





سراج منیر

پژوهش‌نامه نقد و هابیت؛ سراج منیر

سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت [ع]

مدیر مسئول: مهدی مکارم

سر دبیر: مهدی فرمانیان

اعضای هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین سید حسن آل‌مجدد (استاد حوزه و مؤسسه مذاهب اسلامی)

حجت الاسلام والمسلمین اکبر اسدعلیزاده (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

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

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

مدیر داخلی: محمدعلی موحدی پور

صفحه‌آرا: محبوب محسنی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: سید محمد حسین سجادی

مترجم چکیده‌ها به عربی: سید حسین صافی

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

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

تلفکس: ۳۷۷۴۲۶۶۹ - ۳۷۷۴۰۷۲۹ - ۰۲۵

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

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

دیدگاه‌های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش‌نامه نیست.

فراخوان مقاله

پژوہش نامہ سراج نمبر، از محققان محترمی کہ مایل بہ نشر آثار خود در این پژوہش نامہ ہستند، دعوت می‌کند مقالات خود را در موضوعات مرتبط با پژوہش نامہ، با رعایت موارد مذکور در رہنمای مباحث مقالات، بہ دفتر نشریہ ارسال کنند.

محررهای پژوہش نامہ:

۱. تبارشناسی و تاریخ سلفیہ و ولایت
 ۲. نقد مہانی و ولایت
 ۳. نقد عقاید و ولایت
 ۴. جریان شناسی سلفیہ
- و سایر مباحث مرتبط با موضوع ولایت

◆ راهنمای تنظیم مقالات

از محققین 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 و سایت به‌عنوان منبع پژوهش پذیرفته نیست.
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. مسؤلیت 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 BMitra و شماره ۱۴ در متن و ۱۰ در پاورقی باشد.
۶. متون عربی به‌کار رفته در متن، با قلم متفاوت نگاشته شود.
۷. حتماً توجه شود مقالات ارسالی حداکثر در بیست صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای 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 و پرداخت حق‌التألیف، امتیاز مقاله از آن مؤسسه است و با ذکر نام نویسنده، می‌تواند در هر جا که لازم می‌داند، از آن استفاده کند.
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 و کلیدواژگان: خلاصه مقاله به همراه واژگان کلیدی در ۵ الی ۷ سطر ارائه شود.
۳. مقدمه: در بردارنده بیان مسئله و ضرورت انجام پژوهش، پیشینه تحقیق و مبانی نظری، اهداف، پرسش‌ها یا فرضیه‌های تحقیق است.
۴. ارجاعات پاورقی، به این ترتیب ذکر شود:
نام خانوادگی، نام مؤلف، نام کتاب، ج...، ص...
نام خانوادگی، نام مؤلف، «نام مقاله»، ص...
۵. در پایان مقاله نتیجه آن در ۴۰۰ - ۳۰۰ کلمه تحت عنوان «جمع‌بندی و نتیجه‌گیری» ذکر شود.
۶. در پایان مقاله فهرست منابع (کتاب‌نامه) با مشخصات کامل به این ترتیب ذکر می‌شود:
نام خانوادگی، نام: نام کتاب یا «مقاله»، مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر، سال.
برای نمونه:

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

فهرست مطالب:

سر مقاله

۷..... رابطه ولایت تکوینی و استغاثه به ارواح اولیای الاهی

گفت و گو

۱۱..... تأثیر افراط‌گرایی شیعه بر گسترش سلفی‌گری تکفیری
در مصاحبه با استاد قاسم جوادی

مقالات

۲۳..... پاسخ شبهه قفاری در انتساب منشأ امامت به عبدالله بن سبأ
ابوالفضل قاسمی

۴۱..... تکفیر از دیدگاه بزرگان دیوبند
میثم صفری

۶۳..... مقایسه دیدگاه وهابیت و اخوان المسلمین در زمینه حکومت
صادق مصلحی

۸۷..... پژوهشی درباره حدیث «اللهم لا تجعل قبری وثناً یعبد»
محمد اصغری نژاد

۱۰۹..... ارکان و مقومات مفهوم «عبادت»
حسین قاضی‌زاده

۱۳۵..... درنگی بر دیدگاه ابن تیمیة در مواجهه با مذاهب و بزرگان اسلام
احمد کوثری (باغچقی)

گزارش‌ها

۱۵۹..... فهرستواره پایان‌نامه‌های حوزوی - دانشگاهی در موضوع سلفی‌گری و نقد وهابیت
اباذر نصر اصفهانی



رابطه ولایت تکوینی و استغاثه به ارواح اولیای الهی

معجزات و کرامات اولیای الهی، یکی از دلایل پذیرش استغاثه به ارواح اولیای الهی است، اما متأسفانه برخی از سلفیان و وهابیان با استدلال‌های واهی و استناد به عمومات آیات قرآن، حکم به کفر قاتلان به استغاثه می‌دهند که خلاف کتاب و سنت است. در قرآن درباره حضرت مسیح علیه السلام آیاتی آمده است که ولایت تکوینی را ثابت کرده و استغاثه را تأیید می‌کند. خدای متعال با صراحت تمام زنده کردن مردگان و شفا دادن مریضان را به حضرت عیسی علیه السلام نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾^۱ و ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۲. در این دو آیه صراحتاً خدای متعال، خلق پرنده، شفا مریض و احیای مردگان را به حضرت عیسی علیه السلام نسبت می‌دهد و فقط با عبارت «بإذن» این نسبت را از استقلال خارج کرده، آن را مجوز کارهای خارق‌العاده و به عبارتی کارهای خدایی می‌داند. بنابراین، اگر خداوند به افرادی اجازه تصرف در کون می‌دهد و آن فرد می‌تواند کاری خدایی کند، لذا درخواست کارهایی که خداوند اجازه آن را به آن ولی خدا داده است، اشکالی ندارد و منطبق با اسلام است و نمی‌توان معتقد به این عقیده را مشرک دانست.

خدای متعال در قرآن در موارد متعدد، درخواست تصرف در کون از سوی انبیای الهی را تأیید کرده است. شاید برخی توجیه کنند که این افعال را خداوند انجام می‌دهد و

۱. سوره مائده (۵)، آیه ۱۱۰.

۲. سوره آل عمران (۳)، آیه ۴۹.

به صورت مجازی به انبیای الهی نسبت داده شده است. باید بیان داشت که آیات قرآن در این زمینه هم تصریح دارند و هم بسیارند. عدول از ظاهر و نسبت مجازی دادن به آیات ولایت تکوینی دلیل می‌خواهد که این دلایل وجود ندارند. ثانیاً برخی از آیاتی که ولایت تکوینی را ثابت می‌کنند، به هیچ وجه توانایی تأویل به مجاز را ندارند. خدای متعال در قرآن کریم از حضرت سلیمان نبی علیه السلام نقل می‌کند که ایشان از اطرافیاناش درخواست می‌کند که تخت بلقیس را برای ایشان بیاورند. خدای متعال از زبان ایشان، می‌فرماید: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿۲۷﴾ قَالَ عِفْرِيثُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِي أَمِينٌ ﴿۲۸﴾ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ... ﴿۲۹﴾﴾^۱. این آیه چند مطلب را ثابت می‌کند که توجه به آن، استغاثه به ارواح اولیای الهی را تجویز می‌کند:

۱. استغاثه از انسان‌ها حتی در امور خارق‌العاده و اموری که فقط از خدا امکان‌پذیر است، یا از کسانی که خدا به آنان اجازه تصرف در کون داده است، جایز است.
۲. این استغاثه را پیامبر خدا یعنی حضرت سلیمان علیه السلام انجام داده و نشان می‌دهد درخواست کاری خدایی از غیر خدا جایز است و عمل یک پیامبر خدا، مجوز آن است.
۳. تصرف در کون، مختص معجزات انبیا نیست و از افراد صالح هم جایز است، بلکه از اجنه هم ساخته است و جن‌ها هم می‌توانند در عالم، تصرف کنند.
۴. اگر این افعال را خدا انجام می‌دهد و به صورت مجاز، به اولیاء‌الله نسبت داده می‌شود، از حضرت سلیمان علیه السلام بعید بود که درخواست کاری از فردی بکند که می‌داند این کارها از افعال او نیست، و فاعل اصلی آنها خداست. بنابراین، درخواست حضرت سلیمان علیه السلام از غیر خدا و انبیای الهی و به عبارتی از افراد عادی، نشان می‌دهد تصرف در کون برای افراد عادی هم امکان دارد و حتی اجنه هم توانایی تصرف در کون را دارند و اگر فردی توانایی تصرف در کون دارد و دیگری از آن فرد توانا، درخواست کارهای خارق‌العاده بکند، اشکالی ندارد و شرک نیست و مهم آن است که بداند، همه‌کاره

۱. سوره نمل (۲۷)، آیات ۳۷-۴۰.

خداست و این خداست که به این فرد توانایی تصرف در کون را داده است. بر همین اساس، آنچه مهم است توجه به «باذنی» است، نه چیز دیگر و اگر کسی به نحو استقلال از کسی درخواست تصرف در کون کرد، مشرک است. ای کاش وهابیان و سلفیان به این نکته توجه می‌کردند و دیگر، مسلمانان را به شرک و کفر متهم نمی‌کردند.

سردبیر

تأثیر افراط‌گرایی شیعه بر گسترش سلفی‌گری تکفیری

در مصاحبه با استاد قاسم جوادی



استاد قاسم جوادی در ۱۳۵۰ وارد حوزه علمیه قم شد و از ۱۳۵۶ در درس خارج شرکت می‌کرد. ایشان هم‌زمان با دروس رسمی حوزه از ۱۳۵۴ تا ۱۳۶۸ فلسفه و عرفان نظری را نزد اساتید متعددی گذراند. همچنین علاوه بر تحصیل در کارشناسی ارشد دین‌شناسی، تحصیلات حوزوی را تا سطح ۴ به اتمام رساند و با توجه به مطالعات در زمینه مذاهب اسلامی به عنوان مدیر گروه ادیان و مذاهب در مدرسه عالی امام خمینی مشغول به فعالیت است. استاد جوادی از ۱۳۵۵ در حوزه و از ۱۳۶۲ در دانشگاه‌های متعددی نظیر دانشگاه تهران، فردوسی، مفید و باقرالعلوم مشغول تدریس است.

از محضر استاد محترم جناب آقای قاسم جوادی متشکریم که این فرصت را در اختیار سراج منیر گذاشتند تا پرسش‌هایی را درباره موضوع «افراطی‌گری در شیعه و اثرش در گسترش سلفی‌گری تکفیری» مطرح کنیم و پاسخ‌ها را از ایشان جویا شویم. به نظر می‌رسد برای روشن شدن این بحث، ابتدا باید به تبیین دو مفهوم افراطی‌گری شیعه و دیگری سلفی‌گری تکفیری بپردازیم و سپس وارد دیگر مباحث شویم.

واقعیت این است که تبیین این مفاهیم کار دشواری است و نمی‌توان به سادگی یک یا چند شاخصه و ضابطه کلی را برای سلفی‌گری استخراج کرد و برشمرد و گفت هر شخص یا جریانی که واجد این شاخصه و ویژگی است، سلفی است یا هر کس این مشخصات را دارد سلفی تکفیری است و هر کس ندارد این‌گونه نیست.

اجازه بدهید برای روشن شدن این مطلب مثالی بزنم. گاهی گفته می‌شود اخباریان قائل به وقوع تحریف در قرآن‌اند، و قول به تحریف قرآن یکی از شاخصه‌های فکری

اخباریان است. اما این سخن درستی نیست. زیرا یکی از بهترین دفاع‌هایی که از عدم تحریف قرآن شده اثر مرحوم شیخ حرّ عاملی یکی از علمای اخباری است. از طرف دیگر، اصولی‌هایی داریم که با جسارت تمام در مواجهه با برخی آیات قرآن گفته‌اند: این آیه فصیح نیست؟ پس باید گفت این طور نیست که همه اصولیون قائل به عدم ایراد در قرآن باشند و این طور نیست که همه اخباری‌ها قائل به وقوع تحریف در قرآن باشند.

برخی گفته‌اند ظاهرگرایی یکی از مشخصه‌های حوزه فکری سلفی‌گری است. ظاهرگرایی، نوعی بی‌اعتنایی به عقل است، اما آیا لزوماً هر گونه بی‌اعتنایی به عقل، به معنای سلفی‌گری است؟ آیا هر کسی که به ظاهر حدیث اعتنا می‌کند، سلفی است؟ واقعیت این است که ظاهرگرایی ویژگی و مشکل اصلی سلفی‌گری نیست، بلکه گزینشی عمل کردن مشکل اصلی آنهاست. اگر کسی همه آیات قرآن و روایات را دید و بر بام آیات و روایات نشست و با ملاک صحیح به جمع‌بندی آنها پرداخت، آن وقت در مجموعه آیات و روایات نکاتی را به دست می‌آورد که به برداشت صحیح و درست کمک می‌کند. حتی اگر آن شخص یک فرد ظاهرگرا باشد با دیدن همه آیات و روایات، دیگر دیدگاهش تأیید نمی‌شود و به این باورها و برداشتها دست نمی‌یابد.

بنابراین، گزینشی عمل کردن مشکل اصلی است. یعنی تنها چند روایت، یا چند آیه از قرآن را می‌بیند و خیال می‌کند که اسلام‌شناس شده است. مرحوم امام خمینی رحمته الله سخن جالبی دارند که به بحث ما مرتبط است. ایشان فرمودند: «یکی می‌آید چهار تا از جنگ‌های اسلام را بررسی می‌کند، بعد می‌شود اسلام‌شناس! خوب، تو جنگ‌شناسی، از اسلام بگو من این ورقش را می‌شناسم. فقیه حق ندارد بگوید که من اسلام‌شناسم. فقیه باید بگوید من فقه‌شناسم، من فقه اسلام را می‌شناسم... فیلسوف حق ندارد بگوید من اسلام‌شناسم، این می‌تواند بگوید من یک قسمی از معقولات اسلام را ادراک کردم. آن هم که حکومت اسلامی را بررسی کرده و اطلاع پیدا کرده که وضع حکومت چه بوده او حق ندارد بگوید من اسلام‌شناسم، بگو من حکومت اسلام‌شناسم».

ادعای اسلام‌شناسی تنها برای کسی که همه جهات اسلام را بداند ممکن است. ایشان می‌فرماید امام علی علیه السلام اسلام‌شناس است، چون امام علی علیه السلام بر بام اسلام نشسته است؛ آیاتش را بلد است؛ پیامبر و سیره‌اش را می‌شناسد.

به نظر من، مشخصه دقیق و مطلق برای شناخت مفهوم سلفی‌گری و پیروان آن در دست نیست، اما به طور نسبی می‌توان گفت سلفیان حدیث‌گرا هستند و به عقل بی‌اعتنا.

سراج منیر: در جهان تشیع چطور؟ شما می‌پذیرید که در جهان تشیع افراطی‌گری وجود دارد و افراطی‌گری را چه تعریف می‌کنید؟

تعریف و تبیین افراطی‌گری در تشیع نیز دشوار است. اما باید بدانیم که اهل بیت علیهم السلام ملاک و معیار ما هستند. اهل بیت علیهم السلام با اسلام مساوی‌اند. در روایت آمده علی علیه السلام مع الحق و الحق مع علی؛ علی با حق همراه است و حق با علی. سایر ائمه نیز هیچ‌گاه از حق جدا نشده‌اند و همیشه حق با آنها همراه بوده است. شیعه یعنی کسی که با امام علی علیه السلام همراه است نه یک گام پیش است و نه یک گام عقب. شهید در لمعه می‌گوید: «الشیعة من شایع علیاً ای اتبعه»؛ یعنی شیعه کسی است که پا جای پای امام علی علیه السلام می‌گذارد و او را تبعیت می‌کند. جلوتر از امام علی علیه السلام یا عقب‌تر از امام علی علیه السلام حرکت کردن، یعنی جدایی از امام علی علیه السلام. جلو زدن از امام یعنی افراط؛ عقب ماندن از امام یعنی تقریط. در شیعه کسانی که از همراهی با امام جدا شده و جلو زدند افراطی هستند.

سراج منیر: در میان شیعیان هستند کسانی که مدعی‌اند شیوه اهل بیت علیهم السلام را اتخاذ کرده‌اند در حالیکه نگرششان نسبت به اهل سنت یا سلفی‌ها تند است و مدعی هستند ما پا جای پای امیرالمؤمنین می‌گذاریم. نظر شما چیست؟

اینکه در رفتار برخی افراد چه اتفاقی افتاده یک بحث است و اینکه نظر اهل بیت علیهم السلام چیست بحث دیگر. ما به عنوان پیروان اهل بیت علیهم السلام باید به آنچه اهل بیت علیهم السلام تبیین کرده و بیان کرده‌اند ملتزم باشیم و مانند آنها عمل کنیم. فعلاً من اینجا داوری نمی‌کنم و نمی‌گویم کدام سخن درست و کدام غلط است. در نهایت من نیز در یک طرف قرار می‌گیرم. اما این را بدانیم و توجه داشته باشیم که وقتی نظر می‌دهیم، یعنی می‌خواهیم

بگوییم این دیدگاه با نظر حضرت امام صادق علیه السلام موافق است و می‌خواهیم چیزی را به امام صادق علیه السلام نسبت بدهیم و بگوییم سایر نظرات از نظر حضرت به دور است، لازم است خیلی دقیق باشیم.

اما نکاتی وجود دارد که می‌تواند ما را در رسیدن به حق یاری کند، مانند این حدیث که امام رضا علیه السلام فرموده‌اند: «لو علم الناس محاسن کلامنا لاتبعونا»؛ حال آیا توهین به یک مسلمان می‌تواند باعث پیروی فردی که به او اهانت شده از امام شود؟! آیا چنین کاری با این فرمایش حضرت رضا علیه السلام سازگار است؟ آیا با این باورها می‌توان مردم دنیا را به پیروی از مذهب امام صادق علیه السلام دعوت کرد؟

پس شما هم می‌پذیرید که افراطی‌گری یعنی خروج از مدار اهل بیت علیهم السلام را داریم؟
بله، امکان ندارد که هر دو دیدگاه، دیدگاه امام صادق علیه السلام باشد.

به نظر تان افراطی‌گری در بین برخی شیعیان چه مقدار در گسترش سلفیه تکفیری نقش داشته است؟

من نمی‌خواهم بگویم ما چقدر در گسترش نقش داریم یا نداریم؛ چون واقعیت این است که این نیاز به اطلاعات بسیار گسترده‌ای دارد که فرد همه چیز را دقیق بداند تا بتواند نظر بدهد. لذا بیشتر تحلیل است، که تحلیل‌ها هم اگر مبتنی بر توهمات نباشد بیشتر ظن و گمان است.

ولی واقعیت این است که ما باید ببینیم اهل بیت علیهم السلام چه کردند؟ اگر امام علی علیه السلام بعد از پیامبر می‌خواست مثل ما باشد که صبر کند دیگران خوب بشوند آیا چیز دیگری از اسلام باقی می‌ماند؟ آیا حضرت نغم‌موندن اولین کسی که باید همه مسائل را رعایت کند منم، ولو اینکه دیگران نمی‌خواهند هیچ چیز را رعایت کنند. آن کس که می‌خواهد رعایت کند من هستم که باید رعایت کنم. این ماجرا را بسیار نقل می‌کنیم که امام علی علیه السلام به حضرت زهرا علیه السلام خطاب کرد که می‌خواهی این اذان بماند یا نمی‌خواهی بماند؛ روضه‌اش را که می‌خوانیم و می‌گوییم ولی آنجا امام دارد عمل می‌کند؛ بعدها که مسائل علمی برای خلفا پیش آمد حضرت چه کرد؟ آیا به مخالف گفت دیدید که سرتان به سنگ خورد؟ یا

اینکه حضرت خودش را موظف می‌دانست پاسخ بدهد. وقتی مسئله قضایی پیش می‌آمد حضرت وارد می‌شد؛ در مسائل دفاعی مشاوره می‌داد. در مسائل علمی غیرمسلمان‌ها می‌آمدند و حضرت مانند یک سرباز وارد می‌شد؛ مجهز در تمام مسائل. حضرت خودش را موظف می‌داند وارد بشود و الا اگر حضرت می‌خواست مثل دیگران بگوید آنجا فلان کردید اسلام ضربه می‌خورد. در سخنان حضرت هم هست که دیدم اگر کاری بکنم اسلام ضربه می‌بیند. در بخش‌های مختلف حضرت دفاع می‌کنند تا اسلام بماند. آیا برخی از کارهایی که ما می‌کنیم سبب می‌شود اسلام بماند؟ منظور این نیست که خدای ناکرده حقی باطل شود یا به عکس؛ یک سر سوزن هم نباید زیر بار باطل برویم. هیچ احدی هم نمی‌تواند ادعا کند که حضرت زیر بار باطل رفت. او حق است و علی مع الحق و الحق مع علی. کاملاً حق؛ نه فقط امام علی علیه السلام، بلکه تمام ائمه چنین‌اند. لذا باید به این نکته توجه کنیم. اینکه حدود حق و باطل رعایت شود مطلبی است و لجاجت به خرج دادن مطلب دیگری است؛ امام علی علیه السلام می‌توانست در حل مشکلات کمک کند که این کار را کرد؛ در حالی که می‌توانست چنین کاری را نکند و مشکلی بر مشکلات بیفزاید. ولی به نظر می‌رسد ما این‌گونه نیستیم. نکته امام رضا علیه السلام نکته بسیار عجیبی است که ما به آن بی‌توجهیم. بنا بر آن روایتی که هم مرحوم صدوق آن را در علل و هم مرحوم شیخ حر در اثبات الهمدی ذکر می‌کند حضرت می‌فرماید مخالفان ما در سه بخش حدیث جعل کردند. یکی را حضرت می‌فرماید در بخش مثالب دشمنان ما. اولاً بنده گاهی گفته‌ام یا حضرت رضا علیه السلام این حدیث را فرموده، یا فرموده‌اند و خودشان این حدیث را جعل کرده‌اند. بر اساس هر دو فرض نشان از جعل حدیث وجود دارد. اگر این روایت را حضرت رضا علیه السلام فرموده پس حدیث جعل شده و اگر حضرت فرموده پس حدیث جعل شده! این روایت نیاز به کار جدی دارد. لذا خود اهل بیت علیهم السلام آمدند برای ما قرآن را ملاک قرار دادند. در قرآن کریم آیاتی هست که سخت‌گیری‌هایی نسبت به کفار قریش دارد، ولی در یک آیه قرآن سفارش کفار قریش را به پیامبر می‌کند: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوا عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾؛ چه کسانی بودند که صد مسجد الحرام کرده بودند؟ زمان پیامبر در

حیات پیامبر صادّین از مسجدالحرام چه کسانی بودند؟ جز مشرکان قریش کس دیگری نبود؛ ولی مبادا به اینها تجاوز کنید. اگر ما حق تجاوز به کافر را نداریم به نظر می‌رسد تکلیفمان نسبت به مسلمانان روشن است. اینها اسلام است و عین تشیع. باز تکرار می‌کنم، ما مشکل‌مان مشکل یک‌سونگری است؛ یعنی چند آیه، روایت و رویداد تاریخی را گزارش می‌کنیم، نه مجموعه آیات، روایات یا رویدادها را.

تقیه در مکتب اهل بیت چه جایگاهی دارد؟

گفته‌اند تقیه جریان گوهرباری بوده که امروزه نیاز ماست. اما کدام معنای تقیه؟ مراد از تقیه چیست؟ من اینجا از نکته‌ای که سید حیدر آملی دارد برای تبیین گستره تقیه استفاده می‌کنم. آقای جوادی آملی بارها متعرض این بحث شدند. سید حیدر آملی نظر خاصی دارد که من نمی‌خواهم بگویم چندان درست هست یا نه. فقط می‌خواهم از آن نظر برای گستردگی آن استفاده کنم. سید حیدر معتقد است اهل بیت اصلاً تقیه در این مسائل پیش پا افتاده نمی‌کردند. در وضو، نماز و ... که تقیه نداشتند. اینها را می‌شود در منبرها داد زد. باز هم می‌گویم نمی‌خواهم دیدگاه سید حیدر را در نهایت تأیید کنم. ولی به هر حال ایشان می‌گویند اهل بیت تقیه‌شان از این بود که خیلی‌ها مطلب را نمی‌فهمیدند. وقتی نمی‌فهمیدند برای چه مطالبی را برای آنها بیان کنند؟ آیت الله جوادی آملی اینها را به بهترین وجه در درس‌ها بیان می‌کردند. یک بار از حضرت رضا علیه السلام می‌پرسند توحید چیست. حضرت می‌فرماید همین که مردم دارند؛ همین که دارند توحید همین است؛ و جالب است که در روایت دیگری امام صادق علیه السلام به هشام می‌گوید: «هشام! توحید چیست؟». وی می‌گوید خدا عالم است. حضرت می‌فرمایند خوب فالانی هم عالم است. ایشان گفت پس من چه بگویم. حضرت می‌فرمایند: «الله تعالی علم لا جهل فیه، حیات لا موت فیه، قدرة لا عجز فیه»؛ ایشان می‌گوید «خرجتُ و انا اعلم الناس بالتوحید». یک وقت سطح فکر مردم این است که باید به آنها بگوییم ما انتم علیه. انسان وقتی در یک روستاست نمی‌تواند سخن امام حسین علیه السلام را که ذیل دعای عرفه هست «الغیرک من

الظهور ما لیس لک» بیان کند. چون سطح فکر مردم به این چیزها نمی‌رسد. اما زمانی همین مطلب را باید برای کسانی که از سطح اندیشه بالایی برخوردارند بیان کرد.

اگر اینجا اسمش تقیه است، در مواردی که به هر نحوی می‌خواهد فتنه‌ای بشود، آیا آنجا جای تقیه نیست؟ اگر در مسئله توحید جای تقیه است و نباید بخشی از مسئله توحید را که مردم نمی‌فهمند بگویید، در موارد دیگر هم جای تقیه است. در روایات می‌بینیم کسی می‌آید و از حضرت چیزی می‌پرسد؛ ایشان پاسخی می‌دهند. سپس شخص دیگری می‌آید، ایشان پاسخ دیگری می‌دهند. بعد این دو تا به هم می‌رسند و می‌گویند که حضرت به هر کدامشان چه گفته‌اند. حضرت می‌فرمایند چه کسی می‌تواند مثل فلانی (منظور نفر دوم است) بفهمد. تقیه هم خیلی گسترش دارد؛ لذا تقیه می‌شود برای حفاظت؛ یعنی تقیه در هر موردی که باعث حفظ دین و کیان دین شود؛ منتهی به شرطها و شروطها؛ هر چیزی که بناست دین را حفظ کند. اگر تبیین بحث‌های توحیدی در جایی باعث ایجاد مشکل برای برخی شود شما حق ندارید آنها را در آنجا مطرح کنید. امام علی علیه السلام برخی سخنان را در مدینه نگفت، بلکه در عراق که زمینه آماده بود بیان کرد. امام رضا علیه السلام برخی بحث‌ها را در مدینه نگفت، بلکه در خراسان و در مواجهه با متفکران ارائه کرد. حتی در برخی بحث‌های امام صادق علیه السلام که در کافی هست، حضرت می‌فرماید: «یا اخا اهل مصر»؛ یعنی شخصی از مصر آمده و با ایشان بحث می‌کند. یا مثلاً عبدالله بن مقفع است که از عراق به آنجا رفته و با حضرت بحث می‌کند. ابن ابی العوجا است و با ایشان بحث می‌کند. حتی امامان هم باید فضا و جو مناسبی پیدا کند که مطالب را بیان کنند. لذا امام صادق علیه السلام هرچند در مدینه و مکه هم این بحث‌ها را ارائه می‌کند، ولی نه برای مکیان و مدنیان، بلکه برای آنهایی که از جای دیگر آمده‌اند و سؤال دارند؛ امام علی علیه السلام هم به عراق می‌رود و در آنجا مباحث را مطرح می‌کند. امام رضا علیه السلام هم به خراسان می‌آید. بله، تقیه جریان گسترده‌ای است که اگر بخواهیم آن را تعریف کنیم باید بگوییم چیزی که برای حفاظت از دین است. تقیه برای حفظ دین آمده است؛ هرچه باعث حفظ دین شود.

تبری برخی از افرادی که از جریان‌های افراطی شیعه هستند بحث تبری را مطرح می‌کنند و اظهار این تبری را لازم می‌دانند و می‌گویند اصلاً تقیه‌بردار هم نیست و نمی‌توانید تقیه کنید. شما چگونه بین این تقیه از یک طرف و این تبری جمع می‌کنید؟ یا می‌گویند شما با بحث تقیه حقایق را پنهان می‌کنید؛ مثلاً در بحث شهادت حضرت زهرا علیها السلام. شما چگونه این را تبیین می‌کنید؟

یک توضیح اولیه بدهم. اولاً ریشه اساسی تبری و تولی این است که دشمن هر زشتی و طرفدار هر ارزشی باشیم. آیا ما دروغ نمی‌گوییم؟ زیارت عاشورا را که می‌خوانیم می‌گوییم «انی سلم لمن سالمکم و حرب لمن حاربکم»؛ در خط مقدم حرب لمن حاربکم اهل بیت علیهم السلام با شیطان درگیر بودند، ولی واقعیت این است که ما چقدر تبری از شیطان داریم؟ در زندگی روزمره مان جایگاه تبری از شیطان کجاست؟

تبری یعنی شما می‌فرمایید از حیث مفهومی این معنای تبری را خیلی خاص کرده‌ایم؟

بله. من بناست از زشتی‌ها تبری بجویم که سمبل زشتی‌ها در دین شیطان است. یعنی ما از زشت‌تر نداریم. سمبل زشتی‌ها شیطان است. سمبل خوبی‌ها هم چهارده معصوم علیهم السلام هستند. انبیا را هم داریم؛ «انی سلم لمن سالمکم و حرب لمن حاربکم»؛ فرض کنید علاوه بر اینکه من از شیطان و عملکرد شیطان تبری جستم از من بخواهند که از آقای الف و ب و ج هم تبری بجویم. اگر چنین شد بساط تبری جمع می‌شود. زیرا بنا شد من از هر کار شیطانی تبری بجویم نه از هر کسی. خداوند متعال هیچ موجودی را شر و بد خلق نکرده است. اگر بد است به خاطر رفتار شیطانی است. من در مرحله اول باید از شیطان و هر کار شیطانی تبری بجویم، هم قولاً و هم عملاً. سپس درباره افراد با استدلال دقیق و بدون هیچ تسامحی وارد نقد شوم. چون اگر نقد نباشد یا همه افرادی که با هم مخالف‌اند با تسامح علیه یکدیگر حرف می‌زنند یا نتیجه‌ای جز جنگ و خونریزی باقی نمی‌ماند. می‌توان گفت همه گناهکار هستند. چون قرآن امر کرده است که: «وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا».

نتیجه یعنی در سطح عوام نباشد به این دلیل که عوام استدلال‌ها را شاید نفهمند؟

نه. حتی برای عوام باید بحث دقیق علمی صورت بگیرد. به طوری که اگر می‌گوییم چیزی اتفاق افتاده دقیق باشد. بشخصه معتقدم باید برای هر فردی بلااستثنا مباحث اختلافی بر اساس مدارک دقیق مورد پذیرش او مطرح شود. این کار مشکلی ایجاد نمی‌کند. تعبیر «مورد پذیرش طرف مقابل» نیازمند توضیح طولانی است که با اشاره می‌گذرم. مورد قبول طرف مقابل یعنی اکثریت یک گروه؛ و الاً ممکن است در هر فرقه‌ای بتوان مطالبی را در یک نوشته پیدا کرد. این را نمی‌توان به عنوان مطلب مورد قبول طرف مقابل مطرح کرد که اختصاص هم به یک فرقه ندارد. این مطلب را در همه فرقه‌ها داریم.

نتیجه استدلالی که برخی افراطی‌ها مطرح می‌کنند این است که ما بر اساس احادیث صحیح و برهان درست دست به این کارها می‌زنیم.

همان‌طور که در اول مصاحبه گفتیم این کار گزینشی است. روایتی است در احتجاج که حضرت می‌گوید اگر شما مخالفان را با دلیل باطل از صحنه بیرون کردید شما هم باطل هستید. مثل این روایت هم هست، شما حق ندارید مخالفان را با دلیل باطل رد کنید. کسی که با دلیل باطل مخالفش را رد می‌کند خودش هم باطل است. همین‌طور است و متأسفانه این بلا برای همه مذاهب اسلامی هست. همه دو آیه، دو روایت یا دو قصه را لحاظ می‌کنند و توجهی به کل مجموعه ندارند و به خودشان اجازه می‌دهند هر چیزی بگویند.

چند سال قبل آیت‌الله محسنی از افغانستان نامه‌ای خطاب به برخی افراد در قم فرستاده بود. در آن نامه آمده بود که شما در آنجا راحتید و سخن‌هایی می‌گویید که این سخنان به افغانستان می‌رسد و من باید تاوانش را بدهم. آیت‌الله محسنی عالمی است شیعی، شاگرد آقای خوبی، درس خوانده حوزه، مجتهد و صاحب‌نظر. می‌گوید من باید اینجا تاوان بدهم. در روایات خودمان نکات دیگری هم هست. مثلاً امام علی علیه السلام در جنگ با معاویه و اصحاب معاویه می‌فرماید فحش ندهید. این مطلب در نهج‌البلاغه آمده است. چرا امام علی علیه السلام چنین توصیه می‌کند؟

ما هم بیاییم اهل بیت علیهم السلام را با کارهای خوب به دنیا نشان بدهیم. این روایت در کافی هست. حضرت می فرماید: «إِنَّا لَا نَعُدُّ الرَّجُلَ مُؤْمِنًا حَتَّىٰ يَكُونَ لِجَمِيعِ أَمْرِنَا مُتَّبِعًا مُرِيدًا». روایت دیگری است در کافی که می گوید: «من كان لله مطيعاً فهو لنا ولي و من كان لله عاصياً فهو لنا عدو». حالا با توجه به این روایات باید بگردیم و شیعه پیدا کنیم. بعد ذیل همین روایت می فرماید: «لا تنال ولا يتنا الا بالورع»؛ روایت مفصل است. در بخشی از روایت می گوید خیال می کنید کسی که بگوید من علی را دوست دارم و فعال نباشد این کافی است. این در حالی است که یکی می گوید من پیامبر را دوست دارم و پیامبر از امام علی علیه السلام بالاتر است. اگر بنا شد ادعای دروغ تأثیر داشته باشد من می گویم امام علی علیه السلام را دوست دارم و دیگری می گوید پیامبر را دوست دارم. آیا این روایات در کافی نیست؟ چرا اینها را نمی بینیم؟ چرا برخی روایات را می بینیم و برخی را نمی بینیم و دلخواهی عمل می کنیم؟ در برخی سطوح نیازمند آن هستیم که متفکران طراز اولمان بشینند و در این مسائل حساس شور و مشورت کنند. آنها باید در نوشته هایشان رعایت خیلی مسائل را داشته باشند. ممکن است مطلبی را امروز بنویسند و صد سال دیگر دست آویز شود.

سؤال در تاریخ تشیع خود ما، این نگاه ضدتقریبی و گاه افراطی در تاریخ ظهور و بروز دارد یا نه؟ آیا در زمان خود اهل بیت علیهم السلام هم بوده است؟

زمان خود امام علی علیه السلام هم بوده است.

سؤال پس بوده و شاخه هایی هم داشته است.

بله. خود اصحاب گاه چنین هستند. این مسائل بوده است. شاید به طور نسبی بیشترین موضع گیری را ائمه علیهم السلام درباره غلات دارند که جریانی افراطی بودند.

سؤال بهترین روش برخورد با این بحث افراطی گری چیست؟

بهتر این است که ما اول خودمان را بشناسیم. در مرحله بعد آنها را خوب بشناسیم. یعنی شناخت صحیح از مذهب خودمان و سپس دیگر مذاهب سبب می شود این دید منفی و افراطی کم رنگ شود. همچنین با شناخت رفتار اهل بیت علیهم السلام می توانیم رفتار صحیح را بشناسیم و مانند آن بزرگواران عمل کنیم.

تذکره ما برخی مظاهر رفتاری داریم، مانند عزاداری‌های حضرت زهرا علیها السلام که اینها را نمی‌توانیم رها کنیم. از سوی دیگر، برگزاری اینها چالش ایجاد می‌کند. به نظر شما چه باید کرد؟

نه. لازم نیست این عزاداری‌ها را تعطیل کرد، بلکه می‌توان درباره نحوه عزاداری و چگونگی انجام آنها رویکرد مناسبی داشت؛ ما باید به سمتی برویم که انشاءالله مجموعه تشیع متولی داشته باشد، و بتوانیم با رویکرد واحد همگی عمل کنیم. باید به سمتی برویم که انشاءالله مجموعه تشیع، مرکزی داشته باشد که سخن‌گوی تشیع باشد؛ یعنی حرف رسمی تشیع را بزند و پاسخ‌گو باشد. مجموع مصالح را هم در نظر بگیرد. اگر مصالح در این است که به این شیوه عزاداری کنیم یا به آن شیوه، هر طور که مصلحت است عمل شود. اگر امام خمینی می‌گفت حج را می‌توانید تعطیل کنید آیا یک شیوه عزاداری نمی‌تواند تعطیل بشود؟ حالا کسی ممکن است نقدی داشته باشد و بگوید من این سخن امام خمینی را قبول ندارم، ولی ایشان چنین دیدگاهی داشت و معتقد بود گاهی می‌شود با توجه به مصلحت حج را تعطیل کرد. اگر بتوانیم بنا به مصلحت حج را تعطیل کنیم، چرا نتوانیم یک شیوه عزاداری را تعطیل کنیم. البته این کار هر کسی نیست و باید شیعه مجموعه ثابتی داشته باشد که تحت نظارت زعمای شیعه جهان تشیع باشد و در تمام مسائل جهان تشیع اظهار نظر از جانب این مرکز صورت گیرد و به عنوان نظر رسمی تشیع اعلام شود، در عین اینکه افراد هم می‌توانند نظر خود را داشته باشند.

تذکره از فرصتی که در اختیار ما گذاشتید سپاس گزاریم.

پژوهش نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◊ سال چهارم ◊ شماره ۱۴ ◊ تابستان ۱۳۹۳
صفحات: ۳۹-۲۳ ◊ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۱۱ ◊ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۵/۲۰



پانخ شبه قفاری در اسباب منشأ امامت به عبدالله بن سبأ

ابوالفضل قاسمی*

چکیده

از جمله نظریه‌های موهوم در باب پیدایش تشیع، نظریه پیدایش تشیع در نتیجه تلاش‌های عبدالله بن سبأ است. چندین قرن است که مخالفان تشیع این نظریه را مطرح می‌کنند. در این میان ناصر القفاری، یکی از علمای معاصر وهابیت، همین ادعا را با استناد به متون و منابع شیعه به گونه‌ای متمایز و متفاوت از دیگران بیان کرده است. در این مقاله به شبهه قفاری پاسخ داده شده است. این شبهه با سه دلیل رد شده است: ۱. وجود دلایل معتبر بر پیدایش شیعه به همت پیامبر اسلام؛ ۲. بررسی نقلی که شیعه را منتسب به عبدالله بن سبأ کرده است؛ ۳. تعارض عقاید عبدالله بن سبأ با شیعه دوازده‌امامی. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده این نتایج حاصل شد که منشأ شیعه از زمان پیامبر اسلام بوده است و عبدالله بن سبأ، بر فرض وجودش، عقایدی غیر از عقاید شیعه داشته است و منابع شیعی هیچ کدام منشأ شیعه را عبدالله بن سبأ ندانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها: شیعه، عبدالله ابن سبأ، قفاری، منشأ شیعه، غلو، امامت.

مقدمه

کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه نوشته دکتر ناصر بن عبدالله بن علی القفاری است. این کتاب در حقیقت رساله دکتری او بوده است که در ۱۴۰۷ ه.ق. در دانشگاه اسلامی «محمد بن سعود» با راهنمایی محمد رشاد سالم با رتبه اول دفاع شده است و در سه جلد، بالغ بر ۱۳۸۰ صفحه، به چاپ رسیده است. او در این کتاب به بررسی اصول عقاید شیعه پرداخته است و طبق آنچه خود مدعی است کوشیده است عقاید شیعه را با رجوع به کتب شیعه بررسی و نقد کند. این کتاب یک مقدمه و پنج باب دارد و هر باب هم چند فصل دارد، که باب سوم آن مربوط به عقایدی است که او معتقد است فقط شیعه به آنها اعتقاد دارد. این باب را به بخش‌هایی مثل امامت، عصمت، تقیه، ظهور و ... تقسیم کرده است.

یکی از شبهاتی که قفاری در چند جا از کتابش مطرح کرده، نسبت دادن منشأ امامت به عبدالله بن سبأ است. وی این ادعای خود را مستند به کتاب‌های شیعه کرده است. در بحث مفهوم امامت قفاری می‌نویسد: «ابن سبأ نخستین کسی است که از مفهوم امامت به این صورت موجود نزد شیعه سخن گفته است».^۱

و در عبارت دیگری می‌نویسد: «در نقد مفهوم امامت همین کافی است که سندی برای آن غیر از ابن سبأ و یهودیت وجود ندارد».^۲

قفاری برای اثبات ادعای خود، به این دلیل استناد کرده است که کتاب‌های شیعه به این مطلب اعتراف دارند. او می‌نویسد:

فقد اعترف كتب الشيعة بأن ابن سبأ «كان أول من أشهر القول بفرض
إمامة علي، وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه وكفرهم^۳ لأنه كان

۱. ناصر بن عبد الله القفاری، اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه، ج ۲، ص ۷۹۲.

۲. همان، ص ۷۹۴.

۳. قفاری به نقل از: محمد بن عمر کشی، رجال، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات والفرق، ص ۲۰؛ حسین بن روح التوبختی، فرق الشیعه، ص ۲۲؛ احمد بن حمدان الرزازی، الزینة، ص ۳۰۵؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل: ۱/۱۷۴، حیث قال الشہرستانی عن ابن سبأ: «وهو أول من أظهر القول بالنص على إمامة علي رضي الله عنه».

یهودی الأصل، یری أن یوشع بن نون هو وصی موسی، فلما أسلم أظهر هذه المقالة فی علی بن أبی طالب؛ کتاب‌های شیعه اعتراف دارند به اینکه «این سباً نخستین کسی بوده است که گفته است امامت علی واجب است و براءت از دشمنان علی را آشکارا مطرح کرد و با آنان دشمنی کرد و آنها را کافر دانست». چون ابن سباً در اصل یهودی بود و معتقد بود که یوشع بن نون وصی حضرت موسی است. زمانی که اسلام آورد همان سخنان را درباره علی بن ابی طالب مطرح کرد.^۱

بررسی و نقد

درباره شخصیت عبدالله بن سباً دو دیدگاه به طور کلی وجود دارد: ۱. شخصیت او حقیقی است؛ ۲. شخصیت او ساختگی است. کسانی که او را شخصیتی ساختگی دانسته‌اند برای این مدعی خود دلایلی را نیز بیان کرده‌اند که از جمله این افراد علامه سید مرتضی عسگری را می‌توان نام برد. ایشان درباره عبدالله بن سباً تحقیق گسترده و عمیقی انجام داده است که در کتابی با عنوان عبدالله بن سباً و اساطیر اخری منتشر شده است. علامه عسگری در این کتاب می‌نویسند:

نخست منظور از این کلمه (عبدالله بن سباً) همان عبدالله بن وهب سبائی^۲ بود که در عصر علی (ع) زندگی می‌کرد و در آخر، ریاست گروه خوارج را به عهده گرفت. سپس بعد از افسانه‌سازی سیف بن عمرو و انتشار افسانه سبأئیه (عبدالله بن وهب سبائی) فراموش گردید و کلمه «عبدالله سباً» درباره یک مرد مرموز و موهوم یهودی که از یمن آمده بود و بنا به روایات سیف معتقد به وصایت علی علیه السلام بود به کار رفت. ولی با مرور زمان افسانه سبأئیه پیرایه‌های زیادی به خود گرفت و عبدالله بن سباً، قهرمان این افسانه، نیز طبعاً صورت تندتر و خرافی‌تری پیدا نمود

۱. همان، ص ۷۹۲.

۲. عبدالله بن وهب سبائی در دوران علی علیه السلام می‌زیست و نخست از طرفداران ایشان بود. ولی در جنگ صفین در جریان حکمیت به علی (ع) اعتراض کرد و از آن تاریخ عدالت و مخالفت با علی علیه السلام را آغاز کرد. نک: مرتضی عسگری، عبدالله بن سباً و دیگر افسانه‌های تاریخی، ج ۳، ص ۸۵۳.

و درباره یک مرد خطرناک غالی و تندرو که فرقه سبئیه معتقد به الوهیت علی را به وجود آورده است، استعمال گردید.^۱

البته شخصیت‌هایی که عبد الله بن سبأ را ساختگی دانسته‌اند فقط شیعه نیستند، بلکه برخی اندیشمندان اهل سنت نیز این شخصیت را موهوم دانسته‌اند، از آن جمله دکتر طه حسین صراحت دارد که عبدالله بن سبأ را دشمنان شیعه ساخته‌اند و هدفشان مخدوش کردن فرهنگ شیعه بوده است.^۲

همچنین دکتر علی نشار^۳ و محمد کرد علی^۴، دکتر حامد داود حفنی در مقدمه کتاب علامه عسگری^۵، دکتر محمد کامل حسین^۶ و دکتر عبدالعزیز الهلابی^۷ از کسانی هستند که این شخصیت را ساختگی دانسته‌اند. اگر کسی نظر این افراد را بپذیرد این شبهه و نقل‌هایی که درباره عبدالله بن سبأ هستند همگی بی‌اساس می‌شود، ولی با توجه به اینکه گروهی این شخصیت را حقیقی دانسته‌اند و شبهه قفاری هم بر این اساس استوار است که این شخص حقیقی بوده است، در پاسخ به این شبهه قفاری ما نیز فقط از این منظر که شخصیت حقیقی بوده است بحث می‌کنیم و برای دفع شبهه به سه نکته می‌پردازیم؛ اولاً دلایل محکمی وجود دارد که منشأ تشیع خود پیامبر گرامی اسلام بوده‌اند؛ ثانیاً به بررسی نقلی که قفاری نقل کرده و آن را دلیل بر این گرفته است که خود کتاب‌های شیعه منشأ شیعه را عبد الله بن سبأ می‌دانند می‌پردازیم؛ ثالثاً با بررسی عقاید ابن سبأ این نکته روشن می‌شود که چنین شخصی نمی‌تواند منشأ شیعه باشد.

۱. مرتضی عسگری، عبدالله بن سبأ و دیگر افسانه‌های تاریخی، ج ۳، ص ۸۶۰.

۲. أراد خصوم الشيعة أن يدخلوا في أصول هذا المذهب عنصرا يهوديا إمعانا في الكيد لهم و النيل منهم؛ نک: طه حسین، الفتنة الكبرى، ج ۲، ص ۹۸.

۳. علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ۲، ص ۳۹.

۴. محمد کرد علی، خطط الشام، ج ۱، ص ۲۵۱.

۵. مرتضی عسگری، مقدمه کتاب عبدالله بن سبأ و اساطیر اخری، ج ۱، ص ۱۷.

۶. محمد کامل حسین، أدب مصر الفاطمية، ص ۷.

۷. عبد العزيز الهلابي، عبدالله بن سبأ دراسة للرواية التاريخية عن دوره في الفتنة، ص ۷۳.

الف. پیامبر ﷺ منشأ امامت

منشأ امامت را باید خود پیامبر دانست. پیامبر برای جانشینی و رهبری بعد از خود شخصی را معرفی کرده است و آن شخص هم علی علیه السلام بوده است که این مطلب دلایل فراوانی دارد^۱ که به اختصار به چند دلیل اشاره می‌شود.

۱. پیامبر اسلام از همان روزهای اول که مأموریت یافت خاندان خود را طبق نص قرآن ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (و خویشان نزدیک را هشدار ده)^۲ به اسلام دعوت کند همان روز نیز رهبر و پیشوای بعد از خود یعنی علی علیه السلام را به مردم معرفی کرد و صریحاً دستور داد از حضرتش پیروی کنند و صریحاً فرمود: هر کس از شما من را اجابت کند وزیر و جانشین و وصی من است و جز علی بن ابی طالب کسی امر رسول خدا را اجابت نکرد و همان‌جا پیامبر، علی علیه السلام را وزیر و جانشین و وصی خود معرفی کرد.^۳

۲. جریان غدیر خم که پیامبر در اواخر عمر شریفشان علی علیه السلام را به ولایت عامه مردم نصب کردند، یکی از آخرین اقداماتی بود که پیامبر به طور علنی جانشین بعد از خود را معرفی کرد و در «غدیر خم» بود که رسول اکرم ﷺ از آن گروه بی‌شمار برای علی علیه السلام بیعت گرفت. روایت جریان غدیر خم از روایات متواتر و صحیح‌السند است که منابع اهل سنت نیز این تواتر و صحت سند را تأیید می‌کنند. به برخی از منابعی که این روایت را متواتر یا صحیح‌السند دانسته‌اند اشاره می‌شود. البانی (متوفی ۱۴۲۰ ه.ق.) در السلسلة الصحيحة (ج ۴، ص ۲۴۹) و الکتانی (متوفی ۱۳۴۵ ه.ق.) در نظم المتناثر من الحديث المتواتر (ج ۱، ص ۱۹۵) و محمد بن اسماعیل صنعانی (متوفی ۱۱۸۲ ه.ق.) در توضیح

۱. دلایل اینکه پیامبر برای خود جانشین تعیین کرده بسیار است. در بسیاری از این دلایل ضمن تأیید این مطلب که پیامبر برای خود جانشین معین کرده است، دلالت بر این وجود دارد که این جانشین حضرت علی علیه السلام بوده است. علامه حلی در کتاب نهج الحق برای اثبات امامت و ولایت علی علیه السلام به هشتاد و هشت مورد از قرآن استناد کرده است. قاضی نورالله تستری در کتاب احقاق الحق نود و چهار مورد دیگر از قرآن را با استناد از سی و هفت کتاب معتبر از اهل سنت در اثبات امامت و ولایت علی علیه السلام نقل کرده است.

۲. سوره شعراء (۲۶)، آیه ۲۱۴.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۱، ص ۵۴۲؛ علی بن حسام الدین المتقی الهمدنی، کنز العمال، ج ۱۳، ص ۱۴۹؛ احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۱۱؛ اسماعیل بن عمرو ابن کنیر، البداية و النهاية، ج ۳، ص ۳۹.

الافکار لمعانی تنقیح الانظار (ج ۱، ص ۲۴۳) و علامه اسماعیل بن محمد العجلونی الجراحی (متوفی ۱۱۶۲ ه.ق.) در کشف الخفاء (ج ۲، ص ۳۶۱) و سبط ابن جوزی (متوفی ۶۴۵ ه.ق.) در تذکرة الخواص (ص ۳۷) و علامه شمس الدین الجزری الشافعی در اسنی المطالب فی مناقب سیدنا علی بن ابی طالب (ص ۴۸) و ملاعلی قاری (متوفی ۱۰۱۴ ه.ق.) در مرآة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (ج ۱۱، ص ۲۴۸) و ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه.ق.) در سر العالمین و کشف ما فی الدارین (ج ۱، ص ۱۳) و ابن حجر الهیثمی (متوفی ۹۷۴ ه.ق.) در الصواعق المحرقة (ج ۱، ص ۱۰۶ و ۱۰۷) و ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲ ه.ق.) در فتح الباری شرح صحیح البخاری (ج ۷، ص ۷۴) و شمس الدین ذهبی (متوفی ۷۴۸ ه.ق.) در سیر أعلام النبلا (ج ۱۴، ص ۲۷).^۱

۳. از جمله احادیثی که دلالت دارند بر اینکه پیامبر بعد از خود جانشینی را معرفی کرده است و آن جانشین مانند خود پیامبر است ولی نبی نیست حدیث منزلت است که در کتب معتبر اهل سنت، از جمله صحیح بخاری و صحیح مسلم، نقل شده است:

هنگامی که پیامبر خدا برای غزوه تبوک از مدینه خارج شدند علی را به جای خود در مدینه و در بین اهل خود قرار دادند، اما حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام به پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرض کردند: من دوست ندارم که شما برای جهاد خارج شوید، مگر اینکه من هم با شما باشم. پس پیامبر اکرم فرمودند: آیا راضی نیستی که منزلت و مقام تو نزد من مانند منزلت هارون نسبت به موسی باشد، مگر اینکه پس از من پیامبری نخواهد بود.^۲

۱. «حدیث غدیر» از احادیث متواتر و قطعی و مسلم بین شیعه و سنی است و متجاوز از صد نفر صحابی با سندها و عبارات مختلف آن را نقل کرده‌اند. برای تفصیل بیشتر نک.: الغدیر اثر علامه امینی، العیقات اثر سید میرحامد حسین، غایة المرام اثر سید هاشم بحرانی، و المراجعات اثر سید شرف‌الدین العاملی.

۲. مسلم بن الحجاج قشیری، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۰۸؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۳ و ۲۴؛ احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۱۷۰؛ محمد بن عیسی الترمذی، صحیح ترمذی، ج ۲، ص ۳۰؛ علی بن محمد بن اثیر، اسد الغایة، ج ۴، ص ۲۶؛ أحمد بن شعیب النسائی، خصائص، ص ۱۵ و ۱۶؛ علی بن حسام الدین المتقی الهندی، کنز العمال، ج ۶، ص ۴۰۲.

بسیاری از کتب معتبر اهل سنت و شیعه این حدیث را نقل کرده‌اند و این روایت همان مقام و منزلت هارون را نسبت به حضرت موسی عليه السلام برای حضرت علی عليه السلام اثبات می‌کند مگر نبوت و پیامبری را که حضرت رسول صلی الله علیه و آله آن را نفی فرموده و گفته‌اند که «الا انه لا نبی بعدی» و این حدیث به صورت مطلق جانشینی حضرت علی را ثابت می‌کند.

ب. بررسی و نقد اعتراف کتب شیعه

چنان‌که آمد، قفاری اعترافات علمای شیعه را دلیل بر این دانست که ابن‌سبأ مفهوم امامت را مطرح کرده است و نام برخی کتاب‌ها را برای اثبات کلام خود ذکر کرد.^۱ قبل از ورود به بررسی این نقل، باید به این نکته توجه کنیم که بر فرض وجود یک نقل درباره یک مطلب نمی‌توان آن نقل را صحیح دانست. زیرا ممکن است نقل‌های معارض آن نقل یا دلایل قوی دیگر علیه آن نقل باشد. پس حتی اگر این نقل قفاری صحیح بود نمی‌توانست با دلایل متقنی که پیدایش شیعه را از زمان رسول‌الله می‌دانست معارضه کند، ولی برای روشن شدن مطلب به بررسی نقلی که قفاری مطرح کرده می‌پردازیم.

منابعی که به عنوان کتاب‌های شیعه در ضمن این نقل بیان شده عبارت است از: رجال کسّی، المقالات والفرق (القمی)، فریق الشیعة (التوبختی)، الزینة (الرزازی) و الممل والنحل (شهرستانی). در ادامه به دو نکته درباره این سخن قفاری می‌پردازیم.

نکته اول؛ کتاب الممل والنحل شهرستانی از کتب شیعی نیست. این کتاب تألیف محمد بن عبدالکریم شهرستانی است که از دانشمندان اهل سنت و شافعی‌مذهب بوده است. پس نباید آن را به عنوان اعتراف شیعه مطرح می‌کرد.

نکته دوم؛ مطلبی که قفاری به عنوان اعتراف از دانشمندان شیعه نقل کرده، در حقیقت از منابع اهل سنت است که المقالات والفرق اشعری قمی (متوفی ۲۹۹ یا ۳۰۱ ه.ق.) آن را نقل کرده است و دیگران آن را از المقالات والفرق اخذ کرده و سپس نقل کرده‌اند و با توضیحاتی که در ذیل می‌آید این مطلب روشن می‌شود. از جمله کتاب‌هایی

۱. ناصر بن عبدالله القفاری، اصول مذهب الشیعة الامامية الاثنی عشریة، ج ۲، ص ۷۹۲ و ص ۷۹۴.

که این نقل المقالات و الفرق را بیان کرده‌اند رجال کشی است. آنچه در رجال کشی درباره عبدالله بن سبأ آمده، دو نوع مطلب است.^۱

الف. پنج روایت که کشی از محمد بن قولویه از سعد بن عبدالله الاشعری از راویان شیعی نقل می‌کند که سند آنها به علی بن حسین علیه السلام و به امام باقر علیه السلام و به امام صادق علیه السلام منتهی می‌شود. این روایات^۲ در مورد یک مطلب بحث می‌کند که ابن سبأ ادعای ربوبیت درباره علی علیه السلام کرده است و علی علیه السلام ابن سبأ را به دلیل این امر سوزانده است.^۳ روایات با عباراتی مشابه به مذمت عبدالله بن سبأ پرداخته است، که برای نمونه یک حدیث را ذکر می‌کنیم. از امام باقر علیه السلام نقل شده است که عبدالله بن سبأ ادعای نبوت کرد و گمان کرد که امیرالمؤمنین خداست و این خبر به امیرالمؤمنین رسید و او را فرا خواند و از او پرسید و او به این مطلب اقرار کرد و گفت که تو خدایی و به ذهن من القا شده است که تو خدایی و من پیامبرم و امیرالمؤمنین به او فرمود: «وای بر تو، شیطان تو را به سخره گرفته است. از این کار توبه کن. مادرت به عزایت بنشیند». ولی او توبه نکرد و امیرالمؤمنین او را زندانی کرد و سه روز از او خواست که توبه کند ولی او توبه نکرد. پس او را با آتش سوزاند و فرمود: همانا شیطان او را فریفت و این مطالب را در ذهن او القا می‌کرد.

ب. بعد از نقل احادیثی که در مذمت عبدالله بن سبأ است، کشی این عبارات را آورده است:

۱. نک.: محمد بن عمر کشی، رجال الکشی، ص ۱۰۸، ۱۰۹.
۲. همان‌طور که بیان شد، عبدالله بن سبأ یک فرد خیالی است. پس اگر محتوای روایاتی که از طریق شیعه درباره او به ما رسیده، با عبدالله بن وهب سبایی که در تاریخ اسلام وجود داشته و در زمان علی علیه السلام می‌زیسته تطبیق کند چنین روایاتی احتمال صحت دارد. نک.: مرتضی عسگری، عبدالله بن سبأ و اساطیر اخری، ج ۳، ص ۸۶۲.
۳. نک.: محمد بن عمر کشی، رجال، ص ۱۰۸، ۱۰۹. عن ابی جعفر علیه السلام أن عبد الله بن سبأ كان يدعى النبوة و يزعم أن أمير المؤمنين علیه السلام هو الله فيبلغ ذلك أمير المؤمنين علیه السلام فدعاه و سأله: فأقر بذلك و قال نعم أنت هو و قد كان ألقى في روعي أنك أنت الله و أنى نبى. فقال له أمير المؤمنين علیه السلام و يلك قد سخر منك الشيطان فارجع عن هذا نكلتك أمك و تب فأبى فحبسه و استتابه ثلاثة أيام فلم يتب فأحرقه بالنار و قال إن الشيطان استهواه فكان يأتيه و يلقي في روعة ذلك.

ذكر بعض أهل العلم أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم و والى علياً و كان يقول و هو على يهوديته فى يوشع بن نون وصى موسى بالغلو فقال فى إسلامه بعد وفاة رسول الله فى على مثل ذلك و كان أول من شهر بالقول بفرض إمامة على و أظهر البراءة من أعدائه و كاشف مخالفه و أكفرهم فمن هاهنا قال من خالف الشيعة أصل التشيع و الرفض مأخوذ من اليهودية؛^۱

بعضی از اهل علم نقل کرده‌اند که عبدالله بن سبأ مردی یهودی بوده است که اسلام آورد و از دوستان اران علی شد و او در دوران یهودی بودنش درباره یوشع بن نون، وصی حضرت موسی، غلو می‌کرد و بعد از اسلام آوردنش و بعد از وفات رسول الله همان چیزها را درباره علی می‌گفت و او اولین کسی بود که قول به وجوب امامت علی را شهرت داد و اظهار برائت از دشمنان علی کرد و دشمنی در خصوص مخالفان علی را آشکار کرد و آنها را کافر دانست و از این جهت کسانی که مخالف شیعه‌اند گفته‌اند: اصل تشیع از یهودیت گرفته شده است.

این عبارات همان مطلبی است که قفاری از آن استفاده کرده و آن را در کتاب خود به عنوان اعتراف علمای شیعه ذکر کرده است.^۲ حال اگر به کتاب المقالات والفرق رجوع کنیم، می‌بینیم که این عبارت عیناً در این کتاب نیز آمده است. برای روشن شدن مطلب، عبارت المقالات والفرق را می‌آوریم. عبارتی که زیر آن خط کشیده شده است همان عبارتی است که در رجال کشی نیز آمده است:

و حکى جماعة من أهل العلم انَّ عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم و والى علياً، و كان يقول و هو على يهوديته فى يوشع بن نون وصى موسى بهذه المقالة، فقال فى إسلامه بعد وفاة رسول الله فى على بمثل ذلك. و هو أول من شهر بالقول بفرض إمامة على بن أبى طالب و أظهر البراءة من أعدائه و كاشف مخالفه و أكفرهم. فمن هاهنا قال من خالف الشيعة ان اصل الرفض مأخوذ من اليهودية؛^۳

۱. محمد بن عمر کشی، رجال الکشی، ص ۱۰۹.

۲. ناصر بن عبدالله القفاری، اصول مذهب الشيعة الامامية الاثنى عشرية، ج ۱، ص ۷۹۲؛ عبارت قفاری در ابتدای شبهه ذکر شد.

۳. سعد بن عبدالله اشعری، المقالات والفرق، ص ۲۸-۲۹.

نوبختی (متوفی ۳۰۰ تا ۳۱۰ ه.ق.) نیز در کتاب فرق الشیعه همان گفتار اشعری را که قبلاً نقل شده است می‌نویسد، منتها دو قسمت آخر گفتار اشعری را که گفته است «سبئان برای تحقیق از خبر مرگ امام به درب خانه وی رفتند» نیاورده است؛ و مدرک گفتارش را، که همان کتاب اشعری است، ذکر نکرده است.^۱ در هر صورت، عبارات نوبختی نشان می‌دهد که او نیز آن را از اشعری اخذ کرده است. پس می‌توان اشعری را نخستین منبعی دانست که این مطلب را بیان کرده است. به دلایلی، که در زیر به آنها اشاره می‌شود، این سخن از علمای شیعه گرفته نشده است:

۱. کشی و نوبختی و سعد اشعری این مطلب را با عبارت «حکی جماعه» آورده‌اند که از این عبارت فهمیده نمی‌شود که مرادش علمای شیعه باشد، بلکه نقل می‌کند که چنین مطلبی را برخی حکایت کرده‌اند و قراین دیگر نشان می‌دهد که مراد از این حکایت علمای شیعه نیست. زیرا اگر از علمای شیعه نقل کرده بودند این‌گونه عبارت خود را می‌آوردند: «ذکر بعض اصحابنا»؛ چون مرسوم بین دانشمندان شیعه است که آنچه از دانشمندان شیعه نقل می‌کنند با عبارت «اصحابنا» بیاورند.

۲. سعد اشعری در گردآوری مطالب درباره فرقه‌ها آنچه را به دست او رسیده در کتابش آورده و منبع شیعی را برای گردآوری مطالب خود انتخاب نکرده است. سعد اشعری در مقدمه کتاب خود آورده است: «وقد ذکرنا فی کتابنا هذا ما یتناهی إلینا من فرقهها و آرائها و اختلافها»؛ در این کتاب هر آنچه از فرقه‌ها و نظرها و اختلاف‌ها که به دستمان رسیده نوشته‌ایم.^۲ همچنین نجاشی در ترجمه و شرح حال اشعری می‌نویسد: «او نقلیات

۱. به دلیل شباهت محتوایی بین کتاب فرق الشیعه و المقالات والفرق بحثی وجود دارد که آیا این دو کتاب، دو نسخه از یک کتاب و یک مؤلف‌اند یا دو کتاب که از دو مؤلف است، ولی به منظور خارج نشدن از بحث به این مطلب نمی‌پردازیم. برای تحقیق در این زمینه، نک: مجله تراثنا، ش ۱، ۱۴۰۵، ص ۲۹-۵۱. در این مقاله گفته شده است که کتاب فرق الشیعه که به اسم نوبختی است، در حقیقت نسخه مختصری از کتاب المقالات والفرق سعد اشعری است. در هر صورت عبارات نوبختی نشان می‌دهد که او نیز آن را از اشعری اخذ کرده است.

۲. سعد بن عبدالله اشعری، المقالات والفرق، ص ۱۰.

و روایات فراوانی از اهل سنت فرا گرفته است و در فرا گرفتن روایات و حدیث مسافرت‌هایی کرده است و با بزرگان اهل سنت ملاقات‌هایی به عمل آورده است.^۱ با توجه به این شیوه گردآوری مطالب در این کتاب و عبارت «حکمی جماعه» می‌توان این را فهمید که این عبارات را از منابع شیعی نگرفته است.

۳. بررسی عبارت حدیث سیف بن عمر درباره حوادث زمان عثمان و مشابهت الفاظ به کاررفته در این حدیث و عبارت اشعری می‌توان این نتیجه را گرفت که اشعری این عبارات را از حدیث سیف بن عمر گرفته است. عبارت حدیث سیف بن عمر این گونه است:

كان ابن سبأ يهودياً من أهل صنعاء من أمة سواد فاسلم زمن عثمان بن عفان ثم تنقل في بلاد المسلمين يحاول ضلالتهم فبدأ بالحجاز ثم بالبصرة ثم الكوفة ثم الشام فلم يقدر ما يريد عند أحد من أهل الشام فأخرجوه حتى أتى مصر فاعتمر فيهم فقال لهم فيما كان يقول: ... انه كان ألف نبی و لكل نبی وصی و كان علی وصی محمد ثم قال محمد خاتم النبیین و علی خاتم الأوصیاء...؛ ابن سبأ فردی یهودی اهل صنعا بود و در زمان عثمان بن عفان مسلمان شد و در شهرهای مسلمانان رفت و کوشید آنها را گمراه کند. او به حجاز و بصره و کوفه و سپس شام رفت ولی در شام به هدفی که می‌خواست نرسید. و اهل شام او را بیرون کردند و او به مصر آمد و در بین آنها زندگی کرد و به آنها در ضمن سخنانش گفت: هزار نبی وجود داشته که برای هر نبی هم وصی‌ای بوده است و علی وصی محمد بود و بعد گفت: محمد خاتم پیامبران است و علی خاتم الاوصیاء.^۲ اگر به عباراتی که با خط‌کشی مشخص شده و عبارت اشعری دقت کنیم این مطلب روشن می‌شود که اشعری این کلام را از سیف بن عمر گرفته است.

۴. دلیل دیگر بر اینکه این سخنان از شیعیان گرفته نشده این است که هیچ یک از شیعیان نه در گذشته و نه در حال، به چنین مطلبی اعتقاد نداشته و ندارند و در منابع شیعی با این گستردگی که دارد، حتی یک روایت ضعیف هم وجود ندارد که امر امامت را

۱. احمد بن علی نجاشی، رجال نجاشی، ص ۱۷۷.

۲. سیف بن عمر اسدی تمیمی، الرده والفتوح، ص ۱۳۹؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۴۰؛ أبو القاسم علی بن الحسن بن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۲۹، ص ۴.

به عبدالله بن سبأ نسبت داده باشد و حتی روایات شیعی بر ضد ابن سبأ است.^۱
۵. بر فرض صحت نقل‌هایی که از شیعه شده است - علاوه بر اینکه مسئله امامت دلایل خاص نقلی و عقلی خود را دارد که ربطی به ابن سبأ ندارد - از عبارات نقل شده فهمیده نمی‌شود که ابن سبأ مخترع و منشأ شیعه است، بلکه در عبارات نقل شده آمده است که نخستین کسی که این اعتقاد را علنی و آشکار کرد^۲ ابن سبأ بود، نه اینکه خود ابن سبأ آن را ایجاد کرده باشد.

ج. بررسی عقاید ابن سبأ

۱. مفهوم امامت از منظر ابن سبأ

قفاری ادعا کرده است که «ابن سبأ نخستین کسی است که از مفهوم امامت به این صورت موجود نزد شیعه سخن گفته است».^۳ بر این سخن قفاری این اشکال وارد است که مفهوم امامت و وصایت که ابن سبأ می‌گفته است به هیچ وجه همان مفهومی نیست که شیعه دوازده‌امامی بیان می‌کند. اگر شیعه دوازده‌امامی این امامت و وصایت را نخستین بار از ابن سبأ آموخته باشد باید مفاهیمی که درباره امامت می‌گوید مانند عقاید ابن سبأ باشد. در حالی که با بررسی عقاید ابن سبأ روشن می‌شود که چنین عقایدی نزد شیعه پذیرفته نیست.

درباره اعتقادات ابن سبأ اختلاف فراوانی در بین نوشته‌های مختلف وجود دارد. این

اعتقادات به او نسبت داده شده است:

ایمان داشت که علی نبی است.^۴

ایمان داشت که علی اله است.^۵

۱. نک.: محمد بن عمر کشی، رجال الکشی، ص ۱۰۸، ۱۰۹.
۲. وهو أول من شهر بالقول بفرض إمامة علي بن أبي طالب؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات والفرق، ص ۲۸-۲۹؛ محمد بن عمر کشی، رجال الکشی، ص ۱۰۹.
۳. ناصر بن عبدالله القفاری، اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه، ج ۲، ص ۷۹۲.
۴. ابوالمظفر اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۲۳.
۵. عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵؛ ابوالمظفر اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۲۱.

معتقد بود علی الاله کامل نیست، بلکه جزئی از الوهیت در او حلول کرده است.^۱
معتقد بود علی وصی محمد است.^۲

در مسئله رجعت هم یک بار این اعتقاد به وی نسبت داده شده است که علی است که برمی‌گردد و نمرده و در ابرهاست و رعد صدای او و برق خنده اوست.^۳
همچنین به ابن سبا نسبت داده شده است که گفته است محمد کسی است که رجعت می‌کند نه علی.^۴ در ادامه به اعتقادات ابن سبا از نظر علمای شیعه و سنی اشاره می‌کنیم.

۱. ۱. عقاید عبدالله بن سبا از نظرگاه علمای اهل سنت

اسفراینی می‌نویسد: «عبدالله بن سبا معتقد بود علی بن ابی طالب، نبی است».^۵
عبدالقاهر بغدادی هم می‌نویسد: «عبدالله بن سبا، معتقد بود علی، خداست».^۶
شهرستانی می‌نویسد: «عبدالله بن سبا معتقد بود علی بن ابی طالب، خدای کامل نبود، بلکه بخشی از الوهیت در او حلول کرده بود».^۷ شهرستانی و ایجی می‌گویند: «عبدالله بن سبا معتقد بود علی از دنیا نرفته است و درون ابر زندگی می‌کند و رعد و برقی که شما می‌شنوید، صدای علی است و روزی خواهد آمد و دنیا را پر از عدل و داد می‌کند».^۸
ابن سبا به عنوان رهبر گروهی به نام سبئیه در کتب مطرح شده است و چنین اعتقادات غلطی درباره علی علیه السلام داشته است.

۱. ۲. عقاید عبدالله بن سبا از نظرگاه علمای شیعه

در کتاب المقالات والفرق آمده است که: چون خبر مرگ علی علیه السلام در مدائن به گوش ابن سبا رسید به کسی که این خبر را آورده بود گفت: «ای دشمن خدا! تو دروغ می‌گویی و

۱. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲. عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۲۵.

۳. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۲؛ عضد الدین الایجی، المواقف، ج ۳، ص ۶۷۹.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۸۷.

۵. ابوالمظفر اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۲۳.

۶. عبدالقاهر البغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵.

۷. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۴.

۸. همان؛ عبد الرحمن بن أحمد الایجی، المواقف، ج ۳، ص ۶۷۹.

علی از دنیا نرفته است. به خدا سوگند، اگر مغز او را در میان کیسه‌ای بیاوری و هفتاد نفر عادل به مرگ او شهادت بدهند، باز هم ما گفته تو را قبول نمی‌کنیم. زیرا می‌دانیم علی نمی‌میرد و کشته نمی‌شود. آری او نخواهد مرد تا بر تمام عرب ریاست و بر تمام جهان سلطنت کند»^۱.

اشعری در ادامه توضیح خود می‌آورد: «این است عقیده مذهب سبئی و این است عقیده حرثیه درباره علی بن ابی طالب و ... آنها درباره علی بن ابی طالب معتقد بودند که او خدای عالمیان است که روی غضب نسبت به مخلوقاتش از نظر آنها غایب شده است و در آینده ظاهر خواهد شد»^۲.

در روایات شیعه آمده است که حضرت علی علیه السلام ابن سبأ را به دلیل عقاید غلطش و توبه نکردنش سوزاند.^۳ همچنین در روایتی، شیخ صدوق در حدیث اربعمائه، که سند صحیح دارد، بحث عبدالله بن سبأ را مطرح می‌کند که در برابر امیرالمؤمنین علیه السلام پرسش‌هایی داشت که بوی غلو می‌داد و امیرالمؤمنین علیه السلام با او برخورد تندی فرمودند.^۴

شیخ طوسی در کتاب رجال خود می‌نویسد: «عبدالله بن سبأ کسی است که پس از مسلمان شدنش، کافر شد و مطالب غلوی را اظهار کرد»^۵. علامه حلی نیز می‌نویسد: «عبدالله بن سبأ فردی غلوکننده و ملعون بود که امیرالمؤمنین علیه السلام او را با آتش سوزاند. تصور می‌کرد که امیرالمؤمنین علیه السلام، خدا یا پیامبر است. خدا او را لعنت کند»^۶. ابن داوود هم در رجال خود، همان تعبیر شیخ طوسی را نقل می‌کند.^۷

۱. سعد بن عبدالله اشعری، المقالات والفرق، ص ۲۸.

۲. همان، ص ۲۹؛ ابن ابی الحدید از علمای اهل سنت نیز در شرح نهج البلاغه به همین مطالب اشعری اشاره کرده است؛ نک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۴۲۵.

۳. محمد بن عمر کشی، رجال کشی، ص ۱۰۸.

۴. شیخ الصدوق، الخصال، ص ۶۲۸.

۵. محمد بن حسن طوسی، رجال طوسی، ص ۷۵.

۶. حسن بن یوسف حلی، الخلاصة، ص ۲۳۸.

۷. ابن داوود حلی، رجال ابن داوود، ص ۲۲۴، شماره ۲۷۷.

آیت‌الله خوبی می‌نویسد: «بر فرض که بگوییم عبدالله بن سبأ وجود خارجی دارد، او کافر شد و ادعای الوهیت در امیرالمؤمنین علیه السلام کرد. نه اینکه او بگوید امامت حضرت علی علیه السلام واجب است، (بلکه) سخنی درباره امامت حضرت علی علیه السلام از زبان او صادر نشده است. تنها چیزی که از ابن سبأ رسیده، غلو و مطالب دال بر کفر اوست»^۱.

با بیان عقاید ابن سبأ روشن شد که هیچ‌گونه سنخیتی بین اعتقادات عبدالله بن سبأ و شیعه دوازده‌امامی نیست، حتی به گونه‌ای که امامان شیعه و علمای شیعه به شدت علیه او موضع گرفته‌اند و تفاوت عقاید او با عقاید شیعه نشان می‌دهد که این شخص نمی‌تواند منشأ شیعه باشد؛ و اگر او منشأ شیعه بود دست کم عقایدش مانند عقاید شیعه بود و نزد شیعیان محترم بود، در حالی که امامان شیعه ابن سبأ را لعن کرده‌اند.

نتیجه

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، که در متن به آن اشاره شد، اینکه شخصیتی به نام عبدالله بن سبأ وجود خارجی داشته باشد از نظر برخی اندیشمندان شیعه و سنی درست نیست و بر فرض که چنین شخصی وجود خارجی داشته باشد نمی‌توان شیعه را منتسب به او کرد، بلکه دلایلی وجود دارد که امامت و شیعه را به پیامبر نسبت می‌دهد و همچنین عقاید عبدالله بن سبأ غیر از عقاید شیعه است و منابع شیعی که سخن از عبدالله بن سبأ کرده‌اند این سخن را از منابع دیگر که غیرشیعی بوده‌اند نقل کرده‌اند.

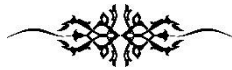
۱. ابوالقاسم خوبی، معجم رجال‌الحديث، ج ۱۱، ص ۲۰۷.

منابع

١. ابن ابي الحديد معتزلي، عبد الحميد، **شرح نهج البلاغه**، بيروت: دار احياء التراث العربي، الطبعة الاولى، ١٣٨٥.
٢. ابن الاثير، ابوالحسن علي بن محمد بن محمد، **اسد الغابة في معرفة الصحابة**، القاهرة: دار الشعب، بي.تا.
٣. ابن حجر العسقلاني الشافعي، أحمد بن علي أبو الفضل، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩.
٤. ابن حنبل، أحمد، **مسند الامام أحمد بن حنبل**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠.
٥. ابن بابويه، محمد بن علي بن حسين قمى معروف به شيخ صدوق، **الخصال**، قم: انتشارات جامعه مدرسين، الطبعة الثانية، ١٤٠٣.
٦. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **تهذيب التهذيب**، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤١٣.
٧. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، **تاريخ مدينة دمشق**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.
٨. ابن كثير، اسماعيل بن عمرو، **البدايه والنهايه**، بيروت: مكتبة المعارف، ١٤٠٩.
٩. الاسدي التميمي، سيف بن عمر، **كتاب الرده والفتوح**، الرياض: دار اميه، الطبعة الثانية، ١٤١٨.
١٠. اسفرايني، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، **التبصير في الدين**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، بي.تا.
١١. اشعري، سعد بن عبدالله، **المقالات والفرق**، تهران: مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦١.
١٢. الايجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، **كتاب المواقف**، بيروت: دارالجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
١٣. بخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح المختصر (صحيح بخاري)**، بيروت: دار اليمامة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧/١٤٠٧.
١٤. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٧.
١٥. الترمذي، محمد بن عيسى أبوعيسى، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بي.تا.
١٦. حسين، محمد كامل، **ادب مصر الفاطميه**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الاولى، ١٩٧٠.
١٧. حسين، طه، **الفتنة الكبرى**، مصر: دار المعارف، ١٩٥٣.
١٨. حلي، حسن بن يوسف بن مطهر مشهور به علامه حلي، **رجال العلامة الحلي (الخلاصه)**، قم: دار الذخائر، ١٤١١.
١٩. حلي، ابن داوود، **رجال ابن داود**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٨٣.
٢٠. خويي، ابوالقاسم، **معجم رجال الحديث**، قم: مركز نشر آثار شيعه، ١٤١٠.
٢١. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط؛ بي.تا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥/١٤٠٥.

٢٢. ذهبى، محمد بن أحمد، *ميزان الاعتدال فى نقد الرجال*، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.
٢٣. ذهبى، محمد بن أحمد، *تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، بيروت: دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٧/١٤٠٧.
٢٤. سامى النشار، على، *نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام*، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.
٢٥. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، *الملل والنحل*، بي جا: دار المعرفة، ١٣٩٥.
٢٦. طبرى، محمد بن جرير، *تاريخ الأمم والملوك (تاريخ طبرى)*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.
٢٧. طوسى، محمد بن حسن، *رجال الشيخ الطوسى*، نجف: انتشارات حيدريه، ١٣٨١.
٢٨. -----، *عبدالله بن سبأ و اساطير اخرى*، بي جا: دار الزهراني، ١٤١٢.
٢٩. عسگرى، مرتضى، *عبدالله بن سبأ و ديكر افسانه هاى تاريخى*، ترجمه: عطا محمد سردارنيا، بي جا: مجمع علمى اسلامى، ١٣٧٥.
٣٠. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، *سر العالمين وكشف ما فى الدارين*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/١٤٢٤.
٣١. الفارى، على بن (سلطان) محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروى، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢/١٤٢٢.
٣٢. قشيري، مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم*، بيروت: دار الجيل و دار الأفق الجديدة، بي تا.
٣٣. القفارى، ناصر بن عبدالله، *اصول مذهب الشيعة الاماميه الاثنى عشرية*، بي جا: دار الرضا، ١٩١٨/١٤١٨.
٣٤. كرد على، محمد، *خطط الشام*، دمشق: مكتبة النورى، ١٩٨٣.
٣٥. كشى، محمد بن عمر، *رجال الكشى*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ١٣٤٨.
٣٦. المتقى الهندى، على بن حسام الدين، *كنز العمال فى سنن الاقوال والأفعال*، چاپ پنجم، بيروت: مؤسسه الرساله، ١٤٠١.
٣٧. نجاشى، احمد بن على، *رجال نجاشى*، بي جا، بي نا، بي تا.
٣٨. النسائى، أحمد بن شعيب بن على، *الضعفاء والمتروكين*، بيروت: مؤسسه الكتب الثقافيه، ١٤٠٧.
٣٩. -----، *خصائص أمير المؤمنين على بن أبى طالب*، الكويت: مكتبة المعلا، الطبعة الأولى، ١٤٠٦.
٤٠. الهلابى، عبد العزيز صالح، *عبدالله بن سبأ دراسه للروايات التاريخيه عن دوره فى الفتنه*، لندن: صحارى للطباعه، الطبعة الثانية، ١٩٨٩.

پژوهش نامه نقد و هابیت؛ سراج منیر * سال چهارم * شماره ۱۴ * تابستان ۱۳۹۳
صفحات: ۴۱-۶۲ * تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۱۲ * تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۵/۱۰



تکفیر از دیدگاه بزرگان دیوبند

میثم صفری*

چکیده

مذاهب اسلامی، به ویژه مکتب دیوبند، جریان اعتدالی و به دور از افراطی‌گری می‌باشد. و نمی‌توان رفتارهای افراطی و تکفیری برخی از گروه‌ها که از مکتب دیوبند به بهانه‌های مختلف و بدون پشتوانه فتاوی بزرگان، به جان مسلمانان افتاده و آنها را تکفیر و بعضاً به قتل می‌رساند را به حساب کل مکتب دیوبند گذاشت. مقوله تکفیر از صدر اسلام وجود داشته و مخصوص زمان یا افراد یا فرقه خاصی نیست و مذاهب اسلامی برای آن ضوابط و اصولی را مشخص کرده‌اند. این نوشتار ضمن بیان معیار اسلام و کفر و تبیین ضوابط و اصول تکفیر از دیدگاه بزرگان دیوبند به دنبال اثبات این حقیقت و واقعیت است که بزرگان دیوبند، مسلمانان و اهل قبله را به بهانه‌های واهی تکفیر نکرده‌اند و اگر عده‌ای به نام دیوبند، مسلمین را از دین خارج کرده و بعضاً علیه اهل قبله عملیات‌های تروریستی انجام دهند نمی‌توان کل مکتب را به افراط و تکفیری بودن متهم کرد.

کلیدواژه‌ها: مکتب دیوبند، تکفیر، اهل قبله، ضروری دین.

مقدمه

دیوبند شهر کوچکی از توابع سهارنپور در شمال شرقی هند است. با شروع استعمار هند از جانب انگلیس جنبش‌های اسلامی در این کشور رشد کرد. در این میان مکتب دیوبند که از جهت فقهی، حنفی از جهت طریقتی، صوفی و از جهت اعتقادی، اشعری - ماتریدی است.

این جریان ابتدا به منظور آزادسازی هند از استعمار انگلیس بر اساس ضدیت با استعمار و استکبار شکل گرفت. علمای دیوبند به هیچ وجه انگلیس را به رسمیت نشناختند. حتی شاه عبدالعزیز با استفاده از دو مفهوم «دارالاسلام» و «دارالکفر»، هند را به دلیل حضور انگلیسی‌ها دارالکفر نامید و وظیفه هر مسلمانی را در این سرزمین، جهاد یا هجرت دانست. در ۱۸۵۷ میلادی مسلمانان هند قیامی علیه انگلیس استعمارگر صورت دادند که به شدت سرکوب شد. در واکنش به شکست قیام مردم هند مدرسه دارالعلوم در دیوبند به دست مولانا محمد قاسم نانوتوی^۱ در ۱۲۸۳ ه.ق. تأسیس شد. لذا دیوبند مرکز جدیدی برای نشر اسلام در هند شد.

شاه ولی‌الله دهلوی و دیوبند گرچه در برخی مسائل اعتقادی به مبانی ابن تیمیه نزدیک شده‌اند، اما شدیداً در مسئله تکفیر مسلمانان با ابن تیمیه و وهابیت اختلاف دارند.

معیار اسلام و کفر در نگاه دیوبند

در روایات بسیاری معیار شناخت مؤمن از کافر ذکر شهادتین بیان شده و علمای دیوبند در شروحشان بر احادیث و تفاسیری که نوشته‌اند به آن اذعان کرده‌اند:

محمد انور شاه کشمیری ذکر لا اله الا الله را اصل در مسئله عدم تکفیر می‌داند و روایاتی در این باب ذکر می‌کند؛ از جمله، هنگامی که علی رضی الله عنه برای جهاد و گشودن قلعه‌های خیبر رفتند از پیامبر پرسیدند تا کجا باید من با این قوم (مشرکان) درگیر شوم؟ پیامبرص به وی فرمودند: من مأمور شده‌ام با آنان بجنگم تا بگویند «خدایی

۱. مؤسس دارالعلوم، ضد استعمار و در رد شیعه و بهائیت کتاب نوشته است.

جز خدای یکتا نیست و محمد پیامبر خداست»؛ و هر گاه به این دو اصل اقرار کردند و به سوی قبله روی کردند خون و اموال آنان برای ما محترم است.^۱

بر این اساس، تمام مذاهب اسلامی نزد دیوبند موحدند؛ کما اینکه شبیر احمد عثمانی می‌نویسد توحید اساس و لب اعتقادات است و توحید صحیح و خالص که همان توحید ربوبیت و الوهیت و صفات است فقط در مذاهب اسلامی ست و در مذاهب غیر اسلامی یافت نمی‌شود.^۲

شیخ محمد یوسف کاندهلوی، نویسنده کتاب پنج جلدی حیاة الصحابه، در شأن نزول آیه شریفه ﴿لَا تَقُولُوا لِمَنْ آتَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ «به کسی که به شما سلام داد، نگویند مسلمان نیستی» می‌نویسد:

اقرار به شهادتین برای مسلمان بودن افراد کافی است؛ و در این زمینه ادله و احادیث بسیاری می‌آورد که پیامبر برخی از اصحابش مثل مقداد و خالد و ... را توبیخ می‌کند که چرا با اینکه مشرکان شهادتین گفتند آنها را کشتند و فرمودند: «بار خدایا، من بیزاری‌ام را به تو از عملکرد خالد ابراز می‌دارم». حضرت دو بار این جمله را تکرار فرمودند.^۳

لذا بزرگان دیوبند معیار اسلام و کفر را شهادتین شمرده، در تکفیر مسلمانان بسیار محتاط‌اند. مفتی محمد شفیع عثمانی می‌نویسد:

احتیاط لازم و ضروری است که اگر از شخصی کلام مبهمی خارج شود که احتمال وجوه مختلفه دارد که از همه وجوه عقیده به کافر بودن قائل ظاهر باشد ولی فقط يك وجه چنین باشد که از آن معنای اصطلاحی، مطلب صحیح بتوان اخذ کرد، اگرچه آن وجه ضعیف باشد، پس بر مفتی و قاضی فرض است که همین وجه ضعیف را اختیار کند.^۴

۱. محمد انور شاه کشمیری، العرف الشذی، ج ۳، ص ۳۹۹؛ همو، إکفار الملحدین فی ضروریات الدین، ص ۲۰؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۴؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۱؛ احمد بن شعیب نسائی، سنن، ج ۷، ص ۷۹.

۲. شبیر احمد عثمانی، فتح الملهم، ج ۱، ص ۱۷۹.

۳. محمد یوسف کاندهلوی، حیاة الصحابه، ج ۴، ص ۹۳-۱۰۷.

۴. مجموعه مقالات کمیسیون کلامی (اسلام و کفر) مقاله مولوی دوست محمد نعمانی نقل از جواهر الفقه، مفتی محمد شفیع عثمانی.

بزرگان دیوبند نه تنها در نظر، بلکه در مقام عمل نیز از سلاح تکفیر با احتیاط استفاده می‌کنند.

محمدتقی عثمانی^۱ (شیخ‌الحديث حوزه علمیه دارالعلوم کراچی) در مجله البلاغ، واقعه تحقیقاتی درباره سید احمدخان، که بعضی از علمای هند فتوای کفر را بر او صادر کرده بودند، می‌گوید:

اما همه علما منتظر رأی حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی بودند که مولانا از امضای فتوای علما امتناع ورزیده بودند و فرمودند: من راجع به این مسئله تحقیقات می‌کنم و بعداً نظر خود را به شما ابلاغ خواهم کرد. بعدها حضرت نانوتوی نامه‌ای به سید احمدخان نوشت و از او چند چیز پرسید که به شرح ذیل است: ۱. عقیده شما درباره خدا چیست؟؛ ۲. عقیده شما درباره رسالت حضرت رسول چیست؟؛ ۳. عقیده شما درباره روز قیامت چیست؟ بعد از پاسخ سید احمدخان، حضرت نانوتوی به علمای هند تحریر فرمودند که شما فرد راسخ‌العقیده را چرا کافر می‌دانید؟ البته سید احمدخان دوستی نادن است که راهی را که امروز برای پیشرفت مسلمانان هند اختیار کرده است روزی برای مسلمانان ضرر خواهد بود و مسلمانان از همین راه متضرر می‌شوند.^۲

خط فکری بزرگان دیوبند (در تکفیر نکردن مسلمانان) از بزرگانی همچون ابوحنیفه، اشعری، و ... گرفته شده است؛ این افراد گرچه دیوبندی نیستند، اما دیدگاه‌هایشان در میان بزرگان دیوبند جایگاه رفیعی دارد چنانچه سهارنپوری می‌گوید همه ما در فروع مقلد امام اعظم ابوحنیفه هستیم و در اصول از ابوالحسن اشعری و ابوالمنصور ماتریدی تبعیت می‌کنیم^۳؛ که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. طحاوی به نقل از امام ابوحنیفه^۴ می‌گوید: «مذهب حنیفه هیچ یک از اهل قبله را به دلیل گناه تکفیر نمی‌کند».^۵ ابوالحسن اشعری

۱. صاحب آثارى همچون: تکمله فتح الملهم، علوم القرآن الکریم، جواهر القرآن الکریم.

۲. ماهنامه البلاغ کراچی اردو زبان، ص ۹.

۳. المهند علی المفند - سهارنپوری ص ۲

۴. دیوبند از نظر فقهی حنفی است.

۵. محمد بن عبد الرحمن الخمیس، أصول الدین عند الامام أبی حنیفة، ص ۱۷۰.

نیز در ابتدای کتاب مقالات الاسلامیین می‌نویسد:

مسلمانان بعد از پیامبر اختلاف پیدا کردند. در برخی چیزها همدیگر را گمراه دانستند و بعضاً از همدیگر برائت می‌جویند که دچار فرقه‌های مختلف شدند، ولی اسلام جامع همه مسلمان‌هاست.^۱

ذهبی، سخنی از ابوالحسن اشعری نقل می‌کند که این سخن موجب تعجب او شده است. می‌گوید این سخن از اشعری ثابت است؛ آنگاه از قول زاهر سرخسی نقل می‌کند که: در هنگام فرا رسیدن مرگ ابوالحسن در بغداد، مرا فرا خواند و من نزد او رفتم، سپس گفت: اشهد علیّ ائی لا أكفر أحداً من اهل القبلة؛ گواه باش بر من که من احدی از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنم؛ زیرا تمام اهل قبله یک معبود را پرستش می‌کنند و اختلافات، لفظی است.^۲

ملاعلی قاری^۳ (متوفای ۱۰۱۴ ه.ق. و از بزرگان حنفی) می‌گوید داخل کردن کافر در ملت اسلام یا خارج کردن مسلمان از ملت اسلام کاری بس بزرگ و خطرناک است.^۴ شیخ ابوالمعانی در پاسخ به پرسش‌های محمد عبدالحق نوشته است: «داخل کردن کافری در مذهب یا خارج کردن مسلمانی از اسلام بسیار خطرناک است».^۵ امام غزالی نیز می‌گوید:

زبانان را از تکفیر اهل قبله تا زمانی که می‌گویند لا اله الا الله محمد رسول الله باز دارید؛ زیرا تکفیر خطری بزرگ است و اگر این دو کلمه را تکذیب کردند تکفیرشان واجب است، اما اگر کسی خبر واحدی را تکذیب کرد تکفیر جایز نیست و اگر کسی اجماع را انکار کرد باید توقف کرد.^۶

۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱.

۲. علی بن حسن ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الأشعری، ص ۱۴۹.

۳. ملاعلی قاری ولو سال‌ها قبل از تشکیل دیوبندیه بوده، اما اثرات فراوانی بر تفکرات بزرگان دیوبند گذاشته است و همواره از دیدگاه‌های وی استفاده می‌کنند.

۴. ملاعلی قاری، شرح الشفا، ج ۲، ص ۵۰۰.

۵. همان، فصل فی تحقیق القول فی الکفار المتأولین، ج ۲، ص ۲۰۰.

۶. مفتی محمد شفیع، ایمان و کفر، ص ۳۸.

بنابراین، معیار اصلی در مسلمان بودن افراد از نگاه بزرگان دیوبند اعتراف به یگانگی خداوند و ایمان به نبوت ختمی مرتب است. برای وضوح بیشتر باید چند واژه کلیدی مرتبط با مبحث معیار اسلام و کفر را از دیدگاه بزرگان دیوبند بررسی کنیم.

ایمان

یکی از اسباب مهم در تکفیر، تعریف ایمان است. برخی از جریان‌های تکفیری مثل خوارج عمل را جزئی از ایمان تلقی کرده‌اند. لذا کسی که گناه کبیره انجام دهد را تکفیر و از دین خارج می‌دانند. اما بزرگان دیوبند عمل را در تعریف ایمان دخیل نمی‌دانند. محمد انور شاه کشمیری در تعریف ایمان و کفر می‌نویسد:

ایمان در لغت از امن گرفته شده و همان مطلق تصدیق است و در شرع مقدس تصدیق به قلب یعنی قلباً اسلام را پذیرفته باشد و به آن اذعان کند و کفر آن است که یکی از ضروریات دین را انکار کند، مثل وجود ملائکه.^۱

وی می‌نویسد:

ایمان فقط تصدیق به قلب است و عمل هیچ جایگاهی در ایمان ندارد. زیرا خداوند در قرآن ایمان را به قلب اضافه کرده است و ظاهرش این است که فعل قلبی همان تصدیق به تنهایی است؛ و از طرفی خداوند ایمان را به عمل صالح در مواضع متعدد عطف کرده است و اگر عمل در مفهوم ایمان دخیل بود ذکر آن به تنهایی عبث و بیهوده بود، چه رسد به اینکه عمل صالح را به ایمان عطف کرده باشد.^۲

شیر احمد عثمانی در فتح الملهم می‌گوید ایمان تصدیق قلبی با اقرار زبانی است و هیچ ربطی به عمل ندارد.^۳

طبق بیان کشمیری، برخی اعمال که به زعم تکفیری‌ها موجب شرک می‌شود ضرری به ایمان وارد نمی‌کند. محمد الیاس کاندهلوی نیز می‌نویسد: «گاهی در مقابل ایمان،

۱. محمد ادريس كاندهلوى، التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح، ج ۲، ص ۱۶.

۲. محمد انور شاه كشميرى، فيض البارى شرح صحيح البخارى، ج ۱، ص ۴۳.

۳. على ابن حسن ابن عساكر، تبیین كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، ص ۱۴۹.

کفر استعمال می شود و گاهی نفاق. لذا نباید هر کسی که به نفاق مبتلا شد خون و مال و عرضش مباح شود»^۱.

اهل قبله

بزرگان دیوبند در اینکه اهل قبله را نباید تکفیر کرد اتفاق نظر دارند، اما اختلاف در معنای اهل قبله است. اهل قبله نزد محمد انور کشمیری کسانی هستند که ضروریات دین را منکر نشوند، نه کسانی که فقط رو به قبله نماز بخوانند.^۲ وی می گوید تا اماره یا علامتی از کفر ظاهر نشود نباید تکفیر کرد.^۳ شیخ مقری حکیم الاسلام (محمد طیب رئیس سابق دارالعلوم دیوبند) می گوید کسی که یکی از ضروریات اسلام را منکر شد کافر می شود و جای هیچ تأویلی نیست.

شاه عبدالعزیز محدث دهلوی نیز بعد از ذکر اقسام کفر می گوید قسم چهارم کفر، کفر تأویل است؛ تأویلی که خلاف ضروریات دین باشد (آن تأویل نیست بلکه تحریف و الحاد است)^۴ و بسیاری از دیگر بزرگان دیوبند می گویند هر کس ضروری دین را منکر شد کافر است.^۵

محل نزاع در مصادیق و تعریف ضروریات است. بسیاری از بزرگان دیوبند ضروریات را به بدیهیات دین اسلام تعریف کرده اند. جاجروی در شرح مشکاة می گوید ضروریات دین همان احکامی هستند که ثبوت آنها از پیامبر اکرم قطعاً و بدیهی باشد؛ مثل ثبوت نمازهای پنج گانه یا حرمت شراب و غیره.^۶ ابن عابدین (علامه شامی) می نویسد:

۱. محمد ادریس کاندهلوی، التعلیق الصبیح علی مشکاة المصابیح، ج ۲، ص ۱۴.

۲. محمد انور شاه کشمیری، إکفار الملحدین فی ضروریات الدین، ص ۵۱.

۳. همان، ص ۱۶؛ جواهر الفقه، ج ۱، ص ۲۷.

۴. مقاله اسلام و کفر محمد سلیم یار احمد زهی نقل از کتاب، فتاوی عزیزیه، ج ۱، ص ۴۲. (مجموعه مقالات کمیسیون کلامی)

۵. ملا علی قاری، شرح الفقه الأكبر، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ ابوحامد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۲۳-۲۲۴.

۶. مجموعه مقالات کمیسیون کلام مقاله اسلام و کفر محمد سلیم یار احمد زهی، نقل از کتاب اسعد المفتاح فی حل المشکوة المصابیح، ص ۱۰۴.

هر گاه در مسئله، روایتی گرچه ضعیف وجود داشته باشد باید به عدم تکفیر فتوا داد و من خودم را ملزم کرده‌ام که در کتاب‌های فتوایی، فتوا به کفر اهل قبله ندهم و اینکه در کتاب خلاصه، فتوا به تکفیر داده‌اند قول ضعیفی است و مخالف متون و شروح، بلکه مخالف اجماع فقها است و در این زمینه علامه ملاعلی قاری رساله‌ای ضد کتاب الخلاصه نوشته است؛ بلکه کسانی که تهمت فحشا به عایشه بزنند یا اعتقاد به الوهیت علی علیه السلام داشته باشند یا بگویند جبریل در ارسال وحی اشتباه کرد کافرند و اگر توبه کنند توبه آنها پذیرفته است.^۱

اما به دلیل دقیق بودن تعریف ضروری دین و تعیین مصداق آن، بعضاً شاهدیم که برخی بزرگان دیوبند ضروری مذهب را با ضروری دین اشتباه گرفته‌اند و گفتارشان به تکفیر اهل قبله منتهی شده است. محمد انورشاه کشمیری می‌گوید ضروری آن چیزی است که ضرورتاً از دین محمد ص فهمیده می‌شود چه از راه تواتر یا استفاضه باشد و عامه مردم به آن علم داشته باشند؛ مثل وحدانیت و ختم نبوت.^۲ اما در کتاب دیگرش در مصداق ضروری اشتباه کرده، می‌گوید:

ضروریات دین منحصر در سه چیز است:

مدلول قرآن به شرط اینکه نص صریحی باشد که احتمال تأویل در آن ممکن نباشد؛ مثل تحریم مادر و دختر و تحریم خمر و میسر و اثبات علم و قدرت و اراده و کلام برای خدا و ... اما کسی نمی‌تواند قائلان به خلق قرآن و کسانی را که منکر رؤیت خدا یا علم خدا به جزئیات اند کافر بدانند. زیرا در این موارد نص جلی وجود ندارد.

- مدلول سنت متواتر از جهت لفظی و معنوی، چه از اعتقادات باشد یا احکام عملی، مستحب باشد یا واجب، مثل وجوب محبت اهل البیت ...

- چیزی که اجماع قطعی بر آن باشد، مثل خلافت شیخین و چون که حدیث وارد شده که هیچ‌گاه امت بر ضلالت اجماع نمی‌کنند و این حدیث متواتر معنوی است، لذا

۱. محمد امین بن عمر، ابن عابدین، الدر المختار و حاشیة ابن عابدین، ج ۴، ص ۲۳۷.

۲. محمد انورشاه کشمیری، کتاب مجموع فیه ثلاث رسائل، ص ۱۸.

هیچ شبهه‌ای نیست که کسی که منکر این امور باشد ایمانش به کتاب و پیامبر صحیح نیست و نمی‌توان وی را اهل قبله نامید.^۱

نقد

خلافت دو قسم است الف) خلافت به معنای جانشینی از طرف رسول الله ص ب) خلافت به معنای حکومت مردم بر مردم، نه تنها اجماعی بر قسم اول نیست بلکه تقریباً اجماع بر خلاف آن وجود دارد و اگر مقصود وی خلافت به معنای دوم باشد اصل دینی نیست ظاهراً کشمیری بین ضروری مذهب و ضروری دین نتوانسته است جمع کند. زیرا اجماع اهل سنت بر شرعیت خلافت شیخین است، ولی شیعه که به تصریح کلام خودشان و بزرگان دیوبند جزء مذاهب اسلامی است به مشروعیت خلافت شیخین معتقد نیست. لذا خلافت شیخین جزء ضروریات مذهب اهل سنت است، کما اینکه برخی موارد، مثل ولایت و امامت اهل بیت علیهم‌السلام جزء ضروریات مذهب شیعه است. همان‌گونه که شیعه نباید منکر امامت را کافر بداند، اهل سنت نیز نباید منکر خلافت شیخین را کافر بدانند. بسیاری از بزرگان حنفی و دیوبند به این مطلب پای‌بندند. حتی خود کشمیری در موارد متعددی در بیان مصادیق و تعریف ضروری دین همین مبنا را می‌پذیرد.

کشمیری پیرو اشتباه فوق می‌گوید نمی‌توان پشت سر کسی که خلافت ابوبکر و عمر و عثمان را منکر است نماز خواند. زیرا آنها کافرند.^۲ و مفصلاً وارد بحث سب شیخین می‌شود و اقوالی را ذکر می‌کند.

این نگاه تکفیری در برخی دیگر از بزرگان این مکتب نیز دیده می‌شود، از جمله، احمد سرهندی (متوفی ۱۰۳۴.ق.)؛ وی گرچه دیوبندی نیست، اما دیوبند را تحت تأثیر خود قرار داده است. وی نیز شیعه را به دلیل سب شیخین تکفیر کرده است. وی ابتدا اقوال کسانی را می‌آورد که شیعه را کافر نمی‌دانند؛ مثل شارح عقاید نسفیه که معتقد است نمی‌توان شیعه را به دلیل سب شیخین تکفیر کرد؛ صاحب جامع الاصول که معتقد است

۱. محمد انور شاه کشمیری، إکفار الملحدين فی ضروریات الدین، ص ۱۲۲.

۲. همان، ص ۵۱.

شیعه از فرق اسلامی است؛ صاحب مواقف که معتقد است شیعه از مذاهب اسلامی است؛ ابوالحسن اشعری که معتقد است نمی‌توان شیعه را تکفیر کرد؛ غزالی که معتقد است کسی را که شیخین را سب کند نمی‌توان تکفیر کرد.

سپس روایاتی را که دلالت بر کفر توهین‌کننده به شیخین و همچنین اقوال موافقان تکفیر است می‌آورد و کفر رافضه را نتیجه می‌گیرد: «بر تمام علمای اسلام واجب است که در مقابل سب رافضه بایستند و فقیر هم به همین انگیزه این رساله را نوشته‌ام».^۱ کشمیری درباره سب می‌نویسد: «هر کس رسول‌الله را سب کند، یا دروغ به وی ببندد، یا عیب به او بگیرد، یا حضرت را تنقیص کند کافر شده است».^۲ وی می‌گوید در تکفیر رافضی‌ها بین احناف اختلاف است. عده‌ای مثل شاه عبدالعزیز می‌گویند کافرند و عده‌ای مثل ابن‌عابدین می‌گویند کافر نیستند و در آخر نظر خودشان را می‌آورند. قول مختار تکفیر رافضی‌هاست. زیرا کسی که جمیع صحابه را کافر بداند کافر است و روافض در این زمینه کوتاهی کرده‌اند و می‌گویند به جز عده قلیلی از صحابه جمگی کافر شدند.^۳

نقد

سب و توهین حتی نسبت به مقدسات بت‌پرستان نزد شیعه بسیار مذموم است و احادیث متواتری در نهی از سب از ائمه اطهار علیهم‌السلام صادر شده است و نمی‌توان دلیل معتبری پیدا کرد که سب و توهین را جزء عقیده شیعه دانست.

و اگر عده‌ای از افراطیون به مقدسات اهل سنت، سب و توهین کنند (کمالینکه جهنگوی مؤسس سپاه صحابه، مصادیقی در باب سباب بودن شیعیان پاکستان در کتابش نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که شیعه کافر است و باید کشته شود^۴) این اعمال دلیل بر عقیده شیعه نیست.

۱. احمد بن عبدالاحد سرهندی، رساله رد الروافض، ص ۱۵، بترقیم الشاملة آلیا.

۲. محمد انورشاه کشمیری، إکفار الملحدین فی ضروریات الدین، ص ۵۴.

۳. محمد انورشاه کشمیری، فیض الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱، ص ۹۹؛ همو، العرف الشذی، ج ۱، ص ۷۴.

۴. رب نواز طاهر - کتاب نقوش جهنگوی، ص ۲۳. انتشارات مکتبه خلافت راشده (به زبان اردو)

و از طرفی سب شیخین گرچه نزد شیعه محکوم است، اما دلیل بر تکفیر نمی‌شود. هیچ دلیلی وجود ندارد همان حکمی که سب التبی ص دارد، درباره سب شیخین نیز جاری باشد؛ کما اینکه عبدالحی لکنوی می‌نویسد اگر سب شیخین به دلیل شبهه‌ای باشد که برای شیعه ایجاد شده باشد آنها را نباید تکفیر کرد.

و از طرف دیگر، اگر سب شیخین موجب تکفیر شود فرقی بین شیخین و امیرالمؤمنین علیه السلام نیست و کسی که حضرت علی علیه السلام را سب کند او نیز باید تکفیر شود و از مسلمات تاریخ این است که معاویه در زمان خاصی با بخش نامه به تمام ولایت‌ها سب امیرالمؤمنین علیه السلام را قانونی کرد، اما بسیاری از اهل سنت نه تنها معاویه را تکفیر نکردند بلکه از او به نیکی یاد می‌کنند.

کافر کیست؟ کفر چیست؟

کشمیری در موارد متعددی بیان کرده است که «اگر شخص مکلف و مختار و عاقل و غیرمکره، شیء معلومه‌ای از کتاب الله یا از پیامبران را تکذیب کند کافر می‌شود»^۱؛ نیز «اگر از صریح کلام یا از لازمه ضروری نه استدلالی کلام، تکذیب پیامبر درآید»^۲. «کفر به این است که کسی پیامبر را در آن چیزهایی که آورده است تصدیق نکند، یا اینکه یکی از ضروریات را تکذیب کند». «بنابراین، در مواردی که کلامی صادر شود که مخالف معلوم‌الضروره نباشد کفر به دنبال نمی‌آورد؛ مثل کسی که قائل به حدوث قرآن باشد. زیرا شاید مقصودش ظاهر الفاظ قرآن باشد»^۳.

حکیم‌الامه، تهانوی^۴ درباره تکفیر کسی که نسبت قرب به خداوند بدهد می‌نویسد: «اگر منظور از قرب بدون کیفیت باشد اطلاق چنین قربی محذوریتی ندارد. زیرا ذات الاهی نامتناهی است»^۵.

۱. محمد انور شاه کشمیری، إکفار الملحدين فی ضروریات الدین، ص ۸۲.

۲. همان، ص ۸۶.

۳. محمد انور شاه کشمیری، فیض الباری، ج ۴، ص ۵۲۹.

۴. برای وی تا ۸۰۰ کتاب نقل کرده‌اند و از مهم‌ترین عالمان دیوبند است.

۵. اشرف علی تهانوی، امداد الفتاوی، ج ۶، ص ۲۰.

مشرك كيست؟

تعريف بزرگان ديوبند و شيعه در باب شرك به هم نزديك است. شاه ولي الله دهلوي مي نويسد: «حقيقت شرك اين است كه صفات خاصه خداوند را براي غير خداوند اثبات كند؛ مثل اثبات تصرف مطلق (كن فيكون) براي غير خدا»^۱. اشرف علي تهانوي مي گوید:

حقيقت شرك اين است كه خواص واجب را براي ممكن ثابت كند و اعتقاد به وجود صفات وجوبي در ممكن باشد و اگر كسي اعتقاد داشته باشد كه صفاتي كه مختص خداست مثل قدرت عامه و علم و ... براي غير خدا هم ممكن است مشرك مي شود.^۲

رشيد احمد گنگوهي در سه موضع به صورت كلي بيان مي كند كه مشرك كسي است كه يكي از مخلوقات را به همراه خداوند در صفتي از صفات ذاتيه، مثل علم و قدرت و عبادت، شريك بداند و الا شريك دانستن در ذات و تعدد آلهه به جز عده قليلي از مردم به آن اعتقاد ندارند.^۳

اشكال جريان هاي تكفيري در تعريف و مصاديق شرك است و به بهانه هاي مختلف مذاهب اسلامي را تكفير مي كنند، اما بزرگان ديوبند برخلاف آنها در اين امر بسيار محتاط عمل کرده اند، گرچه مي گویند: «بوسيدن قبر و سجده بر آن و گذاشتن سر بر قبر حرام و ممنوع است»^۴. رشيد گنگوهي^۵ مي گوید: «اگر كسي اعتقاد داشته باشد كه خداوند شيخ عبدالقادر گيلاني (متوفي ۵۶۱ ه.ق.) و ... را بر اموري مطلع مي كند و عبدالقادر نيز حاجات را با اذن خدا برآورده مي كند اين شخص مشرك نيست»^۶. در ادامه مي گوید: «بهتر است علم غيب را به غير خدا نسبت ندهيم. زيرا براي عوام توهم شرك مي آورد. لذا

۱. شاه ولي الله دهلوي، الفوز الكبير في اصول التفسير، ص ۳۵.

۲. همو، تفسير بيان القرآن، ج ۲، ص ۳۸؛ ج ۲، ص ۱۱۷.

۳. رشيد احمد عثماني، الفتاوى الرشيديه، ص ۲۳، به نقل از: دارالعلوم ديوبند، ص ۵۲۶.

۴. رشيد احمد عثماني، الفتاوى الرشيديه، ص ۱۳۰.

۵. وي در پايه گذاري ديوبند نقش داشته است و كتاب هاي فراواني دارد.

۶. رشيد احمد عثماني، الفتاوى الرشيديه، ص ۵۰.

ما استعمال این الفاظ را به دلیل این توهم ممنوع می‌کنیم تا اینکه عوام در ورطه شرک واقع نشوند»^۱.

تهانوی نیز علم غیب را حقیقی (مخصوص خدا) و اضافی (علمی است که به واسطه وسایل به انسان عطا می‌شود، اما نه همه غیب، بلکه بعضی از آن عطا می‌شود و برخی مخفی می‌ماند) می‌داند.^۲ وی درباره استعمال الفاظی چون «یا شیخ عبدالقادر و...» می‌گوید «این اوراد ولو نزد ما جایز نیست، اما قطعاً شرک نیست و به عبارت دیگر، این الفاظ شرک اصغر است».^۳ گنگوهی درباره قسم به غیرخدا فتوا به منع می‌دهد، اما سریعاً می‌گوید «اما اگر کسی این عمل را انجام داد شرک اصغر است نه شرکی که از اسلام خارجش کند».^۴

حکیم‌الامه تهانوی نیز می‌گوید اگر اظهار ایمان کند منافق است و اگر ایمان را طرد کند مرتد است و اگر در الوهیت شریک بگیرد مشرک است و موجب خلود در آتش می‌شود. عبیدالله اسعدی، نویسنده کتاب دارالعلوم دیوبند، درباره برخی اعمالی که شیعیان انجام می‌دهند، مثل تعزیه‌ها و طواف به قبر و... تا زمانی که آنها می‌گویند مسلمان و موحدیم، فقط شرک عملی (نه اعتقادی) دارند، اما هندوها شرک عملی و اعتقادی دارند. لذا سجده برای غیرخدا مطلقاً شرک نیست، بلکه در برخی حالات اماره‌ای از امارات شرک است... سجده برای قبور و برپایی مراسم تعزیه علامه برای تکذیب شرع نیست. زیرا عبادت آنها در کفار پیدا نمی‌شود.^۵ تهانوی می‌گوید:

کسی نمی‌تواند مشایخ و بزرگان ما را تکفیر کند و تهمت عبادت و سجده‌کننده به قبور را به آنها بزند. زیرا می‌توان اعمال آنها را حمل کرد بر صورتی که تمام

۱. همان، ۵۱.
 ۲. اشرف علی تهانوی، امداد الفتاوی، ج ۵، ص ۱۴۴.
 ۳. رشید احمد عثمانی، الفتاوی الرشیدی، ص ۵۳.
 ۴. همان، ص ۵۰.
 ۵. محمد عبیدالله الاسعدی القاسمی، دارالعلوم دیوبند، ص ۵۲۸.

تأثیرات غیرالهی را غیرمستقل می‌دانند، به خلاف مشرکان عرب و هند که قدرت و ... را برای غیرخدا به صورت استقلالی پذیرفته‌اند.^۱

بنابراین، بزرگان دیوبند را نمی‌توان تکفیری خواند و اگر بعضاً عملی از اعمال مذاهب دیگر را شرک‌آلود بیان کنند منظور شرک اصغر یا خفی است؛ یعنی مسلمانانی هستند که مبتلا به گناه کبیره شده‌اند. ولی گروه‌های تکفیری مثل وهابیت، اگر فعلی مثل شدّ رحال از مسلمانی صادر شد قائل به شرک جلی می‌باشند، یعنی می‌گویند از دین خارج شد و باید از ابتدا شهادتین جاری کند وگرنه قتلش واجب است.

موضع بزرگان دیوبند در مقابل جریان‌های تکفیری

علمای (دیوبند) تکفیری‌ها را نقد کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم؛ شاه‌ولی‌الله دهلوی گرچه دیوبندی نیست، اما خط فکری دیوبند را نمی‌توان از شاه‌ولی‌الله جدا کرد. وی زیارت قبور و شدّ رحال را جایز نمی‌شمارد، اما بلافاصله می‌گوید کسی حق ندارد زائر را تکفیر کند.^۲ خلیل احمد سهارنپوری تکفیری‌ها را به خوارج تشبیه می‌کند و می‌نویسد:

حکم اهل بغی درباره آنها صادق است؛ چنان‌که علامه شامی گفته است خوارج دارای قدرتی بودند که با تأویل علیه امام خروج کردند. آنها عقیده دارند که چون امام مرتکب باطل شود، خواه کفر باشد یا معصیت و گناه، قتال با او واجب است. از این‌رو تعرض به جان و مال مسلمین را حلال دانسته، زنان را به اسارت می‌گیرند. در عین حال، ما آنها را به دلیل تأویلات باطل تکفیر نمی‌کنیم. چنان‌که در زمان ما پیروان محمد بن عبدالوهاب خروج کردند و از نجد بیرون آمدند و بر حرمین شریفین غلبه کردند. وهابیان خود را پیروان احمد بن حنبل معرفی می‌کنند، اما معتقدند فقط آنها مسلمان‌اند و مخالفان عقایدشان مشرک‌اند و با همین تصورات کشتن اهل سنت و کشتن علما را مباح دانسته‌اند، تا اینکه خداوند

۱. رساله نه‌ایة الادراک فی اقسام الاشراک من امداد الفتاوی، ج ۶، ص ۸۱-۸۵، به نقل از: محمد عبیدالله الاسعدی القاسمی، دارالعلوم دیوبند، ص ۵۰.

۲. شاه ولی‌الله دهلوی، التفهیمیات الالهیه، ص ۴۵.

قدرت آنها را شکست. از این رو به وضوح می‌گوییم که محمد بن عبدالوهاب و پیروانش در سلسله علمی، فقهی، حدیث، تفسیر و تصوف جزء مشایخ ما نیستند. حلال شمردن خون، آبرو و اموال مسلمانان یا به حق است یا به ناحق؛ اگر ناحق باشد یا بدون تأویل است که در این صورت موجب خروج از دین می‌شود، یا با تأویلی است که شرع مقدس اجازه نداده است. در این صورت موجب فسق می‌شود و اگر به حق باشد، جایز بلکه واجب است. اما در تکفیر مسلمانان پیشین، هرگز ما کسی را تکفیر نمی‌کنیم. کسی که تکفیر کند بدعت کرده، عمل او موجب خروج از دین است و اهل قبله را هر چند جزء مبتدعه باشند تا وقتی که ضرورتی از دین را انکار نکرده باشند تکفیر نمی‌کنیم.^۱

وی در کتاب التصدیقات لرفع التلیبسات که جوابیه به احمد رضا خان بریلوی است و در رد و نفی محمد بن عبدالوهاب نوشته شده، می‌نویسد:

ای علمای گرامی! بعضی‌ها عقیده وهابیه را به شما نسبت دادند و اوراق و رسائلی را ارائه کردند و نوشتند که به دلیل اختلاف لغت و زبان، ما متوجه حرف آنها نمی‌شویم. متوقع است که از حقیقت حال و مطالب مقالات ما را آگاه سازید و از شما درباره امور و مواردی که اهل سنت و جماعت با وهابی‌ها اختلاف دارند پرسیده می‌شود. سهارنفوری می‌گوید محمد بن عبدالوهاب خون و اموال و عرض مسلمانان را حلال دانست و همه را مشرک خواند و اهل قبله را کشت و این قوم همان خوارچاند. لذا هیچ کدام از مشایخ ما در سلسله این گروه نیستند.^۲

ملاعلی قاری در شرح فقه اکبر از امام ابوحنیفه نقل کرده که گفته است: «لا نکفر احدا من اهل القبلة». آنگاه افزوده است: «این عقیده اکثر فقهاست». خشونت و کشت و کشتار در دین مبین اسلام مخصوص کفار حربی است و رفتار و تعامل مسلمانان و مؤمنان در مقابل همدیگر باید بسیار مهربان و رحیم باشد. انور شاه کشمیری، محمد بن عبدالوهاب را مورد طعن قرار داده، می‌نویسد: «محمد بن عبدالوهاب مردی پلید و کودن

۱. خلیل احمد سهارنفوری، المهند علی المفند، ص ۶؛ همو، عقاید علمای دیوبند، ص ۴۶-۴۷.

۲. خلیل احمد سهارنفوری، المهند علی المفند، ص ۶.

و کم‌علم و کم‌عقل بود و در تکفیر مردم بسیار عجله می‌کرد»^۱. وی درباره ابن تیمیه می‌نویسد:

در مزاج ابن تیمیه خشونت و تندى وجود دارد. هر گاه به یک سمت متوجه شود، یا قصد تعقیب کسی را داشته باشد، نمی‌هراسد و با جسارت این کار را انجام می‌دهد. این گونه افراد از افراط و تفریط در امان نیستند، لذا شک و تردید در نقلش وجود دارد. هرچند او حافظ و متبحر است.^۲

در جای دیگری درباره ابن تیمیه می‌گوید:

جمهور ائمه دلیل آورده‌اند که سلف صالح برای زیارت روضه شریفه «شدّ رحال» می‌کردند و احادیث آن به تواتر به ما رسیده است و ابن تیمیه معنای حدیث لا تشد الرحال را درست نفهمیده و به دلیل همین اشتباهش دو مرتبه به زندان افتاد و در زندان از دنیا رفت. در مناظره‌ای که سراج‌الدین هندی با ابن تیمیه داشت، به وی می‌گوید ما أنت یا ابن تیمیه إلا کالعصفور.^۳

تهانوی در ضدیت با تفکر افراطی و هابیت در حاشیه سنن نسایی در شرح حدیث ابوسعید خدری که مربوط به ظهور خوارج است می‌نویسد:

همانا از این نژاد قومی می‌آیند که قرآن را بسیار زیبا می‌خوانند، اما قرآن از گلوی آنها تجاوز نمی‌کند. اینها اهل اسلام را به قتل می‌رسانند و بت‌پرستان را رها می‌کنند و از اسلام چنان می‌گریزند، مانند تیر رهاشده از هدف و نشانه عبور می‌کنند و اگر من پیامبر زمان آنها را دریابم بسان قوم عاد آنها را قتل عام می‌کردم». تهانوی در شرح این حدیث چنین می‌گوید: «باید بدانند آنهایی که از دین محمد بن عبدالوهاب پیروی می‌کنند و در اصول و فروع از وی تبعیت می‌کنند و می‌گویند تقلید از هر کدام از ائمه اربعه شرک است و هر کس با آنها مخالفت کند او را مشرک می‌دانند کشتن ما اهل سنت و اسارت گرفتن زنان ما را مباح می‌دانند و دیگر عقاید بدی که دارند و به طریق مستند به ما رسیده‌اند و

۱. محمد انور شاه کشمیری، فیض الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۳۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲، کتاب العلم.

۳. محمد انور شاه کشمیری، العرف الشذی، ج ۱، ص ۳۸۲.

بعضی عقیده آنها را از خود آنها شنیده‌ام (اینها بدانند) که اینها فرقه‌ای از خوارج‌اند و علامه شامی در کتاب رد المختار در شرح قول صاحب الدر المختار در کتاب البغاة می‌گوید: همانا می‌دانی که در نام‌گذاری خوارج این چنین شرط نیست، بلکه این توضیحی است درباره کسانی که علیه سیدنا حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام بغاوت کردند، همان طور که در عصر ما درباره پیروان محمد بن عبدالوهاب اتفاق افتاده است، آنها بر حرمین غلبه حاصل کردند و خود را به مذهب حنبلی نسبت می‌دادند، اما فقط خودشان را مسلمان می‌دانند و هر کس مخالف اعتقاد آنها باشد او را مشرک می‌گویند و به همین بهانه کشتن افراد را جایز می‌دانند، تا اینکه خدا قدرت آنها را از بین ببرد.^۱

غزالی درباره تکفیر فرقه‌های کلامی معتقد است:

تا وقتی می‌توان برای دیدگاه‌های فرقه‌های مسلمان محملی در شرع یافت باید از تکفیر دوری جست. مباح دانستن ریختن خون کسانی که رو به قبله نماز می‌گذارند و شهادتین بر زبان جاری می‌کنند خطا خواهد بود. ترک قتال با هزار کافر واجب‌القتل آسان‌تر است از ریختن خون یک مسلمان. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید من با مردم تا وقت ادای شهادتین مأمور به جهاد بودم، اما با ادای آن خون و مال آنها جز در موارد خاص در امان است.

سپس، غزالی به شاگرد خود توصیه می‌کند که:

چنانچه خواستی با کسانی که پیروان تو هستند و این دیدگاه را دارند، گفت‌وگو و مناظره کنی، از آنها بپرس که معیار و حد کفر چیست؟ اگر گفتند، حد کفر، چیزی است که مخالف مذهب اشعری یا معتزلی یا حنبلی یا غیر آنان باشد، بدان که او فردی بی‌فکر است که تقلید از دیگران او را به اینجا رسانده است. از آنان بپرس: از کجا می‌دانی که حق با اشعری است؟ به طوری که عالم و دانشمندی مانند باقلانی را، که مخالف اشعری است، تکفیر می‌کنی!^۲

۱. محمد تهانوی، حاشیه سنن نسائی، ج ۱، ص ۳۵۹، کتاب زکات، باب مؤلفه قلوب.

۲. شرح عقاید طحاوی، ص ۱۳۳، به نقل از: مجموعه مقالات کمیسیون کلامی (اسلام و کفر).

حسین احمد مدنی از بزرگان دیوبند در باب تکفیر، به خلاف وهابیت، شدیداً محتاط بودند و فرق مسلمین را به ادنی شبهه‌ای از اسلام خارج نمی‌دانست. وی با تألیف کتاب الشهاب الثاقب علی المستشرق الکاذب بر ضد وهابیت موضع خودش را در خصوص تکفیرهای وهابیت مشخص کرد. وی می‌نویسد محمد بن عبدالوهاب نجدی افکار باطل و عقاید فاسد دارد که بسیاری از اهل سنت را به قتل رساند. خلاصه اینکه وی مردی ظالم و گنهکار و فاسق و سفاک بود. اعتقاد وی این بود که جمیع مسلمین مشرک و کافرند. لذا قتلشان واجب است.^۱ وی در باب عقیده وهابیت که مسلمانان را به دلیل استغاثه مشرک می‌دانند خرده‌گیری می‌کند^۲ و جالب اینکه مؤلف وهابی کتاب الادیوبندیه این خرده‌گیری مدنی را علامت مشرک بودن حسین احمد می‌داند.

شیخ مولوی عبدالشکور در مجله القاسم مقاله‌ای با عنوان «دیوبند» سخت بر عقیده افراطی وهابیت می‌تازد و از آنها اظهار برائت کرده، از دست آنهایی که به دیوبندیه نسبت‌های وهابی می‌دهند شاکی و نگران شده است، و بعد از ذکر تحولات دارالعلوم دیوبند و اینکه دارالعلوم «جامعة الازهر» هند است، چنین می‌گوید:

بی‌تردید حسودان و کینه‌ورزان صدای خود را علیه دارالعلوم دیوبند بلند کردند و با تمام وجود آنها را متهم به وهابی و نجدی کردند. اما اگر کسی نسبت وهابی، نجدی، ملحد، کافر یا مرتد به دیوبندیه بدهد به خود نسبت داده و درست نیست.^۳

شیخ محمود حسن دیوبند^۴ جوابیه مولوی سهارنپوری به افراطی‌گری‌های وهابیت را تأیید می‌کند و می‌گوید:

آنچه ایشان گفتند عقیده ما و عقیده تمام اساتید ماست. در این تردیدی وجود ندارد. خداوند پاداش زحمات ایشان را در صورت ابطال وساوس حاسدین در تهمت‌های ناروا بر اهل حق عنایت فرماید.^۱

۱. حسین احمد مدنی، الشهاب الثاقب علی المستشرق الکاذب، ص ۴۲-۶۶؛ علماء دیوبند مذهبهم و مشربهم، ص ۶۱.

۲. علماء دیوبند مذهبهم و مشربهم، ص ۳۱.

۳. مجله ماهنامه القاسم، دیوبند، ص ۳، شماره جمادی الاول، ۱۳۴۲، به نقل از: ابوالمکرم بن عبدالجلیل، دعوة محمد بن عبد الوهاب بین مؤیدیهها و معاندیهها فی شبهة القارة الهندیه، ص ۲۳۰.

۴. شیخ الهند ضد استعمار است. وی شروخی بر کتب سته داشته و قرآن را به زبان اردو ترجمه کرده است.

شیخ رشید احمد گنگوهی در جاهای مختلفی از فتاوی رشیدیہ تصریح کرده است که وهابی‌ها فاسق‌اند. زیرا آنها در اسائه ادب به اسلاف صالح کوتاهی نکردند. لذا اقتدا به آنها در نماز مکروه است. وی از کتاب علامه شامی، که شیخ محمد بن عبدالوهاب و پیروانش را فرقه خوارج معرفی کرده، دفاع کرده است.^۲

محمدحسن خان سرهندی مجددی می‌گوید:

اصول مورد نزاع در میان مقلدان و غیرمقلدان چهار چیز است: تعظیم برای غیر خداوند، توسل به ارواح صالحان و استمداد از آنها، ندای غایب و سماع الموتی، و پیروی و تقلید ارباب مذاهب چهارگانه. هر چهار چیز را وهابیت شرک و کفر و بدعت می‌دانند.^۳

صاحب‌جان هندی پس از بیان معنای ندای غایب و استغاثه می‌نویسد:

همه اینها نزد وهابیت و هم‌مشربان ایشان شرک اکبر است، اگرچه خطاب به روح مبارک حضرت رسول باشد! این طایفه که فعل سلف را شرک و فاعل را مشرک می‌دانند.^۴

بزرگان دیوبند بعضاً از جانب افراطیون تکفیر شده‌اند و برخی از تکفیری‌ها، مثل نویسنده کتاب الدیوبندیه، علیه افرادی که نزد بزرگان دیوبند محترم‌اند - چون خواجه بهاء‌الدین نقش‌بند، و خواجه معین‌الدین چشتی، و عبدالقادر الجیلانی، و شیخ عبدالوهاب شعرانی، و ... - اسائه ادب کرده، به بهانه‌های مختلف آنها را تکفیر می‌کنند؛ مثلاً در جایی می‌نویسد: «عقیده به استغاثه و استعانت از مرده‌ها از بزرگ‌ترین عقاید دیوبند است». در ادامه می‌نویسد: «کلام دیوبندی‌ها در باب استغاثه با مشرکان صدر اسلام هیچ فرقی ندارد».^۵

۱. ابوالمکرم بن عبدالجلیل، دعوة محمد بن عبدالوهاب، ص ۱۹۲.

۲. همان، ص ۱۴۶.

۳. مولانا حسن خان سرهندی مجددی، الأصول الأربعة فی تردید الوهابیة، ص ۹-۱۰.

۴. همان، ص ۴۵.

۵. ابي أسامة سيد طالب الرحمن، الديوبندية، ص ۷.

جریان‌های تکفیری دیوبند

در میان علما و بزرگان دیوبند عده‌ای که موافق با جدا شدن پاکستان از هند بودند به رهبری مولانا شبیر احمد عثمانی جمعیت العلمای اسلام را تأسیس کردند که در میان این جمعیت گروه‌های معتدل و افراطی به وجود آمد. ضیاء الرحمن فاروقی وابسته به این جمعیت و رئیس اسبق سپاه صحابه پاکستان، که به دست افراد ناشناس ترور شد، گرایش افراطی در پیش گرفت و در مقابل رشد انقلاب اسلامی ایران کتابی علیه رهبر ایران به نام الاسلام والخمینی نوشت. وی انگیزه تأسیس سپاه صحابه را مبارزه با تبلیغات رهبر جمهوری اسلامی ایران علیه صحابه و خلفای راشدین دانسته است.^۱

سپس کتاب دیگری در کفر شیعه به نام تاریخی دستاویز نوشت و کوشید چنین وانمود کند که تمام علما حکم به کفر شیعه داده‌اند. در دوسوم کتاب شواهدی از کتب شیعه جمع کرده که شیعیان به صحابه، خصوصاً شیخین توهین می‌کنند و در نتیجه فتاوایی را آورده که شیعه کافرند.^۲

البته علمای طراز اول دیوبند، که در اول مقاله از آنها نام آورده شد، هیچ‌کدام از روش و منش سپاه صحابه در تکفیر و خصوصاً کشتار مسلمانان حمایت نکرده‌اند. گرچه متأسفانه در مقابل آنها موضع محکمی نیز گرفته نشده است.

نتیجه

با توجه به تبیین اصول و ضوابطی که از ناحیه بزرگان دیوبند در باب اسلام و کفر بیان شد و احتیاطی که علمای دیوبند درباره تکفیر اهل قبله کرده‌اند به این نتیجه می‌رسیم که دیوبند جریان اعتدالی و به دور از افراطی‌گری است؛ گرچه بعضاً در مکتب دیوبند (و در همه مذاهب اسلامی) شاهد جریان‌های افراطی هستیم، اما نمی‌توان این مکتب را تکفیری قلمداد کرد.

۱. محمد اکرم عارفی، جنبش‌های اسلامی پاکستان.

۲. ضیاء الرحمن فاروقی، خمینی ازم اور اسلام، ص ۴۷، به نقل از: پایان‌نامه تکفیر شیعیان نزد تکفیریون، سید فؤاد حسین الحسینی، ص ۲۹.

منابع

١. *الاختلافات الأصلية بين عقيدة أهل السنة الديوبندية والفرقة الوهابية*، بي تا، بي نا، بي جا.
٢. منتدى الصوفية، علماء ديوبند مذهبهم ومشربيهم، بي تا، بي نا، بي جا.
٣. ابن عابدين، محمد امين بن عمر، *رد المحتار على الدر المختار*، بيروت: دار الفكر، بي تا.
٤. ابن عساكر، علي بن حسن، *تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبي الحسن الأشعري*، بيروت: دار الكتاب العربي، بي تا.
٥. ابوالمكرم بن عبد الجليل، *دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب بين مؤيديها ومعارضيهما في شبه القاره الهنديه*، دارالسلام للنشر و التوزيع، ١٤٢١.
٦. ابى غده، شيخ عبد الفتاح، *تعريف بكتاب فتح الملهم شرح صحيح مسلم و صاحبه شبير أحمد العثماني*، منتشر درمجلة الداعي الشهريه الصادره عن دار العلوم .
٧. اشعري، ابوالحسن، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تحقيق: نعيم زرزور، چاپ سؤم، فيسبادن - آلمان: دار فرانز شتايز، ١٤٠٠ق.
٨. بخارى، محمد بن اسماعيل، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخارى)*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، چاپ اول، بي جا: دار طوق النجاة، ١٤٢٢.
٩. تهانوى، اشرف على، *امداد الفتاوى*، كراچى: مكتبه دارالعلوم، ١٣٣١.
١٠. تهانوى، ظفر احمد، *فهارس اعلاء السنن نسائي*، بي جا: دارالفكر، ١٤٢١.
١١. جوهرى، ابو نصر اسماعيل بن حماد، *الصحاح*، چاپ چهارم، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ق.
١٢. خميس، محمد بن عبد الرحمن، *أصول الدين عند الامام أبى حنيفه*، عربستان: دارالصمعي، بي تا.
١٣. دهلوى، شاه ولي الله، *التفهيمات الالهيه*، المجلس العلمى، ١٣٥٥، بي جا.
١٤. _____، *الفوز الكبير فى أصول التفسير*، ترجمه به عربى: سلمان الحسينى الندوى، چاپ دوم، قاهره: دار الصحوة، ١٤٠٧ق.
١٥. سرهندي مجددى، مولانا حسن خان، *الأصول الأربعة فى ترداد الوهابية*، استانبول: دار الشفاعة بفتح ٧٢، ١٣٤٦ هـ. ق. / ١٩٢٨ م.
١٦. سزهندي، أحمد بن عبد الأحد، *رسالة ردالروافض*، بي تا، بي نا، بي جا.
١٧. سهارنفورى، خليل احمد، *المهند على المقند*، (عقايد علمى ديوبند)، ١٣٤٦ق.
١٨. عارفى، محمد اكرم، *جنبش های اسلامى پاکستان*، قم: انتشارات دفتر تبليغات حوزه علميه قم.
١٩. گنگوهى، رشيد احمد، *الفتاوى الرشيديه (كامل)*، به زبان اردو، بي جا، بي نا، بي تا.
٢٠. عثمانى، شبير احمد، *موسوعه فتح الملهم بشرح صحيح الامام مسلم بن حجاج القشري*، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤٣٤ق.
٢١. غزالى، ابوحامد، *الاقتصاد فى الاعتقاد*، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٢٤ق.

۲۲. قاری، ملا علی، شرح الشفا، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۲۳. _____، شرح الفقه الأكبر، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۴. الگار، حامد، وهابی گری، ترجمه: احمد نمایی، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ش
۲۵. کاندهلوی، شیخ محمد یوسف، حیاة الصحابه، ترجمه: مجیب الرحمن، ویژه کتابخانه العقیده، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۶. کشمیری، محمد انور شاه، فیض الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۲۷. _____، العرف الشذی شرح سنن الترمذی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۵ق.
۲۸. کاندهلوی، محمد ادیس، التعليق الصبیح علی مشکاة المصابیح، المجلس العلمی الاسلامی، چاپ اول، بی تا.
۲۹. کشمیری، محمد انور، إکفار الملحدين فی ضروریات الدین، پاکستان: مکتبة عمر فاروق، بی تا.
۳۰. _____، مجموع فیہ ثلاث رسائل، ناشر دارالبشائر اسلامی، ۱۴۳۱ق.
۳۱. جامعہ دارالعلوم کراچی، ماہنامہ البلاغ، کراچی اردو زبان با مدیریت محمد تقی عثمانی، ۱۳۳۲ق
۳۲. مدنی، حسین احمد، الشہاب الثاقب علی المسترق الکاذب، چاپ دوم، لاہور: دار الکتاب، ۲۰۰۴م.
۳۳. نسائی، احمد بن شعیب، السنن الصغری، تحقیق: عبد الفتاح أبو غدة، چاپ دوم: حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیة، ۱۴۰۶.
۳۴. رب نواز طاہر، نقوش جہنگوی، بہ زبان اردو، مکتبہ خلافت راشدہ، بی جا، بی تا.

پژوهش نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ♦ سال چهارم ♦ شماره ۱۴ ♦ تابستان ۱۳۹۳
صفحات: ۶۳-۸۶ ♦ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۰۵ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۱۰



مقایسه دیدگاه وهابیت و اخوان المسلمین در زمینه حکومت صادق مصلحی*

چکیده

وهابیت و اخوان المسلمین دو گروه سلفی هستند که در زمینه حکومت اختلاف نظر اساسی دارند. وهابیت توجه چندانی به بحث حکومت ندارند و اطاعت از حاکم را، هرچند فاسق باشد و با زور به حکومت رسیده باشد، لازم می‌شمارند. اما اخوان المسلمین هدف اصلی خود را تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای احکام اسلام قرار داده، حکومت را تا زمانی مشروع می‌دانند که به احکام اسلام عمل می‌کند. وهابیت اعتقادی به انتخابات و شیوه‌های جدید سیاسی و رأی مردم خصوصاً زنان ندارند، اما اخوان مردم را یکی از پایه‌های مشروعیت حکومت و صاحب حق عزل و نصب حاکم می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: وهابیت، اخوان المسلمین، حکومت اسلامی، مشروعیت حکومت.

مقدمه

دیدگاه‌های وهابیت و اخوان المسلمین در زمینه حکومت تفاوت بسیاری با یکدیگر دارد.

شاید بتوان گفت دورترین دیدگاه‌های اهل سنت در زمینه حکومت اسلامی متعلق به این دو گروه است. از طرفی وهابیت به دلیل پیمانی تاریخی با آل سعود و نیز پای‌بندی به فقه سیاسی اهل سنت و با استناد به نصوصی که اطاعت از حاکم را لازم می‌شمارد در میان اهل سنت بیشترین حمایت از حاکمان و کمترین انتقاد را داشته و از طرف دیگر اخوان المسلمین به دلیل دیدگاه‌های خاصشان در زمینه حکومت بیشترین مخالفت با حاکم را داشته‌اند. طبیعی است که در این زمینه انتقاداتی نیز به یکدیگر داشته باشند. می‌توان دیدگاه‌های آنها را در ضرورت حکومت اسلامی، ویژگی‌های حاکم و کیفیت به قدرت رسیدن، مبانی مشروعیت حاکم، حدود اطاعت از حاکم، نقش مردم در حکومت و عزل حاکمان بررسی کرد.

ضرورت حکومت اسلامی

همان‌طور که زندگی اجتماعی انسان ضروری است، وجود حکومتی که این اجتماع را نظم ببخشد نیز ضرورتی است که هر عقل سلیمی آن را تأیید می‌کند. حضرت علی ع در مقابل خوارج، که شعار لاحکم الا لله سر داده بودند، فرمود: «این سخن حقی است که از آن باطلی اراده شده است. اینان می‌گویند امارت مخصوص خداست، در حالی که مردم به امیر نیاز دارند؛ نیکوکار باشد یا بدکار»^۱.

در جوامع اسلامی که مردم انتظار اجرای اسلام را دارند وجود حکومتی که بر اساس اسلام حکمرانی کند خواسته طبیعی مسلمانان خواهد بود. علمای اسلامی نیز به بحث در زمینه حکومت از دید اسلام پرداخته‌اند و با عناوین مختلف در این زمینه آثاری

۱. محمد بن حسین شریف الرضی، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، ص ۸۳.

نگاشته‌اند. از جمله: احکام السلطانیة ماوردی، الاحکام السلطانیة فراء حنبلی، غیاث الامم امام الحرمین، السیاسة الشرعية ابن تیمیة، الطرق الحکمیة ابن قیم، و تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام بدرالدین بن جماعة.

از دید اخوان

حسن البناء، بنیان‌گذار اخوان المسلمین، معتقد است اسلام حکومت را یکی از پایه‌های نظام اجتماعی می‌داند و جامعه اسلامی را در هرج و مرج و بدون حاکم رها نکرده است تا جایی که پیامبر به برخی اصحابش فرمود: «اذا نزلت ببلد و لیس فیہ سلطان فارحل عنه».^۱ عبدالقادر عوده پا را فراتر گذاشته، معتقد است: «حکومت نخستین رکنی است که اسلام بر پایه آن بنا می‌شود و نقش مولد تفکر اعتقادی را برای مسلمانان داشته و اگر حکومتی نباشد تفکر اعتقادی مسلمانان ضایع می‌شود».^۲ از این رو جنبش اخوان المسلمین تشکیل حکومت اسلامی را وظیفه شرعی تک‌تک مسلمانان می‌داند و به جای بیان وظیفه مردم در قبال حاکمان به بیان وظیفه مردم برای برپایی حکومت اسلامی می‌پردازد. اخوان المسلمین بدیل دیگری برای حکومت را مشروع نمی‌داند و برای رسیدن به حکومت اسلامی از شیوه گام به گام در تبلیغ اندیشه خود و تشکیل مجتمعی متشکل از فرد مسلمان و خانواده مسلمان که خواهان حکومت اسلامی باشد استفاده کرده^۳ تا در نهایت از طریق فرآیندی مردمی^۴ حاکم اسلامی انتخاب شود و اسلام را اجرا کند. هرچند در عمل، شیوه‌های قهرآمیز نیز استفاده می‌شود. مقدمه‌چینی و حمایت از کودتای یمن و تشکیل گروه سَری و ترور مخالفان نمونه‌ای از این شیوه‌های قهرآمیز است که در زمان حسن البناء رخ داد.

۱. حسن البناء، مجموعة رسائل، رسالة مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، ص ۴۶۳.

۲. عبدالقادر عوده، الاسلام وأوضاعنا السیاسیة، ص ۷۸.

۳. حسن البناء، پیشین، ص ۳۲۹، رسالة الی الشباب.

۴. همان، ص ۳۴۸، رسالة مؤتمر ششم.

از دید وهابیت

حکومت اسلامی، که سید جمال و شاگردانش، خصوصاً رشید رضا آن را مطرح کردند، وارد فرهنگ وهابی نشد؛ چراکه آنها با استفاده از بحران به وجود آمده بعد از الغای خلافت عثمانی حکومت سعودی را مستقر کرده، مشکلی در این زمینه نداشتند. نه اشغال‌گری بیگانه مشهود بود و نه از بی‌اعتنایی به احکام اسلام چیزی به چشم می‌آمد. آنها فقط دغدغه مسائل توحیدی در سطح زیارت قبور و توسل و استغاثه به اموات را داشتند. بدین ترتیب وهابیت امامت یا خلافت یا ولایت را با نگاه به جایگاه حاکم آن هم به دلیل کم‌رنگ بودن نقش مردم در حکومت به کار می‌برند.^۱ وهابیت نصب امام را لازم و مورد اجماع امت می‌دانند و برای آن دلایلی از قرآن و سنت ذکر می‌کنند که دو دلیل از دلایل وجوب نصب امام از نظر آنها عبارت است از: نخست، آیه‌ای که امر به اطاعت از اولی الامر می‌کند؛ و دوم، روایتی که مرگ بدون بیعت کردن با امامی را مرگ جاهلیت می‌داند.^۲

مسئولیت اجتماعی مردم در حکومت اسلامی

از نظر وهابیت، مسئولیت اجتماعی چندانی متوجه افراد نیست. هر کس تکلیف خاصی برای خود دارد. مردم باید به احکام الهی عمل کنند و حاکمان نیز همچون سایر مردم باید به احکام الهی عمل کرده، احکام اجتماعی آن را نیز اجرا کنند. اما در صورتی که حاکمان احکام اسلامی را کنار بگذارند و اجرا نکنند اگر مسلمان باشند و نماز بخوانند خروج بر آنان و حتی نصیحت آشکار آنان جایز نیست و بلکه باید به صورت سرّی وظایفشان را به آنها گوشزد کرد.^۳ حتی نصیحت سرّی آنان نباید با لحنی تند و غلیظ باشد، بلکه باید با نرمی و ملایمت به نصیحت آنها پرداخت.^۴ آنها این تعامل منفعلانه را

۱. عبدالجواد یاسین، السلطة في الاسلام، ج ۲، ص ۳۱.

۲. عبدالسلام بن برجس، معاملة الحكام في ضوء الكتاب و السنة، ص ۶۲.

۳. عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ص ۲۲-۲۳؛ ابو عبدالله الليبي، المنتقى من فتاوى الشيخ صالح الفوزان، ج ۱، ص ۳۸۲؛ خالد بن عبدالرحمن الجریسی، فتاوى علماء بلد الحرام، ص ۱۱۳۲.

۴. عبدالسلام بن برجس، معاملة الحكام في ضوء الكتاب و السنة، ص ۱۱۵؛ عبدالرحمن بن محمد، الدرر السنينة، ج ۸، ص ۵۰؛ ابو عبدالله الليبي، پیشین، ج ۱، ص ۳۸۲؛ سلیمان بن محمد بن غانم السدلان، الامامة و حقوق ولاة الامر، ص ۵۳.

شیوه سلف می‌دانند، اما نسبت به قیام‌های صحابه و تابعین در مقابل حکومت‌های اموی و عباسی مثل قیام امام حسین علیه السلام، قیام حره، قیام زید بن علی، و قیام ابن اشعث شیوه معمول وهابیت تعافل است. نهایتاً گاهی بدون ذکر وقایع آنها را قلیل شمرده، برخی موارد معدود را قابل اعتنا نمی‌داند.^۱ حسن البناء عملاً به مخالفت با این تفکر برخاسته، با انتقاد از رفتار وزرا و مسئولین حکومتی آنها را خشمگین می‌کند و در دفاع از خود می‌گوید: «درباره این نقدها یا نصیحت‌ها مطالب فراوانی نوشته شده است، اما ما این سخن پیامبر را ورد زبان خود ساخته‌ایم که برترین جهاد گفتن سخن حق در برابر حاکم ظالم است».^۲ او این اصل را در تعالیمش به جوانان نیز گوشزد می‌کند که بین انکار قلبی و جنگ در راه خدا، جهاد با زبان و قلم و گفتن سخن حق در برابر حاکم ظالم است.^۳ بناء بدین ترتیب آشکارا به نقد حاکمان می‌پردازد. همچنین به انتقاد از عالمانی که به نصیحت حاکم اکتفا می‌کنند پرداخته، می‌گوید:

مصلح اسلامی اگر راضی شود به اینکه فقهی ارشادگر باشد که احکام را بیان و آموزه‌های اسلامی را بازگو و اصول و فروع فقهی را شرح دهد و مجریان را رها کند که برای امت قوانینی که خدا به آن اذن نداده را وضع و مردم را وادار به اجرای احکامی غیراسلامی کنند این آب در هاون کوبیدن و در خاکستر دمیدن خواهد بود. البته منطقی است که مصلح اسلامی در جایگاه موعظه و ارشاد مجریانی قرار گیرد که از اوامر الهی اطاعت می‌کنند، اما آنچه در حال حاضر مشاهده می‌شود این است که قانون الهی و قانون جامعه فاصله بسیاری با هم دارند.^۴

عبدالقادر عوده، از شخصیت‌های برجسته و حقوقدان اخوان المسلمین، بعد از بحثی درباره تعیین جانشین از سوی خلیفه و تعیین ولی عهد از سوی معاویه می‌گوید:

۱. عبدالسلام بن برجس، پیشین، ص ۲۰۲؛ سلیمان بن محمد بن غانم السدلان، پیشین، ص ۴۸-۵۲.
 ۲. حسن البناء، جریده النذیر، العدد (۱۰)، السنة الأولى، ۵ جماد ثان، سنة ۱۳۵۷ / ۱۱ أغسطس ۱۹۳۸.
 ۳. حسن البناء، مجموعة رسائل، رسالة التعالیم، ص ۲۱۳.
 ۴. همان، ص ۱۰۲.

فقها، امامت به واسطه زور و غلبه را برای پرهیز از فتنه و ترس از تفرقه پذیرفته‌اند، ولی این کار موجب بروز شدیدترین فتنه‌ها و تفرقه جماعت اسلامی و تضعیف مسلمانان و ویرانی پایه‌های اسلام شده است ... مسلمانان هم به تعیین ولی عهد و امامت از طریق غلبه رضایت دادند و در برابر حاکمان ظالم سکوت کردند. چون از فتنه می‌ترسیدند و نمی‌دانستند که در فتنه افتاده‌اند، به دلیل اینکه سکوت کرده و رضایت داده‌اند که امر خدا کنار گذاشته شود.^۱

هدف از تشکیل حکومت اسلامی

وهابیت و اخوان از تشکیل حکومت هدف واحدی دارند. فقط عباراتشان متفاوت است. هر دو هدف از حکومت را اجرای احکام دین می‌دانند. وهابیت هدف از تشکیل حکومت را اقامه دین و اداره امور دنیایی مسلمانان در چارچوب شرع می‌داند.^۲ مهم‌ترین هدف از تشکیل حکومت اسلامی از دید اخوان المسلمین اجرای دین در داخل و تبلیغ آن در خارج از جامعه اسلامی است. بیست سال پس از تشکیل جماعت در قانون اساسی اخوان المسلمین یکی از اهداف، برپایی دولت صالحه‌ای معرفی می‌شود که احکام اسلام و آموزه‌های آن را عملی کند و در داخل نگهبان آن و در خارج مبلغ آن باشد.^۳ حسن البنا در نامه‌ای خطاب به اخوان می‌نویسد:

دومین هدف اساسی اخوان برپایی دولت اسلامی آزادی است که به احکام اسلامی عمل کند و نظام اجتماعی آن را تطبیق دهد و مبادی استوار آن را اعلان کند و دعوت حکیمانه آن را به مردم برساند و تا زمانی که این دولت برپا نشده باشد همه مسلمانان گنهکارند و به خاطر کوتاهی‌شان در برپایی آن در پیش‌گاه خدا مسئول خواهند بود.^۴

۱. عبدالقادر عوده، الاسلام و اوضاعنا السياسية، ص ۱۷۰.

۲. عبدالسلام بن برجس، معاملة الحکام فی ضوء الكتاب و السنة، ص ۶۹.

۳. لوائح و قوانین الاخوان المسلمین، ص ۱۷۵.

۴. حسن البنا، مجموعة رسائل، ص ۳۹۳.

بناء در تبیین وظایف حکومت می‌گوید: «مسلمانان باید بر اساس آیه ۴۹ سوره مائده حکومتی داشته باشند که بر اساس احکام اسلامی جامعه را اداره کند».^۱ در کنگره پنجم اخوان نیز بر همین هدف تأکید شده است.^۲ با توجه به اینکه اخوان احکام اسلامی را دربرگیرنده تمام شئون حیات انسانی می‌دانند طبیعتاً معتقدند بعد حیات مادی و اقتصادی مسلمانان با اجرای شریعت و اقامه دین اصلاح خواهد شد. حسن البنا به سخن امام محمد غزالی استشهاد می‌کند که می‌گوید: «بدان که شریعت اصل است و پادشاه نگاهبان، و آنچه که اصل ندارد ویران است و آنچه نگاهبان ندارد، ضایع است».^۳ وی سپس نوع حکومت در اسلام را چنین تعریف می‌کند:

پس دولت اسلامی جز بر اساس دعوت برپا نمی‌شود. دولت اسلامی دولت رسالت است نه تشکیلات مدیریت و نه حکومت ماده جامد گنگ بی‌روح. دعوت نیز جز در سایه نهاد حمایت‌کننده‌ای که حفظ و ترویج و تبلیغ و تقویتش کند پابرجا نمی‌شود.^۴

اخوان رسیدن به حکومت را هدف اصلی ندانسته، بلکه آن را وسیله اجرای احکام اسلامی می‌دانند. حسن البنا حکومت را وسیله‌ای می‌داند که از طریق آن تعالیم انسانی و احکام اجتماعی اسلام نشر داده شده و از آن حمایت می‌شود تا در میان مؤمنان مورد عمل قرار گرفته و در میان غیرمسلمانان تبلیغ شود.^۵

از نظر بیومی غانم، مفهوم «دولت» نزد حسن البنا با مفهوم جوهری که در میراث فکری مسلمانان موجود است یکی است؛ هرچند ممکن است شرایط مکانی و زمانی، قالب‌های این حکومت را متأثر کند، اما مضمون آن ثابت است. از نظر متکلمان و فلاسفه و فقها، حکومت واجب ذاتی نیست، بلکه وسیله است نه غایت.^۶

۱. همان، ص ۱۴۰.

۲. همان، ص ۲۴۸؛ ابراهیم زهمول، الاخوان المسلمون اوراق تاریخیة، ص ۱۲ و ۱.

۳. ابوحامد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ج ۱، ص ۱۲۸.

۴. حسن البنا، مجموعة الرسائل، ص ۲۲۷.

۵. بیومی غانم، الفكر السياسي للامام حسن البنا، ص ۲۵۲، به نقل از: حسن البنا، معركة المصحف: این حکم الله.

۶. همان، ص ۲۵۳.

رابطه دین با سیاست

رابطه دین و سیاست یکی از اموری است که همواره در جوامع اسلامی محل بحث و مناقشه بوده است. گروهی متأثر از فرهنگ غرب سعی در جدا کردن دین از سیاست داشته‌اند و گروه‌هایی از مسلمانان، که خواستار حکومت اسلامی و اجرای احکام اجتماعی اسلام بوده‌اند، جدایی میان این دو را نفی می‌کرده‌اند. اخوان المسلمین یکی از مبانی اساسی خود را نفی جدایی بین دین و سیاست قرار داده، همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که دین و دولت در اسلام همراه هم هستند. حسن البناء در یکی از رسائل خود اخوان را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید:

اگر از شما پرسیده شد که به چه دعوت می‌کنید بگویید به اسلامی که پیامبر آن را آورده و حکومت جزء آن است و آزادی که جزء واجبات آن است و اگر گفته شد که این سیاست است بگویید این همان اسلام است و ما بین اسلام و سیاست جدایی نمی‌اندازیم.^۱

حسن البناء بارها تکرار می‌کند که اسلام دینی است که برای سامان دادن زندگی دنیا و آخرت انسان‌هاست. اسلام دین و دولت و قرآن و شمشیر است.^۲ او در نامه‌ای به دانشجویان جدایی دین از سیاست را توطئه غیرمسلمانان معرفی کرده، می‌گوید: «به وضوح می‌توانم بگویم که مسلمان اسلامش کامل نمی‌شود، مگر اینکه سیاسی باشد».^۳ قرضای نیز این بحث را در کتاب الدین و السیاسة به تفصیل بررسی کرده، دلایل متعددی برای همراهی دین با سیاست ذکر می‌کند و به شبهات سکولارهای طرفدار جدایی دین از سیاست پاسخ می‌دهد.

وهابیت نیز معتقد است اسلام جدای از سیاست نیست. البته سیاست شرعی که بر پایه کتاب و سنت، عدالت حاکم و اطاعت مردم بنا شده باشد.^۴ عبدالعزیز بن باز و دو تن

۱. همان، ص ۸۲.

۲. همان، ص ۸۷ و ص ۱۰۲.

۳. همان، ص ۱۷۱.

۴. فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء، ج ۲۳، ص ۴۰۱.

از مفتیان گروه افتا در پاسخ به نظر جدایی دین از سیاست گفته‌اند شریعت اسلام، سیاست صحیحی را بین دولت اسلامی و سایر دولت‌ها در جنگ و صلح بنا گذاشته و بنا بر همین سیاست صحیح است که حاکمان باید امور دینی و دنیایی امت اسلامی را مدیریت کنند. اما سیاستی که در آن فریب و دروغ و نقض عهد باشد مورد تأیید شریعت اسلامی نیست.^۱ در عین حال، برخی از علمای سعودی نقش علما را تنها بررسی مناقشات دینی می‌دانند^۲ و طبیعتاً از پرداختن به مسائل اجتماعی و سیاسی خودداری می‌کنند و بیشتر مردم عربستان نیز متأثر از سلوک علما در زمینه مسائل سیاسی، به این امور اهتمام چندانی ندارند.^۳

حاکم اسلامی

محور هر حکومتی حاکم آن است که قطعاً باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد تا بتواند به این جایگاه برسد و مردم از او اطاعت کرده، مشروعیت او را بپذیرند. میان وهابیت و اخوان المسلمین در ویژگی‌های حاکم و چگونگی رسیدن به حکومت و مبانی مشروعیت حاکم اختلافات و اشتراکاتی وجود دارد.

۱. ویژگی‌های حاکم

از دید وهابیت بهتر است حاکم شرایط ذکرشده در روایات را داشته باشد. قرشی، عالم، عادل که از خلاف مروت نیز اجتناب کند.^۴ آنها به کتاب‌های سنتی که اصحاب حدیث در زمینه حکومت نوشته‌اند استناد می‌کنند. احکام السلطانیة قاضی ابویعلی حنبلی مهم‌ترین این کتاب‌هاست. در این کتاب، چهار شرط برای حاکم ذکر شده است: ۱. قرشی؛ ۲. شرایطی که برای قاضی لازم است، مثل آزادی، بلوغ، عقل، علم و عدالت؛ ۳. قادر بر امور جنگ و سیاست و اقامه حدود؛ ۴. افضل مردم در زمینه علم و دین. در عین حال

۱. همان، ج ۲۳، ص ۴۰۲.

۲. شیخ محمد العرفی در شبکه ماهواره‌ای العربیه، ۱۷ نوامبر ۲۰۰۳.

۳. مضای الرشد، المملكة العربية السعودية فی المیزان، ص ۲۳۵.

۴. شیخ صالح آل شیخ، العقیده شرح الاصول الثلاثة، ج ۱۳، ص ۳۲۴.

اعتبار عدالت و علم و فضل به سبب اعتقاد احمد بن حنبل ساقط می‌شود.^۱ از آنجایی که قاضی فراء حنبلی را وهابیان قبول دارند و ارجاعات وهابیت در این زمینه به این کتاب است و قاضی نیز برای شروط ذکر شده به روایات استناد می‌کند طبیعتاً وهابیت حدیث‌گرا نیز آن را قبول دارند.^۲

وهابیت همچون سایر اهل حدیث عنایت چندانی به ملزومات عرفی و اجتماعی و سیاسی حکومت ندارند و بنابراین نظریه‌پردازی سیاسی در آثارشان به چشم نمی‌خورد و فقط به بیان احکام شرعی و مسائل اخلاقی اکتفا می‌کنند. از نظر آنها، اعمال شیوه‌های مختلف اداره اجتماع و حتی تنفیذ احکام دین بر عهده حاکم است و وظیفه مردم فقط اطاعت از حاکم است.^۳

اخوان نیز همچون وهابیت شرایطی که در روایات ذکر شده را برشمرده، برخی را ضروری می‌دانند. در عین حال، چندان به شروط ذکر شده در کتب احکام السلطانیة پای‌بند نیستند. آنها برخی شرایط را که متناسب با زمان و مکان است لازم می‌دانند و برخی از شرایط را بی‌اعتبار می‌کنند. مسلمان و مکلف بودن و کفایت سیاسی سه شرط اساسی است که غنوشی و حسن الهضیبی و عبدالقادر عوده بر آن اتفاق نظر دارند. راشد الغنوشی شرایط امام را اسلام، علم، عدالت، بلوغ، عقل، رشد و کفایت می‌داند.^۴ حسن الهضیبی در کتاب دعاة لا قضاة می‌گوید:

واجب است امام، مسلمان باشد؛ چرا که او نگهبان دین و اجراکننده احکام شریعت است. همچنین لازم است امام، مرد و بالغ باشد. شروط دیگری نیز ذکر شد که میان فقها اختلاف است؛ مثل قرشی بودن یا قدرت بدنی داشتن یا عالم و عادل بودن یا طریقه انتخاب و بیعت.^۵

۱. قاضی ابویعلی حنبلی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۰.

۲. دو کتاب معامله الحکام فی ضوء الكتاب و السنة، و الامامة و حقوق ولاة الامر در موارد متعددی به این کتاب استناد کرده‌اند.

۳. عبدالرحمن بن محمد، الدرر السنیة، ج ۹، ص ۲۹.

۴. راشد الغنوشی، الحریات العامة فی الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۴۲.

۵. حسن الهضیبی، دعاة لا قضاة.

به نظر می‌رسد دیدگاه حسن الهضیبی با دیگر سران اخوان قدری متفاوت باشد؛ چراکه با اختلافی دانستن سایر شرایط نشان می‌دهد که از دید او حکومت امری عرفی است نه شرعی و مردم بدون حکومت اسلامی هم می‌توانند به اسلام عمل کنند.^۱ عبدالقادر عوده معتقد است امت می‌تواند شرایطی را برای امام در نظر بگیرند. در عین حال، هشت شرط را به نقل از علمای اسلامی ذکر می‌کند. اسلام، مرد بودن، تکلیف، علم، عدالت، کفایت، سلامت و قرشی بودن. شرط قرشی بودن، هم در نظر مورد اختلاف است و هم در عمل. امامت بالغلبه برای غیرقرشی‌ها حاصل شده و جمع روایات و وقایع تاریخی در این زمینه می‌تواند به این باشد که امامت ترجیحاً در قریش باشد، مادامی که به اسلام عمل می‌کنند.^۲

۲. حدود اطاعت از حاکم

همه مسلمانان در اینکه در امور خلاف شرع نباید از حاکم اطاعت کرد اتفاق نظر دارند. اختلاف در این است که آیا مردم می‌توانند به حاکم انتقاد کرده، اموری را خلاف شرع دانسته و تخلف کنند. در صورت اختلاف میان علما و حاکم در حکمی شرعی مردم باید از عالمان تبعیت کنند یا حاکمان؟ این بحث نیاز به تحقیق دارد. در عین حال، در عمل آنچه در میان وهابیت رخ داده اطاعت مطلق و بی‌چون و چراست که در موارد خلاف شرع آن را با مصلحت و دفع افسد به فاسد توجیه می‌کنند. از دید وهابیت، تا زمانی که از حاکم کفر آشکاری دیده نشود واجب‌الاطاعة است.^۳ این امر راه را برای ارتکاب اقسام گناهان و جنایت‌ها از سوی حاکمان باز گذاشته است و با انتشار این دیدگاه در میان مردم عملاً در طول تاریخ حاکمان فاسدی که بر جامعه مسلمان سنی حکمرانی می‌کردند از جانب قیام‌های مردمی آسوده بوده‌اند.

۱. مریم حسینی آهق، «حکومت در اسلام»، دانش‌نامه جهان اسلام.

۲. عبدالقادر عوده، اسلام و اوضاعنا السياسية، ص ۱۳۴-۱۴۶.

۳. عبد العزیز بن عبد الله بن باز، منهج أهل السنة والجماعة فی السمع والطاعة، ص ۳.

اما از دید اخوان، حاکم در قبال مردم وظایفی چون تنفیذ احکام اسلام و اجرای عدالت و تبلیغ دین دارد و در صورت عمل نکردن شایستگی حکومت را نخواهد داشت. حسن البناء در رساله التعلیم می‌گوید: «اصلاح حکومت وظیفه اخوان است تا بتواند به عنوان خادم امت و کارگزار مصلح به وظایفش عمل کند». وی سپس حق این حاکم را در صورت ادای وظایفش دوستی و فرمانبری و یاری با جان و مال می‌داند. اما در صورت کوتاهی او از انجام وظایفش مسلمانان باید او را نصیحت و راهنمایی کنند و در صورت نتیجه ندادن او را از حکومت خلع کنند؛ و ادامه می‌دهد: «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»^۱ چنین حاکمی را باید با شیوه‌های مسالمت‌آمیز به اجرای احکام اسلامی وادار کرد. در این زمینه استفاده اخوان از انتخابات، احزاب و پارلمان مشهود است. هرچند شیوه غیرمسالمت‌آمیز را نیز به کار برده‌اند.^۲

۳. حکومت دوره‌ای (موقت) یا مادام‌العمر

وهابیت معتقد به محدود بودن زمان حکومت و دوره‌ای بودن آن نیست؛ چراکه اولاً جایگاه بلندی که برای حاکم در نظر می‌گیرند^۳ نقش مردم را در عزل او بسیار کوچک می‌کند. ثانیاً تجربه تاریخی خلافت خلفا که الگوی نظام سیاسی آنهاست، نشان داده است که مردم نقشی در عزل آنها نداشته‌اند، آنها تا پایان عمر خلیفه بوده‌اند.^۴ ثالثاً وهابیت، حکومتی که به وسیله اختیار مردم یا اهل حل و عقد به وجود آمده باشد را بسیار نادر می‌دانند. طبعاً در حکومت بالغلبه عزل، جز با خروج امکان‌پذیر نیست که خروج هم در همه حال حرام است.^۵ طبیعی است که در این زمینه صحبتی در زمینه حکومت دوره‌ای در آثارشان پیدا نشود و در توجیه وضع سیاسی خود و اسلافشان ناچار به پذیرفتن

۱. حسن البناء، مجموعه رسائل، رساله التعلیم، ص ۲۱۳.

۲. نمونه آن در برنامه‌ریزی و حمایت از کودتای طراحی شده بر ضد یحیی امام یمنی و ترور مخالفان سیاسی دیده می‌شود.

۳. عبدالسلام بن برجس، معاملة الحکام فی ضوء الكتاب و السنة، ص ۴۷.

۴. حکومت تمام خلفا تا پایان عمرشان ادامه داشت و امام حسن علیه السلام نیز خود گناره‌گیری کردند.

۵. عبدالسلام بن برجس، پیشین، ص ۱۰۱.

حکومت مادام‌العمر حاکم باشند، هرچند حاکم ظالم و فاسق باشد و به احکام اسلام عمل نکرده و آنها را زیر پا بگذارد.

اما در میان اخوان دو نظر پیدا می‌شود. برخی بر مادام‌العمر بودن حاکم تأکید می‌کنند و برخی حکومت را دوره‌ای می‌دانند. این نظر در انتخاب مرشد عام هم خود را نشان داد. در ابتدای تأسیس اخوان، مرشد عام به صورت مادام‌العمر تعیین می‌شد. اما در زمان هضیبی، دومین مرشد عام، به این نتیجه رسیدند که مرشد عام باید به صورت موقت انتخاب شود و بعد از شش سال دوباره انتخاب مرشد عام تجدید شود. بنابراین، عبدالقادر عوده معتقد است حاکم وقتی شرایط حکومت را داشته باشد و مردم با او بیعت کرده باشند تا زمانی که شرایط لازم را داشته باشد حکومتش ادامه می‌یابد.^۱ اما حسن الهضیبی احتمال می‌دهد که حاکم برای مدت محدود یا نامحدودی حاکمیت داشته باشد.^۲ همچنین از نظر توفیق یوسف الواعی مادام‌العمر بودن یا موقت بودن حکومت تابع قراری است که بین مردم و حاکم وضع می‌شود.^۳ عصام العریان معتقد است حاکم وکیل مردم است و مدت زمان محدودی می‌تواند حاکم باشد.^۴ به نظر می‌رسد برخی اخوان که جایگاه حاکم را امامت عظمی و خلافت می‌دانند، معتقد به مادام‌العمر بودن حکومت حاکم اسلامی بوده باشند، اما عده‌ای که نیابت حاکم از مردم برایشان پررنگ‌تر از مقام امامت و خلافت است و نگاهشان به جایگاه حاکم شبیه نگاه دموکراسی غربی است احساس کرده‌اند که دوره‌ای بودن حکومت از استبداد سیاسی جلوگیری می‌کند.

۱. عبدالقادر عوده، الاسلام و اوضاعنا السياسية، ص ۱۸۵.

۲. عامر شماخ، حسن الهضیبی اسد الدعوة و حارسها، ص ۱۸۴.

۳. توفیق یوسف الواعی، الفكر السياسي المعاصر لتوجهات الاخوان المسلمين، ص ۶۷.

۴. مجلة الشعب به نقل از: سوسن الجیار، هم والاخوان، ص ۳۹.

۴. رابطه حاکم و مردم

الف. وظایف حاکم از دید اخوان

دولت اسلامی، دولت دعوت است؛ البنا این مطلب را بارها و با تعابیری مختلف بیان کرده است. وی می‌گوید: «دعوت، اساس دولت است و دولت نگاهبان دعوت و این هر دو مایه قوام زندگی انسانی درست و صحیح‌اند». مرشد دوم اخوان وظایف ولی امر را قبل از هر چیز آموزش اسلام به مردم و تبلیغ دین در میان آنها و فراهم کردن وسایل آموزش سایر علوم می‌داند. دومین وظیفه ولی امر از دید حسن الهضیبی تأمین نیازمندی‌های اقتصادی مردم از طریق فراهم کردن فرصت‌های شغلی یا جمع کردن و مصرف زکات است.^۱ حسن البنا نیز دومین وظیفه حکومت را رسیدگی به معاش مردم و مراعات مصالح عمومی می‌داند. وی تأمین معاش فقرا را در درجه اول بر عهده دولت، سپس بر عهده فامیل و در نهایت بر عهده جامعه می‌داند.^۲ بنابراین، اولین و مهم‌ترین وظیفه حاکم از دید اخوان، اقامه دعوت و پس از آن اداره جامعه در ابعاد اقتصادی و سیاسی و همه لوازم آن است.

از دید وهابیت

در کتب وهابیت به تبعیت از ابی‌یعلیٰ حنبلی^۳ ده وظیفه برای حاکم شمرده شده است. همه این ده مورد در دو وظیفه اصلی اداره امور دنیای مردم و اجرای احکام اسلامی خلاصه می‌شود: ۱. حفاظت از جامعه اسلامی به وسیله ارتشی مجهز؛ ۲. به کار گماردن حاکمان و والیانی عالم و شایسته که به دشمنی‌ها خاتمه دهند و جلوی ظلم و تعدی را بگیرند؛ ۳. گرفتن زکات؛ ۴. نظارت بر غنائم و تقسیم آن؛ ۵. عدالت در حکمرانی؛ ۶. حفاظت از دین از طریق مبارزه با بدعت‌ها و ترویج و تبلیغ دین و مشورت علما در احکام اسلامی؛ ۷. اقامه شعائر اسلامی مثل نمازهای واجب و جمعه و جماعات و روزه و حج؛ ۸.

۱. عامر شماخ، حسن الهضیبی اسد الدعوة و حارسها، ص ۱۹۰.

۲. حسن البنا، مجموعه رسائل، ص ۱۸۰.

۳. فراء ابی یعلیٰ حنبلی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۸.

اقامه جهاد؛ ۹. اجرای حدود شرعی؛ ۱۰. نظارت بر موقوفات و صرف درآمد آن در موارد وقف.^۱

ب. حقوق حاکم از دید اخوان المسلمین

مطالعه رسائل مرشدین اخوان از حسن البناء تا کنون روح عمل اجتماعی و تلاش برای پیشرفت همه‌جانبه جامعه را در مخاطب ایجاد می‌کند. در این نوشته‌ها نقش چندانی برای حکومت‌ها در نظر گرفته نشده است و مردم نقش اصلی را بر عهده دارند. به نظر می‌رسد دلیل این رویکرد این باشد که اخوان در مرحله دعوت قرار دارند و مخاطب خود را مردم می‌دانند تا با شکل‌گیری جامعه‌ای که همه به دنبال اجرای اسلام باشند حاکمان نیز به تبع آن به اجرای اسلام روی آورند؛ در حال حاضر که حاکمان دست‌نشانده یا دل‌باخته غرب و شرق هستند هیچ امیدی به آنها نمی‌رود و مخاطب سخنان اخوان قرار نمی‌گیرند. حسن البناء در جمع جوانان می‌گوید آنچه ما می‌خواهیم اولاً فرد مسلمان، دوم خانواده مسلمان، سوم جامعه مسلمان، و چهارم حکومت اسلامی است که احکام اسلام را به اجرا درآورد و مردم را به اسلام وا دارد. سپس اتحاد کلیه کشورهای اسلامی با یکدیگر، و بعد بازگشت امپراتوری اسلامی و برگرداندن همه اجزای آن، که زمانی جزء کشورهای مسلمان بوده است.^۲ در عین حال، اطاعت کردن از حاکم اسلامی جزء حقوق اساسی او به شمار می‌رود. ولی این اطاعت مطلق نبوده، مشروط به حدود الهی و انجام وظایف رهبری اوست. عبدالقادر عوده همچنین تأمین زندگی حاکم از بیت‌المال را جزء حقوق او به شمار می‌آورد.^۳

۱. عبدالسلام بن برجس، معاملة الحکام فی ضوء الكتاب و السنة.

۲. حسن البناء، مجموعة رسائل، ص ۱۳۲.

۳. عبدالقادر عوده، الاسلام و اوضاعنا السياسية، ص ۱۷۹.

از دید وهابیت

جایگاه حاکم نزد وهابیت بسیار بالاست. مسلمانان در هر حال باید از او اطاعت کنند و بر او اعتراض نکنند. حق حاکم شرعی شنیدن فرامین و اطاعت کردن از او در سختی و آسانی و اموری است که به دلخواه یا اکراه بوده، هرچند حق مردم را ندهد. همچنین از حقوق او خیرخواهی و پشت‌گرمی و یاری دادن او بر خیر است. خیرخواهی برای آنان باید مخفیانه بیان شده، با لحنی تند و غلیظ نباشد، بلکه با نرمی و ملایمت به نصیحت آنها بپردازد^۱ بن برجس به تبعیت از ابی‌یعلیٰ حنبلی ده حق برای حاکم برمی‌شمرد: ۱. اطاعت ظاهری و باطنی در تمام اموری که حاکم به آن امر و نهی می‌کند، مگر در معصیت خدا؛ ۲. خیرخواهی آشکار و نهان؛ ۳. یاری آنها با تمام توان؛ ۴. شناخت جایگاه عظیم و حفظ احترام او؛ ۵. هشدار دادن و راهنمایی او با شفقت و مهربانی؛ ۶. بر حذر داشتن از دشمنانش؛ ۷. گزارش دادن رفتار کارگزارانش به او؛ ۸. یاری کردن او در سختی‌های حکومتداری؛ ۹. محبوب کردن او نزد مردم؛ ۱۰. دفاع از او با زبان و عمل و مال و جان در ظاهر و باطن و در نهان و آشکار.^۲ کتاب الامامة و حقوق ولاة الامر نیز همین حقوق متقابل را عیناً از همان منبع ذکر کرده است.^۳

نتیجه این حقوق این می‌شود که حاکم بدون عمل کردن به وظایف اجازه داشته باشد هر کار که دلش خواست انجام دهد و مردم چون گوسفندانی رام و آرام مطیع باشند و اگر او مالشان را ببرد و آنها را تازیانه بزند، حتی حق اعتراض نداشته باشند.

۵. عزل و نصب حاکم از دید اخوان

انتخاب حاکم از دید اخوان تنها از یک طریق مشروع است. اهل حل و عقد یا مجلس شوری^۴ کسی را که دارای شرایط امامت است انتخاب کرده، او نیز منصب خلافت را

۱. فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية و الافتاء، ج ۲۳، ص ۳۹۷.

۲. عبدالسلام بن برجس، معاملة الحکام فی ضوء الكتاب و السنة، ص ۷۶.

۳. سلیمان بن محمد بن غانم السدلان، الامامة و حقوق ولاة الامر، ص ۳۷-۴۷.

۴. توفیق یوسف الواعی، الفكر السياسي المعاصر لتوجهات الاخوان المسلمین، ص ۶۶.

بپذیرد.^۱ عزل حاکم نیز با از دست دادن شرایط، به دست همین گروه به نمایندگی از مردم خواهد بود. بنابراین، اخوان المسلمین حکومت‌هایی را که بدون پشتوانه مردمی باشند و با کودتا و قدرت نظامی یا از طریق ولایت عهدی به قدرت رسیده باشند مشروع نمی‌دانند.^۲ در شیوه عملی اخوان رسیدن به حکومت از راه تربیت فرد مسلمان و سپس خانواده مسلمان و جامعه اسلامی و انتخاب حاکم با رأی عمومی جامعه اسلامی مشروع و صحیح است. البته جهاد با استعمار و اشغال‌گران سرزمین‌های اسلامی، هرچند حکومت اسلامی شکل نگرفته باشد، حق طبیعی مسلمانان است. در عین حال در سال ۱۹۸۲ عبارت «آماده‌سازی امت برای جهاد بر ضد حکومت‌های غیر مسلمانی که بر مسلمانان تسلط یافته‌اند» به عنوان یکی از وسایلی که اخوان برای رسیدن به اهداف و زمینه‌سازی برای تشکیل دولت اسلامی به کار می‌برند، به قانون اساسی اخوان افزوده شد.^۳

از دید وهابیت

از نظر وهابیت، نصب حاکم به دو طریق امکان‌پذیر است. نخست، از طریق اختیار که اهل حل و عقد کسی را به رهبری انتخاب کنند. این شیوه بسیار کم اتفاق افتاده، محدود به خلفای راشدین و معاویه می‌شود؛ دوم، امامت بالغلبه که هر کس به زور به حکومت رسید و حکومتش استقرار یافت امام خواهد بود و اطاعتش واجب و خروج بر او حرام. هرچند وهابیت بر اساس روایات شرایطی برای حاکم برشمرده‌اند و بهترین راه تعیین حاکم واجد شرایط را بیعت اهل حل و عقد می‌شمارند، در عین حال اگر کسی به زور نیز حکومت را به دست آورد اطاعت از او واجب است.^۴ محمد بن عبدالوهاب می‌گوید: «همه امامان مذاهب می‌گویند که هر کس بر سرزمینی غلبه کرد حکم امامت

۱. عبدالقادر عوده، الاسلام و اوضاعنا السياسية، ص ۱۴۶.

۲. راشد الغنوشی، الحریات العامة فی الدولة الاسلامية، ج ۱، ص ۲۵۱.

۳. لوائح و قوانین الاخوان المسلمین، ص ۲۶۳.

۴. شیخ صالح آل شیخ، العقیده شرح الاصول الثلاثة، ج ۱۳، ص ۳۲۳.

در همه چیز برای اوست و اگر چنین نباشد دنیا برقرار نمی ماند».^۱ شیخ صالح بن فوزان می گوید:

کسانی که به دلیل وجود بانک‌های ربوی و منکرات زیاد دعوت به کنار گذاشتن حاکم می کنند به تفرقه و گمراهی دعوت می کنند و نباید به سخنشان گوش کرد؛ چرا که به باطل و منکر و شر و فتنه دعوت می کنند و وجود منکرات در سرزمین موجب حکم به کفر حاکم نمی شود. خروج بر حاکم منحصر در قیام مسلحانه نیست، بلکه هر گونه سخنی که موجب تنقیص حاکم و تهییج مردم بر خروج بر او شود نوعی خروج است.^۲

از آنجایی که عالمان وهابی همواره نقش مشروعیت بخشی به آل سعود را بر عهده داشته اند طبعاً حکومت آل سعود برای آنها حکومت مشروع محسوب شده، همواره از آن پشتیبانی کرده اند. شیخ صالح آل شیخ ولایت اختیاری را فقط برای سه خلیفه اول و معاویه و موارد معدودی در تاریخ که عمومیت و بروز و ظهور نیافته برشمرده است.^۳ طبعاً حکومت آل سعود را هم همان طور که هست ولایت اجبار و غلبه با شمشیر می داند.

۶. نقش زنان در حکومت اسلامی

از نظر اخوان، زن در عرصه اجتماع از حقوق اجتماعی یکسانی با مردان برخوردار است. می تواند و گاهی باید^۴ در انتخابات مجلس و شوراهای محلی و نقابات شرکت کند. حتی حق دارد در این مجالس عضو شود و جزء منتخبین مردم باشد. حتی می تواند مناصب مدیریتی بالا به جز امامت عظام را داشته باشد. در باب قاضی شدن زنان نیز باب اجتهاد باز است.^۵

۱. عبدالرحمن بن محمد، الدرر السنية في الاجوبة النجدية، ج ۹، ص ۵.

۲. خالد بن عبدالرحمن الجریسی، پیشین، ص ۲۵۴.

۳. شیخ صالح آل شیخ، العقيدة شرح الاصول الثلاثة، ج ۱۳، ص ۳۲۳.

۴. توفیق یوسف الواعی، الفكر السياسي المعاصر لتوجهات الاخوان المسلمين، ص ۱۹۲.

۵. همو، الروية الشاملة لتوجهات الاخوان المسلمين الاصلاحية، ص ۵۸.

از دید وهابیت اما، زن جایگاه چندانی ندارد. کتبی که در زمینه زنان در عربستان نوشته شده توجه چندانی به مسائل سیاسی، همچون شرکت در انتخابات یا انتخاب شدن برای مجالس شورا نکرده‌اند. این کتب بیشتر به تبیین وضعیت تأسف بار زنان در عربستان پرداخته‌اند و آن را ناشی از فرهنگ اجتماعی حاکم بر جامعه و فتاوی وهابیت می‌دانند.^۱ تا جایی که زنان، در برخی فتاوا در ردیف حیوانات قرار داده شده‌اند^۲ و از نظر اجتماعی نیز از حقوق اجتماعی محروم می‌شوند. بسیاری از آنها کارت هویت نداشته، عده کمی که کارت هویت دارند فقط در موارد معدودی چون بانک و دانشگاه به کارشان می‌آید.^۳ و طبعاً توانایی رأی دادن ندارند، چه رسد به انتخاب شدن. نادیده گرفته شدن زنان در جامعه سعودی چنان عادی شده است که انتخاب یک زن از سوی ملک عبدالله به عنوان معاون در وزارت آموزش بسیار شگفت‌آور و خبرساز می‌شود.^۴ حکومت عربستان به دلیل تعامل با سازمان‌های جهانی در ۲۰۰۸ توصیه سازمان جهانی در خصوص تساوی بین زن و مرد را به اجمال به تصویب مجلس شورا رساند.^۵ طبیعتاً بر اساس آن حق راندگی و رأی دادن برای زنان ثابت می‌شود. هرچند در عمل این حقوق همچنان در جامعه عربستان محل نزاع است.

۷. شورا و انتخابات در حکومت اسلامی

مراد از شورا و انتخابات در این بخش شورای اهل حل و عقد و انتخاب حاکم از سوی آنهاست.

۱. از جمله: المرأة السعودية بين الفقهی والاجتماعی؛ المرأة السعودية صوت و صورة؛ المرأة في الفكر العربي المعاصر.
۲. فوزية باشطح، المرأة السعودية بين الفقهی والاجتماعی، ص ۲۵۰.
۳. ملیحة احمد الشهاب، المرأة السعودية صوت و صورة، ص ۱۵۲.
۴. همان، ص ۲۴۲.
۵. ملیحة احمد الشهاب، پیشین، ص ۵۸.

از دید اخوان

اخوان حکومت اسلامی را، اجرای احکام اسلامی به دست فردی مسلمان می‌دانند که مردم به حاکمیت برگزیده‌اند و فردی که به عنوان حاکم انتخاب می‌شود مقید به احکام اسلام بوده، باید آنها را اجرا کند. مسلمانانی که این حاکم را انتخاب می‌کنند می‌توانند اعمال او را محاسبه و انحرافات او را برطرف و در صورت اصرار بر انحراف او را عزل کنند.^۱ هرچند انتخاب این حاکم از سوی شورای حل و عقد است، اما نظارت بر او و عزل او، حق مردم است،^۲ که طبعاً نمایندگان آنها در مجلس شورا اعمال می‌کنند. حسن البنا می‌گوید:

امت حق دارند مراقب رفتار حاکمان خود باشند. همان طور که قرآن به حاکم دستور مشورت با مردم داده مردم را نیز به سبب مشورت ستوده است. در این صورت با محقق شدن پایه‌های اساسی حکومت (شورا) به صورت متوازن تفاوتی نمی‌کند که حکومت چه شکلی داشته باشد.^۳

از نظر اخوان، مشورت بین مردم بر اساس قرآن و سنت فعلی و قولی رسول‌الله و اجماع مسلمانان ضروری است،^۴ و مهم‌ترین مورد از موارد شورا انتخاب حاکم است.^۵ بدین ترتیب دموکراسی از نظر اخوان نتیجه رشد بشر و رسیدن به راه‌کاری پیشرفته برای جلوگیری از استبداد است. دشمنان اسلام که می‌دانند در سایه دموکراسی این امکان وجود دارد که مسلمانان بتوانند به درجات بالای نظام دست یافته، اسلام را به طور کامل عملی و حکومت اسلامی را بر پایه اراده مردم برقرار کنند، همواره به وسیله کودتاها جلوی شکل‌گیری دموکراسی واقعی را گرفته‌اند.^۶ حاکم نیز موظف است با مشورت و لحاظ نظر

۱. یوسف قرضاوی، الدین و السیاسیة، ص ۱۵۸.

۲. توفیق یوسف الواعی، الرویة الشاملة لتوجهیات الاخوان المسلمون الاصلاحیة.

۳. حسن البنا، پیشین، رسالۃ مشکلاتنا الداخلیة فی ضوء النظام الاسلامی، ص ۴۶۵.

۴. توفیق یوسف الواعی، الفکر السیاسی المعاصر لتوجهات الاخوان المسلمین، ص ۵۳-۶۰.

۵. راشد الغنوشی، الحریات العامة فی الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۲۲۷.

۶. توفیق یوسف الواعی، پیشین، ص ۱۴۸.

مردم یا اهل حل و عقد جامعه را اداره کند؛ برخلاف برخی که معتقدند تبعیت کردن حاکم از نظر مشاورین الزامی نیست.^۱

از دید وهابیت

مسئله شورا و انتخابات در میان وهابیت چندان مطرح نیست. حتی این امور از مسائل وارداتی غرب و کفار به حساب آمده و انکار شده است.^۲ بن باز ورود در پارلمان و شوراها را امری خطیر می‌داند. اما معتقد است ورود در این مجالس با بصیرت و دانش و حق طلبی و با هدف کمک به مردم و از بین بردن باطل بدون طمع دنیایی اشکال ندارد.^۳

مبانی مشروعیت حاکم از دید اخوان

هرچند ضرورت حکومت از نظر اخوان مبنای شرعی دارد و اسلام بدان امر فرموده است و عقل نیز آن را تأیید می‌کند،^۴ اما حاکم به نیابت از مردم بر آنها حکومت می‌کند و حکومت تابع قراردادی میان مردم و حاکم است که حاکم متعهد است، احکام اسلام را اجرا کند و مردم در مقابل از او اطاعت کنند و هر گاه در وظایف خود کوتاهی کرد وظایفش را گوشزد کرده و راهنمایی کنند و در نهایت او را خلع کنند. بنابراین، حکومت از نظر اخوان حق حاکم است، ولی این حق را مردم به او داده‌اند نه خدا.^۵ برخلاف دولت دینی که حاکم حق اطاعت خود را از خداوند گرفته و مردم موظف به تبعیت از او هستند اخوان حق حاکمیت را برگرفته از انتخاب مردم می‌دانند و رابطه بین حاکم و محکوم را نوعی قرارداد می‌دانند که حاکم بر اساس عقد بیعت موظف است قوانین اسلامی را اجرا کند و تا زمانی که به این قرارداد پای بند باشد حق حاکمیت داشته، مردم موظف به اطاعت از او هستند.^۶ البنا معتقد است:

۱. همان، ص ۶۸.

۲. أسامة العطايا، حقوق ولی الأمر وواجباته ومثله ولاة الأمر فی المملكة العربية السعودية، ص ۹.

۳. توفیق یوسف الواعی، پیشین، ص ۱۱۲.

۴. عبدالقادر عوده، پیشین، ص ۱۲۷-۱۳۴.

۵. بیومی غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، ص ۲۶۰.

۶. توفیق یوسف الواعی، الروية الشاملة لتوجهات الاخوان المسلمون الاصلاحية، ص ۶۹.

حکومت در اسلام مبتنی بر قواعد شناخته‌شده و صریحی است که همان شاکله اساسی نظام حکومت اسلامی است ... این حکومت مبتنی بر مسئولیت حاکم و وحدت امت و احترام به اراده آن است.^۱

از دید وهابیت

از آنجایی که مباحث حکومت دینی یا تئوکراسی یا دموکراسی در میان وهابیت جایگاهی نداشته و این‌گونه مباحث را اصطلاحات غربی می‌دانند، اصلاً در زمینه مبانی مشروعیت حاکم بحثی نمی‌کنند و تنها حقوق حاکم بر مردم را برشمرده، با استناد به آیات قرآن و روایات اطاعت از حاکم را واجب می‌دانند. از نظر وهابیت، هرچند حاکم به انتخاب مردم و بیعت آنان به قدرت رسیده باشد اطاعت از او واجب شرعی است.^۲

نتیجه

حکومت اسلامی از نظر اخوان المسلمین و وهابیت ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و تکلیفی الهی بر مسلمانان و بخشی از سیاست اسلامی است. حاکم باید احکام اسلام را در جامعه اجرا کند و ضروریات زندگی بشری و حاجات مسلمانان را در بعد اقتصادی و سیاسی و فرهنگی فراهم کند. اما جایگاه حاکم نزد وهابیت بالاتر از جایگاهی است که اخوان برای آن تصویر می‌کنند. وهابیت هر کس را که از هر طریقی حتی کودتا و کشورگشایی به حکومت رسید، هرچند فاسق و فاجر باشد مشروع و واجب‌الاطاعه می‌دانند و خروج بر او را حرام. نقش مردم در انتخاب حاکم نزد وهابیت بسیار کم‌رنگ و نقش زنان در مسائل سیاسی کم‌رنگ‌تر است. اما اخوان حاکم را یکی از امت و نایب آن دانسته، عزل و نصب آن را در اختیار امت قرار می‌دهند. فقط حاکمی مشروع است که با انتخاب مردم به حکومت رسیده باشد. مردم نقش اصلی را در مشروعیت حاکم داشته، زنان نیز همچون مردان حق انتخاب دارند.

۱. حسن البنا، مجموعة رسائل، ص ۲۲۸.

۲. سلیمان بن محمد بن غانم السدلان، الامامة و حقوق ولاة الامر، ص ۳۷.

منابع

١. باشطخ، فوزيه، *المرأة السعودية بين الفقهى والاجتماعى*، امارات: دار مدارك للنشر، الطبعة الاولى، ٢٠١١.
٢. بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، *منهج أهل السنة والجماعة فى السمع والطاعة*، المملكة العربية السعودية: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، بى تا.
٣. البنا، حسن، *مجموعة رسائل*، قاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، ٢٠١٢.
٤. الجريسي، خالد بن عبدالرحمن، *فتاوى علماء بلد الحرام*، چاپ هشتم، رياض، ١٤٢٩ق.
٥. الجيار، سوسن، *هم والاخوان*، چاپ اول، مصر - جيزة: انتشارات هلا، ١٤٢٨ق.
٦. حنبلى، قاضى ابو يعلى، *الاحكام السلطانية*، تصحيح: محمد حامد الفيقي، بيروت: دار الكتب العلميه، ٥١٤٢١.
٧. السدلان، سليمان بن محمد بن غانم، *الامامة و حقوق ولاة الامر*، عربستان: دانشگاه محمد بن سعود، ٥١٤٣١.
٨. شريف الرضى، محمد بن حسين، *نهج البلاغة* (للمصطفى صالح)، قم: هجرت، چاپ اول، ١٤١٤ ق.
٩. شماخ، عامر، *حسن الهضيبى اسد الدعوة و حارسها*، قاهره: دار التوزيع والنشر، الطبعة الاولى، ١٤٣٤.
١٠. الشهاب، مليحة احمد، *المرأة السعودية صوت و صورة*، لندن: انتشارات طوى، الطبعة الاولى، ٢٠١٠.
١١. العاصمى النجدى، عبدالرحمن بن محمد، *الدرر السننية فى الاجوبة النجدية*، چاپ پنجم، بى جا، بى نا، ١٤١٦.
١٢. عبدالكريم، عبدالسلام بن برجس، *معاملة الحكام فى ضوء الكتاب والسنة*، رياض: مكتبة الرشد- ناشرون، الطبعة السابعة، ١٤٢٧.
١٣. العطايا، أسامة، *حقوق ولى الامر و واجباته و منزلته ولاة الامر فى المملكة العربية و السعودية*، بى جا، بى نا، بى تا.
١٤. عودة، عبد القادر، *الإسلام وأوضاعنا السياسية*، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١.
١٥. غانم، ابراهيم بيومى، *الفكر السياسى للامام حسن البناء*، قاهره: مدارات للابحاث و النشر، الطبعة الاولى، ١٤٣٤.
١٦. الغزالى الطوسى، أبو حامد محمد بن محمد، *الاقتصاد فى الاعتقاد*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى، ١٤٢٤هـ.
١٧. الغنوشى، راشد، *الحريات العامة فى الدولة الاسلامية*، مصر: انتشارات دار الشروق، الطبعة الاولى، ٢٠١١.
١٨. *فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية و الافتاء*، عربستان: انتشارات دار العاصمة، الطبعة الاولى، ١٤٢٦.

١٩. قرضاوى، يوسف، **الدين والسياسة**، قاهره: دار الشرق، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.
٢٠. **لوائح وقوانين الاخوان المسلمين من التأسيس حتى الانتشار**، مركز الدراسات التاريخيه عبده مصطفى دسوقى، مؤسسة اقرأ، الطبعة الاولى، ١٤٣٣.
٢١. مجموعته مقالات، المملكة العربية السعودية فى الميزان بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢م.
٢٢. الهضبي، حسن، **دعاة لا قضاة**، به نقل از: <http://ikhwanwiki.com/index.php>
٢٣. الواعى، توفيق يوسف، **الروية الشاملة لتوجهات الاخوان المسلمين الاصلاحية**، كويت: دار البحوث العلميه، بى تا.
٢٤. الواعى، توفيق يوسف، **الفكر السياسى المعاصر لتوجهات الاخوان المسلمين**، مصر: انتشارات شروق منصوره، چاپ دوم، ٢٠١١.
٢٥. ياسين، عبدالجواد، **السلطة فى الاسلام**، بيروت: چاپ و نشر تنوير، الطبعة الثانية، ٢٠١٢.
٢٦. بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، **المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، بى جا، بى نا، بى تا.
٢٧. الليبى، ابو عبدالله، **المنتقى من فتاوى الشيخ صالح الفوزان**، بى جا، بى نا، بى تا.
٢٨. حسن البناء، **جريدة النذير**، العدد (١٠)، السنة الأولى، ٥ جماد ثان، سنة ١٣٥٧ / ١ أغسطس 1938.
٢٩. زهمول، ابراهيم، **الاخوان المسلمون اوراق تاريخية**، بى نا، بى تا، بى جا.
٣٠. مضاوى الرشيد، **المملكة العربية السعودية فى الميزان**،
٣١. شيخ صالح آل شيخ، **العقيدة شرح الاصول الثلاثة**، بى جا، بى نا، بى تا.
٣٢. مريم حسيني آهق، «حکومت در اسلام»، **دانش نامه جهان اسلام**.

پژوهش‌نامه نقد و هابیت؛ سراج منیر ♦ سال چهارم ♦ شماره ۱۴ ♦ تابستان ۱۳۹۳
صفحات: ۱۰۷-۸۷ ♦ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۰۵



پژوهشی درباره حدیث «اللهم لا تجعل قبری وثناً بعد»

محمد اصغری نژاد*

چکیده

در این مقاله درباره حدیثی از رسول خدا (ص) با مضمون «اللهم لا تجعل قبری وثناً بعد» که بیشتر در منابع اهل سنت و وهابیون مطرح شده، تحقیق و رجال آن و محتوایش ارزیابی می‌شود و مشخص می‌گردد که مفهوم آن چیست و آیا چنین روایتی از رسول اسلام صادر شده است یا نه و بر فرض صدور، چه معنای قابل قبولی دارد. مضمون این حدیث در برخی منابع شیعی هم طرح شده است. اعتقاد نگارنده بر جعلی بودن این حدیث است. ما این برداشت را رهیافت اساسی این نوشتار می‌دانیم و درباره آن تحلیلی ارائه می‌دهیم و اشاره کوتاهی به خاستگاه این حدیث و جعلی بودنش می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: حدیث اللهم لا تجعل قبری وثناً بعد، اهل سنت، وهابیت، رسول خدا ﷺ، زیارت قبور، شرک، بت‌پرستی.

* خارج فقه و اصول.

مقدمه

این مقاله درباره حدیث «اللهم لا تجعل قبری وثناً یعبد» است که آن را به رسول الله ﷺ اسناد داده‌اند. این حدیث، دنباله‌ای دارد که به صورت ذیل نقل شده است: «اشتد غضب الله علی قوم اتخذوا قبور انبیاءهم مساجد».^۱ معنای ظاهر حدیث این است: «خداوندا، قبر من را به صورت بتی که پرستش شود، قرار مده. غضب الاهی بر قومی که قبرهای پیامبرانشان را مسجد قرار دادند، شدید است».

مراد از این حدیث چیست؟ آیا به راستی رسول خدا ﷺ از خداوند درخواست کردند که قبر ایشان بت نشود؟ یا اینکه دعا و درخواست آن بزرگوار این بوده است که کسی به قبر شریفشان سجده نکند؟ یا اینکه رسول خدا ﷺ از خداوند خواستند که کسی روی قبرشان مسجد و محل عبادت برپا نکند؟ یا اینکه کسی با آمدن به اطراف قبر شریف پیامبر ﷺ به روح مطهر ایشان توسل پیدا نکند؟ و شاید منظور حدیث این است که قبر شریف پیامبر ﷺ به کلی ترک شود و کسی به مزار آن حضرت کوچک‌ترین بی‌احترامی هم نکند. البته این فرض اخیر بسیار بعید است. به هر حال، باید مشخص شود که منظور حدیث مزبور، کدام معنا از معانی فوق یا غیر آنهاست. البته احتمالاتی که درباره معنای این حدیث مطرح است، یا حتی یکی از آنها، در خوش‌بینانه‌ترین فرض است؛ یعنی اینکه اساساً چنین روایتی از آن حضرت صادر شده باشد، و الا سالبه به انتفای موضوع می‌شود. بنابراین، باید سند حدیث را بررسی کنیم.

چنانچه ثابت شود این حدیث، اساسی ندارد و جعلی است، باید درباره علت جعل آن تحقیق شود و مشخص شود که خاستگاه سیاسی این جعل چه بوده است.^۲ نکته مهم دیگر اینکه آیا - به فرض چنین درخواستی از ناحیه پیامبر ﷺ نسبت به مزار شریفشان از خداوند متعال و صدور این حدیث - دعای ایشان به اجابت رسیده است یا نه.

۱. مالک ابن انس، الموطأ، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲. در این مقاله به اختصار در این زمینه سخن می‌گوییم.

بررسی سند حدیث

حدیث «اللهم لا تجعل قبری وثناً یعبد اشد غضب الله علی قوم اتخذوا قبور انبیائهم مساجد» را مالک بن انس، رهبر مالکی‌ها، از زید بن اسلم از عطاء بن یسار از رسول الله ﷺ نقل کرده است.^۱ واسطه بین عطاء بن یسار و رسول خدا ﷺ حذف شده و برای همین این حدیث، روایت مرسل دانسته می‌شود. ابن عبدالبر درباره ضعف سند این حدیث می‌گوید: «لا خلاف عن مالک فی ارسال هذا الحدیث».^۲ ابن عبدالبر می‌گوید: «این حدیث غریب است».^۳ البته منظور، بخش اول حدیث است. در عین حال، تا جایی که نگارنده بررسی کرده، مضمون بخش اول را ابوسعید خدری،^۴ زید بن اسلم،^۵ و ابوهریره^۶ به صورت «اللهم لا تجعل قبری وثناً یصلی الیه»،^۷ «اللهم لا تجعل قبری وثناً یصلی له»،^۸ «اللهم لا تجعل قبری وثناً»،^۹ «لا تجعل قبری وثناً»^{۱۰} نقل کرده‌اند؛ و بخش دوم حدیث فوق (یعنی عبارت «اشد غضب الله...») به طرق کثیری که صحیح هستند، روایت شده است. «بزار» در این باره می‌گوید: «فانه محفوظ من طرق كثيرة صحاح».^{۱۱}

۱. همان، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۷۲.

۳. جلال‌الدین سیوطی، تنویر الحوالک، ص ۱۸۹.

۴. ابو سعید خدری به عقیده کسانی مثل ابن حبان، از ثقات است (نک: ابن حبان بستی، الثقات، ج ۲، ص ۱۵۰). و اما به نظر شیعه، سید احمد علوی عاملی گوید: «و اما ابو سعید الخدری و فی الکشی اخبار بعضها یدل علی استقامته و فی یب روی الشیخ فی باب تلقین المحتضرن بطریق صحیح فیه عبد الله بن المغیره ان ابا سعید کان مستقیماً و فی کتاب البرقی فی الرجال انه عدّه من الاصفیاء من اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام» (مناهج الأخیار فی شرح الاستبصار، ج ۱، ص ۲۸۵).
۵. زید بن اسلم به نظر کسانی چون ذهبی امام و فقیه است (نک: تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۱۳۲) ولی به نظر علمای شیعه ضعیف است (نک: بروجردی، طرائف المقال، ج ۲، ص ۸۵).

۶. ابوهریره، به نظر کسانی چون ذهبی، شخصیت بزرگی است، به گونه‌ای که از او به عنوان حافظ و فقیه یاد می‌شود (نک: تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۳۲). ولی در نظر شیعه از دشمنان حضرت علی علیه السلام و کذابون است (نک: حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۷، ص ۲۷۱-۲۷۴).

۷. احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۲۴۶.

۸. ابن ابی شیبہ کوفی، المصنف، ج ۲، ص ۲۶۹.

۹. ابوبکر حمیدی، المسند، ج ۲، ص ۴۴۵.

۱۰. احمد تمیمی، المسند، ج ۱۲، ص ۳۴.

۱۱. نک: جلال‌الدین سیوطی، تنویر الحوالک، ص ۱۹۰.

یافته‌های فوق خلاصه‌ای از سخنان اهل سنت درباره حدیث این مقاله و نظایر آن است؛ و در مجموع و با توجه به فتاوای علمای اهل سنت ذیل این حدیث یا مضمون آن، می‌توان گفت که این حدیث اگر هم ضعف سندی داشته باشد، از نظر علمای اهل سنت و طبق مبانی آنها جبران شده است نه به نظر علمای شیعه؛ چراکه تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، روایت «اللهم لا تجعل قبری...» اصلاً در منابع شیعی نقل نشده است. اکنون درباره معنای این حدیث، به فرض صدور از ناحیه رسول خدا ﷺ، سخن می‌گوییم.

بررسی مفهوم حدیث

حدیث «اللهم لا تجعل قبری وثنا یعبدا اشتد غضب الله علی قوم اتخذوا قبور انبیائهم مساجد» را چند گونه معنا کرده‌اند، یا می‌توان معنا کرد. در ذیل شماری از آنها را مطرح می‌کنیم. پیش از آن درباره واژه «قوم»، سخن می‌گوییم تا ببینیم منظور چه کسانی هستند. با توجه به روایت‌هایی که نظیر روایت فوق است، مشخص می‌شود که منظور از این «قوم» قوم یهود است یا قوم یهود و نصارا. چند روایت در این خصوص:

- لعن الله اليهود و النصاری اتخذوا قبور انبیائهم مساجد.^۱

- لعن الله اليهود اتخذوا قبور انبیائهم مساجد.^۲

و اما برخی معانی و تفاسیر گفته شده در خصوص حدیث مزبور:

۱- طبق سخن ابن عبدالبر و دیگران در این روایت رسول الله ﷺ از خداوند می‌خواهد قبر ایشان مانند اصنام نشود که مشرکان به آنها سجده و عبادتشان می‌کردند.^۳ در اینجا یک پرسش مهم قابل طرح است و آن اینکه آیا واقعاً مردم یهود قبرهای پیامبرانشان را به صورت بتکده درآوردند؟ یعنی آیا آنها همان معامله‌ای را که با بت‌های خود داشتند، با قبور پیامبرانشان کردند؟ آیا در هیچ یک از منابع و کتاب‌های موثق تاریخی این نکته تذکر داده شده که یهودیان به چنین کاری مبادرت کردند؟

۱. ابن ابی شیبہ کوفی، المصنف، ج ۲، ص ۲۶۹.

۲. احمد نسایی، السنن الکبری، ج ۱، ص ۶۵۸.

۳. جلال‌الدین سیوطی، توفیر الحوالک، ص ۱۸۹؛ محمدتقی مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۲، ص ۴۶۲.

به نظر می‌رسد نصارا و حتی مردم یهود، علی‌رغم کارشکنی‌های فراوان و روحیه شرک‌آلودشان، چنین رویکردی نداشته‌اند. برخی محققان، قاطعانه منکر چنین رویکردی از جانب یهودیان شده‌اند و قبول ندارند که آنها قبور انبیای خود را مسجد و محل عبادت کرده و مثل بت‌ها پرستش کرده باشند. علامه عسکری می‌نویسد:

ان بنی اسرائیل بعد ان ساروا من مصر و عبروا البحر و جازوا التیه و بلغوا فلسطین اصبح لهم بیت عبادة و هو بیت المقدس. لم یکن لهم بیت عبادة غیره. و فی عصر سلیمان عليه السلام اصبح لسلیمان بلاطاً یسمى هیکل سلیمان. فاین کانت قبور انبیائهم التي اتخذوها؟! و ان بیت المقدس و بلده تحت انظار المسلمین و العرب قبل عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم. و ما بقى من قبور انبیائهم، قبر الخلیل و موسی عليهما السلام. لم نر و لم نسمع و لم یکتب احد ان اليهود اتخذوها وثناً.^۱

با توجه به این سخن مشخص می‌شود که بخش دوم حدیث «اللهم لا تجعل قبری ...» که درباره سیره مردم یهود در مواجهه با قبرهای پیامبرانشان است، نادرست است. زیرا اولاً، «پیامبرانی» در کار نبوده‌اند؛ آنها فقط از محل دفن دو تن از انبیای خود باخبر بودند. ثانیاً، آنها در خصوص قبرهای آن دو بزرگوار (یعنی ابراهیم و موسی عليهما السلام) رویکرد مشرکانه نداشتند. آیا می‌توان گفت رسول خدا صلى الله عليه وسلم اطلاعات غلط به مردم داده و مطلبی گفته است که اصلاً اتفاق نیفتاده؟! حاشا و کلا. برای همین باید بگوییم چنین سخنی از ناحیه رسول الله صلى الله عليه وسلم صادر نشده است. در واقع، متن حدیث، دلیل بر کذب این قسمت از حدیث است. بنابراین، قطعاً بخش دوم حدیث فوق را پیامبر صلى الله عليه وسلم نفرموده است.

پرسشی که مطرح است این است که آیا می‌توان گفت به بخش دوم حدیث اعتنا نکنیم؛ یعنی به اصطلاح حدیث را تقطیع کنیم؟ اگر این کار را مبنائاً بپذیریم، باید بینیم بخش اول آن می‌تواند معنای درستی داشته باشد. همچنان که در ابتدای این قسمت گفتیم، یک احتمال درباره معنای روایت آن است که بگوییم رسول الله صلى الله عليه وسلم از خداوند می‌خواهد قبر ایشان مانند بت‌ها نشود که مشرکان به آنها سجده می‌کردند. اگر منظور

۱. مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۱، ص ۵۴.

پیامبر ﷺ از حدیث مزبور، همین معنا باشد، ظاهراً مستجاب شده؛ چراکه ظاهراً کسی از هنگام وفات آن حضرت تا کنون رویکرد مشرکانه به مرقد شریف ایشان نداشته است.

۲. معنای دیگر حدیث فوق که از ابن عبدالبر و غیر از او نقل شده، این است: پیامبر ﷺ از خداوند می خواهد قبر ایشان مانند کعبه که مردم رو به سوی آن می کنند و نماز می خوانند، نشود.

چنانچه منظور رسول خدا ﷺ از حدیث فوق همین معنا باشد، ظاهراً این دعا در خصوص قبر شریف ایشان مستجاب شده است؛ زیرا کسی رفتاری را که در قبال کعبه برای نماز و امثال آن می کند، در مواجهه با مرقد شریف آن حضرت انجام نمی دهد. البته همان طور که مجلسی تذکر داده، این به معنای ارزش بیشتر کعبه از بدن شریف رسول الله ﷺ نیست.^۱

۳. یکی از معانی اتخاذ قبر به عنوان مسجد این است که مردم همان احترامی را که به مساجد می گذارند، به قبر پیامبر ﷺ و سایر پیامبران و صالحان بگذارند.^۲ کسانی چون سبزواری در این باره می گویند: «لا ریب فی جوازہ بالنسبۃ إلی قبور الأنبیاء و الأوصیاء و العلماء العاملين». ^۳ عملاً هم تاریخ گواهی می دهد که مردم، مخصوصاً مسلمانان برای قبور صالحین، به ویژه انبیا و اولیاء الله احترام خاصی قائل هستند، فقط وهابیون مخالفت می کنند.^۴

وقتی به رویکرد مردم با ایمان به قبور صالحان، مخصوصاً پیامبران و جانشینانشان، توجه می کنیم، درمی یابیم که آنها احترام فراوانی برای مقبره های این بزرگان قائل بوده اند و هر چه صاحب قبری در نظر مردم عظمت بیشتری داشته، احترامشان افزون تر می شود. این

۱. عین عبارت ایشان چنین است: «هرچند بدن مبارک آن حضرت بهتر از کعبه است نزد حق سبحانه و تعالی» (لوامع

صاحبقرانی، ج ۲، ص ۴۶۲).

۲. سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام، ج ۴، ص ۲۳۰.

۳. همان، ج ۴، ص ۲۳۰.

۴. در این مقاله نمونه هایی از رویکردهای مردم در این زمینه در متن و باورقی منعکس شده است و اگر تحقیقی مستقل در این باره صورت بگیرد، مطمئناً این موارد، بی حد و حصر خواهد بود.

سیره مسلمانان از گذشته تا کنون است. اگر چنین معنایی از اتخاذ قبر به عنوان مسجد مد نظر روایت باشد، مسلماً دعای پیامبر ﷺ مستجاب نشده است؛ چون آن حضرت از خداوند خواسته است مردم برای قبر شریف ایشان حرمتی همچون حرمتی که برای مساجد قائل اند، قائل نشوند، ولی مردم خلاف آن را مرتکب شدند. با در نظر گرفتن این نکته مهم که کلیه دعاهای رسول خدا مستجاب می‌شود، استنباط می‌کنیم که معنای سوم، منظور حدیث نمی‌تواند باشد؛ چراکه در غیر این صورت متن حدیث به جعلی بودنش گواهی می‌دهد. اصولاً این معنا از اتخاذ قبور به عنوان مسجد، به کلی بیگانه است.

۴. منظور حدیث مزبور این است که قبر من را در سمت قبله مسجد من نگذارید؛ چراکه به مرور ایام این توهّم برای مردم به وجود می‌آید که در نماز به سوی من باید سجده کرد.^۱
 ۵. گفته شده که در این حدیث، پیامبر ﷺ دعا می‌کند که مردم بالای قبر ایشان برای خواندن نماز نایستند.^۲

۶. در این حدیث، پیامبر ﷺ از خداوند می‌خواهد اطراف قبر ایشان محل عبادت و نماز نشود.

اگر منظور حدیث فوق چنین معنایی باشد، مسلماً درخواست پیامبر ﷺ مستجاب نشده است؛ زیرا مردم از قدیم تا عصر حاضر در کنار مرقد مطهر نبوی به عبادت خداوند می‌پرداخته‌اند. بنابراین، چون کلیه دعاهای رسول خدا مستجاب است، این معنا از حدیث، نمی‌تواند مراد آن حضرت باشد. در غیر این صورت، باید بگوییم که مفهوم حدیث به جعلی بودنش گواهی می‌دهد. از سوی دیگر، با در نظر گرفتن پاره‌ای از روایات، می‌دانیم که عبادت خداوند در کنار قبر شریف نبوی ﷺ فضیلت و ثواب فراوانی دارد. برای همین است که با تأکید بیشتری می‌توان گفت معنای ششم نمی‌تواند مراد حدیث فوق باشد و الا باید به جعلی بودنش حکم شود. بیضاوی درباره جواز اتخاذ مسجد در کنار

۱. نک.: محمدتقی مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۲، ص ۴۶۲ به بعد.

۲. نک.: همان.

قبور صالحان برای تبرک می‌گوید: «من اتخذ مسجداً فی جوار صالح و قصد التبرک بالقرب منه لا التعظیم و لا للتوجه نحوه فلا یدخل فی ذلك الوعد»^۱.
قاضی عیاض درباره جواز و فضیلت عبادت کنار قبور صالحان و خواندن نماز در مقبره آنها می‌گوید:

من اتخذ مسجداً بجوار صالح او صلی فی مقبرته و قصد به الاستظهار بروحه او وصول اثر من آثار عبادته الیه لا التعظیم له و التوجه نحوه، فلا حرج علیه الا ترى ان مدفن اسماعیل فی المسجد الحرام عند الحطیم ثم ذلك المسجد افضل مکان یتحرى الیه المصلی لصلاته^۲.

۷. منظور این حدیث نهی از عمارت و تزیین و گچ‌کاری قبر شریف و امثال آن و مسح قبر مقدس است. کحلانی (متوفی ۱۱۸۲ ه.ق.) درباره این حدیث و نظایر آن می‌گوید:

و هذه الاخبار المعبر فيها باللعن و التشبيه ... تفید التحريم للعمارة و التزیین و التخصیص و وضع الصندوق المزخرف و وضع الستائر علی القبر علی سوائه و التمسح بجدار القبر و ان ذلك قد یفزی مع بعد العهد و فشو الجهل الی ما كان علیه الامم السابقة من عبادة الاوثان^۳.

این تفسیر از حدیث هم نمی‌تواند مراد رسول خدا باشد. زیرا اولاً مستجاب نشده، و ثانیاً کسانی که چنین برداشتی از این حدیث کرده‌اند، چنین کارهایی را در قبال هر مقبره‌ای شرک و بت‌پرستی می‌دانند. چنین تفسیری از این حدیث، تفسیر به رأی و تحریف حدیث است. تعمیر قبور و رسیدگی به آنها، به ویژه قبر شخصیت‌های برجسته، در هر ملتی متعارف است؛ و هدف از آن، زنده نگه داشتن یاد صاحب قبر است. یعنی آنها می‌خواهند اخلاق خوش صاحب قبر و زحمات ارزنده‌ای که برای مردم سرزمینش کشیده و سختی‌هایی که برای سازندگی معیشت دنیوی یا اخروی ملتش متحمل شده، از یاد نرود. این سیره در بین همه ملت‌ها رایج است و مسلمانان هم در قبال صالحان، به ویژه

۱. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۱، ص ۴۳۸.

۲. محمد مناوی، فیض القدر، ج ۴، ص ۲۱۲.

۳. محمد کحلانی، سبل السلام، ج ۲، ص ۱۱۱.

انبیای الهی، چنین رفتاری دارند. مسح و لمس قبور اهل معنا خصوصاً پیامبران هم عملی مشرکانه نیست. کسانی که این کار را انجام می‌دهند معتقدند صاحب قبر به دلیل مقام معنوی‌اش، در اجسام اطراف خود تأثیر می‌گذارد و آنها را از اینکه خنثا باشند، خارج می‌کند؛^۱ و از آنجایی که پیکرهای مطهر پیامبران متفاوت با اجسام دیگر است (چون بدن‌های شریفشان بدون روح هم سالم باقی می‌ماند)، با توجه به برخی یافته‌های علم روان‌شناسی می‌توان گفت که انرژی یا نیرویی خاص از آنها به اطراف ساطع می‌شود؛ و اگر قائل باشیم روح انسان، کانون بزرگی برای ساطع کردن انرژی یا نیروهای مخصوص است، ارواح انبیا، که در اوج نورانیت قرار دارند، در ابعاد بسیار وسیع‌تری به این امر مهم می‌پردازند و شاید بتوان گفت یک علت احساس انبساط در کنار قبور مطهر انبیا همین موضوع است. وقتی اجسام و ارواح پیامبران الهی انرژی‌های مثبت یا نیروهای تأثیرگذار^۲ در حد بالا ساطع شود، معلوم است که هر چیزی که به آنها مرتبط است، وضعیت ممتازی نسبت به دیگر اشیا پیدا می‌کند. برای همین سنگ قبر و ضریح و پرده‌های مقابر شریفشان متفاوت است و انرژی یا خواص فوق‌العاده پیدا می‌کند.

از ماجرای بازیابی بینایی حضرت یعقوب علیه السلام به واسطه پیراهن حضرت یوسف علیه السلام که در آیه ۹۶ سوره یوسف «فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْيُسُفُوفُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا» به آن اشاره شده، می‌توان فهمید که پیراهن آن حضرت به سبب ارتباط با ایشان با دیگر پیراهن‌ها متفاوت بود. و راز بینا ساختن هم در همین تفاوت بود. کسانی هم که قبر و ضریح مطهر انبیا و جانشینانشان را می‌بوسند و دست و صورت خود را به آنها می‌کشند، می‌خواهند از انرژی‌ها یا خواصی که از صاحب قبر به این اجسام و اشیا منتقل می‌شود، بهره‌مند شوند؛ و البته می‌دانند که همه‌کاره عالم، خداوند است و هیچ موجودی مستقلاً تأثیرگذار نیست.

۱. شاید این موضوع همان نکته‌ای است که در روان‌شناسی مطرح است که از هر شیئی انرژی به محیط اطراف ساطع می‌شود. طبق قانون «دوبروی» به هر ذره می‌توان طول موجی را نسبت داد (نک: دکتر فرهنگ، دوره آموزشی انسان موفق، بحث هاله‌های انرژی).

۲. وجه مشترک شرع و روان‌شناسی جدید در تأثیری است که اشیا و موجودات در محیط می‌گذارند؛ و البته در اسمی که روی آن می‌توان گذاشت، اختلاف است.

مردم مسلمان که به قبور پیامبران و جانشینانشان توجه دارند و آنها را بازسازی می‌کنند و دست و صورت خود را به ضریح‌هایشان می‌کشند، هرگز مثل مشرکان آنها را نپرستیده‌اند. این مطلب دقیقاً برخلاف گفته کحلانی و امثال اوست. توسل به اولیاء الله، مخصوصاً رسول الله، هم شرک نیست و از قدیم الایام تا کنون بوده و این حدیث در پی نفی آن نیست. کار کسانی که به ارواح پیامبران متوسل می‌شوند، نظیر کار کسانی است که از اطرافیان خود برای رفع نیازمندی‌هایشان یاری می‌طلبند. اگر این کمک‌خواستن‌ها شرک است، توسل به روح ولی الله هم شرک است. علت شرک نبودن در هر دو نوع این است که مردم، هم‌نوعان خود یا ارواح پیامبران را وسیله‌هایی می‌دانند که اگر خدا بخواهد، نیازمندی‌شان را از طریق آنها برطرف می‌سازد؛ و این شبیه باز کردن پنجره برای استفاده از نور خورشید است. اگر این کار و نظیرش اشکالی ندارد، استفاده از ارواح انبیا هم برای رسیدن به خواسته‌های مادی یا معنوی اشکال ندارد. اشاره شد که مردم از قدیم، حتی از زمان خلفا به قبور اولیاء الله، به ویژه قبر منور رسول الله ﷺ، متوسل می‌شدند؛ از جمله ابن ابی شیبیه^۱ به اسناد صحیح از ابی صالح سمان از مالک الدار، خزانه‌دار عمر، نقل کرده است که:

اصاب الناس قحط شدید فی زمن عمر، فجاء رجل الی قبر النبی ﷺ فقال: یا رسول الله، استسق لامتك فانهم قد هلکوا! فاتی الرجل فی المنام فقیل له: ائت عمر و اقرئه السلام و اخبره انهم یسقون.^۲

حسن سقاف می‌گوید مالک الدار به اجماع ثقة است. به نظر عمر و عثمان هم فردی عادل بود. در غیر این صورت او را مسئول بیت المال نمی‌کردند.^۴

۱. نک.: ابن ابی شیبیه کوفی، المصنف، ج ۷، ص ۴۸۲ و ۴۸۳.

۲. کذا فی الاصل.

۳. عبدالله غماری، ارغام المبتدع، ص ۷.

۴. نک.: حسن سقاف، الاغاثه، ص ۲۴.

۸. در این حدیث، رسول خدا از خداوند درخواست می‌کند مقبره ایشان مسجدی مستقل، مثل سایر مساجدی که معهود است و مردم برای خواندن نماز و عبادت به آنجا می‌روند، نشود.^۱

آیا می‌توان پذیرفت که آن حضرت چنین درخواستی از خداوند کرده باشد و اگر کرده‌اند، آیا دعایشان مستجاب شده است؟ با توجه به آیه ۲۱ سوره کهف می‌فهمیم که معنای هشتم، چون با قرآن ناسازگار است، قطعاً مراد رسول خدا نبوده است. زیرا در این آیه (لنتخذن علیهم مسجداً)، به ساختن مسجد کنار قبور اصحاب کهف اشاره شده است و خداوند با گزارش این رویکرد مؤمنان آن زمان، بنای مسجد و محل عبادت اطراف قبور صالحان را تأیید می‌کند. مظهری، مفسر سنی قرن سیزدهم هجری، می‌نویسد: «هذه الایة تدل علی جواز بناء المسجد لیصلی فیہ عند مقابر اولیاء الله قصداً للتبرک بهم».^۲

ملاحویش آل‌غازی، مفسر سنی معاصر، درباره نکته‌ای که از آیه فوق می‌توان استنباط کرد، می‌گوید: «و من هنا استنبط جواز المحافظة علی قبور الأنبیاء و الأولیاء بالبناء علیها تخلیفاً لذكرهم».^۳

با توجه به شماری از روایات شیعه و سنی درباره فضیلت دعا و عبادت اطراف قبور پیامبران و صالحان و قبور مسلمانان و با در نظر گرفتن سیره مسلمانان از قدیم‌الایام تا کنون، که برای زیارت قبور صالحان مخصوصاً قبر مطهر نبی مکرم اسلام رنج سفر را به جان می‌خریدند و در آن مکان مقدس یا اطرافش دعا و عبادت می‌کردند و از روح ملکوتی ایشان استمداد می‌جستند، می‌فهمیم که روایت فوق و نظایر آن درست نیست؛ و اگر اصرار شود که چنین روایتی از پیامبر خدا ﷺ نقل شده، نمی‌پذیریم که معنای اخیر، مراد و منظور باشد. دلیل ما روایت‌های معارض این حدیث و سیره مسلمانان است.

۱. نک.: عبدالاعلی سبزواری، مهذب، ج ۴، ص ۲۳۰.

۲. محمد مظهری، التفسیر، ج ۶، ص ۲۴.

۳. ملاحویش آل‌غازی، بیان المعانی، ج ۴، ص ۱۷۰.

وانگهی اگر معنای اخیر، مراد باشد، دعای ایشان، با توجه به مواجهه‌ای که مسلمانان با مرقد مطهرشان داشته‌اند، مستجاب نشده است.

اشاره به روایت‌های معارض و سیره مسلمانان و سخنان علما

روایت‌هایی که درباره زیارت قبور، به ویژه زیارت قبور صالحان و قبر شریف نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، است و آنچه از سیره مسلمانان به دست می‌آید، همگی با معنای آخری که برای روایت «اللهم لا تجعل...» کردیم، ناسازگار است. لذا نمی‌پذیریم که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین سخنی فرموده باشد؛ و اگر پافشاری شود که حدیث «اللهم لا تجعل...» از آن حضرت صادر شده، قطعاً معنای آخر، منظور ایشان نیست. در اینجا به روایاتی درباره زیارت قبور و قبر شریف پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نیز سیره مسلمانان و آنچه علما در خصوص زیارت قبور، خاصه قبر شریف نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، گفته‌اند، اشاره می‌کنیم.

اسحاق بن ابراهیم فقیه می‌گوید:

و مما لم يزل من شأن من حج، المرور بالمدينة و القصد الى الصلاة في مسجد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و التبرك برؤية روضته، و منبره، و قبره، و مجلسه، و ملامس يديه، و مواطن قدميه، و العمود الذي كان يستند إليه.^۱

قاضی ابن کج، از فقهای شافعی، می‌گوید: «اذا نذر ان يزور قبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعندى انه يلزم الوفاء بذلك».^۲

شربینی از علمای قرن دهم می‌گوید: «يسن دخول البيت و الصلاة فيه ... و زيارة قبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و لو لغير حاج و معتمر».^۳

ملیباری، از علمای اواخر قرن دهم، می‌نویسد: «يسن متأكداً زيارة قبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و لو لغير حاج و معتمر لاحاديث وردت في فضلها».^۴

۱. تقی‌الدین مقریزی، إمتاع الأسماع، ج ۱۴، ص ۶۱۸.

۲. محیی‌الدین نووی، المجموع، ج ۸، ص ۴۷۶.

۳. شمس‌الدین شربینی، الاقتاع، ج ۱، ص ۲۳۷.

۴. عبدالعزیز ملیباری، فتح المعین، ج ۲، ص ۳۵۴.

دمیاطی، از علمای قرن سیزده، در شرح عبارت «یسن لها زیارة قبر النبى ﷺ»، که آن را ملیباری در کتاب خود نوشته است، می‌گوید: «لأنها من اعظم القربات للرجال و للنساء»^۱.

دمیاطی در موضعی دیگر می‌گوید: «اعلم انهم اختلفوا فيها (ای فی زیارة قبر النبى) فجرى كثیرون على انها سنة متأكدة و جرى بعضهم على انها واجبة»^۲.
دمیاطی در یک جمع‌بندی می‌گوید: «زیارة قبر النبى من افضل القربات فینبغى ان یحرص علیها و لیحذر كل الحذر من التخلف عنها مع القدرة و خصوصاً بعد حجة الاسلام؛ لان حقها على امته عظیم»^۳.

از آنچه دمیاطی در ادامه سخنان خود درباره زیارت رسول الله ﷺ می‌گوید، مشخص می‌شود که او مانند گروهی از علمای اهل سنت آیه ۶۴ سوره نساء (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) را فقط مربوط به زمان حیات آن حضرت نمی‌داند.^۴

قسطلانی در المواهب اللدنیه می‌گوید:

اعلم أن زیارة قبره الشریف من أعظم القربات، و أرجى الطاعات، و السبیل إلى أعلى الدرجات، و من اعتقد غیر هذا فقد انخلع من ربقة الاسلام، و خالف الله و رسوله و جماعة العلماء الأعلام.

ابو عمران فاسی، از علمای مالکی، می‌گوید زیارت قبر شریف آن حضرت واجب است.^۵ ابن حبیب از علمای مالکی می‌گوید: «و لا تدع زیارة قبره صلی الله علیه و سلم و الصلاة فی مسجده، فإن فیة من الرغبة ما لا غنى بك و لا بأحد عنه»^۶.
زین الدین مراغی، از علمای شافعی، می‌گوید:

۱. ابوبکر دمیاطی، حاشیه اعانه الطالبین، ج ۲، ص ۱۶۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۵۴.

۳. همان، ص ۳۵۴ و ۳۵۵.

۴. همان، ص ۳۵۷.

۵. تقی الدین مقریزی، إمتاع الأسماع، ج ۱۴، پاورقی ص ۶۰۸.

۶. همان، پاورقی ص ۶۰۹.

و ینبغی لكل مسلم اعتقاد کون زیارته صلی الله علیه و سلم قریة، للأحادیث الواردة لذلك و لقوله تعالى: وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ... لأن تعظیمه صلی الله علیه و سلم لا یتقطع بموته.^۱

از استدلال وی به آیه ۶۴ سوره نساء معلوم می شود که او هم مانند جمعی دیگر از اهل سنت، آن را محدود به زمان حیات رسول خدا ﷺ نمی دانند. نووی می گوید: «اعلم ان زیارة قبر رسول الله ﷺ من اهم القربات و انجح المساعی».^۲

همچنین از نووی نقل شده که مسلمانان همگی بر استحباب زیارت قبور اتفاق نظر دارند و «ظاهریه» این کار را واجب می دانند. بر این اساس، باید گفت که زیارت قبر شریف پیامبر ﷺ به سبب این دلیل عام و روایاتی که در این زمینه وجود دارد، مطلوب است. از سوی دیگر، زیارت، تعظیم و بزرگداشت صاحب قبر است؛ و چون تعظیم و بزرگداشت رسول الله ﷺ واجب است، باید قبر شریفش را زیارت کرد.^۳

قاضی عیاض می نویسد مالک بن انس کراهت داشت گفته شود «زرنا قبر النبی ﷺ». ابو عمران می گوید:

علت کراهت مالک از این استعمال، این بود که نمی خواست همان عبارتی که بین مردم در زیارت قبور خودشان استعمال می شود، در زیارت قبر شریف پیامبر ﷺ به کار برده شود. مالک دوست داشت در این خصوص عبارت منحصر به فردی چون «سلمنا علی النبی» به کار برده شود. دلیل دیگر کراهت وی این است که زیارت قبور مردم عادی، مباح است ولی سیر و مسافرت به سوی قبر پیامبر ﷺ مستحب مؤکد است.^۴

ابوحنیفه می گوید: «اذا كان الحج فرضاً فالاحسن للحاج ان یبدأ بالحج ثم یشی بالزیارة و ان بدأ بالزیارة جاز».^۵

۱. همان.

۲. محیی الدین نووی، المجموع، ج ۸، ص ۲۷۲.

۳. نک: تقی الدین مقریزی، امتاع الاسماع، ج ۱۴، پاورقی ص ۶۰۹.

۴. عیاض یحصبی، الشفاء، ج ۲، ص ۸۴.

۵. ابن عابدین، حاشیه رد المختار، ج ۲، ص ۵۸۹؛ محمود سعید ممدوح، رفع المناره، ص ۵۳.

در مناسک فارس و شرح المختار آمده: «انها (ای زیارة قبر النبی ﷺ) قریبة من الوجوب لمن له سعة»^۱.
بیضاوی می گوید:

از آنجایی که مردم یهود به قبور پیامبرانشان به دلیل بزرگداشت آنها سجده می کردند و آن قبور را قبله خود قرار داده، در نماز به آن قبور توجه می کردند و برای همین آنها را به عنوان بت اتخاذ کرده بودند،^۲ خداوند لعنتشان کرد و مسلمانان را از چنین کاری منع کرد، اما کسی که مسجدی کنار قبر صالحی اتخاذ می کند و قصدش از نزدیکی به آن قبر، تبرک باشد نه توجه به آن قبر در عبادتش و نه تعظیم و کرنش در مقابل صاحب قبر، مشمول لعنت الاهی نمی شود.^۳

قاضی عیاض در این باره می گوید:

من اتخذ مسجداً بجوار صالح او صلی فی مقبرته و قصد به الاستظهار بروحه او وصول اثر من آثار عبادته الیه لا التعظیم له و التوجه نحوه، فلا حرج علیه. الا تری ان مدفن اسماعیل فی المسجد الحرام عند الحطیم ثم ذلک المسجد افضل مکان یتحرى الیه المصلی لصلاته.^۴

قاضی عیاض می گوید: «زیارة قبره ﷺ سنة من سنن المسلمین مجمع علیها».^۵
ابن ماجه در سنن خود به اسناد حسن از رسول خدا ﷺ حکایت کرده است: «كنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروا فانها تزهد فی الدنیا و تذکر الاخرة».^۶

از این حدیث فهمیده می شود که اگر هم معنی از زیارت قبور بوده، برداشته شده و زیارت قبور، فضیلت دارد و مسلماً فضیلت زیارت قبور انبیا و مخصوصاً خاتم الانبیا بسیار بیشتر از زیارت یکی از صالحان است و اصلاً قابل قیاس نیست.

۱. محمود سعید ممدوح، پیشین، ص ۵۲.

۲. البته سخن بیضاوی در این زمینه متأثر از روایات اهل سنت است که ما بر آنها در این مقاله خرده گیری کردیم.

۳. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۱، ص ۴۳۸.

۴. محمد مناوی، فیض القدر، ج ۴، ص ۶۱۲.

۵. تقی الدین مقریزی، امتاع الاسماع، ج ۱۴، ص ۹۱۷.

۶. ابن ماجه قزوینی، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۰۱.

مناوی بعد از نقل حدیث «زوروا القبور فانها تذكركم الاخرة»، می‌گوید: «فزیارتها مندوبة للرجال بهذا القصد و النهی منسوخة».^۱

در روایتی، که رجال آن توثیق شده، به نقل از عایشه آمده: «ان رسول الله رخص فی زیارة القبور».^۲ اطلاق این حدیث شامل زیارت قبر شریف رسول خدا ﷺ هم می‌شود. سلیمان بن بریده از پدرش نقل کرده است که هر گاه رسول خدا به مقابر مسلمانان می‌رفت، می‌فرمود: «السلام علیکم اهل الدیار من المؤمنین».^۳

در حدیث ذیل،^۴ که از عایشه است، مشخص می‌شود که رسول خدا مرتب به قبرستان می‌رفتند و برای مسلمانان دعا و طلب بخشایش می‌کردند. عایشه می‌گوید رسول خدا در آخر کلیه شب‌هایی که متعلق به او بود به بقیع می‌آمد و می‌فرمود: «السلام علیکم دار قوم مؤمنین... اللهم اغفر لاهل بقیع الغرقد».^۵

از این روایت فهمیده می‌شود که دعا در کنار قبور مسلمانان اشکالی ندارد. آیا کسی بهتر از پیامبر ﷺ وجود دارد که انسان در کنار قبر شریفش دعا کند؟ (یعنی به قیاس اولویت می‌توان فهمید که دعا کنار قبر مطهر رسول الله بی‌اشکال است، و بلکه رجحان دارد). مسلمانان هم به زیارت قبور می‌رفتند و برای آنها یا در کنارشان دعا می‌کردند. نافع می‌گوید: «در غیاب ابن عمر، عاصم بن عمر از دنیا رفت. وقتی ابن عمر از سفر بازگشت، گفت مرا کنار قبرش ببرید. ابن عمر کنار قبر عاصم مدتی دعا کرد».^۶

حاکم به اسناد خود حکایت کرده است که: «ان النبی ﷺ زار قبر امه فی الف مانع (ای فارس مغطی بالسلاح) فما رؤی اکثر باکیاً من ذلك الیوم»؛ یعنی رسول خدا ﷺ

۱. محمد مناوی، پیشین، ج ۴، ص ۸۸.

۲. ابن ماجه قزوینی، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۰.

۳. سلیمان طبرانی، کتاب الدعاء، ص ۳۷۲.

۴. در حدیث سلیمان بن بریده هم به این نکته اشاره شده است.

۵. مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۳.

۶. ابن ابی شیبیه کوفی، المصنف، ج ۲، ص ۲۴۲.

به همراه هزار جنگاور مسلح قبر مادرش را زیارت کرد، و دیده نشد که آن حضرت در هیچ روزی بیشتر از آن روز گریه کند.^۱

ظاهراً رسول خدا ﷺ بیش از یک بار قبر شریف مادرشان را زیارت می‌فرمود. در صحیح مسلم به نقل از ابوهریره آمده است: «زار النبی قبر امه فبکی و ابکی من حوله».^۲ طبرانی روایت ذیل را از رسول الله ﷺ نقل کرده است: «من جاءنی زائراً لا تعمله حاجة إلا زیارتی، کان حقاً علی أن أكون شفیعاً له یوم القيامة».^۳

«ابن سکن» سند این روایت را تصحیح کرده است.^۴ از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «من وجد سعة و لم یفد إلی فقد جفانی»؛ این روایت را ابن فرحون در مناسک خود و غزالی در احیاء علوم الدین حکایت کرده‌اند.^۵

در روایت دیگری آمده است که رسول الله فرمود: «من حج فزار قبری فی موتی کان کمن زارنی فی حیاتی»؛^۶ در سند این حدیث حفص بن ابی داود قاری قرار دارد که به نظر احمد موثق است.^۷

سیره مسلمانان در زیارت قبر پیامبر ﷺ و احترام به آن

در روایات آمده است: «و قد روی ابن النجار: أن امرأة سألت عائشة: أن اکشفی لی عن قبر رسول الله فکشفته فبکت حتی ماتت».^۸ اگر زیارت و دعا کنار قبر پیامبر ﷺ جایز نبود، عایشه با درخواست آن زن به شدت مخالفت می‌کرد.

از نافع روایت شده است که: «ان ابن عمر کان إذا قدم من سفر دخل المسجد، ثم أتى القبر المقدس فقال: السلام عليك یا رسول الله».^۹ همچنین می‌گوید: «کان ابن عمر

۱. محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک، ج ۲، ص ۶۰۵.

۲. مسلم بن حجاج نیشابوری، پیشین، ج ۳، ص ۶۵.

۳. سلیمان طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۵، ص ۱۶.

۴. نقی الدین مقریزی، إمتاع الأسماع، ج ۱۴، پاورقی ص ۶۰۸.

۵. همان.

۶. نورالدین هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۲.

۷. همان.

۸. محمد بن یوسف صالحی شامی، سبل الهدی، ج ۱۲، ص ۳۴۳.

۹. احمد بیهقی، السنن الکبری، ج ۵، ص ۲۴۵.

یسلم علی القبر، رأیته مائة مرة و أكثر یجئ إلى القبر فیقول السلام علی النبی ﷺ، ثم ینصرف»^۱.

به طریق صحیح گزارش شده است که عمر بن عبد العزیز برای ارسال سلام بر قبر شریف پیامبر ﷺ بیک ارسال می کرد.^۲

یعقوب بن اسحاق روایت کرده است که بین منصور عباسی و مالک در مسجد رسول الله ﷺ مناظره رخ داد. مالک گفت: یا امیرالمؤمنین، صدایت را در این مسجد بلند نکن؛ چرا که خداوند عزوجل در تأدیب گروهی که صدای خود را نزد پیامبر ﷺ بالا می برند، فرموده است: «لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ»؛ و گروهی را که چنین کاری نمی کنند، ستایش کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ»؛ نیز به مذمت گروهی که آن حضرت را از پشت حجره ها می خوانند، پرداخته است: «إِنَّ الَّذِينَ ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا یعقلون».

مالک در ادامه گفت: «بی تردید، حرمت رسول خدا ﷺ در حال ملمات مثل حرمت ایشان در حال حیات است». منصور عباسی با این سخنان و هشدارها خاضع شده، گفت: «ابا عبدالله! رو به قبله بایستم و دعا کنم یا رو به رسول خدا؟»؛ مالک گفت: «رو به سوی ایشان کن و به واسطه رسول خدا درخواست شفاعت کن تا در پیش گاه الاهی تو را شفاعت کند».^۳

نتیجه

در این مقاله معلوم شد که روایت «اللهم لا تجعل...» به فرض صدور از ناحیه رسول خدا ﷺ می تواند معانی قابل قبولی داشته باشد و این حدیث اصلاً در این مقام نیست که بگوید زیارت قبر مطهر آن حضرت شرک و نادرست است. روایات فراوانی که در زمینه

۱. محمد البانی، احکام الجنائز، ص ۲۲۴؛ عیاض یحصبی، الشفا، ج ۲، ص ۸۶.

۲. نک: تقی الدین مقریزی، امتاع الاسماع، ج ۱۴، پاورقی ص ۶۱۰.

۳. عیاض یحصبی، الشفا، ج ۲، ص ۴۱؛ حصنی دمشقی، دفع الشبه، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

زیارت قبور مخصوصاً قبور صالحان و انبیاء علیهم السلام وجود دارد و تصریح علما و سیره مسلمانان، بر مشروعیت و استحباب و فضیلت فراوان زیارت قبر مطهر نبوی صلی الله علیه و آله و دعا و عبادت در کنار آن بارگاه منور دلالت می‌کند. با توجه به یافته‌های این مقاله که بر بزرگداشت و احترام قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله و زیارت صحنه می‌گذارد و آن را تأیید می‌کند، به وضوح مشخص می‌شود که اعتقاد وهابیان در این زمینه بی‌اساس است و حدیث «اللهم لا تجعل قبری ...» و نظایر آن نمی‌تواند مستندی برای آنها برای شرک‌آلود جلوه دادن زیارت قبر مطهر و احترام‌گزاری به آن باشد. به نظر نگارنده، هدف اساسی وهابیان از چنین اعتقاداتی این بوده که یاد رسول خدا صلی الله علیه و آله از اذهان مردم و جامعه بشری پاک و زدوده شود و نام ایشان مانند کسانی که در تاریخ چند صباحی بر اریکه قدرت تکیه زده‌اند، فقط در لابه‌لای کتاب‌های تاریخی باقی بماند. اصل و اساس وهابیت از صدر اسلام وجود داشته است. طرفداران این فکر، با پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام ایشان دشمن بودند و منافقانه اظهار اسلام می‌کردند. و چون نمی‌توانستند صریحاً نیت‌های شوم و افکار نادرستشان را اظهار کنند، هر گونه احترام‌گزاری به قبور رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام و ارتباط روحی با ارواح مطهرشان را به عنوان شرک مطرح کردند و برای شرعی جلوه دادن باورهای شیطانی خود، احادیثی جعل و آنها را به رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت می‌دادند؛ و این احادیث را - که از یک منظر مضامینی قریب به هم دارند - در لابه‌لای کتاب‌های روایی وارد کردند. یکی از مستندات نگارنده برای چنین تحلیلی اظهار برخی اندیشمندان بر جعلی بودن این سری از احادیث به دلیل شباهت معانی آنها با اعتقادات وهابیان است.^۱ نیز اشاره کردیم که برخی محققان معتقدند مضمون حدیث «اللهم لا تجعل قبری ...» چون با مستندات تاریخی که از رویکرد مردم یهود ارائه می‌دهد، همخوان نیست، نمی‌تواند درست باشد.

۱. البته، چنانچه اشاره شد، بنا بر این فرض که منظور این احادیث این باشد که قبور انبیا محل عبادت خداوند نباشد و به این قبور مطهر توجه نشود و تعمیر و بازسازی نشود و از این قبور مقدس به عنوان مجرای برای ارتباط با خداوند متعال استفاده نشود.

منابع

١. ابن عابدين، **حاشيه رد المختار**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥.
٢. الباني، محمد، **احكام الجنائز**، بيروت: المكتب الاسلامي، ١٤٠٦.
٣. بخاري، محمد بن اسماعيل، **صحيح البخاري**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١.
٤. بستي، ابن حبان، **مشاهير علماء الامصار**، بي جا، دار الوفاء، ١٤١١.
٥. بيهقي، احمد، **السنن الكبرى**، بيروت: دار الفكر، بي تا.
٦. تميمي، احمد، **مسند ابي يعلى**، بي جا، دار المأمون، بي تا.
٧. حصني دمشقي، تقى الدين، **دفع الشبه**، قاهره: دار احياء الكتاب العربي، ١٤١٨.
٨. حميدي، ابو بكر، **المسند**، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٠٩.
٩. حنبلي دمشقي، ابن عماد، **شذرات الذهب**، دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦.
١٠. دمشقي، ابن كثير، **البداية والنهايه**، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٠٨.
١١. دمياطي، ابو بكر، **حاشية اعانة الطالبين**، بيروت: ١٤١٨.
١٢. سبزواري، عبد الأعلى، **مهذب الأحكام**، قم: مؤسسة المنار، ١٤١٣.
١٣. سقاف، حسن، **الاغاثه**، عمان: مكتبة الامام النووي، ١٤١٠.
١٤. سمعاني، عبد الكريم، **الانساب**، بيروت: دار الجنان، ١٤٠٨.
١٥. سيوطي، جلال الدين، **تنوير الحوالك**، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٨.
١٦. شرييني، شمس الدين، **الاقناع**، بيروت: دار المعرفة.
١٧. شيباني، احمد بن حنبل، **مسند احمد**، بيروت: دار صادر.
١٨. صالحى شامى، محمد بن يوسف، **سبل الهدى**، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٤.
١٩. طبراني، سليمان، **المعجم الاوسط**، بي جا، دار الحرمين، بي تا.
٢٠. طبراني، سليمان، **كتاب الدعاء**، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٢.
٢١. عسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري**، بيروت: دار المعرفة.
٢٢. عسكري، مرتضى، **معالم المدرستين**، بيروت: مؤسسة النعمان، ١٤١٠.
٢٣. غماري، عبد الله، **ارغام المبتدع الغبي**، با تعليق حسن سقاف، اردن/عمان: دار الامام النووي، ١٤١٢.
٢٤. قزويني، ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، بيروت: دار الفكر.
٢٥. كحلاني، محمد، **سبل السلام**، مصر: شركة مصطفى البابي، ١٣٧٩.
٢٦. كوفي، ابن ابي شيبه، **المصنف**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩.
٢٧. مكارم شيرازي، ناصر، **الأمثل**، قم: مدرسه امام علي بن ابي طالب عليه السلام، ١٤٢١.
٢٨. ملاحويش آل غازي، عبدالقادر، **بيان المعاني**، دمشق: مطبعة الترقى، ١٣٨٢.
٢٩. مالك بن انس، **الموطأ**، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٠٦.
٣٠. مباركفوري، محمد، **تحفة الاحوذى**، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٠.

۳۱. مجلسی، محمد تقی، *لوامع صاحبقرانی*، تهران: اسماعیلیان، ۱۴۱۴.
۳۲. مظہری، محمد، *التفسیر المظہری*، پاکستان: مکتبہ رشدیہ، ۱۴۱۲.
۳۳. مقریزی، تقی الدین، *إمتاع الأسماع*، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۰.
۳۴. ملیباری، عبد العزیز، *فتح المعین*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۸.
۳۵. ممدوح، محمود سعید، *رفع المنارہ*، اردن: دار النووی، ۱۴۱۶.
۳۶. مناوی، محمد، *فیض القدیر*، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۵.
۳۷. نسایی، احمد، *السنن الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۱.
۳۸. نووی، محیی الدین، *المجموع*، بی جا، دار الفکر، بی تا.
۳۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۴۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد اللہ، *المستدرک*، بیروت: دار المعرفہ، ۱۴۰۶.
۴۱. ہیثمی، نور الدین، *مجمع الزوائد*، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۰۸.
۴۲. یحصبی، عیاض، *الشفاء*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹.

پژوهش‌نامه نقد و هابیت؛ سراج منیر ◊ سال چهارم ◊ شماره ۱۴ ◊ تابستان ۱۳۹۳
صفحات: ۱۰۹-۱۳۳ ◊ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۰۵ ◊ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۱۸



ارکان و مقومات مفهوم «عبادت»

حسین قاضی‌زاده*

چکیده

عبادت به عنوان یک مفهوم کلیدی، ارکانی دارد که در تعریف آن باید لحاظ شود. هر تعریفی به اندازه‌ای که از این ارکان دور است از صحت نیز دور خواهد بود. مفهوم «عبادت» برای تحقق محتاج وجود سه مؤلفه «معبود»، «عابد» و «عمل عبادی» است. هر یک از این مؤلفه‌ها خصوصیتی دارد که ما از آنها به عنوان ارکان مفهوم «عبادت» یاد می‌کنیم. اما آنچه از عنوان معبود می‌توان استنباط کرد این است که معبود، طبق آیات قرآن کریم، زمانی اطلاق می‌شود که عنوان «الاه» بر آن صادق باشد که بیانگر مقام الوهیت در تحقق مفهوم «عبادت» است. از این جهت که عنوان عبادت برای عمل مشرکان هم استعمال شده مشخص است که مراد از الاه، الاه واقعی نیست، بلکه الاهی است که «عابد» به آن معتقد است و این موضوع (الاه اعتقادی) نخستین رکن مفهوم عبادت است که از عنوان «معبود» و «عابد» استنباط می‌شود. دومین موضوعی که از عنوان «عابد» قابل استنباط است خضوعی است که در ضمیر «عابد» - نه نفس عمل - نسبت به معبود وجود دارد و این دومین رکن این مفهوم محسوب می‌شود؛ و سومین رکن، که در «عمل عبادی» نهفته است مطلوبیت و رجحان نفس عمل برای معبود است. ترکیب این سه رکن، محقق مفهوم «عبادت» است. در مجموع باید گفت عبادت یعنی «انجام عملی راجح از روی خضوع در مقابل الاه».

کلیدواژه‌ها: عبادت، معبود، عابد، عمل عبادی، اله، وهابیت.

* پژوهشگر مؤسسه تحقیقاتی دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام) و کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی

h.ghazizade110@gmail.com

مقدمه

یکی از معضلاتی که جهان اسلام با آن روبه رو است جهالت متحجرانه‌ای است که دامن اسلام را گرفته و به اسم اسلام خون و جان مسلمانان را مباح اعلام می‌کند. منشأ انحراف این تفکر سلفی تکفیری، مبانی‌ای است که برای خود مسلم فرض کرده است و طبق همان مبانی شروع به فتاوی تند و خشن کرده است. امروز جای جای عالم اسلام از این تفکر جراحی دیده است. روزی نیست که خونی به دلیل این عقاید بر زمین ریخته نشود و حرمت انسانی هتک نگردد. این وضعیت بزرگان اسلام را موظف می‌کند که به رسالت خود، که بیان دین جاوید پیامبر و پاسداری از آن است همت گمارند و راه را برای مسلمانان روشن و شبهات را برطرف کنند.

از جمله مسائلی که از مبانی بحث تکفیر به حساب می‌آید تعریفی است که وهابیان از عبادت ارائه می‌کنند که به واسطه این تعریف بسیاری از احترام‌ها و تکریم‌های اولیای دین به عنوان عبادت آنها به شمار آمده، اتهام شرک، خروج از اسلام و اباحه جان و مال و ناموس مسلمانان را به دنبال داشته است. این موضوع اهمیت پرداختن به بحث عبادت به عنوان یک بحث کلیدی و راه‌گشا را برای ما نمایان می‌کند تا با نگاهی دقیق به ارکان و مقومات مفهوم عبادت بپردازیم و مرز این مفهوم را از سایر مفاهیم مشابه روشن کنیم.

از سوی دیگر، باید گفت متأسفانه این مفهوم با تمام اهمیتی که دارد کمتر مورد توجه قرار گرفته و یک بحث منسجم و به روز درباره آن صورت نگرفته است. برخی تحقیقات صورت گرفته در این زمینه هم به نتایجی رسیده که به سختی قابل دفاع است و در مواجهه با برخی اشکالات، قائل به تعدد مفهوم عبادت یا حقیقت شرعی بودن این مفهوم شده‌اند که البته در این مقاله بیان خواهد شد که مفهوم «عبادت» واحد است و آنچه متفاوت است ظهور و بروز این مفهوم است نه اصل آن. امید است که قدمی در راه تبیین حقایق برداشته شود.

ملاکی برای سنجش

عبادت از جمله اموری است که همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که تنها باید برای خداوند متعال صورت بگیرد و در این موضوع احدی مخالفت ندارد، بلکه فلسفه ارسال رسل و خلقت تفلین عبادت خداوند بوده است: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ﴾^۱ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۲.

اما آنچه مهم است این است که حقیقت عبادت دقیقاً چیست و مرز این مفهوم با مفاهیم مشابهی همچون تکریم، احترام، اطاعت، تبرک و ... در کجاست؟ برای رسیدن به تعریف صحیح باید شروطی را مد نظر قرار دهیم که از جمله مهم‌ترین آنها جامع و مانع بودن تعریف است؛^۳ به این معنا که تعریف، تمام افراد عبادت را شامل شود و افرادی که عبادت نیستند را خارج کند. رسیدن به این مرحله زمانی اتفاق می‌افتد که با اجزای تشکیل‌دهنده مفهوم «عبادت» یعنی ارکان و مقومات آن آشنایی کامل داشته باشیم. بنابراین، باید ابتدا به دقت مفهوم «عبادت» را موشکافی کرد و بعد تعریف را ارائه داد.

عبادت مفهومی است که برای تحقق نیاز به سه مؤلفه اصلی دارد.

نخست، نیاز به کسی است که عبادت برای او انجام می‌گیرد. یعنی محتاج به معبود است.

دوم، نیاز به عاملی دارد که این عمل را انجام دهد؛ یعنی محتاج به عابد است.

و سوم، نیاز به عملی دارد که در ضمن آن تحقق پیدا کند.

فهم ارکان عبادت متوقف بر دقت در این مؤلفه‌ها است که محقق مفهوم

«عبادت» اند. در ادامه به ترتیب به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۱. سوره نحل (۱۶)، آیه ۳۶.

۲. سوره ذاریات (۵۱)، آیه ۵۶.

۳. محمد رضا مظفر، المنطق، ص ۱۲۳. وی رعایت چهار شرط را در تعریف لازم شمرده است: ۱. جامع و مانع بودن؛ ۲. اجلی بودن، یعنی معرّف باید روشن‌تر از معرّف باشد؛ ۳. معرّف عین معرّف نباشد؛ ۴. تعریف دوری نباشد.

نقش معبود در مفهوم عبادت

معبود به جهت دارا بودن خصوصیات خاص به خود استحقاق عبادت را پیدا کرده است. تبیین این خصوصیات در واقع تبیین ارکان مفهوم عبادت را به دنبال خواهد داشت. برای تبیین خصوصیات معبود محتاج یک منبع مورد اعتماد نزد تمام فرق اسلامی هستیم و قرآن کریم از این جهت که مورد اتفاق جمیع فرق اسلام است، بهترین منبع برای تبیین خصوصیات معبود است.

معبود در قرآن کریم

در قرآن کریم آیات فراوانی را می‌توان یافت که به موضوع عبادت پرداخته، با زبان‌های مختلف مردم را به عبادت فراخوانده است. در مجموع، در قرآن کریم ۱۲۶ مرتبه از موضوع عبادت به صورت فعل^۱ یاد شده است. اما بسیاری از این آیات در موضوع بحث ما قابل استناد نیست. زیرا آنچه ما به دنبال آن هستیم بیان خصوصیتی از معبود است که به واسطه آن شایستگی عبادت حاصل می‌شود.

در بین آیات مورد نظر ۲۵ آیه به صورت خاص وجود دارد که علاوه بر اینکه در آنها به معبود (اعم از معبود حقیقی و مجازی) اشاره شده، عاملی که موجب استحقاق عبادت را به دنبال آورده نیز بیان شده است. این آیات از این جهت که به ضابطه معبود واقع شدن اشاره دارند می‌توانند به تبیین ارکان عبادت کمک کنند. در بین این آیات دو آیه ناظر به معبود مشرکان است: ﴿إِذْ قَالَ لِأَيِّهِمْ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ ﴿۱﴾ أَتُنْفِكُوا إِلَهَهُ دُونَ اللَّهِ تَتَّبِعُونَ﴾؛^۲ چون به پدر [خواننده] و قوم خود گفت: «چه می‌پرستید؟ آیا غیر از خدا، به دروغ، خدایانی [دیگر] می‌خواهید؟!».

در آیه مبارکه، «الاهه» بودن موضوع عبادت قرار گرفته است. الاهه اسم جمع الاله است. در واقع، طبق آیه شریفه، مشرکان ابتدا معبود خود را «الاه» تصور می‌کردند و

۱. در ادبیات عرب کلمه به سه قسم اسم، فعل و حرف تقسیم می‌شود. مراد از صورت فعل در مقابل اسم و حرف است.

۲. سوره صافات (۳۷)، آیه ۸۵ و ۸۶.

نِ الْهَيْئَةِ يُعْبُدُونَ^۱؛ و از رسولان ما که پیش از تو گسیل داشتیم جویا شو آیا در برابر [خدای] رحمان، خدایانی که پرستیده شوند مقرر داشته‌ایم؟
در این آیه مبارکه هم الاله بودن معبود، یک فرض مسلم تصور شده است. دیگر آیات (۲۳ مورد دیگر) نیز به نحوی دلالت بر ضابطه معبود واقع شدن دارد که در ادامه بررسی می‌شود.

موضوعیت مؤلفه «الاه» در مفهوم عبادت

بررسی آیات دیگر، که ناظر به عبادت موحدانه است، نیز، مانند دو آیه گذشته، همان نتیجه را تأیید می‌کند. در مجموع ۲۳ آیه‌ای که در این قسم قابل استناد است ۱۳ آیه به این موضوع اشاره دارد که خداوند از این جهت شایستگی پرستش دارد که «الاه» است.^۲
وْغَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ^۳.

در این آیات شریفه امر به عبادت به این جهت بر خداوند قرار داده شده که الاهی جز او نیست. الاه اسم جنس و کلی است، به خلاف الله که اسم خاص خداوند است. یعنی امر به عبادت دائر مدار صدق عنوان الاه است. هر جا این عنوان باشد استحقاق معبود بودن هم خواهد بود و چون این عنوان، به واقع، تنها بر خداوند صادق است، لذا خداوند همگان را امر به عبادت خود کرده است.

ما در این مقاله در مقام بیان مفهوم الاه نیستیم، اما آنچه از معنای الاه فهمیده می‌شود مفهوم بسیطی است که تمام امور تحت اختیار اوست و جامع تمام قدرت‌ها و کمالات است: «من بيده أزمة الأمور، أو ما يقرب من ذلك على وجه يميزه عن الموجودات الامكانية».^۴

۱. سوره زخرف (۴۳)، آیه ۴۵.

۲. سوره بقره (۲)، آیه ۱۳۳؛ سوره اعراف (۷)، آیه ۵۹ و ۶۵ و ۷۳ و ۸۵؛ سوره توبه (۹)، آیه ۳۱؛ سوره هود (۱۱)، آیه ۵۰ و ۶۱؛ سوره طه (۲۰)، آیه ۱۴؛ سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۲۵؛ سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۲۳ و ۳۲.

۳. سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۲۵.

۴. سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۲۳.

۵. جعفر سبحانی، الأسماء الثلاثة، ص ۱۲.

در برخی کتب لغت، معنای «معبود» را برای اله ذکر کرده‌اند و بزرگان وهابی هم این قول را با مبانی تکفیری مناسب دیدند و پذیرفتند. اما در میان بزرگان اهل سنت نیز کسانی هستند که اله را به معنای معبود نمی‌دانند؛ چنان‌که در برخی کتب لغوی هم این قول وجود دارد.

میبیدی از مفسران اهل سنت بعد از اینکه اله را به معنای معبود بیان کرده در توضیح مطلب قول ابوالهیثم رازی را آورده که معبود زمانی صادق است که نسبت به عباد، خالق، رازق، مدبر، و مقتدر بر آنان باشد. یعنی معبود بودن لازمه این صفات است.^۱ همین نقل را ابن‌منظور در لسان العرب هم آورده است.^۲ آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر معنای اله می‌گوید:

تفسیر «اله» به معبود، تفسیر به لازم معناست، نه معنای مطابقی. علت این تفسیر هم این است که «اله» حقیقی و آلهه دروغین و پنداری در میان مِلَل مختلف مورد پرستش بوده و هستند، از این‌رو تصور شده که اله به معنای معبود است. ولی معنای اصطلاحی معبود بودن غیر از الوهیت است. چون عبادت یعنی خضوع عملی و قولی برای موجودی با اعتقاد به الوهیت او. و معنای الوهیت، یعنی موجودی که در کار خود به طور مطلق مستقل باشد. بنابراین، خضوع و خشوع برای کسی یا چیزی بدون اعتقاد به الوهیت وی عبادت نیست.^۳

مودودی نیز اصل معنای الوهیت را «سلطه داشتن» به صورت مطلق دانسته، از آیات متعدد قرآنی شاهد آورده است.^۴

۱. رشیدالدین احمد بن ابی سعد میبیدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج ۶، ص ۴؛ لا یكون الهها حتى یكون لعباده خالفا و رازقا و مدبرا و علیه مقتدرا فمن لم یکن كذلك فلیس بآله. و ان عبد ظلما، بل هو مخلوق و متعبد.
 ۲. ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۶۸.
 ۳. عبدالله جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۵۲۴.
 ۴. ابوالاعلی مودودی، المصطلحات الاربعة فی القرآن، ص ۲۳. فخلاصة القول أن أصل الألوهية وجوهها هو السلطة.

موضوعیت مؤلفه «رب» در مفهوم عبادت

اما قرآن کریم، در کنار «الاه» به مفهومی دیگر به عنوان قاعده برای صلاحیت معبود واقع شدن اشاره کرده است. یعنی امر عبادت فقط منوط به تحقق عنوان الاله نیست، بلکه مفهوم «رب» هم از مفاهیمی است که امر به عبادت دائر مدار آنها معرفی شده است. در بین آیات قرآن کریم هفت آیه به موضوعیت مفهوم «رب» به عنوان علت برای معبود واقع شدن اشاره کرده است.^۱ برای نمونه می‌توان به این آیه اشاره کرد: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً غَبُورًا﴾؛^۲ این است امت شما که امتی یگانه است، و منم پروردگار شما، پس مرا بپرستید. غَبُورٌ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ؛^۳ در حقیقت، خداست که خود پروردگار من و پروردگار شماست. پس او را بپرستید این است راه راست.

آنچه در این آیات مشترک است این است که مفهوم «رب» به عنوان یک مفهوم کلی - نه به عنوان یکی از نام‌های خداوند - کافی است که صلاحیت عبادت را برای معبود به دنبال بیاورد.

معنای اصطلاحی کلمه «رب» با عبارات مختلف بیان شده که در واقع همگی به یک مفهوم اشاره دارند. شیخ طوسی در تفسیر خود آورده است که: «رب به معنای مالک تدبیر است».^۴ بلاغی هم قریب به همین معنا را بیان کرده است: «رب به معنای مالک مدبر یا مربی است».^۵ علامه طباطبایی نیز می‌گوید: «خداوند ﷻ رب ماسوای خویش است. زیرا رب به معنای مالک مدبر است و خداوند ﷻ این‌گونه است».^۶

۱. سوره بقره (۲)، آیه ۲۱؛ سوره آل عمران (۳)، آیه ۵۱ و ۷۲؛ سوره مائده (۵)، آیه ۱۱۷؛ سوره مریم (۱۹)، آیه ۳۶؛ سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۹۲؛ سوره زخرف (۴۳)، آیه ۶۴.
۲. سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۹۲.
۳. سوره زخرف (۴۳)، آیه ۶۴.
۴. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۲. وقوله «رَبِّ الْعَالَمِينَ» أَى الْمَالِكِ لِتَدْبِيرِهِمْ.
۵. محمدجواد بلاغی نجفی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۵؛ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّبُّ الْمَالِكُ الْمُدْبِرُ أَوْ الْمُرَبِّي.
۶. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۳؛ فَهُوَ تَعَالَى رَبُّ لِمَا سِوَاهُ لِأَنَّ الرَّبَّ هُوَ الْمَالِكُ الْمُدْبِرُ وَهُوَ تَعَالَى كَذَلِكَ.

بزرگان اهل سنت نیز قریب به همین معنا را از رب ارائه کرده‌اند. ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم آورده است که: «رب به معنای مالک متصرف است».^۱ میبیدی نیز قریب به همین معنا را ذکر کرده است: «رب به معنای مالک مدبر است که اگر به صورت مطلق آورده شود به معنای مالک خلق خواهد بود».^۲

البته تبیین دقیق معنای «رب» و اینکه ریشه و اصل این کلمه چیست و حدود و رسوم این معنا در کجاست خود یک مقاله مفصل خواهد بود، اما به طور خلاصه باید گفت «رب» کلمه مضاعف^۳ است؛ یعنی حروف اصلی آن «ر ب ب» است، به معنای تدبیر، نه اینکه ناقص^۴ باشد؛ یعنی حروف اصلی آن «ر ب ی» نیست تا معنای تربیت را افاده کند. البته اینکه به معنای تدبیر است، مراد این نیست که خداوند تربیت‌کننده نیست، بلکه تربیت از لوازم تدبیر است.^۵

بنا بر این آیات، کسی شایسته پرستش است که دارای مقام ربوبیت، یعنی مدیریت عالم، باشد. زیرا خلق به حسب نیاز ذاتی خود، در مقابل این مقام کرنش خواهند کرد. این معنا در ابعاد کوچک‌تر قابل لمس است. مثلاً در مقابل سلطان معمولاً تواضع و احترام خاصی از اطرافیان صادر می‌شود. زیرا امورات خود را در دست سلطان می‌بینند؛ یا در یک اداره برخوردی که با یک رئیس می‌شود معمولاً متواضعانه‌تر از برخورد با دیگران است. چون پیشرفت کار خود را در گرو موافقت رئیس اداره تصور می‌کنند. این موضوع در ابعادی وسیع و واقعی درباره خداوند صادق است. این واقعیت در قرآن کریم به وضوح اشاره شده که در واقع پرده از رابطه ربوبیت و عبادت برمی‌دارد:

۱. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۴۴؛ و الرب هو المالك المتصرف.
۲. رشیدالدین احمد بن ابی سعد میبیدی، پیشین، ج ۷، ص ۱۰۰؛ صفته الرب، هو المالك المدبر، و اذا اطلق يقتضی مالک الخلق اجمع.
۳. مضاعف کلمه‌ای است که دو حرف اصلی آن مانند هم باشد؛ شمس الدین أحمد دقوز، شرحان علی مراح الأرواح فی علم الصرف، ج ۱، ص ۸۰؛ وهو ما یكون فاؤه ولامه الأولى من جنس واحد.
۴. ناقص به کلمه‌ای گویند که حرف اصلی آخر آن یکی از حروف واو یا یاء باشد؛ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانی، المفتاح فی الصرف، ج ۱، ص ۴۱. الناقص هو ما كان لأمه حرف علة، واولاً كان أو یاء.
۵. عبدالله جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۵۲۲.

بَتَّعُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَأَعْبُدُوهُ وَأَشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿۱﴾ واقعاً آنچه را که شما سواى خدا مى‌پرستید جز بتانى [بیش] نیستند و دروغى بر مى‌سازید. در حقیقت، کسانی را که جز خدا مى‌پرستید اختیار روزى شما را در دست ندارند. پس روزى را پیش خدا بجویید و او را پرستید و وی را سپاس گوید، که به سوى او بازگردانیده مى‌شوید.^۲

در این آیه به رابطه طلب رزق و عبادت اشاره شده و مى‌فرماید مشرکان برای طلب رزق به عبادت معبودان خود مشغول بودند. از طرف دیگر، رازق واقعی را معرفی مى‌کند و بعد امر به عبادت مى‌دهد که بیان‌کننده فلسفه احتیاج و عبادت معبود است که معنای اکمل آن در صفت ربوبیت خداوند وجود دارد. در واقع، رازق بودن خداوند یکی از شئون ربوبیت اوست. لذا عنوان رازق بودن را در عرض عنوان ربوبیت ذکر نکردیم. زیرا مناطی که منجر به عبادت خداوند مى‌شود در هر دو یکی است.

موضوعیت مؤلفه «خلق» در مفهوم عبادت

آخرین مفهومی که در قرآن کریم به عنوان عاملی ذکر شده که استحقاق عبادت را به دنبال مى‌آورد مفهوم «خلق» است. یعنی کسی که خالق است شایسته عبادت است. البته در هیچ کجا مفهوم خلق به تنهایی به عنوان عامل معبود بودن بیان نشده، بلکه در کنار مفهوم «رب» یا «الاه» ذکر شده است، اما نمی‌توان موضوعیت آن را نادیده گرفت. از مجموع ۲۳ موردی که به عبادت اشاره داشت سه آیه ناظر به این مفهوم است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛^۳ ای مردم، پروردگارتان را که شما، و کسانی را که پیش از شما بوده‌اند آفریده است، پرستش کنید باشد که به تقوا گرایید.

كُلُّ شَيْءٍ وَكَيْلٌ؛^۱ این است خدا، پروردگار شما: هیچ معبودی جز او نیست، آفریننده هر چیزی است. پس او را پرستید، و او بر هر چیزی نگهبان است.

۱. سوره عنکبوت (۲۹)، آیه ۱۷.

۲. ترجمه از محمدمهدی فولادوند.

۳. سوره بقره (۲)، آیه ۲۱.

این آیه در واقع هر سه مفهومی را که در موضوع عبادت نقش اصلی دارند در کنار هم بیان کرده است و می‌توان گفت یکی از آیات زیبای این بحث است. در آیه سوم هرچند از لفظ «خلق» استفاده نشده، اما همان مفهوم را بیان می‌کند: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۲ آخر چرا کسی را نپرستم که مرا آفریده است و [همه] شما به سوی او بازگشت می‌بایید؟

فطره در لغت به معنای خلقت است. طریحی در مجمع البحرین آورده است: «(فطر) قوله تعالى: فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ أَيْ خَالِقِهَا»^۳. خلیل بن احمد نیز همین معنا را بیان کرده است: «فطر الله الخلق، أَيْ: خَلَقَهُمْ»^۴.

اصالت با مؤلفه «الاه» است

تا به حال با استفاده از قرآن کریم بیان شد که سه مفهوم الاه، رب و خلق از مفاهیمی هستند که در مفهوم عبادت مدخلیت دارند. حال پرسش این است که از بین این سه مؤلفه کدام مؤلفه اصالت دارد و کدام یک از مؤلفه‌ها در واقع جزء شئون و توابع محسوب می‌شود.

از آنچه تا به حال بیان کردیم مشخص شد که مؤلفه رب یا خلق از مؤلفه‌هایی است که در واقع انگیزه برای عبادت الاه است، کما اینکه مؤلفه رب خود شئون متعددی دارد که هر یک سهمی در تدبیر انسان دارد، مانند مالکیت نفع و ضرر دنیوی،^۵ یا مالکیت نفع و ضرر اخروی،^۶ یا مالکیت مرگ و حیات^۱ و ... اما موضوعی که نباید از آن غفلت شود این

۱. سوره انعام (۶)، آیه ۱۰۲.

۲. سوره یس (۳۶)، آیه ۲۲.

۳. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۳۸.

۴. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۷، ص ۴۱۸.

بَتَّغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَأَعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

لله فقد حرم الله عليه الجنة وما أواه التار وما للظالمين من أصاري؛ کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است»، قطعاً کافر شده‌اند، و حال آنکه مسیح، می‌گفت: «ای فرزندان اسرائیل، پروردگار من و پروردگار خودتان را بپرستید که هر کس به خدا شرك آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است، و برای ستمکاران یاورانی نیست.

است که تعریف عبادت با انگیزه‌های عبادت دو موضوع جدا از هم هستند و نمی‌توان مؤلفه‌هایی را که نقش انگیزشی در عبادت به عهده دارند در تعریف عبادت لحاظ کرد، که در این صورت موارد متعددی را باید در کنار هم گذاشت (دست کم خالقیت و ربوبیت). علاوه بر اینکه آوردن انگیزه عبادت (ربوبیت معبود) در تعریف عبادت شائبه عرضیت در اله را به دنبال دارد. یعنی اگر بگوییم عبادت یعنی خضوع در مقابل اله یا رب یا خالق یا مالک ... این پرسش موجه است که کسی بگوید مگر اله و رب و خالق و ... با هم متفاوت‌اند؟ لذا برای دفع دو محذور - تفاوت بین انگیزه عبادت با تعریف عبادت و شائبه عرضیت - آوردن مفهوم رب و سایر مؤلفه‌هایی که انگیزه عبادت شمرده می‌شوند در تعریف عبادت صحیح نیست و مؤلفه‌ای که در تعریف عبادت اصالت دارد مفهوم «اله» است که تمامی مؤلفه‌های دیگر را در خود دارد و در واقع به دلیل وجود همین مؤلفه‌ها در ضمن خود، معبود واقع می‌شود، چنان‌که علامه طباطبایی فرمودند: «والاله معبود لربوبیته».^۲

اصالت مؤلفه اله در مفهوم عبادت را می‌توان با یک نگاه آماری از قرآن کریم نیز به دست آورد. از مجموعه آیاتی که به موضوع عبادت موحدانه پرداخته بود ۶۳ مورد وجود دارد که معبود را یا به صورت اسم خاص خداوند یا به صورت قاعده و تطبیق بر خداوند ذکر کرده است که از این بین ۴۴ مورد آن به الوهیت خداوند به عنوان معبود اشاره کرده و ۱۴ مورد به ربوبیت خداوند، که بیش از سه برابر است.

با این بیان روشن شد که تعاریفی با این مضمون که «عبادت خضوع در مقابل معبود، اله و رب است»، که از برخی علمای بزرگوار صادر شده،^۳ خالی از مسامحه نیست.

۱. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَقَّأُكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ بگو ای مردم اگر در دین من شک دارید، من کسانی را که شما جز خدا می‌پرستید نمی‌پرستم و تنها خدایی را می‌پرستم که شما را می‌میراند و من مأمور شده‌ام که از مؤمنین باشم.

۲. محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۷۳.

۳. جعفر سبحانی، الأسماء الثلاثة، ص ۴۳.

الوهیت و ربوبیت مستقله مراد است

نکته‌ای که نباید از آن غفلت شود این است که این مؤلفه‌ها زمانی در مفهوم عبادت مدخلیت دارند که به صورت مستقل در نظر گرفته شوند. یعنی مفهوم رب زمانی موجب پرستش و کرنش می‌شود که به طور مستقل لحاظ شود؛ و الا اگر رب را به گونه‌ای تصور کنیم که در تدبیر امور از خود اختیاری نداشته باشد بلکه در دخل و تصرف در امور محتاج به اجازه و اذن باشد و حتی در تدبیر امور خود محتاج باشد قطعاً در این صورت استحقاق معبود بودن را نخواهد داشت. این موضوع را می‌توان از آیاتی استنباط کرد که نشان‌دهنده این است که مشرکان معبودهای خود را در عرض خدا ﷻ می‌دانستند و به عبادت مشغول می‌شدند. در عرض بودن یعنی اینکه آنها را مستقل و غیروابسته به خدا ﷻ می‌دانستند و برای هر یک جایگاه ویژه‌ای قائل بودند. برای نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد که یکی درباره‌ی الهه و دیگری درباره‌ی رب است:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾؛ (و [بیاد کن] هنگامی را که خدا فرمود: «ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی: من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند بپرستید؟».

آیه شریفه فوق، تصریح به دو خدا در کنار هم و نفی خدای واحد دارد.

﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾؛^۲ و خدا فرمود: «دو معبود برای خود مگیرید. جز این نیست که او خدایی یگانه است. پس تنها از من بترسید».

این آیه نیز سخن از دوگانگی معبود دارد که فقط در صورتی قابل تصور است که دو الهه در عرض باشند. در خصوص رب نیز همین استقلال معبودها قابل مشاهده است: ﴿لَهُ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ۖ إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛^۳ سوگند به خدا که ما در گمراهی آشکاری بودیم، آنگاه که شما را با پروردگار جهانیان برابر می‌کردیم.

۱. سوره مائده (۵)، آیه ۱۱۶.

۲. سوره نحل (۱۶)، آیه ۵۱.

۳. سوره شعراء (۲۶)، آیه ۹۷ و ۹۸.

﴿تَمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يُعَذِّبُونَ﴾: 'با این همه کسانی که کفر ورزیده‌اند، [غیر او را] با پروردگار خود برابر می‌کنند.

چنان که روشن است رب مشرکان مساوی با رب عالمین بوده است و در یک عدل و رتبه قرار داشته، نه اینکه وابسته و در طول باشد.

نتیجه بحث

پس از بیان آیات درباره موضوع معبود - اعم از حقیقی و مجازی - به این نتیجه رسیدیم که مفهوم ال‌ه نقش اساسی در تبیین مفهوم عبادت دارد. ال‌ه از این جهت که رب مستقل و خالق مستقل و مالک مدبر انسان در تمام شئون مخلوقات - اعم از حیات و ممات، دنیا و عقبی - است استحقاق عبادت شدن را دارد.

البته می‌توان دو عنوان اخیر (ربوبیت و خالقیت) را، که از انگیزه‌های عبادت معبود محسوب می‌شوند، تحت یک ضابطه تعریف کرد و آن ضابطه احتیاج و نیاز ممکنات است^۲ که در دو مرحله قابل تفکیک است. مرحله حدوث و ایجاد که ناظر به عنوان «خلق» است و مرحله بقا که ناظر به عنوان «رب» است. یعنی نیاز، حدوثاً و بقاءً جمیع ممکنات از جمله انسان را به عبادت وا می‌دارد.

در واقع علت اینکه ال‌ه معبود واقع می‌شود هم همین نیاز در حدوث و بقا به اوست، چنان که علامه طباطبایی به این موضوع اشاره کرده‌اند: «لا إله - أی لا معبود - إلا هو، والاله معبود لربوبيته»^۳.

اما اینکه چرا عنوان ال‌ه بیشتر در آیاتی است که به قاعده معبود بودن اشاره داشت - شصت درصد از آیات به عنوان ال‌ه پرداخته بود - می‌تواند به این دلیل باشد که مفهوم ال‌ه مفهومی وسیع و شامل تمامی شئون الهی از جمله ربوبیت و خالقیت و ... است. لذا مستقیماً از آن استفاده شده است.

۱. سوره انعام (۶)، آیه ۱.

۲. عبدالله جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۵۱۸.

۳. سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۷۳.

نقش عابد در مفهوم عبادت

آنچه اکنون در صدد بیان آن هستیم تبیین رکنی دیگر از ارکان مفهوم عبادت است که این بار از فاعل عبادت، یعنی عابد، قابل استنباط است. نقش عابد در مفهوم عبادت از سه جهت قابل بررسی است:

۱. اعتقاد به الوهیت معبود

عابد کسی است که در مقابل الهه خود خضوع و خشوع دارد، اعم از اینکه این الهه، الهی حقیقی باشد یا الهی باطل. مهم این است که عنوان الهه بر آن صادق باشد. این مطلب را می‌توان از آیاتی که لفظ «عبادت» را برای مشرکان نیز استفاده کرده اثبات کرد. زیرا اگر عبادت فقط در مقابل معبود حقیقی معنا پیدا می‌کرد، نباید از این کلمه در خصوص عمل مشرکان استفاده می‌شد. این موضوع واضح پرده از حقیقتی مهم برمی‌دارد. این حقیقت مهم نقش «اعتقاد عابد» در مفهوم عبادت است. عبادت در مقابل الهه و رب صرف تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه در مقابل الهه و ربی تحقق پیدا می‌کند که به الوهیت و ربوبیت او اعتقاد وجود داشته باشد و جایگاه «اعتقاد به الوهیت» در ضمیر عابد است.

عبادت از اموری نیست که اگر قصد الوهیت و ربوبیت معبود مطابق با واقع و معبود حقیقی نبود محقق نشود، بلکه اگر قصد الوهیت خلاف واقع هم باشد باز هم عبادت محقق شود؛ چون دایره مدار قصد الوهیت است نه واقع الوهیت.

با این بیان مشخص شد اعتقادی که عابد در حین عبادت دارد در تحقق مفهوم عبادت نقش محوری دارد. یعنی معبود موجودی است که به الوهیت او اعتقاد وجود دارد نه موجودی که الهه واقعی است. پس می‌توان رکنی دیگر از ارکان مفهوم عبادت را - که از «عابد» اخذ شده - اعتقاد و قصد عابد دانست. لذا اگر شخصی نسبت به حرم‌های اهل بیت یا ضریح آنان و ... خضوع و خشوعی انجام داد، مادامی که معتقد به الوهیت آنان نباشد، عبادت آنها حاصل نشده است.

۲. خضوع در مقابل معبود

دومین موضوعی که از عنوان «عابد» برای تبیین مفهوم عبادت قابل استنباط است خضوعی است که در مقابل معبود نشان می‌دهد. در نگاه نخست، این طور به نظر می‌آید که خضوع مؤلفه‌ای است که از نفس عمل حاصل می‌شود و باید آن را در مؤلفه بعدی که «نقش عمل عبادی در مفهوم عبادت» است بررسی کرد، اما با دقت در مصادیق عمل عبادی روشن می‌شود که بسیاری از اعمال که قطعاً عبادت محسوب می‌شوند، از حیث عمل مشتمل بر خضوع نیستند و مفهوم خضوع را باید در نفس عابد جست‌وجو کرد. اعمالی از قبیل غسل،^۱ وضو،^۲ صوم،^۳ زکات،^۴ خمس،^۵ از عناوینی هستند که عبادیت آنها محرز است، اما در نفس عمل خضوعی مشاهده نمی‌شود.

در بین عبادات غیرفقهی^۶ هم مواردی وجود دارد که به نص اهل بیت علیهم‌السلام عبادت شمرده می‌شوند، اما در آنها در حیث عمل خضوعی دیده نمی‌شود. در حدیث قدسی «سکوت» در کنار صوم از افضل عبادات شمرده شده است.^۷ در برخی روایات نرمی کلام و بلند سلام کردن از جمله عبادات محسوب شده است.^۸ در برخی دیگر از روایات به صراحت بیان شده که عبادت خصوص صوم و صیام نیست، بلکه عبادت، تفکر در امر

۱. حسن بن یوسف حلی، منتهی، ص ۵۰.

۲. همان.

۳. محمد بن حسن طوسی، مصباح المتعجد، ج ۱، ص ۴؛ عبادات الشرع علی ثلاثة أقسام أحدها تختص الأبدان والثانی تختص الأموال والثالث تختص الأبدان والأموال فالأول كالصلاة والصوم والثانی كالزكاة والحقوق الواجبة المتعلقة بالأموال والثالث كالحج والجهاد.

۴. همان.

۵. جعفر بن حسن حلی، نکت النهایة، ج ۱، ص ۱۱۸.

۶. عبادات غیرفقهی از این جهت به صورت مستقل ذکر شدند که شاید بعضی معتقد باشند عبادات فقهی حقیقتی شرعی هستند و نباید با معنای قرآنی و عرفی عبادت قیاس شوند؛ هرچند در ادامه ثابت خواهیم کرد که هیچ تفاوتی بین مفهوم عبادت در قرآن کریم و فقه وجود ندارد.

۷. محمد محسن فیض کاشانی، الوافی، ج ۲۶، ص ۱۵۰؛ یا أحمد لیس شیء من العبادة أحب إلى من الصوم والصمت.

۸. عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، ص ۴۹۷، روایت ۴۲۱۰؛ إِنَّ مِنَ الْعِبَادَةِ لَبَيْنَ الْكَلَامِ وَ إِفْشَاءِ السَّلَامِ.

الاهی است: «لَيْسَتِ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا»^۱.

چنان که روشن است در سکوت یا نرمی کلام یا بلند کردن سلام یا در تفکر، خضوعی که موجب عبادی شدن عمل باشد دیده نمی‌شود، به خلاف سجود و رکوع که در نفس عمل خضوع مشاهده می‌شود. بنابراین، باید خضوع در عبادت را نسبت به خود عابد تبیین کرد. به این معنا که همین که شخص خود را تحت سلطنت الیه قرار می‌دهد و در مقابل او و برای جلب نظر او عملی را انجام می‌دهد خضوع محقق شده است. حال گاهی خود عمل هم خاضعانه است مانند سجود و گاهی هم عمل خاضعانه نیست، اما بیانگر تسلیم و اطاعت شخص و تحت سیطره قرار دادن خود نسبت به اله خویش است. این حالت در واقع حقیقت عبودیت است، و آنچه به عنوان فعل از عابد صادر می‌شود ظهور و بروز این حقیقت است: «(ان حقيقة) العبودية عبارة عن كون الشخص تحت سلطان الغير و التبعيد اظهار لذلك المعنى»^۲.

پس، در واقع، باید گفت عبادت اولاً یک فعل قصدی و قلبی است که در ظاهر ظهور و بروز دارد نه اینکه ابتدائاً یک فعل ظاهری باشد: «فالعبادة عنوان قصدی و فعل قلبی»^۳. بنابراین، باید گفت خضوع در عبادت، که از ارکان مفهوم عبادت محسوب می‌شود، برخاسته از نفس عابد است نه از فعل عابد؛ فعل ظهور و بروز حالت نفسانی عابد، یعنی همان خضوع و خشوع در مقابل معبود است.

این نکته که با کمی آشنایی با احکام و دستورهای دینی قابل درک است متأسفانه از بزرگان وهابی مخفی مانده و تصور شده هر عمل خاضعانه‌ای محکوم به عبادت است. اگر کسی را مشاهده کنند که نسبت به یکی از اولیای خدا تکریم و تعظیمی دارد به دلیل نفس عمل خاضعانه متهم به شرک می‌شود، غافل از اینکه ملاک عبادت صرفاً عمل

۱. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۴۴۲.

۲. علی قانی اصفهانی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۶۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۶۲.

نیست، بلکه اصل و حقیقت عبادت در ضمیر عابد است؛ چنان که این حالت در بسیاری از اعمالی که مشتمل بر هیچ خضوعی نیستند نیز حاصل می‌شود و خضوع در مقابل معبود محسوب می‌شود. اگر ادعا می‌شد که ما از ضمیر آگاهیم و بعد متهم به شرک می‌کردند پذیرش آسان‌تر از این بود که از روی ظاهر عمل حکم شرک را اثبات کنند.

۳. نیت قربت به معبود

سومین موضوعی که از مؤلفه «عابد» قابل استنباط است هدفی است که از انجام دادن عمل عبادی دنبال می‌کند. چنان که گذشت این هدف می‌تواند در مسائل دنیوی یا اخروی باشد و می‌تواند اصلاً ناظر به نیاز عابد نباشد، بلکه به دلیل محبتی که معبود دارد به عبادت او مشغول می‌شود. اما وجه جامع تمام این انگیزه‌ها در این است که عابد باید به نحوی رضایت معبود را حاصل کند و توجه او را به خود جلب کند تا به هدفی که دارد نائل شود. تحصیل رضایت معبود زمانی حاصل می‌شود که عملی عبادی مطلوب معبود باشد و معبود آن عمل را دوست داشته باشد. مطلوبیت عمل موجب تقرب و تحقق قصد قربت می‌شود: «تَقْوَمُ الْعِبَادَةُ بِالْقُرْبَةِ الْمَتَوَقَّفَةِ عَلَى كَوْنِ الْعَمَلِ مَطْلُوبًا لِلشَّارِعِ».^۱

در واقع باید گفت قصد قربت که در فقه برای انجام اعمال عبادی بر آن تأکید شده^۲ به معنای انجام عمل مطلوب شارع است. اما اینکه در فقه بیان شده که «قصد قربت به واسطه قصد امر محقق می‌شود» مراد این است که از آنجایی که امر شارع کاشف از مطلوبیت عمل است، پس می‌توان به انگیزه وجود امر، عمل را به قصد قربت به جا آورد. در توضیح این موضوع باید گفت برای اینکه بفهمیم کدام عمل مطلوب معبود است تا با انجام آن به معبود تقرب پیدا کنیم راه‌هایی می‌توان تصور کرد. راه اول اینکه خود معبود به عمل امر کرده باشد. قطعاً معبود به اعمالی که دوست دارد امر می‌کند. راه دوم اینکه عابد با عقل خود یقین پیدا کند که این عمل خاص، عمل خوبی است و معبود من این کار را دوست دارد. به این راه در فقه مذهب اهل بیت علیهم‌السلام انجام عمل به قصد ملاک

۱. محمد باقر اصفهانی نجفی، شرح هداية المسترشدين (حجیة الظن)، ص ۷۰.

۲. در ادامه بیان خواهد شد که مفهوم عبادت فقهی هیچ تفاوتی با مفهوم عبادت در قرآن کریم ندارد.

می‌گویند. یعنی هرچند این عمل خاص امر ندارد، اما مصلحت و مطلوبیت دارد و عابد به دلیل خوبی عمل، آن را برای رضایت معبود خود انجام می‌دهد تا توجه او را جلب کند. آیت الله مکارم شیرازی در کتاب اصولی خود می‌گویند: «لا إشکال فی أن قصد الملائکة قصد الأمر کافٍ فی صحّة العمل»؛^۱ هیچ اشکالی در این نیست که قصد ملاک مانند قصد امر کافی در صحت عمل است.

با این بیان روشن شد که قصد قربت در واقع ناظر به خصوصیات فعل عبادی است که باید مطلوب معبود باشد تا عابد آن را برای تقرب به معبود انتخاب و امتثال کند. در واقع، نقش عابد تشخیص این فعل - از طرّقی است که بیان شد - و انتخاب آن است. لذا نمی‌توان آن را از مقومات مفهوم عبادت در عنوان «نقش عابد در مفهوم عبادت» قرار داد.

نکته‌ای که نباید مغفول بماند این است که تصور نشود قصد قربت فقط نسبت به الله و در فقه بیان شده است، بلکه این بحث نسبت به تمامی معبودها جریان دارد؛ حتی اگر - نوعاً بالله - کسی شیطان را نیز بپرستند باز هم باید عملی را انجام دهد که مطلوب او بوده و موجب تقرب به او شود.

نقش خصوصیات عمل عبادی در مفهوم عبادت

عمل عبادی عملی است که عابد با انجام دادن آن به معبود خود تقرب پیدا می‌کند و بیان شد که تقرب یعنی جلب رضایت معبود که از طریق انجام عملی محبوب معبود حاصل می‌شود. قبل از اینکه وارد بحث شویم باید این نکته را تذکر داد که مراد از عمل عبادی در این بحث، مصادیق خارجی عبادات نیست تا اشکال شود که ما به دنبال مفهوم عبادتیم و مصداق عبادت ارتباطی به بحث ندارد، بلکه مراد از عمل عبادی عنوان این مصادیق است که خود کلی و مفهوم محسوب می‌شوند. ما می‌خواهیم از خصوصیات این اعمال مقوماتی را برای مفهوم عبادت استنباط کنیم.

۱. ناصر مکارم شیرازی، انوار الأصول، ج ۱، ص ۵۲۹.

چنان که گذشت، عمل عبادی باید محبوب و مطلوب معبود باشد تا انجام آن توسط عابد موجب جلب نظر و رضایت معبود شود، یا اصطلاحاً موجب تقرب به معبود شود. اما اینکه چگونه می‌توان به مطلوبیت اعمال عبادی پی برد موضوعی است که اعمال عبادی را به چند دسته تقسیم می‌کند.^۱

دسته اول: اعمالی که عقل حکم به مطلوب بودن آنها دارد

یک قسم از اعمال عبادی، افعالی هستند که عقل می‌تواند به مطلوب بودن آنها پی ببرد. این دسته از افعال خود به دو قسمت تقسیم می‌شوند:

قسم اول: عبادات ذاتی

برخی افعال که عقل، مطلوب بودن آنها را تشخیص می‌دهد به گونه‌ای هستند که معمولاً به صورت عبادی آورده می‌شوند و اگر در جایی بدون قصد عبادت آورده شوند باید در ضمن آن توضیحی آورد که قصد عامل را مشخص کند و الا در حالت عادی اصل بر عبادی بودن این افعال است. از جمله این افعال می‌توان رکوع و سجود را نام برد. این دسته از افعال در اصطلاح علم اصول به «عبادات ذاتی» مشهور است. آیت الله خویی از سجود و رکوع به عنوان عبادت ذاتی یاد می‌کند: «العمل الذی کان بحسب ذاته عبادة کالسجود و الركوع».^۲

آیت الله فاضل لنکرانی نیز در مباحث اصولی خود از این دسته از عبادات یاد کرده است: «قسم اول: عبادتی که عبادتیش ذاتی است و متوقف بر امر و بیان شارع نیست، مثل سجود برای خداوند، خضوع در مقابل خداوند و ذکر خداوند متعال».^۳

۱. نظیر این تقسیم‌بندی در آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۶۲ دیده می‌شود: میرز ذلک تارة ارتکازی (عقلی) کالسجدة بل مطلق الانحناء فانهما ابراز للذل و الخضوع و اخرى جعلی اما باعتبار عرفی کما فی وضع الیدین علی الصدر لتعظیم الملوک و الشرفاء او غیره مما هو متعارف لدى کل قوم بالنسبة الی عظمائهم او شرعی کالصلاة.

۲. ابوالقاسم خویی، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۹۵.

۳. محمد فاضل موحدی لنکرانی، اصول فقه شیعه، ج ۵، ص ۴۸۲.

آنچه نباید مغفول بماند این است که عنوان ذاتی یک اصطلاح است و نباید بر معنای لغوی ذاتی حمل شود. وجه اینکه به این گونه افعال عنوان ذاتی داده شده شاید به دلیل تناسب بین خضوع ظاهری در جسم و خضوع باطنی در قلب عابد باشد.^۱

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌گویند:

سجده، عبادتی ذاتی نیست. زیرا اگر ذاتاً عبادت بود، هرگز انسان نمی‌توانست سجودی به قصد استهزا، یا به صورت ریا انجام دهد. سجده گاهی پرستش، گاه استهزا، گاه ریا و گاهی هم تکریم است. همان‌طور که رکوع نیز گاهی برای عبادت و گاهی برای تعظیم و تکریم است.^۲

این قسم از عبادات در قرآن کریم بیشتر استفاده شده است.

قسم دوم: عبادات شأنی

برخی افعال دیگر به گونه‌ای هستند که در ظاهر مشتمل بر خضوع نیستند (چنان‌که در قسم نخست این‌گونه بود، مانند رکوع و سجود) اما عقل مطلوبیت آنها را برای معبود درک می‌کند و پی می‌برد که این فعل را معبود دوست دارد. مثلاً اگر معبود الله باشد عقل می‌فهمد که الله راست‌گویی، احترام به پدر و مادر و ... را دوست دارد و اگر معبود شیطان باشد عقل می‌فهمد که معبود دروغ‌گویی و ظلم را دوست دارد (بحث عام است و شامل تمام اقسام معبود می‌شود)؛ این افعال در ظاهر خشوع و خضوعی را به همراه ندارند، اما اگر انسان بخواهد به انگیزه عبادت معبود از آنها استفاده کند، خضوع عابد (که همان تحت سیطره قرار دادن خود است) برای تحقق عبادت کافی است (چنان‌که گذشت). این افعال شأنی این را دارند که به صورت عبادی هم آورده شوند و البته می‌توان بدون قصد عبادت هم آنها را به جا آورد. به دلیل وجود این شأنی در آنها با این عنوان نام‌گذاری شده‌اند.

۱. علی فانی اصفهانی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۰۵؛ لعل النکتة فی تطابق آراء العقلاء علی جعل فعل كالخشوع أو السجود مبرزا للفعل الجانحی الذی أنه روح العبادة إنما هو التناسب بین الانخفاض الظاهری بالجسد مع الانخفاض الباطنی بالقلب.

۲. عبدالله جوادی آملی، سیره پیامبران در قرآن، ج ۶، ص ۱۸۷.

از جمله این موارد می‌توان از سکوت، لین کلام، افشای سلام، تفکر و ... یاد کرد که در روایات - که ارشاد به حکم عقل دارد- به عبادی بودن آنها اشاره شده است.

یا أحمد لیس شیء من العبادة أحب إلى من الصوم و الصمت؛^۱ ای احمد! هیچ چیز از بین عبادات نزد من محبوب‌تر از روزه و سکوت نیست.

انَّ مِنَ الْعِبَادَةِ لَيْنَ الْكَلَامِ وَ إِفْشَاءِ السَّلَامِ؛^۲ همان نرمی کلام و بلند کردن سلام از عبادات است.

به این دسته از عبادات بیشتر در روایات اشاره شده است.

دسته دوم: اعمالی که شرع حکم به مطلوب بودن آنها دارد

دسته‌ای دیگر از افعال به گونه‌ای هستند که شرع مطلوب بودن آنها را بیان کرده است. در واقع بدون بیان شرع اصلاً نمی‌توان پی برد که این افعال برای معبود مطلوبیتی دارند. به عبارت دیگر، فهم مطلوبیت این افعال موقوف به بیان معبود - شارع - است. به این دسته از اعمال، اعمال توقیفی می‌گویند. این دسته از افعال نیز به دو قسم تقسیم می‌شود؛

قسم اول: عبادات ذاتی

برخی افعال به گونه‌ای هستند که شارع مطلوبیت آنها را صرفاً به صورت عبادی قرار داده است. به این معنا که عبادی بودن این قسم از افعال از مقومات آنها محسوب می‌شود و بدون قصد عبادت اصلاً فعل صحیح نخواهد بود، مانند صلاة و صوم و زکاه وضو و ...؛ در واقع این دسته از اعمال بدون اینکه انسان به قصد عبادت آنها را به جا بیاورد محقق نمی‌شوند؛ مثلاً اگر افعال نماز انجام شود، اما این افعال بدون قصد عبادت محقق شود، این نماز باطل خواهد بود.

۱. محمد محسن فیض کاشانی، الوافی، ج ۲۶، ص ۱۵۰.

۲. عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، ص ۴۹۷، روایت ۴۲۱۰.

نکته‌ای که بسیار مهم است این است که در واقع شرع این مصادیق را به عنوان فعلی که فقط به صورت عبادی، صحیح خواهند بود معرفی کرده است، نه اینکه بخواهد تعریف جدیدی از مفهوم عبادت ارائه کند. یعنی قصد شرع ایجاد یک مفهوم جدید نیست، بلکه ایجاد مصداق جدید برای همان مفهوم متعارف و قابل فهم برای مردم بوده است. بنابراین، بیان کسانی که قائل به حقیقت شرعی در خصوص مفهوم عبادت شده‌اند اشتباه است و شرع مفهوم جدیدی از عبادت معرفی نکرده است، بلکه صرفاً بیان مصداق شده است.

با این بیان مشخص شده است که هیچ تفاوتی بین مفهوم شرعی عبادت و مفهوم قرآنی آن وجود ندارد و نباید برای عبادت مفاهیم متعددی مانند مفهوم شرعی، عرفی، و قرآنی قائل شد کما اینکه برخی بزرگان مرتکب این اشتباه شده‌اند: «العبادة حقيقة عرفية لغوية موضوع للاحكام الاربعة بلا جعل من قبل الشارع في اصل حقيقتها بل في مصاديقها و مبرزاتها»^۱.

قسم دوم: عبادات شأنی

قسم دوم از اعمالی که معبود مطلوبیت آن را بیان کرده و اگر بیان او نبود به مطلوبیت و محبوبیت این اعمال پی برده نمی‌شد. اعمالی هستند که ذاتاً عبادی نیستند؛ یعنی اگر به صورت غیرعبادی هم انجام شوند صحیح خواهند بود، اما می‌توان از این دسته اعمال هم برای جلب نظر معبود استفاده کرد و آنان را به صورت عبادی آورد.

برای مثال، با لباسی که نجس شده طبق شرع مقدس نمی‌توان نماز به جا آورد و باید ابتدا آن را طاهر کرد. این دستوری است که عقل متوجه آن نیست. برای عقل مبهم است که لباس تمیزی که تنها قطره‌ای خون روی آن افتاده چرا موجب بطلان نماز می‌شود، اما لباسی که بی‌نهایت کثیف است ولی نجاستی ندارد، چرا مانع صحت نماز نیست. برای صحت نماز، شرع، حکم به طهارت لباس دارد. لباس طاهر در صلاه برای شارع

۱. علی فانی اصفهانی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۶۲.

مطلوبیت دارد، اما در طهارت لباس لازم نیست که قصد عبادت هم باشد، بلکه بدون قصد عبادت هم طهارت حاصل است، اما این عمل برای شارع مطلوبیت دارد. پس می‌توان به قصد عبادت این عمل را انجام داد و در واقع خضوع کرد تا جلب توجه و رضایت معبود را به دست آورد. این دسته از افعال شائیت عبادی شدن را دارند.

دسته سوم: اعمالی که عرف حکم به مطلوبیت آن دارد

برخی افعال نیز هستند که مطلوبیت آنها در شرع و عقل بیان نشده است؛ بلکه عرف برای آنها مطلوبیت قرار داده است، یا به عبارت بهتر عرف برای آنها مطلوبیت جعل و اعتبار کرده است. مثلاً عرف بلند شدن جلوی انسانی را که برای معبود محترم است مطلوب می‌داند. شاید عرف دیگری خم شدن را نشانه احترام بداند و شاید عرف دیگری دست به سینه بودن را نشانه احترام بداند. در هر حال، مطلوبیت عمل وابسته به اعتباری است که عرف آن منطقه پای‌بند به آن هستند. این قسم از افعال اگر از طرف معبود نهی و مبعوضیتی نسبت به آنها وارد نشده باشد می‌تواند به عنوان عمل عبادی و به قصد عبادت محقق شود. مثلاً به احترام یک عالم از جای خود برخاستن را به قصد عبادت و جلب نظر معبود انجام دادن خود نوعی عبادت محسوب می‌شود. در واقع این دسته از اعمال هم شائیت عبادی بودن را دارند.

نتیجه

با توجه به مطالب و ادله‌ای که اقامه شد می‌توان سه مؤلفه اصلی را در مفهوم عبادت معرفی کرد: ۱. اعتقاد به الوهیت؛ ۲. خضوع در ضمیر عابد؛ ۳. انجام عملی که مطلوب معبود و موجب رضایت او می‌شود. بنابراین، در تعریف عبادت باید گفت «عبادت عبارت است از انجام عملی راجح از روی خضوع در مقابل الاهی».

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴.

۲. الطريحي، الشيخ فخر الدين، **مجمع البحرين**، بی جا: مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، **الوافی**، اصفهان: چاپ اول، ۱۴۰۶.
۴. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، **دراسات فی الأصول**، تقریرات: صمدعلی موسوی، قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار (ع).
۵. سبحانی، جعفر، **اسماء الثلاثة**، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، بی تا.
۶. جوادی آملی، عبدالله، **توحید در قرآن**، چاپ اول، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.
۸. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹.
۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، مجمع البحوث الاسلامیة، محقق/مصحح: بخش فقه در جامعه پژوهش های اسلامی، مشهد: چاپ اول، ۱۴۱۲.
۱۰. بلاغی نجفی، محمد جواد، **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، قم: بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۲۰.
۱۱. رشیدالدین مبینی، احمد بن ابی سعد، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
۱۲. فولادوند، محمد مهدی، **ترجمه قرآن (فولادوند)**، تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، چاپ اول، ۱۴۱۵.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰.
۱۴. اصفهانی نجفی، محمد باقر بن محمد، **شرح هدایة المسترشدين (حجیة الظن)**، قم: عطر عترت، چاپ اول.
۱۵. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، **مصباح المتجهد**، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، چاپ اول، ۱۴۱۱.
۱۶. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، **نکت النهایة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲.
۱۷. خوبی، ابوالقاسم، **أجود التقریرات**، تحقیق: محمد حسین نائینی، قم: مطبعه العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، **سیره پیامبران در قرآن**، تحقیق: علی اسلامی، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۹. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، **تصنیف غرر الحکم و درر الکلم**، قم: چاپ اول، ۱۳۶۶.
۲۰. فانی اصفهانی، علی، **آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول**، چاپ اول، قم: بی تا، ۱۴۰۱.
۲۱. المظفر، محمد رضا، **المنطق**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، بی تا.
۲۲. مودودی، ابو الاعلی، **المصطلحات الاربعة فی القرآن**، تعریب: محمد کاظم سباق، دمشق: دار الفتح، بی تا.
۲۳. دنقوز، شمس الدین احمد، **شرحان علی مراح الأرواح فی علم الصرف**، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، الطبعة الثانية، ۱۳۷۹.

٢٤. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، *المفتاح في الصرف*، تحقيق: الدكتور علي توفيق الحمّد، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.
٢٥. مكارم شيرازي، ناصر، *انوار الأصول*، قم، چاپ دوم، ١٤٢٨.
٢٦. فاضل موحدی لنكرانی، محمد، *اصول فقه شيعه*، قم: چاپ اول، ١٣٨١.

پژوهش نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◊ سال چهارم ◊ شماره ۱۴ ◊ تابستان ۱۳۹۳
صفحات: ۱۳۵-۱۵۸ ◊ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۱۵ ◊ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۵/۰۸



درنگی بر دیدگاه ابن تیمیه در مواجهه با مذاهب و بزرگان اسلام احمد کوثری (باغچقی)*

چکیده

ابن تیمیه در موارد متعددی به طعن و قدح در مذاهب و بزرگان اسلامی پرداخته است. برخی از این موارد عبارت‌اند از: مخالفت با مذاهب اسلامی و صوفیه، تنقیص پیامبر اعظم ﷺ و اهل بیت علیهم السلام، تخطئه خلفا و صحابه. مقاله حاضر به تبیین و بررسی این محورها می‌پردازد. کلیدواژه‌ها: ابن تیمیه، وهابیت، تنقیص پیامبر ﷺ، مخالفت با مذاهب، تخطئه خلفا، طعن صحابه، رد صوفیه.

مقدمه

ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم الحرانی دمشقی الحنبلی (۶۶۱-۷۲۸ ه.ق.)^۱ در شهر حران^۲ که در آن زمان از مراکز تعلیمات مذهب حنبلی بود، متولد شد.^۳ وی تا هفت‌سالگی در آن سرزمین زندگی کرد. به دلیل حمله سپاه مغول، عبدالحلیم، پدر ابن تیمیه، که عالمی حنبلی مذهب بود، مجبور شد به همراه خانواده، وطن خویش را ترک کند و در شام (دمشق) اقامت گزیند.^۴

ابن تیمیه در بیست‌سالگی پدرش را از دست داد و خود به جای پدر عهده‌دار تدریس شد و تا ۶۹۸ ه.ق. که در شام زندگی می‌کرد، از او لغزشی دیده نشده بود. از آغاز قرن هشتم، کم‌کم آثار انحراف در او ظاهر شد. به ویژه موقعی که ساکنان «حماء»^۵ از وی خواستند تا آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۶ را تفسیر کند. وی در تفسیر این آیه دچار لغزش شد و برای خداوند مکانی در فراز آسمان‌ها تعیین کرد که بر عرش متکی است.^۷ وی با این تفسیر نادرست، آشکارا برای خداوند، جهت و سمت جسمانی قائل شد. ابوبکر حصینی در این درباره می‌گوید:

پس بدان که من نظر کردم در سخن این خبیث که در قلب او مرض گمراهی است، کسی که از مشتهبات قرآن و سنت با هدف ایجاد فتنه تبعیت می‌کند ... در او چیزهایی دیدم که قدرت گفتن آن را ندارم ...؛ چراکه در آنها تکذیب پروردگار عالمیان است.^۸

۱. محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۳۶۲، ترجمه ابن تیمیه.
۲. حران که اکنون از شهرهای ویران ترکیه است، در روزگاران گذشته شهری باشکوه و زیبا بوده، و ابن تیمیه خود بارها در تصانیفش آن را مرکز صابنه و بت‌پرستان و فلاسفه خوانده است. آباء کلیسا هم آن را هیلنوپولیس یا شهر کفار و مشرکان خوانده‌اند. نک: عباس زریاب خوبی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن تیمیه، ج ۳، ص ۱۷۱.
۳. همان.
۴. اسماعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی، البداية والنهاية، حوادث سنة سبع وستين وستمائة، ج ۱۷، ص ۴۸۳.
۵. شهر «حماء» در ۱۵۰ کیلومتری دمشق قرار دارد.
۶. سوره طه (۲۰)، آیه ۵.
۷. ابن تیمیه، مجموعة الرسائل الكبرى، ص ۴۲۹، رساله ۱۱.
۸. همان، ص ۳.

انتشار سخنان ابن تیمیه در دمشق و اطراف آن، غوغایی به راه انداخت. گروهی از فقیهان بر ضد وی قیام کردند و از قاضی امام الدین (قاضی وقت) محاکمه او را خواستار شدند.^۱ پافشاری ابن تیمیه بر موضوعات خود، سبب شد قضات هر چهار مذهب (شافعی، حنبلی، حنفی و مالکی) به دلیل فتواهای دور از مذاهب اسلامی او را نکوهش و بارها به زندان محکوم کنند.^۲ سرانجام نیز در ۷۲۸ در زندان جان سپرد.^۳

در واقع ابن تیمیه را باید از جنجالی‌ترین علمای تاریخ اسلام دانست که در داوری درباره بزرگان دین بی‌پروا بود و گاه بر علما و فقهای مشهور و مسلم خرده می‌گرفت.^۴ برخی چنین نوشته‌اند که صحابه، حتی عمر و حضرت علی رضی الله عنهما، را تخطئه می‌کرد و عثمان را مال دوست می‌خواند^۵ که برخی به جهت این سخنان زشت او را منافق دانسته‌اند.^۶

ابن تیمیه نه فقط مخالف مذهب تشیع بود، بلکه با تمامی مذاهب اسلامی ضدیت داشت و حتی با دیدگاه‌های خود به تنقیص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم پرداخت، به طوری که برخی او را زندیق خواندند.^۷ سبکی، از علمای بزرگ اهل سنت که معاصر وی بود، چنین می‌نویسد:

او در پوشش پیروی از کتاب و سنت، با اتفاق مسلمانان به مخالفت برخاست و سخنی گفت که لازمه آن جسمانی بودن خداوند و مرکب بودن ذات اوست، تا آنجا

۱. اسماعیل بن عمر ابن کثیر الدمشقی، پیشین، ج ۱۷، ص ۷۱۱ و ۷۱۲.

۲. همان، ج ۱۸، ص ۲۰۲.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۲۹۶.

۴. ابن حجر عسقلانی، الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة، ج ۱، ص ۱۷۹.

۵. فَصَّازَ يَرِدُ عَلَى صَغِيرِ الْعُلَمَاءِ وَكَبِيرِهِمْ قَوِيمَهُمْ وَحَدِيثَهُمْ حَتَّىٰ أَنْتَهَىٰ إِلَىٰ عَمْرِ فَخَطَأَهُ فِي شَيْءٍ فَبَلَغَ الشَّيْخَ إِبْرَاهِيمَ الرَّقِيَّ فَأَذْكَرَ عَلَيْهِ فَذَهَبَ إِلَيْهِ وَاعْتَذَرَ وَاسْتَغْفَرَ وَقَالَ فِي حَقِّ عَلِيٍّ أَوْحَطًا فِي سَبْعَةِ عَشَرَ سَبَابًا ثُمَّ خَالَفَ فِيهَا نَصَ الْكِتَابِ مِنْهَا اعْتِدَادَ الْمَتَوَفَىٰ عَنْهَا زَوْجَهَا أَطُولُ الْأَجَلَيْنِ ... إِنَّ عَلِيًّا كَانَ مَخْذُولًا حَيْثُ مَا تَوَجَّهَ وَأَنَّهُ حَاوَلَ الْخُلَافَةَ مَرَارًا فَلِمَ يَنْهَاهَا وَإِنَّمَا قَاتَلَ لِلرِّئَاسَةِ لَا لِلدِّيَانَةِ وَلَقَوْلِهِ إِنَّهُ كَانَ يَحِبُّ الرِّئَاسَةَ وَأَنَّ عُثْمَانَ كَانَ يَحِبُّ الْمَالَ؛ همان، ص ۱۷۹-۱۸۱.

۶. وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْسِبُهُ إِلَى التَّفَاقُ لِقَوْلِهِ فِي عَلِيٍّ؛ همان، ص ۱۸۱.

۷. وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْسِبُهُ إِلَى الزَّنْدِيقَةِ لِقَوْلِهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَسْتَعَاثُ بِهِ وَأَنَّ فِي ذَلِكَ تَقْيِصًا وَمَنْعًا مِنْ تَعْظِيمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، همان.

که ازلی بودن عالم را ملتزم شد و با این سخنان حتی از ۷۳ فرقه اسلام نیز خارج شد.^۱

با مرگ او اوضاع قدری آرام شد تا اینکه در نیمه اول قرن دوازدهم ه.ق. شخصی به نام محمد بن عبدالوهاب مطرح شد. ابن عبدالوهاب با نبش قبر افکار ابن تیمیه به تکفیر فرق مختلف اسلامی و قتل و غارت‌های فراوانی دست زد. وی همچنین با تخریب قبور و مکان‌های مقدس و مورد احترام مسلمانان به مخالفت با عقاید مردم پرداخت. در واقع خاستگاه افکار التقاطی وی نشئت گرفته از افکار انحرافی ابن تیمیه بود^۲ و این تفکرات به تشکیل فرقه ضاله وهابیت منجر شد.^۳

امروزه با توجه به گسترش گروه‌های تکفیری در منطقه خاورمیانه و جهان اسلام و ادعان برخی از اینها به تأثیر از افکار ابن تیمیه، اهمیت بحث درباره این شخصیت و دیدگاهش درباره بزرگان اسلام و فرق اسلامی امری ضروری است. زیرا با توجه به نگرش

۱. تقی الدین علی بن عبد کافی سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۹، ص ۲۵۳؛ همو، السیف الصیقل، ص ۱۷۷؛ همو، مقدمه کتاب الذره المضمینه فی الرد علی ابن تیمیه، ص ۶ و ۷.
 ۲. بنا به گفته محمد عبدالرحمن سلهتی حنفی، ابن تیمیه بزرگ وهابیان است و نه تنها شیخ الاسلام نیست، بلکه او شیخ البدعة و الآثام است. «ابن تیمیه فهو کبیر الوهابیین و ما هو شیخ الإسلام بل هو شیخ البدعة و الآثام» (محمد عبدالرحمن سلهتی حنفی، سیف الابرار المسلول علی الفجار، ص ۱۱).
 ۳. زیرا بدعت‌هایی که او بنا نهاد، طی قرن‌های بعد مقدمات به وجود آمدن فرقه وهابیت را فراهم آورد؛ وهابیتی که با همه مذاهب و مظاهر اسلامی به جنگ برخاستند، به نحوی که عبدالرحمن سربازی - از علمای بزرگ معاصر اهل سنت و مدیر مدرسه عربیه اسلامیة چابهار - در این باره چنین می‌نویسد: «در هر مرتبه که به حج مشرف می‌شوم، آثار انحطاط اخلاقی و فساد اجتماعی و محو آثار متبرکه در بلدین شریفین ملموس و مشهود و آشکار است (مثل تخریب: بئر خاتم، آثار متبرکه هفت‌گانه، باغ منسوب به سلمان فارسی، مساجد بسیاری از جمله مسجد مشهد حضرت حمزه (رض) و مسجد الفسح، و تخریب میدان احد، مقابر شهدای احد، مولد نبی (ص)، خانه حضرت خدیجه ۳ (س)، مزارهای صحابه و اهل بیت (ع) در جنت الملی و جنت البقیع، خانه‌ای که قبر والد پیامبر (ص) در آنجا بود، قبر سنان بن مالک و ...). اما در مقابل این اعمال (محو آثار متبرکه)، موسوم کردن یکی از خیابان‌های مکه مکرمه به نام «شارع ابی لهب» و بقایای دیوار و آثار قلعه کعب بن اشرف یهودی در بنی‌قریظه در اطراف مدینه را جزو آثار باستانی مملکت حفظ کردن، از اعجب العجائب است. تابلو اداره حفاظت از آثار باستانی امروز هم در کنار قلعه مشارالیه منصوب است که برداشتن سنگ‌های این قلعه و محو آثار پیگرد و مجازات قانونی دارد» (خلیل احمد سهارنبوری، عقاید علمای اهل سنت و جماعت در رد وهابیت و بدعت، ترجمه عبدالرحمان سربازی، مقدمه کتاب، ص ۱۲).

ابن تیمیه می‌توان رابطه گروه‌های تکفیری با فرق اسلامی و نوع تفکر آنها را در خصوص بزرگان اسلام به دست آورد.

الف. نگرش ابن تیمیه در خصوص مذاهب اسلامی

برخی از شخصیت‌های بزرگ اسلامی ابن تیمیه را به دلیل مواضعش نه تنها سنی نمی‌دانند، بلکه او را فردی گمراه و خارج از جماعت مسلمانان می‌دانند؛ تقی‌الدین علی بن عبدالکافی سبکی اشعری شافعی در مقدمه کتابش می‌نویسد:

ابن تیمیه بدعت‌هایی در اصول عقاید ایجاد کرد و ارکان و پایه‌های اسلام را ویران کرد. اینها همه بعد از آن بود که او خود را زیر پوشش تبعیت از کتاب و سنت پنهان کرد و اظهار داشت که به سوی حق دعوت و به بهشت هدایت می‌کند. ولی از تبعیت سرباز زد و به بدعت‌گویی پرداخت. او به دلیل مخالفت با اجماع از جماعت مسلمانان جدا شد.^۱

در ادامه به برخی از مخالفت‌های او با مذاهب اسلامی اشاره می‌شود:

۱. مخالفت‌های ابن تیمیه با مذاهب اهل سنت^۲

برخلاف آنچه برخی دشمنی ابن تیمیه را فقط با شیعیان و آن هم از سر تعصب می‌دانند، باید دانست که مهم‌ترین مخالفت‌های او با اهل سنت بوده، به طوری که نخستین ردیه‌ها علیه وی را بزرگان سنی مذهب نگاشته‌اند و این خود گواهی بر تقابل شدید افکار او با اهل سنت است. ابن تیمیه به نحوی برای شکستن بزرگان اهل سنت اقدام می‌کند، که حصنی دمشقی می‌نویسد: «در کلام ابن تیمیه در مواضعی تکفیر ائمه اربعه هم دیده می‌شود».^۳ اما ابن تیمیه در این راه با در نظر گرفتن جانب احتیاط قدم به قدم وارد می‌شود. او ابتدا بیان می‌دارد که قول ائمه اربعه اهل سنت و فقهای بزرگ برای هیچ

۱. سبکی، پیشین، مقدمه کتاب، ص ۶.

۲. در این بحث نفیاً و اثباتاً در خصوص مطالب ابن تیمیه اظهار نظری نمی‌کنیم. فقط در مقام بیان میزان مخالفت‌های او با اهل سنت هستیم.

۳. تقی‌الدین حصنی دمشقی، دفع الشبهه عن الرسول و الرساله، ص ۱۲۶.

کس حجت نیست و برای قبولاندن این عقیده به عوام، آن را به عموم مسلمانان نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «وَأَمَّا أَقْوَالُ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ كَالْفُقَهَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَغَيْرِهِمْ؛ فَلَيْسَ حُجَّةً لَازِمَةً وَلَا إِجْمَاعًا بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ»^۱.

سپس با زیرکی تمام بیان می‌دارد که ائمه اربعه هم دیدگاه‌هایی مخالف قرآن و سنت دارند و خود آنها هم اذعان کردند که در دیدگاه‌های خلاف قرآن و سنتشان از قول آنها اعراض گردد: «بَلْ قَدْ ثَبَتَ عَنْهُمْ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - أَنَّهُمْ نَهَوْا النَّاسَ عَنْ تَقْلِيدِهِمْ؛ وَأَمَرُوا إِذَا رَأَوْا قَوْلًا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ أَقْوَى مِنْ قَوْلِهِمْ: أَنْ يَأْخُذُوا بِمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَيَدْعُوا أَقْوَاهُمْ»^۲.

او در مرحله آخر برای دیدگاه‌های خلاف قرآن و سنت ائمه اربعه اهل سنت مخالفت اصحاب آنها را به مثابه شاهی بر این مدعا ذکر می‌کند و می‌نویسد:

برخی از اصحاب مالک، ابوحنیفه و احمد بن حنبل، جمع سه طلاق در یک مجلس را حرام و بدعت می‌دانند، زیرا مخالف کتاب و سنت است و اینان با قول ائمه خود (مالک و ابوحنیفه و احمد بن حنبل) مخالفت کردند.^۳

یعنی ابن تیمیه در واقع می‌خواهد بگوید که مالک و ابوحنیفه و احمد بن حنبل با حکم به جواز سه طلاق در یک مجلس، با قرآن و سنت مخالفت کرده‌اند و فتوای آنان در حقیقت حرام و بدعت است.^۴

۱. ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۲۰، ص ۱۰ و ۱۱.

۲. همان.

۳. «وَكَذَلِكَ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِ مَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَأَحْمَدَ قَالُوا: إِنَّ جَمَعَ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ مُحَرَّمٌ وَبِدْعَةٌ؛ لِأَنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ عِنْدَهُمْ إِنَّمَا يَدُلُّانِ عَلَى ذَلِكَ وَخَالَفُوا أَيْمَتَهُمْ» (همان، ج ۲۰، ص ۱۰ و ۱۱).

۴. او حتی به راحتی القای به عادی‌سازی به مخالفت با حدیث صحیحی که از جانب ابوحنیفه و دیگر ائمه اربعه نقل شده می‌کند! - وَتَجَدُّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ - مِمَّنْ يَخَالِفُ الْحَدِيثَ الصَّحِيحَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ أَوْ غَيْرِهِمْ - يَقُولُ: هَذَا مُنْسُوخٌ وَقَدْ اتَّخَذُوا هَذَا مَجْتَهَةً؛ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ مَذْهَبَهُمْ يَقُولُونَ: هُوَ مُنْسُوخٌ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مُنْسُوخٌ وَلَا يَتَّبِعُوا مَا الَّذِي نَسَخَهُ (همان، ج ۲۱، ص ۱۵۰).

ابن تیمیه همچین در اظهار نظری، برخلاف قول عامه اهل سنت، اعلام می‌دارد که تقلید از یک فرد به صورت مطلق و التزام به یک مذهب مشخص جایز نیست و در فتوایی عجیب می‌نویسد:

هر کس به یک مذهب خاص از مذاهب چهارگانه تسنن (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) تعصب ورزد او جاهل و گمراه است، بلکه کافر است و باید از این عقیده خود توبه کند و الا باید کشته شود!؛^۱ «مَنْ يَتَعَصَّبُ لِوَاحِدٍ مَعِينٍ غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَنْ يَتَعَصَّبُ لِمَالِكٍ أَوْ الشَّافِعِيِّ أَوْ أَحْمَدَ أَوْ أَبِي حَنِيفَةَ وَيَرَى أَنَّ قَوْلَ هَذَا الْمُعِينِ هُوَ الصَّوَابُ الَّذِي يَنْبَغِي اتِّبَاعُهُ دُونَ قَوْلِ الْإِمَامِ الَّذِي خَالَفَهُ. فَمَنْ فَعَلَ هَذَا كَانَ جَاهِلًا ضَالًّا؛ بَلْ قَدْ يَكُونُ كَافِرًا؛ فَإِنَّهُ مَتَى اعْتَقَدَ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ اتِّبَاعُ وَاحِدٍ بَعِيْنِهِ مِنْ هَؤُلَاءِ الْأَيْمَةِ دُونَ الْإِمَامِ الْآخِرِ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَسْتَتَابَ فَإِنَّ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ. بَلْ غَايَةُ مَا يَقَالُ: إِنَّهُ يُسَوِّغُ أَوْ يَنْبَغِي أَوْ يَجِبُ عَلَى الْعَامَّةِ أَنْ يَقْلُدَ وَاحِدًا لَا بَعِيْنَهُ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ زَيْدٍ وَلَا عَمْرٍو. وَأَمَّا أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: إِنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْعَامَّةِ تَقْلِيدُ فُلَانٍ أَوْ فُلَانٍ فَهَذَا لَا يَقُولُهُ مُسْلِمٌ».^۲

ابن تیمیه در مقام ارائه دلیل برای فتاوایش می‌نویسد: «خود ائمه اربعه هم مردم را از تقلید کردنشان در همه آنچه می‌گویند، نهی کرده‌اند».^۳

۱. همان، ج ۲۲، ص ۲۴۸ و ۲۴۹.

۲. همان، ص ۲۴۸ و ۲۴۹. وَمَنْ تَعَصَّبَ لِوَاحِدٍ بَعِيْنِهِ مِنَ الْأَيْمَةِ دُونَ الْبَاقِيْنَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ تَعَصَّبَ لِوَاحِدٍ بَعِيْنِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ دُونَ الْبَاقِيْنَ. كَالرَّافِضِيِّ الَّذِي يَتَعَصَّبُ لِعَلِيِّ دُونَ الْخُلَفَاءِ الثَّلَاثَةِ وَجُمْهُورِ الصَّحَابَةِ. وَكَالْخَارِجِيِّ الَّذِي يَقْدَحُ فِي عُثْمَانَ وَعَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. فَهَذِهِ طُرُقُ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ الَّذِينَ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ أَنَّهُمْ مَذْمُومُونَ خَارِجُونَ عَنِ الشَّرِيْعَةِ وَالْمُنْتَهَاجِ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ بِهِ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَمَنْ تَعَصَّبَ لِوَاحِدٍ مِنَ الْأَيْمَةِ بَعِيْنِهِ فَبِيْنَهُ شُبُهَةٌ مِنْ هَؤُلَاءِ سِوَاءُ تَعَصَّبَ لِمَالِكٍ أَوْ الشَّافِعِيِّ أَوْ أَبِي حَنِيفَةَ أَوْ أَحْمَدَ أَوْ غَيْرِهِمْ. ثُمَّ غَايَةُ الْمُتَعَصَّبِ لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَكُونَ جَاهِلًا يَقْدِرُ فِي الْعِلْمِ وَالْدِيْنِ وَيَقْدِرُ الْآخَرِيْنَ فَيَكُونُ جَاهِلًا ظَالِمًا وَاللَّهُ بِأَمْرِ بِالْعِلْمِ وَالْعَدْلِ وَيَنْهَى عَنِ الْجَهْلِ وَالظُّلْمِ. (همان، ص ۲۵۲). بنابراین، باید از دیدگاه او اکثر اهل سنت را گمراه، جاهل و کافر نامید! و در صورتی که از این عقیده خود بر پای‌بندی به یک مذهب مشخص توبه نکنند، باید آنها را به قتل رساند!

۳. «و هولااء الائمة الاربعة رضی الله عنهم قد نهو الناس عن تقليدهم في كل ما يقولونه، و ذلك هو الواجب عليهم» (همان، ج ۲۰، ص ۲۱۰ و ۲۱۱).

ابن تیمیه با این مکتب خود به صورت غیرمستقیم می‌خواهد به دیگران بفهماند که ائمه دین و مذاهب اهل سنت، هیچ کدام قابلیت پیروی و تبعیت ندارند.^۱ او پس از تنقیص مذاهب به تعریض بزرگان اهل سنت در حدیث یا کتب آنها هم پرداخته و چنین می‌نویسد: «در بخاری و مسلم اغلاطی وجود دارد»،^۲ «مجرد روایات احمد موجب نمی‌شود که حدیث، صحیح و عمل به آن واجب باشد»،^۳ «هر چه احمد در مسند و غیرمسندش نقل کرده نزدش حجت نیست»،^۴ «ترمذی احادیثی را در فضایل علی ذکر کرده که بسیاری از آنها ضعیف است».^۵

باید اظهار داشت، این مخالفت‌های ابن تیمیه با بزرگان اهل سنت برای این است که وی معتقد به عقایدی مخالف عقاید عموم اهل سنت^۶ و مسلمانان بود^۷ و برای اثبات عقاید خلاف خود، گاهی به نفی بزرگان دین می‌پرداخت و گاهی هم برای اینکه مردم عوام آنها را بپذیرند این عقاید - مثل عقیده حمل آیات قرآن بر ظاهرش و عدم تأویل آیات - را به سلف نسبت می‌داد.^۸ اما شهرستانی در پاسخ به امثال این ادعاها می‌نویسد:

۱. ابن قیم خلف ابن تیمیه هم، هم‌نوا با استادش عمل اهل سنت در تقلید از یک نفر را، خلاف سیره صحابه و از بزرگ‌ترین بدعت‌ها و قبیح‌ترین کارها می‌شمارد: «وَأَمَّا هَذِي الصَّحَابَةِ فَمِنْ الْمَعْلُومِ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِيهِمْ شَخْصٌ وَاحِدٌ يَقْلُدُ رَجُلًا وَاحِدًا فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ، وَيَخَالِفُ مَنْ عَدَاهُ مِنَ الصَّحَابَةِ بِحَيْثُ لَا يَزِدُّ مِنْ أَقْوَالِهِ شَيْئًا، وَلَا يَقْبَلُ مِنْ أَقْوَالِهِمْ شَيْئًا، وَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْبِدَعِ وَأَفْحِجِ الْحَوَادِثِ» (ابن قیم، اعلام الموقعين، ج ۲، ص ۱۵۹): «أَنَّ غَايَةَ هَذَا أَنْ يَكُونَ عُمَرُ قَدْ قَلَّدَ أَبَا بَكْرٍ فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ، فَهَلْ فِي هَذَا دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ اتِّخَاذِ أَقْوَالِ رَجُلٍ بَعِيْنِهِ بِمَنْزِلَةِ نُصُوصِ الشَّارِعِ لَا يَلْتَفَتُ إِلَى قَوْلِ مَنْ سِوَاهُ بَلْ وَلَا إِلَى نُصُوصِ الشَّارِعِ إِلَّا إِذَا وَافَقَتْ نُصُوصَ قَوْلِهِ؟ فَهَذَا وَاللَّهِ هُوَ الَّذِي أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّهُ مُحَرَّمٌ فِي دِينِ اللَّهِ، وَلَمْ يَطْهَرْ فِي الْأُمَّةِ إِلَّا بَعْدَ انْقِرَاضِ الْقُرُونِ الْفَاضِلَةِ»؛ همان، ص ۱۶۶.

۲. ابن تیمیه، منهاج السنة النبوية، ج ۷، ص ۲۱۵.

۳. همان، ج ۷، ص ۳۹۷.

۴. همان، ج ۷، ص ۹۷.

۵. همان، ج ۷، ص ۱۷۸.

۶. وی حتی در باب نکاح و طلاق نیز نظری غیر از نظر مذاهب اهل سنت ارائه کرد (جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۳، ص ۱۹).

۷. مانند تجسیم، حرمت زیارت قبور اولیا، حرمت استغاثه به ارواح اولیای خدا، حرمت شفاعت، حرمت توسل و ...

۸. نک: ابن تیمیه، الرسالة المدنیة فی الحقیقة والمجاز فی الصفات (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، کتاب الایمان، ج ۷، ص ۶۰-۷۲).

سپس گروهی از متأخرین گفته‌های خود را به سلف نسبت داده و می‌گویند: در این آیات^۱ باید همان ظاهر بدوی آنها را گرفت و تفسیر آیات درست به همان نحو باید باشد که وارد شده، بدون هیچ تأویلی یا توقفی در آنچه ظاهر است، لذا اینها گرفتار تشبیه کامل شدند و این خلاف عقیده سلف است. این تشبیه کامل و خالص قبل از این فقط در میان یهودیان بود؛ البته نه همه آنان، بلکه فقط يك يا دو گروه از آنها، که الفاظ فراوانی در تورات یافتند که دلالت بر آن می‌کند.^۲

۲. ابن تیمیه و رد صوفیه

ابن تیمیه مکتب صوفیه را مکتبی کاملاً انحرافی می‌دانست و بارها به این مکتب تاخت. وی درباره عقاید این مکتب و شخص ابن عربی می‌نویسد:

و لما كانت احوال هؤلاء شیطانية، كانوا مناقضين للرسول صلوات الله تعالى و سلامه عليهم، كما يوجد في كلام صاحب (الفتوحات المكية) و (الفصوص) و اشباه ذلك، يمدح الكفار مثل: قوم نوح و هود و فرعون و غيرهم، و ينتقص الانبياء كنوح و ابراهيم و موسى و هارون! و يذم شيوخ المسلمين المحمودين عند المسلمين: كالجنيد بن محمد، و سهل بن عبد الله التستري و امثالها، و يمدح المذمومين عند المسلمين: كالحلاج و نحوه.^۳

یعنی احوال این فرقه شیطانی (صوفیه) چنین است که، درباره پیامبران صلوات الله علیهم عقاید متناقضی دارند، همچنان که صاحب کتب فتوحات مکیه و فصوص (ابن عربی) و همانند او این‌گونه‌اند. اینان کفاری چون قوم نوح و قوم هود و فرعون را مدح می‌کنند و انبیایی چون نوح و ابراهیم و موسی و هارون را تنقیص می‌کنند! اینان به مذمت علمای مورد قبول و به مدح علمای مورد ذم مسلمانان می‌پردازند.

ابن تیمیه همچنین فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی را مطالعه کرد و چون آن را با عقاید خود مخالف یافت، شروع به لعن و سب محیی‌الدین و پیروان او کرد و کتابی به نام

۱. آیات صفات خداوند.

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

۳. ابن تیمیه، احمد، الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، ص ۱۱۱.

النصوص علی الفصوص در رد آن نوشت. وی بعد از آگاه شدن از اینکه شیخ کریم‌الدین، شیخ خانقاه سعید السعداء در قاهره از پیروان ابن عربی است نامه‌ای به او نوشت و در آن به عقاید محیی‌الدین، صدرالدین قونوی، عفیف تلمسانی و ابن سبعین شدیداً تاخت و آنها را کافر خواند.^۱

۳. دیدگاه تند ابن تیمیه در خصوص مذهب تشیع

دیدگاه‌های تند ابن تیمیه در کتاب *منهاج السنه* به عمق تعصب این شخص نسبت به مذهب پیروان اهل بیت علیهم‌السلام اشاره دارد. وی نصوص روایی درباره فضایل علی علیه‌السلام و اهل بیت علیهم‌السلام را رد و تکذیب می‌کند. او در کتاب‌هایش، مخصوصاً *منهاج السنه*، از ادبیاتی زشت و در قالب سخنان توهین‌آمیز در مواجهه با مخالفان خود و شیعیان استفاده می‌کند. برای مثال می‌نویسد:

الف. احدی از طوایف اهل قبله مانند شیعیان دروغ نگفته‌اند، فلذا اصحاب صحاح سته و اهل سنت روایات آنها را نقل نکرده‌اند.^۲

ب. شیعیان اصول دین را چهار می‌دانند: توحید، عدل، نبوت و امامت.^۳

ج. شیعیان به مساجد اعتنایی ندارند و مساجدشان خالی از جمعیت است؛ نه جمعه و نه جماعتی در مساجد برپا نمی‌کنند و اگر گاهی هم نماز بگزارند فرادا می‌خوانند.^۴

د. شیعیان به حج بیت‌الله نمی‌روند، بلکه حج آنها زیارت قبور است و ثواب آن را از حج خانه خدا بیشتر می‌دانند.^۵

ه. شیعیان سگ‌های خود را به نام ابوبکر و عمر می‌نامند و پیوسته آنها را لعن می‌کنند.^۶

۱. همو، *مجموعه الرسائل و المسائل*، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۹۰.

۲. همو، *منهاج السنه*، ج ۱، ص ۱۵.

۳. همان، ص ۲۱.

۴. همان، ص ۱۳۱.

۵. همان.

۶. همان، ص ۱۱.

به راستی اگر شخصی منصف از نزدیک با شیعیان معاشرت داشته باشد، یا کتب کلامی و فقهی امامیه را دیده باشد، کذب این سخنان به وضوح برایش روشن می‌شود. باید دانست، اظهارات این‌چنینی او برای ایجاد عداوت بین مسلمانان است. وی حتی معتقد است برای ایجاد تفرقه بین مسلمانان و مرزبندی بین شیعه و سنی، سزاوار است اهل سنت از مستحبات و سنت‌های ثابت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دست برداشته، آن را کنار بزنند! وی می‌گوید اگر امری مستحبی جزء شعار شیعه شود و به آن عمل کنند، مناسب است اهل سنت به آن مستحب عمل نکنند! زیرا به عقیده وی، مصلحت تفرقه‌اندازی و مرزبندی برای تشخیص و شناخت شیعه از سنی و تمییز از همدیگر، از مصلحت عمل به مستحبات و سنت ثابت‌شده در شرع اسلام، برتر و اولی است.^۱

آیا پیروی مذهبی از یک حکم مستحبی، سبب می‌شود به آن حکم عمل نشود و باید آن را کنار گذارد؟^۲

ب. دیدگاه ابن تیمیه درباره بزرگان دین

ابن تیمیه مخالفت‌های خود را فقط به مذاهب محدود نکرد. گام بعدی او شکستن قداست بزرگان اسلام بود. وی در این راه تا حدی پیش رفت که برخی از علمای اهل سنت از جمله، حسنی دمشقی معتقد است ابن تیمیه در آثار خود به جای ترویج اعتقادات صحیح اسلامی و هدایت مسلمانان، به تنقیص خداوند، جسارت به ساحت پیامبر اسلام و شیخین و تکفیر برخی صحابه و مسلمانان پرداخته است. وی در این باره می‌نویسد:

عده‌ای ابن تیمیه را دریای علم توصیف می‌کنند، در حالی که برخی پیشوایان، او را زندیق (ملحد) مطلق می‌شمارند. علت گفتار برخی پیشوایان هم این است که تمام آثار علمی ابن تیمیه را بررسی کرده، به اعتقاد صحیحی برنخورده‌اند؛ مگر

۱. «و من هنا ذهب من الفقهاء الى ترك بعض المستحبات اذا صارت شعارا لهم - ای الشیعه - فانه و ان لم يكن الترك واجبا لذلك، و لكن في اظهار ذلك مشابهة لهم، فلا يتميز السني من الرافضي، و مصلحة التميز عنهم لاجل هجرانهم و مخالفتهم اعظم من مصلحة هذا المستحب»؛ همو، منهاج السنة، ج ۲، ص ۱۴۳.

۲. با وجود این باید قضاوت کنیم که پیرو سنت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کیست؟ آن که به سنت پای بند است تا جایی که آن را شعار خود قرار داده، یا آن که سنت را کنار می‌گذارد تا شبیه عاملان به سنت نشود؟

اینکه وی در موارد متعدد برخی مسلمانان را تکفیر می‌کند و برخی دیگر را گمراه می‌داند. کتاب‌های وی آمیخته به تشبیه حق به مخلوقات و تجسیم ذات باری تعالی و همچنین جسارت به ساحت مقدس رسول اکرم ﷺ و شیخین و تکفیر عبدالله بن عباس است. وی ابن عباس را ملحد و عبدالله عمر را مجرم، گمراه و بدعت‌گذار می‌داند. این سخنان ناروا را در کتاب الصراط المستقیم خود بیان کرده است.^۱

در ادامه به برخی از این مخالفت‌ها اشاره می‌شود:

۱. ابن تیمیه و تنقیص پیامبر اعظم ﷺ

ابن تیمیه در ۷۰۴ ه.ق. به مسجد تاریخ (یا مسجد نازنج) در جوار مصلاهی شهر دمشق رفت و سنگی را که می‌گفتند اثر پای حضرت رسول ﷺ بر آن است و مردم به آن تبرک می‌جستند شکست و گفت تبرک و بوسیدن آن جایز نیست.^۲ ابن عطا برای برخی از این بدعت‌ها با او مناظره کرد و او را به محکمه قاضی بدرالدین بن جماعه کشانید، و چون قاضی احساس کرد او در سخنان خود، درباره پیامبر ادب را رعایت نمی‌کند، او را روانه زندان کرد.^۳

وی استغاثه به پیامبر خدا یا هر نبی و انسان صالحی را شرک دانسته و حکم اعدام برای استغاثه‌کنندگان صادر کرده و ایشان را مهدورالدم می‌شمارد. او می‌نویسد: «من یأتی الی قبر نبی او صالح و یسئله حاجته و یستنجده مثل ان یسئله ان یزیل مرضه او یقضی دینه، او نحو ذلك مما لا یقدر علیه الا الله فهذا شرک صریح یجب ان یستتاب صاحب، فان تاب و الا قتل».^۴

ابن حجر عسقلانی، که از علمای طراز اول اهل سنت و صاحب مهم‌ترین شرح بر صحیح بخاری است، در این باره می‌نویسد که برخی معاصران ابن تیمیه، به او زندقه و

۱. تقی الدین حصنی دمشقی، دفع الشبهة عن الرسول و الرسالة، ص ۱۲۵.

۲. ابن کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج ۱۸، ص ۴۶.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۷۴ و ۷۵.

۴. ابن تیمیه، زیارة القبور و الاستنجاد بالمقبور، ص ۱۷.

الحاد و کفر نسبت داده‌اند. زیرا می‌گفت پیامبر اکرم ﷺ شایسته توسل نیست. این سخن ابن تیمیه در حقیقت تنقیص مقام پیامبر ﷺ و ممانعت از گرامی داشتن آن حضرت است.^۱

در واقع هدف و تفکر ابن تیمیه، عادی جلوه دادن مقامات پیامبران و اولیای الهی است و اینکه آنان پس از مرگ کوچک‌ترین تفاوتی با افراد عادی ندارند. بر این اساس می‌گوید:

سفر برای زیارت پیامبر ﷺ حرام است.^۲ کیفیت زیارت پیامبر ﷺ، از کیفیت زیارت اهل قبور تجاوز نمی‌کند.^۳ پس از درگذشت پیامبر ﷺ هر گونه توسل به آن حضرت بدعت و شرک است.^۴ سوگند به پیامبر و قرآن، یا سوگند دادن خدا، به آنها شرک است.^۵ برگزاری مراسم جشن و شادی در تولد پیامبر ﷺ بدعت به شمار می‌رود.^۶

حصنی دمشقی پس از ذکر مواردی از اعتقادات ابن تیمیه می‌نویسد:

این سخنان ابن تیمیه بدن انسان را می‌لرزاند، سخنانی که قبل از زندیق حران (ابن تیمیه) در هیچ زمان و مکانی از کسی شنیده نشده بود. ابن تیمیه با بهانه قرار دادن داستان عمر، به ساحت پیامبر اکرم ﷺ جسارت کرده، مقام و منزلت آن حضرت را در دنیا پایین آورده و مدعی شده است که حرمت و رسالت آن بزرگوار پس از رحلت از بین رفته است. این سخنان ابن تیمیه کفر او را ثابت می‌کند.^۷

۱. ابن حجر عسقلانی، الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة، ج ۱، ص ۱۸۱.

۲. ابن تیمیه، الرد علی الاخنائی، ص ۱۸.

۳. همان، ص ۵۴.

۴. نک.: همو، زیارة القبور والاستنجد بالمقبور.

۵. همو، الرد علی الاخنائی، ص ۱۶۴.

۶. نک.: جعفر سبحانی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹.

۷. هذا شيء تشعر منه الأبدان، ولم نسمع أحدا فاه، بل ولا رمز إليه في زمن من الأزمان، ولا بلد من البلدان، قبل زندیق حران، قاتله الله عز وجل وقد فعل. جعل الزندیق الجاهل الجامد قصة عمر رضی الله عنه دعامة للتوصل بها إلى خبث طويته في الازدراء بسيد الأولین والأخیرین وأکرم السابقین واللاحقین، وحط رتبته في حياته، وأن جاهه وحرمته ورسالته وغير ذلك زال بموته، وذلك منه كفر بيقين وزندقة محققة (حصنی دمشقی، پیشین، ص ۱۳۱).

همچنین سبکی، عالم بزرگ و مورد احترام اهل سنت، با توجه به سیره مسلمانان از صدر اسلام در خصوص توسل و استغاثه به قبر شریف پیامبر ﷺ و اولیا و افراد مورد توجه طوایف مسلمانان^۱ با شاذ خواندن نظر ابن تیمیه می نویسد:

توسل و استغاثه و تشفع به نبی مکرم و صالحان از زمان پیامبر ﷺ تا ظهور ابن تیمیه مرسوم و امری نیکو در هر دینی و نزد انبیا و رسولان بوده است، به طوری که سیره سلف هم این گونه بوده و در هیچ زمانی و در هیچ دینی خلاف چنین سخنی گفته نشده، تا اینکه ابن تیمیه آمد و با سخنان باطل خود قضیه را بر افراد ضعیف و نادان مشتبه کرد و بدعتی را پایه گذاری کرد که در هیچ عصری سابقه نداشت.^۲

۲. دیدگاه ابن تیمیه درباره صحابه و خلفا

ابن تیمیه که به گواه علمای صاحب نام هیچ ابایی از تنقیص رسول الله ﷺ نداشت، به راحتی به تخطئه صحابه بزرگ پیامبر ﷺ و اهل بیت او می پردازد و تا جایی که می تواند فضایل آنها را منکر می شود. برای وی فرقی ندارد که به کدام یک از صحابه طعن وارد کند، او حتی با تعریضی به عایشه، بیان او از حدیث پیامبر را، تأویل شخصی می خواند.^۳

۱. مثل توسل یکی از مسلمانان با راهنمایی عثمان ابن حنیف صحابی به قبر پیامبر ﷺ برای رفع گرفتاری (احمد ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۱۳۸؛ محمد ترمذی، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۵۶۹؛ محمد ابن ماجه، سنن، ج ۱، ص ۴۴۱)؛ توسل مردم مدینه به قبر پیامبر (ص) به امر و اشاره عایشه برای نزول باران (عبدالله دارمی، سنن دارمی، ج ۱، ص ۵۶؛ محمد بن یوسف صالحی الشامی، سبل الهدی و الرشاد، ج ۱۲، ص ۳۴۷)؛ توسل یکی از صحابه به قبر پیامبر (ص) در زمان خلیفه دوم (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۲، ص ۵۷۷؛ علی بن عبدالله سمهودی، وفاء الوفاء، ج ۴، ص ۱۳۷۲)؛ استغاثه ابوعلی خلال حنبلی به قبر امام کاظم (ع) (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۱۲۰)؛ توسل شافعی (محمد بن ادریس) به قبر ابوحنیفه (حربلی النجدی، فیصل، خلاصة الکلام، ص ۲۵۲)؛ توسل اهل سمرقند به قبر بخاری (تقی الدین سبکی، طبقات الشافعية الکبری، ج ۲، ص ۲۴۳).

۲. «إعلم: أنه يجوز ويحسن التوسل، والاستغاثة، والتشفع بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى ربه سبحانه وتعالى. وجواز ذلك وحسنه من الأمور المعلومة لكل ذي دين، المعروفة من فعل الأنبياء والمرسلين، وسير السلف الصالحين، والعلماء والعوام من المسلمين. ولم ينكر أحد ذلك من أهل الأديان، ولا سمع به في زمن من الأزمان، حتى جاء ابن تيمية، فتكلم في ذلك بكلام يلبس فيه على الضعفاء الأعمار، وابتدع ما لم يسبق إليه في سائر الأعصار» (تقی الدین السبکی، شفاء السقام فی زیارة خیر الانام، ص ۲۹۲-۲۹۳).

۳. «وعائشة تأولت فيما ذكرت كما تأولت أمثال ذلك» (ابن تیمیه، مجموع الفتاوى، ج ۴، ص ۲۹۸).

دیدگاه ابن تیمیه درباره خلفا

ابن تیمیه، برخلاف سایر اهل سنت که اهانت به صحابه، خصوصاً خلفا، را خط قرمز خود می‌دانند، آن قدر خود را بزرگ می‌انگارد که به تخطئه خلفا بپردازد. برای مثال، ابن حجر عسقلانی عالم بلندآوازه اهل سنت درباره او می‌گوید ابن تیمیه به رد کوچک‌ترین علما و بزرگ‌ترین علمای والامقام پرداخت، تا اینکه حتی به رد عمر هم رسید ... (وی معتقد است:) علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ بارها برای به دست آوردن خلافت کوشید، ولی کسی او را یاری نکرد، جنگ‌های او برای دیانت خواهی نبود، بلکه برای ریاست طلبی بود و او ریاست را دوست داشت و همانا عثمان مال دوست بود.^۱

در واقع ابن تیمیه هیچ خط قرمزی برای خود قائل نبود و برخلاف اهل سنت معتقد شد که عمر و ابوبکر در مقابل قول پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تخطی^۲ کرده‌اند و به اجتهاد می‌پرداخته‌اند.^۳ ابن تیمیه در این باره با بیان آیه‌ای از قرآن معتقد شد ابوبکر و عمر اقوالی برخلاف قول رسول الله دارند، همچنان که در مسئله‌ای (جواز متعه) این اتفاق رخ داده است و ابن عباس در پاسخ به پرسش مردم گفت: «من قول رسول الله را برای شما بیان می‌کنم و شما دم از قول ابوبکر و عمر می‌زنید! می‌ترسم از آسمان به دلیل این کار شما سنگی بر سرتان فرود آید».^۴

ابن تیمیه در ادامه برای اثبات این مطلب خود که خلفا برخلاف قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به اجتهاد پرداخته‌اند، شاهد مثال‌هایی می‌آورد، از جمله اینکه، مردم اقوالی از صحابه را که مخالف قول کتاب و رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ببینند، رد کرده و به قول موافق پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱. ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۱.

۲. در این مبحث نقیلاً و اثباتاً بر مطالب ابن تیمیه اظهارنظری نمی‌کنیم، فقط در مقام بیان میزان مخالفت‌های او با خطوط قرمز اهل سنت هستیم.

۳. وَقَالَ سُبْحَانَهُ: «(فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)»، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَعْارِضَ الْحَدِيثَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لِرَجُلٍ سَأَلَهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَهُ فِيهَا بِحَدِيثٍ فَقَالَ لَهُ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَوْشِكُ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْكُمْ حِجَازَةٌ مِنَ السَّمَاءِ أَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقُولُونَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ؟» (ابن تیمیه، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۱).

۴. همان.

اخذ می‌کنند. مثلاً گاهی عمل به قول عمر و ابن مسعود در مسئله تیمم جنب را ترک کرده‌اند و قول ابوموسی اشعری و غیر او را که احتجاج به کتاب و سنت کرده‌اند، پذیرفته‌اند. همچنین قول عمر را در دیه انگشتان رد کرده‌اند و به قول معاویه که استناد به سخن پیامبر ﷺ کرد، اخذ کردند و دیگر اینکه ابن عباس قول عمر را در مسئله متعه که مخالف قول رسول الله ﷺ بود، رد می‌کند.^۱

وی سپس در اثبات مخالفت‌های عمر با پیامبر ﷺ می‌افزاید: «فرزند عمر وقتی قولی مخالف قول عمر بیان می‌دارد و مردم علت را می‌پرسند، می‌گوید: عمل به قول پیامبر ﷺ سزاوارتر است یا عمل به قول عمر؟»^۲.

دیدگاه ابن تیمیہ درباره علیؑ

وی در کتاب خود به نام منهج السنه، احادیث صحیحی را که مربوط به مناقب علی و خاندان اوست و فضایی که ده‌ها حافظ و حاکم از محدثان آن را نقل کرده و به صحت آنها تصریح کرده‌اند، بدون ارائه مدرکی مقبول، انکار کرده، همه را مجعول اعلام می‌کند.^۳

۱. وَإِذَا تَنَازَعُوا فِي شَيْءٍ رَدُّوْا مَا تَنَازَعُوا فِيهِ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَإِنْ كَانَ بَعْضُهُمْ قَدْ كُنَّ عَلِمَ فِي مَوَاضِعٍ أُخْرَى: فَكَذَلِكَ مَوَازِدُ التَّرَاجُعِ بَيْنَ الْأَيْمَةِ وَقَدْ تَرَكَ النَّاسُ قَوْلَ عُمَرَ وَابْنَ مَسْعُودٍ فِي مَسْأَلَةِ تَيْمُمِ الْجُنُبِ وَأَخَذُوا بِقَوْلِ مَنْ هُوَ دُونَهُمَا كَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَغَيْرِهِ لَمَّا حَتَجَّ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَرَكَوا قَوْلَ عُمَرَ فِي دِيَةِ الْأَصَابِعِ وَأَخَذُوا بِقَوْلِ مُعَاوِيَةَ لَمَّا كَانَ مَعَهُ مِنَ السُّنَّةِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ". وَقَدْ كَانَ بَعْضُ النَّاسِ يَنَاطِلُ ابْنَ عَبَّاسٍ فِي الْمُنْتَعَةِ فَقَالَ لَهُ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَوْشِكُ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْكُمْ حِجَارَةٌ مِنَ السَّمَاءِ أَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقُولُونَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ؟ (همان، ج ۲۰، ص ۲۱۵).

۲. وَكَذَلِكَ ابْنُ عُمَرَ لَمَّا سَأَلُوهُ عَنْهَا فَأَمَرَ بِهَا فَعَارِضُوا بِقَوْلِ عُمَرَ فَتَنَبَّاهُمْ أَنْ عُمَرَ لَمْ يَزِدْ مَا يَقُولُونَهُ فَالْحُوا عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُمْ: أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبَعَ أَمْ أَمْرُ عُمَرَ؟ مَعَ عِلْمِ النَّاسِ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ أَعْلَمُ مِمَّنْ هُوَ فَوْقَ ابْنِ عُمَرَ وَابْنَ عَبَّاسٍ (همان، ج ۲۰، ص ۲۱۶).

۳. تا جایی که به گفته ابن حجر عسقلانی این کار ابن تیمیہ به تنقیص علیؑ می‌انجامد. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان در این باره می‌نویسد: «وجدته كثير التحامل إلى الغاية في رد الأحاديث التي يوردها بن المطهر ... لكنه رد في رده كثيرا من الأحاديث الجياد التي لم يستحضر حالة التصنيف مظانها لأنه كان لاتساعه في الحفظ يتكل على ما في صدره والانسان عامد للنسيان وكم من مبالغة لتوهين كلام الرافضي ادته أحيانا إلى تنقيص على رضي الله عنه» (ابن حجر عسقلانی، لسان الميزان، ج ۶، ص ۳۲۰).

ابن تیمیه با تشکیک در ایمان امام علی علیه السلام و دادن نسبت بت پرستی به ایشان و نسبت کفر به پدر و مادر آن حضرت می نویسد:

پیش از آنکه خداوند (حضرت) محمد صلی الله علیه و آله را به رسالت مبعوث کند، هیچ کس از قریش مؤمن نبود، نه مردی، نه کودکی، نه زنی، نه سه نفر و نه علی. هیچ کدام ایمان نداشتند؛ زمانی که گفته می شود مردان بت می پرستیدند، کودکان نیز همین گونه بودند، چه علی و چه دیگران. اگر بگویید کفر خردسال همانند کفر انسان بالغ نیست، می گوئیم ایمان کودک نیز مانند ایمان فرد بالغ نیست، همان طوری که برای دیگران ایمان و کفر پس از بلوغ ثابت می شود، برای علی نیز حکم ایمان و کفر پس از بلوغ ثابت می گردد. از آن گذشته، کودکی که از پدر و مادر کافر متولد شود به اتفاق مسلمانان حکم کفر را دارد.^۱

ابن تیمیه در جای دیگری از کتابش نیز با نفی عدالت از حضرت علی علیه السلام می گوید:
در حقیقت رافضیان نمی توانند ایمان علی و عدالتش را ثابت کنند ... اگر بگویند اسلام، هجرت و جهاد او در راه خدا به تواتر نقل شده است، در پاسخ می گوئیم اسلام معاویه، یزید، خلفای بنی امیه و بنی عباس و همچنین نماز، روزه و جهاد آنان نیز به تواتر نقل شده است.^۲

وی در جای دیگری می گوید: «معلوم نیست که کفار و منافقان با علی دشمن بوده اند».^۳ آنگاه می نویسد: «تمام مطالبی که درباره رشادت‌ها و شهامت‌های او در جنگ‌ها و غزوه‌ها نقل شده، دروغ است».^۴

ابن تیمیه در اهانت به امام علی علیه السلام کار را به جایی رساند که ابن حجر عسقلانی که از ارکان علمی و حافظ علی الاطلاق اهل سنت به شمار می رود با ذکر نسبت نفاق به او می نویسد، ابن تیمیه معتقد است:

۱. ابن تیمیه، منهاج السنة، ج ۸، ص ۲۸۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۶۲.

۳. همان، ج ۷، ص ۴۶۱.

۴. همان، ج ۸، ص ۹۷.

علی در هفده مورد دچار اشتباه شد، و با نص قرآن مخالفت کرد، که یکی از آنها درباره عدّه زن شوهرمرده است که باید طولانی‌ترین زمان از عدّه وفات و وضع حمل را عدّه خود قرار دهد. بعضی به جهت سخنان زشتی که درباره امیرمؤمنان بیان داشته است، وی را منافق دانسته‌اند؛ چون وی گفته است: علی بن ابی طالب علیه السلام بارها برای به دست آوردن خلافت کوشید، ولی کسی او را یاری نکرد، جنگ‌های او برای دیانت‌خواهی نبود، بلکه برای ریاست‌طلبی بود، و ... و اسلام ابوبکر از اسلام علی که در دوران طفولیت بود با ارزش‌تر است؛ زیرا اسلام آوردن طفل بنا بر قولی صحیح نیست. و همچنین خواستگاری علی علیه السلام از دختر ابوجهل، نقص بزرگی برای وی به شمار می‌رود. تمامی این سخنان نشانه نفاق اوست، چون پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم به علی علیه السلام فرموده است: جز منافق کسی تو را دشمن نمی‌دارد.^۱

نقد

ابن تیمیه در حالی گستاخانه درباره حضرت علی علیه السلام سخن می‌راند که منّای عالم بزرگ اهل سنت در فیض القدیر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «علی مع الحقّ والحقّ مع علی». آنگاه در شرح این حدیث می‌نویسد: «از همین روست که علی داناترین افراد به تفسیر قرآن بوده است. حتی ابن عباس نیز به این معنا اعتراف کرده و می‌گوید: آنچه از علم تفسیر نزد من است، از علی گرفته‌ام».^۲ و همچنین ابن تیمیه در حالی بی‌پروایانه به رد فضایل علی علیه السلام می‌پردازد که بزرگان اهل سنت این فضایل را پذیرفته‌اند.^۳ از باب نمونه او می‌نویسد:

۱. ابن حجر عسقلانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۱.

۲. محمد عبدالرئوف بن علی مناوی، فیض القدیر فی شرح الجامع الصغیر، ج ۴، ص ۳۵۷.

۳. حسن بن علی سقاف، عالم بزرگ اهل سنت، در این باره می‌نویسد: «ابن تیمیه کسی است که او را شیخ الاسلام می‌نامند و گروهی نیز به کلماتش استدلال می‌کنند؛ در حالی که او ناصبی و دشمن علی است و به فاطمه (س) نسبت نفاق داده است» (سقاف، التنبییه و الرد، ص ۷). و حسن بن فرحان مالکی عالم حنبلی‌مذهب و جسور در معنای نصب می‌نویسد: «نصب، هر گونه انحرافی از علی و اهل بیت اوست و فرقی ندارد با لعن کردن ایشان باشد یا با فاسق دانستن ایشان؛ همان کاری که عده‌ای از بنی‌امیه می‌دادند؛ یا با کوچک کردن فضایل ایشان؛ همان کاری که دوستداران ایشان (بنی‌امیه) انجام می‌دهند؛ یا تضعیف روایات صحیح‌ه در مدح ایشان یا اعتقاد به اینکه علی در جنگ‌هایش اشتباه کرده است (معاویه، عایشه، ...»

۱. نزول آیه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ درباره علی، به اتفاق اهل علم دروغ است.^۱ در حالی که متجاوز از شصت و چهار محدث و دانشمند، بر نزول آن درباره امام تصریح کرده‌اند.^۲

۲. آیه ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ درباره خاندان رسالت نازل نشده است.^۳ در حالی که متجاوز از چهل و پنج محدث و دانشمند آن را نقل کرده‌اند.^۴

۳. قوله «هو ولی کل مؤمن بعدی» کذب علی رسول الله صلی الله علیه و سلم.^۵ و حال آنکه بسیاری از صحابه، حافظان و محدثان، آن را از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده‌اند؛ و در کتب معتبر اهل سنت آمده است.^۶ در رد سخن ابن تیمیه همین بس که آلبانی وهابی ذیل این روایت^۷ می‌گوید:

حقیقتاً شگفت‌انگیز است که شیخ الاسلام ابن تیمیه چگونه جرئت بر انکار و تکذیب این روایت در منهای السنه، پیدا کرده است؛ چنانچه درباره روایت پیشینی نیز همین برخورد را کرده است ... پس، از نظر من، دلیل تکذیب این روایت، جز عجله و زیاده‌روی در رد شیعه نمی‌تواند باشد.^۸

یا خوارج در جنگ با علی بر حق بودند و علی بر حق نبود؛ یا شک کردن در شرعی بودن خلافت امیر مؤمنان و بیعتش و یا مبالغه کردن در مدح دشمنان ایشان، پس اینها و شبیه این نصب است» (حسن بن فرحان مالکی، نحو إنقاذ التاريخ الاسلامی، ص ۲۹۸).

۱. ابن تیمیه، پیشین، ج ۲، ص ۳۰.

۲. نک.: عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۳، ص ۱۵۶-۱۷۲.

۳. ابن تیمیه، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۸.

۴. نک.: عبدالحسین امینی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۶-۱۷۲.

۵. ابن تیمیه، پیشین، ج ۷، ص ۳۹۱.

۶. احمد ابن حنبل، پیشین، مستند عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب، حدیث ۳۰۶۲؛ محمد ترمذی، پیشین، باب مناقب علی بن ابی طالب (ع)، حدیث ۳۷۱۲؛ احمد نسائی، خصائص امیر المؤمنین؛ باب علی ولی کل مؤمن بعدی، حدیث ۸۸؛ محمد ابن حبان، صحیح ابن حبان، حدیث ۶۹۲۹؛ محمد حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۱۹؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، ج ۴، ص ۴۶۷.

۷. آلبانی می‌گوید این حدیث بنا بر شرط مسلم صحیح است و ذهبی هم با این موضوع موافق است؛ محمد البانی، سلسلة الاحادیث الصحیحة، ج ۶، ص ۲۶۱.

۸. محمد آلبانی، پیشین، ج ۶، ص ۲۶۴ و ۲۶۳. حدیث ۲۲۲۳.

دیدگاه ابن تیمیه درباره امام حسین عجل الله فرجه

وی درباره قیام امام حسین عجل الله فرجه می گوید:

و در قیام (حسین)، نه مصلحت دین بود و نه مصلحت دنیا ... و در قیام او و کشته شدن او آن قدر فساد بود که اگر در شهر خود نشسته بود آن قدر فساد نمی شد ... بدی به سبب قیام او زیاد شد و خیر کم گردید؛ و این سبب شرّ بزرگی شد؛ و کشته شدن حسین سبب فتنه‌های بسیار شد.^۱

ابن تیمیه در اهانت به امام حسین عجل الله فرجه تا جایی پیش می‌رود که قیام امام را مخالف سیره و گفته رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و موجب فساد می‌خواند و می‌نویسد:

این قیام در حالی صورت پذیرفت که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مقابل ائمه ستمکار، امر به صبر کردند و امر به ترک از قتل و قیام در برابر آنان کردند، که این دستور از بهترین راه‌های زندگی و معاش برای بندگان است. و اگر کسی با این امر پیامبر چه عمداً و چه سهواً مخالفت کند از عملش صلاحی حاصل نمی‌شود، بلکه موجب فساد می‌گردد.^۲

ابن تیمیه حتی به این مقدار هم بسنده نمی‌کند، بلکه برخلاف اجماع اهل سنت علاوه بر اهانت به اباعبدالله عجل الله فرجه، سعی در تطهیر عمل ننگین یزید در فرمان به قتل امام دارد. او در این باره می‌گوید: «یزید دستور کشتن حسین را نداده است؛ و راضی به آن نبوده است؛ بلکه از کشته شدن او اظهار درد کرد و سر حسین به سوی او حمل نشد؛ بلکه به سوی ابن‌یزید حمل شد».^۳

نقد

آیا فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و سید جوانان اهل بهشت^۴ به اندازه ابن تیمیه نمی‌دانست که در این کار مصلحتی وجود دارد یا نه؟ طبری در تاریخ خود و ابن‌اثیر در الکامل خود و

۱. ابن تیمیه، پیشین، ج ۴، ص ۵۳۰.

۲. همان.

۳. همو، مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۴۸۶.

۴. «الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَأَبُوهُمَا خَيْرٌ مِنْهُمَا» (محمد ابن‌ماجه، پیشین، حدیث ۱۱۱۸).

نیز دیگران^۱ به این مطلب پاسخ داده‌اند که:

رسول الله ﷺ فرمودند: کسی که سلطان ستم‌کشی را ببیند که حرام خدا را حلال می‌کند، عهد و پیمان خدا را می‌شکند و مخالف سنت رسول الله است و در میان مردم با گناه و عدوان رفتار می‌کند، اگر با سخن یا رفتار خود در برابر او قیام نکند، خدا حق دارد وی را در جایی از جهنم جای دهد که همان ظالم را جای داده است. مگر نه این است که این گروه (یزیدیان) همواره از شیطان پیروی می‌کنند و از اطاعت خدای رحمان روگردان شده‌اند، فتنه و فساد را ظاهر و حدود و احکام خدا را تعطیل کرده‌اند؛ حرام خدا را حلال و حلال خدا را حرام کرده‌اند.^۲

و اما قضیه دستور یزید به قتل امام حسین علیه السلام از قطعیات و متواترات تاریخ به حساب می‌آید و تمامی مسلمانان به این مطلب اذعان دارند. ابن عماد حنبلی در کتاب شذرات الذهب می‌نویسد:

تفتازانی در کتاب شرح عقاید نسفیه می‌گوید: بر جواز لعن کسی که حسین را کشت یا امر به آن کرد یا آن را اجازه داد یا به آن راضی شد اجماع کرده‌اند؛ و حق آن است که یزید به قتل حسین راضی بود و از کشتن او خوشحال شد و به اهل بیت رسول خدا اهانت کرد و این مطلب متواتر معنوی است؛ اگرچه تفصیل آن از خبرهای واحد است؛ پس ما در خصوص (لعن) او سکوت نمی‌کنیم؛ بلکه حتی در کفر یا مؤمن بودن او هم شک نمی‌کنیم. لعنت خدا بر او و بر طرفداران و یاورانش.^۳

و شبرای از علمای اهل سنت می‌نویسد:

۱. بسیاری از بزرگان اهل سنت و از جمله ذهبی در سیر اعلام النبلا نقل کرده‌اند که امام حسین علیه السلام در سرزمین کربلا فرمود: «ألا ترون الحق لا يعمل به و الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله، فيأني لا أرى الموت إلا السعادة و الحياة مع الظالمين إلا برما» (محمد ابن احمد بن عثمان ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۳، باب الحسين الشهيد؛ همو، تاریخ اسلام، ج ۵، ص ۱۲؛ ابن خلکان، وفيات الاعيان، ۶۱، ۸۰، ص ۹؛ طبرانی، معجم کبیر، ج ۳، ص ۱۱۵؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۹۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۴، ص ۲۱۷).
۲. طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۰۴؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۴، ص ۴۸؛ ابن اعصم، الفتوح، ج ۵، ص ۸۱.
۳. عبدالحی ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب، ج ۱، ص ۶۸-۶۹.

و هیچ عاقلی شک ندارد که یزید بن معاویه قاتل حسین (رضی الله) است؛ زیرا اوست که عبیدالله بن زیاد را مأمور به قتل حسین کرد.^۱

و همچنین ذهبی، در تاریخ الاسلام می‌نویسد:

و چون یزید با مردم مدینه آنچه خواست انجام داد، و حسین و برادران و بستگان او را کشت، و شراب خورد و کارهایی ناپسند انجام داد، مردم او را دشمن داشتند؛ و بسیاری بر ضد او قیام کردند و خداوند به عمر او برکت نداد.^۲

همچنین ابن اثیر در الکامل و یعقوبی در تاریخش و ابن قتیبه در الامامة و السياسة نامه یزید بن معاویه به مروان را آورده که یزید به مروان دستور داد: «بر حسین سخت بگیرد تا بیعت کند و اگر بیعت نکرد گردنش را بزنید».^۳

و نیز ابن اثیر می‌نویسد برخی از مردم عبیدالله بن زیاد را ملامت می‌کردند که چرا دست را به خون فرزند پیامبر آلوده کردی؟ وی در جواب گفت: «من که حسین را کشتم، به دستور خود یزید بوده، به من گفت یا حسین را بکش یا تو را می‌کشم؛ من هم برای اینکه کشته نشوم، حسین را کشتم».^۴

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، ابن تیمیه را باید شخصیتی دانست که نه تنها به شیعه، بلکه به عقاید همه مذاهب اسلامی حمله می‌کرد.^۵ همچنین ضدیت او با بزرگان تا آنجا بود که حتی از تنقیص رسول الله ﷺ و اهل بیت پاکش و طعن به خلفا و صحابه هم ابایی نداشت، به نحوی که به دلیل فتوهای شاذ و خارج از مذاهب فرق مختلف اسلامی او را طرد کردند و مدت زیادی از عمر خود را در زندان سپری کرد و سرانجام نیز در زندان جان سپرد.

۱. عبدالله بن محمد بن عامر الشیراوی، الاتحاف بحب الأشراف، ص ۶۲.

۲. محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۵، وفيات ۶۱، ۸۰.

۳. ابن اثیر، الکامل، ج ۴، ص ۱۵؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۱؛ ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ص ۱۷۵.

۴. ابن اثیر، پیشین، ج ۴، ص ۱۴۰.

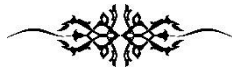
۵. به نحوی که برخی علمای اسلامی، از جمله سبکی و حصنی دمشقی، وی را خارج از جماعت اسلام معرفی کردند.

منابع

١. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تخريج احاديث: عامر الجزار و انور الباز، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦.
٢. _____، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: دكتور رشاد سالم، مؤسسه قرطبة، الطبعة الاولى، ١٤٠٦.
٣. _____، **الرد على الاخواني**، رياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، ١٤٠٤.
٤. _____، **مجموعة الرسائل الكبرى**، مصر: الازهر، مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٠٦.
٥. _____، **الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات**، بي جا: بي نا، بي تا.
٦. _____، **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٤٠٥.
٧. ذهبي، محمد بن احمد بن عثمان، **سير اعلام النبلاء**، تحقيق: محمود شاكر، بيروت: دار احياء التراث العربي، الطبعة الاولى، ١٤٢٧.
٨. زرياب خويي، عباس، «ابن تيمية» **در: دائرة المعارف بزرگ اسلامي**، زير نظر: كاظم موسوي بجنوردی، تهران: مركز دائرة المعارف اسلامي، چاپ چهارم، ١٣٨٣.
٩. ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، **الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة**، محقق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية، ١٣٩٢.
١٠. سبحاني، جعفر، **فرهنگ عقايد و مذاهب اسلامي**، قم: انتشارات توحيد، چاپ اول، ١٣٧٣.
١١. ابن كثير دمشقي، اسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، قاهره: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الاولى، ١٤١٨.
١٢. ابن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام ابراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى، ١٤١١.
١٣. حصني دمشقي، تقى الدين، **دفع الشبهة عن الرسول والرسالة**، تعليق: محمد زاهد كوشري، قاهره: دار احياء الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٨.
١٤. اميني، عبد الحسين، **الغدير في الكتاب والسنة والادب**، تهران: دار الكتب الاسلامية، چاپ هفتم، ١٣٨٣.
١٥. ترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨.
١٦. ابن حنبل شيباني، احمد بن محمد، **مسند احمد بن حنبل**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، ١٤٢٩-١٤٣٠.
١٧. ابن حبان، محمد، **صحيح ابن حبان**، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى، ١٤٢٥.
١٨. هيثمي، **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، بيروت: منشورات مؤسسة المعارف، ١٤٠٦.
١٩. سهارنبوري، خليل احمد، **المهند على المقند (عقايد اهل سنت و جماعت در رد وهابيت و بدعت)**، ترجمه: عبد الرحمن سربازي، ١٤١٢.

پژوهش‌نامه نقد و هابیت؛ سراج منیر ♦ سال چهارم ♦ شماره ۱۴ ♦ تابستان ۱۳۹۳

صفحات: ۱۵۹-۱۸۸



فهرستواره پایان‌نامه‌های حوزوی - دانشگاهی در موضوع سلفی‌گری و تقدیر و هابیت

اباذر نصر اصفهانی*

مقدمه

فرقه وهابیت با آنکه اندیشه استواری در میان صاحب‌نظران اسلامی ندارد، اما بر آن است تا اندیشه‌های ناستوار و متحجرانه خویش را بر سایر مسلمانان تحمیل کرده و خود را به مثابه تنها میدان‌دار اندیشه و تفکر اسلامی بقبولاند. از این رو شناخت راز و رمزها و واکاوی اندیشه‌ها و نگرش‌های این فرقه در مراکز علمی-پژوهشی، به ویژه در تحقیقات پایانی دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه ضروری به نظر می‌رسد.

آنچه پایان‌نامه‌ها را از سایر متون متمایز می‌کند، پرداختن به موضوعات بدیع و ارائه نگرش‌های نو است. بدین‌سان مسائل و موضوعات مطرح‌شده در متون پایان‌نامه‌ها غالباً بکر و دست‌اول‌اند و نگرش‌ها و رهیافت‌های ارائه‌شده از جانب آنها در نوع خود منحصر به فرد تلقی می‌شوند. بدین جهت پایان‌نامه‌ها همواره در زمره اصیل‌ترین منابع تحقیقات به شمار می‌آیند. لذا شناسایی و بهره‌مندی از متون پایان‌نامه‌ها و نیز استفاده از توان و ظرفیت نویسندگان آنها در مراکز پژوهشی لازم است. از آنجایی که رویکرد نشریه سراج منیر شناخت دقیق فرقه وهابیت و پاسخ به شبهات آنها در موضوعات مختلف است، لذا

* کارشناس پژوهشکده حج و زیارت.

abazarnasr@gmail.com

ارائه گزارش از پایان‌نامه‌هایی که با هدف شناخت و نقد دیدگاه‌های این جریان در مراکز علمی کشور تولید می‌شوند، از جمله وظایف آن است.

در این گزارش، ۲۰۲ پایان‌نامه شامل ۱۰ رساله دکتری (یا سطح چهار حوزه) و ۱۹۲ رساله در مقطع کارشناسی ارشد (یا سطح سوم حوزه) معرفی شده‌اند. اطلاعات پایان‌نامه‌ها در دو بخش دکترا (یا سطح چهارم حوزه) و کارشناسی ارشد (یا سطح سوم حوزه) تفکیک شده‌اند. هر بخش بر اساس عناوین پایان‌نامه‌ها تنظیم و مرتب شده است. نام نویسنده آثار هم پس از عنوان پایان‌نامه آمده است. نیز در قسمت معرفی اساتید راهنما، نام اول، استاد راهنما و نام دوم، استاد مشاور است.

الف. پایان‌نامه‌های دکتری یا سطح چهارم حوزه

۱. **بررسی تطبیقی عقاید سلف با وهابیت**، حسین نیک‌خواه، به راهنمایی مهدی فرمانیان، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم.
۲. **بررسی و نقد باب دوم از کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه**، احمد عابدی، به راهنمایی احمد بهشتی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱، ۱۹۴ ص.
۳. **التوسل فی الكتاب والسنة**، مهدی رستم‌نژاد، به راهنمایی محمدهادی معرفت، رشته فلسفه و کلام اسلامی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.
۴. **جایگاه سنت در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و نقدی بر فصل «سنت نزد شیعه» از کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثناعشریه**، سید عبدالکریم حیدری، به راهنمایی محمدهادی معرفت، رشته الهیات، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
۵. **زیارت و توسل و رابطه آن با توحید عبادی**، احمدحسین فلاحی، به راهنمایی احمد عابدی و مشاوره عزالدین رضائزاد، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.

۶. **مبانی فکری سلفیه**، مهدی فرمانیان آرانی، به راهنمایی احمد بهشتی و علی الله‌بداشتی و مشاوره احمد عابدی، دانشکده الاهیات، دانشگاه قم، ۱۳۸۸.
۷. **مناظراتی در حرمین شریفین**، سید محمد حسینی قزوینی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.
- این پایان‌نامه شامل مذاکرات و مباحثاتی با برخی علمای بزرگ مکه، اساتید دانشگاه ام‌القری و دانشجویان در مدینه و مکه مکرّمه است.
۸. **نزاهه القرآن عن التحریف و موازین الوهابیه**، فتح‌الله نجارزادگان، به راهنمایی محمدهادی معرفت و مشاوره سید محمدباقر حجتی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- این رساله که به زبان عربی نوشته شده، در نقد بخشی از کتابی به نام *اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه* تألیف دکتر ناصر علی قفاری یکی از دانشمندان وهابی‌مذهب است و شامل پنج فصل با این عنوان‌هاست: ادله امامی‌مذهبان بر مصونیت قرآن از تحریف؛ روایات تحریف در ترازوی نقد؛ احادیث تحریف در کتب اهل سنت؛ نگاهی به پاسخ‌های اهل سنت به اشکالات این روایات؛ نظری گذرا به پاسخ‌های امامی‌مذهبان به روایت اهل سنت).
۹. **نقد و بررسی آراء سلفیه در باره توحید و نبوت**، علی الله‌بداشتی، به راهنمایی احمد بهشتی و مشاوره طوبی کرمانی، رشته کلام و فلسفه اسلامی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
۱۰. **نقد و بررسی شبهات دکتر ناصر القفاری درباره اندیشه مهدویت**، نصرت آیتی سجده‌ئی، به راهنمایی سید مسعود پورسیدآقایی و مشاوره سید محمد حسینی قزوینی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۲.
- ب. پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد یا سطح سوم حوزه**
۱۱. **استراتژی عربستان سعودی برای گسترش وهابیت در مناطق سنی‌نشین ایران و استراتژی ایران در تقویت شیعیان عربستان**، علیرضا حاجی علی

بیگی، به راهنمایی رضا باقی‌زاده پلامی و مشاوره محمود قیوم‌زاده، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آشتیان، ۱۳۹۰.

۱۲. **اندیشه سیاسی سلفی‌گری در اسلام معاصر با تأکید بر طالبان و القاعده**، عبدالمجید افراخته، به راهنمایی محمدرضا احمدی طباطبایی، رشته علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۸۷.

۱۳. **اندیشه‌های حسن بن فرحان مالکی**، سیدمحمد حیدر نقوی، به راهنمایی سیدعصام العماد و مشاوره مهدی فرمانیان، رشته مذاهب اسلامی، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۸.

۱۴. **اهل بیت علیهم السلام و تفسیر قرآن**، غلامرضا رئیسیان، به راهنمایی سید محمدباقر حجتی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ۱۳۸۲.

این رساله در نقد بخشی از کتاب اصول مذهب شیعه الاثنی عشریه مربوط به صفحات ۱۵۶ تا ۱۸۰ از جلد اول آن، اثر دکتر ناصر بن عبد الله قفاری است. در این بخش سه شبهه درباره شیعه مبنی بر عدم حجیت قرآن نزد شیعه مطرح شده است.

۱۵. **بدعت از دیدگاه قرآن و حدیث**، ربابه ناظمی، به راهنمایی محمدباقر حجتی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، ۱۳۷۷.

۱۶. **بدعت در قرآن و حدیث از منظر فریقین با تأکید بر مصادیق رایج آن**، محمدجاوید نجمی، به راهنمایی احمد مرادخانی و مشاوره محمدحسن زمانی، رشته علوم قرآن و حدیث، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۳.

۱۷. **بررسی آرای علمای شیعه و وهابی درباره توسل و شفاعت**، محمدعلی بلتستانی، به راهنمایی سید محمدرضا موسوی و مشاوره محمد کریمی، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۴.

۱۸. *بررسی اختلافات محمد بن عبدالوهاب با احمد بن حنبل*، رضا الهامی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، در حال تدوین (۱۳۹۰).
۱۹. *بررسی اعتقادات و افکار فرقه وهابیت از منظر قرآن و احادیث*، علی نصراللهی، به راهنمایی محمدعلی ربی‌پور اقدم سرایی و مشاوره نازی عبدالله‌پور، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز، ۱۳۸۹.
۲۰. *بررسی اعتقادی - سیاسی پیرامون وهابیت و نظام آل سعود*، سید محسن شیخ‌الاسلامی، به راهنمایی علی اصغر حلبی و مشاوره منوچهر محمدی، رشته معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق ۷، ۱۳۶۸، ۱۷۱ ص.
۲۱. *بررسی بدعت و سنت از منظر قرآن و حدیث*، حسین زارع‌کار، به راهنمایی امیر توحیدی و مشاوره سید محمد رضوی، رشته الاهیات و معارف اسلامی، گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۸.
۲۲. *بررسی بسترها و ریشه‌های تروریسم در خاورمیانه (مطالعه موردی القاعده و طالبان)*، احسان نیک‌پی، به راهنمایی یحیی فوزی و مشاوره مجید بزرگ‌مهری، رشته علوم سیاسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام، قزوین، ۱۳۸۹.
۲۳. *بررسی بنیاد فکری وهابیت در توحید و نقد آن*، به راهنمایی سید حسین سجادی و مشاوره عبدالرضا جمال‌زاده، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، ۱۳۹۱.
۲۴. *بررسی تأثیر اندیشه‌های سلفی برگسترش افراط‌گرایی اسلامی با مطالعه موردی مدارس اسلامی پاکستان*، رضا رستگاران، به راهنمایی محمد توحیدفام و مشاوره محبوبه پاک‌نیا، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۱.
۲۵. *بررسی تطبیقی افکار وهابیت با خوارج*، عابد حسین فائزی، به راهنمایی سید عصام‌الدین یحیی‌العماد و مشاوره محمدجعفر حسینیان، رشته فقه و معارف

اسلامی، مجمع عالی فقه و معارف اسلامی، جامعة المصطفی العالمیه، قم،
۱۳۸۷.

۲۶. **بررسی تطبیقی مبانی فکری و آراء کلامی علامه حلی و ابن تیمیة در باب شرک و بدعت**، عبدالمحمد شیروانی شیرینی، به راهنمایی سعید رحیمیان و مشاوره علی محمد ساجدی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز،
۱۳۸۸.

۲۷. **بررسی جایگاه توسل در قرآن و احادیث**، محمد شرقی خسروشاهی، به راهنمایی نازی عبدالله پور و مشاوره علیرضا رادبین، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز،
۱۳۹۱.

۲۸. **بررسی جنبش وهابیت و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران**، محمدرضا قره جانلو، به راهنمایی مریم قره مشک غراوی و مشاوره عبدالرضا بای، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آزادشهر،
۱۳۸۹.

۲۹. **بررسی چالش های سیاسی موجود فراروی شیعه با سلفی های القاعده با تأکید بر کشورهای همسایه ایران**، سید ولی نجفی شیرازی، به راهنمایی مهدی حسنی باقری و مشاوره جمیل حسن پور، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بافت،
۱۳۸۹.

۳۰. **بررسی روابط انگلستان با وهابیت در منطقه خلیج فارس (۱۸۵۰-۱۷۵۰ م)**، اصغر متولی زاده نایینی، به راهنمایی علی اصغر منتظرالقائم و مشاوره علی اصغر کجباف، رشته تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان،
۱۳۹۰.

۳۱. **بررسی زمینه های سیاسی و اجتماعی گسترش وهابیت در ایران (مطالعه موردی استان گلستان)**، علی دنکوب، به راهنمایی مسعود مطلبی و مشاوره ایرج میر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آزادشهر،
۱۳۹۰.

۳۲. **بررسی سلفی‌گری در شبه‌قاره هند**، حسن منتظری، به راهنمایی نجم‌الدین طبسی و مشاوره مهدی فرمانیان، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.
۳۳. **بررسی شبهات شفاعت در آیات قرآن و تفاسیر شیعه و اهل سنت**، صادق باربری محمد، به راهنمایی محمدرضا آشتیانی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، ۱۳۷۳.
۳۴. **بررسی شفاعت در آیات و روایات و نقد شبهات وارده بر شفاعت**، شهلا میرخانی، به راهنمایی مجید معارف و مشاوره کامران ایزدی مبارکه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، ۱۳۸۸.
۳۵. **بررسی شیوه‌های تبلیغی و هابیت با تأکید بر فعالیت‌های عربستان**، مریم شیرین جانی، به راهنمایی حمید ملک‌مکان و مشاوره محمدهادی فلاح‌زاده، رشته مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۰.
۳۶. **بررسی عقاید سلفیه از دیدگاه اهل سنت**، محمد ساجدی‌نیا، به راهنمایی سیدعلی شهرستانی و مشاوره مرتضی استادی، رشته کلام اسلامی، مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان، ۱۳۸۸، ۲۶۳ص.
۳۷. **بررسی عقاید و هابیت در موضوع توحید**، اباصلت فیضی‌زاده، به راهنمایی علیرضا رادبین و مشاوره ملیحه پورستاری مهدادی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز، ۱۳۹۱.
۳۸. **بررسی فقهی زیارت اهل قبور از دیدگاه مذاهب خمس**، حسن محمدی، به راهنمایی میرحسن عابدیان و مشاوره حبیب‌الله محمدی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، ۱۳۸۸.
۳۹. **بررسی فقهی عقاید و احکام فرقه‌های ضاله (وهابیت و شیطان پرستی)**، سمیرا قره‌جانلو، به راهنمایی غلام‌حسن دل‌اور و مشاوره حسین احمری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد، ۱۳۹۱.

۴۰. **بررسی فقهی و اعتقادی فرق وهابیت، مهرانگیز شهزادنژاد**، به راهنمایی علی مهدی زاده شهری و مشاوره میثم تارم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد جیرفت، ۱۳۹۰.

۴۱. **بررسی قرآنی و روایی توحید و شرک از دیدگاه تشیع و وهابیت**، محمد فضلی، به راهنمایی علیرضا مختاری و مشاوره محسن زارعی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، در حال تدوین (۱۳۹۱).

۴۲. **بررسی گروه‌های سیاسی در عراق جدید و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران (مطالعه موردی جریان سلفی)**، علیرضا طحان‌منش، به راهنمایی سروش فتحی و مشاوره عبدالرضا بای، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آزادشهر، ۱۳۹۰.

۴۳. **بررسی مبانی فکری و ریشه‌های تاریخی وهابیت و نقش آن در تعارضات کنونی جهان اسلام: مطالعه موردی افغانستان و پاکستان**، علی محمد اسماعیل، به راهنمایی اکبر اشرفی و مشاوره احمد بخشایشی اردستانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، در حال تدوین (۱۳۹۱).

۴۴. **بررسی مبانی فکری و فقهی وهابیت**، احمد حمیدی، به راهنمایی سید محمدتقی علوی هشت‌جین و مشاوره کریم علی محمدی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بناب، ۱۳۸۸.

۴۵. **بررسی مبانی کلامی وهابیت در مورد توحید و شرک**، محمد ابراهیم زکی، به راهنمایی عزالدین رضانژاد و مشاوره عبدالرحیم سلیمانی، رشته فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۴.

۴۶. **بررسی مجموعه شبهات وهابیان درباره مهدویت**، علیرضا فخاری، به راهنمایی احمد عابدی و مشاوره فتح‌الله نجارزادگان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۸.

۴۷. **بررسی مسئله توسل از دیدگاه متفکران شیعی و وهابی**، منتظر مهدی، به راهنمایی محمدمهدی گرجیان و مشاوره عزالدین رضانژاد، رشته فلسفه و کلام، مجمع آموزش عالی امام خمینی علیه السلام، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۴، ۲۹۲ص.
۴۸. **بررسی مسئله شفاعت از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی**، علی اکبر محمدی، به راهنمایی احمد عابدی و مشاوره محمد ذبیحی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الاهیات، دانشگاه قم، ۱۳۷۹، ۱۱۳ص.
۴۹. **بررسی مشروعیت زیارت از دیدگاه اهل سنت با نظر به شبهات وهابیت**، علی محمد قاسمی شورکی، به راهنمایی محمد ابراهیمی ورکیانی و مشاوره فاطمه توکلی، رشته مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشکده الاهیات و ادیان، ۱۳۹۱.
۵۰. **بررسی معیار تکفیر در مذاهب اسلامی**، عیسی باقری، به راهنمایی حسین رجبی و مشاوره رسول رضوی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۰.
۵۱. **بررسی مغایرت‌های فقهی وهابیت با فقه مذاهب اربعه**، توران عیوض اوغلی، به راهنمایی فرج بهزاد وکیل آباد و مشاوره جواد واحدی‌زاده، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اردبیل، ۱۳۹۱.
۵۲. **بررسی مقایسه‌ای معنا و حدود شرک از دیدگاه وهابیت همراه آرای شیعیان اثناعشری و اهل تسنن**، سید محمد مشهدی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، ۱۳۷۴، ۶۸ص.
۵۳. **بررسی و تحلیل تعارضات فکری وهابیت با آیات قرآن**، حسین آزاد، به راهنمایی علیرضا مختاری و مشاوره عبدالحمید عارفیان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، در حال تدوین (۱۳۹۰).

۵۴. **بررسی و تحلیل فقهی جایگاه عزاداری و مرثیه و شبیهات مربوط به آن**، مریم نورپور، به راهنمایی کامران ایزدی مبارکه و مشاوره علی اکبر نایبزاده، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان، ۱۳۸۹.
۵۵. **بررسی و تطبیق تفسیر آیات صفاتی خداوند بین تفسیر المیزان و تفسیر المنار**، مظهر نعمتی، به راهنمایی عادل نادرعلی و مشاوره امیر شیرزاد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه، ۱۳۸۷.
۵۶. **بررسی و نقد آرا و اندیشه‌های سلفی دکتر یوسف قرضاوی**، سید مجتبی موسوی، به راهنمایی مهدی فرمانیان و مشاوره حسین رجبی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۰.
۵۷. **بررسی و نقد احکام فقهی مزارها در مذاهب خمس اسلامی، ابوالفضل معینی زاده**، به راهنمایی حسین احمدی و مشاوره غلامحسین دلاور، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد، ۱۳۸۴، ۱۹۶ ص.
۵۸. **بررسی و نقد اشکالات کلامی احمد کاتب و دکتر قفاری پیرامون حدیث غدیر**، جعفر اصفهانی، به راهنمایی احمد عابدی و مشاوره علی الله‌باداشتی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، ۱۳۸۵.
۵۹. **بررسی و نقد دیدگاه قفاری درباره جایگاه ائمه علیهم‌السلام در مکتب تشیع (فصل اول از باب دوم از کتاب اصول مذهب الشیعه)**، عبدالؤمن امینی، به راهنمایی منصور نصیری و مشاوره حسین فقیه، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۸.
۶۰. **بررسی و نقد دیدگاه محمد بن عبدالوهاب درباره معیارهای توحید و شرک**، سیده شیما انوشه، به راهنمایی علی افضلی و مشاوره حسن طارمی‌راد، رشته علوم حدیث، گرایش کلام و عقاید، دانشکده علوم حدیث، قم، ۱۳۸۸.

۶۱. **بررسی و نقد سلفیه در شمال آفریقا**، سید داریوش رحیمی، به راهنمایی مهدی فرمانیان و مشاوره احمد عابدی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.
۶۲. **بررسی و نقد «کشف الشبهات فی التوحید» محمد بن عبدالوهاب**، محمدحسین سبحانی، به راهنمایی عبدالرحمن سلیمانی و مشاوره احمد شجاعی، رشته فقه و معارف اسلامی، گرایش فلسفه اسلامی، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۹.
۶۳. **بررسی وهابیت و نفوذ آن در شبه‌قاره هند**، ابوالفضل پسندیده، به راهنمایی همایون همتی، رشته روابط سیاسی (دیپلماتیک)، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۴، ۴۰۶ ص.
۶۴. **بنیاد فکری وهابیت در توحید**، محمدباقر حسن‌زاده، به راهنمایی عسگر دیرباز و مشاوره محمدجعفر حسینیان، رشته فلسفه و کلام، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۶۵. **بنیادگرایی و امنیت: مطالعه موردی گروه‌های سلفی استان کردستان**، فردین بهرامی، به راهنمایی سید محمود نجاتی حسینی و مشاوره رضا باقی‌زاده پلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آشتیان، ۱۳۹۲.
۶۶. **پرستش در قرآن و حدیث از منظر شیعه و وهابی (با تأکید بر شبهات)**، آذر قلی‌اف، به راهنمایی ناصر رفیعی و مشاوره احمد مرادخانی، رشته تفسیر و علوم قرآن، مدرسه عالی امام خمینی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۴.
۶۷. **پژوهشی در نقدهای علامه امینی بر منهج السنه**، میرعماد شریف، به راهنمایی امیر توحیدی و مشاوره احمدرضا غایبی، رشته علوم قرآن و حدیث، گروه الاهیات و معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۹.

۶۸. پژوهشی موضوعی در سنت و بدعت در پرتو تعالیم مکتب اهل البیت علیهم السلام، محمدتقی فخلعی، به راهنمایی محمد واعظزاده خراسانی، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۴.

۶۹. پیامدهای نفوذ وهابیت در کشورهای همسایه و تأثیر آن بر امنیت ملی ایران، رضا اکبری فرد، به راهنمایی محمد اخباری و مشاوره یوسف زین العابدین عموقی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رشت، ۱۳۸۹.

۷۰. تأثیر اندیشه وهابیت بر روابط بین شیعه و سنی، سیروس سلاجقه، به راهنمایی مهدی حسنی باقری شریف‌آباد و مشاوره جمیل حسن‌پور، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بافت، ۱۳۹۰.

۷۱. تأثیر اندیشه‌های کلامی ابن تیمیّه بر وهابیت، محمد عیسی محمدی، به راهنمایی احمد حیدرپور و مشاوره علی اصغر رضوانی، رشته فقه و معارف اسلامی، گرایش کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۶.

۷۲. تأثیر جنبش وهابیت بر اندیشه‌های دوران معاصر، پیروز قلی‌پور، به راهنمایی بهرام یوسفی و مشاوره سید محسن آل سیدغفور، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، در حال تدوین (۱۳۹۱)

۷۳. تأثیر سلفی‌گری در منطقه خاورمیانه بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران ۱۳۸۰-۱۳۹۰، حیدر کشاورز، به راهنمایی سید عبدالامیر نبوی و مشاوره سید محمد موسوی شاهرودی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، ۱۳۹۱.

۷۴. تأثیر وهابیت بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران، محمدرضا اسماعیلی، به راهنمایی احمد شوهانی و مشاوره رضا باقی‌زاده، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آشتیان، ۱۳۹۱.

۷۵. **تأثیرات دوسویه وهابیت و القاعده در خاورمیانه (با تأکید بر عربستان)**،

محمدحسن امامی الطریقی، به راهنمایی احمد بخشایشی اردستانی و مشاوره اکبر اشرفی، رشته اندیشه سیاسی در اسلام، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۷.

۷۶. **تاریخچه پیدایش وهابیت و نقد و بررسی عقاید آن**، سید حبیب‌الله موسوی

ناسی، به راهنمایی بهرام بهرامی و مشاوره حسین مرادی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، ۱۳۸۸.

۷۷. **تبرک در نزد تشیع و وهابیت**، مسعود لعلی، به راهنمایی سید محمد رضوی و

مشاوره مجید معارف، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۳.

۷۸. **التبرک فی العقل والنقل**، یونس علی العرادی، به راهنمایی عزالدین رضانژاد،

مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵، ۱۵۶ص.

۷۹. **تبرک و جایگاه آن از دیدگاه فریقین، عبدالله اورعی مؤمنی**، به راهنمایی

رسول رضوی و مشاوره حمید کریمی، رشته فلسفه و کلام، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.

۸۰. **تبیین عقلانی و دینی توحید در عبادت با تأکید بر نقد کتاب تقویة الایمان**،

سید ذی‌شأن حیدر زیدی، به راهنمایی عکسر دیرباز و مشاوره کامیل راجانی، رشته کلام اسلامی، مدرسه حکمت و دین‌پژوهی مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱.

این کتاب به بررسی توحید در عبادت از دیدگاه شاه‌اسماعیل دهلوی از نوادگان

شاه‌ولی‌الله دهلوی سلفی بر مبنای کتاب ایشان پرداخته است.

۸۱. **تحلیل تلاقی ژئوپلیتیک تشیع و وهابیت در حوزه پیرامون جمهوری**

اسلامی ایران، نادر فلاحی، به راهنمایی یوسف زین‌العابدین عموقی و مشاوره

میرعلی شفیعی عربی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رشت، در حال تدوین (۱۳۹۰).

۸۲. ترجمه البراهین الجلیه فی رفع تشکیلات الوهابیه / تألیف محمدحسن القزوینبی الحائری، اسماعیل سلیمی نمین، به راهنمایی محمود مهدوی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.

۸۳. ترجمه کتاب فرقه وهّابی و پاسخ به تُسبّهات آنها به زبان اردو، سید محمدعلی تقوی، به راهنمایی سید اسد عالم نقوی و مشاوره سید شجاعت حسین رضوی، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۴

این پژوهش، ترجمه کتاب فرقه وهّابی و پاسخ به تُسبّهات آنها تألیف سید محمدحسین قزوینبی است که خود ترجمه کتاب البراهین الجلیه فی رفع التّشکیکات الوهابیه است، که در آن مهم‌ترین شبهه‌ها و ایرادهای فرقه وهّابی به عقاید شیعه مخصوصاً مقوله توّسل و شفاعت و شرک خواندن آنها مطرح، و از لحاظ عقلی و نقلی ارزیابی شده است. نوشتار حاضر در هفت فصل و یک مقدّمه نسبتاً طولانی سامان یافته است.

۸۴. ترجمه کتاب وهابیت، مبانی فکری و کارنامه عملی (به زبان اردو)، محمد سبطین، به راهنمایی کلب‌صادق اسدی و مشاوره سید کمیل اصغر زیدی، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۴

این نوشتار، ترجمه کتاب وهابیت، مبانی فکری و کارنامه عملی تألیف آیت‌الله جعفر سبحانی به زبان اردو است، که برخی افکار وهّابیان و شکل‌گیری فرقه وهّابیت را بررسی می‌کند. کتاب مذکور در دوازده فصل تدوین شده است.

۸۵. ترجمه کتاب وهابیت، مبانی فکری و کارنامه عملی آیت‌الله جعفر سبحانی (به زبان ترکی استانبولی)، المان حسن اف، به راهنمایی شعبان داداشی و مشاوره جابر اکبرزاده، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۴.

۸۶. ترجمه و نقد فصل اول و پنجم کتاب مذهب حنبلی و ابن تیمیه، حامد محمدیان خراسانی، به راهنمایی مهدی فرمانیان و مشاوره علیرضا قائمی‌نیا، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۱.
۸۷. تضاد وهابیت با دیوبندیه (وهابیت از دیدگاه دیوبندیه)، علی زنگوئی زوزنی، به راهنمایی حسین رجیبی و مشاوره مهدی فرمانیان، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۰.
۸۸. تطور مسئله زیارت اهل قبور در تسنن و تشیع، مجتبی صداقت، به راهنمایی مهدی فرمانیان و مشاوره محمد جاودان، رشته شیعه‌شناسی، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، ۱۳۹۰.
۸۹. تعامل بین دنیا و عالم برزخ از دیدگاه امامیه و وهابیه، سید محمد مهدی رضوی، به راهنمایی عسگر دیرباز و مشاوره محمد رضاپور، رشته کلام اسلامی، مدرسه عالی حکمت و دین پژوهی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۹۱.
۹۰. تعظیم شعائر الاهی از منظر قرآن و روایات (با تأکید بر عزاداری و رد شبهات وهابیان)، امیر حسین ساقی، به راهنمایی محمد نقیب‌زاده و مشاوره حسین رجیبی، رشته فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷.
۹۱. تفسیر به رأی‌ها و تضادهای عقیدتی وهابیت با قرآن کریم، معصومه ابری اوغانی، به راهنمایی فرهاد علاء‌المحدثین و مشاوره مهدی ایزدی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، در حال تدوین (۱۳۹۱).
۹۲. تکفیر شیعه: مدعیات و مستندات، عمار خزاعی فدائن، به راهنمایی فاضل و مشاوره نهایوندی، رشته تخصصی کلام اسلامی، مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان، مشهد، ۱۳۸۸، ص ۸۱.

۹۳. **تکفیر و جایگاه کلامی آن از دیدگاه علامه مجلسی و ابن تیمیه**، محمود علیخانی کشکک، به راهنمایی سید حسن اسلامی و مشاوره رسول رضوی، رشته مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.
۹۴. **توحید از دیدگاه تشیع و وهابیت**، سید صادق سید حسینی، به راهنمایی احمد بهشتی و مشاوره حسین توفیقی، رشته الاهیات و معارف اسلامی، مرکز تربیت مدرس، قم، ۱۳۷۴.
۹۵. **توحید صفاتی و انحراف گروه‌های مختلف از جمله اشاعره و وهابی‌ها و نقش ائمه علیهم‌السلام**، حسن فلاح بابلی، به راهنمایی محمدحسین زالی و مشاوره حسین توفیقی، رشته الاهیات و معارف اسلامی، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم، ۱۳۷۱.
۹۶. **توحید عبادی از دیدگاه شیعه و اهل سنت**، سید اسد عالم نقوی، به راهنمایی احمد عابدی و مشاوره فتح‌الله نجارزادگان، دانشکده اصول الدین، قم، ۱۳۸۲.
۹۷. **توحید عبادی از دیدگاه شیعه و وهابیت**، مژگان فرجی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ۱۳۸۶، ۱۰۱ص.
۹۸. **توحید عبادی از دیدگاه قرآن**، محمد عارف کاشفی، به راهنمایی محمدباقر سعیدی روشن، گروه فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۹۹. **توحید عبادی از دیدگاه قرآن و روایات (بارویکرد انتقادی به نظرات ابن تیمیه)**، احمد اکبری، به راهنمایی سید محمود موسوی و مشاوره عبدالهادی مسعودی، دانشکده علوم حدیث قم، ۱۳۸۸.
۱۰۰. **توحید عبادی از منظر امامیه و سلفیه**، محمدرضا رعیتی، به راهنمایی احمد عابدی و مشاوره علی الهبداشتی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، ۱۳۸۶.

۱۰۱. **توحید عبادی در قرآن و روایات با رویکرد انتقادی به نظرات ابن تیمیه**، احمد اکبری، به راهنمایی عبدالهادی مسعودی و مشاوره محمود موسوی، رشته کلام و عقاید، دانشکده علوم حدیث قم، ۱۳۸۸.
۱۰۲. **توحید از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی**، محمدرضا هندی، به راهنمایی احمد حیدریور، و مشاوره محمدحسین فصیحی، رشته فقه و معارف اسلامی، گرایش فلسفه اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷.
۱۰۳. **توحید و شرک از نظر تشیع و وهابیت**، ولی الله نوروزی مقدم، به راهنمایی احمد عابدی و مشاوره جعفر شانظری، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه قم، ۱۳۸۰، ۱۷۴ ص.
۱۰۴. **توحید و شرک از دیدگاه سلفیه و امامیه**، شمعون حیدر، به راهنمایی محمدحسن قدردان قراملکی و مشاوره حسن رضایی مهر، رشته فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۵.
۱۰۵. **توسل از دیدگاه قرآن و حدیث**، حمیده کبیری زاده، به راهنمایی علی قائمی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، ۱۳۷۸.
۱۰۶. **توسل از دیدگاه وهابیت و اهل سنت**، محمد عیدی، به راهنمایی علیرضا مختاری و مشاوره عبدالحمید عارفیان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، ۱۳۹۲.
۱۰۷. **توسل از منظر قرآن و حدیث**، علی الله توکلی، به راهنمایی علیرضا مختاری و مشاوره خلیل مروج، رشته الهیات و معارف اسلامی، گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، ۱۳۹۰.
۱۰۸. **توسل در قرآن و حدیث**، فاطمه صدیق میرزایی، به راهنمایی محمدحسین تبرائیان و مشاوره محمدمهدی پورگل، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۰، ۱۲۳ ص.

۱۰۹. **توسل در میان فرق اسلامی**، رباب رمضان پور، به راهنمایی عباس همایی و مشاوره ولی الله نقی پور، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، ۱۳۷۹.
۱۱۰. **توسل و تبرک از نظر اسلام**، حسین حیدری، به راهنمایی روح الله افضلی گروه و محمدعلی صفا، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد جیرفت، ۱۳۸۹.
۱۱۱. **توسل و زیارت در سیره معصومین علیهم السلام**، صحابه و تابعین، سید رضا هاشمی، به راهنمایی محمد دشتی و مشاوره سیدرضا میرمعینی، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع عالی فقه و معارف اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۵، ۱۱۵ص.
۱۱۲. **توسل و شفاعت از منظر اهل بیت علیهم السلام و وهابیت**، محمد مظفرین، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۲.
۱۱۳. **جایگاه امامت در مکتب اهل بیت علیهم السلام و نقدی بر فصل امامت از کتاب اصول مذهب الشیعة الامامیه الاثنا عشریه - عرض و نقد**، مهتری نادری نژاد، حوزه علمیه خواهران، قم.
۱۱۴. **جایگاه تبرک از نظر آیات و روایات**، نجمه نیک نام، به راهنمایی علیرضا مختاری و مشاوره عباس احمدی سعدی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، ۱۳۸۹.
۱۱۵. **جایگاه و تبعات سلفی گری از لحاظ سیاسی و اجتماعی در میان کردهای ایران و عراق**، سید امیر موسوی، به راهنمایی عبدالرحمن حسنی فر و مشاوره الهه ابوالحسنی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تاکستان، در حال تدوین (۱۳۹۰).
۱۱۶. **جریان شناسی تاریخی فقه سلفی**، علی بابایی آریا، به راهنمایی محمدتقی فخلعی، رشته فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۸.

۱۱۷. **جریان شناسی سلفی گری معاصر**، حسن عبدی پور، به راهنمایی غلامرضا بهروز لک و مشاوره احمد مبلغی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۰.
۱۱۸. **جریان های اسلامی و سقوط امپراطوری عثمانی با تأکید بر وهابیت**، سید علیرضا حسینی، به راهنمایی نجف لکزایی و مشاوره حسن حضرتی، رشته علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، قم.
۱۱۹. **حقیقت توحید از نظر امامیه "محقق طوسی و شهید مطهری" و وهابیه "ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب"**، بشیر احمد استوری، به راهنمایی حسن معلمی و مشاوره عبدالمجید زهدات، رشته فلسفه اسلامی، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷.
۱۲۰. **حقیقت توحید و شرک، محمد اکرم**، به راهنمایی محمدباقر قیومی و مشاوره کاشفی و حسن زمانی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، مدرسه عالی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳.
۱۲۱. **حکم فقهی تکفیر از دیدگاه وهابیت**، معصومه کارگر، به راهنمایی سید حسن عاملی کلخوران و مشاوره جواد واحدی زاده، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اردبیل، ۱۳۹۰.
۱۲۲. **حیات برزخی از نظر وهابیت**، عباسعلی صالحی، به راهنمایی مهدی فرمانیان و مشاوره رسول رضوی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.
۱۲۳. **حیات فکری و سیاسی ابن تیمیه**، فاطمه علی پور، به راهنمایی سید حسین فلاح زاده و مشاوره محمدجعفر علمی، رشته تاریخ اسلام، دانشگاه باقرالعلوم.
۱۲۴. **درخواست شفاعت از انبیا و اولیا از منظر فریقین**، علی لیاقت، به راهنمایی سید عبدالکریم حیدری و مشاوره حسن شکوری، رشته علوم قرآن و حدیث، مجتمع عالی امام خمینی، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷، ۱۱۸ ص.

۱۲۵. **رابطه زعامت دینی و حکومت از دیدگاه وهابیت**، محمدجواد گوهری، به راهنمایی محمدعلی تسخیری، رشته معارف اسلامی و تبلیغ، دانشکده تبلیغ و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۰.
۱۲۶. **رابطه عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و ابن تیمیه**، مدینه کرمی، به راهنمایی سعید رحیمیان و مشاوره علی محمد ساجدی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، ۱۳۸۸.
۱۲۷. **رشد رادیکالیسم سیاسی مذهبی فرقه‌ای در پاکستان و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران**، سید حامد موسوی، به راهنمایی عباسعلی رهبر، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۹.
۱۲۸. **زمینه‌های تاریخی پیدایش سلفی‌گری و گسترش آن در جهان اسلام (از قرن دوازدهم هجری تاکنون)**، پروین دالوند، به راهنمایی غلامحسین زرگری-نژاد و مشاوره محمد حاجی تقی، رشته تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۹.
۱۲۹. **سلفیت و حقوق بشر معاصر**، ساناز بیرژندی، به راهنمایی سید فاطمی و مشاوره محقق داماد، رشته حقوق بشر، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۹۰.
۱۳۰. **سوگواری از نظر مذاهب**، سمیه صنعتی، به راهنمایی اکبر احمدپور و مشاوره محمدتقی فخلعی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۰.
۱۳۱. **سیاست خارجی آمریکا در مقابله با انقلاب اسلامی ایران با تأکید بر مسئله فرقه‌گرایی وهابیت و بهائیت**، مجتبی کمری، به راهنمایی رضا جلالی و مشاوره اکبر اشرفی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، در حال تدوین (۱۳۹۱).
۱۳۲. **سیاست و عملکرد وهابیت در جمهوری اسلامی ایران: استان بوشهر**، حسن دبستانی، مطالعه موردی استان بوشهر، به راهنمایی عباسعلی رهبر، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۰.

۱۳۳. **سیر تاریخی پیدایش فرقه وهابیت و عملکرد آن**، عباس جعفری، به راهنمایی سید محمدهادی یوسفی غروی و مشاوره سید مهدی روحانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۷۹.
۱۳۴. **سیر تاریخی و اعتقادی وهابیت و پاسخ به شبهات**، ابراهیم غلامرضایی، به راهنمایی غلامحسین سعیدیان و مشاوره ستار عودی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرری، ۱۳۸۹.
۱۳۵. **سیر تاریخی وهابیت و پاسخ به شبهات**، ابراهیم غلامرضایی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ۱۳۸۹.
۱۳۶. **شرك از دیدگاه قرآن**، داراب نبئی، به راهنمایی علی اکبر غفاری صفت، رشته معارف اسلامی و تبلیغ، دانشکده تبلیغ و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق ۷، ۱۳۷۰.
۱۳۷. **شرك از دیدگاه قرآن**، سید محمدحسین علم‌الهدی، به راهنمایی محمدهادی معرفت، مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲.
۱۳۸. **شرك و ابعاد آن در قرآن کریم**، معصومه نادرزاد، به راهنمایی محمدعلی مهدوی‌راد و مشاوره احمد عابدی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول دین، قم، ۱۳۷۸.
۱۳۹. **شرك و ابعاد آن در قرآن**، آقابالا مهدی‌یف، به راهنمایی محمدعلی لسانی فشارکی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۰.
۱۴۰. **شفاعت از دیدگاه فرق مختلف اسلامی (اشاعره، معتزله، تشیع و وهابیت)**، سعیده دربان جعفری، به راهنمایی سید حسین سیدموسوی، رشته مدرسی معارف اسلامی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۰.

۱۴۱. **شفاعت از دیدگاه فریقین**، محمود یارمحمودی، به راهنمایی عبدالکریم عابدینی و مشاوره حسین رجبی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.

۱۴۲. **شفاعت از دیدگاه قرآن و حدیث**، خسرو قنبرپور، به راهنمایی سید مهدی قریشی و مشاوره سید مهدی صالحی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خوی، ۱۳۸۹.

۱۴۳. **شفاعت از منظر حکمت متعالیه و ابن تیمیه**، فاطمه راستی کردار، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ۱۳۸۷.

۱۴۴. **شفاعت از نظر قرآن و حدیث**، فیروزه کریمی، به راهنمایی سیدمحمدباقر حجتی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، ۱۳۷۳.

۱۴۵. **شفاعت از نظر قرآن و نقد شبهات وارده**، طاهره سیف‌اللهی، به راهنمایی غلامحسین تاجری نسب و مشاوره قندهاری، دانشکده اصول‌الدین، قم، ۱۳۸۷.

۱۴۶. **شفاعت در قرآن. شاه ولی اصغری**، به راهنمایی محمدجعفر حسینیان، رشته فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۱.

۱۴۷. **شفاعت در قرآن کریم**، کریم حمیدی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۱.

۱۴۸. **شفاعت در قرآن**، ابراهیم خلیلی، به راهنمایی حسین علوی مهر و مشاوره محمدجعفر حسینیان، رشته فقه و معارف اسلامی، مجمع عالی فقه و معارف اسلامی، ۱۳۸۰، ۲۰۲ص.

۱۴۹. **شفاعت در قرآن و روایات**، غلامعلی طلایی، به راهنمایی علیرضا مختاری و مشاوره خلیل مروج، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، ۱۳۹۰.

۱۵۰. **شفاعت در کتاب و سنت**، محمدجواد فریود، به راهنمایی مریم ایمانی خوش‌خو، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم، ۱۳۸۳.
۱۵۱. **شفاعت و آثار آن در زندگی انسان**، قادر باغبانی، به راهنمایی ملیحه پورستار مهدادی و مشاوره احمد امیری، رشته الاهیات و معارف اسلامی، گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز، ۱۳۸۸.
۱۵۲. **شفاعت و تجسم اعمال از دیدگاه متکلمین شیعی و وهابیت**، مجتبی معتمدی، به راهنمایی عبدالرضا جمال‌زاده و مشاوره ثریا سلاخورزی.
۱۵۳. **شفاعت و توسل از دیدگاه عقل و نقل**، رقیه پناهی رجب، به راهنمایی عزیزالله فیاض صابری و مشاوره علیرضا کهنسال، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الاهیات شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۰.
۱۵۴. **شفاعت و عدل الاهی با توجه به نقد وهابیون**، فاطمه مقدری، به راهنمایی موسی ملایری و مشاوره انشاءالله رحمتی، رشته فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۸.
۱۵۵. **شکل‌گیری وهابیت در عربستان و بحران در روابط خارجی جمهوری اسلامی ایران از سال ۱۳۵۷-۱۳۶۷**، فاطمه حاتمی، به راهنمایی محمدمهدی میرزایی و مشاوره پریچهر شاهسوند بغدادی، رشته روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، ۱۳۸۹.
۱۵۶. **شیوه‌های نفوذ و گسترش وهابیت در شبه‌قاره هند**، علی‌اکبر شریفی‌نیا، به راهنمایی صادق زیباکلام و مشاوره محمدجعفر هرنندی، رشته علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی، ۱۳۷۷.
۱۵۷. **عقاید وهابیت از دیدگاه علمای اهل سنت**، محمد کامل، به راهنمایی محمدهادی یوسفی‌غروی و منذر حکیم، رشته فلسفه و کلام، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم، ۱۳۸۴.

۱۵۸. **عقاید و هابیت کاتجزیه، ایک نئی رخ سی**، سید احمد رضوی، به راهنمایی کلب صادق اسدی و مشاوره محمدعلی رضانی، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعة المصطفی العالمیه، ۱۳۸۴.

این نوشتار ترجمه کتاب تحلیلی نو بر عقاید و هابیت تألیف محمدحسین ابراهیمی به زبان اردو است، که به تحلیل و نقد دیدگاه‌های وهابیان درباره برخی مسائل اعتقادی شیعه، مانند زیارت، توسل، شفاعت، تحریف قرآن، حجیت سیره صحابه و ... می‌پردازد و عقاید آنان را در این زمینه نقل و نقد می‌کند.

۱۵۹. **علل گسترش اندیشه سلفی‌گری در استان سیستان و بلوچستان (پس از انقلاب اسلامی)**، علی بیک نژاد، به راهنمایی محسن مدیرشانه چی و مشاوره عباسعلی آذرنیوشه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد، ۱۳۹۰.

۱۶۰. **کتاب‌شناسی توصیفی تألیفات علمای شیعه در پاسخ به شبهات و کتاب‌های اهل سنت از صفویه تا عصر حاضر**، طاهر عباس، به راهنمایی حسین عبدالمحمدی و مشاوره عزت‌الله مولایی‌نیا، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۴.

در این رساله، ۳۱۴ کتاب از آثار که علمای شیعه در پاسخ به شبهات اهل سنت و وهابیت نوشته‌اند، معرفی شده است.

۱۶۱. **مبانی فقهی زیارت و توسل**، محبوبه ابوالحسنی نیارکی، به راهنمایی محمد حسینی و مشاوره عابدین مؤمنی، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.

۱۶۲. **مبانی قرآنی و روایی زیارت معصومین علیهم‌السلام و پاسخ به مهم‌ترین شبهات در این زمینه**، هادی گیاه‌پور، به راهنمایی محسن احتشامی‌نیا و مشاوره امیر توحیدی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۸، ۲۰۸ص.

۱۶۳. مفهوم تبرک بین شیعه و وهابیت، مسعود لعلی، به راهنمایی محمد رضوی و مشاوره مجید معارف، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۴، ۱۴۱ ص.

۱۶۴. مقایسه تطبیقی اندیشه سیاسی اخوان المسلمین با گروه‌های سلفی تکفیری (با تأکید بر سازمان القاعده)، رضا صداقت، به راهنمایی جلیل رحیمی جهان‌آبادی و مشاوره محسن مدیرشانه‌چی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد، ۱۳۸۹.

۱۶۵. نظریه تأویل از نظر ابن تیمیه و علامه حلی رحمتهما، رؤیا شهابی، به راهنمایی محمدرضا ارشادی نیا و مشاوره حسین بهروان، رشته الهیات و معارف اسلامی، گرایش فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه، ۱۳۸۸.

۱۶۶. نفوذ وهابیت در کشورهای همسایه و تأثیر آن بر امنیت ملی ایران، رضا اکبری فرد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۹.

۱۶۷. نقد آراء ابن تیمیه در بحص استشفاع، مبارز ابراهیم اف، به راهنمایی ابوالفضل روحی و مشاوره عبدالحمید زهادت، رشته فلسفه و کلام، مدرسه عالی حکمت و دین‌پژوهی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۹۱.

۱۶۸. نقد اندیشه‌های وهابیت، محمدرسرور موحدی غوریان، به راهنمایی محمدرضا ضمیری و مشاوره محمدجعفر حسینیان، رشته فقه و معارف اسلامی، مجمع عالی فقه و معارف اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۰، ۱۷۵ ص.

۱۶۹. نقد توحید عبادی وهابیت از دیدگاه امامیه، سید محمدعلی مهدوی الحسینی، به راهنمایی عسگر دیرباز و مشاوره مهدی احدی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.

۱۷۰. نقد دیدگاه وهابیت درباره توحید و شرک، معصومه بازاری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساری، ۱۳۹۱.

۱۷۱. **نقد دیدگاه وهابیت درباره شفاعت از منظر علامه طباطبایی**، حبیب‌الله بصیر، به راهنمایی حسین دیبا و مشاوره شعبان داداشی، رشته فقه و معارف اسلامی، گرایش کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷.
۱۷۲. **نقد دیدگاه‌های منکران شفاعت و توسل**، عطیه اسکندر، به راهنمایی مریم حاجی عبدالباقی و مشاوره نفیسه نوید، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، ۱۳۸۹.
۱۷۳. **نقد شبهات مهدویت در کتاب‌های اصول مذهب الشیعه الاثنی عشریه (القفاری) و الامام الامهدی (احمد الکاتب)**، علیرضا برادران افتخاری، به راهنمایی محمد جاودان و مشاوره علیرضا ایمانی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۰.
۱۷۴. **نقد عقاید و آرای وهابیت در مسئله توسل با استفاده از قرآن و سنت پیامبر اکرم ﷺ**، سید مصطفی مناقب، به راهنمایی محمدتقی دیباری و محمدعلی مهدوی‌راد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، ۱۳۸۶.
۱۷۵. **نقد مبانی و آرای وهابیت از دیدگاه محمد سعید رمضان البوطی، حسن بن فرحان مالکی، محمد بن علوی مالکی، حسن سقاف**، علی رئیسی، به راهنمایی رسول رضوی و مشاوره سید شرف‌الدین ملک حسینی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۲.
۱۷۶. **نقد و بررسی ابن تیمیه و روش او در حدیث**، سعید حماد، به راهنمایی فتح‌الله نجارزادگان و مشاوره احمد عابدی، دانشکده اصول‌الدین قم، ۱۳۸۳.
۱۷۷. **نقد و بررسی اتهام غلو به شیعه از کتاب علماء الشیعه یقولون**، اکرم منتظری هدشی، به راهنمایی غلامحسین تاجری‌نسب و مشاوره سید محسن میرباقری، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول‌الدین، تهران، ۱۳۸۵.

۱۷۸. **نقد و بررسی احکام فقهی مذهب وهابیت**، نرجس تقوایی نخجیری، به راهنمایی محمدعلی قربانی و مشاوره زین العابدین قربانی، رشته الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، ۱۳۹۱.

۱۷۹. **نقد و بررسی افکار ابن تیمیه در قرآن و حدیث**، جعفر تابان، به راهنمایی محمود فاضل مطلق یزدی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۱.

۱۸۰. **نقد و بررسی اندیشه وهابیت در مسئله توحید و لوازم آن**، خادم حسین حبیبی، به راهنمایی علی اکبر بابایی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۱.

۱۸۱. **نقد و بررسی تطبیقی نظر امامیه و سلفیه در موضوع امامت**، محمد حسین مخلصی، به راهنمایی شعبان داداشی، رشته فقه و معارف اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۵.

۱۸۲. **نقد و بررسی تفکر وهابیت از نظر علما و صاحب نظران اهل سنت**، حسین هادی نژاد، به راهنمایی علیرضا مختاری و مشاوره خلیل مروج، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، ۱۳۸۸.

۱۸۳. **نقد و بررسی دیدگاه دکتر قفاری درباره امامت، فصل اول، باب ثالث (اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنا عشریه)**، طاهر علیجان، به راهنمایی سید محمدرضا موسوی و مشاوره محمد کریمی، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۵.

نوشتار حاضر، به بررسی بخشی از دیدگاه‌های ناصرالدین قفاری، یکی از عالمان اهل سنت با گرایش‌های وهابی‌گری می‌پردازد. و نقدهای وی در اعتقادات شیعه امامیه در زمینه امام و ویژگی‌های او و مبانی و اصول حاکم بر امامت را ارزیابی می‌کند.

۱۸۴. **نقد و بررسی دیدگاه‌های ابن تیمیه در مورد آیات مربوط به حضرت علی علیه السلام**، عبدالرزاق علی دوست، به راهنمایی محمدرضا ضمیری و مشاوره

مهدی فرمانیان، رشته مذاهب اسلامی گرایش کلام اسلامی، معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.

۱۸۵. **نقد و بررسی دیدگاه‌های سلفی بن باز**، ابراهیم قاسمی، به راهنمایی حمید ملک‌مکان و مشاوره مصطفی سلطانی، رشته مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۰.

۱۸۶. **نقد و بررسی دیدگاه‌های عبدالجبار معتزلی، ابوبکر باقلانی، ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب درباره امامت**، سید جواد وحیدی، به راهنمایی سید محمدرضا موسوی و مشاوره حسین فقیه، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۴.

۱۸۷. **نقد و بررسی شبهات پیرامون توسل از دیدگاه قرآن و سنت**، ولی اف، به راهنمایی شعبان داداشی، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷.

۱۸۸. **نقد و بررسی شبهات جدید وهابیت بر غدیر**، علی شریفی، به راهنمایی احمد عابدی و مشاوره خلیلی، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول‌الدین قم، ۱۳۹۰.

۱۸۹. **نقد و بررسی شبهات وهابیت در مسئله مهدویت**، مریم خطی، به راهنمایی احمد عابدی، و مشاوره برقی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، ۱۳۸۶.

۱۹۰. **نقد و بررسی مبانی فقهی وهابیت در تخریب قبور ائمه و شفاعت توسل و تبرک**، راضیه سادات علوی، به راهنمایی ولی‌الله ملکوتی‌فر و مشاوره سیدحسین موسوی‌راد، ۱۳۹۲.

۱۹۱. **نقش بنیادگرایی (وهابیت) در آسیای مرکزی و قفقاز**، حسینعلی انتظاری، به راهنمایی حبیب‌الله ابوالحسن شیرازی و مشاوره الهه کولایی، رشته علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ۱۳۷۹.

۱۹۲. نقش دولت سعودی در گسترش وهابیت در کشورهای هم‌جوار (پاکستان، بحرین) در یک دهه اخیر، مجید ساقی، به راهنمایی اصغر پرتوی و مشاوره مهدی خوش خطی، رشته علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، ۱۳۹۱.

۱۹۳. نقش فرقه‌گرایی مذهبی (وهابیت) در روابط جمهوری اسلامی ایران و پاکستان، رضا علی اکبرپور، به راهنمایی ابومحمد عسکرخانی، رشته روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

۱۹۴. نقش و جایگاه مطوعین وهابی در بسط و تثبیت دولت‌های اول تا سوم سعودی، محمدحسین رفیعی، به راهنمایی ولی‌الله برزگر کلیشمی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه‌السلام، قزوین، ۱۳۹۰.

۱۹۵. نقش واسطه‌ها در عالم، روح‌الله خدادادی، به راهنمایی محمدباقر مرتضوی‌نیا و مشاوره عبدالرحیم سلیمانی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.

۱۹۶. وهابیت از دیدگاه اهل سنت، خیرالله نیک‌خواه کیارمشی، به راهنمای حسینی قزوینی و مشاوره خسروپناه، رشته فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.

۱۹۷. وهابیت، پیدایش سیر تاریخی و آراء، نادر مجدنی، به راهنمایی عبدالحسین لطیفی و مشاوره سیدعبدالمجید حیرت سجادی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری، ۱۳۹۲.

۱۹۸. وهابیت، مبانی فکری و کارنامه عملی، المان حسن‌اف، به راهنمایی شعبان داداشی و مشاوره جابر اکبرزاده، رشته فقه و معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۴.

این نوشتار، ترجمه کتاب وهابیت، مبانی فکری و کارنامه عملی تألیف آیت‌الله جعفر سبحانی به زبان اردو است، که به نقد برخی افکار وهابیان و شکل‌گیری فرقه وهابیت می‌پردازد. کتاب مذکور در سیزده فصل تدوین شده است.

۱۹۹. وهابیت و آثار سوء ناشی از تعارض آن با آموزه‌های دینی، زهرا انصاری، به راهنمایی محمدحسین صائینی و مشاوره فرهاد ادیسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، ۱۳۹۰.

۲۰۰. وهابیت و اماکن مقدسه از آغاز تا قرن بیستم، مریم عزیزیان، به راهنمایی حسن حضرتی، رشته تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.

۲۰۱. وهابیت و نفوذ در آفریقا، ولی الله محمدی نصرآبادی، رشته علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۷.

۲۰۲. الوهابیه بین الاعتدال و التفريط، حسنعلی تی باکانا، به راهنمایی محمدباقر قیومی و مشاوره عصام العماد، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۹۲.

ملخص المقالات

الرد على شبهة القفاري في نسبة نشأة الإمامة إلى عبد الله بن سبأ

أبو الفضل قاسمي

من بين النظريات الوهمية حول نشأة التشيع تلك القائلة بأن التشيع ظهر نتيجة لجهود عبد الله بن سبأ. لقرون عديدة يطرح أعداء الشيعة هذه النظرية، وفي هذا الإطار كثر ناصر القفاري أحد علماء الوهابية المعاصرين هذا الزعم بالاستناد إلى النصوص الشيعية ولكن على نحو متمايز ومختلف عن الآخرين. تردّ هذه المقالة على شبهة القفاري بالاستناد إلى ثلاثة أدلة: ١. وجود أدلة معتبرة على ظهور الشيعة بجهود النبي الكريم ﷺ نفسه؛ ٢. دراسة تقليدية تنسب الشيعة إلى عبد الله بن سبأ؛ ٣. تعارض عقائد عبد الله بن سبأ مع الشيعة الإثني عشرية. وفي ضوء الدراسات المطروحة يظهر لنا أنّ نشأة الشيعة تعود إلى عصر النبي الأكرم ﷺ، وأنّ عبد الله بن سبأ، على فرض وجوده، كان يملك عقائد مختلفة عن عقائد الشيعة، وأنّ أيّاً من مصادر الشيعة لم تنسب نشأة المذهب إلى هذا الرجل.

الكلمات المفتاحية: الشيعة، عبد الله ابن سبأ، القفاري، منشأ الشيعة، الغلو، الإمامة.

آراء علماء ديوبند في التكفير

ميثم صفري

المذاهب الإسلامية و لا سيّما المدرسة الديوبندية هي تيار معتدل بعيد عن التطرف، غير أنّ الجماعات التكفيرية المتطرّفة التي ظهرت في هذه المدرسة تهجّمت، لحجج وأسباب متعدّدة، على المسلمين و كُفّرتهم دون الرجوع إلى آراء علماء هذا المذهب، و قتلت بعضهم، لذا، لا يمكن أن ننسب هذه الأعمال إلى المذهب. لقد ظهرت مقولة

التكفير منذ صدر الإسلام، ما يعني أنّها ليست ظاهرة خاصة بحقبة أو أشخاص أو فرقة معينة، وقد وضعت المذاهب الإسلامية لها ضوابط وأصول. المقال الحالي يشرح معيار الإسلام و الكفر و يرسم ضوابط التكفير و أصوله من منظور علماء ديوبند، و ذلك من أجل البرهنة على حقيقة أنّ علماء ديوبند لا يكفرون المسلمين و أهل القبلة لأسباب واهية، و إذا كان البعض يكفّر المسلمين و يخرجهم من الملة تحت اسم ديوبند، و يقوم عدد منهم بتنفيذ عمليات إرهابية ضدّ أهل القبلة، فلا يجوز أن نرمي المذهب برمته بالتطرّف و التكفير.

الكلمات المفتاحية: مدرسة ديوبند الفكرية، أهل القبلة، ضروري الدين.

مقارنة بين آراء الوهابية والإخوان المسلمين في مجال الحكومة

صادق مصلحي

الوهابية والإخوان المسلمون هما جماعتان سلفيتان يفترقهما اختلاف جوهري في مجال الحكومة. فالوهابية لا تعنى كثيراً بمبحث الحكومة، و تعتبر أنّ طاعة الحاكم واجبة حتى لو كان فاسقاً و استلم الحكم بالغبلة و القوة. في حين أنّ الهدف الرئيسي للإخوان المسلمين هو تشكيل الحكومة الإسلامية من أجل تطبيق الأحكام الإسلامية، و يعترفون بشرعية الحكومة ما دامت تطبّق أحكام الإسلام.

من جهتها، لا تعترف الوهابية بالانتخابات و الأساليب السياسية الحديثة و لا تعير أهمية لآراء الناس، خصوصاً النساء، بينما يرى الإخوان المسلمون أنّ الشعب هو أحد أركان مشروعية الحكومة و هو صاحب القول الفصل في نصب الحاكم و عزله.

الكلمات المفتاحية: الوهابية، الإخوان المسلمون، الحكومة الإسلامية، مشروعية الحكومة.

بحث في حديث «اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد»

محمد اصغرى نجاد

يحلّل المقال الحديث النبوي الشريف «اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد» الوارد في معظم مصادر أهل السنّة والوهابية، و يجرّح و يعدّل روايته، فيشرح مفهومه و ما إذا كان صدوره من النبي الأكرم ﷺ صحيحاً أم مكذوباً، و على افتراض صحّة صدوره، فما هو معناه. و قد جاء مضمون هذا الحديث في بعض المصادر الشيعية أيضاً. يعتقد كاتب المقال بأنّ الحديث موضوع، و نحن نعتقد أنّ هذا التصوّر هو خلاصة ما ورد في هذا المقال، و لذلك تقدّم تحليلاً بشأنه، مع إشارة سريعة إلى مصادر هذا الحديث الموضوع و عدم صحّته.

الكلمات المفتاحية: حديث اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد، أهل السنة، الوهابية، رسول الله ﷺ، زيارت القبور، الشرك، عبادة الأوثان.

العبادة: مفهوماً، أركانها، مقوماتها

حسين قاضي زاده

للعبادة، كمفهوم مفتاحي، أركان يجب أخذها بعين الاعتبار عند التعريف. و كلما ابتعد التعريف عن هذه الأركان، ابتعد بنفس المقدار عن الصحّة و الصدق. لكي يتحقّق مفهوم العبادة يحتاج إلى ثلاثة مقومات هي «المعبود» و «العابد» و «العمل العبادي». و لكل من هذه المقومات خصوصيّة، حيث تتناولها هنا بوصفها أركان مفهوم «العبادة». و لكن ما يُستنبط من عنوان المعبود هو أنّه يطلق عندما يصدق عليه عنوان «الإله» الذي يفسّر مقام الألوهية في تحقّق مفهوم «العبادة»، و من حيث أنّ لفظ العبادة يستخدم للإشارة إلى عمل المشركين، يتبيّن لنا أنّ المقصود بالإله ليس الإله

الحقيقي، و إنما الإله الذي يؤمن به العابد، و هذا الموضوع (الإله الاعتقادي) هو أول ركن في مفهوم العبادة يمكن استنباطه من عنوان «المعبود» و «العابد».

الموضوع الثاني الذي يمكن استنباطه من عنوان «العابد» هو الخضوع الذي يستتضمه «العابد» - لا نفس العمل - تجاه المعبود، و هذا يعتبر الركن الثاني في المفهوم؛ أما الركن الثالث الذي يستتبطه «العمل العبادي» هو المنفعة و رجحان ذات العمل بالنسبة للمعبود. المزج بين هذه الأركان الثلاثة يحقّق لنا مفهوم العبادة. و في المجموع، لا بدّ من القول أنّ العبادة تعني «القيام بعمل راجح من خلال الخضوع أمام الإله».

الكلمات المفتاحية: العبادة، المعبود، العابد، العمل العبادي، الإله، الشرك، الوهابية.

وقفه تأمل في آراء ابن تيمية في مواهبة المذاهب و علماء الإسلام

احمد كوثرى (باغچقى)

لقد انبرى ابن تيمية في عدّة مواقف إلى الطعن و القدح في المذاهب الإسلامية و أمّتها. من جملة هذه المواقف: مخالفته للمذاهب الإسلامية و الفرق الصوفية، الانتقاص من قدر النبي الأكرم ﷺ و أهل بيته ﷺ، تخطئة الخلفاء و الصحابة. يتناول المقال الحالي بالشرح و التحليل هذه المواقف.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، الوهابية، الانتقاص من قدر النبي الأكرم ﷺ، مخالفة المذاهب الإسلامية، تخطئة الخلفاء، الطعن في الصحابة، ردّ التصوّف.

شماره اشتراک:

فرم اشتراک پژوهش نامه سراج میر

الف) مشخصات مشترک:

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

ب) بهای اشتراک:

سالانه با هزینه پست و ۲۰٪ تخفیف جهت اشتراک ۲۸/۰۰۰ تومان می‌باشد.

ج) نحوه اشتراک:

* واریز بهای اشتراک به شماره حساب ۱-۴۰۴۵۹۰۱۷-۱۱-۳۵۲۰۳ 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.

thought and the Sufis, undermining the Grand Prophet of Islam and his Household and denigration of the Caliphs and the Companions. The present writing will review and clarify these issues.

Keywords: Ibn Teymieh, Wahhabites, undermining the Holy Prophet, objection of Islamic schools of thought, denigration of the Caliphs, reproaching the Companions, rejecting the Sufis

will be. The concept worshipping needs three elements to be actualized; the worshiped, the worshipper and the devotional act. Every single of these components have certain features, these components are called elements of the concept of worshipping. We can infer from the term the worshipped that, according to Quran, we use the word worshipped for a deity. The worshipped should have godship, so that the worshipping has its actual meaning. Since the term worshipping is used for the deeds of the polytheist, too, it is obvious that here the god or deity is not a real one, but it's a god that worshipper believes to be real. This can be inferred from the first and second element of worshipping. The second thing that can be inferred from the term the worshipper is the humble submissiveness toward the worshipped found within the worshipper not his action. And this is considered as the second element. And the third element which is hidden in the devotional act is the preference and importance of the act itself for the worshipped. Combination of these three elements actualize the concept of worshipping. generally speaking, worshipping means "doing a preferable act out of humble submissiveness toward God"

Keywords: worshipping, the worshipped, the worshipper, devotional act, deity, polytheism, Wahhabism.

A deliberation on Ibn Teymieh's standpoint and his confrontation with Islamic schools and people of distinction in Islam

Ahmad Kosari (Baghcheghi)

Ibn Teymieh has numerously reproached and maligned Islamic schools and people of distinctions in Islam. Some of them are as follows: objection of Islamic schools of

major criteria for legitimacy of a government. And give them the right to elect and bring down governments.

A research on the Hadith “اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد” oh Allah do not put my grave an idol to be worshiped”

Mohammad Asqari Nejad

In this article a hadith of Prophet Mohammad is analyzed. The hadith which is mentioned mostly in Sunni and Wahhabi sources, says “oh Allah do not put my grave an idol to be worshiped”. After analyzing the chain of narrators and the content of this hadith it will be clear if it has been said by Prophet Mohammad or not. And if so, what did he mean by that. This hadith has been mentioned in some of Shia sources too. The writer of this article believes that the said hadith is fictitious. This understanding will be the main approach of this writing, and an analysis is given to prove this understanding. And we will shortly discuss its origins and why it is fictitious.

Keywords: the hadith of اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد , the Sunni, Wahhabism, the Messenger of Allah, pilgrimage to the tombs, polytheism, idolatry

The main elements and constituents of the concept “Worshipping”

Hussein Qazizadeh

As a key concept, worshipping has some elements that need to be taken in to consideration. The more irrelevant any definition is to these elements, the more incorrect it

scholars, excommunicating and killing the Muslims, as the whole body of the school. The issue of takfir or excommunication has existed since early days of Islam and does not belong to a certain time or sect of Islam. And Islamic schools of thought have set some special standards and rules for it. This writing tries to explain the criterion for being Muslim or Kafir and clarify the standards of excommunication in Deobandi School. And tries to prove that the scholars and figures of Deobandi have not excommunicated the Muslims the people of Qibla according to delusive pretexts, and if some people in the name of this school, have excommunicated some of the Muslims and carried out terrorist attacks on them, the whole school cannot be accused of extremism.

Keywords: Deobandi school of thought, people of Qibla, necessary of religion

Comparison Between Wahhabism and the Muslim Brotherhood Points of View on the Issue of Governing

Sadeq Moslehi

4

Abstract

Wahhabism and The Muslim Brotherhood are two Salaffist groups but have fundamental disagreement regarding the issue of governing. Wahhabism does not consider the issue of governing seriously. For them obeying a ruler, although a libertine one, is a must. On the other hand, the main goal of The Muslim Brotherhood is to establish a government so that the Islamic rules are preserved. They do not consider a government legitimate unless the Islamic rules are enforced. Wahhabism does not believe in new political procedures and especially in women's vote, but the latter regards people as one of the

A respond to doubts casted by Qaffari, attributing the origin of Imamate to Abdollah Ibn Saba

Abolfazl Qasemi

One of the fictitious theories on the origins of the Shiism is the theory which considers Shiism a result of Abdollah Ibn Saba's efforts. This theory has been put forward by Shia objectors for centuries now. Among them, Naser Alqaffari, one of the contemporary Wahhabi scholars, referring to Shia sources and books has claimed the same thing but differently from others. In present writing this claim will be rejected based on three reasons: 1. Existence of prevailing credible proves that Shiism was originated as a result of Prophet Mohammad's (PBUH) efforts. 2. Analysis of the narration in which Shiism is attributed to Ibn Saba. 3. Ibn Saba's contradictory believes to those of twelve-Imam Shiism. According to the conducted analyses we can conclude that the origins of Shiism dates back to the very time of Prophet Mohammad Himself. Ibn Saba, supposing such person ever existed, had believes totally different than those of the Shiites. And none of the Shia sources has considered him as an origin of Shiism.

Keywords: Shia, Abdollah Ibn Saba, Qaffari, origin of Shiism, exaggeration, Imamate.

Takfir from the viewpoint of Deobandi scholars

Meysam Safari

Islamic schools of thought specially Deobandi are moderate movements and are away from extremism. And we cannot consider those extremist takfiri groups which for certain reasons, were formed within Deobandi school of thought, and have no support of the said school



Siraj-e-Monir

Journal of Wahhabism Criticism; Siraj-e-Monir
Fourth Year, No 14, Summer 2014

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

Director in charge: Mahdi Makarem

Editor in chief: Mahdi Farmanian

Editorial Board:

Seyyed Hasan Al-mujadded

Professor of Qom Seminary and religious schools institute

Akbar Asad Alizade

Assistant Professor of Institute of Islamic Sciences and Culture

Dr. Hussein Rajabi

Assistant Professor of the University of Religions and denominations

Dr. Mahdi Farmanian

Assistant Professor of the University of Religions and denominations

Internal Manager: Muhammad-Ali Movahhedipur

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

