس و باطن افراد است؛ یعنی همین که شخص از دستور خدا پیروی می‌کند و خود را تحت سلطنت او قرار می‌دهد، یعنی خضوع نسبت به معبود دارد. این خضوع قلبی می‌تواند در ضمن انجام وضو و یا غسل و... حاصل باشد.

هرچند این جواب، فی نفسه جواب خوبی است، اما اشکال را از تعریف ابن تیمیه رفع نمی‌کند؛ چراکه وقتی شخصی در مقام تعریف قرار می‌گیرد، باید طوری تعریف کند که از عبارت، احتمالات مختلف برداشت نشود؛ یعنی عبارت باید اجلی باشد،^۲ نه اینکه ذو وجوه باشد و مخاطب را دچار ابهام کند. اینکه گفته شود شاید مراد ابن تیمیه از خضوع، نه خضوع در ظاهر عمل، بلکه در ضمیر عابد است، رافع اشکال تعریف نیست؛ چراکه اگر بنا باشد که در دفاع از تعاریف بگوییم "شاید در ذهن گوینده این بوده،" دیگر هیچ اشکالی به هیچ تعریفی وارد نیست؛ چون به هر حال برای هر اشکالی می‌توان شایدهی را در توجیه بیان کرد.

اشکال هشتم: مخالف راجح بودن عمل عبادی است

اشکال دیگری که از تعریف ابن تیمیه به ذهن می‌آید این است که در آن، ملاکی برای نشان دادن خضوع صواب و خضوع ناصواب ارائه نشده است؛ بلکه خضوع را به حد نهایت طلب کرده است؛ در حالی که این معنا قطعاً نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا باب

۱. تفاوت دیگر اینکه در اشکال پنجم عبادات، با توجه به فعلیت و عمل بررسی شده؛ اما در این اشکال، عبادات با توجه به نفس حکم، بدون فعلیت و عمل بررسی گردیده است.

۲. مظفر، محمد رضا، المنطق، ص ۱۰۳.

اعمالی را باز می‌کند که هرچند بسیار خاضعانه است، اما نمی‌توان آنها را در زمره عبادات قرار داد؛ چراکه عمل عبادی علاوه بر اینکه باید مشتمل بر خضوع در مقابل معبود باشد، باید دارای رجحان و مصلحت نیز باشد و این مصلحت بنا بر حکم شرع و عقل مکشوف می‌شود؛ اگر قید راجح بودن عمل عبادی را در تعریف قرار ندهیم و تنها به‌غایت خضوع بسنده کنیم، باید اعمالی را عبادت بدانیم که به‌هیچ‌وجهی نمی‌توانیم از عبادی بودن آنها دفاع کنیم. مثلاً اگر کسی بگوید من برای خضوع بیشتر نسبت به خداوند، تصمیم دارم به‌صورت سینه‌خیز طواف انجام دهم و یا می‌خواهم تمام مسیر صفا و مروه را "غلت" بزنم و طی مسیر کنم، با این تعریف چه جوابی می‌توانیم به این سوال بدهیم؟ اگر بگوییم این عمل خضوع نیست که کلامی غیر واقعی است؛ بلکه خاکساری به این نحو، نهایت خضوع است.

اگر بگوییم این عمل در عین اینکه غایت خضوع است، عبادت نیست، پس خلاف تعریفی که از عبادت ارائه کردیم عمل نمودیم؛ لذا هر دو این جواب‌ها غیر منطقی است. بهتر این است که بگوییم، تعریف ما از عبادت صحیح نیست؛ بلکه عبادت عملی است که باید رجحان داشته باشد و معبود، آن عمل را مطلوب و محبوب بداند؛ نه اینکه از پیش خود هر نوع خضوعی را بدون در نظر گرفتن رجحان عمل، عبادت بنامیم؛ در واقع خلیفه دوم هم بنا بر همین نگاه به عبادت و نشان دادن غایت خضوع، تکتف را در نماز وارد کرد.

اشکال نهم: مخالفت با تعریف اهل سنت از عبادت

اشکال دیگر به تعریف ابن تیمیه اینکه، در بین بزرگان اهل سنت، تعریفی ناشناخته و شاذ است؛ البته اینکه هر عالمی می‌تواند برای خود صاحب نظر باشد کلامی صحیح است و تقریباً در بین تمام بزرگان می‌توان نمونه‌های از آن را یافت؛ اما اینکه کسی ادعایی کند که کثیری از بزرگان، بلکه اکثر^۱ آنان چنین ادعایی را مطرح نکرده و حتی خلاف آن را بیان کرده باشند، دلیل بر ضعف این ادعا است. این اشکال در حالی به



۱. طبق جستجوی نویسنده، احدی از بزرگان اهل سنت تا قبل از ابن تیمیه، این تعریف از عبادت را ارائه نکرده‌اند.

ابن تیمیه وارد است که او مدعی است، تمام آنچه بیان کرده، همگی متابعت از سلف صالح است و خلف در فهم دین به هیچ وجه عالم تر از سلف نیستند. حال عجیب این است که چگونه ابن تیمیه که خود در زمره خلف محسوب می شود، تعریفی ارائه داده که اثری از آن در سلف نیست و در عین حال این همه آثار بر آن بار کرده است.

تعریفی که تا قبل از ابن تیمیه متداول بوده، تنها مشتمل بر خضوع است؛ اما هیچ یک از تعاریف به قید دوم یعنی (غایت حب) اشاره ای نکرده اند.

از باب نمونه، مثلاً قاضی عبدالجبار، عبادت را نوعی از خضوع و تذلل در مقابل معبود با افعال مخصوص^۱ معرفی کرده است. در جای دیگر، قید دومی با عنوان "غایت شکر" به آن افزوده است و آورده: عبادت یعنی "نهایت خشوع و غایت شکر؛^۲ اما اثری از قید غایت حب در کلمات او و دیگران (از معتزله) نیست. همین طور ابومنصور ماتریدی از بزرگان مذهب ماتریدی، عبادت را تسلیم و خضوع و شکر در مقابل معبود^۳ تعریف کرده است.

ماوردی از بزرگان شافعی در مقام نقل اقوالی که در معنای عبادت بیان شده، سه معنا را ذکر کرده و نهایت خضوع را به عنوان معنای عبادت برگزیده است؛ اما اثری از تعریف ابن تیمیه به عنوان یک قول در معنای عبادت وجود ندارد.

"در عبادت سه معنا ذکر شده است.

اول: عبادت یعنی خضوع، و کسی جز خداوند مستحق آن نیست؛ زیرا عبادت به معنای اعلی مراتب خضوع است؛ لذا کسی مستحق آن نیست؛ مگر منعمی که بزرگترین نعمتها را مانند حیات و عقل و گوش و چشم داده است.

دوم: عبادت به معنای طاعت است.

سوم: عبادت به معنای تقرب به طاعت است.

در بین این سه معنی، معنای اول روشن تر و بهتر است."^۴

۱. «العبادة هي ضرب من الخضوع والتذلل للمعبود بأفعال مخصوصة»؛ (قاضی عبدالجبار، قوام الدین، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۱، ص ۸۴).

۲. «لأن العبادة هي النهاية في الخضوع، والغاية في الشكر»؛ (قاضی عبدالجبار، قوام الدین، شرح الأصول الخمسة، ج ۱، ص ۲۸).

۳. «وأما العبادة هي الاستسلام والخضوع له»؛ (ابومنصور ماتریدی، محمد، تفسیر الماتریدی، ج ۷، ص ۲۷).

۴. «نُعَبِّدُ فِيهِ ثَلَاثَةَ تَأْوِيلَاتٍ: أَحَدُهَا: أَنْ الْعِبَادَةَ الْخُضُوعُ»؛ (ماوردی، علی، النکت و العیون، ج ۱، ص ۶).

بنابراین باید گفت ابن تیمیه در این تعریف، با اکثر علما (اگر نگوییم تمام آنها) مخالفت کرده است؛ در واقع حتی از بین حنبلیان هم کسی قائل به این قول نیست. تفاوت این اشکال با اشکال اول این است که در اشکال اول بیان شد، سلف این تعریف از عبادت را ندارند؛ اما در این اشکال بیان شده، علاوه بر اینکه این تعریف از عبادت در سلف نیست؛ بلکه تعاریف علما خلاف تعریف ابن تیمیه نیز هست.

اشکال دهم: عدم اثبات شرک با تعریف مذکور

بعد از چشم پوشی از تمام اشکالها و بر فرض صحیح بودن تعریف، آنچه جای تامل دارد این است که، نمی توان این تعریف را بر اعمالی که در رابطه با اولیای خدا انجام می شود تطبیق کرد و عمل آنان را عبادت به شمار آورد. بر فرض از ظاهر عمل حکم کنیم که این گونه اعمال مشتمل بر خضوع هستند و بر فرض هم بپذیریم که از ظاهر این اعمال این گونه برداشت شود که خضوع در آنها به غایت هم رسیده است؛ البته خضوع هر چند در ظاهر هم می تواند نمود داشته باشد؛ اما نمود واقعی آن در قلب است و بدون آگاهی از درون افراد نمی توان حکم به غایت خضوع کرد؛ اما قید دوم تعریف عبادت، دیگر از ظاهر عمل قابل احراز نیست؛ یعنی نمی توان از ظاهر خضوع در عمل شخصی، حکم کرد که این شخص غایت محبت را در قلب خود، در کنار این خضوع قرار داده است؛ چراکه محبت از اموری است که جایگاه آن تنها در قلب است و نمی توان از ظاهر عمل، حکم به حالت قلب کرد.

چه بسا خضوع نزد کسی به خاطر دریافت منفعت و یا به خاطر رعایت ادب و احترام او، یا برای ترس از عذاب او و یا برای به اشتباه انداختن طرف مقابل باشد؛ چراکه اهل نفاق خضوع ظاهری دارند؛ اما این خضوع همراه با محبت قلبی نیست؛ در واقع موارد متعددی را می توان بیان کرد که خضوع وجود دارد، اما محبت و یا غایت حب موجود نیست. این موارد (خضوع بدون قید محبت) داخل در تعریف عبادت نمی شوند. چنان که خود ابن تیمیه نیز معترف است که اگر معبودی به غیر حالت حب مورد خضوع و تواضع قرار گیرد، این خضوع عبادت او محسوب نمی شود.



او می‌گوید: چیزی که محبوب نباشد محال است که معبود باشد و کسی که به‌خاطر پاداش و عوضی و یا به‌خاطر دفع ضررش اطاعت شود، آن کس نمی‌تواند معبود و اله باشد؛ بلکه گاهی شخص کافر و ظالم است و مورد بغض و لعن است؛ اما با این حال برای او کار انجام می‌شود؛ اگر کسی عملش را برای خداوند، تنها برای گرفتن پاداش انجام دهد، پس او را به‌عنوان اله معبود و رب محمود برنگزیده است.^۱

با نگاهی که ابن تیمیه به مفهوم عبادت دارد که حتماً باید به‌همراه غایت حب باشد، آیا می‌توان این موضوعی که در قلب انسان‌ها جای دارد را کشف کرد و آنها را متهم به عبادت غیر خدا کرد؟

نتیجه‌گیری

نگاه ابن تیمیه و مجموعه وهابیت به عبادت، نگاهی خلاف واقعیت‌های شرعی و عقلی و عرفی است و دارای مشکلات متعددی است که ده مورد از آنها را به این تعریف پنج کلمه‌ای^۲ بیان کردیم. متأسفانه این نگاه خام به عبادت، موجب ریخته شدن خون‌های پاک بسیار گردیده است؛ در حالی که این اشکال‌ها، اشکال‌هایی نیست که به ذهن کسی نرسد و علمای بلاد مختلف بیان نکرده باشند؛ اما با وجود همه‌ی شبهات و اشکالات، این تعریف به‌عنوان ملاک برای کفر و اسلام قرار گرفته است. این در حالی است که فتوای علمای حنبلی هم مذهب ابن تیمیه و سایر مذاهب، بر این است که شبهات موجب سقوط حدود می‌شود؛^۳ یعنی اگر حدی بر کسی استوار شد، اما نسبت به اقامه حد شبهه حاصل شد، وجود همین شبهه موجب اسقاط حد خواهد بود. این موضوع با عبارات مختلف در مباحث فقهی اهل سنت آمده است.

۱. «وَمَا لَا يُحِبُّ يَمْتَنِعُ كَوْنَهُ مَعْبُوداً، وَمَالُوهَا، مَطْمَئِنّاً بِذِكْرِهِ. وَمَنْ أَطِيعَ لِعَوْضٍ يُؤْخَذُ مِنْهُ، أَوْ لِدَفْعِ ضَرَرِهِ، فَهَذَا لَيْسَ بِمَعْبُودٍ وَلَا إِلَهٌ، بَلْ قَدْ يَكُونُ الشَّخْصُ كَافِراً، وَظَالِماً يُبَغِّضُ، وَيُلْعَنُ، وَمَعَ هَذَا يُعْمَلُ مَعَهُ عَمَلُ بَعُوضٍ. فَمَنْ جَعَلَ الْعَمَلَ لِلَّهِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِذَلِكَ، فَلَمْ يُثَبِّتِ الرَّبُّ إِلَهاً مَعْبُوداً، وَلَا رَبّاً مَحْمُوداً»؛ (ابن تیمیه، احمد عبدالحلیم، ج ۱، ص ۳۳۹).

۲. غایة الخوض مع غایة الحب.

۳. «لأن الحدود تدرأ بالشبهات»؛ (مقدس حنبلی، عبدالرحمن بن محمد، الشرح الكبير علی متن المقنع، ج ۱۰، ص ۲۷۶).



"از میان رفتن حدود با شبهات، موضوعی است که شکی در آن نیست. اولاً به دلیل روایات متعدد از اصحاب پیامبر ﷺ که آنها دوست داشتند تا جایی که ممکن بود حدود را به واسطه شبهات ساقط کنند.^۱

اما اینکه مراد از شبهات چیست، شنقیطی از بزرگان حنبلی (که خود نیز سلفی است) آورده: اگر تا طلوع فجر بنشینیم، بیان محدوده شبهات تمام نمی‌شود. این روایت^۲ از جوامع کلام رسول الله ﷺ می‌باشد که موجب حیرت علما شده است. چه بسیار مسائل در موضوع قتل که در آن گفته می‌شود، شبهه وجود دارد.^۳

اینکه مراد از حدود چیست نیز در کلام شنقیطی بیان شده است. او می‌گوید: حدود، جمع حد است و شامل این قتل می‌شود. قتل از حدود خداوند است که برای بندگانش تشریع فرموده است. از جمله حدود تازیانه و سنگسار در زنا و همچنین تازیانه در شرب خمر است. تا زمانی که شبهه‌ای وجود داشته باشد که به واسطه آن قصد هتک حرمت حدود خداوند منتفی شود، این حدود را اقامه نمی‌کنیم. زمانی که شبهه‌ای حاصل شود، اثر خود را خواهد گذاشت و حکم به سقوط حد خواهد شد.^۴

با توجه به اشکالات متعدد بیان شده به تعریف عبادت و اینکه وجود شبهه‌ای کافی است که حدود خداوند ساقط شود، جای این سوال است که چگونه این نگاه به عبادت که در واقع بر خواسته از تفاسیر اشتباه از قرآن کریم و سنت می‌باشد، تمام این موانع را پشت سر گذاشته و بدون هیچ دافعی، توانسته ملاک اباحه جان و مال و ناموس قرار بگیرد؟

۱. حنبلی، أحمد بن محمد، شرح زاد المستقنع، سایت مكتبة الشاملة،

<http://shamela.ws/browse.php/book-96613/page-2676>

۲. "ادروا الحدود بالشبهات"

۳. شنقیطی، محمد، شرح زاد المستقنع، ص ۲۵۳۲.

۴. «الحدود: جمع حد، وهو يشمل هذا القتل...، فإذا وجدت هذه الشبهة وأثرت فإنه يحكم بسقوط الحد»؛ همان.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن قدامة مقدسى، عبدالله، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الريان، چاپ دوم، ١٤٢٣ق.
٣. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، چاپ سوم، ١٤١٤ق.
٥. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، الإيمان الأوسط، رياض: دار طيبة للنشر، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٦. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، الإيمان، بيروت: المكتب الاسلامي، چاپ پنجم، ١٤١٦ق.
٧. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، العبودية، تحقيق: محمد زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، چاپ هفتم، ١٤٢٦ق.
٨. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، الفتوي الحموية الكبرى، تحقيق: د. حمد بن عبدالمحسن التويجري، رياض: دارالصميعي، چاپ دوم ١٤٢٥ق.
٩. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، النبوات، تحقيق: عبدالعزيز بن صالح الطويان، رياض: أضواء السلف، چاپ اول، ١٤٢٠ق.
١٠. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، جامع المسائل، مكة: دار عالم الفوائد، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١١. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، قاهره: مكتبة التراث الإسلامي. بی تا
١٢. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوي، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
١٣. أبو منصور ماتريدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د. مجدى باسلوم، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
١٤. حنبلى، أحمد بن محمد، شرح زاد المستقنع. المكتبة الشاملة، <http://shamela.ws/browse.php/book-96613/page-2676>
١٥. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بی جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١٦. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، بيروت: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ١٤٠٧ق.



١٧. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق: دارالعلم الدار الشامية، چاپ اول، ١٤١٢ق.
١٨. زبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس، بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق.
١٩. زركشي، محمد بن عبدالله، شرح الزركشي، رياض: دارالبيكان، چاپ اول، ١٤١٣ق.
٢٠. شنيطى، محمد بن محمد، شرح زاد المستقنع، نشر سايت: جامع الدروس العلمية.
http://dro-s.com/
٢١. شنيطى، محمد بن محمد، شرح زاد المستقنع في اختصار المقنع، رياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية، چاپ اول، ١٤٢٨ق.
٢٢. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، تهران: مرتضوى، چاپ دوم، ١٣٧٥ش.
٢٣. طوفى صرصرى، سليمان بن عبد القوى، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
٢٤. فخرالدين رازى، محمد بن عمر، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلوانى، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ١٤١٨ق.
٢٥. قاضى عبدالجبار، قوام الدين، المغني في أبواب التوحيد و العدل، قاهره: الدار المصرية، ١٩٦٢م.
٢٦. قاضى عبدالجبار، قوام الدين، شرح الأصول الخمسة، بيروت: دار احياء التراث العربي، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٢٧. ابن فوزان، صالح، تفسير الزاد المستقنع، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٧١م.
٢٨. ابن عثيمين، محمد بن صالح، فتاوى نور على الدرب، رياض: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، چاپ اول، ١٤٣٤ق.
٢٩. مرداوى دمشقى، على بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت: دار احياء التراث العربي، چاپ دوم، ١٣٧٥ق.
٣٠. مظفر، محمد رضا، المنطق، بى جا: دارالتعارف للمطبوعات. چاپ سوم، ١٤٢٧ق.
٣١. مقدسى، عبدالرحمن بن محمد، الشرح الكبير على متن المقنع، بيروت: دارالكتاب العربي للنشر والتوزيع، بى تا.
٣٢. بهوتى حنبلى، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٨ق.



دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۴ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۳ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۲/۱۰ ♦ صفحات: ۹۳-۱۱۳

نگاه تطبیقی دیدگاه وهابیت و مذهب حنفی

در موضوع مسجد قرار دادن قبور اولیا

محمدباقر حیدری نسب*

حسین رجبی**

علی ابراهیمزاده***

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی بین دو فرقه وهابیت و حنفی، در موضوع مسجد قرار دادن قبور اولیا می‌پردازد. در ابتدا به مصداق‌شناسی این موضوع از نگاه این دو گروه اشاره می‌کنیم و در ادامه به بررسی چهار مورد از مصادیق، می‌پردازیم. ساخت مسجد بر قبور یا در جوار آن، ساخت گنبد و ساختمان بر قبور، نماز خواندن نزد قبور و قرائت قرآن نزد قبور، از جمله‌ی این موارد می‌باشد که به آنها به صورت تطبیقی پرداخته و روشن می‌شود که علمای حنفی، گرچه دیدگاه واحدی نسبت به مصادیق بیان شده ندارند، اما رویکرد معتدل‌تری نسبت به وهابیت دارند.

کلیدواژه‌ها: وهابیت، حنفی، مسجد قرار دادن قبور، بنای مسجد بر قبور، ساخت گنبد بر قبور، نماز خواندن نزد قبور، قرائت قرآن نزد قبور.

* کارشناس ارشد موسسه کلام اسلامی.

** عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

*** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

مقدمه

توجه و احترام به اولیای الهی فی الجمله مورد قبول همه فرق اسلامی است؛ اما آنچه مورد اختلاف است، مقدار توجه به آنها می باشد. بعضی از مسلمانان (به خصوص وهابیت) در موضوع توجه به قبور اولیا، نگاهی سخت گیرانه و حداقلی دارند و بسیاری از اموری که مسلمانان انجام می دهند را شرک یا دارای شائبه شرک می دانند؛ اما بسیاری از مسلمانان این نگاه را نپذیرفته و دلایلی بر جواز آن اقامه می کنند که این دو نگاه، سرمنشأ اختلافات زیادی در بین مسلمانان شده است.

یکی از مسائل مورد بحث در بین فرق اسلامی، موضوع مسجد قرار دادن قبور اولیای الهی است. مهم ترین روایت مورد بحث، روایتی از حضرت رسول ﷺ می باشد که یهود و نصاری را به خاطر مسجد قرار دادن قبور پیامبران شان مورد لعن و مذمت قرار داده و مسلمانان را از این عمل بر حذر داشته اند؛ اما چون در حدیث، مصداق مسجد قرار دادن بیان نشده، عرصه برای برداشت های شخصی و متفاوت باز گردیده است.

این تحقیق سعی دارد تا دیدگاه وهابیت و نظریه پرداز آنها یعنی ابن تیمیه، و مذهب حنفی (از بزرگ ترین مذاهب اهل سنت) را در مصداق شناسی مسجد قرار دادن قبور اولیا به صورت تطبیقی بررسی کند و در ادامه با تفصیل بیشتر، به چهار مورد مصداقی بپردازد، تا موارد اتفاقی و اختلافی فریقین بیشتر روشن گردد.

سوال این است که آیا مسجد قرار دادن قبور اولیا، مورد قبول وهابیت و احناف است؟ این دو گروه چه مواردی را جایز و چه مواردی حرام را می دانند و دلیل آنها چیست؟ این موضوع هر چند در کتاب های علمای وهابیت و حنفی به صورت پراکنده بیان شده، اما جمع آوری مصادیق مسجد قرار دادن قبور از نگاه دو فرقه و بررسی تطبیقی بین آنها صورت نگرفته است.

فرض بر این است که گرچه این دو گروه، در بعضی از مصادیق هم فکر هستند، اما در غالب مصادیق بیان شده اختلاف فکری دارند و علمای حنفی رویکرد معتدل تری در پیش گرفته اند.



اهمیت بیان این مقاله آنجا روشن می‌شود که ابن تیمیه و وهابیت، این موضوع را همان‌طور که بیان خواهد شد از مصادیق شرک^۱ یا سبب ورود به شرک می‌دانند؛^۲ از طرفی هم سعی دارند تا دیدگاه تحریمی مسجد قرار دادن قبور را، عقیده همه مسلمان معرفی کنند.^۳ ابن عبدالوهاب می‌گوید: ائمه اسلام بر عدم جواز ساخت مساجد بر قبور و نماز نزد قبر، اتفاق دارند.^۴

بیان حدیث نبوی

حدیثی که برای منع مسجد قرار دادن قبور بیان شده، به عبارات مختلف در کتب شیعه و سنی بیان گردیده که به چند مورد آن اشاره می‌کنیم. پیامبر اسلام ﷺ می‌فرمایند: خداوند یهود و نصاری را لعنت کند که قبرهای پیامبران خود را مسجد قرار داده‌اند.^۵ در برخی احادیث دیگر به جای عبارت "لعن الله" عبارت "قاتل الله"^۶ بیان شده است.

در حدیث دیگری می‌فرمایند: آگاه باشید پیشینیان شما، قبرهای پیامبران و صالحان خود را مسجد قرار می‌دادند؛ هرگز قبور را مسجد نگیرید؛ من شما را از آن عمل منع می‌کنم.^۷ ایشان در روایتی دیگر فرمودند: قبرم را قبله و مسجد قرار ندهید؛ همانا خداوند، هنگامی که قوم یهود قبر پیامبران خود را مسجد قرار دادند، لعن و نفرین فرمود.^۸

۱. الدویش، احمد بن عبدالرزاق، فتاوی اللجنة الدائمة، ج ۱، ص ۳۴۰.

۲. «فَإِنَّ مِنْ أَصُولِ الشِّرْكِ بِاللَّهِ اتِّخَاذُ الْقُبُورِ مَسَاجِدَ»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۲۹۰).

۳. افغانی، شمس‌الدین، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبور، ج ۳، ص ۱۶۲۲؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الکبری، ج ۲۷، ص ۱۶۰ و ۴۸۸.

۴. ابن عبدالوهاب، محمد، مفید المستفید فی کفر تارک التوحید، ص ۲۹۲.

۵. «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسْجِدًا» (بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح المختصر، ج ۱، ص ۴۶۸)؛ (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۷۶).

۶. ابن انس، مالک، موطأ الإمام مالک، ج ۲، ص ۸۹۲.

۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۷۷؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۳۱۳.

۸. «لَا تَتَّخِذُوا قُبُورِي قِبْلَةً وَلَا مَسْجِدًا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَعَنَ الْيَهُودَ حِينَ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ»؛ (ابن بابویه، محمد بن علی، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۷۸).



ام حبیبه و ام سلمه (همسران رسول خدا ﷺ) در کشور حبشه تصاویری دیدند و مشاهدات خود را برای پیامبر ﷺ ذکر کردند؛ سپس پیامبر ﷺ فرمودند: آنان مردمی هستند که هرگاه مرد صالحی از آنان می‌میرد، بر قبر او مسجدی می‌ساختند و صورت‌هایی را تصویر می‌کردند. آنها بدترین مردم نزد خدا در روز قیامت می‌باشند.^۱ ابن عباس نقل می‌کند: رسول خدا ﷺ زنانی که قبور را زیارت می‌کنند و کسانی که آنها را مسجد اتخاذ کرده و چراغ روشن می‌کنند، لعن کردند.^۲ ابتدا لازم است مصادیق مسجد قرار دادن قبور از نگاه دو گروه روشن شود و در ادامه، به بررسی بارزترین مصادیق منع پرداخته شود:

۱. مصادیق مسجد قرار دادن قبور اولیا از نگاه فریقین

الف: دیدگاه وهابیت

از مجموع مکتوبات وهابیت و نظریه‌پرداز این فکر (ابن تیمیه) به دست می‌آید که چند امر، مصادیق مسجد قرار دادن قبور است که به صورت اجمال به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم:

۱. نماز خواندن در کنار قبر،^۳ رو به قبر^۴ یا بالای قبر؛

۲. ساختن مسجد بر قبور^۵ و در جوار قبور؛^۶

۳. ساختن گنبد بر قبور؛^۷

۴. سجده بر قبر؛^۸

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح المختصر، ج ۳، ص ۱۴۰۶.

۲. ابن حنبل شیبانی، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الکبری، ج ۳، ص ۴۳-۴۴؛ ابن عبد الوهاب، محمد، مفید المستفید فی کفر تارک التوحید، ص ۲۹۲؛ فوزان، صالح بن فوزان، اعانة المستفید بشرح کتاب التوحید، ج ۲، ص ۲۹۵.

۴. آلبنی، ناصرالدین، احکام جنایز، ص ۱۶۴.

۵. ابن عبد الوهاب، محمد، مفید المستفید فی کفر تارک التوحید، ص ۲۹۲؛ فوزان، صالح بن فوزان، اعانة المستفید بشرح کتاب التوحید، ج ۲، ص ۲۹۵؛ آلبنی، ناصرالدین، احکام جنایز، ص ۱۶۴.

۶. صنعانی، محمد بن اسماعیل، سبل السلام، ج ۱، ص ۱۵۳.

۷. فوزان، صالح بن فوزان، اعانة المستفید بشرح کتاب التوحید، ج ۲، ص ۲۹۵.

۸. آلبنی، ناصرالدین، احکام جنایز، ص ۱۶۴.

۵. تبرک به قبر؛^۱
۶. دعا نزد قبر؛^۲
۷. طلب حوائج از صاحب قبر؛^۳
۸. استغاثه به او؛^۴
۹. قسم به خدا به حق او؛^۵
۱۰. گذاشتن قرآن بر قبر، جهت قرائت قرآن؛^۶

ب: دیدگاه احناف

- با تحقیق در کتب علمای احناف، مواردی را که آنها مصداق مسجد قرار دادن قبور اولیا می‌دانند، اجمالاً به این صورت می‌باشند:
۱. خواندن نماز بر قبر^۷ یا قبله قرار آنها؛^۸
 ۲. ساختن مسجد بر قبور؛^۹
 ۳. سجده بر قبر؛^{۱۰}
 ۴. برگزاری امور لهوی در کنار قبر؛^{۱۱}

۲. بررسی چهار مورد از موارد مسجد قرار دادن قبور

حال که به مصداق مسجد قرار دادن قبور، از نگاه فریقین اشاره شد، لازم است به

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۲۹۰.

۲. همان، ج ۳، ص ۴۳-۴۴.

۳. همان

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. محدث دهلوی، عبدالحق، اشعه اللمعات، ج ۳، ص ۲۳۹. العینی، بدر الدین، عمده القاری شرح صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۷۴.

۸. عثمانی، شبیر احمد، فتح الملهم، ج ۴، ص ۲۶.

۹. همان.

۱۰. قاری، علی بن محمد، مرقاة المفاتیح، ج ۲، ص ۶۰۰؛ قاری، علی بن محمد، شرح الشفاء، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۱؛

عثمانی، شبیر احمد، فتح الملهم، ج ۴، ص ۲۶.

۱۱. قاری، علی بن محمد، زیارت القبر المکرم، ص ۸.



بررسی تطبیقی آنها پرداخته شود؛ اما بررسی همه‌ی مصادیق بیان شده از گنجایش این مقاله خارج است و مواردی مانند استغاثه، تبرک و... خود بحث مستقلی می‌طلبد. در این مقاله به بررسی چهار مورد از موارد بالا پرداخته می‌شود.

اول: ساخت مسجد بر قبور و در جوار قبور

الف: دیدگاه وهابیت

ابن تیمیه که وهابیت وامدار افکار وی می‌باشد، با استفاده از حدیث مذکور (لعن الله الیهود) برای اینکه دیگر فرق اسلامی را با تفکرات خود همراه کند می‌گوید: بسیاری از علمای مذاهب، از اصحاب مالک و شافعی و احمد و همچنین از فقهای کوفه، بر نهی از بنای مساجد بر قبور تصریح کرده‌اند و بسیاری از آنها به تحریم فتوا داده‌اند. این از چیزهایی است که بعد از لعن پیامبر ﷺ و مبالغه در نهی، شکی در آن نیست.^۱ او در جای دیگری از اتفاق ائمه دین بر نهی از بنای مساجد سخن می‌گوید.^۲ محمد بن عبدالوهاب نیز، همان‌طور که قبلاً بیان شد همین دیدگاه را دارد.^۳

محمد اسماعیل صنعانی، بعد از بیان بیضاوی مبنی بر جواز ساختن مسجد در کنار قبور شخص صالح، به قصد تبرک و بدون قصد تعظیم می‌گوید: نهی احادیث مطلق است و دلیلی بر تعلیل بیان نشده است؛^۴ بنابراین هر نوع بنایی با هر نیتی در جوار قبور حرام است.

ماحصل کلام وهابیت این است که بنای مسجد بر قبور و در کنار آنها حرام بوده و نهی آن مورد اتفاق ائمه اسلام می‌باشد.

ب: دیدگاه احناف

حال باید دید که دیدگاه احناف در این مورد چیست؟ تعدادی از علمای احناف در

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۷، ص ۱۶۰.

۲. همان، ص ۴۸۸.

۳. ابن عبدالوهاب، محمد، مفید المستفید فی کفر تارک التوحید، ص ۲۹۲.

۴. صنعانی، محمد بن اسماعیل، سبل السلام، ج ۱، ص ۱۵۳.

کتب خود اشاره‌ای به جواز یا عدم جواز بنای مسجد بر قبور نکرده‌اند؛ اما از بین کسانی که به این مسأله پرداخته‌اند، دو دیدگاه به‌دست می‌آید.

دیدگاه اول: جواز ساخت مسجد در کنار قبور اولیا

اکثر علمای احناف مسجد ساختن در کنار قبور اولیا را جایز می‌شمارند و مهم‌ترین دلیل برای جواز آن را، آیه ۲۱ سوره کهف می‌دانند که خداوند می‌فرماید: هنگامی که میان خود درباره آنها (اصحاب کهف) اختلاف داشتند، پس گفتند، بنایی بر آنها بسازید، خداوند به حال آنها آگاه‌تر است و کسانی که بر کارشان غالب آمدند گفتند، بر آنها مسجدی قرار می‌دهیم.

بنابراین اکثر علمای حنفی ساختن مسجد در کنار قبر، به قصد تبرک را جایز می‌دانند. بدرالدین عینی، قاضی ثناءالله، عبدالحی لکنوی، کشمیری و محمد شفیع عثمانی دیوبندی می‌گویند: کسی که مسجدی در کنار قبر صالحی بگیرد و قصد تبرک، به‌خاطر نزدیکی او داشته باشد (نه برای تعظیم او)، پس داخل در وعید مذکور (نهی از مسجد قرار دادن قبور) نیست.^۱

سندی می‌نویسد: کسی که در جوار قبر شخصی صالح مسجدی برگزیند، یا در مقبره‌ای، (بدون قصد روی نمودن به سمت آن) نماز بخواند، منعی نداشته و حرجی در عمل وی نیست.^۲

محدث دهلوی به کلام ابن حجر بر جواز مسجد استدلال می‌کند که: اما گرفتن مسجد در جوار پیامبر ﷺ یا صالحی، و نماز خواندن نزد قبر وی، به نیت حصول مدد از وی، تا ثواب کامل عبادت را به برکت قبر و مجاورت آن روح پاک برد و نه به قصد تعظیم قبر و توجه به جانب قبر، در آن حرجی نیست.^۳

۱. عینی، بدرالدین، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۷۴؛ مظهری، محمد ثناءالله، التفسیر المظهری، ج ۶، ص ۲۴؛ لکنوی، محمد عبدالحی، التعليق الممجد علی موطا محمد، ج ۲، ص ۱۲۸؛ کشمیری، محمد انور شاه، العرف الشذی شرح سنن الترمذی، ج ۲، ص ۵۸؛ عثمانی، محمد شفیع، معارف القرآن، ج ۸، ص ۳۵۸-۳۵۷.
۲. سندی، محمد بن عبدالحادی، حاشیة السندی علی النسائی، ج ۴، ص ۹۵-۹۴.
۳. محدث دهلوی، عبدالحق، اشعة اللمعات، ج ۳، ص ۲۳۹.



خفاجی حنفی نیز در ذیل آیه ۲۱ سوره کهف می‌گوید: بودن آن مسجد، دلالت بر جواز بناء بر قبور صالحان و مثل آنها می‌کند؛ کما اینکه در کشاف اشاره شده است.^۱

دیدگاه دوم: حرمت ساخت مسجد در جوار قبور اولیا

شبیر احمد عثمانی، حرمت آن را به خاطر سوء استفاده نکردن عوام می‌داند و می‌گوید: منع از آن در صورتی است که، خشوع نسبت به قبر پیدا کند؛ کما اینکه کسانی که مورد لعن بودند این چنین بودند؛ اما زمانی که ایمن از آن باشد، پس امتناعی در آن نیست.^۲

دوم: بناء بر قبور

از موضوعات دیگری که باید مورد تطبیق قرار گیرد، ساخت گنبد بر قبور است.

الف: دیدگاه وهابیت

پیش‌تر اشاره شد که وهابیت ساخت گنبد بر قبور را مصداق مسجد قرار دادن قبور می‌داند.^۳ آنها ساختن بناء و گنبد بر قبور را از اسباب شرک می‌دانند و می‌گویند: بناء بر قبور، بدعت منکر است؛ چراکه در آن، غلو در تعظیم کسانی است که در آن قبرها دفن شده‌اند و این عمل راهی به سوی شرک است؛ بر ولی امر مسلمین یا نائب اوست که امر کند تا آنچه بر روی قبور ساخته شده خراب گردیده و قبور را نیز با زمین یکسان سازند، تا این بدعت را ابطال و راه به شرک نیز بسته شود.^۴

شمس‌الدین سلفی بنای بر قبور را از بزرگ‌ترین اسباب شرک می‌داند.^۵ از جمله روایاتی که وهابیت برای منع بناء بر قبور بیان می‌کند، حدیث ابی الهیاج است.^۶

۱. خفاجی، شهاب‌الدین احمد، عناية القاضي و كفاية الرازي على تفسير البيضاوي، ج ۶، ص ۸۶.

۲. عثمانی، شبیر احمد، فتح الملهم، ج ۴، ص ۲۶.

۳. فوزان، صالح بن فوزان، اعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، ج ۲، ص ۲۹۵.

۴. هیئت کبار العلماء، فتاوی اللجنة الدائمة، ج ۱، ص ۳۴۰.

۵. افغانی، شمس‌الدین سلفی، جهود علماء الحنفية في ابطال عقاید القبرية، ج ۳، ص ۱۶۳۴.

۶. ابن‌عبدالکریم، ناصر، اسلامیة لا وهابية، ص ۲۲۱؛ صنعانی، محمد بن اسماعیل، تطهير الاعتقاد، ص ۳۵؛ «وکیع از سفیان و او از حبیب، او هم از ابووائل و او از ابی الهیاج نقل می‌کنند که علی بن ابیطالب (علیه السلام) به من فرمود: آیا تو را برنیکیزم به کاری

ب: دیدگاه احناف

در بین احناف درباره بنای بر قبور، سه دیدگاه مطرح است.

دیدگاه اول: کراهت بناء بر قبور

حکم کراهت بنای بر قبور در مذهب حنفی به دیدگاه فقهی ابوحنیفه برمی گردد. کاسانی حنفی می گوید: ابوحنیفه بنای بر قبر را مکروه می داند.^۱ جمعی از علمای حنفی بنای بر قبر را مکروه می دانند و می گویند: بنای بر قبر، به گنج و اجر و چوب و نوشتن بر قبر مکروه است.^۲ ملاعلی قاری می گوید: علما گفته اند که مستحب است بالا بردن قبر به اندازه یک وجب و مکروه است بالاتر از آن.^۳

ابن عابدین بر این باور است که اگر با نیت محکم کردن قبر ساخته شود مکروه است؛^۴ البته بعداً بیان خواهد شد که وی چادر زدن بر قبور بزرگان را نیکو می شمرد.

همان طور که بیان شد، بعضی از وهابیان از حدیث ابی الهیاج بر حرمت بنای قبور استدلال می کنند. محمد زاهد کوثری می گوید: حدیث ابی الهیاج در اسنادش اختلاف است؛ با عنعنه حبیب ابن ثابت^۵ (با سلسله سندی که حبیب بن ثابت در آن است) با بودن (این حدیث)، به آن حدیث مدت زمانی از جانب مسلمانان عمل نشده است. ترک عمل به حدیث نیز نزد افراد زیادی از اهل نقد، علت ضرر زننده است؛ پس اگر

که رسول خدا ﷺ مرا بدان برانگیخت؟ و آن اینکه از هیچ تمثالی نگذری، مگر اینکه آن را نابودسازی و از هیچ قبر برآمده ای عبور نکنی، مگر این که آن را مساوی و مسطح گردانی؛» (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۶۱).

۱. «کَرِهَ أَبُو حَنِيفَةَ الْبِنَاءَ عَلَى الْقَبْرِ»؛ (کاسانی حنفی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ۱، ص ۳۲۰؛ (سمرقندی، محمد بن احمد، تحفة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۵۶).

۲. رازی، محمد بن ابی بکر، تحفه الملوك، ص ۱۱۵؛ «قاضی ثناء الله مظهری نیز بعد از بیان احادیث منع بناء آنها را حمل بر کراهت می کند؛» (مظهری، محمد ثناء الله، التفسير المظهری، ج ۶، ص ۲۴).

۳. قاری، علی بن محمد، مرقاة المفاتیح، ج ۳، ص ۱۲۱۶.

۴. ابن عابدین، محمد، ردالمحتار علی الدر المختار، ج ۶، ص ۳۷۹.

۵. حبیب بن ابی ثابت اهل تدلیس است. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، أسماء المدلسین، ص ۳۶؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تعریف اهل التدلیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس، ص ۳۷.



نهی از بناء، بر نهی تنزیهی حمل شود، کلام آسان می شود.^۱

دیدگاه دوم: حرمت ساختن بناء بر قبور

بعضی از احناف بنای بر قبور را حرام می دانند.^۲

کشمیری می گوید: بنای بر قبور، کما اینکه آن را اهل این عصر انجام می دهند، مانند قرار دادن گنبد بر قبر، حرام است.^۳ بعضی از علمای حنفی بناء با قصد زینت را حرام می دانند.^۴

دیدگاه سوم: جواز بنای بر قبور مشایخ و اولیا

در بین علمای حنفی، بعضی بنای بر قبور اولیا را جایز و بلکه نیکو شمرده اند. برای مثال ملاعلی قاری بر این باور است که سیره سلف در مباح بودن بنای بر قبر مشایخ و علما است و می گوید: به تحقیق، سلف بنای بر قبر مشایخ و علما و مشهوران را مباح دانسته اند تا مردم آنها را زیارت کنند و با نشستن در آنجا استراحت نمایند.^۵

شهاب الدین خفاجی در ذیل آیه ۲۱ سوره کهف می گوید: بودن آن مسجد دلالت بر جواز بنای بر قبور صالحان و مثل آنها می کند؛ کما اینکه کشف اشاره به آن دارد.^۶

عبدالغنی نابلسی ساخت گنبد بر قبر علما و اولیا را مصداق تعظیم شعائر الهی می داند و معتقد است که این عمل بدعت حسنه است. وی می گوید: در حدیث وارد شده که قبر، یا باغی از باغ های بهشت است، یا حفره ای از آتش؛ در واقع معنایی برای آن نیست، مگر اینکه ارواح مردگان یا در قبورشان صاحب نعمت هستند، یا اینکه عذاب می شوند و آن تنعم یا عذاب به خاطر اتصال ارواح به اجساد پوسیده شده ای است که از

۱. کوثری، محمد زاهد، مقالات الکوثری، ص ۱۲۷.

۲. آلوسی، نعمان بن محمود، جلاء العینین فی محاکمه الاحمدین، ص ۵۹۶؛ حنفی، ابراهیم بن علی، تحفة الترك فیما یجب أن یعمل فی الملک، ص ۹۰.

۳. کشمیری، محمد انور شاه، العرف الشذی شرح سنن الترمذی، ج ۱، ص ۳۲۲.

۴. ابن عابدین، محمد، رد المحتار علی الدر المختار، ج ۶، ص ۳۷۹؛ طحطاوی، أحمد بن محمد، حاشیة الطحطاوی علی مراقی الفلاح، ج ۱، ص ۶۱۱.

۵. قاری، علی بن محمد، مرقاة المفاتیح، ج ۳، ص ۱۲۱۷.

۶. خفاجی، شهاب الدین احمد، غنایة القاضی و کفاية الراضی علی تفسیر البیضاوی، ج ۶، ص ۸۶.

دنیا خارج شده‌اند و آن ارواح، پاکیزه به ایمان و طاعات، یا چرکین به کفر و مخالفت‌ها هستند؛ بنابراین قبور مومنین، دارای احترام و عظمت است؛ کما اینکه قبل از آن نیز چنین بودند و آنها زنده‌های محترم و بزرگی هستند؛ پس کسی که عالمی را کوچک بشمارد یا دشمنی با آن عالم، موجب سبک شدن او گردد، کفر ورزیده است؛ کما اینکه فقها به آن تصریح کرده و در این بین، فرقی بین زندگان و مردگان نیست و احترام در حق آنها (مومنین) واجب است؛ چنان‌که خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَعْظَمْ شُعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾^۱ و کسی که شعائر خداوند را بزرگ بشمارد، چنین کاری نشانه تقوای دل‌هاست. شعائر خداوند آن چیزهایی هستند که شعور دارند؛ یعنی خدای تعالی آن را اعلام و آگاه می‌دارد؛ مثل علما و صالحان، چه زنده باشند چه مرده، و از جمله بزرگ داشت آنها ساخت بناء و قبه بر قبور و ساختن تابوت بر آنها از چوب ضخیم درخت است؛ تا اینکه عامه مردم آنها را کوچک بشمارند و اگرچه این عمل بدعت است؛ پس این عمل، بدعت حسنه است؛ کما اینکه فقها در بزرگی عمامه و بزرگی لباس علما گفته‌اند که این کار جایز است، تا اینکه عامه، آنها را سبک بشمارند و آنها را احترام کنند؛ اگرچه آن بدعتی است که بر روش سلف نیست.^۲

حقی بعد از نقل کلام نابلسی می‌گوید: "فالمقصد فيها مقصد حسن".^۳

سمرقندی می‌گوید: گفته شده بناء بر قبر مرده، زمانی که مرده از مشایخ و علما و سادات باشد مکروه نیست.^۴

وی این مطلب را بیان می‌کند و رد نمی‌کند؛ ضمن اینکه مطلب سمرقندی را ابن عابدین شامی^۵ و نابلسی^۶ نیز بیان می‌کنند و این قول را می‌پذیرند.

۱. سوره حج، آیه ۳۲.

۲. نابلسی، عبدالغنی، کشف النور عن اصحاب القبور، ص ۱۲.

۳. حقی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان، ج ۳، ص ۴۰۰.

۴. سمرقندی، ناصرالدین، جامع الفتاوی، ص ۱۰.

۵. ابن عابدین، محمد، رد المحتار علی الدر المختار، ج ۲، ص ۲۳۷.

۶. نابلسی، عبدالغنی، کشف النور عن اصحاب القبور، ص ۱۲.



ابن عابدین هم در باب جواز بنای بر قبور برای صالحان و اولیا می گوید: بعضی فقها قرار دادن چادر و عمامه ها و لباس ها بر قبور را مکروه دانسته اند. در کتاب فتاوی الحجة گفته شده که قرار دادن چادر بر قبور مکروه است؛^۱ لیکن ما الان می گوئیم، زمانی که قصد تعظیم در دید مردم را داشته باشد تا صاحب قبر را کوچک نشمارند و به هدف جلب خشوع و ادب برای زائرهای غافل، پس آن جایز است. اعمال به نیت انسان بر می گردد، اگرچه بدعت است.

ابن عابدین برای آنکه نشان دهد که این بدعت، بدعت حسنه است و اشکالی ندارد، مثالی غیر از مثال نابلسی می زند و می گوید: آن مثل، قول آنها است که به خاطر احترام خانه خدا بعد از طواف وداع، به پشت راه می روند تا اینکه از مسجد خارج شوند. حتی در منهاج السالکین گفته شده که در این مورد نه سنت روایت شده ای و نه اثر حکایت شده ای آمده است و حال، یاران ما این را انجام می دهند.^۲

ملاعلی قاری در شرح حدیث قبه زدن همسر حسن بن حسن و نماز خواندن در آنجا می گوید: ظاهر این است که زدن قبه به جهت اجتماع دوستان بر قبر او، برای ذکر و قرائت قرآن و حضور اصحاب برای دعا و مغفرت و رحمت بوده است؛ اما حمل فعلش را به صورت بیهوده مکروه کردن؛ کما اینکه ابن حجر کرده که از عمل اهل بیت به دور است.^۳ با تخریب قبور بقیع توسط وهابیت جمعی از علمای حنفی شبه قاره هند در دربار سلطان بن سعود حاضر و به خاطر تخریب آنها اعتراض کردند. شیر احمد عثمانی به نیابت از آنها خطاب به سلطان بن سعود می گوید: ما هدم قباب (گنبدها) را کار صحیحی نمی دانیم.

وی در ادامه، پشیمانی عمر بن عبدالعزیز از انهدام خانه عایشه و دستور ساخت دوباره آن را موید عدم صحیح بودن این کار می داند و می گوید: با این توضیح نیز هدفم

۱. ابن عابدین، محمد، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۲۴.

۲. ابن عابدین، محمد، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۲۴؛ ابن عابدین، محمد أمين، رد المختار علی الدر المختار، ج ۶، ص ۳۶۳.

۳. قاری، علی بن محمد، مرقاة المفاتیح، ج ۳، ص ۱۲۴۹.

ترغیب برای ساختن گنبد بر قبرها نیست؛ بلکه مقصودم بیان این مطلب است که موضوع قبور اعظم در قلوب الناس تأثیر و ارتباط دارد؛ چنانچه از گریه اختیاری عمر بن عبدالعزیز در آن موقع و از ناراحتی مردم جهان اسلام از جنابعالی در این موقع، این مطلب ظاهر است.^۱

سوم: نماز خواندن نزد قبور

سومین مورد از مصادیق مسجد قرار دادن قبور اولیا، نماز خواندن نزد قبور است که به دیدگاه دو گروه پرداخته می شود.

الف: دیدگاه وهابیت

همان طور که اشاره شد، وهابیت نماز خواندن نزد قبور را حرام و از وسایل شرک می دانند.^۲

ب: دیدگاه احناف

در این خصوص بین علمای احناف دو دیدگاه بیان شده است:

دیدگاه اول: کراهت نماز خواندن

قول مشهور در بین احناف بر خلاف وهابیت، کراهت نماز خواندن است و این اختلاف ریشه در اختلاف فقهی احمد حنبل و ابوحنیفه دارد. عینی در این زمینه می گوید: بدان علما درباره جواز نماز در مقبره اختلاف دارند. احمد به تحریم نماز در مقبره فتوا داده و ثوری و ابوحنیفه و اوزاعی فتوی به کراهت نماز در مقبره داده اند.^۳

دلایل کراهت

۱. به خاطر نهی پیامبر ﷺ از خواندن نماز در مقبره؛^۴

۱. سهارنپوری، خلیل احمد، ترمذی، سید عبدالشکور، عقاید اهل سنت و الجماعت در رد وهابیت و بدعت، ص ۶۰-۵۸.
۲. فوزان، صالح بن فوزان، اعانة المستفید بشرح کتاب التوحید، ج ۲، ص ۲۹۵.
۳. عینی، بدرالدین، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ۴، ص ۱۷۳؛ مغلطی، علاءالدین، شرح سنن ابن ماجه، ص ۱۲۴۳.
۴. شرنبلالی، حسن بن عمار، مراقي الفلاح شرح متن نور الايضاح، ج ۱، ص ۱۳۰؛ کاسانی حنفی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ۱، ص ۳۲۰.



۲. به خاطر حدیث «لعن الله اليهود و النصارى» و شباهت در عمل با آنها؛^۱
طحطاوی می گوید: نماز خواندن در مقبره کراحت دارد؛ زیرا به عمل یهود و نصاری
شباهت پیدا می کند. پیامبر ﷺ فرمودند: خداوند بر یهود و نصاری به خاطر مسجد
قرار دادن قبرهای پیامبران شان لعن نموده است. خواه بالای آن باشد یا پشتش یا زیرش.
در ادامه مواردی را استثنا می کند که بعداً بیان خواهد شد.^۲
عبدالغنی نابلسی نیز نماز خواندن در کنار مقابر را به خاطر شباهت با یهود مکروه
می داند؛ اما در ادامه مواردی را نیز استثنا می کند که بعداً بیان خواهد شد.^۳
۳. از ماجرایی عمل همسر حسن بن حسن کراحت فهمیده می شود نه حرمت؛
بدرالدین عینی در شرح صحیح بخاری در ذیل همین حدیث می گوید: وقتی حسن بن
حسن بن علی درگذشت، همسر او خیمه ای بر قبر او زد و پس از یک سال برداشت. شنیدند
که شخصی ندا می دهد، آیا آنچه را که گم کرده بودند پیدا کردند. این قبه ای که روی قبر زده
بود به نمازی که در آنجا خوانده بود خللی وارد نکرده است و لازمه آن، گرفتن مسجد نزد
قبر است و گاه قبر جهت قبله قرار می گیرد؛ پس کراحت آن زیاد می شود. بخاری آن را دلیل
بر کراحت دانسته است و احمد، زدن چادر بر قبر را مکروه می داند.^۴

دیدگاه دوم: جواز خواندن نماز

جمعی از علمای حنفی نماز خواندن در کنار قبور اولیا را جایز می دانند و بر آن
دلایلی بیان کرده اند که اشاره می شود.

دلایل جواز نماز خواندن در کنار قبور

۱. همان طور که بیان شد، بعضی از علمای احناف از آیه ۲۱ سوره کهف، جواز
مسجد ساختن بر قبور یا در کنار قبور را ثابت کرده اند که از آن جواز، نماز در آن مسجد

۱. سرخسی، محمد بن أحمد، المیسوط، ج ۱، ص ۲۰۶؛ سمرقندی، محمد بن احمد، تحفة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. طحطاوی، أحمد بن محمد، حاشیة الطحطاوي علی مراقي الفلاح، ص ۳۵۶-۳۵۷.

۳. نابلسی، عبدالغنی، كشف النور عن اصحاب القبور، ص ۱۲.

۴. عینی، بدرالدین، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ج ۸، ص ۱۳۴.

هم فهمیده می‌شود؛ برای مثال خفاجی حنفی در ذیل آیه ۲۱ سوره کهف، بعد از بیان جواز ساخت مسجد بر قبور، به جایز بودن نماز در آن بناء تصریح می‌کند.^۱

۲. دفن حضرت اسماعیل علیه السلام در حجر و دفن هفتاد پیامبر بین حجر و زمزم در مسجدالحرام و افضلیت نماز در آنجا.

طحطاوی می‌گوید: مقابر انبیا (در مورد نماز خواندن در کنار مقابر) استثنا شده؛ پس بعد از اینکه در جهت قبله نباشد، نماز در آن کراهت ندارد؛ چه قبرش باز باشد یا نه؛ زیرا آنها در قبورشان زنده‌اند. آیا نمی‌بینی مرقد اسماعیل علیه السلام در حجر، زیر ناودان قرار دارد و اینکه بین حجرالأسود و زمزم، قبر هفتاد پیامبر هست؛ سپس آن مسجد با فضیلت‌ترین مکان برای نماز است؛ به‌خلاف مقابر غیر انبیا.^۲

کوثری نیز به نقل از ابی مالکی می‌گوید: بناء کردن مسجد کنار قبر انسانی صالح و یا خواندن نماز در مقبره وی، به قصد تبرک به آثار او و قبول شدن دعا در آنجا ایرادی ندارد؛ چراکه قبر اسماعیل علیه السلام در مسجدالحرام، کنار کعبه قرار دارد و خواندن نماز در آنجا بهتر از جاهای دیگر است.^۳

بعضی برای جواز نماز خواندن شرایطی را بیان کرده‌اند. برای مثال طحطاوی می‌گوید: نماز در مقبره کراهت دارد، مگر اینکه در او محلی برای نماز باشد که نجس و کثیف نباشد.^۴ عبدالغنی نابلسی نیز در دو جا نماز خواندن را جایز می‌داند. اول آنکه در جایی که برای انتخاب شده قبری نبوده و نجس نباشد. دوم آنکه بین او و قبر فاصله‌ای باشد که اگر کسی در حال نماز بود و انسانی از جلوی او رد شد، کراهت نداشته باشد؛ در این صورت نیز مکروه نیست.^۵

۱. خفاجی، شهاب‌الدین، عناية القاضي و كفاية الرازي علي تفسير البيضاوي، ج ۶، ص ۸۶.

۲. طحطاوی، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي علي مراقي الفلاح، ص ۳۵۶-۳۵۷.

۳. کوثری، محمد زاهد، مقالات الكوثری، ص ۱۲۸-۱۲۷.

۴. طحطاوی، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي علي مراقي الفلاح، ص ۳۵۶-۳۵۷.

۵. نابلسی، عبدالغنی، كشف النور عن اصحاب القبور، ص ۱۵.



چهارم: قرائت قرآن نزد قبر

یکی از مواردی که ابن تیمیه و وهابیت، آن را از مصادیق حدیث منع مساجد نزد قبور می دانند، قرائت قرآن نزد قبر است که با دیدگاه احناف مورد تطبیق قرار داده می شود.

الف: دیدگاه وهابیت

ابن تیمیه نظریه پرداز افکار وهابیت می گوید: قرار دادن قرآن ها نزد قبر و تلاوت قرآن در آنجا، برای کسی که قصد قرائت قرآن در آنجا را دارد، بدعت منکری است که هیچ یک از سلف آن را انجام نداده اند؛ چراکه او داخل در معنی قرار دادن مسجد بر قبور است.^۱

ب: دیدگاه احناف

حقّی در مورد جواز توزیع قرآن و قرائت آن در کنار قبر می گوید: ملائکه، پیامبر ﷺ را بزرگ می شمارند، از این رو زمانی که ببینند به جا گذاشته های آن حضرت در خانه یا شهر یا قبری است، صاحبش را بزرگ می شمارند و عذاب را از او برمی دارند؛ بنابراین زمانی که قرآن بر قبرها توزیع شود و بر او قرآن تلاوت شود، میت نفع می برد.^۲ ملاعلی قاری از طریق اولویت بر استحباب، قرائت قرآن را اثبات می کند. وی روایتی از پیامبر ﷺ مبنی بر گذاشتن چوب تر بر قبر گنه کار و کم شدن عذاب آنها را نقل می کند و در ادامه می گوید: علما قرائت قرآن نزد قبر را به خاطر این حدیث مستحب می دانند؛ زیرا زمانی که قرآن تلاوت می کنند (از چوب تر) اولی به تخفیف است.^۳ تعدادی از علمای حنفی از جمله ابن همام و ملاخسرو می گویند: علما درباره حکم نشستن قرائت کنندگان کنار قبر، جهت قرائت (قرآن) اختلاف دارند و نظر مختار، عدم کراهت هست.^۴

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۳۰۲ - ۳۰۱؛ «بن باز نیز به همین مطلب اشاره دارد»؛ (بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، فتاوی نور علی الدرب، ج ۱۴، ص ۲۱۹).
۲. حقّی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان، ج ۳، ص ۲۵۹.
۳. قاری، علی بن محمد، مرقاة المفاتیح، ج ۱، ص ۳۷۶.
۴. ابن همام، کمال الدین محمد، شرح فتح القدیر، ج ۲، ص ۱۴۲؛ ملاخسرو، محمد بن فرامرزی، درر الحکام شرح غرر الاحکام، ج ۱، ص ۱۶۸.

برهان‌الدین محمد بخاری و به تبع آن، دیگران می‌گویند: قرائت قرآن نزد ابوحنیفه مکروه است و نزد محمد^۱ مکروه نیست و صدر شهید گفته است که مشایخ ما به قول محمد عمل می‌کنند. به درستی که قرائت قرآن در مقبره به صورت بلند مکروه است؛ اما اگر ترس دارد مشکلی ندارد و اگر چه تمام کند.^۲

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد یکی از موضوعات اختلافی بین وهابیت و علمای حنفی مسجد قرار دادن قبور اولیا است. این موضوع بر پایه حدیثی است از حضرت رسول ﷺ می‌باشد که یهود و نصاری را به خاطر مسجد قرار دادن قبور انبیا، مورد مذمت قرار داده است؛ اما چون مصداق عمل یهود و نصاری در حدیث روشن نشده، ابن تیمیه و پیروان او (وهابیت) موارد زیادی را بدون ارائه دلیل، مصداق این حدیث دانسته‌اند. علمای حنفی مصادیق محدودتری نسبت به وهابیت بیان کرده‌اند. با بررسی تطبیقی بین افکار وهابیت و احناف در چهار موضوع بنای مسجد بر قبور و در جوار قبور، بناء بر قبور، نماز خواندن نزد قبور و قرار دادن قرآن نزد قبر و قرائت نزد قبور، معلوم شد که دیدگاه اکثر علمای حنفی مخالف دیدگاه وهابیت است. در بین احناف، دیدگاه غالب، کراهت این امور و برخی هم جواز است و عده محدودی هم آنها را حرام می‌دانند؛ بنابراین دیدگاه ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب که سعی کرده‌اند، حرمت مسجد قرار دادن قبور را به مذهب حنفی هم تسری دهند درست نیست و سخت قابل خدشه است.

۱. محمد شیبانی شاگرد ابوحنیفه است.

۲. ابن مازه بخاری، محمود بن أحمد، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ج ۵، ص ۳۱۱؛ رازی، محمد بن ابی‌بکر، تحفة الملوك، ص ۲۸۳؛ زیلعی، فخرالدین، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق وحاشية الشلی، ج ۱، ص ۲۴۶؛ سنّامی، عمر بن محمد، نصاب الاحتساب، ص ۱۸۱؛ ابن‌نجیم، زین‌الدین بن ابراهیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۸، ص ۲۳۵.



منابع

١. قرآن كريم

٢. ابن عبدالكريم، ناصر، إسلامية لا وهابية، بي جا: داركنوز أشبيلية، ١٤٢٥ق.
٣. ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم، ١٤١٣ق.
٤. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، الفتاوي الكبرى لابن تيميه، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٠٨ق.
٥. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوي، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينه: مجمع الملك فهد، ١٤١٦ق.
٦. ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تحقيق: عاصم بن عبدالله القريوتي، عمان: مكتبة المنار، چاپ اول، ١٤٠٣ق.
٧. ابن حنبل شيباني، احمد بن محمد، مسند الإمام احمد بن حنبل، مصر: مؤسسة قرطبة، بي تا.
٨. ابن همام، كمال الدين محمد، شرح فتح القدير، بيروت: دارالفكر، بي تا.
٩. ابن عابدين، محمد، العقود الدرية في تنقيح الفتاوي الحامدية، بي جا: دارالمعرفة، بي تا.
١٠. ابن عابدين، محمد، رد المحتار علي الدر المختار، بيروت: دارالفكر، ١٤٢١ق.
١١. ابن عبد الوهاب، محمد، مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، محقق: إسماعيل بن محمد الأنصاري، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، بي تا.
١٢. ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بي جا: دارالكتاب الإسلامي، بي تا.
١٣. افغانى، شمس الدين سلفى، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، رياض: دارالصميعي، چاپ اول، ١٤١٦ق.
١٤. آلبانى، ناصرالدين، احكام جنايز، مترجم: عبدالله ريگى احمدى، زاهدان: حرمين، چاپ اول، ١٣٨٣ش.
١٥. آلوسى، نعمان بن محمود، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، بي جا: مطبعة المدينى، ١٤٠١ق.
١٦. بخارى، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تعليق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دارابن كثير، چاپ سوم، ١٤٠٧ق.
١٧. ابن انس، مالك، موطأ الإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، مصر: دارإحياء التراث العربى، بي تا.



١٨. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، فتاوي نور على الدرب، المحقق: عبد الله بن محمد الطيار - محمد بن موسى بن عبد الله الموسى، رياض: مدار الوطن للنشر، چاپ اول، ١٤٣٠ق.
١٩. ابن مازة بخاري، محمود بن احمد، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبدالكريم سامي الجندی، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٢٤ق.
٢٠. حقی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان، بيروت: دارالفکر، بی تا.
٢١. خفاجی، شهاب الدین احمد، عناية القاضي و كفاية الراضي على تفسير البضاوي، بيروت: دارصادر، بی تا.
٢٢. رازی، محمد بن ابی بکر، تحفة الملوك، تحقيق: عبدالله نذیر احمد، بيروت: دارالبشائر الإسلامية، چاپ اول، ١٤١٧ق.
٢٣. زیلعی، فخرالدین، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق وحاشية الشَّلبی، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، چاپ اول، ١٣١٣ق.
٢٤. سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، بيروت: دارالمعرفة، ١٤١٤ق.
٢٥. سمرقندی، محمد بن احمد، تحفة الفقهاء، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ دوم، ١٤١٤ق.
٢٦. سمرقندی، ناصرالدین، جامع الفتاوي، بی جا: جامعه الملك سعود، ١١٦١ق.
٢٧. سنمی، عمر بن محمد، نصاب الاحتساب، مکه: الطالب الجامعی، چاپ اول، ١٤٠٦ق.
٢٨. سندی، محمد بن عبدالهادی، حاشية السندی على النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، چاپ دوم، ١٤٠٦ق.
٢٩. سهارنپوری، خليل احمد، ترمذی، سيد عبدالشکور، عقايد اهل سنت والجماعت در رد وهابيت و بدعت (ترجمه المهند على المفند و خلاصه عقايد علمای ديوبند با تايدات جديده)، ترجمه: عبدالرحمن سربازی، چابهار: مدرسه عربيه اسلاميه چابهار، چاپ اول، ١٣٧٠ش.
٣٠. سيوطی، عبدالرحمن بن أبي بکر، أسماء المدلسين، محقق: محمود محمد محمود، بيروت: دارالجيل، چاپ اول، بی تا.
٣١. شرنبلالی، حسن بن عمار، مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، تحقيق: نعيم زرزور، بی جا: المكتبة العصرية، چاپ اول، ١٤٢٥ق.
٣٢. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمی، بيروت: المكتب الإسلامي، چاپ دوم، ١٤٠٣ق.



٣٣. صنعاني، محمد بن اسماعيل، سبيل السلام، بي جا: دارالحديث، بي تا.
٣٤. صنعاني، محمد بن اسماعيل، شوكانى، محمد بن على، تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد
ويلية شرح الصدور في تحريم رفع القبور، محقق: عبدالمحسن بن حمد العباد البدر، رياض:
مطبعة سفير، چاپ اول، ١٤٢٤ق.
٣٥. طحطاوى، احمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، تحقيق: محمد
عبدالعزیز الخالدي، بيروت: دارالكتب العلمية چاپ اول، ١٤١٨ق.
٣٦. عثمانى، شبير احمد، فتح الملهم، تعليقات: محمد رفيع عثمانى، بيروت: داراحياء التراث
العربى، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
٣٧. عثمانى، محمد شفيق، معارف القرآن، مترجم: محمد يوسف حسين پور، تربت جام:
شيخ الاسلام احمد جام، چاپ دوم، ١٣٨١ش.
٣٨. عینی، بدرالدین، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: داراحياء التراث العربى،
بي تا.
٣٩. فوزان، صالح بن فوزان، اعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، بي جا: مؤسسة الرسالة، چاپ
سوم، ١٤٢٣ق.
٤٠. قارى، على بن محمد، زيارت القبر المكرم، بي جا: مكتبة جامعة ملك سعود، بي تا.
٤١. قارى، على بن محمد، شرح الشفاء، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٤٢. قارى، على بن محمد، مرقاة المفاتيح، بيروت: دارالفكر، چاپ اول، بي تا.
٤٣. نيشابورى، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى، بيروت: داراحياء
التراث العربى، بي تا.
٤٤. كاسانى حنفى، أبوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دارالكتب
العلمية، چاپ دوم، ١٤٠٦ق.
٤٥. هيئت كبار العلماء، فتاوى اللجنة الدائمة، گردآوری: احمد بن عبدالرزاق الدويش، رياض:
رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، بي تا.
٤٦. كشميرى، محمد انور شاه، العرف الشذي، شرح سنن الترمذي، تصحيح: محمود شاكر،
بيروت: دارالتراث العربى، چاپ اول، ١٤٢٥ق.
٤٧. كوثرى، محمد زاهد، مقالات الكوثرى، كويت: المكتبة المعروفة، چاپ چهارم، ١٤٣٢ق.
٤٨. لکنوى، محمد عبدالحی بن محمد، التعليق الممجد على موطأ محمد، تحقيق: تقى الدين

- ندوی، دمشق: دارالقلم، چاپ چهارم، ۱۴۲۶ق.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، محقق: جمعی از محققان، بیروت: دارإحياء التراث العربی، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ق.
۵۰. محدث دهلوی، عبدالحق، اشعة اللمعات، تصحیح و تنظیم: عبدالمجید مرادزهی، زاهدان: فاروق اعظم، ۱۳۸۹ش.
۵۱. مظهری، محمد ثناءالله، التفسیر المظهري، تحقیق: غلام نبی التونسی، پاکستان: مکتبة الرشدية، ۱۴۱۲ق.
۵۲. مغلطای، علاءالدین، شرح سنن ابن ماجه، تحقیق: کامل عویضة، عربستان: مکتبة نزار مصطفى الباز المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۹ق.
۵۳. ملاخسرو، محمد بن فرامرز، دررالحکام شرح غرر الأحکام، بی جا: دارإحياء الكتب العربية، بی تا.
۵۴. نابلسی، عبدالغنی، کشف النور عن أصحاب القبور، استانبول: مکتبة الحقيقة، ۱۴۰۶ق.
۵۵. نجم الدین حنفی، ابراهیم بن علی، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فی الملك، محقق: عبدالکریم محمد مطیع الحمدادی، بی جا: چاپ دوم، بی تا.



دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۴ ♦ پاییز و زمستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۳/۱۵ ♦ صفحات: ۱۱۵-۱۳۶

پاسخ به شبهات البانی در باب سماع موتی

مجید فاطمی نژاد*

محمدحسن زمانی**

چکیده

جمهور مسلمانان معتقدند که اموات، توانایی شنیدن صدای زندگان را دارند. در این بین برخی از علمای وهابی مانند البانی، قائل به عدم سماع موتی شده‌اند و کتاب الایات و البینات فی عدم سماع الاموات عند الحنفیه السادات، درصدد بیان همین مطلب است. البانی مهم‌ترین ادله خود را در حاشیه این کتاب بیان کرده که ما با اشاره به ادله‌ی او و پاسخ به آنها، اثبات کرده‌ایم که قائلین به عدم سماع موتی، دارای مبنایی صحیح در باب روح و حیات برزخی نیستند. با توجه به کلمات ضدونقیض البانی، این نگاه برگرفته از روش هستی‌شناسی اوست، که ریشه در افکار حس‌گرایی و تجربه‌گرایی دارد.

کلیدواژه‌ها: سماع موتی، ابن تیمیه، البانی، حیات برزخی.

* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم و دانش‌آموخته موسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (علیهم‌السلام).

آدرس ایمیل: ma556261@gmail.com

** استادیار جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

نقد و بررسی کتاب الآیات و البینات که به تبع آن، نقد افکار البانی در باب سماع موتی است، از دو جهت دارای اهمیت است:

۱. فلسفه‌ی مخالفت البانی و علمای امروز وهابی، با علما و بزرگان سلف خود، که مستلزم روشن شدن آثار و فوایدی است که بر مسأله‌ی سماع موتی مترتب است.
 ۲. آشنایی با ادله‌ی علمای امروز وهابی و رد کسانی که قائل به عدم سماع موتی هستند.
- در این صورت، باید پرسید که چرا با اینکه بسیاری از بزرگان سلفی،^۱ از جمله ابن‌قیم^۲ و استادش ابن‌تیمیه،^۳ قائل به سماع موتی بوده‌اند، ولی امروزه علمای وهابی،^۴ بر خلاف تمام اندیشه‌های علمای سلفی خود و حتی دیگر مذاهب اسلامی، قائل به عدم سماع موتی شده‌اند؟

خود البانی در جواب از این شبهه^۵ در مقدمه‌ی کتاب می‌نویسد: ما مخالفتی با مذهب و طریق مان نکرده‌ایم؛ بلکه ما در اخذ آن سبقت گرفته‌ایم و مردم را به سوی کتاب و سنت، با توسعه‌ی بیشتری دعوت می‌کنیم و در عین حال نیز، به ائمه‌ی خود احترام می‌گذاریم و از علوم‌شان هم بهره می‌بریم؛ اما این‌ها لازمه‌اش این نیست که ما مقلد آنها باشیم؛ چراکه علوم منحصر در آنها نیست و ممکن است که خطا کنند که در این صورت مجتهد هستند!^۶

۱. حنبلی، ابن‌رجب، احوال القبور و احوال اهلها الی النشور، ص ۸۵؛ ابن‌عبدالوهاب، محمد، احکام تمنی الموت، ج ۱، ص ۱۵؛ ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، ج ۶، ص ۳۲۵.

۲. ابن‌قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۹.

۳. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۲۰۳.

۴. می‌توان به کتاب فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء، ج ۱، ص ۱۱۲، اشاره کرد.

۵. همان‌طور که البانی می‌گوید: یکی از جوانان بیروت کتابچه‌ای می‌نویسد به نام اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمة الفقهاء رضی الله عنهم، که در آنجا به همین شبهه پرداخته که چرا شما در باب سماع موتی بر خلاف ائمه خود حرکت کرده‌اید؟ جناب البانی در چاپ چهارم کتاب الآیات البینات سعی در جواب این شبهه را دارد.

۶. در ابتدا و تقدیم کتاب الآیات و البینات، ص ۵-۶.

برخی از علمای اهل سنت چون محمد عوامه در کتاب خود به این گونه از توجیهات البانی که آنها را اختلاف‌های اجتهادی می‌داند، اشاره می‌کند و می‌نویسد: چطور می‌شود که شما از یک طرف تمام عالمانی را که هر کدام به نحوی از صحابه و تابعان و یا ائمه حدیث تقلید می‌کردند را به صف جاهلان کشانده‌اید و به بهانه‌ی اجتهاد، اقوال ائمه حدیث و یا اهل علم را مورد خدشه قرار می‌دهید؟ درحالی که شما همیشه تبعیت از سلف صالح را برای خود یدک می‌کشید.^۱

اشکال دیگری که بر پایه‌های فکری البانی مطرح می‌باشد این است که آیا موضع‌گیری وی در باب انفتاح باب اجتهاد، اجتهادی است یا تقلیدی؟ بدون شک و به اقرار خود البانی، او این مبنا را از احمد و ابن تیمیه تقلید کرده است.^۲ آنها برای رفع این شبهه، به جای تقلید، مسأله‌ی اتباع را مطرح می‌کنند^۳ که باید در جای خود مورد بررسی دقیق قرار گیرد؛ اما آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته این است که چرا البانی از طرفی مباحث مبنایی سماع موتی مانند، مباحث روح و حیات برزخی را از کتاب ابن قیم ذکر می‌کند، ولی مسأله‌ی سماع موتی را که از آثار حیات برزخی است، اجتهاد می‌کند؟ او وقتی در این مسأله به کتاب ابن قیم می‌رسد می‌گوید: این کتاب نامعتبر است و کتابی است که ابن قیم در اوایل طلبگی اش نوشته است؟!^۴ با بررسی‌های انجام شده به نظر می‌رسد که این تناقض‌گویی‌ها و اختلاف‌ها به خاطر دلیل عمده‌ای است که بازگشت به آثار سماع موتی، نظیر زیارت و استغاثه و توسل دارد؛ به این بیان که قائلین به سماع موتی باید ملتزم به لوازم آن نیز باشند. ابن قیم در کتاب الروح خود می‌گوید: اینک سلام کننده بر اهل قبور می‌گوید سلام بر شما که در خانه‌ی قوم مومنان آرمیده‌اید"

۱. «همان‌طور که البانی به همین بهانه، کتاب الروح ابن قیم را غیر معتبر و نوشته دوران طلبگی ابن قیم می‌خواند»؛ (البانی، ناصرالدین، الايات و البينات ص ۴۸)؛ (عوامه، محمد، أثر الحديث الشريف في اختلاف الائمة الفقهاء رضی الله عنهم، ص ۷۱-۷۰).

۲. «همان‌طور که در کتاب الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، به آن اشاره می‌کند»؛ (البانی، ناصرالدین، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، ص ۷۵).

۳. همان، ص ۷۲.

۴. آلوسی، نعمان، با تصحیح و حاشیه ناصرالدین البانی، الايات و البينات فی عدم سماع موتی، ص ۳۹.



خطابش به کسانی است که می شنوند و شعور دارند؛ وگرنه سخن وی به منزله‌ی خطاب به امر معدوم و جمادات خواهد بود که لغو و بیهوده است. سلف نیز بر این اتفاق نظر دارند. روایات متواتر حاکی از آن است که مرده، زیارت زندگان را می شنود و از آن "با سلام و خیرات" مژده می طلبد. ابن قیم روایات فراوان دیگری را در ضمن این فصل بیان می کند که از طاق این مقاله خارج است؛^۱ اما با رجوع به کتب ابن تیمیه مشاهده می کنیم که وی استغاثه کردن را، هرچند دارای تأثیر می داند، اما این تأثیر را دلیلی بر جواز آن نمی پندارد؛ چراکه معتقد است، مفسد استغاثه کردن بیشتر از مصالح آن است؛ بنابراین حکم به عدم جواز استغاثه می دهد.^۲

حال باید پرسید، چگونه ممکن است خداوند تعالی بر موضوعی (سماع موتی) آثاری را (زیارت و استغاثه و...) قرار دهد که مصلحت نبودن آن آثار بیشتر از بودن آن است؟ در حالی که این خلاف حکمت و علم خداوند است. البانی برای رهایی از این گونه چالش ها، همان دلایلی را که ابن تیمیه برای عدم جواز استغاثه ذکر کرده، مؤید کلام خود قرار می دهد؛ مبنی بر اینکه اصلاً خداوند تعالی سماعی برای اموات قرار نداده است تا آثار آن مثل استغاثه بر آن بار شود. وی در مقدمه کتاب الایات و البینات می نویسد: گمان نمی کنم که کسی اعتقاد به عدم سماع موتی داشته باشد و در عین حال او را صدا بزند و از غیر خدا کمک بخواهد؛ مگر اینکه عقیده اش به عقیده‌ی باطلی متمایل شده باشد.^۳ وی در ادامه با یقین به اینکه استغاثه کنندگان به اولیای الهی در گمراهی بزرگ به سر می برند، می نویسد: آنها معتقدند که اولیای الهی مثل زمان حیات شان صدای ما را می شنوند؛ لذا همان طور که در زمان حیات جایز است از آنها استغاثه کنیم، در زمان ممات شان هم جایز است.^۴ وی در بیانی دیگر می نویسد:

۱. ابن قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۵.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الاستغاثه، ص ۲۲۶.

۳. آلوسی، نعمان، با حاشیه البانی، الایات و البینات فی عدم سماع موتی، ص ۱۲.

۴. همان، ص ۱۵.

ای مسلمانی که در دعا کردن به اولیاء الله و صالحین تمسک می‌کنی، اگر معتقد باشی که آنها نمی‌شنوند و درعین حال به آنها تمسک می‌کنی، در این صورت این خلاف عقل و فطرت است؛ در واقع مثل اعمال مشرکین زمان قوم ابراهیم علیه السلام و... است؛ اگر بگویی که آنها می‌شنوند، به همین خاطر استغاثه می‌کنی، این هم گمراهی دیگری است که مخصوص مشرکان است.^۱

بنابراین البانی معتقد است که به خاطر ارتباط مسأله سماع موتی با مسأله شرک، باید قائل به عدم سماع موتی شد؛^۲ در واقع البانی با قائل شدن به عدم سماع موتی، از همان ابتدا، استغاثه را نفی می‌کند تا بتواند این اعمال را بیهوده و یا مشعر به شرک جلوه دهد؛ اما ابن تیمیه سماع موتی را ممکن می‌داند؛ ولی استغاثه و لوازم سماع موتی را به خاطر مفاسدش که همان اشعار به شرک است، جایز نمی‌شمارد؛ در واقع به نظر می‌رسد، امروزه علمای وهابی، برای اینکه بتوانند از آثار سماع موتی رهایی یابند و از چالش‌های فرا روی خود بگذرند، از همان ابتدا، قائل به عدم سماع موتی شده‌اند و دلایلی را نیز ذکر کرده‌اند که در ادامه به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

دلایل البانی بر عدم سماع موتی

از آنجا که سماع موتی بنا به گفته‌ی قرطبی، در کتاب التذکرة بأحوال الموتی وأمور الآخرة، و یا ابن قیم در کتاب الروح، و سیوطی در کتاب شرح الصدور به شرح حال الموتی والقبور، یک بحث بنایی و مترتب بر مبحث روح و حیات برزخی است، می‌باید در ابتدا مباحث روح و حیات برزخی مطرح می‌شد، تا آثار و فواید آن نیز (که یکی از آنها سماع اموات است) روشن شود؛ ولی البانی در کتاب الایات و البینات، خلاف این رویکرد را گرفته است. او در ابتدا به مبحث سماع موتی پرداخته و دلایلی را در نفی سماع موتی بیان کرده و در خاتمه‌ی کتاب نیز به مبحث روح که برگرفته از کلمات ابن قیم در کتاب الروح است، اشاره می‌کند.

۱. همان، ص ۲۰.

۲. همان، ص ۳۰.



در هر صورت وی برای اثبات ادعای خود، به دلایلی از عقل و آیات قرآن و احادیث استناد می‌کند که به اجمال مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

دلیل اول: دلایل عقلی

الف: عدم پذیرش مسأله سماع موتی از راه عقل

وی معتقد است، اطلاع از احوال اموات همانند سماع موتی، نیازمند نزول آیه از جانب خدا و یا صدور حدیث از طرف نبی ﷺ است و با قیاس و برهان عقلی نمی‌توان از آن اطلاع یافت؛ زیرا آگاهی از امور غیبی، متوقف بر نقل و سمعیات است؛ در صورتی که نقل و نص معتبری در این موضوع نباشد، بحث در مورد آن شرعاً جایز نیست؛ چراکه خداوند تعالی می‌فرماید: «وَلَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ»^۱.

نقد و بررسی

استدلال البانی به عقل چند گونه قابل تصور است:

۱. از راه استدلال عقلی نمی‌توان اثبات کرد که اموات می‌شنوند؛ بلکه برای اثبات آن نیازمند نص شرعی هستیم؛ که این سخن صحیحی است.
۲. عقل اصلاً راهی برای فهم مسائل و موجودات غیبی ندارد.
- پاسخ: اگرچه عقل راهی به‌سوی شناخت برای امور غیبیه مثل سماع موتی ندارد، اما راه به‌سوی برخی امور غیبیه مثل اثبات خداوند متعال یا اثبات روح و برخی از اسرار نظام هستی را دارد.^۲
۳. چون خداوند فرموده «وَلَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ» عقل حکم می‌کند که انسان‌ها هیچ راهی برای سماع موتی ندارند.

پاسخ: خداوند، این امور غیبی را به هر کس که بخواهد واگذار می‌کند. همان‌طور که در آیه ۱۷۹ آل عمران می‌فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظِلَّكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ

۱. همان، ص ۲۰.

۲. سبحانی، جعفر، حیات البرزخیه، ص ۲۹.

رُسُلِهِ مَنِ يَشَاءُ؛ چنان نبود که خدا شما را از علم غیب آگاه کند، ولی خداوند از میان رسولان خود هر کس را بخواهد برمی‌گزیند و قسمتی از اسرار غیب را در اختیار او می‌گذارد و آن را به پیامبران و اولیای خود تعلیم می‌دهد و ما هیچ نفی‌ای از طرف آنها در عدم سماع موتی نداریم.

ب: سماع از عوارض جسم است

البانی معتقد است، بر اثر مرگ، همه آثاری که مربوط به جسم است از بین می‌رود و تنها روح است که باقی و جاویدان می‌ماند؛ بنابراین سماع که از عوارض و آثار جسم به‌شمار می‌آید از بین می‌رود.^۱

نقد و بررسی

با رجوع به برخی از کتاب‌های علمای سلفی مانند کتاب الروح ابن‌قیم، با صراحت می‌یابیم که وی با ذکر دلایلی از کتاب و سنت، اثبات می‌کند که روح هم می‌شنود و هم می‌بیند؛^۲ بنابراین سماع در حقیقت از عوارض روح است. توضیح اینکه حقیقت انسان به روح است، نه اینکه روح جزئی از بدن انسان یا صفت و هیئت باشد؛ بلکه حقیقتی است که ثمر بخشی سایر اعضا و جوارح، از فعالیت آن ناشی می‌شود؛ زیرا اگر روح نباشد، حیاتی نیست و هرگز استقلالی برای اعضا و جوارح در برابر روح نیست. قلب و مغز و چشم و گوش مادی، همگی ابزار روح مجردند و در حقیقت روح مجرد است که می‌شنود و می‌بیند و می‌فهمد. شاهد بر این مطلب، خوابیدن و یا بیهوش شدن انسان‌هاست که با اینکه جسم سالم است، ولی هیچ نمی‌شنود و نمی‌بیند؛ چراکه خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.^۳

۱. آلوسی، نعمان، با حاشیه البانی، *الایات و البینات فی عدم سماع موتی*، ص ۳۵-۳۰.

۲. ابن‌قیم فصلی دارد به نام ملاقات کردن ارواح مردگان و ارواح زنده‌ها، و یا در باب تلقین مردگان و یا در باب اینکه مردگان متنعم و خوشحال می‌شوند و یا معذب و ناراحت می‌شوند احادیث بسیاری است که همه اینها بر شنیدن و دیدن ارواح دلالت می‌کند. «نک» ابن‌قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۲۰-۱۳.

۳. «اوست خدایی که شما را در شب به‌طور کامل استیفا می‌کند و آنچه را در روز کسب می‌کنید می‌داند. آنگاه شما را»



"توفی"، گرفتن کامل چیزی را می‌گویند که در اینجا و نیز آیه ۴۰ سوره زمر، این کلمه را در معنای گرفتن روح، هنگام خواب استعمال کرده است؛ چون مرگ و خواب هر دو در قطع کردن رابطه نفس از بدن مشترک هستند. همان‌طور که "بعث" به معنای بیدار کردن و یا زنده کردن، هر دو در رابطه برقرار کردن، بین نفس و بدن شریک می‌باشند و اینکه جمله‌ی "می‌گیرد شما را" آمده و جمله‌ی "می‌گیرد نفس شما را" ذکر نشده، به جهت آن است که، حقیقت انسان همان روح اوست و روح جزئی از انسان، یا صفت و هیئتی که عارض بر او شود نیست.^۱

دلیل دوم: آیات قرآن

الف: مهم‌ترین آیه‌ی که به آن استدلال شده، آیه‌ی «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى» است، که این آیه در دو سوره آمده است. یکی سوره نمل آیه ۲۸۰، و دیگری سوره روم آیه ۵۲، که خداوند تعالی می‌فرماید: «فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الضُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ». البانی بر اساس «لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى» ادعای ظهور این آیه، در عدم سماع موتی را دارد. چراکه می‌فرماید: مردگان نمی‌شنوند.

توضیح اینکه، در این دو آیه، نسبت به نشنیدن قلوب کفار، مجاز به کار رفته است، نه حقیقت؛ در واقع همان‌طور که مردگان نمی‌شنوند، قلوب کفار نیز توانایی درک حقایق را ندارد؛ بنابراین در آیه شریفه، نوعی از مجاز استعاره رخ داده که مشبه به آن "موتی" و مشبه آن "قلوب کفار" و وجه شبه آن "نشنیدن صدا" است.

البانی معتقد است که، عدم سماع، لازمه‌ی قول به وقوع مجاز در این آیه شریفه است. توضیح آنکه در واقع، از جمله قواعد مهم در باب علم معانی آن است که، در تشبیه همواره وجه شبه در مشبه به، اقوی از مشبه باشد.^۲ در این آیه شریفه، قلوب کافران

→ در روز بر می‌انگیزد تا بگذرد آن موعدی که معین شده است. آنگاه بازگشت شما به سوی اوست و سپس شما را به آنچه که امروز می‌کنید، آگاه می‌نماید؛ (سوره انعام، آیه ۶۰).

۱. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۸۴.

۲. «أن المشبه به يجب أن يكون أقوى من المشبه في وجه الشبه»؛ (ابوالعباس، عبدالله، البدیع فی البدیع لابن المعتز، ص ۴۲)؛ «المشبه به أكمل من المشبه في وجه الشبه»؛ (خوارزمی، یوسف بن ابی بکر، مفتاح العلوم،

مشبه و موتی، مشبه به است؛ در واقع اینکه خداوند قلوب کافران را به مردگان تشبیه کرده، از این جهت است که عدم سماع مردگان، امری بسیار روشن و قوی است؛^۱ بنابراین باید گفت، حتی قول به وقوع مجاز در آیه شریفه: «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى»، مانع از دلالت آیه بر عدم سماع نیست.

نقد و بررسی کلام البانی

الف: ادعای ظهور آیه در عدم سماع موتی ظاهری، محل اشکال است؛ چراکه وجه شبه در اینجا یقیناً "نشیدن صدای ظاهر" نیست؛ چراکه کفار صدای ظاهری پیامبر ﷺ را می شنیدند؛ بنابراین به نظر می رسد وجه شبه عدم سماع، حقیقی است. به این معنا که اگر شخص بر سماع خود هیچ اثری و یا منفعتی بار نکند، مثل این است که آن را نشنیده است. همان طور که مشرکان صدای ظاهری پیامبر ﷺ را می شنیدند، ولی بر آن هیچ اثری بار نمی کردند؛ بنابراین به مردگان تشبیه شدند که آنها نمی توانند هیچ اثری را بر شنیده های خود مترتب کنند.

ب: در این آیه شریفه، دو نکته مهم وجود دارد.

اول) در این گونه آیات، تعبیر به اسماع، به معنای شنوندن آمده است، نه سماع به معنای شنیدن؛ در واقع بین این دو، فرق است؛ چراکه اگر اسماع باشد، معنای آیه این است که تو ای پیامبر ﷺ نمی توانی سخنان خودت را به آنان و افراد ناشنوا برسانی؛ لذا باید گفت که آیه، سماع را نفی نمی کند؛ یعنی شنوایی آنان به وسیله من است نه تو؛ مانند: «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». ^۲ بر این اساس، آیه توحید افعالی را ثابت می کند که شنوایی دیگران، به اذن الهی است و توقدرت نداری آنان را شنوا و هدایت کنی. «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»؛ ^۳ خداست که هر کسی را بخواهد هدایت می کند؛

ص ۴۱۳؛ «وجه الشبه: هو الوصف المشترك بين الطرفين، ويكون في المشبه به، أقوى منه في المشبه»؛ (هاشمی، احمد بن ابراهیم، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ۲۱۹).

۱. آلوسی، نعمان با حاشیه البانی، الايات و البيئات في عدم سماع موتی، ص ۲۲.

۲. سوره انفال، آیه ۱۷.

۳. سوره قصص، آیه ۵۶.



بنابراین آیه درصدد بیان این است که شنوندن، کار خداست و رسول ﷺ و پیامبران، فقط وسیله‌ای برای ابلاغ هستند.^۱

دوم. سخن در مردگان حقیقی است نه زندگان؛ چراکه اموات حقیقتاً نمی‌شنوند و این آیه دلیل نمی‌شود بر اینکه اگر کسی روحش از این دنیا مفارقت کرد، حقیقتاً مرده باشد؛ چراکه حقیقت انسان روح اوست، نه جسمش، و روح انسان زنده است و نمی‌میرد؛ بنابراین سماعی که مربوط به جسم و از لوازم اوست، از بین می‌رود؛ اما سماعی که از لوازم روح است، باقی می‌ماند؛ چراکه زنده هست و حیاتش باقی است.^۲ همان‌طور که علامه جوادی آملی می‌فرماید: این آیه درصدد بیان آن است که نخست، شنوندن مردگان از توان رسول خدا ﷺ بیرون است؛ اما در آیه بعد، شنوندگان کلام پیامبر ﷺ را تنها کسانی معرفی می‌کند که به آیات خداوند ایمان آورند و در برابر خداوند مطیع و مُسَلِّم محض باشند؛ «إِنْ تُسْمِعِ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ».^۳ ایشان می‌فرماید: مقایسه این دو آیه نشان می‌دهد که با این نگاه، انسان‌ها دو گروهند:

اول) زندگان، یعنی گروندگان به دین حق و آیین الهی.

دوم) مردگان، یعنی بیرون رفتگان از مدارِ شنوایی و تسلیم عاقلانه در برابر پروردگار حکیم. بر اساس این تقسیم‌بندی قرآنی، حیات و مرگ بر اساس حیات و مرگ حقیقی انسان تقسیم شده است، نه بر اساس حیات و مرگ مادی و طبیعی. ایشان با تمسک به روایت قلیب بدر می‌فرماید: کسانی که پیامبر ﷺ، توان شنوندن آنها را ندارد، کسانی‌اند که حقیقتاً مرده‌اند، نه اینکه به مرگ طبیعی مرده باشند؛ لذا به نظر ایشان، یک مرگ و حیات حقیقی داریم و یک مرگ و حیات مادی و طبیعی که کافران و کسانی که سخن حق را نتوان

۱: ابن قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۴۶-۴۵.

۲. «همان‌طور که البانی معتقد است که ارواح اموات با یکدیگر و حتی با ارواح احياء نیز ملاقات می‌کنند و صدای یکدیگر را می‌شنوند»؛ (آلوسی، نعمان، با حاشیه البانی، الايات والبیّنات فی عدم سماع موتی، ص ۱۰۷ و ۲۰).

۳. «تو نمی‌توانی بشنوانی، جز کسانی را که به نشانه‌های ما ایمان آورده و مسلمانند»؛ (سوره نمل، آیه ۸۱).

به آنها شنوند، همه حقیقتاً مرده‌اند و صدای ما را نمی‌شنوند؛ ولی کسانی که هرچند به مرگ طبیعی مرده باشند، ولی اگر صدای حق را بشنوند، فی الواقع مرده نیستند.^۱

ج: یکی از دلایل دیگر البانی، تمسک به آیه‌ی ۱۳ و ۱۴ سوره فاطر، است که می‌فرماید: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَكِبَهُ الْمَلَأُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيٍّ»؛ «إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ».^۲

البانی در این آیه، به شیوه ابن تیمیه عمل می‌کند و سعی دارد، سماع موتی را به‌خاطر احتمال منجر شدن به شرک رد کند. او دقیقاً همان حرف‌های مکرر ابن تیمیه را می‌زند.^۳ به این بیان که مشرکین، تمایل اولیای خود را به‌صورت بت درست کرده بودند و آنها را می‌خواندند تا به این وسیله، به خداوند خود تقرب جویند. آنها پس از گذشت زمان و فراموشی معارف گذشتگان، بتها را به‌عنوان خودِ خداوند خواندند و مشرک شدند؛ لذا خداوند در این آیات تصریح می‌کند که آنها صدای شما را نمی‌شنوند و اگر می‌شنیدند باید اجابت می‌کردند.^۴

در جواب باید گفت، معیار شرک بودن توسل مشرکان به بت‌ها آن بود که غیر خدا به‌جای خدا مقام خدایی دادند و آنها را عبادت می‌کردند (انما نعبدهم) و هم آنها را مستقل در تأثیر می‌دانستند. این دو نوع شرک عبادی و شرک افعالی اعم از مخلوقات ناشنوا (بت) و شنوا (فرعون) است و اختصاصی به ناشنوا ندارد؛ زیرا اگر هم بشنود قادر به انجام به‌صورت استقلالی نیستند. از این رو این بیان البانی هیچ دلالتی بر عدم سماع موتی ندارد.

۱. جواد آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی، ج ۱۵، ص ۵۶؛ ابن‌قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۶۰.

۲. این است خداوند، پروردگار شما؛ حاکمیت در سراسر عالم از آن او است و کسانی را که جز او می‌خوانید و می‌پرستید، حتی به اندازه پوست نازک هسته خرما مالک نیستند؛ اگر آنها را بخوانید صدای شما را نمی‌شنوند و اگر بشنوند به شما پاسخ نمی‌گویند و روز قیامت، شرک و پرستش شما را متکر می‌شوند؛ هیچ‌کس مانند خداوند آگاه و خیر، تو را از حقایق با خبر نمی‌سازد.

۳. آلوسی، نعمان، با حاشیه البانی، الایات و البینات فی عدم سماع موتی، ص ۲۵.

۴. همان، ص ۴۳-۴۰.



دلیل سوم: روایات

حدیث قلب بدر

مهم‌ترین حدیثی که در این باب روایت شده، حدیث قلب بدر است. جالب اینکه این روایت را موافقان سماع موتی هم ذکر کرده‌اند. اصل حدیث در منابع اهل سنت از انس بن مالک^۱ چنین نقل شده که: رسول خدا ﷺ بعد از سه روز به سمت چاه بدر که جسد مشرکان در آن افتاده بود حرکت کرد و سپس بر سر چاه ایستاد و مشرکان را صدا زد. ایشان با ذکر نام و نام پدرشان، آنان (جسد مشرکین) را خطاب قرار داد و فرمود: ای فلانی پسر فلانی، آیا خوش حال می‌شدید اگر از الله و رسولش ﷺ اطاعت می‌کردید؟ ما آنچه را که پروردگارمان به ما وعده داده بود به حق یافتیم. آیا شما نیز آنچه را که پروردگارتان وعده داده بود، به حق یافتید؟ در این هنگام عمر گفت یا رسول الله ﷺ آیا اجساد را که روح و جانی ندارند خطاب قرار می‌دهی؟ پیامبر ﷺ در جواب گفت: قسم به پروردگاری که جانم در قبضه‌ی اوست، شما در شنیدن سخنانی که می‌گویم بهتر از آنان نیستید؛ اما آنها قادر به جواب دادن نیستند.^۲

استدلال البانی به حدیث قلب بدر

البانی برای استناد در ابتدا به روایتی از عایشه تمسک می‌کند و می‌گوید: در حدیثی از ابن عمر آمده که پیامبر ﷺ در کنار چاه بدر ایستاد و به مشرکان داخل چاه فرمود: آیا وعده و وعیدهای حق که خداوند داده بود را دیدید؟ سپس فرمود که آنها الان می‌شنوند که من چه می‌گویم. از عایشه نقل شده که پیامبر ﷺ فرمود: انهم الان

۱. این حدیث در منابع اهل سنت، به غیر از انس بن مالک از پنج تن دیگر از صحابه نیز به همین مضمون نقل شده است.
۲. «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَكَ قَتْلَ بَدْرٍ ثَلَاثًا، ثُمَّ أَتَاهُمْ فَقَامَ عَلَيْهِمْ فَتَنَاهُمْ فَقَالَ: يَا أَبَا جَهْلٍ بْنُ هِشَامٍ، يَا أُمَيَّةَ بْنَ خَلْفٍ، يَا عُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، يَا سَيِّبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، أَلَيْسَ قَدْ وَعَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا، فَإِنِّي قَدْ وَعَدْتُ مَا وَعَدَنِي رَبِّي حَقًّا. فَسَمِعَ عُمَرُ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَسْمَعُوا، وَأَنَّى يُجِيبُوا وَقَدْ جِئُوا؟ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا أَنتُمْ بِأَسْمَعَ لِمَا أَقُولُ مِنْهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يُجِيبُوا. ثُمَّ أَمَرَ بِهِمْ فَسَجَدُوا فَأَلْقُوا فِي قَلْبِ بَدْرٍ»؛ (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، حدیث ۷۴۰۳)؛ (بخاری، محمد، صحيح بخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق. ج ۵ ص ۷۶ حدیث ۳۹۷۶)؛ «در روایات شیعه نیز به همین مضمون از علامه مجلسی نقل شده است»؛ (مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۵۴).

يعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق؛ سپس آیه ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْكُفْرَ﴾ را خواندند.^۱

البانی به دو طریق از این حدیث استفاده کرده است.

۱. با استفاده از قید "الآن"، چنین نتیجه می‌گیرد که چون پیامبر ﷺ از این قید استفاده کرده، قرینه بر این است که سماع موتی یا مخصوص همان زمان است،^۲ یا سماع موتی یک امر خارق العاده و معجزه است که فقط مختص به پیامبران بوده است.^۳
۲. اینکه صحابه از پیامبر ﷺ سوال کرده‌اند که "کیف تکلم اجساداً لا أرواح؟" این قرینه بر آن است که صحابه معتقد بودند، اموات سماع ندارند و اگر این اعتقاد صحیح نمی‌بود، پیامبر ﷺ باید آن را بیان می‌کرد و می‌فرمود که این اعتقاد شما باطل است؛ در حالی که نهایت چیزی که می‌فرماید این است که "ما انتم بأسمع لما أقول منهم؛" این دلالت می‌کند بر آنکه پیامبر ﷺ هم، چنین عقیده‌ای را امضا کرده است.^۴

پاسخ به استدلال البانی

الف: با توجه به سند های مختلفی که حدیث قلیب بدر هست، در بسیاری از آنها قید "الآن" وجود ندارد. همان‌طور که خود البانی روایت انس^۵ را نقل کرده و معنایش این است، روایاتی که قید "الآن" ندارند، ارجح از روایاتی هستند که چنین قیدی دارند. ابن تیمیه نیز بر این موضوع تصریح دارد که علمای اهل حدیث، بر صحت روایت انس اتفاق دارند.^۶

ب: فهم عایشه و عمر و ابوبکر نمی‌تواند اجتهاد در مقابل نص باشد و برخی از اعتقاداتی که صحابه‌ی پیامبر ﷺ، قبل از رسالت ایشان داشتند، باطل بوده و بعد از

۱. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۷۷، ح ۳۹۸۰؛ نسائی، احمد بن شعیب، السنن صغری، ج ۴، ص ۱۱۰، ح ۲۰۷۶؛ ابن حنبل شیبانی، مسند احمد، ج ۸، ص ۴۶۹. این روایت را انس از ابی طلحه نقل کرده که در آن قید «الآن یسمعون» وجود ندارد.

۲. آلوسی، محمود، روح المعانی، ج ۱۱، ص ۵۶؛ قرطبی، ابوعبدالله، التذکره، ج ۱، ص ۴۰۹.

۳. «البانی این قول را به قرطبی نیز نسبت می‌دهد؛ در حالی که وی قائل به سماع موتی است و این آیه را حمل بر مجاز می‌کند»؛ (قرطبی، ابوعبدالله، تفسیر الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۳، ص ۲۳۲).

۴. البانی، ناصرالدین، الایات و البینات، ص ۳۱.

۵. ابن حنبل شیبانی، احمد، مسند احمد، ج ۸، ص ۴۶۸، ح ۴۸۶۴.

۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۲۹۷.



ارسال ایشان و نزول آیات وحی، هدایت شدند. همان طور که ابن حجر نقل می کند: عایشه به خاطر اینکه خود شاهد قصه نبوده، از رأی خود برگشته است.^۱ عجیب است که چرا البانی می گوید پیامبر ﷺ با آنها مخالفت نکرده؛ در حالی که آن حضرت در جواب آنها می فرماید: "ما انتم باسمع"؛ شما شنواتر از آنها نیستید؛ یعنی آنها از شما شنواترند.

ج: در برخی از روایاتی که توسط عایشه نقل شده، (که نشان از رؤیت موتی و حیات برزخی و شعور موتی است که از راه اولویت، بر سماع موتی دلالت می کند)، که می گفت: وقتی وارد حجره ای می شدم که در آن پیامبر گرامی ﷺ و پدرم دفن شده بودند، خود را نمی پوشاندم و با خود می گفتم: یکی پدرم و دیگری شوهرم است؛ اما هنگامی که عمر در کنار آنها دفن شد، به خدا قسم داخل در حجره نشدم، مگر اینکه به سبب حیای از عمر، خود را در حجاب پوشانده بودم.^۲ ابن قیم از ابن ابی دنیا در کتاب قبور، روایتی را از عایشه نقل کرده که پیامبر ﷺ فرمود: "ما من رجل يزور قبر اخيه و يجلس عنده الا استانس به و رد عليه حتي يقوم."^۳

د: البانی از این سخن صحابه که گفتند: کیف تکلم اجساداً لا أرواح؟ استفاده می کند که صحابه بر این عقیده بودند و این قول صحابه را مؤیدی برای کلام خود می داند؛ بدون شک عقیده صحابه هنگامی برای ما حجت شرعی است که برگرفته از قول و تقریر پیامبر ﷺ باشد وگرنه هیچ گونه حجیتی برای ما ندارد. بسیاری از صحابه قبل از ارسال پیامبر ﷺ دارای عقاید باطلی بودند که با ارشادها و نصایح آن حضرت هدایت شدند و این حدیث نیز دلالت بر همین معنا می کند که صحابه قبل از این جریان بر عقیده ی باطل بودند که بعد از بیان آن حضرت، آگاه شدند. بنابراین نمی توان عقاید گذشته صحابه را که مخالف با کلام رسول الله بوده را به عنوان شاهد یا تأیید حقیقتی باشد، همان طور که خود البانی برخی از نظرات عایشه را که احتمال می داده از اجتهادات

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری، ج ۷، ص ۳۰۴.

۲. ابن حنبل شیانی، احمد، المسند، ج ۴۲، ص ۴۴۱، ح ۲۴۴۸۰؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، ج ۳، ص ۶۳، ح ۴۴۰۲.

۳. «کسی نیست که به زیارت مزار برادر مومنش برود و نزد او بنشیند، مگر اینکه با او انس می گیرد و جواب او را می دهد تا زمانی که بازگردد»؛ (ابن قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۱۶۹).

خودش است، نپذیرفته است. شاهد بر این مطلب حدیثی است از عایشه درباره نجات مردم از قحطی و پناه آنها به قبر پیامبر ﷺ که البانی در رد این مطلب می‌گوید: این سخن از خود عایشه است، نه اینکه برگرفته از سخن پیامبر ﷺ باشد؛ لذا اگر هم صحیح باشد، حجت نیست؛ چراکه نظر اجتهادی خود عایشه است و ما ملزم به عمل کردن به اجتهاد او نیستیم.^۱ از طرفی اگر فهم عایشه و ابوبکر و عمر، عدم سماع موتی بوده، چرا بزرگانی از شما، مانند ابن تیمیه و ابن قیم جوزی و ابن رجب حنبلی و شنیطی قائل به سماع موتی شده‌اند.

دلیل چهارم: حدیث ملائکه سیاحین فی الارض

اصل حدیث این است: "إن لله ملائكة سياحين في الارض يبلغوني عن أمتي السلام."^۲ وجه استدلال البانی این است که در این حدیث تصریح شده، نبی ﷺ سلام مسلمانان را نمی‌شنود؛ چراکه اگر خودش می‌توانست صدای مسلمانان را بشنود دیگر احتیاجی نبود که خداوند ملائکه را ابلاغ کند. وقتی که پیامبر ﷺ سلام مسلمانان را نشنود، به طریق اولی صداهای دیگر را نمی‌شنود. در پایان خود البانی می‌گوید که کسی تاکنون به این حدیث استدلال نکرده و او اولین کسی است که از حدیث استفاده کرده است.^۳

پاسخ

الف: اثبات شی که ابلاغ ملائکه بر رسول خدا ﷺ است، نفی ما عدای آن را که شنیدن صدای مومنان است، نمی‌کند؛ بلکه این یکی از موارد شنیدن صدای امت است؛ در واقع اگر پیامبر ﷺ صدای امت را به واسطه‌ی ابلاغ ملائکه می‌شنود، دلیل بر این نمی‌شود که ایشان به صورت مستقیم هم نشنوند؛ چراکه وقتی خود آن حضرت می‌فرماید: مردگان صدای پای تشییع کنندگان را می‌شنوند و یا حدیث منقول از عایشه

۱. البانی، ناصرالدین، التوسل انواعه و احکامه، ص ۱۲۶.

۲. خدای متعال فرشتگانی در زمین دارد که سلام امت را به من می‌رسانند.

۳. آلوسی، نعمان با حاشیه البانی، الایات و البینات فی عدم سماع موتی، ص ۳۷.



درباره سلام بر اهل قبور که پیامبر ﷺ نقل کرده است، همه دلالت می‌کند که مردگان مستقیماً هم صدای ما را می‌شنوند. ابن‌قیم درباره روایت سلام بر اهل قبور می‌گوید که این مخاطبه برای کسی است که می‌شنود و عقل دارد و الا صدا زدن جمادات و اشیاء بی‌جان که از عقلاً بعید است،^۱ حال چگونه ممکن است که خود آن حضرت به‌صورت مستقیم نشنود و فقط به‌صورت ابلاغ باشد.

ب: این حدیث مؤید کلام قائلین به سماع موتی است؛ چراکه پیامبر ﷺ صدای مسلمان‌ها را چه با ابلاغ ملائکه و چه به‌صورت مستقیم، حقیقتاً می‌شنود. به روشنی پیداست که نحوه استدلال البانی به این روایت، نشأت گرفته از فکر مادی‌گرایانه و حس‌گرایانه اوست.

جواب البانی به دلایل قائلین به سماع موتی

روش البانی برای اثبات سماع موتی در کتاب الآیات و الیینات شامل دو قسمت می‌شود.

اول: ادله‌ای که وی در اثبات آن ذکر می‌کند که گذشت.

دوم: نقد دلایل قائلین به سماع موتی.

وی در این بخش با سلب کلی از قائلین به سماع موتی می‌گوید: تاکنون کسی تصریح نکرده که میت مطلقاً همان‌طور که در زمان حیات‌شان می‌شنوند، بعد از مرگ هم بشنود. هیچ عالمی چنین سخنی را نمی‌گوید.

پاسخ به کلام البانی

بدون شک کیفیت شنیدن در عالم مادی، غیر از کیفیت شنیدن در عالم برزخی و یا اخروی است؛ و هیچ عالمی ادعا نکرده همه اموات همه سخنان زنده‌ها را می‌شنوند؛ اما اجماعی هم بر عدم سماع موتی به‌صورت مطلق هم وجود ندارد بلکه اکثریت علما به سماع موتی به‌صورت اجمالی تصریح کرده‌اند چراکه شنیدن در عالم حیات برزخی، بسی قوی‌تر و بیشتر از شنیدن این دنیای مادی است؛ زیرا در عالم ماده، روح در حصار ماده است و

۱. ابن‌قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۵.

نمی‌تواند تمام حقایق را بشنود؛ اما با رهایی از ماده، به‌طور حتم شنواتر از عالم ماده است. همان‌طور که در احادیث متواتر پیامبر ﷺ فرمود: "ما انتم باسمع منهم و لكن لا يجیبون."^۱ این اختلاف کیفیت، دلیل بر نفی ماهیت سماع نمی‌شود؛ بنابراین هیچ‌یک از علما، تصریح به آن نکرده‌اند.

نقد البانی به احادیث سماع موتی

البانی در بررسی ادله‌ی قائلین به سماع موتی می‌گوید: قوی‌ترین دلیل آنها از حیث سند، دو حدیث است:

۱: حدیث قلیب بدر که گذشت.

۲: حدیث: "إن الميت لیسمع خفق نعالهم إذا انصرفا."^۲ در روایت هست که: "إن العبد إذا وضع فی قبره و تولی عنه اصحابه و انه لیسمع قرع نعالهم، اتاه ملکان..."^۳ وی در جواب این حدیث می‌گوید: این شنیدن کفش‌ها، مخصوص زمانی است که در قبر قرار می‌گیرند و دو ملک به سراغش می‌آیند تا از او سوال کنند؛ لذا این حدیث عمومیت ندارد.

نقد البانی با کلمات ابن تیمیه و ابن قیم

اولاً روایات باب سماع موتی، منحصر در این دو روایت نمی‌شود که البانی بیان کرده است.^۴ ثانیاً این روایت قرع نعال، در حقیقت پاسخی به منکران سماع است. به این بیان که وقتی حضرت می‌فرماید: تصور شما باطل است؛ زیرا مرده پس از گذاشتن در قبر، صدای کفش شما را می‌شنود؛ پس به‌طریق اولی صداهای بلندتر از آن را نیز می‌شنود. ثالثاً ابن تیمیه روایات دیگری را به‌همین مضمون ذکر کرده که این روایات، دلالت بر عموم می‌کند و مختص به زمانی نیست. او می‌گوید: "فلا ریب أن الموتی یسمعون خفق النعال"

۱. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۹۸.

۲. «مرده صدای نعلین مردم را وقتی بعد از دفن باز می‌گردند، می‌شنوند»؛ (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۲۰۱، ح ۲۸۷۰).

۳. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۹۸.

۴. که می‌توان به حدیث عثمان بن حنیف و حدیث سفارش پیامبر ﷺ به سلام بر اهل قبور، شنیدن سخن تشییع‌کنندگان و روایات دال بر تلقین میت و... اشاره نمود که برای اطلاع بیشتر می‌توان به کتاب الروح ابن قیم جوزیه رجوع کرد.



كما ثبت عن رسول الله ﷺ "و ما من رجل يمر بقبر الرجل كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه الا رد الله عليه روحه حتي يرد عليه السلام" صح ذلك عن النبي إلي غير ذلك من الأحاديث.^۱

ابن قیم در کتاب الروح خود، احادیث فراوانی را در باب سماع موتی ذکر می کند که اطلاق این روایات، دلالت بر عموم می کند و بر آنها ادعای اجماع سلف را کرده و بر ترتب آثار آن چون شناختن زندگانی که به زیارت او آمده اند، ادعای تواتر کرده است.^۲

ابن قیم با بیان حدیث زائر، از آن چنین استنباط می کند و می گوید: اگر زیارت شونده کسی را که به زیارتش می رود نشناسد، زیارت به آن صدق نمی کند و آنچه که از زیارت معقول است، آن است که زیارت شونده، زیارت کننده را بشناسد و همین طور است در سلام بر آنها؛ پس سلام بر کسی که احساس ندارد و علم به سلام دهنده نمی تواند پیدا کند محال است؛ در حالی که پیامبر اسلام ﷺ امتش را سفارش فرموده، اگر قبور را زیارت کردید، بگوئید "سلام علیکم أهل الدیار من المؤمنین والمسلمین وإن شاء الله بکم لاحقون یرحم الله المستقدمین منا ومنکم." و این سلام خطاب و ندا برای کسی است که می شنود و مخاطب قرار می گیرد.^۳

دلالت برخی از روایات بر سماع موتی

علاوه بر مطالب ذکر شده، روایات متواتر بسیاری وجود دارد که دلالت بر سماع موتی می کند. مانند روایات باب تلقین میت که از قدیم تا الان در بین مسلمانان رواج دارد.^۴ یا روایات باب دفن میت که می فرماید: زمانی که میت را دفن کردی، بر روی قبر بایست و بگو: "اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ، وَسَلُّوا لَهُ بِالتَّثْبِيتِ، فَإِنَّهُ الْآنَ يُسَأَّلُ."^۵ البانی هم این

۱. «بدون شک و تردید، مردگان صدای نعلین زندگان را می شنوند؛ چنانچه این مطلب در روایت رسول خدا ثابت شده است.

این روایت از رسول خدا صحیح است و روایات دیگر»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع فتاوی، ج ۲۴، ص ۱۷۳).

۲. ابن قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۹.

۳. همان، ص ۱۳.

۴. ابن قیم جوزیه، محمد، الروح، ص ۱۴؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۳۷، ح ۲۱۶۲؛ ابن ماجه

قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۶۴، ح ۱۴۴۴؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، ج ۲، ص ۲۹۷؛

نسائی، احمد بن شعيب، سنن الصغري، ج ۴، ص ۵، ح ۱۸۲۶؛ البانی، ناصرالدین، الجنائز، ص ۲۵۴ و ۱۰.

۵. أبوداود، سنن أبي داود، حدیث ۳۲۲۱؛ البانی، ناصرالدین، صححه الألبانی فی صحیح سنن أبي داود، ج ۲، ص ۳۰۵.

روایت را صحیح می‌داند. وی در کتاب جنائز برخی از این احادیث را تضعیف کرده است.^۱ اما در جواب آن گفته شده که عمل اصحاب و اخبار فراوانی که از پیامبر ﷺ در این رابطه وجود دارد، می‌تواند ضعف آنها را جبران کند. به طوری که اکثر حنابله آن را مستحب می‌دانند.^۲

البانی در جواب این گونه روایات، آنها را یا مختص به زمان مرگ (مثل حدیث قرع نعال، یا تلقین میت)، و یا مختص به شهدا (روایاتی که در باب احیای شهدا ذکر شده) می‌داند و می‌گوید: شهیدان امتیاز مخصوصی نسبت به دیگر مرده‌ها دارند و فی الجمله می‌شنوند.^۳ از البانی باید سؤال کرد که شهیدان دارای چه ویژگی خاصی هستند که قادر به سماع هستند؟ بدون شک پیامبران و اولیای الهی نیز دارای این ویژگی خواهند بود؛ چراکه مقام آنها بالاتر از شهیدان است و علاوه بر آن، روایات فراوانی داریم که دلالت بر استمرار سماع موتی دارد و مخصوص به یک لحظه یا افراد خاصی نیست. مثل روایات باب عذاب و نفع اموات در قبر، که دلالت بر چشیدن و دیدن و شنیدن آنها دارد؛^۴ بنابراین اگر شهدا می‌شنوند، دلیل بر آن است که تمام ارواح در حیات برزخی خود می‌شنوند. هرچند ممکن است که منازلشان متفاوت باشد و از طرفی خود البانی مانند ابن قیم معتقد است که ارواح انبیا، بعد از مفارقت از بدن‌هایشان به درجه‌ای اعلا می‌رود و از آنجا به بدن‌هایشان اشراف دارند. همان طور که روح پیغمبر ﷺ در درجه‌ای اعلا است و بر بدن شریفش در داخل ضریح اشراف دارد و کسی که به او سلام کند، جوابش را می‌دهد.^۵

سخن پایانی البانی

وی در پایان با استناد به کلام ابن رجب چنین جمع‌بندی می‌کند که اصل در اموات

۱: البانی، ناصرالدین، احکام الجنائز، ص ۱۹۸؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، ج ۲، ص ۲۷۱.

۲: کرمی حنبلی، مرعی بن یوسف، دلیل الطالب لنیل المطالب، ج ۱، ص ۷۱.

۳: آلوسی، نعمان با حاشیه البانی، ناصرالدین، الایات و البینات فی عدم سماع الموتی، ص ۶۹.

۴: «خود البانی در صفحه ۳۱ کتاب الایات و البینات نیز این روایت مسلم را نقل کرده، و در روایت تصریح دارد که آیا بعد از سه روز، مردگان صدای ما را می‌شنوند رسول خدا ﷺ می‌فرماید: بله؛» (کلبانی، عبید، حول سماع المیت و ادراکه، ص ۳۲)؛ (سبحانی، جعفر، الحیات البرزخیه، ص ۵۵).

۵: آلوسی، نعمان، با حاشیه البانی، الایات و البینات فی عدم سماع الموتی ص ۷۸.



بر عدم سماع موتی است؛ اما اگر خداوند سماع را برای اموات اراده کند ممتنع نیست. ما در پاسخ می‌گوییم که منشأ این اصل شما از کجاست؟ اگر شرعی است که نیاز به دلیل شرعی دارد که وجود ندارد و اگر منشأ این اصل، عرف است که در مسائل اعتقادی حجت نیست و اگر عقل است، به نظر ما عقل حکم می‌کند که حقیقت بدن انسان، روح است نه جسم؛ لذا حقیقت دیدن و یا شنیدن برای روح است و با مرگ جسم، روح از بین نمی‌رود و تا روح حی و باقی است، اصل در سماع است و نهایتاً اینکه اگر شما احتجاجات عقلی را قبول ندارید بایستی قائل به توقف شوید. اگر شما معتقد هستید که سماع موتی از امور غیبی است و فقط خداوند متعال بر آن علم دارد، کجا فرموده که اصل بر عدم سماع است و اگر دلیل ندارید باید قائل به توقف شوید.

به نظر می‌رسد، مهم‌ترین نکته‌ای که البانی مغالطه کرده این است که وی، بین جسم میت و روح حی نتوانسته فرق بگذارد و اصل در جسم میت را که عدم سماع است، به روح حی توسعه داده؛ در حالی که اصل در روح سماع است؛ چراکه بنا به گفته‌ی خود البانی و متسلفه، روح حی است و با این دنیا در ارتباط است.^۱

نتیجه‌گیری

البانی برای رفع چالش‌های پیش‌رود در باب استغاثه و توسل، بر خلاف برخی از بزرگان دینی خود قائل به سماع موتی نشده و سعی دارد که با ادله‌ای از آیات و روایات، آن را به تثبیت برساند و در مقابل، روایات باب سماع موتی را به گونه‌ای توجیه کند. به نظر می‌رسد البانی، به خاطر نگاه حس‌گرایانه و تجربی که به مسأله سماع موتی دارد، نتوانسته اصل و حقیقت حیات را به روح ارتباط دهد؛ بنابراین اگرچه به ظاهر از برخی چالش‌ها خود را رها نموده، ولی در واقع، چالش‌های فرا روی البانی بسیار عمیق‌تر از قول کسانی است که قائل به سماع موتی شده‌اند.

۱. «نک» به خاتمه کتاب الايات البينات.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، اقتضاء الصراط المستقیم، بیروت: دارالعالم الکتب، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، جواب الباهر فی زیارة المقابر، بی جا: بی نا، بی تا.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، مدینه: دارالوفاء، ۱۴۱۶ق.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الاستغاثة، ریاض: دارالمنهاج، ۱۴۳۱ق.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.
۷. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد، أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، مصر: دارالغد الجديد، ۱۴۲۶ق.
۸. ابن قیم جوزیه، محمد، الروح، بیروت: مكتبة العصرية، ۲۰۰۸م.
۹. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بی جا: دارالطیبة، ۱۴۲۰ق.
۱۰. أبوداود سجستانی، سلیمان، سنن ابی داود، بیروت: مكتبة العصرية، بی تا.
۱۱. عوامه، محمد، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء رضي الله عنهم، بیروت: دارالبشائر الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۱۲. ابن حنبل شیبانی، احمد، المسند احمد، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ق.
۱۳. آلوسی، محمود، تفسیر روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۴. البانی، ناصرالدین، التوسل انواعه و احکامه، ریاض: مكتبة المعارف، ۱۴۲۱ق.
۱۵. البانی، ناصرالدین، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، ریاض: مكتبة العارف، ۲۰۰۵م.
۱۶. البانی، ناصرالدین، احکام الجنائز، بیروت، مكتبة الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۷. البانی، ناصرالدین، صحیح و ضعیف سنن أبی داود، برگرفته شده از برنامه منظومه التحقیقات الحدیثیه، نور الاسلام.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، بی جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۹. سبحانی، جعفر، حیات البرزخیه، بیروت: دارالاضواء، ۲۰۰۳م.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
۲۱. حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۲۲. ابن حجر العسقلانی، احمد، مطالب العالیه، ریاض: دارالعاصمة، ۱۴۱۹ق.



٢٣. كلباني، عبيد، حول سماع الميت و ادراكة، بيروت: دارالعصمة، ٢٠٠٧م.
٢٤. ابن رجب، احمد، احوال القبور و احوال اهلها الي النشور، قاهره: دارالغد الجديد، ٢٠٠٥م.
٢٥. طبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بي جا: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ق.
٢٦. قرطبي، أبو عبد الله، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، رياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٢٥ق.
٢٧. قرطبي، أبو عبد الله، تفسير الجامع لاحكام القرآن، قاهره: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م.
٢٨. مجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، بي تا.
٢٩. شنقيطي، محمد امين، اضواء البيان، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق.
٣٠. ابن عبد الوهاب، محمد، احكام تمنى الموت، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود، بي تا.
٣١. الباني، ناصر الدين، الايات والبيانات، بيروت: انتشارات مكتب الاسلامي، چاپ چهارم، ١٤٠٥ق.
٣٢. أبو العباس، عبد الله بن محمد المعتز بالله، البديع في البديع، بي جا: دارالجيل، ١٤١٠ق.
٣٣. خوارزمي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ق.
٣٤. هاشمي، احمد بن ابراهيم، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، بيروت: مكتبة العصرية، بي تا.
٣٥. نيشابوري، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بي تا.
٣٦. نسائي، احمد بن شعيب، السنن الصغرى، تحقيق: عبدالفتاح أبوغده، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، چاپ دوم، ١٤٠٦ق.
٣٧. ترمذی، محمد بن عيسى، سنن الترمذی، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دارالغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
٣٨. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بي جا: دار إحياء الكتب العربية، بي تا.
٣٩. كرمي حنبلي، مرعي بن يوسف، دليل الطالب لنيل المطالب، رياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.
٤٠. كلباني عماني، عبيد، حول سماع الميت و ادراكة، بحرین: دارالمحجّة البيضاء، ١٤٢٨ق.

ملخص المقالات

نقد على رأى السلفيين حول تكفير الديمقراطية

محسن عبدالملكى / سيد حسن آل مجدد الشيرازى

يحرّم السلفيون التقليديون و الجهاديون الديمقراطية لأسباب واهية و يعتبرونها شركاً و كفراً و طاغوتاً. من بين الأسباب الرئيسية التي يتّخذها السلفيون التقليديون و الجهاديون كذرائع لتحريم الديمقراطية هي أنّ الديمقراطية تناقض توحيد الحاكمية و مخالفة للأمر القرآني و وجوب الحكم بما أنزل الله و تطابق الطاغوت مع الديمقراطية؛ هذا في حين أنّ حماة الديمقراطية الإسلامية يعتقدون بأنّه من خلال تبني الديمقراطية كنهج لا كدين يمكن الالتزام بحاكمية الشرائع الإلهية و عقد مصالحة بين الديمقراطية و الدين و في نفس الوقت الردّ على شبهات المخالفين.

الكلمات المفتاحية: الديمقراطية، الردّ على شبهات الجماعات التكفيرية، الإسلام و الديمقراطية، توحيد الحاكمية و الديمقراطية.

تأثير جهيمان العتيبي على السلفية من بعده

مرتضى آقامحمدي / محمد مسجد جامعي

تعدّ حادثة احتلال المسجد الحرام على يد جهيمان العتيبي ورفاقه إحدى نقاط التحوّل في تاريخ السلفية في العصر الراهن. طُرحت تحليلات مختلفة حول تأثيرات ثورة الجهيمان وأفكاره على السلفية الراهنة في العقود اللاحقة. تحاول هذه المقالة بأسلوب وصفي تحليلي وبالأستناد إلى المصادر المتاحة إثبات أنّ السلفية المعاصرة، و على الأخصّ تنظيم القاعدة، متأثرة بثورة الجهيمان وأفكاره، و من ثمّ في ضوء الاختلاف القائم بين طبيعة المهمة والأهداف وميادين النشاطات للقاعدة والسلفية المعاصرة و بين حركة الجهيمان (التي تنحصر في نطاق جغرافية المملكة العربية السعودية)، يخوض كاتب المقال في أسباب التأثير الذي تركته هذه الثورة على سائر التيارات السلفية وأبعاد هذا التأثير، و التعرّف على الشخصيات الرئيسية التي عملت على نقل هذا التأثير.

الكلمات المفتاحية: جهيمان العتيبي، احتلال المسجد الحرام، السلفية، ابو محمد المقدسي، اسامه بن لادن.



نقد و تحليل حجية الخبر الواحد من منظار الوهابية

عبدالمحمد شريفات / مهدي فرمانيان

يعتبر موضوع حجية الخبر الواحد العادل في العقائد موضع خلاف بين المسلمين^١ فغالبية أهل الحديث و الوهابيين يعتقدون أنّ العمل بالخبر الواحد في العقائد جائز لا بل يذهب بعض المعاصرين منهم إلى أنّ العمل بالخبر الواحد في العقائد واجب أيضاً. ولأجل إثبات زعمها تقوم هذه الجماعة بالاستناد إلى الأدلة القرآنية و الروائية طبعاً هذه الأدلة تنطوي على إشكالات و مآخذ أساسية^٢ و لا يثبت أيّ منها زعم الجماعة المذكورة. و وصل الأمر ببعض مشايخ الوهابية أن أعلنوا وجود إجماع حول حجية الخبر الواحد العادل^٣ لكنّ الاختلافات القائمة بين علماء المذاهب الإسلامية خير دليل على دحض مثل هذا الإجماع المزعوم. جدير بالإشارة إلى أنّ ما طرحه الوهابية حول حجية أخبار الآحاد العدول مجرد رأي نظري^٤ لكنّها عملياً تقبل بجميع الأحاديث حتى الضعاف و تعتبرها حجة و تعمل بها.

تتناول هذه الورقة آراء المؤيدين و المعارضين للخبر الواحد في حقل العقائد بالاستناد إلى رأي الوهابية^٥ و تستنتج أنّ رأي البعض من السلفيين و لا سيّما الوهابية بالنسبة لحجية الخبر الواحد ليس صحيحاً بدليل أنّهم لا يبرهنون على زعمهم^٦ و لذلك فإنّ استناد الوهابية إلى أخبار الآحاد للبرهنة على بعض الصفات الخيرية لله تعالى و استنادهم في مسائل القدر و رؤية الله تعالى و بعض المسائل العقدية الأخرى ليس صحيحاً^٧ و عليه لا يمكن لمثل هذه الأخبار أن تشكّل جوهر العقيدة.

الكلمات المفتاحية: حجية الخبر الواحد في العقائد، الوهابية، حجّة الخبر الثقة، السلفية، اخبار الآحاد.



نقد و تحليل لتعريف ابن تيمية عن العبادة

حسين قاضى زاده / فتح الله نجارزادكان

مفهوم العبادة من وجهة نظر ابن تيمية يعني غاية الخضوع المقترن بغاية الحب. هذه النظرة هي المعيار لديه لتعيين حدود كفر المرء أو إيمانه و لكن هذا التعريف و للأسف بالإضافة إلى تعارضه مع مبادئ السلفية و الظاهرية لابن تيمية - ذلك لأنه لا أثر لهذا التعريف عند السلف و لا ظاهر هذه الكلمة يتناغم مع التعريف المذكور تواءمًا - فإنه تشوبه مأخذ و إشكالات عديدة مثل خروج أمثلة تعتبر بالقطع عبادة و دخول أمثلة لا تعتبر بالقطع عبادة عدم التدليل على صحة التعريف تعارضه مع القرآن الكريم تعارضه مع العبادات القطعية مخالفته مع رجحان العمل العبادي و مخالفته لتعاريف كبار علماء أهل السنة. في نفس الوقت و على افتراض عدم وجود أي من هذه الإشكالات و صحة هذا التعريف مع ذلك لن يحمل صلاحية البرهنة على الشرك و معياريته للكفر ذلك أن هذا النوع من العبادات غير قابل للإحراز لأحد كي يتهم أحدهم بعبادة غير الله لأن الحب صفة داخلية و لا يتسنى البرهنة على اقتران غاية الحب بالخضوع إلا لمن كان مطلعاً على أحوال القلوب و من ذا الذي يستطيع أن يزعم مثل هذا الزعم؟ و على الرغم من أن هذه الإشكالات التي تترتب عليها شبهات عديدة إزاء تشخيص العمل العبادي و نظراً إلى أن الحدود الإلهية تدرء بالشبهات فإن الإشكال الآخر المطروح على معيار التكفير هو كيف يصدر الحكم الإلهي بالقتل و لا تحول أي من الشبهات المطروحة آنفاً دون صدوره. إن القضايا التي تتضمنها هذه السطور القليلة هي في الحقيقة الأجوبة الناقضة لتعريف ابن تيمية و التي تشكّل موضوع البحث.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، تعريف العبادة، غاية الخضوع، غاية الحب.

نظرة مقارنة بين العقيدة الوهابية و المذهب الحنفي في موضوع جعل قبور الأولياء مساجد

محمد باقر حيدري نسب / حسين رجبى / على ابراهيم زاده

تعقد هذه المقالة دراسة مقارنة بين الفرقتين الوهابية و الحنفية حول موضوع اتّخاذ قبور الأولياء مساجد' إذ يشير في البداية الكاتب إلى أمثلة الموضوع من وجهة نظر هذه الفرقة' حيث يتابع شرحه المقارن مع أربعة أمثلة هي بناء المساجد على القبور أو بجوارها' و بناء القباب و الأضرحة على القبور' و الصلاة بجوار القبور و قراءة القرآن في المراقد و الأضرحة' و يستنتج بأنّ علماء الحنفية على الرغم من تباين آرائهم حول الموضوع' لكنّهم يحملون رؤية أكثر اعتدالاً قياساً بتلك التي تطرحها الوهابية.

الكلمات المفتاحية: الوهابية، الحنفية، اتّخاذ القبور مساجد' البناء على القبور' بناء القباب على القبور' الصلاة بجوار القبور' قراءة القرآن في المراقد.



الردّ على شبهات الألباني في باب سماع الموق

مجيد فاطمي نجاد / محمد حسن زمانى

يعتقد جمهور المسلمين بأنّ للأموات القدرة على سماع أصوات الأحياء، بينما أحد مشايخ الوهابية وهو الألباني يقول عدم إمكان ذلك، فألف كتابه «الآيات و البينات فى عدم سماع الاموات عند الحنفية السادات» للبرهنة على رأيه، حيث ضمّن حواشي هذا الكتاب أهمّ الأدلة بحسب رأيه، حيث نستعرض فى هذه المقالة أدلة الألباني ثم نردّ عليها لنبرهن على أنّ القائلين بعدم سماع الموتى لا يملكون قاعدة صحيحة حول الروح و الحياة فى عالم البرزخ، وأنّ الآراء المتناقضة للألباني مقتبسة من النسق الأنطولوجي الذي يستلهم من الأفكار الحسية و التجريبية.

الكلمات المفتاحية: سماع الموتى، ابن تيميه، الألباني، الحياة فى البرزخ.

Amwat 'inda al-Hanafiyyah al-Sadāt” makes the same assertion. In the annotation of this book, Albani mentions some of his important arguments concerning dead hearing which we have touched upon and dealt with in this study. It has been proved that those who deny the possibility of the dead possessing this faculty do not have sound and correct understanding of religious teachings concerning the soul and the intermediate life. In view of Albani's contradictory words, this conviction (i.e. negation of dead hearing) derives from an ontological perspective, one that is rooted in sensationalism and empiricist thoughts.

Keywords: dead hearing, Ibn Taymiyyah, Albani, intermediate life.



A Comparative Study of the Views of Wahabism and Hanafi School about Prostrating over the Graves of Awlia

Mohammad Baqer HedariNasab / Hossein Rajabi / Ali
EbrahimZade

This article provides a comparative study of the viewpoints of Wahabism and the Hanafi School of jurisprudence concerning prostration at the graves of awlia i.e. the noble servants of God. At first, the manifestations are discussed from the perspective of these sects and the article goes on mentioning and discussing the permissibility of four manifestations including construction of a mosque near or in front of the grave of pious people, building a tomb or structure over the graves, praying and reciting Quran near the graves. These topics have been investigated and dealt with comparatively and it has been clarified that Hanafite scholars do not have a single standpoint towards the aforementioned practices but, as compared to Wahabism, they do have a more moderate approach.

Keywords: Wahabsim, Hanafi, prostration, graves, construction of mosques over graves, building tombs over graves, performing prayers near graves, recitation of Quran near graves.

Answering Albani's Spurious Argumentson Hearing of the Dead

Majid Fatemi Nejad / Mohammad Hasan Zamani

Muslims generally believe that the dead can hear the speech of living people. However, some Wahhabi scholars such as Albani have denied hearing of the dead and the book entitled "*Ayatul Bayyiniat fi 'adm sama' il*





literalist foundations – because there is no trace of this definition in the words of his predecessors nor is the outward meaning of this word in harmony with the above definition – there are multiple other problems with this definition since it is not inclusive and exclusive. That is, there are acts excluded which are certainly acts of worship and there are acts included which are not acts of worship, not to mention the fact that there is no reason to prove that the definition is correct. Furthermore, it runs counter to the Holy Quran, opposes some established acts of worship, counters the preference of the acts of worship as well as some definitions offered by prominent Sunni scholars. In fact, even if none of the criticisms is supposedly in place and the definition is presumed to be correct, it is still not qualified to prove *shirk* and the said practices cannot be labeled as disbelief because such kinds of worship cannot be established and ascertained by anyone and therefore no one can be accused or worshipping someone other than God. That is because love is an inward characteristic, and to prove the purpose of love with humbleness is possible only for those who are well aware of the hearts and minds of other people. Who can make such a claim? Keeping in view these problems which entail multiple misgivings and doubts about establishing the acts of worship and considering that the divine rules are rendered null by these doubts, another question would arise as to the basis of excommunication as to how someone is sentenced to death and none of the said problems prevent the implementation of any of these divine rules. The issues raised in these few passages which, in fact, provide counter-response to Ibn Taymiyyah's definition constitute the subject of this research.

Keywords: definition of worship, purpose of humbleness, purpose of love.

discrepancies existing among religious scholars over this issue quite well indicate that the alleged consensus does not exist. In fact what is claimed to be authoritative with regards to reports passed on by just single reporters is only a theory. When it comes to practice, they even consider weak reports as authoritative and, therefore, act upon them. This article seeks to study the views of proponents and opponents of the authoritativeness of solitary reports in the area of beliefs focusing on viewpoints of Wahhabism. It concludes that the assertion of some Salafis, especially Wahhabi scholars, on the authoritativeness of solitary reports is not correct and does not prove their claim. Therefore, it is wrong to use solitary and single reports in establishing divine attributes or in matters appertaining to divine decree, seeing God and some other ideological tenets, and such reports cannot lead to formation of beliefs.

Keywords: *khavar wahid* (solitary report) in beliefs, Wahhabism, authoritativeness of the report of *thiqa* (trusted person), Salafism, reports by single narrators.

A Critical Assessment of Ibn Taymiyyah's Definition of 'Ibadah (Worship)

Hussein Qazi Zadeh / Fathullah Najar zadegan

According to Ibn Taymiyyah, *'ibadah* (lit. worship) means extreme humbleness twixt with love. This perspective of worship has become a yardstick for determining and differentiating Islam from disbelief and heresy. However, unfortunately, in spite of this definition being against Ibn Taymiyyah's salafist and



substantiate the fact that the modern Salafism in general and Al-Qaeda in particular have been, by and large, influenced by Juhayman's uprising and thoughts. In view of the different missions, goals and areas of the activities of Al-Qaeda and contemporary Salafism, this study aims to ascertain the causes and areas of Juhayman's influence on other Salafi movements. Also, efforts have been made to identify the key figures responsible for the transfer of this legacy.

Keywords: Juhayman's al-'Otaybi, seizure of Grand Mosque, Salafism, Abu Muhammad Muqaddasi, Osama bin Laden.

A Critical Examination of Authoritativeness of Solitary Report according to Wahhabism

Abdul Muhammad Sharifāt / Mahdi Farmanian

The validity of a solitary report (khabar al-wahid) transmitted by a just person is a point of contention and debate among Muslims. Ahl-e Hadith and Wahhabis mostly maintain that not only acting upon a solitary report is permissible in matters of belief; but some contemporary scholars have as far as to say that acting upon a solitary report is obligatory in beliefs. To authenticate their claims, this group has taken recourse to Quranic verses and prophetic traditions. There is no doubt that the arguments presented by these people are deficient and cannot prove their point. Likewise, some Wahhabi scholars have claimed consensus over the authoritativeness of a solitary report but the



A Critique of Salafists Viewing Democracy as Heresy

Mohsen Abdul Maleki / Seyed Hasan Ale-Mojaded

Inspired by their predecessors, Jihadi Salafists consider democracy as forbidden, a form of associating partner with Allah, heresy and idolatry. They argue that democracy is opposed to oneness of sovereignty or the concept of divine unity and it is also in contravention with what Allah, the Exalted, has revealed in the Quran; it is synonymous with idolatry or Taghut and that is the reason why democracy is viewed by Jihadi Salafists and their followers as heresy. Contrary to them, the proponents of democracy are of the view that by adopting democracy as a procedure – not religion – it is possible to adhere to divine laws and reconcile between Islam and democracy and respond to the antagonistic and spurious arguments put forth by the opponents.

Keywords: democracy, answer to doubts cast by Takfiri groups, Islam and democracy, oneness of sovereignty and democrac.

Juhayman al-'Otaybi's Influence on Salafism

Morteza AhgaMohammadi / Mohammad MasjedJamei

The seizure of the Grand Mosque (Masjid al-Haram) by Juhayman al-'Otaybi and his comrades is a turning point in the history of Salafism in the contemporary era. There are different analyses as to the effect of Juhayman's uprising and his thoughts on Salafism in the decades following his death. This article is an analytical descriptive study relying on existing sources to





Salafi Pajuhi

Second Year, No 4, Autumn 2016 & Winter 2017

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: Morteza Mostafavi Pour

Cover Designer: Mahboub Mohseni

Editor: Abbas Ghazizade

English Abstracts Translator: Javid Akbari

Arabic Abstracts Translator: Seyed Hussien Safi

Address: Darolvelayah Complex,

Intizar Blv, Jamkaran, Qom

Telfax: +98-25-37255867

Website: www.darolelam.ir

Email: serajemonir@darolelam.ir

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ