

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ

صاحب امتیاز: مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت [ع]

مدیر مسئول: مهدی مکارم

سر دبیر: مهدی فرمانیان

جانشین سر دبیر و مدیر داخلی: حسین قاضی زاده

اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

آیت الله احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)

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

حجت الاسلام والمسلمین عزالدین رضائزاد (دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)

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

آیت الله نجم الدین طبری (استاد حوزه علمی قم)

آیت الله احمد عابدی (دانشیار دانشگاه قم)

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

آیت الله علی کورانی (استاد حوزه علمی قم)

صفحه آرا و طراح جلد: محبوب محسنی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: سید محمد حسین سجادی

مترجم چکیده ها به عربی: سید حسین صافی

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

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

تلفکس: ۰۲۵-۳۷۷۴۰۷۲۹-۳۷۷۴۲۶۶۹

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

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

فراخوان مقاله

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

محورهای پژوهش نامه:

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

♦ راهنمای تنظیم مقالات

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

۱. مقاله ارسالی، پیش از این یا هم‌زمان، به سایر نشریات ارسال یا چاپ نشده باشد.
۲. تحقیق، مستند و مناسب با نشریه تخصصی باشد.
۳. مقاله‌های پذیرفته‌شده بر اساس نوبت و با توجه به موضوع پژوهش‌نامه، به چاپ خواهند رسید، اما آن دسته از مقاله‌های پژوهشی که دارای جنبه‌هایی از ابتکار، نوآوری و به‌روز بودن منابع باشند، بر سایر مقالات تقدم دارند.
۴. مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است و دیدگاه‌های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش‌نامه نیست.
۵. مقاله، باید در قالب Word، با قلم Noor_Mitra و شماره ۱۴ در متن و ۱۰ در پاورقی باشد.
۶. متون عربی 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. کیدواژه: واژگان کلیدی است که حداکثر در ۷ کلمه تنظیم می‌شود.
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:

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

فهرست مطالب

نقد نظرية بعض المعاصرين في الاستغاثة و التوسل	۷
آية الله العظمى جعفر السبحاني	
تعارض نظر ابن تيميه با نظرات علمای اهل سنت در شأن نزول آيه ولايت	۲۵
احمدسعدی / ابوالفضل قاسمی	
توسل، شفاعت، استغاثة؛ رفع نزاع با تبیینی جدید	۴۵
مهدی فرمانیان کاشانی / محمد معینی فر	
نقد دیدگاه ناصر القفاری در مسئله رؤیت خداوند	۶۳
رضا برنجکار / ابراهیم توکلی مقدم	
بررسی تطبیقی دیدگاه وهابیت و اخوان المسلمین درباره بنی امیه	۸۳
سید مهدی علیزاده موسوی / صادق مصلحی وادقانی	
بررسی و نقد توحید در اندیشه سلفیه وهابی و سلفیه جهادی	۱۰۱
حسین رجبی / مجید فاطمی نژاد	

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۱ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۱/۲۸ ♦ صفحات: ۷-۲۴

نقد نظریه بعض المعاصرين في الاستغاثة والتوسل

آية الله العظمى جعفر السبحاني

ملخص

لا شك أنّ ظاهرة التكفير إنّما تنشأ في بيئة الجهل و الفهم المتخلف لأحكام الدين و قد زل اقدام جل ممن ينتسب الى الاسلام و يصف نفسه داعية للاسلام لكن يوجبون على أنفسهم أن يخرج المسلمين من دائرة الإسلام بالتكفير من استغاث بالحی في أمر لا يقدر عليه إلا الله، و حكم بأن الاستغاثة كفر و شرك بالله كما انه اعتقد التوسل بذات و جاه النبي ﷺ شرك و كفر و انه ذنب لا يغفر!

هناك ادلة متيقنة في القرآن و السنة و المأثوره من السلف الصالح تدل على جواز التوسل بحق النبي و مقامه و جاهه، و الاستغاثة به و بأولياء الله و بما أنّه لم يفرّق بين القدرة الاستقلالية و القدرة الاكتسابية حكم على عموم المسلمين بالكفر.

فمن زعم ان الغير يمتلك القدرة الاستقلالية من دون الله و زعم أنّه بنفسه و بلا قدرة مكتسبة يحيي و يميت فقد كفر، أمّا من اعتقد أنّ المعاجز و الكرامات تتحقق بإذن الله سبحانه و قدرة مكتسبة منه، و إنّما يتوسّل او يستغيث المسلم بتصور أنّه سبحانه أقدر الاولياء على ذلك و منحهم القدرة عليه فهذا المعتقد ليس شركاً بل هو نفس التوحيد.

الكلمات المفتاحية: الاستغاثة بالحی، الاستغاثة بالغائب، الاستغاثة بالميت، التوسل غير الصحيح، التوسل بذات الميت، التوسل بجاه النبي.

مقدمة

إنّ للإيمان والكفر معايير واضحة في الكتاب والسنة، ولم تفوّض تلك المعايير إلى أحد حتى يكفر من شاء ويعدّ من شاء مؤمناً، وإتّما يتّبع في توصيف الرجل بالإيمان أو الكفر تلك المعايير التي وردت في المصدرين الرئيسيين، وحفلت بذكرها كتب علماء الفقه والكلام، ومما يؤسف له أنّ أدعياء العلم والاجتهاد يكفّرون أمة كبيرة من المسلمين بلا دليل وبرهان.

إنّ التكفير اتباعاً للهوى لا يُفضي إلّا إلى تمزيق الأمة الإسلامية، وإضعاف المسلمين، وإلى نشر الفوضى وانعدام الأمن الذي هو من أهمّ الحاجات الفطرية. ولا ريب في أنّ ظاهرة التكفير إنّما تنمو في بيئة الجهل وسوء الفهم لأحكام الشريعة المقدّسة، وهي من أخطر الأمور على الإسلام وأشدّها سوءاً في طريق تشويه صورته ظلماً وعدواناً.

وممن رفع رايته في الوقت الحاضر بعض المعاصرين^١ - عفا الله عنّا وعنه - فترى أنّه يكفر من استغاث بالحيّ في أمر لا يقدر عليه إلّا الله، وحكم بأنّ الاستغاث كفر وشرك بالله جلّ وعلا.

ولقائل أن يسأل الشيخ: إنّ المستغاث به إذا لم يقدر عليه إلّا الله فكيف يطلبه الإنسان العاقل من غير الله سبحانه؟! مع علمه بالموضوع.

وبما أنّ الشيخ لم يفرّق بين القدرة الاستقلالية والقدرة الاكتسابية حكم على القسمين بحكم واحد!!

ولأجل إيضاح الموضوع في المقدّمة قبل ان يأتي تفصيله في ثنايا الرسالة نقول: مثلاً لا شكّ في أنّ الإحياء والإماتة فعّالان من أفعال الله سبحانه ولا يقوم بهما أحد غيره؛ وقد دلّت الآيات الكثيرة على اختصاص الله عزّ وجلّ بهما، يقول سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ﴾^٢.

١. الشيخ عثمان الخميس.

٢. يس: ١٢.

و يقول سبحانه: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، إلى غير ذلك من الآيات فانها تحصر الإحياء و الإماتة بالله سبحانه.

هذا و في نفس الوقت نرى أنّ المسيح عليه السلام يُخبر عن إحيائه الموتى و يقول: ﴿وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^١ حتى أنّه سبحانه يخاطبه عليه السلام بأنّه يحيي الموتى و يقول: ﴿وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْخُرْجِ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾^٢.

و من كان له أدنى إلمام بتفسير القرآن الكريم يقف على أنّه لا تعارض بين الصنفين من الآيات، فالصنف الأول يعنى بالقدرة المطلقة غير المكتسبة على إحياء الموتى و كلّ ما لا يقدر عليه غيره، و هذا منحصر بالله سبحانه، فمن وصف غيره بتلك القدرة و زعم أنّه بنفسه و بلا قدرة مكتسبة يحيي و يميت فقد كفر، بل لو ادّعى ذلك حتى في الأفعال العادية التي يقوم بها غيره سبحانه من القيام و القعود و زعم أنّه ذو قدرة بقدرة مستقلة غير مكتسبة من الله، يقوم و يقعد فقد كفر.

و أمّا الصنف الثاني فيعنى بمن يقوم بالمعاجز و الكرامات التي ليست في متناول أغلب الناس و لكن بإذن الله سبحانه و قدرة مكتسبة منه، و هذا هو نفس التوحيد، و بما أنّ الشيخ لم يذكر للإيمان و الكفر معياراً، زعم «أنّ من توسّل بالميت في أمر لا يقدر عليه إلاّ الله فقد كفر» مع أنّ العاقل لا يتوسّل بشخص في مورد يعلم أنّ القيام به منحصر بالله، و إنّما يتوسّل به بتصور أنّه سبحانه أقدره على ذلك و منحه القدرة عليه ثم أنّه - عند ذلك - ربما يكون مصيباً و ربما يكون مخطئاً، و الخطأ في الموضوعات لا يقتضي الكفر. يقول سبحانه: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^٣.

١. آل عمران: ٤٩.

٢. مائده: ١١٠.

٣. الأحزاب: ٥.



وقس على هذا سائر الموضوعات و فرّق بين القدرة المطلقة و القدرة المكتسبة فمن يطلب شيئاً من الكرامات و خوارق العادات، إنّما يطلبها من الأولياء بتصور أنّه سبحانه منحهم تلك المقدرة فيطلب عندئذٍ ما بطبعه و بنفسه لا يقدر عليه إلّا الله.

و هذا هو ابن تيمية إمام الشيخ و مرجعه في الأصول و الفروع يقول: لم يكن لأهل السنة أن يكفّروا كل من قال قولاً أخطأ فيه فإنّ الله سبحانه قال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَاْنَا﴾^١.

و نحن لسنا بحاجة إلى فتوى هذا و ذاك، فالكتاب العزيز و السنة النبويه و إجماع المسلمين أكبر دليل على تمييز المؤمن عن الكافر.

و في نهاية المطاف نلفت نظر الشيخ إلى خطورة الموقف بما ذكره الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي حيث قال: إنّنا وجدنا الدماء أعظم ما يُعصى الله تعالى بها بعد الشرك.^٢ و معنى ذلك أنّ التكفير إذا وقع في غير موقعه فهو أعظم معصية بعد الشرك بالله سبحانه، و نوصيه بالألا يطلق لسانه بلا تدبر في الكتاب و السنّة و ما أجمع عليه المسلمون في تكفير سائر المسلمين سوى الوهابية، و ألا يقوم بعمل يشوّه صورة الإسلام لدى غير المسلمين، الأمر الذي يحول دون انتشاره في أقطار الأرض، بل ينبغي أن يكون شعاره فيما يليه قول القائل:

إِنَّا لَجَمَعْنَا الْعَقِيدَةَ أُمَّةً وَيُضْمِنَا دِينَ الْهَدَى أَتْبَاعَا
و يؤلّف الإسلام بين قلوبنا مهما ذهبنا في الهوى أشياعاً^٣

نظرية الشيخ

بثّ قناة «وصال الحق» الفضائية، برنامجاً للشيخ سُئل فيه عن الفرق بين الاستغاثة و التوسل؟ فقال في جوابه بعد تفسير الاستغاثة بالدعاء، أنّه جائز إذا كان الغير قادراً على

١. ابن تيمية، احمد، مجموع الفتاوى، ج ٧، ص ٦٨٤.

٢. الشافعي، محمد، الأم، ج ٦، ص ٢٢٢.

٣. للأديب الشاعر الكاتب محمد عبد الغني حسن المصري (المتوفى ١٤٠٥ق).

إنجاز دعاء المستغيث كما في قوله سبحانه: ﴿فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾^١ و
أما إذا لم يكن قادراً فذكر صورا:

١. أن يستغيث بشخص في أمر لا يقدر عليه إلا الله عز وجل، فهذا شرك وكفر بالله
جلّ وعلا.

٢. أن يستغيث بالغائب كأنه يقول: هذا الذي لا تخفى عليه خافية.

٣. أن يستغيث بميت كأنه يقول: هذا هو الحي الذي لا يموت. وعندما يستغيث
لشيء لا يقدر عليه إلا الله فكأنه يقول: هذا الذي على كل شيء قدير.
فلندرس ما ذكره الواحد تلو الآخر.

١. الاستغاثة بالحي

قسم الشيخ الاستغاثة بالحي إلى قسمين:

أ. ما إذا كان الحي قادراً على إنجازه، فحكم بجوازه مستشهداً بالآية، ولا كلام لنا فيه.
ب. ما إذا استغاث بالحي في أمر لا يقدر عليه إلا الله فحكم بأنه شرك وكفر بالله
جلّ وعلا.

أقول: إن المستغيث في أمر لا يقدر عليه إلا الله عز وجل إذا أخطأ وزعم أن ذلك
الولي قادر عليه بقدرة من الله سبحانه وإقدار منه، هل يكون ذلك كفراً وشركاً بالله؟
فالجواب لا، لوجهين:
أولاً:

إن النبي سليمان بن داود طلب من الملائكة أن يأتوا به عرشه قبل أن يأتوا بني إسرائيل * قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن
تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين * قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك
طرفك...^٢ فنسأل الشيخ: إن إحضار عرش بلقيس بالوجهين المذكورين في الآية خارج



١. القصص: ١٥.

٢. النمل: ٣٨-٤٠.

عن القدرة البشرية، فكيف طلب النبي سليمان ذلك الأمر الذي لا يقدر عليه إلا الله سبحانه.

فإن قال الشيخ: إن النبي سليمان كان عالماً بأن الله سبحانه منحهم تلك المقدرة فلذلك طلبه منهم.

قلنا: فليكن المورد مثل ذلك وهو أن يكون المستغيث قاطعاً بأن المستغاث به ممّا أقدره الله سبحانه على إنجاز ما طلب منه فيكون مثل طلب سليمان إلا أنه يفارقه في أنّ سليمان كان مصيباً في اعتقاده ولكن ذلك كان خاطئاً وإلا فماهية الطلبين أمر واحد، فكيف يكون أحد الأمرين نفس التوحيد والآخر عين الشرك؟

اتفقت الأمة الإسلامية على أنّ الإعجاز دليل قطعي على صدق مدّعي النبوة فلا شك أنّ الناس كانوا يطلبون من مدعي النبوة ما لا يقدر عليه إلا الله سبحانه، فهل كان طلبهم موجباً للكفر؟

لا شك أنّ الأنبياء بإقدار من الله سبحانه يقومون بأمر لا يقوم بها إلا الله سبحانه كقلب العصا إلى حية، وشقّ البحر إلى قسمين، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى، حتى أنّ المسيح كان ينادي بذلك ويقول: ﴿قَدْ جِئْتُكُمْ بآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخَيِّبُ الْمُؤْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾. فلو افترضنا أنّ رجلاً من بني اسرائيل صار بصدد التحقيق وطلب من المسيح أحد هذه الأمور فهل يلام على عمله هذا، أو يمدح لكونه مرتاداً حقيقة ومتحريراً لها؟

و ثانياً:

إن المستغيث بشخص في فعل لا يقدر عليه إلا الله سبحانه لو علم بذلك لما استغاث به أبداً، وإنما يستغيث بزعم أنّه سبحانه أقدره على ذلك، وأنعم عليه بتلك الكرامة، وعند ذلك يستغيث به لكنه أخطأ في مورد الاستغاثة، فهل يوصف فعله هذا بالكفر، مع أنّه في صميم ذاته يعلم أنّ الأفعال على قسمين:

۱. ما لا يقدر عليه إلا الله.

٢. ما يقدر عليه غيره، بإقدار من الله.

و هو يعتقد بأنّ المورد مما أقدر الله عليه الوليّ المستغاث به، كبرء المريض وإحياء الميّت، وعندئذٍ يطلب من الولي الحيّ ذلك العمل، و هو خاطئ في مورد السؤال، لكنّه مصيب في العقيدة الكلّية بأنّ ما لا يقدر عليه إلّا الله لا يطلب من غيره.

٢. الاستغاثة بالغائب

قال الشيخ: إذا استغاث الإنسان بشخص غائب فكأنّه يقول: هذا هو الذي لا تخفى عليه خافية.

أقول: كيف قال الشيخ بأنّ الاستغاثة بالغائب في مورد خاص يلازم الاعتقاد بأنّ الغائب لا تخفى عليه خافية، هل لديه دليل على تلك الملازمة من الشرع أو العقل. فإنّ معنى من لا تخفى عليه خافية أنّه عالم بجميع المغيبات والمشهودات في الأرض و السماوات وفي المجرات و ما تحت الثرى و فوق السماء.

و أمّا من استغاث بغائب حيّ فإنّما يعتقد سماع الغائب كلامه هذا في مورد خاص، فإن صح فهو و إن كان خاطئاً فيحكم عليه بالخطأ.

و أمّا كونه يلازم كون المستغاث به لا يخفى عليه خافية، فدونك ضميرك، هل هو كذلك؟

ثم إنّ من يعتقد بأنّ الغائب يسمع كلامه، يعتقد بأنّ الله سبحانه قد أقدره على ذلك، و منحه قدرة سماع كلام من يستغيث به. فهذا هو النبي الأكرم ﷺ يخاطب المنافقين بقوله: «قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ»^١ كما أنّه ﷺ أخبر بعض أزواجه و قال: «قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْحَنِيفُ»^٢ فلو فرضنا أنّ ولياً غائباً من أولياء الله استغاث به شخص باعتقاد أنّ الله سبحانه منحه قدرة يسمع بها كلامه، فهل يخرج بهذا المعتقد عن دائرة الإسلام و هل أشرك بالله، و هل جعل الولي المستغاث به شريكاً لله، لا تخفى عليه خافية؟ ما لكم كيف تحكمون؟

١. التوبة: ٩٤.

٢. التحريم: ٣.



و هناك أمراً آخر نلفت إليه نظر القارئ، وهو أنَّ المحدث (بصيغة المفعول) في الإسلام مما اتفقت الأمة الإسلامية على وجوده في هذه الأمة، وهو عبارة عمن تحدّثه الملائكة بلا نبوة ولا رؤية صورة، أو يُلهم إليه ويُلقى في روعه شيء من العلم على وجه الإلهام، و المكاشفة، من المبدأ الأعلى، أو ينكت له في قلبه من حقائق تخفى على غيره، ويدلّ على ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه في باب مناقب عمر بن الخطاب، عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلّمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن من أمتي منهم أحد فعمّر، قال ابن عباس: ما من نبي ولا محدث»^١.

فلو فرضنا أنَّ المستغاث به من المحدثين في الأمة الإسلامية، و هو ربما يقف بواسطة أحد الطرق المذكور آنفاً على استغاثة المستغيث، فهل معنى ذلك أنّه عالم بجميع المغيّبات و المشهودات؟ و لا تخفى عليه خافية؟

٣. الإستغاثة بالميت

قال الشيخ: عندما يستغاث بميت فكأنّه يقول: هذا هو الحيّ الذي لا يموت، وعندما يستغاث لشيء لا يقدر عليه إلّا الله فكأنّه يقول: هذا الذي على كلّ شيء قدير. أقول: قد رتب على الإستغاثة بالميت، الأمرين التاليين:

١. إنّهُ هو الحيّ الذي لا يموت.

٢. هذا هو الذي على كلّ شيء قدير.

أقول: إنّ الملازمة في كلا الموردین مفقودة، و يظهر وجهها بما يلي:

أمّا الأول: فلا يلزم كون المستغاث به هو الحيّ الذي لا يموت، و ذلك أنّ المستغيث يعتقد بأنّه حيّ حين الاستغاثة و لكنّه يموت عند النفخة الأولى. فأين الإشتراك بينه و بين الله؟

١. بخاري، محمد، صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٢، رقم ٣٦٨٩، كتاب فضائل الصحابة، لاحظ في تفسير الحديث: إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، ج ٦، ص ١٠٣.

إنَّه سبحانه يصف الذي قتلوا في سبيل الله بأنَّهم ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ و ظاهر الآية أنَّهم أحياء في الحياة البرزخية إلى ما شاء الله. فهل الاعتقاد بحياتهم يعني كذلك أنَّهم أحياء لا يموتون أبداً؟

و أمَّا الثاني: فإنَّ الاستغاثة بشيء لا يقدر عليه إلَّا الله لا يلزم القول بأنَّ الوليَّ على كلِّ شيء قدير، و ذلك لأنَّ القضية الجزئية أعني القدرة على شفاء مريض لا تلازم أنَّ المستغاث به قادر على خلق السماوات و الأرض، فهل يا ترى الاعتقاد بالقدرة على مورد خاص دليل على الاعتقاد بالقدرة على كلِّ شيء؟

ثم إنَّ المستغيث في المورد الذي لا يقدر عليه إلَّا الله سبحانه يعتقد بأنَّ الولي حيَّ أعطاه الله سبحانه القدرة على ذلك.

فلو كان خاطئاً في هذا الاعتقاد يُعدَّ معذوراً في المورد و لكنَّه مصيب في الأمر الكلي، و هو أنَّ ما لا يقدر عليه إلَّا الله لو لم تمنح القدرة إلى عبد من عباده، لا يطلب إلَّا منه تعالى.

كلام الشيخ في التوسل

قسَّم الشيخ التوسل - تبعاً لأسلافه - إلى قسمين:

الأول: التوسل الصحيح و هو عبارة عن الأقسام الثلاثة التالية:

١. التوسل إلى الله بأسمائه و صفاته.

٢. التوسل إلى الله بالأعمال الصالحة.

٣. التوسل إلى الله بدعاء الصالحين.

و هذا لا كلام لنا فيه، و قد ورد التوسل بهذه الأمور الثلاثة في روايات أئمة أهل

البيت عليهم السلام: نتمنى أن يكون الشيخ قد إطلع عليها.

القسم الثاني: التوسل غير الصحيح، و قد ذكر له موردين:

١. التوسل بذات الميِّت كأن يقول: اللهم إني أتوسل بمحمد صلَّى الله عليه و آله و سلم، قال هذا محرَّم و

ليس كفراً.



۲. التوسل بجاء النبي ﷺ لقربه من الله، وقد حكم أيضاً بحرمة. أقول: أما الأول فهو جائز لوروده في غير واحد من السنة و نقصر بذكر موردين:

۱. حديث الضير:

اتفق المحدثون على صحة رواية الضير - حتى ابن تيمية - . وإليك نص الرواية ثم دراستها سنداً و دلالة.

عن عثمان بن حنيف أنه قال: «إن رجلاً ضيراً أتى إلى النبي ﷺ فقال: ادع الله أن يعافيني. فقال ﷺ: «إن شئت دعوت، وإن شئت صبرت وهو خير». قال: فادع، فأمره ﷺ أن يتوضأ فيحسن وضوءه ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء: «اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك نبي الرحمة، يا محمد إني أتوجه بك إلى ربي في حاجتي لتقضي، اللهم شفّعه في». قال ابن حنيف: فوالله ما تفرقنا و طال بنا الحديث حتى دخل علينا كأن لم يكن به ضرر.

دراسة الحديث سنداً و دلالة

لا كلام في صحة سند هذا الحديث، حتى أن إمام الوهابيين - ابن تيمية - اعتبر هذا الحديث صحيحاً و قال بأن المقصود من «أبي جعفر» الموجود في سند الحديث هو أبو جعفر الخطمي و هو ثقة.^۱

يقول الرفاعي - الكاتب الوهابي المعاصر الذي يسعى دوماً إلى تضعيف الأحاديث الخاصة بالتوسل - حول هذا الحديث:

«لا شك أن هذا الحديث صحيح و مشهور».^۲

و يقول:

۱. جاء في مسند أحمد، ج ۲۸، ص ۴۸۰: «أبو جعفر الخطمي».

۲. الرفاعي، ابوغزوان محمد، التوصل إلى حقيقة التوسل، ص ۱۶۶.

«لقد أورد هذا الحديث النسائي و البيهقي و الطبراني و الترمذي و الحاكم في مستدركه، و لكن الترمذي و الحاكم ذكرا جملة «اللَّهُمَّ شَفِّعْ فِيهِمْ» بدل جملة «شَفِّعْه فِيَّ»^١.

بعد هذا كله... لا مجال للمناقشة في سند الحديث أو الطعن فيه. و أما دلالة الحديث، فلو قدّمت هذا الحديث إلى من يُحسن اللُّغة العربية جيداً و يتمتّع بصفاء فكر، بعيد عن مجادلات الوهابيين و شُبُهاتهم حول مسألة التوسّل، ثم سألته: بماذا أمر النبي ﷺ ذلك الأعمى عندما علّمه ذلك الدعاء؟ فسيكون جوابه - فوراً: لقد علّمه النبي ﷺ أن يدعو الله تعالى و في دعائه أن يتوسّل إلى الله بنبيّه محمّد ﷺ نبيّ الرحمة، و يطلب من الله أن يشفّعه فيه. و هذا المعنى هو بالضبط ما يُفهم من كلمات الحديث المذكور، و فيما يلي نُقسّم الحديث إلى جمل لمزيد التوضيح:

أ. «اللَّهُمَّ إِنِّي اسألكَ وَآتَوْجّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ».

إنّ كلمة «نبيّك» تتعلّق بما قبلها، أي «أسألكَ» بِنبيّك و «آتَوْجّهُ إِلَيْكَ» بِنبيّك. و بعبارة أوضح: إنّه سأل الله تعالى بواسطة النبي ﷺ، و المقصود من «النبيّ» نفسه المقدّسة لا دعاء النبيّ.

أما من يقدّر كلمة «دعاء» في قوله: «أسألكَ بِنبيّك» أي بدعاء نبيّك، فهو تحكّم بلا دليل و ادعاء على خلاف الظاهر، و الداعي إلى هذا التأويل هو أنّ المؤوّل لا يعتقد بجواز التوسّل بنفس النبيّ، فيلجأ إلى تقدير كلمة «دعاء» لتقول: بأنّ التوسّل بدعاء النبيّ لا إشكال فيه، و بهذا يُبرّر رأيه المسبق.

و العجب أنّ هؤلاء يفسرون الصفات الخيرية بحرفيتها و لا يسوغون أي تصرّف و تأويل في قوله سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾. و لكنّهم لما ضاق عليهم الخناق في المقام يتصرفون في الحديث و يأولونه بأبعد ما يمكن.

ب. «محمّد نبيّ الرحمة».

١. المصدر السابق.



لكي يتّضح أنّ المقصود هو سؤال الله بواسطة النبي ﷺ و شخصيته و حرّمته فقد جاءت بعد كلمة «نبيك» جملة «محمّد نبي الرحمة» لكي يتّضح الهدف أكثر.

ج. «يا محمّد إنّي أتوجّه بك إلى ربّي».

هذه الفقرة تدلّ على أنّ الرجل اتّخذ نفس النبي ﷺ وسيلةً لدعائه، لادعائه ﷺ أي: أنّه توسّل بذات النبي لا بدعائه.

لقد اتّضح بما ذكرنا أنّ النقطة المركزيّة في الدعاء كلّهُ هو شخص رسول الله ﷺ و نفسه الكريمة، و ليس فيه أي دليل للتوسّل بدعائه ﷺ أصلاً.

و كلّ من يزعم أنّ ذلك الرجل الضّرير قد توسّل بدعاء النبي لا بشخصه و شخصيته، فإنّما تغافل عن فقرات الرواية و تجاهلها.

و أنت لو تأملت قوله: «اللّهُمَّ إنّي أسألك و أتوجّه إليك بنبيك نبيّ الرحمة» و قوله: «يا محمد ﷺ إنّي أتوجّه بك إلى ربّي» لظهر لك - بكلّ وضوح - أنّ التركيز إنّما هو على شخص رسول الله ﷺ. ولو كان الهدف هو دعاء النبي لكان الصحيح أن يقول: أسألك بدعاء النبي.

بقي الكلام في قوله: «و شفّعه فيّ» فربما يتصور أنّه قرينة على أنّ الضّرير توسّل بدعاء النبي ﷺ، حيث إنّ معناه إستجب دعاء النبي ﷺ، و لكنّه باطل من وجهين: أولاً: يحتمل أنّ معناه إجعل النبي شفيّعي و تقبل شفاعته في حقّي، كما نقول: و تقبل شفاعته و ارفع درجته.

ثانياً: نفترض أنّ معنى الفقرة: إستجب دعاءه بحقي، لكنّه لا يثبت ما أرادوه لأنّه لا ينافي أن يقوم النبي ﷺ بالدعاء و في نفس الوقت يقوم الضّرير أيضاً بالدعاء متوسلاً فيه بذات النبي ﷺ، إذ لا منافاة بين العاملين.

و بعبارة أخرى: قام النبي ﷺ بعملين

١. علّم الضّرير ذلك الدعاء الذي فيه التوسّل بذات النبي ﷺ.

٢. قام النبي ﷺ بالدعاء له، و لا منافاة بين الأمرين.

و على كلّ تقدير فنحن نركز على متن الدعاء الذي علّمه النبيّ للضرير ففيه
تصريحات على التوسل بشخص النبيّ ﷺ.

٢. إستسقاءهم بالعباس عمّ النبيّ ﷺ

أخرج البخاري بسنده إلى أنس بن مالك قال: إنّ عمر بن الخطاب كان إذا قحطوا
إستسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال: اللهمّ إنّنا كنّا نتوسل إليك بنبيّك ﷺ فتسقينا و
إنّا نتوسل إليك بعمّ نبيّنا فاسقنا، قال: فيسقون.^١

و أنت إذا رفعت هذا الحديث، إلى أيّ عربيّ صميم غير مّطلع على جدال الوهابيين
و نقاشهم في التوسل بذات القديسين يحكم بضرر قاطع أنّ الخليفة إنّما توسّل بذات
العباس بما أنّه عمّ النبيّ و أنّ توسّله بعمّ النبيّ ﷺ كان ذريعة للتوسّل بذات
الرسول ﷺ لوجود وشيجة قوية بين العباس و النبيّ ﷺ و لذلك اختاره و إلّا كان بين
الصحابة من هو أفضل من العباس من جهات شتى.

ثمّ إنّ الألباني ذلك الوهابي المتشدّد لمّا وقع أمام هذا الدليل القاطع حاول تأويل
الرواية على نحو لو قام به أحد في غير هذا المورد لرمي بالجهمية و المؤولة فقال: إنّ
المراد «بدعاء عمّ نبيّك» حيث إنّ المعهود من الصحابة هو الذهاب إلى النبيّ ﷺ و
طلب الدعاء للاستسقاء و السنّة يفسر بعضها بعضا فيكون المراد هو التوسل بالدعاء لا
التوسل بالذات إذ أنّ التوسّل بالذات لا وجود له في السنّة النبويّة.^٢
يلاحظ عليه بأمور:

أولاً: أنّه لو كان التوسّل هنا بدعاء عمّ النبيّ ﷺ بما هو دعاء مسلم كان اللازم
التوسّل بدعاء الأفضل من العباس فإنّ دعاء الأفضل أقرب إلى القبول من دعاء غيره، و

١. بخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٢٧، برقم ١٠١٠، ابواب الاستسقاء، باب سؤال الناس الإمام إذا
قحطوا.

٢. الباني، محمد، التوسل أنواعه وأحكامه، ص ٥٣.



المفروض عند الكاتب أنّ عمر أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ و أبي بكر و بدأ يصحح حديث لو كان نبي لكان عمر»^١.

و حصيلة الكلام: أن لو كان المقصود هو التوسّل بالدعاء كان على الخليفة أن يختار أفضل الصحابة و في مقدّمهم نفسه و لو تواضع عن نفسه فلماذا ترك الأفضل أعني الذين سبقوا في الإسلام و الإيمان و الجهاد على عمّ النبي كلّ ذلك يدلّ على أنّ الخليفة توسل بعمّ النبي ﷺ لوجود القرابة بينهما و أمّا التوسّل بالدعاء فلم يكن لا في ذهن الإمام و لا المأمومين.

و ثانياً: أنّ شراح البخاري لم يفهموا من الحديث إلّا التوسّل بالذات، فهذا هو ابن حجر العسقلاني قال: و يستفاد من قصّة العباس إستحباب الإستشفاع بأهل الخير و الصلاح و أهل بيت النبوة، و فيه فضل العباس و فضل عمر لتواضعه للعباس و معرفته بحقه»^٢.

و قال بدر الدين العيني الحنفي في شرح الخبر: «قوله: استسقى بالعباس» أي: متوسلاً به حيث قال: «اللهم إنّنا كنّا...» إلى آخره... و فيه من الفوائد: استحباب الاستشفاع بأهل الخير و الصلاح و أهل بيت النبوة. و فضل العباس و فضل عمر لتواضعه للعباس و معرفته بحقه»^٣.

إلى غير ذلك ممن ذكر الحديث و شرحه^٤. فكلّ يذهب على أنّ التوسل كان بنفس العباس لما كان له صلة بنفس النبي ﷺ.

هذا... و قد روى محمّد بن النعمان المالكي - المتوفّى سنة ٦٨٣ هـ - في كتابه «مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام» كيفيّة توسّل عمر بالعباس و أنّه قال: «اللهم إنّنا نستفيك بعمّ نبيك و نستشفع إليك بسبيته، فسقّوا» و في ذلك يقول العباس بن عتبة بن أبي لهب:

١. الباني، محمد، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ١، ص ٦٤٦.

٢. ابن حجر عسقلاني، احمد، فتح الباري، ج ٢، ص ٤٩٧.

٣. عيني، محمود، عمدة القاري، ج ٧، ص ٣٣.

٤. لاحظ الأذكار النووية، ص ١٧٦، و العبدري المالكي المدخل، ج ١، ص ٢٥٤.

بعمّي سقى الله الحجازَ وأهلَه عشيّة يستسقي بشيبيّه عمراً^١
وكذلك أنشد حسّان قوله:

«فَسَقَى الغَمَامُ بَغْرَةَ العَبَّاسِ».

و ثالثاً: أنّ من المضحك أخذ المدّعي في الدليل حيث قال: إنّ التوسّل بالذات لا وجود له في السنّة النبوية». فقد اتخذ هذا المدّعي سبباً لتأويل الرواية بتقدير الدعاء كما قام بذلك في تأويل حديث الضرير.

و رابعاً: لما كان منهج القوم هو الحط من منازل الأنبياء ومقاماتهم وجعلهم بعد رحيلهم مع الناس في صف واحد استمالوا في تأويل الحديث و تحريفه قال الألباني: لو كان التوسّل بالذات جائزاً لما كان هناك مبرر للعدول عن التوسّل بالنبي إلى التوسّل بالعباس فدلّ عدولهم على أنّ توسّلهم كان بدعاء النبي ولما توفّي النبي ولم يمكن التوسّل بدعائه لجأوا إلى العباس فتوسّلوا بدعائه.^٢

أقول: إنّ قوله: «و لما لم يكن التوسّل بدعائه لجأوا إلى العباس فتوسّلوا بدعائه» كلام يناقض مسلكه، إذ أي ملازمة بين عدم التوسّل بدعاء النبي وبين التوسّل بدعاء شخص العباس إلا أن يكون للعباس منزلة باعتبار إنتسابه إلى النبي فيكون فرض التوسّل حتى بدعائه توسلاً بالنبي و الا فعدم التمكن من التوسّل بدعاء النبي لا يلزم انتخاب الفاضل للدعاء مع وجود الأفضل من عم النبي ﷺ.

أمّا عدولهم عن التوسّل بالنبي إلى التوسّل بالعباس و انتخابه لأجل أنّ عمّ النبي ﷺ كان يشارك القوم في الشدة و الرخاء بخلاف النبي، و لذلك عدلوا عن التوسّل بالنبي إلى عمه فتوسّلوا بمن ينتفع بالاستسقاء و ينزل الرحمة إليه ينتفع الآخرون أيضاً.

ثمّ إنّ ما يدلّ على جواز التوسّل بالذات أكثر من ذلك فاقصرنا بروايتين دلالتهما على المقصود كالشمس في رابعة النهار.

١. سمهودي، على، وفاء الوفاء، ج ٤، ص ١٩٦.

٢. الألباني، محمد، التوسّل أنواعه وأحكامه، ص ٦٣.



التوسل بجاه النبي

هذا هو المورد الثاني الذي منعه الشيخ، ويراد من الجاه منزلة النبي عند الله و حقوقه عليه التي منحها الله عليه بفضله و كرمه فصار ذا حق و الله سبحانه منّ عليه الحق.

فقد وردت روايات كثيرة نكتفي بذكر واحدة منها.

روى عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول الله ﷺ قال: «من خرج من بيته إلى الصلاة فقال: اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك، و أسألك بحق ممشي هذا، فإنني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا رياء ولا سمعة، و خرجت إنقاء سخطك و ابتغاء مرضاتك، فأسألك أن تعيذني من النار و أن تغفر لي ذنوبي، إنّه لا يغفر الذنوب إلا أنت، أقبل الله عليه و بوجهه، و استغفر له سبعون ألف ملك»^١.

إنّ حق السائلين، عبارة عن مقامهم عند الله سبحانه، الذي منحه لهم تفضلاً و كرامة.

نعم ربما يناقش في السند بعطية العوفي، و ليس له ذنب إلا تشييعه.

هذا هو الذهبي يقول: فلورّد حديث هؤلاء [الشيعة] ذهب جملة من الآثار النبوية، و هي مفسدة بيّنة^٢.

قال ابن سعد في الطبقات: و كان ثقة إن شاء الله، و له أحاديث صالحة^٣.

و قال الترمذي في تعليقه على بعض الأحاديث التي فيها عطية العوفي: «حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه»^٤ و حسن له في مواضع متفرقة من كتابه^٥.

و قال العجلي: عطية العوفي: كوفي تابعي ثقة و ليس بالقوي^٦.

١. ابن ماجه، محمد، سنن، ج ١، ص ٢٥٦، برقم ٧٧٨.

٢. ذهبي، محمد، ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٥.

٣. بغدادى، محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٣٠٤.

٤. ترمذى، محمد، سنن، ج ٢، ص ٣٩٤، طبعة دار الفكر.

٥. ترمذى، محمد، سنن، ج ١، ص ٢٩٦؛ ج ٣، ص ٢٢٨؛ ج ٤، ص ٨٧، ٩٦، ٢٦٠ و ٢٦١.

٦. العجلي، احمد، معرفة الثقات، ج ٢، ص ١٤٠.

وقال الملا علي القاري: وهو من أجلاء التابعين.^١
ثم إنّ الأحاديث الصحيحة الدالة على جواز التوسل بحق النبيّ ومقامه وجاهه،
متوفرة لا مجال في المقام لنقل قليل منها، فلو أراد الشيخ الوقوف عليها فليرجع إلى
كتابنا «الوهابية في الميزان».

ثم إنّ للشيخ محاضرة أخرى حول ما روي من أنّ النبيّ ﷺ لا يورث، ونحن
ندرس الحديث سنداً و متنّاً ونعرضه على الكتاب والسنة في المستقبل إن شاء الله،
بشرط أن يجيب الشيخ على السؤالين التاليين وهما:

١. هل كشف أبو بكر بيت فاطمة أم لا؟

٢. هل ندم عند وفاته عن عمله هذا أم لا؟

فلو أجاب الشيخ عن هذين السؤالين فسوف نقدّم تعليقنا على محاضراته، وستظهر
له جليّة الحال، فليغتتم الشيخ هذه الفرصة.



١. القاري، على، شرح مسند أبي حنيفة، ص ٢٩٢.

المصادر:

١. ابن الحاج، محمد بن محمد، المدخل، بيروت: دار التراث.
٢. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدينة نبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ هـ.
٣. ابن حجر عسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ.
٤. ابن حنبل شيباني، أحمد بن محمد، مسند أحمد، شعيب الأرنؤوط، عادل رشيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
٥. ابن ماجة القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
٦. نووي، يحيى بن شرف، الأذكار، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤ هـ.
٧. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، التوسل أنواعه وأحكامه، تحقيق: محمد عيد العباسي، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢١ هـ.
٨. _____، سلسلة الأحاديث الصحيحة و شيء من فقهها و فوائد، الرياض: الطبعة الأولى، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ.
٩. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.
١٠. البغدادي، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٦٨ م.
١١. ترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق و تصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٣ هـ.
١٢. الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: بجاوي علي محمد، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ.
١٣. الرفاعي، أبو غزوان محمد نسيب بن عبد الرزاق، التوصل إلى حقيقة التوسل، الطبعة الثالثة، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٣٩٩ هـ.
١٤. السمهودي، علي بن عبد الله، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ.
١٥. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠ هـ.
١٦. العجلي الكوفي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح، معرفة الثقات، الطبعة الأولى، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥ هـ.
١٧. العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٨. القاري، أبو الحسن علي بن (سلطان) محمد، شرح مسند أبي حنيفة، تحقيق: الشيخ خليل محبي الدين الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
١٩. القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، الطبعة السابعة، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣ هـ.



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۱ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۳۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۲۵ ♦ صفحات: ۲۵-۴۴

تعارض نظر ابن تیمیه با نظرات علمای اهل سنت در شان نزول آیه ولایت

احمد سعدی *

ابوالفضل قاسمی **

چکیده

بسیاری از دانشمندان اهل سنت به شأن نزول آیه ولایت در خصوص حضرت علی (ع) تصریح کرده‌اند. ابن تیمیه نخستین کسی است که با صراحت این شأن نزول را منکر شده، ادعای اجماع بر کذب بودن آن را مطرح کرده است. این مقاله به بررسی نظر ابن تیمیه در ادعای اجماع بر کذب بودن این شأن نزول پرداخته است. برای این منظور کتاب‌های تفسیری علمای اهل سنت تا زمان حیات ابن تیمیه بررسی، و روایات صحابه در این شأن نزول از منابع اهل سنت جمع‌آوری شده است؛ یک مورد هم بررسی سندی شده است. همچنین سخنان ابن تیمیه را در خصوص نقل نشدن این شأن نزول توسط علمای اهل سنت بررسی کرده‌ایم. در نهایت این نتیجه حاصل شد که ادعای ابن تیمیه صحیح نیست، بلکه اجماع بر صحت این شأن نزول وجود دارد و افرادی مانند بغوی، طبری و ابن ابی حاتم این حدیث را ذکر کرده‌اند، در حالی که ابن تیمیه مدعی است این افراد این حدیث را نقل نکرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: آیه ولایت، ابن تیمیه، امامت، ثعلبی، شأن نزول آیه ولایت

* استادیار دانشگاه تهران، a.saadi@ut.ac.ir

** پژوهشگر موسسه تحقیقاتی دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (ع) و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، a.gh1390@hotmail.com

مقدمه

از جمله آیاتی که شیعه برای اثبات امامت حضرت علی علیه السلام به آن استدلال می‌کند آیه ۵۵ سوره مائده است

﴿أَمَّا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛

ولی و سرپرست شما فقط خدا و رسول اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند، آنهایی که نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.^۱

استدلال شیعه در این آیه متوقف بر وجود روایاتی است که مصداق آیه را حضرت علی علیه السلام معرفی می‌کنند. این روایات از طرق مختلفی نقل شده، ولی با وجود نقل‌های متنوع در روایات به طور مشترک نقل شده است که علی علیه السلام در حال رکوع انگشتر خود را به یک فقیر بخشیدند و بعد از این اتفاق آیه در شأن ایشان نازل شد.

در خصوص این شأن نزول دو دیدگاه وجود دارد:

۱. پذیرش شأن نزول؛ عموم علمای شیعه و اهل سنت در این دیدگاه قرار می‌گیرند. البته در بین دانشمندان شیعه و اهل سنتی که این شأن نزول را پذیرفته‌اند این اختلاف وجود دارد که دانشمندان شیعه از این آیه، امامت و ولایت علی علیه السلام را اثبات می‌کنند، در حالی که علمای اهل سنت دلالت این آیه را بر امامت علی علیه السلام قبول ندارند.

۲. نپذیرفتن شأن نزول؛ این نظر را ابن تیمیه در قرن هشتم طرح کرد. او نخستین کسی بود که به صراحت شأن نزول آیه ولایت را نپذیرفت و ادعای اجماع بر کذب بودن این شأن نزول را مطرح کرد؛ بعد از ابن تیمیه افرادی به تبعیت از او این شأن نزول را نپذیرفتند؛ به خصوص وهابیان نظر ابن تیمیه را در خصوص این آیه نقل می‌کنند؛ برای مثال، می‌توان به نوشته‌های ناصر القفاری در کتاب اصول مذهب الشيعة الاثني عشرية اشاره کرد که در بحث از آیه ولایت به نقل از ابن تیمیه صحت شأن نزول آیه ولایت را

۱. سوره مائده (۵)، آیه ۵۵.

کذب می‌داند.^۱ در این مقاله به بررسی و نقد سخن ابن تیمیه در خصوص شأن نزول آیه ولایت می‌پردازیم و میزان تعارض نظر او را با نظرات علمای اهل سنت روشن می‌کنیم.

ابن تیمیه و ادّعی اجماع بر کذب بودن شأن نزول

ابن تیمیه مدّعی است که عالمان حدیث اجماع بر کذب و ساختگی بودن روایات نقل شده درباره این آیه دارند. همچنین، روایاتی را که در این مورد نقل شده است از احادیث ساختگی دانسته است؛ و با توجه به اینکه برخی از دانشمندان آن را نقل کرده‌اند نام برخی مانند ثعلبی را آورده است و برای اینکه ادّعی اجماعش از بین نرود، ثعلبی را در نقل احادیث تضعیف کرده است. همچنین ادّعا کرده است افرادی مانند بغوی و طبری و ابن ابی حاتم این روایت را نقل نکرده‌اند.

ابن تیمیه می‌نویسد:

«اجماع» علمای حدیث این است، آنچه در این مورد روایت شده دروغ و ساختگی است و مطالبی که رافضی [علامه حلی] از تفسیر ثعلبی نقل کرده [صحیح نیست، زیرا] به اجماع آگاهان به حدیث، ثعلبی گروهی از احادیث ساختگی را روایت کرده است، مثل حدیثی که در اول هر سوره از ابی امامه در فضیلت آن سوره نقل کرده است. به همین دلیل می‌گویند او حاطب لیل^۲ (هیزم‌کش در شب) است و واحدی، شاگرد ثعلبی، مانند اوست [احادیث صحیح و ضعیف را نقل می‌کند] و امثال این دو مفسر صحیح و ضعیف را نقل می‌کنند. به همین دلیل بغوی، که عالم حدیث بوده است و از ثعلبی و واحدی عالم‌تر و تفسیرش مختصر تفسیر ثعلبی است، در تفسیرش چیزی از حدیث‌های ساختگی که ثعلبی روایت کرده است ذکر نکرده است.^۳

در ادامه می‌نویسد: «افراد دیگری مانند طبری و ابن ابی حاتم، که از بزرگان علم هستند، این روایت را نقل نکرده‌اند».^۴

۱. القفاری، ناصر بن عبدالله، اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنى عشرية، ص ۸۴۲.

۲. حاطب لیل به کسی گفته می‌شود که کلام خود را بررسی نمی‌کند و مانند کسی است که در شب هیزم جمع می‌کند و سالم و معیوب را تشخیص نمی‌دهد؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۲۲.

۳. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبوية، ج ۷، ص ۹-۱۰.

۴. همان، ص ۱۱.



با توجه به عباراتی که از ابن تیمیه آورده شد، می‌توان ادعای ابن تیمیه را به سه بخش تقسیم کرد.

الف. اجماع علمای حدیث بر کذب بودن ماجرای شأن نزول است که اثبات خواهد شد که این اجماع هیچ شاهی ندارد، بلکه اجماع بر صحت این شأن نزول وجود دارد. ب. افرادی مانند ثعلبی که این حدیث را نقل کرده‌اند، احادیث ضعیف و قوی را نقل می‌کرده‌اند و دقت علمی لازم را نداشته‌اند.

ج. افرادی مانند بغوی، طبری و ابن ابی حاتم (که ابن تیمیه آنها را از بزرگان علم می‌داند) این حدیث را نقل نکرده‌اند که نشان خواهیم داد که این سخن ابن تیمیه نیز درست نیست و طبری و بغوی و ابن ابی حاتم این حدیث را نقل کرده‌اند.

بررسی و نقد

۱. بررسی اجماع بر دروغ بودن شأن نزول

ابن تیمیه مدعی است که اجماع دانشمندان اهل حدیث بر دروغ بودن این شأن نزول است، ولی رجوع به کتاب دانشمندان اهل سنت خلاف این مطلب را نشان می‌دهد. برای بررسی تعارض کلام ابن تیمیه با آنچه علمای بزرگ اهل سنت نوشته‌اند به عبارات آنها اشاره خواهد شد. این تعارض به گونه‌ای است که حتی برخی دانشمندان اجماع درباره این آیه شریفه را در خصوص امیرالمؤمنین علی علیه السلام دانسته‌اند. در ذیل به نقل‌های علمای اهل سنت اشاره می‌شود.

۱-۱. تصریح برخی علمای اهل سنت به اجماع بر وجود شأن نزول

این اجماع را برخی علمای اهل سنت در کتب خود تصریح کرده‌اند. ابن عطیه اندلسی (متوفای ۵۴۱ ه.ق.) که مورد تأیید ابن تیمیه است^۱ و عبدالرحمن بن محمد

۱. ابن تیمیه درباره تفسیر ابن عطیه می‌نویسد: «تفسیر ابن عطیه و امثال او، از سنت و جماعت تبعیت کرده‌اند»؛ ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۱۳، ص ۳۶۱.

ثعالبی (متوفای ۸۷۵ ه.ق.) ذیل این آیه می‌نویسند: «اتفاق بر این است که علی بن ابی طالب در حالی که در رکوع بود صدقه داد».^۱

همچنین قاضی ایجی نقل می‌کند که اجماع مفسران بر این است که این آیه درباره علی علیه السلام است.^۲ قاضی ایجی این مطلب را نقل می‌کند و با اینکه در مقام نقد استدلال شیعه بوده است به این نقل خود اشکال نمی‌گیرد که نشان از پذیرش این نقل قول است. اجماعی که این دانشمندان به آن اشاره کرده‌اند کاملاً صحیح است و با رجوع به کتاب‌های تفسیری و حدیثی اهل سنت به راحتی روشن می‌شود که اجماع بر این است که آیه درباره علی علیه السلام نازل شده است.

۱-۲. شأن نزول آیه و مفسران اهل سنت

در این بخش به تفاسیر معتبر اهل سنت از قرن چهارم تا قرن هشتم مراجعه شده است تا دیدگاه این مفسران درباره شأن نزول بیان شود. با توجه به اینکه قدیمی‌ترین تفسیر مدون موجود از قرن چهارم است و از طرفی خود ابن تیمیه تفسیر طبری را صحیح‌ترین تفاسیر می‌داند،^۳ از قرن چهارم این مطلب را بررسی کرده‌ایم و چون مرگ ابن تیمیه در ۷۲۸ ه.ق. (در قرن هشتم) اتفاق افتاده است تا قرن هشتم تفاسیر بررسی شده است.

قرن چهارم

۱. طبری (متوفای ۳۱۰ ه.ق.) در تفسیر خود روایاتی را آورده که در آنها نقل شده است که منظور از این آیه علی بن ابی طالب علیه السلام است و داستان نماز و بخشیدن انگشتر

۱. «ولكن اتفق أن علي ابن أبي طالب أعطى صدقة و هو راع»؛ ابن عطية اندلسي، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ۲، ص ۲۰۹؛ ثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، جواهر الحسان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۳۹۶.

۲. الايجي، عضد الدين، الموافق في علم الكلام، ج ۳، ص ۶۱۴.

۳. ابن تیمیه، احمد، الفتاوى الكبرى، ج ۵، ص ۸۴.



به فقیر را نقل کرده است.^۱ این در حالی است که ابن تیمیه ادعا کرده بود که طبری این مطلب را نقل نکرده است.^۲

۲. جصاص (متوفای ۳۷۰ ه.ق.) روایتی را از مجاهد و السدی و ابی جعفر و عتبة بن ابی حکیم نقل کرده به این مضمون که آیه در هنگامی نازل شده است که علی بن ابی طالب (علیه السلام) در حال نماز و رکوع به فقیر صدقه داده است.^۳ او نقدی هم به این روایات نکرده است و با توجه به اینکه آن را برای اثبات حکم عمل قلیل در نماز آورده است، نشانه پذیرفتن روایات آن است.

۳. سمرقندی (متوفای ۳۷۳ ه.ق.) نیز این شأن نزول را نقل کرده است.^۴

۴. ابن ابی حاتم (متوفای ۳۲۷ ه.ق.) در تفسیرش از ابوسعید الاشج نقل می کند که این آیه زمانی نازل شد که علی بن ابی طالب در حال رکوع انگشتر خود را صدقه داد.^۵ ابن ابی حاتم مورد تأیید ابن تیمیه است^۶ و همان طور که در ابتدای مقاله اشاره شد ابن تیمیه در کتاب منهاج السنة نوشته بود که ابن ابی حاتم این روایت را نقل نکرده است.^۷

قرن پنجم

۱. ثعلبی نیشابوری (متوفای ۴۲۷ ه.ق.) از ابن عباس و سدی و عتبة بن حکیم و ثابت بن عبدالله نقل می کند که این آیه درباره علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) است.^۸

۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۶، ص ۱۸۷.

۲. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویة، ج ۷، ص ۱۱.

۳. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، ج ۴، ص ۱۰۲.

۴. سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر بحر العلوم، ج ۱، ص ۴۰۱.

۵. رازی، ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۱۱۶۲.

۶. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویة، ج ۷، ص ۱۱.

۷. همان.

۸. ابواسحاق احمد بن ابراهیم ثعلبی نیشابوری، الكشف والبيان عن تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۸۰-۸۱.

۲. اسفراینی (متوفای ۴۷۱ ه.ق.) می‌نویسد: «گروهی گفتند مراد از این، امیرالمؤمنین علی مرتضی است - رضی الله عنه - که سائلی به وی بگذشت در مسجد و او در رکوع بود انگشتی خویش فرا وی داد».^۱

۳. سوراآبادی (متوفای ۴۹۴ ه.ق.) بعد از اینکه گفته است این داستان درباره علی بن ابی طالب نقل شده است، با ایجاد شبهاتی، مانند اینکه علی در نماز این کار را نمی‌کند چون موجب ابطال نماز می‌شود و غیر آن، در این ماجرا مناقشه می‌کند،^۲ ولی به سند اشکال نمی‌کند.

۴. ماوردی (متوفای ۴۵۰ ه.ق.) از مجاهد نقل می‌کند که این آیه در زمان صدقه دادن علی (ع) در رکوع، نازل شده است.^۳

قرن ششم

۱. ابن عطیه اندلسی (متوفای ۵۴۱ ه.ق.) ذیل این آیه می‌نویسد: «اتفاق بر این است که علی بن ابی طالب در حالی که در رکوع بود صدقه داد». سپس به نقل از السدی ماجرا را نقل می‌کند.^۴

۲. میبیدی^۵ در تفسیرش، که به زبان فارسی است، می‌نویسد:

گفته‌اند که آن ساعت که این آیت فرو آمد، یاران همه در نماز بودند، قومی نماز تمام کرده بودند، قومی در رکوع بودند، قومی در سجود و در میانه درویشی را دید که در مسجد طواف می‌کرد و سؤال می‌کرد. رسول خدا او را به خود خواند، گفت: «هل اعطاک احد شیئا؟» (هیچ کس هیچ چیز به تو داد؟) گفت: «آری آن جوان مرد که در نماز است انگشتی سیمین به من داد». گفت: «در چه حال بود آنکه به تو داد». گفت: «در رکوع بود، اندر نماز اشارت کرد به انگشت و انگشتی از انگشت وی بیرون

۱. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، ج ۲، ص ۵۹۸؛ این تفسیر به زبان فارسی قدیمی است.

۲. سوراآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سوراآبادی، ج ۱، ص ۵۸۱.

۳. ماوردی، أبو الحسن علی بن محمد، النکت والعیون، ج ۱، ص ۳۶۸.

۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۲، ص ۲۰۹.

۵. آغاز نگارش این تفسیر ۵۲۰ ه.ق. بوده است.



کردم». چون بنگرستند علی مرتضی بود. رسول خدا آیت برخواند و اشارت به وی کرد: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛ و برین وجه آیت از روی لفظ اگرچه عام است از روی معنا خاص است، که مؤمنان را بر عموم گفت و علی بدان مخصوص است.^۱

۳. زمخشری (متوفای ۵۳۸ ه.ق.) در تفسیرش با نقل ماجرای بخشش علی علیه السلام در نماز به برخی پرسش‌ها، مانند اینکه «لفظ جمع چگونه بر یک فرد دلالت می‌کند؟» پاسخ داده است.^۲

۴. بغوی (متوفای ۵۱۰ ه.ق.) از سدی نقل می‌کند که این آیه درباره علی بن ابی طالب علیه السلام است.^۳ بغوی نیز مورد تأیید ابن تیمیه است و درباره تفسیر او می‌نویسد: «اما تفاسیر سه‌گانه‌ای که از آنها سؤال شده سالم‌ترین آنها از بدعت و احادیث ضعیف تفسیر بغوی است».^۴

۵. ابن جوزی (متوفای ۵۹۷ ه.ق.) از ابوصالح از ابن عباس و مقاتل و مجاهد، شأن نزول را درباره علی علیه السلام نقل می‌کند.^۵

قرن هفتم

۱. فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ ه.ق.) در تفسیر خود از عطاء از ابن عباس و عبدالله بن سلام و ابوذر ماجرای شأن نزول را، که درباره علی علیه السلام است، نقل می‌کند.^۶

۲. قرطبی (متوفای ۶۷۱ ه.ق.) داستان علی علیه السلام را که انگشترش را در نماز به فقیر بخشید نقل می‌کند.^۷

۳. بیضاوی (متوفای ۶۸۱ یا ۶۵۸ ه.ق.) می‌نویسد: «این آیه درباره علی علیه السلام است که در نماز و در حال رکوع انگشتر خود را به سائل بخشید».^۸

۱. میدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد، کشف الأسرار و عدة الأثر، ج ۳، ص ۱۵۳.
۲. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۱، ص ۶۴۹.
۳. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۶۴.
۴. ابن تیمیه، احمد، الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۸۴.
۵. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۱، ص ۵۶۱.
۶. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۱۲، ص ۳۸۴.
۷. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۶، ص ۲۲۱.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۲، ص ۱۳۲.

قرن هشتم

۱. نیشابوری (متوفای ۷۲۸ ه.ق.) در تفسیرش از عطاء از ابن عباس و عبدالله بن سلام و ابوذر نقل می‌کند که این آیه درباره علی علیه السلام است.^۱
 ۲. ابوحيان اندلسی (متوفای ۷۴۵ ه.ق.) می‌نویسد: «أبو صالح از ابن عباس نقل می‌کند که مراد از «الذین آمنوا» در آیه شریفه علی علیه السلام است».^۲
 ۳. ابن کثیر دمشقی (متوفای ۷۷۴ ه.ق.) روایات متعددی را در این مورد نقل می‌کند ولی به تبعیت از استادش، ابن تیمیه، در خصوص سند این روایات شبهه می‌کند.^۳
 ۴. ابن جزى غرناطی (متوفای ۷۴۱ ه.ق.) می‌نویسد: «گفته شده است که این آیه درباره علی بن ابی طالب، رضی الله عنه، است».^۴
 ۵. علاءالدین بغدادی (متوفای ۷۴۱ ه.ق.) در تفسیرش از سدی، ماجرای بخشش علی بن ابی طالب علیه السلام در هنگام نماز، که انگشترش را به فقیر داد، نقل می‌کند.^۵
 ۶. النسفی (متوفای ۷۱۰ ه.ق.) بعد از نقل آیه درباره علی بن ابی طالب علیه السلام می‌گوید آیه دلالت می‌کند بر جواز صدقه در نماز و اینکه فعل قلیل نماز را باطل نمی‌کند؛^۶ و همین نشان از پذیرش سند روایت نزد او دارد، به این دلیل که حکم فقهی از آن استخراج کرده است.
- چنان‌که دیدیم، این روایت را بسیاری از مفسران بزرگ اهل سنت نقل کرده‌اند، ولی ابن تیمیه بدون دلیل و از روی عناد و مخالفت با علامه حلی نقل آنها را کذب می‌داند. این مشکل ابن تیمیه به گونه‌ای است که دیگران مثل ابن حجر نیز بر آن تصریح دارند. ابن حجر می‌نویسد: «ابن تیمیه در رد احادیثی که ابن مطهر آورده زیاده‌روی کرده است»؛

۱. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۲، ص ۶۰۵.

۲. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، ج ۴، ص ۳۰۰.

۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، القرآن العظیم، ج ۳، ص ۱۲۶.

۴. ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۱، ص ۲۳۶.

۵. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۵۷.

۶. نسفی، عبدالله بن احمد، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، ج ۱، ص ۲۹۴.



و در ادامه می نویسد: «این زیاده روی به گونه ای است که احیاناً به تنقیص علی بن ابی طالب منجر شده است».^۱

۱-۳. شأن نزول آیه ولایت و صحابه پیامبر ﷺ

در این بخش نام آن دسته از صحابه پیامبر ﷺ، که این حدیث از آنها نقل شده، از کتب اهل سنت ذکر می شود.^۲

۱. علی بن ابی طالب علیه السلام؛ از ایشان روایت شده است که این آیه بر پیامبر خدا در خانه اش نازل شد: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...». پس پیامبر بیرون آمد و وارد مسجد شد و مردم نماز می خواندند؛ بعضی از آنها در حال رکوع و برخی در حال سجده. پس سائلی آمد. پیامبر پرسید: «آیا کسی چیزی به تو داد؟». گفت: «نه مگر این شخصی که در حال رکوع است. او انگشترش را به من داد»؛ و اشاره به علی علیه السلام می کرد.^۳

۲. عمار بن یاسر؛ وی می گوید سائلی در کنار علی علیه السلام ایستاد در حالی که ایشان در حال نماز مستحبی بودند و ایشان انگشترش را در آورد و به او بخشید. رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم تشریف آوردند و ماجرا را خبردار شدند. پس این آیه نازل شد: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» تا آخر آیه؛ و رسول الله فرمودند: «هر کس من مولای اویم علی مولای اوست، خداوندا دوست بدار کسی که او را دوست بدارد و دشمن بدار کسی که او را دشمن بدارد».^۴

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۱۹.

۲. از هر یک از صحابه به طریق های مختلف این روایت نقل شده است. به منظور طولانی نشدن پژوهش یک روایت آورده شده است و بقیه موارد آدرس داده شده است. برای تفصیل بیشتر نک: قاضی نورالله شوشتری، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۱۴، ص ۲-۳۲.

۳. حاکم حسکانی، عبید الله بن احمد، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۷۵؛ حاکم نیسابوری، محمد، معرفة علوم الحديث، ص ۱۰۲؛ ابن کثیر، اسماعیل، البداية والنهاية، ج ۷، ص ۳۵۷؛ ابن مغازی الشافعی، علی بن محمد، المناقب، ص ۱۱۳؛ متقی هندی، علی، کنز العمال، ج ۱۵، ص ۱۴۶؛ سیوطی، جلال الدین، الحاوی للفتاوی، ج ۱، ص ۱۱۹؛ خوارزم، أخطب، المناقب، ص ۱۷۹؛ جوینی، ابراهیم بن محمد، فراند السمطين، ص ۱۰۵.

۴. حاکم حسکانی، عبید الله، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۷۳؛ أبونعیم اصفهانی، حافظ، نزول القرآن، ص ۱۰۶؛ هیثمی، علی بن أبی بکر، مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۱۷؛ ابن سلیمان، محمد بن محمد، جمع الفوائد من جامع الأصول و مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۸۷؛ سیوطی، جلال الدین، الحاوی للفتاوی، ج ۱، ص ۱۱۹.



۳. سلمة بن كهيل؛ از وی روایت شده است که علی عليه السلام انگشتر خود را در رکوع صدقه داد، و آیه **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾** نازل شد.^۱

۴. أنس بن مالک؛ در ذیل آیه، حاکم حسانی از انس بن مالک روایت کرده است که مسکینی وارد مسجد شد و گفت: «چه کسی به این تهی دست و بیچاره قرض می دهد». علی عليه السلام در حال رکوع با دستش به سائل اشاره کرد که بیا و این انگشتر را از دستم بیرون بیاور ...^۲

۵. ابوذر غفاری؛ در روایتی طولانی این مطلب از ابوذر غفاری نیز نقل شده است.^۳
۶. عبدالله بن عباس؛ از ابن عباس روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به سوی مسجد حرکت کرد. در مسجد عده ای در حال نماز بودند. سائلی هم در بین آنها تقاضای کمک می کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از سائل پرسید آیا کسی کمکی به تو کرده یا خیر؟ سائل گفت: «آن کسی که ایستاده است». حضرت پرسید: «در چه حالتی انگشتری را به تو داد». سائل گفت: «آن را در حالت رکوع به من عنایت کرد»؛ و آن شخص علی بن ابی طالب عليه السلام بود. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تکبیر بلندی گفت. سپس آیه شریفه: **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾** را قرائت فرمود.^۴

۷. جابر بن عبدالله أنصاری؛ وی می گوید عبدالله بن سلام به همراهی عده ای خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسید. از کناره گیری مردم و منزوی کردنش بعد از مسلمان شدن شکوه و گله کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دستور داد سائلی را نزد من آورید. ما داخل مسجد شدیم. مسکینی را در گوشه مسجد یافتیم. او را نزد نبی صلی الله علیه و آله و سلم بردیم. حضرت از او پرسید آیا کسی چیزی به تو عطا کرده است یا خیر؟ سائل گفت: «بلی یا رسول الله. مردی که در حال نماز بود انگشتری خود را به من عنایت کرد»؛ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

۱. سیوطی، جلال الدین، الحاوی للفتاوی، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۷، ص ۳۵۷.

۲. حسانی، عبدالله، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۶۵؛ الحمونی الجونی، ابراهیم بن محمد، فرائد السمطين، ص ۱۰۵.

۳. حسانی، عبدالله، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۶۷.

۴. سیوطی، جلال الدین، الحاوی للفتاوی، ص ۱۱۹؛ حاکم حسانی، عبدالله، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۶۱؛ أخطب خوارزم، موفق بن احمد، المناقب، ص ۱۷۷؛ ابن مغازی شافعی، علی بن محمد، المناقب، ص ۱۰۴.

«بروید و ببینید او کیست؟». ما همگی رفتیم، دیدیم که علی علیه السلام در حال نماز است. سائل گفت: «همین آقا بود که انگشتر را به من بخشید». به خدمت رسول صلی الله علیه و آله و سلم برگشتیم که آیه **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾** هم بر آن حضرت نازل شد.^۱

۸. عبدالله بن سلام؛ از عبدالله بن سلام روایت شده است که بلال اذان ظهر را داد و مردم در حال نماز بودند که سائلی درخواست کرد و علی علیه السلام در حالی که در رکوع بود انگشترش را به او بخشید و سائل به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم خبر داد و رسول الله آیه **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾** را برای ما قرائت کرد.^۲

۹. مقداد بن اسود کندی؛ وی می گوید روزی در کنار رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در مسجد نشسته بودیم. یک عرب بدوی وارد شد. علی علیه السلام در بین نماز ظهر و عصر در وسط مسجد به نماز ایستاده بود. آن حضرت به درخواست سائل، انگشتری خود را به وی اهدا کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «یا علی! بَخَّ بَخَّ وَجِبْتَ الْغُرَفَاتِ». (ای علی! مبارک باد! مبارک باد! مبارک باد! بر تو غرفه های بهشت). در همین اثنا جبرئیل به زمین آمد و آیه **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾** را بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خواند.^۳

۴-۱. بررسی سندی یکی از این احادیث

همان طور که در بالا ذکر شد، شمار فراوانی از اهل علم این روایت را نقل کرده اند، ولی برای تکمیل بحث یکی از اسناد این روایت بررسی می شود.

روایت ابن ابی حاتم از سلمه بن کهیل

«حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشْجِيُّ ثَنَا الْقَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ أَبُو نُعَيْمٍ الْأَخْوَلُ، ثَنَا مُوسَى بْنُ قَيْسٍ الْخَضْرَمِيُّ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ قَالَ: تَصَدَّقَ عَلَيَّ بِخَاتَمِهِ وَهُوَ رَاكِعٌ فَتَزَلَّتْ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ».^۴

۱. حاکم حسکانی، عبیدالله، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۷۴.

۲. طبری، أحمد بن عبدالله، الرياض النضرة، ج ۱، ص ۲۲۷؛ قندوزی، سلیمان، ینابیع المودة، ص ۲۱۸.

۳. حاکم حسکانی، عبیدالله، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۷۷.

۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر ابن ابی حاتم، ج ۴، ص ۱۱۶۲.

راویان این حدیث را بررسی می‌کنیم.

ابو سعید الأشج: نام او عبدالله بن سعید بن حصین الکندی، أبو سعید الأشج الکوفی است که ثقة و از رجال صحاح الستة است؛ که بخاری از او هشت حدیث و مسلم هفتاد حدیث نقل کرده‌اند. ابن حجر عسقلانی در تقریب التهذیب می‌نویسد: «ابو سعید أشج کوفی ثقة است».^۱ سلیمان بن خلف الباجی درباره او می‌نویسد: «ابوحاتم گفته است او ثقة و صدوق است و ابراهیم جنید در مورد او از ابن معین پرسید و او گفته است مشکلی ندارد و ابوبکر می‌گوید شنیدم که یحیی بن معین می‌گوید أشج مشکلی ندارد».^۲ دیگر علمای اهل سنت نیز او را ثقة دانسته‌اند.^۳

فضل بن دکین: نام او فضل بن دکین عمرو بن حماد بن زهیر أبو نعیم کوفی است. ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: «فضل بن دکین از بزرگان شیوخ بخاری است».^۴ و ابن حجر در تهذیب التهذیب می‌نویسد: «ابن سعد گفته است که او ثقة و امین است و زیاد حدیث نقل کرده و حجت است و ابن شاهین گفته است از افراد موثق است و احمد بن صالح گفته است از ابونعیم (فضل بن دکین) راست‌گوتر در حدیث ندیدم».^۵

موسی بن قیس: نام او موسی بن قیس الحضرمی، أبو محمد الفراء، الکوفی، ملقب به عصفور الجنة است. ابن حجر درباره او می‌نویسد: «اسحاق بن منصور از ابن معین نقل کرده که گفته است موسی بن قیس ثقة است و ابوحاتم گفته است هیچ مشکلی ندارد ... ابن شاهین گفته است از افراد ثقة است».^۶

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد، تقریب التهذیب، ج ۱، ص ۳۰۵.

۲. الباجی، سلیمان بن خلف، التعلیل والتجریح، ج ۹، ص ۹۴۲.

۳. بخاری کلاباذی، أبونصر، الهدایة والإرشاد فی معرفة أهل الثقة والساد، ج ۱، ص ۴۰۹؛ نسائی، أحمد بن شعيب، تسمية الشيوخ، ج ۱، ص ۷۲.

۴. ابن حجر عسقلانی، احمد، تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ج ۱، ص ۲۳؛ همو، تقریب التهذیب، ج ۲، ص ۱۱۰.

۵. ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۲۴۸.

۶. همان، ج ۱۰، ص ۳۲۷.



سلمة بن كهیل؛ نام او سلمة بن كهیل الحضرمی الكهیلی است. در تقریب التهذیب آمده است: «سلمه بن كهیل ثقة است و از رجال صحاح سته است».^۱ تمام راویان این حدیث معتبر هستند و بزرگان و علمای رجال اهل سنت، آنان را تأیید کرده اند. اگر هم کسی اشکال کند که این روایت مرسل است، چون سلمة بن كهیل از تابعین است و در آن زمان نبوده است، می توان چند پاسخ داد:

۱. بسیاری از دانشمندان اهل سنت حدیث مرسل تابعی را مطلقاً حجت می دانند و به آن عمل می کنند.^۲

۲. این روایت به سندهای متفاوت بیان شده است و آن روایات این روایت را تقویت می کنند.

۵-۱. اثبات حکم فقهی با شأن نزول؛ قرینه ای بر پذیرش سند روایت

علمای شیعه و سنی بر اساس مبانی فقهی خود می کوشند احکام فقهی را از منابع اصیل اسلامی به دست آورند و هر منبعی که مورد پذیرش آنها باشد حکم فقهی را از آن استخراج می کنند؛ برخی علمای اهل سنت از روایاتی که درباره علی (علیه السلام) در آیه ولایت آمده است این حکم را استخراج کرده اند که عمل قلیل در نماز مبطل نماز نیست. پس یکی از قراین پذیرش این شأن نزول نزد علمای اهل سنت، استفاده از این روایات برای اثبات عدم ابطال نماز با عمل قلیل است که نمونه هایی از آنها در اینجا آورده می شود.

تفسیر بیضاوی؛ در ضمن توضیح این آیه می نویسد: «این ماجرا دلیل است بر اینکه فعل قلیل نماز را باطل نمی کند».^۳

تفسیر النسفی؛ «آیه دلالت می کند بر جواز صدقه دادن در نماز و اینکه فعل قلیل نماز را باطل نمی کند».^۴

۱. همان، ج ۱، ص ۳۱۸.

۲. قاسمی، محمد جمال الدین، قواعد التحذیث، ج ۱، ص ۱۳۴؛ زرکشی، بدر الدین، النکت علی مقدمه ابن الصلاح، ج ۱، ص ۴۹۱.

۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۲، ص ۸.

۴. نسفی، عبدالله بن احمد، تفسیر النسفی، ج ۱، ص ۲۹۴.

احکام القرآن جصاص؛ «پس همانا بر مباح بودن عمل قلیل در نماز دلالت می‌کند».^۱

تفسیر قرطبی؛ در این تفسیر ضمن نقل این حکم فقهی از یکی از علمای اهل سنت از کلام ایشان نیز پذیرش این فتوا فهمیده می‌شود.^۲

ب. ابن تیمیه و تهمت به ثعلبی

ابن تیمیه بعد از نقل ادعای اجماع در کذب بودن روایت این شأن نزول، چون می‌دانسته است افرادی مانند ثعلبی آن را نقل کرده‌اند، ثعلبی را تضعیف کرده است و به او نسبت حاطب لیل می‌دهد. حال آنکه کسی ثعلبی را حاطب لیل (هیزم‌کش شب) ننামیده است، بلکه کسانی که احوالات علما را می‌نویسند او را تأیید کرده‌اند و بزرگ شمرده‌اند.^۳ اصطلاح «حاطب لیل» به کسی گفته می‌شود که کلام خود را بررسی نمی‌کند و مانند کسی است که در شب هیزم جمع می‌کند و سالم و نادرست را تشخیص نمی‌دهد.^۴

ابن خلکان در وفیات الاعیان در وصف ثعلبی این گونه می‌نویسد: «مفسر مشهور و در زمان خودش در علم تفسیر یگانه زمان بود»؛ و از سمعانی نقل می‌کند که ثعلبی حافظ عالم و خبره در عربیت و موثق بوده است و عبدالغفار بن اسماعیل فارسی در تاریخ نیشابور از او نام برده و او را ستایش کرده و گفته است: «او صحیح النقل و موثق به بوده است و از ابی طاهر بن خزیمه و ابی بکر بن مهران المقرئ حدیث نقل کرده است».^۵

۱. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، ج ۶، ص ۸۳.

۲. قرطبی، محمد بن احمد، تفسیر قرطبی، ج ۶، ص ۲۲۲.

۳. ابن خلکان، احمد وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۷۹؛ صفدی، صلاح الدین، الوافی بالوفیات، ج ۷، ص ۳۰۶؛ سیوطی، جلال الدین، طبقات المفسرین، ص ۱۷.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۲۲.

۵. ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۹.



صفدی در الوافی بالوفیات در وصف او نوشته است: «یگانه زمان خود در علم قرآن بوده است».^۱

اگر هم ثعلبی حدیث نادرست و درست را نقل می کرده، نمی توان این گونه حکم کرد که تمام احادیث او نادرست است، بلکه باید احادیث او را سنجید. ولی ابن تیمیه بدون اینکه حدیث مورد بحث را بررسی کند، آن را دروغ می داند.

ج. بررسی ادعای ابن تیمیه درباره طبری و ابن ابی حاتم و بغوی

ابن تیمیه مدعی است تفسیر طبری و ابن ابی حاتم و بغوی این شأن نزول را نقل نکرده اند؛ و این نیز از اشتباهات ابن تیمیه است. زیرا طبری با پنج طریق شأن نزول آیه را نقل کرده است. دو حدیث به صورت قدر متیقن و سه حدیث نص در این معنا است.^۲ ابن ابی حاتم با دو سند این روایت را نوشته است^۳ و بغوی از ابن عباس و سدی این روایت را نقل کرده است.^۴

یکی از نکاتی که درباره نوشته های ابن تیمیه باید به آن اشاره کرد، خطاهای او در بیان مطالب است و این خطاها به گونه ای است که افرادی مانند ابن حجر و البانی نیز به آن تصریح کرده اند و سعی در توجیه علت خطاهای او دارند. ابن حجر می نویسد: «ابن تیمیه در رد احادیثی که ابن مطهر آورده زیاده روی کرده است»؛ و در توجیه آن می نویسد: «چون به حافظه خود تکیه می کرده است و انسان دچار فراموشی می شود، چنین اشتباهاتی را کرده است».^۵

به همین مطلب البانی نیز اشاره می کند. او در خصوص حدیثی که ابن تیمیه از صحیح مسلم نقل کرده، می نویسد: «این از اوهام ابن تیمیه است. او از حفظ می نوشته

۱. صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۷، ص ۳۰۷، ترجمه ۳۲۹۹.

۲. محمد بن جریر طبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۱۸۶.

۳. ابن ابی الحاتم، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۱۱۲۴.

۴. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، ج ۲، ص ۴۷.

۵. ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۱۹.

است و کمتر به کتاب ها رجوع می کرده است. حدیث ابن عمر در صحیح مسلم وجود دارد، ولی ابن تیمیه در آن تغییراتی داده و آن را نقل کرده است.^۱ درباره شأن نزول آیه ولایت نیز ابن تیمیه دچار خطا شده است که تعارض عباراتش با نوشته علمای اهل سنت گویای این مطلب است.

نتیجه

با توجه به عباراتی که از علمای بزرگ اهل سنت در شأن نزول آیه ۵۵ سوره مائده (آیه ولایت) آورده شد، این نتیجه حاصل شد که ادعای ابن تیمیه مبنی بر اجماع بر کذب بودن شأن نزول آیه ولایت درست نیست و آنچه در منابع معتبر اهل سنت وجود دارد خلاف دیدگاه ابن تیمیه است، به خصوص افرادی مانند طبری، ابن ابی حاتم و بغوی نیز این مطلب را ذکر کرده اند و این در حالی است که ابن تیمیه آنها را اهل علم معرفی کرده و گمان می کرده است این مطلب را ذکر نکرده اند. کثرت نقل های این روایات از طرق مختلف و همچنین وجود ادعای اجماع بر وجود چنین شأن نزولی و بررسی سندی یکی از روایات بر طبق مبنای علمای اهل سنت، نشان از صحت این روایت دارد. از طرف دیگر، برخی علما بر اساس آن نظر فقهی ارائه داده اند که این هم نشان از پذیرفتن حدیث است.



۱. البانی، محمد ناصر الدین، ارواء الغلیل، ج ۴، ص ۴۰۹.

منابع

١. قرآن کریم.
٢. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، **تفسير القرآن العظيم (ابن ابی حاتم)**، عربستان: مكتبة نزار مصطفى الباز، چاپ دوم، ١٤١٩ق.
٣. ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد، **كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، بيروت: شركة دار الازرقم بن ابی الازرقم، چاپ اول، ١٤١٦ق.
٤. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، بيروت: دار الكتاب العربی، چاپ اول، ١٤٢٢.
٥. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس (طبقات المدلسين)**، اردن: مكتبة المنار، چاپ اول، بی تا.
٦. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، **تقريب التهذيب**، سوریه: دار الرشید، ١٤٠٦ق.
٧. _____، **تهذيب التهذيب**، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤١٣ق.
٨. _____، **لسان المیزان**، تحقیق: دائرة المعارف النظامية- الهند، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ١٤٠٦ق.
٩. ابن خلکان، احمد، **وفیات الاعیان و ابناء الزمان**، بی جا: منشورات الرضی، ١٣٦٤ش.
١٠. ابن سلیمان، محمد بن محمد، **جمع الفوائد من جامع الأصول و مجمع الزوائد**، کویت: مكتبة ابن کثیر، چاپ اول، ١٤١٨ق.
١١. ابن عطیة اندلسی، **المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز**، بيروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤٢٢.
١٢. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، **البدایة والنہایة**، بيروت: مكتبة المعارف، چاپ ششم، ١٤٠٩ق.
١٣. _____، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤١٩ق.
١٤. ابن مغالزی، علی بن محمد، **مناقب علی بن ابی طالب**، تهران: المكتبة الاسلامیة، ١٣٩٤ش.
١٥. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، چاپ سوم، ١٤١٤ق.
١٦. ابن تیمیہ، احمد، **الفتاوی الکبری**، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بی جا: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤٠٨ق.
١٧. _____، **منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، چاپ اول، ١٤٠٦ق.
١٨. ابونصر بخاری کلابادی، احمد بن محمد بن حسین، **الهدایة والإرشاد فی معرفة أهل الثقة والسداد**، بيروت: دار المعرفة، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
١٩. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، **البحر المحیط فی التفسیر**، بيروت: دارالفکر، ١٤٢٠ق.





۲۰. اخطب خوارزم، موفق بن احمد، *المناقب*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. اسفراینی، ابوالمظفر شافہور بن طاهر، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن لاعاجم*، تہران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. البانی، محمد ناصر الدین، *إرواء الغلیل فی تخريج أحادیث منار السبیل*، بیروت: المكتب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. الباجی، سلیمان بن خلف، *التعذیل والتجریح*، ریاض: دار اللواء للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
۲۴. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۲۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۲۹. جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. حسکانی، عبید الله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تہران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۳۱. حسینی شوشتری، سید نورالله (قاضی نورالله)، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۳۲. حسینی شیرازی دشتکی هروی، جمال الدین عطاء الله بن فضل الله، *الاربعین فی فضائل امیر المؤمنین*، تحقیق: محمد حسن زبری، بیروت: مجمع البحوث الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۳۳. حمونی جویی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین فی فضائل المرتضی والبتول والسبطين والائمة من ذریتهم*، بیروت: مؤسسة المحمودی، ۱۴۰۰ ق.
۳۴. زرکشی، بدر الدین محمد بن عبدالله، *النکت علی مقدمه ابن الصلاح*، ریاض: اضواء السلف، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۳۵. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، *بحر العلوم*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.

۳۷. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، **تفسیر سورآبادی**، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
۳۸. سیوطی، جلال الدین، **الحاوی للفتاوی**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۳۹. _____، **طبقات المفسرین**، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۴۰. صفدی، صلاح الدین، **الوافی بالوفیات**، تحقیق: احمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۴۲. عضد الدین الایجی، عبد الرحمن بن احمد، **کتاب المواقف**، بیروت: دار الجیل، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.
۴۳. فخرالدین رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۴۴. قاسمی، محمد جمال الدین، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۳۹۹ ق.
۴۵. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش.
۴۶. قفاری، ناصر بن عبدالله، **اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنی عشریة**، دارالرضا، ۱۴۱۸ ق.
۴۷. قندوزی، سلیمان، **ینابیع المودة**، دار الأسوة للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۴۸. ماوردی، ابو الحسن علی بن محمد، **النکت والعیون (تفسیر الماوردی)**، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۴۹. متقی هندی، علی بن حسام الدین، **کنز العمال فی سنن الاقوال والأفعال**، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ پنجم، ۱۴۰۱ ق.
۵۰. میبدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.
۵۱. نسائی، أحمد بن شعيب، **تسمية الشيوخ**، بیروت: دار البشائر الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
۵۲. نسفی، عبدالله بن احمد، **تفسیر نسفی (مدارک التنزیل و حقائق التأویل)**، تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۶۷ ش.
۵۳. نیسابوری، محمد بن عبدالله الحاکم، **معرفة علوم الحديث**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۳۹۷ ق.
۵۴. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۵۵. هیشمی، علی بن أبی بکر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۲ ق.



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۱ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۵ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۳/۱۰ ♦ صفحات: ۴۵-۶۱

رابطه توسل، شفاعت و استغاثه؛ بازخوانی محل نزاع و نقد آن

مهدی فرمانیان کاشانی*

محمد معینی‌فر**

چکیده

مسئله توسل، شفاعت و استغاثه از جمله مسائل کلامی است که فرق مختلف اسلامی درباره آن نظرات متفاوتی داده‌اند. برخی فرق اسلامی موارد مذکور را قبول دارند. اما برخی دیگر قبول ندارند و گروهی دیگر نیز معتقدان به توسل و شفاعت را کافر و کشتن ایشان را واجب می‌دانند. وهابی‌ها از جمله کسانی هستند که در زمینه توسل، شفاعت و استغاثه نظرات بسیار تند و تکفیری دارند؛ به گونه‌ای که بسیاری از مسلمانان را با حربه تکفیر از دایره اسلام بیرون رانده، قتل آنها را نیز جایز می‌شمارند. پژوهش حاضر با کاویدن زوایای مختلف توسل، شفاعت و استغاثه اقسامی شانزده‌گانه را برای موارد مذکور ترسیم، و محل نزاع با مخالفان را به صورت شفاف‌تر قرار داده است. از این اقسام، پنج قسم مربوط به توسل است که در تمام اقسام بین شیعه و وهابیت اختلاف است. پنج قسم مربوط به شفاعت است که در دو قسمت آن اختلاف است. شش قسم دیگر هم مربوط به استغاثه است.

کلیدواژه‌ها: توسل، شفاعت، استغاثه، وهابیت، ابن تیمیه، محمد بن عبدالوهاب.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب. farmanian@urd.ac.ir

** دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب mohagegkarakai@yahoo.com

مقدمه

توسل موضوعی عادی در زندگی افراد است که همه انسان‌ها، حتی وهابی‌ها هم آن را می‌پذیرند؛ یعنی انسان‌ها در طول شبانه‌روز صدها بار این کار را انجام می‌دهند و به اشیا و افراد مختلفی متوسل می‌شوند. از شخص ناتوانی که می‌خواهد از خیابان گذر کند و به جوانی متوسل می‌شود گرفته تا شخصی که برای رفع خصومت میان خود و رفیقش به شخص محترمی توسل می‌جوید. اینها از جمله موارد توسل پذیرفته شده میان مسلمانان است که در زمان پیامبر و پس از آن مرسوم بوده است. به علاوه، خدا هم امور دنیا را از طریق اسبابش انجام می‌دهد؛ به وسیله ابر باران نازل می‌کند ﴿فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾^۱ و به وسیله ملائکه بسیاری از کارها را انجام می‌دهد ﴿فَالَّذِينَ آمَرُوا﴾^۲.

حال که مسلمانان در خصوص این مسائل اتفاق نظر دارند چرا این همه اختلاف در توسل و شفاعت پیش آمده است؟ شاید نخستین مشکل، توجه نداشتن به انواع توسل و شفاعت است. با دقت در این مسئله می‌توان شانزده قسم برای مسئله تصور کرد که هر یک پیش فرض‌های خود را دارد و توجه نکردن هر یک از منازعه‌کنندگان به این پیش فرض‌ها و اصول موضوعه، باعث خلط مباحث می‌شود. شاید نخستین خلط را ابن تیمیه، مؤسس این افکار کرد که به مبانی مسلمانان در پذیرش اقسام توسل و شفاعت توجهی نکرد و به همین علت به مسلمانان اتهام شرک زد. بنابراین، می‌توان گفت در اصل موضوع توسل، میان مسلمانان و وهابیت هیچ اختلافی نیست؛ بلکه توجه نداشتن وهابیت به پیش فرض‌های مسلمانان برای پذیرش توسل به ارواح اولیای الهی و درخواست شفاعت از ذوات مقدسه و استغاثه به ارواح اولیای الهی در زمان ممات آنها و تفسیر غلط وهابیت از معنای عبادت و توحید و شرک، باعث این منازعات شده است. آنچه در ادامه می‌آید بیان دقیق اقسام شانزده‌گانه متصوره است تا مشخص شود مشکل اصلی وهابی‌ها، خلط مباحث علمی و تداخل اقسام با یکدیگر است.

۱. سوره بقره (۲)، آیه ۲۲.

۲. سوره نازعات (۷۹)، آیه ۵.

معنای توسل، شفاعت و استغاثه

توسل

معنای اصطلاحی «توسل» به معنای لغوی آن نزدیک است. «توسل» در اصطلاح این گونه تعریف شده است: «واسطه قرار دادن شیء یا شخص برای رسیدن به مطلوب و مقصود»^۱ که این تعریف با معنای لغوی آن تفاوت چندانی ندارد و به نظر می‌رسد همان معنای لغوی است. بنابراین، اختلاف میان مسلمانان و وهابیت بر سر توسل، به معنای اصطلاحی آن باز نمی‌گردد. زیرا فرق چندانی با معنای لغوی آن ندارد.

شفاعت

«شفاعت» از ماده «شفع» به معنای جُفت است؛^۲ یعنی واسطه شدن شخص مورد احترام که با درخواست ملتمسانه فرد خاطی در کنار هم و به کمک هم، موجب خلاصی شخص گناه کار می‌شود.^۳ با این تعریف از شفاعت به نظر می‌رسد معنای شفاعت از معنای توسل خاص تر است و می‌تواند یکی از اقسام توسل باشد.

استغاثه

«استغاثه» نیز در لغت از ماده «غوث» به معنای کمک خواستن از کسی است که توانایی انجام کاری را دارد. بنابراین، استغاثه هم می‌تواند قسمی از اقسام توسل محسوب شود؛ یعنی فردی از فرد دیگری برای رفع حوائجش درخواست کمک می‌کند. خدای متعال در قرآن کریم از زبان یکی از پیروان حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾.^۴ یعنی آن مرد اسرائیلی که هم‌کیش حضرت موسی علیه السلام بود، در برابر دشمن قبطی اش از حضرت موسی علیه السلام یاری خواست.

۱. ابن اثیر جزری، عزالدین، النهاية فی غریب الحديث والاثر، ماده شفع، ص ۱۸۵؛ ابن منظور، محمد ابن مکرم، دعا و توسل، ص ۹۷.

۲. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۵۳.

۳. سبحانی، جعفر، آیین وهابیت، ص ۲۴۵.

۴. سوره قصص (۲۸)، آیه ۱۵.



نتیجه آنکه هر سه کلمه «توسل»، «شفاعت» و «استغاثه» از نظر معنایی شبیه به هم هستند به نوعی ذیل معانی و اقسام توسل گنجانده می‌شوند.^۱ دیگر آنکه در اصل توسل، شفاعت و استغاثه میان مسلمانان هیچ اختلافی وجود ندارد و اختلاف در برخی اقسام آن است^۲ که وهابی‌ها با برداشت اشتباه از مفاهیمی مثل عبادت، توحید و شرک به این معضل گرفتار شده‌اند و دیگر مسلمانان را نیز گرفتار کرده‌اند.

تبیین محل نزاع

برای روشن شدن محل نزاع میان وهابیت و دیگر مسلمانان تمام اقسام توسل را تبیین و بررسی می‌کنیم تا مشخص شود کدام یک به حقیقت نزدیک‌ترند.

۱. گاهی توسل به ذات (مقام یا جاه) اولیای الهی است. حال فرقی نمی‌کند قبل از حیات ایشان (عالم ذر) باشد یا زمان حیات (دنیا) یا زمان ممات (برزخ) یا در قیامت. مثلاً خداوند به حق انبیا و اولیا خوانده می‌شود و گفته می‌شود: «اللهم انی اسئلك و اتوسل الیک بنبیک نبی الرحمة...» که در اینجا مستقیماً خدا خوانده شده و مقام و بزرگی اولیای الهی واسطه قرار گرفته است که این می‌تواند قبل از حیات دنیوی اتفاق افتاده باشد مثل توسل انبیای اولوالعزم به پیامبر اسلام، یا در زمان حیات باشد یا می‌تواند در زمان ممات باشد (یعنی پیامبر در برزخ باشند) یا آنکه در قیامت باشد. بنابراین، این نوع خود دارای پنج قسم است:

الف. توسل به ذات (مقام یا جاه و بزرگی فرد) قبل از حیات دنیوی، مثل توسل حضرت آدم عليه السلام به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم.

ب. توسل به ذات پیامبر در زمان حیات دنیوی و عندالحضور (یعنی در زمان حیات پیامبر و در حضور شخص پیامبر باشد).

۱. در اهل سنت نیز برخی معتقدند بازگشت این سه کلمه به یکدیگر است و با هم فرقی ندارند؛ سبکی، علی ابن عبدالکافی، شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام، ص ۳۱۴.
۲. قادری، محمد طاهر، استغاثه و جایگاه شرعی آن، ص ۱۶-۳۲.

ج. توسل به ذات پیامبر در زمان حیات دنیوی و عندالغیاب (در زمان حیات پیامبر باشد اما نزد ایشان این توسل صورت نگیرد). مثل آموختن توسل به نایبنا به وسیله پیامبر در زمان حیات که در مکانی این توسل صورت گرفت که ایشان در آن مکان حضور نداشتند.

د. توسل به ذات در ممات (یعنی در زمان حیات برزخی پیامبر باشد) مثل دعای توسل مسلمانان به پیامبر و اهل بیت علیهم السلام در طول ۱۴۰۰ سال گذشته و آموختن توسل به ذات پیامبر صلی الله علیه و آله در زمان خلیفه سوم به وسیله عثمان بن حنیف.

ه. توسل به ذات پیامبر صلی الله علیه و آله در قیامت؛

۲. گاهی توسل به دعای انبیا و اولیای الهی است و از ایشان درخواست می شود که از خدا برای ما (نه برای خودشان) طلب حاجت کنند. حال این درخواست یا در زمان قبل از حیات ولی خدا است، یا در زمان حیات او، یا در زمان ممات ایشان، یا در زمان قیامت. اما توسل به دعای اولیای الهی قبل از حیات فرض ندارد. به عبارت دیگر، این درخواست گاه در زمان حیات پیامبر خدا و در نزد خود ایشان صورت می گیرد، مثل درخواست برادران حضرت یوسف علیه السلام که از حضرت یعقوب علیه السلام تقاضا کردند تا خدا آنها را ببخشد. یا در زمان غیاب و ممات ایشان است، به این صورت که شخص در منزل یا نزد قبر اولیای الهی از ایشان درخواست می کند که برای او دعا کنند و از خدا حاجتی را برایش بخواهند. مثلاً می گوید: «یا وجیها عندالله! اشفع لنا عندالله»، یا می گوید: «یا رسول الله، اشفع لنا عندالله فان لك شأننا من الشأن». نتیجه اینکه این نوع خود دارای پنج قسم است:

الف. توسل به دعای پیامبر (یا اولیای الهی) در زمان قبل از حیات (این قسم، فرض وجودی ندارد).

ب. توسل به دعای پیامبر در زمان حیات و عندالحضور (پیش خود پیامبر).

ج. توسل به دعای پیامبر در زمان حیات و عندالغیاب.

د. توسل به دعای پیامبر در زمان ممات (در زمان حیات برزخی).



ه. توسل به دعای پیامبر در زمان قیامت.

به نظر می‌رسد این نوع (قسم دوم) با تمام اقسامش همان شفاعت است که در قرآن با اشاره به قیامت آمده است که در واقع اقسام شفاعت‌اند. شفاعت در قیامت هم به همین معناست که فرد گناه‌کار به پیامبر یا اولیای الهی متوسل می‌شود و از آنها می‌خواهد که از خدا برای وی طلب بخشایش و شفاعت کنند. پیامبر، ائمه یا اولیاءالله نیز از خدا درخواست بخشایش می‌کنند تا خداوند از گناهان فرد درگذرد، و خداوند هم به احترام درخواست ولیّ خدا، از گناهان خاطی چشم‌پوشی می‌کند.

وهابیت توسل به دعای پیامبر یا اولیای الهی در زمان حیات عندالحضور و در قیامت را می‌پذیرند و این را همان شفاعت صحیح می‌دانند. در این قسم دوم (توسل به دعا که در واقع شفیع شدن پیامبر است و همان شفاعت است)، اختلاف اصلی میان مسلمانان با وهابیت، در زمان ممات (حیات برزخی) است. وهابیت معتقد است توسل به دعای اولیاءالله در زمان حیات (البته فقط عندالحضور)، و توسل به دعای پیامبر و اولیای الهی در قیامت، همان التماس دعایی است که مؤمنان از یکدیگر درخواست می‌کنند.^۱ از آنجایی که این اشاره در روایات و آیات فراوانی آمده است و وهابیت نتوانسته است آن را رد کند، لذا به اجبار پذیرفته است.

۳. نوع سوم، آن است که فرد مسلمان مستقیماً از پیامبر یا ولیّ خدا حاجتی را بخواهد که آن حاجت به نوعی در حیطه قدرت خداست. به عبارت دیگر، اگر در زمان حیات پیامبر یا امام است، نزد ایشان می‌رود و شفای بچه‌اش یا امثال آن را از خود پیامبر یا ولیّ خدا می‌خواهد و اگر این درخواست در زمان ممات (برزخ) پیامبر رخ دهد آن فرد نزد قبر پیامبر یا ولیّ خدا می‌رود و حاجتش را مستقیماً از ایشان درخواست می‌کند و می‌گوید کمکم کن و مرا بر دشمنم پیروز گردان و امثال آن.

۱. ابن عبدالوهاب، محمد، التوحید حق الله علی العبد، ص ۳۴-۳۸؛ مصحح کتاب نیز در صفحه ۳۴ از ابن قیم جوزی مطلبی دال بر پذیرش شفاعت در قیامت آورده است و بیان می‌کند که در روز قیامت مردم به انبیا متوسل می‌شوند که انبیا هم مردم را به پیامبر ارجاع می‌دهند. البته وهابی‌ها به پیروی از ابن قیم جوزی این شفاعت را همان مقام محمود و شفاعت کبری می‌دانند.

گاه ممکن است با نگاه استقلالی به این ذوات مقدس نگاه شود، به این معنا که خداوند این بزرگان را آفریده است و تمام امور خلق را به این بزرگان واگذار کرده است که در این صورت به تصریح همه عالمان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، این عمل قطعاً شرک است و باید از آن پرهیز شود.^۱ و گاه با همان نگاهی است که قرآن فرموده و از آن به اذن الهی تعبیر کرده است؛ یعنی خداوند به برخی بندگان خود اجازه تصرف در کون داده و اجازه داده است که به صورت موجب جزئیة در عالم تصرفاتی داشته باشند. مثل تصرفات حضرت عیسی (علیه السلام) در خلق پرنده، شفا دادن مریض و زنده کردن مرده^۲ و تصرف آصف ابن برخیا در آوردن تخت بلقیس در یک لحظه^۳ که این مطالب در قرآن عیناً همان استغاثه به ارواح اولیای الهی است؛ و البته این نوع، قسمی از توسل محسوب می شود که این نحوه تصرف را در زبان عرفان، ولایت تکوینی می گویند.

بنابراین، نوع سوم هم شش قسم دارد که عبارت اند از:

الف. درخواست حاجت از ولی خدا در زمان حیات به نحو استقلالی؛

ب. درخواست حاجت در زمان ممات به نحو استقلالی؛

ج. درخواست حاجت در قیامت به نحو استقلالی؛

که همه علمای اسلام این سه قسم را شرک صریح دانسته اند و به شدت با آن مبارزه می کنند.^۴

د. درخواست حاجت در زمان حیات به اذن خدا؛

هـ. درخواست حاجت در زمان ممات به اذن خدا؛

و. درخواست حاجت در قیامت به نحو اذن الله.

۱. سید ابوالقاسم خویی، التنبیخ فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۷۸.

۲. سوره آل عمران (۳)، آیه ۴۹ درباره حضرت عیسی (ع) می فرماید: «و ابریء الاکمه و الابصر و احی الموتی باذن الله»؛ حضرت عیسی (ع) به اذن خداوند مرده زنده می کرد که صراحتاً قرآن با اذن الهی این تصرفات را تأیید کرده است.

۳. سوره نمل (۲۷)، آیه ۴۰.

۴. تمامی کتب فقهی ذیل مبحث کفر، چه صریح و چه غیرصریح، به این مباحث وارد شده اند؛ برای نمونه نک: موسوی خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۴۵-۴۰۰؛ ذیل بحث کافر در کتاب طهارت، در: محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۶.



البته علما درباره درخواست حاجت در قیامت چیزی نگفته‌اند، اما اگر عالمی این نحوه تصرف اذن الهی را در این جهان پذیرفت، در برزخ و قیامت هم می‌پذیرد. یعنی هر کس این نحوه تصرف در کون را برای اولیای الهی در این جهان بپذیرد، طبیعی است که در دو جهان برزخ و قیامت هم می‌پذیرد. زیرا هیچ دلیلی برای بازپس‌گیری این نحوه تصرفات داده‌شده در دنیا به وسیله خداوند وجود ندارد.

مجموع این اقسام شانزده قسم شد که علما از نوع اول با پنج قسمش به عنوان توسل و از نوع دوم با پنج قسمش به عنوان شفاعت و از نوع سوم با شش قسمش به عنوان استغاثه به اولیای الهی یاد کرده‌اند. اما باید توجه داشت که هیچ یک از علمای اسلام، سه قسم استغاثه به اولیای الهی به نحو استقلال در حیات، ممات و قیامت را نپذیرفته‌اند و آن را شرک می‌دانند.

در سیزده قسم باقی مانده، اکثر عالمان مسلمان تمام اقسام توسل (پنج قسم) و چهار قسم شفاعت (یک قسم از این قسمت فرض وجودی پیدا نمی‌کند) را می‌پذیرند و آن را شرعی می‌دانند. اما در سه قسم استغاثه به اولیای الهی به نحو اذن الله، میان علمای اسلام اختلاف است و مربوط به پذیرش یا عدم پذیرش ولایت تکوینی به نحو حقیقی می‌شود؛ یعنی هر کس ولایت تکوینی انبیا و اولیای الهی را به نحو حقیقی و به اذن الله پذیرفت مدافع سه قسم استغاثه به اولیای الهی به اذن الله است؛ به عبارت دیگر، اگر عالمی از علمای اسلام نسبت خلق را در آیه «إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ»^۱ به حضرت عیسی علیه السلام نسبت حقیقی دانست و قائل شد که خلق به اذن الله به وسیله خود حضرت عیسی علیه السلام در این مورد جزئی انجام می‌گیرد، در این صورت سه قسم استغاثه به اولیای الهی را می‌پذیرد.

ولی اگر عالمی از علمای اسلام ولایت تکوینی (معجزات انبیا و کرامات اولیای الهی) را به نحو مجازی دانست و معتقد شد که اراده معجزه و کرامات (مثل خلق کبوتر به وسیله حضرت عیسی علیه السلام) و آوردن تخت بلقیس به وسیله آصف ابن برخیا) به وسیله

۱. سوره آل عمران (۳)، آیه ۴۹.

پیامبر و ولیّ خدا صورت می‌گیرد، یعنی پیامبر و امام فقط اراده می‌کنند، اما خلق معجزه به وسیله خود خدا صورت می‌گیرد و تقارن این دو باعث ایجاد معجزه و کرامت می‌شود در این صورت استغاثه به ارواح اولیای الهی را به نحو دعای پیامبر یا امام می‌پذیرد و معنای مجازی برداشت می‌کند. توجه نکردن به این اقسام و نکات ظریف مطرح در این مسئله، باعث خلط مباحث می‌شود.

ابن تیمیه، که خود مؤسس این تفکرات است، این تقسیم‌بندی را ندارد و خلط مباحث در آثار وی بسیار دیده می‌شود. یعنی میان توسل، شفاعت و استغاثه به ارواح اولیای الهی خلط بحث کرده است و حکم یکی را بر دیگری بار کرده، به ویژه احکام استغاثه را به دیگر مباحث هم سرایت داده است.

این تقسیم‌بندی در کتاب‌های محمد بن عبدالوهاب دیده نمی‌شود. بلکه سلفیان متأخر و وهابیت به دلیل اشکالات دیگران، به این تقسیم‌بندی روی آورده‌اند و افکار سلفیان در این باب را تنقیح و تصحیح کرده‌اند.^۱ بر همین اساس، از مجموع این اقسام، وهابی‌ها فقط دو قسم را قبول دارند:^۲ الف. توسل به دعای پیامبر، آن هم در زمان حیات و عندالحضور؛ ب. توسل به دعای پیامبر در قیامت، که همان شفاعت معروف در میان مسلمانان است.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت وهابی‌ها فقط شفاعت را قبول دارند و در اقسام شفاعت، شفاعت در زمان ممات را نمی‌پذیرند. آنها می‌گویند فقط می‌توان نزد زنده‌ها

۱. محمد ناصر الدین البانی، التوسل انواعه و احکامه، ص ۲۸.

۲. البته برخی از آنها تقسیم‌بندی‌هایی دارند که کمی متفاوت است، برای نمونه، محمد نسیب رفاعی، از وهابی‌های سلفی معاصر، در کتاب التوصل الی حقیقة التوسل، ص ۱۰، چنین می‌گوید: «التوسل الی قسمین: ۱. التوسل المشروع: الف. توسل المؤمن الی الله تعالی بذاته و اسمائه و صفاته؛ ب. توسل المؤمن الی الله تعالی باعماله الصالحه؛ ج. توسل المؤمن الی الله تعالی بدعاء اخیه المؤمن له؛ ۲. التوسل الممنوع: الف. التوسل الی الله تعالی بذات و شخص المتوسل به من المخلوقین؛ ب. التوسل الی الله بجاه فلان او حقه او حرمة او برکته؛ ج. الاقسام علی الله تعالی بالتوسل به؛» البانی در کتاب التوسل؛ انواعه و احکامه، در صفحه ۴۳، پس از تقسیم توسل به مشروع و ممنوع می‌افزاید: «احمد ابن حنبل فقط توسل به نبی اکرم را جایز می‌دانست، و شوکانی توسل به پیامبر اسلام و دیگر انبیا و صالحان را می‌افزود، ولی ما در امور اختلافی، تابع دلیل هستیم، حیث دار».



رفت و از ایشان درخواست دعا کرد که این فقط در زمان حیات و عندالحضور و در قیامت متصور است. بنابراین، وهابیت توسل به ذات، مقام و جاه، چه در حیات و چه در ممات و نیز توسل به دعای اولیای الهی (شفاعت)، عندالغیاب و در ممات (برزخ) و نیز استغاثه در تمام اقسامش و به هر نوعش را بدعت یا شرک می‌دانند. البته برخی از وهابی‌ها متوجه شده‌اند که نمی‌توان مسلمانان را به سبب توسل به ذات پیامبر مشرک دانست، لذا برخی از این اقسام (توسل به ذات پیامبر) را بدعت می‌دانند نه شرک.^۱

اگر عالمی از علمای اسلام تصرفات پیامبرانی مثل حضرت عیسی علیه السلام و معجزات انبیای الهی را به صورت تصرف مستقیم پیامبر در تکوین تفسیر نکرد و تمام معجزات انبیا را اراده پیامبران و خلق خدا تفسیر کرد و از ظاهر آیه دست کشید و نسبت مستقیم خلق به حضرت عیسی علیه السلام در آیه «أَنِّي أَخْلُقُ» را مجازی دانست، در این صورت این عالم، تمام اقسام توسل (توسل به ذات و دعا در تمام عوالم) و شفاعت (شفیع قرار دادن پیامبر در تمام عوالم) را می‌پذیرد، اما اقسام استغاثه به ارواح اولیای الهی را قبول ندارد و اگر مردم این کار را کردند حمل بر مجاز می‌کند.^۲

دلایل وهابیت و نقد آنها

وهابی‌ها هیچ نص و دلیل خاصی بر نفی توسل و شفاعت از کتاب و سنت ارائه نکرده‌اند. زیرا هیچ آیه یا روایتی به صورت صریح یا کنایه‌ای در قرآن و روایات پیامبر وجود ندارد که توسل به اولیای الهی را رد کند و آن را جایز نداند. بلکه آیات و روایات متعددی تصریح دارد که توسل به پیامبر و اولیای الهی و درخواست شفاعت از آنها جایز است. لذا وهابی‌ها مجبور شده‌اند برای انکار توسل به ذات و شفاعت در برزخ، به برخی عمومات قرآن تمسک کنند. آنها با برداشت اشتباه از این عمومات، و قیاس عمل مسلمانان با مشرکان زمان پیامبر، که قیاسی مع الفارق است، می‌گویند عمل مسلمانان

۱. آل‌بوطامی، احمد بن حجر، العقائد السلفية بادلثها العقلية والعقلية، ج ۲، ص ۵۱۰.

۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، ج ۲۵، ص ۲۶۱.

شبیه عمل مشرکان است و توسل به ذات اولیای الهی در زمان ممات مثل توسل مشرکان به بت‌هاست.

وهابی‌ها با استناد به آیه: «...هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ...»^۱ و نیز «وَمَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»^۲ معتقدند مشرکان عبادت بت‌ها را برای نزدیکی به خدای بزرگ انجام می‌دادند و مسلمانان هم متوسل به اولیای الهی می‌شوند تا به خدا نزدیک شوند، پس هر دو مشرکانند.^۳

در نقد این برداشت با طرح پرسشی این مسئله را پی می‌گیریم. از وهابی‌ها می‌پرسیم: آیا خداوند در این آیه واسطه قرار دادن میان خود و بندگان را مذمت کرده است، یا عبادت بت‌ها به وسیله مشرکان را نقد کرده است؟ آیه به صراحت می‌گوید تقرب الی‌الله نه تنها مشکل ندارد، بلکه تقرب الی‌الله توجیه مشرکان در برابر انتقاد مسلمانان بوده است که مسلمانان با نماز به خدا نزدیک می‌شوند و ما هم با عبادت بت‌ها به خدا نزدیک می‌شویم. بنابراین، آیه در صدد نقد تقرب نیست که وهابی‌ها برداشت کرده‌اند. پس اصل واسطه قرار دادن مذموم نیست، بلکه اگر این واسطه، عبادت بت‌ها باشد مذمت می‌شود. حال که رضایت خدا در واسطه قرار دادن است باید بررسی کرد که آیا رضایت خداوند در واسطه قرار دادن پیامبران و اولیای الهی است یا نه؟

مسلمانان به استناد آیات و روایات متعدد جواز توسل به اولیای الهی را ثابت می‌کنند. برای فهم دقیق‌تر مسئله، مقدماتی را بیان می‌کنیم. همه مسلمانان قبول دارند که خدا مشرکان مکه را به سبب عبادت بت‌ها مذمت کرد؛ نه به دلیل تقرب به خداوند متعال. پرسش اینجاست که عبادت یعنی چه و چه مقوماتی دارد. یعنی مشرکان مکه چه کار می‌کردند که کارشان عبادت محسوب می‌شد؟ آیا صرف گُرنش کردن در مقابل شیئی یا بزرگی یا احترام فراوان قائل شدن برای فردی، عبادت آن فرد یا چیز محسوب

۱. سوره یونس (۱۰)، آیه ۱۸.

۲. سوره زمر (۳۹)، آیه ۳؛ ما آنها را جز برای اینکه ما را هر چه بیشتر به خدا نزدیک گردانند، نمی‌پرستیم.

۳. محمد بن عبدالوهاب، کشف الشبهات، ص ۱۷ و ۱۸.



می‌شود؟ آیا نوکران یک پادشاه، که به صورت بسیار ذلیلانه در مقابل او گُرنش می‌کنند و گاه به حالت سجده در مقابل او می‌افتند، پادشاه را عبادت می‌کنند؟ به نظر می‌رسد هیچ یک از عالمان ادیان این عمل را عبادت نمی‌دانند، چه رسد به عالمان اسلامی. پس صرف احترام گذاشتن یا واسطه قرار دادن چیزی یا فردی، حتی به نحو بسیار شدید، عبادت محسوب نمی‌شود. بنابراین، نه واسطه قرار دادن عبادت است و نه صرف احترام شدید؛ بلکه مهم در عبادت، نوع نگاه انسان است. یعنی همان نیت که حضرت رسول ﷺ فرمودند: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^۱. مهم آن است که انسان آن شیء یا آن فرد را قادر به انجام کارهایی بداند که به غیر از خدا از کس یا شیء دیگری بر نیاید. اگر این قصد و نگاه باشد عبادت است ولو واسطه یا احترام شدید هم در کار نباشد.

نکته مهم در عبادت، اعتقاد بر این است که این فرد یا شیء، به صورت مستقل، می‌تواند کاری خدایی انجام دهد و در غیر این صورت به تصریح برخی آیات و احادیث، حضرت عیسیٰ علیهِ السَّلَام شفا می‌دهد و آصف ابن برخیا تخت جابه‌جا می‌کند، ولی این افعال و کارها و نگاه‌ها عبادت نیست. زیرا مهم‌ترین وجه تمایز میان عبادت و غیرعبادت همان نگاه ربوبی داشتن است. مهم آن است که بپذیریم دخالت اولیاءالله در امور جزئی، مطابق نص قرآن و روایات پذیرفته شده است، اما تمام این دخالت‌های جزئی را باذن الله بدانیم؛ و اگر کسی معتقد باشد که تمام امور عالم به کسی یا کسانی واگذار شده است، این شرک است و همه علمای اسلام معتقدان به آن را مشرک می‌دانند و اهل بیت عصمت و طهارت نیز قائلان به آن را لعن کرده‌اند.

از این تحلیل می‌توان فهمید مشکل مشرکان مکه این بود که فکر می‌کردند امور ربوبی به این بت‌ها واگذار شده است و لذا به بت‌ها تقرب می‌جستند و چون مهم‌ترین

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۱، ص ۹۶؛ این روایت در بسیاری از کتب شیعه و اهل سنت موجود است، هرچند قائلان معتقدند این حدیث از احادیث مستفیض و مشهورات است که قسمی از آحاد محسوب می‌شوند؛ همان؛ جصاص حنفی، ابوبکر احکام القرآن، ج ۱، ص ۶.



بخش عبادت، یعنی همان نگاه ربوبی را به بت‌ها داشتند کارشان عبادت بود. حال اگر مسلمانی این نگاه را به اولیای الهی هم داشته باشد به تصریح ائمه معصومین علیهم‌السلام، غالی، مشرک و کافر است که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام به این مطلب تصریح شده است.^۱

به عبارت دقیق‌تر، می‌توان گفت مشکل اصلی مشرکان مکه شرک در ربوبیت بوده است و چون معتقد بودند که خداوند تمام امور عالم را به بت‌ها واگذار کرده، لذا به عبادت آنها می‌پرداختند تا حوائج دنیوی‌شان برطرف شود و عبادت بت‌ها از لوازم این نگاه و از عوارض آن است. پس مشکل مشرکان مکه رب دانستن بت‌ها بود و چون آنها را رب خود می‌دیدند در مقابل آنها کُرنش و عبادت می‌کردند. بنابراین، برخلاف کلام وهابیت، با دقت در قرآن و روایات می‌توان فهمید که مشکل اصلی مشرکان مکه نوع نگاهشان به بت‌ها بود و عبادت بت‌ها و تقرب به آنها از لوازم این نگاه بود. لذا خدای متعال این نگاه و آن عمل را سرزنش کرد و به شرک ربوبی آنها ایراد گرفت. اما متأسفانه وهابی‌ها با مجمل و مبهم گذاشتن این مفاهیم اساسی و رها کردن اصل (شرک ربوبی) و گرفتن فرع (شرک در عبادت) و یکی دانستن معنای لغوی با معنای اصطلاحی عبادت به این اشتباه بزرگ افتاده‌اند. پس ثابت شد که وهابی‌ها هیچ دلیلی از قرآن و روایات که تصریح به شرک بودن توسل کرده باشد، ندارند و حتی از سلف هم هیچ شاهی نیاورده‌اند.

اما در مقابل، مسلمانان به خصوص شیعیان دلایل فراوانی بر اثبات مدعای خویش دارند که به اختصار شامل آیات، روایات و سیره و سنت نبوی می‌شود. در خصوص آیات از باب نمونه می‌توان به آیه ۳۵ سوره مائده اشاره کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾؛ یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید تقوای الهی پیشه کنید و وسیله‌ای برای تقرب به او بجوئید. عالمان و مفسران قرآن درباره اینکه این وسیله چه چیزهایی می‌تواند باشد، مباحث فراوانی را مطرح کرده‌اند.

۱. حر عاملی، محمد، اثبات الهداة، ج ۵، ص ۳۷۵؛ حر عاملی ذیل همین مبحث غلات، حدود ۱۱۰ روایت ذکر می‌کند؛ همچنین نک.: مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۲۵، باب نفی غلو.

از دیگر مستندات جواز توسل،^۱ احادیث رسیده از پیامبر گرامی است مانند حدیث توسل حضرت آدم عليه السلام به رسول خدا ﷺ به نقل از خلیفه دوم؛ پیامبر اکرم فرمودند: «پس از آنکه آدم مرتکب گناه شد، رو به سوی آسمان کرد و عرضه داشت: خداوندا! از تو به حق محمد ﷺ سؤال می‌کنم که گناه مرا ببخشی».^۲

و اما در خصوص سیره سلف می‌توان به گفتار مالک ابن انس (یکی از امامان اربعه اهل سنت) در پاسخ به پرسش منصور عباسی (دوانیقی) اشاره کرد: «... منصور گفت: ای مالک! آیا هنگام دعا در کنار قبر پیامبر ﷺ باید رو به قبله بایستم یا رو به سوی قبر پیامبر ﷺ کنم؟ مالک جواب داد، چرا صورتت را از قبر برگردانی در حالی که پیامبر ﷺ وسیله تو و پدرت آدم در روز قیامت است. رو به قبر بایست و از ایشان طلب شفاعت کن تا نزد خدا برای شفاعت کند».^۳

نتیجه

انکار استمداد به پیامبر از جمله عقاید ابن تیمیه است که پیش از وی کسی به آن اعتقاد نداشته است. در حالی که توسل به آن حضرت آن‌گونه که ابن تیمیه گفته نیست، بلکه توسل به رسول الله ﷺ، چه پیش از آفرینش و چه پس از آفرینش، چه در دنیا و چه در آخرت، پسندیده و نیکو است و این عمل، سیره سلف صالح، پیامبران و اولیای الهی بوده است.^۴

۱. برای مطالعه بیشتر نک.: سید حسن طاهری خرم‌آبادی، دعا و توسل؛ همو، شفاعت.

۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱۰، ص ۷؛ قال رسول الله «لما اقترف آدم الخطیئة قال: یا رب اسئلک بحق محمد لما غفرت لی، فقال الله یا آدم و کیف عرفت محمداً و لم اخلقه»؛ نیز نک.: بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، دلائل النبوة، ج ۵، ص ۴۸۹، باب قدوم ضمائم ابن ثعلبه علی رسول الله؛ ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، تاریخ دمشق، ج ۷، ص ۴۳۷، باب الف، آدم نبی الله.

۳. سمهودی، نور الدین علی بن احمد، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، ج ۴، ص ۱۹۷؛ همچنین امین، سید محسن، کشف الارتیاب فی اثبای محمد بن عبد الوهاب، ص ۳۱۷ و ۳۱۸؛ طاهری خرم‌آبادی، حسن، شفاعت، ص ۸۸.

۴. نبهانی، یوسف بن اسماعیل، شواهد الحق فی الاستغاثه بسید الخلق، ص ۴.

از دیگر موارد مهمی که در روند بررسی مقاله مشخص شد سست بودن ادله و هابیت بر نهی از توسل و شفاعت است که به دلیل خلط اقسام توسل، شفاعت و استغاثه نتوانسته‌اند جایگاه توسل و شفاعت و استغاثه در اسلام را هضم کنند و همین مطلب باعث شده است فِرَق مختلف مسلمانان را تکفیر و موجبات سفک دماء بی‌گناهان را فراهم کنند. توجه به اقسام شانزده‌گانه متصوره، که در مقاله تقریر شده است، می‌تواند در سوء برداشت‌ها مؤثر باشد و از خصومت بین فِرَق مسلمانان بکاهد.



منابع

۱. **قرآن مجید**. ترجمہ: محمد مہدی فولادوند، تہران: دارالقرآن الکریم دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. ابن عبد الوہاب، محمد، **التوحید حق اللہ علی العبد**، تصحیح: علی ابن محمد سنان، مکہ مکرمہ: مکتبہ دار حراء، بی تا.
۳. _____، **کشف الشبهات**، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۴. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن ابن ہبہ اللہ شافعی، **تاریخ دمشق**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن منظور، محمد ابن مکرم، **لسان العرب**، بہ اہتمام: سید جمال الدین میردامادی، بی جا: دار الفکر - دار الصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۶. امین، سید محسن، **کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبد الوہاب**، بی جا: مکتبہ الاسلامیہ الکبری العامہ، چاپ سوم، بی تا.
۷. آل بوطامی، احمد بن حجر، **العقائد السلفیہ بادلتنہا النقلیہ والعقلیہ**، قطر: مطابع علی ابن علی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۸. البانی، محمد ناصر الدین، **التوسل انواعہ و احکامہ**، تحقیق: محمد عید العباسی، بیروت: المکتب الاسلامی، چاپ سوم، ۱۳۹۵ ق.
۹. بیہقی، ابوبکر احمد بن حسین، **دلائل النبوة**، تحقیق: عبدالمعطی قلعجی، بیروت - قاہرہ: دار الکتب العلمی، دار الریان للتراث، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. جزری، ابن اثیر، **النهاية فی غریب الحديث والاثار**، قم: مؤسسہ مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چہارم، ۱۳۶۷ ش.
۱۱. حصاص، احمد بن علی ابوبکر رازی، **احکام القرآن**، تحقیق: عبد السلام محمد علی شاہین، بیروت: دار الکتب العلمیہ، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد اللہ، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیہ، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. حر عاملی، محمد، **اثبات الہدایہ**، مقدمہ: شہاب الدین مرعشی نجفی، بیروت: مؤسسہ اعلمی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، تحت اشراف آقای لطفی، قم: بی نا، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. رفاعی وہابی، محمد نسیب، **التوصل الی حقیقۃ التوسل**، ریاض: جامعۃ الامام محمد ابن سعود الاسلامیہ، چاپ سوم، بی تا.



۱۶. سبحانی، جعفر، **آیین وهابیت**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۱۷. سبکی، تقی الدین علی بن عبدالکافی، **شفاء السقام فی زیارة خیر الانام علیه الصلاة والسلام**، بی جا: بی نا، چاپ چهارم، ۱۴۱۹.
۱۸. سمهودی، علی ابن عبدالله بن احمد حسنی شافعی، **وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی**، بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۹.
۱۹. طاهری خرم آبادی، سید حسن، **دعا وتوسل**، قم: بوستان کتاب دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. _____، **شفاعت**، قم: بوستان کتاب دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرين**، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. قادری، محمد طاهر، **استغاثه و جایگاه شرعی آن**، ترجمه: سید عبدالحسین رئیس السادات، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
۲۳. کلینی، محمد ابن یعقوب، **کافی**، قم: دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
۲۴. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام**، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. موسوی خمینی، سید روح الله، **کتاب الطهارة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۲۶. نبهانی، یوسف ابن اسماعیل، **شواهد الحق فی الاستغاثة بسید الخلق**، بیروت: بی نا، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، تحقیق: عباس قوچانی و علی آخوندی، لبنان: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۱ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۳ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۱۵ ♦ صفحات: ۶۳-۸۲

نقد دیدگاه ناصر القفاری در مسئله رؤیت خداوند

رضا برنجکار*

ابراهیم توکلی مقدم**

چکیده

مسئله رؤیت خداوند متعال به وسیله چشم (قوه باصره) از مسائل کلامی باقدمتی است که از گذشته میان متکلمان فرقه‌های اسلامی محل بحث و اختلاف فراوان بوده است. بحث اصلی در این مسئله این است که آیا رؤیت خداوند از نظر ثبوتی ممکن است؟ همچنین پس از ثبوت امکان رؤیت خدا یا فارغ از آن، آیا در مقام اثبات، دلیلی بر آن وجود دارد؟ امامیه اثناعشریه، زیدیه، اسماعیلیه، معتزله و اباضیه، جواز وقوع رؤیت خداوند را عقلاً و نقلاً منکر شده‌اند؛ در مقابل، اشعریه، ماتریدیه، سلفیه، اهل حدیث و فرقی دیگر از اهل سنت آن را عقلاً جایز و نقلاً در آخرت لازم دانسته‌اند. در این نوشتار با نقد دیدگاه سلفیه، به ویژه ناصر القفاری، نویسنده کتاب اصول مذهب الشیعه و اثبات محال بودن رؤیت بصری خداوند متعال در دنیا و آخرت، نشان داده شده است که دلایل عقلی و نقلی، بر عدم رؤیت بصری خداوند دلالت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: سلفیه، رؤیت خداوند، ناصر القفاری، اصول مذهب الشیعه.

* استاد تمام دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری کلام امامیه پردیس فارابی دانشگاه تهران، etm1389@gmail.com

مقدمه

سلفیه به کسانی گفته می‌شود که خود را پیرو سلف می‌دانند و می‌کوشند از پیامبر اکرم ﷺ، صحابه و تابعین ایشان متابعت کنند و معتقدند فهم سلف تنها فهم صحیح یا بهترین فهم از آموزه‌های دینی است. لذا تبعیت و تقلید از آنها لازم است. البته علاوه بر این جریان فکری که ابن تیمیه آن را در قرن هشتم احیا کرد، عنوان سلفیه به جریان‌های فقهی، کلامی و سیاسی دیگری هم گفته شده است، اما در اینجا منظور، طایفه‌ای از سلفیه است که معتقدند آیات قرآن باید بر معانی ظاهریه آن حمل شود و از تأویل آیات کریمه خودداری شود.

فارغ از نقد این دیدگاه، مسئله‌ای که جلب توجه می‌کند این است که سلفیه خود رویکرد ثابت و یکسانی در خصوص آیات قرآنی ندارند و هر جایی که مبانی فکری و اعتقادی آنها این اجازه را به آنان نداده است، به راحتی دست به تأویل برده‌اند و آیات را بر معانی مورد نظر خود حمل کرده‌اند. ایشان در مسئله رؤیت بصری خداوند نیز به ظاهر بعضی از آیات تمسک کرده‌اند و آن را جایز، و در آخرت بر مؤمنان واجب دانسته‌اند و آیات معارض را تأویل کرده‌اند.

اینکه نخستین بار چه کسانی در طول تاریخ به امکان رؤیت خداوند معتقد شده‌اند امر مسلمی نیست، اما آنچه از مراجعه به مکتوبات موجود دانسته می‌شود، این است که مسئله رؤیت خداوند پیش از ظهور اسلام نیز مطرح بوده است و چنانچه برخی ادعا کرده‌اند نخستین بار امثال کعب الاحبار، این تفکر برگرفته از تعلیمات عهد قدیم را در میان مسلمانان مطرح کردند و رواج دادند و پس از آن در قرن دوم در میان مسلمانان جای خود را باز کرد و محل بحث و جدال قرار گرفت.^۱

از آن زمان تا کنون کمتر کتابی را در زمینه توحید می‌توان یافت که در آن بحثی از این مسئله نشده باشد. حتی بسیاری از متکلمان فصلی جداگانه به آن اختصاص داده‌اند. در کتب روایی مصدر شیعه و اهل سنت نیز روایات مربوط به این باب معمولاً جداگانه در

۱. جعفر سبحانی، رؤیه الله فی ضوء الکتاب، ص ۲۳.

باب خاصی آورده شده، و اهتمام ویژه‌ای به آن شده است. همچنین، در چند دهه اخیر بر اثر شبهات وهابیت و طرح مباحث تطبیقی در کلام اسلامی، تحقیقات مهمی عرضه شده است.

در این میان ناصر القفاری،^۱ نویسنده کتاب اصول مذهب الشیعه، به رد قول شیعه پرداخته، با نسبت دادن جعل احادیث دال بر عدم رؤیت، چنین اعتقادی را خروج از مقتضای نصوص شرعیه و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است. در این مقاله با طرح و بررسی دلایل عقلی و نقلی موافقان و مخالفان رؤیت بصری خداوند و نقد دیدگاه قفاری، نشان داده می‌شود که این قول نه تنها در میان شیعه، بلکه در میان اهل سنت طرفداران فراوانی دارد و برخلاف ادعای وی برخی از سلف و صحابه نیز منکر رؤیت بصری بوده‌اند، بنابراین اگر چنین قولی سبب خروج از مقتضای نصوص شرعیه و خروج از دین می‌شود، برخی از صحابه، سلف صالح و نیز اهل سنت در این امر با شیعه مشترک هستند.

بیان دیدگاه‌ها در مسئله

قبل از بررسی اصل مسئله به اقوال مهم‌ترین فرقه‌های شیعه و اهل سنت اشاره می‌شود:

۱. شیعه: امامیه اثنا عشریه و دو فرقه زیدیه و اسماعیلیه، که در میان فرق امامیه کمابیش حیات خود را حفظ کرده‌اند، در مسئله رؤیت خداوند دیدگاه یکسانی دارند. اثنا عشریه، در خصوص عدم جواز رؤیت بصری خداوند اختلافی نداشته، بر محال بودن رؤیت بصری خداوند، چه در دنیا و چه در آخرت اجماع دارند.^۲ زیدیه نیز رؤیت

۱. «ناصر بن عبدالله بن علی القفاری» از اساتید وهابی دانشگاه محمد بن سعود ریاض، نویسنده کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه است که در ۱۴۱۴ ه.ق. در رد مذهب حقه تشیع نوشته شده است. وی در این کتاب، که رساله دکترای اوست، شبهات فراوانی بر شیعه وارد کرده است.

۲. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات، ص ۵۷؛ علم الهدی، سید مرتضی، امالی المرتضی، ج ۱، ص ۲۲؛ طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد، ص ۷۴.



بصری خداوند در دنیا و آخرت را ناممکن دانسته‌اند.^۱ همچنین اسماعیلیه بر نفی رؤیت بصری خداوند تأکید کرده‌اند.^۲

۲. معتزله: جمهور معتزله رؤیت خداوند در دنیا و آخرت را ناممکن دانسته‌اند.^۳ گرچه بعضی از اشاعره و هم‌فکران آنها اقوال دیگری را به برخی از شخصیت‌های معتزلی^۴ یا به تمامی معتزله نسبت داده‌اند.^۵

نومعتزلیان نیز در مسئله رؤیت دیدگاه یکسانی ندارند. حسن حنفی به نفی چنین رؤیتی تصریح می‌کند و بر کسانی که منکران رؤیت خداوند را تکفیر می‌کنند، خرده می‌گیرد.^۶ اما محمد عبده با اعتراف به اینکه معرفت چنین رؤیتی از طریق عقل ممکن نیست، وقوع آن را در آخرت، در صورتی که اخبار در این زمینه تمام باشد، پذیرفته است.^۷

۳. مجسمه، مشبّه و کرامیه: این سه دسته خداوند را جسم می‌دانند. از این‌رو از پذیرش قول به رؤیت بصری خداوند ابایی نداشته، قائل به جواز رؤیت خداوند، چه در دنیا و چه در آخرت، شده‌اند.^۸

۴. اهل حدیث: اهل حدیث و ظاهرگرایان رؤیت بصری خداوند را ممکن و در آخرت برای مؤمنان ثابت دانسته‌اند.^۹

۱. ابن ابراهیم، قاسم، مجموع کتب و رسائل، ج ۱، ص ۴۷۹ و ۵۸۶؛ ابن سلیمان، احمد، حقائق المعرفة، ص ۱۷۹؛

ابن بدرالدین، حسین، ینابیع النصیحه، ص ۱۰۹؛ ابن محمد، قاسم، الاساس لعقائد الاکیاس، ص ۴۹.

۲. حامدی، ابراهیم، کنز الولد، ص ۱۳؛ ابن ولید، علی، تاج العقائد، ص ۳۲؛ قبادیانی، ناصر خسرو، خوان الاخوان، ص ۲۰۹.

۳. همدانی، عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۱۵۵؛ زمخشری، محمود، الکشاف، ج ۱، ص ۱۴۱.

۴. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ص ۲۱۳.

۵. همان، ص ۱۵۷.

۶. حنفی، حسن، من العقیده إلى الثوره، ج ۵، ص ۴۲۸.

۷. عبده، محمد، رساله التوحید، ص ۱۴۱.

۸. به نقل از: رازی، فخرالدین، الاربعین، ج ۱، ص ۲۶۶.

۹. ابوسعید دارمی، الرد علی الجهمیه، ص ۱۰۲؛ اندلسی، ابن حزم، الفصل، ج ۲، ص ۳۴؛ حنفی، صدرالدین ابن ابی العز، شرح العقیده الطحاویه، ص ۱۸۹.

۵. سلفیه و طحاویه: این دو فرقه نیز از معتقدان به رؤیت خداوند هستند.^۱ از این فرقه، شیخ جصاص، صاحب احکام القرآن، و حسن السقاف، منکر رؤیت بصری خداوند شده‌اند.^۲

۶. اشعریه: ایشان بر این نکته اتفاق نظر دارند که خداوند در قیامت برای مؤمنان قابل رؤیت است. لذا معتقدند هیچ لذتی برای اهل بهشت بالاتر از این نیست که خداوند را رؤیت کنند و از آنجا که این مسئله در آیات و روایات وارد شده است، اعتقاد به آن را واجب دانسته‌اند. اشاعره با اینکه به عدم جسمیت و عدم جهت‌دار بودن خداوند معتقدند، رؤیت خداوند را عقلاً جایز شمرده، با تنزیه وی قابل جمع دانسته‌اند.^۳

۷. ماتریدیّه: این فرقه در این مسئله به طور کامل با اشاعره هم‌عقیده‌اند، گرچه وقتی از رؤیت بحث می‌کنند با شدت بیشتری تنزیه را گوشزد می‌کنند تا مبادا کسی از این سخن ایشان که «خداوند را می‌شود دید»، تصور کند که آنها موافق با تجسیم یا تشبیه پروردگار هستند.^۴

محل نزاع

محل نزاع در مسئله رؤیت، رؤیت خداوند متعال با چشم سر است و اما رؤیت قلبی و ادراک حضوری خداوند متعال از محل نزاع خارج است و در حقیقت، اصل وجود آن نیازی به اثبات ندارد، زیرا از میان مسلمانان کسی منکر آن نیست. رؤیت خداوند با چشم از حیث امکان و وقوع آن و نیز در دنیا واقع شدن یا در آخرت واقع شدنش فروض متعددی دارد. اکثر مسلمانان در عدم وقوع رؤیت خداوند با چشم

۱. حنفی، صدر الدین ابن ابی‌العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ۲۱۰؛ ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، حادی الارواح، ص ۱۹۵؛ اصفهانی، ابن منده، الايمان، ص ۴۴۲؛ ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویة، ج ۳، ص ۳۴۱.
 ۲. جصاص، احمد، احکام القرآن، ج ۴، ص ۱۶۹؛ سقاف، حسن، مسئله الرؤية، ص ۵.
 ۳. اشعری، ابوالحسن، اللمع، ص ۶۱؛ باقلانی، ابی‌بکر، الانصاف فیما یجب اعتقاده، ص ۱۱۷.
 ۴. ماتریدی، ابومنصور، التوحید، ص ۵۹؛ حنفی ماتریدی، ابرو الثناء، التمهید لقواعد التوحید، ص ۷۹؛ رازی حنفی، ابوبکر، شرح بدء الامالی، ص ۲۳۴.



در دنیا اتفاق نظر دارند و فقط عده کمی وقوع آن را برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در معراج یا خواب پذیرفته‌اند.

فروض دیگر، یعنی امکان رؤیت خداوند با چشم در دنیا و آخرت و وقوع آن در آخرت برای مؤمنان محل اختلاف و نزاع قرار گرفته است. امامیه اثنا عشریه، زیدیه و اسماعیلیه، معتزله و اباضیه جواز و وقوع رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت عقلاً منکر شده‌اند و در مقابل، مجسمه، مشبیه، اشعریه، ماتریدیه، سلفیه و اهل حدیث آن را جایز و حتی در آخرت برای مؤمنان لازم دانسته‌اند.

در این میان قفاری در کتاب خود قول سلفیه را مستند به آیات، روایات و اجماع سلف دانسته، با ذکر یک آیه در این خصوص و ادعای تواتر اخبار و اجماع اهل سنت و جماعت و ذکر چند روایت گزینشی از منابع شیعه علاوه بر انصاف، روش علمی را نیز رعایت نکرده است.^۱ گویی مسئله مذکور را فقط برای اقناع عوام و غیر اهل تحقیق از سلفیه و به انگیزه‌هایی جز حق و حقیقتی که در ابتدای کتاب ادعا کرده است نگاشته است.

دلایل منکران رؤیت و نقد قفاری

منکران رؤیت بصری خداوند، و از جمله شیعه، در رد این قول به عقل، آیات و روایات فراوانی استدلال کرده‌اند، اما نویسنده کتاب اصول مذهب الشیعه نه تنها اشاره‌ای به استدلال به آیات و عقل نکرده، بلکه از میان انبوه روایات نیز فقط به ذکر چند مورد گزینشی اکتفا می‌کند. همچنین طوری وانمود می‌کند که گویا مسئله جواز رؤیت بصری خداوند در منابع شیعی نیز آمده است. بدین منظور به دو روایت اشاره می‌کند.

روایت اول؛ ایشان در رد قول شیعه - که قائل است خداوند کیفیت ندارد [و لذا قابل رؤیت نیست] - قطعه‌ای از روایتی را که در کافی نقل شده است می‌آورد،^۲ که طبق

۱. قفاری، ناصر، اصول مذهب الشیعه، ج ۲، ص ۵۵۰.

۲. همان، ص ۵۵۱.

آن امام صادق علیه السلام درباره خداوند می‌فرماید: «وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ أَنْ لَهُ كَيْفِيَّةٌ لَا يَسْتَحِقُّهَا غَيْرُهُ وَلَا يَشَارِكُ فِيهَا وَلَا يَخَاطُ بِهَا وَلَا يَعْلَمُهَا غَيْرُهُ».^۱ به ادعای وی، با توجه به این روایت طبق نظر شیعه خداوند نیز قاعداً باید دارای کیف باشد و لذا قابل رؤیت است.

این استدلال به چند دلیل درست نیست:

۱. در سند این روایت عباس بن عمرو فقیمی قرار دارد که مجهول است و توثیقی ندارد و لذا این روایت ضعیف است.
۲. در جای خود به دلایل قطعی عقلی اثبات شده است که خداوند بسیط است و جسم و جسمانی نیست و لذا کیفیت در او راه ندارد. بنابراین، حتی اگر روایتی برخلاف آن باشد، چون مخالف عقل است کنار گذاشته می‌شود.
۳. اگر در این روایت این طور آمده است، در آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۲ و روایات فراوان دیگر، هر امری که مستلزم تشبیه، تجسیم و مانند آن باشد، و بلکه در برخی روایات کیفیت داشتن با تعبیری مانند «أَنَّهُ وَاحِدٌ بِلَا كَيْفِيَّةٍ»^۳ از ساحت قدس پروردگار نفی شده است.

۴. ایشان مانند بسیاری از مواضع دیگر کتاب خود به نقل ناقص پرداخته است. اگر صدر همین روایت ملاحظه شود پاسخ این نقض خود به خود حل می‌شود. با توجه به طولانی بودن روایت فقط قسمت‌های قبل از این عبارت را می‌آوریم:

قَالَ لَهُ السَّائِلُ فَلَهُ كَيْفِيَّةٌ قَالَ لَا لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصِّفَةُ وَالْإِخَاطَةُ وَ لَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَ التَّشْبِيهِ لِأَنَّ مَنْ نَفَاهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ وَ دَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ وَ أَبْطَلَهُ وَ مَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمُضْنُوعِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ وَ لَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ أَنْ لَهُ كَيْفِيَّةٌ لَا يَسْتَحِقُّهَا غَيْرُهُ وَ لَا يَشَارِكُ فِيهَا وَ لَا يَخَاطُ بِهَا وَ لَا يَعْلَمُهَا غَيْرُهُ.^۴

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۸۵.

۲. سوره شوری (۴۲)، آیه ۱۱.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۳۷.

۴. همان، ص ۸۴-۸۵.



همان گونه که بر خواننده محترم معلوم شد در صدر قسمت مذکور از روایت، حضرت تصریح می کنند بر اینکه خداوند کیفیت ندارد. بنابراین، مراد از کیفیتی که در ادامه روایت با تعبیر «لکن لابد من اثبات ان له کیفیه لا یستحقها غیره» آمده است، کیفیت اصطلاحی که از ماهیات و لوازم جسم یا جسمانی بودن است نیست.

روایت دوم؛ مؤلف برای اثبات رؤیت خداوند به نقل روایتی از توحید صدوق نیز می پردازد^۱ که طبق آن امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به این پرسش که آیا مؤمنان در قیامت خداوند را می بینند، می فرماید: آری.^۲

پاسخ از این نقض بسیار روشن است و جای تعجب است که ایشان روایت را این گونه نقل کرده است. در حالی که متن روایت، تصریح دارد به اینکه رؤیتی که در قیامت اتفاق می افتد مانند رؤیت او در عالم ذر و دنیاست که رؤیتی قلبی است نه بصری.^۳ حال جای این سؤال است که آیا ایشان ادامه روایت را ندیده است یا انگیزه های دیگری داشته است، پرسشی است که پاسخ آن بر خوانندگان این کتاب مخفی نیست.

در ادامه در حد اختصار به ذکر دلایل منکران رؤیت بصری خداوند پرداخته می شود تا میزان صحت ادعای قفاری در خصوص نسبتی که به شیعه داده است روشن شود. عمدتاً سه دلیل عقلی بر عدم امکان رؤیت خداوند اقامه شده است که عبارت است از: عدم تحقق شرایط رؤیت (مانند لزوم مقابل قرار گرفتن رائی و مرئی) در مورد خداوند به دلیل ملازمه این شرایط با تشبیه یا تجسیم خداوند،^۴ لزوم محدود بودن خداوند در صورتی که رؤیت بر همه ذات او واقع شود و مرکب بودنش در فرضی که رؤیت به

۱. قفاری، ناصر، اصول مذهب الشیعه، ج ۲، ص ۵۵۲.

۲. ابن بابویه صدوق، محمد بن علی، التوحید، ص ۱۱۷.

۳. «عَنْ أَبِي بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ نَعَمْ وَقَدْ رَأَوْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ مَتَى قَالَ جِئْنَا قَالُوا بَلَى ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَيَرَوْنَهُ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَسْتَ تَرَاهُ فِي وَفَيْكَ هَذَا قَالَ أَبُو بصير فَقُلْتُ لَهُ جَعَلْتُ فِدَاكَ فَأُحَدِّثُ بِهَذَا عَنْكَ فَقَالَ لَا فَإِنَّكَ إِذَا حَدَّثْتَ بِهِ فَأُكْرَهُ مُنْكَرٌ جَاهِلٌ بِمَعْنَى مَا تَقُولُهُ ثُمَّ قَدَّرَ أَنَّ ذَلِكَ تَشْبِيهُ كُفْرٍ وَ لَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُصِفُهُ الْمُسْتَهْزِئُونَ وَ الْمُلْجِدُونَ.» (همان).

۴. علم الهدی، سید مرتضی، الملخص، ص ۲۴۳؛ حمصی رازی، سدید الدین، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۲۲.



بعضی از او صورت پذیرد^۱ و مورد اشاره قرار گرفتن مرئی در تحقق رؤیت و منزّه بودن خداوند از مورد اشاره قرار گرفتن^۲. قفاری به هیچ یک از این دلایل نپرداخته است.

مهم‌ترین دلیل منکران رؤیت، آیه ۱۰۳ سوره مبارکه انعام است که می‌فرماید: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُبْصَرُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. طبق تصریح آیه شریفه، چشم‌ها خداوند را درک نمی‌کنند. تصدیق برهان مذکور نیازمند دانستن مقدماتی است: ۱. «ادراک» وقتی با ماده «بصر» به کار می‌رود مراد از آن رؤیت با چشم است؛ ۲. آیه در مقام مدح خداوند متعال است. چون بین دو مدح واقع شده است و وقوع آنچه مدح نیست، بین دو مدح رکیک است و تکلم بدان بر حکیم ممتنع است؛ ۳. این مدح با نفی ادراک بصری (رؤیت) صورت گرفته است و بنابراین مستفاد از آن این است که ادراک بصری خداوند مستلزم نقص است. نتیجه: اثبات رؤیت خداوند مستلزم نقص و در نتیجه محال است.^۳

دلیل دیگر دو آیه شریفه ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾^۴ و ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾^۵ است که بر طبق آن جزای کسانی که درخواست رؤیت کردند گرفتار شدن به صاعقه بوده است، حال آنکه درخواست معقول و ممکن، استحقاق عذاب نمی‌آورد و بنابراین معلوم می‌شود که درخواست امری محال داشته‌اند.^۶

دلیل سوم آیه مربوط به تکلم خداوند با حضرت موسی علیه السلام است: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ ارْأِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۷. طبق تصریح آیه شریفه خداوند به حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: «لَنْ تَرَانِي»، و از آنجایی که

۱. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی....، ج ۲، ص ۱۲۷.

۲. همو، بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۲۲۶.

۳. علم الهدی، سید مرتضی، الملخص، ص ۲۴۳؛ همدانی، عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶.

۴. سوره بقره (۲)، آیه ۵۵.

۵. سوره نساء (۴)، آیه ۱۵۳.

۶. ابن سلیمان، احمد، حقائق المعرفة، ص ۱۸۴؛ ابن بدرالدین، حسین، ینایع النصیحه، ص ۱۱۶.

۷. سوره اعراف (۷)، آیه ۱۴۳.

«لن» برای نفی ابد به کار می‌رود، «لن ترانی» نص در این است که حضرت موسی علیه السلام هرگز خداوند را نخواهد دید، چه در دنیا و چه در آخرت و لذا به طریق اولی و به دلیل اجماع فرقی بین حضرت موسی علیه السلام و دیگران نیست.^۱

آیه ۵۱ سوره شوری «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيَاءً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ»^۲ و ۱۱۰ سوره طه «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۳ از دیگر آیاتی است که منکران در اثبات مدعای خود از آن بهره برده‌اند.

بنابراین، دانسته شد حداقل به پنج آیه کریمه از آیات قرآنی بر عدم رؤیت خداوند استدلال شده است که هم شیعه و هم اهل سنت به بررسی تک‌تک آن پرداخته‌اند، اما نویسنده کتاب اصول مذهب الشيعة متأسفانه به هیچ یک از این آیات هم اشاره نمی‌کند.

و اما نسبت به روایات نیز، چه در میراث روایی اهل سنت و چه در تراث روایی شیعه روایات فراوانی وجود دارد. در اینجا برای نمونه فقط به چند مورد از این روایات در منابع اهل سنت اشاره می‌شود:

روایت اول؛ عبدالله بن قیس اشعری می‌گوید پیامبر فرمود: «در جنت عدن، بین قوم و بین اینکه به پروردگارشان بنگرند، چیزی نیست مگر ردای کبریای خداوندی که بر وجه اوست».^۴ گفته شده است این روایت، صریح در نفی رؤیت خداوند است، چون کبریا از صفات ذاتی خداوند و لازمه ربوبیت اوست و بنابراین حتی یک لحظه هم از خداوند جداپذیر نیست.^۵

۱. حلی، حسن، الرسالة السعدية، ص ۳۹؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۳۱؛ بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام، ص ۷۷؛ سیوری حلی، مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۱۶۴.
 ۲. حلی، حسن، مناهج اليقين، ص ۳۳۵؛ رازی، فخر الدین، الاربعین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۲۹۶.
 ۳. سبحانی، جعفر، بحوث، ج ۲، ص ۲۳۲.
 ۴. قزوینی، محمد، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶.
 ۵. خلیلی، احمد، الحق الدامغ، ص ۹۰.

روایت دوم؛ ابوموسی اشعری می‌گوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در میان ما ایستاد و پنج کلمه فرمود: «... چشم هیچ یک از خلقتش بدو نمی‌رسد».^۱

روایت سوم؛ مسروق از عایشه در خصوص رؤیت خداوند توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پرسید. عایشه گفت: «موی بدنم از چیزی که گفتم سیخ شد». مسروق می‌گوید گفتم: «مهلت بده». سپس این آیه را خواندم: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾؛^۲ عایشه گفت: «چه فکر کردی؟ او جبرئیل بوده است. هر کس بگوید محمد صلی الله علیه و آله و سلم پروردگارش را دیده است دروغ بزرگی گفته است».^۳

با توجه به عدم ذکر روایات اهل سنت و نیز دلایل عقلی و قرآنی منکران رؤیت، دیگر جای تعجب نیست که مؤلف به احادیث فراوانی که از اهل بیت علیهم السلام رسیده است^۴ اشاره نکند و آن را افترا و جعلی بداند.^۵

دلایل موافقان رؤیت

قفاری به تبع بزرگان سلفیه، کتاب، سنت و اجماع سلف را دلیل بر رد قول شیعه دانسته است.^۶ در ادامه به بررسی این ادعا و صحت قول وی پرداخته می‌شود. گرچه بسیاری از سلفیه مدعای خود در این مسئله را مبرهن نکرده‌اند، اما به منظور بررسی صحت و سقم اصل چنین ادعایی آنچه را اهل سنت توانسته‌اند به عنوان دلیل بر امکان و وقوع رؤیت بصری خداوند ذکر کنند بررسی می‌کنیم.

۱. قزوینی، محمد، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۷۰؛ ابن حنبل، احمد، مسند احمد، ج ۴، ص ۴۰۵؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۱۱.

۲. سوره نجم (۵۳)، آیه ۱۸.

۳. ترمذی، ابوعیسی محمد، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۶۹.

۴. برای نمونه نک: صدوق، محمد بن علی، الامالی، ص ۶۱۰؛ رضی، محمد، نهج البلاغه، ص ۱۲۴ و ۲۵۸؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۱۰۶.

۵. قفاری، ناصر، اصول مذهب الشیعه، ج ۲، ص ۵۵۱.

۶. همان، ص ۵۵۰.



دلیل اول؛ «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ»^۱.

گفته شده طبق قسمت اول آیه شریفه، یعنی «قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»، درخواست حضرت موسی (علیه السلام) برای رؤیت یا با علم ایشان به محال بودن رؤیت بوده است، یا با جهل به آن، و یا با علم به امکان آن، که با توجه به بطلان صورت اول و دوم به جهت عبث و لغو بودن در صورت اول و تنافی آن با عصمت حضرت در صورت دوم، رؤیت خداوند ممکن است.^۲

در مقابل، منکران رؤیت بصری خداوند به این استدلال پاسخ‌های فراوانی داده‌اند، از جمله اینکه: حضرت موسی (علیه السلام) درخواست رؤیت قلبی کرده است و هدف او هم از این پرسش این بوده است که خداوند متعال را از طریق علم ضروری دریابد؛^۳ ممکن است مقام بحث از موارد حذف مضاف باشد؛ به این معنا که حضرت موسی (علیه السلام) درخواست رؤیت آیه و علامتی از نشانه‌های قیامت را کرده باشد؛^۴ یا اینکه پرسش حضرت موسی (علیه السلام) از خداوند برای خود نبوده است، بلکه برای قومش چنین درخواستی از خداوند متعال کرده است^۵ یا اینکه در علم معانی و بیان بایی است به نام تجاهل العارف و آن عبارت است از اینکه عالم خود را به منزله غیرعالم قرار دهد. این امر، هم در عرف عرب متداول است و هم در قرآن نمونه دارد. حضرت موسی (علیه السلام) با علم به

۱. سوره اعراف (۷)، آیه ۱۴۳.

۲. رازی، فخرالدین، المحصل، ص ۴۴۸؛ ماتریدی، ابومنصور، التوحید، ص ۵۹؛ باقلانی، ابی بکر، الانصاف فیما یجب اعتقاده، ص ۱۱۷ و ۲۱۵؛ آمدی، سیف الدین، ابکار الافکار، ج ۱، ص ۵۱۸؛ بغدادی، ابومنصور، اصول الایمان، ص ۸۲؛ شهرستانی، محمد، نه‌ایة الاقدام، ص ۲۰۶؛ غزالی، ابوحامد، الاقتصاد، ص ۴۶؛ جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۱۶؛ تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۷۹؛ تفتازانی، سعد الدین، شرح العقائد النسفیة، ص ۵۲؛ عبدالعزیز، حافظ، نبراس، ص ۲۴۹.

۳. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد، ص ۷۷؛ طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ج ۸، ص ۲۳۸.

۴. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد، ص ۷۷؛ همدانی، عبدالجبار، المغنی، ج ۴، ص ۱۶۳.

۵. همدانی، عبد الجبار، المغنی، ج ۴، ص ۲۱۸؛ حلی، حسن، مناهج الیقین، ص ۳۳۹؛ خلیلی، احمد، الحق الدامغ، ص ۳۶.

محال بودن رؤیت، تجاهل کرده، به جهت اصرار و طلب قومش از خداوند طلب رؤیت کرده است.^۱

قسمت دومی که بدان استدلال شده است «وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقْرَارَ مَكَانِهِ فَسَوْفَ تَرَانِي» است که در آن رؤیت خداوند متعال توسط حضرت موسی علیه السلام، بر استقرار جبل (ثابت ماندن کوه) معلق شده است و با توجه به اینکه استقرار جبل امری ممکن است و امر معلق بر ممکن، نیز ممکن است، امکان رؤیت خداوند ثابت می شود.^۲

بر این استدلال نیز اشکالاتی شده است، از جمله اینکه اولاً: رؤیت بر استقرار جبل در حال سکون آن، که امری ممکن است معلق نشده است، بلکه بر استقرار جبل در حال حرکت آن در هنگام تجلی خداوند معلق شده است، که امری محال است و امر معلق بر امر محال هم محال است.^۳ ثانیاً: در صحت تعلیق بر ممکن، امکان معلق در اعتقاد پرسش کنندگان کافی است و در مقام، قوم موسی علیه السلام رؤیت خداوند را ممکن می دانستند.^۴

دلیل دوم؛ از دیگر ادله قرآنی که طرفداران نظریه امکان و بلکه وقوع رؤیت خداوند در قیامت بدان استدلال کرده اند آیات ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»؛ استدلال به این آیه متوقف است بر اینکه «نظر» به معنای رؤیت بصری باشد. لذا کسانی که به این آیه استدلال کرده اند کوشیده اند ثابت کنند که ماده «نظر» وقتی با «الی» متعدی می شود به معنای رؤیت و ابصار است.^۵

۱. قزوینی، امیر محمد، آلوسی و التشیع، ص ۳۱۹.

۲. رازی، فخر الدین، مفاتیح الغیب، ج ۱۴، ص ۳۵۵؛ شهرستانی، محمد، نهاية الاقدام، ص ۲۰۶؛ جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۱۷.

۳. رازی، فخر الدین، الاربعین، ج ۱، ص ۲۸۲؛ آلوسی، سید محمود، روح المعانی، ج ۵، ص ۴۷.

۴. مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۲۴.

۵. اشعری، ابوالحسن، اللمع، ص ۶۳؛ اندلسی، ابن حزم، الفصل، ج ۲، ص ۳۵؛ ماتریدی، ابومنصور، التوحید، ص ۶۰؛ بغدادی، ابومنصور، اصول الايمان، ص ۸۳؛ شافعی، کمال الدین، المسامره، ص ۶۵.



این استدلال نیز از جهات متعددی مقبول واقع نشده است، که از این میان می‌توان به ذکر معانی دیگری برای ماده «نظر» از قبیل نعمت،^۱ عند،^۲ انتظار، رحمت، تفکر،^۳ رؤیت قلبی^۴ یا در تقدیر گرفتن مضافی برای «رب» مانند «ثواب» اشاره کرد.^۵

دلیل سوم؛ از دیگر دلایل معتقدان به رؤیت خداوند، آیاتی است که از «لقاء» با خداوند سخن می‌گوید، مانند آیه ۴۶ سوره بقره: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ که با توجه به حکم عقل به ملازمه ملاقات و رؤیت، به معنای اخبار از رؤیت خداوند توسط آنان است.^۶

وجوهی که در پاسخ از این آیه گفته شده عبارت است از:

۱. «لقاء» به معنای رؤیت یا مستلزم آن نیست، به دلیل اینکه هر کدام، در جایی که دیگری استعمال نمی‌شود یا حتی تحقق ندارد به کار می‌رود.^۷

۲. مراد از «لقاء» وقوف به موقفی است که حجابی بین انسان و خداوند نباشد، چنانچه شأن قیامت که ظرف ظهور حقایق است همین است. همچنین، ممکن است مضافی در تقدیر باشد مانند کلمه «ثواب». لذا با راه یافتن احتمالات متعدد در کلمه «لقاء» این آیات از قابلیت استدلال می‌افتند.^۸

۳. اگر ملاقات مستلزم رؤیت باشد رؤیت اختصاص به مؤمنان نخواهد داشت و کفار را هم شامل می‌شود، چراکه قرآن کریم خبر از لقاء هر انسانی با خداوند و بلکه

۱. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام، ص ۸۲؛ المنصور بالله، مجموع رسائل، ج ۲، ص ۱۱۹.

۲. رازی، فخرالدین، الاربعین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۲۹۳؛ آمدی، سیف الدین، ابکار الافکار، ج ۱، ص ۵۲۸.

۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۶۰۲؛ مؤیدی، ابراهیم، الإصباح علی المصباح، ص ۶۹.

۴. طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ج ۲۰، ص ۱۱۲.

۵. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد، ص ۷۶؛ زمخشری، محمود، الکشاف، ج ۴، ص ۶۶۲؛ ابن ابراهیم، قاسم، مجموع

کتب و رسائل، ج ۱، ص ۵۸۷؛ ابن محمد، قاسم، الأساس لعقائد الاکیاس، ص ۵۰؛ المنصور بالله، مجموع رسائل، ج ۲،

ص ۱۱۹؛ خلیلی، احمد، الحق الدامغ، ص ۴۴.

۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، شرح القصیده النونیه، ج ۲، ص ۴۱۲؛ رازی حنفی، ابوبکر، شرح بدء الامالی،

ص ۲۳۶.

۷. همدانی، عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۷۸.

۸. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۲۰.

لقاء مجرمان با خداوند می‌دهد، در حالی که اشاعره رؤیت را مختص به مؤمنان می‌دانند.^۱

به آیه ۲۶ سوره یونس «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ»^۲، ۱۵ سوره مطففين «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّجَوُّونَ»^۳ و ۱۱ سوره نجم «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» نیز استدلال شده است که منکران رؤیت نپذیرفته‌اند.^۴

نتیجه: بررسی آیاتی که اهل سنت به آن استدلال کرده‌اند به خوبی نشان می‌دهد که آنها نتوانسته‌اند بر ادعای خود از آیات شریفه قرآنی کمک بگیرند و آیاتی که آورده‌اند هیچ کدام دلیل بر مدعای آنها نمی‌شود.

و اما مهم‌ترین دلیل قائلان رؤیت بصری خداوند در قیامت روایاتی است که در این باب، در صحاح و غیر آن ذکر شده است، مانند روایت قیس از جریر؛ جریر نقل می‌کند که نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نشسته بودیم. حضرت به ماه در شب کامل بودنش نگاه کرد و فرمود: «شما پروردگارتان را خواهید دید همان‌طور که این ماه را مشاهده می‌کنید به گونه‌ای که شکی در رؤیت او نخواهید داشت».^۵

برای آگاهی از دیگر روایات می‌توانید به مصادر اهل سنت رجوع کنید.^۶ اما استدلال به روایات را هم منکران نپذیرفته‌اند. چون: ۱. دلالت این روایات به جهت محاذیری مانند استلزام حدوث و تشبیه در خداوند، تمام نیست؛^۷ ۲. برخی از این روایات از ناحیه

۱. همدانی، عبدالجبار شرح الاصول الخمسه، ص ۱۷۸.

۲. اسفراینی، ابوالمظفر، تاج التراجم، ج ۳، ص ۹۷۹؛ ابن‌عاشور، محمد، التحریر و التنویر، ج ۱۱، ص ۶۴.

۳. ابن‌قیم جوزیه، محمد ابن ابی‌بکر، شرح القصیده التونیه، ج ۲، ص ۴۱۴؛ ابن‌ابی‌العز حنفی، صدر الدین، شرح العقیده الطحاویه، ص ۱۹۰؛ رازی حنفی، ابوبکر، شرح بدء الامالی، ص ۲۳۶.

۴. همدانی، عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۷۸؛ طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ج ۱۹، ص ۳۰.

۵. بخاری، محمد، صحیح البخاری، ص ۱۳۴۳؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۱۴؛ سجستانی، ابن‌اشعث، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۴۱۹؛ ترمذی، ابوعیسی محمد، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۹۲؛ قزوینی، محمد، سنن ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۶۳؛ ابن‌حنبل، احمد، مسند احمد، ج ۴، ص ۳۶۵.

۶. مانند بخاری، محمد، صحیح البخاری، ص ۱۳۴۳؛ ترمذی، ابوعیسی محمد، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۹۲-۹۳؛ سجستانی، ابن‌اشعث، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۴۲۰؛ قزوینی، محمد، سنن ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۶۳-۶۷.

۷. همدانی، عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۸۰؛ همو، المغنی، ج ۴، ص ۱۳۷.



سندی دچار ضعف است و اگرچه در صحاح موجود است ولی از اسرائیلیات است و مورد طعن؛^{۳۱} بر فرض صحت سند این دسته از روایات، نهایتاً خبر واحد هستند که در باب اصول و عقاید نمی‌تواند مفید واقع شود؛^{۳۲} این روایت یارای مقابله با دلایل مسلم عقلی،^۳ آیات قرآنی مانند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»^۴ و دیگر روایات را ندارد.^۵ پس روایات نیز نمی‌تواند به اهل سنت بر اثبات ادعایشان کمکی کند.

نتیجه

دانسته شد با وجود دلایل عقلی بر امتناع رؤیت بصری خداوند و تأیید آن به آیات قرآنی و روایات معصومین علیهم‌السلام و حتی برخی صحابه و عدم قابلیت دلایل عقلی و نقلی گروه مقابل برای تعارض با آن، امکان رؤیت خداوند متعال با چشم مادی و نیز هر گونه رؤیتی که نیازمند محل و ابزار مادی باشد وجود ندارد. بنابراین، ادعای قفاری در این خصوص که قول شیعه مخالف کتاب، سنت و اجماع سلف است، درست نیست، زیرا دلیل عقل و نیز آیات کریمه قرآنی دلالتی بر وقوع یا امکان رؤیت بصری ندارد، بلکه بر عدم امکان آن دلالت می‌کند. روایات اهل سنت نیز فارغ از بحث سندی و دلالتی، نهایتاً دو دسته‌اند که بر دو امر متعارض دلالت می‌کنند. سلف نیز اجماع نداشته‌اند و حتی برخی از صحابه منکر رؤیت بصری بوده‌اند.

۱. سقاف، حسن، مسئله الرؤیة، ص ۵.

۲. ابن‌بدرالدین، حسین، ینابیع النصیحة، ص ۱۳۱؛ همدانی، عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۸۰.

۳. مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۲۵؛ شرفی، احمد، عدة الاکیاس، ج ۱، ص ۱۴۵.

۴. ابن‌بدرالدین، حسین، ینابیع النصیحة، ص ۱۳۱.

۵. همدانی، عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۸۰.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابراهیم، القاسم، **مجموع کتب و رسائل القاسم بن ابراهیم**، تحقیق: مجد الدین مؤیدی، صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی، ۱۴۲۱ق.
۳. ابن ابی العز حنفی، صدر الدین علی بن علی، **شرح العقیبة الطحاویة**، تحقیق: ناصر الدین آلبنی، بغداد: دار الكتاب العربی، ۲۰۰۵م.
۴. ابن بدرالدین، حسین، **ینابیع النصیحة**، تحقیق: مرتضی محطوری، مکتبة البدر، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن حزم اندلسی، **الفصل فی الملل والأهواء والنحل**، تعلیق: احمد شمس الدین، بیروت: دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۶ر.
۷. ابن حنبل، احمد، **مسند احمد**، بیروت: دار صادر، بی تا.
۸. ابن سلیمان، احمد، **حقائق المعرفة**، تصحیح: حسن بن یحیی، صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی، ۱۴۲۴ق.
۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر، **التحریر والتنویر**، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۰. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، **حادی الارواح الی بلاد الافراح**، بیروت: عالم الكتب، بی تا.
۱۱. _____، **شرح القصیة النونیة**، شرح: محمد خلیل هراس، بیروت: دار الكتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۱۲. ابن محمد بن علی، قاسم، **الاساس لعقائد الاکیاس**، تعلیق: محمد قاسم عبدالله، صعده: مکتبة التراث الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۱۳. ابن منده اصفهانی، **الایمان**، بیروت: دار الكتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۱۴. ابن ولید، علی، **تاج العقائد و معدن الفوائد**، تحقیق: عارف تامر، بیروت: مؤسسة عز الدین، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۱۵. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، **تاج التراجم فی تفسیر القرآن للعاجم**، تحقیق: نجیب مایل هروی و علی اکبر الاهی خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۶. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، **اللمع فی الرد علی أهل الزيغ والبدع**، تصحیح و تعلیق: حموده غرابه، قاهره: المکتبة الأزهریة للتراث، بی تا.
۱۷. _____، **مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین**، آلمان (ویسبادن): فرانس شتاینر، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
۱۸. آلوسی، سید محمود، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: علی عبد الباری عطیه، بیروت: دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.



۱۹. آمدی، سيف الدين، *ابكار الافكار فى اصول الدين*، تحقيق: احمد محمد مهدي، قاهره: دار الكتب، ۱۴۲۳ق.
۲۰. باقلانى، ابى بكر محمد بن طيب، *الانصاف فيما يجب اعتقاده*، تحقيق: زاهد كوثرى، در ضمن العقيدة و علم الكلام، بيروت: دار الكتب العلميه، ۱۴۲۵ق.
۲۱. بحرانى، ابن ميثم، *قواعد المرام*، تحقيق: سيد احمد حسيني، قم: مكتبة آية الله المرعشى، ۱۴۰۶ق.
۲۲. بخارى، محمد بن اسماعيل، *صحيح البخارى*، ضبط: محمود محمد نصار، بيروت: دار الكتب العلميه، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
۲۳. بغدادى، ابومنصور، *اصول الايمان (اصول الدين)*، استانبول: مدرسة الاهيات بدار الفنون التوركيه، چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
۲۴. ترمذى، ابو عيسى محمد، *سنن الترمذى*، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
۲۵. تفتازانى، سعد الدين، *شرح العقائد النسفيه*، تحقيق: دكتور حجازى سقا، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۴۰۷ق.
۲۶. _____، *شرح المقاصد*، تحقيق و تعليق: عبدالرحمن عميره، الشريف الرضى، ۱۴۰۹ق.
۲۷. ثعالبى، عبد الرحمن بن محمد، *جواهر الحسان فى تفسير القرآن*، تحقيق: محمد على معوض و عادل احمد عبد الموجود، بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۴۱۸ق.
۲۸. جرجانى، مير سيد شريف، *شرح المواقف*، تصحيح: بدر الدين نعلسانى، الشريف الرضى، ۱۳۲۵ق.
۲۹. جصاص، احمد بن على، *احكام القرآن*، تحقيق: محمد صادق قمحاوى، بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۴۰۵ق.
۳۰. حامدى، ابراهيم بن الحسين، *كنز الولد*، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، ۱۴۱۶ق.
۳۱. حلى، ابى منصور حسن بن يوسف، *الرسالة السعدية*، بيروت: دار الصفوة، ۱۴۱۳ق.
۳۲. _____، *مناهج اليقين فى اصول الدين*، تهران: دار الاسوه، ۱۴۱۵ق.
۳۳. حمصى رازى، سديد الدين، *المنتقد من التقليد*، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۲ق.
۳۴. حنفى ماتريدى، ابو الثناء، *التمهيد لقواعد التوحيد*، تحقيق: عبد الحميد تركى، بيروت: دار الغرب الاسلامى، ۱۹۹۵م.
۳۵. حنفى، حسن، *من العقيدة إلى الثورة*، تحقيق: جمعى از محققان، قاهره: مكتبة مدبولى، بى تا.
۳۶. خليلى، احمد بن حمد، *الحق الدامغ*، عمان: النهضة، ۱۴۰۹ق.
۳۷. دارمى، ابوسعيد، *الرد على الجهميه*، تحقيق: بدر بن عبدالله، دار ابن الاثير، ۱۴۱۶ق.





۳۸. رازی حنفی، ابوبکر احمد، **شرح بدء الامالی**، تحقیق: ابو عمرو حسینی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۳۹. رازی، فخر الدین، **الاربعین فی اصول الدین**، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ق.
۴۰. _____، **المحصل**، تحقیق: دکتر حسین آثای، عمان: دار الرازی، ۱۴۱۱ق.
۴۱. _____، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۴۲. رضی، محمد بن حسین، **نهج البلاغه (للمصباحی صالح)**، تحقیق: فیض الاسلام، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۴۳. زمخشری، محمود بن عمرو، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۴۴. سبحانی، جعفر، **رؤیه الله فی ضوء الكتاب والسنة والعقل الصریح**، بی جا: بی نا، بی تا.
۴۵. _____، **الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل**، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.
۴۶. _____، **بحوث فی الملل والنحل**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۴۷. سجستانی، ابن الاشعث، **سنن ابی داود**، تحقیق: محمد عبد العزیز خالدی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۴۸. سقاف، حسن بن علی، **مسئله الرؤیه**، عمان: دار الامام النووی، ۱۴۲۳ق.
۴۹. سیوری حلی، مقداد بن عبد الله، **ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين**، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۵۰. شافعی، کمال الدین محمد، **المسامرة شرح المسایرة**، تحقیق: کمال الدین قاری و عز الدین معمیش، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۲۵ق.
۵۱. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح، **عدة الاکیاس فی شرح معانی الاساس**، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، ۱۴۱۵ق.
۵۲. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، **نهاية الاقدام فی علم الکلام**، تحقیق: احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۵۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **الامالی**، بیروت: اعلمی، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۰ق.
۵۴. ----، **التوحید**، محقق/مصحح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۵۵. طباطبائی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۷ق.
۵۶. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مقدمه: محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۵۷. طوسی، محمد بن حسن، **الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد**، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۶.

۵۸. عبد العزيز، حافظ محمد، *نبراس*، مكتبة حقانية، نسخه خطی، بی تا.
۵۹. عبده، محمد، *رسالة التوحيد*، مكتبة الأسرة، ۲۰۰۵ م.
۶۰. علم الهدی، سید مرتضی، *الملخص فی اصول الدین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
۶۱. _____، *أمالی المرتضی*، قاهره: دار الفكر العربی، ۱۹۹۸ م.
۶۲. غزالی، ابوحامد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۶۳. قبادیانی، ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، تصحیح: علی اکبر قویم، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
۶۴. قزوینی، امیر محمد، *الآلوسی والتشیع*، قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه، ۱۴۲۰ ق.
۶۵. قزوینی، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفكر، بی تا.
۶۶. قفاری، ناصر بن عبدالله، *اصول مذهب الشیعة الامامیه الاثنی عشریه*، بی جا: بی تا، ۱۴۱۴ ق.
۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۶۸. ماتریدی، ابو منصور، *التوحيد*، تحقیق: عاصم ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۶۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۷۰. مظفر، محمد حسن، *دلائل الصديق لهيچ الحق*، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۲۲ ق.
۷۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائيل المقالات*، قم: المؤتمر العالمی للشيخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۷۲. المنصور بالله، عبدالله بن حمزه، *مجموع رسائل الامام المنصور بالله*، تحقیق: عبد السلام وجیه، صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی، ۱۴۲۲ ق.
۷۳. مؤیدی، ابراهیم بن محمد بن احمد، *الاصباح علی المصباح فی معرفة الملك الفتاح*، تحقیق: عبد الرحمن شایم، صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی، ۱۴۲۲ ق.
۷۴. نیسابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفكر، بی تا.
۷۵. همدانی، عبد الجبار بن احمد، *المغنی فی أبواب التوحيد والعدل*، تحقیق: جورج قنوتی، قاهره: الدار المصریة، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ م.
۷۶. _____، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۱ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۰۸ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۳/۳۰ ♦ صفحات: ۸۳-۹۹

بررسی تطبیقی دیدگاه وهابیت و اخوان المسلمین در باره بنی امیه

سید مهدی علیزاده موسوی *

صادق مصلحی وادقانی **

چکیده

بنی امیه در میان مسلمانان به دلیل دشمنی با اهل بیت علیهم السلام و به انحراف بردن تاریخ اسلام و حوادث ناگواری که به وجود آورده اند جایگاه مطلوبی ندارند. اما وهابیت به دفاع از آنان پرداخته، سعی در تبرئه آنها داشته اند. معاویه را پادشاهی عادل و قدرتمند و سیاست مدار و صاحب فتوحات غرب جهان اسلام دانسته اند و علاوه بر اینکه از معاویه به بزرگی و قداست یاد می کنند دامن یزید بن معاویه را نیز از کشتن امام حسین علیه السلام پاک می دانند. اخوان المسلمین اما در نگاهی منصفانه به تاریخ اسلام به انتقاد از معاویه و یزید پرداخته، با پذیرش جنایات منتسب به آنها، حکومت آنها را مبدأ انحراف از سیره خلفا و ریشه مشکلات سیاسی جهان اسلام به حساب آورده اند. اختلاف نظر میان وهابیت و اخوان در مسائلی همچون مشروعیت حکومت بنی امیه، شخصیت و اعمال معاویه، و حوادثی چون جنگ صفین، صلح امام حسن علیه السلام، و شهادت امام حسین علیه السلام و حجر بن عدی به وضوح مشاهده می شود.

کلیدواژه ها: بنی امیه، اخوان المسلمین، وهابیت، معاویه، یزید بن معاویه، حکومت.

* رئیس پژوهشکده حج و زیارت.

** پژوهشگر موسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت علیهم السلام و کارشناس ارشد مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم،
moslehi2mm@chmail.ir

مقدمه

بنی امیه در تاریخ اسلام تأثیر فراوانی داشته‌اند، چراکه علاوه بر اینکه توانستند حکومت بلندمدتی را شکل دهند، به کمک همین قدرت و به واسطه جهت‌گیری‌های خاص مذهبی تأثیرات شگرفی بر تاریخ اسلام و فرق اسلامی داشته‌اند. در کتب تاریخ، نام بنی امیه با سابقه دشمنی با بنی هاشم و پیامبر ﷺ و اهل بیت ﺍﻟﺒﯿﺖ، همراه با تغییر سنت جانشینی پیامبر ﷺ و تبدیل آن به ملک و پادشاهی، جنگ با امیرالمؤمنین علی ﺍﻟﯿﺘﺎ، کشتن اباعبدالله الحسین ﺍﻟﻬﺴﯿﻦ و جنایت حمله به مدینه و آتش زدن کعبه همراه است. از این‌رو اکثر مسلمانان نگاه مثبتی به این خاندان ندارند. برخی به انتقاد از این خاندان پرداخته‌اند؛ بسیاری نیز در این موضوع سکوت می‌کنند^۱ و برخی نیز جزء مدافعان آنها هستند. وهابیت به دفاع از این طایفه پرداخته، سعی در تبرئه آنها از جنایات منتسب به آنها دارد. وهابیت فقط به تبرئه کردن بنی امیه بسنده نمی‌کند، بلکه آنها را صاحب فضایل و کمالات نیز معرفی می‌کند. نگارش کتب تاریخ امویان و تجدید چاپ کتب قدیمی در این زمینه و دفاع از آنها و ستایش از معاویه و یزید و چشم‌پوشی از آنچه تاریخ درباره جنایاتشان ذکر کرده^۲ یا تلاش برای توجیه این جنایات مؤید این مطلب است که وهابیت به بنی امیه تعلق خاطر دارد. اما سایر مسلمانان، به ویژه اخوان المسلمین به دلیل دیدگاه خاصشان در زمینه حکومت با نگاهی جامع و بدون تعصب به تاریخ صدر اسلام، بنی امیه را نقد می‌کنند.

در این نوشته برای نخستین بار به بررسی و مقایسه دیدگاه وهابیت و اخوان المسلمین درباره بنی امیه می‌پردازیم. اما مقصود از بنی امیه در این نوشته نه تمامی امویان، بلکه آل

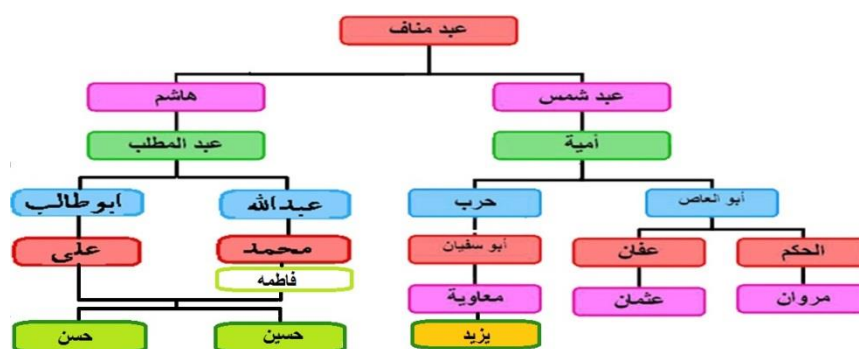
۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱، ص ۶۷.

۲. نمونه‌ای از این کتاب‌ها: الدولة الأموية المفتری علیها اثر حمدی شاهین؛ مواقف المعارضة فی خلافة یزید اثر محمد بن عبد الهادی بن رزّان الشیبانی؛ الدولة الأموية عواملُ الازدهار وتداعیات الانهيار اثر علی محمد الصلابی؛ یزید بن معاویه حیاته وعصره اثر عمر سلیمان العقیلی؛ من سب الصحابة ومعاوية فأمة هاهو اثر محمد عبد الرحمن المغراوی؛ من قتل الحسین اثر عبد الله بن عبد العزیز؛ الغاوية عن الوقیعة فی خال المؤمنین معاوية اثر أبی محمد زکریا علی القحطانی؛ تاریخ خلافة بنی أمیة اثر نبیه عاقل؛ الناهیة عن طعن أمير المؤمنین معاوية اثر عبد العزیز أحمد بن حامد؛ إباحة المدينة وحرق الکعبة اثر حمد بن محمد العرینان.

ابی سفیان، یعنی معاویه و یزید، است؛ چراکه معاویه بنیان‌گذار حکومت بنی‌امیه و یزید به عنوان نخستین جانشین وراثتی حکومت اسلامی، علی‌رغم جنایاتی که در دوران حکومتشان رخ داد بیشتر محل توجه وهابیت بوده‌اند و در مقابل ایرادهایی که به آنان گرفته می‌شود، از آنها دفاع می‌کنند. هرچند در حکومت مروانیان نیز، کسی همچون عمر بن عبدالعزیز هم به دلیل رویکرد اصلاحی اش محل توجه بوده است.

بنی‌امیه و بنی‌هاشم در کتب تاریخی

بنی‌امیه، نوادگان امیه بن عبد شمس هستند. گروهی از نسل دو تن از فرزندان او، ابوالعاص و حرب توانستند بعد از وفات پیامبر نزدیک به صد سال بر سرزمین‌های اسلامی حکمرانی کنند. مورخانی چون طبری در تاریخ الامم^۱ و بلاذری در انساب الاشراف^۲ جریان رقابت هاشم و امیه در مکه و برتری هاشم در جلب نظر مردم و نظر دانایان عرب (کاهن عسفان) را ذکر کرده‌اند و به دشمنی بنی‌امیه و بنی‌هاشم از همان زمان اشاره کرده‌اند.



این دشمنی در زمان پیامبر در جنگ احد به فرماندهی ابوسفیان نمود یافت.^۳ با فتح مکه ابوسفیان و فرزندش معاویه اظهار اسلام کردند اما امیر مؤمنان علی (ع) با صراحت

۱. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۲۵۳.

۲. بلاذری، جابر، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۵۸-۶۳.

۳. ابن‌هشام، زندگانی محمد صلی الله علیه و آله و سلم، ج ۲، ص ۹۴.



آنها را منافق شمرد و در این باره فرمود: «قسم به خدایی که دانه را شکافت و پدیده‌ها را آفرید، آنان اسلام را نپذیرفتند، بلکه به ظاهر تسلیم شدند و کفر خود را پنهان داشتند، آنگاه که یاورانی یافتند آن را آشکار ساختند».^۱ عمار که پیامبر در فضیلت او گفته بود «تقتله الفئة الباغية»^۲ نیز به تبعیت از امام علی علیه السلام همین سخن را در جنگ صفین بیان می‌کند. عمار می‌گوید: «وَاللَّهِ مَا أَسْلَمُوا، وَلَكِنْ اشْتَسَلَمُوا وَأَسْرُوا الْكُفْرَ، فَلَمَّا رَأَوْا عَلِيَّهٖ أَغْوَانًا أَظْهَرُوهُ»؛ به خدا قسم مسلمان نشدند، بلکه به ناچار تسلیم شدند و کفر خود را پنهان داشتند و آنگاه که یاورانی یافتند آن را آشکار کردند.^۳

مشروعیت حکومت بنی‌امیه

در زمان خلیفه اول، معاویه همراه برادرش یزید بن ابوسفیان به شام رفت. عمر او را استاندار اردن و برادرش یزید را استاندار شام کرد. با مرگ یزید بن ابوسفیان معاویه حاکم شام و اردن شد و در زمان عثمان بر همه شام مسلط شد. در زمان حضرت علی علیه السلام از بیعت با ایشان امتناع کرد و جنگ صفین را به راه انداخت. در نهایت توانست با خانه‌نشین کردن امام حسن علیه السلام خلافت را به دست بگیرد.^۴ بدین ترتیب حکومت امویان شکل گرفت. وهابیت نه تنها حکومت بنی‌امیه را مشروع می‌داند بلکه آن را دوره شکوه و عظمت اسلام قلمداد می‌کند؛ چراکه از نظر آنها بنی‌امیه قلمرو حکومت اسلامی را گسترش دادند، با کفار جنگیدند و ثروت فراوانی به غنیمت آوردند. از نظر آنها، هرچند این حکومت به وسیله غلبه و بازور به دست آمده باشد مشروع است.^۵ حتی یزید که با مکر پدرش به حکومت رسید نیز حکومتش مشروع است. ابن‌العربی در کتاب العواصم من القواصم، که در عربستان بسیار محل توجه علمای وهابی است،^۶

۱. نهج البلاغة (للصبحی صالح)، ص ۳۷۵، نامه ۱۶.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح، ص ۶۲، ح ۴۴۷، باب التعاون فی بناء المسجد.

۳. هیشمی، علی بن ابی‌بکر، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۱۱۳.

۴. طقوش، محمد سهیل، دولت امویان، ص ۱۲.

۵. عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارینیه، ج ۱، ص ۶۸۴.

۶. عصام العمداد، یحیی، نقد الشیخ محمد بن عبدالوهاب من الداخل، ص ۹۳.



می‌نویسد: «مردم با یزید بیعت کردند، هرچند برخی با او بیعت نکردند اما بیعت او شرعی بوده است؛ چراکه بیعت با یک یا دو نفر هم شرعی است».^۱

اخوان المسلمین اما حکومت بنی‌امیه را سرمنشأ انحراف سیاسی در جامعه اسلامی می‌دانند. هرچند در میان اخوان اختلاف نظر درباره ایرادهایی که بر بنی‌امیه وارد شده وجود دارد اما یک اصل اساسی در میان آنها مسلم است که معاویه سنت خلفا را ترک کرده، به جای انتخاب مردمی - که در اهل حل و عقد نمود می‌یابد - حکومت را تبدیل به پادشاهی کرد که از پدر به فرزندان به ارث برسد. قرضای در عین حال که به حمایت از معاویه برخاسته و او را ستوده است به ولایت‌عهدی یزید اعتراض کرده، آن را یکی از اشتباه‌های معاویه برمی‌شمارد.^۲ عبدالقادر عوده، از رهبران فکری و سیاسی جماعت اخوان المسلمین، ضمن هجمه بردن به معاویه معتقد است معاویه ولایت‌عهدی را بدعت گذاشت تا بتواند فرزند فاسقش یزید را بر گرده مسلمانان سوار کند و خلافت را تبدیل به پادشاهی سخت‌گیر و ظالمانه‌ای کند که در کودکان و فاسقان بنی‌امیه باشد. او حتی به منظور بیعت گرفتن برای فرزندش یزید، به حيله‌گری و رشوه دادن و تهدید و دروغ متوسل شده است.^۳ سید قطب در ایراد گرفتن بر بنی‌امیه از همه اخوان جلوتر است و بیشترین و صریح‌ترین اشکالات را بر بنی‌امیه وارد کرده است. سید بیعت گرفتن معاویه از مردم برای یزید را این‌گونه توصیف می‌کند:

هنگامی که بنی‌امیه روی کار آمدند و خلافت اسلامی به حکومت موروثی دودمان بنی‌امیه تبدیل شد، این امر به هیچ وجه خواست اسلام نبود؛ بلکه از یادگارهای دوران جاهلیت بود که تجلی و پرتوافکنی اسلام نور آن را خاموش ساخته بود.^۴

سید قطب سپس به طور کامل دو ماجرا در بیعت گرفتن معاویه از بزرگان اهل حجاز و گروه‌هایی که به دیدار او می‌رفتند برای یزید را نقل می‌کند که در هر دو ماجرا تهدید به

۱. محمد بن عبد الله أبو بکر بن العربي، العواصم من القواصم، ص ۲۲۲.

۲. یوسف قرضاوی، تاریخنا المفتری علیه، ص ۹۴.

۳. عبدالقادر عوده، اسلام و اوضاعنا السياسية، ص ۱۲۰.

۴. قطب، سید، عدالت اجتماعی در اسلام، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.

کشته شدن در صورت بیعت نکردن مطرح می‌شود.^۱ محمد غزالی معتقد است شکل حکومت در زمان معاویه تغییر کرد و نظام جمهوری پنهان شد و جایش را نظام پادشاهی شناخته شده در کشورها گرفت، و بیشتر مسلمانان در خطاکار بودن معاویه در این کار اتفاق نظر دارند.^۲

حکومت اسلامی از نظر اخوان حکومتی است که حاکم از طریق شورای حل و عقد انتخاب شده باشد و مردم به آن رضایت داده باشند. در غیر این صورت حکومت نامشروع خواهد بود. بر این اساس و با توجه به حقایق مسلم تاریخی حکومت بنی امیه از نظر اخوان، اسلامی نبوده است و مشروعیت ندارد.

معاویه در دو نگاه

به هر اندازه که وهابیت معاویه را بزرگ شمرده، اخوان المسلمین به او بی اعتنا بوده اند و هرچه وهابیت حکومت او را ستوده اند اخوان حکومتش را نکوهیده اند. از جمله اموری که وهابیت در تمجید از معاویه ذکر می کنند می توان به اسلام آوردن و کاتب وحی و صحابی بودن اشاره کرد، در حالی که این موارد در کتب اخوان بسیار نادر است. ایمان آوردن دیر هنگام معاویه و ابوسفیان حقیقتی است که نقص بزرگی برای معاویه به شمار می رود. اما نویسندگان وهابی این حقیقت را به صورت مبهم انکار می کنند و می گویند: «معاویه کمی قبل از فتح مکه ایمان آورد».^۳ نویسندگان وهابی به تبع ابن تیمیه معاویه را جزء کاتبان وحی می شمردند^۴ و از حلم و زیرکی و سخاوت او تعریف می کنند.^۵ در حالی که نویسندگان اخوان، همچون سید قطب، عبدالقادر عوده و غزالی،

۱. همان.

۲. غزالی، محمد، معركة المصحف فی العالم الاسلامی، ج ۱، ص ۴۶.

۳. صلابی، علی محمد، الدولة الأمویة، ج ۱، ص ۲۸.

۴. کسانی مثل محمد بن صالح العثیمین در الهادی الی سبیل الرشاد و علی بن نایف الشحود در موسوعة الدین النصیحة و عبد الرحمن بن صالح المحمود در شرح کتاب لمعة الاعتقاد به تبع ابن تیمیه در منهاج السنة معتقدند معاویه از کاتبان وحی بود، در حالی که این مطلب در جای خود رد شده است.

۵. عوض الله، محمد، تاریخ الدولة الامویة، ص ۱۸.

هیچ اشاره‌ای به این فضایل نکرده‌اند و برعکس معاویه را مکار و زورگو و بدعت‌گذار و منحرف می‌دانند.^۱ به نظر سید قطب، معاویه و عمرو عاص بر علی علیه السلام پیروز نشدند، چراکه آنها در به کار بردن هر وسیله‌ای آزاد بودند، اما علی مقید به اخلاقش بود. در حالی که معاویه و همکارش به دروغ و حيله‌گری و نفاق و رشوه تکیه می‌کردند علی نمی‌توانست به این جهنم پایین برود. پس عجیب نیست که آن دو پیروز شوند و علی موفق نشود. عدم موفقیتی که شرافتمندانه‌تر از هر پیروزی است.^۲ خالد محمد خالد، از پیش‌گامان جماعت اخوان المسلمین مصر، با استناد به سخن حضرت علی علیه السلام معتقد است معاویه هیچ سابقه‌ای در اسلام ندارد، بلکه با اکراه به اسلام وارد شده است.^۳ بهنساوی نیز معتقد است معاویه با تهدید و اکراه از بزرگان مدینه برای یزید بیعت گرفت و آنها زمانی که معاویه مرد، در مقابل یزید قیام کردند.^۴ غزالی نیز رفتار اشرافی معاویه را به نقل از ابوذر نقد کرده، او را متهم به حيله‌گری می‌کند.^۵

بغض اهل بیت پیامبر

معاویه در شام توانسته بود با سلطه کامل و درازمدت خود فرهنگ دشمنی با اهل بیت علیهم السلام را رواج دهد و لعن امیرالمؤمنین علی علیه السلام را در منابر رسمیت بخشد. وهابیت اما با این نظر موافق نیست. این نظر از ابن تیمیه به وهابیت به ارث رسیده و همان‌طور که ابن تیمیه معاویه و یزید را تطهیر می‌کند^۶ وهابیت نیز همان اعتقاد را دارد. عثمان الخمیس می‌گوید: «ثابت نشده است که علی بر منابر لعن می‌شده و روایات در

۱. تفصیل این اوصاف در ادامه خواهد آمد.

۲. قطب، سید، کتب و شخصیات، ص ۲۴۲.

۳. محمد خالد، خالد، خلفاء الرسول، ص ۲۸۹.

۴. بهنساوی، سالم، شبهات حول الفكر الاسلامی المعاصر، ص ۳۰.

۵. غزالی، محمد، الاسلام المفتری علیه، ص ۸۶.

۶. ابن تیمیه می‌پذیرد که اهل شام حضرت علی را دشنام می‌دادند، اما آن را دوطرفه و طبیعی قلمداد می‌کند و بدین ترتیب معاویه را از امر به سب و لعن تبرئه می‌کند. او می‌گوید: «فَإِنَّ التَّلَاعُنَ وَقَعَ مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ كَمَا وَقَعَتِ الْمُحَاذَبَةُ»؛ عبدالله الغنيمان، مختصر منهاج السنة، ص ۲۰۹.



این زمینه همه ضعیف هستند»^۱. آنها حتی دلالت روایت صحیح مسلم را - که نشان می‌دهد معاویه به سعد اعتراض می‌کند که چرا علی علیه السلام را سب نمی‌کنی؟ - هم نمی‌پذیرند.^۲ هرچند وهابیت سعی در رد این حقیقت دارد، اما دلایل بسیاری در این زمینه در منابع تاریخی موجود است. تا جایی که منصفان مسلمان همچون محمد ابوزهره^۳ آن را مسلم دانسته‌اند و بدین سبب با بنی‌امیه دشمنی می‌کنند. آلوسی نیز می‌گوید: «بنی‌امیه که غضب خداوند بر آنها باد، در پایان خطبه‌های نماز جمعه به علی علیه السلام ناسزا می‌گفتند».^۴ قرضاوی نیز تصریح می‌کند که معاویه آشکارا حضرت علی علیه السلام را دشنام می‌داد و ابراز دشمنی می‌کرد.^۵ خالد محمد خالد، از پیش‌گامان اخوان، با تخطئه رفتار معاویه در خون‌خواهی عثمان می‌گوید: «آیا راه خون‌خواهی عثمان این است که پیراهن خونینش در سرزمین شام گردانده شود تا به مردم این‌گونه القا شود که علی علیه السلام قاتلان عثمان را یاری داده و الان آنان را پناه داده است؟».^۶ سپس می‌گوید: «معاویه در شام مردم را بر دشنام دادن بر علی علیه السلام تحریک می‌کرد».^۷ غزالی می‌گوید: «فرزندان عبدالشمس در جاهلیت دارای سلطه و حکومت بودند و بعد از اینکه در نهایت اسلام آوردند دوباره با زیرکی توانستند همان برتری را به دست بیاورند. من تعجب نمی‌کنم که در سایه این حکومت موروثی علی علیه السلام و اصحابش بر منابر لعن شوند».^۸ گذشته از اینکه آیا بنی‌امیه و مشخصاً معاویه و یزید را نواصب بدانیم یا خیر، نتیجه حکومت کردن بنی‌امیه بر شام پیدایش گروهی شد که بغض علی علیه السلام را قربة الی‌الله در سینه داشتند. این گروه به نواصب معروف شدند. بهنساوی می‌گوید:

۱. عثمان الخمیس، المنهج، <http://almanhaj.net/cms/index.php/fatwa/show/629>

۲. عبدالعزيز بن احمد بن الحامد، الناهیه عن طعن أمير المؤمنين معاویه، ص ۲۷.

۳. ابوزهره، محمد، الإمام زید، ص ۹۹.

۴. آلوسی، محمود، روح المعانی، ج ۷، ص ۴۵۶.

۵. مبارک، رمضان، أیلتقی النقیضان؟ حوار مع فضیلة الشیخ الدكتور یوسف القرضاوی، ص ۱۸۵.

۶. محمد خالد، خالد، خلفاء الرسول، ص ۲۸۶.

۷. همان، ص ۲۸۷.

۸. غزالی، محمد، فی موبک الدعوة، ص ۱۱۳.

«ناصبیان در تاریخ اسلامی کسانی هستند که یزید بن معاویه برای جنگ با آل‌البیت از آنها استفاده کرد و به وسیله آنها پیروز شد».^۱

جنگ صفین

هرچند در قرون اولیه اهل حدیث درباره جنگ‌های حضرت علی (علیه السلام) اظهار بی‌طرفی می‌کردند و آنها را فتنه می‌نامیدند اما به مرور زمان به بررسی و قضاوت درباره آن پرداختند. اهل سنت در ابتدا هر دو را محق دانستند و علی (علیه السلام) را به حق نزدیک‌تر معرفی کردند.^۲ اما به مرور زمان عاملان شروع این جنگ‌ها را مجتهدانی دانستند که اجتهاد کرده‌اند و در اجتهادشان دچار خطا شده‌اند و یک اجر دارند و بدین وسیله عدالت آنها را توجیه می‌کردند. وهابیت هرچند پرداختن به این جنگ‌ها را نمی‌پسندد^۳ و معتقد است روایات وارد شده در این موضوع، خصوصاً اگر شامل طعن بر معاویه باشد، از طریق راویان دروغ‌گو و دشمن معاویه نقل شده است، اما نقش معاویه را به راه انداختن جنگ صفین می‌پذیرد. آنها از ابن تیمیّه نقل می‌کنند که معاویه نمی‌خواست این جنگ رخ دهد اما زمانی که حضرت به سوی او لشکرکشی کرد وارد جنگ شد.^۴ علاوه بر این، می‌گویند معاویه در به راه انداختن جنگ صفین تحویل و اجتهاد کرد. اما این موجب نمی‌شود که او را متهم کنیم و از جایگاهش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بکاهیم.^۵ آنها نمی‌پذیرند که معاویه با بلند کردن پیراهن خونین عثمان به تحریک شامیان می‌پرداخت، بلکه معتقدند ام حبیبه پیراهن خونین و انگشتان بریده شده نائله را به نعمان بن بشیر داده تا به معاویه برساند و نعمان با توصیف صحنه کشته شدن عثمان موجب تحریک شامیان

۱. بهنساوی، سالم، السنة المفتی علیها، ج ۱، ص ۱۳۲.

۲. مالکی، ابن عربی، العواصم من القواصم، ص ۱۷۲.

۳. صلابی، محمد، الدولة الاموية عوامل الازدهار و تدعیات الانهيار، ج ۱، ص ۱۴۰.

۴. مالکی، ابن العربی، العواصم من القواصم، ص ۱۶۸.

۵. مغراوی، محمد بن عبدالرحمن، من سب الصحابة و معاویه، ص ۱۱۰.



شد. آنها به سادگی می‌پذیرند که معاویه بدون نیت سوء، قصد داشت انتقام خون عثمان را بگیرد و سپس بیعت کند؛^۱ اما غزالی جنگ صفین را شکست مسلمانان می‌نامد.^۲ خالد محمد خالد در کتاب خلفاء الرسول تأکید می‌کند که معاویه به ناحق و با نیت شوراندن شامیان بر حضرت امیر علیه السلام پیراهن را بر منبر مسجد آویخته بود و گرد آن پنجاه هزار نفر جمع شده بودند و فریاد خون‌خواهی عثمان سر می‌دادند.^۳ وی امیرالمؤمنین علی علیه السلام را به خاطر پای‌مردی بر حق و پای‌بندی به اخلاق و آرمان‌های اسلامی‌اش می‌ستاید و در مقابل بدون نام بردن از دشمنانش آنها را به حيله‌گری، رشوه و بازی با بیت‌المال متهم می‌کند. از نظر او، معاویه به دنبال قصاص قاتلان عثمان نبود، بلکه می‌خواست شامیان را بر ضد حضرت امیر علیه السلام بشورانند. او در بیان مقدمات جنگ صفین می‌گوید:

در حالی که معاویه در شام مردم را بر سب و شتم امام تحریک می‌کرد امام در کوفه از دشنام به معاویه بر حذر می‌داشت و می‌گفت خدایا خون‌های ما و آنان را حفظ کن و بین ما و ایشان صلح برقرار کن. معاویه در شام در میان قصرهای بلند و غذاهای رنگین و اموالی که بدون حساب خرج می‌شد زندگی می‌کرد و علی در کوفه با لباسی به قیمت سه درهم، غذای خشک و ناگوار می‌خورد و اموال مسلمانان را به عدالت تقسیم می‌کرد.^۴

قرضاوی نیز معاویه را سرکش و گروهش را فئة باغیة می‌داند و برای اثبات نظرش به روایت معروفی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در شأن عمار فرمود استناد می‌کند.^۵ در عین حال، لحن قرضاوی در انتقاد از معاویه بسیار نرم‌تر از سایر اخوان است.

۱. صلابی، محمد، الدولة الاموية عوامل الازدهار و تدعیات الانهيار، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲. غزالی، محمد، من معالم الحق، ص ۱۰۴.

۳. خالد، خالد محمد، خلفاء الرسول، ص ۲۹۰.

۴. همان، ص ۲۸۸.

۵. قرضاوی، یوسف، تاریخنا المفتری علیه، ص ۹۳.

صلح و شهادت امام حسن علیه السلام

وهابیت صلح امام حسن علیه السلام با معاویه را کاری درست و شایسته در مقابل شروع جنگ صفین از سوی امیرالمؤمنین علیه السلام تفسیر می کنند و جنگ امیرالمؤمنین علیه السلام با معاویه را تحت تأثیر تحریک قاتلان عثمان و علی رغم خواسته آن حضرت می دانند.^۱ بدین ترتیب القا می کنند که اصل جنگ با معاویه کار اشتباهی بوده است و علی علیه السلام متأثر از تحریک شورشیان کوفه به جنگ رو آورده و امام حسن علیه السلام با وجود آنکه در موقعیت قوت قرار داشت و می توانست جنگ را ادامه دهد از خلافت خود تنزل کرد و خلافت را به معاویه واگذار کرد. آنها صلح امام حسن علیه السلام را در موضع قوت آن حضرت دانسته اند، چراکه خود امام حسن علیه السلام به موقعیت قدرتمند خود تصریح کرده است و فرماندهان قدرتمندی داشت که با توجه به شناختی که از پتانسیل موجود در عراق داشتند می توانستند حرکت عظیمی ایجاد کنند که معاویه و عمرو عاص هم به آن اعتراف کرده اند.^۲ در عین حال، به ناچار و با وجود تناقض در بیان برخی از دلایل صلح به آشفته گی سپاه امام حسن علیه السلام اشاره کرده اند.^۳

در میان آثار اخوان مطلب چندانی درباره صلح امام حسن علیه السلام دیده نشد. فقط قرضای در کتاب الاسلام والعلمانية وجهها لوجه می گوید حسن بن علی علیه السلام با رضایت از مقام خلافت کنار کشید و آن را به معاویه سپرد تا اتحاد کلمه در جامعه شکل بگیرد و از خونریزی پرهیز شود.^۴

۱. صلابی، محمد، الدولة الاموية عوامل الازدهار و تدعیات الانهيار، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۱.

۳. همان، ص ۱۵۵.

۴. قرضای، یوسف، الاسلام والعلمانية وجهها لوجه، ص ۱۵۸.



شهادت امام حسین علیه السلام

وهابیت در عین حال که کشته شدن امام حسین علیه السلام را مظلومانه دانسته‌اند و قاتلان را شایسته لعن می‌دانند، قیامش را نیز تأیید نمی‌کنند. آنها، به تبع ابن تیمیه،^۱ قیام امام حسین علیه السلام در مقابل حکومت یزید را، که ولایتش با بیعت اهل شام و سایر مردم محقق شده، کاری غلط و مسبب به وجود آمدن فتنه در امت اسلام نشان می‌دهند.^۲ از نظر آنها، یزید نقشی در کشته شدن امام حسین علیه السلام نداشت و حتی راضی به این کار هم نبود،^۳ بلکه این جنایت به دست عمر سعد و به دستور عبیدالله و به تحریک شمر انجام شد و این در حالی بود که خود امام حسین علیه السلام از آنها خواست او را به نزد یزید ببرند تا دستش را در دست یزید گذارد (و بیعت کند).^۴ ادعایی که بیشتر مسلمانان، به ویژه اخوان المسلمین، آن را نمی‌پذیرند.

اخوان المسلمین یزید را مسئول شهادت امام دانسته، قیامش را تأیید می‌کنند. غزالی بخشی از کتاب من معالم الحق را به قیام امام حسین علیه السلام و کشته شدن مظلومانه او اختصاص داده است. او این حرکت را نوعی حرکت اصلاحی ضروری در مقابل حاکم ستمگری معرفی می‌کند که بدون داشتن شایستگی این منصب از طریق وراثت به حکومت دست یافته و برای حفظ آن از هیچ جنایتی فروگذار نمی‌کند. غزالی هرچند به سرپیچی امام حسین علیه السلام از بیعت با یزید و خروج از مدینه قبل از رسیدن نامه‌های کوفیان اشاره‌ای نمی‌کند اما تصریح می‌کند که امام حسین علیه السلام می‌دانست در هر حال حکومت یزید او را رها نخواهد کرد تا بیعت کند و او مرگ را بر بیعت کردن ترجیح داد. این در حالی بود که همه بزرگان امت اسلام می‌دانستند که حکومت یزید نامشروع و سست است اما هیچ طرح مناسبی برای کنار گذاشتن او نداشتند. به همین دلیل عبدالله بن عباس حضرت را از رفتن به عراق نهی می‌کرد، در حالی که عبدالله بن زبیر آن

۱. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة، ج ۴، ص ۵۳۱.

۲. تویجری، عبد الله ابن عبدالعزیز، البدع الحولیه، ص ۱۰۱.

۳. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۴۱۱.

۴. همو، رأس الحسین، ص ۲۰۰.

حضرت را به رفتن به عراق تشویق می‌کرد. در این میان حسین علیه السلام جان خود را فدای از بین بردن حکومت یزید کرد. هرچند به ظاهر شکست خورد اما خون او موجب تداوم قیام‌ها بر ضد امویان شد و حکومتشان سقوط کرد.^۱ سید قطب نیز، که حکومت یزید را نامشروع می‌داند، قیام امام حسین علیه السلام را می‌ستاید و شهادت امام حسین علیه السلام را در حقیقت و در مقیاس بزرگ پیروزی می‌داند، هرچند در ظاهر شکست به نظر برسد، چراکه تأثیر خون شهید از بسیاری از سخنانی که در فضایل ارزش‌های بزرگ گفته شود بیشتر است.^۲

شهادت حجر بن عدی

یکی از ایرادهایی که از زمان حکومت معاویه تا کنون به معاویه وارد می‌شده است اقدام به کشتن حجر بن عدی، صحابی جلیل‌القدر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، است. حجر به دلیل محبت و ارادت قلبی به علی علیه السلام همواره نسبت به حکامی که معاویه برای کوفه تعیین می‌کرد انتقاد داشت. در زمان امارت زیاد بر کوفه این انتقادات به دلیل دشمنی زیاد با شیعیان علی علیه السلام به اوج خود رسید و تا حد درگیری پیش رفت. زیاد، حجر و یارانش را دستگیر کرد و به دمشق فرستاد در نزدیکی دمشق در مرج عزراء که به دست خودش فتح شده بود به دستور معاویه حجر و شش تن از یارانش کشته شدند.^۳ درباره کشته شدن حجر به دستور معاویه اقوال مختلفی مطرح می‌شود. ابوبکر بن العربی بدون بررسی جوانب قضایا می‌گوید اصل بر این است که کسی را که امام می‌کشد به حق کشته باشد و اگر کسی ادعا می‌کند که معاویه به ناحق حجر را کشته است باید دلیل بیاورد.^۴ محقق این کتاب رفتار معاویه را این‌گونه توجیه می‌کند که حجر دست به

۱. غزالی، محمد، من معالم الحق، ص ۱۰۴-۱۱۶.

۲. قطب، سید، فی ضلال القوان، ج ۵، ص ۳۰۸۶.

۳. ابن سعد، أبو عبد الله، الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۲۱۷؛ ابن اثیر، عزالدین، أسد الغابة، ج ۱، ص ۶۹۷؛ ذهبی، أبو عبد الله

محمد بن أحمد، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۴۵۶.

۴. ابن عربی، محمد بن عبد الله، العواصم من القواصم، ص ۲۱۹.



شورش زده، در مقابل حاکمش خروج کرده است و حتی او را شایسته حلم معاویه نیز نمی‌داند؛ چراکه معتقد است معاویه در مواردی که به شخصش ظلم می‌شد حلم نشان می‌داد اما در مواقعی که به حکومتش تعرض می‌شد شدید بود؛ زیرا عثمان در امر حکومت حلم نشان داد و حلمش در مقابل شورشیان او را به کشته شدن کشاند.^۱

اخوان به دلیل اینکه مثل وهابیت در پذیرش نقل‌های تاریخی ملزم به رعایت حال معاویه نیستند و دل‌بستگی به معاویه ندارند به آسانی کشتن حجر را خطای معاویه دانسته‌اند. غزالی در نقدی که بر تفکر ارائه شده در کتاب العواصم من القواصم دارد، از اظهار نظر ابن‌العربی درباره کشته شدن حجر تعجب می‌کند و می‌گوید: «بر این اساس، اصل بر این است که خطا از ساحت حاکم دور و رفتارشان صحیح باشد، حتی اگر خونریزی باشد. در حالی که این سخن ناشایستی است».^۲ قرضاوی، در کتاب تاریخنا المفتری علیه، به اشتباه معاویه در کشته شدن حجر تصریح می‌کند. قرضاوی ضمن اظهار اتفاق نظرش با حسن بصری از او نقل می‌کند که از معاویه به چهار دلیل بیزار بود. جنگ با علی (ع)، کشتن حجر بن عدی، ملحق کردن زیاد به پدرش و بیعت گرفتن برای یزید. سپس درباره حجر توضیح می‌دهد که علی رغم همه توجیهاتی که برای قتل حجر ذکر شده است ما این کار را تأیید نمی‌کنیم، همان‌طور که عایشه نیز معاویه را برای این کار سرزنش کرد و همان‌طور که نقل شده خود معاویه نیز از ملاقات با حجر بعد از مرگش وحشت داشت.^۳

نتیجه

وهابیت مدافع امویان و توجیه‌کننده حوادث تلخ زمان آنهاست. حکومت بنی‌امیه را مشروع می‌داند و حوادث صفین، صلح امام حسن (ع)، قتل حجر بن عدی و شهادت امام حسین (ع) را به نفع بنی‌امیه توجیه می‌کند؛ اما اخوان در این موضوع دیدی منصفانه

۱. همان.

۲. محمد غزالی، فی موبک الدعوة، ص ۱۱۵.

۳. یوسف قرضاوی، تاریخنا المفتری علیه، ص ۹۴.

دارند و حقایق تاریخی را هرچند موجب تخریب شخصیت معاویه شود می‌پذیرند. اختلاف نظر میان وهابیت و اخوان درباره بنی‌امیه به اختلاف نگاه آنها به تاریخ صدر اسلام و روایات رسیده از آن زمان برمی‌گردد. وهابیت بر اساس مبانی اصحاب حدیث ناچار به پذیرش عدالت صحابه است و متأثر از تفکر عثمانی روایات راویان مایل به اهل بیت علیهم‌السلام درباره معاویه را کذب می‌شمارد و حوادث تلخ صدر اسلام را با سکوت در برابر آن و تأویل و توجیه آن به نحوی به نفع معاویه و بنی‌امیه تفسیر می‌کند؛ اما اخوان به بازخوانی و بررسی حوادث مربوط به آنها پرداخته‌اند و عوامل سرکشی معاویه در مقابل امام علی علیه‌السلام و قیام امام حسین علیه‌السلام در برابر یزید را متکی بر روایات نقل‌شده بیان می‌کنند. از نظر اخوان، معاویه به قصد حفظ حکومت خود در شام و چه بسا بسط سلطه خود بر تمام جهان اسلام به بهانه خون عثمان شامیان را به جنگ با امیرالمؤمنین علیه‌السلام برد و پس از شهادت آن حضرت با استفاده از حيله و رشوه و دروغ زمینه‌ساز ولایت‌عهدی یزید شد و امام حسین علیه‌السلام با هدف اصلاح جامعه از بیعت با یزید، که جوانی فاسق و نالایق بود، خودداری کرد و جان‌ش را فدا کرد تا این حکومت فاسد را از میان بردارد. در عین حال با شگفتی از بررسی صلح امام حسن علیه‌السلام خودداری می‌کنند.



منابع

١. ابن أثير، عز الدين، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، محقق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بی جا: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥ق.
٢. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **رأس الحسین**، تحقیق: سید الجمیلی، بی جا: بی نا، بی تا.
٣. _____، **مجموع الفتاوی**، تحقیق: أنور الباز، عامر الجزار، بی جا: دار الوفاء، چاپ سوم، ١٤٢٦ق.
٤. _____، **منهاج السنة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا: انتشارات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، چاپ اول، ١٤٠٦ق.
٥. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بیروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ق.
٦. ابن سعد، ابوعبدالله، **الطبقات الكبرى**، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٠ق.
٧. ابن هشام، عبد الملك، **زندگانی محمد صلی الله علیه وآله وسلم**، ترجمه: سید هاشم رسولی، تهران: انتشارات کتابچی، چاپ پنجم، ١٣٧٥ش.
٨. أبو بکر بن العربي، محمد بن عبدالله، **العواصم من القواصم**، تقدیم و تعلیق: محب الدین الخطیب، المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، چاپ اول، ١٤١٩ق.
٩. ابوزهره، محمد، **الامام زید**، دارالفکر العربی، ١٩٥٩م.
١٠. الوسی، شهاب الدین محمود بن عبد الله الحسینی، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقیق: علي عبد الباري عطية، بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥ق.
١١. بخاری، محمد ابن اسماعیل، **الجامع المسند الصحيح**، قاهره، دار ابن حزم، چاپ اول، ١٤٢٩ق.
١٢. بلاذری، جابر، **أنساب الأشراف**، محقق: سهیل زکار، ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ١٤١٧ق.
١٣. بهنساوی، سالم، **السنة المفتری علیها**، الكويت- القاهرة: دار الوفاء، دار البحوث العلمية، چاپ سوم، ١٤٠٩ق.
١٤. _____، **شبهات حول الفكر الاسلامی المعاصر**، دار الوفاء، ١٤٠٩، برگرفته از www.daawa-info.net
١٥. تویجری، عبد الله بن عبد العزيز بن احمد، **البدع الحولية**، ریاض: دار الفضيلة، چاپ اول، ١٤٢١.
١٦. خالد، محمد خالد، **خلفاء الرسول**، قاهره: دار المقطم، چاپ اول، ١٤٢٤ق.
١٧. ذهبي، ابوعبدالله محمد بن احمد، **سير أعلام النبلاء**، قاهره: دار الحديث، ١٤٢٧ق.
١٨. شریف رضی، محمد بن حسین، **نهج البلاغة (للصباحي صالح)**، قم: هجرت، چاپ اول، ١٤١٤ق.
١٩. شیبانی، محمد بن عبد الهادی الرزان، **مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية**، ریاض: انتشارات دار طبیبة، چاپ دوم، ١٤٣٠.



٢٠. صلابي، علي محمد، **الدولة الأموية عوالم الازدهار وتداعيات الانهيار**، بيروت: دار المعرفة، چاپ دوم، ١٤٢٩.
٢١. طبري، محمد بن جرير، **تاريخ الامم والملوك**، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: روائع التراث العربي، بی تا.
٢٢. طقوش، محمد سهيل، **دولت امويان**، ترجمه: حجت الله جودكي، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، ١٣٨٤ ش.
٢٣. عبد العزيز بن احمد بن حامد، **الناهيّة عن طعن أمير المؤمنين معاوية**، تحقيق: أحمد بن عبد العزيز بن محمد تويجري، الكويت: غراس للنشر والتوزيع، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.
٢٤. عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، **شرح العقيدة السفارينية: الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية**، رياض: دار الوطن للنشر، چاپ اول، ١٤٢٦ ق.
٢٥. العماد، عصام، **نقد شيخ محمد بن عبد الوهاب من الداخل**، قم: اجتهاد، چاپ اول، ١٤٢٩ ق.
٢٦. عوده، عبد القادر، **اسلام واوضاعنا السياسية** بی تا، بی جا، بی نا.
٢٧. عوض الله، محمد، **تاريخ الدولة الاموية**، بی جا: مكتبة الرشد جامعة ملك فيصل، چاپ دوم، ١٤٣١ ق.
٢٨. غزالي، محمد، **الاسلام المفترى عليه بين الشيوعية والراسمالية**، بی جا: نهضة مصر، چاپ ششم، ٢٠٠٥ م.
٢٩. _____، **في موكب الدعوة**، بی جا: نهضة مصر، چاپ چهارم، ٢٠٠٥ م.
٣٠. _____، **معركة المصحف**، بی جا: نهضة مصر، چاپ اول.
٣١. _____، **من معالم الحق في كفاحنا الاسلامي الحديث**، بی جا: نهضة مصر، چاپ چهارم، ٢٠٠٥ م.
٣٢. غنيمان، عبد الله، **مختصر منهاج السنة**، صنعاء: دار الصديق للنشر والتوزيع، چاپ دوم، ١٤٢٦ ق.
٣٣. قرضاوى، يوسف، **الاسلام والعلمانية وجهها لوجه**، مكتبة وهبه، چاپ هفتم، ١٩٩٧ م.
٣٤. _____، **تاريخنا المفترى عليه**، قاهره: دار الشروق، چاپ دوم، ٢٠٠٦ م.
٣٥. قطب، سيد، **عدالت اجتماعي در اسلام**، ترجمه: سيد هادي خسروشاهي، محمد علي گرامی، قم: انتشارات كلبه شروق، چاپ اول، ١٣٧٩ ش.
٣٦. _____، **في ظلال القرآن**، بيروت - القاهرة: دار الشروق، چاپ هفدهم، ١٤١٢ ق.
٣٧. المبارك، رمضان، **أيلتقى النقيضان؟ حوار مع فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى**، دار أهل البيت، ١٤٢٢ ق.
٣٨. مغراوى، محمد بن عبد الرحمن، **من سب الصحابة و معاوية**، قاهره: مكتبة التراث الاسلامي، بی تا.
٣٩. هيثمي، ابوالحسن نورالدين علي بن ابي بكر بن سليمان، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق: حسام الدين قدسي، قاهره: مكتبة القدسي، ١٤١٤ ق.



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال اول ♦ شماره ۱ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۲۱ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۴/۱۳ ♦ صفحات: ۱۰۱-۱۲۱

بررسی و نقد توحید در اندیشه سلفیه وهابی و سلفیه جهادی

حسین رجبی *

مجید فاطمی نژاد **

چکیده

گرچه مسئله توحید یکی از اصول و مبانی اسلام است ولی تفاسیر مختلفی از آن شده است، به گونه‌ای که برخی گروه‌ها با تفسیر افراطی و متعصبانه‌ای که از توحید دارند فقط خود را توحیدی می‌خوانند و سایر مسلمانان را مشرک و کافر قلمداد می‌کنند. گروه سلفیه وهابی، که رهبر فکری‌شان ابن تیمیه است، و سلفیه جهادی، که نظریه‌پرداز تفکرات آنها سید قطب است، از این طیف به شمار می‌روند. این مقاله به بررسی و نقد توحید از دیدگاه آنها پرداخته است و باور دارد که این دو گروه گرچه در مبحث روش‌شناسی، با یکدیگر موافق‌اند ولی در حوزه معرفت‌شناسی سلفیان وهابی ظاهرگرا هستند و سلفیان جهادی قائل به تأویل شده‌اند. بنابراین، در حوزه معنانشناسی هم با یکدیگر مخالف‌اند؛ چراکه وهابی‌ها باید ملتزم به تجسیم شوند، برخلاف قطبی‌ها که تفسیری متفاوت از صفات خبری خداوند تعالی دارند. بر این اساس، رویکرد سلفیه وهابی در توحید «توحید القبوری» و سلفیه جهادی «توحید القصوری» است.

کلیدواژه‌ها: توحید، ابن تیمیه، سلفیان وهابی، سید قطب، سلفیان قطبی، سلفیان جهادی.

* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

** پژوهشگر مؤسسه تحقیقاتی دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم‌السلام) و کارشناس ارشد مذاهب اسلامی.

مقدمه

اسلام اهمیت ویژه‌ای به مسئله توحید داده است، به گونه‌ای که سعادت و شقاوت انسان‌ها را در دنیا و آخرت در گرو کلمه توحید می‌داند. توحید نه تنها در اسلام بلکه در تمام ادیان الهی از باب اینکه «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»^۱ از جایگاه بالایی برخوردار است. به همین دلیل تبعات و الزامات آن بسیار است. در قرون اخیر، فردی به نام محمد بن عبدالوهاب، با تعریف خاص خود از توحید، بسیاری از مسلمانان را تکفیر کرد و خون‌های بسیاری را ریخت. در عصر حاضر نیز شاهدیم که گروهی دیگر به نام «سلفیه جهادی» با تعریفی دیگر از توحید، اقدام به تکفیر مسلمانان و جهاد علیه آنها می‌کنند. در این مقاله با بررسی و نقد افکار این دو گروه در باب توحید، به اشتراکات و افتراقات آنها می‌پردازیم، تا با منشأ گمراهی و خطایی که امروزه به اسم تکفیر و با سلاح جهاد به جان جهان اسلام افتاده است بیشتر آشنا شویم. بدین منظور، مطالب بر اساس چینش مبانی وهابیت، که برگرفته از کتاب کشف الشبهات ابن عبدالوهاب است بیان می‌شود، و پس از طرح تعریفی از توحید و اقسام آن نزد سلفیه وهابی و جهادی، به اختلافات آنها اشاره کرده، برای تنقیح روش‌شناسی وهابی‌ها و قطبی‌ها به توحید اسماء و صفات پرداخته‌ایم. سپس به توحید الوهی و ربوبی، که منشأ اختلافات این دو گروه است، می‌پردازیم و روشن می‌کنیم که گرچه توحید عبادی نزد هر دو گروه اهمیت خاصی دارد، دو گروه در مبانی اصلی خود با یکدیگر اختلافات عمده‌ای دارند، به این صورت که ابن تیمیه و سلفیان وهابی با تقسیم توحید به سه قسم و نسبت دادن توحید ربوبی به مشرکان جاهلی، وظیفه و هدف فرستادن پیامبران را در هدایت مردم به سمت توحید الوهی یا عبادی تعریف می‌کنند. لذا توحید ربوبی را برای مسلمان شدن کافی نمی‌دانند و در تلاش برای هدایت مردم به سمت توحید عبادی هستند، که این توحید بر اساس روش نقل‌گرایی و عمل به ظواهر است؛ برخلاف سلفیه قطبی، که قائل‌اند مشرکان جاهلی توحید ذاتی و توحید خالقیت داشتند و به وجود خدایی ایمان داشتند،

۱. سوره نحل (۱۶)، آیه ۳۶.

ولی به توحید ربوبی که لازمه اش توحید عبادی است مشرک بودند، لذا خداوند پیامبران را فرستاد تا مردم را به سمت مهم ترین خصوصیت توحید ربوبی، که حاکمیت خداوند است، هدایت کنند. بنابراین، به سلفیان وهابی، «توحید القبوری» و به سلفیان قطبی «توحید القصوری» می گویند که اشاراتی به طعنه های سید قطب به آنها در این باب شده است. سید قطب در باب توحید اسماء و صفات نیز با سلفیه وهابی به سبب تأویل نکردن آیات خداوند، مخالف است. لذا اگرچه هر دو گروه در هدایت مردم به سمت توحید عبادی مشترک اند ولی در مبانی و اصول خود در این باب بسیار با یکدیگر مخالف اند.

تعریف توحید

سلفیان وهابی و جهادی در تعریف توحید با یکدیگر اختلافی ندارند و توحید را به توحید عبادی تعریف کرده اند. محمد ابن عبدالوهاب و بسیاری از وهابیان، از جمله بن باز^۱ و ابن عثیمین، در تعریف توحید می گویند: «أن التَّوْحِيدَ هو أفراد الله بالعبادة»؛^۲ و سید قطب می گوید: «توحید، اطاعت و پرستش خدای یگانه است بدون هیچ شریکی».^۳ ابن تیمیه نیز درباره حقیقت توحید می گوید: «التَّوْحِيدُ هُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي بَعَثَ بِهِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ».^۴ یا می گوید: «التَّوْحِيدُ هُوَ عِبَادَةُ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ. وَأَنْ لَا تَعْبُدَهُ إِلَّا بِمَا أَحَبَّهُ وَمَا رَضِيَهُ».^۵ تقی الدین مقریزی به حقیقت توحید اشاره می کند و می گوید: «حقیقت توحید آن است که همه امور را از جانب خداوند تعالی ببیند و به واسطه ها توجهی نداشته باشد».^۶

۱. الدویش، عبدالله، جامع الفريد في شرح كتاب التوحيد، ص ۴۳؛ اقوال كسان دیگری چون ناصر السعدی، شیخ فوزان و آل الشیخ در این کتاب آمده است که می توان برای اطلاع بیشتر به آن رجوع کرد.
۲. عثیمین، محمد بن صالح، شرح كشف الشبهات، ص ۲۰.
۳. قطب، سید، تفسیر فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۱۸۹.
۴. ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۲۷، ص ۱۶۳.
۵. همان، ج ۱۴، ص ۳۷۸.
۶. مقریزی مصری شافعی، احمد ابن علی، تجرید التوحید المفید، ص ۵۱.



اقسام توحید

سلفیان وهابی برای توحید تقسیم‌بندی‌های مختلفی ارائه داده‌اند، که معروف‌ترین آنها تقسیم توحید به توحید الوهی و ربوبی و اسما و صفات است،^۱ که مشهور این تقسیم را از ابداعات ابن تیمیه می‌دانند.^۲ البته بن‌باز مدعی شده این تقسیم را در قرن چهارم ابن جریر طبری طرح کرده، اما وی هیچ سندی برای اثبات مدعای خود ارائه نکرده است.^۳ ابن تیمیه در فتاوی کبری^۴ و صنعانی در تطهیر الاعتقاد^۵ آن را به دو قسم ربوبی و توحید طلب و سؤال که همان توحید الوهی است تقسیم کرده‌اند. ولی ابن تیمیه در رسالة التدمریة خود آن را به سه قسم، که شامل توحید در اسما و صفات هم می‌شود، تقسیم کرده است.^۶ بن‌باز درباره نحوه تقسیم توحید می‌گوید: «این تقسیم از استقرا و تأمل در کتاب و سنت گرفته شده است».^۷

سید قطب نیز در کتب خود به نحو منسجمی درباره اقسام توحید بحث نکرده است، ولی آنچه از سایر کلمات او به دست می‌آید این است که وی توحید را به دو بخش اصلی تقسیم کرده است: الف. توحید نظری؛ ب. توحید عملی. (که توحید نظری مربوط به عالم شناخت و اندیشه است؛ یعنی خدا را به یگانگی شناختن؛ و توحید عملی یعنی خود را در عمل یگانه و یک‌جهت و در جهت ذات یگانه ساختن)؛ و توحید نظری به سه قسم توحید در ذات و توحید در صفات و توحید در افعال تقسیم می‌شود و

۱. بیشتر علمای سلفی امروز نیز همین تقسیم‌بندی را پذیرفته‌اند. برای توضیح بیشتر نک.: ابن عثیمین، محمد، مجموع فتاوی، ج ۹، ص ۴؛ آل‌بانی، ناصر الدین، موسوعة آلبانی، ج ۲، ص ۷۱؛ بن‌باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی بن‌باز، ج ۶، ص ۲۱۵؛ آل‌بوطامی، احمد بن حجر، عقائد السلفية بادلثها النقلية والعقلية، ج ۱، ص ۲۴.
۲. دوخی، یحیی عبدالحسن، منهج ابن تیمیه فی التوحید، ص ۹۵.
۳. به نقل از سایت جامع فتاوی اهل سنت: <http://islampp.com/?id=144&ftwid=16675>
۴. ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۵، ص ۲۴۹.
۵. راجحی، عبدالعزیز بن عبدالله، توفیق رب العباد فی شرح تطهیر الاعتقاد عن ادران الاتحاد صنعانی، ص ۳۱.
۶. ابن تیمیه، رسالة التدمریة، اسماء و صفات، ج ۱، ص ۷.
۷. بن‌باز، عبدالعزیز ابن عبدالله، مجموع فتاوی، ج ۶، ص ۲۱۵.

توحید عملی هم به سه قسم توحید در عبادت و توحید در اطاعت و توحید در استعانت تقسیم شده است.

توحید نظری: سید قطب ذیل سوره‌های متعددی، از جمله اخلاص و حدید، به توحید ذاتی اشاره می‌کند و معتقد است وجود خداوند یکی است و حقیقتی به جز حقیقت او نیست.^۱ به همین دلیل می‌بینیم برخی معارضان سید قطب، به وی نسبت «وحدت وجودی» می‌دهند و حتی برخی به وی نسبت کفر هم داده‌اند.^۲

وی تمام صفاتی را که به حقیقت الوهیت مربوط می‌شود از قبیل وحدانیت، قدرت، سرمدیت، تدبیر و ... را تغییرناپذیر و مختص خداوند می‌داند و کسی را در آنها شریک نمی‌خواند.^۳ وی صفات سلویه را جزء صفات خداوند نمی‌داند، چراکه معتقد است صفات کمالی سلب‌شدنی نیست.^۴ وی معتقد است تمام صفات کمالی خداوند، از جمله قدرت مطلق، قیمومیت، حاکمیت، مالکیت و ...، فقط از آن خداست که از حقیقت واحدی به نام حقیقت الوهیت سرچشمه می‌گیرد.^۵ یکی از مهم‌ترین صفات خداوند، صفت ربوبیت است که واژه «رب» به اعتقاد مفسران پیوندی ناگسستنی با تمام معارف قرآن دارد و مدار تبلیغ پیامبران و محور درگیری آنها با دشمنان در توحید ربوبی است.^۶ سید قطب، «رب» را چنین تعریف کرده که «رب» به معنای مالکی است که تصرف در همه امور مملوک خود را دارد تا آنها را اصلاح و تربیت کند.^۷

۱. قطب، سید، تفسیر فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۴۰۰۲.

۲. برای اطلاع بیشتر نک: المدخلی، ربیع اضواء اسلامیه علی عقیده سید قطب، ص ۶۶؛ عبدالمجید، احمد، «سید قطب بین مؤیدیه و معارضیه»، ص ۷.

۳. قطب، سید، خصائص التصور الاسلامی و مقوماته، ص ۸۱.

۴. همان، ص ۱۵۸.

۵. همو، تفسیر فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۳۸۴.

۶. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۳۵۲.

۷. قطب، سید، تفسیر فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۲۳.



سید قطب توحید فاعلی خداوند را نشئت گرفته از حقیقت وجودی او می داند. بنابراین، غیر او هیچ فاعلی در این وجود نیست.^۱ وی تصریح می کند که روند آیات قرآنی چنان است که می خواهد همه کارها را به خداوند برگرداند.^۲

توحید عملی: سید قطب به توحید عملی بسیار اهمیت داده است، به طوری که توحید نظری را بدون توحید عملی، اصلاً توحید نمی داند و آن را شرک می خواند.^۳ وی هر نوع اطاعت و استعانتی را که به غیر خدا باشد، اطاعت از طاغوت قلمداد می کند و آن را از مصادیق جاهلیت قرن بیستم می خواند.^۴

بنابراین، مراتب توحید از نظر سید قطب را می توان در تمام مراحل توحید یافت. وی برای پیوند توحید نظری به توحید عملی، بر صفات حاکمیت و سلطنت خداوند بر این عالم بسیار تأکید می کند و معتقد است اله واحد است و فاعل فقط اوست، لذا حاکم و سلطان فقط اوست و فقط او باید اطاعت و پرستش شود.^۵

توحید اسماء و صفات در اندیشه سلفیه وهابی و جهادی

از آنجایی که سلفیه وهابی، در روش شناسی خود نقل گرا هستند و از طرفی در حوزه معرفت شناسی خود فقط ظاهرگرایند، در صفات خبریه خداوند قائل به تجسیم می شوند.^۶ از این رو کلمات علمای سلفیه وهابی، مخصوصاً رهبر فکری آنها ابن تیمیه، در این باب بوی تشبیه و تجسیم می دهد، اگرچه مدعی انکار تجسیم و تشبیه شده اند،^۷

۱. همان، ج ۶، ص ۴۰۰۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۷۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۴۸.

۴. قطب، سید، معالم فی الطریق، ص ۸۳.

۵. همو، تفسیر فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ۲۰۴.

۶. علی زاده موسوی، سید مهدی، سلفی گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی، ج ۱، ص ۴۱.

۷. ابن تیمیه در بسیاری از کتب خود دلایل فراوانی برای عدم تشبیه یا تجسیم خداوند ذکر می کند، از جمله: شرح العقیده الاصفهانیة، ج ۱، ص ۲۵ و ۷۴؛ رسالة التدمریة، ص ۲ و ۲۰؛ بیان التلبیس الجهمیة، ج ۱، ص ۳۲۰ و ج ۳، ص ۴۸۷ و ج ۵، ص ۴۳؛ مجموع فتاوی، ج ۲، ص ۱۲۶ و ج ۳، ص ۲۵.

یا همچون شهرستانی آن را مختص به عقاید یهود می‌دانند.^۱ ولی تجسیم و تشبیه در کتب خود آنها آن قدر واضح و روشن است^۲ که تقی‌الدین سبکی از علمای شافعی وقتی کتاب منهاج السنة ابن تیمیه را دید گفت: «ابن تیمیه در این کتاب می‌خواهد مذهب حشویه را که فقط به ظواهر قرآن تمسک کرده‌اند و معتقد به تجسیم هستند اثبات کند». حتی سلفیان معاصری همچون حمیری می‌گویند ابن تیمیه با صراحت جسمیت را اثبات کرده است و نیز جهت و حد و مکان و صوت و کیف و دیگر عوارض جسمیت را بر خداوند ثابت می‌دانند.^۴

بنابراین، سلفیان وهابی در توحید اسماء و صفات، دچار تناقضات فراوانی شده‌اند، چراکه از یک طرف نتیجه روش شناسی آنها منتهی به تجسیم و تشبیه می‌شود، و از طرفی هم در احادیث و آیات فراوانی چون آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۵ این مطلب را رد می‌کنند. یا از یک طرف درباره صفات خداوند می‌گویند اوصاف برای خداوند ثابت است؛ «مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ وَمِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ».^۶ ولی وقتی به آیات صفات خبری می‌رسند می‌گویند «الکیف مجهول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة»؛^۷ و خود ابن تیمیه ادعا می‌کند چنین سخنانی در میان ائمه سلفشان بسیار بوده است^۸ و آنها علم به کیفیت صفات خداوند ندارند و فقط خود خداوند به آنها علم دارد و به او واگذار می‌کنند. این تناقضات موجب شده است ابن تیمیه از یک طرف حکم عدم جواز تمثیل و



۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۷.

۲. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة، ج ۲، ص ۷۵؛ همو، درء التعارض بین العقل والنقل، ج ۶، ص ۳۴۲؛ همو، مجموعه فتاوی، ج ۶، ص ۲۶۹.

۳. همو، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة، مقدمه مصحح، ج ۱، ص ۱۰۹.

۴. حمیری، عیسی بن عبدالله، تصحیح المفاهیم العقیدة، ص ۱۳۱.

۵. سوره شوری (۴۲)، آیه ۱۱.

۶. ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۳، ص ۱۴۱ و ج ۵، ص ۱۹۱.

۷. همان، ج ۳، ص ۵۸ و ج ۳، ص ۱۶۷ و..

۸. همان، ج ۳، ص ۵۸.

تشبیه صفات و افعال خداوند به مخلوقات را بدهد^۱ و از طرفی هم خودش خداوند را به مخلوقات تشبیه کند.^۲

سلفی‌های وهابی عربستان، مخصوصاً ربیع المدخلی، سید قطب و سلفیان قطبی را متهم به تعطیلی در صفات خداوند تعالی می‌کنند و عقاید آنها را تشبیه به جهیمیه می‌کنند،^۳ ولی به نظر می‌رسد خود آنها در این وادی بیشتر غوطه‌ورند تا قطبی‌ها، چراکه با بررسی کتب سید قطب و روش وی در تفسیر آیات قرآن، واضح است که وی اگرچه در روش‌شناسی خود قائل به نقل‌گرایی است نه عقل‌گرایی و به شدت با فلسفه و کلام مخالف است^۴ ولی در عین حال قطبی‌ها تفکر و تدبیر منطقی را جایز، بلکه از راه‌های رسیدن به معارف قرآن می‌دانند؛ چراکه قرآن، تعقل و وجدان را در آن واحد مخاطب خود قرار داده است.^۵ روش سید قطب در تفسیر قرآن به گونه‌ای است که می‌کوشد با کمک کشفیات علمی، مفاهیم آیات قرآنی را توسعه دهد و در پرتو دانش نو زوایای بیشتری از قرآن را بنگرد.^۶ وی، ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف می‌گوید:

توحید اسلامی بر این است که بشر به ذات خداوند و کیفیت افعال او راه ندارد، چراکه بشر حق ندارد از خداوند شکل و صورتی را ترسیم کند؛ زیرا اندیشه‌های بشری، زائیده حدود و ثغور محیطی است که خود بشر در آن می‌زیید، و مسائل خود را از چیزهایی استخراج و استنباط می‌کند که درباره او موجود است، از آنجا که چیزی همانند و همسان خداوند تعالی نیست، دیگر اندیشه بشری درباره پدید آوردن صورت و شکل معینی از ذات خداوند درمی‌ماند. و معلوم است که درباره تصور کیفیت افعال

۱. همان، ج ۵، ص ۱۹۵.

۲. در این باب کتاب‌ها و مقالات بسیاری نگاشته شده است، از جمله: خدای وهابیت اثر سید مجتبیٰ عصیری، و مقاله «دیدگاه وهابیت درباره حد و مکان برای خداوند و نقد و بررسی آن»، اثر رحمت‌الله ضیایی.

۳. مدخلی، ربیع، اضواء اسلامیة علی عقیده سید قطب، ص ۱۷۷؛ همو، النظرات فی کتاب التصویر الفنی فی القرآن، ص ۱۱.

۴. قطب، سید، عدالت اجتماعی در اسلام، ص ۷۰.

۵. قطب، محمد، رکائز الايمان، ص ۲۰ و ۴۳.

۶. قطب، سید، تفسیر فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۱۸۴.

خداوند هم هیچ‌گونه کاری از اندیشه بشری ساخته نیست و آنچه برای انسان امکان‌پذیر است اندیشیدن درباره پدیده‌های پیرامون او است.^۱

لذا در تفسیر آیه «اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»^۲ می‌گوید: «استوی علی العرش یعنی استقرار بر تخت سلطنت، کنایه از مقام سیطره والای ثابت و استوار است به زبانی که مردمان آن را می‌فهمند و معانی و مفاهیم آن را به تصویر می‌کشند».^۳ وی در سوره رعد این آیه را کنایه از بزرگی و والایی خداوند می‌گیرد؛^۴ و در خصوص آیه «يُدَّاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۵ می‌گوید: «در اینجا دست رسول خدا به منزله دست خداست که بالای سر بیعت‌کنندگان است و این به معنای این است که خداوند در تمام احوالات حاضر و شاهد بیعت آنهاست»؛^۶ یا در آیه ۴۲ سوره قلم که می‌فرماید: «يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ...»^۷ می‌گوید: «کشف ساق در عرب کنایه از شدت سختی و اندوه و غم است».^۸

برخی از قطبی‌ها، همچون محمد قطب یا سلمان العوده، قائل به تأویل صفات خبری خداوند نیستند. آنها معتقدند باید به آنچه خداوند خود به آن صفات خبر داده ایمان آورد و نباید آنها را تأویل کرد؛ چراکه تأویل در شأن بشر محدود نیست تا بتواند تأویل کند؛ و معتقدند همان صفات ظاهری که در قرآن بیان شده حقیقی است و مخصوص خداوند تعالی است، ولی باید توجه داشت که آنها را نباید با صفات بشری تشبیه کرد؛ چراکه بشر عاجز و ضعیف و محدود و ناقص است، ولی خداوند کامل و قادر، لذا فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».^۸

۱. همان، ج ۳، ص ۱۲۹۶.

۲. سوره یونس (۱۰)، آیه ۳.

۳. قطب، سید، تفسیر فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ۱۷۶۲.

۴. همان، ج ۴، ص ۲۰۴۵.

۵. سوره فتح (۴۸)، آیه ۱۰.

۶. قطب، سید، تفسیر فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۳۲۰.

۷. همان، ج ۶، ص ۳۶۶۷.

۸. قطب، محمد، رکائز الایمان، ص ۱۱۴؛ دروس شیخ سلمان العوده، بخش ۱۳۶.



بنابراین، در حوزه معرفت‌شناسی، سلفیه وهابی و نوسلفی‌ها^۱ در توحید اسماء و صفات ظاهرگرایی است، اما سید قطب هرچند در روش‌شناسی نقل را بر عقل مقدم می‌کند ولی در صفات خبری خداوند قائل به تأویل است.^۲

توحید الوهی و توحید ربوبی و جایگاه آنها نزد سلفیه وهابی

آنچه نزد سلفیه وهابی یا جهادی بسیار مهم است و بیشتر مبانی آنها بر اساس آن بنا شده است، توحید الوهی یا عبادی است، چراکه خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۳؛ یا می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾.^۴ ابن تیمیه در معنای اله می‌گوید: «اله همان چیزی است که قلب‌ها به خاطر حب و تعظیم و جلال و کرمش او را می‌پرستند، لذا اله به معنای مألوه که همان معبود است به کار رفته است».^۵ محمد بن عبدالوهاب نیز اله را از مألوه به معنای معبود قلب‌ها گرفته است.^۶ ابن قیم نیز، همچون استاد خود ابن تیمیه، معنا کرده است^۷ و بن باز^۸ و ابن عثیمین^۹ نیز به معنای معبود محبوبی می‌گیرند که قلب‌ها به خاطر حب و عظمتش سر به خضوع افکنده‌اند.

۱. نوسلفی، نهضت دینی-سیاسی است که در دوسه دهه اخیر تکوین یافته است. نوسلفی‌گری شاخه‌ای از وهابیت است که به دلیل غلبه جنبه انتقادی آن نسبت به محافظه‌کاری سنتی وهابیت، توانسته است مخاطبان خاصی را به ویژه در مقابله‌جویی با کشورهای سلطه‌جو و برخی اقتدارگرایی‌ها در برخورد با قدرت‌های داخلی به دست آورد؛ برای اطلاع بیشتر نک.: نعیمیان، ذبیح‌الله، «جریان نوسلفی‌ها در دوران معاصر».
۲. برخی از سلفیان وهابی همچون ابن عثیمین نیز معتقدند ما دو نوع تأویل داریم. آنها قائل به تأویل مذموم نیستند. لذا در باب آیاتی چون «ید الله فوق ایدیهم» قائل به تأویل هستند؛ ابن عثیمین، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۱، ص ۱۶۹؛ همو، القوائد المثلی فی صفات الله و اسماء الحسنی، ص ۷۳.
۳. سوره ذاریات (۵۱)، آیه ۵۶.
۴. سوره نحل (۱۶)، آیه ۳۶؛ به آیه ۱۴ سوره فصلت یا آیه ۲۵ سوره انبیا هم می‌توان اشاره کرد.
۵. ابن تیمیه، احمد، درء التعارض، ج ۳، ص ۳۷۷؛ همو، اقتضاء صراط المستقیم، ج ۲، ص ۳۸۷.
۶. موسوعة ابن عبدالوهاب، ج ۸، ص ۳۵.
۷. ابن قیم جوزی، طریق الهجرتین، ص ۴۷۳؛ همو، اغائة اللهفان، ج ۱، ص ۲۷.
۸. بن باز، عبدالعزيز، مجموعه فتاوی بن باز، ج ۶، ص ۲۱۷.
۹. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی ابن عثیمین، ج ۵، ص ۱۸، یا ج ۸، ص ۲۷؛ همو، تفسیر، ج ۲، ص ۵ ذیل سوره فاتحه.



سلفیان وهابی معتقدند همه انسان‌ها، اعم از مشرکان و غیر آنها در حوزه توحید ربوبی موحدند و برای اثبات آن دلایلی را ذکر می‌کنند.^۱ آنها معتقدند پیامبران صرفاً برای دعوت به توحید الوهی مبعوث شده‌اند.^۲ لذا توحید ربوبی به تنهایی مانع از کفر کسی نمی‌شود.^۳ ابن تیمیه در استدلال برای این مطلب می‌گوید: اولاً مقصود از توحید در اسلام توحید عبادت است؛ چراکه خداوند با کلمه شهادت (لا اله الا الله) توحید عبادی را قصد کرده که دربرگیرنده دو اصل در اسلام است: ۱. فقط تسلیم در برابر خداوند تعالی؛ ۲. تسلیم بودن در برابر خداوند باید خالی از هر گونه شرکی باشد؛^۴ ثانیاً توحید الوهی دربرگیرنده توحید ربوبی است، ولی توحید ربوبی شامل توحید الوهی نمی‌شود.^۵ وی در مجموع فتاوی خود در ابتدا اقرار همه مردم را به توحید ربوبی، یک امر ضروری و بدیهی می‌خواند و می‌گوید تمام موجودات ممکن‌الوجود به ناچار برای وجودشان نیاز به غیر دارند؛ چراکه آنها فقیرند، لذا باید واجب‌الوجودی که بی‌نیاز از غیر باشد، وجود داشته باشد تا این ممکن‌الوجود به وجود آید، و این معانی خود دلالت بر توحید ربوبی می‌کند.

سپس درباره توحید الوهی می‌گوید توحید الوهی، توحید واجب و کاملی است که قرآن به خاطر آن نازل شد؛ به خاطر وجوهی که یکی از آنها این است که تمام متحرکات عالم هستی (که در حال عبادت خداوند هستند) به ناچار باید دارای یک حرکت ارادی باشند و این حرکت ارادی نیاز به یک مرادی دارد که همان خداست، و این مراد نمی‌تواند خودش یا کسی که مثل خودش فقیر و محتاج است باشد، پس الهی که مراد است اگر رب نباشد نمی‌تواند معبود باشد، و کسی که رب و خالق نباشد نمی‌تواند معبود مطلوب

۱. برای اطلاع بیشتر نک.: علی‌زاده موسوی، سید مهدی، سلفی‌گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی، ج ۲، فصول ۶ و ۷؛

عابدی، احمد، توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت، ص ۹۵.

۲. ابن تیمیه، احمد، درء التعارض، ج ۹، ص ۳۴۴؛ همو، الاستقامه، ج ۱، ص ۱۸۰، ج ۲، ص ۳۱.

۳. همو، مجموعه رسائل، ج ۵، ص ۱۲۹.

۴. همو، اقامة الدلیل، ج ۲، ص ۱۰۰.

۵. همان، ج ۳، ص ۴۵۲.



و مراد برای غیر باشد، پس اثبات الوهیت موجب اثبات ربوبیت هم می‌شود و نفی ربوبیت باعث نفی الوهیت نیز می‌شود، زیرا توحید الهی علت غایی است که مستلزم بدایت و آغازی است که علت فاعلی است. وی پس از ذکر این دلایل عقلی، برای رفع شبهه (که ابن تیمیه مخالف دلایل عقلی است) می‌گوید: «توحید ربوبی و الوهی هر یک از آنها بالضروره معلوم هستند».^۱

ارتباط بین توحید ربوبی و عبادی

با توجه به سخنانی که از ابن تیمیه گذشت، به وضوح ارتباط بین توحید الوهی و ربوبی روشن می‌شود. وی می‌گوید:

اگرچه الوهیت، ربوبیت را در بر می‌گیرد و توحید الوهی لازمه‌اش توحید ربوبی است، و یکی از آن دو به صورت انفرادی دیگری را در بر می‌گیرد، ولی این باعث نمی‌شود که در صورت اقتران فقط دلالت بر همان معنای اختصاصی خود که فقط ربوبیت یا الوهیت است بکند، مثل کلام خداوند تعالی که می‌فرماید: ﴿قُلْ أَغُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ؛ یا می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ که بین دو اسم «اله» و «رَبِّ» جمع شده است، پس «الْإِلَهَ» همان معبودی است که مستحق پرستیدن است، و «الرَّبُّ» همان کسی است که بندگان را تربیت می‌کند و درباره او تدبیر می‌کند، پس عبادت به اسم الله و درخواست و سؤال به اسم «رَبِّ»، تعلق دارد. بنابراین، عبادت غایت است برای کسی که عالم برای او خلق شده و توحید الوهی همان غایت است.^۲

بنابراین، سلفیه وهابی معتقدند پیامبران برای توحید الوهی مبعوث شده‌اند و نسبت بین ارتباط توحید الوهی و توحید ربوبی، عموم و خصوص مطلق است، بدین معنا که توحید ربوبی کفایت از توحید الوهی نمی‌کند، و اگر کسی فقط قائل به توحید ربوبی باشد، دلیل بر مسلمان بودنش نیست، ولی توحید الوهی بیانگر توحید ربوبی است، چراکه توحید ربوبی به منزله علت فاعلی است نسبت به توحید عبودی که علت غایی

۱. ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۱، ص ۳۷.

۲. همو، مجموع فتاوی، ج ۱۰، ص ۲۸۴؛ صالح بن فوزان در کتاب الارشاد الی صحیح الاعتقاد، ص ۳۵ نیز همین سخنان را توضیح داده است.

محسوب می‌شود و از این نکته چنین استفاده می‌کنند، پس کسانی که از قبور و اموات تبرک یا شفاعت و توسل می‌جویند مشرک و کافرند؛ چراکه در توحید عبادی دچار شرک شده‌اند.^۱

توحید الوهی و توحید ربوبی و جایگاه آنها نزد سلفیه جهادی

سید قطب نیز اله را به معنای معبود گرفته، در تفسیر کلمه «لا اله الا الله» می‌گوید: مسلمانان معتقدند که لا اله الا الله یعنی لا معبود الا الله و لا خالق الا الله و لا رب الا الله و لا رازق الا الله ... و معتقدند که لا اله الا الله یعنی لا حاکم الا الله و لا مشرع الا الله و...^۲

وی نیز همچون سلفیه وهابی معتقد است انسان‌های پیشین موحد بوده‌اند،^۳ اما نه در توحید ربوبی به گونه‌ای که وهابیت به آن قائل‌اند، بلکه از باب توحید در ذات یا توحید در خالقیت موحد می‌پندارد و معتقد است پیامبران برای دعوت مردم به توحید ربوبی^۴ و عبادی^۵ مبعوث شده‌اند و از آنجایی که بین توحید ربوبی و الوهی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، این دعوت منجر به دعوت به سوی توحید الوهی می‌شود.^۶ وی معتقد است پیامبران همیشه برای بیرون کشیدن سلطه غصبی از دست طاغوت‌ها و برگرداندن حاکمیت به صاحب شرعی و قانونی خود، یعنی خداوند سبحان، جهاد می‌کرده‌اند.^۷

بنابراین، به نظر سید قطب، مدار تبلیغ پیامبران بر محور «توحید ربوبی» است و برخی معارف دینی که از مقوله جهان‌بینی است، فقط ثمره علمی دارد، اما برخی دیگر

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح کشف الشبهات، ص ۳۰؛ ابن تیمیه، احمد، مجموعة التوحید، ص ۷؛ همو، مجموع فتاوی، ج ۱، ص ۳۷.

۲. قطب، سید، خصائص التصور الاسلامی، ص ۲۰۵؛ قطب، سید، معالم فی الطريق، ص ۱۹.

۳. همو، فی ضلال القرآن، ج ۳، ص ۱۳۰۴، ذیل آیه ۸۷ سوره اعراف.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۸۴۵.

۵. همان، ج ۴، ص ۱۸۴۱.

۶. همان، ج ۴، ص ۱۸۵۲.

۷. همان، ج ۴، ص ۱۸۵۲.



دارای ثمره عملی است. اعتقاد به وجود «واجب الوجود» و «توحید خالقیت» از قسم اول است. از این رو وثینین حجاز از پذیرش توحید خالق ابایی نداشتند. آنها می گفتند: جهان را «الله» آفریده، ولی پس از آفرینش، با آن کاری ندارد و انسان نیز در مقابل او پاسخگو نیست. آنها گرچه ربوبیت مطلق خدا را نسبت به مجموع جهان می پذیرفتند، اما ربوبیت خاص، مانند «رب الانسان» و «رب الأرض» را نمی پذیرفتند و آن را به بت‌ها، ستارگان یا قدیسان بشر نسبت می دادند و برای آنها مظاهر و مجسمه‌هایی می ساختند و برای دست‌یابی به شفاعتشان، مظاهر آنها را می پرستیدند.^۱

بنابراین، پذیرش خالقیت و ربوبیت مطلق خدای سبحان نسبت به جهان هستی آسان است، اما پذیرش ربوبیت خاص است که انسان را در برابر رب خود مسئول می کند و او را به اطاعت و می دارد.

ارتباط بین توحید الوهی و ربوبی

بدین ترتیب سید قطب خضوع و خشوع و پرستش خدای یگانه را در ربوبیت خداوند برای انسان‌ها جلوه‌گر می داند.^۲ به نظر وی، برخی شئون ربوبیت، همچون تدبیر، سلطه، قدرت، تشریع، و حکومت خداوند منجر به توحید الوهی می شود؛ چراکه خداوند باید معبودی باشد که این جهان هستی را دارا باشد و آن را اداره کند و امور آن را بچرخاند. اگر از گرداندن و اداره کردن این جهان ناتوان باشد، نباید پروردگار انسان‌ها باشد و فرمانروایی کند.^۳

سید قطب تجسم ربوبیت خداوند را در خلقت انسان از نیستی به هستی و از قدرت قضا و قدر او در عالم هستی می داند، که زندگی بشر را هدایت می کند. وی نحوه ارتباط توحید ربوبی با الوهی را چنین بیان می کند و می گوید:

۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۳۵۲.

۲. قطب، سید، فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۱۸۵۳.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۹۸۹.

به همین منوال، سلطه و قدرت خداوند در اعتقاد به ربوبیتش بر این انسان مجسم می‌شود، آن هم در زندگی عملی و واقعیت زندگی بیرونی او که باید برابر با شریعت و فرمان خداوند باشد، و عمل انسان به قوانین خداوند هم در انجام دادن شعائر و مراسم پیدا و هویدا می‌گردد... اینها همه یک دسته و یک بسته‌اند. نباید از یکدیگر جدا و تفکیک شوند. اگر جدا و تفکیک شوند شرک خواهد بود؛ شرکی که پرستش دیگران با خداوند یا فقط پرستش دیگران است.^۱

بنابراین، سید قطب تشریع و حاکمیت و سلطنت را از شئون ربوبیت می‌داند، و با بیان برخی افعال خداوند، چنین نتیجه می‌گیرد که اینها برهانی است بر اینکه ربوبیت و حاکمیت و سلطنت فقط از آن اوست.^۲ وی می‌گوید:

پروردگار یگانه، برای همه انسان‌ها است و همو است که برای همه به طور یکسان قانون وضع می‌کند و به الوهیت مربوط است، و او مظهر الوهیت در زندگی انسان‌ها است، و درست نیست که هیچ انسانی برای خود ادعای مقام الوهیت کند، و انسان‌ها باید با خضوع و اطاعت و فرمان‌برداری فقط به خداوند رو کنند.^۳

سید قطب برای قرار دادن تشریع از شئون الوهیت یا ربوبیت به آیاتی از قرآن استناد می‌کند و می‌گوید:

فرعون ادعای الوهیت بدین معنا نمی‌کرد که او آفریدگار جهان و گرداننده آن است، یا اینکه ادعا کند که او در جهان اسباب و علل هستی، سلطه و قدرتی دارد. بلکه او ادعای الوهیت بر قوم ذلیل و حقیر خود بدین معنا داشت که او فرمانروای این ملت با شریعت و قانون خود است، و با اراده و فرمان او کارها انجام می‌گیرد و امور برآورده می‌شود، این ادعا را دارد. لذا هر فرمانده و فرمانروایی که با شریعت و قانون خود حکومت کند، و با اراده و فرمان او کارها انجام گیرد، معنای لغوی و واقعی ربوبیت است. مردمان در مصر فرعون را پرستش نمی‌کردند، بدین معنا که مراسم و شعائر عبادی را برای او انجام دهند. هم مردمان مصر و هم فرعون آلله و معبودهایی داشتند که آنها را پرستش می‌کردند، همان‌گونه که از سخن اشراف و درباریان فرعون پیدا و هویدا است: «وَيَذَرُكَ أَهْلُكَ».^۴

۱. همان، ج ۳، ص ۱۳۰۸.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۲۲۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۹۵.

۴. سوره اعراف (۷)، آیه ۱۲۷؛ تورا و معبودهای تورا رها کنند.

۵. سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ۱۳۵۳.



بنابراین، به نظر سید اگر فرعون ادعای ربوبیت یا الوهیت کرد از باب وضع قانون و ادعای حاکمیت بر مردم بوده است نه از باب اینکه خالق کون و هستی بوده باشد. وی در باب شرک مشرکان می‌گوید:

مسئله الوهیت، محل انکار مشرکان نبود، به این معنا آنها معترف بودند که خداوند تعالی روزی‌دهنده، زنده‌کننده، ... و گرداننده جهان هستی است و بر هر چیزی توانا است، ولی این اعتراف آنها مقتضیات خود را به دنبال نداشت، چراکه از مقتضیات اعتراف به الوهیت یزدان - با این صفات و خصالی که گذشت - این است که در زندگانی ایشان ربوبیت فقط متعلق به خدا باشد و فقط خدا پرستش شود، و برای جز او بندگی و کرنش نشود و نباید در همه امور زندگانی خود جز او را حاکم و قاضی بکنند و فرمانروا بدانند.^۱ لذا می‌فرماید: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾.^۲

بنابراین، سید قطب مسئله اساسی در مبحث توحید را توحید ربوبی می‌داند؛ توحیدی که شامل حاکمیت و قانون‌گذاری و تشریع می‌شود و از مقتضیات رسیدن به توحید الوهی است، و الوهیت به معنای اثبات وجود خدا در فطرت تمام انسان‌ها نهفته شده و جای هیچ بحث و جدالی نیست، ولی توحید الوهی به معنای اینکه فقط باید او را پرستش و عبادت کرد از مقتضیات توحید ربوبی و حاکمی است که اگر آنها اثبات شد، توحید الوهی نیز خود به خود اثبات می‌شود.^۳

دیدگاه سید قطب درباره سلفیان وهابی

سید قطب معیار اسلام و جاهلیت را فقط بی‌دینی و خداشناسی نمی‌داند، بلکه به نظر او معیار، حاکمیت و سلطنت است، و اینکه این حاکمیت باید از آن چه کسی باشد؛ و معتقد است برای این دو منظور، اسلام در مگه به این صورت وارد شد، به طوری که در ابتدا عقیده را پدید آورد و کاری به نظام حکومتی و قانون و قانون‌گذاری نداشت تا عقیده‌ها را در دل‌ها ثابت و استوار کند که حاکمیت فقط از آن خداوند است و

۱. همان، ج ۳، ص ۱۷۶۳.

۲. سوره یونس (۱۰)، آیه ۳؛ این خدا است که صاحب و پروردگار شما است، پس او را پرستش کنید، نه دیگری را.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۸۲۳.

بس! و هنگامی که این عقیده در مگه به ژرفای دل‌های گروه مسلمانان رسید، خداوند تعالی در مدینه برای ایشان میسر فرمود که کار و بار عقیده را عملاً بر دست گیرند و حکومت اسلامی را تشکیل دهند.^۱

وی در اعتراض به تفکر سلفیان وهابی می‌گوید:

برخی بیرون رفتن از زیر بار مسئله حاکمیت را بیرون شدن از دین نمی‌شمارند، همچنان که بیرون رفتن از زیر بار عقیده یا عبادت را بیرون رفتن از دین می‌شمارند. در صورتی که این آیین جدایی عقیده و عبادت و شریعت را از یکدیگر به رسمیت نمی‌شناسد و نمی‌پذیرد. این دوری و جدایی میان حاکمیت و دین، به وسیله دستگاه‌های آزموده استعمارگران با تلاش قرن‌های طولانی پدیدار شده است تا مسئله حاکمیت بدین شکل حیرت‌انگیز و تأسف‌آور در آمده است. حتی کار بدان‌جا کشیده شده که در حس و شعور سرسخت‌ترین طرفداران این آیین نیز حاکمیت و دین از همدیگر جدا به شمار می‌آید!^۲

وی به طعنه‌های خود به سلفیه وهابی ادامه می‌دهد و می‌گوید:

کسانی که بت‌پرست را مشرک می‌دانند، ولی کسی را که از حکومت طاغوت، داوری می‌طلبید مشرک نمی‌دانند، این چنین کسانی قرآن را نمی‌خوانند، و سرشت این آیین را نمی‌دانند ... بهتر است قرآن را آن‌چنان بخوانند که خداوند آن را برای مردمان نازل فرموده است، و دست‌کم این فرموده خداوند را پیش چشم دارند و با دقت لازم بخوانند و معنای آن را بدانند: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾.^۳

وی به تعصب‌های نابجای آنها اشاره می‌کند و به این تعصب جانبدارانه آنها، که به اوضاع جاهلی امروز گواهی ضمنی می‌دهند انتقاد می‌کند؛ چراکه این اعمال ناخودآگاه شهادت می‌دهند که آیین اسلام در چنین جامعه‌ای حاکم است و قوانین و مقررات آن اجرا می‌شود و تنها کم و کاستش این است که چنین چیزهای مخالفی تصحیح شود، در صورتی که این آیین کاملاً از «وجود» و حضور در جامعه، دور نگاه داشته شده و مطرود

۱. همان، ج ۲، ص ۱۲۱۶.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۱۹۷.

۳. سوره انعام (۶)، آیه ۱۲۱؛ اگر از آنان اطاعت کنید بی‌گمان شما (مثل ایشان) مشرک خواهید بود.

گشته است؛ چراکه در یک نظام و سیستم حکومتی، و در اوضاع و احوال مردمان، تا قوانین و حاکمیت خداوند مجسم و پدیدار نباشد، اسلام دور و مطرود خواهد بود.^۱

بررسی و نقد

عمده اشکال بر سلفیه وهابی در دو مقوله روش شناسی و معناشناسی آنها قابل بررسی است، به طوری که در این زمینه کتاب‌ها و مقالات بسیاری نگاشته شده است، که بیان آنها از توان این مقاله خارج است؛ و روشن است که اشکالات افکار سلفیه قطبی در زمینه این دو مقوله کمتر از اشکالات سلفیه وهابی است، ولی اشکال عمده‌ای که بر سید قطب وارد است این است که وی چون ابوالاعلی مودودی^۲ صفت حاکمیت خداوند را دایره مدار صفاتی چون الوهیت و ربوبیت قرار داده، به طوری که اگر کسی در آن تصرف کند، مثل آن است که در الوهیت خداوند تصرف کرده است، بدین معنا که اگر کسی از حاکمی اطاعت کند، به منزله این است که او را پرستش کرده، در حالی که چنین نیست؛ چراکه صفت حاکمیت قابل واگذاری است، برخلاف صفت الوهیت، لذا نمی‌توان این دو را لازم و ملزوم یکدیگر دانست.^۳

در هر صورت اشکال عمده‌ای که بر هر دو اندیشه جاری است و به اختصار به آن پرداختیم، عکس‌العمل خشک و غیرواقع‌بینانه این دو گروه نسبت به اعمال ظاهری مسلمانان است، به طوری که به حسب آن و با توجه به نظریه‌ها و اعتقادات پیش‌فرض خود حکم به اسلام یا کفر افراد می‌کنند، و از همین نگاه اشکال دیگری که بر این دو اندیشه مترتب می‌شود، تعمیم واژگان توحید و شرک به اسلام و کفر است که هر موحدی را مسلمان و هر مشرکی را کافر می‌پندارند؛^۴ چراکه آنها ظاهرگرایی را از حالت متنی به حالت عملی تعمیم دادند، بدین معنا که در ابتدا متون را به معنای ظاهر آن

۱. همان، ج ۳، ص ۱۲۱۵.

۲. مودودی، ابوالاعلی، مرزهای عقیده، ص ۷۱ و ۷۲.

۳. رجبی، حسین، دیده‌ها و دریافت‌ها، ص ۱۵۹.

۴. که نمود این کلام در نسبت شرک به شیعیان بیشتر احساس می‌شود.

حمل می‌کردند و از تأویل و تعقل درباره آن نهی می‌کردند و از طرفی همین امر را در اعمال انسان‌ها تعمیم دادند، به طوری که عمل انسان‌ها را به ظاهر آن حمل کردند و باطن و نیت انسان‌ها را به ورطه فراموشی نهادند، و عقل خویش را به کار نگرفتند که این امر باعث تکفیر بیشتر مسلمان‌های جهان شده است.

نتیجه

سلفیان وهابی و جهادی گرچه در اصل و معنای توحید و برخی مبانی توحیدی، مثل موحد دانستن مشرکان، با یکدیگر مشترک‌اند، ولی در بسیاری دیگر از مبانی اصلی، چون اقسام توحید یا موحد بودن مشرکان در توحید ربوبی یا الوهی و خالقیت، یا ملاک توحید و شرک، با یکدیگر اختلاف دارند، همان‌طور که این دو گروه گرچه در مبحث روش‌شناسی، با یکدیگر موافق‌اند ولی در حوزه معرفت‌شناسی سلفیان وهابی ظاهرگرا هستند، ولی سلفیان جهادی، قائل به تأویل هم شده‌اند. بنابراین، در حوزه معناشناسی هم با یکدیگر مخالف‌اند؛ چراکه وهابی‌ها باید ملتزم به تجسیم شوند، برخلاف قطبی‌ها که تفسیری متفاوت از صفات خبری خداوند تعالی دارند. بر این اساس، رویکرد سلفیه وهابی در توحید «توحید القبوری» و سلفیه جهادی «توحید القصوری» است.



منابع

١. قرآن کریم.
٢. نهج البلاغه، سید رضی، قاهره- بیروت: بی نا، ١٤٢٥ق.
٣. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، اقامة الدلیل، بی جا: مکتبة الشاملة، بی نا.
٤. _____، اقتضاء صراط المستقیم، تحقیق: ناصر عبد الکریم، بیروت: بی نا، ١٤١٩ق.
٥. _____، الاستقامه، مدینه: نشر دانشگاه محمد بن سعود، ١٤٠٣ق.
٦. _____، بیان التلبیس الجهمیة، عربستان: مجمع ملک فهد، ١٤٢٦ق.
٧. _____، درء التعارض بین العقل والنقل، مدینه: نشر دانشگاه محمد بن سعود، ١٤١١ق.
٨. _____، رسالة التدمرية، ریاض: العیکان، ١٤٢١ق.
٩. _____، شرح العقيدة الاصفهانية، بیروت: مکتبة العصرية، ١٤٢٥ق.
١٠. _____، مجموع فتاوی و رسائل، عربستان: مجمع ملک فهد، ١٩٩٥م.
١١. _____، مجموعة التوحید، قاهره: مکتبة القيامة، بی نا.
١٢. _____، مجموعة الرسائل والمسائل، بی جا: نشر تراث العربی، بی نا.
١٣. _____، منهاج السنة فی نقض کلام الشيعة القدرية، مدینه: دانشگاه محمد بن سعود، ١٤٠٦ق.
١٤. ابن قیم جوزی، اغائة اللفهان، بیروت: مکتبة الاسلامی، ١٤٠٨ق.
١٥. _____، طریق الهجرتین، قاهره: دار السلفیة، ١٣٩٤ش.
١٦. آل بوطامی، احمد بن حجر، عقائد السلفیة بادلتهما النقلیة والعقلیة، قطر: دار الکتب القطریة، بی نا.
١٧. البانی، ناصر الدین، موسوعة آلبانی، صنعاء: بحوث والدراسات الاسلامیة، ١٤١٣ق.
١٨. بن باز، عبد العزیز بن عبد الله، مجموع فتاوی و مقالات بن باز، ریاض: دار القاسم، ١٤٢٠ق، در: www.alifta.com
١٩. جوادی آملی، عبد الله، تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء، ١٣٨٩ش.
٢٠. حمیری، عیسی بن عبد الله، تصحیح المفاهیم العقیدية فی الصفات الالهیة، قاهره: دار السلام، ١٩٩٨م.
٢١. دروس شیخ سلمان العودة، بخش ١٣٦، در: www.islamtoday.net
٢٢. دوخی، یحیی عبد الحسن، منهج ابن تیمیہ فی التوحید، تهران: مشعر، ١٣٩٠ش.
٢٣. دویش، عبد الله بن محمد بن احمد، الجامع الفريد فی الشرح کتاب التوحید، قاهره: دار ابن حزم، ٢٠٠٨م.



۲۴. راجحی، عبدالعزيز بن عبدالله، **توفیق رب العباد فی شرح تطهیر الاعتقاد عن ادران الاحاد صنعانی**، ریاض: دار ابن جوزی، ۱۴۳۰ ق.
۲۵. رجبی، حسین، **دیده‌ها و دریافت‌ها**، قم: نشر آثار نفیس، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. سایت جامع فتاوی اهل سنت: <http://islampp.com/?id=144&ftwid=16675>
۲۷. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر، **الملل والنحل**، بیروت: دار المعرفه، ۱۹۹۳ م.
۲۸. صالح بن فوزان، **الارشاد الی صحیح الاعتقاد**، ریاض: دار العاصمه، ۲۰۰۵ م.
۲۹. ضیایی، رحمت‌الله، «دیدگاه وهابیت درباره حد و مکان برای خداوند و نقد و بررسی آن»، در: **سراج منیر**، ۳، ص ۱۱۳-۱۴۶، ۱۳۹۰ ش.
۳۰. عابدی، احمد، **توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت**، قم: مشعر، ۱۳۹۰ ش.
۳۱. عبدالمجید، احمد، «سید قطب بین مؤیدیه و معارضیه»، در: www.ikhwanonline.com
۳۲. عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، **القوائد المثلی فی صفات الله و اسماء الحسنی**، مدینه: دانشگاه اسلامی، ۲۰۰۱.
۳۳. _____، **شرح کشف الشبهات ابن عثیمین**، عربستان: دار الثریا، ۲۰۰۵ م.
۳۴. _____، **مجموع فتاوی بن عثیمین**، عربستان: دار الوطن، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. _____، **تفسیر ابن عثیمین**، ریاض: دار الثریا، ۱۴۱۳ ق.
۳۶. عصیری، سید مجتبی، **خدای وهابیت**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۳۷. علی‌زاده موسوی، سید مهدی، **سلفی‌گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی**، قم: آوای منجی، ۱۳۹۱ ش.
۳۸. قطب، سید، **تفسیر فی ظلال القرآن**، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. _____، **خصائص التصور الاسلامی و مقوماته**، بیروت: دار الشروق، بی‌تا.
۴۰. _____، **خصائص التصور الاسلامی**، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۸.
۴۱. _____، **عدالت اجتماعی در اسلام**، ترجمه: سید هادی خسروشاهی، قم: مرکز البحوث العالمیه، ۱۳۸۱ ش.
۴۲. _____، **معالم فی الطريق**، قاهره: الاتحاد الاسلامی العالمی، بی‌تا.
۴۳. قطب، محمد، **رکائز الایمان**، در: www.tawhed.ws
۴۴. مدخلی، ربیع، **اضواء اسلامیه علی عقیده سید قطب**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴۵. _____، **النظرات فی کتاب التصوير الفنی فی القرآن**، در: www.rabee.net
۴۶. مقریزی، احمد بن علی، **تجرید التوحید المفید**، ریاض: دار القبس، ۲۰۰۵ م.
۴۷. مودودی، ابوالاعلی، **مرزهای عقیده**، ترجمه: سید جواد هشترودی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۹۰۳ م.
۴۸. **موسوعة ابن عبد الوهاب**، در: www.islamspirit.com



ملخص المقالات

نقد نظرية بعض المعاصرين في الاستغاثة و التوسل

آية الله العظمى جعفر السبحاني

لا شك أنّ ظاهرة التكفير إنّما تنشأ في بيئة الجهل و الفهم المتخلف لأحكام الدين و قد زل اقدم جل ممن ينتسب الى الاسلام و يصف نفسه داعية للاسلام لكن يوجبون على أنفسهم أن يخرج المسلمين من دائرة الإسلام بالتكفير من استغاث بالحيّ في أمر لا يقدر عليه إلا الله، و حكم بأنّ الاستغاثة كفر و شرك بالله كما انه اعتقد التوسل بذات و جاء النبي ﷺ شرك و كفر و انه ذنب لا يغفر!

هناك ادلة متيقنة في القرآن و السنة و المأثوره من السلف الصالح تدل على جواز التوسل بحق النبيّ و مقامه و جاهه، و الاستغاثة به و بأولياء الله و بما أنّه لم يفرّق بين القدرة الاستقلالية و القدرة الاكتسابية حكم على عموم المسلمين بالكفر.

فمن زعم ان الغير يمتلك القدرة الاستقلالية من دون الله و زعم أنّه بنفسه و بلا قدرة مكتسبة يحيي و يميت فقد كفر، أمّا من اعتقد أنّ المعاجز و الكرامات تتحقق بإذن الله سبحانه و قدرة مكتسبة منه، و إنّما يتوسّل او يستغيث المسلم بتصور أنّه سبحانه أقدر الاولياء على ذلك و منحهم القدرة عليه فهذا المعتقد ليس شركاً بل هو نفس التوحيد.

الكلمات المفتاحية: الاستغاثة بالحي، الاستغاثة بالغائب، الاستغاثة بالميت، التوسل غير الصحيح، التوسل بذات الميت، التوسل بجاه النبي.

مناقضة رأى ابن تيمية لآراء علماء أهل السنة حول سبب نزول آية الولاية

احمد سعدى / ابوالفضل قاسمى

صرّح الكثير من علماء أهل السنة أنّ آية الولاية نزلت في الإمام علي عليه السلام إلا أنّ ابن تيمية كان أول من أنكر هذا الأمر صراحةً وزعم الإجماع على كذب هذه الدعوى. ناقش هذا المقال زعم ابن تيمية في الإجماع على كذب نزول الآية في الإمام علي عليه السلام فبحث كاتب المقال في كتب التفسير لعلماء أهل السنة حتى عصر ابن تيمية وجمع روايات الصحابة في سبب نزول الآية من مصادر أهل السنة ثم بحث في سند إحدى تلك الروايات وناقش قول ابن تيمية في عدم ذكر علماء أهل السنة لسبب النزول هذا ليستنتج في نهاية المقال عدم صحة زعم ابن تيمية والتأكيد على وجود إجماع لعلماء أهل السنة على نزول الآية المذكورة في الإمام علي عليه السلام وأنّ أشخاصاً مثل البغوي والطبري وابن أبي حاتم ذكروا هذا الحديث في الوقت الذي زعم فيه ابن تيمية أنّهم لم ينقلوه. الكلمات المفتاحية: آية الولاية، ابن تيمية، الإمامة.

ارتباط التوسل و الشفاعة و الإستغاثة و تقرير محل النزاع و الرد عليه

مهدى فرمانيان كاشاني / محمد معيني فر

التوسل و الشفاعة و الاستغاثة من بين المسائل الكلامية التي تباينت آراء الفرق الإسلامية بشأنها. فبعضها يجوز هذه المسائل المذكورة بينما



البعض الآخر يحرمها' وفريق ثالث لا يكتفي بتحريم التوسّل و الشفاعة بل يكفّر صاحبها و يوجب قتله. و إلى الفريق الثالث ينتمي الوهابيون إذ يطرحون أفكاراً متطرّفة للغاية تصل إلى حدّ التكفير فيما يتعلّق بالتوسّل و الشفاعة و الاستغاثة بحيث أنّهم أخرجوا الكثير من المسلمين من دائرة الإسلام بسلاح التكفير و أجازوا قتلهم. يبحث الكاتب في هذه الورقة موضوعات التوسّل و الشفاعة و الاستغاثة من زوايا مختلفة' و يرسم ستّة عشر قسمًا لهذه الموضوعات' ثمّ يبيّن مواضع النزاع مع المخالفين بصورة شفافة و واضحة. جدير بالذكر أنّه من بين هذه الأقسام هنالك خمسة أقسام تتعلّق بالتوسّل' كلّها موضع اختلاف بين الشيعة و الوهابية. و خمسة أقسام تتعلّق بالشفاعة' قسمان منها موضع اختلاف' أمّا الأقسام الستّة الأخرى فهي مرتبطة بموضوع الاستغاثة.

الكلمات المفتاحية: التوسّل، الشفاعة، الاستغاثة، الوهابية، ابن تيمية، محمد بن عبد الوهاب.

نقد على رأى ناصر القفارى حول مسأله رؤية الله

رضا برنجكار / ابراهيم توكلى مقدم

إنّ مسألة رؤية الله تبارك و تعالى بالعين الباصرة هي من المسائل الكلامية القديمة التي أثارت جدلاً واسعاً بين متكلمي الفرق الإسلامية. المحور الرئيسي في هذا الموضوع هو: هل يمكن رؤية الله من الناحية الثبوتية؟ و بعد إثبات إمكان رؤية الله أو عدمه' هل ثمة دليل على الإثبات؟ لقد أنكرت فرق الإمامية الإثني عشرية والزيدية و الاسماعيلية و المعتزلة و الاباضية جواز وقوع رؤية الله عقلاً و نقلاً' و في المقابل قالت الأشعرية و الماتريديه و السلفيه و أهل الحديث و فرق أخرى من أهل السنّة بوجوب رؤية الله في الآخرة عقلاً و نقلاً. في هذا المقال ينتقد



الكاتب رأي السلفية لا سيّما ناصر القفاري مؤلف كتاب اصول مذهب الشيعة' و يبرهن على استحالة رؤية الله تبارك و تعالى بالعين الباصرة' حيث تدلّ على ذلك الدلائل العقلية و النقلية.

الكلمات المفتاحية: السلفية، رؤية الله، ناصر القفاري، اصول مذهب الشيعة

آراء الوهابية و الإخوان المسلمين في بني أمية: دراسة مقارنة

سيد مهدي عليزاده موسى / صادق مصلحي وادقاني

لا يحظى بنو أمية بسمعة طيبة في أوساط المسلمين بسبب عدائهم لأهل البيت (عليه السلام) و انحرافهم عن تاريخ الإسلام و الحوادث المفجعة التي تسببوا بها. غير أنّ دأب الوهابية كان الدفاع عن هؤلاء القوم و السعي لتبرئتهم ممّا نسب إليهم. إذ تصف هذه الفرقة معاوية بأنّه ملك قوي و عادل و داهية جرت في عهده فتوحات كثيرة في غرب العالم الإسلامي ناهيك عن أنّهم يذكرونهم بهالة من التقديس و التبجيل' و يبرّؤون ابنه يزيد من قتل الإمام الحسين (عليه السلام). غير أنّ الإخوان المسلمين لهم نظرة أكثر عدلاً و إنصافاً لتاريخ الإسلام حيث ينتقدون معاوية و يزيد و يعترفون بمسؤولية بني أمية عن الفجائع و الجرائم التي ارتكبت في عهدهم معتبرين أنّ حكمهم كان منعطفاً خطيراً في التاريخ الإسلامي نحو الانحراف عن سيرة الخلفاء الراشدين و السبب في المعضلات السياسية التي عصفت بالعالم الإسلامي. يمكن للمرء أن يلاحظ بوضوح اختلاف الرأي بين الوهابية و الإخوان المسلمين حول مشروعية حكم بني أمية و شخصية معاوية و ما قام به' و الحوادث التي جرت مثل معركة



صفيين و صلح الإمام الحسن عليه السلام و استشهاد الإمام الحسين عليه السلام و
الصحابي حجر بن عدي.
الكلمات المفتاحية: بنو أمية، الإخوان المسلمون، الوهابية، معاوية،
يزيد بن معاوية، الحكومة.

التوحيد في الآراء السلفية الوهابية و السلفية الجهادية: نقد و تحليل

حسين رجبى / مجيد فاطمى نجاد

على الرغم من أنّ مسألة التوحيد هي إحدى الأصول الرئيسية في الإسلام لكنّ القراءات اختلفت بشأنها بحيث أنّ فريقاً من خلال قراءته المتطرفة و المتعصبة للتوحيد يعتبر أتباعه و حدهم الموحدين و سائر المسلمين مشركين و كفار. تنضوي جماعة السلفية الوهابية و زعيمهم الفكري ابن تيمية و كذلك السلفية الجهادية و منظّره سيد قطب إلى هذا الفريق. يناقش المقال بالتحليل أصل التوحيد من منظور هؤلاء و يعتقد الكاتب أنّه على الرغم من اتفاق هذين الفريقين في النهج لكنّهما يختلفان في المجال المعرفي 'فالوهابيون ظاهريون و السلفيون الجهاديون يؤمنون بالتأويل. و عليه' فإنّهما يختلفان في مجال المعنائية ذلك أنّ الوهابيين يعتقدون بالتجسيم بخلاف أتباع قطب الذي يطرحون تفسيراً مختلفاً للصفات الخيرية لله تبارك و تعالى و على هذا الأساس يطلق على توحيد السلفية الوهابية «التوحيد القبوري» و على توحيد السلفية الجهادية «التوحيد القصوري».

الكلمات المفتاحية: التوحيد، ابن تيمية، السلفيون الوهابيون، سيد قطب، السلفيون القطبيون أو الجهاديون



شماره اشتراک:

«فرم اشتراک پژوهش نامه علمی پژوهی»

الف) مشخصات مشترک:

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

ب) بهای اشتراک:

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

ج) نحوه اشتراک:

* واریز بهای اشتراک به شماره حساب ۱-۱۷۶۵۹۰۴-۱۱-۵۲۰۳ بانک قرض الحسنه مهر ایران - شعبه توحید - قم
* ارسال فرم اشتراک تکمیل شده به همراه کپی فیش بانکی به نشانی دفتر پژوهش نامه یا از طریق پست الکترونیکی به آدرس: info@darolelam.ir و یا به شماره فکس: ۰۲۵-۳۷۷۴۰۷۲۹

نکات دیگر:

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

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

A review and critique on the concept of Tawhid (Divine Unity) in the Salafi-Wahhabi and Salafi-Jihadist point of view

Hossein Rajabi / Majid Fateminijad

Although the issue of Tawhid is one of the fundamental principles of Islam, it has been interpreted differently. Some of the sects have extreme and fanatical interpretation of it. And based on their understanding, they excommunicate the rest of the Muslims and consider them polytheists. The Salafi-Wahhabi groups which their intellectual leader is Ibn Teymieh and Salafi-Jihadist groups which their leading Theoretician is Seyed Qutb are examples of this kind of fanatic groups. In this paper we review and criticize Tawhid in their viewpoint. Although the methodologies of these two groups are similar, in their Epistemology Salafi-Wahhabis are literalists (judging only from the exoteric meaning), while the Salafi-Jihadist believe in esoteric interpretation. So they are different in their epistemology because Wahhabis should believe in humanization of Allah, whereas, the followers of Qutb who has a different interpretation of Khabariyah or informative attributes of Allah The Most High. Based on this Salafi-Wahhabi's approach is *tawih Al-qubori* while Salafi-Jihadist's approach is *Tawhid Al-qusori*.

Keywords: Tawhid(Divine Unity), Ibn Teymieh, Salafi-Wahhabis, Salafi- Qutbi or Jihadist, Seyed Qutb



A comparative analysis of Sons of Umayyad in the viewpoints of Wahhabites and Muslim Brotherhood

Seyed Mahdi Alizadeh Mosavi / Sadiq Moslehi Wadeqani

Because of their animosity toward Ahl al-Bayt (People of the House), causing horrific events and deviating the course of history, Sons of Umayyad have a tarnished reputation. However Wahhabites have tried to defend and exonerate them. They consider Muawiyah a just and powerful ruler and a great politician who made the conquests in the west of Islamic territory. Not only Muawiyah is honored and hallowed by them but also they try to make Yazid clear of the sin of Martyring Imam Hussein (A.S). By contrast, making a fair assessment of the history, Muslim brotherhood criticizes Muawiyah and Yazid. They accept all the felonies attributed to Muawiyah and his son and consider their ruling a deviation of the Caliphs way of ruling. To them this ruling is the root of many political problems in Islamic world. In this writing it is clarified that Wahhabites and Muslim Brotherhood disagree on issues like: the legality of Umayyad dynasty, the personality and deeds of Muawiyah, the battle of Siffin, peace treaty of Imam Hassan, martyrdom of Imam Hussein and Hujr Ibn 'Adi.

Keywords: Sons of Umayyad, Muslim Brotherhood, Wahhabites, Muawiyah, Yazid Ibn Muawiyah, Ruling



A critique of Naser Al-Qaffari's viewpoint on the issue of seeing Allah

Reza Berenjkar / Ebrahim Tavakoli Moqadam

The issue of seeing Allah with eyes (vision) is one of the controversial theological issues that has aroused many discussions among theologians of all Islamic sects so far. The main question is that; is it positively possible to see Allah? And after proving the possibility of it, are there any reasons to prove that this seeing has happened or will happen? The Twelvers (Shia Imamites), Zaidiyyah, Ismailiyah, Mu'tazilah and Abazieh have, based on logic and tradition, denied the possibility of seeing Allah, while on the other hand, Ash'ariya, Maturidieh, Salafieh, People of Hadith and some of the other Sunni sects have considered it logically possible, and in the next world based on tradition. In this writing, criticizing the Salafi viewpoint, specially Naser Al-Qaffari's, the author of the book *the principles of Shia sect*, we will prove that based on logic and narrations it is impossible to see Allah in this world and the next world.

Keywords: Salafieh, Seeing Allah, Naser Al-Qaffari, the principles of Shia sect



Tawasul (invocation), intercession, Imploration and settling the dispute through a new clarification

Mahdi Farmanian Kashani / Mohammad Moeinifar

The issues of Tawasul (invocation to anyone rather than Allah with divine permission), intercession and Imploration are the theological issues that different Islamic sects do not agree on. Some of the sects accept them, while others do not. And in some cases, those who believe in Tawasul and intercession are considered unbeliever and killing them is obligatory. Wahhabis are one of sects that have radical and extreme excommunicational opinions regarding Tawasul, intercession and Imploration, in a way that, by the use of takfir, they exclude most of the Muslims from the realm of Islam and legitimize killing them. Having scrutinized the concept of Tawasul, intercession and Imploration, The present research divides them into sixteen categories and makes clear the disputed areas. We need to say that, five of these sixteen categories are related to Tawasul which only one of the parts is a matter of dispute between Shia and Wahhabites. Five are related to intercession that one part is not agreed upon. And the other six categories concern imploration.

Keywords: Tawasul (invocation), intercession, Imploration, Wahhabites, Ibn Teymieh, Mohammad Ibn Abdulwahhab



The contradiction between Ibn Teymieh's opinion and Sunni scholars' regarding the occasion of revelation of the verse of Wilayah

Ahmad Sadi / Abolfazl Qasemi

Most of the Sunni scholars have clearly specified that the occasion of revelation of the verse of Wilayah is about Imam Ali (A.S). Ibn Teymieh is the first who has clearly denied this occasion and claimed that there is a consensus on the falsehood of this occasion. The present writing discusses his claim about the consensus on the falsehood of this occasion. In doing so, the exegetical books of Sunni scholars, until Ibn Teymieh's time, and the narrations of the Companions of the Prophet (P.B.U.H) about this occasion are gathered and their chain of narrations are analyzed. And his claim that this occasion is not mentioned by Sunni scholars is proved to be inaccurate. On the contrary, there is a consensus on the accuracy of this occasion and people like Baqavi, Tabari and Ibn Hatam have mentioned this narration, while Ibn Teymieh has claimed that these people have not mentioned this narration.

Keywords: The verse of Wilayah, Ibn Teymieh, Imamate



A critique of Othman Al-Khamis's theory that considers Tawasul (invocation), Imploration to anyone rather than Allah examples of infidelity

The Grand Ayatollah Jafar Sobhani

In the beginning of this writing the reasons behind the assertion of excommunication are discussed and circumstance of ignorance and false understanding of the religious rules are propounded as major reasons. The writer holds that some individuals, such as Othman Al-Khamis who call themselves proselytizers of Islam, have gone astray asserting that some of the Muslims are infidel because of imploring to living humans for solving some of their problems, problems which no one can solve except for Allah. These individuals even excommunicate the Muslims who invoke and implore to the Prophet Mohammad (P.B.U.H) himself. And this sin is unforgivable and the one who commits it is infidel. Based on verses, narrations and the life story of the early pious Muslims, the writer asserts that invocation to the Holy Prophet of Islam (P.B.U.H) and saints of Allah is permissible and Sheikh Othman Al-Khamis is mistaking because he cannot differentiate between the independent and acquired power of Prophet of Islam (P.B.U.H) and saints of Allah, that is why he considers all the Muslims infidel. The critic holds that, if one believes in the fact that there is a person, dead or alive, who has independent power and can solve problems without the help of Allah, he is an infidel. But if someone believes that the miracles done by Saints of Allah, are with the permission and power received from Allah, and invocation to these people is in fact invocation to Almighty Allah, he not only is an polytheist but also he is a true monotheist.

Keywords: imploration to the living, imploration to the absent, imploration to the dead, wrong Tawasul (invocation), invocation to soul of the dead, and invocation to the Holy Prophet (P.B.U.H)





Salafi Pajuhi

First Year, No 1, Spring & Summer 2015

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

Director in charge: Mahdi Makarem

Editor in chief: Mahdi Farmanian

Editorial Board:

Ahmad Beheshti

Professor of Tehran University

Ezzoddin Rezanejad

Associate Professor of Al-mustafa International University

Hassan Ziya Tohidi

Professor of Qom Seminary

Najmoddin Tabasi

Professor of Qom Seminary

Ahmad Abedi

Associate Professor of Qom University

Mahdi Farmanian

Assitant Proffessor of the University of Religions and Denominations

Ali Kurani

Professor of Qom Seminary

Internal Manager: Hossein Ghazizade

Layout: Mahbub Mohseni

Editor: Zeinab Salehi

English Abstracts Translator: Seyed Mohammad Hussein Sajjadi

Arabic Abstracts Translator: Seyed Hussien Safi

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

Telfax: +98-25-37740729 37742669

Website: www.darolelam.ir

Email: info@darolelam.ir

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ