بسم الله
الرحمن
الرحيم

سراج منیر

دار الاعلام لمدرسة اهل البیت (ع)
شماره ثبت ۵۰۷۷

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر
سال چهارم، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: مؤسسه دارالإعلام لمدرسة اهل‌البیت علیهم‌السلام
مدیر مسئول: مهدی مکارم
سردبیر: مهدی فرمانیان
جانشین سردبیر: احمد کوثری
اعضای هیئت تحریریه:
حجت الاسلام والمسلمین سید حسن آل‌مجدد (استاد حوزه و مؤسسه مذاهب اسلامی)
حجت الاسلام والمسلمین دکتر اکبر اسد علیزاده (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
دکتر علی اللّه بداشتی (دانشیار دانشگاه قم)
حجت الاسلام والمسلمین عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی (استاد موسسه امام صادق علیه‌السلام)
حجت الاسلام والمسلمین دکتر حسین رجبی (استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب)
حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد حسن زمانی (استاد حوزه و مدرسه عالی قرآن و حدیث)
حجت الاسلام والمسلمین دکتر مهدی فرمانیان (استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب)
مدیر داخلی: احمد کوثری
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، کوچه۲، فرعی اول دست راست، پلاک۳۱.
تلفکس: ۳۷۷۴۲۶۶۹ـ ۳۷۷۴۰۷۲۹ ـ ۰۲۵
Email: serajemonir@darolelam.ir .:. website: darolelam.ir

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

فراخوان مقاله

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

محورهای پژوهش نامه:

۱. تبارشناسی و تاریخ سلفیه و وهابیت
۲. نقد مبانی وهابیت
۳. نقد عقاید وهابیت
۴. جریان شناسی سلفیه

و سایر مباحث مرتبط با موضوع وهابیت

◆ راهنمای تنظیم مقالات

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

۱. مقاله ارسالی، پیش از این یا هم‌زمان، به سایر نشریات ارسال یا چاپ نشده باشد.
۲. تحقیق، مستند و مناسب با نشریه تخصصی باشد و سایت به‌عنوان منبع پژوهش پذیرفته نیست.
۳. مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است و دیدگاه‌های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش‌نامه نیست.
۴. مقاله، باید در قالب Word، با قلم Noor_Mitra و شماره ۱۴ در متن و ۱۰ در پاورقی باشد.
۵. حتماً توجه شود مقالات ارسالی حداکثر در بیست صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد و حتی الامکان از مقالات دنباله‌دار پرهیز شود (در صورت افزایش صفحات، مؤسسه مقاله را تقطیع خواهد کرد).
۶. مقالات تایپ شده و فایل آن، به صورت حضوری یا از طریق ایمیل ارائه شوند.
۷. پژوهش‌نامه در پذیرش، رد، تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است و مقالات رسیده مسترد نخواهد شد.
۸. در صورت پذیرش مقالات و پرداخت حق‌التألیف، امتیاز مقاله از آنِ مؤسسه است و با ذکر نام نویسنده، می‌تواند در هر جا که لازم می‌داند، از آن استفاده کند.
۹. استفاده از مطالب مجله در نوشتن مقالات و کتاب با ذکر منبع مانعی ندارد.

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

۱. صفحه اول: صفحه عنوان باید شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی پژوهشگر و ذکر درجه علمی، نشانی پست الکترونیک (*Email*)، تلفن تماس و نشانی مؤلف باشد.
۲. چکیده و کلیدواژگان: خلاصه مقاله به همراه واژگان کلیدی در ۵ الی ۷ سطر ارائه شود.
۳. مقدمه: دربردارنده بیان مسئله و ضرورت انجام پژوهش، پیشینه تحقیق و مبانی نظری، اهداف، پرسش‌ها یا فرضیه‌های تحقیق است.
۴. ارجاعات پاورقی، به این ترتیب ذکر شود:

نام و نام خانوادگی مؤلف، نام کتاب، ج...، ص...
نام و نام خانوادگی، «نام مقاله»، ص...

۵. در پایان مقاله نتیجه آن در ۴۰۰ ـ 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، وهابیگری، مترجم: احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.

فـهرست مطـالب:

■ **سرمقاله**

وهابیت منطق تزویر و تکفیر..... ۷

■ **گفت‌وگو**

نقش جریان های سلفی در سوریه و فلسطین..... ۱۱

در مصاحبه با شیخ عبدالله کتمتو

■ **مقالات**

فواید توسل به ارواح پیامبران و اولیای الهی..... ۲۱

حسین رجبی

بررسی روایت التجاء ابو ایوب انصاری به قبر پیامبرﷺ.... ۳۹

پیام عبدالملکی

مفهوم عبادت از دیدگاه ابن‌تیمیه ۶۷

عبدالمحمد شریفات

بررسی ریشه‌های تاریخی ناصبی‌گری ۸۹

احمد کوثری

نگاه داعش به مهدویت..... ۱۱۷

قادر سعادتی

زیارت قبور و سفرهای زیارتی از نگاه اهل سنت ۱۳۱

محمد اصغری‌نژاد

■ **گزارش‌ها**

سلسله گزارش‌هایی از آثار اهل سنت در نقد افکار وهابیت (۱۲)

گزارشی از کتاب ابن تیمیه لیس سلفیاً..... ۱۵۱

مرتضی حسنی‌نسب

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم◈شماره۱۶◈زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۷-۹

وهابیت منطق تزویر و تکفیر

اسلام دین منطق و حکمت است و هرگز استفاده از دروغ و تهمت و دشنام و بی‌منطقی را نمی‌پسندد، بلکه آن را مانع رشد و کمال و وحدت می‌داند؛ و هر کس این مسیر را طی کند به ضرر خود و جامعه اسلامی قدم برداشته است. متأسفانه برخی افراد و فرقه‌ها در این راه گام نهاده‌اند. مهم‌ترین آنها فرقه وهابیت است که از هر راه غیرمنطقی برای اختلاف و طرح افکار خود استفاده می‌کند. اینان چنان در دین جمود دارند که هیچ تفکری جز تفکر خود را نمی‌پسندند، به طوری که بنیان‌گذار آنها، ابن‌عبدالوهاب (و اتباعش) هر مسلمانی غیر از خود را کافر خطاب می‌کرد و دستور می‌داد شهادتین خود را اعاده کند و حتی از افکار و آرای پدرانش اظهار تبری جوید. این دسته بزرگ‌ترین دشمنی خود را در طول تاریخ با اهل سنت داشته‌اند، به طوری که قریب به اتفاق جنگ‌ها و قتل و غارت‌های ابن‌عبدالوهاب در مناطق سنی‌نشین بوده است. همچنین، اولین ردیه‌ها بر این فرقه از جانب اهل سنت بوده است و تا سال‌های متمادی هیچ شیعه‌ای ردیه‌ای بر این فرقه ننوشته است و این مسئله خود گویای تقابل شدید وهابیان با اهل سنت است.

اما امروزه وهابی‌ها در صدد نفوذ در بین اهل سنت جهان هستند و می‌کوشند تمام برادران سنی را هم‌فکر خود جلوه دهند؛ گویی هیچ اختلافی بین آنها نیست و دشمن آنها فقط شیعیان هستند. آنها در این راه با استفاده از درآمدهای عظیم نفتی از ابزارهای فراوانی بهره می‌جویند.

وهابیان با مطرح کردن خود به نام پیروان سلف، غیر خودشان را اهل بدعت و خارج از اسلام معرفی می‌کنند. هر کس در تألیفات آنها دقت و تأمل کند، برایش واضح و روشن می‌شود که وهابیت مسلمانان را تکفیر کرده‌اند و ریختن خون و غارت اموالشان را مباح

دانسته‌اند، به نحوی که از قول دکتر یوسف قرضاوی سلفی نقل شده است که: «در دنیای اسلام کسی، اعم از مرده و زنده، وجود ندارد مگر اینکه وهابیت کتابی در لعن او نوشته است، چه شیعه باشد چه سنی، چه زیدی و چه ...».

محمد بن عبدالوهاب، بنیان‌گذار این فرقه، در رساله کشف الشبهات، خود بیش از ۲۴ بار مسلمانان را مشرک خوانده است و بالغ بر ۲۵ بار مسلمانان را کافر، بت‌پرست، مرتد، منافق، منکر توحید، دشمن توحید، دشمنان خدا، مدعی اسلام، اهل باطل، نادان و شیطان دانسته است. وی شیطان را پیشوا و سرسلسله مسلمانان خوانده، کافران بت‌پرست را از مسلمانان، داناتر دانسته است.

گواه این سخن گفتار محمود شکری آلوسی است که روابطی محکم و دوستانه با سعودی‌ها داشت. وی درباره سعود بن عبدالعزیز وهابی می‌نویسد: «او لشکرها را رهبری کرد، قهرمانان و رؤسای عرب او را پذیرفتند؛ ولی او مردم را از حج منع کرد، بر سلطان و حاکم خروج کرد و در تکفیر مخالفانش غلو کرد و در بعضی از احکام شدت به خرج داد».

همچنین، محمد بن علوی مالکی، از علمای حنبلی‌مذهب عربستان، در وصف وهابیت می‌نویسد:

> ما با کسانی روبه‌رو شده‌ایم که در توزیع کفر و شرک و صادر کردن احکام با القاب و اوصاف غیرصحیح تخصص دارند؛ اوصافی که لایق مسلمان شهادت‌دهنده به توحید و نبوت پیامبر اسلام (ص) نیست. مثل اینکه برخی از آنان به افرادی که مخالف خود در رأی و مذهب هستند عنوان تحریف‌کننده، ... دجال، ... شعبده‌باز، ... بدعت‌گذار، ... و در آخر مشرک ... و کافر را اطلاق می‌کنند.

علوی مالکی در ادامه با یادآوری این نکته که آنها خود را صاحب عقیده صحیح اهل سنت می‌دانند، می‌افزاید:

> از بسیاری از سفیهانی که خود را به عقیده نسبت می‌دهند، شنیده‌ایم که چگونه امثال این‌گونه الفاظ را بی‌ضابطه و به طور گسترده به کار می‌برند. و حتی برخی از آنان پا را از این فراتر نهاده‌اند و برای مخالف خود عنوان دعوت‌کننده به شرک و گمراهی در این زمان، و تجدیدکننده ملت عمرو بن لحی ... را به کار می‌برند. این‌گونه از برخی سفیهان

می‌شنویم که به صورت گسترده امثال این دشنام‌ها و فحش‌ها و الفاظ قبیح را به کار می‌برند؛ الفاظی که فقط از افراد کوچه و بازار صادر می‌شود؛ کسانی که شیوه و اسلوب دعوت و طریقه ادب در مناقشه را به خوبی نمی‌دانند.

شیخ محمد سعید رمضان البوطی، که از فقهای بزرگ اهل سنت و رئیس اتحادیه علمای شام بود، می‌نویسد:

حدود ۲۰۰ متفکر اسلامی از سراسر جهان، اجتماعی تشکیل دادیم تا مشکلات جهان اسلام را بیابیم و حل کنیم. پس از بحث به این نتیجه رسیدیم که بزرگ‌ترین مشکلی که دنیای اسلام با آن دست و پنجه نرم می‌کند حرکت وهابیت است.

به امید روزی که جهان شاهد برادری همه امت اسلامی باشد و از لوث تکفیری‌های ارهابی پاک شود.

سردبیر

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم ◈ شماره۱۶ ◈ زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۱۱-۱۹

نقش جریان های سلفی در سوریه و فلسطین

در مصاحبه با شیخ عبدالله کتمتو

شیخ عبدالله کتمتو، رئیس انجمن دوستی ایران و فلسطین و امام جماعت مسجد الوسیم دمشق و نائب رئیس اتحادیه علمای اهل سنت شام کسی است که از رهبر معظم انقلاب اسلامی ایران به عنوان بهترین جانشین برای امام خمینی‌ﷺ یاد می‌کند و می‌گوید: «بنده هر سال در کنفرانس‌های تهران شرکت می‌کنم و سخنان امام خامنه‌ای را می‌شنوم. ایشان همه دغدغه‌های امام خمینی‌ﷺ را دارد و تجربه‌های خود را نیز به آن افزوده است. امام خامنه‌ای صلابت و استحکام اراده را به ما آموخت. انقلاب اسلامی ایران هر روز در زمینه‌های مختلف قدرتمندتر شده و در زمینه‌های انسانی نیز بسیار خوب عمل می‌کند». ایشان در یکی از روزهای زمستان ۱۳۹۳ مهمان مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البیت‌علیهم‌السلام بودند و ضمن بازدید از این مؤسسه در جمع دانش‌پژوهان حاضر شدند و به پرسش‌های آنها پاسخ گفتند، که متن حاضر حاصل این گفت‌وگو است.

لطفا خودتان را معرفی بفرمایید؟

من دکتر عبدالله کتمتو، جانشین ریاست اتحادیه علمای شام و جانشین مرحوم دکتر محمد سعید رمضان البوطی در مسائل فلسطین هستم. بنده در دانشگاه در رشته عقاید مقارن درس خواندم و در فقه مقارن تحصیلاتم را کامل کردم، و رساله دکترایم در موضوع العقیدة الاسلامیة و أثرها فی النفس والمجتمع است. کار من در اتحادیه، روابط خارجی میان اتحادیه علمای شام و دیگر کشورها است و همچنین ارتباط مجامع فقهی با اتحادیه را بنده برقرار می‌کنم. علاوه بر این، امام جمعه منطقه مخیم یرموک[1] هستم؛ منطقه‌ای است که فلسطینیان در آن ساکن‌اند و تعداد کمی از سوری‌ها نیز در آن سکونت دارند.

شنیده‌ایم شما مسئول جمعیت دوستی فلسطین و ایران هستید. لطفاً کمی در این باره توضیح دهید؟

حدود ۷ سال است که جمعیت دوستی فلسطین و ایران را راه‌اندازی کرده‌ایم. هدف از تأسیس این جمعیت ارتباط دو ملت با یکدیگر است و این ارتباط فقط اختصاص به افراد سیاسی و شخصیت‌ها ندارد. چون به اعتقاد ما زمانی که ملت‌ها با یکدیگر ارتباط داشته باشند، بسیاری از مسائل حل می‌شود و به اهدافمان می‌رسیم. از جمله کارهایی که در این جمعیت دوستی انجام می‌دهیم این است که تمام مناسبت‌های دینی را به پا می‌داریم و همچنین مناسبت‌های سیاسی را، که اختصاص به دو ملت فلسطین و ایران دارد، نیز بر پا می‌داریم. مثلاً در روز پیروزی انقلاب اسلامی ایران ما در سوریه مراسم‌هایی در جاهای مختلف برگزار کردیم و به نظر ما پیروزی انقلاب اسلامی همان پیروزی فلسطین است.

---

۱. یرموک منطقهٔ مسکونی فلسطینی‌نشین در دمشق پایتخت سوریه است. این منطقه یک «اردوگاه آوارگان غیررسمی» است که در ۱۹۵۷ تأسیس شد. در آن زمان این منطقه خارج از شهر دمشق قرار داشت، اما اکنون در محدوده شهرداری دمشق و در فاصله حدود ۸ کیلومتری مرکز شهر است. یرموک ۲٫۱۱ کیلومترمربع مساحت و ۱۳۷۲۴۸ نفر جمعیت دارد که ۱۱۲٬۵۵۰ نفر از آنها آوارگان فلسطینی هستند.

شما در میان فلسطینیانی زندگی می‌کنید که در سوریه نزدیک به حرم حضرت زینب علیها السلام هستند. اعتقاد آنها به حفظ حرم حضرت زینب علیها السلام در مقابل حملات تکفیری‌های داعش چگونه است؟

در بحث حمایت از حرم حضرت زینب علیها السلام، نیروهای فلسطینی در حمایت از این حرم نقش بسزایی داشتند و درب ورودی دوم حرم حضرت زینب علیها السلام به سمت محل زندگی فلسطینیان بود که اگر آن منطقه سقوط می‌کرد تکفیری‌ها حرم حضرت را نابود می‌کردند و در آن جنگ میان فلسطینیان و داعش حدود ۵۲ نفر شهید شدند و در راه خدا و در حمایت از حرم حضرت زینب علیها السلام جان خود را فدا کردند.

چه جریان‌های فکری- مذهبی در سوریه و فلسطین وجود دارد؟

در سوریه، فلسطین و اردن، که به بلاد شام معروف هستند، بیشترین جریان و اولین جریانی که ظهور پیدا کرد، جریان اخوان‌المسلمین است. بعد از آن، جریان سلفی ظهور پیدا کرد و سپس گروه‌های جهادی و تکفیری به وجود آمدند و بعد از آن جدیدترین جریانی که ظهور پیدا کرد، داعش است. سبب ظهور این جریان‌ها، این است که امت اسلامی دوست دارد تاریخ اسلامی خودش را برگرداند. به همین علت است که در زمان ظهور جریان اخوان‌المسلمین، آنها می‌گفتند ما می‌خواهیم دولت اسلامی را برگردانیم و این کلمه و حرف فی‌ذاته حرف درستی است. در حقیقت هر مسلمانی در هر مکانی به آن احتیاج دارد.

با وجود درست بودن اهداف جریان‌هایی مثل اخوان‌المسلمین، علت انحرافات آنها چیست؟

متأسفانه جریان اخوان‌المسلمین (به جای پای‌بندی به عقاید خود و عمل به آن) بعد از مدتی از تشکیلش وارد جریان‌های سیاسی شد و هر روز می‌بینیم که به سمت و سویی حرکت می‌کنند و نمونه آن گرایش‌هایشان به غرب است. البته بنده نمی‌گویم که تمام افراد اخوان با انگلستان ارتباط دارند، بلکه شمار فراوانی از آنها به این گمان که می‌خواهند دول اسلامی بر پا کنند این فعالیت‌ها را دارند.

آیا جریان حماس در فلسطین هم بخشی از اخوان‌المسلمین هستند؟ هدف از تشکیل این جریان چه بود؟

بله در فلسطین، جریان حماس، به تمامه اخوان‌المسلمین هستند و زمانی که ظهور پیدا کردند به دنبال دو مطلب بودند: ۱. برگرداندن هویت اصلی اسلام؛ ۲. آزادسازی فلسطین. آنها در این دو مطلب صادق و راست‌گو هستند اما با ورودشان در بحث سیاست و در مجلس شورای حماس و ورود این حرکت در بازی‌ها و توازنات سیاسی، که عربستان، قطر، مصر و ارتباطات دولت‌ها در آن سهیم است، باعث شد فعالیت‌های سیاسی خود را از هر جهت تقسیم کنند. این مسئله تفاوت میان انقلاب فلسطین و انقلاب امام خمینی‌ﷺ را نشان می‌دهد.

لطفاً درباره این تفاوت بیشتر توضیح دهید؟

امام خمینی‌ﷺ می‌گفتند نه شرقی و نه غربی. این شعار را هنوز هم خیلی از مردم درک نکرده‌اند، اما کسانی که وارد بازی‌های سیاسی می‌شوند، بر توازنات سیاسی شرط‌بندی می‌کنند و این امر باعث شد که انحرافی در بعضی جریان‌های اسلامی در منطقه شام و عربی و اسلامی ایجاد شود؛ این حالت است که زمینه را برای جریان سلفی آماده کرد و نمونه بارز آن جریان اخوان است که با ورود به جریان‌های سیاسی از دین به دور شدند و از این جهت جریان سلفی‌ای ظهور پیدا کرد با این شعار که «لا حکم إلا لله». انتشار جریان سلفی (داعش) در منطقه شام نیز از سویی ناشی از انحرافی است که در فکر و جریان اخوان‌المسلمین است و از سوی دیگر برآمده از کمک‌های مالی فراوانی که این جریان را پشتیبانی می‌کرد و آن دولت عربستان است. در ابتدا یکی از شروط جریان‌های سلفی این بود که وارد مسائل سیاسی نشوند و هدفشان فقط تصحیح عقاید و افکار باشد. اما، همان‌طور که می‌دانیم، مثل اخوان یک وجه سیاسی پیدا کردند (و وابسته به دول خارجی

شدند)، همان‌طور که دولت سعودی با کمک انگلستان حمایت و تأسیس شد.[1] انگلستان در منطقه نقش مهمی برای خودش در نظر گرفته است.

انگلستان چگونه این کار را انجام داد، آیا شواهدی هم بر این موضوع وجود دارد؟

انگلستان، سرزمین سعودی را با کمک دو جریان بنا نهادند: ۱. جریان آل سعود؛ و ۲. جریان آل الشیخ، که معروف به وهابیت هستند. جریان آل سعود، جانب سیاسی را به عهده گرفت و آل محمد بن عبدالوهاب جانب دین را؛ و در نهایت این جریان‌ها کاری جز امری که به آنها در منطقه سپرده شده و به آن علت به وجود آمده‌اند ندارند. هر کسی که به تاریخ شکل‌گیری عربستان سعودی مراجعه کند می‌بیند که مملکت سعودی از طریق لورانس انگلستان پایه‌گذاری شده است و همین شخص است که به دربار سعود مشاوره‌هایی می‌دهد. از جمله شواهد این مطلب، شخصیتی سعودی به نام ناصر السعید است که کتابی به نام تاریخ آل سعود نوشت که در آن ادله‌ای را ذکر کرده است و از طرف دیگر وقتی که منطقه عربی بین فرانسه و انگلستان تقسیم شد می‌بینیم که با تقسیم این مناطق چه کسانی به این اشخاص این مسئولیت‌ها را دادند. حکومت عربستان را به آل سعود و همچنین مسئولیت حکومت اردن را به شخصیتی که ادعای هاشمی‌نسبی می‌کند دادند.

به نظر شما چه چیزی در ظهور جریان‌های سلفی معاصر نقش داشته است؟

آنچه در ظهور جریان‌های سلفی تأثیرگذار بوده، جریان‌های اخیری است که در افغانستان رخ داد، مثل خروج عبدالله عزام فلسطینی، کسی که پایه کُشت و کشتار را در افغانستان نهاد و گفته است آزادی فلسطین از افغانستان شروع می‌شود. وی در افغانستان احزاب بسیاری تأسیس کرد که در فکر رؤیای جامعه اسلامی و حکومت اسلامی هستند و پیروزی آنها علیه روسیه ملحد در افغانستان، فتح بابی شد در کشورهای عربی، بر این مبنا

۱. منظور ایشان تشکیل دولت سعودی در دوره سوم آل سعود در زمان عبدالعزیز است که با کمک انگلستان از کویت به شبه‌جزیره آمد و حکومت عربستان سعودی را رسماً تأسیس کرد.

که دولت‌های عربی مسلمانی که قصد رهایی از استعمار را دارند گفتند همان‌طور که افغان‌العرب بر روسیه پیروز شد ما نیز می‌توانیم با این فکر بر یهود پیروز شویم. این نگرش، از جمله نگرش‌هایی بود که در پیشروی جریان‌های سلفی مؤثر بود. چون هر مظلومی را که در منطقه می‌دیدند این نگرش را در پیشروی تفکرات اسلامی و ... مؤثر می‌یافتند.

چه چیز سبب شد تمام پیروزی‌هایی که در افغانستان رخ داد، به نفع آمریکا باشد، نه به نفع مسلمانان؟

چون آمریکا بود که در اصل از این گروه‌ها و جریان‌های سلفی حمایت می‌کرد، البته نه به دلیل علاقه آمریکا به این جریان‌ها، بلکه به این دلیل که این گروه‌ها به جای آمریکا در افغانستان (در مقابل شوروی سابق) بجنگند. به این جنگ‌ها، جنگ‌های سرد گفته می‌شود که با خون، جان و مال مسلمانان است و به نفع آمریکا.

کدام یک از این جریان‌های سلفی موجود در فلسطین مورد تأیید شماست؟

تمام این جریان‌های موجود، یک زاویه ایجابی در ظاهر خود دارند اما در زاویه دیگر و زمانی که وارد جریان‌های سیاسی شدند به کشورهایی که از خارج آنها را حمایت می‌کردند رجوع داشتند. برای مثال، اخوان‌المسلمین چنین است.

آیا منشأ این افکار و جریان‌ها سید قطب است؟

منشأ این افکار و جریان‌ها شخصیت‌های مختلفی هستند که سید قطب یکی از آنهاست. ابوالأعلی مودودی و عبدالله عزام نیز از دیگر منشأهای این جریان‌ها هستند.

جریان‌های سلفی اسلامی، (مثل داعش، جبهة النصرة، حماس و ...) چه تأثیراتی بر جهان اسلام دارند؟

مثالی که برایتان می‌زنم در خصوص حماس است آنها زمانی که به سوریه آمدند دفتری را در منطقه یرموک سوریه افتتاح کردند و تمام مردم فلسطین را مخاطب خود قرار می‌دادند و می‌گفتند ما یک جریان اسلامی هستیم و برنامه‌هایی برای مقابله با اسرائیل داریم؛ و اگر این برنامه‌ها به هر یک از شما گفته شود، می‌گویید ما هم با شما هستیم. چون ما از سویی اسلام را می‌خواهیم و از سوی دیگر از بین رفتن اسرائیل را خواستاریم. از این

طریق می‌بینیم که بر بیشتر مناطق فلسطین سیطره پیدا کردند. حتی می‌بینیم که بعضی از شیعیان و مارکسیست‌هایی که در آنجا بودند نیز به حماس می‌گفتند که با شما هستیم. این اسباب بود که این جریان را وارد مناطق فلسطین کرد. اما زمانی دیدیم که حماس در مقابل اسرائیل به گفت‌وگو پرداخت و (از مواضع اولیه خود) روز به روز عقب‌نشینی کرد. لذا قبل از خروج خالد مشعل از سوریه و اعلام موضع خود درباره سوریه، بسیاری از مردم در خصوص روش ایشان قانع نبودند. چون میان نظر دادن و عمل کردن تفاوت بسیاری هست. تمام احزاب از حیث نظری خوب‌اند اما در عمل و تطبیق می‌بینیم که چیز دیگری هستند. لذا می‌توانم بگویم که هیچ جریان اسلامی و غیراسلامی در منطقه نمی‌تواند جریان برتری باشد که این مسیر و راه را بپیماید. اما می‌بینیم که در انقلاب اسلامی، میان آن اهداف اولیه در فکر و عمل تطبیق وجود دارد؛ و الان می‌بینیم جنگ شیعه و سنی‌ای که در منطقه راه انداخته‌اند، فقط و فقط برای جلوگیری [از گسترش انقلاب اسلامی] و مقابله با انقلاب اسلامی ایران است. چون می‌بینند تنها جریانی که نظریه و تطبیق را با همدیگر انجام داده است ایران و انقلاب اسلامی است.

دیدگاه فلسطینیان و جریان‌های سلفی آن در خصوص اهل بیت علیهم‌السلام چگونه است؟ آیا در فلسطین نواصب هم هستند؟

ناصبی شخصی است که با کشتن پیروان اهل بیت علیهم‌السلام به خداوند تقرب می‌جوید. با شناختی که بنده از تمام جریان‌های سیاسی، دینی و ... دارم، تاکنون نیافته‌ام که کسی در خصوص این مطلب که نواصب در آنجا وجود دارند چیزی گفته باشد. همچنین ما فلسطینی‌ها تابع امام شافعی هستیم و مردم فلسطین شافعی‌مذهب‌اند و شافعی خود می‌گوید: «حب آل البیت علیهم‌السلام بر ما واجب است و هر کس بگوید که حب آل البیت علیهم‌السلام از جمله کارهای روافض است، پس من رافضی هستم».[1] این موضوع در میان مردمان ما در فلسطین مشهور است. اما ناگفته نماند که بنده به طور حتم می‌توانم بگویم که مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام و شیعه اصلاً در فلسطین وجود ندارند، هرچند در تمام گروه‌ها، جریان‌ها و

۱. «ان کان رفضاً حبّ آل محمد ـ فلیشهد الثقلان انّی رافضی»؛ روضات الجنات، ج۷، ص۲۶۲.

... افراد متعصب وجود دارد، همان‌طور که درون هر مذهبی افراد متعصبی نیز وجود دارند. مثلاً می‌بینیم در میان افرادی که خود را تابع اهل بیت علیهم‌السلام می‌نامند نیز افراد متعصبی وجود دارند و بنده دائماً می‌گویم همان‌طور که در افکار ما اهل سنت، سلفیان وجود دارند، در فکر شیعی نیز سلفیانی وجود دارند.

ما می‌شنویم که در غزه در روز ۱۰ محرم (روز عاشورا) مراسم و محافل جشنی برگزار می‌کنند، یا اینکه مراسم عروسی‌های خود را در این روز قرار می‌دهند و از این طریق هتک حرمت به اهل بیت علیهم‌السلام می‌کنند و ... . آیا این مطالب گفته‌شده صحت دارد؟

تمام این مطالب گفته‌شده، تهمت و باطل است و این مطالب یک سری اسبابی دارد. از جمله این اسباب، این است که در بحث عاشورا دو روایت وجود دارد: یکی روایتی است که مربوط به عاشورا و روز شهادت امام حسین علیه‌السلام است و ما قائل به این هستیم که قاتل امام حسین علیه‌السلام گناه‌کار است و به هیچ وجه و هیچ کجا نزد اهل سنت ندیدم که گفته باشند قاتل امام حسین علیه‌السلام به خاطر قصد قربت این کار را انجام داده است. همچنین درباره یزید، قاتل امام حسین علیه‌السلام، می‌گویند او زندیق بوده است و امام عادل و خلیفه به حقی نبوده است و شهادت امام حسین علیه‌السلام را ما پیروزی تلقی می‌کنیم نه شکست. روایت دومی هم در این باره وجود دارد و آن این است که در این روز خداوند حضرت موسی علیه‌السلام را از شر فرعون نجات داد. وجه اشتراک هر دو روایت پیروزی مظلوم بر ظالم است و نزد ما اهل سنت از این جهت و زاویه این روز را گرامی می‌داریم و هیچ دلیلی بر اینکه ما در این روز بخواهیم شادی و ... بکنیم وجود ندارد و اگر مراسم و جشنی گرفته شد، به خاطر کشته شدن امام حسین علیه‌السلام نیست، بلکه به این جهت است که در مثل این روز و این تاریخ، حق بر باطل پیروز شده است. پس ما جشن می‌گیریم به خاطر پیروزی دین خداوند و پیروزی اهل‌الله بر اعداء آنها.

یعنی این جشن‌ها به خاطر شهادت امام حسین علیه‌السلام نیست؟

اصلاً این‌گونه فکری وجود ندارد. بنده در خدمت شیخ طبسی[1] بودم و به ایشان گفتم که لازم است گروه‌های مباحثه‌ای بین دو فرقه تشکیل شود که هر کدام مباحث را به صورت واقعی از یکدیگر بفهمند نه از طریق کتاب‌ها. چون از زمانی که استعمار بر ما چیره شد و با حمله مغول‌ها، خیلی از کتاب‌ها آتش زده شدند یا اینکه تحریف شدند. همچنین خیلی از روایات را حذف یا تحریف کردند.

با توجه به اینکه عده‌ای از مردم غزه به داعش پیوسته‌اند داعش تا چه اندازه در جذب مردم غزه و به دست آوردن قلوب آنها موفق بوده است؟

داعش از همه جا نیرو گرفته است و این امر مختص غزه نیست. حتی از ایران نیز عده‌ای به داعش پیوسته‌اند و این نشان‌دهنده این نیست که داعش توانسته است در میان ایرانیان محبوبیت پیدا کند. منتها با توجه به شعارهای فریبنده‌ای که داعش دارد عده‌ای گول این شعارها را خوردند و عده‌ای هم به خاطر مسائل مالی فریب خوردند و الا انسان‌های صاحب اندیشه به وضوح می‌فهمند که داعش فتنه‌ای است که به جان جهان اسلام انداخته‌اند.

می‌توانید به برخی علل نفوذ داعش در بین مردم اشاره کنید؟

داعشی‌ها در بین افراد ظاهربین چهره‌ای به‌حق و موجه برای خود درست کردند و نوعی وجهه عدالت اجتماعی برای خود ساختند. برای مثال، بنزین، گاز و گازوئیل را برای مردم ارزان کردند. مردم هم به دنبال نیازهای اساسی خود هستند. از سوی دیگر، با ایجاد رعب و وحشت در میان مردم در بین مردم رسوخ پیدا کردند و از این طریق مردم را مطیع خود قرار دادند. اینها از جمله اسباب انتشار داعش است.

از وقتی که در اختیار ما قرار دادید بسیار متشکریم.

---

۱. منظور آیت‌الله نجم‌الدین طبسی است.

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم ◈ شماره۱۶ ◈زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۲۱-۳۷◈ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۰۹◈ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۰/۱۷

فواید توسل به ارواح پیامبران و اولیای الهی

حسین رجبی*

چکیده

نوشتار پیش رو به این پرسش پاسخ می‌دهد که چه نیازی به توسل است و توسل چه آثار و فوایدی دارد؛ در حالی که خدا از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؛ خدایی که می‌تواند در یک لحظه تمام نیازهای انسان را برآورده سازد. در این بررسی روشن می‌شود که اگر توسل با شرایطی باشد که در قرآن و سنت آمده، موجب تقرب به خدا، جلب آثار معنوی و آمرزش گناه می‌شود، که منکران توسل از آن محروم‌اند. طرح این‌گونه پرسش‌ها به دلیل غفلت از اهمیت و فواید توسل است. از این‌رو در این نوشتار برخی آثار و فواید توسل را بیان می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: توسل، فلسفه توسل، توحید عبادی، پیامبران الهی.

---

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

پیش از پرداختن به فواید و آثار توسل، بیان چند نکته لازم است:

۱. توسل و وسیله قرار گرفتن چیزی برای دست‌یابی بـه هـدف، از سـنت‌های لایتغیـر الهی در عالم تکوین و عالم تشریع است و در ارتکاز تمام انسان‌ها توجه به نیروی مافوق و کمک گرفتن از آن وجود دارد. از این‌رو اصل آن انکارشدنی نیست. در حدیث آمده اسـت: «أبی الله أن یجری الأمور إلا باسبابها»؛[1] خداوند سیر و جریان امور را بر اسـاس اسـباب و مسببات قرار داده است. در قرآن نیـز مـی‌فرمایـد: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾؛[2] «بـه سـوی خـدا وسیله را بجویید». هرچند علما در سـعه و ضـیق نقـش اسـباب در عـالم تکـوین و تشـریع بحث‌های فراوانی کرده‌اند، ولی این مطلب روشن است که انسان می‌تواند برای رسیدن به هدف از وسایل و اسباب مشروع استفاده کند.

۲. کسی که با مشکلی در زندگی روبه‌رو می‌شود، گاهی به طور مستقیم از خدای بزرگ کمک می‌گیرد و گاه از واسطه‌ها کمک می‌طلبد؛ مثلاً به مکه مـی‌رود و از زیـارت کعبـه و حجرالاسود یا حجر اسماعیل یا از زیارت روضه در مدینه منوره برای دست‌یابی بـه اهـداف الهی خود کمک می‌گیرد. البته خدای بزرگ در همه جا حضور دارد، ولی انسان با تبرک و توسل به این مکان‌ها به او تقرب می‌جوید و خود را بیشتر مشمول عنایـات الهـی می‌کنـد. اگر خدای بزرگ ما را مأمور به زیارت کعبه، زیارت روضه منوره، طـواف و غیـر آن فرمـوده است، به این جهت است که این اماکن قداست خاصی دارنـد؛ زیـرا مکان‌هـا و زمان‌هـا از جهت شرافت و کرامت متفاوت‌اند؛ چنان‌که انسان‌ها نیز متفاوت‌اند. بنابراین، اموری نظیرِ رفتن به زیارت خانه خدا، طواف، رمی جمرات، توسل به اعمال، ایمان، محبت ورزیدن به انسان‌های کامل و برائت از دشمنان آنان ...، همه وسیله‌های تقرب و شفاعت‌اند. خداوند نیز توسل و تقرب به خدا از راه اعمال و اعیان مقدس مثل انبیا، اولیا و حرم و کعبه را اجازه داده است. پس در عین اینکه خـدا بـه مـا از رگ گـردن مـا نزدیـک‌تـر اسـت، بـرای تقـرب

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج۱، ص۸۳.

۲. سوره مائده (۵)، آیه ۳۵.

بندگانش وسیله‌هایی را قرار داده است و چنگ زدن به این اسباب موجب کمال معنوی می‌شود. از این‌رو وسیله و توسل منافاتی با نزدیک‌تر بودن خدا از رگ گردن به ما، ندارد.

۳. با توجه به اینکه بین توسل به اسباب و رفتن به در خانه پیامبران الهی، که مقرب درگاه اویند، با دیگر اعتقادات و اعمال صالح منافاتی وجود ندارد و هر دو نزد خدای بزرگ مشروعیت دارند، در آیات قرآن گاهی افعال را به جمع (نحن) نسبت داده و فرموده است: ﴿نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾،[۱] ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾؛[۲] و گاه افعال را به شخص خدای بزرگ نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿أَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾،[۳] ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾،[۴] ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[۵] و ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾.[۶] هر گاه که به صیغه جمع به کار رود، مجموعه اسباب و وسیله‌هایی را که خداوند در اختیار انسان قرار داده است، شامل می‌شود؛ از جمله: فرشتگان، پیامبران و تدبیرکنندگان عالم که در قرآن به «مدبرات امر» از آنها یاد شده است. همان‌گونه که رشد انسان به وسیله نیاز دارد، خدا نیز در تدبیر عالم از اسباب و وسیله استفاده می‌کند.

۴. گرچه توسل واجب نیست، اما چه بسا یک امر مستحبی به دلیل اهمیت و آثار و نتایج مهم آن به اندازه امر واجب درخور توجه باشد. کسانی نظیر ابن‌تیمیه و محمد بن‌عبدالوهاب در نوشته‌های خود چنان توسل را انکار می‌کنند که گویا هیچ یک از اقسام توسل را قبول ندارند، اما هنگام تبیین حقیقت توسل بر اساس قرآن و روایات، توسل را به اقسامی تقسیم می‌کنند و برخی از اقسام آن، مانند مقام دعا را می‌پذیرند. این مطلب ثابت می‌کند که توسل هرچند امر مستحبی است، آثار و فواید فراوانی دارد و نمی‌توانند این آثار

---

۱. سوره حجر (۱۵)، آیه ۹.
۲. سوره حجر (۱۵)، آیه ۲۲-۲۳.
۳. سوره بقره (۲)، آیه ۱۶۰.
۴. سوره حجر (۱۵)، آیه ۴۹.
۵. سوره انفال (۸)، آیه ۱۷.
۶. سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۲.

را انکار کنند؛ زیرا اگر کسی توسل را به این جهت انکار کند که اثری ندارد و خدا بـه مـا از رگ گردن نزدیک‌تر است، باید تمام اقسام آن را انکـار کنـد. از آیـات و روایـات هـم روشـن می‌شود که برخـی گنـاه‌کـاران بـا رفـتن بـه در خانـه پیـامبران و اولیـای الهـی، بـه نتیجـه می‌رسیدند و هیچ یك از پیامبران و اولیای الهی به آنان نفرمودند که خدا از رگ گـردن بـه شما نزدیك‌تر است؛ چرا به در خانه ما آمده‌اید. هرچند رفتن نـزد پیـامبران در حـال حیـات بوده است، اما این نکته دلیل نمی‌شود که درخواست از آنهـا پـس از مـرگ ممنـوع اسـت. بنابراین، توسل آثاری دارد که در غیر آن این آثار دیده نمی‌شود.

۱. دست‌یابی به نیازها و خواسته‌های مشروع

بی‌تردید گناهان موجب دوری از خدا می‌شوند و نقش اساسی در حبس و عدم پذیرش دعا دارد: «اللهم اغفر لی الذنوب التی تحبس الدّعاء؛[۱] خدایا، ببخش گناهـان مـن را کـه دعا را حبس می‌کنند». گاه همین انسان گناهکار که خود از مطرح کردن خواسـته‌اش بـه پیشگاه خدا حیا می‌کند، با توسـل بـه پیـامبر اکـرمﷺ بخشـوده مـی‌شـود. بنـابراین، از یک سو، گناه‌کاران به دلیل اهمـال در ادای واجبـات و تـرك محرمـات نمی‌تواننـد ارتبـاط مستقیم با خدا داشته باشند، و از طرف دیگر، برخی انسان‌ها به سبب برخورداری از تقـوا و پاکی بیشتر می‌توانند در پیشـگاه خـدا نقـش داشـته باشـند؛ زیـرا خداونـد بـه آنهـا عنایـت بیشتری دارد. از این‌رو در برخی احادیث قدسی آمده است که بنده ما هر گاه با انجام دادن واجبات و مستحبات و ترك محرمات به ما نزدیك شود، به مقامی می‌رسد که هر چه از مـا خواست، به او می‌دهیم و اراده و دیده او، اراده و دیده ما می‌شود:

> ما تحبّب إليّ عبدي بشی أحبّ إليّ مما افترضته عليه و انه ليتحبّب إليّ بالنافلـة حتّـی أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الّذي يسمع به و بصره الّذي يبصر به و لسانه الذي ينطق بـه و يده الّتي يبطش به و رجله الّتي يمشی بها، اذا دعاني أجبته، و إذا سألني أعطيتـه؛[۲] بهتـرين چیزی که بنده من با آن در پیشگاه من محبوبیت می‌یابد، به جای آوردن واجبات اسـت و

۱. شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، دعای کمیل.
۲. احمد بن محمد برقی، محاسن برقی، ج۱، ص۲۹۱.

با انجام دادن امور مستحبی او را دوست دارم و هر گاه محبوب من بشود، شنیدن، دیدن، سخن گفتن، انجام دادن امور با دست و پای او، به قدرت و عنایت مخصوص من انجام می‌گیرد. آنگاه اگر از من چیزی بخواهد، خواسته‌اش را اجابت می‌کنم.

حدیث بالا از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده است. در روایتی از امام باقر علیه‌السلام نیز آمده است که خدای بزرگ فرمود:

من أهان لي وليّاً فقد أرصد لمحاربتي و ما تقرّب إليّ عبد بمثل ما افترضت عليه و انّه ليتقرّب إليّ حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الّذى يسمع به و بصره الّذي يبصر به و يده الّتي يبطش به و رجله التي يمشي بها، إن دعاني أجبته و إن سألني أعطيته؛[1] هر کس به ولی من اهانت کند، به حتم برای جنگ با من آماده شده است و هیچ چیزی بنده من را مثل انجام دادن واجبات به من نزدیک نمی‌کند و با این تقرّب او را دوست دارم. پس زمانی که محبوب من شود، شنوایی، بینایی، و کارهای او با عنایت من انجام می‌شود.

این روایت در صحیح بخاری نیز نقل شده است:

قال اللّه تعالى من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب و ما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه و ما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الّذي يبصر به و يده الّتي يبطش بها و رجله الّتي يمشى بها و إن سألني لأعطيته و لئن استعاذني لاعيذنه.[2]

بنابراین، عارف به خدا با رهایی از شهوات و تجلی محبت الهی بر عقل و روح و نیروهای باطنی و ظاهری او، به جایی می‌رسد که تمام امور را به خدا واگذار می‌کند و خدا عقل و قلب او را راهنمایی خواهد کرد و چنین بنده‌ای از قضای الهی خشنود است. شیخ حر عاملي، از محدثان شیعه، این حدیث قدسي را نقل مي‌کند:

عبدي أطعني حتي أجعلک مثلي، أنا حي لا أموت أجعلک حياً لاتموت و أنا أقول للأشياء كن فيكون و أنت تقول للأشياء كن فيكون؛ ای بنده من، مرا فرمان بر، تا تو را

۱. حسین ابن سعید، کتاب المؤمن، ص۳۲؛ محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج۲، ص۳۵۲.

۲. «قال ابو عبد اللّه الحافظ بيهقى عبد اللّه بن سعد الحافظ، محمد بن اسحاق الثقفى، محمد بن عثمان بن كرامة خالد بن مخلد عن سليمان بن بلال أخبرنى شريک بن عبد اللّه بن أبى نمر عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول اللّه ... رواه البخاري عن محمد بن عثمان بن كرامة و رواه أيضاً عبد الواحد أبوحمزة مولى عروة عن عروة عن عائشة» (محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج۷، ص۱۹)؛ در شرح تحفة احوذی از مبارکفوری، ج۱۰، ص۹۷ می‌نویسد: «فكشف الحجب عن قلبه حتى يراه ببصيرته فيكون كما قال فى الحديث الصحيح فاذا أحببته كنت سمعه الذى».

مثل خود سازم. من زنده‌اي هستم كه نمي‌ميرم و تو را نيز نااميرا مي‌سازم. من به هر چيزي فرمان دهم، خواهد شد، تو را نيز چنان مي‌كنم كه به هر چه فرمان دهي، انجام پذيرد.[1]

انسان هر گاه عبوديت و بندگي كامل داشته باشد، هر آنچه از خدا بخواهد، به اراده الهي محقق مي‌شود؛ به گونه‌اي كه عمل او عمل خدا مي‌شود و خدا از راه اراده او در كائنات تصرف مي‌كند؛ چنان‌كه در آيه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[2] بيان فرموده است. بنابراين، بنده مخلص خدا، متصف به صفات خدا مي‌شود و اين حقيقتي است كه هيچ مسلماني نمي‌تواند آن را انكار كند؛ زيرا هرگز موجب شرك نمي‌شود، بلكه عبوديت راهي است كه انسان را به خداوند نزديک مي‌كند و قرآن كريم از آن به «صبغة الله؛ رنگ خدايي»[3] ياد مي‌كند. انساني كه رنگ خدايي بگيرد، مي‌تواند به اذن الهي كار خدايي انجام دهد، مانند حضرت عيسي عليه‌السلام.

بر اساس اين روايات، طلب و استمداد از اولياى الهى مى‌تواند راه‌گشا باشد و خداوند به احترام اين افراد به انسان كمك مى‌كند. كسى كه خود ايمان به خدا و رسول دارد، اما در انجام دادن واجبات و ترك محرمات كوتاهى مى‌كند و غرق در گناه است، نمى‌تواند به صورت مستقيم نقش‌آفرين باشد؛ زيرا دعاى او بالا نمي‌رود، دعا مي‌كند ولى دعاى او مستجاب نمي‌شود. اما اگر خواسته او را پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله، كه خواسته او خواسته خدا است، طلب كند، خداى بزرگ (بر اساس روايات فوق) به بركت وجود آن حضرت خواسته انسان گناه‌كار را نيز برآورده مي‌كند. اين امر اختصاص به زمان حيات ندارد و پس از وفات نيز از روح پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله درخواست مى‌كند تا با اذن الهى، به انسان كمک رساند. روشن است كه كمالات معنوى و روح، كه حقيقت انسان را شكل مى‌دهد، محفوظ است و از بين نمى‌رود و به اذن الهى از درخواست انسان به واسطه فرشتگان يا بدون واسطه آگاه مى‌شوند.

---

۱. محمد بن حسن حر عاملى، الجواهر السنيه، ص۳۶۱ و ۳۶۳.
۲. سوره انفال (۸)، آيه ۱۷.
۳. سوره بقره (۲)، آيه ۱۳۷.

۲. اظهار محبت و عمل به وظیفه ایمانی

عقیده به پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و محبت به آنان، جزء ایمان است و همان‌گونه که اعتقاد به خدا واجب است، اعتقاد به پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام نیز واجب است. تمامی مذاهب اسلامی حتی وهابیان این حقیقت را قبول دارند. از این‌رو توسل به پیامبر صلی الله علیه و آله و خاندانش نوعی اظهار محبت و تعظیم است. با توسل، محبت به پیامبر صلی الله علیه و آله و آل او در دل‌ها زنده می‌شود و هرگز از بین نمی‌رود و زنده شدن محبت آنها، وظیفه ایمانی هر مسلمانی است. بدیهی است که انجام دادن واجب یا حفظ آن، موجب تقرب به خداست. پس همان‌گونه که انسان با نماز و روزه به خدا نزدیك می‌شود، با اظهار محبت به اولیای الهی، که این محبت‌ورزی در واقع اطاعت از خداست، به خدا می‌رسد. بدین لحاظ در زیارت حضرت امام رضا علیه السلام می‌گوییم: «اللهم انّي اتقرّب إليك بحبّهم و ولايتهم؛ خدایا، با محبت و ولایت آنان به تو نزدیك می‌شوم».[۱]

علمای اهل سنت نیز محبت و دوستی پیامبران و دوستان خدا را بخشی از محبت خدا می‌دانند. ابوجعفر طحاوی، از علمای بزرگ اهل سنت، می‌نویسد: «محب دوست دارد آنچه را محبوب او دوست دارد و با آنچه او دوست ندارد، دشمن است. خدای بزرگ نیکوکاران و اهل تقوا را دوست دارد و خیانت‌کاران را دوست ندارد. ما نیز چنین هستیم».[۲]

از این مطالب استفاده می‌شود که محبت پیامبران و اولیای الهی موجب قرب می‌شود. بدین جهت محبت ورزیدن به آنها و اظهار آن لازم است و از آثار ایمان به خدا به شمار می‌رود و توسل یکی از راه‌های اظهار محبت و ارادت به ساحت مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام اوست.

---

۱. شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، زیارت امام رضا (ع).

۲. «فان المحب يحب ما يحب محبوبه و يبغض ما يبغض و يوال ما يواليه و يعادى من يعاديه و يرضى لرضائه و يغضب لغضبه والله تعالى يحب المحسنين، يحب المتقين ... و نحن نحب من أحبه الله و لايحب الخائنين و لايحب المفسدين و نحن لانحبهم أيضاً و نبغضهم موافقه له سبحانه تعالى»؛ على ابن ابى العز حنفى، شرح عقيدة الطحاويه، ص۳۷.

۳. رشد و تعالی معنوی و بهره‌گیری از فیوضات الهی

بیشتر افراد در مشکلات زندگی به دلیل ناتوانی در رفع آن، به نیروی بالاتر از خود متوسل می‌شوند؛ چنان‌که در عبادات و ارتباط خود با خدا نیز به بالاتر از امور دنیوی نمی‌اندیشند؛ در حالی که هدف از توسل فقط رفع برخی مشکلات و نیازهای دنیوی نیست، بلکه در توسل اهداف عالی‌تری وجود دارد که انسان‌های عارف و اهل معرفت در پی آن هستند و آن بهره‌گیری از فیوضات الهی و رشد و تعالی معنوی است و دست‌یابی به این هدف بزرگ از راه تقوا و باور صحیح امکان‌پذیر است. یکی از راه‌های دست‌یابی به تقوا و باور صحیح، اقتدا به انسان‌های کامل و بزرگ‌داشت آنان است که عمر خویش را در مجاهدت و عملی کردن دستورهای خدا سپری کرده‌اند؛ به گونه‌ای که وجود آنها می‌تواند برای مردم الگو و سازنده باشد و از سویی بزرگ‌داشت یاد آنها با توسل و اظهار محبت تحقق می‌یابد و با اعتراف به عظمت و اظهار محبت به آنها دل‌ها آماده بهره‌گیری بیشتر می‌شود. از این‌رو توسل راه کمالات برتر را هموار می‌کند. توجه و عنایات آنها با اذن الهی می‌تواند بسیاری از موانع پیشرفت علمی و معنوی را برطرف کند. باید رابطه مسئله توسل و مقتدا قرار دادن بزرگان را که در اسلام به آن توصیه شده است، از یکدیگر جدا ندانست. اشتباه منکران توسل این است که به ابعاد گوناگون توسل و به جایگاه کسانی که به آنان توسل جسته می‌شود، نمی‌نگرند و از آن غافل‌اند؛ در حالی که قرآن کریم به گونه‌ای از آن یاد کرده است تا مسلمانان از این ظرفیت‌هایی که می‌تواند در بعد علمی و معنوی به انسان کمک کنند، غافل نمانند. درباره بزرگ‌داشت و یادآوری بزرگان دین، دو گونه آیات وجود دارد: ۱. آیاتی که همواره موحدان را به ذکر و یادآوری چهره‌های موحد و مخلص توصیه می‌کنند:

﴿اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾؛[1] بر آنچه (مخالفان) می‌گویند مقاومت کن و به یاد آور بنده ما داوود را که دارای توانایی‌هایی بود و او بازگشت‌کننده بود.

---

۱. سوره ص (۳۸)، آیه ۱۷.

﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾؛[1] بنده ما ایوب را به یاد آور، آنگاه که به پروردگار خویش ندا داد: شیطان مرا به سختی و عذاب گرفتار ساخته است.

﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ۞ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ۞ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ * وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِّنَ الْأَخْيَارِ * هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾.[2]

«ذکر» در این گونه آیات برای چیست؟ این آیات می‌فرمایند بندگان صالح ما از ویژگی‌هایی برخوردارند که در دیگران وجود ندارد. پس آنها را فراموش نکنید، بلکه آنها را یاد کنید تا با یاد آنها به یاد ما باشید. ببینید که چگونه آنها راه بندگی را طلب کردند و هرگز خسته نشدند. از این‌رو در قرآن از دو نوع ذکر سخن به میان آمده است:

الف. ذکر خدا؛ می‌فرماید: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾؛[3] «نماز را برای یاد من به پا بدارید». در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾؛[4] «زیاد خدا را یاد کنید».

ب. ذکر انبیا و بندگان مخلص خدا؛ برخی از آیاتِ مربوط به این قسمت بیان شد. از این آیات استفاده می‌شود که ذکر غیرخدا و بیان ویژگی‌های آنها شرک نیست؛ زیرا ذکر انبیا و بیان ویژگی‌ها، ایثارگری‌ها، عبادات و سایر مقاماتی که در دوران حیات خود کسب کردند، همه اینها ذکر خدا و مایه تنبه انسان‌ها به سوی خداست. آیا توسل به انبیا و ائمه علیهم‌السلام غیر از ذکر و بیان ویژگی‌های آنهاست؟ مگر در توسل ذکر و یاد مقامات بلند آنها در پیشگاه خدا و اظهار علاقه و محبت به آنها نیست؟!

۲. برخی از آیات دیگر است که انسان‌های بزرگ را الگو و سرمشق معرفی می‌کند: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾؛[5] «به طور حتم رسول خدا برای شما مقتدا و الگوی

---

۱. سوره ص (۳۸)، آیه ۴۱.
۲. سوره ص (۳۸)، آیات ۴۵-۴۹.
۳. سوره طه (۲۰)، آیه ۱۴.
۴. سوره احزاب (۳۳)، آیه ۴۱.
۵. سوره احزاب (۳۳)، آیه ۲۱.

نیکی است». در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾؛[1] «به طور قطع ابراهیم و پیروان او مقتدا و الگوی نیک برای شما هستند». آیا توسل غیر از یادآوری بزرگانی است که سراسر زندگی آنها ایثار و اخلاص و عبودیت بوده است و آیا به یاد آوردن این ویژگی‌ها جز تبعیت و مقتدا قرار دادن آنها است: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.[2] توسل افزون بر اینکه درخواست کمک است، آثاری چون تبعیت بیشتر از بندگان صالح و بهره‌مند شدن از مقام علمی و معنوی آنان نیز دارد.

۴. توسل و ایجاد امیدواری بیشتر

توسل مایه امید و حرکت بیشتر در رسیدن به کمالات معنوی می‌شود تا انسان‌ها بدانند خداوند نه تنها در قیامت، بلکه در همین دنیا برای کسانی که به کمال رسیده‌اند، مقامات بلندی قرار داده است و تعظیم آنها را مانند تعظیم پدر و مادر واجب کرده است. خدای متعال فقط در قیامت برای شهدا مقام شفاعت و برخورداری از سایر مقامات بلند معنوی را قرار نداده است: ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾،[3] بلکه در این دنیا برای آنها مقامات خاصی قرار داده است که با استفاده از آن می‌توانند مؤثر باشند؛ چنان‌که فقط در قیامت برای گناه‌کاران عذاب را قرار نداده است، بلکه در این دنیا نیز با حدود و تعزیرات و سقوط در حیات حیوانی عذاب می‌شوند. تعظیم شهدا، به ویژه تعظیم شهدای کربلا، و ثواب دادن به زیارت آنها یا شفا قرار دادن خاک کربلا، پیروان آنها را تشویق می‌کند که مثل آنها زندگی کنند و کارهای نیکی انجام دهند، نه مانند ظالمان که در قیامت دچار عذاب می‌شوند و در دنیا منفور هستند و لعن و نفرین می‌شوند. از این‌رو نباید راه و روشی را برگزینند که نتیجه آن مانند ظالمان باشد. بنابراین، مقامات بلند پیامبر اکرم (ص) و عترت او و سایر انبیا که بر اثر عبادت و بندگی خالص خدا به دست آمده، آنها را در قله‌های معنوی قرار داده است و در مقام قرب الهی، نام و یاد آنها و توسل به آنها مشکل‌گشاست و

---

۱. سوره ممتحنه (۶۰)، آیه ۴.
۲. سوره آل عمران (۳)، آیه ۳۱.
۳. سوره آل عمران (۳)، آیه ۱۶۹.

در پیروان آنها امید به پیشرفت ایجاد می‌کند. بدین‌ترتیب توسل موجب امید است. برخی فواید توسل با توجه به آیات قرآن و روایات عبارت است از:

۴. ۱. تقرب به خدا

در قرآن کریم می‌فرماید: [۱] ای مؤمنان! تقوای الهی پیشه کنید و با وسیله، به خدا متوسل شوید. از این آیه استفاده می‌شود که توسل به اعمال صالح و به پیامبران و اولیای الهی موجب تقرب به خدا می‌شود، زیرا آیه شریفه عمومیت دارد و هر دو وسیله (اعمال صالح و ذات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) را در بر می‌گیرد؛ از این‌رو منحصر دانستن آیه در اعمال صالح، مخالف ظاهر آیه است، به ویژه که «الوسیله» با الف و لام است، و مفرد نکره با ألف و لام بر عموم دلالت دارد و هیچ دلیلی بر تخصیص آیه وجود ندارد تا گفته شود این آیه، شخص پیامبران و اولیای الهی را در بر نمی‌گیرد. باید توجه داشت که عموم این آیه به خاطر دلیل قطعی (آیات و روایات) درباره وسیله قرار دادن بت‌ها، طاغوت و کسانی که بدون اذن الهی وسیله قرار گیرند، تخصیص خورده است و هیچ کسی اجازه ندارد آنها را وسیله قرار دهد. اما درباره وسیله قرار دادن پیامبران و اولیای الهی نه فقط دلیلی بر خارج کردن از آیه نیست بلکه دلیل بر مشروعیت و رجحان آن وجود دارد که در جای خود ثابت شده است.[۲] از این‌رو سخن ابن‌تیمیه، از پایه‌گذاران فرقه وهابیت، و ناصر آلبانی، از نویسندگان معاصر این فرقه، در اینجا باطل است که می‌گویند این آیه فقط اعمال صالح را شامل می‌شود، زیرا عمل صالح دارای دو ویژگی است:

۱. قصد اخلاص و انجام آن برای خدا

۲. موافق شریعت بودن؛[۳] جای تعجب است که آلبانی چگونه و به چه دلیل توسل را از آیه خارج می‌کند، در صورتی که هر دو ملاک یادشده در توسل وجود دارد. زیرا کسانی که توسل را جایز می‌دانند، قصد اخلاص و موافق بودن با شریعت را لازم می‌دانند. هیچ یک

---

۱. سوره مائده (۵)، آیه ۳۵.

۲. نک.: حسین رجبی، ۲۷ پرسش و پاسخ.

۳. محمد ناصر الالبانی، التوسل انواعه و احکامه، ص۶.

از مذاهب اسلامی توسلی را که دلیل شرعی نداشته باشد مشروع نمي‌دانند. بنابراین، اختلاف در دلیل و قبول نداشتن دلیل مخالف مجوز برای نسبت شرک نمي‌شود. پس توسل بر اساس نظریه کسانی که آن را مشروع مي‌دانند، از آیه مذکور بیرون نیست. آلبانی مي‌گوید ملاک مشروعیت توسل این است که موافق قرآن و سنت باشد. آیا کسانی که توسل را جایز مي‌دانند موافقت آن را با قرآن و سنت با استدلال ثابت نمی‌کنند؟

بنابراین، آیه فوق توسل به پیامبر اکرمﷺ و صالحان را شامل مي‌شود؛ و تقرب به خدا در سایه اظهار محبت و طلب رحمت به وسیله آنها حاصل می‌شود.

۴. ۲. آمرزش گناهان

فرزندان حضرت یعقوبؑ پس از اعتراف به گناهی که در حق حضرت یوسفؑ مرتکب شدند، نزد پدر آمدند و از او خواستند برایشان آمرزش بخواهد: ای پدر برای گناهان ما آمرزش بخواه که ما از گناه‌کاران هستیم. (یعقوب) گفت: به زودی برای شما از پروردگارم آمرزش می‌خواهم.[۱]

در آیه دیگری می‌فرماید: اگر آنانی که به خودشان ظلم کردند نزد تو آمدند سپس درخواست آمرزش نمودند و پس از آن رسول برای آنان در پیشگاه خدا طلب مغفرت نمود، خداوند را توبه‌پذیر و مهربان خواهید یافت.[۲]

این آیات به روشنی، دلالت بر آثار مثبت و مفید توسل و وسیله قرار دادن پیامبران الهي در جلب رحم و مغفرت الهی دارد. اگر وسیله قرار دادن غیرخدا شرک باشد، هرگز قرآن کریم کساني را که به خود ظلم کردند توصیه به توسل و چنگ زدن به دامن غیرخدا نمي‌کرد. از این‌رو ملاک و معیار شرک فقط وسیله قرار دادن موجودي غیر از خدا نیست. در اینجا مناسب است برخی آثار توسل را که در عصر پیامبر اکرمﷺ و صحابه محقق شده است یادآور شویم. روشن است که این آثار اختصاص به زمان خاصی ندارد، بلکه در تمام عصرها جاری است. زیرا قرآن و روایات برای تمام زمان‌ها است.

---

۱. سوره یوسف (۱۲)، آیه۹۷.

۲. سوره نساء (۴)، آیه۶۴.

۴. ۳. رفع قحطی

ابن ابی شیبه از محدثان اهل سنت در کتاب روایی خود به نام المصنف از مالك‌الدار روایت می‌کند: «اصاب الناس قحط فی زمن عمر، فجاء رجل الی قبر النبی (ص) (هو بلال بن الحارث المزنی احد من الصحابه کما قال ابن حجر فی الفتح الباری، ج۲، ص۵۶۸) فقال یا رسول الله! استسق لامّتك فانّهم قد هلکوا»؛[1] در زمان خلیفه دوم، قحطی و خشك‌سالی پیش آمد. شخصی به نام بلال بن حارث، که از اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود، کنار قبر مبارك آن حضرت آمد و گفت: «یا رسول الله! برای امت خود دعای باران کنید. همانا آنها از قحطی هلاك شدند». هیچ یك از صحابه حتی خلیفه دوم پس از نقل این روایت و نقل خواب، به او اعتراض نکردند که این کار شرك است. دلالت این روایت بر مشروعیت توسل به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بسیار روشن است و سند آن را نیز بسیاری از علمای اهل‌سنت مثل ابن‌حبان، ابن‌حجر و ابن‌کثیر صحیح دانسته‌اند[2]

۴. ۴. رفع نقایص جسمی

احمد بن حنبل در کتاب المسند و ترمذی در کتاب السنن خود از عثمان بن حنیف روایت کرده‌اند که مرد نابینایی نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمد و به آن حضرت گفت: «از خداوند بخواهید تا عافیت و بینایی به من بدهد». حضرت فرمود: «اگر خواسته باشید دعا می‌کنم و اگر بخواهی به تأخیر اندازم و دعا نکنم که برای تو خیر خواهد بود». او گفت دعا کنید. آنگاه حضرت دستور فرمود که وضوی خوبی بگیر و دو رکعت نماز بخوان و پس از آن این‌گونه دعا کن: «اللهم انّی اسالك و اتوجّه الیك بنبیّك محمّد نبي الرّحمه یا محمّد انّی توجّهت بك الی ربّی فی حاجتی هذه فتقضی لی اللّهم شفّعه فیّ»؛ بار خدایا از تو می‌خواهم و به وسیله پیامبرت به تو توجه می‌کنم، «یا محمد» من برای برآورده شدن حاجتم به وسیله شما به پروردگارم رو می‌آورم. پروردگارا شفاعت او را درباره من بپذیر.

---

۱. ابن ابی شیبة، المصنف، ج۷، ص۴۸۲؛ احمد بن حسین بیهقی، دلائل النبوة، ج۷، ص۴۷، باب ما جاء فی رؤیة النبی فی المنام.

۲. محمود سعید ممدوح، رفع المناره، ص۲۱۰؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباري، ج۲، ص۳۷۹.

از این روایت استفاده می‌شود که استعانت و کمك‌خواهی از پیامبر با نام یا «رسول الله» و «یا محمد» در سیره صحابه بوده است،[1] و این نوع توسل اثرگذار است. در روایت دیگر بیان شده است که در خلافت عثمان نیز از پیامبر اکرمﷺ با «یا رسول الله» و «یا محمد» استمداد می‌کردند و صحابه دیگر نه فقط جلوگیری نمی‌کردند بلکه او را بر استمداد از رسول خدا کمك می‌کردند:

ان رجلا کان یختلف الی عثمان بن عفان فی حاجه له فکان عثمان لایلتفت الیه و لا ینظر فی حاجته، فلقی عثمان بن حنیف فشکی ذلك الیه، فقال له عثمان بن حنیف ائت المیضاه فتوضا ثم ائت المسجد فصل فیه رکعتین، ثم قل: اللهم انی اسئلك و اتوجه الیك بنبینا محمد ﷺ نبی الرحمه، یا محمد انی اتوجه بك الی ربی فتقضی حاجتی و تذکر حاجتك ...؛

فردی برای رفع نیاز خود نزد عثمان بن عفان رفت و آمد می‌کرد ولی به او توجه نمی شد تا نزد عثمان بن حنیف رفت و شکایت کرد. عثمان بن حنیف پیشنهاد کرد وضو بگیرد و دو رکعت نماز بخواند و از خدا چنین بخواهد: «الهی از تو می‌خواهم و به تو به وسیله پیامبر رحمتت حضرت محمد روی می‌آورم، ای محمد! من با وسیله قرار دادن تو به پروردگارم رو می‌آورم تا نیازم را برآورده کنی»، آنگاه نیاز خود را بیان کن. آن مرد نیازمند، به این دستور عمل کرد و نزد خلیفه آمد. هنگامی که به در خانه خلیفه رسید مأموران دست او را گرفته و نزد عثمان بردند و او را با احترام بر مسند نشاندند. خلیفه از او پرسید نیاز تو چیست؟ حاجت خودش را بیان کرد و خلیفه بلافاصله حاجتش را برآورد و به او گفت چرا تاکنون حاجت خود را از ما نخواستی؟ هر گاه نیازی داشتی نزد ما بیان کن. آنگاه این فرد با خوشحالی نزد عثمان بن حنیف آمد و برای او طلب خیر کرد (جزاك الله خیرا) و گفت به سفارش شما کار من درست شد. عثمان بن حنیف گفت والله من هیچ سفارشی نکردم ولی در حضور پیامبر اکرم ﷺ بودم که یك نفر نابینا آمد و شکایت کرد. آن حضرت این دستور را به او دادند و او عمل کرد. عثمان بن حنیف گفت به خدا قسم

---

۱. احمد ابن حنبل، مسند احمد، ج۶، ص۱۰۷؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن ترمذی، ج۵، ص۳۳۶؛ حافظ ابی عبد الله حاکم نیشابوری، المستدرک، ج۱، ص۶۲۱؛ محمد ابن اسحاق ابن خزیمه، صحیح، ج۲، ص۲۲۵.

من همان‌جا نشسته بودم و دیری نگذشت، فردی که نابینا بود با بینایی کامل وارد شد گویا هرگز نابینا نبوده است. طبرانی و منذری درباره این حدیث گفته‌اند صحیح است.[1]

۴. ۵. ایجاد امید در مبارزه با نااهلان

گریه و توسل ابو ایوب انصاری نزد قبر مبارك رسول الله ﷺ؛ داوود بن ابی صالح می‌گوید روزی مروان شخصی را دید که پیشانی‌اش را بر قبر مطهر گذاشته است. مروان گفت آیا می‌دانی چه می‌کنی؟ او سرش را بلند کرد. مروان متحیر شد که این شخص صحابه بزرگ و جلیل‌القدر به نام ابوایّوب انصاری است و در جواب او فرمود بلي می‌دانم؛ «جئت رسول الله ﷺ و لم آت الحجر، سمعت رسول الله ﷺ یقول: «لاتبکوا علی الدین اذا ولیه اهله ولکن ابکوا علیه اذا و لیه غیر اهله»؛ من نزد رسول خدا ﷺ آمده‌ام نه نزد سنگ؛ زیرا از رسول خدا ﷺ شنیدم هر گاه اهل دین، والی و حاکم دین بود بر دین گریه مکن اما زمانی که نااهلان والی دین شدند بر دین خود گریه کنید.[2]

این حدیث را ذهبی در تلخیص، صحیح دانسته است. حاکم نیشابوری در مستدرک و هیثمی در مجمع‌الزوائد نیز سند را صحیح می‌دانند. دلالت این روایت بر جواز توسل از عمل ابوایوب و سخن گفتن با حضرت رسول ﷺ در پاسخ مروان به خوبی استفاده می‌شود.

نتیجه

از آنچه بیان شد، استفاده می‌شود که توسل فقط برای رفع گرفتاری‌های دنیوی و امراض نیست، بلکه بیشتر برای دست‌یابی به کمالات معنوی و علمی است. توسل برای شست‌وشوی روح و جان از گناهان است. توسل مقتدا قرار دادن اسوه‌های اخلاص و پاکی برای عروج به مقامات بلند معنوی است و ارتباط روحی با انسان‌های بزرگی است که عشق و محبت به آنها، از عشق و محبت خدا جدا نیست و در سایه محبت آنها امید و

۱. سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، باب من اسمه عثمان، ج۹، ص۳۹، رقم۸۳۱۱.
۲. احمد ابن حنبل، مسند، ج۹، ص۱۴۸، رقم ۲۳۶۴۶؛ حافظ ابی عبد الله حاکم نیشابوری، المستدرک، ج۵، ص۴۱۸؛ علی ابن ابی بکر هیثمی، مجمع الزوائد، ج۵، ص۲۴۵.

آرامش پیدا می‌شود. آیا با وجود این فواید معنوی، توجه به مقام و عظمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اولیای الهی بهتر است یا بی‌توجهی به آثار پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام آن حضرت و مقایسه آنها با افراد عادی آن‌گونه که وهابیون می‌گویند و گاه به صورت اهانت مطرح می‌کنند؟ اگر مسلمانان به حقیقت توسل و آثار آن توجه و دقت داشته باشند، هرگز شبهه عدم نیاز به توسل تأثیری نخواهد گذاشت و اگر پیروان فرقه وهابیت به آنچه گفته شد، برسند و توفیق درک آن را به دست آورند، هرگز توسل را بدعت یا شرک نخواهند دانست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی العز حنفی، علی، **شرح عقیدة الطحاویة**، ریاض: مکتبة السوادی للتوزیع، ۱۴۲۶.
۳. ابن ابی شیبة، **المصنف فی الحدیث والآثار**، بی‌جا: دار الفکر، ۱۴۱۴.
۴. ابن حجر عسقلانی، **فتح الباري**
۵. ابن‌سعید، حسین، **کتاب المؤمن**، تحقیق: مدرسة الامام المهدی، قم: بی‌نا، ۱۴۰۴.
۶. احمد ابن حنبل، **المسند**، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۷. الالبانی، محمد ناصر، **التوسل انواعه واحکامه**، ریاض: مکتبة المعارف، ۱۴۲۱.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح بخاری**، بیروت: دار الفکر.
۹. برقی، احمد بن محمد، **محاسن برقی**، تحقیق: سید جلال الدین حسینی، تهران: دار الکتب اسلامیه، ۱۳۳۰.
۱۰. بیهقی، احمد بن حسین، **دلائل النبوة**، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۱۱. ترمذی، محمد بن عیسی، **السنن**، بیروت: مکتبة العصریة، ۱۴۲۶.
۱۲. حاکم نیشابوری، حافظ ابی عبد الله، **المستدرک**، بیروت: بی‌نا، بی‌تا.
۱۳. حر عاملی، محمد بن‌حسن، **الجواهر السنیة**، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، بی‌تا.
۱۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، **معجم الکبیر**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۵. قمی، شیخ عباس، **مفاتیح الجنان**، قم: یاسین، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، بی‌جا: مکتبة الاسلامیه، ۱۳۸۸.
۱۷. مبارکفوری، حافظ أبی العلاد، **شرح تحفة احوذی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانیة، ۱۴۳۰.
۱۸. ممدوح، محمود سعید، **رفع المنارة**، عمان: دار الامام نووی، بی‌تا.

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم ◈ شماره۱۶ ◈زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۳۹-۶۶◈ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۰۳◈ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۸/۱۴

بررسی روایت التجاء ابو ایوب انصاری به قبر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

پیام عبدالملکی*

چکیده

روایات فراوانی در کتب اهل سنت وجود دارد که تا زمان ظهور وهابیت مورد اتفاق بود و هیچ اشکالی به آنها وارد نمی‌شد. با ظهور تفکر وهابیت و مخالفت بسیاری از روایات با اعتقادات آنها، در سند و دلالت این دسته از روایات خدشه، و آنها را رد کردند. یکی از این روایات، که با اعتقادات این تفکر در تضاد است، روایت التجاء ابو ایوب انصاری، صحابی بزرگ پیامبر، به قبر ایشان است. این روایت از چند حیث با اعتقادات وهابیت ناسازگار است و لذا آنها بر آن اشکال کرده‌اند. در این نوشتار به بررسی شبهات سندی و دلالی وهابیان بر این روایت می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: ابو ایوب انصاری، وهابیت، تبرک، استغاثه، سماع موتی.

* پژوهشگر مؤسسه تحقیقاتی دارالإعلام لمدرسة اهل‌البیت علیهم‌السلام و سطح ۳ کلام (گرایش وهابیت) از مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
payam_8856@yahoo.com

مقدمه

«خالد بن زید بن کلیب (کعب) بن ثعلبه خزرجی مدنی» معروف به «ابو ایوب انصاری»[1] از بزرگان اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله بود. وی در همه جنگ‌ها و غزوات پیامبر صلی الله علیه و آله شرکت می‌کرد و در شمار سابقین در اسلام بود و در بیعت عقبه دوم در مکه مکرمه جزء آن هفتاد و سه نفری بود که با رسول خدا صلی الله علیه و آله مخفیانه بیعت کردند و از نخستین کسانی بود که اسلام را پذیرفت و در این بیعت از هر گونه حمایت و فداکاری از پیامبر صلی الله علیه و آله کوتاهی نکرد. او میزبان رسول خدا صلی الله علیه و آله در مدینه و از بزرگان انصار است.[2] ابو ایوب از یاران مخلص و حامیان خاص امیرالمؤمنین علیه السلام بود. وی از جمله صحابه بزرگ رسول خدا بود که پس از رحلت پیامبر به دفاع از حق امامت امام علی علیه السلام پرداخت[3] و پس از قتل عثمان از نخستین کسانی بود که با امام علی علیه السلام بیعت کرد. او از آن پس در کنار امیرالمؤمنین علیه السلام در سه نبرد جمل، صفین و نهروان حضور یافت.[4]

در دنیای اسلام جریان‌های انحرافی همواره مشکل‌ساز بوده‌اند. در این میان فرقه ضاله وهابیت سهم بسزایی دارد. اعتقادات نوظهور وهابیان مشکلاتی را برای مسلمانان و جهان اسلام پدید آورده است. وهابیت در مسائلی چون مس و تقبیل قبر پیامبر صلی الله علیه و آله، سماع موتی و استغاثه با جمهور مسلمانان اختلاف دارد. روایت التجاء ابو ایوب انصاری در تمامی این مسائل با اعتقادات وهابیان در تضاد است. در صورت صحت این روایت، جواز تمامی این مسائل ثابت شده، اتهام شرک از مسلمانان برداشته خواهد شد.

آنچه بیشترین بحث را در این روایت به خود اختصاص داده است، مس قبر و ... به منظور تبرک توسط زائران است. شورای دائمی مفتیان وهابی می‌گوید: «توجه پیدا کردن مردم به این مساجد و مسح کردن دیوارها و محراب‌ها و تبرک به آنها بدعت و نوعی شرک

---

۱. ابن سعد، طبقات الکبری، ج۱، ص۲۳۶.
۲. ابن اثیر، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج۵، ص۱۴۳؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۲، ص۸۶.
۳. نصر ابن مزاحم منقری، وقعة صفین، ص۱۰۵.
۴. عبد الحمید ابن هبه الله، ترجمان حیات امام علی در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج۱۰، ص۱۷.

و شبیه بـه عمـل کفـار در جاهلیـت اسـت».[1] ایـن در حـالی اسـت کـه هـیچ یـک از فـرق اسلامی به این صورت فتوا نداده‌اند. در ادامه به اقوال علمای اسلام اشاره خواهد شد.

بحث دیگری که در این روایت به طور جدی مطرح است مسـئله سـماع مـوتی اسـت. وهابیان منکر سماع موتی هستند و آن را فقط در صورت خرق عادت می‌پذیرند. ایـن امـر در حالی است که جمهور مسلمانان، حتی افراد مورد قبول وهابیـت همچـون ابـن‌تیمیـه، ابن‌قیم، ابن‌کثیر، محمد امین شنقیطی و ... سماع مـوتی را قبـول دارنـد. در ایـن روایـت، استغاثه و پناه آوردن ابـو ایـوب انصـاری بـه پیـامبر ﷺ نیـز مطـرح اسـت. در حـالی کـه وهابیان منکر استغاثه به غیرخداوند هستند. در ادامه به دیـدگاه‌های آنهـا در ایـن مسـائل اشاره خواهد شد.

متن روایت

در مسند احمد بن حنبل آمده است:

حدثنا عبد الْمَلِک بن عَمْرٍو حدثنا کَثِیرُ بن زَیدٍ عن دَاوُودَ بـن أبـی صَـالِحٍ قـال أَقْبَـلَ مَرْوَانُ یوْماً فَوَجَدَ رَجُلاً وَاضِعاً وَجْهَهُ علی الْقَبْرِ فقال أتدری ما تَصْنَعُ فَأَقْبَلَ علیه فإذا هو أبو أَیوبَ فقال نعم جِئْتُ رَسُولَ اللّهِ ﷺ ولم آتِ الْحَجَرَ سمعت رَسُولَ اللّهِ ﷺ لاَ تَبْکوا علـی الدِّینِ إذا وَلِیهُ أَهْلُهُ وَلَکنِ ابْکوا علیه إذا وَلِیهُ غَیرُ أَهْلِهِ؛[2] از داوود بـن أبـی صـالح نقـل شـده است که روزی مروان دید که شخصی صورتش را بر قبر پیـامبر ﷺ گذاشـته اسـت؛ پـس گفت: آیا می‌دانی چه کاری را انجام می‌دهی؟ نزدیک آمد و دید که آن شخص أبـو أیـوب انصاری است. ابو أیـوب گفـت: بلـی مـن آمـده‌ام پـیش رسـول خـدا ﷺ و پـیش سـنگ نیامده‌ام. از رسول خدا ﷺ شنیدم که می‌فرمود: برای دین گریه نکنید زمـانی کـه افـراد شایسته حاکم باشند؛ ولی زمانی گریه کنید که نااهلان حکومت می‌کنند.

---

۱. أحمد بن عبد الرزاق الدویش، فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء، ج۴، ص۱۴۸، فتوای ۳۰۱۹.

۲. احمد بن حنبل، مسـند، ج۱۷، ص۴۲، ح۲۳۴۷۶؛ حـاکم نیشـابوری، مسـتدرک، ج۴، ص۵۶۰، ح۸۵۷۱؛ أبـو الحسـن نـور الدین علی بن أبی بکر بن سلیمان الهیثمی، مجمع الزوائد، ج۴، ص۲، ح ۵۸۴۵ و، ج۵، ص۲۴۵، ح۹۲۵۲؛ أبو بکر أحمد بـن أبی خیثمة، تاریخ ابن أبی خیثمـة، ج۲، ص۷۶؛ ابـن عسـاکر، تـاریخ دمشـق، ج۵۷، ص۲۴۹؛ أبـو القاسـم سـلیمان بـن احمـد الطبرانی، المعجم الکبیر، ج۴، ص۱۵۸، ح۳۹۹۹؛ همو، المعجم الأوسط، ح۲۸۴ و ح۹۳۶۶.

تصحیح روایت

این روایت را حاکم در مستدرک و ذهبی در تلخیص مستدرک تصحیح کرده‌اند. حاکم می‌گوید: «این حدیثی صحیح‌الاسناد است که شیخین آن را ذکر نکرده‌اند».[1] سیوطی در الجامع الصغیر این روایت را صحیح دانسته است.[2] سمهودی نیز این روایت را در وفاء الوفا ذکر کرده و گفته است: «احمد به سند حسن آن را روایت کرده است».[3] او در جای دیگری سند روایت را بررسی کرده، می‌گوید: «این روایت را سبکی در رد بر ابن‌تیمیه در مسئله زیارت نقل کرده است و گفته است: عدم تمسح بر قبر از مسائل اجماعی نیست».[4] امام حافظ زین‌الدین عبدالرئوف مناوی نیز، پس از ذکر روایت، آن را حسن می‌داند.[5]

حمزه الزین از پژوهشگران مشهور اهل سنت، در تحقیق بر کتاب مسند احمد، سند این روایت را «صحیح» دانسته، در ردی صریح تمام منکران این روایت و بحث توسل را خائن می‌داند:

> سند روایت صحیح است. کثیر بن زید را احمد بن حنبل ثقه دانسته است و ابن‌معین و ابن‌عدی او را قبول دارند. ابن‌عمار موصلی، ابن‌سعد، ابن‌حبان او را توثیق کرده‌اند. اما نسائی او را تضعیف کرده است. ابوزرعه او را سست می‌داند و عده‌ای تمسک به تضعیف نسائی و ابوزرعه کردند و تمام این توثیقات را ترک کردند تا اینکه این روایات را تضعیف کنند، ولی قول تضعیف خطاست. زیرا حاکم و ذهبی در مستدرک ج۴، ص۵۱۵، این روایت را صحیح‌السند دانسته‌اند، با اینکه معلوم است اینهایی که روایت را تضعیف کردند خودشان در جاهای دیگر کثیر بن زید را توثیق کرده‌اند و معنای این کار این است که اینها بر طبق هوای نفسشان و به نفع مذهبشان توثیق و تضعیف می‌کنند و این کار در حد ذاتش خیانت علمی است، اما چرا این روایت را تضعیف کردند؟ می‌گویند در این روایت دلیلی برای قائلان به جواز تمسح به قبور است و این سقوط علمی برای آنها محسوب می‌شود و آیا ابو ایوب انصاری خودش را به قبر پیامبرﷺ می‌کشید؟ اینها از هر روایتی

۱. حاکم نیشابوری، مستدرک (با تلخیص ذهبی)، ج۴، ص۵۶۰، ح۸۵۷۱.
۲. جلال الدین سیوطی، الجامع الصغیر، ج۲، ص۳۸۸.
۳. نور الدین أبو الحسن السمهودی، وفاء الوفا، ج۴، ص۱۸۴.
۴. همان، ج۴، ص۲۱۷.
۵. زین الدین محمد عبد الرئوف المناوی، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، ج۲، ص۴۸۹.

که نزدیک شدن به قبر را ثابت کند، عقده و کینه دارند؛ و این روایت بزرگ‌ترین دلیل بر بطلان مذهب آنان است، و از خائنان علم انتظاری غیر از این نمی‌رود، مذهبشان معلوم نیست. اینها (وهابی‌ها) گاهی می‌گویند حنبلی هستند و گاهی می‌گویند لامذهب‌اند؛ و اینها حتی از حنابله نیز پیروی نکردند ... و این‌طور نیستند که مذهب خاصی برای خودشان داشته باشند بلکه در مذهب مثل مار هستند.[1]

این روایت در کتب بسیاری نقل و به آن استناد شده است.[2]

شبهات مربوط به سند روایت

شبهه اول: ضعف داوود بن ابی صالح

در چند کتاب به وجود داوود بن ابی صالح در سند این روایت اشکال شده است. البانی در سلسلة الأحادیث الضعیفه او را ضعیف می‌داند. او تصحیح حاکم و ذهبی را نیز نقل کرده، آن را از اوهام آنان شمرده است.[3]

عبدالرحمن دمشقیه در کتاب الاستدلال بالسنة النبوية عند الشيعة گفته است:

روایت ضعیف است. این روایت را ابن‌عساکر در کتاب تاریخش ذکر کرده است. حاکم گفته است صحیح است و این از اوهام حاکم است. زیرا در آن داوود بن أبی صالح هست

---

۱. احمد بن حنبل، مسند، تحقیق: حمزه الزین، ج۱۷، ص۴۲، ح۲۳۴۷۶.

۲. احمد بن حنبل، مسند، ج۱۷، ص۴۲، ح۲۳۴۷۶؛ حاکم نیشابوری، مستدرک، ج۴، ص۵۶۰، ح۸۵۷۱؛ أبو الحسن نور الدین علی بن أبی بکر بن سلیمان الهیثمی، مجمع الزوائد، ج۴، ص۲، ح۵۸۴۵ و، ج۵، ص۲۴۵، ح۹۲۵۲؛ نور الدین أبو الحسن السمهودی، وفاء الوفا، ج۴، ص۱۸۴ و، ج۴، ص۲۱۷؛ أبو بکر أحمد بن أبی خیثمة، تاریخ ابن أبی خیثمه، ج۲، ص۷۶؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج۵۷، ص۲۴۹؛ أبو القاسم سلیمان بن احمد طبرانی، معجم الکبیر، ج۴، ص۱۵۸، ح۳۹۹۹؛ همو، معجم الأوسط، ح۲۸۴، ح۲۸۹، ح۹۳۶۶، ح۱۱۴۲۲؛ جلال الدین سیوطی، الجامع الصغیر، ج۲، ص۳۸۸؛ همو، الفتح الکبیر، ج۳، ص۳۰۰؛ ابن کثیر، جامع المسانید والسّنن ، ج۹، ص۵۱؛ علی بن حسام متقی هندی، کنز العمال، ج۶، ص۸۸؛ زین الدین محمد عبد الرئوف المناوی، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، ج۲، ص۴۸۹؛ ابن حجر عسقلانی، إتحاف المهرة، ج۴، ص۳۵۸؛ عبد الغفار بن محمد حمیده، رفع المنارة، ص۱۸۳؛ أبو إسحاق الحوینی الأثری حجازی بن محمد بن شریف، تنبیه الهاجد، ج۱، ص۸۳؛ محمد بن یوسف الصالحی الشامی، سبل الهدی والرشاد، ج۱۲، ص۳۹۸؛ تقی الدین سبکی، شفاء السقام، ص۲۷۹ و....

۳. أبو عبد الرحمن ناصر الدین ألبانی، سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة، ج۱، ص۵۵۲، ح۳۷۳.

که ذهبی درباره او گفته است: «حجازی لا یعرف» و حافظ در تهذیب نیز با او موافق است. پس چه صحتی دارد؟[1]

در چند کتاب دیگر نیز این اشکال ذکر شده است.[2]

شبهه دوم: ضعف کثیر بن زید

عده‌ای نیز به وجود کثیر بن زید در سند روایت اشکال کرده‌اند.[3] عبدالرحمن بن سعید دمشقیه درباره کثیر بن زید می‌گوید:

> حافظ درباره کثیر بن زید نیز گفته است: «صدوق یخطئ» و نسایی نیز او را تضعیف کرده و ابن‌معین گفته است: «لیس بذاک». سبکی در شفاء السقام، جواز مس قبر نبی را بر این حدیث متوقف کرده است و این خود دلیل بر این است که او در این مسئله متیقن نبوده است. حال که حدیث ضعیف است، ما اجماع اهل علم مبنی بر منع مس قبر را، که نووی نقل کرده، رها نمی‌کنیم.[4]

شبهه سوم: ضعف مطلّب بن عبدالله بن حنطب

در کتاب توضیح العبارة فی الرد علی صاحب کتاب (رفع المنارة) درباره روایتی که در معجم طبرانی آمده، گفته شده است:

> روایت دیگر نیز مشکل وجود مطلّب بن عبدالله بن حنطب دارد. علایی در جامع التحصیل (ص۲۸۱) گفته است: بخاری گفته است برای مطلّب بن حنطب غیر از سخن او «حدثنی من شهد خطبة النّبی»، از هیچ یک از صحابه چیزی نشنیده‌ام. و أبو حاتم گفته است: اکثر احادیث مطلب بن حنطب مراسیل هستند، او غیر از سهل بن سعد وأنس و سلمة بن أکوع و نزدیکان او، کسی از صحابه را ندیده است. حافظ نیز درباره او

---

۱. عبد الرحمن دمشقیه، الإستدلال بالسنة النبویة عند الشیعة فی میزان النقد العلمی، ص۱۸۶؛ همو، موسوعة اهل السنة فی نقد اصول فرقه الاحباش و من وافقهم فی اصولهم، ج۱، ص۲۵۳.

۲. زین الدین محمد عبد الرؤوف مناوی، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، شبهات و ردود، ج۲، ص۳۳۱؛ موسوعة الرد علی الصوفیة، ج۱۱۱، ص۸۰.

۳. عبد الرحمن دمشقیه، الإستدلال بالسنة النبویة عند الشیعة فی میزان النقد العلمی، ص۱۸۶؛ أبو عبد الرحمن ناصر الدین ألبانی، سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة، ج۱، ص۵۵۲، ح ۳۷۳؛ زین الدین محمد عبد الرؤوف مناوی، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، ج۶، ص۳۸۶.

۴. عبد الرحمن دمشقیه، الإستدلال بالسنة النبویة عند الشیعة فی میزان النقد العلمی، ص۱۸۶.

در تقریب التهذیب (ص۹۴۹، ت۶۷۵۶) گفته است: «صدوق کثیر التدلیس والارسال من الرابعة».[۱]

پاسخ شبهات سندی

اعتبار مسند احمد

کتاب مسند احمد از کتب معتبر نزد اهل سنت است که در بین آنان جایگاه خاصی دارد. ابن‌حجر عسقلانی در مقدمه کتاب مختصر زوائد مسند البزار می‌گوید: «اگر حدیثی در مسند حنبل باشد به خاطر جلالت آن نیازی نیست که به مصنف دیگری اسناد داده شود».[۲] همچنین، او در کتاب القول المسدد درباره مسند احمد می‌گوید: «مصنف عظیمی است که امت آن را تلقی به قبول و تکریم کرده‌اند. امام مردم (احمد) آن را حجت قرار داده تا در زمان اختلاف به آن رجوع کنند».[۳] همچنین، در کتاب تعجیل المنفعه تمام احادیث مسند را معتبر دانسته، می‌گوید: «عده‌ای در مسند احمد و شیوخ آن ادعای صحت کرده‌اند و حافظ ابوموسی مدینی در این زمینه نوشته‌ای دارد و حق این است که غالب احادیث آن نیک است و احادیث ضعیف آن دارای متابع هستند».[۴]

سیوطی نیز در مقدمه جمع الجوامع (الجامع الکبیر) تمام روایات مسند را مقبول می‌داند و می‌گوید: «هر روایتی که در مسند احمد هست مقبول است و روایات ضعیف آن، قریب به حسن است».[۵] شوکانی هم در نیل الاوطار می‌گوید: «گفته شده احادیثی را که امام احمد در مسندش درباره آنها سکوت کرده است، برای احتجاج مناسب است».[۶]

ابن‌تیمیه نیز روایات مسند احمد را به دلیل نقل از افراد ثقه، قابل احتجاج دانسته است:

---

۱. عبد الغفار بن محمد حمیده، توضیح العبارة فی الرد علی، صاحب کتاب (رفع المنارة فی أحادیث الزیارة)، ص۸۱.
۲. ابن حجر عسقلانی، مختصر زوائد مسند البزار علی الکتب السته، ج۱، ص۵۹.
۳. ابن حجر عسقلانی، القول المسدد فی الذب عن مسند أحمد، ص۳.
۴. ابن حجر عسقلانی، تعجیل المنفعه، ج۱، ص۲۴۰.
۵. جلال الدین سیوطی، جمع الجوامع، ج۱، ص۴۴.
۶. محمد بن علی بن محمد بن عبد الله الشوکانی الیمنی، نیل الأوطار، ج۱، ص۲۶.

مردم در مصنفاتشان چند گروه‌اند: عده‌ای از آنان، از کسانی که معلوم است دروغ می‌گویند روایت نمی‌کنند، مثل مالک و شعبه و عبدالرحمن بن مهدی و أحمد بن حنبل. این افراد از افراد غیرثقه روایت نمی‌کنند و حدیثی را که می‌دانند از شخص کذاب است نقل نمی‌کنند. پس احادیث کذاب‌هایی که تعمد در کذب دارند را نقل نمی‌کنند.[1]

او در جای دیگری نیز عدم نقل از افراد کذاب را از شروط احمد در مسند دانسته، می‌گوید: «شرط او (یعنی احمد) در مسند این است که از افراد معروف به کذب روایت نقل نکند، هرچند در آن احادیث ضعیف وجود دارد. شرط او در مسند بهتر از شرط أبی داوود در سننش است».[2] ابن‌تیمیه در موردی دیگر، روایات مسند را قابل احتجاج و آن را بهتر از سنن ابی‌داوود می‌داند: «غالب و اکثر احادیث آن (مسند احمد) خوب است و می‌توان به آن احتجاج کرد و احادیثش بهتر از احادیث سنن ابی‌داوود است».[3]

ابوموسی مدینی در خصائص مسند الامام أحمد در خصوص مسند احمد گفته است:

این کتاب، اصلی بزرگ و مرجعی مطمئن برای اصحاب حدیث است که از احادیث فراوان و مسموعات زیاد برگزیده و آن را امام و مرجع و ملجأ هنگام تنازع قرار داده است ... امام احمد گفت این کتاب را از هفتصد و پنجاه هزار حدیث جمع‌آوری کردم تا هر زمان مسلمانان در حدیث رسول‌الله (ص) اختلاف کردند به آن رجوع کنند، اگر در آن بود حجت است وگرنه حجیت ندارد.[4]

در این کتاب درباره دقت احمد در نقل روایات آمده است: «(احمد) روایت نکرده مگر از افرادی که صدق و دیانتشان نزد او ثابت بوده است».[5] ابوموسی مدینی قائل است که بسیاری از روایات بود که او برای پسرش می‌خواند ولی در کتاب مسند ذکر نکرده است. زیرا می‌خواست در مسند به غیر از ثقات نقل نکند و در غیر مسند مابقی را ذکر می‌کرد.[6]

---

۱. ابن‌تیمیه، منهاج السنة، ج۷، ص۵۲.
۲. همان، ج۷، ص۹۷.
۳. همان، ج۷، ص۲۲۳.
۴. أبو موسی المدینی، خصائص مسند، ص۱۳ و ۱۴؛ شمس الدین أبی الخیر محمد بن محمد ابن الجزری، المصعد الأحمد فی ختم مسند الامام أحمد، ص۱۱.
۵. أبو موسی المدینی، خصائص مسند، ص۱۴.
۶. همان، ص۲۱.

ابوموسی در ادامه می‌گوید: «احمد گفت قصد کردم در مسند احادیث مشهور را نقل کنم و با این کار مردم را زیر سایه الهی ترک کنم».[1] ابن‌الجزری نیز در کتاب المصعد الاحمد می‌نویسد: «حافظ ابوالقاسم اسماعیل تیمی گفته است جایز نیست گفته شود که در مسند روایات سقیم وجود دارد، بلکه در آن روایات صحیح و مشهور و حسن و غریب هست».[2]

کتاب المصعد الاحمد، مشایخ احمد در مسند را بررسی کرده، به توثیق رجال مسند پرداخته و آنان را توثیق کرده است.[3]

رجال سند

همان‌طور که گذشت، حاکم و ذهبی روایت را تصحیح کرده‌اند و تمام راویان را معتبر دانسته‌اند. تمام رجال آن ثقه بوده‌اند و غیر از اشکال بعضی به داوود بن أبی‌صالح و کثیر بن زید، مابقی رجال آن معتبر هستند. البته داوود بن أبی‌صالح و کثیر بن زید، هم دارای جرح هستند و هم دارای تعدیل، که در این بخش به بررسی آن می‌پردازیم:

الف. داوود بن أبی‌صالح[4]

در مورد داوود بن أبی‌صالح علاوه بر تعدیل، تضعیف نیز ذکر شده است. اما نکته‌ای قابل توجه وجود دارد که باید ابتدا به آن پرداخت. بخاری در کتاب تاریخ کبیر و ابن أبی حاتم در الجرح والتعدیل و مزّی در تهذیب الکمال و ابن‌حجر عسقلانی در تقریب التهذیب، دو نفر را با نام داوود بن أبی‌صالح ذکر می‌کنند: ۱. داوود بن أبی صالح مزنی

---

۱. أبو موسی المدینی، خصائص مسند، ص۲۱.

۲. ابی‌الخیر محمد بن محمد ابن الجزری، المصعد الاحمد، ص۱۵.

۳. همان، ص۲۴.

۴. محمد ابن اسماعیل بخاری، التاریخ الکبیر، ج۳، ص۲۳۴، ترجمه شماره ۷۹۱ و ۷۹۲؛ سعدی بن مهدی الهاشمی، ضعفاء أبو زرعه رازی، ج۲، ص۵۴۵؛ أبو جعفر محمد بن عمر بن موسی العقیلی، الضعفاء الکبیر، ج۲، ص۳۳؛ أبو محمد ابن أبی حاتم رازی، الجرح والتعدیل، ج۳، ص۴۱۶، ترجمة ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲؛ ابن حبان، المجروحین، ج۱، ص۲۹۰؛ ابن عدی، الکامل، ج۱، ص۵۵۲؛ یوسف بن عبد الرحمن مزی، تهذیب الکمال، ج۸، ص۴۰۳-۴۰۵؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج۷، ص۲۱۱.

(لیثی)؛ ۲. داوود بن أبی صالح مولی الأنصار التمار المدنی (حجازی).[۱] ظاهراً در کتب جرح و تعدیل بین این دو نفر خلط شده و طبق آنچه ابن ابی‌حاتم و مزّی گفته‌اند تضعیفات مربوط به داوود بن أبی‌صالح مزنی است و راوی روایت التجاء أبو ایوب انصاری، داوود بن أبی صالح حجازی بوده که از ابو ایوب انصاری روایت نقل کرده است. کثیر بن زید نیز از داوود بن أبی‌صالح حجازی روایت نقل کرده که او هم تضعیف نشده است.[۲] شاهد دیگر بر این مطلب این است که افرادی چون ابن‌عدی و ابوزرعه و دیگران که گفته‌اند از داوود بن أبی صالح (لیثی) فقط حدیث نبوی «إذا استقبلتک المرأتان فلا تمر بینهما ...»[۳] نقل شده است ناظر به همین امر است. زیرا داوود بن أبی‌صالح حجازی از نافع روایت نقل نمی‌کند.[۴]

ابن‌حجر عسقلانی نیز، که درباره داوود بن أبی‌صالح سخن می‌گوید، بین آن دو فرق گذاشته، قید حجازی را آورده و بعد تعدیل کرده است تا خلط بین این دو نفر نشود: داود بن أبی صالح حجازی مقبول.[۵] البانی نیز به این مطلب اذعان دارد. وی می‌گوید: «اما قول مناوی که گفته است: «و داوود بن أبی صالح قال ابن حبان: یروی الموضوعات» از اوهام اوست. زیرا این شخص متأخر از اوست و از نافع روایت نقل می‌کند».[۶] پس می‌توان تمامی تضعیفات ذکرشده در کتب درباره داوود بن أبی‌صالح را به دلیل خلط بین این دو شخصیت دانست و تضعیفات را متوجه داوود بن أبی‌صالح مزنی کرد و راوی روایت التجاء أبو أیوب را از آن تضعیفات بریء شمرد.

---

۱. محمد ابن اسماعیل بخاری، التاریخ الکبیر، ج۳، ص۲۳۴؛ أبو محمد ابن أبی حاتم رازی، الجرح والتعدیل، ج۳، ص۴۱۶؛ یوسف بن عبد الرحمن مزی، تهذیب الکمال، ج۸، ص۴۰۳- ۴۰۵؛ ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ج۱، ص۱۹۹.

۲. یوسف بن عبد الرحمن مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج۸، ص۴۰۴؛ أبو محمد ابن أبی حاتم رازی، الجرح والتعدیل، ج۳، ص۴۱۶؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج۷، ص۲۱۱.

۳. حدثنا محمد بن الحسن النحاس، حدثنا حمید بن الربیع، حدثنا یوسف بن الغرق، حدثنا داوود بن أبی، صالح، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله، صلی الله علیه وسلم إذا استقبلتک المرأتان فلا تمر بینهما خذ یمنة أو یسرة؛ علی بن حسام متقی هندی، کنز العمال، ج۱۵، ص۴۱۲، ح۴۱۶۲۵.

۴. أبو أحمد ابن عدی جرجانی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ج۳، ص۵۵۳.

۵. ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ج۱، ص۱۹۹.

۶. أبو عبد الرحمن ناصر الدین ألبانی، سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة، ج۱، ص۵۵۳.

با صرف نظر از مطلب فوق این روایت دارای متابع نیز هست و بر فرض کـه داوود بـن أبی صالح ضعیف باشد، وجود متابع ضعف روایت را جبران می‌کند. چنان‌که ابـن‌تیمیـه در این خصوص می‌گوید: «تعدد طرق و کثرت آن موجب تقویت روایت می‌شود و حتی گاهی علم به آن حاصل می‌گردد، هرچند ناقلان آن فجار و فساق باشند».[1]

ابن‌عساکر طریق دیگر را این‌چنین ذکر کرده است:

أخبرنا أبو سهل بن سعدویه أنا عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن أنا جعفر بن عبد الله نا محمد بن هارون نا محمد بن بشار ثنا أبو عامر نا کثیر بن زید عن داوود بـن أبـی صـالح .... اخبرنا أبو غالب وابو عبد الله ابنا أبی علی قالا أنا أبو الحسین بن الآبنوسی أنـا أحمـد بن عبید بن الفضل أنا محمد بن الحسین بن محمد نا ابن أبی خیثمة نا إبراهیم ابن حمزة نا سفیان بن حمزة عن کثیر یعنی ابن زید عن المطلب یعنی ابن عبد الله بن حنطب قال جاء أبو ایوب الأنصاری ...».[2]

همچنین، در المعجم الکبیر طبرانی[3] و وفاءالوفا[4] و ... نیز این روایت نقـل شـده اسـت که به جای «داوود بن أبی‌صالح»، «المطلب بن عبد الله بن حنطب» آمده اسـت. در علـم حدیث به این پیروی در روایت «متابعت» می‌گویند. لذا با این متابعت، ضعف روایت جبران می‌شود. علمای حدیث به این‌گونه روایات که ضعف دارنـد ولـو اینکـه طریـق دیگـری نیـز داشته باشند که ضعف آنها را جبران کند، روایت حسن لغیره می‌گوینـد کـه معتبـر و قابـل احتجاج است. شاید تضعیف کسانی که به سند روایت اشکال کرده‌اند نیز به همـین سـبب بوده است که این متابعت را ندیده‌اند یا دقت نکرده‌اند.

برخی از علمای اهل سنت نیز این روایت را حسن دانسته‌اند. صالحی شامی می‌گوید: «و روی الامام أحمد بسند حسن ...».[5] مناوی نیز می‌گوید: «و اسـناده حسـن».[6] البتـه

۱. ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج۱۸، ص۲۶.
۲. ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج۵۷، ص۲۴۹.
۳. أبو القاسم سلیمان بن احمد الطبرانی، معجم الکبیر، ج۴، ص۱۵۸، ح۳۹۹۹.
۴. نور الدین أبو الحسن السمهودی، وفاء الوفا، ج۴، ص۲۱۷.
۵. محمد بن یوسف الصالحی الشامی، سبل الهدی والرشاد، ج۱۲، ص۳۹۸.
۶. محمد عبد الرئوف المناوی، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، ج۲، ص۴۸۹.

منظور آنها حسن لذاته است. زیرا قاعده این است که از اطلاق لفظ «حسن» یا «صحیح» در عبارات علما، لذاته بودن برداشت می‌شود و معلوم است که حسن لذاته از حسن لغیره اعتبار بیشتری دارد.

ب. کثیر بن زید[1]

کثیر بن زید در برخی روایات ملقب به «ابن‌مافنه»[2] یا «ابن‌صافنه»[3] (به نام مادرش) است. ابن‌حجر در تهذیب التهذیب درباره او می‌گوید:

> عبد الله بن أحمد از پدرش نقل می‌کند که گفت: «ما أری به بأسا». عبدالله بن دورقی از ابن‌معین نقل می‌کند که گفت: «لیس به بأس». معاویه بن صالح و دیگران از ابن‌معین نقل می‌کنند که گفت: «صالح» و ابن‌عمار موصلی گفته است: «ثقه» و ابوزرعه نیز گفته است: «صدوق فیه لین» و ابوحاتم گفته است: «صالح لیس بالقوی یکتب حدیثه» و ابن‌عدی گفته است: «وتروی عنه نسخ ولم أر به بأسا وأرجو أنه لا بأس به» و ابن‌حبان او را در ثقات ذکر کرده است.[4]

ابن‌عدی نیز توثیقات وی را ذکر کرده است: «یحیی بن معین گفته است کثیر بن زید ثقه است ... و کثیر بن زید از غیر ولید بن رباح احادیث زیادی دارد که من آنها را منکر نمی‌دانم و در حدیثش اشکالی نمی‌بینم و امیدوارم اشکالی نداشته باشد».[5]

همان‌طور که گذشت، حمزه الزین در تحقیق مسند احمد درباره کثیر بن زید گفته است:

---

۱. ابن سعد، طبقات، ج۵، ص۴۶۱؛ محمد ابن اسماعیل بخاری، تاریخ الکبیر، ج۷، ص۲۱۶ ترجمه ۹۴۳؛ أبو محمد ابن أبی حاتم رازی، الجرح والتعدیل، ج۷، ص۱۵۰، ترجمه ۸۴۱؛ ابن حبان، الثقات، ج۷، ص۳۵۴؛ ابن عدی، الکامل، ج۷، ص۲۰۴؛ محمد بن أحمد ذهبی، میزان الاعتدال، ج۳، ص۴۰۴؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۸، ص۴۱۳–۴۱۵.

۲. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۱۲، ص۳۰۹؛ یوسف بن عبد الرحمن مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج۳۴، ص۴۷۲.

۳. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۸، ص۴۱۳.

۴. همان، ج۸، ص۴۱۳.

۵. أبو أحمد ابن عدی جرجانی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ج۷، ص۲۰۴– ۲۰۷.

احمد بن حنبل، کثیر بن زید را ثقه دانسته است و ابن‌معین و ابن‌عدی او را قبول دارند، ابن‌عمار موصلی، ابن‌سعد، ابن‌حبان او را توثیق کرده‌اند. اما نسائی او را تضعیف کرده است. و ابوزرعه او را سست می‌داند و عده‌ای تمسک به تضعیف نسائی و ابوزرعه کرده‌اند و تمام این توثیقات را ترک کردند تا اینکه این روایات را تضعیف کنند. و قول تضعیف خطاست. زیرا حاکم و ذهبی در مستدرک ج۴، ص۵۱۵، این روایت را صحیح‌السند دانسته‌اند، با اینکه معلوم است اینهایی که روایت را تضعیف کردند خودشان در جاهای دیگر کثیر بن زید را توثیق کرده‌اند و معنای این کار این است که اینها بر طبق هوای نفسشان و به نفع مذهبشان توثیق و تضعیف می‌کنند و این کار در حد ذاتش خیانت علمی است.[۱]

سمهودی نیز در وفاءالوفا درباره کثیر بن زید می‌گوید:

احمد با سند حسن روایت کرده است ... هیثمی گفته است: حدیث را احمد و طبرانی در الکبیر و الأوسط نقل کرده‌اند و در آن کثیر بن زید است که جماعتی او را توثیق کرده‌اند و نسائی و غیره او را تضعیف کرده‌اند. اما من می‌گویم او همان‌طور که در تقریب آمده، است: «صدوق یخطئ»؛ و یحیی نیز از طریق او روایت کرده است و همچنین سبکی به توثیق او اعتماد کرده است.[۲]

مزّی، در تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، درباره کثیر بن زید گفته است: «ابن‌حبان او را در کتاب ثقات ذکر کرده است ... بخاری در کتاب القراءة خلف الامام و در کتاب الأدب و أبو داوود و ترمذی و ابن‌ماجه از او روایت نقل کرده‌اند».[۳] و ابن‌حجر عسقلانی درباره کثیر بن زید می‌گوید: «کثیر بن زید الأسلمی أبو محمد المدنی بن مافنه، صدوق ... و از طبقه هفتم است».[۴] در جای دیگری ابن‌حجر می‌گوید افرادی چون ابن‌حزم و ...، که کثیر بن زید را تضعیف کرده‌اند در واقع بین او و کثیر بن عبدالله بن عمرو بن زید خلط کرده‌اند و خطیب نیز بین آن دو فرق قائل شده است و آن را تشابه اسمی می‌داند.[۵]

---

۱. احمد بن حنبل، مسند، ج۱۷، ص۴۲، ح۲۳۴۷۶.
۲. نور الدین أبو الحسن السمهودی، وفاء الوفا، ج۴، ص۱۸۴.
۳. یوسف بن عبد الرحمن مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ج۲۴، ص۱۱۶.
۴. ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ج۱، ص۴۵۹.
۵. همان، ج۸، ص۴۱۵.

البانی نیز درباره کثیر بن زید می‌گوید: «کثیر بن زید را احمد و جماعتی توثیق کرده و نسائی و غیره او را تضعیف کرده‌اند ... و حافظ در التقریب گفته است: صدوق یخطئ. من نیز می‌گویم: مثل او (کثیر بن زید) در شواهد حسن‌الحدیث است».[1] علاوه بر این، در خصوص تضعیفات البانی باید بگوییم که او هر جا که روایتی مطابق با عقیده‌اش باشد پذیرفته است، ولی اگر روایتی را مطابق عقایدش نبیند به راحتی تضعیف می‌کند. حسن سقاف در اثبات تناقضات او سه جلد کتاب به نام تناقضات الألبانی الواضحات نوشته است. لذا تضعیفات او اهمیت ندارد. برای مثال درباره کثیر بن زید در اینجا اشکال کرده است و در جای دیگری می‌گوید: «وکثیر بن زید؛ صدوق یخطیء».[2]

ج. مطلب بن عبدالله بن حنطب

مطلب بن عبدالله بن حنطب نیز که در طریق دیگری به جای داوود بن أبی صالح ذکر شده است، ثقه است و حتی البانی درباره او گفته است: «المطلب بن عبد الله، صدوق».[3] البانی روایاتی را که مطلب بن عبدالله بن حنطب در سند آن است صحیحه می‌داند و این توثیق اوست. ذهبی و ابن أبی‌حاتم نیز درباره مطلب بن عبدالله بن حنطب گفته‌اند: «قال ابوزرعه: ثقه».[4] ابن‌حبان نیز او را در کتاب ثقات ذکر کرده است۵ و ابن‌حجر در التلخیص الحبیر او را صدوق می‌داند.[6] علاوه بر این روایت، کثیر بن زید از مطلب بن عبدالله بن حنطب روایات دیگری نیز نقل کرده است.[7]

---

۱. ناصر الدین البانی، سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة، ج۱۲، ص۱۲۴.
۲. همان، ج۹، ص۳۰۷.
۳. همان، ج۱۰، ص۶۷۶.
۴. محمد بن احمد ذهبی، الکاشف فی معرفة من له روایة فی الکتب الستة، ج۲، ص۲۷۰؛ أبو محمد ابن أبی حاتم رازی، الجرح والتعدیل، ج۸، ص۳۵۹.
۵. ابن حبان، الثقات، ج۵، ص۴۵۰.
۶. ابن حجر عسقلانی، التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر، ج۲، ص۳۰۷.
۷. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج۸، ص۹۱ و ۱۷۴.

بررسی متن روایت

در این روایت جناب ابو ایوب انصاری سر بر قبر پیامبر گرامی اسلامﷺ نهاده است و با ابراز مشکلات خود به پیامبرﷺ، به ایشان پناه آورده است. این روایت در چند مسئله تبرک، سماع موتی و استغاثه با عقاید وهابیان در تعاض است که در ادامه بـه بررسـی ایـن موارد می‌پردازیم.

الف. تبرک به قبر

همان‌طور که تقی‌الدین سبکی در شفاء السقام گفته اسـت،[1] یکـی از چیزهـایی کـه از این روایت به خوبی فهمیده می‌شود بحث تبرک و تمسح به قبر نبیﷺ است که مـروان به آن اعتراض کرده است و جناب ابو ایوب در پاسخ گفته است: «من نزد پیامبر آمده‌ام نه نزد سنگ». این مطلب برخلاف ادعای وهابیان است. زیرا آنها منکر تبرک‌اند.

صالح بن فوزان، در کتاب التوحید، می‌گوید:

> یکی دیگر از بدعت‌ها، تبرک جستن به مخلوقات است که از نوع بت‌پرستی و نیرنگ است و با آن غارتگران، اموال مردم ساده را به‌ناحق می‌خورند ... لذا تبرک به اماکن و آثـار شخص زنده و مرده حرام است. چون اگر شخص معتقد باشد که آن چیز برکت می‌دهـد، شرک ورزیده است و اگر معتقد باشد که زیارت و لمس کـردن آن سـبب حصـول برکـت از طرف خدا می‌شود در این صورت مرتکب عملی شده که وسیله افتادن به دام شرک اسـت ... صحابه به خانه، قبر و امـاکنی کـه پیـامبر در آنجـا نمـاز خوانـده و نشسـته بـود پـس از وفاتش تبرک نمی‌جستند.[2]

در فتاوای دیگر وهابیان نیز این نکته به خوبی نمایان است. آنها می‌گویند:

> توجه مردم به این مسـاجد هفـت‌گانـه و دیگـر مسـاجد، بـرای شـناخت آثـار یـا مسـح دیوارهایش و تبرک به آنها، بدعت و نوعی از شرک و شبیه به عمل کفار جاهلیت نسبت به بت‌هایشان است. پس واجـب اسـت بـر هـر مسـلمانی کـه ایـن عمـل را تـرک، و بـرادران مسلمان خود را بر ترک آن نصیحت کند.[3]

---

۱. تقی الدین سبکی، شفاء السقام، ص۲۷۹.
۲. صالح بن فوزان، التوحید، ص۱۶۳.
۳. أحمد بن عبد الرزاق الدویش، فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء، ج۴، ص۱۴۸، ف ۳۰۱۹.

ب. سماع موتی

مسئله دیگری که از این روایت به دست می‌آید بحث سماع موتی است. زیرا طبق این روایت جناب ابو ایوب انصاری برای ابراز مشکلی به پیغمبر اکرمﷺ بر سر قبر ایشان رفته بود و اگر پیامبر نمی‌شنید کار او بیهوده می‌شد. این مسئله، خلاف ادعای وهابیان در مسئله سماع موتی است. از کلمات و فتاوای وهابیان عصر حاضر به دست می‌آید که آنها سماع موتی را قبول ندارند و لذا درصدد رد آن هستند. برای نمونه، به استفتای زیر، که از مجمع دائمی افتاء عربستان پرسیده‌اند، توجه بفرمایید:

> در کتاب فتاوای امام سیوطی آمده است که مرده صدای مردم، مدح و ثنای آنان درباره خود و گفتار بازماندگان را درباره خود، می‌شنود و همچنین، مرده کسانی که او را زیارت می‌کنند می‌شناسد و اینکه مردگان به زیارت همدیگر می‌روند. آیا این مطالب درست است؟[1]
>
> جواب: اصل این است که مردگان صدای زندگان را نمی‌شنوند مگر در جایی که دلیل خاص وارد شده باشد. دلیل ما بر عدم سماع مردگان این آیه است که رسول خداﷺ را مخاطب قرار داده و می‌فرماید: «تو نمی‌توانی مردگان را بشنوانی»، و نیز می‌فرماید: «تو نمی‌توانی مردگان در قبرها را شنوا سازی».[2]

وهابیان برای توجیه این موارد، ساده‌ترین راه را برگزیده‌اند و آن اینکه همه حوادث، آیات و روایاتی را که نتوانسته‌اند منکر شوند، معجزه شمرده‌اند و احادیث دیگر را چون با دیدگاه آنها در تعارض است، ضعیف و مردود دانسته‌اند.[3] البانی می‌گوید: «بدان که اینکه اموات می‌شنوند یا نمی‌شنوند امری غیبی و از امور برزخ است که کسی غیر از خداوند آن

---

۱. سیوطی به برخی از روایات و آثار استدلال کرده است؛ جلال الدین سیوطی، شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور، ج۱، ص۲۰۲.

۲. أحمد بن عبد الرزاق الدویش، فتاوی اللجنه الدائمه للبحوث العلمیه والإفتاء، ج۱۱، ص۷۷، الفتوی رقم ۹۲۱۶ {اللجنه الدائمه للبحوث العلمیه والإفتاء، عضو: عبد الله بن قعود. عضو: عبد الله بن غدیان. نائب رئیس اللجنه: عبد الرزاق عفیفی. الرئیس: عبد العزیز بن عبد الله بن باز}.

۳. سید مهدی علی‌زاده موسوی، سلفی‌گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی، ج۲، ص۴۵۵.

را نمی‌داند. پس فحص در آن با بیان آراء و اقیسه جایز نیست و باید اثباتاً و نفیاً، طبق نص عمل کرد».[1]

این همان مبنای گروه افتای عربستان است. لذا در استفتائات این‌گونه پاسخ داده‌اند:

> اصل در اموات این است که آنها ندای کسانی که صدایشان می‌کنند را نمی‌شنوند ... از این اصل، آنچه به دلیل صحیح ثابت شده است استثنا می‌شود؛ مانند شنیدن کلام پیامبر گرامی اسلام ﷺ توسط کفار اهل قلیب پس از جنگ بدر، و نماز پیامبر گرامی اسلام ﷺ به همراه پیامبران در شب اسراء و سخن گفتن او با پیامبران هنگامی که به آسمان عروج کرد، و از این جمله است نصیحت حضرت موسی علیه السلام به پیامبر ما که از خدا خواست بر پیامبر و امت وی در نماز تخفیف قائل شود ... که همه اینها از معجزات و خوارق عادات است.[2]

معلوم می‌شود که آنها قضیه اهل قلیب و ... را خرق عادت و معجزه می‌دانند. عبدالرحمن بن ناصر السعدی، از علمای وهابی، در کتاب تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان این‌گونه می‌نویسد: «اگر آنان را بخوانید صدایتان را نمی‌شنوند. زیرا آنان جماد و اموات هستند ... و اگر بر فرض بشنوند جواب شما را نمی‌دهند. زیرا آنان مالک چیزی نیستند».[3] همچنین، شیخ عبد الله أبوبطین در کتاب تأسیس التقدیس فی کشف تلبیس داوود جرجیس می‌گوید: «کسی که متصف به عدم شنیدن و عدم استجابت یا یکی از این دو باشد، شرعاً و عقلاً خواندنش ممتنع است».[4] همان‌طور که مشاهده می‌شود وهابیان سماع اموات را، در غیر خوارق عادت، انکار می‌کنند و سخن گفتن با آنها را لغو و ممنوع می‌دانند.

---

۱. نعمان بن محمود ألوسی، الآیات البینات فی عدم سماع الأموات، ص۲۰-۲۱.

۲. أحمد بن عبد الرزاق الدویش، فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء، ج۱، ص۸۳. حاضران عبدالله بن قعود (عضو)، عبدالله بن غدیان (عضو)، عبدالرزاق عفیفی (نایب رئیس لجنه)، عبدالعزیز بن عبدالله بن باز (رئیس)

۳. عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله سعدی، تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، ص۶۸۶.

۴. أبابطین، تأسیس التقدیس فی کشف تلبیس داوود جرجیس، ص۹۰.

ج. استغاثه

مطلب دیگری که از این روایت استفاده می‌شود، استغاثه و التجاء جناب ابو ایوب انصاری به پیامبرﷺ است. زیرا جناب ایوب برای ابراز شکایت از حاکم وقت به رسول خدا پناه برده بود. این مطلب نیز از جانب وهابیان انکار شده است و مرتکبان آن را مشرک می‌دانند. ابن تیمیه در این باره چنین می‌گوید: «اگر کسی به شخصی که از دنیا رفته، بگوید مرا کمک کن، از من شفاعت کن، مرا بر دشمنم پیروز گردان و امثال این درخواست‌ها که فقط خدا بر آن قدرت دارد، آشکارا مرتکب شرک شده و واجب است توبه کند و الا چنین شخصی کشتنش واجب است».[1]

ابن‌باز نیز می‌گوید: «و اما صدا زدن میت و استغاثه به او و طلب مدد از او، همه از انواع شرک اکبر است و از عمل عبادت‌کنندگان بت‌ها در عهد پیامبر(ص) است».[2] همچنین، در ادامه چنین می‌گوید: «هر کس گوید ای رسول خدا! ای نبی خدا! ای محمد! کمک کن مرا، دریاب مرا، یاری کن مرا، شفا ده مریضان مسلمین را، هدایت کن گم‌شده مسلمین را و مانند آن، برای خدا شریک در عبادت قرار داده است».[3]

نمونه‌های این فتاوی بسیار است. در این قسمت به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

برخی اشکالات وارد بر متن روایت

بر متن این روایت اشکالاتی وارد شده است که در ادامه بررسی می‌کنیم:

نکارت

ارنؤوط در حاشیه بر مسند احمد گفته است: «در متن روایت نکارت است».[4] عبدالرحمن دمشقیه در این زمینه گفته است:

---

۱. ابن تیمیه، زیارة القبور، ص۱۸.
۲. بن باز، مجموعه فتاوی، ج۲، ص۳۸۸.
۳. همان.
۴. احمد بن حنبل، مسند، ج۳۸، ص۵۵۸.

این حدیث علاوه بر ضعفش، اشکال بزرگی دارد و آن اینکه چگونه ابو ایوب سرش را روی قبر نهاده، در حالی که قبر با زمین هم‌سطح بوده است. زیرا اگر این کار را انجام داده باشد به صورت ساجد درمی‌آید؛ و آیا هیچ عاقلی گفته است که صحابه بر قبر پیامبر ﷺ سجده می‌کرده‌اند؟ قبر پیامبر بارز و مرتفع نبوده است ... شارع بوسیدن هیچ سنگی به غیر از حجرالاسود را سنت قرار نداده است و ما هیچ سنگ سفید یا پرتقالی‌رنگی را بر آن قیاس نمی‌کنیم. خداوند برای کسانی که حب خدا و رسول را دارند اداء حج یا عمره و بوسیدن حجرالاسود را مشروع کرده است نه بوسیدن این دیوار یا آن دیوار را!.[1]

عدم صراحت در تبرک

البانی گفته است: «روایت در اینکه مسح ابو ایوب، برای تبرک جستن بوده، صریح نیست ... و محققین از علما، مثل نووی و غیره، تمسح بر قبور را انکار کرده‌اند و گفته‌اند این کار از اعمال نصاری است».[2]

پاسخ اشکالات متن

چنان‌که علامه امینی فرموده است: «این داستان به ما خبر می‌دهد که منع از توسّل به قبور طاهره از زمان صحابه از بدعت‌های اموی‌ها و گمراهی‌های آنهاست و از هیچ یک از صحابه، انکار توسّل به قبر پیغمبر و تبرّک به آن، غیر از زاییده بیت بنی‌امیه، مروان حکم، شنیده نشده است».[3]

منابع تاریخی و روایی، حال مروانیان و موضع پیامبر ﷺ نسبت به آنها را به خوبی شرح داده است.[4] امروز نیز همان سخنان از زبان وهابیت جاری شده است. آنچه منکران در نکارت روایت نقل کرده‌اند پذیرفتنی نیست. زیرا در روایت نامی از سجده نیامده است، بلکه ابو ایوب فقط صورت خود را بر قبر نهاده بود. چنان‌که در روایت آمده است: «وَاضِعاً

۱. عبد الرحمن دمشقیه، الإستدلال بالسنة النبوية عند الشيعة في ميزان النقد العلمي، ص۱۸۷.
۲. أبو عبد الرحمن ناصر الدين ألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج۱، ص۵۵۲، ح۳۷۳.
۳. عبدالحسین امینی، الغدیر، ج۵، ص۲۱۸.
۴. همان.

وَجْهَهُ علی الْقَبْرِ» و کلمه «وجه» دلالتی بر پیشانی و موضع سجده ندارد. بر فرض که قبر پیامبرﷺ صاف بوده و مرتفع نباشد چه اشکالی دارد کسی سر بر روی قبر حضرت گذاشته باشد و با پیامبر سخن بگوید؟ آیا هر سر بر زمین‌گذاشتنی سجده است؟ لزوماً این‌گونه نیست که هر کس سر بر زمین گذاشته باشد را ساجد بنامیم. ابو ایوب انصاری از فرط ناراحتی و عجز، سر بر قبر نهاده بود. کمااینکه ذیل روایت نیز اشاره به این دارد که او برای شکایت از حاکم نزد پیامبرﷺ آمده بود.

اینکه گفته‌اند: «فقط حجرالاسود را می‌توان بوسید و هیچ سنگ دیگری قابل بوسیدن نیست» هم قابل مناقشه است. زیرا به همان مناط که حجرالاسود را می‌توان به عنوان سنگی مقدس بوسید و کعبه را می‌توان تعظیم کرد، دیگر سنگ‌ها و اشیایی را که پیامبر و اولیای دین متبرک کرده‌اند نیز می‌توان تعظیم کرد و بر آن بوسه زد. حجرالاسود سنگی بهشتی است که دستان حضرت ابراهیمؑ و دیگر انبیاؑ آن را لمس کرده است، در حالی که قبری که ابو ایوب بر آن افتاده بود اشرف مخلوقات و سرور کائنات محمد مصطفیﷺ را در بر داشت. پیامبر کسی است که ابراهیم و دیگر انبیا به طفیلی وجود او آمده‌اند و ارزش این دو قابل قیاس نیست. لذا به همان مناط و به طریق اولی می‌توان قبر پیامبرﷺ را به عنوان تبرک لمس کرد.

علما نیز در مشروع بودن تبرک به قبر پیامبر اشکال نکرده‌اند. برخی فقط به عدم استحباب شرعی آن اشاره کرده‌اند و اصل این عمل را بدعت یا حرام ندانسته‌اند. عبدالرحمن بن قدامه می‌نویسد:

> مسح کردن دیوار قبر پیامبرﷺ و بوسیدن آن مستحب نیست. در یک نقل از احمد آمده که می‌گوید حکم آن را نمی‌دانم. اثرم می‌گوید اهل مدینه را دیدم که قبر پیامبرﷺ را لمس نمی‌کنند، بلکه در کناری می‌ایستند و سلام می‌دهند. ابوعبدالله (احمد بن حنبل) می‌گوید ابن‌عمر نیز چنین انجام می‌داد. او می‌گوید امّا درباره منبر، ابراهیم بن عبدالله بن عبدالقاری روایت می‌کند که او ابن‌عمر را دید که دستش را بر محل نشستن پیامبرﷺ بر روی منبر گذاشت و سپس دست خود را بر صورتش کشید.[1]

۱. ابن قدامه، مغنی، ج۳، ص۴۷۹.

نووی، که او را مدعی وجود اجماع بر ترک مس قبر می‌دانند، بعد از نقل کلامی از ابوموسی در این باره می‌گوید: «... و نیز به خاطر اینکه استلام دو رکن شامی کعبه مستحب نیست؛ چون سنّت نبوده است، با اینکه استلام دو رکن دیگر آن مستحب است. با این وصف، مسّ قبور به طریق اولی مستحب نیست و خداوند به حکم این مسئله داناتر است».[1] البته محیی الدین نووی در جایی دیگر می‌گوید: «گفته‌اند مسح با دست و بوسیدن قبر پیامبر صلی الله علیه و آله مکروه است، بلکه ادب اقتضا می‌کند که از قبر دور باشد، همان‌طوری که در حال حیات حضرت نزد او حاضر می‌شدند. این سخن درستی است که علما گفته‌اند و بر آن اجماع و اتفاق دارند».[2]

وهابیان این کلام نووی را به عنوان دلیل ذکر کرده‌اند، اما از این کلام نووی، حرمت تبرک به قبر و ... فهمیده نمی‌شود. سمهودی نیز در خصوص اجماع نقل‌شده از نووی می‌گوید:

> عزّ (عزالدین بن جماعه) می‌گوید در کتاب العلل و السؤالات عبدالله بن احمد بن حنبل از پدرش روایت ابی علی بن صوف را از او نقل کرده که عبدالله گفت از پدرم درباره مردی که منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله را مسّ می‌کند و به آن تبرّک می‌جوید و آن را می‌بوسد و همین کار را با قبر آن حضرت به امید ثواب انجام می‌دهد، پرسیدم، او گفت این کار اشکال ندارد. عزّالدین بن جماعه می‌گوید این سخن، اجماع منقول از نووی را باطل می‌کند. می‌گویم (سمهودی): نووی به نقل اجماع، تصریح نکرده و لکن قوّت کلامش اجماع را می‌فهماند.[3]

برخی از علما حکم کراهت را در صورتی دانسته‌اند که برای تبرک نباشد، اما در صورتی که برای تبرک باشد این حکم را ندارد. با این بیان می‌توان حکم کراهت منقول از نووی را نیز توجیه کرد. زرقانی مصری مالکی در شرح المواهب گفته است: «بوسیدن قبر شریف

---

۱. یحیی بن شرف نووی، المجموع شرح المهذب، ج۵، ص۳۱۱.
۲. همان، ج۸، ص۲۷۵.
۳. نور الدین أبو الحسن السمهودی، وفاء الوفا، ج۴، ص۲۱۷؛ أحمد ابن حنبل، العلل و معرفة الرجال، ج۲، ص۴۹۲.

پیامبر، مکروه است مگر اینکه بـه قصـد تبـرّک باشـد کـه در ایـن صـورت کراهـت نـدارد، چنان‌که رملی بر این اعتقاد است».[1]

شیخ ابراهیم بـاجوری نیـز در حاشـیه خـود بـر شـرح ابـن‌قاسـم غـزّی بـر مـتن شـیخ ابی‌شجاع در فقه الشافعی گفته است:

> بوسـیدن قبـر و اسـتلام آن مکـروه اسـت و همـین حکـم را تـابوتی کـه بـالای قبـر می‌گذارند نیز دارد. و همچنین بوسیدن درگاه‌هـا هنگـام داخـل شـدن بـرای زیـارت اولیـا مکروه است، مگر اینکه به قصد تبرّک باشد که در این صورت کراهت ندارد و اگر به خاطر ازدحـام جمعیـت و ماننـد آن، مثـل اخـتلاط مـردان و زنـان، از ایـن کارهـا عـاجز باشـد، همان‌طوری که در زیارت سید احمـد بـدوی اتفـاق می‌افتـد، در جـایی کـه بـدون زحمـت امکان توقّف وجود دارد بایستد و هرچه می‌تواند (قرآن) قرائت کند و با دست خود یـا چیـز دیگر به قبر اشاره کند و سپس آن را ببوسد؛ چون علما تصریح کرده‌اند به اینکه اگر (زائر) از استلام حجرالاسود عاجز باشد، جایز است که با دست یا عصـایش بـه آن اشـاره کنـد و سپس آن را ببوسد.[2]

در مقابل، اقوال بسیاری بر جواز و استحباب لمس کردن و بوسیدن قبور اولیای الهی و در رأس آنها پیامبر اسلامﷺ وجود دارد. ابن‌حجر در این باره می‌نویسد:

> بعضی از علما از مشروع بودن بوسیدن ارکان کعبه، جایز بودن بوسیدن هر چیـزی را که مستحقّ تعظیم باشـد از آدم و غیـر آن، برداشـت کرده‌انـد؛ امّـا حکـم بوسـیدن دسـت آدمی، در کتاب الادب می‌آید و امّا درباره غیر آدمی از امام احمد نقل شده اسـت کـه از او درباره بوسیدن منبر و قبر پیامبرﷺ پرسیدند، او این مسـئله را بی‌اشـکال دانسـت، ولـی بعضی از پیروان او صحیح بودن آن را بعید شمرده‌اند. و از ابن ابـی‌صـیف یمـانی (یکـی از علمـای شـافعی مکـه) جـایز بـودن بوسـیدن مصـحف (قـرآن) و اجـزای حـدیث و قبـور صالحان، نقل شده است.[3]

ذهبـی در خصـوص روایتـی کـه کراهـت داشـتن عبداللـه بـن عمـر در بوسـیدن قبـر پیامبرﷺ را می‌رساند می‌گوید:

---

۱. أبو عبد الله محمد بن عبد الباقی زرقانی مالکی، شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، ج۱۲، ص۲۱۵.
۲. عبدالحسین امینی، الغدیر، ج۵، ص۱۵۴.
۳. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج۳، ص۴۷۵.

او از این کار کراهت داشت، زیرا آن را اسائه ادب می‌دانست. از احمد درباره مس و بوسیدن قبر نبوی پرسیدند، هیچ اشکالی در آن ندید ... اگر گفته شود: «آیا صحابه این‌گونه عمل می‌کردند؟» گفته می‌شود آنان پیامبر را در حال حیات دیده بودند و دستانش را بوسیده بودند و نزدیک بود برای آب وضویش کشته شوند. آنان موهای مطهرش را در روز حج اکبر تقسیم کردند و هر گاه (ایشان) آب دهانش را بیرون می‌ریخت، با دست آن را گرفته و به صورت خود می‌مالیدند. از آنجا که ما این توفیق عظیم نصیبمان نشده است خود را برای احترام و بزرگ‌داشت و بوسیدن و مسح کردن بر قبر ایشان می‌اندازیم. آیا ندیده‌ای ثابت نعمانی چه کرد؟ او دستان أنس بن مالک را می‌بوسید و بر صورت می‌نهاد و می‌گفت دستی است که دستان رسول‌الله ﷺ را لمس کرده است.[1]

شواهد تاریخی نیز از تبرک جستن حضرت زهرا علیها السلام، بلال و دیگران به قبر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حکایت می‌کند.

نتیجه

از این روایت می‌توان استفاده‌های فراوانی کرد. از جمله برای اثبات سماع موتی و خطاب قرار دادن پیامبر، درخواست از ایشان، توسل، استغاثه و تبرک جستن به قبر نبی می‌توان به آن استناد کرد. با توجه به مضمون روایت، جناب ابو ایوب انصاری سر را بر قبر نهاده است و با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از مشکلات زمانه سخن گفته و به ایشان متوسل شده و استمداد می‌کند. وهابیان برای اینکه این روایت را منافی با بسیاری از اعتقادات خویش دیده‌اند، آن را رد کرده‌اند، اما هیچ یک از دلایل آنها پذیرفتنی نیست و این روایت را نمی‌توان غیرمعتبر دانست. بر فرض صحت اشکال در یکی از سندها، با وجود سند دیگر روایت تقویت، و حسن می‌شود و برای احتجاج مفید است.

۱. شمس الدین أبو عبد الله ذهبی، معجم الشیوخ الکبیر، ج۱، ص۷۳.

منابع

۱. أبابطین، عبد الله بن عبد الرحمن، ***تأسیس التقدیس فی کشف تلبیس داوود بن جرجیس***، تحقیق: عبد السلام بن برجس العبد الکریم، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۲ق.

۲. ابن‌اثیر، ***اسد الغابة فی معرفة الصحابة***، قاهره: محمد ابراهیم و احمد عاشور، ۱۹۷۰م.

۳. ابن‌جزری، شمس الدین أبی الخیر محمد بن محمد، ***المصعد الأحمد فی ختم مسند الامام أحمد***، ریاض: مکتبة التوبة، ۱۴۱۰ق.

۴. ابن‌تیمیة حرانی، احمد بن عبدالحلیم، ***مجموع الفتاوی***، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه منوره: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، ۱۴۱۶ق.

۵. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***منهاج السنة النبویة***، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی‌جا: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

۶. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***زیارة القبور***، بی‌جا: الرئاسه العامه لاداره البحوث العلمیه والافتاء والدعوه والارشاد، ۱۴۱۳ق.

۷. ابن‌حجر عسقلانی، ***إتحاف المهرة بالفوائد المبتکرة من أطراف العشرة***، تحقیق: مرکز خدمة السنة والسیرة، با إشراف د زهیر بن ناصر الناصر، مدینه: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف و مرکز خدمة السنة والسیرة النبویة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

۸. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر***، بی‌جا: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

۹. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***القول المسدد فی الذب عن المسند للامام أحمد***، قاهره: مکتبة ابن تیمیة، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.

۱۰. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة***، تحقیق: د. إکرام الله إمداد الحق، بیروت: دار البشائر، چاپ اول، ۱۹۹۶م.

۱۱. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***تقریب التهذیب***، تحقیق: محمد عوامه، دار الرشید، سوریه: چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

۱۲. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***تهذیب التهذیب***، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامیه، چاپ اول، ۱۳۲۶.

۱۳. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***فتح الباری شرح صحیح البخاری***، إخراج و تصحیح: محب الدین خطیب، تعلیقات: عبد العزیز بن عبد الله بن باز، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.

۱۴. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***لسان المیزان***، تحقیق: دائرة المعارف النظامیه هند، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.

۱۵. ـــــــــــــــــــــــــــ، ***مختصر زوائد مسند البزار علی الکتب السته و مسند أحمد***، تحقیق: صبری عبد الخالق أبوذر، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

۱۶. ابن‌حنبل، ابوعبدالله احمد بن محمد، ***العلل ومعرفة الرجال***، تحقیق: وصی الله بن محمد عباس، ریاض: دار الخانی، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.
۱۷. ـــــــــــــــــــــــــ ، ***مسند الامام أحمد بن حنبل***، تحقیق: شعیب الأرنؤوط - عادل مرشد، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۱۸. ابن‌حنبل، احمد، ***مسند احمد***، تحقیق: حمزه الزین، قاهره: دار الحدیث.
۱۹. ابن‌ابی‌خیثمة، ابوبکر، ***التاریخ الکبیر المعروف بتاریخ ابن أبی خیثمة***، السفر الثالث، تحقیق: صلاح بن فتحی هلال، القاهرة: الفاروق الحدیثة للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۲۰. ابن‌سعد، ابوعبدالله محمد بن سعد، ***الطبقات الکبری***، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۱. ـــــــــــــــــــــــــ ، ***طبقات الکبری***، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴ق.
۲۲. ابن‌عساکر، علی بن حسن، ***تاریخ مدینة دمشق***، تحقیق: محب الدین أبی سعید عمر بن غرامة العمری، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۵م.
۲۳. ـــــــــــــــــــــــــ ، ***تاریخ دمشق***، تحقیق: عمرو بن غرامة العمروی، بی‌جا: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ق.
۲۴. ابن قدامة مقدسی، ابومحمد موفق الدین، ***المغنی***، قاهره: مکتبة القاهرة، ۱۳۸۸ق.
۲۵. ابن‌کثیر دمشقی، ***جامع المسانید والسُّنَن***، تحقیق: د عبد الملک بن عبد الله الدهیش، بیروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
۲۶. الحوینی الأثری حجازی بن محمد بن شریف، ***تنبیه الهاجد إلی ما وقع من النظر فی کتب الأماجد***، بی‌جا: المحجة، بی‌تا.
۲۷. البانی، ابوعبدالرحمن ناصرالدین، ***سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة***، ریاض: دار المعارف، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۸. آلوسی، نعمان بن محمود، ***الآیات البینات فی عدم سماع الأموات علی مذهب الحنفیة السادات***، بیروت: المکتب الاسلامی، تحقیق: محمد ناصرالدین البانی، بی‌تا.
۲۹. بن‌باز، ***مجموعه فتاوی***، الادارة العامة لطبع والترجمه، ریاض: چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
۳۰. جرجانی، ابو احمد ابن‌عدی، ***الکامل فی ضعفاء الرجال***، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود - علی محمد معوض، بیروت: الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳۱. حاکم نیشابوری، ***المستدرک علی الصحیحین***، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۳۲. دمشقیه، عبد الرحمن، ***استدلال الشیعة بالسنّة النبویّة فی میزان النقد العلمی***، قاهره: دار الصفوه، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

۳۳. ـــــــــــــــــــ ، ***موسوعة اهل السنة فی نقد اصول فرقه الاحباش و من وافقهم فی اصولهم***، بی‌جا: مکتبة الشقری، الطبعة الاولی، ۱۴۱۸.
۳۴. دویش، احمد بن عبدالرزاق، ***فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء***، ریاض: رئاسة إدارة البحوث العلمیة والافتاء، الادارة العامة للطبع، چاپ اول، بی‌تا.
۳۵. ذهبی، محمد بن احمد، ***میزان الاعتدال فی نقد الرجال***، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفه للطباعه والنشر، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
۳۶. ـــــــــــــــــــ ، ***معجم الشیوخ الکبیر***، تحقیق: دکتور محمد الحبیب الهیله، مکتبة الصدیق، طائف: چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۳۷. ـــــــــــــــــــ ، ***الکاشف فی معرفه من له روایة فی الکتب الستة***، تحقیق: محمد عوامه احمد محمد نمر الخطیب، جده: دار القبلة للثقافة الاسلامیة، مؤسسة علوم القرآن، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۳۸. رازی، ابن ابی‌حاتم، ***الجرح والتعدیل***، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۲۷۱ق.
۳۹. زرقانی مالکی، محمد بن عبدالباقی، ***شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیه***، بی‌جا: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۴۰. سبکی، تقی الدین، ***شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام***، تحقیق: سید محمدرضا حسینی جلالی، بی‌جا: بی‌نا، چاپ چهارم، ۱۴۱۹ق.
۴۱. سعدی، عبدالرحمن بن ناصر بن‌عبدالله، ***تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان***، تحقیق: عبد الرحمن بن معلا اللویحق، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
۴۲. سمهودی، نور الدین ابوالحسن، ***وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی***، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۴۳. سیوطی، جلال‌الدین، ***شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور***، تحقیق: عبد المجید طعمة حلبی، لبنان: دار المعرفة، ۱۴۱۷ق.
۴۴. ـــــــــــــــــــ ، ***الفتح الکبیر***، تحقیق: یوسف النبهانی، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۴۵. ـــــــــــــــــــ ، ***جمع الجوامع (الجامع الکبیر)***، دار السعاده للطباعه، الازهر الشریف، ۱۴۲۶ق.
۴۶. شوکانی یمنی، محمد بن علی بن محمد بن عبدالله، ***نیل الأوطار***، تحقیق: عصام الدین الصبابطی، مصر: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۴۷. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، ***التوحید***، عربستان: وزارة الشؤون الاسلامیة والأوقاف والدعوة والارشاد، چاپ چهارم، ۱۴۲۳ق..

۴۸. صالحی شامی، محمد بن یوسف، ***سبل الهدی والرشاد، فی سیرة خیر العباد***، تحقیق و تعلیق: شیخ عادل احمد عبدالموجود، شیخ علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۴۹. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، ***المعجم الأوسط***، تحقیق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبدالمحسن بن إبراهیم حسینی، قاهره: دار الحرمین، بی‌تا.
۵۰. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، ***المعجم الکبیر***، تحقیق: حمدی بن عبد المجید السلفی، قاهرة: مکتبة ابن تیمیة، چاپ دوم، بی‌تا.
۵۱. طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ طبری***، مصر: دار المعارف، ۱۴۲۰ق.
۵۲. ابن‌هبة‌الله، عبدالحمید، ***ترجمان حیات امام علی در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید***، ترجمه: رضا رجب‌زاده، مشهد: انتشارات رستگار، ۱۳۷۹ش.
۵۳. عبدالرئوف مناوی، زین الدین محمد، ***التیسیر بشرح الجامع الصغیر***، ریاض: مکتبة الامام الشافعی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۵۴. ـــــــــــــــــــــــــ، ***فیض القدیر شرح الجامع الصغیر***، مصر: المکتبة التجاریة الکبری، چا اول، ۱۳۵۶ق.
۵۵. عبد الغفار بن محمد حمیده، ***توضیح العبارة فی الرد علی صاحب کتاب (رفع المنارة فی أحادیث الزیارة)***، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۵۶. عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمر بن موسی، ***الضعفاء الکبیر***، تحقیق: عبد المعطی امین قلعجی، بیروت: دار المکتبة العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۵۷. علی‌زاده موسوی، سید مهدی، ***سلفی‌گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی***، ج۲، قم: آوای منجی، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
۵۸. متقی هندی، علی بن حسام، ***کنز العمال***، تحقیق: بکری حیانی - صفوة السقا، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ پنجم، ۱۴۰۱ق.
۵۹. ابن‌حبان، محمد، ***الثقات***، هند، حیدر آباد: دائرة المعارف العثمانیه، چاپ اول، ۱۳۹۳ق.
۶۰. ـــــــــــــــ، ***المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین***، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، حلب: دار الوعی، چاپ اول، ۱۳۹۶ق.
۶۱. مدینی، ابوموسی، ***خصائص مسند الامام أحمد***، بی‌جا: مکتبة التوبة، ۱۴۱۰ق.
۶۲. مزی، یوسف بن عبد الرحمن، ***تهذیب الکمال فی أسماء الرجال***، تحقیق: د. بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
۶۳. ممدوح، محمود سعید، ***رفع المناره فی تخریج احادیث التوسل والزیارة***، بی‌جا: المکتبه الازهریه للتراث، ۲۰۰۸م.
۶۴. منقری، نصر ابن مزاحم، ***وقعة صفین***، ترجمه: پرویز اتابکی، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶ش.

۶۵. نووی، یحیی بن شرف، ***المجموع شرح المهذب***، بی‌جا: دار الفکر، بی‌تا.
۶۶. هاشمی، سعدی بن مهدی، ***کتاب الضعفاء أبی زرعة رازی***، مدینة منوره: عمادة البحث العلمی بالجامعة الاسلامیة، ۱۴۰۲ق.
۶۷. هیثمی، نورالدین علی بن ابی‌بکر، ***مجمع الزوائد ومنبع الفوائد***، تحقیق: حسام الدین قدسی، قاهره: مکتبة القدسی، ۱۴۱۴ق.

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم ◈ شماره۱۶ ◈زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۶۷-۸۸◈ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۲◈ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۰/۱۵

مفهوم عبادت از دیدگاه ابن تیمیه

عبدالمحمد شریفات*

چکیده

مهم‌ترین آموزه دینی پیامبران الهی، دعوت به یکتاپرستی است. پرستش یکی از نیازهای ثابت و همگانی انسان است، که زمان هیچ‌گاه نمی‌تواند در آن تأثیر داشته باشد. در مقاله حاضر، کوشیده‌ایم مفهوم عبادت را با توجه به دیدگاه ابن‌تیمیه بررسی و نقد کنیم. همچنین، در این مقاله سعی شده است با بررسی واژه «عبادت» در لغت و بیان دیدگاه مفسران، دیدگاه ابن‌تیمیه نقد شود. در بخش دیگری از مقاله به مصادیقی پرداخته شده که ابن‌تیمیه آنها را شرک در عبادت می‌دانست. متأسفانه خطا در فهم معنای عبادت، انگیزه ستیزه‌جویی و مشرک دانستن موحدان پاک‌سرشت شده است. لذا بیان دقیق مفهوم عبادت، دست بهانه‌جویان را کوتاه می‌کند و مسلمانان را در عبادت راستین الهی استوار می‌گرداند.

کلیدواژه‌ها: عبادت، اطاعت، وهابیّت، ابن‌تیمیه.

* پژوهش‌گر مؤسسه تحقیقاتی دارالإعلام لمدرسة اهل‌البیت علیهم‌السلام و سطح ۳ کلام اسلامی از حوزه علمیه قم.
sharifmohamad110@gmail.com

مقدمه

پرستش امری غریزی و از نیازهای فطری بشر است. انسان با عبادت به یک احساس معنوی و فرامادی خود پاسخ می‌دهد و لازمه هر احساس طبیعی این است که پاسخ دادن به آن موجب لذت و ابتهاج است و پایه‌ای از پایه‌های سعادت بشر را تشکیل می‌دهد. لذا مسئله عبادت از مسائل بسیار مهمی است که هم اسلام بر آن تأکید کرده و هم مسلمانان به آن اهتمام داشته‌اند.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا با وجود چنین توصیف و جایگاهی از عبادت در اسلام و بین مسلمانان، آیا مفهوم جامعی از آن طرح شده است. آیا آنچه در لغت از آن تعریف شده با مفهوم اصطلاحی آن مساوی است؟ از گذشته تا به امروز شمار فراوانی از علما در خصوص مفهوم لغوی و اصطلاحی عبادت قلم زده‌اند و تعاریف کم و بیش مختلفی از آن داشته‌اند. اما متأسفانه در قرن هفتم ابن‌تیمیه تعریف کاملاً نادرستی از عبادت پیش کشید که صدمه فراوانی بر جهان اسلام وارد کرد که تاکنون جامعه اسلامی تحت تأثیر آن است و مفاسد فراوانی به دنبال داشته است، که یکی از مهم‌ترین آنها این است که گروه زیادی از مسلمانان را از دایره اسلام خارج دانسته است. لذا در این نوشتار ابتدا می‌کوشیم دیدگاه ابن‌تیمیه را درباره مفهوم عبادت، مصادیق عبادت، و شرک بیان کنیم و سپس به نقد آن بپردازیم.

عبادت در لغت

از سخنان زبان‌شناسان استفاده می‌شود که عبادت همان خضوع، فروتنی و اطاعت است. از باب مثال، زبیدی، جوهری و ابن‌منظور هر یک عبادت را به معنای طاعت، و عبودیت را به معنای خضوع و تذلل تعریف می‌کنند. زبیدی می‌گوید: «عبادت، به کسر عین، به معنای «طاعت» است، و اگرچه بعضی از اهل لغت عبادت را به معنای «انجام

عملی که رضایت خداوند را در پی‌داشته باشد» تعریف کردند اما تعریف اول قوی است».[1] جوهری می‌گوید: «عبادت همان طاعت است. تعبید یعنی کوچک شمردن. راهِ مُعَبَّد به معنای راهِ هموارشده است».[2] ابن‌منظور نیز می‌گوید: «عبادت به معنای طاعت است».[3] همچنین راغب در المفردات در معنای عبادت می‌نویسد: «عبودیت به معنای اظهار تذلل است و معنای عبادت از عبودیت رساتر است. زیرا به معنای نهایت تذلل است و جز خداوند هیچ کس سزاوار آن نیست».[4]

ابن‌تیمیه نیز در معنای لغوی عبادت می‌نویسد: «عبادت در لغت به معنای «ذل» - خضوع- است، کمااینکه به «طریق معبد» راهِ هموارشده گفته می‌شود».[5] واژه ذُل مصدر ذلیل است و در لغت به معنای «هَون» است، کمااینکه واژه «هون» به معنای سکینه و وقار و همچنین به معنای رام شدن و تسلیم بودن است.[6] لذا عبادت در لغت را می‌توان رام شدن و تسلیم بودن معنا کرد. البته به نظر می‌رسد چنین برداشتی صحیح نیست. زیرا بین عبودیت و عبادت فرق است، کمااینکه لغت‌شناسان به آن تصریح کرده‌اند.

زبان‌شناسان عبودیت را به معنای تذلل و خضوع، و عبادت را به معنای غایت خضوع تعریف کردند و فرقشان به خوبی واضح است. زیرا یکی مصدر و دیگری اسم مصدر است. البته در معنای عبادت جای بحث و اشکال است. زیرا بر فرض اینکه عبادت اسم مصدر باشد باز اسم مصدر دلالت بر وقوع حدث می‌کند، کمااینکه مصدر بر حدث دلالت می‌کند (یعنی عبودیت مصدر و عبادت اسم مصدر خواهد بود) و باز قید «نهایت» قیدی اضافی خواهد بود. زیرا اسم مصدر فقط بر صدور حدث دلالت می‌کند نه بیشتر. اگر کسی بگوید عبودیت و عبادت هر دو مصدر هستند باز اشکال فوق به قوت خود باقی است، این در

---

۱. محمد بن محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج۸، ص۳۳۰.
۲. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، ج۲، ص۵۰۳.
۳. محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج۹، ص۱۰.
۴. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص۳۵۷.
۵. «وَالْعِبَادَة أصل مَعْنَاهَا الذل أَيضا يقَال طَرِيق معبد إِذا كانَ مذللا قد وطئته الْأَقْدَام» ابن تیمیه، العبودیة، ص۴۸.
۶. محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج۱۳، ص۴۳۸؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح فی اللغة، ج۲، ص۲۶۰.

حالی است که بیشتر زبان‌شناسان معنای عبودیت را مصدری و معنای عبادت را اسم مصدری گرفته‌اند.

در هر صورت بر فرض اینکه میان دو واژه فرقی نباشد و معنای آن تسلیم و رام شدن باشد پای‌بند بودن به معنای لغوی و توجه نکردن به نقل این کلمه از معنای لغوی به اصطلاح شرعی، موجب گمراهی شده است و تالی فاسد بسیاری به دنبال داشته است؛ زیرا یقین داریم که عبادت به معنای لغوی آن، یعنی «خضوع» و «فروتنی» و «تسلیم بودن»، موجب شرک و کفر نمی‌شود، وگرنه همه مردم کافر و مشرک‌اند؛ و هر فردی در مقابل فرد دیگر نوعی خضوع و فروتنی دارد. برای مثال، زن مطیع شوهر و فرزند در برابر پدر تسلیم است. رسولان الهی نیز از پدران خود اطاعت می‌کردند و در برابر آنها تسلیم و خاضع بودند. خداوند در قرآن، اطاعت از پدر و مادر را لازم و واجب دانسته، دستور داده است فرزندان در برابر آنها خاضع و فروتن باشند.

بنابراین، واژه «عبادت» در شریعت اسلام به معنای ویژه‌ای به کار رفته است و به معانی لغوی اختصاص ندارد؛ مانند کلمه‌های صلوة، زکوة و صیام که در اصطلاح شرع در معانی ویژه‌ای به کار رفته‌اند؛ و لذا بعضی از اهل لغت (راغب در مفردات و ...) به چنین نکته ظریفی ملتفت شده‌اند و در تعریف لغوی به آن اشاره کرده‌اند.

مفهوم اصطلاحی عبادت

ابن‌تیمیه درباره مفهوم عبادت می‌نویسد: «مفهوم عبادت از دو عنصر ساده تشکیل شده است».[1] وی در کنار معنای لغوی عبادت [که خضوع و تسلیم بودن است] عنصر جدیدی به نام «حب» اضافه کرده، معتقد است بدون این عنصر عاطفی و وجدانی، عبادتی که خداوند آن را هدف آفرینش و انگیزش رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی معرفی کرده، محقق نمی‌شود.[2] بنابراین، به اعتقاد ابن‌تیمیه تحقق دو عنصر و شرط،

۱. ابن‌تیمیه، العبودیة، ج۱، ص۴۸.
۲. همان، ص۳۱.

همراه با یکدیگر، در عبادت ضروری است: ۱. «نهایت خضوع برای خدا»؛ ۲. «نهایت درجهٔ محبت برای خدا». ممکن است کسی بگوید چنین تعریفی از ابن‌تیمیه نادرست است و ایشان عبادت را در کتاب العبودیه[۱] به «الْعِبَادَة هِی اسْم جَامع لکل مَا یحِبهُ الله ویرضاه» تعریف کرده است. برای رد چنین اشکالی به بیان حقیقت عبادت از نظر ابن‌تیمیه می‌پردازیم.

حقیقت عبادت از نظر ابن‌تیمیه

به نظر می‌رسد خلطی در مفهوم توحید و گستردگی آن در بیان تعریف ابن‌تیمیه صورت گرفته است. زیرا عموماً بزرگان تعریف ابن‌تیمیه از حقیقت عبادت را چنین بیان می‌کنند: «هر چیزی که خدا آن را دوست بدارد و از آن خشنود شود، از اقوال و اعمال باطنی و ظاهری، عبادت است؛ مانند: نماز، زکات، نیکی به والدین و صله رحم».[۲] در جایی دیگر می‌نویسد: «مفهوم عبادت، عبارت است از نهایت خضوع همراه با نهایت حب»؛[۳] و در واقع نهایت خضوع و نهایت حب دو رکن لاینفک تعریف ایشان است.

و اما تعریفی که بزرگان از ابن‌تیمیه نقل کرده‌اند بیشتر ناظر به گستردگی مفهوم عبادت است. یعنی بیانگر این است که آیا هر طاعتی عبادت محسوب می‌شود یا نه و به عبارت دیگر، آیا عبادت با طاعت مساوی است یا هر عبادتی طاعت است، ولی هر طاعتی عبادت نیست.

و پرسشی که از ایشان در کتاب العبودیه در خصوص مفهوم و گستردگی عبادت نقل شده، «وَهل مَجْمُوع الدَّین دَاخل فِیهَا أم لَا؟»؛[۴] «آیا همه دین داخل در مفهوم عبادت است یا نه»، یکی از بهترین ادله در تأیید مدعا (خلط میان مفهوم عبادت و گستردگی آن)

---

۱. ابن‌تیمیه، العبودیة، ج۱، ص۴۳.
۲. «الْعِبَادَة هِی اسْم جَامع لکل مَا یحِبهُ الله ویرضاه من الْأَقْوَال والأعمال الْبَاطِنَة وَالظَّاهِرَة»؛ همان، ص۴۳.
۳. «الْعِبَادَة الْمَأْمُور بهَا تَتَضَمَّن معنی الذل وَمعنی الْحبّ فهی تَتَضَمَّن غَایة الذل لله بغایة الْمحبَّة لَهُ»؛ همان، ص۴۸.
۴. «فقد سُئِلَ شیخ الْإِسْلَام و ... فَمَا الْعِبَادَة؟ وَمَا فروعها؟ وَهل مَجْمُوع الدَّین دَاخل فِیهَا أم لَا؟ وَمَا حَقِیقَة الْعُبُودِیة؟ وَهل هِی أَعلَی المقامات فِی الدُّنْیا وَالآخِرَة أم فَوْقهَا شَیء من المقامات؟؛ همان، ص۴۳.

است. البته ادله دیگری، از قبیل برداشت علمای بعدی و نقل آن به عنوان تعریف در کتب خویش، وجود دارد.

اشکالی که می‌توان بر این تعریف ابن‌تیمیه وارد دانست این است که وی تعریفی برای عبادت، به معنای خاص آن، ارائه نکرده است و کلید حلّ اختلاف، تفسیر صحیح از لفظ «عبادت» است؛ زیرا آنچه باعث اختلاف شده، تفسیر صحیح از لفظ عبادت است؛ در حالی که او فقط به مصادیق شرک در عبادت از دیدگاه خود پرداخته است. البته اینکه بگوییم وی تعریفی برای عبادت، به معنای خاص آن، طرح نکرده صحیح نیست و چنان‌که گذشت تعریف ابن‌تیمیه از مفهوم عبادت عبارت است از: «نهایت خضوع» همراه با «نهایت درجهٔ محبت برای خداوند». کمااینکه ابن‌تیمیه در جای دیگری نیز در خصوص گستردگی عبادت می‌نویسد: «وَتَسْأَلُ عَنْ الْعِبَادَةِ وَالْعِبَادَةُ هِی الطَّاعَةُ ذَلِک أَنَّهُ مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ فِیمَا أَمَرَهُ بِهِ وَفِیمَا نَهَاهُ عَنْهُ فَقَدْ آثَرَ عِبَادَةَ اللَّه»؛[1] درباره عبادت می‌پرسید، در حالی که عبادت خدا همان طاعت است. زیرا طاعت خدا با امتثال اوامر و نواهی‌اش محقق می‌شود.[2]

اگر عبارت فوق (فان قیل فما الجامع لعبادة الله ...) را در کنار عبارت سابق (الْعِبَادَة هِی اسْم جَامع لکل مَا یحِبهُ الله ویرضاه ...) قرار دهیم به خوبی روشن می‌شود که عبارت سابق مطلق است و عبارت فوق خاص است؛ یعنی در عبارت سابق هر نوع عملی که مورد رضایت خدا واقع شود به آن عبادت اطلاق می‌شود و به عبارتی هر طاعتی عبادت محسوب می‌شود، در حالی که در عبارت فوق انجام واجبات و ترک محرمات عبادت شمرده می‌شود؛ و به عبارت دیگر، هر طاعتی عبادت نیست بلکه اطاعتی که شامل انجام واجبات و ترک محرمات باشد «عبادت» نامیده می‌شود. لذا هر عبادتی طاعت است اما عکس آن صحیح نیست. پس با این بیان روشن شد که ابن‌تیمیه طاعت را مساوی با عبادت نمی‌داند.

---

۱. ابن‌تیمیه، الایمان، ص۲۳۱.
۲. همان.

با توجه به سه بیان متفاوت ابن‌تیمیه در مفهوم و گستردگی عبادت می‌توان گفت ابن‌تیمیه طاعت (انجام اوامر و اجتناب از نواهی) را به عنوان جامع برای ماهیت عبادت ذکر کرده است و نهایت خشوع و خضوع همراه با نهایت حب را به عنوان مفاهیم ضمنی، که جزءالمفهوم هستند، به کار برده است. البته می‌توان از کلمات ابن‌تیمیه دو گونه استظهار کرد.

۱. عبادت را نهایت خضوع همراه با نهایت حب به قصد طاعت معبود می‌داند.

۲. عبادت را نفس نهایت خضوع همراه با حب دانسته، طاعت معبود را نتیجه آن می‌داند، که نظریه اول معتبرتر است.

برای توضیح مطلب مقدمتاً باید گفت آن‌طور که از ظاهر برخی عبارات ابن‌تیمیه استفاده می‌شود نفس عمل عبادت خدا نیست، بلکه طاعتی که همراه با اتیان عمل عبادی صورت می‌گیرد سبب تحقق عبادت است. پس اگر خدا امر به صله‌رحم کند نه تنها امتثال امر خدا مقرّب است بلکه اظهار طاعت و انقیاد از مولا نیز عبادت خداست. طاعت خدا، هم به امتثال امر به صلاة حاصل است و هم به امتثال امر به صله‌رحم یا کسب معاش. به عبارت دیگر، از دیدگاه ابن‌تیمیه، هر عملی که در آن قصد قربت از طریق امتثال امر خدا باشد، آن عمل حتماً عبادت است، آن هم از جهت طاعت بودن آن برای امر خدا. با این توضیحات، شاید ما به این نتیجه برسیم که هسته مرکزی در عبادت از دیدگاه ابن‌تیمیه عبارت است از تقرب از طریق طاعت به امتثال امر الهی، که در این امر نوع عمل دخیل نیست، اگرچه برخی اعمال اگر به طور جدّ و از روی عقل اتیان شوند همیشه فقط یک جنبه دارند و آن هم جنبه مقرّبیت از طریق طاعت است مانند صلاة؛ و در برخی اعمال، مثل دعای خاشعانه و متضرعانه، جنبه عبودیت در آنها نسبت به سایر جنبه‌ها بسیار بارز است.

این تفسیر اول در خصوص تعریف ابن‌تیمیه از عبادت بود. حال ببینیم تعریف ابن‌تیمیه بر اساس این تفسیر در کدام یک از مبانی فکری در تحلیل عبادت جای می‌گیرد. بر اساس این تفسیر، می‌توان گفت از واژه «قصد طاعت» نزد ابن‌تیمیه عنصر

اعتقاد به طاعت محض، که ملازم با اعتقاد به حاکمیت و مشرّعیت مطاع است، مراد است، که در این صورت این طاعت، نوعی طاعت در عرض طاعة الله است نه طاعتی در طول طاعت خدا، مثل طاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم. لذا اطاعت این‌چنینی مستلزم تصور استقلالی مطاع ولو صرفاً در تشریع و تقنین و صدور اوامر است و این اعتقاد نوعی اعتقاد به ربوبیت است. لذا طبق این بیان، می‌توان مدعی شد که ابن‌تیمیه مبنای اول را اتخاذ کرده است.

پس نزد ابن‌تیمیه تعریف عبادت به طاعت بدین معنا است که عمل عبادی حاکی از طاعت معبود که به امتثال امر او یا نهی او، محقق می‌شود هر گاه این فرمان‌برداری به سوی خدا جهت گرفته باشد توحید است ولی اگر به سوی غیرخدا جهت‌گیری کند شرک عبادی است، و چنین موردی فقط در صورتی تحقق می‌یابد که طاعت غیر در عرض طاعت خدا باشد نه در طول آن. بنابراین، نفس عمل باید مأمور به خود خداوند نباشد و از اینجا بحث روایی در مورد احادیث وارده در مورد مثلاً توسل و غیره نزد ابن‌تیمیه موضوعیت می‌یابد و جنبه اساسی پیدا می‌کند.[1]

ادله ابن‌تیمیه

ابن‌تیمیه برای اثبات ضروت لحاظ قید «محبت» در تعریف عبادت به آیاتی استناد می‌کند:

۱. آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ﴾[2] (و برخی از مردم در برابر خدا همانندهایی [برای او] برمی‌گزینند و آنها را چون دوستی خدا دوست می‌دارند ولی کسانی که ایمان آورده‌اند به خدا محبت بیشتری دارند کسانی که [با برگزیدن بت‌ها به خود] ستم کرده‌اند).

---

۱. سایت پایگاه پژوهشی تخصصی وهابیت‌شناسی، به آدرس http://alwahabiyah.com

۲. سوره بقره (۲)، آیه ۱۶۵.

استدلال ابن‌تیمیه

خداوند درباره مشرکان می‌فرماید: مشرکان برای خداوند «ند» و شریک قرار می‌دادند. «انداد» را همانند خداوند دوست می‌داشتند اما محبت مؤمنان به خداوند به مراتب بیشتر از محبت مشرکان به بت‌هایشان بود. زیرا مؤمنان به خداوند علم داشتند و حب به خدا بعد از معرفت حاصل می‌شود و از طرف دیگر، مؤمنان همه حبشان را برای خداوند اختصاص دادند ولی مشرکان بخشی از محبت خویش را برای خداوند قرار دادند و در واقع محبت را بین خداوند و انداد خویش تقسیم کردند؛ و روشن است که عمل مؤمنان بالاتر است.[1] بنابراین، باید نسبت به خداوندی که تمام نعمت‌هایش را به ما بخشیده است کمال محبت را داشته باشیم.

۲. آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...﴾[2] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید هر کس از شما از دین خود برگردد به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند...).

۳. ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[3] (بگو اگر پدران و پسران و برادران و زنان و خاندان شما و اموالی که گرد آورده‌اید و تجارتی که از کسادش بیمناکید و سراهایی را که خوش می‌دارید نزد شما از خدا و پیامبرش و جهاد در راه وی دوست‌داشتنی‌تر است پس منتظر باشید تا خدا فرمانش را [به اجرا در]آورد و خداوند گروه فاسقان را راهنمایی نمی‌کند).

۴. ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾؛[4] بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشاید و خداوند آمرزنده مهربان است.

---

۱. ابن تیمیه، أمراض القلوب وشفاؤها، ص۶۳.
۲. سوره مائده (۵)، آیه ۵۴.
۳. سوره توبه (۹)، آیه ۲۴.
۴. سوره آل عمران (۳)، آیه ۳۱.

ابن‌تیمیه از آیات فوق این‌گونه برداشت کرده است که قید محبت در مفهوم عبادت، ضروری بلکه جزء لاینفک عبادت است.

روایات

ابن‌تیمیه با استناد به برخی روایات درصدد اثبات مدخلیت قید محبت در مفهوم عبادت است:

۱. «از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده که فرمودند: هر کس سه خصلت داشته باشد حلاوت ایمان را خواهد چشید: ۱. خداوند و پیامبر اکرم نزد او از همه مردم محبوب‌تر باشند؛ ۲. مردم را فقط برای رضای خداوند دوست داشته باشد؛ ۳. از ورود در کفر کراهت داشته باشد، همان‌گونه که از دخول در آتش کراهت داشته باشد؛ بعد از اینکه خداوند او را از کفر رهایی بخشید».[۱]

۲. «پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: قسم به خدایی که جانم در دست اوست ایمان نمی‌آورد هیچ یک از شما مگر اینکه من نزد او از مال و فرزند و همه مردم محبوب‌تر باشم».[۲]

۳. «عمر بن خطاب نقل می‌کند که به پیامبر عرض کردم به خدا قسم شما نزد من از همه چیز محبوب‌تر هستید مگر جانم. حضرت فرمودند نه کافی نیست بلکه باید من نزد شما حتی از جانتان محبوب‌تر باشم. عمر عرض کرد به خدا قسم شما از جانم نیز محبوب‌تر هستید».[۳]

نقد دیدگاه ابن‌تیمیه

۱. تعریف ابن‌تیمیه فاقد جامعیت و مانعیت است.

زیرا تعریف ابن‌تیمیه شامل سجده ملائکه به حضرت آدم علیه‌السلام و سجده حضرت یعقوب علیه‌السلام و خانواده‌اش بر حضرت یوسف علیه‌السلام می‌شود و دو رکن مهم، که یکی «نهایت

۱. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج۱، ص۱۲؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج۱، ص۴۸.
۲. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج۱، ص۱۲؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج۱، ص۴۹.
۳. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج۸، ص۱۲۹.

خضوع» و دیگری «نهایت حب» در حق حضرت آدم علیه‌السلام و حضرت یوسف علیه‌السلام محقق شده است، در حالی که هیچ کدام از مسلمانان، بلکه انبیا، و بالاتر از آن، خداوند، این اعمال را عبادت غیر نشمرده است و حتی در مورد حضرت آدم علیه‌السلام سجده نکردن شیطان بر او را عصیان شمرده است. لذا معلوم می‌شود عمل ملائکه (سجود) در مورد حضرت آدم علیه‌السلام نه تنها عبادت غیر نیست، بلکه عبادت عین عبادت خدا است. حال آنکه طبق تعریف ابن‌تیمیه باید موارد فوق عبادت محسوب شود، با این حال هیچ کس چنین چیزی را حتی تصور نکرده است.

و اما تعریف جامعیت ندارد، زیرا افراد کاهل در نماز را در برنمی‌گیرد؛ یعنی کسی که در نماز خواندن کاهلی کند طبیعتاً از کسی که نمازش را اول وقت می‌خواند خضوع و خشوع کمتری دارد، یا به تعبیر ایشان نهایت خضوع و خشوع در حق وی منطبق نمی‌شود، ولی باز هم نماز آن عبادت محسوب می‌شود و هیچ کس نگفته است نماز خواندن وی عبادت نیست، در حالی که طبق تعریف نباید عمل او (نماز خواندن) عبادت شمرده شود.[1]

۲. ابهام در تعریف عبادت

ابن‌تیمیه بالأخره بیان نکرده است که تعریف اصطلاحی‌اش را از تعریف لغوی گرفته است یا نه. زیرا وی در تعریف لغوی، عبادت را به معنای ذل، یعنی تسلیم بودن، معنا کرده است؛ و به عبارت دیگر، عبادت را مصدری معنا کرده و قید «غایت» را به تعریف افزوده است. پرسشی که مطرح می‌شود این است که بالأخره ایشان در لغت عبادت را مصدری معنا کرده‌اند و در صورتی که بخواهد از معنای لغوی بهره بگیرد باید خود معنا را به کار ببرد نه اینکه قید دیگری به آن اضافه کند؛ و بر فرض که بخواهد عبادت را به معنای دیگری، یعنی اسم مصدری، بگیرد باز هم قید «غایت» اضافی است. زیرا مراد ایشان از «غایت» صرف حصول فعل نیست، بلکه مرادشان حصول فعل به نحو اکمل است و به عبارت دیگر، آخرین درجه خضوع و تسلیم بودن را قصد کرده‌اند و چنین معنایی از اسم

۱. جعفر سبحانی، الاسماء الثلاثه اله والرب والعباده، ص۴۱.

مصدر به دست نمی‌آید و اضافه کردن آن نیاز بـه دلیـل دارد، در حـالی کـه ایشـان دلیلـی اقامه نکرده‌اند.

۳. بنا بر تعریف ابن‌تیمیه بر هیچ یک از مسلمانان عنوان «شرک» منطبق نمـی‌شـود. زیرا ایشان عبادت را نهایت خضوع همراه با غایت حب بیان کرده‌اند؛ یعنی دو قید اساسی «غایت حب» و «غایـت خضـوع» را در تعریـف عبـادت لحـاظ کرده‌انـد، کمااینکـه آخـرین مرحله حب را تتمیم[1] قلمداد کرده‌اند و مقصودشان از غایت حب همین مرحله است. از آن طرف هیچ یک از معاندان، که حب و تواضع نسبت به بزرگان خویش انجام مـی‌دهنـد، بـه مرحله تتمیم نمی‌رسد؛ یعنی آن کسی که نسبت به ولی‌ای از اولیای الهی محبـت داشـته باشد یا اکرام و تعظیمی کند، وقتی از او بپرسند که آیا خـدا نـزد شـما محبـوب‌تر اسـت یـا فلان ولی، بی‌شک خواهد گفت: اولاً، قیاس شما مـع‌الفـارق اسـت و محبـت خـدا قابـل قیاس نیست؛ ثانیاً اگر محبتی نسبت به ولی‌ای از اولیای الهی وجود دارد ایـن محبـت در عرض محبت خدا نیست، بلکه در طول محبت الهی است؛ یعنـی از آنجـایی کـه مطلـوب خداوند است و به سبب علاقه و محبت به خدا، محبت به اولیای او حاصل می‌شود.

۴. بنا بر تعریف ابن‌تیمیه، مسلمانان پیشین (هفت قرن گذشته) اعم از مردم و بزرگان مذاهب و علما، بلکه حتی صحابه، موحد نیستند. زیرا بیشتر مردم اصلاً معنـای تتمـیم را نمی‌دانند تا بخواهند به آن مرحله از محبت برسند و عموم علمـا نیـز معتقـد بودنـد اساسـاً اطلاق محبت در مورد خداوند حقیقی نیست، بلکه نوعی مجـازگویی اسـت. کمااینکـه در مورد صحابه هیچ‌گونه تصریحی بر شرط دانستن «غایت محبت» (تتمیم) وجـود نـدارد؛ و فرض این است که ابن‌تیمیه خود را سلفی مـی‌دانـد و معتقـد اسـت بهتـرین امـت همـان مسلمانانی هستند که در سه قرن اول می‌زیستند و فهم آنها از سنت اولی است.

---

۱. «فَلفظ الْعِبَادَة مُتَضَمّن للمحبة مَعَ الذل كمَا تقدم وَلِهَذَا كانَت محبَّة الْقلب للبشـر علـى طَبَقَـات أَحـدهَا العلاقـة فَهُـوَ تعلـق الْقلب بالمحبوب ثمَّ الصبابة وَهُوَ انصباب الْقلب إِلَيهِ ثمَّ الغرام وَهُوَ الْحبّ اللَّازِم ثمَّ الْعِشْق وَآخر الْمَرَاتِب هُـوَ التتـيم وَهُـوَ التَّعَبُّـد للمحبوب»؛ ابن‌تیمیه، أمراض القلب وشفاؤها، ص۷۰.

۵. بنا بر تعریف ابن‌تیمیه، جز تعداد اندک و قابل شمارش، بلکه بهتر بگوییم جز ابوبکر، نباید کسی خود را مسلمان بداند، و بالاتر از آن مشرک شمرده می‌شوند. زیرا ایشان معتقد است عبادت متضمن «کمال خضوع» همراه با «کمال محبت» است. از سوی دیگر، ایشان کمال محبت را «خِلَّت» می‌داند. وی در کتاب أمراض القلب وشفاؤها درباره «خِلَّت» می‌نویسد: «وَأَن الْخلَّة هِی کمَال الْمحبَّة المستغرقة للحب».[1] بعد در آخر به حدیثی استناد می‌کند که مقام ابوبکر را مقام خلیل‌الله می‌داند.[2] با این فرض فقط ابوبکر موحد است.

۶. اضافه کردن قید «محبت» بدون ارائه هیچ‌گونه دلیل قانع‌کننده‌ای، اعم از قرآنی و روایی، در این زمینه صورت گرفته است. یا به عبارت دیگر، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که نظر ابن‌تیمیه را تأیید کند. ابن‌تیمیه برای اثبات قید «محبت» به آیات[3] (از قبیل مائده: ۵۴، بقره: ۱۶۵، توبه: ۲۴، آل عمران: ۳۱) و روایاتی[4] استناد کرده است که هیچ یک مدعای وی را اثبات نمی‌کند بلکه تخصصاً خارج از موضوع است. وی با جزئی‌نگری در آیات به دنبال اثبات اصل و رکنی از ارکان عبادت است، در حالی که آیه مقصودش را نه فقط اثبات نمی‌کند بلکه حتی مؤید نیست. زیرا در واقع آیه عمل مشرکان را به خاطر محبت رد نمی‌کند. زیرا محبت از لوازم اعتقاد است نه از ارکان؛ یعنی شخص بعد از معرفت و اعتقاد پیدا کردن به معبود خود علاقه‌اش حاصل می‌شود، بلکه آیه مشرکان را به جهت شریک قرار دادن برای خداوند مؤاخذه می‌کند.

علاوه برآن، عموم متکلمان از اهل سنت محبت را بخشی از اراده یا خود اراده می‌دانند که اطلاق آن را در خصوص خداوند صحیح نمی‌دانند و معتقدند محبت در

---

۱. ابن‌تیمیه، أمراض القلب وشفاؤها، ص۶۸.

۲. «مَا ثَبت فِی الصَّحِیح عَن أَبی سعید عَن النَّبِی (صلی الله عَلَیهِ وَسلم) أَنه قَالَ لَو کنت متخذا من أهل الأَرض خَلِیلًا لاتخذت أَبَا بکر خَلِیلًا»؛ همان.

۳. سوره مائده (۵)، آیه ٥٤؛ سوره توبه (۹)، آیه ٢٤؛ سوره آل عمران (۳)، آیه ۳۱.

۴. «أَن عمر بن الْخطاب قَالَ: یا رَسُول الله لأَنْت أحب إِلَی من کل شَیء إِلَّا من نفسی فَقَالَ: "لَا یا عمر حَتَّی أَکون أحب إِلَیک من نَفسک" فَقَالَ: فوَالله لأَنْت أحب إِلَی من نَفسِی فَقَالَ: "الآن یا عمر"».

حقیقت به ذات باری‌تعالی تعلق نمی‌گیرد مگر به نحو مجاز، و اطلاق مجاز از باب اطلاق ملزوم و اراده لازم یا از باب استعاره تبعیه یا از باب مجاز ناقص است.[1]

و بر فرض صحت اطلاق محبت بر ذات خداوند، همان‌گونه که آلوسی[2] و غزالی بیان کرده‌اند،[3] آیا هر مطلبی را که در خصوص خداوند قابل اطلاق باشد باید در تعریف مفهوم عبادت آورد؟ به نظر می‌رسد ابن‌تیمیه بدون لحاظ مانعیت و جامعیت موضوع چنین مطلبی را بیان کرده است و اصلاً به تالی فاسد آن توجه نکرده است.

عبادت در نگاه مفسّران اهل سنت

بنا بر آنچه گذشت، معنای لغوی «عبادت» به تنهایی نمی‌تواند به عنوان معنای اصطلاحی عبادت قرار گیرد و اشکال‌های فراوانی دارد. لذا مفسّران با لحاظ این نکته عبادت را به گونه‌ای دیگر معنا کرده‌اند تا شاید بتوانند اشکالات مطرح‌شده را تا حدودی حل کنند.

۱. طبری در بیان معنای عبادت می‌نویسد: «معنای عبادت همان تذلل و خضوع برای پرودگار است که با طاعت محقق می‌شود».[4] وی در مفهوم عبادت علاوه بر خضوع و تذلل عنصر دیگری را شرط دانسته است. وی معتقد است باید غیری که برایش خضوع و تذلل صورت می‌گیرد پرودگار باشد. به عبارت دیگر، شخص باید علاوه بر خشوع و خضوع در مقابل غیر اعتقاد به ربوبیت آن هم داشته باشد.

۲. قرطبی در خصوص مفهوم عبادت می‌نویسد: «عبادت عبارت است از یگانه‌پرستی و التزام به قوانین الهی». در عبارت قرطبی، علاوه بر خضوع و تذلل که در التزام و عمل محقق می‌شود، قید «الهی» نیز مطرح است. یعنی خضوع و تذللی عبادت شمرده

---

۱. شهاب الدین محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج۲، ص۴۹۱.
۲. همان.
۳. همان.
۴. «وقد دللنا – فیما مضی من کتابنا هذا– علی أن معنی العبادة: الخضوعُ لله بالطاعة، والتذلل له بالاستکانة»؛ محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج۱، ص۳۶۲.

می‌شود که همراه با اعتقاد به الوهیت صورت بگیرد و خضوع و تذلل به تنهایی کافی نیست.[1]

۳. مراغی می‌نویسد: «عبادت خضوعی است که منشأ آن ادراک قلبی عظمت معبود است؛ اعتقاد به اینکه او سلطانی است که عقل نمی‌تواند به کُنه آن پی‌ببرد و بالاتر از آن است که فکر و درک به آن برسد».[2]

۴. خلوتی حنفی در تفسیرش در بیان مفهوم دعا و عبادت می‌نویسد: «دعا قسمی از عبادت محسوب می‌شود و آن عبارت از خضوع برای خداوند همراه با اظهار تذلل و نیاز و مقصود از عبادت همین است».[3] خلوتی نیز مانند سایر مفسران دیگر معتقد است مسئله اعتقاد به الوهیت در عبادت دخیل است و عملی عبادت محسوب می‌شود که علاوه بر خضوع و تذلل اعتقاد به الوهیت در آن مطرح شده است.

۵. رشید رضا و محمد عبده در تفسیر آیه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ می‌نویسند: «ما هی العبادة؟ یقولون هی الطاعة مع غایة الخضوع». درباره معنای عبادت می‌نویسند:

> بنا بر اسلوب صحیح و استعمال لغت عربی، عبادت را خضوع شدید و فوق‌العاده‌ای است که از احساس عظمت معبود سرچشمه می‌گیرد؛ عظمتی که منشأ آن معلوم نیست، ولی معتقد است او دارای سلطه‌ای است که کنه و حقیقت آن روشن نیست. پس اگر کسی در مقابل سلطانی نهایت ذلت را بکند، نمی‌گویند او را عبادت کرد، هرچند پاهای او را ببوسد؛ زیرا سبب خضوع مشخص است، به جهت ترس از سلطان چنین می‌کند یا به جهت توقعِ دریافت پاداش محدودی از او.[4]

رشید رضا و محمد عبده، «خضوع شدید و فوق‌العاده» را شاخص عبادت دانسته‌اند، در حالی که بسیاری از عبادات مصداق خضوع شدید و فوق‌العاده نیستند؛ مانند وضو و

۱. «وَالْعِبَادَةُ هُنَا عِبَارَةٌ عَنْ تَوْحِيدِهِ وَالْتِزَامِ شَرَائِعِ دِينِهِ. وَأَصْلُ الْعِبَادَةِ الْخُضُوعُ وَالتَّذَلُّلُ»؛ محمد ابن احمد ابن ابی بکر قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج۱، ص۲۲۵.

۲. «العبادة خضوع ینشأ عن استشعار القلب بعظمة المعبود اعتقادا بأن له سلطانا لا یدرک العقل حقیقته لأنه أعلی من أن یحیط به فکره، أو یرقی إلیه إدراکه»؛ احمد مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، ص۳۲.

۳. «فان الدعاء من أبواب العبادة وهو الخضوع للباری مع اظهار الافتقار والاستکانة وهو المقصود من العبادة»؛ اسماعیل خلوتی حنفی، روح البیان، ج۳، ص۱۵۲.

۴. محمد رشید رضا، المنار، ج۱، ص۵۷.

غسل که عبادت هستند ولی خضوعی که فوق‌العاده باشد آنچنان که در عمل عبادی سجده هست در آنها وجود ندارد. از سوی دیگر، گاهی «عبد» در مقابل «مولای عرفی»، خضوعی شدید دارد؛ با آنکه نمی‌گویند مولایش را عبادت کرد.

آنان تعریف دیگری از عبادت کرده‌اند که اشکال مزبور را برطرف کرده است: «در هر دینی، برای پرستش، صورت‌های گوناگونی وجود دارد، و هدف از تشریع این عبادت، توجه انسان به احساس و درک سلطه بزرگ الهی است که روح و حقیقت عبادت محسوب می‌شود» (همان). جمله «الشعور بالسلطان الالهی» در تعریف دوم، از این حکایت دارد که فرد عبادت‌کننده، به علّت آنکه به «الوهیت» معبود معتقد است، او را عبادت می‌کند و تا این اعتقاد نباشد، عمل او عبادت محسوب نمی‌شود.[1]

عبادت در نگاه مفسّران شیعه

۱. علامه طبرسی عبادت را چنین تعریف می‌کند:

> عبادت، نوعی شکر است و شکر نیز هدف عبادت است؛ زیرا عبادت، آخرین درجه خضوعِ همراه با عالی‌ترین مرتبه تعظیم است، و شایسته این پرستش نیست مگر کسی که اصل همه نعمت‌هاست؛ همان که هستی و میل‌ها را آفریده است و چون غیر خدا بر دادن این نعمت‌ها قدرت ندارد، پس پرستش هم منحصر به او است.[2]

۲. علامه طباطبایی می‌فرماید: «اینکه در صحاح اللغه، «عبودیت» در اصل به معنای خضوع دانسته شده، با واقع تطبیق نمی‌کند، بلکه عبودیت به معنای بندگی است و خضوع، از لوازم آن است».[3] وی معنای عبادت را «مملوکیت» دانسته است؛ زیرا عبودیت، متعدیِ بدون واسطه است و از اینجا معلوم می‌شود عبادت به معنای خضوع نیست و دلیلش این است که فعل‌های «خَضَعَ» و «ذلّ» لازم‌اند و باید به وسیله حرف «جر»، متعدی شوند: «خضع للّه و ذلّ للّه»؛ اما کلمه «عَبَدَ»، متعدی است: «عَبَدَ اللّهَ».[4]

---

۱. محمد رشید رضا، المنار، ج۱، ص۵۷.
۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ص۶۱، ۶۳.
۳. محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱، ص۲۸.
۴. همان، ص۶۹.

در جـوهر عبـادت، ویژگـی‌ای وجـود دارد کـه اقتضـا مـی‌کنـد متعـدی باشـد و ایـن خصوصیتِ فعل معلوم است. از این‌رو، چنین فعلی را متعدی مـی‌گوینـد. اگـر خـودِ فعـل بیانگر این خصوصیت نباشد، فعلِ لازم است، که به حرف جر نیاز دارد.

مفاهیم اضافی همچون خضوع و عبادت را، که باید نسبت و اضافه را در آنها ملاحظه کرد، اگر در لفظ عبودیت به معنای «مملوکیت مطلقه» بگیریم، در تمامِ صـورت‌هـا بـرای غیرخدا حرام است؛ اما اگر عبادت به معنای خضوع باشد، در همه صورت‌ها حرام نیست.

بعضی دیگر معتقدند می‌توان احتمال بهتر برای معنای عرفی عبـادت پیـدا کـرد و آن این است که بگوییم عبادت یعنی خضوعِ همراه با تقدیس، که آیه هم بـر آن دلالـت دارد: ﴿ونَحنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِکَ ونُقَدِّسُ لَکَ﴾.[1] عبادت با این خصوصیت (تقـدیس) بـرای غیرخـدا حـرام است. شاید نظـر علامـه طباطبـایی هـم همـین باشـد کـه از عبـادت بـه مملوکیـت تعبیـر کرده است: «لانها تعبّر عن منتهی درجات الخضوع والتقدیس بالالوهیه؛ از مملوکیت بـه نهایت خضوعِ با تقدیس تعبیر می‌شود». البته به نظر می‌رسد ایـن هـم نمـی‌توانـد معنـای دقیقی برای عبادت شمرده شود. زیرا در معنای عبادت علاوه بر تذلل و خضوع اعتقاد بـه معبود شرط است و عابد هنگامی که بتواند با معبود ارتبـاط برقـرار کنـد، یعنـی آن تـذلل و خضوع را با اعتقاد به الوهیت انجام دهد، در آن صورت عبادت محقق می‌شود.[2]

۳. آیت‌الله خویی در تعریف عبادت می‌نویسد: «عبادت عبـارت اسـت از خضـوع بنـده برای پروردگـار بـه اعتبـار اینکـه خداونـد پرودگـار اوسـت و تمـام امـور انسـان را بـر عهـده گرفته است».[3]

فرق عبادت و اطاعت

با بررسی معنای لغوی این دو واژه، فرقشان به خوبی نمایان می‌شـود. واژه «اطاعـت» در لغت به معنای «منقاد بودن» و «فرمان‌برداری کردن» آمـده اسـت. «طـاع» یعنـی نـرم

۱. سوره بقره (۲)، آیه ۳۰.
۲. محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۰، ص۲۲.
۳. سید ابوالقاسم خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ج۱، ص۳۱۲.

شدن و انقیاد پیدا کردن. «اطاع» و «انطاع» هم به همین معناست.[1] در حالی که عبادت اطاعت معبود است با این قید که این اطاعت باید از اعتقاد به الوهیت و ربوبیت نشئت گرفته شده باشد. همان‌گونه که بیان شد، اطاعت مطلق است و استعمال آن به جای عبادت مجاز خواهد بود، اما عبادت خاص است؛ یعنی طاعت همراه با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت.

در فروق اللغة، تفاوت این دو واژه چنین بیان شده است:

> عبادت، آخرین مرتبه خضوع است و جز کسی که همه نعمت‌ها به او باز می‌گردد هیچ کسی سزاوار چنین تعظیمی نیست. از این‌رو، عبادتِ غیرخدا جایز نیست و عبادت فقط اگر همراه با شناخت معبود باشد محقق می‌شود. به خلاف اطاعت، که همان کاری است که طبق اراده مطاع انجام می‌گیرد و می‌تواند برای خدا صورت بگیرد، ولی پرستش جز برای ذات خدا جایز نیست. لذا می‌توان کسی را مطیع دیگری نامید، هر چند در اطاعت خود قصد اطاعت نکرده باشد؛ مانند کسی که خواسته‌های شیطان را انجام می‌دهد که او را مطیع شیطان می‌نامیم، هرچند قصد اطاعت شیطان نکند و چنین شخصی را نمی‌توان عبادت‌کننده آن غیر نامید مگر به نحو مجاز؛ اما پرستش حتماً همراه با اعتقاد به معبود تحقق پیدا می‌کند.[2]

در تفسیر تبیان آمده است: «طاعت، گاهی برای غیرخدا واجب می‌شود. بنابراین، عبادت دو نفر شرک است، ولی اطاعت دو نفر شرک نیست؛ همان‌گونه که شکر بر نعمت برای دو نفر اگر به گونه عبادت واقع نشود، شرک نیست».[3] در تفسیر المنیر آمده است: «عبادت، خضوع است و کسی که گمان کرده عبادت همان اطاعت است، اشتباه کرده؛ زیرا گروهی، ملائکه و مسیح و بت‌ها را کرنش و تعظیم می‌کردند بدون آنکه از آنها اطاعتی کنند».[4]

---

۱. محمد ابن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج۸، ص۲۱۹.
۲. ابو هلال حسن عسکری، فروق اللغویه، ص۲۲۱.
۳. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج۴، ص۴۹۱.
۴. وهبه زحیلی، المنیر، ج۳۰، ص۳۴۶.

به باور نگارنده، تفاوت این دو واژه را این‌گونه نیز می‌توان بیان کرد: ممکن است اطاعت اصلی و تبعی داشته باشیم؛ به این معنا که اطاعت از خدا بالاصالة واجب باشد، ولی اطاعت از رسول‌الله ﷺ یا پدر و مادر بالتبع واجب باشد. در برخی آیات، اطاعت بی‌چون و چرا عبادت نامیده شده است؛ مانند: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾؛[1] آیا کسی را که هوای نفس خود را معبود خودش قرار داد، دیدی؟ از آیه بالا استفاده می‌شود که اگر کسی فرمان خدا را رها کند و به دنبال هوای نفس برود و اطاعت آن را بر اطاعت حق مقدم شمرد، هوای نفس را پرستیده است؛ زیرا یکی از معانی معروف عبادت و پرستش، «اطاعت» است.[2]

در آیه‌ای دیگر آمده است: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾؛[3] آنان دانشمندان و راهبان را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند. از آنجایی که یقین داریم اهل کتاب برای راهبان خود سجده و عبادت نمی‌کردند، معلوم می‌شود که خداوند همان اطاعت بدون قید و شرط آنان را عبادت نامیده است. این از آن‌روست که قانون‌گذاری برای اطاعت دیگران، فقط حق خداست و کار انسان‌ها کشف قوانین الهی و اطاعت از آنهاست. بنابراین، اگر کسی به قانون‌گذاری برخلاف قوانین الهی اقدام کند و دیگری آن را به رسمیت بشناسد و بدون چون و چرا بپذیرد، مقام خدا را برای غیرخدا قائل شده است و این شرک عملی و پرستش غیرخداست.

در پاسخ به این پرسش که اگر همه اطاعت‌ها از آنِ خداست، پس اطاعت از رسول‌الله ﷺ چیست، می‌گوییم خداوند، خود به اطاعت از رسولش ﷺ دستور داده است: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾؛[4] آنکه از رسول‌الله ﷺ پیروی کند، خدا را پیروی کرده است. پس اطاعت از رسول خدا ﷺ، اطاعت از خداست. نیز فرموده است: ﴿وَما

۱. سوره جاثیه (۴۵)، آیه ۲۳.
۲. نک.: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج۲۱، ص۲۶۲.
۳. سوره توبه (۹)، آیه ۳۱.
۴. سوره نساء (۴)، آیه ۸۰.

اَرسَلنامِن رَسولٍ اِلّا لِیُطاعَ بِاِذنِ اللهِ﴾:[1] هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر اینکه مردم به فرمان خدا از او اطاعت کنند.

دومین گروهی که اطاعت آنها لازم شده، اولی‌الامرند: ﴿اَطیعُوا اللهَ وَاَطیعُوا الرَّسولَ وَاُولِی الاَمرِ مِنکُم﴾؛[2] خدا و رسول و صاحبان امر را فرمان ببرید. در پاسخ به این پرسش که چرا باید از جانشینان رسول خدا صلی الله علیه و آله پیروی کرد، می‌گوییم اگر کسی به حق چنین منصبی دارد، یعنی صاحب امر و نهی است، بی‌تردید باید از او اطاعت کرد؛ زیرا معنا ندارد خداوند فردی را «اولی‌الامر» معرفی کند و از سوی دیگر، بگوید اطاعت او لازم و واجب نیست![3]

سومین گروهی که در قرآن مجید، اطاعت از آنها لازم شمرده شده، پدران و مادران‌اند. فرمان‌برداری از آنها تا آنجا جایز است که به شرک ربوبی و خروج از عبودیت نینجامد: ﴿وَاِن جاهَداکَ عَلی اَن تُشرِکَ بی ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلمٌ فَلا تُطِعهُما﴾؛[4] اگر بکوشند چیزی را که به آن علم نداری شریک من قرار دهی، از آنان اطاعت مکن.

بنابراین، دو واژه «عبادت» و «اطاعت»، از نظر معنا و در اصطلاح قرآن، متفاوت‌اند. برای مثال، عبادت نیت می‌خواهد، ولی اطاعت بدون نیت نیز محقق می‌شود. تفاوت دیگر این است که عبادت جز برای خدا درست نیست، ولی اطاعت از غیرخدا تحت شرایطی اشکال ندارد. نیز اطاعت را می‌توان به اطاعت بالاصالة و تبعی تقسیم کرد، ولی عبادت چنین نیست.[5] لذا نمی‌توان عبادت را مساوی با طاعت دانست، بلکه رابطه میان این دو واژه عموم و خصوص مطلق است و اگرچه عبارت ابن‌تیمیه در کتاب العبودیه موهم مساوی بودن عبادت و طاعت بود، اما وقتی دیگر عبارات ابن‌تیمیه کنار هم قرار داده شود روشن می‌شود که ایشان وی هر دو واژه را مساوی نمی‌داند.

---

۱. سوره نساء (۴)، آیه ۶۴.
۲. سوره نساء (۴)، آیه ۵۹.
۳. جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج۲، ص۳۴۲.
۴. سوره لقمان (۳۱)، آیه ۱۵.
۵. محمد جواد ذاکری، «عبادت در اندیشه شیعه و وهابیت»، در: شیعه‌شناسی، ش۱۵، ۱۳۸۵، ص۹۱.

نتیجه

مفهوم «عبادت» در لغت به معانی مختلفی بیان شده است که به ترتیب کاربرد، در معانی فرمان‌برداری، رام شدن و تسلیم بودن استعمال شده است. در اصطلاح نیز همین تعدد معنا و شاید بیشتر به چشم می‌خورد. با وجود این، کمتر کسی توانسته است معنای صحیحی از عبادت عرضه کند. معانی بیان‌شده عموماً سلیقه‌ای و بدون استناد به معنای لغوی بیان شده است که از جمله این موارد، که متأسفانه ضرر جبران‌ناپذیری به اسلام و مسلمان جهان زده است، تعریف ابن‌تیمیه از مفهوم عبادت است.

ابن‌تیمیه معتقد است مفهوم عبادت متضمن دو عنصر «نهایت خضوع» و «نهایت محبت» است و نبود هر یک مخل به حقیقت عبادت خواهد بود. این تعریف اشکالات فراوانی دارد که یکی از مهم‌ترین آنها عدم جامعیت و مانعیت است و البته مهم‌تر از آن اعتقاد به چنین تعریفی مستلزم مشرک دانستن عموم مسلمانان خواهد بود. علاوه بر آن، از چنین تعریفی تخصیص اکثر لازم می‌آید، بلکه می‌توان گفت مستلزم محال است.

ابن‌تیمیه در تعریف مفهوم عبادت قیودی اضافه کرده که مصداق آن را فقط می‌توان در انبیای الهی، آن هم در انبیایی که مقام خلیل دارند جست‌وجو کرد. زیرا یکی از عناصر اساسی در مفهوم عبادت را کمال محبت می‌داند و بر طبق بیان خویش، همان‌گونه که در متن گذشت، فقط در کسی که مقام «خلّت» داشته باشد محقق می‌شود.

بهترین و جامع‌ترین تعریفی که از عبادت می‌توان بیان کرد همان تعریف آیت‌الله سبحانی است و با حقیقت اسلام و آیات قرآن تنافی ندارد، کمااینکه هیچ یک از اشکالات فوق بر آن وارد نیست. علاوه بر آن، علمای دیگری از مذاهب اسلامی بدان تعریف اشاره کرده‌اند و تعاریف دیگر از جمله تعریف ابن‌تیمیه را رد کرده‌اند که در متن به آنها اشاره شد.

اشکالات فوق بر تعریف ابن‌تیمیه در هیچ یک از کتب و مقالات وجود ندارد و فقط از راه تحقیق و پژوهش به دست آمده است.

منابع

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **العبودیة**، تحقیق: علی بن حسن، جدّه: مکتبة دار الوصالة، چاپ دوم، ۱۴۰۱ق.

۲. ـــــــــــــــــــــ ، **أمراض القلب وشفاؤها**، قاهره: المطبعة السلفیة، چاپ دوم، ۱۳۹۹ق.

۳. ابن‌قیم جوزی، محمد ابن ابی‌بکر، **زاد المعاد**، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر، ۱۴۲۰ق.

۴. ابن منظور الأفریقی المصری، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، الطبعة الأولی، بی‌تا.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۶. بخاری، محمّد بن اسماعیل، **الجامع المسند الصحیح المختصر**، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، بی‌جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح بخاری**، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۳م.

۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، **تاج اللغة والصحاح العربیة**، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ دوم، ۱۳۹۹ق.

۹. خویی، سید ابوالقاسم، **البیان فی تفسیر القرآن**، قم: مطبعة علمیة، چاپ دوم، ۱۴۰۱ق.

۱۰. ذاکری، محمدجواد، «عبادت در اندیشه شیعه و وهابیت»، در **شیعه‌شناسی**، ش۱۵، ۱۳۸۵ش.

۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **معجم المفردات**، محقق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.

۱۲. ـــــــــــــــــــــ ، **مفردات الفاظ قرآن**، بی‌جا: اسماعیلیان، ۱۳۹۲.

۱۳. رشید رضا، محمد، **المنار**، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر، چاپ دوم، ۱۳۷۳ق.

۱۴. زحیلی، وهبه، **المنیر**، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۱ق.

۱۵. سبحانی، جعفر، **منشور جاوید**، قم: توحید، چاپ دوم، ۱۳۶۰ش.

۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۷ش.

۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، بیروت: الاعلمی، ۱۹۹۵م.

۱۸. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۱۹. عسکری، أبو هلال حسن بن عبد الله، **الفروق اللغویة**، تحقیق: محمد إبراهیم سلیم، قاهره: دار العلم والثقافة للنشر والتوزیع، بی‌تا.

۲۰. عسکری، ابو هلال حسن، **فروق اللغة**، مشهد: امور فرهنگی، بی‌تا.

۲۱. فیروزآبادی، مجد الدین، **القاموس المحیط**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.

۲۲. متقی هندی، علی بن حسام، **کنز العمّال**، بیروت: مؤسسة الرسالة، بی‌تا.

۲۳. مراغی، احمد مصطفی، **تفسیر المراغی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.

۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سی‌ام، ۱۳۷۲ش.

25. http://alwahabiyah.com/

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم ◈ شماره۱۶ ◈ زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۸۹-۱۱۶◈ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۱۴◈ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۱۰

بررسی ریشه‌های تاریخی ناصبی‌گری

احمد کوثری*

چکیده

ناصبی یعنی کسی که با امام علی‌علیه‌السلام و فرزندانش عداوت دارد و به عنوان یک جریان در دعواهای صدر اسلام بین طرفداران امام علی‌علیه‌السلام و مخالفان وی به وجود آمد. نمود این جریان را در جنگ‌های جمل و صفین به خوبی می‌توان مشاهده کرد، اما تثبیت و رسمیت آن را باید مربوط به دوران حکومت امویان با خلافت معاویة بن ابوسفیان دانست، آنجایی که وی سب و لعن امیرمؤمنان‌علیه‌السلام را که عملی زشت و شرم‌آور بود، به وسیله دستوری دولتی، علنی و بر منابر باب کرد؛ و این آغاز راهی شد برای عزل و دور نگه داشتن اهل‌بیت‌علیهم‌السلام از مرجعیت علمی و دینی جامعه و تشکیل گروه‌های افراطی و تکفیری در بین مسلمانان. در مقاله حاضر به بررسی ریشه‌های تاریخی ناصبی‌گری و برخی پیامدهای آن پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ناصبی، ناصبی‌گری، پیامدهای نصب، معاویه، سب و لعن علی‌علیه‌السلام، عثمانیه.

* پژوهش‌گر مؤسسه تحقیقاتی دارالاعلام لمدرسة اهل‌البیت‌علیهم‌السلام و کارشناسی ارشد مؤسسه مذاهب اسلامی.
ahmad626788@gmail.com

مقدمه

واژه‌های «نصب» و «ناصبی» و «ناصبی‌گری» از واژه‌های پرکاربرد در مذاهب اسلامی هستند.[1] در احادیث اسلامی این کلمات مفهوم ناپسندی دارند، به طوری که در برخی روایات ناصبی را بدتر از یهود، نصرانی، مجوس و نجس‌تر از کلب قلمداد کرده‌اند.[2] زیرا ناصبی را کسی دانسته‌اند که علناً به سب و لعن امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام و فرزندانش بپردازد، در حالی که در روایات فریقین به تواتر از پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که ایشان فرمودند: «هر کس علی را سب کند مرا سب کرده است».[3]

علمای اسلامی نیز از دیرباز حول محور این واژگان بحث‌های بسیاری داشته‌اند و پرداختن به این مباحث امروزه با توجه به پیامدهای ناصبی‌گری و تشکیل گروه‌های تکفیری در بین ملت‌های مسلمان اهمیت بیشتری دارد، به نحوی که همان تفکرات ناصبیان صدر اسلام را زنده کرده‌اند.[4]

---

۱. فقیهان در کتب فقهی خود ذیل مبحث طهارت از نصب و ناصبی بحث‌هایی طرح می‌کنند.

۲. «وإیاک أن تغتسل من غسالة الحمام، ففیها یجمع غسالة الیهودی والنصرانی والمجوسی والناصب لنا أهل البیت وهو شرهم فان الله تبارک وتعالی لم یخلق خلقا أنجس من الکلب، وإن الناصب لنا أهل البیت لانجس منه». محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۶، ص۵۰۸؛ محمد ابن علی ابن بابویه (صدوق)، علل الشرائع، ج۱، ص۲۷۶؛ محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج۷۳، ص۷۲.

۳. «من سبّ علیا فقد سبّنی»؛ احمد بن حنبل، مسند، ج۶، ص۳۲۳؛ محمّد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک الصحیحین، ج۳، ص۱۲۱؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الإسلام، ج۳، ص۶۳۴؛ اسماعیل ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج۷، ص۳۹۱؛ علی بن حسن إبن عساکر، تاریخ مدینة دمشق ، ج۱۴، ص۱۳۲؛ إبن مردویه اصفهانی، مناقب علی بن أبی طالب (ع)، ص۸۲؛ جلال الدین سیوطی، الجامع الصغیر ، ج۲، ص۶۰۸؛ علی ابن ابی بکر هیثمی، مجمع الزوائد، ج۹، ص۱۳۰؛ احمد بن شعیب نسائی، السنن الکبری، ج۵، ص۱۳۳؛ محمد بن یوسف زرندی حنفی، نظم درر السمطین ، ص۱۰۵؛ علی بن حسام متقی هندی، کنز العمال ، ج۱۱، ص۵۷۳؛ موفق ابن احمد خوارزمی، المناقب، ص۱۳۷؛ علی ابن محمد إبن الصباغ، الفصول المهمة فی معرفة الأئمة، ج۱، ص۵۹۰؛ محمد ابن یوسف صالحی شامی، سبل الهدی والرشاد، ج۱۱، ص۱۰۰؛ سلیمان بن إبراهیم قندوزی، ینابیع المودة لذوی القربی، ج۲، ص۱۰۲؛ محمد بن عقیل، النصائح الکافیة، ص۹۳ و ...

۴. برای مثال عبدالله الترکی، وهابی سعودی، که خود را از نوادگان معاویه بن أبی سفیان معرفی کرده است و شیعیان را رافضی می‌نامد، پس از جریان نبش قبر حجر بن عدی، صحابی جلیل‌القدر و از پیروان مخلص امام علی‌علیه‌السلام، در صفحه توئیتر خود می‌نویسد: «ما قبر علی بن أبی‌طالب را هم نبش خواهیم کرد و مهدی [امام زمان(عج)] را نیز از سرداب خارج می‌کنیم و به قتل می‌رسانیم. این یک تهدید نیست بلکه وعده ما به رافضی‌ها است. آرزوی ما نبش قبر زینب بنت علی است!» http://www.jahannews.com/vdcjyxe8huqeohz.fsfu.html

پس برای شناخت این جریان‌ها، بررسی ریشه‌های تاریخی آن امری لازم و انکارناپذیر است که در مقاله حاضر بدان پرداخته می‌شود.

تعریف ناصبی

برای روشن شدن مفهوم «ناصبی» و بررسی ریشه‌های شکل‌گیری ناصبی‌گری چاره‌ای نیست که ابتدا معنای نصب در لغت و اصطلاح و ملاک‌های آن برایمان روشن شود. شکی نیست که همهٔ مذاهب اسلامی در ابراز برائت از ناصبی و مذموم بودن عمل آنها توافق دارند. مسلمانان ناصبی را کسی می‌دانند که اظهار به بغض امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام داشته باشد[1] و برخی بدین علت چنین شخصی را واجب‌القتل می‌دانند. با وجود این، در لسان لغت‌دانان و علمای شیعه و سنی و حتی سلفی‌ها تعاریف مختلفی از ناصبی طرح شده که همهٔ آن تعاریف همان مضمون ذکرشده را دارند. این تعاریف چنین است:

الف. معنای نصب از منظر لغت‌شناسان

لغت‌شناسان نصب و ناصبی را در چند معنا آورده‌اند:

۱. نصب به معنای مطلق بر پا داشتن جنگ و دشمنی و امثال آن آورده شده است.[2]

۲. نواصب کسانی هستند که دشمنی با حضرت علی علیه‌السلام را جزء دین خود قرار داده‌اند.[3]

۳. ناصبی و نواصب کسانی هستند که با علی علیه‌السلام عداوت می‌ورزند.[4]

---

۱. نک.: ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج۴، ص۴۴۷؛ حسین حلی، دلیل العروة الوثقی، ج۱، ص۴۶۶ و ...

۵. خلیل ابن احمد فراهیدی، العین، ج۷، ص۱۳۶؛ احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر، ج۲، ص۶۰۷؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، ج۲، ص۲۲۵.

۳. النواصب والناصبیةُ و اهلُ النصب: المتدینون ببغْضة علی، لانّهم نصبوا له، أی عادوه؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج۱، ص۲۳۰؛ النَّواصِبُ: قومٌ یتَدَینُونَ بِبِغْضَةِ عَلِی، عَلَیهِ السَّلَامُ؛ محمّد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج۱، ص۷۶۲؛ النواصب والناصبیة و اهل النصب و هم المتدینون ببغضه سیدنا امیرالمومنین و یعسوب المسلمین ابی الحسن علی بن ابی طالب رضی الله تعالی عنه و کرم وجهه؛ سید محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج۱، ص۴۸۷؛ النواصب والناصبیة و اهل النصب وهم المتدینون ببغض امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام؛ احمد رضا عاملی، معجم متن اللغة، ج۵، ص۲۴۳.

۴. الناصبیة والنواصب. وأهل النّصب: الذین ینصبون لعلی کرم الله تعالی وجهه؛ محمود بن عمرو زمخشری، اساس البلاغة، باب النون، ص۹۶۰.

۴. ناصبی کسی است که تظاهر به دشمنی با اهل بیت علیهم‌السلام یا با شیعیان آنها، چون پیروان اهل بیت علیهم‌السلام هستند می‌کند.[۱]

ب. معنای ناصبی نزد علمای اهل سنت

۱. ابن‌تیمیه: ناصبی کسی است که به علی علیه‌السلام بغض می‌ورزد، و معتقد به فسق یا کفر ایشان است.[۲]

۲. ذهبی: کسی که برای امام علی علیه‌السلام نقصی قائل شود، ناصبی است.[۳]

۳. کسانی که معتقد باشند که علی علیه‌السلام در جنگ‌هایش به حق نبوده است.[۴]

۴. ابن‌حجر: کسانی که بغض علی علیه‌السلام را داشته باشند و غیر علی را بر وی مقدم کنند.[۵]

۵. کسانی که دشنام و سب علی علیه‌السلام کنند.[۶]

۶. ابن‌عثیمین: کسانی که اهل بیت علیهم‌السلام را از روی دشمنی نصب می‌کنند و در آنان قدح وارد می‌سازند و ایشان را سب می‌کنند.[۷]

۷. کسانی که معتقدند علی علیه‌السلام قاتل عثمان است یا در قتل عثمان کمک کرده است. پس بغض آنها نسبت به علی علیه‌السلام از روی دیانت است.[۸]

ج. معنای ناصبی نزد علمای مکتب اهل بیت علیهم‌السلام

۱. هر کس قدح در حضرت علی علیه‌السلام کند و با آن حضرت دشمنی بورزد.[۹]

---

۱. «الناصب» و هو الذی یتظاهر بعداوة أهل البیت أو لمواليهم لأجل متابعتهم لهم؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج۲، ص۱۷۳.

۲. الناصبی هو: الذی یبغض علیا و یعتقد فسقه او کفره؛ ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج۴، ص۴۴۷.

۳. «من تعرض للامام علی بذم فهو ناصبی یعزر»؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج۷، ص۳۷۰.

۴. محمد مناوی، فیض الغدیر، ج۴، ص۶۱۳.

۵. «النصب بغض علی و تقدیم غیره علیه»؛ ابن حجر عسقلانی، در مقدمه فتح الباری، ج۱، ص۴۵۹.

۶. محمد بن احمد ذهبی، تذکرة الحفاظ، ج۲، ص۷۷۱؛ یوسف بن عبد الله ابن عبد البر، استیعاب، ج۱، ص۱۴۶.

۷. «النواصب هم الذین ینصبون العداء لآل البیت، و یقدحون فیهم و یسبون فهم علی النقیض من الروافض»؛ ابن عثیمین، شرح الواسطیه، ج۲، ص۲۸۳.

۸. «أن الناصبة اعتقدوا أن علیا رضی الله عنه قتل عثمان أو کان أعان علیه فکان بغضهم له دیانة»؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۸، ص۴۵۸، باب لام، ۸۳۱، ترجمه لمازة بن زبار الأزدی الجهضمی أبو لبید البصری.

۹. یوسف بن احمد بحرانی، الحدائق الناضره، ج۱۲، ص۳۲۳.

۲. هر کس قدح در ائمه علیهم‌السلام یا یکی از آنها کند یا با آنها دشمنی بورزد.[۱]

۳. هر کس اهل بیت علیهم‌السلام را سبّ کند.[۲]

۴. هر کس با اهل بیت علیهم‌السلام[۳] یا مسلمانان[۴] جنگ کند.

۵. هر کس فضایل آنها را انکار کند یا دیگری را بر آنها ترجیح دهد.[۵]

۶. هر کس با شیعیان اهل بیت علیهم‌السلام دشمنی کند، از آن جهت که آنها شیعه هستند.[۶]

۷. هر کس با شیعیان آنها دشمنی کند و بگوید آنها به راه اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام نیستند.[۷]

۸. هر کس غیر علی علیه‌السلام را با اعتقاد به امامت آنها بر ایشان مقدم کند.[۸]

۹. هر کس تظاهر به دشمنی با یکی از ائمه علیهم‌السلام کند.[۹]

---

۱. جعفر بن حسن محقق حلی، الرسائل التسع، ص۲۷۸؛ زین الدین بن علی شهید ثانی، الحاشیة علی الالفیة، ص۴۶۳؛ کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، ج۴، ص۱۹۸؛ جعفر سبحانی، الخمس فی الشریعة الاسلامیة الغراء، ص۶۰؛ ابوالقاسم خویی، التنقیح فی شرح العروه، ج۳، ص۷۵.

۲. ابوالقاسم خویی، التنقیح فی شرح العروه، ج۳، ص۷۷؛ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج۶، ص۶۶؛ میرزاحسن بجنوردی، قواعد الفقهیه، ج۵، ص۳۲۴.

۳. الناصب لاهل بیتی حربا؛ محمد ابن علی ابن بابویه (صدوق)، من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص۴۰۸، ح۴۴۲۵؛ یطلق الناصب علی من نصب حربا لاهل البیت، صلوات الله علیهم؛ محسن محدث کاشانی، الوافی، ج۲، ص۲۲۹ و ۲۳۰؛ یوسف بن احمد بحرانی، الشهاب الثاقب فی بیان معنی الناصب، ص۱۱۰ و ۱۱۱.

۴. الناصب المعنی فی هذین الخبرین، أهل الحرب، لأنهم ینصبون الحرب للمسلمین؛ محمد بن منصور ابن ادریس حلی، السرائر، ج۳، ص۶۰۷.

۵. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج۶، ص۶۶.

۶. محمد ابن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، علل الشرائع، ص۶۰۱، ح۶۰؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۲، ص۱۳۱؛ علی بن حسین کرکی، جامع المقاصد: کتاب الطهارة أنواع النجاسات، ج۱، ص۱۶۴؛ محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج۲، ص۴۲.

۷. محمد حسن نجفی جواهر الکلام، ج۶، ص۶۵.

۸. محمد بن حسن حر عاملی، الوسائل، الباب ۲ من أبواب ما یجب فیه الخمس، ح۱۴؛ ابن ادریس حلی، السرائر، ج۳، ص۵۸۳؛ یوسف بن احمد بحرانی، الحدائق الناظرة، ج۷، ص۲۰۶.

۹. الناصب - وهو من یتظاهر ببغضه أحد من الأئمة علیهم السلام؛ حسن بن یوسف حلی، تذکرة الفقهاء، ج۱، ص۶۸؛ زین الدین بن علی شهید ثانی، رسائل، ج۱، ص۵۹۲؛ محمد باقر وحید بهبهانی، مصابیح الظلام، ج۴، ص۵۲۵؛ حسن بن یوسف حلی، نهایة الإحکام: کتاب الطهارة أنواع النجاسات، ج۱، ص۲۷۴؛ محمد بن حسن حر عاملی، الانتصار، ج۱، ص۲۳۰.

۱۰. کسی که دشمنی با علی علیه‌السلام و اهل بیت علیهم‌السلام را باور دینی خود بداند و بدان تدین داشته باشد.[۱]

۱۱. کسی که دشمنی با علی علیه‌السلام را به نحوی اظهار کند که در بین شیعه شهرت یابد که او ناصبی است.[۲]

۱۲. کسی که بغض اهل بیت علیهم‌السلام را داشته باشد، هرچند این بغضش را علنی نکند.[۳]

۱۳. هر کس عدالت اهل بیت علیهم‌السلام را اسقاط کند.[۴]

جمع‌بندی دیدگاه‌های علمای فریقین و ملاک نصب

آنچه از مجموع روایات و نظرات علما به دست می‌آید این است که: باید ناصبی را حمل کرد بر شخصی که دشمنی با امیرالمومنین علیه‌السلام و اهل بیت علیهم‌السلام داشته باشد و این دشمنی چه به صورت ابراز بغض، یا سب و دشنام به مقام آن بزرگواران باشد یا به صورت عملی به جنگ با آن بزرگواران بپردازد. اما آنچه در برخی روایات از لسان امام صادق علیه‌السلام آمده: «لیس الناصب من نصب لنا اهل البیت لانّک لاتجد أحدا یقول أنا أبغض محمدا و آل محمد و لکنّ الناصب من نصب لکم و هو یعلم انکم تتولّونا و انکم من شیعتنا»؛[۵] یعنی کسی که به نصب و بغض دشمنی با شیعیان هم بپردازد، ناصبی است.

این حدیث را علاوه بر ضعف سندش باید حمل کرد بر اینکه اشخاصی دشمنی با شیعیان اهل بیت علیهم‌السلام را از جهت اینکه دوستدار و پیرو اهل بیت علیهم‌السلام هستند، انجام می‌دهند، و این بغضشان با شیعیان از جهت بغضشان با اهل بیت علیهم‌السلام است.[۶] همچنین

---

۱. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج۶، ص۶۶؛ حسین حلی، دلیل العروة الوثقی، ج۱، ص۴۶۵؛ محمد فاضل لنکرانی، النجاسات واحکامها تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، کتاب الطهاره، ص۲۵۳-۲۵۵.

۲. حسین حلی، دلیل العروة الوثقی، ج۱، ص۴۶۶.

۳. متی عرف منه البغض لاهل البیت (علیهم السلام) فهو ناصبی و ان لم یعلن به؛ زین الدین بن علی شهید ثانی، مسالک الافهام، ج۷، ص۴۰۴؛ عباس مدرسی یزدی، نموذج فی الفقه الجعفری، ص۱۹۹ و ۲۰۰.

۴. ما یسقط العدالة؛ محسن حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج۱، ص۳۹۴.

۵. شیخ صدوق، علل الشرائع، ص۶۰۱، ح۶۰؛ ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص۲۰۷.

۶. روح‌الله موسوی خمینی، کتاب الطهارة، ج۳، ص۳۲۴.

باید گفت اگر کسی امامت امام علی‌علیه‌السلام و اهل بیت‌علیهم‌السلام را انکار یا دیگری را بر آنها مقدم کند، این موجب نصب و خروج از دین نمی‌شود. چون به عقیدهٔ بزرگان دین، امامت از اصول مذهب است نه از اصول دین.[1] و الا باید تمام اهل سنت را ناصبی نامید، که علاوه بر مخالفت اجماع علما با این مطلب[2] و سیرهٔ اهل البیت‌علیهم‌السلام و شیعیان آنها در هم‌نشینی با اهل سنت و عدم شائبهٔ تقیه،[3] قدمایی چون شیخ صدوق هم در این‌باره می‌فرمایند: «والجهال یتوهمون أن کل مخالف ناصب ولیس کذلک»؛ یعنی جهال توهم کرده‌اند که هر سنی‌ای ناصبی است، در حالی که چنین نیست.[4]

همچنین آیت‌الله گلپایگانی معتقدند هرگز نمی‌توان کسانی را که قائل به تقدیم فلان و فلان‌اند، ولی امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام را به عنوان خلیفه چهارم پذیرفته‌اند، کافر نامید.[5] پس چنین شخصی ناصبی نیست.

حال با دانستن ملاک نصب[6] به بررسی ریشه‌های تاریخی ناصبی‌گری می‌پردازیم.

---

۱. فالامامة من أصول المذهب لا الدین؛ روح‌الله موسوی خمینی، کتاب الطهارة، ج۳، ص۳۲۳؛ أن الامامة بالمعنی الذی عند الامامیة لیست من ضروریات الدین، فانها عبارة عن أمور واضحة بدیهیة عند، جمیع طبقات المسلمین، ولعل الضرورة عند کثیر علی خلافها فضلا عن کونها ضرورة، نعم هی من أصول المذهب، ومنکرها خارج عنه لا عن الاسلام وأما التمثیل بمثل قاتلی الائمة علیهم السلام وناصبیهم غیر مربوط بالمدعی. وثانیا أن منکرالضروری بوجه یشمل منکر أصل الامامة لا دلیل علی نجاسته من إجماع أو غیره، بل الادلة علی خلافها کما تقدم الکلام فیها؛ همان، ص۳۲۵.

۲. همان.

۳. فالعامة العمیاء من المسلمین بشهادة، جمیع الملل مسلما وغیره، وإنکاره إنکار لامر واضح عند، جمیع طبقات الناس، فما وردت فی أنهم کفار لا یراد به الحقیقة بلا إشکال، ولا التنزیل فی الاحکام الظاهرة لانه مع مخالفته للاخبار المستفیضة بل المتواترة التی مرت، جملة منها واضح البطلان، ضرورة معاشرة أهل الحق معهم أنواع العشرة من لدن عصر الائمة علیهم السلام إلی الحال من غیر نکیر، ومن غیر شائبة تقیة؛ همان.

۴. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص۴۰۸، ح۴۴۲۵.

۵. محمدرضا گلپایگانی، نتایج الأفکار فی نجاسة الکفار، ص۲۳۴ و ۲۴۳.

۶. آنچه برخی به اشتباه به امام خمینی نسبت می‌دهند که ایشان در معنای نصب تدین را لازم می‌داند، این اشتباه است (با توجه به این عبارت از امام خمینی: وکیف کان لا ینبغی الاشکال فی کفر الطائفتین ونجاستهما ثم أن المتیقن من الاجماع هو کفر النواصب والخوارج أی الطائفتین المعروفتین، وهم الذین نصبوا للائمة علیهم السلام، أو بعنوان مرت فی، ص۳۰۵. التدین به، وأن ذلک وظیفة دینیة لهم، أو خرجوا علی أحدهم کذلک کالخوارج المعروفة؛ موسوی خمینی، کتاب الطهارة، ج۳، ص۳۳۶ و ۳۳۷). زیرا ایشان در معنای اثبات نجاست این عنوان را شرط می‌دانند و اصولاً هر ناصبی‌ای را نجس نمی‌شمارند (والظاهر أن ذلک لعدم نجاسة مطلق المحارب والناصب ... الاجماع وبعض الاخبار، وشی منهما لا یصلح لاثبات نجاسة مطلق الناصب والخارج؛ همان، ص۳۳۸). ایشان ناصبی را بر دو قسم تقسیم می‌کنند و فقط قسمی را که در نصب←

عثمانیه و ریشه‌های ناصبی‌گری

اگر کسی بخواهد تاریخ و ریشه‌های ناصبی‌گری را بررسی کند و بیابد، باید به دنبال فرقهٔ عثمانیه بگردد،[1] یعنی کسانی که در دعواهایی که در صدر اسلام بین قبائل (و طرفداران) بنی‌هاشم با بنی‌امیه صورت گرفت، به وجود آمدند، و نمود آن هم در جریان خلافت عثمان بود. زیرا در زمان عثمان با روی کار آمدن بنی‌امیه این تقابل بیشتر شد؛ و حتی می‌توان اولین رد پای نمود عثمانی‌گری در تاریخ را در پشت درهای شورای شش‌نفره تعیین خلیفه سوم یافت. آنجا که عمار بن یاسر در میان مردم برخاست و اظهار داشت: «اگر علی را به عنوان خلیفه و ولی برگزینند، گوش می‌کنیم و اطاعت می‌کنیم، اما اگر غیر او را انتخاب کنند، گوش می‌کنیم ولی سرپیچی می‌کنیم»؛ و در طرف مقابل ولید بن عقبه به پا خاست و رو به جمعیت اعلام کرد: «ای مردم! اگر اهل شورا، عثمان را به عنوان خلیفه و ولی برگزینند، ما گوش می‌کنیم و اطاعت می‌کنیم. اما اگر علی را انتخاب کنند، ما فقط می‌شنویم ولی اطاعت نمی‌کنیم.»[2]

برای شناخت عثمانیه باید با تعریف آن آشنا شویم. ابن‌حجر عسقلانی، صاحب

خود تدین دارند نجس می‌شمارند و قسم دیگر ناصبی را پاک می‌دانند (۶. «ولیس المراد منه المعنی الاشتقاقی الصادق علی کل من نصب بأی عنوان کان، بل المراد هو الطائفة المعروفة وهم النصاب الذین کانوا یتدینون بالنصب، ولعلهم من شعب الخوارج. وأما سائر الطوائف من النصاب بل الخوارج فلا دلیل علی نجاستهم وإن کانوا أشد عذابا من الکفار، فلو خرج سلطان علی أمیر المؤمنین علیه السلام لا بعنوان التدین بل للمعارضة فی الملک أو غرض آخر کعائشة وزبیر وطلحة ومعاویة وأشباههم أو نصب أحد عداوة له أو لاحد من الائمة علیهم السلام لا بعنوان التدین بل لعداوة قریش أو بنی‌هاشم أو العرب أو لاجل کونه قاتل ولده أو أبیه أو غیر ذلک لا یوجب ظاهرا شئ منها نجاسة ظاهریة. وإن کانوا أخبث من الکلاب والخنازیر لعدم دلیل من إجماع أو أخبار علیه»؛ همان، ص۳۳۷). به طوری که اهل بیت علیهم‌السلام و شیعیانشان هیچ‌گاه معاشرت با این قسم را قطع نکرده‌اند. (ولم ینقل مجانبة أمیر المؤمنین وأولاده المعصومین علیهم السلام وشیعته المنتجبین عن مساورتهم ومؤاکلتهم وسائر أنواع العشرة؛ همان، ص۳۳۷). پس بسیاری در فهم این مطلب امام خمینی خلط کرده‌اند.

۱. أن الناصبة اعتقدوا أن علیا رضی الله عنه قتل عثمان أو کان أعان علیه؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۸، ص۴۵۸، باب لام، ۸۳۱، ترجمه لمازة بن زبار الأزدی الجهضمی أبو لبید البصری.

۲. لما کان فی یوم الشوری حضر عمار بن یاسر رضی الله عنه فقام فی الناس و قال إن ولیتموها علیا سمعنا و أطعنا و إن ولیتموها عثمان سمعنا و عصینا فقام الولید بن عقبة و قال یا معشر الناس من أهل الشوری إن ولیتموها عثمان سمعنا و أطعنا و إن ولیتموها علیا سمعنا و عصینا؛ شیخ مفید، الجمل، ص۱۲۲.

بزرگ‌ترین شرح[1] بر مهم‌ترین کتاب اهل سنت،[2] در تعریف از عثمانیه می‌نویسد: «عثمانیه کسانی هستند که به خاطر غلو در محبت عثمان به تنقیص علی روی آوردند».[3] اینها معتقد بودند عثمان مظلومانه کشته شد و علی‌علیه‌السلام قاتل عثمان یا در قتل وی شریک است.[4] و با این ترفند از بیعت با امام‌علیه‌السلام سر باز زدند[5] و دو جنگ جمل و صفین را با شعار «یا ثارات عثمان»[6] و «علی دین عثمان»[7] راه انداختند و در بسیاری از منابع روایی-تاریخی نیز از اینها با نام طالبین «دم عثمان»[8] یاد شده است.

---

۱. فتح الباری بشرح صحیح البخاری.

۲. صحیح البخاری.

۳. هُمُ الْعُثْمَانِيةُ الَّذِينَ يغَالُونَ فِي حُبِّ عُثْمَانَ وَينْتَقِصُونَ عَلِيا؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج۷، ص۱۶.

۴. طبری، تاریخ طبری، ج۳، ص۴۴۹؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۸، ص۴۵۸، باب لام، ۸۳۱، ترجمه لمازة بن زبار الأزدی الجهضمی أبو لبید البصری؛ شیخ مفید، الجمل، ص۲۰۷ و ۲۰۸؛ البته شیخ مفید از ص۲۱۱ الجمل به بعد، جواب عثمانیه‌ها را به تفصیل داده است؛ محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج۳۳، ص۱۷۸؛ موفق بن احمد خوارزمی، مقتل الحسین، ج۱، ص۱۷۰.

۵. لما قتل عُثْمَان رَضِی اللَّهُ عَنْهُ بایعت الأنصار عَلِیا إلا نفیرا یسیرا، مِنْهُمْ حسان بن ثَابِت، وکعب بن مالک، ومسلمة بن مخلد، وأبو سَعِید الخدری، ومحمد بن مسلمة، والنعمان بن بشیر، وزَید بن ثَابِت، ورافع بن خدیج، وفضالة بن عبید، وکعب بن عجره، کانُوا عثمانیة؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری (تاریخ الرسل والملوک، وصلة تاریخ الطبری)، ج۴، ص۴۲۹ و ۴۳۰.

۶. شیخ مفید، الجمل، ص۲۱۱؛ عبد الحسین الأمینی، الغدیر، ج۲، ص۳۶۴؛ محمد بن إسماعیل بخاری، التاریخ الصغیر، ج۱، ص۱۰۱؛ عبد الله بن قدامه، المغنی، ج۱۰، ص۵۳؛ محمّد بن عبدالله حاکم النیسابوری، المستدرک، ج۳، ص۳۷۱؛ أحمد بن الحسین البیهقی، السنن الکبری، ج۸، ص۱۸۱؛ ابن أبی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج۵، ص۱۹۶؛ المتقی الهندی، کنز العمال، ج۱۱، ص۳۳۸؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج۷، ص۴۶۷؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج۴، ص۴۳۷؛ محمد بن حسن ابن حمدون، التذکرة الحمدونیة، ج۶، ص۲۶۸؛ علی بن أبی الکرم ابن الأثیر، الکامل فی التاریخ، ج۴، ص۱۶۵؛ محمد بن احمد الذهبی، تاریخ الإسلام، ج۶، ص۴۰؛ السید جعفر مرتضی العاملی، الصحیح من سیرة الإمام علی (ع)، ج۲، ص۲۶۸؛ محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج۴، ص۹۸؛ سید محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس، ج۶، ص۱۳۸؛ سعید أیوب، معالم الفتن، ج۲، ص۳۲ و ...

۷. الشیخ المفید، الإرشاد، ج۲، ص۱۰۳؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج۴۵، ص۱۹؛ الشیخ عبد الله البحرانی، العوالم، الإمام الحسین‌علیه‌السلام، ص۲۶۲؛ السید مرتضی العسکری، معالم المدرستین، ج۳، ص۱۱۴؛ الشیخ محمد تقی التستری، قاموس الرجال، ج۱۰، ص۳۳۹؛ محمد بن جریر الطبری، تاریخ الطبری، ج۴، ص۳۳۱؛ أبو مخنف الأزدی، مقتل الحسین‌علیه‌السلام، ص۱۳۵؛ فضل بن حسن طبرسی، إعلام الوری بأعلام الهدی، ج۱، ص۴۶۲؛ محمد باقر محمودی، عبرات المصطفین، ص۳۲؛ محمد مهدی حائری، معالی السبطین، ج۱، ص۳۸۴.

۸. «یطلبون بدم عثمان»؛ محمد ابن سعد، الطبقات الکبری، ج۳، ص۳۱؛ علی بن حسین المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج۲، ص۳۸۰؛ جلال الدین السیوطی، تاریخ الخلفاء، ص۱۹۱؛ أحمد بن حجر الهیتمی المکی، الصواعق المحرقة ←

البته در برخی اسناد آمده است که اینها خون عثمان را بهانه قرار دادند برای رسیدن به مقاصد خود و الا نسبت به قتل عثمان یا خود شریک بودند[1] یا سکوت کردند و برخی از سران آنها ابتدا علی را برای بیعت بعد از عثمان در نظر گرفته بودند، اما با درک این مطلب که علی‌علیه‌السلام به آنها مقام درخوری را عطا نخواهد کرد، به شورش علیه امام روی آوردند.[2] به طوری که احنف بن قیس چنین نقل می‌کند:

> وارد مدینه شدم، و عثمان را در حصر مردم یافتم. پس به نزد طلحه و زبیر رفتم، در حالی که به آنها اظهار داشتم که من عثمان را مقتول می‌بینم (و دیگر امیدی بدو نیست). و از آنها برای بیعت بعد از عثمان کسب تکلیف کردم و آنان علی را معرفی کردند. سپس به مکه نزد ... رفتم. از وی در مورد بعد از عثمان نظر خواستم و او مرا به علی رهنمون ساخت. سپس به مدینه برگشتم در حالی که عثمان را به قتل رسانده بودند. پس با علی بیعت کردم. سپس راهی بصره شدم و طلحه و زبیر و ... را دیدم که طلب انتقام از خون عثمان می‌کردند! و مرا امر کردند که به قتال علی بن ابی‌طالب بپردازم! که این موضوع تعجب مرا برانگیخت.[3]

فی الرد علی أهل البدع والزندقة، ص۱۱۸؛ الشریف الرضی، خصائص الأئمة، ص۶۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج۳۳، ص۱۳؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج۵، ص۳۸؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج۵۷، ص۲۵۸؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، ج۳، ص۴۸۱؛ ابن الأثیر، الکامل فی التاریخ، ج۳، ص۲۱۲؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج۷، ص۲۵۹؛، الشیخ علی الکورانی العاملی، جواهر التاریخ، ج۱، ص۲۱۴؛ الشهید نور الله التستری، إحقاق الحق (الأصل)، ص۳۰۴؛ السید محسن الأمین، أعیان الشیعة، ج۸، ص۳۷۴ و ج۱، ص۴۵۲؛ علی بن أبی الفتح الإربلی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، ج۱، ص۲۶۱؛ السید هاشم البحرانی، مدینة المعاجز، ج۲، ص۱۴۵؛ القاضی النعمان المغربی، شرح الأخبار، ج۲، ص۷۹؛ حبیب الله الهاشمی الخوئی، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج۱۵، ص۲۵۸؛ ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، ج۵، ص۸۴ و ج۶، ص۴۸؛ الذهبی، تاریخ الإسلام، ج۵، ص۲۳۳؛ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج۲، ق۲، ص۱۷۴.

۱. قال محمّد بن أبی بکر: ما یریدون یا أمیر المؤمنین؟ فتبسّم‌علیه‌السلام وقال: یطلبون بدم عثمان! فقال محمّد: والله، ما قتل عثمانَ غیرُهم؛ محمد الری‌شهری، موسوعة الإمام علی بن أبی طالب‌علیه‌السلام فی الکتاب والسنة والتاریخ، ج۵، ص۱۳۳.

۲. نک.: محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج۳۳، الباب ثالث عشر باب شهادت عمار، ص۱۳؛ علی بن أبی الفتح الإربلی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، ج۱، ص۲۶۱.

۳. روی أبو حذیفة القرشی عن الحصین بن عبد الرحمن عن عمرو بن، جاوان عن الأحنف بن قیس قال قدمت المدینة و ساق حدیثا طویلا من أمر عثمان إلی أن قال فلما لقحت الفتنة و الناس قد اجتمعوا علی حصر عثمان و هو علی خطر أتیت طلحة و الزبیر فقلت لهما ما أری هذا الرجل إلا مقتولا فمن تأمرانی أن أبایع ترضیانه لی فقالا علیا فخرجت حتی أتیت مکة و بها عائشة فدخلت علیها فقلت إنی لأحسب هذا الرجل مقتولا فمن تأمرینی أن أبایع فقالت بایع علیا فقضیت حجتی ثم مررت بالمدینة و ←

به هر حال، با توجه به مطالب بالا کسی نمی‌تواند انکار کند که عده‌ای در تاریخ با نام عثمانیه ایستادگی در مقابل علی علیه‌السلام، سرپیچی از دستورهای ایشان، انکار فضائل وی و بغض به اهلش را نهادینه کردند. به نحوی که حاکم نیشابوری، فضای زمان خود در قرن چهارم هجری را، فضایی آکنده از نصب بر ضد علی و فاطمه و فرزندانشان توصیف می‌کند و برای مقابله با این فضا، کتاب فضائل فاطمة الزهرا علیهاالسلام را تألیف می‌کند. وی در مقدمه این کتاب می‌نویسد:

> زمانه ما را گرفتار رهبرانی کرده که مردم برای تقرب به آنان، به بغض آل رسول توسل می‌جویند و اینکه آنان را کوچک می‌شمارند. هر کسی که در پی تقرب به حاکمان است، در واقع به چیزی تمسک می‌کند که خداوند این خاندان را از آن منزه کرده است و آنان در پی انکار فضایل ایشان هستند. خداوند (ما را) یاری رساند. از او می‌خواهیم که بر محمد و آل او درود فرستد و ای کاش خوارج را جایگزین اینها می‌کرد که بهتر از اینها بودند.[1]

معاویه و رسمیت بخشیدن به ناصبی‌گری

شکی نیست که با قتل عثمان و به وجود آمدن عثمانیه، جریان ناصبی‌گری نمود پیدا کرد،[2] ولی در زمان معاویة بن ابی‌سفیان[3] و حکومت امویان[4] به رسمیت رسید. طبری در تاریخ خود نقل می‌کند:

قد قتل عثمان فبایعت علیا ثم عدت إلی البصرة فإذا عائشة و طلحة و الزبیر قد، جاءونا یطلبون بدم عثمان و یأمروننا بقتال علی بن أبی طالب فطال عجبی من ذلک. شیخ مفید، الجمل، ص۱۴۳.

۱. ثم ان زماننا قد خلفنا فی رعاة یتقرب الناس ببغض آل رسول الله، صلی الله علیه ...؛ حاکم نیشابوری، فضائل فاطمة الزهرا، مقدمهٔ کتاب، ص۳۰.

۲. هرچند برای پیدا کردن اولین ریشه‌های ناصبی‌گری باید به زمان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله رجوع کرد و بغض و کینه‌هایی را که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام به علل مختلف به وجود آمد کاوید.

۳. نک.: محمد بن أحمد بن منصور الأبشیهی أبو الفتح، المستطرف فی کل فن مستطرف، ص۵۳؛ (إن أمیر المؤمنین معاویة أمرنی أن ألعن علیا ...).

۴. کان الولاة من بنی أمیة قبل عمر بن عبد العزیز یشتمون علیا؛ محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج۵، ص۳۹۳؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج۵، ص۱۴۷؛ کانو بنو أمیة غضب الله تعالی علیهم یجعلونه فی أواخر خطبهم من سب علی کرم الله تعالی وجهه؛ محمود بن عبد الله آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ذیل آیه ۹۰ سوره نحل، ج۷، ص۴۵۶؛ وکان بنو أمیة یسبون علیا؛ عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج۳، ص۷۵؛ کان بنی ←

وقتی معاویه در سال ۴۱ هجری مغیرة بن شعبه را والی کوفه قرار داد بـه وی دسـتور داد و گفت: «یک مطلب را فراموش مکن و بر آن پافشاری کن و آن فحش و ناسـزاگویی به علی است و در مقابل، از عثمان به عظمت یاد کن و همیشـه بـرای وی طلـب آمـرزش نما و از یاران علی بدگویی و آنها را تبعید کن و به سخنانشان گوش مده».[۱]

خلفـای بنـی‌امیـه از سـال ۴۱ تـا ۹۲ ه.ق.، آخـرین روزهـای حکومـت سـلیمان بـن عبدالملک و آغاز حکومت عمر بن عبدالعزیز،[۲] علـی‌علیه‌السلام را سـب و لعـن مـی‌کردنـد؛[۳] و در نتیجهٔ سیاست‌های معاویه این سب و لعن به قدری شدت یافت[۴] که در اتباع معاویه شـایع شد[۵] و احدی از بنی‌امیه برنمی‌خاستند، مگر اینکه امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام را لعن مـی‌کردنـد،[۶] و

امیة کلهم یلعنون علیا ـ صلوات الله علیه وسلامه ـ علـی المنبـر؛ محمـد بـن علـی ابـن العمرانـی، الانبـاء فـی تـاریخ الخلفـاء، ص۵۱؛ کان بنو أمیة یسبون علی بن أبی طالب فی الخطبة؛ جلال‌الدین السیوطی، تاریخ الخلفاء، ص۱۹۴ و ...

۱. أن معاویة بن أبی سفیان لما ولی المغیرة بن شعبة الکوفة فی، جمادی سنة إحدی وأربعین دعاه فحمد الله وأثنـی علیـه ثـم قال: ... ولست تارکا إیصاءک بخصلة لا تتحم عن شتم علی وذمه والترحم علی عثمـان والاسـتغفار لـه والعیـب علـی أصـحاب علی والاقصاء لهم وترک الاستماع منهم؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبـری، ج۵، ص۲۵۳، بـاب سـنه احـدی و خمسـین، ذکر مقتل حجربن عدی واصحابه.

۲. کان خلفاء بنی أمیة یسبون علیاً رضی الله عنه مـن سـنة إحـدی وأربعـین وهـی السـنة التـی خلـع الحسـن فیهـا نفسـه مـن الخلافة إلی أول سنة تسع وتسعین آخر أیام سلیمان بن عبد الملک فلمـا ولـی عمـر أبطـل ذلـک وکتـب إلـی نوابـه بإبطالـه ...؛ اسماعیل بن علی ابی الفداء، تاریخ أبی الفداء، فصل فی ذکر إبطال عمر بن عبد العزیز سب علی بن أبی طالـب علـی المنـابر، ج۱، ص۲۸۷.

۳. کانَ بَنُو أُمَیةَ یسُبُّونَ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ عَلِی بْنَ أَبِی طَالِبٍ، عَلَیهِ السَّلَامُ، إِلَی أَنْ وَلِی عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِیزِ الْخِلَافَـةَ، فَتَـرَک ذَلِـک وَکتَبَ إِلَی الْعُمَّالِ فِی الآفَاقِ بِتَرْکِهِ. وَکانَ سَبَبُ مَحَبَّتِهِ عَلِیا أَنَّهُ قَالَ: کنْتُ بِالْمَدِینَةِ أَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ وَکنْتُ أَلْزَمُ عُبَیدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّـهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، فَبَلَغَهُ عَنِّی شَیءٌ مِنْ ذَلِک، فَأَتَیتُهُ یوْمًا وَهُوَ یصَلِّی، فَأَطَالَ الصَّلَاةَ، فَقَعَدْتُ أَنْتَظِـرُ فَرَاغَـهُ، فَلَمَّـا فَـرَغَ مِـنْ، صَلَاتِهِ، الْتَفَتَ إِلَی فَقَالَ لِی: مَتَی عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ غَضِبَ عَلَی أَهْلِ بَدْرٍ وَبَیعَـةِ الرِّضْـوَانِ بَعْـدَ أَنْ رَضِـی عَـنْهُمْ؟ قُلْـتُ: لَـمْ أَسْـمَعْ ذَلِک. قَالَ: فَمَا الَّذِی بَلَغَنِی عَنْک فِی عَلِی؟ فَقُلْتُ: مَعْذِرَةً إِلَی اللَّهِ وَإِلَیک! وَتَرَکتُ مَا کنْتُ عَلَیهِ، وَکانَ أَبِی إِذَا خَطَبَ فَنَالَ مِـنْ عَلِی، رَضِی اللَّهُ عَنْهُ، تَلَجْلَجَ، فَقُلْتُ: یا أَبَهْ، إِنَّک تَمْضِی فِی خُطْبَتِک فَإِذَا أَتَیـتَ عَلَـی ذِکـرِ عَلِـی عَرَفْـتُ مِنْـک تَقْصِـیرًا؟ قَـالَ: أَوَفَطِنْتَ لِذَلِک؟ قُلْتُ: نَعَمْ. فَقَالَ: یا بُنَی إِنَّ الَّذِینَ حَوْلَنَا لَوْ یعْلَمُونَ مِنْ عَلِی مَا نَعْلَمُ تَفَرَّقُوا عَنَّا إِلَی أَوْلَادِهِ؛ ابن اثیر، الکامل فـی التاریخ، ثم دخلت سنة تسع و تسعین، ج۴، ص۹۸.

۴. در حالی که پیامبر (ص) فرمودند: «من سبّ علیا فقد سبّنی»؛ احمد بن حنبـل، مسـند، ج۶، ص۳۲۳؛ حـاکم النیشـابوری، المستدرک الصحیحین، ج۳، ص۱۲۱؛ احمد بن شعیب نسائی، السنن الکبری، ج۵، ص۱۳۳ و ...

۵. «سَبِّ عَلِی فَإِنَّهُ کانَ شَائِعاً فِی أَتْبَاعِ مُعَاوِیةَ». ابن تیمیة، مجموعة الفتاوی، ج۴، ص۴۳۶؛ «وخلف معاویة خلق کثیر یحبونـه ویتغالون فیه ویفضلونه ... ونشأوا علی النصب»؛ محمد بن احمد الذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج۳، ص۱۲۸.

۶. لا یقوم أحد من بنی أمیة إلا سب علیا؛ علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج۵۰، ص۹۶.

این لعن را بر منبرهای شرق و غرب و منبرهای مکه و مدینه گسترش دادند،[1] به طوری که زمخشری می‌نویسد: «در زمان بنو امیه، بیش از هفتاد هزار منبر وجود داشت که در آن علی به پیروی از سنتی که معاویه بنا کرده بود، لعن می‌شد».[2]

ناصبی‌گری معاویه به حدی علنی بود که در بین علمای فریقین بر این مطلب اجماع وجود دارد که نخستین کسی که لعن علی علیه‌السلام را بر منابر باب کرد، معاویة ابن ابی‌سفیان بود. روایت شده است وی که از سفر حج برمی‌گشت، وارد شهر مدینه شد و بر منبر رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نشست و اراده کرد که امام علی علیه‌السلام را لعن کند، در حالی که در مجلس او سعد بن ابی‌وقاص صحابی پیامبر حضور داشت.[3] مسلم نیشابوری این ماجرا را در صحیح خود از قول عاص فرزند سعد بن ابی‌وقاص چنین نقل می‌کند:

> در یکی از روزها، معاویة بن ابی‌سفیان به سعد دستور داد [تا به حضرت علی بن ابی‌طالب ناسزا بگوید! «سعد» از دستور او سرپیچی کرد]. معاویه، از وی پرسید: به چه سبب علی را آماج ناسزا و دشنامت قرار نمی‌دهی؟ سعد گفت: زیرا سه فضیلت از رسول خدا در شأن علی شنیده‌ام که با توجه به آنها، هیچ‌گاه به سبّ و دشنام آن حضرت، اقدام نمی‌کنم و هر گاه یکی از آن فضایل برای من بود، بهتر و ارزنده‌تر از شتران سرخ‌مو بود که در اختیار من باشد.[4]

---

۱. لعن علی بن أبی طالب، رضی الله عنه، علی منابر الشرق والغرب... منابر الحرمین مکة والمدینة؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، ج۳، ص۱۹۱.

۲. إنّه کان فی أیام بنی امیة أکثر من سبعین ألف منبر یلعن علیها علی بن أبی طالب بما سنّه لهم معاویة من ذلک؛ محمود بن عمرو زمخشری، ربیع الأبرار، ج۲، ص۱۸۶.

۳. حج معاویة، فدخل المدینة، وأراد أن یلعن علیا علی منبر رسول الله، صلی الله علیه وآله ...؛ أحمد عبد ربه الأندلسی، العقد الفرید، ج۲، ص۳۰۱ و، ج۲، ص۱۴۴؛ أبو الفتح أبشیهی، المستطرف، ج۱، ص۵۴؛ سید محمد بن عقیل العلوی، النصائح الکافیة، ص۹۶؛ محمد گوزل الآمدی، الهجرة إلی الثقلین، ص۱۰۳؛ محمد بن حسن حر عاملی، الانتصار، ج۸، ص۲۲۸؛ عبد الصمد شاکر، نظرة عابرة إلی الصحاح الستة، ص۵۰۹ و ...

۴. عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِی وَقَّاصٍ عَنْ أَبِیهِ قَالَ أَمَرَ مُعَاوِیَةُ بْنُ أَبِی سُفْیَانَ سَعْدًا فَقَالَ مَا مَنَعَکَ أَنْ تَسُبَّ أَبَا التُّرَابِ فَقَالَ أَمَّا مَا ذَکَرْتُ ثَلَاثًا قَالَهُنَّ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَلَنْ أَسُبَّهُ لَأَنْ تَکُونَ لِی وَاحِدَةٌ مِنْهُنَّ أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ...؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج۷، ص۱۲۰، کتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علی بن أبی طالب رضی الله عنه، ح۴۴۲۰؛ محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی، ج۵، ص۳۰۱، ح۳۸۰۸؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج۷، ص۶۰، باب مناقب علی بن ابی‌طالب؛ احمد بن شعیب النسائی، السنن الکبری، ج۵، ص۱۰۷، حدیث ۸۳۹۹ و...

همچنین ابن‌تیمیه حرانی با اقرار به دستور معاویه به سب و لعن امام علی‌علیه‌السلام، در این مورد می‌نویسد:

> اما روایت سعد: معاویه به سعد بن أبی‌وقاص فرمان داد علی را سبّ کند؛ ولی وی از سبّ علی خودداری کرد. معاویه گفت: چه چیزی تو را از سب و دشنام دادن به علی باز می‌دارد؟ سعد گفت: سه فضیلت از رسول خدا در شأن علی شنیدم که با توجه به آنها، هیچ‌گاه به سبّ و دشنام علی اقدام نمی‌کنم که اگر یکی از آن سه خصلت را در حق من فرموده بود، برای من بهتر و ارزنده‌تر از شتران سرخ‌مو بود. این حدیث صحیحی است که مسلم در صحیحش آن را نقل کرده است.[1]

در نتیجه معاویه تا زمان وفات سعد از لعن علی‌علیه‌السلام بر روی منابر خودداری کرد ولی بعد از موت وی علاوه بر لعن علی‌علیه‌السلام بر روی منبر به کارگزاران خود نیز دستور صادر کرد که علی‌علیه‌السلام را بر روی منابر لعن کنند.[2] به طوری که ام‌المؤمنین، ام‌سلمة، همسر پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله، در نامه‌ای به معاویه نوشت: «شما در منبرهایتان خدا و رسول را لعن می‌کنید، چراکه لعن علی و دوستدارانش را می‌کنید و شهادت می‌دهم که خدا و رسول، علی را دوست دارند». اما معاویه بدین نصیحت توجهی نکرد.[3]

ابوعثمان جاحظ نیز در کتاب الرد علی الامامیه نقل کرده که معاویه خود نیز در پایان هر خطبهٔ جمعه، علی‌علیه‌السلام را لعن می‌کرد و وقتی که با اعتراض گروهی از مردم مواجه شد،

---

۱. «وأما حدیث سعد لما أمره معاویة بالسب فأبی فقال ما منعک أن تسب علی بن أبی طالب فقال ثلاث قالهن رسول الله، صلی الله علیه وسلم فلن أسبه لأن یکون لی واحدة منهن أحب إلی من حمر النعم الحدیث فهذا حدیث، صحیح رواه مسلم فی، صحیحه»؛ أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، منهاج السنة النبویة، ج۵، ص۴۲.

۲. «فأمسک معاویة عن لعنه حتی مات سعد، فلما مات لعنه علی المنبر، وکتب إلی عماله أن یلعنوه علی المنابر»؛ أحمد عبد ربه الأندلسی، العقد الفرید، ج۲، ص۳۰۱ و ج۲، ص۱۴۴؛ أبو الفتح أبشیهی، المستطرف، ج۱، ص۵۴؛ عبد الحسین الشیخ الأمینی، الغدیر، ج۲، ص۱۰۲؛ سید محمد بن عقیل العلوی، النصائح الکافیة، ص۹۶؛ السید مرتضی العسکری، أحادیث أم المؤمنین عائشة، ج۱، ص۳۸۱؛ علی أبو معاش، الأربعین فی حب أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع)، ج۴، ص۳۰۸؛ علی الأحمدی المیانجی، مواقف الشیعة، ج۲، ص۴۲۳؛ محمد گوزل الآمدی، الهجرة إلی الثقلین، ص۱۰۳؛ الشیخ علی الکورانی العاملی، جواهر التاریخ، ج۳، ص۱۶۹؛ محمد بن حسن حر عاملی، الانتصار، ج۸، ص۲۲۸؛ محمد حیاة الأنصاری، المسند الصحیح، ص۲۰۲؛ عبد الصمد شاکر، نظرة عابرة إلی الصحاح الستة، ص۵۰۹.

۳. «فکتبت أم سلمة – زوج النبی، صلی الله علیه وآله – إلی معاویة: "إنکم تلعنون الله ورسوله علی منابرکم، وذلک أنکم تلعنون علی بن أبی طالب ومن أحبه، وأنا أشهد أن الله أحبه ورسوله" فلم یلتفت إلی کلامها»؛ همان.

گفت: «والله قسم این امر باید آن‌قدر گسترش یابد تا کودکان با این شعار بزرگ و جوانان با آن پیر شوند و هیچ کس از او فضیلتی نقل نکند».[1] و بدین سبب ابو ایوب خالد بن زید انصاری، از شرکت‌کنندگان در جنگ بدر و کسی که رسول‌الله ﷺ هنگام ورود به مدینه به منزل او وارد شد، گفت: «به خدا سوگند هیچ وقت در سرزمینی که در آن از علی بدگویی شود زندگی نخواهم کرد».[2] لذا به سواحل دریا مهاجرت کرد و در همان جا از دنیا رفت.[3]

علل ناصبی‌گری معاویه و بنی‌امیه

امویان که از دیرباز با بنی‌هاشم (علویان) دشمنی و نزاع داشتند برای رسیدن به حکومت و باقی ماندن در مسند خلافت و کنار زدن علویان از صحنه جامعه راه خود را در لعن و منزوی کردن اهل بیت علیهم‌السلام می‌دیدند و برای رسیدن به مطامع دنیوی خود در این راه از هیچ کاری دریغ نمی‌کردند، به طوری که وقتی امام سجاد علیه‌السلام از مروان بن حکم پرسید که چرا سب امیرالمؤمنین علیه‌السلام را می‌کنند، پاسخ شنید که «حاکمیت بنی‌امیّه جز با سبّ علی پابرجا نمی‌ماند».[4]

همچنین عمر بن عبدالعزیز می‌گوید:

> پدرم حاکم مدینه بود و خطبه می‌خواند. می‌دیدم که خیلی فصیح و بلیغ حرف می‌زند جز آنجا که می‌رسد به لعن علی که گویی زبانش به لکنت می‌افتد. در خلوت از پدرم پرسیدم تو چرا همه چیز را خوب بیان می‌کنی الا این یکی را؟ علتش چیست؟ گفت:

---

۱. «وذکر شیخنا أبو عثمان الجاحظ أن معاویة کان یقول فی آخر خطبة الجمعة اللهم إن أبا تراب ألحد فی دینک وصد عن سبیلک فالعنه لعنا وبیلا وعذبه عذابا ألیما ... لا والله حتی یربو علیه الصغیر ویهرم علیه الکبیر ولا یذکر له ذاکر فضلا..»؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج۴، ص۵۶ و ۵۷.

۲. «والله لا أسکن أرضاً أسمع فیها سب علی، فخرج إلی ساحل البحر حتی مات رحمه الله»؛ عمر بن احمد ابن العدیم، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ج۷، الجزء الخامس، ص۳۰۳۳.

۳. همان.

۴. «لا یستقیم لنا هذا إلا بهذا!!»؛ احمد بن یحیی بلاذری، أنساب الأشراف، ج۲، ص۱۸۴، الجزء الثانی، ولاة علی علی الامصار؛ «لا یستقیم الأمر إلا بذلک»؛ علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج۴۲، ص۴۳۸؛ ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ص۳۳؛ محمد بن عقیل، النصائح الکافیة، ص۱۱۴؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج۱۳، ص۲۲۰.

«آخر این مردی که ما داریم لعن می‌کنیم از تمام صحابه پیامبر افضل است و هیچ کس بعد از پیامبر به اندازه او مستحق درود نیست». گفتم: «اگر این‌طور است چرا او را لعن می‌کنی؟». گفت: «اگر ما او را این طور نکوبیم و لعن نکنیم، امروز نمی‌توانیم بچه‌هایش را بکوبیم». و ادامه داد: «ما گذشته اینها را باید این‌گونه بکوبیم تا بچه‌هایشان موقعیت خلافت پیدا نکنند. اگر بنا باشد که علی را آن‌طور که هست بشناسانیم به شر بچه‌هایش گیر می‌کنیم، چون مردم خواهند گفت مستحق خلافت آنها هستند».

عمر بن عبدالعزیز می گوید: «با خودم عهد کردم که اگر روزی قدرت پیدا کردم، سب و لعن علی را قدغن کنم و قدغن هم کرد».[1]

پیامدهای ناصبی‌گری

اعمال ناصبی‌ها و ناصبی‌گری آنان متأسفانه در طول تاریخ باعث به وجود آمدن، پیامدهایی منفی در بین برخی از مذاهب در جهان اسلام شد، نظیر کنار گذاشتن مرجعیت علمی و دینی اهل بیت علیهم‌السلام و حب به دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام و ... . این پیامدها به جایی رسید که فرقهٔ وهابیت و بسیاری از گروه‌های تکفیری تحت تأثیر این افکار پدید آمد، و امروزه به خوبی می‌توان تبلور اندیشه‌های ناصبی‌گری را در جریان‌های مختلف مشاهده کرد که در زیر به برخی از این پیامدهای ناصبی‌گری در گذشته و حال اشاره می‌کنیم:

۱. ورود روایات جعلی راویان ناصبی مانند: حریز بن عثمان حمصی،[2] ابراهیم بن یعقوب جوزجانی،[3] اسماعیل بن سُمیع کوفی،[4] عبدالله بن شقیق عُقیلی بصری[5] و ... به کتب اهل سنت در تنقیص اهل بیت علیهم‌السلام و رد فضایل آنها از طریق فعالیت‌ها یا ادعاهایی همچون: تحریف روایت منزلت،[6] تهمت خیانت[1] و ارتداد[2] به امیرالمؤمنین علیه‌السلام، اهل آتش

۱. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ثم دخلت سنة تسع و تسعین، ج۴، ص۹۸.
۲. «یسبّ علیاً ویلعنه..»؛ ابن حجر العسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۲، ص۲۳۷.
۳. «حریزی المذهب نسبةً إلی حریز بن عثمان المعروف بالنصب..»؛ همان، ج۱، ص۱۸۲.
۴. «کان یبهسیاً کان ممّن یبغض علیاً»؛ همان، ص۳۰۵.
۵. «ثقة وکن عثمانیا یبغض علیاً»؛ همان، ج۵، ص۲۵۳.
۶. «أنت منی‌بمکان قارون من موسی»؛ احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج۸، ص۲۶۲؛ علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج۱۲، ص۳۴۹؛ یوسف مزی، تهذیب الکمال، ج۵، ص۵۷۷؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب ←

بودن علی‌علیه‌السلام و عباس‌علیه‌السلام،[3] علی‌علیه‌السلام سبب بروز فاجعه در مدینه،[4] دادن چهارصد هزار درهم از سوی معاویه به سمرة بن جندب برای جعل حدیث در مذمت امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام،[5] نزول آیه «تولی کبره» در مذمت علی‌علیه‌السلام[6] و ...

۲. تضعیف روایات راویان و ائمهٔ شیعه؛[7]

۳. ممنوعیت نام‌گذاری به نام علی‌علیه‌السلام و کشتن کودکان هم‌نام علی‌علیه‌السلام؛[8]

۴. خجالت کشیدن کسانی که نامشان علی بود از نام خود؛[9]

۵. کشتن نسائی[10] به دلیل نقل فضائل امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام و امتناع از درخواست مردم دمشق در سخن گفتن از فضایل معاویه؛[11]

التهذیب، ج۲، ص۲۰۹؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الإسلام، ج۱۰، ص۱۲۲؛ همو، میزان الاعتدال، ج۳، ص۳۸۹، ش۶۸۹۴.

۱. «وهو یعلم أنه خائن»؛ علی بن عبدالله سمهودی، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، ج۴، ص۳۵۶؛ سلیمان بن إبراهیم قندوزی، ینابیع المودة، ج۲، ص۳۷۲، به نقل از أبی الحسن یحیی در کتاب أخبار المدینة.

۲. «یا عائشة، إن هذین یموتان علی غیر ملتی أو قال دینی»؛ ابن أبی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۴، ص۶۳.

۳. «(یا عائشة، إن سرک أن تنظری إلی رجلین من أهل النار فانظری إلی هذین قد طلعا)، فنظرت، فإذا العباس وعلی بن أبی طالب»؛ همان.

۴. «وأشهد بالله أن علیا أحدث فیها»؛ همان، ص۶۷.

۵. «فبذل له أربعمائة ألف درهم فقبل»؛ همان، ص۷۳.

۶. «والذی تولی کبره منهم له عذاب عظیم قال نزلت فی علی بن أبی طالب کرم الله وجهه»؛ ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء، ترجمه زهری، ج۳، ص۳۶۹.

۷. به طوری که بخاری تحت تأثیر عثمانیه و نواصب، در صحیح خود، و بسیاری از رجال حتی یک روایت از امام صادق نقل نکرده‌اند؛ نک.: سید محمد ابن العقیل، العتب الجمیل علی اهل الجرح و التعدیل، الباب الأول: فی ذکر رجال من أئمة أهل البیت وأفاضل العترة وخیرتهم قدح البعض فی عدالتهم أو غمزهم أو ترفع الروایة عنهم والتعلم.

۸. «بنو أمیة إذا سمعوا بمولود اسمه علی قتلوه»؛ یوسف مزی، تهذیب الکمال، ج۲۰، ص ۴۲۹، ترجمة علی بن رباح؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج۵، ص۱۰۲ و ج۷، ص۴۱۲.

۹. «هو علی وکان یغضب من علی ویجرح علی من سماه به»؛ همان؛ «أنه کان یلعن أباه لم سماه علیاً»؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج۴، ص۲۱۰.

۱۰. نسائی، از برجسته‌ترین علما و محدثان اهل تسنن است که کتاب سنن وی یکی از صحاح سته اهل سنت به شمار می‌رود. مزی در ترجمه آن می‌گوید: «أحد الأئمّة المبرزین والحفّاظ المتقنین والأعلام المشهورین»؛ یوسف مزی، تهذیب الکمال، ج۱، ص۳۲۹؛ و ابن‌کثیر درباره او می‌گوید: «الإمام فی عصره، والمقدم علی أضرابه وأشکاله وفضلاء دهره، رحل إلی الآفاق»؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج۱۱، ص۱۲۳.

۱۱. «ان نسائی ... فما زالوا یدفعون فی خصیتیه حتی أخرج من المسجد وحمل إلی الرملة أو مکة فتوفی بها»؛ ابن جوزی، ←

۶. شکستن منبر حاکم نیشابوری[۱] به علت نقل نکردن فضایل معاویه و ممنوع‌الخروج کردن او از منزل؛[۲]

۷. شلاق زدن امثال ابن ابی‌لیلی[۳] و عطیة بن سعد[۴] برای امتناع از سب علی علیه‌السلام؛[۵]

۹. شلاق زدن و آزار و اذیت ناقلان فضایل اهل بیت علیهم‌السلام (علی و حسنین و ...)؛[۶]

۱۰. کشتن و زندانی کردن شیعیان در تمامی شهرهای اسلامی؛[۷]

۱۱. حب شدید به معاویة بن ابی‌سفیان[۸] و تألیف کتاب[۹] و پایان‌نامه‌ها در مدح وی؛

المنتظم، ج۶، ص۱۳۱؛ محمد بن احمد ذهبی، تذکرة الحفاظ، ج۲، ص۷۰۰؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج۱۴، ص۱۳۲؛ یوسف مزی، تهذیب الکمال، ج۱، ص۱۳۲ و ...؛ «فقاموا إلیه فجعلوا یطعنون فی خصیتیه حتی أخرج من المسجد»؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج۱۱، ص۱۴۰.

۱. شارح بزرگ‌ترین و معتبرترین کتاب اهل سنت، یعنی صحیح بخاری.

۲. «أنهم کسروا منبره ومنعوه من الخروج»؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام، ج۲۸، ص۱۳۲؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج۱۷، ص۱۷۵و...

۳. از همراهان علی (ع) و از شرکت‌کنندگان در جنگ نهروان؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج۴، ص۲۶۷.

۴. از راویان کتاب صحیح بخاری، أبی‌داوود، ترمذی، ابن‌ماجه و ...

۵. «ثم ضربه لیسب أبا تراب رضی الله عنه»؛ همان. «فأبی عطیة أن یفعل فضربه أربعمائة وحلق رأسه ولحیته»؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج۶، ص۳۰۴؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۷، ص۲۰۱.

۶. «أمر المتوکل بضربه ألف سوط»؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج۱۰، ص۳۸۴؛ یوسف مزی، تهذیب الکمال، ج۲۹، ص۳۶۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج۱۳، ص۲۸۹ و ...؛ «واتفق انه أملی حدیث الطیر فلم تحتمله نفوسهم فوثبوا به وأقاموه وغسلوا موضعه»؛ محمد بن احمد ذهبی، تذکرة الحفاظ، ج۳، ص۹۶۶، ترجمه ابن السقاء.

۷. «أنّ أبا، جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام قال لبعض أصحابه: ... فقتلت شیعتنا بکلّ بلدة، وقطعت الأیدی والأرجل علی الظنّة، وکان من یذکر بحبّنا والانقطاع إلینا، سُجن، أو نُهب ماله، أو هُدمت داره.»؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۱۱، ص۴۳؛ «فقتلهم تحت کلّ حجر ومدر، وأخافهم، وقطع الأیدی والأرجل، وسمل العیون، وصلبهم علی، جذوع النخل وطرفهم وشرّدهم عن العراق، فلم یبق بها معروف منهم»؛ همان، ص۴۴؛ محمد بن عقیل، النصایح الکافیة، ص۷۲.

۸. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج۲، ص۱۸۸؛ ابن قیم جوزیه، نقد النقول، ج۱، ص۱۰۸؛ ابن تیمیه، منهاج السنة، ج۲، ص۶۲؛ ابن حجر هیتمی، تطهیر الجنان، ص۳۵؛ یوسف قرضاوی، تاریخنا المفتری علیه، ص۷۹-۱۰۲.

۹. ابن حجر هیتمی، تطهیر الجنان و اللسان عن الخطور و التفوه بثلب سیدنا معاویة بن ابی‌سفیان؛ محمد تقی عثمانی، حضرت معاویه و حقایق تاریخی؛ ایوب گنجی، معاویة را بهتر بشناسیم؛ عبدالقدوس راجی، معاویه بن ابی سفیان شاگرد مکتب نبوت و کاتب وحی؛ علی محمد محمد الصَّلاَّبی، معاویة بن أبی سفیان شخصیته وعصره؛ محمد صقر شحاته، معاویة بن أبی سفیان أمیر المؤمنین وکاتب وحی النبی الأمین، صلَّی اللَّهُ عَلَیهِ وَسَلَّمَ؛ همو، کشف شبهات وردّ مفتریات، عبدالمحسن بن حمد العباد البدر، دیدگاه منصفان درباره معاویه بن أبی سفیان؛ عباس بن بکار ضبی، أخبار الوافدین من الرجال من أهل البصرة والکوفة علی معاویة بن أبی سفیان.

۱۲. تطهیر جنایات ننگین یزید بن معاویة و توجیه اعمالش در حادثه کربلا و دفاع از وی؛[۱]

۱۳. برگزاری جشن[۲] و روزه گرفتن در روز عاشورا؛[۳]

۱۱. حمله وهابیت به حرم مطهر امام حسین علیه‌السلام و تخریب قبر ایشان و غارت اموال حرم و هتک ناموس و کشتار گسترده مردم بی‌دفاع شهر؛[۴]

۱۲. حملهٔ وهابیت به مدینه منوره و غارت گنج‌های داخل حجرهٔ شریف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله؛[۵]

۱۳. حمله وهابیت به مدینه منوره و تخریب قبور ائمه بقیع و بزرگان اسلام؛[۶]

۱۴. تخریب گنبد بارگاه امام هادی علیه‌السلام و امام حسن عسکری علیه‌السلام در سامرا؛[۷]

۱۵. نبش قبر صحابی جلیل‌القدر، حجر بن عدی در سوریه[۸] و تخریب بیش از هزار مسجد[۹] و چندین بارگاه[۱۰] و زیارتگاه[۱۱] در این کشور؛

۱۶. بریدن سر مردان و هتک ناموس زنان مسلمان و تصاحب آنها به عنوان کنیز و ده‌ها جنایت دیگر در کشورهای اسلامی.

---

۱. ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج۳، ص۱۲۵؛ ابن تیمیه، منهاج السنة، ج۴، ص۴۷۲ و ۵۵۰.

۲. «عن ابی هریرة قال: قال رسول الله عاشورا عید نبی کان قبلکم فصوموه انتم»؛ علی ابن ابی بکر هیثمی، مجمع الزوائد، ج۳، ص۱۸۵؛ «معاویة علی المنبر یقول: ان یوم عاشورا یوم عید فمن، صامه فقد کان یصام و من ترکه فلا حرج»؛ عبد الرزاق صنعانی، المصنف، ج۴، ص۲۹۱.

۳. نک.: محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، باب، صوم یوم عاشورا؛ صحیح مسلم، باب، صوم یوم عاشورا؛ غنیة الطالبین، ص۶۸۴-۶۸۷؛ ابن أبی شیبة کوفی، مصنف، ج۲، ص۳۱۰؛ جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج۸، ص۴۹۹.

۴. ابن بشر، عنوان المجد فی تاریخ المجد، ص۲۵۷ و ۲۵۸؛ سنت جون فیلبی، تاریخ نجد، ص۱۴۲؛ ایلکسی فاسیلیف، تاریخ العربیة السعودیة، ص۱۳۱-۱۳۳؛ لوییس دوکورانسی، الوهابیون تاریخ ما اهمله التاریخ، ص۷۷.

۵. منیر العجلانی، تاریخ البلاد العربیة السعودیة، ج۲، «عهد سعود الکبیر»، ص۴۸.

۶. مقدمه علی دوانی بر کتاب فرقهٔ وهابی، ص۵۶.

۷. سید محمد حسینی قزوینی، وهابیت از منظر عقل و شرع، ص۱۱۴.

8. http://www.mashreghnews.ir/fa/news/21193.

9. http://isna.ir/fa/news92122516473

10. http://fa.alalam.ir/news/1484303

11. http://www.khabaronline.ir/detail/342429/World/middle-east

نتیجه

با توجه به مباحث مطرح‌شده، ناصبی‌گری را باید پدیده نامیمون جهان اسلام بدانیم که ریشه‌های آن در صدر اسلام پدید آمد و بعد از قتل عثمان با تشکیل جریان عثمانیه شدت گرفت، و در زمان معاویة بن ابی‌سفیان، وی آن را رسمیت بخشید. این پدیده، که با سب و لعن علنی علی علیه‌السلام و بغض نسبت به اهل بیت ایشان آغاز شد در گذر زمان موجب به وجود آمدن گروه‌هایی شد که پیامدهای زشت و نتایج اسف‌بار آن تا امروز هم دامن‌گیر جهان اسلام شده است.

به امید روزی که مسلمانان با اتحاد یکدیگر این جریان منحوث را از صفحهٔ روزگار محو کنند.

منابع

۱. أبشیهی أبو الفتح، محمد بن أحمد بن منصور، **المستطرف فی کل فن مستطرف**، بیروت: دار و مکتبة الهلال، چاپ اول، ۲۰۰۰م.

۲. ابن ابی الحدید، عزّ الدین بن هبة الله، **شرح نهج البلاغة**، تحقیق: محمد عبد الکریم النمری، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

۳. ابن أثیر، علی بن ابی‌الکرم، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صار، ۱۳۸۵ق.

۴. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، **السرائر**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

۵. ابن‌جوزی، ابی‌الفرج عبدالرحمن، **المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

۶. ابن‌عدیم، عمر بن احمد، **بغیة الطلب فی تاریخ حلب**، تحقیق: سهیل ذکار، دمشق: مؤسسة البلاغ، ۱۴۰۸ق.

۷. ابن‌عمرانی، محمد بن علی، **الانباء فی تاریخ الخلفاء**، تحقیق: قاسم سامرائی، قاهره: دار الآفاق العربیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

۸. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**، قم: منشورات الرضی، چاپ دوم، ۱۳۶۸ش.

۹. ـــــــــــــــــــــــ ، **علل الشرائع**، تحقیق: السید محمد صادق بحر العلوم، نجف: منشورات المکتبة الحیدریة ومطبعتها، ۱۳۸۵ق.

۱۰. ـــــــــــــــــــــــ ، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق: علی أکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، بی‌تا.

۱۱. ابن بشر، عثمان بن عبد الله، **عنوان المجد فی تاریخ النجد**، چاپ چهارم، ریاض: مطبوعات دارة الملک عبد العزیز، ۱۴۰۲ق.

۱۲. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبویة**، تحقیق: دکتر رشاد سالم، بی‌جا: مؤسسه قرطبة، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

۱۳. ـــــــــــــــــــــــ ، **مجموع الفتاوی**، تخریج احادیث: عامر الجزار و انور الباز، بی‌جا: دار الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.

۱۴. ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی، **تهذیب التهذیب**، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامیة، چاپ اول، ۱۳۲۶ق.

۱۵. ـــــــــــــــــــــــ ، **فتح الباری بشرح صحیح البخاری**، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.

۱۶. ـــــــــــــــــــــــ ، **لسان المیزان**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.

۱۷. ابن حمدون، محمد بن حسن، **التذکرة الحمدونیة**، تحقیق: احسان عباس و بکر عباس، بیروت: دار صار، الطبعة الاولی، ۱۹۹۶.
۱۸. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **تاریخ ابن خلدون**، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، بی‌تا.
۱۹. ابن سعد، محمد، **الطبقات الکبری**، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار صار، چاپ اول، ۱۹۶۸.
۲۰. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله، **الاستیعاب**، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجیل، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۱. ابن‌عثیمین، محمد بن صالح، **شرح العقیدة الواسطیه**، تحقیق: سعد فواز الصمیل، ریاض: دار ابن الجوزی، چاپ پنجم، ۱۴۱۹ق.
۲۲. ابن‌عساکر، علی بن حسن، **تاریخ مدینة دمشق**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۳. ابن‌عقیل، سید محمد، **العتب الجمیل علی اهل الجرح والتعدیل**، بیروت: مؤسسة البلاغ، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۴. ابن‌عقیل، سید محمد، **النصائح الکافیة**، قم: دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۵. ابن‌قدامه، عبد الله بن احمد، **المغنی**، بیروت: دار الکتاب العربی، بی‌تا.
۲۶. ابن‌کثیر، اسماعیل، **البدایة والنهایة**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۲۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب** قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
۲۸. ـــــــــــــــــ ، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۲۹. ابو معاش، علی، **الأربعین فی حب أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب**علیه‌السلام، قم: دار الاعتصام، ۱۳۷۸ش.
۳۰. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، **حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء**، مصر: السعادة، ۱۳۹۴ق.
۳۱. ابومخنف ازدی، لوط بن یحیی، **مقتل الحسین (علیه السلام)**، تعلیق: حسن غفاری، قم: مطبعة العلمیة، بی‌تا.
۳۲. ابی‌الفداء، اسماعیل بن علی، **المختصر فی أخبار البشر تاریخ أبی الفداء**، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، بی‌تا.
۳۳. احمدی میانجی، علی، **مواقف الشیعة**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۳۴. اربلی، علی بن ابی الفتح، **کشف الغمة فی معرفة الأئمة**، بیروت: دار الأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۳۵. امین، سید محسن، **أعیان الشیعة**، تحقیق: حسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، بی‌تا.
۳۶. أمینی، عبد الحسین، **الغدیر فی الکتاب والسنة والأدب**، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ق.
۳۷. انصاری، محمد حیاة، **المسند الصحیح**، بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول، بی‌تا.

۳۸. أیوب، سعید، **معالم الفتن**، قم: مجمع إحیاء الثقافة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۳۹. آلوسی، محمود بن عبد الله، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، تحقیق: علی عبد الباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۴۰. آمدی، محمد گوزل، **الهجرة إلی الثقلین**، قم: مرکز الأبحاث العقائدیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۴۱. بجنوردی، محمد حسن، **القواعد الفقهیه**، محققان: محمد حسین درایتی و مهدی مهریزی، قم: نشر هادی، چاپ اول، ۱۳۷۷ق.
۴۲. بحرانی، سید هاشم، **مدینة المعاجز**، تحقیق: شیخ عزة الله مولائی همدانی، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۴۳. بحرانی، عبد الله، **العوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآیات والأخبار والأقوال**، قم: مدرسة الامام المهدی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.
۴۴. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضره فی أحکام العترة الطاهرة**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.
۴۵. بحرانی، یوسف بن احمد، **الشهاب الثاقب فی بیان معنی الناصب**، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: امیر، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۴۶. بخاری، محمد بن إسماعیل، **التاریخ الصغیر**، تحقیق: محمود إبراهیم زاید، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۴۷. بلاذری، **جمل من أنساب الأشراف**، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۴۸. بیهقی، احمد بن حسین، **السنن الکبری**، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۴۹. ترمذی، محمد بن عیسی، **سنن الترمذی**، محقق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸.
۵۰. تستری، محمد تقی، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۵۱. تستری، نور الله، **احقاق الحق**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۵۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۹۹۰ق.
۵۳. حاکم نیشابوری، محمّد بن عبدالله، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق و إشراف: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.
۵۴. حاکم نیشابوری، محمّد بن عبدالله، **فضائل فاطمة الزهراء**، تحقیق: علی رضا بن عبدالله، قاهره: دار الفرقان، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۵۵. حر عاملی، محمد بن حسن، **الانتصار**، بیروت: دار السیرة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۵۶. ـــــــــــــــــ، **الوسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۷۲ش.

۵۷. حسینی قزوینی، سید محمد، **وهابیت از منظر عقل و شرع**، قم: موسسهٔ تحقیقاتی ولی عصر (عج)، بی‌تا.
۵۸. حکیم، سید محسن، **مستمسک العروة الوثقی**، قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۵۹. حلی، حسن بن یوسف، **تذکرة الفقها**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۶۰. ــــــــــــــــ ، **منهاج الکرامة فی معرفة الامامة**، تحقیق: عبد الرحیم مبارک، مشهد: مؤسسة عاشوراء للتحقیقات والبحوث الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۶۱. ــــــــــــــــ ، **نهایة الاحکام فی معرفة الأحکام**، قم: مؤسسة اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۶۲. حلی، حسین، **دلیل العروة الوثقی**، تحقیق: حسن سعید، بی‌جا: مطبعة النجف، ۱۳۷۹ق.
۶۳. حموی، یاقوت بن عبد الله، **معجم البلدان**، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ق.
۶۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی، **تاریخ بغداد**، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۶۵. خوارزمی، موفق بن احمد، **مقتل الحسین**، قم: انوار الهدی، ۱۴۲۸ق.
۶۶. خویی، ابوالقاسم، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، تحقیق و تألیف: علی غروی، مؤسسة إحیاء آثار الامام الخویی قدس سره، قم: چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.
۶۷. خویی، حبیب الله، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة**، قم: بنیاد فرهنگ امام المهدی (عج)، چاپ چهارم، بی‌تا.
۶۸. دوکورانسی، لوییس، **الوهابیون تاریخ ما اهمله التاریخ**، ریاض: مکتبة دار النشر، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
۶۹. ذهبی، محمد بن احمد، **تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والأعلام**، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۷۰. ــــــــــــــــ ، **تذکرة الحفاظ**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۷۱. ــــــــــــــــ ، **سیر اعلام النبلاء**، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ نهم، ۱۴۱۳ق.
۷۲. ــــــــــــــــ ، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲ق.
۷۳. راجی، عبد القدوس، **معاویه بن ابی سفیان شاگرد مکتب نبوت و کاتب وحی**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۷۴. ری‌شهری، محمد، **موسوعة الامام علی بن أبی طالب علیه السلام فی الکتاب والسنة والتاریخ**، قم: دار الحدیث للطباعة والنشر، چاپ دوم، ۱۴۲۵ق.
۷۵. زبیدی، سید محمد مرتضی، **تاج العروس**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

۷۶. زمخشری، محمود بن عمرو، **اساس البلاغة**، القاهرة: دار و مطابع الشعب، ۱۹۶۰م.
۷۷. ـــــــــــــــــــ ، **اساس البلاغة**، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۷۸. ـــــــــــــــــــ ، **ربیع الأبرار و نصوص الأخبار**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۷۹. سبحانی، جعفر، **الخمس فی الشریعة الاسلامیة الغراء**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۷ش.
۸۰. سمهودی، علی بن عبدالله، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۸۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، **الدر المنثور فی تفسیر بالماثور**، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۸۲. ـــــــــــــــــــ ، **تاریخ الخلفاء**، بیروت: طابع معتوق اخوان، بی‌تا.
۸۳. شاکر، عبد الصمد، **نظرة عابرة إلی الصحاح الستة**، بی‌جا: مرکز الأبحاث العقائدیة، بی‌تا.
۸۴. شحاته، محمد صقر، **معاویة بن أبی سفیان أمیر المؤمنین وکاتب وحی النبی الأمین صَلَّی اللَّهُ عَلَیهِ وَسَلَّمَ**؛ کشف شبهات وردّ مفتریات، إسکندریه: دار الخلفاء الراشدین، بی‌تا.
۸۵. شریف رضی، محمد بن حسین، **خصائص الأئمة علیهم السلام**، تحقیق: محمد هادی میلانی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة الآستانة الرضویة المقدسة، ۱۴۰۶ق.
۸۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الحاشیة علی الالفیة**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۸۷. ـــــــــــــــــــ ، **رسائل**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۸۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالک الافهام**، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۸۹. ضبی، عباس بن بکار، **أخبار الوافدین من الرجال من أهل البصرة والکوفة علی معاویة بن أبی سفیان**، تحقیق: سینة شهابی، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۹۰. طبرسی، فضل بن حسن، **إعلام الوری بأعلام الهدی بأعلام الهدی**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۹۱. طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الطبری (تاریخ الرسل والملوک وصلة تاریخ الطبری)**، بیروت: دار التراث، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۹۲. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
۹۳. عاملی، احمد رضا، **معجم متن اللغة**، بیروت: دار مکتبة الحیاة، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.

۹۴. عاملی، جعفر مرتضی، **الصحیح من سیرة الامام علی**علیه‌السلام، قم: ولاء المنتظر (عج)، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۹۵. عاملی، محمد جواد، **مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۹۶. العباد البدر، عبد المحسن بن حمد، **دیدگاه منصفان درباره معاویة بن أبی سفیان**، ترجمه: اسحاق دبیری، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۹۷. عبد ربه الأندلسی، أحمد، **العقد الفرید**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۴ش.
۹۸. عثمانی، محمد تقی، **حضرت معاویه و حقایق تاریخی**، ترجمه: محمد ابراهیم دامنی، کراچی: مکتبة دار العلوم، ۱۴۲۴ق.
۹۹. عجلانی، منیر، **تاریخ البلاد العربیة السعودیة**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۰۰. عسکری، سید مرتضی، **معالم المدرستین**، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۰ق.
۱۰۱. فاسیلیف، الیکسی، **تاریخ العربیة السعودیة**، بیروت: شرکة المطبوعات، چاپ اول، ۱۹۹۵م.
۱۰۲. فاضل لنکرانی، محمد، **تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، کتاب الطهارة**، قم: مرکز فقه الأئمّة الأطهار علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۰۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، تحقیق: مهدی المخزومی، إبراهیم السامرائی، قم: مؤسسة دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۱۰۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ هشتم، ۱۴۲۶ق.
۱۰۵. فیلبی، سنت جون، **تاریخ نجد و دعوت الشیخ محمد بن عبدالوهاب**، تعریب: عمر الدیسراوی، قاهره: مکتبة مدبولی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۰۶. فیومی، احمد بن محمد، **مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، بیروت: المکتبة العلمیة، بی‌تا.
۱۰۷. قندوزی، سلیمان بن إبراهیم، **ینابیع المودة لذوی القربی**، تحقیق: سید علی جمال أشرف الحسینی، بی‌جا: دار الأسوة للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۱۰۸. کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۱۰۹. کلینی، محمد بن یعقوب، **کافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
۱۱۰. کورانی عاملی، علی، **جواهر التاریخ**، بی‌جا: دار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۱۱۱. گلپایگانی، محمدرضا، **نتایج الأفکار فی نجاسة الکفار**، تحقیق: علی کریمی جهرمی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۱۱۲. متقی هندی، علی ابن حسام، **کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال**، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
۱۱۳. مجلسی، محمد باقر، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۱۱۴. محدث کاشانی، محمد محسن، **الوافی**، اصفهان: مکتبة الامام أمیر المؤمنین علی علیه‌السلام العامة، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۱۱۵. محقق حلی، جعفر بن حسن، **الرسائل التسع**، تحقیق: رضا استادی، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
۱۱۶. **محمد الصَّلاَّبی، علی محمد، معاویة بن أبی سفیان شخصیته وعصره**، مصر: دار الأندلس الجدیدة للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۱۱۷. محمد الصلابی، علی محمد، **معاویة بن ابی‌سفیان شخصیته و عصره**، بیروت: دار ابن کثیر، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۱۱۸. محمودی، محمد باقر، **عبرات المصطفین**، قم: مجمع احیا فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۱۱۹. مدرسی یزدی، سید عباس، **نموذج فی الفقه الجعفری**، قم: مکتبة الداوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۲۰. مزی، یوسف، **تهذیب الکمال فی أسماء الرجال**، تحقیق: الدکتور بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ق.
۱۲۱. مسعودی، علی بن حسین، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، قم: منشورات دار الهجرة، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۱۲۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، بی‌جا: مؤسسة آل البیت (ع) لتحقیق التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۱۲۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الجمل**، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۱۲۴. مناوی، محمد، **فیض الغدیر**، تحقیق: احمد عبد السلام، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۲۵. موسوی خمینی، سید روح الله، **کتاب الطهارة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
۱۲۶. ــــــــــــــــــــ ، **کتاب الطهارة**، قم: مطبعة مهر، بی‌تا.
۱۲۷. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، تحقیق: شیخ عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ش.
۱۲۸. نسایی، احمد بن شعیب، **السنن الکبری**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۱۲۹. نیشابوری، مسلم بن حجّاج، **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۱۳۰. وحید بهبهانی، محمد باقر، **مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشّرائع**، قم: مؤسّسة العلامة المجدّد الوحید البهبهانی رحمه الله، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.

۱۳۱. هیتمی، احمد بن حجر، **الصواعق المحرقة فی الرد علی أهل البدع والزندقة**، قاهره: مکتبة القاهرة، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.

132. http://www.jahannews.com/vdcjyxe8huqeohz.fsfu.html

133. http://www.mashreghnews.ir/fa/news/21193.

134. http://isna.ir/fa/news92122516473

135. http://fa.alalam.ir/news/1484303

136. http://www.khabaronline.ir/detail/342429/World/middle-east

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم ◈ شماره۱۶ ◈زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۱۱۷-۱۲۹◈ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۰◈ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۲/۰۵

نگاه داعش به مهدویت

قادر سعادتی*

چکیده

مسئله مهدویت از موضوعاتی است که جریان‌های گوناگون معاصر از آن سوء استفاده کرده‌اند. گروه تکفیری داعش نیز برای مشروعیت دادن به جنایات خود و جذب اقشار مختلف مردم به گروه خود، از روایات و مباحث مهدویت بهره برده است. آنها از راه تلفیق روایات مهدویت با مسئله خلافت اسلامی، حکومت خود را به عنوان خلافت اسلامی موعود در آخرالزمان و زمینه‌ساز ظهور منجی معرفی می‌کنند. این سوء استفاده در گفتار و رفتار و حرکات اجتماعی- سیاسی آنها آشکار است.

کلیدواژه‌ها: داعش، خلافت اسلامی، دابق، مهدویت، پرچم‌های سیاه.

* پژوهش‌گر مؤسسه تحقیقاتی دارالإعلام لمدرسة اهل‌البیت علیهم‌السلام و دانش‌پژوه سطح ۴ حوزه علمیه قم.
g.saadati110@gmail.com

مقدمه

یکـی از موضـوعاتی کـه از صـدر اسـلام در بـین مسـلمانان محـل بحـث بـوده، پیش‌گویی‌های پیامبر خدا ﷺ از وضعیت آخرالزمـان و ایـام ظهـور حضـرت مهـدی علیه‌السلام است. این مسـئله در بـین شـیعه و اهـل سـنت اهمیـت ویـژه‌ای دارد و در هـر دو مـذهب کتاب‌های مستقلی در این زمینه نوشـته شـده اسـت. همچنـین، در طـول تـاریخ، افـراد و گروه‌های مختلفی با تطبیق این روایات بر خـود، از ایـن روایـات بـرای رسـیدن بـه اهـداف خودشان استفاده کرده‌اند. در دنیای امروز، گروه‌هایی با نام اسلام و برای دفاع از اسـلام، به جنگ با مسلمانان برخاسته‌اند و برای ایجاد مقبولیت در بین مردم این روایات را بر خود تطبیق می‌کنند.

معرفی داعش

بعد از حمله آمریکا به عراق، شاخه القاعده در عراق به رهبـری ابومصـعب زرقـاوی در ۲۰۰۴ علنی شد. این گروه تحت امر رهبر القاعـده جهـان بودنـد، ولـی بـرخلاف القاعـده، شیعیان را دشمن نزدیک خود و هدف خود را مبارزه با شیعیان عراق معرفی می‌کردنـد. در ۲۰۰۶، ابومصعب زرقاوی در بمباران عراق کشته شد و «ابوعمر البغدادی» به عنوان رهبر این گروه در آمد و در ۲۰۱۰ بعد از هلاکـت ابـوعمر البغـدادی، شخصـی بـه نـام «ابـوبکر البغدادی» جانشین وی شد.[1] با شروع جنگ القاعده در سوریه، شعبه‌ای از ایـن گـروه بـه سوریه رفت، اما در آنجا با «جبهه النصره» - که بعدها جزء القاعده شد- اختلافات داخلی پیدا کرد. آنها از ایمن الظـواهری خواسـتند در خصـوص اخـتلاف القاعـده عـراق و جبهـه النصره قضاوت کند که حکم او به نفع جبهه النصره بـود. بـا ایـن حکـم ابـوبکر البغـدادی مخالفت خود با ایمن الظواهری را اعلام کرد و به عراق برگشتند و خلافـت اسـلامی را بـا عنوان داعش - مخفف «دولت اسلامی عراق و شام»- اعلام کردند. آنها ادعای خلافـت اسلامی کردند و در تبلیغـات خـود رهبرشـان را خلیفـه مسـلمانان خواندنـد و او را «ابـوبکر

۱. برگرفته از: اکرم مجازی، مشهد النشاقات والتخالفات والمرجعیات الایدیولوجیه للجماعات الجهادیه، ص۲.

الحسینی القرشی البغدادی» معرفی کردند تا یادآور حدیث «خلفاء امتی اثنا عشر، کلهم من قریش»[1] باشد.

آنها در اعتقادات و فقه سیاسی خود تابع ابن‌تیمیه و محمد بن عبدالوهاب هستند و در مناطق تصرف‌شده در عراق و شام عبارتی از ابن‌تیمیه دیده می‌شود: «قوام الدین بکتاب یهدی و بسیف ینصر»؛ یعنی پایداری دین به کتاب هدایتگر و شمشیری است که دین را یاری می‌کند. آنها همچنین کتاب نواقض الاسلام محمد بن عبدالوهاب را بر در و دیوار مناطق اشغالی نصب کرده‌اند. همچنین، به پیروی از سید قطب، جهاد مسلحانه را اصل اساسی خود دانسته‌اند و بیانیه زرقاوی را، که شیعه را دشمن اصلی خود معرفی کرده است، نصب‌العین قرار داده‌اند.[2]

سوء استفاده داعش از مباحث مهدویت

حکومت‌ها و اشخاص در طول تاریخ از مباحث مربوط به آخرالزمان و اشراط الساعه، به لحاظ اینکه نوعی پیش‌گویی هستند و مصداق دقیق آنها مشخص نیست، سوء استفاده فراوانی کرده‌اند. برخی با جعل روایات یا تأویل روایات موجود به نفع خود، مردم را به گروه‌های خود جذب می‌کردند و برای حکومت خود مشروعیت و مقبولیت ایجاد می‌کردند.

گروه تکفیری داعش نیز از همه آنچه ممکن است برای استوار کردن قدرت خود استفاده کرده، که مهم‌ترین آنها بازگشت خلافت و در مرحله بعد شعارهای مربوط به مهدویت است.[3] آنها مسائل اجتماعی و شعارهای خود را طوری تنظیم می‌کنند که با روایات منقول از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و صحابه درباره آخرالزمان منطبق باشد تا از این راه برای خود مشروعیت و مقبولیت لازم را به دست آورند و قتل و غارت‌های خود را توجیه کنند. این گروه در شبکه‌های ماهواره‌ای، سایت‌های اینترنتی، مجلات و جرایدی که خودشان

۱. مسلم بن حجاج النیشابوری، صحیح مسلم، ج۶، ص۳، کتاب الاماره، باب الناس تبع لقریش.
۲. برگرفته از: محمد ابراهیم‌نژاد، داعش.
۳. به نمونه‌هایی از این موارد در ادامه مقاله اشاره خواهد شد.

منتشر می‌کنند، این روایات را به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر اعمال خودشان تطبیق می‌کنند. در اینجا به برخی از مباحثی که در خصوص مهدویت مطرح کرده‌اند اشاره می‌شود:

۱. اعتقاد داعشی‌ها به علائم ظهور

در یکی از بندهای اعتقادنامه‌ای که انجمن شرعی تنظیم القاعده در بلاد الرافدین (بین‌النهرین) - «اللجنة الشرعية لتنظيم القاعدة فی بلاد الرافدين» - که هسته اولیه گروه تکفیری داعش است، صادر کرده، چنین آمده است:

> ما از علائم قیامت (آخرالزمان) به آنچه از پیامبر ﷺ به صورت صحیح به ما رسیده، ایمان داریم، و اینکه بزرگ‌ترین فتنه از زمان خلقت آدم تا قیامت، فتنه دجال است؛ و به نزول عیسی علیه السلام و بر پا کردن عدل و داد و بازگشت خلافت راشده بر طبق روش نبوت ایمان داریم.[1]

داعش در این زمینه به کتاب الفتن وأخبار المهدی ونزول عیسی علیه السلام وأشراط الساعة اثر جهیمان بن سیف العتیبی استناد می‌دهد و آن را قبول دارد.[2]

۲. مجله‌ای با نام دابق

داعش در ماه رمضان ۱۴۳۵ ه.ق. بعد از اعلام خلافت اسلامی، اقدام به نشر مجله الکترونیکی (اینترنتی) کرد که تا به حال (جمادی‌الاولی ۱۴۳۶) شش شماره از این مجله منتشر شده است. این مجله با عنوان دابق، دربردارنده مواضع داعشی‌ها در خصوص مسائل مختلف است. مسئله مهمی که در این مجله به چشم می‌خورد استناد به احادیث واردشده در باب «فتن و اشراط الساعه» است. علاوه بر این احادیث، نام مجله نیز یادآور حدیثی منتسب به پیامبر ﷺ است. در این حدیث آمده است:

> عَنْ أَبِی هُرَیرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلی الله علیه وسلم- قَالَ: «لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّی ینْزِلَ الرُّومُ بِالأَعْمَاقِ أَوْ بِدَابِقَ فَیخْرُجُ إِلَیهِمْ جَیشٌ مِنَ الْمَدِینَةِ مِنْ خِیارِ أَهْلِ الأَرْضِ

1. www.tawhed.ws/r?i=ygz0yz64
2. www.tawhed.ws

یؤمَئِذٍ؛[1] قیامت برپا نمی‌شود تا اینکه رومی‌ها به اعماق یا دابق حمله کنند. آنگاه سپاهی از مدینه شامل بهترین مردم روی زمین علیه رومی‌ها برمی‌خیزند.

«دابق» شهری در شمال حلب است که از مرزهای ترکیه ۴۵ کیلومتر فاصله دارد. این شهر از توابع منطقه اعزاز است و در دشت آن، جنگی بزرگ میان ارتش عثمانی به رهبری سلطان سلیم اول و ممالیک به رهبری قنصوه الغوری در ۱۵۱۶ میلادی روی داد. در این جنگ عثمانی‌ها پیروز شدند و این پیروزی، مقدمه ورودشان بـه منـاطق عربـی و تأسـیس امپراتوری بزرگ عثمانی بود.[2] اما «الاعماق» که در حدیث آمده، به منطقه‌ای تابع انطاکیه ترکیه اشاره دارد که به دابق نزدیک است. این شهر یک بندر معروف و بزرگ دارد.

می‌توان گفت داعش با نام‌گذاری مجله رسمی خود به نـام «دابـق» می‌خواهـد ایـن را وانمود کند که آن لشکر مسلمان که در مقابـل رومی‌هـا در دابـق جنـگ خواهـد کـرد، مـا هستیم. نقل مکـرر روایـات مربـوط بـه جنـگ روم و مسـلمانان، در شـماره‌های گونـاگون مجله، این ادعا را تقویت می‌کند.[3]

۳. رموز القاب خلیفه داعشی

داعش در مجلات،[4] سایت‌ها،[5] و گفت‌وگوهـای خـود،[6] از خلیفـه خودشـان بـا عنـوان «ابوبکر البغدادی القرشی الحسینی» یاد می‌کند. در برخی موارد کلمه «الهاشـمی» را هـم بر آن اضافه می‌کنند.[7] این القاب هر کـدام معنـای خاصـی در منـابع اسـلامی دارنـد. نـام اصلی وی ابراهیم عواد ابراهیم علی بدری سامرایی، ملقب به ابودعاء است. ولی می‌تـوان

۱. مسلم بن حجاج النیشابوری، صحیح مسلم، ج۸، ص۱۷۵، کتاب الفتن، باب فتح القسطنطنیه.
۲. محمد بن عبد الرزاق بن محمَّد کژد عَلی، خطط الشام، ج۲، ص۲۰۸.
۳. برخی از این روایات در ادامه مقاله ذکر خواهد شد.
۴. دابق، همه شماره‌ها.
۵. مثلاً سایت http://www.tawhed.ws و www.alsunnah.info.
۶. مثلاً در شبکه‌های اجتماعی مانند یوتیوب و فیس‌بوک.
7 .www.mnbr.info

گفت آنها عناوین «ابوبکر»، «القرشی»، «الهاشمی»، و «الحسینی» را با اهداف خاصی به او داده‌اند که به آنها اشاره می‌کنیم:

«**ابوبکر**»؛ این عنوان را به او داده‌اند تا یادآور خلافت خلفا باشد، چنان‌که گفته شد، طبق اعتقاد آنها، در آخرالزمان روش خلافت خلفا زنده می‌شود. با این اسم می‌خواهند خلیفه خود را احیاکننده خلافت اسلامی در آخرالزمان معرفی کنند.

«**القریشی**»؛ از نظر شیعه ضروری است که امام و خلیفه از قریش و هاشمی باشد، چنان‌که از حضرت علی‌علیه‌السلام نقل شده: «اِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَیشٍ غُرِسُوا فِی هَـذَا الْـبَطْنِ مِـنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَی سِوَاهُمْ وَ لَا تَصْلُحُ الْوُلَاةُ مِنْ غَیرِهِم»؛[1] امامان از قریش هستند و ریشه در بنی‌هاشم دارند و غیر بنی‌هاشم صلاحیت امامت را ندارند.

در منابع اهل سنت نیز روایات فراوانی بر لزوم قرشی بودن خلیفه تا قیامت وجود دارد، از جمله روایات نقل‌شده در مسند احمد، مانند: «الأئمة من قریش»؛[2] یعنی امامان از قریش هستند؛ و حدیث صحیح مسلم از پیامبر خدا‌صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمودند: «لاَ یزَالُ هَذَا الأَمْرُ فِی قُرَیشٍ مَا بَقِی مِنَ النَّاسِ اثْنَانِ»؛[3] یعنی همیشه این امر (خلافت) در قریش است تا روزی که دو نفر از مردم زنده باشند. حتی نووی در شرح این حدیث ادعای اجماع می‌کند و می‌گوید: «هذا الحدیث وأشباهه دلیل ظاهر علی أن الخلافة مختصة بقریش، لا یجوز عقدها لأحد غیرهم، وعلی هذا انعقد الاجماع فی زمن الصحابة فکذلک من بعدهم»؛[4] این حدیث و امثال آن دلیل آشکاری بر اختصاص خلافت به قریش است؛ قرار دادن آن در غیر قریشی جایز نیست؛ بر این مطلب در زمان صحابه و بعد از آنها اجماع و اتفاق نظر است.

۱. نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۴۴.
۲. أبو عبد الله أحمد بن محمد ابن حنبل، مسند احمد، ج۱۹، ص۳۱۸.
۳. مسلم بن حجاج النیشابوری، صحیح مسلم، ج۶، ص۲.
۴. النووی، أبو زکریا محیی الدین یحیی بن شرف، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج۱۲، ص۲۰۰.

اگرچه افرادی آن را ضروری ندانسته‌اند اما نظر مشهور اهل سنت بر لزوم قرشی بودن است. پس لقب قریشی برای خلیفه داعشی، پشتوانه‌ای دارد که ممکن است برای مشروعیت دادن به خلافت او و تطبیق او با این روایات باشد.

«**الحسینی**»؛ در روایات شیعه و اهل سنت وارد شده که کسی که در آخرالزمان ظهور می‌کند و زمین را پر از عدل می‌کند از نسل امام حسین علیه‌السلام است. این امر در بین شیعه متواتر و متفق علیه است، مانند حدیث حضرت علی علیه‌السلام از پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «لَاتَذْهَبُ الدُّنْیا حَتَّی یقُومَ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِ الْحُسَینِ یمْلَؤُهَا عَدْلًا کمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَ جَوْراً».[1] قیامت برپا نمی‌شود تا اینکه مردی از فرزندان حسین علیه‌السلام قیام کند و زمین را با عدل و داد پر کند، همان‌طور که با ظلم و ستم پر شده است.

و در بین اهل سنت نیز، اگرچه برخی معتقدند مهدی علیه‌السلام از نسل امام حسن علیه‌السلام است، اما روایاتی در منابع آنها آمده که دلالت می‌کند بر اینکه حضرت مهدی علیه‌السلام از نسل امام حسین علیه‌السلام است؛ مانند حدیث عبدالله بن عمرو، که گفته است: «یخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ وَلَدِ الْحُسَینِ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ، وَلَوِ اسْتَقْبَلَتْهُ الْجِبَالُ لَهَدَمَهَا وَاتَّخَذَ فِیهَا طُرُقًا»؛[2] یعنی مردی از فرزندان حسین علیه‌السلام از مشرق ظهور می‌کند که اگر کوه‌ها در مقابلش بایستند آنها را تخریب می‌کند و راه را هموار خواهد کرد.

همچنین حدیث پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمودند: «اگر از عمر دنیا بیش از یک روز باقی نمانده باشد، خدا آن روز را آن‌قدر طولانی می‌کند که مردی از فرزندان مرا، که هم‌نام من است، مبعوث کند، سلمان برخاست و گفت: یا رسول‌الله! از نسل کدام فرزندتان؟ فرمود: از این فرزندم؛ و با دستش به حسین زد».[3]

۱. محمد بن علی ابن بابویه، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج۲، ص۶۶.
۲. أبو عبد الله نعیم بن حماد المروزی، کتاب الفتن، ص۳۷۱.
۳. احمد بن عبد الله الطبری، ذخایر العقبی، ص۱۳۶.

با توجه به این روایات، ممکن است لقب «حسینی» برای خلیفه داعشی، به منظور تطبیق با این روایات به او داده شده باشد، تا مردم به خیال اینکه ممکن است این همان مهدی موعود باشد، برای یاری او رغبت زیادی داشته باشند.

۴. پرچم داعش

پرچم داعش به رنگ سیاه است که روی آن با رنگ سفید نوشته شده: «لا اله الا الله محمد رسول الله». این نوع طراحی پرچم نیز هم‌سو با دو رکن اساسی تفکر داعشی، یعنی خلافت و مهدویت، است.[۱] چون:

الف. رنگ پرچم حکومت پیامبر خداﷺ سیاه بوده است، چنان‌که در روایات آمده است: «عن عبد الله بن عباس أنه قال كانت راية النبی، صلی الله علیه وسلم، سوداء، ولواؤه أبيض»؛[۲] یعنی عبد الله بن عباس می‌گوید: رایت پیامبرﷺ سیاه بود و لوای ایشان سفید.[۳] با طراحی پرچم به این شکل، می‌خواهند خود را طبق حدیث، خلیفه پیامبرﷺ و ادامه‌دهنده روش پیامبر معرفی کنند؛ (كانت الخلافة على منهاج النبوة).[۴] چنان‌که در سایت‌های مختلف با استناد به این احادیث، چیزهایی را نیز به آن روایات اضافه کرده‌اند و گفته‌اند: «پرچم پیامبرﷺ در حکومتش سیاه‌رنگ بود که روی آن «لا اله الا الله محمد رسول الله» نوشته شده بود و پرچم خلافت اسلامی در این زمان همان پرچم رسول‌الله و ادامه‌دهنده روش اوست».[۵]

ب. در برخی منابع حدیثی، روایاتی وجود دارد معروف به روایات «رایات السود»؛ یعنی پرچم‌های سیاه. در این روایات بعد از خبر برافراشته شدن پرچم هایی سیاه در آستانهٔ ظهور به مسلمانان توصیه شده به یاری کسانی بشتابند که این پرچم‌ها را برافراشته‌اند؛

---

۱. البته عباسیان هم برای دولت خود از این طرح استفاده کرده بودند.

۲. محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی، ج۳، ص۱۱۵.

۳. رایت پرچمی است که لشکر زیر آن جنگ می‌کنند و علامت گروه است، ولی لواء پرچمی است که نشانه فرماندهی است و امیر هر جا باشد، لواء همان‌جاست؛ فخر الدین طریحی، مجمع البحرین، ج۱، ص۱۹۹.

۴. أبو عبد الله أحمد بن محمد ابن حنبل، مسند احمد، ج۳۰، ص۳۵۵.

5. http://betrol.blogspot.com/2012/12/blog-post_8.html#ixzz3L610Zyir

چراکه منجی به کمک همین افراد جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. عبدالله بن مسعود در حدیثی از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که ایشان فرمودند:

> ما خاندانی هستیم که خدا آخرت را برای ما برگزید نه دنیا را و خاندانم پس از من با تبعید، فشار و آوارگی روبه‌رو می‌شوند تا پرچم‌های سیاه از سوی مشرق برافراشته شود، آنها حق را می‌خواهند، اما حق آنها داده نمی‌شود، آنها در راه حق جنگ می‌کنند و پیروز می‌گردند. هر کس از شما و نسل‌های شما، آن پرچم‌های برافراشته را دید، به سوی امام خاندان من بشتابد گرچه با نهایت سختی؛ چراکه آنان پرچم‌های هدایت‌اند و پرچم خود را به مردی از خاندان من، که هم‌نام من است، و زمین را بعد از ظلم و ستم با عدل و داد پر می‌کند، تسلیم خواهند کرد.[1]

این روایت و روایاتی با این مضمون در منابع شیعه نیز آمده است.[2] می‌توان گفت: با طراحی این نوع پرچم، علاوه بر منتسب کردن خود به رسول خدا ﷺ و خلافت اسلامی، خواسته‌اند خود را زمینه‌سازان ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام نیز تلقی کنند.

۵. طرح خلافت داعشی در امتداد خلافت اسلامی

داعش در برنامه خود، مهدویت را با خلافت تلفیق کرده، در کنار روایات مربوط به مهدویت، بازگشت و احیای خلافت خلفا را مطرح کرده است. در نوشته‌های خود بر دو مطلب «خلافت و اشراط الساعه» تأکید فراوانی دارند. آنها با استدلال به برخی از روایات، که در منابع اهل سنت در خصوص بازگشت خلافت در آخرالزمان آمده است، خودشان را احیاکنندگان خلافت معرفی می‌کنند. این روایت در مسند احمد چنین آمده است:

> نعمان بن بشیر نقل می‌کند در مسجد با رسول خدا نشسته بودیم. ابوثعلبه خشنی آمد و به بشیر بن سعد گفت آیا حدیث پیامبر در مورد امراء را یاد داری؟ حذیفه گفت من حفظ کرده‌ام، و گفت رسول خدا فرمودند: «نبوت در بین شماست، تا زمانی که خدا بخواهد، و هر موقع خواست آن را برمی‌دارد، سپس خلافت بر روش پیامبری است، تا زمانی که خدا بخواهد، و هر موقع خواست آن را برمی‌دارد، سپس حکومت سخت‌گیر است، تا زمانی که

۱. ابو عبد الله الحاکم النیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج۴، ص۴۶۴.
۲. سید بن طاووس حسنی، الملاحم والفتن، ص۱۱۸.

خدا بخواهد، و هر موقع خواست آن را برمی‌دارد، سپس حکومت اجباری است، تا زمانی که خدا بخواهد، و هر موقع خواست آن را برمی‌دارد، سپس خلافت بر روش پیامبری است. پس ساکت شدند.[1]

گروه داعش در سایت‌های مختلف با استناد به این حدیث، حکومت خود را خلافت آخرالزمانی معرفی کرده است.[2]

۶. فاتحین جنگ موعود

داعشی‌ها معتقدند در آخرالزمان جنگی بین مسلمانان و مسیحیان اتفاق می‌افتد. آنها با تقویت نیروی نظامی خود می‌خواهند فاتحین این جنگ باشند و با طرح خلافت اسلامی، خود را نماد اسلام معرفی می‌کنند که در این جنگ بر مسیحیان پیروز می‌شود. آنها برای این اعتقاد به احادیثی استناد کرده‌اند که در منابع اسلامی آمده است، از جمله:

۱. پیامبر خدا بعد از شمردن شش علامت از علائم قیامت فرمودند: «سپس بین شما و بین بنی‌اصفر (روم) معاهده بسته می‌شود که خیانت می‌کنند و بر شما در زیر هشتاد پرچم لشکرکشی می‌کنند که زیر هر پرچمی دوازده هزار نفر است».[3]

۲. خالد بن معدان از رسول الله ﷺ نقل کرده است:

شما با روم صلح امنیتی برقرار خواهید کرد و حمله خواهید کرد و آنها از پشتشان هجوم بردند پس تسلیم می‌شوید و به غنیمت می‌دهید. سپس در مرج ذی‌تلول اقامت می‌کنید. شما مسلمانان با رومی‌ها صلح مسالمت‌آمیزی را انجام می‌دهید. شما و با آنها در برابر دشمن متحد شده و علیه آن می‌جنگید. در نهایت پیروز می‌شوید. اموال غنیمت را به دست می‌آورید. سپس به سوی خانه و کاشانه به راه می‌افتید تا به «مرج ذی‌تلول»[4]

---

۱. أبو عبد الله أحمد بن محمد ابن حنبل، مسند احمد، ج۳۰، ص۳۵۵ : «تَكونُ النُّبُوَّةُ فِيكمْ مَا شَاءَ اللَّـهُ أَنْ تَكونَ ثُـمَّ يرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يرْفَعَهَا ثُمَّ تَكونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فَتَكونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تكونَ ثُـمَّ يرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّـهُ أَنْ يرْفَعَهَا ثُـمَّ تَكونُ مُلْكا عَاضًّا فَيكونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يكونَ ثُمَّ يرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يرْفَعَهَا ثُمَّ تَكونُ مُلْكا جَبْرِيةً فَتَكونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكونَ ثُمَّ يرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يرْفَعَهَا ثُمَّ تَكونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ ثُمَّ سَكتَ».

۲. برای نمونه: http://betrol.blogspot.com/2012/12/blog-post_8.html#ixzz3L5zVYbgh

۳. محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج۴، ص۶۸.

۴. برخی گفته‌اند ذی‌تلول همان دابق است.

می‌رسید. در آنجا توقف می‌کنید. یک مرد نصرانی صلیب را بر می‌دارد و می‌گوید صلیب غلبه پیدا کرده است. مردی از مسلمانان به خشم می‌آید و می‌گوید خدا غالب شد. صلیب را می‌شکند. جنگی بین مسلمانان و رومی‌ها اتفاق می‌افتد که خدا گروهی از مسلمانان را با شهادت اکرام می‌کند. آنگاه روم فریب داده، زیر هشتاد پرچم که هر کدام دوازده هزار نفر را شامل می‌شود به سوی شما می‌آیند.[1]

در شماره ۴ مجله دابق، ص۵۶، به این حدیث استناد شده، محقق شدن پیش‌گویی‌های مذکور در این احادیث، نزدیک شمرده شده است. آنها ائتلاف به اصطلاح ضدداعش غربی‌ها را، که رو به گسترش است، مقدمه تحقق آن می‌پندارند. بر اساس این احادیث «رومی‌ها» [غرب]، زیر ۸۰ پرچم که از هر کدام ۱۲ هزار نیرو پیروی می‌کند، گرد هم خواهند آمد و شمار ارتشی که علیه «مسلمانان» خواهد جنگید، به حدود ۹۶۰ هزار نفر خواهد رسید.

همچنین در شماره ۲ مجله دابق بعد از تأکید بر فتوحات و پیروزی‌ها و گسترش قلمرو خودشان، در صفحه آخر برای تأیید و مشروع جلوه دادن این فتوحات حدیثی را از پیامبرﷺ آورده است: «تَغْزُونَ جَزِيرَةَ الْعَرَبِ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ ثُمَّ فَارِسَ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ ثُمَّ تَغْزُونَ الرُّومَ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ ثُمَّ تَغْزُونَ الدَّجَّالَ فَيَفْتَحُهُ اللَّهُ»؛[2] در این روایت هم که بر خودشان تطبیق می‌دهند خود را فاتح جنگ‌های آخرالزمان معرفی می‌کنند.

۷. آرزوی حکومت بر جهان

شماره ۵ مجله دابق درباره گسترش و بسط حکومت و خلافت اسلامی است، در پیش‌گفتار این شماره (ص۳) حدیثی از صحیح مسلم نقل شده است: «رسول خدا ﷺ فرمود: خدا زمین را برای من جمع کرد و من مشرق و مغرب آن را دیدم. و امت من بر حکومت زمین از شرق تا غرب - که من دیدم- خواهد رسید».[3] با نقل این روایت به دنبال

۱. أبو عبد الله أحمد بن محمد ابن حنبل، مسند احمد، ج۲۸، ص۳۱.
۲. مسلم بن حجاج النیشابوری، صحیح مسلم، ج۸، ص۱۷۸.
۳. همان، ج۸، ص۱۷۱؛ سید بن طاووس حسنی، الملاحم والفتن، باب هلاک هذه الامه... .

فتوحات خود، به خواننده این مطلب را القا می‌کنند که آنها بر مشرق و مغرب حکومت خواهند کرد.

همچنین، بعد از مباحث مربوط به بسط خلافت و ذکر فتوحات خودشان در همان شماره، در صفحه آخر به حدیثی از پیامبرﷺ، که در سنن ابی‌داوود آمده، استناد شده است: عَنِ النَّبِی صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَوْ لَمْ یبْقَ مِنَ الدُّنْیا إِلَّا یوْم لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِک الْیوْمَ حَتَّی یبْعَثَ فِیهِ رَجُلًا مِنِّی - أَوْ مِنْ أَهْلِ بَیتِی - یوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِی، وَاسْمُ أَبِیهِ اسْمُ أَبِی یمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا، وَعَدْلًا کمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا».[1]

این حدیث نیز در ادامه مباحث مربوط به گسترش خلافت داعشی می‌تواند بیانگر این مطلب باشد که این گروه آماده‌کننده زمینه برای ظهور منجی است.

نتیجه

با در نظر گرفتن تبلیغات و رفتار گروه داعش و نحوه استدلال آنها به احادیث فتن و اشراط الساعه، می‌توان به این نتیجه رسید که آنها خود را زمینه‌سازان ظهور منجی معرفی می‌کنند. اخبار مربوط به آخرالزمان را به نفع خود مصادره و تأویل می‌کنند. لذا لازم است مسلمانان از خطر تطبیق روایات اسلامی بر گروه‌های تکفیری غیراسلامی آگاه شوند و به خیال عمل به روایات به این گروه‌ها نپیوندند.

۱. أبو داوود سلیمان بن الأشعث السِّجِسْتانی، سنن ابی‌داوود، ج۴، ص۱۰۶، کتاب المهدی.

منابع

۱. **نهج البلاغه**، تعلیقه: صبحی صالح.

۲. ابراهیم‌نژاد، محمد، **داعش**، قم: دارالاعلام لمدرسة اهل البیت (ع)، ۱۳۹۳.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، تهران: نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۴. ابن حنبل، أبـو عبـد اللـه أحمـد بـن محمـد، **مسـند أحمـد**، تحقیـق: شـعیب الأرنـؤوط، عـادل مرشـد، وآخرون، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولی، ۱۴۲۱.

۵. البخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱.

۶. الترمذی، محمد بن عیسی، **سنن الترمذی**، تحقیق: عبد الرحمان محمد عثمان، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳.

۷. الحاکم النیشابوری، ابو عبد الله، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصـطفی عبـد القـادر عطـا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولی، ۱۴۱۱.

۸. حسنی، سید بن طاووس، **الملاحم والفتن**، قم: نشر صاحب الأمر، الطبعة الاولی، ۱۴۱۶.

۹. السِّجِسْتانی، أبو داوود سلیمان بـن الأشـعث، **سـنن أبـی داوود**، المحقـق: محمـد محیـی الـدین عبـد الحمید، صیدا- بیروت: المکتبة العصریة، بی‌تا.

۱۰. الطبری، احمد بن عبد الله، **ذخایر العقبی**، القاهره: مکتبة القدسی، ۱۳۵۶.

۱۱. طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶.

۱۲. عتیبی، جهیمان بن سیف، **الفتن وأخبار المهدی ونزول عیسی علیـه السـلام وأشـراط السـاعة**، بی‌جا: بی‌تا.

۱۳. کرْد عَلی، محمد بن عبد الرزاق بن محمَّـد، **خطـط الشـام**، دمشـق: مکتبـة النـوری، الطبعـة الثالثـة، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.

۱۴. مجازی، اکرم، **مشهد النشاقات والتخالفـات والمرجعیـات الایدیولوجیـه للجماعـات الجهادیـه**، بی‌جا، ۲۰۰۷.

۱۵. مجله الکترونیکی **دابق**، شماره ۱-۵.

۱۶. المروزی، أبو عبد الله نعیم بن حماد، **کتاب الفتن**، تحقیق: سـمیر أمـین الزهیـری، القـاهرة: مکتبـة التوحید، الطبعة الأولی، ۱۴۱۲.

۱۷. النووی، أبو زکریا محیی الدین یحیی بن شرف، **المنهاج شرح صحیح مسلم بـن الحجـاج**، بیـروت: دار إحیاء التراث العربی، الطبعة الثانیة، ۱۳۹۲.

۱۸. النیشابوری، مسلم بن حجاج، **صحیح مسلم**، بیروت: دار الجیل، بی‌تا.

19. www.alsunnah.info

20. www.betrol.blogspot.com

21. www.mnbr.info

22. www.tawhed.ws

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم ◈ شماره۱۶ ◈ زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۱۳۱-۱۴۹ ◈ تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۱۰ ◈ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰

زیارت قبور و سفرهای زیارتی از نگاه اهل سنت

محمد اصغری‌نژاد*

چکیده

مسلمانان از دیرباز قبور افرادی را که به نظر آنها صالح و شایسته بودند، زیارت می‌کردند و این رویکرد به صورت رویه، سیره و عادت مسلمانان شده است. بدیهی است که لازمه زیارت قبور، طی مسافت بین محل اسکان زائر تا قبر مورد نظر است. از اینجا مسئله «شد رحال» و سفر به منظور زیارت قبور مطرح می‌شود. قریب به اتفاق علمای اهل سنت با گرایش‌های گونا گونی که دارند، زیارت قبور و شد رحال برای این منظور را مجاز می‌دانند. البته بر زیارت قبر شریف پیامبرﷺ تأکید بیشتری دارند. حتی برخی زیارت این مرقد شریف را واجب می‌دانند. در این مقاله روایاتی درباره فضیلت زیارت اهل قبور، به ویژه قبر مطهر حضرت رسولﷺ، آورده‌ایم و نمونه‌های قابل توجهی از زیارت‌هایی را که افراد سرشناس اهل سنت ـ اعم از سیاسی یا مذهبی ـ از قبور صالحان، به ویژه رسول گرامی اسلام، انجام داده‌اند و در کتاب‌های تاریخ غیر آن ثبت شده، طرح کرده‌ایم. به برخی توسلات اهل سنت اشاره کرده‌ایم و بعضی از شبهاتی را که در این زمینه بازگو کرده‌اند، پاسخ گفته‌ایم. با وجود روایات فراوانی که در زمینه زیارت قبور وجود دارد و علی‌رغم سیره مسلمانان و اجماعاتی که در خصوص مشروعیت یا فضیلت زیارت قبر مقدس نبویﷺ ادعا شده، تعداد بسیار محدودی مانند ابن‌تیمیه به مخالفت پرداخته‌اند و زیارت و توسل به صالحان را نادرست و شرک

* خارج فقه و اصول.
asgharinejad@chmail.ir

دانسته‌اند. ولی علمای اهل سنت پاسخ‌های دندان‌شکنی به این افراد داده‌اند که در این مقاله شماری از آنها ذکر می‌شود.
کلیدواژه‌ها: شد رحال، زیارت، قبر شریف پیامبرﷺ، زیارت قبور، سفر، شرک.

مقدمه

به دلیل اینکه بُعد اصلی حیات انسان را روح او تشکیل می‌دهد و از سنخ مجردات است، با مرگ، همچنان باقی است و از بین نمی‌رود. بنابراین، باید دانست که زیارت قبور، زیارت سنگ و گچ و در و دیوار قبور و امثال آن نیست؛ بلکه زیارت روح و بُعد اصلی انسان بعد از مرگ اوست؛ و علت آمدن زائر کنار قبر برای علاقه و ارتباطی است که روح به پیکر خود دارد. برای همین، گفته شده که رابطه و جاذبه ذاتی روح و بدن هرگز گسیخته نخواهد شد؛ حتی بعد از مرگ.[1] برای همین بین کسی که از راه دور با یک روح ارتباط برقرار می‌کند با کسی که کنار قبر او می‌آید، تفاوت وجود دارد. این تفاوت در عکس‌العمل روح به زائر قبر است. یعنی واکنش روح یک مرده، که شایستگی لازم را داشته باشد و انسان صالحی باشد، به فردی که کنار قبرش می‌آید در مقایسه با فردی که از راه دور با او ارتباط برقرار می‌کند، واکنش بهتری خواهد بود. ظاهراً تمامی مسلمانان از اصل این موضوع اطلاع دارند. برای همین رنج سفر را بر خود هموار می‌کنند و کنار قبور مورد نظر خود، به ویژه قبر مطهر و منور پیامبرﷺ، می‌روند؛ و چون می‌دانند که آن حضرت این توانایی را دارد که در دعاها و درخواست‌های مشروع آنها وسیله و واسطه برای گرفتن نتیجه بهتر باشد، به روح ملکوتی و مقدسش متوسل می‌شوند.

بنابراین، توسل از نگاه عقلی امکان‌پذیر است و برای زیارت قبور منعی از نظر عقل وجود ندارد. مقدمه آن هم، که سفر و طی طریق باشد، لازم است؛ زیرا در غیر این صورت، زیارت قبور صورت نمی‌گیرد. دلایل نقلی هم منع و رادعی برای زیارت قبور و دعا در کنار قبور و توسل به ارواح مردگان، به ویژه صالحان، نمی‌بینند؛ بلکه آن را توصیه

---

۱. نک.: سید محمدحسین حسینی همدانی، انوار درخشان، ج۱۰، ص۲۲۱.

می‌کند؛ مخصوصاً در خصوص انبیا و شخصیت‌های معنوی و از همه بیشتر راجع به قبر منور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم. بدیهی است که «شد رحال» و مسافرت برای این منظور، فضیلت دارد و دست‌کم امری مجاز و مشروع است.

در این مقاله برخی دلایل نقلی درباره مشروعیت و فضیلت زیارت قبور و سفر برای این منظور را طرح می‌کنیم و فتاوای شماری از علمای اهل سنت و برخی اجماعاتی را که در مشروعیت زیارت ادعا شده، حکایت می‌کنیم و به سیره مسلمانان در این خصوص تا حدود قابل ملاحظه‌ای می‌پردازیم و به برخی شبهات زیارت پاسخ می‌گوییم. ضرورت طرح این موضوع ناشی از دامن زدن وهابیان به غیرمجاز بودن این عمل و غیرمجاز بودن مسافرت برای این مقصود است که ابن‌تیمیه و هم‌فکران او طرح کرده‌اند و متأسفانه در این دوره هم پیروانی دارد.

نگاه اهل سنت به زیارت قبور و سفرهای زیارتی

غالب اهل سنت از دیرباز تا کنون از اطراف و اکناف جهان برای زیارت قبوری که به نحوی با آنها ارتباط داشته، مخصوصاً قبور صالحان و قبر شریف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سفرهای زیارتی می‌کرده‌اند. آرا و فتاوای بسیاری از علمای سنی هم بر جواز یا رجحان و فضیلت قبور صالحان و قبر شریف رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. در این مقاله نخست، پاره‌ای از روایاتی را که در زمینه زیارت قبور وارد شده، یادآوری می‌کنیم. آنگاه به شماری از فتاوای اهل سنت و رویه عملی و رویکرد آنها در موضوع زیارت، که به طور مطابقی یا التزامی بر جواز یا رجحان سفرهای زیارتی دلالت می‌کند، می‌پردازیم. در ضمن این مباحث به برخی شبهات مطرح‌شده و پاسخ آنها اشاره خواهیم کرد.

روایاتی درباره فضیلت زیارت قبور، به ویژه قبر شریف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

با توجه به پاره‌ای از روایات که درباره فضیلت زیارت قبور، به ویژه زیارت قبر منور رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم است، مشخص می‌شود که سفر برای زیارت قبور جایز یا مستحب است.

چون ذی‌المقدمه جز با طی طریق و پیمودن مسافت، محقق نمی‌شود، بنابراین از باب «ما لا یتم الشیء الا به» باید سفر یا پیمودن مسافت بین منزل (یا محل سکونت و مانند آن) و قبر مزور، محقق شود و لذا «سفر» یا طی طریق ـ در صورتی که بر پیمودن مسافت‌های کوتاه عنوان «سفر» اطلاق نشود ـ مستحب و لااقل، جایز و مشروع است.

۱. ابن‌حجر می‌گوید ابوالشیخ در کتاب الثواب به سند جید این روایت را از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است: «من صلی علی عند قبری سمعته ...».[۱] احمد بن صدیق غماری اسناد این حدیث را «نظیف»[۲] دانسته است.[۳]

۲. عبدالله بن عمر نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «من زار قبری وجبت له شفاعتی». گفته شده که درجه این حدیث، «حسن» است.[۴] ابن‌حجر هیتمی در تعلیقه خود بر این حدیث در حاشیة الایضاح می‌نویسد: «الحدیث ... یشمل الذکر والانثی من قرب او بعد فیستدل به علی فضیلة شد الرحال لذلک و ندب السفر للزیارة اذ للوسائل حکم المقاصد».[۵]

۳. ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که آن بزرگوار فرمودند: «ما من احد یسلم علی الا رد الله علی روحی حتی ارد علیه السلام». نووی می‌گوید این حدیث را ابوداوود به اسناد صحیح نقل کرده است.[۶]

۴. شربینی، از علمای شافعی قرن دهم هجری، از ابن‌سکن در سنن خود، که صحاح مأثوره را مطرح کرده، این روایت را از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است: «من جاءنی زائراً لم تنزعه حاجة الا زیارتی، کان حقاً علی الله تعالی ان اکون له شفیعاً یوم القیامة».[۷]

---

۱. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج۶، ص۳۵۲.
۲. «نظیف» واژه‌ای است که در کتاب‌های رجالی اهل سنت به کار می‌رود و ظاهراً به معنای موثق بودن رجال حدیث است.
۳. نک.: محمد سعید ممدوح، رفع المناره، ص۲۸۹.
۴. نک.: همان، ص۲۶۳ و ۲۶۴.
۵. همان، ص۵۱ و ۵۲.
۶. یحیی بن شرف نووی، المجموع، ج۸، ص۲۷۲.
۷. خطیب شربینی، مغنی المحتاج، ج۱، ص۵۱۲.

۵. بخاری در صحیح خود این روایت را از پیامبرﷺ حکایت کرده است: «من صلی علی عند قبری، وکل الله به ملکاً یبلغنی و کفی امر دنیاه و آخرته و کنت له شفیعاً او شهیداً یوم القیامة».[۱]

۶. واقدی، تاریخ‌نگار قرن دوم و سوم هجری، درباره روایت رسول خداﷺ در ترغیب مردم به زیارت شهدای جنگ احد می‌نویسد: «و مرّ رسول الله علی مصعب بن عمیر فوقف علیه، و دعا، و قرأ: رجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا الله عَلَیْهِ فَمِنْهُمْ من قَضی نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ من یَنْتَظِرُ وَ ما بَدَّلُوا تَبْدِیلاً، أشهد أنّ هؤلاء شهداء عند الله یوم القیامة، فأتوهم و زوروهم و سلّموا علیهم. و الذي نفسي بیده، لا یسلّم علیهم أحد إلی یوم القیامة إلّا ردّوا علیه».[۲]

۷. قرطبی به نقل از امام علیؑ روایت ذیل را از رسول خداﷺ درباره ثواب خواندن ۱۱ مرتبه سوره توحید هنگام مرور به قبور مسلمان‌ها این‌گونه ذکر کرده است: «من مر علی المقابر و قرأ قل هو الله احد احدی عشر مرة ثم وهب اجره للاموات، اعطی من الاجر بعدد الاموات».[۳]

آرا و فتاوای اهل سنت درباره زیارت و سفرهای زیارتی

در اینجا آرا و فتاوای شماری از علمای اهل سنت درباره توسل و شفاعت و فضیلت زیارت گزارش می‌شود. این آرا و فتاوا به دلالت مطابقی یا التزامی به مشروعیت و جواز یا استحباب سفرهای زیارتی دلالت می‌کند. در برخی از فتاوا هم به استحباب سفر برای زیارت مرقد مقدس پیغمبرﷺ تصریح شده است.

۱. ابن‌هبیره (متوفای ۵۶۰ ه.ق.) در کتاب اتفاق الأئمه می‌گوید: «اتفق مالك والشافعي و أبو حنیفة و أحمد بن حنبل رحمهم الله تعالی علی أن زیارة النبي صلی الله علیه وسلم مستحبة».[۴]

---

۱. خطیب شربینی، مغنی المحتاج، ج۱، ص۵۱۲.
۲. محمد بن عمر واقدی، المغازی، ج۱، ص۳۱۳.
۳. حطاب رعینی، مواهب الجلیل، ج۳، ص۵۱.
۴. أبو عبد الله عبدری فاسی مالکی، المدخل، ج۱، ص۳۹۰.

۲. احمد بن حنبل می‌گوید: «اذا دخلتم المقابر فاقرؤا الفاتحة والمعوذتین».[۱]

۳. علامه أبو عمران فاسي (متوفای ۴۰۳ ه.ق.) می‌گوید: «أن زيارة النبي صلى الله عليه وسلم واجبة».[۲]

۴. قرطبی، از مفسران قرن هفتم هجری (متوفای ۶۷۱ ه.ق.)، می‌نویسد: «و ینبغی لمن عزم علی زیارة القبور، ان یتأدب بآدابها و یحضر قلبه فی اتیانها ... و یسلم اذا دخل المقابر و یخاطبهم خطاب الحاضرین فیقول: السلام علیکم دار قوم مؤمنین».[۳]

۵. شمس الدین بن عبد الواحد مقدسی، از علمای حنبلی‌مذهب و متوفای ۶۶۳ ه.ق.، بعد از نقل چند حدیث درباره زیارت اهل قبور و فضیلت و ثواب قرائت قرآن برای اموات (یعنی حدیث «من مر علی المقابر و قرأ قل هو الله احد احدی عشر مرة ثم وهب اجره للاموات، اعطی من الاجر بعدد الاموات» و حدیث «من دخل المقابر ثم قرأ فاتحة الکتاب و قل هو الله احد و الهیکم التکاثر ثم قال: انی جعلت ما قرءت من کلامک لاهل المقابر من المؤمنین و المؤمنات، کانوا شفعاء له الی الله تعالی» و «من دخل المقابر فقرء سورة یس، خفف الله عنهم و کان له بعدد من فیها من الحسنات») در یک جمع‌بندی می‌نویسد: «و هذه الاحادیث و ان کانت ضعیفة فمجموعها یدل علی ان لذلک اصلاً و ان المسلمین ما زالو فی کل مصر و عصر یجتمعون و یقرؤون لموتاهم من غیر نکیر فکان ذلک اجماعاً».[۴]

۶. نووی، از فقهای شافعی‌مذهب و متوفای ۶۷۶ ه.ق.، درباره زیارت قبور به طور کلی می‌گوید: «اتفقت نصوص الشافعی والاصحاب علی انه استحب للرجال زیارة القبور و هو قول العلماء کافة نقل العبدری فیه اجماع المسلمین، دلیله مع الاجماع الاحادیث الصحیحة المشهورة ... و اما النساء فقال المصنف [ای صاحب المهذب] و صاحب البیان: لا تجوز لهن الزیارة ... والذی قطع به الجمهور انها مکروهة لهن کراهة تنزیه و ذکر

۱. حطاب رعینی، مواهب الجلیل، ج۳، ص۵۱.
۲. أبو عبد الله عبدری فاسی مالکی، المدخل، ج۱، ص۲۵۹.
۳. حطاب رعینی، مواهب الجلیل، ج۳، ص۵۰.
۴. ابو العلا مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج۳، ص۲۷۵.

الرویانی فی البحر وجهین: احدهما یکره کما قاله الجمهور والثانی لا یکره قال: و هو الاصح اذا امن الافتنان».[1]

۷. نووی در موضعی دیگر درباره فضیلت زیارت مرقد مطهر نبویﷺ و سفر حجاج برای این منظور می‌گوید: «و اعلم ان زیارة قبر رسول اللهﷺ من اهم القربات و انجح المساعی فاذا انصرف الحجاج والمعتمرون من مکة، استحب لهم استحباباً مؤکداً ان یتوجهوا الی المدینة لزیارتهﷺ و ینوی الزائر مع الزیارة التقرب و شد الرحل الیه».[2]

۸. ابن قدامه، متوفای ۶۲۰ ه.ق. و از فقهای حنبلی‌مذهب، درباره جواز سفرهای زیارتی می‌گوید: «فان سافر لزیارة القبور والمشاهد، فقال ابن عقیل: لا یباح له الترخص؛ لانه منهی عنه السفر الیها قال النبیﷺ: «لا تشد الرحال الا الی ثلاثة مساجد» متفق علیه. والصحیح اباحته و جواز القصر فیه لان النبیﷺ کان یأتی قباء راکباً و ماشیاً و کان یزور القبور و قال: «زوروا القبور تذکرکم الاخرة» واما قوله «لا تشد الرحال ...» فیحمل علی نفی التفضیل لا علی التحریم»؛ یعنی اگر انسان به منظور زیارت قبرها و مشاهد سفر کند، ابن‌عقیل گوید ترخص برای او مباح نیست [یعنی نمی‌تواند نمازش را شکسته بخواند]؛ چون سفر برای این‌گونه امور منهی‌عنه است: رسول خدا (ص) می‌فرماید «مسافرت جز به مقصد سه مسجد روا نیست» این حدیث را بخاری و مسلم روایت کرده‌اند و همه علما بر آن اجماع دارند. [ابن‌قدامه در پاسخ به ابن‌عقیل گوید:] نظر صحیح، مباح بودن چنین سفری و جواز قصر نماز در آن است؛ چراکه پیامبر (ص) پیاده و سواره به مسجد قبا می‌رفت و به زیارت قبور می‌پرداخت و فرمود: «به زیارت قبور بپردازید؛ چراکه آخرت را به یاد شما می‌اندازد». منظور آن حضرت از «لا تشد الرحال ...» نفی تفضیل مسافرت به غیر از آن سه مسجد است نه اینکه سفر به دیگر مساجد و بقاع حرام باشد.

۹. ابن الجزری، از علمای شافعی‌مذهب و متوفای ۸۳۳ ه.ق.، در کتاب الحصن الحصین می‌نویسد: «أن من آداب الدعاء أن یتوسل الداعي إلی الله تعالی بانبیائه

۱. یحیی بن شرف نووی، المجموع، ج۵، ص۳۱۰ و ۳۱۱.
۲. همان، ج۸، ص۲۷۲.

والصالحین من عباده».[1] بدیهی است که اگر انسان بخواهد کنار قبور مطهر انبیا و قبور صالحان به ارواحشان توسل پیدا کند، باید به اماکنی که این مزارها در آن اماکن است، سفر کند؛ و این یعنی استحباب یا جواز شد رحال برای این مقصد.

۱۰. ابن الحاج (عبدری مالکی)، متوفای ۷۲۷ ه.ق.، در کتاب شرح الرساله در اهمیت فوق‌العاده حرکت و سفر زیارت مرقد مقدس نبوی ﷺ و ترجیح آن بر حرکت و سفر برای زیارت کعبه و بیت‌المقدس می‌گوید: «ان المشی الی المدینة لزیارة قبر النبی ﷺ افضل من المشی الی الکعبة و بیت المقدس».[2] حصنی دمشقی در تأیید سخن عبدری می‌نویسد: «صدق و اجاد (رض) لانه افضل البقاع بالاجماع».[3]

ابن الحاج درباره عظمت انبیای الهی و سفر برای زیارت قبور شریفشان و آداب زیارت و اینکه ابدان مطهرشان صحیح و سالم است و زائر باید به هنگام زیارت، به حال انکسار و خضوع باشد و به آن بزرگواران برای غفران گناهان و رسیدن به نیازمندی‌های شرعی توسل پیدا کند و یقین به اجابت دعا داشته باشد - چراکه ابواب رحمت الهی هستند و سنت الهی بر این جاری گشته که حوایج مردم به دست آن بزرگواران برآورده شود- در کتاب المدخل می‌نویسد: «و أما عظیم جناب الأنبیاء، والرسل صلوات الله و سلامه علیهم فیاتی إلیهم الزائر، و یتعین قصدهم من الأماکن البعیدة. فإذا جاء إلیهم فلیتصف بالذل، والانکسار، والمسکنة، الفقر والفاقة، والاضطرار، والخضوع، و یحضر قلبه و خاطره إلیهم، و إلی مشاهدتهم بعین قلبه لا بعین بصره، لأنهم لا یبلون و لا یتغیرون ...، ثم یتوسل إلی الله تعالی بهم في قضاء مآربه و مغفرة ذنوبه، و یستغیث بهم و یطلب حوائجه منهم، و یحزم بالاجابة ببرکتهم، و یقوی حسن ظنه في ذلك، و انهم باب الله تعالی المفتوح، و جرت سنة الله سبحانه علی قضاء الحوائج علی أیدیهم و بسببهم».[4]

---

۱. نعمان بن محمود آلوسی، جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین، ص۴۹۹.
۲. تقی الدین حصنی دمشقی، دفع الشبه، ص۱۸۸.
۳. همان.
۴. نعمان بن محمود آلوسی، جلاء العینین، ص۴۹۹.

۱۱. شمس الدین ذهبی، متوفای ۷۴۸ ه.ق.، در موضعی از کتاب سیر اعلام النبلاء، در اواخر شرح حال از سیده «نفیسه» به عنوان «قیل»، درباره جایگاه معنوی سیده نفیسه و مستجاب بودن دعا کنار قبر وی، می‌نویسد: «و قیل کانت من الصالحات العوابد والدعاء مستجاب عند قبرها». ذهبی در ادامه، نظر و عقیده خود را درباره مستجاب بودن دعا کنار قبور صالحان و پیامبران و اماکن مقدس، این‌گونه ذکر می‌کند: «بل و عند قبور الانبیاء والصالحین و فی المساجد و عرفة و مزدلفة ...».[۱] وقتی دعا و حاجات انسان در این اماکن شریف مخصوصاً جوار قبر مطهر پیامبرﷺ مطلوب و مستجاب باشد، قطعاً شد رحال و مسافرت برای تشرف به این اماکن مستحب و لااقل مباح و مجاز خواهد بود.

۱۲. حصنی دمشقی، از علمای قرن نهم هجری، درباره سنت زیارت قبر شریف پیامبرﷺ و سیره مسلمانان در تمامی اعصار و امصار و نیز زیارت قبور مطهر انبیا می‌گوید: «زیارة قبر النبیﷺ سنة سائرة بین المسلمین و لم تزل الناس علی زیارة قبر الخلیل والکلیم و غیرهما فی سائر الاعصار من جمیع الامصار».[۲]

۱۳. صاحب التلخیص، از علمای حنبلی‌مذهب، می‌نویسد: «لا یاس بالتوسل في الاستسقاء بالشیوخ، والعلماء المتقین».[۳]

۱۴. بدرالدین عینی، شارح صحیح بخاری و متوفای ۹۲۳ هجری، به نقل از استاد خود به نام زین‌الدین درباره نیکو بودن و جواز بوسیدن دست و پای صالحان و اماکن مقدس و اینکه احمد بن حنبل بوسیدن قبر و منبر شریف پیامبرﷺ را مجاز می‌دانست، می‌نویسد: «و اما تقبیل الاماکن الشریفة علی قصد التبرک و کذا تقبیل ایدی الصالحین و ارجلهم، فهو حسن محمود باعتبار القصد و النیة ... اخبرنی الحافظ ابو سعید العلائی قال رأیت فی کلام احمد بن حنبل فی جزء قدیم علیه خط ابن ناصر و غیره من الحفاظ ان الامام احمد سئل عن تقبیل قبر النبی و تقبیل منبره فقال: لا بأس بذلک. قال فأریناه

۱. محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج۱۰، ص۱۰۷.
۲. تقی الدین حصنی دمشقی، دفع الشبه، ص۱۸۱ و ۱۸۲.
۳. نعمان بن محمود آلوسی، جلاء العینین، ج۱، ص۵۰۰.

للشیخ تقی الدین بن تیمیة فصار یتعجب من ذلک و یقول عجبت احمد عندی جلیل یقوله هذا کلامه او معنی کلامه. و قال ای عجب فی ذلک و قد روینا عن الامام احمد انه غسل قمیصاً للشافعی و شرب الماء الذی غسله به».[1]

وقتی بوسیدن اماکن شریف و مقبره‌های صالحان، به ویژه انبیا و نبی مکرم اسلام کاری حسن باشد، مقدمه آن، که سفر باشد، هم حسن است و لااقل باید جایز باشد و الا چگونه می‌توان به این کار محمود و حسن اقدام کرد؟

۱۵. زکریا بن محمد انصاری، از علمای شافعی‌مذهب و متوفای ۹۳۶ ه.ق.، درباره مستحب بودن زیارت مرقد شریف نبوی ﷺ برای حاجی‌ها و غیر آنها می‌نویسد: «و سن شرب ماء زمزم ... و زیارة قبر النبی ﷺ و لو لغیر حاج و معتمر».[2]

۱۶. موسی بن احمد حجاوی حنبلی، مفتی حنابله در دمشق و متوفای ۹۶۰ ه.ق.، در کتاب الاقناع بر سنت بودن زیارت قبر شریف پیامبر ﷺ برای همگان، مردها و زن‌ها، فتوا داده است.[3] وی در موضعی دیگر می‌گوید: «و اذا فرغ من الحج، استحب له زیارة النبی».[4]

۱۷. احمد بن نجار فتوحی، از عالمان حنبلی‌مذهب و متوفای ۱۰۶۴ ه.ق.، نویسنده کتاب منتهی الارادات، می‌گوید: «و یباح التوسل بالصالحین». ابن‌مفلح حنبلي نیز همین نکته را در فروع خود ذکر کرده است.[5]

۱۸. شارح کتاب الاقناع، یعنی منصور بن یونس بهوتی حنبلی، متوفای ۱۰۵۱ ه.ق.، بر سنت بودن زیارت قبر شریف پیامبر ﷺ برای همگان، مردها و زن‌ها، فتوا داده، دلیل خود را عموم ادله زیارت آن حضرت ذکر کرده است.[6]

---

۱. بدر الدین عینی، عمدة القاری، الجزء التاسع، ص۲۴۱.
۲. زکریا بن محمد انصاری، فتح الوهاب، ج۱، ص۲۶۷.
۳. منصور بن یونس بهوتی، کشاف القناع، ج۲، ص۱۷۴ و ۱۷۵.
۴. همان، ج۲، ص۵۹۸.
۵. نعمان بن محمود آلوسی، جلاء العینین، ج۱، ص۵۰۰.
۶. منصور بن یونس بهوتی، کشاف القناع، ج۲، ص۱۷۴ و ۱۷۵.

بهوتی مستند استحباب زیارت قبر شریف پیامبرﷺ را حدیث ابن‌عمر از رسول خداﷺ دانسته است که فرمود: «من حج فزار قبری بعد وفاتی فکانما زارنی فی حیاتی»؛ و حدیثی دیگر از آن حضرت که می‌فرماید: «من زار قبری، وجبت له شفاعتی». وی در دنباله کلام خود، سخنی از قاضی‌القضاة محب الدین بن نصر الله بغدادی حنبلی، متوفای ۸۴۴ ه.ق.، درباره این نکته که لازمه استحباب زیارت قبر پیامبرﷺ استحباب شد رحال و سفر به آن موضع است، به صورت ذیل نقل کرده است: «قال ابن نصر الله: لازم استحباب زیارة قبرهﷺ استحباب شد الرحال الیها؛ لان زیارته للحاج بعد حجه لا تمکن بدون شد الرحال فهذا کالتصریح باستحباب شد الرحل لزیارته».[1]

بهوتی در موضعی دیگر حکم استفاده‌شده از حدیث «لا تشد الرحال ...» را مانع سفر کردن به اماکن مقدس ندانسته است. یکی از دلایل بهوتی و امثال او سیره پیامبرﷺ در خصوص طی طریق برای زیارت قبور و مشرف شدن به مسجد قبا و حدیث ایشان درباره زیارت قبور است: «و حدیث "لا تشد الرحال الا الی ثلاثة مساجد" ... فلیس نهیاً عن شدها لغیرها خلافاً لبعضهم؛ لانه کان یأتی قباء راکباً و ماشیاً و یزور القبور و قال: زوروها فانها تذکرکم الآخرة».[2]

۱۹. محمد بن اسماعیل کحلانی، متوفای ۱۱۸۲ ه.ق.، شد رحال (مسافرت) برای زیارت قبور را جایز دانسته است و منظور از حدیث «لا تشد الرحال ...» را این دانسته که ثواب کامل و تام فقط در سفر به سوی سه مسجد مزبور به دست می‌آید نه اینکه سفر به سوی دیگر مساجد و اماکن، مجاز نباشد و اصلاً ثوابی نداشته باشد: «اما شد الرحال الی قبور الصالحین والمواضع الفاضلة، فقال الشیخ ابو محمد الجوینی: انه حرام ... قال النووی: والصحیح عند اصحابنا و هو الذی اختاره امام الحرمین والمحققون، انه لا یحرم و

۱. منصور بن یونس بهوتی، کشاف القناع، ج۲، ص۵۹۸.
۲. همان، ج۱، ص۶۱۸.

لا یکره قالوا: والمراد [بحدیث لا تشد الرحال الا الی ثلاثة مساجد ...] ان الفضیلة التامة انما هی فی شد الرحال الی الثلاثة خاصة».[1]

۲۰. سید محمد امین، معروف به ابن عابدین، از علمای حنفی‌مذهب قرن سیزدهم و متوفای ۱۲۵۲ ه.ق.، درباره استحباب زیارت قبور در هر هفته می‌نویسد: «لا بأس بها [ای بزیارة القبور] بل تندب ... و تزار فی کل اسبوع».[2]

ابن‌عابدین علت تأکید پیامبرﷺ بر «شد رحال» و سفر برای تشرف به مسجدالحرام و مسجدالنبی و مسجدالاقصی را ثواب مضاعف آنها می‌داند. وی معتقد است این حدیث ممنوعیتی برای سفر به مساجد دیگر و سفر برای مقاصد دیگر، که برای صله رحم و زیارت قبور و غیر آن است، ایجاد نمی‌کند و اصلاً ناظر به چنین سفرهایی نیست. عبارت ابن‌عابدین در این خصوص به قرار ذیل است: «و فی الحدیث المتفق علیه: "لا تشد الرحال ..." والمعنی: انه لا تشد الرحال لمسجد من المساجد الا لهذه الثلاثة لما فیها من المضاعفة بخلاف بقیة المساجد فانها متساویة فی ذلک فلا یرد انه قد تشد الرحال لغیر ذلک کصلة رحم و تعلم علم و زیارة المشاهد کقبر النبی و قبر الخلیل و سائر الائمة».[3]

۲۱. فقهایی مثل شوکانی، متوفای ۱۲۵۵ ه.ق.، هم در پاسخ به شبهه امثال ابن‌تیمیه که «شد رحال» و مسافرت برای زیارت قبر شریف پیامبر را به بهانه حدیث «لا تشد الرحال ...» غیرمجاز دانسته‌اند، گفته‌اند: حصر در حدیث، حصر نسبی است نه حصر حقیقی. دلیل این ادعا توجه به حدیث «لا ینبغی للمطی ان یشد رحالها الی مسجد تبتغی فیه الصلاة، غیر مسجدی هذا والمسجد الحرام والمسجد الاقصی» که به اسناد حسن ثابت شده و قریب به معنا و مضمون حدیث «لا تشد الرحال ...» است. این حدیث که پیرامون منظور پیامبرﷺ از عدم جواز سفر در حدیث «لا تشد الرحال ...» وجود دارد، مشخص و مرتفع می‌کند. بنابراین حدیث «لا تشد الرحال ...» نظری به سفرهایی که به قصد

---

۱. محمد بن اسماعیل کحلانی، سبل السلام، ج۴، ص۱۱۴ و ۱۱۵.
۲. ابن عابدین، حاشیة رد المختار، ج۲، ص۲۶۲.
۳. همان، ج۲، ص۶۸۹ و ۶۹۰.

زیارت قبور و غیر آن است، ندارد. از سوی دیگر، ما می‌بینیم که علما بر جواز سفر به قصد تجارت و سایر حوایج دنیوی و وجوب سفر به عرفه برای وقوف به آن و به منی برای انجام مناسک مربوط به آنجا و به مزدلفه، و وجوب سفر برای جهاد و نبرد با دشمنان اسلام و وجوب سفر و هجرت از سرزمین کفر به سرزمین اسلام و بر استحباب سفر برای کسب علم، اجماع و اتفاق نظر دارند. با این حال، چگونه می‌توان گفت که سفر برای زیارت قبر منور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جایز نیست؟![1]

۲۲. ملا حویش آل‌غازی، از علمای اهل سنت قرن چهارده هجری، درباره جواز توسل به قبور صالحان و زیارت قبور آنها و مسافرت برای این هدف و اینکه حدیث «لا تشد الرحال» ربطی به زیارت قبور صالحان ندارد و چون برکت و رحمت بر صالحان و انبیا نازل می‌شود، مجالست با آنها ـ در حال حیات یا ممات ـ موجب بهره‌برداری زائر از آن رحمت‌ها و برکت‌ها می‌شود، می‌گوید: «أما التوسل بجاههم لما يعتقد فيهم من التقرب إلى اللّه و عند اللّه و من اللّه فلا بأس به، و كذلك زيارة قبورهم كما ذكره صاحب المدخل رحمه اللّه في الجزء الأوّل في باب زيارة القبور، و جواز شد الرّحال إليها، أما ما قاله صلّى اللّه عليه و سلم: لا تشد الرّحال إلّا إلى ثلاثة مساجد مسجده و المسجد الأقصى والمسجد الحرام فلما فيها من التفاوت بالأجر، أما بقية المساجد فلا تفاوت فيها، لهذا لا يشملها و لا يدخل فيه زيارة قبور الأنبياء والصّالحين، إذ فيهم تفاوت لأن منهم من هو أقرب إلى اللّه من غيره فيجوز شد الرّحال لزيارتهم والتبرك بهم أمواتا كما يجوز أحياء لأن مجالستهم بركة و قد تنزل الرّحمة عليهم فيستفيد منها من كان عندهم ... و حديث شد الرّحال خاص بالمساجد الثلاثة و لا يصلح أن يكون حجة للمنع من زيارته المحلات الأخر التي يتبرك بها».[2]

اما توسل به مقام و منزلت اموات به سبب این اعتقاد که آنها متقرب الی‌الله و عندالله و من‌الله هستند، اشکالی ندارد. زیارت قبور آنها هم بدون اشکال است؛ همان‌طور که

۱. نک.: محمد شوکانی، نیل الاوطار، ج۵، ص۱۸۰ و ۱۸۱.
۲. ملا حویش آل غازی، بیان المعاني، ج۶، ص۳۲۵.

صاحب مدخل، در جزء اول، در باب زیارت قبور و جواز سفر برای زیارت قبور گفته است. اما آنچه پیامبرﷺ فرموده که «لا تشد الرّحال إلّا إلی ثلاثة مساجد مسجده والمسجد الأقصی والمسجد الحرام»، این برای تفاوتی است که برای این سه مسجد از حیث ثواب وجود دارد اما سایر مساجد تفاوتی از حیث ثواب ندارند و لذا این حدیث شامل آنها نمی‌شود. همچنین، این سخن پیامبرﷺ و نهی ایشان شامل زیارت قبور انبیا و صالحان نمی‌شود؛ چراکه برخی از آنها اقرب به خدا از دیگری بوده‌اند و برای همین، سفر به منظور زیارت قبورشان و تبرک جستن به آنها در حالی که در حال موت هستند، جایز است، همچنان که این کار در حال حیات آنها هم جایز است؛ چون نشست و برخاست با آنها برکت است و گاهی رحمت الهی بر آنان نازل می‌شود، و افرادی که نزدشان هستند، بهره‌مند می‌شوند ... حدیث «لا تشد الرحال» مخصوص آن سه مسجد است و صلاحیت حجت و دلیل بودن برای منع از زیارت اماکن دیگری که به آنها تبرک می‌شود، ندارد.

۲۳. محمد عزت دروزه، از مفسران سنی قرن چهارده هجری، درباره فضیلت زیارت قبر شریف نبویﷺ و سفر برای این مقصود و سیره مسلمانان در این زمینه می‌نویسد: «هناك أحاديث نبوية عديدة في فضل يثرب التي سميت بالمدينة المنورة و حرمتها و مسجد النبي صلّى اللّه عليه و سلّم فيها و شد الرحال والصلاة فيه و زيارة قبره الشريف. فصارت زيارة هذه المدينة والصلاة في مسجد النبي (ص) و زيارة قبره الشريف مما درج عليه المسلمون في كل وقت و بخاصة حجاجهم حينما يأتون إلى مكة لأداء فريضة العمرة والحج»؛[1] روایات نبوی زیادی درباره فضیلت یثرب، که مدینه منوره نامیده شده، و حرمت آن و حرمت مسجدالنبیﷺ و سفر برای تشرف به این مسجد و زیارت قبر شریف پیامبرﷺ وجود دارد. لذا زیارت این شهر و نماز در مسجدالنبیﷺ و زیارت قبر شریف آن حضرت از امور رایج میان مردم در هر زمانی بوده است؛ مخصوصاً وقتی مردم به مکه برای ادای فریضه حج و عمره می‌آیند.

۱. محمد عزت دروزه، التفسیر الحدیث، ج۶، ص۳۴۹ و ۳۵۰.

۲۴. نعمان بن محمود آلوسی، متوفای ۱۳۱۷ ه.ق.، درباره سیره مسلمانان در زیارت مرقد منور نبوی ﷺ به امید نزول برکت و رحمت بر زائرین و نایل شدن به شفاعت آن حضرت و تفاوت نداشتن ذکر توسل و استغاثه و تشفع به آن حضرت و به غیر ایشان، از سایر انبیا و اولیاءالله، می‌گوید: «و لم يزل الناس في جميع الأزمان من جميع البلدان مجمعين على زيارة قبره المنيف، رجاء الخير والبركة، والطمع في الشفاعة، و لا فرق بين ذكر التوسل والاستغاثة والتشفع، والتوجه به – صلى الله عليه وسلم – أو بغيره من الأنبياء، و كذا الأولياء».[1]

بدیهی است که مقدمه زیارت قبور صالحان و انبیا برای توسل و استغاثه و مانند آن جز با شدّ رحال و مسافرت امکان‌پذیر نیست؛ و احدی از مسلمانان هم چنین ادعایی نکرده است. بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه بگوییم چنین مسافرت‌هایی مندوب و لااقل مباح است.

۲۵. علامه محمود سعید ممدوح، از علمای معاصر اهل سنت، زیارت قبر شریف نبوی و سفر برای این منظور را مستحب می‌داند. وی دلایلی چند برای این مدعا ذکر می‌کند. از جمله دلایل او آیه ۶۴ سوره نساء (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً) است. وی در تقریر این دلیل و اینکه این آیه مختص به زمان حیات آن حضرت نبوده و شماری از مفسران هم چنین برداشتی از آیه کرده‌اند، و کسانی که خلاف این مطلب گفته‌اند، دچار خطا شده‌اند، می‌گوید: «هذه الآية تشمل حالة الحياة و بعد الممات و من اراد تخصيصها بحال الحياة فما اصاب لان الفعل [ای فعل «جاؤک»] فی سياق الشرط، يفيد العموم ... و قال شيخنا العلامة السيد عبد الله بن الغماری: فهذه الآية عامة تشمل حالة الحياة وحالة الوفاة و تخصيصها باحدهما يحتاج الى دليل و هو مفقود هنا. فان قيل: من اين اتى العموم حتى يكون تخصيصها بحالة الحياة دعوى تحتاج الى دليل؟ قلنا من وقوع الفعل فی سيلق الشرط والقاعدة المقررة فی الاصول: ان الفعل اذا وقع فی سياق الشرط كان عاما لان الفعل فی معنى النكرة لتضمنه مصدراً منكراً والنكرة

۱. نعمان بن محمود آلوسی، جلاء العینین، ص۵۰۴.

الواقعة فی سیاق النفی او الشرط تکون للعموم وضعاً ... فالآیة الشریفة طالبة للمجیء الیه (ص) فی جمیع الحالات لوقوع «جاؤک» فیها فی حیز الشرط الذی یدل علی العموم و قد فهم المفسرون من الآیة العموم».[1]

محمد بن صالح عثیمین، که ظاهراً تا ۱۳۶۲ ه.ق. زنده بوده است ـ در خصوص استدلال به آیه فوق چند اشکال کرده است: نخست اینکه در این آیه ظرف «اذ» به کار رفته که برای زمان ماضی است نه مستقبل. بنابراین، مضمون آیه هیچ ارتباطی به بعد از وفات پیامبرﷺ ندارد. دوم اینکه طبق نقل برخی روایات (مثل روایت «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له») انسان بعد از رحلت از دنیا قادر به انجام دادن هیچ کاری نیست و این حقیقت شامل رسول خداﷺ هم می‌شود. لذا ایشان قادر نیستند برای گنه‌کاران استغفار کنند. حتی ایشان برای خودشان هم نمی‌توانند این کار را انجام دهند.[2]

علامه ممدوح در پاسخ به وی متذکر این نکته می‌شود که ظرف «اذ» برای مستقبل هم کاربرد دارد. وانگهی این ادعا که حضرت رسولﷺ بعد از وفات کاری نمی‌تواند انجام دهد و قادر به استغفار نیست و حیات ندارد، کاملاً نادرست است. متن سخن ممدوح بدین قرار است: «اما قصره "اذ" علی الزمن الماضی فقط ففیه نظر؛ لان "اذ" کما تستعمل فی الماضی فتستعمل ایضاً فی المستقبل ... و قد نص علی ان "اذ" تستعمل للمستقبل الازهری فقال فی تهذیب اللغة (ج۱۵، ص۱۴): العرب تضع "اذ" للمستقبل ... قال الله عز و جل: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾ (سوره سبأ، آیه ۵۱) ...[3] استغفار سیدنا غیر متعذر لامور الاول: قد صح ان النبی قال: ان الانبیاء احیاء فی قبورهم یصلون ... و قال رسول الله: مررت علی موسی [فی لیلة المعراج] و هو قائم یصلی فی قبره

۱. محمد سعید ممدوح، رفع المناره، ص۵۷.
۲. نک.: همان، ص۶۱.
۳. در اینجا علامه ممدوح چند شاهد دیگر هم ذکر کرده است.

... و قال ابن القیم فی «نونیته» عند الکلام علی حیاة الرسل بعد مماتهم[1]... : والرسل اکمل حالة منه [ای من الشهید] بلا شک ... فلذلک کانوا بالحیات احق من شهدائنا بالعقل والبرهان ... الثانی: ثبتت ان النبی قد صلی اماماً بالانبیاء (علیهم السلام) فی الاسراء و هذا متواتر و کانوا قد ماتوا جمیعاً و راجعه موسی فی الصلوات و رأی غیره [ای غیر موسی] فی السماوات. فمن کان هذا حاله فکیف یتعذر علیه الاستغفار ... الثالث: قد صح ان النبی قال: حیاتی خیر لکم تحدثون و یحدث لکم و وفاتی خیر لکم تعرض علی اعمالکم فما رأیت من خیر حمدت الله علیه و ما رأیت من شر استغفرت لکم ... الرابع: استغفار الرسول حاصل لجمیع المؤمنین سواء من ادرک حیاته او من لم یدرکها قال الله تعالی: "استغفر لذنبک و للمؤمنین والمؤمنات"، و هذه منة من الله تعالی و خصوصیة من خصوصیات سیدنا رسول الله. و قد سبق مما سبق ان الامور الثلاثة المذکورة فی الآیة و هی: ۱. المجیء الیه؛ ۲. الاستغفار؛ ۳. واستغفار الرسول للمؤمنین ... حاصلة فی حیاته و بعد انتقاله». [2]

علامه ممدوح درباره سیره تمامی مسلمانان، یعنی زیارت مرقد مطهر نبوی، قبل یا بعد از مناسک حج، می‌نویسد: «و ما زال الحجاج علی مدی قرون عدیدة یأتون للزیارة قبل او بعد المناسک متشرفین بالوقوف بین یدی المصطفی یسلمون علیه فیرد علیهم السلام و یدعون و یستغفرون». [3]

نتیجه

با تأمل در برخی آیات، و مطالعه شماری از روایات اهل سنت درباره زیارت، و تحقیق در فتاوا و آرای علمای اهل سنت در این خصوص، و توجه به سیره عملی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم

۱. وقتی مردگان عادی از کسانی که به زیارتشان می‌آیند، اطلاع دارند، حال پیامبران به ویژه خاتم آنان چگونه خواهد بود؟ ابن‌واسع درباره اطلاع اموات از زائران خود می‌نویسد: «ان الموتی یعلمون بزوارهم یوم الجمعة و یوماً قبله و یوماً بعده»؛ حطاب رعینی، مواهب الجلیل، ج۳، ص۵۱.
۲. محمد سعید ممدوح، رفع المناره، ص۶۱-۶۴.
۳. همان، ص۶۰.

و اهل بیت و بزرگان صحابه و تابعین و علما و مسلمانان مشخص می‌شود که زیارت قبور، به ویژه قبور صالحان و انبیا، و در رأس آنها پیامبر اعظم اسلام، فضیلت دارد و بر آن تأکید شده است؛ و چون مقدمه زیارت قبور، طی طریق و شد رحال برای این منظور است، سفرهای زیارتی هم به دلالت التزامی ـ به فرض اینکه هیچ روایتی در خصوص ترغیب به چنین سفرهایی وجود نداشته باشد و هیچ فقیهی به صراحت به استحباب یا اباحه چنین سفرهایی فتوا نداده باشد ـ مستحب و لااقل مباح و مشروع است.

منابع

۱. ابن عابدین، **حاشیه رد المختار**، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵.

۲. بغدادی، احمد بن علی، **تاریخ بغداد**، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، الطبعة الاولی، ۱۴۱۷.

۳. بهوتی، منصور بن یونس، **کشاف القناع**، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولی، ۱۴۱۸.

۴. حسینی همدانی، سید محمدحسین، **انوار درخشان**، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی، الطبعة الاولی، ۱۴۰۴.

۵. حصنی دمشقی، تقی الدین، **دفع الشبه عن الرسول والرسالة**، قاهره: دار احیاء الکتاب العربی، ۱۴۱۸.

۶. خطیب شربینی، محمد، **مغنی المحتاج**، بی‌جا: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷.

۷. دروزه، محمد عزت، **التفسیر الحدیث**، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳.

۸. رعینی، حطاب، **مواهب الجلیل**، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولی، ۱۴۱۶.

۹. عبدری فاسی مالکی المشهور بابن الحاج، أبو عبد الله، **المدخل**، بی‌جا: دار الفکر، ۱۴۰۱.

۱۰. عسقلانی، ابن حجر، **فتح الباری**، بیروت: دار المعرفه، الطبعة الثانیة، بی‌تا.

۱۱. عینی، بدر الدین، **عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری**، بی‌جا: دار الفکر، بی‌تا.

۱۲. کحلانی، محمد بن اسماعیل، **سبل السلام**، مصر: مصطفی البابی الحلبی و اولاده، الطبعة الرابعة، ۱۳۷۹.

۱۳. مبارکفوری، ابو العلا، **تحفة الاحوذی**، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولی، ۱۴۱۰.

۱۴. ملاحویش آل غازی، عبد القادر، **بیان المعانی**، دمشق: مطبعة الترقی، الطبعة الاولی، ۱۳۸۲.

۱۵. ممدوح، محمد سعید، **رفع المنارة لتخریخ احادیث التوسل والزیارة**، اردن: دار الامام النووی، الطبعة الاولی، ۱۴۱۶.

۱۶. واقدی، محمد بن عمر، **کتاب المغازی**، تحقیق: مارسدن جونز، بیروت: مؤسسة الأعلمی، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۹/۱۴۰۹.

پژوهش‌نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ◈ سال چهارم ◈ شماره۱۶ ◈ زمستان ۱۳۹۳
صفحات: ۱۵۱-۱۶۸

سلسله گزارش‌هایی از آثار اهل سنت در نقد افکار وهابیت (۱۲)

گزارشی از کتاب ابن تیمیه لیس سلفیاً

اثر منصور محمد محمد عویس

محل نشر: قاهره، ناشر: دار النهضة العربیة، تعداد صفحات: ۲۸۲، سال چاپ: ۱۹۷۰

مرتضی حسنی‌نسب*

مقدمه

ابن‌تیمیه از معدود افراد بحث‌برانگیز و محل مناقشه در قرن‌های پس از خویش بوده است. گروهی روش و آرای وی را پذیرفتند و به دفاع تمام‌قد از او پرداختند، اما گروهی دیگر به رد و انکار آرای او روی آوردند. نویسنده اثر حاضر در صدد است نظریات ابن‌تیمیه درباره صفات خداوند، تجسیم و عصمت انبیا را تبیین کند و سپس به نقد آن بپردازد تا بدین‌ترتیب دیدگاه وی را به دقت بکاود.

یکی از اصول مهم ابن‌تیمیه تبعیت از سلف است. مقصود از سلف سه نسل صحابه، تابعین و اتباع تابعین است. او معتقد است فهم سلف بر فهم خلف برتری دارد و باید از فهم آنان پیروی کرد. مخالفان ابن‌تیمیه، ضمن احترام به سلف، گفته‌اند بسیاری از عقایدی که از ناحیه ابن‌تیمیه به سلف نسبت داده می‌شود، افترا به سلف است. کتاب ابن تیمیه لیس سلفیا نیز بر همین دیدگاه نوشته شده است. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و

* طلبه سطح ۲ حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ و تمدن اسلام.
hasaninasab@ut.ac.ir

سه باب است. در باب اول کتاب، نمونه‌هایی از نظر علمای اهل سنت در خصوص آیات و احادیث متشابهی که در آن صفات خداوند ذکر شده، آورده شده است و پس از آن دیدگاه ابن‌تیمیه در این زمینه ذکر شده است که کاملاً در تعارض با نظر سایر علما قرار دارد. نویسنده در باب دوم با عنوان «ابن‌تیمیه مجسم است» تبیین می‌کند که چگونه ابن‌تیمیه مکان و جهت را به خداوند نسبت می‌دهد. باب سوم نیز درباره نظر ابن‌تیمیه در خصوص عصمت انبیا بحث می‌کند.

مؤلف پس از بررسی نظرات علمای سلف و ابن‌تیمیه، به نقد و رد عقاید و نظریات ابن‌تیمیه در باب تشبیه و تجسیم خداوند و عصمت انبیا می‌پردازد و این‌گونه نتیجه می‌گیرد که رویه ابن‌تیمیه در مخالفت کامل با مذهب سلف صالح است و «ابن‌تیمیه سلفی نیست».

درباره کتاب

منصور محمد محمد عویس کتاب ابن تیمیه لیس سلفیاً را در نقد دیدگاه ابن‌تیمیه درباره تجسیم و تشبیه و عصمت انبیا نگاشته است. گرچه نویسنده مستقیماً بیان نداشته که این کتاب را در ردّ کتاب ابن تیمیة سلفیاً، اثر محمد خلیل هراس، نوشته است، ولی می‌توان این کتاب را در تقابل با کتاب هراس دانست؛ زیرا در برخی صفحات این کتاب، اشاراتی به کتاب هراس دیده می‌شود که در این اشارات، نویسنده پس از نقل مطالب کتاب ابن تیمیة سلفیاً، گفتار نویسنده را نقد کرده است. از آن گذشته عنوان کتاب نیز خود گویای این تقابل است.

درباره نویسنده کتاب اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه وی فارغ‌التحصیل الأزهر مصر است و با عنوان صریحی که برای کتاب خود انتخاب کرده است، نشان می‌دهد از منتقدان سرسخت سلفیه، به ویژه وهابیت، است. کتاب ابن تیمیه لیس سلفیاً با حمله وهابیان و مدافعان ابن‌تیمیه مواجه شد و حتی در کتاب کتب حذر منها العلماء این

کتاب را از کتب ممنوعه برشمردند و آن را «پر از اباطیل و آمیخته با بدعت‌ها» توصیف کردند.[1]

محتوای کتاب

این کتاب از سه باب تشکیل شده است. در باب اول، دیدگاه مذهب سلف با نظر ابن‌تیمیه درباره صفات خداوند مقایسه می‌شود. باب دوم به عقیده تجسیم ابن‌تیمیه می‌پردازد و آن را نقد می‌کند؛ و در نهایت، در باب سوم دیدگاه ابن‌تیمیه درباره عصمت انبیا ذکر و سپس نقد شده است.

باب اول: بیانٌ لمذهب السلف

نویسنده در فصل اول این باب، ابتدا نظر علمای اهل سنت را در خصوص آیات و احادیث متشابهی که در آن صفات خداوند ذکر شده، بیان می‌کند و بعد از آن نظر ابن‌تیمیه را در این باره ذکر می‌کند تا مقایسه‌ای بین دیدگاه علمای سلف و ابن‌تیمیه به مخاطب خود ارائه دهد. نویسنده در این باب (ص۷-۲۳) به ترتیب، نظر این افراد را درباره صفات خداوند و آیاتی که در قرآن در این باره وجود دارد، بیان می‌کند:

فخر رازی در اساس التقدیس؛ ابن‌خلدون در مقدمه کتاب العبر؛ احمد الدردیر در فوائد الفرائد فی ضابط العقائد؛ کمال بن ابی شریف در شرح المسایره؛ کمال بن الهمام در المسایرة فی العقائد المنجیة؛ علامه لبنانی در حاشیة علی شرح جمع الجوامع؛ سعدالدین تفتازانی در شرح علی العقائد النسفیة؛ عز بن عبدالسلام، ابراهیم لقانی در جوهرة التوحید؛ ابوحامد غزالی در إلجام العوام عن علم الکلام؛ سید احمد الرفاعی در البرهان المؤید؛ عبدالعلیم محمود در التکفیر السلفی فی الاسلام؛ دکتر محمد البهی در الجانب الالهی من التنکیز الاسلامی؛ و محمد عبدالعظیم زرقانی در مناهل العرفان فی علوم القرآن.

---

۱. مشهور بن حسن سلمان، کتب حذر منها العلماء، ج۱، ص۲۳۹.

برای مثال، سعد الدین تفتازانی، در شرح علی العقائد النسفیة، پس از ذکر ادله مخالفان بیان داشته است که حمل این نصوص بر معنای ظاهری آن و حکم کردن بر غیرمحسوس (خداوند) به احکام محسوس، وهم و خطای محض است و در زمینه تنزیه خداوند، دلایل قطعی وجود دارد (ص۱۰).

یکی از مثال‌های مهمی که منصور عویس درباره اشکال بر ابن‌تیمیه مطرح می‌کند (ص۱۰-۱۲)، گفتارهایی است که از شیخ عز بن عبدالسلام نقل می‌کند. شیخ عز بن عبدالسلام بیان داشته که برخی آیات به منظور تطبیق ذهنی سؤال و درک سائل است و اگر به این صورت نمی‌آمد، سائل و مخاطب آیات، از درک معنای آن عاجز می‌ماندند. از یحیی بن معاذ رازی درباره ذات و کیفیت و مکان خداوند پرسیدند و وی از پاسخ طفره رفت و پس از اعتراض سائل بیان داشت که صفات خداوند محدود به موارد مذکور در قرآن است و بقیه صفات، صفت مخلوقان است. شبلی در پاسخ به پرسش از آیه شریفه «الرحمن علی العرش استوی» بیان داشته، رحمان ازلی است و عرش حادث، پس عرش به واسطه رحمان استواء یافت. از احمد بن حنبل درباره استواء پرسیدند. وی گفت استواء آنچنان است که در آیه آمده، نه به آن صورت که به ذهن انسان خطور می‌کند. شافعی نیز در این باره می‌گوید: «آمنت بلاتشبیه و صدقت بلاتمثیل و اتهمت نفسی فی الادراک و أمسکت عن الغوض فیه کل الامساک». ابوحنیفه می‌گوید هر کس بگوید نمی‌دانم خدا در آسمان است یا زمین، کافر شده، چون گمان برده برای خداوند مکان است و هر کس چنین گمانی ببرد، مشبه است. از مالک نیز درباره استواء پرسیدند. وی گفت: «استواء مشخص است ولی کیفیت آن نامشخص. ایمان واجب است و پرسش از آن بدعت».[1]

ابوحامد غزالی در إلجام العوام عن علم الکلام می‌گوید حقیقت مذهب سلف (یعنی مذهب صحابه و تابعین) این است که واجب است در برخورد با هر حدیثی از این دست احادیث، به یکی از این هفت امر یعنی: تقدیس (تنزیه خداوند)، تصدیق (ایمان به گفتار پیامبر)، اعتراف به عجز خود، سکوت (نپرسیدن از معنای آن)، إمساک (تصرف نکردن در

۱. الإستواء معلوم والکیف مجهول والایمان واجب والسؤال عنه بدعة.

معنای آن)، کفّ (بازداشتن باطن خود از بحث و تفکر در آن)، تسلیم بـه اهـل آن (یعنـی واگذاری به پیامبرﷺ و انبیا و صدیقین و اولیا) متوسل شد (ص۱۴ و ۱۵).

سید احمد الرفاعی در البرهان المؤید می‌گوید: «عقاید خود را از تمسک به ظاهرِ آیات و روایاتِ متشابه حفظ کنید. زیرا این تمسـک از اصـول کفـر اسـت» (ص۱۶). عبـدالعلیم محمود نیز در التکفیر السلفی فی الاسلام می‌گوید: «قطعاً مراد از آیه «و هو القـاهر فـوق عباده» فوقیت مکانی نیست. چون خداوند قبل از مکان بوده است و مـا نمی‌تـوانیم آن را بفهمیم؛ نه ما و نه هیچ سائل دیگری قدرت شناخت و درک آن را نـدارد، و مـذهب سـلف این بوده است که در برخورد با ادله وجود خداونـد و صـفاتش، کـه در قـرآن و سـنت آمـده است، بدون هر گونه زیادت و نقصانی توقف می‌کردند» (ص۱۶-۱۸).

محمد عبدالعظیم زرقانی در کتاب مناهل العرفان فی علوم القرآن می‌گوید علمای مـا در برخورد بـا متشـابهات، بـه سـه شـیوه عمـل می‌کننـد. آنهـا اولاً حمـل لفـظ بـر معنـای ظاهری‌اش را که محال است، باطل می‌دانند. دوم در صورت متوقف بودنِ دفاع از اسلام بر تأویل این موارد، به معانیِ صحیح، تأویل کنند. سوم اگر در مورد حدیثی تأویل قریب بـه ذهن و مناسبی به دست آمد، بر آن اجماع می‌کنند (ص۲۱-۲۳).

البته باید توجه داشت که اشخاصی مانند فخر رازی، ابن‌خلدون، احمد الـدردیر و ... ، که نویسنده اقوال آنها را آورده، همگی از علمای متأخر هستند و هیچ‌کدام از علمای سلف نیستند. به نظر می‌رسد نویسنده یا معنای سلف را درک نکرده است یا آنکه معنای سلف را فهمیـده و در اینجـا می‌خواهـد بگویـد کـه ابـن‌تیمیـه بـر اسـاس رأی و نظـر بسـیاری از دانشمندان متأخر، رویه‌ای خلاف رویه سلف داشته است.

تصویر مذهب سلف نزد ابن تیمیه

محمد عویس در فصل دوم تا فصل چهارم از باب اول به بیـان برخـی مـوارد مخالفـت روش و منهج ابن‌تیمیه با سلف پرداخته است. انکار مجاز در لغت از جمله این موارد است. ابن‌تیمیه منکر وقوع مجاز در لغت است و معتقـد اسـت تقسـیم اسـتعمالات بـه حقیقـی و

مجازی، نادرست است و هیچ‌گونه مجازگویی در قرآن و حدیث رخ نداده است (ص۲۴). سپس نویسنده به نقد دیدگاه ابن‌تیمیه درباره مجاز می‌پردازد و می‌گوید ابوعبیده معمر بن مثنی (۱۱۴-۲۱۰ ه.ق.) که از علمای قرن دوم و سوم است، درباره مجاز و حقیقت سخنانی دارد و البته خود ابن‌تیمیه نیز بر این سخنان اذعان داشته و بیان کرده است که منظور ابوعبیده از مجاز در آیات، مفهوم آیه است، نه قسیمِ حقیقت. منصور محمد عویس در ردّ دیدگاه ابن‌تیمیه گفته است این ادعای ابن‌تیمیه گزافه‌گویی آشکاری است که نه خود وی و نه دیگر منکران مجاز دلیلی بر آن ذکر نکرده‌اند (ص۳۱).

همچنین ممکن است اصطلاح «مجاز» بین علما، متداول نباشد، اما این مطلب به این دلیل است که اصطلاحات علوم مختلف، به خاطر تحدید و تعریف مفاهیم علوم، وضع شده‌اند که در زمان متقدم، نیازی به آن وجود نداشت. عرب بر طبق اسلوب خویش بعضی کلمات را در «آنچه برای آن وضع شده»[۱] آورده و برخی دیگر را در «آنچه برای آن وضع نشده»[۲] و این مطلب بعدها در زبان‌ها به نام حقیقت و مجاز معروف شده است (ص۳۲ و ۳۳). برای مثال، شافعی ذیل آیه «و اسألهم عن القرية»[۳] (از قریه بپرس) گفته است منظور «اهل القرية» است و بین «اشخاص آگاه به زبان عرب»[۴] اختلافی در این مورد وجود ندارد. از این سخن شافعی مشخص می‌شود که در مورد برخی الفاظ، معنای اصلی مراد نیست. عجیب است که ابن‌تیمیه متوجه نشده است که حقیقت «دلالت‌کننده بر معنایش بدون واسطه»[۵] است و مجاز «دلالت‌کننده بر معنای مقصود به واسطه قرینه»[۶] (ص۳۴ و ۳۵).

---

۱. «ما وضع له».
۲. «غیرما وضع له».
۳. سوره اعراف (۷)، آیه ۱۶۳
۴. «اهل علم باللسان».
۵. «تدلّ علی معناها بنفسها».
۶. لایدلّ علی معناه إلا بالقرینة.

ابن‌قیم و مجاز

نویسنده سپس به بررسی آرای یکی از برجسته‌ترین شاگردان ابن‌تیمیه به نام ابن‌قیم جوزیه در باب حقیقت و مجاز می‌پردازد و بیان می‌دارد که وی در این باب دچار تناقض شده است. ابن‌قیم در کتاب الفوائد المشوقة إلی علوم القرآن و علم البیان و در جاهای دیگر، آشکارا به موضوع حقیقت و مجاز اشاره می‌کند و حتی در این کتاب به توصیفِ مجاز در عرب و انواع آن می‌پردازد. اما با کمال تعجب می‌بینیم ابن‌قیم در کتاب الصواعق المرسلة همان حرف ابن‌تیمیه را تکرار می‌کند و می‌گوید اولین کسی که لفظ «مجاز» را به کار برد، ابوعبیده معمر بن مثنی بود که تفسیر قرآن خود را مجاز القرآن نامید و منظور از مجاز در گفتارِ وی در مقابل حقیقت نیست، بلکه منظور، «آنچه از لفظ تعبیر و تفسیر می‌شود»[1] است. و در جای دیگر می‌گوید: «و دانسته شد که تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز، نه تقسیم شرعی است، نه عقلی و نه لغوی؛ بلکه صرفاً اصطلاحی است که بعد از سه قرن نخست پدید آمده است»[2] و بدین‌ترتیب مطالب ابن‌قیم در کتاب‌های مختلف، متناقض و در تضاد با هم قرار دارد (ص۳۷-۴۱).

سپس نویسنده در فصل چهارم دوباره بحث را به سمت ابن‌تیمیه باز می‌گرداند و از انکار مجاز در دیدگاه ابن‌تیمیه، که به ظاهر بحثی بلاغی است، دو نتیجه می‌گیرد:

۱. کسی که این چنین مجاز را انکار می‌کند، ارزش کلام و آرای خود را پایین آورده است.

۲. ابن‌تیمیه علی‌رغم ادعای تنزیه و تقدیس، از زمره مشبهه و مجسمه است. زیرا مذهب سلف گرچه درباره تأویل تفصیلی ساکت است، اما از تأویل اجمالی منعی نکرده‌اند. به عبارت دیگر، سلف از اسنادِ ظاهرِ مشکوک به تشبیه منع کرده‌اند و معنای آن را به خدا واگذار کرده‌اند. ولی ابن‌تیمیه الفاظ مشعر به تشبیه را به ظاهر آن معنا کرده و تأویل نکرده

---

۱. «ما یعبر به عن اللفظ و یفسر به».

۲. «و اذا علم أن تقسیم الألفاظ إلی حقیقة و مجاز لیس تقسیما شرعیاً و لا عقلیاً و لا لغویاً فهو اصطلاح محض و اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة».

است. به همین دلیل، عمل وی با قواعد لغت عربی در تضاد است. وی اعلان کرده است که: «صحیح نیست که گفته شود ظاهر، اراده نشده است»،[1] و «همین ظاهر، حقیقت است؛ زیرا در لغت مجاز وجود ندارد».[2] نکته دیگر اینکه ابن‌تیمیه به این منهج خود نیز وفادار نبوده، در کتاب الفرقان بین أولیاء الرحمن و أولیاء الشیطان کلمه «مع» را در جایی که منظور همراهی خداوند با انسان‌ها است، به دو قسم عامّه و خاصّه تقسیم کرده است و در آیه «ألم تر أن الله یعلم ما فی السموات و ما فی الأرض ما یکون من نجوی ثلاثة إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو سادسهم و لا أدنی من ذلک و لا أکثر إلّا هو معهم أینما کانوا ثم ینبئهم بما عملوا یوم القیامة إن الله بکل شیء علیم»[3] (آیا نمی‌دانی که خداوند آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است می‌داند هیچ‌گاه سه نفر با هم نجوا نمی‌کنند مگر اینکه خداوند چهارمین آنهاست، و هیچ‌گاه پنج نفر با هم نجوا نمی‌کنند مگر اینکه خداوند ششمین آنهاست، و نه تعدادی کمتر و نه بیشتر از آن مگر اینکه او همراه آنهاست، هر جا که باشند، سپس روز قیامت آنها را از اعمالشان آگاه می‌سازد، چراکه خداوند به هر چیزی داناست) به معنای همراهی به وسیله علم خویش دانسته است و در آیاتی مانند «إن الله مع الذین اتقوا و الذین هم محسنون»[4] (خداوند با کسانی است که تقوا پیشه کرده‌اند، و کسانی که نیکوکارند) و «لا تحزن إن الله معنا»[5] (و او به همراه خود می‌گفت: «غم مخور، خدا با ماست!») به معنای همراهی در مقابله با دشمنان مسلمانان و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حمل کرده و گفته است: «اگر معنای معیت این باشد که خداوند بذاته در هر مکانی باشد، تناقض است (و محال). بلکه باید گفت همراهی خداوند با آنها به وسیله کمک و حمایتش است و در مقابل از دشمنانش حمایتی نمی‌کند».[6]

---

۱. «لا یصحّ أن یقال بأن الظاهر غیر مراد».
۲. «هذا الظاهر هو الحقیقة لأنّه لا مجاز فی اللغة».
۳. سوره مجادله (۵۸)، آیه ۷.
۴. سوره نحل (۱۶)، آیه ۱۲۸.
۵. سوره توبه (۹)، آیه ۴۰.
۶. «فلو کان معنی المعیة أنه بذاته فی کل مکان تناقض الغیر الخاص والخبر العام. بل المعنی أنه مع هؤلاء بنصره و تأییده دون اولئک (یعنی الأعداء)».

نویسنده درباره این طرز برخورد ابن‌تیمیه با تأویل و مجاز می‌گوید آیا این نوع رویکرد و تفسیر از «مع» به معنایی که مناسب ذات خداوند است، خروج کلام از مقتضای ظاهر نیست و آیا این تفسیر، استبعاد لفظ به معنایی که غیرمناسب با لفظ و مناسب با ذات خداوند تعالی است، نیست؟ اگر این روش صحیح است، چرا در بقیه نصوص به کار برده و تعمیم داده نشود؟

جالب است که شاگرد ابن‌تیمیه، ابن‌قیم نیز در آیه «نحن اقرب الیه من حبل الورید»[1] (و ما به او از رگ قلبش نزدیك‌تریم!) بیان داشته مراد قرب ملائکه است و نسبت دادن قرب به خداوند به صیغه جمع، بنا بر عادت بزرگان در نسبت دادن افعال بندگانشان به خود و به واسطه اوامرشان است. چنان‌که پادشاهی می‌گوید: «ما آنها را کُشتیم» و همچنین است در آیه «فلم تقتلوهم و لکن الله قتلهم»[2] (این شما نبودید که آنها را کشتید. بلکه خداوند آنها را کشت!).

در ادامه، نویسنده، گفتار شیخ محمد عبدالعظیم زرکانی و شیخ محمد بن زاهدی بن حسن الکوثری شیخ محمد ابوزهره را در نقد گفتار ابن‌تیمیه در خصوص منع تأویل آورده است (ص۴۲-۶۶).

باب دوم: ابن‌تیمیه مجسم

ابن‌تیمیه مکان و جهت را به خداوند نسبت می‌دهد

نویسنده در فصل اول این باب بیان می‌دارد که ابن‌تیمیه مکان و جهت را به خداوند نسبت می‌دهد. ابن‌تیمیه در کتاب مجموع الفتاوی به شدت بر نافیان جهت و مکان‌مندی خداوند می‌تازد و قول و دلیل ایشان را رد می‌کند. لازمه قول ابن‌تیمیه، اثبات جهت و مکان برای خداست. وی درباره دیدگاه قائلان به عدم جهت و تحیز می‌گوید:

> این کلام (جهت و مکان نداشتن خداوند) نه از دین خدا است و نه از ایمان و نه راه مؤمنین و نه اطاعت خداوند و رسولش است. وقتی چنین است، کسی که اعتقاد به آن

۱. سوره ق (۵۰)، آیه ۱۶.
۲. سوره انفال (۸)، آیه ۱۷.

(جهت و مکان نداشتن خداوند) را ملتزم شود، آن را جزء دین قرار داده و به همین جهت دین خدا را تغییر داده است؛ همچنان که بدعت‌گذاران یهودی و مسیحی و مبتدعین مسلمان دین پیامبران را تغییر دادند»[1] (ص۷۱).

با توجه به این گفتار ابن‌تیمیه و مواردی مانند آن، درمی‌یابیم که وی قائل به بطلان اعتقاد به نفی جهت و مکان‌مندی در خصوص خداوند (یعنی اعتقاد به وجود جهت و تحیز) است و اعتقاد به جهت نداشتن و مکان‌مند نبودن را از افعال امامان گمراه می‌داند و آن را از مصادیق «أم تقولون علی الله ما لا تعلمون»[2] (یا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید»؟!) می‌خواند.

حتی ابن‌تیمیه در کتاب الرسالة التدمریة به مکان‌مندی و جهت‌دار بودن خداوند تصریح می‌کند و می‌گوید: «اگر کسی بگوید خداوند در جهتی است، یا منظورش این است که خداوند بالای عالم است یا اینکه خداوند داخل در مخلوقات است. معنای اول، کلامی درست است و اگر اراده معنای دوم بکند، سخنش باطل است».[3]

همچنین، ابن‌تیمیه در کتاب التأسیس خود نیز فوقیت حسی را برای خدا قائل است. وی ادعا می‌کند جهت داشتن و مکان‌مندی خداوند حق است و قولِ وحی بر طریق و گفتار سلف است (ص۷۰-۸۸).

ردّ گفتار ابن‌تیمیه در مکان‌مندی و جهت داشتن خداوند

نویسنده سپس در فصل دوم این باب به رد گفتار ابن‌تیمیه می‌پردازد و دیدگاه ابوحامد غزالی در إلجام العوام (ص۹۰ و ۹۱) و شیخ محمد عبده در حاشیه‌اش بر العقائد العضدیه (ص۹۵ و ۹۶) و شیخ کوثری در الردّ علی نونیة ابن‌قیم (ص۹۶-۹۸) را، که در تعارض با

۱. «إن هذا الکلام لیس من دین الله. و لا من الإیمان و لا من سبیل المؤمنین و لا من طاعة الله و رسوله و اذا کان کذلک فمن التزم اعتقاده فقد جعله من الایمان والدین و ذلک تبدیل الدین کما بدل مبتدعة الیهود والنصاری و مبتدعة هذه الأمة دین المرسلین».

۲. سوره بقره (۲)، آیه ۸۰.

۳. «و کذلک یقال لمن قال الله فی جهت أتزید بذلک: أن الله فوق العالم. أو تزید به أن الله داخل فی شیء من المخلوقات. فإن اردت الأول فهو حیّ. و إن اردت الثانی فهو باطل».

گفتار ابن‌تیمیه هستند، نقل می‌کند و در انتها می‌گوید علما، تفسیر مبتنی بر ظاهر الفاظ آیاتِ مشکوک در تجسیم را قبول ندارند و شرعاً و عقلاً آن را مردود می‌شمرند و روشن است که گفتار ابن‌تیمیه مانند مذهب سلف نیست. سپس نویسنده می‌گوید بنا بر گفتار محمد عبده، برخی علما مثبتین جهت بر خداوند را کافر می‌دانند. بنابراین، گفتار ما در اینکه «ابن‌تیمیه سلفی نیست» نوعی تسامح و مدارا است (ص۱۱۸).

ابن‌تیمیه به قیام حوادث در خداوند تعالی قائل است

یکی دیگر از ادله «سلفی نبودن ابن‌تیمیه» نظر وی در قیام (تحقّق) حوادث در خداوند است. محمد خلیل هراس، که از حامیان متعصب ابن‌تیمیه است، می‌گوید ابن‌تیمیه همانند کرامیه قائل به قیام حوادث در ذات خداوند است. علاوه بر گفتار محمد خلیل هراس، خود ابن‌تیمیه نیز در کتاب منهاج السنة، تصریح به این نظر خود دارد و می‌گوید: «اگر قائل به وقوع حوادث در خداوند بشوید، ما شما را تأیید می‌کنیم و این قول، همان چیزی است که شرع و عقل بر آن دلالت دارد».[1] و در جای دیگری، در همان کتاب، می‌گوید: «اگر به ما بگویند از این مطلب وقوع حوادث در ذات خداوند اثبات شود، می‌گوییم: چه کسی از سلف و ائمه این را انکار می‌کند؟ نصوص قرآن و سنت نیز آن را اثبات می‌کند. همچنین حکم عقل و سخن پذیرفته‌شده همه گروه‌ها آن را تأیید می‌کند. و کسی که آن را انکار کند، لوازم و ملزومات آن را نشناخته است».[2]

البته اعتراف ابن‌تیمیه به این رأی خود محدود به این موارد نیست و در جاهای دیگر نیز به چشم می‌خورد. نویسنده سپس به نقد دیدگاه ابن‌تیمیه می‌پردازد و می‌گوید همچنان که شیخ هراس بیان داشته، ابن‌تیمیه درباره قول به قیام حوادث در خداوند از کرامیه تبعیت کرده است و کرامیه نیز از مجسمه هستند. اما این قولِ شیخ هراس درست نیست

---

۱. «فإن قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب قلنا لكم نعم، و هذا قولنا الذى دل عليه الشرع والعقل».

۲. «فاذا قالوا لنا: فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به قلنا: و من أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟! و نصوص القرآن و السنة تتضمن ذلک مع صريح العقل و قول لازم لجميع الطرائف، و من أنكره فلم يعرف لوازمه و ملزوماته».

که سلفیه نیز قائل به نظر ابن‌تیمیه هستند. بلکه صحیح آن است که بگوییم این قول فقط قول کرامیه است و تعمیم این قول به «سلف»، بدون دلیل است.

اشکال بعدی نویسنده، بر گفتار خود ابن‌تیمیه است. ابن‌تیمیه در منهاج السنة، قائل به قیام حوادث در خداوند می‌شود و می‌گوید: «چه کسی از سلف و ائمه قبلی آن را انکار کرده!؟؟».[1] ولی در جای دیگر همان کتاب، خداوند را بریء از اعراض (صفات زائد بر ذات) و نقایص (امور مخالف کمال مطلق) معرفی می‌کند و می‌گوید: «خداوند از اعراض و نقایص منزه است».[2]

اشکال دیگر آن است که تمام مسلمانان اجماع دارند که هر کمالی که شایسته خالق متعال است باید درباره ذات مقدس حق ثابت شود، و تأثیر و قیام حوادث در ذات خداوند به معنای قیام مخلوق در ذات خداوند است. چون حادث، مخلوق است و این به معنای قیام ناقص در خداوندِ کامل و اتصاف خداوند کامل به ناقص است. اگر ابن‌تیمیه با این گفتار موافق باشد، با اجماع مسلمانان بر کمالِ خداوند مخالفت، و کمال را از خداوند سلب کرده است.

نویسنده سپس می‌گوید ابن‌تیمیه در نسبت دادنِ این قول خود به سلف اشتباه کرده است و قیام حوادث در ذاتِ خداوند، هم به لحاظ شرع و هم به لحاظ عقلی محال است و اصلی‌ترین دلیل آن، آیات فراوانی است که دلالت بر تنزیه خداوند می‌کند مثل «لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر»[3] (هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست) و «قل هو الله احد الله الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد»[4] (بگو: خداوند، یکتا و یگانه است. خداوندی است که همه نیازمندان قصد او می‌کنند. (هرگز) نزاد، و زاده نشد. و برای او هیچ‌گاه شبیه و مانندی نبوده است). سپس به ردّ این قول از زبان کندی در کتاب رسائل الکندی الفلسفیة، سخن کمال بن همام در کتاب المسایرة فی العقائد

۱. «و من أنکر هذا قبلکم من السلف والأئمة».
۲. «الأعراض والنقائص. والله منزه عن ذلک».
۳. سوره شوری (۴۲)، آیه ۱۱.
۴. سوره اخلاص (۱۱۲)، آیه ۱-۴.

المنجیة فی الآخرة، قول علما در دلیل بر بطلان تسلسل، گفتار شیخ کوثری در ردّ بر نونیه ابن‌قیم و گفتار باقلانی در این باب می‌پردازد و در انتها بیان می‌دارد که قیام حوادث در ذات خداوند، مستلزم قول به تجسیم است که سلف با آن مخالف است و بنابراین «ابن‌تیمیه سلفی نیست» (ص۱۱۹-۱۵۶).

ابن‌تیمیه قائل است کلام خداوند دارای صوت و حرف است

نویسنده درباره منبع این قول ابن‌تیمیه که در فصل پنجم از باب دوم به آن اشاره کرده، به کتاب ابن‌تیمیه السلفی، اثر شیخ هراس، ارجاع می‌دهد که هراس در این باره می‌گوید: «ابن‌تیمیه اعتقاد دارد که خداوند با حرف و صوت صحبت می‌کند؛ به عربی قرآنی سخن می‌گوید؛ همچنان که به زبان عبری تورات سخن می‌گفت و موسی علیه‌السلام را به صورتی که می‌شنید، خطاب قرار داد. همچنین در روز قیامت به همین صورت (صدایی که همه می‌فهمند) بندگانش را خطاب می‌کند».[1]

سپس نویسنده این قول ابن‌تیمیه را نقد کرده، می‌گوید آیا ابن‌تیمیه نمی‌داند که این مطلب مستلزم حرکت در ذات باری‌تعالی است و حرکت عرضی است که فقط در جسم تحقق می‌یابد. پس لازمه این سخن اثبات جسمیت خداوند است. در حالی که ابن‌تیمیه ادعا دارد که صفات خداوند، تشابهی با صفات خلق ندارد. سپس نویسنده گفتارهایی از ابن‌تیمیه در شرح العقیده الاصفهانیة و فتاوی ابن‌تیمیه ذکر می‌کند که دلالت بر این قول ابن‌تیمیه دارد (ص۱۵۷-۱۵۹).

نویسنده در فصل ششم از باب دوم به نقد این گفتار ابن‌تیمیه می‌پردازد و می‌گوید اشکال اول این است که خود ابن‌تیمیه در جایی دیگر از کتاب فتاوایش، گفتار خود را ردّ و نقض می‌کند و می‌گوید:

> قول کسانی که می‌گویند قرآن حرف و صوتی است که از خداوند صادر می‌شود، و همچنین قول به اینکه معنای قرآن از خداوند صادر می‌شود، (یعنی قول به حدوث قرآن)

۱. «و بعد فإن ابن‌تیمیة یری أن الله یتکلم بحرف و صوت تکلم بالقرآن العربی بألفاظه و معانیه بصوت نفسه کما تکلم بالتوراة العبریه کذلک و نادی موسی بصورت سمعه و ینادی عباده یوم القیامه بصوت کذلک».

بدعت است و کسی از سلف هیچ‌کدام از این دو قول را نگفته‌اند. در کلام من هیچ‌کدام از این بدعت‌ها نیست. بلکه گفتار من آن است که قرآن کلام خداوند است و غیرمخلوق و این قول همان چیزی است که سلف بر آن اجماع کرده‌اند.[1]

اشکال دیگر اینکه ادعای ابن‌تیمیه که «کلام خداوند از صوت و حرفی تشکیل یافته که شبیه صوت و حرف مخلوقات نیست»[2] در تنزیه و نفی تشبیه کفایت نمی‌کند. زیرا از سویی صوت و حرف خداوند و مخلوقاتش (بنا بر این سخن) در معنای عامِ صوت و حرف اشتراک دارند و از سوی دیگر این گفتار متناقض است و مانند این است که بگوییم چیزی حادث است، اما نه مثل حوادث.

همچنین بر فرض پذیرش تفاوت صوت و حرف خداوند با صوت و حرف مخلوقات، ابن‌تیمیه باز هم قائل به تنزیه نیست و از مشبهه به شمار می‌رود. ابن‌تیمیه در توصیف کلام خدا در شرح العقیدة الاصفهانیة می‌گوید: «حدیث ابن‌مسعود بیان می‌دارد هنگامی که خداوند با وحی صحبت می‌کند، صوتی از وی شنیده می‌شود که شبیه کشیدن زنجیر شتر است».[3]

چهارمین اشکال این است که ابن‌تیمیه گمان می‌برد که وی سلفی است و خداوند را فقط به آنچه در قرآن و سنت پیامبر ﷺ آمده، توصیف کرده است، اما در قرآن آمده است: «و کلم الله موسی تکلیماً»[4] (و خداوند با موسی سخن گفت). ولی ابن‌تیمیه پا را از این فراتر گذاشته، به خداوند صفت «نطق» را نسبت داده است. علاوه بر اینکه وی به مخالفت سلف برخاسته، لفظی را که در سلف نبوده، اختراع کرده است. باید گفت کلمه «نطق» مستلزم اموری است که برای خداوند محال است. ضمن اینکه نتیجه نسبت دادنِ «نطق» به خداوند، إسناد صوت و حرف و به تبع آن جهت و لازمه جهت، جسمیت برای خداوند است و تجسیم بر خداوند محال است.

۱. «بل قول القائل إن القرآن حرف و صوت قائم به بدعة، و قوله إنه معنی قائم به بدعة لم یقل أحد من السلف لا هذا و لا هذا، و أنا لیس فی کلامی شیء من البدع بل فی کلامی ما أجمع علیه السلف إن القران کلام الله غیر مخلوق».
۲. «أن کلام الله بصوت لا کأصواتنا و بحرف لا کحروفنا».
۳. «و حدیث ابن مسعود إذا تکلم الله بالوحی سمع له صوت کجر السلسلة علی الصفوان».
۴. سوره نساء (۴)، آیه ۱۶۴.

سپس نویسنده گفتارهایی از کوثری، سبکی، باقلانی و همچنین فتاوایی از برخی علما در ردّ نظریه ابن‌تیمیه ذکر می‌کند (ص۱۶۰-۱۸۶).

اشاراتی دیگر در فهم ابن‌تیمیه در متشابهات

نویسنده در فصل هفتم ادامه این باب، مثال‌های دیگری در مشبهه بودنِ ابن‌تیمیه ذکر می‌کند و می‌گوید ابن‌تیمیه علاوه بر قائل بودن به اثبات مکان و جهت، قیام حوادث در ذات خداوند، و صوت و حرف داشتن کلام خدا قائل به موارد دیگری است که لازمه آن تجسیم است. برای مثال، وی به معنای تحت‌اللفظی و ظاهری، برای نزول خداوند قائل است. شیخ هراس در کتاب ابن‌تیمیه السلفی به نقل از مجموعة الرسائل الکبری ابن‌تیمیه می‌گوید:

> ابن‌تیمیه منکر این است که در قرآن و سنت لفظ «نزول» دربردارنده معنای شناخته‌شده از نزول نباشد. به خاطر اینکه قرآن به لغت عرب نازل شده است و عرب معنایی غیر از این معنا را برای نزول نمی‌شناسد. اگر از این لفظ معنایی دیگر اراده شود، خطابی به غیر لغت عربی است و استعمال لفظ در معنایی غیرشناخته‌شده است و این استعمال جایز نیست.[1]

گرچه شیخ هراس در ادامه درصدد توجیه نظر ابن‌تیمیه برآمده، می‌گوید:

> لکن آیا معنای این سخن ابن‌تیمیه این است که وی قائل به نزول حقیقی خداوند به آسمان دنیا است؟ و آیا برای خداوند حرکت و انتقال جایز است؟ متنی از ابن‌تیمیه که دلالت بر این بکند، نیافتیم. بلکه روش ابن‌تیمیه که در عموم کتبش آورده، این است که خداوند بالای آسمان‌ها است و از خلقش جدا است و مخلوقات خدا را محصور و احاطه نمی‌کند.[2]

---

۱. «ولکن ابن‌تیمیة ینکر أن یکون فی القرآن أو السنة لفظ نزول لیس فیه معنی النزول المعروف. لأنها جاءا بلغة العرب و لا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنی و لو أرید غیر هذا المعنی لکان خطاباً بغیر لغتها و استعمالاً للفظ المعروف له معنی فی معنی آخر و هذا لایجوز».

۲. «ولکن هل معنی هذا أن ابن‌تیمیة یقول بالنزول الحقیقی الذی یقتضی هبوط الباری جل شأنه من علی العرض إلی السماء الدنیا؟ و هل هو یجوز علیه الحرکة والإنتقال؟! لم أجد لابن تیمیة نصاً یفید هذا بل مذهبه الصریح الذی یذکره فی ← عامة

منصور عویس سپس ادله‌ای در ردّ نظریه ابن‌تیمیه و تناقض داشتن گفتار ابن‌تیمیه و مخالفت این گفتار ابن‌تیمیه با نظر سلف ذکر می‌کند.

همچنین نویسنده می‌گوید فهم ابن‌تیمیه از آیه «الرحمن علی العرش استوی»[1] (همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلّط است) نیز ظاهری است و همچنان که نویسنده در فصول پیشین ذکر کرد، ابن‌تیمیه به واسطه امثال این آیه، جهت را برای خداوند اثبات کرد و به حسب فهم ظاهری خویش، لفظ «علی» را به «فوق» تبدیل کرد. در کتاب فتاوی ابن‌تیمیه آمده است: «آنچه خداوند در فطرت و ذات بندگانش نهادینه کرده، این است که خداوند بالای آسمان‌ها است».[2]

نویسنده سپس به واسطه ادله عقلی و شرعی و نقل‌قول‌هایی از دکتر محمد البهی، شیخ الکوثری، ربیع بن حبیب و امام قشیری، به ردّ گفتار ابن‌تیمیه می‌پردازد و این مطلب را ثابت می‌کند که منهج سلف با رأی ابن‌تیمیه مخالف است و «ابن‌تیمیه سلفی نیست» (ص۱۸۷-۲۱۵).

مواجهه ابن‌تیمیه با قضیه تجسیم

نویسنده در فصل هشتم این باب به تعریف جسم از دیدگاه ابن‌تیمیه می‌پردازد و سپس دیدگاه ابن‌تیمیه درباره جسمیت خداوند را در چند مرحله بیان می‌کند. ابتدا نویسنده کتاب بیان می‌دارد که ابن‌تیمیه در باب نظر سلف در خصوص جسمیت خداوند در کتاب منهاج السنه می‌گوید: «کسی از صحابه و تابعین و سایر امامان مسلمان (چه اهل بیت و چه غیر ایشان) واژه‌های «جسم»، «جوهر»، «مکان‌مندی»، «جهت» و مانند آن را بیان نکرده

کتبه أن الله فوق سمواته علی عرضه بائن من خلقه و أنه لا یحصره و لایحیط به شیء من مخلوقاته کما أنه لا یحل فی شیء منها».

۱. سوره طه (۲۰)، آیه ۵.

۲. «فإن الذی أقره الله تعالی فی فطر عباده و جبلهم علیه أن ربهم فوق سماواته».

است. بنابراین، کسی از آنها هیچ‌کدام از آن الفاظ را در حق خداوند (چه نفی و چه اثباتی) استعمال نکرده است».[1]

سپس نویسنده دیدگاه آلوسی در تفسیر روح المعانی و ابوحامد غزالی در إلجام العوام در نقد دیدگاه ابن‌تیمیه را ذکر می‌کند و سپس ادله‌ای دیگر در نقد گفتار ابن‌تیمیه می‌آورد. آنگاه می‌گوید ابن‌تیمیه در کتاب موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول تصریح می‌کند که سلف، موضع جهمیه را در نفی جسمیت برای خداوند، انکار کردند و این مطلب در تناقض با گفتار سابق ابن‌تیمیه در منهاج است (که در بالا ذکر شد).

نکته بعدی این است که ابن‌تیمیه قائل به ترکیب در ذات خداوند است و ذات خداوند را مرکب از اجزا می‌داند و قول قائلان به نفی ترکیب را ردّ و انکار می‌کند. سپس نویسنده به ذکر برخی گفتارهای ابن‌تیمیه در کتاب مجموع الفتاوی می‌پردازد و با توجه به این گفتارها نتیجه می‌گیرد که ابن‌تیمیه قائل به جسمیت خداوند است. البته ابن‌تیمیه جسمیتی از سنخ مخلوقات را از خداوند نفی می‌کند. در ادامه، نویسنده این قول ابن‌تیمیه را نیز درباره عدم تماثل جسمیت خداوند با مخلوقات به چالش می‌کشد و آن را مخالف منهج سلف، بنا بر ادعای خودِ ابن‌تیمیه، می‌داند.

سپس نویسنده می‌گوید ابن‌تیمیه مخالفان تشبیه را به سبب اعتمادشان به دلیل جسم نداشتن خداوند نقد می‌کند و می‌گوید بهتر است مخالفان تشبیه به جای اعتماد بر نفی تجسیم، بر نفی عیب و نقص خداوند اعتماد کنند.

در ادامه نویسنده عباراتی را از شیخ الکوثری، دکتر سلیمان دنیا و شیخ محمد ابوزهره در نقد گفتار ابن‌تیمیه ذکر می‌کند و در انتها بیان می‌دارد که با تمام این موارد به یقین باید گفت: «ابن‌تیمیه سلفی نیست» (ص۲۱۶-۲۴۸).

۱. «و أما لفظ الجسم والجوهر والتحیز والجهة و نحو ذلک فلم ینطق بذلک أحد من الصحابة والتابعین لهم بإحسان و سائر أئمة المسلمین من أهل البیت، و غیر أهل البیت. فلم ینطق أحد منهم بذلک فی حق الله لانفیاً و لا إثباتاً».

باب سوم: نظر ابن‌تیمیه درباره عصمت انبیا

نویسنده در این باب به اختصار به بررسی نظر ابن‌تیمیه در باب عصمت انبیا می‌پردازد. ابن‌تیمیه گرچه عصمت را در متعلقات وحی اثبات می‌کند، ولی لازمه کلامش این است که وی قائل به جواز خطا است ولی استمرار خطا در وحی را نفی می‌کند. ابن‌تیمیه در این بحث حدیث غرانیق را می‌آورد که علمای محقِّق بر آن ایراد وارد می‌کنند. ابن‌تیمیه عصمت از گناه را قبل از نبوت و بعد از نبوت در حق انبیا اثبات نمی‌کند و فقط می‌گوید «نبی باید توبه کند».[1] همچنین ابن‌تیمیه ادعا می‌کند که قول وی رأی جمهور و رأی سلف است. نویسنده شواهدی در خصوص نظر ابن‌تیمیه درباره عصمت انبیا از کتاب فتاوی ابن‌تیمیه می‌آورد (ص۲۵۱-۲۵۷). سپس در قسمت دوم این باب به اختصار به نقد دیدگاه ابن‌تیمیه درباره عصمت انبیا می‌پردازد و عصمت را در حق انبیا اثبات‌شده می‌داند و ادله عقلی و شرعی و همچنین گفتار شیخ احمد دردیر و احمد صاوی در این باب را می‌آورد و در انتها می‌گوید سلف نیز بر عصمت انبیا قائل‌اند (ص۲۵۸-۲۶۲).

خاتمه

نویسنده در قسمت‌های مختلف کتاب، بارها نظرات علمای سلف و همچنین ابن‌تیمیه را در موضوعات صفات خداوند، تجسیم و عصمت انبیا بیان می‌دارد و در هر مورد درصدد بیان این مطلب به مخاطب است که اندیشه ابن‌تیمیه با اندیشه علمای سلف در تقابل است و نظر ابن‌تیمیه اشتباه و مردود است. در انتهای کتاب، نویسنده می‌گوید گرچه ابن‌تیمیه خود را پای‌بند به سلف معرفی می‌کند و خود را پیرو سلف می‌داند، ولی در تطبیق بحث‌های مختلف با گفتار سلف مخالفت کرده است. به همین دلیل کتاب را ابن‌تیمیه لیس سلفیاً نامیده است.

---

۱. «لابد للنبی أن یتوب».

ملخص المقالات

فوائد التوسل بأرواح الأنبياء و أولياء الله

حسين رجبى

يجيب المقال الحاضر عن السؤال: ما حاجتنا للتوسل؛ و ما هي الآثار و الفوائد المترتّبة عليه؛ إذا كان الله تبارك و تعالى أقرب إلينا من حبل الوريد: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؟؛ الله القادر على قضاء جميع حوائج الإنسان في لحظة واحدة. سوف نتبيّن في هذا البحث أنّ التوسّل إذا كان مطابقاً لما جاء في القرآن و السنّة فإنّه مدعاة للتقرّب إلى الله تبارك و تعالى و تحقيق البركات المعنوية و غفران الذنوب و هو ما حُرم منه المنكرون للتوسّل. يأتي طرح هذه الأسئلة بسبب الغفلة عن أهمية التوسّل و فوائده. من هنا؛ سوف نستعرض في هذا البحث بعض الآثار و الفوائد التي ينطوي عليها التوسّل.

الكلمات المفتاحية: التوسل، الحكمة من التوسل، التوحيد العبادى، الأنبياء.

مناقشة لرواية التجاء أبي أيّوب الأنصاري إلى قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم

بيام عبد الملكى

ثمّة روايات كثيرة في مصادر أهل السنة كانت موضع إجماع حتى قبيل ظهور الوهابية، و لم يُشكل عليها أحد. و لكن بعد ظهور هذه الفرقة و تعارض الكثير من تلك الروايات مع معتقداتها، بدأنا نشهد التشكيك و الطعن في أسانيدها. من هذه الروايات التي تتعارض مع معتقدات هذه الفرقة رواية التجاء أبي أيوب الأنصاري، الصحابي الجليل، إلى قبر النبي الأكرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم). فهذه الرواية تتعارض مع معتقدات الوهابية من جهات عدّة، و لذلك أشكلت على أسانيدها. في هذا المقال، نبحث في الشبهات السندية و الدلالية التي يطرحها الوهابيون على هذه الرواية.

الكلمات المفتاحية: أبو أيوب الأنصاري، الوهابية، التبرک، الاستغاثه، سماع الموتى.

مفهوم العبادة من منظار ابن تيمية

عبد المحمد شريفات

دعوة التوحيد هي العقيدة الدينية الأهم للأنبياء. العبادة هي إحدى الاحتياجات الثابتة و الشاملة للإنسان، و التي لا تتأثّر أبداً بعامل الزمن. يحاول الكاتب في المقال الراهن أن يتناول بالنقد و التحليل مفهوم العبادة من منظار ابن تيمية. و قد قام بشرح كلمة «العبادة» لغوياً و بيّن آراء المفسرين، ثم انتقد رأي ابن تيمية.

في موضع آخر من المقال، يستعرض الكاتب الأمثلة التي يطرحها ابن تيمية كمصاديق للشرك في العبادة. و المؤسف أنّ سوء الفهم في معنى العبادة أدّى إلى بروز الحافز للتهجّم على الآخرين و تشريك الموحّدين الأطهار. من هنا فإنّ التوضيح الدقيق لمفهوم العبادة يسلب المتذرّعين ذرائعهم الواهية و يثبّت المسلمين على العبادة الإلهية الحقّة.

الكلمات المفتاحية: العبادة، الطاعة، الوهابيّة، ابن تيمية.

دراسة للجذور التاريخية للناصبية

احمد كوثرى

الناصبي هو الذي يضمر العداوة و البغض للإمام علي (عليه السلام) و أبنائه' و قد ظهر كتيار في الصراعات التي نشبت في صدر الإسلام بين أتباع الإمام علي (عليه السلام) و مناوئيهم. و تجلّى هذا التيار بوضوح في حربي الجمل و صفين' غير أنّ رسوخ هذا التيار و الاعتراف به رسمياً تمّ في خلال الحكم الأموي و خلافة معاوية بن أبي سفيان و ذلك عندما أصبح سبّ الإمام علي عليه السلام على المنابر أمراً علنياً بموجب أوامر من الجهاز الحاكم؛ لتفتح هذه الواقعة الطريق أمام عزل أهل البيت عليهم السلام و إقصائهم عن المرجعية العلمية و الدينية في المجتمع' و تأسيس الفرق المغالية و التكفيرية في أوساط المسلمين. يسبر هذا المقال الجذور التاريخية للناصبية و بعض النتائج التي تمخّضت عنها.

الكلمات المفتاحية: الناصبى، النصب، آثار النصب' معاوية، سب و لعن على عليه السلام، العثمانية.

نظرة داعش إلى موضوع المهدوية

قادر سعادتی

كانت عقيدة المهدوية من الموضوعات التي تعرّضت لسوء استغلال مختلف التيارات المعاصرة. فتنظيم داعش و لكي يضفي المشروعية على جرائمه و يجذب إليه مختلف شرائح المجتمع' قام باستغلال الروايات و المباحث الخاصة بالمهدوية' حيث عمد إلى الجمع بين روايات المهدوية و مسألة الخلافة الإسلامية ليظهر حكومته للعالم على أنّها الخلافة الإسلامية الموعودة في آخر الزمان و الممهّدة لظهور المنجي. و يتّضح سوء الاستغلال هذا في أقوال و سلوك هذا التنظيم و تحركاته الاجتماعية و السياسية.

الكلمات المفتاحية: داعش، الخلافة الإسلامية، دابق، المهدوية، الأعلام السوداء.

زيارة القبور و شدّ الرحال إليها من منظار أهل السنّة

محمد اصغری‌نجاد

اعتاد المسلمون منذ قديم الزمان على زيارة قبور الأشخاص الذين يعتقدون بصلاحهم و طهارتهم، و قد صارت هذه المسألة سيرة و نهجاً عند المسلمين. و من البديهي أنّ مقتضى زيارة القبور هو شدّ الرحال و طيّ المسافة من موضع سكن الزائر إلى القبر المنشود. من هنا، طُرحت مسألة «شدّ الرحال» و السفر من أجل زيارة القبور. هناك شبه إجماع بين علماء أهل السنّة بمختلف اتجاهاتهم و انتماءاتهم على جواز زيارة القبور و شدّ الرحال إليها. طبعاً مع تأكيد أكبر على زيارة قبر النبي الأعظم (صلّى الله عليه و آله و سلّم)، حتى أنّ بعضهم يرى وجوب زيارة ضريحه الشريف. في مقالنا الحالي نستعرض الروايات التي تبيّن فضل زيارة أهل القبور، لا سيّما القبر الطاهر للنبي الأكرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم)، و نسرد أمثلة عديدة لزيارات قامت بها شخصيات معروفة من أهل السنّة - سياسية و دينية - لقبور الصالحين لا سيّما قبر النبي الأعظم (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و التي وردت في كتب التاريخ. كما أشرنا إلى بعض التوسّلات لأهل السنّة، كما رددنا على بعض الشبهات المثارة في هذا المجال. و على الرغم من الروايات الوفيرة حول جواز زيارة القبور، و كذا سيرة المسلمين و الإجماع الموجود حول مشروعية أو فضيلة زيارة القبر المقدس للنبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم، إلاّ أنّه يوجد عدد محدود من المشايخ مثل ابن تيمية يعارضون هذه المسألة، و يرون عدم جواز زيارة الصالحين و التوسّل بهم معتبرين هذا الأمر شركاً. غير أنّ علماء أهل السنّة استطاعوا أن يفحموا هؤلاء المشكّكين و هو ما نعرض له في هذا المقال.

الكلمات المفتاحية: شدّ الرحال، الزيارة، القبر الشريف للنبي الأكرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم)، زيارة القبور، السفر، الشرك.

Analysis of historical roots of Anti-Shiism (Naasebism)

Ahmad Kosari

Naasebi is the one who holds animosity toward Imam Ali (A.S) and His children. And this attitude became a movement in the early Islam opposing the followers of Imam Ali (A.S). We can observe the manifestation of this movement in wars of Siffin and Jamal, but the official establishment of it started when Muawiyah started Umayyad Dynasty. In this time cursing and vilification of Imam Ali (A.S) was an official governmental order, and it was carried out publicly on the pulpits. This was the starting point of deposing and keeping away the Ahl al-Bayt (the people of the house) from the scientific and religious authority, and as a result formation of extremist and Takfiri movements among Muslims. In the present writing we will analyze the historical roots of Naasebism and its some of its consequences.

Keywords: Naasebi, Naasebism, consequences of Naasebism, Muawiyah, Cursing and vilification of Imam Ali (A.S), Utsmaniyah.

The concept of worshiping in the viewpoint of Ibn Teymieh

Abdul Mohammad Sharifat

The most pivotal teaching of the prophets is inviting to monotheism. Worshipping is one of the constant and general needs of human, on which passage of time has no effect. In this writing, we have tried to have a review and critique of the concept of worshiping in the viewpoint of Ibn Teymieh. And we have also tried to criticize his viewpoint by a lexical analysis of the term worshipping and reviewing the opinions of commentators on this issue. In another part of this writing, we have dealt with the instances that are applicable to polytheism in worshiping according to Ibn Teymieh. Regretfully, inaccurate understanding of the concept of worshipping has lead to animosity and considering the monotheists as polytheists. Hence, a precise illustration of this concept will stop the quarrel makers and cause the Muslims to be steadfast in the way of true worshipping of Allah.

Keywords: worshipping, obedience, Wahhabism, Ibn Teymieh.

A review of the narration of Abu Ayub Ansari's plea to the Shrine of prophet Mohammad (P.B.U.H)

Payam Abdulmaleki

There are numerous narrations in Sunni books that were agreed upon by all of the Muslims before the emergence of Wahhabism. When Wahhabism appeared, since most of the narrations were not in line with their believes, they started to cast doubts on the chains of narrations in order to reject them. One of these narrations that oppose their thoughts is the narration of Abu Ayub Ansari's plea to the Shrine of prophet Mohammad (P.B.U.H). He was a great companion of The Prophet. This narration differs from their thinking in various ways, so they question its validity. In this writing, we review the doubts casted by Wahhabis on the chain and textual implication of this narration.

Keywords: Abu Ayub Ansari, Wahhabism, seeking blessing, imploring, hearing of the dead.

The Merits Of Invocation To The Souls Of The Prophets And The Friends Of Allah

Hussain Rajabi

While Allah is closer to us than our jugular vein ((We are nearer to him than his jugular vein)); and He can satisfy all our needs at once. What do we need invocation (Tawasul) for? What are its effects and merits? The present writing answers the questions. This analysis clarifies that if invocation is carried out under certain circumstances mentioned in The Holy Quran and Tradition, it causes proximity to Allah and attraction of spiritual blessings and forgiveness of the sins. The ones who deny invocation are deprived of all these merits and effects. Being ignorant of the importance and merits of invocation, they pose such questions. Hence this writing mentions some of the merits and effects of Tawasul.

Keywords: Tawasul (invocation), the philosophy of Tawasul, Unity in worship, the Prophets of Allah.

Siraj-e-Monir

Journal of Wahhabism Criticism; Siraj-e-Monir
Fourth Year, No 16, Witer 2015

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
Dr. Ali Allah Bedashti
Associate Professor of the Qom University
Akbar Asad Alizade
Assistant Professor of Institute of Islamic Sciences and Culture
Dr. Mahdi Farmanian
Assistant Professor of the University of Religions and denominations
Dr. Hussein Rajabi
Assistant Professor of the University of Religions and denominations
Dr. Abdurahim Soleimani Behbahani
Member of Scientific Group of Islamic Sciences and Culture
Dr. Mohammad Hasan Zamani
Member of Scientific Group of Al-mustafa International University

Internal Manager: Ahmad Kosari
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: serajemonir@darolelam.ir

بسم الله
الرحمن
الرحيم