

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی-ترویجی سلفی پژوهی

سال سوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۹۶

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

صاحب امتیاز: مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (ع)

مدیر مسئول: مهدی مکارم

سرمدیر: مهدی فرمانیان

جانشین سرمدیر و مدیر داخلی: حسین قاضی زاده

اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

آیت الله احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)

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

حجت الاسلام و المسلمین عزالدین رضائزاد (دانشیار جامعه المصطفی العالمية)

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

آیت الله نجم‌الدین طبسی (استاد حوزه علمیه قم)

آیت الله احمد عابدی (دانشیار دانشگاه قم)

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

طراح جلد و صفحه‌آرا: محبوب محسنی

ویراستار: ؟؟؟؟؟

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: جاوید اکبری مترجم چکیده‌ها به عربی: سیدحسین صافی

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

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

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

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

مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است، و دیدگاه‌های

نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش‌نامه نیست.

فراخوان مقاله

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

محورهای پژوهش نامه:

۱. تاریخ تفکر سلفی‌گری
 ۲. نقد مبانی سلفیه
 ۳. نقد عقاید سلفیه
 ۴. جریان‌شناسی سلفیه
- و سایر مباحث مرتبط با موضوع سلفیه

♦ راهنمای تنظیم مقالات

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

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

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

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

برای نمونه:

امینی، عبدالحسین، الغدیر، مترجم: محدث‌تقی واحدی، تهران، بنیاد بعث، چاپ پنجم، ۱۳۸۱ش.

فهرست مطالب

۷.....	بررسی تطبیقی رابطه مفهوم «رَبّ» و «اله» از دیدگاه وهابیت و شیعه.....
	ابراهیم کاظمی / علی ربانی گلپایگانی
۲۵.....	بررسی تطبیقی تشبیه و تنزیه خداوند نزد مسلمانان و وهابیت.....
	مصطفی مهاجر / مهدی علیزاده موسوی
۴۷.....	بررسی حدیث عبدالله بن عباس (کفر دون کفر) ذیل آیه حاکمیت، در نقد سلفیه جهادی.....
	علی مقدس / محمدحسن زمانی
۶۷.....	بررسی ادله سلفیان در ادعای شرک بودن استغاثه به غیرخدا.....
	سعید غلامزاده / احمد بهشتی
۹۷.....	نقد و بررسی ادله منکرین «سَماع موتی» با محوریت آیات.....
	حسن سعادت‌پرور / مهدی فرمانیان
۱۱۷.....	نقد و بررسی مفهوم دیدگاه سلفیان درباره مفهوم سنت ترکیه.....

مجدد خیدری / ۱۴۴۴

بررسی تطبیقی رابطه مفهوم «ربّ» و «اله» از دیدگاه وهابیت و شیعه

ابراهیم کاظمی*

چکیده

مفهوم «ربّ» و «اله» جایگاهی مهم در اعتقادات انسان دارد؛ ازاین‌رو در این مقاله، رابطه این دو مفهوم از دیدگاه شیعه و وهابیت بررسی شده است.

زمانی که بین دو مفهوم، ملازمه عقلی برقرار باشد، مانند دالّ و مدلول و اثر و مؤثر، با حصول یکی از مفاهیم، مفهوم دیگر نیز حاصل خواهد بود؛ مانند: هر گاه خورشید طلوع کند، آسمان روشن خواهد شد.

رابطه میان این دو مفهوم از دیدگاه شیعه، ملازمه عقلی است؛ به این معنا که با تحقق ربّ، اله نیز محقق خواهد شد و حتی برخی مانند آیت‌الله سبحانی فواتر از ملازمه عقلی، معتقد به عینیت ربّ و اله هستند. وهابیت در ظاهر معتقد به ملازمه عقلی بین مفهوم ربّ و اله است؛ اما در عمل، میان لازم و ملزوم تفکیک کرده‌اند و عملاً به ملازمه عقلی پایبند نیستند. آنان فقط معتقدند که مفهوم اله در برگیرنده مفهوم ربّ است و اگر کسی به توحید الوهی برسد، یعنی توحید ربوبی را نیز داراست. این مسئله به سبب تفسیر غلط وهابیت از عبادت و در نتیجه، مشرک دانستن بسیاری از مسلمین پدید آمده که اهمیت بسیاری دارد و باید مورد بررسی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: ربّ، اله، تلازم، شیعه، وهابیت، رابطه.



مقدمه

اهمیت توحید خداوند متعال، بیش از هر مفهوم دیگری، بر دو مفهوم «رب» و «اله» استوار است. این که چه کسی موحد است و چه کسی مشرک، در این دو مفهوم ریشه دارد. وهابیت با ادله واهی همه مسلمانان غیر از خود را مشرک می‌داند. این امر به شیوه تبیین دو مفهوم «رب» و «اله» و رابطه‌ای که میان آن دو قائل شده‌اند، باز می‌گردد. به دلیل کاربرد فراوانی که این دو مفهوم در آیات و روایات و میان عموم مسلمانان دارد، هر نظریه اشتباهی در بیان مفاهیم و رابطه این دو، سبب بروز اعتقاداتی خطرناک در جامعه اسلامی خواهد شد. از این رو برای رسیدن به درکی صحیح از رابطه دقیق این دو مفهوم، ابتدا مفاهیم لغوی و اصطلاحی «رب» و «اله» تبیین شده و سپس به بررسی دیدگاه شیعه و وهابیت پرداخته‌ایم.

در مورد معناشناسی مفاهیم «رب» و «اله» کتاب‌هایی به چاپ رسیده که می‌توان به اسماء الثلاثة آیت الله سبحانی و کتاب معناشناسی نجارزادگان اشاره کرد. علامه عسگری نیز در کتاب نقش انمه در احیای دین نیز به طور مختصر به معنای رب و اله اشاره کرده است؛ اما در این تألیفات مستقلاً به رابطه مفهوم «رب» و «اله» پرداخته نشده و لذا برای دستیابی به رابطه این دو مفهوم با یکدیگر، به کتب تفسیری و کلامی مراجعه شده و از بررسی کلمات بزرگان، رابطه این دو مفهوم به دست آمده است.

معنای لغوی «رب»

«رب» از رَ بَ یَرَب مانند «مَدَّ یَمَدُّ» از باب نصر یَنْصُر یا رَ بَ یَرَب از باب صَرَب یَضْرِب است. رَ بَ را صفت مشبیه از رَ بَ مانند حَ شِن یا رَ بَ مانند حَسَن دانسته‌اند.^۱ واژه «رب» گونه‌های کاربردی بسیاری دارد؛ لذا ابتدا باید به مراحل کاربرد این واژه دقت شود. رَ بَ در زمان جاهلیت پیش از اسلام بر پادشاهان اطلاق شده است.^۲ در روزگار پیش از اسلام واژه رَ بَ، هم برای رؤسا و بزرگان جوامع بشری و هم برای خدایان به کار می‌رفته و

۱. نجارزادگان، فتح الله، معناشناسی رب، ص ۱.

۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۱، ص ۱۳۰.

شعرهای کهن عربی و کاربرد آن در کتیبه‌ها گواه این مدعاست.^۱ علت به کار بردن این واژه در مورد سلطان، صفاتی چون: مالک بودن بر مردم، اداره و اصلاح کردن آنان و تربیت مردم است که لغتنامه‌ها بدان اشاره کرده‌اند.^۲ معانی وارد شده دیگر مانند: سید مُطاع، صاحب، مالک، مصلح و تربیت کننده از دیگر موارد کاربرد کلمه ربّ است که در لغتنامه‌ها به برخی از آنها اشاره شده است؛ مانند ابن منظور که کلمه «ربّ» را مختص خداوند دانسته و آن را به معنای مالک گرفته است.^۳ یا جوهری در صحاح اللغة دو معنا برای ربّ بیان کرده است: ۱. مالک شیء بودن؛ ۲. اصلاح کردن و تمام کردن شیء.^۴ واژه «ربّ» علاوه بر معانی گفته شده، به یک ماهیت ذاتی نیز اشاره دارد که می‌توان آن را با مفهوم سرور و بزرگ بیان کرد. مفهوم بزرگ و سرور در زبان «عبری» و «آرامی» از معانی عادی واژه «ربّ» شمرده شده و ممکن است از این مفهوم، معنای پروردگار و خداوند برخاسته باشد، یا ممکن است واژه «ربّ» از یهودیان یا مسیحیان یا از زبان آرامی^۵ وارد زبان عربی شده باشد.^۶ به نظر می‌رسد استعمال لفظ «ربّ» در دیگر معانی، از نوع تطور معنا باشد؛ چرا که هر کدام به نوعی با معنای اصلی ربّ که سروری و بزرگی و به عبارتی پادشاهی است، ارتباط دارد و افراد با در نظر گرفتن این تشابه، آن را در معانی دیگر به کار گرفته‌اند.^۷

معنای اصطلاحی ربّ

معنای اصطلاحی ربّ در دیدگاه شیعه، به تدبیر و تصرف در امور مخلوقات اشاره دارد. این معنا را می‌توان در کلام علما مشاهده نمود. برای اثبات این مدعا به عبارات برخی

۱. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن، ص ۲۱۵.

۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۸۲.

۳. ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۹۹.

۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۱، ص ۱۳۰.

۵. زبان آرامی، عضوی از زبان‌های سامی است که بیش از ۳۰۰۰ سال قدمت دارد. زبان آرامی، زبان اداری امپراتوری‌ها و حتی کاهنان بوده است. زبان اصلی بخش عمده‌ای از کتاب‌های آسمانی دانیال و عزرا و زبان کتاب تلمود است. آرامی را زبان عیسی دانسته‌اند. امروزه هنوز زبان مادری برخی اقلیت‌هاست و تعدادی از جوامع که بیشتر آن‌ها آشوری هستند، به زبان آرامی جدید تکلم می‌کنند. این زبان اکنون در حال انقراض شمرده می‌شود.

۶. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن، ص ۲۱۵.

۷. کردنژاد، نسرین، «معناشناسی ربّ»، مجله حسنا شماره چهارم، ۱۳۸۹ش.





اشاره می‌شود:

علامه طباطبائی در مورد مفهوم ربّ ذیل آیه «ربّ المشرق و ربّ المغرب» می‌فرماید: «ربّ به معنای مالکیت و تدبیر است»^۱.

آیت الله مصباح یزدی می‌فرماید:

اطلاق ربّ در مورد خدای متعال، به این لحاظ است که او صاحب اختیار مخلوقات خود است و برای تصرّف و تدبیر امور آنها نیازی به اذن و اجازه تکوینی و تشریعی کسی ندارد. پس اعتقاد به ربوبیت کسی، به این معناست که او می‌تواند استقلالاً و بی‌احتیاج به اذن دیگری، در شأنی از شؤون مربوط خود تصرّف نماید. یعنی مالک شأنی از شؤون کسی یا چیزی باشد که بتواند بی‌اجازه وی در آن تصرف کند؛ مثل کدبانوی منزل که به او «رَبَّةُ الدَّار» می‌گویند یا حضرت عبدالمطلب که در قضیه حمله ابرهه به خانه کعبه فرمود: «أَنَا رَبُّ الْإِبِل» من مالک شترم هستم و از آن مراقبت می‌کنم؛ خانه کعبه هم صاحب‌اختیاری دارد که خود از آن حفاظت خواهد کرد. اعتقاد به توحید ربوبی، یعنی اعتقاد به این که تنها خدای متعال است که می‌تواند استقلالاً و بدون نیاز به هیچ‌گونه اذن و اجازه‌ای در تمام شئون مخلوقات خود (کلّ جهان) تصرّف نماید و آنها را تدبیر و اداره کند.^۲

علامه عسگری نیز در معنای اصطلاحی «ربّ» می‌فرماید:

مفهوم ربّ در قرآن کریم گاهی به معنای لغوی آمده و گاهی به معنای اصطلاحی؛ اما برگشت هر دو معنا به مالک و مدبر بودن خداوند متعال است. علاوه بر آن، در معنای اصطلاحی، بنیان‌گذار نظام زندگی در طی مراحل پرورش تا رسیدن به درجه کمال بر معنای مربی اضافه شده است.^۳

البته ایشان علاوه بر بیان معنای تدبیر، به معنای «مربی» پرورش‌دهنده نیز اشاره می‌کند.

آیت الله سبحانی نیز پس از بیان کاربردهای کلمه ربّ در کلام عرب، همه آنها را در یک معنای واحد جمع نموده که عبارت از این گونه است:

ربّ گاهی برای تربیت شخصی یا موجودی استعمال شده که در سوره یوسف خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» یوسف عزیز مصر را

۱. طباطبائی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۰۳.

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، ج ۱، ص ۳۴.

۳. عسگری، مرتضی، عقاید اسلام در قرآن، ج ۱، ص ۱۵۰.

ربّ معرفی کرد؛ زیرا در خانه او تربیت یافته بود. گاهی ربّ به معنای اصلاح و رعایت نقل شده؛ مانند «ربّ الضیعه» این که شخص اقدام به اصلاح آن کند. گاهی ربّ به معنای حکومت و سیاست استعمال شده؛ مانند «فلان قد ربّ قومه» یعنی فلانی بر قوم خود حکومت کرد و گاهی ربّ به معنای مالک و به معنای صاحب نیز استعمال شده که در مثال «أربّ غنم أم ربّ إبل» و «ربّ الدار» روشن است. بنابراین موارد استعمال کلمه ربّ متعدد است؛ ولی همه این معانی به یک معنای واحد و اصلی بازمی گردد و آن، کسی است که زمام امور از تدبیر، اداره و تصرف را بر عهده دارد. این مفهوم کلی در تمام این موارد استعمال شده وجود دارد؛ بنابراین زمانی که به خداوند متعال ربّ گفته می شود، یعنی خداوند مدبر و مدیر و تصرف کننده و اصلاح کننده شئون مخلوقات است.^۱

بنابراین، دیدگاه شیعه در معنای اصطلاحی ربّ را می توان تدبیر و تصرف در امور دانست که عبارات علما نیز به این معنای جامع اشاره دارد.

معنای اصطلاحی ربّ از دیدگاه وهابیت

وهابیت علاوه بر معنای تدبیر صفات، افعالی مانند: خالق، مالک، رازق و قادر را نیز در معنای اصطلاحی ربّ افزوده اند. سخنان بزرگان وهابیت را می توان در تأیید این نظریه کافی دانست؛ مانند سلیمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب که مفهوم اصطلاحی ربّ را «ربّ کلّ شیء»، مالک، خالق و رازق دانسته است.^۲ ابن قیم در مدارج السالکین ربّ را به معنای ربّ کلّ شیء، خالق و قادر آورده است.^۳ دیگر شخصیت های وهابیت نیز به همین معنای اشاره نموده اند.^۴

بنابراین بین دیدگاه شیعه و وهابیت در معنای اصطلاحی «ربّ» اختلاف وجود دارد. شیعه به اصل معنای ربّ توجه دارد که تدبیر و تصرف در امور است؛ اما وهابیت علاوه بر تدبیر، افعال الهی را نیز در مفهوم ربّ داخل کرده و ربّ را به معنای تدبیر، خالق، رازق و مالک بیان کرده است که همین، عامل به خطا رفتن آنان در توحید ربوبی شده است.

۱. سبحانی، جعفر، توحید و شرک، ص ۶۱.

۲. ابن عبدالله، سلیمان، تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید، ج ۱، ص ۱۷.

۳. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، مدارج السالکین، ج ۱، ص ۵۸.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۷، ص ۶۱؛ «لأنّ معنی الربوبیة: أنه خالق مالک مدبر». (همو، فتح ذی الجلال والاكرام بشرح بلوغ المرام، ج ۶، ص ۴۸۶)؛ ابن فوزان، صالح، عقیده التوحید، ص ۲۲؛ بن باز، عبدالعزیز، بیان التوحید، ص ۲۹.





معنای لغوی اله

«إله» بر وزن کتاب، از ماده «اله» یا «وله» به معنای عَبَدَ عِبَادَة می باشد. صاحبان لغتنامه ها نیز اله را به معنای معبود معنا کرده اند؛ مانند ابن فارس که معنای اله را تعبد (عبادت کردن) دانسته و اله را همان الله تعالی معنا کرده است.^۱ ابن منظور «اله» را به معنای معبود نامیده است.^۲ فیروزآبادی «اله» را از اله، الاله، الوهه و الوهیه به معنای عبد عبادَة معنا کرده است. وی لفظ جلاله «الله» را علم غیر مشتق دانسته که اصل آن اله بوده و اله بر وزن فِعال به معنای مألوه (معبود) است.^۳ بنابراین طبق نظر اکثر اهل لغت، اله به معنای معبود است.

معنای اصطلاحی اله

معنای اصطلاحی اله در نزد شیعه، با معنای لغوی اله تفاوت دارد. علما اله را معبود صرف معنا نکرده اند؛ به همین دلیل در ذیل به برخی از دیدگاه های علما اشاره می شود: علامه طباطبائی در تفسیر المیزان «اله» را به معنای اله حقیقی و معبود به حق معنا کرده است.^۴ البته وی در جای دیگر می فرماید: «الوهِیة به معنای استحقاق عبودیت است».^۵ از کنار هم قرار دادن این دو جمله علامه، به دست می آید که وی الهی را حقیقی می داند که استحقاق عبودیت را داشته باشد؛ وگرنه نمی توان آن را اله حقیقی دانست.

آیت الله مصباح یزدی می نویسد:

در معنای اله مانند بسیاری از مشتقات، معنای شأنتی و شایستگی لحاظ شده و از این رو می توان آن را «پرستیدنی» یا «شایسته پرستش» معنا کرد. همان طور که کلمه «قرآن» هم همین معنا را دارد که «ما ین شأنه أن یقرء»؛ چیزی که شایسته خواندن است. اگر اله به معنای «پرستش شده» باشد، معنای

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۶۷.

۳. فیروزآبادی، محمد، قاموس المحیط، ج ۴، ص ۲۹۰.

۴. طباطبائی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۵۹۵. «اما معنای مفردات این جمله: کلمه «لا» در این جمله نفی جنس می کند و لای نفی جنس اسم و خبر لازم دارد، و چون مراد به «اله» هر چیزی است که واقعا و حقیقتا کلمه «اله» بر آن صادق باشد، به همین جهت صحیح است بگوییم خبر «لا» در جمله حذف شده که کلمه «موجود» و یا هر کلمه ای است که به عربی معنای موجود را بدهد؛ مانند «کائن» و امثال آن، و تقدیر جمله این است که «لا اله بالحققیة والحق بموجود الا الله»؛ یعنی اله حقیقی و معبودی به حق موجود نیست به غیر از الله». (همان، ج ۱۴، ص ۳۷۵).

۵. طباطبائی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۵۵۱.

کلمه توحید این می‌شود که کسی جز الله پرستش شده نیست. در صورتی که اشخاص و اشیاء زیادی در جهان مورد پرستش قرار گرفته‌اند و از این‌رو صفت یا متعلق تقدیر گرفته‌اند. ولی اگر معنای «اله»، «شایسته پرستش» باشد و به اصطلاح معنای شأنت در آن در نظر گرفته شده باشد، دیگر نیازی به تقدیر گرفتن صفت یا متعلق نیست.^۱

با در کنار هم قرار دادن نظریه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی می‌توان گفت هر دو در بیان معنای اصطلاحی اله اتفاق نظر دارند.

آیت‌الله سبحانی ابتدا اثبات می‌کند که لفظ جلاله «الله» در اصل، همان «الاله» است و تنها تفاوت این دو در این است که الاله دلالت بر معنای کلی دارد و الله علم برای خداوند شده است. ایشان در کتاب اسماء ثلاثه بیان می‌کند:

اله همان معنای الله را دارد و زمانی که متبادر از لفظ جلاله الله، معنایی به غیر از معبود است، اله نیز بر همان دلالت دارد؛ جز این‌که الله علم است در آن معنا و اله کلی است.^۲

سپس بیان می‌کند هر معنایی که لفظ جلاله «الله» بر آن دلالت می‌کند، اله نیز بر آن دلالت دارد و الله را به متصرف، مدبر یا کسی که زمام امور به دست او باشد، معنا کرده است.^۳ به نظر ایشان همانند نظر آیت‌الله مصباح یزدی در جمله شریفه «الاله الا الله» لازم نیست چیزی در تقدیر گرفته شود.

آیت‌الله جوادی آملی معنای معبود را تفسیر به لازم معنای اله دانسته است. علت این تفسیر هم این است که «اله» حقیقی و آلهه دروغین و پنداری، در میان ملل مختلف مورد پرستش بوده و هستند. از این‌رو تصوّر شده که اله به معنای معبود است؛ درحالی‌که معنای الوهیت، یعنی موجودی که در کار خود به‌طور مطلق مستقل باشد.^۴ نظریه آیت‌الله جوادی آملی از این لحاظ که معبود را لازمه معنای اله دانسته‌اند، می‌توان یک نظریه به‌شمار آورد و قولی است که نظریه دیگر علمای شیعه را نیز می‌توان زیرمجموعه آن قرار داد. بنابراین، معنای شایسته پرستیدن و استحقاق عبودیت، نتیجه این نظریه

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، ج ۱، ص ۳۳.

۲. سبحانی، جعفر، اسماء الثلاثة، ص ۱۰.

۳. سبحانی، جعفر، التوحید والشک فی القرآن الکریم، ص ۵۵.

۴. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی توحید در قرآن، ج ۲، ص ۵۲۴.



شمرده می‌شوند. دیگر این‌که همه علما بر یک اشتراک کلی هستند که اله به معنای معبود نیست.

دیدگاه وهابیت در معنای اصطلاحی اله

وهابیت بالاتفاق معنای اصطلاحی اله را معبود گرفته‌اند. برای مثال به کلام چند نفر از علمای آنان اشاره می‌کنیم؛ مانند کلام محمد بن عبدالوهاب در کتاب الجواهر المضیة که اله را معبودی که تنها صلاحیت عبادت دارد، معنا کرده است.^۱ ابن عثیمین نیز در شرح کشف الشبهات اله را معبود معنا کرده است.^۲ همچنین دیگر علمای وهابیت نیز این معنا را پذیرفته‌اند.^۳

دیدگاه شیعه

شیعه معتقد است بین مفهوم ربّ و اله ملازمه عقلی وجود دارد؛ یعنی هر کس که به ربوبیت معتقد باشد، لازمه عقلی آن، اعتقاد به الوهیت است. برای این مدعا به کلام برخی از علما استناد می‌شود:

گفتیم که آیت الله مصباح یزدی اله را به معنای شایسته پرستش و پرستیدنی معنا نمودند؛ مانند کتاب که به نوشتنی و چیزی که شأنیت نوشتن را دارد، معنا می‌شود. به همین دلیل برای اله لوازمی باید باشد تا شایستگی پرستش را بیابد؛ از جمله این لوازم، شئون ربوبیت است. به همین دلیل ایشان می‌فرمایند:

ازجمله روایاتی که بین خدا و خلق لحاظ می‌شود، این است که مخلوقات نه تنها در اصل وجود و پیدایششان نیازمند به خداوند هستند، بلکه همه شئون وجودی آنان وابسته به خدای متعال است و هیچ‌گونه استقلالی ندارند و او به هر نحوی که بخواهد، در آنها تصرف می‌کند و امورشان را تدبیر می‌کند.^۴

همچنین در کتاب معارف کلامی صریحا به این تلازم چنین اشاره می‌فرماید: با دقت در معنای «اله» و «ربّ» روشن می‌شود که الوهیت مستلزم ربوبیت

۱. ابن عبدالوهاب، محمد، الجواهر المضیة، ص ۳۹.

۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح کشف الشبهات، ص ۳۷.

۳. شتیعی، محمدامین، الاسلام دین کامل، ص ۹؛ بن باز، عبدالعزیز، مجموع الفتاوی، ج ۱، ص ۳۸؛ ابن فوزان، صالح، اعانة المستفید بشرح کتاب التوحید، ج ۱، ص ۶۱.

۴. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقائد، ص ۸۵.



است؛ زیرا عبادت و بندگی نسبت به کسی انجام می‌گیرد که وی به حسب اعتقاد پرستشگر، نوعی ربوبیت و مالکیت و صاحب اختیاری داشته باشد و بتواند استقلالاً در مربوط خود تصرف نماید و به او سود و زبانی برسند.^۱

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب توحید در قرآن ملازمه عقلی بین مفهوم «رب» و «اله» را اثبات نموده است. وی بیان می‌کند که در آیات فراوانی از قرآن کریم عمومیت ربوبیت نظام تکوین و تشریع و حصر، این سمت را برای خداوند، مبرهن می‌کند و از سوی دیگر هرگونه ربوبیت کلی و جزئی را از دیگران سلب می‌نماید. قرآن تأکید می‌فرماید همان‌گونه که تنها خالق هستی خداست: «لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ» و تنها مالک هستی خداست: «لَا مَالِكَ إِلَّا اللَّهُ» همچنان تنها مدبر و یگانه پرورنده عالم هستی و نظام هماهنگ انسان و جهان، خداست: «لَا رَبَّ إِلَّا اللَّهُ».^۲ بنابراین کسی می‌تواند ربّ عالم هستی باشد که اله باشد و این، همان تلازم است که آیاتی نیز بر آن تأکید دارد؛ مانند آیه شریفه «اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ»^۳ و آیه شریفه «فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ».^۴ تکرار سه‌باره «رب» و اضافه آن به «السموات»، «الارض» و «العالمین» تصریح و تأکید بر این حقیقت است که ربّ همه موجودات امکانی یکی است و آن کسی جز الله نیست و الله بودن که ستایش مخصوص اوست، ملازم دارد ربّ آسمان و زمین و عالمین باشد.

آیت‌الله سبحانی در تعریف معنای اله به معبود، اشکال وارد نموده و تدبیر و تصرف در امور را از معنای اله به دور ندانسته و بیان می‌کند که اله یعنی کسی که تدبیر و تصرف امور در دستان او باشد و نمی‌توان الهی را تصور نمود که تدبیر و تصرفی نداشته باشد.^۵ نظریه آیت‌الله سبحانی مرحله‌ای بالاتر از ملازمه عقلی را اثبات می‌نماید و آن این است که بین دو مفهوم ربّ و اله، عینیت است؛ یعنی نمی‌توانی الهی را تصور کنی که تدبیر و تصرف و ربوبیتی نداشته باشد.

بنابراین با بیان دیدگاه‌های اکثر علمای شیعه روشن می‌گردد که آنان معتقد به ملازمه

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف کلامی قرآن، ج ۱، ص ۳۳.

۲. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، ص ۴۲۶.

۳. سوره صافات، آیه ۱۲۶.

۴. سوره جاثیه، آیه ۳۶.

۵. سبحانی، جعفر، توحید و شرک، ص ۵۴.



عقلی بین مفهوم «رب» و «اله» هستند؛ بلکه برخی مانند آیت الله سبحانی به مسئله عینیت اشاره کرده و تفاوتی بین مفهوم رب و اله نمی گذارند. آنچه در نظریه شیعه هویداست، این است که راه رسیدن به الوهیت و محور اصلی در توحید، ربوبیت است. تنها فرق میان وهابیت و شیعه در این مسئله این است که وهابیت صرف داشتن توحید ربوبی را علت تامه برای رسیدن به توحید الوهی نمی داند و این با سخن خودشان که معتقد به ملازمه شده اند، سازگاری ندارد. به همین دلیل نمی شود شخصی معتقد به ملازمه بین طلوع خورشید و روشنایی زمین بشود، اما با وجود روشنایی زمین، باز بگوید خورشید طلوع نکرده است. شیعه برخلاف وهابیت، ملازمه عقلی بین ربوبیت و الوهیت را پذیرفته است و کسی که توحید ربوبی داشته باشد را مشرک نمی شمارد.

دیدگاه وهابیت

یکی از عواملی که باعث شده وهابیت، مسلمانان دیگر را اهل شرک معرفی کند، نظریه ایشان درباره مفهوم بین «رب» و «اله» است. دیدگاه وهابیت را در این مسئله باید در دو محور بررسی نمود:

۱. آیا وهابیت ملازمه عقلی بین مفهوم رب و مفهوم اله را پذیرفته یا خیر؟ در بیان این مسئله باید گفت: وهابیت در کلام خودشان قائل به ملازمه عقلی بین دو مفهوم «رب» و «اله» شده اند. آنان می گویند: هر کس اقرار به رب بودن شخصی یا چیزی کند، عقل می گوید لازم است به اله بودن آن شخص اقرار کند؛ اما در عمل می بینیم این گونه نیست؛ زیرا در مواردی در تاریخ هست که اقرار به ربوبیت بوده، اما اقرار به الوهیت نبوده است؛ مانند مشرکین در زمان پیامبر ﷺ که معتقد به رب بودند، ولی معتقد به اله نبودند. به همین دلیل خداوند علیه آنان احتجاج نموده است. در مقابل، هر کس اقرار به اله بودن شخصی یا چیزی کند، اقرار به رب بودن را هم در برمی گیرد.^۱ به عقیده آنان انسان ها در توحید ربوبیت مشکلی نداشته و تنها در الوهیت دچار اشتباه شده اند.

مهم ترین دلیل برای دستیابی به دیدگاه وهابیت، کلام آنها در بیان مفهوم «رب» و «اله» است. وهابیت اعتقاد به تلازم بین دو مفهوم «رب» و «اله» دارد؛ اما در عمل،

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی الازکان الاسلام، ص ۵۰؛ «والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية، وذلك متضمن لتوحيد الربوبية». (ابن تیمیه، احمد، درء التعارض العقل والنقل، ج ۹، ص ۳۴۴).



معتقد به تفکیک بین دو مفهوم شده و ملازمه عقلی را کنار نهاده است. ابن تیمیه اولین شخصیتی است این نظریه را تبیین و در قالب مکتوبات خود به دیگران منتقل کرده است. او مشرکین زمان جاهلیت را این گونه توصیف می کند که مشرکین اعتقاد به ربّ داشتند، ولی اعتقادی به اله نداشتند. ابن تیمیه ربّ را مستلزم اله می داند، اما آن را در مورد مشرکین نمی پذیرد.^۱ او شرک را به دو نوع تقسیم کرده است: اول، شرک در ربّ است که انسان، دیگری را شریک خداوند در تدبیر، ملک، رازقیت و خالقیت قرار دهد. دوم، شرک در اله است که انسان به غیر از خداوند، دیگری را عبادت کند. وی در مقابل دو نوع شرک، تنها توحید الوهی را برای موحد بودن کافی دانسته و اصل اولی را اله شمرده و توجهی به ربّ بودن اله نکرده است.^۲

آنچه از محمد بن عبدالوهاب و ابن عثیمین و دیگران نیز به دست می آید، همان سخنان ابن تیمیه است که اولاً در کلام خود، این تلازم بین دو مفهوم «ربّ» و «اله» را بیان کرده اند؛ اما درباره مشرکین این سخن را نپذیرفته اند. محمد بن عبدالوهاب در ابتدای کلام خود، اصل توحید را یگانگی خداوند متعال در عبادت بیان نموده است. عبارت او این را می رساند که هر کس اعتقادی به ربّ داشت، کفایت نمی کند. ابن عثیمین نیز در شرح آن، علت ذکر این قسم از توحید را اهمیت آن بیان کرده که تمام پیامبران به خاطر آن فرستاده شده اند. به همین دلیل هر کس اعتقاد به اله نداشته باشد، مشرک و کافر است؛ اگرچه معتقد به ربّ باشد.^۳

۲. محور دیگری که باید در تبیین محل نزاع دیدگاه وهابیت روشن شود، چگونگی داخل بودن مفهوم «ربّ» در ذیل مفهوم «اله» است. وهابیت اصل را مفهوم اله دانسته و مفهوم ربّ را داخل در این مفهوم می داند.^۴ کلام محمد عبدالوهاب به روشنی اصل بودن

۱. «الإلهية تتضمن الربوبية؛ والربوبية تستلزم الإلهية». (ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۲۸۴).

۲. «ليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم». (ابن تیمیه، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۲۵)؛ «فأما توحيد الربوبية الذي أقر به الخلق، وقرره أهل الكلام؛ فلا يكفى وحده». (همو، مجموع الفتاوی، ج ۱، ص ۲۳)؛ «فالشرک إن كان شرکا يكفر به صاحبه. وهو نوعان: شرک فی الإلهية وشرک فی الربوبية». (همان، ج ۱، ص ۹۱).

۳. «من أخل بهذا التوحيد فهو مشرك كافر وإن أقر بتوحيد الربوبية». (ابن عبدالوهاب، محمد، شرح كشف الشبهات، ص ۱۶).

۴. «واعلم أن الإقرار بالربوبية يستلزم الإقرار بالالهوية، وأن الإقرار بالالهوية متضمن الإقرار بالربوبية. أما الأول: فهو دليل





مفهوم اله را ثابت می‌کند: «أَنَّ التَّوْحِيدَ هُوَ إِفْرَادُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِالْعِبَادَةِ، وَهُوَ دِينَ الرِّسْلِ الَّذِي أَرْسَلَهُمُ اللَّهُ بِهِ إِلَى عِبَادِهِ».^۱ وی توحید را تنها توحید عبادی تعریف کرده است. آنان به این دلیل مفهوم ربّ را داخل در مفهوم اله می‌دانند که هر کس را عبادت کنی، او را اله قرار داده‌ای و زمانی که اله شد، شئون ربوبیت را خواهد داشت.^۲ به عبارت دیگر: آنان فقط با تصور اله، ربوبیت را بر آن بار کرده‌اند و بدین سبب با آمدن اله، ربوبیت را نیز داخل می‌دانند.

نقد و بررسی دو دیدگاه

در باب نقد دیدگاه‌ها ابتدا به محور اول محل نزاع در بحث تلازم عقلی بین مفهوم «ربّ» و «اله» می‌پردازیم.

اولا در باب ملازمه عقلی، شخص نمی‌تواند معتقد به تکفیک میان «لازم» و «ملزوم» شود. اگر معتقد به طلوع خورشید شد، باید روشن شدن زمین را هم بپذیرد؛ زیرا این نوع دلالت در جایی است که میان وجود خارجی دال و مدلول، ملازمه ذاتی (یعنی ملازمه واقعی و حقیقی که خارج از دایره انسان و اختیار اوست) برقرار باشد؛ یعنی در عالم خارج، واقعا میان آن دو، رابطه اثر و مؤثری برقرار باشد؛ زیرا اگر میان «لازم» و «ملزوم» در عالم خارج، رابطه علّی و معلولی برقرار باشد، این ملازمه ذاتی نامیده خواهد شد و نمی‌توان این ملازمه عقلی را نادیده گرفت یا آن را یک طرفه دانست. بنابراین اگر شخص به ملازمه عقلی میان مفهوم «ربّ» و «اله» معتقد شد (همان‌گونه که از کلام ابن تیمیه و محمد بن عبد الوهاب به روشنی دریافتم)،^۳ هرگز نمی‌توان میان

ملزم آری إن الإقرار دليل ملزم لمن أقر به أن يقرّ بالآلوهية؛ لأنه إذا كان الله وحده هو الخالق وهو المدبر للأمور وهو الذي بيده ملكوت كل شيء فالواجب أن تكون العبادة له وحده لا لغيره». (ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى و رسائل، ج ۷، ص ۲۲).

۱. ابن عبد الوهاب، محمد، كشف الشبهات، ص ۳.

۲. «الإقرار بتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، يعني: أن من أقر بتوحيد الألوهية فقد أقر بتوحيد الربوبية ضمناً؛ لأنه لمن يعبد ولن يتأله إلا إلى ربه». (ابن عثيمين، محمد بن صالح، فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، ج ۶، ص ۴۸۸).

۳. ابن عثيمين، محمد بن صالح، فتاوى الأركان الإسلام، ص ۵۰؛ «والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية، وذلك متضمن لتوحيد الربوبية». (ابن تیمیه، درء التعارض العقل والنقل، ج ۹، ص ۳۴۴)؛ «واعلم أن الإقرار بالربوبية يستلزم الإقرار بالآلوهية، وأن الإقرار بالآلوهية متضمن الإقرار بالربوبية. أما الأول: فهو دليل ملزم أي إن الإقرار دليل ملزم لمن أقر به أن يقرّ بالآلوهية؛ لأنه إذا كان الله وحده هو الخالق وهو المدبر للأمور وهو الذي بيده ملكوت كل شيء فالواجب أن تكون العبادة له وحده لا لغيره». (ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى و رسائل، ج ۷، ص ۲۲).

ربوبیت و الوهیت تکفیک کرد. ربوبیت از نظر رتبه، مقدم بر الوهیت است؛ زیرا زمانی انسان می‌تواند عملی را به درستی انجام دهد که شناخت کامل از آن داشته باشد. انسان تا چیزی را نشناسد و با اوصاف و ویژگی‌های آن آشنا نباشد، نمی‌تواند در تعامل با آن، مسیر درستی را برگزیند؛ اما اگر انسان موجود مقابل را به خوبی بشناسد و با صفات و ویژگی‌های آن آشنا باشد، در عمل نیز کم‌تر گرفتار انحراف خواهد شد.

در توحید نیز چنین مراحل وجود دارد. توحید نظری، عهده‌دار شناخت ویژگی‌ها و اوصاف خداوند است و اگر انسان در این مرحله موحد شود، با قدرت و قوت کامل به سوی عمل پیش خواهد رفت. اگر به گمان و هابیان، پذیرفته شود که مشرکان در حوزه شناخت و توحید ربوبی موحد بوده‌اند، بدین معناست که کاملاً خداوند را به خالقیت، یگانگی، رازقیت و تدبیر شناخته بودند. در این صورت، دست‌کم بیشتر آنان باید در حوزه توحید الوهی نیز موحد باشند؛ زیرا معنا ندارد کسی که رب نیست و انسان به ربانیت او اعتقادی ندارد، مورد پرستش او قرار گیرد.^۱ ثانیاً در سیره پیامبر نیز دیده نشده که میان توحید ربوبی و الوهی تفاوتی بگذارد. پیامبر گرامی اسلام در دعوت به توحید در قالب «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» مفهومی عام را به کاربرد که هم توحید ربوبی و هم توحید الوهی را در برمی‌گیرد. اگر این جمله صرفاً به توحید الوهی اشاره داشت، با توجه به کاربرد یکسان رب و اله در قرآن، حضرت باید برای توحید ربوبی جمله دیگری بیان می‌فرمود؛ درحالی‌که چنین جمله‌ای از ایشان نقل نشده است.^۲

ثالثاً در تقسیم‌بندی علمای دیوبندی در توحید، به صراحت این ملازمه را بیان کرده و معتقد به تکفیک میان دو مفهوم «رب» و «اله» نشده‌اند. شاه ولی‌الله دهلوی در کتاب حجة‌الله البالغة اقسام توحید را در چهار گونه بیان می‌کند و قسم سوم را «توحید ربوبی» و قسم چهارم را «توحید الوهی» نامیده و سپس اشاره نموده که بین این دو، ملازمه وجود دارد. سپس سه فرقه را نام می‌برد که به دلیل معتقدن‌بودن به توحید ربوبی و الوهی، مشرک و گمراه شدند؛ مانند فرقه **نجامون** و **نصارا** و **فوق‌العبد** که همه این فرق، هم در

[Commented ۱]: والله در هیچ فرهنگ و لغتنامه‌ای اینها را نیافتیم. البته صابئین را به عنوان ستاره‌پرستان معرفی کرده‌اند که آن هم البته امروزه تعریف دقیقی نیست.

۱. علیرزاده موسوی، سید مهدی، سلفی‌گری و وهابیت، ج ۲، ص ۱۴۱.
۲. همان، ج ۲، ص ۱۴۲.





توحید و ربوبی و هم در توحید الوهی مشکل داشتند.^۱

عبدالغنی جاجروی در معارف التوحید می نویسد:

مراحل چهارگانه توحید تشریح گردید و در نتیجه بر هر فرد مسلمان و مؤمن واجب است که درجات چهارگانه را بداند و به آنها معتقد باشد. هر کس که هر چهار درجه توحید را به طور کامل بپذیرد، موحد است و اگر یکی از چهار درجه توحید را قبول نکند، دچار شرک می گردد و ملقب به مشرک می شود و در روز قیامت معذب خواهد شد. اعراب جاهلیت عبادت الله تعالی را می کردند، ولی چندین بت دیگر را نیز می پرستیدند. آنها درجه توحید و جوب الوجود را و درجه توحید خالقیت را به طور کامل قبول داشتند و درجه سوم، یعنی توحید در تصرف و تدبیر را به صورت ناقص قبول داشتند.^۲

به اعتقاد دیوبندی ها اگر کسی معتقد به ملازمه میان مفهوم «رب» و «اله» شد، نباید در عمل میان این دو تفکیک کند؛ برخلاف وهابیت که این تفکیک را کرده اند.

پس این اشکال بر وهابیت وارد است که در کلام خود، رب را مستلزم اله بودن دانسته اند و معتقد به ملازمه عقلی بین این دو مفهوم شدند؛ اما در عمل بین این دو تفکیک کرده اند؛ در حالی که حتی دیوبندی ها نیز به ملازمه عقلی بین این دو مفهوم معتقدند و تفکیک را نمی پذیرند و مانند وهابیت، مشرکین را موحد در ربوبیت ندانسته اند. وهابیت می گوید: مفهوم رب مستلزم مفهوم اله است؛ یعنی اگر رب آمد، اله نیز باید بیاید. معنا ندارد کسی در ربوبیت اقرار کامل داشته باشد، ولی در الوهیت کافر باشد. بنابراین وهابیت باید میان این دو راه یکی را برگزیند: یا استلزام را بپذیرند و با پذیرفتن آن، دست کم اکثریت مشرکین را موحد بنامند، که این برخلاف نص صریح آیات قرآن است؛ یا این که مشرکین را در ربوبیت موحد ندانند که بسیاری از بزرگان غیر از وهابیت به این امر اشاره نموده اند.

نتیجه

نتیجه کلی بحث در مورد رابطه مفهوم «رب» و «اله» را می توان از هر دو دیدگاه پذیرش

۱. «الثَّالِثَةُ: حصر تدبیر السموات والأرض و ما بينهما في تعالی، والربوبية: أنه لا يشق غيره العبادة، وهما متشابهتان متلازمان لربط طبيعي بينهما». (دهلوی، احمد بن عبدالرحیم، حجة الله البالغة، ج ۱، ص ۱۱۶).

۲. جاجروی، عبدالغنی، معارف التوحید، ص ۶.

ملازمه عقلی بیان کرد؛ زیرا علاوه بر شیعیان، وهابیت نیز در کلام خود، به تلازم میان این دو مفهوم معتقد است. اما وهابیت به این ملازمه عمل نکرده و بین این دو مفهوم تفکیک کرده است. به همین دلیل وهابیت ملازمه را در مورد مشرکین رد کرده و با این که معتقد است مشرکین توحید ربوبی دارند، اما استلزام به توحید الوهی آنان را رد کرده و منکر آن شده اند و گفته اند مشرکین در توحید الوهی مشرک شدند. این عمل وهابیت، برخلاف سایر مسلمانان است و حتی دیوبندیه بر این ملازمه تصریح کرده اند و مشرکین را به دلیل اشکال در توحید ربوبی، مشرک دانسته اند.



منابع

۱. ابن تیمیہ، احمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: محمد رشاد سالم، عربستان: نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
۲. ابن تیمیہ، احمد، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینہ منورہ: مجمع الملك فهد، ۱۴۱۶ق.
۳. ابن فارس، ابوفارس احمد، معجم مقاییس اللّغة، مكتب الاعلام الاسلامی، قم: بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن قیم جوزی، محمد، مدارج السالکین بین منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۶. بن باز، عبدالعزیز، بیان التوحید الذی بعث الله به الرسل جميعا وبعث به خاتمهم محمد ﷺ، ریاض: ادارة بحوث علمیه و افتاء و دعوت و ارشاد، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۷. بن باز، عبدالعزیز، مجموع فتاوی، تجميع: محمد بن سعد شویعر، بی جا، بی نا، بی تا.
۸. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتح ذی الجلال والاکرام بشرح بلوغ المرام، تحقیق: صبحی بن محمد رمضان، اسراء بنت عرفة بیومی، عربستان: مکتبة الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۹. جاجروی، عبدالغنی، معارف التوحید، ترجمه: محمد عثمان، خاش: مدرسه مدینةالعلوم، چاپ اول، بی تا.
۱۰. جفری، آرتور، واژه های دخیل در قرآن، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: توس، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۱۱. جوادی عاملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۹۵ش.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
۱۳. دهلوی، احمد بن عبدالرحیم، حجة الله البالغة، تحقیق: سید سابق، بیروت: دارالجليل، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۱۴. ابن عبدالله، سلیمان، تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید الذی هو حق الله علی العبد، تحقیق: زهیر الشاوش، بیروت: المکتب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۱۵. شقیطی، محمد امین، الاسلام دین کامل، مکہ مکرمه: دار عالم الفوائد للنشر و التوزیع، چاپ



اول، ۱۴۲۶ق.

۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.

۱۷. عابدی، احمد، توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت، مؤسسه فرهنگی هنری مشعر، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.

۱۸. ابن عبدالوهاب، محمد، الجواهر المصنّیة، ریاض: دارالعاصمه، چاپ اول، ۱۳۴۹ق.

۱۹. ابن عبدالوهاب، محمد، شرح كشف الشبهات، تحقیق: ابن عثیمین، ریاض: دارالثریا للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

۲۰. ابن عبدالوهاب، محمد، كشف الشبهات، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

۲۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتح ذی الجلال والإکرام بشرح بلوغ المرام، تحقیق وتعلیق: صبحی بن محمد رمضان، عربستان: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.

۲۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل، جمع وترتیب: فهد بن ناصر بن ابراهیم السلیمان، ریاض: دارالثریا، ۱۴۱۳ق.

۲۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی أركان الإسلام، جمع آوری: فهد بن ناصر بن ابراهیم السلیمان، ریاض: دارالثریا، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.

۲۴. عسکری، مرتضی، عقاید اسلام در قرآن، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.

۲۵. علیزاده موسوی، سید مهدی، سلفی گری و وهابیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.

۲۶. ابن فوزان، صالح، اعانة المستفید بشرح کتاب التوحید، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ۱۴۲۳ق.

۲۷. ابن فوزان، صالح، عقيدة التوحید و بیان ما یضادها أو ینقصها من الشرک الاکبر والاصغر والتعطیل والبدع و غیر ذلك، ریاض: دارالمنهاج، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.

۲۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

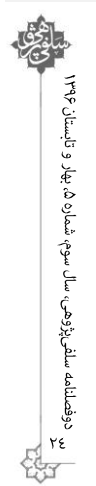
۲۹. کردنژاد، نسرین، «معناشناسی ربّ»، مجله حسنا، شماره چهارم، ۱۳۸۹ش.

۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ش.

۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی (نشر بین الملل)،



چاپ شصت و هفتم، ۱۳۹۳ ش.



بررسی تطبیقی تشبیه و تنزیه خداوند نزد مسلمانان و وهابیت

نویسنده*

استاد راهنما**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل اختلافی میان مسلمانان و وهابیت، عقیده توحید است. با نگاهی به سخنان وهابیت در توحید اسماء و صفات الهی و تصریح سخن بزرگان اهل سنت، اعتقاد وهابیون به تجسیم و تشبیه ثابت می‌شود. به چالش کشیده شدن وهابیون در دفاع از اعتقاداتشان می‌تواند پرده از حقیقت اعتقاد آنان به تجسیم و تشبیه بردارد؛ چراکه کوشیده‌اند با عبارت‌پردازی در این موضوع، خود را از این اتهام میرا کنند.

دلیل اعتقاد وهابیون به تجسیم و تشبیه، برخی مبانی همچون: نفی مجاز در قرآن و جزء آیات محکّمات شمردن صفات خبری و حجّیت و پیروی از فهم سلف می‌باشد؛ درحالی‌که این مبانی برخلاف ادله قطعی هستند. وهابیون معتقدند که این عقیده توحید در اسماء و صفات الهی، با عقیده دیگر مسلمانان یعنی اشاعره و ماتریدیه (که امروز همه اهل سنت را تشکیل می‌دهند) معتزله، شیعه و ... فرق می‌کند. از این رو تنها خود را موحد و اهل سنت واقعی می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: توحید؛ اسماء و صفات؛ وهابیت؛ اهل سنت؛ تجسیم؛ تشبیه.

* درجه علمی نویسنده

** درجه علمی استاد راهنما

مقدمه

محور اساسی دعوت همه پیامبران الهی و یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی و دینی، مسئله توحید است. بسیاری از مسلمانان در مسئله توحید با پی‌روی از آیات قرآن و روایات نبوی به توحید دست یافته و بعضی مانند وهابیت دچار تشبیه و تجسیم شده‌اند. آن‌ها با پذیرش ظاهری اسماء و صفات الهی، به این حقیقت معترفند که همه این صفات (مانند دست، صورت و...) در مورد پروردگار، صفات کمال می‌باشد و تنها کیفیت آن‌را نفی می‌کنند. از این‌رو وهابیون معتقدند که مسلک آن‌ها، اهل سنت واقعی است و دیگر فرقه‌ها مانند: اشاعره، ماتریدیه، معتزله و شیعه به بیراهه رفته‌اند.

در مقابل، از همان ابتدا عالمان اهل سنت دست به قلم برده و انحراف آن‌ها را در مسئله توحید ثابت کرده‌اند. این نوشتار برای نشان دادن تقابل مسلک وهابیت در برابر مسلمانان می‌باشد.

ابتدا با بررسی سخنان وهابیون و سخنان بزرگان اهل سنت، نظریه تجسیم و تشبیه را اثبات می‌کنیم و در ادامه، مبانی آن‌ها را نقد خواهیم کرد.

اثبات قول تجسیم در نظر وهابیت

بسیاری از افکار و عقاید وهابیت، در سخنان ابن تیمیه (قرن هفتم) ریشه دارد و تا به امروز پیروان وی، سخنانانش را بدون بازبینی مجدد در کتب خود تکرار می‌کنند. برای اثبات قول تجسیم، ابتدا ادعای وهابیت بیان می‌شود، سپس سخنان علمای اهل سنت که تجسیم را از کلمات آن‌ها استفاده کرده‌اند، بازگو خواهد شد.

۱. سخنان وهابیت

الف) ابن تیمیه

ابن تیمیه اگرچه از به کار بردن لفظ «تجسیم» در بیان اعتقاداتش پرهیز می‌کند، ولی معتقد است که قائلین نفی جسمانیت پروردگار، مورد نکوهش سلف و پیشوایان



هستند.^۱ وی ادّعا می‌کند می‌تواند با کسانی که به دلیل عقلی، جسمانیت پروردگار را نفی کرده‌اند، مناظره کند و تجسیم خدا را با دلیل عقلی ثابت کند. سپس هر دو قول (جسم بودن یا جسم نبودن خدا) را بدعت دانسته و معتقد است که بدعت قول به جسمانیت پروردگار، خفیف‌تر از بدعت در قول نفی تجسیم است؛ چراکه قول اثبات تجسیم، موضوعی است که نصوص هم آن را تثبیت کرده است؛ درحالی که قول به نفی تجسیم، مخالف نصوص است و چیزی که مخالف نصوص باشد، به اتفاق مسلمین بدعت است.^۲ ابن تیمیه خداوند را دارای جسم بسیط غیر مرکب می‌داند^۳ و خصایص جسمانیت را برای خداوند برمی‌شمارد. برای نمونه:

۱. خدا را دارای قابلیت اشاره، مکان و جهت می‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد:

گاهی مقصود از جسم، یعنی آن چیزی که می‌شود به آن اشاره کرد یا آن را مشاهده کرد یا حامل صفات است. خداوند نیز در آخرت دیده می‌شود و مردم هنگام دعا با دست و قلب و صورت و چشمانشان به او اشاره می‌کنند. اگر منظور کسانی که می‌گویند خدا جسم نیست، این معناست، جسمیت به این معنا برای خداوند ثابت است و نقل و عقل بر آن دلالت دارند.^۴

۲. خدا را محدود می‌داند:

به اعتقاد ابن تیمیه چون خداوند دارای جسم است، باید محدود باشد؛ وگرنه لازم می‌آید که در دیگر اشیاء حلول کرده باشد. ابن تیمیه در برابر قول جهیمیه که معتقدند خداوند محدود نیست، می‌نویسد:

جهیمیه معتقدند خالق از مخلوقات تمیز داده نمی‌شود؛ پس صفاتی که موجب تمیز از مخلوقات می‌شود را انکار می‌کنند؛ تا جایی که معتزله می‌گویند خالق مبیانت با غیرش ندارد؛ یا آن را با صفت عدم توصیف می‌کنند و می‌گویند نه در داخل و خارج عالم است؛ یا او را حال در مخلوقات ذکر کرده‌اند.^۵

۱. ابن تیمیه، احمد، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۱، ص ۳۷۲.

۲. ابن تیمیه، احمد، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۲۴۸ و ۲۴۹.

۳. «فمن قال: إنّ الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركب، فهو مخطئ في ذلك، و من قصد نفی هذا التركيب عن الله، فقد أصاب في نفیة عن الله، لكن ينبغي أن يذكر عبارة تبين مقصوده». (ابن تیمیه، احمد، شرح حدیث الزول، ص ۶۹).

۴. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، ج ۲، ص ۱۳۴.

۵. ابن تیمیه، احمد، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۳، ص ۴۳.

ب) محمد بن عبدالوهاب

محمد بن عبدالوهاب در کتاب التوحید، روایتی از پیامبر اکرم ﷺ آورده است: یکی از دانشمندان یهود نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: ای محمد! ما یافتیم که خدا آسمان‌ها را در یک انگشت، زمین‌ها را در یک انگشت، درختان را در یک انگشت، آب را در یک انگشت، خاک را در یک انگشت و بقیه خلق را در یک انگشت قرار می‌دهد و می‌گوید: من پادشاهم. پیامبر ﷺ چنان تبسمی فرمودند که دندان‌هایشان ظاهر شد؛ برای تأیید کلام آن دانشمند یهودی. سپس این آیه را خواندند: «و خدا را آن‌گونه که سزاوار اوست، نشناختند؛ درحالی‌که زمین در روز قیامت یکسره در قبضه قدرت اوست...».

مؤلف ذیل این روایت در مسئله دوم و سوم می‌نویسد: این علوم نزد یهود تا زمان پیامبر ﷺ مانده بود و آن‌را (صفات خبری، مثل انگشت داشتن خدا را) انکار و تأویل هم نکرده‌اند و پیامبر ﷺ گفتار یهودی را تصدیق کرد و قرآن هم به تقریر آن نازل شد.^۱ سپس وی در مسئله پنجم تصریح می‌کند که خدا دو دست چپ و راست دارد.

ج) ابن عثیمین

ابن عثیمین یکی از سرشناس‌ترین شیوخ وهابی معاصر، در بررسی ادله عقلی نافین رؤیت پروردگار، به جسمانیت پروردگار تصریح دارد و معتقد است که هیچ مذمتی در کتاب و سنت نبوی در عقیده به تجسیم وجود ندارد. وی می‌نویسد:

کسانی که رؤیت پروردگار را با ادله عقلی نفی کرده‌اند، می‌گویند: لازمه رؤیت خداوند، داشتن جسم است؛ درحالی‌که جسم داشتنش ممتنع است؛ چراکه مستلزم تشبیه و تمثیل است. در رد این دلیل می‌گویم: اگر لازمه رؤیت پروردگار، جسم داشتن اوست، معتقد به جسم داشتن او نیز می‌شویم؛ ولی ما به علم یقین می‌دانیم که جسم وی مانند جسم دیگر مخلوقات نیست؛ چراکه در قرآن فرموده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^۲

ابن عثیمین می‌پذیرد که لازمه رؤیت، داشتن جسم برای پروردگار است؛ ازاین‌رو از پذیرفتن ملزوم که جسمانیت خداوند است، هیچ ابایی ندارد.

۱. ابن عبدالوهاب، محمد، کتاب التوحید، ص ۱۵۰.
۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۴۵۸.

د) هیئت عالی افتاء عربستان سعودی

یکی از لوازم جسمانیت پروردگار، محدود بودن اوست. لذا هیئت عالی افتاء عربستان سعودی در پاسخ به این پرسش که آیا خداوند می‌تواند همه جا باشد، گفتند:

هر کس معتقد باشد که خداوند همه جا هست، حلولی است، و این سخن مردود است؛ زیرا ادله‌ای که دلالت بر علو بودن پروردگار و این‌که او بر عرش استقرار دارد و جدای از خلق است، این سخن را نفی می‌کند. چنین فردی اگر آنچه در کتاب و سنت بر آن دلالت دارد را نپذیرفت، کافر و مرتد است.^۱

۲. سخنان علمای اهل سنت

با توجه به سخنان ابن تیمیه، پایه‌گذار فکری وهابیت، نتیجه‌ای جز تجسیم از سخنان وی نمی‌توان گرفت؛ از این رو در تاریخ زندگی ابن تیمیه، علمای اهل سنت در مقابل افکار و سخنان وی قیام کرده^۲ و او را به زندان انداختند؛ چنان‌که ابوالفداء در تاریخ خود می‌نویسد:

در سال ۷۰۵ هـ ابن تیمیه از دمشق به مصر احضار گردید و پس از محاکمه، وی را دستگیر و به سبب عقیده‌اش زندانی کردند؛ زیرا او معتقد به تجسیم بود.^۳

بعضی چون امام سبکی، ابن تیمیه را کافر دانستند^۴ و به دستور قاضی شافعی در دمشق اعلام کردند که هر کس به عقاید ابن تیمیه معتقد باشد، خون و مالش حلال است.^۵ بسیاری از بزرگان و علمای اهل سنت از همان ابتدا در برابر قول تجسیم ابن تیمیه ایستادگی کرده و دست به قلم بردند؛ چنان‌که ابن حجر هیمی گفته است بسیاری از علما ابن تیمیه را تکفیر کرده‌اند؛ چراکه او خداوند را دارای جهت، دست، پا و ... دانسته است.^۶ ابن حجر عسقلانی نیز در کتابش از رویکرد علمای اهل سنت به تجسیم ابن تیمیه خبر داده و گفته است که ابن تیمیه در کتاب‌هایش بر تجسیم تصریح کرده است؛ مثلاً: قائل به صفت ید، قدم و ... به صورت حقیقی برای خداوند گشته و این‌که خداوند روی

۱. دویش، أحمد بن عبدالرزاق، فتاوی اللجنة الدائمة، ج ۳، ص ۲۱۸.

۲. قضاعی عزامی شافعی، سلامه، فرقان القرآن، ص ۲.

۳. ابوالفداء، إسماعیل بن علی، المختصر فی أخبار البشر، ج ۴، ص ۵۲.

۴. حصنی دمشقی، أبوبکر، دفع الشبه عن الرسول، ص ۱۸۰.

۵. عسقلانی، ابن حجر، الدرر الکامنة، ج ۱، ص ۱۴۷.

۶. عر هیمی، ابن حجر، حاشیة العلامة ابن حجر الهیتمی علی شرح الإیضاح، ص ۴۸۹.



عرش به ذات خودش تکیه داده است.^۱

حصنی دمشقی نیز بر این باور است که ابن تیمیه در آثارش به جای ترویج اعتقادات صحیح اسلامی و هدایت مسلمانان، به تقیص خداوند پرداخته و تجسیم و تشبیه پروردگار به مخلوقات در کُتب وی وجود دارد.^۲ محمد امین کردی شافعی «تشبیه، تجسیم و اعتقاد به جهت و مکان در حق خداوند» را از بدعت‌های یهودیان در قرن‌های پیشین دانسته است. وی به بدعتی که ابن تیمیه در قرن هشتم پدید آورد، اشاره می‌کند، که علمای اهل سنت در برابر آن قیام کردند.^۳

اثبات تشبیه در نظر وهابیت

ترجیع‌بند سخن وهابیون از بدو تأسیس این فرقه تا عصر حاضر، در باب صفات خبری، عبارت «إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل» است که از ابن تیمیه صادر شده^۴ و این قول را به سلف از امت نسبت داده است.^۵ از این عبارت، فقط استفاده می‌شود که وهابیون مثلثیت را نفی کرده‌اند، ولی تشبیه را نفی نکرده‌اند.^۶ میان تمثیل و تشبیه تفاوت وجود دارد. تمثیل مشابهت تامه بین دو شیء است، ولی تشبیه به صرف وجود شباهت بین دو شیء اطلاق می‌گردد. ازاین‌رو در سخنان وهابیون مثلثیت، شریک، نظیر، عدل داشتن یا تشبیه مطلق، نهی شده، ولی تشبیه مقید نفی نشده است. گواه این مطلب، عبارات وهابیون در این باره می‌باشد.

الف) سخنان ابن تیمیه

ابن تیمیه معتقد است که نفی تشبیه به صورت مطلق، تعطیل و انکار پروردگار است. وی سپس به غلط، چنین عقیده‌ای را به همه مسلمانان نسبت می‌دهد و بیان می‌کند که اثبات تشبیه نیز به صورت مطلق، قرار دادن شریک برای خداوند است، که بعضی آن‌را نمی‌فهمند. وی در ادامه تصریح می‌کند: آنچه در نصوص نفی شده، «مثل، کفو،

۱. عسقلانی، ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲. حصنی دمشقی، أبوبکر، دفع الشبه عن الرسول، ص ۱۲۵.

۳. قضاعی عزامی شافعی، سلامه، فرقان القرآن، ص ۲.

۴. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۱۳۰.

۵. همان، ج ۱۲، ص ۴۶۶ و ۵۷۵؛ همو، شرح العقيدة الأصفهانية، ص ۴۱.

۶. حیدری، سید کمال، التوحید عند الشيخ ابن تیمیه، ص ۴۲۵.

شریک» داشتن است؛ ولی لفظ شباهت در کلام اصحاب پیامبر و تابعین آن‌ها اثبات شده است.^۱

او اشاره می‌کند که آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» مثلّیت را به صورت مطلق و مقید نفی می‌کند و در قرآن نیز «ند، کفو، شریک» و مانند این اسماء از خداوند نفی شده است، که به آیاتی همچون: «فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا» و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» اشاره می‌کند.^۲ در ادامه بیان می‌کند که در قرآن، سنت، سخن صحابه و تابعین و اکابر از اتباع تابعین، مشبّه و تشبیه و مذهب تشبیه نکوهش نشده و اگر نکوهشی هم مشهور شده، از جهت جهمیّه بوده است.^۳

وی در جای دیگری تصریح می‌کند که اسم «مشبّهة» در کتاب، سنت و سخن صحابه و تابعین نکوهش نشده و فقط طایفه‌ای از سلف مانند «عبدالرحمن بن مهدی، یزید بن هارون، أحمد بن حنبل» و غیره، به نکوهش «مشبّهة» پرداخته‌اند؛ به این دلیل که مخالف کتاب و سنت می‌باشد، و این برای آن است که در لفظ تشبیه، اجمال و اشتراک و ابهام وجود دارد؛ برخلاف لفظ تمثیل که در آن ابهامی وجود ندارد و قرآن بر نفی آن دلالت دارد.^۴

ب) دیگر علمای وهابیت

در سخن دیگر علمای وهابیت نیز میان تشبیه و تمثیل تفکیک شده است؛ چنان‌که بن جبرین می‌نویسد: تمثیل من کلّ وجه، مثل دیگری است؛ ولی در تشبیه، وجه شباهت و نزدیکی کفایت می‌کند؛ ازاین‌رو تمثیل ابلیغ و رساتر است.^۵

ابن عثیمین نیز درباره این‌که آیا تعبیر به تمثیل اولویت دارد یا تعبیر به تشبیه، بر آن است که تعبیر بر تمثیل اولویت دارد و برای آن سه دلیل آورده است: اول این‌که نفی تمثیل، آن چیزی است در قرآن وارد شده؛ برخلاف لفظ تشبیه که تعبیر انسانی است؛ ازاین‌رو تعبیر قرآنی مقدم است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». ثانیاً نفی

۱. ابن تیمیه، احمد، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۶، ص ۴۸۴ و ۴۸۵.

۲. همان، ج ۶، ص ۴۸۷.

۳. همان، ص ۴۹۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۸۷.

۵. بن جبرین، عبدالله، التعليقات علی متن لمعة الاعتقاد، ص ۳۹.



علی الاطلاق تشبیه، درست نیست؛ چراکه در بین دو شیء قدر مشترک وجود دارد؛ اگرچه در حقیقت آن اختلاف وجود داشته باشد.^۱

او در پرسش بعدی نیز به فرق بین تشبیه و تمثیل پرداخته و برای نفی تمثیل، دو آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ» را بیان می‌کند و می‌گوید خداوند نفرموده است: «لیس کشبیه شیء ولا فلا تضربوا لله الاشباه» تا نفی تشبیه کرده باشد.^۲

وی در کتاب دیگرش می‌نویسد:

لأنك لو قلت إنها صورة الرب عز وجل لمثلت الله بخلقه، لأن صورة الشيء مطابقة له، وهذا تمثيل وجوابنا على هذا أن نقول: لو أعطيت النصوص حقها لقلت خلق الله آدم على صورة الله، لكن ليس كمثل الله شيء؛
اگر بگوییم (که وقتی) صورت به خداوند نسبت داده شود، مثل و مانند مخلوقات می‌شود، چراکه صورت شیء مطابق با آن است و این تمثیل است، می‌گویم: بنابر حدیث «خلق الله آدم على صورة الله» صورت پروردگار شبیه به خلق است، ولیکن مثل خدا شیء نیست.^۳

و در جای دیگر می‌نویسد: «خداوند وجه، عین، دست، پا دارد؛ ولی لازم‌ه‌اش مماثلت با انسان نیست.» و در ادامه می‌نویسد: «فهنالك شيء من الشبه لكنه ليس على سبيل المماثلة».^۴

ازاین‌رو وهابیان مثلثیت را نفی کرده‌اند و تشبیه را نفی نکرده‌اند.

تلاش وهابیان برای فرار از قول تجسیم و تشبیه

یکی از مسائلی که به روشنی در کتب وهابیت به چشم می‌خورد، تلاش آنان برای رفع اتهام از عقیده به تجسیم است. این موضوع حتی وهابیان معاصر را به چالش کشیده و آن‌ها مجبور شده‌اند با حفظ سخنان و افکار بزرگان‌شان، در دفاع از خود دست به قلم ببرند. به چالش کشیده شدن وهابیان، بهترین دلیل بر مجسمه بودن افکار آن‌هاست. در ذیل به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۸۱.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح الأربعین النووية، ص ۳۶ و ۳۷.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۱۱۰.

الف) عبدالله الغصن

وی در کتابش در «المطلب الأول: دعوى أنّ شيخ الإسلام مجسّم ومشبّه»، به دفاع از ابن تیمیه پرداخته و سخنان ده نفر از عالمانی که او را متّهم به تجسیم کرده‌اند، آورده است. برای نمونه می‌نویسد: «فمنها: رمیه بأنّه مجسّم كما قال الحصري: والحاصل أنّه وأتباعه من الغلاة في التشبيه والتجسيم».^۱ سپس برای رفع این اتهام تلاش می‌کند. آیا صحیح است سخن همه بزرگان را تهمت تلقی کنیم؟!

ب) ابراهیم بریکان

او در کتابش فصلی جداگانه به نام «ابن تیمیه والتهم الموجهة اليه» نوشته است.^۲ وی در این موضوع در دفاع از اتهام تشبیه گفته است که در کتب ابن تیمیه هیچ سخنی از تشبیه مذموم وجود ندارد.^۳ وی برای دفاع، خود را در محذور دیگری قرار داده و تشبیه را به مذموم و ممدوح تقسیم‌بندی کرده است!

ج) ابن عثیمین

او در کتابش می‌نویسد: «می‌گویند شما مجسمه‌اید؛ مجسمه چیست و چگونه است؟ این کلمه «تجسیم» در هیچ جای قرآن و روایات نبوی، نه نفی و نه اثبات شده است. پس چرا اذهان‌مان را خسته و اذیت کنیم؟!» و در ادامه بیان می‌کند که اگر منظور از جسم، جسمانیّتی مانند انسان است که احتیاج به اجزاء دارد، این لایق ذات پروردگار نیست؛ ولی اگر منظور ذات حق تعالی است، صفات کمال لایق اوست.^۴ بنابراین ابن عثیمین جسمانیت خداوند را آن‌گونه که لایق ذات اوست، اثبات می‌کند.

د) هیئت عالی إفتاء عربستان سعودی

آن‌ها در دفاع از انتساب قول تجسیم به ابن تیمیه، مُستشکل را بدعت‌گذار دانسته‌اند، چنان‌که می‌گویند:

اهل بدعت مانند جهمیّه و معتزله، کسی که اسماء و صفات خداوند را

۱. غصن، عبدالله، دعاوی المناوین، ص ۱۳۹.

۲. بریکان، ابراهیم، منهج شيخ الإسلام ابن تیمیه، ج ۲، ص ۷۸۳.

۳. همان، ج ۲، ص ۷۸۹.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۵، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

همان‌گونه که لایق ذات اوست، اثبات کند، مجسمه و مشبّه می‌دانند و هم‌چنین اشاعره درباره کسی که صفات را تأویل کند، مجسمه می‌دانند.^۱

وهابیت برای فرار از اتهام تجسیم و تشبیه، از چند روش استفاده کرده‌اند که در ذیل به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

تلازم میان تمثیل و تجسیم

وهابیون از ابتدا بر عبارت «من غیر تحریف ولا تعطیل ومن غیر تکییف ولا تمثیل» اصرار دارند^۲ و در آن هیچ‌سختی از «بلا تجسیم» وجود ندارد. به‌کارنبردن عبارت «بلا تجسیم» در کلمات آن‌ها بهترین دلیل برای اعتقادشان به تجسیم است. ممکن است گفته شود که میان تمثیل و تجسیم تلازم وجود دارد و زمانی که تشبیه نفی شود، تجسیم نیز نفی خواهد شد؛^۳ در حالی که این توجیه بی‌اساس است و تفاوت میان تمثیل و تجسیم کاملاً آشکار است.

بهترین دلیل برای متفاوت بودن این دو عنوان از یکدیگر، سخن ابن تیمیه است که می‌نویسد: «وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر.» و در ادامه تصریح می‌کند که برای نفی تشبیه دلیل قرآنی وجود دارد؛ ولی برای نفی تجسیم، هیچ دلیلی از کتاب، سنت و سلف درباره اثبات و نفی آن وجود ندارد.^۴

بنابراین، قول به تجسیم، امری جدا از تشبیه است، که نزد وهابیت ثابت است.

استفاده از عبارات «بلا تکییف» و نقد و بررسی آن

وهابیون در باب صفات خبری معتقدند خداوند دارای دست، وجه و ... به معنای حقیقی آن است؛ اما آن‌ها علم به کیفیت صفات خداوند ندارند و فقط خود خداوند به آنها علم دارد و به او واگذار می‌کنند. آن‌ها با بهره‌گیری از عبارت «من غیر تکییف» به این نتیجه می‌رسند که کیفیت و چگونگی صفات وارد شده، خبری مجهول است و نباید

۱. دویش، أحمد بن عبدالرزاق، فتاوی اللجنة الدائمة، ج ۳، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.

۲. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۱۳۰.

۳. ابن فوزان، صالح، من اعلام المجددین، ص ۳۷.

۴. ابن تیمیه، احمد، در تعارض العقل والنقل، ج ۴، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.



دست و وجه خداوند را مانند دست و وجه بشر تصور کنیم. اما این چاره‌اندیشی نه تنها کارساز نیست، بلکه مشکل دیگری را نیز ایجاد می‌کند و آن این که کلام الهی را غیر قابل فهم می‌سازد و معماگونه می‌کند؛ زیرا معنای حقیقی وجه و ید، چیزی جز عضو مخصوص جسمانی و مادی، نیست. حال اگر بگوییم معنای حقیقی ید و وجه مقصود است، ولی جسمانی و مادی نیست، از دو حال خارج نیست:

الف) قائل به مجاز شویم؛ چراکه الفاظی مانند دست، برای همین عضو محسوس، به صورت حقیقت اطلاق می‌گردد و اگر بخواهد بر غیر آن اطلاق شود، استعمال لفظ در غیر ما وضع له می‌باشد که برخلاف مبانی وهابیت است؛ چنان‌که ابوزهره این اشکال را در کتابش به ابن تیمیه وارد کرده و می‌نویسد:

ابن تیمیه الفاظ دست، نزول، قدم، وجه، استواء را بر ظاهرش حمل می‌کند ... این الفاظ در اصل برای امور حسیه وضع شده‌اند و بر غیر آن به صورت حقیقت اطلاق نمی‌شود و فرقی نمی‌کند که این غیر معلوم باشد یا مجهول. پس این استعمال در غیر مجازی می‌باشد.^۱

ب) بگوییم دچار نوعی تناقض گویی شده‌ایم؛ یعنی از طرفی بگوییم خداوند حقیقتاً دارای پا می‌باشد، و در عین حال دارای اجزاء نمی‌باشد! آیا جمع بین آن‌ها ممکن است؟ این تناقض گویی به روشنی در کلام ابن عثیمین مشهود است. وی در ذیل روایت منتسب به پیامبر در مورد پا گذاشتن خداوند در آتش، در ذیل مسئله چهارم تصریح می‌کند: خداوند حقیقتاً دارای رجل و قدم می‌باشد که مانند رجل مخلوقین نیست و این صفت ذاتی، خبری است که نشان‌دهنده اجزاء برای ماست؛ ولی این اجزاء بودن برای خداوند ممتنع است.^۲

اگرچه در سخنان وهابیت، در کنار اثبات صفات خبری، عبارت «من غیر تکییف» وجود دارد، ولی با دقت در سخنان آن‌ها به روشنی می‌توان دریافت که آن‌ها به نفی کیفیت هم پایبند نبوده و خدا را متشکل از اجزاء توصیف کرده‌اند؛ چنان‌که ابن قیم پس از نقل اقوال نظریه تجسیم و نفی آن، تصریح می‌کند که ما خداوند را با همه اوصاف کمالی که دارد، متّصف می‌کنیم. اگر لازمه این امر، تجسیم و تشبیه باشد، هیچ اشکالی

۱. ابوزهره، محمد، ابن تیمیه حیاة وعصره، ص ۲۷۶.

۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۸، ص ۴۱۴.



ندارد؛ چراکه لازمه حق، حق است.^۱

وهابیون به غلط، نظریه اجزاء داشتنِ پروردگار را به همه مسلمانان نسبت می‌دهند. ابن تیمیه بر این باور است که مذهب جمهور اهل اسلام و دیگر ملل و سلف امت و ائمه آن‌ها، خداوند را با صفات خبری که اقتضای اجزاء و تبعیض دارد، متّصف کرده‌اند.^۲

مبانی اعتقاد وهابیت به تشبیه و تجسیم

۱. نفی مجاز در قرآن

چنان‌که گفتیم، وهابیون معتقدند نباید آیات و روایات را بر غیر ظاهرش حمل کرد؛ بلکه هر آن‌چه در ظاهر آیات و روایات مطرح شده، همان را می‌پذیریم.^۳ یکی از عمده دلایل آن‌ها، اعتقاد به فقدان مجاز در لغت و قرآن می‌باشد. ابن تیمیه معتقد است که تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز، در کلام متأخران و پس از قرون ثلاثه رواج یافته و هیچ‌یک از صحابه، تابعین، ائمه دین و ائمه لغت، در کلام خود از آن استفاده نکرده‌اند و تنها کسی که از «مجاز» نام برده، ابوعبیده معمر بن مثنی است که در کتابش با عنوان «مجاز القرآن» از آن نام برده است.^۴

ابن قیم در این باره می‌گوید: «مجاز، طاغوتی است که متأخران و معطله برای تعطیل حقایق اسماء و صفات الهی به آن پناه برده‌اند.» وی معتقد است که تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز، تقسیمی اصطلاحی است^۵ که پس از سه قرن نخست پدید آمده و منشأ آن نیز معتزله و جهمیه و متکلمان متأثر از آنان بوده است.^۶ ابن عثیمین، نیز با این‌که بحث مجاز را به تفصیل مطرح می‌کند، ولی در پایان، به سخنان ابن تیمیه و ابن قیم اشاره می‌کند و حق را در کلام ایشان می‌داند.^۷

۱. ابن قیم جوزی، محمد، مختصر الصواعق المرسلة، ص ۳۹.

۲. ابن تیمیه، احمد، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۱، ص ۲۵۱.

۳. ابن فوزان، صالح، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، ص ۱۴۹.

۴. ابن تیمیه، احمد، الإیمان، ص ۷۳ و ۷۴.

۵. ابن قیم جوزی، محمد، مختصر الصواعق المرسلة، ص ۲۸۵.

۶. همان، ص ۲۸۷.

۷. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الأصول من علم الأصول، ص ۱۹ الی ۲۲.

نقد نظر وهابیت در مورد نفی مجاز

از ادله وجود مجاز، وقوع آن در قرآن است که قائلان به مجاز، از آن نام می‌برند.^۱ البته آیات مجاز فراوان است؛ چنان‌که سیوطی می‌گوید: «عزالدين بن عبدالسلام كتابی در این باره تدوین کرده که من آن را تلخیص کرده و مجاز الفرسان الی مجاز القرآن نامیده‌ام».^۲ برای نمونه در آیه شریفه: «فَأَمَّهُ هَٰوِيَّةٌ» مجازاً به «هاویه» که نام جهنم است، اطلاق مادر شده است و این می‌رساند که در جهنم، آتش مانند مادر که تمام امور فرزندش را بر عهده می‌گیرد، کافران را در خود به آغوش می‌گیرد.

در روایت نبوی نیز کاربرد لفظ در غیر موضوع له وجود دارد؛ چنان‌که در صحیح بخاری آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَجَدْتُهُ بَعْرًا، يَعْنِي الْفَرَسَ»^۳ که رسول خدا در این روایت بر اسب، اطلاق دریا کرده است.

با این‌که وهابیون معتقدند نه در لغت و نه در قرآن مجاز وجود ندارد و هر چه هست، حقیقت است، ولی می‌بینیم که خود در کلامشان دچار مجازگویی شده‌اند و از آن استفاده کرده‌اند. برای نمونه ابن تیمیه درباره معیت و قرب خداوند به بندگان، چهار نظریه نقل می‌کند و به نظریه چهارم معتقد می‌شود که منظور از معیت، علم خداوند متعال است و این نظر را به ائمه دین نسبت می‌دهد و می‌گوید: ایشان به تمام آن‌چه در کتاب و سنت آمده، ایمان داشتند و معتقد بودند که خداوند در بالای آسمان‌ها قرار دارد و از مخلوقات دور است و مخلوقات نیز از خدا دورند؛ ولی با این وجود، خداوند با علمش به عموم بندگان و با کمک و تأیید و کفایت به انبیاء و اولیا همراه است.^۴ این تیمیه در جای دیگری همین نظر را که منظور از معیت، علم است، به احمد بن حنبل نسبت می‌دهد؛^۵ در حالی که می‌دانیم لفظ «مع» در لغت به معنای همراهی و مصاحبت است، نه علم، چنان‌که ابن تیمیه گفته است.

۱. ابن‌عبدالقوی، سلیمان، شرح مختصر الروضة، ج ۲، ص ۲۸.

۲. سیوطی، جلال‌الدین، الإقتان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰.

۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۶۶.

۴. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۱۲۶.

۵. همان، ج ۵، ص ۴۹۶.



۲. نفی تشابه در صفات خبری

آیات قرآن کریم به «محکم» و «متشابه» تقسیم می‌شود. وهابیان تمام صفات خبری را جزء آیات محکمات می‌دانند؛ چراکه معتقدند هر چه در آیات و روایات وارد شده را بر معنا و مُراد ظاهری اش حمل می‌کنیم.

ابن فوزان صفات خبری را جزء آیات محکمات می‌داند و در ردّ کسانی که صفات را تأویل می‌کنند، به آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» استدلال می‌کند و می‌گوید: خداوند در این آیه، اسمای حسنی را برای خود اثبات کرده و به مسلمانان امر فرموده که او را با آن نام‌ها بخوانند. اگر معانی این نام‌ها چنان‌که جهیمیه، معتزله و اشاعره گمان کرده‌اند، معلوم نیست، چگونه می‌توان خدا را به آن‌ها خواند؟ همچنین در این آیه، به منکران اسمای الهی وعید عذاب داده شده و کسانی که این صفات را تأویل کنند، در حقیقت آن‌ها را انکار کرده‌اند.^۱

وی معتقد است که بنابر دیدگاه اهل سنت، اسما و صفات الهی، از متشابهات نیست تا معنای آن‌ها به خداوند تفویض شود؛ زیرا اگر چنین باشد، این صفات برای انسان قابل فهم نخواهد بود؛ درحالی‌که خداوند به تدبیر در قرآن امر فرموده و بر فهم و درک آن تشویق کرده است. هرگاه نصوص صفات قابل فهم نباشد و خداوند به فهم آن دستور دهد، خداوند ما را به کاری دستور داده که قادر بر آن نیستیم و خداوند از چنین دستوری منزّه است.^۲

نقد و بررسی

اولاً جمهور مفسرین علمای اهل سنت بر این باورند که صفات خبری جزء آیات متشابه در قرآن کریم است؛ چنان‌که أبوزهره بر آن تصریح کرده است.^۳

ثانیاً با این که وهابیت به ظاهر بر این باور است که صفات خبری جزء آیات محکمات می‌باشد، ولی در ارتکازات ذهنی خود، آن‌ها را جزء متشابهات می‌دانند و علت این مسئله به دلیل قیودی مانند «من غیر تکییف ولا تمثیل» است که پس از

۱. ابن فوزان، صالح، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، ص ۱۴۴.

۲. همان، ص ۱۵۰.

۳. أبوزهره، محمّد، ابن تيمية حياته وعصره، ص ۲۷۹.

صفات خبری می‌آورند. اگر این آیات از محکّمات بود، دیگر نیازی به مانند این قیود نبود. پس معلوم می‌گردد که این آیات، متشابه هستند.^۱

۳. حجیت فهم سلف

یکی از مهم‌ترین مبانی فکری وهابیت، حجّت بودن فهم سلف است. وهابیون در تمام مباحث علمی، از جمله در بحث صفات خبری، فهم سلف را بر فهم خلف ترجیح می‌دهند و آن را اسلم و احکم از فهم خلف می‌دانند. وهابیت در توحید اسماء و صفات الهی، معتقدند که سلف صالح، اسماء و صفات خداوند را همان‌گونه که در کتاب و سنت آمده، بر خداوند اطلاق کرده‌اند و آن‌ها را بر معانی ظاهری‌شان حمل می‌کرده و از تشبیه نیز پرهیز داشتند؛ زیرا صفات خالق، مخصوص و شایسته اوست و صفات مخلوق نیز شایسته و مخصوص اوست و میان این دو شباهتی وجود ندارد؛ همان‌گونه که میان ذات خالق و ذات مخلوق شباهتی نیست.

بنابراین، معانی صفات الهی معلوم است؛ ولی کیفیت و چگونگی آن معلوم نیست و جز خداوند کسی کیفیت آن را نمی‌داند. به همین دلیل است که وقتی از امام مالک درباره آیه «الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ اشْتَوْى» سؤال شد، پاسخ داد: «الاستواء معلوم، والکیف مجهول، والإیمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». آنچه وی درباره استوا گفته، در همه صفات الهی جاری است و این امر مورد قبول همه اهل سنت و جماعت است.^۲ از این رو ابن‌عثیمین در پاسخ این پرسش که در هنگام نزول خداوند، آیا عرش خالی می‌شود؟ اصل این پرسش را بی‌وجه می‌داند و ابتدا پرسش‌کننده را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

آیا تو بر فهمیدن صفات خدا حریص‌تر هستی یا صحابه؟ اگر بگویی من به فهم آن حریص‌ترم، دروغ می‌گویی، و اگر بگویی آن‌ها حریص‌تر بودند، پس شما هم آنچه در این باره انجام دادند را انجام دهید. آن‌ها هیچ‌گاه از پیامبر نپرسیدند که (مثلاً): یا رسول‌الله! وقتی خدا نازل می‌شود، آیا عرش خالی می‌شود؟ این چه پرسشی است که می‌پرسید؟! بلکه بگو خدا نازل می‌شود و ساکت باش. این که عرش خالی می‌شود یا نمی‌شود، چیزی نیست که تو مأمور

۱. حیدری، سید کمال، التوحید عند الشیخ ابن تیمیه، ص ۲۹۶.

۲. ابن‌فوزان، صالح، الإرشاد إلى صحیح الاعتقاد، ص ۱۵۰.

به تصدیق آن باشی؛ مخصوصاً در امری که مربوط به ذات خدا و صفات اوست؛ چراکه این امر فوق عقول می‌باشد.^۱

از این رو به خوبی اهمیت فهم سلف و حجّت آن در نزد وهابیت فهمیده می‌شود.

بررسی نظر سلف در مورد صفات خبری

وهابیون درباره صفات خبری، مدعی پیروی از سلف هستند و معتقدند که سلف، الفاظ و مفاهیم صفات را بر معنای حقیقی و ظاهری آن‌ها حمل می‌کرده‌اند؛ درحالی‌که در میان سلف، روش‌های گوناگونی وجود داشته است. شهرستانی در کتابش به چند روش اشاره کرده، که عبارتند از:

۱. تشبیه

جماعتی از سلف برای خداوند صفاتی ازلی اثبات می‌کردند و میان صفات ذات و صفات فعل فرقی نمی‌نهادند و نیز صفات خبریه مانند ید و وجه برای خداوند اثبات می‌کردند. برخی از آنها نیز در اثبات صفات برای خداوند، تا حد تشبیه به صفات مخلوقات پیش رفتند.^۲

شهرستانی در جای دیگر به روش حشوئیه از اهل حدیث اشاره می‌کند که در عصر صحابه و تابعین زندگی می‌کردند و روش اثبات و تشبیه را برگزیده بودند. وی گفته است که آنان معتقد شدند، معبودشان دارای اعضا و ابعاض است و انتقال و آمدن، در بالا و در کنار چیز دیگری قرار گرفتن، برای او جایز است و آیاتی را که این مفاهیم در آن‌ها به کار رفته، بر همان معانی‌ای که در مورد اجسام مقصود است، حمل کردند. همچنین احادیثی را که در آن‌ها برای خداوند صورت، قدم، اصبع و ید اثبات شده، بر معانی متعارف آن در مورد اجسام حمل کردند.^۳

۲. تأویل

عده‌ای از سلف روش تأویل را برگزیدند و آیات متشابه در باب صفات خداوند را بر معانی مجازی آن‌ها حمل کردند؛ چنان‌که شهرستانی گفته است: «عده‌ای از سلف،

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.



صفات خبریه را به گونه ای که لفظ اقتضای آن را داشت، تأویل کردند»^۱.

۳. توقف

برخی دیگر از سلف در باره صفات خبریه راه توقف را برگزیده و گفتند: ما به حکم عقل می دانیم که خداوند مثل و مانند ندارد و از طرفی، ما معنای الفاظی که بیانگر صفات خبریه است، مانند «خَلَقْتُ بَيْدَيَّ» و «جَاءَ رَبُّكَ» و مانند آن را نمی دانیم. ما به فهم و تفسیر معانی این آیات و تأویل آن ها تکلیف نشده ایم؛ بلکه مکلفیم که به یگانگی خداوند و مثل و مانند نداشتن او ایمان آوریم.^۲ وی سپس از مالک بن انس (م ۱۷۹ق)، احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) و سفیان ثوری (م ۱۶۱ق)، به عنوان پیروان روش توقف و تفویض یاد کرده است.

توحید مسلمانان

وهابیان خود را تنها کسانی می دانند که به توحید واقعی دست یافته اند و معتقدند نظرشان نظر سلف و اهل سنت می باشد. آن ها معتقدند اشاعره، ماتریدیه (که اکنون همه اهل سنت را تشکیل می دهند)،^۳ معتزله، شیعه و ... به توحید دست نیافته اند یا دچار بدعت در توحید شده اند. غامدی در کتابش بر کثرت اشاعره و ماتریدیه تصریح کرده و ابن تیمیه و پیروان وی را قلیل معرفی می کند.^۴

بنابراین در میان فرقه ها و نحله ها، فقط وهابیت به حقیقت توحید دست یافته و بقیه فرقه ها و گروه های فکری اسلام، اعم از حکما و متکلمان و عارفان، اهل ضلال و بدعت می باشند! آن ها بر این باورند که فقط خودشان اهل سنت واقعی هستند؛ از این رو دیگران را از انتساب به این مذهب نفی می کنند.

ابن عثیمین درباره تقسیم بندی اهل سنت به دو مکتب ابن تیمیه و شاگردانش، و اشاعره و ماتریدیه می گوید:

بین این دو مکتب اختلاف آشکاری وجود دارد؛ چراکه در مکتب ابن تیمیه

۱. همان، ج ۱، ص ۹۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۹۲ و ۹۳.

۳. زهرانی، علی، الانحرافات العقائدية والعلمية، ج ۱، ص ۶۶.

۴. غامدی، خالد علی المرضی، نقض عقائد الأشاعرة والماتریدية، ص ۷.

ظواهر اسماء و صفات بر نصوص خود باقی می ماند و تنها از تمثیل و تکلیف که پروردگار نفی کرده، نهی می شود؛ ولی در مکتب دوم، از حمل نصوص اسماء و صفات بر ظواهرش خودداری می کنند. مثلاً در آیه شریفه «بَلَّ يَسَدَاهُ مَبْسُوطَتَان»^۱ مکتب اول حقیقتاً برای خداوند اثبات دست می کند؛ ولی مکتب دوم اثبات دست حقیقی را تحریم کرده و در این که آیا مراد، نعمت یا قوت است، اختلاف دارند.

وی در پایان، کتاب خدا، سنت پیامبر، کلام صحابه و تابعین از سلف امت را میزان برای داوری در اهل سنت واقعی بودن قرار داده است. او ادعا می کند که مکتب اشاعره و ماتریدیه با هیچ یک از دلالت های مطابقی، تضمنی یا التزامی، هیچ یک از معیارهای میزان را ندارد؛ ولی مکتب ابن تیمیه به دلالت صریح یا ظاهری یا اشاره ای، مطابق میزان و معیارهای اهل سنت است. او نتیجه می گیرد که به دلالت روشن، اهل سنت واقعی مکتب ابن تیمیه است و حکم به مساوی بودن این دو مکتب، ظلم و جمع بین ضدین است و از آن جا که ظلم، شرعاً و جمع بین ضدین، عقلاً ممتنع است، دیگران را از اهل سنت بودن خارج می داند.^۲

نتیجه

با بررسی های صورت گرفته و با توجه به تصریح سخنان وهابیت، معلوم می شود که بین عقیده توحید وهابیت و مسلمانان اختلاف و ضدیت وجود دارد. وهابیون با برحق دانستن مبانی و مناهج خود، به ویژه در توحید اسماء و صفات الهی و باطل دانستن مبانی و مناهج دیگران، خود را اهل سنت واقعی معرفی می کنند و دیگر فرق اهل سنت را به دلیل نپذیرفتن مناهج آنها از دایره اهل سنت خارج می دانند. مبانی و مناهج آنها در باب صفات خبری نتیجه ای جز گرفتار شدن در عقیده تجسیم و تشبیه ندارد. از این رو حتی وهابیون معاصر برای رفع اتهام از قول به تجسیم و تشبیه، مجبور شده اند با حفظ سخنان و افکار بزرگان شان در دفاع از خود، دست به قلم ببرند؛ ولی در مقابل، مسلمانان برای حفظ توحید واقعی، از همان ابتدا در برابر اعتقاد آنها قیام کرده و با آن مقابله کرده اند.

۱. سوره مائده، آیه ۶۴.

۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاویٰ آرکان الإسلام، ص ۶۶، الی ۶۸.



منابع

١. ابن تيمية، احمد، الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، عمان: نشر المكتب الإسلامي، چاپ پنجم، ١٤١٦ق.
٢. ابن تيمية، احمد، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: على بن حسن، عبدالعزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، عربستان: نشر دارالعاظمة، چاپ دوم، ١٤١٩ق.
٣. ابن تيمية، احمد، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، عربستان: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
٤. ابن تيمية، احمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، عربستان: نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ دوم، ١٤١١ق.
٥. ابن تيمية، احمد، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، بيروت: نشر المكتبة العصرية، چاپ اول، ١٤٢٥ق.
٦. ابن تيمية، احمد، شرح حديث النزول، بيروت: نشر المكتب الإسلامي، چاپ پنجم، ١٣٩٧ق.
٧. ابن تيمية، احمد، مجموع الفتاوى، تحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينة تبوة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٨. ابن تيمية، احمد، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول، ١٤٠٦ق.
٩. ابن حمدان، احمد، نهاية المبتدئين في أصول الدين، تحقيق ناصر بن سعود بن عبدالله السلامة، رياض: نشر مكتبة الرشد، چاپ اول، ١٤٢٥ق.
١٠. ابن خلدون، عبدالرحمن، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دارالفكر، چاپ دوم، ١٤٠٨ق.
١١. ابن عبدالقوي، سليمان، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت: نشر مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
١٢. ابن قيم جوزي، محمد، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: سيد إبراهيم، قاهرة: دارالحديث، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١٣. ابوالفداء، إسماعيل، المختصر في أخبار البشر، قاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، چاپ اول، بی تا.
١٤. أبوزهرة، محمد احمد مصطفى، ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه، قاهرة: دارالفكر

العربي، بي.تا.

١٥. باقلاني، أبوبكر، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، تحقيق: عمادالدين أحمد حيدر، لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، چاپ اول، ١٤٠٧ق.

١٦. بخارى، محمد بن اسماعيل، **صحيح بخارى**، تحقيق محمد زهير بن ناصر، بيروت: دار طوق النجاة، چاپ اول، ١٤٢٢ق.

١٧. بريكان، ابراهيم، **منهج شيخ الاسلام ابن تيميه فى تقرير عقيدة التوحيد**، رياض: دار ابن قيم، چاپ اول، ١٤٢٥ق.

١٨. بن جبرين، عبدالله، **التعليقات على متن لمعة الاعتقاد**، رياض: دارالصميمي للنشر، چاپ اول، ١٤١٦ق.

١٩. تيمى، عبدالواحد بن عبدالعزيز، **اعتقاد الإمام المنبل أحمد بن حنبل**، تحقيق: ابي المنذر النقاش أشرف صلاح على، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٢٢ق.

٢٠. حسنى، جميل حليم، **البرهان المبين في ضوابط التكفير المعين**، بيروت: نشر شركة دارالمشاريع، ١٤٣٣ق.

٢١. حصنى الدمشقي، أبوبكر، **دفع الشبه عن الرسول ﷺ والرسالة**، بتعليق الأمام الكوثري، بتحقيق جماعة من العلماء، قاهرة: دار إحياء الكتاب العربي، چاپ دوم، ١٤١٨ق.

٢٢. حيدري، سيد كمال، **التوحيد عند الشيخ ابن تيميه**، لبنان: نشر مؤسسة الهدى، ١٤٣٤ق.

٢٣. دويش، أحمد بن عبدالرزاق، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، رياض: نشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، بي.تا.

٢٤. زهراني، على بن بخيت، **الانحرافات العقائدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياة الأمة**، مكة المكرمة: دارالرسالة، بي.تا.

٢٥. سيوطى، جلال الدين، **الاتقان فى علوم القرآن**، تحقيق: محمد ابوالفضل إبراهيم، قاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ق.

٢٦. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، **الملل و النحل**، قاهرة: نشر مؤسسة الحلبي، بي.تا.

٢٧. ابن عبدالوهاب، محمد، **كتاب التوحيد**، تحقيق عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعيد وغيره، رياض: نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، بي.تا.

٢٨. ابن عثيمين، محمد بن صالح، **الأصول من علم الأصول**، رياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٦ق.

٢٩. ابن عثيمين، محمد بن صالح، **شرح الأربعين النووية**، رياض: نشر دار الثريا، بي.تا.

٣٠. ابن عثيمين، محمد بن صالح، **شرح العقيدة الواسطية**، تحقيق: سعد فواز الصميل، رياض: دار



- ابن الجوزي، چاپ پنجم، ١٤١٩ق.
٣١. ابن عثيمين، محمد بن صالح، فتاوى أركان الإسلام، رياض: دار الثريا، چاپ اول، ١٤٢٤ق.
٣٢. ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، رياض: دار الثريا، ١٤١٣ق.
٣٣. عسقلاني، ابن حجر، الدرر الكامنة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
٣٤. عسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دارالمعرفة، ١٣٧٩ق.
٣٥. غامدي، خالد على المرضي، نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، رياض: دار أطلس الخضراء، چاپ اول، ١٤٣٠ق.
٣٦. غصن، عبدالله، دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، عربستان: دار ابن الجوزي، چاپ اول، ١٤٢٤ق.
٣٧. ابن فوزان، صالح، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، عربستان: دار ابن الجوزي، چاپ چهارم، ١٤٢٠ق.
٣٨. ابن فوزان، صالح، من أعلام المجددين، رياض: دارالمؤيد، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٣٩. قضاعي عزامي شافعي، سلامه، فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
٤٠. هيثمي، ابن حجر، حاشية العلامة ابن حجر الهيتمي على شرح الإيضاح في مناسك الحج للإمام النووي، بيروت: دارالحديث للطباعة والنشر، بی تا.

بررسی دیدگاه سلفیه جهادی، ذیل آیه حاکمیت، با تأکید بر حدیث عبدالله بن عباس (کفر دون کفر)

علی مقدس*

محمدحسن زمانی**

چکیده

سلفیه جهادی با استناد به آیه ۴۴ سوره مائده ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُذْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ حاکمان کشورهای اسلامی را محکوم به کفر اکبر کرده‌اند. آنان تفسیر صحابی پیامبر عبدالله بن عباس، ذیل آیه حاکمیت، که شاکله مبانی تکفیری آنان را متزلزل کرده، تخطئه نموده و از انتساب این حدیث به ابن عباس خودداری می‌کنند. آن‌ها به وثاقت هشام بن حَجَّیر در سند حدیث اشکال کرده و مدعی‌اند که در متن حدیث، إدراج صورت گرفته است.

اما با بررسی دقیق سند و متن روایت، نتیجه می‌گیریم که هیچ خدشه‌ای به حدیث ابن عباس که از طُرُق گوناگون نقل شده، وارد نیست و حتی برخلاف آنان، سَلَف و خَلَف اَمّت، همچون نظریه پرداز سلفیه (ابن تیمیه) و شاگردانش (مانند ابن قَیّم)، نه تنها مخالفتی با روایت ابن عباس ندارند، بلکه در موارد گوناگون به آن احتجاج کرده‌اند. با بررسی این حدیث درمی‌یابیم که علما در موضوعات گوناگون، اعم از مسائل کلامی، فقهی، حدیثی و تفسیری، بر آن اهتمام ورزیده‌اند.

کلیدواژه‌ها: آیه حاکمیت؛ سلفیه جهادی؛ عبدالله بن عباس؛ کفر دون کفر؛ هشام بن حَجَّیر؛ إدراج.

مقدمه

واژه «کفر» در قرآن کریم از جمله الفاظی است که به معانی گوناگونی تأویل می‌شود. این کلمه گاه بر کفر اعتقادی و گاه بر کفر عملی حمل می‌شود. سلفیه جهادی معتقدند که «کفر» در آیه حاکمیت، به معنای کفر اکبر است. آنان تفاسیر سلف پیرامون آیه حاکمیت را رد کرده و در یک قاعده کلی، هرگونه فهم صحابی و تابعی یا تابع تابعی که واژه «کفر» را بر کفر اصغر حمل کند، مخالف قرآن دانسته‌اند.

عبدالله بن عباس یکی از مفسرین محترم صحابه در نزد همگان است. او در تبیین واژه «کفر» بر این باور است که کفر در آیه، کفر اکبر نبوده؛ بلکه کفر دون کفر، یعنی کفر اصغر است. همچنین شاگردان ابن عباس مانند: طاووس یمانی، عطاء بن ابی رباح و علی بن ابی طلحه نیز بر این عقیده استوار بوده و دیگر تابعین و مفسرین، تفسیر وی را برگزیده‌اند.

سلفیه جهادی که در برابر این اعتقاد راسخ و اجماع به تنگ آمده‌اند، نخست منکر انتساب این روایت به ابن عباس شده و سپس سند حدیث را تضعیف کرده و سرانجام در متن حدیث، از حیث دلالت خدشه وارد کرده‌اند.

ضرورت پرداختن به این مسئله از آن جاست که پس از بررسی حدیث، اگر روشن گردد سخن سلفیه جهادی در مورد منتسب نبودن حدیث به ابن عباس، ادعایی بیش نیست، نامشروع بودن مبنای تکفیری آنان کاملاً روشن خواهد شد. با تصحیح سند و دلالت حدیث برخلاف نگرش آن‌ها، مبنای اصلی سلفیه تکفیری مبنی بر تکفیر حاکمان و شهروندان کشورهای اسلامی که بر اساس فهم نادرست از آیه حاکمیت «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» شکل گرفته، متزلزل و بر ملا خواهد شد.

خواننده با مطالعه این پژوهش، به این نتیجه خواهد رسید که اگرچه سلفیه جهادی تکفیری، خود را پیرو سلف می‌پندارند، ولی هیچ اساس و ریشه تاریخی از جانب سلف صالح مانند عبدالله بن عباس و شاگردانش وجود ندارد تا نگرش سلفیه جهادی را تأیید کند. از این رو همان‌گونه که برخی از نظریه‌پردازان اسلامی گفته‌اند، این حدیث کمر



سلفیه جهادی را شکسته است و نامشروع بودن رفتارهای آنان در پوشش آیه حاکمیت، به چالش کشیده خواهد شد.

حقیقت این است که سلفیه جهادی تکفیری، به فهم سلف صالح همچون عبدالله بن عباس و دیگر صحابه و تابعین توجهی ندارند و فقط به ادعای پیروی از سلف، تفسیر عبدالله بن عباس را معارض با فهم خود دانسته و به همین دلیل، در مقام مقابله و نفی حدیث ابن عباس و دیگر سلف صالح برآمده‌اند.

در موضوع حدیث عبدالله بن عباس کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده که برای نمونه می‌توان به کتاب قرّة العیون اشاره کرد. کتاب‌هایی که در این زمینه نگاشته شده، در لابه‌لای مباحث دیگر به این مسئله پرداخته‌اند، نه این‌که مستقل بررسی شده باشد. نکته دیگر این‌که بیشتر این تألیفات را وهابیون نگاشته‌اند.

وجه تمایز این مقاله از نوشته‌های دیگر این است که در صدد نقد نظریه و دیدگاه سلفیه جهادی به حدیث ابن عباس، به صورت مستقل و با ارجاع به آثار سلف و بر اساس آنچه مورد اتفاق فریقین است، برآمده است.

سلفیه جهادی

«سلف» در لغت به معنای پیشین^۱ و در اصطلاح سلفی‌ها، با اقتباس از روایت «خیر القرون»^۲ بر سه نسل، صحابه، تابعین و تابع تابعین اطلاق می‌شود.^۳

سلفیه به کسانی می‌گویند که در فهم کتاب و سنت، معتقد به پیروی از سلف صالح هستند؛ از این رو هر کس چنین اعتقادی داشته باشد، وی را سلفی می‌نامند.^۴

«سلفیه جهادی» به کسانی اطلاق می‌شود که داعیه برقراری حکومت و خلافت اسلامی دارند و تنها راه رسیدن به آن را جهاد مسلحانه می‌دانند.^۵ آنان آمیخته‌ای از

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۹۵.

۲. عن النبي ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»؛ بهترین مردمان در همه قرون، مردم قرن من هستند؛ سپس کسانی که بعد از آنان می‌آیند؛ سپس مردمی که پس از آن می‌آیند که شهادتشان بر قسمشان پیشی می‌گیرد و قسمشان بر شهادتشان. (بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۲۶۵۲؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۲۵۳۳).

۳. فريد، احمد، السلفية قواعداً و اصولاً، ص ۷.

۴. همان.

۵. عماد، عبدالغنى، مقاله المفاهيم والافكار والعقائد المحورية للحركات الاسلامية» از كتاب الحركات الاسلامية فى

اندیشه‌های عقیدتی و عملی وهابی قطبی^۱ هستند که معتقد به کفر حکومت‌های امروزی و جاهلیت جوامع هستند و تنها راه تغییر را جهاد مسلحانه می‌دانند.^۲ از مشهورترین شخصیت‌های سلفیه جهادی می‌توان به ابو محمد مقدسی، ایمن الظواهری، ابوبکر ناجی و سید امام اشاره کرد.^۳ آنان اگرچه خود را پیرو سلف می‌دانند، اما برخی از خلف را همچون سلف می‌پندارند.^۴

از عملکرد سلفیه جهادی به روشنی پیداست که آن‌ها اغلب به جای این‌که از قول صحابه، تابعین و تابع تابعین پی‌روی کنند، به قول خلف و افرادی که قرن‌ها از سلف فاصله دارند، تکیه دارند. برای نمونه: شنقیطی صاحب تفسیر اضواء البیان از مفسرین و علمای بزرگ نزد تکفیری‌ها، چنان به نظرات و اقوال ابن تیمیه و شاگردان وی پایبندی نشان می‌دهد، گویی او را صحابه‌ای از سلف و مصاحبین رسول خدا ﷺ یافته است و در برابر گفته‌های وی تسلیم محض است.^۵ آنان افرادی چون: محمد بن عبدالوهاب، محمد بن عبداللطیف آل‌شیخ، بن باز، ابن عثیمین، البانی و بن جبرین را همچون سلف می‌دانند.^۶

حدیث عبدالله بن عباس، نزد فرق اسلامی

در برهه‌ای خوارج برای اولین بار آیه حاکمیت را مبنای خود برای تکفیر قرار دادند. حضرت علی علیه السلام برای جلوگیری از تفسیر ناصواب آنان، عبدالله بن عباس را فرستاد تا فهم نادرست آن‌ها و مسئله‌ای که با کج فهمی شان در جامعه ایجاد شده بود را اصلاح کند. ابن عباس «کفر» در آیه را به کفر اصغر یعنی کفری که منجر به خروج از اسلام نمی‌شود، تبیین کرد.

پس از گذشت قرن‌ها از این واقعه بار دیگر با ظهور سلفیه جهادی، برداشت غلط

-
- الوطن العربی، ج ۱، ص ۹۸؛ مرتضی، محمد محمود، صناعة التوحش التکفیر والغرب، ص ۲۵.
 ۱. سلفیه جهادی علاوه بر تأثیرپذیری از افکار وهابیت، در مسئله حاکمیت از افکار «سید قطب» تأثیر گرفتند.
 ۲. مرتضی، محمد محمود، صناعة التوحش التکفیر والغرب، ص ۲۵.
 ۳. عماد، عبدالغنی، همان، ص ۹.
 ۴. انصاری، ابی الحارث، الاصول الجهادیة، ص ۴۷.
 ۵. طویان، عبدالعزیز بن صالح، جهود الشيخ محمد الامین الشنقیطی فی تقریر عقیده السلف (در سراسر کتاب این موضوع به چشم می‌خورد).
 ۶. انصاری، ابی الحارث، الاصول الجهادیة، ص ۴۷.



خوارج مطرح شده و این معضل دوباره در جامعه اسلام ایجاد شده است. برای رویارویی با این اندیشه، باید دوباره از حدیث عبدالله بن عباس بهره برد تا خطای فاحش سلفیه جهادی بر ملا شود.

«ليس بالكفر الذي تذهبون إليه إنه ليس بكفر ينقل عن الملة ثم قرأ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾»^۱ کفر در آیه حاکمیت، به معنای کفری که شما خوارج می‌پندارید، یعنی کفر خروج از اسلام نیست.

علمای اسلام در موضوعات گوناگون، اعم از مسائل کلامی، فقهی، حدیثی و تفسیری، به این حدیث توجه داشته‌اند.^۲ برای نمونه: از حیث کلامی و عقیدتی در مسئله ایمان و کفر، برای این که از واژه «کفر» برداشت ناصحیح نشود و به طور کلی در برابر اسلام فرد قرار نگیرد، کفر را به دو نوع، کفر اکبر و کفر اصغر تقسیم کرده و یکی از ادله را حدیث ابن عباس برشمرده‌اند.^۳

در تبیین شاخصه‌های کفر، کفر را به دو گونه تقسیم کرده‌اند: ۱. کفر اعتقادی، یعنی کفری که انسان را از دایره اسلام خارج می‌کند؛ ۲. کفر عملی، یعنی کفری که انسان را از دایره اسلام خارج نمی‌کند. در تأیید این نظریه، به حدیث ابن عباس استناد نموده‌اند.^۴ علما با باری گرفتن از این روایت، مسلمان را به صرف ارتکاب کبیره، کافر خارج از دین تلقی نکرده و احکام کفر را بر او صادر نمی‌کنند.^۵

از حیث تفسیری و فهم قرآن، بسیاری از مفسرین، هرچند از بعد کلامی حدیث ابن عباس را در مقابل فهم خوارج و سلفیه جهادی در ذیل آیه ۴۴ سوره مائده ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ به کار گرفته‌اند تا پس از ارائه تفسیر صحیح، از

۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۸؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، ج ۴، ص ۲۳۷؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۴۲.
 ۲. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۸؛ قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۵، ص ۱۴۳؛ بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، ج ۲، ص ۵۵؛ سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکرم الرحمن، ج ۱، ص ۲۳۳.
 ۳. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، مدارج السالکین، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۴۴.
 ۴. مروزی، محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۶.
 ۵. عینی، محمود بن احمد، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ج ۲۴، ص ۲۴۱.





تکفیر حکام و شهروندان جامعه اسلامی جلوگیری کنند^۱ و از حیث حدیثی، این روایت را جزء احادیث معتبر و برجسته خود شمرده اند.^۲

با نگاه کلی به آثار علمای اسلام، به‌ویژه اهل سنت پی می‌بریم که تفسیر عبدالله بن عباس در نزد آنان، در پرهیز از تکفیر ناصواب دیگران، تأثیر بسزایی داشته است.

الف) دیدگاه سلفی جهادی درباره حدیث عبدالله بن عباس

سلفیه جهادی درباره حدیث ابن عباس چند دیدگاه دارند. اولاً در انتساب این حدیث به ابن عباس خدشه وارد کرده و بر این باورند که این حدیث از جانب ابن عباس صادر نشده است.^۳ ثانیاً مخاطب ابن عباس را خوارج دانسته‌اند.^۴ ثالثاً از حیث سندى به حدیث اشکال کرده^۵ و یکی از روایان حدیث به نام هشام بن حَجَّیر را غیرنقله شمرده‌اند.^۶ آنان علت ضعیف شمردن هشام بن حَجَّیر را ناتوانی او در حفظ و ضبط حدیث دانسته و این مسئله را بهانه ضعف او قرار داده‌اند تا روایت ابن عباس را نادیده بگیرند.^۷ رابعاً از حیث دلالتی به متن حدیث اشکال کرده‌اند.^۸ خامساً بر این باورند که لفظ «کفر دون کفر» از ابن عباس صادر نشده است.^۹

این حدیث به قدری از حیث محتوا غنی و چشم‌گیر است که به تعبیر ناصرالدین البانی شیخ الحدیث، کمر سلفیه جهادی تکفیری را شکسته است^{۱۰} و اگر سلفیه تکفیری این روایت را می‌پذیرفتند، هرگز گرفتار فتنه تکفیر نمی‌شدند.

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زادالمسیر فی علم التفسیر، ج ۱، ص ۵۵۳؛ سمعانی، منصور بن محمد، تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۳.
۲. جوزجانی، سعید بن منصور، التفسیر من سنن سعید بن منصور، ج ۴، ص ۱۴۸۲.
۳. صنهاجی، ابوجندل، اثر ابن عباس کفر دون کفر، ص ۲.
۴. بوقفاده فلسطینی، کفر دون کفر، ص ۱۴.
۵. سلفی الجزائری، محمد، نثر الدر فی تفنید شبهة کفر دون کفر، ص ۱۴؛ اثری، ابوعبدالرحمن، الرسائل الاثریة، ص ۲.
۶. مقدسی، ابومحمد، امتاع النظر فی کشف شبهات مرجنة العصر، ص ۲۸. «هذا الاثر یروی من طریق سفیان بن عیینة عن هشام بن حجير عن طاووس عن ابن عباس، و هشام بن حجير ضَعَفَ الأئمة الثقات ولم يتابعه علی هذه الرواية أحد».
۷. (سلفی الجزائری، محمد، نثر الدر فی تفنید شبهة کفر دون کفر، ص ۱۴؛ اثری، ابوعبدالرحمن، الرسائل الاثریة، ص ۲).
۸. صنهاجی، ابوجندل، اثر ابن عباس کفر دون کفر، ص ۴.
۹. همان، ص ۲.
۱۰. همان.
۱۰. «و هذا قاصمة ظهر جماعة التكفير وأمثالهم من الغلاة». (البانی، ناصرالدین، سلسلة الأحادیث الصحیحة، ج ۷، ص ۱۳۵).

۱. طریق طاووس یمانی

ابوعبدالرحمان، طاووس بن کیسان یمانی (متوفی ۱۰۶ق) یکی از چهره‌های برجسته تابعان، فقیهی جلیل‌القدر و از خواص عبدالله بن عباس و عابدان زمان خود بوده است.^۱

«عن طاووس قال قال ابن عباس لیس بالكفر الذي تذهبون إليه إنه لیس بكفر ينقل عن الملة ثم قرأ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾»^۲ طاووس از ابن عباس در چگونگی حکم حاکم ستمگر نقل می‌کند که حاکم جائز، حکمش همان‌گونه که قرآن کریم فرموده است: «و آنها که به احکامی که خدا نازل کرده، حکم نمی‌کنند، کافرنند»، کافر است؛ اما کفرش همانند کفری که خوارج گمان می‌کردند که منجر به خروج از دین شود، نیست؛ بلکه کفر دون کفر، یعنی کفر اصغر به معنای گناه و معصیت است.^۳ بسیاری از علما و صاحب‌نظران اسلامی با درستی طریق طاووس و نسبت آن با عبدالله بن عباس مخالفت نکرده‌اند.^۴

برخی از سلف‌شناسان برای معرفی نگاه سلف در موسوعه جمع‌آوری شده در قاهره، که نگرش سلف در عقیده، منهج و تربیت را بررسی کرده است، روایت عبدالله بن عباس که از طریق طاووس یمانی نقل شده را سلوک و شیوه فکری و رفتاری سلف دانسته‌اند.^۵ کاربرد روایت ابن عباس به قدری چشم‌گیر است که برخی در تشریح عقیده مسلمان واقعی در پرتو قرآن و سنت، روایت عبدالله بن عباس که از طریق طاووس نقل شده را یادآور شده‌اند.^۶ برخی نیز چگونگی شکل‌گیری تکفیر و ریشه آن را، پیروی نکردن از حدیث ابن عباس و طریق طاووس یمانی گفته‌اند.^۷ در نتیجه، بسیاری از اهل

۱. ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۵۰۹.

۲. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، ج ۴، ص ۲۳۷؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۴۲.

۳. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، ج ۴، ص ۲۳۷.

۴. مروزی، محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۶؛ ابن بطه، عبدالله بن محمد، الابانة الکبری، ج ۲، ص ۱۷۳۴؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، ج ۴، ص ۲۳۷؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۴۲.

۵. مغاوی، محمد بن عبدالرحمن، موسوعة مواقف السلف فی العقيدة والمنهج و التربية، ج ۲، ص ۴۰۴-۲۵۵.

۶. قحطانی، سعید بن علی، عقيدة المسلم فی ضوء الكتاب و السنة، ج ۲، ص ۸۴۴.

۷. قحطانی، سعید بن علی، قضية التكفير بین أهل السنة و فرق الضلال فی ضوء الكتاب و السنة، ج ۱، ص ۷۸.





سنت، طریق طاووس را پذیرفته و اشکالی به این نسبت وارد نکرده‌اند.^۱

۲. طریق عطاء بن ابی رباح

طریق دیگر روایت عبدالله بن عباس، طریق عطاء بن ابی رباح است. عطاء از شاگردان به نام ابن عباس به شمار می‌رود.^۲ ابن سعد درباره مقام علمی وی می‌گوید کسی را همچون عطاء و طاووس ندیدم که در مباحث علمی ممحض باشند.^۳ در وثاقت و اعتبار وی همین بس که بخاری در تاریخ الکبیر خود، وی را مطرح کرده است:^۴

«عن عطاء قوله: «وَمَنْ لَمْ يَخُكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛ «وَمَنْ لَمْ يَخُكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ «وَمَنْ لَمْ يَخُكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» قال: كفر دون كفر، وفسق دون فسق، وظلم دون ظلم».^۵

طبری در تفسیر خود که نزدیک‌ترین تفسیر به عصر ابن عباس است، روایت عطاء را نقل کرده و با تکیه بر این روایت، کفر در آیه حاکمیت را خارج از دین نمی‌شمارد.^۶ برخی دیگر برای این که حکم کردن به غیر ما انزل الله را فقط معصیت مسلمان بشمارند، نه این که وی را کافر از دین بدانند، روایت و طریق عطاء بن ابی رباح را مستند قرار داده‌اند.^۷

دیگران برای مقاومت در برابر تفسیرهای افراطی و خوارج‌گونه و صیانت از اسلام مسلمان، در ذیل آیه حاکمیت، روایت عطاء را که طریق دیگر بیان عبدالله بن عباس است، سرلوحه خود قرار داده‌اند.^۸

۳. طریق علی بن ابی طلحة

طریق دیگری که روایت ابن عباس در ذیل آیه حاکمیت نقل شده، طریق علی بن

۱. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۷ ص ۳۱۲؛ ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، مدارج السالکین، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۴۴.

۲. ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۸۹.

۳. واقفی، ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۲.

۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، تاریخ الکبیر، ج ۶، ص ۴۶۳.

۵. مروزی، محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۲؛ ابن بطه، عبدالله بن محمد، الإبانة عن شریعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ج ۲، ص ۷۳۲.

۶. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۶.

۷. مروزی، محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۲.

۸. ابن بطه، عبدالله بن محمد، الإبانة الکبری، ج ۲، ص ۷۳۵.

ابی طلحه است:

«علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، قال: من جحد ما أنزل الله فقد كفر. ومن أقر به ولم يحكم، فهو ظالم فاسق؛» کسی که عامدانه حکم خدا را انکار کند و بر اساس حکم خدا حکم نکند، کافر است و کسی که به خدا و حکم خدا اقرار کند، اما به دلایل دیگری بر اساس حکم خدا حکم نکند، ظالم و فاسق است.^۱

۴. بررسی سندی روایت

برای پی بردن به شخصیت هشام بن حَجیر، نگاه رجالون و علمای تراجم و جرح و تعدیل را بررسی می‌کنیم:

ابن ابی حاتم که معتنّت در جرح و تعدیل است، درباره هشام بن حَجیر سکوت کرده و علامه تهانوی در تبیین قواعد حدیثی یادآور می‌شود که سکوت ابن ابی حاتم و ابی زرعه به معنای توثیق راوی است.^۲ نسائی نیز که از جمله معتنّین در جرح به شمار می‌رود، هشام بن حَجیر را در الضعفاء خود نیاورده و این بدان معناست که وی را در زمره راویان ضعیف نیافته است. العجلی در کتاب الثقات، هشام بن حَجیر را ثقة خوانده است.^۳ شمس‌الدین ذهبی در الکاشف^۴ و ابن شاهین در الثقات خود به وثاقت هشام بن حَجیر تصریح کرده‌اند.^۵ ابن حبان وی را در الثقات خود آورده است.^۶

اگر سلفیه جهادی بگویند ابن حبان در توثیق راویان متساهل بوده،^۷ به چند دلیل این ادعا رد می‌شود:

اولاً: ابن حبان را به سبب تعنّت در جرح نمی‌توان متساهل در توثیق و تعدیل دانست؛ زیرا کسی که از کوچک‌ترین عیب در جرح چشم‌پوشی نمی‌کند، نمی‌توان وی را به راحتی متهم به تساهل در توثیق و تعدیل کرد.^۸

۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۷.

۲. عثمانی تهانوی، ظفر احمد، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۴۰۳.

۳. عجلّی، احمد بن عبدالله، تاریخ الثقات، ج ۱، ص ۴۵۷.

۴. ذهبی، محمد بن احمد، الکاشف فی معرفة من له رواية فی الكتب و السنة، ج ۲، ص ۳۳۵.

۵. ابن شاهین، عمر بن احمد، تاریخ أسماء ثقات، ج ۱، ص ۲۵۱.

۶. ابن حبان، محمد، الثقات، ج ۷، ص ۵۶۷.

۷. صنهاجی، ابوجندل، اثر ابن عباس کفر دون کفر، ص ۴.

۸. لکنوی هندی، عبدالحی بن محمد، الرفع و التکمیل فی الجرح و التعدیل، ج ۱، ص ۳۳۵.





ثانیا: ذهبی نیز ادعای قائلین به تساهل ابن حبان را رد کرده و در کتاب خود، ابن حبان، تاریخ بخاری و ابن ابی حاتم را از چشمه های معرفت ثقات برشمرده است.^۱ با بررسی مصنفات مشهور الثقات و الضعفاء و جرح و تعدیل، به دست می آید که در مجموع، این تصنیفات هشام بن حُجیر را ثقه دانسته اند. در پاسخ به ایراد سلفیه جهادی تکفیری باید گفت:

اولا: هرگاه بین جرح و تعدیل راوی تعارض به وجود آید، تعدیل مقدم می شود.^۲ اگرچه تعداد توثیق کنندگان هشام بن حُجیر کم نیست، اما اگر بر فرض، تعارضی هم وجود داشته باشد، تعدیل و توثیق، مقدم بر جرح است.^۳

ثانیا: بنابر قواعد حدیثی اهل سنت، اگر ضعف راوی به سبب کذب و فسق او باشد، روایت قابل انجبار نخواهد بود؛ اما اگر ضعف راوی علل دیگری داشته باشد، با تعدد طُرُق قابل جبران خواهد بود.^۴ اما ابن تیمیه پا را از این هم فراتر نهاده و معتقد است هرچند ناقلین حدیث را افراد غیرثقه تشکیل داده باشند، تعدد طرق موجب تقویت مجموع خواهد شد.^۵ از دیدگاه ابن تیمیه، نظریه پرداز جریان سلفیه نیز تعدد طرق، به تنهایی ضعف سند را جبران می کند.

به عبارت دیگر: بر فرض ضعیف دانستن هشام بن حُجیر، وجود قاعده ای همچون «یَقْوَى بَعْضُهَا بَعْضًا» ضعف سند را برطرف می کند؛ زیرا بر اساس مبنای رجالی اهل سنت، وجود طُرُق مختلف، سند حدیث را تقویت نموده و در نتیجه، یقین و صحت سند را حاصل می کند.^۶ روایت عبدالله بن عباس از طرق گوناگون نقل شده است؛ طریق طاووس،^۷ علی بن ابی طلحة،^۸ عطاء بن ابی رباح،^۹ علی بن الحسین،^{۱۰} عکرمه^{۱۱} و

۱. ذهبی، محمد بن احمد، الموقفة فی علم مصطلح الحدیث، ج ۱، ص ۷۹.

۲. عثمانی تھانی، ظفر احمد، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۲۵۳.

۳. همان.

۴. قاسمی، جمال الدین بن محمد، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، ج ۱، ص ۱۰۹.

۵. «فإن تعدد الطرق و كثرتها يقوي بعضها بعضا حتى قد يحصل العلم بها ولو كان الناقلون فجارا فاسقا». (ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۱۸، ص ۲۶).

۶. قاری، ملا علی بن محمد، الأسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الکبری، ج ۱، ص ۲۹۱.

۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، ج ۴، ص ۲۳۷؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۴۲.

۸. ابن ابی حاتم، محمد، تفسیر ابن ابی حاتم، ج ۴، ص ۴۸۲.

۹. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۶.

غیره، که این تعدد طرق، قوت روایت را نیز چند برابر می‌کند.

ثالثاً: بر فرض ضعیف دانستن هشام، بر اساس قواعد حدیثی، حدیث وی با تعدد و کثرت، از ضعیف به حسن لغیره^۳ ارتقا می‌یابد؛^۴ زیرا همین حدیث از طریق دیگری نقل شده و احادیث دیگر، یا مانند این حدیث، یا اقوی از این هستند.^۵ ناگفته نماند که این تقویت باید به نحو متابع باشد تا تقویت صورت گیرد.^۶

مسئله قابل تأمل این است که در کنار آراء سلفیه جهادی تکفیری، نظریه پرداز سلفیه، یعنی ابن تیمیه نه تنها انتساب این روایت به عبدالله بن عباس را رد نکرده، بلکه هیچ سخنی که دال بر خدشه در سند و متن روایت باشد، مطرح نکرده و می‌نویسد که ائمه اهل سنت همچون احمد بن حنبل این حدیث را پذیرفته و از آن تبعیت کرده‌اند و دلیلی نمی‌بینیم که این حدیث را نپذیریم.^۷

علاوه بر ابن تیمیه، شاگرد او ابن قیم نیز یادآور می‌شود: همان‌طور که طاووس از ابن عباس نقل کرده است، نباید هر حکم‌کننده به غیر ما آنزل الله را از دایره اسلام خارج کرد.^۸

۵. بررسی دلالتی روایت

سلفیه جهادی معتقدند که در روایت ابن عباس إدراج صورت گرفته است.^۹ آنان ادعا می‌کنند که روایت ابن عباس با دو لفظ، یکی به صورت «کفر دون کفر» و دیگری با لفظ «لیس کمن کفر بالله و ملائکته و کتبه و رسله»، وارد شده است. از این رو نتیجه می‌گیرند که

۱. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۳، ص ۸۹.

۲. خازن، علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۴۸.

۳. «حسن لغیره» حدیثی است که از راوی ضعیفی که علت ضعف آن خفیف باشد و توسط طرق مختلف به مرحله حسن لغیره ارتقا یافته باشد. (طحان، محمود، تبسیر مصطلح الحدیث، ص ۷۸).

۴. همان.

۵. همان.

۶. هرگاه برخی از افراد سلسله حدیث، با راویان مفرد حدیث دیگری موافق یا همان مضمون باشند، به آنها «تابع» گویند.

(عسقلانی، ابن حجر، شرح نخبة الفكر، ج ۴، ص ۲۸).

۷. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۳۱۲.

۸. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر، مدارج السالکین، ج ۱، ص ۳۴۵ - ۳۴۴.

۹. «مُدْرَج» در لغت اسم مفعول از «أُدْرِجَتِ الشَّيْءُ فِي الشَّيْءِ» است؛ یعنی داخل کردم چیزی را در چیز دیگر و در اصطلاح علم حدیث، به حدیثی گویند که در سند یا متن آن چیزی داخل یا درج‌شده یا تغییری انجام گرفته باشد. (صنهاجی، ابوجندل، اثر ابن عباس کفر دون کفر، ص ۲؛ طحان، محمود، تبسیر مصطلح الحدیث، ص ۱۴۰).





در حدیث ادراج صورت گرفته است؛ یعنی لفظ «کفر دون کفر» و «لیس کمن کفر بالله و ملانکنه و کتبه و رسله» را طاووس در روایت ابن عباس داخل کرده است.^۱

در پاسخ به این ادعا گفته می‌شود:

اولاً: اگر بنا باشد از جانب طاووس ادراجی صورت گیرد، لازم است این ادراج با آداب تفصیلیه مانند: «أعنی» یا «أی» جدا و مشخص گردد؛^۲ در حالی که طاووس از آداب تفصیلیه استفاده نکرده است.

ثانیاً: حکم به ادراج حدیث در صورتی قابل اجراست که ابتدا خود راوی به آن اشاره کرده باشد، یا این که یکی از ائمه معتبر، به وجود ادراج اذعان کرده باشد، یا این که از خود کلام درج شده پی ببریم که صدور چنین کلمه‌ای از پیامبر ﷺ محال است.^۳ در روایت نقل شده از ابن عباس، هیچ کدام از دلایل و شواهدی که دلالت بر ادراج آن داشته باشد، وجود ندارد تا این حدیث را حمل بر ادراج کنیم.

ثالثاً: نه خود طاووس اعتراف به ادراج کرده، نه یکی از ائمه حدیث از ادراج در نقل طاووس سخن گفته و نه صدور آن از پیامبر ﷺ محال است؛ زیرا اگر محال بود، مفسرین، محدثین و علمای سرشناس درباره آن سخن می‌گفتند. ممکن است سلفیه جهادی بگویند این روایت چون مخالف قرآن است، پس طرح آن از جانب سلف محال است. در پاسخ گفته می‌شود که محل نزاع، همان جایی است که شما گمان می‌کنید این تفسیر برخلاف قرآن است. دلایل بیانگر این است که اولاً خلاف قرآن نیست و ثانیاً اگر خلاف قرآن بود، سلف به این تفسیر تکیه نمی‌کردند؛ زیرا بر اساس آنچه از سلف نقل شده، سلف به برداشت ابن عباس اعتماد کرده و آن را برگزیده‌اند.^۴

۱. صنهاجی، ابوجندل، اثر ابن عباس کفر دون کفر، ص ۲: «وردت مقولة لحبر الامة ابن عباس ؓ بلفظين اول هذين اللفظين هو كفر دون كفر وهذا اللفظ ليس من كلام ابن عباس ؓ ليس كمن كفر بالله وملانكنه وكتبه ورسله وانما هي مُدرجة، اي زائدة على اصل المتن هي في التحقيق من كلام ابن طاووس».

۲. ابن هشام، عبدالله بن يوسف، مغنی اللیب، ج ۱، ص ۷۷.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مصطلح الحديث، ج ۱، ص ۱۸.

۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۶؛ ابن ابی حاتم، محمد، تفسیر ابن ابی حاتم، ج ۴، ص ۴۸۲؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، ج ۴، ص ۲۳۷؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۴۲.

رابعاً: اگرچه به اجماع محدثین و فقها إدراج در حدیث، حرام است،^۱ اما اگر بر فرض، إدراجی از جانب سلف همچون طاووس صورت گرفته باشد، گاهی این مسئله استثنا شده، که این امر به سبب انگیزه‌هایی همچون استنباط حکم شرعی از حدیث، پیش از این که به اتمام رسد و شرح و تبیین کلمات غریب و جمالاتی که نیاز به تشریح و تفسیر دارد، مانعی ندارد و در چنین شرایطی باید طبق اذعان خود سلفیه جهادی، فهم طاووس را به فهم خود ترجیح داد؛^۲ مانند زهری و دیگران که برای تفهیم و تفسیر یک متن، از واژه‌های دیگر برای تفهیم بهتر استفاده کرده‌اند. برای مثال: در حدیث عایشه درباره آغاز وحی: «كَانَ النَّبِيُّ يَتَحَنَّنُ فِي غَارٍ جَرَاءٍ وَهُوَ التَّعْبُدُ اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ»^۳ عبارت «و هو التعبد» مدرج از کلام زهری است.^۴

خامساً: بر فرض که إدراجی صورت گرفته باشد، روایت عبدالله بن عباس، چه با عبارت «کفر دون کفر» و چه با عبارت «لیس کمن کفر بالله وملائکته وکتابه ورسله» باشد، هر دو بیان می‌کند که برداشت آنان از آیه حاکمیت نادرست بوده و کلمه «کفر» در آیه به معنای کفر اکبر که منجر به خروج فرد از اسلام گردد، نیست؛ زیرا هر دو عبارت به معنای خروج از اسلام فرد نیست.

نتیجه این که با هر عبارتی که باشد، می‌تواند برداشت سلفی‌های تکفیری را به چالش بکشد و علاوه بر فرض این که ادراجی صورت گرفته باشد، این ادراج از سوی سلف بوده و طاووس این گونه فهمیده و باید به فهم او و دیگر سلف صالح احترام گذاشت و بیان طاووس روایت «کفر دون کفر» را اثبات می‌کند.

ب) مؤیدات سلف در تأیید روایت ابن عباس

بسیاری از سلف همچون صحابه، تابعین و تابعین تابعین، روایت عبدالله بن عباس را پذیرفته و برای دیگران نقل کرده‌اند. برای نمونه: علی بن الحسین زین العابدین علیه السلام از جمله تابعین و سلف صالحی است که ذهبی از زهری در شأن ایشان نقل می‌کند که

۲. طحان، محمود، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۱۴۳.

۳. طحان، محمود، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۱۴۳.

۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، باب بدء الوحی، ج ۱، ص ۳.

۵. طحان، محمود، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۱۴۲.





برتر از او در قریش دیده نشده. آن حضرت روایت عبدالله بن عباس را همانند دیگر سلف نقل کرده‌اند:

«ثم دخلت على علي بن الحسين فسألته عن هذه الآيات التي في المائدة قال صدق ولكنك كفر ليس بكفر الشرك وفسق ليس كفسق الشرك وظلم ليس كظلم الشرك»^۱.
از دیگر سلف که اشاره شد، طاووس بن کيسان (متوفای ۱۰۶هـ) از چهره‌های بارز و مفسر عصر تابعین است که از خواص ابن عباس شمرده شده است.^۲ او روایت ابن عباس را همان گونه که فهمیده، برای دیگران نقل کرده است و دیگران نیز فهم طاووس را پسندیده و دنبال کرده‌اند:

«عن طاووس قال: قال ابن عباس: ليس بالكفر الذي تذهبون إليه إنه ليس بكفر ينقل عن الملة ثم قرأ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»^۳.
ابن عباس می‌گوید: کفر در آیه، به معنای کفری نیست که خوارج بر آن رفته‌اند؛ کفری نیست که مسلمانان را از دایره اسلام خارج کند.
از دیگر سلف، عکرمه، شاگرد ابن عباس که چهل سال شاگردی ابن عباس را در کارنامه دارد، در تفسیر آیه می‌گوید:

«ومن لم يحكم بما أنزل الله جاحدا به فقد كفر ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق»؛
کسی که از روی انکار، بر اساس آنچه خداوند نازل کرده حکم نکند، کافر است؛ اما کسی که از روی انکار حکم خدا حکم نکند، بلکه از روی اغراض دیگر همچون هوا و هوس حکم نکند، او ظالم و فاسق است.^۴

عکرمه نیز در تأیید فتوای خود می‌گوید: استادم ابن عباس چنین اعتقادی دارد.^۵
از دیگر شاگردان عبدالله بن عباس، علی بن ابی طلحه است که رأی طاووس را پذیرفته و نیز مراد عبدالله بن عباس از آیه را کسی می‌داند که به غیر ما انزل الله حکم

۶. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۳، ص ۸۹.

۲. ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۵۰۹.

۳. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، ج ۴، ص ۲۳۷؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۴۲.

۴. خازن، علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۴۸.

۵. همان.

نکند. در غیر این صورت، او را ظالم و فاسق شمرده، نه این که از اسلام خارج پنداشته باشد:

«عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس قوله: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، قال: من جحد ما أنزل الله فقد كفر. ومن أقر به ولم يحكم، فهو ظالم فاسق»؛ کسی که عامدانه حکم خدا را انکار کند و بر اساس حکم خدا حکم نکند، کافر است و کسی که به خدا و حکم خدا اقرار کند، اما به دلایل دیگری بر اساس حکم خدا حکم نکند، ظالم و فاسق است.^۱

عطاء بن ابی رباح از برجسته‌ترین فقهای مکه و شاگرد خاص ابن عباس است.^۲ وی نیز در فهم واژه «کفر»، مراد کفر در آیه حاکمیت را به کفر اصغر تفسیر کرده است:^۳

«عن عطاء، قال: كفر دون كفر، وفسق دون فسق، وظلم دون ظلم».^۴

از سخن سلف به دست می‌آید که فهم عبدالله بن عباس بنابر آنچه نقل شد، برای دیگر مفسرین و محدثین پذیرفته نیست؛ از این رو آنان تفسیر ابن عباس از آیه را به دیگر سلف نیز سرایت داده و این قول را پذیرفته‌اند که مراد از کفر در آیه، با هر تعبیری که در میراث سلف نقل شده باشد، نمی‌تواند مراد سلفیه تکفیری را تأیید کند؛ بلکه هرگز نمی‌توان هر کس که به غیر ما انزل الله حکم کند را از دایره اسلام خارج دانست.

نتیجه

با بررسی‌های صورت گرفته پیرامون حدیث عبدالله بن عباس نتیجه می‌گیریم که هیچ ایرادی، اعم از سندی و دلالی، به روایت وارد نیست و اگرچه شخصیت هشام بن حَجَّیر از سوی برخی همچون سلفیه جهادی تضعیف شده؛ اما از سوی بسیاری از علمای جرح و تعدیل توثیق شده و وی را از شاگردان میزب طاووس بن کیسان و حسن بصری شمرده‌اند و کسانی چون سفیان بن عیینه را از شاگردان او نام برده‌اند. پس از تأمل در متن روایت، معلوم شد که هیچ ادراجی در متن حدیث صورت نگرفته و از حیث دلالی ایرادی وارد

۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۷.

۲. ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۲۶۱.

۳. ابن بطه، عبدالله بن محمد، الابانة الکبری، ج ۲، ص ۷۳۵؛ مروزی، محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۲؛ طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۳۵۶.

۴. مروزی، محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۲؛ ابن بطه، عبدالله بن محمد، الابانة عن شریعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ج ۲، ص ۷۳۲.



نخواهد بود. بنابراین با توجه به اذعان سلف و خلف امت، هیچ خدش‌ای به روایت عبدالله بن عباس وارد نشده و در بسیاری از موضوعات، مورد توجه فریقین بوده است.

منابع

١. رازی، ابن ابی حاتم، محمد، تفسیر القرآن العظیم، بی جا، بی نا، بی تا.
٢. ابن بطه، عبیدالله بن محمد، الابانة الكبرى، ریاض: دارالرایة، چاپ دوم، ١٤١٥ق.
٣. ابن تیمیہ، احمد، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینة نبویه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٤. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٥. ابن حبان دارمی، محمد، الثقات، دکن هند: دائرة المعارف العثمانية بحیدرآباد، چاپ اول، ١٣٩٣ق.
٦. ابن خلکان برمکی اربلی، احمد، وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار صادر، ١٩٠٠م.
٧. واقدی، ابن سعد، طبقات الكبرى، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤١٠ق.
٨. ابن شاهین، عمر بن احمد، تاریخ أسماء ثقات، کویت: دارالسلفية، چاپ اول، ١٤٠٤ق.
٩. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، مغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، بی تا.
١٠. ابن فارس، ابوفارس احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر، ١٣٩٩ق.
١١. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، مدارج السالکین، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم، ١٤١٦ق.
١٢. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، مغنی اللیب، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ چهارم، بی تا.
١٣. مقدسی، ابو محمد، امتاع النظر فی کشف شبهات مرجئة العصر، نشر سایت آرشیو به آدرس: <https://archive.org/details/MujahidBag2>
١٤. فلسطینی، ابوقتاده، کفر دون کفر، نشر سایت آرشیو به آدرس: <https://archive.org/details/MujahidBag2>
١٥. ألبانی، محمد ناصرالدین، سلسلة الاحادیث الصحيحة، ریاض: مكتبة المعارف، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١٦. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح الأدب المفرد للإمام البخاری، عربستان: دارالصدیق،



١٤١٦ق.

١٧. بخاري، محمد بن اسماعيل، **صحيح بخاري**، رياض: دارالسلام للنشر والتوزيع، چاپ دوم،

١٤١٩ق.

١٨. بخاري، محمد بن اسماعيل، **التاريخ الكبير**، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، بی تا.

١٩. بغوی، حسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: عبدالرزاق المهدي،

بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ١٤٢٠ق.

٢٠. ترمذی، محمد بن عيسى، **سنن الترمذی**، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دارالغرب

الإسلامی، ١٩٩٨م.

٢١. جوزجانی، سعيد بن منصور، **التفسير من سنن سعيد بن منصور**، رياض: دارالصميمی، چاپ

اول، ١٤١٧ق.

٢٢. حاكم نيشابوري، محمد، **المستدرک على الصحيحين**، تعليق: محمد بن أحمد ذهبي،

تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١١ق.

٢٣. خازن، علي بن محمد، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، بيروت: دار كتب العلمية، چاپ اول،

١٤١٥ق.

٢٤. خطيب بغدادی، أحمد بن علي، **الفصل للوصل المدرج في النقل**، تحقيق: محمد بن مطر

الزهراني، رياض: دار الهجرة، چاپ اول، ١٤١٨ق.

٢٥. ذهبي، محمد بن احمد، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، حلب: مكتبة المطبوعات

الإسلامية، چاپ دوم، ١٤١٢ق.

٢٦. ذهبي، محمد بن احمد، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: بجاوی علی محمد، بيروت:

دارالمعرفة، چاپ اول، ١٣٨٢ق.

٢٧. ذهبي، محمد بن احمد، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب والسنن**، تحقيق محمد

عوامه، احمد محمد نمر الخطيب، جدّه: دارالقبلة للثقافة الاسلامية، چاپ اول، ١٤١٣ق.

٢٨. ذهبي، محمد بن احمد، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ

شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ١٤٠٥ق.

٢٩. سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، بيروت:

مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢٠ق.

٣٠. سلفی الجزائري، محمد، **نثر الدر في تفنيد شبهة كفر دون كفر**، نشر سایت آرشیو به آدرس:

<https://archive.org/details/MujahidBag2>

٣١. سمعاني، منصور بن محمد، **تفسير القرآن**، رياض: دارالوطن، چاپ اول، ١٤١٨ق.



٣٢. سوري، ابومصعب، **الدعوة المقاومة الإسلامية**، چاپ اول، ١٤٢٥ق. نشر سايت آرشيويه

آدرس: <https://archive.org/details/MujahidBag2>

٣٣. سيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر، **الدرر المنتورة في التفسير بالمأثور**، بيروت: دارالفكر، بي.تا.

٣٤. صنهاجي، ابوحنبل، **اثر ابن عباس كفر دون كفر**، نشر سايت آرشيويه آدرس:

<https://archive.org/details/MujahidBag2>

٣٥. طبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢٠ق.

٣٦. طويان، عبدالعزيز بن صالح، **جهود الشيخ محمد الامين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف**، رياض: مكتبة العبيكان، چاپ اول، ١٤١٩ق.

٣٧. عثمانى تهانوي، ظفر احمد، **قواعد في علوم الحديث**، بيروت: دار بشار اسلاميه، چاپ دهم، ١٤٢٨ق.

٣٨. ابن عثيمين، محمد بن صالح، **مصطلح الحديث**، قاهره: مكتبة العلم، چاپ اول، ١٤١٥ق.

٣٩. عجلي، احمد بن عبدالله، **تاريخ الثقات**، مكه مكرمه: دارالباز للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٠٥ق.

٤٠. عسقلاني، احمد بن علي، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق: عبدالله بن ضيف الله الرحيلي، رياض: مطبعة سفير، چاپ اول، ١٤٢٢ق.

٤١. عماد، عبدالغني، **«المفاهيم والافكار والعقائد المحورية للحركات الإسلامية» الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، چاپ اول، ٢٠١٣م.

٤٢. عيني، محمود بن احمد، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: داراحياء التراث العربي، بيروت، بي.تا.

٤٣. فريد، احمد، **السلفية قواعد و اصول**، قاهره: دارالعقيدة، چاپ اول، ١٤٢٤ق.

٤٤. قحطاني، سعيد بن علي، **عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة**، رياض: مطبعة سفير، بي.تا.

٤٥. قحطاني، سعيد بن علي، **قضية التكفير بين أهل السنة و فرق الضلال في ضوء الكتاب والسنة**، رياض: مطبعة سفير، بي.تا.

٤٦. قرطبي، محمد بن أحمد (م ٦٧١)، **الجامع لأحكام القرآن**، قاهره: المكتبة التوفيقية، چاپ دهم، ٢٠١٢ م

٤٧. لکنوی ہندی، عبدالحی بن محمد، **الرفع و التكميل في الجرح و التعديل**، حلب: مكتب



- مطبوعات اسلاميه، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۴۸. مرتضى، محمد محمود، **صناعة التوحش التكفير والغرب**، بيروت: دارالولاء، چاپ اول، ۱۴۳۷ق.
۴۹. مروزی، محمد بن نصر، **تعظيم قدر الصلاة**، تحقيق: عبدالرحمن عبدالجبار، مدينه منوره: مكتبة الدار، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۵۰. مغراوي، محمد بن عبدالرحمن، **موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج و التربية**، قاهره: المكتبة الاسلامية، چاپ اول، بی تا.
۵۱. ملا علی قاری، علی بن محمد، **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى**، بيروت: دارالامانة، ۱۳۹۱ق.
۵۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج، **صحیح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: داراحياء التراث العربي، بی تا.
۵۳. هاشم، محمد یونس، **المدارس السلفية وجدلية النقل و العقل و المصلحة**، مكة المكرمة، دار زهور المعرفة و البركة، چاپ اول، ۱۴۳۴ق.
۵۴. هلالی سلفی، سليم بن عيد، **قرة العيون**، عمان: مكتبة الفرقان، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۵۵. عسقلانی، ابن حجر، **شرح نخبة الفكر**، بيروت: دارالفکر، چاپ اول، بی تا.



بررسی ادله سلفیان در ادعای شرک بودن استغاثه به غیر خدا

سعید غلامزاده*

احمد بهشتی**

چکیده

طلب از غیر خدا، پس از آن که در قرن هشتم از سوی ابن تیمیه عملی شرک آمیز اعلام شد، به یکی از پرمناشه ترین بحث ها میان سلفیان و مسلمانان تبدیل گشته است. این گروه با استناد به آیات قرآن و آنچه اجماع امت می نامند، طلب از غیر خدا را سبب خروج از دایره اسلام می دانند. تبیین ماهیت مشرکانه استغاثه، این گروه را واداشته تا دلیلی تحلیلی نیز بر مدعای خود اقامه کنند. در این دلیل ادعا شده است که استغاثه از غیر خدا مستلزم انتساب صفات خاص خدا به بندگان و تشبیه آنها به خداست و از این جهت، عملی مشرکانه است. این در حالی است که انبیای الهی نیز از غیر خدا طلب کمک می کردند. افزون بر این، به گواهی قرآن و احادیثی که خود سلفیان نیز قبول دارند، صفاتی که این گروه مدعی اختصاص آنها به خدا هستند، مختص خدا نیست و بندگان نیز می توانند آنها را کسب کنند.

* دانشجوی کارشناسی ارشد ۹۹۹۹ معارف دانشگاه معارف، گرایش مبانی نظری اسلامی.
** استاد دانشگاه تهران.

مقدمه

از آن‌جا که علم و قدرت انسان محدود است و خودش توانایی لازم برای حل همه مشکلات و تأمین همه نیازهایش را ندارد، ناچار است در انجام برخی کارها از دیگر هموعان خود کمک بگیرد. برای مثال: یک پزشک برای تعمیر خودروی خود از تعمیرکار کمک می‌گیرد و در مقابل، درخواست او برای مداوای بیماری‌اش را اجابت می‌کند. با اندکی تأمل مشخص می‌گردد که یاری خواستن از دیگران، چنان در تار و پود زندگی انسان تنیده شده است که حذف آن از حیات بشر ممکن نیست و حتی اگر حذفش ممکن باشد، قطعاً مطلوب نخواهد بود. این نکته نیز بی‌نیاز از تأکید است که کمک گرفتن از دیگران ارتباط مستقیم با توانایی‌های آنها دارد؛ مثلاً هرگز از یک کودک خردسال درخواست کارهای سنگین نمی‌شود.

مسلمانان و پیروان دیگر ادیان معتقدند انبیاء و صالحان به اذن الهی می‌توانند کارهای خارق‌العاده‌ای انجام دهند که دیگر افراد بشر از انجام آنها عاجزند؛ همچون شفای بیماران یا حتی زنده کردن مردگان. بنابر این کاملاً منطقی است که نیازها و خواسته‌هایی بالاتر از نیازهای معمولی از آنها خواسته شود. مثلاً در حوادثی چون زلزله یا غرق شدن کشتی از آنها برای نجات استمداد شود، یا کسی که به بیماری بی‌درمانی مبتلا شده، از آنها شفا بخواهد.

بر این اساس، مسلمانان در طول قرون اولیه همواره استمداد و استغاثه از اولیای الهی را امری جایز می‌دانستند، تا این‌که «ابن تیمیه حرّانی»، عالم حنبلی اهل شام در قرن هشتم^۱ آن را عملی بدعت‌آمیز دانست و کسی که از غیر خدا کمک بخواهد را کافر و خارج از دین شمرد؛^۲ بلکه مدعی شد که بر کفر چنین کسی اجماع و اتفاق نظر وجود دارد.^۳ آرای وی پس از چهار قرن با ظهور «محمد بن عبدالوهاب» با شدت و حدّت بیشتری احیا و پی‌گیری شد و به دستاویزی برای مشرک دانستن مسلمانان تبدیل گردید،^۴

۱. هیتمی مکی، ابن حجر، الجوهر المنظم فی زیارة القبر الشریف النبوی المکرم، ص ۱۰۹.

۲. ابن تیمیه، احمد، احیاء یستغیثون باموات، ص ۵.

۳. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۱، ص ۱۲۷.

۴. البته همان‌گونه که در این مقاله گفته خواهد شد، سلفیان هر نوع کمک خواستن از غیرخدا را آلوده به شرک نمی‌دانند.



تا جایی که پیروان وی حتی قربانی استغاثه‌کنندگان را حرام^۱ و ازدواج با آنها را غیرمشروع اعلام کردند؛^۲ درحالی که ازدواج با یهود و نصارا از نگاه این گروه جایز است! این جماعت، استغاثه‌کنندگان مسلمان را همانند مشرکان زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌دانند؛ زیرا مدعی‌اند آنها نیز مؤمن به خدا و ربوبیت او بوده‌اند^۳ و شرکشان فقط به دلیل استغاثه و توسل به بت‌ها و ارواح صالحان بوده است. سلفیان به این مقدار بسنده نکرده‌اند؛ بلکه استغاثه‌کنندگان مسلمان را حتی از مشرکان زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بدتر دانسته‌اند؛ با این توجیه که آنها تا در معرض هلاکت قرار می‌گرفتند، دست از اعمال مشرکانه خود برمی‌داشتند؛ مثلاً وقتی در میان امواج خروشان دریا گرفتار می‌شدند، بت‌های خود را رها کرده و از خدا کمک می‌خواستند؛ درحالی که استغاثه‌کنندگان حتی در اضطرار و وقایع سخت نیز از غیر خدا کمک و نجات می‌خواهند.^۴

پیروان سلفی این تیمیه برای اثبات شرک‌آمیز بودن دعا و استمداد از غیر خدا از راه‌های مختلفی وارد شده‌اند؛ ازجمله این که با ارائه تحلیلی از ماهیت استغاثه، مدعی شده‌اند که این کار هم‌رتبه دانستن غیر خدا با خدا و نسبت دادن صفات الهی به بندگان است. طبیعی است که اگر استغاثه چنین تفسیر شود، نتیجه‌ای جز آنچه سلفیان گرفته‌اند و به موجب آن حکم به تکفیر مسلمانان کرده‌اند، نخواهد داشت؛ لکن این پرسش مطرح است که چنین تفسیری از استغاثه چه اندازه صحیح است؟

این مقاله سعی در نقد و بررسی طریق اخیر در اثبات شرک‌آمیز بودن استغاثه دارد. هدف این تحقیق آن است که نشان دهد طلب کارهایی چون پرداخت دیون و شفای بیماران از اولیای الهی، مستلزم مقام خدایی دادن به آنها نیست. برای این مهم، پس از بررسی معنای دعا و استغاثه، ابتدا به تبیین دیدگاه سلفیان و ادله آنها پرداخته و سپس آن را نقد و بررسی خواهیم کرد.

۱. دویش، احمد بن عبدالرزاق، فتاوی‌اللمجنة الدائمة للبحوث العلمیه و الافتاء، ج ۲، ص ۳۷۲، رقم ۱۶۶۱.

۲. همان، ص ۳۷۳، رقم ۳۰۰۸.

۳. ابن‌عبدالوهاب، محمد، کشف الشبهات، ص ۵.

۴. ابن‌عبدالله، سلیمان، تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید، ص ۴۸۰؛ ابن‌عبدالوهاب، محمد، کشف الشبهات، ص ۳۴.





تبیین دیدگاه سلفیان در باب استغاثه

استغاثه، توسل و شفاعت مهم‌ترین موضوعات اختلافی میان وهابیان و دیگر مسلمانان است که به موجب آن، حکم به کافر و مشرک بودن مسلمانان می‌کنند. البته این جماعت، شرک موجود در استغاثه را از دو مورد دیگر شدیدتر دانسته و به همین دلیل آن را شرک اکبر^۱ و شرک اعظم می‌خوانند^۲ و معتقدند استغاثه، بزرگ‌ترین مخالفتی است که با توحید صورت گرفته است.^۳ با این وجود باید توجه داشت که سلفیان هرگونه کمک گرفتن از غیر خدا را شرک نمی‌دانند. از این رو ابتدا باید مشخص شود از نگاه این گروه، استغاثه چند گونه است و چه اقسامی از آن مبتلا به شرک است و دلایل آنان چیست؟ در آثار علمای سلفی و وهابی معمولاً چهار گونه برای استغاثه نام برده‌اند. ابن عثیمین در شرحی که بر کتاب کشف الشبهات دارد، اقسام استغاثه به بندگان را چنین می‌شمارد:

- طلب درخواستی که مقدور نوع افراد بشر است، از زنده حاضر؛
- طلب درخواستی که مقدور نوع افراد بشر نیست، از زنده حاضر؛
- طلب از زنده غایب؛^۴
- طلب از اموات.^۵

سلفیان در بیان حکم استغاثه، حاجت‌ها را به دو نوع تقسیم می‌کنند:

۱. درخواست‌هایی که عموم افراد بشر توان انجام آن را دارند؛ مثل کمک برای حرکت دادن یک شیء سنگین؛ ۲. کارهایی چون شفای بیماران بی‌درمان، هدایت و روشنی قلب، نجات از مهلکه در حوادث طبیعی چون زلزله، که به گفته سلفیان، انجام آنها مخصوص خداست و جز او کسی قدرت انجام آنها را ندارد. البته تعبیر سلف‌گرایان در این مورد گوناگون است. در بعضی موارد، این‌گونه کارها را فراتر از قدرت بشری

۱. ابن عبدالوهاب، محمد، التوحید، ص ۴۴.

۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاویٰ أركان الإسلام، ج ۲، ص ۸۰۲؛ دویش، احمد بن عبدالرزاق، فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. هذیل، عبدالله بن عبدالرحمن، شبهات المبتدعة، ج ۱، ص ۳۸۷.

۱. اعم از این که مطلوب، فوق قدرت بشری باشد یا خیر.

۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح کشف الشبهات، ص ۳۸.

شمرده‌اند^۱ و در بعضی دیگر کارهای مخصوص خدا عنوان می‌کنند؛ درحالی‌که این دو تعبیر تساوی مفهومی ندارند؛ بلکه نسبت میان آنها عام و خاص مطلق است و همین امر مشکلاتی را در فهم و اثبات این دیدگاه به وجود می‌آورد. البته سلفیان غالباً کارهای دسته دوم را با تعبیر «ما لا یقدر علیه الا الله» نام می‌برند و ما نیز بر اساس همین تعبیر، این دیدگاه را طرح می‌کنیم.

اقسام چهارگانه بالا احکام یکسانی ندارند. در احکام برخی از اقسام نیز میان سلفیان اختلاف اندکی وجود دارد؛ لذا باید پس از مشخص شدن اقسام، حکم هر یک به تفصیل تبیین شود.

الف) طلب درخواستی که مقدور نوع افراد بشر است، از زنده حاضر

یعنی داعی از یک انسان زنده که نزد وی حاضر است، انجام کاری را بخواهد که بشر توان انجام آن را دارد؛ مثل این‌که نایبانی بخواهد او را در عبور از خیابان کمک کنند. سلفیان این نوع درخواست از غیر خدا را مانند دیگر مسلمانان جایز می‌دانند؛^۲ گرچه گفته‌اند بهتر است حتی این مقدار هم از غیر خدا طلب کمک نشود؛^۳ زیرا پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «جز از خدا یاری نخواهید». ^۴ همچنین از برخی صحابه نقل شده است که اگر تازیانه اسب از دستشان می‌افتاد، برای برداشتن آن از کسی درخواست نمی‌کردند.^۵

ب) طلب درخواستی که مقدور نوع افراد بشر نیست، از زنده حاضر

در این نوع از استغاثه که در این عصر کمتر مصداق دارد، داعی نزد یک بنده صالح حاضر شده و از او می‌خواهد کاری که عادتاً خارج از توان بشر است را برای او انجام دهد؛ مثلاً بیماری‌اش را شفا دهد. سلفیان این مورد را از مصادیق شرک می‌دانند.^۶

۳. «ما لا یقدر علیه الانسان».

۴. عروسی، جیلان بن خضر، الدعاء و منزلته من العقیده الاسلامیه، ج ۲، ص ۴۹۲.

۵. ابن تیمیه، احمد، قاعدة جلیله فی التوسل والوسيلة، ص ۶۴.

۶. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ۲۵۱۸.

۷. قسیری النیسابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ص ۲۷۷، رقم ۱۰۴۳.

۸. ابن تیمیه، احمد، احیاء یستغیثون باموات، ص ۲۷؛ عروسی، جیلان بن خضر، الدعاء و منزلته من العقیده الاسلامیه، ج ۲، ص ۴۹۲.





ج) استغاثه و طلب از زنده غایب (مطلقا)

یعنی از فرد زنده‌ای که پیش ما نیست، کمک خواسته شود؛ مثل این که از امام زمان علیه السلام که شیعیان اعتقاد به زنده بودن ایشان دارند، استمداد شود. سلفیان این مورد را شرک و خروج از دین می‌دانند و میان این که حاجتی عادی از او خواسته شود یا حاجتی فزاینده از قدرت بشر، فرقی نمی‌گذارند؛ گرچه شرک مورد دوم را شدیدتر می‌دانند.^۱

د) استغاثه و طلب از اموات (مطلقا)

بیشتر استغاثه‌هایی که مسلمان انجام می‌دهند، از این نوع است؛ مانند حاجت خواستن از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام که از دنیا رفته و در عالم برزخ هستند. از نظر سلفیان چنین یاری خواستی، عملی شرک‌آمیز است.^۲ عمده مخالفت‌های آنها با طلب از غیر خدا نیز به همین مورد بازمی‌گردد و آن را غیرشرعی‌ترین نوع طلب از غیر خدا می‌دانند.^۳ ابن تیمیه آن را شرک صریح می‌داند و درباره صاحب چنین عملی می‌گوید: لازم است او را توبه دهند و اگر توبه نکرد، باید او را کشت.^۴

تنها اختلافی که در این مورد میان سلفیان وجود دارد، در طلب از میت از راه نزدیک است؛ یعنی این که کسی نزد قبر بنده صالحی برود و حاجتی از او بخواهد. بیشتر علمای سلفی، طلب از میت را مطلقا شرک می‌دانند و میان طلب از کنار قبر و طلب از راه دور فرقی نمی‌گذارند؛ ولی برخی دیگر، فقط طلب از اموات، از راه دور را شرک می‌دانند. دلیل این تفصیل، وجود یک اختلاف اجتهادی در مسئله سماع اموات است.^۵ بنابراین در این که طلب از میت اگر از راه دور باشد، مطلقا حرام و شرک است، میان سلف‌گرایان اختلافی وجود ندارد.

بنابراین از دیدگاه سلفیان، طلب از غیر خدا تنها در صورتی جایز است که عملی عادی را از یک فرد زنده و حاضر طلب کنیم؛ مثلا برای حرکت دادن شیء سنگینی از

۱. همان، ص ۴۸۹.

۲. ابن تیمیه، احمد، قاعدة جلیلة فی التوسل و الوسيلة، ص ۴۲.

۳. عروسی، جیلان بن خضر، الدعاء و منزلته من العقيدة الاسلامیه، ج ۲، ص ۴۸۶.

۴. ابن تیمیه، احمد، احیاء یسغیون باموات (از یاره الاقبور و الاستنجاء بالمقبور)، ص ۱۱.

۵. وهابیان غالبا معتقدند که اموات، صدای زندگان را نمی‌شنوند؛ چه نزد قبر باشد، چه دور از قبر. لکن ابن تیمیه و برخی دیگر از سلفیان بر این باورند که مردگان صدای کسانی که نزد قبرشان هستند را می‌شنوند.

کسی که نزد ماست، کمک بخواهیم. ولی اگر از میت یا از فرد غایبی حاجتی هرچند ناچیز بخواهیم، مرتکب شرک شده‌ایم. همچنین است اگر از زنده حاضر، طلب کارهایی چون شفای بیمار و پرداخت دیون را بخواهیم.

سلف‌گرایان با استناد به آیات و روایات، یک اصل کلی را به دست آورده و مدعی شده‌اند که در طلب از غیر خدا اصل بر حرمت است؛ مگر این‌که خلاف آن با دلیل قطعی ثابت شود و تنها موردی که دلیل بر استثنای آن وجود دارد، استغاثه از زنده حاضر در کارهای عادی است که با آیه «فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»^۱ ثابت می‌شود.^۲ هرچند بهتر می‌دانند که در این مورد هم با توکل به خدا از بندگان کمک خواسته نشود.

ادله سلفیان بر شرک بودن استغاثه

پس از اطلاع از دیدگاه سلفیان درباره اقسام استغاثه و احکام هریک، اولین پرسشی که به ذهن می‌رسد، این است که چرا درخواست از غیر خدا به معنای شریک قرار دادن برای خدا و سبب خروج از دین است؟ سلفیان برای اثبات این ادعای دو نوع دلیل آورده‌اند:

الف) ادله نقلی (آیات، روایات، فهم سلف)

در این روش، با استناد به آیاتی از قرآن و برخی احادیث نبوی، بر مدعای خود دلیل اقامه کرده‌اند؛ مانند آیه «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» و حدیث «لَا يَسْتَعَاثُ بِإِنَّمَا يَسْتَعَاثُ بِاللَّهِ عزوجل». علاوه بر این، به دلیل اعتبار و حجیتی که برای فهم و عمل سلف قائلند، برای اثبات مدعای خود، به اقوال و افعال سلف نیز استناد می‌کنند.^۳

این‌که این ادله توان اثبات مدعای سلف‌گرایان را دارد، موضوعی است که نیازمند بررسی سند روایات و نیز دلالت آیات و روایات است که از موضوع این مقاله خارج است.

۶. سوره قصص، آیه ۱۵.

۲. ابن تیمیه، احمد، قاعدة جلیله فی التوسل والوسيلة، ص ۴۴.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح كشف الشبهات، ص ۳۶.



ب) دلیل تحلیلی

شرک همانند دیگر اصطلاحات شرعی ماهیت و معنای خاصی دارد که عبارت است از شریک قرار دادن برای خدا. بر این اساس وقتی عملی را شرک‌آمیز قلمداد می‌کنیم، لازم است دلیلی اقامه شود که نشان دهد این عمل چگونه غیر خدا را هم‌رتبه و مانند خدا قرار می‌دهد؛ برای مثال تبیین کند که چگونه درخواست از میت به معنای هم‌رتبه کردن آن میت با خداست؟ از این رو این تیمه و اتباعش در آثار خود تلویحا کوشیده‌اند تا دلیلی ارائه دهند که علاوه بر اثبات عنوان شرک برای استغاثه، تبیین کننده حقیقت و ماهیت مشرکانه آن نیز باشد. مقاله پیش رو به بررسی و نقد این دلیل می‌پردازد.

در این دلیل «استغاثه» مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. نتیجه این تجزیه و تحلیل آن است که داعی، با طلب از غیر خدا، در حقیقت برخی از صفات الهی را به مدعو نسبت می‌دهد. این نتیجه با مقدمه دیگری که مورد اتفاق مسلمانان است، ضمیمه شده و چنین استدلالی را صورت می‌دهد:

– استغاثه کننده، برخی صفات الهی را به مدعو نسب می‌دهد؛

– انتساب صفات الهی به بندگان شرک است؛

– استغاثه کننده مشرک است.

بیشترین تکیه این استدلال تحلیلی، بر اثبات و تبیین مقدمه اول است؛ زیرا مقدمه دوم مورد اتفاق همه مسلمانان است و نیازمند اثبات نیست؛ بنابراین اگر مقدمه اول درست باشد، نتیجه استدلال هم درست است.

از اقوال و آثار سلفیان مشخص می‌گردد که معتقدند در مجموع، دو صفت از صفات خاص الهی در اقسام مختلف استغاثه، به غیر خدا نسبت داده می‌شود.^۱ برخی از اقسام استغاثه مستلزم انتساب هر دوی این صفات به غیر خداست و برخی دیگر مستلزم انتساب یکی از آنهاست. این دو صفت عبارتند از:

۱. قدرت بر کارهای خارق‌العاده

انجام کارهایی چون: بخشش گناهان، نزول باران و شفای بیماران فقط در حیطه قدرت الهی است و کسی جز او قدرت بر آنها ندارد.

۱. عروسی، جیلان بن خضر، الدعاء و منزلته من العقیده الاسلامیه، ص ۴۸۷.

۲. علم غیب

ترکیب دو واژه «علم» و «غیب» به معنای اطلاع و آگاهی از اموری است که در دسترس حواس و عقل انسان نیست؛^۱ چه ذاتا اموری فراحسی باشند، مثل اسماء و صفات الهی، چه اموری حسی که در معرض حواس انسان قرار ندارند، مثل حالات یک نفر نسبت به کسی که هزاران کیلومتر دورتر است.

سلفیان معتقدند: بر اساس آیات قرآن، علم غیب از صفات خداست و هیچ کس غیر از او از غیب آگاهی ندارد. سه دسته آیات بر این امر دلالت می‌کنند: آیاتی که علم غیب را فقط مخصوص خدا می‌دانند؛^۲ آیاتی که علم غیب را از جمیع مخلوقات نفی می‌کنند؛^۳ آیاتی که علم غیب را به طور خاص از انبیاء^۴ حتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز نفی می‌کنند که به این معناست که دیگر افراد بشر، به طریق اولی از علم غیب بی‌بهره‌اند.

پس از این که معلوم شد اشکال اساسی طلب از غیر خدا در نگاه سلفیان، انتساب علم غیب و قدرت داشتن بر کارهای خارق‌العاده به بندگان است، لازم است نشان دهیم که هر یک از اقسام استغاثه نامشروع، مشتمل بر کدام یک از این دو صفت است.

استغاثه از زنده حاضر، در کارهایی که فقط در قدرت خداست

این نوع استغاثه مشتمل بر انتساب قدرت الهی به مدعو است. حاجت‌هایی چون شفای بیماران، از کارهایی است که جز خدا کسی قدرت انجام آن را ندارد؛ پس اگر انجام آنها از غیر خدا خواسته شود، به این معناست که برای غیر خدا قدرت خدایی در نظر گرفته شده است که هم‌رتبه دانستن غیر خدا با خدا و شرک شمرده می‌شود.

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۴۱۲.

۲. «الغیب: کل ما غاب عنک». (جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، ص ۶۰۱).

۳. «قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ» سوره، یونس، آیه ۲۰.

۴. «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ». سوره نمل، آیه ۶۵.

۵. «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمْ فَأُولَٰئِكَ لَا يَعْلَمُ لَنَا إِلَهٌ إِلَّا أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ». سوره مائده، آیه ۱۰۹.

۶. «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ». سوره انعام، آیه ۵۰.





استغاثه از غایب

طلب از غایب، مشتمل بر انتساب علم غیب و در برخی موارد انتساب قدرت الهی به مدعو است. هر یک از اعضای بدن انسان توانایی محدودی دارد؛ لذا دیدن کسی که نزد ما نیست و شنیدن کلامش، علم به امور غیبی است. با این توضیح، طلب از غایب، مستلزم انتساب علم غیب برای اوست؛ زیرا داعی معتقد است که مدعو صدای او را می‌شنود و از حاجتش آگاه می‌شود. علاوه بر این، اگر حاجت درخواست شده، از سنخ کارهای الهی باشد، علاوه بر علم غیب، قدرت الهی نیز برای مدعو در نظر گرفته شده است.

طلب از اموات

پس از مرگ، گوش انسان توان شنیدن صداها را ندارد و به عبارت دیگر: آگاهی از شنیدنی‌ها از طریق عادی برای میت ممکن نیست. بنابراین، اعتقاد به این که میت می‌شنود، اعتقاد به علم غیب برای اوست. کسی که از اموات کمک می‌خواهد، معتقد است آنها صدای او را می‌شنوند و این بدان معناست که علم غیب را که یکی از صفات الهی است، به غیر خدا نسبت داده و غیر خدا را شریک و هم‌رتبه خدا گرفته است. پس اگر حاجتی که از میت طلب می‌شود، حاجتی فراتر از قدرت بشری باشد، مثل شفای کور مادرزاد، علاوه بر علم غیب، قدرت الهی نیز برای او در نظر گرفته شده است و این بر مشرکانه بودن درخواست می‌افزاید.

بنابراین می‌توان استدلال آنها را چنین بیان کرد:

- استغاثه کننده به غیر خدا علم غیب یا قدرت بر کارهای فوق بشری را به غیر خدا

نسبت می‌دهد؛

- کسی که علم غیب یا قدرت کارهای فوق بشری را به غیر خدا نسبت دهد، مشرک

است؛

- استغاثه کننده به غیر خدا مشرک است.

در جمع بندی دو بخش پیشین می‌توان گفت: طلب از غیر خدا اگر باعث شود که

صفات خدا را به بندگان نسبت دهیم، شرک است و در غیر این صورت جایز است؛

یعنی از دیدگاه سلفیان، تنها مشکلی که سبب مشرکانه بودن استغاثه می‌شود و وجه مشترک هر سه قسم استغاثه نامشروع است، انتساب صفات الهی به غیر خدا می‌باشد. با این توضیح، به جای تقسیم‌بندی چهارگانه استغاثه که در بخش پیشین ارائه شد، می‌توان گفت: در واقع طلب از غیر خدا بر دو گونه است: الف) طلبی که مستلزم نسبت دادن صفات الهی به بندگان است؛ ب) طلبی که مستلزم انتساب صفات الهی به بندگان نیست. قسم اول حرام و شرک و قسم دوم جایز (ولی مکروه است). قسم اول که حرام و شرک‌آمیز است، خود دارای سه مصداق است:

- استغاثه از میت؛

- استغاثه از غایب؛

- استغاثه از زنده حاضر در کارهای فوق‌بشری.

این‌گونه تقسیم‌بندی علاوه بر مشخص کردن اقسام طلب از غیر خدا دلیل جواز و حرمت را نیز تبیین می‌کند.

پاسخ

پس از آن‌که معلوم شد دلیل اصلی سلفیان بر مشرکانه بودن استغاثه، انتساب علم غیب و قدرت الهی به بندگان است، لازم است پیش از آن‌که به نقد این دیدگاه پردازیم، با مراجعه به آیات و روایات، اختصاص علم غیب و قدرت بر کارهای خارق‌العاده به خدا را بررسی کنیم و با نتایجی که به دست می‌آید، میزان صحت دیدگاه سلفیان را بسنجیم.

علم غیب

بررسی دقیق و مفصل علم غیب و نقادی دیدگاه وهابیان در این باره، از موضوع و مجال این مقاله خارج است؛ لکن به مقدار نیاز و مجال این نوشتار به آن می‌پردازیم. دیدگاه سلف‌گرایان درباره علم غیب، از چند جهت اشکال دارد. در منابع دینی موارد بسیاری می‌توان یافت که در آنها آگاهی از امور غیبی به بندگان نیز نسبت داده شده است؛ یعنی علم غیب، از صفات خاص الهی نیست.

الف) علم غیب برای انبیاء

در برخی از این آیات، اطلاع از غیب با تعلیم الهی، امری ممکن تلقی شده است:





﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظِلَّكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^۱؛ و نیز چنین نیست که خدا شما را از اسرار غیب آگاه کند؛ ولی خدا از میان رسولان هر کس را بخواهد، برمی‌گزیند (و قسمتی از اسرار نهان را در اختیار او می‌گذارد).

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَصِيْرًا خَلْفَهُ رَصَدًا﴾^۲؛ دانای غیب، اوست و هیچ‌کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد؛ مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبینی از پیش و پس بر ایشان قرار داده است.

ابن تیمیه می‌گوید: غیب در این آیه، همان غیبی است که خاص خداست؛^۳ یعنی ممکن است خدا برخی از انبیاء را بر علم غیبی خاص خود، آگاه کند. این آیات فقط امکان اطلاع از غیب را مطرح می‌کنند؛ درحالی‌که برخی دیگر از آیات قرآن صریحا از به فعلیت رسیدن این صفت در بعضی از انبیاء و آگاهی آنها به امور غیبی خبر می‌دهد: ﴿وَأُتَيْنَاكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْرِيونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^۴؛ از آنچه می‌خورید و در خانه‌های خود ذخیره می‌کنید، به شما خبر می‌دهم. مسلما در آنها نشانه‌ای برای شماست، اگر ایمان داشته باشید.

ابن عثیمین می‌گوید: این آیه که درباره حضرت عیسی علیه السلام است، مشتمل بر بخشی از علم غیب است.^۵

﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُون﴾^۶؛ هنگامی که کاروان (از سرزمین مصر) جدا شد، پدرشان [= یعقوب] گفت: «من بوی یوسف را احساس می‌کنم؛ اگر مرا به نادانی و کم‌عقلی نسبت ندهید.

استشمام بوی یوسف علیه السلام درحالی‌که در مصر بود و پدرش یعقوب علیه السلام فرسنگ‌ها دورتر در کنعان بود، قطعا از مصادیق علم به غیب است. آیاتی دیگری نیز صریحا بر علم غیب انبیای دیگر، از جمله حضرت نوح، حضرت لوط و حضرت صالح علیهم السلام

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۷۹.

۲. سوره جن، آیه ۲۶ و ۲۷.

۳. ابن تیمیه، احمد، نبوات، ص ۳۸۷.

۴. سوره آل عمران، آیه ۴۹.

۵. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الکنز الثمین، ج ۲، ص ۵۲۲.

۶. سوره یوسف، آیه ۹۴.

دلالت می‌کند.^۱

علاوه بر آیات، روایاتی نیز بر علم غیب پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارد که به دو مورد اکتفا می‌کنیم:

۱. پیامبر اکرم ﷺ در جنگ بدر با نام بردن از برخی مشرکین، خبر کشته شدن آنها را داد و مکان کشته شدن هریک را نیز با دست نشان داد.^۲

۲. پیامبر اکرم به همه اصحاب، از تمام فتنه‌هایی که تا روز قیامت روی خواهد داد، خبر داده است.^۳

بنابر نصوص بالا هیچ شکی در علم غیب انبیاء وجود ندارد و این یعنی علم غیب، صفت خاص خدا نیست. البته ممکن است وهابیان اشکال کنند که این ادله، صرفاً بر علم غیب انبیاء دلالت دارد و شامل غیر انبیاء نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم: اولاً: برای این که ثابت شود آگاهی از غیب، از صفات خاصه الهی نیست، همین مقدار کافی است.

ثانیاً: در ادامه ثابت می‌کنیم اطلاع از غیب مخصوص انبیاء نیست.

ب) علم غیب برای غیر انبیاء

۱. در قرآن

﴿قَالَ عَفَرْتُ مِّنَ الْجِنَّ أَنَا آتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَنُومَ مِنْ مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيَّ أَمِينٌ﴾^۴؛ عفرتی از جن گفتم: من آن را نزد تو می‌آورم، پیش از آن که از مجلس بر خیزی و من بر این کار توانا و امینم.

از این آیه غالباً برای اثبات ولایت تکوینی استفاده می‌شود؛ حال آن که با اندکی دقت معلوم می‌شود که این آیه، علم غیب را نیز برای غیر خدا اثبات می‌کند. حاضر کردن تخت سلیمان از فاصله‌ای بسیار دور، علاوه بر قدرت، به علم غیب و اشراف و احاطه علمی نیز نیازمند است. اساساً تا چیزی معلوم و تحت اشراف نباشد، تعلق قدرت به آن

۱. غنیمان، احمد بن عبدالله، علم الغیب فی العقیده الاسلامیه، ص ۳۲۲.

۲. قسیری نیشاپوری، مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۵۰۶، ح ۱۷۷۹.

۳. همان، ج ۴، ص ۸۰۱، ح ۲۸۹۱؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۷۹۰، ح ۶۶۰۴؛

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، ج ۴، ص ۶۲۷، ح ۲۱۹۱.

۴. سوره نمل، آیه ۳۹.





محال است؛ یعنی عامل در آن لحظه‌ای که می‌خواهد اراده کند، باید متعلق اراده را ببیند و اشراف علمی به آن داشته باشد. با این وجود، وقتی یکی از جتّیان می‌گوید: من تخت بلقیس را می‌آورم، یعنی هم قدرت بر آن دارم و هم به آن تخت و مکان و موقعیتش علم دارم.

﴿إِنكُمْ يَأْتِينِي بَعْرُيْهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾^۱؛ سلیمان گفت: ای بزرگان! کدام یک از شما تخت او را برای من می‌آورد، پیش از آن که به حال تسلیم نزد من آیند؟ ممکن است به هر دلیل گفته شود که سخن آن فرد از جنّ نمی‌تواند مبنای قضاوت قرار گیرد؛ لکن از سخن حضرت سلیمان نیز همین مطلب قابل اثبات است. بنابر توضیحی که در بالا داده شد، هنگامی که حضرت سلیمان از اطرافیاناش می‌خواهد تا تخت را برایش حاضر کنند، بدین معناست که برای آنها اشراف و احاطه علمی در نظر گرفته است؛ زیرا بدون چنین اشراف علمی، این کار ممکن نیست.

﴿فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾^۲؛ هنگامی که تخت را نزد خود ثابت دید، گفت: این از فضل پروردگار من است.

در مورد قبل، با استناد به سخن یکی از انبیای الهی گفته شد که امکان علم غیب برای غیر خدا وجود دارد، ولی این سخن، فعلیت آن را اثبات نمی‌کند. بخش دیگری از آیه دلالت بر فعلیت علم غیب برای غیر خدا نیز دارد؛ زیرا آصف بن برخیا توانست تخت را از سرزمین سبأ، نزد حضرت سلیمان حاضر کند؛ یعنی هم قدرت و هم اشراف علمی بر آن را داشت.

﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَوْفًا﴾^۳؛ کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت، گفت: پیش از آن که چشم برهم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد. علم به کتاب قطعاً از علوم عادی بشری نیست و علم غیب به حساب می‌آید.

۲. در احادیث

در برخی احادیث نیز علم غیب برای غیر انبیاء اثبات شده است. در این جا دو مورد از

۱. سوره نمل، آیه ۴۰.

۲. سوره نمل، آیه ۳۹.

۳. سوره نمل، آیه ۴۰.

انتساب علم غیب به غیر انبیاء را از کتاب‌های خود سلفیان نقل می‌کنیم:

داستان ساریه بن زنیم و خلیفه دوم

سلفی‌ها در کتب خود نقل می‌کنند که روزی خلیفه دوم در حال خواندن خطبه نماز جمعه، ناگهان ساریه بن زنیم را که به عنوان فرمانده سپاه به مرزها اعزام کرده بود، خطاب قرار داد و گفت: ساریه، کوه. ساریه کوه. این اتفاق در حالی رخ داد که خلیفه در مدینه و ساریه بن زنیم فرسنگ‌ها آن‌سوتر در فسا و دارابجرد مشغول نبرد بوده است. گفته می‌شود مدتی پس از این واقعه، فرستاده ساریه به مدینه آمد و از اتفاقات میدان جنگ به خلیفه چنین خبر داد که ما در حال شکست خوردن بودیم که صدایی ما را متوجه کوه کرد و ما هم به کوه پناه بردیم و پیروز شدیم.^۱ ابن کثیر درباره این حدیث می‌گوید: «و هذا اسناد جید حسن». البانی نیز این داستان را با روایت ابن عجلان که از ابن عساکر نقل کرده، صحیح می‌داند.^۲

عالمان سلفی، از جمله ابن تیمیه با استناد به این روایت، آن را از کرامت عمر بن خطاب می‌دانند. ابن عثیمین با صراحت تمام، این واقعه را کرامت کشفی برای خلیفه دوم دانسته است؛^۳ یعنی معتقد است در اثر این کرامت، احوال سپاهیان برای خلیفه معلوم شد. معنای این سخن، اثبات علم غیب برای خلیفه است.

این روایت، دو علم غیب را ثابت می‌کند: اطلاع خلیفه از شرایط سپاه، میدان جنگ و موقعیت میدانی و دیگری شنیده شدن صدای خلیفه از سوی سپاهیان، درحالی که بین آنها فرسنگ‌ها فاصله بود و امکان عادی دیدن و شنیدن میان آنها وجود نداشت.

داستان سعید بن مسیب

ابن تیمیه کرامتی را برای سعید بن مسیب نقل می‌کند که نشان می‌دهد وی از درون قبر پیامبر اکرم ﷺ صدای اذان می‌شنیده است.^۴ این کرامت را ابن سعد نیز نقل کرده است.^۵

۱. دمشقی، ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۷، ص ۱۲۷.

۲. البانی، محمد ناصرالدین، سلسلة الاحادیث الصحیحة، ج ۳، ص ۱۰۲، رقم ۱۱۱۰.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاویٰ أركان الإسلام، ج ۲، ص ۸۲۸.

۴. ابن تیمیه، احمد، الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، ص ۲۲۶، به نقل از: واقدی، ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۱۳۲.

۵. واقدی، ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۳۶۰.



از این ادله چنین برمی آید که نه تنها آگاهی از غیب، اختصاص به خدا ندارد و پیامبران نیز می توانند از غیب آگاه شوند، بلکه حتی غیر انبیاء نیز می توانند به اذن الهی، بر برخی امور غیبی آگاهی یابند. بر این اساس، علم غیب به یک معنا از صفات خاص الهی نیست.

ج) علم به غیب از راه غیرشرعی

در مرحله اول نشان دادیم که برخلاف ادعای سلفیان، انبیاء و صالحان و مقربان درگاه الهی نیز می توانند از امور غیبی آگاهی یابند؛ لکن آگاهی از امور غیبی، منحصر به این دو گروه نیست؛ بلکه حتی می توان از راه های نامشروع نیز آن را به دست آورد. همان گونه که ابن عثیمین یکی از راه های اطلاع از غیب را به خدمت گرفتن اجنه معرفی می کند.^۱ هرچند که خود وی نیز تصریح می کند این راه مشروع نیست، لکن نشان می دهد که آگاهی از غیب، از صفات خاص الهی نیست.

در نتیجه باید گفت که بندگان، اعم از انبیاء و غیر انبیاء نیز می توانند بر غیب آگاهی یابند و با این وجود، علم غیب از صفات خاص خدا نیست. وقتی که حتی جنیان و کسانی که با اجنه در ارتباط هستند، می توانند از امور غیبی آگاهی یابند، نمی توان گفت که علم غیب مخصوص خداست. البته باید گفت که همه چیز در این عالم، منوط به اذن و اراده الهی است. علم غیب نیز مانند علوم عادی جز با اذن الهی برای کسی محقق نمی شود.

قدرت بر کارهای خارق العاده

وهابیان به طور خاص و سلفیان عموماً معتقدند کارهایی چون نجات از مهلکه، شفای بیماری و وسعت رزق، کارهایی منحصراً الهی است و از عهده انسان ها بر نمی آید. این در حالی است که مراجعه ای اجمالی به منابع دینی، ما را به خلاف این ادعا می رساند. در این جا در سه مرحله این دیدگاه را نقد می کنیم. در مرحله اول، اختصاص این افعال به خدا را بررسی خواهیم کرد تا ثابت کنیم این افعال اختصاص به خدا ندارد. سپس در دو مرحله، توانایی انسان بر انجام تصرفات کونیه را بررسی خواهیم کرد.

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الكنز الثمین، ج ۲، ص ۵۲۲.



۱. تصرفات کونیه، افعال خاص خدا نیست

الف) قدرت ملائکه (جبرئیل)

جبرئیل ملک مقرب الهی است که در قرآن با صفات گوناگونی توصیف شده است. از جمله در آیه ۵ سوره نجم با صفت «شدید القوی» از این ملک مقرب الهی یاد می‌شود.^۱ آلوسی در توضیح این آیه و تبیین قدرت جبرئیل می‌گوید: عذاب‌هایی که بر دو قوم لوط و ثمود نازل شد، توسط جبرائیل صورت گرفت.^۲ قدرت جبرئیل بر انجام کارهای عظیم، مورد قبول علمای سلفی نیز هست.^۳ محمد بن عبدالوهاب می‌گوید: هنگامی که نمرودیان حضرت ابراهیم را درون آتش پرتاب کردند، جبرئیل می‌توانست آن آتش عظیم را با زمین‌ها و کوه‌های اطرافش از جا بکند و به مشرق یا مغرب پرتاب کند.^۴

ب) قدرت جتیان

پس از آن‌که حضرت سلیمان از اطرافیان‌ش خواست تا تخت بلقیس را از سرزمین سبأ در یمن برایش احضار کنند، اولین کسی که اعلام آمادگی کرد، یکی از جتیان حاضر در آن مجلس بود که گفت می‌تواند تخت بلقیس را به محضر سلمیان که در فلسطین بوده است بیاورد.^۵

این آیات به صراحت نشان می‌دهند که غیر خدا نیز توانایی بر تصرفات کونیه دارند. به دیگر سخن: این کارها افعال خاص الهی نیست.

۲. تصرفات انبیاء در عالم

پس از آن‌که مشخص شد آنچه سلفیان به «ما لا یقدر علیه آلا الله» تعبیر می‌کنند، مخصوص خدا نیست، بلکه ملائکه و جتیان نیز توان انجام آن را دارند، در این بخش به این موضوع می‌پردازیم که قدرت انجام این افعال، منحصر به ملائک و جتیان نیست؛

۱. طبری، محمد بن جریر، تفسیر الطبری، ج ۲۷، ص ۵۲؛ ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر ابن کثیر، ج ۶، ص ۶۲؛ آلوسی، محمود، روح المعانی، ج ۲۷، ص ۶۲؛ تعالی، محمد، تفسیر الثعالی، ج ۵، ص ۳۲۲؛ ابن عثیمین، محمد بن صالح، الکنز الثمین، ج ۱۴، ص ۲۷.

۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، ج ۲۷، ص ۶۲.

۳. ابن عبدالوهاب، محمد، کشف الشبهات، ص ۵۳؛ ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح کشف الشبهات، ص ۱۲۹.

۴. ابن عبدالوهاب، محمد، کشف الشبهات، ص ۵۳.

۵. «قَالَ عَفَرْتُ مِّنَ الْحَرِّ أَنَا أَتَيْكَ بِقَتْلِ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيَّ أَمِينٌ». سوره نمل، آیه ۳۹.





بلکه حتی انسان نیز می تواند چنین کارهایی را انجام دهد؛ لذا انبیای الهی به اذن او قادر به چنین کارهایی شده اند؛ از جمله:

حضرت موسی (علیه السلام): به اذن الهی قدرت بر انجام برخی امور خارق العاده داشته است که در آیات قرآن کریم به آنها اشاره شده است:

﴿أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾^۱؛ به موسی وحی کردیم که عصای خود را بیفکن، ناگهان وسایل دروغین آنان را به سرعت برمی گرفت.

﴿إِذْ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضِيبًا﴾^۲؛ هنگامی که برای قوم خود آب طلب کرد، به او گفتیم عصابت را بر سنگ بزن؛ پس از آن سنگ دوازده چشمه جوشید.

حضرت داوود و سلیمان (علیهم السلام): قرآن قدرت هایی فوق العاده ای را به حضرت سلیمان (علیه السلام) نسبت می دهد. مثل تسلط بر بادهای:

﴿فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءَ حَيْثُ أَصَابَ﴾^۳؛ پس باد را مسخر او ساختیم تا به فرمانش به نر می حرکت کند و به هر جا او می خواهد، برود.

حضرت عیسی (علیه السلام): بارزین مصادیقی که برای قدرت انبیاء بر تصرفات کونیه می توان یافت، معجزات حضرت عیسی (علیه السلام) است. ایشان به اذن الهی بیماران را شفا می داد؛ مردگان را زنده می کرد و حتی در گلی که به شکل پرنده ای بود، می دمید و آن گِل به پرنده تبدیل می شد!

﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُخْطِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۴؛ او را به عنوان فرستاده ای به سوی بنی اسرائیل (فرستادیم که به آنان می گفت) من نشانه ای از طرف پروردگار شما برایتان آورده ام. من از گِل چیزی به شکل پرنده می سازم، سپس در آن می دمم و به فرمان خدا پرنده ای می گردد و به اذن خدا کور مادرزاد و مبتلایان به پیری را بهبودی می بخشم و مردگان را به اذن خدا زنده می کنم.

۱. سوره اعراف، آیه ۱۱۷.

۲. سوره بقره، آیه ۶۰.

۳. سوره ص، آیه ۳۶.

۴. سوره آل عمران، آیه ۴۹.

ابن عثیمین در توضیح این آیه می‌گوید: «عیسی علیه السلام به گونه‌ای که عادتاً اتفاق نمی‌افتد، خلق می‌کرد».^۱ وی همچنین در ذیل عبارت «أُبرئُ الْأَكْمَةِ» می‌نویسد: «أُبرئُ بمعنی اشفی».^۲ این در حالی است که در آیه ۸۰ سوره شعراء شفاعتشی مخصوص خدا بیان شده است.

مضمون این آیه در آیه ۱۱۰ سوره مانده نیز آمده است؛ با این تفاوت که این قدرت‌ها از زبان خدا و خطاب به حضرت عیسی علیه السلام است:

﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَمْرِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَمْرِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأَمْرِي﴾؛ هنگامی که به فرمان من از گل چیزی به صورت پرنده می‌ساختی و در آن می‌دمیدی و به فرمان من پرنده‌ای می‌شد و کور مادرزاد و مبتلا به پستی را به فرمان من شفا می‌دادی.

سخن ابن تیمیه در ذیل آیه این است که عیسی علیه السلام بنده خدا بود و این کارها را به اذن خدا انجام می‌داد؛ همان‌گونه که انبیای دیگری نیز مانند این کارها را انجام می‌دادند.^۳ شاید بتوان چنین گفت که در میان صفات الهی، صفتی که بیش از صفات دیگر مخصوص خدا به نظر می‌رسد، زنده کردن و میراندن باشد. با این وجود خدا چنین قدرتی را به حضرت عیسی علیه السلام داده است.

کمترین نتیجه‌ای که از این مستندات قرآنی می‌توان گرفت، این است که غیر خدا، حتی می‌تواند قدرت میراندن و زنده کردن را نیز بیابد. با این وجود، این کار از صفات خاص الهی نیست. ممکن است چنین اشکال شود که این خوارق عادات، معجزه بوده و مخصوص انبیاء است و غیر انبیاء قدرت این کارها را ندارند. در پاسخ به این اشکال که پیش از این نیز در پاسخ به اشکال دیگری گفته شده، خواهیم گفت همین مقدار کفایت می‌کند که گفته شود: این امور خاص خدا نیست و انجام این کارها مستلزم مقام خدایی نیست.

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الکنز الثمین، ج ۲، ص ۵۲۰.

۲. همان.

۱. قیسی، ایاد بن عبداللطیف، تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه، ج ۲، ص ۵۷۱، به نقل از: ابن تیمیه، احمد، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، ص ۴۵۴.



۳. تصرفات غیر انبیاء در عالم

پس از آن که مشخص گردید ملائکه و اجنه قدرت تصرفات کونیه دارند و تبیین شد که انبیاء نیز به اذن الهی از چنین قدرت‌هایی برخوردار بوده‌اند، باید گفت این گونه نیست که چنین قدرت‌هایی فقط مخصوص انبیاء باشد؛ بلکه اولیای الهی و مقربان درگاه حضرت حق نیز به اذن او می‌توانند کارهایی فراتر از قدرت افراد بشر انجام دهند. هم در قرآن کریم و هم در منابع حدیثی به برخی از انسان‌هایی که چنین قدرت‌هایی داشته‌اند، اشاره شده است.

در قرآن

آصف بن برخیا که درباره علم غیب او سخن به میان آمد، به فرموده قرآن توانست تختی را در چشم بر هم زدنی، از یمن به فلسطین بیاورد. این دلیل به صراحت، بر قدرت غیر نبی بر تصرفات کونیه دلالت می‌کند. نکته قابل تأمل در این زمینه تعبیری است که قرآن برای توصیف آصف بن برخیا به کار می‌برد که نشان از منشأ قدرت او دارد. عبارت قرآن این است: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»؛ آصف چون علم کتاب داشت، چنین توانایی داشت؛ بنابراین چنین قدرتی مخصوص او نیست و هر کس به چنین علمی دست یابد، بر چنان قدرتی توانایی خواهد یافت. به عبارت دیگر، این آیه بیان می‌فرماید که قدرت بر تصرفات کونیه، مستلزم مقام خدایی نیست؛ بلکه هر کس عالم بر کتاب باشد، چنین قدرتی خواهد داشت. نتیجه این که اعتقاد به چنین قدرتی برای غیر خدا، تا زمانی که با اعتقاد به استقلال همراه نباشد، شرک نیست.

در احادیث

ابن عثیمین ضمن پذیرش کرامات برای بندگان، این کرامات را به دو دسته تقسیم کرده است: کرامات کشفی و کرامات فعلی. وی برای کرامات فعلی که نشان از بهره‌مندی صاحب کرامت از قدرتی فوق‌العاده دارد، کرامت سعد بن ابی وقاص را نقل می‌کند. وی در جریان فتح ایران، با گفتن سه تکبیر، همه لشگریانش اعم از سواره و پیاده و حتی حیوانات سپاه را از روی رودخانه دجله عبور داد، بدون این که در آب فرو بروند و غرق شوند؛^۱ مانند معجزه‌ای که برای حضرت موسی اتفاق افتاد.^۲

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی ابن عثیمین فی العقیده، ج ۲، ص ۸۳۰.

۴. تصرفات اعداء الله در عالم

تصرفات کونیه نه تنها مختص به خداوند نیست و ملائکه نیز توان آن را دارند و نه تنها انبیاء و صالحان نیز به اذن الهی قادر به چنین کارهای خارق العاده‌ای هستند، بلکه حتی این گونه تصرفات، به اولیای الهی و اهل تقوا اختصاص ندارد و اعداء الله نیز می‌توانند به چنین قدرت‌هایی دست یابند. این امر را حتی رهبر معنوی سلفیان یعنی ابن تیمیه نیز پذیرفته است. وی گرچه در یک جا استغاثه را به دلیل همین اعتقاد به قدرت غیبیه برای غیر خدا عملی مشرکانه می‌داند، لکن در جای دیگری وقتی می‌خواهد میان اولیاء الله و اولیاء الشیطان فرق بگذارد، گویا سخنان دیگر خود را فراموش کرده است؛ لذا اعتراف می‌کند که برخی از دشمنان خدا نیز قادر به تصرفات خارق العاده هستند؛ مثل این که با یک اشاره، جان کسی را می‌گیرند یا بر روی آب راه می‌روند.^۲ ابن عثیمین نیز چنین قدرت خارق العاده‌ای را برای اعداء الله می‌پذیرد، ولی چنین توجیه می‌کند که این قدرت‌ها را شیاطین در اختیار آنها قرار داده‌اند؛^۳ غافل از این که این توجیه، شرایط را به ضرر او بدتر می‌کند؛ زیرا با این توجیه، علاوه بر اثبات قدرت برای انسان‌های غیر صالح، این قدرت را برای شیاطین نیز ثابت می‌کند.

از مجموع آنچه در مورد قدرت بر خوارق عادت گفته شد، چنین برمی‌آید که ما سوی الله، اعم از ملائک، جنیان، انبیاء و اولیای الهی و حتی بی‌دینان و دشمنان خدا هم می‌توانند برخی قدرت‌های فرابشری را دارا شوند. با این وجود نمی‌شود کارها را چنین تفکیک کرد که کارهای عادی از آن بندگان و کارهای خارق العاده مخصوص خداست. چگونه می‌توان افعالی که به اقرار سلفیان، از عهده شیاطین هم برمی‌آید، مخصوص خدا دانست؟!

پاسخ تفصیلی به دیدگاه سلفیان در باب استغاثه

پس از طرح دیدگاه سلفیان در باب استغاثه و تبیین ادله آنها و پس از آن که معلوم شد علم غیب و قدرت خارق العاده به یک معنا اختصاص به خدا ندارد و بندگان نیز

۳. همان.

۱. ابن تیمیه، احمد، الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، ص ۱۰۴.

۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی ابن عثیمین فی العقیده، ج ۲، ص ۸۳۴.



می‌توانند بهره‌ای از این دو صفت داشته باشند، نوبت آن است که به نقد و بررسی دیدگاه سلفیان درباره مشرکانه بودن استغاثه بپردازیم.

الف) جواب نقضی

بزرگان سلفیت، از سران شرک هستند: اگر این دیدگاه درست باشد، سلف‌گرایان پیش از هر کس دیگری محکومند و در درجه اول شرک خود آنها را ثابت می‌کند. بنابر شواهد پیشین، شخصیت‌های بزرگ سلفی همچون ابن تیمیه، ابن عثیمین و محمد بن عبدالوهاب معتقدند خلیفه دوم آگاه به شرایط سپاهیان بود؛ درحالی که هزاران فرسنگ از آنها دور بود. سعید بن مسیب صدایی از قبر پیامبر می‌شنید که دیگران نمی‌شنیدند. همچنین سعد بن وقاص توانست معجزه‌ای شبیه معجزه حضرت موسی علیه السلام انجام دهد و سربازان و همه ادوات سپاهش را به سلامت از رود عبور دهد. حال چگونه است که انتساب علم غیب و قدرت خارق‌العاده به صحابه با این صراحت، سبب شرک آنان نمی‌شود، اما اگر مسلمانان چنین اعتقادی نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله داشته باشند مشرک و واجب‌القتل خواهند بود!

بر اساس دیدگاه سلفیان نیز استغاثه جایز است: حتی اگر دیدگاه و دلیل سلفیان درست باشد، طلب از غیرخدا در امور بزرگ، مصادیق مشروع نیز دارد؛ زیرا همه مسلمانان قبول دارند که حضرت عیسی علیه السلام علم غیب و قدرت بر تصرفات کونیه داشته است و چون به تصریح قرآن، حضرت عیسی علیه السلام زنده است، استغاثه به ایشان حتی بر مبنای سلفیان هیچ اشکالی ندارد؛ چون ایشان، هم زنده است و هم قادر بر افعال خارق‌العاده و هم دارای علم غیب. بنابراین سلفیان با مبنای خودشان نیز باید دست به استغاثه برداشته و در مشکلاتشان از جمله برای شفای بیماری‌شان از حضرت عیسی علیه السلام کمک بخواهند. این سخن را می‌توان درباره طلب از جبرئیل علیه السلام نیز گفت.

ب) جواب حلی

استدلال سلفیان باطل است: استدلال سلفیان بر مشرکانه بودن استغاثه، مشتمل بر دو مقدمه است که کلاً آن مورد اتفاق همه مسلمانان می‌باشد؛ لذا عمده متمرکز دلیل سلفیان بر مقدمه نخستین آن استوار است:



- استغاثه‌کننده صفات خاص خدا (علم غیب و قدرت) را به بندگان نسبت می‌دهد؛

- کسی که صفات خاص خدا را به بندگان نسبت دهد، مشرک است؛

- پس استغاثه‌کننده مشرک است.

پیش از این ثابت شد که علم غیب و قدرت بر تصرفات کونیه، به یک معنا مختص به خدا نیست؛ بنابر این مقدمه اول استدلال بالا باطل است و استدلال منتج نیست؛ یعنی انتساب علم غیب و قدرت به غیر خدا مستلزم تشبیه آنها به خدا و هم‌رتبه دانستن آنها با خدا نیست تا از مصادیق عمل مشرکانه شمرده شود.

غفلت از اعتقاد داعی: سلفیان آگاهانه یا نا آگاهانه، اعتقاد استغاثه‌کنندگان را در نظر نگرفته‌اند؛ درحالی‌که بر اساس حدیث صحیحی که مورد اتفاق همه مسلمانان است، ملاک ارزیابی اعمال، نیتی است که صاحب عمل دارد.^۱ به همین دلیل در بسیاری از مواقع، یک عمل از یک نفر عبادت، و همان عمل از فرد دیگری گناه شمرده می‌شود؛ زیرا نیت‌های آنان متفاوت بوده است؛ همان‌طور که در ذیل همین حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «کسانی که برای خدا هجرت کرده‌اند، اجرشان با خداست و کسانی که برای دنیا هجرت کرده‌اند، اجرشان همان است».

با این وجود، سلفیان در بررسی انواع و احکام استغاثه، به همه چیز توجه کرده‌اند، اما از مهم‌ترین ملاک سنجش اعمال که نیت صاحب عمل باشد، غافل شده‌اند. با در نظر گرفتن اعتقاد استغاثه‌کنندگان، ادعای مشرکانه بودن عمل آنها ادعایی متناقض است؛ زیرا استغاثه‌کنندگان، اگر برای اولیا و صالحان، قدرت و کرامتی در نظر می‌گیرند، معتقدند این قدرت‌ها را از خدا گرفته‌اند؛ یعنی به این افراد به عنوان بندگان که از سوی خدا دارای مقاماتی شده‌اند، نگاه می‌کنند. با وجود چنین اعتقادی، چگونه می‌شود مدعی شد که استغاثه‌کنندگان این افراد را در مقام خدا نشانده‌اند؟!

مبنای سلفیان شرک‌آمیز است: سلفیان درخواست کارهای عادی را از بندگان جایز می‌دانند، ولی درخواست کارهایی چون شفای بیمار را شرک قلمداد می‌کنند. باید از این جماعت پرسید: آیا بندگان کارهای عادی را با قدرت خود انجام می‌دهند یا با قدرتی که خدا به آنها داده است؟ گر معتقدند که در کارهای کوچک، انسان‌ها با قدرت خود عمل

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۴، ص ۸، کتاب بدئ الوحی، ح ۱.

می‌کنند، این نظر عین شرک است؛ زیرا در همین مقدار، برای خدا شریک گرفته‌اند که می‌تواند مستقلاً و بدون نیاز به خدا عملی هرچند کوچک را انجام دهد. اگر معتقدند بندگان کارهای کوچک را با قدرتی که خدا به آنها داده است، انجام می‌دهند، در این صورت همان‌طور که درخواست این کارها از بندگان شرک نیست، درخواست کارهای خارق‌العاده نیز با چنین اعتقادی شرک نیست؛ زیرا طالب حاجت، در هر دو مورد معتقد است که این فعل با قدرت الهی انجام می‌گیرد. مشرکانه دانستن استغاثه از سوی این گروه بدین معناست که فرض را بر استقلال بنده گذاشته‌اند و در این صورت نه تنها طلب کارهای بزرگ و خارق‌العاده، که حتی طلب کارهای کوچک که سلفیان جایز می‌دانند نیز شرک است.

استغاثه مسلمانان، به حکم فطرت خداجوی انسان‌ها عملی موحدانه است: علمای سلفی وهابی، آن‌جا که می‌خواهند استغاثه کنندگان مسلمان را بدتر از مشرکان صدر اسلام نشان دهند، می‌گویند: مشرکان اولیه در شداید و سختی‌ها دست از بت‌های‌شان برمی‌داشتند؛ درحالی‌که مشرکان امروز حتی در چنین مواقعی نیز دست از یا علی و یا حسین گفتن برنمی‌دارند؛^۱ درحالی‌که این تفاوت، دلیلی محکم بر موحدانه بودن استغاثه مسلمانان است.

فطرت خداجوی انسان گرچه ممکن است در زندگی روزمره کم‌فروغ شود، لکن به هنگام سختی‌ها بیدار شده و هرگونه شرکی را از قلب انسان زدوده و او را به سوی خدا متوجه می‌کند. در آیات^۲ و احادیث نیز بر این حقیقت تصریح شده و از آن به عنوان دلیل فطری بر وجود خدا یاد شده است. ابن عثیمین با عبارتی نزدیک به همین مضمون تحول روحی انسان‌ها به هنگام بلایا را دلیل یگانگی خدا گرفته و ناشی از رحمت الهی به بندگان می‌داند. ابن کثیر سلفی نیز در تفسیر آیه ۶۷ سوره اسراء به عنوان قانونی کلی می‌گوید: «انسان‌ها وقتی در سختی‌ها قرار می‌گیرند، عبادت غیر خدا از قلوب آنها خارج می‌شود».^۳ به همین دلیل اگر استغاثه به انبیاء و ائمه علیهم‌السلام شرک بود، فطرت

۱. ابن‌الروهاب، محمد، کشف الشبهات، ص ۳۴؛ ابن‌عبدالله، سلیمان، تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید، ص ۴۸۰.

۲. ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ حَمَلٌ مِّنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهًا﴾. سوره اسراء، آیه ۶۷.

۳. «یخیر تبارک و تعالیٰ انَّ الناسَ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ دَعَوْهُ مُبِینِیْنِ اِلَیْهِ مُخْلِصِیْنِ لَهٗ الدِّینَ و لِهَذَا قَالَ تَعَالٰی ... حَمَلٌ مِّنْ تَدْعُونَ



خداجوی انسان در هنگام سختی‌ها آن را کنار می‌زد؛ همان‌گونه که شرک مشرکان را کنار می‌زند؛ درحالی‌که به اعتراف علمای سلفی استغاثه‌کنندگان به هنگام شداید نیز «یا علی» و «یا حسین» می‌گویند. بنابراین به حکم فطرت خداجوی انسان که ابن‌عثیمین آن را رحمت الهی می‌داند، استغاثه مسلمانان عین توحید است.

تفاوت میان عمل مسلمانان و مشرکین از آن‌جا ناشی می‌شود که مشرکان بت‌های خود را در عرض خدا و مستقل از او می‌دانستند. به همین دلیل در مشکلات، آنها را رها می‌کردند؛ ولی مسلمانان وقتی از صالحان حاجتی را درخواست می‌کنند، به آنها به عنوان بندگان مقرب الهی که خدا به آنها اجازه دست‌گیری و کمک داده است، می‌نگرند و در حقیقت خدا را می‌خوانند؛ لذا به هنگام گرفتار شدن در بلایا فطرت و رحمت الهی، آنها را از این عمل باز نمی‌دارد.

محکم‌ترین دلیل بر امکان یک شیء، وقوع آن است: سلفیان می‌گویند بندگان، علم غیب و قدرت بر خوارق عادت ندارند؛ لذا درخواست از آنها شرک است. این در حالی است که حاجت بسیاری از استغاثه‌کنندگان اجابت می‌شود و حتی ابن‌تیمیه نیز بر اجابت برخی از حوائج اعتراف می‌کند.^۱ یعنی کسانی که از آنها استمداد شده، هم علم غیب داشته‌اند و هم قدرت بر خوارق عادت. البته ابن‌تیمیه پس از این اعتراف کوشیده تا آن را به گونه‌ای توجیه کند؛ لذا گفته است: از این خوارق برای کفار و مشرکان و اهل بدع و شیاطین هم بوده است.^۲ همچنین در جایی دیگر گفته است که شیاطین این کارها را برای استغاثه‌کنندگان انجام می‌دهند، ولی آنها گمان می‌کنند مدعوی که از او طلب حاجت کرده‌اند، خواسته‌شان را اجابت کرده است. این سخن او گرچه ادعایی بی‌دلیل است، لکن حتی اگر فرض کنیم درست باشد نیز ثابت می‌کند که شیاطین نیز چنین قدرت‌هایی دارند. با این وجود چگونه می‌توان کاری که حتی شیاطین هم قدرت بر انجام آن دارند را کاری مخصوص خدا دانست که نسبت دادنش به غیر خدا مستلزم

إِلَّا إِلَهُهُ، أَي دَهَبَ عَنْ قُلُوبِكُمْ كُلِّ مَا تَعْبُدُونَ غَيْرَ اللَّهِ». (ابن‌کثیر، عمادالدین اسماعیل، تفسیر ابن‌کثیر، ج ۴، ص ۷۲).
۱. «و تجدد كثيرا... إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ اسْتَغَاثَ بِهِ وَ هُوَ غَائِبٌ أَوْ مَيِّتٌ، فَأَرَاهُ قَدْ جَاءَهُ فَقَضَى حَاجَتَهُ أَوْ يَخِيرُ بَيْنَ سُرْقِ لَهْمٍ، أَوْ بِحَالِ غَائِبٍ لَهْمٍ أَوْ مَرِيضٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ». (ابن‌تیمیه، احمد، الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، ص ۱۰۴).
۲. همان.

شرک است؟! شرک

سلیمان نبی و طلب از غیر خدا

فارغ از مباحث تحلیلی بالا که نشان می‌دهد طلب از غیر خدا شرک نیست، در ردّ دیدگاه سلفیان می‌توان به آیه‌ای از قرآن اشاره کرد که یکی از انبیای الهی حاجتی که به قول سلفیان «ما لا یقدر علیه الا الله» است را از بندگان طلب می‌کند:

﴿إِنِّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾

حضرت سلیمان در این آیه از اطرافیانش درخواست می‌کند که تخت بلقیس را از سرزمینی دور، در زمانی بسیار اندک برایش حاضر کنند. این درخواست حضرت سلیمان مشتمل بر اعتقاد ایشان بر علم غیب و قدرت خارق‌العاده کسانی است که از آنها طلب کرده است. معنای این سخن آن است که طلب از بندگان شرک نیست.

نتیجه

از مجموع آنچه در مقام طرح و نقد دیدگاه سلفیان گفته شد، معلوم گردید که این جماعت، طلب از خدا را از آن جهت عملی مشرکانه می‌دانند که مدعی‌اند استغاثه در ذات خود مستلزم انتساب علم غیب و قدرت خارق‌العاده به بندگان است؛ درحالی‌که با مراجعه به کتاب و سنت تبیین شد این صفات را بندگان نیز می‌توانند داشته باشند و مختص به خدا نیست. افزون بر این، سلفیان در تحلیل استغاثه، از اعتقاد داعی غافل شده و برای خود فرضیه‌سازی کرده‌اند؛ زیرا داعی معتقد است مدعو هرچه از علم و قدرت دارد، از خدا گرفته است؛ در حالی که اعتقاد سلفیان در این باب، مستلزم شرک است.

گذشته از این مباحث، همان‌گونه که در قرآن آمده، حضرت سلیمان در عملی که بنابر تعبیر سلفیان «ما لا قدر علیه الا الله» است، از اطرافیانش کمک خواست.



منابع

١. بخارى، محمد بن اسماعيل، **صحيح بخارى**، قاهره: دار ابن حزم، چاپ اول، ١٤٢٩ق.
٢. قسيري نيسابوري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، قاهره: دار ابن حزم، چاپ اول، ١٤٢٩ق.
٣. ترمذی، محمد بن عيسى، **سنن ترمذی**، بيروت: دار الكتب العربی، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
٤. ابن تیمیه، احمد، **قاعده جليله فی التوسل و الوسيله**، رياض: اداره بحوث العلمیه والافتاء، چاپ اول، ١٤٢٠ق.
٥. ابن تیمیه، احمد، **الرد على البکری**، مدینه: مكتبة الغرباء الاثریه، چاپ اول، ١٤١٧ق.
٦. ابن تیمیه، احمد، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، بيروت: دار ابن حزم، چاپ اول، ١٤٢٩ق.
٧. ابن تیمیه، احمد، **الفرقان بين اولياء الرحمن و اولياء الشيطان**، رياض: مكتبة دارالمنهاج، چاپ سوم، ١٤٣١ق.
٨. ابن تیمیه، احمد، **مجموع الفتاوى**، بيروت: دار الكتب العلمیه، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٩. ابن تیمیه، احمد، **احياء يستغيثون باموات (زياره القبور و الاستنجاد بالمقبور)**، رياض: دار ابن الاثير، چاپ اول، ١٤٢١ق.
١٠. ابن تیمیه، احمد، **نبوات**، بيروت: مؤسسة الرساله، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١١. ألبانى، محمد ناصر الدين، **سلسله الاحاديث الصحيحه**، رياض: مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، چاپ اول، ١٤١٥ق.
١٢. آلوسی، محمود بن عبدالله، **روح المعاني فی تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني**، قاهره: دارالحديث، ٢٠٠٥م.
١٣. ثعالی، محمد بن مخلوف، **تفسير ثعالی**، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ١٤١٨ق.
١٤. واقدی، ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت: دارالفکر للطباعة و النشر، چاپ اول، ١٤١٤ق.
١٥. ابن کثیر دمشقی، عمادالدين اسماعيل، **تفسير ابن کثیر**، بيروت: دار و مكتبة الهلال، چاپ اول، ٢٠٠٧م.
١٦. ابن کثیر دمشقی، عمادالدين اسماعيل، **البدایه و النهایه**، بيروت: دار الكتب العلمیه، چاپ سوم، ٢٠٠٩م.
١٧. راغب اصفهانی، محمد بن فضل، **معجم الفاظ القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمیه، چاپ سوم، ٢٠٠٨م.

١٨. طبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، بيروت: دار احياء التراث العربي، چاپ اول، بی تا.
١٩. ابن عساکر، علی بن الحسن، **تاریخ دمشق الكبير**، تحقیق: عمرو بن غرامه العمروی، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر، ١٤١٥ق.
٢٠. هذیل، عبدالله بن عبدالرحمن، **شبهات المبتدعه فی توحید العبادہ**، ریاض: مکتبه الرشد، چاپ سوم، ١٤٣٣ق.
٢١. ابن عبدالوهاب، محمد، **كشف الشبهات**، ریاض: وزارت الشؤون الاسلامیة و الاوقاف و الدعوة و الارشاد، ١٤١٩ق.
٢٢. ابن عبدالوهاب، محمد، **التوحيد**، مصر: مکتبه عباد الرحمن، مکتبه العلوم و الحكم، چاپ اول، ١٤٢٩ق.
٢٣. هیشمی، علی بن ابی بکر، **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، بیروت: مؤسسة المعارف، ١٤٠٦ق.
٢٤. دویش، احمد بن عبدالرزاق، **فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیه و الافتاء**، ریاض: دارالعاصمه، چاپ سوم، ١٤١٩ق.
٢٥. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
٢٦. زبیدی، محمد مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر، ١٤١٤ق.
٢٧. ابن عثیمین، محمد بن صالح، **شرح كشف الشبهات**، ریاض: دارالثریاء، چاپ چهارم، ١٤٢٦ق.
٢٨. ابن عثیمین، محمد بن صالح، **الکثر الثمین**، بیروت: کتاب ناشرین، چاپ اول، ١٤٣١ق.
٢٩. السعدی، عبدالرحمن بن ناصر، **القول السدید شرح کتاب التوحید**، ریاض: دارالقیس، چاپ دوم، ١٤٣٠ق.
٣٠. قرعاوی، محمد بن عبدالعزیز السلیمان، **الحدید فی شرح کتاب التوحید**، جدہ: مکتبه السوادی للتوزیع، چاپ دوم، ١٤٢٤ق.
٣١. آل بو طامی بنعلی، احمد بن حجر، **العقائد السلفیه بادلها الثقلیه و العقلیه**، دوحه: دارالکتب القطریه، ١٤١٥ق.
٣٢. بیضاوی، ناصرالدین، **انوار التنزیل و اسرار التأویل المسمی**، بیروت: دارالفکر، ١٤٣٠ق.
٣٣. عروسی، جیلان بن خضر، **الدعاء و منزلته من العقیده الاسلامیه**، ریاض: مکتبه الرشد ناشرین، چاپ دوم، ١٤٣٢ق.
٣٤. سهسوانی هندی، محمد بشیر، **صیانة اللسان عن وسوسة شیخ دحلان**، بی جا، چاپ پنجم،



١٣٩٥ق.

٣٥. غنيمان، احمد بن عبدالله، علم الغيب فى العقيدة الاسلاميه، مدينه منوره: الجامعه الاسلاميه، چاپ اول، ١٤٣٠ق.

نقد و بررسی ادله منکرین «سَماع موتی»

با محوریت آیات

حسن سعادت‌پرور*

مهدی فرمانیان**

چکیده

برخلاف دیدگاه جمهور اهل سنت و بزرگانی از سلفیه، همچون ابن تیمیه و ابن قیم در اثبات شنوایی اموات، سلفیون معاصر چنین عقیده‌ای ندارند و اساساً منکر مسئله «سَماع الموتی» در غیر موارد منصوص صحیح روایی شده‌اند. دلیل اصلی آنان بر این اعتقاد، توجه به ظواهر برخی آیات، از جمله آیات: «إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى»^۱ و «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ»^۲ است که «ناصرالدین البانی» بیشترین تأثیر را در این رویکرد داشته است.

تبیین البانی در اثبات شنوا نبودن اموات از این آیات، مبتنی بر اختیار ناشنوایی به عنوان وجه شبه در تشبیه کفار به اموات بوده و این در حالی است که از دیدگاه جمهور اهل سنت، وجه شبه در چنین تشبیهی، بهره‌نبردن آنان از دعوت انبیاء^{علیهم‌السلام} است، نه مطلق شنوا نبودن.

کلیدواژه‌ها: سَماع موتی؛ آیات؛ لا تسمع الموتی؛ و ما أنت بمسمع من فی القبور؛ البانی.

* کارشناسی ارشد مذاهب اسلامی. (mahmodparvar60@yahoo.com).

** دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱. سوره نمل، آیه ۸۰.

۲. سوره فاطر، آیه ۲۲.

مقدمه

مسئله شنوایی اموات، از مسائل اختلافی کهن میان عالمان اهل سنت بوده است. پیشینه چنین اختلافی به برداشت عایشه از سخن گفتن پیامبر اکرم ﷺ با کشتگان جنگ بدر بازمی‌گردد.^۱ گروهی از علمای اهل سنت با پذیرش رأی عایشه، معتقد به شنوا نبودن مردگان شده‌اند^۲ و جمهور اهل سنت به شنوایی مطلق اموات اعتقاد دارند.^۳

اختلاف در این مسئله، تا پیش از شکل‌گیری جریان وهابیت، بیشتر بر محور روایات معارض و برخی آرای فقهی متفرع بر آن بود؛^۴ اما با روی کار آمدن وهابیت و تبیین دیدگاه آنان در مباحث توحید و شرک، به‌ویژه در دوران معاصر و پس از نگارش مقدمه کتاب الآیات البینات فی عدم سماع الأموات توسط ناصرالدین البانی^۵ استدلال به ظواهر برخی آیات که مربوط به نکوهش اعتقاد و عمل و بیان حال مشرکین بود،^۶ به عنوان اصلی در شنوا نبودن اموات مطرح گردید.

بنابراین، در تفکرات سلفی پیش از دوران معاصر، می‌بینیم که مسئله پذیرفتن یا نپذیرفتن این امر، عمدتاً بر محور روایات بوده است؛ درحالی‌که در دوران معاصر، چنین امری بیشتر بر پایه استفاده از ظواهر برخی آیات قرآن استوار است.

از آن‌جا که نتیجه چنین رویکردی در نفی سماع موتی برای همه انسان‌ها، از جمله انبیاء و اولیای صالحین، در حیات برزخی آنان یکسان بوده، نتیجه این رویکرد، لغو بودن توسل به معنای درخواست دعا و طلب شفاعت از اولیای الهی در این مقطع خواهد بود. در این مقاله به تبیین دیدگاه سلفیون معاصر و ردّ دیدگاه آنان با استفاده از دیدگاه سلفیون و چهره‌های شاخص اهل سنت و جماعت می‌پردازیم.

نکته مهم در این‌جا این است که اعتقاد به مسئله سماع موتی، الزاماً به منزله جواز

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۹۸.

۲. ابن‌رجب، عبدالرحمن، احوال القبور، ص ۸۰.

۳. فضیّر، أحمد، الأحادیثُ المشکّلة، ص ۳۵۶.

۴. همچون مسئله قسم خوردن بر عدم تکلم و عدم شکستن آن، با سخن گفتن با میت.

۵. البانی این مقدمه را به سال ۱۳۹۸ق نگاشته است.

۶. الاعراف، ۱۹۵؛ النحل، ۲۲-۱۷؛ فاطر، ۱۳ و ۱۴؛ النمل، ۸۰ و ۸۱؛ الروم، ۵۲ و ۵۳.



توسل به ذات از دیدگاه سلفیه نیست و اثبات شنوایی اموات، فقط لغو نبودن گفت‌وگو با آنان را ثابت می‌کند؛ اما از دیدگاه ابن تیمیه و پیروان او به سبب تفسیر غلط از آموزه توحید، درخواست اموری که از دیدگاه آنان کسی جز خدا قادر بر انجام آن نیست، از بارزترین مصادیق شرک شمرده شده است.

مفهوم‌شناسی «سَمَاع مَوْتی»

«سَمَاع» به فتح (س) به معنای شنیدن، در لغت مصدر فعل «سَمِعَ - يَسْمَعُ» می‌باشد و مصادر دیگر آن «سَمِعاً و سَمِعاً و سَمَاعاً و سَمَاعَةً و سَمَاعِيَةً»^۱ است. «سَمِعَ لِفُلَانٍ أَوْ إِلَيْهِ أَوْ إِلَى حَدِيثِهِ سَمِعاً و سَمِعاً و سَمَاعاً»، به معنای توجه کامل برای شنیدن سخن گوینده است.^۲

همچنین واژه «موت» در مقابل «حیات» و به معنای مرگ است و «مَيِّت» و «مَيِّتٌ» هر دو به معنای مرده می‌باشد که جمع آن نیز «مَوْتی و أَمْوات، مَيِّتُونَ و مَيِّتُونَ» می‌باشد. در اطلاقات قرآن کریم «موت» بر حسب انواع حیات، در معانی مختلفی به کار رفته؛^۳ اما واژه «موتی» فقط در دو معنا به کار رفته است:

۱. مردگان یعنی کسانی که جان خود را از دست داده و از دنیا رفته‌اند و غالباً بر آنها «جسد» اطلاق می‌شود؛ چون موت در مقابل حیات است و هنگام مرگ، جسم انسان تبدیل به جسد بی‌جانی می‌گردد و روح به عالم دیگری منتقل می‌شود.^۴

۲. مردگان کسانی‌اند که گمراه و از قوه عقل بی‌بهره‌اند؛ کسانی که مهر بر دل‌های‌شان خورده و امیدی به هدایت آنها نیست: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الضُّمَمَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾؛^۵ مسلماً تو نمی‌توانی سخنت را به گوش مردگان برسانی، و نمی‌توانی کران را هنگامی که روی برمی‌گردانند و پشت می‌کنند، فراخوانی!

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۸، ص ۱۶۲.

۲. مصطفی، ابراهیم و دیگران، المعجم الوسيط، ج ۱، ص ۴۴۹.

۳. همان، ص ۷۸۱.

۴. سوره روم، آیه ۵۰.

۵. سوره نمل، آیه ۸۰؛ سوره روم، آیه ۵۲.



گفتار اول: شنوایی اموات از دیدگاه علمای اهل سنت

با نگاهی به گفته‌های بزرگان اهل سنت از سلف تا خلف، سه دیدگاه عمده پیرامون این مسئله دیده می‌شود:

دیدگاه اول: پذیرش شنوایی اموات

جمهور اهل سنت و جماعت،^۱ چنان‌که طبری،^۲ ابن‌رجب حنبلی،^۳ بدرالدین عینی^۴ و البانی^۵ نقل کرده‌اند، قائل به شنوایی اموات بوده‌اند. لذا آنان ضمن تمسک به نصوص روایی بیانگر شنوایی اموات، ظواهر برخی از آیات بیان‌کننده عدم سماع را تأویل نموده و معتقد به شنوایی اموات، با کیفیت گفته شده در روایات هستند.^۶ از معتقدان به این دیدگاه می‌توان از طبری،^۷ ابن‌حزم،^۸ قاضی عیاض،^۹ نووی،^{۱۰} ابن تیمیه،^{۱۱} ابن‌قیم،^{۱۲} ابن‌کثیر،^{۱۳} ابن‌رجب حنبلی،^{۱۴} آلوسی،^{۱۵} شتیفی^{۱۶} و از معاصران سلفی نیز می‌توان از محمد بن صالح بن عثیمین نام برد.

دیدگاه ابن‌عثیمین درباره سماع موتی دیدگاهی ایجابی است؛ زیرا وی سماع موتی را در آنچه منصوص بوده، پذیرفته و در آنچه غیر منصوص است نیز برخلاف منکران توقف

۱. قُصَیر، أحمد بن عبد‌العزیز، الأحادیث المُشکَّلة، ص ۳۵.

۲. طبری، محمد بن جریر، تهذیب الآثار، ج ۲، ص ۵۱۷.

۳. ابن‌رجب، عبد‌الرحمن بن أحمد، احوال القبور، ص ۸۰.

۴. عینی، محمود بن أحمد، عمدة القاری، ج ۸، ص ۲۰۲.

۵. آلبانی، محمد ناصرالدین، الآيات البينات، مقدمه کتاب، ص ۳۷.

۶. باید توجه داشت که از دیدگاه اهل سنت، لازمه پذیرش شنوایی اموات، شنیدن از هر جایی نیست؛ بلکه این امر در نظر مشیتین فقط در قبرستان و کنار قبر و در هر زمانی است. آری، چنین اشرافی در صورت اثبات، درباره انبیا و اولیای الهی صادق خواهد بود.

۷. ابن‌رجب، عبد‌الرحمن بن أحمد، احوال القبور، ص ۷۹.

۸. ابن‌حزم أندلسی، علی بن أحمد، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ج ۴، ص ۵۶.

۹. قاضی عیاض، عیاض بن موسی، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج ۸، ص ۴۰۵.

۱۰. نووی، یحیی بن شرف، المنهاج شرح صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۲۰۶.

۱۱. ابن تیمیه، أحمد، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۲۷۳ و ۲۹۸.

۱۲. ابن‌قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر، الروح، ص ۵ و ۸.

۱۳. ابن‌کثیر دمشقی، إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۶، ص ۳۲۴.

۱۴. ابن‌رجب، عبد‌الرحمن بن أحمد، احوال القبور، ص ۸۱.

۱۵. آلوسی، محمود بن عبد‌الله، روح المعانی، ج ۱۱، ص ۵۷.

۱۶. شتیفی، محمد الأمين، أضواء البیان، ج ۶، ص ۱۲۹.

کرده است.^۱ دلیل وی بر سماع موتی، پذیرفتن بازگشت روح به بدن است که به سبب تحقق این امر، میت می‌تواند پاسخ سلام زائر را بدهد.^۲

ابن تیمیه نیز با این که در این گروه قرار گرفته و شنوایی اموات در حیطه روایات گفته شده را پذیرفته،^۳ اما با این حال در برخی فتاوای خویش می‌نویسد:

لازم نیست شنوایی مردگان، امری دائمی باشد؛ بلکه اموات گاهی می‌شنوند و گاهی به واسطه مانعی نمی‌شنوند؛ همچنان که در مورد زندگان نیز این گونه بوده که گاهی به واسطه مانعی نمی‌شنوند.^۴

دیدگاه دوم: نپذیرفتن شنوایی اموات

گروه دیگری از علمای اهل سنت و جماعت معتقد به ناشنوایی اموات شده‌اند. این گروه به عموم ظواهر آیات، به عنوان اصل تمسک نموده و تنها برخی از موارد منصوص صحیح را همچون شنیدن صدای پای تشیع کنندگان که مربوط به مقطعی خاص بوده و قابل توجیه نیز نمی‌باشد، استثنا کرده‌اند.^۵ از معتقدین به این دیدگاه می‌توان از قاضی ابویعلی (م ۴۵۸هـ)،^۶ مازری (م ۵۳۶هـ)،^۷ سهیلی (م ۵۸۱هـ)،^۸ ابن قدامه (م ۶۲۰هـ)،^۹ ابن الهمام (م ۸۶۱هـ)،^{۱۰} شوکانی (م ۱۲۵۰هـ) و^{۱۱} البانی (م ۱۴۲۰هـ)^{۱۲} نام برد.

دیدگاه سوم: عقیده به توقف

برخی عالمان اهل سنت که نتوانسته‌اند یکی از دو دیدگاه را بپذیرند، در این مسئله توقف کرده‌اند. ابن عبدالبرّ از جمله آنان است.^{۱۳}

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ج ۵، ص ۳۸۴.

۲. همان.

۳. ابن تیمیه، أحمد، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۲۹۸.

۴. همان، ج ۲۴، ص ۳۶۴.

۵. البانی، محمد ناصرالدین، الآیات البیّنات فی عدم سماع الاموات (مقدمه کتاب)، ص ۶۱-۶۲.

۶. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد، احوال القبور، ص ۸۰.

۷. مازری مالکی، محمد بن علی، المعلم بقواعد مسلم، ج ۳، ص ۳۶۶.

۸. سهیلی، عبدالرحمن بن عبدالله، الروض الأنف فی شرح السیرة النبویة لاین هشام، ج ۵، ص ۱۰۵.

۹. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغنی، ج ۷، ص ۴۵۹.

۱۰. ابن الهمام حنفی، محمد بن عبدالواحد، فتح القدیر، ج ۵، ص ۱۹۵.

۱۱. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۷۴.

۱۲. البانی، محمد ناصرالدین، الآیات البیّنات، مقدمه، ص ۶۱.

۱۳. ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله، التمهید، ج ۲۰، ص ۲۴۰.





گفتار دوم: نقد و بررسی استدلال به آیات: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ و ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ﴾

از مهم‌ترین ادله منکرین شنوایی آیات، تمسک به ظواهر برخی از آیات قرآن کریم در نفی شنوایی اموات است. این آیات در سه موضع از قرآن کریم، با سیاقی واحد آمده که ما به بررسی آنها می‌پردازیم:

دلیل اول منکرین: استدلال به آیه ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾

قرآن کریم درباره ناشنوایی اموات می‌فرماید:

﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ * وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ صَلَاتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾^۱؛ البته تو مردگان را شنوا نمی‌گردانی، و این ندا را به گوش کران (چون پشت بگردانند) نمی‌توانی بشنوانی، و راهبر کوران [و بازگرداننده] از گمراهی‌شان نیستی. تو جز کسانی را که به نشانه‌های ما ایمان آورده‌اند و مسلمانند، نمی‌توانی بشنوانی.

﴿فَإِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ * وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ صَلَاتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾^۲؛ و در حقیقت، تو مردگان را شنوا نمی‌گردانی، و این دعوت را به کران (آن‌گاه که پشت می‌گردانند) نمی‌توانی بشنوانی، و تو کوران را از گمراهی‌شان به راه نمی‌آوری. تو تنها کسانی را می‌شنوانی که به آیات ما ایمان می‌آورند و خود تسلیم‌اند.

در این آیات «کفار» به «اموات» تشبیه شده‌اند و از آن‌جا که «وجه شبه» در این استعاره، «عدم سماع» بوده و «وجه شبه» در «مشبه‌به» نیز همواره اقوای از «مشبه» است، نتیجه این خواهد بود که شنوا نبودن اموات، به مراتب بیش از ناشنوایی کفار باشد.^۳

۱. سوره نمل، آیه ۸۰ و ۸۱.

۲. سوره روم، آیه ۵۲ و ۵۳.

۳. آل‌بانی، محمد ناصرالدین، الآيات البينات (مقدمه کتاب)، ص ۳۷.

نقد و بررسی استدلال به آیه «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى»

الف) پاسخ اجمالی

۱. مراد از «اموات» و «من فی القبور»^۱ معنای حقیقی آن نیست؛ بلکه در این مورد و نظایر آن، مراد از این لفظ، معنای مجازی آن یعنی کفار بوده و وجه شبه نیز در امکان سماع و شنوایی است؛ نه مطلق سماع و شنوایی.
۲. پیامبر به طور مستقل قادر به شنوندن کفار و مردگان نیست؛ نه این که با اراده و مشیت خداوند نیز توان این کار را نداشته باشد.
۳. مخاطب، اجساد نهفته در دل خاک نیست؛ بلکه ارتباط با ارواح زنده ای است که با اجساد برزخی در عالم برزخ به سر می برند.

ب) پاسخ تفصیلی

جمهور اهل سنت و جماعت معتقد به شنوایی اموات بوده اند. این گروه در جمع میان ادله روایی که نص در مسئله شنوایی اموات بوده و بین ظواهر برخی از آیات قرآن که این امر را نفی کرده، ظواهر آیات را تأویل نموده و وجه جمعی میان آیات و روایت بیان کرده اند که این وجوه عبارتند از:

پاسخ اول: آیه بیانگر نفی سماع سودمند است

مفسرین اهل سنت در تبیین این آیات، «موتی» و «من فی القبور» را به سبب قراین موجود در کلام وحی، حمل بر معنای مجازی آن نموده و معتقدند مراد از «موتی» و «من فی القبور» در این آیات، کفار می باشد؛ چنان که ابن قتیبه (م ۲۷۶هـ)،^۲ طبری (م ۳۱۰هـ)،^۳ خطابی (م ۳۸۸هـ)،^۴ سمعانی (م ۴۸۹هـ)،^۵ زمخشری (م ۵۳۸هـ)،^۶ قرطبی (م ۶۷۱هـ)،^۷ بیضاوی (م ۶۸۵هـ)،^۸ ابن کثیر (م ۷۷۴هـ)،^۱ ابن حجر (م ۸۵۲هـ)،^۲

۱. سوره فاطر، آیه ۲۳-۱۹.

۲. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحديث، ص ۲۲۶.

۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۲۰، ص ۱۱۶.

۴. خطابی، حمد بن محمد، غریب الحديث، ج ۱، ص ۳۴۳.

۵. سمعانی، منصور بن محمد، تفسیر السمعی، ج ۴، ص ۱۱۲.

۶. زمخشری، محمود بن عمرو، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۳۸۳.

۷. قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۳، ص ۲۳۴.

۸. بیضاوی شیرازی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، ج ۴، ص ۱۶۷.





سیوطی (م ۹۱۱ هـ)،^۳ شَنَقِطِی (م ۱۳۹۳ هـ)،^۴ ابن عثیمین (م ۱۴۲۱ هـ)^۵ و دیگران بدین امر تصریح کرده‌اند.

در تعلیل حمل «اموات» و «من فی القبور» بر معنای مجازی آن، یعنی «کفار» دلایلی گفته شده که عبارتند از:

الف) تقابل میان سماع منفی و سماع مثبت: در این آیات، خداوند متعال مردم را در پذیرش هدایت و نپذیرفتن آن به چهار گروه تقسیم کرده است:

گروه اول: گروه مردگان که هیچ حقیقتی را درک نمی‌کنند؛ هرچند در ظاهر زنده‌اند: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾.

گروه دوم: گروه ناشنویان که آمادگی شنیدن سخن حق را ندارند: ﴿وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾.

گروه سوم: گروهی که از دیدن چهره حق محرومند: ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ صَلَاتِهِمْ﴾.

گروه چهارم: مؤمنان راستین که دل‌هایی دانا، گوش‌هایی شنوا و چشمانی بینا دارند:^۶ ﴿إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾.

بنابراین، قرآن برای فهم بیشتر مخاطبین، از روش تشبیه معقول به محسوس استفاده کرده و کافران را در نپذیرفتن حق، به مردگان و ناشنویان تشبیه نموده تا حقیقت حال آنان بیشتر روشن گردد. در مقابل، قرآن شنیدن را صرفاً مخصوص مؤمنان دانسته و می‌فرماید: «تو جز کسانی را که به نشانه‌های ما ایمان آورده‌اند و مسلمانند، نمی‌توانی بشنوانی».

اکنون با توجه به این نکات می‌گوییم: اگر مراد از مرگ، جدا شدن روح از بدن باشد، لازمه آن چنین بود که در تقابل این قسمت از آیه که می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾،

۱. ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۶، ص ۲۱۰.

۲. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی، فتح الباری، ج ۲، ص ۲۳۴.

۳. سیوطی، جلال‌الدین، الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۲۱۱.

۴. شَنَقِطِی، محمد الامین، اضواءالبیان، ج ۶، ص ۱۲۴.

۵. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ج ۵، ص ۳۸۵.

۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۵۰۰.

چنین می‌فرمود: «إِنْ تُسْمِعْ إِلَّا مَنْ لَمْ يَمُتْ»؛ درحالی که قرآن می‌فرماید: «إِنْ تُسْمِعْ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا» بنابراین چنین تقابلی نشانگر این واقعیت است که مراد خداوند از «موتی» در این آیات، کفار و مشرکان بوده؛ همچنان‌که در مورد کوردلان می‌فرماید: «و تو کوران را از گمراهی‌شان به راه نمی‌آوری».^۱

ب) موتی در فرهنگ قرآن به معنای کفار است: دومین قرینه در حمل «موتی» بر «کفار» استقراء آیات قرآن است. با نگاهی به آیات قرآن کریم معلوم می‌شود که مراد از «موتی» در مواردی که سخن پیرامون هدایت انسان است، «کفار» می‌باشد. برخی از این آیات عبارتند از:

«أَوْصَنَ كَانَ مِثْلًا فَأَخْبَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّارِ كَمَنْ مَقْلَعَةٍ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا...»^۲ آیا کسی که مرده [دل] بود و زنده‌اش گردانیدیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن، در میان مردم راه برود، چون کسی است که گویی گرفتار در تاریکی‌هاست و از آن بیرون آمدنی نیست؟!

«إِنَّمَا يُسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»^۳؛ تنها کسانی [دعوت تو را] اجابت می‌کنند که گوش شنوا دارند، و [اما] مردگان را خداوند [در قیامت] برخواهد انگیزد؛ سپس به سوی او بازگردانیده می‌شوند.^۴

ج) آیات در مقام تسلای خاطر پیامبر اکرم ﷺ است: با توجه به تأثیرنگرفتن کفار و اندوه آن‌حضرت از ایمان نیاوردن آنان، خدای متعال این آیات را در تسلای خاطر آن حضرت نازل فرمود که بیان فرماید حال این کفار در نپذیرفتن هدایت، همچون حال مردگان در قبور است و کسی که مهر شقاوت بر قلب او خورد، از پذیرش هدایت بی‌بهره است؛ چنان‌که در آیاتی می‌فرماید:

«قَدْ عَلِمَ إِنَّهُ يَتِخِذُكَ الَّذِي يَقُولُونَ...»^۵ به یقین می‌دانیم که آنچه می‌گویند، تو را سخت غمگین می‌کند...

۱. شنفی، محمد الامین، اضواءالبیان، ج ۶، ص ۱۲۵.

۲. سوره انعام، آیه ۱۲۲.

۳. سوره انعام، آیه ۳۶.

۴. شنفی، محمد الامین، اضواءالبیان، ج ۶، ص ۱۲۵.

۵. سوره انعام، آیه ۳۳.



﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾؛^۱ گویی می‌خواهی به

خاطر اعمال آنان خود را از غم و اندوه هلاک کنی، اگر به این گفتار ایمان نیاورند. و آیات دیگری که همه بیانگر اندوه آن حضرت از ایمان نیاوردن کفار است که خدای متعال در مقام تسلیت به آن حضرت، این آیات را بر ایشان نازل فرمود. بسیاری از مفسران و شارحان حدیث در تبیین این آیه، علاوه بر آن که «اموات» و «من فی القبور» را بر معنای مجازی آن، یعنی «کفار مرده‌دل» حمل کرده‌اند، وجه شبه در این تشبیه را در فقدان بهره‌مندی و سودمندی هدایت دانسته و گفته‌اند کفار از آن جهت به مردگان نهفته در قبر تشبیه شده‌اند که آنان به دعوت پیامبر ﷺ پاسخ مثبت نمی‌دهند و دعوت و انذار سودی را متوجه آنان نمی‌کند. بدیهی است که نفی این شنوایی در حق اموات، مستلزم نفی شنوایی مطلق نخواهد بود؛ بلکه تنها شنوایی نافع از آنها سلب شده است؛^۲ چنان که طبری،^۳ ابن بطلال،^۴ ابن تیمیه،^۵ ابن قیم،^۶ ابن رجب حنبلی،^۷ ابن حجر قسطلانی،^۸ سیوطی،^۹ ملاعلی قاری،^{۱۰} مناوی،^{۱۱} امیر صنعانی،^{۱۲} شَاقِیْطِی^{۱۳} و از معاصران، دکتر وهبه زحیلی^{۱۴} و برخی دیگر به آن تصریح یا اشاره کرده‌اند.

پاسخ دوم: آیه در مقام نفی شنوندن استقلالی است

مقصود از إسماع و شنوندن در آیه، هدایت است. در مرده حقیقی، نخستین مرحله هدایت که همان شنیدن است، وجود ندارد و در فرد مجازی (کافر) نیز، إسماع

۱. سوره کهف، آیه ۶.

۲. ابن تیمیه، أحمد، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۲۹۸.

۳. طبری، محمد بن جریر، تهذیب الآثار، ج ۲، ص ۵۱۷.

۴. ابن بطلال، علی بن خلف، شرح صحیح البخاری، ج ۳، ص ۳۶۳.

۵. ابن تیمیه، أحمد، مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۳۶۴.

۶. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، مدارج السالکین بین منازل إیاک نعبد و إیاک نستعین، ج ۱، ص ۴۸۰.

۷. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد، احوال القبور، ص ۸۱.

۸. قسطلانی، أحمد بن محمد، إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری، ج ۲، ص ۴۶۲.

۹. سیوطی، جلال‌الدین، الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۲۱۲.

۱۰. ملا هروی قاری، علی بن (سلطان) محمد، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ج ۶، ص ۲۵۵۴.

۱۱. مناوی، محمد عبدالرؤف، فیض القدر شرح الجامع الصغیر، ج ۵، ص ۱۳۰.

۱۲. امیر صنعانی، محمد بن إسماعیل، التَّوْزِیْرُ شَرْحُ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ، ج ۸، ص ۳۸۸.

۱۳. شَاقِیْطِی، محمد الأمين، أضواء البیان، ج ۶، ص ۱۲۵.

۱۴. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج، ج ۲، ص ۱۱۰.



نتیجه بخش وجود ندارد و وجود سماع به معنای رسیدن امواج صوتی به پرده گوش آنان، بر اثر بی نتیجه بودن، در حکم عدم فرض شده و در نتیجه، آنان قابل هدایت نیستند. بنابراین در این آیات، إسماع مردگان حقیقی، مانند نفی هدایت مرده‌نماها (کفار)، به صورت مطلق نفی شده؛ بلکه إسماع درباره گروه نخست و هدایت درباره گروه دوم مقید است. در نتیجه پیامبر ﷺ بدون اذن الهی قادر بر این دو کار نیست؛ اما در پرتو اذن الهی قادر خواهد بود.

به دیگر سخن: از این که در صریح آیات بعدی،^۱ هدایت مقید از پیامبر ﷺ سلب شده، نه مطلق هدایت، می توان کیفیت نفی إسماع را نیز به دست آورد؛ زیرا حکم یکی، از تبیین دیگری به دست می آید. بنابراین هرگاه هدف آیه این باشد که إسماع مردگان و مرده‌نماها مطلقاً (نه به طور مستقل و نه به اذن الهی) از پیامبر ﷺ ساخته نیست و اصولاً ایشان به هیچ گونه قادر بر این امر نیست، در این صورت مدعای طرف ثابت خواهد شد؛ در حالی که هدف آیه، نفی هدایت و سماع مستقل است که لازمه آن، نفی هدایت و سماع مأذون نخواهد بود.

بنابراین، استدلال به آیه در نبود ارتباط، به سبب غفلت از هدف آیه است. هرگز هدف آیه این نیست که پیامبر هیچ گاه قادر به هدایت و إسماع نیست؛ بلکه هدف این است که مستقلاً و بدون مشیت و خواست خدا بر این کار توانایی ندارد.^۲

پاسخ سوّم: حقیقت شنوایی برای روح است، نه جسم
تفسیر دیگری که می توان از این آیات ارائه کرد تا بتوان تعارض ظاهری میان آیات و روایات را دفع کرد، این است که منظور این آیات بیش از این نیست که مشرکان عنود قابل هدایت نبوده و مثل آنان همچون اجساد نهفته در قبر است که از قابلیت إسماع و تفهیم بی بهره اند. پس نتیجه این خواهد بود که اجساد داخل قبور چون روح ندارند، همچون سایر جمادات، از قلمرو درک و فهم خارج می باشند؛ اما باید توجه داشت که طرف خطاب در سخن گفتن با اموات (به ویژه اولیای الهی) اجساد نهفته در دل خاک

۱. سوره روم، آیه ۵۳.

۲. سبحانی، جعفر، اصالت روح از نظر قرآن، ص ۱۸۲-۱۷۸.



نیست؛^۱ بلکه ارواح پاک و زنده‌ای است که به تصریح قرآن در سرایی دیگر حیات جاودان دارند. بنابراین اگر مردگان و اجساد پنهان شده در دل خاک، از قلمرو تفهیم دور هستند، دلیل بر آن نیست که ارواح و نفوس آنان که به نص قرآن، در جهان دیگر زنده‌اند و بر اساس نصوص، با بدن‌های مادی‌شان نیز ارتباط دارند، قابل‌إسماع نباشند؛ چنان‌که ابن‌حزم اندلسی (م ۴۵۶ق)،^۲ ابن‌عقیل بغدادی (م ۵۱۳ق)،^۳ ابن‌جوزی (م ۵۹۷ق)،^۴ تقی‌الدین سبکی (م ۷۵۶ق)،^۵ وآلوسی (م ۱۲۷۰ق)^۶ معتقد به سماع روح (و نه جسم) شده‌اند.

دلیل دوم منکرین: استدلال به آیه «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ»

قرآن کریم درباره ناشنوا بودن اموات می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ»؛^۷ خدا هر که را خواهد، می‌شنواند و تو نمی‌توانی سخن خود را به مردگانی که در گور خفته‌اند، بشنوانی.

روش استدلال به این آیه و پاسخ به آن، همچون دو آیه گذشته است. در این میان شنقیطی در أضواءالبیان بیان دیگری دارد که خلاصه آن چنین است:

در مورد این آیه دو تفسیر موجود است. در تفسیر اول، مراد از «موتی» کفار و در تفسیر دوم مراد از «موتی» مردگان ظاهری است؛ با این قید که مراد از نفی شنوایی، شنوایی متعارفی است که شنونده به سبب آن سود برد ... نظر این تیمیه در تفسیر این آیات به صورت دوم بوده؛ یعنی وی مراد از «مَن فِي الْقُبُورِ» را مردگان ظاهری تفسیر کرده؛ ولی مراد از نفی شنوایی را نفی شنوایی مفید فایده بیان کرده است.^۸

اشکال البانی به وجه شبهه در پاسخ اول

البانی در مقدمه کتاب الْآيَاتُ الْبَيِّنَاتُ که بر اساس اثبات ناشنوا بودن اموات نگاشته شده،

۱. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی، فتح الباری، ج ۳، ص ۲۳۴.

۲. ابن حزم اندلسی، علی بن أحمد، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ج ۴، ص ۵۶.

۳. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد، احوال القبور، ص ۸۱.

۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج ۱، ص ۱۴۸.

۵. سبکی، علی بن عبدالکافی، شفاه السقام فی زیارة خیر الانام، ص ۳۶۰.

۶. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، ج ۱۱، ص ۵۷.

۷. سوره فاطر، آیه ۲۳-۱۹.

۸. شنقیطی، محمد الامین، أضواءالبیان، ج ۶، ص ۱۲۸.

در تفسیر آیات بالا ضمن پذیرفتن این که مراد از «موتی» در این آیات، «کفار» است، با تفسیر بسیاری از بزرگان اهل سنت در بیان وجه شبه، در تشبیه کفار به اموات مخالفت کرده و در تبیین استفاده شنوانبودن از این آیات می نویسد:

شکی نیست که هر کس در دو آیه و سیاق آنها تدبر کند، درخواهد یافت که معنای آیات، همان چیزی است که حافظ بن حجر بیان کرده و علمای تفسیر بر طبق آن نظر داده اند و تا آن جا که می دانم، خلافتی میان آنها در تفسیر این آیات نیست (که مراد از «موتی» کفار است)؛ اما با این حال، چنین امری مانع از آن نخواهد بود که با این دو آیه بر شنوانبودن اموات استدلال کنیم؛ زیرا مردگان چون حقیقتاً نمی شنوند و این در بین مخاطبان معروف است، خداوند متعال کفار زنده را در شنوانبودن، به آنها تشبیه کرده که چنین تشبیهی بیانگر شنوانبودن مردگان در قبور «مشبه به» خواهد بود؛ همچنان که وقتی شجاعت زید را مُثَل می زنند، او را با شیر مقایسه می کنند و می گویند زید همچون شیر است و این تشبیه دلالت بر آن دارد که شیر در شجاعت اقوی از زید است. لذا در این آیات، کفار به مردگان تشبیه شده اند که این شنوانبودن اموات را نفی نمی کند؛ بلکه هر عرب زبانی که قریحه اش دستخوش تغییر نشده، از چنین تشبیهی اقوا بودن فقدان شنوایی اموات را استفاده می کند و وقتی امر بدین منوال بود، نتیجه اش شنوانبودن اموات خواهد بود، و چون مخالفان ما متوجه این نکته شده اند، چاره ای جز این نداشته اند که بگویند مراد از نفی شنوایی در آیات، نفی شنوایی مفید فایده است، که چنین مطلبی نزد من، قلب و وارونه کردن تشبیه در آیه است؛ زیرا در چنین تشبیهی «مشبه» در جای «مشبه به» قرار گرفته؛ زیرا چنین قیدی (فقدان شنوایی مفید فایده) بر کفار صادق بوده است؛ زیرا کفار حقیقتاً نمی شنوند، اما از آن بهره ای نمی گیرند؛ چنان که این امری آشکار است. بنابراین، چگونه جایز است مشبه به (اموات) را همچون کفار «مشبه» قرار داد و آنان را شنوا دانست؟ اما بدین شکل که آنان نفعی از شنوایی نمی برند و فقدان مطلق شنوایی اموات، امری آشکار و قابل دیدن است، بنابراین چنین قیدی باطل است. البته ممکن است چنین قیدی را پذیرفت و بدان معتقد شد؛ مشروط به این که نص قاطعی بر شنوایی مطلق اموات وجود داشته باشد، که در این صورت بین آیات و روایات جمع می شود؛ اما سخن این است که چنین نصی وجود ندارد؛ بلکه ادله برخلاف آن قائم است.^۱

پاسخ: مفروض البانی ناشنوایی مطلق اموات است و او بداهت این امر را به مشاهده

۱. آلبانی، محمد ناصرالدین، مقدمة الآيات المبتات، ص ۳۷.



محسوس بازگردانده؛ درحالی که وی در ابتدای بحث، مسئله سماع و عدم آن را امری غیبی از امور برزخ دانسته که هیچ کس جز خدا عالم به آن نیست. لذا باید در این مسئله تابع نصوص بود.^۱ بر این اساس، البانی در ابتدای بحث این مسئله را از امور غیبی دانسته که نمی توان با رأی و قیاس آن را تبیین و تفسیر کرد؛ درحالی که در رد دیدگاه بسیاری از بزرگان اهل سنت و جماعت، وی با ملاک مشاهده محسوس، تفسیر آنان را نفی کرد و گفت آنچه درباره اموات قابل دیدن است، ناشنوایی مطلق آنان است، که چنین امری بیانگر تعارض در گفتار اوست.

در ادامه، البانی نظر نعمان آلوسی در مسئله سماع موتی را بیان کرده و سخن وی را تأیید نموده که قول حق، پذیرش سماع موتی در موارد منصوص است.^۲ لازمه چنین گفتاری، پذیرش شنوایی اموات، هر چند فی الجمله و در ابتدای زمان دفن خواهد بود. با توجه به آنچه گفته شد، از آن جا که البانی ملاک خویش در شنوانبودن اموات را، محسوس بودن ناشنوایی مطلق اموات بیان کرده،^۳ پرسش از البانی این است که وی بر اساس مبنای خود چگونه محسوس بودن فقره ابتدایی دفن میت را ثابت کرده؛ زیرا خود به شنوایی اموات در این مقطع معترف است. همچنین البانی به مخالفان خود که بسیاری از بزرگان اهل سنت و جماعت، از جمله ابن تیمیه و حتی از معاصرین سلفی خویش، همچون ابن عثیمین^۴ را تشکیل می دهند، اشکال می کند که آنان در بیان وجه شبه اشتباه کرده و تشبیه را وارونه کرده اند و این در حالی است که این افراد که بیشتر آنان عرب بوده اند، به اسرار زبان عربی، بیش از البانی غیرعرب آشنا بوده و اگر وی دقت داشت، درمی یافت که این افراد، به واسطه قرائن موجود، اصل وجه شبه را نفی سماع مفید قرار داده اند و این امر، با اقوا بودن فقدان سماع مفید در میت، هیچ منافاتی نداشته و موجب وارونه کردن تشبیه گفته شده نیز نخواهد بود؛ زیرا بدیهی است که امکان هدایت

۱. «واعلم أن كون الموتى يسمعون أو لا يسمعون إنما هو أمر غیبی من أمور البرزخ التي لا يعلمها إلا الله عز وجل فلا يجوز الخوض فيه بالأقيسة والآراء وإنما يوقف فيه مع النص إثباتاً وتقياً». (البانی، محمد ناصرالدین، مقدمة الآيات البينات، ص ۳۷).

۲. «والحق أن الموتى يسمعون في الجملة فيقتصر على القول بسماع ما ورد السمع بسماعه». (البانی، محمد ناصرالدین، مقدمة الآيات البينات، ص ۶۲).

۳. همان، ص ۳۹.

۴. «فالمراد أنك لا تسمع الموتى إسماع إدراك بفتحهم». (ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی نور علی الدرب، ج ۹، ص ۲).

کفار در حیات دنیا وجود داشته؛ درحالی که چنین امری در مورد اموات، در حیات اُخروی مطلقاً منتفی است.

نکته دیگر در بیان وجه شبه مطرح البانی، بطلان اصل تشبیه، با توجه به لحاظ مختار البانی است؛ زیرا چگونه کفاری که هیچ نقصی در قوای شنوایی ظاهری نداشتند، به مردگان فاقد این حس تشبیه شده‌اند؟! لذا البانی در پایان گفتار خویش دیدگاه جمهور را در صورت ارائه نصی صحیح پذیرفته؛ اما از آن جا که پذیرش چنین امری با مبانی اعتقادی اش ناسازگار بوده، برخلاف مبانی پذیرش حدیث، این روایات را رد یا توجیه کرده است. این در حالی است که ابن تیمیه^۱ و ابن قیم^۲ و دیگران روایات صحیح در باب سماع موتی را بدون هیچ توجیهی پذیرفته‌اند و در رد کلام البانی، تنها روایت تشریع سلام به اهل قبور که هم صحیح و هم صریح و هم مطلق و مختص به زمانی خاص نبوده، کافی است.^۳

نتیجه

از دیدگاه جمهور اهل سنت، ازجمله بسیاری از سلفیه آیات: «إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى» و «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ» دلالتی بر ناشنوایی مطلق اموات ندارد؛ زیرا این آیات در مقام بیان نفی اثربخشی هدایت از کفار است و از آن جا که کافران از دعوت به هدایت روی گردانند، حال آنان در عدم انتفاع از کلام وحی، به حال مردگان در قبور تشبیه شده است. بنابراین، سیاق آیات ارتباطی با توسل به اولیای الهی نداشته و تخصصاً توسل به اولیای الهی از مفاد این آیات خارج است.

۱. ابن تیمیه، أحمد، مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۳۶۳.

۲. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، الروح، ص ۵.

۳. نيسابوری، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج ۲، ص ۶۶۹، بَابُ مَا يَقَالُ عِنْدَ دُخُولِ الْقُبُورِ وَالِدُّعَاءُ لِأَهْلِهَا، ح ۹۷۴.



منابع

١. مصطفى، ابراهيم و ديكران، **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، القاهرة: دار الدعوة، بى تا.
٢. ابن جوزى، عبدالرحمن بن على بن محمد (م ٥٩٧ق)، **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، تحقيق: على حسين البواب، رياض: دارالوطن، بى تا.
٣. ابن جوزى، عبدالرحمن بن على بن محمد (م ٥٩٧ق)، **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت: دارالكتاب العربى، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٤. ابن عثيمين، محمد بن صالح، **فتاوى نور على الدرب**، بى جا، مكتبة الشاملة، بى تا.
٥. سيواسى حنفى، كمال الدين محمد بن عبدالواحد (م ٨٦١ق)، **فتح القدير**، بيروت: دارالفكر، بى تا.
٦. ابن بطلال، ابوالحسن على بن خلف بن عبدالملك (م ٤٤٩ق)، **شرح صحيح البخارى لابن بطلال**، تحقيق: ابوتيميم ياسر ابن ابراهيم، رياض: مكتبة الرشد، چاپ دوم، ١٤٢٣ق.
٧. ابن تيمية، أحمد (م ٧٢٨ق)، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينه منوره: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٨. ابن تيمية، أحمد (م ٧٢٨ق)، **زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور**، رياض: دارطبية، بى تا.
٩. ابن حجر عسقلانى، أحمد (المتوفى: ٨٥٢ق)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي و محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز بيروت: دارالمعرفة، ١٣٧٩ق.
١٠. قسطلانى، احمد بن محمد، (م ٩٢٣ق)، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، چاپ هفتم، ١٣٢٣ق.
١١. ابن حزم أندلسى قرطبي، على بن أحمد (م ٤٥٦ق)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، قاهره: مكتبة الخانجي، بى تا.
١٢. ابن رجب بغدادى، عبدالرحمن بن أحمد، (م ٧٩٥ق)، **أهوال القبور**، تحقيق: عاطف صابر شاهين، مصر: دارالغد الجديد، المنصورة، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
١٣. ابن قتيبة دينورى، عبدالله بن مسلم (م ٢٧٦ق)، **تأويل مختلف الحديث**، بيروت: المكتب الاسلامي، دار الإشراف، چاپ دوم، ١٤١٩ق.
١٤. ابن قدامة مقدسى، عبدالله بن أحمد (م ٦٢٠ق)، **المغني لابن قدامة**، قاهره: مكتبة القاهرة،



١٣٨٨ق.

١٥. ابن كثير دمشقي، إسماعيل بن عمر (م ٧٧٤ق)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، رياض: دارطبعة للنشر والتوزيع، چاپ دوم، ١٤٢٠ق.

١٦. عبدالحميد عمر، أحمد مختار (م ١٤٢٤ق)، معجم اللغة العربية المعاصرة، قاهره: عالم الكتب، چاپ اول، ١٤٢٩ق.

١٧. ابن الخراط اشبيلي، عبدالرحمن بن عبدالله (م ٥٨١ق)، العاقبة في ذكر الموت، تحقيق: خضر محمد خضر، كويت: مكتبة دارالأقصى، چاپ اول، ١٤٠٦ق.

١٨. آلوسی، محمود بن عبدالله (م ١٣١٧ق)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.

١٩. آلوسی، محمود بن عبدالله (م ١٣١٧ق)، الآيات البينات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، تحقيق: محمد ناصرالدين ألباني، رياض: مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، بی تا.

٢٠. بخاري الجعفي، محمد بن إسماعيل (م ٢٥٦ق)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، چاپ اول، ١٤٢٢ق.

٢١. غيثابی حنفي، محمود بن أحمد (م ٨٥٥ق)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.

٢٢. بیضاوی شیرازی، عبدالله بن عمر (م ٦٨٥ق)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ١٤١٨ق.

٢٣. شنقيطي، محمد أمين بن محمد (م ١٣٩٣ق)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر و التوزيع، ١٤١٥ق.

٢٤. ابن قيم جوزي، محمد بن أبي بكر (م ٧٥١ق)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دارالكتاب العربي، چاپ سوم، ١٤١٦ق.

٢٥. ابن قيم جوزي، محمد بن أبي بكر (م ٧٥١ق)، الروح في الكلام على الارواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٣٩٥ق.

٢٦. ابن قيم جوزي، محمد بن أبي بكر (م ٧٥١ق)، تفسير القرآن الكريم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، چاپ اول، ١٤١٠ق.



٢٧. خطايي، حمد بن محمد (م ٣٨٨ ق)، **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم غرباوي، دمشق: دارالفكر، ١٤٠٢ق.
٢٨. ابن أبي حاتم رازي، عبد الرحمن بن محمد (م ٣٢٧ ق)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، چاپ سوم، ١٤١٩ق.
٢٩. زحيلي، وهبة بن مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دمشق: دارالفكر المعاصر، چاپ دوم، ١٤١٨ق.
٣٠. زمخشري، ابوالقاسم جارالله (م ٥٣٨ ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت: دارالكتاب العربي، چاپ سوم، ١٤٠٧ق.
٣١. سبحاني، جعفر، **اصالت روح از نظر قرآن**، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، بی تا.
٣٢. سبكي، تقی الدین (م ٧٥٦ ق)، **شفاء السقام في زيارة خير الأنعام**، بی جا، چاپ چهارم، ١٤١٩ق.
٣٣. سمعاني، منصور بن محمد (م ٤٨٩ ق)، **تفسير القرآن**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، رياض: دارالوطن، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٣٤. سهيلي، عبد الرحمن بن عبدالله (المتوفى: ٥٨١ ق)، **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**، تحقيق: عمر عبدالسلام السلامي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٣٥. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (م ٩١١ ق)، **الحاوي للفتاوي**، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر، بی تا.
٣٦. شوکانی، محمد بن علی (م ١٢٥٠ ق) **فتح القدير**، دمشق: دار ابن كثير، دارالكلم الطيب، چاپ اول، ١٤١٤ق.
٣٧. صابوني، محمد علی، **صفوة التفاسير**، قاهره: دارالصاينی للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤١٧ق.
٣٨. صنعاني، محمد بن إسماعيل، (م ١١٨٢ ق)، **المعروف كآسلافه بالأمر، التنوير شرح الجامع الصغير**، رياض: مكتبة دارالسلام، چاپ اول، ١٤٣٢ق.
٣٩. طبري آملی، محمد بن جرير (م ٣١٠ ق)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاکر، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢٠ق.
٤٠. طبري آملی، محمد بن جرير (م ٣١٠ ق)، **تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار**، تحقيق: محمود محمد شاکر، قاهره: مطبعة المدني، بی تا.



٤١. ابن عثيمين، محمد بن صالح (م ١٤٢١ق)، فتاوى نور على الدرب، بي جأ، مكتبة الشاملة، بي تا.

٤٢. ابن عثيمين، محمد بن صالح (م ١٤٢١ق)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، مملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، چاپ اول، ١٤٢٢ - ١٤٢٨ق.

٤٣. قاضى عياض، ابوالفضل بن موسى بن عياض (م ٥٤٤ق)، شَرْحُ صَحِيحِ مُسْلِمٍ لِلْقَاضِي عِيَاضِ الْمُسَمَّى إِكْمَالُ الْمُعْلِمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ، تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل، مصر: دارالوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤١٩ق.

٤٤. قرطبي، ابو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر (م ٤٦٣ق)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبدالكبير البكرى، قاهره: مؤسسة القرطبه، بي تا

٤٥. قرطبي، محمد بن أحمد (م ٦٧١ق)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، قاهره: دارالكتب المصرية، چاپ دوم، ١٣٨٤ق.

٤٦. قُصَيْرٌ، أحمد بن عبدالعزيز بن مُقْرِن، الأحاديثُ المُشْكَلَةُ الواردةُ في تفسير القرآن الكريم (عَرْضٌ وَدِرَاسَةٌ)، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٣٠ق.

٤٧. مازرى، محمد بن على (م ٥٣٦ق)، المُعْلَمُ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ، تحقيق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلى النيفر، تونس: المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، چاپ دوم، ١٩٨٨م.

٤٨. مكارم شيرازى، ناصر، تفسير نمونه، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧٤ش.

٤٩. مناوى، محمد عبدالرؤوف القاهرى (م ١٠٣١ق)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، چاپ اول، ١٣٥٦ق.

٥٠. نووى، محيى الدين يحيى بن شرف (م ٦٧٦ق)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ دوم، ١٣٩٢ق.

٥١. هروى قارى، نورالدين على بن (سلطان) محمد (م ١٠١٤ق)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت: دارالفكر، چاپ اول، ١٤٢٢ق.



نقد و بررسی دیدگاه سلفیان در مفهوم سنت ترکیه

مجید حیدری*

استاد راهنما**

چکیده

سُنّت «ترکیه» که وهابی‌ها با استناد به آن ادعا می‌کنند هر کاری را که پیامبر ترک کرده و صحابه و تابعین نیز آن را انجام نداده‌اند، ترک آن سنت هست و انجام آن بدعت می‌باشد. آنها قرآنی را برای شناخت این امر بیان می‌کنند که از چند جهت قابل خدشه می‌باشد:

اولاً: قرآنی که برای حجیت آن بیان می‌کنند، قابل احراز نیست؛ چون لازمه آن، آگاهی از تمام حالات و نیت پیامبر می‌باشد.

ثانیاً: این قرآن مفید حکم بدعت نیستند.

ثالثاً: وهابی‌ان به مبانی خودشان در این زمینه پایبند نیستند و در مصادیقی که با استناد به سنت ترکیه، حکم به بدعت بودن آنها می‌کنند، ضوابطی که بیان کرده‌اند را رعایت نمی‌کنند و بسیاری از کارهای مسلمانان را بدعت می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: سنت ترکیه؛ بدعت؛ وهابیت؛ ترک؛ حجیت.

مقدمه

یکی از مستندات وهابی‌ها در نسبت دادن بدعت به دیگران، سنت «تَرکِیّه» می‌باشد. آنها مدعی‌اند: هر کاری را که پیامبر اکرم ﷺ ترک کرده است، نباید انجام داد و انجام دادن آن بدعت می‌باشد.

مدعیان پی‌روی از سنت تَرکِیّه، تعریف یکسانی از آن ارائه نکرده‌اند. گفته‌ها و آراء آنها درباره شروط و ضوابط حجیت آن، متشتت و متفرق است. این بحث بر دو رکن اساسی استوار است: یکی تارک و دیگری متروک. موافقان سنت تَرکِیّه در هیچ یک از این دو رکن دیدگاه مشترک و واحدی ندارند.

در مورد تارک، بحث این است که آیا فقط ترک پیامبر ﷺ سنت است یا این‌که تروک صحابه و تابعین نیز به آن ملحق می‌شود؟ در این زمینه اقوال متفاوتی از سوی موافقان سنت تَرکِیّه ارائه شده است. در متروک نیز از این حیث که چه قرائن و قیودی برای شناخت آن لازم است، نظرات گوناگونی ارائه شده است. بعضی‌ها صرف ترک پیامبر ﷺ را حجت می‌دانند؛ اما برخی دیگر قرائن و شروطی مثل موجود بودن مقتضای آن عمل و نبود مانعی از آن در زمان پیامبر، از امور عبادی بودن و فطری نبودن و... را به آن ضمیمه می‌کنند.

در این تحقیق می‌خواهیم حجیت سنت تَرکِیّه و نیز قرائن و قیود به کار رفته در تعریف آن را نقد و بررسی کنیم تا روشن شود که آیا این قرائن قابل احراز هستند یا نه؟ و بر فرض که احراز شوند، آیا مفید حکم می‌باشند؟ مصادیقی که با استناد به سنت تَرکِیّه، حمل بر بدعت می‌کنند، آیا با این قیود انطباق دارد یا نه؟ با تبیین دقیق این موضوع، معلوم خواهد شد که بسیاری از کارهای مسلمین که وهابیت آنها را بدعت می‌دانند، اصلاً بدعت شمرده نمی‌شوند.

هرچند که پیش از این تیمیه نیز عده‌ای از جمله سمعانی در قواطع الأدلة في الأصول درباره تروک پیامبر ﷺ بحث کرده‌اند؛ اما این تیمیه جزء اولین کسانی است که ترک را جزء سنت شمرده است. وی اثر مستقلى در این زمینه ندارد و در لابه‌لای مباحث دیگر



به این موضوع اشاره کرده است.^۱ بعدها افرادی مثل ابن قیم در کتاب اعلام الموقعین، و شاطبی در کتاب الاعتصام و الموافقات به آن پرداختند. سپس آثار مستقّلی در این باره نوشته شد که عبارتند از: السنة التركية درء الشکوک عن احکام التروک و رؤیة اصولیه لتروک النبی. محمد بخیط المطیعی نیز در ردّ سنت ترکّه، کتاب احسن الکلام فیما یتعلّق بالسنة و البدعة من الاحکام را نوشته است. غماری در کتاب حسن التفهیم والدرك لمسالمة التروک و اتقان الصنعة دلالت داشتن ترک بر حرمت را انکار نموده و ادعا کرده است که ترک فقط بر عدم وجوب دلالت می‌کند. پس از آن بود که موافقان سنت ترکّه، به تبیین شروط و قیود لازم برای سنت ترکّه پرداختند. «عبد الاله العرفج» در کتاب مفهوم البدعة به نقد و بررسی سنت ترکّه پرداخته و نظرات موافقان و مخالفان را در این کتاب نقل کرده است. الاشقر کتاب افعال الرسول و دلالتها علی الاحکام الشرعیة را نوشت و احمد کافی، کتاب دلیل التروک بین المحدثین و الاصولیین را برای بررسی تروک پیامبر ﷺ تدوین کرد.

جیزانی در کتاب سنة التروک و دلالتها علی الاحکام الشرعیة ضمن تبیین حجیت سنت ترکّه شروط چهارگانه‌ای را برای آن بیان می‌کند. امروزه وهابیت و سلفی‌ها به این موضوع توجه خاصی دارند و کتاب‌های مستقّلی هم در این زمینه نوشته‌اند؛ از جمله کتاب السنة التركية تألیف یحیی بن ابراهیم خلیل که به مفهوم و حجیت و اثرات آن می‌پردازد. همچنین کتاب‌های السنة التركية حقیقتها و امثلتها و تروک النبی و دلالتها علی الاحکام و برخی آثار مستقل دیگر یا در ضمن نوشته‌های دیگر، در این باره نوشته‌اند. غالب کتاب‌هایی که در ردّ سنت ترکّه نوشته شده، بر محل نزاع متمرکز نیست و پاسخ‌هایی هم که می‌دهند، ناظر به مدعای موافقان سنت ترکّه نیست. اما در این تحقیق سعی شده تا این نقیصه برطرف شود و دقیقاً محل نزاع مورد بررسی قرار گیرد و پاسخ‌ها کاملاً در این راستا باشد.

مفهوم‌شناسی سنت ترکّه

«سنت ترکّه» که از دو کلمه «سنت»^۲ و «تروک»^۱ تشکیل شده، تعریف یکسانی نزد

۱. «تروک رسول‌الله له ایّ الشی مع وجود ما یعتقد مقتضیا و زوال المانع: سنة کما فعله سنة». (ابن تیمیّه، احمد، اقتضاء الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۱۰۳).

۲. به معنای سیره و روش و طریقه می‌باشد و سه کاربرد دارد: ۱. به معنای مستحب و مندوب؛ ۲. آنچه پیامبر ﷺ از سوی

موافقان و مدافعان ندارد؛ بلکه معیارهای متفاوتی برای تشخیص آن مطرح کرده‌اند. برخی از آنها عبارت «عدم فعل» و برخی دیگر عبارت «ترک»^۲ و گروهی نیز لفظ «سکوت» را به کار می‌برند.^۳ برخی تصریح می‌کنند که فقط تروک پیامبر ﷺ سنت می‌باشد؛^۴ اما بعضی دیگر تروک صحابه و تابعین را نیز سنت می‌دانند.^۵ بعضی از موافقان سنت ترکیه، مطلق ترک را سنت دانسته‌اند،^۶ ولی برخی قیود متفاوتی را به آن افزوده‌اند.^۷

می‌توان همه این تعاریف را در تعریف ذیل خلاصه کرد:

«أن يسكت النبي ﷺ عن الفعل غير الجبلي، مع قيام المقتضى، وعدم المانع، وأن لا يكون المتروك حقا للغير»؛^۸ پیامبر ﷺ درباره عملی که از امور غیرفطری است و حق غیر هم نیست، با وجود فراهم بودن شرایط و مقتضی آن و نبود مانعی در برابر آن، سکوت کند و آن را ترک کرده باشد.

بررسی تعریف سنت ترکیه

این تعاریف دو رکن اساسی دارند: ۱. تارک؛ ۲. متروک.

باید بررسی شود که آیا این دو رکن خدشه‌پذیرند یا نه؟ بنابراین لازم است ارکان این

خداوند آورده و بیان کرده است؛ ۳. عبارت است از «قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ» (مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۰)؛ مالکی، جمال‌الدین، منتهی الوصول و الاصل، ص ۴۷؛ آمدی، علی، الاحکام، ج ۱، ص ۲۲۳؛ شافعی، محمد امین، مذکره اصول الفقه، ص ۹۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۰۹.

۱. «ترک» در لغت عبارت است از کنار گذاشتن و انجام ندادن و فراموش کردن و ابقا و باقی گذاشتن بر حال قبلی و انجام ندادن می‌باشد. ترک شارع یعنی ترک تصریح بر حکم؛ یعنی نبودن نص خاص. (ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۳۴۵؛ فیروزآبادی، محمد، قاموس المحيط، ص ۱۲۰۷، فیومی، احمد، مصباح المنیر، ج ۱، ص ۷۵-۷۴). مناوی هم آن را کنار گذاشتن و ترک کردن چیزی با قصد و اختیار یا با قصد و اضطرار معنا کرده است. (مناوی، محمد، التوفیق علی مهمات التعاریف، ص ۹۶).

۲. مناوی، محمد، مناسک الحج والعمرة، ص ۴۲.

۳. شاطبی، ابراهیم، الموافقات، ج ۳، ص ۱۵۷؛ همو، الاختصاص، ج ۱، ص ۴۶۸.

۴. ابن تیمیه، احمد، اقتضاء الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۱۰۳؛ اسکندری، محمد، تنبیه النبیل الی ان التروک دلیل، ص ۵۰؛ بن حنفیه، العابدین، السنة التروکیه در الشکوک عن احکام التروک، ص ۱۵.

۵. ابن تیمیه، احمد، اقتضاء الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۱۲۳؛ همو، مجموع الفتاوی، ج ۲۶، ص ۱۷۲ و ج ۲۲، ص ۲۳۵.

۶. ابن تیمیه، احمد، اقتضاء الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۱۰۳؛ شوکانی، محمد، ارشاد الفحول، ص ۸۳.

۷. جیزانی، محمد، سنة التروک و دلائلها علی الاحکام، ص ۳۸.

۸. خلیل، یحیی، السنة التروکیه مفهومها حجتها اثرها، ص ۶۷؛ ابن تیمیه، احمد، اقتضاء الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۱۰۳؛ شاطبی، ابراهیم، الموافقات، ج ۳، ص ۱۵۶؛ همو، الاختصاص، ج ۱، ص ۴۶۶.



تعریف جدا گانه بررسی شود.

تارک

اولین رکن تعریف سنت ترکّیه، «تارک» می باشد. این که آیا فقط ترک شخص پیامبر ﷺ حجت است یا این که تروک صحابه و تابعین هم جزء آن شمرده می شود، دو نظر میان موافقان سنت ترکّیه وجود دارد: برخی تأکید دارند که فقط ترک پیامبر حجیت دارد؛^۱ ولی بسیاری از آنها تروک صحابه و تابعین را نیز حجت می دانند و می گویند: کاری که پیامبر ترک کرده و صحابه و تابعین انجام نداده اند، باید ترک شود و انجام دادن آن بدعت است.^۲ بنابراین لازم است حجیت سنت صحابه و به پی روی از آن، حجیت تروک آنها طرح و بررسی شود تا مشخص گردد که آیا سنت صحابه در فعل و ترک حجیت دارد یا نه؟

دیدگاه مدافعان سنت ترکّیه به سنت صحابه و تروک آنها

مدافعان سنت ترکّیه بر اساس مبنایی که ابن تیمیه ایجاد کرده، سنت مسلمین در سه نسل نخست اسلام یعنی صحابه، تابعین و تابعین آنها را نیز حجت می دانند و به همین سبب می گویند: مراد از محدثات، در روایات بدعت^۳ «آنچه پیامبر ﷺ انجام نداده و خلفا و سلف هم آن را ترک کرده اند» می باشد. اگر اینها (عبادات) مشروع بودند، خود پیامبر آنها را انجام می دادند یا اجازه انجام آنها را صادر می فرمودند و نیز خلفا و صحابه پس از آن حضرت، آنها را انجام می دادند. پس به قطع و یقین انجام دادن این نوع عبادات، بدعت و گمراهی است.^۴ مثلاً جشن گرفتن شب معراج را منع می کنند؛ چون پیامبر ﷺ و صحابه و تابعین آن را جشن نگرفته اند و هیچ عبادتی را به آن اختصاص نداده اند. اگر این کار مشروع بود، حتماً پیامبر ﷺ آن را با گفتار و رفتار خویش بیان

۱. خلیل، یحیی، السنة ترکّیه مفهومها حجیتها اثرها، ص ۶۸.

۲. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۲۶ ص ۱۷۲؛ ابن باز، عبدالعزیز، مجموع فتاوی، ج ۸، ص ۲۲.

۳. روایاتی که در آنها از بدعت در دین نهی شده است. از مهم ترین این روایات است: «... وَإِذَا تَمَّ مُحَمَّدَاتُ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ، وَإِنْ كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ» و نیز «من أحدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهورد». (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۵، ص ۱۳۳؛ ابن حنبل، احمد، مسند احمد، ج ۲۸، ص ۳۷۳ و ج ۶، ص ۲۷۰).

۴. ابن تیمیه، احمد، الفتاوی الکبری، ج ۲، ص ۲۰۴؛ همو، مجموع الفتاوی، ج ۲۶، ص ۱۷۲؛ ابن باز، عبدالعزیز، مجموع فتاوی، ج ۸، ص ۲۲؛ شنبیطی، محمد امین، منهج الشریع الاسلامی و حکمته، ص ۱۲؛ ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل ابن عثیمین، ج ۲، ص ۳۲۰.



می فرمود. اگر امری در این باره وجود داشت، مشهور و رایج می شد و صحابه آن را نقل می کردند.^۱ مدافعان سنت ترکته، هدیه کردن ثواب قرائت قرآن و مانند آن به رسول اکرم ﷺ را نیز بدعت می دانند؛ زیرا صحابه و تابعین این کار را انجام نداده اند.^۲ بحث از اسماء و صفات الهی، مهم ترین بحثی هست که در آن به ترک و سکوت صحابه درباره آنها استناد می کنند.^۳ مستند آنان برای حجیت سنت صحابه، حدیث «خیر القرون» است که به تحلیل و بررسی آن می پردازیم.

حدیث خیر القرون

سلفی ها برای حجیت سنت صحابه، به حدیث «خیر القرون»^۴ استناد می کنند و هر چه آنها عمل نکرده اند را بدعت می دانند^۵ و افعال آنها را یکی از معیارهای سنت و بدعت قرار می دهند. هر چیزی که در کتاب و سنت نیست را به عمل صحابه و تابعین و تابعان آنها که شامل مسلمانان سه نسل نخست اسلام می شود، ارجاع می دهند. اگر آنها به آن عمل کرده باشند، آن را مشروع می دانند و در غیر این صورت، انجام آن عمل را بدعت می دانند.^۶

تحلیل و بررسی حدیث خیر القرون

در نقد این حدیث باید گفت:

اولاً، این خیریت صحابه، محل بحث می باشد که مراد از آن چیست. بعضی از شارحین این حدیث می نویسند: منظور خیریت مجموعی می باشد؛ یعنی مجموع این افراد از مجموع افراد دیگر برترند؛ ولی منافاتی ندارد که در میان گروه های بعدی، افرادی پیدا شوند و افضل هم باشند؛ چنان که در بین خود این افراد هم بعضی، از دیگران



۱. بن باز، عبدالعزيز، التحذیر من البدع، ص ۱۹.
۲. دویش، احمد بن عبدالرزاق، فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء، ج ۹، ص ۵۸، فتاوی شماره ۳۵۸۲.
۳. ر.ک: ابن تیمیه، احمد، الفتاوی الحمویة الکبری، ص ۱۵-۹؛ ابن عبدالبر، یوسف، جامع بیان العلم وفضله، ج ۲، ص ۹۴۵؛ اسکندری، محمد، تنبیه النبیل إلى ان التکرک دلیل، ص ۳۶.
۴. عن النبی ﷺ: «خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم»؛ بهترین قرن ها قرنی است که من هستم؛ سپس کسانی که بعد از آنها می آیند؛ سپس کسانی هستند که بعد از آنها می آیند. این روایت با عبارات دیگری چون «خیر الناس» و «خیر امتی» نیز نقل شده است. (بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۷۱؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۶۳).
۵. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۲۷، ص ۳۹۴؛ همو، الفتاوی الکبری، ج ۳، ص ۴۰.
۶. نجدی، سلیمان، الهدیة السنیة، ص ۵۱.

برترند؛^۱ چنان‌که روایات دیگری نیز در معرفی اخیار و بهترین‌های این امت نقل شده است که مقید به صحابه هم نیست؛ مانند: «خَيْرُكُمْ أَحْسَنُكُمْ...»^۲ و «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ»^۳ و «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ».^۴ همچنین روایاتی مبنی بر برتری مسلمانان دوره‌های پس از صحابه و تابعین نیز وجود دارند؛ مانند: «إِنَّ مَثَلَ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ، لَا يَذْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَوْ آخِرُهُ»^۵ همانا امت من همانند باران است که اول و آخرش خیر می‌باشد. ابوعبیده جراح می‌گوید: یکی از صحابه از پیامبر ﷺ پرسید: آیا کسی بهتر از ما هست، در حالی که ما با تو اسلام آوردیم و با تو جهاد و مهاجرت کردیم؟ پیامبر فرمودند: قومی پس از شما خواهد آمد که به من ایمان می‌آورند، در حالی که مرا ندیده‌اند.^۶ این روایت دلالت بر خیریت افرادی غیر از صحابه می‌کند. پس خیریتی که در روایت آمده، مطلق نیست؛ بلکه امکان دارد از جهات گوناگونی مانند: مصاحبت با پیامبر ﷺ و شرکت در جنگ‌ها و ... باشد؛ نه این‌که عمل آنها برای نسل‌های بعدی حجت و سنت شمرده شود؛ چنان‌که می‌بینیم جنگ‌ها و اختلافات فراوانی بین افراد همین سه قرن رخ داده و فرقه‌های منحرفی چون خوارج، قدریه و مرجئه نیز در این زمان به وجود آمدند. کدام یک از این‌ها باید سنت قرار گیرد و حجت داشته باشد؟ بنابراین، خیریت به معنای حجت نیست.^۷

ثانیا: بر فرض فضیلت داشتن قرن صحابه بر سایر قرون، دلیل این نیست که آنها همه فضیلت‌ها و کارهای نیک تا روز قیامت را انجام داده‌اند، که البته ادعایی بی‌دلیل است.^۸ چه‌بسا کارهای بافضیلتی باشد که صحابه به علل مختلف مثل: اشتغال به کاری

۱. نووی، یحیی، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج ۱۶، ص ۸۵.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۶-۹۹؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۲۵.

۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۹۲.

۴. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۷۰۹.

۵. همان، ص ۱۵۲؛ ابن حنبل، احمد، مسند احمد بن حنبل، ج ۳۱، ص ۷۴؛ طرابلسی، سلیمان، مسند ابی داود الطیالسی، ج ۲، ص ۳۸؛ الطبرانی، سلیمان، المعجم الأوسط، ج ۴، ص ۲۳۱.

۶. ابن حنبل، احمد، مسند احمد بن حنبل، ج ۲۸، ص ۱۸۴ و ۱۸۲؛ دارمی، عبدالله، سنن الدارمی، ج ۳، ص ۱۸۰۳؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، ج ۴، ص ۲۲؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۹۵، حدیث ۶۹۹۲.

۷. رک: سبحانی، جعفر، البدعه، ص ۵۴-۴۳.

۸. مسعری، محمد، کتاب التوحید (اصل الإسلام وحقیقة التوحید)، ص ۲۸۰.



بافضیلت تر از آن، یا به سبب سستی و کوتاهی، موفق به انجام آنها نشده باشند و گاهی نیز به سبب ناآگاهی آنها از برخی سنت‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد؛ چنان که در منابع اهل سنت، ناآگاهی برخی از صحابه، از بعضی از سنت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است. ابی سعید خدری می‌گوید: در مدینه در جمع انصار نشسته بودم که ابوموسی با چهره‌ای که آثار خوف و ترس در آن ظاهر بود، وارد شد! علتش را پرسیدیم؛ پاسخ داد: عمر مرا فرا خوانده بود. به در منزلش رفتم و سه بار سلام دادم، اما پاسخ نداد و بازگشتم. عمر مرا مؤاخذه کرد که چرا نیامدی؟ پاسخ دادم که آمدم و پشت در سه بار سلام کردم، جوابی نیامد و بازگشتم؛ زیرا پیامبر فرموده است: «إِذَا اسْتَأْذَنَ أَخَذَكُمْ قَلَاتًا فَلَمْ يُوْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ». عمر می‌گوید برای این حرفت دلیل و بینه بیاور، وگرنه مجازات می‌شوی.^۱

از این روایت معلوم می‌شود که بعضی از صحابه نیز از برخی از سنت‌های پیامبر ناآگاه بودند. در روایت دیگری نقل شده است که شیبانی از عبدالله بن ابی اوفی پرسید: آیا پیامبر صلی الله علیه و آله رجم کرده است؟ پاسخ داد: بله، دوباره پرسید: پیش از نزول سوره نور یا پس از آن؟ پاسخ داد: نمی‌دانم.^۲

ابن حجر در فتح الباری در ذیل حدیث می‌نویسد: «گاهی بعضی از امور آشکار، بر صحابه مخفی می‌باشد».^۳ عینی هم بر این مطلب تصریح و کرده می‌نویسد: «گاهی بعضی از بزرگان صحابه نیز از سنت اطلاع ندارند».^۴ با این وضعیت، چطور می‌شود متروک صحابه و تابعین را معیاری برای شناخت بدعت به شمار آورد آورد؟!

متروک

دومین رکن تعریف سنت ترکیه، «متروک» است. دیدگاه‌های متفاوتی درباره این‌که متروک چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد، از سوی مدافعین سنت ترکیه ارائه شده است. به نظر می‌رسد که این مدافعین در مواجهه با شبهات و اشکالات مخالفین کوشیده‌اند تا با افزودن قیودی، این اشکالات را رفع کنند. در واقع این قیود را قرائنی برای تشخیص

۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۹۴؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۵۴.
 ۲. همان، ص ۱۶۵؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۲۸.
 ۳. عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱۲، ص ۱۶۷.
 ۴. عینی، بدرالدین، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۸۳.

سنت ترکّیه قرار می‌دهند. بنابراین لازم است قرائن ارزیابی شود تا معلوم شود آیا با این قرائن می‌توان سنت ترکّیه را اثبات کرد یا نه؟

قرائن سنت ترکّیه از دیدگاه موافقین

قرائنی که برای شناخت سنت ترکّیه از سوی موافقان بیان شده، عبارتند از:

۱. غیر فطری بودن؛ ۲. وجود مقتضی؛ ۳. نبودن مانع؛ ۴. حق غیر نباشد؛ ۵. ترک همراه قصد باشد؛ ۶. از امور دینی و شرعی باشد.

در هیچ کدام از منابعی که برای اثبات سنت ترکّیه نوشته شده، همه این قیود و شرایط یک‌جا جمع نشده؛ بلکه هر شخصی قید یا قیودی را در نظر گرفته است. برای ارائه نقدی جامع، کوشیده‌ایم تا تمام این قیود یک‌جا ارائه و نقد گردد.

این قرائن از سه جهت نقد و بررسی می‌شود: اول: آیا اصولاً امکان احراز این قرائن وجود دارد؟ دوم: بر فرض که این قرائن احراز شود، آیا قرینیت دارند و می‌توان به قرینه آنها حکم به بدعت بودن یا سنت بودن عملی داد؟ سوم: آیا در مصادیقی که با استناد به سنت ترکّیه حکم بدعت داده می‌شود، این قرائن لحاظ می‌شود؟

ناممکن بودن احراز تروک پیامبر

برای اثبات یک مطلب، باید دلایل آن محرز شود. لذا کسانی که با استناد به سنت ترکّیه، حکم بدعت می‌دهند، باید دلیل‌شان احراز شود. از این‌رو اولین بحثی که درباره این قرائن مطرح می‌شود، این است که آیا احراز این قرائن امکان دارد؟ ولی پیش از پرداختن به این مسئله باید دید که آیا آگاهی از همه تروک پیامبر ممکن است یا نه؟ آیا می‌توان به صورت قطعی گفت که پیامبر فلان عمل را انجام نداده است؟

اساساً خبر دادن از انجام یک فعل، آسان‌تر و دقیق‌تر است؛ چون همان چیزی را که می‌بیند، گزارش می‌دهد. اما لازمه اخبار ترک فعل^۲ که به صیغه حتمی گفته می‌شود، آگاهی ناقل از تمام احوال پیامبر می‌باشد و این کاری ناممکن است. پس بیشتر این‌گونه

۱. ترک به خاطر مراعات حق غیر نباشد؛ مثل خوردن سیر و پیاز.

۲. نقل تروک پیامبر را دو نوع می‌دانند: تصریح به ترک پیامبر و عدم نقل فعل. (اسکندری، محمد، تنبیه التبیان الی ان التروک دلیل، ص ۶۷).





خبرها ظنی است.^۱ بنابر این، نقل نکردن، به معنای انجام ندادن نیست.^۲

این قیم به این مطلب اشکال کرده و می نویسد:

اگر هر کس با این توجیه که از کجا معلوم پیامبر آن را انجام نداده باشد و نقل نکردن به معنای انجام ندادن نیست، هر کاری را مستحب بداند و آن را انجام دهد، منجر به باز شدن باب بدعت خواهد شد.^۳

این اشکال ابن قیم در صورتی وارد است که انجام دهند آنها بدون هیچ دلیل و قرینه‌ای کاری را با انتساب به شرع انجام دهد و ادعا کند: شاید پیامبر انجام داده، ولی به ما نرسیده است. ولی بحث ما درباره عملی است که مخالف اصول و کلیات و اطلاعات شرع نیست، بلکه گاهی دلایل و قرائنی از عموماً و... برای جواز آن وجود دارد؛ اما با این حال، بدون انتساب آن به شرع و حتی گاه به امید ثواب انجام می گیرد. لذا نمی توان چنین عملی را به صرف نقل نشدن از پیامبر، نامشروع و بدعت دانست.

اشکال دیگر این است که اگر پیامبر ﷺ کار مشروعی را انجام داده بود، حتماً خبرش می رسید؛ چون اصحاب بر نقل آنها اهتمام داشتند. این ها برای اثبات مدعای خود، به تعلق نگرفتن زکات به میوه ها و سایر محصولات استناد می کنند؛ چون پیامبر از این موارد زکات نمی گرفت.^۴

لازمه اطلاق این سخن، آن است که هر عملی از سوی پیامبر نقل نشده باشد را باید بر ترک آن از سوی ایشان حمل کرد و حکم نص در این رابطه را داشته باشد.^۵ الاشقر در پاسخ به این ادعا، اقوال و فتاوی فقهای مذاهب مختلف درباره زکات را گردآوری کرده که اکثر فقها حکم به تعلق زکات در مواردی داده اند که پیامبر از آنها زکات نمی گرفت و زکات گرفتن از آنها توسط پیامبر نقل نشده است. وی می گوید:

بعضی ها زکات را بدون استثنا در هر چیزی که از زمین خارج می شود، قرار داده اند. ابوحنیفه زکات را در هر چیزی قرار داده که از زمین خارج می شود و مرادش نماءات آن (حاصلی که از زمین به دست می آید) می باشد. شافعی زکات

۱. اشقر، محمد سلیمان، الافعال النبویه و دلالتها علی الاحکام الشرعیه، ص ۴۱.

۲. چنان که قبلاً عدم اطلاع صحابه از بعضی از سنت های پیامبر را بیان کردیم.

۳. ابن قیم جوزی، محمد، إعلام الموقعین عن رب العالمین، ج ۲، ص ۲۸۲-۲۸۱.

۴. ابن رشد، محمد، البیان والتحصیل والشرح والتوجیه والتعلیل لمسائل المستخرجه، ج ۱، ص ۳۹۳؛ ابن قیم، محمد،

إعلام الموقعین عن رب العالمین، ج ۲، ص ۲۸۱.

۵. اشقر، محمد سلیمان، الافعال النبویه و دلالتها علی الاحکام، ص ۴۵۴.

را در هر چیزی قرار داده است که از آن نان و فرنی درست می‌شود. مالک هم معتقد است که زکات در گندم و جو و سایر حبوبات واجب می‌شود. احمد هم در هر چیزی که از زمین خارج می‌شود، زکات قرار داده است.^۱

با توجه به این اقوال، روشن می‌شود که اگر ترک نقل از نبی، نقل ترک باشد، در این صورت گرفتن زکات از این موارد جایز نبود؛ در حالی که جمهور برخلاف آن عمل کرده‌اند.^۲ افزون بر این، چه‌بسا همه اخبار و افعال پیامبر به ما نرسیده باشد. لذا اگر در جایی قطع و یقین به ترک عملی از سوی پیامبر، با شرايطی که قبلاً تبیین شد، داشته باشیم، در آن مورد به پیامبر تأسی می‌کنیم؛ اما اگر درباره عملی نفیاً و اثباتاً خبری از پیامبر ﷺ نرسیده باشد، باید آن را به اصول و قوانین عام و کلی شرع عرضه کرد؛ اگر مخالفتی با آنها نداشت، نمی‌توان حمل بر بدعت کرد؛ به‌ویژه که در دوره‌ای خاص، تدوین سنت رسول خدا ممنوع گردید و چه‌بسا سنت‌هایی در آن زمان به فراموشی سپرده شد. یا چنان‌که گفته شد، برخی از صحابه از بعضی سنت‌های پیامبر بی‌اطلاع بودند که در منابع اهل سنت مواردی از این امور بیان شده است.^۳ بنابراین در اموری که خبری از فعل یا ترک پیامبر درباره آنها نیامده باشد، باید به اصول و قواعد کلی شرع ارجاع داد. اگر مخالف آنها بود، ترک کرد و اگر موافقت داشت، می‌توان آن را انجام داد و در غیر این صورت، حکم معفو عنه و توسعه بر عباد درباره آنها جاری می‌شود.

ممکن نبودن احراز قرائن تروک

حال که سختی و دشواری و حتی گاه ناممکن بودن احراز ترک فعلی از سوی پیامبر معلوم شد، روشن می‌شود که احراز قرائن لازم برای سنت بودن آن ترک، دشوارتر و سخت‌تر از علم به ترک آن عمل می‌باشد؛ چون برای احراز این قرائن در همه تروک پیامبر، علاوه بر آگاهی از تمام حالات و کارهای ایشان، باید از قصد و نیت آن حضرت هم آگاه باشیم، که بدون تصریح پیامبر یا اقامه دلیل و شواهد دیگر، غیرممکن خواهد

۱. همان، ص ۴۵۵-۴۵۴.

۲. فرضاوی، یوسف، فقه الزکاة، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۴۹.

۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۹۴؛ ج ۴، ص ۱۳۲۸؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۸، ص ۱۶۵؛ عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱۲، ص ۱۶۷؛ عینی، بدرالدین، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۸۳.





بود. اگر هم تصریحی وارد شده باشد، از محل بحث خارج می‌شود. این‌که آیا پیامبر تلفظ نیت در نماز، یا احتفال یا نرفتن به غار حراء بعد از نبوت و... را از روی قصد و برای اعلام جایز نبودن آن ترک کردند یا دلیل دیگری برای آن داشتند، تصریحی به آن نشده است؛ در حالی که قصد، یک امر درونی است.

محرز نشدن حکم از این قرائن

نقد دیگری که به این قیود وارد می‌شود، این است که فرض کنیم این قرائن احراز شدند، آیا این قرائن برای اثبات سنت ترکیه کافی است؟ آیا می‌توان بر اساس این قرائن، حکم به بدعت بودن کاری کرد؟ آیا این قیود تمام و کامل می‌باشند و برای بدعت دانستن آن کار کفایت می‌کنند، یا این‌که قرائن دیگری هم غیر از اینها باید لحاظ شود تا حکم بدعت به آن نسبت داده شود؟

ممکن است این قرائن موجود باشد، ولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا صحابه به دلایل دیگری غیر از حرام بودن آن کار، آن را ترک کرده باشند؛ از جمله این‌که عملی با فضیلت‌تر از آن را انجام می‌دادند. مثلاً پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از بعثت، به غار حراء می‌رفتند و در آنجا عبادت و راز و نیاز می‌کردند؛ ولی اگر پیامبر پس از بعثت به آنجا نرفته باشند، نمی‌توان ترک آن را سنت، و رفتن به آنجا را بدعت دانست؛^۱ چون احتمالات متعددی برای این ترک داده می‌شود؛ مثل این‌که پیامبر صلی الله علیه و آله دیگر وقت کافی برای رفتن به آنجا را نداشتند، یا این‌که در مسجد که فضیلت بیشتری دارد، به عبادت مشغول می‌شدند.

لذا باید قرائن دیگری نیز بر این قرائن افزود تا بدعت بودن آن اثبات شود. مهم‌ترین قید در این امر، این است که کار را به قصد عملی دینی و شرعی انجام ندهد و عملش را منتسب به شرع نکند. اگر کسی کاری را که پیامبر و صحابه ترک کرده‌اند، بدون این‌که قصد انجام عملی شرعی و دینی داشته باشد و بدون انتساب آن به شرع و دین انجام دهد،^۲ بدعت در باره او صدق نمی‌کند. حتی اگر کار او با یکی از اصول کلی دین مطابقت نداشت و دلیلی بر جواز آن نبود و مخالفی هم با اطلاقات و عمومات شرع

۱. وهابی‌ها رفتن به غار حراء را خارج از سنت دانسته و بدعت و حرام می‌شمرند. (دویش، احمد، فتاوی اللجعة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء، ج ۱۱، ص ۳۵۹).

۲. مراد از انتساب به شرع، این است که شرع به انجام این عمل، با این ویژگی و شرایط خاص، دستور داده باشد.

نداشت، در این صورت کار او عبث و بیهوده می‌باشد، نه این‌که بدعت‌گذار باشد. ولی اگر برای آن عمل دلیل و شاهد و قرینه‌ای از اصول و قواعد کلی و عام دین، استخراج کرد، هرچند هم که پیامبر و صحابه انجام نداده باشند، نمی‌توان ترک آنها را سنت دانست؛ مثل برگزاری جشن برای میلاد پیامبر ﷺ.

رعایت نکردن قرائن در مصادیق

نقد سوم بر این قیود این است که بر فرض، این قرائن در حجیت سنت ترکیه مفید و کافی باشند، باید دید آیا کسانی که با استناد به این قاعده، بعضی از کارها را بدعت می‌دانند، این قرائن را مد نظر قرار می‌دهند یا نه؟

این نقد از در دو جهت بحث می‌شود:

۱. آیا خود موافقان سنت ترکیه، کاری را که پیامبر و صحابه ترک کرده‌اند و این قیود در آنها وجود ندارد انجام داده‌اند یا نه؟ به تعبیر دیگر: آیا آنها به مبانی خود ملتزم هستند؟

۲. آیا در مواردی که حکم بدعت می‌دهند، این قرائن را در نظر می‌گیرند یا نه؟

الف: ملتزم نبودن به مبانی، از سوی طرفداران سنت ترکیه

این تیمه که بر لزوم تبعیت از سنت ترکیه اصرار دارد، برای اولین بار توحید را به سه نوع تقسیم کرده است: توحید «ربوبی»، «الوهی» و «اسماء و صفات»؛ درحالی‌که این تقسیم‌بندی، نه در قرآن و نه در سنت نبوی نیامده و در سیره سلف هم این تقسیم‌بندی از توحید وجود ندارد.^۱ چه مانعی وجود داشت که پیامبر یا صحابه این تقسیم‌بندی را انجام نداده‌اند؟

ب: توجه نداشتن به قرائن، در انتساب بدعت به دیگران

پس از نقد و بررسی دیدگاه‌های موافقان سنت ترکیه درباره تعریف سنت ترکیه و قرائنی که برای تشخیص آن بیان کرده‌اند، جا دارد که بررسی شود آیا در موارد متعددی که دیگران را متهم به بدعت‌گذاری می‌کنند، آیا دست‌کم این ضوابط و قواعدی که خودشان

۱. محمود کریمه، احمد، السلفیه بین الاصلیل والدخیل، ص ۹، و ص ۲۱؛ عبدالله کامل، عمر، کلمة هادنة فی بیان خطأ التقسیم الثلاثی، ص ۸ و ۱۱.



ایجاد کرده‌اند را رعایت می‌کنند یا نه؟

با بررسی در متون و آثار مدافعان سنت ترکیه معلوم می‌شود در بسیاری از مواردی که نسبت بدعت به دیگران داده‌اند، به این مبانی خودشان پایبند نیستند. هرچند که می‌توان در مصادیق بیشتری این بحث را تطبیق داد، ولی دو مورد را در این جا بررسی می‌کنیم:

برگزاری جشن میلاد پیامبر ﷺ

از جمله اعمالی که وهابی‌ها آن را بدعت می‌دانند، برگزاری مراسم جشن برای میلاد پیامبر است. آنها مدعی‌اند که چون پیامبر و صحابه و تابعین این کار را انجام نداده‌اند، پس بدعت می‌باشد.^۱

نقد و بررسی

اولاً: ادله‌ای بر جواز و ارشاد پیامبر بر انجام آن وجود دارد. از پیامبر درباره روزه روزی دوشنبه پرسیدند؛ در پاسخ فرمودند: «ذَلِكَ يَوْمٌ وَلِدْتُ فِيهِ، وَيَوْمٌ أُتِرْتُ عَلَيْهِ»؛^۲ دوشنبه روزی است که من متولد شده‌ام و روزی است که وحی بر من نازل شد. البانی این حدیث را صحیح می‌داند.^۳ این روایت، اصل زنده نگه داشتن و یادآوری مولد النبی را اثبات می‌کند؛ ولی روش آن در هر زمانی متناسب آن زمان می‌باشد. این در زمان پیامبر، با روزه گرفتن بود و در زمان حاضر، با اجتماع در یک محل و اطعام دادن و بیان فضایل آن حضرت است. ملاک عمل در همه این امور یکی است و آن عبارت است از: یادآوری نعمت عظمای خداوند و شکرگذاری به درگاه خدا و نشان دادن علاقه و محبت به رسول خدا ﷺ؛ لذا نمی‌توان این عمل را بدعت دانست. بنابراین اجتماع و برگزاری احتفال به شکل امروزی، هرچند که در صدر اسلام رواج نداشته، ولی مشتمل بر اموری هست که مطلوب شارع می‌باشد.^۴

ثانیاً: امروزه یکی از انگیزه‌های برگزاری مراسم‌های جشن میلاد پیامبر، یادآوری و اشاعه سیره عملی پیامبر برای الگوگیری از آن حضرت می‌باشد که در زمان خود پیامبر مقتضای آن فراهم نبود و نیازی به آن احساس نمی‌شد؛ چون خود پیامبر در میانشان بود.

۱. بن باز، عبدالعزيز، التحذیر من البدع، ص: ۱؛ همو، فتاوی اللجنة الدائمة، ج ۳، ص: ۱۸.

۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۲، ص: ۸۱۹.

۳. آلبانی، محمد ناصرالدین، إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، ج ۴، ص: ۱۰۹.

۴. علوی المالکی، محمد، حول الاحتفال بذكری المولد النبوی، ص: ۳۳-۳۰.



ثالثاً: این مراسم‌ها با قصد محبت به پیامبر برگزار می‌شود که توصیه قرآن می‌باشد و امروزه یکی از مظاهر محبت، برگزاری مراسم جشن میلاد می‌باشد. بنابراین برای جواز این عمل، دلیلی از اصول و کلیات شرع دارند؛ لذا نمی‌توان آنها را شرعاً بدعت‌گزار دانست.^۱

در کنار ادله فوق، این موضوع را هم باید مد نظر داشت که بر فرض، پیامبر این عمل را ترک کرده باشند، اما آیا اصولاً مقتضای عمل به آن در زمان پیامبر فراهم بود؟ موانعی برای این کار وجود نداشت؟ با توجه به شرایطی سختی که مسلمانان در دوران ۱۳ ساله مکه داشتند و در مدت ۱۰ سال که پیامبر در مدینه بودند، علاوه بر وظایف سنگینی که داشتند، حدود ۶۵ جنگ (اعم از غزوات و سریه‌ها) در این مدت میان مسلمانان و دشمنان اسلام رخ داد.^۲ لذا در چنین شرایطی مقتضای برگزاری مراسم احتفال فراهم نبود و موانع انجام آن هم وجود داشت، ولی با این همه، باز هم پیامبر اکرم میلاد خویش را یادآوری کرده‌اند.

رفتن به غار حراء

وهایی‌ها رفتن به غار حراء را بدعت و از نشانه‌های شرک می‌دانند. دلیل آنها این است که در ۱۴ قرن که از اسلام می‌گذرد، خلفا و صحابه رسول خدا به آن جا نرفته‌اند.^۳

نقد و بررسی

اولاً: پیامبر ﷺ پیش از بعثت بارها در آن جا به عبادت و راز و نیاز پرداخته و حتی نزول وحی هم برای اولین بار در آن جا بوده است. اگر گفته شود که پیامبر ﷺ پس از بعثت دیگر به آن جا نرفت، می‌گوییم که ترک پس از عمل، نمی‌تواند دلیل حرمت باشد؛ مگر این که بر حرمت آن تصریح گردد و منسوخ شدن حکم قبلی اعلام شود.

ثانیاً: اگر کسی طبق مبنای وهایی‌ها که تبرک به چیزهایی که با بدن مبارک پیامبر ﷺ تماس داشته باشد را جایز می‌دانند^۴ و با استناد به سیره و سنت رسول خدا ﷺ^۵ به عنوان

۱. ابن رجب حنبلی، عبدالرحمن، جامع العلوم والحکم، ص ۲۶۶.

۲. آیتی، محمد ابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۱۹۳-۱۹۲.

۳. دویش، احمد بن عبدالرزاق، فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء، ج ۱۱، ص ۳۵۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۴۲.

۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۵۱.



تبرک یا برای بازدید از آن جا به عنوان یکی از آثار اسلامی که محل نزول وحی بوده، به غار حراء برود،^۱ طبق کدام یک از قیود و تعاریف سنت ترکّیه، این عمل بدعت می باشد؟

نتیجه

با بررسی دیدگاه‌های موافقان سنت ترکّیه که ادعا می کنند: ترک کردن کاری که پیامبر ترک کرده و صحابه و تابعین آن را انجام نداده اند، سنت می باشد و قرآنی نیز برای حجیت آن بیان کرده اند، به این نتیجه می رسیم که اولاً: سنت صحابه و تابعین حجیت ندارد و با حدیث خیر القرون هم حجیت آن اثبات نمی شود؛ پس نمی توان به فعل و ترک صحابه و تابعین برای سنت یا بدعت بودن عملی استناد کرد. ثانیاً: قرآنی که برای حجیت آن آورده اند، قابل احراز نیست (چون لازمه آن آگاهی از تمام حالات و نیات پیامبر می باشد) و این قرائن، مفید حکم بدعت نمی باشد. همچنین خود وهابی ها به مبانی خودشان در این زمینه پایبند نیستند و در مصادیقی که با استناد به سنت ترکّیه حکم به بدعت بودن آنها می کنند، ضوابط خود را رعایت نمی کنند؛ همان گونه که در بدعت دانستن جشن میلاد پیامبر و رفتن به غار حراء اثبات کردیم.



۱. ابن عساکر، علی، تاریخ دمشق الکبیر، ج ۶۶، ص ۹، ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، ج ۱، ص ۱۹۰.

منابع

١. ابن تيميه، احمد، الفتوى الحموية الكبرى، قاهره: مطبعة السلفيه، ١٣٩٨ق.
٢. ابن تيميه، أحمد، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبدالكريم العقل، بيروت: دار عالم الكتب، چاپ هفتم، ١٤١٩ق.
٣. ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دارالمعرفة، ١٣٧٩ق.
٤. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد و دیگران، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٥. ابن رجب حنبلي، عبدالرحمن، جامع العلوم والحكم، بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٨ق.
٦. ابن رشد، محمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دارالغرب الإسلامي، ١٤٠٨ق.
٧. واقدی، ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٠ق.
٨. ابن عبدالبر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أهد الأشبال الزهيري، عربستان سعودی: دار ابن الجوزي، چاپ اول، ١٤١٤ق.
٩. ابن عساکر دمشقی، علی بن حسن، تاريخ دمشق الكبير، تحقيق: علی عاشور الجنوبي، بيروت: دار احياء التراث العربي، بی تا.
١٠. ابن قيم جوزی، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١١ق.
١١. ابن هشام، عبدالملك، السيرة النبويه، بيروت: دارالبحار، بی تا.
١٢. اسکندري، محمد، تنبيه النبيل الى ان الترك دليل، بيروت: دار ابن حزم، چاپ اول ١٤٢٥ق.
١٣. ألبانی، محمد ناصرالدين، إرواء الغلیل في تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت: المكتب الإسلامي، چاپ دوم، ١٤٠٥ق.
١٤. بخاری، محمد بن اسماعيل، صحيح بخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بيروت: دار طوق النجاة، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١٥. ابن حنفیه، محی الدین العابدین، السنة التركيه دره الشكوك عن احكام التروك، الجزائر: دارالامام مالک، ١٤٢١ق.
١٦. ترمذی، محمد بن عيسى، سنن الترمذی، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر و محمد فؤاد



- عبدالباقي وإبراهيم عطوة عوض، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
۱۷. جيزاني، محمد بن حسين، سنة الترك ودلالاتها على الأحكام الشرعية، رياض: دار ابن جوزي، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
۱۸. خليل، يحيى، «السنة التركيه مفهومها، حجيتها، اثرها الاستله الواردة عليها»، مجله البيان، رياض: بي نا، چاپ اول، ۱۴۳۲ق.
۱۹. دويش، احمد بن عبدالرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميه و الافتاء، رياض: دارالعاصمه، چاپ اول ۱۴۱۶ق.
۲۰. سبحاني، جعفر، البدعة مفهومها، حلها، آثارها، بيروت: دار الاضواء، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۲۱. شاطبي، ابراهيم، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، عربستان سعودى: دار ابن عفان، چاپ اول ۱۴۱۲ق.
۲۲. شاطبي، ابراهيم، الموافقات، تحقيق: ابوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، قاهره: دار ابن عفان، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۲۳. شقيقى، محمد الامين، منهج التشريع الاسلامى و حكمته، المدينه المنوره: الجامعة الاسلاميه، چاپ دوم، بي تا.
۲۴. شوكانى، محمد، ارشاد الفحول إلى تحقيق علم الاصول، تحقيق: محمد سعيد البدرى ابومصعب، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۲ق.
۲۵. ابى داود طيالسى، سليمان، مسند أبى داود الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبدالمحسن التركى، مصر: دار هجر، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۲۶. عبدالله كامل، عمر، كلمة هادئة فى بيان خطأ التقسيم الثلاثى للتوحيد، عمان: دار الرازى، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
۲۷. عينى، محمود، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بي تا.
۲۸. قرضاوى، يوسف، فقه الزكاة، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۳۹۳ق.
۲۹. كريمه، احمد محمود، السلفية بين الاصيل و الدخيل، قاهره: دارالكتاب الصوفى، ۱۴۳۳ق.
۳۰. مالكي، سيد محمد، حول الاحتفال، بيروت: المكتبة العصريه، ۱۴۳۱ق.
۳۱. مسعرى، محمد، كتاب التوحيد اصل الاسلام و حقيقة التوحيد، بي جا، تنظيم التجديد الاسلامى، چاپ هشتم، ۱۴۲۵ق.



۳۲. نووی، محیی الدین، المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۳۹۲ق.

۳۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.



ملخص المقالات