

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ

پژوهش نامه علمی - ترویجی نقد وهابیت: سراج منیر
سال هشتم، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۹۷

با استناد به مصوبه شماره ۱۴۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲، پژوهش نامه نقد وهابیت: سراج منیر، از شماره ۱۵ به رتبه علمی-ترویجی ارتقا یافت.

صاحب امتیاز: مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت [ع]

مدیر مسئول: مهدی مکارم

سرمدیر: حسین رجبی

جانشین سرمدیر و مدیر داخلی: مصطفی ورتابی کاشانیان

اعضای هیئت تحریریه:

حجت الاسلام و المسلمین سید حسن آل مجدّد (استاد حوزه و مؤسسه مذاهب اسلامی)

حجت الاسلام و المسلمین دکتر اکبر اسد علیزاده (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

دکتر علی الله‌بداشتی (دانشیار دانشگاه قم)

حجت الاسلام و المسلمین عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی (استاد حوزه و مؤسسه امام صادق [ع])

حجت الاسلام و المسلمین دکتر حسین رجبی (استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب)

حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمدحسن زمانی (استادیار مجتمع عالی امام خمینی [ع])

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

صفحه‌آرا: محبوب محسنی

ویراستار: مرتضی مصطفوی‌پور

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: جاوید اکبری

مترجم چکیده‌ها به عربی: محمد مهدی حسینیان

قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان

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

موسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت [ع]

تلفکس: ۰۲۵-۳۷۲۵۵۸۶۷

Email: serajemonir@darolelam.ir :: website: darolelam.ir

فراخوان مقاله

پژوهش نامه نقد و باییت سراج نیز از محققان محترمی که به نشر آثار خود در این پژوهش نامه تمایل دارند، 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. تبارشناسی و تاریخ سلفیه و باییت
 ۲. نقد مبانی و باییت
 ۳. نقد عقاید و باییت
 ۴. جریان‌شناسی سلفیه
- و سایر مباحث مرتبط با موضوع و باییت

♦ 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. مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است و دیدگاه‌های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش‌نامه نیست.
۴. مقاله، باید در قالب Word، با قلم Noor_Mitra و شماره ۱۴ در متن و ۱۰ در پاورقی باشد.
۵. حتماً توجه شود مقالات ارسالی حداکثر در بیست صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد و حتی‌الامکان از مقالات دنباله‌دار پرهیز شود (در صورت افزایش صفحات، مؤسسه مقاله را تقطیع خواهد کرد).
۶. مقالات تایپ شده و فایل آن، به صورت حضوری یا از طریق ایمیل ارائه شوند.
۷. پژوهش‌نامه در پذیرش، رد، تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است و مقالات رسیده مسترد نخواهد شد.
۸. در صورت پذیرش مقالات و پرداخت حق‌التألیف، امتیاز مقاله از آن مؤسسه است و با ذکر نام نویسنده، می‌تواند در هر جا که لازم می‌داند، از آن استفاده کند.
۹. 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 و کلیدواژگان: خلاصه مقاله به همراه واژگان کلیدی در ۵ الی ۷ سطر ارائه شود.
۳. مقدمه: دربردارنده بیان مسئله و ضرورت انجام پژوهش، پیشینه تحقیق و مبانی نظری، اهداف، پرسش‌ها یا فرضیه‌های تحقیق است.
۴. ارجاعات پاورقی، به این ترتیب ذکر شود:
نام خانوادگی، نام مؤلف، نام کتاب، ج...، ص...
نام خانوادگی، نام مؤلف، «نام مقاله»، ص...
۵. در پایان مقاله نتیجه آن در ۴۰۰ - ۳۰۰ کلمه تحت عنوان «جمع‌بندی و نتیجه‌گیری» ذکر شود.
۶. 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:

الگار، حامد، وهابگیری، مترجم: احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.

فهرست مطالب:

■ سرمقاله

آموزه‌های قرآنی؛ الگوی پیشرفت و نجات مسلمانان ۷

■ گفت‌وگو

مصاحبه با آیت‌الله کورانی رحمته‌الله علیه ۱۱

■ مقالات

بررسی مفهوم «توحید عبادی» از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و

ابن تیمیه ۱۹

حسین علی ادریسی

بررسی دیدگاه دیوبندیه در مسئلهٔ توسل به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ۳۹

علی اصغر کمالی

بررسی تأثیرات اندیشهٔ ابن تیمیه بر عملکرد سلفیهٔ جهادی ۵۷

علی اکبر لطفی

بررسی دیدگاه ابن تیمیه دربارهٔ رؤیت خداوند ۸۱

مصطفی مهاجر

بررسی کلام ابن تیمیه دربارهٔ حدیث «مَنْ أَحَبَّنِي وَ أَحَبَّ هَذَيْنِ وَ أَبَاهُمَا

وَ أُمَّهُمَا كَانَ مَعِيَ فِي دَرَجَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ» ۹۷

مرتضی مختاری

توحید و شرک از دیدگاه ابن تیمیه ۱۲۱

رضا پورعلی سرخه دیزج

■ گزارش‌ها

عالمان منتقد سلفیه؛ دکتر شیخ عمادالدین جمیل حلیم حسینی ... ۱۴۳

سعید سلمانی

گزارشی از کتاب «پیدایش سلفیه؛ اصلاح اسلامی در قرن بیستم» ۱۴۹

محمدعلی واعظی



آموزه‌های قرآنی؛ الگوی پیشرفت و نجات مسلمانان

در عصر حاضر، وضعیت مسلمانان بیش از هر زمان دیگری نگران‌کننده است. درون جامعه اسلامی از اختلافات مذهبی و سیاسی رنج می‌برد و بیرون آن، یعنی دشمنان اسلام، بیش از درون، جامعه اسلامی را با چالش‌های خطرناک روبه‌رو ساخته است. بدین جهت، نیازی جدی و ضروری است که عقلای جهان اسلام و دانشمندان به فکر ارائه نقشه راه برآیند و مسلمانان را از چالش‌های درونی و بیرونی رهایی بخشند.

نخستین وظیفه دانشمندان مذاهب اسلامی این است که راهکارهای علمی و عملی ارائه نمایند؛ زیرا جامعه اسلامی بیش از هر زمانی به الگوی پیشرفت نیاز دارد؛ الگویی که در راستای تحول فکری، اعتقادی و سیاسی، جامعه را همسو و هماهنگ به سوی جامعه توحیدی سوق دهد. بهترین الگوی مسلمانان «قرآن کریم» است. «وحي الهی» مسلمانان را به این الگوگیری فرا می‌خواند: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ». رسول خدا ﷺ نیز می‌فرماید: «فَإِذَا التَّبَسَّثَ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ». این دعوت، ما را فرا می‌خواند که تاریکی‌ها و فتنه‌ها را با نور قرآن به روشنایی تبدیل سازیم. وظیفه جهان اسلام این است که با بازگشت به کلام وحیانی، در برنامه‌های فکری و عملی خود از آن الگوگیری کند؛ چراکه کلام الهی، بهترین نقشه راه را بیان فرموده است.

متأسفانه برخی مسلمانان با نگاهی همراه با تعصب و جهالت و انگیزه‌های غیرالهی، به افراط و تفریط گرفتار شده و آموزه‌های قرآنی را در تعامل با یکدیگر کنار گذاشته‌اند و با اندیشه‌هایی که از افکار تقلیدی دیگران نشأت می‌گیرد، جامعه اسلامی را به سوی نابودی

سوق می‌دهند. این در حالی است که با در اختیار داشتن سه منبع معرفتی و الگوگیری از «وحی»، «سنت» و «عقل سلیم» می‌توان راه پیشرفت را برگزید و مسلمانان را از جریان‌ها و افکاری که جامعه اسلامی را به چالش می‌کشد، نجات داد. در این راستا، همه مسلمانان موظف‌اند تا نخست، سرچشمه معرفت خود را با این سه منبع نورانی مرتبط سازند. روشن است که زمانی نقشه راه می‌تواند اثرگذار باشد که نگاه‌ها با یکدیگر همسو شوند و نگاه بدبینانه به یکدیگر وجود نداشته باشد و همدیگر را خارج از دین ندانند و بلکه با معیارهای قطعی، که همان ضروریات اسلام است، همدیگر را در تحت‌لوی خیمه اسلام ببینند.

مسلمانان باید برای رسیدن به همدلی و نجات از نگاه‌های بدبینانه، توجه داشته باشند که فرقه‌های اسلامی «مسلمان» هستند و آنچه از جانب گروه‌های افراطی مطرح می‌شود، با سه منبع یادشده مخالف است؛ زیرا هر مذهبی با هر عقیده و باوری که دارد، چون عقیده آنان برخاسته از «اجتهاد» است، مسلمان هستند. به همین دلیل است که قرآن، مسلمانان را به تفقه و فهم عمیق و بدون تعصب فرا می‌خواند و روشن است که بدون تفقه و اجتهاد نمی‌توان به این واقعیت دست پیدا کرد. در راستای تفقه، قرآن جامعه را به اصل دیگری نیز دعوت می‌کند: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ». این آیه برای نجات جامعه اسلامی از چالش‌های درونی، راهکار همسو شدن مسلمانان را نشان داده است و می‌فرماید مسلمانان باید در درون دین بر اساس دو معیار با یکدیگر تعامل مثبت داشته باشند و همچنین دو تعامل منفی را از خود دور سازند. این آیه خطاب به مسلمانان می‌فرماید که به یکدیگر بر اساس تقوا برخورد کنید و به یکدیگر نیکی نمایید و از سویی دیگر، از گناه و دشمنی و کینه‌توزی به همدیگر بپرهیزید. این آیه شریفه نقشه راه را مشخص فرموده است تا درون جامعه اسلامی از فتنه‌ها و تاریکی‌های ایجادشده، به صفای قرآنی برسد و بیرون جامعه، که نقش مخرب دشمنان مشترک است، نتواند مسلمانان را به جان یکدیگر بیندازد و مانع رسیدن آنها اهداف شوم خود شود. پس تنها راه چالش‌زدایی از درون و بیرون جامعه این است که در مرحله نخست، دید مسلمانان

و فرقه‌های اسلامی اصلاح شود و توجه داشته باشند که همه باید برای رسیدن به جامعهٔ توحیدی قدم بردارند، در غیر این صورت، دشمنانِ تخریب‌گر بیرونی و نزاع‌های بی‌حاصلِ درونی اجازهٔ پیشرفت به مسلمانان نمی‌دهد؛ بلکه توانمندی‌های آنان را نیز نابود می‌کند و هرگز جامعه روی پیشرفت را نخواهد دید.

نظام اسلامی ایران تجربهٔ خوبی از این نقشهٔ راه دارد که سایر کشورهای اسلامی و پیروان مذاهب می‌توانند از آن الگو بگیرند. هرچند دشمنان بیرونی و درونی اجازه نخواهند داد، ولی وظیفهٔ همهٔ مسلمانان حفظ این راه و استمرار آن است. قرآن کریم برای نجات از چالش‌های بیرونی جامعهٔ اسلامی که همان دشمنانِ مشترکِ مذاهب هستند، راه روشنی را بیان فرموده است که متأسفانه کمتر مورد توجه پیروان مذاهب قرار گرفته است و آن، «دشمن‌شناسی» است. دشمن‌شناسی می‌تواند امکانات و توانمندی جهان اسلام را به‌سوی هدف مشترک هماهنگ سازد و از هدر رفتن استعدادها و فرصت‌ها جلوگیری نماید؛ چنان‌که اگر فرقه‌های اسلامی همدیگر را دشمن بدانند و به‌جای دشمنِ مشترک، خودشان را دشمن ببینند، نتیجه‌ای جز وضعیت موجود نصیب مسلمانان نخواهد شد. متأسفانه برخی گروه‌ها با کوچک‌ترین اختلافات مذهبی، یکدیگر را دشمن می‌بینند و از دشمنِ اصلی غافل می‌شوند و بدین جهت، گاه از آنان به‌عنوان «دشمنِ قریب» یاد می‌کنند. با وجود اختلافاتی که وجود دارد، نباید از اختلافات با عنوانِ دشمنی یاد شود؛ زیرا اگر اختلاف فکری یا فقهی منشأ دشمنی شود، هرگز جامعهٔ اسلامی روی همدلی و دوستی را نخواهد دید و در هر زمان و مکانی، اختلاف با اجتهاد پیدا می‌شود و اختلاف به‌مرور موجب دشمنی می‌گردد. حوزه‌های علمی باید این‌گونه اختلافات را با نگاهِ رسمیت‌دادن به تعدد اجتهاد بپذیرند. نتیجهٔ دشمن دانستنِ یکدیگر این است که دشمنانِ مشترک را دوستِ خود بدانند و صهیونیسم را دوست، و حزب‌الله را دشمن ببینند و این راه خطرناکی است که قرآن می‌فرماید: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾.

سردبیر



مصاحبه با آیت الله کورانی رحمته الله علیه

از اینکه قبول زحمت فرمودید و در این مصاحبه شرکت کردید، از حضرتعالی تشکر می‌کنیم.

به نظر شما علت پیدایش وهابیت و تداوم آن به مدت دو قرن چیست و آیا نشانه‌هایی از افول آن دیده می‌شود یا خیر؟

از نظر من، وهابیت در حال زوال و سقوط است؛ زیرا عواملی که سبب قوام، رشد و توسعه وهابیت بود، اکنون از بین رفته‌اند. همه ما می‌دانیم، همان طور که شیخ الأزهر نیز آن را بیان کرده است، وهابی‌ان از اهل سنت نیستند؛ بلکه حزبی هستند که انگلیس آن را به وجود آورد تا به خلافت عثمانی ضربه وارد کند. بنابراین، موج و تهاجم غربی به سوی بلاد اسلامی قوی بود و آنها به شدت به جنگ با خلافت عثمانی احتیاج داشتند و بر همین اساس، گروه‌های مختلفی را به وجود آوردند که یکی از مهم‌ترین این گروه‌ها، «وهابیت» بود. حمایت انگلیس از وهابیت تاکنون ادامه داشته است. الآن می‌بینیم که همه اروپا می‌گوید که ما به عربستان اسلحه نمی‌فروشیم؛ ولی انگلیس می‌گوید ما به آنها اسلحه می‌فروشیم تا آنها با این اسلحه به یمن ضربه بزنند. بنابراین، رابطه آنها همچنان محفوظ و برقرار است.

از عجایب امر این است که وزارت مستعمرات و نیز وزارت خارجه انگلیس، بعد از ۳۰ سال اجازه می‌دهد تا اسرار و مکاتبات و اسناد آنها منتشر شود؛ ولی آنها چیزی از این اسناد منتشر نکردند جز در این اواخر، که اسنادی را که درباره عراق و با سال‌های ۱۹۱۷م تا ۱۹۲۷م مرتبط بود، در ۶ جلد منتشر کردند.

یک نفر از آنها به من گفت که اسناد وزارت مستعمرات و وزارت خارجه انگلیس درباره

وهابیت، به طور مفصل در فلان ساختمان در لندن موجود است، ولی هیچ کسی به آنها دسترسی ندارد.

بنابراین بین وهابیت و آنها نامه نگاری صورت می گرفت و بین افرادی همچون عبدالله فیلی و رئیس وزرای انگلیس نامه نگاری می شد. وی می گوید که من آرزو دارم عبدالعزیز بر کل مشرق زمین و همه بلاد عربی پادشاهی کند. برای چه؟ چون هر آنچه می خواستند به آنها داد.

بنابراین حمایت غربی انگلیسی از وهابیت و آل سعود، به این دلیل است که آنها هرچه خواستند، وهابیت به آنها داد و وهابیان نیز کاملاً در مقابل آنها خاضع اند. آنها با خلافت عثمانی جنگیدند و با هرکس که بجنگند، او را تکفیر می کنند.

در مرتبه اول، همان گونه که مطلع هستید، خلافت عثمانی دو گروه نظامی را به رهبری ابراهیم پاشا اعزام کرد و آنها را از این اعمال نهی نمود. بعد از آن، انگلیس بر بازگشت آنها اصرار داشت و این دفعه به دست عبدالعزیز سبب بازگشت آنها شد.

الآن ما شاهد مرحله جدیدی هستیم. انگیزه ای که غربی ها برای پشتیبانی و حمایت از وهابیت داشتند، از بین رفته است. در حال حاضر، انگیزه اصلی برای پشتیبانی و حمایت از وهابیت، نزد یهود است. در واقع این یهود است که حمایت کننده اصلی از وهابیت و عامل بقای آن است. هنگامی که خاشقچی کشته شد، یا بهتر است بگوییم که به وسیله بن سلمان کشته شد، همه دنیا علیه بن سلمان بود؛ ولی نتانیاهو شخصاً از اسرائیل به دیدار ترامپ رفت و به او گفت که باید از او حمایت کنیم و این شخص برای ما مفید است؛ چون هرچه خواستیم، به ما داده است.

محمد بن سلمان دست در دست غربی ها می گوید که فلسطینی ها امیدی نداشته باشند و اسرائیل حق دارد که از خود دفاع کند و به سوریه و ایرانی های موجود در آن حمله کند. بنابراین، هرچه می خواستند، بن سلمان به آنها داده است.

در عصر حاضر ما مشاهده می کنیم که صهیونیسم و لابی صهیونیستی عاملی اساسی است که از وهابیت دفاع می کند و بقای آنها را خواستار است و در جهت اهداف

آنها عمل می‌نماید. به همین دلیل است که می‌بینیم کنگره آمریکا از آنها حمایت نمی‌کند؛ چراکه اینها به مرتبه‌ای رسیده‌اند که به واسطه خشونت‌ها، وحشی‌گری‌ها و نحوه تعامل آنان با زن‌ها و...، آبرویی برایشان باقی نمانده است. ممکن نیست فردی غربی، که برای ارزش‌های دموکراسی احترام قائل باشد، از آنها حمایت کند.

بر همین اساس، در حال حاضر اگر آل سعود حرکت و سیری دارد، فقط به دلیل حمایت یهود از آنهاست. حمایت یهود نیز متغیر است. «حمایت غربی‌ها» حمایت دولت‌ها و امپراتوری‌هاست و الآن فقط حمایت یهود است. حمایت یهود نیز غیرممکن است که سبب بقای طولانی مدت وهابیت شود.

الآن شما جنگ آنها در یمن را مشاهده می‌کنید که منابع تسلیحاتی آنها در حال کاهش است و مشکلاتشان بیشتر شده و حقوق جهانی انسانی و بشری به دست آنها از بین رفته است. ما باید همانند حضرت آیت الله مکارم رحمته الله واکنش نشان بدهیم. ایشان دغدغه مندی مسائل وهابیت‌اند و تنها مرجعی هستند که اعلام نمودند آماده مناظره با وهابیت می‌باشند. ما از شیخ و مفتی آنها درخواست داریم تا در مناظره حاضر شوند تا به آنها اثبات کنیم که وهابیت از اهل سنت و جماعت نیستند و مبنای فکری صحیح و سالمی ندارند. الآن به نظر من، ما می‌توانیم به دلایل زیر، به افول وهابیت خوش بین باشیم:

الف. در عمل هیچ یار و یاور قدرتمندی جز یهود برای آنها باقی نمانده است و قطعاً یهود نیز بیش از چند سال نمی‌تواند به آنها کمک کند.

ب. به دلیل وجود عواملی که هم از طرف مسلمانان و هم از جانب غربی‌ها بر ضد آنهاست. الآن به دلیل یک سری مسائل سیاسی صرف، مشاهده می‌کنیم که عوامل بقای وهابیت بسیار کم هستند و عوامل افول آنها فراوان است؛ از جمله این عوامل می‌توان به درگیری‌های داخلی بین خودشان اشاره نمود.

این چیزی که شما فرمودید بیشتر جنبه سیاسی مسئله بود که آنها اکنون پشتوانه سیاسی متزلزلی دارند که قابل اتکا نیست. اما در زمینه اندیشه و عقاید آنها، چند درصد

از مسلمانان جهان، وهابیت را پذیرفته‌اند؟

مسلمانان در سراسر عالم هرگز به وهابیت گرایش پیدا نخواهند کرد. هیچ‌کدام از مسلمانان وهابیت را قبول ندارند، جز افراد اندکی که وهابیت آنها را تربیت کرده و به آنها پول داده است. اگر دربارهٔ عامل اعتقادی، که مدنظر شیعه است، سؤال کنید، ما اعتقاد داریم که حکومت ناصبی در حجاز ساقط می‌شود، و یک خلأ سیاسی و درگیری‌های قبیله‌ای ایجاد می‌شود. این خلأ سیاسی قبل از ظهور امام مهدی علیه السلام خواهد بود. مسلمانان وهابیت را دوست ندارند؛ ولی یا از آنها می‌ترسند یا از آنها سود می‌برند. افرادی که از آنها می‌ترسند یا سود می‌برند، بعضی حکومت‌ها و برخی افراد هستند.

من در جایی خواندم که وهابیت ۸۳ میلیارد دلار در مصر هزینه کرده است. به یکی از اهالی غزهٔ فلسطین گفتم: «آیا موج وهابیت سبب نشد که مردم زیارت قبرِ هاشم، جدِّ بزرگوار پیامبر صلی الله علیه و آله را ترک نمایند؟» گفت: «خیر، این مسئله نزد مردم فلسطین روشن است که هاشم مؤمن بود. با وجود اینکه غرفه‌ای را که قبر هاشم در آن قرار دارد، قفل نموده‌اند، اما همهٔ مردم به هاشم اعتقاد دارند و وهابیت را قبول ندارند».

تعبیر او این‌گونه بود که وهابیت در منطقه‌ای که در آن جهل و عدم توسعه وجود دارد، گسترش پیدا کرده است. به همین دلیل است که آنان در افغانستان گسترش داشته‌اند؛ یعنی در مکان‌هایی که وهابیت را به‌عنوان عقیده و مذهب قبول می‌کنند، جهل و تخلف وجود دارد. بر همین اساس است که وهابیت در هیچ مکانی همانند پاکستان و افغانستان موفقیتی نداشته است. چیزی که سبب رشد و گسترش وهابیت شده، موج وهابیت است. مثلاً اگر یک حزب وهابی باشد که مردم عضو آن شوند و از آن سود ببرند، این ممکن است سبب رشد و گسترش آنها شود. اما به‌عنوان یک عقیده و دین، به‌طوری که گفته شود این دین سلف و گذشتگان و مذهب اهل سنت و جماعت است، ما شاهد چنین چیزی نیستیم.

بدین ترتیب، آیا شما عقاید وهابیت و اهل سنت را از یکدیگر جدا می‌دانید؟

بله، اینها با هم تفاوت دارند. یعنی تفاوت‌های وهابیت با اهل سنت و جماعت، تفاوت‌هایی

اساسی است. وهابیان مشبهه و مجسمه هستند. یکی دیگر از ویژگی‌های اساسی آنها، تکفیر سریع دیگران است. هرکس با آنها مخالفت کند، او را تکفیر می‌کنند. همچنین آنها به وحشی‌گری و قتل علاقه دارند. یکی دیگر از ویژگی‌های آنها نگاه تبعیض آمیز آنان به زنان است.

من در مصر مشاهده کردم که از عوامل عدم‌پذیرش وهابیت این بود که آنها می‌گفتند: حضرت زینب علیها السلام چیست؟! حضرت نفیسه علیها السلام چیست؟!

زنِ امروزی نزد آنها همانند زنِ زمانِ زندگی قبیله‌ای و بادیه‌نشین است. زن نزد آنها نمی‌تواند قدیسه و محترم باشد. این در حالی است که اهالی مصر حضرت زینب علیها السلام را به‌عنوان مادر هاشم و سیده‌الدیوان (= رئیس مجلس) می‌دانند و همچنین حضرت نفیسه علیها السلام و امام حسین علیه السلام را به‌عنوان «سید مصر» می‌شناسند. وقتی این افراد به حضرت زینب علیها السلام ایمان نداشته باشند، تعامل با آنها برای شهروندانِ مصری غیرممکن است. چون مقام زنانِ اهل بیت علیهم السلام در مصر بسیار بالاست، به همین دلیل، برای زن احترام قائل هستند. شما مشاهده می‌کنید که بن‌سلمان برای اینکه رضایت غرب را کسب کند، زنان آوازه‌خوان را به عربستان می‌آورد؛ در حالی که وی زنان را زندانی و شکنجه و به آنها اعتدا می‌کند. آنان برای زنان احترام قائل نیستند. بنابراین، تفاوت‌هایی اساسی بین وهابیت و اهل سنت وجود دارد؛ از جمله مسئله تجسیم، مسئله تکفیر، ادعای اینکه آنها ورثه سلف هستند؛ حکم به تکفیر اشاعره و... .

این در حالی است که مسلمانان همگی یا از اشاعره یا از ماتریدیه یا از جعفریه هستند. پس تفاوت‌های اساسی و مهمی بین وهابیت و اهل سنت و جماعت موجود است. این تفاوت‌ها همچنان وجود دارند و غیرممکن است که وهابیت این اختلاف‌ها را از بین ببرد. ممکن است بعضی بگویند اینکه وهابیت را روبه‌افول بدانیم، مطلبی ایده‌آل است. شما یک سری از مؤلفه‌های افول وهابیت را ذکر فرمودید، اگر ممکن است این مسئله را

۱. به عقیدهٔ مصریان وقتی که حضرت زینب علیها السلام وارد مصر شدند، اهل علم به او مراجعه می‌کردند و ایشان در صدر و بالای مجلس می‌نشستند و جلسات را مدیریت می‌کردند؛ به همین سبب، به وی لقب «رئیس‌الدیوان» به معنای «رئیس مجلس» دادند.

بیشتر توضیح بدهید و دلایل بیشتری برای روبه افول بودن عقیده وهابیت ذکر کنید.

از ادله اعتقادی این است که ما اعتقاد داریم آخرین کسی که بر حجاز حکومت می کند، خانواده ای ناصبی است که حکومت آنها ساقط می شود. احادیث صحیح اهل بیت (علیهم السلام)، که ما آنها را تصدیق می کنیم، می گویند حکومت آنها همچون سقوط ناگهانی شیشه از دستان شما، ساقط می شود و یک خلأ سیاسی ایجاد می گردد. این یکی از دلایل روایی است که به ما وعده داده شده است.

همچنین دلیل دیگر ما این است که مسلمانانی که هرچه عربستان سعودی می گفت قبول می کردند، الآن دیگر دوست ندارند که به سخنان آنها گوش فرا دهند. الآن اگر رادیو یا تلویزیون را در یکی از کشورهای اندونزی، مصر، مغرب، تونس، الجزایر و... روشن کنید و شیخی وهابی سخن بگوید، دیگر آن محبوبیت سابق را ندارد. کسانی که سابقاً می خواستند بدانند که وهابیت چه می گوید، الآن دیگر نمی خواهند بدانند که وهابیت چه می گوید. دلیل دیگر ما بر این مسئله عوامل طبیعی دیگری است مبنی بر اینکه هر دولتی عمری دارد؛ مثل کمونیسم در شوروی که عمری مشخص داشت.

همچنین گفتم که عامل اساسی «غرب» است. الآن برخی مسئولان غربی می گویند اشتباه کردیم که تربیت دینی و مساجد را در اروپا و آمریکا به وهابیت سپردیم و داعش را به وجود آوردیم. بنابراین مشاهده می کنید که منشأ حادثه ۱۱ سپتامبر و داعش، عربستان و وهابیت است.

انجا یک موج عام و یک دیدگاه عقلی نزد متفکران، سیاسی ها و تحلیل گران وجود دارد که می گویند در این مسئله اشتباه کردیم، و این دولت سعودی باید از بین برود. این برای ما کفایت می کند که واکنش نشان دهیم و به زوال آنها اعتقاد داشته باشیم.

این اختلافات داخلی وهابیت و این انشعابات به وجود آمده، چگونه است؟

اختلافات شدید است. خداوند عزوجل نعمتش را بر ما فرو فرستاد و درباره یهود فرمود: «میان آنان تا روز قیامت کینه و دشمنی انداختیم». (سوره مائده، آیه ۱۴).

این یک نعمت است. هر دفعه که آتشی را برای جنگ شعله ور ساختند، خداوند آن را

خاموش ساخت. این سعودی‌ها در فرهنگشان و در وضعی که دارند، یهودی هستند. بین وهابیت نیز دشمنی شدید است. کسی که خانواده حاکم بر عربستان را بشناسد، می‌بیند که بین آنها کینه و دشمنی وجود دارد؛ به‌طوری که هرکدام از آنها به خون دیگری تشنه است و آنها دوست دارند همدیگر را بکشند.

در حال حاضر، این معامله‌ای که بن سلمان با آنها انجام داد و آنها را خوار و ذلیل نمود و اینکه سلمان پسر خود را بر آنها مسلط کرد، سبب شده است که آنها به دنبال انتقام‌جویی از محمد بن سلمان باشند.

همه خانواده سعود، جز عده‌ای، به دنبال انتقام گرفتن از بن سلمان هستند؛ بنابراین اگر الان نتوانند او را به قتل برسانند، قطعاً در انتظار فرصتی برای کشتن او و کنارزدن خانواده سلمان از حکومت هستند.

به نظر شما، در کنار عوامل داخلی که از درون در حال رخ دادن است، چه عواملی به افول بیشتر وهابیت کمک می‌کند؟ متولیان امر دین در جهان اسلام باید چه اقداماتی در این جهت انجام دهند؟

تبلیغات بسیار مهم است. ما باید در کشور تبلیغات را تقویت کنیم و به نقد وهابیت بپردازیم و نقاط ضعف وهابیت را برجسته سازیم. قبلاً اگر فردی آنها را با نام وهابی یا مجسمه خطاب می‌کرد، بلافاصله اعتراض می‌کردند که اینها پیروان سلف و اهل توحید هستند. اما الحمدلله، در حال حاضر ما در تبلیغات قوی‌تر شده‌ایم.

باید درباره بطلان اعتقادات ایشان در شبکه‌های اجتماعی و ماهواره‌ای دست به تبلیغ و افشاگری زد. الحمدلله، در حال حاضر شبکه‌های شیعی نقش مهمی در این زمینه ایفا می‌کنند. قبلاً پنجاه‌شصت شبکه وهابی وجود داشت و آنها در موضع هجوم بودند؛ اما الان آنها در موضع دفاع هستند. با وجود شبکه‌های شیعی همچون شبکه ولایت، مواضع به سود ما شد و آنها در موضع دفاع هستند.

به همین دلیل اگر به شبکه‌های وصال و صفا که معروف‌ترین شبکه‌های آنها هستند نگاهی بیندازید، مشاهده خواهید نمود که برنامه‌های آنها به دنبال این هستند که به هر

آنچه شبکه‌های شیعی بیان کرده‌اند، پاسخ دهند. بنابراین آنها در موضع دفاع هستند. لازم است که ما تبلیغتمان را بیشتر کنیم.

به عقیده من، اگر خوبی‌های عقاید و کلمات اهل بیت علیهم‌السلام و فضایل آنها را بیان کنیم، این امر خیلی به ما کمک می‌کند. مسلمانان اهل سنت نیز با ما هستند. باید بیان کنیم بین اهل سنت و جماعت و وهابیت تفاوت قائل هستیم و این را به عنوان دیدگاه شیعه در رسانه‌ها اعلام کنیم.

در عقاید وهابیت چه مقدار عقب‌نشینی می‌بینید که نشان می‌دهد باعث افول آنها شده است؟

در حال حاضر، آنها سعی دارند مباحث مربوط به تجسیم و رابطه خود با انگلیس را انکار کنند. آنها سعی دارند از بحث درباره آن فرار کنند و مایل نیستند که درباره آن بحث نمایند. آنها بحث درباره ارتباطشان با انگلیس، تأسیس دولتشان به دست انگلیس، و همچنین بحث درباره تکفیر اشاعره توسط آنها را دوست ندارند. آنها در این مسائل شکست خورده هستند. شما برای دانستن این مسائل می‌توانید به فضای چت در پالتاک، واتس‌آپ و برنامه‌های شبکه‌های اجتماعی مراجعه کنید. آنجا مشاهده خواهید نمود که جو غالب به نفع جوانان شیعه و جوانان اهل سنتی است که در مقابل وهابیت هستند و خواهید دید که وهابیت در اقلیت است.



بررسی مفهوم «توحید عبادی» از دیدگاه

آیت الله مصباح یزدی و ابن تیمیه

حسین علی ادیسی*

چکیده

«توحید عبادی» اصلی‌ترین مؤلفه مورد دعوت انبیای الهی است. مفهوم و مصادیق عبادت در میان مسلمانان بدون اختلاف و واضح بود تا اینکه با ظهور ابن تیمیه و تفسیر جدیدش از این مفهوم، برخی اعمال مسلمانان مانند شفاعت و توسل، عبادت غیرخدا شمرده شد و موجب تکفیر آنان گردید. مفهومی که ابن تیمیه به عنوان تعریف عبادت ارائه کرد، معنای لغوی عبادت، یعنی صرف طاعت در مقابل شیء است و وی قیودی مانند حبّ معبود را به آن افزود. مهم‌ترین اشکالات این تعریف را می‌توان ابهام آن، عدم جامعیت و مانعیت، و همچنین مخالفت با استعمال‌های قرآنی دانست. در مقابل، آیت الله مصباح با استناد به استعمال‌های قرآنی، قید «اعتقاد به الوهیت معبود» را در مفهوم عبادت دخیل، و اعمالی مانند توسل و استغاثه را مُقَرَّب عبد به خداوند می‌داند.

کلیدواژه‌ها: توحید عبادی، عبادت، آیت الله مصباح، ابن تیمیه.

* سطح دو حوزه علمی، دانش پژوه مؤسسه دار الإعلام لمدرسة أهل البيت (ع) (شعبة شیراز).

ایمیل: Aaaa137552@gmail.com

مقدمه

اساس دعوت انبیا، احقاق کلمه توحید و برپایی آن در نظام زندگی بشری است؛ توحیدی که به واسطه عبادت خدای سبحان محقق شده و شکننده قیود و مظاهر شرک و بت پرستی است. در قرآن کریم به صراحت به این حقیقت اشاره شده و «توحید در عبادت» به عنوان مفاد دعوت تمام انبیا بیان شده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»^۱. همه مسلمانان در طول شبانه روز بارها این شعار را بیان و در عمل آن را تکرار می کنند: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^۲.

مسلمانان علی رغم تفاوت برداشت ها از مفهوم توحید، در توحید عبادی و انحصار آن عبادت برای خداوند، اجماع دارند؛ اما نقطه اصلی اختلاف زمانی شروع می شود که مفهوم عبادت، اشتباه تفسیر شده و در نتیجه، باعث تکفیر می شود و عواقب سوء آن، دامن مسلمانان را می گیرد.

به بیان منطقی، اختلاف در صغرای قیاس است؛^۳ یعنی تفسیر این جمله که «آیا فلان عمل عبادت است یا خیر؟». تمام مسلمانان در کبرای قضیه متفق القول هستند و عبادت غیر خدا را جایز نمی دانند. برای رفع این مشکل، راحت ترین راه، بازگشت به معنا و استعمال قرآنی کلمه عبادت است.

«استغاثه به اولیای الهی و طلب دعا»، «طلب شفاعت»، «توسل» و... از مصادیقی هستند که در صورت تبیین غلط آنها، می توانند در زمره عبادت غیر خدا قلمداد شوند و زمینه تکفیر را به وجود بیاورند.^۴ قاطبه مسلمانان مصادیق مذکور را جز به هدف تقرب به خداوند سبحان و تکریم اولیای الهی انجام نمی دهند؛ اما با تفسیر غلطی که سلفیان تکفیری با اتکا به اندیشه های ابن تیمیه از مفهوم عبادت ارائه داده اند، به راحتی می توان

۱. سورة نحل، آیه ۳۶: و در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده ای برانگیختیم [تا بگوید: خدا را بپرستید و از طاغوت فریبگیر] بپرهیزید.

۲. سورة فاتحه، آیه ۵: فقط تو را عبادت می کنیم.

۳. سبحانی تبریزی، جعفر، الوهابیة فی المیزان، ص ۱۷۸.

۴. سبحانی تبریزی، جعفر، الوهابیة بین المبانی الفکرية و النتائج العملية، ص ۷۷.

کثیری از مسلمانان را مشرک دانست و به جنگ آنان رفت و برادرکشی به راه انداخت. با این بیان، برای ارتفاع مشکل می‌توان از دو راه توضیح مصادیق محل بحث و تبیین مفهوم عبادت وارد شد. این مقاله، در مقام بررسی مفهوم توحید عبادی از دیدگاه ابن تیمیه^۱ و آیت الله مصباح^۲ است و ابتدا به تبیین مفهوم این دو واژه می‌پردازد و سپس توحید عبادی و واژه عبادت را از منظر هر دو نفر بیان و بررسی می‌کند.

درباره نقد آرای ابن تیمیه در زمینه توحید عبادی، تحقیقاتی وجود دارد؛ همچون نقد و بررسی توحید عبادی از دیدگاه علامه حلی و ابن تیمیه نوشته سیدمحمد حسینی تسلیم، توحید عبادی در قرآن و روایات با رویکرد انتقادی به نظرات ابن تیمیه نوشته احمد اکبری، و بررسی مفهوم عبادت از دیدگاه ابن تیمیه نوشته عبدالمحمد شریفیات. اما در رابطه با تبیین دیدگاه آیت الله مصباح در زمینه توحید عبادی، متأسفانه تحقیق مستقلی صورت نگرفته است و فقط می‌توان به کتاب‌های ایشان مانند توحید در قرآن و آموزش عقاید رجوع کرد. در باب تطبیق دیدگاه این دو نفر نیز پژوهشی صورت نگرفته است.

مفهوم‌شناسی

از مهم‌ترین ویژگی‌های تبیین دقیق دیدگاه‌ها و رسیدن به نتیجه صحیح، بیان دقیق مفاهیم و تعریف آنهاست که از به خطا رفتن جلوگیری می‌کند. در تبیین مفهوم توحید عبادی ابتدا باید نظری به تعریف توحید داشت و سپس توحید عبادی را تعریف نمود.

۱. توحید

«توحید» را می‌توان اساسی‌ترین مفهوم در میان مسلمانان و مکتب اسلام دانست. این مفهوم در گستره مفهومی و مصداقی خویش، موجب تمایز اسلام از دیگر ادیان و آیین‌ها

۱. احمد بن عبدالحلیم (۶۶۱-۷۲۸ق)، معروف به ابن تیمیه، از معروف‌ترین متفکران اهل سنت است که اندیشه‌های او پایه‌ریز مکتب‌های سلفی است. او را می‌توان اولین فردی دانست که عبادت را به گونه‌ای تفسیر کرد که با آنچه در میان مسلمانان متداول بود، مخالفت داشت. (عبدالحمید، صائب، ابن تیمیه؛ حیات-عقائده، ص ۱۷، ۶۵ و ۹۳).
۲. آیت الله محمدتقی مصباح یزدی، فقیه و فیلسوف و عارف معاصر شیعی است که از استادان علوم قرآن در حوزه علمیه قم شناخته می‌شود.

می‌شود. برای بیان دقیق تعریف، نخستین مرحله بررسی معنای لغوی لفظ است؛ زیرا غالباً معانی اصطلاحی با توجه به معانی لغوی وضع می‌شوند.

«توحید» مصدر باب تفعیل از ریشه «وحد» است. «وحد» در لغت به معنای انفراد^۱ و منفرد^۲ آمده است؛ یعنی چیزی که جزء ندارد. توحید در معنای اصطلاحی نیز در کتاب‌های لغت، به معنای ایمان به الله تعالی ذکر شده است.^۳

البته این نکته حائز اهمیت است که لفظ «وحد» در باب تفعیل و مشتقاتش، هیچ‌گاه در قرآن به کار نرفته است و قرآن کریم این اصل اساسی را با عبارات‌های دیگری مانند «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^۴ و «اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ»^۵ بیان کرده و آن را سرلوحه دعوت انبیاء دانسته است.^۶

۲. توحید الوهی

«الوهِیة» مصدر صناعی از کلمه «اله» است. این کلمه، که بر وزن فِعال است، مصدر به معنای اسم‌مفعول (مألوه) به کار می‌رود.^۸ طبق این بیان معنای «اله» در لغت، همان معنای معبود است و واژه «الله» را می‌توان مشتق از «اله» دانست که بر معبود خاصی دلالت می‌کند. استعمال «اله» در قرآن، گاه درباره الله تعالی بوده و گاه به معبودانِ مشرکان باز می‌گردد که آیه آخر سوره کهف بر همین مطلب دلالت دارد. البته در برخی استعمال‌های قرآنی همچون آیه ۲۳ سوره جاثیه^۹ یا برهان تمناع،^۱ لفظ «اله» به معنای

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۸۵۷.

۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۳، ص ۲۸۰.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، ص ۴۵۰.

۴. سوره اخلاص، آیه ۱: بگو او خدایی است یکتا.

۵. سوره اعراف، آیات ۵، ۶۵، ۷۳ و ۸۵: ای قوم من، خدا را بپرستید که برای شما معبودی جز او نیست.

۶. سوره نحل، آیه ۳۶: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ (و در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید:] خدا را بپرستید و از طاغوت [فریبگیر] بپرهیزید).

۷. مصباح یزدی، محمدتقی، خداشناسی، ص ۱۶۵.

۸. آیت الله العظمی سبحانی در صفحه‌های ۵۴ تا ۵۸ از کتاب التوحید و الشرك في القرآن الكريم، به این نتیجه می‌رسند که «اله» به معنای معبود نیست، بلکه «اله» کسی است که شئون ربوبیت مانند خلق، تدبیر، احیاء و اماتة را دارا باشد. تفسیر «اله» به معبود، تالی فاسدهایی را در لسان قرآن به دنبال خواهد داشت.

۹. سوره جاثیه، آیه ۲۳: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ»؛ (پس آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خویش قرار داده؟)

رب استعمال شده است.

در کتاب‌های امامیه، از «توحید الوهی» به «توحید عبادی» تعبیر شده است و از زمان ابن تیمیه، استعمال توحید الوهی در مقابل توحید ربوبی شایع شد و در میان قدمای متکلمان اهل سنت، و کتاب‌هایی همچون لمعة الاعتقاد، المواقف، المقاصد و العقائد النسفية مطلبی در رابطه با توحید الوهی وجود ندارد.^۲ در نتیجه، می‌توان گفت مقصود ابن تیمیه از توحید الوهی همان توحید عبادی است.^۳

۳. عبادت

همان طور که در ادامه نیز اشاره می‌شود، توحید عبادی یا الوهی به معنای انحصار پرستش در خداوند سبحان است و آنچه موجب تغییر در برداشت‌ها شده است، تعاریف مختلفی است که از واژه «عبادت» در بین متفکران اسلامی وجود دارد. برای مشخص شدن این مفهوم باید معنای لغوی عبادت و مراد هر دو اندیشمند از این مفهوم روشن شود.

در بین اهل لغت دو معنا برای این لفظ آورده شده است.^۴ عده‌ای مانند راغب اصفهانی، آن را نهایت خضوع و تذلل می‌دانند^۵ و در مقابل، دسته‌ای دیگر اطاعت همراه با خضوع را عبادت می‌دانند؛ مانند ازهری که به نقل از زجاج می‌نویسد: «و معنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع»^۶ و ابن منظور نیز همین معنا را می‌پذیرد.^۷ اما باید توجه داشت که این دو لفظ، مترادف نبوده و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.^۸

۱. سورة انبيا، آیه ۲۲: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»؛ (اگر در آن دو [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباه می‌شد).

۲. عابدی، احمد، توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت، ص ۱۰۸.

۳. در ادامه، ایشان اشکالاتی بر استعمال لفظ «توحید الالوهية» توسط وهابیان وارد می‌کنند. (همان، ص ۹۸).

۴. آیت‌الله سبحانی تعریف اهل لغت از عبادت را تعریف بالمعنى الاعم دانسته و معتقد است اگر این تعریف صحیح باشد، باید به برخی امور فاسد ملتزم شویم. (نک: سبحانی تبریزی، جعفر، الوهابية بين المباني الفكرية و النتائج العملية، ص ۸۰).

۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۴۲.

۶. ازهری، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، ج ۲، ص ۱۳۸.

۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، ص ۲۷۲.

۸. «عبادت» آخرین مرتبه کرنش است؛ از این رو، عبادت غیرخدا جایز نیست و عبادت باید همراه با شناخت معبود باشد. «اطاعت» کاری است که طبق اراده مطاع انجام گیرد و می‌تواند برای خدا یا بندگان صورت پذیرد، ولی «پرستش» جز برای ذات خدا جایز نیست. می‌توان کسی را مطیع دیگری نامید، هرچند در اطاعت خود قصد اطاعت نکرده باشد؛ مانند کسی که

توحید عبادی از دیدگاه ابن تیمیه

برای رسیدن به معنای صحیح توحید عبادی از دیدگاه ابن تیمیه، باید ابتدا تعریف توحید را از دیدگاه وی بررسی کرد و سپس به این نکته توجه نمود که توحید عبادی در هندسه عقیدتی ابن تیمیه دارای چه جایگاهی است.

«توحید» لفظی است که در آثار ابن تیمیه به روش‌های گوناگون تعریف شده است که هرکدام از این تعاریف، ارزش معرفت‌شناختی خاص خود را دارا هستند. او یک بار توحید را به لوازمش تعریف کرده و نتیجه آن را ذکر می‌کند،^۱ بار دیگر تعریف به ضد می‌کند و در ادامه، به بیان مصادیق مفهوم توحید می‌پردازد.^۲ این مفهوم در دیدگاه او به همان معنای متبادر میان مسلمانان، یعنی واحد دانستن خدای سبحان و لوازم آن است.^۳

حال پس از تعریف توحید از دیدگاه ابن تیمیه، شایسته است جایگاه توحید عبادی در اندیشه او تبیین شود. ابن تیمیه را می‌توان اولین کسی دانست که دست به تقسیم توحید زده و آن را تفصیل داده است.^۴ این کار، قبل از او شایع نبود و می‌توان او را مبتدع این کار دانست.^۵ آنچه اکنون میان علمای سلفیه به کار می‌رود، تقسیم توحید به سه قسم «توحید ربوبی»، «توحید الوهی» و «توحید اسما و صفات» است^۶ که از تقسیم ابن تیمیه نشأت گرفته است.^۷ او در یکی از تقسیماتی که برای توحید انجام می‌دهد، آن را به

خواسته‌های شیطان را انجام می‌دهد که او را مطیع شیطان می‌نامیم، هرچند قصد اطاعت شیطان نکند. با این حال، پرستش حتماً نیت می‌خواهد. (عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، ص ۲۱۵).

۱. «التوحيد الذي بعث الله به رسله و انزل به كنهه هو أن يعبد الله وحده لا شريك له». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الاستقامة، ص ۳۱).

۲. «التوحيد ضد الشرك، فإذا قام العبد بالتوحيد الذي هو حق الله فعبد لا يشرك به شيئاً كان موحداً... و من توحيد الله و عبادته: التوكل عليه و الرجاء له و الخوف منه فهذا يخلص به العبد من الشرك. و إعطاء الناس حقوقهم و ترك العدوان عليهم يخلص به العبد من ظلمهم و من الشرك بهم». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوى، ج ۱، ص ۵۳).

۳. این بیان از تعاریفی به دست می‌آید که در دو پانوشته قبلی بیان شد.

۴. بدر، عبدالرزاق بن عبدالمحسن، القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد، ص ۱۳.

۵. حسن سقاف در کتاب التنبید بمن عذد التوحيد، به رد تقسیمات توحید پرداخته و ریشه آن را بررسی کرده است.

۶. ابن تیمیه در دو کتاب مجموعه التوحيد و کتاب فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الإفتاء، به سه قسمت بودن توحید اشاره کرده است.

۷. ابن عثیمین، محمد بن صالح، القول المفید على كتاب التوحيد، ج ۱، ص ۵ تا ۱۲.

دو قسم توحید ربوبی و توحید الوهی تقسیم می‌کند.^۱ از دیدگاه او، توحید الوهی آن است که خداوند متعال توسط بندگان عبادت شود و شرک به پرستش او تحقق نگیرد، که نتیجه آن اطاعت از او و فرستادگانش است و باعث می‌شود عبد آنچه را انجام دهد که او دوست دارد و بدان راضی است؛ اما توحید ربوبی در آنچه خداوند تقدیر کرده و بدان رضایت داده است، داخل می‌شود؛ گرچه در میان اوامر او نباشد.^۲ توحید ربوبی در اندیشه سلفیانی که توحید را به سه قسم تقسیم می‌کنند، به توحید افعالی باز می‌گردد.^۳

پس از شناخت دو قسم توحید مدنظر ابن تیمیه، به بیان اهمیت توحید الوهی یا عبادی می‌پردازیم. او توحید اصلی و مناط تحقق اسلام را توحید الوهی می‌داند و در بیان تفاوت میان توحید الوهی با توحید ربوبی معتقد است:

آن توحیدی که خداوند بندگان را به آن امر کرده است، توحید الوهی متضمن توحید ربوبی است؛ به این صورت که فقط خدا را بدون شرک و وزیدن به او عبادت کنند تا همه دین فقط برای الله شود و از غیر او ترسند و...^۴

از متن فوق این نکته برداشت می‌شود که صرف توحید ربوبی ضامن سعادت و نشان‌دهنده اسلام شخص نیست و لازم است که این اعتقاد، جامه عمل بپوشد و به‌منصب ظهور برسد. شاهد او بر این مدعا استشهادی است به عقیده مشرکان صدر اسلام، که نشان از اعتقاد آنان به الله دارد. او برداشت می‌کند که آنان به توحید ربوبی معتقد، و به توحید الوهی کافر بوده‌اند.^۵ پس، از دیدگاه او میان مصادیق این دو مفهوم، ارتباط عموم و خصوص مطلق جاری است. حتی از سایر عبارات وی می‌توان این‌گونه برداشت کرد که کسی که به توحید الوهی ملتزم باشد، لاجرم در توحید ربوبی و توحید اسما و صفات نیز به حقیقت رسیده است؛ ولی کسی که در توحید الوهی پایش

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الکبری، ج ۲، ص ۴۲۱.

۲. همان.

۳. کردی، فوز بنت عبد اللطیف، تحقیق العبودیة، ص ۱۰۵؛ ابن عثیمین، محمد بن صالح، القول المفید علی کتاب التوحید، ج ۱، ص ۵ تا ۱۲.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، ج ۳، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

۵. سورة لقمان، آیه ۲۵؛ سورة مؤمنون، آیه ۸۶ و ۸۷؛ سورة یوسف، آیه ۱۰۶.

بلغزد، ضمانتی بر اسلامش وجود ندارد. توجه به این نکته مهم می‌تواند راهگشای فهم علت تکفیرهایی باشد که وهابی‌ها در قبال مسلمانان انجام می‌دهند.

این نتیجه‌گیری زمانی پررنگ‌تر می‌شود که بدانیم تمام هم‌وغمِ ابن تیمیه و آسلاف او این است که نشان دهند دعوت به توحید الوهی مهم‌ترین شاخصه دعوت انبیا بوده^۱ و توحید ربوبی و توحید اسما و صفات، نقش اساسی در تحقق اسلام فرد ندارد. با وجود این، به راحتی می‌توان قاطبه مسلمانان را به مشرکان صدر اسلام تشبیه کرد؛ کسانی که در جنبه ربوبی-اعتقادی موحدند، اما در حیطه عبادی-عملی دچار شرک شده و سزاوار تکفیرند.

یکی از دلایلی که به اشتباه وی در تبیین توحید عبادی منجر شده است، انحرافات اساسی وی در توحید اسما و صفات است^۲ که باعث شده او در ورطه تجسیم و تشبیه بیفتد.^۳ او معرفت اسما و صفات الهی را اصل دین و اساس هدایت دانسته،^۴ که می‌تواند زیربنای اعتقادات شخص مسلمان در توحید قرار بگیرد. اما او که در معرفت اسما و صفات الهی به خطا رفته است،^۵ نمی‌تواند مرجع تطبیق مصادیق قرار بگیرد،^۶ و حداقل باید اعتقاد چنین شخصی در توحید الوهی با بررسی بیشتری ملاحظه شود و زیربناهای فکری آن بررسی گردد.

توحید عبادی از دیدگاه آیت الله مصباح

آیت الله مصباح توحید اصیل اسلامی را که به معنای یگانه شمردن و یکتا دانستن حق تعالی است، در چندین مرتبه جاری می‌داند که در چهار حیطه اعتقادی، عملی،

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الزهد و الورع و العبادة، ص ۱۰۲.

۲. «و أما في النفي، فنفتيم عن الله أشياء لم ينطق بها كتاب ولا سنة، ... و خالفتم العقول الصريحة و قلتم ليس هو بجسم و لا جوهر و لا متحيز و لا في جهة...». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۳، ص ۴۴).

۳. حیدری، سیدکمال، التوحید عند الشيخ ابن تیمیه، ص ۳۷.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوى الحموية الكبرى، ص ۱۷۵.

۵. از دیدگاه علمای شیعه، ابن تیمیه گرفتار تجسیم شده است. (نک: حیدری، سیدکمال، التوحید عند الشيخ ابن تیمیه، ص ۹۷ و ۴۶۳؛ سبحانی تبریزی، جعفر، ابن تیمیه؛ فکراً و منهجاً، ص ۲۳ و ۹۲).

۶. کردی، فوز بنت عبداللطیف، تحقیق العبودية، ص ۸۹.

نفسانی و شهودی دسته‌بندی می‌شوند.

آنچه در مراتب اعتقادی مهم است، اعتقاد به توحید الله تعالی در «وجوب وجود»، «خالقیت»، «ربوبیت تکوینی»، «ربوبیت تشریعی» و «الوهیت» است.

قوام مفهوم توحید عملی به رعایت این دو مورد است: «توحید در عبادت» و «توحید در استعانت».

در مراتب نفسانی به توحید در «توکل»، «خوف و خشیت»، «رجا» و «محبت» برمی‌خوریم.

در مرتبه آخر نیز، که مرتبه شهودی است، «توحید در وجود استقلالی» پایه و اساس است.^۱

وی مفهوم توحید را طیف و پیوستاری شامل مصادیق متفاوت دانسته که نصاب تحقق اسلام بر فرد مسلمان، «اعتقاد به عدم شایستگی غیر الله برای پرستش» است؛^۲ یعنی از منظر قرآن «موحد» کسی است که افزون بر واجب‌الوجود، خالق، رب تکوینی و تشریعی، «اله و معبود» را نیز منحصر در الله تعالی بداند. البته وی نیز همانند ابن تیمیه، اعتقاد به الوهیت را مشتمل بر اعتقاد به اقسام دیگر توحید دانسته است. از نگاه وی، سرگزینش شعار «لا اله الا الله» عمومیت اعتقاد به الوهیت نسبت به دیگر اعتقادات است.^۳ پس ملاک تحقق توحید، «اعتقاد به الوهیت» است و مراتب بالاتر از توحید الوهی، مراتب کمال توحید است.^۴

از منظر ابن تیمیه و آیت‌الله مصباح، توحید الوهی به‌عنوان نصاب بیان شده است؛ اما فرق اصلی و اساسی این دو دیدگاه، کفایت اعتقاد در یکی و لزوم عمل در دیگری است. ابن تیمیه الوهیتی را که به عبودیت نرسد، الوهیت نمی‌داند؛ اما آیت‌الله مصباح صرف

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، خداشناسی، ص ۱۷۱ تا ۱۷۷.

۲. همان، ص ۱۸۰.

۳. آیت‌الله العظمی سبحانی اعتقاد به سه اصل توحید، نبوت و معاد را مرز اسلام دانسته‌اند. (نک: سبحانی تبریزی، جعفر، مرزهای توحید و شرک در قرآن، ص ۱۹ و ۲۰؛ سبحانی تبریزی، جعفر، الإیمان و الکفر فی الکتاب و السنة، ص ۱۴).

۴. مصباح یزدی، محمدتقی، خداشناسی، ص ۱۸۱.

اعتقاد به الوهیت را آورنده حکم اسلام معرفی کند.^۱

البته توحید عبادی در اندیشه آیت الله مصباح، به صورت کلی از ارکان اسلام است. از منظر وی، با اینکه توحید الوهی در مرتبه عقیده و توحید عبادی در مرتبه عمل است، بین آن دو تلازم وجود دارد؛ اما اگر کسی غیر الله تعالی را پرستش کند، این عمل نشان از انحراف توحید الوهی او می دهد؛ زیرا غیر الله تعالی را شایسته پرستش می داند و کسی که فقط او را شایسته پرستش بداند، در عمل نیز به توحید عبادی ملتزم خواهد شد.^۲ نکته ای که ارزش این دیدگاه نسبت به سایر دیدگاه ها را نشان می دهد، آن است که پرستش، از آن جهت که امری اختیاری است، ریشه در عقیده دارد و کسی که غیر خدا را می پرستد، فی الجمله در اعتقاد خود دچار اشتباه شده است. یعنی در مواردی امکان دارد که شخص مسلمان با وجود اعتقاد به الوهیت باری تعالی، در عمل کاری کند که منجر به عبادت غیر شود؛ مثلاً به خاطر جلب و حفظ منافع یا عواملی دیگر، در کارهای خود غیر خدا را شریک بداند. این کار با اینکه سبب خروج او از اسلام و تکفیر وی نمی شود، اما قطعاً ضعف ایمان را نشان می دهد و به عبارتی این شخص، مرتکب شرک خفی شده است؛^۳ یعنی عمل شرک الود او نشانه شرک در اعتقاد اوست.^۴

ابن تیمیه و تعریف عبادت

قبل از ورود به بحث، ذکر این نکته حائز اهمیت است که اصلی ترین مبنای ابن تیمیه در شناخت دین، ظاهرگرایی است و همین انحراف، او را به مشرک خواندن قاطبه مسلمانان گرفتار کرده است. تعریف او از عبادت دارای رکن و قیدی جدید است که به معنای لغوی عبادت افزوده شده است. او معتقد است در عبادت دو مؤلفه مدنظر است: نهایت خضوع و نهایت حب. پس عبادت عملی است که از این دو امر سرچشمه گرفته باشد: «الْعِبَادَةُ

۱. همان، ص ۱۹۸.

۲. همان، ص ۱۹۹.

۳. همان.

۴. همان.

الْمَأْمُورُ بِهَا تَتَضَمَّنُ مَعْنَى الذَّلِّ وَ مَعْنَى الْحَبِّ فَهِيَ تَتَضَمَّنُ غَايَةَ الذَّلِّ لِلَّهِ بِغَايَةِ الْمَحَبَّةِ لَهُ»^۱.

او در قسمت دیگر کتاب العبودیة، تعریف دیگری از عبادت را بیان کرده است که با تعریف مذکور تعارض مفهومی نداشته و در مقام بیان گستردگی مقام عبادت است. ابن تیمیه در مقام بیان مصادیق عبادت، لفظ عبادت را اسم جامعی می‌داند که شامل اقوال و اعمالی باطنی و ظاهری است که به صفتِ رضایت و پسندِ خداوند سبحان متصف شده باشند؛ در نتیجه، جمیع اعمال عبادی مانند نماز، زکات، روزه، حج، صداقت در گفتار، ادای امانت، نیکی به پدر و مادر، صلۀ ارحام، وفای به عقود و عهود، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد با کفار و منافقان، و احسان و نیکی نمودن به همسایه داخل در عبادات شرعیه معرفی می‌شوند.^۲ شاهد این برداشت،^۳ پرسشی است که از وی در خلال بحث شده است: «هل مجموع الدين داخل فيها أو لا؟»^۴

او در جای دیگر، عبادت را همان طاعت می‌داند: «و العباداة هي الطاعة، ذلك أنه من أطاع الله فيما أمره به و فيما نهاه عنه، فقد أثر عبادة الله»^۵؛ (عبادت همان طاعت است، زیرا هرکس خداوند را در آنچه بدان امر و از آن نهی کرده است، اطاعت کند، قطعاً او را عبادت کرده است). این معنا به تعریف لغوی آن نزدیک است. این نکته مغفول نماند که از نظر او، مطلق طاعت مساوی با عبادت نیست، بلکه وی طاعتی را عبادت می‌داند که شامل انجام واجبات و ترک محرمات شود. پس او طاعت را، که همان انجام واجبات و ترک محرمات باشد، جامع ماهیت عبادت می‌داند که دو عنصر نهایتِ خشوع و نهایتِ حب، به عنوان دو مفهوم ضمنی در کنار آن در نظر گرفته می‌شوند. با توجه به سه تعریف او از عبادت، به دست می‌آید که تعریف عبادت از منظر او همراه با قیود آن، مستلزم طاعت است و این طاعت به آن عمل، درجه می‌دهد و هر عملی که قصد قربت از طریق

۱. «عبادت که به آن امر شده است، شامل معنای ذل و حب است. پس عبادت متضمن نهایتِ خاکساری در مقابل خدا، همراه با محبتِ اوست». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، العبودیة، ج ۱، ص ۴۸).

۲. همان، ص ۴۴.

۳. یعنی تعارض نداشتن با تعریف قبلی و تعریف به مصداق بودن آن.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، العبودیة، ج ۱، ص ۴۳.

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الإیمان، ص ۲۳۱.

امثال امر خدا باشد، حتماً عبادت است.^۱

او برای اثبات دخیل بودن عنصر حب در مفهوم عبادت، به آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»^۲ استناد می‌کند و با قیاس عمل مسلمانان با مشرکان، محبت کامل انسان را برای خداوند می‌داند. در کنار این مطلب، او به آیه ۵۴ سورة مائده^۳ و آیه ۲۴ سورة توبه^۴ اشاره می‌کند تا «محبت» را قید ضروری و جدایی‌ناپذیر عبادت نشان دهد.^۵

حال پس از بیان تعریف عبادت از منظر او، به سؤال اصلی می‌رسیم که مبنای ابن تیمیه در شرک دانستن اعمالی مانند توسل، استغاثه و دعا در کنار قبور چیست. طبق تعاریف عبادت که از ابن تیمیه نقل شد، این نکته به دست می‌آید که قصد طاعت داخل در عبادت است و با اعتقاد به حاکمیت و مشروعیت کسی که مورد اطاعت قرار گرفته، ملازم است؛ با وجود این، اگر عبادت یا یکی از مصادیق آن، در مقابل شخصی غیر از خدای تعالی صورت بگیرد، مستلزم شرک می‌گردد؛ زیرا این عبادت، طاعت مطاع را با لوازم آن در پی دارد و زمانی که در عرض طاعت الهی قرار بگیرد، نتیجه‌ای جز شرک نخواهد داشت.^۶

در نتیجه، تعریف عبادت به طاعت در نزد ابن تیمیه، این نتیجه را در پی دارد که عمل عبادی حاکمی از طاعت معبود مانند سجده، توسل و استغاثه، اگر در مقابل شخص و موجود

۱. شریفات، عبدالمحمد، «مفهوم عبادت از دیدگاه ابن تیمیه»، پژوهشنامه نقد و هابیت سراج منیر، شماره ۱۶، ص ۷۳.
۲. سورة بقره، آیه ۱۶۵: و برخی مردم در برابر خدا همانندهایی [برای او] برمی‌گزینند و آنها را همچون دوستی خدا دوست می‌دارند؛ ولی کسانی که ایمان آورده‌اند، محبت بیشتری به خدا دارند.
۳. سورة مائده، آیه ۵۴: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»؛ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرکس از شما از دین خود برگردد، به‌زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند).
۴. شاخته اصلی این گروه، که موجب امتیازهای ویژه آنها شده است، حب دوطرفه الهی است.
۵. سورة توبه، آیه ۲۴: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَنِسَاءُكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَقْرِبُوا إِلَى اللَّهِ ذُنُوبَكُمْ حَقِّقًا وَلَا تُكَلِّمُوا الَّذِينَ يَصِفُونَ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ»؛ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر آبای شما، پسران شما و زنان شما در راه خدا و پیامبرش و جهاد در راه وی دوست‌داشتنی‌تر است، پس منتظر باشید تا خدا فرمانش را به اجرا درآورد).
۶. همان، ص ۷۴.

ممکن، به قصد امتثال امر او صورت بگیرد و برای غیر الله تعالی باشد، به شرک منجر می‌شود. این است که در مصادیق متعدد، او مسلمانان را مشرک در توحید الوهی می‌داند.

نقد تعریف ابن تیمیه

تبیین مفهومی عبادت، که ابن تیمیه آن را انجام داده است، موجب ورود مصادیق غلط، در داخل معنای عبادت شده و تکفیر مسلمانان را در پی داشته است. اشکالاتی به این بیان وارد شده است که مهم‌ترین آنها بررسی می‌شود. دلیل اصلی به خطا رفتن ابن تیمیه را می‌توان ظاهری‌گری او دانست که موجب کشاندن معنای لغوی عبادت در حیطه اصطلاح علم کلام شده است.

۱. عدم جامعیت و مانعیت

تعریف ابن تیمیه تعریف دقیقی نیست؛ زیرا جامع افراد و مانع اغیار نیست. این تعریف، مواردی مانند سجده حضرت یعقوب علیه السلام و فرزندانش بر یوسف علیه السلام و سجده ملائکه بر آدم علیه السلام را، که دارای هر دو قید نهایت حب و نهایت خضوع است، شامل می‌شود؛ در حالی که هیچ‌کسی به عبادت شدن این دو شخص از سوی سجده‌کنندگان قائل نشده است، بلکه همه آن را در راستای عبادت الله تعالی می‌دانند. این در صورتی است که آیت الله مصباح این موارد را عبادت نمی‌شمارد؛ زیرا همراه با اعتقاد به الوهیت نیست و حتی عمل به این دستور، مطابق با عبادت خداوند سبحان است.^۱

مؤید این اشکال آن است که مسلمانان حتی شیطان را برای سرپیچی از دستور خداوند، که طبق تعریف ابن تیمیه به ظاهر شرک است، مستحق عذاب می‌دانند. پس تعریف او مانع این موارد نیست. مواردی مانند نماز کسی که سبک می‌شمارد یا عبادت‌های از روی عادت نیز در این تعریف داخل نمی‌شوند؛ زیرا دارای قید نهایت خضوع نیستند؛ علی‌رغم اینکه بر عبادت بودن آنها اجماع وجود دارد.^۲

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، خداشناسی، ص ۲۱۸.

۲. شریقات، عبدالمحمد، «مفهوم عبادت از دیدگاه ابن تیمیه»، پژوهشنامه نقد و هایت سراج منیر، شماره ۱۶، ص ۷۶.

۲. ابهام در تعریف عبادت

در تعریف عبادت، ابن تیمیه از معنای مصدری آن (پرستیدن)، همراه با یک قید اضافی (حب) استفاده کرده است؛ اما دلیل قانع کننده‌ای برای این تقیید را بیان نکرده است. اگر گفته شود که مراد او از عبادت معنای اسم مصدری آن است، باز هم این قید اضافی است؛ چراکه مرادش از غایت، که همان حب باشد، وجود آن به نحو اکمل است و چنین معنایی از اسم مصدر به دست نمی‌آید.

البته بنا بر تعریف او، بر هیچ‌یک از مسلمانان عنوان شرک بار نمی‌شود؛ زیرا با این دو قید نهایت حب و نهایت خضوع، همه اعمال مورد بحث او از تعریف خارج می‌شوند. دلیل این سخن آن است که اولاً: ابن تیمیه نهایت حب را به تتمیم (تعبد محض برای معبود) می‌داند،^۱ که قطعاً تمام مسلمانان آن را برای الله تعالی در نظر دارند. ثانیاً: اگر از مسلمانی درباره غایت حب او، برای الله یا یکی از اولیا سؤال شود، می‌گوید که حب ولی خدا، به خاطر حب الله تعالی است و این در طول آن است و علتش حب خداست، نه عبادت ولی او. ثالثاً: تتمیم مورد نظر ابن تیمیه درباره عبادت اکثر مسلمانان صدق نمی‌کند؛ زیرا از تلازم آن با عبادت آگاه نیستند. رابعاً: از صحابه بیانی درباره نهایت محبت و ارتباط آن با عبادت و همچنین تتمیم ابن تیمیه صادر نشده است؛ پس آنان نیز به معنای مدنظر ابن تیمیه موحد نیستند. صد البته این مطلب مخالف سیره علمی و عملی ابن تیمیه است؛ زیرا او فهم صحابه از سنت را اولی می‌داند و به حجیت مطلق فهم سلف اعتقاد دارد.

او برای اثبات دخیل بودن محبت در عبادت، به آیاتی استناد کرده است که این آیات تخصصاً از موضوع بحث خارج‌اند؛ زیرا محبت از لوازم اعتقاد است و آیه ۱۶۵ سوره بقره، مشرکان را نه به خاطر محبت، بلکه به علت تشریک مؤاخذه می‌کند. حال آیا چیزی که لازمه یک تعریف است، باید حتماً جزء ارکان آن به حساب بیاید؟ خیر، بلکه لوازم

۱. «لفظ العبادة مُتَّصِنٌ للمحبة مع الذل كما تقدم و لهذا كانت محبة القلب للبشر على طبقات أحدها العلاقة فهو تعلق القلب بالمحوب ثم الصباية و هو انصباب القلب إليه ثم الغرام و هو الحب اللازم ثم العشق و آخر المراتب هو التتميم و هو التَّعَبُّدُ للمحبوب و التتميم المعبود و تیمم الله عبد الله». (ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم، أمراض القلب و شفاها، ص ۷۰).

یک تعریف لزوماً رکن آن تعریف نیست و معمولاً خارج از اصل تعریف به حساب می‌آید. نکته دیگر این است که اساساً در میان متکلمان اهل سنت، اطلاق محبت بر خدا مورد اختلاف واقع شده است و غالباً آن را مجاز یا استعاره می‌دانند.^۱

۳. توهّم عبادت استقلالی

تمام مواردی که ابن تیمیه به عنوان مصادیق شرک عبادی بیان کرده است، اعمالی هستند که زیرمجموعه مصادیق عمل مشرکانه قرار نمی‌گیرند؛ زیرا اعمالی هستند که به عنوان حبّ لله تعالی (در طول عبادت خداوند سبحان) صورت گرفته‌اند، و مسلم است که حبّ مع الله (در عرض عبادت خداوند سبحان) شرک است، نه حبّ لله. او در حالی این اعمال را به عنوان عبادت غیر پنداشته است که فقط برای تقرب به خداوند سبحان واقع شده‌اند.

۴. عبادت نبودن مطلق خضوع

اگر فرض کنیم عبادت به طاعت و خضوع و تذلل تفسیر شود، بازهم همه این تعاریف، تعریف بالمعنی الاعم است؛ زیرا آنچه واضح است آن است که به نحو مطلق، بر تذلل و طاعت «عبادت» اطلاق نمی‌شود و این مطلب، از آیات قرآنی،^۲ که طاعت در آنها به کار رفته است، به دست می‌آید.^۳

گرچه در برخی استعمال‌های لفظ عبادت، به مواردی برمی‌خوریم که معنای خضوع را دارا هستند، اما باید توجه داشت که این استعمال‌ها، تابع معنای لغوی هستند و به صرف چند استعمال نمی‌توان معنای حقیقی و اصطلاحی کلمه را از آن برداشت کرد. مثلاً در آیه «فَقَالُوا أَتُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ»^۴، صرف پیروی و تکریم باعث شده است که از ریشه «عبد» استفاده شود؛ گرچه معنای حقیقی این ریشه، خضوع همراه با اعتقاد به الوهیت است. دلیل این عدول از معنای حقیقی به معنای لغوی، این است که

۱. شریفات، عبدالمحمد، «مفهوم عبادت از دیدگاه ابن تیمیه»، پژوهشنامه نقد و هایت سراج منیر، شماره ۱۶، ص ۷۷ تا ۸۰.

۲. نک: سوره یوسف، آیات ۴ و ۱۰۰؛ سوره بقره، آیه ۳۴؛ سوره اسراء، آیه ۲۴؛ سوره مائده، آیه ۵۴.

۳. سبحانی تبریزی، جعفر، التوحید و الشریک فی القرآن الکریم، ص ۴۰.

۴. سوره مؤمنون، آیه ۴۷: پس گفتند آیا به دو بشر که مثل خود ما هستند و طایفه آنها بندگان ما می‌باشند، ایمان بیاوریم؟

می‌دانیم در قرآن بنی اسرائیل جزء مشرکان نبوده‌اند.^۱

عبادت از دیدگاه آیت‌الله مصباح

آیت‌الله مصباح در کتاب‌های خود به دو بیان عبادت را تعریف کرده است. رویکرد اول را می‌توان رویکردی تفسیری کلامی، و رویکرد دوم را به‌نوعی اخلاقی عرفانی دانست. ابتدا رویکرد تفسیری او را نقل و بررسی می‌کنیم.

او در کتاب خداشناسی، ابتدا با نقل تعاریفی که تفاسیر المنار و آلاء الرحمن درباره عبادت ارائه کرده‌اند، به نکته‌ای مهم و اساسی درباره مفهوم عبادت می‌پردازد. وی اصل عبادت را که به معنای «خضوع و خشوع در مقابل شخصی» است، پذیرفته؛ اما در کنار این مفهوم، یک قید مهم را مدنظر دارد. وی می‌نویسد: «به‌طور قطع، هر خضوعی را نمی‌توان عبادت گفت؛ بلکه عبادت عملی است که با اعتقاد به الوهیت کسی همراه باشد».^۲ لازمه این بیان آن است که اگر عملی برای احترام به چیزی یا شخصی از طرف مکلف صورت پذیرد، اما او به الوهیت آن شخص اعتقاد نداشته باشد، عبادت اصطلاحی محقق نمی‌شود. در بوسیدن حجرالاسود و کعبه، و همچنین احترام به قبور اولیای الهی، چون اعتقاد به الوهیت هیچ‌کدام وجود ندارد، شرکی واقع نمی‌شود. تکریم و تعظیم شیعیان به دلیل مقام معصومان است و با عبادت و الوهیت آنان ارتباطی ندارد؛ لذا این اعمال مقرب انسان موحد به خدای متعال است. حد جامع میان این تکریم و آن تقبیل، عدم اعتقاد به الوهیت و استقلال است.

در قرآن کریم نیز خداوند متعال به سجده ملائکه بر آدم علیه السلام دستور می‌دهد و حتی به‌طور ضمنی آن را تأیید کرده و متمرّد از این دستور را تا ابد از رحمت خویش به دور نگه می‌دارد: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.^۳ در حالی که اگر این عمل، که بیان‌کننده نهایت خضوع و سجده برای

۱. سبحانی تبریزی، جعفر، التوحید و الشرك في القرآن الكريم، ص ۴۶.

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، خداشناسی، ص ۲۱۸.

۳. سوره بقره، آیه ۳۴: و چون فرشتگان را فرمودیم برای آدم سجده کنید، پس به‌جز ابلیس، که سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد، [همه] به سجده افتادند.

غیر الله تعالی است، شرک می‌بود، قطعاً خداوند سبحان به آن امر نمی‌کرد. از این امر درمی‌یابیم که اگر عملی، نهایتِ خضوع را به همراه داشته باشد، ولی از طرف الله تعالی امر شود و اعتقاد به الوهیتِ غیر الله تعالی همراه آن احترام نباشد، شرک به حساب نمی‌آید،^۱ بلکه اطاعت از آن، عینِ توحید است. مثال دیگر در این رابطه، به سجده افتادنِ خانواده حضرت یوسف (ع) در مقابلِ ایشان است که در وجه استدلال، با موردِ قبل تفاوتی نمی‌کند.^۲ ایشان در ادامه با گره‌زدنِ بحثِ عبادت با توحید، این‌طور بیان می‌کنند: «اگر کسی معتقد باشد که در عالم کسی غیر خدا هست که مستقلاً مالک یکی از شئون انسانی است و اختیارش به دستِ اوست و در برابر او کاری بکند که مقتضای این مملوکیت باشد، این شخص مشرک در عبادت است».^۳

در پایان تحلیل معنای اول می‌توان گفت که ایشان با توجه به نصوص قرآنی، عملی را عبادت می‌دانند که «خضوع همراه با اعتقاد به الوهیت و استقلال در تأثیر» باشد و از دیدگاه ایشان خضوع در مقابلِ اولیای الهی به دلیل تقریبشان، مقرب انسان به خدای متعال و عبادتِ اوست، نه عملی شرک‌آلود.

اما رویکرد دقیق‌تر ایشان، دیدگاه اخلاقی در باب عبادت و مقرب‌های انسان به خدای متعال است. از نظر ایشان، عبادت در این ساحت، هر چیزی است که انانیتِ انسانی را نفی و خودپرستی او را از بین ببرد و در عین حال، اقرار به ربوبیت خدای متعال نیز باشد.^۴ از دیدگاه ایشان، عبادت در مفهوم حقیقی خود امری تشکیکی و ذومراتب است. اولین مرحله آن این است که انسان، فانی در اراده الهی گردد و به عبارتی به مقتضای اصلی بندگی خود عمل کند؛ یعنی مانند یک مملوک در هیچ‌یک از شئون زندگی

۱. رویکرد اصلی علمای امامیه در تعریف عبادت، همین قید است.

«فالخضوع حتی لو لم یکن کثیرا اذا کان مقرونا بالإعتقاد الخاص فهو عبادة». (سبحانی تبریزی، جعفر، الوهابة فی المیزان، ص ۱۸۱).

«العبادة هي الخضوع عن اعتقاد بالوهبة المعبود و ربوبيته و استقلاله في فعله». (سبحانی تبریزی، جعفر، التوحید و الشرک فی القرآن الکریم، ص ۷۱).

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، خداشناسی، ص ۲۱۸.

۳. همان، ص ۲۱۸.

۴. مصباح یزدی، محمدتقی، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، ص ۸۳.

خودش برای خودش اصلاتی قائل نباشد. در این صورت، انسان حقیقت عبادت را انجام داده است و عبد حقیقی می‌شود. اما در مراتب بالاتر، شخص با استمرار همین دیدگاه به نقطه‌ای می‌رسد که دیگر هیچ‌چیزی برای خود اراده نمی‌کند و هر اتفاقی که رخ دهد آن را از طرف خدا می‌داند و بدان تسلیم شده و به قضای الهی رضایت می‌دهد.^۱

ایشان در تفسیر این رویکرد، عبادت را این‌طور معنا می‌کنند که انسان همه کارهای اختیاری خود را به انگیزه اطاعت از خداوند و برای رضای او انجام دهد و هر عملی که چنین ملاکی را دارا باشد، عبادت به شمار می‌رود.^۲ همان گونه که مشخص است، رویکرد عرفانی اخلاقی ایشان به مسئله عبادت، با تعریف کلامی تفسیری عبادت تغییری ندارد و برداشتی از آن مفهوم محسوب می‌شود.

نتیجه

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، دیدگاه ابن تیمیه دارای اشکالاتی است که حقانیت آن را زیر سؤال می‌برد. او مطلق خضوع به همراه حب را عبادت می‌داند؛ در صورتی که این بیان، مخالف استعمال‌های قرآنی است و تعاریفی که او از عبادت بیان کرده، دارای ابهام است و شرایط تعریف صحیح را ندارد. نادیده گرفتن اشکال‌های مطرح شده و صحیح فرض کردن این تعریف، موجب آسیب‌های فراوانی است که اکنون جوامع اسلامی به آن گرفتار شده و تکفیر مسلمانان را در پی خواهد داشت. در مقابل، آیت‌الله مصباح عملی را عبادت می‌داند که علاوه بر دارا بودن خضوع و خشوع، برخاسته از اعتقاد به الوهیت معبود باشد. این برداشت با آیات قرآن هماهنگ است و می‌توان آن را حق دانست.

۱. آیت‌الله العظمی جوادی آملی معتقد است که کمال عبادت به واسطه معرفت حاصل می‌شود. ایشان عقیده دارند عمل انسان پس از مرگ قطع می‌شود و فقط معرفت اوست که باقی می‌ماند. (نک: جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۶، ص ۱۴۵).

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، به سوی او، ص ۶۴ و ۶۵.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **الإيمان**، تحقیق: محمد ناصرالدین البانی، اردن: المكتب الإسلامي، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
۳. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **الزهد و الورع و العبادة**، تحقیق: حماد سلامة و محمد عویضة، اردن: مكتبة المنار، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۴. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **العبودية**، تحقیق: محمد زهير الشاويش، بیروت: المكتب الإسلامي، چاپ هفتم، ۱۴۲۶ق.
۵. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **أمراض القلب و شفاءها**، قاهره: المطبعة السلفية، چاپ دوم، ۱۳۹۹ق.
۶. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **بيان تلبیس الجهمیة؛ في تأسيس بدعهم الكلامیة**، مدینه: مجمع الملك فهد، ۴۲۶ق.
۷. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **مجموع الفتاوى**، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملك فهد، ۴۱۶ق.
۸. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبویة؛ في نقض كلام الشيعة القدریة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۹. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **الاستقامة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، مدینه: جامعة الإمام محمد بن سعود، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۱۰. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **الفتاوى الحمویة الكبرى**، تحقیق: حمد بن عبدالمحسن تویجرى، ریاض: دار الصمیعی، چاپ دوم، ۱۴۲۵ق.
۱۱. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **الفتاوى الكبرى**، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، ریاض: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۱۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، **القول المفید على كتاب التوحید**، عربستان: دار العاصمة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۴. ازهری، محمد بن احمد، **تهذیب اللغة**، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۱۵. بدر، عبدالرزاق بن عبدالمحسن، **القول السدید في الرد على من أنکر تقسیم التوحید**، قاهره: دار ابن القيم و دار ابن عفان، ۱۴۲۲ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.

۱۷. حیدری، سیدکمال، **التوحید عند الشيخ ابن تیمیة**، تحقیق: خلیل عاملی، بیروت: مؤسسة الهدی، ۱۴۳۴ق.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر، **ابن تیمیة؛ فکراً و منهجاً**، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۳۲ق.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر، **الإيمان و الکفر في الكتاب و السنة**، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر، **التوحید و الشرك في القرآن الکریم**، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم، ۱۴۳۷ق.
۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر، **الوهابية بين المباني الفكرية و النتائج العملية**، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۲۳. سبحانی تبریزی، جعفر، **الوهابية في الميزان**، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم، ۱۴۲۷ق.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر، **مرزهای توحید و شرک در قرآن**، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۰ش.
۲۵. شریقات، عبدالمحمد، «مفهوم عبادت از دیدگاه ابن تیمیة»، **پژوهشنامه نقد وهابیت سراج منیر**، شماره ۱۶، سال چهارم، زمستان ۱۳۹۳ش.
۲۶. عابدی، احمد، **توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت**، قم: مؤسسه فرهنگی هنری مشعر، چاپ دوم، زمستان ۱۳۹۱ش.
۲۷. عبدالحمید، صائب، **ابن تیمیة؛ حياته-عقائده**، بیروت: مرکز الغدير، چاپ پنجم، ۱۴۳۷ق.
۲۸. عسکری، حسن بن عبدالله، **الفروق في اللغة**، بیروت: دار الآفاق الجديدة، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العين**، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۰. کردی، فوز بنت عبداللطیف، **تحقیق العبودية؛ بمعرفة الأسماء و الصفات**، عربستان: دار طيبة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **به سوی او**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، چاپ چهارم، زمستان ۱۳۹۰ش.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، چاپ ششم، پاییز ۱۳۹۱ش.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، **خداشناسی**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، چاپ دوم، ۱۳۹۴ش.

سایت



بررسی دیدگاه دیوبندیه در مسئله توسل به

پیامبر اکرم ﷺ

علی اصغر کمالی*

چکیده

در این مقاله، درباره این موضوع بحث می‌شود که از نگاه علمای دیوبندی، آیا می‌توان به پیامبر اکرم ﷺ متوسل شد و ایشان را نزد خدا واسطه فیض قرار داد یا خیر. بسیاری از مسلمانان، از جمله بیشتر دیوبندی‌ها، از جواز توسل به پیامبر اکرم ﷺ و شفیع قراردادن ایشان نزد خداوند دفاع کرده و به شبهات وارد شده نیز پاسخ داده‌اند. در این میان، هرچند تعدادی از آنان تحت‌تأثیر افکار ظاهرگرایان و وهابیت، برخی انواع توسل و شفاعت را مورد شبهه و انکار قرار داده‌اند، ولی غالب علمای دیوبندی توسل به پیامبر اکرم ﷺ را جایز شمرده‌اند و نه تنها توسل به ایشان را قبول دارند، بلکه آن را یکی از وسایل مهم در تقرب به خداوند می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: توسل به پیامبر ﷺ، دیوبندیه، شفاعت، توسل به جاه، توسل به مقام، توسل به حق.

* دانش‌پژوه سطح چهار مرکز تخصصی شیعه‌شناسی و دانش‌آموخته مؤسسه دار الإعلام لمدرسه أهل البیت علیهم السلام.

ایمیل: Aliasgharkamali@gmail.com

مقدمه

یکی از گرایش‌های مهمی که بین اهل سنت حنفی مذهب به وجود آمده، گرایش دیوبندیه است. این گروه، که خاستگاه آن شبه‌قاره هند است، از حدود دویست سال پیش به وجود آمد. دیوبندیه از احناف اهل سنت هستند که یکی از فِرَق عقل‌گرا در مذاهب اربعه اهل سنت به شمار می‌آیند که با مرور زمان، به نقل‌گرایی گرایش پیدا کرده و در برخی مسائل اعتقادی و احکامی، از سلفیان متأثر شده‌اند. به‌عنوان نمونه، می‌توان به بحث توسل به پیامبر اکرم ﷺ و بزرگان دینی اشاره کرد.

اهمیت انتخاب این موضوع زمانی روشن می‌شود که بدانیم اکثر اهل سنت شرق ایران اسلامی «دیوبندی مذهب» هستند و لازم است برای شناخت بهتر آنان، به مبانی و منابع آنها رجوع شود و درباره این موضوع تحقیقات بیشتری انجام پذیرد که دیدگاه دیوبندی‌ها در مسئله توسل چیست و آیا هر توسلی را شرک یا بدعت می‌دانند یا خیر؛ تا با این روش بتوانیم در مقابل شبهات و هابیت بایستیم و از نفوذ این عقیده انحرافی در بین مسلمانان جلوگیری کنیم.

در این زمینه، نگارش‌هایی توسط محققان علوم اسلامی انجام شده است که به‌عنوان نمونه می‌توانیم به کتاب بیست و هفت پرسش و پاسخ در ارتباط با توسل و ارتباط با خدا، و همچنین کتاب دیده‌ها و دریافت‌ها نوشته حسین رجبی اشاره کرد. در این تحقیق، توسل به معنای خاص آن، در دیوبندیه مورد بحث قرار گرفته که همان توسل به وجود مقدس پیامبر ﷺ است. این همان مسئله‌ای است که امروزه مورد اختلاف واقع شده که آیا توسل به ذات یا جاه و... پیامبر ﷺ نیز جایز است یا خیر.

در این تحقیق، ما در پی این مطلب هستیم که دریابیم دیدگاه دیوبندیه درباره توسل به ذات، دعا، جاه، و حق پیامبر ﷺ چگونه است و آیا دیوبندیه توسل به پیامبر ﷺ در زمان حیات و ممات ایشان را قبول دارند یا خیر، و اگر قبول دارند محدوده آن کجاست.

معنای توسل

«توسل» در لغت از باب تفعل و از ریشه «وسل» است. جوهری در الصحاح می‌گوید «وسیله» آن چیزی است که به واسطه آن، به غیز تقرب جسته می‌شود.^۱ همچنین فراهیدی بیان می‌کند که «وسیله» یعنی عملی که به واسطه آن، به خدا یا شخصی نزدیک شویم.^۲ صاحب لسان العرب نیز بر همین عقیده است.^۳ پس می‌توان گفت «توسل» یعنی چیزی که انسان به وسیله آن، به خداوند نزدیک شود.

دیوبندیه

«دیوبند» بخشی از شهر سهارنپور دهلی هند است. بعد از پیروزی انگلستان بر جنبش اسلامی در هند، شیخ محمد قاسم نانوتوی با کمک شیخ رشید احمد گنگوهری به عنوان حامی معنوی آن، در این بخش مدرسه‌ای شبانه‌روزی به نام «دارالعلوم» در سال ۱۲۸۳ ق تأسیس کرد.^۴

شیخ محمد قاسم نانوتوی، بنیان‌گذار دارالعلوم دیوبند، هدف از تأسیس این مدرسه را آموزش مردم و به وجود آوردن نسلی دانست که از نظر رنگ و نژاد «هندی»، و از لحاظ اعتقادی «مسلمان» باشند و با تفکرات اسلامی رشد یابند.^۵

دیوبندی‌ها در اعتقادات ماتریدی مذهب، و در فقه حنفی مذهب هستند و اگرچه تمام طُرُق صوفیه را قبول دارند، ولی طریقه «چشتیه» را طریقه خود قرار داده‌اند و به طُرُق نقشبندیه، قادریه و سهروردیه ارادت دارند. دیوبندی‌ها در اصول عقاید، از شیخ محمد قاسم نانوتوی و در فروع، از شیخ رشید احمد گنگوهری تقلید می‌کنند.^۶

۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۵، ماده «وسل».

۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۷، ص ۲۹۸، ذیل ماده «وسل».

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۷۲۴، ذیل ماده «وسل».

۴. نقوی، سید علی محمد، تحقیقاتی درباره هند، ج ۵، مقاله «جهات فرهنگی هند در حال حاضر»، ص ۱۰.

۵. جهنی، مانع بن حماد، الموسوعة المیسرة فی الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة، ج ۱، ص ۳۱۰.

۶. بنوری، محمد یوسف، مسلک علماء دیوبند، ص ۵؛ قاسمی، شوکت علی، «الجامعة تعقد حفله لالترحیب بالاضیف الکریم»،

مجلة الداعي، شماره ۸، شعبان ۱۴۳۱ ق.

اقسام توسل

با رجوع به کتاب‌های معتبر علمای دیوبندیه، به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه کلی اهل سنت دیوبندی درباره توسل، به این صورت است که آنها اصل توسل به ذات، جاه، مقام، حق و دعای پیامبر ﷺ را جایز می‌دانند و این نوع از توسل‌ها را مانند توسل به اعمال صالح می‌دانند. در ادامه به این موارد اشاره می‌شود.

تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از توسل از طرف علمای دیوبند وارد شده است؛ بنابراین، برای اینکه بتوانیم تمام دیدگاه‌ها را در این خصوص به دست آوریم، تقسیم‌بندی جامعی ارائه شده و دیدگاه‌ها در ذیل آن بیان شده است.

۱. توسل به ذات پیامبر ﷺ

نظر علمای دیوبندیه در این زمینه آن است که اگر شخصی گرفتار، خداوند را به حق لطفی که از طرف خداوند بر بنده‌ای از بندگان جاری می‌شود و به شرافت، بزرگی و کرامتی که خداوند به شخصی عنایت می‌کند، قسم دهد و این‌گونه بیان کند که «خداوند، به همان مقدار لطف و رحمتی که به فلان شخص دادی، مشکل مرا نیز به برکت همان لطف و رحمت حل کن»، این توسل به ذات، عین توسل به اعمال صالح جایز است و در صحیح بخاری و احادیث صحیح نیز وارد شده است.^۱

می‌بینیم که جالندهری این نوع از توسل را «توسل به ذات» می‌داند و برای اثبات صحت این نوع از توسل، آن را عین توسل به اعمال صالح معرفی می‌کند و جایز می‌شمارد.

حمدالله داجوی، استاد مدرسه علمیة سهارنپور، در کتاب البصائر لمنکری التوسل بأهل المقابر، دیدگاه خود درباره جواز توسل را مطرح می‌کند. وی معتقد است توسل به ذات دو صورت دارد:

۱. توسل قبل از وفات: این توسل به دلیل روایت عمر از انس، که در زمان قحطی به

۱. جالندهری، خیر محمد، خیر الفتاوی، ج ۱، ص ۱۹۱.

عباس بن عبدالمطلب در پیشگاه خداوند متوسل شد، جایز است.^۱ البته شاید در اینجا کسی اشکال کند که همین روایت دلیل بر عدم جواز توسل به اموات، چه پیامبر اکرم ﷺ و چه غیر از ایشان است؛ چراکه اگر توسل به اموات جایز بود، خودِ عمر به پیامبر ﷺ متوسل می‌شد، نه به عموی ایشان. داجوی در مقام جواب به این اشکال مقدر برآمده و می‌گوید: تلازمی بین مقدم و تالی وجود ندارد و از جواز توسل به شخصی بعد از وفات پیامبر ﷺ، عدم جواز توسل به پیامبر ﷺ لازم نمی‌آید؛ بلکه این دو، جایز هستند: هم توسل به زندگان و هم توسل به اموات. عمر نیز به یکی از این دو جایز عمل کرده است و اگر این سخن مستشکل را قبول کنیم، پس توسل به اعمال صالح نیز جایز نیست؛ چراکه عمر به آنها متوسل نشد. این همان قاعده‌ای است که می‌گوید: «اثبات شیء نفی ماعده نمی‌کند». در اینجا عمر توسل به حی کرده، ولی در توسل به میت ساکت است، که چنین امری دلیل بر عدم جواز نمی‌شود. ثانیاً: این توسل به عباس، توسل به پیامبر ﷺ است؛ چون عمر گفت توسل می‌کنیم به سویی تو به واسطه عموی نبی تو، و این به خاطر قرابت به نبی مکرم اسلام ﷺ است.^۲

۲. توسل بعد از وفات: داجوی این توسل را به دو قسم تقسیم می‌کند:

الف. توسل به انبیا: این توسل جایز است؛ چراکه قرآن می‌فرماید:

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^۳

آلوسی در تفسیرش نقل می‌کند که یهودیان بنی قریظه، قبل از مبعث و حتی قبل از ولادت پیامبر ﷺ، برای پیروزی در مقابل دشمنان خود تورات را حاضر می‌کردند و نام پیامبر ﷺ را می‌آوردند و دست روی آن می‌گذاشتند و خدا را به حق پیامبر ﷺ قسم می‌دادند^۴ که در جنگ پیروز شوند و پیروز هم می‌شدند. چون پیامبر ﷺ نیز از چنین کاری نهی نکردند، پس این کار جایز است و همچنین روایت عایشه در زمان قحطی نیز

۱. داجوی، حمدالله جان، البصائر لمنكري التوسل بأهل المقابر، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۳۷.

۳. سورة بقره، آیه ۸۹.

۴. چراکه هنوز پیامبر اکرم ﷺ متولد نشده بودند تا آنان به خود ایشان قسم دهند.

دلیل بر جواز این نوع از توسل است؛ چراکه عایشه گفت: «دریچه‌ای از قبر پیامبر ﷺ به آسمان باز کنید تا خداوند باران عطا کند».^۱

علمای دیوبند برای اثبات جواز توسل، به روایت ترمذی دربارهٔ ابویوب انصاری نیز استناد کرده‌اند. آمده است که ابویوب انصاری در آخرین غزوه‌ای که در قسطنطنیه انجام داد، وفات یافت و در همان‌جا دفن شد و مردم نیز به قبر او تبرک می‌جستند و استسقا می‌کردند.^۲ همین امر، دلیل بر جواز توسل به ذاتِ اولیاست؛ پس به‌طریقِ اولیٰ توسل به ذاتِ پیامبر ﷺ، که مقرب‌ترین شخص نزد خداوند متعال است، جایز خواهد بود.

همچنین خلیل احمد سهارنپوری در کتاب المهند علی المفند می‌گوید:
نزد ما و مشایخ ما، توسل در دعاها به انبیا و صالحانِ اولیا و شهیدان و راستگویان، خواه در حال حیات و خواه پس از مرگ، جایز است و چگونگی دعا این‌گونه است که بگوید: «خدایا، به‌واسطهٔ فلانی به تو متوسل می‌شوم تا دعای مرا اجابت و خواستهٔ مرا برآورده سازی».^۳

شاه عبدالعزیز دهلوی، که علمای دیوبند برای دیدگاه‌های ایشان ارزش فراوانی قائل‌اند، در کتاب تفسیر خود، توسل به اولیایی را که از دنیا رفته‌اند، جایز و نافع دانسته است.^۴

عبدالرحمن سربازی در ترجمهٔ خود از کتاب المهند علی المفند می‌گوید:
نزد ما توسل به انبیا، صدیقان، شهدا و اولیا، چه در حال حیات و چه در حال ممات، به این صورت جایز است که گفته شود: «پروردگارا، من به‌سوی تو به فلان بزرگوار توسل می‌کنم که دعای مرا مستجاب کنی».^۵

۱. داجوی، حمدالله جان، البصائر لمنكري التوسل بأهل المقابر، ص ۳۸.

۲. خازن، علی بن محمد، تفسیر الخازن، ص ۱۷۱.

۳. «عندنا و عند مشايخنا يجوز التوسل في الدعوات بالأنبياء و الصالحين من الأولياء و الشهداء و الصديقين في حياتهم و بعد وفاتهم بأن يقول في دعائه اللهم إني أتوسل إليك بفلان أن تجيب دعوتي و قضی حاجتي إلى غير ذلك كما صرح به شيخنا و مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوي و بينه في فتاواه شيخنا و مولانا رشيد احمد الكنكوهي». (سهارنپوری، خلیل احمد، المهند علی المفند، ص ۳۷).

۴. دهلوی، شاه عبدالعزیز، تفسیر فتح العزیز، ص ۵۰ و ۱۱۵.

۵. سهارنپوری، خلیل احمد، عقاید اهل سنت و جماعت در ردّ وهابیت و بدعت، ترجمه: عبدالرحمن سربازی، ص ۲۱.

این سخن نشان از اعتقاد علمای دیوبند به جوازِ توسل به ذات دارد.

محمدتقی عثمانی در شرح خود بر صحیح مسلم می نویسد:

یکی دیگر از اقسام توسل آن است که شخصی به خاطر علاقه و محبتی که به شخصی دارد، خداوند را بخواند به خاطر اینکه آن شخص نزد خداوند دارای مقامی است [که توسل به ذات است] و این همان توسل به اعمال صالح است [و حکم توسل به اعمال صالحه را دارد] که بر جواز آن اجماع داریم. چون کسی که می گوید: «خدایا، من به تو متوسل می شوم به واسطه عبد تو» چیزی از این سخن اراده نمی کند مگر اینکه می گوید: «من به این عبد صالح محبت دارم، و به فضل او، و محبتی که تو به او داری، اعتقاد دارم. پس من به واسطه علاقه به عبد صالح، رحمت تو را به سوی خود می خوانم» که این صحیح است؛ اما توسل به حب پیامبر ﷺ یا به حب صحابه، اقرب به تواضع است و این نوع توسل نیز در سنت ثابت شده است.^۱

در اینجا، اگرچه محمدتقی عثمانی توسل به ذات را به توسل به محبت و چیزهای دیگر ارجاع می دهد، ولی در نهایت اصل موضوع را می پذیرد و آن را تأیید می کند. اشرف علی تھانوی، یکی دیگر از بزرگان دیوبندیه، در کتاب خود این گونه سخن می گوید:

به خدا سوگند می خورم، احدی بر سر قبر شریف پیامبر ﷺ نرفته، مگر اینکه شکستش جبران شده و نقصش برطرف گشته و هیچ مضطری به او پناه نبرده، مگر آنکه با امنیت بازگشته و آرزویش به یأس مبدل نشده است، و هیچ عائل فقیری نزد قبرش حاضر نشده، مگر اینکه حوائج او برطرف شده و...^۲

از مطالب بیان شده از علمای دیوبندی به این نتیجه می رسیم که آنان توسل به پیامبر ﷺ را جایز دانسته اند؛ چه این توسل در حال حیات پیامبر ﷺ باشد و چه در زمان ممات ایشان.

اما در بین علمای دیوبندی، برخی با جواز توسل به پیامبر اکرم ﷺ مخالف هستند و

۱. قنبرزهی، خدانظر، محمود الفتاوی، فتاوی دار العلوم زاهدان، ج ۳، ص ۲۹۰.

۲. تھانوی، اشرف علی، نشر الطیب فی ذکر النبی الحبيب، ص ۱۴۲؛ به نقل از: فرمانیان، مهدی و محمد مصطفایی، «توسل از دیدگاه دیوبندیه»، مجله پژوهش های اعتقادی کلامی، شماره ۱۲، ص ۱۲۰.

آن را جایز نمی‌دانند، که در ادامه به این موارد اشاره می‌گردد و نقد سخنان آنها از زبان دیگر علمای دیوبندی بیان خواهد شد.

مخالفت برخی دیوبندیه با توسل

یکی از افرادی که با توسل به انبیا و اولیای الهی مخالفت کرده، انور شاه کشمیری است. او با توسل به افرادی که از دنیا رفته‌اند، مخالفت کرده و فقط توسل به افعال و همین طور اشخاصی را جایز می‌داند که زنده باشند. وی افزوده است که ابن تیمیه حتی این نوع از توسل به افراد را نیز قبول ندارد؛^۱ زیرا به اعتقاد ابن تیمیه، فقط توسل به افعال جایز است، نه به اشخاص. این یعنی کسی حق ندارد به اسمای اولیای الهی متوسل شود، چه آن افراد زنده باشند و چه از دنیا رفته باشند، بلکه فقط می‌تواند کارهای نیک آنان را واسطه پذیرش کارهای ناقص خود قرار دهد.^۲

محمد عمر سربازی نیز در کتاب شمشیر بُرّان بر اشراک و بدعات دوران، بر این عقیده است که فقط توسل به ذوات اولیای زنده جایز است.^۳ می‌توان فهمید منظور ایشان این است که توسل به اولیا در حال ممات ایشان جایز نیست. این سخن انور شاه کشمیری و محمد عمر سربازی نشان از تأثیر تفکر ابن تیمیه بر دیدگاه‌های برخی دیوبندی‌ها در مسئله توسل دارد.

در نقد دیدگاه مخالفان توسل، تهانوی، که جایگاه والایی نزد دیوبندیه دارد و به حکیم‌الأُمّه معروف است، اعتقاد ابن تیمیه و هم‌فکران وی از جمله انور شاه کشمیری در جایز ندانستن توسل به اشخاص را برخلاف سنت، و ناشی از فهم نادرست آنها دانسته و معتقد است فرقی میان توسل به اشخاص، چه زنده و چه مرده، با توسل به افعال وجود ندارد. وی این‌گونه دلیل می‌آورد که حقیقت توسل به افعال این است که اگر شخص می‌گوید: «اللهم افعَل لی کذا بفضل العمل الفلانی» این یعنی خدایا، به فضلِ عملِ آن

۱. کشمیری، انور شاه، فیض الباری علی صحیح البخاری، باب تحویل الرداء فی الإستسقاء، ج ۲، ص ۴۹۶.

۲. ندوی، محمد رحمت‌الله، اُشرف علی التهانوی حکیم الأُمّه، ص ۱۴۲.

۳. نقشبندی، محمد عمر، شمشیر بُرّان بر اشراک و بدعات دوران، فصل اقسام توسل، ص ۹۶.

شخص حاجت مرا برآورده کن؛ چون آن عمل نزد تو محبوبیت دارد، و معنای توسل به اشخاص این است که گفته شود: «خدایا، این مرد صالح محبوبِ توست و تو بر کسی که قربانی با بندگان محبوبیت داشته باشد، وعدهٔ نزول رحمت داده‌ای. ما نیز به سبب حُسن اعتقاد و محبت به بندهٔ صالح با او قرابت داریم. پس از تو می‌خواهیم که ما را نیز مشمول آن رحمت بگردانی».^۱ تَهانوی می‌افزاید:

اگر من در زمان ابن تیمیه بودم یا او در زمان من می‌بود، با احترام به او می‌گفتم: «یا شیخنا، حقیقت توسل به اعمال چیست؟ توسل به اعیان چه فرقی با توسل به اعمال دارد؟ در توسل به اعیان، چه فرقی بین شخص زنده و شخص مرده وجود دارد؟»

وی در نهایت می‌گوید:

یقین دارم اگر شیخ، امروز زنده بود، با پی‌بردن به حقیقتِ توسل، هیچ‌گاه توسل به اعیان را به طور مطلق منع نمی‌کرد.^۲

این سخنانِ تَهانوی نشان از اعتقاد عمیق و قلبی او به بحث توسل دارد. یکی دیگر از علمای دیوبندی که به جواز توسل به پیامبر اکرم ﷺ عقیده دارد، حمدالله داجوی است. ایشان در نقد مخالفانِ توسل می‌گوید: «اگر توسل، با آیهٔ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ منافات داشته باشد، کما اینکه منکران این حرف را گفته‌اند، در این صورت فرقی بین زنده و مرده نیست؛ حال آنکه توسل به شخص زنده را کسی انکار نکرده است».^۳

وی با استناد به تشابه توسل به زندگان، توسل به اموات را نیز جایز می‌شمارد.

روایت مورد استنادِ علمای دیوبندیه برای جواز توسل

دلیل دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، روایتی است که بعضی بزرگانِ دیوبند آن را در تأیید توسل ذکر کرده‌اند و آن روایت، روایت عثمان بن حنیف است. ترمذی در مسند خود این روایت را از عثمان بن حنیف این‌گونه نقل می‌کند:

۱. ندوی، محمد رحمت‌الله، أَشْرَفُ عَلِي التَّهَانَوِي حَكِيمُ الْأُمَّةِ، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۱۴۳.

۳. داجوی، حمدالله جان، البصائر لمنكري التوسل بأهل المقابر، ص ۱۴۶.

أَنَّ رَجُلًا ضَرِيرَ الْبَصَرِ أَتَى النَّبِيَّ فَقَالَ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَعاْفِيَنِي. قَالَ: إِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ وَ إِنْ شِئْتَ صَبَرْتُ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ. قَالَ فَادْعُهُ. قَالَ فَأَمَرَهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَيُحْسِنَ وُضْوءَهُ وَ يَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَ أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ.^۱

در این روایت آمده است:

مردی برای رفع گرفتاری نزد عثمان بن عفان، خلیفه سوم، رفت و آمد می کرد؛ ولی عثمان به وی توجه نمی کرد. آن شخص به عثمان بن حنیف گلاویه کرد. عثمان بن حنیف به وی گفت: «وضو بگیر و به مسجد برو و پس از خواندن نماز، به رسول اکرم ﷺ متوسل شو و بگو: "خدایا، حاجت خود را از تو می خواهم و به وسیله پیامبرت به تو روی آورده ام. ای محمد، من به وسیله تو به خدا روی آورده ام تا حاجتم برآورده شود". آن گاه حاجت خود را ذکر کن». آن شخص به توصیه عثمان بن حنیف عمل کرد و به طرف منزل خلیفه سوم حرکت کرد. وقتی چشم دربان منزل عثمان به وی افتاد، او را با احترام نزد عثمان برد و عثمان او را نزد خود نشاند و مشکش را برطرف کرد. او از منزل عثمان بن عفان خارج شد و نزد عثمان بن حنیف رفت. داستان را برای او نقل کرد و از وی تشکر نمود. عثمان بن حنیف گفت: «به خدا سوگند، این توسل را از پیش خود نگفتم، بلکه نزد پیامبر ﷺ بودم که نایبانی آمد و از حضرت تقاضای دعا کرد. رسول خدا ﷺ این توسل را به او آموخت و مرد نابینا به برکت این توسل، شفا یافت و بینا شد».^۲

ابن حنبل نیز این روایت را در مسند خود نقل کرده^۳ و ترمذی نیز بر این امر تصریح نموده که این روایت حسن و صحیح است.^۴ همچنین محمد عمر سربازی این حدیث را در کتاب خود بیان می کند و در ادامه می گوید: «از این روایت جواز توسل به ذوات و اشخاص بعد از وفات نیز ثابت می شود».^۵

۱. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۵۶۹.

۲. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۳۰۶.

۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۴، ص ۱۳۸.

۴. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۵۶۹.

۵. سربازی، محمد عمر، توسل و ندای غیرالله، ص ۳۱.

این روایت یکی از صریح‌ترین روایات در اثبات جواز توسل به اموات به‌ویژه پیامبر اکرم ﷺ محسوب می‌شود که مورد تأیید بسیاری از علمای اهل سنت دیوبندی است و برای اثبات جواز توسل به اموات به آن استناد می‌کنند.

۲. توسل به جاه و مقام پیامبر ﷺ

با مراجعه به کتاب‌های دیوبندیه، این نتیجه به دست می‌آید که توسل به جاه پیامبر ﷺ نزد خداوند جایز است و توسل به جاه غیر پیامبر نیز اشکالی ندارد، به این شرط که شخص توسل‌کننده به جاه برای آن شخص نزد خداوند قائل باشد.^۱

در کتاب محمود الفتاوی در جواب این سؤال که «هرگاه برای ما مشکلی پیش آید، ما دعا می‌کنیم که ای خدا، به شرافت و دوستی فلان بزرگ، مشکل ما را حل کن و نذر می‌کنیم که یک رأس گوسفند ذبح کنیم. آیا این کار جایز است؟» پاسخ داده شده است: اگر توسل در دعا به شرافت و دوستی بزرگان به این نیت باشد که «خدایا، من به فضل و صلاحیت و محبوبیت این شخص در نزد تو معتقد هستم و بنا بر محبتی که به او داری، من رحمت تو را می‌خواهم»، این نوع وسیله جایز است. اما اگر غرض فاسدی داشته باشد، مثلاً این عقیده را داشته باشد که «هرگاه من به شرف و جاه فلان بزرگ، از خدا چیزی بخواهم، بر خدا واجب است که خواسته مرا برآورده سازد»، با این غرض، دعا به شرافت و جاه حرام است و اگر این هدف را ندارد، جایز است. اما چون که دعاخواستن به شرافت و جاه بزرگان احتمال اغراض فاسد را دارد، فقها آن را مکروه دانسته‌اند.^۲

پس با توجه به این فتوا می‌توان جواز توسل به اموات را استنباط کرد؛ ولی دلیلی که بر کراهت آن ارائه می‌کنند، به اصل بحث جواز توسل ربطی ندارد و از باب سدّ ذرایع است که افراد ناآگاه به گناه نیفتند، وگرنه اصل توسل به اموات را جایز می‌دانند.

تهانوی نیز در کتاب خود به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید:

جمهور علما خواندن خداوند به برکت یک مخلوق، از جمله پیامبر ﷺ را جایز دانسته

۱. داجوی، حمدالله جان، البصائر لمنكري التوسل بأهل المقابر، ص ۴۸.

۲. قنبره‌زی، خدانظر، محمود الفتاوی، فتاوی دار العلوم زاهدان، ج ۳، ص ۲۸۸.

و گفته‌اند که توسل، خواندن مخلوقان و استغاثه به خود مخلوق نیست، بلکه سؤال و درخواست از خداوند است، به جاه و مقام آن شخص. این توسل به آن معناست که شخص به خداوند می‌گوید: «خدایا، فلان عبد یا عمل فلان عبد نزد تو مقبول و مرضی است و ما نیز تلبس و تعلق به آن شخص یا عمل وی داریم؛ که تلبس ما یا به‌خاطر خود عمل است یا به‌خاطر محبت به شخص عامل. تو وعده رحمت داده‌ای به کسی که به آن متلبس شود و ما نیز آن رحمت را از تو درخواست می‌کنیم».^۱

اگرچه محمد عمر سربازی نیز صریحاً جواز توسل به جاه و حرمت پیامبر اکرم ﷺ را بیان نمی‌کند، ولی اجمالاً آن را تأیید می‌نماید و می‌گوید که توسل به جاه نبی و به حرمت نبی و ولی، سنت نیست، ولی توان آن را دارد که بتوان آن را سنت دانست.^۲

۳. توسل به حق پیامبر ﷺ

این قسم از توسل در کلمات علمای دیوبندیه بسیار کم است و معمولاً آنان به این قسم نپرداخته‌اند و آن را ذیل بحث جاه و مقام آورده‌اند؛ ولی برای نمونه، در اینجا سخن برخی علمای دیوبندیه که به توسل به حق پیامبر ﷺ تصریح کرده‌اند، ذکر می‌کنیم. یکی از علمای دیوبندی کلامی در این زمینه دارد که به‌صورت مختصر بیان می‌شود. محمدتقی عثمانی می‌گوید:

دعا به‌وسیله حق یا جاه دو احتمال دارد: یکی اینکه به این مطلب معتقد باشد که هنگام ذکر این حق یا جاه، بر خداوند استجاب این دعا واجب است؛ که این اعتقاد حرام است. دیگر اینکه معتقد باشد که شخصی که به او توسل شده، مرتبه‌ای نزد خداوند دارد که توسل‌کننده به‌وسیله حبّ به او یا مقام او، این توسل را انجام داده؛ که چنین اعتقادی جایز است.^۳

در این زمینه، کلامی نیز از محمد عمر سربازی در کتاب شمشیر بُرّان بر اشراک و بدعات دوران ذکر شده است که در قسمت توسل به جاه پیامبر اکرم ﷺ بیان شد.

۱. تهمانوی، اشرف‌علی، بواد النوار، ص ۷۰۶.

۲. نقشبندی، محمد عمر، شمشیر بُرّان بر اشراک و بدعات دوران، فصل اقسام توسل، ص ۹۶.

۳. قنبرزهی، خدانظر، محمود الفتاوی، فتاوی دار العلوم زاهدان، ج ۳، ص ۲۹۰.

۴. توسل به پیامبر ﷺ در حال حیات و در عالم برزخ

یکی از مواردی که بر سر آن اختلاف شده است، توسل به پیامبر ﷺ در حیات یا بعد از ممات ایشان است که برخی هر دو را قبول دارند؛ ولی برخی دیوبندی‌ها توسل به پیامبر ﷺ در زمان ممات ایشان را جایز نمی‌دانند.

محمد عمر سربازی دیدگاه تعدادی از بزرگان اهل سنت دیوبندیه را چنین بیان می‌کند که استعانت و استمداد نزد محققان بر دو قسم است:

اول اینکه بنا بر حکمت خداوند، در بعضی امور استمداد مخلوقی از مخلوقی دیگر مجاز است؛ مثلاً بیماری برای معالجه خود به دکتر مراجعه می‌کند و از او دارو می‌گیرد، یا اینکه فرد مظلومی، از دادگاه علیه فردی ظالم دآوری می‌جوید. این نوع استمداد، از همه جایز است و کسی آن را منکر نیست.

دوم اینکه اموری که مستقلاً مخصوص خداوند هستند، مانند دادنِ اولاد، نزول باران یا شفا دادنِ مریض، اگر کسی در این امور از غیر خدا به صورت مستقل استمداد بطلبد، این استمداد کفر است؛ ولی اگر آن شخص را مظهر قدرت خداوند بداند و برای همین از او استمداد بطلبد، این دور از عرفان نیست و در شرع نیز جایز است و انبیا و اولیای الهی نیز از این نوع استعانت‌ها انجام داده‌اند و در حقیقت، چنین چیزی اصلاً استعانت به غیر نیست؛ بلکه استعانت به خداوند است.^۱

پس می‌توان نتیجه گرفت که در دیدگاه دیوبندیه، توسل به افراد، به‌ویژه پیامبر اکرم ﷺ، اگر به صورت واسطه قراردادنِ این افراد باشد و آنها را مستقل در عمل ندانیم، نه تنها اشکالی ندارد بلکه این طریقتی عارفانه برای نزدیکی به خداوند است. در همین موضوع، ظفر احمد عثمانی تهانوی ذیل حدیث ابویوب انصاری^۲ می‌گوید:

۱. سربازی، محمد عمر، توسل و ندای غیرالله، ص ۴۱ و ۴۲؛ به نقل از: دهلوی، شاه عبدالعزیز، تفسیر فتح العزیز، سورة فاتحه.

۲. «جاء أبو ایوب الأنصاري يريد أن يسلم على رسول الله ﷺ فجاء مروان و هو كذلك فأخذ برقبته فقال هل تدري ما تصنع فقال قد دريت إني لم أت الحجر ولا الخدر ولكني جئت رسول الله ﷺ سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تكبوا على الدين ما وليه أهله و لكن أبكوا على الدين إذا وليه غير أهله». (ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، ج ۵۷، ص ۲۵۰).

موضع استدلال از آن حدیث کلام ابویوب انصاری است که گفت: «جئت رسول الله ﷺ و لم آت الحجر»؛ (نزد رسول الله ﷺ آمدم و نزد سنگ نیامده‌ام). [این یعنی وی قائل است که پیامبر ﷺ چه در حال حیات و چه ممات قدرت دارد]. این کلام انصاری را حدیث «من زارني بعد وفاتي فکانما زارني في حياتي» تأیید می‌کند. با توجه به این حدیث، قول خداوند نیز که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا»^۱ روشن می‌شود که خداوند نیز بین زمان حیات پیامبر ﷺ و زمان ممات ایشان فرقی نمی‌گذارد و زمانی که کسی نزد قبر ایشان بیاید مثل کسی است که نزد خود پیامبر ﷺ آمده است. پس کدام مؤمن راضی می‌شود نزد پیامبر ﷺ نیاید، در حالی که قدرت دارد؛ ولو به ازدست دادن جان و روح؟! چه کسی برای آمدن نزد پیامبر ﷺ بار سفر نمی‌بندد؛ در حالی که می‌داند پیامبر ﷺ در قبرش زنده است و کسی که نزد قبرش آمده، به تحقیق نزد پیامبر ﷺ آمده است؟!^۲

از دیگر شخصیت‌های مهم دیوبندیه، محدث دهلوی است. دیدگاه وی در بحث توسل این است که کتاب و سنت مملو از اخبار و آثاری هستند که بر وجود علم برای اموات دلالت می‌کنند و کسی غیر از جاهلان و منکران دین آن را انکار نمی‌کند و بعضی فقها استمداد به اهل قبور را منکر شده‌اند. وی درباره توسل به دعا می‌گوید:

کلام منکرانی که معتقدند اموات در برزخ قدرت ندارند تا فرد متوسل را مدد کنند بلکه از این کار ممنوع شده‌اند و مشغول احوال خودشان هستند، کلامی باطل است؛ به‌خصوص در حق مقربان به خداوند و دوستان خدا که دارای قرب و منزلت نزد او هستند و بر شفاعت و دعا و طلب حاجت قدرت دارند همان گونه که این قدرت در قیامت خواهد بود و هیچ چیز نمی‌تواند مانع این توسل به درگاه خداوند شود که بنده بگوید به برکت این بنده مکرم و مقرب که رحمت کرده به خاطر اکرام و لطفی که به او داری حاجت مرا نیز

۱. سورة نساء، آیه ۶۴.

۲. تهنائی، ظفر احمد، إعلان السنن، ج ۱۰، ص ۵۱۲.

برآورده کن یا اینکه آن بنده مقرب را ندا می‌کند و می‌گوید ای بنده خدا، شفاعت مرا از خدا بخواه و قضا کن حاجت مرا که مُعطی و مسئول خداوند است و این بنده فقط واسطه است و قادر و فاعل و متصرف نیست، مگر وجود خداوند متعال.^۱

همچنین از فحوای کلام محمد عمر سربازی ذیل حدیث عثمان بن عفان نیز ثابت می‌شود که وقتی توسل به ذات پیامبر ﷺ جایز باشد، به طریق اولی توسل به دعای پیامبر ﷺ نیز جایز است.^۲

۵. توسل به اعمال صالح

یکی از مواردی که همه فِرَق اسلامی آن را قبول دارند، توسل به اعمال صالح است که مبنای بسیاری از توسل‌هایی است که دیوبندی‌ها قبول دارند و توسل‌های خود را به این نوع از توسل باز می‌گردانند؛ به همین منظور، به طور خلاصه توضیحی در این باره ذکر می‌کنیم: دیوبندیه معتقد است این نوع از توسل، در قرآن و حدیث وارد شده و نزد اجماع امت، جایز و بلکه احسن و افضل است^۳ و شکی در جواز آن وجود ندارد؛ چرا که آیه قرآن می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.^۴

مفسران در تفسیر این آیه فرموده‌اند که منظور از «ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» اعمال صالح است. بخاری نیز در کتاب صحیح خود روایت آن سه شخصی را که در غار بودند و هر کدام برای نجات یافتن، به یکی از اعمال صالح خود متوسل می‌شدند، ذکر کرده^۵ و محمد عمر سربازی نیز در کتاب شمشیر بُرّان بر اشراک و بدعات دوران به همین روایت استناد کرده و قائل شده است که بنا بر این روایت متفق علیه، همه امت اسلامی بر این قسم از توسل اتفاق نظر دارند.^۶

۱. دهلوی، عبدالحق، أشعة اللمعات، ج ۳، ص ۳۷۴.

۲. سربازی، محمد عمر، توسل و ندای غیرالله، ص ۳۱.

۳. همان، ص ۲۸.

۴. سورة مائده، آیه ۳۵.

۵. داجوی، حمدالله جان، البصائر لمنكري التوسل بأهل المقابر، ص ۳۵.

۶. نقشبندی، محمد عمر، شمشیر بُرّان بر اشراک و بدعات دوران، فصل اقسام توسل، ص ۹۵.

این آیه محل آرا و دیدگاه بسیاری از علمای دیوبند در بحث توسل است؛ ولی به علت اینکه توسل به اعمال صالح مورد اتفاق همه فِرَق اسلامی حتی وهابیت قرار دارد، از اطاله کلام در این زمینه خودداری می کنیم.

نتیجه

از نظر غالب علمای دیوبند توسل به ذات، جاه، مقام، دعا و حق پیامبر ﷺ جایز است. نزد ایشان حیات برزخی پیامبران علیهم السلام و سایر مردم، امری مسلم و انکارناپذیر است؛ همان طور که به گفته برخی از آنان، میان زندگی پیامبران علیهم السلام و حتی اولیای الهی، قبل و بعد از رحلتشان تفاوتی وجود ندارد و آنها به همان حیات دنیوی خویش ادامه می دهند، منتها بدون تکالیف و تکلفات آن. برخلاف وهابیان، بسیاری از دیوبندی ها تعداد زیادی از انواع توسل را جایز می دانند و اعتقاد ابن تیمیه و هم فکرانش در جایز ندانستن توسل به اعیان را برخلاف سنت، و ناشی از فهم نادرست او قلمداد می کنند و قائل اند که توسل به ذات، جاه، مقام، حق و دعای پیامبر ﷺ جایز است و این نوع توسل را باعث استجاب دعا و قرب الی الله می دانند. البته جا دارد که درباره دیدگاه علمای دیوبندیه درباره جواز یا عدم جواز توسل به غیر از پیامبر اکرم ﷺ نیز تحقیقاتی انجام گیرد و مشخص شود که نظر آنان در این خصوص چیست.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۳. ابن عساکر، علی بن حسن، **تاریخ مدينة دمشق**، بیروت: دار الفكر، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۵. بنوری، محمد یوسف، **مسلك علماء دیوبند**، کراچی: دار الاشاعت، بی تا.
۶. ترمذی، محمد بن عیسی، **سنن الترمذی**، قاهره: دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۷. تھانوی، اشرف علی، **بوادر النوادر**، پاکستان: مکتبة امدادیہ، چاپ اول، ۱۴۱۰.
۸. تھانوی، اشرف علی، **نشر الطیب فی ذکر النبی الحبيب**، دهلی: مکتبة عزیزية، ۱۹۴۷م.
۹. تھانوی، ظفر احمد، **إعلان السنن**، کراچی: إدارة القرآن، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۰. جالندھری، خیر محمد، **خیر الفتاوی**، پاکستان: مکتبة امدادیہ، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربية**، تحقیق و تصحیح: احمد عبدالغفور، بیروت: دار العلم للملايين، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۱۲. جهنی، مانع بن حماد، **الموسوعة المیسرة فی الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة**، ریاض: دار الندوة العالمية، چاپ چهارم، ۱۴۲۰ق.
۱۳. خازن، علی بن محمد، **تفسیر الخازن؛ المسمى لباب التأویل فی معانی التنزیل**، بیروت: دار الفكر، ۱۳۹۹ق.
۱۴. داجوی، حمدالله جان، **البصائر لمنکری التوسل بأهل المقابر**، سهارنپور: جامعة مظاهر العلوم سهارنپور، ۱۴۳۳ق.
۱۵. دهلوی، شاه عبدالعزیز، **تفسیر فتح العزیز؛ معروف به تفسیر عزیزى**، تصحیح: محمد عبدالاحد، دهلی: انتشارات مجتباتی، ۱۳۴۸ق.
۱۶. دهلوی، عبدالحق، **أشعة اللمعات؛ ترجمة مشکات المصابيح**، زاهدان: نشر فاروق اعظم، ۱۳۹۰ش.
۱۷. سربازی، عبدالرحمن، **ترجمة المہند علی المفند**، بی جا: بی تا، ۱۴۱۲ق.
۱۸. سربازی، محمد عمر، **توسل و ندای غیراللہ**، زاهدان: بی نا، ۱۳۸۱ش.
۱۹. سهارنپوری، خلیل احمد، **المہند علی المفند**، تربت جام: بی نا، چاپ اول، ۱۳۹۴ش.
۲۰. سهارنپوری، خلیل احمد، **عقاید اهل سنت و جماعت در ردّ وھابیت و بدعت**، ترجمه: عبدالرحمن سربازی، زاهدان: بی نا، ۱۳۸۵ش.

۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الصغير**، بیروت: دار الفكر، ۱۴۲۴ق.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، تهران: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۲۳. فرمانیان، مهدی و محمد مصطفایی، «توسل از دیدگاه دیوبندی»، **مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی**، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۹۲ش.
۲۴. قاسمی، شوکت‌علی، «الجامعة تعقد حفله لالترجیب بالضيف الکریم»، **مجله الداعي**، هند: دار العلوم دیوبند، شماره ۸، شعبان ۱۴۳۱ق.
۲۵. قنبرزهی، خدانظر، **محمود الفتاوی**، فتاوی دار العلوم زاهدان، زیرنظر: عبدالحمید اسماعیل‌زهی، ۱۳۸۰ش.
۲۶. کشمیری، انورشاه، **فیض الباری علی صحیح البخاری**، تحقیق: محمد بدر عالم میرتهی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۲۷. ندوی، محمد رحمت‌الله، **أشرف علی التهانوی حکیم الأمة**، دمشق: دار القلم، چاپ اول، بی‌تا.
۲۸. نقشبندی، محمد عمر، **شمشیر بُزان بر اشراک و بدعات دوران**، کراچی: انتشارات اسحاقیه، ۱۴۲۰ق.
۲۹. نقوی، سید علی محمد، **تحقیقاتی درباره هند**، هند: انتشارات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی در دهلی‌نو، ۱۳۷۵ش.



بررسی تأثیرات اندیشه ابن تیمیه بر عملکرد

سلفیه جهادی

علی‌اکبر لطفی*

چکیده

سلفیه جهادی جریانی نوظهور در جامعه اسلامی است که بر اثر فهم نادرست از معارف ناب اسلامی ایجاد شده است. این گروه برای پیشبرد اهداف خود، به فتاوای ابن تیمیه استناد می‌کنند تا با ارائه تفسیری خاص از این فتواها رفتارهای خود را توجیه نمایند. مهم‌ترین این استنادها عمدتاً در چهار حوزه رفتاری ایشان است: ۱. منحصر دانستن هدایتگری به واسطه شمشیر و قتال؛ ۲. قتل مسلمانان و افراد غیرنظامی به بهانه ترس؛ ۳. رفتارهای ناهنجار و شیوه‌های غیرمتعارف در قتل اسیران جنگی؛ ۴. مقابله با حاکمان ممالک اسلامی به عنوان اصلی‌ترین دشمن. تکفیری‌ها این چهار رفتار خود را به واسطه فتواهای ابن تیمیه، که از او به عنوان شیخ المجاهدین یاد می‌کنند، انجام می‌دهند. در این مقاله، با روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر کتاب، سنت و کلام بزرگان فریقین، این اندیشه و عملکرد بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: سلفیه جهادی، ابن تیمیه، افکار و ریشه‌ها، آثار و پیامدها.

* کارشناسی ارشد مذاهب اسلامی، پژوهشگر مؤسسه دار الإعلام لمدرسة أهل البيت (ع).

مقدمه

شناخت جریان‌ها و گروه‌های فکری، سیاسی و فرهنگی فعال در جامعه اسلامی، از وظایف مسلمانان است. از سویی دیگر، شناخت صحیح گروه‌ها متوقف بر علم به آموزه‌ها و عقاید آن گروه است و عقاید هر گروهی زمانی می‌تواند اعتبار داشته باشد که با قرآن، سنت و ملاک‌های عقل فطری هماهنگ باشد. یکی از جریان‌های نوظهور در ممالک اسلامی «سلفیه جهادی» است که بیشتر اندیشه‌های خود را بر پایه فتاوی ابن تیمیه استوار نموده است؛ از این رو، باید اندیشه و آموزه‌های آن بر کتاب و سنت عرضه شود و بدون اعتنا به فتواهای یک شخص خاص، میزان صحت و تطابق این آموزه‌ها با معارف اسلامی معلوم گردد.

آنچه امروزه در جامعه اسلامی مشاهده می‌شود، رفتارهای ناهنجار گروهی تحت عنوان سلفیه جهادی در مقابله با مخالفان خود است که این رفتارها را با بهره‌برداری از اندیشه ابن تیمیه، به دین منتسب می‌نمایند. این امر موجب شده است تا چهره رحمانی اسلام در عالم مخدوش شود و معاندان این عملکردهای غلط را به عنوان معارف اسلامی معرفی کنند. از این رو، ضرورت ایجاب می‌کند رفتارهای غلط این گروه و همچنین مستندات آنها برای این رفتارها شناخته شود و به صورت دقیق نقد گردد. این گروه به کشتار افراد بی‌گناه به بهانه هدایتگری، تبیین توحید و ترس اقدام می‌کنند، و همچنین رفتارهای زشتی در کشتار اسیران جنگی و قتال با حاکمان ممالک اسلامی دارند که مستند به فتواهای ابن تیمیه است. با توجه به اینکه کتاب یا مقاله‌ای درباره استنادهای سلفیه جهادی به فتواهای ابن تیمیه در پیشبرد اهداف آنها نگاشته نشده است، ضرورت ایجاب می‌کند ضمن بیان استنادهای ایشان به فتواهای ابن تیمیه، به نقد علمی آن از کتاب، سنت و کلام بزرگان فریقین پرداخته شود. در این مقاله، ضمن بیان استنادهای سلفیه جهادی به فتواهای ابن تیمیه، به نقد آن پرداخته شده است.

ابن تیمیه

تقی الدین ابوعباس احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه در سال ۶۶۱ق در حران متولد شد؛^۱ کسی که تفکر سلفیت را نظام‌مند و مدوّن نمود و در آرا و اندیشه خود به سلف بسیار تکیه می‌کرد. از این رو، می‌توان او را به‌عنوان تنظیم‌کننده مکتب سلفیت دانست؛ چراکه تا قبل از وی کسی به این اندازه به این تفکرات دامن نزده بود و به همین دلیل، او را به‌عنوان پیشوای سلفیت خواندند^۲ و حتی برخی سلفی‌ها از او به‌عنوان پدر بیداری اسلامی یاد می‌کنند.^۳ همچنین چنان وی بر تفکر افراطی سلفی متکی بود که برخی منتقدانش معتقدند که در دوره‌های اخیر، کسی به‌اندازه او به اسلام ضرر نرسانده است.^۴

بعد از شکل‌گیری اولین گروه‌های سلفیه جهادی که منجر به قتل انور سادات شد، برخی عامل این جنایت را تأثیرپذیری قاتلان از اندیشه تکفیری ابن تیمیه دانستند؛ تا جایی که برخی مطرح کردند که ابن تیمیه عامل قتل انور سادات بود.^۵ محمد عماره^۶ نیز تصریح دارد: «بیشترین استناد جهادی‌ها به اندیشه ابن تیمیه است؛ از این رو، می‌توان وی را اولین متفکر این گروه‌ها دانست».^۷

استنادهای سلفیه جهادی به فتوای ابن تیمیه

با مراجعه به آثار و همچنین مشاهده عملکرد سلفیه جهادی می‌توان تأثیرپذیری ایشان از اندیشه ابن تیمیه را در چهار حوزه بیان کرد:

۱. قتال؛ تنها راه هدایت‌گری

از جمله استنادهای سلفیه جهادی به کلام ابن تیمیه این است که قتال با مخالفان تنها

۱. ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، ج ۸، ص ۱۴۱.

۲. نبهانی، یوسف بن اسماعیل، شواهد الحق فی الاستغاثة بسید الخلق علیه السلام، ص ۴۳.

۳. سمهوری، رائد، نقد الخطاب السلفی، ص ۱۰.

۴. کوثری، محمد زاهد، الإشفاق علی أحكام الطلاق، ص ۶۷.

۵. سید احمد، رفعت، القرآن و السیف، ص ۱۱۵؛ سید احمد، رفعت، تنظیمات الغضب الإسلامی فی السبعینیات، ص ۸۵.

۶. وی فردی روشنفکر و دانشمندی اسلامی، و همچنین محقق و عضو جمعیت تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی در دانشگاه الأزهر قاهره است.

۷. عماره، محمد، الفریضة الغائبة جزور و حوار، ص ۹.

راه هدایت آنان است. از این رو، چنین اعتقادی مستند به فتوای ابن تیمیه است که مطرح کرده است:

۱. جهاد با هر گروهی که به اسلام منتسب باشد، اما از برخی احکام ظاهری اسلام که به تواتر به ما رسیده است، سرپیچی کند، واجب است؛ تا اینکه تمام دین برای خدا باشد.^۱

۲. «فالقتال واجب حتی یكون الدین كله لله و حتی لا تكون فتنة»؛^۲ (پس قتال واجب است تا اینکه دین برای خدا شود و هیچ فتنه‌ای باقی نماند).

تکفیری‌ها این فتوای ابن تیمیه را مستندی برای کشتارهای خود قرار داده‌اند و با استناد به این فتواها، مسلمانان بی‌گناه را به‌خاطر انجام‌دادن تمام احکام الهی و به‌بهانه هدایت آنان می‌کشند.^۳ آنان حتی قائل‌اند که حکم این دسته از مسلمانان همان حکم خوارج است.^۴

ابن تیمیه تصریح کرده است: «قوام الدین بكتاب یهدی و سیف ینصر»؛^۵ (پایداری دین به کتابی است که هدایتگر است و شمشیری که یاری‌دهنده است). سلفیه تکفیری با استناد به این فتوا، قائل‌اند که نجات جامعه، تنها با جهاد (قتال) محقق می‌شود و این تنها راه مورد رضایت خداوند و بهترین راه در انتشار دین است؛^۶ از این رو، هرکسی می‌خواهد مبلغ توحید الهی باشد، باید در این مسیر (قتال) قدم بردارد.^۷ تا جایی که عبدالله عزام در این باب تصریح دارد: «این دین به‌واسطه شمشیر برای ما آمده است، نشر این دین نیز به‌واسطه شمشیر است، بقای آن نیز در گرو شمشیر است و اگر شمشیر را از این دین جدا کنیم، دین نابود می‌شود».^۸

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۸، ص ۳۰۸.

۲. «أية طائفة انتسبت إلى الإسلام و امتنعت عن بعض شرائعه الظاهرة المتواترة، فإنه یجب جهادها باتفاق المسلمین حتی یكون الدین كله لله». (همان، ج ۲۸، ص ۵۰۲).

۳. جماعت اسلامی مصر، حتمية المواجهة، ص ۳۱.

۴. همان.

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۱۳.

۶. مقدسی، ابومحمد و عاصم برق‌اوی، التوحید و الجهاد عنوان التميز، ص ۲.

۷. همان.

۸. «هذا الدین جاء بالسيف و قام بالسيف و یبقى بالسيف و یضیع إذا ضاع السيف». (عزام، عبدالله، ذکریات فلسطین، ص ۲۵).

بررسی و نقد

سلفیه تکفیری با تکیه بر این فتاوی ابن تیمیه، تنها راه هدایت جامعه و دعوت همگان به توحید را «قتال» دانسته‌اند؛ از این رو با این اندیشه، به کشتار انسان‌های بی‌گناه زیادی اقدام کرده‌اند. این در حالی است که با مراجعه به کتاب و سنت خلاف دیدگاه ایشان معلوم می‌شود؛ چراکه نه تنها برای انحصار هدایتگری بر کشتار مخالفان، مستندی در کتاب و سنت وجود ندارد، بلکه با اهداف اسلام نیز مخالف است. با مراجعه به کتاب الهی به‌خوبی نمایان می‌شود که قرآن مبدأ اجبار در پذیرش دین را رد کرده است. بنابراین، به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

آیه اول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^۱ (اگر پروردگار تو بخواهد، همه کسانی که روی زمین هستند ایمان می‌آورند. آیا تو مردم را به اجبار وادار می‌کنی که ایمان بیاورند؟)

آن‌گونه که در آیه مشاهده می‌شود، نوعی استفهام انکاری خطاب به پیامبر ﷺ وجود دارد که ای پیامبر، مردم را به اجبار و به اکراه وادار به پذیرش دین نکن.^۲

زمخشری ذیل این آیه تصریح دارد: «معنای آیه این است که ای پیامبر، تنها خداوند توان و قدرت بر اکراه دارد و تو این حق و قدرت را نداری که بر پذیرش اسلام اکراه کنی».^۳ ابن کثیر نیز ذیل این آیه، اکراه در پذیرش اسلام را رد نموده است.^۴

آیه دوم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^۵ (در پذیرش دین خدا اکراه و اجباری نیست. به تحقیق هدایت از گمراهی مشخص شده است).

این آیه نیز به صراحت اکراه و اجبار در پذیرش دین را نفی می‌نماید.

ابن کثیر، که آرای او مورد پذیرش سلفیان است، ذیل این آیه تصریح دارد:

این آیه درباره یکی از انصار، از بنی سالم بن عوف، به نام الحصینی نازل شد که

۱. سورة یونس، آیه ۹۹.

۲. قرضاوی، یوسف، فقه الجهاد، ج ۱، ص ۵۶۳.

۳. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، ج ۲، ص ۳۷۳.

۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۲۹۸.

۵. سورة بقره، آیه ۲۵۶.

دارای دو فرزند نصرانی بود. پیامبر ﷺ خطاب به وی فرمودند: «آنان را به پذیرش اسلام مجبور نکن» و خداوند این آیه را نازل فرمود.^۱

طبری نیز ذیل آیه تصریح می‌کند:

این آیه درباره برخی زنان انصار نازل شده که فرزندان شان زنده نمی‌ماندند و اینان نذر کردند که اگر فرزندان شان زنده بمانند، آنان را یهودی کنند. بعد از اینکه اسلام آمد، آنان گفتند: «اگر بخواهید، آنان را به پذیرش اسلام مجبور می‌کنیم». آیه نازل شد و از اجبار در پذیرش اسلام منع کرد.^۲

آیه سوم: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ»؛^۳ (دعوت کن به سوی پروردگارت، با حکمت و موعظه حسنه).

این آیه یکی دیگر از آیاتی است که طریقه هدایتگری صحیح را به پیامبر ﷺ متذکر می‌شود. مفسران ذیل این آیه تصریح دارند که این آیه دلیلی است بر اینکه تندی و رفتار ناشایست در هدایتگری مقبول نیست.^۴

به علاوه، این عملکرد با سیره پیامبر ﷺ نیز مخالفت صریح دارد؛ چون در روایتی از وجود پیامبر گرامی اسلام ﷺ ذکر شده که ایشان فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ (مکارم الأخلاق)»؛^۵ (فقط مبعوث شده‌ام که اخلاق خوب و ارزش‌های اخلاقی را کامل کنم).

این روایت در منابع معتبر متعددی از اهل سنت وارد شده است و حدیث دانانی همچون البانی آن را صحیح دانسته‌اند.^۶ حاکم نیشابوری نیز به شرط مسلم آن را صحیح دانسته است.^۷

۱. «نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف، يقال له الحصيني، كان له ابنان نصرانيان و كان هو رجلاً مسلماً، فقال للنبي ﷺ: ألا استكرههما». (ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ج ۱، ص ۳۸۳).

۲. طبری، محمد بن جریر، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ۵، ص ۴۰۷.

۳. سورة نحل، آیه ۱۲۵.

۴. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، ج ۶، ص ۵۲؛ زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، ج ۲، ص ۶۴۴؛ کرجی قصاب، احمد، النکت الدالة على البيان في أنواع العلوم و الأحکام، ج ۲، ص ۱۰۵.

۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، الأدب المفرد، ص ۱۰۴؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنّف في الأحاديث و الآثار، ج ۶، ص ۳۲۴؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحين، ج ۲، ص ۲۶۰؛ ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱۴، ص ۵۱۳.

۶. البانی، محمد ناصر الدین، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ۱، ص ۱۱۲.

۷. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحين، ج ۲، ص ۶۷۰.

با توجه به این روایت شریف، سیره پیامبر ﷺ در برخورد با مردم -چه مسلمان چه کافر- متکی بر اخلاق حسنه بوده؛ مگر کافرانی که با اسلام و ایشان عناد و دشمنی داشته‌اند، که برخورد پیامبر ﷺ با این افراد تند بود؛ البته نه از باب کفرشان، بلکه به‌خاطر دشمن بودنشان.

علاوه بر این، آنچه امروزه سلفیان جهادی انجام می‌دهند، نه تنها قتال با کافران معاند با اسلام نیست، بلکه کشتار مسلمانان بی‌گناهی است که به شهادتین اقرار دارند و در واقع، مخالفت صریح با سیره پیامبر ﷺ دارد؛ زیرا بنا بر آنچه در منابع معتبر اهل سنت وارد شده است، ایشان فرمودند:

أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا، وَصَلُّوا صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا، وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا، فَقَدْ حَزَمْتُ عَلَيْنَا دِمَائَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ؛^۱
دستور داده شدم بر اینکه با مردم قتال کنم تا زمانی که بگویند: «لا إله إلا الله»، پس زمانی که این را بگویند، همان نماز ما را بخوانند، رو به قبله ما عبادت کنند، مثل ذبیحه ما ذبح نمایند، پس برای ما جان و مال او محترم است.

آنچه امروز در ممالک اسلامی دیده می‌شود، این است که تکفیری‌ها افرادی را می‌کشند که به این روایت شریف ملتزم هستند.

۲. جواز قتل مسلمانانی که در حالت ترس هستند

از جمله مسائلی که در بین مذاهب اسلامی به‌صورت اجمالی مورد پذیرش واقع شده، ترس و احکام خاص آن است.

در لغت، «ترس» از مصدر «تُرس» گرفته شده و به‌معنای به‌کاربردنِ ترفندی در مقابله با کفار به‌واسطه قرار دادنِ جان یا اموال دشمن در مقابلِ ایشان برای دفاع از خویش است.^۲ در اصطلاح، ترس تعریف شده است به اینکه دشمن جان یا مالِ مسلمانی مسلمانی را در هنگام جنگ با وی، به‌عنوان پوشش در مقابل او قرار دهد.^۳

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۷۸؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۳.

۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۶، ص ۳۲.

۳. فهداوی، ساجده، الترس و أحكامه في الفقه الإسلامي، ص ۲۳۶.

یکی دیگر از مواردی که سلفیه تکفیری در عملکرد خود تکیه زیادی بر فتوای ابن تیمیه دارند، مسئله تترس است. ابن تیمیه درباره جواز قتل مسلمانانی که در حالت تترس در دست کفار هستند، تصریح می کند:

و قد اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا فإنهم يقاتلون وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم؛^۱

علما اتفاق نظر دارند بر اینکه اگر لشکر کفار به واسطه اسیران مسلمانانی که در اختیار دارد، تترس کند و ترس آن برود که اگر این کفار کشته نشوند، مسلمانان متضرر گردند، پس آن کفار کشته می شوند؛ هرچند این امر موجب کشته شدن اسیرانی گردد که در دست کفار هستند.

سلفیان جهادی با تکیه بر این فتوای ابن تیمیه، به بهانه اینکه در حال حاضر افراد غیرنظامی در حالت تترس هستند و دشمن از آنها به عنوان سپر و پناه استفاده کرده است، اقدام به بمب گذاری در مراکز عمومی می کنند و به واسطه آن، انسان های بی گناه اعم از مسلمان و غیرمسلمان را به قتل می رسانند. ابومصعب سوری، از رهبران فکری و عملیاتی سلفیه جهادی، در این باب تصریح دارد:

از من درباره منفجر کردن بمب در مراکز عمومی که افراد غیرمسلح در آنجا هستند و حتی برخی از آنها نماز می خوانند و اذان از مساجدشان پخش می گردد، سؤال می شود. من در جواب این سؤال می گویم: «در این مراکز، به چند دلیل قتل واجب است. ... و دیگر اینکه قول ابن تیمیه که گفت: "علما اتفاق نظر دارند بر اینکه اگر لشکر کفار اسیرانی را از مسلمانان به عنوان سپر خود قرار دهد، در صورتی که احتمال آن برود که اگر این کفار کشته نشوند، خطر بزرگی برای اسلام خواهند بود، در این صورت باید به لشکر این کفار حمله شود؛ هرچند این امر موجب کشته شدن اسیرانی گردد که در دست کفار هستند". پس بنا بر این ادله، قتل در این مراکز جایز شمرده شده است».^۲

ایمن الظواهری نیز با تکیه بر این فتوای ابن تیمیه، به جواز قتل مسلمانان اسیر در

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۸، ص ۵۴۶.

۲. ابومصعب سوری، عمر عبدالحکیم، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص ۱۱۵۳.

دست کفار حکم کرده است.^۱

از این رو، سلفیه تکفیری قائل اند که اگرچه به واسطه انفجارهایی که امروزه در اماکن عمومی انجام می‌دهند، افراد بی‌گناه زیادی کشته می‌شوند، ولی بنا بر فتوای ابن تیمیه، که قتل مُتَتَرَس^۲ را جایز دانسته، این کشتار جایز است و افراد کشته‌شده نیز در حکم شهید هستند.^۳

بررسی و نقد

جواز قتل مُتَتَرَس در شرایطی خاص جایز شمرده شده است؛ اما سلفیه جهادی با تکیه بر فتوای ابن تیمیه درباره تترس، به کشتار افراد بی‌گناه در قالب انتحاری و بمب‌گذاری اقدام می‌کنند؛ حال آنکه این عملکرد تکفیری‌ها در کشتار انسان‌های بی‌گناه به بهانه تترس، مخالف با فتوای بزرگان اهل سنت است. برای نمونه، به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

الف. مالک بن انس: از مالک بن انس درباره کفاری که در دریا هستند و عده‌ای از مسلمانان را نیز به اسارت گرفته‌اند، سؤال شد که آیا می‌توان به‌سوی آنان آتش انداخت در حالی که این مسلمانان نزد آنان هستند؟ وی جواب داد این کار تا زمانی که این اسیران نزد آنان هستند، جایز نیست.^۴

ب. غزالی: وی نیز قتل مُتَتَرَس را جایز ندانسته، و قائل است که هرچند نکشتن این افراد به‌ضرر رزمندگان اسلام باشد، بازهم جایز نیست افراد اسیر کشته شوند.^۵

حتی کسانی نیز که کشتن افراد اسیرشده در دست کافران را جایز دانسته‌اند، فقط در حالت جنگ و در معرکه نبرد، به چنین جوازی قائل شده‌اند، نه در خارج از زمان جنگ؛^۶

۱. الطواهری، ایمن، رسالة في تبرة أمة القلم و السيف من منقصة تهمة الخور و الضعف، ص ۳۸.

۲. مسلمانانی که به‌عنوان سپر انسانی در لشکر دشمن از آنان استفاده می‌شود.

۳. حسان، عبدالحکیم، حکم العمليات الإستشهادية، ص ۴۷.

۴. مالک بن انس، المدونة، ج ۱، ص ۵۱۲.

۵. غزالی، محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، ج ۷، ص ۲۳.

۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، شرائع الإسلام، ص ۲۳۸؛ نووی، یحیی بن شرف، روضة الطالبین و عمدة المفتین، ج ۱۰، ص ۲۴۴؛ ابن‌قدامة، عبدالله بن احمد، المغنی، ج ۹، ص ۲۸۸.

درست برخلاف آنچه امروزه گروه‌های تکفیری انجام می‌دهند و به کشتن افراد بی‌گناه در غیرمعرکه جنگ اقدام می‌کنند.

البته باید گفت سلفیه جهادی از این فتوای ابن تیمیه سوءبرداشت دارند؛ چراکه با مراجعه به فتوای وی، بدفهمی سلفیان تکفیری آشکار می‌گردد. بدین دلیل که ابن تیمیه تترس را با شرایطی خاص بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. وجود حالت اضطرار و فقدان راهی دیگر برای خلاصی از دشمنان.

همچنین وی در جایی دیگر به صراحت آورده است:

اتفق الفقهاء على أنه متى لم يمكن دفع الضرر عن المسلمين إلا بما يفضي إلى قتل أولئك المتترس بهم جاز ذلك؛^۱

فقهائ اتفاق نظر دارند بر اینکه اگر دفع ضرر از مسلمانان، تنها در صورت قتل متترسان امکان داشته باشد، در این صورت قتل آنان جایز است.

این در حالی است که سلفیان جهادی این شرایط بیان شده از سوی ابن تیمیه را نادیده گرفته‌اند و به بهانه تترس، به کشتار افراد بی‌گناه اقدام می‌کنند.

۲. وجود حالت تترس در مقابله با کفار محارب.^۲

این در حالی است که سلفیه تکفیری، حتی کسانی را که شهادتین می‌گویند و به اسلام پایبند هستند، دشمن خود پنداشته‌اند و به بهانه مقابله با آنان، انسان‌های بی‌گناه زیادی را با تمسک بر تترس می‌کشند.

۳. کشتار غیرمتعارف اسیران جنگی

از جمله اقداماتی که سلفیه جهادی انجام می‌دهند، استفاده از شیوه‌های نامتعارف در قتل اسیران جنگی است. افراد گروه تکفیری داعش، قبل از سوزاندن خلبان اردنی، متنی از فتوای ابن تیمیه را خواندند که وی می‌گوید:

مثله کردن حق آنهاست و آنان برای گرفتن حق خود می‌توانند مثله کنند. البته می‌توانند صبر کنند و مثله نکنند و این صبر، افضل از مثله کردن است. صبر کردن

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۰، ص ۵۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۲.

در جایی افضل است که مثله کردن عاملی برای افزایش جهاد، و عاملی برای عقوبت متقابل ایشان نشود؛ ولی اگر مثله کردن و قطعه قطعه کردن دیگران باعث هدایت آنها به سوی ایمان و دوری از دشمن شود، این کار، جهاد مشروع و برپایی حدود خداوند است.^۱

تکفیری‌ها با تکیه بر این فتوای ابن تیمیه قائل اند که چون خلبان اردنی به بمباران و آتش زدن مسلمانان کرده، باید به همان شیوه (سوزاندن) وی را به قتل برسانند.^۲

بررسی و نقد

مستند تکفیری‌ها در سوزاندن خلبان اردنی، فتوای ابن تیمیه بود. در جواب این عملکرد آنان باید گفت:

۱. با مراجعه به کتاب‌های ابن تیمیه مشاهده می‌شود که این فتوا در هیچ یک از کتاب‌های وی نیامده است و فقط ابن مفلح در کتاب الفروع، این مطلب را به ابن تیمیه نسبت داده است.^۳

۲. علاوه بر فرض صحت استناد این فتوا به ابن تیمیه، این رفتار سلفیه جهادی مخالف قرآن است؛ چراکه در قرآن سفارش زیادی در قبال اسیران شده است تا جایی که می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَشْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^۴

ای پیامبر، به اسیرانی که در دست شما هستند بگو: «اگر خدا در دل‌هایتان نشانی از ایمان ببیند، بهتر از آنچه از شما گرفته شده، ارزانی شما خواهد داشت و شما را خواهد آموزد، و خدا آمرزنده و مهربان است».

۱. «إن المثلة حق لهم، فلهم فعلها للاستيفاء وأخذ الثأر، ولهم تركها، والصبر أفضل، وهذا حيث لا يكون في التمثيل بهم زيادة في الجهاد، ولا يكون نكالا لهم عن نظيرها، فأما إذا كان في التمثيل الشائع دعاء لهم إلى الإيمان أو زجراً لهم عن العدوان، فإنه هنا من باب إقامة الحدود والجهاد المشروع». (ابن مفلح، محمد، الفروع، ج ۱۰، ص ۲۶۵؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحليم، المستدرک علی مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۲۲۳).

۲. «إلى أي فتوى استند "داعش" لأحراق الكساسبية... وما هي رسائله؟»، سایت النهار، ۴ شباط ۲۰۱۵م، آدرس: <https://www.annahar.com/article/211531>

۳. ابن مفلح، محمد، الفروع، ج ۱۰، ص ۲۶۵.

۴. سورة انفال، آیه ۷۰.

قرآن ضمن بیان عدم اکراه اسیران بر قبول اسلام، برخورد خوب با آنها را از مسلمانان خواستار است.^۱ همچنین در آیه «يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا»^۲، از کسانی که غذای خود را به اسیر می دهند، تجلیل کرده و آن را احترام نموده است.^۳ ابن کثیر ذیل این آیه با تکیه بر روایتی از ابن عباس تصریح می کند: «همه اسیرانی که خداوند بر رأفت و مهربانی با آنان تأکید دارد، از کفار بودند».^۴ سیوطی نیز ذیل این آیه همین استدلال را آورده و از قول قتاده نقل کرده است: «همانا این تأکید نسبت به اسیران کافر است؛ پس به خدا قسم، اگر مسلمانی نزد ما اسیر باشد، بیشتر از این کفار حق دارد».^۵

این در حالی است که امروزه می بینیم گروه داعش بدترین برخوردها را با اسیرانی دارد که همگی اقرارکننده به شهادتین هستند و نماز می خوانند.

قرطبی نیز در تفسیر این آیه آورده است:

آنچه از آیات قرآن استفاده می شود، این است که درباره اسیر، خداوند ما را بین دو امر مخیر قرار داده است: یا او را با منت آزاد کنیم و در مقابل چیزی اخذ نکنیم، یا در مقابل آزادی وی فدیة گرفته شود. حکم دیگری غیر از این دو بیان نشده است. همان گونه که در روایتی از انس بن مالک نقل شده است که در جنگ بدر، بعد از دستگیری عباس گروهی از انصار نزد پیامبر ﷺ آمدند و عرض کردند: «یا رسول الله، اجازه بدهید ما فدیة پسر خواهرمان، عباس بن عبدالمطلب، را بدهیم و او را آزاد کنید» و پیامبر ﷺ نیز در جواب فرمودند: «آزادش کنید و در مقابل، فدیة ای نیز پرداخته نشود».^۶

علاوه بر این، بزرگان اهل سنت آتش زدن اسیر را مردود شمرده اند؛ از این رو، دیدگاه برخی از ایشان را بیان می کنیم:

الف. ابن قدامه مقدسی: او تصریح می کند: «چنانچه بر دشمن سیطره یافتی و او را

۱. عوده، سلمان، مجموع مقالات الشيخ سلمان العودة، ص ۷۹.

۲. سورة انسان، آیه ۸.

۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۴۰۰.

۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۸، ص ۲۹۵.

۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۸، ص ۳۷۱.

۶. «حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ اسْتَأْذَنُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، انْذَنْ فَلْنَشْرَكَ لِابْنِ أُخْتِنَا عَبَّاسٍ فِدَاءَهُ، فَقَالَ: لَا تَدْعُونِ مِنْهَا دَرْهَمًا». (بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۴، ص ۶۹).

اسیر کردی، حق سوزاندنِ او را ندارید، و این مسئله‌ای است که علمای دین درباره آن اتفاق نظر دارند».^۱

ب. **ابن حجر عسقلانی:** وی نیز این عمل را مذموم شمرده و در این باب تصریح کرده است: «این عمل مورد تأیید نیست؛ چراکه عمر و ابن عباس و غیر این دو از صحابه، از این عمل نهی نموده‌اند. پس نمی‌توان در صورت غلبه بر دشمن، وی را سوزاند».^۲

۳. بر فرض صحت انتساب، این فتوا با سیره نبی اکرم ﷺ مخالفت دارد. پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز درباره برخورد با اسیران تأکیدی داشتند که از باب نمونه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. ایشان در یکی از سربیه‌هایی که افراد را به‌مقابله با یکی از مخالفان می‌فرستادند، وقتی افراد از ایشان جدا شدند، آنها را صدا زدند و فرمودند: «إِنْ وَجَدْتُمْ فَلَانًا فَلَانًا فَاقْتُلُوهُ وَ لَا تُحْرِقُوهُ، فَإِنَّهُ لَا يَعْذِبُ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ»؛ (اگر به فلانی دست یافتید، او را بکشید و او را نسوزانید، همانا کسی به‌واسطه آتش عذاب نمی‌کند، مگر خداوند).

این روایت در منابع معتبری همچون سنن أبی داوود،^۳ مسند الإمام أحمد بن حنبل،^۴ المصنف^۵ و المعجم الكبير وارد شده است.^۶ شارحان حدیث از جمله البانی، این روایات را صحیح دانسته و آن را قبول کرده‌اند.^۷

ب. همچنین روایت دیگری از پیامبر گرامی اسلام ﷺ در منابع معتبر اهل سنت درباره منع از سوزاندنِ اسیر وارد شده است که ایشان فرمودند:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ أَرَدْنَا الْخُزُوجَ إِنِّي أَمَرْتُكُمْ أَنْ تُحْرِقُوا فَلَانًا وَ فَلَانًا، وَإِنَّ النَّارَ لَا يَعْذِبُ بِهَا إِلَّا اللَّهُ، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُمَا فَاقْتُلُوهُمَا؛^۸

۱. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغني، ج ۹، ص ۲۸۶.

۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ۶، ص ۱۵۰.

۳. سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن أبی داوود، ج ۳، ص ۵۴.

۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۲۵، ص ۴۲۱.

۵. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنف، ج ۵، ص ۲۱۴.

۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، ج ۳، ص ۱۵۸.

۷. البانی، محمد ناصرالدین، صحيح و ضعيف سنن أبی داوود، ج ۱، ص ۲.

۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحيح البخاري، ج ۴، ص ۶۱.

هنگامی که یاران پیامبر ﷺ می‌خواستند خارج شوند، پیامبر ﷺ فرمودند: «من به شما امر کردم که فلانی و فلانی را بسوزانید، همانا تنها خداوند است که به واسطه آتش می‌سوزاند. پس اگر این دو را یافتید، آنها را بکشید».

شوکانی ذیل این روایت به صراحت بیان می‌کند: «بنا بر این روایت، سوزاندن هیچ‌یک از بندگان خداوند، چه مشرک و چه غیر مشرک، جایز نیست و حتی اگر به بالاترین حد از شرک نیز رسیده باشد، نمی‌توان وی را سوزاند».^۱

ج. همچنین با مطالعه سیره پیامبر ﷺ درمی‌یابیم که ایشان نه تنها اسیران جنگی را نمی‌سوزانند، بلکه طی جنگ‌های متعددی که با کفار داشتند، تنها در موارد کمی چند اسیر را کشته‌اند که دلیل آن نیز سوء سابقه افراد و خطر فراوان آنها برای اسلام بوده است.^۲ سیره ایشان ترحم در حق افراد بود؛ تا جایی که وقتی ثمامه بن اثال، رئیس قبیله بنی حنیفه، اسیر شد، نزد او رفتند و فرمودند: «ای ثمامه، حالت چطور است؟» او در جواب گفت: «اگر مرا بکشی کسی را کشته‌ای که خوش حرمت دارد و انتقام او را خواهند گرفت و اگر آزادم کنی بر من منت گذاشته‌ای و سپاسگزار تو خواهم بود». پیامبر ﷺ روز بعد نیز همین سؤال را از وی پرسیدند و ثمامه همان پاسخ را داد. روز سوم نیز پیامبر ﷺ همین سؤال را از او پرسیدند و او همان پاسخ را ارائه کرد. در این هنگام، پیامبر ﷺ فرمودند: «وی را آزاد کنید». پس او را آزاد کردند. ثمامه نیز بعد از آزادی غسل کرد و مسلمان شد.^۳ همچنین پیامبر ﷺ بعد از جنگ بدر، عده‌ای را با منت، برخی را با دریافت فدیة، و چنانچه کسی اموالی نداشت، وی را در قبال آموزش خواندن و نوشتن به فرزندان مسلمانان، آزاد کردند.^۴ از این رو، برخی مفسران قائل‌اند که درباره اسیر، تنها دو حالت متصور است: یا با منت او را آزاد نماییم یا اینکه با گرفتن فدیة او را رها کنیم، و حالت سومی وجود ندارد.^۵

۱. شوکانی، محمد بن علی، سبل الجرار المتدفق علی حدائق الأذهار، ص ۹۵۳.

۲. عوده، سلمان، مجموع مقالات الشيخ سلمان العوده، ص ۷۹.

۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۷۰؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۷.

۴. صابونی، محمد علی، روائع البیان، ج ۲، ص ۴۵۵.

۵. ابن رشد، محمد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۲، ص ۱۴۶؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۲۸۳.

۴. برخورد با حاکمان ممالک اسلامی

از مهم‌ترین مواردی که سلفیه جهادی به فتاوی ابن تیمیه استناد دارند، بحث خروج بر حاکمان ممالک اسلامی است. تکفیری‌ها این عمل خود را در سایه فتواهای ابن تیمیه انجام می‌دهند و با توجه به کلام وی، برای این اقدام خود دو دلیل ارائه می‌کنند:

الف. حاکمان ممالک اسلامی همانند تاتار هستند که ابن تیمیه آنان را کافر دانسته است

تکفیری‌ها با استناد به قول ابن تیمیه درباره تاتار، همان حکم وی درباره ایشان را به حاکمان ممالک اسلامی سرایت می‌دهند. ابن تیمیه درباره حاکمان تاتار فتوا داده است:

فَإِنَّهُ يَجِبُ قِتَالُهُمْ (التتار) حَتَّى يَلْتَزِمُوا شَرَائِعَهُ وَإِنْ كَانُوا مَعَ ذَلِكَ نَاطِقِينَ
بِالشَّهَادَتَيْنِ وَ مُلْتَزِمِينَ بَعْضَ شَرَائِعِهِ؛^۱

باید ضد تاتار (حاکمان مغول) با اینکه مسلمان هستند قیام کرد تا به شریعت ملتزم شوند.

سلفیه جهادی، مصداق بارز این فتاوی ابن تیمیه را حاکمان ممالک اسلامی دانسته^۲ و قائل‌اند که این قول ابن تیمیه در حالی بود که تاتار ظواهر اسلام را انجام می‌دادند، اما التزام به شریعت نداشتند، در حالی که حاکمان امروزی ممالک اسلامی ظواهر اسلام را نیز انجام نمی‌دهند.^۳ از این رو، آنان معتقدند که ذره‌ای شک و شبهه در حقانیت خروج بر حاکمان ممالک اسلامی وجود ندارد؛ چراکه بنا بر تصریح ابن تیمیه، حکم حاکمان ممالک اسلامی روشن است. ابن تیمیه بیان کرده است: «و هذا مما لا أعلم فيه خلافاً بين العلماء»؛^۴ (مقابله با تاتار از اموری است که هیچ اختلافی بین علما درباره آن نمی‌بینم).

ب. حاکمان وضع قانون می‌کنند؛ پس بنا بر فتاوی ابن تیمیه کافر هستند

یکی دیگر از استنادهای سلفیه تکفیری در بحث خروج بر حاکمان ممالک اسلامی، استناد به فتاوی از ابن تیمیه است درباره جواز خروج بر حاکمان به‌خاطر قوانینی که ایشان

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۸، ص ۵۰۲.

۲. نجدی، ابوقتاده، تحذیر البریه من خطر الانصیاع للقوانین الوضعیه، ص ۴۹.

۳. مرکز شرعی جماعت جهاد، جهاد الطواغیت سنة ربانیه لا تتبدل، ص ۲۱.

۴. نفیسی، عبدالله، الإسلام و الخروج علی الحکام، ص ۴.

وضع می‌کنند. مهم‌ترین فتواهای ابن تیمیه در این باب عبارت‌اند از:

الف. وی ذیل آیه «من لم یحکم بما انزل الله فهو کافر» تصریح می‌کند: «و الإنسان متى حلل الحرام المجمع علیه أو حرم الحلال المجمع علیه أو بدل الشرع المجمع علیه کان کافراً باتفاق الفقهاء»؛^۱ (و انسان هر زمانی که حرامی را حلال کند که همه بر حرمت آن اجماع دارند، یا حلالی را حرام کند که همه بر حلیت آن اجماع دارند، یا اینکه حکم شرعی اجماعی را عوض کند، به اتفاق فقها کافر است).

ب. وی تصریح کرده است: «فمن استحل أن یحکم بین الناس بما یراه هو عدلاً من غیر اتباع لما أنزل الله فهو کافر»؛^۲ (اگر کسی بخواهد بدون تبعیت از آنچه خدا نازل کرده، بین مردم به آنچه خود حلال می‌داند حکم کند، پس کافر است).

سلفیه تکفیری ذیل این فتوای ابن تیمیه، به جواز خروج بر حاکمان ممالک اسلامی حکم صادر کرده و قائل‌اند که حاکمان ممالک اسلامی مصداق بارز این فتواهای ابن تیمیه هستند؛ پس خروج بر آنان واجب است.^۳

بررسی و نقد

تکفیری‌ها برای مشروعیت بخشی به اقدامات خود و اقناع اذهان عمومی، به فتاوی ابن تیمیه استناد کرده‌اند و قائل‌اند که بنا بر نظر ابن تیمیه، کسی که حکم به غیر ما انزل الله داشته باشد، کافر و مستحق مرگ است و این همان چیزی است که امروزه از حاکمان ممالک اسلامی دیده می‌شود. این در حالی است که ابن تیمیه ذیل این آیه تصریح کرده است کسی که به حلیت غیر ما انزل الله قائل شود، کافر است. به بیان دیگر، اینکه فتوای بر حلال بودن امری داده شود که در شریعت وارد نشده، مصداق این آیه است؛^۴ اما امروزه هیچ‌یک از حاکمان ممالک اسلامی به این امر قائل نیستند که حلال قطعی خداوند، حرام باشد.

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۲۶۷.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، ج ۵، ص ۱۳۰.

۳. عبد السلام فرج، محمد، الجهاد: الفریضة الغائبة، ص ۶.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۲۶۷.

با تکیه بر آیات قرآن می‌توان شرایطی را برای تکفیر حاکمان به‌خاطر وضع قانون استخراج نمود که تنها در صورت تحقق این شرایط، می‌توان به کفر ایشان حکم کرد. این شرایط عبارت‌اند از:

۱. حاکم با علم قطعی به حکم شرعی، برخلاف آن فتوا دهد.^۱ ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾؛^۲ (با آنکه در دل به آن یقین آورده بودند، ولی از روی ستم و برتری‌جویی انکارش کردند).

۲. حاکم حرام قطعی را حلال بشمارد یا اینکه حلال قطعی را حرام بداند. برخی مفسران ذیل آیه ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^۳ مراد از حکم به غیر ما انزل الله را حلال دانستن حرام الهی بیان نموده‌اند؛ چراکه در غیر این صورت، لازم می‌آید تمام کسانی که معصیت الهی را انجام می‌دهند، خارج از شریعت دانسته شوند؛ چون در واقع، به غیر ما انزل الله عمل می‌کنند.^۴ ابن‌کثیر نیز قائل است: «کسی که امور شرعی قطعی و محکم را که بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ نازل شده است، با علم ترک کند، دچار کفر گردیده است».^۵ علاوه بر این، رشید رضا قائل است که کسی بر طبق ظاهر این آیه حکم نداده و حتی احدی به حکم بر طبق ظاهر این آیه (کفر به واسطه عمل به غیر ما انزل الله) قائل نشده است.^۶

۳. حاکم حکم غیرخدا را با حکم خداوند مساوی بداند. همان گونه که در خداوند قرآن می‌فرماید: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً﴾.^۷

۴. حاکم حکم غیرخدا را بر حکم خدا برتری بدهد. همان گونه که در قرآن آمده

۱. آل‌ریس، عبدالعزیز، تبذیر کواشف الغنید فی تکفیر لدولة التوحید، ص ۴۵.

۲. سورة نمل، آیه ۱۴.

۳. سورة مائده، آیه ۴۴.

۴. ابن‌حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الأهل و النحل، ج ۳، ص ۱۳۰.

۵. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة، ج ۱۳، ص ۱۳۹.

۶. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم، ج ۶، ص ۱۳۵.

۷. آل‌ریس، عبدالعزیز، تبذیر کواشف الغنید فی تکفیر لدولة التوحید، ص ۴۵.

است: «مَنْ أَحْسَنَ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ».^۱

اگرهم قوانین وضعی را حکم به غیر ما انزل الله بدانیم، بازهم نمی‌توان حاکمان ممالک اسلامی را به واسطه آن، کافر و خارج از شریعت دانست؛ چراکه هم در روایات آمده و هم مفسران ذیل آیه «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» مراد از کفر در این آیه را «کفر اصغر» دانسته‌اند که به خروج از دین منجر نمی‌شود.^۲ ابن عباس نیز ذیل این آیه می‌گوید: «لیس بکفرینقل عن الملة»؛^۳ (مراد از کفر در آیه، کفری نیست که باعث خروج از اسلام باشد). مفسران قائل‌اند که تنها در صورتی که شخص برای تمرد و مقابله با فرمان خداوند، به آنچه در شرع وارد شده عمل نکند، منجر به کفر وی می‌گردد.^۴

از طرفی، اهل سنت شرط خروج بر حاکم را «کفر بواح»^۵ دانسته‌اند؛ اما اثبات کفر بواح باید با تحقق شروطی باشد. ابن عثیمین در این باب تصریح دارد که از اموری که در خروج بر حاکم مطرح خواهد بود این است که بنا بر روایت عبادة بن صامت،^۶ اگر حاکم مرتکب کفر بواح گردد، خروج بر او جایز است. البته با تحقق شرایط آن که عبارت‌اند از:

۱. در روایت، مراد از دیدن کفر حاکم حصول علم قطعی برای شخص است.

۲. شخص باید به چشم خویش عمل حاکم را ببیند و اخبار دیگران در این باب حجت

نیست.

۳. فعل او کفر صریح باشد؛ به این معنا که احتمال تأویل در عمل وی وجود نداشته

باشد.

۱. همان.

۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، لقاء الباب المفتوح، ص ۲۱.

۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۵.

۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۱، ص ۵۵۳؛ طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۸.

۵. کفر صریحی که قابلیت تأویل ندارد.

۶. «فقال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه؛ فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان». (بخاری، محمد بن اسماعیل، صحيح البخاري، ج ۹، ص ۴۷).

۴. تحقق علم قطعی برای هر شخصی، تنها برای خود او جزم‌آور است و دیگران نمی‌توانند به علم او اعتماد کنند.

۵. بعد از تحقق شرایط، خروج بر حاکم در صورتی است که اولاً: قدرت بر مقابله با حاکم را داشته باشد؛ ثانیاً: مصلحت عامه مسلمانان و دین را در نظر داشته باشد و چنانچه این عمل برخلاف مصلحت مسلمانان باشد، باید از آن روی‌گردان شد.^۱

ابن حجر عسقلانی نیز ذیل روایت عبادۀ بن صامت، مراد از «کفر بواج» را کفر ظاهر و آشکاری می‌داند که شخص اذعان بر آن دارد و یک ضروری را انکار نماید.^۲ وی در بیان معنای «عندکم من الله فیه برهان» تصریح می‌کند که مراد، حجت آشکار و قطعی اعم از کتاب و سنت است که امکان تأویل در آن نباشد؛ ازاین‌رو، اگر بتوان عمل حاکم را به تأویل برد، مُجاز به تکفیر وی نیستیم.^۳

علاوه بر این، امکان دارد این حکمی که حاکم صادر کرده و تصور شده که به غیر ما انزل الله بوده، به‌خاطر جهل وی به احکام حقیقی بوده است.^۴

نتیجه

با بررسی صورت‌پذیرفته در آثار سلفیه جهادی، میزان تأثیرپذیری آنان از فتواهای ابن تیمیه به‌خوبی معلوم می‌شود. مهم‌ترین استنادهایی که سلفیان تکفیری به آرای ابن تیمیه دارند و در سایه فتاوی وی اهداف خود را پیش می‌برند، در چهار مورد است که با استفاده از کتاب، سنت و فتاوی فقهای مذاهب نقد گردید و روشن شد که عقیده آنان درباره این موارد مخالف صریح کتاب، سنت و فتاوی بزرگان مذاهب است: «قتال؛ تنها راه هدایت جامعه و دعوت به توحید»، «جواز قتال مسلمانان در حالت ترس»، «کشتار غیرمتعارف اسیران جنگی» و «برخورد با حاکمان ممالک اسلامی». همچنین معلوم شد که نه‌تنها انتشار اسلام به‌واسطه شمشیر امکان ندارد، بلکه به مخدوش کردن چهره

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، لقاء الباب المفتوح، ص ۲۱.

۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری فی شرح الصحیح البخاری، ج ۱۳، ص ۸.

۳. همان، ج ۱۳، ص ۹.

۴. سدلان، صالح بن غانم، وجوب تطبیق الشریعة الإسلامیة فی کل عصر، ص ۱۷۵.

رحمانی اسلام نیز منجر می‌گردد. همچنین تکفیری‌ها با استناد به فتوای ابن تیمیه، اسیر را مستحق ذبح دانسته‌اند؛ در حالی که با مراجعه به آثار ابن تیمیه معلوم شد وی چنین فتوایی ندارد؛ بلکه دیگران این فتوا را به او نسبت داده‌اند. علاوه بر این، عملکرد تکفیری‌ها با دستورات اسلام مخالف است.

کتابنامہ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن ابی شیبہ، عبد اللہ بن محمد، **المصنّف في الأحاديث والآثار**، تحقیق: کمال یوسف حوت، ریاض: مكتبة الرشد، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، **المستدرک على مجموع فتاوى شيخ الإسلام**، تحقیق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، بی جا: بی نا، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۴. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، **مجموع الفتاوى**، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدینہ: مجمع الملك فهد، ۱۴۱۶ق.
۵. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، **منهاج السنة النبوية؛ في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقیق: محمد رشاد سالم، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقیق: مهدی عبدالرزاق، بیروت: دار الكتاب العربي، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.
۸. ابن حزم، علی بن احمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، قاہرہ: مكتبة الخانجي، بی تا.
۹. ابن حنبل، احمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقیق: شعيب ارنؤوط و دیگران، بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۱۰. ابن رشد، محمد، **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**، قاہرہ: دار الحديث، ۱۴۲۵ق.
۱۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، **لقاء الباب المفتوح**، دروس صوتیة قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، أدرس:
- <http://www.islamweb.net>
۱۲. ابن عماد، عبد الحی بن احمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقیق: محمود ارنؤوط، دمشق: دار ابن كثير، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۱۳. ابن قدامہ، عبد اللہ بن احمد، **المغني**، مصر: مكتبة القاهرة، چاپ اول، ۱۳۸۸ق.
۱۴. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، **البداية و النهاية**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۱۵. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقیق: محمد حسين شمس الدين، بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

۱۶. ابن مفلح، محمد، **الفروع**، تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، بی جا: دار الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۱۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۸. ابومصعب سوری، عمر عبدالحکیم، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، سایت آرشیو منبر التوحید و الجهاد، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۱۹. آل ریس، عبدالعزیز، **تبذیر کواشف العنید فی تکفیرہ لدولة التوحید**، مصر: دار الإمام أحمد، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
۲۰. البانی، محمد ناصرالدین، **سلسلة الأحادیث الصحيحة**، ریاض: مكتبة المعارف، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۱. البانی، محمد ناصرالدین، **صحیح و ضعیف سنن أبي داوود**، اسکندریه: مرکز نور الإسلام لأبحاث القرآن و السنة، بی تا.
۲۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، **الأدب المفرد**، تعلیق: محمد ناصرالدین البانی، ریاض: مكتبة المعارف چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۲۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، بی جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۲۴. ثعلبی، احمد بن محمد، **الكشف و البیان عن تفسیر القرآن**، تحقیق: ابومحمد بن عاشور و نظیر ساعدی، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۲۵. جماعت اسلامی مصر، **حتمية المواجهة**، سایت آرشیو منبر التوحید و الجهاد، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۲۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، **المستدرک علی الصحیحین**، تعلیق: محمد بن احمد ذهبی، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۷. حسان، عبدالحکیم، **حكم العمليات الإستشهادية**، سایت آرشیو منبر التوحید و الجهاد، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۲۸. رشید رضا، محمد، **تفسیر القرآن الحکیم**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ اول، ۱۹۹۰م.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف؛ عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الكتاب العربي، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۳۰. سجستانی، سلیمان بن اشعث، **سنن أبي داوود**، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید،

- بيروت: المكتبة العصرية، بی.تا.
۳۱. سدلان، صالح بن غانم، **وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر**، رياض: دار بلنسية، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۳۲. سمهوری، رائد، **نقد الخطاب السلفي**، بيروت: طوى للنشر و الاعلام، چاپ اول، ۲۰۱۰م.
۳۳. سيد احمد، رفعت، **القرآن و السيف**، بی.جا: بی.تا.
۳۴. سيد احمد، رفعت، **تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات**، مصر: مكتبة مديولي، چاپ اول، ۱۹۹۸م.
۳۵. سيوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت: دار الفكر، بی.تا.
۳۶. شوکانی، محمد بن علی، **سبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، بی.جا: دار ابن حزم، چاپ اول، بی.تا.
۳۷. صابونی، محمدعلی، **روائع البيان**، بيروت: مؤسسة مناهل العرفان، چاپ سوم، ۱۴۰۰ق.
۳۸. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن اعظمی، هند: المجلس العلمي، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۹. طبرانی، سليمان بن احمد، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدی بن عبدالمجيد سلفی، قاهره: مكتبة ابن تيمية، چاپ دوم، بی.تا.
۴۰. طبری، محمد بن جریر، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: احمد محمد شاکر، بی.جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۴۱. الظواهری، ایمن، **رسالة في تبرئة أمة القلم و السيف من منقصة تهمة الخور و الضعف**، سایت آرشیو منبر التوحيد و الجهاد، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۴۲. عبدالسلام فرج، محمد، **الجهاد؛ الفريضة الغائبة**، سایت آرشیو منبر التوحيد و الجهاد، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۴۳. عزام، عبدالله، **ذكريات فلسطين**، سایت آرشیو منبر التوحيد و الجهاد، آدرس: <http://www.tawhed.ws>
۴۴. علامه حلی، حسن بن يوسف، **شرائع الإسلام؛ في مسائل الحلال و الحرام**، تحقيق: صادق شیرازی، تهران: انتشارات استقلال، چاپ سوم، ۱۴۰۹ق.
۴۵. عماره، محمد، **الفريضة الغائبة جزور و حوار**، مصر: نهضة مصر، چاپ اول، ۲۰۰۹م.
۴۶. عوده، سلمان، **مجموع مقالات الشيخ سلمان العودة**، سایت الإسلام اليوم، آدرس: <http://www.islamtoday.net>

۴۷. غزالی، محمد بن محمد، **الوسيط في المذهب**، تحقيق: محمد محمود ابراهيم، قاهره: دار السلام، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

۴۸. فهداوی، ساجده، **التتريس و أحكامه في الفقه الإسلامي**، بغداد: دانشگاه بغداد، چاپ اول، ۲۰۰۸م.

۴۹. قرضاوی، یوسف، **فقه الجهاد**، ترجمه: ابراهيم ساعدی، تهران: احسان، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.

۵۰. قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، تحقيق: ابوزيد وصفی عاشور، قاهره: دار العلوم، بی تا.

۵۱. كرجی قصاب، احمد، **النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم و الأحكام**، تحقيق: على بن غازي تويجری، بی جا: دار القيم، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.

۵۲. كوثری، محمد زاهد، **الإشفاق على أحكام الطلاق**، مصر: مكتبة الأزهرية، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

۵۳. مالك بن انس، **المدونة**، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

۵۴. مركز شرعی جماعت جهاد، **جهاد الطواغيت سنة ربانية لا تبدل**، سایت آرشیو منبر التوحيد و الجهاد، آدرس:

<http://www.tawhed.ws>

۵۵. مقدسی، ابومحمد و عاصم برقواوی، **التوحيد و الجهاد عنوان التميز**، سایت آرشیو منبر التوحيد و الجهاد، آدرس:

<http://www.tawhed.ws>

۵۶. مكارم شیرازی، ناصر، **تفسير نمونه**، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ دهم، ۱۳۷۱ش.

۵۷. نبهانی، یوسف بن اسماعیل، **شواهد الحق في الإستغاثة بسيد الخلق ﷺ**، بی جا: بی نا، بی تا.

۵۸. نجدی، ابوقتاده، **تحذير البرية من خطر الانصياع للقوانين الوضعية**، سایت آرشیو منبر التوحيد و الجهاد، آدرس:

<http://www.tawhed.ws>

۵۹. نفیسی، عبدالله، **الإسلام و الخروج على الحكام**، سایت آرشیو منبر التوحيد و الجهاد، آدرس:

<http://www.tawhed.ws>

۶۰. نووی، یحیی بن شرف، **روضة الطالبين و عمدة المفتين**، تحقيق: زهير شاوليش، بيروت: المكتب الإسلامي، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.

۶۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بی تا.

سایت

62. <https://www.annahar.com/>



بررسی دیدگاه ابن تیمیه درباره رؤیت خداوند

مصطفی مهاجر*

چکیده

یکی از مباحث مهم کلامی در بین فرق اهل سنت «رؤیت خداوند با چشم» است. درباره عدم رؤیت خداوند با چشم در این دنیا، اتفاق نظر وجود دارد و فقط درباره پیامبر ﷺ اختلاف نظر است، که بعضی نصوص رؤیت را برای ایشان اثبات می‌کند. اما درباره مسئله رؤیت خداوند در قیامت، میان فرق اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد. ابن تیمیه به وقوع قطعی دیده شدن خداوند در آخرت معتقد است و آن را محصول دلیل عقلی، ظاهر آیات، نصوص متواتر و عقیده سلف قلمداد می‌کند. این در حالی است که طبق براهین عقلی، چنین امری مستلزم مادی و جسمانی بودن خداوند است و برخی آیات و احادیث نیز رؤیت خداوند را انکار و ابطال می‌کنند، و همچنین در میان سلف صالح پیامبر ﷺ افرادی همچون حضرت علی علیه السلام وجود دارند که سخنان آنها بر دیده نشدن پروردگار دلالت دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن تیمیه، اهل سنت، رؤیت خداوند.

* کارشناسی ارشد مؤسسه مذاهب اسلامی، پژوهشگر مؤسسه دار الإعلام لمدرسة أهل البيت ﷺ.

مقدمه

یکی از مباحث پرچنگال کلامی که از دیرباز در میان متکلمان فرقه‌های اسلامی محل بحث و اختلاف فراوان بوده، بحث «رؤیت خداوند» است. آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام به خوبی نشان می‌دهد که این مسئله از همان ابتدا مورد پرسش بوده است. مسئله رؤیت خداوند در قرن سوم و چهارم، پس از شکل‌گیری گروه‌های مختلف کلامی، به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی هر فرقه مورد توجه قرار گرفت و بعضی آن را پذیرفتند.

در قرن هشتم، ابن تیمیه، پایه‌گذار فکری وهابیت، مدعی شد که به اعتقاد سلف امت، پیشوایان و جمهور مسلمانان مذاهب چهارگانه، خداوند در آخرت با چشم ظاهر دیده می‌شود و جهت دیده شدن خداوند، در جهت مقابل انسان است.^۱ او به زعم خود با ذکر دلایل عقلی و نقلی و اجماع از سلف امت، رؤیت را اثبات می‌کند. در این نوشتار، ابتدا ضمن بیان محل نزاع، به ذکر مهم‌ترین دلایل ابن تیمیه می‌پردازیم و سخنان وی را بررسی و نقد خواهیم کرد.

محل نزاع

محل نزاع در مسئله رؤیت، «رؤیت خداوند متعال با چشم سر» بوده و رؤیت قلبی و ادراک حضوری خداوند متعال از محل نزاع خارج است. در حقیقت، اصل وجود آن به اثبات نیازی ندارد؛ زیرا از میان مسلمانان کسی منکر آن نیست.

رؤیت خداوند با چشم از حیث امکان و وقوع آن در دنیا و در آخرت، به دو بحث

تقسیم می‌شود:

ابن تیمیه معتقد است که به اجماع سلف امت و پیشوایان آنها، بر «عدم رؤیت خداوند با چشم در این دنیا» اتفاق نظر وجود دارد؛ چراکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند: «هیچ‌کس

۱. «أما إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة فهو قول سلف الأمة وأئمتها، و جماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها. وقد تواترت فيه الأحاديث عن النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عند علماء الحديث، و جمهور القائلين بالرؤية يقولون: يرى عيانا مواجهة، كما هو المعروف بالعقل». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، ج ۳، ص ۳۴۱).

پرودگارش را نمی‌بیند تا از دنیا برود».^۱ از این رو، کسی به دیده شدن خداوند در دنیا قائل نیست و فقط عده‌ای وقوع آن را برای پیامبر اکرم (علیه السلام) در معراج یا خواب پذیرفته‌اند. علت بیان نزاع در رؤیت خداوند توسط پیامبر (علیه السلام)، به دلیل سخن عایشه و ابن عباس است. از یک طرف، عایشه مُنکر این رؤیت است^۲ و از طرفی دیگر، ابن عباس این رؤیت را می‌پذیرد^۳ و عبارت «راه بغّواده مرتین»^۴ را برای پیامبر (علیه السلام) نقل می‌کند.^۵

به نظر می‌رسد ابن تیمیه به «عدم رؤیت خداوند توسط پیامبر (علیه السلام) در این دنیا» معتقد شده است. او می‌گوید نه تنها هیچ دلیلی وجود ندارد که پیامبر (علیه السلام) خداوند را دیده باشند، بلکه نصوص صحیحی بر نفی رؤیت وجود دارد.^۶ او بین کلام عایشه و ابن عباس جمع می‌کند و می‌نویسد که بعضی صحابه مانند ابوذر این تفصیل را بیان کرده‌اند و وجه جمع آن این است که پیامبر (علیه السلام) خداوند را با قلبشان دیده‌اند، نه با چشم سر.^۷

ابن تیمیه بر این باور است که مؤمن پروردگارش را در خواب به صورت‌های گوناگون و به اندازه ایمانش می‌بیند؛ به گونه‌ای که اگر ایمانش صحیح باشد، خدا را در صورت زیبایی

۱. «أجمع سلف الأمة و أممتها» على أن المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة و أجمعوا على أنهم لا يرونه في الدنيا بأبصارهم و لم يتنازعوا إلا في النبي (صلى الله عليه و آله). و ثبت عنه في الصحيح أنه قال: «و أعلموا أن أحدا منكم لن يرى ربه حتى يموت». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوى، ج ۶، ص ۵۱۲).

۲. «... عن مسروق، قال: كنت متكئا عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمدا (صلى الله عليه و آله) رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، قال: و كنت متكئا فجلست، فقلت: يا أم المؤمنين، أنظريني و لا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: ﴿و لقد رآه بالآفق المبين﴾، ﴿و لقد رآه نزلة أخرى﴾؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله (صلى الله عليه و آله)، فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطا من السماء سادا عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض»، فقالت: أو لم تسمع أن الله يقول: ﴿لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير﴾، أو لم تسمع أن الله يقول: ﴿و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه على حكيم﴾؟، قالت: و من زعم أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) ...» (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، ج ۱، ص ۱۵۹).

۳. «... عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: رأى محمد ربه، قلت: أليس الله يقول: ﴿لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار﴾ قال: و يحك، ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره، و قد رأى محمد ربه مرتين». (ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۲۴۸).

۴. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، ج ۱، ص ۱۵۸.

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوى، ج ۲، ص ۲۳۰.

۶. همان، ج ۶، ص ۵۰۹.

۷. «و قد صرح ابوذر بمثل هذا فقال رآه بقلبه و لم يره بعينه بهذا يمكن الجمع بين قول ابن عباس و عائشة». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، بیان تلبیس الجهمیة، ج ۷، ص ۱۷۹).

می‌بیند، و اگر ایمانش ناقص باشد، خدا را متناسب با ایمانش می‌بیند. گاهی بعضی مردم خدا را در بیداری رؤیت می‌کنند؛ همانند آنچه در خواب برای فردی که خواب است رخ می‌دهد. پس او خدا را با قلبش می‌بیند؛ مانند آنچه فرد خواب، در خواب می‌بیند.^۱

ابن تیمیه می‌گوید به اعتقاد سلف امت، پیشوایان و جمهور مسلمانان مذاهب چهارگانه و همچنین بر اساس روایات نبوی متواتر، خداوند در آخرت با چشم ظاهر از روبه‌رو دیده می‌شود؛ چنان‌که عقل نیز به آن حکم می‌کند.^۲ وی معتقد است که طبق دیدگاه جمهور سلف، هرکس رؤیت خداوند در روز قیامت را منکر شود، کافر است و اگر این حقیقت را نمی‌دانسته، برای او توضیح داده می‌شود تا بفهمد؛ همان‌طور که شرایع گذشته توضیح داده می‌شود. او می‌گوید اگر چنین فردی بر انکار رؤیت اصرار ورزید، کافر است. وی بیان می‌کند احادیث فراوان و معتبری در این زمینه وجود دارد و بسیاری از مصنفان در این زمینه کتاب نوشته‌اند.^۳

در این مقاله، رؤیت پروردگار در آخرت مورد بحث است، که در ادامه به ذکر دلایل ابن تیمیه پرداخته می‌شود.

دلایل ابن تیمیه درباره رؤیت پروردگار

ابن تیمیه برای رؤیت خداوند در آخرت، به دلایل عقلی و نقلی تمسک کرده است که عبارت‌اند از:

۱. دلیل عقلی

یکی از دلایل عقلی درباره رؤیت خداوند، که اشاعره آن را در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند، به «دلیل الوجود» معروف است و آن‌هم این است که هر موجودی قابل رؤیت است و صرف وجود اشیاء، مقتضی امکان رؤیت آنهاست. بنابراین چون خداوند موجود است و لازمه

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۳۹۰.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۴۱؛ ج ۶، ص ۵۱۲.

۳. همان، ج ۶، ص ۴۸۶.

دیده شدنش امر محالی مانند حدوث و تشبیه نیست، پس دیدنِ او عقلاً ممکن است.^۱
مهم‌ترین سخن ابن تیمیه در استدلال عقلی بر رؤیت خداوند، «دلیل الوجود» است.
وی در ابتدا خطاب به قائلانِ عدم‌رؤیت می‌گوید:

کسانی که جواز رؤیت حق را اثبات می‌کنند، اگرچه ممکن است در برخی کلمات خود دچار خطا شده باشند، ولی در عین حال، عقلاً و نقلاً به حقیقت نزدیک‌ترند و خطای اشتباه اعتقادِ شما به عدم‌رؤیت، عقلاً و نقلاً آشکار است.^۲

سپس او به بحث تفصیلی می‌پردازد و می‌گوید:

کلیه اشیاء و امور بر دو گونه‌اند: برخی از آنها رؤیت می‌شوند و برخی رؤیت نمی‌شوند. آنچه موجب تفاوت میان مرئی و غیرمرئی می‌شود، امری عدمی به شمار نمی‌آید؛ زیرا «رؤیت» امری وجودی است و مرئی نیز در زمره موجودات خواهد بود.^۳

در ادامه، وی بیان می‌کند:

آنچه در هستی، وجودش کامل‌تر است، برای مرئی بودن شایسته‌تر است و به همین جهت، آنچه امکانِ مرئی شدن در آن نیست، از حیث وجود و هستی ضعیف‌تر است. از این رو، می‌توان گفت اجسام سخت و غلیظ برای مرئی واقع شدن شایسته‌تر از هوا خواهند بود؛ چنان‌که روشنایی نیز برای مرئی بودن به مراتب شایسته‌تر از تاریکی است.^۴

او در پایان عقیده واقعی خود را درباره دیده شدنِ پروردگار بیان می‌کند و می‌نویسد:
چون واجب‌الوجود از حیث وجود، کامل‌ترین موجودات و دورترین اشیاء نسبت به نیستی است، لذا برای مرئی بودن شایسته‌ترین موجودات به شمار می‌آید. اگر ما او را نمی‌بینیم، به این علت است که چشمان ما توانایی رؤیت او را ندارد، نه اینکه رؤیت او فی نفسه ممتنع باشد؛ مانند نور خورشید که استحقاق رؤیتش بیش از جمیع اشیاء است.^۵

۱. اشعری، علی بن اسماعیل، اللُّمَع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، ص ۶۱: فخر رازی، محمد بن عمر، الأربعین فی أصول الدین، ص ۱۸۹ و ۱۹۰.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، ج ۲، ص ۳۲۹.

۳. همان، ص ۳۳۱.

۴. همان، ص ۳۳۲.

۵. همان.

خلاصه سخن ابن تیمیه آن است که مرئی بودن، از لوازم و آثار هستی است. او معتقد است هر اندازه «وجود» کامل تر باشد، برای مرئی واقع شدن شایسته تر خواهد بود و چون خداوند کامل ترین موجود است، پس برای مرئی بودن نیز از همه موجودات شایسته تر است.

بررسی و نقد دلیل عقلی ابن تیمیه

با اینکه عقل بر محال بودن رؤیت واجب الوجود حکم می کند، ادله عقلی قائلان به رؤیت پروردگار نیز دارای اشکال هایی است که حتی فخر رازی با اینکه اشعری مذهب است، عقیده دارد که امکان رؤیت خداوند با ادله عقلی ثابت نمی شود.^۱ لذا دلیل عقلی ابن تیمیه، که به دلیل الوجود معروف است، علاوه بر اینکه علمایی مثل علامه حلی،^۲ اشکال بر آن مطرح کرده اند^۳ و برخی محققان اشاعره نظیر فخر رازی نیز،^۴ ۱۲ اشکال برای آن ذکر نموده اند.^۵ از این رو، به دلیل الوجود، نقدهای متعددی وارد است که در ادامه، به مهم ترین آنها اشاره می شود.

الف. یکی از مهم ترین اشکال های دلیل الوجود این است که بیان می کند هر موجودی قابل رؤیت است؛ حال آنکه بسیاری از موجودات نامرئی هستند و قابلیت دیده شدن ندارند؛ مانند روح، عقل، وجدان، ادراک، صداها، رایحه ها^۶ یا امور نفسانی نظیر اراده، کراهت و علم. چراکه مثلاً رایحه ها موجودند، ولی قابلیت دیده شدن ندارند. بنابراین، «وجود» یکی از شرایط رؤیت است، نه علت تامه برای رؤیت؛ لذا قاعده فوق که هر موجودی را قابل رؤیت می داند، نقض می شود؛ لذا خدای سبحان نیز وجود دارد، ولی قابل رؤیت نیست: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^۷.

ب. دومین اشکال، این است که قاعده دلیل الوجود بیان می دارد که لازمه دیده شدن

۱. فخر رازی، محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، ص ۱۹۶.

۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ۵۱.

۳. فخر رازی، محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، ص ۱۹۰ تا ۱۹۵.

۴. خلیلی، احمد بن حمد، الحق الدامغ، ص ۳۳.

۵. سورة انعام، آیه ۱۰۳.

خداوند امر محالی مانند حدوث و تشبیه نیست. این در حالی است که اگر رؤیت را پذیرفتیم، لازم می‌آید تقابل را هم بپذیریم؛ چراکه رؤیت بدون تقابل امکان‌پذیر نیست و تا تقابل میان چشم و مرئی انجام نگیرد، دیدن امکان‌پذیر نخواهد بود، و لازمهٔ تقابل نیز جسم یا عَرَض بودن است. به عبارت دیگر، به حکم عقل، ابتدا باید شرایط رؤیت، مانند لزومِ مقابل قرارگرفتنِ رایی و مرئی، تحقق پیدا کند؛ حال آنکه این شرایط دربارهٔ خداوند محقق نمی‌شود؛ زیرا لازمهٔ این شرایط تشبیه یا تجسیمِ خداوند خواهد بود.^۱

ابن تیمیه نیز خود به این حقیقت معترف است و می‌نویسد که بنا بر حکم عقل و همچنین جمهورِ قائلانِ به رؤیت، جهتِ دیده شدنِ خداوند در سوی مقابل است.^۲ وی بیان می‌کند فساد سخن کسی که بگوید خداوند بدون جهت و بدون اینکه در مقابل باشد، دیده می‌شود، نزد طوایف امت و جمهورِ عقلا بسیار مشخص است.^۳ لذا از نظر ابن تیمیه، رؤیت بدون تقابل، عقلاً ممکن نیست و لازمهٔ پذیرشِ تقابل، تجسیم و تشبیه پروردگار است.

ج. سومین اشکال این است که بر فرضِ پذیرشِ دلیل‌الوجود، باید او را متصف به امور محالی همچون دارای مکان بودن نماییم و او را محدود کنیم؛ در حالی که خداوند محدود نیست و متصف به عوارض نمی‌شود.^۴

د. آخرین اشکال نیز این است که اگر رؤیت را بپذیریم با دو حالت مواجهیم. اگر رؤیت بر همهٔ ذاتِ خدا واقع شود، لازمه‌اش محدود بودنِ خداوند است و اگر رؤیتِ بعضی از او صورت پذیرد، لازمه‌اش مرکب بودنِ خداوند خواهد بود.^۵

۲. دلایل نقلی

ابن تیمیه برای اثبات رؤیت خداوند، به آیات و روایات نیز تمسک کرده است که در ادامه به

۱. حمصی رازی، سدیدالدین، المُنْقِذُ مِنَ التَّقْلِيدِ، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، ج ۲، ص ۳۴۱.

۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۶، ص ۸۴.

۴. خلیلی، احمد بن حَمَد، الحق الدامغ، ص ۳۳.

۵. سبحانی تبریزی، جعفر، الإلهیات، ج ۲، ص ۱۲۷.

ذکر مهم‌ترین آنها پرداخته می‌شود.

الف. قوتِ بصر

یکی از سخنان ابن تیمیه دربارهٔ رؤیتِ پروردگار این است که دیدنِ ذاتِ حق در دنیا و آخرت، فی نفسه ممتنع نیست. او معتقد است طبق مفاد آیات و روایات، علت ندیدنِ خداوند در دنیا، آن است که انسان ضعیفِ بصری دارد، ولی در قیامت، انسان‌ها از قوتِ بصری برخوردار می‌شوند و خداوند را مشاهده خواهند کرد. وی می‌نویسد:

چون واجب‌الوجود، از حیث وجود کامل‌ترین موجودات و دورترین اشیاء به نیستی است، لذا برای مرئی بودن، شایسته‌ترین موجودات به شمار می‌آید. اگر ما او را نمی‌بینیم به این علت است که چشمان ما تواناییِ رؤیتِ او را ندارد، نه اینکه رؤیتِ او فی نفسه ممتنع باشد؛ مانند نور خورشید که استحقاقِ رؤیتش بیش از جمیع اشیاء است. لذا پیامبر ﷺ رؤیتِ خداوند را به خورشید و ماه تشبیه کرده و فرموده است: «پروردگارتان را می‌بینید، همان گونه که ماه و خورشید را می‌بینید». در این مثال، رؤیتِ خداوند به رؤیتِ خورشید تشبیه شده است؛ یعنی اگر چشم قدرت دیدنِ نور خورشید را ندارد، این عجز مربوط به چشم و رؤیتِ بصری است، وگرنه مرئی، که خورشید است، هیچ‌گونه اشکالی ندارد. از این رو، در آخرت خداوند رؤیتِ بصری را تقویت می‌کند و انسان می‌تواند پروردگارش را ببیند.^۱

در ادامه، ابن تیمیه برای بیان و تثبیت اینکه علتِ عدم رؤیتِ خداوند در این جهان، ضعیفِ بصرِ بشری است، به آیه ۱۴۳ سورهٔ اعراف متمسک می‌شود که حضرت موسی ﷺ در هنگام تجلیِ خداوند بر کوه، مدهوش به زمین افتاد و چون به هوش آمد، عرض کرد: «خداوندا، تو منزّه‌ای از اینکه با چشم تو را ببینم. من به‌سوی تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم». ابن تیمیه اضافه می‌کند که «نخستین مؤمنانم» یعنی نخستین کسی هستم که ایمان آوردم به اینکه انسان زنده نمی‌تواند تو را ببیند تا وقتی که از دنیا برود؛ چراکه انسان زنده عاجز از دیدن تو است.^۲

وی در دیگر نوشته‌هایش نیز بیان می‌کند که منشأ ندیدنِ خداوند در دنیا، حجابی

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، ج ۲، ص ۳۳۲.

۲. همان، ص ۳۳۳.

است که بشر دارد، وگرنه ذات خداوند در دنیا قابل رؤیت است.^۱

بررسی و نقد این دلیل

ضعف بصری، که ابن تیمیه مدعی آن است، یا با توجه به روایت نبوی است، که در بحث روایات مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد، یا با توجه به آیه ۱۴۳ سورة اعراف است. وی از قسمت آخر آیه مزبور که می‌فرماید: «تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ»، استفاده کرده است که «أَنَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ أَنَّهُ لَا يَرَاكَ أَحَدٌ فِي الدُّنْيَا». این در حالی است که: **اولاً:** این تفسیر برخلاف آن چیزی است که از ابن عباس در تفسیر این آیه ذکر شده است.^۲ آمده است:

حدثني المثنى قال، حدثنا عبد الله بن صالح قال، حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: «قال سبحانه تبت إليك و أنا أول المؤمنين»، يقول: «أنا أول من يؤمن أنه لا يراك شيء من خلقك»؛^۳
یعنی من اولین کسی هستم که ایمان می‌آورم بر اینکه هیچ کدام از مخلوقات، تو را نمی‌بینند.

از این رو، برخی مفسران بزرگ اهل سنت بیان کرده‌اند: «وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّكَ لَسْتَ بمرئيٍّ ولا مدرك بشيء من الحواس»؛^۴ (من اولین کسی هستم که ایمان می‌آورم به اینکه تو مرئی نیستی و با هیچ‌یک از حواس درک نمی‌شوی).

مفسران دیگر نیز از این آیه استحاله رؤیت پروردگار را استفاده کرده‌اند.^۵

ثانیاً: طبق تصریح آیه شریفه، خداوند به حضرت موسی عليه السلام می‌فرماید: «لن تراني». از آنجا که «لن» برای نفی ابد به کار می‌رود، «لن تراني» نص در این است که حضرت موسی عليه السلام، چه در دنیا و چه در آخرت، هرگز خداوند را نخواهد دید، و همین امر،

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۳، ص ۳۱۹.

۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ۳، ص ۱۲۰؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۴۲۴.

۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان في تأویل القرآن، ج ۱۳، ص ۱۰۳.

۴. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، ج ۲، ص ۱۵۵.

۵. جصاص، احمد بن علی، أحكام القرآن، ج ۳، ص ۴۶.

دلیل بر استحالة رؤیت خداوند است.^۱ یکی از دلایل اینکه «لن» برای نفی ابد استعمال می‌شود، آیات دیگر قرآن است؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾.^۲

از آیه فوق، زمانی عجز مطلق استفاده می‌شود که «لن»، برای نفی ابد باشد؛ وگرنه لازم می‌آید که آیه دچار تخصیص شود.^۳

ب. روایات رؤیت

یکی از ادله ابن تیمیه، روایات نبوی است که به‌زعم او، مدلول آنها رؤیت پروردگار را در قیامت ثابت می‌کند.^۴ وی مدعی است که تواتر روایات نبوی بر این است که خداوند در آخرت با چشم ظاهر، از روبه‌رو دیده می‌شود؛^۵ چنان‌که از پیامبر ﷺ نقل شده است: «إنکم سترون ربکم كما ترون الشمس والقمر لا تضارون فی رؤیته»؛^۶ (شما پروردگارتان را خواهید دید؛ همان طور که این ماه و خورشید را مشاهده می‌کنید، به‌گونه‌ای که شکی در رؤیت او نخواهید داشت).

بررسی و نقد این دلیل

اولاً: در مقابل روایات رؤیت خداوند،^۷ روایات فراوانی درباره عدم رؤیت خداوند در کتاب‌های شیعه و اهل سنت وجود دارد. از جمله احادیثی که در کتب اهل سنت ذکر شده است، احادیث ذیل است:

۱. در معتبرترین کتاب‌های اهل سنت روایتی از عبدالله بن قیس اشعری ذکر شده است که پیامبر ﷺ فرمودند: «ما بین القوم و بین أن ینظروا إلی ربهم تبارک و تعالی، إلا

۱. قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ص ۱۷۷؛ سقاف، حسن بن علی، مسئلة الرؤية، ص ۷۹.

۲. سورة حج، آیه ۷۳.

۳. سقاف، حسن بن علی، مسئلة الرؤية، ص ۷۹.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۶، ص ۴۸۶.

۵. همان، ج ۳، ص ۳۴۱.

۶. همان، ج ۱۶، ص ۸۴.

۷. قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ص ۱۸۰.

رداء الکبریاء علی وجهه فی جنة عدن»؛^۱ (در جنت عدن، بین قوم و بین اینکه به پروردگارشان بنگرند، چیزی نیست؛ مگر ردای کبریای خداوندی که بر وجه اوست).
 برخی معتقدند که این روایت، صریح در نفی رؤیتِ خداوند است؛ چون کبریا از صفات ذاتی خداوند و لازمهٔ ربوبیتِ اوست؛ بنابراین، حتی یک لحظه هم از خداوند جداشدنی نیست.^۲

۲. در کتاب صحیح مسلم و دیگر کتب رواییِ اهل سنت، روایتی از ابوموسی اشعری نقل شده است که پیامبر اکرم ﷺ در میان آنها ایستادند و پنج کلمه فرمودند، که یکی از آنها این بود که «چشمِ هیچ‌یک از خلقش به او نمی‌رسد».^۳

۳. مسروق از عایشه دربارهٔ رؤیتِ خداوند توسط پیامبر اکرم ﷺ سؤال کرد. عایشه گفت: «موی بدنم از چیزی که گفتم سیخ شد». مسروق می‌گوید: «گفتم مهلت بده، و سپس این آیه را خواندم: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾». عایشه گفت: «چه فکر کردی؟ او جبرئیل بوده است. هرکس بگوید محمد ﷺ پروردگارش را دیده است، دروغ بزرگی گفته است».^۴

ثانیاً: روایاتِ رؤیت به لحاظِ سندی ضعیف هستند.^۵ برخی معتقدند که اگرچه این

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۴۵؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۶۳.
 ۲. خلیلی، احمد بن حمد، الحق الدامع، ص ۹۰.

۳. «عن أبي موسى، قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات، فقال: "إن الله عز وجل لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور - وفي رواية أبي بكر: النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۳۲، ص ۴۰۵؛ ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۷۰).

۴. «عن الشعبي، قال: لقي ابن عباس كعباً بعرفة فسأله عن شيء فكبر حتى جاوبته الجبال، فقال ابن عباس: إنا بنو هاشم، فقال كعب: إن الله قسم رؤيته و كلامه بين محمد و موسى، فكلم موسى مرتين، و رآه محمد مرتين.
 قال مسروق: فدخلت على عائشة، فقلت: هل رأى محمد ﷺ ربه؟ فقالت: لقد تكلمت بشيء قف له شعري، قلت: روينا ثم قرأت ﴿لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾. قالت: أين يذهب بك؟ إنما هو جبريل، من أخبرك أن محمداً رأى ربه، أو كتم شيئاً مما أمر به، أو يعلم الخمس التي قال الله تعالى ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث﴾ فقد أعظم الفرية، ولكنه رأى جبريل، لم يره في صورته إلا مرتين: مرة عند سدره المنتهى، و مرة في جبال له ست مائة جناح قد سد الأفق». (ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۲۴۷ و ۲۴۸).

۵. قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ص ۱۸۰.

روایات در کتب صحاح ذکر شده است، ولی هم از اسرائیلیات هستند و هم از اخبار آحاد مورد طعن محسوب می‌شوند.^۱ بر فرض اینکه به صحت سند این دسته از روایات قائل شویم، نهایتاً خبر واحد خواهند بود که نمی‌تواند در باب اصول و عقاید مورد استناد قرار بگیرد؛ چراکه در عقاید، قطع و یقین ملاک است.^۲

ثالثاً: روایات رؤیت به دلیل اینکه مخالف حکم عقل هستند، نمی‌توانند قابل استناد باشند؛ چراکه متضمن محذوراتی همچون تشبیه پروردگار هستند.^۳ از این رو، برخی برای آنها تأویلاتی ذکر کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند که «سترون ربکم يوم القيامة» به معنای علم است، یعنی «ستعلمون ربکم يوم القيامة»؛ چنان که در قرآن نیز رؤیت به معنای علم ذکر شده است؛ مانند «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ».^۴

ج. اجماع

یکی از دلایلی که ابن تیمیه درباره رؤیت پروردگار در آخرت بیان می‌کند، اجماع سلف امت و پیشوایان آنها در مسئله رؤیت است.^۵ وی مدعی است که به اعتقاد سلف امت، پیشوایان و جمهور مسلمانان مذاهب چهارگانه، خداوند در آخرت با چشم ظاهر دیده می‌شود.^۶

بررسی و نقد این دلیل

ابن تیمیه بر این باور است که اجماع سلف امت و پیشوایان، بر رؤیت پروردگار است، در حالی که این ادعا برخلاف حقیقت است؛ چراکه در سلف صالح نبی مکرم اسلام ﷺ، افرادی مانند حضرت علی علیه السلام و صدیقه طاهره زهرا علیه السلام حضور داشتند که به نفی رؤیت خداوند معتقد بودند، و همین امر، بهترین دلیل بر نقض مدعای ابن تیمیه خواهد بود.

۱. سقاف، حسن بن علی، مسئله الرؤیة، ص ۷.

۲. «إن صح هذا الخبر و سلم، فأکبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، و خبر الواحد مما لا يقتضي العلم، و مسائلنا طريقها القطع و الثبات، و إذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون به»، (قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ص ۱۸۰).

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۸۱.

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۶، ص ۵۱۲.

۶. همان، ج ۳، ص ۳۴۱.

حضرت علی علیه السلام در سخنان خویش هرگونه رؤیتِ خداوند را نفی کرده‌اند. ایشان در پاسخ به دعلب یمانی، که از ایشان دربارهٔ امکانِ دیده شدنِ خداوند پرسید، این چنین پاسخ دادند:

[قال علي عليه السلام:] «أفأعبد ما لا أرى؟» فقال دعلب: «و كيف تراه؟» قال: «لا تراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه العقول بحقائق الإيمان، قريب من الأشياء، غير ملامس، بعيد منها غير مباین لها، متكلم لا بروية، مرید لا بهمة، صانع لا بجارحة، لطیف لا یوصف بالخفاء، بصیر لا یوصف بحاسة، رحیم لا یوصف بالرقّة، تعنو الوجه لعظمته و تجل القلوب من مخافته»^۱

[حضرت علی علیه السلام فرمودند:] «آیا کسی را که ندیده‌ام، عبادت کنم؟» پس دعلب پرسید: «چگونه خدا را دیده‌ای؟» حضرت فرمودند: «او را با چشم سر نمی‌توان دید؛ بلکه او را به حقایق ایمان باید درک کرد. او به اشیاء نزدیک است، ولی لمس نمی‌شود. بیناست؛ ولی به حواس وصف نمی‌شود. رحیم است؛ ولی به رقت متصف نیست و قلب‌ها از ترس او هراسان است».

ابن ابی‌الحدید نیز در شرح این خطبهٔ حضرت می‌نویسد که خداوند دیده نمی‌شود؛ چراکه رؤیتِ ذاتِ پروردگار صحیح نیست.^۲

همچنین از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که دربارهٔ خداوند فرموده‌اند: «إنه لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر»^۳ (حواس او را درک نمی‌کنند و چشم‌ها او را در بر نمی‌گیرند و دیدگان او را نمی‌بینند و امری بر او مخفی نمی‌ماند).

یا اینکه از آن حضرت نقل شده است: «الحمد لله المعروف من غير رؤية»^۴ (سپاس خدایی را که از غیرِ راهِ دیده شدن معروف است).

همچنین ایشان فرموده‌اند: «و الظاهر لا بروية، و الباطن لا بلطافة»^۵ (خدایی که

۱. عرباوی، عمر، کتاب التوحید؛ المسمی بالتخلی عن التقليد و التحلی بالأصل المفید، ص ۴۱.

۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، شرح نهج البلاغة، ج ۱۰، ص ۶۶.

۳. غزالی، محمد، عقيدة المسلم، ص ۴۶.

۴. ابن‌حمدون، محمد بن حسن، التذكرة الحمدونية، ج ۶، ص ۲۴۰.

۵. همان، ص ۲۴۱.

آشکار است، نه با دیده شدن).

در سخنان حضرت زهرا (ع) نیز سخنانی مبنی بر نفی رؤیت خداوند وجود دارد؛ چنان که ایشان می‌فرمایند:

حارت الأبصار دون النظر إليك، فلم ترك عين فتخبر عنك كيف أنت و كيف كنت.
لا نعلم اللهم كيف عظمتك، غير أنا نعلم أنك حي قيوم، لا تأخذك سنة و لا نوم، لم
ينته إليك نظر، و لم يدركك بصر؛^۱

چشمی تو را ندیده تا از تو خبر دهد که چگونه‌ای و چگونه بوده‌ای. خداوند،
چگونگی عظمت تو را نمی‌دانیم، غیر از اینکه می‌دانیم تو زنده و پابرجا هستی.
نظر به‌سوی تو منتهی نمی‌شود و چشمی تو را درک نمی‌کند.

علاوه بر این، افراد زیادی از سلف به عدم رؤیت پروردگار معتقد هستند؛ چنان که
شیخ احمد بن حَمَد خلیلی می‌نویسد:

اصحاب ما، یعنی اباضیه، بر محال بودن رؤیت خداوند در دنیا و آخرت اعتقاد
دارند؛ چنان که معتزله، جهمیه، زیدیه و امامیه بر این عقیده هستند. همچنین
برخی متکلمان مانند امام جصاص در کتاب أحكام القرآن، یا امام غزالی در
بعضی کتبش، به عدم رؤیت خداوند اعتقاد دارند. از سلف این امت نیز روایتی
در باره عدم رؤیت پروردگار به طرق متعدد نقل شده است.^۲

نتیجه

ابن تیمیه رؤیت خداوند در قیامت را به‌عنوان امری قطعی ذکر کرده است. وی به
دلیلی عقلی در این باب تمسک کرده بود که حتی برخی پیروان اشاعره نیز این مسئله را
نقد کرده‌اند. از جمله سخنان ابن تیمیه، که به‌پندار وی مستفاد از آیات و روایات است،
قوت رؤیت بصری در قیامت است. وی همچنین ادعای تواتر روایات نبوی در بحث رؤیت
را دارد؛ حال آنکه این روایات علاوه بر ضعیف بودن، با روایات کثیری که عدم رؤیت را
ثابت می‌کند، در تعارض است. وی اجماع سلف امت را نیز به‌عنوان دلیل بر رؤیت ذکر
کرده، که با توجه به سخنان سلف صالح پیامبر (ص) مورد نقض قرار گرفت.

۱. ابن عید ربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، ج ۴، ص ۱۶۷.

۲. خلیلی، احمد بن حَمَد، الحق الدامغ، ص ۳۲.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.

۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، **شرح نهج البلاغة**، تحقیق: محمد عبدالکریم نمری، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳. ابن عبد ربّه، احمد بن محمد، **العقد الفريد**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **بیان تلبیس الجهمیة؛ فی تأسیس بدعهم الکلامیة**، تحقیق: جمعی از محققان، بی جا: مجمع الملك فهد، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۵. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **مجموع الفتاوی**، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینہ: مجمع الملك فهد، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبویة؛ فی نقض کلام الشیعة القدیریة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۷. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقیق: علی بن حسن و دیگران، عربستان: دار العاصمة، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
۸. ابن حمدون، محمد بن حسن، **التذكرة الحمدونية**، بیروت: دار صادر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۹. ابن حنبل، احمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقیق: شعيب ارنؤوط و دیگران، بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۱. ابن ماجه، محمد بن یزید، **سنن ابن ماجه**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقي، بی جا: دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
۱۲. اشعری، علی بن اسماعیل، **اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع**، قاهره: المكتبة الأزهریة، بی تا.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحيح البخاري**، تحقیق: محمد زهير بن ناصر، بی جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۴. ترمذی، محمد بن عیسی، **سنن الترمذي**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۹۹۸م.
۱۵. جصاص، احمد بن علی، **أحكام القرآن**، تحقیق: عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۶. حمصی رازی، سدیدالدین، **المُنْقِذ من التقليد**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ اول،

- ۱۴۱۲ق.
۱۷. خلیلی، احمد بن حمّد، **الحق الدامغ**، الجزائر: مطابع دار البعث، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف؛ عن حقائق غوامض التنزيل**، بیروت: دار الكتاب العربي، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر، **الإلهیات؛ علی هدی الكتاب و السنة و العقل**، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.
۲۰. سقاف، حسن بن علی، **مسئلة الرؤية**، عمان: دار الإمام النووي، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، **الدر المنثور في تفسير المأثور**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان في تأویل القرآن**، تحقیق: احمد محمد شاکر، بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۲۳. عرباوی، عمر، **كتاب التوحيد؛ المسمى بالتخلي عن التقليد و التحلي بالأصل المفيد**، بی جا: مطبعة الوراق العصرية، ۱۴۰۴ق.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، **كشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد**، تعلیق: آیت الله جعفر سبحانی، قم: چاپ دوم، ۱۳۸۲ش.
۲۵. غزالی، محمد، **عقيدة المسلم**، بی جا: دار نهضة مصر، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر، **الأربعین في أصول الدين**، تحقیق: محمود عبدالعزيز محمود، لبنان: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۲۰۰۹م.
۲۷. قاضی عبدالجبار بن احمد، **شرح الأصول الخمسة**، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۲۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.



بررسی کلام ابن تیمیه درباره حدیث «مَنْ أَحَبَّنِي وَ أَحَبَّ هَذَيْنِ وَ أَبَاهُمَا وَ أُمَّهُمَا كَانَ مَعِيَ فِي درجتي يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

مرتضی مختاری*

چکیده

یکی از احادیثی که درباره فضیلت اهل بیت پیامبر اکرم علیه السلام وارد شده، حدیث «مَنْ أَحَبَّنِي وَ أَحَبَّ هَذَيْنِ وَ أَبَاهُمَا وَ أُمَّهُمَا كَانَ مَعِيَ فِي درجتي يَوْمَ الْقِيَامَةِ» است. پیامبر اکرم علیه السلام می‌فرمایند: «کسی که من و حسین علیه السلام و پدر و مادر آنان را دوست بدارد، در قیامت با من در یک درجه خواهد بود». ابن تیمیه ایرادهایی بر منبع و سند این حدیث مطرح کرده است. «ضعف کتاب فضائل الصحابة به عنوان منبع این حدیث»، «نقل نشدن این حدیث توسط احمد بن حنبل»، «وجود احادیث ضعیف در مسند أحمد»، و «ضعف سند این حدیث» ایرادهایی هستند که ابن تیمیه مطرح نموده است. بر اساس بررسی‌های صورت گرفته، ایرادهای ابن تیمیه وارد نیست. اهم پاسخ‌هایی که در این زمینه ارائه شده، این است که اولاً: این حدیث در منابع مختلفی از جمله خود مسند أحمد آمده است. ثانیاً: اگرچه این حدیث از زیادات قطعی است، اما قطعی فردی معتبر، و احادیث وی نزد عموم اهل سنت مقبول است. ثالثاً: راویان سند یک‌به‌یک مورد بررسی قرار گرفت و صحت سند این حدیث به اثبات رسید.

کلیدواژه‌ها: حدیث مَنْ أَحَبَّنِي، ابن تیمیه، فضایل اهل بیت علیه السلام، مسند أحمد بن حنبل، زیادات قطعی.

* کارشناسی ارشد مؤسسه امام صادق علیه السلام و دانش‌آموخته مؤسسه دار الإعلام لمدرسة أهل البيت علیه السلام.

ایمیل: mortazamokhtari@gmail.com

مقدمه

مانند بسیاری از جوامع دیگر، در جامعه اسلامی نیز افرادی وجود دارند که الگوی رفتاری دیگران قرار می‌گیرند. اهل بیت پیامبر اکرم علیه السلام از افرادی هستند که از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردارند که این ویژگی‌ها انسان را برمی‌انگیزد تا آنان را به عنوان الگویی مناسب برای رفتار خود برگزیند. این ویژگی‌ها و فضایل در کلام نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم قابل مشاهده است. از احادیثی که در فضیلت اهل بیت پیامبر اکرم علیه السلام وارد شده، حدیث «مَنْ أَحَبَّنِي وَأَحَبَّ هَذَيْنِ وَأَبَاهُمَا وَأُمَّهُمَا كَانَ مَعِيَ فِي دَرَجَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ» است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در این حدیث، برای محبت اهل بیت خود ارزش والایی را بیان می‌دارند؛ به گونه‌ای که می‌فرمایند: «در قیامت، چنین کسی هم‌درجه من خواهد بود». ابن تیمیه، که بسیاری از فضایل اهل بیت علیهم السلام را زیر سؤال می‌برد، این فضیلت را نیز از قلم نینداخته و ایرادهایی را بر منبع و سند این حدیث مطرح کرده است. از آنجا که انکار فضایل اهل بیت علیهم السلام و خدشه‌های به ناحق به این فضایل، افراد را گمراه کرده و از تبعیت از اولیای الهی باز می‌دارد، پاسخ به این گونه ایرادهای ناصواب امری ضروری است. اگرچه بر کتاب منهاج السنة النبویة، نوشته ابن تیمیه، نقدهای خوبی نوشته شده است، اما در خصوص اشکال‌هایی که بر این حدیث مطرح شده، پاسخی پیدا نشد؛ لذا بر آن شدیم تا به صورتی شیوا و متقن، اشکالات ابن تیمیه را درباره این حدیث پاسخ بگوییم. در این مختصر، پس از مطرح کردن کلام علامه حلی درباره این حدیث، ایرادهای ابن تیمیه بر این حدیث در قالب چهار اشکال مطرح، و هریک به صورت مجزا پاسخ داده شده است.

بیان علامه حلی

علامه حلی برای اثبات افضلیت امام علی علیه السلام، به احادیثی استناد می‌کند که از جمله آنها، احادیثی است که به گفته علامه، جمهور علما آن را نقل کرده‌اند. این احادیث بر

و جوب محبت علی علیه السلام و پیروی از ایشان دلالت دارد.^۱ در یکی از این روایات، که علامه آن را از مسند أحمد نقل کرده است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستِ امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام را گرفته اند و می فرمایند: «هرکس من و این دو و پدر و مادرِ این دو را دوست بدارد، در بهشت، همراه من و هم درجه من خواهد بود».^۲ ابن تیمیه بر این حدیث اشکالاتی مطرح کرده است که در ادامه بیان می شود.

اشکالات ابن تیمیه بر کلام علامه حلی

ابن تیمیه بر این فرمایشِ علامه اشکالاتی مطرح کرده است که عبارت است از:

۱. این روایت در کتاب فضائل الصحابة آمده است و چون در این کتاب روایات ضعیف

و جعلی وجود دارد، اعتباری ندارد.^۳

۲. این روایت از احمد بن حنبل نیست؛ بلکه از زیادات قطعی است.^۴

۳. در مسند أحمد، به اتفاق اهل معرفت روایات موضوعه وجود دارد.^۱

۱. «الحادی عشر: ما رواه الجمهور من وجوب محبته و موالاته. روی أحمد بن حنبل في مسنده: أن رسول الله صلی الله علیه و آله أخذ به يده حسن و حسين، و قال: من أحبني و أحب هذين و أباهما و أمهما، كان معي في درجتي يوم القيامة». (علامه حلی، حسن بن يوسف، منهاج الكرامة، ج ۱۲، ص ۱۳).

۲. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۸؛ خوارزمی، موفق بن احمد، المناقب، ص ۱۱۹؛ ابن حنبل، احمد بن محمد، فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، ج ۲، ص ۶۹۳؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۶، ص ۹۰؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۵، ص ۳۸۹؛ مقدسی، محمد، الأحادیث المختارة، ج ۲، ص ۴۴؛ ابن جرری، محمد بن محمد، مناقب الأسد الغالب علی بن أبي طالب لابن الجزري، ص ۷۴؛ ابن مغازی، علی بن محمد، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص ۴۳۳؛ اصفهانی مدینی، ابوموسی، کتاب اللطائف من علوم المعارف، ص ۸۶۵؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ج ۹، ص ۱۵۷، ح ۶۷۰۶؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الصغير، ج ۲، ص ۱۶۳؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، ج ۳، ص ۵۰؛ طوسی، حسن بن علی، مجلسان من أمالي نظام الملك، ص ۴۹؛ أجرى، محمد، الشريعة للأجري، ج ۵، ص ۲۱۵۱؛ ابن ابی شریح، عبدالرحمن بن احمد، الأحادیث المائة الشريحية، ص ۵۱؛ خطیب بوشنجی، عقیف بن محمد، المنظوم و المنثور من الحديث، ص ۷۰؛ سلفی، ابوطاهر، الثامن عشر من المشيخة البغدادية لأبي طاهر السلفي، ص ۴؛ غطريفی جرجانی، محمد بن محمد، جزء ابن الغطريف ص ۷۷؛ دولابی رازی، محمد، الذرية الطاهرة النبوية، ص ۱۲۰؛ انصاری، عبدالله بن محمد، طبقات المحدثين بأصفهان و الواردين عليها، ج ۴، ص ۸۰؛ اصفهانی، ابونعیم، تاریخ أصفهان، ج ۱، ص ۲۳۳؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد و ذیوله، ج ۱۳، ص ۲۸۹؛ ج ۲۳، ص ۳۰۶؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، ج ۱۳، ص ۱۹۶؛ ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج ۳، ص ۶۰۷؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، ج ۳، ص ۱۴۱.

۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحمید، منهاج السنة النبوية، ج ۷، ص ۳۹۹.

۴. همان، ص ۴۰۰.

۴. این روایت ضعیف است و احمد بن حنبل آن را برای بیان ضعفش نقل کرده است.^۲ پس از آنکه اشکالات ابن تیمیه به طور اجمالی بیان شد، در ادامه هریک از این اشکالات توضیح و پاسخ داده خواهد شد.

اشکال اول

اشکال اول مطرح شده توسط ابن تیمیه، مربوط به منبعی است که علامه روایت را از آن نقل کرده است. به گفته ابن تیمیه، علامه این روایت را از کتاب فضائل الصحابة نوشته احمد بن حنبل نقل کرده است؛ در حالی که این کتاب از اعتبار بالایی برخوردار نیست. وی می گوید:

احمد دو کتاب مشهور دارد: یکی مسند و دیگری فضائل الصحابة. احمد در مسند احادیثی را که از نظر او به گونه ای ضعف داشته یا مرسل بوده، ذکر نکرده است؛ اما در کتاب فضائل الصحابة همه این احادیث را ذکر کرده است و وجود این حدیث در کتاب فضائل الصحابة، دلیل بر صحت آن نیست.

در ادامه، وی به شیعیان نسبت هایی ناروا می دهد و گاه آنان را به کذب متهم می کند. وی می گوید شیعیان گمان می کنند هر آنچه از احمد نقل شده، در کتاب مسند اوست و نمی دانند که احمد غیر از کتاب مسند، کتاب های دیگری نیز دارد؛ لذا چیزهایی را به مسند احمد نسبت می دهند که در آن یافت نمی شود. او به عنوان نمونه، به ابن بطریق^۳ و صاحب الطرائف^۴ اشاره می کند؛ بدون آنکه به نقلی اشتباه از آنان اشاره نماید.

۱. همان.

۲. همان.

۳. «یحیی بن حسن بن حسین بن علی بن محمد بن بطریق حلی اسدی ربعی معروف به ابنِ بطریق (۵۲۳-۶۰۰ ق) فقیه، متکلم، محدث و ادیب امامی در قرن ششم هجری قمری است. کتاب العمدة مشهورترین اثر اوست». (نک: «یحیی بن بطریق»، سایت ویکی شیعه).

۴. «الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف اثری کلامی - حدیثی از سید علی بن طاووس حسینی حلی (م ۶۶۴ ق) در اثبات امامت ائمه علیهم السلام و حقانیت مذهب شیعه اثناعشری و رد مخالفان آنهاست». (همان).

پاسخ اشکال اول

ابن تیمیه در حالی این اشکال بی اساس را بر علامه مطرح می کند که با اندک بررسی در کتاب مسند أحمد می توانست این حدیث را بیابد. گاهی تعصب در نقد مخالفان چنان بر شخص غالب می شود که سبب می شود وضاحت را نیز نبیند یا آنها را دیده و انکار کند. این روایت، که به اهمیت محبت و مودت اهل بیت علیهم السلام پرداخته است، در منابع مختلفی از جمله مسند أحمد بن حنبل آمده است.^۱ نتیجه آنکه با توجه به وجود این حدیث در مسند أحمد بن حنبل و اعتراف ابن تیمیه بر اعتبار این کتاب، این اشکال بی اساس است و اگر خوش بینانه قضاوت کنیم، از بی توجهی ابن تیمیه نشأت می گیرد. از آنجا که ابن تیمیه درباره اتهامی که به ابن بطریق و صاحب الطرائف نسبت داده است، شاهی ارائه نمی کند، نمی توانیم قضاوتی داشته باشیم. بر فرض اینکه اتهامی که ابن تیمیه به این دو فرد نسبت می دهد، صحیح باشد و بپذیریم که آنان اشتباه در نقل داشته اند، سرایت دادن آن به تمام شیعیان کاری خطا و ادعایی بی دلیل است.

اشکال دوم

از جمله ایرادهای ابن تیمیه بر علامه، این است که کتاب مسند أحمد مطالبی دارد که از زیادات قطعی و عبدالله بن احمد، فرزند احمد بن حنبل، است و خود احمد آنها را بیان نکرده است. وی این حدیث را نیز از این زیادات می داند و می گوید این حدیث از زیادات قطعی است که آن را از نصر بن علی جهضمی، از علی بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر نقل کرده است.^۲

پاسخ اشکال دوم

این اشکال ابن تیمیه از دقت هایی است که ثمره ای بر آن مترتب نیست و شاید بتوان گفت که ایشان مراد علامه را نفهمیده است. هدف علامه از بیان این روایت این است که

۱. «عن علي بن حسين، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ أخذ بيد حسن و حسين فقال: من أحبني و أحب هذين، و أباهما و أمهما كان معي في درجتي يوم القيامة». (ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۸).

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبوية، ج ۷، ص ۴۰۰.

بفهماند در منابع معتبر حدیثی اهل سنت نیز این حدیث آمده است و از جمله این منابع، کتاب مسند أحمد است. خواه این حدیث را خود احمد نقل کرده باشد و خواه از زیادات کسی باشد که نزد اهل سنت ثقة و مورد اعتماد است. این گونه دقت‌ها تأثیری در نتیجه بحث ندارند و نمونه‌های آن در میان اهل سنت، فراوان دیده می‌شود. به عنوان نمونه، خود ابن تیمیه در همین حدیث می‌گوید: «این حدیث در مسند أحمد نیامده است»،^۱ در حالی که دیدیم این حدیث در این کتاب ذکر شده است. همچنین وی بیان می‌کند: «این حدیث از زوائد قطعی است»، در حالی که از زوائد عبدالله احمد است.^۲ همچنین مبارکفوری، شارح کتاب سنن الترمذی، همین حدیث را به احمد نسبت می‌دهد و می‌گوید: «آخرجه أحمد».^۳ طبق روش ابن تیمیه، باید به خاطر این عبارت مبارکفوری گفته شود که این حدیث را احمد نگفته و از زوائد است و او و بزرگان اهل سنت، به جهل متهم شوند. این در حالی است که با ذکر این مقدمه روشن شد که این امکان وجود دارد اصلاً ابن تیمیه مقصود علامه را نفهمیده باشد. مراد علامه، وجود روایت در منابع معتبر اهل سنت است؛ اعم از اینکه از زوائد باشد یا از احادیثی که از خود احمد نقل شده است. پس از بیان این مقدمه، به اشکال ابن تیمیه دو پاسخ داده می‌شود:

اولاً: این حدیث فقط در مسند أحمد نیامده است، بلکه بسیاری از اهل سنت آن را نقل کرده‌اند.^۴ آیا ابن تیمیه در آن کتاب‌ها هم می‌تواند ادعا کند که از زیادات قطعی یا دیگران است؟

۱. همان.

۲. هرگاه گفته شود «حدثنا عبدالله»، و سپس حدیث از کسی غیر از احمد نقل شود، از زوائد عبدالله بن احمد است. برای راحتی کار، می‌توان به علامت‌گذاری مسند الإمام أحمد بن حنبل با حاشیه شعیب ارنؤوط مراجعه کرد. شعیب ارنؤوط در موسوعه حدیثی خود با علامتی که در کنار این حدیث گذاشته، فهمانده است که این حدیث از زوائد عبدالله بوده و در صفحه ۱۴۷ از جلد اول، این رمزگذاری را بیان کرده است.

۳. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم، تحفة الأئودی شرح جامع الترمذی، ج ۱۰، ص ۱۶۳، ح ۳۷۳۳.

۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۸؛ خوارزمی، موفق بن احمد، المناقب، ص ۱۱۹؛ ابن حنبل، احمد بن محمد، فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، ج ۲، ص ۶۹۳؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۶، ص ۹۰؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۵، ص ۳۸۹؛ مقدسی، محمد بن عبدالواحد، الأحادیث المختارة، ج ۲، ص ۴۴؛ ابن جزری، محمد بن محمد، مناقب الأسد الغالب علی بن أبي طالب لابن الجزري، ص ۷۴؛ ابن مغازلی، علی بن محمد، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص ۴۳۳؛ اصفهانی مدینی، ابوموسی، کتاب اللطائف من علوم المعارف، ص ۸۶۵؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، جامع الأصول فی أحادیث الرسول، ج ۹، ص ۱۵۷، ح ۱۷۰۶؛ طبرانی،

ثانیاً: ابن تیمیه به چه دلیلی می گوید که هر آنچه از خود احمد نیست، ضعیف است؟ شاید فرزند احمد یا قطیعی حدیث صحیحی را به مسند احمد افزوده باشند. برای روشن تر شدن بحث به بیان برخی اقوال بزرگان دربارهٔ عبدالله بن احمد و قطیعی می پردازیم:

الف. قطیعی در میزان جرح و تعدیل

- بزرگان اهل سنت دربارهٔ قطیعی عباراتی دارند که در ادامه، به برخی از آنها اشاره می کنیم:
۱. ابن حجر عسقلانی: «او به خودی خود راستگو و مورد قبول است. در آخر عمر تغییر کمی داشت و ابن صلاح دربارهٔ او گفته است که او پرروایت ترین اهل زمان خود است».^۱
 ۲. خطیب بغدادی: «وی دارای احادیث فراوان است».^۲ او در جای دیگری می گوید: «کسی را ندیدیم که در نقل روایت از او خودداری کند یا به روایت او احتجاج نکند».^۳
 ۳. دارقطنی: «او ثقه، زاهد و قدیم است و شنیدم که مستجاب الدعوه است».^۴
 ۴. ابن ثابت: «کسی را ندیدیم که در نقل روایت از او خودداری کند یا به روایت او احتجاج نکند».^۵

۵. ابو عبدالله حاکم: «وی ثقه و مورد اطمینان است. احوالات او نیکوست و استاد من

→
سلیمان بن احمد، المعجم الصغير، ج ۲، ص ۱۶۳؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الصغير، ج ۳، ص ۵۰؛ طوسی، حسن بن علی، مجلسان من أمالي نظام الملك، ص ۴۹؛ أجرى، محمد، الشريعة للأجری، ج ۵، ص ۲۱۵۱؛ ابن ابی شریح، عبدالرحمن بن احمد، الأحادیث المائة الشريحية، ص ۵۱؛ خطیب بوشنجی، عقیف بن محمد، المنظوم و المنثور من الحديث، ص ۷۰؛ سلفی، ابوطاهر، الثامن عشر من المشيخة البغدادية لأبي طاهر السلفي، ص ۴؛ غطريفی جرجانی، محمد بن محمد، جزء ابن العطريف، ص ۷۷؛ دولابی رازی، محمد، الذرية الطاهرة النبوية، ص ۱۲۰؛ انصاری، عبدالله بن محمد، طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها، ج ۴، ص ۸۰؛ اصفهانی، ابونعیم، تاریخ أصفهان، ج ۱، ص ۲۳۳؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد و ذیولہ، ج ۱۳، ص ۲۸۹؛ ج ۲۳، ص ۳۰۶؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، ج ۱۳، ص ۱۹۶؛ ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج ۳، ص ۶۰۷؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، ج ۳، ص ۱۴۱.

۱. «صدوق في نفسه مقبول، تغير قليلا، ورد قول ابن الصلاح، و قال: كان أسند أهل زمانه». (ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۱۸).

۲. «... كثير الحديث». (خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۱۶).

۳. همان.

۴. سلمی، ابو عبدالرحمن، سؤالات السلمی للدارقطنی، ص ۹۱.

۵. ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، ج ۲، ص ۷.

در حدیث است».^۱

۶. ذهبی: «او در زمان خود کسی بود که در عراق یکه‌تاز حدیث بود».^۲

۷. زرکلی: «وی عالم به حدیث بود. همچنین کسی بود که در زمان خود در عراق یکه‌تاز حدیث بود».^۳

این عباراتِ بزرگانِ اهل سنت دربارهٔ با قطیعی است که بیانگر جایگاه والای قطیعی در میان آنان است؛ لذا نمی‌توان حدیثی را به‌بهانهٔ اینکه از زیاداتِ قطیعی است، تضعیف کرد؛ به‌ویژه اینکه این حدیث از طریقی غیر از طریق قطیعی نیز نقل شده است.

ب. عبدالله بن احمد در میزان جرح و تعدیل

بزرگانِ اهل سنت دربارهٔ عبدالله بن احمد عباراتی دارند که در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ابوالاحمد بن عدی جرجانی: «او به واسطهٔ پدرِ خود، استوانه‌ای است و خود به‌تنهایی نیز در علم دارای جایگاه است. او علم پدرش را در مسندی که از او شنید، زنده کرد؛ به‌ویژه قبل از اینکه پدرش مسند خود را برای کسی دیگر بخواند».^۴

۲. ابوالحسین بن منادی: «در عالم کسی بیش از او از پدرش حدیث نقل نکرده است».^۵ وی همچنین بیان می‌کند: «دائم می‌بینیم که بزرگانِ استادانِ ما به شناخت رجال، و علل حدیث او شهادت می‌دهند».^۶

۱. «ثقة، مأمون، حسن حاله، شیخی». (خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۱۶).

۲. «كان مسند العراق في زمانه». (ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر و الأعلام، ج ۸، ص ۲۸۲).

۳. «عالم بالحديث، كان مسند العراق في عصره». (زرکلی، خیرالدین، الأعلام، ج ۱، ص ۱۰۷).

۴. «نبأ بأبيه، و له في نفسه محل في العلم، أحيا علم أبيه من مسنده الذي قرأه عليه أبوه خصوصا قبل أن يقرأه على غيره». (جرجانی، عبدالله بن عدی، الکامل في ضعفاء الرجال، ج ۱، ص ۲۳۴؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء ج ۱۰، ص ۵۱۲).

۵. «لم يكن في الدنيا أحد أروى عن أبيه منه». (خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۱۲؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية الكبرى، ج ۲، ص ۳۲؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذيب الکمال في أسماء الرجال، ج ۱۴، ص ۲۹۰).

۶. «و ما زلنا نرى أكابر شیوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال و علل الحديث». (خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۱۲؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذيب الکمال في أسماء الرجال، ج ۱۴، ص ۲۹۰؛ ابن مفلح، ابراهیم بن محمد، المقصد الأرشد، ج ۲، ص ۷).

۳. احمد بن حنبل: «او دارای علم بسیار است».^۱ وی در جای دیگر بیان می‌کند: «او در علم حدیث یا حفظ کردن حدیث اشتباه نمی‌کند».^۲ همچنین در جای دیگری می‌افزاید: «در موارد زیادی آنچه را فراموش کرده بودم، به من یادآوری می‌کرد».^۳
۴. احمد بن محمد خلال: «او مردی صالح، راستگو و بسیار باحیا بود».^۴
۵. ابن ابی حاتم رازی: «او فردی راستگو و مورد اطمینان بود».^۵
۶. ابن حجر عسقلانی: «او ثقة است».^۶
۷. خطیب بغدادی: «او فردی مورد اطمینان، محکم و فهیم است».^۷
۸. ذهبی: «او امام، حافظ، نقدکننده و یکه‌تاز حدیث در بغداد است».^۸ «او شخصی خویشتن‌دار، دین‌دار، راستگو، دارای حدیث، دارای پیرو و آگاه به علم رجال است».^۹
۹. هیثمی: «او ثقة، امام و حجت است».^{۱۰}

با این عباراتی که از بزرگان اهل سنت نقل شد، آشکار می‌شود که ابن تیمیه نمی‌تواند به‌عنوان ایراد بر مسند أحمد و روایاتی که در آن است، بگوید که عبدالله بن احمد در آن زیادات دارد؛ چراکه با توجه به جایگاه والای عبدالله در میان بزرگان اهل سنت، زیادات او معتبر است و صرف اینکه حدیثی از زیادات او باشد، ذره‌ای از ارزش آن حدیث نمی‌کاهد.

۱. «قد وعى علما كثيرا». (نوری، ابوالمعاطی و احمد عبدالرزاق عید و محمود محمد خلیل، موسوعة أقوال الإمام أحمد في الجرح والتعديل، ج ۴، ص ۱۲؛ ذهبی، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۵۱۰؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج ۱۴، ص ۲۸۹).
۲. «محفوظ من علم الحديث، أو من حفظ الحديث». (ابن مبرد، یوسف بن حسن، بحر الدم، ص ۸۴).
۳. «لا يكاد يذاكرني إلا بما لا أخفط». (خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد ج ۱۱ ص ۱۲؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، التقييد، ص ۳۱۱؛ ذهبی، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۵۱۱).
۴. «كان رجلا صالحا، صادق اللهجة، كثير الحياء». (ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، ج ۱، ص ۱۸۳؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج ۱۴، ص ۲۹۱؛ بکجری مصری، مغلطای بن قلیچ، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج ۷، ص ۲۳۱).
۵. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، الجرح و التعديل، ج ۵، ص ۷.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقريب التهذيب، ص ۲۹۵۳.
۷. «كان ثقة ثبتا فهما». (خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۱۲).
۸. «الإمام الحافظ الناقد، محدث بغداد». (ذهبی، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۵۰۹).
۹. «كان صينا دينا صادقا، صاحب حديث و اتباع، و بصر بالرجال». (همان، ص ۵۱۳).
۱۰. منصورى، نايف بن صلاح، إرشاد القاضي و الداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، ص ۳۶۷.

اشکال سوم

ابن تیمیه برای ردّ این حدیث که فضیلت اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ را بیان می‌دارد، تمام توان خود را به کار بسته است؛ لذا در این اشکال تلاش می‌کند تا منبع روایت، یعنی مسند أحمد را زیر سؤال ببرد. او می‌گوید: «به اتفاق اهل معرفت، در مسند احمد احادیث موضوعه وجود دارد».^۱

پاسخ اشکال سوم

ابن تیمیه خیلی راحت این حدیث و برخی دیگر از احادیث مسند أحمد را موضوع می‌داند و این سخن را به اتفاق اهل معرفت نسبت می‌دهد. این در حالی است که درباره مسند أحمد سه دیدگاه وجود دارد:^۲

دسته اول: کسانی هستند که تمام احادیث آن را تلقی به قبول کرده‌اند.

دسته دوم: کسانی هستند که مسند أحمد را خالی از احادیث جعلی می‌دانند و در عین حال، منکر وجود احادیث ضعیف در این کتاب نیستند.

دسته سوم: افرادی هستند که نه تنها بسیاری از احادیث مسند أحمد را ضعیف می‌دانند، بلکه برخی از آنها را جعلی و ساختگی نیز می‌دانند.

ابوموسی مدینی از کسانی است که مسند أحمد را تلقی به قبول می‌کند.^۳ ابن حجر می‌گوید: «اگرچه در کتاب مسند أحمد احادیث ضعیف هم وجود دارد، ولی هیچ‌یک از احادیث آن موضوعه نیست». وی کتابی به نام القول المسدّد فی الذب عن مسند الإمام أحمد نوشته است و در آن تمام احادیثی را که ادعای جعلی بودن آنها مطرح شده است، بررسی و تصحیح کرده است.^۴ سیوطی نیز تتمه‌ای بر کتاب ابن حجر با عنوان الذیل الممهد نوشته و در آن، از کتاب مسند أحمد دفاع می‌کند. سیوطی می‌گوید که

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، ج ۷، ص ۴۰۰.

۲. ابو زهو، محمد، الحديث و المحدثون، ص ۳۷۲.

۳. همان؛ لحیدان، دخیل بن صالح، زیادات القطیعی علی مسند الإمام أحمد، ص ۱۱۲؛ اصفهانی مدینی، ابوموسی، کتاب اللطائف من علوم المعارف، ص ۱۳؛ حسینی دمشقی، محمد بن علی، من له رواية في مسند أحمد، ص ۹.

۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، القول المسدّد فی الذب عن مسند الإمام أحمد، ص ۶.

تمام احادیث احمد مقبول است و همه احادیث ضعیف مسند احمد، مقبول و قریب به حسن است.^۱ هیثمی نیز مسند احمد را صحیح‌ترین مسانید می‌داند.^۲ آیا «اهل سنت» ابوموسی مدینی، ابن حجر، سیوطی و هیثمی را اهل معرفت نمی‌دانند یا اینکه ابن تیمیه ادعای گزافی مطرح کرده است؟

خود احمد بن حنبل درباره مسند خود می‌گوید: «این کتاب را نوشتم تا امام مردم در هنگام اختلاف در سنت پیامبر ﷺ باشد». ^۳ وی مسند را از بین هفتصد هزار حدیث نوشته است و در آن فقط از کسانی نقل کرده که صدق و دیانت آنان برای او ثابت بوده است.^۴ با این همه، چگونه است که ابن تیمیه نه تنها اعتبار کتاب احمد را خدشه‌دار می‌کند، بلکه وجود روایات جعلی در آن را اجماعی می‌داند؟

اشکال چهارم

اشکال دیگری که ابن تیمیه بر این حدیث وارد می‌کند، این است که می‌گوید: «بر فرض اینکه احمد این حدیث را نقل کرده باشد، موجب صحت و وجوب عمل به حدیث نمی‌شود؛ چراکه او در موارد زیادی روایت ضعیفی را نقل می‌کند تا ضعف آن را برساند».^۵ ابن تیمیه معتقد است که این حدیث نیز از احادیثی است که ابن حنبل آن را نقل کرده تا ضعف آن را برساند.

پاسخ اشکال چهارم

این اشکال ابن تیمیه همانند سایر حرف‌های او، حکایت از عجز و ناتوانی او در برابر حق

۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، جامع الأحادیث، ج ۱، ص ۵ و ۶؛ شوکانی، محمد بن علی، نیل الأوطار، ج ۱، ص ۲۲.

۲. شوکانی، محمد بن علی، نیل الأوطار، ج ۱، ص ۲۲.

۳. «عملت هذا الكتاب إماما إذا اختلف الناس في سنة رسول الله ﷺ رجع إليه». (اصفهانی مدینی، ابوموسی، خصائص مسند الإمام أحمد، ج ۱۴؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، التقييد، ص ۱۶۱؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية الكبرى، ج ۲، ص ۳۱؛ حسینی دمشقی، محمد بن علی، من له رواية في مسند أحمد، ص ۹).

۴. اصفهانی مدینی، ابوموسی، خصائص مسند الإمام أحمد، ص ۱۴.

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبوية، ج ۷، ص ۴۰۰.

دارد. برای اینکه بی‌اساس بودنِ این اشکال نیز روشن شود در پنج محور به پاسخگویی به این ایراد می‌پردازیم:

محور اول

درست است که در مسند أحمد احادیث ضعیف نیز وجود دارد، اما اینکه ادعا کنید این حدیث، از احادیث ضعیف است و احمد آن را بیان کرده تا ضعف آن را بیان کند، ادعایی بی‌دلیل است.

محور دوم

اگر احمد این حدیث را آورده تا ضعف آن را بیان کند، پس چرا ضعف آن را بیان نکرده و آن را مسکوت گذاشته است؟

محور سوم

برخی بزرگانِ اهل سنت به معتبر بودنِ سندِ این حدیث اعتراف کرده و بر این مطلب تصریح نموده‌اند. در ذیل به بیان برخی از آنان می‌پردازیم:

۱. مقدسی: «سند این حدیث نیکو است».^۱

۲. ابن جزری: «این حدیث دارای سندی نیکو است».^۲

۳. مبارکفوری، شارح سنن الترمذی: «این حدیث نیکوست که یک طریق دارد و احمد آن را نقل کرده است».^۳

ترمذی ذیل این حدیث گفته که این حدیث غریب است؛ اما می‌دانیم که غرابت یا نفرد، موجبِ ضعفِ حدیث نمی‌شود، بلکه به گفته بزرگانِ علم حدیث، غرابت می‌تواند با صحیح یا حسن بودن جمع شود.^۴

۱. مقدسی، محمد بن عبدالواحد، الأحادیث المختارة، ج ۲، ص ۴۴.

۲. ابن جزری، محمد بن محمد، مناقب الأسد الغالب علی بن أبي طالب لابن الجزري، ص ۷۷.

۳. «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَ أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ». (مبارکفوری، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم، تحفة الأخوذی شرح جامع الترمذی، ج ۱۰، ص ۱۶۳، ح ۳۷۳۳).

۴. «أَنَّ النَّفْرَدَ لَا يَعْني بِالضَّرورة الضَّعْفَ بَلْ قَدْ يَعْني الصَّحَّةَ». (داودی، یوسف بن جوده، منهج الإمام الدارقطني في نقد الحديث في كتاب العلل، ص ۲۸۳).

۴. احمد شاکر در تعلیقه‌ای که بر مسند أحمد دارد: «این حدیث حسن است».^۱

محور چهارم

اگرچه همین مقدار نیز برای پاسخ به ابن تیمیه و اعتباربخشیدن به این حدیث کافی است، ولی برای اطمینان بیشتر، به بررسی سند حدیث خواهیم پرداخت. سند این حدیث در مسند أحمد بدین شرح است: «حدثنا عبد الله، حدثني نصر بن علي الأزدي، أخبرني علي بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي، حدثني أخي موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي بن حسين، عن أبيه، عن جده».^۲

۱. عبدالله بن احمد

ابن حجر عسقلانی: «او ثقة است».^۳

خطیب بغدادی: «وی فردی مورد اعتماد، محکم و فہیم است».^۴

۲. نصر بن علی ازدی

ابوحاتم رازی: «او ثقة است. وی از فلاس مورد اعتمادتر و دارای حافظه بهتر است».^۵

ابن حجر عسقلانی: «او فردی مورد اعتماد و محکم است».^۶

ذهبی: «او حافظ، علامه و مورد اعتماد است».^۷

باید توجه داشت که وی از راویان کتاب‌های بخاری و مسلم است.^۱

«وَمَا ذَكَرَهُ مِنَ الْحُكْمِ بِالْحَسَنِ عِنْدَ التَّفَرُّدِ مَزْدُودٌ بَلِ الصَّوَابُ أَنَّ مَا اتَّفَقَ بَصَحِيحُهُ فَيَتَّبِعُ بِالْكَشْفِ عَنْهُ وَ يَحْكُمُ عَلَيْهِ بِمَا يَقْتَضِي حَالَهُ مِنَ الصَّحَّةِ أَوْ الْحَسَنِ أَوْ الضَّعْفِ وَ عَلَى ذَلِكَ عَمَلُ الْأَيْمَةِ الْمُتَأَخَّرِينَ». (زرکشی، محمد بن عبدالله، النکت علی مقدمة ابن الصلاح، ج ۱، ص ۲۲۶).

«قد يطلق بعضهم الشاذ على مجرد التفرد - كما تقدم - لكن الأشهر أن بينهما فروقاً، و هي: ۱. أن الفرد مجرد تفرد ليس عن مخالفة، بخلاف الشاذ. ۲. أن في الفرد الصحيح و الحسن و الضعيف، بخلاف الشاذ». (سليمانی مآربي، مصطفى بن اسماعيل، الجواهر السليمانية على المنظومة البيقونية، ص ۲۵۲).

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱، ص ۴۱۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۸.

۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، ص ۲۹۵.

۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۱۲.

۵. «أوثق من الفلاس و أحفظ». (ذهبی، محمد بن احمد، تذكرة الحفاظ، ج ۲، ص ۷۹).

۶. «ثقة ثبت». (ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، ص ۵۶۱).

۷. ذهبي، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، ج ۹، ص ۵۰۱.

۳. علی بن جعفر

ابن حجر عسقلانی می‌گوید: «او مورد قبول است».^۲

۴. موسی بن جعفر علیه السلام

ابوحاتم رازی: «وی ثقه، راستگو و امامی از ائمه مسلمانان است».^۳

ابن حجر عسقلانی: «او شخصی راستگو و عابد است».^۴

۵. جعفر بن محمد علیه السلام

ابوحاتم رازی: «او فردی مورد اعتماد است و از مانند او سؤال نمی‌شود».^۵

ابوحنیفه: «کسی را از جعفر بن محمد فقیه‌تر ندیدم».^۶

ابن حجر عسقلانی: «او فردی راستگو، فقیه و امام است».^۷

ذهبی: «او فردی مورد اطمینان و راستگو است. شیعیان به او دروغ می‌بندند و

چیزهایی را به او نسبت می‌دهند که او اصلاً آنها را ننشیده است».^۸

باید توجه داشت که ایشان از راویان کتاب صحیح مسلم است.^۹

۶. محمد بن علی الباقر علیه السلام

ابن حجر عسقلانی: «او فردی مورد اطمینان و دارای فضیلت است».^{۱۰}

۱. نرم‌افزار جوامع الکلم.

۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، ص ۳۹۹.

۳. ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۴، ص ۲۰۱؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، الجرح و التعديل، ج ۸، ص ۱۳۹.

۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، ص ۵۵۰.

۵. ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۱، ص ۴۱۵؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، الجرح و التعديل، ج ۲، ص ۴۸۷.

۶. ذهبی، محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۳۶۴؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج ۵، ص ۷۹؛ عینی، بدرالدین، مغانی الأخبار فی شرح أسامي رجال معانی الآثار، ج ۱، ص ۱۵۳.

۷. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، ص ۱۴۱.

۸. «ثقة صدوق، کذبت عنه الرافضة و نسبت إليه أشياء لم یسمع بها»، (ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، ج ۳، ص ۸۳۳).

۹. نرم‌افزار جوامع الکلم.

۱۰. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، ص ۴۹۷.

همچنین ایشان از راویان کتاب‌های بخاری و مسلم است.^۱

۷. علی بن حسین علیه السلام

ابن حجر عسقلانی: «او فردی مورد اطمینان، محکم، فقیه، عابد، بافضیلت و شناخته شده است».^۲

ایشان نیز از راویان کتاب‌های بخاری و مسلم است.^۳

۸. حسین بن علی علیه السلام و علی بن ابی طالب علیه السلام

این دو بزرگوار از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله هستند و بر اساس مبانی اهل سنت، به توثیق نیازی ندارند.

محور پنجم

بر فرض ضعف این حدیث، مؤیداتی وجود دارند که ضعف آن را جبران می‌کنند. این مؤیدات را در دو محور بیان می‌کنیم:

۱. تأیید مضمون حدیث با احادیث دیگر

علامه با بیان این حدیث می‌خواهد وجوب محبت به اهل بیت علیهم السلام را ثابت کنند و ابن تیمیه با این ایرادهای خود، آن را انکار می‌کند؛ غافل از آنکه این امر با مؤیدات محکمی که دارد، انکارشدنی نیست. از جمله این مؤیدات این است که در روایات فراوانی پیامبر صلی الله علیه و آله به محبت به اهل بیت علیهم السلام امر کرده‌اند و بر این مطلب تصریح دارند. چگونه ابن تیمیه چشم خود را بر همه این احادیث می‌بندد؟ این در حالی است که مبنای خود او این است که روایتی که با روایات دیگر تقویت شود، حتی اگر راویانش از فُساق و فُجار باشند، مورد پذیرش است.^۴ ممکن است انکار این گونه روایات به خاطر دشمنی با شیعه باشد؛ کما اینکه ابن حجر می‌گوید: «گاهی

۱. نرم‌افزار جوامع الکلم.

۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تقریب التهذیب، ص ۴۰۰.

۳. نرم‌افزار جوامع الکلم.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۸، ص ۲۶.

ابن تیمیه در ردّ علامه به قدری زیاده‌روی کرده که موجب تنقیص علی [علیه السلام] شده است.^۱ زیرسؤال بردن احادیث به‌خاطر دشمنی با شیعه چیز جدیدی نیست. متوکل نیز وقتی این حدیث را از نصر بن علی شنید، دستور داد تا او را ۱۰۰۰ ضربه شلاق بزنند. شلاق‌زدن او ادامه داشت تا زمانی که به متوکل گفتند: «نصر از اهل سنت است».^۲ روایات متعددی مضمون این حدیث را تقویت می‌کند که به برخی از آنان اشاره می‌شود:

۱. «خدایا من او را دوست دارم؛ پس دوست بدار او را و دوست بدار هرکه او را دوست

می‌دارد».^۳

۲. «من با هرکس که با او دشمنی کند، دشمن هستم و هرکه با او دوست باشد با او

دوست هستم».^۴

۳. «هرکه حسن و حسین [علیهما السلام] را دوست بدارد، مرا دوست داشته، و هرکه بغض آنان

را داشته باشد، بغض من را داشته است».^۵

۴. «هرکه من مولای او هستم، علی مولای او است».^۶

۵. «هرکه مرا دوست دارد، باید حسن و حسین [علیهما السلام] را دوست بدارد».^۷

۱. «کم من مبالغه لتوهين كلام الرافضي ادته أحيانا إلى تنقيص علي عليه السلام». (ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۲۰).

۲. «قال أبو عبد الرحمن: لما حدث بهذا الحديث نصر بن علي أمر المتوكل بضربه ألف سوط، فكلمه جعفر بن عبد الواحد وجعل يقول: هذا الرجل من أهل السنة ولم يزل به حتى تركه». (خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۵، ص ۳۸۹، سلفی، ابوطاهر، الثامن عشر من المشيخة البغدادية لأبي طاهر السلفي، ج ۱۷، ص ۱؛ اتیوبی، محمد بن علی بن آدم، ذخيرة العقبی فی شرح المجتبى، ج ۵، ص ۴۵۳؛ اتیوبی، محمد بن علی بن آدم، مشارق الأنوار الوهاجة و مطالع الأسرار البهاجة، ج ۱، ص ۱۸۷).

۳. «اللهم إني أحبه فأحبه، و أحب من يحبه». (ابن مغازلی، علی بن محمد، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص ۴۳۴، ح ۴۱۸).

۴. «أنا خبز لمن خازبكم، و سلم لمن سآلككم». (ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، الكتاب المصنّف في الأحاديث و الآثار، ج ۶، ص ۳۷۸).

۵. «من أحبهما فقد أحبني، و من أبغضهما فقد أبغضني». (ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱۳، ص ۲۶۰).

۶. «من كنت مولاه فعلي مولاه». (همان، ج ۳۸، ص ۱۹۳).

۷. «مَنْ أَحَبَّنِي فَلْيَحِبِّ هَذَيْنِ». (نسائی، احمد بن شعیب، السنن الكبرى، ج ۷، ص ۳۱۸؛ ابن حبان، محمد، صحیح ابن حبان، ج ۱۵، ص ۴۲۷؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، ج ۳، ص ۴۷؛ متقی هندی، علی بن حسام، کنز العمال، ج ۱۲، ص ۱۲۱).

۲. روایات متواتر مبنی بر «المرء مع من أحبه»

روایات زیادی با این مضمون وجود دارد که می‌گوید: «انسان با کسی همراه است که او را دوست می‌دارد».^۱ این روایات مضمون حدیث مورد بحث را تأیید می‌کند؛ چراکه در آن حدیث، پیامبر ﷺ فرموده بودند: «کسی که من و حسنین و پدر و مادر آنها را دوست بدارد، در بهشت با من خواهد بود». به گفتهٔ شعیب الرنؤوط،^۲ حدیث «المرء مع من أحبه» نه تنها به شرط شیخین صحیح است،^۳ بلکه طُرُق آن به حدّ تواتر می‌رسد.^۴

نتیجه

علامه حلی در ادعای خود بر لزوم محبت داشتن به اهل بیت ﷺ به حدیثی استناد نمود که در آن، پیامبر ﷺ فرموده بودند: «کسی که من و حسنین و پدر و مادر آنان را دوست بدارد، در بهشت با من و هم‌درجهٔ من خواهد بود». ابن تیمیه برای ردّ این ادعای علامه، چهار اشکال مطرح کرد؛ اما با بررسی‌هایی که انجام شد دریافتیم که هیچ‌کدام از این اشکال‌ها وارد نیستند. ایرادی که بر علامه گرفته شده بود، این است که این حدیث از زیادات مسند أحمد بوده ولی علامه آن را به خود احمد بن حنبل نسبت داده است. بعید نیست که مراد علامه در این اسناد، صرف بیان وجود این حدیث در مسند أحمد باشد، اعم از اینکه از زیادات باشد یا نباشد؛ کما اینکه افراد دیگری مانند مبارکفوری، نویسندهٔ کتاب تحفة الأخوذی، نیز این مطلب را به احمد نسبت داده‌اند. با بررسی کلام بزرگان اهل سنت دربارهٔ قطیعی و عبدالله بن احمد دریافتیم که این دو، نزد اهل سنت از جایگاه والایی برخوردارند؛ لذا زیادات آنان از اعتبار حدیث نمی‌کاهد و ادعای علامه بر لزوم

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۸، ص ۳۹؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۰۳۲ و ۲۰۳۴؛ سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن أبی داود، ج ۴، ص ۳۳۳؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۷۳؛ نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۹۷؛ ابن حبان، محمد، صحیح ابن حبان، ج ۱، ص ۳۰۹؛ دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی، ج ۳، ص ۱۸۳؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، الکتاب المصنّف فی الأحادیث و الآثار، ج ۷، ص ۵۰۳.

۲. وی یکی از بزرگان اهل سنت است که بر کتاب مسند الإمام أحمد بن حنبل تحقیق نوشته است.

۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۶، ص ۲۵۹.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۸.

محبت به اهل بیت علیهم السلام صحیح است و هیچ‌یک از اشکال‌های ابن تیمیه بر حدیث
مورد استدلال علامه، وارد نیست.

کتابنامہ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی یعلیٰ، محمد، **طبقات الحنابلة**، تحقیق: محمد حامد الفقی، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، **الجرح والتعديل**، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۲۷۱ق.
۴. ابن ابی شریح، عبدالرحمن بن احمد، **الأحاديث المائة الشريحية**، بی جا: مخطوط نُشر في برنامج جوامع الكلم التابع لموقع الشبكة الإسلامية، چاپ اول، ۲۰۰۴م.
۵. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، **الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار**، تحقیق: کمال یوسف حوت، ریاض: مكتبة الرشد، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۶. ابن اثیر، علی بن محمد، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، بیروت: دار الفكر، ۱۴۰۹ق.
۷. ابن اثیر، مبارک بن محمد، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، تحقیق: عبدالقادر ارنؤوط، بی جا: مكتبة الحلواني-مكتبة دار البيان، چاپ اول، بی تا.
۸. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **مجموع الفتاوى**، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینہ: مجمع الملك فهد، ۱۴۱۶ق.
۹. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبوية**، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۰. ابن جزری، محمد بن محمد، **مناقب الأسد الغالب على بن أبي طالب لابن الجزري**، تحقیق: طارق طنطاوی، بی جا: مكتبة القرآن، چاپ اول، ۱۹۹۴م.
۱۱. ابن حبان، محمد، **صحيح ابن حبان**، تحقیق: شعيب ارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۱۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **القول المسدّد في الذب عن مسند الإمام أحمد**، قاہرہ: مكتبة ابن تیمیہ، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.
۱۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **تقريب التهذيب**، تحقیق: محمد عوامہ، سورہ: دار الرشید، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۱۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **لسان الميزان**، تحقیق: دائرة المعارف النظامية للهند، بیروت: مؤسسة الأعلمي، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۱۵. ابن حنبل، احمد بن محمد، **فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل**، تحقیق: وصی اللہ محمد عباس، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۱۶. ابن حنبل، احمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقیق: شعيب ارنؤوط و دیگران، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

۱۷. ابن عساکر، علی بن حسن، **تاریخ دمشق**، تحقیق: عمرو بن غرامة عمروی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۸. ابن مبرد، یوسف بن حسن، **بحر الدم؛ فیمن تکلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم**، تحقیق: عبدالرحمن سویی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۱۹. ابن مغازی، علی بن محمد، **مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقیق: ابوعبدالرحمن ترکی وادعی، صنعاء: دار الآثار، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۲۰. ابن مفلح، ابراهیم بن محمد، **المقصد الأرشد؛ فی ذکر أصحاب الإمام أحمد**، تحقیق: عبدالرحمن بن سلیمان عثیمین، ریاض: مکتبة الرشد، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۱. ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، **التقید؛ لمعرفة رواة السنن و المسانید**، تحقیق: کمال یوسف حوت، بی جا: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۲۲. ابو زهو، محمد، **الحديث و المحدثون**، قاهره: دار الفکر العربی، ۱۳۷۸ق.
۲۳. اتیوبی، محمد بن علی بن آدم، **مشارق الأنوار الوهاجة و مطالع الأسرار البهجة؛ فی شرح سنن الإمام ابن ماجة**، عربستان: دار المغنی، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۲۴. اصفهانی مدینی، ابوموسی، **خصائص مسند الإمام أحمد**، بی جا: مکتبة التوبة، ۱۴۱۰ق.
۲۵. اصفهانی مدینی، ابوموسی، **کتاب اللطائف من علوم المعارف**، بی جا: مخطوط نُشر فی برنامج جوامع الکلم التابع لموقع الشبكة الإسلامية، چاپ اول، ۲۰۰۴م.
۲۶. اصفهانی، ابونعیم، **تاریخ أصبهان**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۷. انصاری، عبدالله بن محمد، **طبقات المحدثین بأصبهان و الواردين علیها**، تحقیق: حسین بلوشی، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق.
۲۸. أجری، محمد، **الشريعة للأجری**، تحقیق: عبدالله دمیجی، ریاض: دار الوطن، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.
۲۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، بی جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۰. بکجری مصری، مُغلطای بن قلیچ، **إکمال تهذیب الکمال فی أسماء الرجال**، تحقیق: ابوعبدالرحمن عادل بن محمد و ابومحمد اسامة بن ابراهیم، قاهره: الفاروق الحدیثة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۱. ترمذی، محمد بن عیسی، **سنن الترمذی**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۸م.
۳۲. جرجانی، عبدالله بن عدی، **الکامل فی ضعفاء الرجال**، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی

محمد معوض، بيروت: الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

۳۳. حسینی دمشقی، محمد بن علی، **من له رواية في مسند أحمد**، بی‌جا: موقع یعسوب، بی‌تا.

۳۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی، **تاریخ بغداد و ذیوله**، بیروت: دار الكتب العلمية، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

۳۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، **تاریخ بغداد**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامي، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

۳۶. خطیب بوشنجی، عفیف بن محمد، **المنظوم و المنثور من الحديث**، تحقیق: محمد صباح منصور، بی‌جا: دار البشائر الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.

۳۷. خوارزمی، موفق بن احمد، **المناقب**، تحقیق: مالک محمودی، بی‌جا: مؤسسة النشر الإسلامي، بی‌جا: چاپ دوم، بی‌تا.

۳۸. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، **سنن الدارمی**، تحقیق: حسین دارانی، عربستان: دار المغنی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

۳۹. داودی، یوسف بن جوده، **منهج الإمام الدارقطني في نقد الحديث في كتاب العلل**، بی‌جا: دار المحدثین، چاپ اول، ۲۰۱۱م.

۴۰. دولابی رازی، محمد، **الذرية الطاهرة النبوية**، تحقیق: سعد مبارک حسن، کویت: الدار السلفية، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.

۴۱. ذهبی، محمد بن احمد، **تذكرة الحفاظ**، بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

۴۲. ذهبی، محمد بن احمد، **سير أعلام النبلاء**، قاهره: دار الحديث، ۱۴۲۷ق.

۴۳. ذهبی، محمد بن احمد، **تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر و الأعلام**، تحقیق: بشار عواد معروف، بی‌جا: دار الغرب الإسلامي، چاپ اول، ۲۰۰۳م.

۴۴. ذهبی، محمد بن احمد، **میزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقیق: بجاوی علی محمد، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.

۴۵. زرکشی، محمد بن عبدالله، **النکت علی مقدمة ابن الصلاح**، تحقیق: زین العابدین بن محمد، ریاض: أضواء السلف، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

۴۶. زرکلی، خیرالدین، **الأعلام**، بی‌جا: دار العلم للملایین، چاپ پانزدهم، ۲۰۰۲م.

۴۷. سبکی، عبدالوهاب بن علی، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقیق: محمود محمد طنّاحی و عبدالفتاح محمد حلو، بی‌جا: هجر، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

۴۸. سجستانی، سلیمان بن اشعث، **سنن أبي داود**، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: المكتبة العصرية، بی‌تا.

۴۹. سلفی، ابوطاهر، **الثامن عشر من المشيخة البغدادية لأبي طاهر السلفي**، بی‌جا: مخطوط
نشر في برنامج جوامع الكلم التابع لموقع الشبكة الإسلامية، چاپ اول، ۲۰۰۴م.
۵۰. سلمی، ابو عبدالرحمن، **سؤالات السلمي للدارقطني**، تحقیق: جمعی از محققان، تحت‌اشراف:
سعد بن عبدالله حمید و خالد بن عبدالرحمن جریسی، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۵۱. سلیمان‌ی مأربی، مصطفی بن اسماعیل، **الجواهر السلیمانیة علی المنظومة البیقونیة**، بی‌جا:
دار الحديث بمأرب، ۱۴۲۶ق.
۵۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**، تحقیق:
یوسف نبهانی، بیروت: دار الکفر، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۵۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، **جامع الأحادیث**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۵۴. شوکانی، محمد بن علی، **نیل الأوطار**، تحقیق: عصام‌الدین صباطی، مصر: دار الحديث،
چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۵۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الكبير**، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید سلفی، قاهره: مكتبة
ابن تیمیة، چاپ دوم، بی‌تا.
۵۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الصغير**، تحقیق: محمد شکور محمود الحاج امریر، بیروت:
المکتب الإسلامي، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۵۷. طوسی، حسن بن علی، **مجلسان من أمالي نظام الملك**، قاهره: مكتبة ابن تیمیة، جده:
مكتبة العلم، بی‌تا.
۵۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، **منهاج الكرامة**، تحقیق: عبدالرحیم مبارک، بی‌جا: مركز الأبحاث
العقائدية، بی‌تا.
۵۹. عینی، بدرالدین، **مغاني الأخبار في شرح أسامي رجال معاني الآثار**، تحقیق: محمد حسن
اسماعیل، بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۶۰. غطریفی جرجانی، محمد بن محمد، **جزء ابن الغطريف**، تحقیق: عامر حسن صبری، بیروت:
دار البشائر الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۶۱. لجیدان، دخیل بن صالح، **زيادات القطيعي على مسند الإمام أحمد**، مدینه:
الجامعة الإسلامية، ۱۴۲۲ق.
۶۲. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم، **تحفة الأحوذی شرح جامع الترمذی**، بیروت:
دار الكتب العلمية، بی‌تا.
۶۳. متقی هندی، علی بن حسام، **کنز العمال؛ في سنن الأقوال و الأفعال**، تحقیق: بکری حیانی
و صفوة السقا، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، چاپ پنجم، ۱۴۰۱ق.

٦٤. مزى، يوسف بن عبدالرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٠٠ق.
٦٥. مقدسى، محمد، الأحاديث المختارة؛ أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري و مسلم في صحيحيهما، تحقيق: عبدالملك، بيروت: دار خضر، چاپ سوم، ١٤٢٠ق.
٦٦. منصورى، نايف بن صلاح، إرشاد القاصي و الداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، تلخيص و تقديم: مصطفى سليمانى مأربى، رياض: دار الكيان، امارات: مكتبة ابن تيمية، بى تا.
٦٧. نسائى، احمد بن شبيب، السنن الكبرى، تحقيق و تخريج احاديث: حسن عبدالمنعم شلبى، تحت اشراف: شبيب ارنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٦٨. نورى، ابوالمعاطى و احمد عبدالرزاق عيد و محمود محمد خليل، موسوعة أقوال الإمام أحمد في الجرح و التعديل، بى تا: بى نا، بى تا.
٦٩. نيشابورى، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بى تا.
٧٠. وُلوى، محمد بن على، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، رياض: دار المعراج الدولية، دار آل بروم، چاپ اول، بى تا.

سایت

71. <http://fa.wikishia.net>



توحید و شرک از دیدگاه ابن تیمیه

رضا پورعلی سرخه دیزج*

چکیده

با توجه به تأثیرپذیری وهابیان و سلفیان از افکار ابن تیمیه در مسئله توحید و شرک، و در نتیجه، اقدام ایشان به مشرک خواندن سایر مسلمانان، بررسی دیدگاه ابن تیمیه در این باره ضروری است. از این رو، مقاله پیش‌رو بررسی و نقد دیدگاه ابن تیمیه درباره توحید و شرک را موضوع خود ساخته و به بحث در این مسئله پرداخته است. در این مقاله، ابتدا اقسام توحید از دیدگاه ابن تیمیه بررسی شد و روشن گردید که وی توحید را سه‌قسمی دانسته و تقسیم ارائه‌شده توسط او با سه اشکال «استقرایی و اجتهادی بودن»، «تکیه‌داشتن بر استقرای ناقص» و «فاقد ثمره عملی بودن» روبه‌روست. آن‌گاه دیدگاه وی درباره هر یک از اقسام سه‌گانه توحید مورد بررسی و نقد قرار گرفت و روشن شد که اولاً: لازمه دیدگاه وی در «توحید در اسما و صفات» تجسیم و اعتقاد به جسمانیت خداوند سبحان است. ثانیاً: دیدگاه او درباره «توحید در ربوبیت» نیز با دو اشکال «خلط میان مفهوم رب و خالق» و نیز «عدم صحت ادعای وی مبنی بر موحد بودن مشرکان در حوزه ربوبیت» مواجه است. ثالثاً: ادعای او مبنی بر امکان «مشرک بودن در حوزه الوهیت» با وجود «موحد بودن در حوزه ربوبیت»، برخلاف تبیین او از رابطه حاکم میان «توحید در ربوبیت» و «توحید در الوهیت» است.

کلیدواژه‌ها: ابن تیمیه، اقسام توحید، توحید در اسما و صفات، توحید در ربوبیت، توحید در الوهیت، شرک در ربوبیت، شرک در الوهیت.

* کارشناسی ارشد کلام اسلامی، دانش‌پژوه مؤسسه دار الإعلام لمدرسة أهل البيت (علیهم‌السلام) و دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (علیه‌السلام).

مقدمه

توحید و شرک و اینکه «موحد» کیست و «مشرک» چه کسی است، از مباحث مورداهتمام ادیان آسمانی است. اسلام نیز به این مسئله توجه ویژه‌ای داشته و آیات متعدد قرآن به بحث درباره آن پرداخته‌اند. این مسئله زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که گروه‌های متعدد سلفی و وهابی با ارائه تقسیم‌ها و معانی خاص از توحید و شرک، دایره توحید را بسیار محدود کرده و شرک را در جغرافیای گسترده‌تری مطرح می‌سازند؛ در نتیجه، اکثر موحدان «مشرک» معرفی می‌شوند و قتال با آنان مباح می‌گردد. از آنجا که تفاسیر و تقسیم‌های ارائه شده از توحید توسط سلفیان، ریشه در تقسیم و تفسیر ابن تیمیه دارد، بررسی دیدگاه وی در این باره بسیار ضروری است. باید دید وی چه تعریف و تفسیری از توحید و شرک داشته و چه اقسامی برای آن قائل است، و اینکه این تعریف و تقسیم تا چه اندازه با آموزه‌های اسلام سازگاری دارد و چه نقدهایی بر آن وارد است. از این رو، در مقاله پیش‌رو اقسام توحید و نیز تعریف هر قسم، از دیدگاه ابن تیمیه مطرح گردیده و مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

اندیشه سلفیت و وهابیت در حوزه توحید و شرک مورد توجه پژوهشگران بوده و در آثار نوشته شده در این باره، کم‌وبیش به اندیشه و دیدگاه‌های ابن تیمیه نیز توجه شده است. اما تاکنون هیچ پژوهشی به بررسی عقاید ابن تیمیه در مسئله توحید و شرک اختصاص نیافته و پژوهشی جامع و کامل در این باره ارائه نشده است؛ پژوهشی که در آن زوایای مختلف بحث از منظر ابن تیمیه مورد بررسی قرار گرفته و ضمن تبیین دقیق اندیشه وی، به اشکالات موجود در کلام او نیز اشاره شود. نوشته پیش‌رو اولین اثری است که به این موضوع اختصاص یافته و مشتمل بر نکاتی است که در پژوهش‌های قبلی مورد توجه قرار نگرفته است.

از آنجا که توحید و شرک ضد همدیگرند و طبق قاعده تُعرفُ الأشیاء بأضدادها، اشیا به واسطه اضدادشان شناخته می‌شوند، در واقع «بررسی و نقد توحید»، بررسی و نقد شرک نیز است؛ بنابراین در این مقاله، بحث مستقلی درباره شرک مطرح نشده است و در ضمن

بحث از توحید، به بحث دربارهٔ شرک نیز پرداخته خواهد شد.

اقسام توحید

ابن تیمیه توحید را به دو قسم عملی و علمی تقسیم کرده است.^۱ او قسم اول را توحید در عبادت دانسته که مبتنی بر طلب و اراده است، و قسم دوم را مشتمل بر توحید در صفات معرفی کرده است که جنبهٔ خبری دارد.^۲ به اعتقاد او، از آنجا که هر خبری قابل تصدیق و تکذیب است، مسئلهٔ اصلی در توحید در صفات، اثبات و نفی برخی اوصاف دربارهٔ خداوند سبحان است و از آنجا که اراده و طلب ریشه در حب و بغض دارند، مسئلهٔ اصلی در توحید عبادی نیز حبِّ خداوند سبحان و عدم بغض نسبت به ایشان، و در نتیجه، مراعات رضایت او در اقوال و اعمال است.^۳ وی در جایی دیگر، توحید را به توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت تقسیم کرده است.^۴ او توحید در ربوبیت را مترادف با توحید علمی، و توحید در الوهیت را مترادف با توحید عملی دانسته است؛^۵ بنابراین، از نظر او توحید در ربوبیت جنبهٔ خبری دارد و قسم دیگر توحید علمی است، و توحید در الوهیت نیز همان توحید عملی یا توحید در عبادت است. حاصل سخن اینکه نزد ابن تیمیه توحید به دو قسم توحید علمی و علمی تقسیم می‌شود. توحید علمی مترادف با توحید در الوهیت یا عبادت است و توحید علمی نیز به دو قسم توحید در ربوبیت و توحید در صفات تقسیم می‌شود.

بررسی و نقد

حسن سقاف هدف از تقسیم سه‌گانهٔ توحید^۶ را تشبیه مؤمنان به مشرکان و در نتیجه،

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، التدمیریه، ص ۳ تا ۵.

۲. همان.

۳. برای مطالعهٔ بیشتر، نک: همان.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۲۶۴.

۵. همان.

۶. اعم از تقسیم مستقیم توحید به سه قسم «اسما و صفات»، «ربوبیت» و «الوهیت»، یا تقسیم توحید به دو قسم «علمی» و «عملی» و آن‌گاه تقسیم «توحید علمی» به «توحید در اسماء و صفات» و «توحید در ربوبیت».

تکفیر اهل توسل دانسته است؛ چراکه با تکیه بر این تقسیم‌بندی می‌توان ادعا کرد که مشرکان نیز در حوزه ربوبیت موحد بودند و انحراف آنان، در توحید الوهی بوده است. آنان در نظر و عقیده، خالق آسمان‌ها و زمین را خداوند یکتا می‌دانستند؛ اما در حوزه عمل گرفتار انحراف بودند و به عبادت بت‌ها می‌پرداختند. بنابراین، اهل توسل و زیارت قبور و... هرچند در حوزه ربوبیت موحدند، اما در حوزه عمل گرفتار انحراف هستند و مانند مشرکان که به عبادت بت‌ها و توسل به آنان اشتغال داشتند، به انبیا و اولیا و... توسل می‌کنند و به عبادت آنان مشغول‌اند.^۱ به هر حال تقسیم سه‌گانه توحید، اعم از تقسیم مستقیم یا با واسطه توحید به سه قسم، با اشکالات جدی روبه‌روست. برخی از این اشکالات عبارت‌اند از:

الف. مخالفت با سلف در استقرا و اجتهاد

تقسیم مذکور به شکل واضح و صریح، نه در قرآن کریم آمده است و نه در روایت معتبری از نبی اکرم ﷺ نقل شده است. واقعیت این است که این تقسیم، یک تقسیم اجتهادی و استقرایی صرف است و ادله مختلفی بر این مطلب دلالت می‌کنند:

۱. اختلاف تقسیم‌ها با یکدیگر

ابن تیمیه توحید را به دو قسم علمی و عملی تقسیم کرده و توحید علمی را مشتمل بر توحید در صفات و توحید در ربوبیت دانسته است.^۲ این در حالی است که ابن قیم، شاگرد وی، بعد از تقسیم توحید به دو قسم علمی و ارادی، برخلاف استادش توحید در ربوبیت را از اقسام توحید ارادی دانسته است، نه توحید علمی!^۳ وهابیان معاصر نیز از تقسیم دوگانه توحید عدول کرده و با ارائه تقسیمی سه‌گانه، توحید را از همان ابتدا به سه قسم «توحید در ربوبیت»، «توحید در الوهیت» و «توحید در اسما و صفات» تقسیم کرده‌اند.^۴

۱. برای مطالعه بیشتر، نک: سقاف، حسن بن علی، التندید بمن عدد التوحید، ص ۸.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، التدمیریه، ص ۳ تا ۵؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۲۶۴.

۳. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، مدارج السالکین، ج ۱، ص ۴۸.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، القول المفید علی کتاب التوحید، ج ۱، ص ۱۲؛ ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقیده السفارینیة، ص ۱۷.

چنین اختلافاتی در تقسیم توحید، دلیل بر اجتهادی و استقرایی بودن تقسیم سه‌گانه توحید است.

برخی سلفیان درصدد توجیه این اختلافات برآمده و مدعی شده‌اند که تقسیم‌های ارائه‌شده توسط ابن تیمیه و دیگر سلفیان، یک تقسیم بیشتر نیست و تقسیم‌های مذکور بیان‌های مختلفی از یک تقسیم هستند.^۱ عبدالرحیم سلمی بر این باور است که اختلاف موجود در تقسیم توحید، از دو عامل نشأت گرفته است:

۱. اختلاف زاویه و جهت تقسیم: به اعتقاد او کسانی که توحید را به توحید علمی و عملی تقسیم کرده‌اند، از ناحیه عبد به توحید نگریسته‌اند؛ اما کسانی که آن را به توحید ربوبی، توحید الوهی و توحید اسما و صفات تقسیم کرده‌اند، توحید را از ناحیه خداوند سبحان بررسی کرده‌اند.

۲. اختلاف در تعبیر: او بر این باور است که اختلاف در تقسیم می‌تواند از اختلاف در تعبیر نیز نشأت بگیرد؛ به عنوان مثال، از «توحید علمی» به توحید در علم و اعتقاد، توحید قولی و توحید اعتقادی، و همچنین از «توحید عملی» به توحید قصد و طلب، توحید قصدی طلبی، توحید در عمل و توحید فعلی تعبیر شده است.^۲ در پاسخ سلمی باید گفت:

اولاً: اینکه اختلاف در تقسیم، اختلاف حقیقی نبوده و از اختلاف زاویه تقسیم یا اختلاف در تعبیر نشأت گرفته است، ادعایی بدون دلیل است.

ثانیاً: بر فرض که اختلاف فقط در حد اختلاف در جهت تقسیم یا اختلاف در تعبیر باشد، بازهم چنین اختلافی کاشف از اجتهاد و استقرا است؛ چراکه اگر قرآن یا سنت اقدام به تقسیم دوگانه یا سه‌گانه توحید کرده باشند، باید حتی در جهت و زاویه تقسیم و نیز تعبیر به‌کاربرده‌شده، از آن دو منبع تبعیت کرد.

۱. سلمی، عبدالرحیم بن صمایل، حقیقة التوحید بین أهل السنة و المتکلمین، ص ۸۷ و ۸۸.

۲. همان.

۲. تصریح بزرگان سلفیت بر استقرایی بودن تقسیم

به اعتقاد رشید رضا تقسیم توحید، یک تقسیم نظری است که بر استقرا تکیه دارد.^۱ عبدالمحسن البدر نیز منشأ تقسیم مذکور را استقرای قرآن و سنت نبی اکرم ﷺ دانسته است^۲ و بن باز نیز می نویسد: «تقسیم سه گانه توحید بر استقرا تکیه دارد؛ چراکه علما بعد از استقرای نصوص کتاب و سنت، به این تقسیم دست یافتند».^۳

حال که استقرایی و اجتهادی بودن تقسیم سه گانه توحید اثبات شد، باید دید که آیا ابن تیمیه در استقرا و اجتهاد خویش، از سلف تبعیت کرده و سلف نیز با تکیه بر استقرا و اجتهاد، توحید را سه قسمی دانسته اند، یا اینکه ایشان چنین برداشتی از نصوص نداشته و ابن تیمیه توجهی به فهم سلف در این باره نداشته است؟ حسن سقاف در پاسخ به این سؤال می نویسد: «نزد سلف، خبری از این تقسیم نیست و این تقسیم، تقسیمی اختراعی است که بعد از قرن هفتم هجری منتشر شده است».^۴ البته کسانی مانند عبدالرزاق بدر تلاش دارند، سلف را هم عقیده با ابن تیمیه معرفی کنند و استقرا و اجتهاد ابن تیمیه را به استقرا و اجتهاد سلف مستند سازند.^۵ اما باید توجه داشت که وی یا به کلام کسانی مانند ابن بطه (م ۳۸۷ق)، ابن منده (م ۳۹۵ق) و... استناد کرده است^۶ که افزون بر اینکه کلامشان مثبت ادعای او نیست، اساساً از سلف محسوب نمی شوند، یا اینکه کلام کسانی مانند قاضی ابویوسف (م ۱۸۲ق)، ابوحنیفه (م ۱۵۰ق) و... را دلیل مدعای خود دانسته است^۷ که بر فرض اینکه بپذیریم اینها از سلف هستند، کلامشان به هیچ وجه مثبت ادعای او نیست و اساساً نمی توان از کلام آنان تقسیم سه گانه توحید را استخراج نمود. بنابراین می توان گفت ابن تیمیه با ارائه تقسیم سه گانه توحید، از مبنای خود یعنی حجت فهم

۱. محمود متولی، تامر محمد، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ص ۲۴۹.

۲. عباد البدر، عبدالمحسن بن حمد، شرح الأربعين النووية، ج ۴، ص ۳.

۳. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، مجموع فتاوى، ج ۶، ص ۲۱۵.

۴. سقاف، حسن بن علی، التنديد بمن عُدَّ التوحيد، ص ۵.

۵. بدر، عبدالرزاق بن عبدالمحسن، القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد، ص ۳۱.

۶. همان، ص ۳۲ و ۳۳.

۷. همان، ص ۳۷ تا ۴۲.

سلف،^۱ عدول کرده است. او توحید را در حالی سه‌قسمی می‌داند که نزد سلف، یعنی مردمان سه قرن اول اسلام که عبارت‌اند از صحابه و تابعان و تابعان تابعان،^۲ خبری از این تقسیم‌بندی نیست.

ب. استناد به استقرای ناقص

علمای سلفی با تقسیم استقرا به استقرای کامل و ناقص، تنها استقرای کامل را حجت دانسته‌اند.^۳ از منظر ایشان، استقرای کامل قرآن این است که فرد تمام قرآن را مورد مطالعه و تدبر قرار دهد، بدون اینکه آیاتی از آن را جا انداخته باشد، و آن‌گاه به حقیقتی واضح و روشن دست یابد.^۴ بنابراین، حتی اگر برخلاف مبنای ابن تیمیه، استقرا بدون استناد به فهم سلف حجت باشد، از منظر سلفیه، تنها در صورتی استقرای ابن تیمیه حجت است که استقرای کامل باشد و روشن است که وی در تقسیم سه‌گانه توحید به تمام آیات قرآن کریم توجه ندارد و پشتوانه این تقسیم، یک استقرای ناقص است. بن باز خود به نقص استقرای ابن تیمیه اعتراف کرده و بیان می‌کند که برخی با تکیه بر استقرا، توحید در تبعیت را نیز به اقسام توحید اضافه کرده‌اند.^۵

ج. عدم ترتب اثر و فایده

ابن تیمیه بر این باور است که الوهیت متضمن ربوبیت، و ربوبیت نیز مستلزم الوهیت است.^۶ به عبارت دیگر، وقتی کسی را «اله» بدانیم، حتماً او را «رب» نیز می‌دانیم و وقتی کسی را «رب» بدانیم، باید او را «اله» نیز بدانیم. البته امکان دارد کسی به این استلزام توجه نداشته باشد و در عین اینکه توحید در ربوبیت دارد، بخواهد اله دیگری غیر از الله

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۱۵۸؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الحمویة الکبری، ص ۱۸۲.

۲. ترکی، عبدالله بن عبدالمحسن، مجمل اعتقاد ائمة السلف، ص ۱۳۳؛ دمیجی، عبدالله بن عمر، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، ص ۱۷.

۳. حازمی، احمد بن عمر، شرح العقيدة الواسطیة، ج ۲۴، ص ۳۱. همان.

۴. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی، ج ۶، ص ۲۱۵.

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۲۸۴.

تبارک و تعالی را برگزیند. اما هرگز به این کار موفق نخواهد شد؛ چون با توجه به اینکه اله متضمن رب است و وی الله تبارک و تعالی را رب می‌داند، دیگر با این اعتقاد هیچ‌کس یا چیز دیگری غیر از خداوند متعال نمی‌تواند «اله» شده و متضمن رب شود. بنابراین اعتقاد به الوهیت خداوند متعال، اعتقاد به ربوبیت او نیز است و همچنین با اعتقاد به ربوبیت خداوند متعال، نمی‌توان به الوهیت فرد یا چیز دیگری اعتقاد داشت. به عبارت دیگر، با وجود توحید در الوهیت، توحید در ربوبیت نیز هست و با وجود توحید در ربوبیت، شرک در الوهیت امکان ندارد و بازهم به عبارتی دیگر، اله حق، رب حق نیز است و با رب حق، تحقق اله باطل امکان‌پذیر نیست. حال که این‌گونه است، باید گفت که تقسیم توحید به دو قسم توحید در الوهیت و توحید در ربوبیت، تقسیمی است که فایده و اثری عملی بر آن مترتب نیست و یک بحث نظری صرف است.

اقسام سه‌گانه توحید و دیدگاه ابن تیمیه

در ادامه، دیدگاه ابن تیمیه درباره هر یک از اقسام سه‌گانه‌ای که وی برای توحید بیان کرده است، مطرح شده و مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد:

قسم اول: توحید در اسما و صفات

به اعتقاد ابن تیمیه، توحید در صفات خداوند سبحان زمانی محقق است که هر چیزی که خداوند به خود نسبت داده، به وی نسبت داده شود و هر آنچه ایشان از خود نفی کرده، از او سلب گردد.^۱ به اعتقاد وی، صفات خداوند سبحان باید بدون بیان کیفیت صفات و بدون تشبیه و تحریف و تعطیل به وی نسبت داده شود.^۲ او بر این باور است که چنین چیزی زمانی محقق است که صفات الهی حقیقتاً به وی نسبت داده شود، اما کیفیت صفات بیان نگردد.^۳ البته از نظر ابن تیمیه، عدم بیان کیفیت صفات، با عدم معنا برای صفات مترادف نیست؛ بلکه وی صفات خبری را با همان معنای معروفشان حقیقتاً به

۱. همان، ج ۳، ص ۳ تا ۸.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۵.

خداوند سبحان نسبت می‌دهد.^۱ به عنوان مثال، معنای «ید الله» را «دست خدا» می‌داند با همان معنای معروف دست؛ اما اینکه این دست به معنای معروف آن، چگونه بر خداوند قابل انطباق است و شکل و حالت دست خداوند چگونه است، این همان سؤال از کیفیت دست است که ابن تیمیه می‌گوید: «ما درباره آن آگاهی نداریم».^۲

ابن تیمیه دلیل خود بر مجهول بودن کیفیت صفات الهی را، مجهول بودن کیفیت ذات دانسته است. به اعتقاد او، همان گونه که ذات الهی مجهول است و کسی از کیفیت آن آگاه نیست، کیفیت صفات نیز معلوم نیست و سؤال از آن بدعت است؛ چراکه سؤال از چیزی است که انسان‌ها پاسخی برای آن ندارند و نمی‌توانند به آن پاسخ گویند.^۳ او می‌نویسد:

اگر [مستشکل] بگوید: «چگونه خداوند به آسمان دنیا نازل می‌شود؟» به او گفته می‌شود: «او (خداوند) چگونه است؟» پس زمانی که بگوید: «اطلاعی از کیفیت ذات خداوند ندارم» به او گفته می‌شود: «ما هم از کیفیت نزول خداوند سبحان اطلاعی نداریم؛ چراکه لازمه علم به کیفیت صفت، علم به کیفیت موصوف است و این مسئله فرع و تابع آن است. پس چگونه از من می‌خواهی که برای تو کیفیت شنیدن، دیدن، صحبت کردن، استوا و نزول خداوند را بیان کنم، در حالی که از کیفیت ذات الهی اطلاعی نداری؟!».^۴

بنابراین ابن تیمیه معتقد است: ۱. هر چیزی را که خداوند به خود نسبت داده، به وی نسبت داده می‌شود و هر چیزی را که ایشان از خود سلب کرده، از وی سلب می‌شود. ۲. صفات الهی با همان معنای معروفشان حقیقتاً به ایشان نسبت داده می‌شود؛ بدون تأویل، تحریف، تعطیل، تشبیه و بیان کیفیت صفات، و در این مسئله میان صفات خبری و دیگر صفات تفاوتی وجود ندارد. ۳. قاعده عقلی و دینی درباره صفات خداوند سبحان، همان قاعده‌ای است که درباره ذات ایشان به کار می‌رود؛ یعنی

۱. همان، ج ۶، ص ۳۹۴؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیه، ج ۲، ص ۴۸۱.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۲۵.

۳. همان.

۴. همان.

همان طور که اصل ذات ایشان را اثبات می‌کنیم اما از کیفیت ذات اطلاعی نداریم، اصل صفات او را نیز ثابت می‌کنیم اما از کیفیت صفات اطلاعی نداریم.

بررسی و نقد

این سخن که معانی صفات الهی همان معانی معروفشان است، سخن صحیحی است. به عبارت دیگر، الفاظ و مفاهیمی که درباره اسما و صفات خداوند به کار می‌روند، مشترک معنوی هستند. به عنوان مثال، صفت علم با همان معنای معروفش درباره خداوند و انسان استعمال می‌شود؛ البته در واقعیت و مصداق، تفاوت‌های اساسی میان علم انسان و علم خداوند متعال وجود دارد. انسان به خود علم حضوری و به دیگران علم حصولی دارد؛ اما علم خداوند سبحان هم به خود و هم به دیگران، علم حضوری است.

همچنین ادعای ابن تیمیه مبنی بر عدم اطلاع از کیفیت صفات الهی به دلیل عدم اطلاع از ذات الهی، درباره کنه صفات خداوند متعال صحیح است؛ چرا که کنه صفات ایشان بر کسی آشکار نیست، همان طور که کنه ذات ایشان نیز برای احدی آشکار نیست. این بدان دلیل است که هم صفات و هم ذات خداوند سبحان نامحدود است و هرگز انسانی که دارای وجود متناهی است، نمی‌تواند بر خداوند سبحان که وجودی نامتناهی دارد، احاطه پیدا کند. اما باید توجه داشت:

الف. کلمه «کیفیت» کاربردهای مختلفی دارد:

۱. کیفیت در مقابل کمیت: کیفیت به این معنا از مقوله‌های عرض و از اقسام ماهیت است. ماهیت و عرض از صفات ممکن الوجود است و واجب الوجود بالذات از ماهیت و جوهر و عرض منزله است؛^۱ پس آن را نمی‌توان درباره ذات و صفات خداوند سبحان به کار برد.

۲. کیفیت به معنای مشابهت و مماثلت:^۲ کیفیت به این معنا نیز در خداوند راه ندارد؛

۱. طباطبائی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الراغب، ص ۶۴۴.

چراکه به حکم عقل و وحی، خداوند مثل و نظیر ندارد.

۳. کیفیت به معنای ویژگی‌ها و خصوصیات یک چیز: به کاربردن کیفیت به این معنا هم در ذات و هم در صفات خداوند سبحان بدون اشکال، و بلکه لازم است؛ چراکه از این طریق می‌توانیم به ذات و صفات خداوند سبحان آگاهی پیدا کنیم. مثلاً درباره علم خداوند سبحان می‌دانیم که علم ایشان قدیم است و حادث نیست، حضوری است و حصولی نیست، و... البته گفته شد که آگاهی یافتن از کنه ذات و صفات خداوند سبحان برای ما امکان ندارد و اگر مراد ابن تیمیه از کیفیت، کنه ذات و صفات خداوند باشد، در این صورت کیفیت مجهول خواهد بود؛ اما می‌توان به ویژگی‌هایی از ذات و صفات الهی دست یافت.

ب. آنچه گفته شد، درباره عموم صفات الهی است؛ اما نسبت دادن صفات خبری به خداوند متعال با معنای معروفشان، آن‌هم به صورت حقیقی، مستلزم جسمانیت خداوند سبحان است. البته ابن تیمیه برای فرار از این اشکال قیودی همچون «بدون تشبیه» و «بدون بیان کیفیت» را آورده است، که آن نیز جز غیرقابل فهم کردن کلام الهی، چیزی به دنبال ندارد؛ چراکه مثلاً معنای معروف وجه و ید، چیزی جز عضو مخصوص، که جسمانی و مادی است، نیست. حال اگر بگویید معنای معروف وجه و ید مقصود است، اما جسمانی و مادی نیست، گرفتار تناقض گویی شده و مثل این است که کسی بگوید: فلان شکل، مثلث است و مقصودش معنای معروف مثلث باشد، ولی ضلع یا زاویه ندارد. یا مثلاً بگوید فلان شیء آب است و مقصودش معنای معروف آب باشد، ولی مایع و روان نیست. یا اینکه آن شیء، شیر حیوان است و مقصودش معنای معروف شیر باشد، اما یال، شکم، دم، چنگال و دیگر اعضای شیر را ندارد یا داشتن این اعضا برای ما مجهول است.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر، نک: ربانی گلپایگانی، علی، «وهابیان و توحید در اسماء و صفات»، پایگاه تخصصی وهابیت پژوهی و جریان‌های سلفی، ۲۱ اسفند ۱۳۹۳ش، آدرس:

<http://alwahabiyah.com/fa/Article/View/86690>

قسم دوم: توحید در ربوبیت

در این قسمت از مقاله، ابتدا به مفهوم‌شناسی «توحید در ربوبیت» از منظر ابن تیمیه پرداخته خواهد شد. بررسی خواهد شد که تعریف وی از توحید در ربوبیت قابل پذیرش است یا اینکه با اشکالات جدی روبه‌روست؟ سپس دیدگاه وی درباره توحید ربوبی مشرکان مطرح شده و بررسی و نقد خواهد شد.

۱. مفهوم توحید در ربوبیت

از منظر ابن تیمیه، توحید در ربوبیت به معنای اختصاص خالقیت به خداوند سبحان است.^۱ او در جایی دیگر نیز آن را اختصاص ربوبیت به خداوند سبحان معنا کرده است.^۲ وی در توضیح شرک در ربوبیت نیز می‌نویسد:

«رب» سبحان، مالک، مدبر، اعطاکننده، مانع‌شونده، ضرررساننده، منفعت‌دهنده، صاحب‌هیبت، بلندمرتبه، عزیزگرداننده و ذلیل‌کننده است؛ بنابراین اگر کسی شهادت دهد که اعطاکننده، مانع‌شونده، ضرررساننده، منفعت‌دهنده، عزیزگرداننده و ذلیل‌کننده غیر اوست، دچار شرک در ربوبیت شده است.^۳

روشن است که نزد ابن تیمیه، «رَب» مفهوم گسترده‌ای دارد و تمام شئون مذکور را شامل می‌شود؛ بنابراین توحید در ربوبیت نزد وی عبارت است از: اولاً؛ انسان خداوند متعال را یگانه خالقِ عالم بداند. ثانیاً؛ ربوبیت را به ایشان اختصاص داده و او را مالک، مدبر، اعطاکننده و... بداند.

بررسی و نقد

«رَب» در لغت به معنای تربیت است.^۴ تربیت یعنی ایجاد لحظه‌به‌لحظه یک چیز تا هنگامی که آن شیء کامل شود.^۵ به خداوند سبحان نیز رَب گفته می‌شود؛ چراکه

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، درء التعارض العقل و النقل، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۱۰۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲.

۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۰۸.

۵. همان.

عَهْدِهِ دَارِ مَصْلَحَتِ موجودات،^۱ و اصلاح‌کننده احوال ایشان است.^۲ «خلق» نیز به معنای مقدر کردن است^۳ و در ابداع چیزی بدون اینکه اصلی داشته باشد و نیز ایجاد یک چیز از چیزی دیگر، استعمال می‌شود.^۴ خلق به معنای ابداع، تنها درباره خداوند متعال به کار می‌رود.^۵

بنابراین مفهوم «خلق» ناظر به اصل ایجاد یک چیز است؛ برخلاف مفهوم «رب» که به تداوم آن ایجاد، و به کمال رسیدن وجود دلالت دارد. پس خالقیت خداوند متعال به معنای ایجاد و ابداع مخلوقات توسط اوست و ربوبیت ایشان به معنای تداوم وجود مخلوقات و به کمال رساندن آنهاست. در نتیجه توحید در ربوبیت، چیزی غیر از توحید در خالقیت است. توحید در خالقیت به این معناست که خداوند سبحان، تنها خالق مستقل در عالم است. توحید در ربوبیت نیز به این معناست که خداوند سبحان، تنها تداوم‌دهنده وجود مخلوقات و به کمال رساننده آنهاست. پس نمی‌توان خالقیت را مصداقی از ربوبیت دانست و تفسیر توحید در ربوبیت به توحید در خالقیت، اشتباهی لغوی و تفسیری است که ابن تیمیه دچار آن شده است.

۲. توحید ربوبی مشرکان

به اعتقاد ابن تیمیه، «مشرکان» در حوزه توحید ربوبی موحد بودند.^۶ او در این باره به آیاتی همچون ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾،^۷ ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾^۸ استدلال کرده است.^۹ وی می‌نویسد:

گروهی از سلف گفته‌اند: [خداوند سبحان] به آنها (مشرکان) می‌گوید: «چه

۱. همان.

۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۸۲.

۳. همان، ص ۲۱۳؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۷۶.

۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۷۶.

۵. همان.

۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۱۰۱؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الإستقامة، ج ۲، ص ۳۱.

۷. سورة زمر، آیه ۳۸.

۸. سورة مؤمنون، آیات ۸۶ و ۸۷.

۹. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، ج ۳، ص ۲۸۹.

کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟» آنها جواب می‌دهند: «الله [تبارک و تعالی]». اما با این حال، غیر از خداوند [سبحان] را عبادت می‌کنند.^۱

او همچنین می‌نگارد:^۲

مشرکانِ قریش و دیگر مشرکان اذعان می‌داشتند که خداوند [سبحان]، تنها خالق آسمان‌ها و زمین است. همان طور که [قرآن کریم] نیز می‌فرماید: ﴿وَلَيْسَ سَالَتُهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَخَّرَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَاَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾^۳، ﴿قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۴، ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^۵، ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ و ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَاَنَّى تُسْحَرُونَ﴾^۶.

البته اعتقاد به موحد بودن مشرکان در حوزه ربوبیت، به ابن تیمیه اختصاص ندارد و کسانی همچون ابن کثیر،^۸ محمد بن عبد الوهاب^۹ و صالح بن فوزان^{۱۰} نیز متأثر از او بوده و به موحد بودن مشرکان در حوزه ربوبیت اعتقاد دارند.

بررسی و نقد

اولاً: ابن تیمیه به دلیل خلط میان مفهوم «رب» و «خلق»، در برخی موارد به آیاتی استناد کرده که نهایت چیزی که می‌توان از آن آیات استفاده نمود، توحید در خالقیّت مشرکان است، نه توحید ربوبی آنان!

ثانیاً: دسته دیگری از آیات مورد استناد ابن تیمیه نیز بر اذعان مشرکان به بخشی از

۱. همان، ص ۲۸۹.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱، ص ۱۵۵.

۳. سوره عنکبوت، آیه ۶۱: اگر از آنان [که شرک می‌ورزند] بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام و مسخر کرده، بی‌تردید خواهند گفت: خدا. پس چگونه [از حق به باطل] منحرف می‌شوند!

۴. سوره مؤمنون، آیه ۸۴: ای پیامبر ما، تو بگو که زمین و هرکسی که در آن موجود است، از کیست [و که آفریده است؟].

۵. سوره مؤمنون، آیه ۸۵: البته جواب خواهند داد: از خداست. پس بگو چرا متذکر قدرت خدا نمی‌شوید تا به عالم آخرت ایمان آورید؟

۶. سوره مؤمنون، آیه ۸۸: بگو: اگر معرفت و شناخت دارید [بگوید]: کیست که [حاکمیت مطلق و] فرمانروایی همه چیز به دست اوست و او پناه دهد و برخلاف خواسته‌اش به کسی [از عذاب] پناه داده نمی‌شود؟

۷. سوره مؤمنون، آیه ۸۹: محققاً آنها خواهند گفت: آن خداست. پس بگو که چرا به فریب و فسون مفتون شده‌اید؟

۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر ابن کثیر، ج ۵، ص ۴۵.

۹. ابن عبد الوهاب، محمد، کشف الشبهات، ج ۱، ص ۵.

۱۰. فوزان، صالح بن فوزان، الإِرشاد إلى صحیح الاعتقاد، ص ۲۷ تا ۲۹.

ربوبیتِ خداوند در عالم آفرینش دلالت دارند، نه در تمام شئون و ابعاد هستی!

ثالثاً: اساساً شرک ربوبیِ مشرکان مدلولِ صریحِ برخی از آیات قرآن کریم است. به عنوان مثال، خداوند سبحان خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می فرماید که به مشرکان بگو: «أَغَيِّرَ اللَّهُ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ»^۱. در آیه ای دیگر نیز، اصرارِ مسلمانان بر ربوبیتِ «الله» علتِ اخراجِ آنان از سرزمینشان بیان شده است: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ»^۲.

حال که قرآن به صراحت از شرک ربوبیِ مشرکان سخن گفته و آنان را مشرک در ربوبیت معرفی کرده است، چاره ای جز این نیست که اعترافِ آنان به خالقیت و ربوبیتِ الله را ندای فطرتِ ایشان بدانیم؛ یعنی اگر از فطرتِ آنان سؤال شود که چه کسی خالقِ آسمان ها و زمین است، پاسخ خواهند داد: «خداوند». قرطبی می گوید: «دو دیدگاه در تفسیر «سَيَقُولُونَ اللَّهُ...» وجود دارد: گروهی معتقدند مشرکان به خالقیتِ خدا اعتقاد داشتند، و گروه دوم نیز اگر فکر می کردند و انصاف می ورزیدند، می گفتند: خدا»^۳. ثعالبی می گوید: «آنان چاره ای جز اعتراف به این امر نداشتند و نمی توانستند سخن دیگری بگویند»^۴. شوکانی نیز می نگارد: «چاره ای ندارند جز اینکه بگویند: "از آن خداست"؛ چراکه از نظر عقلی، چنین امری بدیهی است»^۵.

قسم سوم: توحید در الوهیت

ابن تیمیه هدف از بعثتِ انبیا و انزال کتب را توحید در الوهیت دانسته است.^۶ وی توحید در الوهیت را به «اختصاصِ عبادت به خداوند سبحان» معنا کرده است.^۷ هرچند

۱. سورة انعام، آیه ۱۶۴: آیا جز خدا پروردگاری بجویم با اینکه او پروردگار همه چیز است!

۲. سورة حج، آیه ۴۰: آنان که به ناحق از دیارشان بیرون رانده شدند، اخراجشان سببی جز این نداشت که می گفتند: پروردگار ما خداست.

۳. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۰، ص ۴۹۰.

۴. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۲۴۵.

۵. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، ص ۹۹۱.

۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الإستمائة، ج ۲، ص ۳۱.

۷. همان.

وی الوهیت را متضمن ربوبیت، و ربوبیت را مستلزم الوهیت دانسته است،^۱ اما توحید در ربوبیت را مستلزم توحید در الوهیت نمی‌داند. به عبارت دیگر، این گونه نیست که کسی که در حوزه ربوبیت موحد است، در حوزه الوهیت نیز موحد باشد.^۲ در واقع، ابن تیمیه میان عالم معانی و مفاهیم، و عالم خارج فرق گذاشته است. مفهوم «اله» متضمن معنای «رَب»، و مفهوم «رَب» نیز مستلزم معنای «اله» است. کسی را که «اله» می‌دانیم، در واقع، او را «رَب» نیز دانسته‌ایم و کسی را که «رَب» می‌دانیم، باید او را «اله» نیز بدانیم. اما به اعتقاد ابن تیمیه، آنچه در خارج اتفاق افتاده این است که عده‌ای به استلزام موجود توجه نداشته و در عین اینکه الله را رَبِّ خود می‌دانستند، اله دیگری انتخاب کرده‌اند.^۳

در همین راستا، وی صرف نظیر قرارداد برای خداوند سبحان در عبادت، محبت، خوف، رجا، توبه یا پشیمانی را شرک در الوهیت دانسته است؛ حتی اگر اعتقاد به ربوبیتِ الله نیز وجود داشته باشد.^۴ از این رو، به اعتقاد او صرف درخواست چیزی از دیگران که غیرخداوند سبحان قادر به انجام آن نیست، شرک در الوهیت و عدم اختصاص عبادت به خداوند سبحان است.^۵ چراکه چنین درخواستی حکایت از این دارد که درخواست کننده به غیر خداوند سبحان امید دارد، آن گونه که به او امیدوار است. همچنین مسح قبور و بوسیدن و گذاشتن سر بر روی آنها نیز شرک در الوهیت و عدم اختصاص عبادت به خداوند متعال است؛^۶ چراکه حکایت از دوست داشتن غیر خداوند سبحان همانند او دارند. بنابراین، مفهوم «عبادت» نزد ابن تیمیه این است که انسان در عمل (عمل در مقابل نظر و عقیده، نه در مقابل گفتار) کاری انجام دهد که حکایت از این داشته باشد که وی کسی یا چیزی را در شأنی از شئون، همتای خداوند قرار داده است. آن نیز به

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۲۹۱.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الإستقامة، ج ۲، ص ۳۱.

۳. همان.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲.

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، زیارة القبور و الإستجداد بالمقبور، ص ۹.

۶. همان، ص ۵۴.

دو صورت تحقق می‌یابد:

الف. اینکه انسان چیزی را از دیگری طلب کند که جز خداوند سبحان، کسی قادر به انجام آن نیست.

ب. یا اینکه انسان به قبور انبیاء تبرک جوید و آنها را مسح کند و اموری مانند آن را مرتکب شود.

به اعتقاد ابن تیمیه، برخلاف توحید در ربوبیت، توحید در الوهیت مستلزم و متضمن توحید در ربوبیت است؛^۱ یعنی هرکسی که در عالم خارج توانسته است به توحید در الوهیت برسد و عبادت را با همان معنای خاص نزد ابن تیمیه به خداوند سبحان اختصاص دهد، حتماً در حوزه ربوبیت موحد است وگرنه امکان ندارد که کسی بتواند عبادت را به خداوند سبحان اختصاص دهد و تنها او را عبادت کند، اما در حوزه نظر و عقیده موحد نباشد.

بررسی و نقد

اولاً: ابن تیمیه صرف طلب چیزی از دیگران که غیر خداوند سبحان قادر بر انجام آن نیستند و نیز صرف انجام اموری همچون تبرک و... را کاشف از همتا قراردادن غیر خداوند متعال با ایشان در شأنی از شئون، و در نتیجه، عبادت غیر خدا دانسته است. این در حالی است که چنین کاشفیتی وجود ندارد؛ چراکه مثلاً اگر از تبرک جوینده به قبور انبیا یا از کسی که از انبیا و صالحان شفای مریض خویش را طلب می‌کند، سؤال شود که به چه دلیل به فلان نبی تبرک جستید یا از او حاجت خواستید، خواهد گفت که این فرد به دلیل اطاعت و عبادت خداوند سبحان به جایگاه ویژه‌ای نزد او دست یافته است و خداوند سبحان این اجازه و قدرت را به او داده است تا بتواند در شفای مریض یا برآورده شدن برخی حاجات تأثیر داشته باشد؛ بنابراین از او می‌خواهیم که مثلاً مریض ما را شفا دهد یا به او تبرک می‌کنیم تا از برکاتی که خداوند به او عنایت کرده، بهره‌مند شویم.

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، درء التعارض العقل والنقل، ج ۹، ص ۳۴۴؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الإستقامة، ج ۲، ص ۳۱.

روشن است که میان امید و محبتی که به فرد مستقل و بی نیاز است و امید و محبت به فردی که به آن بی نیاز وابسته است، تفاوت ماهوی وجود دارد. مطالعه و بررسی عبادت بت پرستان نیز ما را به این نتیجه خواهد رساند که قرآن کریم نیز میان این دو نوع محبت و امید تفاوت ماهوی قائل است. خداوند سبحان خطاب به بت پرستان می فرماید: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا»^۱ و نیز می فرماید: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ»^۲. آن گاه در جایی دیگر تمام عزت و نصرت را مختص به خود کرده و می فرماید: «فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا»^۳ یا «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»^۴. با قراردادن این دو دسته از آیات در کنار یکدیگر و نیز با عنایت به قید «من دون الله» که در آیات دسته اول آمده است، به این نتیجه خواهیم رسید که توییخ بت پرستان توسط خداوند سبحان به این دلیل بوده که آنان تمام عزت و نصرت را مختص خداوند سبحان نمی دانستند و به نصرت و عزتی در عرض نصرت و عزت خداوند سبحان اعتقاد داشتند؛ وگرنه عزت و نصرتی که در طول عزت و نصرت خداوند سبحان باشد، خروج از دو قاعده «فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» و «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» نیست و نیازی به توییخ ندارد.

ثانیاً: ابن تیمیه با تفاوت قائل شدن میان عالم مفاهیم و عالم خارج، با اینکه مفهوم «اله» را متضمن معنای «رَب»، و مفهوم «رَب» را مستلزم معنای «اله» می دانست،^۵ باز توحید در ربوبیت را مستلزم توحید در الوهیت ندانسته و مدعی شده است که آنچه در خارج اتفاق افتاده، این است که عده ای به استلزام موجود توجه نداشته و در عین اینکه الله را رَبِّ خود می دانستند، اله دیگری انتخاب کرده اند. غافل از اینکه اگر مفهوم «اله» متضمن معنای «رَب» باشد، اساساً امکان ندارد کسی که در حوزه ربوبیت موحد است،

۱. سوره مریم، آیه ۸۱: و آنان غیر از خدا، معبودانی را برای خود برگزیدند تا مایه عزتشان باشد.

۲. سوره یس، آیه ۷۴: آنان غیر از خدا معبودانی برای خویش برگزیدند، به این امید که یاری شوند.

۳. سوره فاطر، آیه ۱۰: تمام عزت برای خداست.

۴. سوره آل عمران، آیه ۱۲۶: وگرنه، پیروزی تنها از جانب خداوند توانای حکیم است.

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۲۸۴.

الهی غیر از الله تبارک و تعالی را برگزیند؛ چراکه با اعتقاد به ربوبیت الله، هیچ کس غیر از خداوند متعال نمی تواند اله شود و متضمن معنای رب گردد. بله، امکان دارد کسی به این استلزام توجه نداشته و در عین اینکه توحید در ربوبیت دارد، بخواهد اله دیگری غیر از الله تبارک و تعالی برگزیند، اما هرگز به این کار موفق نخواهد شد. بنابراین، اگر فرد به ربوبیت الله اعتقاد داشته باشد، درخواست طلب شفای مریض از غیر خداوند متعال یا تبرک جویی به قبور اولیای الهی توسط او، به هیچ وجه سبب نمی شود که آن غیر، اله او شود و عمل وی عبادت غیر الله محسوب گردد.

نتیجه

با توجه به مطالب مذکور باید گفت که کلام ابن تیمیه در باب توحید و شرک، با چند اشکال جدی مواجه است: ۱. تقسیم سه گانه توحید یک تقسیم اجتهادی و استقرایی صرف بوده و با مبنای ابن تیمیه مبنی بر لزوم تبعیت از فهم سلف، مخالف است. ۲. این تقسیم مستند به استقرای ناقص است و استقرای ناقص حجت نیست. ۳. بر اساس تبیینی که ابن تیمیه از توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت ارائه نموده، تقسیم مذکور فاقد اثر و فایده است. ۴. نسبت دادن صفات خبری با همان معنای معروفشان به صورت حقیقی به خداوند سبحان، مستلزم تجسیم است و عدم بیان کیفیت صفات نیز چیزی جز اجمال کلام الهی به دنبال ندارد. ۵. تفسیر «توحید در ربوبیت» به «اختصاص خالقیت به خداوند سبحان»، ناشی از خلط میان مفهوم رب و خلق است. ۶. برخلاف ادعای ابن تیمیه، مشرکان در حوزه ربوبیت نیز گرفتار شرک بودند. ۷. صرف طلب چیزی از غیر خداوند سبحان که جز ایشان کسی قادر به انجام آن نیست، و صرف تبرک و اموری مانند آن، کاشف از همتا قراردادن دیگران با خداوند سبحان در شأنی از شئون نیست. ۸. بر اساس تبیین ابن تیمیه از رابطه حاکم میان توحید در الوهیت و توحید در ربوبیت، اساساً با وجود توحید در ربوبیت، شرک در الوهیت امکان ندارد.

کتابنامه

۱. ابن عبد الوهاب، محمد، **كشف الشبهات**، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **درء التعارض العقل و النقل**، تحقیق: محمد رشاد سالم، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیه**، تحقیق: محمد سید جلیند، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **زيارة القبور و الاستجداء بالمقبور**، ریاض: دار طيبة، بی تا.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **مجموع الفتاوی**، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملك فهد، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبویة؛ فی نقض کلام الشیعة القدیریة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۷. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **الاستقامة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، مدینه: جامعة الإمام محمد بن سعود، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۸. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **التدمیریة**، تحقیق: محمد بن عوده، ریاض: مكتبة العبيكان، چاپ سوم، ۱۴۲۱ق.
۹. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **الفتاوی الحمویة الکبری**، تحقیق: محمد بن ریاض احمد، بیروت: مكتبة العصرية، ۱۴۲۵ق.
۱۰. ابن عثیمین، محمد بن صالح، **القول المفید علی کتاب التوحید**، عربستان: دار ابن الجوزی، چاپ دوم، ۱۴۲۴ق.
۱۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، **شرح العقيدة السفارینیة _ الدرة المضية فی عقد أهل الفرقة المرضیة**، ریاض: دار الوطن، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۱۲. ابن فارس، احمد، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار عالم الکتب، ۱۴۲۰ق.
۱۳. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، **مدارج السالکین؛ بین منازل إياك نعبد و إياك نستعین**، تحقیق: محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۱۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسیر ابن کثیر**، بی جا: دار البحار، چاپ اول، ۲۰۰۷م.
۱۵. بدر، عبدالرزاق بن عبدالمحسن، **القول السدید فی الرد علی من أنکر تقسیم التوحید**، عربستان: دار ابن القیم، چاپ سوم، ۱۴۲۲ق.

۱۶. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، **مجموع فتاوى**، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۷. ترکی، عبدالله بن عبدالمحسن، **مجمعل اعتقاد أئمة السلف**، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
۱۸. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۱۹. حازمی، احمد بن عمر، **شرح العقيدة الواسطية**، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۰. دمیجی، عبدالله بن عمر، **فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية**، مکه: مرکز البحوث و الدراسات، ۱۴۳۱ق.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمية، چاپ دوم، ۲۰۰۸م.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات الراغب**، بی جا: دار المعروف، بی تا.
۲۳. ربانی گلپایگانی، علی، «وهابیان و توحید در اسماء و صفات»، **پایگاه تخصصی وهابیت پژوهی و جریان های سلفی**، ۲۱ اسفند ۱۳۹۳ش، آدرس: <http://alwahabiyah.com/fa/Article/View/86690>
۲۴. سقاف، حسن بن علی، **التنديد بمن عدّد التوحيد**، عمان: دار الإمام النووي، چاپ سوم، ۱۴۱۳ق.
۲۵. سلمی، عبدالرحیم بن صمایل، **حقیقة التوحيد بين أهل السنة و المتكلمين**، بی جا: دار المعلمة، بی تا.
۲۶. شوکانی، محمد بن علی، **فتح القدير؛ الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير**، بیروت: دار المعرفة، چاپ چهارم، ۱۴۲۸ق.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین، **نهاية الحکمة**، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم، ۱۳۸۶ش.
۲۸. عباد البدر، عبدالمحسن بن حمد، **شرح الأربعين النووية**، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۹. فوزان، صالح بن فوزان، **الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد؛ و الرد على أهل الشرك و الإلحاد**، ریاض: دار العاصمة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن؛ و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان**، تحقیق: عبدالمحسن ترکی، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۳۱. محمود متولی، تامر محمد، **منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة**، بی جا: دار ماجد عسیری، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.



عالمان منتقد سلفیه

دکتر شیخ عمادالدین جمیل حلیم حسینی

سعید سلمان^{*}

دکتر عمادالدین جمیل بن محمد حسینی هاشمی، معروف به جمیل حلیم حسینی، از علمای اهل سنت لبنان است. مذهب کلامی وی «اشعری»، و به لحاظ فقهی «شافعی»، و همچنین در میان طریقت‌های تصوف نیز جزء طریقت «رفاعی قادری» است. به این دلیل به لقب «حسینی» خوانده می‌شود که نسب ایشان با ۳۳ واسطه به امام صادق (ع) و از ایشان به امام حسین (ع) می‌رسد و شجره سیادت وی در برخی نوشته‌هایش ذکر شده است. دکتر جمیل حلیم به «خادم الآثار النبویة» نیز معروف است.^۱

وی دارای صدها اجازه از مناطق عربی و اسلامی مانند هرر، مکه، مدینه، لبنان، سوریه، عراق، یمن، مغرب، مصر، سودان، الجزائر، تونس، هند، پاکستان، بنگلادش، ترکیه، اندونزی، مالزی و اتیوپی در علوم مختلفی همچون تفسیر، علوم قرآنی، علم‌الحديث، عقاید، فقه، سیره و ادبیات عرب است و همچنین در تصوف نیز اجازه‌هایی دارد.

از جمله استادان وی می‌توان به دانشمندانی همچون شیخ عبدالله بن محمد هرری، شیخ محمد حبشی، شیخ محمد عبدالباقی ایوبی و شیخ احمد بن عبدالله یمنی اشاره کرد.^۲ وی بیش از ۲۵ سال است که در مساجد مختلف به سخنرانی می‌پردازد و در

* دانش‌آموخته مؤسسه دار الإعلام لمدرسة أهل البيت (ع).

ایمیل: Saeedsalmani0313@gmail.com

۱. حسینی اشعری، جمیل حلیم، البرکان الجارف لشرح مجسم ابن أبي العز التالف، ص ۲۶ و ۲۷.

۲. حسینی اشعری، جمیل حلیم، قلاند الأمة المربعة بعقائد الأئمة الأربعة، ص ۱۳ تا ۱۸.

کنفرانس‌های گوناگونی در مناطق مختلف شرکت نموده است.

از جمله مسئولیت‌های وی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ریاست انجمن مشایخ صوفیه لبنان؛
 ۲. عضو انجمن سادات (أشراف) لبنان؛
 ۳. عضو انجمن مشایخ صوفیه مصر؛
 ۴. سرپرستی سادات (أشراف) عراق؛
 ۵. سرپرستی سادات (أشراف) بیت المقدس؛
 ۶. دبیر کلی انساب سادات هاشمی؛
 ۷. دبیر کلی فدراسیون تاریخ‌نگاران عرب.
- شیخ جمیل دارای تألیفات گسترده‌ای در مسائل گوناگون است که برخی از آثار وی عبارت است از:

۱. التشرّف بذكر أهل التصوف؛
۲. حقيقة التصوف الإسلامي؛
۳. قلائد الأمة المرصعة بعقائد الأئمة الأربعة؛
۴. القمر الساري لإيضاح غريب صحيح البخاري؛
۵. اتحاف المسلم بإيضاح متشابهات صحيح مسلم؛
۶. لوامع الأهلة و النجم في جوامع أدلة الرجم؛
۷. قرة العينين في تربية الأولاد و برّ الوالدين؛
۸. تخذير اللبيب مما وقع بي بعض الكتب من أكاذيب؛
۹. كشف الأوهام عن زاع باتباع المتشابه من الأنام؛
۱۰. لطائف التنبيهات على بعض ما في كتب الحديث من الروايات؛
۱۱. عقد اللآل في عقد الود بين الصحب و الآل أو أشهد المذاب من زهر المحبة بين الآل و الأصحاب؛
۱۲. أسرار الآثار النبوية: أدلة شرعية و حالات شفائية و صور نادرة للآثار المحمدية؛

١٣. فصل الكلام (في بيان بعض الآثام)؛
١٤. فصل الكلام في أن إجهاض الحي و إحراق النفس و ما يسمى تأجير الأرحام و التبرع بالأعضاء إثم و حرام؛
١٥. الفرقان في تصحيح ما حَرَّف تفسيره من آيات القرآن؛
١٦. الحجج النيرات في إثبات تصرف النبي و الولي بعد الممات؛
١٧. نيل المرام في الوارد في اللحم و الشحم من الأحكام؛
١٨. الإرتواء من أخبار عاشورا و دمع العين على استشهاد الإمام الحسين [عليه السلام]؛
١٩. البحر الجامع لمناقب القطب الرفاعي الأئمة؛
٢٠. مريم و المسيح في القرآن الصريح؛
٢١. جامع الرسائل الإيمانية في بيان العقيدة الإسلامية؛
٢٢. طالعة الأقمار من سيرة سيد الأبرار؛
٢٣. لآلي الكنوز في إباحة الرقية و حمل الحروز؛
٢٤. جمع اليواقيت الغوالي من أسانيد الشيخ جميل حليم العوالي؛
٢٥. المجد و المعالي في أسانيد الشيخ جميل حليم العوالي؛
٢٦. الدرر السلطانية و الفوائد الإيمانية من فيض بحر السلطان الحبشي خادم السنة النبوية؛
٢٧. المدد القدسي في فضل و تفسير آية الكرسي؛
٢٨. جواهر الأئمة في تفسير جزء عم؛
٢٩. المنهج المبارك في تفسير جزء تبارك؛
٣٠. النجم الأظهر في شرح الفقه الأكبر؛
٣١. البيان السديد لأخطاء شرح جوهرة التوحيد.
- دكتور جميل حليم حسيني ضمن احساس خطرٍ سلفيت و وهابيت، آثار گوناگون و متنوعی در پاسخ به شبهاتِ این جریان نگاشته است. عنوان برخی کتابهای ایشان عبارت است از:

۱. الکوکب المنیر فی جواز الإحتفال بمولد الهادی البشیر؛
۲. زهر الجنان فی الإحتفال بليلة النصف من شعبان؛
۳. بحر الدلائل و الأسرار فی أدلة جواز التبرک بأثار مصطفى المختار؛
۴. عمدة الکلام فی إثبات التوسل و التبرک بخیر الأنام؛
۵. لباب النقول فی تأویل حدیث النزول؛
۶. النجوم الساریة فی تأویل حدیث جاریة؛
۷. القواعد القرآنیة و الأصول الإیمانیة فی تنزیه الله عن الجسمیة و الصورة و کیفیة؛
۸. البرهان المبین فی ضوابط تکفیر المعین؛
۹. نقل الإجماع الحاسم فی بیان حکم جهوی و المجسم؛
۱۰. البرکان الجارف لشرح المجسم ابن أبی العز التالف؛
۱۱. السقوط الکبیر المدوی للمجسم ابن تیمیة الحرانی؛
۱۲. السهم السدید فی ضلالة تقسیم التوحید.^۱

۱. حسینی اشعری، جمیل حلیم، البرکان الجارف لشرح مجسم ابن أبی العز التالف، ص ۷۷۰ و ۷۷۱.

کتابنامہ

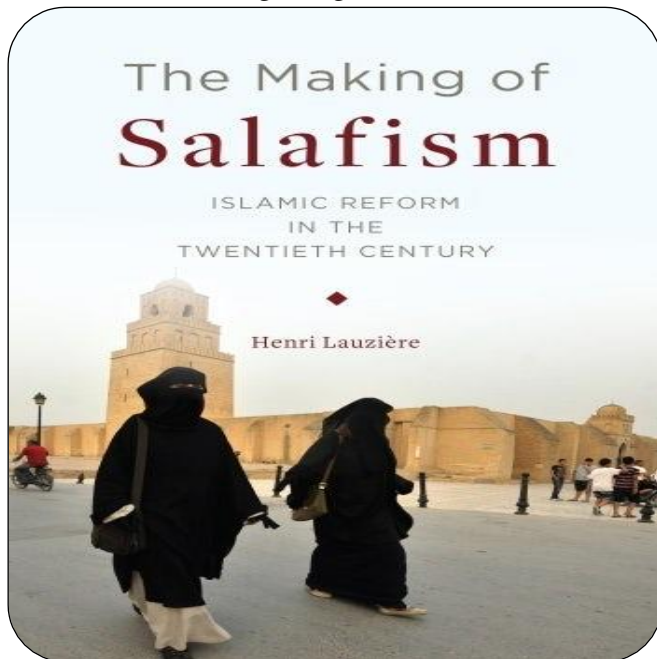
۱. حسینی اشعری، جمیل حلیم، البرکان الجارف لشرح مجسم ابن أبي العز التالف، بیروت: دار المشاریع، چاپ اول، ۱۴۳۵ق.
۲. حسینی اشعری، جمیل حلیم، قلائد الأمة المرصعة بعقائد الأئمة الأربعة، بیروت: دار المشاریع، چاپ اول، ۱۴۳۶ق.

پژوهش‌نامه نقد و هابیت؛ سراج منیر ♦ سال هشتم ♦ شماره ۳۱ ♦ پاییز ۱۳۹۷
صفحات: ۱۶۳-۱۴۹



گزارشی از کتاب «پیدایش سلفیه؛ اصلاح اسلامی در قرن بیستم»

محمدعلی واعظی*



کتاب پیدایش سلفیه؛ اصلاح اسلامی در قرن بیستم^۱ را دانشگاه کلمبیا در سال ۲۰۱۶م منتشر کرده است که ۴۸۰ صفحه دارد. نویسنده این کتاب، هنری لوزییر،^۲ دارنده مدرک دکتری از دانشگاه جرج تاون آمریکاست. او بعد از یک سال مطالعه در زمینه خاورمیانه،

* دانشجوی دکتری جریان‌های کلامی معاصر و دانش‌پژوه مؤسسه دار الإعلام لمدرسة أهل البيت (ع).

ایمیل: Alivaezy@gmail.com

1. The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century (New York: Columbia University Press, 2016).

2. Henri Lauzière.

به بخش «تاریخ» این دانشگاه پیوست. مطالعات وی بیشتر در زمینه رابطه بین تاریخ تحلیلی اسلام و تاریخ سیاسی جوامع عرب است و شامل منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا می‌شود. نویسنده این کتاب، لیسانس تاریخ خود را از کپک کانادا و فوق لیسانس خود را از دانشگاه ونکوور اخذ کرده است.

نظر به اهمیت این کتاب، دو نفر از پژوهشگران معروف در عرصه سلفیه به نام‌های عمرو بسیونی^۱ و اسامه عباس این اثر را به عربی ترجمه کرده‌اند و نام صناعة السلفية، الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين را بر آن نهاده‌اند.

نویسنده در این کتاب سعی دارد به بررسی منشأ پیدایش مفهوم سلفیه بپردازد و معانی مختلف و احیاناً متضاد این مفهوم را ریشه‌یابی کند و سعی دارد با هنر خاص خود، این اثر را جذاب جلوه دهد. وی فردی به نام تقی‌الدین هلالی^۲ (۱۸۹۴-۱۹۸۷) را به عنوان شخصیت محوری در کتاب قرار می‌دهد و سیر تطور مفهوم سلفیه را در شخصیت وی دنبال می‌کند و سعی می‌نماید کتاب را همانند یک رمان، در قالب کارهای یک قهرمان جذاب کند. هنری لوزیر چندین اثر دیگر نیز درباره سلفیه و اسلام‌گرایی منتشر کرده است.

مقدمه

علی‌رغم اینکه «سلفیه» پدیده جدیدی نیست و ما با این اصطلاح زیاد برخورد می‌کنیم، اما هنوز تصور واضح و روشنی از مفهوم سلفیه نداریم و نیازمند مطالعات تاریخی و تحلیلی در این زمینه هستیم. آیا شروع سلفیه از عصر صحابه و سه قرن اول بوده است یا

۱. نویسنده کتاب ما بعد السلفية.

۲. محمد تقی الدین هلالی در شهر سجلماسه، از شهرهای جنوبی مغرب، به دنیا آمد و پدر او از فقیهان و عالمان آن شهر بود. خودش نیز در دوازده سالگی قرآن را حفظ کرد و فقه مالکی را آموخت. در ابتدا، گرایش‌های صوفیانه داشت و از فرقه تیجانیه پیروی می‌کرد. وی فردی روشنفکر و ترقی‌خواه بود؛ ولی به تدریج گرایش‌های افراط‌گرایی سلفی و افکاری وهابی پیدا کرد. او کتابی با عنوان الهدية الهادية إلى الطريقة التجانية نوشت و از گرایش‌های صوفیانه‌اش برائت جست؛ از این رو، نویسنده کتاب از وی به عنوان شخصیتی محوری در کتاب یاد می‌کند تا نظریه خود را درباره مفهوم سلفیه ثابت کند. زیرا وی در ابتدا فردی روشنفکر و مدرن بود ولی به تدریج گرایش‌های افراط‌گرایی سلفی و افکاری وهابی پیدا کرد. نویسنده نیز قصد دارد سیر تطور معنای سلفیه را در آینه شخصیت وی پیگیری کند و ایده‌اش را درباره معنا و مفهوم سلفیه توضیح دهد.

در زمان ابن تیمیه در قرن هشتم هجری، یا در دوره معاصر در قرن بیستم؟ برخی محققان بر این باورند که «سلفیه» پدیده‌ای نوگرا و عقل‌گراست که بعضی افراد مانند سید جمال‌الدین، عبده و رشید رضا، در قرن نوزده میلادی شعار اصلاح اسلامی را سر داده بودند. شعار آنها اصلاح و بازگشت به سلف بوده است. آنها علت عقب‌ماندگی مسلمانان را عمل نکردن به دستورات اسلامی و عدم بازگشت به سلف و دوره اقتدار و تمدن اسلامی عنوان کردند. برخلاف این گروه، عده دیگری از محققان بر این باورند که سلفیه جنبشی ضد مدرن و متحجر است و ریشه آن نیز به دوران ابن تیمیه و ابن حنبل و... باز می‌گردد. هر دو گروه نیز دلایل مخصوص به خودشان را دارند. هنری لوزیبر سعی دارد روایت سومی را درباره معنای اصطلاح سلفیه مطرح کند.

لوزیبر معتقد است اصطلاح «سلفیه» به معنای فعلی و ایدئولوژیک خود اصطلاحی مدرن است و سابقه قبلی ندارد. به نظر وی، اصطلاح سلفیه دوران ابن حنبل و ابن تیمیه، بیشتر به معنای عقایدی و گاهی نیز به معنای فقهی بوده؛ ولی هیچ‌گاه همانند قرن بیستم معنای ایدئولوژیک و شمولی به خود نگرفته بوده است. وی آغاز سلفیه را در قرن نوزدهم می‌داند و بر این باور است که سلفیه ابتدا در قرن بیستم، خواسته یا ناخواسته، توسط برخی افراد مانند صدیق حسن‌خان در شبه‌قاره مطرح شد و سپس افرادی مانند سید جمال‌الدین و عبده، که دغدغه عقب‌ماندگی و اصلاح امت اسلامی را داشتند، دوباره این اصطلاح را بر زبان راندند. ولی اصطلاح سلفیه، که توسط سید جمال‌الدین و عبده به معنای نو کردن و مدرن بودن امت بود، به تدریج از این مسیر منحرف شد و معنای شمولی به خود گرفت. وی علت اصلی این تغییر معنای سلفیه و خارج شدن از معنای تخصصی خود را، که بیشتر اصطلاحی کلامی و فقهی بود، شرایط پس از استعمار کشورهای اسلامی در قرن بیستم می‌داند که در ادامه، به بیان آن پرداخته خواهد شد.

لوزیبر برای جذاب کردن کتاب خویش و اثبات نظریه خود، زندگی تقی‌الدین هلالی (متوفای ۱۹۸۷م) را در هر فصل کتاب دنبال می‌کند. هلالی ابتدا شخصیتی مدرن‌گرا و اصلاح‌طلب بود؛ ولی بعدها دچار تطورات شد و به شخصیتی افراط‌گرا و یک سلفی

افراطی^۱ تبدیل شد. به نظر لوزیر، اصطلاح سلفیه نیز سیری مانند تحول شخصیت تقی الدین هلالی داشته و در ابتدا، معنای ایدئولوژیک و شمول‌گرا نداشته است؛ ولی در قرن بیستم، به تدریج دچار تحول معنایی می‌شود. هلالی سفرهای زیادی داشته است. وی از مراکش به کلکته هند، و سپس به برلین آلمان رفت و با سلفی‌های زیادی تعامل داشت و سرانجام به نفع سلفی تمامیت‌خواه، از ایده‌های مدرنش دست شست. امروزه سلفیان سعی دارند اسلام را در خود منحصر کنند و آزادانه سایر مسلمانان را در موضوعات عقیدتی و اجتماعی به چالش می‌کشند. اثر لوزیر سعی دارد به بررسی نیروهای اجتماعی پشت پرده این چرخش معنایی سلفیه بپردازد و همچنین توضیح دهد که چرا این پدیده، جهانی شده است.

فصل اول: معنای سلفی در اوایل قرن بیستم

در این فصل، در ابتدا نویسنده سخن ژاکوب دریدا را نقل می‌کند که معتقد است متن‌ها معنای ثابتی ندارند و کلمات نیز فاقد معنای ذاتی هستند و ما باید همیشه مراقب باشیم و در تفسیر، مراحل هرمنوتیکی را رعایت کنیم تا بتوانیم به معنای کلمات و اصطلاحات دست یابیم.^۲ درباره اصطلاح «سلفیه» نیز باید این دقت صورت گیرد و اصطلاحی را که محققان مسلمان در طول تاریخ تکرار کرده‌اند، به یک معنای ثابت در نظر نگیریم و گمان نکنیم این اصطلاح در طول تاریخ معنای ثابتی داشته است. وی معتقد است قبل از قرن بیستم، کلمه سلفیه معنای شمولی نداشت و فقط در حوزه کلام و عقاید استعمال می‌شد؛ مثلاً در دوره ابن حنبل و ابن تیمیه این‌گونه بوده است. در این دوره، ممکن بوده است کسی از لحاظ کلامی و عقایدی سلفی باشد ولی به لحاظ سیاسی و اجتماعی گرایش دیگری داشته باشد. با این حال، در اواسط قرن بیستم، کم‌کم این جریان تغییر می‌کند و سلفیه معنای شمولی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد.

نویسنده معتقد است شرق‌شناس مشهور، لویس ماسینیون (۱۹۶۲-۱۹۸۳)، در این

1. Puritan.

۲. لوزیر، هنری، صناعة السلفية: الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين، ترجمه: عمرو بسيونی و اسامه عباس، ص ۱۳۵.

مجال دچار خطا شده است و دوایر آکادمیک غربی در فرانسه، انگلیس و آمریکا نیز تحت تأثیر وی، این خطا را مرتکب شده‌اند. ماسینیون معتقد است «سلفیه» حرکتی فکری بوده که ابتدا در هند توسط اشخاصی مانند صدیق حسن خان، مؤسس جنبش اهل حدیث، شروع شده است و سپس سید جمال الدین افغانی و عبده این حرکت را ادامه داده‌اند.^۱ به عقیده ماسینیون، هدف این حرکت «اصلاح و مدرن کردن جامعه مسلمانان» بوده است. اما به عقیده هنری لوزیر، دو شخصیت سید جمال الدین و عبده بیشتر به فکر اصلاحات بودند و اعتنای زیادی به معنای اصطلاحی سلفیه نداشته‌اند.^۲ آنها فقط خواهان اصلاحات بودند و این اصلاحات شامل تمام عرصه‌ها از قبیل اجتماع، آموزش و پرورش، سیاست و فرهنگ بوده است. او می‌گوید افرادی مانند قاسمی، آوسی و رشید رضا، حداقل تا سال ۱۹۰۵ م خود را فقط سلفی الاعتقاد می‌دانستند. حتی عبده از یک منهج عقیدتی خاص نیز تبعیت نمی‌کرده است.

از رشید رضا نقل شده است که وی در مجال اصلاح عقیده، عقیده سلف را بهتر و کاربردی‌تر از سایر عقاید می‌دانسته، ولی در مجال فقهی، نظری شمول‌گرا نداشته است و معتقد بود سلف در مجال فقه تنوع‌گرا بوده‌اند.^۳ به نظر نویسنده، اصطلاح «سلفیه» در سال ۱۹۲۷ م از معنای عقیدتی خود فراتر رفت و کمی شمولی‌تر شد. در این قسمت از کتاب، نویسنده قهرمان قصه خود یعنی تقی الدین هلالی را وارد صحنه می‌نماید و بیان می‌کند که چطور وی در اوایل قرن بیستم، از مکتب صوفیه به سلفی مدرن‌گرا می‌پیوندد ولی سرانجام به یک سلفی افراطی و تک‌بعدی تبدیل می‌شود. هلالی سفر خود را از فاس^۴ برای کسب علوم جدید آغاز می‌کند. شخصیت هلالی تا آخر داستان همراه کتاب است. نویسنده از طریق به تصویر کشیدن جزئیات حوادث زندگی وی، درصدد اثبات

۱. همان، ص ۱۴۹.

۲. شاید از آنجایی که کلمه «سلف» در نزد اهل سنت بار معنایی بسیار مثبتی دارد، سید جمال الدین و عبده از این اصطلاح برای تحریک مسلمانان و شکوه و اعتلای مسلمانان استفاده کردند.

۳. همان، ص ۱۵۴.

۴. در کشور مراکش.

نظریه خویش است.

فصل دوم: زنده کردن دوباره وهابیت توسط رشید رضا و پیامدهای آن

فصل دوم این کتاب، که فصلی تاریخی است، به بررسی نخستین جوانه‌های حرکت سلفی معاصر در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ م می‌پردازد. در این فصل، تمرکز بر روی دیدگاه‌های اصلاحی رشید رضا و پیامدهای سیاسی آنهاست. در این برهه زمانی بود که خلافت عثمانی سقوط کرد. رشید رضا به شریف حسین در شبه‌جزیره پشت کرد و به سمت خاندان سعود رفت و از حرکت وهابیت و خاندان سعودی به‌طور تمام‌عیار پشتیبانی کرد؛ زیرا به عقیده او، خاندان آل سعود در آن زمان به‌عنوان بهترین گزینه برای بازگرداندن عظمت اسلام و مبارزه با استعمار محسوب می‌شد. رشید رضا عده‌ای از شاگردان خود مانند محمد بهجه بیطار، محمد حامد فقهی، محمد عبدالرزاق حمزه و تقی‌الدین هلالی را به عربستان فرستاد. هدف او جمع کردن بین عقیده سلفیه و انجام سایر اصلاحات بود تا بتواند دولت وهابی را به‌سوی اعتدال سوق دهد.

به‌نظر لوزبیر، تسامح عقایدی رشید رضا و شاگردان او، در اثر همراهی و هم‌رنگ شدن با وهابی‌ها رنگ باخت و به‌جای اینکه رشید رضا بتواند گرایش‌های اصلاحی و نوگرانه خود را به خاندان آل سعود عرضه کند، ایدئولوژی خشن و سخت‌گیرانه وهابی‌ها بود که رشید رضا و شاگردانش را در خود ذوب کرد. کم‌کم تمام شاگردان رشید رضا به‌جز ابوالسمح و حمزه، عربستان را ترک کردند. در این فصل نیز شخصیت داستان، تقی‌الدین هلالی، همراه کتاب است و نویسنده از مناظره‌ای یاد می‌کند که در عراق، بین هلالی و کاظمی قزوینی رخ داده است. در این مناظره، قزوینی بر مشروع بودن زیارت قبور تأکید می‌کند و می‌گوید تا زمانی که قبور عبادت نشوند، این کار صحیح است؛ ولی هلالی این قضیه را کاملاً رد می‌کند و می‌گوید احادیث نبوی مخالف این کار است و نمی‌توان آنها را تأویل کرد. رشید رضا نیز از این مناظره به «مناظره بین دو

عالم شیعی و سلفی» یاد کرده است.^۱ وهابی‌ها نیز از این گفتمان ضدشیعی هلالی استقبال کردند.

فصل سوم: سلفی عقیدتی غیرسیاسی در عصر ملی‌گرایی اسلامی

به‌نظر مؤلف، در این بازه زمانی دو اتفاق مهم رخ داده است:

۱. ظهور اسم سلفیه برای اولین بار به‌عنوان یک منهج شامل و جامع در دهه ۱۹۲۰ میلادی؛ برای مثال، در بعضی مجله‌های الجزایری و همزمان با نوشته‌های محمد بهجه بیطار.

۲. ظهور اسم سلفیه برای اولین بار به‌عنوان یک منهج فقهی توسط رشید رضا در سال ۱۹۲۴م.

اگرچه «لامذهبی» و عدم‌پایبندی به یک مذهب خاص، در قدیم هم بوده است، ولی تاکنون برای آن از اصطلاح سلفیه استفاده نشده بود.

لوزیر می‌گوید که در این بازه تاریخی، دو اصطلاح برای «سلفیه» ظهور کرد. اولی در شرق بود که به‌معنای اعتقاد به مذهب حنبلی و عدم‌ابداع به‌کار می‌رفت. دومی در غرب اسلام^۲ بود که به استفاده از عقل و دوری از تقلید و آزادی از قیود روزگار دعوت می‌کرد و از داعیان آن می‌توان از علال الفاسی نام برد.^۳ شرایط استعمار و داشتن دشمن مشترک باعث شد اختلاف این دو جریان سلفی آشکار نشود. ایده قوم‌گرایی عربی ظهور کرد و هر دو دسته سلفی‌ها از آن حمایت کردند. سلفیان عقیدتی غیرسیاسی (نجد) از قوم‌گرایی دینی حمایت کردند و سلفیان نوگرا (مغرب) از قوم‌گرایی ملی. رشید رضا در سال ۱۹۳۵م درگذشت و میراث اصلاحی او پراکنده شد. اگرچه او در عرصه عقیدتی و فقهی سلفی بود، ولی در مجله‌اش المنار، سعی داشت تا حد ممکن، به تقریب بین مذاهب اسلامی دعوت کند. رشید رضا سعی کرد به تقریب بیشتر با مذاهب اسلامی بپردازد و با شیعیان و

۱. همان، ص ۲۰۷.

۲. مراکش.

۳. همان، ص ۱۹.

اباضیان بیشتر ارتباط برقرار کند.

فصل چهارم: تناقضات مدرنیته قبل از شروع دوره سلفیه مدرن

به نظر هنری لوزییر، در قرن بیستم دو جریان عمده سلفیه نوگرا و سنتی در حال صف آرایی بودند. برخی تناقضات مدرنیته مانند نژادپرستی افراطی آلمانی ها کفه ترازو را به سمت سلفی های عقیدتی متحجر سنگین تر کرد و باعث شد آنها در نهایت برنده میدان باشند. نویسنده برای نشان دادن جدال این دو نوع سلفی، دوباره از شخصیت قهرمان داستان، تقی الدین هلالی، استفاده می کند. هلالی از طرفی جزء سلفیه عقیدتی بود و به قرآن و سنت دعوت می کرد و از طرفی دیگر، ملی گرایی، دموکراسی و تحصیلات آکادمیک را پذیرفته بود. او دارای مدرک دکتری از دانشگاه برلین بود و با پژوهشگران بارز اروپایی در ارتباط بود. هلالی در آلمان با زنی که صاحبخانه اش بود، ازدواج کرد. او از کت و شلوار و کروات استفاده می کرد و ریش هم نداشت و تعدد زوجات را نیز پذیرفته بود. در واقع، او آمیزه ای از دنیای جدید و قدیم بود.^۱

در عین حال، هلالی بر این باور بود که باید از ملی گرایی دست کشید و می گفت: «بینید چگونه کاتولیک و پروتستان در آلمان اختلافشان را کنار گذاشته اند و برای منافع امت خویش تلاش می کنند و نتایج شگرفی نیز به دست آورده اند». برای سلفیان سنتی خیلی سخت بود که قبول کنند ملاک های ملی گرایانه و نه اسلام گرایانه، هویت فردی مسلمانان باشد.

فصل پنجم: در جست و جوی فلسفه وجودی در دوره بعد از استعمار

تا قبل از دوره آزادی از استعمار، سلفیان مدرن و متحجر به علت داشتن دشمن مشترک، اختلافات خود را کنار گذاشته بودند. اما بعد از غلبه بر استعمار و استقلال کشورهای اسلامی، این دشمن مشترک از بین رفت و به تدریج اختلافات میان کسانی که خود را سلفی می نامیدند، پدیدار شد. در این دوره، نظام های نظامی و ملی گرا بر اغلب کشورهای

۱. همان، ص ۳۰۲.

عربی مانند سوریه، مصر، تونس، مغرب و عراق حاکم شد. سلفی‌های مدرن‌گرا با این حکومت‌ها همراهی کردند. مثلاً در مغرب خیلی از علمای طرفدارِ مدرنیته با حکومت‌ها همکاری کردند و سعی نمودند به اصلاح جامعه از داخل بپردازند.

در این برهه، هلالی در سال ۱۹۵۷م به عراق رفت؛ ولی با حزب بعث همکاری نکرد و از قضایای سیاسی فاصله گرفت و به نقد تصوف، شیعه و اشعریه مشغول شد. به نظر هلالی، در قرآن و سنت مسائل سیاسی وجود دارد، ولی این بدان معنا نیست که علما باید در حکومت مشارکت داشته باشند. از نظر وی، علما پاسبانِ خلوص دین هستند و وظیفه آنها ارشاد دینی است، نه اینکه از اسلام برای به‌دست‌آوردن اهداف سیاسی کوتاه‌مدت سوءاستفاده کنند. در این زمان، عربستان به‌عنوان مرکزی برای سلفیان عقیدتی مطرح بود و هلالی و سایر شاگردان رشید رضا مانند حامد الفقی، محمد عبدالرزاق حمزه و ابوالسمح به‌سوی عربستان رهسپار شدند.

فصل ششم: پیروزی ایدئولوژیک سلفیه متحجر

در پایان مصاف در دهه ۱۹۷۰م، سرانجام سلفیه متحجر به‌طور کامل بر سلفیه نوگرا غلبه یافت. شیوخ سه‌گانه سلفیه افراطی یعنی بن‌باز، البانی و ابن‌عثیمین، که خود را تنها مراجع تفسیر دین می‌دانستند، بر سایر رقبا چیره شدند. قدرت آنها به‌قدری زیاد شد که بن‌باز درباره ثابت یا متحرک بودن زمین اعلام کرد: «هر مسلمانی که از نظریه حرکت زمین به دور خودش دفاع کند و بگوید زمین متحرک است و از این گفته خود توبه نکند، مرتد است و قتل او واجب خواهد بود و باید اموال او مصادره شود».^۱

هنری لوزیبر یکی از علت‌های این پیروزی را تدوین ایدئولوژی سلفی توسط مصطفی حلمی می‌داند. حلمی کتابی به‌عنوان قواعد المنهج السلفی تدوین کرد که برای اولین بار در سال ۱۹۷۶م منتشر شد. بعد از آن، سلفیه از عقیده صرف، به یک روش معرفت‌شناسی تبدیل شد و به‌عبارت دیگر، سلفیه به اصطلاح جامعی تبدیل شد که بر

۱. همان، ص ۳۵۹.

روش سلف در برداشت، فهم و نحوه اجرای اسلام اطلاق گردید. به نظر لوزیر، کاری که مصطفی حلمی در حق سلفیه کرد، با کاری که سید قطب در حق تفکر اسلامی کرده قابل مقایسه است. حلمی مانند اخوان المسلمین دست به انتقاد تمام عیار از تمدن غربی زد و سلفیه را به عنوان یک ایدئولوژی شامل و تمام عیار تعریف کرد.

نتیجه

در ارزیابی این اثر سه نکته را می توان عنوان نمود:

اولاً: باید توجه داشت که برخلاف ادعای لوییس ماسینیون، شرق شناس بزرگ، سید جمال الدین و عبده ادعای سلفی گری نداشته اند و آنها اصلاً از این اصطلاح به این مفهوم استفاده نکرده اند و فقط معنای کلامی عقیدتی این اصطلاح در آن زمان مطرح بوده است و آنها جزء سلفیان شمول گرا و ایدئولوژیک محسوب نمی شوند. ثانیاً: اصطلاح سلفیه تا قبل از ۱۹۲۰م، اصطلاح شایعی نبود و مسلمانان تا قبل از آن، از این اصطلاح به معنای شمولی و منهجی استفاده نکرده بودند. ثالثاً: رشید رضا ابتدا سلفی اعتقادی بود و سپس از لحاظ فقهی نیز سلفی شد و هدف اصلی او اصلاح و پیشرفت مسلمانان بوده است. در دهه ۱۹۷۰ میلادی، معنای سلفیه تطور یافت و به صورت یک منهج و روش ایدئولوژیک درآمد.

مخالفان نظریه هنری لوزیر ممکن است این تحلیل او را نپذیرند و ادعا کنند که منهج افرادی مانند سلف صالح (سه قرن اول)، ابن حنبل، ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب شمولی بوده و منحصر در بحث های کلامی و عقایدی نبوده است. مترجمانی که کتاب مزبور را به عربی ترجمه کرده اند، با نظر نویسندۀ کتاب که معتقد است اصطلاح سلفیه در ابتدا معنای کل گرایانه و ایدئولوژیک نداشته است ولی به تدریج و به ویژه در قرن بیستم و بعد از مطرح شدن این اصطلاح توسط افرادی مانند سید جمال الدین، عبده و رشید رضا به خود رنگ شمولی گرفت، مخالف هستند.

مترجمان اثر لوزیر معتقدند سلفیه پدیده ای نوظهوری نیست و ریشه در گذشته های

بسیار دور، مثلاً زمان ابن حنبل، ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب دارد. آنان برای اثبات این مدعای خود در مقدمه‌ای که بر ترجمه این اثر نوشته‌اند، به تبیین مواردی می‌پردازند که نشان می‌دهد سلفیه معنای شمول‌گرایانه داشته و تنها یک اصطلاح فنی و تخصصی در علم کلام نبوده است و در ادامه، به برخی از این شواهد اشاره خواهد شد.

گفتیم مؤلف اصلی کتاب، هنری لوزییر، بر این عقیده است که کلمه «سلفیه»، در گذشته و قبل از قرن بیستم میلادی فقط ناظر به جنبه عقایدی و کلامی سلف بوده و به معنای منهج و مکتب جامع به کار نرفته است. مترجمان کتاب، معنای عقایدی و کلامی داشتن کلمه «سلفیه» را قبول دارند، ولی معتقدند سلف تنها به این معنا اکتفا نکرده بودند و سلفیه مفهومی وسیع‌تر از معنای اصطلاحی و فنی کلامی داشته است. آنها معتقدند چون نویسنده کتاب مستشرق است، از فحوا و معنای سلفیه و سیر تطور تاریخی آن اطلاع ندارد و فقط دنبال کلمه سلفیه بوده است و به مفهوم سلفیه توجهی نداشته است.^۱ در عین حال، مترجمان کتاب، تحقیق مؤلف کتاب را بسیار باارزش دانسته‌اند و خواندن آن را برای تمام کسانی که در حوزه سلفی‌پژوهی فعالیت دارند، توصیه می‌کنند.

مترجمان بر این باورند که اشتباه اساسی مؤلف این کتاب، در دو نکته مهم نهفته است: اول اینکه مؤلف بر روش مادی و ظاهری اکتفا کرده است و فقط موارد استعمال لفظ «سلفیه» را بررسی کرده و به روح و معنای کلمه سلفیه که عبارت است از یک ایدئولوژی شامل، توجه نکرده است. به عبارتی، او از روح و جوهره معنای سلفی به عنوان یک مستشرق بی‌خبر است. دوم اینکه نویسنده کتاب، در تحقیق خود از منابع مستشرقان استفاده کرده، نه منابع اصیل سلفیه.

مترجم می‌افزاید: به عنوان مثال، درباره احمد ابن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ق)، به عنوان یکی از نمادهای سلفیه، می‌توان گفت که وی تنها به علم عقاید و کلام مشغول نبوده است؛ زیرا یکی از ویژگی‌های اصلی ابن حنبل علاوه بر دیدگاه‌های عقایدی‌اش، جنبه

۱. همان، ص ۳۵.

فقهی و دیدگاه‌های فقهی اوست. یکی از اشتغالات اصلی ابن حنبل، مبارزه با اهل رأی و حنفی‌ها بوده است. نظر فقهی ابن حنبل این است که نباید از آرای پیشوایان مذهبی تقلید کورکورانه کرد و همچنین نباید به دایره بدعت در فقه وارد شد. برای همین بود که ابن حنبل با آرای ابوحنیفه، ابو ثور و عراقی‌ها مخالف بود. او حتی با دیدگاه‌های امام مالک، ستاره علمای اهل سنت، نیز مخالفت می‌کرد و دیدگاه‌های سایرین را بر او مقدم می‌داشت.^۱ در نتیجه، ابن حنبل با تقلید مخالف بود و به صورت اساسی و پایه‌ای با امام مالک مخالفت داشت. او می‌گفت: «دین خود را از سایرین تقلید نکن؛ زیرا آنان از خطا مصون نیستند»^۲ و نیز در جای دیگری گفته است: «نه از من تقلید کنید و نه از امام مالک و نه از ثوری و نه از شافعی».^۳ او با صوفیان نیز مخالف بود و منهج افرادی مانند «حارث محاسبی» را وهم و خیال می‌پنداشت. پس می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه در آن زمان، اصطلاح سلفیه استفاده نشده است، ولی روح و جوهره سلفیه موجود بوده است، ولی نویسنده کتاب به آن توجه نکرده است.

مترجمان کتاب بر این باورند که اگر از سه قرن اول بگذریم، دوره مهم دیگر در تاریخ سلفیه، «قرن هشتم» است که این دوران، نام معمار سلفی معاصر یعنی ابن تیمیه را در اذهان تداعی می‌کند. او کسی است که پایه‌های «نواقض التوحید» را بنیان نهاد که بعدها اساس دعوت محمد بن عبدالوهاب قرار گرفت. مترجمان معتقدند ابن تیمیه نیز در جاهایی به ذم تقلید پرداخته است.^۴ ابن تیمیه دیدگاه‌های قابل توجهی در حوزه علم کلام، تصوف و معرفت‌شناسی دارد. تمام سعی مترجمان بر این است تا اثبات کنند سلفیه اگرچه به عنوان یک اصطلاح، مورد تأکید قدما نبوده است، ولی اگر ما با دقت جست‌وجو کنیم

۱. همان، ص ۲۶.

۲. «لا تقلد دينك الرجال فانهم لن يسلموا أن يغلطوا». (سعدی حنبلی، علاءالدین، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، باب القضاء).

۳. «لا تقلدني و لا مالكا و لا الثوري و لا الشافعي». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحليم، مجموع فتاوى، كتاب الأسماء و الصفات، مسألة من زعم أن الإمام أحمد كان من أعظم النفاة).

۴. «من أوجب تقليد إمام بعينه استتيب، فإن تاب و إلا قتل و إن قال ينبغي: كان جاهلا ضالا». (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحليم، مختصر الفتاوى المصرية، ص ۴۱).

می‌بینیم سلفیه یک منهج احیاگرانه بوده و ساحات مختلف فقهی، کلامی و... را دربر داشته است.

از دیدگاه مترجمان این کتاب، محمد بن عبدالوهاب نیز پروژه احیایی ابن تیمیه را ادامه داده است. در دوران معاصر نیز اشخاصی مانند قاسمی، رشید رضا و امثال آنها ایدئولوژی کل‌گرایانه ابن تیمیه را درک کرده‌اند و سعی دارند دوباره دست به احیای بزنند. به نظر مترجمان، سلفیه یک ایدئولوژی کامل است و بر حسب زمان و مکان می‌توان از آن استفاده کرد.^۱ تفاوت پروژه ابن تیمیه، محمد بن عبدالوهاب و سلفیه معاصر در این است که اولویت ابن تیمیه مواجهه و مقابله با اهل کلام بود، اولویت محمد بن عبدالوهاب مسائل توحید و شرک بود و برای همین بود که هر دو مجبور شدند با تقلید مبارزه کنند، و اولویت سلفیه معاصر نیز پیدا کردن راهی برای جلوگیری از انحطاط در دوره بعد از استعمار بوده است؛ همان طور که شکیب ارسلان می‌گوید: «چرا مسلمانان عقب ماندند و سایرین پیشرفت کردند؟»

پس مترجمان با این نظر هنری لوزییر که معتقد است سلفیه حرکتی فکری و اسلام‌گرایانه است که از شبه‌قاره و توسط اشخاصی مانند صدیق حسن خان که از مؤسسان اصلی جنبش اهل حدیث است، شکل گرفته و سپس توسط سید جمال‌الدین و محمد عبده ادامه یافته است، مخالف هستند. مترجمان بر این باورند که منبع اصلی نویسنده در این تحقیق، نوشته‌های افرادی مانند لویس ماسینیون بوده و از جوهره سلفیه مطلع نبوده است.

نهایتاً گرچه ممکن است مؤلف کتاب در ریشه‌یابی منشأ سلفیه صائب نباشد و از منظری شرق‌شناسانه به پدیده سلفیه بنگرد، ولی چهره‌های اصلی سلفیه معاصر را به‌خوبی در این کتاب برای ما ترسیم می‌کند؛ امری که خواندن این کتاب را برای کسانی که در حوزه سلفیه فعالیت دارند ضروری می‌نماید. حتی عمرو بسیونی نیز که یکی از پژوهشگران عرصه سلفیه است، تأکید می‌کند که کتاب هنری لوزییر، یکی از منابع

۱. لوزییر، هنری، صناعة السلفیه: الإصلاح الإسلامی فی القرن العشرين، ترجمه: عمرو بسیونی و اسامه عباس، ص ۷۴.

مهمی است که تمام پژوهشگرانِ سلفیه باید آن را مطالعه کنند، خواه با دیدگاه‌های مؤلف در باب منشأ پیدایش سلفیه موافق باشند، خواه مخالف.^۱

۱. همان، ص ۱۰۱.

کتابنامه

۱. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **مجموع فتاویٰ**، مصر: دار الوفاء، ۲۰۰۵م.
۲. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، **مختصر الفتاویٰ المصریة**، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۰م.
۳. سعدی حنبلی، علاءالدین، **الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۲م.
۴. لوزیر، هنری، **صناعة السلفية؛ الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين**، ترجمه: اسامه عباس و عمرو بسیونی، بیروت: دار روافد الثقافیة، ۲۰۱۸م.

ملخص المقالات

بحث في مفهوم التوحيد العبادى من منظار آية الله مصباح يزدى وابن تيمية

حسين على ادريسى

اكثر مسائل رئيسيا فى دعوة الأنبياء هو التوحيد العبادى. كان مفهوم العبادة ومصاديقها واضحة بين المسلمين وبدون أى خلاف؛ حتى ظهر ابن تيمية مع تفسيره الجديد من هذا المفهوم، الذى يُعدّ فيها بعض أعمال المسلمين، كالشفاعة والتوسل، عبادة لغير الله سبحانه وهذا ما أدى الى تكفيرهم. المفهوم الذى قدّمه ابن تيمية كتعريف للعبادة هو المعنى اللغوى وهو مجرد الطاعة فى قبال الشئ وأنه أضاف اليه قيودا مثل الحب. أهم الإشكاليات الواردة على هذا التعريف التى يمكن الإشارة اليها هى: الإيهام، عدم الجامعية والمانعية والمخالفة للإستعمالات القرآنية. فى المقابل يعتقد آية الله مصباح، مستندا الى الإستعمالات القرآنية، الإعتقاد بالوهمية المعبود، قيّدا داخلا فى مفهوم العبادة ويرى أن أعمالا كالتوسل والإستغاثة مقرّبة الى الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: التوحيد العبادى، العبادة، آية الله مصباح، ابن تيمية.

دراسة وجهة نظر الديوبندية فى مسألة التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله

على اصغر كمالى

يبحث هذا المقال فى رؤية علماء الديوبندية، أنه هل يجوز التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله وهل يمكن اعتبار النبي واسطة للفيض عند الله أو لا؟ كثير من المسلمين ومنهم اكثر الديوبندية، يعتقدون بالتوسل بالنبي صلى الله عليه وآله واستشفاعه الى الله سبحانه ويجيبون عن الشبهات الواردة عليها. وإن قام بعضهم بالردّ على بعض أنواع التوسل و الشفاعة، متأثرين من فكرة الوهابيين؛ ولكن أكثر علمائهم جوّزوا التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله وليس قبول عقيدة التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله فحسب، بل يرون أنه من أهم الوسائل فى التقرب الى الله.

الكلمات المفتاحية: التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله، الديوبندية، الشفاعة، التوسل
بالجاه، التوسل بالمقام، التوسل بالحق.

دراسة مدى تأثيرات فكرة ابن تيمية على أعمال السلفية الجهادية

على اكبر لطفى مهرؤيه

السلفية الجهادية هي تيار جديد في المجتمع الإسلامي التي تكونت إثر فهم غير صحيح من المعارف الإسلامية الرئيسية. هذه الجماعة بغية تحقيق أهدافهم وخطواتهم، يتمسكون بفتاوى ابن تيمية الحراني، ليبزروا سلوكهم، بتفسير خاص من هذه الفتاوى. أهم هذه الإستنادات تكون في الغالب في أربعة مجالات لتصرفاتهم: حصر منهج الهداية في السيف والقتال، قتل المسلمين والمدنيين بحجة التترس، التصرفات الشاذة والأساليب غير التقليدية في قتل أسرى الحرب ومكافحة الحكام الاسلاميين كالعدو الرئيسى. يقوم التكفيريون بأداء هذه التصرفات متمسكين بفتاوى ابن تيمية الذي يذكرونه كشيخ المجاهدين. يتناول هذا المقال بمنهج توصيفي - تحليلي، مستندا إلى الكتاب والسنة وكلمات الأعلام من الفريقين، دراسة هذه الفكرة والتصرفات.

الكلمات المفتاحية: السلفية الجهادية، ابن تيمية، الرؤى والجذور، الآثار والنتائج.

دراسة وجهة نظر ابن تيمية حول رؤية الله سبحانه

مصطفى مهاجر

أحد أهم المباحث الكلامية بين فرق أهل السنة، هو رؤية الله سبحانه بالعين. هناك إتفاق عالمي على أن الله سبحانه لم يتم بعد رؤيته بالعين في الدنيا، فحسب يوجد خلاف حول النبي صلى الله عليه وآله وهناك نصوص تثبت للنبي صلى الله عليه وآله الرؤية. ولكن فرق أهل السنة يختلفون في موضوع رؤية الله سبحانه في القيامة. يعتقد ابن تيمية أن الله سبحانه سبى في الآخرة قطعاً، قائلاً أن هذا يتحصّل عبر الأدلة العقلية، ظاهر الآيات، الأخبار المتواترة وعقيدة السلف. والحال أن هذا الأمر طبقاً

للبراهين العقلية، تستلزم كونه ماديا وجسمانيا وبعض الآيات والروايات، دالة على إنكار الرؤية وإبطالها. هناك بعض من السلف الصالح للنبي صلى الله عليه وآله كالإمام على عليه السلام الذين تدلّ كلماتهم على عدم رؤية الله سبحانه. الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، اهل السنة، رؤية الله سبحانه.

دراسة قول ابن تيمية في حديث «من أحبني وأحب هذين وأباهما وأمهما كان معي في درجتي يوم القيامة»

مرتضى مختار

من الروايات الواردة في فضيلة أهل البيت عليهم السلام، هي رواية «من أحبني وأحب هذين وأباهما وأمهما كان معي في درجتي يوم القيامة». قال النبي صلى الله عليه وآله: من أحبني والحسين ووالديهما، سيكون في مرتبتي في الآخرة. قد طرح ابن تيمية على هذا الحديث إشكاليات من حيث السند والمصدر. ضعف كتاب فضائل الصحابة كمصدر لهذا الحديث، عدم نقل أحمد بن حنبل لهذا الحديث، وجود أحاديث ضعيفة في مسند أحمد وضعف سند الحديث، هي إشكاليات أوردها ابن تيمية. وفقا للدراسات المنجزة لا يصح إشكاليات ابن تيمية. أهم الأجوبة عنها عبارة عن: أولا، قد ورد هذا الحديث في المصادر المختلفة منها مسند أحمد؛ ثانيا، هذا الحديث وإن كان من إضافات القطيعي، ولكن القطيعي يعتبر عند عموم أهل السنة وروايته متلقاة بالقبول؛ ثالثا، تم دراسة جميع الروايات كلها فثبت صحة سند هذا الحديث. الكلمات المفتاحية: حديث من أحبني، ابن تيمية، فضائل أهل البيت عليهم السلام، مسند أحمد بن حنبل، زيادات القطيعي.

التوحيد والشرك من منظار ابن تيمية؛ الدراسة والنقد

رضا بورعلى سرخه ديزج

نظرا الى تأثر الوهابيين والسلفيين من أفكار ابن تيمية في مسألة التوحيد والشرك، وبالتالي قيامهم بتكفير سائر المسلمين، يبدو أن دراسة منظار ابن تيمية في هذا

الموضوع ضروری. ولذلك أولت هذه الدراسة اهتماما بالبحث في فكرة ابن تيمية ونقدها حول التوحيد والشرك. تمّ دراسة اقسام التوحيد من منظار ابن تيمية في بداية هذا التحقيق وتبيّن أنه جعل للتوحيد ثلاثة اقسام. يواجه هذا التقسيم ثلاثة إشكاليات، هي: كونه استقرائيا واجتهاديا، اعتماده على الاستقراء الناقص وفقدان ثمرة عملية. ثمّ تطرّق التحقيق الى دراسة كل هذه الأقسام الثلاثة ونقدها و تبيّن أنه: أولا، قوله في التوحيد في الأسماء والصفات يستلزم التجسيم والإعتقاد بجسمانية الله سبحانه. ثانيا، قوله في التوحيد في الربوبية أيضا يرد عليه إشكاليتان اثنتان. هما الخلط بين مفهوم الربّ والخالق وعدم صحة ادعائه وهو كون المشركين موحدین في مجال الربوبية. ثالثا، ادعائه على إمكان مشركية الشخص في مجال الألوهية مع كونه موحدا في مجال الربوبية، يضادّ تبيينه حول العلاقة الحاكمة بين التوحيد في الربوبية والتوحيد في الألوهية.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، اقسام التوحيد، التوحيد في الأسماء والصفات، التوحيد في الربوبية، التوحيد في الألوهية، الشرك في الربوبية، الشرك في الألوهية.

شماره اشتراک:

فرم اشتراک پژوهش نامه سراج منیر

الف) مشخصات مشترک:

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

ب) بهای اشتراک:

سالیانه با هزینه پست و ۲۰٪ تخفیف جهت اشتراک ۴۸/۰۰۰ تومان می باشد.

ج) نحوه اشتراک:

* واریز بهای اشتراک به شماره حساب ۱-۱۷۶۵۹۰۴-۱۱-۵۲۰۳ بانک قرض الحسنه
مهر ایران - شعبه توحید - قم
* ارسال فرم اشتراک تکمیل شده به همراه کپی فیش بانکی به نشانی دفتر پژوهش نامه
یا از طریق پست الکترونیکی به آدرس: serajemonir@darolelam.ir و یا به
شماره فکس: ۰۲۵-۳۷۲۵۵۸۶۷

نکات دیگر:

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

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

Since the Wahhabi and Salafi thoughts are affected from the Ibn Taymiyyah views in the issue of monotheism and polytheism, it is necessary to review his ideas. In this article, firstly, the Ibn Taymiyyah views on monotheism and polytheism is discussed. He divides monotheism in kinds. His division has three problems: it is arbitrary, incomprehensive and useless. Secondly, his division will lead to God's incarnation. He also confused between God and the creator and maintain that the pagans at the time of our Holy Prophet were monotheistic! Finally, his view on being pagan while we believe in God is against his own doctrines and it seems to be contradictory.

Keywords: Ibn Taymiyyah, divisions of Monotheism, polytheism in deity, Monotheism in names and attributes of God, Monotheism in deity

his ideas. However, if we have a closer look, we will know that God's visibility is against the wisdom and God is not an object to be seen. In addition, there are some verses in the Quran and narrations that against God's visibility. Finally, there are some apostles like Imam Ali that believe we cannot see the at all.

Keywords: Ibn Taymiyyah, Sunni Sect, God's Visibility

Reviewing Ibn Taymiyyah views on the Hadith " if someone likes me and Imam Hasan & Imam Ali . . ."

Morteza Mokhtari

One of the best Hadiths, which is narrated on the virtues of Ahl al-Bayt is the following Hadith. Our Holy Prophet Muhammad (PBUH) said: " one who loves me and loves Imam Ali & Imam Hasan (PBUH) and their parents, at the resurrection day will be at my position." Ibn Taymiyyah as an Islamic scholar maintain that the source of this narration is incorrect. He consider the source book of this narration, "the virtues of disciples" as a weak source. Ibn Taymiyyah says there are so many false narrations in this book and the writer of the book, Ahmad Ibn Hanbal himself, did not mention this saying. According to this research the Ibn Taymiyyah ambiguities is not valid. Moreover, in response to Ibn Taymiyyah we must say that firstly this saying is quoted in "the virtues of disciples" and other source books as well. Secondly. Although a scholar adds this Hadith named Ghati'ee but this person is an authority among the Sunni sect. and finally, the source chain of this narration is considered and proved valid.

Key words: the Virtues of Ahl-al-Bayt, Ibn Taymiyyah, Musnad Ahmad Ibn Hanbal, Ghatiee Appendixes

A review and critic on monotheism and polytheism from the viewpoint of Ibn Taymiyyah

Reza Poorali Sorkhe Dizaj

Keywords:

Supplication to the Holy Prophet, Deoband School, Shafa'at, Supplication to the Position of the Holy Prophet, Supplication to the Jah

Reviewing Ibn Taymiyyah views on Salafi Jihadism

Ali Akbar Lotfi Mehroyeh

Salafi Jihadism is a new movement in Islamic society, which is based on distorted understanding of pure Islamic instructions. For justifying their brutal actions, this group resort to the views of Ibn Taymiyyah from Harran. They try to interpret Ibn Taymiyyah views according to their desires. Mainly, they use Ibn Taymiyyah fatwas in four domains: he believed in promoting Islam by sword, killing civilians at wars if it was necessary, abnormal behaviors in dealing with military prisoners and encountering with Islamic rulers. The Takfirists attribute their awful deeds to the Ibn Taymiyyah fatwas and call him Sheikh Al-Mujahidin. In this descriptive-analytic article, Ibn Taymiyyah fatwas will be put on the judgement according to the Holy Quran, tradition and Islamic scholars from both Sunni and Shia side.

Keywords: Salafi Jihadism, Ibn Taymiyyah, Thoughts and Roots, Consequences

Reviewing Ibn Taymiyyah viewpoint on the God's visibility

Mustfa Mohajer

One of the most important theological issues in the Sunni sects is God's visibility with naked eyes. They unanimously maintain that we cannot see the Holy Prophet Muhammad (PBUH) in this world. However, there is a disagreement in seeing Him in the afterworld in resurrecting day. The pros believe there are some narrations that prove God's visibility in the judgement day. Ibn Taymiyyah thinks that we can surely see the God in the afterworld. He maintain that wisdom, Quranic verses, clear narrations and apostles (Salaf) prove

Reviewing the concept of monotheism in worshiping from the viewpoint of Ayatollah Mesbah & Ibn Taymiyyah

Husain Ali Edrisi

Monotheism in worshiping is the key element in prophet's invitations. Before the arrival of Ibn Taymiyyah, the concept of worshiping among the Muslims was clear and there was no disputation. Ibn Taymiyyah claimed some actions in Islam such as supplication to the holy prophet is considered polytheism and will lead to the heresy. Ibn Taymiyyah definition from worshiping is lexical and not technical. He added the condition of love to this definition. There are so many problems in this definition such as ambiguity, being incomprehensive and being against the Quranic usage. In contrary, Ayatollah Mesbah's definition considering the Quranic usage include the condition of believing in deity as a necessary condition in worshiping. According to this definition, actions such as supplication and appealing to God is considered worshiping and legal.

Keywords: Monotheism in worshiping, worshipping,
Ayatollah Mesbah, Ibn Taymiyyah

Reviewing the ideas of "Deoband School" in supplication to the Holy Prophet Muhammad (PBUH)

Ali Asghar Kamali

In this article, it will be discussed from the perspective of Deoband School, whether it is possible to resort to the Holy Prophet Muhammad (PBUH) and offer him as a mediator or not? Many Muslims and Deoband School maintain that we can resort to the Holy Prophet Muhammad (PBUH) and put him as a mediator. They answered the doubts concerning to this issue. However, the Wahhabi School influences some members of Deoband School and deny some kinds of supplications to the Holy prophet. Nevertheless, the majority in Deoband School believe in imploring to Holy Prophet Muhammad (PBUH) and consider it as a good device for closeness to the God.



Seraj-e-Monir

Journal of Wahhabism Criticism; Seraj-e-Monir
Eighth Year, No 31, Autumn 2019

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

Director in charge: Mahdi Makarem

Editor in chief: Hussein Rajabi

Editorial Board:

Seyyed Hasan Ale-mujadded

Professor of Qom Seminary and religious schools institute

Dr. Ali Allah Bedashti

Associate Professor of the Qom University

Akbar Asad Alizade

Assistant Professor of Institute of Islamic Sciences and Culture

Dr. Mahdi Farmanian

Assistant Professor of the University of Religions and denominations

Dr. Hussein Rajabi

Assistant Professor of the University of Religions and denominations

Dr. Abdurahim Soleimani Behbahani

Member of Scientific Group of Islamic Sciences and Culture

Dr. Mohammad Hasan Zamani

Member of Scientific Group of Al-mustafa International University

Internal Manager: Mostafa Kashanian

Layout: Mahboub Mohseni

Editor: Morteza Mostafavipour

English Abstracts Translator: Javid Akbari

Arabic Abstracts Translator: Muhammad Mahdi Husseinian

Address: Darolvelayah Complex,

Intizar Blv, Jamkaran, Qom

Telfax: +98-25-37255867

Website: www.darolelam.ir

Email: serajemonir@darolelam.ir

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ