

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی-ترویجی سلفی پژوهی

سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان 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 سردیر و مدیر داخلی: حسین قاضی‌زاده

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 رضانژاد (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: عباس قاضی‌زاده

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: جاوید اکبری مترجم چکیده‌ها به عربی: محمد مهدی حسینیان

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

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

مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت [ع]، تلفکس: ۰۲۵-۳۷۲۵۵۸۶۷

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

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

فراخوان مقاله

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

محورهای پژوهش نامه:

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

♦ راهنمای تنظیم مقالات

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

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

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

۱. صفحه اول: صفحه عنوان باید شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی پژوهشگر و ذکر درجه علمی، نشانی پست الکترونیک (Email)، تلفن تماس و نشانی مؤلف باشد.
۲. چکیده: خلاصه مقاله است که بین ۷۰ تا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.
۳. کلیدواژه: واژگان کلیدی است که حداکثر در ۷ کلمه تنظیم شود.
۴. مقدمه: دربردارنده بیان مسئله و ضرورت انجام پژوهش، پیشینه تحقیق و مبانی نظری، اهداف، پرسش‌ها یا فرضیه‌های تحقیق است.
۵. ارجاعات پاورقی، به این ترتیب ذکر شود:
 - ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام مؤلف، نام کتاب (ایتالیک)، ج...، ص... .
 - ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام مؤلف، «عنوان مقاله (داخل گیومه)»، نام نشریه (ایتالیک)، دوره، شماره نشریه، زمان انتشار، صفحه.
 - ارجاع به سایت (سایت باید رسمی و معتبر باشد): نام خانوادگی، نام مؤلف، «عنوان مقاله»، عنوان سایت، لینک سایت.
۶. در پایان مقاله نتیجه آن در ۴۰۰ - ۳۰۰ کلمه تحت عنوان «جمع‌بندی و نتیجه‌گیری» ذکر شود.
۷. در پایان مقاله فهرست منابع (کتاب‌نامه) با مشخصات کامل به این ترتیب ذکر می‌شود:
نام خانوادگی، نام: نام کتاب یا «مقاله»، مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر، سال.
برای نمونه:
امینی، عبدالحسین، الغدیر، مترجم: محمدتقی واحدی، تهران، بنیاد بعث، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش.

❦ فهرست مطالب ❦

۷.....	بررسی دلالت حدیث خیر القرون در حجیت فهم سلف علی ملاموسی میبیدی / مسلم محمدی
۲۷.....	بررسی ادله محمد بن صالح العثیمین، بر عدم مجاز در قرآن سعید سلمانی / محمد معینی‌فر
۴۳.....	بررسی ادله شرک الوهی در مسأله شفاعت..... حسین قاضی‌زاده / حسن ضیاء توحیدی
۶۳.....	بررسی دیدگاه سلفیه جهادی پیرامون «ولاء و براء»..... رسول چگینی / مصطفی سلطانی
۸۱.....	خصوصیات روح بعد از مرگ از نگاه سلفیه..... مصطفی عبدالله‌زاده / سید مهدی علیزاده موسوی
۱۲۳.....	بررسی دیدگاه سلفیه جهادی در مسأله عدو قریب (حاکمان ممالک اسلامی)، با تأکید بر آیه ۱۲۳
۹۹.....	سوره توبه..... علی اکبر لطفی / مهدی فرمانیان

بررسی دلالت حدیث خیر القرون در حجیت فهم سلف

علی ملاموسی میبدی *

مسلم محمدی **

چکیده

سلفی‌ها مدعی هستند که باید بر اساس فهم سلف صالح، به تفسیر متون دینی از جمله کتاب و سنت پرداخته شود. یکی از مهم‌ترین دلایل آنها بر این مدعا، "حدیث خیر القرون" است. آنها با استناد به این حدیث معتقد به حجیت فهم نسل‌های صحابه، تابعین و تابع تابعین هستند. مستند آنها از حیث سندی، گرچه با مبانی‌شان قابل مناقشه نیست و تلقی به قبول است، اما از حیث دلالت قابل مناقشه است؛ به طوری که بخاری و مسلم از ضبط حدیث با واژه "خیر القرون" اعراض کرده‌اند و طریق صیغه جمع واژه "قرن" را احمد در مسند خود به طریق صحیح، "خیر الناس أقرانی" نقل کرده است. اقران جمع "قرن"، (به کسر قاف) به معنای شبیه و مانند می‌شود و با این تفسیر، دیگر حدیث ناظر به شمارش نسل‌ها نیست؛ علاوه بر اینکه حدیث، طریق معتبر دیگری دارد که مسلم در صحیح خود نقل کرده و خیریت را شامل چهارم، و بعد از تابع تابعین کرده است. بر فرض قبول خیریت بر این سه نسل، دلیلی بر تعمیم خیریت به تک‌تک افراد این سه نسل وجود ندارد؛ بلکه حاکی از خیریت به شکل اجمال در این سه نسل می‌باشد که بر فرض قبول آن هم، خیریت در حدیث هیچ‌گاه حاکی از حجیت نیست؛ وگرنه لوازمی را در پی خواهد داشت که خود سلفی‌ها بدان ملتزم نخواهند شد.

کلیدواژه‌ها: سلفیت، حجیت، ابن تیمیه، فهم سلف صالح، قرن، اقران، خیر القرون.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه پردیس فارابی.

Meybodi60@chmail.ir

** استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران.

مقدمه

یکی از مسائل مورد اتفاق تمامی فرق اسلامی، مراجعه به کتاب و سنت برای استنباط مسائل فقهی، اعتقادی و اخلاقی است. علمای دین بر اساس فهم و استنباطی که خود از منابع دینی به دست می آورند، همواره راه گشای مسلمین در طول تاریخ بودند. در این بین، عده ای که خود را دنباله رو سلف می خوانند بر این باورند که فهم علمای دین، از بعد از دوره تابع تابعین، از فهم صحیح به کجی گراییده و هیچ گونه اعتباری برای چنین فهمی از دین قائل نیستند. آنان معتقدند که باید در فهم دین به صحابه، تابعین و تابع تابعین مراجعه کرد. آنچه که به اهمیت مطالعه در این حوزه از مبانی فکری سلفیه می افزاید، محوریّت این بحث نسبت به دیگر مسائل است؛ لذا بر اساس همین مبنا، آنان خود را سلفی می خوانند و بر اساس این فهم، سلفی ها، فهم بزرگان کلام و تصوف از دین را باطل خوانده و بسیاری از مسلمانان را به خاطر اینکه شبیه آنان نمی اندیشند و عمل نمی کنند، کافر، مشرک و اهل بدعت می خوانند.

جایگاه ویژه این بحث نزد سلفی ها موجب گردید تا آثار متعددی از سوی آنان نگاشته شود که از مهم ترین آن، می توان به آثاری که عبدالله بن عمر الدمیجی، سلیمان الخراشی و دیگران نگاشته اند اشاره کرد؛ در مقابل اقداماتی از سوی برخی از اندیشمندان صورت گرفته است. حسن بن علی السقاف در صحیح عقیده طحاویه و حسن بن فرحان مالکی در قراءة فی کتب العقائد، تقابل هایی با چنین نگرشی نشان دادند که این مطالب به صورت پراکنده و غیر منسجم ارائه شده و کمتر به مناقشه در دلایل سلفی ها در حجیت بخشیدن به فهم سلف پرداخته شده است. در این مقاله سعی بر آن است که دلایل سلفی هایی مانند عبدالله الدمیجی و سلیمان الخراشی به عنوان نمایندگان فکری سلفیه، در حجیت بخشیدن اندیشه سلفی مورد ارزیابی علمی قرار گیرد و بر اساس روش علمی مورد قبول سلفیت، به نقد و بررسی دیدگاه آنان پرداخته شود.

سلف

سلف در اصل و ریشه اشتقاقی از (س ل ف) به معنای تقدم و سبقت است،^۱ و در معنای لغوی و عرفی عرب، به معنای «گذشته» به کار برده می شود.^۲

در معنای اصطلاحی "سلف"، میان اهل علم اختلاف است؛ برخی از شارحین کتاب الرسالة اثر ابن ابی زید قیروانی، مراد از سلف را صحابه دانسته اند؛^۳ برخی مانند ابو حامد غزالی، سلف را صحابه و تابعین خوانده اند^۴ و عده ای دیگر مانند شوکانی^۵ و سفارینی حنبلی از سلف اراده صحابه، تابعین و تابع تابعین را کرده اند.^۶ از این اصطلاح که در نزد علمای مذاهب فقهی و کلامی از آن تعبیر متعددی شده، در نزد علمای حنفی، به امامان مذهب حنفی از ابوحنیفه تا محمد بن حسن شیبانی اطلاق "سلف"، و از محمد بن حسن شیبانی تا شمس الأئمه حلوانی اطلاق "خلف" شده است.^۷ مراد از "سلف" در نزد حنابله، احمد بن حنبل و متقدمین بر او تا عصر صحابه و تابعین است. علمای شافعی، مالکی و همچنین علمای کلام و فلسفه، "سلف" را بر کسانی اطلاق می کنند که تا قبل از سال چهارصد قمری زیسته اند؛^۸ برخی دیگر مانند ابراهیم الباجوری شیخ اسبق الأزهر مصر، در شرح کتاب جوهره التوحید، دایره سلف را تا قبل از سال پانصد قمری توسعه داده است.^۹

اما مراد از سلف نزد سلفی ها که قائل به حجیت فهم آنان هستند، صحابه، تابعین و تابع تابعین است. آنان با استناد به حدیث خیر القرون، محدوده دوره سلف را به همین سه نسل محدود می کنند.^{۱۰} این نوشتار که به ارزیابی دیدگاه سلفیه نسبت به حجیت فهم سلف می پردازد، تعریف سلفیان را محور بحث در مناقشات قرار داده و دیدگاه آنان را

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۹۵.

۲. فیومی، احمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳. باعبدالله، محمد باکریم، وسطیة أهل السنة بین الفرق، ص ۹۷.

۴. غزالی، محمد، مجموعة رسائل الإمام الغزالی، ص ۳۲۰.

۵. شوکانی، محمد، التحف فی مذاهب السلف، ص ۱۸۱۹ و ص ۲۳.

۶. سفارینی، محمد، لواحق الأنوار البهیة وسواطع الأسرار الأثریة، ج ۱، ص ۲۰.

۷. ابن محمد الملا، عبد الإله، الكواشف الجليلة عن مصطلحات الحنفیة، ص ۴۰.

۸. دمشقی، محمد منیر، نموذج من الأعمال الخیریة فی إدارة الطباعة المنیریة، ص ۱۱.

۹. بیجوری، ابراهیم، تحفة المرید شرح جوهره التوحید، ص ۱۰۴.

۱۰. فرید، احمد، السلفية قواعد وأصول، ص ۷.



مورد بررسی قرار می‌دهد.

فهم سلف

از منظر سلفیه هر آنچه که صحابه، تابعین و تابعین از مجموع و یا تک‌تک نصوص شرعی، فهم و استنباطی داشته باشند، "فهم سلف" است؛ حال چه می‌خواهد این فهم در حوزه مسائل علمی و عملی بوده و یا به صورت قول، فعل و یا تقریر سلف باشد؛ اما با این شرط که نص و قولی برخلاف چنین فهمی نقل نشده باشد؛^۱ چراکه فهم سلف زمانی حاصل می‌شود که سلف در مورد آن به اجماع رسیده باشند و یا از کلمات جمهور یا فرد فرد آنان، فهمی به دست آید که قول مخالفی نداشته باشد؛ بنابراین، اجتهادات فرد فرد صحابه در مسائل جزئی و تفسیر برخی از آیات قرآن کریم که اختلافی بوده و شهری در میان سلف نداشته، دیگر در زمره فهم سلف قرار نمی‌گیرد.^۲ از منظر سلفیه، اگر فهمی از سوی سلف در مسائل مهم دین که در حوزه اصول و فروع باشد، و چه در مورد یک فرع فقهی، و چه در مسائلی که اصلاً نصی از سوی شارع به دست ما نرسیده و تنها سلف نسبت به آن اظهار نظر کرده،^۳ به دست آمد، تمامی این فهم‌ها حجت بوده و بر همگان لازم‌الاتباع می‌باشد.

حدیث خیر القرون از جمله احادیثی است که در میان اهل سنت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. عموم اهل سنت به موجب دلالت حدیث، معتقد به عدالت عموم صحابه هستند^۴ و هرگونه بررسی سندی راجع به صحابه را مردود می‌دانند؛ اما در این بین، سلفی‌ها به موجب دلالت حدیث، هم محدوده دوره سلف را تعیین کرده^۵ و هم حجیت فهم سلف را از دلالت حدیث به اثبات می‌رسانند.^۶ آنها فهم و تفاسیر و استنباطات تمام علمای اسلام از متون دینی را، به موجب عدم تطبیق آن با فهم سلف،

۱. دمیجی، عبدالله، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۲۳.

۳. همان، ص ۷۵.

۴. نووی، یحیی بن شرف، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج ۱، ص ۳.

۵. فرید، احمد، السلفية قواعد وأصول، ص ۷.

۶. دمیجی، عبدالله، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، ص ۵۷؛ خراشی، سلیمان بن صالح، شبهات عصرانية مع أجوبتها، ص ۳۷.

مردود می خوانند. حدیث خیر القرون از طریق عمران بن حصین و عبدالله بن مسعود در

صحیحین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است:

خَيْرُ النَّاسِ قُرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةً
أَخَذَهُمْ يَمِينُهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ؛

بهترین مردم، کسانی هستند که در عهد و زمان من بسر می‌برند؛ سپس
کسانی که بعد از آنها می‌آیند و بعد کسانی که پس از آنها می‌آیند؛ بعد از آنان،
کسانی می‌آیند که گاهی قبل از سوگند خوردن گواهی می‌دهند و گاهی قبل از
گواهی دادن، سوگند می‌خورند. (یعنی تقوا ندارند و به راحتی گواهی می‌دهند و
سوگند می‌خورند).^۱

ابن قیم جوزیه با استناد به حدیث فوق، قرنی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در آن می‌زیستند
را به طور مطلق از بهترین قرن‌ها برشمرده و تأکید می‌کند که این خیریت در تمامی
ابواب خیر و نیکی است و اگر این خیریت در وجه خاصی بود، دیگر به صورت مطلق
معنا نداشت که قرن آنان خیر نامیده شود.^۲ عبدالله الدمیجی سلفی، با تأیید تحلیل
ابن قیم از روایت، تأکید می‌کند که این خیریت مطلق، خود دلیلی مبنی بر بهترین امت
بودن آنان از حیث فهم، علم، عمل و اعتقاد است؛ لذا امکان ندارد که آنان حق را
نفهمیده ولی بعد از آنان کسانی باشند که در فهم مصیب باشند.^۳ سلیمان الخراشی در
اثبات دلالت این حدیث بر حجیت فهم سلف، با استناد به اینکه ملاک خیریت در
اسلام با توجه به آیه کریمه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾،^۴ تقوای قلوب و عمل صالح
است، نتیجه می‌گیرد که خداوند به قلوب صحابه نظر انداخته و قلوب آنان را بعد از
قلب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بهترین قلوب یافته است؛ لذا به آنان فهمی عمیق داده و کسانی که
لاحق آنان هستند امکان درک آن فهم را ندارند؛ پس هر آنچه را که صحابه حسن یافتند،
نزد خداوند هم حسن است و هر آنچه که سیئه دانستند نزد خداوند هم سیئه می‌باشد.^۵
همان طور که ملاحظه شد، سلفی‌ها از دلالت حدیث نبوی در اثبات مدّعی خود،

۱. بخاری، محمّد، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۳، ح ۳۶۵۱؛ ج ۳، ص ۱۷۱، ح ۲۶۵۲؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۶۳، ح ۲۵۳۳.

۲. ابن قیم جوزیه، محمّد، إعلام الموقعین عن رب العالمین، ج ۴، ص ۱۰۴.

۳. دمیجی، عبدالله، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، ص ۵۸.

۴. سوره حجرات، آیه ۱۳.

۵. خراشی، سلیمان بن صالح، شبهات عصرانیة مع أجوبتها، ص ۳۹.

مبنی بر حجیت فهم سلف بهره برده‌اند. در این مقاله ابتدا حدیث مذکور از حیث سندی مورد بررسی قرار گرفته و بعد مدّعی سلفی‌ها با مستند آنان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

بررسی سندی حدیث

روایت خیر القرون از جمله روایات متفق علیه، نزد بخاری و مسلم است؛^۱ برخی از محدثین مانند ابن حجر در الإصابة^۲ و ابوعبدالله کتانی در نظم المتناثر،^۳ حدیث مذکور را متواتر دانسته‌اند. سیوطی در ضمن متواتر دانستن حدیث مذکور در الأزهار المتناثرة، سیزده طریق برای آن ذکر می‌کند.^۴ چنین تصریحاتی مبنی بر متواتر و متفق علیه بودن روایت، دیگر جایی برای مناقشه سندی بر آن باقی نمی‌گذارد.

در تسمیه و نام‌گذاری این حدیث به خیر القرون، تسامحی صورت گرفته است؛ زیرا در متن دلّالی حدیث، عبارت "خیر القرون" ذکر نشده، و روایت به صورت «خیرکم»، «خیر الناس» و «خیر أمتی» نقل شده است؛ اما علما از باب تسامح در تسمیه و نام‌گذاری حدیث، حدیث مذکور را حدیث خیر القرون نامیده‌اند؛ ولی این گونه نبوده که حدیث مذکور با چنین عبارتی در متن روایت، اصل معتبری داشته باشد. با این حال ابن تیمیه حرانی سلفی، در آثار خود با بی‌توجهی به نقل‌های صحیح روایت شده در بخاری و مسلم، بارها روایت مذکور را با عبارت "خیر القرون" در آثار خود ذکر می‌کند؛ چنین عملکردی صدای برخی از سلفی‌ها مانند دکتر محمد رشاد سالم را در آورده است. وی در اعتراض به ابن تیمیه چنین آورده: من درباره ضبط این روایت تحقیق بسیاری کردم؛ اما روایت را با چنین الفاظی (منظور عبارت خیر القرون) نیافتم.^۵ حال در اینکه چرا ابن تیمیه و هم‌فکرانش، حدیث را به صورت خیر القرون نقل می‌کنند، باید گفت که آنها به دنبال مقاصدی هستند که در بخش مناقشه دلّالی حدیث، بیشتر به این بحث پرداخته می‌شود.

۱. ابن عبدالباقی، محمد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان فیما اتفق علیه الشیخان، ج ۳، ص ۱۸۱.

۲. ابن حجر عسقلانی، احمد، الإصابة فی تمییز الصحابة، ج ۱، ص ۱۶۵.

۳. کتانی، محمد، نظم المتناثر من الحدیث المتواتر، ص ۱۹۹، ح ۲۴۰.

۴. سیوطی، عبدالرحمن، الأزهار المتناثرة فی الأحادیث المتواترة، ص ۴۰، ح ۱۰۶.

۵. ابن تیمیه حرانی، احمد، منهاج السنة النبویة، ج ۲، ص ۳۵.

بررسی دلالتی حدیث

عمده‌ی بحث و مناقشه، در مورد دلالت حدیث است؛ همان‌طور که گذشت، سلفی‌ها دو ادعای اختصاصی نسبت به روایت خیر القرون ارائه کرده‌اند. ادعای اول ناظر به محدوده دوره سلف و دومین ادعا ناظر به حجیت فهم آنان بود. استناد سلفی‌ها به دلالت حدیث خیر القرون راجع به این دو مدعا، با مناقشاتی همراه است که در ذیل به بررسی آن می‌پردازیم.

اشکال اول

یکی از بارزترین اشکالاتی را که به برداشت سلفی‌ها راجع به حدیث خیر القرون می‌توان گرفت، مربوط به واژه «قرن» است. درباره معنای قرن در میان اهل علم، اختلافات زیادی است و بیشتر از آن، تعبیر زمانی را اخذ کرده‌اند و در تعبیر محدوده زمانی آن دچار اختلاف شده‌اند. ابن حجر در فتح الباری محدوده زمانی قرن را از ۱۰ تا ۱۲۰ سال بیان می‌کند؛^۱ اما با این حال معتقد است که این محدوده زمانی برای قرن، به نسبت به اهل زمان هر قرن متفاوت است؛^۲ به طوری که این مدت زمان در دوران صحابه، به خاطر حیات آخرین صحابی پیامبر اکرم ﷺ ابوطفیل عامر بن واثله، تا سال ۱۱۰ هجری به طول انجامید.^۳ قرن تابعین در حدود هفتاد الی هشتاد سال و قرن تابع تابعین هم پنجاه سال طول کشید و به اتفاق علما، آخرین تابع تابعین که قولش مورد استناد قرار می‌گیرد تا سال ۲۲۰ زندگی کرده است.^۴

اما با ملاحظه به اصل کلمه و بررسی معنای لغوی آن، چنین به دست می‌آید که این واژه در حدیث مورد نظر، محدوده زمانی خاصی را تعیین نمی‌کند. (ق ر ن) در اصل اشتقاقی به معنای جمع چیزی با چیز دیگر است.^۵ راغب اصفهانی با شاهد قرار دادن آیات متعددی مانند: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾،^۶ ﴿وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا﴾،^۱ و ﴿ثُمَّ

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۷، ص ۵.

۲. همان، ج ۷، ص ۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۷۵.

۴. همان، ج ۷، ص ۶.

۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۷۶.

۶. سوره یونس، آیه ۱۳.

أَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ»^۲، کلمه «قَرْن»، (به فتح قاف) را مفردِ قرون می داند. در لغت نیز به معنای «القوم المقترنون في زمن واحد»؛ قومی که در زمان واحدی با هم ارتباط داشته باشند، می داند.^۳ با ملاحظه چنین تعبیری از واژه قرن، دیگر خصوصیت خاصی مانند صحابه بودن^۴ و محدود بودن به صد سال کمتر یا بیشتر در آن دیده نمی شود. بر این اساس، واژه "قرنی" در روایت، به معنای تمام افرادی که در دوره زندگانی حضرت رسول ﷺ زیست داشته اند را شامل می شود؛ حال چه صحابه خطاب شوند و چه صحابه نامیده نشوند؛ علاوه بر این، به احتمال قوی، قرن در روایت، همان «قَرْن» (به- کسر قاف)، مفرد «أقران» است که به معنای شبیه و نظیر می باشد.^۵ دلیل بر این مدعا نیز روایتی از احمد بن حنبل در مسند است که از طریق عبدالله بن مسعود از پیامبر اکرم ﷺ چنین نقل کرده است: «خير الناس أقراني الذين يلوني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».^۶ اسناد این حدیث توسط شعيب الأرنؤوط و دیگر محققین کتاب، بنا بر شرط شیخین تصحیح شده است.^۷ روایت احمد را می توان شاهد و قرینه ای گرفت بر نوع حرکت حرف قاف در "قرنی" که در روایات مسلم و بخاری به صورت «خير الناس قرنی» وارد شده است؛ زیرا روایتی را بخاری و مسلم از عبدالله بن مسعود نقل کرده اند و احمد هم به طریق صحیح در مسند خود نقل کرده است؛ با این تفاوت که بخاری و مسلم از لفظ مفرد آن استفاده کرده و احمد لفظ جمع را در حدیث خود به کار برده است؛ در واقع «أقران» نه جمع قَرْن، بلکه جمع «قَرْن» است.

شاید اشکال شود که روایت مذکور به صورت خیر القرون هم نقل شده و جمع قرون شاهد بر این است که لفظ قَرْن (به فتح قاف) ضبط روایت باشد. در جواب باید گفت که این استدلال قابل خدشه است؛ چراکه آنچه از لفظ خیر القرون راجع به حدیث شاهد

۱. سوره فرقان، آیه ۳۸.

۲. سوره مؤمنون، آیه ۳۱.

۳. راغب اصفهانی، حسین، المفردات في غريب القرآن، ص ۶۶۷.

۴. «مراد از صحابه از منظر اهل سنت کسانی هستند که با پیامبر اکرم ﷺ ملاقات داشته و به حضرت ایمان آورده و بر اسلام بمیرند»؛ (عسقلانی، ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ص ۱۴۰).

۵. زبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۳، ص ۵۳۸.

۶. ابن حنبل شیبانی، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ۷، ص ۷۴، ح ۳۹۶۳.

۷. همان.

آن هستیم، نقل‌هایی است که از سوی علما صورت گرفته است؛ به‌خصوص ابن‌تیمیه حرانی که عبارات خیر القرون را بیشتر از همه استفاده کرده و هیچ مستند معتبری مبنی بر نقل روایت با عبارت خیر القرون ارائه نداده است. بخاری و مسلم و ائمه حدیث دیگر، روایت را با عبارت خیر القرون نقل نکرده‌اند؛ همان‌طور که قبلاً هم بدان اشاره شد، دکتر محمد رشاد سالم محقق کتاب منهاج السنة، در ذیل یکی از عبارات ابن‌تیمیه، در حالی که حدیث را با ضبط خیر القرون نقل می‌کند، چنین اعتراض می‌کند که با تحقیقاتی که صورت گرفته، چنین متنی از حدیث وارد نشده است.^۱

حال با تفسیری که از واژه قرن (به‌کسر قاف) در روایت «خیر الناس قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم» صورت گرفت، دیگر استدلال سلفی‌ها مبنی بر دلالت حدیث بر محدوده زمانی خاصی که مراد عصر صحابه، تابعین و تابع تابعین باشد به اثبات نمی‌رسد؛ بلکه روایت درصدد بیان فضیلت برخی صحابه در زمان حیات پیامبر ﷺ است و این مقدار، اخص از مدعای سلفی‌ها می‌باشد. شواهد دیگری هم بر این ادعا وجود دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

همان‌طور که می‌دانیم روایت خیر القرون، با عبارت مختلفی نقل شده است؛ اما تمام‌شان حاکی از یک معنا و واقعیت هستند؛ لذا عبارات متعدد می‌تواند مبین یک‌دیگر باشند؛ همان‌طور که قبلاً اشاره شد در نقل‌های بخاری و مسلم، حدیث مذکور با عبارات «خیرکم قرنی»،^۲ «أی الناس خیر قال: قرنی»،^۳ و در نقلی دیگر «خیر أمتی قرنی»،^۴ وارد شده است. در این بین، لفظ «الناس» و «أمة» عام، و لفظ «کم» از باب اینکه خطاب به صحابه است، تبیین‌کننده لفظ «ناس» و «أمة» می‌باشد. تأویل بردن «کم» به «امت» نیز درست نیست؛ چراکه در این صورت، کلام دچار مجاز می‌شود که خود سلفی‌ها به آن ملتزم نمی‌شوند و در جایی که امکان اخذ به حقیقت و مجاز وجود دارد، قول به حقیقت

۱. ابن‌تیمیه حرانی، احمد، منهاج السنة النبویة، ج ۲، ص ۳۵.

۲. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۴۱، ح ۶۶۹۵؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۶۴، ح ۲۵۳۵.

۳. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۳۴، ح ۶۶۵۸؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۶۳، ح ۲۵۳۳.

۴. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲، ح ۳۶۵۰؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۶۲، ح ۲۵۳۳.



در اولیت است.

بر این اساس، در تقسیم حضرت رسول ﷺ گفته‌اند که مَقَسَم آن صحابه است، و سه قسم «قرنی، ثم الذین یلونی، ثم الذین یلونی»، تمام‌شان ناظر به دوره صحابه می‌شود و دیگر حکایتی پس از زمان صحابه ندارد.

علاوه بر اینکه در طریقی از روایت، بخاری در صحیح خود آورده است: «ثم إن بعدکم قوما»؛ سپس بعد از شما صحابه، قومی می‌آیند چنین و چنان...^۱ خطاب باز هم به‌سوی صحابه است و روایت توجه‌ای به نسل‌های بعد از آن ندارد. با بررسی‌های صورت گرفته، دیگر روایت خیر القرون مستندی بر حجیت فهم سه قرن برای سلفیان نمی‌شود؛ یا لاقلاً استدلال قطعی آنان بر دلالت حدیث بر سه نسل مورد نظر آنان را مورد تشکیک قرار می‌دهد.

حال جای این سوال باقی می‌ماند که معنای حدیث بعد از تفسیر واژه قرن و مخاطب بودن صحابه پیامبر ﷺ چه می‌شود؟ در جواب این سوال می‌توان چنین گفت که مراد پیامبر اکرم ﷺ از «خیر الناس/خیرکم قرنی»؛ بهترین مردم شبیه‌ترین شما به من است، کسانی هستند که اسلام و دعوت الهی را زودتر از دیگران پذیرفتند و به‌همراه پیامبر اکرم ﷺ سختی تکذیب رسالت و آزار و اذیت و سخریه گرفتن کفار را تحمل کردند. در رأس این گروه از یاران و اصحاب پیامبر اکرم ﷺ نیز عترت ایشان بودند که او را در سختی‌ها تنها نگذاشتند. اشخاصی مانند حضرت علی علیه السلام و خدیجه و جعفر بن ابی طالب و حمزه و زید بن حارثه و آل ابی‌اهاله و ابوطالب که همیشه حول پیامبر اکرم ﷺ بودند و هسته اولیه مسلمانان را تشکیل داده و بیشترین شباهت را با پیامبر ﷺ داشتند. مراد پیامبر ﷺ از «ثم الذین یلونهم» می‌تواند کسانی باشند که بعد از این اصحاب به دامن اسلام گرویدند و به تبع هسته اولیه مسلمین، در دفاع از اسلام، ایثار و جان‌فشانی کردند. در این گروه نیز می‌توان از بلال حبشی، آل یاسر (عمار، پدر و مادرش)، صهیب، خباب بن ارت و مصعب بن عمیر و دیگران نام برد که در طبقه دوم هسته مرکزی اسلام به محوریت پیامبر اکرم ﷺ قرار داشتند و در دفاع از اسلام و ایمان، دچار آزار و شکنجه از سوی کفار، و فراق و هجران از دیار خود شدند؛

۱. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲، ح ۳۶۵۰.

سپس در درجه بعدی فضیلت، کسانی که برای دفاع از اسلام دچار عذاب و هجران در حد کمتری از دو گروه قبلی شده‌اند، اما با این حال حافظ ایمان و اسلام بودند، قرار می‌گیرند.^۱

اشکال دوم

بر فرض که بپذیریم که روایت خیر القرون ناظر به نسل باشد، باید پرسید که چرا این خیریت مد نظر آنان، محصور در سه نسل صحابه، تابعین و تابع تابعین است؟ حدیث مذکور دارای طرق معتبر دیگری هم است که نسل چهارم را تحت خیریت خود قرار می‌دهد. در روایتی، مسلم از عمران بن حصین از نبی اکرم ﷺ نقل می‌کند: «إن خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». ^۲ در نقلی دیگر، احمد بن حنبل از طریق عبدالله بن مسعود از پیامبر اکرم ﷺ می‌گوید: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». شعب ارنووط روایت احمد را بنا بر شرط شیخین صحیح بر می‌شمارد.^۳

اشکال سوم

بر فرض، دلالت روایت بر خیریت سه قرن اول بر دیگر قرون باشد، ما چه دلیلی داریم که منظور روایت بر خیریت تک تک مسلمین این سه قرن بر دیگر مسلمان بوده و مراد روایت، خیریت این سه نسل، به‌خاطر وجود پیامبر اکرم ﷺ و مهاجرین و انصار به‌نحو اجمال نباشد؟^۴ چراکه بر اساس احتمال اول، جای این سؤال باقی می‌ماند که ملاک این خیریت برای تک تک افراد این سه نسل در چیست؟! آیا این خیریت برای کل افراد، به‌خاطر داشتن اتحاد در اصول اعتقادشان است و یا به‌خاطر صلح و آرامشی که برای مسلمانان در این سه نسل حاکم بوده؟ یا آنکه آنان در مقام عمل و تطبیق شریعت نسبت به نسل‌های دیگر بهتر بوده‌اند؟! آنچه که از دلایل قرآنی، روایی و اسناد تاریخی به‌دست می‌آید، دلیل بر خیریت سه نسل مذکور را ردّ می‌کند؛ اما اینکه ادعا شود،

۱. مالکی، حسن بن فرحان، ما معنی خیر الناس قرنی، (<http://almalikiy.org/news.php?action=view&id=1093>).

۲. نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۶۴، ح ۲۵۳۵.

۳. ابن حنبل شیبانی، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ۶، ص ۷۶، ح ۳۵۹۴.

۴. مالکی، حسن بن فرحان، الصحبة والصحابة بين الإطلاق اللغوي والتنقيص الشرعي، ص ۲۴۱.

مسلمانان در این سه نسل طلایی، دارای عقاید صحیح، و وحدت عقیدتی بوده‌اند، تاریخ ملل و نحل، چنین ادعایی را نیز ثابت نمی‌کند؛ زیرا ما در عصر صحابه و در بین سال‌های ۴۰-۳۰ قمری، شاهد بروز خوارج بودیم که دارای عقاید سخیفی بودند که به- موجب آن، بسیاری از مسلمانان را تکفیر می‌کردند. هنوز یک قرن از اسلام نگذشته بود که در همین دوران، شاهد به‌وجود آمدن مرجئه بودیم که آنان هم با عقاید انحرافی خود بسیاری از مسلمانان را به گمراهی کشاندند و با طرح این شبهه که معصیت هیچ‌گونه ضرری به ایمان شخص وارد نمی‌سازد، جامعه اسلامی را به انحلال اخلاقی کشاندند؛ تا اینکه در اوایل قرن دوم هجری، با ظهور فرقه معتزله، با طرح سؤالات اعتقادی، انشقاق در صف مسلمانان به‌وجود آمد و آنان را به فرقه‌های متعددی تقسیم کرد؛ به- طوری که در قرن دوم هجری، معرکه‌ای جهت آرای مذاهب کلامی به‌وجود آمد.^۱

ادعا شده که دوران صحابه و دو نسل بعد از آن، دوران صلح و آرامش مسلمان بوده است؛ اما شواهد تاریخی برخلاف آن است؛ زیرا در همین دوران بود که امیرالمؤمنین علی علیه السلام را به شهادت رساندند و عثمان بن عفان را در مرآی و منظر مهاجرین و انصار کشتند. در همین دوران بود که فتنه جمل پای گرفت و ده‌ها هزار نفر از اهل همین قرون از صحابه و تابعین به قتل رسیدند. افراد همین قرون بر فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در کربلا و اهل بیت گرامی‌شان مصائب زیادی وارد کردند و در واقعه حره در مدینه، بسیاری از اصحاب و تابعین را به قتل رساندند و به اموال و نوامیس آنان تعرض کردند.^۲ ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه به نقل از ابوالمعالی جوینی شافعی درباره این حدیث چنین می‌گوید:

در قرنی که بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در آن حضور داشتند، حدود ۵۰ سال از آن، ما شاهد بدترین دوران بودیم، در این قرن ما شاهد به قتل رسیدن حسین علیه السلام، حوادث مدینه، حصر مکه و بی‌احترامی به خانه کعبه بودیم. در این دوران کسانی جای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نشستند که شرب خمر کرده و مرتکب فسق و فجور می‌شدند؛ چنین اعمالی هم از یزید بن معاویه، یزید بن عاتکه و ولید بن یزید سر زد. در دوره خلافت عبدالملک و حجاج بن یوسف خون

۱. سبحانی، جعفر، البدعة مفهوما - حدها - آثارها، ص ۴۷-۴۶.

۲. صائب، عبدالحمید، منهج فی الائتماء المذهبی، ص ۲۷۷.

بسیاری از مسلمین بی‌گناه بر زمین ریخته شد و به اسارت گرفته شد، فرزندان مهاجرین و انصار کنار گذاشته شدند، به این خاطر کسی که تاریخ را مطالعه کند ۵۰ سال دوم از تاریخ اسلام را به‌طور کامل توأم با شرارت می‌بیند، به‌نحوی که هیچ خیری در رؤسا و حاکمان آن دوره نبوده است. مردم آن زمان هم تابع امیران و رؤسای خود بودند.^۱

اگر ادعا شود که وجه برتری این سه نسل نسبت به قرون دیگر تمسک آنان به احکام دین و فروعات است، به این وجه هم نمی‌توان ملتزم شد؛ زیرا تاریخ شاهد آن است که بسیاری از کسانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را دیده و حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیده بودند، بعد از وفات ایشان از دادن زکات امتناع ورزیده و مرتد شده^۲ و اعمال شنیع دیگری انجام دادند که برخی از آن در نقل جوینی شافعی از نظر گذشت.

علاوه بر این، روایاتی در این باب وجود دارد که با تفسیر سلفی‌ها مبنی خیریت مطلق صحابه نسبت به قرون دیگر در تنافی است. حاکم نیشابوری در مستدرک، روایت صحیحی را نقل می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رو به صحابه کردند و فرمودند: «أتدرون أي أهل الإيمان أفضل إيماناً؟» آیا شما می‌دانید چه مومنی دارای مرتبه عالی ایمان است؟ ... بعد در جواب فرمودند: «أقوام يأتون من بعدي في أصلاب الرجال فيؤمنون بي ولم يروني ويجدون الورق المعلق فيعملون بما فيه فهو لأفضل أهل الإيمان إيماناً»؛ قومی از امت من که در صلب پدرانشان قرار دارند و بعد از من می‌آیند، آنان در حالی که مرا ندیده‌اند به من ایمان می‌آورند، برگه‌های پراکنده‌ای از آیات و روایات را می‌یابند و به آن عمل می‌کنند، پس آنان افضل اهل ایمان هستند.^۳

در نقلی دیگر که احمد در مسند خودش آورده، ابوعبیده جراح از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌پرسد: «هل أحد خير منا، أسلمنا معك، وجاهدنا معك؟» آیا کسی بهتر از ما صحابه هست؟ در حالی که ما همراه شما اسلام آوردیم و همراه شما جهاد کردیم؟! پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «نعم، قوم يكونون من بعدكم يؤمنون بي ولم يروني»؛ بلکه قومی بعد از شما می‌آیند که به من ایمان می‌آورند در حالی که مرا ندیده‌اند. اسناد روایت مذکور را

۱. ابن‌ابی‌الحدید مدائنی، عزالدین، شرح نهج البلاغة، ج ۷، ص ۴۶.

۲. سبحانی، جعفر، البدعة مفهومها - حدها - آثارها، ص ۵۰.

۳. حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۹۶، ح ۶۹۹۳.

شعیب ارنؤوط صحیح دانسته است.^۱

در روایت دیگری از پیامبر اکرم ﷺ در سنن ترمذی^۲ و صحیح ابن حبان نقل شده است: «مثل امتی مثل المطر لا یدری اوله خیر ام آخره»؛ مثال امت من مانند باران است. معلوم نیست آغاز آن خیر است یا پایان آن. شعیب ارنؤوط طریق روایت را حسن و معتبر دانسته است. ابن حجر عسقلانی این اعتبار را در حدی می بیند که می تواند به رتبه صحّت ارتقاء یابد^۳ و ناصرالدین البانی سند روایت را صحیح شمرده است.^۴

در روایت دیگر، ابن ابی شیبہ در المصنّف، از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده که ایشان سه مرتبه فرمودند: «لیدرکن المسیح أقواما إنهم لمثلکم أو خیر ثلاث مرات»؛ حضرت مسیح قومی از امت من را درک می کنند که همانند شما و یا از شما بهترند.^۵ بدرالدین عینی و ابن حجر عسقلانی روایت مذکور را حسن و معتبر دانسته اند.^۶ ابن عبدالبر نیز نقل می کند: «خیر الناس من طال عمره و حسن عمله»؛ بهترین مردم کسی است که عمرش طولانی و عملش نیکو باشد. روایت مذکور را ترمذی در سنن خود معتبر دانسته^۷ و البانی هم حدیث مذکور را تصحیح کرده است.^۸ دلالت حدیث مذکور به گونه ای است که ابن عبدالبر در التمهید متذکر می شود که اجلاء علما این حدیث را در تعارض با حدیث «خیر الناس قرنی» می دیدند.^۹ این کلام ابن عبدالبر حاکی از آن است که یک اختلاف قدیمی درباره دلالت حدیث خیر القرون وجود داشته است.^{۱۰} او درباره حدیث معتقد است که حدیث خیر القرون گرچه به صورت عام ذکر شده، اما از آن اراده خاص شده است؛ به طوری که در قرنی که پیامبر اکرم ﷺ می زیستند، هم انسان های نیکوکار

۱. ابن حنبل شیبانی، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ۲۸، ص ۱۸۴، ح ۱۶۹۷۷.

۲. ترمذی، محمد، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۴۴۹، ح ۲۸۶۹.

۳. ابن حجر عسقلانی، أحمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۷، ص ۶.

۴. ابن حبان، محمد، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، ج ۱۶، ص ۲۰۹، ح ۷۲۲۶.

۵. ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنّف فی الأحادیث والآثار، ج ۴، ص ۲۰۶، ح ۱۹۳۴۴.

۶. عینی، محمود، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ج ۱۶، ص ۱۷۱؛ ابن حجر عسقلانی، أحمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۷، ص ۶.

۷. ترمذی، محمد، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۴۴، ح ۲۳۳۰.

۸. البانی، محمد ناصرالدین، صحیح الترغیب والترهیب، ج ۳، ص ۳۱۳، ح ۳۳۶۴.

۹. ابن عبدالبر، یوسف، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، ج ۲۰، ص ۲۵۲.

۱۰. خلیفات، مروان، قراءة فی الأدلة السلفية، ص ۲۳.

زندگی می‌کردند و هم اشرار حضور داشتند. در میان مردم، منافق، فاسق، زانی و سارق، صدیقین، شهدا، فضلا و علما می‌زیستند؛ پس معنای دقیق روایت "خیر الناس قرنی" می‌شود: «خیر الناس فی قرنی»؛ در واقع معنای آن این است که بهترین مردم در قرنی هستند که من در آن زندگی می‌کنم.^۱ بر اساس این تفسیر، ابن عبدالبر قائل است که خیریت در روایت، مربوط به مجموع سه نسل است، نه خیریت تک‌تک افراد. لذا امکان دارد که در قرن‌های بعدی، کسانی بیایند که از آنان برتر باشند.^۲ ابوالصلاح حلبی لفظ خیر در روایت خیر القرون را حاکی کثرت اخیار در این دوران می‌بیند، نه آنکه تمامی آنان خیر و نیکو باشند. مانند قول کسی که بگوید: «بنو فلان خیر من بنی فلان» و «بنو فلان اشجع من بنی فلان»؛ این کلام چیزی جز افاده کلام بر کثرت اخیار و شجاعان در یکی از این دو قبیله بر دیگری نیست؛ نه آنکه تمامی قبیله اول نسبت به قبیله دوم خیر و شجاع باشند و در قبیله مقابل، هیچ کسی خیر و شجاع نباشد؛ علاوه بر این، ما علم ضروری داریم بر اینکه برخی از اعیان تابعین، بافضیلت‌تر از صحابه بودند و کسانی هم از نسل بعد از آنان هستند که بافضیلت‌تر از آنان باشند.^۳

با جمع روایات این باب می‌توان چنین نتیجه گرفت که نمی‌توان به‌نحو موجهه کلیه، تمام افرادی که در قرون ثلاثه بودند را خیر به حساب آورد؛ به‌طوری‌که این خیریت از دیگران سلب شده باشد. نهایت دلالتی که از روایت خیر القرون با جمع روایات دیگر به‌دست می‌آید، خیریت به‌نحو موجهه جزئی و آن هم به‌خاطر وجود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مهاجرین و انصاری است که در ایمان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سبقت داشتند، که با چنین تفسیری از روایت دیگر، مدّعی سلفی‌ها مبنی بر دلالت روایت بر خیریت تمامی سلف و بعد از آن، حجیت فهم آنان به اثبات نمی‌رسد.

اشکال چهارم

آنچه که حدیث به آن دلالت دارد، خیریت و برتری است و خیریت هیچ‌گاه مساوی با حجیت نیست؛ وگرنه می‌بایست بسیاری از روایات نبوی صلی الله علیه و آله و سلم را حمل بر حجیت

۱. ابن عبدالبر، یوسف، الاستذکار، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. بوٹی، محمد سعید رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص ۱۰.

۳. حلبی، ابوالصلاح، تقریب المعارف، ص ۳۹۵.



کرد؛^۱ به عنوان نمونه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ»؛ بهترین شما کسی است که قرآن را بیاموزد و به دیگران هم یاد بدهد؛^۲ و یا در نقل دیگر فرمودند: «خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ»؛ بهترین شما کسی است که نفع بیشتری به مردم برساند؛^۳ یا «إِنَّ خَيْرَكُمْ أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا»؛ همانا بهترین شما خوش خلق ترین شماست.^۴ واژه «خیر» در این روایات نیز همانند روایت خیر القرون وارد شده است. حال اگر کلمه خیریت در روایت «خیر القرون» دلالت بر حجیت داشته باشد، پس می بایست بنا بر روایاتی که ذکر شد، قول و فهم کسی که تعلیم و تعلم قرآن داشته و یا از نافع ترین و یا با اخلاق ترین مردم باشد برای ما حجت باشد؛ در صورتی که کسی چنین التزامی را نمی پذیرد.

نتیجه

با بررسی های صورت گرفته چنین به دست آمد که مستند سلفی ها به حدیث خیر القرون، برای حجیت بخشیدن فهم سلف بر خلف، قابل اشکال و مناقشه است؛ به طوری که حدیث ناظر به خیریت نسل عصر حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و دو نسل بعد از ایشان نیست؛ بر فرض هم که باشد، ناظر به خیریت تک تک افراد آن دوران نمی باشد و بر فرض قبول خیریت، حاکی از حجیت فهم افراد آن دوران نمی کند. با وجود چنین اشکالاتی بر دلالت حدیث، نظریه حجیت فهم سلف صالح، قابلیت اثبات علمی نخواهد داشت. سلفی ها به غیر از این حدیث به حدیث عرباض بن ساریه و آیه السابقون الاولون هم، برای حجیت فهم سلف استدلال می کنند که نگارش مقاله ای مجزا در بررسی دلالتی آنها در حجیت فهم سلف از سوی محققین این حوزه را طلب می کند.

۱. حسن محمد خیر، محمد، بدعة وجوب فهم السلف، ص ۲۸.

۲. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۹۲، ح ۵۰۲۷.

۳. طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الأوسط، ج ۶، ص ۵۸، ح ۵۷۸۷.

۴. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۳، ح ۶۰۳۵.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن أبی الحدید مدائنی، عزالدین، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد عبدالکریم النمری، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳. ابن أبی شیبہ، عبداللہ، المصنّف فی الأحادیث والآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبة الرشد، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۴. ابن تیمیہ حرانی، احمد، منهاج السنة النبویة، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا: بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۵. ابن حبان، محمّد، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق: شعیب الأرئوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد، الإصابة فی تمييز الصحابة، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود و علی محمّد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۸. ابن حنبل شیبانی، احمد، مسند أحمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الأرئوط و عادل مرشد و دیگران، مؤسسة الرسالة، بی جا، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۹. ابن عبدالباقی، محمّد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان فیما اتفق علیه الشیخان، قاهره: دار الحديث، ۱۴۰۷ق.
۱۰. ابن عبدالبر، یوسف، الاستذکار، تحقیق: سالم محمد عطا، محمد علی معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۱۱. ابن عبدالبر، یوسف، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، تحقیق: مصطفی بن أحمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، مغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۳۸۷ق.
۱۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفکر، بی جا، ۱۳۹۹ق.
۱۳. ابن محمّد الملا، عبداللہ، الکواشف الجلیة عن مصطلحات الحنفیة، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۴. باعبداللہ، محمّد باکریم، وسطیة أهل السنة بین الفرق، ریاض: دار الایة للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۵. البانی، محمد ناصرالدین، صحیح الترغیب والترہیب، ریاض: مکتبة المعارف للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۱۶. بخاری، محمّد، صحیح بخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، دار طوق النجاة، بی جا، چاپ



أول، ١٤٢٢ق.

١٧. بوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، بيروت: دار الفكر المعاصر، چاپ چهاردهم، ٢٠٠١م.

١٨. بيجوري، ابراهيم، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ دوم، ١٤٢٤ق.

١٩. ترمذی، محمد، سنن الترمذی، تحقیق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بی جا، چاپ اول، ١٩٩٦م.

٢٠. حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، تعلیق: محمد بن أحمد ذهبي، تحقیق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١١ق.

٢١. حسن محمد خير، محمد، بدعة وجوب فهم السلف، بی جا: بی نا، بی تا.

٢٢. حلبی، ابوالصلاح، تقریب المعارف، تحقیق: فارس تبریزیان الحسون، نشر محقق، بی جا، ١٤١٧ق.

٢٣. خراشی، سلیمان بن صالح، شبهات عصرانية مع أجوبتها، ریاض: نشر مكتبة ملك فهد، چاپ اول، ١٤٣٠ق.

٢٤. خلیفات، مروان، قراءة في الأدلة السلفية المجموعة الأولى، تهران: نشر مشعر، چاپ اول، ١٤٣٥ق.

٢٥. دمشقی، محمد منیر، نموذج من الأعمال الخيرية في إدارة الطباعة المنيرية، ریاض: مكتبة الإمام الشافعي، چاپ دوم، ١٤٠٩ق.

٢٦. دمیجی، عبدالله، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية حقيقته وأهميته وحجته، عربستان: مركز البيان للبحوث والدراسات، بی تا.

٢٧. راغب اصفهانی، حسین، المفردات في غريب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت: دار القلم و الدار الشامیة، چاپ اول، ١٤١٢ق.

٢٨. زبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: مجموعة من المحققين، بی جا: دار الهداية، بی تا.

٢٩. سبحانی، جعفر، البدعة مفهومها - حدها - آثارها، بيروت: دار الأضواء چاپ اول، ١٤١٩ق.

٣٠. سفارینی، محمد، لوازم الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضنية في عقيدة الفرق المرضية، بی جا: المكتب الإسلامي، چاپ سوم، ١٤١١ق.

٣١. سیوطی، عبدالرحمن، الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة، بی جا: نشر مطبعة دار التأليف، بی تا.

۳۲. شوکانی، محمد، **التحفة في مذاهب السلف**، تحقيق: سيد عاصم على، طنطا، مصر: دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳۳. صائب، عبد الحميد، **منهج في الانتماء المذهبي**، قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، چاپ پنجم، ۱۴۱۴ق.
۳۴. طبرانی، سلیمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، قاهرة: دار الحرمين، بی تا.
۳۵. عسقلانی، احمد، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**، تحقيق: عبدالله بن ضيف الله الرحيلي، رياض: مطبعة سفير بالرياض، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۶. عینی، محمود، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
۳۷. غزالی، محمد، **المستصفی**، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، دار الكتب العلمية، بی جا، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۳۸. غزالی، محمد، **المنحول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: دار الفكر المعاصر، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
۳۹. غزالی، محمد، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق: إبراهيم أمين احمد، قاهرة: المكتبة التوفيقية، بی تا.
۴۰. فريد، احمد، **السلفية قواعد وأصول**، قاهرة: دار العقيدة، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۴۱. فيومي، أحمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية، بی تا.
۴۲. كتاني، محمد، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، تحقيق: شرف حجازي، مصر: دار الكتب السلفية، چاپ سوم، بی تا.
۴۳. مالکی، حسن بن فرحان، **الصحبة والصحابة بين الإطلاق اللغوي والتنقيص الشرعي**، عمان: مركز الدراسات التاريخية، چاپ دوم، ۱۴۲۵ق.
۴۴. مالکی، حسن بن فرحان، مقاله "ما معنى (خير الناس قرني)؟!"، نشر سایت حسن بن فرحان المالکی، آدرس: (<http://almaliky.org/news.php?action=view&id=1093>)..
۴۵. نووی، يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ۱۳۹۲ق.
۴۶. نیشابوری، مسلم، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.



بررسی ادله محمد بن صالح العثیمین، بر عدم مجاز در قرآن

سعید سلمان^{*}

محمد معینی فر^{**}

چکیده

انکار مجاز در قرآن و در لغت عربی، یکی از مبانی سلفیه است که در بسیاری از اعتقادات مانند نحوه‌ی تفسیر صفات الهی در آیات قرآن کریم، نقش اساسی دارد. محمد بن صالح العثیمین، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مفتیان معاصر سلفیت و وهابیت، در آثار متعددی به نفی مجاز و رد ادله "مثبتین" مجاز پرداخته است. دلیلی مانند عدم استعمال مجاز توسط سلف و عدم صحت سلب از آیات قرآن، از دلایلی است که باعث شده ابن عثیمین به تبعیت از ابن قیم، مجاز را طاغوتی برای تحریف روایات و آیات قرآن بداند؛ در حالی که در روایات نبوی صلی الله علیه و آله و کلمات دانشمندانی که در قرون اولیه اسلام می‌زیستند، موارد متعددی از استعمال مجازی وجود دارد؛ علاوه بر این، عدم صحت سلب از قرآن نیز، در همه جا صحیح نیست و مبتلا به نقض است؛ از طرف دیگر، صحت سلب در صورتی باعث انکار آیات قرآن می‌شود که معنای حقیقی را نفی نماید؛ در حالی که صحت سلب معنای مجازی، علامت تشخیص حقیقت از مجاز است. از طرف دیگر، آیاتی در قرآن وجود دارد که پذیرفتن معنای حقیقی آنها، نادرست بودن محتوای آیه را در بردارد و توجیهات ابن عثیمین نیز این نادرستی را رفع ننموده است؛ در نهایت اگرچه ابن عثیمین منکر مجاز در قرآن است، اما آیه «إِنِّي أَنزَلْنِي أَغْصِرُ خُمْرًا» را، به معنایی مجازی تفسیر نموده و اسمی از مجاز نبرده است.

کلیدواژه‌ها: مجاز، صحت سلب، تحریف، سیاق، قرینه، ابن عثیمین.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانش پژوه موسسه دار الإعلام لمدرسة أهل البيت عليه السلام

jmail.com@saeedsalmani0313

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

مقدمه

دانشمندان علوم بلاغت و اصول فقه، تقسیم‌های گوناگونی برای الفاظ ذکر نموده‌اند. تقسیم لفظ به حقیقی و مجازی، از جمله تقسیم‌هایی است که نقش مهمی در فهم نصوص دینی دارد. در هم تنیده شدن مسائل اعتقادی با فهم نصوص دینی، ایجاب می‌نماید تا دقت بیشتری در نصوص دینی شود؛ بنابراین، عالمان وهابی گمان نموده‌اند که ورود مجاز در نصوص دینی، باعث انحراف از اعتقادات اصیل اسلامی می‌شود؛ لذا هرگونه استعمال مجازی در قرآن را انکار نموده و ادله‌ای نیز ذکر کرده‌اند. از جمله‌ی عالمان وهابیت معاصر، محمد بن صالح العثیمین است. وی از مفتیان عربستان سعودی بوده که در آثار خود به انکار مجاز در قرآن پرداخته است؛ اگرچه در بحث مجاز در قرآن، آثار گوناگونی تألیف شده، اما اثری وجود ندارد که به‌طور خاص به بررسی اندیشه بن‌عثیمین به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان و مفتیان معاصر وهابیت در این زمینه پردازد. نوشتار حاضر متکفل بررسی این مسأله می‌باشد. این مقاله برای نقد ادله بن‌عثیمین، تبیین چهار مرحله را در کانون اهداف خود قرار داده است. نخست اینکه به تبیین دیدگاه ابن‌عثیمین در این مسأله می‌پردازد. دوم اینکه ادله اقامه شده توسط ابن‌عثیمین را ارائه نموده و این ادله را نقد می‌کند. سوم، پاسخ‌های ابن‌عثیمین به آیاتی که معنای مجازی دارند را تبیین و بر این پاسخ‌ها خدشه می‌نماید. چهارم اینکه برخی از مواردی که ابن‌عثیمین از مجاز استفاده نموده است را ذکر می‌کند.

تعریف حقیقت و مجاز

حقیقت در لغت به معنای محکم و ثابت بودن چیزی می‌باشد.^۱ مجاز در لغت نیز به معنای عبور نمودن یا رد شدن از چیزی است.^۲

در اصطلاح علم بلاغت، اگر لفظ در معنای موضوع^۳ له خود استعمال شود، آن را حقیقی و اگر در غیر معنای موضوع^۴ له استعمال شود، آن را مجازی می‌گویند.^۵

۱. ابن‌فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۵.

۲. جوهری، إسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۳، ص ۸۷۰؛ ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۴، ص ۲۴.

۳. أبویعلی، محمد بن حسین، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۲؛ سرخسی، محمد بن أحمد، اصول السرخسی، ج ۱، ص ۱۷۰؛ تفتازانی، مسعود بن عمر هروی، مختصر المعانی، ص ۲۱۶-۲۱۵؛ المحصول للفخر الرازی، محمد بن عمر، ج ۱، ص ۲۸۶.

ابن عثیمین نیز در کتاب شرح الأصول من علم الأصول، طبق روش مشهور اصولی‌ها، به تعریف حقیقت و مجاز و بیان اقسام آن پرداخته و کلام را از حیث استعمال، بر دو قسم استعمال در معنای موضوع^۱ له و استعمال در معنای غیر موضوع^۲ له تقسیم می‌نماید. وی در نهایت، با ذکر یک نکته دیدگاه ابن تیمیه را در انکار مجاز پذیرفته است.^۳

طبق نظر برخی از محققین، تا قرن هفتم هجری، مسلمانان اختلافی در وجود مجاز نداشته‌اند^۴ و در کتاب‌های مختلفی به تبیین آیات قرآن که مجاز در آن استفاده شده بود می‌پرداختند.^۵ اصولی‌ها و فقها نیز در آثار خود، به بحث از مجاز و احوال و احکام آن می‌پرداختند و علمای بلاغت نیز، اقسام و صورت‌های آن، از جمله استعاره، کنایه، مجاز مرسل، مجاز در اسناد و ... را ذکر نموده‌اند؛ اما در قرن هفتم، ابن تیمیه به انکار مجاز پرداخت و ادعا نمود، سلف جز معنای حقیقی نصوص دینی، چیز دیگری از آن نمی‌فهمیده و خلف برداشتی غیر از دیدگاه سلف اتخاذ نموده‌اند.^۶ ابن قیم جوزیه با تبعیت از ابن تیمیه در کتاب صواعق المرسله، قریب به شصت دلیل بر انکار مجاز اقامه نموده است. او از مجاز به طاغوتی تعبیر کرده که قصد شکستن آن را دارد.^۷ عالمان وهابی نیز، این مسأله را با تکرار ادله ابن تیمیه و ابن قیم رواج دادند که از آن جمله می‌توان به محمد امین شنقیطی اشاره نمود.^۸

دیدگاه ابن عثیمین در مسأله مجاز

ابن عثیمین وجود هر نوع مجاز در قرآن کریم و بلکه لغت عرب را انکار نموده است. از نظر ابن عثیمین، آنچه سبب پیدایش نظریه وجود مجاز در قرآن شده، تحریف آیات و روایات مربوط به صفات الهی از معنایی است که توسط خدا و رسول مکرم

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح الأصول من علم الأصول، ص ۱۳۷-۱۱۹.

۲. علیوی، یوسف بن عبدالله، اثبات القول بالمجاز عند أئمة أهل السنة والجماعة، ص ۹.

۳. از جمله‌ای این کتاب‌ها می‌توان به مجاز القرآن ابی عبیده معمر بن مثنی، ابن قتیه در تأویل مشکل القرآن اشاره نمود.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۶۰.

۵. ابن قیم جوزیه، محمد، مختصر الصواعق المرسله، ج ۲، ص ۶۹۰.

۶. شنقیطی، محمد امین بن محمد مختار، منع جواز المجاز، ص ۲۵-۵.



اسلام صلی الله علیه و آله و سلم اراده شده است^۱ که غالیان از فرقه جهیمیه به آن معتقد می باشند؛^۲ در واقع مجاز همان نفی حقیقت است که به اعتقاد وی، این مبنا خطرهای بسیاری در بر دارد.^۳ ابن عثیمین ملاک در معنای یک لفظ را سیاق می داند. منظور از سیاق در کلمات وی «ما تضاف الیه» است؛ یعنی هر آنچه لفظ به آن اضافه شود، باعث محدود نمودن لفظ به معنای خاصی می شود؛ از این رو ممکن است یک لفظ در سیاقی یک معنا و در سیاقی دیگر، معنای دیگری بدهد؛^۴ حتی ممکن است این سیاق متفاوت با معنای اصلی کلمه نیز باشد.^۵

۱. ادله ابن عثیمین در انکار مجاز

۱/۱. عدم ذکر مجاز توسط سلف

ابن عثیمین در ذکر این دلیل، فقط به ادعا اکتفا نموده و خواننده را برای مطالعه دلیل، به کتب ابن تیمیه و ابن قیم حواله می دهد. او بیان می کند که عده ای مانند ابواسحاق اسفراینی از متقدمین و ابن تیمیه و ابن قیم از متأخرین معتقدند که در لغت عرب، مجاز وجود ندارد و اصطلاح حقیقت و مجاز از اصطلاحات متأخر است که در زمان سلف وجود نداشته است.^۶

ابن تیمیه در دو کتاب مجموع التفاوی و الإیمان، به صورت مفصل به این بحث پرداخته است. مختصر این دلیل از دیدگاه وی آن است که هیچ یک از سلف، یا از لفظ مجاز نامی نبرده و یا اگر نامی برده اند، مرادشان از مجاز بیانی که در مقابل حقیقت باشد، نبوده است؛ حتی ابن تیمیه تصریح می نماید که شافعی (که کتابی در اصول فقه

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارينية، ص ۲۵۷.

۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، قسم العقيدة فوائد في العقيدة، ج ۵۳، ص ۱۵.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، القول المفيد شرح كتاب التوحيد، ج ۶۶، ص ۷۰.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوي نور علي الدرب، ج ۵، ص ۲.

۵. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الكنز الثمين في تفسير العثيمين، ج ۱، ص ۹۲.

۶. «وقال آخرون، لا مجاز في القرآن ولا في غيره و به قال ابواسحاق الإسفرائيني و من المتأخرين العلامة الشيخ محمد الشنقيطي وقد بين شيخ الإسلام ابن تیمیه و تلميذه ابن القيم أنه اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضلة، ونصره بأدلة قوية كثيرة تبين لمن اطلع عليها أن هذا القول هو الصواب»؛ (ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح الاصول من علم الاصول، ص ۱۳۷).

نوشته)، از مجاز بحث ننموده است.^۱

ابن تیمیه معتقد است که هیچ‌یک از سلف نگفته‌اند که در قرآن مجاز وجود دارد؛ بلکه طائفه‌ای معتقدند، در لغت عرب، نه در قرآن و نه در غیر قرآن، هیچ مجازی وجود ندارد.^۲ دیدگاه ابن تیمیه را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود. بخش اول انکار استعمال لفظ مجاز توسط سلف است. طبق این دیدگاه، هیچ‌یک از عالمان سه قرن اول اسلام، الفاظ را به حقیقت و مجاز تقسیم نمی‌کردند.

در پاسخ به این بخش باید دقت نمود که اولاً نیامدن لفظ مجاز در بیان سلف اهمیت چندانی ندارد؛ زیرا این الفاظ از اصطلاحات هستند و غالباً تدوین اصطلاحات پس از تأسیس یک علم به وجود می‌آید؛ بنابراین آنچه مهم است، ظهور یک فن است؛ حتی اگر از آن با اصطلاحی که بعداً شایع می‌شود، تعبیر نشود.^۳

ثانیاً ادعای عدم ذکر لفظ مجاز نیز نادرست است؛ زیرا شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد تقسیم لفظ به حقیقت و مجاز و احکام و اقسام مجاز در سه قرن نخستین نیز مطرح بوده است؛ به عنوان نمونه ابن قتیبه که در سال ۲۷۶ قمری، یعنی اواخر قرن سوم وفات یافت، در کتاب تأویل مشکل القرآن می‌نویسد: برای عرب مجاز-هایی در کلام است که استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم و تأخیر، حذف و تکرار، إخفاء، اظهار، کنایه و دیگر موارد از انواع آن هستند. ابن قتیبه در ادامه تصریح می‌نماید که تمامی این روش‌ها در قرآن وجود ندارد و علت اینکه نمی‌توان قرآن را ترجمه نمود نیز وجود همین اسالیب مجازی است.^۴ بخش دوم دیدگاه ابن تیمیه این است که مجاز در قرآن و در لغت عرب وجود ندارد. در پاسخ باید گفت که در کلام سلف، موارد متعددی از استعمال مجاز بلاغی وجود دارد که در برخی موارد، تصریح به مجاز بودن شده است؛ اما در دیگر موارد، بدون ذکر نام صورت گرفته است؛ برخی از شواهد وجود مجاز در لغت عرب که توسط سلف استعمال شده از قرار زیر می‌باشد:

۱. رسول اکرم ﷺ در روایتی فرمودند: هرگاه خداوند خیر بنده‌ای را بخواهد، او را

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الإیمان، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۷۴.

۳. مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم، المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الإجازة و المنع، ج ۲، ص ۲۸.

۴. دینوری، ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ج ۱، ص ۲۲.



عسلی می‌نماید. سوال شد که منظور از عسلی نمودن چیست؟ فرمود: مرگ او را در حال انجام عمل صالح قرار می‌دهد تا این عمل او را راضی نماید.^۱ بسیار روشن است که بیان اول حضرت رسول ﷺ اگر حمل بر معنای حقیقی بشود، بسیار عبارت نامناسبی خواهد بود؛ از این رو شارحان، این عبارت را تشبیه عمل صالح به عسل در شیرینی و خوش‌بویی دانسته‌اند. ابن‌قتیبه در تشریح معنای این روایت می‌گوید: همان‌گونه که ریختن عسل در غذا، برای شیرینی آن است، قرار دادن زمان مرگ مومن در حال انجام عمل صالح نیز، حلاوت و رضایت مومن را در پی خواهد داشت.^۲ زمخشری نیز همین معنا را پذیرفته است.^۳

۲. در صحیح بخاری و صحیح مسلم، روایتی وجود دارد که رسول اکرم ﷺ زنان را به شیشه تشبیه نموده است. طبق نقل انس بن مالک، پیامبر اکرم ﷺ، غلامی سیاه به نام أنجشه داشتند که در سفرها برای شترها آواز می‌خواند تا با سرعت حرکت کنند. در سفری که برخی از همسران نیز وجود داشتند، أنجشه مشغول آواز خواندن برای شتران بود که پیامبر ﷺ فرمودند: ای أنجشه آهسته بران و با شیشه به ملایمت رفتار کن.^۴ در این روایت حضرت رسول ﷺ زنان را به شیشه تشبیه نموده‌اند. در وجه شبه، دو احتمال وجود دارد. احتمال اول اینکه صدای أنجشه ممکن است بر روی زنان تأثیر بگذارد و اسباب به فتنه افتادن ایشان را مهیا نماید؛ بنابراین زن‌ها مانند شیشه هستند که به سرعت لکه‌دار می‌شوند. احتمال دوم اینکه زن‌ها ظریف و ضعیف هستند و همان‌گونه که شیشه به مراقبت و ملایمت احتیاج دارد، بانوان نیز به آرامش در حرکت نیاز دارند تا به لحاظ سقط هنگام بارداری، یا افتادن از مرکب مشکلی برایشان به‌وجود نیاید. صرف

۱. «حدثنا سريج بن النعمان، قال: حدثنا بقیة، عن محمد بن زياد الألهاني، قال: حدثني أبو عتبة - قال سريج وله صحبة - قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله بعد خيرا، عسلة»، قيل: وما عسلة؟ قال: «يفتح الله له عملا صالحا قبل موته، ثم يقبضه عليه»؛ (شيباني، احمد بن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، ج ۲۹، ص ۳۲۳).

۲. دینوری، ابن‌قتیبه، غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۱.

۳. زمخشری، محمد بن عمرو، الفائق فی غریب الحدیث و الآثار، ج ۲، ص ۴۲۹.

۴. «عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: أتى النبي ﷺ على بعض نساياه ومعهن أم سليم، فقال: «وَيْحَكَ يَا أَنْجَشَةُ، زُوَيْدَكَ سَوْفًا بِالْقَوَارِيرِ» قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: فَتَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ، لَوْ تَكَلَّمَ بِهَا بَعْضُكُمْ لَعَبَثُمُوهَا عَلَيْهِ، قَوْلُهُ: سَوْفَكَ بِالْقَوَارِيرِ»؛ (بخاری، محمد بن إسماعيل، صحيح بخاری، كتاب الأدب، ص ۷۴۲، ح ۶۱۴۹)؛ (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، ص ۶۵۹، ح ۲۳۲۳).

نظر از اینکه وجه شبه چیست، تشبیه در این عبارت، استعاره و مجاز است و حمل لفظ بر معنای حقیقی باعث عوض شدن مفهوم روایت می‌شود؛ بنابراین باید روایت را حمل بر معنای مجازی نمود؛ در نتیجه استعاره که نوعی از مجاز است، در موارد متعددی توسط پیامبر اکرم ﷺ استفاده شده است.

۳. شافعی در بحث حج استطاعت، آن را بر دو صورت می‌داند. صورت اول توانایی بدنی و مالی شخص برای انجام اعمال حج است که از آن به «استطاعت تامّه» تعبیر می‌نماید. صورت دوم نیز این است که اگرچه به تنهایی قدرت بدنی برای انجام مناسک را ندارد، اما می‌تواند به کمک دیگری یا با اجیر گرفتن به حج رفته و اعمال را انجام دهد. شافعی در هر دو صورت حج را واجب می‌داند. دلیل وی این است که در زبان عرب، استطاعت هم به بدن تعلق می‌گیرد و هم به جانشین بدن تعلق می‌گیرد. شافعی به شاهدی عرفی استشهاد می‌نماید. وقتی شخصی می‌گوید که توانایی ساختن منزلش را دارد، می‌تواند از این جمله دو منظور داشته باشد. اول آنکه با دست خود منزلش را بسازد و دوم آنکه کسی را برای ساخت منزلش اجیر کند.^۱

۴. مورد بعدی تبیین شافعی از «بلوغ أجل» است. شافعی پایان مدت عدّه طلاق در آیه «فبلغن أجلهن»^۲ را به معنای نزدیکی پایان عدّه دانسته است. در عرف نیز به فردی که به نزدیکی شهری رسیده است گفته می‌شود: "به خود شهر" رسیده است.^۳

۵. ابوعبیده معمر بن مثنی متوفای ۲۰۹ هجری قمری است که کتابی با عنوان مجاز القرآن تألیف نموده است؛ اگرچه مراد وی از مجاز در این کتاب، مجاز بلاغی نیست و به توضیح آیات قرآن در این کتاب پرداخته است، اما در برخی موارد به معنای مجازی موجود در قرآن اشاره نموده است؛ به عنوان نمونه، وی در ذیل آیه «وَأَرْسَلْنَا

۱. «و معروف فی لسان العرب أن الإستطاعة تكون بالبدن و بمن يقوم مقام البدن و ذلك أن الرجل يقول: أنا مستطيع لأن أبنی داری، یعنی بیده و یعنی بأن یأمر من ینبیهها بإجارة أو یتطوع ببنائها له. وكذلك مستطيع لأن أخیط ثوبی و غیر ذلك مما یعمله هو بنفسه و یعمله له غیره»؛ (شافعی، محمد بن ادریس، الأم، ج ۲، ص ۱۵۷).

۲. سوره بقره، آیه ۲۳۱.

۳. «قال: فما معنى قوله «فبلغن أجلهن» ؟ قلت: یعنی والله تعالى أعلم، قاربن بلوغ أجلهن ... و تقول هذا العرب؟ قلت: نعم، تقول للرجل إذا قارب البلد یریده أو الأمر یریده قد بلغته و تقوله إذا بلغه»؛ (شافعی، محمد بن ادریس، الأم، ج ۵، ص ۱۷۰).

علیهم مدراراً^۱ می نویسد: «مجاز السماء هاهنا مجاز المطر»؛ یعنی تفسیر معنای آسمان در این جا به معنای باران است. روشن است که فرستادن آسمان که مطابق با معنای حقیقی است، باعث اشتباه شدن آیه می شود؛ بنابراین باید معنای آیه را فرستادن باران که معنای مجازی آیه است دانست؛ لذا بلافاصله به ذکر مواردی می پردازد که در عرف عرب، این نوع استعمالات به کار رفته است. همچنین معمر بن مثنی، از لفظ «ارسلنا» به «أمطرنا» تعبیر می نماید که شاهد دیگری، در به کار رفتن مجاز، در این آیه می باشد.^۲

نتیجه مباحث گذشته این است که برخلاف اندیشه ابن تیمیه و وهابیت، استعمالات مجازی توسط رسول اکرم ﷺ در موارد متعددی به کار رفته و دو نفر از سلف (یعنی شافعی و معمر بن مثنی) نیز از قرآن، شواهدی ذکر نموده اند که لفظ در معنای اصلی خود به کار نرفته است. ذکر شاهد از شافعی به این دلیل است که ابن تیمیه تصریح نموده، شافعی در این باب چیزی ذکر نکرده است. شواهد دیگری وجود دارد که می توان به کتاب مجازات النبوة سید رضی و کتاب المجاز فی اللغة و القرآن اللکریم بین الإجازة و المنع عبدالعظیم مطعنی مراجعه نمود.

۲/۱. عدم صحت سلب از قرآن

دانشمندان علم اصول فقه، یکی از راه های شناخت معنای حقیقی از مجازی را، صحت سلب لفظ از معنا می دانند؛ برای مثال، نمی توان معنای حیوان مفترس را از «اسد» سلب نمود و گفت: «الأسد ليس بحيوان مفترس»؛ اما می توان معنای رجل شجاع را از «اسد» سلب نمود و گفت: «الأسد ليس برجل شجاع».^۳

ابن عثیمین یکی از روشن ترین و ساده ترین اشکالات به مجاز را اشکال به این علامت می داند. به اعتقاد وی، لازمه پذیرش مجاز، نفی معانی آیات قرآن خواهد بود؛ در حالی که هیچ کس به خود جرئت نمی دهد که بگوید: در قرآن عباراتی وجود دارد که نفی شان صحیح است.^۴

۱. «و بارانهای آسمان را پی در پی بر آنان فرو فرستادیم»؛ (سوره انعام، آیه ۶).

۲. ابو عبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، ج ۱، ص ۱۸۶.

۳. ابن سبکی، تاج الدین، جمع الجوامع فی علم اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶۶؛ آمدی، ابوالحسن، الإحکام فی اصول الأحکام، ص ۲۰.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی نور علی الدرب، ج ۶، ص ۲.

شنقیطی نیز در تبیین این دلیل معتقد است: بنابر دیدگاه اثبات کنندگان مجاز در قرآن، نفی مجاز از معنای اصلی بدون اشکال است و از آنجا که هیچ چیزی را نمی‌توان از قرآن نفی نمود (زیرا مستلزم تکذیب آیات الهی است)، در نتیجه هیچ چیزی از قرآن مجاز نیست؛ مثلاً می‌توان معنای مجازی در آیه «وَاسْتَلِّ الْقُوَّةَ»^۱ را که «اهل القرية» است را از «قرية» نفی نمود و گفت: «القرية ليست بأهل»؛ در این صورت آیه مذکور نفی شده است.^۲

در پاسخ به عدم جواز نفی از قرآن، می‌توان به دو مورد اشاره نمود:

۱. پاسخ نقضی این است که اگر نفی از قرآن، به‌هیچ صورتی جایز نباشد، باید پذیرفت که نظرات شیطان و کافرانی چون فرعون که در قرآن کریم ذکر شده، مضمون صحیحی دارند؛ برای مثال طبق آیه «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى»^۳، فرعون ادعای ربوبیت نموده و انکار این مسأله نفی آیات قرآن را در بر دارد. همچنین باید برتر بودن شیطان نسبت به حضرت آدم را پذیرفت؛ زیرا شیطان طبق آیه قرآن گفته است: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ»^۴؛ علاوه بر این، باید ترسیدن شیطان از خداوند و برائت وی از کسانی که آنها را گمراه نموده را نیز پذیرفت؛ زیرا طبق آیه قرآن، شیطان گفت: «إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَنَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ»^۵؛ در حالی که پذیرفتن این امور نتیجه‌ای جز انکار بسیاری از آیات قرآن ندارد؛ در صورتی که قرآن کریم، پاسخ این ادعاهای واهی را داده است.^۶

ممکن است این پاسخ مورد اشکال قرار بگیرد که دیگر آیات قرآن، کلمات فرعون و شیطان را رد می‌نماید و انکار کلام فرعون و شیطان، نه تنها انکار قرآن نیست، بلکه تأیید قرآن است؛ نتیجه اینکه پاسخ نقضی قوت لازم برای اثبات مجاز را ندارد و می‌تواند به-عنوان مؤید استفاده شود.

۲. پاسخ حلی این است که عقلاً، تکذیب آیات قرآن را قبیح می‌دانند؛ اما استعاره و

۱. سوره یوسف، آیه ۸۲.

۲. شنقیطی، محمد امین، منع جواز المجاز، ص ۳۶-۳۷.

۳. «وگفت: پروردگار بزرگتر شما مَئِم»؛ (سوره نازعات، آیه ۲۴).

۴. «من از آدم بهتر هستم»؛ (سوره اعراف، آیه ۱۲).

۵. «من از شما بیزارم، من چیزی را می‌بینم که شما نمی‌بینید، من از خدا بیمناکم»؛ (سوره انفال، آیه ۴۸).

۶. مطعنی، عبدالعظیم بن ابراهیم، المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الإجازة و المنع، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۴.



مجاز را می‌پسندند؛ به عبارت دیگر، اگر استفاده از مجاز و استعاره در قرآن، سبب تکذیب آیات قرآن می‌شد، باید تلقی عقلا از آن به عنوان یک امر ناپسند می‌بود؛ در حالی که عقلا نه تنها چنین تلقی‌ای ندارند، بلکه از مجاز و استعاره با عنوان صنایع ادبی در عبارات خود استفاده می‌نمایند؛ در نتیجه پذیرش مجاز، مستلزم تکذیب آیه‌های قرآن نمی‌باشد.^۱

۲. آیات مورد استناد مثبتین مجاز از نظر بن‌عثیمین

در این بخش به دیگر آیات که به ادعای مجازیین، جز با معنای مجازی معنای صحیحی پیدا نمی‌کنند اشاره می‌شود و ضمن بیان دیدگاه محمد بن صالح العثیمین، به نقد این دیدگاه می‌پردازیم.

۲/۱. بررسی آیه ۱۹ سوره بقره

این آیه، حالت منافقان را تشبیه به افرادی می‌کند که در رگباری از آسمان، که در آن تاریکی و رعد و برق است گرفتار شده‌اند و از ترس، انگشتان‌شان را در گوش‌هایشان قرار داده‌اند. قائلین به مجاز معتقدند: قرار دادن تمامی انگشت در گوش ممکن نیست؛ بلکه مراد از «أصابع»، «أنامل» (یعنی سرانگشتان)، است. در این آیه، کُل، ذکر گردیده ولی جزء این کل اراده شده است که در اصطلاح بیانین، کلیت یکی از علایق در مجاز مرسل است.^۲

ابن‌عثیمین در جواب می‌گوید: سیاق آیه به ما می‌فهماند که مراد از انگشتان، فرو کردن تمامی انگشتان در گوش نیست؛ بلکه مراد داخل نمودن برخی از انگشت در گوش است و این معنای حقیقی لفظ «أصابع» است. وی در ادامه بیان می‌نماید: سیاق، ملاک در حقیقت بودن یک لفظ است و گاهی ممکن است که سیاق باعث شود، لفظ در معنای اصلی استعمال نشود.^۳

پاسخ این توجیه در خود کلمات نویسنده آمده است. اقرار به این مسأله که سیاق می‌تواند لفظ را از معنای اصلی به معنای دیگری منتقل نماید، بهترین دلیل بر وجود

۱. آمدی، ابوالحسن، الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۴۹.

۲. حمیری، عیسی بن عبدالله، إجهاز المجاز علی منکرى المجاز، ص ۲۴.

۳. ابن‌عثیمین، محمد بن صالح، الكنز الثمین فی تفسیر العثیمین، ج ۱، ص ۹۳.

مجاز است؛ اگر لفظ در یک سیاق یک معنا، و در سیاقی دیگر، معنای دیگری می‌دهد که این سیاق با معنای اصلی مخالفت دارد، یعنی وضعی صورت گرفته و معنای اول، مطابق با وضع، و معنای دوم، غیر مطابق با وضع است که این همان تقسیم لفظ به حقیقی و مجاز می‌باشد.

۲/۲. بررسی آیه ۷۷ سوره کهف

قائلین به جواز مجاز، به آیه ۷۷ سوره کهف استشهد می‌نمایند. طبق آیه، هنگامی که جناب خضر و موسی به دیواری رسیدند (که قصد فرو ریختن را نموده بود)، آن را بازسازی نمودند. کیفیت استشهد به این صورت است که اراده کردن دیوار غیر قابل پذیرش است؛ زیرا اراده فرع بر اختیار است و اختیار در دیوار متصور نیست؛ بنابراین آیه باید معنای مجازی داشته باشد؛ در واقع منظور از اراده فرو ریختن را، افتادن بر زمین دانسته‌اند.^۱

ابن عثیمین در مقام پاسخ به این استشهد معتقد است: معنای صحیح آیه این است که خود دیوار اراده فرو ریختن کرده است. وی در تبیین آیه ۸۲ سوره اسراء که به تکه‌تکه شدن کوه در صورت نزول قرآن اشاره دارد، به حدیث پیامبر ﷺ در مورد کوه أحد استناد می‌نماید. پیامبر ﷺ در مورد کوه أحد می‌فرماید: احد کوهی است که ما را دوست دارد و ما نیز او را دوست داریم.^۲ روشن است که دوست داشتن نیاز به اراده دارد؛ پس کوه دارای اراده است؛ لذا وقتی کوه اراده داشته باشد، دیوار نیز که مانند او جسم است می‌تواند اراده داشته باشد. وی همچنین به آیاتی که درباره تسبیح نمودن تمامی مخلوقات است، اشاره نموده و از آنجا که تسبیح فرع بر اراده است، تمامی آنچه در آسمان و زمین است را دارای اراده می‌داند؛ بنابراین اگر مخلوقات بین آسمان و زمین اراده‌ای از خود نداشته باشند، نباید خداوند تسبیح آنها را ذکر نماید؛ در حالی که خداوند در آیات متعدد، این تسبیح‌گویی را ذکر کرده است.^۳

۱. «و مجاز» «أن ينقص» مجاز یقع، يقال: انقضت الدار إذا انهدمت وسقطت؛ (ابوعبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، ج ۱، ص ۴۱).

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، کتاب المغازی، ص ۴۹۲، ح ۴۰۸۳.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۳۷۴-۳۷۳.



در پاسخ به این کلام به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱. این کلام نویسنده با دیگر عباراتش در تفسیر آیات قرآن در تناقض است. اگر ابن‌عثیمین اراده داشتن تمامی موجودات را پذیرفته است، نباید در آیه: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾^۱ پرسش از خود روستا را غیر ممکن بدانند و به همین دلیل، «قریه» را به اهل روستا و نه خود روستا تفسیر نماید؛ حتی وی تصریح می‌نماید که اگر کسی گمان کند منظور از آیه این است که فرزندان یعقوب به پدرشان گفتند به روستا رفته و از در و دیوار روستا پرسش کن، به او دیوانه و مجنون خطاب می‌شود.^۲
۲. اگر معنای اراده هم در تمایل پیدا کردن و هم در معنای معروف از اراده حقیقی باشد، لازمه‌اش این است که هیچ تفاوتی میان این دو تعبیر نباشد؛ در حالی که این مسأله بسیار روشن است که اراده انسان متعلق مدح و ذم قرار می‌گیرد؛ اما اراده دیوار این چنین نیست و کسی که چنین گمانی نماید عاجز از فهم لغت عربی است.^۳

۳. استفاده از مجاز توسط ابن‌عثیمین

اگرچه ابن‌عثیمین ادعای حقیقت بودن تمامی الفاظ قرآن را دارد، اما در موارد مختلفی که حمل لفظ برای معنای حقیقی صحیح نبوده، لفظ را بر غیر معنای اصلی حمل نموده و فقط در توجیه این مسأله آن را روشی از اسالیب لغت عرب دانسته است؛ در واقع فقط اسمی از مجاز نبرده، اما وجود آن را پذیرفته است.

شاید این مسأله به ذهن بیاید که این نزاع لفظی است و فایده‌ای ندارد و همه قائل به وجود مجاز هستند؛ اما منکرین، اسم آن را «اسلوب من أسالیب اللغة العربية» می‌گذارند و مثبتین آن را «مجاز» می‌نامند؛ اما باید توجه نمود، تعبیر به مجاز دقت و انضباط بیشتری نسبت به تعبیر «أسلوب من أسالیب اللغة العربية» دارد و خالی از ابهام است؛ زیرا هنگام تعبیر از مجاز، انواع آن اعم از مجاز مرسل، مجاز در اسناد، استعاره اعم از مصرّحه، مکنیه، اصلیه و تبعیه، تبیین و نوع علاقه و قرینه در چهارچوب مشخصی ذکر می‌گردد؛ اما در تعبیر منکرین مجاز، هیچ چهارچوبی برای بیان انواع این

۱. سوره یوسف، آیه ۸۲.

۲. ابن‌عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارنية، ص ۲۵۹-۲۵۷.

۳. مطعمی، عبدالعظیم بن ابراهیم، المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الإجازة و المنع، ج ۲، ص ۳۳۹.

أساليب وجود ندارد و منجر به ابهام و اخلال در تبیین وجوه بلاغی قرآن و روایات می‌شود.

به تعبیر برخی از محققین، اگر زید نامی که داری چند فرزند است، برای فرزند اولش نامی بگذارد و برای باقی فرزندان نامی انتخاب نکند، به این دلیل که تمامی آنها را می‌توان با نام «فرزند زید» معرفی نمود، هر عاقلی این شخص را تقبیح می‌نماید؛ زیرا با این عنوان نمی‌توان بین فرزندان چنین شخصی تمایز قائل شد.^۱

از جمله مواردی که ابن عثیمین از مجاز در قرآن استفاده نموده، می‌توان به آیه «إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا»^۲ اشاره نمود. در این آیه از زبان یکی از دو همراه یوسف عليه السلام در زندان، این‌گونه بیان شده است که در خواب دید: شرابی را فشار می‌دهد. بسیار روشن است که فشار دادن شراب امری نامعقول است؛ لذا ابن عثیمین معتقد است: مراد از خمر در آیه عنب (یعنی انگور) است و فشار دادن انگور باعث به‌وجود آمدن شراب می‌شود. وی می‌نویسد: نام‌گذاری یک شیء به آنچه در آینده به آن تبدیل شود در لغت عربی وارد شده است.^۳

«تسمية الشيء بما يؤول»، یکی از علاقه‌ها در مجاز مرسل است که ابن عثیمین به آن تصریح نموده و فقط اسم مجاز را بر آن نگذاشته است. وی در جایی دیگر تصریح دارد که اگرچه اصل، رجوع به حقیقت است، اما اگر دلیلی برای مخالفت وجود داشته باشد می‌توان از معنای اصلی عدول نمود.^۴ این تعبیر همان مدعای اصولیون و بلاغیون است که ابن عثیمین منکر آن شده است؛ بنابراین اگرچه ابن عثیمین منکر مجاز در قرآن است، اما بدون تصریح به نام مجاز، آن را در برخی موارد استعمال می‌نماید.

در پایان ذکر این نکته خالی از لطف نیست که منکرین مجاز، دلیل‌های دیگری نیز بر مدعای خود اقامه نموده‌اند؛ اما چون این نوشتار پیرامون دیدگاه و آرای محمد بن صالح العثیمین بود، از ذکر آنها خودداری گردید.

۱. مطعمی، عبدالعظیم بن ابراهیم، المجاز فی اللغة و القرآن اللکریم بین الإجازة و المنع، ج ۲، ص ۵۰۸.

۲. سوره یوسف، آیه ۳۶.

۳. «وتسمية الشيء بما يؤول إليه وارد في اللغة العربية»؛ (ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح الممتع علی زاد المستقبل، ج ۵، ص ۲۴۹).

۴. «أن الأصل خلاف ذلك؛ ولا يصار إلى خلاف الأصل إلا بدليل»؛ (همان، الکنز الثمین، ج ۲، ص ۷۴-۷۳).

نتیجه

محمد بن صالح العثیمین، دلایلی مبنی بر انکار مجاز در قرآن اقامه نموده که دارای اشکال‌های متعددی می‌باشد. از جمله دلایل وی برای انکار مجاز، ذکر نشدن تقسیم لفظ به حقیقت و مجاز و استعمال ننمودن مجاز در دوران سلف است؛ در حالی که از طرفی، استعمال مجازی در روایات نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و آثار دانشمندان سه قرن اول اسلام مانند شافعی و معمر بن مثنی وجود داشته و از طرف دیگر، تقسیم لفظ به حقیقت و مجاز نیز در آثار دانشمندان قرون اولیه اسلام مانند ابن قتیبه وجود داشته است. دلیل دیگر وی این است که صحت سلب به عنوان علامت حقیقت از مجاز، منجر به انکار آیات می‌شود؛ در حالی که صحت سلب از آیات قرآن کریم نیز ارتباطی با تکذیب قرآن ندارد؛ زیرا صحت سلب معنای مجازی علامت شناخت حقیقت از مجاز است، نه سلب معنای حقیقی، تا دربردارنده انکار قرآن باشد. همچنین در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که جز در صورت حمل بر معنای مجازی، معنای صحیحی نخواهند داشت. وجود مجاز در قرآن تا جایی شایع است که برخی از علمای وهابیت در عین انکار مجاز در قرآن نیز، دست به تفسیر مجازی این آیات زده‌اند.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الإیمان، تحقیق: اشرف زهیر الشاویش، بیروت: المكتب الإسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الشرح الممتع علی زاد المستنقع، قاهره: دار ابن الہیثم، بی تا.
۵. ابن عثیمین، محمد بن صالح، القول المفید علی کتاب التوحید، عربستان: دار ابن الجوزی، چاپ دوم، ۱۴۲۴ق.
۶. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الكنز الثمین فی تفسیر العثیمین، محقق: عادل بن سعد، لبنان: کتاب ناشرین، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
۷. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح الأصول من علم الأصول، عربستان: دار ابن الجوزی، چاپ سوم، ۱۴۳۳ق.
۸. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقیدة السفارینیة، بی جا: بی نا، بی تا.
۹. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقیدة الواسطیة، عربستان: دار ابن الجوزی، چاپ چهارم، ۱۴۲۴ق.
۱۰. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی نور علی الدرب، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل الشیخ العثیمین، تصحیح: فهد بن ناصر بن ابراهیم بن سلیمان، عربستان: دار الثریا للنشر، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.
۱۲. ابن قیم جوزیه، محمد، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة و المعطله، تحقیق: حسن بن عبدالرحمن العلوی، ریاض: أضواء السلف، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۱۳. ابو عبیدة، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، محقق: محمد فواد سزگین، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۳۸۱ق.
۱۴. آمدی، ابوالحسن، الإحكام فی اصول الأحكام، تحقیق: عبدالرزاق عفیفی، بیروت: المكتب الإسلامی، بی تا.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، قاهره: دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۱۶. حمیری، عیسی بن عبدالله، الإجهاز علی منکرى المجاز، بی جا: چاپ سوم، ۱۴۳۱ق.
۱۷. دینوری، ابی محمد عبدالله، تأویل مشکل القرآن، شرح: سید احمد صقر، بی جا: المكتبة العلمیة، بی تا.



۱۸. زمخشری، محمود بن عمرو، الفائق فی غریب الحدیث و الأثر، محقق: علی محمد البجاوی، محمد ابوالفضل ابراهیم، لبنان: دار المعرفة، چاپ دوم، بی تا.
۱۹. سبکی، عبدالوهاب بن علی، جمع الجوامع فی علم اصول الفقه، تحقیق: عقیله حسن، بیروت: دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۳۲ق.
۲۰. شافعی، محمد بن ادريس، الأم، تعلیق: احادیث محمود مطرجی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۲۰۰۹م.
۲۱. شنقیطی، محمد امین بن مختار، منع جواز المجاز، قاهره: مکتبة السنة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۲. شیبانی، احمد بن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، دمشق، حجاز: دار الرسالة العالمیة، چاپ چهارم، ۱۴۳۶ق.
۲۳. علیوی، یوسف بن عبدالله، إثبات القول بالمجاز عند أئمة أهل السنة و الجماعة، ریاض: دار کنوز اشبیلیا، چاپ اول، ۱۴۳۵ق.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر، المحصول، تحقیق: طه جابر فیاض العلوانی، بیروت: بی نا، بی تا.
۲۵. مطعمی، عبدالعظیم بن ابراهیم، المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الإجازة و المنع، قاهره: مکتبة وهبة قاهره، چاپ سوم، ۱۴۳۵ق.
۲۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، قاهره: دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال سوم ♦ شماره ۶ ♦ پاییز و تابستان ۱۳۹۶
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۳۱ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۸/۰۸ ♦ صفحات: ۴۳-۶۲

بررسی ادله شرک الوهی در مسأله شفاعت

حسین قاضی زاده *

حسن ضیاء توحیدی **

چکیده

اولین اتهام وهابیت به مسلمینی که آیین وهابیت را نپذیرفته‌اند، اتهام به شرک در الوهیت و عبادت غیرالله است. آنها برای اینکه این ادعا را مستدل کنند، به ادله مختلفی تمسک کرده‌اند که در مجموع می‌توان ادله ایشان را در دو بیان خلاصه کرد. بیان اول استفاده از قیاس است؛ به این صورت که مشرکین، به عنوان اصل و مسلمین به عنوان فرع مقایسه می‌شوند و حکم شرک الوهی را به مسلمین تسری می‌دهند. بیان دوم نیز استفاده از موضوع دعا و رابطه آن با عبادت است. این دو بیان در موضوع شفاعت نیز جاری شده و شرک مشرکین به خاطر طلب شفاعت آنان از معبودهایشان معرفی گردیده و از این جهت که طلب شفاعت نوعی درخواست و دعا می‌باشد، لذا عبادت قلمداد شده و شرک در عبودیت تلقی گردیده؛ اما هر دو بیان دچار اشکالات متعدد است؛ چراکه عملکرد مسلمین با مشرکین حداقل از سه جهت متفاوت است؛ درخواست از بت و جماد، یا نگاه استقلالی به شفیع و یا عبادت شفیع از مواردی است که بیانگر این تفاوت است؛ کما اینکه بیان دوم نیز علاوه بر اینکه نسبت به زمان حیات نقض می‌گردد، در زمان ممات نیز توسط صحابه صورت گرفته است؛ در واقع طلب شفاعت از شفیع به خاطر عدم اعتقاد به ربوبیت و نبود نیت عبادت، عبادت شفیع محسوب نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: طلب شفاعت، وهابیت، شرک در الوهیت، دعا، عبادت.

* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی، محقق موسسه دارالاعلام لمدرسة

اهل البيت (ع). h.ghazizade110@gmail.com

** استاد حوزه علمیه قم

مقدمه

اصل شفاعت از مواردی است که در بین مسلمین هیچ اختلافی در تحقق آن وجود ندارد؛ چنان که آیات قرآن و روایات متعددی در بین فریقین می توان برای آن اقامه کرد. بعد از اتفاق بر اصل موضوع شفاعت، مسائلی از طرف وهابیت نسبت به بعضی صور آن مطرح گردید که این باب مسلم (که از طرف خداوند به واسطه فضل و رحمتش بر بندگان گشوده شده) را، تا حد شرک در الوهیت و ربوبیت تنزل داده است.

این در حالی است که وهابیت، مشرکان را در ربوبیت موحد می دانند و برای اثبات این ادعا، به آیات قرآن تمسک می نمایند؛ اما با این حال، طلب شفاعت را موجب شرک در ربوبیت دانسته و مسلمین را در این شرک به مشرکین ملحق نموده و حکم به اباحه جان و مال ایشان می دهند.

علاوه بر شرک در ربوبیت، اتهام شرک الوهی نیز به کسانی که از اولیای دین، پس از رحلت ایشان طلب شفاعت می نمایند وارد کرده و آنان را به واسطه خروج از عبودیت خداوند که به زعمشان اصل توحید است، از اسلام خارج و احکام کفار غیر معذور را بر ایشان بار می نمایند. برای توجیه این مبنا، نوعاً به آیاتی تمسک شده که در شأن مشرکان نازل گردیده؛ اما بزرگان وهابی این آیات را بر مسلمین تطبیق کرده و در واقع مسلمین را با مشرکان قیاس می کنند. برای این که حکم اصل (مشرکین) بر فرع (مسلمین) تطبیق یابد، باید وجه شبه و مناط در عملکرد هر دو واحد باشد؛ لذا مناط شرک در عملکرد مشرکین عمدتاً بر روی مسأله "دعای مسئلتی" تمرکز یافته است. با این بیان که دعا، عبادت و بلکه مخ عبادت است و طلب شفاعت نیز دعا و لذا، عبادت خواهد بود. مشرکان به واسطه این نوع درخواست ها مشرک بودند و این نوع درخواست ها نیز، بین مسلمین شایع است؛ لذا مانند مشرکین باید محکوم به شرک و اباحه جان و مال شوند. این دو بیان (مسأله قیاس و مسأله دعا)، در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته و امید است که قدمی در راه تبیین شبهات وهابیت باشد.

مفهوم شفاعت

قبل از ورود به بحث لازم است تا مراد از مفهوم شفاعت و گستردگی آن روشن گردد؛ لذا

به مفهوم لغوی و اصطلاحی آن به صورت مختصر می‌پرازیم.

معنای شفاعت در لغت و اصطلاح

شفاعت در لغت به معنای مقارنت^۱ و جفت بودن^۲ و ضمیمه شدن^۳ است. معنای اصطلاحی آن نیز، از معنای لغوی دور نشده است.

شفاعت در اصطلاح یعنی:

"الشفاعة" هي التوسط للغير بدفع مضرة، أو جلب منفعة؛ سميت بذلك؛ لأن الشافع إذا انضم إلى المشفوع له، صار شافعاً بعد أن كان وترّاً؛^۴
شفاعت یعنی: واسطه قرار دادن دیگری برای دفع ضرر و یا جلب منفعت.
علت نام‌گذاری به این نام برای این بوده که شافع، زمانی که کنار طالبِ شفاعت قرار می‌گیرد، جفت می‌شوند، بعد از اینکه فرد و تنها بود.

در نگاه سلفیه، واسطه شدن برای جلب منفعت یا دفع مفسد نسبت به مفهوم شفاعت، به صورت دعا کردن برای شخص محقق می‌شود؛ در واقع طلب شفاعت نزد ایشان، همان طلب دعا می‌باشد؛^۵ چنان‌که ابن تیمیه آورده است:
«والاستشفاع به وبغيره هو طلب الدعاء منه»؛^۶ شفاعت به او (پیامبر ﷺ و غیر ایشان) همان طلب دعا از ایشان است.

به عبارت دیگر، در شفاعت از ولی خدا، خواسته نمی‌شود که خودش اقدام به اجابت و انجام درخواست کند؛ بلکه از او درخواست می‌شود که از خداوند مسئلت کند تا خداوند به واسطه دعای ولی خود، حاجت شخص را روا نماید.^۷ برخلاف آنچه که در استغاثه صورت می‌گیرد؛ چراکه در استغاثه، اصل درخواست، مستقیماً از شخص ولی خواسته می‌شود؛ بنابراین می‌توان در معنای اصطلاحی شفاعت گفت: شفاعت یعنی

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقایس اللغة، ج ۳، ص ۲۰۱.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۸، ص ۱۸۳.

۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۵۷.

۴. ابن عثیمین، محمد، تفسیر الفاتحة والبقرة، جلد ۲، ص ۳۸.

۵. «اشفع لي إلى ربي في كذا وكذا، بمعنى: ادع الله لي»؛ (بن باز، عبدالله، التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة، ج ۱۶، ص ۱۰۶).

۶. ابن تیمیه، احمد، مجموعة الرسائل والمسائل، ج ۱، ص ۱۱.

۷. «إذن يرجع طلب الشفاعة من الشفيع إلى طلب الدعاء منه لتلك الغاية»؛ (سبحانی، جعفر، الشفاعة في الكتاب و السنة، ۴۹).



طلب دعا از غیر، برای جلب منفعت یا دفع مفسده.

موضع نزاع در مسأله شفاعت

مسأله شفاعت از مسائلی است که تردیدی در اصل آن وجود ندارد؛ اما بعضی صور آن از طرف وهابیت، داخل در شرک گردیده است. قبل اینکه مدعا و دلیل وهابیت بر شرک بودن شفاعت بیان شود، لازم است تا روشن گردد که محل نزاع در مسأله شفاعت کجا می باشد.

موضع نزاع در طلب شفاعت، نسبت به فرد غائب است؛ یعنی اگر شخص در دنیا و یا در آخرت خودش در محضر شفیع باشد و طلب شفاعت کند، این طلب شفاعت امری صحیح و مطلوب است؛ اما اگر شفاعت خواه در محضر شفیع نباشد، اما در عین حال از او مطالبه کند، این طلب از منظر سلفیه محکوم به شرک است. یعنی اگر از شخص غائب طلب دعا شود، شرک محقق شده است؛ اعم از اینکه شخص غائب در دنیا باشد، اما حضور نداشته باشد؛ یا اساساً از دنیا رفته و در برزخ باشد؛ اما در هر دو صورت، در عقیده سلفیه شرک محسوب می شود.

بن باز در بیان موضع نزاع در مسأله شفاعت می گوید:

أما بعد الموت وقبل البعث والنشور فلا يجوز سؤال الشفاعة ولا غيرها ولا يجوز سؤال غيره ذلك من الأنبياء ولا غيرهم من الأموات والغائبين^۱

بعد از موت و قبل از بعث و محشر، طلب شفاعت جایز نیست همین طور از سایر انبیا و دیگر اموات و غائبین چنین طلبی جایز نیست.

طلب شفاعت و شرک در الوهیت

وهابیت طلب شفاعت در موضع نزاع را داخل در شرک به هر دو نوع الوهی و ربوبی قرار داده اند و برای آن ادله ای بیان کرده اند؛ البته بررسی ادله شرک در ربوبیت، خود محتاج بحث مستقلی می باشد و در این تحقیق تنها به موضوع شرک الوهی پرداخته می شود؛ اما قبل از پرداختن به ادله ایشان، عباراتی از وهابیت امروز و بزرگان معاصرشان که دال بر شرک الوهی است، بیان می گردد.

بن باز از معاصرین وهابیت، درخواست از رسول ﷺ به صورت مستقیم را شرک اکبر و

۱. بن باز، عبدالله، مجموع فتاوی این باز، ج ۹، ص ۱۴۷.

مخرج از اسلام خوانده و می‌گوید:

"أما طلب البركة منها أو الشفاعة منها أو الشفاء للمرضى فهذا من أنواع الشرك الأكبر"^۱

طلب برکت از اموات و یا طلب شفاعت از ایشان و یا درخواست شفا برای مریض از انواع شرک اکبر شمرده می‌شود.

عبارات متعدد دیگری نیز می‌توان آورد که وهابیت طلب شفاعت را شرک می‌دانند؛ اما اینکه این شرک ادعایی، شرک در الوهیت یا ربوبیت است، در دلیل‌های اقامه شده از طرف وهابیت روشن خواهد شد.

ادله سلفیان بر شرک الوهی بودن طلب شفاعت

وهابیت نوعاً به دو دسته دلیل، در مشرک کردن دیگران تمسک می‌کنند.

دلیل اول: قیاس مسلمین با مشرکین عصر انبیا

وهابیون معتقدند، یکی دیگر از عوامل شرک، میان مشرکان عصر انبیا، درخواست شفاعت آنان از اولیای الهی بوده است. ثمره این درخواست از اصنام، ملانکه و یا اولیای الهی، شرک در عبادت خداوند بوده است. آنها این کار را صرفاً برای این انجام می‌دادند که به واسطه آبرو و تقریبی که اولیا و صالحان به خدا دارند، نزد خداوند شفاعت‌شان کند؛ لذا همین عمل برای آنان شرک را به ارمغان می‌آورد.^۲

بزرگان وهابی، مسلمانی را که در این زمان از اولیای الهی و حتی از پیامبر اسلام ﷺ طلب شفاعت کند، همانند مشرکان در عصر پیامبر ﷺ می‌دانند که حضرت مامور به قتال با آنان بود؛ البته در بعضی عبارات آمده که شرک، در حال حاضر از شرک زمان انبیا بیشتر و شدیدتر است.

یکی از شبه‌های مطرح شده آن است که مشرکان زمان انبیا بت‌ها را می‌پرستیدند، ولی در زمان ما کسی بت نمی‌پرستد و همه به خدا و رسول ﷺ او ایمان دارند. ابن‌عثیمین از شیوخ معاصر وهابی در جواب به این شبه می‌گوید: اولاً در بین مشرکان عصر انبیا نیز، کسانی بودند که از اولیا و صالحان درخواست می‌کردند؛ در این صورت،

۱. بن‌باز، عبدالله، مجموع فتاوی این باز، ج ۱۳، ص ۲۹۴.

۲. ابن‌عثیمین، محمد، شرح کشف الشبهات، ص ۶۴.



هم معبود و هم مقصود و عمل مسلمین امروز، با مشرکان یکسان خواهد بود. ثانیاً، بر فرض، آنان تنها از اصنام درخواست داشتند، اما باز هم دلیل بر جواز درخواست از اولیا نیست؛ چراکه اولیا نیز مانند اصنام در اینکه قادر بر اجابت درخواست‌ها نیستند یکسانند؛ بنابراین باز هم از حیث عمل برابر خواهند بود.^۱

خلاصه دلیل سلفیان این است که مشرکان امروز نسبت به مشرکان عصر انبیا یا در معبودشان مشترک هستند که همان اولیای الهی می‌باشند؛ یا در روش و کارشان اشتراک دارند که طلب شفاعت از اصنام است، که نفعی ندارد؛ در هر صورت شفاعت اولیا شامل حال‌شان نمی‌شود؛ زیرا آنان از مشرک شفاعت نمی‌کنند.

دلیل دوم: استفاده از عنوان "دعا"

دلیل دومی که مورد استناد واقع شده استفاده از عنوان دعا است؛ البته نمی‌توان این دلیل را در عرض دلیل اول به حساب آورد؛ بلکه این دلیل نوعی متمم و مکمل برای دلیل اول محسوب می‌شود؛ زیرا در واقع دلیل شرک برای مشرکان نیز خواهد بود.

وهابیت، طلب شفاعت را نوعی درخواست یا همان دعا می‌دانند و دعا را نیز عبادت می‌خوانند؛ بنابراین طلب شفاعت از غیر، عبادت غیر خواهد بود. این نحوه استدلال تقریباً در عبارات تمام بزرگان وهابی قدیم و حدیثاً وجود دارد. برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود.

از روشن‌ترین عبارات که بیانگر رابطه طلب شفاعت و مسأله دعا می‌باشد، عبارت ابن عثیمین است که می‌گوید:

«فیقول: یا رسول الله اشفع لی، أو یا فلان اشفع لی، أو ما أشبه ذلك، فهذا لا یجوز، بل هو من دعاء غیر الله عز وجل، ودعاء غیر الله شرک»؛^۲ ای رسول خدا ﷺ، شفاعتم کن و یا ای فلان، شفاعتم کن، و یا نظیر آن جایز نیست؛ بلکه این دعای غیرالله است و دعای غیرالله شرک می‌باشد.

نزد سلفیان، مهم‌ترین دلیل شرک اکبر بودن طلب شفاعت، دعا است و دعا نیز از اهم عبادات محسوب می‌شود.

۱. همان، ص ۶۲.

۲. ابن عثیمین، محمد، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۲۳، ص ۴۱۳.

«ولا ريب أن الدعاء من أهم أنواع العبادة».^۱

بنابراین اصلی ترین دلیل برای شرک الوهی در مسأله شفاعت، موضوع دعا و عبادی بودن آن است.

ادله وهابیت در قالب یک قیاس

برای اینکه اصل مدعا و اشکالات وارد بر آن روشن باشد، خلاصه‌ی دو دلیل وهابیون در اثبات شرک طالبان شفاعت در قالب یک قیاس اقترانی به تصویر کشیده می شود تا مبنای نقد و بررسی قرار گیرد.

مقدمه اول (صغری): مسلمین امروز مانند مشرکان، از غیرالله طلب شفاعت می کنند.

مقدمه دوم (کبری): طلب شفاعت از غیرالله عبادت غیر است. (با کمک گرفتن از عنوان دعا که بیان گردید).

نتیجه: مسلمین امروز مانند مشرکان، غیرالله را عبادت می کنند.

این قیاس، شرک الوهی مسلمین را در طلب شفاعت ثابت می کند؛ اما واقعیت آن است که این قیاس، در هر دو مقدمه مبتلا به اشکال است.

اشکالات مقدمه اول

در مقدمه اول، دلیل طلب شفاعت مسلمانان، مانند طلب شفاعت مشرکان تعریف شده است؛ از این جهت که هر دو دسته، از غیر خدا این مقصود را مطالبه می کردند؛ اما این مقدمه که در واقع قیاس مسلمین با مشرکین است، از جهات مختلف دچار اشکال می باشد.

۱. مشرکان و طلب شفاعت از جمادات

اولین موضوعی که در شفاعت طلبی مشرکان به چشم می خورد و از نگاه قرآن کریم مورد نقد و نكوهش واقع شده، شفاعت طلبی آنان از موجوداتی بود که قادر به هیچ عملی نبودند. وضعیت این شفعیان معمولاً با این مفهوم که "اینان نه قادر به رساندن نفعی



۱. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی ابن باز، ج ۱، ص ۱۵۳.

هستند و نه قادر به دفع ضرر،" با عبارات متنوع بیان شده است.^۱

﴿يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُ وَمَا لَا يَضُرُّهُ﴾^۲

به جای خدا چیزی را می خواند که نه زبانی به او می رساند و نه سودش می دهد. این همان گمراهی دور و دراز است.

این آیه و آیات نظیر آن به وضوح تفاوت شفاعت طلبی مسلمین با مشرکان را نشان می دهد. طبق این آیات، مشرکان از اصنام طلب شفاعت داشتند. موجوداتی که از سنگ و چوب می ساختند و آنها را شفیع خود می دانستند.

تفاسیر اهل سنت، این آیات را به قرینه عبارت ﴿مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ﴾، حمل بر طلب شفاعت از اصنام کرده اند؛^۳ اما هیچ مسلمانی از بتها طلب شفاعت ندارد.

البته ابن عثیمین متوجه این تفاوت بین مسلمین و مشرکین بوده است؛ اما برای اینکه شفیع مسلمین را همانند شفیع مشرکین معرفی کند می گوید: شفیع مسلمان از این جهت که غیرالله است، همانند وثن می باشد.^۴

جواب این کلام ابن عثیمین در ادامه روشن خواهد شد.

مشرکان و نگاه استقلالی به شفیعان

دومین موضوعی که مشرکان به آن مبتلا بوده اند و مورد توبیخ آیات قرآن کریم قرار گرفته اند، نگاه استقلالی مشرکان به شفیعان خود بود؛ در واقع مشرکان شفیعان خود را مالک شفاعت می دانستند و برای خداوند در قبول یا رد شفاعت آنان نقشی قائل نبودند. قرآن کریم در جواب این دیدگاه باطل، مکرر در مکرر، شفاعت هر شفيعی را منوط به اذن خداوند دانسته و شفاعت بدون اذن را به هیچ انگاشته است. آیاتی مانند: آیه ۲۵۵ سوره بقره: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾، آیه ۳۰ سوره یونس: ﴿مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾، آیه ۱۰۹ سوره طه: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ﴾، و آیه ۲۳ سوره

۱. آیات دیگری که این سیاق در آنها به کار رفته است مانند: (سوره المائدة، آیه ۷۶)؛ (سوره فرقان، آیه ۵۵)؛ (سوره الشعراء، آیات ۷۳، ۷۴)؛ (سوره یونس، آیه ۱۸)؛ (سوره الأنعام، آیه ۷۱)؛ (سوره یونس، آیه ۱۰۶)؛ (سوره انبیا، آیه ۶۶).

۲. سوره حج، آیه ۱۲.

۳. «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ يُرِيدُ الْأَصْنَامَ»؛ (قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۸، ص ۳۲۲)؛ «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ ... يَعْني: الْأَصْنَامَ»؛ (بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۱۴).

۴. ابن عثیمین، محمد، شرح کشف الشبهات، ص ۶۱.

سبأ: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾، از این دست آیات می‌باشند.

در واقع آنچه که در این اعتقاد موجب توبیخ قرار گرفته "عدم قدرت شفیعان" نبوده؛ بلکه چه بسا آنان صاحب قدرت نیز بوده‌اند؛ کما اینکه از ملائکه و یا انبیای الهی نیز طلب شفاعت می‌کردند؛^۱ اما آنچه که قابل قبول نبوده اعتقاد به این موضوع است که شفاعت، ملک آنان (اولیای الهی) باشد؛ لذا از آنان طلب می‌کردند و جایی برای اذن خداوند قرار نمی‌دادند؛ در حالی که خداوند فرموده است: «هیچ شفیع نیست مگر بعد از اذن من»؛ لذا خداوند این نوع طلب شفاعت را شرک نامیده است؛^۲ چراکه آنان نفع و ضرر را از ذات شفیع و مستقل از الله درخواست داشتند.^۳

مشرکان و عبادت شفیعان

سومین موضوعی که مشرکین در شفاعت‌خواهی مرتکب می‌شدند و که قطعا شرک را در پی دارد این است که مشرکان برای طلب شفاعت، به عبادت شفیعان می‌پرداختند؛ چنان‌که قرآن کریم در آیه ۱۸ سوره یونس خبر می‌دهد:

﴿وَيُعْبَدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ؛

و به جای خدا، چیزهایی را می‌پرستند که نه به آنان زیان می‌رساند و نه به

آنان سود می‌دهد و می‌گویند: اینها نزد خدا شفاعت‌گران ما هستند.

موضوعی که در کلام مفسران اهل سنت نیز به آن اشاره شده است.

«قال ابن عباس: يريد أن المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويقولون إنهم

بنات الله، وبعضهم يعبدون الأصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله»؛^۴

۱. «وَهُمْ عِيسَى وَعُزَيْرُ وَالْمَلَائِكَةُ فَإِنَّهُمْ عُبِدُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَلَهُمُ الشَّفَاعَةُ، ... وَأَزَادَ بِالَّذِينَ يَدْعُونَ عِيسَى وَعُزَيْرَ وَالْمَلَائِكَةَ»؛ (بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۷۱).

۲. «ولكن اعتقدوا تلك الشفاعة والتقريب ملكا للمخلوق ويطولونه منه وأن له أن يشفع بدون إذن الله والله تعالى يقول ما من شفيع إلا من بعد إذنه ولهذا سمي الله تعالى استشفاعهم ذلك شركا...»؛ (أحمد حکمی، حافظ، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، ص ۴۸۳).

۳. «أنهم كانوا يعتقدون بقدرتها على الضر والنفع بذاتها وبشكل مستقل عن الإله الأكبر»؛ (دشتی، عبدالله، تطهیر المناهج من التكفير، ص ۱)؛ «أن المشركين كانوا يعتقدون بألوهيتها وربوبيتها واستقلالها في الأفعال، حيث يمكنها أن تشفع لمن تريد وكيفما تريد»؛ (حیدری، سیدکمال، الشفاعة، ص ۳۷۶).

۴. «عن مجاهد، في قوله: (مَا يُعْبَدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ رُفْقَى) قال: قريش تقولون للأوثان، ومن قبلهم يقولون للملائكة ولعيسى ابن مريم ولعزير... إلا ليقربونا، إلا ليشفعوا لنا عند الله»؛ (طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۲۱، ص ۲۵۱)؛ (نیشابوری، نظام‌الدین، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۳، ص ۱۹۱)؛ (ماوردی بصری، أبو الحسن علی بن محمد، النکت والعیون، ج ۵، ص ۱۱۴).



ابن عباس می گوید: بعضی از مشرکین ملائکه را عبادت می کردند و می گفتند ایشان دختران خدایند و بعض دیگر بت ها را می پرستیدند و می گفتند اینان شفیعان ما نزد خدا هستند.

چنان که این موضوع نسبت به عیسی و عزیر علیهم السلام نیز بیان شده است اما بسیار روشن است که احدی از مسلمین، شفیع را به عنوان معبود نمی شناسند و او را عبادت نمی کنند؛ بلکه شفاعت او را نزد معبود خواهند؛ لذا از این جهت نیز شباهتی بین مسلمین و مشرکین وجود ندارد؛ بنابراین شفیع نزد مسلمانان نه صنم است و نه مستقل و نه معبود؛ بلکه یکی از اولیای الهی است که به اذن الله، قادر بر شفاعت خواهد بود.

اشکالات مقدمه دوم

آنچه که در مقدمه اول ثابت شد، این بود که مسلمین از اصنام طلب شفاعت نمی کنند و شفیعان خود را معبود و مستقل نمی دانند. برخلاف مشرکین که به نوعی در طلب شفاعت، مبتلا به شرک بودند؛ اما مطلب اساسی و مهم این است که آیا نفس طلب شفاعت، به منزله عبادت شفیع می باشد؛ اگر این باشد، هرچند شفیع، صنم و مستقل و معبود نباشد، خود به خود با این طلب باز هم شرک تحقق پیدا می کند و معبود بودن صادق خواهد شد؛ هرچند شخص خود ملتفت نباشد و شفیع را به معبود نشناسد؛ اما عمل او محقق عبادت شفیع خواهد بود؛ چراکه طلب شفاعت عبادت است و شفیع طبیعتاً معبود خواهد شد؛ بنابراین عمده ی بحث این است که آیا طلب شفاعت، عبادت است؟ این موضوع در مقدمه دوم قیاس با عنوان "طلب شفاعت از غیرالله عبادت غیر است" مورد بررسی قرار خواهد گرفت و اشکالات آن بیان خواهد شد؛ تا معلوم شود ادله ای که امروزه از طرف وهابیت بر شرک بودن طلب شفاعت اقامه شده، مبتلا به اشکال است.

اشکالات نقضی

قبل از اینکه اشکالات حلی دلیل وهابیت بر شرک الوهی بیان شود، مناسب است به اشکالات نقضی اشاره گردد؛ چراکه بهترین دلیل بر اثبات موضوعی، وقوع آن موضوع است؛ زمانی که صحابه و یا در حضور صحابه از اولیای الهی، بعد از موت شان طلب

شفاعت شده و در عین حال هیچ کس شبهه شرک و یا حتی حرمت را مطرح نکرده است، بلکه مطلوبیت و رجحان و به نتیجه رسیدن مشاهده می شود؛ این بهترین دلیل است بر اینکه طلب شفاعت شرک نیست و ادله اقامه شده بر شرک بودن، خیالاتی بیش نیستند. از جمله ی موارد، طلب شفاعت امیرالمومنین از رسول خدا ﷺ بعد از موت ایشان است که فرمودند:

«يَا أَيُّهَا أَنْتَ وَأُمِّي أَذْكُرُنَا عِنْدَ رَبِّكَ»^۱ پدر و مادرم به فدایت ما را نزد پروردگارت یاد کن

نظیر این بیان از ابوبکر نیز نقل شده است که می گوید:

«اذْكُرْنَا يَا مُحَمَّدَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ عِنْدَ رَبِّكَ، وَلَنْكُنْ مِنْ بَالِكَ»^۲ ای رسول

خدا ﷺ ما را نزد پروردگارت یاد کن و از خاطر مبر.

اینکه از حضرت بعد از موت شان طلب می کنند تا نزد پرودگار از ایشان یاد کند، همان طلب شفاعت در موضع نزاع است.

مورد دیگر روایت مالک الدار است که نقل می کند: مردی (بلال بن حارث)، نزد قبر پیامبر ﷺ آمد و از ایشان طلب دعا برای آمدن باران کرد که این هم همان طلب شفاعت در موضع نزاع است.

«فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اسْتَشْقِ لِأُمَّتِكَ فَإِنَّهُمْ قَدْ هَلَكُوا»^۳ ای رسول خدا ﷺ

برای امت خود طلب باران کند که ایشان هلاک شدند.

مورد دیگر بیان مالک بن انس، به منصور دوانیقی است که در پاسخ به سوال او، برای چگونگی دعا کردن گفت:

«بل استقبله واستشفع به، فيشفعه الله تعالى، قال الله تعالى ولو أنهم إذ ظلموا

أنفسهم...»^۴ بلکه رو به سوی او کن و از او طلب شفاعت نما، تا خدا او را شفیع

تو قرار دهد؛ چنان که فرموده است اگر کسانی که به نفس خود ظلم کرده اند...

۱. نمری قرطبی، یوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج ۲، ص ۱۶۲.

۲. زین الدین عراقی، أبو الفضل، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخریج ما في الإحياء من الأخبار، ص ۱۸۵۵.

۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباري شرح صحيح البخاری، ج ۲، ص ۴۹۵؛ ابن أبی شیبہ، عبد الله، المصنف في الأحاديث والآثار، ج ۶، ص ۳۵۶؛ ابن عبد البر، یوسف، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ۳، ص ۱۱۴۹؛ ابن عساکر، أبو القاسم، تاريخ دمشق، ج ۴۴، ص ۳۴۵؛ ابن کثیر دمشقی، إسماعیل بن عمر، البداية والنهاية، ج ۷، ص ۱۰۵؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباري شرح صحيح البخاری، ج ۲، ص ۴۹۵.

۴. قاضی عیاض، ابن موسی، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ۲، ص ۴۱؛ سبکی، علی بن عبد الكافي، شفاء السقام في زيارة خير الأنام، ص ۱۶۴.

این مورد هم ناظر به طلب شفاعت در زمان ممات شفیع است.

۲. رابطه‌ی دعا و عبادت

مهم‌ترین دلیل وهابیت در اتهام شرک در مسأله طلب شفاعت، موضوع عبادی بودن دعای غیرالله است که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم.

در برخی صور، دعا به‌صورت قطع عبادت است؛ اما بحث این است که آیا هر جا عنوان دعا صادق بود، می‌توان گفت عنوان عبادت هم صادق است؟ در پاسخ باید گفت، دعا برای اینکه عبادت باشد، شرایطی لازم دارد که آن شرایط در طلب شفاعت از اولیای خدا وجود ندارد؛ لذا این نوع از دعا عبادت نخواهد بود.

در مجموع می‌توان به سه نوع ادله تمسک کرد که هر یک به‌نوعی عبادی بودن دعا (به‌صورت مطلق) را مورد مناقشه قرار می‌دهند؛ اما قبل از بیان سه دلیل، که در واقع، جواب حلی مسأله محسوب می‌شود، جوابی نقضی در خصوص رابطه دعا و عبادت بیان می‌گردد.

الف: نقض به‌زمان حیات

اولین اشکال به این استدلال به صورت نقضی این است که اگر طلب شفاعت از این جهت که نوعی دعا و درخواست است لذا شرک در عبادت محسوب می‌شود بنابراین نباید به هیچ وجهی این درخواست نسبت به مخلوقین حتی در زمان حیات نیز صورت بگیرد. در حالی که روایات قطعی بر درخواست شفاعت در دنیا و در قیامت نسبت به پیامبر ﷺ وجود دارد که مورد قبول وهابیت نیز می‌باشد.^۱ چنانکه کلام بن‌باز در قبول و صحت طلب شفاعت در زمان حیات گذشت.

ممکن است گفته شود موت از این جهت که موجب از بین رفتن قدرت است، لذا درخواست از ایشان درخواست از غیر قادر است و درخواست از غیر قادر، کشف از این می‌کند که نسبت به اموات اعتقاد به قدرت خفیه وجود دارد؛ یعنی سائل با اعتقاد به

۱. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۶، ص ۸۶؛ نسائی، أبو عبد الرحمن، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۱۵۳؛ ابن حنبل، شیبانی، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ۲۱، ص ۱۳؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ابن ماجه قزوینی، محمد، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۴۴۰؛ ترمذی، محمد، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۴۷۲؛ ابن حبان، محمد، الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، ج ۱۴، ص ۷۶؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الأوسط، ج ۲، ص ۲۰۳.

اینکه میت می‌تواند درخواستش را اجابت کند، از او سوال می‌کند؛ لذا این اعتقاد شرک محسوب می‌شود.

«فدعاؤه إياه يدل على أنه يعتقد أن له تصرفاً في الكون فيكون بذلك مشركاً»^۱

در خواست از ولی خدا نشان می‌دهد که برای او اعتقاد به قدرت تصرف تکوینی وجود دارد و به واسطه همین اعتقاد، مشرک خواهد بود.

این بیان هرچند در کلمات وهابیت وجود دارد و در جای خود باید نقد شود، اما نکته آن است که این نوع شرک، شرک در الوهیت نیست؛ بلکه شرک در ربوبیت است؛ به این جهت که در عالم، اعتقاد به وجود مدبری غیر از خداوند وجود دارد؛ چنان‌که ابن‌عثیمین به صراحت در مواضع متعدد به آن اشاره کرده است.

«وهو (دعا) متضمن للشرك في الربوبية؛ لأنه لم يدعها إلا وهو يعتقد أنها تفعل وتقضى الحاجة»^۲

دعا در بر دارنده شرک در ربوبیت است؛ زیرا داعی دعا نمی‌کند مگر این که معتقد است که مدعو می‌تواند کار درخواستی او را انجام دهد و حاجت او را بر آورد.

بنابراین دلیلی که بتوان به واسطه آن، فرق بین زمان حیات و ممات نسبت به شرک الوهی را توجیه کرد، نمی‌تواند قدرت و عدم قدرت باشد؛ لذا دلیل ایشان در اثبات شرک الوهی در زمان ممات، موجب شرک بودن درخواست در زمان حیات نیز می‌شود؛ در حالی که سلفیان این طلب شفاعت را قبول دارند. آنچه که در مقدمه اول ثابت شد، این بود که مسلمین از اصنام طلب شفاعت نمی‌کنند و شفیعان خود را معبود و مستقل نمی‌دانند. برخلاف مشرکین که به نوعی در طلب شفاعت مبتلا به شرک بودند؛ اما مطلب اساسی و مهم این است که آیا نفس طلب شفاعت به منزله عبادت شفیع می‌باشد که اگر این باشد، هرچند شفیع، صنم و مستقل و معبود نباشد، خود به خود با این طلب باز هم شرک تحقق پیدا می‌کند و معبود بودن صادق خواهد شد؛ هرچند شخص خود ملتفت نباشد و شفیع را به معبود نشناسد، اما عمل او محقق عبادت شفیع خواهد بود؛

۱. ابن‌عثیمین، محمد، شرح کشف الشبهات، ص ۲۷.

۲. ابن‌عثیمین، محمد، القول المفید علی کتاب التوحید، ص ۱۹.



چراکه طلب شفاعت عبادت است و شفیع طبیعتاً معبود خواهد شد^۱؛ بنابراین عمده بحث این است که آیا طلب شفاعت، عبادت است؟ پاسخ به این پرسش در ادامه بیان می‌شود.

ب: ربوبیت مدعو، شرط عبادی بودن دعا

طلب شفاعت، نوعی دعا و درخواست است؛ به عبارت دقیق‌تر، طلب شفاعت، دعا برای طلب دعا است؛ اما بحث این است که آیا هر دعایی عبادت است؟ یا اینکه دعا اگر بخواهد عبادت باشد، باید نسبت به مدعو اعتقاد به ربوبیت وجود داشته باشد؟ آنچه که از آیات قرآن قابل برداشت است این است که عبادت زمانی تحقق پیدا می‌کند که شخص اعتقاد به ربوبیت موجودی که برای او عملی انجام می‌دهد داشته باشد. در بین آیات قرآن کریم، ۷ آیه به موضوعیت مفهوم "رب" به عنوان علت، برای معبود واقع شدن می‌پردازد^۲ که به عنوان نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد.

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾؛^۳ این است امت شما که امتی یگانه است، و منم پروردگار شما، پس مرا پرستید.

عبادت در آیه شریفه متفرع بر ربوبیت شده است؛ یعنی آنکه رب است باید عبادت شود. آیه دیگری که بر این معنا دلالت دارد آیه:

﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾؛^۴ در حقیقت، خداست که خود پروردگار من و پروردگار شماست. پس او را پرستید و این است راه راست.

چنان‌که روشن است، عبادت در این آیه نیز متفرع بر ربوبیت شده است؛ در واقع اساساً فلسفه عبادت برطرف کردن نیاز انسان است که عهده‌دار آن شأن ربوبی خداست.

آیت الله جوادی آملی در بیان رابطه بین عبادت و نیاز انسان آورده‌اند:

سراسر وجود انسان را فقر و نیاز احاطه کرده و بر اساس حکمت متعالیه، این فقر و نیاز تنها در اصل حدوث و ایجاد نیست؛ بلکه انسان در بقا نیز محتاج به واجب است. افزون بر نیاز به اصل وجود، نیازهای مادی و معنوی دیگری نیز

۱. اعم از اینکه به صورت لمّی باشد و یا به صورت اِتی.

۲. (سوره بقره، آیه ۲۱)، (سوره آل عمران، آیه ۵۱)؛ (سوره مائده، آیه ۱۱۷)، (سوره مریم، آیه ۳۶)؛ (سوره انبیاء، آیه ۹۲)؛ (سوره زخرف، آیه ۶۴).

۳. سوره انبیاء، آیه ۹۲.

۴. سوره زخرف، آیه ۶۴.

انسان را فرا گرفته. آفات‌هایی نیز حیات او را تهدید می‌کند. انسان در جاهایی که از این نیاز خود غافل نباشد، در پی سرچشمه‌ای است که نیاز او را برطرف سازد و تهدیدهای وی را دفع کند. وقتی آن منبع را یافت ناخودآگاه به ستایش و اقدام می‌کند و در برابر او به خضوع و خشوع می‌پردازد؛ این خضوع بدنی و خشوع قلبی را که ناشی از نیاز خاضع خاشع و غنا و استقلال آن منبع است، عبادت می‌گویند.^۱

بنابراین در موضوع عبادت باید از بین شوون الهی، به شأنی اشاره کرد که عهده‌دار برآوردن نیاز انسان باشد و آن شأن، چیزی نیست جز ربوبیت الهی که مدیریت و مدبریت مخلوقات به آن مربوط می‌باشد؛ چنان‌که مرحوم علامه طباطبائی نیز فرموده- اند: آنچه موجب می‌شود که "اله" معبود باشد، به‌خاطر ربوبیتی است که دارا می‌باشد. «والاله معبود لربوبیت...»^۲ اله به‌خاطر ربوبیتش معبود است.

ج: مطلوبیت عمل شرط عبادی بودن دعا

بر فرض تنزل از اشکال سابق، باز دلیل عبادی بودن طلب شفاعت قابل مناقشه است. به این بیان که بر فرض، عنوان دعا بر طلب شفاعت ثابت باشد و بر فرض در طلب شفاعت، اعتقاد به ربوبیت شفیع وجود داشته باشد، باز هم به‌صورت قاطع نمی‌توان حکم به عبادی بودن چنین دعایی کرد؛ بلکه شروط دیگری نیز باید رعایت گردد.

یکی از موضوعاتی که در بحث مفهوم عبادت که ضمن بحث توحید و شرک مطرح می‌شود، آن است که برای اینکه عملی عبادت شود، باید عملی که انجام می‌شود مطلوب و محبوب معبود باشد. عملی که مورد بغض معبود است قابلیت عبادی شدن را ندارد؛ حتی اگر در حین ارتکاب عمل، اعتقاد به ربوبیت وجود داشته باشد.

در موضوع دعا نیز عیناً این بیان قابل طرح است. به این معنا که اگر کسی از رب، حاجتی را مطالبه کند و آن حاجت نه مأمور به باشد (اعم از واجب و مستحب)، و نه مباح باشد، بلکه یا امر مکروهی و یا حرامی باشد، در این صورت نمی‌توان گفت طلب چنین حاجتی از خداوند (چه‌رسد به غیر خدا)، عبادت او محسوب می‌شود؛ چنان‌که ابن تیمیه نیز به این موضوع تصریح کرده است و می‌گوید:

۱. جواد، عبدالله، توحید در قرآن، ص ۵۱۸.

۲. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۷۳.



بهتر این است که دعا نکند، مگر به آنچه که مأمور به است (اعم از واجب و مستحب)؛ زیرا دعا از عبادات است و خداوند جز به آنچه که واجب یا مستحب است عبادت نمی‌شود. قاعده کلیه در دین این است که دعا اگر واجب و مستحب باشد نیکوست و پاداش دارد، و اگر حرام باشد، مانند دشمنی در خون-ها پس گناه و معصیت خواهد بود و اگر مکروه باشد موجب منقصت صاحبش خواهد شد و اگر مباح باشد نه اجری دارد و نه عذابی؛ و خداوند سبحان دانایتر است؛^۱

بنابراین نمی‌توان به صورت کلی گفت، دعا با اعتقاد به ربوبیت عبادت است؛ بلکه دعایی می‌تواند عبادت باشد که آنچه طلب می‌شود، مورد رضایت رب نیز بوده و مورد غضب او نباشد.

در موضوع طلب شفاعت به عنوان مصداقی از مصادیق دعا نیز اگر طالب شفاعت از نبی خدا ﷺ امری را طلب کند که مورد بغض ایشان است، اساساً این دعا شرط عبادی شدن را دارا نیست.

البته تعداد این نوع شفاعت طلبی ممکن است قابل توجه نباشد؛ اما به عنوان یک قاعده (محبوب بودن عمل نزد معبود)، کلیت عبادی بودن هر نوع دعایی را از بین می‌برد.

د: نیت عبادت، شرط عبادی بودن دعا

بر فرض تنزل از اشکالات سابق، به این صورت که اولاً شخص اعتقاد به ربوبیت مدعو داشته باشد و ثانیاً اینکه عملی که درخواست می‌کند نیز مطلوب و محبوب باشد، بازهم نمی‌توان به صورت کلی گفت این دعا عبادت خواهد بود؛ چراکه در عبادت شرط است که نیت تقرب حاصل شود و نیت، چیزی غیر از اعتقاد به ربوبیت است؛ در واقع نیت تقرب، عینیت و فعلیت اعتقاد به ربوبیت است و اگر نیت تقرب حاصل نشود، عبادی بودن عمل قابل اثبات نخواهد بود.

نظیر این موضوع، بیانی است که در توصیلات (در مقابل تعبدیات)، آورده شده

۱. «فكان الأولى أن لا يدعو إلا بدعاء مأمور به واجب أو مستحب فإن الدعاء من العبادات فلا يعبد الله إلا بمأمور به واجب أو مستحب ... والقاعدة الكلية في شرعنا أن الدعاء إن كان واجباً أو مستحباً فهو حسن يثاب عليه الداعي وإن كان محرماً كالعدوان في الدماء فهو ذنب ومعصية وإن كان مكروهاً فهو ينقص مرتبة صاحبه وإن كان مباحاً مستوي الطرفين فلا له ولا عليه فهذا هذا. والله سبحانه أعلم»؛ (ابن تیمیہ، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۸، ص ۳۳۶).

است. به عنوان نمونه، "رب العالمین" دستور داده است تا برای طهارت لباس با آب قلیل، سه مرتبه شستشو انجام شود؛ اگر کسی این دستور را انجام دهد، در عین اینکه اعتقاد به ربوبیت خداوند دارد و عمل او عملی مطلوب است، اما هنوز عبادتی انجام نداده؛ هرچند طهارت لباس که مقصودش بوده حاصل می‌شود. زمانی این عمل عبادت خواهد بود که مقرون به قصد تقرب یا همان اطاعت و امتثال باشد.

در موضوع دعا نیز، عینا این بیان جاری است. گاهی شخص دعا می‌کند و این عمل خود را به خاطر اوامری مانند "ادعونی استجب لکم" و یا روایاتی که دستور داده، (حتی نمک غذای خود را از خدا بخواهید)، از خداوند مطالبه حاجت خود می‌کند؛ در این صورت دعا، به نیت امتثال این اوامر و امثال آن صورت گرفته و در کنار اعتقاد به ربوبیت معبود و مطلوبیت عمل، عبادت خواهد بود.

اما زمانی شخص دعا می‌کند و قصدش تنها و تنها چیزی نیست، جز اینکه حاجتش داده شود؛ اما اینکه بخواهد به معبود خود تقرب جوید و یا اوامرش را انجام دهد در نظرش نیست؛ در این صورت دیگر این عمل عبادی نخواهد بود؛ چون رکن دوم عبادت که نیت قربت است در آن لحاظ نشده است؛ هرچند دو رکن عمل و اعتقاد موجود است؛ لذا نمی‌توان گفت هر دعایی عبادت است ولو در آن دعا قصد قربت نشده است. در موضوع طلب شفاعت نیز به عنوان مصداقی از مصادیق دعا، زمانی می‌توان حکم به عبادی بودن آن نمود که علاوه بر اعتقاد به ربوبیت شفیع و مطلوبیت عمل برای او، اصل درخواست به انگیزه تقرب باشد؛ در حالی که در صد قابل توجهی از طلب شفاعت‌ها به قصد رسیدن به حاجت است، نه به قصد امتثال و اطاعت رب؛ لذا از این حیث نیز می‌توان کلیت این قاعده که مطلق دعا عبادت است را مورد مناقشه قرار داد.

اما آنچه در بین این اشکال‌های سه گانه در درجه اول اهمیت است و نکته اصلی در عبادی نشدن طلب شفاعت محسوب می‌شود، همان اشکال اول، یعنی عدم اعتقاد به ربوبیت شفیع است که رکن اصلی عبادی بودن عمل می‌باشد که در طلب شفاعت مفقود است.



نتیجه

بزرگان وهابیت برای تصحیح شرک الوهی مسلمین و حکم به خروج از اسلام ایشان، به دلیلی تمسک کرده‌اند که مقدمه اول آن قیاس مسلمین با مشرکین، و مقدمه دوم آن، دلیل اصلی ایشان در توجیه عبادت غیرالله، یعنی رابطه دعای غیرالله و عبادت غیر است؛ اما چنان‌که بیان شد، نه عملکرد مسلمین شبیه عملکرد مشرکین است و نه هر دعایی عبادت است؛ چراکه دعا زمانی عبادت محسوب می‌شود که اعتقاد به ربوبیت مدعو وجود داشته باشد؛ در حالی که احدی از مسلمین، اولیای الهی را رب عالم نمی‌دانند؛ بلکه بندگان مطیع الهی می‌دانند که به برکت اطاعت از خدا به مقاماتی رسیده‌اند و شفاعت‌شان نزد خداوند مقبول می‌شود.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی شیبہ، عبد اللہ، المصنّف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، رياض: مكتبة الرشد، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، محقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینہ: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۴۱۶ق.
۴. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، مجموعة الرسائل والمسائل، محقق: رشيد رضا، بی جا: لجنة التراث العربي، بی تا.
۵. ابن حبان، محمد، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۶. ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۷. ابن حنبل شيباني، احمد، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد و دیگران، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۸. ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى و رسائل، محقق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، رياض: دار الوطن، دار الثريا، ۱۴۱۳ق.
۹. ابن عثيمين، محمد، القول المفيد على كتاب التوحيد، عربستان: دار ابن الجوزي، چاپ دوم، ۱۴۲۴ق.
۱۰. ابن عثيمين، محمد، تفسير الفاتحة والبقرة، عربستان: دار ابن الجوزي، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۱۱. ابن عثيمين، محمد، شرح كشف الشبهات و يليه شرح الأصول الستة، محقق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، رياض: دار الثريا للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۱۲. ابن كثير دمشقي، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۱۳. ابن ماجه قزويني، محمد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بی جا: دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۵. أحمد حكي، حافظ، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، محقق: عمر بن محمود أبو عمر، عربستان: دار ابن القيم، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۶. بخاري، محمد، صحيح بخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بيروت: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۷. بغوي، حسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت:



- دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۸. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد؛ وكالة المطبوعات والبحث العلمي، چاپ بیست و دوم، ۱۴۲۵ق.
۱۹. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، مجموع فتاوی، محقق: محمد بن سعد الشویعر، عربستان: بی نا، بی تا.
۲۰. ترمذی، محمد، سنن الترمذی، محقق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۹۹۸م.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، قم: موسسه اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۳ق.
۲۲. حیدری، سیدکمال، الشفاعة، قم: دار فراق، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
۲۳. دشتی، عبدالله، تطهير المناهج من التكفير، بی جا: بی نا، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت: دار العلم الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۵. زین الدین عراقی، أبو الفضل، المغنی عن حمل الأسفار فی الأسفار، فی تخریج ما فی الإحیاء من الأخبار، لبنان: دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۲۶. سبحانی، جعفر، الشفاعة فی الكتاب و السنه، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
۲۷. سبکی، تقی الدین، شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام صلی الله علیه وآله، تحقیق: سید محمد رضا حسینی جلالی، چاپ چهارم، بی جا: بی نا، ۱۴۱۹ق.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۹. طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقیق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد-المحسن بن إبراهیم الحسینی، قاهره: دار الحرمین. بی تا.
۳۰. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۳۱. قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: أحمد البردونی و إبراهیم أطفیش، قاهره: دار الکتب المصریة، چاپ دوم، ۱۳۸۴ق.
۳۲. قزوینی رازی، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الفكر، ۱۳۹۹ق.
۳۳. ماوردی بصری، أبو الحسن علی بن محمد، النکت والعیون، بیروت: دار الکتب العلمیة. بی تا.
۳۴. نسائی، أبو عبد الرحمن، السنن الکبری، محقق: حسن عبد المنعم شلبی، (تحت اشراف شعیب الأرناؤوط)، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۳۵. نیشابوری، نظام الدین، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، محقق: الشیخ زکریا عمیران، لبنان: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال سوم ♦ شماره ۶ ♦ پاییز و تابستان ۱۳۹۶
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۵ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۹/۲۱ ♦ صفحات: ۶۳-۸۰

بررسی دیدگاه سلفیه جهادی پیرامون «ولاء و براء»

رسول چگینی*

مصطفی سلطانی**

چکیده

سلفیه جهادی مفهومی به نام "ولاء و براء" را از اصول اعتقادی خود برشمرده و مسلمانان زیادی را به دلیل عدم پایبندی به آن تکفیر می کنند. از دیدگاه آنان هرگونه محبت و همکاری با کفار به منزله خروج از دایره اسلام است. قتل و کشتار مسلمانان یکی از ثمره های شوم این اندیشه است. نادرستی اصل انگاری ولاء و براء، کفرآمیز نبودن محبت و یا همکاری با کفار و دستورات اکید اسلام به نیکی و احسان به غیر مسلمانان، مهم ترین نقدهایی است که بر این دیدگاه تکفیری ها وارد می شود. **کلیدواژه:** ولاء و براء، موالات و معادات، حب و بغض، تکفیر، سلفیه جهادی.

* کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن اسلامی

rsl.chegini@yahoo.com

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب و مدیر گروه مذاهب

مقدمه

"موالات و معادات یا ولاء و براء"، از اعتقاداتی است که ماهیت اصلی آن در آیین اسلام به پشتوانه شرع استوار است. بدیهی است که این موضوع با خوانش نادرست می‌تواند، افراط و تفریط را به دنبال داشته باشد. زیاده‌روی در تعیین مرزهای دوستی و دشمنی، کوتاهی در ابراز این حس باطنی و بی‌توجهی به پیامدهای نادیده گرفتن دشمن، از مهم‌ترین آسیب‌هایی است که در کمین این مفهوم والای دینی است.

سلفیه جهادی به‌عنوان یکی از مخرب‌ترین اندیشه‌های منسوب به اسلام، با اهمیت بخشی غیر مطلوب به موضوع ولاء و براء، آن را در زمره اصول اعتقادی به‌شمار آورده‌اند. این گروه، از ولاء و براء به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین معیارهای اسلام و کفر یاد کرده که نبود آن را مساوی با نبود اسلام می‌دانند و به این دلیل، خط تکفیر علیه مسلمانان را پُررنگ کرده‌اند. در این نگاه، محبت کفار به‌خاطر دینشان، نصرت و همکاری با آنان، هم‌پیمان و هم‌قسم شدن با کفار، موالات مطلقه یا موالات کبری نامیده می‌شود و ارتکاب این موارد، موجب کفر اکبر می‌گردد. فرجام آن نیز قتل و کشتاری است که جامعه اسلامی از آن رنج می‌برد.

امروزه این عقیده به‌عنوان یکی از شعارهای اصلی از پایگاه جهادیون شنیده می‌شود. این قاعده برای آنان به‌قدری اهمیت دارد که آن را از لوازم توحید می‌دانند^۱ و ثمره آن را، تحقق معنای «لا اله الا الله»، به سلامت عبور کردن از فتنه‌های ظاهری و باطنی، درک حلاوت ایمان، حصول قوت و نصرت و عزت از سوی خداوند، درهم شکسته شدن باطل و نجات و سعادت‌مندی در روز قیامت عنوان می‌کنند.^۲

مهم‌ترین نتایج این عقیده را می‌توان در شورش و کشورگشایی گروه‌های تکفیری مشاهده نمود که به جرم همکاری حکام کشورهای اسلامی و پذیرش آن از سوی مسلمانان ساکن در آنجا، حکم به کفر و ارتداد این افراد داده و جان و مال و ناموس آنان را برای پیروان خود حلال می‌کنند.

این مقاله، موضوع ولاء و براء را از دیدگاه سلفیه جهادی مورد کنکاش قرار می‌دهد و

۱. برکاتی، ابوعاصم، الولاء والبراء فی الإسلام، ص ۹.

۲. همان، ص ۷۱.

با مقایسه آرای جهادیون با اهل سنت، در پی اثبات این مهم است که برداشت تکفیری-ها از ولاء و براء، مخالف آیات و روایات و فهم علمای اهل سنت است و اصل‌انگاری اعتقادی آنان نیز، هیچ‌گونه دلیلی ندارد.

ضرورت بررسی موضوع ولاء و براء در این است که سرنوشت مسائل دیگری از قبیل جهاد، استعانت از کفار، هجرت، دار الاسلام و دار الکفر که جمع زیادی از مسلمانان را از دایره اسلام خارج می‌کند، با آن گره خورده است.

در این نوشتار پس از آشنایی با ولاء و براء از دیدگاه گروه‌های تکفیری، چهار نقد اساسی به این بدعت آنان وارد شده است؛ اگرچه اشکالات بیشتری گریبان‌گیر این اندیشه سلفیه جهادی می‌باشد که به دلیل محدودیت نوشتار، از ارائه آنها خودداری می‌کنیم.

۱. ولاء و براء از دیدگاه سلفیه جهادی

برای تبیین ولاء و براء، مطالب زیادی بیان شده است؛ برخی گفته‌اند که سرچشمه بسیاری از اعمال قلب و جوارح، از حب و بغض جاری می‌شود؛ مانند نصرت و انس و همکاری و جهاد و هجرت و... پاره‌ای دیگر موالات را همراهی و همیاری و همکاری و رضایت از کردار دوست‌داران خداوند می‌دانند و اگر چنین موالاتی برای مسلمانی نسبت به کافری پیش آید، او نیز به عنوان کافر شناخته می‌شود. دسته سوم بر این باور هستند که ولاء فی الله به معنای محبت به خداوند و نصرت دین و دوست‌داری و یاری رساندن به اولیای خداوند می‌باشد. براء نیز عداوت با دشمنان خداوند و ستیز با آنان است.^۱

پندار جریان‌های تکفیری این است که ولاء و براء یک اصل تاثیرگذار در همه تصرفات و حرکت‌های فردی و اجتماعی مسلمانان محسوب می‌شود.^۲ به پشتوانه این اصل، حب هر مؤمن و بغض هر کافر از هر صنف و قبیله و مذهب فقهی و حزب سیاسی واجب است.^۳ بر اساس باور آنان، تمایل به اهل شرک، فرد مسلمان را نیز مشرک

۱. بدرانی، ابوفیصل، الولاء والبراء والعداء في الإسلام، ص ۳۷.

۲. شحود، علی بن نایف، رسالة هامة جدا للمجاهدين في العراق، ص ۳.

۳. صاوی، صلاح، تحکیم الشريعة وصلته بأصل الدين، ص ۳۵.

کرده و او را سزاوار آتش جهنم می گردانند.^۱

آنان به اهمیت بخشی به این اعتقاد بسنده نکرده و ایمان به این مفهوم را، فراتر از یک واجب اعتقادی دانسته و آن را از بارزترین عقاید به شمار می آورند. آنان با قرار دادن ولای و براء در کنار اصول اعتقادی مانند توحید، شرک، ایمان و کفر،^۲ معتقدند که در قرآن مجید بعد از توحید و شرک، هیچ عقیده ای به اندازه این دو تبیین نشده و به وسیله آن، انسان ها به دو دسته ی رستگاران و زیانکاران تقسیم می شوند؛^۳ برخی از آنان پا را فراتر گذاشته و حتی آن را، اصل دین اسلام به شمار آورده اند.^۴

اما عملکرد ولای و براء برای سلفیه جهادی در گام نخست، انگیزش ابراز دشمنی با کفار و مشرکین است.^۵ به این معنا که دستاورد حب و بغض، به موالات مومنین و معادات کافرین می انجامد و در صورتی که این ثمره را نداشته باشد، ولای و براء هیچ ارزشی ندارد.^۶ از این منظر، گاهی محبت کفار به خاطر دین شان، نصرت و همکاری با آنان، هم پیمان و هم قسم شدن با کفار، موالات مطلقه یا موالات کبری نامیده می شود و ارتکاب به این موارد، موجب کفر اکبر می گردد.^۷

در گام های بعدی عملکرد این اصول اعتقادی، آنها کسانی که با کفار و ظالمین همکاری می کنند را مشرک می دانند. با گسترش دایره عملکرد ولای و براء و با تکیه بر سیاه نمایی هایی که علیه برخی مذاهب اسلامی مانند شیعیان شده،^۸ نوک پیکان هجمه (که از موضوع ولای و براء پدید آمده)، بر پیکره آنان وارد گردیده و حتی اهل سنت که برای تحقق امت واحده اسلامی با آنان گرد هم آمده اند، مهدورالدم شناخته شده اند؛ بنابراین مسأله ولای و براء دستاویزی برای ظهور جریان های تکفیری گوناگون شده است.

۱. عبیری، یوسف بن صالح، حقیقة الحرب الصلیبیه الجدیدة، ص ۷۳.

۲. شامی، ابودجانه، فصل الکلام فی إثبات ردة الشرطه والحکام، ص ۱۶.

۳. اللجنة الشرعیة فی جماعة التوحید والجهاد، تحفة الموحدين فی أهم مسائل أصول الدین، ص ۱۶۵.

۴. فهد، ناصر، إنما الوطنیون إخوة، ص ۱.

۵. همان، آیات الرحمن فی غزوة سبتمبر، ص ۴.

۶. شنقیطی، ابوطلحه، التبیان فی وجوب قتال جیش موریتان، ص ۵۷.

۷. اللجنة الشرعیة، المختصر المتین لتحفة الموحدين، ص ۱۲.

۸. برای نمونه ابن تیمیه درباره شیعیان می نویسد: «فالرافضة یوالون من حارب أهل السنة والجماعة ویوالون التتار ویوالون النصارى... وقد عرف العارفون بالإسلام أن الرافضة تمیل مع أعداء الدین»؛ (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۸ ص ۶۳۶).

به دیگر سخن، از نگاه سلفیه جهادی، عقیده ولاء و براء ملازم با عقیده تکفیر است؛ به طوری که از میان رفتن هر یک از این دو، نابودی دیگری را در پی خواهد داشت؛ زیرا تکفیر بخشی از براء است. از سوی دیگر، کسی که با عقیده تکفیر مخالفت کند، در واقع با عقیده ولاء و براء و جهاد مخالفت کرده و امتی که ولاء و براء و جهاد نداشته باشد، به آسانی تسخیر شده و خوار و زبون خواهد شد؛^۱ در واقع این گونه است که عقیده ولاء و براء به بهانه ای برای تکفیر مسلمانان تبدیل شد و جریان های تکفیری بی محابا به قتل و کشتار مسلمانان پرداختند.

پیروان سلفیه جهادی با استناد به قاعده ولاء و براء، مواردی را به عنوان لوازم عملی و مظاهر اعتقاد به این مفهوم بر شمرده اند. به این معنی که هر کسی ولاء و براء را به عنوان یکی از اصول مهم اسلام می شناسد، باید به لوازم آن نیز پایبند باشد. مهم ترین لوازم باورمندی به این اعتقاد، جهاد و مهاجرت است. جهاد با جان، مال، قلب و زبان که از مهم ترین لوازم موالات و معادات است.^۲ مهاجرت نیز ارتباط استواری با این عقیده دارد و از مهم ترین تکالیف آن است.^۳

سلفیه جهادی بر این باورند که عقیده ولاء و براء با استناد به برخی آیات مانند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾،^۴ ثابت می شوند. آنها نتیجه گرفته اند که ولاء و براء از لوازم ایمان است؛ بنابراین موالات کفار باعث خروج از اسلام می شود.^۵ آنان مخالفین خود را به جرم نداشتن ولاء و براء تکفیر می کنند.^۶ بر همین اساس آنان بر این باورند که اسلام کسی، حتی اگر بر وحدانیت خداوند شهادت دهد و از شرک دوری گزیند ثابت نمی شود، مگر اینکه با مشرکین عداوت داشته باشد و بر این دشمنی تصریح کند.^۷

۱. طرطوسی، ابوبصیر، التکفیر حکم الله .. فأین تذهبون، ص ۲.

۲. شامی، ابودریس، هداية الحیران إلى معرفة الولاء والبراء، ص ۵.

۳. مقدم، محمد احمد، عقيدة الولاء والبراء، ج ۳، ص ۶.

۴. سوره مائده، آیه ۵۱.

۵. سباعی، هانی، الصواعق المرسلة على الندوة المهزلة، ص ۷۸.

۶. همان، ص ۴۰.

۷. خالدی، أحمد بن حمود، نجاح حاجة السائل في أهم المسائل، ص ۶.



۲. نقد دیدگاه تکفیری‌ها

پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته ضروری است که ولایت و برائت از فروع اعتقادی است که قرآن مجید به آن سفارش کرده است؛^۱ در نتیجه نمی‌توان اصل این اعتقاد را زیر سوال برد؛ اما مسأله ولاء و براء با دو رویکرد افراط و تفریط مواجه گردیده است؛ برخی با پشت کردن به این اعتقاد، دل در گرو موالات و همکاری با دشمنان اسلام بسته و خشنودی آنان را بر رضایت جوامع اسلامی ترجیح می‌دهند. اقداماتی که حکام آل سعود بر اساس آن گام بر می‌دارند و به عقد قراردادهای اقتصادی و سیاسی و نظامی با دولت آمریکا و رژیم غاصب اسرائیل دست می‌یازند که مصداق تفریط در عقیده ولاء و براء است. بی‌تردید این رویکرد، سهم تاثیرگذاری در پدید آمدن رویکرد افراطی در این عقیده داشته است.

در نقطه مقابل، گروه‌های وجود دارند که به این عقیده با نگاهی افراط‌گرایانه می‌نگرند. این افراد غالباً قرائت سخت‌گیرانه‌ای از اسلام ارائه می‌دهند و در تحریک و سازماندهی مسلمانان برای مقابله همه‌جانبه با تفریط‌کنندگان در ولاء و براء حضور فعالی دارند. آنها با زیاده‌روی در این امر، مرتکب دو اشتباه راهبردی شده‌اند. نخست اینکه صرف همکاری و معاونت با کفار را مصداق نقض ولاء و براء می‌دانند؛ دوم اینکه مرتکب ناقض ولاء و براء را تکفیر می‌کنند؛ زیرا ولاء و براء را از اصول اعتقادی به‌شمار آورده‌اند. برآیند امر این‌گونه می‌شود که مسلمانان بی‌گناه کشورهای اسلامی، قربانی همکاری برخی حکام اسلامی با دول غرب، می‌شوند.

۲/۱. نادرستی اصل انگاری ولاء و براء

چنان که گذشت، ولاء و براء که در ادبیات گذشتگان با عنوان موالات و معادات خوانده می‌شد، از اعتقاداتی است که ریشه در آیات و روایات دارد. اما این بدان معنی نیست که این عقیده را یکی از اصول اعتقادی بدانیم. اصول اعتقادی اموری هستند که تقلید در آنها جایز نیست و باید با تحقیق و بررسی به آنها علم پیدا کرد.^۲ برخلاف فروع اعتقادی

۱. ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾؛ (سوره آل عمران، آیه ۲۸).

۲. اسفرائینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین، ص ۱۸۰؛ منیاوی، محمود بن محمد، الشرح الکبیر لمختصر الأصول من علم الأصول، ص ۶۳۲.

یا فقهی (که اصول عملی نامیده می‌شوند)،^۱ که غالب ادله آن ظنی است.^۲ اهمیت اصول اعتقادی آنجاست که اگر کسی به آنها یقین نداشته باشد و یا مواردی از آنها را انکار کند، دیگر مسلمان نیست.

علمای اهل سنت هنگام ذکر اصول اعتقادی، نامی از ولاء و براء یا موالات و معادات به میان نیاورده‌اند. احمد بن حنبل، که اصول اعتقادی اهل سنت را گردآوری کرده، کمترین اشاره‌ای به این عقیده نکرده است.^۳ اشعری نیز موالات و معادات را در زمره اصول دیانت محسوب نکرده است.^۴ نکته جالب اینکه وی در توضیح "بیهسیه" (یکی از فرقه‌های خوارج)، بیان می‌کند که این فرقه تولی "اولیاء الله و تبری اعداء الله" را از اصول اعتقادی خود برشمرده‌اند. اشعری در ادامه این را از بدعت‌های خوارج دانسته است.^۵ جرجانی در شمارگان اعتقادات اهل حدیث، اشاره‌ای به موالات و معادات نمی‌کند.^۶ لالکائی هم تلاش دارد اعتقادات اهل سنت را در آنچه که صحابه و سلف صالح به آن اعتقاد داشتند، جمع‌آوری کند؛ در واقع او هیچ موردی که موالات و معادات جزء اصول اعتقادی آنان باشد را ذکر نکرده است.^۷ عبدالقاهر بغدادی که در فکر نگارش اصول ایمان بوده، با وجود آنکه میان ارکان شریعت، اصول ایمان و احکام تکلیف تفکیک قائل شده، اما اثری از ولاء و براء در اصول اعتقادی مورد نظر او دیده نمی‌شود.^۸ همچنین ابن منده (م ۳۹۵ ق)،^۹ جوینی (م ۴۷۸ ق)،^{۱۰} آمدی (م ۶۳۱ ق)،^{۱۱} قاضی ایجی (م ۷۵۶ ق)،^{۱۲} تفتازانی (م ۷۹۳ ق)^{۱۳} و دیگران نیز هیچ اشاره‌ای به موالات و معادات به-

۱. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الاعتصام، ج ۲، ص ۶۷۹.

۲. ابن عاشور تونس، محمد طاهر، التحرير والتنوير، ج ۲، ص ۳۳۴.

۳. ابن حنبل شیبانی، احمد، أصول السنة، ص ۵۶-۱۴.

۴. ابوالحسن اشعری، علی بن اسماعیل، الإبانة عن أصول الديانة، ص ۲۰.

۵. همان، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۲.

۶. جرجانی، احمد بن ابراهیم، اعتقاد أئمة الحديث، ص ۴۹ تا پایان کتاب.

۷. لالکائی، هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ۴، ص ۸۸۹ تا پایان کتاب.

۸. بغدادی، عبدالقاهر، أصول الإيمان، ص ۱۳۷ تا پایان.

۹. ابن منده عبدی، محمد بن اسحاق، الإيمان، ج ۱، ص ۳۴۱ تا پایان کتاب.

۱۰. جوینی، عبدالملک، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، ص ۴۲ تا پایان کتاب.

۱۱. آمدی، علی بن محمد، أباکار الأفكار في أصول الدين، ص ۱۸ تا پایان کتاب.

۱۲. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف، ص ۷۲ تا پایان کتاب.

۱۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الکلام، ج ۲، ص ۲۱ تا پایان کتاب.



عنوان یکی از عقاید اصلی اسلام نمی‌کنند.

در فقه نیز هیچ‌یک از فقهای اهل سنت، از موالات اعدا و معادات مومنین به‌عنوان یکی از موارد ارتداد و خروج از اسلام یاد نکرده‌اند؛^۱ در نتیجه نمی‌توان ولاء و براء را به‌عنوان یکی از اصول اعتقادی اسلام که نقض آن باعث کفر شود، دانست. بدون تردید در صورتی که ولاء و براء یکی از ارکان اعتقادی مسلمانان باشد، لازم بود که علمای پیشین اشاره‌ای به آن می‌کردند.

۲/۲. کفرآمیز نبودن محبت به کفار

بیان شد که جریان‌های تکفیری با استناد به برخی آیات، هرگونه موالات کفار را موجب کفر انسان مسلمان می‌دانند. بیشتر تکفیری‌ها این فتوای خود را با استدلال به آیه ۵۱ سوره مائده صادر کرده‌اند که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُم فإِنَّهُ مِنَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾؛^۲ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! یهود و نصاری را دوست و تکیه‌گاه خود انتخاب نکنید! آنها اولیای یکدیگرند؛ و کسانی که از شما با آنان دوستی کنند، از آنها هستند؛ خداوند، جمعیت ستمکار را هدایت نمی‌کند. آنها بخشی از آیه را ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُم فإِنَّهُ مِنَّهُمْ﴾؛ (کسانی که از شما با آنان دوستی کنند، از آنها هستند)، این‌گونه تفسیر می‌کنند که هرگونه موالات کفار و مشرکین، به‌معنای این است که شخص مسلمان نیز در زمره آنان به‌شمار می‌رود؛ در نتیجه مطلق موالات کفار، موجب کفر می‌شود.

برای دریافت تفسیر صحیح این آیه، باید آرای مفسرین اهل سنت را از زیر چشم گذراند. با نگاهی به منابع تفسیری می‌بینیم که برخلاف ادعای گروه‌های جهادی، اندیشمندان اهل سنت، صرف ابراز محبت و دوستی با کفار و مشرکین را از دایره شمول این آیه خارج کرده و مراد از ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُم فإِنَّهُ مِنَّهُمْ﴾ را محبت به‌خاطر کیش و آیین کفار و مشرکین و موافقت در دین و مذهب تفسیر کرده‌اند؛^۳ برخی تصریح کرده‌اند:

۱. خرقی، عمر بن حسین، متن الخرقی، ص ۱۳۲؛ سغدی، علی بن حسین، التفت فی الفتاوی، ج ۲، ص ۶۸۹؛ حصکفی، محمد بن علی، الدر المختار، ص ۳۳۴.

۲. سوره مائده، آیه ۵۱.

۳. ثعلبی، احمد، الکشف والبيان عن تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۷۶؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۹؛ ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۲، ص ۲۰۴.

کسانی که به کفار موالات دارند، در صورتی که با اختیار و به جهت علاقه به آنها و گرایش به دین آنها باشد، آنها نیز در زمره کفار محسوب می‌گردند.^۱

پاره‌ای دیگر عبارت «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» را با استناد به حدیثی، این‌گونه تفسیر کرده‌اند که از ابن عباس درباره ذبائح نصاری پرسیده شد و او از خوردن آن پرهیز کرد و به این بخش از آیه استناد کرد.^۲ این نهی ابن عباس نه به جهت صرف محبت به نصاری، بلکه به جهت عمل به احکام و قوانین مسیحیان (ذبائح نصاری) بوده است؛ در نتیجه غیر از محبت، گرایش به دین و اعتقاد کفار و مشرکین در صدق معنای موالات کفار دخیل است؛ برخی نیز با قید «فی الدین» این عبارت را تبیین کرده‌اند.^۳

عده‌ای دیگر تصریح کرده‌اند که مراد از «تولی» در این آیه، نه صرف ابراز محبت و دوست داشتن، بلکه همکاری^۴ با کفار و مشرکین علیه مسلمانان است.^۵ آلوسی نیز عبارت «فانه منهم» را مجاز و برای مبالغه در نهی تفسیر می‌کند و می‌گوید: مقصود در این آیه کفر حقیقی نیست؛^۶ برخی از علمای معاصر نیز قاعده‌ای فراگیر در باب ولاء و براء استخراج کرده و تصریح نموده‌اند که مراد از کفر در ولاء و براء، کفر نفاق است که تنها خداوند از آن اطلاع دارد؛ ولی در ظاهر، احکام مسلمان بر آنان جاری می‌شود.^۷

همین تفکیک را می‌توان در تفسیر آیه زیر نیز مشاهده کرد.

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾؛^۸ افراد با ایمان نباید به‌جای مومنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند،

۱. شنفیطی، محمد امین، العذب النمر من مجالس الشنفیطی، ج ۵، ص ۲۱۸.

۲. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۴۰۱؛ ابن‌ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۱۱۵۶؛ بیهقی، احمد بن حسین، احکام القرآن للشافعی، ج ۲، ص ۵۸؛ ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۱۲۰.

۳. ابن‌ابی‌زمنین، محمد بن عبدالله، تفسیر القرآن العزیز، ج ۲، ص ۳۲.

۴. سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، ج ۱، ص ۳۹۷.

۵. زجاج، ابراهیم بن السری، معانی القرآن وإعرابه، ج ۲، ص ۱۸۱؛ قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۶، ص ۲۱۸.

۶. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۳، ص ۳۲۵.

۷. شریف، حاتم بن عارف، الولاء والبراء بین السماحة والغلو، ص ۴۰.

۸. سوره آل عمران، آیه ۲۸.



هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد؛ مگر اینکه از آنها پرهیزید. خداوند شما را از خود، برحذر می‌دارد؛ و بازگشت به سوی خداست. مفسرین منظور از نهی از موالات کفار به جای مومنین را، تولی در دین و کمک به آنها علیه مسلمین تشریح کرده‌اند.^۱

در نتیجه نمی‌توان به این آیات استناد کرد و حکم به کفر کسی داد که به کفار و مشرکین محبت و دوستی ارزانی داشته است؛ بلکه محبت کفار و مشرکین به جهت کفر و شرک‌شان انسان را از دایره ایمان خارج می‌گرداند. دلیل دیگر اینکه اگر صرف محبت مشرکین را سبب کفر انسان بدانیم، چگونه می‌توانیم رفتار رسول الله ﷺ با مشرکین زمان ایشان را توجیه نماییم؛ چراکه بنا بر ادعای این افراد، جناب ابوطالب عموی پیامبر ﷺ مسلمان نبوده، ولی محبت پیامبر ﷺ به ایشان غیر قابل انکار است؛ به گونه‌ای که بعد از رحلت جناب ابوطالب، رسول الله ﷺ بسیار محزون شدند^۲ و آن سال را عام الحزن نامیدند.^۳ همچنین محبت عمیق حضرت ابراهیم به عموی خود آزر را نیز نمی‌توان نادیده گرفت.

۲/۳. کفرآمیز نبودن همکاری با کفار

بر اساس مبنای گروه‌های تکفیری، مناط تکفیر در ولاء و براء، حب و بغض قلبی است. این یعنی تا زمانی که نتوان ثابت کرد، کسی از عمق وجود محبت دشمنان اسلام را در دل دارد، نمی‌توان وی را تکفیر نمود؛ چراکه حتی در صورت همکاری کسی با کفار، این احتمال وجود دارد که این اقدام وی، نه به جهت موالات قلبی نسبت به آنان، بلکه از روی ضعف ایمان و فریفته شدن با مطامع دنیوی باشد و اسلام این اجازه را به کسی نداده که بتواند فردی را به این راحتی از دایره اسلام خارج کند.^۴ برای اثبات این سخن به شواهدی از سیره رسول خدا ﷺ اشاره می‌کنیم.

با نگاهی به سیره رسول الله ﷺ منطق اسلام در مواجهه با کسانی که با کفار و

۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۶، ص ۳۱۳؛ رازی، ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۶۲۸.

۲. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۱۷.

۳. سلاوی، احمد بن خالد، الاستقصاء، ج ۱، ص ۶۷.

۴. قرآن مجید به مسلمانان دستور می‌دهد: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾؛ «به آن کس که به شما سر تسلیم فرود آورد نسبت کفر ندهید»؛ (سوره نساء، آیه ۹۴).

مشرکین همکاری می‌کنند را به دست می‌آوریم. در منابع تاریخی ذکر شده که حاطب بن ابی بلتعنه (که از اصحاب بدر بود)، پس از اطلاع از قصد پیامبر اکرم ﷺ برای گسیل لشکر به سوی مکه، نامه‌ای به سران قریش نوشت تا آنان را از قصد پیامبر ﷺ مطلع گردانند. خداوند به وسیله فرشته وحی، حضرت محمد ﷺ را از این رویداد باخبر کردند و با دستور حضرت، فرستاده حاطب دستگیر شد و این اقدام او خنثی گردید. وقتی حاطب را دستگیر و به نزد پیامبر ﷺ آوردند، او به این جرم خود اعتراف کرد و گفت: من به خداوند و رسولش ایمان دارم و از دین خود برنگشته‌ام؛ اما به جهت اینکه در مکه خانواده و اموال باقی مانده‌اند و در میان قریش قبیله و عشیره‌ای ندارم که از خانواده‌ام حمایت کنند، مجبور شدم دست به این کار بزنم. در این هنگام عمر بن خطاب گفت: اجازه بدهید تا او را گردن بزنم؛ چون این مرد منافق است. رسول خدا ﷺ فرمودند: این چه کاری است؟! خداوند بر اعمال اصحاب بدر آگاه است و آنان را می‌بخشد.^۱

تردیدی نیست اقدامی که حاطب بن ابی بلتعنه انجام داده، مصداق نصرت و همکاری کفار علیه مسلمین و شخص پیامبر ﷺ بوده (که امروزه از آن به عنوان خیانت بزرگ نام برده می‌شود و رفتارهایی کمتر از آن را مساوی با کفر می‌دانند)؛ اما واکنش رسول الله ﷺ در قبال این خیانت، گویای آن است که ایشان وی را کافر ندانستند؛ زیرا اگر کافر بود، باید حکم مرتد را بر وی جاری می‌کردند و از اقدام خلیفه دوم ممانعت به عمل نمی‌آورد. اما حضرت با توجه به سابقه حضور او در جنگ بدر و اعتراف زبانی به ایمان داشتن به خدا و رسولش، تنها او را گنه‌کار دانستند. ابن تیمیه نیز بر کافر نبودن حاطب بن ابی بلتعنه به جهت این خیانت تصریح کرده است؛^۲ در نتیجه مطلق همکاری و معاونت با کفار، موجب کفر نمی‌گردد.

اینکه، این عمل موجب کفر ابی بلتعنه نمی‌گردد، هرگز به معنای معصیت‌کار نبودن او نیست؛ بلکه کسی که علیه مسلمانان اقدام کند، مرتکب گناه و معصیت شده و به هر میزان که ضرر آن برای مسلمانان بیشتر باشد، گناه او نیز بزرگ‌تر می‌شود و چه بسا این

۱. ابن هشام، عبدالملک، سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۹۸؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۴۸.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۵۲۳.

گناه او به درجه کفر برسد؛ مانند زمانی که او با این همکاری، در فکر از بین بردن اسلام باشد که این کار او گویای عدم ایمان قلبی اش به اسلام است. سخن ما این است که صرف همکاری با کفار و مشرکین باعث نمی شود تا کسی را کافر بدانیم.

همچنین قضیه دیگری از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در منابع حدیثی نقل شده که ما را به هدف رهنمون می سازد. در ماجرای جنگ بدر، اسرای زیادی را برای کسب تکلیف، به محضر رسول الله صلی الله علیه و آله آوردند، حضرت فرمودند: یا باید فدیة بپردازند و یا گردن آنها زده شود. عبدالله بن مسعود خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: ای فرستاده خدا، غیر از سهل بن بیضاء، زیرا من شنیدم او اسلام آورده بود. رسول خدا صلی الله علیه و آله سکوتی کرده و سپس فرمودند: غیر از سهل بن بیضاء.^۱

درباره سهل بن بیضاء^۲ نقل شده که او در مکه اسلام آورده؛ اما ایمان خود را کتمان کرده بود. ابن مسعود وی را در مکه دیده بود که نماز می خواند. به همین سبب مانع از کشته شدن او هنگام اسارت در جنگ بدر شد. او بعدها به عنوان یکی از مسن ترین اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله شناخته شد^۳ و تنها کسی از قبیله بیضاء بود که پیامبر صلی الله علیه و آله در مسجد بر پیکر او نماز میت خواندند.^۴

می بینیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این جریان نیز حکم به تکفیر سهل بن بیضاء نکردند؛ با وجود اینکه وی با مشرکین علیه مسلمانان همکاری کرده بود؛ در نتیجه نمی توان به صرف همکاری مسلمانی با مشرکین و کفار علیه مسلمانان، او را تکفیر نمود.

۲/۴. دستور اسلام به نیکی و احسان به غیر مسلمانان

بر اساس خوانش سلفیه جهادی، هرگونه اظهار محبت و نیکی به کفار، از مصادیق موالات کفار است و انسان را از دایره اسلام خارج می کند. آنان تصریح کرده اند که هدیه

۱. ترمذی، محمد، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۱۲۲؛ ابن حنبل شیبانی، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ۶، ص ۱۴۰.

۲. «سهل برادری با نام سهل داشته و بسیاری نام او را با نام برادرش جابه جا کرده اند»؛ (ابن عبدالبر نمری، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ج ۲، ص ۶۵۹).

۳. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی، الإصابة فی تمییز الصحابة، ج ۳، ص ۱۶۲.

۴. نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۶۸؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۷۳۰؛ فاسی مکی، محمد بن احمد، العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین، ج ۴، ص ۲۴۹.

دادن به کفار از مصادیق موالات کفار است.^۱ این برداشت کاملاً مخالف دیدگاهی است که در اسلام وجود دارد. قرآن مجید سفارش‌های زیادی به رعایت عدالت و نیکی با غیر مسلمانان کرده است. با نگاهی گذرا، برخی از آیات و روایات مورد نظر را می‌خوانیم:

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾؛^۲ خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چراکه خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.

طبری ذیل این آیه بیان می‌کند: مقصود از این آیه، همه اصناف ملل و ادیان هستند که باید با آنان به نیکی رفتار نمود و عدالت و انصاف را در حق آنان رعایت کرد. وی در پاسخ به ادعای نسخ این آیه، با آیات «وَجُوبُ قِتَالِ بَا مَشْرِكِينَ»^۳ افزوده است: ادعای نسخ این آیات بی‌معنا است؛ چراکه نیکی کردن مومن با اهل حرب، تا زمانی که باعث تقویت آنان نشود و اطلاعات و اسرار مسلمانان را به آنان نگوید، حرام نبوده و مورد نهی قرار نگرفته است.^۴

بخاری این آیه را در ضمن بابی با عنوان «باب الهدية للمشرکین»^۵ ذکر کرده و روایاتی از خلیفه دوم و اسماء بنت ابی‌بکر آورده که بر احسان و نیکی با مشرکین جهت زمینه‌سازی هدایت آنان دلالت دارد.

ماوردی با اشاره به این آیه بیان می‌کند: موالات غیر از احسان و نیکی است و نباید این دو با هم خلط شود. موالات مشرکین مورد نهی واقع شده؛ ولی نیکی کردن به آنان نه تنها مورد نهی نیست، بلکه در این آیه به آن سفارش شده است.^۶

آلوسی می‌گوید: بیشتر مفسرین این آیه را درباره کفاری می‌دانند که شرایط احسان و

۱. سوری، ابومصعب، واقع المسلمین اليوم وأحكام شرعية في هذا الواقع، ص ۶۵.

۲. سوره ممتحنه، آیه ۸.

۳. ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾؛ (سوره توبه، آیه ۵).

۴. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۲۳، ص ۳۲۳.

۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۶۴.

۶. ابومنصور ماتریدی، محمد بن محمد، تفسیر الماتریدی، ج ۹، ص ۶۱۵.



نیکی کردن را داشته باشند و اهل جنگ و مقاتله نباشند؛^۱ در نتیجه می توان به برخی کفار که با مسلمانان سر جنگ ندارند، با نیکی و مهربانی رفتار نمود. از آیات دیگری که دلالت بر اجرای عدالت حتی با مشرکین دارد، آیه ۸ سوره مائده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾؛
ای کسانی که ایمان آورده اید! همواره برای خدا قیام کنید، و از روی عدالت، گواهی دهید! دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید، که به پرهیزکاری نزدیک تر است! و از خدا بپرهیزید، که از آنچه انجام می دهید، با خبر است!

مفسرین گفته اند که در این آیه خداوند به مومنین دستور می دهد که همواره باید از روی عدالت در حق دوستان و دشمنان شان گواهی دهند و به خاطر دشمنی با اعدا، هیچ گاه نباید در حق آنان ظلم کنند.^۲ این آیه دلالت بر این دارد که کفر کافر مانع از اجرای عدالت بر آنها نمی شود؛ بنابراین حتی اگر آنان زنان و کودکان مسلمان را کشتند، نباید برای وارد کردن غم و اندوه به آنان، اجساد کشته هایشان را مثله کرد؛^۳ نباید زنان و فرزندان آنان را به قتل رساند.^۴ آیا می توان مشابهتی میان این منطق استوار اسلام با رفتارهای خشونت بار گروه های تکفیری یافت؟

آیات و روایات بی شمار دیگری نیز وجود دارند که به نیکی و احسان به دیگران سفارش می کنند^۵ که از مجموع آنها این موضوع به دست می آید که مطلق احسان و نیکی به کفار و مشرکین، نه تنها گناه نیست، بلکه مورد سفارش اسلام قرار گرفته است؛ در نتیجه اندیشه سلفیه جهادی که هرگونه موالات، کمک، یاری و احسان به کفار و مشرکین را از عوامل تکفیر برشمرد، هیچ پشتوانه ای در دین ندارد و نمی توان آن را برگرفته از

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۱۴، ص ۲۷۰.

۲. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۰، ص ۹۵؛ بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۸.

۳. قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۶، ص ۱۱۰.

۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، ج ۲، ص ۱۱۷.

۵. مانند آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾؛ (سوره نحل، آیه ۹۰): ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾؛ (سوره نساء، آیه ۸۶).

اسلام دانست.

نتیجه

مسأله موالات و معادات از دستوراتی است که در قرآن و روایات اسلامی به عنوان یکی از فروع اعتقادی معرفی شده است؛ اما اصطلاح ولاء و براء از باورهایی است که از سوی سلفیه جهادی به عنوان یکی از اصلی ترین معیارهای بازشناختن اسلام از کفر در میان مسلمانان است. حامیان این اندیشه، هدف خود از طرح آن را، بالنده سازی جامعه اسلامی و استقلال آن بیان می کنند؛ اما با نگاهی به نتیجه بر جای مانده از این عقیده، چیزی جز تکفیر و قتل و کشتار مسلمانان دیده نمی شود.

جریان های تکفیری با اهمیت بخشی غیر مطلوب به این مسأله، در پی توجیه اقدامات شورش گرایانه خود در کشورهای اسلامی هستند و با قرار دادن آن به عنوان یکی از نواقض اسلام، هرگونه محبت و موالات کفار را موجب خروج از دایره اسلام می دانند. این در حالی است که هیچ یک از فقها و اندیشمندان پیشین، موالات و معادات را به عنوان یکی از اصول اعتقادی به رسمیت نشناخته اند و موالات و همکاری با کفار را از موارد ارتداد و خروج از اسلام به شمار نیاورده اند.

محبت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به نزدیکان خود که به ظاهر اسلام نیاورده بودند، کمک گرفتن از آنها برای مقابله با دشمنان و دستورات فراوانی که پیرامون نیکی و احسان به غیر مسلمانان وارد شده، بهترین ادله بر نادرست بودن دیدگاه جریان های تکفیری درباره حکم ولاء و براء است.



منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن أبي حاتم رازی، عبدالرحمن، تفسير القرآن العظيم، عربستان: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ق.
٣. ابن أبي زمنین، محمد بن عبدالله، تفسير القرآن العزيز، قاهره: الفاروق الحديثه، ١٤٢٣ق.
٤. ابن تيمیه، احمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، مدينه: مجمع الملك فهد، ١٤١٦ق.
٥. ابن حنبل شيباني، أحمد، أصول السنة، عربستان: دار المنار، ١٤١١ق.
٦. ابن حنبل شيباني، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
٧. ابن عاشور تونسى، محمد طاهر، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤م.
٨. ابن عبدالبر نمرى، يوسف، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢ق.
٩. ابن عطيه اندلسى، عبدالحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٢٢ق.
١٠. ابن كثير دمشقى، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٩ق.
١١. ابن منده عبدی، محمد بن اسحاق، الإيمان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ق.
١٢. ابن هشام، عبدالملك، سيره ابن هشام، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٥ش.
١٣. ابوالحسن اشعري، على، الإبانة عن أصول الديانة، قاهره: دار الأنصار، ١٣٩٧ش.
١٤. ابوالحسن اشعري، على، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المكتبة العصرية، بی جا ١٤٢٦ق.
١٥. ابو منصور ماتريدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٢٦ق.
١٦. اسفراينى، طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لبنان: عالم الكتب، ١٤٠٣ق.
١٧. ايجى، عبدالرحمن بن احمد، المواقف، بيروت: دار الجيل، ١٤١٧ق.
١٨. آلوسى، محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٥ق.
١٩. آمدى، على بن محمد، أبحار الأفكار في أصول الدين، قاهره: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٤ق.
٢٠. بخارى، محمد، صحيح بخارى، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ق.
٢١. بدرانى، ابو فيصل، الولاء والبراء والعداء في الإسلام، بی جا: بی تا.
٢٢. بركاتى، ابو عاصم، الولاء والبراء في الإسلام، دار الدعوة الإسلامية، بی جا، ١٤٣٣ق.

٢٣. بغدادی، عبد القاهر، أصول الإيمان، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ٢٠٠٣ م.
٢٤. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ ق.
٢٥. بیهقی، احمد بن حسین، أحكام القرآن للشافعي، قاهره: مكتبة الخانجي، ١٤١٤ ق.
٢٦. بضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ ق.
٢٧. ترمذی، محمد، سنن الترمذی، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.
٢٨. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، قم: نشر شريف رضى، ١٤٠٩ ق.
٢٩. ثعلبی، أحمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ ق.
٣٠. جرجاني، احمد بن ابراهيم، اعتقاد أئمة الحديث، رياض: دار العاصمة، ١٤١٢ ق.
٣١. جوينی، عبدالملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦ ق.
٣٢. حاكم نيشابوري، محمد، المستدرک على الصحيحين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ ق.
٣٣. حصكفي، محمد بن علي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣ ق.
٣٤. خالدی، أحمد بن حمود، نجاح حاجة السائل في أهم المسائل، سايت منبر التوحيد و الجهاد، بی تا، بی جا.
٣٥. خرقی، عمر بن حسین، متن الخرقی على مذهب ابي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دار الصحابة، بی جا، ١٤١٣ ق.
٣٦. زجاج، ابراهيم بن سري، معاني القرآن وإعرابه، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨ ق.
٣٧. سباعی، هانی، الصواعق المرسله على الندوة المهزله، بی جا: بی نا، بی تا.
٣٨. سغدی، علی بن حسین، التنف في الفتاوى، بيروت: موسسه الرسالة، ١٤٠٤ ق.
٣٩. سلاوی، احمد بن خالد، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، بيروت: دار الكتاب-الدار البيضاء، بی تا.
٤٠. سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، بی جا: بی نا، بی تا.
٤١. سوری، ابو مصعب، واقع المسلمین اليوم وأحكام شرعية في هذا الواقع، بی جا: بی نا، بی تا.
٤٢. شاطبی، ابراهيم بن موسى، الاعتصام، عربستان: دار ابن عفان، ١٤١٢ ق.
٤٣. شامی، ابودریس، هداية الحيران إلى معرفة الولاء والبراء وأنهما من أوثق عرى الإيمان، بی-جا: بی نا، بی تا.
٤٤. شامی، ابودجانه، فصل الكلام في إثبات ردة الشرطة والحكام، بی جا: بی نا، بی تا.



۴۵. شحود، علی بن نایف، رسالة هامة جدا للمجاهدين في العراق، بی جا: بی نا، بی تا.
۴۶. شریف، حاتم بن عارف، الولاء والبراء بين الغلو والجفاء في ضوء الكتاب والسنة، بی جا: بی نا، بی تا.
۴۷. شنقیطی، ابوظلمحه، التبيان في وجوب قتال جيش موريتان، سایت منبر التوحيد والجهاد، بی - تا. <http://www.ilmway.com/site/maqdis/d.html>
۴۸. صاوی، صلاح، تحکیم الشريعة وصلته بأصل الدين، قاهره: دار الإعلام الدولي، 1414ق.
۴۹. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک وصلة تاريخ الطبري، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۵۰. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
۵۱. طرطوسی، ابوبصیر، التکفیر حکم الله .. فأین تذهبون، بی جا: بی نا ۱۴۲۶ق.
۵۲. عیبری، یوسف بن صالح، حقيقة الحرب الصليبية الجديدة، سایت منبر التوحيد والجهاد، ۱۴۲۲ق. <http://www.ilmway.com/site/maqdis/d.html>
۵۳. فاسی مکی، محمد، العقد الثمين فی تاریخ البلد الأمين، بیروت: دار الکتب العلمية، ۱۹۹۸م.
۵۴. فهد، ناصر بن حمد، إنما الوطنيون إخوة، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۵. فهد، ناصر بن حمد، آیات الرحمن في غزوة سبتمبر، سایت منبر التوحيد والجهاد، ۱۴۲۳ق. <http://www.ilmway.com/site/maqdis/d.html>
۵۶. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، قاهره: دار الکتب المصرية، ۱۳۸۴ق.
۵۷. لالکانی، هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، عربستان: دار طيبة، ۱۴۲۳ق.
۵۸. لجنة الشرعية في جماعة التوحيد والجهاد، تحفة الموحدين في أهم مسائل أصول الدين، سایت منبر التوحيد والجهاد، ۱۴۳۰ق. <http://www.ilmway.com/site/maqdis/d.html>
۵۹. اللجنة الشرعية في جماعة التوحيد والجهاد، المختصر الممتين لتحفة الموحدين، سایت منبر التوحيد والجهاد، ۱۴۳۰ق. <http://www.ilmway.com/site/maqdis/d.html>
۶۰. مقدم، محمد احمد، عقيدة الولاء والبراء، موقع الشبكة الإسلامية، بی جا، بی تا.
۶۱. منياوی، محمود بن محمد، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، مصر: بی نا، ۱۴۳۲ق.
۶۲. نیشابوری، مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
۶۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بی جا، بی نا، بی تا.

دوفصلنامه علمی ترویجی سلفی پژوهی، سال سوم ♦ شماره ۶ ♦ پاییز و تابستان ۱۳۹۶
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۳ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۰۵ ♦ صفحات: ۸۱-۹۸

خصوصیات روح بعد از مرگ از نگاه سلفیه

مصطفی عبدالله زاده *

سید مهدی علیزاده موسوی **

چکیده

سلفی‌ها و وهابی‌ها تا به حال تعریف خاصی برای روح ارائه نکرده‌اند؛ فقط ابن قیم در این مورد تعریفی ارائه کرده و روح را جسم نورانی می‌داند؛ همچنین همه سلفی‌ها و وهابیت معتقدند که روح بعد از مرگ زنده است و ارواح مومنین و شهدا در بهشت هستند. آنها معتقدند که بودن ارواح در بهشت، منافاتی با اراده خدا در متصل کردن این ارواح با بدن ندارد و او هر وقت بخواهد می‌تواند این کار را انجام دهد. اکثر سلفی‌ها می‌گویند که میت سلام را می‌شنود و نسبت به زائرش درک و علم دارد و اساساً سلام بر کسی خطاب می‌شود که دارای درک است؛ اما بعضی از وهابی‌ها مثل البانی می‌گویند: مرده سلام را نمی‌شنود؛ همچنین نسبت به رسیدن ثواب قرائت قرآن به میت، اکثر سلف حتی خود ابن تیمیه و ابن قیم می‌گویند: ثواب قرائت قرآن به میت می‌رسد. در مقابل بعضی از وهابیت معاصر مثل ابن عثیمین و البانی می‌گویند: ثواب قرائت به مرده نمی‌رسد و این عمل، عمل بدعی است.

کلیدواژه‌ها: روح، مرگ، سلفیه، وهابیت، ابن تیمیه، ابن قیم، ابن عثیمین، البانی.

* سطح سه حوزه علمیه قم و فارغ التحصیل موسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام)

seyedmostafa61@yahoo.com

** استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.

مقدمه

از زمانی که خداوند متعال با وحی بر پیامبرانش از دمیدن «روح» خود در پیکر انسان خبر داد، واژه روح به عنوان یکی از واژه‌های پر رمز و راز در حوزه انسان‌شناسی مطرح شد. پس از آن، فیلسوفان، متکلمان، عارفان، اهل حدیث، سلفیه و وهابیت در بیان حقیقت آن نظراتی ابراز داشتند. با اندکی تأمل درباره مسأله روح، این واقعیت روشن می‌شود که از جمله مسائل بسیار پیچیده و طبیعی و از موضوعات بسیار مهم که مورد توجه و نظریه‌پردازی فلاسفه و متکلمان و سلفیه و وهابیت قرار گرفته، مسأله «خصوصیات و احوالات روح» بعد از مرگ است. با تفحص در نوشته و منابع موجود، به آرای زیادی در مورد تعریف و ماهیت و احوالات روح برمی‌خوریم و می‌بینیم که در این مورد، تضارب آرا و تشت اقوال وجود دارد؛ تا آنجا که اکثر سلفی‌ها و وهابیت در ارائه این مطلب، غالباً به ناتوانی خود اعتراف کرده و مانند لغوین فقط به ذکر مصادیق آن اکتفا کرده‌اند. با توجه به اینکه یکی از مبانی توسل، استغاثه به ارواح اولیای الهی در عالم برزخ، مسأله سماع موتی است و خود مسأله سماع موتی مبتنی بر بحث روح است؛ لذا در این نوشتار سعی شده موضوع روح پس از مرگ از دیدگاه سلفی‌ها و وهابیت مورد بررسی قرار بگیرد و نقاط اشتراک و افتراق مشخص گردد.

تعریف روح در لغت

واژه روح در اصل (ریشه) خود به معنای واحدی - جریان امر لطیف - است که در سه مرتبه یا سه نمود به کار رفته است؛ چنانچه بعضی از اهل لغت (مثل ابن فارس در معجم مقاییس، راغب در مفردات و مرحوم مصطفوی) به این نکته اشاره کرده‌اند.^۱ این سه معنای عمده عبارت‌اند از:

۱. ریشه «ر-و-ح» به معنای نفس: روح (به‌ضم راء) که جمع آن ارواح می‌شود و به - معنای نفس است که به وسیله آن نفس، بدن زنده است.^۲ زبیدی می‌گوید: در فارسی به

۱. ابوالحسن، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۵۴؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳۶۹؛ مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۴، ص ۲۵۷.

۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۳، ص ۲۹۱؛ ابن عباد، صاحب، کافی الکفاة؛ ابن عباد، اسماعیل، المحيط في اللغة، ج ۳، ص ۱۹۶، جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۱، ص ۳۶۷.

آن "جان" می‌گویند.^۱ غالباً روح در آیات و احادیث بر این معنی دلالت دارد.^۲

۲. ریشه «ر-و-ح» به معنای هوا، باد و بوی خوش: ماده (ر-و-ح) به این معنای به صورت لفظ ریح استعمال می‌شود.^۳

۳. ریشه «ر-و-ح» به معنای راحتی و رحمت: در کتب لغت، واژه روح (به فتح راء) معمولاً به معنای راحتی و رحمت آمده است.^۴

آنچه به نظر می‌رسد، لغت پژوهانی مانند خلیل بن احمد، جوهری و دیگران، صرفاً به ذکر معانی و مصادیق این ماده پرداخته و در مقام تعیین معنای اصلی این باب نبوده‌اند. اگر بخواهیم یک معنای اصلی برای کلمه روح و دیگر کلمات وابسته به آن بیابیم، به نظر می‌رسد، با توجه به اینکه اصل همه این کلمات «ریح» است و ریح به معنای "نسیم هواست"،^۵ باید بگوییم، قدر مشترک معانی این کلمه و مشتقات آن «جریان» است. روح نیز حاصل یک امری است که جریان می‌یابد؛ چنانچه آقای مصطفوی معانی روح را از مصادیق جریان لطیف و آثار ظهور روح می‌داند.^۶

نکته

در بین این معانی لغوی، آنچه مربوط به بحث ما است و در این نوشتار مورد کنکاش قرار می‌گیرد، معنای اول (آنچه موجب زنده شدن بدن) است، که حقیقت روح انسانی چیست؟

۱. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۴، ص ۵۷.
۲. جزری، ابن اثیر، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ۲، ص ۲۷۱؛ زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۴، ص ۵۸؛ قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۳، ص ۱۳۰.
۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۳، ص ۲۹۲؛ ابن عباد، صاحب، کافی الکفاة، ابن عباد، اسماعیل، المحيط في اللغة، ج ۳، ص ۱۹۶؛ ابوالحسنین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقانیس اللغة، ج ۲، ص ۴۵۴؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳۷۰؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۲، ص ۴۵۵؛ فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی، ج ۲، ص ۲۴۴.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۱، ص ۳۶۷؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳۶۹؛ حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۴، ص ۲۶۶۵؛ جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ۲، ص ۲۷۱؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۲، ص ۴۵۵؛ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۵۳.
۵. ابوالحسنین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقانیس اللغة، ج ۲، ص ۴۵۴؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳۶۹؛ مصطفوی، حسن، التحقيق في کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۵۷.
۶. مصطفوی، حسن، التحقيق في کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۵۷.



تعریف روح نزد سلفیه و وهابیت

در این نوشتار ابتدا تعریف روح از نگاه ابن تیمیه و شاگردان او، سپس تعاریف علمای بعد از محمد بن عبد الوهاب تا معاصرین بررسی می شود.

تعریف روح نزد ابن تیمیه و شاگردان او

ابن تیمیه که سخنانش میزانی برای تفکرات سلفی است، درباره حقیقت روح می گوید: مذهب صحابه و تابعین و سایر سلف امت و ائمه سنت چنین است که روح، عین و حقیقتی قائم به نفس بوده و از بدن جداست و نعمت یا عذاب داده می شود. روح بدن نیست و جزئی از بدن هم نیست.^۱ ابن قیم در تعریف روح می گوید: روح جسمی است که از حیث ماهیت با این جسم محسوس مخالف است و روح جسم نورانی، علوی (از عالم بالا)، خفیف، زنده و متحرکی است که در جوهر اعضا نفوذ می کند و در آن اعضا جاری می شود؛ چنانچه آب در گل و روغن در زیتون و آتش در فحم جاری می شود.^۲ وی در ادامه می نویسد: این قول صحیح است و مابقی اقوال مردود است و کتاب، سنت، اجماع صحابه، ادله عقل و فطرت بر این تعریف دلالت دارند.

ابن عبدالهادی، ابن کثیر و ابن رجب حنبلی تعریفی برای روح نکرده اند. در تعریف روح، ابن تیمیه و ابن قیم منهج سلف را دنبال نکرده اند؛ چنانچه سلف حقیقت روح را به خداوند متعال واگذار می کردند و تعریفی از روح ارائه نکرده اند؛ در حالی که آن دو (با اینکه ادعای سلف داشتند)، تعریفی برای روح کردند. تعریف روح به وسیله آن دو یکی از مصادیقی است که نشان می دهد که آنها همیشه پایبند به منهج سلف نبودند؛ گرچه لازم به ذکر است، تعریف آن دو از روح بر می گردد به تعریف اصطلاحی که علما (مانند جوینی^۳، قرطبی^۴ و دیگران) از روح کردند.



۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۷، ص ۳۴۱-۳۴۰.

۲. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، الروح فی الکلام علی ارواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الکتاب والسنة، ص ۱۷۹-۱۷۸.

۳. جوینی، عبد الملک، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، ص ۱۵۱.

۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۰، ص ۲۴.

تعریف روح نزد علمای بعد از محمد بن عبدالوهاب تا معاصرین

۱. شوکانی ابتدا در ذیل آیه ۲۹ سوره حجر، کلام قرطبی را ظاهراً می‌پذیرد که روح جسم لطیفی است که خداوند به وسیله آن جسم لطیف، حیات و زندگی را در بدن خلق می‌کند؛^۱ اما در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء می‌گوید: روح از اموری است که خداوند هیچ یک از بندگان حتی پیامبران را بر آن آگاه نساخته و از امر خداوند است. این آیه، کسانی را که دنبال حقیقت و ماهیت روح هستند را از این کار منع می‌کند و درباره اقوال راجع به ماهیت روح می‌گوید: هیچ فایده و نفعی ندارند.^۲

۲. ابن عثیمین و صالح فوزان می‌گویند: روح چیزی است که بدن به وسیله آن حیات دارد؛ و در ماهیت روح علما اختلاف دارند و صحیح این است که بگوییم روح امر عجیبی است که کسی بر آن احاطه ندارد و نمی‌تواند ماهیت آن را تعریف بکند.^۳ ابن عثیمین در ادامه می‌گوید: ما به صفات روح که در آیات و روایات آمده ایمان داریم و روح دیده می‌شود و دیدن روح اقتضا می‌کند که جسم باشد؛ چراکه فقط جسم دیده می‌شود؛ اما روح از قبیل جنس این اجسام نیست و کیفیت آن جسم را نمی‌دانیم؛ همچنین ابن عثیمین در ادامه، تعریضی به بعضی از علما (ظاهراً ابن قیم) می‌زند (چون ابن قیم در تعریف روح گفت: جسم نورانی لطیف است)، که ما به این تعریف جزم نداریم؛ چون جزم داریم که روح جسمی است که دیده می‌شود و ماده آن از جنس ماده اجسام نیست.

پس ابن عثیمین معتقد است که روح جسم است و ماده آن غیر از ماده این اجسام است؛ نه اینکه روح جسم نورانی باشد و چون دیده می‌شود جسم است؛ طبق این مبنا (دیدن دال بر جسم) و از باب (العله تعمم و تخصص)، ابن عثیمین باید بپذیرد که خداوند در قیامت طبق عقیده اهل سنت دیده شود و باید جسم باشد؛ اما ماده آن غیر از ماده اجسام است.

۳. محمود آلوسی، شیخ صالح بن عبدالعزیز آل الشیخ، بن باز و البانی، تعریفی

۱. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، ج ۳، ص ۱۹۷-۱۹۶.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۰۲.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارينية - الدرر المضية في عقد أهل الفرقه المرضية، ص ۴۴۳-۴۴۱؛

فوزان، صالح بن فوزان، مجموع فتاوی الشیخ صالح الفوزان، ج ۱، ص ۱۵۸.



برای روح ارائه نکرده‌اند و البانی و نعمان بن محمود آلوسی همان تعریف ابن‌قیم را قبول دارند؛^۱ چنان‌چه در کتاب دیگر خودش از ابن‌جماعه نقل می‌کند که جمهور اهل سنت قائل هستند که روح جسم لطیفی است و از حیث ماهیت و صفت، مخالف اجسام است و متصرف در بدن است و حلول در بدن می‌کند؛ طوری‌که آتش در زغال و روغن در زیتون حلول کرده است.^۲

در بین وهابی‌های معاصر، بعضی بر منهج و روش سلف بودند و تعریفی برای روح ارائه نداده‌اند؛ بعضی دیگر^۳ هم روح را تعریف کردند و معمولاً تعریف آنها از روح همان تعریف ابن‌قیم است.

بقای روح و زنده بودن آن بعد از مرگ

علمای سلفی و وهابی می‌گویند: با مرگ، روح نمی‌میرد؛ چراکه روح برای بقا خلق شده است.^۴ آنها به آیات و احادیثی استدلال می‌کنند که دلالت بر آن دارد که روح بعد از جدایی از بدن نعمت و خوشی یا عذاب می‌بیند؛ در این صورت اگر بگوییم روح می‌میرد، انقطاع نعمت و عذاب لازم می‌آید؛ در صورتی که خداوند متعال خبر داده است که روح زنده است و نعمت یا عذاب داده می‌شود؛ چنان‌چه در آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ سوره آل‌عمران آمده: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿۱۶۹﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ...﴾.^۵

۱. البانی، محمد ناصرالدین، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی، ج ۹، ص ۱۰۹؛ آلوسی، نعمان بن محمود، الآيات البينات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، ص ۹۲-۹۱.

۲. البانی، محمد ناصرالدین، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير للألبانی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۳. تویجری، محمد، موسوعة فقه القلوب، ج ۵، ص ۱.

۴. ابن جوزی، جمال‌الدین، اللطائف، ص ۳۲؛ ابن جوزی، جمال‌الدین، صید الخاطر، ص ۳۷۸؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۲۶۲-۲۷۰، ج ۴، ص ۲۹۲؛ ابن‌قیم جوزیه، محمد بن أبی‌بکر، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ص ۳۴؛ ابن‌رجب، عبد الرحمن بن أحمد، أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، ص ۱۲۸؛ آلوسی، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ۸، ص ۱۵۱؛ آل الشيخ، صالح بن عبدالعزيز، إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل، ج ۳، ص ۲۲؛ آلوسی، نعمان بن محمود، جلاء العینین في محاكمة الأحمدين، ص ۱۷۲؛ البانی، محمد ناصرالدین، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی، ج ۹، ص ۱۳۵.

۵. ابن‌قیم جوزیه، محمد بن أبی‌بکر، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ص ۳۴؛ آلوسی، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ۸، ص ۱۵۱.

ابن تیمیه و شوکانی می‌گویند: ارواح شهدا در بهشت هستند.^۱ آنها در ادامه می‌گویند: ائمه و جمهور اهل سنت معتقدند که ارواح مومنین در بهشت هستند. آلوسی در ادامه می‌نویسد: ابن حزم از اهل حدیث حکایت کرده که آنها معتقدند که ارواح مومنین در قبورشان هستند و همین قول را ابن عبدالبر ترجیح داد و استدلال به احادیثی (مثل حدیث زیارت مردگان که آمده است: السلام علیکم دار قوم مؤمنین) می‌کنند.^۲ ابن قیم در نقد این قول می‌گوید: ارواح گاهی اوقات در قبر هستند؛ نه اینکه همیشه در قبر باشند و مفارقت با قبر نداشته باشند؛ چنان‌که مالک گفت ارواح هر جا بخواهند می‌روند.^۳ آلوسی نیز هم همین قول ابن قیم را می‌پذیرد.^۴

همه آنها معتقدند که روح بعد از مرگ زنده است و محل استقرار ارواح مومنین در بهشت است و این قول منافات ندارد که هر وقت خدا بخواهد ارواح متصل به بدن شوند؛ گرچه در مصداق اتصال اختلاف است؛ تا جایی که ابن رجب می‌گوید: این قول مردن ارواح، قول اهل بدعت است؛^۵ همچنین صالح فوزان می‌گوید: مذهب سلف امت و ائمه امت بر این است که روح بعد از مفارقت از بدن باقی است و عذاب، یا نعمت داده می‌شود.^۶

اطلاع ارواح و ارتباط ارواح با زائران قبورشان

ابن قیم می‌گوید: سلف اجماع دارند که مرده جواب سلام زائرش را می‌دهد و در آثار به تواتر رسیده که میت زائرش را می‌شناسد و به او بشارت می‌دهد؛ همان‌طور پیامبر ﷺ برای امت خودش تشریع کردند که وقتی بر اهل قبور سلام می‌دهید، سلام شما به صورت مخاطب باشد؛ یعنی بگویید: (السَّلامُ عَلَیْکُمْ دَارِ قَوْمِ مُؤْمِنِینَ)؛ این خطاب به-

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۳۳۲؛ شوکانی، محمد بن علی، الفتح الربانی من فتاوی الإمام الشوکانی، ج ۲، ص ۶۴۹.

۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۸، ص ۱۵۳؛ آلوسی، نعمان بن محمود، الآیات البینات فی عدم سماع الأموات علی مذهب الحنفیة السادات، ص ۷۸؛ ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، الروح فی الکلام علی ارواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الکتاب والسنة، ص ۹۲.

۳. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، الروح فی الکلام علی ارواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الکتاب والسنة، ص ۹۲.

۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۸، ص ۱۵۳.

۵. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد، أحوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، ص ۱۲۷.

۶. فوزان، صالح بن فوزان، کتب العقیدة، ج ۱۱، ص ۵۰.



کسی است که می شنود و تعقل می کند. وگرنه اگر میت نشنود، این خطاب به منزله خطاب معدوم و جماد است و لغو لازم می آید.^۱ ابن تیمیه هم می گوید: میت فی الجمله می شنود و در صحیحین آمده که پیامبر ﷺ امر فرمود که به اموات سلام کنید و این سلام دادن بر کسی است که می شنود و نسبت به زائرش علم دارد؛ سپس ابن تیمیه استدلال به چند حدیث می کند که میت جواب سلام را می دهد.^۲ او در ادامه می گوید: موقع سلام دادن، همان طور که در حدیث آمده، روح به بدن برمی گردد و در مواقع دیگر هم، روح به بدن برگشت داده می شود. ارواح مؤمنین در بهشت هستند؛ ولی هر وقت خدا خواست متصل به بدن می شوند و این اتصال به منزله نزول ملک، یا به منزله شعاع خورشید بر زمین است. مالک هم معتقد است که ارواح، هر جایی بخواهند می روند.^۳ ابن عثیمین می گوید: آنچه از ادله شرعی برای من ظاهر شده این است که پیامبر ﷺ سلام را می شنود؛ همان طور که اهل قبور وقتی بر آنها سلام داده می شود می شنوند؛ چراکه اهل قبور با ضمیر "کاف" مخاطب قرار می گیرند. در این رابطه ابن عبدالبر حدیثی را صحیح دانسته و ابن قیم در کتاب الروح آن را ذکر کرده است.^۴

ابن قیم به احادیث متعددی در کتاب الروح استدلال می کند که میت جواب سلام زائرش را می دهد و او را می شناسد و با او مأنوس می شود. ابن عبدالبر نیز از پیامبر ﷺ نقل می کند: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَمُرُّ عَلَى قَبْرِ أَخِيهِ كَأَن يَعْرِفُهُ فِي الدُّنْيَا فَيَسْلَمُ عَلَيْهِ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِ رُوحَهُ حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ»، و از عایشه نقل شده که بیان داشته، پیامبر ﷺ فرمودند: «مَا مِنْ رَجُلٍ يَزُورُ قَبْرَ أَخِيهِ وَيَجْلِسُ عِنْدَهُ إِلَّا اسْتَأْذَنَ بِهِ وَرَدَّ عَلَيْهِ حَتَّى يَقُومَ».^۵ جالب اینکه ابن تیمیه و ابن قیم و ابن رجب ذکر کرده اند که میت، اعمال نزدیکان و برادران خودش را می داند و اعمال احیا به اموات عرضه می شود. آنها به احادیث زیادی استدلال می کنند. یکی از آن احادیث، حدیث عبدالله بن مبارک از ابی ایوب است که می گوید: «تعرض

۱. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ص ۵.
 ۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۳۳۱ و ۳۶۴-۳۶۳.
 ۳. همان، ج ۲۴، ص ۳۶۵.
 ۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی نور علی الدرب، جزء ۱۹۷، ص ۳۴.
 ۵. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ص ۵.

أَعْمَالُ الْأَحْيَاءِ عَلَى الْمَوْتَى فَإِذَا رَأَوْا حَسَنًا فَرَحُوا وَاسْتَبَشَرُوا وَإِنْ رَأَوْا سُوءًا قَالُوا اللَّهُمَّ رَاجِعْ بِهِ»^۱ همچنین شوکانی می‌گوید: در احادیث زیادی ثابت شده است اعمال احیا بر اموات عرضه می‌شود و لازمه‌اش آن است که اموات ادراک داشته باشند.^۲ اما سلفی‌های معاصر مثل بن‌باز و البانی و صالح فوزان معتقدند که میت نسبت به بستگانش هیچ علمی ندارد.^۳

ابن‌قیم می‌گوید: اصلاً زائر را زمانی زائر می‌گویند که مزور، زائرش را بشناسد و بداند چه کسی به زیارت او آمده است و معقول از زیارت نزد جمیع امت، زیارتی است که مزور زائرش را بشناسد؛ وگرنه اگر مزور زائرش را نشناسد، زیارتی بین این دو صورت نگرفته است؛ همچنین سلام بر کسی که شعور ندارد و نمی‌داند معقول نیست؛ پس سلام و خطاب و ندا برای کسی است که می‌شنود و مخاطب می‌شود و تعقل می‌کند.^۴ ابن‌قیم می‌گوید: روح، اشراف بر قبر دارد و بسیاری از مردم اشتباه می‌کنند و خیال می‌کنند که جنس روح از جنس اجسام معهوده است؛ زمانی که مکانی را اشغال بکند ممکن نیست در مکان دیگری باشد و این تصور از روح اشتباه است و شأن روح غیر از شأن بدن است؛ بلکه روح رسول‌الله ﷺ در اعلی‌علیین است و موقع سلام به‌سوی قبر برمی‌گردد و جواب سلام زائرش را می‌دهد و کلامش را می‌شنود.^۵ او در ادامه ذکر می‌کند: این انتقال مثل چشم به‌هم زدن، خیلی سریع صورت می‌گیرد؛ یا اینکه روح متصل به قبر است و اشراف بر قبر دارد؛ به‌طوری‌که شعاع خورشید بر زمین است ولی خود خورشید در آسمان است؛ همچنین نقل می‌کند که مالک و ائمه دیگر به‌خاطر سرعت انتقال ارواح از عرش به زمین می‌گویند: ارواح هر مکانی که بخواهند می‌روند.

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۳۳۱؛ ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الکتاب والسنة، ص ۷؛ ابن‌رجب، عبدالرحمن بن أحمد، أهوال القبور وأحوال أهلها إلی الشور، ص ۹۰.

۲. شوکانی، محمد بن علی، الفتح الربانی من فتاوی الإمام الشوکانی، ج ۲، ص ۶۲۳.

۳. بن‌باز، عبدالعزیز بن عبدالله، فتاوی نور علی الدرب، ج ۱۴، ص ۱۴۹؛ البانی، محمد ناصرالدین، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی، ج ۳، ص ۷۸۹؛ فوزان، صالح بن فوزان، الرد علی فیصل مراد علی رضا فیما کتبه عن شأن الأموات وأحوالهم، ص ۱۱ و ۸.

۴. ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الکتاب والسنة، ص ۸.

۵. همان، ص ۱۰۲-۱۰۱.



رسیدن ثواب قرائت قرآن، نماز و روزه به میت

ابن قیم می گوید: جماعتی از سلف وصیت کردند که هنگام دفن، سر قبرشان قرآن تلاوت شود. عبدالله بن عمر چنین وصیتی کرده و احمد هم تا زمانی که اثر به او نرسیده انکار می کرد و می گفت: قرائت قرآن نزد قبر بدعت است؛ ولی بعدها از این نظریه برگشت و گفت قرائت قرآن بر قبر، هنگام دفن بدعت نیست.^۱ ابن قیم در ادامه می آورد که شافعی هم قرائت نزد قبر را جایز می داند؛ گرچه خود ابن قیم در ذیل حدیث «اقْرَأُوا {یس} عِنْدَ مَوْتَاکُمْ» می گوید: با قرائت کنار قبر ثوابی به میت داده نمی شود؛ چون ثواب یا به قرائت است یا به گوش دادن است و این یک نوع عملی است که از میت قطع شده است؛^۲ اما ابن قیم در جای دیگری، استدلال انقطاع عمل را برای کسانی می آورد که معتقدند، ثواب قرائت به میت نمی رسد^۳؛ اما خود ابن قیم معتقد است که ثواب نماز و روزه و قرائت قرآن به میت می رسد.

قرطبی در تذکره می گوید: از بعضی نقل است که ثواب قرائت برای قاری است؛ اما ثواب استماع برای میت است؛ چراکه در آیه قرآن آمده: «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»؛^۴ سپس نظر خودش را بیان می کند که بعید نیست هم ثواب قرائت و هم ثواب استماع برای میت باشد و اگر هم میت نشنود، قرائت قرآن مثل صدقه و دعا و استغفار برای میت است؛ چراکه قرآن دعا و استغفار و تضرع است و به وسیله قرآن متقرب به خدا می شوند؛^۵ پس همین که مرده صدای قرائت قرآن را می شنود، یک نوع ارتباطی بین میت و زائرش است.

اشکال

بعضی از علما می گویند: عمل انسان منقطع است، مگر صدقه جاریه و علمی که به وسیله آن نفع ببرد و فرزند صالحی که در حق او دعا کند.

۱. همان، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۱۲ و ۱۱.

۳. همان، ص ۱۱۷.

۴. سوره اعراف، آیه ۲۰۴.

۵. قرطبی، شمس الدین محمد، التذکرۃ بأحوال الموتی وأمور الآخرة، ص ۲۸۸.

جواب

قرطبی به این ایراد هم جواب می‌دهد که اولاً قرائت هم دعا و استغفار برای میت است. ثانیاً قرائت از طرف فرزند و رفیق و مومنین، صدقه به میت است؛ همان‌طور که بعضی نقل می‌کنند: صدقه فقط مختص به مال نیست؛ بلکه قرائت قرآن و دعا هم صدقه شمرده می‌شود.^۱ جالب اینکه قرطبی در تذکره بابی به نام «ما جاء في قراءة القرآن عند القبر حالة الدفن وبعده وأنه يصل إلى الميت ثواب ما يقرأ ويدعى ويستغفر له ويتصدق عليه» دارد و در این باب، به احادیثی استدلال می‌کند که ثواب قرائت به میت می‌رسد و کلام بزرگانی را در این رابطه نقل می‌کند.^۲

ابن قیم می‌گوید: مذهب احمد و جمهور سلف و قول بعضی از اصحاب ابوحنیفه این است که ثواب صوم و نماز و قرائت قرآن به میت می‌رسد. مشهور از مذهب شافعی و مالک این است که ثواب این اعمال به میت نمی‌رسد؛^۳ همچنین ابن تیمیه می‌گوید: احمد و ابی حنیفه و طائفه‌ای از اصحاب مالک و شافعی می‌گویند: ثواب صوم و نماز و قرائت قرآن به میت می‌رسد^۴ و خود ابن تیمیه هم همین قول را می‌پذیرد. نعمان بن محمود آلوسی هم می‌گوید: اهل سنت و جماعت بر این عقیده هستند که ثواب روزه و نماز و قرائت قرآن و تمام خوبی‌ها، به میت می‌رسد.^۵

در ادامه ابن قیم احادیثی را می‌آورد که دلالت بر رسیدن ثواب صدقه، روزه و حج به میت دارد؛^۶ در واقع ابن قیم جواب حدیث انقطاع عمل انسان را می‌دهد که این حدیث چند استثنا دارد؛ همچنین می‌گوید: وقتی ثواب روزه‌ای که مجرد ترک و نیت قلبی است به میت می‌رسد، به طریق اولی ثواب قرائتی که عمل با لسان است و گوش می‌شنود و چشم می‌بیند، به میت خواهد رسید؛^۷ او در ادامه می‌گوید: عبادات بر دو قسم مالی و بدنی تقسیم می‌شوند و شارع می‌خواهد ما را آگاه بکند که با رسیدن ثواب صدقه به

۱. همان، ص ۲۸۸-۲۷۹.

۲. همان، ص ۲۷۴.

۳. ابن قیم جوزیه، محمد بن أبی بکر، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ص ۱۱۷.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۲۴ ص ۳۶۶.

۵. آلوسی، نعمان بن محمود، الآيات البينات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، ص ۹۱.

۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن أبی بکر، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ص ۱۲۱-۱۱۹.

۷. همان، ص ۱۲۲.



میت، ثواب سایر عبادات مالی هم به میت می‌رسد؛ همچنین با رسیدن ثواب روزه به میت، ثواب سایر عبادات بدنی هم به میت می‌رسد؛^۱ همچنین اگر در روایات، اسمی از حج و روزه و صدقه آمده، ولی اسمی از قرائت نیامده، به‌خاطر آن است که سائل از پیامبر ﷺ در این امور سؤال کرده و پیامبر ﷺ به این امور اذن داده، اما غیر از این امور را نفی و منع نکرده است.^۲ جالب اینکه در اینجا ابن‌قیم مانند بعضی از وهابیون امروزی (مثل صالح فوزان و ابن‌عثیمین که کلامشان خواهد آمد) که از سنت ترکیه استفاده کرده‌اند، برای منع قرائت قرآن از سنت ترکیه استفاده نمی‌کند؛ سنت ترکیه یکی از مسائل بسیار مهمی است که نیاز به مقاله جداگانه‌ای دارد تا ابعادش تحلیل و بررسی شود. ابن‌قیم می‌گوید: در این روایت عمل خود انسان قطع شده است؛ اما ثواب عمل دیگران نفی و قطع نشده و انتفاع عمل دیگران که به میت هدیه بدهند، قطع نشده است.^۳ جالب اینکه ابن‌قیم ادعا می‌کند: جمهور سلف معتقدند، ثواب قرائت به میت می‌رسد؛ ولی صالح فوزان ادعا می‌کند که قرائت قرآن و فاتحه برای اموات بدعت و امر محدثی است که سلف امت نه در مسجد و نه در مقبره و نه در خانه چنین کاری نکرده‌اند؛^۴ همچنین البانی می‌گوید: سلف صالح چنین کاری نکرده‌اند و از سلف، سلام بر قبور آمده و قرائت قرآن نزد آنها بدعت مکروهه است؛ همانند متقدمینی (مثل ابوحنیفه، مالک و احمد) که تصریح به کراهت کرده‌اند.^۵ البانی در ادامه می‌گوید: اگر اثری از ابن‌عمر وارد شده که وصیت کرده هنگام دفن بر قبرش قرآن خوانده شود، برفرض که سندش صحیح باشد، حمل بر قرائت هنگام دفن می‌شود؛ نه اینکه مطلقاً بر سر قبر قرآن خوانده شود. ابن‌عثیمین و بن‌باز هم می‌گویند: قرائت قرآن برای میت بدعت است و چنین چیزی از پیامبر ﷺ وارد نشده است.^۶ بن‌باز درجایی دیگر می‌گوید: اکثر اهل علم، قرائت قرآن را برای میت جایز می‌دانند؛ ولی افضل نزد من، عدم جواز است؛

۱. همان، ص ۱۲۲.

۲. همان، ص ۱۴۳.

۳. همان، ص ۱۲۹.

۴. فوزان، صالح بن فوزان، مجموع فتاوی فضیلة الشيخ صالح بن فوزان، ج ۱، ص ۲۹۹.

۵. البانی، محمد ناصرالدین، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی، ج ۲، ص ۴۶۷.

۶. ابن‌عثیمین، محمد بن صالح، فتاوی نور علی الدرب، جزء ۱۹۷، ص ۴۲ و ۹؛ بن‌باز، عبدالعزیز بن عبدالله، فتاوی نور علی الدرب، ج ۱۴، ص ۲۵۰.

چراکه در این رابطه نقلی از سلف صالح نشده است.^۱

آنچه مسلم است، با تفحص در کلام قرطبی، ابن تیمیه، ابن قیم و دیگران مشخص می‌گردد، اتفاقاً سلف امت به این کار پایبند بوده‌اند. جالب اینکه البانی می‌گوید: مذهب احمد و ابوحنیفه و سلف صالح بر عدم قرائت است؛ درحالی‌که ابن تیمیه و ابن-قیم می‌گویند: مذهب احمد و ابوحنیفه و جمهور سلف بر این است که ثواب قرائت به میت می‌رسد؛ لذا این ادعای البانی جای تأمل دارد. خود ابن‌قیم نیز می‌گوید: کسی بگوید سلف چنین کاری نمی‌کردند، جاهل به این امر است و نمی‌داند که سلف چنین کاری می‌کردند.^۲

شنیدن مردگان

شوکانی می‌گوید: به تواتر ثابت شده که پیامبر ﷺ به زیارت قبور می‌رفت و آنها را مثل احیا خطاب قرار می‌داد و می‌فرمود: «السلام علیکم اهل دار قوم مؤمنین، وانا بکم- إن شاء الله- لاحقون، نسأل الله ولکم العافیة».^۳

در مقابل این قول که در سلام به میت، میت مخاطب قرار می‌گیرد و علم به زائرش دارد، بعضی مثل نعمان بن محمود آلوسی و البانی می‌گویند: در اینجا میت مخاطب قرار نمی‌گیرد و سماعی برای میت صورت نمی‌گیرد و این سلام دادن، دعا در حق میت است.^۴ بن‌باز هم می‌گوید: علم میت نسبت به زائرش از ادله شرعیه ثابت نیست و اخبار صحیحی وارد نشده که میت علم دارد؛ ولی سنت بر این است که بر میت سلام بدهند؛^۵ گرچه بن‌باز در مجموع فتاوی بعد از نقل کلام ابن‌قیم می‌آورد: سلف بر آن هستند که ارواح اموات تا زمانی که خدا بخواهد باقی هستند و می‌شنوند.^۶ آلوسی برای کلامش استدلال می‌آورد که این سلام دادن، امری تعبیدی است و این سلام، رحمت برای میت

۱. بن‌باز، عبدالعزیز بن عبدالله، فتاوی نور علی الدرب، ج ۱۴، ص ۲۶۷.

۲. ابن‌قیم جوزیه، محمّد بن أبی‌بکر، الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الکتاب والسنة، ص ۱۴۳.

۳. شوکانی، محمد بن علی، الفتح الربانی من فتاوی الإمام الشوکانی، ج ۲، ص ۶۲۲.

۴. آلوسی، نعمان بن محمود، الآیات البینات فی عدم سماع الأموات علی مذهب الحنفیة السادات، ص ۹۱؛ البانی، محمد

ناصرالدین، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدین الألبانی، ج ۹، ص ۹۷.

۵. بن‌باز، عبدالعزیز بن عبدالله، فتاوی نور علی الدرب، ج ۱۴، ص ۱۵۳-۱۵۲.

۶. بن‌باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی العلامة عبدالعزیز بن‌باز، ج ۳، ص ۳۱۱.

است و ما میت را به منزله‌ی مخاطب قرار می‌دهیم و چنین کاری در لغت عربی شایع است.

این قول آلوسی و البانی تحت بحث سماع موتی قرار می‌گیرد که نیاز به مقاله یا کتاب جداگانه‌ای دارد؛ اما اجمالاً می‌گوییم، دلیل اول (تعبدی) مردود است؛ چراکه شارع مقدس حکیم است و به امر لغوی امر نمی‌کند؛ چون فرض این است که میت سلام را نمی‌شنود و مثل این است که بر جمادات سلام داده‌ایم؛ پس عقلاً چنین کاری بر شارع جایز نیست؛ چنان‌چه در این رابطه قول ابن‌قیم را قبلاً ذکر کردیم؛ اما در جواب دلیل دوم (میت به منزله مخاطب است و در زبان عربی معهود است) می‌گوییم، بله، سلام دادن حتی بر مخاطب زنده هم رحمت و دعا در حق مخاطب است؛ نه این‌که سلام فقط در حق میت رحمت و دعا باشد؛ همچنین از ظاهر این جمله (السَّلامُ عَلَیْکُمْ ذَارِ قَوْمٍ مُّؤْمِنِینَ)، استفاده می‌شود که میت، خود مخاطب قرار می‌گیرد؛ نه اینکه به منزله‌ی مخاطب باشد و این تأویل نیاز به دلیل دارد؛ چراکه اصل این است که کلام بر ظاهرش حمل شود؛ چنان‌چه معهود در لغت عربی این است که وقتی کسی مخاطب سلام قرار می‌گیرد، دارای تعقل و درک است.

اکثر سلفی‌ها (ابن تیمیه، ابن‌قیم، شوکانی، ابن‌عثیمین و دیگران)، معتقدند که میت سلام را می‌شنود و نسبت به زائرش درک و علم دارد. سلام نیز بر کسی خطاب می‌شود که دارای درک است؛ اما بعضی از سلفی‌ها مثل البانی و نعمان بن محمود آلوسی می‌گویند: میت، سماعی نسبت به سلام ندارد و این سلام در واقع دعا در حق میت است؛ همچنین نسبت به رسیدن ثواب قرائت به میت، ابن تیمیه و ابن‌قیم و قرطبی و نعمان بن محمود آلوسی و دیگران می‌گویند: ثواب قرائت قرآن به میت می‌رسد؛ ولی سلفی‌های معاصر مثل ابن‌عثیمین و البانی و صالح فوزان و بن‌باز می‌گویند: ثواب قرائت به مرده نمی‌رسد و این عمل، عمل بدعی است.

آنچه مسلم است، سلفی‌های معاصر حتی به کلام سلف خودشان پایبند نبوده و در تفکر سلفی‌ها یک تغییر و دگرگونی ایجاد شده؛ در واقع علت این تغییر و مصادیق اختلاف بین سلفی‌های معاصر با سلف خودشان، نیاز به مقاله یا کتابی جدا جهت تحلیل و بررسی دارد.

نتیجه

در مجموع مطالبی که در بحث خصوصیات روح بعد از مرگ از دیدگاه سلفیه و وهابیت بیان شد، می‌توان به این نتیجه رسید که آنچه از کلام سلفی‌ها به دست می‌آید این است که سلفیه و وهابیت، تعریفی برای روح ارائه نکرده‌اند و علم آن را واگذار به خداوند متعال می‌کنند. اگر هم بعضی از وهابیت تعریفی داشته‌اند، همان تعریف ابن‌قیم است که گفت: روح جسم نورانی، علوی (از عالم بالا)، خفیف، زنده و متحرکی است که در جوهر اعضاء نفوذ می‌کند. ثابت شده که همه سلفی‌ها معتقدند، روح بعد از مرگ زنده است؛ تا جایی که ابن‌رجب می‌گوید: این قول مردن ارواح، قول اهل بدعت است؛ همچنین سلفی‌ها می‌گویند: محل استقرار ارواح مومنین در بهشت است و این قول منافاتی با این موضوع ندارد که هر وقت خدا بخواهد، ارواح متصل به بدن شوند. اکثر سلفی‌ها مثل ابن‌تیمیه و شاگردانش و حتی بعضی از وهابیت معاصر مثل ابن‌عثیمین معتقدند که میت، سلام را می‌شنود و نسبت به زائرش درک و علم دارد و سلام بر کسی خطاب می‌شود که دارای درک است؛ اما بعضی از وهابیت مثل البانی می‌گویند: میت، سماعی نسبت به سلام ندارد و این سلام در واقع دعا در حق میت است؛ همچنین نسبت به رسیدن ثواب قرائت قرآن به میت، اکثر سلف حتی خود ابن‌تیمیه و ابن‌قیم و بعضی از سلفی‌های معاصر می‌گویند: ثواب قرائت قرآن به میت می‌رسد. در مقابل بعضی از وهابیت معاصر مثل ابن‌عثیمین، البانی، صالح فوزان و بن‌باز می‌گویند: ثواب قرائت به مرده نمی‌رسد و این عمل، عمل بدعی است.



منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن اثير جزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث و الأثر، قم: موسسه مطبوعاتي اسماعيليان، چاپ اول، بی تا.
٣. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوى، محقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه نبویه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٤. ابن جوزی، جمال الدین، صید الخاطر، محقق: حسن المساحی سويدان، دمشق: دار القلم، چاپ اول، ١٤٢٥ق.
٥. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد، أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، محقق: عاطف صابر شاهين، مصر: دار الغد الجديد، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
٦. ابن عباد، صاحب، ابن عباد، اسماعيل، المحيط فى اللغة، بيروت: عالم الكتاب، چاپ اول، ١٤١٤ق.
٧. ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارينية - الدرّة المضیة في عقد أهل الفرقة المرضیة، ریاض: دار الوطن للنشر، چاپ اول، ١٤٢٦ق.
٨. ابن عثيمين، محمد بن صالح، فتاوى نور على الدرب، بی جا: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، چاپ اول، ١٤٢٧ق.
٩. ابن قیم جوزیه، محمد بن أبی بکر، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، بيروت: دار الكتب العلمية، بی تا.
١٠. ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، محقق: سامی بن محمد سلامه، بی جا: دار طيبة للنشر والتوزيع، چاپ دوم، ١٤٢٠ق.
١١. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دار صادر، چاپ سوم، ١٤١٤ق.
١٢. ابوالحسن، احمد بن فارس بن زکریا: معجم مقائیس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ١٤٠٤ق.
١٣. آل الشيخ، صالح بن عبدالعزيز، إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل، بی جا: بی نا، بی تا.
١٤. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محقق: علی عبدالباری عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥ق.
١٥. آلوسی، نعمان بن محمود، الآيات البينات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، محقق: محمد ناصرالدین الألبانی، بی جا: چاپ دوم، ١٣٩٩ق.

١٦. آلوسی، نعمان بن محمود، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، بی جا: مطبعة المدني، ١٤٠١ق.

١٧. البانی، محمد ناصرالدين، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير، بی جا: بی نا، بی تا.
١٨. البانی، محمد ناصرالدين، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألباني، محقق: شادی بن محمد بن سالم آل نعمان، صنعاء، یمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، چاپ اول، ١٤٣١ق.

١٩. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلی الله عليه وآله وسلم وسننه وأيامه، محقق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بی جا، چاپ اول، ١٤٢٢ق.

٢٠. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، فتاوی نور علی الدرب، محقق: محمد بن سعد الشویعر، بی جا: بی نا، بی تا.

٢١. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، مجموع فتاوی العلامة عبدالعزيز بن باز، محقق: محمد بن سعد الشویعر، بی جا: بی نا، بی تا.

٢٢. تویجری، محمد بن إبراهيم، موسوعة فقه القلوب، محقق: علی بن نایف الشحود بی جا: بی نا، بی تا.

٢٣. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملايين، چاپ اول، ١٤١٠ق.

٢٤. جوينی، عبد الملك، الارشاد الى قواطع الادله في اصول الاعتقاد، بیروت، دار الكتب العلمیه، چاپ اول، ١٤١٦ق.

٢٥. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، بیروت: دار الفكر المعاصر، چاپ اول، ١٤٢٠ق.

٢٦. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان، سوریه: دار العلم - الدار الشامیه، چاپ اول، ١٤١٢ق.

٢٧. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ اول، ١٤١٤ق.

٢٨. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر، شرح الصدور بشرح حال الموتی و القبور، محقق: عبدالمجید طعمه حلبی، لبنان: دار المعرفة، چاپ اول، ١٤١٧ق.

٢٩. شوکانی، محمد بن علی، الفتح الرباني من فتاوی الإمام الشوکانی، محقق: أبو مصعب «محمد صبحی» بن حسن حلاق، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، بی تا.



۳۰. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، دمشق، بیروت: دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۳۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۳. فوزان، صالح بن فوزان، الرد علی فیصل مراد علی رضا فیما کتبه عن شأن الأموات وأحوالهم، ریاض: دار العاصمة، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
۳۴. فوزان، صالح بن فوزان، کتب العقیده، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۵. فوزان، صالح بن فوزان، مجموع فتاوی الشیخ صالح الفوزان، تحقیق: حمود بن عبدالله المطر - عبدالکریم بن صالح المقرن، ریاض: دار ابن خزیمه، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: منشورات دار الرضی، چاپ اول، بی تا.
۳۷. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.
۳۸. قرطبی، شمس الدین محمد بن احمد، التذکره بأحوال الموتی وأمور الآخرة، محقق: دکتر صادق بن محمد، ریاض: مکتبه دار المنهاج للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۳۹. قرطبی، شمس الدین محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: أحمد البردونی و إبراهيم أطفیش، قاهره: دار الکتب المصریة، چاپ دوم، ۱۳۸۴ق.
۴۰. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تحقیق: احمد بردونی و ابراهیم املفیش، قاهره، دار الکتب المصریة، چاپ دوم، ۱۳۸۴ق.
۴۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، چاپ اول، ۱۴۰۲ق.

بررسی دیدگاه سلفیه جهادی در مسأله عدو قریب (حاکمان ممالک اسلامی)، با تأکید بر آیه ۱۲۳ سوره

توبه

علی اکبر لطفی *

مهدی فرمانیان **

چکیده

سلفیه جهادی به عنوان گروهی که تنها راه گسترش و نشر اسلام را جهاد مسلحانه می داند، با تکیه بر آیه ۱۲۳ سوره توبه و بدون توجه به دیگر آیات، تفسیر جدیدی از دشمن نزدیک ارائه کرده اند. آنان حاکمان ممالک اسلامی را به عنوان دشمن نزدیک و مصداق آیه شریفه دانسته و قتال با آنان را واجب عینی می دانند. این تفسیر تا قبل از محمد عبدالسلام فرج، از هیچ مفسری دیده نشده بود و او اولین کسی است که چنین تفسیری را ارائه کرده است. تکفیری ها معتقدند که حاکمان ممالک اسلامی، به خاطر آنکه دست نشانده کفار هستند و افعال کفرآمیز و ارتدادی انجام می دهند، به عنوان عدو قریب مستحق قتال می باشند. این مسأله از دو جهت قابل نقد است. اول: کافر نبودن حاکمان ممالک اسلامی؛ دوم: مخالف بودن این دیدگاه سلفیان جهادی با کتاب، سنت و سیره مسلمانان. علاوه بر این، برخی آیات و روایات مسلمانان را به مدارا می خوانند و از جهاد مسلحانه علیه حاکمان باز می دارد که این موضوع معارضی با این برداشت سلفیان تکفیری می باشد؛ از این رو ضرورت ایجاب می کند که ضمن تعریف سلفیه جهادی، با تمسک به آیات و روایات به بیان دیدگاه صحیح در برخورد با حاکمان ممالک اسلامی بپردازیم.

کلیدواژه ها: سلفی جهادی، عدو قریب، حاکمان، ممالک اسلامی، آیه ۱۲۳ سوره توبه.

* کارشناس ارشد مذاهب، پژوهشگر موسسه دار الاعلام لمدرسة اهل البيت و استاد زبان و معارف اسلامی در مدرسه المهدی وابسته به جامعة المصطفی العالمیه. lotfi43271@gmail.com.
** دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

مقابله با دشمن نزدیک از جمله اموری است که هر عقل سلیمی به آن حکم می‌کند. این امر مورد پذیرش شرع نیز هست؛ همان‌طور که خداوند در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»، اشاره به تقدم جهاد عليه دشمن نزدیک دارد؛ اما باید ابتدا دشمن نزدیک و شاخصه‌های آن بیان گردد تا جامعه اسلامی دچار آسیب نشود. گروه‌های سلفی جهادی با تمسک به این آیه شریفه، حاکمان ممالک اسلامی را مصداق دشمن نزدیک می‌دانند؛ در واقع این اشتباه در تشخیص دشمن نزدیک موجب گردیده است که تکفیری‌ها با تمسک به این آیه، اقدام به ایجاد ناامنی و قتل مسلمانان و انسان‌های بی‌گناه کنند؛ از سویی دیگر، این فهم نادرست موجب شده که از دشمن اصلی (استکبار جهانی و صهیونیسم) غافل شوند. نویسندگان فریقین در نقد این عملکرد سلفیه جهادی، کتب متعددی را نگاشته‌اند که مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند از: الفتنة الغائبة، تالیف مجموعة المؤلفين، که در بخشی از این اثر، به مسأله عدو قریب پرداخته شده است. نقض الفريضة الغائبة نوشته جلال‌الحق شیخ الازهر و عطیه صقر، و همچنین عدو قریب و بعید نوشته حسن حسینعلی نیز به این موضوع اشاره کرده‌اند؛ اما در این آثار به تمام زوایای بحث و محل نزاع از قبیل تبیین دقیق مصداق عدو قریب از منظر سلفیه جهادی و ادله سلفیه در خروج بر حاکم و همچنین نقد دقیق ادله آنها از کتاب، سنت و کلام بزرگان اهل سنت پرداخته نشده؛ در واقع باید گفت که در این کتب، تنها به بیان شان نزول آیه شریفه، ادله تقدم خروج بر دشمن نزدیک و مباحثی از قبیل عملکرد خلیفه اول در مقابل مرتدین و عملکرد صلاح‌الدین ایوبی و... پرداخته شده است؛ از این‌رو در این نوشته، ضمن تعریف سلفیه جهادی، پیدایش اندیشه قتال با حاکمان ممالک اسلامی، تبیین آیه شریفه و چگونگی تمسک سلفیان به آیه در قتال با حاکمان، بیان دیدگاه آنان در تعیین مصداق عدو قریب (حاکمان ممالک اسلامی) و ادله آنان برای خروج بر حاکم، به نقد این ادله از کتاب و سنت و همچنین سیره سلف و کلام علما بزرگ اهل سنت که مورد قبول سلفیان جهادی است می‌پردازیم.



سلفیه جهادی

از آنجایی که بحث ما در تبیین دیدگاه سلفیه جهادی در مقابله عدو قریب (حاکمان ممالک اسلامی) می باشد، در اینجا به تعریف اجمالی از این گروه می پردازیم.

سلف در لغت عبارت است از هر چیزی که مقدم شده باشد.^۱ سلفیه مصدر صناعی از ماده «سلف» است^۲ که در اصطلاح سلفیه عبارت است از کسانی که قائل به التزام و عمل به کتاب و سنت نبوی بنابر فهم سلف صالح باشند؛^۳ بنابراین، سلفیه جهادی به کسانی اطلاق می شود که بر اساس چنین فهمی از کتاب و سنت، تنها راه برقراری حکومت اسلامی را جهاد مسلحانه می دانند.^۴ به عقیده آنها سلفی جهادی افرادی هستند که دارای تفکر جهاد مسلح بر علیه حکومت های موجود در جهان اسلام و بر ضد دشمنان خارجی می باشند. افرادی دارای تفکر مشخص که بر اساس مبادی حاکمیت و قواعد ولاء و براء و قواعد اساسی جهاد بنا شده^۵ و از آن به عنوان یک واجب عینی یاد می کنند؛^۶ تا جایی که عبدالله عزام در این باب تصریح می کند: ای مسلمانان، بدانید زندگی و عزت شما در گرو جهاد است؛ از این رو اگر کسی علیه طواغیت، کفار و ظالمین به قتال نپردازد هیچ ارزشی برای او در این دنیا نیست؛^۷ آنان بر این باورند که تشکیل ابتدایی اسلام، قدرت یافتن آن و بقای آن تا به امروز، در گرو شمشیر بوده؛^۸ بنابراین، تنها راه انتشار توحید و معارف الهی را جهاد مسلحانه علیه طاغوت می دانند.^۹ اصطلاح سلفیه جهادی اولین بار در اواخر دهه ۱۹۹۰، در روزنامه نیویورک تایمز به کار رفت.^{۱۰} اولین کتابی که با این عنوان

۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۷، ص ۲۵۸.

۲. احمد مختار، عبدالحمید عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ۲، ص ۱۰۹۲؛ سالم، احمد، مابعد السلفية، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۷؛ البانی، محمد ناصرالدین، دروس للشيخ ناصرالدین البانی، ج ۳۱، ص ۳؛ وادعی، مقبل بن هادی، تحفة المجیب عن استئله الحاضر و الغریب، ص ۱۸۵؛ عبدالغنی، عماد، المفاهیم والافکار والعقائد المحوریة للحركات الاسلامیه، الحركات الاسلامیه فی الوطن العربی، ج ۱، ص ۹۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۹۸؛ حجازی، اکرم، دراسات فی السلفیه الجهادیه، ص ۳۷.

۵. سوری، ابومصعب، دعوة المقاومة الاسلامیه العالمیه، ص ۶۸۳.

۶. عبدالسلام فرج، محمد، الجهاد الفریضة الغائبه، ص ۱۸.

۷. عزام، عبدالله، التجارة المنجیه زاد المجاهدین، ص ۲۱۶.

۸. نسیره، هانی، الحركات الاسلامیه فی الوطن العربی، ج ۲، ص ۱۲۳۸.

۹. ابورمان، محمد، الاصلاح السیاسی فی الفكر الاسلامی، ص ۲۶۰.

۱۰. میسر، روبیل، السلفیه المعاصره، ص ۳۴۴.



منتشر شد، به نام " الرد على التهمة التهاون بين الحركة الجهادية السلفية و ايران الرافضة" توسط ایمن الظواهری در انگلیس بود.^۱

بعد از شناخت اجمالی از سلفیه جهادی، اکنون آیه ۱۲۳ سوره توبه به عنوان محور بحث، مورد بررسی قرار می گیرد.

تبیین آیه ۱۲۳ سوره توبه

از جمله آیاتی که گروه های سلفی تکفیری، با تمسک به آن، جواز مقابله با حاکمان ممالک اسلامی را برداشت کرده اند، آیه ۱۲۳ سوره توبه می باشد که خداوند می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾؛

ای کسانی که ایمان آورده اید، با کافرانی که نزدیک شما هستند جنگ کنید تا در شما شدت و درستی یابند و بدانید که خدا با پرهیزگاران است.^۲

مفسران در ذیل این آیه شریفه، ضرورت مقابله با دشمن نزدیک را بیان کرده و^۳ معتقدند که این آیه شریفه، در باب جهاد علیه رومیان نازل شده است.^۴ در شان نزول این آیه شریفه آمده: در اواخر عمر شریف پیامبر اکرم ﷺ، بعد از آنکه ایشان بخش عظیمی از جزیره العرب را به دین اسلام دعوت فرمودند، نوبت آن رسیده بود که برای گسترش اسلام به تبلیغ دین در خارج از جزیره العرب پرداخته شود که پیامبر ﷺ از نزدیک ترین منطقه که در آن زمان شام بود شروع کردند؛^۵ از این رویکی از اصحاب خود به نام "حارث بن عمیر ازدی" را برای تبلیغ اسلام به شام روانه کردند؛ اما حاکم رومی منطقه، علاوه بر عدم پذیرش دین، فرستاده پیامبر را کشت و خود را آماده حمله به ممالک اسلامی کرد؛^۶ پس از این واقعه، خداوند ضمن نزول آیه شریفه، مومنین را تشویق به مقابله با دشمن نزدیک شان کرد که در آن دوره، مقصود، رومیان بودند.^۷

۱. میر، روایل، السلفیه المعاصره، ص ۳۵۲.

۲. سوره توبه، آیه ۱۲۳.

۳. طبری، محمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۱، ص ۵۲؛ طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ج ۹، ص ۴۰۴؛ آلوسی، محمود، روح المعانی، ج ۶، ص ۴۷؛ سباعی، هانی، التجلیة فی الرد علی التعریة، ص ۱۶.

۴. نیشابوری، احمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج ۵، ص ۱۱۲؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۲۹۷.

۵. رشید رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم، ج ۱۱، ص ۶۵.

۶. انصاری، ابوحارث، ارشاد السوول الی حروب الرسول، ص ۶۱.

۷. طبری، محمد بن جریر، تفسير طبری، ج ۱۴، ص ۵۷۴؛ ابن کثیر، اسماعیل، البداية والنهاية، ج ۵، ص ۲.

عدو قریب

مقابله با دشمن نزدیک از جمله مواردی است که عقل این راهبرد را به عنوان یک تاکتیک جنگی پذیرفته است و خداوند نیز این تاکتیک را به مسلمانان گوشزد می کند.

عدو در لغت به معنای دشمن تبیین شده است و مراد از قریب نزدیک است؛^۱ بنابراین، مراد از عدو قریب در آیه شریفه، دشمن نزدیک می باشد. اکثر مفسران مشهور فریقین در ذیل آیه شریفه، ملاک در نزدیک بودن دشمن را از جهت قرب مکانی دانسته اند؛^۲ پس در هر زمان، آن دسته از دشمنان که به ممالک اسلامی نزدیک بوده اند را به عنوان دشمن نزدیک خوانده اند.^۳ این در حالی است که سلفی های تکفیری، تفسیری غیر از دیدگاه عالمان دینی، از صدر تاکنون ارائه کرده اند؛ بنابراین، در ذیل آیه شریفه برای عدو قریب، مصداق دیگری بیان کرده اند^۴ که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

مصداق عدو قریب در نگاه سلفیان جهادی

سلفی های تکفیری با استناد به آیه شریفه و روایاتی در ضمن آن، حکم به قتال دشمن نزدیک می کنند؛ البته آنها مصداق دشمن نزدیک را حاکمان ممالک اسلامی معرفی کرده اند. به عقیده آنها، این حکام به دلیل حکم به غیر ما انزل الله، در اداره حکومت، قوانینی برخلاف کتاب و سنت وضع کرده اند که منجر به ارتداد و خروج شان از دایره اسلام شده است؛^۵ تا جایی که سلفی های تکفیری، کفر آنها را شدیدتر از تاتار می دانند؛^۶ از این رو، بنابر روایت نبوی (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)^۷ قاتل به وجوب قتال

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، الفاظ قرآن، ج ۲، ص ۲۱.

۲. ثعلبی، احمد، الكشف والبيان، ج ۵، ص ۱۱۲؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۱، ص ۵۲؛ زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، ج ۲، ص ۳۲۲؛ عیاشی، محمد، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۱۸؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۲۷؛ آلوسی، محمود، روح المعانی، ج ۶، ص ۴۷.

۳. شافعی، محمد بن ادریس، تفسیر الامام الشافعی، ج ۲، ص ۹۶۲؛ همان، الام، ج ۴، ص ۱۷۷؛ جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، ج ۳، ص ۲۰۷؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۴۸۸.

۴. سباعی، هانی، العدو القریب، ص ۳۱.

۵. سباعی، هانی، التجلیة فی الرد علی التعریة، ص ۱۴.

۶. «والحق ان الحکام الیوم اشد کفرا و ضلالا من التار»؛ (سید امام، عبد القادر، الجامع فی طلب العلم الشریف ۹۰۲؛ نجدی، عبدالرحمن، قصة خوارج عصرنا، ص ۱۱۷).

۷. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۶۱.



حاکمان هستند.^۱ سلفی‌های تکفیری حتی قتال با حاکمان ممالک اسلامی را بر مستکبران جهانی مانند آمریکا و اسرائیل اولویت بخشیده‌اند.^۲ این اندیشه اولین بار توسط محمد عبدالسلام فرج^۳ با نوشتن کتاب جهاد الفریضة الغائبة ترویج گردید. وی ضمن معرفی حاکمان ممالک اسلامی به عنوان دشمن نزدیک، جوانان را ترغیب به قتال با آنان کرد؛^۴ تا جایی که جنگ با آنها را مقدم بر آزادسازی قدس و ممالک فلسطین می‌داند.^۵ وی جنگ با حکام را واجب عینی دانست چون از نظر او، حاکمان، مصداق بارز دشمن نزدیک هستند که باید از مقام خود عزل گردند.^۶ عبدالسلام فرج معتقد بود که جنگ با کشوری مثل اسرائیل به نفع هیچ کس نیست و برای اسلام و مسلمانان سودی در بر نخواهد داشت؛ چراکه با این کار، ارکان حکومت‌های استبدادی را تقویت کرده‌ایم؛ زیرا اساس وجود استعمار در کشورهای اسلامی همین حاکمان ممالک هستند؛ پس ابتدا باید این حکام را از میان برداشت و بعد از آن به سراغ استعمار (آمریکا و اسرائیل) رفت؛^۷ همچنین ابومحمد مقدسی،^۸ قتال با حاکمان ممالک اسلامی را مقدم بر مقابله با اهل کتاب دانسته و تصریح دارد: بنابر آیه شریفه «فَاتْلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ»، نزدیک‌ترین دشمن امروز به ما حکام مرتدی هستند که مانع رسیدن جهادیون به یهود استکبار می‌باشند؛ از این رو من قتال با این حاکمان مرتد را مقدم بر قتال با یهود می‌دانم؛^۹ همچنین ایمن الظواهری^{۱۰} نیز معتقد است که قتال با حکام، مقدم بر کفار اصلی است.^{۱۱} وی حاکمان ممالک اسلامی را مرتد و دست‌نشانده استعمار می‌داند که

۱. سلفی، محمد، نثر الدر فی تنفیذ ششبهة کفر دون کفر، ص ۱۱۷.

۲. عبدالسلام فرج، محمد، الجهاد الفریضة الغائبة، ص ۱۴.

۳. از رهبران فکری سلفیه جهادی در مصر بود و مهم‌ترین اثر وی کتاب الجهاد الفریضة الغائبة می‌باشد.

۴. مجموعه المؤلفین، الفتنة الغائبة - جماعة الجهاد فی المصر، ص ۱۲۶؛ سلفی، محمد، نثر الدر فی تنفیذ ششبهة کفر دون کفر، ص ۱۱۸.

۵. عبدالسلام فرج، محمد، الجهاد الفریضة الغائبة، ص ۱۵.

۶. همان، ص ۱۶.

۷. عبدالسلام فرج، محمد، الجهاد الفریضة الغائبة، ص ۱۵؛ سید امام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، العمدة فی اعداد العدة، ص ۳۱۵.

۸. وی از رهبران فکری گروه‌های سلفی جهادی می‌باشد.

۹. مقدسی، ابومحمد، مقابلة نداء الاسلام، ص ۱۰؛ همان، تبصیر العقلا بتلیات اهل التهجم و الابتلاء، ص ۱۳۸.

۱۰. رهبر القاعده است که بعد از کشته شدن بن لادن رهبری القاعده را برعهده گرفت.

۱۱. الظوهری، ایمن، شفاء صدور المومنین، ص ۱۰.

مسلط بر ممالک اسلامی شده‌اند؛ بنابراین، قتال با آنان را نوعی جهاد دفاعی می‌داند.^۱

دلایل سلفیه جهادی بر قتال حاکمان ممالک اسلامی به عنوان دشمن نزدیک

سلفیان تکفیری در ذیل آیه شریفه، دلیل خود بر جواز قتال حاکمان ممالک اسلامی را این‌گونه بیان می‌کنند:

۱. کفر حکام: آیه شریفه، تاکید بر قتال با کفار را دارد و از سویی مصداق بارز کفار نیز، حاکمان ممالک اسلامی می‌باشند؛ پس قتال با آنان واجب است.^۲

۲. ارتداد حکام: چنان‌چه برخی از حاکمان اسلامی ظاهری را پذیرفته باشند، آنچه از آنان دیده می‌شود ارتدادشان از دین است؛ بنابراین، از باب جهاد دفع، لزوم قتال با آنان ثابت می‌گردد.^۳

۳. حکام ممالک اسلامی دست‌نشانده یهود و صلیبیان هستند؛ از این‌رو هیچ فرقی بین حکومت یک یهودی و یا مسیحی بر مسلمانان و دست‌نشانده آنها نیست؛ پس قتال با این حاکم و برکناری آن واجب است؛^۴

همچنین سید امام^۵ در وجوب قتال علیه حکام ممالک اسلامی سه دلیل را بیان کرده است:

الف: از آنجایی که بیعت با حکام ممالک اسلامی بر طبق کتاب و سنت نبوده، بلکه بر طبق قوانین وضعیه به این مقام منسوب گشته‌اند؛ پس اساساً نمی‌توان آنان را حاکم مسلمان دانست، که خروج بر آنان جایز نباشد.

ب: بنابر آیه شریفه «وَمَنْ لَّمْ يَخُجْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۶، و همچنین آیه «وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ»^۷، حکام ممالک اسلامی مرتد و کافر بوده و از آنجایی که مراد از جهاد، قتال با کفار می‌باشد، پس قتال با این حاکمان واجب است.^۸

۱. همان، ص ۱۰.

۲. ناصرالرشید، عبدالله، خروج علی الحاکم، ص ۲.

۳. فلسطینی، ابوقتاده، لماذا الجهاد، ص ۱۵؛ ناصرالرشید، عبدالله، خروج علی الحاکم، ص ۲.

۴. ناصرالرشید، عبدالله، خروج علی الحاکم، ص ۴.

۵. از نظریه پردازان و رهبران جماعه الجهاد مصر می‌باشد که مهم‌ترین کتاب وی العمدة فی اعداد العدة است.

۶. سوره مانده، آیه ۴۴.

۷. سوره بقره، آیه ۲۱۷.

۸. سید امام، عبدالقادر، الجامع لطلب علم الشریف، ص ۹۳۴.



ج: همان گونه که عملکرد ابوبکر در مقابله با مرتدین، به عنوان جهاد شناخته شده، مقابله ما با حاکمان ممالک (که مرتد هستند)، عین جهاد می باشد.^۱

نقد دیدگاه سلفیه جهادی در قتال با حاکمان ممالک اسلامی

از جمله مصادیقی که تکفیری ها در قتال با دشمن نزدیک (حاکمان ممالک اسلامی)، به آن استناد کرده اند آیه شریفه ۱۲۳ سوره توبه می باشد؛ در حالی که این تعیین مصداق از سوی تکفیری ها خلاف برداشت مفسران در ذیل آیه شریفه می باشد؛ از سوی دیگر، سلفیان تکفیری در تعیین اولویت دچار اشتباه شده اند؛ لذا در نقد برداشت سلفیه تکفیری به این دو مطلب می پردازیم.

الف. عدم کفر حاکمان ممالک اسلامی

آنچه امروز از حکام ممالک اسلامی می بینیم آن است که ضمن اقرار بر شهادتین، نماز می خوانند و بر طبق آیین اسلام عمل می کنند و تنها در شیوه حکم بین مردم با هم اختلاف دارند؛ بنابراین، نمی توان علیه آنان خروج کرد.^۲ روایاتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ در منابع روایی اهل سنت وارد شده که نهی از کشتن کسانی می کند که شهادتین به زبان آورده اند.

۱. قضیه اسامه بن زید که نقل کرده است: در یکی از سریه ها، شخصی کافر را در حالی که شهادتین می گفت کشتیم و سپس، این واقعه را برای پیامبر ﷺ بازگو کردم. ایشان فرمودند: آیا کسی را کشته ای که شهادتین بر زبان جاری کرده و اظهار اسلام کرد؟ من در پاسخ گفتم: او از ترس جانش اقرار به اسلام کرد. پیامبر ﷺ فرمودند: مگر قلب او شکافتی که مطلع شدی از ترس جان بوده.^۳
۲. من جنگ می کنم تا زمانی که مردم بگویند "لا اله الا الله"؛ پس زمانی که اقرار کردند جان و مالشان محفوظ است.^۴

۱. همان، ص ۹۳۴.

۲. قحطانی، محمد، فتاوی الائمة فی النوازل مدلهمة، ص ۱۰۸.

۳. «قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية، فصبحنا الحرقات من جهينة، فأدركت رجلا فقال: لا إله إلا الله، فطعنته فوق في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أفألا لا إله إلا الله وقتلته؟» قال: قلت: يا رسول الله، إنما قالها خوفا من السلاح، قال: «أفألا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟» فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ»؛ (نیشابوری، مسلم، صحيح مسلم، ج ۱، ص ۹۶).

۴. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمُرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»؛ (بخاری، محمد، صحيح بخاری، ج ۹، ص ۱۱۲؛ نیشابوری، مسلم، صحيح مسلم، ج ۱، ص ۵۲).

۳. نبی گرامی اسلام ﷺ فرمودند: حلال نیست ریختن خون مسلمانی

که شهادت به "لا اله الا الله" و محمد رسول الله ﷺ می دهد.^۱

از طرفی اهل سنت شرط خروج بر حاکم را کفر بواح^۲ دانسته اند؛ اما اثبات کفر بواح باید با تحقق شروط باشد که ابن عثیمین در این باب تصریح دارد: از جمله اموری که در خروج بر حاکم مطرح می باشد این است که بنابر روایت عبادۀ بن صامت^۳ چنانچه حاکم «کفر بواح» مرتکب گردد، خروج بر او جایز است؛ البته با تحقق شروط آن که عبارت اند از:

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

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

۳. فعل او کفر صریح باشد؛ به این معنا که احتمال تاویل در عمل وی نباشد.

۴. تحقق علم قطعی برای هر شخصی تنها برای خود او جزم آور است و دیگران نمی توانند به علم او اعتماد کنند.

۵. بعد از تحقق شروط، خروج بر حاکم در صورتی است که اولاً قدرت بر مقابله با حاکم را داشته باشد، ثانیاً باید مصلحت عامه مسلمین و دین را در نظر داشت؛ چنانچه این عمل برخلاف مصلحت مسلمین باشد، باید از آن صرف نظر کرد.^۴

ابن حجر عسقلانی نیز در ذیل روایت عبادۀ بن صامت، مراد از کفر بواح را کفر ظاهر و آشکاری دانست که شخص اذعان بر آن دارد و انکار ضروری نماید.^۵ وی در بیان معنای «عندکم من الله فيه برهان»، تصریح دارد که مراد حجت آشکار و قطعی، اعم از کتاب و سنت است که امکان تاویل در آن نباشد؛ از این رو اگر بتوان عمل حاکم را تاویل برد، مجاز بر تکفیر وی نیستیم؛^۶ همچنین شوکانی در این باب می گوید:

۱. «لَا يَجُزُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ»؛ (محمد، بخاری، صحیح البخاری، ج ۹، ص ۵).

۲. کفر صریحی که قابلیت تاویل ندارد.

۳. «فقال: دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه؛ فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في مشيقتنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان».

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، لقاء الباب المفتوح، ص ۲۱؛ همان، التعليق على الرسالة الاساطين، ص ۲۵.

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

۶. همان، ص ۹.

حاکمان دارای محاسن (به واسطه انجام واجباتی که به عهده آنان است)، و معایبی (به- واسطه انجام گناهان)، هستند؛ بنابراین، سزاوار است در حق آنان محبت داشته باشیم و بر علیه آنان خروج نکنیم.^۱ وی همچنین عقیده دارد که حاکم نیز مثل دیگر مردم جامعه است و همانند مابقی افراد عبادت خداوند و معصیت می کنند؛ از این رو چنانچه دچار معصیت شوند ولایت او عزل نمی گردد و چنانچه کسی این ادعا را کند، باید دلیل قاطع بر مدعای خویش بیاورد.^۲

البانی نیز خروج بر حاکم را جایز نمی داند و در این باب تصریح می کند: آنچه را که امروزه برخی در مقابله با حکام از طریق سلاح در پیش گرفته اند جایز نمی باشد؛^۳ همچنین می گوید: چنانچه از بین صد نفر، نود و نه نفر از آنان بگویند این شخص به- خاطر افعالش کافر است، اما در مقابل آنان، یک نفر بگوید من این فعل را دال بر کفر نمی دانم، بلکه این شخص فاسق است، نمی توان حکم بر کفر شخص کرد. وی همچنین خطاب به جهادیون می گوید: آنچه امروزه می بینم این است که برخی جوانان، حاکمان ممالک اسلامی را کافر می پندارند؛ در حالی که آنان اذعان بر شهادتین کرده و برخی از افعال عبادی از قبیل نماز، روزه، حج و... را به جا می آورند؛ بنابراین، نمی توان حکم بر کفر آنان کرد. بدانید حکم تکفیر بسیار سخت است؛ تا جایی که در این باب مشهور است که اگر شخصی، مسلمانی را تکفیر کند، خودش کافر می گردد.^۴

ب. مخالفت این دیدگاه با کتاب، سنت و سیره مسلمین

تکفیری ها قتال علیه حاکمان و مخالفان خود را بر جهاد علیه استکبار مقدم می دانند؛ در حالی که این دیدگاه آنان مخالف کتاب، سنت و سیره عالمان دینی می باشد.

دیدگاه سلفیه تکفیری در مورد دشمن نزدیک خواندن حاکمان ممالک و مسلمانان، مخالف خود این است که خطر آنان از دیگر دشمنان شان بیشتر است؛ در حالی که خداوند، خطرناک ترین و اصلی ترین دشمن مسلمانان را معرفی کرده و می فرماید: ﴿لَتَجِدَنَّ

۱. شوکانی، محمد بن علی، رفع الاساطین فی حکم الاتصال بالسلطان، ص ۲۲.

۲. ظفیری، خالد، ضوابط معاملة الحکام، ص ۵۶۰.

۳. البانی، ناصرالدین، تخریج الطحاویة، ص ۶۹.

۴. البانی، ناصرالدین، موسوعة الالبانی، ج ۵، ص ۶۱۶.

أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...»؛ یقیناً سرسخت‌ترین مردم را در کینه و دشمنی نسبت به مومنان را، یهودیان و مشرکان خواهی یافت؛^۱ از این‌رو وقتی زنی که فرزندش شهید شده بود نزد پیامبر ﷺ آمد و از ایشان جایگاه فرزندش را نزد خداوند سؤال کرد، حضرت فرمودند: ^۲ برای او نزد خداوند اجر دو شهید است؛ زیرا او با اهل کتاب معاند و محارب جنگیده است. ^۳ ابن تیمیه حرانی با تمسک به این روایت تصریح می‌کند ^۴ که جهاد علیه اهل کتاب مقدم بر دیگر کفار است؛^۵ بنابراین، ملاک در اولویت جهاد، خطر زیاد است که در عصر حاضر خطر استکبار از حاکمان بیشتر می‌باشد؛ همچنین در منابع اهل سنت، روایات متعددی از پیامبر ﷺ در نهی خروج بر حاکم وارد شده است؛ تا جایی که برخی قائل به تواتر این روایات هستند. ^۶ از آنجایی که روایات

این باب در کتب اهل سنت زیاد است، از باب اثبات مدعا، به دو مورد اشاره می‌کنیم.

۱. پیامبر اسلام ﷺ فرمودند: هر شخصی اگر کار ناپسندی را از حاکم دید، پس در مقابل آن صبر کند. اگر کسی علیه حاکم خروج کند، (هرچند به اندازه یک وجب)، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است.^۷

۲. پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمودند: امیران و حاکمان خود را اطاعت کنید، هرطوری که باشند؛ اگر آنان شما را به کارهایی که من آورده‌ام امر کنند، هم آنان و هم شما به دلیل تبعیت از آنها پاداش می‌برید و اگر به کارهایی امر کردند که من نیاورده‌ام، گناه آن به گردن آنها است و شما بری‌الذمه هستید. هنگامی که شما خداوند را ملاقات کنید می‌گویید: خدایا به ما ظلم نشود. ندا می‌رسد ظلمی در کار نیست. شما می‌گویید خداوند! رسول ﷺ را فرستادی و ما به اذن شما اطاعت کردیم. برای ما خلفایی گماردی، آنان را نیز به اذن تو اطاعت کردیم و بر ما امیرانی را امارت دادی، پس به قصد تو آنان را اطاعت کردیم. گفته می‌شود: راست گفتید گناه آن اعمال به گردن آنها است و شما مبرا هستید.^۸

۱. سوره مائده، آیه ۸۲.

۲. «فقال رسول الله ﷺ: «ابنك له أجر شهيدين»، قالت: ولم ذاك يا رسول الله؟ قال: «لأنه قتل أهل الكتاب».

۳. ابی‌داود، سلیمان، سنن ابی‌داود، ج ۳، ص ۵.

۴. «جهاد أهل الكتاب أفضل من جهاد الوثنيين، وكان من قتلوه من المسلمين له أجر شهيدين».

۵. ابن تیمیه حرانی، احمد، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة اصحاب الجحیم، ج ۱، ص ۴۹۹.

۶. شوکانی، محمد، السبل الجرار المتدفق علی حدائق الازهار، ص ۹۳۹.

۷. «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيُصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شَيْئًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»؛ (بخاری، محمد، صحیح بخاری،

ج ۹، ص ۴۷)؛ (نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۷۷).

۸. «سيكون من بعدي أمراء، فأدوا إليهم طاعتهم، فإن الأمير مثل المجن يتقى به فإن صلحوا واتقوا وأمروكم بخير فلکم ←

علاوه بر این، سیره بزرگان اهل سنت نیز بر این است که قتال با استکبار را مقدم بر حاکمان می‌دانند؛ تا جایی که عبدالله بن مبارک با وجود اینکه در خراسان جنگ بود، برای مقابله با صلیبیان شام، به آنجا رهسپار گشت. وقتی از وی سوال شد چرا دشمن نزد خویش را رها کرده و به اینجا آمده‌ای؟ او جواب داد: برای اینکه اینها اهل کتاب و ضررشان برای مسلمانان بیشتر است و از باب تقدم جهاد علیه اهل کتاب به اینجا آمده- ام.^۱ این در حالی است که سلفی‌های تکفیری از این دشمن غافل هستند و هیچ اقدامی علیه آن انجام نمی‌دهند.

محمد بن ادریس شافعی به‌عنوان یکی از ائمه مذاهب اربعه تصریح دارد:

چنان‌چه برای مسلمانان، دشمنی باشد که ضررش از دشمن نزدیک بیشتر، و اقدام به اذیت مسلمانان کند، ابتدا باید در مقابل او جهاد کرد؛ همان‌گونه که سیره پیامبر ﷺ این گونه بود؛ چراکه پیامبر ﷺ وقتی با خبر شدند که حارث بن ابی ضرار، افرادی را جهت حمله به مسلمانان جمع کرده، لشکر اسلام را به مقابله با او فرستادند؛ در حالی که دشمنانی نزدیک‌تر از او برای مسلمانان بود.^۲

حسن بصری نیز در این باب تصریح دارد: همانا ظلم حاکمان بدبختی از ناحیه خداوند است؛ پس بدبختی ایجاد شده از سوی خداوند را نباید با شمشیر جواب داد؛ بلکه لازم است برای رفع آن، دعا و استغفار نمود.^۳

ابن تیمیه حرانی نیز که سلفیان از وی به‌عنوان پدر بیداری خود نام می‌برند و بیشترین تاثیر را در اندیشه سلفیان تکفیری دارد،^۴ در باب جواز یا عدم جواز خروج بر حاکم می‌گوید: صبر در مقابل حاکم ظالم از اصول اهل سنت می‌باشد.^۵ او قتال علیه حکام را جایز ندانسته است؛ تا جایی که این امر را سنت پیامبر ﷺ قرار داده است.^۶

→ ولهم، وإن أسأؤوا وأمرؤکم فعلیهم، وأنتم منهم براء، وإن الأمير إذا ابتغى الریبة فی الناس أفسدهم؛ (طبرانی، سلیمان بن احمد، معجم الکبیر، ج ۲۰، ص ۲۷۸).

۱. ابن قدامه، عبدالله، المغنی، ج ۹، ص ۲۰۲.

۲. شافعی، محمد بن ادریس، الام، ج ۴، ص ۱۷۷.

۳. ابن جوزی، سلیمان، آداب الحسن البصری و زهد و مواظبه، ص ۱۱۶.

۴. مولی، سعود، الجماعات الاسلامیة و العنف، ص ۶۲۷.

۵. «کان من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال فی الفتنة»؛ (ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۲۸، ص ۱۲۸).

۶. «أمر (النبی) بالصبر علی جور الأئمة. ونهی عن قتالهم والخروج علیهم. ولهذا قد یمن الله كثيرا من الملوك الظالمین مدة»؛ (ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۱۴، ص ۲۶۹).

ابن قیم جوزیه در این باب می گوید: خروج بر حاکم با سلاح جایز نیست و چنانچه شخصی این کار را بکند، از دایره سنت و جماعت خارج می گردد.^۱

نووی در این باب معتقد است:^۲ جمهور اهل سنت از متکلمین، محدثین و فقها اتفاق نظر دارند که حاکم به خاطر ظلم، فسق و تعطیل حقوق از مقام عزل نمی گردد و خروج بر حاکم به خاطر این امور جایز نیست؛ بلکه تنها مجاز به نصیحت او هستیم.^۳

نتیجه

با بررسی صورت گرفته در اندیشه گروه های تکفیری معلوم شد که آنان ضمن تعریف جهاد به قتال، با تمسک به آیه شریفه ۱۲۳ توبه، یکی از مصادیق عدو قریب را حاکمان ممالک اسلامی می دانند و قتال با آنان را واجب عینی قلمداد کرده اند؛ در حالی که معلوم شد ظاهر آیه شریفه هیچ اشاره ای بر این مصداق ندارد و مفسرین فریقین نیز در ذیل آیه می فرمایند: این آیه بیان گر یک تاکتیک جنگی می باشد و در صورت تعمیم آن به تمام زمان ها شامل آن دسته از کفاری است که با مسلمانان وارد جنگ شده و به عنوان دشمن مسلمانان شناخته شده اند که این امر در مورد تمام حاکمان ممالک اسلامی ثابت نیست. از سویی دیگر سلفی های تکفیری تنها به این آیه نگاه کرده و توجهی به دیگر آیات که ما را به رعایت عدالت و احسان نسبت به تمام افراد امر کرده است ندارند. علاوه بر این اقدام، تکفیرها مخالف سنت پیامبر ﷺ نیز می باشند؛ زیرا در کتب روایی اهل سنت، روایات زیادی از ایشان بر نهی خروج بر حاکم وارد شده است؛ همچنین در تحقیق صورت گرفته معلوم شد که دیدگاه تکفیری ها با بزرگان دینی اهل سنت نیز مخالف است؛ چراکه آنان خروج بر حاکم را جایز ندانسته و در صورت لزوم خروج، باید مصلحت مسلمانان مدنظر باشد؛ پس این عملکرد سلفیان تکفیری، مخالف کتاب، سنت و بزرگان اهل سنت است.

۱. ابن قیم جوزیه، محمد، حادی الارواح الی بلاد الافراح، ص ۴۱۱.

۲. «قال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويفه».

۳. نووی، یحیی بن شریف، المنهاج شرح صحیح مسلم، ج ۱۲، ص ۲۲۹.



منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن أبي العز حنفي، محمد، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: أحمد شاكر، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٣. ابن اثير، على بن ابي الكرم، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، چاپ اول، ١٤١٧ق.
٤. ابن تيميه حراني، احمد، مجموع الفتاوى، تحقيق: بن قاسم، عبدالرحمن، مدينه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، چاپ اول، ١٤١٦ق.
٥. ابن تيميه حراني، احمد، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبدالكريم، بيروت: دار عالم الكتب، چاپ هفتم، ١٤١٩ق.
٦. ابن جوزي، سليمان، آداب الحسن البصري و زهده و مواعظه، محقق: حرش، سليمان، بی جا: دار النوادر، چاپ اول، ١٤٢٨ق.
٧. ابن حجر عسقلاني، احمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ق.
٨. ابن عثيمين، محمد، التعليق على رسالة رفع الاساطين فى حكم الاتصال بالسلطين، عربستان، دار الوطن للنشر، چاپ اول، ١٤٣٠ق.
٩. ابن عثيمين، محمد، الشرح الممتع على زاد المستقنع، عربستان: دار ابن جوزي، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١٠. ابن قدامه مقدسى، عبدالله، الكافي فى فقه الامام احمد بن حنبل، بی جا، دار الكتب العلميه، چاپ اول، ١٤١٤ق.
١١. ابن قيم جوزيه، محمد، حادى الارواح الى بلاد الافراح، قاهره: مطبعة المدنى، بی تا.
١٢. ابن قيم الجوزيه، محمد، زاد المعاد فى هدى خير العباد، بيروت: مؤسسة الرساله، چاپ اول، ١٤١٥ق.
١٣. ابوداود سجستاني، سليمان، سنن أبى داود، تحقيق: عبدالحميد محمد محيى الدين، بيروت: المكتبة العصرية، بی تا.
١٤. انصارى، ابو حارث، ارشاد السوول الى حروب الرسول، بی جا، دار الجبهة للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٢٩ق.
١٥. انصارى، ابو حارث، الاصول الجهادية، بی جا، دار الجبهة للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٢٩ق.
١٦. البانى، محمد ناصرالدين، تخریج الطحاوية، بی جا: بی نا، بی تا.
١٧. البانى، محمد ناصرالدين، صحيح ابى داود، بيروت: مؤسسة غراش للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٢٣ق.
١٨. البانى، محمد ناصرالدين، موسوعة الالبانى فى العقيدة، محقق: شادى بن محمد آل نعمان، صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقیق التراث والترجمة، چاپ اول، ١٤٣١ق.
١٩. البانى، محمد ناصرالدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، رياض:

- مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۲۰. جصاص، احمد بن على، احكام القرآن، محقق: شاهين عبدالسلام، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۱. حجازى، اكرم، دراسات فى السلفية الجهادية، قاهرة: مدارات للابحاث والنشر، چاپ سوم، ۱۴۳۴ق.
۲۲. حسان، ابو عمر، «الانتصار للمجاهدين برد الشبهات الماثرة على الخروج على الحكام المرتدين»، منبر التوحيد والجهاد، بى تا، <http://www.tawhed.ws>.
۲۳. حسينعلى، حسن، نقد مباني سلفيه جهادى (عدو قريب و بعيد)، ايران: موسسه بنیان دينى، چاپ اول، ۱۳۹۶ق.
۲۴. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، نشر: دار المعروف للطباعة و النشر، بى جا، بى تا.
۲۵. رمضان، حسن محسن، تشريح الفكر السلفى المتطرف، دمشق: دار الحصاد، چاپ اول، ۲۰۰۹م.
۲۶. زرقاوى، ابو مصعب، «الارشيف الجامع لكلمات و خطابات ابو مصعب الزرقاوى»، منبر التوحيد والجهاد، بى تا، <http://www.tawhed.ws>.
۲۷. زمخشري، محمود، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاول فى وجوه التاويل، محقق: مصطفى حسين احمد، بيروت: دار الكتاب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۲۸. سباعى، هانى، «التجلية فى الرد على التعرية»، منبر التوحيد والجهاد، بى تا، <http://www.tawhed.ws>.
۲۹. سباعى، هانى، «العدو القريب محاولة لتشخيص احد امراض الامة»، مركز المقريزى للدراسات التاريخية، بى تا، lhansibu@hotmail.co.
۳۰. سجستانى، ابوداود، سنن ابى داود، تحقيق: عبدالحميد محمد محيى الدين، بيروت: المكتبة العصرية، بى تا.
۳۱. سلفى جزايرى، محمد، ثر الدر فى تنفيذ شبهة كفر دون كفر، بى جا، منبر التوحيد والجهاد، بى تا.
۳۲. سليمان، ابوداود سجستانى، سنن ابوداود، تحقيق: محمد عبدالحميد، بيروت: المكتبي العصرية، بى تا.
۳۳. سورى، ابو مصعب، «نظرية المنهج و العقيدة القتاليه لدعوة المقاومة الاسلامية»، منبر التوحيد والجهاد، بى تا، <http://www.tawhed.ws>.
۳۴. سيد امام، عبدالقادر، «الجامع فى طلب العلم الشريف»، آرشيو منبر التوحيد والجهاد، بى تا، <http://www.tawhed.ws>.
۳۵. سيد امام، عبدالقادر، «العمدة فى اعداد العدة»، بى تا، <http://www.mtj.fm/Programs/MTJ.zip>.
۳۶. سيد امام، عبدالقادر، الجامع فى طالب العلم الشريف، نشر: منبر التوحيد والجهاد، آرشيو



سایت، بی.تا. <http://www.tawhed.ws>.

۳۷. سید قطب، ابراهیم، **فی ظلال القرآن**، مصر، قاهره: دار الشروق، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۳۸. شافعی، محمد بن ادريس، **تفسير الامام شافعی**، محقق: احمد بن مصطفى، عربستان: دار التدمرية، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۳۹. شافعی، محمد بن ادريس، **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ۱۴۱۰ق.
۴۰. شوکانی، محمد بن علی، **السیل الجراد المتدفق علی حدائق الازهار**، بی.جا: دار ابن حزم، بی.تا.
۴۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الكبير**، تحقیق: عبدالمجید السلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیة، چاپ دوم، بی.تا.
۴۲. طبری، محمد بن جریر، **تفسير الطبری**، تحقیق: عبدالله التركي، عربستان: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۴۳. ظواهری، ایمن، «شفاء صدور المومنین»، منبر التوحید و الجهاد، بی.تا، <http://www.tawhed.ws>.
۴۴. عبدالسلام فرج، محمد، **الجهاد الفريضة الغائبة**، بی.جا، منبر التوحید و الجهاد، بی.تا.
۴۵. عزام، عبدالله، «التجارة المنجية زاد المجاهدين»، منبر التوحید و الجهاد، بی.تا، <http://www.tawhed.ws>.
۴۶. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسير العیاشی**، محقق: رسولی، هاشم، تهران، مكتبة العلمية الاسلامية، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، **العين**، محقق: مهدی محزومی، بی.جا، دار مكتبة الهلال، بی.تا.
۴۸. فلسطینی، ابوقاده، «لماذا الجهاد»، منبر التوحید و الجهاد، بی.تا. <http://www.tawhed.ws>.
۴۹. قحطانی، محمد، **فتاوى الاثمة في النوازل المدلهمة**، ریاض: دار الاوفياء. بی.تا.
۵۰. قرطبی، ابوعبدالله، **الجامع لاحكام القرآن**، تحقیق: هشام سمیر البخاری، ریاض: دار عالم الكتب، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۵۱. مجموعة المؤلفين، **الفتنة الغائبة**، مصر: مركز المسبار للدراسات والبحوث، چاپ اول، ۲۰۱۲م.
۵۲. مقدسی، ابومحمد، «مقابلة نداء الاسلام»، منبر التوحید و الجهاد، بی.تا. <http://www.tawhed.ws>.
۵۳. مولی، سعود، **الجماعات الاسلامية والانف**، ناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث، چاپ اول، ۲۰۱۲م.
۵۴. ناجی، ابوبکر، «ادارة التوحش»، منبر التوحید و الجهاد، بی.تا. <http://www.tawhed.ws>.
۵۵. نووی، یحیی بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ۱۳۹۲ق.
۵۶. نیشابوری، علی بن احمد، **التفسير الوسيط**، بی.جا، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.

ملخص المقالات

دراسة دلالة حديث «خير القرون» على حجية فهم السلف

على ملاموسى ميبدي / مسلم محمدى

يعتقد السلفيون بأن الاهتمام بتفسير النصوص الدينية من الكتاب و السنة يجب أن يكون عبر فهم السلف الصالح. حديث «خير القرون» هو من أهم أدلتهم على هذا المدعى، انهم يتمسكون بهذا الحديث ويعتقدون بحجية فهم هذه الاجيال: الصحابة و التابعين و تابعى التابعين. هذا الحديث من حيث السند على اساس مبانيهم يعد مقبولا و لا نقاش فيه، ولكن من حيث الدلالة قابل للمناقشة، بحيث أعرض البخارى و المسلم عن ضبط الحديث بعارة «خير القرون» و روى أحمد فى مسنده صيغة جمع لكلمة «قرن» بطريق صحيح «خير الناس أقرانى»، ولكن أقران هى جمع كلمة «قرن» بكسر القاف و بمعنى الشبيه و المثل، و بهذا التفسير لادلالة للحديث على عدّ القرون و الاجيال. إضافة الى ان هناك طريق معتبر آخر رواه مسلم فى صحيحه و اعتبر الخيرية شاملاً للجيل الرابع و الجيل الذى يكون بعد تابعى التابعين. و لو سلّمنا الخيرية لهذه الاجيال الثلاثة، ليس هناك ما يدلّ على تعميم الخيرية لكل الافراد فى هذه الاجيال، بل تدلّ على الخيرية على نحو الإجمال فى الاجيال الثلاثة و أنّه و ان سلّمنا الخيرية على نحو الإجمال، لاتدلّ الخيرية ابدأً على الحجية فى الحديث، و إلا تنتهى الى لوازم لا يلتزم بها السلفيون انفسهم. الكلمات المفتاحية: السلفية، الحجية، ابن تيمية، فهم السلف الصالح، القرن، الأقران، خير القرون.

دراسة أدلة محمد بن صالح العثيمين على عدم المجاز فى القرآن

سعيد سلمانى / محمد معينى فر

انكار المجاز فى القرآن وفى اللغة العربية من أساسيات فكرة السلفية وله دور هام فى كثير من العقائد كاسلوب تفسير الصفات الالهية فى آيات القرآن الكريم. محمد بن صالح العثيمين كواحد من اعظم المفتين المعاصرين فى السلفية و الوهابية اهتم بنفى المجاز ورد أدلة المثبتين فى آثار عديدة. الأدلة التى حملته على اعتبار المجاز طاغوتا لتحريف الآيات و الروايات تبعاً لإبن القيم، هى عدم استعمال المجاز فى لسان السلف و عدم صحة السلب من آيات القرآن؛ و الحال ان هناك موارد عديدة من الاستعمال المجازى فى الروايات النبوية و كلمات العلماء الذين قد عاشوا فى الصدر الاول من الإسلام. اضافة إلى ان عدم صحة السلب من القرآن لا يكون صادقا فى كل مورد، بل ينقض فى بعضها. و من جهة اخرى صحة السلب انما يسبب انكار الآيات اذا نفى المعنى الحقيقى و الحال ان صحة سلب المعنى المجازى، علامة لتشخيص الحقيقة من المجاز. و بالإضافة الى ذلك هناك آيات ان تم قبول معناها الحقيقى ينتهى الى عدم صحة مضمونها، و تبريرات ابن العثيمين لم تكن لترفع هذه الإشكاليات. و فى النهاية وإن أنكر ابن العثيمين المجاز فى القرآن، ولكن لقد قام بتفسير الآية ﴿إِنِّي أَنَا أَنَا أَنَا﴾ بالمعنى المجازى دون أى إشارة الى أنه معنى مجازى.

الكلمات المفتاحية: المجاز، صحة السلب، التحريف، السياق، القرينة، ابن العثيمين.

دراسة ادلة الشرك الإلهى فى مسألة الشفاعة

حسين قاضى زاده / حسن ضياء توحيدى

اول اتهام من الوهابية الى المسلمين الذين لم يقبلوا الوهابية هو رميهم بالشرك فى الألوهية و عبادة غير الله سبحانه. تمسكوا فى الاستدلال

على ادعائهم بأدلة مختلفة التي يكمن تلخيصها في تعبيرين. التعبير الاول هو القياس؛ بحيث ان المشركين كالأصل يقاسون الى المسلمين كالفرع و يعمّون حكم الشرك الالهى الى المسلمين. التعبير الثانى هو طرح موضوع الدعاء و ارتباطه بالعبادة. قد جرى هذان التعبيران فى الشفاعة و عرف أنّ شرك المشركين لطلب الشفاعة من معبودهم و بما أنّ طلب الشفاعة نوع من الدعاء و السؤال قد اعتبرت عبادة و شركا فى العبودية. ولكن هناك اشكاليات عديدة فى كلا التعبيرين، لأنّ سلوك المسلمين يتفاوت عن سلوك المشركين فى ثلاث جهات، هى الطلب من الاوثان و الجمادات أو نظرة استقلالية الى الشفيع أو عبادة الشفيع. كما ان التعبير الثانى اضافة الى أنّه ينقض فى زمن الحياة، ينقض فى زمن الممات ايضا بفعل الصحابة. فى الحقيقة أنّ طلب الشفاعة لا يعدّ عبادة للشفيع، لعدم الاعتقاد بربوبية الشفيع و عدم وجود نية العبادة. الكلمات المفتاحية: طلب الشفاعة، الوهابية، الشرك فى الألوهية، الدعاء، العبادة.

دراسة نظرية الجهادى السلفى حول «ولاء و براء»

رسول چگینی / مصطفى سلطانى

الولاء و البراء تعتبران اصلين من الاصول العقديّة عند الجهادى السلفى و يكفرون كثيرا من المسلمين لعدم التزامهم بهذا الاصل. على وجهه نظرهم المحبة للكفار و التعاون معهم تُعدّ خروجاً من نطاق الاسلام. إباحة دماء المسلمين هى من الآثار السيئة لهذه الفكرة. من أهمّ ما يرد على نظرية التكفيريين هو عدم صحة كون الولاء و البراء اصلا و عدم الملازمة بين المحبة للكفار و التعاون معهم و بين الكفر و امر الاسلام بالاحسان الى غير المسلمين.

الكلمات المفتاحية: الولاء و البراء، الموالاة و المعادات، الحب و البغض، التكفير، الجهادى السلفى.



مميزات الروح بعد الموت من منظار السلفية

مصطفى عبدالله زاده / سيد مهدي عليزاده موسوي

السلفيون والوهابيون لم يأتوا بتعريف خاص للروح وإنما قدّمه ابن القيم بأنّ الروح جسم نوراني. يعتقد كل السلفية والوهابية بحياة الروح بعد الموت. و ارواح المؤمنين و الشهداء هم في الجنة و كونهم في الجنة لا ينافي اتصالهم و تعلّقهم بابدانهم اذا اراد الله. اكثر السلفيين يعتقدون بأنّ الميت يسمع السلام و له ادراك و علم بالنسبة الى زائره و الخطاب بالسلام يختصّ بمن له قوة مدركة؛ ولكن بعض الوهابيين مثل الالباني يقولون انّ الميت لا يسمع السلام؛ كما يعتقد اكثر السلفية حتى ابن تيمية و ابن القيم بأنّ ثواب قراءة القرآن يصل إلى الميت؛ ولكن في المقابل بعض الوهابيين المعاصرين كأبن العثيمين و الالباني يزعمون انّ ثواب قراءة القرآن لا يصل الى الميت و هذا عمل بدعيّ.

الكلمات المفتاحية: الروح، الموت، السلفية، الوهابية، ابن تيمية، ابن القيم، ابن العثيمين، الالباني.

دراسة رأي الجهادي السلفي في مسألة العدو القريب (حكّام البلدان الإسلامية) مع تسليط الضوء على الآية ١٢٣ من سورة التوبة

على اكبر لطفى / مهدي فرمانيان

الجهادى السلفى كمجموعة تزعم أنّ الطريق الوحيد فى توسعة الإسلام و نشره هو الجهاد المسلّح، قدّموا تفسيراً جديداً للعدو القريب بناءً على الآية ١٢٣ من سورة التوبة و دون أىّ اهتمام بالآيات الأخرى، و اعتبروا حكّام البلدان الإسلامية عدوّاً قريباً و مصداقاً للآية الشريفة و اوجبوا قتالهم وجوباً عينياً. الى زمن محمد عبد السلام فرج لم يكن هناك من يقول بها بين المفسرين و هو اول شخص اهتم بهذا التفسير. يعتقد التكفيريون انّ حكّام البلدان الإسلامية كعدوّ قريب، يستحقّون القتال،



بما أنّ لهم التصرفات المنحرفة عن الدين و المائلة الى الكفر، ككونهم أداة بيد الكفار و عميلهم. هذه المسألة يرد عليها النقد من جهات ثلاثة: ١- عدم كفر حكام البلدان الإسلامية ٢- عدم كونهم اعداء ٣- مخالفة رأى الجهادى السلفى مع الكتاب و السنة و سيرة المسلمين. إضافة الى أنّ الآيات و الروايات تدعو الناس الى المداواة و تمنعهم من الجهاد المسلّح ضدّ الحكّام و هذا ينافى استنباط السلفيين التكفيريين من الآية. فإذاً الضرورة تقتضى بعد تعريف الجهادى السلفى، الاهتمام بتبيين التفسير الصحيح متمسّكا بالآيات و الروايات حول التعامل مع الحكّام البلدان الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الجهادى السلفى، العدو القريب، الحكّام، البلدان الإسلامية، الآية ١٢٣ سورة التوبة



شماره اشتراک:

«فرم اشتراک پژوهش نامه سلفی پژوهی»

الف) مشخصات مشترک:

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

ب) بهای اشتراک:

سالانه با هزینه پست و ۲۰٪ تخفیف جهت اشتراک ۲۰۰۰ تومان می باشد.

ج) نحوه اشتراک:

* واریز بهای اشتراک به شماره حساب ۰۰۱-۰۶۸۹۳۲۳-۰۴۳-۳۵۲۰- بانک انصار -
شعبه صفائیه - قم
* ارسال فرم اشتراک تکمیل شده به همراه کپی فیش بانکی به نشانی دفتر پژوهش نامه
یا از طریق پست الکترونیکی به آدرس: info@darolelam.ir و یا به شماره
فکس: ۰۲۵-۳۷۲۵۵۸۷۸

نکات دیگر:

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

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

Salafi Jihadists on the Issue of Near Enemy (Muslim countries' rulers) with Emphasis on Verse 23 of Chap. Al-Tawbah

Ali Akbar Lutfi / Mahdi Farmaniyan

The Jihadi Salafism, a group that considered armed struggle as the only way to spread Islam, relies on verse 123 of chapter al-Tawbah to offer a new interpretation of enemy without taking notice of other Quranic verses. They consider the rulers of Muslim countries as enemies and manifestations of the above holy verse. They are of the view that fighting those rulers is mandatory. This interpretation of the verse had not been seen from any interpreter and exegete until Abdus Salam Faraj. He is the first person to offer this interpretation. Takfiris are of the view that Muslim rulers are the near enemies of Islam because of their heretic practices as well as due to their being agents of the unbelievers. This issue can be criticized from three angles: 1-The rulers of Muslim countries are not infidels; 2. The rulers are not enemies of Islam; 3. The Jihadi Salafists' view is against the Book, Sunnah and normative conduct of Muslims. In addition, verses and narrations which call on Muslims to adopt reconciliation, and forbid them from armed struggle against rulers are opposed to this perception of Takfiri Salafists. It is therefore, necessary to define Jihadi Salafism with reliance on verses and traditions as well as to offer the correct opinion in our treatment with the rulers of Muslim countries.

Keywords: Jihadi Salafism, near enemy, ruler, Islamic countries, verse 123 of Al-Tawbah



beliefs considering many Muslims as infidels because of not adhering to it. According to them, any act of compassion, kindness and cooperation is tantamount to going out of the fold of Islam. The killings and massacre of Muslims is one of the evil consequences of this belief. The incorrectness of considering *al-wala' wal-bara'* as a principle, the permissibility of showing love and cooperating with non-Muslims and the emphasis that Islam places on showing kindness and sympathy to non-Muslims are the most important criticisms facing the Takfiri groups' opinion.

Keywords: *Al-wala' wal-bara'*, love and hatred, excommunication (takfir), Jihadi Salafism

Characteristics of Soul after Death as Viewed by Salafism

Mustafa Abdullah Zadeh / Sayyid Mahdi Alizadeh Musavi

Salafists and Wahabis have not offered a special definition of soul. It was only Ibn Qayyim who defined soul as a luminous object. All Salafists and Wahabis maintain that soul is alive after death and that the souls of true believers and martyrs shall be in Paradise and they will be reunited with the bodies as and when God wills. Most of the Salafists hold that the dead hear the *salam* extended to them, and have knowledge of those who visit them. That is because a greeting is extended to someone who has knowledge and perception. However, some other Wahabi scholars like Albāni believe that the dead do not hear the greetings. As well, when it comes to the sawab of reciting the Quran, most Salafists including Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim say that the dead will be benefited by the recitation of the Quran. On the contrary, some others including Ibn al-Uthaymeen and Albāni assert that the reward of the recitation of the Quran will not reach the dead and that this practice is basically a *bid'ah* (innovation).

Keywords: soul, death, Salafism, Wahabism, Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim, Ibn al-Uthaymeen, Albāni



A Study of Idolatry Polytheism in Intercession

Hussein Qazi Zadeh / Hasan Zia Towhidi

The first accusation leveled against Muslims who have not accepted Wahabism is deification of something or someone other than Allah. They have taken recourse to different reasons which can be summed up into two explanations. First, they have made use of analogy (*qiyas*) in a way such that polytheists are the main group as compared to Muslims who are viewed as a secondary group. They extend to Muslims the rules which apply to polytheists. Second, they use *du'a* and its relationship with worship. These two explanations also apply to intercession and *shirk* of the polytheists are said to be because of worshipping their deities from whom they seek intercession. Since seeking intercession is a kind of request or *du'a*, it is therefore considered to be an act of worship and it is counted as deification of someone other than God. But these two explanations are faced with multiple problems because Muslims' behaviors are different from those of polytheists in three ways. The request made from an idol or to consider the intercessor (intermediary) as an independent cause and to worship him as a deity are the main differences of idolatrous and non-idolatrous practices. The second is also contradicted by the very fact that people turn to one another for help in their lives and also some companions sought help from the dead. In fact, seeking intercession is not counted as deification of the intercessor because he who seeks intercession does not intend to consider the intercessor as his deity.

Keywords: seeking intercession, Wahabism, idolatry polytheism, *du'a*, worship.

A Study of Salafi View Concerning Al-Wala' wal-Bara'

Rasul Chegini / Mustafa Sultani

Al-wala' wa-l-bara' is a concept in Islam, literally meaning "loyalty and disavowal", which signifies loving and hating. Jihadi Salafists believe in this concept and consider it as one of the fundamental



A Critical Assessment of Muhammad b. Salih al-Uthaymeen's Arguments Denying Metaphors in Quran

Sa'eid Salmani / Muhammad Mu'einifar

Denying the presence metaphors in the Quran and in Arabic language is one of the fundamental beliefs of Salafism. This belief plays a critical role in many beliefs including interpretation of divine attributes in the Holy Quran. In his various works, Muhammad b. Salih al-Uthaymeen who is one of the contemporary prominent Salafi and Wahabi muftis, has denied the presence of metaphors rejecting the arguments of those who admit and accept them. Arguments such as a lack of figurative use of words by the predecessors and the permissibility of detaching verses from specific meanings are some reasons which have caused Ibn al-Uthaymeen to follow Ibn Qayyim in considering metaphor a kind *taghut* leading to distortion of the verses of the Quran and traditions whereas, in fact, the prophetic traditions and sayings of prominent Muslim scholars, who lived in the early period of Islam, are replete with metaphors and words used in their figurative meanings. Additionally, it is not true to say that there are no words in the Quran to be detached from their meanings as it will result in a contradiction. Moreover, the detaching of words from the meanings can lead to denial of the verses of the Quran only when it results in the negation of the real meaning while the permissibility of removing the figurative meaning is a sign of identifying the real meaning from the figurative one. It goes without saying that there are verses in the Quran which cannot be said to have been used in their real meanings, or else, the verses would give a wrong meaning. Ibn al-Uthaymeen's justifications have also not helped remove the error. Finally, although Ibn al-Uthaymeen denies metaphors in the Quran, he has ended up interpreting "*I saw myself pressing wine*" (Quran 12:36) figuratively but he has not made mention of metaphor.

Keywords: figurative, validity of detaching a word from a meaning, distortion, context, Ibn al-Uthaymeen.



A Study of the Signification of the Hadith "The best of eras" in the Genuineness of Predecessor's Understanding

Ali Mullahusa Meybudi / Muslim Muhammadi

Some Salafists claim that it is necessary to engage in interpreting religious texts based on the noble predecessors' perception and understanding of religious texts such as the Quran and tradition. One of their most important reasons is a tradition called Khayrul Qurun (lit. the best of eras). Relying on this tradition, they believe in the validity and genuineness of the understanding of the companions, their disciples and successors. Although the chain of transmission of the tradition cannot be challenged with their principles, the significations of the tradition is questionable since Bukhari and Muslim have abandoned the tradition with the wording "Khayrul Qurun" while Ahmad b. Hanbal admits that the true version of the tradition contains "*khayrun naasi aqrani*". The word "*aqrani*" is the plural form of "*qirn*" which means "the likes". Thus, the hadith is not concerned with the generations of disciples. In fact, the tradition has another authentic chain of transmission which Muslim has mentioned in his *Sahih*. According to it, the tradition includes the fourth generation of disciples onward. Assuming that the companions, the disciples and their successors are the best, it does not mean that each one of them is the best of people. It signifies goodness of those in an inconspicuous and indefinite way. Even if they are presumably the best, it does not necessarily mean that their words and actions are authoritative; or else it will have ramifications which Salafists themselves will not stick to.

Keywords: Salafism, validity, Ibn Taymiyyah, understanding, noble predecessors, century, centuries, Khayrul Qurun.





Salafi Pajuhi

Third Year, No 6, Autumn 2017 & Winter 2018

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

Director in charge: Mahdi Makarem

Editor in chief: Mahdi Farmanian

Editorial Board:

Ahmad Beheshti

Professor of Tehran University

Ezzoddin Rezanejad

Associate Professor of Al-mustafa International University

Hassan Ziya Tohidi

Professor of Qom Seminary

Najmoddin Tabasi

Professor of Qom Seminary

Ahmad Abedi

Associate Professor of Qom University

Mahdi Farmanian

Assitant Proffessor of the University of Religions and Denominations

Ali Kurani

Professor of Qom Seminary

Internal Manager: Hossein Ghazizade

Cover Designer & Layout: Mahboub Mohseni

Editor: Abbas Ghazizade

English Abstracts Translator: Javid Akbari

Arabic Abstracts Translator: Muhammad Mehdi Husseinian

Address: Darolveleyah Complex,

Intizar Blv, Jamkaran, Qom

Telfax: +98-25-37255867

Website: www.darolelam.ir

Email: serajemonir@darolelam.ir

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ