

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت

نویسنده : نگارش احمد عابدی

منبع : کتابخانه فکر سحر تبیین

بزرگترین و نقد افتراءات دکتر قفاری بر مذهب شیعه

www.IRPDF.com

بزرگترین منبع کتابهای الکترونیکی رایگان

این اثر ناچیز را به صاحب ولایت کبری، مولی الموحیدین امیرالمؤمنین صلوات الله علیه وعلی اولاده المعصومین، که با خطبه های توحیدی خود درس جاودانه توحید به ساکنان ملک و ملکوت داد، تقدیم می کنم.

مقدمه

مهمترین وظیفه عالمان دینی تبیین و دفاع عقلانی از گزاره های دینی است. در طول تاریخ اسلام صدها و بلکه هزاران کتاب کلامی و فلسفی برای تأمین این هدف تدوین شده است. برخی از این کتابها برای دفاع از اصل دین بوده و برخی برای دفاع از مذهب است و رویکرد غالب کتابهای کلامی دفاع از مذهب می باشد. متکلمان بزرگی چون شیخ مفید، سید مرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، میرحامد حسین، قاضی نورالله شوشتری و علامه امینی هر کدام به بهترین وجه این مهم را انجام داده و شبهات زمان خود را پاسخ داده اند. پس از انقلاب اسلامی ایران کتابهای بسیاری توسط عالمان وهابی در نقد تفکر و مذهب شیعه نوشته شد و تعدادی از آنها نیز توسط شیعیان نقادی شده است اما کتابی که شاید مهمترین کتاب وهابیان باشد - و بلکه به گفته برخی از بزرگان، مهمترین کتابی که در طول تاریخ علیه شیعه نوشته شده است - کتاب «اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد» می باشد.

اکنون حدود ده سال از چاپ این کتاب - که پایان نامه دوره دکتری نویسنده و به عنوان مهمترین تحقیق علمی و آکادمی دانشگاههای عربستان شناخته می شود - می گذرد و تنها یک نقد بر جلد اول آن که به موضوع تحریف قرآن اختصاص دارد، نوشته شده است اما سایر قسمتهای آن مورد نقادی و پاسخ از طرف مراکز علمی و دانشگاهی شیعه واقع نشده است. و چون این کتاب رساله دکتری رشته اصول اعتقادات از دانشکده اصول دین دانشگاه محمدبن سعود عربستان است ضرورت داشت که نقد بخش توحید و شرک آن به عنوان موضوع این رساله در رشته فلسفه و حکمت اسلامی قرار گرفته و به این وسیله گامی کوچک در انجام وظیفه خود در دفاع از دین و مذهب برداشته و به حل یکی از مشکلات جهان اسلام کمک کرده باشم، مشکلاتی که آقای دکتر محمد سعید رمضان بوطی می گوید: «امروز بزرگترین مشکل جهان اسلام اختلافاتی است که جماعت سلفیه ایجاد کرده اند».

در مقدمه این رساله چند نکته مورد اشاره قرار می گیرد.

صراحت می گوید مذهب شیعه، دینی غیر از دین اسلام است و ابن تیمیه که امام و مقتدای مؤلف این کتاب است نیز گفته: «نمازخواندن پشت سر امام جماعت شیعی جایز نیست و عیادت مریضان آنان و حضور در تشییع جنازه آنان جایز نیست و این را انکار منکر می داند» (۳) اما در مذهب شیعه سفارش به حضور در

جماعت اهل سنت و عبادت مریضان و تشییع جنازه آنان شده است، زیرا به نظر ما همه مسلمانان اعم از شیعه و اهل سنت اعضا و شاخه های مختلف یک دین بوده و کسی که در مسأله امامت یا توسل و نذر و... با ما هم عقیده نباشد اگر اصول کلی اسلام را قبول داشته باشد او را هرگز متهم به کفر و شرک نمی کنیم.

ضمناً این روشن است که اگر کسی کلامی را بگوید یا بنویسد که لازمه آن کفر یا شرک باشد اما خود گوینده توجه به لازمه کلام خود نداشته باشد او کافر یا مشرک نمی باشد و لذا چه بسا در این رساله کلامی را بگوییم موجب کفر یا شرک است اما هرگز نویسنده آن را متهم به کفر و شرک نمی کنیم زیرا معلوم نیست گوینده آن توجه به لوازم کلام خود داشته باشد.

۲- قریب به اتفاق کتابهایی که در موضوع مباحثات و مناظرات کلامی بین شیعه و اهل سنت اختصاص دارند به مسأله امامت پرداخته اند اما در این کتاب بیشترین توجه به مسأله توحید و شرک و خصوصاً توحید عبادی است، چیزی که شیعیان غالباً به بحث از آن وارد نشده اند. در کتابهای کلامی و فلسفی شیعه به بحث از اثبات وجود خدای متعال و توحید ذاتی و صفاتی اهتمام زیاد داده شده در حالی که کمتر کسی یافت می شود که منکر وجود خدای متعال یا مخالف توحید ذاتی باشد همچنانکه توحید صفاتی به معنایی که در کتابهای کلامی و فلسفی ما آمده است غیر از توحید اسماء و صفات است که اکنون در اهل سنت مورد بحث است و در این رساله آمده است. به هر حال توحید عبادی کمتر مورد بحث بوده است و این کتاب قسمت اعظم مباحث خود را به آن اختصاص داده است.

۳- آقای قفاری در مقدمه کتاب خود می گوید: «من در این کتاب تنها به کتابهای صحیح و مورد اعتماد شیعه و آن هم تنها به روایات مشهور و مستفیض آنان تمسک می کنم و عقاید آنان را از روایاتی که معتبر می دانند تبیین می کنم و هرگز سراغ روایات شاذ و ضعیف نمی روم» (۴) اما با این رساله ای که اکنون در دست دارید مشخص شده است که وی هرگز به این عهد پایبند نبوده و در تمام «باب دوم کتاب خود» که موضوع این رساله است حتی یک مورد به این عهد وفا نکرده و در هیچ جایی به سراغ روایات معتبر نرفته و بلکه تمام استنادات او به اخبار شاذ و مرسل و ضعیف السند می باشد.

۴- لعن و سب و توهین هرگز مناسب با یک بحث علمی نیست اما کتاب آقای قفاری مملو از توهین، استهزاء، بی ادبی و... نسبت به شیعه و مذهب اهل بیت (علیهم السلام) است. این لعن به شیعه گرچه از زمان معاویه شروع شد اما کم کم از بین رفته بود تا آن که در چهار قرن پیش همزمان با پیدایش وهابیت به وجود آمد یعنی از سال ۱۱۵۷ق. که شیعیان با خلیفه عثمانی توافق کردند که امام جماعت شیعه نیز در مسجدالحرام همانند ائمه مذهب دیگر نماز اقامه کند و شریف مکه نیز اظهار تمایل به آن نمود ولی وهابیان برای جلوگیری از اقامه جماعت به روش مذهب جعفری شروع به لعن شیعیان به صورت علنی بر روی منبر مسجدالحرام

نمودند. (۵) اما به هر حال ما لعن و سبّ را مناسب بحث ندانسته و معتقدیم تنها موجب زیاده‌شدن اختلافات و دوری مسلمانان از یکدیگر می‌شود.

نموده است که می‌گویند زمین دور خورشید می‌چرخد. و ما می‌دانیم که با چنین افرادی نمی‌توان بحث نمود، کسی که حتی گفتن «اگر» یا «لو» را حرام می‌داند. (۱۰) اینان تنها به نقل اعتماد دارند و لذا هدف ما از نگارش نقد بر کتاب آقای قفاری نیز این است که با مباحث نقلی پاسخ او را داده و با مباحث عقلی دیگران را آگاه کرده که فریب سخنان آنان را نخورده و گمراه نگردند.

عـ یکی از روشهای آقای قفاری در کتاب خود آن است که هرچه را که عقیده شخصی خود یا وهابیان باشد آن را به عنوان عقیده سلف معرفی کرده و می‌گوید این اجماعی است و هرچه خلاف آن باشد آن را خلاف اجماع معرفی می‌کند و چه بسا آقای قفاری در یک مسأله ادعای اجماع مسلمانان می‌کند در حالی که مقصود از آن اجماع یک نفر است و خود وهابیان نیز به این نکته اعتراف دارند، (۱۱) مثلاً آنان قبول دارند که قریب به اتفاق مسلمانان به زیارت اهل قبور می‌روند در عین حال می‌گویند به زیارت اهل قبور رفتن به اجماع مسلمانان شرک است. بنابراین در مواردی که اینان می‌گویند اجماع مسلمانان و اتفاق آن‌ها بر چیزی است شاید تنها یک نفر از وهابیان آن چیز را گفته باشد و تمام مسلمانان برخلاف آن باشند، و لذا هرگز اعتمادی به ادعاهای اجماع مسلمانان که ایشان می‌گویند باقی نمی‌ماند.

به هر حال آنان توحید را به دلخواه خود تفسیر کرده و نسبت کفر و شرک به هرکسی که تفسیر آنان را قبول نداشته باشد می‌دهند.

۷- چون موضوع این رساله «نقد و بررسی باب دوم از کتاب اصول مذهب الشیعه» است لذا باید به روش همان کتاب عمل شود و چون در آن کتاب تلفیقی از مباحث عقلی به صورت جدلی و نقلی و بین رشته‌ای بوده است این رساله نیز از همان روش پیروی کرده و بحث‌های کلامی، فلسفی، ادبی، تاریخی، رجالی، حدیثی، علوم قرآن، فقهی و حتی کتابشناسی در این رساله به مناسبت آورده شده و تلفیقی از عقل و نقل است.

ضمناً نگارنده در این رساله تلاش کرده است به تمام مطالب آقای قفاری پرداخته و مطالب صحیح او را نشان داده و مواردی نیز که صحیح نیست را تذکر بدهد و در همه مباحث تلاش شده است که از تفصیل پرهیز شده و به لبّ و عصاره پاسخ اکتفا شود و گرنه مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شود.

بخش اول^۳

کلیات

فصل اول: آشنایی با آثار آقای قفاری

فصل دوم: ابن تیمیه

فصل سوم: معنای ناصبی

فصل چهارم: محمد بن عبدالوهاب

فصل پنجم: سلفی گری

فصل ششم: میزان اعتبار کتابهای حدیثی شیعه

فصل هفتم: میزان اعتبار کتابهای حدیثی اهل سنت

فصل اول: آشنایی با آثار آقای قفاری

مقدمه

در بخش نخست رساله به چند مسأله ای که در کلّ این رساله تأثیر دارند می پردازیم، آشنایی با آقای دکتر قفاری که این رساله نقد بخشی از کتاب اوست، و نیز تحقیق در اندیشه های ابن تیمیه که آقای قفاری در سراسر رساله خود سخنان و کلمات او را چون وحی منزل دانسته و به او استناد و اعتماد می کند و بیان میزان اعتبار سخنان او. و نیز بیان درجه اعتبار مهمترین جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت مهم است زیرا آقای قفاری تصور کرده است که هرچه در کتابهای حدیثی شیعه آمده است صحیح و مورد قبول شیعیان است و نیز هرچه در صحاح خودشان وجود دارد نیز آن را صحیح دانسته و حتی به وسیله آن طعنه بر شیعیان می زند.

آشنایی با آقای دکتر قفاری

آقای دکتر ناصر بن عبدالله بن علی قفاری از علمای وهابی عربستان است که می توان گفت وی تمام عمر و وقت و همّت خود را صرف مطالعه درباره شیعه با رویکرد انتقادی و تلاش در جهت اثبات کفر شیعیان و اینکه آنان دینی غیر از اسلام دارند. وی هرچه تدریس نموده یا به نگارش درآورده است در خصوص همین موضوع است.

آثار او عبارتند از:

الف: «اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد» تألیف دکتر ناصر ابن عبدالله بن علی القفاری. این کتاب در سه مجلد در ۱۳۸۰ صفحه تنظیم شده و رساله پایان نامه دکتری اوست و رساله ای که در دست دارید بررسی و نقد باب دوم از این کتاب است.

ب: «الموجز فی الأدیان و المذاهب المعاصره» تألیف ناصر بن عبدالله القفاری که در سال ۱۴۱۳ به عنوان اولین کتاب از مجموعه درسهای اعتقادی در عربستان چاپ شده است. وی در این کتاب که با همکاری ناصر بن عبدالکریم العقل تألیف کرده، مذهب شیعه را متهم به کفر کرده است.

ج: «نواقض توحید الاسماء و الصفات» تألیف الدكتور ناصر القفاری. این کتاب در سال ۱۴۱۹ق. در ریاض چاپ شده است. اینجا کلمه «الدكتور» با الف و لام آمده است ولی بر عطف کتاب «اصول مذهب الشیعه» همین اسم بدون ال ذکر شده است. کتاب حاضر نیز برای آن است که بگوید شیعیان مجسمه بوده و کافر می باشند.

د: «بروتکولات آیات قم حول الحرمین الشریفین» تألیف الدكتور عبدالله الغفاری - با غین معجمه و تشدید فاء - چاپ سوم. این کتاب در سال ۱۴۱۲ق. بدون ذکر ناشر و محل نشر به چاپ رسیده است. شاهد آن که این کتاب از همان مؤلف است نه از پدر وی آنکه اولاً سبک و روش نگارش و قلم کتاب دقیقاً مثل کتاب «اصول مذهب الشیعه» است، به طوری که هیچ تردیدی باقی نمی ماند که اینها از یک مؤلف می باشند. ثانیاً عناوین مباحث آن دقیقاً مانند مباحث «اصول مذهب الشیعه» است. و ثالثاً در چند جای این کتاب می گوید در کتاب دیگر خود به نام «اصول مذهب الشیعه» این مطلب را توضیح داده ام. به هر حال این کتاب نیز به مسأله توحید عبادی و در نتیجه تکفیر شیعیان اختصاص دارد.

هـ: «فکره التقرب بین اهل السنه و الشیعه» که در سال ۱۴۱۲ق. در عربستان چاپ شده است. این کتاب رساله فوق لیسانس آقای قفاری است که در این رساله وی می گوید چون قبائلی از مردم عربستان کلاً شیعه شده اند لازم بود ما در این رساله مسأله تقرب را بررسی کرده و بیان کنیم بین اسلام و کفر - مقصودش اهل سنت و شیعه - تقرب ممکن نیست.

آنچه ذکر شد مجموع آثار آقای قفاری است که نگارنده به دست آورده است، از بررسی کتابهای فوق معلوم می شود که آقای قفاری هیچ دغدغه ای غیر از مطالعه درباره شیعه آن هم با غرض تکفیر آنان ندارد.

فصل دوم : ابن تیمیه

۲- ابن تیمیه در زمان خود آگاه ترین شخص به علوم دین بود، هیچ حدیثی نبود مگر آن که مدرک و رجال سند آن را به خوبی می شناخت.

۳- ابوالفرج عبدالرحمان بن احمد بغدادی حنبلی گوید: بین رکن و مقام سوگند می خورم که همانند او ندیده ام، و ۲۰ صفحه در مدح او نوشته و می گوید: «وی در حدیث چنان قوی بود که می توان گفت هر حدیثی که ابن تیمیه آن را شناسد حدیث نخواهد بود».

۴- ابن کثیر دمشقی - که معاصر ابن تیمیه است - او را از بزرگترین علما دانسته به طوری که در تاریخ خود از سال ولادت تا وفات ابن تیمیه در ابتدای بیان وقایع هر سال، کارهای ابن تیمیه را توضیح می دهد.

۵- بن باز درباره او گوید: «... و من أجل هذا كله اتفق ائمة ذلك العصر على تسميته بشيخ الاسلام و اثنوا عليه بأنه شيخ الاسلام و بحر العلوم و ترجمان القرآن و أوجد المجتهدين و نحو هذه الالفاظ» (۲۲) یعنی: و به جهت آنچه گفته شد بزرگان آن زمان بالاتفاق او را شیخ الاسلام نامیدند و با لقب «شیخ الاسلام» و «بحر العلوم» و «ترجمان القرآن» و «یگانه مجتهدین» او را ستودند.

بن باز چون چشم نداشت کلمات مخالفان ابن تیمیه را ندیده است و لذا می گوید «بزرگان آن زمان بالاتفاق او را شیخ الاسلام نامیدند».

ع- در روز اول و دوم ربیع الثانی ۱۴۰۸ ق. در دانشگاه سلفی بنارس هندوستان کنگره ای در بزرگداشت ابن تیمیه برگزار گردید که در آن حدود ۵۰ مقاله در معرفی و تمجید از ابن تیمیه ارائه شده و در مجموعه ای بنام «بحوث الندوة العالیة عن شیخ الاسلام ابن تیمیة و اعماله الخالدة» چاپ شده است، لازم به ذکر است که مقاله «ابن تیمیه» دائرة المعارف بزرگ اسلامی (۲۳) نیز صبغه دفاع از ابن تیمیه دارد.

نظرات مخالفان او

عده زیادی از فقها و قضات مذاهب چهارگانه اهل سنت به جهت عقاید و افکار ابن تیمیه حکم به ضلالت و بدعت گزاری و حتی حکم به کفر او نموده اند.

۱- هیجده نفر از قضات اهل سنت حکم کرده اند که: چون ابن تیمیه تنقیص انبیاء(علیهم السلام)نموده کافر شده است.(۲۴) و شوکانی در «البدر الطالع» گوید: نه تنها محمد بخاری (متوفی ۸۴۱) - که از علمای حنفی بود - حکم به تکفیر ابن تیمیه نمود، بلکه معتقد بود هر کس ابن تیمیه را شیخ الاسلام بداند نیز کافر است.

شیخ مصطفی ابوسیف حمامی در کتاب «غوث العباد ببیان الرشاد» حکم به کفر ابن تیمیه نموده است و عده ای از علمای اهل سنت نیز بر این کتاب تقریظ نوشته و این حکم به کفر را تأیید کرده اند که نام آنها عبارت است از:

شیخ محمدسعید عرفی،

شیخ یوسف دجوی،

شیخ محمود ابودقیقه،

شیخ محمد بحیری،

شیخ محمد عبدالفتاح عناتی،

شیخ حبیب الله جکنتی شنقیتی،

شیخ دسوقی عبدالله عربی،

شیخ محمد حنفی بلال.

۲- قضات مذاهب اربعه فتوای به زندان شدن ابن تیمیه دادند.(۲۷) و بسیاری از علماء و فقها و محدثان و صالحان از فتواها و نظرات شاذ و تک روی های ابن تیمیه ناراحت بوده و برخی از قضات عادل از حنبلیان به همین جهت او را از فتوی دادن بازداشتند.

۳- ابن تیمیه علمش بیش از عقلش بوده است.(۲۹) و چون مردم او را به جهت پدرش احترام می کردند او فریب این احترام ها و تکریم ها را خورد و غرور پیدا کرد و شروع کرد به سخنان ناباب.

۴- وی در حدود شصت مسأله برخلاف اجماع نظر داده که برخی از آنها مربوط به اصول دین و برخی مربوط به فروع دین است، و پس از انعقاد اجماع در این مسائل، وی خرق اجماع نموده است.

۵- سلیمان بن صالح خراشی که خود از شیفتگان ابن تیمیه است از مؤلف «الحاوی فی سیره الطحاوی» نقل کرده است که: تمام اختلافات مسلمانان معلول کارهای ابن تیمیه است.

علاءالدین بخاری (احمد بن محمد بن محمد بخاری که از فقهای بزرگ حنبلیان بوده است)(۳۳) و نیز ملاجلال الدین دوانی ابن تیمیه را جزء «مجسمه» دانسته اند.

برخی در او غلو نموده و از هر امامی او بالاتر را دانسته اند. و بهتر آن است که گفته شود: او عالمی بوده که در برخی موارد صحیح گفته است و در برخی موارد دچار اشتباه شده(۴۴) و این اشتباهات و غرضورزیها بسیار زیاد بوده و موجب نسبت تکفیر و قتل عده زیادی از مسلمانان شده است.

برخی از کتابهایی که در نقد افکار ابن تیمیه نوشته شده است عبارتند از:

- الدرّة المضيئة فی الرد علی ابن تیمیة.
 - شفاء السقام فی زیارة خیر الانام.
 - نقد الاجتماع والافتراق فی مسائل الايمان والطلاق.
 - التحقيق فی مسألة التعليق.
 - النظر المحقق فی الحلف بالطلاق المعلق.
 - رفع الشقاق علی مسألة الطلاق.
 - الاعتبار ببقاء الجنة والنار.
- هفت کتاب فوق از تقی الدین علی بن عبدالکافی سبکی متوفی ۷۵۶ ق. است.

- منهاج الشريعة فی الرد علی ابن تیمیة، از محمد مهدی کاظمی قزوینی.
- تفاح الارواح و فتاح الارباح، از کمال الدین محمد بن الحسن رفاعی شافعی.
- اعتراضات علی ابن تیمیة فی علم الکلام، از قاضی القضاة مصر احمد بن ابراهیم حنفی.
- رساله فی نفی الجبهة، از احمد بن یحیی معروف به ابن جهل متوفی ۷۳۳.
- نجم المهدی و رجم المعتدی، از فخر بن معلم قرشی متوفی ۷۲۵.
- رساله فی الرد علی ابن تیمیه فی مسألة الطلاق، از محمد بن علی مازنی دمشقی متوفی ۷۲۱ ق.
- رساله فی الرد علی ابن تیمیة فی مسألة الزیارة، از همو.
- رساله فی الرد علی ابن تیمیة، از ابوالقاسم احمد بن محمد شیرازی متوفی ۷۳۳ ق.
- بیان زغل العلم والطلب، از محمد بن ذهبی متوفی ۷۴۸ ق.
- نصيحة الذهبی الی ابن تیمیة، از همو.
- غوث العباد ببیان الرشاد، از مصطفی ابوسیف حمامی.
- التحفة المختارة فی الرد علی منکر الزیارة، از عمر بن الیمن مالکی متوفی ۷۳۴ ق.

- المقالة المرضیة فی الرد علی من ینکر الزیارة المحمدیة، از قاضی محمد سعدی مصری متوفی ۷۵۰.
- رساله فی مسالة الطلاق، از عیسی زواوی مالکی متوفی ۷۴۳ ق.
- الابحاث الجلیلة فی الرد علی ابن تیمیه، از احمد بن عثمان ترکمانی حنفی متوفی ۷۴۴.
- بیان مشکل الاحادیث الواردة فی ان الطلاق الثلاث واحدة، از ابن رجب حنبلی متوفی ۷۹۵ ق.
- دفع شبهه من شبه و تمرّد، از فقیه ابوبکر حصنی متوفی ۸۲۹ ق.
- الرد علی ابن تیمیه فی الاعتقادات، از محمد بن احمد فرغانی دمشقی حنفی متوفی ۸۶۷ ق.
- الجوهر المنظم فی زیارة القبر المعظم، ابن حجر هیثمی متوفی ۹۷۴ ق.
- مقالات الکوثری، محمد زاهد کوثری وکیل دارالخلافه عثمانی متوفی ۱۳۷۱ ق.
- التعقیب الحثیت لما ینفیه ابن تیمیه من الحدیث، از همو.
- البحوث الوفیة فی مفردات ابن تیمیه، از همو.
- الاشفاق علی احکام الطلاق، از همو.
- نصره الامام السبکی برّد الصارم المنکی، از ابراهیم بن عثمان سمنودی مصری.
- ابن تیمیه لیس سلفیاً، منصور محمد عویس.
- البصائر لمنکری التوسل باهل القبور، از حمدالله براجوی.

آنچه ذکر شد نام برخی از کتابهایی است که در خصوص نقد افکار ابن تیمیه تدوین شده است و متأسفانه قریب به اتفاق این کتابها به صورت مخطوط در کتابخانه ها باقی مانده و تاکنون چاپ نشده اند. حتماً کتابهای دیگری نیز در این موضوع وجود دارد که نویسنده به نام آنها دسترسی نیافته است علاوه بر دهها کتابی که در ضمن مباحث خود به نقد ابن تیمیه پرداخته اند اما اختصاص به آن ندارند.

برخی از فتاوی ابن تیمیه

ابن تیمیه فتوایی دارد که هیچ کدام از فقهای قبل از او معتقد به آن ها نبوده اند و گرچه برخی از این نظرات شاید در واقع صحیح و موافق با مذهب امامیه باشد اما ابن تیمیه که خود را پیرو صحابه و تابعین می داند نباید به آنها معتقد باشد.

اما در اعتقادات

- ۱- اعتقاد به چیزی که موجب جسمیت و ترکیب در ذات مقدس الهی می شود. بحث از تجسیم و توضیح عقیده ابن تیمیه و نظر شیعه در آینده بیان خواهد شد.
- ۲- احتیاج ذات مقدس به اجزاء، محال نیست.

- ۳- قرآن حادث است.
- ۴- پذیرفتن قدم حوادث جهان.
- ۵- محل حوادث بودن خدای متعال.
- ۶- خدا به اندازه عرش است نه بزرگتر و نه کوچکتر.
- ۷- انکار علم بی نهایت خداوند.
- ۸- انکار عصمت انبیاء.
- ۹- انکار توسل به انبیاء.
- ۱۰- پذیرفتن قدم حوادث جهان.
- ۱۱- انکار خلود در عذاب.
- ۱۲- انکار تحریف در تورات و انجیل.
- ۱۳- پذیرفتن حسن و قبح عقلی.

اما در فروع فقهی

- ابن تیمیه ابتدا معتقد بود که با یک مرتبه اجرای صیغه طلاق، می توان زن را سه طلاقه نمود و می گفت هرکس خلاف این را بگوید کافر است. سپس خودش به خلاف آن معتقد شد و فتوی داد که با سه طلاق در یک صیغه یک طلاق محقق می شود.

- قسم به طلاق موجب وقوع طلاق نیست.
- طواف حائض صحیح است.
- مایعات با مردن موش در آنها نجس نمی شوند.
- نمازی که عمداً ترک شود قضا ندارد.
- جنبی که متمکّن از انجام غسل است می تواند با تیمم نماز مستحبی به جا آورد.
- در وقف شرط واقف لازم الرعایه نیست.
- سفر برای زیارت معصیت است.
- در هر سفری نماز قصر است.
- آب قلیل با ملاقات نجس، نجس نمی شود.
- انکار محلّل در باب طلاق.

آنچه ذکر شد تعداد اندکی بود از متفردات ابن تیمیه، برای اطلاع از سایر نظرات او به منابع ذیل رجوع شود.

به جهت همین فتاوی مکرر به زندان افتاد، وی در سال ۶۹۳ و ۶۹۶ ق. دو بار در شام زندانی شد، و در سال ۷۰۵ ق. در قاهره زندان شد. و در ۷۰۸ در اسکندریه به زندان افتاد و در ۷۱۸ و ۷۲۰ و ۷۲۶ مکرر در دمشق به زندان افتاد تا آن که سرانجام نیز در زندان مرد.

و تمام این زندان ها به جهت فتوهای او بود که برخلاف تمام مذاهب اسلامی بود. (۵۴) و او چون خود را مجتهد می دانست هفده مورد خطا، به حضرت علی (علیه السلام) و چند مورد به ابوبکر و عمر و عثمان نسبت داد.

اشاره ای به برخی از دروغهای ابن تیمیه

۱- یکی از مهمترین کتابهای ابن تیمیه «منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه» است. در اینجا چند نکته جای تأمل دارد:

اولاً ابن تیمیه که طرفدار سنت نبوی است چگونه تا آخر عمر مجرد بود و ازدواج ننمود، مگر ازدواج از سنت پیامبر (صلی الله علیه وآله) نیست؟!

ثانیاً اسم این کتاب آنگونه که روی جلد با تحقیق دکتر محمد رشاء سالم و با مقدمه دکتر عبدالله بن عبدالمحسن ترکی رئیس دانشگاه محمد بن سعود عربستان و توسط آن دانشگاه چاپ شده است این گونه است: «منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه». در حالی که همه می دانند که شعار شیعه آن است که «القدریه مجوس هذه الامة» و همیشه شیعه اعلام کرده است که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین». و چگونه ابن تیمیه و مصحح و مقدمه نویس کتاب مرتکب چنین تهمت و دروغ فاحشی شده اند؟!

ثالثاً بهترین شاهد بر عناد داشتن مصحح و مقدمه نویس کتاب آن است که در چند جای کتاب که نام کتاب آمده است «قدریه» عطف بر شیعه شده است بنابراین «قدریه» غیر از شیعه می باشد از باب نمونه:

الف: «... فی نقض کلام الشیعه والقدریه».

ب: در جای دیگر نام کتاب اینگونه آمده است «منهاج الاعتدال فی نقض کلام اهل الرافض و الاعتزال».

رابعاً آنچه موجب سلب اعتماد از تمام کارهای تحقیقی دانشگاههای عربستان می شود آن است که تصویر نسخه خطی که در صفحه ۲۷ جلد اول کتاب آمده است اینگونه است: «الشیعه والقدریه» ولی مصحح نسخه در ص ۱۸ جلد اول که عبارت نسخه را آورده است «واو» را حذف نموده تا نسبت قدری را به شیعه بدهد و

اینگونه در متون خود دست تحریف را وارد کرده و برای بدنام کردن شیعه حتی حاضر شده است به ابن تیمیه که امام آنان است تهمت بزند و نام کتاب او را خراب کند.

خامساً او چگونه «قدر» را به شیعه نسبت می دهد در حالی که خودش در همان کتاب می گوید: «مسأله قدر مورد اختلاف مسلمانان است و معتزله منکر آن بوده و متأخران شیعه نیز منکر آن می باشند، ولی جمهور امت مثل صحابه و تابعین و اهل بیت قائل به قدر بوده اند».

۲- ابن تیمیه مقایسه ای بین شیعه و یهود نموده و می گوید: شیعه از چند جهت همانند یهود می باشد:

الف: یهودیان مقداری انحراف از قبله دارند شیعیان نیز چنین اند.

ب: یهودیان برای زنی که طلاق بگیرد یا شوهرش بمیرد عده قبول ندارند و شیعیان نیز این گونه اند.

ج: یهودیان می گویند خدا پنجاه نماز واجب کرده است شیعه نیز همین را می گوید.

د: یهودیان می گویند «السام علیکم»، شیعیان نیز چنین می گویند.

هـ: یهودیان با جبرئیل دشمنی دارند، شیعیان نیز چنین هستند.

آنچه را که ابن تیمیه در این عبارت به شیعه نسبت داده است کذب محض و افتراء عظیم است و احدی از شیعه به اینها معتقد نیست و در پاسخ ابن تیمیه تنها باید گفت «الا لعنة الله على الكاذبين» و عجیب است که چگونه امروز وهابیان این دروغهای فاحش و تهمت های ناروا را به عنوان علم و دانش می پذیرند.

ناصری بودن ابن تیمیه

«ناصری بودن» عنوان بسیار زشتی است که تمام فرقه های اسلامی خود را از آن بیزار و مبرّی می دانند، پیروان ابن تیمیه نیز که خود را سلفی می خوانند تلاش فراوان دارند که ثابت کنند ابن تیمیه چنین اتهامی نداشته و او ناصبی نیست. به هر حال سفارشات قرآن کریم و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به رعایت حقوق و احترام خانواده و اهل بیت آن حضرت، به قدری روشن است که جای هیچ شبهه و تردیدی باقی نمی گذارد، و در روایات فراوانی صریحاً بغض و عداوت نسبت به اهل بیت، عین کفر به حساب آمده است. (۶۰) و ما نیز دوست داریم که هیچ کس ناصبی نباشد اما در اینجا برای روشن شدن اعتقادات ابن تیمیه - که سخنان و نوشته های او از مهمترین حجّت های شرعی برای تکفیر دیگران نزد سلفیان است - به این بحث می پردازیم.

فصل سوم : معنای «ناصبی»

فیروز آبادی گوید: «النواصب والناصبیَّة و اهلُ النصب: المتدینون ببغضة علیّ رضی الله عنه، لأنهم نصبوا له، أی عادوه».(۶۱) یعنی ناصبی و اهل نصب آناند که دشمنی حضرت علی(علیه السلام) را جزء دین خود قرار داده اند، و آنان اهل نصب با آن حضرت اند یعنی با او دشمنی دارند.

طریحی نیز گوید: «نصب یعنی دشمنی، و وقتی گفته می شود: «نصب لفلان نصباً» که با او دشمنی نموده باشد، و ناصبی نیز به همین معنا است و او کسی است که تظاهر به دشمنی با اهل بیت یا با شیعیان آنان، چون پیروان اهل بیت هستند می نماید. و پس از نقل سخنان فیروزآبادی گوید: برخی از فضلا گویند: در معنی ناصبی اختلاف است، بعضی گویند: هرکس که دشمنی با اهل بیت(علیهم السلام) نماید ناصبی است. و بعضی گویند هرکس دشمنی با شیعیان آنان کند، و برخی روایات نیز همین معنی دوم را تایید کرده است».

طریحی ابتدا خودش فرمود: کسی که با شیعیان از آن جهت که پیرو اهل بیت هستند دشمنی کند ناصبی می باشد و سپس همین معنا را از برخی - که نام آنان را ذکر نکرده است - نقل نموده و می گوید روایات شاهد همین معنا است.

نقل نکردن و پاسخ ندادن به آن سزاوارتر است.(۶۴) به هر حال آنچه ذکر شد معنی لغت «نصب» و «ناصبی» بود.

و اما معنی اصطلاحی «ناصبی»

مرحوم ابن ادریس فرموده است: «کسی که جنگ در برابر مسلمانان به پا می کند ناصبی است».(۶۵) و فاضل مقداد فرموده است: «ناصبی به پنج معنا به کار می رود: خوارجی که عیب به امیرالمؤمنین(علیه السلام) می گیرند، کسی که به یکی از ائمه اهل بیت(علیهم السلام) چیزی که موجب سقوط عدالت است نسبت می دهد. کسی که وقتی فضیلتی از آنان را می شنود انکار می کند. کسی که معتقد به فضیلت غیر حضرت علی(علیه السلام) بر آن حضرت است. کسی که با آن که می داند نصّ بر حضرت علی(علیه السلام) وجود دارد آن را انکار می کند».

و در روایت صحیحی ای آمده است: «ناصبی کسی نیست که دشمنی با ما اهل بیت نماید، زیرا تو نمی توانی کسی را بیابی که بگوید من پیامبر و خاندان او را دشمنی می ورزم، بلکه ناصبی کسی است که خود را در مقام دشمنی شما قرار دهد در حالی که می داند شما ولایت ما را داشته و شیعه ما هستید».

و در روایت دیگری آمده است که: «شخصی از امام هفتم (علیه السلام) سوال نمود چه کسی ناصبی است و آیا برای شناخت ناصبی و امتحان او بیش از این لازم است که اوجبت و طاغوت را مقدم داشته و عقیده به امامت آنان داشته باشد؟ پس در پاسخ آمد: هرکس چنین عقیده ای داشته باشد ناصبی است».

از مجموع آنچه گذشت تعریف های ذیل را برای کلمه «ناصبی» می توان به دست آورد:

- ۱- هرکس قدح در حضرت علی (علیه السلام) نماید و با آن حضرت دشمنی کند.
- ۲- هرکس قدح در ائمه (علیهم السلام) یا یکی از آنان نموده و یا با آنان دشمنی کند.
- ۳- هرکس اهل بیت (علیهم السلام) را سب کند.
- ۴- هرکس با اهل بیت (علیهم السلام) جنگ نماید.
- ۵- هرکس فضائل آنان را انکار کند یا دیگری را بر آنان ترجیح دهد.
- ۶- هرکس با شیعیان آنان دشمنی کند چون شیعه آنان هستند.
- ۷- هرکس با شیعیان آنان دشمنی کند و بگوید آنان به راه اهل بیت (علیهم السلام) نیستند.
- ۸- خوارج و غلات.

به هرحال چند نکته را باید توجه داشت:

اولاً نواصب در زمان معاویه تا اوائل حکومت عباسیان پدید آمدند زیرا طبق مثل معروف «الناس علی دین ملوکهم» و با توجه به این که گاهی افراد مرئوس و زیردست برای تقرب و چاپلوسی نزد رؤسای خود به هر عملی که آن رؤسا علاقه دارند دست می زنند، و چون معاویه حضرت علی (علیه السلام) را سب می نمود و دشمنی خود را با آن حضرت پنهان ننموده بلکه اعلام می نمود به همین جهت عده ای از مردم شام نیز به سب آن حضرت اقدام نمودند.

ثانیاً آن که مرحوم فاضل مقداد فرمود: «هرکس معتقد به فضیلت غیر حضرت علی (علیه السلام) بر آن حضرت باشد ناصبی است» (۷۸) قابل پذیرفتن نیست و دلیلی بر آن اقامه ننموده است، بنابراین غالب اهل سنت که اکنون خلفا را بر حضرت علی (علیه السلام) ترجیح می دهند ناصبی نیستند، مخصوصاً اگر گفته شود که آنان بر اثر شبهه - و نه به جهت کینه و عناد یا حسادت - خلفا را ترجیح داده اند.

ثالثاً گرچه برخی از فقهاء این احتمال را داده اند که هرکس معتقد به خلافت بر غیر حضرت علی (علیه السلام) باشد ناصبی بشمار می رود ولی این سخن نیز وجهی نداشته و دلیلی نمی توان بر آن اقامه نمود.

رابعاً مقصود آنان که می گویند ترجیح غیر حضرت علی(علیه السلام) بر آن حضرت موجب ناصبی بودن می گردد مطلق غیر حضرت علی(علیه السلام) نیست زیرا بدون هیچ تردیدی رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بر حضرت علی ترجیح دارد و مقدم است و این اعتقاد صحیح است.

از آنچه گذشت به دست آمد که ناصبی کسی است که قدح در یکی از ائمه اطهار(علیهم السلام) نماید و یا با آنان جنگ کند و یا فضائل آنان که برای او ثابت شده است را انکار کند.

اکنون با این دیدگاه به برخی از آثار ابن تیمیه توجه می کنیم تا معلوم شود که او ناصبی بوده است یا خیر.

سخنان ابن تیمیه در این موضوع را در چهار محور کلی می توان خلاصه نمود:

الف: انکار فضائل حضرت علی(علیه السلام) و بلکه قدح در آن حضرت و جعلی دانستن حتی روایاتی که متواتر لفظی هستند و اثبات فضیلتی بر امام(علیه السلام) نموده اند به طوری که علامه امینی فرموده: «ملاک حدیث جعلی نزد ابن تیمیه اشتمال حدیث بر فضائل اهل بیت(علیهم السلام) می باشد».

ب: دفاع از دشمنان اهل بیت خصوصاً از بنی امیه چون معاویه و یزید و عذر تراشی برای آنان و توجیه اعمال آنان و دروغ دانستن روایاتی که قدح آنان را اثبات می کند.

ج: ترجیح غیر اهل بیت(علیهم السلام) بر آنان به طوری که دلالت بر تضعیف موقعیت اهل بیت نماید.

د: تمسخر کردن اعتقادات و اعمال و رفتار شیعیان به جهت شیعه بودن آنان.

اینک اشاره ای به برخی از نوشته های ابن تیمیه:

دیگر می گوید: به اجماع اهل علم آیه ولایت درباره علی رضی الله عنه نازل نشده و او در نماز صدقه ای نداده است. (۸۳) در حالی که اگر ابن تیمیه حتی به یکی از تفاسیر اهل سنت مراجعه می کرد متوجه می شد که تنها شأن نزول ذکر شده برای این آیه حضرت علی(علیه السلام) است.

۲- احدی از علما نگفته است که آیه (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ) (۸۵) درباره علی رضی الله عنه نازل شده است.

ذکر است که میرحامد حسین در کتاب «عبارات الانوار» (۸۹) حدیث طیر مشوی را با یکصد سند مختلف نقل و تمام رجال آنها را نیز براساس آثار رجالی اهل سنت توثیق نموده است. و حدیث مؤاخاه در «ملحقات الاحقاق» (۹۰) به صورت مفصل بررسی شده است.

خود به ابوبکر مراجعه می کرد و از او سؤال می نمود. (۹۵) و حتی وقاحت را به حدی رسانده که می گوید: علی رضی الله عنه در چندین مورد برخلاف قرآن یا برخلاف احکام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نظر داده است.

هفتم و هشتم (علیهم السلام) نشان داده است. (۱۰۹) او حتی در صحت خلافت امام (علیه السلام) نیز تردید روا داشته است.

با توجه به آنچه گذشت دیدگاه او نسبت به فضائل امام (علیه السلام) روشن گردید. او معتقد است مجموعه احادیث مربوط به فضائل امام علی (علیه السلام) ده حدیث است که در این احادیث هیچ فضیلتی که مختص به آن حضرت باشد وجود ندارد، اما درباره ابوبکر حدود بیست روایت در کتابهای صحیح آمده است که اکثر آنها فضائل مختص به ابوبکر است.

جنگ و قتال با مؤمن سبب کفر است (۱۲۴) و هیچ کس تردید ندارد که معاویه سبب امام را ترویج می نمود و مدتها با آن حضرت جنگ کرد و مهمترین دشمن امام، معاویه و خاندان او بودند پس کفر و نفاق معاویه روشن است. و از شگفتی های امروز آن است که عمرو عبدالمنعم سلیم در بخش اعتقادات و توحید از کتاب خود بنام «دفاعاً عن السلفیه» در ۲۵ صفحه به بحث از تبرئه معاویه پرداخته و نتیجه گرفته است که معاویه گرچه شرابخوار بود و حجر بن عدی صحابی را کشت ولی پیامبر او را به عنوان امام و هادی مهدی معرفی کرده است (۱۲۵)!!!

قتال الرافضه» نگاشته است (۱۲۸) که امروز مستند وهابیان برای کشتن و تکفیر شیعیان قرار گرفته است.

اکنون چند نمونه از سخنان علمای بزرگ اهل سنت را درباره ناصبی بودن ابن تیمیه نقل می کنیم:

دیگری می گوید: «ابن تیمیه در برخی موارد نسبت خطا، به عمر داده و در حق علی رضی الله عنه می گوید در هفده مورد اشتباه کرده و برخلاف نص قرآن عمل کرده است». (۱۳۰) و در جای دیگر می گوید: «ابن تیمیه معتقد بود که علی (علیه السلام) برای ریاست می جنگید نه برای دیانت، و چون در زمان طفولیت مسلمان شده بود اسلام او صحیح نبود. به جهت همین کلمات، برخی از علما ابن تیمیه را منافق دانسته اند زیرا پیامبر فرمود: لا یبغضک الا منافق».

و باز می گوید: «ابن تیمیه کسی است که خداوند او را خوار و گمراه و کور نموده است زیرا او به امثال عمر بن خطاب و علی بن ابیطالب اعتراض نموده است، لذا او بدعت گذار و گمراه و گمراه کننده است. و علمای عصر

او فتوی به فسق و بلکه عده زیادی فتوی به کفر او دادند. و من نمی دانم اگر علی رضی الله عنه اشتباه می کند چگونه ابن تیمیه اشتباه نکرده و حق را از کجا به دست می آورد.»

۲- زاهد کوثری گوید: «از تمام آثار ابن تیمیه و هر قدمی که برداشته بغض او نسبت به علی(علیه السلام) آشکار است»، (۱۳۳) و در جای دیگر می گوید: «آن قدر که ابن تیمیه در کتاب منهج به علی(علیه السلام) توهین کرده خوارج نیز توهین نکردند».

۳- غمار می گوید: «انحراف و دشمنی ابن تیمیه از علی(علیه السلام) روشن است»، «ابن تیمیه دو بدعتی پدید آورد که زشتتر از آنها یافت نمی شود: اولاً او قائل به قدم عالم است که بدعتی کفرآمیز می باشد. ثانیاً انحراف او از علی(علیه السلام)، و لذا علمای معاصرش او را منافق معرفی کردند به دلیل حدیث لایحَبَّکَ الاَّ مومن ولا یغضک الاَّ منافق».

۴- حسن بن علی سقاف از علمای اردن می گوید: «ابن تیمیه ناصبی و دشمن علی(علیه السلام) است و حتی فاطمه زهرا(علیها السلام) را متهم نمود که شعبه ای از نفاق دارد».

۵- گروهی از علما - که کتابی را مشترک نوشته اند - گویند: «ابن تیمیه به حضرت علی تهمت می زد».

ع- عبدالله حبشی گوید: «ابن تیمیه قدح در علی(علیه السلام) می نمود و می گفت جنگهای او ضرر بر مسلمانان بود».

با توجه به آنچه گذشت دیدگاه ابن تیمیه نسبت به حضرت علی(علیه السلام) روشن گردید، و معلوم شد که چرا آقای دکتر قفاری در جای جای کتاب خود به سخنان ابن تیمیه استناد کرده و نوشته او را دلیل قطعی بر مدعاهای خود می داند گویا هر کلامی که به ابن تیمیه مستند گردد دیگر قابل خدشه نخواهد بود.

فصل چهارم: محمد بن عبدالوهاب

سعود - جد آل سعود - بود که از او استقبال کرد و با یکدیگر پیمان بستند که قدرت و حکومت در دست ابن سعود و زعامت دینی در دست محمد بن عبدالوهاب باشد. مردم در عیه در فقر و تنگدستی بودند اما چون محمد بن عبدالوهاب هر کسی را که مخالف عقاید او بود کافر حربی دانسته و مال او را مباح می شمرد از این طریق با غارت اموال

مسلمانان دیگر از نظر اقتصادی وضع خوبی پیدا کردند. (۱۴۱) عباس محمود العقاد گوید: «مردم آن زمان با حرکت وهابیان مخالف بودند، زیرا آنان حریمهای مطهر و ضریح هایی را که در حجاز بود خراب کردند، و دولت عثمانی نیز که در حال جنگ با اروپائیان بود و بسیار نیاز به حمایت داشت و تضعیف آن دولت به نفع مسیحیان بود، وهابیان به تضعیف و تجزیه دولت عثمانی پرداختند».

محمد بن الوهاب با پیروان خود به تخریب قبر زید بن خطاب در شهر عینیه پرداخته و پس از آن به شهرها و روستاهای اطراف حمله کرده و پس از آن به حرم مطهر نبوی (صلی الله علیه وآله) در مدینه حمله کردند و چون قرنهای پادشاهان مسلمان بهترین جواهرات خود را به روضه منوره اهداء می کردند تا ذخیره ای باشد برای این که اگر روزی جنگ بین مسلمانان و کفار رخ داد از آنها استفاده شود، لشکر محمد بن عبدالوهاب تمام این سرمایه ها را غارت کرده و برای جنگ با مسلمانان به کار گرفتند پس از آن شهر مکه مکرمه را محاصره کردند به طوری که مردم آنجا حتی حیوانات نجس العین را از باب ضرورت می خوردند، و پس از آن به مکه حمله کردند، پس از آن به طرف عراق حمله کرده و در روز عید غدیر به کربلا حمله کردند و هزاران نفر را شهید نموده و سپس به طرف نجف اشرف حمله کردند و چند ماه آن شهر را در محاصره داشتند اما نتوانستند آن را به تصرف خود درآورند. شاید در حمله های مکرر وهابیان به جنوب عراق و روستاهای آن بیش از صد هزار نفر از شیعیان شهید شده باشد که برخی از علما چون ملا عبدالصمد همدانی صاحب بحرالمعارف نیز جزء این شهیدان است.

برخی از فتاوی و عقاید محمد بن عبدالوهاب عبارت است از:

الف: وی با این که خود را حنبلی می داند ولی نماز جماعت را واجب عینی می داند در حالی که در هیچ کدام از مذاهب اسلامی چنین فتوایی وجود ندارد.

ب: نه تنها شرب تن (استعمال تنباکو) را حرام می داند بلکه برای آن و نیز برای حلق لویه چهل ضربه شلاق عنوان کرده است و پیروان محمد بن عبدالوهاب این فتوی را بدعت در مذهب احمد بن حنبل می دانند «و هذه بدعة ما حکیت عن مذهب احمد و لا عن غیره».

ج: او فتوی داده که واجب است از اموال مردم تجسس شده و تمام اموال ظاهر (مثل زراعت و میوه ها و حیوانات) و اموال باطن (مثل پول، فرش، آنچه مؤونه زندگی است و ...) را باید زکات بدهند.

د: برای حلال شدن ذبیحه، شهادتین گفتن ذابح کافی نیست و ظاهر اسلام کفایت نمی کند.

(۱۴۷) هـ: سفر به زیارت را نه تنها حرام می داند بلکه این عمل را شرک دانسته و قتل زائرین قبر مطهر رسول خدا (صلی الله علیه وآله) را جایز می داند، (۱۴۸) قبر پیامبر را بت و تعظیم آن را عبادت و شرک می داند.

و: هر کس از مسلمانان که عقاید او را قبول نداشته باشد کافر و بلکه مشرک می داند.

فصل پنجم : سلفی گری

پیروان محمد بن عبدالوهاب نزد مخالفان آنان به اسم «وهابیان» شناخته می شوند، اما آنان لفظ «سلفی» و «اتباع شیخ» را بر خود نهاده و مخالفان خود را «خلفی» می گویند، و معمولاً کتابهایی که در عربستان در آن برای دفاع از آیین وهابیت چاپ می شود به اسم «دفاع عن السلفیه» می باشد. و دکتر قفاری نیز در سرتاسر کتاب «اصول مذهب الشیعه» با لفظ «سلفی» از مرام خود یاد می کند. اینان در این نامگذاری از ابن تیمیه پیروی می کند که او روش خود را سلفی گری نام نهاد و ادعا کرد مسلمانان از سیره سلف صالح خارج شده و داخل شرک گردیده اند. (۱۵۱) در اینجا توضیح کوتاهی پیرامون این لفظ ذکر می کنیم:

گفت تمام فرق اهل سنت سلفی به شمار می آیند با همه اختلافاتی که بین آنان وجود دارد. مثلاً ابوحنیفه احمد بن حنبل را مرجئی و ضال و منحرف می دانست و احمد بن حنبل، ابوحنیفه را که قائل به مخلوق بودن قرآن بود کافر می دانست. ابوحنیفه خلافت منصور را قبول نداشت و با محمد بن عبدالله بیعت نمود و لذا در زندان منصور مرد و احمد بن حنبل ایمان به خلافت منصور داشت. (۱۶۰) در عین حال هرکس پیرو هر کدام از این عقاید متضاد باشد سلفی است.

در مقام مقایسه بین روش سلفی و خلفی گفته است: «طریقه السلف اسلم و طریقه الخلف اعلم و احکم» (۱۶۲) یعنی روش سلفی قابل اعتمادتر ولی روش خلفی عالمانه تر و استوارتر است. وفات یافت مسلمانان دو فرقه شدند برخی بحث کردن درباره اسماء و صفات الهی و قضا و قدر را بدعت می دانستند مثل عمر بن خطاب و عبدالله عمر و زید بن ثابت و جمع زیاد دیگری از صحابه و تابعین مثل سفیان ثوری و اوزاعی و مالک بن انس و احمد بن حنبل، و فرقه دیگری به شدت طرفدار بحث و مناظره بودند مثل علی بن ابیطالب (علیه السلام) و عبدالله بن عباس و عبدالله بن مسعود و از تابعین و تابعین مثل حسن بصری و ابوحنیفه و حارث محاسبی و ابوالثور و (۱۶۹) آیا باز می توان سلفی بود و مناظره کردن را هم بدعت دانست و حرام و هم جایز بلکه لازم به شمار آورد؟!

از آنچه گذشت تعریفهای ذیل برای معنای «سلفی» به دست آمد:

الف: روش صحابه.

ب: روش تابعین.

ج: روش رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و صحابه و تابعین به احسان.

د: سنت رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و خلفای راشدین.

ه: روش صحابه و تابعین و تابعین تا پایان قرن سوم.

عنوان «سلفی گری» شهرت دارند می گوید: «اکثر علمای امروز عربستان سلفی هستند و در مصر، محمد عبده و حرکت اخوان المسلمین و جمال الدین اسدآبادی از روشنفکران سلفی هستند. دکالی و علال فاسی در مغرب و ابن بادیس در الجزایر، و ابن عاشور و سالم بوحاجب در تونس، و دکتر علی شریعتی در ایران، و محمد اقبال و مودودی در هند و پاکستان از علمای سلفی هستند» (۱۷۱) البته او برای این ادعای خود هیچ دلیلی نیاورده است، و ما می دانیم سخن او در مورد دکتر شریعتی و نیز محمد اقبال و جمال الدین اسدآبادی قطعاً صحیح نیست و شواهد بر علیه ادعای نویسنده فوق فراوان است.

برخی از کتابهایی که مورد قبول وهابیان است عبارتند از: صحاح ست و شرحهای آنها مثل فتح الباری و شرح نووی، المناوی، تفسیر طبری، تفسیر ابن کثیر، تفسیر بغوی، تفسیر بیضاوی، تفسیر جلالین، الخازن، و کتابهای ابن تیمیه و ابن قیم که این دو نویسنده اخیر مهمترین منبع برای وهابیان می باشند.

به نظر وهابیان روش قابل اعتماد در مباحث اعتقادی آن است که انسان پیرو صحابه و تابعین باشد هرچند آنان معصوم نبودند و نه تنها با یکدیگر اختلافات زیاد داشتند بلکه آنان نمی دانستند معنی جوهر و عرض چیست و آیا خداوند جوهر است یا عرض و در عین آنان اعلم امت اسلامی بودند و روش آنان مطمئن ترین روش است، دو نمونه ذیل شاهد مدعای فوق است:

«شیخ محمد بن عبدالوهاب خود را مشغول بدعتهایی که متکلمان مشغول آن شدند ننمود، زیرا متکلمین از روش انبیاء و سلف صالح دوری کردند و بدعتهایی پدید آوردند مثل بحث از جوهر و عرض و تحیز و جهت و امثال آنها که شرع نفیاً و اثباتاً درباره آنها چیزی بیان نکرده است. سپس می گوید: توحید اهل باطل عبارتست از فرورفتن در بحث جوهر و اعراض در حالی که پیامبر مبعوث شد به انکار آنها و ابوالوفاء بن عقیل گوید: من یقین دارم که ابوبکر و عمر وقتی مردند هنوز نمی دانستند جوهر و عرض چیست، پس اگر کسی تصور می کند روش ابوعلی جبایی و ابوهاشم بهتر از روش ابوبکر و عمر است بسیار عقیده زشتی دارد».

ابوبکر که نمی داند خداوند جوهر است یا عرض است اعلم امت است و این مورد اجماع وهابیان است. (۱۷۴) جای این سؤال باقی است که وقتی پیامبر نفیاً و اثباتاً درباره چیزی سخن نگفته است چگونه بحث کردن از آن بدعت است و آیا بهتر نیست که بگوید بحث جوهر یا عرض بودن خداوند را شرع سکوت کرده است نه آن که بگویند بدعت است. علاوه بر آن که اینان اگر معنی جوهر و عرض را می فهمیدند آنگاه می دانستند که شرع در این باره سکوت کرده است یا آن که بیان کرده است. و آیا باید اعتقادات را از افرادی مثل ابوبکر گرفت یا از عقل سلیم و فطرت و وحی.

به هر حال وهابیان مدعی پیروی از روش سلف هستند، اما روشن نکرده اند که مرادشان از پیروی سلف چیست، آیا صحابه را مشرّع دانسته و اجتهادات آنان را حجت می دانند و روش آنان مطلوبیت ذاتی دارد، یا آن که فهم آنان از کتاب و سنت حجت است؟

اگر مراد مشرّع بودن صحابه یا مطلوبیت ذاتی در پیروی صحابه و معصوم دانستن آنان است، این چیزی است که شیعیان هرگز با آن موافقت نداشته و مشرّع بودن را مخصوص خداوند و مطلوبیت پیروی را مخصوص به معصومین (علیهم السلام) می دانند. ولی اگر مقصود آن است که فهم صحابه و تابعین از کتاب و سنت برای ما ارزش - و نه حجت - دارد و چون قرآن مجید به زبان آنان نازل شد و در آن زمان زبان عربی با غیر عربی اختلاط پیدا نکرده بود و به قرائن حالیه آیات شریفه بهتر آگاهی داشتند لذا فهم آنان سالم تر بود، در این صورت این ادعا صحیح است. و این همان چیزی است که علمای شیعه نیز در اصول فقه و در کتابهای تفسیر مکرراً گفته اند که خطابات شرعی به عرف و فهم عرفی القا شده است. ولی باید توجه داشت که مقصود حجت عرف و فهم عرفی در آیات شریفه ای است که بحث های حقوقی و فقهی و اخلاقی دارند نه در مباحث اعتقادی. فهم دقّی عرف - نه مسامحی عرف و نه نظر دقّی عقلی - در خطابات مربوط به احکام حجت است ولی در مباحث اعتقادی چون علم و یقین لازم است و فهم عرفی تنها می تواند اثبات ظهور نماید و ظهور نیز دلالتی ظنی است نه قطعی، پس فهم عرفی نمی تواند در مباحث اعتقادی ملاک و میزان باشد، امّا تعمّق در اعتقادات پسندیده است و در روایتی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. (۱۷۵) وجه حجت عقل و میزان ارزش آن در اعتقادات در فصل های آینده بیان خواهد شد.

دکتر بوطی که خود از مدافعان وهابیان است می گوید: «اجتهادات سلف فی حدّ ذاته حجت نیست و حتی روش آنان نیز چیزی نیست که بر همه مردم پیروی آن لازم باشد، به طوری که حتی بر مجتهدین دیگر نیز لازم باشد خود را مقید به اجتهاد سلف بدانند به این استدلال که آنان نیز به عصر رسالت بوده اند»، (۱۷۶) و این سخن صحیح و قابل پذیرفتن است.

به هر حال روش سلفی گری عبارت است از «التزام به کتاب و سنت و فهم صحابه و اعتقاد استعانت به روش ابن تیمیه و ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب»، (۱۷۷) گرچه این عبارت به معنی دقیق کلمه روش را بیان نکرده است امّا آنان این را روش می دانند. ضمناً آنان همیشه استعانت به غیر خدا را کفر و شرک می دانند، حتی استعانت به رسول خدا را. ولی استعانت به ابن تیمیه و روش او و محمد بن عبدالوهاب را نه تنها شرک نمی دانند بلکه عین دین می دانند.

شرع بر عقل، ب: کنارگذاشتن تأویلات کلامی، ج: استدلال به آیات شریفه قرآن (۱۷۹) و علت آن که روش صحابه و تابعین حجت است آن که اولاً آنان اختلاط با عجم نداشته و زبان آنان سالم بوده است. ثانیاً دارای فطرت پاک اسلامی بوده اند.

در اینجا چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد:

عترتی (۱۸۲) باشد و وقتی تمسک به عترت لازم باشد تمسک به کلام و حدیث آنان نیز ثابت می شود. ولی به هر حال ضرورت تمسک به کتاب و سنت چیزی است که از خود قرآن کریم استفاده می شود (۱۸۳) علاوه بر آن که از بدیهیات عقلی نیز می باشد.

ثانیاً اجماع مسلمانان فی نفسه حجت نیست بلکه تنها راهی است برای به دست آوردن سنت، و ارزش آن تنها از این جهت است.

توحید و نبوت باید از عقل استفاده نمود ولی در جزئیات اعتقادات مثل تعداد اسماء و صفات الهی، عرش و لوح و قلم، عدد انبیاء (علیهم السلام) رجعت و ... از شرع باید استفاده نمود. (۱۸۵) و در احکام فقهی باید گفت اصلاً عقل به آنها نمی رسد که گفته شود عقل مقدم است یا

شرع. و در سایر معارف دینی و غیر دینی آنچه که از بدیهیات عقلی و از مسلمات عقل فطری - غیر مشوب به اوهام و جدلیات علم کلام - باشد روشن است که عقل بر شرع مقدم است و در واقع تعارضی بین عقل و شرع وجود ندارد. مثلاً وقتی عقل می گوید: خداوند جسم نیست شرع چیزی برخلاف آن حکم نمی کند، و اگر فرضاً آیه یا روایتی بود که ظاهرش دلالت بر جسمیت خدای متعال داشت، آن دلیل شرعی از متشابهات بوده و باید آن را طبق محکمت تفسیر نمود.

به هر حال یقین آور است و ظواهر آیات و روایات دلیل ظنی - به ظن نوعی - هستند و یقین با ظن تعارضی نداشته بلکه با وجود یقین عقلی، هرگز ظن شخصی برخلاف آن حاصل نمی شود. بلکه مسائلی که از نظریات عقلی است مثل بسیاری از مباحث جدلی علم کلام یا فلسفه در این گونه مسائل چنانچه بین عقل و شرع تعارضی وجود داشته باشد اختلاف معروفی بین اصولیین و اخباریین وجود دارد که کدامیک مقدم استهمچنانکه اختلاف در تفسیر کلام اخباریین است که آیا از مقدمات عقلی یقین حاصل می شود یا خیر (۱۸۷) و یا آن که یقین حاصل می شود ولی حجت نیست. (۱۸۸)

شهرهای دیگر وارد اسلام شدند». (۱۹۲) مضافاً بر آن که اختلاط عرب با عجم در همان سالهای اوّل اسلام و زمان فتوحات اسلامی رخ داد و علت اصلی آن که در کتاب های ادبیات به قرآن کریم و اشعار عربی استدلال

می کنند ولی غالباً از نقل حدیث و استدلال به آن پرهیز دارند نیز همین است که معتقدند چون احادیث در قرن دوم و سوم تدوین شده است و در آن زمان عرب با غیرعرب اختلاط داشته و سلیس بودن زبان عربی از بین رفت و آنچه به دست ما رسیده است از روایات گرچه مضمون آنها کلمات معصومین است اما الفاظ آنها عیناً برای ما نقل نشده و این الفاظ بر اثر اختلاط به غیر عربی از فصاحت و بلاغت لازم در عربی برخوردار نیستند.

سابعاً فطرت پاک اسلامی اختصاص به صحابه و تابعین نداشته و چگونه می توان ادعا کرد مسلمانانی که در سه قرن اول آنقدر با یکدیگر جنگ داشتند که حتی متعرض کعبه معظمه شدند دارای فطرت پاک هستند ولی مسلمانان قرن چهارم به بعد فطرت پاک ندارند؟!

می گویند: «هیچ کس غیر از رسول خدا(علیه السلام) نیست که تمام گفتار و عمل او صحیح باشد بلکه هرکسی گاهی اشتباه دارد و در آن اشتباه نباید از او پیروی نمود حتی اگرچه ابن تیمیه باشد» (۱۹۵) بنابراین چگونه تمام سخنان ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب را قبول دارند و چگونه ادعا می کنند که پیروی از مسلمانان سه قرن اول جایز است و این از اصول سلفی گری است؟! از آنچه گذشت معلوم شد آنان که نام خود را «سلفی» گذارده اند واقعاً سلفی نیستند و آراء و عقائد آنان مطابق با اراده و عقائد صحابه نمی باشد، و جالب آن است که دکتر محمدسعید رمضان بوطی که خود از مدافعان وهابیان است به این نکته تصریح کرده و می گوید: «ابن تیمیه معتقد بود که سه طلاق با یک لفظ همان یک طلاق است نه سه طلاق و این چیزی است خلاف مذهب احمد حنبل و شافعی. پس باید احمد بن حنبل و شافعی سلفی نباشند و همچنین است مسأله حدوث و قدم قرآن».

فصل ششم : میزان اعتبار کتابهای حدیثی شیعه

حدیثی شیعه - کافی، فقیه، تهذیب، استبصار، بحار، وافى، وسائل، مستدرک - را صحیح و مورد قبول نزد شیعه معرفی می کند. (۱۹۹) لازم است در اینجا به میزان اعتبار کتابهای حدیثی شیعه اشاره ای نموده و درجه قوت و ضعف آنها را بسیار کوتاه اشاره کنیم. همچنان که چون اهل سنت به کتابهای خود با این دید می نگرند که تمام آنچه در کتب سته و یا لااقل در صحیحین آمده است صحیح است و اصول و فروع دین خود را از این کتابها می گیرند به نقد و بررسی آنها نیز اشاره می کنیم.

۱- کافی

شش هزار و ششصد کتاب (۲۰۱) تدوین کردند که احادیث شیعه در این کتابها پراکنده بود، اولین جامع بزرگ حدیثی که از این کتابهای متفرق گردآوری شد کتاب «کافی» از محمد بن یعقوب کلینی است. تاریخ تولد مرحوم کلینی دقیقاً معلوم نیست اما با توجه مشایخی که از آنان حدیث نقل کرده می توان گفت او در سال ۲۵۰ ق. زنده بوده است. و وفات او در سال ۳۲۹ ق. یعنی سال آخر غیبت صغری است. وی در کلین، ری، بغداد، کوفه به تحصیل پرداخت و به بالاترین درجه علمی رسید و چون مورد اعتماد همه مذاهب بود و صداقت او را قبول داشتند به لقب «ثقة الاسلام» شهرت یافت، و او را مجدد مذهب شیعه در ابتدای قرن چهارم دانسته اند.

صحیحی ندارند. ضمناً انتساب اصول و فروع کافی به مرحوم کلینی قطعی است اما ملاخلیل قزوینی روضه کافی را تألیف ابن ادریس حلی دانسته است. (۲۰۸) علاوه بر آن که معمولاً در شیعه لفظ «صحیح» درباره کتاب حدیثی به کار نمی رود و کسی حکم به صحت تمام محتوای یک کتاب حدیثی نمی کند، و تک تک احادیث هر کتابی باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. آیه الله خوئی نیز فرموده: کلینی شهادت به صحت تمام احادیث کتاب خود نداده است و بر فرض چنین شهادتی، آن مسموع نخواهد بود.

۲- من لایحضره الفقیه

علمای شیعه چنین ادعایی ننموده است. زیرا گرچه تمام آنچه در این کتاب است را مرحوم صدوق حجت بین خود و خداوند می داند. (۲۱۲) ولی اولاً این عقیده و نظر مرحوم صدوق است نه دیگران، و ثانیاً بین حجت بودن و صحیح بودن تفاوت زیادی وجود دارد و مرحوم صدوق احادیث این کتاب را حجت دانسته است نه صحیح.

کتاب از درجه اعتبار ساقط شده اند. ضمناً باید توجه داشت که در برخی موارد مرحوم صدوق در این کتاب برداشت خود را از مضمون روایت نقل می کند نه عین روایت را. علاوه بر آن که برخی ادعا کرده اند آنچه را مرحوم صدوق در ابتدای کتاب شرط کرده - که فقط آنچه را حجت می داند نقل کند - تا آخر کتاب به آن پایدار نمانده است.

۳ و ۴- تهذیب الاحکام، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار

می شود که برای شیخ در متن یا سند آن حدیث سهو، غفلت، تحریف و نقصان رخ نداده باشد. (۲۱۸) مرحوم میرداماد نیز فرموده اشکال در سند و متن روایات این کتاب های شیخ کم نیست.

مقصود از نقل این کلمات بی اعتبار نشان دادن کتاب های مهم حدیثی نیست بلکه می خواهیم ادعا کنیم که کسی از علمای شیعه نگفته است که تمام آنچه در این کتابها آمده است صحیح است و مورد اعتقاد و عمل شیعه می باشد، بلکه روایات کتب اربعه همچون سایر کتابها قابل نقد و بررسی است. و نمی توان تمام آنچه در این کتابها آمده است را به عنوان عقاید شیعه معرفی کرد. (۲۲۰) و منبع اعتقادات شیعه عبارت است از دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی - اعم از قرآن کریم و روایات - به شرط آن که خلاف مسلّمات عقلی نباشند.

۵- بحارالانوار

این کتاب که بزرگترین دایرة المعارف شیعه است مهمترین مستمسک دکتر قفاری در نسبت دادن اتهامات خود به شیعه قرار گرفته است. این کتاب از علامه محمدباقر بن محمدتقی مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۱ ق) است که بزرگترین دایرة المعارف حدیثی شیعه بشمار می رود. هدف از تألیف این کتاب تشویق طلاب به فراگیری حدیث و جلوگیری از ضایع شدن روایات بوده است، و کسی التزام به صحت تمام احادیث بحارالانوار نداده است. امام خمینی می فرماید: «صاحب این کتاب [بحارالانوار] چون دیده کتابهای بسیاری از احادیث است که بواسطه کوچکی و گذشتن زمانها از دست می رود تمام آن کتابها را بدون آن که التزام به صحت همه آنها داشته باشد در یک مجموعه به اسم بحارالانوار فراهم کرده و نخواستہ کتابی عملی بنویسد یا دستورات و قوانین اسلام را در آنجا جمع کند تا در اطراف آن بررسی کرده است و درست را از غیر درست جدا کند. در حقیقت بحار خزانه همه اخباری است که به پیشوایان اسلام نسبت داده شده چه درست باشد یا نادرست. در آن کتابهایی هست که خود صاحب بحار آنها را درست نمی داند، و او نخواستہ کتاب عملی بنویسد تا کسی اشکال کند که چرا این کتاب ها را فراهم کردی.

پس نتوان هر خبری که در بحار است به رخ دینداران کشید که آن خلاف عقل یا حس است چنانکه نتوان بی جهت اخبار آن را رد کرد که موافق سلیقه ما نیست بلکه در هر روایتی باید بررسی شود و آنگاه با میزانهایی

که علماء در اصول تعیین کرده اند عملی بودن یا نبودن آن را اعلان کرد.» (۲۲۱) نگارنده نیز در «آشنایی با بحار الانوار» گفته است: «بحار الانوار همانند هر کتاب دیگری دارای روایات صحیح و معتبر و نیز روایات ضعیف السند می باشد، شاید غیر از قرآن کریم هیچ کتاب دیگری را نتوان ادعا نمود که تمام محتوای آن صحیح و قطعی می باشد، بحار الانوار نیز تافته جدا بافته ای نیست، کسی نمی تواند ادعا کند که تمام روایات آن صحیح بوده و یا ادعا شود که تمام روایات آن ضعیف و نادرست است. افراط و تفریط و کلی گویی و ابهام در کلام، روشن و زبیده یک محقق نیست، راه معتدل آن است که گفته شود: برخی از روایات بحار الانوار صحیح و قابل اعتماد بوده و برخی دیگر ضعیف السند است و از این جهت بین بحار و کتابهای دیگر تفاوتی نیست».

ع- وسائل الشیعه

این کتاب شرح روایی کتاب شرایع الاسلام است که توسط شیخ حر عاملی محمد بن الحسن (۱۰۳۳-۱۱۰۴ ق) تدوین یافت. این کتاب به مباحث فقهی و فروع دین اختصاص داشته و مباحث اعتقادی را نیاورده است. نویسنده این کتاب که معاصر علامه مجلسی بوده نسخه های خطی کتاب های حدیثی که علامت بلاغ نداشته اند و در نتیجه قیمت آنها کمتر بود تهیه می نمود و براساس آنها این کتاب را تدوین کرد و لذا اشکالات زیادی در این کتاب پدید آمد مخصوصاً تقطیع کردن احادیث باعث فوت شدن قرائن روایات گردید (۲۲۳) چیزی که باعث گردید آیه الله بروجردی کتاب «جامع احادیث الشیعه» را به عنوان حل این نقصه بنویسد و امر به تکمیل آن نمود. غالب کتابهای فقه استدلالی که امروزه تدوین می شوند احادیث را از کتاب وسائل الشیعه نقل کرده و به نقد و بررسی آنها می پردازند و هرگز احدی ادعا نکرده است که تمام آنچه در این کتاب است صحیح می باشد.

۷- مستدرک الوسائل

این کتاب از حاج میرزا حسین نوری (۱۳۲۰ ق) است که به عنوان تکمله وسائل الشیعه نوشته شده است. (۲۲۴) مهمترین علت نوشته شدن این کتاب آن است که حاجی نوری کتاب «اشعثیات یا جعفریات» منسوب به اسماعیل بن امام موسی بن جعفر (علیه السلام) را به دست آورد و چون این کتاب نزد علامه مجلسی و شیخ حر عاملی نبوده و آنان روایات این کتاب را در مجموعه های حدیثی خود نقل نکرده اند به این جهت حاجی نوری تصمیم گرفت روایات این کتاب و سایر کتابهایی را که تحصیل کرده بود در «مستدرک الوسائل» نقل کند.

الشریعه اصفهانی و میرزا محمد تقی شیرازی در اعتبار کتاب مستدرک غلو می کردند» (۲۲۸)، نگارنده گوید: برخی از علمای معاصر نیز در اعتبار کتاب مستدرک تفریط کرده و معتقدند هیچ حدیث صحیح و معتبری در این کتاب وجود ندارد.

به هر حال معلوم است که هیچ کس از علمای شیعه ادعا نکرده که تمام آنچه در این کتاب آمده صحیح است، بلکه مستدرک همانند هر کتاب دیگر باید تک تک احادیث آن مورد دقت سندی و بررسی قرار گیرد تا صحیح آن از سقیم تشخیص داده شود.

از آنچه گذشت روشن می شود که نمی توان هرچه در یک کتاب حدیثی یافت می شود به شیعه نسبت داد کاری که آقای دکتر قفاری در سرتاسر کتاب و رساله دکتری خود انجام داده است.

فصل هفتم : میزان اعتبار کتابهای حدیثی اهل سنت

در اینجا به میزان اعتبار چند کتاب روایی اهل سنت نیز اشاره می کنیم. زیرا آقای دکتر قفاری احادیث این کتابها را چون وحی منزل صحیح دانسته و به توسط آنها بر علیه شیعیان احتجاج می نماید.

۱- صحیح بخاری

تأیید کرد و گفت صحیح است مگر چهار حدیث آن. (۲۴۰) ما در اینجا به یک نمونه از احادیث بخاری اشاره می کنیم تا روشن گردد که چگونه بخاری تعمّد داشته است قدح خلفا را کتمان نموده و احادیث را به نفع آنان تقطیع نماید کاری که موجب حذف قرائن صدر و ذیل روایات شده و خود نوعی تدلیس در حدیث به شمار می رود.

الف: بخاری نقل کرده است که: «قال عمار لعمر تَمَعَّكُ فَاتَيْتُ النَّبِيَّ (صلى الله عليه وآله) فقال يكفيك الوجه والكفين».

ولی مسلم حدیث را اینگونه نقل کرده است: «ان رجلا اتى عمر فقال انى اجنبت فلم اجد ماءً فقال لاتصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا و انت فى سريه فأحبنا فلم نجد ماء فامّا انت فلم تصل و اما انا فتمعكت فى التراب و صليت فقال النبى (صلى الله عليه وآله) انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك و كفّيك، فقال عمر: اتق الله يا عمار، قال ان شئت لم احدث به».

بخاری جمله عمر - که گفت: نماز نخوان - را چون دلالت می کرد بر آن که او حکم خدا را نمی دانسته است حذف کرده است و نیز نماز نخواندن عمر و نیز ناراحتی عمر از افشای آنها را. و چون پرداختن به اشتباهات بخاری و در نتیجه اثبات عدم قابل اعتماد بودن صحیح او - که به نظر آقای دکتر قفاری چون وحی منزل اعتبار دارد - خروج از هدف اصلی این رساله است از آن صرف نظر کرده، (۲۴۳) و تنها خواننده را به کتابهای ذیل ارجاع می دهیم:

- ۱- تحرير العقل من النقل و قراءة نقدية لمجموعة من احاديث البخارى و مسلم، از سامر اسلامبولی.
- ۲- موضح اوهام الجمع والتفريق از خطيب بغدادی.
- ۳- عفواً صحیح البخاری، از دکتر عبدالامير الغول.
- ۴- فيض القدير از مرحوم شيخ عباس قمی.
- ۵- اضواء على الصحيحين از محمدصادق نجمی.

ع- سیری در صحیحین از همو.

۷- الحديث النبوی بین الروایة والدراية از جعفر سبحانی.

۸- پژوهشی تطبیقی در احادیث بخاری و کلینی، از عزیز فیضی.

۹- اضواء علی السنّة المحمدیه از محمود ابوریه.

۱۰- مقدمه فتح الباری از ابن حجر.

۱۱- التنبيه علی الاوهام الواقعة فی المسند الصحيح للبخاری از ابوعلی غسانی جیانی.

با توجه به کتابهای فوق روشن است که اولاً ابواسحاق مستملی کتاب بخاری را تکمیل کرده و مقداری بر آن افزوده است که این تحریف به زیادی در کتاب بخاری است، ابن حجر عسقلانی نیز در «تهذیب التهذیب» داستان سرقت کتاب العلل علی بن مدینی را توسط بخاری نقل کرده است. (۲۴۴) و او گرچه به نقد آن پرداخته اما به هر حال اعتبار و ارزش کار بخاری را زیر سؤال و تردید قرار می دهد.

۲- صحیح مسلم

کتاب مسلم بن حجاج در علم حدیث وجود ندارد». (۲۴۶) و امثال این کلمات را فراوان آورده اند.

در اینجا لازم نیست ما موارد ضعف این کتاب را ذکر کنیم بلکه چند کتاب مستقل از علمای اهل سنت که با تحقیق علمای وهابی منتشر شده اند را معرفی می کنیم:

۱- «کتاب غرر الفوائد المجموعه فی بیان ما وقع فی صحیح مسلم من الاحادیث المقطوعه» از ابوالحسن یحیی بن علی نابلسی مصری.

مقصود از «احادیث مقطوعه» احادیثی است که مسلم به صورت مرسل آنها را نقل می کند مثل: «حدّثنا صاحب لنا»، «حدّث عن یحیی بن حسان»، «حدّثنی غیر واحد من اصحابنا»، «حدّثنی بعض اصحابنا»، «حدّثنی عدّه من اصحابنا».

۲- «روایات المدلسین فی صحیح مسلم، جمعها، تخریجها، الکلام علیها»، از عوّد حسین الخلف. مقصود از تدلیس در این کتاب آن است که «راوی از کسی چیزی را نقل کند که موهم آن باشد که از وی مستقیماً شنیده است در حالی که از او نشنیده است». (۲۴۸) و صاحب این کتاب معتقد است که ۵۲ راوی در «صحیح مسلم» وجود دارد که مجموعاً آنان ۴۵۱۴ حدیث در این کتاب دارند، یعنی تقریباً نیمی از «صحیح مسلم»

توسط افراد مدّلس نقل شده است. وی تلاش کرده است که روایات این افراد را تصحیح کند اما سرانجام می‌گوید ۳۴ راوی وجود دارد که روایات آنان پذیرفته نمی‌شود و آنان ۱۵۳۱ حدیث در «صحیح مسلم» دارند.

حدیثی را از صالح بن کیسان نقل کرده در حالی که او صالح بن ابی حسان است. (۲۵۱) و با وجود این حجم زیاد از خطای در نقل حدیث چگونه اعتمادی به صحیح مسلم باقی می‌ماند؟!

۳- مسند احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ ق.)

این کتاب جزء صحاح اهل سنت به شمار نمی‌رود، و علت این مسأله جای تأمل زیاد دارد که آیا احادیث آن طبق شرایط حدیث صحیح نزد بخاری و مسلم می‌باشد یا خیر ولی این احتمال نیز وجود دارد که چون فضایل اهل بیت (علیهم السلام) در مسند احمد بن حنبل آمده است ولی در صحیح بخاری و مسلم معمولاً نقل نشده است لذا این کتاب را جزء صحاح خود ندانسته‌اند. در عین حال درباره این کتاب گفته‌اند: «روا نیست که گفته شود در مسند حدیث نادرست وجود دارد، احمد بن حنبل در مسند خود جز از کسانی که صداقت و دیانت آنان نزد او مسلم بوده حدیث نقل نکرده است، و احمد بن حنبل دقت لازم را از جهت متن و سند احادیث داشته و تنها حدیث صحیح را نقل کرده است». (۲۵۲) ابن حجر نیز گوید: «در مسند حدیث بی‌اساس وجود ندارد مگر سه یا چهار مورد».

آن که احادیث متعددی وجود دارد که علامه امینی در «الغدير» از کتاب «مسند احمد بن حنبل» نقل کرده است اما اکنون آن احادیث به شکل دیگری در کتاب مسند وجود دارد، (۲۵۹) و این نشان می‌دهد که نه تنها فرزند احمد بن حنبل در کتاب پدر خود دخل و تصرف نمود بلکه در این سالهای اخیر نیز در کتاب مسند حذف و اضافاتی رخ داده و دیگر این کتاب قابل اعتماد نیست.

نتیجه بحث

از آنچه گذشت به دست آمد که مهمترین کتابهای اهل سنت که نام صحیح یا مسند بر آنها نهاده شده به صورت کلی قابل اعتماد نمی‌باشند و نمی‌توان ادعا کرد که تمام آنچه در این کتابها آمده است صحیح است و قابل استدلال، همچنانکه احادیث کتابهای شیعه نیز چنین است و هرگز شیعه ادعا ندارد که تمام احادیث این کتابها صحیح و قابل استدلال باشند.

بخش دوم

توحید در الوهیت یا توحید عبادی

فصل اول: آیات توحید و ولایت ائمه (علیهم السلام)

فصل دوم: شرط قبولی اعمال

فصل سوم: واسطه بین خدا و خلق

فصل چهارم: واسطه بودن ائمه (علیهم السلام)

فصل پنجم: اختیار حلال و حرام به دست امام است

فصل ششم: شفاعت قبر امام حسین (علیه السلام)

فصل هفتم: دعا کردن شیعیان به طلسم و استغاثه به مجهول

فصل هشتم: استخاره

در این بخش ابتدا به تبیین دیدگاه شیعه در مسأله توحید عبادی پرداخته و سپس به نقد و بررسی فصل اول از باب دوم کتاب اصول مذهب الشیعه می پردازیم.

مهمترین مسأله ای که موجب شده وهابیان در برابر سایر مسلمانان اعم از شیعه یا اهل سنت موضع گیری کنند بحث از «توحید عبادی» است، و به گفته برخی از نویسندگان این مسأله کلید اصلی تمام اختلافات مسلمانان است. (۲۶۰) دستاویز وهابیان برای مباح دانستن خون شیعیان و نسبت کفر و شرک به دیگران دادن تفسیری است که آنان از توحید عبادی دارند. محمد بن عبدالوهاب حرکت خود را این گونه شروع کرد که اسباب و مظاهر شرک همه بلاد اسلامی را فراگرفته است. او تفسیر جدیدی از «توحید در الوهیت» ارائه می کرد و معتقد بود که هرکس تحلیل و تفسیر او را از توحید نپذیرد او کافر یا مشرک است و اکنون پیروان او نیز همین گونه عمل می کنند. با توجه به آنچه گذشت روشن است که این بحث از اهمیت ویژه ای برخوردار است. ما ابتدا به بیان اهمیت بحث از «توحید عبادی» و سپس به بیان آن از نظر لغت و اصطلاح پرداخته و پس از بیان جایگاه «توحید عبادی» در اعتقادات، دلیل آن و سپس شرک مقابل آن و آنگاه تنافی نداشتن توسل به اسباب با مسأله توحید عبادی را بیان می کنیم. سپس به بررسی سخنان آقای دکتر قفاری می پردازیم.

اهمیت ویژه بحث از توحید عبادی

اولاً ممکن است میان مسلمانان اختلافاتی در توحید صفاتی یا توحید افعالی یافت شود اما هرگز هیچ مسلمانی در این تردید ندارد که عبادت منحصرأ باید برای خداوند انجام شود و شرک در عبادت با موحد بودن هرگز قابل جمع نیست، گویا توحیدی عبادی از بدیهی ترین اصول نزد همه مسلمانان است. البته اختلافاتی در تعیین مصادیق آن وجود دارد که در آینده مورد بحث قرار می گیرند.

به معرفت تفسیر شود ولی مقصود از معرفت، معرفت به توحید ذاتی و صفاتی نیست بلکه مراد معرفت به «توحید عبادی» است، (۲۶۲) زیرا توحید عبادی یک جنبه اعتقادی دارد که همان اعتقاد به آن که پرستش منحصر به خدای متعال بوده و هیچ شریکی از این جهت ندارد، و یک جنبه عملی نیز دارد که باید در عمل عبادتها را برای خداوند انجام داد. و این معرفت، همان جنبه اعتقادی توحید عبادی را بیان می کند.

کریم این نکته را بیان فرموده است. (۲۶۴) و سه سوره مبارکه «اعراف - هود - شعراء» بالخصوص به این مهم مفصل تر از دیگر سوره های قرآن اختصاص یافته اند.

گمراهی و ضلالتی که در زمان جاهلیت وجود داشت مسأله شرک بوده است، و آنان خداوند را به شکل اشیاء مادی می پنداشتند، و پیامبران آمده اند تا بشر را به توحید رسانده و به آنان بفهمانند که خداوند شبیه و نظیر ندارد». (۲۶۷) این کلام شیخ محمد عبده از

دقت کافی برخوردار نیست زیرا همانگونه که از آیات شریفه قرآن روشن شد مهمترین هدف انبیاء (علیهم السلام) دعوت به توحید در عبادت بوده است. و مشرکان در زمان جاهلیت و پیش از آن با مشکل شرک عبادی مواجه بودند نه با شرک ذاتی، گرچه آنان از جهت توحید در ربوبیت و توحید در صفات و افعال نیز مشکل داشتند ولی مهمترین مشکل آنان مشکل در عبادت بوده است، همچنانکه کافر بودن ابلیس به جهت آن است که او در توحید عبادی انحراف داشت نه در توحید ذاتی یا توحید در ربوبیت.

مسأله «توحید عبادی» است. (۲۷۱) و بلکه تقسیم مردم به «موحد» و «مشرک» نیز براساس توحید عبادی است، مثلاً دین مسیحیت یا هند و وجین با آن که اعتقاد به توحید ذاتی دارند ولی بر اثر پرستش غیر خدای متعال، شرک آلود معرفی می شوند. علاوه بر آن که امروز در دنیا کمتر دینی یافت می شود که در توحید ذاتی اشکال داشته و یا منکر

خداوند باشد یا برای او نظیر و شبیه قائل باشد ولی ادیانی که شرک در عبادت دارند اکثریت ادیان را تشکیل داده و بیشترین پیروان را دارند و لذا بحث از توحید عبادی بسیار ضروری است.

رابعاً اولین واجب در دین مقدس اسلام اقرار و اعتراف به کلمه طیبه «لااله الا الله» است که به معنی اقرار به توحید در عبادت است و ملاک در مسلمان بودن اشخاص می باشد، در آینده معنی این کلمه بیان خواهد شد.

خامساً مسأله توحید عبادی علاوه بر جنبه اعتقادی، آثار تربیتی فراوانی دارد، و از این جهت نسبت به سایر اقسام توحید برتری و امتیاز دارد. به همین جهت ابن سینا وقتی

مسأله احتیاج مردم را به دین و قانون الهی و رسالت بیان می کند از راه ضرورت تکرار توجه انسان به خداوند و عبادتهای پنج گانه وارد می شود که این عبادتها موجب می شوند تا مردم به عدالت و حفظ قانون پایبند باشند. (۲۷۲) و این چیزی غیر از توحید عبادی نیست.

سادساً متأسفانه در کتابهای اعتقادی شیعه کمتر به این مسأله پرداخته شده است، در حالی که تنها مستمسک وهابیان برای کشتن شیعیان برگشت به همین مسأله دارد. و لذا ضرورت دارد که ما به صورت گسترده به این مسأله پرداخته و کلمات دکتر قفاری را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. اگر در قدیم شبهاتی چون مسأله ثنویت و شبهه ابن کمونه برای فیلسوفان و متکلمان به صورت جدی مطرح بوده است الآن ضرورتهای جدیدی پیش آمده است که یکی از آنها بررسی مسأله توحید عبادی است.

توحید در الوهیت از نظر لغت

راغب نیز اله را به معنی معبود گرفته است. (۲۷۵) در سایر کتابهای لغت نیز غالباً معنی عبادت و پرستش را ذکر کرده اند.

ب: الوهیت در لغت به معنی عبادت آمده است، و عبادت از صفات انسان است نه از صفات خدای متعال. و توحید الوهیت یعنی فقط یک عبادت. و این خلاف مقصود وهابیان از این کلمه است.

ج: آیه الله سبحانه فرموده است: «وهابیان الوهیت را از اله به معنی معبود گرفته اند، و این خطا است، زیرا الله و اله به یک معنی بوده با این تفاوت که اله کلی است. والله یک مصداق آن است».

با توجه به معنای لغوی که قبلاً ذکر شد معلوم گردید که از نظر لغت اله به معنی معبود صحیح است و اشکال آیه الله سبحانه وارد نیست. بلکه این صحیح است که گفته شود الله مصداق و جزئی بوده و اله کلی است بنابراین باید گفته شود «توحید الله تعالی بالالوهیه» زیرا توحید الالوهیه شامل کسی که بت پرست است و تنها یک بت را می پرستد و عبادت را اختصاص به او می دهد نیز می شود.

فیروزآبادی نیز عبادت را مطلق اطاعت دانسته است. (۲۸۷) ولی زبیدی در شرح آن گوید: «اطاعت همراه با خضوع را عبادت گویند».

ضمناً روشن است که عبادت و اطاعت مترادف نبوده بلکه اطاعت اعم از عبادت است مثلاً هر عبد یا خادم و یا مرئوسی از رئیس خود اطاعت می کند ولی او را عبادت ننموده است. ابوهلال عسکری گوید: «فرق بین عبادت و اطاعت آن است که عبادت نهایت خضوع است و کسی مستحق آن است که نهایت نعمت به دست او باشد». (۲۸۹) بنابراین می توان گفت: عبادت از نظر لغت یعنی نهایت خضوع و ذلت و اطاعت در برابر کسی که مولای حقیقی بوده و نهایت نعمت را به انسان داده و استحقاق شکر داشته باشد. پس هرگونه اطاعتی یا خضوع در برابر دیگران، عبادت به شمار نمی آید.

در کتابهای فرهنگ فارسی معمولاً کلمه «عبادت» را به معنی «پرستش» گرفته اند.

ولی در معنی «عبادت» از نظر کتب عربی خضوع و فروتنی وجود دارد، به این جهت مرحوم سید مصطفی خمینی فرموده: «امروزه کلمه عبادت را مترادف با پرستش می گیرند در حالی که این نه از نظر لغت صحیح است و نه از نظر موارد استعمال، زیرا در برخی روایات آمده است «التفکر عباده» در حالی که فکر کردن

اطاعت و خضوع و خشوع نیست، بنابراین بهتر است گفته شود عبادت به معنی ذلت و خشوع قوای باطنی و روحی و نیز قوای ظاهری است و هر عمل ظاهری یا باطنی که بیشتر این خضوع و خشوع را نشان دهد عبادی بودن آن عمل بیشتر است».

معنی اصطلاحی «عبادت»

تعریف های بسیار زیادی برای عبادت ذکر شده که برخی از آنها را نقل می کنیم:

۱- طریحی فرموده است: «عبادت در اصطلاح عبارت است از مواظبت برانجام آنچه خداوند به آن دستور داده است»، (۲۹۲) طبق این تعریف ارتباطی بین معنی لغوی و اصطلاحی عبادت وجود ندارد. زیرا در معنی لغوی بیشترین تأکید بر خضوع و ذلت بود که در این معنی لحاظ نشده است. و نیز اعتقاد به منعم بودن معبود و نیز استحقاق عبادت داشتن او در این تعریف نیامده است.

۲- ابوالفتوح رازی گوید: «اصل تعبد به معنی تذلل است، و عبادت یعنی تربیت کردن نفس بر تحمل سختی ها در راه اطاعت».

۳- مرحوم شیخ محمدحسین ال کاشف العطاء فرموده: «عبادت مشتق از عبودیت بوده و یکی از آثار عبد بودن است، حکم به بعد بودن بر هر عبدی آن است که برای حفظ تداوم نعمت از طرف مولای خود همیشه مولی را صاحب نعمت دانسته و خود در برابر او در نهایت خضوع و ذلت باشد. و هیچ نعمتی بالاتر از نعمت وجود و حیات نیست پس عبادت آن است که سجود و رکوع و طواف و قیام و قعود به همراه نهایت خضوع و ذلت در برابر دهنده آن نعمت ها باشد».

۴- صدرالمألهین عبادت را این گونه توضیح داده است: «عبادت خضوع و ذلتی است که دلالت بر بالاترین تعظیم نماید و تنها کسی مستحق آن است که نعمت های اصلی چون آفریدن، حیات، قدرت، ادراک، شهوت به دست او بوده و آنها را تفضّل کند، و کسی جز خداوند قدرت بر اینها ندارد. به همین جهت عبادت اختصاص به خدای متعال داشته و بر غیر او جایز نیست. اما اطاعت کردن عبادت نیست و لذا برای فرزند یا همسر یا رعیت خوب است که از پدر یا همسر یا سلطان اطاعت نماید. بنابراین آنان که عبادت را به اطاعت تفسیر کرده اند دچار اشتباه شده اند چون اطاعت یعنی انجام فرمان، ولی عبادت یعنی نهایت ذلت، و لذا کسی که سخن مولای خود را انجام می دهد او را اطاعت کرده است ولی عبادت ننموده است، و برعکس کفّار بت های خود را پرستش می کنند ولی اطاعت آنها را ننموده اند زیرا بت دستور و امر و نهی ندارد تا کسی او را اطاعت کند». (۲۹۵) صدرالمألهین در این کلام خود از شیخ طوسی متأثر است و گویا ناظر به کلام اوست.

۵- سیدعلیخان فرموده: «حقیقت عبودیت آن است که عبد خالص شده و هیچ انانیتی نداشته و توجه به غیر خدا نداشته باشد، زیرا حقیقت عبودیت در تضاد با انانیت است و انانیت از ابلیس است» (۲۹۷) این تعریف، تعریف اخلاقی است و واژه ها را باید طبق فهم عرب معنا نمود، نه طبق اصطلاحات علوم خاص.

۶- مرحوم بلاغی می گوید: «معامله و برخورد انسان با آن که او را به عنوان اله پذیرفته است به طوری که آن خدا را مستحق خدا بودن بداند عبادت است».

۷- مرحوم عصار تحقیق گسترده ای در معنی عبادت بیان کرده است که عصاره آن چنین است: عبادت خضوع و خشوع و یا اطاعت همراه با آنها نیست زیرا عاشق مطیع صرف معشوق است ولی او را عبادت نکرده است و یا افرادی که قوانین را با کمال خشوع پیروی می کنند عبادت نکرده اند. پس در حقیقت عبادت چیز دیگری لازم است، و آن این که عبادت یعنی اطاعت همراه با خشوع به شرط آن که این اطاعت ناشی شود از شعور به یک عظمت فوق طبیعت و یک کمال غیر متناهی و مجهول الکنه که همه موجودات مسخر آن نیرو هستند. پس هر علمی که در نتیجه این احساس و ناشی از این ادراک باشد موسوم به عبادت است، و چون اطاعت همراه با خشوع ناشی از حس عظمت معبود عبادت است هرگز در باب اطاعت از سلطان یا مالک و مولی و معشوق و والدین و همسر عبادت وجود ندارد، مگر آن که آنان را دارای عظمت و سلطنت فوق طبیعت بدانند.

این تعریفی که از مرحوم عصار نقل شد به حق بهترین تعریف است در میان آنچه نقل شده و در آینده نقاط قوت آن اشاره می گردد.

۸- آقامصطفی خمینی نیز فرموده است: «عبادت خضوع در برابر مبدأ هستی است که در اموری خارج از قدرت بشر مثل شفای مریض و نزول باران دخالت می کند».

۹- ایزوتسو گوید: «عبادت یعنی خضوع و اظهار خاکساری در برابر موجودی که شایسته الوهیت است یعنی خضوع در برابر موجودی که دارای اوصاف خدایی باشد، و انسان او را شایسته این الوهیت بداند».

ایشان شبیه این تعریف را در سایر آثار خود نیز ذکر کرده است (۳۰۳) و مورد پذیرش عده ای نیز واقع شده است.

از تعریف های متعدد ذکر شده معلوم شد که عبادت به معنی مطلق اطاعت یا مطلق خضوع و ذلت نیست، و حتی نهایت خضوع و ذلت نیز عبادت نمی باشد بلکه عمل عبادی چند شرط دارد:

۱- باید همراه با خضوع و خشوع و ذلت باشد.

۲- آن عمل مطابق با شرع باشد، و به عبارت دیگر مأمور به شرعی باشد و طبق آن امر و به انگیزه آن امر انجام شود.

۳- همراه با نهایت خضوع و ذلت باشد، مثل سجده یا رکوع. و اما عبادت بودن وضو که نهایت خضوع در آن نیست به جهت آن است که وضو گرچه مستحب نفسی است ولی تهیو و آمادگی ایجاد می کند بر آنچه دارای نهایت خضوع است، علاوه بر آن که با دقت زیاد می توان گفت نیت قربت که در وضو وجود دارد آن نهایت خضوع را ایجاد می کند.

۴- اعتقاد به خالقیت آن که او را اطاعت می کند داشته باشد.

۵- آن معبود را مالک همه امور خود بداند.

۶- این عمل با اخلاص از او صادر شود.

بنابراین بین عبادت و اطاعت عموم و خصوص من وجه است، زیرا گاهی اطاعت هست ولی عبادت وجود ندارد مثل اطاعت فرزند از پدر و شاگرد از استاد، و زن از همسر، و عبد از مالک خود، و عاشق از معشوق، و مرئوس و رعیت از رئیس خود. و گاهی عبادت وجود دارد ولی اطاعت نیست مثل کسی که بت را می پرستد که او را عبادت کرده گرچه او دستوری ندارد که اطاعت شود.

از طرف دیگر خضوع در برابر کسی که انسان او را خدای خود نمی داند عبادت نیست حتی اگرچه نهایت خضوع باشد مثل سجده فرشتگان بر آدم و سجده ابوبن یوسف بر او. بلکه ممکن است اگر برخلاف امر خدا باشد حرام گردد ولی این به معنی شرک نیست مثلاً سجده کردن در مقابل غیر خدا بدون اعتقاد به الوهیت او.

از اینجا معلوم می شود که بوسیدن ضریح ائمه اطهار (علیهم السلام) و چرخیدن دور آن و خضوع در برابر آنان عبادت نیست زیرا شرط سوم و چهارم و پنجم وجود ندارد.

در پایان این بحث کلام مرحوم تفلیسی را نقل می کنیم که در توضیح معنی عبادت فرموده است: «بدان که عبادت در قرآن برد و وجه باشد: وجه نخستین عبادت به معنی توحید بود، چنانکه خدای در سوره هود (۵۰) گفت: (و الی عاد اخاهم هوداً قال یا قوم اعبدوا الله) یعنی یا قوم و حدوا الله ... وجه دوم عبادت به معنی طاعت

کردن بود، چنانکه در سوره قصص (۶۳) گفت: (ما کانوا اِیّانا یعبدون) یعنی یطیعون فی الشرک، و در سوره سبأ (۴۱) (بل کانوا یعبدون الجن) یعنی یطیعون الشیطان فی عبادتهم ایاہ، و در سوره یس (۶۰) (أَلَّا تَعْبُدُوا الشیطان) یعنی الّا تعطیعوه».

این کلام از چند جهت قابل پذیرفتن نیست، زیرا اولاً آنچه در عبارت فوق آمده است موارد استعمال است نه معنی کلمه «عبادت». و ثانیاً روشن است که عبادت به معنی توحید نیست و نه در لغت و نه در اصطلاح چنین معنایی ندارد. و ثالثاً مطلق اطاعت عبادت نیست که قبلاً توضیح داده شد.

جایگاه بحث «توحید در الوهیت»

در کتابهای اعتقادی شیعه غالباً توحید را بر سه قسم ذکر می کنند: «توحید ذاتی»، «توحید صفاتی» و «توحید افعالی». و گاهی نیز اقسام متعددی بر توحید ذکر می کنند مثل:

- ۱- «توحید در واحدیت» به معنی نفی شریک.
- ۲- «توحید در احدیت» به معنی نفی ترکیب خارجی و مقداری و عقلی.
- ۳- «توحید در صفات».
- ۴- «توحید در خالقیت».
- ۵- «توحید در ربوبیت» و انحصار تدبیر.
- ۶- «توحید در تشریع».
- ۷- «توحید در حاکمیت».
- ۸- «توحید در طاعت».
- ۹- «توحید در عبادت».
- ۱۰- «توحید در شفاعت».

آنان که توحید را بر سه قسم قرار داده اند در واقع معتقدند که چون معرفت مقدم بر عمل است لذا سه قسم توحیدی که مربوط به معرفت است را بیان کرده اند. آیة الله جوادی آملی کمال عبادت را وابسته به درجه بالایی معرفت دانسته و چون عمل انسان با مرگ پایان می پذیرد به خلاف معرفت که همیشگی است لذا فرموده معرفت بر عبادت فضیلت و برتری دارد.

است، به همین جهت کتابهای کلامی و فلسفی شیعه غالباً به بحث از توحید ذاتی پرداخته اند، و حتی «توحید ربوبی» یا توحید افعالی نیز مقدمه و مقدّم بر توحید عبادی است، «توحید عبادی مسبوق به توحید ربوبی است». (۳۱۰) گرچه بهتر آن است که گفته شود توحید ربوبی مقدمه بر توحید عبادی است و توحید عبادی

مقدم بر توحید ربوبی است، و به عبارت دیگر می توان گفت توحید بر دو قسم است: توحید علمی و توحید عملی. توحید علمی همان شناخت خداوند و یکتایی اوست، و توحید عملی که توحید عبادی است نتیجه این توحید علمی است. اما اهل سنت و خصوصاً وهابیان به مسأله توحید ذاتی و نفی ثنویت یا نفی ترکیب در ذات مقدس اصلاً توجه نمی کنند و بدون شناخت خداوند متعال می خواهند او را پرستش کنند!

و عجیب تر آن که حتی در کتابهای قدمای اهل سنت - آنان که سلفی واقعی هستند - چیزی از توحید الوهیت وجود ندارد مثلاً در «لمعه الاعتقاد». از موفق بن قدامه مقدسی بحثی درباره توحید الوهیت ندارد. کتابهای «موافق»، «مقاصد»، «العقائد النسفیة» نیز این گونه هستند. پس اگر در کتابهای کلامی و فلسفی شیعه توحید عبادی مورد بحث قرار نگرفته اشکالی ندارد، زیرا نتیجه شناخت خداوند تصحیح اعمال انسان و در نتیجه توحید عبادی است.

و بلکه می توان گفت امروزه بیشترین تأکید وهابیان بر تقسیم توحید به توحید در الوهیت و ربوبیت است و آنان خود را در اعتقادات پیرو و مقلد سلف و صحابه و تابعان می دانند، آیا کدامیک از صحابه یا تابعان گفته است که توحید بر دو قسم الوهیت و ربوبیت است؟! نه تنها چنین چیزی در کلام هیچ کدام نیست بلکه حتی اشاره ای به آن نیز وجود ندارد. و وقتی وهابیان می گویند هرکس توحید در الوهیت نداشت اعتقاد او به توحید در ربوبیت ارزشی ندارد زیرا مشرکان صدر اسلام نیز توحید در ربوبیت را داشته اند. آیا این کلام و عقیده در میان کدامیک از صحابه یا تابعان وجود داشته است؟!.

برای یک فرد مسلمان ضرورت دارد توحید در الوهیت و معبودیت است همان که مفاد کلمه طیبه لاله الا الله است...» (۳۱۳) قبلاً گفته شد که توحید در عبادت به معنی اعتقاد به آن که باید عبادت برای خدا باشد و غیر او استحقاق پرستش را ندارد جزء اعتقادات است و حداقل اسلام می باشد.

بنابراین، این دو کلام که از ایشان نقل شد صحیح است، و شاهدش آن که ابلیس که شش هزار سال خداوند را عبادت کرده است، (۳۱۴) کافر و جهنمی است با آن که او توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی را معتقد بود ولی ابلیس توحید در ربوبیت تشریعی را نداشت و معتقد نبود که باید بدون چون و چرا خداوند اطاعت شود و یا آن که توحید عبادی را نداشت و در عبادت کردن نظر خودش را مهم و دخیل می دانست.

و اما علت آن که در کتابهای کلامی و فلسفی شیعه کمتر به بحث از «توحید عبادی» پرداخته اند و بیشتر این بحث در کتابهای تفسیری و فقهی مطرح شده است آن است که:

الف: ترتب الوهیت بر ربوبیت، کتابهای اعتقادی شیعه توحید افعالی و توحید در خالقیت که آن را توحید در ربوبیت می نامند بحث می کنند و این عقیده اقتضاء می کند که انسان پروردگاری غیر از الله برای خود قائل نبوده و تنها او را مالک و مدبر خود بداند، نتیجه چنین اعتقادی توحید در عبادت است، چون وقتی خداوند را مالک حقیقی و خالق خود و جهان بدانیم روشن است که تنها او را نیز سزاوار پرستش خواهد دانست و به عبارت دیگر «توحید در الوهیت از شؤون توحید در ربوبیت است»، (۳۱۵) به همین جهت کتابهای شیعه معمولاً بر توحید افعالی تأکید دارند.

ب: تقدّم معرفت بر عمل، چون توحید بر دو قسم علمی و عملی است. و توحید عملی که همان انحصار عبادت به خداوند متعال است مشروط است به معرفت و عقیده و شناخت صحیح. و روشن است که معرفت بر عمل مقدم است، هرکس که توحید علمی یعنی اعتقادی را داشته باشد مسلمان است هرچند بر اثر انجام ندادن عبادت مرتکب گناه کبیره شده و فاسق می باشد. ولی کسی که عقیده را نداشته باشد مسلمان نیست هرچند عمل او خوب باشد و تفصیل این بحث در بخش پنجم رساله بیان شده است. به هر حال «عمل تابع علم است و علم اصل می باشد». (۳۱۶) به همین جهت بحث از توحید ذاتی و صفاتی و افعالی برای آنان ضروری تر بوده است تا بحث از توحید عبادی. و به بیان دیگر توحید در الوهیت عمل جوارحی است و توحید در ربوبیت عمل جوانحی است و کار قلب می باشد و چون اعتقادات مربوط به شناخت و باور قلبی است پس توحید در ربوبیت مقدم است. و لذا اقرار به شهادتین و انجام عبادات وسائل قولی یا جعلی برای ابراز و اظهار عقیده است. و قبلاً گفته شد که باور قلبی به آن که عبادت منحصرّاً باید برای خداوند باشد و تنها او استحقاق پرستش دارد یک مسأله اعتقادی است و جزء اصول دین است اما عمل خارجی پرستش مربوط به فروع دین است.

مشرکین و توحید در عبادت

این بت ها را تنها برای آن که ما را به خداوند نزدیک کنند پرستش می کنیم، و کلمه مبارکه لا اله الا الله آمده است تا آنان را از این عقیده بازداشته و بیان کند که پرستش مخصوص خداوند متعال است. پس کلمه اخلاص برای اثبات توحید در عبادت است نه توحید در الوهیت. زیرا توحید در الوهیت قبل از آمدن دین اسلام نزد آنان ثابت بوده است». (۳۱۹) امام خمینی نیز شبیه این کلام را فرموده است.

شبیه این کلام در سخنان عالمان وهابی فراوان نقل شده است.

در کلام فوق آیه الله بروجردی و امام خمینی «توحید در الوهیت» را به معنی توحید ذاتی به کار برده اند و این اصطلاح جدیدی است، و غالباً توحید در الوهیت به معنی توحید عبادی به کار می رود.

ولی این سخنان از جهات متعدد قابل نقد است و هرگز نمی توان ادعا کرد که مشرکان پیش از اسلام توحید در ربوبیت را داشته و تنها شرک در عبادت داشته اند زیرا:

استفاده می شود که شرک آنان به جهت این بوده است که آن خدایان را در عرض ربوبیت خداوند متعال می دانسته اند. و شاید بهتر آن باشد که گفته شود عقاید مشرکان زمان جاهلیت یک ضابطه و قانون مشخصی نداشته، برخی از آنان ملائکه یا بت ها را ربّ زمین می دانسته و خود آنها را مربوب خدای متعال. و برخی از آنان خدای متعال را ربّ دریاها قرار داده، و بت ها را ربّ انسانها و حیوانات می دانستند. (۳۲۳) و هر کدام از آیات شریفه ناظر به اعتقادات قوم و قبیله ای خاص می باشد.

ثانیاً آیات شریفه سوره یونس و مؤمنون را که وهابیان دلیل بر اعتقاد مشرکان به توحید در ربوبیت قرار داده اند دلالت روشنی بر این مدعا ندارد و برخی از مفسران از این آیات شریفه توحید در ربوبیت را استفاده کرده اند و این که این آیات شریفه بیان می کند که استدلال مشرکان بر شرک در ربوبیت صحیح نیست و تنها یک مدبّر و یک ربوبیت واحد وجود دارد.

ثالثاً از آیه شریفه (أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (۳۲۵) استفاده می شود که مشرکان زمان حضرت یوسف (علیه السلام) شرک در ربوبیت داشته اند نه شرک در عبادت.

رابعاً از خود آیه شریفه (...الْأَلْبَنَاءُ لِقَرْبُونَا) (۳۲۶) استفاده می شود که بت به نظر مشرکان نوعی فاعلیت و ربوبیت دارد که می تواند مردم را به خداوند نزدیک کند، و این استقلال بت در فعل خود همان شرک است. پس در واقع شرک مشرکان قریش این بوده است که «معتقد بودند کارگردانان جهان متعدّدند، ملائکه کارگردانان جهان هستند و اینها دختران خدا بوده و خدا چند دختر دارد و این دختران خدا کارگردانان جهان هستند، پس مشرکان عرب معتقد به الله بودند ولی شرک آنها در ربوبیت بود».

معنی کلمه طیبه «لا اله الا الله»

تردیدی نیست که پیامبر اکرم (علیه السلام) از مردم می خواست که به این کلمه طیبه ایمان بیاورند، و هر کس آن را به زبان می آورد آن را دلیل بر ایمان او قرار می دادند ولی آیا معنای این کلام چیست.

دارد بر نفی شرک در عبادت، زیرا مشرکان آن زمان توحید ذاتی را قبول داشتند و انکار آنان مربوط به توحید عبادی بوده است. (۳۲۹) آیه الله مکارم نیز همین سخن را پذیرفته است.

مقام بیان توحید الوهی است یعنی توحید عبادی و نفی استحقاق عبادت از هر معبود دیگری. (۳۳۴) ولی معنی این کلام آن نیست که مشرکان قریش توحید در ربوبیت را داشتند و این کلمه آمده است تا آنان را به توحید عبادی برساند بلکه آنان در توحید در ربوبیت دچار مشکل بودند و این کلمه وقتی توحید در عبادت را بیان کند با توجه به آن که عبادت از لوازم ربوبیت است ربوبیت نیز اصطلاح خواهد شد.

دلیل توحید عبادی

عن زین العابدین (علیه السلام): «فأما حق الله الأكبر فأنك تعبد لا تشرک به شیئاً». (۳۳۵) امام سجاده (علیه السلام) فرمود: بزرگترین حق خداوند آن است که او را پرستی و شرک به او نورزی.

از تحلیل معنی عبادت به دست آمد که، اولاً عبادت خضوع در برابر معبودی است که از نظر کمال، کامل و نه تنها هیچ عیب و نقصی نداشته باشد بلکه چنان کمال بی‌نهایتی باشد که انسان در برابر او احساس هیبت و خضوع داشته باشد. ثانیاً باید معبود در نظر عبادت کننده، خالق جهان بوده و موت و حیات و رزق و قدرت و ... و همه سرنوشت عبادت کننده به دست او باشد. به نظر ما مسلمانان این دو خصوصیت تنها در خدای متعال وجود دارد و تنها اوست که شایسته پرستش است. لذا هر انسانی که معرفت به او داشته و در برابر او خضوع نماید این خضوع، عبادت خواهد بود. پس شایستگی خداوند برای عبادت یعنی کمال و جمال نامتناهی خداوند و اعتقاد به خالقیت و ربوبیت او نسبت به تمام جهان.

وقتی خداوند خالق و مالک امور جهان است، حق هر مالکی آن است که مملوک تنها به کارهای او بپردازد، و چون همه مردم و موجودات مخلوق و مملوک خدا هستند پس باید او را اطاعت نمایند نه اطاعت و عبادت از موجودات و مخلوقاتی که از خود هیچ بقایی نداشته و در ذات و صفات خود محتاج به خدای متعال هستند. هر موجودی چون ممکن الوجود است در اصل وجود خود و نیز در صفاتش مثل حیات، قدرت، رزق، صحت، امنیت و ... و بلکه در هر حرکتی نیاز به خداوند دارد.

به عبارت دیگر، یکی از آثار توحید در ربوبیت، توحید در الوهیت است، زیرا توحید در ربوبیت اقتضاء می کند که انسان خود را مملوک محض در برابر خدای متعال بداند، زیرا وجود خود را از او می داند و نعمت حیات و قدرت و همه چیز انسان از اوست، و در این جهت خداوند هیچ شریکی ندارد، پس ستایش و خضوع انسان نیز باید منحصراً در برابر او باشد. و به تعبیر دیگر یکی از لوازم «لَا مَوْثَرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» آن است که پرستش و خضوع نیز مخصوص او باشد. روش قرآن کریم نیز آن است که توحید در عبادت را از راه توحید در ربوبیت و متفرع بر آن اثبات می کند.

بنابراین معلوم شد که یکی از حقوق ربّ نسبت به مربوب خود آن است که مربوب باید او را عبادت کند و عبادت کردن کسی که ربوبیت ندارد نوعی ظلم است زیرا تضییع کردن حق کسی است که او دارای ربوبیت به حق است. و چون تنها خدای متعال رب است یعنی او به همه موجودات هستی بخشیده و حیات و ممات و رزق به دست اوست پس الوهیت و معبود بودن مخصوص اوست. پس وقتی گفته می شود «لا اله الا الله» باید قبلاً ربوبیت او را پذیرفته باشیم.

گویا ارسطو نیز به مسأله توحید عبادی از جهت آن که حق خدای متعال است اشاره کرده است آنگونه که خواجه نصیر از او نقل کرده است که می گوید: «حکیم اوّل عدالت را به سه قسم کرده است: یکی آنچه مردم را به آن قیام باید نمود از حقّ حق، تعالی و ...» سپس خواجه در توضیح آن فرموده است شرط عدالت آن است که در مقابل نعمت های نامتناهی خداوند که به ما می رسد او حقی بر ما خواهد داشت که اگر کسی به فکر شکرگزاری نباشد از عدالت خارج شده است و هرچه نعمت او بیشتر باشد این ظلم فاحش تر خواهد بود. پس باید هر ساعت و هر لحظه قیام به حقوق او بنماید. سپس گوید: «حکیم ارسطاطالیس در بیان عبادتی که بندگان را بدان قیام باید نمود چنین گفته است: «مردمان را خلاف است در آنچه مخلوق را بدان قیام باید کرد از جهت خالق تعالی، بعضی گفته اند ادای صیام و صلوات و خدمت هیاکل و مصلیات و تقرّب به قربانها به تقدیم باید رسانید. و قومی گفته اند بر اقرار به ربوبیت او و اعتراف به احسان و تمجید او بر حسب استطاعت اقتضار باید کرد. و طایفه ای گفته اند تقرّب به حضرت او به احسان باید نمود، امّا با نفس خود به تزکیت و حسن سیاست، و امّا با اهل نوع خود به مواسات و حکمت و موعظت و جماعتی گفته اند: حرص باید نمود بر تفکر و تدبّر در الهیات و تصرف در محاولاتی که موجب مزید معرفت باری سبحانه بود تا به واسطه آن معرفت او به کمال رسد و توحید او به حدّ تحقیق انجامد. و گروهی گفته اند آنچه خدای را - جلّ و عزّ - بر خلق واجب است یک چیز معین نیست که آن را ملتزم شوند و بر یک نوع و مثال نیست بلکه به حسب طبقات و مراتب مردمان در علوم مختلف است. این سخن تا اینجا حکایت الفاظ اوست که نقل کرده اند و از او در ترجیح بعضی از این اقوال بر بعضی اشارتی منقول نیست. و طبقه متأخر از حکما گفته اند: عبادت خدای تعالی در سه نوع محصور تواند بود، یکی آنچه تعلق به ابدان دارد مانند صلوات و صیام و دعا و مناجات. دوم آنچه تعلق به نفوس دارد مانند اعتقادات صحیح چون توحید و تمجید حق. سیم آنچه واجب شود در مشارکات خلق مانند انصاف در معاملات و جهاد با اعدای دین. و گروهی از ایشان که به اهل تحقیق نزدیکترند گفته اند که عبادت خدای تعالی سه چیز است: اعتقاد حق و قول صواب و عمل صالح».

ارسطو و محقق طوسی در این عبارت اولاً عبادت را حق خدای متعال دانسته و امتناع از آن را ظلم معرفی کرده اند و ضمناً به بیان مصداق این حق خداوند یا عبادت پرداخته و پس از بیان مصداق اقسام آن را شرح داده و اقوال مختلف را در این موضوع بیان کرده اند. گرچه بهتر است در بیان اقسام عبادت گفته شود عبادت بر چهار قسم است: قلبی، قولی، بدنی و مالی.

آیا نبایستی شما معبود و ربّتان را عبادت کنید تا رابطه تان با او برقرار باشد؟ او هم خالق و هم رب شماست. هم شما را آفریده و هم می پروراند. هم به شما هستی بخشیده و هم به شما هوش و فکر داده است. هم اصل ذاتتان را تأمین کرده و هم کمالات ذاتتان را به شما داده است پس باید او را عبادت کنید و در این عبادت هم موحد باشید، زیرا نه در آفرینش او شرکتهی راه دارد و نه در پرورش وی. اگر خداوند در خالقیت و ربوبیت واحد است پس شما هم در عبادت او باید موحد باشید». (۳۴۵) و در جای دیگر فرموده: «اگر منشأ فاعلی شما خدای سبحان است و به شما قدرت داد و زمین را هم مسخرتان کرد تا آن را آباد کنید، قدرت تعمیر زمین را به شما داد پس باید معبودتان را ربّتان قرار دهید و با او رابطه برقرار کنید».

صدرالمآلهین نیز دلیل بر توحید عبادی را فقر وجودی انسان به خدای متعال قرار داده است.

آنچه که گذشت قابل تحلیل به چند برهان مختلف برای اثبات توحید عبادی است مثل «امکان فقری»، «حق خدای متعال»، «متفرع بودن عبادت بر ربوبیت»، «ضرورت رابطه عبادی بین ممکن و واجب»، «شکر منعم» و «قاعده لطف».

شرک

شرک در مقابل توحید است، برای روشن شدن توحید و عقیده شیعه در مورد شرک و با توجه به آن که وهابیان معمولاً به مسلمانان اتهام شرک را نسبت می دهند لازم است به تبیین شرک بپردازیم.

ابن فارس گوید: «شرک یعنی چیزی مشترک بین دو نفر باشد و هیچ کدام استقلال به آن نداشته باشد». (۳۴۸) شرک مصدر و به معنی مشارکت شخصی با دیگری در مال یا هر امر دیگری است مثلاً کسی خالقیت یا ربوبیت یا عبادت را مشترک بین دو موجود قرار دهد و آنها را اختصاص به یک موجود ندهد. و در اصطلاح شرک یعنی شریک قرار دادن برای خدای متعال در آفریدن یا تدبیر یا پرستش است.

شرک از دیدگاه قرآن و حدیث

در قرآن کریم تأکید بسیار زیادی بر نفی و نکوهش «شرک در عبادت» شده است. گرچه چون شرک مقابل توحید است پس شرک نیز به اقسام توحید قابل تقسیم است مثل شرک در ذات، شرک در صفات، شرک در افعال و شرک در عبادت، ولی بیشتر تأکید قرآن و روایات بر شرک عبادی است زیرا اولاً اگر کسی شرک در عبادت نداشته و در عبادت موحد باشد قهراً شرک در ذات و صفات نیز نخواهد داشت چو صد آمد نود هم پیش ماست. و ثانیاً آنچه در صدر اسلام بیشتر رواج داشته و امروز نیز در مسیحیت و عموم ادیان هندو، بودا، جین،

کنفوسیوس، شینتو وجود دارد شرک در عبادت است. به همین جهت قرآن تأکید زیادی بر این مسأله دارد که به برخی از آیات اشاره می‌کنیم: { يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ }

مرحوم طبرسی می‌گوید: «یعنی در عبادت و پرستش کسی را قرین و عدل خداوند قرار مده». (۳۵۰) بنابراین مرحوم طبرسی این آیه را مربوط به «شرک در عبادت» دانسته است. و شاهد این آیه، دیگری است که شبیه این مضمون را دارند.

مقصود از شرک در عبادت آن است که در امر پرستش مخلوقی را به جای خداوند یا در کنار او مورد پرستش قرار دهند که این را شرک جلی گویند. علامه طباطبایی می‌فرماید: «لازمه اعتقاد به توحید ذاتی آن است که در عبادت کسی را شریک خداوند قرار ندهند، زیرا اعتقاد به یگانگی خداوند با شرک ورزیدن در عمل، متناقض بوده و قابل جمع نمی‌باشند. اگر اعتقاد به وحدانیت خدا وجود دارد باید این عقیده ناظر به تمام صفات الهی و از جمله به معبود بودن او باشد».

یعنی در عبادت خداوند هیچ کس غیر از او را شریک قرار ندهد اعم از فرشته یا درخت یا سنگ و کلوخ، که خداوند بسیار برتر از داشتن این گونه شریک است. و مرحوم طبرسی ذیل آیه ۱۸ سوره یونس فرموده: «و یعبد هؤلاء المشرکون الاصنام التي لا یضرهم ان ترکوا عبادتها و لا تنفعهم ان عبدوها»، (۳۵۴) یعنی آن مشرکان بت‌هایی را می‌پرستیدند که اگر از پرستش آنها خودداری کنند بت‌ها نمی‌توانند به آنان زیان رسانند و اگر عبادتشان کنند سودی نمی‌توانند به آنان برسانند.

به هر حال شرک در عبادت بزرگترین و اولین گناه از گناهان کبیره است و به تعبیر قرآن کریم «ظلم عظیم» است، «عظمت هر عملی وابسته به بزرگی اثر آن است به این جهت بزرگترین گناهان شرک است که اطلاق صفت «عظیم» برای آن بدون هیچ قید و شرطی دلالت بر آن دارد که این گناه از نظر بزرگی اندازه‌ای برای آن متصور نیست»، (۳۵۵) و شاید علت آن که پرستش غیر خداوند بزرگترین ظلم است آن باشد که معنی عبادت غیر خدا این است که غیر خداوند کامل حقیقی نیست و حق خداوند را به غیر خداوند داده است.

بعضی از مفسران بزرگ شیعه فرموده‌اند: «خداوند شرک را از کافر و مشرک نمی‌آمرزد ولی سایر گناهان را ممکن است به وسیله شفاعت، یا عفو و رحمت الهی، یا به جهت اعمال صالح مردم مورد غفران خود قرار دهد». (۳۵۷) این تعبیرات همه نشان دهنده اهمیت فوق‌العاده مسأله شرک در عبادت بوده و تلاش بسیار زیاد دین در نفی و از بین بردن آن روشن می‌شود.

برخی از آیات شریفه نیز شرک در اطاعت را مطرح کرده است مثل آیه { وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ... إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } (۳۵۸) علامه طباطبایی فرموده: «مراد از شرک در این آیه شریفه شرک در طاعت است نه شرک در عبادت».

شرک عرب جاهلی

آیا چه نوع شرکی در عرب جاهلی وجود داشت و قرآن کریم با کدام یک از انواع شرک مواجه بوده است؟ و آیات شریفه قرآن بیشتر با کدام قسم از اقسام شرک مبارزه و محاجّه نموده است؟ پاسخ این سؤال نقشی تعیین کننده در بحث های آینده این رساله دارد.

گفته اند: «از آیه شریفه { مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى } (۳۶۵) استفاده می شود که گروههای متعددی از اعراب آن زمان معتقد به خداوند بوده اند و او را آفریدگار جهان می دانستند اما بت ها را پرستش می کردند زیرا معتقد بودند که آنها دوستان خدا و عامل شفاعت نزد او هستند».

روشن است که اعراب زمان جاهلیت از جهت عقیده یکسان نبوده برخی از آنان موحد بودند مثل کسانی که پیرو دین «حنیف» بودند، و برخی از آنان صابئی، یهودی، مسیحی، مجوسی و ... بوده اند. و اینان نیز از جهت عقیده متفاوت بودند. آنان نیز که بت می پرستیدند متفاوت بودند. گرچه معمولاً همه آنان معتقد به خدای متعال بودند ولی اعتقاد به «الله» از آن جهت که خالق جهان است یا از آن جهت که مدبر جهان است یا از آن جهت که او معبود است متفاوت است. به عقیده ما از آیات شریفه استفاده می شود که آنان همگی خداوند را خالق و آفریدگار جهان می دانستند و از این جهت تفاوتی بین آنان نبوده است «وَلئن سألتهن من خلق السموات والارض ليقولن الله» (۳۶۷) اگر از آنان سؤال کنی چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است حتماً می گوید «الله».

اما اگر از ربوبیت خداوند از آنان سؤال شود آنان بت های خود را «رب» می دانند و لازم است که به آنان تذکر داده شود که این بت ها نمی توانند رب باشند و آنان با تأمل به این نتیجه خواهند که همان کس که خالق است رب و مدبر نیز خواهد بود.

{ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ }

بگو: چه کسی از آسمان و زمین شما را روزی می دهد یا چه کسی است که مالک شنوایی و بینایی است و کیست که زنده را از مرده بیرون آورده و مرده را از زنده بیرون می آورد و چه کسی است که مدبر کارها است، پس خواهند گفت: «الله»، بگو: پس آیا پروا نمی کنید.

با دقت در آیات شریفه روشن می شود که بین کلمه «لیقولن الله» و جمله «سیقولون الله» باید فرق گذارده شود. «سین» که حرف استقبال است دلالت می کند پاسخ سؤال در ذهن آنان حاضر نبوده است. پس اگر سؤال این باشد که خالق آسمان و زمین کیست پاسخ می دهند که خدای متعال. اما اگر سؤال این باشد که مدبر آسمانها و زمین کیست یا چه کسی روزی شما را می رساند، یا چه کسی انسانها را زنده می کند یا می میراند پاسخ این گونه سؤالات در ذهن آنان حاضر نبوده است و باید با توضیح دادن آیات و دلیل ها آنان را متوجه نمود که آن کس که خالق است همان شخص نیز مدبر و رب خواهد بود.

آقای عبدالرحمن حسن حنّبه میدانی فرموده است: «به عقیده عرب جاهلی خدای متعال تنها ربوبیت تکوینی داشته است نه ربوبیت تدبیر و عنایت به خلق به طوری که سود و زیان مردم به دست او باشد».

با توجه به آنچه گذشت روشن شد که مشرکان زمان جاهلیت هم شرک در ربوبیت داشتند و هم شرک در الوهیت. نه خداوند متعال را ربّ و مدبر جهان می دانستند و نه او را پرستش می کردند. و یکی از اشتباهات بزرگ اساسی از نویسندگان وهابی و غیر وهابی آن است که تصور کرده اند مشرکان زمان جاهلیت توحید در ربوبیت را قبول داشتند و تنها مشکل آنان شرک در عبادت بوده است. بلکه معلوم شد که آنان خداوند را به عنوان خالق و مبدأ قبول داشتند اما او را مدبر نمی دانستند گویا خداوند جهان را آفریده ولی تدبیر امور را واگذار به بت ها نموده است. و قرآن کریم همیشه تذکر می دهد که سود و زیان شما و رزق و حیات و ممات شما، سلامتی و همه حول و قوه شما به دست خدای متعال است. پس آن که خالق است همان نیز ربّ و مدبر امور است.

جهان هستند و اینان دختران خدا هستند و کارگردان جهان می باشند و بت ها را به عنوان مجسمه های آنان می ساختند و پرستش می کردند به خاطر این که به آن ملائکه تقرب پیدا کنند، ملائکه هم کارگردانان جهان هستند. از طرفی این دختران پیش خدا عزیز هستند، خدا روی حرف اینها حرف نمی زند، وقتی چیزی از او بخواهند دیگر حرفشان را به زمین نمی اندازد و شفیع پیش خدا هستند. پس مشرکان عرب معتقد به «الله» بوده اند ولی شرکشان در ربوبیت و عبادت بود، همچنانکه مشرکان زمان حضرت یوسف (علیه السلام) که حضرت یوسف فرمود: { أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ } (۳۷۱) شرک آنان در ربوبیت بوده است.

بنابراین معلوم شد که شرک در آن زمان تنها شرک در عبادت نبوده بلکه هم شرک در ربوبیت بوده است و هم در عبادت.

علل و عوامل گرایش به شرک در عبادت

طبیعت. (۳۷۴) یاری و نصرت دروغین خواستن از موجوداتی که قدرت بر آن نصرت ندارند. (۳۷۵) تقلید از دیگران. (۳۷۶) پیروی از هوای نفس. (۳۷۷) مکر و خدعه شیاطین.

۳- اعتقادات غلوآمیز در حق ائمه (علیهم السلام) یا حضرت عیسی مثلاً او را پسر خدا بدانند یا عزیز را فرزند خدا بدانند.

۴- پیروی از هوای نفس به وسیله اغوای شیطان. (۳۸۰) و به عبارت دیگر شرک در طاعت.

ائمه (علیهم السلام) نیز استعانت گرفتن از دیگران را برای عبادت مصداق این نوع شرک دانسته اند. این مبحث احتیاج به توضیحی دارد که در آینده بیان خواهد که آیا استعانت مطلقاً موجب شرک است یا خیر.

۶- گاهی شرک به معنی شرک ذاتی به کار می رود یعنی عقیده به تعدّد مبدأ داشتن، و گاهی به معنی شرک صفاتی یعنی صفات خدای متعال را زاید بر ذات دانستن همانند صفات بشر، و گاهی مقصود شرک افعالی است یعنی غیر خدا را مؤثر مستقل در جهان دانستن نمی باشد. مرحوم مولی نظر علی طالقانی فرموده است: «شرک بر چهار قسم است: شرک غیر مغفور - نعوذ بالله - که شرک جلی و شریک قرار دادن در مقام ذات احدیت است. دوم شرک طاعت که در حین معصیت، طاعت شیطان نموده و او را در مطاعیت شریک خدا قرار داده پس گاهی اطاعت حق کند و گاهی اطاعت شیطان. سوم شرک در عبادت که به ریاء حاصل شود. چهارم شرک در اسباب چنانچه غالب خلق چشم امید و خوف به اسباب و خلق دارند ... بدان که شرک را قسم پنجمی است که عین توحید و عبادت است و آن عمل کردن به خلاف حکم واقعی است از روی خوف و تقیه، پس به امر خدا اطاعت ظالم و طاغی نموده ای و این است معنی آیه ای که در سوره نور است و مفسّر به زمان قائم (علیه السلام) است: { وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ... لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً } (۳۸۷) و در دعای افتتاح نیز بیان کرده که فرمود: «ابدله من بعد خوفه امناً يعبدك لا يشرك بك شيئاً» ای لایتنقی احداً، پس این محض تسمیه است به مناسبتی و مشابهتی به آن که شرکی است مذموم».

قسم پنجم از شرک که در این عبارت ذکر شده بود و به یک آیه شریفه و جمله ای از دعای افتتاح استناد کرده است ظاهراً صحیح نیست زیرا اولاً مقصود از «لایشرکون بی شیئاً» به معنی نفی مطلق شرک است

یعنی هیچ گونه رباء در اعمال آنان وجود ندارد و یا به معنی آن است که هیچ گونه خوفی از غیر خدای متعال ندارند، نه آن که به معنی نفی تقیه باشد. ثانیاً هیچ کس از مفسرین - در حدّ تتبع نگارنده - شرک در این آیه را به معنی تقیه نگرفته است. و ثالثاً تقسیم کردن شرک به شرک مذموم و شرک ممدوح صحیح نیست و باید گفت شرک با همه اقسام آن همیشه مذموم است. همچنانکه تقسیمی که برای بدعت برخی ذکر کرده اند و گفته اند بدعت به تعداد احکام پنج گانه به پنج قسم تقسیم می شود و برخی از امور را بدعت دانسته ولی بدعت واجب یا مستحب، (۳۸۹) این نیز صحیح نیست و بدعت تنها یک قسم دارد و آن هم حرام است و آنچه را آنان بدعت واجب دانسته اند اصلاً بدعت نیست.

۷- کمترین مرتبه شرک عبارت است از هرگونه اعتقادی که برخلاف حق باشد، در روایتی آمده است که «کمترین درجه شرک آن است که به سنگ ریزه بگویی هسته خرما است و هسته ای را بگویی سنگ ریزه است»، (۳۹۰) چون معنی این کلام آن است که آنچه را که خداوند سنگ ریزه دانسته است این شخص آن را چیز دیگری دانسته برخلاف علم خداوند.

ملاک توحید و شرک

آیا چه نوع اعتقاد یا عملی شرک آلود است و کدام عقیده یا عمل موحدانه است؟ معلوم است که اگر کسی معتقد باشد غیر از خداوند موجودات دیگری نیز وجود دارد و هستی منحصر به خدای متعال نیست و حتی وجود خداوند را مغایر و مباین با موجودات دیگر بداند، این عقیده شرک محسوب نمی شود یعنی برای موحد بودن لازم نیست حتماً اعتقاد به «وحدت شخصی وجود» داشته باشیم. کسی که مخلوقات برای خداوند قائل باشد و آنها را افعال خداوند و شئون و تجلیات الهی می داند و آنها را مستقل در تأثیر ندانسته بلکه وابسته به خداوند بداند موحد است.

اعتقاد به نظام اسباب و مسببات نیز با اعتقاد به توحید منافاتی ندارد و چنین نیست که هرکس موحد است باید هرچیزی را مستقیماً اثر و فعل خداوند بداند بلکه پذیرفتن نظام علت و معلولی مؤید و مکمل اعتقاد به توحید است. بله اعتقاد به استقلال در تأثیر موجودات موجب عقیده به تفویض شده و شرک می باشد. این مرز توحید و شرک را با مسأله «ممکن الوجود» و «واجب الوجود» یا «فقر ذاتی» که لازمه ممکن الوجود است به خوبی می توان تبیین و تحلیل نمود. بنابراین برای تشخیص اعتقادات شرک آلود از عقیده ای که توحیدی است طبق فلسفه اسلامی ملاک خوبی وجود دارد و آن این که تنها خدای متعال موجود مستقل و واجب الوجود است و همه چیز ممکن الوجود و وابسته به اوست. هرکس که معتقد باشد هر موجودی غیر از خدای متعال مستقل در تأثیر است عقیده او شرک آلود است ولی اگر شخصی معتقد باشد که «لامؤثر فی الوجود الا الله» و تمام

موجودات را ممکن الوجود و فقیر و وابسته به خداوند بلکه عین فقر و وابستگی بداند و اگر تأثیری برای آنان معتقد باشد تأثیر آنها را باذن الله بداند در این صورت این عقیده عقیده توحیدی است.

آیه شریفه { تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * اِذْ نُسَوِّیْكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِیْنَ } (۳۹۲) دلالت دارد که ملاک در شرک آن است که کسی موجودات را در عرض خدای متعال بداند، یعنی تسویه و تساوی دانستن هر موجودی با خداوند عین شرک است. مثلاً اگر کسی انبیاء یا ائمه (علیهم السلام) یا هر موجود دیگری را مساوی با خداوند بداند این شرک خواهد بود. و یا آن که کسی آنها را خالق یا مدبر جهان بداند و هیچ نقشی برای خدای متعال در نظر نگیرد و یا آنها را مستقل در تأثیر و شفاعت و سود و زیان بداند این گونه عقاید شرک آلود خواهد بود.

به عبارت دیگر ملاک و میزان در توحید و شرک مسأله «باذن الله» بودن است که اگر کسی نظام اسباب و مسببات و علت و معلول را قبول داشته باشد اما بگوید هر مؤثر در تأثیر خود باذن الله اثر می گذارد و خدا را «من ورائهم محیط» بداند این عقیده توحیدی است، ولی اگر به «اذن الله» را قبول نداشته باشد و هر موثری را مستقل و جدای از خداوند اثرگذار بداند این شرک است. و باز به عبارت دیگر اگر هر موثری را «از او» و «به سوی او» بدانیم این توحید است «انالله و انالیه راجعون» و اگر به جمله «از خدا بودن» توجه نباشد و هر موجودی فی نفسه و مستقل در نظر گرفته شود نه آن که از طرف خداوند است در این صورت شرک خواهد بود.

مرحوم سیدجعفر دارابی کشفی فرموده: «میزان در اشراک و توحید، بودن و نبودن دلیل و برهان است. پس اگر دلیل باشد بر وساطت و تعظیم چیزی پس طاعت و تعظیم او عین توحید است. مثل سجده کردن برای تعظیم حضرت آدم در ضمن طاعت خدا، و مثل تعظیم و طاعت رسل و انبیاء (علیهم السلام) و علمای حقانی که طاعت و تعظیم ایشان عین توحید و تعظیم و طاعت خدا است. و اگر دلیلی نباشد پس عین اشراک است مثل سایر اقسام و مراتب شرک، هرچند در ظاهر توحید می نماید. و از اینجاست که ردّ کردن بر رسول و ائمه هدی (علیهم السلام) و علمای حق که دلیل بر وجوب طاعت و تسلیم امر ایشان است اشراک است».

این ملاکی را که مرحوم کشفی بیان فرموده است برای تشخیص توحید عبادی از شرک در عبادت خوب است اما برای تشخیص سایر اقسام شرک نمی تواند ملاک باشد. مثلاً برای تشخیص توحید و شرک در ربوبیت نمی توان گفت اگر مدبر جهان رسول اکرم باشد توحید است ولی اگر مدبر جهان ستارگان باشند شرک است و تفاوت این دو را به وجود دلیل و برهان و عدم آن قرار دهیم بلکه باید گفت اگر جهان مدبری در عرض خدای متعال داشته باشد این شرک است و اگر مدبری در طول خدای متعال داشته باشد که به اذن خداوند کار کند و هیچ گونه استقلالی از خود نداشته باشد این عین توحید خواهد بود.

آیه الله خویی در مقام بیان ملاک شرک فرموده است: «اگر از عبادات خاصی نهی شد مثل روزه روز عید یا نماز حائض و حج در غیر ماه خاص یا سجود بر غیر خداوند، در این صورت کسی که آن را انجام دهد مرتکب حرام شده و مستحق عقاب است اما با این اعمال او کافر یا مشرک نمی گردد، زیرا هر فعل حرامی موجب شرک یا کفر فاعل خود نمی گردد. بنابراین شرک عبارت است از خضوع در برابر غیر خداوند با این انگیزه که خضوع کننده عبد است و آن که در برابر او خضوع شده ربّ است. پس اگر کسی عمداً برای غیر خداوند سجده کند ولی عقیده به ربوبیت او نداشته و خود را نیز عبد او نداند چنین کسی با این عمل از مسلمان بودن خارج نمی شود، زیرا ملاک در اسلام اقرار و اعتراف به شهادتین است و چنین شخصی نیز شهادتین را دارد پس مسلمان است گرچه گناه کبیره انجام داده است».

بنابراین به نظر آیه الله خویی ملاک در شرک آن است که کسی خود را عبد غیر خداوند بداند و یا غیر خداوند را ربّ بداند در این صورت مشرک می گردد. گرچه این کلام ایشان قابل خدشه است زیرا طبق برخی از روایات، سجده برای غیر خداوند حتی بدون اعتقاد به ربوبیت او باز موجب کفر و شرک است مثل روایتی که می گوید برصیصای عابد، ابلیس را سجده کرد و کافر گردید (۳۹۵) در حالی که روشن است که او اعتقادی به ربوبیت ابلیس نداشت، گرچه انجام عمل و سودی را از او طلب کرده بود یعنی نجات خود را از او می خواست اما این به معنی عقیده به ربوبیت نیست.

سجده برای غیر خداوند

آیا عبادت بودن سجده یک امر ذاتی است بنابراین قابل تغییر نبوده و همیشه سجده بر غیر خدا مساوی با شرک است یا آن که عبادت بودن سجده ذاتی نبوده و تابع قصد سجده کننده و اعتقادی که نسبت به مسجودله دارد و نیز تابع امر یا نهی خداوند می باشد؟

در قرآن کریم چند سجده برای غیر خداوند مطرح شده است در حالی که سجده کننده از بالاترین درجه توحید برخوردار بوده است مثل:

سجود فرشتگان بر آدم { وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ... } پس معلوم می شود که آدم مسجود فرشتگان بوده و فرشتگان با این عمل مشرک نشدند.

سجود ابوبن حضرت یوسف (علیه السلام) بر او: { وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ }.

خضوع هر شخصی در برابر ابوبن خود: { وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ }.

تکریم و تعظیم حضرت ابراهیم(علیه السلام): { وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى }.

آیا بین جمله «اسجدوا لآدم» و جمله «اسجدوا لله» تفاوتی وجود دارد یا خیر؟ اینجا نظرات مختلفی وجود دارد که به بیان آنها می پردازیم.

۱- یک احتمال آن است که گفته شود سجود در اینجا به معنی خضوع است نه غایت خضوع. و آنچه عبادت است غایت و نهایت خضوع و تعظیم است. پس مطلق خضوع عبادت نیست بلکه نهایت خضوع عبادت است. ولی این پاسخ از چند جهت قابل نقد است زیرا اولاً قرآن کلمه «سجود» درباره آن به کار برده است و حمل این سجود بر خضوع و سجود برای خداوند بر غایت خضوع خلاف ظاهر لفظ است و نیز موجب اشتراک لفظی می باشد. ثانیاً مواردی در شرع وجود دارد که غایت خضوع نیست در عین حال عبادت است مثل قیام و تشهد نماز.

۲- احتمال دیگر آن است که گفته شود آدم مسجود فرشتگان نبوده است بلکه تنها قبله فرشتگان بود، فرشتگان به طرف آدم که آینه تمام نمای خداوند بوده است خدا را سجده کرده اند. ولی این احتمال نیز اولاً خلاف ظاهر قرآن کریم است زیرا قرآن فرموده برای آدم سجده کنید نه آن که به طرف او خدا را سجده کنید. و ثانیاً اگر مقصود قبله بودن آدم باشد دیگر وجهی برای اعتراض ابلیس باقی نمی ماند و تکبر کردن و خود را برتر دانستن بی وجه خواهد بود، زیرا مسجودله باید برتر از سجده کننده باشد اما قبله گاه لازم نیست برتر از سجده کننده باشد، و لذا در برخی از روایات آمده است که «احترام مؤمن از احترام کعبه بیشتر است» (۴۰۰) به این که کعبه معظمه قبله مؤمنان می باشد.

۳- آیه الله خویی فرموده: «اگر کسی غیر خداوند را سجده کند به نیت آن که خود را عبد او و او را ربّ خود بداند چنین شخصی مشرک می گردد اما اگر کسی عمداً غیر خدا را سجده کند اما بدون قصد عبودیت باشد عمل او حرام است اما با این کار او مشرک نمی گردد» (۴۰۱) و چون فرشتگان آدم را سجده کردند بدون آن که معتقد باشند که آدم ربّ آنان است پس مشرک نشدند، از طرف دیگر چون این سجده به امر خداوند بوده است پس گناهی نیز در مرتکب نشدند.

۴- آیه الله جوادی آملی فرموده است: «امر به سجده برای آدم، یقیناً امر تکوینی نیست، زیرا امر تکوینی فوق آن است که عصیان شود، چنانچه امر تشریعی هم نمی تواند باشد زیرا فرشتگان امر تشریعی نمی پذیرند. گرچه شیطان امر تشریعی می پذیرد ولی ظاهراً بیش از یک امر نبوده است، بنابراین امر مزبور تمثیل یک واقعیت است و آن این که شامخ ترین مقام، در جهان امکان، مقام انسانیت و مقام خلیفه الهی است که در برابر آن فرشتگان خضوع می کنند و شیطان هم راهزن این مقام است» (۴۰۲) سپس ایشان نتیجه گرفته

است که سجده ملایک بر آدم سجده تکریم است نه عبادت و سجده نیز عبادت ذاتی نیست زیرا اگر عبادت ذاتی بود باید انسان نتواند به قصد استهزاء کسی را سجده کند پس آدمی معبود فرشتگان نبوده است بلکه خضوع فرشتگان برای تکریم و بزرگداشت انسان بوده است.

کریمه { اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ } (۴۰۵) نیز اشاره به این باشد که اگر ابلیس همراه فرشتگان ارضی باشد پس امر تشریعی شامل او می گردد و اگر سجده نکند تکبر کرده است اما اگر از «عالین» باشد یعنی جزء مهمیمنان باشد اصلاً امر به سجود شامل او نمی گردد. و ثالثاً مقام خلیفه الهی مخصوص رسول خاتم(صلی الله علیه وآله) است و شامل افراد دیگر نمی شود.

۵- آیه الله سبحانه فرموده است: این سجده برای تعظیم آدم بود، اما بداعی اطاعت امر الهی.

۶- احتمال دارد کسی بگوید این سجده چون به امر خداوند بوده است در واقع این سجده برای خداوند بوده است، و در روایتی نیز به آن اشاره شده است.

۷- احتمال دیگر آن که این سجود کنایه از مسخر بودن و تسلیم بودن فرشتگان بر انسان است ولی ابلیس برای انسان رام نبوده بلکه حالت تمرد دارد.

۸- برخی از وهابیان گفته اند که هر سجده برای غیر خدا شرک است اما این سجده چون به امر خدا بوده است شرک نمی باشد.

ولی این سخن قابل پذیرفتن نیست زیرا هیچ گاه حکم موضوع خود را تغییر نمی دهد، حکم رتبه مؤخر از موضوع است و امر الهی موجب تبدل و عوض شدن ماهیت موضوع نمی گردد. مثلاً اگر سب کردن به مردم توهین به آنان است اگر فرضاً خداوند در جایی امر به آن نماید ماهیت آن سب و توهین بواسطه امر الهی عوض نمی شود. و این سخن بسیار دور از واقع است که کسی بگوید: شرک بر دو قسم است مجاز و ممنوع و سجده فرشتگان بر آدم از قسم شرک مجاز و ممدوح بوده است!!، زیرا شرک در هیچ صورتی مجاز نیست و عمل فرشتگان اصلاً شرک نبوده است. گرچه کلام عمر که می گوید: من حجر الاسود را تنها به این جهت می بوسم که دیدم پیامبر آن را می بوسید و گرنه می دانم این سنگ سود و زیانی ندارد و آن را نمی بوسیدم(۴۰۹) نیز اشعار به آن دارد که بگوید این عمل از قسم شرک مجاز است.

پس روشن شد که نفس سجود عبادت نیست مگر همراه با این اعتقاد قلبی باشد که سجده کننده عبد باشد و مسجود له ربّ او باشد. و از میان احتمالاتی که ذکر شد احتمال هفتم بهترین پاسخ است.

شرک مقابل توحید است و با شناخت بهتر شرک، توحید را نیز بهتر می توان شناخت زیرا «تعریف الاشياء باضدادها». و شرک بر چند قسم است ۱- شرک ذاتی که همان ثنویت یا تثلیث یا اعتقاد به چند مبدأ برای جهان است. ۲- شرک در خالقیت. ۳- شرک در صفات که غالباً در اشاعره وجود دارد. این نوع شرک شاید از نوع شرک خفی باشد که به جهت آن که مربوط به مباحث دقیق کلامی و فلسفی است اعتقاد به آن موجب خروج از اسلام نمی شود. ۳- شرک در عبادت. که این شرک مربوط به عمل است و آن دو قسم دیگر شرک نظری است.

کسی که اعتقاد به تفویض داشته باشد یعنی بگوید خداوند جهان را آفریده و اکنون هیچ نقشی ندارد و اسباب و مسببات مستقل در تأثیر بوده و نیازی به خدای متعال ندارند یعنی موجودات در حدوث محتاج به خدا هستند نه در بقاء خود این عقیده شرک است. ولی شاید بدترین نوع شرک این باشد که شخص تصور کند هرگونه اعتقاد به تأثیر موجودات دیگر شرک است این عقیده خود نوعی شرک بلکه بدترین قسم شرک است زیرا تمام موجودات دیگر را در عرض خداوند قرار داده است. اشاعره منکر نظام علت و معلول شده و تأثیر اشیاء را انکار کرده اند به تصور آن که اگر اشیاء اثر داشته باشند این موجب شرک می گردد. این عقیده خود شرک است زیرا معنایش آن است که آنان تصوّر کرده اند که اشیاء اگر اثر داشته باشند آنها مستقل در تأثیر می باشند، و استقلال در تأثیر شرک است. وهابیان نیز معتقدند که کارهای طبیعی مربوط به موجودات و مخلوقات است و کارهای مافوق طبیعی مربوط به خداوند است این نیز نوعی اعتقاد شرک آلود است.

شهید مطهری فرموده: «وهابیان ناآگاهانه به نوعی استقلال ذاتی در اشیاء قائل شده اند و از این رو نقش مافوق حد عوامل معمولی داشتن را مستلزم اعتقاد به قطبی و قدرتی در مقابل خدا دانسته اند. غافل از آن که موجودی که به تمام هویتش وابسته به اراده حق است و هیچ حیثیت مستقل از خود ندارد، تأثیر مافوق طبیعی او مانند تأثیر طبیعی او، پیش از آن که به خودش مستند باشد مستند به حق است و او جز مجرای برای مرور فیض حق به اشیاء نیست. آیا واسطه فیض وحی و علم بودن جبرئیل، و واسطه رزق بودن میکائیل و واسطه احیاء بودن اسرافیل و واسطه قبض ارواح بودن ملک الموت شرک است؟! از نظر توحید در خالقیت، این نظریه بدترین انواع شرک است زیرا به نوعی تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل شده است، کارهای ماوراء الطبیعی را قلمرو اختصاصی خدا و کارهای طبیعی را قلمرو اختصاصی برای مخلوق قائل شدن عین شرک در فاعلیت است. همچنانکه قلمرو اشتراکی قائل شدن نیز، نوعی دیگر از شرک در فاعلیت است. برخلاف تصوّر رایج، وهابگیری تنها یک نظریه ضدّ امامت نیست بلکه پیش از آن که ضدّ امامت باشد، ضدّ توحید و ضدّ انسان است. از آن جهت ضدّ توحید است که به تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل است ... تفکیک میان اثر

مجهول و مرموز ناشناخته، و آثار معلوم و شناخته شده و اولی را - برخلاف دومی - ماوراء الطبیعی دانستن نوعی دیگر از شرک است».

از آنچه گذشت معلوم شد که کسی که منکر نظام اسباب و مسببات است و تصور می کند تأثیر داشتن پیامبر و ائمه (علیهم السلام) در حوادث این جهان موجب شرک می شود خودش به نوعی شرک خفی و بدترین نوع شرک مبتلا شده است زیرا او تصور می کند که موجودات دیگر همه مستقل از خداوند بوده و لذا هر اثری یا اثر آنان است یا اثر خداوند است در حالی که این عقیده همه موجودات را در عرض خداوند پنداشته اند و این خود شرک است و بدترین نوع شرک است زیرا مشرکان دیگر و حتی بت پرستان یا ثنویه و معتقدان به تثلیث هیچ چیزی را در عرض خداوند قائل نمی باشند و آن بت یا اهریمن یا ... را در طول خداوند می دانند اما این عقیده که هرگونه تأثیر موجودات را شرک می پندارد همه اشیاء را در عرض خداوند قرار داده است و لذا بدترین نوع شرک در وهابیان وجود دارد، اما چون خود آنان متوجه این لازمۀ کلام و عقیده شان نیستند مشرک نمی باشند و احکام شرک بر آنان مترتب نمی شود.

آیات توحید و ولایت ائمه (علیهم السلام)

فصل اول: آیات توحید و ولایت ائمه (علیهم السلام)

آقای دکتر قفاری ادعا کرده است که:

«شیعیان آیات قرآن که دلالت بر عبادت خداوند می کند را تغییر داده و درباره ایمان به امامت علی و ائمه قرار داده اند و آیاتی که درباره نهی از شرک است را به معنی نهی از شرک در ولایت ائمه قرار داده اند - سپس به عنوان شاهد بر ادعای فوق می گوید: - ذیل آیه شریفه {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} در کتاب کافی - که مهمترین کتاب روائی شیعه است و نیز در تفسیر قمی که عمده تفاسیر آنان است و در سایر کتابهای مورد اعتماد شیعه - آمده است که تفسیر شده است به شرک در ولایت و سپس گفته است که چقدر آنان آیات قرآن را تحریف کرده و حتی می خواهند اصل دین و مهمترین اصل آن که توحید است را از بین ببرند».

اولاً آن که آقای قفاری کتاب کافی را صحیح ترین کتاب روایی شیعه معرفی کرده است صحیح است، ولی تفسیر قمی را که عمده تفاسیر شیعه قرار داده است صحیح نیست زیرا علاوه بر آن که راوی نخستین این تفسیر مجهول استولذا کل کتاب از اعتبار ساقط است. علی بن ابراهیم قمی شخص مورد اعتمادی است اما در انتساب این کتاب موجود به ایشان تردید جدی وجود دارد.

اعتباری ندارد. و اگر آقای قفاری به «مرأه العقول» مراجعه می کرد - با آن که این کتاب در اختیار ایشان بوده است و به آن مراجعه نیز می نموده است - متوجه می شد که علامه مجلسی صریحاً فرموده این حدیث «مجهول» است. (۴۱۶) سایر کتابهای حدیثی و تفسیری نیز یا حدیث را بدون سند نقل کرده اند یا تنها با سند کتاب کافی نقل کرده اند که مجهول است.

ثالثاً آقای قفاری حدیث را تقطیع کرده است و ذیل حدیث که شاهد برخلاف مدعای ایشان است و صریحاً بحث از عبادت و اطاعت خداوند را دارد را حذف کرده است. ذیل حدیث چنین است: «بل الله فاعبد و کن من الشاکرین، یعنی بل الله فاعبد بالطاعة».

رابعاً نفس وجود یک روایت در منابع روایی دلیل بر اعتماد بر آن نیست و مفسران شیعه آیه فوق را تنها در مورد توحید و شرک در عبادت قرار داده اند. مرحوم طبرسی فرموده است: «این آیه خطاب به پیامبر و تهدید دیگران است زیرا پیامبر معصوم از شرک است. و معنی آیه آن است که اگر بت یا غیر آن را در عبادت خداوند شریک قرار دهی در این صورت ثوابی بر عبادت های تو نخواهد بود و اعمال تو حبط می گردد ... سپس خداوند امر به توحید در عبادت نموده و فرموده تنها عبادت تو باید مخصوص خداوند باشد و خداوند را بر نعمت هایش شکر بگزار و تنها او را پرستش کن».

خامساً یکی از مصادیق نعمت های الهی نعمت کمک کردن پیامبر بوسیله حضرت علی است و گاهی برخی از روایات مصادیق آیات را بیان می کنند و علامه مجلسی نیز فرموده است که این روایت بر فرض صحت در مقام تأویل قرآن است و شرک در ولایت را به منزله شرک به خداوند قرار داده است نه آن که تفسیر آیه مربوط به ولایت باشد.

حدیث - آن گونه که در تفسیر البرهان آمده و آقای قفاری نقل کرده است مضمهره است و نسبت به معصوم (علیه السلام) نداشته و لذا ارزش و اعتباری ندارد. عبارت حدیث این گونه است: «عن ابی موسی الرغابی قال كنت عنده و حضره قوم من الکوفیین فسألوه عن قول الله عزوجل...» (۴۲۲) و معلوم نیست شخص مورد سؤال چه کسی بوده است و این گونه حدیث نزد شیعه هیچ اعتباری ندارد. ثانیاً چهار نفر رجال سند این حدیث همه مجهول بوده و در کتابهای رجال نامی از آنها نیامده است یعنی: عبید بن مسلم، جعفر بن عبدالله محمدی، حسن بن اسماعیل افطس، ابوموسی رغابی. ثالثاً این حدیث را بحرانی از کتاب «تأویل الایات الباهرات» نقل کرده است که خود آن کتاب نیز منبع معتبری در حدیث به شمار نمی رود. بنابراین همانگونه که طبرسی بیان فرموده: آیه شریفه مربوط به عبادت خداوند متعال است و این که شرک در عبادت موجب حبط عمل می شود. علامه طباطبایی نیز فرموده: «آیه امر کرده است به عبادت خداوند در برابر نعمت های او که دلالت بر توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت او دارند...».

آقای دکتر قفاری می گوید: «به نظر من عده ای آمده اند این روایات را جعل کرده اند تا جوانان شیعه ببینند که اینها خلاف عقل است و سپس در اصل دین اسلام شک کنند و در واقع این کید و حيله ای بوده است تا به این وسیله مردم را از اسلام منحرف کنند».

به نظر نگارنده نیز آقای قفاری عمداً این نسبت های ناروا را به شیعه وارد ساخته است تا اهل سنت را نسبت به شیعه و مذهب اهل بیت (علیهم السلام) بدبین سازد.

سپس آقای قفاری گفته است: «حدیثی که از شیعه نقل شد توهین و تنقیض پیامبر را دارد زیرا می گوید پیامبر ابتدا مخالفت با امر پروردگار خود نمود و این تنقیض پیامبر است و کفر می باشد. علاوه بر آن که توهین دیگری به پیامبر دارد زیرا دلالت می کند که پیامبر از مردم ترس داشته و مردد بوده است که امر خدا را اجرا بنماید یا خیر».

پیامبران نسبت داده است { فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ } (۴۲۹) گرچه کتابهای شیعه این خوف را به معنی خوف از غلبه کردن جاهلان دانسته اند نه خوف از مردم بر جان پیامبران.

نمونه دیگری از آیات شریفه که درباره توحید و شرک است و به نظر آقای قفاری شیعیان آن را تحریف کرده و در موضوع ولایت قرار داده اند آیه { ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا } (۴۳۱) است و آقای قفاری تنها مدرکش حدیثی است که وی آن را به امام باقر (علیه السلام) نسبت داده است در حالی که حدیث از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است.

نقد و بررسی

اولاً راوی این حدیث «معلى بن محمد» است که کتابهای رجال درباره او گفته اند: مضطرب الحدیث والمذهب بوده است. (۴۳۳) و علامه مجلسی نیز تصریح کرده است که این حدیث ضعیف است.

ثانیاً نوع تفاسیر شیعه این آیه را مربوط به توحید و شرک در عبادت دانسته و هرگز چیزی درباره ولایت ذیل این آیه ذکر نکرده و این گونه روایتی را نیز نقل نکرده اند.

ثالثاً آقای قفاری حدیث را تغییر داده است تا مطابق تفسیر دلخواه خود شود، عین عبارت حدیث این است: «يقول: اذا ذكر الله وحده بولاية من امر بولاية كفرتم و ان يشرك به من ليست له ولاية تؤمنوا»، (۴۳۶) پس صدر حدیث در مقام آن است که مراد کفر به کلام خداوند است نه کفر به ولایت.

رابعاً آنچه در این حدیث آمده است تأویل قرآن است نه تفسیر، و در آینده تفاوت این دو را مفصل بیان خواهیم کرد.

خامساً چون توحید کامل به پیروی از تمام دستورات الهی است که یکی از آنها ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است و همانگونه که پرستش بت شرک است نپذیرفتن امر الهی در مورد ولایت و خلیفه رسول خدا و ترجیح دادن رأی مردم بر امر خداوند نیز نوعی شرک است، زیرا اطاعت کردن از مردم است نه اطاعت خداوند. و احتمال دارد که مقصود از حدیث این معنا باشد.

یکی دیگر از اشکالات آقای قفاری بر مذهب شیعه آن است که گفته است:

«شیعیان آیه شریفه { أَلَا إِلَهَ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ } (۴۳۷) را درباره امامت قرار داده اند و این سخنان آنان زمینه پیدایش اعتقادات غلوآمیز گردید و عقیده به خدایی حضرت علی از این کلمات درست شد و حدیثی نیز نقل کرده است که معنی آیه این است که آیا امام هدایت با امام ضلالت یکسانند؟!»

اولاً آیه شریفه مربوط به توحید در عبادت است آنگونه که مرحوم طبرسی فرموده: «این آیه استفهام انکاری بوده و معنایش این است که آیا معبودی غیر از او وجود دارد که خداوند را بر کارهایش یاری نماید؟، بلکه هیچ خدایی با او نبوده ولی آنان - کفار مکه - شرک به خدا می‌ورزند».

ثانیاً این حدیث تنها در بحارالانوار آمده است (۴۴۰) و در منابع معتبر دیگر وجود ندارد و قبلاً میزان اعتبار بحارالانوار مورد بررسی قرار گرفت.

ثالثاً علاوه بر آن که این حدیث مرسل است یکی از رجال سند آن علی بن اسباط است که فطحی است و دیگری ابراهیم جعفری است که هیچ مدح یا توثیقی ندارد. و دیگری ابی الجارود است که رییس مذهب جارودیه است و در کتابهای شیعه هیچ اعتباری ندارد، پس سند آن از چهار جهت اشکال دارد.

رابعاً معنای حدیث آن نیست که «الله» در حدیث به معنی امام هدایت باشد و «اله» به معنی امام ضلالت آنگونه که آقای قفاری تصور کرده است بلکه معنی حدیث آن است که همانگونه که نمی شود خدایی همراه با خداوند متعال و در عرض او باشد همچنین نمی شود خدای متعال امام هدایت را با امام ضلالت در یک ردیف و در عرض یکدیگر قرار دهد، و خداوند هدایت و ضلالت را هرگز جمع نمی کند.

چهارمین شاهدی که آقای قفاری برای مدعای خود مبنی بر آن که شیعیان آیات توحیدی را تحریف کرده اند این است که آیه شریفه { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ } (۴۴۱) را نقل کرده سپس دو روایت نقل کرده است که پیامبران (علیه السلام) به ولایت اهل بیت مبعوث شده اند.

اولاً حدیثی را که آقای قفاری نقل کرده - و به «روایات شیعه» نسبت داده و نتیجه گرفته است که آیات توحید را تحریف کرده اند - را از «تفسیر عیاشی» نقل کرده است. در حالی تفسیر عیاشی تا پایان سوره کهف است و اصلاً قسمت دوم قرآن کریم و سوره انبیاء را ندارد، معلوم نیست چگونه آقای قفاری این تهمت آشکار را روا داشته است!! همچنانکه ایشان این حدیث را به «البرهان» نسبت داده است در حالی که در تفسیر البرهان ذیل آیه ۲۵ سوره انبیاء چنین حدیثی وجود ندارد. (۴۴۳) احتمالاً آقای قفاری تصور کرده است کسی به منابع رجوع نمی کند و هرچه خواسته است از دروغ جمع کرده و به شیعه نسبت داده است.

ثانیاً حدیث دومی که آقای قفاری نقل کرده است یعنی حدیث: «وَلَايَتَنَا وَلَايَةُ اللَّهِ الَّتِي لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا قَطَّ إِلَّا بِهَا» (۴۴۴) ولایت ما همان ولایت خداوند است که هرگز پیامبری را مبعوث ننمود مگر به آن، در جوامع حدیثی وجود دارد اما هیچ ربطی به آیه ۲۵ سوره انبیاء ندارد، نه در خود حدیث چنین اشاره ای وجود دارد و نه در کتابهای حدیثی یا تفسیری شیعه و چگونه آقای قفاری حدیثی را که هیچ ارتباطی با آیه ندارد و کسی نیز ادعا نکرده است که مربوط به آیه باشد را کنار آیه قرار داده و نتیجه ای نادرست از آن گرفته است!!.

ثالثاً در سند این حدیث «سلمه بن الخطاب» وجود دارد که بسیار ضعیف و مورد جرح علمای رجال بوده است (۴۴۵) همچنانکه محمد بن عبدالرحمن نیز توثیق ندارد و لذا علامه مجلسی نیز فرموده است این حدیث ضعیف السند است.

رابعاً علامه مجلسی فرموده است: «معنای این حدیث آن است که ولایت ما از طرف خداوند واجب است نه آن که ولایت ما همان ولایت خداوند باشد و این را خداوند در تمام شریعت های پیشین نیز واجب کرده است. و یا آن که جمله «وَلَايَتَنَا وَلَايَةُ اللَّهِ» از باب مبالغه است و مقصود آن است که ولایت خداوند پذیرفته نمی شود مگر با ولایت اهل بیت (علیهم السلام)». (۴۴۷) بنابراین هرگز آیات مربوط به توحید دستخوش تحریف و تغییر نشده است. و همچنانکه قبلاً اشاره شد این گونه روایات از باب تفسیر نمی باشند بلکه تأویل قرآن است و یا آن که از باب جری می باشند.

خامساً چگونه آقای قفاری حدیثی را که در یک کتاب نقل شده و کسی ادعای صحیح بودن و پذیرفتن آن را ندارد را نقل می کند و کنار یک آیه قرار می دهد بدون آن که ارتباطی با آن آیه داشته باشد و به همه شیعه نسبت داده و سپس نتیجه کفر شیعه را به دست آورد. آیا اینها چیزی جز افتراء و بهتان و تکفیر مسلمانان بدون بینه و برهان است؟!.

سپس آقای دکتر قفاری فرموده: «هیچ آیه ای از آیات توحید نیست مگر آن که شیعیان آن را به معنی ولایت گرفته اند تا این گونه شرک را ترویج دهند» (۴۴۸) و به بعضی از روایات ذیل بعضی از آیات استشهاد کرده است مثل آیه { وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا } (۴۴۹) که ایشان حدیثی نقل کرده است که این «دین» یعنی ولایت.

دین را به «نماز» تأویل کرده است. (۴۵۲) و ما قبلاً ذکر کردیم که در انتساب این کتاب به علی ابن ابراهیم قمی تردید جدی وجود دارد زیرا علی بن ابراهیم قمی شیخ و استاد کلینی بوده است و اگر این تفسیر از اوست چرا مرحوم کلینی چیزی از این تفسیر در کتاب کافی خود نقل نکرده است و این شاهد خوبی برضعف انتساب این کتاب به علی بن ابراهیم است.

مشکل اصلی آن است که آقای قفاری هر حدیثی که در هر کتابی بود آن را به عنوان عقیده شیعه معرفی می کند در حالی که به نظر شیعه در اعتقادات نمی توان به خبر واحد که تنها موجب ظن و گمان نوعی است اعتماد نمود حتی اگرچه صحیح السند باشد تا چه رسد به آن که معمولاً احادیثی که ایشان نقل می کند ضعیف السند هستند. گرچه در مباحث اعتقادی و تفسیری زیاد به ضعف و قوت سند نباید توجه کرد و در هر علمی ملاکهای خاصی برای ارزیابی وجود دارد. و ایشان به همه احادیث نیز توجه نمی کند بلکه طبق سلیقه خود برخی از روایات را نقل می کند و آن گونه که خود دوست دارد آنها را تفسیر می کند و بین تفسیر و تأویل یا باطن فرقی نمی گذارد.

بسیار عجیب است که آقای قفاری عبارتی را از مرحوم نباطی در «مرآة الانوار» نقل می کند و نتیجه می گیرد که شیعیان هیچ آیه ای مربوط به توحید نیست مگر آن که می خواهند آن را تحریف کرده و از معنای اصلی خود منحرف کنند و آن را درباره ائمه قرار دهند.

آقای قفاری ادعا کند که قرآن فقط ظاهر دارد نه باطن و فقط تفسیر دارد نه تأویل. در این صورت ادعای ایشان صحیح است در حالی که خود قرآن مکرراً تأویل قرآن را متذکر شده است و باطن داشتن قرآن نیز در روایات اظهر من الشمس است آقای قفاری گاهی یک حدیثی که صحیح است آن را گرفته و شاهد خود قرار داده است و احادیث ضعیف را به عنوان عقاید شیعه معرفی می کند. آنچه که وی نقل کرده است که امام صادق (علیه السلام) کلام ابوالخطاب - محمد بن مقلاص - را شرک معرفی نمود (۴۵۸) این چیزی است که شیعیان قبول دارند و ابوالخطاب ملعون و غالی بوده است و هیچ ربطی به شیعه ندارد که آقای قفاری او را به عنوان شیوخ شیعه معرفی کرده است.

و اگر در برخی روایات کلمه شرک یا کفر بر آنان اطلاق شده است با توجه به آن که شرک و کفر طلاقات و استعمالات زیاد دارد، این کلمه کفر و شرک یا کنایه از خلود در آتش است آن چنانکه هر کافری مخلّد در آتش است (۴۶۰) و یا مراد آن است که نسبت به کلام خداوند و امر خدا به ولایت حضرت علی کافر شده اند نه کفر به خود خداوند متعال.

سپس آقای قفاری گفته است: «اگر این کلمات شیعیان صحیح بود باید قرآن آنها را ذکر می کرد و یا صحابه از آنها اعراض نمی کردند». پاسخ این کلام آن است که شیعیان سخنان خود را مستند به قرآن می دانند و عقاید شیعه در موضوع امامت از چند آیه شریفه قرآن استفاده می شود که در کتابهای کلامی مثل «کشف الحق و نهج الصدق» و «احقاق الحق» آمده است. علاوه بر آن که اگر اعادهای وهابیان صحیح بود باید خلافت ابوبکر و عمر و عثمان در آیه ای از قرآن ذکر می شد و نیز سخنان محمد بن عبدالوهاب باید در قرآن مورد اشاره می گرفت مسأله صحابه و عقیده آنان در مورد ولایت حضرت علی (علیه السلام) نیز در آینده

توضیح داده خواهد شد. به هر حال یکی از بدعت‌های وهابیان آن است که صحابه را که آنقدر با یکدیگر اختلاف داشتند که گاهی همدیگر را تکفیر نموده و سبّ و لعن می نمودند و با یکدیگر جنگ می کردند آنها را ملاک حق و باطل قرار داده و کارهای آنان را مثل عمل شخصی معصوم صحیح می پندارند!!

فصل دوم : شرط قبولی اعمال

شرط قبولی اعمال ایمان و اعتقادات صحیح است، و عمل بدون اعتقاد صحیح نیست مثلاً کسی که اعتقاد به خداوند ندارد عمل او صحیح نیست زیرا در هر عمل عبادی قصد قربت لازم است و کسی که اعتقاد به خداوند ندارد قصد قربت نیز نخواهد داشت. و اما کسی که اعتقاد به خداوند دارد ممکن است عمل او صحیح و مقبول باشد و ممکن است عمل او صحیح ولی غیر مقبول باشد، مثلاً کسی که مسلمان است ولی شارب الخمر یا عاق والدین است عمل او صحیح اما غیر مقبول است.

که ولایت ندارد گرچه صحیح است و باطل نیست (۴۶۲) اما مقبول خداوند نمی باشد زیرا شرط قبولی و شرط عروج را ندارند. (۴۶۳) در اینجا چند نکته باید مورد دقت قرار گیرد:

اولاً این روایات چهار چیزی که مربوط به اعمال و فروع دین است مثل نماز، روزه، حج، زکات را با یک چیزی که مربوط به عقیده است مقایسه کرده است و روشن است هرگاه فروع دین با اصول دین مقایسه شوند اصول دین بر آنها مقدم بوده و ترجیح دارد. و لذا اگر بین نماز، زکات و توحید مقایسه شود روشن است که توحید مقدم است چون مربوط به عقیده است. و یا اگر بین نماز و زکات و نبوت مقایسه شود باز همین حکم را خواهد داشت.

ثانیاً از این روایات استفاده می شود که ولایت بر نماز مقدم است اما اگر بین توحید، نبوت، ولایت مقایسه شود روشن است که نبوت و توحید مقدم بر ولایت می باشند زیرا ولایت فرع آنهاست و آنها اصل می باشند.

ثالثاً مقصود از اسلام در این روایات بالاترین درجه اسلام یعنی «اعتقاد به تمام ماجاء به النبی (علیه السلام)» است، (۴۶۴) ولی مثلاً اصل شهادتین و مسلمان شدن مشروط به ولایت نیست.

رابعاً از بعضی از این روایات استفاده می شود که این گونه نیست که ولایت شرط قبولی نماز و روزه و حج و زکات باشد و آنها مشروط باشند بلکه استفاده می شود که اسلام یک مرکبی است که با انتفای هر جزئی سایر اجزاء نیز منتفی می گردند، ولایت بدون نماز، ولایت نیست کما این که نماز بدون ولایت نیز ولایت نیست مثل این روایت که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «سنگ بنای اسلام سه چیز است: نماز، زکات، ولایت و هیچ کدام صحیح نیست مگر این که آن دوی دیگر نیز وجود داشته باشند».

خامساً گرچه معروف آن است که ولایت را شرط توحید عبادی می دانند اما از برخی روایات استفاده می شود که اطاعت خداوند و توحید عبادی شرط قبولی ولایت است و بدون اطاعت خداوند، ولایت ولایت نخواهد بود.

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که وقتی خداوند امر به ولایت اهل بیت کرده و آنان را معرفی کرده است که مسلمانان احکام خود را از آنان بگیرند اگر کسی آنان را رها کند و اعمال خود خود را طبق قیاس و استحسان و ... به دست آورده و عمل کند ممکن است عمل او صحیح باشد اما ثوابی نخواهد داشت زیرا از راهی رفته است که خداوند امر به آن نکرده است. البته باید بین جاهل قاصر و مقصر تفاوت گذارد و مقصود از روایاتی که می گوید خداوند او را به صورت در آتش می اندازد یا هیچ ثوابی ندارد کسانی است که حق را با آن که شناخته اند ولی عناداً انکار می کنند و یا آن که جاهل مقصرند، و شامل کسانی که حق را شناخته اند و به همان اعتقادات اهل سنت معتقد و پای بندند و یقین به صحت مذهب خود دارند - گرچه این یقین مطابق با واقع نباشد - نمی شود، زیرا این یقین برای آنان حجت است و نزد خداوند معذورند.

اکنون پس از این مقدمه کوتاه به بررسی کلام آقای دکتر قفاری می پردازیم.

آقای قفاری می گوید:

«تنها اصل پذیرش اعمال توحید است و شرک به خداوند متعال تنها سبب بطلان اعمال است به دلیل آیه شریفه { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ } (۴۶۸)

این معنا که اسلام یک مرکبی است که با انتفای هر جزئی از آن، کل منتفی می گردد، اگر ولایت نباشد آن اسلام و ایمانی که پیامبر من عندالله آورده است منتفی می گردد، همچنانکه ولایت بدون اسلام و بدون اطاعت کامل از خداوند ولایت نخواهد بود طبق روایتی که از «وسائل الشیعه» نقل شد. اگر آنگونه که آقای قفاری ادعا کرده است تنها سبب قبولی اعمال توحید باشد و تنها سبب بطلان اعمال شرک باشد باید گناهای مثل کفر موجب بطلان اعمال نباشد و یا ترفیع صوت بر صوت پیامبر موجب باطل شدن اعمال نباشد و یا شرب خمر و قطع رحم موجب بطلان اعمال نباشد و تنها شرک سبب بطلان اعمال باشد. در حالی که روشن است شرک یک سبب از اسباب متعدد برای عدم قبولی اعمال است. همچنانکه توحید یک شرط از شرایط متعدد قبولی اعمال است نه آن که توحید تنها شرط قبول اعمال باشد. مثلاً اگر شخص موحدی در اعمال خود ریاء انجام داد آیا آقای قفاری می گوید عمل چنین شخصی صحیح و مورد قبول است چون تنها شرط قبولی اعمال توحید بوده که این شخص آن را دارد یا آن که باید گفت چنین شخصی یک شرط قبولی اعمال را - که توحید است - داراست اما سایر شرایط را ندارد. و مسأله ولایت نیز چنین است یعنی کسی که توحید را داشته اما ولایت را نداشته باشد، یک شرط قبولی عمل را دارد و سایر شرایط را ندارد و معلوم است که تا وقتی تمام شرایط قبولی عمل جمع نباشد آن عمل مورد قبول قرار نمی گیرد. و اگر قبولی اعمال تنها یک شرط دارد و آن هم توحید است و چیز دیگری نیست زیرا در قرآن مجید شرط

دیگری برای آن ذکر نشده است پس چگونه آقای عبدالله بن باز هشت شرط برای گفتن لا اله الا الله ذکر کرده است با این که این شرایط هیچ کدام در قرآن نیامده است: «۱- علم. ۲- یقین به صحت. ۳- اخلاص لله. ۴- صدق به قلب و زبان. ۵- محبت. ۶- انقیاد. ۷- قبول. ۸- اعتقاد به بطلان شرک و کنار گذاردن آن»، (۴۷۱) و آنچه در قرآن آمده است فقط علم به لا اله الا الله است.

سپس آقای قفاری گفته است:

«شیعه می گوید ولایت از نماز مهمتر است با آن که بیش از هشتاد مرتبه صریحاً در قرآن آمده است ولی ولایت ائمه دوازده گانه حتی یک بار در قرآن نیامده است».

پاسخ این کلام آن است که نزد وهابیان عصمت پیامبر اکرم از مسأله نماز مهمتر است با آن که عصمت رسول خدا صریحاً در هیچ آیه ای نیامده است و یا مسأله عدالت صحابه که برای آنان از نماز مهمتر است و نیز خلافت ابوبکر با آن که در هیچ آیه ای صریحاً و بلکه اشاره نیز نیامده است. علاوه بر آن که ولایت حضرت علی (علیه السلام) مکرر در آیات شریفه اشاره شده و در آیه ولایت نزدیک به تصریح به آن آمده است. (۴۷۳) کیفیت دلالت آیات شریفه بر مسأله ولایت در باب سوم کتاب مورد بحث قرار گرفته است.

فصل سوم : واسطه بین خدا و خلق

به عقیده شیعه، ائمه اثناعشر حجت های خداوند بر خلق هستند، و اینان واسطه بین خدا و خلق در تبلیغ احکام دین می باشند، یعنی خداوند آنان را قرار داده است تا مردم احکام دین را از آنان بیاموزند همچنانکه تمام پیروان نیز این گونه واسطه بین خدا و خلق بوده اند. و از این جهت تفاوتی بین ائمه و پیامبران(علیهم السلام) نیست و تفاوت در این است که برای انبیاء وحی نازل می شد ولی برای ائمه وحی نازل نمی شد و ائمه مبلّغ و مبیین احکامی هستند که از طرف خداوند بر پیامبر اکرم نازل شده است. و اما واسطه در دعا به این معنی که به جای دعا کردن و عبادت نمودن خداوند کسی ائمه را عبادت کند این از نظر شیعه کفر و شرک است و جایز نیست غیر خدا خوانده شود اما واسطه بودن به این معنی که انسان، خداوند را بخواند و ائمه را واسطه قرار دهد که خداوند حاجت او را بر آورده سازد این صحیح است مثل آن که شخصی در زمان حیات یا پس از وفات پیامبر از آن حضرت بخواهد که برای او دعا و استغفار کند { وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا } (۴۷۴) و نیز برادران یوسف به پدر خود گفتند: { قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا }.

منافات ندارد زیرا معنای اخلاص لله این نیست که توسل به اسباب و مسببات نداشته باشد بلکه معنی اخلاص آن است که وثوق و اعتماد به این اسباب نداشته و خدا را من ورائهم محیط بدانند. (۴۷۷) در تشریح نیز اسباب و مسببات صحیح است مثل توسل به پیامبر یا ائمه(علیهم السلام). البته مقصود از این توسل آن نیست که پیامبر یا امام خود حاجت شخص را برآورده کنند بلکه مقصود آن است که آنان واسطه شده و برای توسل کننده دعا کنند که خداوند حاجت او را برآورده سازد. و این گونه توسل در میان صحابه - که به نظر آقای قفاری ملاک حق و باطل آنان می باشند و خود این یک بدعت بزرگی در دین است که مردمی که هرگز نه عصمت و نه عدالت آنان ثابت نشده و آن همه جنگ و اختلاف با یکدیگر داشته اند و تنها تفاوت آنان با دیگران در این است که پیامبر را دیده اند گرچه برخی از آنان از تهمت زدن به خانواده پیامبر ابا نه داشتند طبق داستان افک این چنین مردمی ملاک حق و باطل قرار گیرند و عمل آنان حتی بر حدیث پیامبر مقدم دانسته شود - نیز فراوان وجود داشته است که نمونه هایی از آن ذکر خواهد شد.

زیارت

زیارت قبور مؤمنان و نیز زیارت مرقد مطهر ائمه(علیهم السلام) یکی از مهمترین اختلافات وهابیان با سایر مسلمانان است. به عقیده وهابیان زیارت قبور شرک بوده و با توحید عبادی منافات دارد و آنان به این دلیل همه مسلمانان را متهم به کفر و شرک کرده و تنها خود را که حتی از گفتن یک جمله «السلام علیک ایها النبی» پرهیز دارند موحد می نامند.

ما ابتدا عقیده شیعه را در مورد زیارت قبور و استدلال عقلی و نقلی آن را بیان کرده و سپس به نقل و نقد دیدگاه وهابیان می پردازیم. گرچه مسأله زیارت قبور یک مسأله فرعی است اما برای وهابیان بسیار مهم بوده و مهمترین فصل کتاب آقای دکتر قفاری نیز اختصاص به این مسأله دارد، و کتابهای مستقل فراوانی در این موضوع تدوین کرده اند. و تمام این بحث ها نیز از زمان ابن تیمیه شروع شد و تا قبل از زمان او سیره مستمره مسلمانان بر زیارت قبور بوده و هیچ کس اعتراضی به آن نداشته است اما ابن تیمیه در قرن هفتم ادعا کرد که این زیارت ها شرک است و با آن مخالفت کرد و از آن زمان این بحث مطرح شد و در سه قرن اخیر به صورت جدی عنوان گردید.

مرحوم مظفر فرموده است: «عقیده ما درباره زیارت قبور آن است زیارت قبر پیامبر و ائمه (علیهم السلام) را دارای ثوابی بزرگ می دانیم و این را پس از انجام عبادت‌های واجب از بهترین انواع تقرب به خداوند می دانیم، نزد این قبور بهترین مکان برای استجابت دعا و انقطاع الی الله است. در ضمن زیارت‌هایی که خوانده می شود حقیقت توحید و رسالت پیامبر را تلقین می کنند و نیز یادآوری فداکاری و جهاد ائمه در راه دین خدا است که اینها تأثیر فراوانی در روح زیارت کننده دارد، همچنانکه آداب زیارت از قبیل غسل، پوشیدن لباس تمیز، تصدق بر فقرا، گفتن الله اکبر، خواندن نماز مستحبی همه تأثیر فراوان در روح زیارت کننده دارد. و حقیقت زیارت چیزی غیر از سلام بر پیامبر و امام (علیه السلام) نیست به این قصد که آنان زنده اند و سخن ما را می شنوند و پاسخ می دهند».

بنابراین زیارت قبور نزد شیعه نوعی عبادت و پرستش خداوند است و مستحب می باشد و آثار تربیتی فراوانی نیز برای شخص زیارت کننده دارد علاوه بر ثوابهای که بر آن مترتب است.

تحلیل فلسفی یا دلیل عقلی بر مسأله زیارت

انسان دارای جسم و روح است و با مرگ روح نمی میرد بلکه تنها ارتباط روح با بدن - ارتباط تدبیری آن - قطع می شود. مسأله بقاء روح پس از مرگ چیزی است که هم با دلیل عقلی قابل اثبات است و هم آن که آیات شریفه قرآن که درباره حیات شهداء است بر آن دلالت دارد. از طرف دیگر روح با بدن دو نوع ارتباط دارد: یکی ارتباط تدبیری که روح مدبّر بدن است و این ارتباط با مرگ قطع می شود. دوم ارتباط تعلّقی یعنی آن که روح و بدن چون مدتی در این دنیا با یکدیگر زندگی کرده اند نوعی علاقه و پیوند بین آنها وجود دارد که پس از مرگ این ارتباط باقی است و فوری قطع نمی شود. و برخی از روایاتی که می گوید روح پس از مرگ هر هفته یا هر ماه به منزل خود سر می زند دلالت بر آن دارد. و هرچه انسان کامل تر و قوی تر باشد این ارتباط بیشتر خواهد بود. ضمناً این نیز روشن است که روح انسان مثل آئینه ای است که می تواند نقش صور ملکوتی یا صورتهای ملکی دنیایی را به خود بگیرد. وقتی شخص زائر به زیارت می رود روح شخص زائر در برابر روح

شخص مزور قرار گرفته همانند دو آینه ای که مقابل یکدیگرند و علوم و معارفی که در روح شخص مزور است در روح زیارت کننده نقش می بندد فخررازی نقل کرده است که: «شاگردان ارسطو در مشکلات علمی که برایشان پیش می آید نزد قبر ارسطو می رفتند و بهوسیله زیارت قبر ارسطو مشکلات علمی آنان بر ایشان حل می گردید» (۴۷۹) در تاریخ الحکماء نیز آمده است که: «پس از مرگ ارسطو مردم شهر «اصطاغیرا» استخوانهای او را در ظرفی از مس نهاده و دفن کردند در موضعی که معروف به ارسطاطالیس بود، و آن را مجمعی ساختند که همگی در آنجا جمع می شدند. مشورت از کارهای بزرگ و طلب استراحت و آسایش می نمودند از قبر او، و آرام می گرفتند به استخوان او، و هرگاه ایشان را حلّ مسأله ای از حکمت دشوار می شد می آمدند به آن موضع و می نشستند آنجا، و شروع در مناظره مباحثه مسأله مطلوبه می نمودند تا آن که مشکل روشن می گشت و اختلاف ایشان بر طرف می شد. و می یافته در خود که آمدن ایشان به آن موضع که استخوان آن حکیم بزرگوار بود باعث تزکیه عقول و تصحیح اذهان و تلطیف افکار ایشان می شود».

برخی از متکلمان و فیلسوفان نیز استدلال عقلی بر مسأله زیارت ذکر کرده اند که کلام بعضی از آنان را نقل می کنیم:

مرحوم خواجگی شیرازی می گوید: «بدان که نفس ناطقه انسانی بعد از موت هرچند در درختان بهشت معلّق باشد اما نفس را با این بدن مدفون در قبر یا به هروجه که باشد، یک علاقه خاص هست، و لهذا زیارت قبور هم پیش حکما و هم پیش متکلمین و اتباع انبیاء صلوات الله علیهم حق است و ثابت. و قدر علاقه به قدرت قوت و طهارت نفس است. و لهذا نفوس مقدسه را با ابدان خود در قبر تعلّق بیشتر است. و جمعی که گناهکار و منجّس باشند ایشان چندان به عذاب مشغولند که از حال بدن غافلند، و ایشان از زیارت صلحا و علما مستفید می شوند».

مرحوم لاهیجی نیز به دو نوع علاقه نفس و بدن تصریح کرده و می گوید با مرگ علاقه نفس با بدن معین قطع می شود ولی با ماده محفوظه الشخص ارتباطش محفوظ است و این علت زیارت قبور است.

کتابهای فلسفی نیز معمولاً به مسأله تجرد نفس و بقاء آن پس از مرگ بدن و حفظ نوعی ارتباط بین نفس و خاکی که در قبر باقی می ماند و نحوه انتفاع زائر از مزور پرداخته اند که نقل کلام آنان ضرورتی ندارد.

زیارت قبور در قرآن کریم

تفسیر جلالین نیز شبیه عبارت بیضاوی وجود دارد. (۴۸۶) بنابراین توقف کردن برای زیارت قبر مؤمن جایز و نماز خواندن نیز جایز است.

زیارت قبور در سنت

روایات بسیاری وجود دارد که دلالت بر جواز زیارت قبور بلکه امر به آن نموده است، این گونه روایات هم در کتابهای شیعه نقل شده و نیز در کتابهای اهل سنت آمده اند.

۱- در بعضی از روایات از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نقل شده که: «من قبلا شما را از زیارت قبور نهی می کردم ولی اکنون به زیارت آنها بروید» (۴۸۷) این روایات بر فرض صحت به معنی آن است که قبلاً نوع اموات، اموات مشرکین بوده است اما پس از آن که تعدادی از مسلمانان وفات یافتند و دیگر به زیارت قبور رفتن زیارت اموات مومنین است نه اموات مشرکین، لذا امر به آن نموده است.

۲- عن رسول الله (صلی الله علیه وآله): «من زار قبری و جبت له شفاعتی» (۴۸۸) هرکس قبر مرا زیارت کند شفاعت من بر او واجب می گردد.

۳- این گونه روایات بسیار زیاد است و در برخی از کتابها آنها را جمع آوری کرده اند و لازم نیست در اینجا نقل شود.

زیارت قبور در نظر فقها

در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» آمده است که: «زیارت قبور برای موعظه شدن و پند برای آخرت گرفتن مستحب است و روز جمعه و پنج شنبه و شنبه تأکید شده است. تنها اختلاف حنبلیان با دیگر مذاهب در آن است که آیا روز پنج شنبه و جمعه با سایر روزها تفاوت دارد یا خیر. و تفاوتی نیست که آن قبرها نزدیک یا دور باشند. و حنبلیان مخالفت کرده و می گویند اگر آن قبرها به قدری دور بودند که احتیاج به مسافرت داشته باشد این سفر مباح است نه مستحب. سپس می گوید: سفر برای زیارت اموات مخصوصاً قبور صالحین مستحب است اما زیارت قبر رسول خدا (صلی الله علیه وآله) از بزرگترین عبادات است» (۴۹۰) بنابراین معلوم می شود که تمام مذاهب اهل سنت سفر برای زیارت رسول خدا را از بهترین عبادتها می دانسته اند و سفر برای زیارت قبر غیر رسول خدا را از عبادتهای مستحب دانسته اند و سفر برای زیارت قبر غیر پیامبر نزد حنبلیان سفر مباح و نزد دیگر مذاهب سفر مستحب است. ولی اصل زیارت با قطع نظر از سفر برای آن مستحب بوده و مورد قبول تمام مذاهب بوده است.

در «مغنی» ابن قدامه نیز ادعای اجماع شده بر آن که زیارت مطلق قبور جایز بلکه مستحب است و زیارت قبر رسول خدا را مستحب می داند. وی می گوید: «بین اهل علم هیچ اختلافی نمی شناسیم که برای مردها

زیارت قبور مباح است، و علی بن سعید گوید از احمد بن حنبل سؤال کردم که انجام دادن زیارت قبور بهتر است یا ترک آن؟ وی پاسخ داد که انجام آن بهتر است و حدیثی را از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نقل کرد که امر به زیارت قبور نموده است.»

و در مورد زیارت قبر پیامبر (صلی الله علیه وآله) می گوید: «زیارت قبر پیامبر مستحب است زیرا دارقطنی از ابن عمر نقل کرده است که پیامبر اکرم فرمود: هرکس به حج می رود پس اگر قبر مرا پس از وفاتم زیارت کند همانند آن است که مرا در زمان حیاتم زیارت کرده است و در روایت دیگری آمده است که هرکس قبر مرا زیارت کند شفاعت من بر او واجب می گردد» (۴۹۲) وی سپس صلوات فرستان مثل شیعه و روبه قبر و پشت به قبله زیارت کردن را مستحب دانسته است.

علامه امینی پس از نقل روایات مربوط به استحباب زیارت رسول خدا (صلی الله علیه وآله) کلمات چهل نفر از فقهای اهل سنت را درباره استحباب زیارت نقل کرده است.

آقای دکتر وهبه زحیلی از علمای معاصر اهل سنت که تمایل به افکار وهابیان داشته و معمولاً بر مخالفت با شیعه تعصب دارد می گوید: «مذهب اهل سنت آن است که روح با فناء بدن فانی نمی شود و پس از مفارقت از بدن گاهی با بدن اتصال برقرار می کند و روایات مستفیضه ای وجود دارد که میت احوال خانواده و اصحاب خود را می بیند و می بیند که نزد او چه کارهایی انجام می شود و خشنود یا ناراحت می شود و روز جمعه قبل از طلوع خورشید میت، زائر خود را می شناسد. و اما حکم زیارت قبور آن است که هیچ اختلافی بین اهل علم در آن نیست که برای مردها زیارت قبور جایز است. حنفیه می گویند زیارت قبور برای زنان و مردان مستحب است، اما رأی جمهور آن است که تنها برای مردها مستحب است و برای زنان مکروه است، و حتی شافعیه گفته اند مستحب است که زیاد به زیارت بروند، و بر قبر مسلمانان سلام کنند و دعا بخوانند، اما بوسیدن قبر مکروه است».

در اینجا ذکر این نکته لازم است که ما در مقام دفاع از تمام آنچه در مشاهد مشرفه انجام می شود نیستیم، و چه بسا اعمال خلاف شرع در ضمن زیارت بعضی از زوار وجود داشته باشد، ولی آنچه بر ما مهم است این که اصل زیارت عقلاً و شرعاً جایز و بلکه ممدوح است، بلکه چیزی که موجب ضلال مردم گردد باید خراب شود. (۴۹۶) اما قبور اولیاء و معصومین موجب رغبت مردم در ثواب و هدایت می شود.

و اما حدیثی که می گوید: «ولا قبراً الاً سویته» (۴۹۷) بسیاری از علماء و تمام عالمان وهابی آن را این گونه معنا می کنند که پیامبر به حضرت علی (علیه السلام) دستور داد که هر قبری را خراب کن و مساوی با زمین قرار ده. و این از باب فرق نگذاشتن بین «تسویه» و «مساواة» است. در حالی که معنای صحیح حدیث این

است که هر قبری را تسویه کن یعنی روی آن را مسطح قرار ده در مقابل آن که بسیاری از مردم آن زمان روی قبر را مثل کوهان شتر افراشته می کردند این حدیث می گوید سطح قبر مسطح باشد نه آن که روی قبر را خراب کن و مساوی سطح زمین قرار ده، و معمولاً همه شارحان کتب حدیث نیز این گونه فهمیده اند و بحث کرده اند که «تسنیم» قبر مستحب است یا خیر.

مهمترین مستند وهابیان بر حرمت سفر زیارت این حدیث است که می فرماید: «لایشد الرحال الا الی ثلاثه مساجد: المسجد الحرام و مسجد النبی و المسجد الاقصی» (۴۹۹) و آنان ادعا کرده اند که مفهوم این حدیث آن است که سفر برای زیارت هر مسجد دیگری جایز نیست و لذا سفر برای زیارت حتی اگرچه زیارت مسجد باشد نیز جایز نیست.

پاسخ این استدلال روشن است زیرا اولاً نقض می شود به روایات زیادی که در کتابهای اهل سنت آمده است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) مکرراً به زیارت مسجد قبا می رفتند. (۵۰۰) در حالی که این حدیث تنها سفر زیارت برای سه مسجد را جایز شمرده است. ثانیاً اگر ظاهر این حدیث مراد باشد معنایش آن است که هرگونه سفری مگر سفر به این سه مسجد حرام است، یعنی سفر برای صله ارحام یا سفر برای تجارت یا سفر برای تفریح نیز حرام باشد، در حالی که این را هیچ کس نمی تواند بپذیرد. ثالثاً استثناء از نفی در این حدیث برای حصر نیست بلکه برای تأکید است و معنایش آن است که در سفر برای زیارت مساجد بهتر آن است که آن سفر برای زیارت این سه مسجد باشد، نه آن که در مقام حصر سفر باشد به آن که تنها برای زیارت این سه مسجد باید باشد.

به هر حال، به نظر وهابیان زیارت کردن خداوند قبر امام آنان احمد بن حنبل را جایز است (۵۰۲) و شرک نمی باشد و ظهور کرامات و خوارق عادت از آن قبر را مجاز و توسل به آن را ممدوح می شمرند، ولی زیارت قبر رسول خدا و اهل بیت او (علیهم السلام) را شرک می دانند!!

گفت: به نظر من استغاثه به معنی عبادت به پیامبر جایز نیست ولی توسل به آن حضرت جایز است. (۵۰۴) ابن کثیر که از شیفتگان ابن تیمیه است می گوید: «ابن تیمیه مخالف زیارت قبور انبیاء و صالحین نبوده است و این تحریف سخنان اوست. به نظر ابن تیمیه زیارت قبور با بستن رحل برای زیارت را غیر از زیارت بدون شدّ رحل می داند. و زیارت بدون بستن رحل را نه تنها حرام نمی داند بلکه آن را مستحب می داند و کتابهایش شاهد آن است. و وی هرگز این را معصیت ندانسته و ادعای اجماع برخلاف آن نکرده است. ابن تیمیه جاهل به سخن پیامبر نیست که فرمود: قبرها را زیارت کنید زیرا آنها شما را به یاد آخرت می اندازد».

به کفر و شرک بودن زیارت و توسل می دهند، مثلاً صریح و به صورت مطلق می گوید: من منکر زیارت قبر پیامبر و منکر زیارت قبر والدین هستم و هرکس آنها را زیارت کند حکم به تکفیر او می کنم. (۵۰۸) در این عبارت دیگر فرقی بین بستن رحل و نبستن رحل نگذاشته اند. به هر حال یکی از ملاکهای توحید و شرک نزد وهابیان آن است که هرکس سفر زیارت می رود اگر کیف خود را ببندد مشرک می شود ولی اگر کیف به دست نداشته باشد یا آن را نبندد موحد می باشد.

در جای دیگری می گویند: «زیارت قبر پیامبر از بهترین اعمال است، و شیخ محمد بن عبدالوهاب نیز معتقد بود که زیارت قبور مستحب است یعنی زیارتی که بدون بستن رحل باشد و این گونه زیارت را پیامبر نیز انجام می داد و آن را تشریع نمود و خود آن حضرت قبراصحاب خود را زیارت می نمود و بر آنان دعا و استغفار می کرد و فرمود هرگاه شمامه زیارت قبور می روید بگویید: «السلام علیکم اهل الدیار من المؤمنین والمسلمین...».

آیا وهابیان اکنون خودشان به این چیزی که آن را افضل اعمال می دانند عمل می کنند، آیا این زیارتی را که سنت رسول خدا بوده است چگونه عمل می کنند؟ و آیا چگونه در این سلام با ضمیر خطاب به امواتی که به نظر وهابیان حیات ندارند و چیزی نمی شنوند خطاب شده است؟!.

توسل و استغاثه

آنچه سبب رسیدن به چیز دیگر و تقرّب به آن است و جمع آن وسائل می باشد و در احادیث نیز به معنی قرب به خدا به کار رفته است. (۵۱۱) و توسل به خداوند یعنی کار نیکی انجام دادن تا به وسیله آن به خداوند نزدیک شود.

در اصطلاح علم کلام و تفسیر نیز هرگاه «توسل» به کار برده می شود به معنی «کل شیء یعتمد به الانسان للوصول الی هدف یعتبر وسیله» (۵۱۳) یعنی انسان به هر چیزی که برای رسیدن به هدفی اعتماد کند آن را وسیله می نامند. و می توان گفت توسل یعنی انسان چیزی را نزد خداوند بفرستد تا وسیله او باشد که خداوند عمل او را مورد قبول قرار دهد.

استغاثه یعنی کسی را به فریاد خواندن و از او کمک خواستن. در مواقع سختی ولی اگر سختی نباشد نداء هست ولی استغاثه نیست. در ادبیات عرب استغاثه از انواع نداء بوده و به معنی منادی را به یاری خواندن است. (۵۱۵) کلماتی از قبیل توسل، استغاثه استعاده، تشفع، استعانه، تبرک، تجوّه، جاه، توجه تقریباً مترادف بوده و به معنی آن است که انسان وسیله نزد خداوند داشته باشد.

قرآن کریم(۵۲۰) و به اعمال صالح مورد توافق همه مسلمانان است. ولی آنچه فعلاً مهم و مورد بحث است توسل به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و ائمه اطهار و اولیای الهی است که وهابیان برخلاف سایر مسلمانان آن را حرام و بلکه شرک می دانند اما سایر مسلمانان آن را از بهترین عبادتها می دانند.

آقای دکتر بوطی می گوید: «توسل به آبرو و مقام پیام اکرم(صلی الله علیه وآله) و صالحان و مقربان چیزی است که در سه قرن اولیه اسلام که بهترین زمانها بوده است هرگز مورد اشکال و اختلافی نبوده است و تمام احادیثی که در این باره به ما رسیده حکایت از آن دارد که صحابه توسل و تبرک می جستند به عرق و مو و آب وضوی رسول خدا و این در صحیح بخاری و مسلم آمده است، و در سنن نسائی به سند صحیح آمده است که شخصی از پیامبر حاجتی خواست آن حضرت فرمود: وضو بگیر و این دعا را بخوان: «اللهم انی اسألك و اتوجه الیک بنبیك محمد نبی الرحمة...» و از این گونه نمونه ها بسیار زیاد است و همه اصحاب همین روش را داشتند تا آن که ابن تیمیه در قرن ۷ و ۸ آمد و گفت توسل به انبیاء و اولیاء در زمان حیاتشان صحیح است ولی پس از وفاتشان توسل به آنان حرام است در حالی که ما هیچ دلیلی بر این تفاوت بین حیات و ممات سراغ نداریم».

خداوند در چند آیه شریفه به پیامبر اکرم دستور داده است که برای مردم استغفار کند.

علامه امینی(رحمه الله) فرموده است: «استغاثه و نداء به اولیاء(علیهم السلام) همان توسل به خداوند متعال به وسیله آنان است و آنان را وسیله قرار دادن نزد خداوند برای برآورده شدن حاجات می باشد، زیرا آنان مقرب و دارای ارزش نزد خدا هستند، و معنای استغاثه و توسل آن است که ذات مقدس آنان اولاً و بالذات دخالت در برآورده شدن حاجات دارند، بلکه آنان مجرای فیض و حلقه وصل واسطه بین خدا و خلق هستند، همانگونه که در تمام کارهای مردم نیز چنین است که برای تقرب به بزرگان و سائلی را پیش می آورند. و این حکم شامل همه اولیاء و صالحین نیز می گردد، گرچه آنان در مراحل قرب به خداوند یکسان نمی باشند. بلکه تمام اینها با توجه به این عقیده مسلم است که لا مؤثر فی الوجود الا الله، و هرگز در مشاهد مشرفه از طرف زوار چیزی غیر از این انجام نمی شود و این هیچ گونه تضادی با توحید ندارد».

و اما دیدگاه وهابیان

- ۱- توسل خورشید به ابوبکر برای آن که کسوفی برای او روی ندهد صحیح است.
- ۲- همچنین توسل حضرت آدم به عمر برای قبول شدن توبه او صحیح است.
- ۳- و نیز توسل پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) به عمر بن الخطاب و التماس دعا به عمر گفتن صحیح است(۵۲۸) و شرک نمی باشد.

۴- و نیز توسل جستن علمای وهابی به ابن تیمیه و استعانت جستن به ابن تیمیه صحیح است.
۵- کسی که موقع بلند کردن چیز سنگینی می گوید «یا علی» این شرک است و از شرک زمان جاهلیت نیز بدتر است.

۶- استغاثه به رسول الله و گفتن «یا رسول الله ادرکنی» شرک است.

۷- هرکس بگوید «یا سیدی اغثنی یا اجرنی» مشرک گردیده و او را باید توبه داد و اگر توبه نکرد کشته می شود.

۸- استغاثه به صاحبان قبور شرک اکبر است و هرکس با آن عقیده بمیرد کافر است و نماز بر او خوانده نمی شود و در قبرستان مسلمانان نباید دفن شود.

کرده و به جای آن توحید را آورده است مثلاً اسلام می گوید این گونه استعاذه بجویید: «عوذ بکلمات الله التامات...» و یا آن که پیامبر اسلام امام حسن و امام حسین (علیهم السلام) را این گونه تعویذ داد: «اعیذکما بکلمات الله تامة...» (۵۳۵) حال باید از این نویسنده سؤال نمود آیات کلمات خداوند عین خداوند می باشند که از طرفی می گوئید استعاذه به غیر خدا شرک است و از طرفی استعاذه به کلمات تامات خداوند جایز است. و آیا عیسی (علیه السلام) کلمه خداوند نبوده است؟ و آیا پیامبر اسلام و اهل بیت او کلمات تامات خداوند نیستند؟ پس تعویذ به آنان چرا شرک باشد؟!.

۱۰- بوصیری کافر است چون گفته است: «یا اکرم الخلق» (۵۳۶) ولی آیا چگونه یک کافر بهترین شعر را درباره پیامبر گفته است، و حتی فلج کامل او بوسیله لباسی که پیامبر در خواب به او اعطا فرمود خوب شد (۵۳۷) در حالی که به نظر موحدان وهابی او کافر بوده است!.

بنابراین استعانت جستن یک فرد مسلمان به پیامبر و اهل بیت او نه تنها جایز نیست بلکه شرک شمرده می شود، بله در روایات صحیح اهل سنت آمده است که توسل حضرت آدم به اهل بیت (علیهم السلام) بوده است (۵۳۸) اما وهابیان چون این را شرک می دانستند برای آن که با توحید سازگار شود گفتند توسل آدم (علیه السلام) به اهل بیت نبوده است بلکه به عمر بن الخطاب بوده است، و در این صورت موافق با توحید می شود!!.

به هر حال توسل به پیامبر و اهل بیت او (علیهم السلام) به نظر شیعه و همه مسلمانان جایز (۵۳۹) و بلکه از بهترین عبادتها شمرده می شود، ولی وهابیان معتقدند که: اولاً توسل باید به دعای پیامبر باشد نه به شخص پیامبر زیرا آن حضرت نعوذ بالله جاه و آبرویی ندارد و با یک جماد تفاوت ندارد. و ثانیاً توسل به پیامبر در صورتی صحیح است که آن حضرت زنده باشد ولی اگر وفات یافته بود این توسل شرک می شود پس ملاک

در توحید و شرک حیات و وفات پیامبر است!! در زمان حیات پیامبر هرکس بگوید «یا رسول الله» این توحید است. اما به مجرد وفات آن حضرت هرکس بگوید «یا رسول الله» شرک می شود!!

به نظر وهابیان

۱- طلب حاجت از میت جایز نیست بلکه شرک است اما استغاثه به زنده در آنچه که قدرت آن را دارد جایز است.

۲- سؤال از زنده در آنچه بر آن قدرت دارد شرک نیست، ولی اگر چیزی را از زنده ای خواستید که قدرت بر آن ندارد یا از مرده خواستید شرک است.

کردن فرزند خود شرک نیست و اگر نصّ نداشتیم این شرک می بود. پس اگر کسی چیزی را از دوست خود سؤال کند که او قدرت آن را ندارد مشرک شده است. و اگر کسی در حال غرق شدن کسی را صدا بزند و او نتواند او را کمک کند او در حال شرک از دنیا رفته است. به نظر آقای ابن باز پیامبر چون برای هیچ کس سود و زبانی ندارد پس خواندن پیامبر

همیشه شرک است، (۵۴۴) ولی خواندن انسانهای دیگر در زمان حیاتشان چون قدرت بر برخی کارها دارند شرک نیست. از طرف دیگر آقای ابن باز باید استغاثه به شهداء را جایز بداند زیرا آنان به نص قرآن کریم زنده اند و ملاک بر توحید و شرک از نظر ایشان حیات و ممات شخص خوانده شده است. و باید بگویید پیامبر از شهداء - نعوذ بالله - پایین تر است و چون میت می باشد استغاثه به او شرک می شود.

دلیلی نداریم که آن حضرت آنها را بشنود: «ولیس فی الادله انه یسمع ذلک» (۵۴۶) و سپس می گوید اینجا از مسائل توقیفی است و جای استدلال عقلی نیست. معلوم نیست چرا آقای ابن باز وقتی دلیلی نمی یابد بر آن که پیامبر بشنود نمی گوید نمی دانیم آن حضرت می شنود یا خیر. بلکه وقتی دلیلی بر شنیدن آن حضرت ندارد صریحاً می گوید پس چون دلیل نداریم می گوییم آن حضرت نمی شنود و هرکس خلاف آن را بگوید کافر و مشرک می شود!! و این در حالی است که خود ایشان می گوید پیامبر در حیات برزخی خود سلام مردم را می شنود.

۵- به عقیده وهابیان موحد واقعی شیخ محمد عبدالوهاب است که صریحاً می گفت اگر قدرت پیدا کنم قبر پیامبر را خراب خواهم کرد. «انّی اقول: لو اقدر علی هدم حجره الرسول (صلی الله علیه وآله) لهدمتها».

و اگر ابنوهاب قبر پیامبر را خراب نکرد به جهت تقیه بوده است، گرچه آنان تقیه را تنها برای شیعیان عیب می گیرند اما خودشان در مواقع لزوم به آن عمل می کنند: «لعلّ السبب فی عدم التعرض لها بالهدم من بین القباب أنّهم رأوا فی هدمها شراً مستطيراً علی العالم الاسلامی یزید فی اختلافه و نزاعه و تفرّق کلمته» (۵۴۹) و شبیه این کلام را در جای دیگر نیز بیان کرده است.

مبرید آنانی که در راه خدا کشته شدند مرده اند بلکه زنده اند. و ما می دانیم که انبیاء (علیهم السلام) افضل از شهداء هستند و باید زنده باشند. علاوه بر آن که زنده بودن شهدا به جهت آن است که روح چون مجرد است وقتی ارتباط آن با بدن قطع شود بدن، میت می گردد ولی روح حیات دارد و نابود نمی شود، و انبیاء بالاترین درجه حیات را دارند. و یکی از عقائد شافعیه آن است که انبیاء زنده هستند (۵۵۲) و در روایات زیادی آمده است که پیامبر زنده است و صدای مردم را می شنود که به برخی از آنها اشاره می شود:

الف: «اکثروا من الصلاة علی ... فنبی الله حی یرزق».

ب: در صحیح بخاری آمده است که پیامبر اکرم در شب معراج با حضرت آدم، یوسف، عیسی، یحیی، ادريس، موسی، هارون، (علیهم السلام) ملاقات کرده و گفتگو نمود. (۵۵۴) و اگر انبیاء (علیه السلام) پس از وفات میت بوده و همچون جماد هستند طبق نظر وهابیان، بنابراین چگونه پیامبر با آنان ملاقات کرده و گفتگو نمود.

ج: درباره اموات نقل شده که پیامبر فرمود: «ما انتم باسمع لما اقول منهم» (۵۵۵) شما زندگان سخنان مرا شنواتر از آنان نیستید. وقتی مردگان شنواتر از زندگان باشند به طریق اولی پیامبران باید شنواتر باشند.

اگر موجودی ادراک داشته باشد و فعالیت، او را موجود زنده می گویند و اگر ادراک نداشت او را میت می گویند و شنیدن یکی از اقسام ادراک است. عبارت ابن باز چنین است: «پیامبر زنده است و حیات برزخی دارد و گفتن السلام علیک» خطاب به پیامبر صحیح است»، (۵۵۷) در جای دیگر می گوید: فرشتگان سلام را به آن حضرت می رسانند ولی «لیس فی الأدلة انه (صلی الله علیه وآله) یسمع ذلک» (۵۵۸) دلیلی نداریم که آن حضرت بشنود.

به آن حضرت توسل می جویند برای استغفار. اگر عیسی (علیه السلام) وجیه در دنیا و آخرت است به طریق اولی پیامبر اسلام وجیه عندالله خواهد بود.

و اما توسل به پیامبر (صلی الله علیه وآله) پس از وفات آن حضرت در میان مسلمانان و صحابه مرسوم و متعارف بوده و تا قرن‌ها پس از آن نیز وجود داشته و کسی در آن خدشه ننموده است که در اینجا چند نمونه از توسل به آن حضرت و دیگر اولیای الهی را ذکر می‌کنیم:

الف: ابن قدامه می‌گوید: «نزد قبر رسول خدا رفته و پشت به قبله و روبروی قبر بایست و بگو خدایا تو فرمودی اگر مردم وقتی گناه می‌کنند نزد پیامبر آمده و استغفار کنند و پیامبر برای آنان استغفار کند خدا را بخشنده خواهند یافت و من اکنون نزد پیامبر تو آمده ام پس مرا از آن مغفرت محروم نفرما».

ب: عمر بن خطاب هنگام قحطی از خداوند به آبروی عباس بن عبدالمطلب تقاضای باران می‌نمود و این جمله را می‌گفت: «اللهم انا كنا نتوسل اليك بنبي فاسقينا، و انا نتوسل اليك بعم نبينا فاسقنا» یعنی خداوندا ما قبلا به پیامبر خود توسل می‌جستیم و ما را سراب می‌نمودی، اکنون به عموی پیامبرمان توسل می‌جوئیم پس ما را سیراب کن، و باران نازل می‌گردد.

ج: در چند روایت آمده است که مردم به آبروی رسول خدا توسل می‌جستند و باران نازل می‌گردید و جناب ابوطالب این شعر را به همین جهت سرود که:

وابيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمه للارامل

که به آبروی آن حضرت از ابر طلب باران می‌گردید.

د: عمر گوید: شنیدم که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) می‌فرمود: «شخصی از یمن به همراه گروهی از آنجا می‌آید که نامش اویس بن عامر قرنی است او مادری دارد که بسیار به آن مادر مهربان است، اگر این اویس چیزی از خداوند طلب نماید حتماً پذیرفته می‌شود، ای عمر اگر بتوانی کاری کنی که او برای تو استغفار نماید چنین کن»، (۵۶۷) در چند روایت دیگر نیز آمده است که پیامبر فرموده: هرکس او را دید از او بخواهد که برایش استغفار کند.

ه: ابن حجر هیثمی گوید: «شافعی درباره اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) سخنان بسیاری دارد به طوری که برخی او را متهم به تشیع می‌کنند، و از سخنان شافعی است که می‌گوید:

«آل النبی ذریعتی و هم الیه وسیلتی»

ارجوبهم اعطی غداً بیدی الیمین صحیفتی

خاندان پیامبر وسیله من هستند، و آنان وسیله تقرب من به سوی خدا هستند. به برکت آنان امیدوارم که در فردای قیامت نامه عمل من به دست راستم داده شود».

و: در روایت دیگری آمده است که شخصی که دید چشم او کم بود خدمت پیامبر(صلی الله علیه وآله)آمده و گفت: شما دعا کنید خداوند مرا عافیت دهد. پیامبر فرمود: اگر بخواهی آن را تأخیر اندازم و آن برای تو بهتر است و اگر بخواهی اکنون دعا کنم. او گفت دعا کن. پیامبر به او فرمود: خوب وضو بگیر و دو رکعت نماز خوانده و این دعا را بخوان: «اللهم انی اسألك و اتوجه الیک بمحمد نبی الرحمة، یا محمد انی قد توجهت بک الی ربی فی حاجتی هذه لتقضى، اللهم فشفعه فی» (۵۷۰) این دعا بسیار شباهت دارد به دعای توسل که در میان شیعیان مرسوم است، و صریحاً جمله «یا محمد» دارد که وهابیان چنین جمله ای را شرک می دانند.

ز: در روایت دیگری آمده است که هرکس از منزل خود به طرف مسجد حرکت می کند بگوید: «اللهم انی اسألك بحق السائلین علیک و ...».

ح: سیوطی در تفسیر آیه شریفه مربوط به توبه حضرت آدم (علیه السلام) کلماتی که خداوند را به آن کلمات خواند تا خداوند توبه او را بپذیرد این چند حدیث را نقل کرده است:

۱- جبرئیل به حضرت آدم گفت بگو: «اللهم انی اسألك بجاه محمد عبدک و کرامته علیک ان تغفرلی خطیئتی».

۲- جبرئیل به حضرت آدم تعلیم داد که بگوید: «اللهم انی اسألك بحق محمد و آل محمد سبحانک لا اله الا انت عملت سوء ...».

۳- رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فرمود: «کلماتی که حضرت آدم بوسیله آنها توبه کرد این بود که گفت: بحق محمد و علی و فاطمة والحسن والحسین الا تبت علی».

ط: ابوجعفر منصور دوانیقی به مالک بن انس گفت: آیا وقتی حاجتی دارم روبه قبله بایستم و دعا بخوانم یا به طرف قبر پیامبر(صلی الله علیه وآله)؟ مالک پاسخ داد: که هرگز صورتت را از پیامبر برنگردان او وسیله تو و پدرت حضرت آدم نزد خدا است تا روز قیامت بلکه روبروی پیامبر بایست و از او شفاعت بطلب.(۵۷۳) در اینجا مالک بن انس که امام دارالهجرة است می گوید پیامبر تا روز قیامت وسیله همه مردم است.

از آنچه گذشت معلوم شد که طبق فقه و روایات اهل سنت مسأله توسل و استغاثه به پیامبر و اهل بیت آن حضرت امری رایج در میان مسلمانان صدر اسلام بوده است، و وهابیان که خود را سلفی و پیرو صحابه و تابعین می دانند باید آن را قبول داشته باشند. و پیامبر با مردن ارزشش کم نمی شود که در زمان حیاتش توسل به او توحید و در وفاتش شرک گردد.

آنچه باعث اشتباه وهابیان شده است فهم نادرست از مسأله شرک است، و مزید و مؤید اشتباه آنان نیز این است که برخی از مردم هنگام توسل به پیامبر یا ائمه (علیهم السلام) می گویند: «یا رسول الله افعَل بی کذا و کذا» و حاجت خود را از آنان طلب می کنند و وهابیان خیال کرده اند که معنای این کلام آن است که آنها مستقل در تأثیر بوده و بدون اذن خداوند می توانند حاجت کسی را برآورده کنند و لذا نسبت شرک به این گویندگان داده اند. در حالی که اولاً هرکس که استغاثه می کند حاجت خود را از خداوند می خواهد نه از ولی و نبی (علیهم السلام). و بر فرض که از آنان بخواهد آنان را مستقل در تأثیر نمی داند. و ثانیاً وهابیان نباید تمام این کارها را حمل بر کفر و شرک کنند بلکه باید به مردم بگویند حاجت خود را از خدا بخواهید و پیامبر و امام را واسطه نزد خداوند بدانید.

ثالثاً اگر خوب دقت شود معلوم می شود که شرک در عقاید وهابیان وجود دارد، زیرا آنان می گویند بین اموات و احیاء تفاوت وجود دارد، احیاء و زندگان مستقل در تأثیر هستند ولی اموات هیچ تأثیر ندارند، پس احیاء مستقل در تأثیر هستند و آنان با این عقیده اثرگذاری را برای غیرخداوند متعال پذیرفته اند و این خود شرک واقعی است.

رابعاً ملاک در توحید و شرک زنده بودن و مردن شخص مورد توسل نیست همچنانکه قدرت داشتن و قدرت نداشتن او و یا عادی بودن آن سبب و غیرعادی بودن آن نیز ملاک نمی باشد بلکه ملاک آن است که اگر استغاثه کننده معتقد به استقلال شخص مدعو در تأثیر باشد و او را در عرض خداوند بداند یا اعتقاد به ربوبیت او داشته باشد در این صورت این استغاثه و توسل شرک است، ولی اگر شخص مدعو را مستقل در تأثیر نداند بلکه او را عبد خدا بداند که با اراده و مشیت الهی و به اذن خدا کار می کند در این صورت استغاثه به او عین توحید و بلکه موجب تقرب به خداوند می گردد.

حکم استغاثه

حکم استغاثه به حسب احکام خمس به پنج قسم تقسیم می شود:

۱- وجوب استغاثه، استغاثه ای که حفظ جان محترم یا عرض بر آن متوقف باشد واجب است مثلاً در موقع جنگ دفاع از جان مسلمانان واجب است و این دفاع اگر احتیاج و توقف داشته باشد بر خواندن عده ای از مردم در این صورت استغاثه واجب است.

۲- حرمت استغاثه، استغاثه به غیر خداوند با اعتقاد به ربوبیت آن مستغاث، و مثل استغاثه برای انجام کارهای حرام.

۳- استحباب استغاثه که استغاثه به خداوند است در تمام امور دینی و کارهای مباح، و نیز استغاثه به اولیای خداوند که استغاثه به آنان برگشت به استغاثه به خداوند می نماید.

۴- کراهت استغاثه مثلاً کسی که خود می تواند کاری را انجام دهد در عین حال از دیگر استغاثه جوید چون طلب حاجت از مردم امر پسندیده ای نیست.

۵- اباحه استغاثه، غیر موارد چهارگانه فوق جای استغاثه مباح است.

مستغاث به یا شخصی که به او استغاثه می شود نیز پنج قسم است:

۱- استغاثه به خداوند متعال. این استغاثه اصل در استغاثه است که باید تمام حوائج را از خداوند متعال طلب نمود، زیرا ربّ و خالق اوست پس نفع و ضرر ما نیز به دست اوست.

۲- استغاثه به انبیاء و اولیاء و ائمه (علیهم السلام). این نوع استغاثه اگر این گونه باشد که کسی آنها را در عرض خدای متعال و مستقل در تأثیر بداند این مسلماً شرک است و حرام می باشد. ولی اگر شخصی به آنان استغاثه جوید با این قصد که آنان وسیله باشند نزد خداوند متعال و خداوند به جهت دعای آنان یا به جهت توجه به آبروی آنان حاجتی را برآورده سازد این نه تنها شرک نیست بلکه عین توحید است. و برخی از مواردی که قبلاً از روایات نقل کردیم شاهد این مطلب بود. و گاهی نیز انسان از خود انبیاء و اولیا چیزی را طلب می کند و از آنان می خواهد که آنان از خداوند چیزی را برای ما طلب نمایند، و به عبارت دیگر از آنان بخواهد که آنان برای شخص استغاثه کننده دعا کنند، این نیز با توحید منافاتی ندارد و برخی از روایات نیز بر آن دلالت داشت. صورت دیگر آن است که شخص استغاثه کننده حاجت خود را از خود نبیّ یا ولیّ طلب نماید و از آنان بخواهد که سودی به او برسانند یا دفع ضرری از او بنمایند و معتقد باشد که نبیّ و ولیّ به اذن خداوند اختیار انجام برخی از کارها را دارند و آن کارها را به اذن خداوند انجام می دهند، به عبارت دیگر نبی یا ولی را مدبّر انجام برخی کارها بداند که آنان این تدبیر را از ناحیه خداوند دارند و خداوند نیز بیکار نیست به طوری که تفویض

امور نموده باشد بلکه خداوند محیط بر کار آنها بوده و آنان چون ممکن الوجودند هر لحظه در تمام کارهای خود محتاج به خداوند می باشند، آنگونه حضرت عیسی (علیه السلام) مرده را زنده می کرد یا کبوتر را می آفرید ولی به اذن خداوند این نیز خلاف توحید نخواهد بود. بنابراین اگر شخصی حاجت خود را از امام معصوم یا صاحب قبر طلب نماید و قصد او این باشد که این امام به اذن خداوند می تواند برخی کارها را انجام دهد این شرک نخواهد بود.

۳- استغاثه به ملائکه یا قرآن یا مسجد، یا ماه رمضان و ... اینها همان حکم استغاثه به پیامبر را دارند.

۴- استغاثه به جن، بت، شیاطین، ارواح خبیثه و ... روشن است که جایز نیست، (۵۷۴) و اگر این استغاثه به همراه اعتقاد به ربوبیت و الوهیت آنها باشد قطعاً شرک خواهد بود.

۵- استغاثه به سایر مخلوقین. مثلاً استغاثه به انسان دیگری برای دفع ظالم یا استغاثه به پزشک در دفع مرض، یا استغاثه به کفار و ... اینها تابع عناوین ثانوی است که گاهی واجب است و گاهی حرام است، و گاهی مباح است.

شکل و صورت استغاثه

۱- استغاثه به خداوند با هر لفظ که باشد خوب است مثلاً انسان بگوید: پناه به خدا می برم، یا بگوید از تو می خواهم یا بگوید خدایا تو را به اسماء حسنی می خوانم که

۲- استغاثه به انبیاء و اولیاء به این صورت که بگوید: یا رسول الله دعا کن که خداوند به من فرزند دهد یا روزی دهد یا مریض مرا شفا دهد. که تمام اینها خوب و عین توحید است.

۳- استغاثه به انبیاء و اولیاء به این صورت که بگوید: خداوند! تو را به حق پیامبرت می خوانم که این حاجت مرا برآورده سازی، یا آن که مریض مرا شفا دهی. این قسم نیز روشن است که هیچ مشکلی ندارد.

۴- استغاثه به انبیاء و اولیاء به این صورت که بگوید: یا رسول الله مریض مرا شفا ده یا مشکل من را حل کن و مقصودش این باشد که تمام کارها به دست خداوند است و پیامبر نیز واسطه نزد خداوند است و اگر پیامبر نیز کاری را انجام دهد به اذن و اراده خداوند انجام می دهد.

پس گرچه تصریح به مقصود نکرده ولی چون مسلمان و موحد است معلوم است که چنین اعتقادی دارد و حمل بر صحت همین اقتضاء را دارد و این در واقع نوعی مجاز است.

۵- استغاثه به انبیاء و اولیاء به این صورت که بگوید: یا رسول الله مریض مرا شفا بده و مقصودش این باشد که رزق و شفا و احیاء و اماته به دست پیامبر است نه خداوند و تفویض امور شده و دست خدا بسته است، در این صورت این استغاثه شرک است.

نقد و بررسی ادله وهابیان بر عدم جواز توسل

بسیاری از کتابهای آنان بدون هیچ استدلالی می گویند استغاثه یا توسل به غیر خدای متعال شرک است، اما در برخی از کتابهای آنان استدلالهایی یافت می شود که آنها را اینجا ذکر می کنیم:

الف: آیه شریفه { وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ * إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ } (۵۷۵) آنانکه به جای او می خوانید - می پرستید - پوست هسته خرمایی - کمترین چیزی - را دارا نیستند، اگر بخوانیدشان خواندن شما را نشنوند و اگر بشنوند پاسختان ندهند و روز رستاخیر به انباز آوردنتان کافر شوند، و هیچ کس تو را مانند خدای آگاه، آگاه نکند. به نظر ابن تیمیه و پیروانش این آیه شریفه دلالت می کند بر آن که هرگونه خواندن و توسل به غیر خداوند شرک است زیرا پرستش غیر خداوند است، به نظر وهابیان طبق این آیه شریفه هرگونه خواندن غیر خدا عبادت غیر خدا است و شرک می باشد.

ولی این استدلال صحیح نیست، زیرا تفسیر این آیه شریفه آن است که مقصود از { الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ } یعنی بت ها و آنچه که به عنوان إله مورد پرستش قرار می گیرد و خداوند می فرماید این بت ها قدرت بر کمترین چیز را ندارند زیرا این اصنام جماداتی هستند که شعور ندارند و اگر شما آنان را بخوانید آنها دعای شما را پاسخ نمی دهند، و اگر سخن شما را بشنوند مثل ملائکه ولی آنها مستقلا و از طرف خودشان قدرت انجام چیزی را ندارند مگر آن که خداوند به آنان اجازه دهد و خداوند به کسی که به عنوان «رب» خوانده شود چنین اجازه ای را نداده است.

روشن است که کلمه «دعا» مترادف و مساوی با کلمه «عبادت» نیست و هر عبادت غیر خدا شرک است اما هر دعا و خواندن غیر خداوند شرک نیست دعا در لغت به معنی مطلق ندا است { لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا } (۵۷۷) اینجا روشن است که دعا به معنی خواندن است نه عبادت. اگر خواندن شخصی همراه با اعتقاد به مالکیت مدعو و ربوبیت او که دنیا و آخرت به دست اوست باشد چنین خواندنی

عبادت است، و در غیر این صورت خواندن به معنی عبادت نخواهد بود. کسی که شخصی را به یاری خود می طلبد او را خوانده و از او استغاثه جسته است و در عین حال او را نپرستیده است.

هر کس عبادت او باشد، (۵۷۹) بلکه به معنی آن است که خواندنی که غایت خضوع و تذلل و عبودیت را به همراه داشته باشد و داعی خود را عبد و مملوک برای مدعو دانسته و مدعو را ربّ خود بداند این خواندن ریشه عبادت است. پس هر خواندنی که در عرض خواندن خدا باشد یعنی مثل اعتقاد به إله بودن خداوند آن خواندن عبادت و شرک است ولی خواندن دیگران به صورت مطلق بدون چنان اعتقادی و طلب حاجت از او نمودن هرگز عبادت نخواهد بود. همچنانکه خواندن کفار نسبت به بت های خود این گونه است که همراه با اعتقاد به مالکیت و ربوبیت آنها است. و کسی که توسل و استغاثه به پیامبر پیدا می کند این خواندن به همراه اعتقاد به ربوبیت و الوهیت پیامبر نیست و شخص دعا کننده هرگز خود را عبد و مملوک و مخلوق پیامبر نمی داند و لذا این خواندن با خواندن خدای متعال بسیار تفاوت دارد.

ب: استدلال دیگر وهابیان تمسک به این آیه شریفه است: { وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ * وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ } (۵۸۰) و کیست گمراه تر از کسی که به جای خدای متعال کسی یا چیزی را می خواند که تا روز رستاخیز او را پاسخ نمی دهد و آنها از خواندن اینان بی خبرند. و چون مردم در رستاخیز برانگیخته شوند پرستیده شدگان دشمن پرستش کنندگان باشند و پرستش ایشان را انکار نمایند. کیفیت استدلال آن است که از این آیات استفاده می شود که مطلق خواندن پرستیدن می باشد و خواندن مردگان، خواندن کسی است که قدرت بر چیزی ندارد و این خواندن عبادت غیر خداوند است و شرک می باشد.

پاسخ این استدلال نیز روشن است زیرا همانگونه که بیان شد خواندن و دعا اعم از پرستش و عبادت است. این آیه خواندنی را که به معنی عبادت است می گوید و خواندن پیامبر و استغاثه به او خواندن به معنی عبادت نیست بلکه نوعی خواندن دیگر است که همراه با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت نیست و به عبارت دیگر دعا بر دو قسم است: ۱- ثناء و مدح خداوند به اسماء حسنی و اذکار. ۲- خواندن و صدا کردن دیگری و قسم اول عبادت است نه قسم دوم و در توسل به انبیاء قسم دوم خواندن است.

ج: آیه شریفه { وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا } (۵۸۱) مسجدها از خداوند است پس کسی را همراه خداوند نخوانید. این آیه دلالت می کند که خواندن باید مخصوص خداوند باشد.

پاسخ این استدلال آن است که اگر هر خواندن غیر خدا کفر و شرک باشد بنابراین از ابتدای تاریخ تا امروز باید حتی یک موحد وجود نداشته باشد. روشن است که مقصود از این خواندنی که مورد نهی قرار گرفته است

خواندن با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت مدعوّ است، آنگونه که کفار در معابد خود بت ها را آنگونه می خوانند، و آنها را صاحب تأثیر استقلال در جهان می دانند و یا اگر آنها را شفیع عندالله می دانند مقصودشان آن است که شفاعت این بت ها اضطراری و ضروری است یعنی دعای آنها قابل ردّ نیست و حتماً باید خداوند در برابر دعای این بت ها تسلیم بوده و خواسته آنها را اجابت نماید. (۵۸۳) و یا آن که مقصود این آیه شریفه آن است که آنچه را شما خیال می کنید شفیع هستند در واقع شفیع نمی باشند اما امام و پیامبر و افراد صالح واقعاً شفیع هستند و باید بین شفیعان دروغین مثل بت ها و شفیعان واقعی مثل انبیاء(علیهم السلام) تفاوت قائل شد. و دعای افراد صالح و اولیای الهی را با دعای جماداتی مثل بت ها فرق بگذارید، و عدم فرق این دو بلاوجه است. پس اگر خواندن حضرت عیسی یا سایر انبیاء(علیهم السلام) به گونه ای باشد که آنان را در عرض خداوند بدانند این خواندن شرک است ولی اگر دعا کننده و شخص توسل جوینده از آنان بخواهد که برای او نزد خداوند دعا کنند در این صورت این توسل جایز است و وجهی بر حرمت آن وجود ندارد.

د: دلیل دیگر وهابیان بر شرک بودن توسل این است که قرآن فرموده: { قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ } (۵۸۴) ترجمه: بگو آن کسان را که به جای او معبود و کارساز پنداشتند بخوانید پس ببیند که آنها نمی توانند گزند را از شما بردارند و نه به سوی دیگر بگردانند، آنهايي را که مشرکان، به عنوان خدایی می خوانند خود به سوی پروردگارشان وسیله می جویند تا کدامیک به خداوند نزدیکتر باشد. پس خواندن هرچیزی که غیرخداوند است شرک است و آنها نمی توانند آسیبی را از انسان دور کنند و اموات نیز قدرت رفع ضرر را ندارند.

پاسخ این استدلال آن است که این آیه شریفه در مقام نفی وساطت بت هایی است که کفار آنها را به عنوان «إله» و «رب» می پرستند، و این آیه به آنان پاسخ می دهد که معبود باید قدرت بر نفع و ضرر داشته باشد و این معبودهایی که مثل بت جماد هستند و قدرت بر انجام هیچ کاری را ندارند اینها را نخوانید چون اینها نمی توانند «رب» باشند. و اما در بحث توسل و استغاثه هرگز شخص مورد توسل و استغاثه پرستش نمی شود. علاوه بر آن که اعتقادی به الوهیت و ربوبیت اولیای الهی وجود ندارد و ثانیاً تمام این استدلال وهابیان بر فرض آن است که انسان با موت نابود شود در حالی که قبلاً گذشت که انبیاء(علیه السلام) با مرگ هرگز نمی میرند بلکه زنده هستند، و وقتی زنده باشند قدرت بر انجام برخی از امور را به اذن خداوند متعال دارند، پس در حال وفات نیز که حیات روح باقی و برقرار است باید قدرت بر انجام برخی از کارها را به اذن الهی داشته باشند.

المَوْتَى} (۵۸۶) یعنی تو نتوانی که مردگان را بشنوی. دلالت دارند بر آن که کسی که مرده است هیچ سخنی را نمی شنود و نمی تواند پاسخ مثبت یا منفی بدهد، و چنین خواندنی که مدعوّ قدرت بر پاسخ ندارد شرک است.

پاسخ اولاً چه دلیلی بر این کلام اقامه شده است که اگر شخص مدعو و مورد توسل مرده بود و چیزی را نشنید در این صورت توسل به او شرک خواهد بود ولی اگر متوسل به سخن دعا خوان را بشنود در این صورت توحید خواهد بود؟! و ثانیاً این آیه در مقام آن است که می گوید افراد مرده دل یا کافر صفت که هرگز از سخنان پیامبر پند و موعظه نمی گیرند مثل اموات می باشند، پس مراد اسماع و شنوندنی است که اثر در قلب بگذارد که این افراد کافر و مرده دل چیزی در دلشان اثر نمی گذارد. و قبلاً گذشت که هم دلیل عقلی و هم نقلی دلالت دارد بر آن که اشخاصی که از دنیا می روند زنده اند و سخنان مردم را می شنوند، پس مراد این نیست که اموات چیزی نمی شنوند بلکه مراد آن است که مرده دلان، چیزی در آنان اثر نمی گذارد.

و: { وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي } (۵۸۷) ترجمه: و چون بندگانم درباره من از تو پرسند، همانا من نزدیکم، خواندن خواننده را آنگاه که مرا بخواند پاسخ می دهم، پس باید دعوت مرا بپذیرند و به من ایمان آورند. برخی از وهابیان گفته اند با وجود این آیه شریفه دیگر چه نیازی به توسل و استغاثه به غیر خداوند است، و هرکس می تواند بدون واسطه خداوند را بخواند و دعایش مورد استجابت نیز قرار می گیرد.

پاسخ: کسی توسل و استغاثه را واجب ندانسته است، خواندن خداوند بدون واسطه ممکن است و هیچ اشکالی ندارد، ولی بحث در این است که اولاً استغاثه مشروع است یا خیر و ثانیاً آیا راه دیگری غیر از دعا کردن و خواندن بدون واسطه وجود دارد یا خیر. به نظر ما توسل مشروع و بلکه مستحب است به دلیل { إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ } (۵۸۹) که رفتن به خدمت پیامبر برای آن که آن حضرت برای مردم دعا کند سبب مغفرت الهی می شود. علاوه بر آن که انبیاء و ائمه (علیهم السلام) مجاری فیض الهی هستند و توسل به آنان توسل به خدای متعال می باشد چون کسی آنان را به عنوان استقلال نمی خواند بلکه به عنوان آن که مقرب عندالله هستند و آنان حاجت کسی را برآورده نمی کنند بلکه وسیله می شوند که خداوند حاجت را برآورده سازد. و جواب سؤال دوم نیز آن است که گرچه دعا کردن بی واسطه و بدون توسل و استغاثه به انبیاء صحیح است ولی منافاتی ندارد که راه دیگری برای رسیدن به مطلوب و حاجت خود وجود داشته باشد که این راه بهتر باشد و زودتر نیز به مقصود برساند و زودتر مورد اجابت قرار گیرد، یعنی توسل پیدا کردن به آنان که خداوند آنها را وسیله نزد خود قرار داده است.

ز: دلیل دیگر وهابیان تمسک به آیه شریفه { إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ } (۵۹۰) است که این آیه شریفه استعانت جستن را منحصر به خداوند کرده است و تنها باید از او استعانت جست، همچنانکه عبادت و پرستش را نیز منحصر در خدای متعال نموده است.

پاسخ: انحصار در عبادت صحیح است و پرستش غیر خداوند حرام است و کسی که به پیامبر توسل می جوید پیامبر را پرستش نکرده است زیرا قبلاً بیان شد که شرط پرستش آن است که عبادت کننده اعتقاد به ربوبیت والوهیت معبود داشته باشد، و کسی پیامبر را ربّ و اله خود نمی داند.

ندارد، پس ملاک در توحید و شرک در استعانت، استقلال و عدم استقلال اسباب و معین است. اگر استعانت جوینده عقیده به استقلال معین در اعانه داشته این شرک خواهد بود ولی اگر معین را موثر به اذن الهی دانست در این صورت منافاتی با توحید ندارد. اگر ملاک استقلال در تاثیر باشد استعانه به میت لغو خواهد بود چون روشن است که میت

هیچ اثری ندارد ولی اگر تأثیر به اذن خداوند باشد با توجه به آن که پیامبران و شهدا زنده هستند و به اذن خدا می توانند در این جهان اثر داشته باشند پس توسل به آنان صحیح است و آنان اثر نیز خواهند داشت. ولی بهتر آن است که گفته شود از نظر وهابیان اگر توسل و استعانت به پیامبر باشد این شرک خواهد بود، ولی اگر استعانت به ابن تیمیه باشد اشکال ندارد و آنان صریحاً استعانت به ابن تیمیه را در آثار خود آورده اند (۵۹۲) و این به نظر آنان منافاتی با توحید ندارد!!

فصل چهارم: واسطه بودن ائمه(علیهم السلام)

آقای دکتر قفاری عنوان این فصل را «اعتقاد شیعه درباره واسطه بودن ائمه(علیهم السلام) بین خدا و خلق» قرار داده است و ضمن مقدمه ای کوتاه ضمن چهار مسأله به بحث از توسل و استغاثه و زیارت پرداخته است. ما نیز ابتدا توضیحی درباره توسل و زیارت ذکر کردیم که در واقع پاسخ همه اشکالات آقای قفاری بود ولی اکنون به بررسی کلمات ایشان به صورت تفصیلی می پردازیم.

وی در مقدمه بحث خود می گوید:

«شیعیان ائمه را واسطه بین خدا و خلق می دانند، و اگر انبیاء(علیهم السلام) واسطه بین خداوند و خلق در تبلیغ امر و نهی الهی بوده اند به نظر شیعه ائمه نیز چنین هستند. و بلکه شیعیان ویژگیهای الهی بر امامان خود قائل هستند مثلاً می گویند دعا قبول نمی شود مگر آن که با نام آنان باشد و استغاثه باید به آنان باشد و حج به مشاهد آنان بهتر از حج به خانه خدا است».

این معنی روشن است که کفر و شرک است و عجیب است که آقای قفاری واسطه بودن را نسبت به انبیاء می پذیرد و نسبت به ائمه انکار می کند، در حالی که واسطه به این معنی مطلقاً شرک است و فرقی بین امام و نبی نیست. اما واسطه در عقیده شیعه به این معنی است که چیزی مؤثر باشد اما مستقل در تأثیر نباشد، مثلاً فرشتگان را واسطه می دانیم یعنی واسطه در تدبیر بوده و به اذن خداوند کار می کنند. (۵۹۵) این واسطه و مؤثر بودن به اذن خداوند اگر دلیل و برهان داشته باشد قابل پذیرفتن است و گرنه خیر مثلاً واسطه بودن بت، یا جن یا اعتقاد به ربوبیت یا ابن الله بودن عیسی یا اعتقاد به ربوبیت ائمه این گونه واسطه بودن حتی اگر چه با اعتقاد به تأثیر به اذن الله باشد غلط است. زیرا ربوبیت آنها دلیل ندارد ولی اگر واسطه ای برهان داشته باشد مثلاً کسی معتقد به ربوبیت ائمه نباشد ولی آنان را مقرب عندالله بداند و بگوید برخی از کارها را آنان می توانند به اذن خداوند انجام دهند این شرک نخواهد بود و هیچ گونه صفت خدایی بر آنان قائل نشده است. و روشن است که وساطت در تبلیغ و رساندن امر و نهی الهی هیچ گونه اثبات صفت خدایی بر آنان نیست.

و اما آن که آقای قفاری می گوید: «به نظر شیعیان دعا قبول نمی شود مگر آن که به اسماء ائمه باشد» پاسخ آن قبلاً گذشت که ما می گوییم خواندن خداوند بدون واسطه صحیح و ممکن است ولی منافاتی ندارد که خواندن خداوند با واسطه قرار دادن ائمه افضل باشد و زودتر مستجاب شود. همچنانکه اشکالی ندارد گفته شود بعضی از دعاها مستجاب نمی شود مگر آن که خداوند را به ائمه(علیهم السلام) بخواند و آنان را واسطه عندالله قرار دهد.

و اما بحث حج به سوی مشاهد مشرفه این را در این فصل آقای قفاری بسیار مفصل مطرح کرده است و ما نیز در آینده به نقد آن می پردازیم.

پاسخ این کلام آن است که واسطه بودن ائمه در تبلیغ امر و نهی الهی که صحیح است و هیچ شائبه ای از شرک ندارد. و انبیاء برای رهایی بشر از شرک در عبادت آمده اند، ولی کسی امامان را پرستش نمی کند. و دو آیه شریفه ای که آقای قفاری به آنها استناد کرده است قبلاً بحث شد و روشن گردید که عبادت و پرستش باید مخصوص خداوند باشد و توسل به ائمه عبادت کردن آنان نیست. این آیات شریفه تنها دلالت دارند بر آن که عبادت و خواندن خداوند بدون واسطه صحیح است همچنانکه از برخی آیات دیگر استفاده می شود که خواندن خداوند با واسطه قرار دادن پیامبر نیز صحیح است. و آنچه از ابن تیمیه نقل شده پاسخ آن این است که واسطه قرار دادن در دفع ضرر و جلب منفعت فی نفسه شرک نیست بلکه چون نظام نظام اسباب و مسببات است اگر این واسطه را کسی مستقل در تأثیر بداند که در عرض خداوند عمل می کند یعنی «تسویه با خداوند» این شرک است ولی اگر آنها را باذن الله موثر بداند و در طول خداوند بداند شرک نخواهد بود. پس ملاک توحید و شرک آن است که اگر آن خواندن همانند خواندن خداوند رب العالمین باشد یعنی مستقل در تأثیر و به عبارت دیگر آن واسطه را ربّ و اله بداند این شرک است، ولی اگر آن واسطه را ممکن الوجود دانسته که در تمام وجودش فقیر و بلکه عین فقر و وابستگی به خداوند باشد و اگر او را مؤثر می داند در جلب منفعت و دفع ضرر باز می گوید لاموثر فی الوجود الا الله و خداوند را مسبب الاسباب دانسته و نه تنها هرسببی را در نهایت می گوید به خداوند می رسد بلکه بگوید که هر سببی در هر اثری که دارد باید وابسته به خداوند باشد و از او مدد بگیرد چنین اعتقادی به واسطه بودن ائمه نه تنها شرک نیست بلکه عین توحید است.

و قبلاً مفصل توضیح داده شد که نفس خواندن ائمه عبادت کردن آنان نمی باشد بلکه خواندن اعم از عبادت است. خواندنی که همراه با غایت خضوع و ذلت از طرف خواننده باشد و معبود را ربّ و مالک و اله بداند این خواندن عبادت است ولی خواندنی که همراه با اعتقاد به ربوبیت مدعو نباشد عبادت نیست و لذا خواندن ائمه با لفظ «یا امیرالمؤمنین» هرگز عبادت آن حضرت به شمار نمی رود.

*

مسأله اول: هدایتی بر مردم جز بوسیله ائمه (علیهم السلام) نیست

آقای قفاری دو حدیث نقل کرده است که آنان که هدایت شده اند تنها از طریق ائمه (علیهم السلام) است و هرکس سراغ آنان نرود نیز به گمراهی رسیده است. سپس می گوید: هدایت به معنی توفیق فقط به دست

خداوند است و هدایت به معنی ارشاد به حق وظیفه انبیاء(علیهم السلام) است و این سخن شیعیان که می گویند هدایت تنها بهوسیله ائمه(علیهم السلام) به دست می آید جرأت بر خداوند است.

نقد و بررسی

قبلاً گفته شد که نفس وجود روایتی در یک کتاب روایی دلیل بر صحت آن یا اعتقاد به صحت آن نیست. ثانیاً روایت اول از جعفر بن محمد مسرور نقل شده است که نه دلیلی بر وثاقت او وجود دارد و نه حتی دلیلی بر مدح و حسن او. (۶۰۰) و چون در این مباحث بحث از سند زیاد اهمیت ندارد به بررسی سند این دو حدیث نمی پردازیم.

ثالثاً هدایت در این دو روایت به معنی دلالت و راهنمایی و ارشاد به سوی حق است و از طرف دیگر روشن است که هدایت همچون توفیق و علم و ... تشکیکی است و درجات و مراتب متفاوتی دارند و حدیث اولی دلالت می کند که بالاترین مرتبه هدایت و ارشاد به حق را مردم بهوسیله غیر ما نمی توانند به دست آورند، و حدیث دوم نیز دلالت می کند بر آن که بالاترین درجه معرفت و شناخت خداوند بهوسیله ائمه اهل بیت برای مردم حاصل می شود. و این دو مطلب کاملاً صحیح است، در حالی که آقای قفاری آن را شرک اکبر دانسته است!! و اما آیه شریفه { مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِی وَمَنْ يُضِلُّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِیّاً مُرْشِداً } (۶۰۱) دلالت می کند که خداوند هرکس را هدایت کند او هدایت شده است ولی دلالت ندارد که هدایت کردن خداوند مستقیماً و مباشرتاً است، بلکه اگر بهوسیله ائمه یا قرآن یا مسجد یا واعظی کسی هدایت شود این هدایت نیز از طرف خداوند است، و لاموثر فی الوجود الاالله. و ذیل آیه می فرماید: هرکس را خداوند گمراه کند برای او راهنمایی وجود نخواهد داشت. روشن است که هدایت ائمه(علیهم السلام) در طول هدایت خداوند است نه در عرض خداوند، و این نوعی شرک است که کسی تصور کند ممکن است خداوند اراده ضلالت کسی را داشته باشد اما ائمه(علیهم السلام) آن شخص را هدایت نمایند. آیه ۵۶ سوره قصص نیز دلالتش همین گونه است.

*

مسأله دوم: دعا با نام ائمه(علیهم السلام)

دعا تنها در صورتی پذیرفته می شود که با نام ائمه باشد.

آقای دکتر قفاری می گوید:

«شیعیان می گویند هرکس خداوند را بدون نام ائمه(علیهم السلام) بخواند رستگار نمی شود و هرکس چنین کند هلاک می گردد، سپس چند حدیث نقل کرده و می گوید دعای انبیاء(علیهم السلام) به نظر شیعه بهوسیله توسل به ائمه مستجاب می گردد سپس گفته است این سخن با نوعی مکر می خواهد اعتقاد به الوهیت ائمه را مطرح کند و هیچ تفاوتی بین این اعتقاد آنان نسبت به ائمه و اعتقاد مشرکان نسبت به بت ها نیست بلکه این عقیده بدتر از شرک مشرکان است زیرا مشرکان در موقع سختی خداوند را می خوانند و در موقع آسایش و رفاه بت را می پرستند ولی شیعیان چه در موقع سختی و چه در موقع آسایش ائمه را می خوانند».

نقد و بررسی

اولاً شرط بحث و مناظره رعایت امانت است خصوصاً در بحثی که آقای قفاری می خواهد طرف مقابل خود را متهم به کفر و شرک نماید.

که حدیث در همان منابعی که ایشان آدرس داده است این گونه است: «... من دعاه بغیرنا هلك» (۶۰۴) و وجود و عدم این ضمیر که به خداوند بر می گردد تعیین کننده مسیر اصلی بحث است. حدیث می گوید هرکس خدا را به ما بخواند رستگار می شود و هرکس خدا را بغیر ما بخواند هلاک می گردد.

ثانیاً آقای قفاری کلمه «اسماء ائمه» را از کجا آورده است در حالی که در این حدیث فقط کلمه «بنا» و کلمه «بغیرنا» وجود داشت و در سایر احادیث این باب کلمه «بحقنا» آمده است پس معلوم می شود که مراد خواندن خداوند به حق ائمه(علیهم السلام) است، نه آن که آقای قفاری تصور کرده است که انسان نام خداوند را ذکر نکند در دعا، و تنها نام ائمه را ذکر کند یعنی حاجت خود را از خدا نخواهد بلکه از ائمه(علیهم السلام) طلب کند.

ثالثاً توسل پیدا کردن انبیاء به اهل بیت پیامبر اسلام(علیهم السلام) چیزی است که اختصاص به کتابهای شیعیان نداشته و در کتابهای اهل سنت نیز وجود دارد مشکل اینجاست که آقای قفاری از احادیث کتابهای خودشان نیز بی اطلاع است، نمونه اش در صفحات آینده ذکر می شود.

رابعاً واسطه قرار دادن ائمه(علیهم السلام) موجب اعتقاد به الوهیت آنان نمی باشد بلکه خود قرآن امر کرده است که وسیله عندالله داشته باشید، و علت این نکته قبلاً در بحث از توسل و استغاثه بیان شد.

خامساً قیاس واسطه قرار دادن ائمه(علیهم السلام) به شرک مشرکان و آن را بدتر

از شرک مشرکان دانستن قیاس مع الفارق است زیرا مشرکان واقعاً بت ها را می خوانند و پرستش می کنند و نفع خود را از آنها می طلبند و در موقع مشکلات فطرت آنان بیدار شده و حاجت خود را از خداوند سؤال می کنند در حالی که شیعیان هرگز ائمه را پرستش نمی کنند و حاجات خود را عموماً از خداوند می خواهند و ائمه را واسطه قرار می دهند که خداوند حاجات آنان را برآورده کند و برای ائمه و هیچ موجود دیگری استقلال در تأثیر قائل نمی باشند، و فقط تأثیر به دست خدای متعال است، و این اصلاً شرک نیست تا چه رسد به آن که بدترین نوع شرک باشد.

*

سپس آقای قفاری می گوید:

«یکی از افتراءات شیعه آن است که می گویند وقتی حضرت آدم خداوند را به حق پنج نفر: محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین خواند خداوند توبه او را پذیرفت و شبیه آن را درباره حضرت نوح و یونس(علیها السلام) می گویند و معنی آیه {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ} (۶۰۵) را همین اسماء پنج تن می دانند».

نقد و بررسی

اولاً به آقای قفاری می گوئیم آنچه در کتابهای حدیثی شیعه آمده است مبنی بر آن که حضرت آدم برای قبول شدن توبه خود به اهل بیت پیامبر(علیهم السلام) متوسل شد در کتابهای روایی آنان نیز عیناً وجود دارد اگر او بگوید آنچه در کتابهای ما آمده است لزوماً به معنی صحت تمام آنها نیست ما نیز خواهیم گفت الکلام هو الکلام. و بهتر بود آقای قفاری به جهت وجود یک روایت در کتابهای شیعه که حکم به کفر و شرک شیعه می کند ابتدا ببیند آیا این حدیث در کتابهای خودشان وجود ندارد و آیا این حکم به کفر و شرک شامل خود او و هم کیشان خودش نمی شود. در چند حدیث اهل سنت آمده است که پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) فرمود: «کلماتی که حضرت آدم به وسیله آنها توبه کرد این بود: «بحق محمد و علی و فاطمه و الحسن و الحسين الاّ تبت علی». (۶۰۷) و این روایات در کتب اهل سنت به حدّ مستفیضه می باشند.

نقد و بررسی

معلوم نیست چرا اگر آقای قفاری بشنود که ائمه و اهل بیت پیامبر در زمان انبیای سابق بوده اند برآشفته گشته و آن را شرک می داند ولی اگر کسی بگوید عمر و ابوبکر حتی قبل از خلقت حضرت آدم وجود داشته اند آن را عین توحید می داند. در منابع اهل سنت آمده است که: «پیامبر فرمود من و ابوبکر و عمر و عثمان و علی هزار

سال قبل از خلقت آدم، نورهایی بر طرف راست عرش خداوند بودیم» (۶۱۲) و ثانیاً برای توسل حضرت آدم ضرورتی ندارد که اصحاب کساء وجود مادی داشته باشند، بلکه توسل به خداوند به آبروی کسانی که بعداً به وجود می آیند نیز صحیح است، گرچه بهتر آن است که گفته شود نور مقدس آنان از قبل از خلقت آدم وجود داشته گرچه بدن و بشره آنان در زمان صدر اسلام پدید آمد.

✱

سپس آقای دکتر قفاری گفته است:

«خواندن اسماء ائمه در دعا خلاف اخلاص بوده و از اسباب ردّ دعا است زیرا شرط قبولی دعا اخلاص است. و ائمه همچون بقیه مردم هستند و همه عبد خدا هستند و به آیه ۱۷۲ سوره نساء و آیه ۹۳ سوره مریم تمسک کرده که تمام موجودات عبد خداوند بوده و فرقی بین آنان نیست، سپس می گوید تربیت شیعی یک تربیت غیر توحیدی است زیرا ملاکش بر توجه به غیر خداوند است نه توجه به خداوند، و در این تربیت شرکی وجود دارد که شرک زمان جاهلیت در برابر آن قابل ذکر نیست، و کلماتی که حضرت آدم از خداوند تلقی کرد این بود که گفت: { رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا ... }.

زیارت سیدالشهداء (علیه السلام) توجه شود که آیا چگونه تربیتی به زائر می دهد: «اشهد انک اقامت الصلاة و آتیت الزکاة، و امرت بالمعروف و نهیت عن المنکر و تلوت الكتاب حق تلاوته و جاهدت فی الله حق جهاده و صبرت علی الاذی فی جنبه و عبدته مخلصاً حتی اتیک الیقین ... اللهم العن الذین کذبوا رسلک و هدموا کعبتک و استحلّوا حرمک والحدوا فی البیت الحرام و حرفوا کتابک و سفکوا دماء اهل بیت نبیک و اظهروا الفساد فی ارضک و استذلّوا عبادک المؤمنین». (۶۱۷) این زیارت تلقین و سفارش به نماز، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، تلاوت قرآن، عبادت مخلصانه می کند و تبرّی و بیزاری می جوید از تکذیب کنندگان پیامبران، و آنان که در حرم خداوند الحاد می کنند و قرآن را می خواهند تحریف کنند و خون اهل بیت را ریخته و فساد در زمین می کنند. این تربیت شیعی است که آقای قفاری آن را تربیت شرک می داند ولی کشتن مسلمانان و اتهام کفر و شرک به آنان زدن و خراب کردن قبر پیامبر را تربیت توحیدی و هابی می داند.

کرده است که آن کلمات این بود که خداوند را به حق اصحاب کساء خواند که خداوند او را ببخشد». (۶۲۱) از آنچه گذشت روشن شد که مفسرانی که گرایش به خلاف اهل بیت (علیهم السلام) دارند آن کلمات را «ربنا ظلمنا انفسنا» معنا کرده اند و آنان که مخالفتی با اهل بیت ندارند هرچند از اهل سنت باشند آن را به اصحاب کساء تفسیر نموده اند. بنابراین معلوم شد که آقای قفاری حتی به کتابهای تفسیری خودشان نیز مراجعه نکرده است.

مسأله سوم: استغاثه به ائمه (علیهم السلام)

آقای قفاری می گوید:

«استغاثه فقط باید به خداوند باشد ولی شیعه استغاثه به امامان خود می کنند در چیزی که جز خداوند متعال کسی قدرت بر آن ندارد. سپس چند نمونه از روایاتی را آورده است که درباره نوشتن رقعہ یا توسل به ائمه (علیهم السلام) است. و می گوید این به معنای صفات خدایی آوردن بر ائمه است، و گاهی نامه می نویسند به مهدی منتظر که معدوم است و ابن تیمیہ گفته است او وجود خارجی ندارد، و آن مهدی از ترس کشته شدن نمی تواند قیام کند ولی شیعیان صفات خدایی بر او اثبات کرده اند».

نقد و بررسی

نوشته اند. (۶۳۰) و با وجود این شواهد دیگر نمی توان گفت که حضرت مهدی حقیقت ندارد و متولد نشده است. به هر حال وقتی ما حضرت مهدی (علیه السلام) را زنده و دارای صفاتی مثل «کاشف البلیه» و «کاشف السوء» و ... می نامیم هرگز صفتی که مختص به خدای متعال باشد بر او اثبات نکرده ایم زیرا هر انسان زنده ای می تواند سوء و بدی را از انسان دیگری برطرف کند به اذن الله، و این صفت در امام زمان (علیه السلام) وجود دارد و هرگز چیزی خلاف توحید نمی باشد.

اما این مسأله که آن حضرت غایب شده است به جهت خوف از قتل و کشته شدن و او نمی تواند خود را حفظ کند پس چگونه حاجات مردم را برآورده سازد پاسخش آن است که آن حضرت الآن بهوسیله غیبت جان خود را حفظ کرده و قدرت بر این حفظ دارد و قدرت بر برآوردن حاجات نیز دارد. علاوه بر آن که او اگر بخواهد ظاهر باشد می تواند جان خود را حفظ کند اما به طریق غیر عادی، و بناء دین بر آن نیست که آنان تمام کارها را از طریق غیر عادی انجام دهند.

مسأله چهارم: حج به مشاهد ائمه (علیهم السلام)

این عنوان عنوان خوبی برای مسأله نیست ولی عادت آقای قفاری آن است که از کلمات متشابه برای منحرف کردن اذهان ساده استفاده کند، اکنون که کلمه حج معنای خاصی پیدا کرده و حقیقت متشرعه شده است برای حج خانه خدا و کمتر به معنی لغوی آن که قصد است، به کار می رود نباید آن را به معنی لغوی به کار برد بدون هیچ گونه اشاره ای به آن، و این در حالی است که خواننده تنها معنای اصطلاحی آن به ذهنش می آید.

آقای قفاری در این مسأله ابتدا کلامی را از ابن تیمیّه نقل کرده که می گوید:

«به نظر شیعه رفتن به مشاهد ائمه برتر از رفتن به زیارت کعبه معظمه است یعنی شرک به خدا بهتر از عبادت خدا است، سپس چندین روایت نقل کرده است که دلالت می کنند که زیارت قبر امام حسین (علیه السلام) برتر از حج و عمره است. و این را نوعی جنون یا زندقه و الحاد شمرده و می گوید این دین مسلمانان نیست بلکه دین مشرکین است و تنها هدفش خراب کردن قبله مسلمانان بلکه هدفشان منصرف کردن مردم از پرستش خداوند به پرستش قبر و نوعی ترویج اباحه گری در دین و دوری از امر و نهی الهی است، و اگر زیارت امام حسین چنین بود لااقل باید قرآن آن را ذکر می کرد و می گوید اگر روایتی برخلاف این روایات باشد آن را حمل بر تقیه می کنند».

نقد و بررسی

این مطلب صحیح است که در روایات بسیاری ثواب زیارت امام حسین (علیه السلام) ذکر شده است و در بعضی از روایات آن را معادل با یک حج و عمره و یا با ۲۰ حج و عمره و یا صد یا هزار حج و عمره قرار داده است. (۶۳۲) و علت اختلاف این روایات نیز به جهت اختلاف مراتب زائرین در اخلاص و معرفت و تقوی و سایر شرایطی است که سبب کمال عمل می گردد. ولی هرگز معنای این روایات آن نیست که زیارت امام حسین (علیه السلام) مقدم بر حج باشد و یا بخواهند حج را ترک کرده و تنها زیارت کربلا را انجام دهند زیرا:

اولاً حج واجب است و زیارت امام حسین به اتفاق همه فقهاء شیعه مستحب است و مستحب هرگز با واجب تعارض پیدا نمی کند، و بلکه هنگام تعارض اصلاً زیارت استحبابی ندارد، «زیارت امام حسین (علیه السلام) گرچه فی نفسه مستحب است لکن استحباب آن مشروط است به آن که با واجب تزاحم پیدا نکند و شارع مقدس وقتی استحباب چیزی را امضاء می کند که موجب ترک واجب یا انجام حرامی نباشد، زیرا مستحبی که موجب ترک واجب بشود آن مستحب مشروعیت ندارد، و لذا شرط صحت انعقاد نذر آن است که آن عمل را جح باشد و مستحبی که موجب ترک واجب شود هیچ گونه رجحانی ندارد» (۶۳۳) پس حتی اگر نذر زیارت امام حسین کرده است و این نذر موجب ترک حج شود نذر او باطل است و باید به حج برود. مسأله تقدم واجب بر مستحب مورد اتفاق همه علمای شیعه است. و در صورت نذر مستحبی که با واجب تعارض داشته باشد باز نظر راجح در علمای شیعه آن است که نذر باطل است و حج مقدم است.

ثانیاً تمام این روایاتی که ثواب زیارت کربلا را چند برابر حج و عمره معرفی کرده است مقصود آن است که حج و عمره استحبابی در مقایسه با زیارت کربلا، زیارت بر آنها مقدم است نه آن که زیارت کربلا را با حج و عمره واجب مقایسه نموده باشد. به دلیل این حدیث: «یا علی من عمرّ قبورکم و تعاهدها فکأنما اعان سلیمان

بن داود علی بناء بیت المقدس، و من زار قبورکم عدل ذلک ثواب سبعین حجه بعد حجه الاسلام» (۶۳۵) یعنی یا علی هرکس قبر شما را تعمیر کند و به آنها رفت و آمد کند گویا سلیمان بن داود را بر ساختن بیت المقدس یاری کرده است، و هرکس به زیارت قبر شما رود این عمل معادل ثواب هفتاد حج پس از حجه الاسلام است. پس زیارت را با هفتاد حج که غیر از حجه الاسلام باشد مقایسه کرده است یعنی یک عمل مستحب را با عمل مستحب دیگر مقایسه کرده است نه آن که یک مستحب را با واجب مقایسه کند.

است که خداوند هیچ عملی را بدون تقوی نمی پذیرد. (۶۳۷) پس کسی که حج را انجام ندهد در حالی که مستطیع بوده است چنانچه به زیارت امام حسین (علیه السلام) برود زیارت او هیچ ثوابی نخواهد داشت، و این شرایط ثواب در کتابهای کلامی نیز آمده است.

رابعاً امام وهابیان احمد بن حنبل و حتی غیر از او از دیگر فقهای اهل سنت اجازه داده اند که برای بیان فضیلت کارهای مستحبی، اموری که حتی ثابت نشده اند روایت شوند. (۶۳۹) بنابراین جایز است برای بیان فضیلت و ثواب زیارت، ثواب هایی که حتی ثابت نشده است نقل شود تا مردم ترغیب به آن بشوند.

خامساً علامه مجلسی فرموده است: «شاید این ثواب ها از باب تفضل باشد یعنی خداوند برای یک زیارت سیدالشهداء (علیه السلام) ثواب صد حج بدهد و برای یک حج چندین برابر صد حج ثواب بدهد. و یا مقصود آن است که به مسلمانان در برابر یک زیارت ثواب صد حجه که به امتهای پیشین می داده است می دهد. و یا مقصود آن است که این ثوابها به جهت اعتبار است مثلاً یک لقمه نان برای انسان کاری را می کند که حتی صد لیوان آب انجام نمی دهد همچنانکه یک لیوان آب کاری می کند که چندین قرص نان آن را انجام نمی دهد و این عبادتها همانند غذای بدن هستند که هرکدام کار و اثر خاصی دارد، بنابراین هیچ کدام جایگزین دیگری نمی شود».

با توجه به این کلام روشن است که نه زیارت جایگزین حج می شود و نه حج جایگزین زیارت می گردد.

سادساً کسی که به زیارت سیدالشهداء (علیه السلام) برود در زیارت آن حضرت می خواند که امام حسین بیست و پنج مرتبه پیاده به حج رفته است (۶۴۱) با آن که مرکب نیز داشته است. و یا دعای عرفه سیدالشهداء در عرفات اظهر من الشمس است، پس خود اینها به زائر یاد می دهد که زیارت خانه خدا مقدم بر هرچیزی است.

زیارت کربلا در روز عرفه

آقای قفاری می گوید:

«چون روایات شیعه ثواب خاصی برای زیارت امام حسین در روز عرفه قرار داده اند معلوم می شود که آنان می خواهند کاری کنند که مردم از حج منصرف شوند. سپس می گوید در بعضی از روایات شیعه به این مقصود اشاره شده است و این که شیعیان معتقدند زوار امام حسین همه انسانهای پاک هستند ولی در میان کسانی که روز عرفه در موقف حاضر شده اند اولاد زنا نیز وجود دارد، و اولاد زنا نزد شیعه یعنی تمام مسلمانان غیر شیعی. سپس کلامی را از فیض کاشانی نقل کرده است که امام حسین باب الله و حبل الله است و حرکت به طرف قبر آن حضرت ثواب دارد سپس می گوید تمام اینها شرک است. و اما علت آن که فقهای شیعه با وجود این روایات باز به مردم می گویند حج بروند برای آن است که آنان می خواهند از کنگره عظیم حج استفاده کنند و شر خود را به همه عالم سرایت دهند و از ترس متهم شدن از طرف سایر مسلمانان به حج می روند و گرنه زیارت کربلا را بر حج ترجیح می دهند».

نقد و بررسی

که اختلافی در آن وجود ندارد. و اما آن که آقای قفاری می گوید آنان می خواهند کاری کنند که مردم از حج منصرف شوند چیزی جز افترا و تهمت و فتنه برانگیزی نیست، و آنچه که در روایت شیعه آمده است ترجیح زیارت امام حسین است بر حج و عمره استحبابی. و هیچ اشکالی ندارد که وقتی دو عمل استحبابی مقایسه شوند یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد. در حالی که آقای قفاری - تعمداً - بین زیارت کربلا که عمل استحبابی است و حج واجب مقایسه کرده و زیارت کربلا را مقدم بر حج واجب دانسته و آن را به شیعه نسبت داده و سپس حکم به کفر و شرک شیعه نموده است. روایتی که وی از معاویه ابن وهب نقل کرده که وی آرزو می کرد ای کاش به حج نرفته بود و به کربلا می رفتا و لا سندش مرسله است و اعتبار ندارد علاوه بر آن که افراد غیر موثق نیز در سند آن وجود دارد. پس از دو جهت ضعف سند دارد. ثانیاً آرزوی خطای معاویه بن وهب را نمی توان به کل شیعه نسبت داد. ثالثاً قرائن و شواهدی وجود دارد که مقصود معاویه بن وهب حج استحبابی بوده است و آرزو می کرد که ای کاش به زیارت کربلا می رفت به جای حج استحبابی. و مقصود از روایتی که می گوید اگر مردم ثواب زیارت امام حسین را بدانند حج نمی روند همان حج استحبابی است.

و اما مسأله اولاد زنا. اولاً آنچه در حدیث آمده این بود که در میان کسانی که در موقف عرفات هستند اولاد زنا وجود دارد، ولی آقای قفاری به شیعه تهمت زده و می گوید شیعیان هر مسلمان غیر شیعی را اولاد زنا می دانند. و از آقای قفاری که هر مسلمان غیر وهابی را متهم به کفر و شرک می کند این گونه نسبت ناروا به شیعه دادن نیز بعید نیست. و ثانیاً طبق روایات شیعه اگر کسی خمس بدهکار باشد ولی خمس ندهد و با آن پول کنیزی را بخرد چنین کنیزی مشترک می باشد زیرا ۵۴ آن از صاحب خمس است، و وطی کردن با کنیز مشترک جایز نیست و فرزند چنین کنیزی اولاد زنا می باشد، (۶۴۶) و این مطلب کاملاً صحیح است، ولی آیا به

نظر آقای قفاری آیا تمام مسلمانان اولاد کنیز بوده و هیچ کدام مادرشان آزاد نبوده است، و آیا تمام این جاریه ها با پول غیر مخمس خریده شده اند؟!

به شرک بودن آن کرده است. وقتی ما امام حسین را باب خدا و ریسمان الهی قرار می دهیم آیا باب خداوند چیزی است در عرض خدا و تسویه با خداوند می شود و آیا باب خدا و حبل خدا دارای مقام الوهیت و ربوبیت است و آیا اگر قرآن حبل الله است قرآن دارای مقام الوهیت و ربوبیت می شود؟! و آقای قفاری اینها را شرک می داند، آیا آقای قفاری آیه شریفه {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} (۶۴۸) را شرک می داند یا این آیه امر به تمسک به شرک کرده است؟!

به هرحال شیعیان سفره حج و زیارت خانه خدا را برای شخص مستطیع واجب می دانند و چون حج عبادت است باید به قصد قربت و با اخلاص انجام شود. گرچه آقای قفاری می گوید سفر شیعیان برای ترس از متهم شدن از طرف سایر مسلمانان و برای ترویج افکار فاسد خودشان می باشد.

افضل اعمال

آقای قفاری می گوید:

«شیعیان نه تنها می گویند زیارت امام حسین افضل از حج است بلکه آن را افضل اعمال می دانند و به این وسیله آنان تمام دستورات دین را فراموش کرده و توجه به قبر را افضل اعمال می دانند و این چیزی جز وحی شیطان به آنان نیست».

بهتر بود آقای قفاری به جای تمسخر و استهزاء کردن به سایر روایات نیز نگاه کند تا مقصود روایات برای او روشن شود، گرچه معلوم است که او مغرضانه می نویسد اینک به برخی روایات شیعه توجه شود:

الف: «افضل الاعمال عندالله ما عمل بالسنة».

ب: «سألته عن افضل ما يتقرب به العباد الى الله عزوجل. قال(عليه السلام) افضل ما يتقرب به العباد الى الله طاعة الله و طاعة رسوله و طاعة اولی الامر».

ج: «سال رجل العالم(علیه السلام)، فقال إِيَّها العالم اخبرني أيّ الاعمال افضل عندالله؟ قال(عليه السلام)مالا يتقبّل عمل الاّ به. فقال و ماذلك؟ قال(عليه السلام) الايمان بالله الذي هوا على الاعمال درجة و اسناها خطأ و اشرفها منزلة».

د: «افضل العبادة العفاف.(۶۵۳) و نیز افضل العبادة عفة البطن والفرج».

و: «الصلاة عمودالدين، الصلاة خير موضوع».

ز: «افضل العبادة قراءة القرآن».

با توجه به روایات فوق و دهها حدیث دیگر مشابه آنها معلوم می شود که افضلیت هر عملی نسبی است، مثلاً برای جلوگیری از شهوترانی افضل اعمال عفاف و پاکدامنی است، در دین افضل اعمال ایمان است، در قرب به خدا افضل اعمال اطاعت خدا است، پس در زیارات مستحبی نیز افضل اعمال و محبوب ترین اعمال زیارت سیدالشهداء(علیه السلام) است.

برتری کربلا از کعبه معظمه!

آقای دکتر قفاری می نویسد:

«بهترین نقطه زمین و برترین مقدسات مسلمانان کعبه معظمه است و شیعیان می خواهند با هر وسیله ممکن دل مردم را از کعبه منصرف کنند و لذا احادیثی را جعل کرده اند که قبر امام حسین افضل از کعبه است تا به این وسیله میان مسلمانان تفرقه ایجاد کنند سپس چند حدیث درباره افضلیت کربلا ذکر کرده و می گوید اگر فضیلت کربلا به وجود بدن امام حسین است پس چرا مدینه که بدن پیامبر را دارد افضل نیست و از اینجا معلوم می شود که هدف آنان تقدیس امام حسین نیست بلکه هدف خراب کردن دین است و آنان که اینها را جعل کرده اند نه عقل دارند و نه دین، و این سخنان آنان قابل پاسخ عقلی نیست و بیشتر به هذیان و سخن دیوانگان شباهت دارد و اگر در کتابهای معتبر آنان نبود من ذکر نمی کردم و این چیزی است که آنان را به وادی ضلالت کشیده است و کسی اینها را می پذیرد که قرآن را کنار گذاشته باشد. و تمام اینها را شخصی به نام صفوان جمال ساخته است و در کتابهای اهل سنت نامی از او وجود ندارد».

نقد و بررسی

تهمت ها و افتراءات نیاز به پاسخ ندارد زیرا همان هذیانها است که خود ایشان به شیعه نسبت داده است.

اما آنچه در کتابهای شیعه درباره معرفی بهترین مکان آمده است:

الف: شیخ صدوق در روایت صحیحہ نقل کرده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «أحبّ الارض الى الله تعالى مكة، و ما تربّة أحبّ الى الله عزوجل من تربتها ولا حجر أحبّ الى الله من حجرها ولا شجر أحبّ الى الله من شجرها ولا جبال أحبّ الى الله من جبالها و لا ماء أحبّ الى الله من ماءها».

ب: عن الصادق (عليه السلام): «إنّ الله تعالى اختار من كل شيء شيئاً، و اختار من الارض موضع الكعبة».

ج: «ما خلق الله تعالى بقعة في الارض أحبّ اليه منها - و او مأبده الى الكعبة - ولا اكرم عز و جل منها».

این گونه روایات دلالت می کند که کعبه معظمه افضل مکانهای روی زمین است. صدر المتألهین صدرای شیرازی فرموده است: «الكعبة بيت الله و اشرف بقاع الارض التي فيها يعبد الله» (۶۶۲) یعنی کعبه خانه خدا است و بهترین مکانی است روی زمین که در آن عبادت خدا می شود.

شهید اول فرموده است: «مذهب اصحاب ما آن است که مکّه اشرف و افضل مکانهای روی زمین است، و عده زیادی از اهل سنت نیز این عقیده را دارند ولی برخی از آنان چون مالک و عده ای دیگر مدینه را بر مکّه مقدم داشته اند».

ظاهر این کلام آن است که اجماعی شیعه آن است که مکّه اشرف مکانها است و اگر اختلافی وجود دارد اختلاف بین اهل سنت است. و شهید فرموده است گرچه روضه رسول خدا افضل مکانهای مدینه است ولی بر مکّه ترجیح ندارد.

مرحوم محمد زمان تبریزی نیز فرموده: «بهترین مکان عالم مکّه است، و بهترین مکان مکّه مسجدالحرام است و بهترین قسمت مسجدالحرام حطیم است» (۶۶۴) وی سپس می گوید گرچه معلوم نیست این مطلب اجماعی شیعه باشد اما به هر حال مقتضای جمع بین روایات همین است که کعبه افضل بقاع روی زمین است و به صاحب سیره حلبیه نسبت داده است که او می گوید اجماع داریم بر این که مدفن پیامبر اکرم حتی از موضع کعبه و بلکه از عرش خداوند نیز افضل است.

بنابراین اختلاف در اهل سنت است که غیر محل کعبه را بر کعبه ترجیح داده اند.

سید ابوالفضل حسینی نیز ضمن تفسیر دعای دوم از ادعیه صحیفه سجادیه فرموده است به نظر شیعه اختلافی نیست که کعبه افضل مکانها است و تنها اختلاف میان اهل سنت است. (۶۶۶) و تمام فقهاء شیعه فتوی داده اند که نماز خواندن در مسجد الحرام ثوابش از نماز خواندن در هر مکان دیگری بیشتر است. ضمناً احادیثی که در «بحارالانوار» نقل شده است در خصوص خلقت زمین کربلا قبل از مکه غالباً از عصری است که هیچ گونه مدح و ذمی در رجال نداشته بلکه شخص مجهولی است که نمی توان به احادیث او اعتماد کرد، و معلوم شد که احادیث صحیح شیعه دلالت بر ترجیح مکه داشت و تقریباً اجماع شیعه نیز بر آن بود، و تنها همکیشان آقای دکتر قفاری مکانهای دیگر را بر کعبه مقدم داشته اند. بنابراین معلوم شد که هذیان در کلمات آقای قفاری است که احادیث صحیح را که فقها طبق آنها فتوی می دهند و اجماع شیعه بر آن است ندیده گرفته و تنها چند حدیث ضعیف پیدا کرده و چیزی که تنها در اهل سنت وجود دارد که ترجیح غیر مکه است بر مکه و بر کعبه به شیعه نسبت داده و شروع به ناسزا گفتن کرده است.

و اما آن که آقای دکتر قفاری گفتند: «جعل کننده این احادیث صفوان جمال است که نزد شیعه ثقه است و در کتابهای اهل سنت که من به آنها رجوع کردم ذکری از او نیافتم».

بهتر بود آقای قفاری به جای آن که کتاب علیه مذهب شیعه و علیه مذهب اهل بیت پیامبر بنویسد زحمت می کشید و کتابهای خودشان را مطالعه می کرد تا مذهب خود را بهتر بشناسد و عجیب است که دانشگاههای عربستان این کتاب را بهترین تحقیق خود معرفی می کنند که این قدر نسبت به مذهب خودشان بی اطلاع است. برای نمونه می گوییم که نام صفوان جمال در کتابهای رجال اهل سنت، با ذکر طبقه و با ذکر راوی و مروی عنه او و با ذکر کتابهای حدیثی که از او حدیث نقل کرده اند آمده است.

نزول فرشتگان بر زوار قبر امام حسین (علیه السلام)

آقای قفاری می گوید:

«مبالغه شیعه درباره زیارت امام حسین به درجه ای رسیده است که هیچ عاقلی نمی تواند بپذیرد زیرا روایات آنان می گوید: پس از زیارت فرشته ای می آید و سلام خداوند را به او رسانده و می گوید عمل خودت را از ابتدا شروع کن که گناهانت بخشیده شد، این سخنان مافوق جنون بوده به طوری که گاهی می گویند خداوند با زوار امام حسین مناجات می کند و این چیز جز کذب و افتراء علی الله نیست، و به این نیز اکتفا ننموده و می گویند خداوند قبر امیرالمؤمنین را زیارت می کند».

آقای دکتر قفاری در مطلب بالا سه نکته ذکر کرده و آنها را فوق جنون دانسته است: ۱- آمدن فرشته نزد زائر امام حسین و بشارت به مغفرت. ۲- مناجات کردن خداوند با زائر امام حسین. ۳- زیارت کردن خداوند حضرت علی را.

برخی از دعاها نیز آمده است: «اللهم اجعلنی ممّن نادیته فاجابک ... فناحیته سرّاً» (۶۷۴) خدايا مرا از کسانی قرار ده که آنان را خوانده ای و تو را اجابت کرده اند و تو با آنان مخفیانه مناجات نموده ای. بنابراین اشکالی ندارد که خداوند با زوار امام حسین مناجات کند، همچنانکه نجوی کردن خداوند با حضرت علی (علیه السلام) در منابع اصلی اهل سنت نقل شده است.

و اما آنچه که آقای قفاری آن را فوق جنون می خواند مسأله زیارت کردن خداوند، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) را. ابن جوزی می گوید: «خداوند هر سال به زیارت قبر احمد بن حنبل می رود» (۶۷۶) آیا این کلام فوق جنون نیست. آری آقای قفاری از کتابهای خودشان بی اطلاع است و مغرضانه متعرض کتابهای شیعه شده و هر رطب و یابسی را به همدیگر پیوند می دهد و نتیجه هایی گرفته که بدتر از آنها دامن گیرد خودشان است.

مناسک مشاهد یا آداب و اعمال زیارت

آقای دکتر قفاری می گوید:

«یکی از واجبات مذهب شیعه زیارت کردن ضریح است و کسی که آن را ترک کند کافر می گردد و علامه مجلسی یک بابی با عنوان واجب بودن و مأمور به بودن زیارت امام حسین قرار داده است و برای این زیارتها مناسکی چون مناسک حج را قرار داده اند. و شیخ مفید نیز کتابی به اسم «مناسک المشاهد» نوشته است و قبر آنان را مثل کعبه قرار داده اند که مورد حج و طواف قرار گیرد، و حدود شصت کتاب در این موضوع نوشته اند تا پایه های این شرک را تقویت نمایند».

گویا یکی از واجبات مذهب وهابیان دروغ گفتن و تهمت زدن به دیگر مسلمانان است. اولاً کسی در شیعه چیزی درباره زیارت ضریح نگفته بلکه بحث درباره زیارت صاحب قبر است. ثانیاً کسی در شیعه زیارت امام حسین (علیه السلام) - و نه زیارت ضریح - را واجب ندانسته بلکه همه فقهاء شیعه می گویند زیارت مستحب مؤکد و از مهمترین عبادات است.

ثالثاً هیچ کس تارک زیارت را کافر نمی داند، اصل زیارت واجب نیست و بر فرض که واجب باشد ترک کننده آن ترک یک مستحب یا واجب نموده و کسی با ترک واجب کافر نمی شود. و عجیب آن است که چیزی را که هرگز حتی یک نفر از شیعه در طول تاریخ تشیع نگفته است آقای قفاری می نویسد و به شیعه نسبت می دهد!! ضمناً استدلال آقای قفاری بر آن که تارک زیارت کافر است این حدیث است: «سألته عن ترک زیارة قبر الحسين (عليه السلام) من غير علة، فقال: هذا رجل من اهل النار» (۶۷۸) در حالی که این حدیث می گوید کسی که بدون عذر زیارت را ترک کند اهل آتش است و اهل آتش بودن تلازمی با کافر بودن ندارد، چه بسا شخصی مسلمان باشد اما به جهت گناه کبیره مستحق آتش باشد. گرچه اهل نار بودن در این حدیث معنای دیگری دارد و آن این که چنین شخصی ایمانش ناقص است و به کمالات بالا نرسیده است و روز قیامت بر آن تأسف می خورد، و شاهد این معنا آن است که در روایات آمده:

الف: کسی که به زیارت امام حسین نرود از ثواب خدا و از جوار پیامبر در بهشت محروم است.

ب: کسی که به زیارت آن حضرت نرود ایمانش ناقص است.

ج: کسی که به زیارت آن حضرت نرود از خیر کثیر محروم شده است.

د: سزاوار نیست تخلف از زیارت آن حضرت. (۶۸۲) و سزاوار نیست به معنی کراهت است.

هـ: هرکس از زیارت آن حضرت روی بگرداند حسرت خواهد داشت.

و: کسی که هر سال به زیارت آن حضرت نمی رود از خیر محروم است.

این روایات همانگونه که کاملاً روشن است دلالت دارد بر آن که ترک زیارت امام حسین (علیه السلام) ترک مستحب است نه ترک واجب، و هرگز تارک آن کافر نیست بلکه از خیر زیادی محروم شده است.

رابعاً مقصود علامه مجلسی نیز از کلمه فرض و مأمور به بودن زیارت امام حسین همان مستحب مؤکد است و این گونه تعبیر در کتابهای فقهی رایج است که مستحب را فرض یا مأموریه بنامند.

مزار می باشند. و در اکثر کتابهایی که در شرح حال شیخ مفید آمده است نام «مناسک المشاهد» جزء تألیفات ایشان نیامده است. بله ابن شهر آشوب گفته است شیخ مفید کتابی بنام «مناسک المزار» دارد، (۶۸۶) و روشن است که نسک در لغت به معنی عبادت است و به کار بردن لفظ مناسک المزار هیچ اشکالی ندارد زیرا به معنی آن است که عبادتهایی که در محل زیارت و در مشاهد انجام می شوند. و اینها عبادت خداوند است که در آن مکان انجام می شود نه عبادت صاحب قبر.

طواف به ضریح

آقای قفاری می گوید:

«مسلمانان اتفاق دارند بر آن که طواف جز به کعبه معظمه جایز نیست ولی علمای شیعی به پیروان خود می گویند طواف به ضریح امامانی که مرده اند جایز است و این شرک را به اهل بیت نیز نسبت داده اند، و اگر در روایتی صریحاً نهی از طواف کرده باشد آن را تأویل می کنند».

نقد و بررسی

این روشن است که عبادت غیر خداوند شرک است ولی آیا هر طوافی عبادت است یا خیر. ابتدا باید معنی طواف را توجه کنیم. کلماتی از قبیل «طوفان» و «طائفه» و «طائف» از ماده «طوف» گرفته شده اند. راغب گوید: «الطوف: المشی حول الشیء» (۶۸۸) راه رفتن دور چیزی را طواف گویند.

پاسخ

اولاً یکی از اصول دین شیعه پرستیدن ضریح نیست، اصول دین شیعیان مشخص است، و جزء فروع دین شیعه نیز نیست بلکه پرستیدن ضریح یا قبر یا امام را شرک می دانند، ولی یکی از اصول دین آقای قفاری تهمت و افتراء زدن به مذهب شیعه است.

این روایات در کتابهای اهل سنت نقل شده که برای ما حجیت ندارند. علاوه بر آن که قرآن مجید دلالت دارد که ساختن مسجد بر سر قبر اشکال ندارد: { قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا }، (۶۹۸) و گذشته از اینها معنای این روایات آن است سجود بر قبر جایز نیست نه آن که نماز خواندن در کنار قبر جایز نباشد یا ساختن مسجد حرام باشد، بلکه باید خود قبر محل سجود نباشد، در روایات شیعه نیز آمده است که: «أَمَّا السُّجُودُ عَلَى الْقَبْرِ فَلَا يَجُوزُ فِي نَافِلَةٍ وَلَا فَرِيضَةٍ وَلَا زِيَارَةٍ».

افتادن یا سجود بر قبر و بوسیدن آن

آقای قفاری می گوید:

«یکی دیگر از اعمال مشاهد افتادن بر قبر و قرار دادن صورت بر آن و بوسیدن آن است، و این افتادن بر قبر همان سجود بوده و خواندن میّتی است که قدرت بر انجام هیچ کاری را ندارد. و می گویند گرچه بوسیدن ضریح دلیل شرعی ندارد ولی چون گذشتگان انجام می داده اند جایز است، در حالی که مسلمانان اجماع دارند

بر این که تنها بوسیدن حجر الاسود جایز است لا غیر و دست کشیدن نیز تنها به رکن یمانی جایز است ولی بوسیدن آن مشروع نیست، پس دست کشیدن و یا بوسیدن غیر حجرالاسود و رکن یمانی از سایر اطراف کعبه معظمه مشروع نیست، و همچنین دست کشیدن و بوسیدن حجره نبویه جایز نیست، اگر اینها شرک نباشد پس چه چیزی شرک است. بلکه این اعمال چیزی است که شرک مشرکان در برابر آن چیزی نیست».

ظاهراً این سخنان احتیاج به جواب علمی نداشته باشد و تنها به ذکر چند پاسخ نقضی اکتفا می شود.

باید وهابیان بوسیدن همسر را نیز شرک بدانند چون این غیر از حجر الاسود و رکن یمانی است. و بوسیدن دست آمریکا و دشمنان خدا به نظر آنان جایز است و بوسیدن ضریح پیامبر شرک است. همچنان که استغاثه به یهود و نصاری جایز است و موافق توحید است و استغاثه به پیامبر شرک است. و آیا چه فرقی بین یک رکن کعبه و رکن دیگر است که وهابیان بوسیدن یکی را توحید و بوسیدن دیگری را شرک می دانند؟!.

به هر حال افتادن بر قبر به معنی سجده کردن بر آن نیست، مثلاً اگر کسی فرزندش از دنیا رفته باشد و اکنون خم شود بر جنازه او و صورت خود را بر آن بگذارد آیا این سجده است؟ و یا کسی که شخص مریضی را که خوابیده است در بغل بگیرد و ببوسد آیا او را سجده کرده است؟!.

قبلاً گفتیم که در سجده شرط است که اعتقاد به ربوبیت و مالکیت مسجود له داشته باشد، و لذا این افتادن بر قبر سجده به شمار نمی رود. و آیا چون بوسیدن ضریح دلیل شرعی ندارد پس شرک می شود و در این صورت بسیاری از امور زندگی را باید شرک دانست حتی بوییدن گل را که دلیل شرعی بر آن نداریم باید وهابیان بگویند شرک است. و چگونه ایشان به پیروی از ابن تیمیه می گوید اجماع مسلمانان بر آن است که تنها بوسیدن حجرالاسود جایز است لا غیر و این اجماع چگونه به دست آمده است. در حالی که خود وهابیان قبول دارند در که در تمام جهان اسلام رفتن سر قبر و تقبیل آن و تبرک به قبر اولیاء و صالحان وجود دارد در عین حال ادعای اجماع مسلمانان بر شرک بودن بوسیدن غیر حجرالاسود بسیار عجیب است.

قبله قرار دادن قبر

آقای قفاری نوشته است که:

«به نظر شیعه روبرو بودن قبر هر چند روی روبروی قبله نباشد لازم است». سپس دو روایت نقل کرده که یکی می گوید قبر مرا قبله قرار ندهید و دیگری می گوید مقدّم شدن بر قبر امام یا مساوی آن نماز خواندن صحیح نیست ولی آقای قفاری این گونه فهمیده است که باید قبر را قبله خود قرار دهد و می گوید به نظر شیعه خوب

است که در نماز پشت به کعبه و روبروی قبر بایستد. آیا چنین دینی که می گوید پشت به کعبه و روبروی قبر نماز بخوانید را چه بنامیم هر اسمی می تواند داشته باشد غیر از اسلام و توحید، و این در حالی است که در کتابهای آنان امر به قبله نیز وجود دارد و این از تناقضات مذهب شیعه است».

نقد و بررسی

این دینی که آقای قفاری نمی داند چه اسمی بر آن بگذارد و می تواند هر اسمی داشته باشد مگر اسم اسلام و توحید، این دین دین اهل سنت و دین خود آقای قفاری است. زیرا آن چیزی که ایشان از کتابهای شیعه نقل کرده است از کتاب بحارالانوار است که مستند فقهی شیعه نیست ولی خود اهل سنت در یکی از مهمترین کتابهای فقهی و فتوایی خود همین مطلب را ذکر کرده اند. ابن قدامه می گوید: «نزد قبر رسول خدا رفته و پشت به قبله و روبروی قبر بایست و بگو: خدایا تو فرمودی اگر مردم وقتی گناه می کنند نزد پیامبر آمده و استغفار کنند و پیامبر نیز برای آنان استغفار کند خدا را بخشنده خواهند یافت، و من اکنون نزد پیامبر تو آمده ام پس مرا از آن مغفرت محروم نفرما». (۷۰۲) آیا نام این دین چیست؟ ثانیاً آقای قفاری عدم جواز تقدم بر قبر امام را به معنی آن دانسته است که باید قبر امام را قبله قرار داد، در حالی که معنای احادیث آن است که باید رعایت ادب و احترام را نمود و تقدم بر قبر معصوم جایز نیست. اما به هر حال از نظر شیعه نماز فقط باید به طرف کعبه معظمه باشد و هر نمازی که به طرف آن نباشد باطل است. و روایات هیچ گونه تعارض و تناقضی از این جهت ندارند، در روایات متعدد و صریح آمده است که باید نماز به طرف قبله باشد و غیر آن باطل است و تمام فقههای شیعه طبق آنها فتوی داده اند، و این روایات هیچ معارض و مزاحمی نیز ندارند.

رویکرد انتقادی به مسأله مشاهد مشرفه

آقای دکتر قفاری معتقد است که:

«مسلمانان یک کعبه دارند که قبله نماز و حاجات آنان است ولی شیعیان به تعداد صریح امامان مرده خود کعبه دارند - گذشته از آن که قبر حضرت علی در نجف و قبر امام حسین در کربلا نیست و این حقایق را اهل تاریخ می شناسند - و این گونه شرک و بدعت در میان اهل سنت نیز وجود دارد ولی شرک نزد شیعه بیشتر است علاوه بر آن که شرک نزد شیعه موافق با اصول آنان است ولی در اهل سنت برخلاف اصول آنان می باشد، لذا شرک در شیعه قابل اصلاح نیست. و احمد کسروی نیز از علمای ایران تصریح کرده که زیارت و توسل و نذر برای قبرها نوعی شرک می باشد. بنابراین شرک جزء مذهب شیعه شده است و لذا مشاهد را آباد کرده و مساجد را معطل کرده اند. در حالی که ضرورتاً پیامبر اکرم چنین دستوری نداده است. و در چند روایت نیز نهی از ساختن مسجد بر محل قبرها نموده است و این نهی، نهی تحریمی است زیرا قبر وسیله ای برای شرک

است، و از این جهت قبرها با یکدیگر تفاوتی ندارند. و در دعا‌های ائمه شیعه آمده است که آنان قدرت بر خیر و مصلحت خود ندارند و این در زمان حیاتشان بوده است، بنابراین پس از وفاتشان به طریق اولی عاجزترند. وقتی امام حسین در این دنیا نمی‌تواند خود را از پلیدی حفظ کند مگر آن که خداوند او را حفظ کند، پس وقت وفاتش عاجزتر خواهد بود».

نقد و بررسی

اولاً همانگونه که قبلاً در بحث توسل و استغاثه بیان شد تعبیر «امامان مرده» صحیح نیست و قرآن کریم شهداء را زنده معرفی کرده است و اعتقاد اهل سنت نیز آن است که پیامبر زنده است - گرچه وهابیان خلاف آن را ادعا می‌کنند - و در روایات متعدد اهل سنت نیز شاهد دارد، و دلیل عقلی نیز می‌گوید مرگ تنها به معنی مفارقت روح از بدن است و بدن می‌میرد ولی روح مرگ ندارد.

ثانیاً شیعیان نیز تنها یک کعبه دارند و حتی قبر امامان خود همه به طرف کعبه است.

ثالثاً مدفن سیدالشهداء (علیه السلام) در کربلا است و هیچ تردیدی در آن وجود ندارد و کسی نیز در آن شک نکرده است مگر آقای قفاری، و محققان تاریخی که آقای قفاری مدعی آنان است وجود خارجی ندارند بلکه درباره محل دفن رأس مبارک امام حسین اختلافاتی هست، و معروف نزد شیعه و نیز اهل سنت آن است که سرمالحق به بدن شده و در کربلا دفن گردید، و منابع متعددی از کتابهای تاریخی و غیرتاریخی از شیعه و اهل سنت بر آن دلالت دارد.

و اما قبر امیرالمؤمنین (علیه السلام) گرچه تا مدتی پنهان بود که بنی امیه و افرادی چون حجاج به آن دسترسی پیدا نکنند ولی ائمه از فرزندان آن حضرت آن قبر را آشکار کردند.

رابعاً آنچه را ایشان و امامش ابن تیمیه به عنوان شرک میان اهل سنت و شیعه معرفی کرده اند، شرک نیست بلکه همان توسل و ابتغاء وسیله است که قرآن امر به آن نموده است و در نظام اسباب و مسببات، تأثیر اسباب قابل انکار نیست و تنها تمام آنها به اذن الله کار می‌کنند و این عین توحید است که هیچ چیزی را در عرض خداوند نمی‌دانیم ولی وهابیان که خیال می‌کنند پذیرفتن تأثیر بعضی موجودات موجب شرک می‌شود چون خیال کرده اند که تأثیر هر چیزی مستقل و بدون ارتباط با خداوند است این شرک خواهد بود، و قبلاً توضیح این بحث گذشت.

خامساً سخنان احمد کسروی هیچ ارزش علمی ندارد و او شخص منحرفی بوده است که تحت تأثیر وهابیان قرار داشته است.

و اما حدیث «و لا قبراً الاً سوّيته» قبلاً توضیح داده شد که بین تسویه و مساوات فرق است و معنای حدیث آن است که قبر را مثل کوهان شتر افراشته نکنند و به معنی مساوی سطح زمین قرار دادن نیست.

مسجد ساختن بر محل قبر قبلاً توضیح داده شد که در قرآن نیز آمده و از آن نهی نشده است و بر فرض وجود نهی، آن نهی، نهی تنزیهی است نه تحریمی زیرا کسی که در قبرستان مسجد بسازد نه تنها عقاب ندارد بلکه ثواب نیز دارد. و تاکنون فقیهی فتوی نداده است که یکی از مبطلات نماز آن است که جلوی مصلی قبر وجود داشته باشد و یا یکی از شرایط مکان نمازگزار آن است که روی قبر نماز نخوانند.

اما مسأله عدم قدرت ائمه بر سود و زیان رساندن به خود یا به مردم پاسخش آن است که آنان در برابر خدای متعال هیچ قدرتی ندارند ولی به اذن خداوند قدرت بر انجام بسیاری از امور را دارند و اگر سیدالشهداء(علیه السلام) در جنگ به صورت ظاهری شکست خورد به جهت آن بود که نمی خواست به صورت غیر طبیعی عمل کند و از قدرتهای الهی که خداوند به او داده است استفاده کند، مثلاً وقتی حضرت علی(علیه السلام) در برابر خیبر را بلند می کند خود تصریح می کند که به قوت بشری نبود بلکه با قدرت ربانی بود، (۷۰۶) استفاده از این قدرت فقط در شرایط خاصی است و امام حسین گرچه این قدرت را داشت ولی از آن در صحنه کربلا استفاده نکرد لذا شهید شد.

فصل پنجم: اختیار حلال و حرام به دست امام است

آقای دکتر قفاری می نویسد:

نموده است - و چند روایت به عنوان شاهد این کلام از کتابهای شیعه نقل کرده است - و این شرک در ربوبیت است زیرا حاکمیت و تشریع از خداوند است و شیعه همانند مسیحیان هستند که امامان خود را همانند احبار و راهب ها، ارباب خود قرار داده اند. و امامان آنان می گویند «مردم عبد ما در اطاعت هستند» با این که خداوند می فرماید: { ما کان لبشر أن یؤتیه الله الكتاب والحکم والنبوءة ثم یقول للناس کونوا عباداً لی من دون الله } (۷۰۸) و حتی شیعیان می گویند امامان آنان می توانند حلال و حرام را بیان کنند و یا کتمان کنند در حالی که آیات و روایات دلالت می کنند بر آن که کتمان کردن احکام خدا جایز نیست. و بلکه شیعیان می گویند ائمه می توانند با جواب های متناقض، مردم را به گمراهی بکشند. بنابراین دین شیعه عبارت است از افتراء بر ائمه خود و بیان نکردن حلال و حرام و حج و کتمان کردن حق و گمراه کردن مردم با جوابهای متناقض».

نقد و بررسی

لازم است در اینجا برای روشن شدن عقیده شیعه به بررسی مسأله ولایت تشریعی و «تفویض» پرداخته و سپس کلام آقای قفاری را تحلیل کنیم.

ولایت تشریعی یا تفویض تشریع احکام

ولایت تشریعی گاهی به معنای اولویت در تصرف در اموال و نفوس مردم به کار می رود (۷۱۰) و گاهی به معنای ولایت بر تشریع و جعل قانون به این معنا که چیز حلالی را حرام یا حرامی را حلال کنند، یا حکم جدیدی آورده یا حکمی را نفی کنند. ولایت تشریعی به معنای اوّل مسلم بوده و کسی در آن تردید ندارد و روشن است که ائمه دارای چنین ولایتی هستند. و اما آنچه محل بحث است و آقای قفاری نیز مورد نقد قرار داده است ولایت تشریعی به معنای دوم است. مقصود از ولایت تشریعی به معنی جعل قانون و تشریع این است که آیا در اسلام «منطقه الفراغ» احکام داریم یا خیر، آیا جایی هست که حکمی نداشته باشد و لذا ائمه (علیهم السلام) از خودشان در آنجا جعل حکم کنند یا آن که حکمی را تغییر دهند یا خیر؟

پاسخ آن است که ولایت تشریعی به این معنا برای پیامبر یا ائمه (علیهم السلام) وجود ندارد و اختصاص به خداوند متعال دارد.

ابتدا باید اقسام تفویض را ذکر کنیم سپس بینیم ادله شرعی و عقلی با کدام قسمت موافقت دارد و معنای روایات روشن گردد، و کدام قسم بر ائمه (علیهم السلام) ثابت است و کدام قسم منفی است.

۱- تفویض در خلق و رزق و تربیت و زنده کردن و میراندن. یعنی ائمه (علیهم السلام) این کارها را با قدرت و اراده خود انجام دهند و فاعل حقیقی آنان می باشند نه خدای متعال. این گونه تفویض کفر است و کسی از شیعیان به آن معتقد نیست.

در روایات چیزی آمده است که خلق و رزق و احیاء و اماته از آنان است به معنی آن است که آنان علت غایی ایجاد هستند، مثلاً وقتی در نهج البلاغه آمده است «نحن صنایع ربنا والناس بعد صنائع لنا» (۷۱۳) به معنی آن است که ما علت غائی آفرینش اشیاء هستیم و خداوند آسمان و زمین را به برکت آنان آفریده است نه به معنی آن باشد که آنان علت فاعلی اشیاء باشند. و شاهد این معنا آن است که امام (علیه السلام) این جمله را خطاب به معاویه نوشت و معاویه دنبال عیب و ایراد بر امام می گردید که به شامیان بگوید و اگر معنای این جمله آن بود که امام خالق و فاعل اشیاء است معاویه به مردم نادان آن زمان شام می گفت علی (علیه السلام) ادعای ربوبیت و الوهیت دارد و بیشترین طعن را به امام می زد. پس باید معنی این کلام چیز دیگری باشد. یعنی همان علت غایی بودن نه علت فاعلی. و به عبارت دیگر «إذا شأواً امرأاً لا یردّ الله مشیتهم».

از آنچه گذشت تصور نشود که بنابراین ولایت تکوینی را انکار کردیم، زیرا ولایت تکوینی بر ائمه (علیهم السلام) ثابت است و در آینده در بحث از فصل دوم از باب دوم کتاب آقای قفاری بحث خواهد شد. ولی آنچه اینجا مهم بود این بود که تفویض به معنی واگذاری تدبیر امور جهان و خلق و رزق به ائمه به طوری که خداوند هیچ کاری نداشته باشد و ائمه مستقل در تصرف باشند را انکار کردیم و یا آن که همیشه اراده خلق و احیاء و اماته به دست ائمه (علیهم السلام) باشد و قدرت به دست خداوند به طوری که فقط اراده از ائمه (علیهم السلام) باشد نه از خداوند.

۳- تفویض در دین و در تشریع احکام، به معنی آن که ائمه (علیهم السلام) هرچه را بخواهند حلال می کنند و هرچه را بخواهند حرام می کنند و تشریع حلال و حرام به دست آنان باشد نه وحی و یا الهام الهی. این گونه تفویض را هیچ شخص متدینی و بلکه هیچ عاقلی نمی گوید و این روشن است که گاهی پیامبر اکرم (علیه السلام) برای پاسخ دادن به یک شخص منتظر وحی می ماند، پس معلوم می شود از نزد خود چیزی را حلال یا حرام نمی کردند. و چون آقای قفاری این گونه تفویض را به شیعه نسبت داده است ادله بطلان این تفویض و معنی روایات را در آینده پس از ذکر اقسام تفویض ذکر می کنیم.

۴- چون پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) - و نه ائمه (علیهم السلام) - کاملترین انسان است و هیچ خواسته ای غیر از خواسته خداوند ندارد و اراده ای غیر از اراده خداوند ندارد ممکن است خداوند این اختیار را به او داده باشد که بعضی امور جزئی را در دین - نه تشریع تمام احکام یا تشریع کلیات - تشریع نماید و این نیز حتماً با وحی و الهام الهی است مثل زیاد کردن رکعت سوم و چهارم نماز.

۵- تفویض امور مخلوقات از قبیل تعلیم و تربیت، سیاست، تبلیغ احکام و ... و آن که قرآن فرموده است: { مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ } (۷۱۵) مراد این گونه امور است.

۶- تفویض بیان علوم و احکام به حسب آنچه که مصلحت می دانند، و چون عقل مردم یکسان نیست و همه در یک سطح نیستند باید برای بعضی ظاهر دین را بگویند و برای برخی باطن آن را، برای بعضی تفسیر آیات را بگویند و برای برخی تأویل آیات شریفه را، و برای بعضی طبق تقیه جواب دهند، و برای بعضی بدون تقیه. و مقصود از حدیثی که می گوید: «علیکم المسأله و لیس علینا الجواب» (۷۱۶) که سؤال کردن بر شما لازم است ولی پاسخ دادن بر ما لازم نیست، همین است یعنی بر ما لازم نیست که حکم الله واقعی را برای همه مردم بگوییم.

۷- تفویض به معنی قضاوت و ولایت، که حکم خداوند را گفته و آن را در میان مردم اجراء کنند.

۸- تفویض در خرج کردن و به مصرف رساندن بیت المال که به چه کسی عطا کنند و به چه شخصی اعطاء نکنند { هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ }.

{ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ } (۷۲۰) و برخی روایات به روشنی استفاده می شود. آنچه که مهم است تفویض به معنای سوم و چهارم است.

تفاوت قسم سوم و چهارم در این است که در قسم سوم تفویض در تشریع به صورت کلی است یعنی جعل و وضع و رفع هر قانونی به دست امام (علیه السلام) باشد و ربطی به وحی نداشته باشد، و در قسم چهارم تفویض در تشریع جزئی است به معنی تطبیق احکام کلی بر مصادیق آن و یا در مواردی حکمی را جعل کردن که در راستا و در حیطه مطابقت با احکام کلی باشد.

به نظر ما قسم سوم تفویض باطل است زیرا:

که: «کتاب علی(علیه السلام) که املاء رسول خدا(صلی الله علیه وآله) است نزد ما است و در این کتاب تمام احکام حتی ارش خدشه نیز وجود دارد»، (۷۲۴) این روایات دلالت می کنند که تمام احکام در قرآن و سنت رسول خدا(صلی الله علیه وآله) وجود دارد و تا روز قیامت ثابت خواهند بود. و ائمه(علیهم السلام) مکرراً فرمودند که ما چیزی از نزد خود و به رأی خود نمی گوییم.

و در روایات متعددی آمده است که تمام کلمات ائمه(علیهم السلام) حدیث پیامبر خدا است. و سند تمام احادیث ائمه اهل بیت(علیهم السلام) به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) می رسد چه آن که صریحاً این سند را ذکر کرده باشند یا خیر.

در کتابهای کلامی شیعه نیز همیشه برای وجوب نصب امام استدلال می کنند به این که امام حافظ شریعت است و مبین احکامی است که رسول خدا کلیات آنها را بیان کرده اما فرصت و زمینه بیان جزئیات آنها پیش نیامده است. (۷۲۷) و هیچ کتاب کلامی شیعه نگفته است که چون احکام دین ناقص بود امام آمده است تا احکام را بگوید و دین را کامل کند یا آنچه را پیامبر گفته است امام آنها را تغییر بدهد. به هر حال به عقیده شیعه نصب امام بر خداوند واجب است تا امام حافظ شریعت باشد و اگر امام نباشد ممکن است افراد منحرف خلل به دین وارد کنند و چیزی از آن کم یا زیاد کنند، پس امام برای حفظ دستورات و امر و نهی الهی است و اگر امام بخواهد از نزد خود چیزی را حلال یا حرام کند این نقض غرض از نصب امام می شود.

آیه الله مکارم چند دلیل آورده است که امام ولایت تشریعی به معنای کم و زیاد کردن احکام خداوند و تحریم حلال و تحریم حرام ندارد: دلیل اول ایشان آن است که تفویض در تشریع به معنی وجود «منطقه الفراغ» در احکام است، یعنی مواردی باشد که خداوند حکم آن را بیان نکرده باشد و لذا امام آن را بیان کند. و یا آن که امام حکمی را که خداوند بیان کرده است بخواهد تغییر دهد. اما قسم اول باطل است زیرا مصداق ندارد و هیچ واقعه ای نیست که حکم شرعی نداشته باشد و خدا و رسول حکم آن را نگفته باشند تا امام بخواهد حکم آن را بیان کند. و قسم دوم نیز باطل است زیرا اجتهاد در مقابل نصّ از نظر شیعه باطل است. دلیل دوم آن که: همه می دانند که شیعه قائل به تخطئه است و معنای این کلام آن است که در هر واقعه ای حکمی وجود دارد و اگر حکمی را که یک مجتهد یا یک حدیث می گوید خلاف حکم خدا بود آن حکم یا حدیث اشتباه است پس معلوم می شود منطقه الفراغ نداریم».

این کلام ایشان از چند جهت جای تأمل دارد، زیرا اولاً ولایت تشریعی ائمه(علیهم السلام) که مورد بحث است صرفاً به معنی بیان احکامی که خداوند بیان نکرده است نمی باشد بلکه این نیز مورد بحث است که اگر در جایی خداوند حکمی را بیان کرده است آیا ائمه(علیهم السلام) می توانند آن حکم را تغییر دهند، بنابراین لازم نیست که تنها بحث را بر روی وجود یا عدم «منطقه الفراغ» متمرکز کنیم. ثانیاً بحث از اجتهاد در مقابل نصّ

مربوط به غیر از ائمه (علیهم السلام) است، زیرا احادیث آنان هرگز اجتهاد آنان نیست تا گفته شود چون اجتهاد در مقابل نقص حرام است پس معلوم می شود ائمه (علیهم السلام) برخلاف احکام خدا چیزی نمی گویند. و ثالثاً مسأله تخطئه نیز مربوط به تخطئه در اجتهاد است و کلمات ائمه (علیهم السلام) ربطی به بحث تصویب و تخطئه ندارد زیرا آنان مجتهد نیستند بلکه کلامشان عین کلام پیامبر است بنابراین بهتر همان است که استدلالهایی که ذکر شد مورد توجه و تأکید قرار گیرد.

کلمات علمای شیعه در مورد تفویض در تشریع

- ۱- شیخ صدوق فرموده است: عقیده ما درباره غلات و موقوفه آن است که آنان کافر به خداوند می باشند.
- ۲- شیخ مفید نیز کلام صدوق را تصدیق کرده و پذیرفته است. (۷۳۰) گرچه احتمال دارد این کلام مرحوم مفید درباره تفویض در خلقت باشد نه تفویض در تشریع.
- ۳- صاحب معالم فرموده است: «معهود و معروف از احوال ائمه (علیهم السلام) آن است که آنان حافظان شرع هستند و تنها طبق آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) نزد آنها قرار داده است حکم می کنند و آنان پس از انقطاع وحی هیچ حکمی را تغییر نمی دهند و امکان ندارد که حکمی را نسخ کنند. و اگر در روایتی آمد که آنان چیزی را واجب می کنند مقصود ولایت بر مال است یعنی وقتی چیزی را به کسی ببخشند آن را بر او حلال کرده اند و اگر نبخشند آن را تحریم کرده اند».
- ۴- شبیه کلام فوق را مرحوم بحرانی دارد.
- ۵- آیه الله مکارم فرموده: «امام معصوم شارع نیست بلکه حافظ شرع است و تفویض در تشریع نوعی از شرک است»، (۷۳۳) و نیز فرموده: «جعل قانون و تشریع احکام تنها سزاوار خدای متعال است».
- ۶- بعضی از علمای شیعه به کار بردن لفظ «شارع» را نه تنها بر ائمه (علیهم السلام)، بلکه حتی بر پیامبر (علیه السلام) نوعی غلو می دانند.
- ۷- ائمه (علیهم السلام) هیچ گونه حکمی از نزد خود جعل نمی کنند.

اگر مقصود آن باشد که خداوند احکامی را جعل کرده است ولی در یک موارد جزئی، اصل حکم کلی و قانون را خدا جعل کرده ولی بیان حدود و تحدید ضوابط آن را به ائمه (علیهم السلام) واگذار کرده است در این صورت

این ولایت تشریعی صحیح است. (۷۳۸) پس معلوم شد که قسم سوم تفویض باطل است ولی قسم چهارم آن قابل پذیرفتن است.

به کلمات او اعتماد می کند و مذهب شیعه را دین مجلسی می نامد نه مذهب اهل بیت (علیهم السلام) (۷۴۰) - نیز فرموده: «اعتقاد به الوهیت ائمه (علیهم السلام) یا این که آنان شریک خداوند در معبود بودن باشند یا در خلق و رزق شریک خدا باشند یا جزء خدایی در آنان حلول کرده باشد یا متحد با خدا شده باشند یا این که آنان علم غیب دارند بدون وحی و الهام از طرف خداوند یا این که کسی بگوید معرفت آنان انسان را از هرگونه عبادتی بی نیاز می کند و هرگناهی مجاز می شود تمام اینها غلو و الحاد و کفر و خروج از دین است و دلیل عقلی و نقلی بر آن دلالت دارد. و ائمه (علیهم السلام) نیز از کسانی که چنین اعتقاداتی داشته اند تبری جسته و حتی امر به قتل آنان کرده اند. و اگر چیزی در روایات به گوش شما خورد که احتمال این امور را داشت یا آن احادیث تأویل صحیح دارند و یا این که از مجعولات غالیان می باشند».

و بهترین حدیث در مورد تفویض در تشریع این است که می فرماید: «ما هرگز طبق رأی و هوای نفس خود چیزی به مردم نمی گوئیم که در این صورت هلاک می شویم بلکه ما آنچه از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) نزد ما است به مردم می گوئیم که اینها را از ائمه (علیهم السلام) پیشین ارث برده ایم». (۷۴۲) بنابراین آنان هرگز چیزی را از نزد خود و برخلاف حکم خدا و سنت پیامبر نمی گویند.

آیه الله مصباح یزدی فرموده است: «ولایت تشریعی آن است که خداوند قانون و امر و نهی مقرر داشته است، و اگر کسی برای خداوند ربوبیت تشریعی قائل نباشد نخستین مرتبه اسلام را فاقد است، زیرا نصاب توحید که برای مسلمان بودن ضرورت دارد اعتقاد به توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی و تشریعی است، ابلیس با آن که خداوند را خالق و ربّ تکوینی می دانست و به معادهم اعتقاد داشت از دیدگاه قرآن کافر است به دلیل انکار ربوبیت تشریعی الهی و سرپیچی از فرمان حق تعالی. خدای متعال در قرآن در مقام ملامت یهودیان و مسیحیان می گوید: { اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ } شکی نیست که نه یهود و نه نصاری بزرگان کنیسه و کلیسا را خدا و آفریننده و هستی بخش نمی دانستند بلکه آنان را فقط صاحب اختیار در تشریع و قانونگذاری می دانستند در واقع اینان احبار و راهبان را ربّ تشریعی قلمداد می کردند، یعنی اختیار امر حلال و حرام کارها را به دست بزرگان کنیسه و کلیسا می دادند. ولی مسلمانان معتقدند که همانگونه که خلقت و تکوین منسوب به خدا است تشریع و قانونگذاری هم منتسب به اوست و هیچ کس دیگر را در کنار خدا صاحب حق قانونگذاری نمی شمارند، بنابراین در نظر مسلمانان هم ربوبیت تکوینی و هم ربوبیت تشریعی منحصرأ از آن خدا است، بنابر ربوبیت تشریعی الهی همه شؤون تدبیر و اداره جامعه باید به خداوند انتساب یابد».

پس معلوم شد که به عقیده شیعیان حق تشریع و امر و نهی منحصرأ از خداوند است و پیامبر و ائمه(علیهم السلام) می توانند در امور جزئی و اجرائی حکومت از باب اذن و اجازه الهی و با امضای خدای متعال امر و نهی کنند و اینها در طول امر و نهی خدا است نه در عرض آن و دین پیامبر کامل بوده و چیزی باقی نمانده که به ائمه(علیهم السلام) تفویض شود یا آنان از دلخواه خود بخواهند حکم کنند، و هرچه حکم کرده اند گرفته شده از نور وحی و رسالت است.

ایشان فرمود: «یکی از ارکان توحید، ایمان به آن است که تنها مشرّع خداوند است ... ولی به نظر شیعه خداوند تشریع حلال و حرام را به ائمه(علیهم السلام) تفویض نموده است» (۷۴۸) با توجه به آنچه گذشت روشن شد که عقیده شیعه آن است که تنها مشرّع خداوند است و به کار بردن لفظ «شارع» حتی در مورد پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) جایز نیست و اختصاص به خداوند دارد. و هرکدام از علمای شیعه که به این بحث پرداخته اند تفویض در تشریع را نوعی شرک و الحاد دانسته اند و کلمات آنان نقل شد. و آقای قفاری که به بحارالانوار مراجعه کرده است احادیث ج ۲۵، ص ۳۴۲ را دیده است اما توضیح علامه مجلسی در ص ۳۴۳ را یا ندیده یا نخواست است که ببیند که علامه صریحاً تفویض در تشریع را شرک دانسته و می گوید عقیده شیعه چیزی غیر از توحید در تشریع نیست. به هرحال آقای قفاری مصداق این شعر است که می گوید:

قل للذی یدعی فی العلم فلسفه حفظت شیئاً و غابت عنک اشیاء

قفاری به توضیحی که علامه مجلسی درباره این احادیث ذکر کرده است مراجعه نکرده تا معنی حدیث را بفهمد؟! ثانیاً چرا به سایر احادیث که صریحاً جعل حلال و حرام را مخصوص خداوند می داند و توحید در تشریع و قانونگذاری را مطرح کرده است مراجعه ننموده است؟! ثالثاً وقتی علمای شیعه تصریح کرده اند که عقیده به تفویض در تشریع نوعی شرک است چگونه باز آقای قفاری یک حدیث را یافته و آن را به عنوان عقیده به تمام شیعیان نسبت داده و حکم به کفر و شرک شیعیان نموده است؟! رابعاً مهمّ فهم معنای حدیث است در حدیث اوّل کلمه «واو» در جمله «والعطاء والمنع» عطف تفسیری است و در حدیث دوم جمله «اصابه شیء من اعمال الظالمین» کاملاً روشن و واضح است که مالی را می گوید که از اعمال ظلمه به دست کسی می رسد و این همان معنای هشتم از اقسام تفویض است یعنی ائمه(علیهم السلام) ولایت بر بیت المال داشته و مصرف کردن آن به دست ائمه(علیهم السلام) است پس اگر آنان چیزی از بیت المال را به کسی بدهند بر او حلال است و گرنه حرام است و چون در زمان امام باقر(علیه السلام) هنوز بنی امیه در رأس حکومت بودند و بنی امیه را ما کافر می دانیم نه مؤمن فاسق - گرچه به نظر آقای قفاری افرادی مثل یزید که وحی را قبول نداشت و هرگناهی را مرتکب می شد خلیفه پیامبر و رئیس حکومت اسلامی بودند (۷۵۱) - و بیت المال در دست بنی امیه بود پس اگر بنی امیه چیزی را به کسی می دادند آن مال برگیرنده آن حرام بود، زیرا بیت المال از غیر طریق ولایت شرعی به دست او رسیده است و اگر ائمه(علیهم السلام) که صاحبان ولایت شرعی

هستند اجازه می داند آن مال حلال می شد وگرنه حرام بود. و بسیار عجیب است که آقای قفاری این نکته واضح را نفهمیده و فراوان در اینجا بحث کرده که شیعیان ائمه خود را ربّ در تشریح می دانند و از این گونه تهمت ها فراوان به شیعه زده است.

و اما آن که آقای قفاری می گوید: «امامان آنان می گویند: مردم عبد ما در اطاعت هستند» (۷۵۲) پاسخ این کلام گذشت که خود ائمه (علیهم السلام) فرمودند یکی از ظلم هایی که به ما شده است همین تهمت است که می گویند آنان گفته اند مردم عبد ما هستند در حالی که ما هرگز چنین سخنی نگفته ایم. و اگر مردم عبد ما بودند پس چگونه ما در این بازار مسلمانان خرید و فروش می کنیم بله ما گفته ایم مردم باید ولایت ما را دین دین داشته باشد و آنان این سخن را تحریف کرده اند.

و اما مسأله کتمان کردن پاسخ یا جواب های متناقض دادن پاسخ این کلام آن است که یکی از مغالطه های آقای قفاری آن است که سکوت را با کتمان مترادف دانسته است. در حالی که سکوت با کتمان تفاوت دارد از جهت معنی و از جهت حکم. حکم سکوت جواز است و حکم کتمان حق حرمت است. و تمام احادیثی که آقای قفاری نقل کرده است تنها دلالت دارند بر آن که امام (علیه السلام) می تواند در جواب سائل سکوت کند. و سکوت از گفتن حق جایز است و حتی در بعضی روایات سکوت از گفتن حکمی را به خداوند نیز نسبت داده اند «ان الله سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیاناً» (۷۵۴) ولی آقای قفاری این احادیث را شاهد آورده است بر آن که امام می تواند کتمان حق نماید. و به تعبیر دقیق تر می توان گفت خود این عمل آقای قفاری نوعی کتمان حق است که حدیث سکوت را می گوید ولی آقای قفاری به آن اشاره ای نکرده و بگوید امامان شیعه می توانند کتمان حق نمایند.

و اما جواب های متناقض دادن ائمه (علیهم السلام) این نیز یکی از مغالطه ها و بلکه بهتر بگوییم از تهمت های آقای قفاری است زیرا در روایات جوابهای مختلف وجود دارد اما متناقض وجود ندارد - مگر آن که آقای قفاری فرق بین مختلفین و متناقضین را نداند که در این صورت گناهی بر ما نیست و تنها بی سوادى آقای قفاری است - و علت این اختلاف در جواب این است که ظرفیت سؤال کنندگان یکسان نیست و چون باید هرکسی را به اندازه عقل او پاسخ داد قهراً جوابها متفاوت می شوند اگر آقای قفاری به بحارالانوار مراجعه می کرد یک باب کامل در این موضوع می یافت که خود ائمه (علیهم السلام) علت آن را توضیح داده اند. (۷۵۵) و ممکن است به جهت تقیه گاهی مختلف جواب دهند. و یا آن که برای یک شخص تفسیر آیه ای را بگویند و برای دیگری تأویل آن آیه را و برای شخص دیگر باطن دیگری از باطن های قرآن را. و این عین هدایت است و ربطی به ضلالت ندارد. همچنانکه مسأله تقطیع روایات، نقل به معنا شدن روایات، ضایع شدن و از بین رفتن برخی روایات، تدریجی بودن بیان احکام و شنیدن یک عام بدون خاص یا خاص بدون عام و ... می تواند از علت های اختلاف روایات باشد. کما این که نیازهای مختلف افراد و ذهنیت آنان و محل و منطقه ای که آن

سائل یا راوی در آنجا بوده است و امام طبق نیاز او پاسخ داده است می تواند علت دیگری بر این اختلاف روایات باشد.

در پایان این بحث اشاره به این نکته می کنیم که امامان شیعه (علیه السلام) هرگز حلالی را حرام و حرامی را حلال نکردند در عین حال آقای قفاری تهمت عوض کردن احکام خدا را به آنان وارد کرد، ولی رؤسای مذهب اهل سنت و نیز حنبلیان حلال خدا را حرام و حرام را حلال کرده اند و آقای قفاری از کنار آنها با سکوت - و به قول خودش با کتمان - می گذرد مثل:

الف: با این که علمای اهل سنت قبول دارند که در معنی «سجود» تراب و ارض نهفته است و باید سجود بر ارض باشد، (۷۵۶) ولی ابن تیمیه - که تغییر احکام خدا به او تفویض شده است - می گوید: «با این که مهر مستحب است ولی چون شعار شیعه شده است بهتر است این مستحب ترک شود زیرا مصلحت جدایی از شیعیان و مخالفت با آنان از مصلحت انجام مستحب بیشتر است». (۷۵۷) برخی دیگر از علمای وهابی نیز چنین فتوایی داده اند.

ج: آیه شریفه { فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ } (۷۶۰) کلمه «ارجلکم» که منصوب است عطف بر محل «برؤوسکم» است نه آن که عطف بر «ایدیکم» باشد زیرا فاصله شدن به جمله یا حتی به مفرد بین معطوف و معطوف علیه جایز نیست. پس قرآن دلالت دارد بر مسح پا ولی اهل سنت پا را می شویند.

زمان پیامبر و ابوبکر جایز بود و سپس عمر از آن نهی کرد. (۷۶۲) و قوشچی از عمر بن خطاب نقل کرده که او سه چیز را حرام کرد.

د: آیه فوق دلالت می کند که وضو باید از آرنج به طرف سرانگشتان باشد ولی اهل سنت بر خلاف آیه در وضو از انگشتان به طرف آرنج می شویند.

و: جهر به «بسم الله الرحمن الرحيم» که در عهد رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بوده است. (۷۶۴) و امثال اینها بسیار است. آیا آقای قفاری اینها را تحلیل حرام و تحریم حلال نمی داند و یا آن که چون توسط عمر بن خطاب انجام شده است اشکال ندارد و شرک نیست ولی اگر غیر عمر این کارها را انجام دهد شرک می باشد؟!

فصل ششم : شفا بودن تربت قبر امام حسین (علیه السلام)

آقای قفاری می نویسد:

نقد و بررسی

اولاً هرگز شیعیان نمی گویند «تنها وسیله شفاء از دردها، تربت امام حسین (علیه السلام) است»، بلکه تربت را یکی از وسائل شفاء از دردها می دانند. و چگونه آقای قفاری می گوید این برخلاف عقل و نقل و حسّ و مشاهده است که در تربت امام حسین (علیه السلام) شفا باشد آیا ایشان احادیث خود اهل سنت را ملاحظه کرده است؟ ثانیاً هرگز شیعیان از خود تربت طلب شفا نمی کنند بلکه تربت را همانند دارو می دانند. و عجیب است که آقای قفاری از طرفی می گوید شفا فقط به دست خداوند است و از طرف دیگر می گوید اسباب طبیعی را ما قبول داریم. اگر این دو کلام را قابل جمع می داند پس باید تربت را نیز در ردیف علل و اسباب قرار دهد. ثالثاً در روایاتی که آقای قفاری نقل نکرده است - و عمداً از کنار آنها گذشته است زیرا اگر آنها را نقل می کرد دیگر نمی توانست تهمت شرک و کفر به شیعه دهد - مکرراً جملاّتی آمده است که دلالت می کند شفا به دست خداوند است و هرگز کسی شفا را از تربت نمی خواهد بلکه می گوید خدایا تو شفا را در این تربت قرار بدهد که اینک برخی از این روایات را اشاره می کنیم:

الف: هرکس می خواهد از تربت امام حسین (علیه السلام) استفاده کند این دعا را بخواند: «اللهم ربّ هذه التربة المبارکة و ربّ الوصی الذی وارثه صلّ علی محمد و آل محمد و اجعله علماً نافعاً و رزقاً واسعاً و شفاءً من کلّ داء».

ب: «اللهم انّی اسألك بحق هذه الطینة و بحق الملک الذی اخذها و بحق النبی الذی قبضها و بحق الوصی الذی حلّ فیها صل علی محمد و اهل بیته و اجعل فیها شفاءً من کلّ داء».

و دهها روایت نقل شده که همه آنها با همین تعبیرات است.

ج: «هو امان باذن الله».

د: «شفاه الله من تلك العلة».

این روایات صریحاً دلالت می کنند که شفا به دست خداوند است و کسی که از تربت استفاده می کند باید معتقد باشد که خداوند شفا را در این تربت نهاده است بنابراین چیزی را از خود تربت طلب نکرده است تا آقای قفاری خیال کند شرک شده است. البته شرط آن که تربت امام حسین برای شفای از مرض اثر کند آن است که آن شخص یقین و اعتقاد به آن تربت داشته باشد، (۷۷۳) و لذا اگر آقای قفاری می گوید دیدیم که تربت اثر نکرد به جهت این فقدان شرط بوده است، علاوه بر آن که تربت هیچ گاه علت تامه برای شفای از مرض نیست.

تحلیل عقلی مسأله تربت

یوسف بتواند چشم یعقوب را شفا بخشد، (۷۷۶) و تمام اینها علل و اسباب غیرطبیعی هستند. و خاک قبر سیدالشهداء (علیه السلام) نیز نمونه ای از این قبیل می باشد.

و در روایات اهل سنت نیز نمونه های بسیار زیادی از تبرک صحابه به خاک، محل نشستن، آب، موی و لباس پیامبر (صلی الله علیه و آله) وجود دارد و این شاهد می شود که تبرک پیدا کردن به خاک قبر امام حسین که فرزند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است اشکالی ندارد.

- الف: صحابه به منبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تبرک می جستند.
- ب: پیامبر (صلی الله علیه و آله) موی سر خود را حلق نموده و آن را برای تبرک به مردم داد.
- ج: مردم لباس پیامبر (صلی الله علیه و آله) را برای استشفای مریضها استفاده می کردند.
- د: پیامبر موی خود را اصلاح می کرد و اصحاب آن موها را جمع می کردند برای تبرک.
- ه: مردم عرق پیامبر را جمع می کردند برای تبرک خود و فرزندانشان.
- و: آب دهان پیامبر (صلی الله علیه و آله) سبب شفای درد چشم حضرت علی (علیه السلام) شد.
- ز: تبرک جستن مردم به یک نخ موی پیامبر (صلی الله علیه و آله).
- ح: مردم از ظرفی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) آب می آشامیده است تبرک می جستند.
- ط: و اما برداشتن تربت امام حسین (علیه السلام) توسط پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در منابع بسیار زیادی نقل شده است که چون نقل کردن آنها بسیار گسترده و طولانی است نمونه ای از آنها را نقل و به ذکر آدرس بقیه اکتفا می کنیم.

۱- «نعمی الیّ الحسین و اتیتُ بتربته و اخبرت بقاتله» (۷۸۶) خبر ناگوار حسین برای من آورده شد و نیز تربت او برایم آورده شد و قتل او نیز برایم ذکر شد.

۲- «نعمی الی حبیبی حسینُ اتیتُ بترتته» (۷۸۷) خبر شهادت دوستم حسین برایم آورده شد و تربت او نیز برایم آورده شد.

۳- ای عایشه فرشته ای که هرگز بر من وارد نشده بود اکنون بر من وارد شد و خبرم داد که این فرزندم کشته می شود و آن فرشته دست برد و مقداری تربت او را به من داد.

۴- جبرئیل به من خبر داد که این فرزندم شهید می شود و تربت او را به من داد.

۵- جبرئیل به من خبر داد که فرزندم شهید می شود. گفتم تربت او را به من نشان ده، او مقداری خاک قرمز برایم آورد.

ع- پیامبر (صلی الله علیه وآله) تربت امام حسین را به ام سلمه تحویل داد.

با توجه به آنچه گذشت باز معلوم شد که در این مسأله نیز همچون مسائل قبلی آقای دکتر قفاری از آثار و منابع اهل سنت بی خبر بوده است. و عجیب آن است که محمد بن عبدالوهاب هرگونه تبرکی را کفر می داند (۷۹۲) و نیز ابن تیمیه آن را کفر می داند در حالی که وقتی ابن تیمیه مرد مردم به دیدن و بوسیدن جنازه او تبرک می جستند، و حتی آبی که برای غسل میت ابن تیمیه آورده شده بود و اضافه آمد آن را به عنوان تبرک خوردند، و باقی مانده سدر غسل او را و حتی لباس های ابن تیمیه را با قیمت گزاف خریده و به عنوان تبرک بردند و پس از دفن او تا مدتها مردم شب و روز به قبر او می رفتند تبرک می جستند. (۷۹۳) گویا این مردم سخنان ابن تیمیه را قبول نداشتند.

به هر حال فرقی بین خاک قبر امام حسین و موی سر رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و آب دهان آن حضرت نیست و همه آنها می توانند به اذن خداوند مؤثر باشند.

فصل هفتم : دعا کردن شیعیان به طلسم و استغاثه به مجهول

آقای قفاری گفته است:

«نوعی دیگر از شرک شیعیان آن است که حرزها و حجابهایی دارند که آنها را می نویسند و از آنها شفا می طلبند، قرآن فرموده است { وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا } (۷۹۴) و چون این حرزها خواندن غیر خدا است چون اسماء خدا توقیفی است و همان است که در کتاب و سنت آمده است پس اینها شرک به خداوند می باشند و این کلمات بی معنا است مثل کلمه «آهیا شراهیا» همچنانکه استغاثه آنان به مجهول و میت و شخص غایب از دیده ها شرک اکبری است که خداوند آن را نمی بخشد و استغاثه به جن دارند در حالی که قرآن فرموده استغاثه به جن از روش جاهلیت اولی است و شرک به خداوند است».

نقد و بررسی

که برای دفع چشم زخم بسته می شود یا به گردن آویزند. (۷۹۷) و طلسم یعنی خط و شماره هایی که جادوگر به کار می برد یا سخن پیچیده و معما گونه و مبهم.

در این مسأله آقای قفاری با شیعیان موافق است که استعانه و استعاذه به اسماء الهی و به کلمات خداوند جایز است و شرک نیست. گرچه اسم خداوند غیر از ذات مقدس الهی است و آقای قفاری مکرر می گوید استعاذه به غیر خداوند جایز نیست اما به هر حال باید بپذیرد که اسم خداوند و کلمات خداوند غیر از ذات مقدس الهی بوده و در عین حال استعاذه به آنها صحیح است. و با آن که صدها حرز و استعاذه و حجاب - بدون مبالغه کلمه صدها را به کار برده ایم - در جلد ۹۴ بحارالانوار نقل شده است و همه آنها با عباراتی از قبیل: «اللهم الیک التجأت»، «بسم الله و بالله، ربّ احترزت بک و توکلت علیک»، «اعوذ بکلمات الله»، «اعیذ نفسی بالله الذی...»، «اعیذک یا فلان بالاحد الصمد» و... (۷۹۹) می باشد چگونه آقای قفاری اینها را ندیده است و آیا اینها شرک است یا توحید.

نیز در قرآن کریم آمده است؟!، احتمال دارد مقصود از کتاب در این آیه شریفه لوح محفوظ باشد و در این صورت هیچ چیزی نیست که در آن کتاب نباشد، و اگر مراد قرآن کریم باشد معنایش آن است که هیچ چیز مربوط به هدایت نیست که در قرآن نیامده باشد و جواز خواندن خداوند به اسم های غیرعربی از بعضی آیات شریفه استفاده می شود. (۸۰۲) و تمام آنچه را که آقای قفاری ذکر کرده است یا نام های خداوند به زبان های دیگر است و یا رمز به نامهای مبارک خدا است.

حرام بودن این عمل آن است که به سراغ کاهنان و جادوگران رفته اند، و سحر و کهنات حرام است. ولی اگر شخصی به انسان دیگری پناه ببرد و از او استغاثه جوید و معتقد باشد که موثر اصلی خداوند است و هیچ کس و هیچ چیزی مستقلاً و در عرض خداوند نمی تواند دارای اثر باشد بلکه تأثیر کردن و کمک کردن آنها همه به اذن الله است این هرگز خلاف توحید نیست. و روشن است که جنیان نیز موجوداتی مثل انسانها هستند که حیات دارند و شعور و اراده داشته و حرکتی سریع دارند و مومن و صالح و فاسق و کافر در آنان هست. و همچنان که می توان به یک انسان دیگر گفت که کمک به ما بکند اگر مسلمانی از یک جنّی کمک بخواهد این شرک نیست. و یکی از سخنان عجیب آقای قفاری آن است که در این جا فرموده: «استغاثه به شخص غایب از دیده ها شرک اکبر است» گاهی آقای قفاری ملاک در توحید و شرک را این می داند که استغاثه به افراد زنده جایز است و به افراد مرده شرک است، و گاهی می گوید استغاثه به افراد زنده در آنچه قدرت بر آن دارند توحید است و استغاثه به کسی در آنچه قدرت ندارد شرک است و در اینجا می گوید ملاک و مرز بین توحید و شرک حضور و غیبت کسی است که او را می خوانند اگر نبود بلکه در اطاق دیگری بود که شما او را نمی دیدید در این صورت صدا کردن او را و کمک خواستن از او شرک می باشد. پس کسی را که به چشم نمی بینیم نباید صدا کنیم و گرنه شرک می شود!!! و اما آیه شریفه {وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ} (۸۰۴) هرگز منافاتی با توسل به اسباب و عوامل طبیعی و غیرطبیعی ندارد، زیرا انسان هرگاه به هر وسیله ای نیز تمسک کند در واقع خداوند است که کشف ضرر نموده است و سر هر سفره بنشستم خدا رزاق بود.

فصل هشتم : استخاره

یکی از مباحث مشترک در کتابهای حدیثی شیعه و اهل سنت مسأله «استخاره» است ابتدا سخن آقای قفاری را نقل و نقد خواهیم کرد آنگاه به توضیح حقیقت استخاره می پردازیم:

آقای قفاری می گوید:

«اعراب جاهلی هرگاه می خواستند مسافرت یا جنگ بروند بر یک کاغذ یا چوب می نوشتند «انجام ده» و بر دیگری می نوشتند «انجام نده» و یک عدد دیگر را خالی گذاشته و چیزی نمی نوشتند و سپس یکی از آنها را بیرون آورده و طبق آن عمل می کردند و این را «ازلام» گویند، انصاب شرک در عبادت است و ازلام شرک در علم و طلب دانستن علم غیب الهی. و شیعیان این ازلام را گرفته و نام آن را استخاره گذاشته اند، و استخاره آنان گرچه ابتداء با ازلام تفاوت دارد به جهت نماز و دعا - هرچند آن نماز بدعت است - ولی سرانجام شبیه همان ازلام مشرکین است. و چند نمونه از استخاره ها را بیان کرده و می گوید اینها ریشه جاهلی دارد که می خواهند لباس اسلام به آن بپوشند. و استخاره ای که در اسلام آمده آن است که بخاری و احمد حنبل نقل کرده اند که هرگاه شخصی می خواهد کاری را انجام دهد دو رکعت نماز غیرواجب بخواند و دعایی را تلاوت کند. این استخاره در کتابهای مسلمانان - یعنی اهل سنت - آمده و این گرچه در کتابهای آنان نیز وجود دارد ولی آن را از باب تقیه می دانند ولی استخاره خودشان را قبول دارند و می گویند نزد قبر امام حسین باشد تا شرک آن بیشتر شود و این در حالی است که قرآن یافتن و به دست آوردن قسمت و مقدرات را بهوسیله ازلام حرام نموده و شرک دانسته است و این روش شیعیان است که هرچه در کتابهای خودشان باشد و در کتاب مسلمانان - مقصودش اهل سنت است - نباشد آن را صحیح می دانند و استخاره به رقعہ تنها در کتابهای آنان است و لذا آن را صحیح می دانند و بهوسیله رقعہ مراد و مقصود خداوند را می خواهند به دست آورند، که مثل عمل مشرکان است».

نقد و بررسی

ازلام که در آیه ۵ سوره مائده از آن به عنوان فسق یاد شده و در آیه ۹۳ همان سوره امر به دوری کردن از آن کرده است جمع زَلَم به معنی تیر کوچک چوبی است این تیرهای کوچک چوبی را برای فال گیری نیز به کار می بردند. ازلام بر سه قسم بوده است:

- ۱- ازلام قمار که آنها را «قداح المیسر العشره» تیرهای دهگانه قمار می نامیدند.
- ۲- ازلام امر و نهی که سه تیری بود که بر آن «بکن»، «نکن»، «پوچ» نوشته شده بود.

۳- ازلام احکام که مهمترین قسم ازلام بود و سه تیری بود که بر آن نوشته شده بود «منکم»، «من غیرکم»، «العقل = یعنی دیه داده شود»، «پوچ». و با این ازلام در حضور بت هبل قرعه می زدند که مثلاً قاتل چه کسی است یا این بچه زنزاده است یا خیر.

و چون یک آیه تقسیم به ازلام را منع کرده است مقصود نوع اوّل و سوم ازلام است و آیه دیگر ازلام را در سیاق میسر و انصاب ذکر کرده است پس باز شاهد است که نوع اوّل مراد است که قمار می باشد یا نوع سوم است که باید در حضور بت انجام شود. بنابراین این آیات ظهوری در ازلام به معنی دوم ندارند. و بر فرض که شخصی ادعا کند که این آیات شریفه اطلاق دارند، استخاره در شیعه ربطی به «ازلام» ندارد و اگر ازلام از عمل مشرکان است استخاره از عمل موحدان است به برخی از دعاهاى مربوط به استخاره که قبل از استخاره باید قرائت نمود توجه شود:

الف: اللهم فتول یا مولای اختیار خیر الاوقات لحركتی و سکونی

ب: اللهم فارشدنی الی مرضاتک و طاعتک ... (۸۰۸).

ج: اللهم انی استخیرک فیما عقد علیه رأیی ... (۸۰۹).

د: یا الله انی اشاورک فی امری هذا و انت خیر مستشارو مشیر فاشر علیّ بما فیه صلاح و حسن عاقبه.

و امثال این گونه دعاها بسیار زیاد است که در همه آنها طلب مشورت و خیر از خدای متعال است. سیدبن طاوس فرموده است: «در دعاهاى استخاره گفته می شود هرکس بر مخلوقی اعتماد کند سعادت نمی یابد و کسی که بر خداوند اعتماد کند شقی نخواهد شد و ائمه(علیهم السلام) تنها اعتمادشان در به دست آوردن راه صحیح بر خداوند متعال است نه بر مردم».

سپس آقای قفاری می گوید: «گرچه استخاره در ابتدا با ازلام متفاوت است به این که در استخاره نماز و دعا هست ولی این نماز بدعت است و سرانجام استخاره با ازلام نیز یکی است». پاسخ این کلام آن است که این نمازی که شیعیان می گویند با نمازی که خود آقای قفاری از طریق احمد حنبل و بخاری نقل کرده است هیچ تفاوتی ندارد و اگر آنچه را که شیعیان می گویند شرک و بدعت است پس نمازی را که آقای قفاری نیز می گوید شرک است. و اما تفاوت استخاره با ازلام در چند چیز است: اولاً استخاره برای کشف مجهول نیست بلکه نوعی تفأل است ولی ازلام برای کشف مجهول است و تفأل نمی باشد. و ثانیاً برای تشخیص قاتل از غیر قاتل و حلال زاده یا حرام زاده بودن هر شخصی شرع راههای مشخصی قرار داده است و کسی که از طریق ازلام بخواهد آنها را به دست آورد از راه غیرشرعی وارد شده است و علت اصلی حرام بودن رجوع به کاهنان و جادوگران همین است، ولی استخاره مربوط به مواردی است که شرع مقدس هیچ حکمی در مورد آن ندارد و چیزی که حکم شرعی آن روشن است جای استخاره نیست و تنها استخاره در کارهای مباهی است که الزام یا

منع شرعی نداشته و با مشورت نیز به نتیجه نرسد. ثالثاً استخاره ای که در شیعه رواج دارد استخاره به رقعہ و کاغذ نیست بلکه استخاره به قرآن مجید و تسبیح است که هیچ ارتباطی با اِزلام ندارد.

نکته دیگر آن که آقای قفاری در این عبارت خود مسلمانان را به اهل سنت تفسیر کرده و شیعه را در مقابل مسلمان قرار داده است و این آیا طبق کدام مدرک و سند دینی است که مسلمان یعنی اهل سنت. آیا هرکس شهادتین بگوید مسلمان نیست؟ بله اسلام وهابی گری آن است که هرکس در یک مسأله فرعی مخالف با ابن تیمیه یا ابنوهاب باشد او را غیر مسلمان معرفی می کنند و در اسلام وهابی گری می توان صدها شاهی که در کتابهای شیعه وجود دارد و دلالت می کند در استخاره طلب خیر و یاری تنها از خداوند شده است را نادیده گرفت و بعضی احادیث ضعیف السند را ملاک قرار داده و صدر و ذیل آنها را حذف کرد تا قرائن آنها از بین برود و به دلخواه آقای قفاری معنا کرد و آنگاه حکم به کفر آنان نمود!!.

نیست که ما نفس مخالفت با اهل سنت را پسندیده می دانیم بلکه به جهت آن است که اهل سنت تعمّد داشتند که هرچه از حضرت علی(علیه السلام) و سایر اهل بیت(علیهم السلام) نقل شده است با آنها مخالفت کنند و هرچه در کلام اهل بیت می دیدند خلاف آن را عمل می کردند(۸۱۳) به همین جهت ما می گوئیم رشد در مخالفت با عامه است.

توضیحی درباره استخاره

شیعه نیز احادیث فراوانی درباره نقل شده است.(۸۱۵) تنها تفاوت در کیفیت استخاره است و این که آیا واقعاً استخاره می تواند اثر بگذارد یا خیر و واقع را نشان می دهد یا نه.

چیزی و تطیّر بر شر بودن حادثه ای نداریم که این که بر اثبات آن نیز نمی توان برهان آورد. دقیقاً مثل چشم زخم(۸۱۷) ولی می دانیم باید بین تفأل و تطیّر و خوب شدن یا بدشدن آن حادثه رابطه ای وجود داشته باشد هرچند برای ما قابل تحلیل و تفسیر نباشد، زیرا در شرع تأیید شده اند.

علامه طباطبایی فرموده است: «حقیقت امر این است که انسان وقتی بخواهد به کاری دست بزند ناچار است که آن را بررسی کند و فکر خود را به کار اندازد یا مشورت کند و اگر با فکر و مشورت به نتیجه ای نرسید چاره ای ندارد جز آن که متوسل به خدای متعال شود و این همان استخاره است و این را علم غیب نمی گویند و این را نباید شرک نامید. خلاصه آن که هیچ مانع و محذور دینی در استخاره و مشورت نیست، چون استخاره یعنی تعیین یکی از دو طرف تردید و واجبی را حرام نمی کنند و حرامی را حلال نمی کند پس تغییر حکم در آن نیست و انسان را از غیب با خبر نمی کند و تنها انسان را از حیرت و تردید رهایی می بخشد و می گوید

خیر صاحب استخاره در چیست. ولی این که اثر فعل و ترک در آینده چه خواهد بود و چه حوادثی را به بار می آورد از عهده استخاره بیرون است و آینده صاحب استخاره مثل آینده کسی که استخاره نکرده است و کار خود را با فکر و مشورت انجام می دهد یکی است. عین این اشکال در استخاره با قرآن نیز وجود دارد که به دست آوردن علم غیب است ولی پاسخ این اشکال آن است که روایات متعدد داریم که پیامبر تَفأل به خیر می زد و مردم را نیز توصیه به آن می نمود. پس معلوم شد که استخاره یا تَفأل به قرآن اشکال ندارد و آنچه که بعضی گفته اند استخاره همان ازلام است و حرام می باشد وجهی ندارد».

امام خمینی نیز در تحلیل استخاره فرموده: «از برای استخاره دو معنی است اول طلب خیر کردن از خداوند در تمام کارها و بیشتر روایات این قسم استخاره را گفته است دوم آن که انسان به طور کلی در امری متحیر باشد که با عقل و مشورت با جایی نرسد چون دو دلی و تردید حالت بدی است اینجا از خداوند بخواهد که ما را راهنمایی کرده و اراده ما را به یک طرف قوی کند و قرآن نیز فرموده: «در حال اضطراب و بیچارگی جز خدای جهان کسی نمی تواند اجابت خواهش بیچارگان متحیر بنماید. در اینجا دین داران می گویند بهوسیله استخاره و توجه به خدای مهربان می توان راهی به دست آورد. و در روایات نیامده است که همیشه استخاره انسان را بهواق می رساند. و اگر برای استخاره همین یک نتیجه بیشتر نباشد که مردم دو دل را گاهی قوی الاراده می کند و سردی ها و سستی ها را مبدل به گرمی و پشت کار می کند برای خوبی آن بس بود».

گفته شد که استخاره نوعی تَفأل است، ولی چون در روایتی آمده است که «تَفأل به قرآن نزنید» (۸۲۰) فیض کاشانی فرموده: «این حدیث با آنچه که اکنون بین مردم شایع گردیده که استخاره به قرآن می کنند تنافی ندارد. زیرا تَفأل با استخاره تفاوت دارد. چون تَفأل مربوط به اموری است که در آینده انجام می شود و می خواهند با تَفأل و وضعیت آن را روشن کنند مثلاً این مریض خوب می شود یا می میرد، و گم شده پیدا می شود یا خیر و در واقع نوعی به دنبال علم غیب بودن است و لذا از آن نهی نیز شده است و این که کسی حکم جزمی بهوسیله آن نکند، ولی استخاره برای به دست آوردن راهنمایی در فعلی است که اکنون می خواهد انجام دهد یا ترک کند و تعیین ترک و فعل را به خداوند واگذار نموده است. و علت آن که تَفأل به غیر قرآن جایز است به شرط آن که به صورت قطعی حکم نکند این است که اگر در آینده واقعیت برخلاف آن فال بود مشکلی پیش نمی آید. اما اگر تَفأل به قرآن باشد و در آینده کشف خلاف گردد این موجب سوءظن به قرآن می شود. اما این اشکال در استخاره با قرآن پیش نمی آید زیرا در استخاره اصل مطلب همیشه مبهم است مثلاً ممکن است در آینده ضرر آن کار روشن شود ولی ضرر غیر از خیر و شر است و چه بسا چیزی خیر باشد در عین آن که دارای ضرر است و قرآن نیز فرموده { عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ } (۸۲۱)

ب: { قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ }.

ج: { ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ }.

د: { أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ }.

ه: { هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ }.

وهابیان معمولاً ربوبیت را مترادف با خالقیت می دانند در حالی که همانگونه که قبلاً اشاره شد خالق به معنی کسی است که چیزی را از کتم عدم به وجود می آورد یا تقدیر و صورتی که قبلاً وجود نداشته است ایجاد می کند ولی ربوبیت به معنی پروراندن و تدبیر و مراقبت و سیاست نمودن چیزی است مثل ربّ الدار یا ربّ الابل یا مربی کودک. (۸۳۰) و شاهد بر این تفکیک معنای دو کلمه، آیات شریفه ذیل است:

نمی دانستند. { رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ } (۸۳۴) روشن است که رب را به معنی آن که نعمت پروراندن به انسان داده است به کار برده است.

به هر حال مدبر و کارگردان جهان خداوند است یعنی رشد و اداره تمام موجودات از حرکت ماه و خورشید گرفته تا هر موجود دیگری که رشد می کند یا نابود می شود همه به دست خداوند است، حتی حرکت برگ درخت یا سخن گفتن انسان و شنیدن او بدون اذن الهی نیست. و اراده تکوینی خداوند بر تمام جهان حاکم است و رزق، احیاء، اماتة، حرکت و ... همه به دست خداوند است. دلیل این که ربوبیت در انحصار خداوند است آن که ربوبیت از شئون و توابع خالقیت است و چون تنها خالق خداوند است پس تنها ربّ نیز او می باشد. و به تعبیر بهتر تدبیر نیز نوعی خلقت می باشد. علاوه بر آن که وحدت تدبیر و وحدت و اتقان صنع نشان از وحدت رب دارد زیرا اگر دو رأی و نظر بر جهان حکومت کند دیگر اجزاء جهان با یکدیگر پیوستگی نداشته و حکایت از طرح و نقشه و احدی نخواهند داشت بلکه یکدیگر را خنثی خواهند نمود. پس ثبات و وحدت تدبیر دلیل است بر وحدت مدبر و ربّ جهان.

و آیات شریفه قرآن نیز مکرر وحدت ربّ جهان را معرفی کرده است و خداوند را به اسمائی از قبیل «ربّ العالمین - ربّ کل شیء - ربّ السموات والارض - ربّ العرش العظيم - ربّ الشعری - ربّ المشرق والمغرب - ربّ المشرقین و ربّ المغربین - ربّ المشارق و المغرب - ربّ الناس - ربّ الفلق - ربّ البيت» معرفی کرده است. و کلماتی که دلالت بر ربوبیت دارند عبارتند از «رازق - غفار - رافع - معزّ - مذلّ - شکور - حفیظ - مغیث - وکیل - محیی - ممیت - مالک - مغنی - ضارّ - نافع - هادی - مصلّ».

نمونه ای از آیات شریفه قرآن درباره توحید در ربوبیت:

الف: { إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ }.

ب: { رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا }.

ج: { إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ... * فَالِقُ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا... * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ * ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ }.

نیز فرشتگانی که قبض روح می کنند. (۸۴۰) و جمع بندی تمام آیات شریفه به این است که ربوبیت استقلالی منحصرأ از خداوند است ولی منافاتی ندارد که فرشتگان یا موجودات دیگری به اذن خداوند و به تبع او برخی کارها را انجام دهند. پس اگر ربوبیت این موجودات در عرض خداوند و مساوی با خداوند «تسویه با رب العالمین» باشد عین شرک است، ولی اگر با اراده و اذن خداوند باشد و وابسته به خداوند و طبق فرمان الهی باشد عین توحید می باشد.

این گونه توحید در ربوبیت که توضیح داده شد با روایات نیز موافق است، در روایتی آمده است که امام رضا (علیه السلام) فرمود: «هر خالق، از چیزی چیز دیگری می آفریند ولی خدای متعال خالق است که برای آفریدن از چیزی نمی آفریند بلکه از کتم عدم می آفریند. سائل سؤال نمود: مگر خالق غیر از خداوند داریم؟ امام (علیه السلام) فرمود: خداوند فرموده: { فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ } (۸۴۱) و نیز فرموده عیسی (علیه السلام) از گل به شکل پرنده خلق نمود (۸۴۲) ...»

قاضی سعید قمی در شرح این حدیث فرموده: «معنی احسن الخالقین در اینجا که افعّل التفضیل است این نیست که خالقیت خداوند بهتر از خالقیت آنان است بلکه معنایش این است که وسیله خلقت و قدرت آن را خداوند در آنان قرار داده و خالقیت خداوند احاطه به خالقیت آنان دارد. یعنی صفت خالقیتی که در آنان است اثری و مظهری از خالقیت خداوند است، پس خالقیت خداوند به این است که صفت خالقیت را به دیگر خالقین می دهد همانگونه که عالمیت خداوند به آن است که صفت علم را به علما بخشیده است پس در واقع عیسی (علیه السلام) چیزی را نیافریده است بلکه خداوند آفریده است مثل { وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى } (۸۴۴) پس استعمال خالق بر غیر خدا جایز است گرچه خالق حقیقی - حتی هنگام آفریدن دیگر خالق ها - خداوند است».

بنابراین به نظر شیعه صحیح آن است که گفته شود ما علل و اسباب طبیعی را قبول داریم ولی اثر و مسبب را اثر خود آنها نمی دانیم بلکه در واقع اثر خداوند می دانیم. و از این جهت فرقی بین فاعل مختار مثل انسان و فاعل های طبیعی مثل آتش که فاعل سوزاندن است یا آب که فاعل خنک کردن است نیست و اثر همه آنها به اراده خداوند و اذن او برگشت می کند، پس آن اثر را هم می توان گفت اثر خداوند است و هم می توان به خود آن مؤثر نسبت داد مثل آن که وقتی یک لامپ برق روشن است هم می توان نور را به لامپ نسبت داد و

هم می توان به نیروگاه برق نسبت داد و هم می توان به انسانی که آن لامپ را روشن کرده است نسبت داد و اینها را فاعلیت یا خالقیت و ربوبیت طولی می گویند که با یکدیگر منافاتی ندارند.

مؤثره نسبت داده می شوند مثلاً قوه مصوره شکل دهنده اعضاء است و آب سبب خنک شدن و آتش سبب سوزانیدن و انسان فاعل اعمال خود است. در واقع این اعمال از خداوند صادر شده است که با تأثیر خداوند است که با کمال وحدانیت و فرد بودن او این اعمال را خداوند انجام داده است. پس هر عملی که از فاعلی صادر می شود آن عمل از آن جهت که از آن فاعل صادر می شود از خدای متعال صادر شده است همانطور که هر موجود ممکن الوجودی از جهت وجودی خود شأنی از شؤون خداوند و وجهی از وجوه اوست و لذا هر عملی که به مبدء مباشر خود نسبت داده می شود به خداوند نیز نسبت داده می شود مثل آیات شریفه: { قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ }، (۸۴۷) { وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى } (۸۴۸).

علامه مجلسی نیز در «بحارالانوار» بحثی دارد درباره توحید در خالقیت و می فرماید: «بدون تردید خالق اجسام تنها خداوند است و هیچ خالق دیگری برای اجسام وجود ندارد، ولی اعراض به نظر اشاعره تماماً مخلوق خداوند هستند ولی شیعیان و معتزله می گویند اعمال و حرکات مردم که از اعراض هستند با قدرت و اختیار مردم انجام می شوند پس مردم خالق آنها هستند»، (۸۵۰) علامه طباطبایی بر این کلام علامه مجلسی تعلیقه ای زده و می گوید: «معتزله چنین شرکی را می پذیرند، اما شیعیان چون پیرو ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هستند هرگز چنین شرکی را نمی پذیرند که بگویند خداوند خالق جوهر است و انسان خالق عرض، و شما حتی در یک روایت صحیح چنین چیزی را نمی یابی که بگوید همراه خداوند که خالق همه چیز است خالق دیگری نیز وجود دارد که بخواهد جوهر یا عرض یا فعلی را بیافریند آفریدن به معنی ایجاد. بلکه روایات فراوانی وجود دارد که تصریح به خلاف آن دارد».

فیلسوفان بزرگان شیعه نیز بحثی دارند با عنوان «توحید الواجب الذاتی فی ربوبیت و آنه لارب سواه». علامه طباطبایی فرموده است: «چون تمام موجودات از آثار وجود خداوند هستند پس تنها خداوند متعال است که این نظام را پدید آورده و اوست که تدبیر کننده این نظام است. پس خداوند ربّ این عالم است و تمام آنچه در این عالم است حتی اگرچه علت باشند مسخر او می باشند پس محال است که در جهان ربّی غیر از او وجود داشته باشد چه آن که واحد باشد یا کثیر».

✱

اکنون پس از این مقدمه که بیان توحید در خالقیت و در ربوبیت از دیدگاه شیعه بود به بررسی کلمات آقای دکتر قفاری می پردازیم.

ما در اینجا می‌خواهیم این مسأله را از نظر شیعه بررسی کنیم، قرآن می‌فرماید مشرکین قریش خداوند را خالق و رازق خود می‌دانستند و تنها شرک در عبادت داشتند ولی شیعه کفری بیشتر از مشرکان دارند زیرا شرک در ربوبیت و اعتقاد به دو خالق حتی در میان مشرکان نیز کمتر یافت می‌شود ولی شیعیان این نوع شرک را دارند که ضمن چند بحث بررسی خواهیم کرد».

نقد و بررسی

اولاً قبلاً اشاره شد که ربوبیت با خالقیت و ملک و مالک بودن مترادف ندارد بلکه توحید در ربوبیت به معنی توحید در تدبیر است، و عناصر ربوبیت عبارت است از رزق، احیاء، اماتة و نفع و ضرر ولی اصل خلقت غیر از ربوبیت است شاهد این کلام آن است که فرعون خود را ربّ مردم می‌دانست ولی خالق آنان نمی‌دانست، فرعون معتقد بود که رزق مردم و تربیت و اداره امور آنان به دست اوست.

ثانیاً دو آیه شریفه ای را که آقای قفاری به عنوان دلیل بر توحید در ربوبیت ذکر کرده است چنین دلالتی ندارند زیرا آیه اوّل گرچه خلق و امر را به دست خداوند معرفی می‌کند ولی حصر را نمی‌فهماند و توحید در صورتی است که اثبات حصر بشود. و آیه دوم نیز ملک آسمانها و زمین را از خداوند می‌داند ولی اثبات انحصار تدبیر آن بر خداوند نمی‌کند. و معلوم نیست با وجود آیات شریفه ای که صریحاً بر توحید ربوبیت دلالت دارد مثل { هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ } (۸۶۱) چگونه آقای قفاری به آیاتی استناد کرده است که دلالت روشنی ندارند.

ثالثاً قبلاً این بحث مطرح شد که کفار قریش خداوند را به عنوان خالق آسمانها و زمین قبول داشتند اما خداوند را به عنوان ربّ و مدبر امور جهان قبول نداشتند و لذا این کلام آقای قفاری صحیح نیست که ادعا می‌کند همه کفار قریش توحید در ربوبیت را داشتند ولی توحید در عبادت را نداشتند.

رابعاً گرچه آقای قفاری می‌خواهد بگوید شیعیان دچار شرکی بدتر از شرک قریش در زمان جاهلیت شده‌اند ولی روشن است که شرک آن است که کسی چیزی را در عرض خداوند بداند یعنی پذیرفتن دو موجود مستقل مساوی با شرک است اما پذیرفتن یک موجود مستقل و این که سایر موجودات هرچند مؤثر نیز باشند ولی مستقل نبوده بلکه عین وابستگی به خدای متعال هستند عین توحید قرآنی است بنابراین وهابیان چون خیال می‌کنند مؤثر بودن هر موجودی موجب شرک می‌شود پس معلوم می‌شود آنان موجودات را مستقل در تأثیر می‌دانند پس در واقع بدترین شرک در میان آنان وجود دارد و این چنین شرکی که پذیرفتن موجودات مستقل در عرض خداوند متعال باشد حتی در میان کفار و مشرکین نیز وجود ندارد زیرا آنان نیز بت‌های خود را مستقل و در عرض خدا نمی‌دانند.

بخش سوم

فصل اول : ربّ یعنی امام

فصل دوم : دنیا و آخرت از نظر امام

فصل سوم : نسبت دادن حوادث جهان به ائمه (علیهم السلام)

فصل چهارم : حلول جزء الهی در ائمه (علیهم السلام)

فصل پنجم : اعتقاد به تأثیر شب و روز در سود و زیان

فصل اوّل : ربّ یعنی امام

آقای قفاری می گوید:

«در روایات شیعیان آمده است که علی(علیه السلام) فرموده ربّ الارض که زمین به او سکونت می یابد من هستم. غلو را ببینید، آیا ربّ الارض کسی غیر از خداوند است؟! و نگهدارنده آسمانها و زمین تنها خالق آنها است و در حدیث دیگر می گوید من ربّ زمین هستم یعنی امام زمین هستم. و ربّ در بعضی از آیات قرآن را به امام تفسیر کرده اند. و در آیه { وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا } می گویند مراد از ربّ حضرت علی(علیه السلام) است. نگویند که رب در لغت به معنی صاحب و سید است زیرا این آیات نصّ در آن است که مراد خدای متعال است و در لغت نیز گفته اند «ربّ» وقتی با الف و لام باشد فقط بر خداوند استعمال می شود. ابن تیمیه نیز گفته است بعضی از اسماء و صفات مثل رب و اله اختصاص به خداوند دارد. و بعضی از آنها مثل حیّ و عالم و قادر بر خداوند و غیر خداوند نیز به کار می روند. ربّ که اختصاص به خداوند دارد شیعیان آن را به امامان خود تأویل کرده اند. و این کار کفّاری است که می خواسته اند شیعیان را از خداوند دور کنند».

نقد و بررسی

اولاً به مجرد آن که یک حدیث در کتاب روایی وجود داشته باشد دلیل آن نیست که ما به آن عقیده داشته باشیم زیرا در اعتقادات علم و یقین لازم است و خبر واحد یقین آور نیست.

ثانیاً سه روایتی که آقای قفاری در این بحث نقل کرده است هر سه روایت مرسل و ضعیف می باشند.

ثالثاً معنای این احادیث آن نیست که امام همان ربّ است بلکه معنایش این است که خدای متعال امر کرده است به ولایت حضرت علی(علیه السلام)، نه به ولایت سایر خلفا، و کسی که عقیده به ولایت سایر خلفا داشته باشد برای امر خداوند شریک قائل شده است یعنی چیزی را که خداوند امر نکرده است در عرض امر خداوند قرار داده است.

رابعاً حدیثی که می گوید: «انا ربّ الارض الذی یسکن به» علت غایی بودن امام را نسبت به زمین می گوید نه علت فاعلی بودن را. و اگر آیه شریفه می فرماید خداوند نگهدارنده زمین و آسمانها است (۸۶۳) این منافاتی ندارد که خداوند مباشرتاً نگهدار زمین نباشد بلکه بهوسیله واسطه ای، خداوند نگهدار آن باشد.

خامساً همانگونه که خود آقای قفاری گفته و از کتاب لغت مصباح المنیر نیز نقل کرده است کلمه «رب» اگر با الف و لام باشد فقط در مورد خدای متعال به کار می رود ولی ربّ به معنی صاحب و سید در مورد غیر خداوند نیز به کار می رود و کلام ابن تیمیه نیز همین را می گوید. اکنون سؤال این است که در کدام یک از این روایات و آیات شریفه کلمه ربّ با الف و لام بوده است؟! تمام آنچه که آقای قفاری نقل کرده ربّ اضافه شده است و بدون الف و لام است و استعمال آن در مورد غیر خداوند جایز است مثل «انا ربّ الابل»، یا ربّ الدار و امام نیز می تواند بگوید انا ربّ الارض.

سادساً چرا آقای قفاری به تفاسیر صافی، البرهان، قمی و عیاشی (۸۶۴) که مراجعه کرده و مشاهده کرده است که هر کدام از این تفاسیر بیش از ده روایت نقل کرده اند که مراد از عبادت در این آیه آخر سوره کهف نماز است و رب یعنی خدای متعال و مراد از شرک نیز ریاء است چرا این تفسیر را نادیده گرفته است و تنها یک روایت ضعیف را مستمسک قرار داده است.؟!

فصل دوم : دنیا و آخرت از نظر امام

دنیا و آخرت از امام (علیه السلام) بوده و هرگونه بخواهد در آن تصرف می کند. آقای قفاری می گوید:

«در کتاب کافی یک باب تحت عنوان «همه زمین از امام است» وجود دارد که در یک حدیث آن آمده است که: آیا نمی دانی دنیا و آخرت از امام بوده آن را به هرکس بخواهد می دهد و این از طرف خداوند بر امام جایز شمرده شده است. آیا این شرک در ربوبیت خداوند نیست؟!»

سپس آقای قفاری هشت آیه شریفه را نقل می کند مثل «لله ملک السموات والارض» و می گوید پس ملک و رزق و تدبیر از آن خداوند است و شریکی ندارد ولی شیعیان مقتضای ربوبیت خدا را به امامان خود می دهند به جهت پیروی از شیاطین نه پیروی از دلیل و برهان. و برای پوشش بر کفر خود می گویند این از طرف خداوند می باشد و این گونه الوهیت و ربوبیت بر امامان خود ثابت می کنند».

نقد و بررسی

این فصل یکی از مواردی است که کاملاً مغرض بودن آقای قفاری را روشن می کند. احتمالاً آقای قفاری فکر نکرده است که شاید کسی دنبال حرفهای او به تحقیق بپردازد و کذب سخنان او را آشکار سازد.

این باب آن است که آیا باید زکات و خراج اراضی خراجیه را به امام بدهیم یا به سلطان، و آیا خود امام نیز باید زکات بدهد یا خیر و روایات این باب هیچ ارتباطی به مسأله ربوبیت و مالکیت حقیقی که مربوط به خداوند است ندارد. آقای قفاری تنها حدیث چهارم این باب را نقل کرده است و صدر حدیث را نیز حذف کرده است زیرا صدر حدیث صریحاً دلالت می کند بر آن که مقصود از این حدیث چیست. تمام حدیث این است: «عن ابی بصیر عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: قلت له: أما علی الإمام زكاة؟ فقال: أحلت یا ابامحمد، أما علمت انّ الدنيا والاخرة للإمام یضعها حیث یشاء و یدفعها الی من یشاء، جائز له ذلک من الله، انّ الامام یا ابامحمد لا یبیت لیلۃ ابدأ و لله فی عنقه حق یسأله عنه». بنابراین سؤال سائل از زکات است و این که آیا بر امام زکات واجب است یا خیر و امام در پاسخ فرموده است سخن محالی را بر زبان آوردی، دنیا و آخرت از امام است که آن را هر جا بخواهد قرار می دهد. یعنی امام دلیل می آورد که زکات بر او واجب نیست.

بنابراین حدیث دلالت می کند که زمین ملک امام است. آیا اگر آقای قفاری خودشان مالک قسمتی از زمین باشد این خلاف توحید ربوبیت خداوند است چون قرآن فرموده است که ملکیت زمین و آسمان از خداوند است؟! است؟!

علاوه بر آن که آقای قفاری که به «مرأه العقول» مکرر رجوع کرده است چرا برای این حدیث به مرأه رجوع نکرده است؟! و یا آن که مراجعه کرده است ولی چون دیده است که علامه مجلسی فرموده این حدیث ضعیف السند است (۸۶۸) و در این صورت دیگر آقای قفاری نمی توانست تهمت شرک بزند لذا به سکوت برگزار کرده است. به هر حال در سند این حدیث علی بن ابی حمزه بطائنی است که خود مذهبی تأسیس کرد و در رجال تضعیف شده است.

و اما آن که آقای قفاری می گوید جمله «من الله» مشکلی را حل نمی کند بلکه سرپوشی بر کفر و الحاد آنان است. پاسخش آن است که اولاً در اولین حدیث این باب این آیه شریفه نقل شده است که: { إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ } (۸۷۰) آیا خداوند خود نمی تواند زمین را به کسی به ارث برساند، احتمالاً آقای قفاری معتقد است که اگر کسی مثل ائمه (علیهم السلام) وارث زمین باشند این شرک می شود!! آنچه را آقای قفاری شرک نامیده است عین توحید می باشد زیرا اگر مالکیت کسی بر زمین از طرف خداوند باشد هیچ ارتباطی با شرک نخواهد داشت، و آیات شریفه مربوط به مالکیت و ربوبیت خداوند نسبت به زمین با این مالکیت اعتباری قابل جمع است در حالی که آقای قفاری خیال کرده است هر نوع مالکیت انسان بر زمین مزاحم مالکیت خداوند و شرک در ربوبیت اوست!!

فصل سوم : نسبت دادن حوادث جهان به ائمه(علیهم السلام)

آقای قفاری می گوید:

«هرچه در این جهان جریان دارد به امر و تقدیر الهی است و شریکی ندارد ولی کتابهای شیعیان می گوید اختیار این حوادث به دست ائمه(علیهم السلام) است. سپس حدیث سماعة بن مهران را نقل کرده که می گوید رعد و برق آسمان به دستور امیرالمؤمنین(علیه السلام) است». و آقای قفاری می گوید: پس به امر خداوند نیست بلکه به امر علی(علیه السلام) است و این همان عقاید سبائییه است که در کتابهای شیعیان آمده است و این اساطیر و کفریات را چگونه می نویسند آیا میان آنان دیندار عاقلی وجود ندارد که جلوی این کفر آشکار را بگیرد، یا آن که اگر فریاد صادقی باشد آن را با کشتن پاسخ می دهند مثل آنچه با کسروی عمل کردند، و در روایت دیگری می گویند ابرها مرکب رام بر علی(علیه السلام) بوده و اوست که ابرها را حرکت می دهد. و این سخن سبائییه است. سپس به روایتی طولانی اشاره می کند و می گوید این روایت با آن که مشتمل بر غلو است و چیزی است که هرگز به دهن خطور نمی کند ولی مجلسی آن را ردّ نکرده و قبول نموده است پس قبول سایر روایات به طریق اولی است».

نقد و بررسی

ما ابتدا میزان اعتبار این روایات را از نظر علمای شیعه بررسی کرده و سپس به مضمون آنها و نقد کلمات آقای قفاری می پردازیم.

حدیث اوّل: «المعلی بن محمد البصری، عن سلیمان بن سماعة، عن عبدالله بن القاسم، عن سماعة بن مهران قال: كنت عند ابي عبدالله(عليه السلام) فأرعدت السماء و أبرقت، فقال ابو عبدالله(عليه السلام): أما إنّه ما كان من هذا الرعد و من هذا البرق فإنّه من أمر صاحبكم. قلت: من صاحبنا؟ قال: اميرالمؤمنين(عليه السلام)».

آقای قفاری همان چایی که از کتاب «اختصاص» در اختیار داشته است حتماً در پاورقی همان صفحه ای که به آن ارجاع داده است دیده است که درباره معلی بن محمد بصری نوشته است: «مضطرب الحديث والمذهب». و چنین حدیثی نزد شیعیان هیچ اعتباری ندارد.

و اما عبدالله بن قاسم حضرمی از او در کتابهای رجال(۸۷۳) با این عبارتها یاد شده است: «کذاب غال»، «یروی عن الغلاة»، «لا خیر فیہ»، «لا یعتد بروایتہ»، «واقفی». بنابراین تمام ضعف ها در او جمع بوده است. بنابراین دیگر تردیدی در ضعف این حدیث و در این که غالیان آن را جعل کرده اند باقی نمی ماند.

حدیث دوم: احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سنان عمّن حدّثه عن عبدالرحیم القصیر قال ابتدأنی ابوجعفر (علیه السلام) فقال ... ماکان من سحاب فیه رعد و صاعقه و برق فصاحبکم یرکبه، امّا أنّه سیرکب السحاب و یرقی فی الاسباب اسباب السموات السبع والارضین السبع خمس عوامر و اثنتان خرابان».

حدیث سوم حدیث سورۀ بن کلب که مضمون آن شبیه مضمون حدیث قبلی است سند این حدیث نیز همان اشکالات سند قبلی را دارد. زیرا محمد بن سنان در سند این حدیث نیز وجود دارد، و سورۀ بن کلب نیز مثل عبدالرحیم قصیر است.

حدیث چهارم که حدیث طولانی هشت صفحه ای است در پاورقی «بحارالانوار» آمده است که: «هذا الحديث مرسل مروی عن کتاب مجهول منفرد به وفیه غرابۀ شدیدۀ» (۸۷۷) بنابراین حدیث مورد اشاره از چهار جهت اشکال دارد و قابل اعتماد نیست.

از اینجا معلوم شد که آقای قفاری با آن که می دانسته است این احادیث نزد شیعه قابل اعتماد نیستند در عین حال آنها را نقل کرده است، و او می داند که شیعیان در اعتقادات خود حتی بر خبر واحد صحیح السند نیز اعتماد نمی کنند تا چه رسد به این گونه روایات ضعیف.

موافق با سایر روایات نیست و در کتابهای معتبر نیز آن را نیافتم و من آن را ردّ نمی کنم و علم آن را به ائمه (علیهم السلام) واگذار می کنم مقصود این است که من نسبت به این حدیث متوقف هستم ولی آقای قفاری گفته است «وقتی علامه مجلسی این حدیث را قبول کرده است سایر روایات را به طریق اولی قبول می کند» (۸۷۹) در حالی که علامه مجلسی آن را قبول نکرده است.

و ثانیاً بر فرض که علامه مجلسی آن را قبول کرده باشد قبول کردن ایشان دلیل بر آن نیست که تمام شیعیان آن را قبول کرده باشند. و ثالثاً قبول کردن حدیث توسط علامه مجلسی یا همه شیعیان به معنی اعتقاد پیدا کردن به ظاهر حدیث نیست، چه بسا حدیثی را قبول داشته باشند ولی به جهت جمع بین روایات یا به جهت قرائن و دلائل عقلی آن را حمل برخلاف ظاهر نموده یا تأویل نمایند، پس قبول داشتن حدیث به معنی اعتقاد به مضمون ظاهری آن نیست.

و امّا محتوای این احادیث - بر فرض صحت سند آنها - این است که ابرها مسخر بر حضرت علی (علیه السلام) بوده اند، و مسخر بودن ابرها بر ائمه (علیهم السلام) هیچ اشکالی ندارد بلکه مطابق با قرآن است. (۸۸۰) و آن شهرهایی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) طبق روایت چهارم به آن رفت و از آن خبر داد شاید به معنی شهر «جابلقا» و «جابرصا» باشد که مقصود عالم مثال و برزخ بین ماده و عالم عقول است که یکی در مشرق

است یعنی قبل از آن که انسان به این دنیا بیاید از عالم مثال منفصل به این دنیا آمد و دیگر در مغرب است یعنی هنگام وفات از این دنیا به آن عالم که برزخ نامیده می شود می رود، و هیچ اشکالی ندارد که حضرت علی بتواند به آن عالم رفته و برگردد، و در هیچ یک از این روایات ادعای ربوبیت بر حضرت علی (علیه السلام) وجود نداشت. در این روایات سوار شدن بر ابر وجود داشت اما در هیچ کدام از این روایات این نبود که حضرت علی ابرها را حرکت می دهد به طرف سرزمین های خشک برای باریدن گرچه آقای قفاری چنین نسبت ناروایی براساس این روایات به شیعیان داده است.

نقد کلمات آقای قفاری

ایشان می گوید: «هرچه در این جهان جریان دارد به امر و تقدیر الهی است و شریکی ندارد». آقای قفاری باید در امر الهی بین امر تکوینی و تشریعی تفاوت قائل شود همچنانکه شریک نداشتن به معنی شریک در عرض خداوند وجود ندارد. ولی اشکالی ندارد که در عین آن که همه چیز به امر و تقدیر الهی است امر و تقدیر الهی بر آن قرار گیرد که بعضی از موجودات نیز بتوانند اراده کنند و تقدیر بعضی کارها را داشته باشند.

و اما آن که می گوید: «کتابهای شیعیان می گوید اختیار این حوادث به دست ائمه (علیهم السلام) است» این کلام صحیح نیست زیرا همانگونه که ملاحظه شد کتابهای شیعیان چنین چیزی نگفته است و هرگز آن چیزی که منحصر به خداوند است به غیر خداوند نسبت داده نشده است.

علاوه بر آن که وقتی آقای قفاری می گوید: «پس رعد و برق به امر خداوند نیست بلکه به امر علی (علیه السلام) است» سخن ناروایی است زیرا هرگز حدیث نگفته است که به امر خداوند نیست، اگر حدیث می گوید به امر علی (علیه السلام) است این منافاتی با آن که به امر خداوند متعال باشد ندارد. چون وهابیان معنای توحید و شرک را به درستی نفهمیده اند و تمام موجودات را در عرض خداوند و مستقل از او دانسته اند این گونه نتیجه گرفته اند که اگر چیزی به امر علی (علیه السلام) بود پس به امر خدا نیست و اگر به امر خداوند بود به امر علی (علیه السلام) نیست این همان است که قبلاً گفتیم بدترین نوع شرک است که در وهابیان وجود دارد چون همه چیز را در عرض خداوند قرار داده است. و صحیح آن است که امر علی (علیه السلام) در طول امر خداوند متعال است که { وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ }، (۸۸۱) «رضا الله رضا اهل البيت».

و این تفسیر صحیح از توحید و شرک هرگز به مخیله سبأییه نیامده است و آنان خود گرفتار کفری بزرگترند. و از اینجا معلوم شد که وقتی آقای قفاری می گوید: «آیا دیندار عاقلی وجود ندارد که جلوی این کفر آشکار را بگیرد» باید به ایشان گفته شود که آیا دیندار عاقلی وجود ندارد که جلوی این شرک که در وهابیت است بگیرد که تمام موجودات را در عرض خداوند قرار داده اید.

علت دفاع آقای قفاری از کسروی نیز روشن است که چون هر دو مخالف با عزاداری و توسل هستند پس مشترکاتی دارند گرچه علت قتل کسروی توهین های او به مقدسات و احکام دین و به رسول خدا(علیه السلام) بوده است و آقای قفاری نادانسته از او حمایت می کند.

و اما سخن سبأئیه که می گویند: «علی(علیه السلام) است که ابر را می آورد و صدای ابرها صدای علی است و برق نیز تبسم اوست»، (۸۸۴) این سخن ربطی به شیعه ندارد، و آنچه در احادیث مورد اشاره آمده است گذشته از آن که احادیثی مجعول می باشند هرگز به معنی آن نبود که علی(علیه السلام) ابر را می آورد یا می برد یا صدای ابر صدای علی(علیه السلام) است، بلکه تنها رکوب بر سحاب بود. نه سیردادن ابرها. گرچه اصل رکوب سحاب نیز یک معنای کنایی است که در بحث تأویل آیات و روایات در بخش چهارم این رساله ذکر شده است.

نکته دیگر که تمام مباحث این فصل سوم آقای قفاری را مورد تردید قرار می دهد آن که تمام مستندات آقای قفاری در این فصل از کتاب بحارالانوار و تفسیر البرهان به احادیث کتاب «الاختصاص» برمی گردد که آقای قفاری به صورت صریح و بدون تردید آن را از شیخ مفید دانسته و چون شیخ مفید عالم بزرگ شیعه است نتیجه گرفت است که شیعیان کافرند چون این احادیث را قبول دارند. ولی آیه الله خوئی در انتساب این کتاب به شیخ مفید تردید داشته است. (۸۸۵) و مصادر اولیه شرح حال شیخ مفید هرگز کتابی به اسم اختصاص را به ایشان نسبت نداده اند. علاوه بر آن که در این کتاب مطالبی وجود دارد که هرگز با عقاید شیخ مفید سازگاری ندارند. آقای سیدمحمدجواد شبیری دو مقاله مفصل در موضوع این کتاب نوشته و نتیجه گرفته است که: «سرانجام با اطمینان بدین نتیجه می رسیم که این کتاب تالیف شیخ مفید نیست و مولف کتاب ناشناخته و وثاقت و عدم وثاقتش نامعلوم است». (۸۸۶) پس هیچ کدام از احادیث این فصل قابل اعتماد نیست.

فصل چهارم: حلول جزء الهی در ائمه (علیهم السلام)

آقای قفاری می گوید:

«در برخی از روایات شیعیان آمده است که جزئی از نور الهی در علی (علیه السلام) وجود دارد و به جهت این جزء الهی معجزاتی را برای ائمه (علیهم السلام) اثبات کرده اند که آنان را همانند ربّ العالمین قرار داده است گرچه گاهی برای ابهام گویی می گویند این قدرت آنان «من الله» است»

سپس احادیثی نقل کرده که حضرت علی مردگانی را زنده کرده است سپس می گوید:

«این قطعاً غلو است و تصورش مساوی با فسادش است زیرا خلاف نقل و عقل است و حتی در بعضی از روایات آنان خلاف این معجزات نیز نقل شده است ولی اینها را از باب تقیه می دانند. و این مسأله حلول جزء الهی در ائمه به آنجا رسیده که افرادی مثل نراقی و فیض کاشانی وحدت وجود را پذیرفته و آن را بالاترین درجه توحید دانسته اند و از ابن عربی به بعضی العارفین تعبیر کرده اند. به هر حال بین افکار غلوآمیز صوفیان و عقاید شیعه مشابهت ها و نزدیکی هایی وجود دارد».

نقد و بررسی

اولاً آقای قفاری عنوان این باب را «الجزء الالهی الذی حلّ فی الائمّه» قرار داده است در حالی که هیچ کدام از احادیثی که در این باب آورده است چیزی درباره جزء الهی، و حلول ندارند. و تنها در اعتقادات سبائیّه حلول جزء الهی وجود دارد، (۸۸۸) و آقای قفاری آنچه که مربوط به سبائیّه است که جزء غلات بوده اند و ربطی به شیعیان ندارند را به شیعه نسبت داده است.

ثانیاً آقای قفاری دو جمله از دو حدیث با حذف صدر و ذیل آنها آورده است به عنوان شاهد بر این که جزئی از نور الهی در ائمه (علیهم السلام) حلول کرده است: «ثم مسحنا بيمينه فانضى نوره فينا»، «و لكن الله خلطنا بنفسه».

را به ما داد. و در این معنا هیچ چیزی از حلول جزء الهی وجود ندارد، علاوه بر آن که در یک نسخه بدل حدیث این گونه نقل شده است: «فاضاء نوره فينا» (۸۹۱) یعنی نور خداوند در ما پرتو انداخت و ما را روشن و نورانی نمود. و دیگر چیزی به اسم حلول نخواهد بود.

ائمه را با نام خود مخلوط کرده ظلم به آنان را ظلم به خود و ولایت آنان را ولایت خود معرفی کرده است. (۸۹۹) صدرالمتألهین نیز فرموده است: «وقتی کسی از خود فانی شود و خواسته ای جز خواسته خداوند نداشته باشد در این صورت خواسته خداوند را می توان به او نسبت داد».

به هر حال جمله «و لكن الله خلطنا بنفسه» صدرش درباره آن است که ظلم به اهل بیت ظلم به خداوند است، و ذیلش درباره آن است که ولایت اهل بیت ولایت خداوند است، و عجیب آن که آقای قفاری صدر و ذیل حدیث را حذف کرده است تا به مقصود خود که تکفیر کردن مسلمانان است برسد.

از آنچه که گذشت بگذریم حدیث دیگری وجود دارد که تنها آقای قفاری به آدرس آن اشاره کرده ولی چیزی از آن را نقل نکرده است تنها می گوید این حدیث نیز دلالت بر حلول جزء الهی در ائمه (علیهم السلام) دارد. و آن حدیث این است: «فخلق الکان والمکان و خلق نور الانوار ... و هوالنور الذی خلق منه محمداً و علیاً» (۹۰۱) این حدیث

دلالت می کند بر آن که خداوند ابتدا نوری را آفرید و پیامبر (صلی الله علیه وآله) و علی (علیه السلام) را از آن نور آفرید پس آن نور مخلوق خداوند است نه این که جزء الهی باشد که در آنان جاری شده است. گرچه این حدیث نیز مشکل سندی همانند دیگر احادیثی که آقای قفاری به آنها تمسک کرده است دارد، با توجه به آن که قبلاً مکرر ذکر کرده ایم که در این بحث ها، مباحث سندی و صحت و سقم آن زیاد کارساز و تعیین کننده نیست.

و اما این که آقای قفاری می گوید: «روایات شیعه برای تبلیس و ابهام گویی می گویند این قدرت آنان «من الله» است» پاسخش آن است که این تبلیس نیست زیرا قرآن کریم نیز این را بیان کرده است، (۹۰۲) ثانیاً این مرز بین توحید و شرک است که اگر موجودی قدرت داشته باشد ولی من عند نفسه باشد یعنی مستقل باشد و وابسته به غیر نباشد این وجوب و الوهیت می شود. ولی اگر موجودی هرچه قدرت داشته باشد و هراندازه نیز زیاد باشد ولی تمام آن من عندالله باشد معنای این کلام آن است که او مستقل و واجب الوجود نیست بلکه وجودش وابسته به غیر است و ممکن الوجود است و این عین توحید می شود که تنها یک موجود مستقل و غنی بالذات وجود دارد و سایر موجودات فقیر و وابسته به او هستند. ثالثاً اثبات معجزه برای پیامبران (علیهم السلام)، ائمه (علیهم السلام)، اولیای الهی چیز مشکلی نیست و تنافی با ربوبیت الهی ندارد.

و اما احادیثی که دلالت می کند بر آن که حضرت علی (علیه السلام) مرده ای را زنده نمود و آقای قفاری آنها را دلیل بر غلو و تأثیر افکار ثنویه دانسته است جوابش آن که:

اولاً علامه مجلسی این احادیث را در باب «استجابة دعواته (علیه السلام) فی احیاء الموتی و شفاء المرضى» آورده است. (۹۰۳) بنابراین مقصود آن است که حضرت علی (علیه السلام) دعا کرده است که مرده ای زنده شود نه آن که خود آن حضرت مستقیماً مرده ای را زنده کند.

ثانیاً اگر این احادیث دلالت کنند که حضرت علی (علیه السلام) مرده ای را زنده کرده است هیچ اشکالی ندارد، زیرا همانگونه که قبلاً ذکر شد خداوند مدبرانی دارد که موکل بر قبض ارواح مؤمنین هستند و نیز موکلانی دارد که مأمور بر احیای اموات هستند و تمام آنان قدرت خود را از خداوند گرفته اند و خودشان مستقلاً هیچ قدرتی ندارند.

ثالثاً حدیثی که آقای قفاری از «کافی» نقل کرده است (۹۰۴) ضعیف السند است.

و احادیثی که آقای قفاری توسط بحار از کتاب خرائج نقل کرده است نه سند دارند و نه در متن اصلی کتاب خرائج وجود دارند. (۹۰۶) بنابراین هیچ کدام از این احادیث اعتبار سندی ندارند.

رابعاً نقل حدیث هرگز دلیل بر اعتقاد به مضمون آن نیست.

خامساً نکته اصلی آن است که اثبات معجزه برای ائمه (علیهم السلام) همانند اثبات معجزه بر انبیاء (علیهم السلام) است و از آیات شریفه قرآن درباره حضرت مریم معلوم می شود که ممکن است غیر پیامبران نیز معجزه داشته باشند گرچه اصطلاحاً به آن کرامت گفته می شود. و اگر آقای قفاری می گوید «این خلاف نقل و عقل و نظام جهان است» پاسخش آن است که دلیل نقلی معجزات زیادی بر غیر انبیاء ثابت کرده است. دلیل عقلی نیز می گوید هرکس روحش قوی باشد می تواند آنچه را دیگران در خیال خود می آفرینند او در جهان خارج بیافریند، و نظام جهان نیز می گوید هرچیزی احتیاج به علت دارد چه آن که این علت طبیعی باشد یا غیرطبیعی.

سادساً روایتی که می فرماید: «ما قدرت بر سود و زیان نداریم» (۹۰۷) این روایات نیز صحیح است و هرگز کوچکترین اختلافی با روایات پیشین ندارد گرچه آقای قفاری خیال کرده با آنها تناقض دارد و این را دلیل بر دروغگویی شیعه قرار داده است. زیرا این روایت می گوید ما مستقلاً و از نزد خودمان هیچ گونه قدرتی بر سود و زیان رساندن نداریم. و آن روایات می گوید ائمه (علیهم السلام) به توسط خدای متعال قدرت بر انجام بسیاری از کارها را دارند. و هیچ کس این روایات را حمل بر تقیه ننموده است.

و اما مسأله وحدت وجود که آقای قفاری آن را این گونه معنی کرده است: «وجود همه موجودات عین وجود خداوند است».

اولاً مسأله وحدت وجود ربطی به مسأله حلول جزء الهی در ائمه (علیهم السلام) ندارد در حالی که آقای قفاری اینها را یکی پنداشته است. بلکه شیعیان همیشه صریحاً می گویند اعتقاد به حلول خداوند در جهان یا در ائمه (علیهم السلام) کفر است و هرکسی حلولی باشد او را کافر می دانند.

ثانیاً معنای وحدت وجود آن نیست که وجود همه موجودات عین وجود خدا است یعنی همه خدایی. این همان معنایی است که جهله صوفیه از وحدت وجود بیان کرده اند. برای تفسیر صحیح وحدت وجود به منابع ذیل رجوع شود.

ضمناً عارف نامیدن محی الدین ابن عربی نه گناه است و نه موجب کفر می شود، هرچند کسی با عقاید او موافق نباشد.

از همه عجیب تر آن است که آقای قفاری با استناد به عبارتی از مرحوم نراقی درباره توکل می گوید ایشان طرفدار وحدت وجود بوده و کافر است. مرحوم نراقی فرموده است: «توکل آن است که انسان بگوید لا فاعل الا الله و خلقت و رزق و اعطاء و منع و سلامتی و مرض و مرگ و حیات را فقط به دست خداوند بداند و هرچه غیر خداوند است همه را مسخر او دانسته و هیچ استقلالی بر آنها قائل نباشد. مثلاً اعتمادش بر کشتی یا بر ابر نباشد و تنها خداوند را مؤثر بداند». (۹۰۹) این کلام هیچ دلالتی بر وحدت وجود ندارد.

و این نیز عجیب است که اگر شیعیان بگویند: تمام امور از قبیل خلقت و رزق و اعطاء و منع و غنا و فقر و صحت و مرض و حیات و مرگ به دست خداوند است و هیچ موجودی در این ها دخالت ندارد - آنگونه که مرحوم نراقی فرمود - وهابیان می گویند این وحدت وجود شده و کفر است. و اگر بگویند بعضی از موجودات به اذن خداوند در این امور دخالت دارند و مدبر برخی امور به اذن خداوند هستند باز وهابیان می گویند این شرک است!! احتمالاً تنها چیزی را که وهابیان می گویند شرک نیست و عین توحید است آن باشد که کسی خداوند را مؤثر و فاعل بداند و هر موجود دیگری را نیز مستقل و در عرض خداوند بداند اما ما وظیفه داشته باشیم که سراغ آنها نرویم در این صورت توحید وهابی درست می شود!!!

نکته دیگر آن که اعتقاد به وحدت وجود فی نفسه اشکالی ندارد مگر آن که برگشت به انکار توحید یا رسالت یا هرچیزی که ضروری دین است نماید.

فصل پنجم : اعتقاد به تأثیر شب و روز در سود و زیان

آقای قفاری می گوید:

«سود و زیان تنها از خداوند است به دلیل آیه شریفه { وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ } (۹۱۰) و ستارگان و شب و روز هیچ تأثیری در آن ندارند. اما شیعیان معتقدند که بعضی از ایام دارای بدی بوده و حاجتی در آن برآورده نمی شود. و سپس روایاتی درباره برخی از ایام هفته ذکر کرده است که مثلاً چهارشنبه روز بدی است که مردم فال بد می زنند. و نتیجه گرفته است که آن ایام بدی ذاتی دارند و برای شیعیان تنها سه روز هفته برای کار مناسب است شنبه و سه شنبه و پنج شنبه، و این نوعی تطییر است که از اعمال زمان جاهلیت و مشرکان است و قرآن آن را مذمت کرد و پیامبر آن را شرک دانسته است زیرا نوعی تعلق و وابستگی دل به غیر خداوند است و در روایات شیعه نیز نکوهش طیره آمده است. پس تناقض در مذهب آنان است و تناقض نشانه فساد مذهب است. گرچه برخی از علمای شیعی بعضی از این روایات را حمل بر تقیه کرده اند».

به نظر ما نفس زمان و شب و روز فی حدّ ذاته و با قطع نظر از هرچیز دیگر تفاوتی در سعد و نحس و سود و زیان ندارند، همه اجزاء زمان یکسانند همانند اجزاء مکان. بلکه همچنانکه یک مکانی می تواند بر مکان دیگر ترجیح پیدا کند به این که مثلاً اسم مسجد بر آن گذارده شود یا مکانی ارزش آن کم شود به جهت آن که نام مزبله را به خود بگیرد و نماز در یک مکان مستحب و در دیگری مکروه شود زمانها نیز این گونه هستند مثلاً عبادت در شب یا روز جمعه یا شب و روز عید یا ماه مبارک رمضان بر غیر آن ترجیح دارد. اما این به جهت مناسبت ها و نسبت هایی است که برای آن زمانها یا مکانها پدید آمده است، پس خود زمان فی حدّ ذاته نه دارای سعادت است و نه دارای نحوست.

علامه مجلسی نیز فرموده است: «روایاتی که درباره سعد و نحس ایام است دو احتمال دارند: اوّل آن که آنها سعادت و نحوست دارند ولی با توکل بر خدا، صدقه، توسل به خداوند اثر آنها برطرف می شود و ما نیز موظف به دعا و توسل به خداوند هستیم. دوم آن که اثر آن ایام به جهت آن است که مردم فال بد می زنند هرکس توکل و اعتمادش به خداوند ضعیف باشد از آنها متأثر می گردد و ائمه (علیهم السلام) سفارش کرده اند که به اینها اعتماد نکنید».

بررسی و نقد کلام آقای قفاری

به تو رسد از خود توست و نیز فرموده است: { الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ } (۹۱۸) یعنی آن که مرا آفرید پس همو را هم نماید، و آن که طعام و آشامیدم دهد، و چون بیمار شوم بهبودم بخشد. در این آیات شریفه مرض و هر سیئه را به انسان نسبت داده است در حالی در توحید وهابی آقای قفاری اینها را باید به خداوند نسبت داد.

اشکال دیگر آن است که آیه شریفه سوره نحل هرگز دلالت ندارد که ضرر را خداوند به انسان می رساند زیرا فرموده: { إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ } و کلمه ضرر فاعل است یعنی ضرر به شما برسد نه آن که خداوند به شما ضرر بزند. بنابراین دلیلی که آقای قفاری آورده است هیچ دلالتی بر مدعای او ندارد.

ثانیاً اگر سود و زیان به دست خداوند است این منافاتی ندارد با آن که بعضی از موجودات نیز به اذن و اراده خداوند سود و زیان به دیگری برسانند.

ثالثاً روایات زیادی که آقای قفاری نقل کرده است که چه روزی سفر نکنید و چه روزی سفر بکنید، این روایات در کتابهای شیعه وجود دارد، (۹۱۹) اما این روایات هرگز دلالت ندارند که این روزها ذاتاً موثر در بدی یا خوبی بوده و سود و زیان مردم به دست ایام است بلکه این روایات همانند آیات شریفه قرآن دلالت دارند که مثلاً روز دوشنبه چون روز وفات رسول خدا (صلی الله علیه وآله) است بد است. و اگر کسی توکل بر خدا کند یا توسل داشته باشد یا صدقه دهد بدی این ایام برطرف می شود.

رابعاً روایات شیعه نیز همانند روایات اهل سنت و همچون آیات شریفه قرآن فال بد زدن «تطیر» را نکوهش کرده اند، (۹۲۰) و حتی روایتی که آن را به شرک تشبیه نموده است در منابع شیعی آمده است.

خامساً آقای قفاری گفته است: «بهترین روش نقض کلام کسی آن است که از کلام او علیه خودش شاهد آورده شود و سپس گفته است روایات شیعه در مورد روز دوشنبه متعارض است و تناقض در روایات نشانه بطلان مذهب است».

الف: چگونه تعارض روایات نشانه بطلان مذهب است، روایات متعارض راه حل و وجه جمع دارند، و بر فرض که قابل جمع نباشند باز دلیل بر بطلان مذهب نیست بلکه دلیل بر عدم صدور و عدم صحت همان روایت است، و یا دلیل آن است که گوینده آن تقیه کرده یا به هر جهتی حکم واقعی را بیان نکرده است.

ب: اگر تناقض در روایات مربوط به تفال و تطیر دلیل بر بطلان مذهب است پس مذهب اهل سنت باطل است زیرا عین این تناقض در روایات آنان آمده است به این نمونه توجه شود:

الف: «ذكر الشؤم عند رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: ان كان فى شىء ففى المرأة و فى المسكن والفرس».

ب: «كان اهل الجاهليّة يقولون انّما الطيرة فى المرأة والدابة والدار». (۹۲۴) حديث اوّل بد بودن زن را به پیامبر نسبت داده است و حديث دوم آن را از آداب و اعتقادات و فرهنگ جاهليت دانسته است!! اگر شيعةان براى اين گونه موارد راه حلّ حمل بر تقيه را دارند و به اين وسيله تعارض را مى توانند حل کنند ولى اهل سنت چون تقيه را قبول ندارند بايد طبق كلام خودشان بگويند تناقض دليل بر بطلان مذهب است.

بخش چهارم

توحید در اسماء و صفات

فصل اول: اعتقاد به تجسیم

فصل دوم: تعطیل

فصل سوم: توصیف ائمه : به اسماء و صفات الهی

فصل چهارم: ادعای تحریف قرآن برای اثبات مذهب تعطیل

مقصود وهابیان از توحید در اسماء و صفات این است که تمام الفاظی که در قرآن و سنت درباره خداوند متعال به کار برده شده است باید بر معنای ظاهری و حقیقی آنها حمل شده و حمل بر مجاز یا کنایه و استعاره جایز نیست در عین حال تشبیه خدا به خلق و کیفیت اتصاف خداوند به آن صفات نیز جایز نیست که مورد بحث قرار گیرد. (۹۲۵) در شیعه بحث از «توحید صفاتی» وجود دارد ولی مراد آن است که صفات خدای متعال عین ذات مقدس بوده و زائد بر آن نیستند اما مراد اهل سنت از «توحید اسماء و صفات» اثبات اموری از قبیل «ید»، «وجه»، «نزل»، «استواء»، «عین» و ... است. و بحث از اتحاد آنها با ذات مقدس و عدم اتحاد نیست بلکه بحث از اثبات این امور و صفات با همان معنای ظاهری آنهاست بدون هیچ گونه تأویل.

قبل از ورود در بحث از کلمات آقای قفاری سه بحث را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم: ۱- تفاوت تفسیر و تأویل قرآن. ۲- تفاوت جری و تطبیق با تفسیر. ۳- نمونه هایی از تاویلات قرآن در میان وهابیان.

تفاوت تفسیر و تأویل قرآن

از همان ابتدای نزول قرآن کریم، تفسیر آیات شریفه مورد توجه مسلمانان بوده است و هرکس به اندازه فهم و استعداد خود به سراغ شرح و تفسیر آیات شریفه می رفت و این عمل را مقدس و با ارزش می دانستند، ولی تأویل قرآن همیشه با نوعی تردید و شک همراه بوده است و برخی آن را واجب و برخی آن را حرام می دانستند، در عین آن که هیچ کس نیست مگر آن که نوعی تأویل را پذیرفته است، به گفته حاجی سبزواری: «ما من مذهب الاّ وللتأویل فیه قدم راسخ».

در روایات دیگری آمده است که: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله»؛ (۹۲۸) باطن قرآن همان تأویل آن است.

تأویل همان واقعیت خارجی است که فراتر از الفاظ و عبارتها است. نفس ظهور امام زمان (علیه السلام) و یا روز قیامت تأویل قرآن است و نیز آمدن حضرت یعقوب با همسر و فرزندان خود نزد حضرت یوسف (علیه السلام) تأویل آن خواب حضرت یوسف است.

مرحوم سیدحیدر آملی می گوید: «تأویل قرآن عقلا و نقلا واجب است».

متأسفانه پس از این عبارت قسمتی از کتاب او حذف شده است و لذا دلیل او بر این مدعا معلوم نیست؛ اما می توان ادعا کرد که آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که اگر این آیات تأویل نشوند و بر واقعیتی فراتر از

الفاظ و عبارتها حمل نشوند، تشبیه و تجسیم لازم آمده و نسبت‌های ناروا به خدای متعال داده خواهد شد. عبارت‌هایی از قبیل «وجه الله»، «یدالله»، «روح الله»، «نفس»، «سمع»، «بصر»، «قول»، «کلام»، «مجیء»، «استوار»، «غضب»، «سخط»، «مکر»، «استهزاء»، «خدعه»، «نسیان» و ... در قرآن کریم و روایات به کار رفته و معمولاً این کلمات با لوازم مادی به کار می‌روند و نسبت دادن آنها به خدای متعال معنایی غیر از معنای معهود ذهنی را می‌طلبد.

ملاصدرا دیدگاه‌های مختلف را در باب تأویل آیات متشابهی که اثبات ید یا استواء بر عرش نموده است چنین گزارش نموده است: «روش اهل لغت و اهل حدیث حنبلیان آن است که به ظاهر الفاظ تمسک می‌کنند، هر چند برخلاف عقل باشد. ولی روشن اصحاب فکر آن است که این آیات را طوری تأویل نمایند که با فکر آنان هماهنگ است؛ ولی در مباحث مربوط به معاد این الفاظ را بر همان ظاهر خود ابقا می‌نمایند؛ اما روش صحیح آن است که این آیات نه بر تشبیه و نه بر تنزیه حمل نشود».

وهابیان هرگز به سراغ تأویل نمی‌روند. عبدالعزیز بن باز می‌گوید: «ما معتقدیم که خداوند صورتی دارای جلال و جمال داشته و نیز معتقد هستیم که خداوند دو چشم حقیقی دارد و به اتفاق اهل سنت چشمان خداوند دو عدد است و نیز معتقد هستیم که خداوند دو دست بزرگ و با کرامت دارد».

چنانکه روشن است این کلام بر تشبیه خداوند به خلق و جسمانی معرفی کردن خدای متعال و در نتیجه محدود شدن خداوند و ترکیب و همراه نقص دانستن صراحت دارد و انکار تأویل نتیجه‌ای غیر از این نخواهد داشت.

برخی نیز گفته‌اند «تأویل قرآن کریم اصلاً جایز نیست و آن را تنها در سه حدیث پذیرفته‌اند: ۱- الحجر الاسود یمین الله فی الارض؛ حجر اسود دست راست خدا در زمین است؛ ۲- قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن؛ دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خدای مهربان است؛ ۳- انی لأجد نفس الرحمان من جانب الیمین» (۹۳۵)؛ من دم خدای مهربان را از سمت یمین می‌یابم.

با توجه به آنچه گذشت روشن شد که چهار نظر مشهور در باب تأویل قرآن وجود دارد:

۱- افراط برخی از معتزله و نیمه فیلسوفانی که تمام آیات مربوط به توحید و معاد را تأویل و بر غیر ظاهرشان حمل می‌نمایند.

۲- تفریط حنبلیان که تمام ظواهر الفاظ را پذیرفته و بر همان معنای ظاهر الفاظ حمل کرده اند؛ گویا که قرآن هرگز تأویل ندارد.

۳- نیمه اعتدال که در میان عالمان شیعی نیز دیده می شود که آیات مربوط به توحید را تأویل می کنند؛ اما آنچه را مربوط به معاد و نعمت های بهشت یا عذاب جهنم است بر ظاهر آن حمل می کنند.

۴- اعتدال واقعی: محی الدین ابن عربی می گوید: «هر صورت حسی دارای یک روح معنوی است و صورت حسی آن ظاهر، و روح معنوی آن باطن است و صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی؛ به این جهت باید همیشه بین ظاهر و باطن جمع نمود و مقصود از عبرت نیز همین عبور از ظاهر به باطن است و آنان که بر ظاهر جمود می ورزند، از حضرت ظاهر هرگز عبور ننموده و عبرت گرفتن را تنها به تعجب نمودن منحصر دانسته اند».

فقه های بزرگ معمولاً در برابر تأویل موضع منفی گرفته و باب تأویل قرآن را بسته اند، شاید بتوان گفت حق نیز با آنان است؛ زیرا مدعیان دروغگو در اینجا فراوان است و برخی برای آن که دست برداشتن خود از ظواهر شرع را توجیه نمایند به سراغ تأویل می روند. در عین حال باید گفت: گرچه سوء استفاده از آن نیز فراوان بوده است، اصل تأویل حق و غیر قابل انکار است.

تفسیر آشکار کردن مراد و معنای الفاظ است، بویژه الفاظی که مدلول آنها روشن نباشد. امام خمینی می فرماید: «به طور کلی معنای تفسیر آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید و مهم، بیان منظور صاحب کتاب باشد. این کتاب شریف که به شهادت خدای تعالی کتاب هدایت و تعلیم است و نور طریق انسانیت است باید مفسر در هر قصه از قصص آن بلکه هر آیه از آیات آن جهت اهتداء به عالم غیب و حیث راهنمایی به طریق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلم بفهماند. مفسر وقتی مقصد از نزول را به ما بفهماند مفسر است؛ نه سبب نزول؛ آن طور که در تفاسیر وارد است».

است و از عهده انسانهای ضعیف خارج است و آنچه که ذکر می شود تنها به عنوان احتمالی بیش نیست (۹۴۰)، و هر کدام در جای خود خوب است؛ اما نباید به آنها بسنده نمود و مقصود قرآن را به آن منحصر دانست.

از کلمات امام خمینی استفاده می شود که مراد ایشان از تفسیر قرآن معنای اصطلاحی نیست. وقتی می فرماید: تاکنون برای قرآن تفسیر نوشته نشده است مراد تفسیر باطن قرآن و مقصود واقعی آن است؛ ولی تفسیر به معنای توضیح الفاظ و مفردات و آیات قرآن کریم بسیار است و فراوان نوشته شده است.

شده است که: «تفسیر بر چهار قسم است: ۱- آنچه را که هر کس باید بداند. ۲- ظرافتهای کلام که عرب آن را می فهمد. ۳- آنچه را که فقط عالمان می فهمند. ۴- آنچه را که جز خداوند کسی نمی داند» (۹۴۵) قسم سوم و چهار تفسیر در این کلام ابن عباس همان تأویل است که به خدای متعال و راسخان در علم اختصاص دارد.

سیدحیدر آملی تفسیر را در مقابل تأویل دانسته و می فرماید: «تفسیر یعنی بحث از کیفیت، اسباب و شأن نزول آیات و امثال آن و این جایز نیست، مگر آن که روایت درستی در مورد آن آمده باشد تأویل به معنای صرف نمودن آیات به معنای مناسب آن است و این بر عالمان ممنوع نیست به شرط آن که با قرآن و سنت موافق باشد».

عبدالرزاق کاشانی نیز در ابتدای تأویلات خود تفسیر را در مقابل تأویل قرار داده است.

از آنچه گذشت روشن گردید که:

۱- تفسیر به عبارت و الفاظ و توضیح واژه ها ارتباط دارد، و تأویل به واقعیت مربوط است و در بیان مصداقهای خارجی و حقیقت عینی آیات است.

۲- تفسیر به مشکلات و الفاظ غریب قرآن و غوامض آیات اختصاص دارد؛ ولی تأویل تمام قرآن را فرا می گیرد و هر آیه ای یک صورت ظاهری و یک باطن دارد که صورت باطن همان تأویل و حقیقت خارجی آیه است.

۳- احتمال دارد که تفسیر به احکام قرآن اختصاص داشته باشد، (۹۴۸) ولی تأویل همه آیات را اعم از احکام و غیر آنها را دربرگیرد.

۴- دانش تفسیر برای هر کسی که با علوم ادبی و حدیث و علوم قرآن آشنا باشد ممکن است؛ ولی دانستن تأویل قرآن تنها برای راسخان در علم میسر است.

۵- تفسیر بر دو قسم است: صحیح و باطل. تفسیر باطل همان تفسیر به رأی است که محذور و ممنوع است. تأویل نیز بر دو قسم است: به حق و به باطل. تأویل به حق آن است که به هدایت و ارشاد مربوط بوده و گوینده آن راسخان در علم باشد. و تأویل به باطل تأویل اهل زیغ و اهواء است که به منظور فتنه و خراب کردن دین و اعتقادات مردم آیات متشابه را به دلخواه خود تأویل می کنند.

از آنچه گذشت روشن شد که استفاده های عرفانی بزرگانی چون محی الدین، قونوی، سیدحیدر آملی و امام خمینی از آیات شریفه قرآن هرگز تفسیر قرآن نیست تا کسی توهم کند که جزء تفسیر به رأی باشد.

امام خمینی پس از آن که غور در صورت ظاهری قرآن را ماندگاری در زمین و از وسوسه های شیطانی دانسته می فرماید: «یکی دیگر از حجب که مانع از استفاده از این صحیفه نورانیه است اعتقاد به آن است که جز آن که مفسرین نوشته یا فهمیده اند کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست، و تفکر و تدبّر در آیات شریفه را به تفسیر به رأی که ممنوع است اشتباه نموده اند و بواسطه این رأی فاسد و عقیده باطل قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را به کلی مهجور نموده اند، در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد... مثلاً اگر کسی از قول خدای تعالی «الحمد لله رب العالمین» که حصر جمیع محامد و اختصاص تمامی آن است به حق تعالی استفاده توحید افعالی کند و بگوید از آیه شریفه استفاده شود که هر کمال و جمال و هر عزت و جلالی که در عالم است و چشم احول و قلب محبوب به موجودات نسبت می دهند از حق تعالی است، و هیچ موجودی را از خود چیزی نیست و لذا محمّدت و ثنا خاص به حق است و کسی را در آن شرکت نیست. این چه مربوط به تفسیر است؟! تا اسمش تفسیر به رأی باشد یا نباشد الی غیر ذلک از اموری که از لوازم کلام استفاده شود که مربوط به تفسیر به هیچوجه نیست».

اکنون که جدایی تأویل از تفسیر به رأی روشن شد روش تأویل قرآن کریم را بیان می کنیم: تأویل قرآن آن چنان گریزناپذیر است که به نظر امام خمینی آنان که از تأویل پرهیز می کنند خود به تأویلی دیگر گرفتار شده اند. ایشان در بحث از تسبیح موجودات می فرماید: «محبوبین از اهل فلسفه عامیه و اهل ظاهر که منطق موجودات را نیافته اند به تأویل و توجیه پرداخته اند، و عجب آن است که اهل ظاهر که به اهل فلسفه طعن زنند که تأویل کتاب خدا کنند، به سحب عقل خود در این موارد، خود تأویل این همه آیات صریحه و احادیث صحیحه کنند، به مجرد آن که نطق موجودات را نیافته اند؛ با آن که برهانی در دست ندارند پس تأویل قرآن را بی برهان و به مجرد استبعاد کنند».

در طول تاریخ نیز افرادی بوده اند که از تأویل قرآن سوءاستفاده کرده و تأویلات غلط و نادرستی را به قرآن کریم نسبت داده اند. (۹۵۲) امام خمینی در این عبارت به منشأ اشتباه آنان اشاره کرده که هرکس به عمق فلسفه پی نبرده باشد یا تنها اهل ظاهر و حس باشد و یا در تأویلات خود از برهان و استدلال دوری کند گرفتار تأویلات غلط و گمراهانه و هواپرستانه می گردد بنابراین تأویل کننده قرآن باید اهل «فلسفه عالیه» و نه «فلسفه عامیه» بوده و با برهان و دل و معرفت و مشاهده به تأویل قرآن برسد.

روش امام خمینی در تأویل قرآن بر یک اصل استوار قرار دارد و آن تطابق بین کتاب تدوین و کتاب تکوین و کتاب انفس است. اگر جان انسان را کتابی از کتابهای الهی و جهان خارج را نیز کتاب تکوینی و قرآن کریم را کتاب تدوینی الهی بدانیم، همانگونه که از آیات شریفه قرآن و روایات و ادب فارسی به خوبی به دست آید، در این صورت تأویل قرآن به معنای بیان تطابق کتاب تدوین با کتاب تکوین است. همانگونه که سیدحیدر آملی نیز به آن تصریح کرده است.

به هر حال تأویل قرآن اگر صحیح و همراه با برهان بوده و با معارف قرآن هماهنگ باشد می تواند به آن هدف اصلی که هدایت است منتهی شود و ارتباط بین آیات شریفه را برقرار کند؛ به عنوان مثال وقتی می فرماید: {وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى} (۹۵۴) و هر که از یاد من روگرداند، زندگانی تنگی دارد و روز رستاخیز او را کور محشور می کنیم» و یا {وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى} (۹۵۵) و هر که در اینجا کور باشد، در آخرت هم کور است».

روشن است که بین ذکر خدا و چشم سر مناسبتی نیست؛ پس باید مراد از چشم در اینجا چشم دل باشد، و مراد از کوری حجابهای دل باشد که مانع از رؤیت و مشاهده است، و مراد از ذکر معرفتی باشد که از راه کشف و شهود به دست می آید؛ بر این اساس اعراض از ذکر با کوری دل مناسبت کامل دارد.

نیز آیه شریفه: {يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ}؛ (۹۵۶) افسوس بر من که در اطاعت خدا کوتاهی کردم». در هنگام تفسیر باید این گونه معنا شود که این اظهار تأسف و حسرت از کوتاهی در اطاعت خدا و تحصیل رضایت اوست؛ ولی تأویل آن امام معصوم است و مقصود آنها تأسف و حسرت از کوتاهی در معرفت امام و اطاعت از امام می باشد.

در پایان ذکر این نکته نیز لازم است که چون طبق دلیل عقلی و نقلی و نیز کشف و شهود تأویل قرآن مخصوص معصومین (علیهم السلام) است که راسخان در علم هستند، هر کس غیر از آنان بخواهد قرآن را تأویل کند، باید احتیاط را از دست نداده و تمام آنچه را ذکر می کند، تنها به عنوان احتمالی در معنی و حقیقت آیات ذکر کند و چیزی را به صورت قطعی به کتاب خداوند نسبت ندهد.

نمونه هایی از تأویل در وهابیان

وهابیان - که خود را سلفی می نامند - کسی نباید بگوید خدا جسم است و نه باید بگوید خدا جسم نیست نه به جهت آن که جسم بودن موجب تشبیه و محدودیت خداوند می شود بلکه به جهت آن که قرآن و سنت و صحابه درباره جسم بودن یا جسم نبودن

خداوند چیزی نگفته اند. پس واجب است در این مسأله سکوت کنیم. (۹۵۸) همانگونه که روشن است اینان برای عقل ارزشی قائل نیستند و تقلید از صحابه برایشان مهم است. و به نظر آنان تقلید از صحابه ای که به گمان آنان تنها عادل هستند و شخص عادل جایز است اشتباه کند کاری است پسندیده ولی تقلید از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) که معصوم هستند پسندیده نیست!!

می گویند: خداوند دست و گوش دارد و به معنی قدرت و علم به مسموعات نیست. (۹۶۰) و گاهی می گویند ما عقیده و ایمان داریم که خداوند دو دست کریم و بزرگ دارد و دو چشم دارد و اجماع ما بر آن است که چشم خداوند دو عدد است و ایمان داریم که خداوند صورت دارد.

و در عین حال در موارد بسیاری وهابیان تأویل را پذیرفته اند، که برخی از آنها را بیان می کنیم:

الف: در آیات متعددی از قرآن کریم معیت خداوند با خلق مطرح شده است مثل آیه { وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ } (۹۶۲)، { لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا } (۹۶۳) و ...

است پس مقصود از هو معکم باید این باشد که علم او احاطه به همه اشیاء دارد. (۹۶۶) و نیز کسی از صحابه نگفته است که خداوند به ذاته در هر مکانی هست یا همه جا بر او مساوی است و تنها چیزی که در عقیده سلف صالح است این است که خداوند قابل اشاره حسی است.

بنابراین آنان که از تأویل فرار می کنند در اینجا معیت را به معنی علم گرفته اند و «هو معکم» را می گویند به معنی معیت خدا با خلق نیست بلکه معیت علم اوست با مردم و بلکه علم خداوند نیز باید با خدا معیت داشته باشد و او که فوق عرش است پس باید علم خدا نیز فوق عرش باشد و تنها از بالا مردم را ببیند پس علم او نیز با مردم نیست!! تمام مشکل از اینجا پدید آمده است که آقای ابن باز تصور کرده که معیت خداوند با خلق به معنی حلول و اختلاط خدا و خلق است. و یا باید معیت به این معنا را پذیرفت و یا بینونت کامل خدا و خلق. و اگر به سخنان اهل بیت (علیهم السلام) رجوع می کردند که فرموده اند «مع کل شیء لا بالمقارنۀ و غیر کل شیء لا بالمباینه» (۹۶۸) مشکل برای آنان حل می شد. به هر حال آنان در اینجا خودشان تأویل را پذیرفته اند.

چشم ها به خداوند گرفته است، (۹۷۰) با این که ادراک به معنای احاطه نیست گرچه لازمه ادراک احاطه است. پس این نیز نوعی تأویل است.

ج: { لَنْ تَرَانِي } (۹۷۱) را به معنی نفی رویت در دنیا گرفته اند (۹۷۲) با این که مطلق است.

هـ: اقبل الله اليه بوجهه به اقبال به رحمت تأویل شده است.(۹۷۴) همچنانکه نزول خداوند به اقبال او تأویل شده است.

و: وجه خداوند گاهی به معنی جهت و گاهی به قبله تفسیر و تأویل شده است.

ز: { وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا } (۹۷۷) برخی از اصحاب آن را به معنی رؤیت و در مرآی بودن خداوند تأویل کرده اند.

ح: استواء بر عرش به معنی علو معنوی است نه مکانی.

ط: بیهقی - که کتاب او مورد قبول وهابیان است و از مهمترین مستندات آنان به شمار می رود - بابی دارد و چند حدیث نقل کرده است که خداوند در فاصله بین نمازگزار و قبله می باشد «ان ربّه فیما بینہ و بین القبلة» و سپس بیهقی می گوید این روایات محتاج به تأویل هستند.

ی: عجیب تر آن است که در جایی که نیاز به تأویل نیست وهابیان سراغ تأویل رفته اند و جایی که باید سراغ تأویل بروند نرفته اند مثلاً در حدیثی آمده است: «یجیء القرآن بین یدی صاحبه یوم القیامة» آنان گفته اند معنای حدیث آن است که ثواب قراءت قرآن روز قیامت می آید.(۹۸۱) با این که در اینجا هیچ ضرورتی برای تأویل وجود ندارد.

آنچه ذکر شد نمونه هایی بود از تأویلاتی که وهابیان پذیرفته اند در حالی که همیشه ادعا می کنند که ما تأویل را قبول نداریم.

بهترین کلام در این باب آن است که شیخ سلامه قضاعی شافعی گفته است: «همچنانکه تأویل بدون قید و شرط از بدترین نوع گمراهی ها است، جمود بر ظاهر و ترک تأویل به صورت مطلق نیز فسق و بدعت بوده و چه بسا منجر به کفر صریح بشود مثلاً کسی که ظاهر { لیس کمثله شیء } را بگیرد و بگوید خداوند مثل دارد ولی آن مثل هیچ شبیه و نظیری ندارد مشرک به خداوند شده و از اسلام بیرون رفته است. و حق آن است که در قرآن آیات متشابه وجود دارد که هرکس راسخ در علم باشد می تواند آنها را تأویل نماید».

جری و تطبیق

یکی از مباحث تعیین کننده در روایات تفسیری مسأله جری و تطبیق است که توجه نکردن به آن و خلط بین جری و تفسیر سبب اشتباهات بزرگ در فهم آیات شریفه و روایات می گردد. شاید کسی که بیش از دیگران به این مسأله توجه کرده است علامه طباطبایی در تفسیر المیزان باشد. یک تورق اجمالی در بحث های روائی المیزان نشان می دهد که ایشان مکرر می فرماید: این روایت از باب جری یا تطبیق است. ولی ایشان در هیچ جای این تفسیر بحثی درباره جری به صورت مستقل و مستوفی بیان نکرده که توضیح دهد مقصودشان از جری و تطبیق چیست. ما در اینجا به اندازه ای که برای بحث خود مفید می دانیم به این مسأله پرداخته و آن را توضیح می دهیم.

اصل واژه «جری» از این روایت گرفته شده است: «عن الفضیل بن یسار قال سألت اباجعفر (علیه السلام) عن هذه الروایة: «ما فی القرآن آیه الا ولها ظهر و بطن، و مافیه حرف الا وله حد و لكل حد مطلع» ما یعنی بقوله: «لها ظهرو بطن»؟ قال (علیه السلام): ظهر و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن بعد، یجری کما تجری الشمس والقمر، کما جاء منه شیء، قال الله تعالی { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ } (۹۸۳) نحن نعلمه».

بنابراین معلوم است که تفسیر قرآن با بیان جری و تطبیق تفاوت دارد زیرا:

۱- تفسیر مربوط به ظاهر قرآن است ولی جری و تطبیق مربوط به بیان مصادیق که از باطن قرآن به شمار می روند.

۲- تفسیر پرده برداشتن از مفاهیم است و اگر به مصداق توجه کند تنها مصادیق مورد نزول و شأن نزول را بیان می کند ولی جری و تطبیق بیان مصادیق زمان های دیگر می باشد.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و «الذی یؤتی» یعنی حضرت علی (علیه السلام) سپس می گوید: «این روایت گرچه ضعیف السند است ولی مربوط به جری و تطبیق است نه تفسیر، زیرا در تفسیر نمی توان بین موصوف و صفت تفکیک قائل شد» (۹۸۷) پس نظم آیات در باب تفسیر مهم است اما در باب جری و تطبیق مورد توجه نخواهد بود.

۴- در تفسیر به اراده استعمالی آیات شریفه توجه می شود و در جری به مراد جدی توجه می شود.

۵- در تفسیر چون بیان مفاهیم آیات است نباید مفهوم یک آیه را به صورتهای مختلف بیان کرد زیرا یک لفظ در یک استعمال یک معنی بیشتر ندارد. ولی در جری و تطبیق چون به بیان مصادیق توجه می شود ممکن

است یک مفهوم در هر زمانی مصداقی خاص داشته باشد و حتی در یک زمان چند مصداق متعدد داشته باشد و علت اختلاف روایاتی که مربوط به جری و تطبیق هستند همین نکته است. بنابراین اگر مثلاً یک آیه مکی باشد و در موضوع ایمان باشد. و روایتی بگوید درباره کسی نازل شده که در مدینه ایمان آورده است این چون از باب جری است اشکال ندارد و این گونه روایات بیان شأن نزول نیستند.

عـ همچنانکه ظاهر و باطن قرآن در طول یکدیگرند و هرگز هیچ کدام دیگری را نفی نمی کند، تفسیر با جری و تطبیق نیز این گونه اند، پس اگر روایتی در مقام تطبیق و جری وارد شد هرگز آن روایت با ظاهر آیه شریفه و با تفسیر آن منافاتی ندارد.

علامه طباطبایی فرموده است این از باب تشبیه است. (۹۸۹) یعنی همانگونه که خداوند متعال به زبور عسل الهام می کند و اسم این الهام را وحی می گذارند خداوند به ما نیز الهام می بخشد و این را وحی می نامند.

۸ـ غالب روایاتی که آیات شریفه قرآن را بر ائمه (علیهم السلام) و دشمنان آنان تطبیق داده یا فرموده در مورد ما و اعداء ما نازل شده است از باب جری و تطبیق است نه تفسیر، همچنانکه بسیاری از روایات کتابهای «تفسیر صافی»، «البرهان»، «نور الثقلین» از باب جری و تطبیق می باشند.

ملا محمد طاهر بن عبدالحمید نباطی در مقدمه تفسیر «مرآة الانوار» که به عنوان مقدمه تفسیر «البرهان» چاپ شده است می گوید: «احادیث فراوانی داریم که درباره بطون قرآن است و اگر ظاهر قرآن درباره توحید است باطن آن ولایت است و ظاهر قرآن را چون عده زیادی از علما بیان کرده اند من به بیان باطن می پردازم. و قرآن باید همیشه جریان داشته باشد مثلاً در عصر رسالت منکر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کافر نامیده می شد و می توان آیه‌ای که درباره کافر است در این زمان به منکر امام زمان (علیه السلام) تأویل نمود». (۹۹۰) وی مفصل در این مقدمه این نکته را به بحث گذاشته است که آنچه در این تفسیر آورده است تأویل قرآن و بیان باطن قرآن است و هیچ تنافی با ظاهر قرآن ندارد.

مرحوم فیض کاشانی نیز در مقدمه «تفسیر صافی» می فرماید: «اگر آیات رحمت درباره شخص خاصی نازل شد یا آیات عذاب در مورد کسی بود هرگز به او اختصاص نداشته و روایات نیز مصداقهای اکمل یا اخفی آن را بیان می کنند و این تأویل می باشد» و مفصل این را بیان کرده که آنچه در این کتاب آمده است تأویل و بیان جری و تطبیق است.

۹ـ همانگونه که قبلاً نیز ذکر شد در مباحث تاریخی و تفسیری و اخلاقی بحث از صحت سند روایات ضرورتی ندارد و ملاک صحت و سقم روایت نیز صحت و ضعف سند نیست و بحث از رجال حدیث در فقه و اصول

مهمترین ملاک ارزیابی حدیث است نه در سایر علوم. به این جهت در روایات تفسیری و تفاسیر مأثور ضرورت ندارد که از سند روایات بحث شود. و تقریباً یکی از مشترکات روایات تفسیری و نیز روایات جری و تطبیق آن است که غالباً همه آنها ضعیف السند و یا مرسل هستند. ولی این تفاوت وجود دارد که غالب روایات جری و تطبیق را غلات نقل کرده اند لذا تمسک به روایات جری و تطبیق احتیاط بیشتری را می طلبد.

فصل اول: اعتقاد به تجسیم

آقای قفاری می گوید:

«شیعیان در بحث توحید اسماء و صفات چهار نوع ضلالت دارند: ۱- غلو یا تجسیم. ۲- تعطیل. ۳- توصیف ائمه (علیهم السلام) به اسماء خداوند. ۴- تحریف آیات. اما بحث اول: غلو در اثبات صفات یا اعتقاد به تجسیم. اولین کسی که بدعت تجسیم را بین مسلمانان رواج داد افرادی از شیعه مثل هشام بن حکم، هشام بن سالم و یونس بن عبدالرحمان بودند. و «مقالات الاسلامیین» اشعری نیز گفته است شیعه در ابتدا قائل به تجسیم بودند و سپس عده ای از آنان گرایش به تعطیل پیدا کردند، سپس سخنان بغدادی را درباره هشام و عقاید او نقل کرده است و می گوید عده زیادی از هشام بن حکم اعتقاد به تجسیم را نقل کرده اند. بنابراین اصل اعتقاد به تشبیه خداوند به خلق از یهود بوده که به شیعه سرایت کرده زیرا تشیع جایگاه خوبی است بر هر کس که بخواهد به اسلام ضربه زند، ولی علمای شیعه از هشام بن حکم دفاع می کنند و می گوید دشمنان از روی عناد این سخنان را به او نسبت داده اند. و این روش شیعه است که تکذیب واقعیات می کنند در حالی که کسانی که راستگوتر و موثق تر از شیعه هستند این را از هشام نقل کرده اند. و در روایات شیعه نیز این تجسیم وجود دارد و روایتی را نقل کرده که عده ای از شیعه معتقد به تجسیم بوده اند. سپس چند روایت نقل کرده است که ائمه شیعه (علیه السلام) از اعتقاد به تجسیم تبرّی می جسته اند. پس امامان شیعه طرفدار تنزیه بودند و بزرگان و متکلمان شیعه طرفدار تجسیم بودند و این غلو در اثبات صفات و کفر به خداوند است زیرا خداوند فرموده: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (۹۹۲)».

ب: سفیان ثوری (ابوعبدالله سفیان بن سعید) متوفی ۱۶۱ ق. وی معتقد به تجسیم و رؤیت خداوند بوده است.

ج: عبدالله بن مبارک مروزی متوفی ۱۸۲ ق.

د: سفیان بن عیینة بن میمون هلالی متوفی ۱۹۸ ق.

ه: وکیع بن جراح رواسی متوفی ۱۹۷ ق.

و اینان حتی کتاب درباره اندام و اعضاء خداوند نوشتند و حتی موی سر خداوند را توصیف نمودند.

و: از خطبه های نهج البلاغه نیز می توان استفاده کرد که اعتقاد به تجسیم و تشبیه در زمان امیرالمؤمنین (علیه السلام) وجود داشته است. خطبه اشباح که مفصل ترین خطبه نهج البلاغه است در پاسخ

کسی بیان شده است که گفت: «صف لنا مثلما نراه عياناً» (۱۰۰۰) پروردگار ما را برای ما طوری توصیف کن که گویا او را به چشم می بینیم.

و امام (علیه السلام) در پاسخ او ابتداء فرمود: «هر صفتی که قرآن برای خداوند اثبات کرده است به آن اقتداء کن، و آنچه که در قرآن و سنت پیامبر و ائمه هدی (علیهم السلام) نیست علم آن را به خداوند واگذار کن. سپس فرموده: شهادت می دهم که هرکس تو را به خلق تشبیه کند اعتقاد به معرفت تو نداشته و هنوز باور نکرده است که خداوند شبیه ندارد آنان که خداوند را به بت تشبیه می کنند یا با عقل خود تو را مانند مخلوقات می دانند و یا مثل اجسام برای تو جزء قائل می شوند آنان از خداوند عدول کرده و هرکس تو را با مخلوقات مساوی بداند عدول به تو کرده و کسی که از تو عدول کند کافر می شود».

ابن ابی الحدید در شرح این خطبه گوید: «امام (علیه السلام) شهادت داده که هرکس عقیده تجسیم را داشته باشد کافر است. و اگر خداوند جسم داشته باشد شبیه سایر اجسام می شود و باز امام شهادت خود را تکرار کرد که هرکس بگوید خدا جوهر یا جسم است کافر می شود. و سپس می گوید متکلمین که دلیل می آورند بر آن که خداوند جسم نیست استدلال خود را از همین خطبه گرفته اند».

مرحوم خوئی نیز گفته است: «غرض سائل آن بود که خداوند را به صفات اجسام توصیف کند».

بنابراین معلوم می شود که در زمان حضرت علی (علیه السلام) اعتقاد به تشبیه وجود داشته است و این سؤال کننده نیز از آنان بوده است، و این اشتباه بزرگی است که آقای قفاری می گوید «هشام بن حکم اولین کسی است که اعتقاد به تجسیم را در میان مسلمانان رواج داد»، در حالی که هشام متوفی ۱۹۹ ق. است.

که می گویند: «تنها از عورت و لَحیه خداوند از من سؤال نکنید که نمی توانم پاسخ دهم - نه آن که ندارد - ولی بقیه اعضاء را پاسخ می دهم و معبود ما دارای جسم و گوشت و خون و دست و پا و سر و چشم و گوش است، و سر او موی بسیار دارد و کلماتی که در قرآن آمده مثل استواء، وجه، یدین، جنب، آمدن و ... باید بر همان ظاهرش حمل شود یعنی همان چیزی که هنگام استعمال این کلمات بر اجسام به ذهن می آید و در عین حال جسم و گوشت و خون خدا مثل سایر اجسام نیست» (۱۰۰۵) گرچه برخی از این علمای سنی مذهب احتیاط کرده اند و گفته اند «بگویید خداوند ید و وجه دارد و نگویید خدا دست و صورت دارد» (۱۰۰۶)!!! یعنی احتیاط در عربی حرف زدن است نه فارسی حرف زدن!!

هشام بن حکم و عقیده به تجسیم

آیا واقعاً هشام بن حکم و هشام بن سالم اعتقاد به تجسیم داشته اند در حالی که آنان از بزرگان شیعه بوده اند؟!.

در این تردیدی نیست که شیعیان مجسمه را کافر می دانند. شیخ صدوق فرموده است: «هرکس معتقد به تشبیه باشد او مشرک می گردد، و هرکس غیر از آنچه گفته شد در باب توحید را به شیعیان نسبت دهد او دروغگو است. و هر حدیثی که مخالف آنچه باشد که در توحید بیان شد جعلی و نادرست است. هر حدیثی که خلاف توحیدی باشد که قرآن بیان کرده است باطل است، و اگر چنین حدیثی در کتابهای علمای ما یافت شود صحیح نیست و فریب است. و اما روایاتی که برخی از افراد نادان گمان کرده اند دلالت می کند بر تشبیه خداوند به خلق خود، آن روایات باید معنایشان طبق قرآن تفسیر شود و حمل بر قرآن شوند». (۱۰۰۷) این عقیده شیعه است که مرحوم صدوق بیان کرده است. و در آینده نیز کلمات مرحوم صاحب جواهر و آیه الله خویی و دیگران نقل خواهد شد که تشبیه را شرک دانسته و حکم به کفر و نجاست مجسمه نموده اند. اما فعلاً آنچه مورد بحث است این که آیا هشام اعتقاد به تجسیم داشته است یا خیر. آقای قفاری از بزرگترین دشمن شیعه - ابن تیمیه - کلماتی را نقل کرده است که هشام چنین عقیده ای داشته است.

اولاً جمیع روایاتی که عقیده به تجسیم را از هشام نقل کرده اند ضعیف السند هستند. (۱۰۰۸) بعضی از این روایات مرسله و برخی مرفوعه و برخی توسط افراد فاسد المذهب نقل شده اند.

ثانیاً این روایات معارض دارند زیرا در روایات ضعیف السند آمده است که هشام عقیده به تجسیم داشت و در روایت صحیح السند آمده است که او عقیده به تجسیم نداشته است، این کلام را هشام نقل کرده است که: «غیر آنکه لاجسم و لا صورة و لا یحس و لا یدرک بالحواس الخمس لا تدرک الاوهام...». (۱۰۰۹) و این روایات صحیح السند هستند.

ثالثاً اگر هشام گفته است خداوند جسم است خداوند را جسم صمدی نورانی دانسته است نه جسم مادی «قلت لابی عبدالله (علیه السلام): سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم ان الله تعالی جسم صمدی نوری». (۱۰۱۰) و روشن است که جسم صمدی نوری مجرد از ماده خواهد بود و هیچ گونه شباهتی به اجسام مادی نخواهد داشت و این گونه اعتقادی را تجسیم نمی گویند.

حکم همین عقیده را دارد و می گوید: «مجسمه کافر و نجس هستند ولی باید بین «مجسمه حقیقی» یعنی آنان که خداوند را جسمی همانند سایر اجسام می دانند و بین «مجسمه به اسم» یعنی آنان که می گویند خداوند جسم است ولی همانند سایر اجسام نیست فرق گذارد. و تنها قسم اول است که کافر می باشد. و قسم دوم مسلمانند و تنها مجازاً نامی را بر خداوند به کار برده اند که مقصودشان ظاهر آن نیست. و مؤید این کلام

نسبتی است که به هشام بن حکم داده شده است که از بزرگان شیعه است. و سیدمرتضی در شافی فرموده است نسبت تجسیم که به هشام داده شده است به جهت آن است که وی می گفت خداوند جسمی است که همانند سایر اجسام نیست. و چنین عقیده ای تشبیه نمی باشد علاوه بر آن که اکثر علمای شیعه گفته اند هشام این کلام را به عنوان نقض کلام معتزله می گفته است. زیرا معتزله می گفتند خداوند شیء لا کالاشیاء است هشام گفت بنابراین می توان گفت «جسم لا کالاجسام». نه آن که اعتقاد خود او باشد» (۱۰۱۳) ضمناً اشعری نیز از هشام نقل کرده است که می گفت: «جسم لا کالاجسام».

خامساً شیخ مفید که بسیار به آن زمان نزدیک بوده است فرموده: «آنچه را معتزله از هشام بن حکم نقل کرده و به او نسبت داده اند به نظر ما تهمتی بیش نیست و دیگران نیز نادانسته اینها را نقل کرده اند در حالی که او نه چیزی در این باره نوشته و نه گفته است».

سادساً اگر هشام بن حکم اعتقاد به تجسیم داشته باشد باید اعتقاد به رؤیت خداوند نیز داشته باشد. زیرا رؤیت خداوند از فروعات اعتقاد به تجسیم است و در کتابهای شیعه آمده است که مجسمه قائل به رؤیت بوده اند زیرا جسم با جواز رؤیت تلازم دارد. (۱۰۱۶) در حالی که هیچ کس از هشام بن حکم نقل نکرده است که وی اعتقاد به امکان رؤیت خداوند با چشم سر در دنیا و آخرت یا تنها در آخرت داشته باشد و این شاهد بسیار خوبی است بر این که وی عقیده به تجسیم نداشته است ولی وهابیان که اعتقاد به رؤیت دارند در واقع خودشان عقیده به تجسیم دارند زیرا چیزی که جسم نباشد قابل دیدن نیست و آنچه قابل دیدن است جسم است.

سابعاً این احتمال وجود دارد که کلمه «جسم» در آن زمان به معنی موجود به کار رفته باشد (۱۰۱۷) و مراد هشام آن است که خداوند موجودی است که همانند سایر موجودات نیست. و اگر ائمه (علیهم السلام) او را تخطئه کرده اند برای این است که مقصود هشام و غرض او مطلب درست و صحیحی است ولی او به خوبی آن را بیان نکرده است. و اشکال به تعبیر و کلام اوست نه به مقصود هشام.

مؤید این احتمال که آن زمان کلمه «جسم» به معنی موجود به کار می رفته است آن است که از کرامیه نقل شده است که می گفتند: «غرضنا من الجسم أنه موجود» (۱۰۱۹) بنابراین احتمال دارد هشام نیز همین مقصود را داشته باشد.

ثامناً احتمال دارد که کلمه «جسم» به معنی موجود بالفعل به کار رفته باشد، به این معنا که وقتی گفته می شود «خداوند جسم است» مقصود آن است که خداوند واجد و دارای هر کمال موجودی است به نحو اعلی و اشرف. و چون اجسام نیز کمالاتی را دارند، خداوند نیز دارای آن کمالات است نه یعنی خداوند جسم است شبیه آن که در فلسفه گفته می شود: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» یعنی بسیط الحقیقه

همه اشیاء است از جهت وجود و از جهت کمالات آنها، و هیچ کدام از اشیاء نیست از جهت ماهیت و حدود و نقایص آنها.

مفسران مهم اهل سنت و طرفدار تجسیم و تشبیه بوده است (۱۰۲۱) - می گوید اگر خداوند جسم است ولی جسم بودن او همانند سایر اجسام نیست که دارای طول و عرض و عمق باشد.

عاشراً ممکن است ادعا شود که در آن زمان کلمه «جسم» به معنی «شیء» به کار رفته است آن گونه که از کلمات ابوهلال عسکری استفاده می شود که چون در مقام بیان فرق بین جسم و شیء برآمده است (۱۰۲۲) پس باید مشابهت و قرابت زیادی بین این دو کلمه باشد تا لازم شود تفاوت آنها ذکر گردد.

از همه آنچه گذشت اگر چشم پوشی شود می توان گفت عقیده هشام بن حکم درباره تجسیم از منابع مستقل و از کسانی که مخالفت و ضدیتی با هشام نداشته باشند به ما نرسیده است و لذا در اصل این نسبت تردید جدی وجود دارد، شاهد مغرضانه بودن این نسبت آن است که اسفراینی در کتاب خود با آن که عقیده به تجسیم را به هشام بن حکم و نیز هشام بن سالم و نیز به مقاتل بن سلیمان نسبت داده است و نیز تصریح کرده به اینکه هشام به سالم و مقاتل به سلیمان زماناً متقدم بر هشام بن حکم بوده اند در عین حال می گوید: «اولین کسی که معتقد به تجسم شد هشام بن حکم است»

از آنها ترکیب یافته و احتیاج با وجوب وجود و با غنی مطلق بودن سازگار نیست. ولی اعتقاد به تجسیم با حنبلیان و وهابیان سازگار است زیرا آنان می گویند «احمد بن حنبل و پیروانش معتقدند که ما هرچه در قرآن و سنت آمده از قبیل وجه، کف، اصابع، ید، رجل، وجه و ... را ایمان داریم و آنها را تأویل نمی کنیم و در عین حال می دانیم خداوند شبیه چیزی از مخلوقات خود نیست» (۱۰۲۶) به هرحال اگر این کلمات را تأویل نکنند پس همان اعتقاد به تجسیم و تشبیه درست می شود.

اعتقاد به تشبیه و تجسیم در نظریه ابن تیمیه امام و مقتدای وهابیان

الف: ابوالحسن علی دمشقی گوید: «در صحن مسجد جامع اموی دمشق در مجلس ابن تیمیه نشسته بودم که او بر منبر موعظه بود، وقتی به آیات «استواء» رسید گفت خداوند بر عرش خود آنگونه که من بر منبر نشسته ام قرار گرفت. ناگهان مردم بر او هجوم برده و او را از منبر پایین کشیدند و شروع کردند با کفش به او کتک زدن و او را نزد قاضی بردند ...»

ب: وقتی تقی الدین سبکی از علمای شافعی کتاب «منهاج السنه» را دید گفت: ابن تیمیه در این کتاب می خواهد مذهب حشویه که تنها به ظواهر قرآن تمسک کرده و معتقد به تجسیم هستند را اثبات کند.

ج: عده ای از متأخرین چون علاءالدین قوشچی و محقق دوانی به عقیده ابن تیمیه طعنه زده و گفته اند او از مجسمه است.

د: عجیب تر آن است که آقای قفاری خود در ص ۵۳۸ کتاب خود، وجود را مساوی با جسم و محسوس و دارای کم و کیف و جهت و زمان و مکان می داند، بنابراین وقتی می گوید خداوند وجود دارد باید اعتقاد به وجود مادی محسوس برای خداوند داشته باشد. یعنی چیزی را که در اینجا کفر دانسته و بر اثر آن شیعیان را تکفیر کرده است خودش آن را در فصل آینده پذیرفته است!!

مناسب است در اینجا توضیحی درباره مسأله تشبیه و تجسیم ذکر کنیم:

اعتقاد به «تشبیه» و «تجسیم» خداوند، به معنای آن است که هستی و وجود، مساوی است با محسوس و مادی باشد و آنچه غیر مادی است، وجود ندارد. این در حالی است که هرکس می داند که عشق، اضطراب، درد و ... وجود دارند، در حالی که مادی نیستند. از طرف دیگر، برخی از آیات شریفه جزء متشابهات قرآن اند و انسان ظاهر بین، تصوّر می کند که این آیات، اثبات تشبیه نموده اند. در کتاب های اهل سنت، بخش زیادی از روایات به این موضوع اختصاص دارد. وهابیان تصوّر می کنند که در مورد خداوند - چون او غیب است و عقل در مسائل غیبی جولان گاه ندارد -، باید تنها به نقل اعتماد کرد. لذا به ظواهر این آیات و روایات تمسک جسته، تمام صفاتی را که صفت اجسام است (از قبیل داشتن دست و چشم و صورت، نزول، دیده شدن، و ...)، برای خداوند، اثبات می کنند و هرکس که خداوند را مافوق این صفات بداند (و بگوید که عقل، گرچه تمام خصوصیات و جزئیات مجردات را نمی داند، اما وجود مجردات و برائت آنها از صفات مادی را اثبات می کند و این گونه روایات، اگر مخالف صریح عقل باشند یا باید تأویل شوند و یا ردّ شوند) او را بدون هیچ درنگی تکفیر می کنند. در این جا پس از اشاره به سابقه تاریخی مسأله، به بررسی آیات شریفی می پردازیم که از آنها اعتقاد به تشبیه، استفاده شده است و سپس روایات در این موضوع را نقد و بررسی می کنیم.

وهابیان - که خود را اهل حدیث و سلفی می نامند - از به کاربردن الفاظ «تشبیه» و «تجسیم» در اعتقادات خود، پرهیز می کنند؛ اما آن را در قالب «توحید اسما و صفات» معرفی می کنند و مقصودشان از اثبات اسما و صفات برای خداوند، اثبات صفات اجسام و صفات مادی برای اوست. (۱۰۳۰) گویا به نظر آنان، صفت، منحصر است به صفات مادی.

اعتقاد به تشبیه، چیزی است که در اسلام وجود نداشته؛ بلکه از اعتقادات عرب جاهلی است و گویا آنان نیز از یهود این عقیده را گرفته باشند. روشن است که شرک و بت پرستی که در زمان جاهلیت رواج داشته، همان عقیده به تجسیم و تشبیه است. یهودیانی که می گفتند:

{ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ! }

«آن گونه که آنان خدایان متعدد دارند، بر ما نیز خدایی قرار ده!»

به روشنی اعتقاد به تجسیم خداوند را بیان می کنند.

شهرستانی می گوید: عقیده به تشبیه، در طبیعت یهود وجود دارد، به طوری که می گویند روزی خداوند، چشمانش درد گرفت و ملائکه به عیادت او رفتند!

و نیز آورده است: اعتقاد به تشبیه، منحصرأ در یهود بود، ولی نه در همه آنان؛ بلکه در بخشی از آنان؛ زیرا الفاظ فراوانی را در تورات یافتند که دلالت بر تشبیه می نمود.

بنابراین، ریشه این اعتقاد به یهود و عرب جاهلی که متأثر از یهود بود، برمی گردد و این اندیشه، اندیشه ای وارداتی به جهان اسلام است و روح دین اسلام از آن بیزار است و بعید نیست آن را کعب الأخبار یهودی زاده، در روایات اسلامی جعل کرده باشد.

آیاتی که مستمسک قائلان به تشبیه قرار گرفته اند

آیات قرآن کریم به «محکم» و «متشابه» تقسیم می شوند. متشابهات قرآن کریم، غالباً در موضوعات اعتقادی است. به همین جهت، ابن شهر آشوب در رساله «محکم و متشابه» خود، بیشتر به آیات اعتقادی پرداخته است و چون محکم و متشابه، امری است نسبی، بسیاری از آیاتی که برای افراد مبتدی جزو متشابهات اند، برای راسخان در علم، از محکّمات به شمار می آیند. اعتقادات باید با برهان عقلی و استدلال های محکم فلسفی و کلامی روشن گردد و هرکس در آن دو دانش متبحر باشد، بسیاری از آیات را جزو محکّمات می داند، نه متشابهات.

به هر حال، آیاتی که وهابیان برای اثبات عقیده خود به تجسیم خداوند و تشبیه نمودن او به بندگان به آنها تمسک جسته اند، عبارت اند از:

الف. ... { يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْيٍ }

ای ابلیس! چه چیز تو را از سجده کردن بر آنچه من با دو دست خود آفریدم، باز داشت؟

ب. { وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا }

خداوند با موسی سخن گفت.

ج. { وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً }

در آن الواح، بر او از هر چیزی موعظه اش نوشتیم.

د. آیات شریفی که دلالت بر «استواء»، «وجه»، «قدم»، «آمدن» و ... درباره خداوند می نمایند.

شهرستانی گوید:

احمد بن حنبل گوید: ما به تمام آنچه در قرآن و سنت آمده است، ایمان داریم و می دانیم خداوند، شبیه مخلوقات نیست. با این حال، این آیات و روایات را نیز تأویل و توجیه نمی کنیم.

در واقع، اینان باید یکی از دو محذور را بپذیرند: یا عقل خود را تعطیل کنند و بگویند ما از این آیات شریف، چیزی نمی فهمیم و یا به اجتماع نقیضین پناه آورده، آن را بپذیرند و بگویند که این آیات را تأویل نکرده، به ظاهر خود باقی می گذاریم و نیز جسم بودن خدا را نمی پذیریم. حنبلیان از طرفی به آیه شریف { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ } (۱۰۳۸) تمسک کرده، خدا را شبیه مخلوقات نمی دانند، و از طرفی فرزند احمد بن حنبل، عبدالله، در کتاب السنه و نیز ابن خزیمه در کتاب التوحید، روایاتی را نقل کرده اند که هزاران مثل و شبیه و نظیر بر خداوند اثبات نموده اند.

ولی شیعه با راهنمایی اهل بیت (علیهم السلام) معتقد است که آیات متشابه را باید به محکمت ارجاع داده، همه آنها را با یکدیگر معنا کرد. از جسم داشتن خدای متعال از امام رضا (علیه السلام) سؤال شد، آن حضرت در جواب فرمود:

«سبحان من لیس کمثله شیء لا جسم و لا صورة!» (۱۰۴۰) منزّه است که آن هیچ مانندی نه جسمی و نه صورتی ندارد!

و امام صادق (علیه السلام) فرموده است:

آیا نمی دانند که هر جسمی محدود است، هر صورتی محدود است و هر چه محدود باشد، قابل کم و زیاد شدن است و هرگاه چنین بود، مخلوق خواهد بود؟

این روایت، به خوبی بر مطلبی عقلی دلالت دارد که: صورت و شکل، از خواصّ اجسام است و هر شکلی به یک یا چند سطح، محدود و متناهی است و آنچه متناهی است، بسیاری از کمالات را نداشته، مخلوق خواهد بود.

حضرت علی (علیه السلام) نیز در خطبه «اشباح» نهج البلاغه، در پاسخ کسی که سؤال می کند: «آیا خداوند را دیده ای؟»، خطبه ای مفصل و طولانی بیان می کند و تمام محتوای این خطبه آن است که کسی که چنین سؤال می کند، در واقع، خدا را نشناخته است و چنین کسی، تصوّر صحیحی از خدا ندارد. او چون خدا را مادی پنداشته، از جسم بودن او سؤال کرده است و اگر می دانست که خداوند، خالق اجسام است، این سؤال را نمی کرد.

ضمناً به صورت استحسانی می توان گفت: اگر بتوان خدا را دید، یا تمام خدا دیده می شود که در این صورت باید محدود باشد، و یا قسمتی از او که در این صورت، باید مرکّب از اجزا باشد. پس خداوند، قابل دیدن نیست، چون جسم نیست.

احادیث تشبیه

در کتاب های اهل سنت، روایات فراوانی وجود دارد که به روشنی بر تشبیه دلالت می کنند. گرچه برخی از آنان این روایات را تأویل می کنند، اما وهابیان به ظاهر این احادیث تمسّک کرده، اعتقادات خود را با این روایات پدید آورده اند. در این جا برخی از این روایات را نقل کرده، به نقد و بررسی آنها می پردازیم:

الف. احمد بن حنبل از جریر نقل می کند که در شب کامل بودن ماه، نزد پیامبر (صلی الله علیه وآله) بودیم. آن حضرت فرمود:

شما پروردگارتان را، چنان که ماه را می بینید، خواهید دید.

این قبیل روایات، در سایر منابع روایی اهل سنت نیز نقل شده اند.

ب. خداوند در اواخر شب به آسمان دنیا نزول می کند.

ج. جهنم، فریاد می زند: «هل من مزید؟» تا آن که خداوند، قدم در آن می نهد تا آرام شود.

د. خدا چشم دارد؛ اما اعمور (یک چشم و نابینا) نیست.

هـ. خدا بالای عرش یا بالای هفت آسمان است.

و. خداوند، انسان را به صورت خود به طول شصت ذراع آفرید.

در کتب اهل سنت، این گونه احادیث که بر نسبت جسم بودن و شباهت داشتن خداوند به مخلوق دلالت می نماید، متأسفانه فراوان است و وهابیان، چون با استدلال و تفکر منطقی - فلسفی و حتی با علم کلام مخالف اند، ظواهر این روایات را که معمولاً از جهت سند نیز مخدوش اند، به عنوان عقاید و اصول دین خود پذیرفته اند.

محمد بن علی بن سلیمان، از علمای بزرگ وهابیان، در پاسخ سؤال از کیفیت نزول خداوند در آخر هر شب از آسمان هفتم به آسمان دنیا می گوید:

نزول خداوند، نزول حقیقی است و خداوند با هر کیفیتی که بخواهد، نازل می شود... معتزله می گویند در آخر شب، امر و رحمت خدا نازل می شود؛ ولی این صحیح نیست، زیرا اصل، محذوف نبودن کلمه «امر» و «رحمت» است و ثانیاً، امر و رحمت خداوند، همیشه نازل می شود. پس آنچه در ثلث آخر شب نازل می شود، خود خدای متعال است.

این شخص عالم نما، شاید هنوز نمی داند که ثلث آخر شب در هر لحظه و ساعتی از شبانه روز، به یک منطقه از کره زمین اختصاص دارد. پس باید خداوند، لحظه به لحظه در حرکت باشد؛ زیرا هر لحظه ای ثلث آخر شب یک منطقه است!

از این گونه اوهام در عقاید نویسندگان یاد شده فراوان است که به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

الف. عقیده اهل سنت و جماعت آن است که خداوند، به ذات خود، روز قیامت برای قضاوت می آید.

ب. به عقیده اهل سنت، خداوند، صورت حقیقی دارد؛ اما شبیه صورت خلق نیست.

ج. به عقیده اهل سنت، خداوند دو دست حقیقی دارد (۱۰۵۲) و مهم ترین دلیل ما بر آن، این است که واژه «ید» در قرآن، به صورت تشبیه آمده است، در حالی که اگر «ید» به معنای قدرت باشد، نمی تواند به صورت تشبیه بیاید.

د. به عقیده اهل سنت، خداوند، دو چشم حقیقی دارد و این دو چشم، از صفات ذاتی اوست.

هـ. (۱۰۵۳) به عقیده اهل سنت، خداوند، جدای از خلق است و بر عرش قرار دارد.

و. (۱۰۵۴) به عقیده اهل سنت، با کلمه «این (کجا)؟» می توان از مکان خدا سؤال نمود.

ز. (۱۰۵۵) به عقیده اهل سنت، خداوند، «پا» و «قدم» دارد.

(۱۰۵۶) آنچه ذکر شد، تنها نمونه ای از اوهامی است که این عالم وهابی به عنوان عقیده معرفی کرده و چنان که عادت همیشگی آنان است، عقاید شخصی و منحصر به فرد خود را به اهل سنت نسبت داده و هرکس را که به غیر آن معتقد باشد، کافر می داند، در حالی که روشن است تمام آنچه ذکر شد، اثبات صفات جسمانی برای خداوند است که خداوند از آنها منزّه است و اهل سنت راستین نیز از این گونه اعتقادات، منزّه اند.

عقاید یاد شده، اختصاص به شیخ محمد بن علی بن سلیمان ندارد؛ بلکه در کتاب هایی چون تصحیح المفاهیم العقیدیه فی الصفات الإلهیه عیسی بن عبدالله مانع حمیری و نیز اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث محمد بن عبدالرحمان خمیس این عقاید به عنوان مسلمات مذهب سلفیه معرفی شده و حکم به کفر هرکس که خدا را مجسم نداند، شده است.

مذهب تشبیه، این است که در عین پذیرفتن «لیس کمثله شیء»، خداوند را به غیر او تشبیه کنند؛ یعنی از هر صفتی که معنای محدود داشته باشد (همانند صفات انسانی که متمایز از سایر صفات است)، همان معنا را برای

خداوند اثبات نمایند و قدرت او را همانند قدرت انسان و علم او را مانند علم انسان قرار دهند. علت بطلان آن هم این است که در این صورت، خداوند، محتاج به آن صفات می شود و دیگر واجب الوجود نخواهد بود.

علامه طباطبایی معتقد است که یهودیان، معتقد به اصالت ماده بودند. لذا احکام ماده را در مورد خداوند نیز اجرا می کردند و گمان می کردند که خداوند نیز یک موجود مادی است، با این تفاوت که او موجودی قوی است که بر ماده حکومت می کند؛ اما این اعتقاد، اختصاص به یهود ندارد، بلکه مورد قبول تمام دیندارانی است که به اصالت ماده معتقدند و همان صفاتی را که در مادیات دیده اند، درباره خداوند نیز اثبات می کنند. این افراد، کارشان به یکی از دو چیز منتهی می شود: یا تمام احکام ماده را برای پروردگار خود قائل می شوند (مانند دسته ای از مسلمانان که «مشبهه» نام دارند و نیز بعضی فرق دیگر که در عقیده، بی شباهت به آنها نیستند)، و یا به کلی صفات جمال (ثبوتی) را از خدا نفی کرده اند و نتیجه اش آن است که به چیزی ایمان آورده اند که نمی دانند چیست و چیزی را که نمی شناسند، می پرستند؛ ولی انبیا(علیه السلام) مردم را به حدّ میانه «تشبیه» و «تنزیه» دعوت کرده اند؛ یعنی خداوند، موجود است، اما نه مانند موجودات دیگر؛ علم دارد؛ ولی نه مانند علم ما؛ قدرت دارد، اما نه مانند قدرت ما؛ حیات دارد، اما نه مانند حیات ما. این است روشی که دین به آن دستور داده است.

بنابراین، بهترین نظر، آن است که گفته شود: نه تشبیه و نه تنزیه، بلکه «أمر بین الأمرین» صحیح است و چون ذهن عوام زود به سوی «تشبیه» می رود، باید بیشتر روی «تنزیه» تأکید نمود؛ اما سرانجام آن، تعطیل عقل در شناخت خداوند نشود؛ بلکه همان امر بین الأمرین، صحیح است. اما وهابیان معتقدند که خداوند، در روز قیامت، آسمان ها را بر یک انگشت خود، زمین ها را بر روی یک انگشت دیگر، و سپس همه خلائق را بر روی انگشت دیگر نهاده، آنها را به حرکت درمی آورد، همانند کسی که به رقص درآمده است.

آری، وقتی آسمان ها تنها بر روی یک انگشت خدا قرار داشته باشند، اگر خدا بخواهد در ثلث آخر هر شب به آسمان دنیا فرود آید، چاره ای غیر از آن نیست که یک جسم پلاستیک (/ لاستیکی / بادکنکی) داشته باشد که حجم آن، کوچک و بزرگ شود، آن گونه که آیه الله روحانی در تعریض به آنان فرموده است (۱۰۶۴) و همه اینها، نتیجه دوری از مکتب اهل بیت(علیهم السلام) و کناره گیری از مباحث عقلی و تحریم منطق و فلسفه است که وهابیان، گرفتار آن شده اند. { و سبحانه الله عما يقول الظالمون علواً کبیراً }.

در پایان این بحث به معنی «مجسمه» و حکم آن اشاره می کنیم.

مجسمه که مترادف با مشبهه است کسانی هستند که خداوند را جسمی شبیه مخلوقات خود می دانند.

صدرالمتألهین فرموده است: «گاهی یک مفهوم واحد و ماهیت واحده انحاء مختلفی از وجود دارد که بعضی از آنها فوق بعض دیگر است. مثلاً علم گاهی عرض است مثل علم انسان به غیر خود، و گاهی جوهر است مثل علم او بذات خود و گاهی یک علم نه جوهر است و نه عرض مثل علم خداوند به خود و به غیر خود. و یا در انسان علم و قدرت و اراده چند چیز متفاوت است و در خداوند اینها متحد هستند. جسم یعنی جوهری که قابل ابعاد است و این جسم انحاء مختلفی از وجود را می پذیرد که برخی اخس و برخی اشرف و برخی اعلا هستند مثلاً جسم ارضی داریم و جسم نباتی و جسم حیوانی و جسم انسانی و انسان نیز گاهی انسان طبیعی است و گاهی نفسانی و گاهی عقلانی. انسان طبیعی اعضای محسوس و متباین دارد و انسان نفسانی اعضای متباین دارد ولی محسوس نیست و انسان عقلی اعضاء و حواس عقلی دارد ذوق عقلی او مثل «بیت عند ربی يطعمنی و یسقین»، شامه عقلی مثل «انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن» و لمس عقلانی مثل «وضع الله یدہ بکتفی» پس دست عقلی و وجه عقلی و جنب عقلی و ... دارد. و تمام آنها موجودند به وجود واحد عقلی این چنین انسانی به صورت خداوند است و خلیفه اوست. پس جسم وجودهای مختلفی دارد. بنابراین اشکالی ندارد که جسمی الهی وجود داشته باشد که «لیس کمثله شیء» و تمام اسماء و صفات الهی را دارد».

آیه الله خویی از این کلام ملاصدرا این گونه استفاده کرده است که ایشان می گوید: «جسم بر چند قسم است ۱- جسم مادی مثل اجسامی که ماده دارند. ۲- جسم مثالی که همان صورتی است که بر انسان حاصل می شود که جسم است ولی ماده ندارد. ۳- جسم عقلی که همان کلی است که در ذهن محقق می شود و ماده نیز ندارد. ۴- جسم الهی که فوق همه اجسام است و هیچ ماده ندارد» سپس از این کلام ملاصدرا تعجب کرده و فرموده: مقسم اینها جسمی بود که دارای طول و عرض و عمق است و چیزی که دارای ابعاد است چگونه ممکن است ماده نداشته باشد؟!

این اشکال و تعجب آیه الله خویی بر سخن ملاصدرا وارد نیست زیرا اولاً ملاصدرا بُعد را مجرد می داند و پذیرفتن بعد غیرمادی اشکالی ندارد مثلاً صور عالم مثال دارای بُعد هستند اما مادی نمی باشند. و ثانیاً آن که آقای خویی فرمود: «جسم عقلی همان کلی است که در ذهن محقق می شود» صحیح نیست و این اشتباه از اشتراک اسم عقل بر مجردات و بر آنچه در ذهن است پدید آمده است چیزی را که آقای خویی فرموده، همان کلی عقلی یا منطقی است که تنها در ذهن - و نه در خارج - وجود دارد ولی مقصود ملاصدرا از جسم عقلانی مجردات و عالم عقول است که وجود خارجی دارند نه وجود ذهنی. و ثالثاً مقصود ملاصدرا این نیست که ماهیت جسم دارای ابعاد تقسیم شود به این اقسام تا اشکال آقای خویی وارد شود بلکه مقصود این است که یک مفهوم مثل مفهوم جسم امری است که دارای وجودات متفاوت و مشکک است گاهی این مفهوم از یک وجود نازل مادی حکایت دارد و گاهی از یک وجود عالی. و در این صورت تعبیر جسم الهی یا به گفته هشام بن حکم جسم صمدی نورانی صحیح است.

مرحوم شهید صدر فرموده است: «اعتقاد به جسم بودن خداوند بر سه قسم قابل تصور است: ۱- اعتقاد به جسمیت به همان معنی جسم متعارف با اعتقاد به لوازم جسم از قبیل ترکیب از اجزاء و احتیاج و شکل و محدودیت چنین عقیده ای مسلماً کفر است. ۲- اعتقاد به جسمیت خداوند بدون اعتقاد به لوازم آن، چنین عقیده ای معلوم نیست کفر باشد زیرا معلوم نیست که نفی آن از ضروریات دین باشد. ۳- اعتقاد به سنخ دیگری از جسمیت که مناسب با عالم ربوبیت باشد. این قسم نیز مسلماً اشکال ندارد».

فصل دوم : تعطیل

آقای دکتر قفاری می نویسد:

کتاب النکت الاعتقادیه شیخ مفید (۱۰۶۹) و نهج المسترشدين علامه حلی وجود دارد. در حالی که اعتماد به عقل خلاف روش شرعی و علمی و عقلی است زیرا عقل در بحث صفات خدا که مربوط به غیب است راهی ندارد. و حتی روایاتی را جعل کرده و به ائمه (علیهم السلام) خود نسبت داده اند. ولی روشن است که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) طرفدار اثبات صفات بوده اند. ولی آنان روایاتی دارند درباره نفی صفات. مثلاً می گویند خدا زمان، مکان، حرکت، صفات اجسام، صورت، و ... ندارد چنین چیزی در واقع انکار وجود خدا است و این به جهت آن است که اینان به دنبال کفار و مشرکین مثل صائبین و جهمیه و فلاسفه و باطنیین رفته اند. و شیعیان می خواستند از تشبیه فرار کنند در حالی که به تشبیه بدتری گرفتار شدند زیرا خداوند را به معدومات و ممتنعات تشبیه کرده اند. در حالی که قرآن در باب صفات نفی مجمل و اثبات مفصل دارد ولی شیعیان از آن رویگردان هستند».

قبل از آن که به نقد کلمات آقای قفاری بپردازیم توضیحی درباره عقیده شیعه درباره آیات و روایاتی که اموری از قبیل «ید»، «وجه»، «استواء» و ... را بر خداوند اثبات کرده اند ذکر می کنیم.

این گونه آیات و روایات جزء متشابهات آیات و اخبار می باشند. برخی به همان ظاهر این آیات تمسک می کنند و برخی آنها را تأویل می کنند. در اینجا چند اصل مورد قبول همه مسلمانان است: اول آن که تشبیه خداوند به خلق جایز نیست. ثانیاً تأویل این آیات به طور دلخواه جایز نیست آنگونه که باطنیه آیات را تأویل می کنند، ضمن آن که می دانیم آیات قرآن مخصوصاً متشابهات تأویل دارند. ثالثاً اثبات صفات مخلوقات برای خداوند جایز نیست و نفی مطلق صفات از خداوند نیز جایز نیست.

صدرالمتألهین فرموده است: «مردم در فهم متشابهات قرآن و حدیث بر سه طبقه اند:

طبقه اول: راسخان در علم که همه این مفاهیم را بر معنای اولی و اصلی خود حمل می کنند بدون آن که مفسده ای پیش آید و نه نقصی بر خداوند می پذیرند و نه نقض و نه تنزیه و نه تعطیل.

طبقه دوم: اهل نظر و استدلال و ظاهریینان از حکما و فلاسفه اسلامی که همه این آیات و روایات را طبق قوانین فلسفی خود تفسیر می کنند و تلاش می کنند که این آیات و روایات چیزی خلاف مقدمات و اصول

پذیرفته شده آنان نداشته باشد. عقل اینان از این بحث های فلسفی بالاتر نرفته و باطن آنان از ماوراء عقل و علم نظری خبر ندارد.

طبقه سوم: حنبلیان و مجسمه از اهل حدیث اند که دلشان به این عالم وابسته بوده و از ماوراء این ظلمت کده بی خبرند، اینان گمان می کنند که خدای آنان جسم یا جسمانی است. خداوند از سخنان آنان منزّه است.

در عین حال آنچه که مناسب با حال عوام مردم و آنان که در علم فرو نرفته اند همان طریقه سوم است. آنگونه که غزالی گفته است: یا واقعاً اهل تشبیه باش یا اهل تنزیه صرف کما این که می گویند یا یهودی واقعی باش وگرنه با تورات بازی نکن - یا رومی روم یا زنگی زنگ - و چون اکثر مردم نمی توانند اهل تنزیه باشند پس باید سراغ تشبیه روند.

اما راه صحیح آن است که روش دوم و سوم یکی غلو است و دیگری تقصیر، آن که این آیات و روایات را تأویل می کند و آن که تشبیه می کند هر دو از راه اعتدال که روش راسخان در علم است منحرف شده اند. هر کدام تنها با یک چشم به مظاهر نگاه می کنند. مجسمه با چشم چپ و تأویل کنندگان با چشم راست. اما آنان که راسخ در علم هستند با هر دو چشم و سالم نگاه می کنند».

پس بهترین روش آن است که این اخبار و آیات شریفه را بر همان ظاهر خود نگه داشته نه به تعطیل یا توقف روی آوریم و نه به حمل آیات برخلاف معنای موضوع له آنها. اگر این آیات و روایات معنایی غیر از ظاهر خود داشته باشند پس اینها نه تنها موجب هدایت مردم نبوده بلکه سبب تحیر مردم و گمراهی آنان نیز شده اند. (۱۰۷۲) بله باید لوازم مادی کلمات را از آنها سلب کنیم یعنی این کلمات بر همان معنی خود و بدون لوازم مادی حمل شده و در مورد خداوند به کار روند. و عجیب آن است که برخی وقتی به آیات مبدأ می رسند کلماتی مثل «ید»، «وجه»، «عین» و ... را تأویل می کنند، اما وقتی به آیات مربوط به معاد می رسند مثل حورالعین و شراب، و آب و درخت آنجا حمل بر ظاهر می کنند (۱۰۷۳) به هر حال هر دو جا یا تأویل صحیح است یا در هیچ کدام.

به نظر شیعه صفاتی از قبیل «حیاء»، «علم»، «قدرت»، «سمیع و بصیر بودن» و ... برای خداوند ثابت است و مقصود آن است که جهات نقص و جهات عدمی در خداوند وجود ندارد مثلاً موت، فقدان، حاجت، فقر، ذلت، عجز و جهل و ... اینها را از خداوند نفی می کنیم و اینها امور سلبی هستند و سلب عین اثبات کمال است، وقتی می گوییم خداوند فقیر نیست معنایش این است که اثبات کمال و اثبات غنا بر او کرده ایم. وقتی می گوییم او عجز و جهل و ذلت ندارد معنایش قدرت و علم و عزت برای اوست. و وقتی یک صفتی را بر خداوند اثبات می کنیم تنها همان جهت ثبوتی و کمال آن را اثبات می کنیم نه جهات سلبی و عدمی آن را

مثلاً وقتی می‌گوییم خداوند عالم است مقصود آن است که خداوند کمال علم را دارد اما جهات نقص و حاجت که همراه مصادیق است در خدای متعال وجود ندارد و از او سلب می‌شود مثلاً علم در انسان به این است که مثلاً با چشم یک صورتی را از جهان خارج بگیرد و در ذهن بیاورد، این نیاز به چشم و آلات بدنی و اخذ از خارج اینها جهات سلبی است که در خداوند وجود ندارد. پس هر صفت ثبوتی تنها جهات کمال آن را خداوند دارد ولی جهات نقص و عدمی آن را خداوند ندارد.

صفات از قبیل ید، وجه، استواء، آمدن، و ... نیز از این قبیل است.

نیست که خداوند هیچ صفتی ندارد تا وهابیان خیال کنند که نفی صفات مساوی با نفی وجود است، بلکه مقصود آن است که صفاتی که وجودشان غیر از وجود ذات مقدس است آنها را نفی می‌کند یعنی صفات زائد بر ذات. معنای این حدیث آن است که ذات مقدس خداوند مصداق همه کمالات و اوصاف الهی است بدون آن که امر زائدی لازم باشد ضمیمه به ذات مقدس شود. پس علم و قدرت او. پس این صفات گرچه از نظر مفهوم و معنا با یکدیگر متغایر و متفاوتند ولی از جهت مصداق متحد می‌باشند. (۱۰۷۷) گرچه این روایات معنای دقیق‌تر عرفانی دارند ولی فعلاً آنچه مشکل ما را در بحث با وهابیان حل می‌کند همین است و به آن اکتفا می‌شود.

اکنون به نقد و بررسی کلمات آقای قفاری می‌پردازیم:

آقای قفاری ادعا کرده که: «شیعه ابتدا غلو در اثبات صفات و تشبیه خدا به خلق داشت و در اواخر قرن سوم تحت تأثیر معتزله به نفی صفات و تعطیل گرایش پیدا کرد». این کلام از چند جهت قابل اشکال است.

اولاً شیعیان قائل به تشبیه نبوده و دیدیم که حتی مجسمه راتکفیرنموده اند و هیچ کس از شیعه طرفدار تشبیه و تجسیم نبوده است. حتی کلام هشام بن حکم را نیز نقل کردیم و هفت راه حل برای آن ذکر کردیم و معلوم شد که ایشان نیز قائل به تجسیم نبوده است.

ثانیاً بر فرض که هشام بن حکم قائل به تجسیم باشد اعتقاد یک یا دو نفر هرگز به معنای اعتقاد شیعیان نیست گرچه آنان از بزرگان متکلمین شیعه بوده اند ولی هیچ دلیلی نداریم و هیچ شاهد تاریخی وجود ندارد که شیعیان از هشام بن حکم یا هشام بن سالم در این عقیده پیروی کرده باشند بلکه روایات کافی شاهد است بر عدم پیروی شیعیان از آنان.

ثالثاً اعتقاد به تجسیم ابتدا در اهل سنت وجود داشته و از آنان احتمالاً به بعضی از شیعیان سرایت کرده است و قبلاً نمونه هایی را ذکر کردیم که پیش از هشام بن حکم در میان اهل سنت معتقد به تجسیم بوده اند.

رابعاً اواخر قرن سوم را آقای قفاری از کجا به دست آورده است؟! روایات اصول کافی دلالت دارند که حضرت علی(علیه السلام) در قرن اوّل و صادقین(علیهما السلام) در ابتدای قرن دوم شیعیان را راهنمایی به توحید می کردند و صریحاً تجسیم را نفی کرده اند.

خامساً آن که آقای قفاری می گوید: شیخ مفید و سیدمرتضی عیناً کلمات معتزله را نوشته و در میان شیعیان رواج دادند صحیح نیست زیرا قبلاً عبارت شارحان نهج البلاغه را نقل کردیم که متکلمان از خطبه اشباح حضرت علی(علیه السلام) استدلال بر نفی تجسیم را فراگرفتند. نه آن که از معتزله گرفته باشند. و شیعه با اشاعره و معتزله هر دو مخالف بوده است و اکنون نیز مخالف است و بلکه مخالفت شیعه با معتزله بیشتر است از مخالفت شیعه با اشاعره. زیرا به نظر شیعه اشکالات تفویض در بحث جبر و اختیار بیشتر و محذوراتش بیشتر است از اعتقاد به جبر. گرچه هر دو اشکال دارد ولی تفویض رسواتر است.

و شاهد آن که شیعیان خصوصاً شیخ مفید و سیدمرتضی کلمات خود را از معتزله نگرفته اند برخلاف ادعای آقای قفاری آن که: شیخ مفید در کتاب «اوائل المقالات» در بحث از صفات وقتی بحث از حیات خدای متعال می کند می گوید عقیده شیعه با عقیده ابوهاشم جبائی که از رؤسای معتزله است متفاوت است، و نیز می گویند به نظر ما اراده خداوند برای هر کاری عین انجام آن است و این مطابق روایات اهل بیت(علیهم السلام) است و معتزله بغداد با ما موافق هستند و معتزله بصره با ما مخالف می باشند. و نیز عقیده ما آن است که اسماء و صفات الهی توقیفی است ولی معتزله بصره با ما مخالف هستند. (۱۰۷۸) و همچنین در چندین مسأله دیگر نشان داده است که شیعه متأثر از معتزله نبوده اند، بلکه اگر بهتر دقت شود معلوم می شود که چون علمای شیعه در بغداد بوده اند پس معتزله بغداد از علمای شیعه متأثر شده و از علمای شیعه عقاید خود را گرفته اند به خلاف معتزله کوفه.

و اما مسأله اعتماد به عقل در دین، آقای قفاری می گوید: «شیعیان در دین خود تنها به عقل اعتماد می کنند و این برخلاف روش شرعی و علمی و عقلی است و در مباحث مربوط به غیب عقل راهی ندارد».

خداوند بر مردم دو حجت دارد یکی حجت آشکار که پیامبر و انبیاء و امامان هستند و دیگری حجت باطنی که همان عقل است. آنچه را که این حدیث شریف بیان کرده از این آیه شریفه نیز می توان استفاده کرد که { وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ } (۱۰۸۰) پس آنچه انسان را از عذاب جهنم نجات می دهد تسلیم محض در برابر وحی بودن و یا تسلیم عقل کامل بودن است. کتابهای حدیثی شیعه چون اصول

کافی و بحار و وافى و نوادر الاخبار و ... با بیان روایت های مربوط به ارزش عقل شروع می شوند و اینها حکایت از جایگاه بالای عقل نزد شیعه دارد.

مقصود از عقل: «قوه قدسی ادراک و فهم و شعور است که در تدبیر منزل و اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفاسد اعمال و احوال که مایه امتیاز و فضیلت انسان بر دیگر جانداران است او را به سود و زیان و خیر و شر هرچیز و هرکاری راهنمایی و از لغزشها و مهالک زندگانی نگاهبانی می کند» (۱۰۸۱) گرچه این تعریف بیشتر به عقل عملی توجه دارد ولی اگر به قوه قدسی ادراک و فهم و شعور و آنچه موجب معرفت و شناخت می گردد تأکید شود به عقل نظری تطبیق داده می شود.

اما حدّ و مرز عقل از نظر فلسفه و عرفان شیعی مشخص و معین است، این گونه نیست که شیعه در دین خود تنها به عقل اکتفا کنند آنگونه که آقای قفاری نسبت داده است، بلکه شیعه عقل را یک حجت در کنار قرآن و حدیث قبول دارد. و همیشه شیعیان گفته اند حتی در فقه به ادله اربعه تمسک می کنند. همچنانکه اعتماد به عقل نیز در هر جایی نیست، و آنگونه نیست که در هر مسأله ای تنها به عقل رجوع شود و نیز آنگونه نیست که در هر مسأله بتوان به عقل در کنار قرآن و سنت رجوع کرد. زیرا اولاً عقل بر دو قسم است: عقل جزوی و عقل کلی یا عقل ممدوح و عقل مذموم. عقل جزوی آن است که اکثر مردم آن را داشته اما چنین عقلی برای درک واقعیت اشیاء کافی نیست و شیطننت ها مربوط به این عقل است. ولی عقل کلی آن است که اثبات توحید و اصل دین متوقف بر آن است.

ثانیاً اثبات وجود خداوند و ضرورت بعثت انبیاء و نبوت عامه و امامت عامه یا اصل ضرورت معاد مباحث عقلی است که عقل حجت خدا است و مردم را به پیروی از دین راهنمایی می کند ولی در دستورات جزئی و فروع عملی دین عقل ره به جایی نمی برد. به عبارت دیگر در امور سمعی که متوقف بر نقل هستند عقل نمی تواند چیزی را اثبات کند. بلکه آنها باید با اصول کلی و ضوابط اصلی عقول مطابق باشند. بنابراین مباحثی از قبیل اسماء الهی تنها مربوط به شرع است و نیز خصوصیات عالم غیب از قبیل اصناف و تعداد فرشتگان یا خصوصیات و جزئیات معاد و به عبارت دیگر فروع دین در انحصار نقل است و اصول دین برخی از قسمتهای آن منحصرأ مربوط به نقل است مثل جزئیات معاد و برخی از قسمتهای آن در انحصار عقل است مثل اصل اثبات وجود خدا و ضرورت اعتقاد و پای بندی به دین و برخی از قسمتهای آن مشترک بین عقل و نقل است مثل امامت خاصه، یا مسأله عدل الهی.

اما مباحث مربوط به غیب و ماوراء طبیعت، نمی توان ادعا کرد که تنها باید آنها را از راه شرع و نقل به دست آورد بلکه اثبات اصل وجود موجوداتی که غیب و ماوراء طبیعت هستند مربوط به عقل است بلکه خصوصیات آن را ما کمتر می دانیم. کتابهای کلامی شیعه در عین آن که به عقل اعتماد می کنند اما می گویند تنها اعتماد به

عقل صحیح نیست و ما اموری داریم که مصداق «طور وراء طور العقل» می باشند. فیض کاشانی در ابتدای کتاب خود اعتماد تنها به عقل را نکوهش کرده است. (۱۰۸۲) صدرالمتألهین نیز فرموده کسی که فقط به عقل اعتماد کند منحرف می شود. (۱۰۸۳) علامه مجلسی نیز این را متذکر شده است.

بنابراین تمام اسماء و صفات خداوند توقیفی است. ولی معنای این کلام آن است که هر صفتی که می خواهیم بر خداوند اثبات کنیم توقیفی است ولی نفی صفات نقص از خداوند توقیفی نیست مثلاً وقتی می گوییم خداوند جسم نیست این نیاز به بیان شرعی ندارد و جای توقف نیست، (۱۰۸۷) یا می گوییم خداوند رنگ ندارد. اینها توقیفی نیست زیرا سلب نقص است.

و اما آن که ایشان می گوید: «شیعیان روایاتی را جعل کرده و به ائمه (علیهم السلام) خود نسبت داده اند ولی روشن است که ائمه طرفدار اثبات بوده اند» پاسخ این است که اولاً جعل حدیث به علمای اهل سنت بهتر می چسبد زیرا شیعه همیشه طرفدار کتابت و نگارش حدیث بوده است اما اهل سنت یک قرن کامل نوشتن حدیث پیامبر را ممنوع کرده بودند و روشن است که وقتی یک قرن حدیث نوشته نشود یعنی دو نسل باید از شنوندگان و مستمعان حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله) گذشته باشد و پس از آن به نگارش درآید در این صورت روشن است که حجم روایات دروغ و جعلی چقدر زیاد خواهد شد. و لذا احمد بن حنبل از میان هفتصد هزار حدیث تنها سی هزار عدد آن را صحیح دانسته و بقیه را مجعول می دانست و یا محمد بن اسماعیل بخاری از ششصد هزار حدیث حدود پنج هزار حدیث را صحیح می دانست.

و ثانیاً ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هرگز نه طرفدار اثبات به معنی اثبات صفات مخلوقین بر خداوند بودند و نه طرفدار تعطیل و بهترین نمونه آن خطبه های توحیدی نهج البلاغه است که صفاتی را اثبات و لوازم مادی و نقص آنها را نفی کرده است یعنی لاتشبییه و لاتنزیه بل امر بین الامرین. همان چیزی که از آیه شریفه: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} (۱۰۸۸) استفاده می شود، زیرا:

الف: صدر آیه هم اثبات مثل نموده و هم آن را نفی کرده است.

ب: ذیل آیه دلالت می کند که او سمیع و بصیر است آنگونه که شما نیز سمیع و بصیر هستید. و احتمال دارد که ضمیر منفصل دلالت بر حصر داشته باشد یعنی تنها او سمیع و بصیر است پس هم تشبیه است و هم تنزیه.

ج: احتمال دارد گفته شود صدر آیه تنزیه است و ذیل آیه تشبیه است. به هر حال عقیده شیعه و مطابق با آنچه در روایات آمده خداوند صفات کمال را دارد و جهات نقص و امکان و حاجت که در برخی از صفات وجود دارد را ندارد.

و اما این که آقای قفاری می گوید: «نداشتن زمان و مکان و حرکت و صفات اجسام و محسوس بودن و صورت و ... در واقع به معنی انکار وجود خداوند است».

پاسخ این کلام آن است که آقای قفاری همچون سایر علمای وهابی خداوند را به عنوان غیب قبول دارند اما غیب از نظر آنان یعنی محسوسات و مادیات و عالم شهادت. آنان برای خداوند در عین آن که غیب است زمان و مکان و صورت و محسوس بودن و حرکت و انتقال از مکانی به مکانی و ... قبول دارند و اگر چیزی محسوس نبود به نظر آنان موجود نیست. (۱۰۸۹) چنین چیزی دیگر غیب نیست بلکه شهادت و مادی و محسوس است. آقای قفاری هستی را مساوی با مادی و محسوس بودن می داند. احتمالا آقای قفاری چیزهایی از قبیل محبت، عشق، درد، اضطراب، ترس را قبول ندارد و می گوید وجود خارجی ندارند، زیرا محسوس نیستند. و عجیب آن است که آقای قفاری در ص ۵۳۸ هستی را مساوی با محسوس و مادی می داند و در عین حال بر هشام بن حکم اعتراض دارد. در حالی که خود آقای قفاری در اینجا وجود خداوند را دارای صفات و ویژگیهای مادی معرفی کرده است.

خدایی را که آقای قفاری معتقد است دارای این صفات است:

زمان، مکان، کیفیت، حرکت، انتقال، صفات اجسام، محسوس، جسمانی، صورت، جزء، ترکیب، جوهر یا عرض، یا عقل، یا نفس یا صورت، یا ماده یا جسم است. جهت، کم، وضع، اضافه، فعل، انفعال، رنگ، قابل دیدن، قابل ادراک.

و می گوید شیعیان که می گویند خدا چنین نیست باید گفت { سُبْحَانَ رَبِّكَ عَمَّا يُصِفُونَ } (۱۰۹۱) و ما نیز می گوییم خداوند هیچ کدام از صفات فوق را ندارد و آنچه را آقای قفاری گفته است «سبحان الله عما یصفون».

یکی از شاهکارهای علمی آقای قفاری آن است که می گوید: «شیعیان که خواسته اند از تشبیه فرار کنند به تشبیه بدتری گرفتار شدند زیرا خداوند را تشبیه به معدوم کرده اند زیرا می گویند خدا جسم نیست، زمان و مکان و کم و کیف ندارد».

معلوم می شود که آقای قفاری هر شیء غیر محسوس را معدوم می داند و هستی را مساوی با موجود مادی محسوس دارای زمان و مکان می داند، بنابراین دیگر نباید وهابیان عالم را به غیب و شهادت تقسیم کنند بلکه باید تنها شهادت را قبول داشته و منکر غیب شوند. و باید صریحاً بگویند خداوند موجودی مادی و محسوس است. «تعالی الله عما يقول الظالمون علواً کبیراً».

بهتر است آقای قفاری بداند که هستی اعم از مادی و مجرد است و زمان و مکان و صورت و کیفیت و کم از احکام و ویژگیهای موجود مادی است و اگر ما می گوئیم خداوند این صفات را ندارد او را به معدومات تشبیه نکرده ایم بلکه گفته ایم خداوند شبیه موجودات مادی نیست، بلکه شبیه موجودات مجرد است که کم و کیف ندارد، و مقصود شیعه این است که خداوند از نقص و حاجتی که در موجودات مادی وجود دارد مبری است، و نفی نقص در واقع سلب سلب و به معنی اثبات کمال بر خداوند است.

مسأله خلق قرآن: آیا قرآن حادث است یا قدیم؟

همه مسلمانان اتفاق دارند که خداوند متکلم است، و کلام را به عنوان یکی از صفات خداوند می دانند، اما آنچه که مورد بحث آنان بوده است مسأله حدوث و قدم قرآن یا کلام خداوند است. این بحث از قدیمی ترین مباحث میان مسلمانان است و حتی شاید وجه تسمیه علم کلام به «کلام» همین مسأله باشد (۱۰۹۳) زیرا اولین بحثی که پس از اثبات وجود خداوند برای آنان مطرح بود کلام خداوند بود.

وهابیان با آن که خود را طرفدار سلف - صحابه و تابعین - می دانند و هر مسأله ای را که آنان مطرح نکرده باشند ورود در آن را جایز نمی شمردند (۱۰۹۴) اما در عین حال مسأله حدوث و قدم قرآن یا مخلوق بودن و مخلوق نبودن قرآن را به صورت بسیار مفصل مورد بحث قرار می دهند و هرکس که مخالف نظر آنان - قدم قرآن - نظری بدهد بی درنگ حکم به کفر او می کنند با این که این مسأله در کلمات صحابه و تابعین وجود نداشته و شروع بحث در آن از اوائل قرن سوم بوده است.

مأمون و معتصم از خلفای عباسی طرفدار معتزله بوده و مروج تفکر حدوث قرآن بودند و به همین جهت احمد بن حنبل را هیجده ماه به جهت قول به قدم قرآن زندانی کردند ولی وقتی متوکل عباسی به خلافت رسید او طرفدار اشاعره شده و تفکر قدم قرآن را ترویج می کرد. مسأله محنه و دادگاه تفتیش عقاید و کشتن مسلمانان به جهت مسأله حدوث و قدم قرآن از حوادث بسیار زشت این دوره تاریخ اسلام است.

می داند که از ازل همراه با خدا بوده است و قدیم است او برای ترویج افکار مسیحی خود در میان مسلمانان این مسأله را مطرح کرده باشد که کلمه خدا باید قدیم و ازلی باشد. بنابراین احتمال، احمد حنبل تحت تأثیر مسیحیان مسأله قدم قرآن را پذیرفته است.

بنابراین یکی از بدعت‌هایی که در قرن سوم پدید آمد مسأله حدوث و قدم قرآن است. احمد بن حنبل ادعا می کرد: هرکس قرآن را مخلوق بداند کافر است معتزله نیز در برابر او می گفتند هرکس قرآن را قدیم بداند شرک به خداوند دارد.

و چون مسأله قدم قرآن به معنی حروف و کلماتی که تلفظ می شوند بسیار سست بود اشاعره برای رهایی از این مشکل، مسأله کلام نفسی را مطرح کرده و تنها به یک شعر استناد جستند:

انَّ الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

سخن در دل است و تنها زبان راهنمای به مقصودی است که در دل است. با این که روشن است که آنچه در دل می باشد و به زبان ابراز نشده است کلام نامیده نمی شود.

مهمترین دلیل اشاعره و وهابیان بر قدیم بودن قرآن آن است که:

اولاً قرآن نموده: {الاله الخلق والامر} (۱۱۰۱) پس قرآن کریم امر را در مقابل خلق قرار داده است پس معلوم می شود که امر خداوند مخلوق نیست.

پاسخ این استدلال روشن است زیرا احتمال دارد که امر در این آیه به معنی مجردات باشد یعنی هم مادیات و هم مجردات هر دو از خدای متعال می باشند. و احتمال دارد امر به معنی دستور و تربیت و هدایت باشد یعنی مخلوقات از خدای متعال بوده و تنها اوست که آنها را راهنمایی می کند، و هرگز معنای این آیه شریفه آن نیست که امر یعنی قرآن و قرآن مخلوق نیست.

ثانیاً قرآن فرموده است {إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ} پس اگر کسی قرآن را مخلوق بداند - با توجه به آن که قول بشر مخلوق است - قرآن را قول بشری دانسته است و این آیه شریفه می گوید مشرکان قرآن را قول بشر می دانند.

پاسخ این استدلال نیز واضح است زیرا اگر کسی بگوید قرآن قول بشر است این کفر خواهد بود اما اگر کسی قرآن را قول خداوند و حادث بداند این شرک یا کفر نیست.

برخی دیگر از دلیل های اشاعره و وهابیان بر آن که قرآن حادث نیست و قدیم است آیات و روایات ذیل است. آنان با این ادله هم صفت کلام را اثبات کرده اند و هم قدیم بودن قرآن را.

بیهقی در کتاب «الاسماء والصفات» بابی دارد تحت عنوان: «جماع ابواب اثبات صفة الکلام و مایستدل به علی ان القرآن کلام الله عزوجل غیر محدث و لامخلوق ولا حادث». برخی از ادله این باب آنچه است که در ذیل می آید:

الف: { قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ }.

ب: «من قاتل لتکون کلمة الله هی العليا فهو فی سبیل الله».

ج: «...استحللتهم فروجهنّ بکلمة الله».

این استدلالها پاسخ نمی خواهد تنها اینها نشان می دهد که وهابیان چگونه استدلال می کند از این نحوه استدلال انسان به یاد این جمله می افتد که: «مرحوم والد قائل به ربط نبودند».

دلیل شیعه بر حدوث قرآن

۱- روشن است که قرآن کریم عین ذات مقدس الهی نبوده بلکه غیر از خداوند است و هرچه غیر از خداوند باشد حادث است. (البته چون اشاعره و خصوصاً وهابیان فرق بین حادث ذاتی و حادث زمانی را نمی فهمند ما به این مسأله نمی پردازیم).

۲- کلام مرکب از حروف و اصوات است که تدریجی الوجودند و چنین چیزی نمی شود دفعةً حادث شود. سیدمرتضی فرموده است: «نشانه های حدوث قرآن بیش از نشانه های حدوث اجسام و اعراض است، زیرا کلام از امور متجدد و متصرّم و غیر قار الذات است، و هر متجددی حادث است. علاوه بر آن که قرآن ابتدا و انتها دارد و اینها از نشانه های حدوث می باشند».

۳- قیام صفت کلام به خداوند یا قیام صدوری است و یا حلولی. اگر صدوری باشد پس حادث است و اگر حلولی باشد مستلزم ترکیب در ذات مقدس الهی می شود.

۴- اگر قرآن قدیم باشد معنایش آن است که خداوند وقتی می گفته است: «یا ایها الناس»، «یا ایها الذین آمنوا»، «یا ایها النبی» و ... مخاطبی نداشته و مثل کسی باشد که در گوشه ای نشسته و با خودش تکلم می کند. علاوه بر آن که گاهی قرآن به صورت ماضی می فرماید: «اَنَا ارسلنا نوحاً»، «اَنَا اوحینا الیک»، «و ضربنا الامثال» و ... و اگر قرآن قدیم باشد باید اینها به صورت مستقبل باشند نه گذشته. و بحث مستقبل قطعی الوقوع به منزله ماضی است ربطی به اینجا ندارد.

معنی آن که پس قدیم است بلکه یعنی قرآن حادث است ولی لفظ «مخلوق» را به کار نبریم. و در روایتی نیز آمده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «القرآن کلام الله محدث غیر مخلوق و غیر ازلی ...» (۱۱۴)، در این حدیث به روشنی امام (علیه السلام) دو صفت برای قرآن ذکر کرده است اولاً قرآن حادث است، ثانیاً مخلوق نیست بنابراین معلوم است که مراد از مخلوق نبودن همان مکذوب نبودن است.

و اما روایات اهل بیت (علیهم السلام)

با توجه به آن که مسأله حدوث و قدم قرآن کریم هیچ ثمره عملی ندارد و از نظر اعتقادی نیز هر مسلمانی باید اعتقاد داشته باشد که قرآن مجید کلام خداوند است و اما این که قرآن حادث است یا قدیم هیچ تأثیری و سودی ندارد. ائمه (علیهم السلام) گاهی شیعیان را راهنمایی می کردند که ضرورتی ندارد که از این مسأله بحث کنید و اعراض از آن بهتر است مخصوصاً که اشاعره و معتزله به جهت این مسأله یکدیگر را قتل عام می کردند، برای حفظ شیعیان ائمه (علیهم السلام)، آنان را از ورود در این بحث نهی می کردند اما در عین حال به آنان می فهماندند که قرآن حادث است گرچه اهمیتی ندارد که از آن بحث شود.

الف: در کافی چند حدیث آمده است که هرچه ماسوی الله است مخلوق و حادث است و روشن است که قرآن نیز داخل در «ماسوی الله» می باشد. «کل ما وقع علیه اسم شیء - ما خلا الله - فهو مخلوق والله خالق کل شیء». «

کل شیء سواه مخلوق».

«کل شیء وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق ما خلا الله».

ب: در توحید صدوق نیز چند روایت آمده است که می فرماید:

شیخ سؤال کرد آیا قرآن مخلوق است یا غیر مخلوق؟ امام هفتم (علیه السلام) فرمود: «من تنها می گویم قرآن کلام خداوند است نه خالق است و نه مخلوق است».

ج: علامه مجلسی نیز چند روایت نقل کرده است که می فرمایند: «قرآن نه خالق است و نه مخلوق و تنها کلام خداوند است».

ضمناً مرحوم زبیدی فرموده: «و من المجاز خَلَقَ الكلامَ و غيره إذا صنعه اختلاقاً» (۱۱۲۰) و چون نسبت دادن خلقت به کلام مجاز است احتمال دارد گفته شود کلمه «خَلَقَ» تنها درباره موجود عینی خارجی به کار می رود نه درباره کلام.

اعتقاد شیعیان به حادث بودن قرآن

آقای قفاری می نویسد:

«قرآن و سنت و اجماع سلف دلالت دارند بر آن که قرآن مخلوق نیست ولی شیعیان همچون جهمیه معتقد به خلق قرآن هستند. علامه مجلسی در بحارالانوار بابی تحت عنوان «مخلوق بودن قرآن» آورده ولی ذیل آن یازده روایت آورده که اکثر آنها برخلاف مدعای آنان دلالت دارد. اما علمای شیعه آنها را تأویل می کنند. شیعیان صفت کلام را برای خداوند قبول ندارند و می گویند خداوند کلام را در مخلوقات خود ایجاد می کند و این در حالی است که روایات آنان می گوید قرآن مخلوق نیست. ولی آنان می گویند قرآن مخلوق نیست یعنی دروغ نیست. در حالی که این روایات چون در مقام ردّ و پاسخ به معتزله است که قرآن را مخلوق می دانند این روایات می گوید قرآن مخلوق نیست پس ربطی به کذب ندارد علاوه بر آن که کسی نگفته است قرآن دروغ است تا این روایات بخواهد آن را ردّ کنند. و برخی از آنان گفته اند این روایات تقیه می باشند. و این تقیه دین آنان را خراب کرده است و لذا دین آنان دین علمایشان است نه دین ائمه (علیهم السلام) و بر ائمه خود دروغ می بندند. و در کتابهای اهل سنت فراوان از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود قرآن نه خالق است و نه مخلوق. ولی آنان این روایات را رها می کنند تا برای خود دین درست کرده و اموال مردم را به اسم خمس بخورند، و به اسم نیابت از امام برای خود مقام و منزلت درست کنند. و برخی گفته اند قول به خلق قرآن از یهود گرفته شده است سپس می گوید قدمای شیعه معتقد به قدم قرآن بودند ولی متأخرین آنان قائل به مخلوق بودن آن شدند. این که شیعیان می گویند خدا صدا را در درخت ایجاد کرد خلاف صریح قرآن است زیرا قرآن «تکلیما» را به عنوان تأکید آورده است و لذا هیچ گونه مجازی وجود ندارد، و اگر آن گونه که

شیعیان ادعا می کنند باشد پس موسی هیچ مزیتی بر دیگران ندارد و باید درخت گفته باشد من خدا هستم. و شیعیان منکر این فضیلت بر حضرت موسی بوده و مناجات خدا با او را منکرند، در حالی که در احادیث آنان آمده است که خداوند با او صحبت کرد و در بعضی روایاتشان آمده است که خدا با علی (علیه السلام) مناجات کرد. پس شیعیان هر انحرافی را می پذیرند زیرا می گویند «حب علی (علیه السلام) حسنه ای است که هیچ سیئه ای با آن ضرر ندارد» و هرچیزی را که صحیح باشد حمل بر تقیه می کنند و می گویند رشد در مخالفت با عامه است و چرا نمی گویند هرچه موافق قرآن است حق است و هرچه غیر قرآن است تقیه است».

نقد و بررسی

آنچه را که آقای قفاری در این عبارت طولانی بیان کرد اکثر آن توهین، آن هم با حالت تعصب گونه بود نه بحث علمی. ما از سخنان لغو و توهین او گذشته و آنچه که ارزش پاسخ دادن دارد را بیان می کنیم.

اولاً در بحث قبلی عقیده شیعه درباره حدوث و قدم قرآن از نظر دلیل عقلی و نقلی اعم از قرآن و حدیث بیان شد و در نتیجه معلوم شد که آنچه آقای قفاری به شیعه نسبت داده است جز افتراء چیزی نیست.

ثانیاً عنوان بحث آقای قفاری «اعتقاد شیعه به مخلوق بودن قرآن» است در حالی که قبلاً ذکر شد که شیعه می گوید قرآن را مخلوق نمی گوئیم بلکه قرآن را حادث غیر مخلوق می دانیم (۱۱۲۲) و توضیح آن گذشت. بنابراین عنوان بحث آقای قفاری افتراء به شیعه است.

خود ندارد بلکه دو آیه شریفه صریحاً دلالت بر حدوث آن داشت و اجماع سلف نیز بر قدم قرآن نیست زیرا قبلاً بیان شد که دو قرن اول عالم اسلام اصلاً بحثی و سؤالی درباره حدوث یا قدم قرآن وجود نداشته است. بنابراین احدی از سلف بحث حدوث و قدم را نداشته ولی وهابیان چون عقیده خود را به دیگران نیز نسبت می دهند و کل اسلام را منحصر به خودشان می دانند در مسأله ای که حتی یک نفر از سلف چیزی نگفته است آنان ادعای اجماع و اتفاق سلف را دارند!! و اما روایات: روایات شیعه مسأله حدوث و غیرمخلوق بودن قرآن را مطرح کرده است. و روایات اهل سنت نیز دلالتی بر قدیم بودن قرآن ندارند و لذا آقای محمدبن اسماعیل بخاری نیز عقیده به قدیم نبودن قرآن داشت و لذا در نیشابور مردم به او اهانت کردند. (۱۱۲۴) و او که نزد آنان مهمترین حدیث شناس است از روایات، حدوث قرآن را فهمیده بود نه قدم آن را. علاوه بر آن که می توان گفت چون در قرن اول و دوم این مسأله مطرح نبوده است پس روایات نیز ناظر به حدوث و قدم قرآن نیستند.

سایر کتابهای روایی اهل سنت خصوصاً در مسأله توحید اسماء و صفات و بحث کلام که ملاحظه شد هیچ روایتی را نگارنده از کتابهای اهل سنت نیافت که دلالت بر قدیم بودن قرآن یا حتی اشعار و اشاره به آن داشته

باشد. آری وقتی حتی یک روایت در کتابهای اهل سنت بر این موضوع یافت نمی شود باز وهابیان مدعی هستند که تمام روایات آنان دلالت بر قدیم بودن قرآن دارد به طوری که حتی اگر کسی عقیده به خلاف آن پیدا کند کافر می شود!!

پاسخ سؤال از این که قرآن حادث است یا قدیم فرموده اند: «تنها بگوئید قرآن کلام خداوند است» (۱۱۲۶) یعنی سکوت از پاسخ سؤال و روشن است که اگر عقیده اهل بیت (علیهم السلام) قدیم بودن قرآن بود آن چنانکه اهل سنت و دولت بنی عباس مروج آن بودند وجهی نداشت که امام (علیه السلام) سکوت کند تنها مگر به جهت تقیه و حفظ جان شیعیان.

تأویل روایات دال بر «مخلوق نبودن قرآن»

آقای قفاری به خیال خود چند شاهد پیدا کرده است که مقصود از مخلوق نبودن حادث نبودن است و می گوید این روایات می گویند قرآن حادث نیست زیرا پاسخ به شبهات معتزله می باشند علاوه بر آن که کسی ادعا نکرده است که قرآن دروغ است که این روایات بخواهند به او پاسخ دهند. ولی آقای قفاری متن احادیث را توجه نکرده است. این حدیث در توحید صدوق و نیز در بحارالانوار نقل شده و آقای قفاری نیز به آنها مراجعه کرده است: «القرآن کلام الله محدث غیر مخلوق و غیر ازلی» (۱۱۲۷) این روایت صریحاً می گوید قرآن حادث و غیر مخلوق است پس روشن است که مراد از غیر مخلوق غیرمکذوب است. از اینجا معلوم می شود که آقای قفاری مغرضانه به احادیث نگاه کرده است. و از اینجا معلوم شد که علمایی که می گویند روایات غیرمخلوق بودن قرآن از باب تقیه است سخن گزافی نگفته اند. چون وقتی عقیده امام (علیه السلام) موافق با عقیده دولت و اهل سنت باشد وجهی بر تقیه نیست اما دقت امام در پاسخ این سؤال که می گوید قرآن حادث است یا قدیم می فرماید «من تنها می گویم قرآن کتاب خدا است» معلوم می شود که امام نظری برخلاف نظر متعارف اهل سنت داشته که نتوانسته است اظهار کند و این روایات نشان می دهد که آن موقعیت و شرایط مناسب با تقیه بوده است.

و تقیه نیز سبب حفظ دین است نه خراب شدن، خواجه نصیرالدین طوسی فرموده: «شیعیان تقیه را جایز نمی دانند مگر برای کسی که احساس خطر جانی بر خود یا بر اصحاب خود داشته باشد در این صورت می تواند چیزی را اظهار کند که موجب فساد در امور مهم دینی نشود. ولی تقیه در اموری که موجب فساد در دین شود به نظر شیعیان جایز نیست» (۱۱۲۸) ملاصدرا نیز فرموده است آنچه که مربوط به اصل دین و کارهای مهم و بزرگ است نباید در آنها تقیه نمود مخصوصاً علمای بزرگی که مورد توجه و اقتدای مردم هستند نباید تقیه کنند و نیز در مسائل مربوط به جان مردم تقیه جایز نیست تنها در اموری که جزئی هستند به شرط آن که خطر جانی بر خود یا نزدیکان داشته باشد جایز است».

علامه مجلسی نیز فرموده است: «تقیه برای دفع ضرر است نه برای جلب منفعت. و شرط تقیه آن است که موجب فساد در دین یا خراب شدن نگردد و به همین جهت امام حسین (علیه السلام) تقیه نکرد زیرا می دانست اگر تقیه کند دین از بین می رود. مثلاً تقیه کردن به آن که به جای مسح در وضو پاهای خود را بشوید این تقیه موجب فساد دین نمی گردد و حکم خدا از مسلمانان پنهان نمی شود. گرچه من ندیده ام کسی که این تفصیل را ذکر کرده باشد».

تفصیلی را که مرحوم مجلسی فرمود از عبارت خواجه نصیر و ملاصدرا نیز به دست می آمد ولی ایشان ندیده بوده است. اما به هر حال تقیه چیزی است که در قرآن کریم آمده است و شیعه نیز آن را برای حفظ دین پذیرفته است. و جالب آن است که در کلمات و عمل وهابیان نیز تقیه وجود دارد و آن را پذیرفته اند و در عین حال به شیعیان عیب می گیرند. در اینجا چند نمونه از تقیه در کلمات وهابیان را ذکر می کنیم:

الف: ابن تیمیه درباره طلاق فتوی داد که سه طلاق در یک مجلس باطل است اما وقتی در حضور سلطان او را محاکمه نمودند خلاف فتوای خود را اظهار کرده و نوشت که من نیز همان فتوی اهل سنت مبنی بر صحت سه طلاق در یک مجلس را قبول دارم. بنابراین برای حفظ جان خود تقیه کرد و خلاف فتوای خود را نوشت.

آن که تنها قبه پیامبر را خراب نکرده اند آن است که دیدند خراب کردن آن موجب شرّ و فتنه بزرگی می شود و سبب تفرقه و اختلاف مسلمانان می گردد» (۱۱۳۳) این چیزی غیر از تقیه نیست.

هستند ولی اگر منجر به منکر بزرگتری شوند جایز نمی باشند مثلاً نهی از شرب خمر اگر موجب قتل شود جایز نیست. (۱۱۳۵) تقیه ای که شیعه به آن معتقد است نیز همین است زیرا مثلاً به نظر شیعه شستن پا در وضو و مسح ننمودن بر آن منکر است ولی اگر موجب اختلاف و یا کشته شدن گردد باید این منکر را مرتکب شد. و ابن جوزی نیز حدیثی از امام سجاد (علیه السلام) نقل کرده که ترک نهی از منکر جایز نیست مگر موقع تقیه، و به آیه شریفه { إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى } (۱۱۳۶) استناد نموده است.

د: «ما می دانیم که برخی از علمای سابق که معاصر و یا پیش از شیخ محمد بن عبدالوهاب بودند همان عقاید ابنوهاب را داشتند ولی از ترس جان عقاید خود را ابراز نمی کردند یا از مردم ترس و واهمه داشتند» (۱۱۳۸) بنابراین معلوم شد که وهابیان نیز اعتقاد به همان تقیه ای که شیعه قبول دارند داشته و به آن عمل نیز می کنند و در عین حال شیعه را بر آن سرزنش می کنند.

و اما آنچه که آقای قفاری گفته است که: «در کتابهای اهل سنت از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود قرآن نه خالق است و نه مخلوق» پاسخ این کلام همان است که قبلاً ذکر شد که کلمه «مخلوق» در اینجا به معنی مختلق است و قرینه آن نیز ذکر شد.

مسأله خمس نیز گرچه ایشان به قصد توهین و تمسخر ذکر کرده است جوابش این است که در قدیم اکثر قریب به اتفاق علمای شیعه خمس را واجب می دانسته اما معتقد به تحلیل خمس بوده اند و هرگز خمس از کسی نمی گرفته اند و تنها در این دو قرن اخیر است که خمس گرفته می شود، و آن علمایی که قبلاً خمس نمی گرفتند نیز معتقد به حادث بودن قرآن بوده اند.

و اما آن که ایشان می گوید مسأله اعتقاد به خلق قرآن از یهود گرفته شده است پاسخش این است که در بیان یهود چیزی به اسم مخلوق بودن کلام خدا یافت نشد ولی در ابتدای انجیل یوحنا مسأله قدیم بودن کلمه خدا وجود دارد. (۱۱۳۹) و همانطور که معلوم است یوحنا دمشقی که دشمن مسلمانان بوده است این مسأله قدم قرآن را در میان مسلمانان منتشر کرد تا عقیده نصاری را ترویج کند.

در ۳۲۹ وفات یافته و متن روایات کافی فتوی و اعتقاد او بوده است احادیثی را نقل کرده که دلالت می کنند تمام ماسوی الله حادث هستند، (۱۱۴۲) بنابراین دیگر وجهی بر این ادعای آقای قفاری وجود ندارد که می گوید قدما شیعه قائل به قدم قرآن بوده اند.

تکلم خداوند با حضرت موسی (علیه السلام)

آقای قفاری می گوید: ایجاد صدا در درخت خلاف صریح قرآن است زیرا قرآن فرموده: { وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا }.

اولاً معلوم نیست کجای آیه صریح است در این که خداوند صدا را در درخت ایجاد نکرده است؟! و مگر کرد نه خداوند؟! به هر حال متکلم خداوند بوده است گرچه آلت آن درخت بوده است.

ثانیاً این آیه دلالت دارد بر فضیلت و مزیتی بر وحی بر حضرت موسی (علیه السلام) یعنی بالاترین مرتبه وحی به او شده است. (۱۱۴۴) پس تأکید دلالت بر شرافت مرتبه وحی دارد.

ثالثاً احتمال دارد تأکید در این آیه شریفه به معنی بدون واسطه بودن باشد زیرا وحی بر حضرت موسی بدون واسطه شدن فرشته بود (۱۱۴۵) ولی این تأکید برای آن نیست که بگوییم حضرت موسی (علیه السلام) مستقیماً

با خدا صحبت کرد به طوری که اصوات و حروف از دهان خداوند باشد نعوذ بالله. و تفضیل حضرت موسی(علیه السلام) به بدون واسطه بودن وحی اوست.

رابعاً این که آقای قفاری ادعا کرده است تأکید دلیل بر این است که هیچ مجازی نیست زیرا مجاز را نمی توان تأکید کرد احتمالاً آقای قفاری این مطلب را از قرطبی گرفته است گرچه هیچ اشاره ای نکرده است. قرطبی می گوید: «تأکید دلالت دارد بر بطلان سخن کسی که می گوید: خداوند سخن را در درخت ایجاد نمود و موسی(علیه السلام) آن را شنید، بلکه آیه دلالت دارد که متکلم حقیقی خداوند است و نحاس نیز گفته است نحویین اجماع دارند که اگر فعلی را به مصدر تأکید کنیم آن فعل مجاز نخواهد بود».

ولی این کلام قرطبی و نحاس صحیح نیست زیرا محمدرشیدرضا که خود گرایش وهابی دارد تصریح کرده که تأکید برای مجاز صحیح است وی می گوید: «برخی گفته اند اگر تأکید تکلیماً وجود نداشت جایز بود گفته شود این تکلم مجازی است و فرأ نیز گفته است اگر تأکید آورده شود کلام حقیقی خواهد بود. ولی برخی گفته اند اشکالی ندارد تکلیم در این آیه مجاز باشد، زیرا تأکید با مجاز در فعل منافات دارد ولی تأکید با مجاز در اسناد منافاتی ندارد، و جایز است کلامی که تأکید شده است به مبلّغ و رساننده آن نسبت داده شود مثلاً یک وزیر سخن پادشاه را نقل کند جایز است این کلام را تأکید کرد و به وزیر نسبت داد سپس رشیدضا می گوید به نظر من چون هدف از هر کلامی رساندن پیام است به مخاطب هرچند به واسطه شخص ثالث باشد پس جایز است کلام را تأکید کرد و به واسطه نسبت داد. و این شعر را نقل کرده که «عَجَّتْ عَجِيجاً مِنْ جُذَامِ الْمَطَارِفِ» یعنی لباس ابریشمی از مرض جذام او ناله کرد ناله کردنی در حالی که معلوم است که لباس ناله ندارد. پس جایز است فعلی را که مجازاً به غیر فاعل خود نسبت داده شده است را تأکید نمود».

و اما به نظر علمای شیعه معنی این آیه آن است که: «و کَلَّمَ الله موسى تکليماً شريفاً. و این آیه دلیل است بر آن که کلام خداوند محدث است برای آن که خدای تعالی آن کلام که با موسی گفت بر طور، پیش از آن با هیچ پیغمبر نگفت و آن را که وقت وجود و حدوث معلوم باشد قدیم نبود، قدیم آن بود که وجودش را اول نباشد...» (۱۱۴۸) وی در دنباله کلام خود دلیل محکمی برای مسأله حدوث کلام خداوند ذکر کرده است.

خامساً آنچه که آقای قفاری می گوید: «شیعیان منکر این فضیلت حضرت موسی(علیه السلام) هستند» این نیز تهمتیه بیش نیست کتابهای شیعه ذیل همین آیه می گویند این بهترین نوع وحی بوده است که به حضرت موسی شده است. (۱۱۴۹) و خداوند کلام خود را در درخت ایجاد کرد و حضرت موسی(علیه السلام) آن را از همه طرف می شنید.

سادساً چرا آقای قفاری به آیه شریفه ۳۰ سوره قصص مراجعه نکرده است که می فرماید: { فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ } مرحوم طبرسی فرموده است: «حضرت موسی(علیه السلام) از درخت این صدا را شنید، زیرا خداوند کلام را در درخت ایجاد نمود و درخت محلّ کلام خداوند بود، زیرا کلام عرض است و عرض احتیاج به محل دارد و حضرت موسی(علیه السلام) از راه معجزه می دانست که این کلام خداوند است و این بالاترین مرتبه پیامبران است که سخن خداوند را بی واسطه بشنوند».

ولی علامه طباطبایی فرموده است: «تردید نیست که این کلام کلام خداوند بوده است ولی آیه دلالت می کند که درخت مبدء نداء و تکلم بوده است. و کلام خدا قائم به درخت مثل قیام کلام هر متکلم به آن متکلم نمی باشد. بله درخت متکلم نیست ولی درخت حجابی است که خداوند به آن محتجب شده است، پس آنگونه که سزاوار ساحت قدس الهی است از معنای احتجاب محتجب شده است».

و اما آن که آقای قفاری ادعا کرد: «شیعیان هر انحرافی را می پذیرند زیرا می گویند حب علی(علیه السلام) حسنه ای است که هیچ سیئه ای با آن ضرر ندارد».

پاسخ این کلام آن است که این حدیث را علمای اهل سنت نقل کرده اند و از کتابهای آنان به کتابهای شیعه آمده است. زیرا علامه مجلسی این حدیث را از کتاب «کشف الغمه» نقل کرده است. (۱۱۵۳) و کتاب «کشف الغمه» آن را از «فردوس الاخبار» دیلمی روایت کرده است. (۱۱۵۴) بنابراین منبع و مدرک اصلی این حدیث کتابهای اهل سنت است.

ثانیاً این حدیث اصلاً سند ندارد.

ثالثاً امام صادق(علیه السلام) به شیعیان دستور داده بود که این نامه را بنویسند و در سجاده نماز گذارده و هر روز آن را بخوانند که: «اطاعت خداوند به انجام فرمان اوست و هر کس نافرمانی او را نماید به صورت در جهنم می افتد و تنها چیزی که بین انسان و خدا فایده دارد اطاعت خدا است و اگر می خواهید مؤمن واقعی باشید تلاش کنید که اطاعت خداوند کنید ...».

رابعاً به احتمال زیاد معنای حدیث این است که محبت علی(علیه السلام) حسنه ای است که صاحب خود را از هر آسیبی و از هر خطایی باز می دارد. یعنی کسی که محبت علی(علیه السلام) را دارد نزدیک گناه نمی رود و هر کس بغض او را داشته باشد به هر گناهی نزدیک می شود و شرط هر عبادتی آن است که بغض علی(علیه السلام) را نداشته باشد، پس با بغض علی(علیه السلام) هیچ حسنه ای فایده ندارد. و با محبت او هیچ گناهی

پدید نمی آید نه این که انجام دادن گناه ضرر ندارد. مؤید این معنا آن است که مرحوم سیدجعفر کشفی فرموده: «بداند در حدیث وارد شده است که: «الایمان طاعه لا تضرّ معها سیئه و الکفر معصیه لا تنفع معها حسنه» و این دو فقره، فرقی در معنا دارند. و آن این است که چون ایمان از مقوله سبب است و تأثیر کردن سبب موقوف است بر نبودن مطلق مانع، پس ایمانی که ضرر ندارد با وجود سیئه، ایمانی است خالص، که خالی باشد از شائبه کفر که مانع است. و ایمان خالص نیست مگر ایمان کسی که اجتناب نماید از تمام کبائر به جهت آن که هر کبیره بهره ای از شرک دارد، و هر شرکی بهره ای از کفر دارد. پس هر صاحب کبیره ای بهره ای از کفر دارد. پس صاحب کبیره خالص نیست و تأثیر در تربیت و تزکیه نفس نمی کند - چنانکه سابقاً محقق شد که با وجود کبیره حسنات تأثیر نمی کنند، بلکه حسنات حبط و پایمال می شوند. و اما کفر چونکه از مقوله مانعیت است و تأثیر مانع موقوف نیست بر نبودن مطلق سبب، بلکه با وجود سبب هم، مانع مقدم است. پس کفری هم که مشوب به ایمان باشد مثل کفر صاحب کبیر مانع از نفع و تأثیر حسنات می شود. همچنانکه کفر خالص هم مانع می شود. پس منع کردن کفر، دو فرد و دو مرتبه دارد. و نفع دادن ایمان، یک فرد و یک مرتبه دارد.

و بر همین روش است معنی حدیث: «حبّ علی حسنه لا تضرّ معها سیئه و بغض علی سیئه لا تنفع معها حسنه» یعنی حبّ می باید که غیر مشوب به بغض باشد تا دفع سیئه بکند. و اما بغض نباید غیر مشوب به حبّ باشد بلکه بغض مشوب به حبّ، و بغض خالص غیر مشوب هر دو مانع از تأثیر و نفع دادن حسنات می باشند.

شهید مطهری نیز در توضیح این حدیث فرموده است: «معنای حدیث این است که اگر محبت علی(علیه السلام) راستین باشد هیچ گناهی به انسان صدمه نمی زند، یعنی اگر محبت علی(علیه السلام) که نمونه کامل انسانیت و طاعت و عبودیت و اخلاق است از روی صدق باشد و به خود بندی نباشد مانع از ارتکاب گناه می گردد، مانند واکسینی است که مصونیت ایجاد می کند و نمی گذارد بیماری در شخص واکسینه شده راه یابد. محبت پیشوایی مانند علی(علیه السلام) که مجسمه علم و تقوی و پرهیزگاری است آدمی را شیفته رفتار علی می کند، فکر گناه را از سر او به در می برد، البته به شرطی که محبتش صادقانه باشد، کسی که علی(علیه السلام) را بشناسد تقوای او را بشناسد، سوز و گداز او را بداند ناله های نیمه شبش را بداند و به چنین کسی عشق بورزد محال است که خلاف فرمان او که همیشه امر به تقوی و عمل می کرد عمل کند، هر محبتی به خواسته محبوبش احترام می گذارد و فرمان او را گرامی می دارد، فرمانبرداری از محبوب لازمه محبت صادق است، لهذا اختصاص به علی(علیه السلام) ندارد، محبت صادقانه رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) نیز چنین است...».

ما است و هر حدیثی که فرموده رشد در مخالفت با عامه است ابتداء ترجیح به موافقت با کتاب را بیان کرده است. (۱۱۶۰) و اینها را آقای قفاری خوب می داند اما عمداً می خواهد کتمان نماید، که صدر حدیث را حذف و ذیل آن را گرفته است.

آقای قفاری مدعی است که:

«بهشتیان خداوند را خواهند دید بدون آن که احاطه به او پیدا کنند و بدون کیفیت و آیات شریفه و روایات متواتره بر آن دلالت دارد، و صحابه و تابعون نیز این عقیده را دارند ولی معتزله و خوارج و شیعیان منکر رؤیت هستند و سخنان آنان برخلاف کتاب و سنت و اجماع سلف است. در روایات شیعه آمده است که چشم چیزی را می بیند که دارای رنگ و کیفیت باشد و خداوند خالق اینها است. آقای قفاری می گویند اگر خداوند رنگ و کیفیت ندارد پس وجود ندارد زیرا چیزی که هیچ کیفیتی ندارد وجود ندارد. به همین جهت وقتی از برخی از سلف سؤال شد استواء خداوند چگونه است پاسخ داد کیفیت آن مجهول است و نگفت کیفیت ندارد. به هرحال در روایات شیعه هم نفی رؤیت آمده است و هم اثبات آن و اثبات رؤیت مذهب اهل بیت (علیهم السلام) است و مذهب شیعه نفی آن است».

*

قبل از آن که به نقد کلام آقای قفاری بپردازیم ابتدا توضیحی درباره «رؤیت خداوند» ذکر می کنیم.

از نظر شیعه عقل و قرآن و روایات متواتر اتفاق بر آن دارند که خداوند در دنیا و آخرت قابل دیدن نیست. (۱۱۶۲) این مسأله در واقع از فروع مسأله تشبیه و تجسیم است، هرکس خداوند را جسم بداند باید بگوید خدا قابل دیدن است در دنیا و آخرت و هرکس خدا را جسم نداند می گوید خدا قابل دیدن نیست.

دلیل نفی رؤیت

رؤیت به معنای ابصار تنها به چیزی تعلق می گیرد که جسم بوده و دارای لون که کیفیت است باشد علاوه بر آن که باید در جهت باشد. پس اگر خداوند قابل مشاهده با چشم باشد باید جسم بوده و نیز رنگ داشته و در جهت باشد در حالی که هیچ کدام از این امور بر خداوند صحیح نیست.

علاوه بر آن که اگر خداوند قابل دیدن باشد یا کلّ خداوند را می توان دید یا بعض او را. اگر کلّ خداوند دیده شود محدود می باشد و اگر بعض او دیده شود باید جزء داشته باشد. و هر دو محال است.

و ثالثاً رؤیت نوعی ادراک و احاطه پیدا کردن است در حالی که خداوند طبق صریح قرآن مورد ادراک چشم قرار نمی گیرد { لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ } (۱۱۶۴) گرچه ادراک اعم از رؤیت است ولی چون در این آیه شریفه ادراک را معلق بر چشم کرده است پس معلوم می شود مراد ابصار است کما این که اگر ادراک معلق بر بینی شود مراد استشمام است و اگر معلق بر دست شود مراد لمس است.

الف: حضرت علی(علیه السلام)، در پاسخ کسی که گفت آیا خدا را دیده ای یا خیر فرمود آن را که ندیده ام نمی پرستم ولی چشم او را مشاهده نمی کند بلکه دلها با حقایق ایمان او را درک می کنند. (۱۱۶۷) این خطبه دیدن ظاهری را نفی و مشاهده قلبی را اثبات کرده است.

ب: در مناجات شعبانیه آمده است: «وانر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک».

ج: در دعای عرفه آمده است: «یا من احتجب فی سرادقات عرشه عن ان تدرکه الابصار».

د: در مناجات المحبّین آمده است: «الهی فاجعلنا ممّن اصطفیته لقربک و ولایتک و امنن بالنظر الیک علی».

ه: در دعای صباح آمده است: «یا من قرب من خطرات الظنون و بعد عن لحظات العیون».

بنابراین رؤیت به معنای علم حضوری (۱۱۶۸) و مشاهده قلبی صحیح است ولی به معنای رؤیت ظاهری با چشم سر صحیح نیست.

آقای فخررازی که خود اشعری است و طرفدار رؤیت می باشد پس از نقل ادله نفی رؤیت می گوید ما اعتراف داریم که آن ادله را نمی توان پاسخ داد. (۱۱۶۹) بنابر استدلال بر عدم امکان رؤیت بسیار قوی و محکم است.

و عجیب آن است که آقای فضل بن روزبهان خواسته است صلح بدون رضایت طرفین ایجاد کند و گفته است: «من پس از تأمل فهمیدم که نزاع در این مسأله نزاع لفظی است زیرا شیعیان که منکر رؤیت هستند می گویند خداوند در قیامت انکشاف تام پیدا می کند و اهل سنت که طرفدار رؤیت هستند می گویند برای انسان در قیامت علم حاصل می شود و فرق در این است که شیعیان می گویند انکشاف به قلب است و اهل سنت می گویند محل انکشاف چشم است».

به هر حال تمام اختلاف بر همین است. زیرا رؤیت به معنی علم حضوری انسان به خداوند را شیعه و اهل سنت هر دو قبول دارند که هم در دنیا و هم در آخرت حاصل می شود ولی رؤیت به معنای دیدن با چشم سر را اهل سنت قبول دارند و شیعه مخالف آن هستند.

نقد و بررسی کلام آقای قفاری

اولاً آقای قفاری در این مسأله - برخلاف سایر مباحث کتاب - به سابقه تاریخی مسأله توجه نکرده است شاید به جهت آن که به ضرر ایشان می شده است. اگر تاریخ پیش از اسلام را در نظر بگیریم می بینیم یهود طرفدار امکان رؤیت خدا بوده اند. در تورات آمده است: «خداوند گفت: روی من خواهد آمد و تو را آرامی خواهد بخشید، به وی عرض کرد هرگاه روی تو نیاید ما را از اینجا مبر ... و گفت روی مرا نمی توانی دید زیرا انسان نمی تواند مرا ببیند و زنده بماند و خداوند گفت اینک مقامی نزد من است پس بر صخره بایست و واقع می شود که چون جلال من می گذرد تو را در شکاف صخره می گذارم و تو را به دست خود خواهم پوشانید تا عبور کنم سپس دست خود را خواهم برداشت تا قفای مرا ببینی اما روی من دیده نمی شود» (۱۱۷۱) این گفتگو تقریباً شبیه چیزی است که در قرآن کریم نیز آمده است.

بنابراین طبق قرآن و تورات اندیشه رؤیت وجه خداوند با چشم ظاهری یک اندیشه ای است که در یهود بوده است و بعید نیست که مسلمانان نیز تحت تأثیر این اندیشه و نیز تفسیر نادرست از آیات شریفه و روایات به سراغ مسأله رؤیت و امکان دیده شدن خداوند رفته اند.

ثانیاً آنچه که آقای قفاری ادعا کرد که آیات و روایات متواتر بر امکان و تحقق رؤیت خداوند دلالت دارند، از جهت آیات شریفه معلوم شد که آیات کاملاً برعکس مدعای ایشان دلالت دارند. و عجیب است که وهابیان آیه شریفه «لاتدرکه الابصار» را که صریح در نفی رؤیت با چشم است را به معنی «لاتحیط به» گرفته اند (۱۱۷۳) و این صرف کردن آیه است از معنای ظاهری خود در حالی که وهابیان می گویند ما قرآن را تأویل نمی کنیم و به ظاهر آن تمسک می کنیم.

و اما روایات شیعه اتفاق دارد بر نفی امکان رؤیت. که این روایات در کافی و توحید صدوق و امالی سیدمرتضی آمده است:

الف: عربی نزد امام باقر (علیه السلام) آمده و گفت آیا پروردگارت را هنگام عبادت دیده ای؟ فرمود: چیزی را که نبینم نمی پرستم. آن شخص گفت: چگونه او را دیدی؟ فرمود: چشم او را نمی بیند بلکه دلها به حقایق

ایمان او را می بیند او با مردم مقایسه نشده و بهوسیله حواس ادراک نمی شود و تنها بهوسیله نشانه ها شناخته می شود.

ب: محمدحلبی به امام صادق (علیه السلام) گفت: آیا پیامبر خداوند را دیده است؟ فرمود: به قلب خود آری ولی پروردگار را با چشم نمی توان دید.

ج: ابوقرّه بر امام رضا (علیه السلام) وارد شده و گفت در حدیثی آمده است که خداوند کلام را به موسی و رؤیت را به محمد (صلی الله علیه و آله) داده است. امام (علیه السلام) فرمود: «پس چه کسی به مردم از طرف خداوند گفته است: { لاتدرکه الابصار }، { ولا یحیطون به علماً }، { لیس کمثله شیء }». آیا می شود پیامبر بیاید و به مردم بگوید من از طرف خداوند آمده ام و خدا را نمی توان دید سپس بگوید من او را به چشم دیده ام؟! آیا شرم نمی کنید؟! ابوقرّه گفت بنابراین آیه شریفه: { ولقد رآه نزله اخری } چه می فرماید؟ فرمود: ذیل این آیه روشن می کند چون می فرماید: { ماکذب الفؤاد ما رأی } که یعنی آنچه او با چشم دید قلبش نیز آن را تأیید کرد و چشم پیامبر آیات کبرای الهی را دید. و آیات خداوند غیر از خود خداوند است. اگر چشم بتواند خدا را ببیند پس به او احاطه علمی پیدا کرده است. ابوقرّه سؤال کرد: بنابراین من رؤیت را تکذیب کنم؟ امام (علیه السلام) فرمود: قرآن آن را تکذیب کرده است و نیز مسلمانان».

و اما آنچه آقای قفاری ادعا کرده که صحابه و تابعون عقیده به رؤیت خداوند دارند این کلام صحیح نیست زیرا اعلم صحابه حضرت علی (علیه السلام) است که در روایات متعدد صریحاً رؤیت را نفی کرده است.

و از توضیحی که بیان شد معلوم گردید که عقیده شیعه موافق قرآن و روایات و موافق نظر اعلم صحابه است ولی عقیده وهابیان خلاف قرآن و خلاف برخی از روایات و موافق با یهودیان و عوام از صحابه و تابعین است.

را مساوی با ماده و با محسوسات می دانند و اصلاً چیزی به نام مجردات قبول ندارند. احتمالاً آقای قفاری برای خود و همکیشان خود هیچ آبرویی قائل نیست زیرا آبرو و شخصیت امر محسوس نیست و رنگ ندارد پس وجود ندارد. به نظر آقای قفاری که هستی مساوی ماده است انسانیت انسان به بدن اوست پس انسانهای چاق انسانیت بیشتری نسبت به انسانهای لاغر دارند. به نظر آقای قفاری چیزی به اسم عشق، محبت، اضطراب، ترس و خوف، رحمت، مهربانی، مغفرت، علم، تقوی، معنویت باید وجود نداشته باشد زیرا اینها رنگ ندارند و هرچه رنگ و کیفیت محسوس ندارد وجود ندارد. آقای قفاری که می گوید شیعیان منکر وجود خدا هستند، (۱۱۷۹) خودش معتقد به خدایی است که محسوس و مادی است و این ماده پرستی می شود نه خداپرستی.

نکته دیگر آن است که چگونه آقای قفاری به شیعیان اعتقاد به تجسیم و تشبیه را نسبت می دهد و از طرف دیگر می گوید شیعیان رؤیت را قبول ندارند در حالی که اگر کسی تجسیم را قبول دارد باید قائل به امکان رؤیت باشد و چگونه متوجه این نکته نشده است که شیعه چون معتقد به عدم امکان رؤیت هستند پس باید قائل به عدم تجسیم باشند. و وهابیان چون معتقد به امکان رؤیت هستند باید قائل به تجسیم باشند.

و آنچه که ایشان می گویند: «در روایات شیعه هم اثبات و هم نفی رؤیت آمده است» پاسخ آن این است که در روایات شیعه اثبات رؤیت قلبی و نفی رؤیت به چشم آمده است و هیچ مشکلی ندارد.

نزول ربّ

آقای قفاری در این مسأله می گوید:

«روایات مستفیض و اتفاق سلف، بر پذیرفتن نزول خداوند آنگونه که سزاوار اوست می باشد. اما شیعیان روایاتی دارند که منکر نزول رب است و در عین حال برخی از روایات آنان اثبات نزول رب می کند و این در تفسیر قمی و توحید صدوق و بحارالانوار نیز آمده است. و به هر حال یکی از این دو طایفه روایات آنان باید صحیح باشد و آن روایاتی است که موافق با قرآن و سنت باشد گرچه علمای شیعه به جهت پیروی از معتزله منکر آن هستند. به هر حال متقدمین شیعه قائل به تجسیم و متأخرین آنان قائل به تعطیل و ائمه (علیهم السلام) معتقد به حدّ وسط هستند. سپس روایاتی را نقل کرده که امر می کند به اخذ به صفاتی که قرآن اثبات کرده است و فرموده نه تشبیه صحیح است و نه تنزیه. و حد وسط عبارت است از اثبات صفات بدون تشبیه. ولی شیعیان به روش قرآن و سنت تمسک نمی کنند».

نقد و بررسی

مسأله نزول خداوند از عرش به آسمان دنیا در هر شب یا در شب جمعه چیزی است که در روایات اهل سنت آمده است اما کتابهای شیعه حدیث معتبری در این موضوع ندارند. و بر فرض که حدیثی بر آن دلالت کند اگر خبر واحد باشد حتی اگر چه صحیح السند باشد قابل پذیرفتن نیست ولی اگر احادیث مستفیض یا متواتر بود در این صورت باید آنها را توجیه نمود. زیرا نزول مناسب با اعتقاد به تجسیم و پذیرفتن حرکت در خداوند است و اینها هر دو بر خدای متعال محال می باشد. جسم مساوی با ترکیب و حدوث است و حرکت نیز ملازم با فقدان و احتیاج به حرکت و اثبات نقص بر اوست علاوه بر آن که نزول مساوی با محدود بودن است و به معنی آن است که نسبت مکانها نسبت به او یکسان نیستند و از این گونه تالی فاسدهای متعدد خواهد داشت.

ملاصدرا فرموده است: «در روایات اهل سنت آمده است که خداوند در ثلث آخر شب به آسمان دنیا آمده و فریاد می زند آیا کسی هست که استغفار کند. و مجسمه و کسانی که جمود بر ظاهر الفاظ ندارند به ظاهر این احادیث تمسک می کنند ولی اهل توحید آنها را تأویل می کنند تا موجب اعتقاد به تجسیم و حرکت نشود».

آیه الله شعرانی نیز فرموده است: «برخی می گویند ما تجسیم را قبول نداریم ولی نزول را به معنای حقیقی آن می پذیرند و تأویل آن را ضلالت و گمراهی می دانند در حالی که هرکس لوازم جسمیت را بپذیرد او جزء مجسمه است چه آن که تصریح به جسم بودن خدا بنماید یا خیر. روشن است که کسی که خدا را حقیقتاً فوق عرش بداند و بگوید هر شب به آسمان دنیا نزول می کند و در عین به کار بردن لفظ تجسیم را حرام می داند او خدا را جسم دانسته است گرچه لفظ جسم را به کار نبرده است».

مسأله نزول خداوند، فوقیت حقیقی بر عرش، مبانیت خدا از خلق، در جهت بالا بودن خداوند و ... همه اینها از لوازم تجسیم است و چون ابن تیمیه و پیروان او معنی «موجود مجرد» را نشناخته و هستی را مساوی با مادی دانسته اند گرفتار این اوهام و خیالات شده اند.

آن را از توحید صدوق نقل کرده است در حالی که در متن توحید صدوق روایتی که نقل شده مسأله نزول ربّ را ندارد. (۱۱۸۶) ۳- روایاتی که احادیث اهل سنت در مورد نزول رب را توجیه می کنند مثل این که: «ابراهیم بن ابی محمد گوید به امام رضا (علیه السلام) گفتم: اهل سنت نقل کرده اند از پیامبر (صلی الله علیه و آله) که خداوند هر شب به آسمان دنیا نزول می کند. فرمود: خداوند کسانی که کلمات را از جای خود منحرف می کنند لعنت کند. به خدای سوگند رسول خدا چنین نگفته است بلکه فرمود: خداوند در ثلث آخر هر شب فرشته ای را به آسمان دنیا نازل می کند و او ندا می کند آیا توبه کننده ای وجود دارد تا او را ببخشم».

روایت فوق شاهد جمع برای روایات طایفه اوّل و دوم است بنابراین باید معتقد به عدم امکان نزول رب بود و آن که نازل می شود فرشته است. با توجه به آن که نزول، رؤیت با چشم، حرکت و ... از احکام و لوازم جسم مادی است و شیعه خدا را جسم نمی دانند پس لوازم این تجسیم را نیز منکرند.

او به شیعه گرفته است بر خودش وارد می شود. زیرا دو چیزی که با یکدیگر تلازم دارند عین یکدیگر نیستند و هر کدام بدون دیگری قابل تصور است بنابراین خداوند اگر عین صفات خود باشد و صفات با او متحد باشد دیگر متلازمین نخواهند بود بلکه وحدت است. اگر متلازم بودند اگر ذات خداوند محتاج به آن صفات نباشد این همان ذات مجرد بدون علم و قدرت است که می گوید نمی تواند خدا باشد و اگر محتاج به آن صفات باشد پس باید احتیاج و ترکیب را در خداوند بپذیرد، چیزی که به شیعه نسبت داده است. با توجه به آن که

وهابیان و خصوصاً ابن تیمیه موجود مجرد از ماده را قبول ندارند و از طرفی می گویند پیامبر در عرش همراه خداوند می نشیند (۱۱۹۵) پس معلوم می شود که خدا را از عرش کوچکتر نیز می دانند!!

عقیده وهابیان چیزی است که این حدیث بیان کرده است: «مردی از اهل کتاب آمد نزد پیامبر(صلی الله علیه وآله) و گفت: خداوند آسمانها را بر یک انگشت و زمینها را بر انگشتی دیگر و درختان را بر یک انگشت، و خلائق را بر یک انگشت خود قرار داده و می گوید: «انا الملک، انا الملک» پس پیامبر ضمن تعجب و تصدیق گفته او به قدری خندید تا دندانهایش پیدا شد. (۱۱۹۶) طبق این حدیث صحیح و مورد قبول وهابیان خداوند چهار انگشت دارد نه پنج عدد و نعوذ بالله رقص دارد و این جمله را تکرار می کند «انا الملک، انا الملک». نتیجه دوری از اهل بیت(علیهم السلام) و کنار گذاردن عقل چیزی جز پذیرفتن این خرافات نیست.

نقد و بررسی کلام آقای قفاری

اولاً ایشان مدعی است که روایات مستفیض دلالت بر نزول خداوند در شبها به آسمان دنیا دارد. پاسخ این کلام آن است که روایات مستفیض که تنها ادله ظنی هستند وقتی دلالت بر چیزی دارند که خلاف مسلمات عقلی و خلاف آیات روایات است قابل پذیرفتن نیست. وقتی می دانیم خداوند جسم نبوده و نزول از خصوصیات و لوازم جسم است یا باید این روایات را طرح نمود و یا آن که تأویل نماییم به چیزی که خلاف مسلمات عقل و دین نباشد. علاوه بر آن که این روایات در کتابهای شیعه وجود ندارد تا شیعیان ملزم به آنها باشند.

ثانیاً آنچه را آقای قفاری ادعا می کند که در روایات شیعه حدیث نزول ربّ آمده است پاسخ آن این است که تنها یک روایت در شیعه وجود دارد که نزول خداوند را مطرح کرده است و این روایت ۵ راوی ضعیف در سند آن وجود دارد و هرگز قابل اعتماد نیست و نمی تواند با روایات صحیح مقابله کند علاوه بر آن که به قرینه سایر روایات مقصود از این نزول، نزول فرشته به امر خداوند است نه نزول خداوند.

ثالثاً وقتی دو طایفه روایت وجود داشت باید چیزی را پذیرفت که موافق قرآن و سنت است و چون قرآن و سنت تجسیم و تشبیه را نفی کرده اند پس صحیح روایاتی است که منکر نزول ربّ می باشند و روایتی که نزول را می گوید چون خلاف سنت است قابل پذیرفتن نیست. پس شیعه در مسأله انکار نزول ربّ پیرو اهل بیت(علیهم السلام) بوده اند. و متقدمین و متأخرین شیعه از این جهت که خداوند جسم نیست و قابل رؤیت یا نزول نیست اختلافی ندارند. اما وهابیان به پیروی از ابن تیمیه منکر وجود موجود مجرد از ماده شده و در نتیجه چون خدا را جسم می دانند - گرچه از لفظ جسم و نه از حقیقت آن پرهیز دارند - تمام لوازم جسم را نیز بر خداوند حمل کرده اند. و چون صحابه رسول خدا(صلی الله علیه وآله) خدا را جسم نمی دانستند آنگونه که

نهج البلاغه شاهد آن است و خدا را بالا نمی دانستند و دست بالا کردن هنگام دعا و یا اشاره به بالا هنگام شهادت تنها به عنوان تعظیم و احترام است و تشبیه معقول به محسوس پس اهل سنت در صدر اسلام طرفدار تنزیه بوده و اعراب نجد و پیروان ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب طرفدار تجسیم گردیده اند. به هر حال عقیده شیعه آن است که صفاتی که قرآن و سنت بر خداوند اثبات کرده است می پذیرند و صفات خداوند را شبیه صفات مخلوقات ندانسته و لوازم مادی صفات را نیز از خداوند نفی می کند. و اما صفاتی که در قرآن و سنت نیامده است از طرفی معتقد به توقیفی بودن اسماء الهی بوده و از طرفی هر کمالی را برای خداوند اثبات و لوازم مادی و آنچه موجب نقص و حاجت است را از او سلب می کنند.

در پایان این بحث توجه به این نکته نیز مهم است که اگر وهابیان نزول خداوند در ثلث آخر هر شب را قبول دارند، با توجه به آن که شب در هر نقطه دنیا متفاوت است و هر لحظه ثلث آخر شب در یک منطقه است بنابراین در تمام ۲۴ ساعت خداوند باید دائماً در حال رفت و آمد و بالا و پایین شدن باشد!! از طرف دیگر چون زمین کروی است و وهابیان با اشاره حسی خداوند را تنها در جهت فوق عربستان می دانند و جهت فوق عربستان برای سایر نقاط دنیا جهت فوق به شمار نمی رود پس باید سایر نقاط زمین نیز تنها به طرف بالای سر عربستان اشاره کنند نه طرف بالای سر خودشان!!!

فصل سوم : توصیف ائمه (علیهم السلام) به اسماء و صفات الهی

این فصل - که دقیقاً ده صفحه از کتاب آقای قفاری به آن اختصاص دارد - به بررسی دو مسأله پرداخته است. اول آن که او ادعا کرده که شیعیان اسماء و صفات الهی را بر امامان خود اثبات کرده و در نتیجه معتقد به الوهیت ائمه (علیهم السلام) هستند. و دوم بحث از علم غیب و این که شیعه معتقد به ثبوت علم غیب بر ائمه (علیهم السلام) است. و در واقع مسأله علم غیب نسبت به مسأله اول مثل ذکر خاص پس از عام می باشد. ما ابتدا به توضیح کوتاهی پیرامون عقیده شیعه و سپس به نقل و نقد کلام آقای قفاری می پردازیم.

ائمه (علیهم السلام) و اسماء الهی

است. (۱۱۹۸) بنابراین هر لفظ یا هر چیزی که انسان را به ذات چیزی دیگر راهنمایی کند اسم آن شیء است. و کلماتی از قبیل «الله»، «رحمن»، «صمد» و ... اسم خداوند می باشند. طریحی فرموده است: «اسماء نسبت به ذات مقدس الهی بر سه قسم می باشند: ۱ - آنچه که نباید بر خداوند استعمال شود مثل اسم هایی که عقل آنها را بر خداوند محال می داند زیرا دلالت بر نقص و حاجت و امور جسمانی دارند. ۲ - آنچه که عقلاً کاربرد آن بر خداوند جایز بوده و در کتاب و سنت نیز به کار رفته است. ۳ - آنچه عقلاً استعمال آن در مورد خداوند جایز بوده ولی در شرع به کار نرفته اند. مثلاً جوهر به معنی موجود قائم بذات خود عقلاً جایز است بر خداوند اطلاق گردد ولی چون عقل احاطه به همه جهات و امور غیبی ندارد نباید درباره خداوند به کار برده شود. و این است معنی آن که گفته شده اسماء الهی توقیفی هستند».

پس از روشن شدن معنی لغوی و اصطلاحی اسم، اکنون گوییم که اسم های خداوند بر دو قسم بوده برخی از آنها اسم خداوند هستند و برخی اسم اسم. و به عبارت دیگر بعضی از اسمای الهی اشیائی هستند که موجودات خارجی و عینی هستند و برخی از آنها الفاظ و مفاهیم هستند. صدرالمتألهین فرموده است: «خدای متعال اسماء و صفاتی دارد که لوازم ذات مقدس او هستند، و مقصود از اسم در اینجا الفاظی از قبیل «العالم و القادر» نیست زیرا اینها در اصطلاح عرفا اسم اسم می باشند». (۱۲۰۰) و حاجی سبزواری در تعلیقه خود بر آن فرموده است: «وجود عینی متعین اسم خدا است».

در کافی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که: «ان الله تبارک و تعالی خلق اسماً بالحروف غیر متصوّت و باللفظ غیر منطوق». (۱۲۰۲) علامه طباطبایی فرموده است: «این حدیث صریح است در آن که مقصود از این اسم لفظ نمی باشد و هیچ معنا و مفهوم ذهنی که مدلول لفظ باشد نیز نیست زیرا لفظ را به این اوصافی که در حدیث فوق آمده است متصّف نمی کنند پس مقصود از اسم در این حدیث باید مصداق خارجی باشد».

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که هر چه ما را راهنمایی به سوی ذات مقدس خداوند کند اسم خدا می باشد چه آن که لفظ باشد یا شیء خارجی باشد. امام خمینی فرموده است: «اسم علامت است و هر چه از حضرت غیب به وجود آمده است نشانه خداوند و مظهری از مظاهر او و اسمی از اسماء اوست» (۱۲۰۴) بنابراین هر شیء و هر موجودی که ما را دلالت بر خداوند و راهنمای به سوی او باشد می توان او را اسم خداوند نامید. به این جهت صحیح است که گفته شود ائمه (علیهم السلام) اسماء حسناى الهی هستند یعنی انبیاء و اوصیای آنان چیزی هستند که دلالت بر خدای متعال دارند. زیرا آنان واسطه بین خدا و خلق بوده و چون هیچ انانیت ندارند آنان آشکارکننده صفات الهی هستند.

نکته دیگر آن است که اسماء الهی از جهت مظهر داشتن و نداشتن بر دو قسم هستند برخی از اسماء مثل «قیوم»، «صمد بودن»، «وجوب بالذات»، «غنی بودن»، «الوهیت» هیچ مظهر نداشته و در غیر خداوند نیز یافت نمی شوند اما برخی از اسماء الهی چون «عالم»، «قادر» و ... مشترک بین خدای متعال و بعضی از مخلوقات اوست. البته در این اسماء باید بین «بالذات» و «بالغیر» تفاوت گذارد، مثلاً خدای متعال عالم است بالذات و هر موجود دیگری که علم داشته باشد او عالم بالغیر است و علمش از ناحیه خودش نیست. علاوه بر آن که عالم بودن خداوند و غیر خداوند بصورت تشکیکی است یعنی خداوند بالاترین درجه علم را که علم بی نهایت است دارد ولی غیر خداوند علمشان مرتبه ضعیف و محدود می باشد. باتوجه به آنچه گذشت معلوم شد که ائمه (علیهم السلام) می توانند مظهر علم یا قدرت الهی شده و در این گونه امور اسم خداوند باشند و مردم با دیدن علم و قدرت ائمه (علیهم السلام) به یاد علم و قدرت خداوند بیافتند ولی کسی در وجوب وجود یا در صمد و غنای مطلق نمی تواند مظهر اسم خدا شود.

پیرو اشاعره بوده و اسم را عین مسمی می دانند تصور می کنند وقتی گفته می شود ائمه (علیهم السلام) اسماء حسناى الهی هستند این کفر و شرک بوده و اعتقاد به الوهیت ائمه (علیهم السلام) است. در حالی که از نظر شیعه اسم غیر از مسمی است و در روایات متعددی نیز به این نکته تصریح شده است. (۱۲۰۷) بنابراین چون اسم خداوند غیر از ذات مقدس الهی است می توان گفت ائمه (علیهم السلام) اسماء الهی هستند. و آقای قفاری نیز این روایات را ملاحظه کرده است اما چون بناء بر تکفیر شیعه داشته است به هر طریقی که امکان داشته باشد، لذا اصلاً اشاره ای نکرده و طبق مذهب خودش که اسم را عین مسمی می داند گفته است اگر ائمه (علیهم السلام) اسم خداوند باشند پس اعتقاد به الوهیت ائمه پدید می آید!!

*

پس از این توضیح اکنون به نقل و نقد و بررسی کلمات آقای قفاری می پردازیم:

وی می گوید: «پیشینیان از شیعه طرفدار تجسیم بوده و خداوند را به صفات مخلوقین معرفی می کردند سپس در مقابل آن طرفدار تعطیل گردیده و خداوند را به معدومات و جمادات و ممتنعات تشبیه کردند و سپس مذهب سومی را پذیرفتند که ائمه (علیهم السلام) - که مخلوق خداوند هستند - را تشبیه به خالق کردند و از این جهت شبیه مسیحیان گردیدند، این سومین بدعت آنان است که ائمه را اسماء خداوند می دانند و در روایات متعددی این را نقل کرده اند. و این همان اعتقاد به الوهیت ائمه است که باطنیان نیز آن را پذیرفته اند» (۱۲۰۸) و سپس آقای قفاری چندین روایت را نقل کرده است که دلالت می کنند که ائمه (علیهم السلام) اسماء الهی هستند و یا آن که ائمه (علیهم السلام) «ید الله»، «وجه الله»، «جنب الله» و ... هستند، آن گاه می گوید: «شیعه روایتی را نقل کرده است که بدن مؤمنان به جهت آن می لرزد و آن این است که می گوید: «ما - ائمه (علیهم السلام) - روز قیامت بر عرش پروردگار خود می نشینیم»، نعوذ بالله از این بهتان.

پاسخ

اولاً همانگونه که قبلاً بیان شد اصحاب ائمه (علیهم السلام) چون هشام بن حکم و هشام بن سالم اعتقاد به تجسیم نداشته و مقصود آنان از جسم، موجود بوده است. و اگر اشکالی به آنان بوده است به جهت توقیفی بودن اسماء الله است، آن چنان که اطلاق واجب الوجود بر خداوند به عنوان اسم او، صحیح نیست. و توضیح داده شد که اعتقاد به تجسیم اکنون در وهابیان وجود دارد گرچه از لفظ آن پرهیز دارند ولی تمام لوازم و خصوصیات تجسیم را پذیرفته اند.

ثانیاً آقای قفاری چون هستی را منحصر در محسوسات و مادیات می داند گفته است شیعیان خداوند را به معدومات و ممتنعات تشبیه کرده اند، او تصور می کند موجودی که قابل دیدن نبوده و نزول و حرکت ندارد موجود نیست لذا چنین نسبتی را به شیعه داده است و خود این کلام شاهد آن است که خود ایشان اعتقاد به تجسیم دارد.

ثالثاً هیچ کس در شیعه مخلوق را تشبیه به خالق نمی کند، به نظر ما خداوند وجوب وجود دارد و عالم و خالق بالذات و بالاستقلال است و هیچ کس چنین صفاتی را ندارد. صفات خالق همان الوهیت و ربوبیت بالذات و قیوم و صمد بودن است که هرگز این صفات در غیر خداوند وجود ندارد و هر موجودی غیر از خداوند این صفات را بالعرض و بالغیر دارد.

رابعاً ائمه (علیهم السلام) را اسم خداوند دانستن به معنای اعتقاد به الوهیت آنان نیست زیرا گذشت که اسم غیر از مسمی است، مقصود از اسم خدا بودن آن است که آنان سبب توجه و هدایت و راهنمایی مردم به سوی خداوند می باشند.

خامساً آقای قفاری سه بدعت را به شیعه نسبت داده است: ۱ - ابتداء اعتقاد به تشبیه داشته اند. ۲ - سپس طرفدار تعطیل و تنزیه خداوند گردیدند. ۳ - الوهیت ائمه (علیهم السلام). در حالی که عقیده شیعه عبارتست از «لا تشبیه و لا تنزیه بل امر بین الامرین». مرحوم میرداماد فرموده است: «معرفت حقیقی خداوند به خروج از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه است. پس تمام اسماء جمال و جلال بر خداوند اطلاق می گردد و معانی آنها بر خداوند اثبات می شود و این خروج از حدّ تعطیل است، از طرف دیگر معلوم است که تمام این اسماء و صفات بالاتر از چیزی است که در عقل ما قرار دارد پس تشبیه نیز باطل است پس هر اسم و صفت الهی انبیت آن بر خدا اثبات شده و ماهیت آن از عقل ما خارج است. و به عبارت دیگر تمام این اسماء و صفات در مرتبه ذات احدیت ثابت هستند نه در مرتبه متأخر از ذات آن گونه که در همه ماهیات چنین است. پس نه تشبیه صحیح است و نه تعطیل. و این خروج از دو حدّ قانون کلی است در تمام صفات و افعال الهی».

بزرگان شیعه اعتقاد به نفی تشبیه و تنزیه را از ائمه اطهار (علیهم السلام) گرفته اند که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «فاعلم رحمک الله أنّ المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ و عزّ فانف عن الله تعالی البطلان و التشبیه فلا نفی و لا تشبیه». بدان - خدای تو را رحمت کند - که مذهب صحیح در باب توحید آن است که قرآن بیان کرده است از صفات خداوند. پس تعطیل و تشبیه را از او دور بگردان که نه نفی (تعطیل) صحیح است و نه تشبیه.

و آقای قفاری این حدیث را دیده است و شروح کافی را نیز ملاحظه کرده است اما در اینجا آنچه در روایت و کتاب های شیعه آمده است اصلاً حتی مورد اشاره قرار نداده و اعتقاد به تجسیم که مورد پذیرش خود اوست را به شیعه نسبت داده است.

و روشن است که به واسطه اهل بیت پیامبر می توان به توحید رسید و آنان بهتر از هر شخص دیگری خداوند را بیان می کردند و شاهدش آن است که امروزه کسانی که اعتقاد به توحید را از محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه گرفته اند نه از ائمه اطهار چگونه به تجسیم گرفتار شده اند. و مقصود از «جنب الله» این است که جنب در لغت به معنای طاعت است و پذیرفتن ولایت اهل بیت نوعی اطاعت خداوند است. (۱۲۱۳) و احتمال دارد به معنی ناحیه و جانب باشد یعنی اهل بیت همان طرفی هستند که خداوند امر کرده است به رجوع به آن طرف. (۱۲۱۴) علاوه بر آن که باب مجاز در کلام عرب شایع و واسع است.

حدیث آن است که حضرت علی (علیه السلام) اولین کسی است که به پیامبر ایمان آورد و آخرین کسی است که نزد جنازه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بود و علم ظاهر و باطن نزد آن حضرت است. و عجیب آن است که آقای قفاری به خوبی می داند که مقصود از این روایات چیست اما تغافل نموده تا به این وسیله بهانه ای برای تکفیر کردن شیعیان بیابد.

دیگر: پیامبر و ابوبکر و عمر و عثمان و علی هزار سال قبل از خلقت آدم نورهایی بر طرف راست عرش خدا بودند. (۱۲۲۳) چگونه آقای قفاری این احادیث را ندیده است و بدنش از آنها لرزیده است، ولی با دیدن یک حدیث در کتاب های شیعه بدنش لرزیده است؟!.

و ثانیاً حدیث نشستن ائمه (علیهم السلام) بر عرش در کتاب های شیعه هیچ سندی نداشته و مرسل و غیرقابل اعتماد است.

و ثالثاً این حدیث آن گونه که در بحارالانوار آمده است چنین است: «فیجلس علی العرش ربنا». (۱۲۲۵) و آقای قفاری این را در پاورقی تفسیر عیاشی نیز دیده است اما مغرضانه حتی اشاره ای به آن ننموده است. و نگارنده در آثار خود نوشته است که: مصادر بحارالانوار باید طبق بحار تصحیح شوند نه آن که بحارالانوار طبق آنها. زیرا دقیق ترین نسخه های خطی این کتاب ها نزد علامه مجلسی بوده است.

سپس آقای قفاری گفته است:

«شیعیان برخی از صفات خداوند را به ائمه (علیهم السلام) نسبت داده اند مثلاً علم غیب را بر آنها اثبات می کنند و روایاتی در این خصوص نقل کرده اند. ولی اینها درواقع بیان الوهیت ائمه (علیهم السلام) است. و این تهمت ها را به ائمه نسبت می دهند و این همان کفر صریح است. آن گاه پس از نقل کلام علامه مجلسی می گوید اینها کفر و الحاد است و اگر جمله «انا الاول» را توجیه می کنند باید کلام فرعون که می گفت: «انا ربکم الاعلی» را نیز توجیه کنند، و اینجا جای مجاز نیست زیرا مجاز قرینه ای می خواهد که از حمل لفظ بر معنای حقیقی انسان را بازدارد و در روایاتی که نقل کرده اند چه قرینه و مناسبتی وجود دارد. علم غیب اختصاص به خداوند دارد و آیاتی را به عنوان شاهد نقل کرده و می گوید: غیب بر دو قسم است: مطلق و مضاف. غیب مطلق اختصاص به خداوند دارد ولی غیب مضاف یعنی آنچه که از بعضی از مخلوقین غایب است مثل آنچه فرشتگان از عالم فرشتگان باخبرند بدون مردم این غیب را برخی می دانند. و ائمه شیعه خودشان اعتراف کرده اند که علم غیب ندارند. و این روایات آنان متناقض است و اعتقاد به غلو و توهین به اهل بیت در آنان وجود دارد».

نقد و بررسی

آقای قفاری در این عبارت بین مسأله علم غیب ائمه (علیهم السلام) و مسأله مظهر صفات الهی بودن آنان جمع کرده است. در حالی که در بحث قبلی توضیح داده شد که مقصود از «انا الاول» چیست و گفتیم طبق یک روایت مراد اولین شخصی است که ایمان آورده است و یا آن که مظهر این اسم الهی بودن است و یا آن

که حمل بر مجاز و کنایه می گردد. و هر کلامی که مجاز است احتیاج به قرینه صرف از معنی حقیقی و تعیین معنای مجازی دارد و حدیثی که از حضرت علی (علیه السلام) نقل کردیم مشتمل بر این قرینه بود و چون جمله ای که از فرعون نقل شده قرینه ندارد پس حمل بر معنای حقیقی آن می شود و معنای حقیقی آن نیز کذب و کفر است.

مسأله علم غیب

آقای قفاری تصور کرده است که اثبات علم غیب برای ائمه (علیهم السلام) پذیرفتن اعتقاد به الوهیت آنان بوده و برخلاف قرآن است در حالی که اثبات علم غیب بر آنان مطابق با قرآن و روایات و دلیل عقلی است و هیچ ارتباطی به مسأله الوهیت ندارد. توضیح آن که: علم غیب حقیقتاً و مستقلاً از خدای متعال است و هیچ کس از آن خبر ندارد، ولی جایز است این علم که بالذات از خداوند است به انسانی نیز داده شود که در این صورت آن انسان مستقلاً و بالذات علم غیب را ندارد ولی به تعلیم الهی ممکن است دارای علم غیب گردد. بنابراین علم غیب اکتسابی نیست بلکه موهبتی الهی است که هر شخصی که مورد رضایت الهی بود می تواند از آن بهره مند گردد.

علم غیب برای پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) از راه عقل و نقل (آیات و روایات) قابل اثبات است. اما دلیل عقلی می گوید به تجربه ثابت شده است که هر شخصی می تواند در خواب به برخی از امور غیبی اطلاع یابد و اشکالی ندارد که در بیداری نیز همان را بدست آورد. همچنانکه دلیل عقلی می گوید صورت جزئیات این عالم در مبادی عالیه نقش بسته است و نفس انسان کامل که بهترین مظهر اسمای الهی است می تواند به آن امور دست یابد.

خداوند است و ملائکه و ملک الموت به اذن خداوند و به تسبیح او این عمل را انجام می دهند علم غیب نیز این گونه است. پس پیامبران از طرف خود علم غیب ندارند و به اذن خداوند می باشد. و به عبارت دیگر انبیاء با طبیعت بشری خود علم غیب ندارند ولی با تعلیم الهی و با نورانیت خود آن را به اذن خداوند می دانند، مردم آن زمان تصور می کردند که هر کس پیامبر است باید دارای قدرت مطلقه باشد و خودش همه چیز را بداند پیامبر طبق قرآن به آنان فرمود که من نمی دانم که با من چگونه رفتار می شود یعنی من خودم از ناحیه خود چیزی ندارم. و وقتی طبق آیه سوره جن ثابت شد که هر کس مورد رضایت خداوند بود می تواند علم غیب داشته باشد می توان ادعا کرد که ائمه (علیهم السلام) نیز مورد رضایت الهی هستند و لذا دارای علم غیب هستند و اگر کسی بگوید آنچه این آیه بر آن دلالت دارد این است که آن شخص مورد رضایت باید رسول باشد و شامل غیر رسول نمی شود در این صورت می گوییم وقتی آن عمومی که می گوید غیر خداوند کسی

علم غیب را ندارد قابل تخصیص باشد و یک مورد استثناء داشته باشد سایر موارد تخصیص و استثناء نیز با دلیل دیگر جایز است.

و اما روایاتی که دلالت بر ثبوت علم غیب بر پیامبر و ائمه (علیهم السلام) دارند بسیار زیاد است و در اصول کافی بابی وجود دارد با عنوان «انّ الاثمه (علیهم السلام) اذا شأوا ان علموا أعلّموا» و مقصود آن است که ائمه (علیهم السلام) به حسب بدن عنصری خود و بالاستقلال علم غیب ندارند ولی به حسب نورانیت خود و به تعلیم و الهام الهی همه چیز را می دانند و آنان هرگاه اتصال به آن نورانیت خود داشته باشند همه چیز را می فهمند ولی وقتی که با آن اتصال نداشته باشند همانند سایر مردم می باشند. روایاتی که دلالت دارند بر آن که پیامبر خبر از حوادث مستقبل داده است فوق حدّ احصاء است و اینها علم غیب است که آن حضرت به توسط تعلیم الهی بدست آورده است.

ولی از این کلام چنین برداشت نمی شود که ممکن است ائمه (علیهم السلام) با تعلیم الهی تمام علم غیب را به دست آورند، زیرا خداوند یک «اسم مستأثر» دارد که غیر از خداوند هیچ کس از آن خبر ندارد و این اسم چون هیچ مظهري ندارد و همیشه غیب محض است و هیچ گونه تعینی ندارد هیچ کدام از پیامبران و فرشتگان نیز از آن خبر ندارند. هم چنان که ممکن است گفته شود تعیین تاریخ دقیق قیامت نیز چنین است.

نتیجه این بحث آن است که چون تنها خداوند موجودی است که نامحدود است و احاطه به تمام اشیاء دارد پس تنها علم غیب را او می داند و غیر خداوند چون محیط به تمام هستی نیستند نمی توانند علم غیب داشته باشند، اما اشکالی ندارد که خداوند آگاهی از برخی امور غیبی را به برخی از پیامبران و ائمه (علیهم السلام) داده باشد.

اگر در بعضی روایات شیعه نفی علم غیب از ائمه کرده است به جهت این است که آنان با توجه به جنبه بشری و عنصری و این دنیایی خود علم غیب ندارند و همانند مردمند و یا به جهت ذات خودشان و مستقلا علم غیب ندارند ولی به جهت نورانیت آنان و جنبه ملکوتی آنان و با تعلیم پیامبر و اذن الهی دارای علم غیب می باشند و هیچ تناقضی در روایات وجود ندارد.

با بیانی که گذشت معلوم شد که اعتقاد به علم غیب برای ائمه (علیهم السلام) هرگز مساوی با غلو یا اثبات الوهیت بر آنان نمی باشد، آنچه غلو بوده و همانند الوهیت است اثبات علم غیب بالذات و بالاستقلال است، نه علم غیبی که بالعرض و به اذن خداوند باشد.

مرحوم میرزا حبیب الله خویی پس از ذکر آیه شریفه: { إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } (۱۲۳۵) می گوید: «وجه جمع ادله ای که اثبات علم غیب بر انبیاء و ائمه (علیهم السلام) کرده با ادله ای که نفی علم غیب از آنان نموده این است که: ۱ - علم غیب استقلالی و بالذات از خداوند است ولی انبیاء و ائمه (علیهم السلام) به واسطه فیض و لطف الهی و با استفاده و الهام از خداوند دارند. ۲ - علمی که غیب عند الكل است که به آن علم مکفوف گویند مخصوص خدا است ولی علمی که نزد برخی غیب و نزد برخی شهادت است و به آن علم مبذول می گویند نزد ائمه (علیهم السلام) وجود دارد. ۳ - پنج موردی که در آیه شریفه ذکر شده اختصاص به خداوند دارد و سایر موارد غیب را ائمه (علیهم السلام) نیز می دانند».

شاهد آن که گفته شد ائمه (علیهم السلام) به صورت استقلالی علم غیب ندارند ولی به تعلیم الهی آن را به دست می آورند روایاتی است که می گوید: «انّ الامام اذا اراد ان يعلم شیئاً اعلمه الله تعالی به» (۱۲۳۷) که علم غیب توسط خداوند به آنان تعلیم می شود. پس روایاتی که نفی علم غیب از آنان کرده است یا برای نفی احتمال ربوبیت آنان است و برای این که مردم اعتقاد به الوهیت ائمه پیدا نکنند و یا برای آن است که به مردم بفهمانند که ائمه نیز تحت تدبیر الهی قرار داشته و خداوند احاطه به آنان نیز دارد.

این احتمال نیز وجود دارد که گفته شود: معصومین (علیهم السلام) دو نوع علم دارند: یک علم ظاهری که براساس ظواهر و اسباب عادی به دست می آید و دیگری علم باطنی یا غیبی. آنان (علیهم السلام) در کارهای عادی و روزمره خود از علم ظاهری استفاده می کنند و در بیان احکام شرعی از علم غیب بهره می گیرند. پس آنان گرچه همه چیز را با علم غیب خود می دانند ولی علمی را که در اختیار دارند اظهار ننموده و به صورت عادی و طبق اسباب و مسببات معمولی با مردم برخورد می کنند، و به اخبار مردم و نامه و مشاهدات و ... اعتماد می کنند بنابراین ظواهر اعمال آنان طبق همان علم عادی است و چه بسا چیزی را سؤال می کنند یا اظهار نداشتن آن را می کنند ولی این دلیل بر علم غیب نداشتن نیست.

فی ظلل. بوده است و حدیثی که می گوید آیه { كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ } (۱۲۴۵) این گونه بوده است که کل شیء هالک الا دینه.

پاسخ:

اولاً صرف وجود یک روایت در منابع روایی دلیل بر صحت و درستی و اعتقاد به مضمون آن نیست. ثانیاً این روایات دلالتی بر تحریف قرآن نداشته و تنها دلالت می کنند که تفسیر آیه و یا تأویل آن چنین است. حدیث اول می گوید چون خداوند همه جا حضور داشته و خداوند جسم نیست پس مراد از آمدن خداوند این است که

خداوند فرشتگان را بیاورد. و حدیث دوم نیز می گوید چون خداوند جسم نیست پس وجه ندارد و باید مراد از وجه در آیه دین باشد.

است که آقای قفاری صدر و ذیل این حدیث را حذف کرده است تا بتواند حدیث را تحریف کند، صدر حدیث چنین است: «سَأْنَبُكَ بِتَأْوِيلٍ مَا سَأَلْتُ عَنْهُ» (۱۲۴۹) پس معلوم می شود که آنچه در این حدیث آمده است تأویل قرآن است نه تنزیل و در همین حدیث تصریح شده که تأویل غیر از تنزیل است.

بخش پنجم

ایمان و ارکان آن

فصل اول: ایمان

فصل دوم: ارکان ایمان

فصل اوّل : ایمان

ابتدا به بررسی «مفهوم ایمان» از نظر شیعه پرداخته و سپس به سخنان آقای قفاری و اتهاماتی که به شیعه روا داشته است می پردازیم.

نقل پیدا کرده است به معنایی خاص و محدود شده است علامه حلی فرموده: «ایمان در لغت تصدیق باشد ولی در شرع به تصدیق به خدا و رسول و آنچه معلوم باشد که آن حضرت آورده نقل پیدا کرده است»، (۱۲۵۵) و مقصود از تصدیق، صرف علم نیست بلکه مراد باور قلبی و عقد قلب است، زیرا علم کار عقل است و ایمان و اعتقاد مربوط به دل است.

مرحوم خواجه شیرازی گوید: «تصدیق یعنی گرویدن دل به حقیّت هر چه پیامبر (صلی الله علیه وآله) به آن مبعوث شده و معلوم باشد به بدیهه که پیغمبر آن را آورده است مثل وجوب صلوات خمس و تحریم خمر و امثال این، از برای آن که از مجموع آیات و روایات و احادیث معلوم شده که ایمان فعل قلب است و بس، و مناط و مدار ایمان بر تصدیق یقینی قلبی است».

پایین ترین درجه ایمان و عمل در این ایمان نقش ندارد. بلکه اقرار به زبان شرط اجرای احکام ایمان بر چنین شخصی است. و اما ایمان کمالی یعنی درجات بالای ایمان. و روشن است که عمل در چنین ایمانی نقش دارد. به همین جهت می توان گفت اصل این بحث که آیا عمل در ایمان نقش دارد یا خیر یک بحث و اختلاف لفظی است زیرا اگر ایمان به معنی تصدیق قلبی و اصل اعتقاد به خدا باشد عمل در آن تأثیری ندارد، و با نبود عمل ضرری به این ایمان وارد نمی شود - بلکه ممکن است سست شود اما از بین نمی رود - و ایمان به معنی درجات بالای آن و عمل به طاعات روشن است که تلازم با عمل دارد. و احادیثی که می گویند عمل جزء ایمان است (۱۲۶۵) نیز باید بر همین معنا حمل شوند گرچه شهید ثانی فرموده: «این احادیث یا سند درستی ندارند و یا دلالت آنها بر مدعا تمام نیست». (۱۲۶۶) وجه جمعی که ذکر شد از کلمات مرحوم اردبیلی استفاده می شود.

علامه طباطبایی در اینجا تفصیلی را ملتزم شده است که آن را در کلمات دیگران نیافتیم، وی فرموده است: «ایمان گرچه با عصیان از بعضی لوازم قابل جمع است ولی با عصیان تمامی لوازم قابل جمع نیست. زیرا ایمان یعنی اذعان و تصدیق به شیء به این که لوازم آن را ملتزم شود و لذا قرآن همیشه ایمان را با عمل صالح توأم ذکر می کند. و صرف اعتقاد به چیزی ایمان نیست مگر با التزام به لوازم و آثار آن. چون ایمان یعنی علم به شیء با سکون و اطمینان به آن، و این سکون منفک از التزام به لوازم آن نیست ولی علم قابل انفکاک است». (۱۲۶۸) به هر حال ایمان از ریشه امن به معنی سکون و اطمینان و آرامش نفس است، یعنی چیزی که سبب خوف و ناراحتی را ندارد، و این آرامش در صورتی است که التزام عملی نیز داشته باشد پس ایمان با

انجام تمام معاصی و ترک تمام واجبات قابل جمع نیست زیرا چنین اعتقادی هیچ آرامش نمی آورد ولی اگر کسی بعضی از گناهان را انجام دهد و نسبت به برخی دیگر مقید به ترک باشد او دارای ایمان است. علاوه بر آن که چون ایمان دقیقاً مترادف با علم نیست پس باید این باور قلبی التزام عملی باشد نه صرف دانستن و علم عقلی، بدون هیچ گونه عملی.

از آنچه گذشت معلوم شد که ایمان عبارتست از اعتقاد صحیح و تصدیق و باور قلبی به آنچه پیامبر آورده است. و به نظر علامه طباطبائی باید این اعتقاد همراه با التزام عملی باشد گرچه لازم نیست التزام عملی به تمام دستورات دین باشد. و اگر کسی اعتقاد ندارد اما اقرار دارد او منافق است، و کسی که نه اعتقاد دارد و نه اقرار او کافر است، و کسی که اعتقاد و اقرار دارد اما عملی ندارد او فاسق است، و اما اگر کسی اعتقاد داشت ولی عملی نداشت ظاهر کلام خواجه و علامه حلی آن است که او ایمان ندارد زیرا ایمان مرکب است از اعتقاد قلبی و اقرار به زبان (۱۲۶۹) ولی به نظر ما اقرار به زبان جزء ایمان نیست بلکه شرط اجرای احکام ایمان بر هر شخصی آن است که اقرار به زبان داشته باشد. علاوه بر آن که ممکن است شخصی بر اثر تقيه و هر ضرورت دیگری نتواند اقرار کند در حالی که ایمان قلبی را دارد. و مرحوم فاضل مقداد فرموده: اقرار به زبان کاشف از تصدیق قلبی و عمل به ارکان ثمره آن تصدیق است.

و چون در ایمان لازم است اعتقاد به تمام آنچه که پیامبر (صلی الله علیه وآله) آورده است باشد و نمی توان آن را تجزیه نموده و برخی از سخنان پیامبر (صلی الله علیه وآله) را قبول داشت بدون بعضی دیگر، و یکی از مهمترین اموری که پیامبر (صلی الله علیه وآله) از نزد خداوند آورده است مسأله امامت است پس یکی از اجزای ایمان اعتقاد به امامت و ولایت ائمه اثنا عشر است و بدون چنین عقیده ای اصل ایمان نیز منتفی می گردد.

مرحوم کاشف الغطاء فرموده است: «اسلام و ایمان مترادف بوده و به معنی اعتقاد به توحید و نبوت و معاد و عمل به ارکان پنج گانه اسلام: نماز و روزه، و زکات و حج و جهاد می باشند. بنابراین دین مرکب از علم و عمل است. و شیعه علاوه بر امور فوق اعتقاد به امامت را نیز اضافه کرده اند یعنی باید اعتقاد داشته باشد که امامت منصبی الهی است و امام همان وظایف نبوت را دارد ولی به امام وحی نمی شود و امام احکام را از پیامبر می گیرد پیامبر از خدا خبر می دهد و امام از پیامبر خبر می دهد. و اگر کسی اعتقاد به امامت داشته باشد او نزد شیعه مؤمن به معنای اخص است ولی اگر اعتقاد به امامت نباشد ولی سایر اصول و ارکان را قبول داشته باشد او مسلمان و مؤمن به معنای اعم است و تمام احکام اسلام از قبیل احترام مال و عرض و جان را دارد و هرگز کسی با عدم اعتقاد به امامت از اسلام خارج نمی شود پس در دنیا تمام مسلمانان مساوی هستند اما در آخرت اثر امامت آن است که درجات و منازل آنان در بهشت متفاوت است».

اکنون پس از این مقدمه به بررسی سخنان آقای قفاری می پردازیم.

وی در بحث از ایمان و وعده و وعید، پنج مسأله عنوان کرده است.

مسأله اول: مفهوم ایمان نزد شیعه

آقای قفاری می گوید:

«شیعیان ایمان به ائمه اثناعشر (علیهم السلام) را داخل مفهوم ایمان دانسته و بلکه ایمان را همان قرار داده اند. و معتقدند ثواب در آخرت بر ایمان است نه اسلام، و آیه ۱۳۷ سوره بقره را به ایمان به ائمه خود تفسیر کرده اند».

نقد و بررسی

با توجه به آیه شریفه { قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا } معلوم می شود که اسلام با ایمان تفاوت دارد، و در آیات شریفه و روایات گاهی کلمه اسلام و ایمان مترادف به کار می روند و گاهی به معنای دیگری که اخص است. و چون

اسلام همان گونه که آقای قفاری نقل کرده است اقرار ظاهری به شهادتین است، و روشن است که چنین اقرار ظاهری نمی تواند ملاک ثواب و عقاب اخروی باشد، زیرا شاید کسی بدون هیچ عملی چنین اقراری داشته باشد. این اقرار تنها باعث حفظ خون می گردد و احکام ظاهری اسلام بر او مترتب می شود اما ثواب اخروی مترتب بر اعتقاد قلبی است که همان ایمان است. و چون به نظر شیعه مسأله امامت از مهمترین دستوراتی است که پیامبر (صلی الله علیه وآله) از طرف خداوند آورده است و باید هر شخص مسلمانی به تمام آنچه پیامبر آورده است اعتقاد داشته باشد تا مؤمن بر او صدق نماید لذا اعتقاد به امامت ائمه (علیهم السلام) را جزء ایمان قرار داده اند.

صافی و البرهان از آن گرفته اند. و آقای قفاری که معمولاً به «مرآة العقول» مراجعه می کرد در اینجا عمداً به مرآة مراجعه نکرده است زیرا علامه مجلسی فرموده است: «این حدیث از نظر سندی مجهول است و تفسیر آیه آن است که اگر بنی اسرائیل ایمان آورند همانند ایمان شما، هدایت می یابند. و تأویل آیه - نه تفسیر آن - این است که خطاب به مردم موجود در زمان رسول خدا و پس از آن باشد...» (۱۲۷۷) و تفسیر آیه آن است که اگر بنی اسرائیل ایمان آورند به آنچه شما مسلمانان به آن ایمان آورده اید از توحید و رسالت هدایت خواهند یافت.

آقای قفاری می گوید:

«شیعیان جمله «اشهد انّ علیاً ولی الله» را جزء ایمان خود قرار داده اند و در اذان و پس از نماز تکرار می کنند. و برای محتضر و اموات نیز این شهادت را تلقین می کنند، و چون این شهادت را جزء ایمان قرار داده اند خود این دلیل بر بطلان مذهب آنان است. زیرا چیزی است که در قرآن و روایات نیامده است، و لذا ابن تیمیه گفته است این کلام که شیعیان می گویند امامت مهمترین مسأله دین است کفر است زیرا معلوم است که ایمان به خدا و رسولش مهمتر از مسأله امامت است. و شیعیان که طرفدار امامت هستند در عین حال منکر آن هستند زیرا هر پرچمی که قبل از قیام مهدی (عج) باشد را پرچم جاهلیت می دانند علاوه بر آن که صرف اعتقاد بدون عمل چه سودی دارد؟!».

نقد و بررسی

شهادت ثالثه «اشهد انّ علیاً ولی الله» از شعار شیعیان است که آن را در اذان و مواقع مختلف تکرار می کنند، و همه شیعیان نیز این را قبول دارند که شهادت ثالثه جزء اذان نیست و نباید به قصد جزئیت گفته شود و تنها به عنوان ذکر در اذان و به قصد رجاء گفته می شود، و گفتن آن مستحب نیست بلکه خوب است. (۱۲۸۰) بنابراین تکرار کردن چیزی که حق است و یقیناً از اموری است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از طرف خدای متعال آورده است نه تنها اشکالی ندارد بلکه از کمال ایمان است بلکه این جمله جزء فصول اذان نیست. و اگر آقای قفاری ادعا می کند که شهادت ثالثه در قرآن و روایات نیامده است پاسخش این است که سایر فصول اذان نیز در قرآن مجید نیامده اند. و اما در روایات مسأله ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فوق حدّ تواتر آمده است، علاوه بر آن که خود آقای قفاری در اذان «الصلاة خیر من النوم» را می گوید که در زمان پیامبر اکرم چنین چیزی وجود نداشته است. و اما آنچه را که از ابن تیمیه نقل کرده که هر کس امامت را مهمترین مطلب دین قرار دهد کافر می گردد پاسخش این است که ایمان به خدا و رسول برای تحقق و پدیدآمدن اصل ایمان می باشند، و پس از آن که ایمان - به معنی اعم - محقق شد مهمترین چیزی که در دین وجود دارد مسأله امامت است. یکی از اشتباهات بزرگ آقای قفاری آن است که می گوید: «شیعیان که طرفدار امامت هستند در عین حال منکر آن هستند زیرا هر پرچمی که قبل از قیام مهدی (عج) باشد را پرچم جاهلیت می دانند» گویا آقای قفاری خیال کرده است که شیعیان معتقد به ضرورت وجود امام هستند و امامت هر فاسق و فاجری را باید قبول داشته باشند و چون طرفدار امامت هستند پس باید طرفدار بنی امیه و بنی عباس و ... باشند، در حالی که شیعیان معتقد به ضرورت وجود امام معصوم هستند و هر پرچم امام معصوم و هر کس نایب امام باشد را قبول دارند. و اما مسأله فایده صرف عقیده بدون عمل در آینده مورد بررسی قرار

خواهد گرفت و فعلاً در اینجا این نکته ذکر می شود که معرفت ائمه و اعتقاد به امامت آنان ارزش و موجب کرامت است و عمل به دستورات آنان کرامتی بالاتر است. روشن است که مسلمانی که عقیده صحیحی دارد هر چند عمل نداشته باشد بهتر است از کسی که حتی آن عقیده را نیز ندارد، گرچه بهتر آن است که مسلمان علاوه بر عقیده به تمام دستورات شرع نیز عمل نمایند.

مسأله سوم: ارجاء یا تأخیر عمل

آقای قفاری می گوید:

«شیعیان چون ایمان را همان اقرار به ائمه اثنا عشر می دانند پس نفس این عقیده به نظر آنان برای دخول در بهشت کافی است و لذا پیرو مذهب مرجئه شده اند. و در روایات آنان آمده است که با وجود ایمان - حب ائمه - هیچ گناهی با آن ضرر ندارد. و اگر محبت ائمه کافی است پس دیگر قاعده لطف و اثبات امامت چه سودی دارد و این سخنان همدیگر را نقض می کنند. و تنها فرق شیعه با مرجئه آن است که مرجئه می گویند ایمان یعنی معرفت خداوند ولی شیعیان می گویند ایمان یعنی معرفت یا محبت امام. - و پس از نقل برخی از روایات مربوط به حب ائمه (علیهم السلام) می گوید: - بنابراین اگر شرط دخول بهشت حبّ علی (علیه السلام) است پس قرآن موجب گمراهی مردم شده است که آن را بیان نکرده است، و چگونه است که حب خدا و رسول موجب نجات از عذاب نیست ولی حبّ علی (علیه السلام) موجب نجات است، بلکه این اعتقاد آنان خلاف آیه شریفه { مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ } است و خلاف عقائد خودشان نیز هست زیرا اگر شیعه ای گناه کند و خداوند او را عقاب نکند پس خداوند ترک واجب نموده است. و خلاف روایات خودشان نیز هست زیرا ائمه آنان در دعاهاى خود گریه می کردند و از عذاب به خداوند پناه می بردند. و اگر تنها کسی جهنم می رود که بغض علی (علیه السلام) را داشته باشد پس این کلام آنان صریح است در آن که فرعون و هامان و قارون و سایر رؤسای کفر نیز جهنم نمی روند زیرا آنان بغض علی (علیه السلام) را نداشتند، و این عقیده آنان نیازی به پاسخ ندارد».

نقد و بررسی

آقای قفاری تصور کرده است که شیعیان می گویند انسان باید تنها ولایت و محبت ائمه (علیهم السلام) را داشته باشد در این صورت آن شخص اهل نجات خواهد بود و نسبت به هر گناهی مجاز است و در نتیجه لوازم باطل و نادرستی را بر آن مترتب کرده است. این صحیح است که با محبت علی (علیه السلام) هیچ گناهی زیان نمی رساند ولی این مثل آن است که گفته شود با وجود عصمت هیچ گناهی ضرر ندارد. یعنی وقتی انسان شیعه و دوستدار علی (علیه السلام) است که هیچ گناهی انجام ندهد و اگر گناه کند در واقع دوست علی (علیه

السلام) نبوده است. بسیاری از علمای اخلاق گفته اند علامت محبت آن است که هیچ معصیتی از محبّ سر نزنند و باید دائماً مواظب بر انجام عبادت ها بوده و همیشه خواسته خداوند را برخواسته خود ترجیح دهد. (۱۲۸۲) مرحوم مظفر نیز فرموده است: «به نظر ما کسی شیعه نیست مگر این که مطیع دستورات خداوند بوده و گناه نکند و به دستورات ائمه (علیهم السلام) عمل نماید و هرگز محبت آنان به تنهایی کافی نبوده و سبب نجات نمی شود آن گونه که برخی مستمسک بر خود قرار داده و از امر و نهی الهی سرپیچی می کنند به اسم آن که دوست اهل بیت (علیهم السلام) هستند. به نظر ائمه (علیهم السلام) کسی دوست آنان است و ولایت و محبت وقتی سبب نجات می شود که همراه با عمل صالح باشد».

اکنون برخی از روایات را نقل می کنیم تا رابطه ولایت و تشیّع با عمل کردن به دستورات شرع روشن گردد:

الف: به خدا سوگند تنها کسی شیعه ما است که اطاعت خداوند نماید.

ب: ای جابر آیا صرف ادعای شیعه و دوستی اهل بیت کافی است؟! به خدا سوگند تنها کسی شیعه ما است که تقوی و اطاعت از خداوند داشته باشد، و این را به وسیله نماز، روزه، نیکی به والدین و ... می توان شناخت، خداوند با کسی خویشاوندی نداشته، ای جابر به خدای سوگند تنها با اطاعت می توان به خداوند نزدیک شد. هر کس مطیع خداوند باشد ولیّ ما است و هر کس گناهکار باشد دشمن ما است و ولایت ما را تنها با عمل می توان به دست آورد.

ج: هر کس مطیع خداوند باشد ولایت ما بر او سودمند است و هر کدام از شما که نافرمانی خداوند کند ولایت ما بر او سودی ندارد، فریب نخورید، فریب نخورید.

د: ای خیشمه به شیعیان من بگو ما در برابر خداوند بر آنان سودی نداریم و آنان به ولایت ما نمی رسند مگر با ورع.

و امثال این گونه روایات بسیار زیاد است. علامه مجلسی نیز در شرح این روایات فرموده است: «کسی که در قول و عمل خود خلاف حضرت علی (علیه السلام) باشد محبت آن حضرت او را سودی ندارد، خداوند با شیعیان خویشاوندی ندارد تا آنان را مورد مسامحه قرار دهد و غیر شیعیان را مسامحه ننماید با این که عمل شیعیان مثل دیگران باشد. راه تقرّب بین انسان و خداوند تنها عبادت و تقوی است، خداوند قسم نخورده است که شیعیان علی (علیه السلام) اگر عمل نداشته باشند را مورد مغفرت قرار دهد».

از آنچه گذشت معلوم گردید که چنین نیست که شیعیان بگویند نفس ولایت و اعتقاد به امامت ائمه (علیهم السلام) سبب مغفرت است و نیازی به عمل نباشد، بلکه کسی شیعه است که عمل او نیز مطابق و در جهت و مشابه عمل ائمه (علیهم السلام) باشد. ضمناً این نیز روشن است که شیعه ای که گناه می کند همانند غیر شیعه گناهکار نیست زیرا شیعه تنها مخالفت عملی را دارد ولی غیر شیعه گناهکار هم مخالفت عملی دارد و هم مخالفت اعتقادی. و مقصود از این روایاتی که می گوید ولایت ما برای شما سودی ندارد و تنها ملاک تقوی و عمل و ورع است آن است که برای رسیدن به درجات بالای قرب الهی و نجات از جهنم علاوه بر ولایت عمل نیز لازم است هم چنان که روشن است که عمل بدون ولایت نیز کافی نمی باشد.

و اگر در روایتی آمده است که با وجود حب علی (علیه السلام) هیچ گناهی ضرر ندارد مقصود آن است که اگر محبت علی (علیه السلام) وجود داشته باشد دیگر گناهی محقق نمی شود و چنین عقیده ای هیچ ارتباطی با عقیده مرجئه ندارد زیرا آنان هیچ نقشی برای عمل قائل نبوده در حالی که به نظر شیعه، شیعه واقعی کسی است که تمام دستورات الهی را عمل نماید. و این گونه محبت به اهل بیت (علیهم السلام) مؤکد قاعده لطف در تکالیف است. زیرا طبق قاعده لطف خداوند باید ائمه (علیهم السلام) را نصب کند تا مردم را به طاعات راهنمایی کنند و محبت و ایمان به آنان نیز مؤید و تأکیدکننده این عمل است. و قرآن کریم نیز ولایت حضرت علی (علیه السلام) که در رکوع صدقه داد و محبت و مودت اهل بیت (علیهم السلام) را بیان کرده است.

و اما آن که آقای قفاری می گوید: «چگونه است که حب خدا و رسول موجب نجات از عذاب نیست ولی حب علی (علیه السلام) موجب نجات است» پاسخش آن است که وقتی مثلاً گفته می شود نماز یا صدقه موجب نجات از عذاب است آیا آقای قفاری تصور می کند که نماز و صدقه مهمتر از اصل ایمان به خدا شده است؟ روشن است که هیچ چیزی مثل ایمان به خدا و رسول نیست ولی ایمان به خداوند شرط لازم برای نجات از عذاب است ولی تنها شرط نجات از عذاب ایمان به خداوند نمی باشد بلکه باید علاوه بر ایمان به خدا و رسول امور دیگر اعتقادی و عملی را نیز داشته باشد، و اگر آقای قفاری تصور می کند که تنها ایمان به خدا و به رسول شرط نجات از عذاب است این همان عقیده مرجئه است که او به آن ملتزم شده است اما به شیعه نسبت داده است. از آنچه گذشت معلوم شد که در کلمات شیعه در این باب چیزی خلاف عقاید شیعه یا خلاف روایات وجود ندارد.

و اما آن که آقای قفاری می گوید: «اگر تنها کسی به جهنم می رود که بغض علی (علیه السلام) را داشته باشد پس این کلام آنان صریح است در آن که فرعون و هامان و قارون و سایر رؤسای کفر نیز به جهنم نمی روند» نیازی به پاسخ ندارد زیرا معلوم می شود آقای قفاری هنوز معنی کلماتی چون «صریح» یا «لازم کلام» را نمی داند و فرقی بین اینها نمی گذارد. و بهتر بود ایشان بگوید: لازمه این کلام آن است. و ثانیاً قبلاً این

روایت نقل شد که هر کس معصیت کند و نافرمانی خدا را بنماید او دشمن اهل بیت (علیهم السلام) است بنابراین رؤسای کفر بزرگترین دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) بوده اند. و ثالثاً جهنم درکات مختلف و متفاوتی دارد و شاید معنای این احادیث آن باشد که یک در که خاصی از جهنم مخصوص کسانی باشد که بغض علی (علیه السلام) را دارند و سایر افراد کافر و گنه کار به درکات دیگر جهنم می روند.

مسأله چهارم: وعد

آقای قفاری نوشته است:

«شیعیان روایاتی جعل کرده و طبق آنها وعده به ثواب بر اعمالی که حرام و بلکه شرک است داده اند مثل ثواب لعن صحابه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) که آن را از بهترین عبادات می دانند یا آنچه در عزای امام حسین (علیه السلام) انجام می دهند و یا استحباب روزه برخی از ایام سال و ... و در برخی از روایات آنان آمده است که ائمه (علیهم السلام) بهشت را برای برخی افراد ضمانت کرده اند مثل علی بن یقظین. گویا آنان علم غیب دارند یا اختیار همه چیز به دست آنان است. اینان هدفشان خراب کردن دین است».

نقد و بررسی

مقصود از «وعد» در اینجا آن است که خداوند اگر وعده به ثوابی دهد آن را انجام می دهد و تخلف ندارد. عبارت فوق از آقای قفاری مشتمل بر چند مغالطه روشن است. زیرا شیعیان وعد را قبول دارند و ثوابی برای لعن صحابه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نقل نکرده اند و این نوعی مغالطه است زیرا شیعیان لعن و تبری از برخی افرادی که نزد پیامبر بودند اما ایمان به آن حضرت نداشتند و بلکه به دین خدا ضربه می زدند را ثواب می دانند اما لعن صحابه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) آن هم به صورت جمع و کلی را هرگز جایز نمی دانند. به نظر ما اگر صحابی یعنی هر کس که پیامبر (صلی الله علیه وآله) را دیده است در این صورت برخی از آنان مشرک، و برخی منافق و برخی مسلمان فاسق و بعضی مسلمان عادل و بعضی مسلمان معصوم بوده اند. و اگر صحابی یعنی کسی که آن حضرت را ملاقات کرده و ایمان به او آورده باشد در این صورت صحابی به سه قسم اخیر تقسیم می شود و لعن مسلمان فاسق یا دروغگو جایز است، نه مسلمان عادل. و شیعیان اکثر صحابه را مسلمان عادل دانسته و لعن چنین کسی را جایز نمی دانند.

و اما آنچه در مورد عزای امام حسین (علیه السلام) ادعا کرده است پاسخش آن است که ما نمی خواهیم از تمام اعمالی که در عزاداری ها انجام می شود دفاع کنیم زیرا ممکن است در برخی موارد کارهای خلاف شرع

انجام شده باشد ولی مدعای ما آن است که اصل عزاداری بر امام حسین (علیه السلام) چیزی است مسلم و قطعی و در روایات شیعه و اهل سنت به صورت متواتر نقل شده است.

استحباب برخی از اعمال از قبیل روزه نوروز و یا نماز جعفر طیار و ... چیزی است که طبق روایات بوده است و این نیز روشن است که در مستحبات تسامح در ادله سنن جاری است و احمد حنبل نیز گفته است که: «جایز است در فضائل اعمال اموری که به صورت قطعی ثابت نشده است نقل گردد».

ضمانت کردن ائمه (علیهم السلام) بهشت را برای برخی از افراد نیز چیز مشکلی نیست زیرا اطلاع آنان از علم غیب اشکال ندارد همان گونه که قبلاً ثابت شد. و شبیه آن در احادیث اهل سنت به عنوان عشره مبشره به بهشت نقل شده است.

بن یقطین «مجرور است و عطف بر «یقطین» می باشد نه آن که منصوب باشد و عطف بر «یزدان» و معنای این کلام آن است که خلیفه عباسی موسی، در این سال به دنبال دستگیری زندیقان بود و گروهی از آنان را کشت، یکی از کسانی که کشته شد یزدان بن باذان که کاتب یقطین و کاتب علی بن یقطین و از اهل نهروان بود می باشد. و شاهد روشن مدعای ما آن است که تاریخ وفات علی بن یقطین سال ۱۸۲ ق. است - نه سال ۱۶۹ ق. - که در زندان هارون الرشید مرد و کشته نشد و حتی در برخی از روایات آمده است که امام موسی بن جعفر (علیه السلام) بر او ضمانت کرده بود که هرگز گرمی شمشیر به او نرسد. و علت زندانی شدن علی بن یقطین نیز ارتباط شدید او با امام هفتم (علیه السلام) بوده است.

مسأله پنجم: وعید

آقای قفاری می گوید:

«گرچه شیعه می گویند هر مسلمانی که مرتکب کبیره گردد فاسق می شود و از اسلام خارج نمی شود و خلود در جهنم مخصوص کفار است ولی شیعیان مفهوم کفر را توسعه داده و تمام بدعت گزاران را کافر می دانند و هر کس با حضرت علی (علیه السلام) جنگ کرده او را کافر و مخلّد در آتش می دانند و این حکم را درباره تمام مخالفین خود جاری می دانند، و روایات زیادی دارند که شیعیان عذاب نمی شوند پس خود را مثل مرجئه می دانند و عذاب را فقط بر غیر شیعیان اثبات می کنند».

نقد و بررسی

آن است که گفته شود نیازی به تأویل نیست زیرا خلود به معنای ابدیت و همیشگی بودن عذاب نیست بلکه خلود یعنی مکث طویل (۱۳۰۰) و مقصود آن است که هر کس هر چند مؤمن باشد اگر مرتکب قتل نفس شود مدت زیادی در آتش می ماند، بلکه هرگاه در قرآن کلمه خلود به همراه کلمه «ابدأ» باشد به معنای ابدیت خواهد بود. به نظر شیعه شخص فاسق چون تعریف مؤمن بر او صدق می کند مخلّد در آتش نیست و خلود - به معنی ابدیت - در نار مخصوص کفار است.

بنابراین باید گفت کفر دارای مراتب مختلف است که یک مرتبه آن ناسپاس بودن است و مرتبه دیگر آن انکار ولایت حضرت علی (علیه السلام) و مرتبه شدید آن انکار ایمان به خداوند و بلکه اعتقاد به ضدّ آن است. به نظر شیعه کسانی که با امام معصوم (علیه السلام) جنگ کرده اند، حقیقتاً کافرند و تمام احکام کفر بر آنان مترتب است و در روایات متعددی نیز پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) فرموده است: بغض علی کفر است و جنگ با او جنگ با من است (۱۳۰۴) ولی شیعیان این حکم را درباره اهل سنتی که با حضرت علی (علیه السلام) جنگ نکرده اند جاری ندانسته بلکه آنان را مسلمان می دانند. و در مسأله قبلی معلوم شد که شیعیان هرگز نسبت به خود اعتقاد به ارجاء نداشته و درمورد مخالفان خود نیز آن گونه فکر نمی کنند که تمام آنان را اهل عذاب بدانند بلکه رحمت خداوند را بسیار زیاد می دانند.

قفاری ادعا می کند که شیعیان می گویند از گناهان آنان چشم پوشی شده است؟! هر کس کمترین آشنایی با حدیث داشته باشد می داند که باید جمع بین احادیث نمود و نمی توان یک حدیث را گرفت و از سایر احادیث چشم پوشی کرد. آری وهابیان نسبت به غیر خودشان وعیدی بوده و هر شخص مسلمان غیر وهابی را مشرک و مخلّد در نار می دانند و نجات و رحمت خداوند را وقف خود کرده اند!! هم چنان که در مسأله رابطه ایمان و عمل وهابیان عقیده خوارج را پذیرفته و می گویند هر کس عمل ندارد کافر است. پس بهتر است که آقای قفاری به جای اتهام وعیدی به شیعیان بگوید: وهابیان خودشان جزء خوارج بوده و نسبت به سایر مسلمانان وعیدی هستند.

فصل دوم : ارکان ایمان

ارکان ایمان به نظر آقای قفاری عبارتند از: ایمان به خداوند و به ملائکه و کتاب های آسمانی و پیامبران و روز قیامت و ایمان به قدر. و چون بحث از ایمان به خداوند در بخش دوم مفصل بیان شد اینجا به بحث از سایر ارکان ایمان می پردازیم.

ایمان به فرشتگان

آقای قفاری می گوید:

«اعتقاد به امامت بر این مسأله نیز اثر گذارده است در بعضی از روایات شیعه آمده است که فرشتگان از نور ائمه (علیهم السلام) آفریده شده اند و برخی از فرشتگان کاری جز گریه بر امام حسین ندارند. و جبرئیل را خادم ائمه (علیهم السلام) می دانند و این توهین به فرشتگان است. آنان می گویند تنها وظیفه فرشتگان اطاعت از امر ائمه است و اگر فرشته ای مسأله امامت را نپذیرد عذاب می شود مثل فطرس، و بلکه وظیفه فرشتگان را اعمال شرک آلود نزد قبر امام حسین دانسته و بلکه انکار وظایف اصلی فرشتگان در واقع انکار وجود فرشتگان است.»

نقد و بررسی

یکی از ارکان ایمان، ایمان به فرشتگان است و ایمان به آنها از ضروریات دین است. (۱۳۰۹) این فرشتگان دارای اوصاف مختلفی می باشند مثل:

بوده و خوردن و آشامیدن نداشته و همیشه در حال عبادت و انجام وظایف خود هستند. (۱۳۱۲) و اما وظایف فرشتگان: فرشتگان واسطه بین خداوند و خلق در تدبیر امور می باشند و قرآن و روایات وظایف مختلفی برای آنان بیان کرده است مثل: حامل عرش بودن، تدبیر امور، مراقبت از مردم و حفظ آنان، ثبت و ضبط اعمال مردم، مأموران اماته، مأموران عذاب، مأمور وحی، مأموران امداد و نجات مؤمنان در جنگ.

تفاوت درجات فرشتگان: قرآن مجید فرموده: { وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ } (۱۳۱۳) از این آیه استفاده می شود که فرشتگان مجرد هستند و حرکت ندارند ولذا دارای مقام معلوم بوده، و نیز به دست می آید که تمام آنان در یک مرتبه قرار ندارند برخی از فرشتگان مقرب بوده که به آنان کرویایان یا مهمنین گفته می شود و برخی دیگر از فرشتگان آنان هستند که دائماً در حال عبادتند، و بعضی دیگر فرشتگانی اند که تدبیر امور این دنیا از

قبیل نزول باران، احیاء، اماته، رزق و ... به دست آنهاست. جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل جزء قسم اخیر هستند. به عبارت دیگر می توان گفت برخی فرشتگان حاملین عرشند و بعضی ملائکه ارضی هستند که مدبر امور می باشند، و برخی دیگر فرشتگان آسمان ها هستند که مشغول به عبادتند.

نکته دیگر که درواقع محور اصلی اشکال آقای قفاری است مسأله افضلیت فرشتگان نسبت به انبیاء (علیهم السلام) است. در اینجا آقای قفاری طرفدار معتزله شده و ملائکه را بر انبیاء مقدم می داند؛ هم چنان که ابن ابی الحدید گوید:

یا برق ان جئت الغری فقل له اتراک تعلم من بارضک مودع

فیک ابن عمران الکلیم و بعده عیسی یقفیه و احمد یتبع

بل فیک جبریل و میکال و اسرافیل و الملائکة المقدس اجمع

برخی از فرشتگان در خدمت مردم هستند. (۱۳۲۱) و به همین جهت آفریده شدن فرشتگان از نور ائمه (علیهم السلام) هیچ اشکالی ندارد.

است وی می فرماید: «باید گفت ملائکه مختلفند، بعضی از ملائکه، ملائکه مقرب هستند یا به اصطلاح فلسفی آنها را مجرد می دانند. البته می دانید که ما اینها را باید از منابع نقلی بگیریم و دلیل عقلی و فلسفی ندارد. ولی آن مقداری که فهمیده می شود این طور است که مثلاً حضرت علی (علیه السلام) می فرمایند ملائکه ای هستند که «سجود لا یرکعون و رکوع لا ینتصبون» اینها از اولی که خداوند آنها را آفریده است نمی دانند که غیر از خودشان هم مخلوقی هست یا نیست و به طوری غرق در خداوند هستند که غافلند از ماسوای پروردگار، ولی همه ملائکه این طور نیستند، بعضی از ملائکه را در اخبار و احادیث «ملائکه ذمی» می گویند، موجوداتی هستند نامرئی اما شاید خیلی به انسان شبیه اند، یعنی تکلیف می پذیرند، احیاناً تمرّد می کنند - حقیقت اینها بر ما روشن نیست - و لهذا در بعضی اخبار راجع به بعضی از ملائکه دارد که تمرّد کرد و بعد مغضوب واقع شد. پس درباره ملائکه به طور کلی نمی شود گفت که حسابشان آن طور حسابی است، حتی در اخبار آمده است که بعضی از ملائکه را از عنصرهای این عالم آفریده اند». (۱۳۲۴) و اما آنچه که آقای قفاری آن را عمل شرک آلود نزد قبر امام حسین (علیه السلام) نامیده است قبلاً پاسخ آن گذشت و معلوم شد که توسل و عزاداری نه تنها شرک نیست بلکه از مصادیق روشن عبادت به درگاه خداوند است. ضمناً چون در مجردات حرکت و استکمال وجود ندارد بنابراین باید معنای صعود و نزولی که به روح - که از اعظم فرشتگان است - نسبت داده می شود صعود و نزولی که برای اجسام قابل تصور است نباشد بلکه مراد از نزول آنان بر

پیامبر یا بر قبر آن حضرت از باب تمثیل ملکوتی یا ملکی است و به گفته امام خمینی: «ملائکة الله را قوه و قدرت دخول در ملک و ملکوت است به طور تمثیل، و کمال اولیاء را قدرت بر دخول در ملکوت و جبروت است به طور ترویج و رجوع از ظاهر به باطن».

ایمان به کتاب های آسمانی

یکی دیگر از ارکان ایمان، عقیده داشتن به کتاب هایی است که خداوند برای پیامبران نازل کرده است که قرآن کریم آخرین این کتاب های آسمانی است. آقای قفاری در این جا بسیار مفصل وارد شده و اتهامات و افتراءات فراوانی را بر مذهب شیعه وارد کرده است. اگر از شعارها و اهانت های او به مذهب شیعه صرف نظر شود سخنان او را این گونه می توان خلاصه کرد:

«درباره ایمان به کتاب های آسمانی از نظر شیعه دو مسأله وجود دارد: نزول کتاب های آسمانی بر ائمه (علیهم السلام) و وجود کتاب های آسمانی پیشین نزد آنان. اما مسأله اول آن که شیعه می گوید چند کتاب آسمانی غیر از قرآن مجید و پس از قرآن بر ائمه آنان نازل شده است و این درواقع ادعای نبوت برای امامان خود است. آنان این ها را درست کرده اند تا به این وسیله اموال مردم را به اسم خمس و به نیابت از امام بخورند. مثلا

مصحف فاطمه در روایات آنان آمده است که پس از پیامبر (صلی الله علیه وآله) به عنوان تعزیت و تسلیت بر حضرت فاطمه نازل شد در حالی که کتابی که خبر از وفات فرزندان او دارد چگونه می تواند تعزیت و تسلیت باشد. آنان می گویند حجم این کتاب سه برابر قرآن است و محتوای این کتاب علم غیب بر فاطمه را اثبات می کند چیزی که حتی پیامبر نداشته است. در حالی که خود روایاتی که محتوای این مصحف را بیان می کنند خود متناقض هستند و اگر این مصحف صحیح بود و نزد ائمه بود باید آنان این مقدار سختی نداشته باشند و از حوادث آینده باخبر باشند و از آنها پرهیز کنند و چرا به این وسیله امامت را به خود برنگردانند. و درواقع با وجود این کتاب باید بی نیاز از قرآن باشند. باز شیعیان ادعا کرده اند که قبل از وفات پیامبر کتابی بر آن حضرت نازل شد در حالی که این احادیث اثبات جهل بر پیامبر می کند و نیز ثابت می کند که شیعه تا زمان امام صادق (علیه السلام) احکام دین خود را نمی دانسته اند. و باز شیعه اعتقاد به لوح فاطمه و نزول دوازده صحیفه آسمانی دارند و آقای قفاری تصویر این لوح را از کتاب های شیعه آورده و می گوید صریح قرآن می گوید هیچ کتابی غیر از قرآن نازل نشده است و کتاب دیگری نداریم و حتی روایات شیعه می گوید شریعت پیامبر باقی است ولی شیعیان این ها را جعل کرده اند تا به این وسیله مدرک بر دین خود درست کنند و ثانیاً این گونه بر دین اسلام کید نمایند.

و اما مسأله دوم: شیعه ادعا می کنند تمام کتاب های آسمانی پیشین نزد امامان آنان وجود دارد و گاهی می گویند آنها در جفر و در یک پوست گوسفند قرار دارد در حالی که آن همه کتاب در یک پوست جای نمی گیرد و اگر چنین بود که امامان آنان همه چیز را می دانستند مسیر تاریخ عوض می شد. و شیعیان می گویند امامان آنان برای اهل هر دینی طبق کتاب خودشان قضاوت می کنند در حالی که این خروج از اسلام است. ضمناً به نظر شیعه تورات و انجیل تحریف نشده است در حالی که قرآن می گوید آن کتاب ها تحریف شده است. سپس می گوید چند سؤال در اینجا بی جواب باقی می ماند: این کتاب ها کجا و نزد چه کسی هستند؟ هدف از وجود این کتاب ها چیست آیا می خواهند با آنها دین اسلام را تکمیل نمایند؟ چرا این کتاب ها را بر یهود و نصاری عرضه نمی کنند تا آنان هدایت شوند؟».

نقد و بررسی

آقای قفاری در این بحث مفصل خود می خواهد این را به خواننده القا کند که شیعیان خاتمیت را قبول نداشته و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را رسول خاتم ندانسته و پس از آن حضرت نیز اعتقاد به تجدید نبوت داشته و حتی کتاب ها آسمانی پس از قرآن را قبول دارند، و تنها دلیل و مدرک او روایاتی است که دلالت بر «مصحف فاطمه» دارند. در حالی که عقیده صحیح نزد تمامی شیعیان آن است که حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) آخرین پیامبر است و پس از آن حضرت وحی قطع شده است و قرآن آخرین کتابی است که برای مردم نازل شده است. و قرآن همان است که الآن نزد مردم است بدون آن که چیزی از آن کم یا بر آن افزوده شده باشد، بله وحی الهی که بر پیامبر نازل شده است دو قسم است: وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی. تمام دستورات پیامبر که در قرآن نیامده است آنها وحی بوده اما وحی غیر قرآنی است، و اگر این وحی غیر قرآنی جمع آوری شود حدود هفده هزار آیه می گردد.

هیچ اشکالی ندارد، و عجیب آن است که وهابیان نزول فرشته بر عمر را می پذیرند و عمر را محدث می دانند (۱۳۲۹) و اگر نزول فرشته بر حضرت فاطمه (علیها السلام) به معنی اعتقاد به نبوت آن حضرت است بنابراین وهابیان نیز اعتقاد به نبوت عمر داشته و خاتمیت حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) را باید قبول نداشته باشند.

مصحف فاطمه (علیها السلام)

و حضرت علی نوشته و نزد حضرت زهرا بوده است، (۱۳۳۶) و چگونه است که اگر حضرت علی (علیه السلام) سخنان پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در حلال و حرام را بنویسد وهابیان برآشفته شده و آن را کتابی در مقابل قرآن می دانند، اما وقتی عمر مکرراً کتاب های یهود و نصاری را می نویسد و می خواهد میان

مسلمانان رواج دهد به طوری که پیامبر برآشفته شده و می فرماید اسلام چه چیزی کم داشت که عمر رفته و از کتاب های یهود و نصاری استنساخ کرده و آورده است؟! (۱۳۳۷) این را وهابیان مطابق با قرآن و اسلام دانسته و از آن دفاع می کنند.

گفته اند که پیامبران علم به غیب داشته اند، (۱۳۴۱) به نظر شیعه نیز علم غیب بالذات اختصاص به خدای متعال دارد و ممکن است خداوند بندگان برگزیده خود - اعم از انبیاء و غیرانبیاء - را بر آن مطلع سازد، گرچه اسم مستأثر خداوند از علم غیبی است که غیر خداوند کسی اطلاع بر آن ندارد.

و چون علم غیب تکلیف آور نیست و ائمه در زندگی خود باید طبق علم متعارف عمل کنند و تنها در بیان احکام الهی از علم غیب استفاده کنند بنابراین نمی توان گفت هر کس علم غیب دارد یا از حوادث آینده باخبر است باید از آنها پرهیز کند و یا به این وسیله امامت را به خود برگردانند. و چون مصحف فاطمه چیزی از قرآن را ندارد و حلال و حرام در آن نیست بنابراین وجود آن کتاب کسی را از قرآن بی نیاز نمی کند.

چند نکته درباره «مصحف فاطمه»

بنابراین هیچ اعتمادی به این حدیث وجود ندارد، گرچه آقای - طبق عادت خود - گفته است این حدیث و این کتاب مورد اعتماد شیعیان است. (۱۳۴۶) و ثالثاً احتمال دارد مقصود از «کتابت خداوند» آن باشد که محتوای آن را خداوند فرض و لازم نموده یا مقدر کرده است.

ب: آیا پس از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) جبرئیل نازل شده است، آیا مگر با وفات آن حضرت وحی قطع نگردیده است؟ پاسخ این سؤال آن است که نبوت پیامبر اسلام ختم نبوت است اما نزول فرشته پایان نیافته است زیرا هر سال در شب قدر ملائکه نازل می گردند. مرحوم سید محسن امین فرموده است: «هیچ استبعادی نیست که جبرئیل (علیه السلام) با حضرت زهرا سخن بگوید با توجه به آن که در روایات صحیح نقل شده است. زیرا آصف بن برخیا وزیر سلیمان بود و یا طبق صریح قرآن وحی بر مادر موسی نازل شد و آنان مهمتر از حضرت فاطمه نبوده اند بنابراین چه اشکالی دارد که جبرئیل بر حضرت فاطمه نازل شود، و در کتاب های اهل سنت آمده است که جبرئیل پس از وفات رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نازل شده و اهل بیت آن حضرت را تعزیت می گفت و آنان صدای جبرئیل را می شنیدند اما خود او را نمی دیدند، بنابراین اشکالی ندارد که حضرت زهرا نیز چنین باشد».

ج: آیا «مصحف فاطمه» و «کتاب الجفر» دو کتاب است یا یک کتاب؟. آقای اکرم برکات عاملی در تحقیقی گسترده ثابت کرده است که حضرت فاطمه (علیها السلام) یک کتاب داشته است که به این دو نام شناخته می شده است.

نداشته و علامه مجلسی فرموده «مجهول است و بسیاری از علمای رجال شیعه نیز تصریح کرده اند که راوی این حدیث مجهول است» (۱۳۵۰) و آقای قفاری نیز این را می داند اما تغافل نموده است. ثانیاً سؤال کردن پیامبر از جبرئیل دلیل بر اثبات جهل و توهین به پیامبر نیست بلکه همان گونه که در بحث علم غیب بیان شد معصومین (علیهم السلام) علم غیب دارند ولی این علم مشروط به مشیت و اراده است. و ثالثاً اگر آقای قفاری معتقد است که پیامبر نسبت به چیزی جهل ندارد تا بخواهد از جبرئیل سؤال کند پس باید بگوید پیامبر علم غیب داشته و عالم به ما کان و ما یکون است در حالی که قبلاً صریحاً ادعا کرد پیامبر علم غیب ندارد. و اما آنچه ایشان می گوید: شیعیان تا زمان امام صادق (علیه السلام) احکام دین خود را نمی دانستند، بهتر است ایشان به کتاب های خودشان مراجعه می کرد تا ببیند صریحاً گفته اند اهل سنت در زمان تابعین نماز و حج خود را نمی دانستند: «لا یعرفون کیف یصلون و لا کیف یحجون».

مسأله لوح فاطمه (علیها السلام)

حکمی که خداوند در تورات و انجیل واقعی داشته قسط است و حکم خدا است. (۱۳۵۹) پس قضاوت طبق تورات واقعی خروج از اسلام نیست.

و اما پاسخ اجمالی سؤالات آقای قفاری

۱ - این کتاب ها اکنون نزد امام زمان (علیه السلام) است.

۲ - هدف از وجود این کتاب ها ودائع امامت و نبوت است و وجود آنها برای تأیید گرفتن بر اسلام و شاهد آوردن از آن کتاب ها برای مطالب اسلامی است نه تکمیل دین اسلام.

۳ - علت عرضه نکردن آنها را بر یهود و نصاری نیز آن است که آنان این کتاب ها را قبول ندارند هم چنان که امروز نیز برخی از قسمت های تورات و بعضی از اناجیل وجود دارد که آنان اینها را نمی پذیرند.

ایمان به پیامبران (علیهم السلام)

آقای قفاری گوید:

«در این مسأله شیعیان چندین گمراهی دارند مثلاً اعتقاد دارند که بر امامان آنان وحی نازل می شود و آنان را معصوم می دانند و پیروی آنان را واجب می شمردند و به این وسیله گرچه لفظ نبوت را درباره امامان خود به کار نبرده اند ولی حقیقت نبوت را بر آنان اثبات کرده اند و چند نمونه از این عقیده آنان نقل می شود: ۱ - آنان آئمه خود را برتر از انبیاء می دانند در حالی که محمد بن عبدالوهاب گفته است هر کس شخصی غیر از انبیاء را مساوی یا برتر از آنان بداند به اجماع علما کافر خواهد بود. در حالی که روایات بسیار زیادی از شیعیان وجود دارد که امامان آنان را برتر از انبیاء معرفی می کند و چیزهایی می گویند که از شنیدن آن بدن مؤمنان می لرزد. و این غلو در مذهب است که آئمه را حتی بر پیامبر اسلام ترجیح می دهند و در چند روایت حضرت علی را بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) مقدم شمرده اند. در حالی که در حدود هشتاد روایت نقل شده از حضرت علی، که ابوبکر و عمر را بر خود ترجیح داده است و این از آثار فرقه علاییه است در حالی که دلیل عقلی می گوید وقتی امام نایب پیامبر است معقول نیست که امام بر پیامبر ترجیح پیدا کند و در بعضی روایات شیعه نیز آمده است که انبیاء افضل از آئمه هستند. ۲ - مسأله معجزه، به نظر اهل سنت معجزه اختصاص به انبیاء (علیهم السلام) دارد ولی شیعیان می گویند امامت استمرار نبوت است و لذا امام دارای معجزه است. کسی تصور نکند که این تنها یک اختلاف لفظی است و آنچه را دیگران کرامت می نامند شیعیان آن را معجزه می گویند زیرا آنان امامان خود را حجت خدا می دانند و چند کتاب درباره معجزات آئمه (علیهم السلام) نوشته و داستان های زیادی نقل کرده اند و آنها را به غایب منتظر و گاهی به قبر و ضریح نسبت داده اند. و این ها دروغ هایی است برای گرفتن اموال مردم و کنار گذاردن عقل و همه این ها از آثار زرتشتیان است و امامانی که هیچ سود و زبانی بر خود ندارند چگونه برای مردم مفید باشند؟!».

نقد و بررسی

گرچه عنوان بحث آقای قفاری «ایمان به پیامبران» است ولی می خواهد ادعا کند که شیعیان امامان خود را پیامبر می دانند و ثانیاً عقیده صحیحی به پیامبران ندارند. اما اعتقاد شیعیان به پیامبران روشن بوده و در کتاب های کلامی آمده است که تمام پیامبرانی که خداوند فرستاده قبول داشته و آنان را معصوم از هر گناهی چه قبل از نبوت و چه پس از آن می دانند، و حتی شیعیان - بر خلاف جمهور اهل سنت - انبیاء (علیهم السلام) را بر ملائکه ترجیح داده و افضل از آنان می دانند.

امامت نزد شیعه یعنی: «رابطه بین خدا و مردم در گرفتن فیوضات باطنی الهی و رساندن آن به مردم، آن گونه که نبوت نیز رابطه ای است بین خدا و خلق در گرفتن فیوضات ظاهری یعنی شرایع الهی و رساندن آن به مردم. پس امام دلیل و راهنما است که دل ها را به مقامات معنوی هدایت می کند و پیامبر دلیل و راهنمایی

است که مردم را به اعتقادات صحیح و اعمال صالح راهنمایی می کند و گاهی نبوت و امامت در یک شخص جمع می شوند» (۱۳۶۲) امامت نزد شیعه امتداد نبوت است اما معنی این کلام اعتقاد به وجود پیامبر پس از پیامبر خاتم نیست، بلکه معنای این امتداد آن است که همان قاعده لطف که اقتضاء می کند خداوند پیامبر بفرستد تا مردم به انجام تکلیف و قرب الی الله هدایت شوند اقتضاء می کند که پس از پیامبر همیشه امام وجود داشته باشد تا همان وظیفه را عمل کند بدون آن که وحی بر امام نازل شود.

را می پذیرند و آن را دلیل و مدرک بر احکام و حتی بر اعتقادات خود قرار می دهند بدون آن که اعتقاد به عصمت صحابه داشته باشند، ولی واقعیت آن است که آنان گرچه تنها تصریح به عدالت صحابه می کنند نه به عصمت آنان، ولی عدالتی را که اهل سنت درباره صحابه می گویند شبیه عصمتی است که شیعه درباره امامان خود می گوید، زیرا صرف عادل بودن یک شخص باعث نمی شود که کلام او به عنوان حجت و دلیل بر فقه مطرح شود مگر آن که ثابت شود که آن شخص حتی اشتباه و نسیان نیز ندارد و این را آنان درباره صحابه قبول دارند و لذا به عمل و اقوال آنان در فقه استناد می کنند، چیزی که شیعه نام آن را عصمت می گذارد و تنها در مورد اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) قبول دارد. ملا عبدالرزاق لاهیجی فرموده است: «مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت، لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص علیه به امامت و خلافت باشد محقق و ثابت باشد، و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت، و روا نبود خروج از مقتضای آن، و عدالت غیر منصوص علیه چنین نبود، پس فی الحقیقه عصمت نباشد مگر تأکد عدالت و وجوب بقاء بر حکم آن» (۱۳۶۹) گرچه این کلام کاملاً دقیق نیست زیرا نفس تأکید عدالت و ضرورت بقای عدالت مساوی با عصمت نیست بلکه باید نفی سهو و نسیان و خطا نیز به آن ضمیمه گردد.

و مسأله «وجوب اطاعت و پیروی از ائمه (علیهم السلام)» از مسلمات مذهب شیعه است. گرچه آقای قفاری به غلط تصوّر کرده است که اگر کسی وجوب اطاعت داشته باشد باید پیامبر باشد!! در حالی که فرزند باید از پدر خود اطاعت کند و زوجه از همسر خود باید اطاعت کند در حالی که آنان نبوت ندارند. مقصود از آن که ما می گوییم پیروی از ائمه (علیهم السلام) واجب است آن است که در اوامری که ائمه برای تبلیغ احکام شرع و به عنوان بیان حلال و حرام الهی صادر می کنند روشن است که اطاعت از ائمه اطاعت کردن از احکام الهی است و این از جمله قضایائی است که دلیل آن با خودش است، و اما ضرورت اطاعت از آنان در اوامر شخصی ایشان نیز مطابق با عقل و سازگار با آن است. عقل می گوید آنان واسطه در ایجاد و در افاضه فیض هستند و چون منعم بر ما هستند شکر منعم واجب است و اطاعت کردن از آنان نوعی سپاسگزاری از آنان است، و در قرآن کریم نیز فرموده: «پیامبر سزاوارتر است به مؤمنان از خودشان» (۱۳۷۰) «اطاعت کنید خداوند را و اطاعت کنید پیامبر و اولی الامر را».

نمی شود و اشکالی ندارد اما نزول فرشته بر اهل بیت پیامبر موجب لرزیدن بدن وهابیان می گردد!! شیعیان در هیچ روایتی حضرت علی (علیه السلام) را بر پیامبر (صلی الله علیه وآله) ترجیح نداده اند، بلکه این صحیح است که گفته شود حضرت علی همسری دارد که بر همسران رسول خدا ترجیح دارد و یا علی (علیه السلام) فرزندی دارد که پیامبر مانند آنها را نداشته است، و این به معنی ترجیح دادن و فضیلت نفسانی بر حضرت علی (علیه السلام) نسبت به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نیست. و اما روایتی که آقای قفاری به آنها اشاره کرده که حضرت علی، ابوبکر را بر خود ترجیح داده است اولاً این روایات را تنها پیروان ابوبکر و عمر نقل کرده اند و بر ما حجت نیستند و ثانیاً در نهج البلاغه خلاف این روایات برای ما نقل شده (۱۳۷۵) و چون این روایات معارض دارند قابل اعتماد نیستند.

دلیل عقلی مورد اشاره آقای قفاری بر فرض صحت تنها دلالت می کند که نایب ترجیح بر منوب عنه ندارد بلکه یا مساوی و یا پایین تر از او می باشد اما هرگز اثبات نمی کند که نایب یک پیامبر باید پایین تر از سایر پیامبران باشد، مخصوصاً با توجه به آن که خود پیامبران از نظر فضیلت و مرتبه یکسان نیستند. و اگر در کتاب های شیعه آمده است که ولایت بالاتر از نبوت است معنای این کلام آن نیست که امامان ما از تمام پیامبران حتی پیامبر خاتم بالاترند، بلکه وصی هر پیامبری تابع پیامبر است (۱۳۷۶) بنابراین پیامبر خاتم بر تمام ائمه ترجیح دارد.

معجزه

شخصی به عنوان دلیل بر صدق گفتار او صحیح است. و اما آنچه در کتاب های مربوط به معجزات ائمه (علیهم السلام) آمده است ما ادعا نمی کنیم که تمام آنها صحیح است بلکه بسیاری از آنها با سند ضعیف نقل شده اند و تقریباً تمامی احادیثی که آقای قفاری در این بحث نقل کرده چنین است. اما به هر حال اصل وجود معجزه در دست ائمه (علیهم السلام) با خبر متواتر نقل شده است. و امامان (علیهم السلام) مستقلاً و بدون اذن الهی قدرت بر انجام سود و زیان را ندارند ولی باذن الله قدرت تصرف در طبیعت و تکوین را دارند. به نظر وهابیان تسبیح گفتن سنگ ریزه در دست ابوبکر و عمر و عثمان و نیز جاری شدن آب رود نیل به وسیله نامه عمر و صدا کردن عمر در مدینه و شنیدن لشکر صدای او را در شام و ... (۱۳۸۰) این گونه معجزات - آن هم بالفظ معجزه نه کرامت - برای خلفا اشکال ندارد!! اما برای اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) اشکال دارد و کفر می شود!!

این کلام آن است که آقای قفاری این عبارت را از کتاب «تلخیص الشافی» نقل کرده است و شیخ طوسی این حدیث را در آن کتاب نقل کرده و پاسخ داده است. شیخ طوسی فرموده: «اولاً راوی این حدیث عثمانی است یعنی ابوحباب کلبی و او منحرف از اهل بیت بوده است. ثانیاً صدر حدیث این است که حضرت علی بر

منبر کوفه فرمود: چیست این دروغی که می گویند بهترین این امت پس از پیامبر اکرم ابوبکر و عمر است. و ثالثاً این حدیث معارض است با حدیث طیر مشوی. و رابعاً چگونه اهل سنت این حدیث را نقل می کنند در حالی که خودشان می گویند ابوبکر گفت من خلیفه شما شدم در حالی که بهترین شما من نیستم. (۱۳۸۲) از اینجا نحوه استدلال کردن وهابیان روشن می شود، حدیثی که اصلاً در منابع شیعی وجود ندارد و تنها شیخ طوسی آن را نقل کرده است تا پاسخ دهد و شیخ می گوید در منابع ما نیامده و در کتاب های اهل سنت نیز از طریق دشمنان اهل بیت نقل شده و نیز تقطیع شده و معارض دارد، در عین حال آقای قفاری وجود چنین حدیثی را به کتاب های شیعه نسبت داده است!!

ایمان به آخرت

آقای قفاری در این بحث می گوید:

«شیعیان بدعت های زیادی دارند که بسیار مفصل است و هیچ شاهی از قرآن و سنت بر آنها نیست مثلاً آنان آیات شریفه قرآن مربوط به معاد را به رجعت تأویل می کنند تا دل مردم را از آخرت غافل نمایند، آخرت را تنها از امام می دانند در حالی که قرآن فرموده آخرت از خدا است. و معتقدند که بهشت از نور امام حسین آفریده شده و مهر حضرت زهرا است در حالی که مهر را باید شوهر بدهد آن هم در دنیا و می گویند غذای بهشت را فقط در دنیا پیامبر و وصی پیامبر می خورد و حضرت زهرا را فراموش کردند بگویند شاید به جهت آن که شامل سایر دختران پیامبر نشود. تربت امام حسین را در قبر سبب نجات می دانند، می گویند شیعیان در قبر قرآن یاد می گیرند تا در دنیا آن را فراموش کنند، اهل قم را می گویند وارد محشر نشده و مستقیم به بهشت می روند، حضرت علی را قیم بهشت و جهنم دانسته و حساب و میزان را به دست او می دانند. بهشت را مخصوص شیعه می دانند همانند عقیده یهود درباره خود، اعتقاد به بهشتی در دنیا دارند غیر از «جنت الخلد» در حالی که ابن تیمیه گفته است حضرت آدم نیز در جنة الخلد بوده است».

نقد و بررسی

معاصرین مثل سید محمد حسین فضل الله آن را انکار می کنند. (۱۳۸۵) ولی اکثریت با کسانی است که آن را قبول دارند. از نظر عقلی نیز رجوع بعضی انسان ها به دنیا هیچ اشکالی ندارد و نه مخالف قدرت الهی است و نه موجب اعتقاد به تناسخ می گردد و از طرف دیگر در امت های پیشین نیز نمونه هایی داشته است و بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است علاوه بر آن که از ابتدای زندگی بشر روی کره خاکی همیشه جنگ برای تحقق عدالت و نفی ظلم وجود داشته است و هیچگاه حق کاملاً فراگیر نشده است و تنها در روز ظهور محقق می شود، و طبق برخی روایات، هفت سال پس از ظهور، امام زمان (علیه السلام) شهید می گردد، بنابراین

چندین هزار سال جنگ به عنوان مقدمه برای تحقق عدالت می باشد و ذی مقدمه اگر تنها هفت سال باشد این زیبا نیست که مقدمه هزار برابر نسبت به ذی مقدمه باشد و به عبارت دیگر آن قدر ارزش ندارد که چندین هزار سال تلاش برای یک عدالت هفت ساله. و چون بقاء جهان بدون انسان کامل و امام معصوم ممکن نیست پس باید دوباره معصومین (علیهم السلام) رجوع به دنیا داشته باشند تا عدالت فراگیر، باقی بماند.

دلیل نقلی بر مسأله رجعت

الف: { وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا } (۱۳۸۶) روزی که از هر جمعیتی گروهی که آیات ما را تکذیب می کردند محشور می کنیم. در حالی که می دانیم حشر در قیامت مربوط به تمام مردم است { وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا }.

ب: آیه شریفه { أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ }، (۱۳۸۸) طبق روایات بسیار زیادی این آیه به حضرت علی (علیه السلام) تفسیر شده که به دنیا برمی گردد.

ج: { إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ } (۱۳۹۰) این آیه نیز به یاری در هنگام رجعت تفسیر شده است.

و عجیب آن است که در روایات اهل سنت آمده است که ابولؤلؤ که قاتل عمر است هر شب در کنار دریای عمان زنده می شود و عذاب می شود و روایات متعددی از آنان نقل شده است که افرادی از صحابه پس از مرگشان دوباره زنده شدند و نه تنها رجعت را در مورد انسان ها نقل کرده اند که رجعت حیوانات را نیز نقل کرده اند، فضل بن شاذان پس از نقل موارد فوق می گوید: «ما منکر قدرت خداوند در زنده کردن مردگان نیستیم ولی عجیب آن است که اگر شیعه چیزی را بگوید اهل سنت آن را زشت دانسته و بر آن عیب گیری می کنند و حال آن که خودشان بیش از این را دارند. شیعه حتی یک حدیث از اهل بیت نقل نکرده اند که مرده ای پس از مرگش به دنیا برگشته باشد ولی اهل سنت فراوان این گونه روایت دارند، وقتی آنان این حدیث را نقل می کنند که تمام آنچه در بنی اسرائیل رخ داده باید میان مسلمانان نیز تحقق یابد و روشن است که رجوع به دنیا در بنی اسرائیل بوده است پس باید در مسلمانان نیز باشد پس چرا این را بهتان می دانند و شیعه را بر آن سرزنش می کنند؟!».

بنابراین معلوم شد که عقیده به رجعت مطابق با قرآن و حتی با روایات اهل سنت است ولی آقای قفاری از آثار خودشان بی اطلاع است.

و اما آنچه که آقای قفاری می گوید: «شیعیان آخرت را تنها از امام می دانند در حالی که قرآن فرموده: آخرت از خداوند است» پاسخ این کلام آن است که این سخن شبیه کلام خوارج است که می گفتند: «لا حکم الا لله لا لک یا علی» آقای قفاری تصور کرده است که خداوند در عرض مخلوقات خود است پس اگر چیزی از امام بود دیگر از خدا نیست و اگر از خدا بود از امام نخواهد بود، در حالی که هم چنان که اگر حکم تنها از خداوند است باید این حکومت الهی توسط یک انسان الهی اعمال گردد در مسأله اختیار آخرت داشتن نیز چنین است که چون امام هیچ خواسته ای جز خواسته خداوند ندارد و اراده و خواست او در طول اراده الهی است پس دنیا و آخرت از خداوند است ولی این تنها بهوسیله امام اعمال می گردد و مسأله قسیم الجنة و النار و حساب و میزان نیز این گونه است.

و اما مهر بودن بهشت برای حضرت زهرا (علیها السلام)، اولا بهشت از نور امام حسین آفریده شده است نه از بدن یا جسم آن حضرت و نور آن حضرت تقدم زمانی دارد، به گفته ابن فارض:

انی و ان كنت ابن آدم صورة فلی فیه معنی شاهد بأبوتی

وبه گفته جامی:

من به ظاهر گرچه ز آدم زاده ام لیک درواقع جد پدر افتاده ام

و مهر را باید شوهر بدهد اما چه اشکالی دارد که شخص ثالثی مهر را به زوج تملیک کند و یا شخص ثالثی چیزی را به زوج هبه نماید تا او به ازدواج با این شخص راضی شود؟! و دادن مهر در دنیا ضرورت ندارد هم چنان که اشکالی ندارد که مهر یک امر معنوی و اخروی باشد که اکنون در دنیا به زوج داده می شود ولی اثر آن در آخرت ظاهر می گردد.

و اما غذای بهشتی در دنیا برای حضرت مریم طبق نص قرآن کریم ممکن بوده است و حضرت زهرا(علیها السلام) گرچه پیامبر نیست ولی از بسیاری پیامبران بالاتر است و لذا می تواند غذای بهشتی در این دنیا بخورد.

بحث از تربت و تأثیر آن قبلا چون ذکر شد تکرار نمی کنیم.

فراگیری قرآن در قبر نیز به معنی ترغیب به فراگیری قرآن در این دنیا است زیرا می‌گوییم اگر کسی انسان خوبی بود اما قرآن نخوانده بود بهشت نمی‌رود مگر به فراگیری و قرائت قرآن، پس اگر کسی می‌خواهد این معطلی را پیدا نکند باید اینجا قرآن را بیاموزد و قرائت کند.

باز شدن یکی از درهای بهشت در قم کنایه از اهل حق و فرقه محقه بودن مردم قم است که همیشه در طول تاریخ این شهر شیعه نشین بود، و یاقوت حموی می‌گوید: «وقتی به قم می‌رسیم دیگر ذکر دین و مذهب آنان لازم نیست چون اظهر من الشمس است که همگی مذهب جعفری دارند»، (۱۴۰۱) و قمیین - البته با شرایطی که در جای خود ذکر شده - حشر به قیامت دارند اما در موقف مربوط به ولایت معطل نمی‌شوند و زود به بهشت می‌روند.

به نظر شیعه بهشت مخصوص شیعیان نیست بلکه فردوس مخصوص شیعیان است و این دو تفاوت بسیار دارند. به نظر شیعه جاهل قاصر حتی اگر چه شیعه نباشد به جنت می‌رود، و اهل نجات زیاند گرچه اهل فردوس اندکند.

نکته آخر آن است که شیعه اعتقاد به عالم برزخ دارد وعده ای در آنجا متنعم وعده ای در حال عذاب هستند و این بهشت غیر از بهشت عالم آخرت است اما آقای قفاری چون عالم برزخ یا عالم مثال یا ملکوت را قبول ندارد - طبق برهان قاطع و غیر قابل خدشه خود یعنی کلام ابن تیمیه - می‌گوید حضرت آدم در جنت الخلد بوده است و در آنجا مخلد نماند و اخراج گردید!! و آیا تصور نکرده است که اگر به تصریح خود او آدم به جنة خلد رفت پس چرا مخلد نماند و از آن هبوط کرد؟! در حالی که روشن است که بهشت آدم و حوا بهشت اخروی نبوده است زیرا در این بهشت تکلیف وجود داشت و آنجا تکلیفی نیست، این بهشت قابل خروج است برخلاف آن. در این بهشت شیطان می‌تواند داخل شود برخلاف آن بهشت.

ضمناً در پایان این بحث به یک نمونه از امانت در نقل کلام و روش اشکال کردن وهابیان اشاره می‌کنیم: آقای قفاری این کلام را از مرحوم شیخ عباس قمی نقل کرده است: «قد وردت روایات کثیرة عن ائمة اهل البيت فی مدح قم و اهلها و انها فتح الیهها باباً - کذا - من ابواب الجنة»، (۱۴۰۲) سپس آقای قفاری تعجب کرده است که چگونه یک عالم شیعه کلمه «باباً» را منصوب آورده است در حالی که نایب فاعل است و باید مرفوع باشد، در حالی که کلمه «باباً» مفعول است نه نایب فاعل. عین عبارت مرحوم قمی چنین است: «قد وردت روایات کثیرة عن ائمة اهل البيت (علیهم السلام) فی مدح قم و اهلها و انها مما سبقت الی قبول الولاية، فزینها الله تعالی بالعرب و فتح الیه باباً من ابواب الجنة».

به هر حال تمام مطالبی که آقای قفاری در این بحث آورده است اعتماد کردن به روایاتی است که به صورت خبر واحد نقل شده و چون مباحث اعتقادی هستند تعبد به خبر واحد ظنی صحیح نیست اگر چیزی به صورت قطعی ثابت شد و خلاف ادله عقلی و نقلی دیگر نبود قابل انتساب به شیعه است به شرط آن که در روایات و کتاب های قابل اعتماد شیعه باشد و گر نه خیر.

ایمان به قدر

یکی از ارکان ایمان به نظر وهابیان ایمان به قدر است و قدر را به گونه ای تفسیر می کنند که تصور کرده اند موجب جبر نمی شود. آقای قفاری می گوید:

«قدمای شیعه قدر را قبول داشتند ولی کم کم تحت تأثیر معتزله واقع شده و آن را انکار کردند و می توان گفت شیعه بر سه فرقه اند: ۱ - طرفداران قدر ۲ - طرفداران اعتزال و نفی قدر ۳ - کسانی که متوقف بوده و نمی دانند قدر صحیح است یا خیر و اینان می گویند لا جبر و لا تفویض. و کتاب های شیعه نیز می گوید افعال مردم مخلوق خداوند نیست در حالی که اعمال مردم مخلوق خداوند است و حتی در مشرکین عمل شرک آنان مخلوق خدا است گرچه به مشیت الهی نیست، سپس می گوید تنها خالق خداوند است و مردم خالق چیزی نیستند ولی یک مورد استثناء شده که در مورد عیسی (علیه السلام) این لفظ به کار رفته است اما تعمیم آن به غیر حضرت عیسی جایز نیست. سپس می گوید شیعه مخالف قدر هستند در حالی که در روایات شیعه آمده است لا جبر و لا تفویض و مقصود آنست که مردم خالق اعمال خود نیستند، و اهل سنت طرفدار جبر نیستند بلکه می گویند خداوند خالق افعال مردم است. پس شیعه تحت تأثیر معتزله معتقد به نفی قدر شدند هم چنان که عقیده به عدل را از معتزله گرفتند و مقصودشان از عدل آن است که قدر را انکار کنند و روایات خود شیعه نیز هرگز نفی قدر نکرده است بلکه تنها نفی سخن معتزله می باشد. پس قدری اثبات ظلم بر خداوند کرده است و معتزلی اثبات شریک بر خداوند نموده و صحیح آن است که بگوییم امر بین الامرین صحیح است که اهل سنت می گویند و تفسیر این جمله آن است که حد وسط به معنی پذیرفتن هر دو طایفه از ادله است آیات شریفه اثبات قدرت و مشیئت بر مردم نموده و از طرف دیگر بعضی از ادله می گوید قدرت و مشیئت مردم تابع قدرت الهی است. اما شیعه از تفسیر کردن جمله امر بین الامرین طفره می روند».

نقد و بررسی

و منکر قدر باشد، (۱۴۰۸) و لذا آنان سخت در این مسأله طرفدار بیهقی هستند که کتابی مفصل به نام «اثبات القدر» دارد و کسی را مجوسی معرفی می کند که منکر قدر باشد و طرفدار قدر را موحد می داند. ولی چون روشن است که مجوس قائل به دو مبدأ بوده یکی برای خیرات و دیگری برای شرور، و کسی که تنها خداوند

را فاعل افعال خیر دانسته و شرور را مربوط به مردم بداند او نیز قائل به دو مبدأ شده است پس باید گفت کسی که منکر قدر است و تقدیر الهی را قبول ندارد و یا خالقیت خداوند را به امور خیر اختصاص می دهد چنین کسی قدری و مجوس این امت می باشد.

احادیثی را از حضرت علی (علیه السلام) و امام حسن مجتبی و امام صادق (علیهما السلام) نقل می کنند که آنان فرموده اند «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» (۱۴۱۵) و امر بین الامرین را می گویند یعنی پذیرفتن ادله ای که می گوید انسان اراده و اختیار دارد و نیز ادله ای که می گوید قدرت و اراده انسان تابع مشیت و اراده الهی است.

به نظر ما اگر وهابیان تنها بگویند ما طرفدار امر بین الامرین هستیم و آن را تفسیر نکنند و توضیح ندهند بهتر است زیرا در مثال کبوتر و مسافر داخل کشتی و نیز در آیه رمی به روشنی شرک را پذیرفته اند زیرا نسبت به کار داخل قفس کبوتر اراده و اختیار دارد و فعل فعل اوست و نسبت به بیرون قفس فعل ربطی به او ندارد. و یا حرکت داخل کشتی فعل مسافر است اما حرکت کشتی در دریا کار او نیست و در مثال تیرانداختن اصل تیراندازی عمل پیامبر است و اصابه عمل خداوند است پس این همان شرکی است که وهابیان می خواهند از آن بگریزند اما گرفتار آن شده اند. و این نیز عجیب است که وهابیان می گویند هر عملی که پدید می آید به اراده خداوند بوده و خداوند خالق آن است و برای این که جبر پیش نیاید می گویند چون پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرموده است جبر نیست پس جبر نمی شود.

انسان را در اعمال خود شریک خداوند قرار داده و خدا را از بعضی از کارهای خود عزل نموده اند، و صحیح همان «امر بین الامرین» است و مقصود از این کلام آن است که اولاً ما علم خداوند به اشیاء پیش از حدوث آنها را قبول داریم هم چنان که تقدیر و مشیت الهی و عمومیت قدرت الهی نیز صحیح است و اراده الهی نیز عمومیت داشته و شامل تمام موجودات می شود. و ثانیاً هر عملی که از انسان صادر می شود آن را هم می توان عمل انسان معرفی کرد و هم مخلوق خداوند، (۱۴۱۹) و برای این کلام چند تفسیر می توان ذکر کرد:

الف: برای انجام هر فعلی از انسان یک اراده و یک قدرت لازم است و اراده از انسان است و قدرت از خداوند، اگر انسان اراده شرب آب نماید خداوند قدرت آن را می دهد و اگر اراده شرب خمر کند قدرت آن را می دهد. و شاید معنی «بحول الله و قوته اقوم و اعد» همین باشد.

ب: انسان و تمام اعمال او ممکن الوجود هستند، و هر ممکن الوجودی محتاج به علتی است، و آن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد نیاز به علتی دیگر دارد تا منتهی به واجب الوجود گردد. پس هر عملی که از انسان صادر می شود یک علت قریب دارد که انسان است و فاعل مباشر می باشد، و یک علت بعید دارد که خدای

متعال است. و صحیح است که گفته شود فعلی، مخلوق انسان است در عین آن که می توان آن را به خدای متعال نسبت داد و گفت خداوند خالق آن است. و به بیان دیگر انسان و تمام اعمال او ممکن الوجود به امکان فقری هستند و هر چیزی که موجودی فقیر و وابسته و محتاج است باید به موجودی که غنی بالذات و غیر وابسته است متکی باشد پس تمام اعمال انسان که از او صادر می شوند در عین آن که انسان فاعل آنهاست خدای متعال نیز فاعل و خالق آنهاست و چون این دو فاعلیت یا خالقیت در طول یکدیگرند نه در عرض همدیگر شرک نیز پیش نمی آید.

مفید آن است که اعمال انسان هم به انسان نسبت داده می شود و هم به خداوند ولی کلمه خالق را تنها درباره خداوند به کار می بریم و این را مطابق با اجماع شیعه می داند، البته به نظر ما گرچه احتیاط همان است که شیخ مفید فرموده است ولی به کار بردن لفظ خالق درباره غیر خداوند اشکال ندارد زیرا خالق به معنای معطی الوجود نیست بلکه هر کس با تقدیر و اندازه گیری خود صورتی و شکلی به ماده ای ببخشد او خالق آنها می باشد آن گونه که حضرت عیسی می فرمود: { اُنِّیْ اَخْلَقُ لَکُمْ مِنْ الطِّیْنِ کَهَيْئَةِ الطَّیْرِ } (۱۴۲۳) که صورت گری خود را خالقیت قرار داده است و موارد متعدد دیگری که در قرآن و روایات آمده است. بنابراین به کار بردن لفظ خالقیت در مورد غیر خداوند اشکالی ندارد گرچه خالق حقیقی که معطی الوجود باشد فقط خداوند است و مردم نیز در اعمال خود مجبور نیستند. پس شیعه تنها همان مذهب امر بین الامرین را دارد و کسی از شیعه از این جهت متحیر و سرگردان و متوقف نیست. بله آن گونه که شیخ مفید فرموده برخی از دشمنان از روی حسادت و دشمنی حرفهایی را که کذب محض است به بعضی از بزرگان شیعه نسبت داده اند که هیچ واقعیتی ندارد.

دارد آن نیست که خالقیت خداوند بیشتر و فراگیرتر است بلکه به معنی آن است که خداوند وسیله خلقت و قدرت بر آن را در مردم قرار داده است و لذا خالقیت خداوند محیط به خالقیت آنان است و خالقیت مردم چیزی غیر از مظهر خالقیت خداوند بودن نیست و لذا عیسی (علیه السلام) تنها مظهر خالقیت خداوند است. (۱۴۲۶) به هرحال خالقیت مردم در طول خالقیت خداوند است و رشحه و پرتوی از خالقیت الهی است نه آن که در عرض آن باشد.

و اگر در کتاب های شیعه آمده است که افعال انسان مخلوق او بوده نه مخلوق خداوند، مقصود از این نفی کردن از انتساب به خدا آن است که انسان فاعل قریب و مباشر آنها است نه خداوند و تنها خداوند فاعل و خالق بعید آنها است، و استثناء یک مورد که وهابیان می گویند انسان خالق چیزی نیست و تنها در یک مورد استثناء حضرت عیسی خالق بوده است از سخنان عجیب است که آیا در مسائل عقلی استثناء معنی دارد؟! و چه تفاوتی بین حضرت عیسی و دیگران از این جهت می باشد؟! و اما آن که می گوید اهل سنت طرفدار قدر هستند ولی جبر را قبول ندارند جوابش این است که این درواقع به معنی جمع بین نقیضین است زیرا پذیرفتن

قدر به معنی آن که خداوند فاعل و خالق قریب اعمال انسان است و انسان از خود هیچ اختیاری ندارد عین جبر است و نفی جبر وجهی ندارد. و هم چنان که بیان شد عقیده شیعه نه شباهتی به عقیده اشاعره دارد و نه شباهتی به عقیده معتزله دارد. معتزله برای فرار از جبر و قدر به تفویض گرفتار شدند که خود آن اشکالات فراوان دارد، در حالی که مذهب شیعه در امر بین الامرین آن اشکالات را ندارد. مراد شیعیان از اثبات عدل آن است که ظلمی که لازمه مذهب قدری ها نسبت دادن آن به خداوند است را از خداوند نفی کنند. و این نیز از عجایب است که آقای قفاری خیال کرده جمع بین ادله معنی امر بین الامرین می باشد در حالی که آن گونه که وهابیان می گویند جمع بین ادله نشده است زیرا پذیرفتن هم جبر است در برخی امور و پذیرفتن اختیار است در بعضی از امور دیگر هم چنان که در مثال قفس و حرکت در کشتی و تیراندازی بیان شد. (۱۴۲۷) ولی مذهب شیعه نفی جبر و تفویض است نه اثبات هر دو. و تفسیر امر بین الامرین نیز بیان شد.

خاتمه

از این تحقیق به دست آمد که:

۱ - آقای قفاری در این تحقیق که بهترین تحقیق دانشگاه محمد بن سعود معرفی شده است هرگز اصول و روش تحقیق را رعایت نکرده و در نقل کلمات شیعه امانت داری نکرده است.

۲ - ایشان تعمّد داشته است که به هر طریقی اثبات کفر و شرک بر شیعیان بنماید هرچند بهوسیله تحریف کلمات شیعیان باشد.

۳ - وی به آنچه در مقدمه کتاب شرط کرده است که روایات ضعیف و شاذ را نقل نکند و سراغ کتاب های معتبر شیعه برود، وفادار نمانده است و بلکه اصلاً به آن عمل نکرده است و گرچه ادعا کرده سراغ کتاب های معتبر می رود ولی این شرط را نیز کاملاً وفا نکرده است.

۴ - آقای قفاری گرچه تسلط خوبی بر کتاب های شیعه داشته اما چون در بحثها گزینشی عمل کرده است دچار انحراف گردیده است.

۵ - اشکالی که در تمام کتاب آقای قفاری مشاهده می شود این است که صرف وجود یک روایت در کتاب های حدیثی شیعه را به عنوان عقیده شیعه معرفی کرده و طبق آن به تکفیر شیعه پرداخته است در حالی که نقل یک حدیث دلیل بر اعتقاد به مضمون آن نیست.

۶ - آقای قفاری همچون همه وهابیان تمام مخلوقات را در عرض خداوند دانسته و لذا توحید را به نفی نظام علت و معلول می دانند و طبق این تفسیر نادرست از توحید و شرک هرکس علت یا سببی را در طول خدای متعال قبول داشته باشد او را تکفیر و تفسیق می نماید.

۷ - گرچه شیعیان در موضوع توحید عبادی کمتر کار کرده اند ولی شاید علتش آن باشد که چون این را ضروری و بدیهی دانسته ضرورتی برای بحث از آن احساس نمی کرده اند.

۸ - بحمدالله تمام اشکالات آقای قفاری در باب دوم پاسخ داده شد و معلوم گردید آنچه به شیعه نسبت داده است به مذهب خودش بیشتر وارد است.

و آخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمین

احمد عابدی

کتابنامه

- قرآن کریم

- «آداب الصلاة» سیدروح الله موسوی (امام خمینی). به اهتمام سید احمد فهری، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۶ ش.

- «آشنایی با بحارالانوار» احمد عابدی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش.

- «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن» محمدجواد بلاغی، تحقیق مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۲۰ ق.

- «آموزش عقاید» محمدتقی مصباح یزدی، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۰ ش.

- «ابن تیمیه، حیات و عصره، آراؤه و فقهه» محمد ابوزهره، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۴۲۰ ق.

- «ابن تیمیه حیات، عقائده، موقفه من الشیعه و اهل البيت» صائب عبدالحمید، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۱۴ ق. ۱۹۹۴.

- «اثبات القدر» بیهقی، تحقیق محمد زبیدی، دارالبشائر الاسلامیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

- «احقاق الحق و ازهاق الباطل» قاضی نورالله شوشتری، با تعلیقات آیة الله مرعشی، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۶ ش.

- «احیاء علوم الدین» ابوحامد غزالی، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.

- «اختیار معرفه الرجال» معروف به «رجال کشی» محمد بن الحسن طوسی، تصحیح حسن مصطفوی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مشهد، ۱۳۴۸ ش.

- «اخلاق ناصری» خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۳ ش.

- «ادیان العرب قبل الاسلام وجهها الحضاری والاجتماعی» الالب جرجس داود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٨ ق.

- «اسلام و عقائد و آراء بشری یا جاهلیت و اسلام» یحیی نوری، مجمع مطالعات و تحقیقات اسلامی، تهران، چاپ چهارم، ١٣٤٩ ش.

- «اصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية عرض و نقد» ناصر بن عبدالله القفاري، چاپ دوم، بی نا، ١٤١٥ ق.

- «اضواء على ثورة الامام الحسين (عليه السلام)» سيد محمد صدر، انتشارات شريف رضى، قم، ١٣٧٦ ش.

- «اضواء على عقائد الشيعة الامامية و تاريخهم» جعفر سبحانی، دار مشعر، تهران، ١٤٢١ ق.

- «اعلام الوری با علام الهدی» فضل بن حسن طبرسی، تحقیق موسسه آل البيت (عليهم السلام)، قم، ١٤١٧ ق.

- «اغان الشيعة» سيد محسن امين، تصحيح حسن امين، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ ق.

- «اقبال الاعمال» على بن موسى بن طاوس، دارالكتب الاسلاميه، تهران، بی تا.

- «الاحتجاج» احمد بن على بن ابی طالب طبرسی، تصحيح محمد باقر خراسان، دار النعمان، نجف اشرف، ١٣٨٦ ق.

- «الاختصاص» منسوب به محمد بن محمد بن نعمان معروف به شيخ مفيد، تصحيح على اكبر غفاری، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، بی تا.

- «الآداب الدينية للآئمة المعينية» فضل بن حسن طبرسی، تحقیق احمد عابدي، انتشارات زائر، قم، ١٣٨٠ ش.

- «الاذکار المنتخبه من كلام سيّد الابرار (صلى الله عليه وآله)» يحيى بن شرف نووى، تحقيق محمدرضا خورشيد، مؤسسه مناهل العرفان، بيروت، چاپ سوم، ١٤٠٦ ق.

- «الارشاد في معرفة حجج الله على العباد» محمد بن محمد بن نعمان معروف به شيخ مفيد، تحقيق مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٣ ق.

- «الاسئلة النجدية على العقيدة الواسطية» محمد بن علي بن سليمان الروق، به كوشش سليمان بن عجلان بن ابراهيم، دار ابن خزيمة، رياض، ١٤٢٠ ق.

- «الاستبصار في ما اختلف من الاخبار» محمد بن حسن طوسي، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ سوم، ١٣٩٠ ق.

- «الاصول من الكافي» محمد بن يعقوب كليني، تصحيح علي اكبر غفاري، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ سوم، ١٣٨٨ ق.

- «الاعلام» قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خيرالدين زركلي، دارالعلم للملايين، بيروت، چاپ هفتم، ١٩٨٦ م.

- «الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل» جعفر سبحاني، تقرير حسن محمد مكي، المركز العالمي للدراسات الاسلاميه، چاپ چهارم، قم، ١٤١٣ ق.

- «الاتصار مناظرات الشيعة في شبكات الانترنت» العاملی، دارالسيرة، بيروت، ١٤٢١ ق.

- «الأنوار النعمانية» سيد نعمت الله جزايري، تحقيق عمران عليزاده غرييدوستي و سيد علي قاضي طباطبايي، شرکت چاپ تبريز، ١٣٨٢ ق.

- «الايضاح» فضل بن شاذان نيشابوري، تصحيح سيدجلال الدين حسيني ارموري، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٥١ ش.

- «البدایة و النهایة» اسماعيل بن كثير دمشقي، تحقيق: علي شيري، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨ ق. ١٩٨٨ م.

- «البراهين در علم كلام» فخرالدين محمد بن عمر خطيب رازي، تصحيح سيدمحمدباقر سبزواري، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٤١ ش.

- «البرهان في تفسير القرآن» سيدهاشم حسيني بحراني، تصحيح محمود بن جعفر موسوي زرندي، دارالكتب العلمية، قم، ١٣٩٣ ق.

- «البيان في تفسير القرآن» سيدابوالقاسم خوئي، چاپ دوم، مطبعة الآداب، نجف اشرف، ١٤٢٠ ق.

- «التبيان في تفسير القرآن» محمد بن حسن طوسي، تحقيق و نشر دفتر انتشارات اسلامي، وابسته به جامعه مدرسين، قم، ١٤١٣ ق.

- «التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج» وهبه زحيلي، دارالفكر المعاصر، بيروت، چاپ اول، ١٤١١ ق.

- «التفسير الكبير» فخرالدين رازي، دار احياء التراث العربي، بيروت، چاپ اول، ١٤١٥ ق.

- «التنبيه على الاوهام الواقعة في صحيح الامام مسلم» ابوعلی غسانی جیانی، تحقيق محمدابوالفضل، وزارت اوقاف و امور اسلامي، مغرب، ١٤٢١ ق.

- «التنقيح في شرح العروة الوثقى» سيدابوالقاسم خوئي، تقرير ميرزا علي تبريزي، مؤسسة آل البيت(عليهم السلام)، قم، چاپ دوم، ١٣٦٥ ش.

- «التنقيح الرائع لمختصر الشرايع» مقداد بن عبدالله سيوري، تحقيق سيدعبدالله طيف حسيني كوه كمره اي، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفي، قم، ١٤٠٤ ق.

- «التوحيد» محمد بن علي بن الحسين معروف به «شيخ صدوق» تحقيق سيد هاشم حسيني تهراني، دارالمعرفة، بيروت، ١٣٨٧ ق.

- «التوحيد والشرك في القرآن الكريم» جعفر سبحاني، مؤسسة الامام الصادق(عليه السلام)، قم، ١٤١٦ ق.

- «الجامع لاحكام القرآن» محمد بن احمد قرطبي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ ق.

- «الحاشية على شروح الإشارات» آقاحسين خوانساري، تحقيق احمد عابدي، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٧٨ ش.

- «الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة» يوسف بحراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة؟ ١٤١٣ ق.

- «الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة» شيخ يوسف بحراني، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ١٣٦٣ ش.

- «الحكم من كلام الامام اميرالمؤمنين علي(عليه السلام)» به اشراف كاظم مدير شانه چي، بنياد پژوهشهای اسلامي آستان قدس، مشهد، چاپ اول، ١٤١٧ ق.

- «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازي، دار احياء التراث العربي، بيروت، چاپ سوم، ١٩٨١ ق.

- «الخمس في الشريعة الاسلامية الغراء» جعفر سبحاني، مؤسسه امام صادق(عليه السلام)، قم ١٤٢٠ ق.

- «الدرالمنثور في التفسير بالمأثور» جلال الدين عبدالرحمن سيوطي، انتشارات كتابخانه آية الله نجفی مرعشي، قم، ١٤٠٤ ق.

- «الدرر السنية في الاجوبة النجدية» مجموعة رسائل و مسائل علماء نجد من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى عصرنا هذا، جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، بي نا، چاپ ششم، ١٤١٧ ق.

- «الدرة الفاخرة» عبدالرحمن جامي، به اهتمام نيكولا هير و على موسوي بهبهاني، سلسله دانش ايراني، تهران، ١٣٥٨ ش.

- «الذريعة الى تصانيف الشيعة» آقابزرگ تهراني، دارالاضواء، بيروت، چاپ سوم، ١٤٠٣ ق.

- «الذيل على طبقات الحنابلة» ابن رجب عبدالرحمن بن احمد بغدادی (٧٣٦ - ٧٩٥)، دارالمعرفة، بيروت، بی تا.

- «الرسائل المختارة» محقق دواني، به اهتمام سيداحمد تويسركاني، كتابخانه عمومي امام امير المومنين(عليه السلام)، اصفهان، بی تا.

- «الروضة المختارة» شرح قصائد علويات ابن ابي الحديد، انتشارات شريف رضى، قم، چاپ اول، ۱۳۹۱ ق.
- «السجود على الأرض» على احمدى ميانجى، مركز الجواد، بيروت، چاپ چهارم، ۱۹۹۳ ق.
- «السجود على التربة الحسينية» سيد محمد مهدى سيد حسن موسى خراسان، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ۱۴۲۰ ق.
- «السلفية بين اهل السنة والامامية» سيد محمد كثرى، الغدير، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- «السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب اسلامى» محمد سعيد رمضان البوطى، دارالفكر المعاصر دمشق و دارالفكر بيروت، ۱۴۱۸ ق.
- «السيرة النبوية» ابن هشام، تصحيح مصطفى السقا، انتشارات ايران، قم، ۱۳۶۳ ش.
- «الصالح تاج اللغة و صحاح العربية» اسماعيل بن حماد جوهرى، تحقيق احمد عبدالغفور عطّار، دارالعلم للملایين، بيروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- «الصراط المستقيم إلى مستحقّی التقديم» على بن يونس عاملی بياضى، تصحيح محمد باقر بهبودى، مكتبه مرتضويه، تهران، ۱۳۸۴ ق.
- «الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة» احمد بن حجر هيثمى، تصحيح عبدالوهاب عبداللطيف، مكتبة القاهرة، قاهره، بى تا.
- «العدة فى اصول الفقه» محمد بن الحسن طوسى، تحقيق محمدرضا انصارى قمى، بى تا، قم، ۱۳۷۶ ش.
- «العروة الوثقى» سيد محمد كاظم طباطبائى يزدي، مكتبه وجدانى، قم، بى تا.
- «العقائد الإسلامية» مؤلف و ناشر مركز المصطفى للدراسات الإسلامية، قم، ۱۴۱۹ ق.
- «العقيدة الإسلامية و أسسها» عبدالرحمن حسن حنكه الميدانى، دارالقلم، دمشق، چاپ هشتم، ۱۴۱۸ ق.

- «الغدير في الكتاب والسنة والادب» احمد اميني، دارالكتاب العربي، بيروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ق. ۱۹۷۷ م.
- «الفتوحات المكيه» محي الدين بن عربي، تصحيح عثمان يحيى، المكتبة العربية، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
- «الفقه على المذاهب الأربعة» عبدالرحمن جزيري، دارالفكر، بيروت، ۱۴۰۶ ق.
- «الفقه الاسلامي و أدلته» وهبه زحيلي، دارالفكر دمشق، چاپ سوم، ۱۴۰۹ ق.
- «الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي» محمد بن حسن ثعالبي فاسي، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالفتاح قاري، المكتبة العلمية، مدينه منوره و دارالتراث قاهره، بي تا.
- «الفوائد الطوسيه» محمد بن حسن حر عاملي، تصحيح سيد مهدي لاجوردی و محمد درودی، چاپخانه علميه، قم، بي تا، بي نا.
- «الفهرست» محمد بن حسن طوسي، بي نا، بي جا، ۱۲۷۱ ق.
- «القاموس المحيط» محمد بن يعقوب فيروزآبادي (۷۲۹ - ۸۱۷) تصحيح: محمد عبدالرحمن مرعشلي، دار احياء التراث العربي، موسسه التاريخ العربي، بيروت، ۱۴۱۷ ق. ۱۹۹۷ م.
- «القواعد في العقيدة و وسائل السلامة منها» عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، اعداد خالد بن عبدالرحمن الشايع، چاپ دوم، دار بلنسيه، رياض، ۱۴۱۹ ق.
- «القواعد والفوائد» محمد بن مكي عاملی معروف به شهيد اوّل، تحقيق سيدعبدالهادي حكيم، انتشارات كتابفروشي مفيد، قم، بي تا.
- «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل» محمود بن عمر زمخشري، نشر ادب الحوزة، قم، ۱۳۶۳ ش.
- «الكنى والالقب» عباس قمي، مكتبه صدر، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ق.

- «الكنى واللقاب» عباس قمی، چاپ چهارم، انتشارات کتابخانه صدر، تهران، ۱۳۹۷ ق.
- «اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة» مقداد بن عبدالله سیوری، تحقیق سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۰ ش.
- «المحجّة البیضاء فی احیاء الاحیاء» محمد بن مرتضی مولى محسن فیض کاشانی، تصحیح علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران، چاپ اول، ۱۳۳۹ ش.
- «المحصول فی علم الاصول» جعفر سبحانی، تقریر سید محمود جلالی مازندرانی، موسسه امام صادق (علیه السلام)، قم، ۱۴۱۴ ق.
- «المصطلحات الاسلامیة» سیدمرتضی عسکری، تحریر سلیم الحسنی، کلیه اصول الدین، قم، ۱۴۱۸ ق.
- «المطالب العالیة من العلم الالهی» فخرالدین محمد بن عمر خطیب رازی، تحقیق احمد حجازی سقا، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- «المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار» مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق.
- «المعجم الموحّد» محمود دریاب نجفی، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق.
- «المغنی و یلیه الشرح الکبیر» موفق الدین ابن قدامی و شمس الدین ابن قدامی مقدسی، تصحیح گروهی از دانشمندان، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
- «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» جواد علی، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۷۰ م.
- «المقالات والفرق» سعد بن عبدالله اشعری، تحقیق محمدجواد مشکور، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- «المکاسب المحرمة» سیدروح الله موسوی خمینی، مطبعة مهر، قم، ۱۳۸۱ ق.

- «الملل والنحل» محمد بن عبدالکريم شهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دارالمعرفة، بيروت، بی تا.
- «المناظرات بين فقهاء السنة و فقهاء الشيعة» صالح الورداني، الغدير، بيروت، ۱۴۱۹ ق.
- «المناقب» موفق بن احمد بن محمد مکی خوارزمي، تصحيح مالک محمودي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم، چاپ دوم، بی تا.
- «المواقف في علم الکلام» عبدالرحمن بن احمد ايجي، مكتبة المتنبی، قاهره، بی تا.
- «الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة» ناصر بن عبدالله القفاري و ناصر بن عبدالکريم العقل، دارالصمعي، للنشر والتوزيع، ریاض، ۱۴۱۳ ق.
- «الميزان في تفسير القرآن» سيد محمد حسين طباطبائي، دارالکتب الاسلاميه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۳ ق.
- «النجعة في شرح اللمعة» محمدتقي شوشتری، مكتبة الصدوق، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- «النظامية في مذهب الإمامية» محمد بن احمد خواجه شيرازي، تحقيق علي اوجبي، مركز فرهنگي نشر قبله و دفتر نشر ميراث مكتوب، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- «النكت الاعتقادية» محمد بن محمد بن نعمان معروف به شيخ مفيد، تحقيق احمد عابدي - اين كتاب را نگارنده تصحيح کرده است ولي به اسم رضا مختاري چاپ شده است - ، كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، قم، ۱۴۱۳ ق.
- «النهاية في غريب الحديث والاثار» مبارك بن محمد جزري معروف به ابن اثير، موسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ ش.
- «الوافي» محمد محسن بن مرتضى معروف به فيض كاشاني، چاپ رحلي، انتشارات كتابخانه آية الله نجفی مرعشي، قم، ۱۴۰۴ ق.
- «امالي السيد المرتضى» الشريف علي بن الحسين موسوي، تحقيق محمد بدرالدين نعلاني، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، قم، ۱۴۰۲ ق.

- «امالی الصدوق» محمد بن علی بن الحسین معروف به شیخ صدوق، تصحیح حسین اعلمی، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ ق.

- «انجیل یوحنا» ضمن «مژده برای عصر جدید یا عهد جدید» انتشارات انجمن کتاب مقدس، تهران، چاپ دوم، ۱۹۷۸ م.

- «انوار التنزیل و اسرار التأویل» معروف به «تفسیر بیضاوی» عبدالله بن عمر بیضاوی، مکتبه مروی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

- «انوار الملکوت فی شرح الیاقوت» حسن بن یوسف بن مطهر معروف به علامه حلی، تحقیق محمد نجفی زنجانی، انتشارات رضی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ش.

- «انوار الفقاهه، کتاب البیع» ناصر مکارم شیرازی، منشورات مدرسه الامام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، قم، ۱۴۱۱ ق.

- «انوارالاصول» ناصر مکارم شیرازی، تقریر احمد قدسی، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۴۱۴ ق.

- «انواریه» احمد بن هروی، تصحیح حسین ضیائی، انتشارات امرکبیر، تهران، ۱۳۷۵ ش.

- «اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات» محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید، تحقیق شیخ الاسلام زنجانی، چاپ دوم، کتابفروشی دآوری، قم، ۱۳۷۱ ش.

- «أصل الشیعۀ و اصولها» محمدحسین کاشف الغطاء، دارالقرآن الکریم، قم، بی تا.

- «أضواء علی السنۀ المحمدیۀ أو دفاع عن الحدیث» محمود ابوریۀ، دارالکتاب الاسلامی، بی جا، بی تا.

- «أعلام السنۀ المنشورۀ لاعتقاد الطائفۀ الناجیۀ المنصورۀ» حافظ بن احمد الحکمی، تحقیق احمد بن علی علوش، مکتبه الرشد، ریاض، ۱۴۱۸ ق.

- «بحارالانوار الجامعۀ الدرر اخبار الائمۀ الأطهار» محمد باقر مجلسی، تحقیق گروهی از محققین، دارالکتب الاسلامیۀ و المکتبه الاسلامیۀ، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰ - ۱۳۹۵ ق.

- «بحر المعارف» مولى عبدالصمد همدانى، انتشارات بيدار، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.
- «بحوث الندوة العالمية عن شيخ الاسلام ابن تيميه و أعماله الخالدة» اشراف: مقتدى حسن ازهرى، دارالصمعى للنشر والتوزيع، رياض، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق. ۱۹۹۷ م.
- «بحوث فى الفقه، كتاب الخمس» حسينعلى منتظرى، دارالفكر، قم، ۱۴۱۲ ق.
- «بحوث مع اهل السنه و السلفيه» سيدمهدي حسيني روحانى، المكتبة الاسلاميه، بى جا، بى تا.
- «بحوث فى شرح العروة الوثقى» سيدمحمدباقر صدر، مجمع الشهيد الصدر العلمى، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- «بحوث فى الملل والنحل» جعفر سبحانى، مؤسسه امام صادق(عليه السلام)، قم، ۱۴۱۸ ق.
- «بروتكلات آيات قم حول الحرمين الشريفين» عبدالله الغفارى، چاپ سوم، بى نا، ۱۴۱۲ ق.
- «بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد(صلى الله عليه وآله)» محمد بن حسن صفار، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغى، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، قم، ۱۴۰۴ ق.
- «تاج العروس من جواهر القاموس» محمدمرتضى حسيني زيبدى، تحقيق: عبدالعليم الطحاوى، دارالهداية، كويت، ۱۳۸۷ ق.
- «تاريخ سياسى معاصر ايران» سيدجلال الدين مدنى، دفتر انتشارات اسلامى، قم، چاپ سوم، بى تا.
- «تاريخ بغداد أو مدينة السلام» احمد بن على معروف به خطيب بغدادى، دار الكتاب العربى، بيروت، بى تا.
- «تاريخ علم الكلام فى الإسلام» شيخ الاسلام فضل الله زنجانى، تحقيق مجمع البحوث الاسلاميه، انتشارات آستان قدس رضوى، مشهد، ۱۴۱۷ ق.
- «تاريخ الاسلام و وفیات المشاهير و الاعلام» محمد بن احمد بن عثمان ذهبى، تصحيح عمر عبدالسلام تدمرى، دارالكتاب العربى، بيروت، ۱۴۱۱ ق.

- «تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى» جلال الدين عبدالرحمن سيوطى، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، چاپ دوم، دارالكتب العلميه، بيروت، ۱۳۹۹ ق.

- «تدوين السنه الشريفه» سيدمحمد رضا حسيني جلالى، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ۱۴۱۳ ق.

- «تذکره الخواص» سبط ابن جوزى، تحقيق سيدمحمد صادق بحر العلوم، مؤسسه اهل البيت (عليه السلام)، بيروت، ۱۴۰۱ ق.

- «ترجمه شيخ الاسلام ابن تيميه فى التاريخ الكبير المقفى» احمد بن على بن عبدالقادر مقرئى، تحقيق محمد بن ابراهيم شيبانى، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، كويت، ۱۴۱۵ ق.

- «تعليقات على شرح فصوص الحکم» سيد روح الله موسوى خمينى، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق.

- «تفسير روح الجنان و روح الجنان» معروف به «تفسير ابوالفتوح رازى» تحقيق ابوالحسن شعرانى، كتابفروشى اسلاميه، تهران، ۱۳۵۲ ش.

- «تفسير القرآن الكريم» سيدمصطفى خمينى، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، قم، بى تا.

- «تفسير نور الثقلين» عبدالعلى بن جمعه عروسى حويزى، تصحيح هاشم رسولى محلاتى، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، قم، ۱۳۸۳ ق.

- «تفسير جوامع الجامع» فضل بن حسن طبرسى، تحقيق ابوالقاسم گرجى، مركز مديريت حوزه علميه قم، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

- «تفسير الصافى» ملامحسن فيض كاشانى، تصحيح ابوالحسن شعرانى، المكتبة الاسلاميه، تهران، ۱۳۶۲ ش.

- «تفسير القرآن الكريم» محمد بن ابراهيم معروف به ملاصدرا شيرازى، تصحيح محمد خواجهوى، انتشارات بيدار، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.

- «تفسير القرآن الكريم» منسوب به محى الدين بن عربى، تحقيق مصطفى غالب، انتشارات ناصر خسرو، تهران، بى تا.

- «تفسير المحيط الاعظم والبحر الخضم فى تأويل كتاب الله العزيز المحكم» سيدحيدر آملی، تحقيق: سيدمحسن موسوی تبریزی، موسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، تهران، ۱۴۱۴ ق.

- «تفسير العياشي» محمد بن مسعود عياشى، تحقيق مؤسسه بعثت، قم، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.

- «تفسير موضوعی قرآن مجید» عبدالله جوادى آملی، مرکز نشر فرهنگى رجا، تهران، ۱۳۷۵ ش.

- «تفسير مرآة الانوار و مشکوة الاسرار» ابوالحسن بن محمد طاهر نباطی، چاپ شده به عنوان «مقدمه تفسير البرهان»، دارالکتب العلميه، قم، ۱۳۹۳ ق.

- «تفسير القرآن الكريم» معروف به «تفسير المنار» محمد عبده، تقرير محمدرشيد رضا، چاپ دوم، دارالمعرفه، بيروت، بی تا.

- «تفسير القمى» على بن ابراهيم قمى، تصحيح سيدطيب موسوی جزائرى، منشورات مكتبة الهدى، نجف اشرف، بی تا.

- «تقييد العلم» احمد بن على معروف به خطيب بغدادى، تحقيق يوسف العش، دار احياء السنه النبويه، بی جا، چاپ دوم، ۱۹۷۴ ق.

- «تلخيص المحصل» معروف به «نقد المحصل» خواجه نصيرالدين طوسى، دارالاضواء، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.

- «تلخيص الشافى» محمد بن الحسن طوسى، تصحيح سيدحسين بحر العلوم، منشورات عزيزى، قم، چاپ سوم، ۱۳۹۴ ق.

- «تنقيح المقال فى علم الرجال» عبدالله مامقانى، بی نا، بی جا، چاپ رحلى حجرى.

- «توحيد در نظام عقيدتى و نظام ارزشى اسلام» محمدتقى مصباح يزدى، انتشارات شفق، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ش.

- «توحيد الربوبية و توحيد الالهية و مذاهب الناس بالنسبة إليهما» عبدالرحمن حسن حَبَنكه ميدانى، دارالقلم دمشق، دارالشاميه بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

- «توحيد» مرتضى مطهرى، انتشارات صدرا، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۴ ش.

- «تهذيب الأحكام» محمد بن حسن طوسى، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۰ ق.

- «تهذيب الاصول» سيدعبدالاعلى موسى سبزوارى، الدار الاسلاميه، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.

- «تهذيب التهذيب» احمد بن على بن حجر عسقلانى، دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.

- «ثواب الاعمال و عقاب الاعمال» محمد بن على بن الحسين معروف به شيخ صدوق، تصحيح على اكبر غفارى، كتبى نجفى، قم و مكتبه صدوق تهران، بى تا.

- «جامع الأسرار و منبع الأنوار» سيدحيدر آملی، تصحيح هنرى كربين و عثمان اسماعيل يحيى، انجمن ايران شناسى فرانسه و شركت انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.

- «جامع السعادات» محمد مهدي نراقى، تصحيح سيدمحمد كلانتر، چاپ سوم، مطبعة النجف، نجف اشرف، ۱۳۸۳ ق.

- «جامع بيان العلم و فضله و ما ينبغى فى روايته و حمله» يوسف بن عبدالبر قرطبى، دارالكتب العلميه، بيروت، بى تا.

- «جامع الأثر فى امامة الاثمة الاثنى عشر(عليه السلام)» سيدحسن آل طه، مؤسسه النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، قم، ۱۴۱۴ ق.

- «جواهر الكلام» محمد بن حسن نجفى، تحقيق عباس قوچانى، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۹۲ ق.

- «چهره حقيقى ابن تيميه پايه گذار افكار وهابيت» محسن اسلامى، نشر فقاقت، قم، ۱۳۷۸ ش.

- «حاشیة الكفایة» سید محمدحسین طباطبائی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب، قم، بی تا.

- «حاشیة المكاسب» سیدمحمد کاظم طباطبائی یزدی، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۸ ق.

- «حقایق الایمان» علی بن احمد عاملی معروف به شهید ثانی، تحقیق سیدمهدی رجایی، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۹ ق.

- «حقایق الایمان» زین الدین علی بن احمد عاملی معروف به شهید ثانی، تحقیق سیدمهدی رجایی، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۹ ق.

- «حقیقة مصحف فاطمة عند الشيعة» اکرم برکات عاملی، دارالصفوة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

- «حقیقة الجفر عند الشيعة» اکرم برکات العاملی، دارالصفوه، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۹۹ م.

- «حقیقة الشيعة الاثني عشرية» اسعد وحید القاسم، رابطة اهل البيت الاسلامیة العالمیة، لندن، ۱۴۱۲ ق.

- «حکمت الهی عام و خاص» مهدی الهی قمشه ای، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ سوم، بی تا.

- «حکمة الاشراق» چاپ شده ضمن «مجموعه مصنفات شیخ اشراق» تصحیح هنری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

- «حیاء الحيوان الكبرى» محمد بن موسی دمیری، منشورات الشریف الرضی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ش.

- «حیاء جاوید در علم اخلاق» محمد تقی آملی، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۶۵ ش.

- «خدا و انسان در قرآن» توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.

- «دائرة المعارف بزرگ اسلامی» زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹ ش.

- «دائرة المعارف تشيع» زیرنظر احمد صدر حاج سيدجوادى، كامران فانى و بهاءالدين خرمشاهى، بنياد اسلامى طاهر، تهران، ۱۳۶۶ ش.

- «دراسات فى علم الاصول» سيدابوالقاسم خوئى، تقرير سيد على هاشمى شاهرودى، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى، قم، ۱۴۱۹ ق.

- «دفاعاً عن السلفية لادفاعاً عن الالبانى فحسب بل ...»، عمر و عبدالمنعم سليم، مكتبة الصحابة، امارات، چاپ چهارم، ۱۴۲۰ ق.

- «دلائل الصدق» محمدحسن مظفر، دارالمعلم للطباعة قاهرة، چاپ دوم، ۱۳۹۶ ق.

- «دلائل التوحيد» محمد جمال الدين قاسمى، تصحيح خالد عبدالرحمن العك، دارالفائس، دمشق، ۱۴۱۲ ق.

- «دلائل الامامة» محمد بن جرير بن رستم طبرى، منشورات رضى، قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳ ش.

- «ده رساله» رضا استادى، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين، قم، ۱۳۷۰ ش.

- «ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة» محمد بن مكى معروف به شهيد اول، مكتبة بصيرتى، قم، بى تا.

- «رجال النجاشى» احمد بن على بن احمد بن عباس نجاشى، مؤسسه النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ۱۴۰۷ ق.

- «رجال الطوسى» محمد بن الحسن طوسى، منشورات الرضى، قم، افست از چاپ حيدر به نجف اشرف، ۱۳۸۰ ق.

- «رجال السيد بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالية» سيدمحمد مهدى بحر العلوم، تحقيق محمدصادق بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق، تهران، ۱۳۶۳ ش.

- «رجال العلامة الحلى» حسن بن يوسف بن على بن مطهر معروف به علامه حلى، تصحيح سيدمحمدصادق بحر العلوم، چاپ دوم، انتشارات رضى، قم، ۱۳۸۱ ق.

- «رسالة في الترتب» جعفر سبحانی، تقرير محمدحسين حاج عاملی، دارالصفوة، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
- «رشيد رضا و دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» محمد بن عبدالله السلطان، مكتبة المعلا، كويت، ۱۴۰۹ ق.
- «روايات المدلسين في صحيح مسلم» عواد حسين الخلف، دار البشائر الاسلامية، بيروت، ۱۴۲۱ ق.
- «روضة الكافي» محمد بن يعقوب كليني، تصحيح على اكبر غفاري، دارالاضواء، بيروت، بی تا.
- «روضة الواعظين» محمد بن فتال نيشابوري، تحقيق سيد محمد مهدي سيد حسن خراسان، منشورات الرضي، قم، افست از چاپ حيدريه نجف اشرف، ۱۳۸۵ ق.
- «رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين صلوات الله عليه» سيد علي خان حسيني شيرازي، تحقيق سيد محسن اميني، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- «رياض العلماء و حياض الفضلاء» ميرزا عبدالله افندي اصفهاني، تحقيق سيد احمد حسيني، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفي، قم، ۱۴۰۱ ق.
- «ريحانة الادب در شرح احوال و آثار علماء عرفاء، فقهاء، فلاسفه، شعراء، خطاطين بزرگ اسلامي از آغاز تا عصر حاضر» محمد علي مدرس تبريزي، انتشارات خيام، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ ش.
- «زبدة المقال» آقا حسين طباطبائي بروجردي، تقرير سيد عباس ابوترابي، مكتبة داوري، قم، بی تا.
- «زبدة البيان في أحكام القرآن» احمد بن محمد معروف به مقدس اردبيلي، تحقيق محمد باقر بهبودي، مكتبة مرتضويه، تهران، بی تا.
- «سرمایه ايمان در اصول اعتقادات» ملا عبدالرزاق لاهیجی، تصحيح صادق لاريجانی آملی، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- «سفينة البحار و مدينة الحكم والآثار» عباس قمي، تحقيق مجمع البحوث الاسلامية، بنياد پژوهشهای اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ۱۴۱۶ ق.

- «سنن ابن ماجه» محمد بن يزيد قزوینی، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۵ ق.

- «سنن الترمذی» محمد بن عیسی ترمذی، تصحیح عبدالوهاب عبداللطیف، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

- «سنن النسائی» احمد بن شعیب بن علی نسائی، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.

- «سیف الجبار المسلول علی الأعداء»، مولانا شاه فضل رسول قادری بدایوانی (متوفی ۱۲۸۹)، بی نا، بی تا.

- «شرح الاصول الکافی» محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرا شیرازی، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۹۱ ق.

- «شرح قصیده برده» یکی از دانشمندان سده نهم هجری، تصحیح علی محدث، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ش.

- «شرح عقائد الصدوق» محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید، تحقیق واعظ چرندابی، کتابفروشی داوری، قم، ۱۳۷۱ ش، چاپ شده ذیل «اوائل المقالات».

- «شرح المواقف» علی بن محمد جرجانی «میرسیدشریف»، انتشارات شریف رضی، قم، ۱۳۷۰ ش.

- «شرح اصول الکافی» محمد صالح مازندرانی، با تعلیقه ابوالحسن شعرانی، تحقیق سید علی عاشور، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

- «شرح الاسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر» مولی هادی سبزواری، تحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲ ش.

- «شرح توحید الصدوق» قاضی سعید محمد بن محمد قمی، تحقیق نجفقلی حبیبی، موسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۵ ق.

- «شرح اسماء الله الحسنی» فخرالدین محمد بن عمر خطیب رازی، تحقیق طه عبدالرؤف سعد، منشورات مکتبۃ کلیات الازهریة، قاهره، ۱۳۹۶ ق.

- «شرح الاشارات والتنبیہات» خواجه نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۴ ق.

- «شرح الأصول الخمسة» قاضی عبدالجبار بن احمد، تحقیق عبدالکریم عثمان، مکتبه وهبه، قاهره، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.

- «شرح نهج البلاغه» میثم بن علی بحرانی، تصحیح گروهی از محققان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش.

- «شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالکتب العلمیه اسماعیلیان، قم، بی تا.

- «شرح دعای سحر» روح الله موسوی خمینی، ترجمه سید احمد فهری، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۵۹ ش.

- «شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام» عبدالرزاق لاهیجی، مکتبۃ الفارابی، تهران، ۱۴۰۱ ق.

- «شیخ الاسلام ابن تیمیه لم یکن ناصباً» سلیمان بن صالح الخراشی، دارالوطن، ریاض، ۱۴۱۹ ق. ۱۹۹۸ م.

- «صحیح مسلم» مسلم بن حجاج نیشابوری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

- «صحیح البخاری» محمد بن اسماعیل بخاری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

- «صحیح البخاری» محمد بن اسماعیل بخاری، تحقیق قاسم شماعی رفاعی، دارالقلم، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

- «صفوة التفاسیر» محمد علی صابونی، دارالقرآن الکریم، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۲ ق.

- «صيانة القرآن من التحريف» محمد هادی معرفت، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، قم، ۱۴۱۳ ق.

- «طبقات الحنابلة» محمد بن ابی یعلی، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.

- «طلب و اراده» سیدروح الله خمینی، با ترجمه و شرح سیداحمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

- «عدل الهی» مرتضی مطهری، موسسه انتشارات اسلامی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۳ ش.

- «عزیر العظمه محمد بن عبدالوهاب» ریاض الریش للکتب والنشر، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۰ م.

- «عفواً صحیح البخاری» عبدالأمیر الغول، دارالمحجّة البيضاء، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

- «عقائد الامامیه» محمدرضا مظفر، مطبوعات النجاح، قاهره، ۱۳۸۱ ق.

- «عقاید الامامیه الاثنی عشریه» سیدابراهیم موسوی زنجانی، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۳ ق.

- «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب السلفیه و اثرها فی العالم الاسلامی» صالح بن عبدالله بن عبدالرحمن، مکتبه الغرباء الاثریه، المدینة المنورة، ۱۴۱۷ ق.

- «عقیده اهل السنه و الجماعة» محمد بن صالح العثیمین، دارالوطن، ریاض، ۱۴۲۰ ق.

- «علل الشرايع» محمد بن علی بن الحسین معروف به «شیخ صدوق»، تحقیق سیدمحمد صادق بحر العلوم، مکتبه داورى، قم، ۱۳۸۶ ق.

- «علم اليقين» ملا محمد محسن فیض کاشانی، تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۵۸ ش.

- «فتح الباری» احمد بن علی بن محمد بن حجر عسقلانی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۸ ق.

- «فتح الابواب بين ذوى الالباب و بين ربّ الارباب فى الاستخارات» سيدعلى بن موسى بن طاوس، تحقيق حامد الخفّاف، مؤسسة آل البيت(عليهم السلام)، قم، ۱۴۰۹ ق.
- «فرائد السمطين فى فضائل المرتضى والبتول والسبطين والائمة من ذريتهم(عليهم السلام)» ابراهيم بن محمد جوينى خراسانى، تحقيق محمداقر محمودى، مؤسسة المحمودى للطباعة والنشر، بيروت، ۱۳۹۸ ق.
- «فرائد الاصول» شيخ مرتضى انصارى، تصحيح عبدالله نورانى، مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، چاپ اول، بى تا.
- «فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد» محمد زمان بن كلبلى تبريزى، به كوشش رسول جعفریان، دفتر نشر ميراث مكتوب، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- «فرحه الغرى فى تعيين قبر اميرالمؤمنين على بن ابيطالب(عليه السلام)» سيد عبدالكريم بن طاوس، منشورات الرضى، قم، بى تا.
- «فرقان القرآن بين صفات الخالق و صفات الاكوان» سلامه قضاى، دار احياء التراث العربى، بيروت، بى تا.
- «فرهنگ الفبايى الرائد» جبران مسعود، ترجمه رضا انزابى نژاد، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوى مشهد، ۱۳۷۲ ش.
- «فرهنگ فارسى» محمد معين، انتشارات اميركبير، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- «فوات الوفيات والذيل عليها» محمد بن شاکر الکتبى، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، بى تا.
- «فى ظلال التوحيد» جعفر سبحانى، دار مشعر، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- «قاموس الرجال» محمدتقى شوشترى، مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- «قاموس البحرين» محمد ابوالفضل محمد مشهور به حميد مفتى، تصحيح على اوجبى، شرکت انتشارات علمى و فرهنگى و دفتر نشر ميراث مكتوب، تهران، ۱۳۷۴ ش.

- «قواعد التعايش بين اهل الاديان عند شيخ الاسلام ابن تيميه» محمد خيرالعبود، رمادی للنشر، رياض، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.

- «كاشف الأسرار» مولى نظر على طالقانى، به كوشش مهدي طيب، موسسه خدمات فرهنگى رسا، تهران، ۱۳۷۲ ش.

- «كامل الزيارات» جعفر بن محمد بن قولويه، تصحيح ميرزا عبدالحسين امينى، مطبعه مرتضويه، نجف اشرف، ۱۳۵۶ ق.

- «كتاب تمهيد الاصول فى علم الكلام» محمد بن حسن طوسى، تصحيح عبدالمحسن مشكوة الدينى، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.

- «كتاب الاسماء والصفات» احمد بن حسين بن على بيهقى، تصحيح عمادالدين احمد حيدر، دارالكتاب العربى، بيروت، ۱۴۱۵ ق.

- «كتاب التوحيد و اثبات صفات الرب عزوجل» محمد بن اسحاق بن خزيمه، تصحيح محمد خليل هراس، دارالجليل، بيروت، ۱۴۰۸ ق.

- «كتاب القبسات» محمد بن محمد باقر داماد حسيني معروف به ميرداماد، به اهتمام مهدي محقق و همكاران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.

- «كتاب الرواشح» محمد بن باقر داماد حسيني معروف به ميرداماد، تهران، بى نا، بى تا.

- «كتاب غرر الفوائد المجموعه فى بيان ما وقع فى صحيح مسلم من الاحاديث المقطوعه» يحيى بن على بن عبدالله نابلسى مصرى، تصحيح محمد احمد بلال، مكتبة الرشد، رياض، ۱۴۲۱ ق.

- «كتاب التوحيد» صالح بن فوزان الفوزان، وزارة الشؤون الاسلاميه والاوقاف، رياض، ۱۴۲۱ ق.

- «كتاب الوافى بالوفيات» صلاح الدين خليل بن ابيك صفدى، به اهتمام هلموت ريتتر، انتشارات جهان، تهران، ۱۳۸۳ ق.

- «كتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی» محمد بن منصور بن احمد بن ادريس حلی، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

- «كتاب الطهارة» محمد علی اراکی، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق.

- «كتاب الذیل علی طبقات الحنابلة» عبدالرحمن بن احمد بن رجب بغدادی، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.

- «كتاب الرد علی المتعصّب العنید» عبدالرحمن بن علی بن محمد معروف به ابن جوزی، تحقیق محمد کاظم محمودی، بی نا، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

- «كتاب الجمع بین رأیی الحکیمین» ابونصر فارابی، تحقیق البیر نصری نادر، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.

- «كتاب الموضوعات» ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

- «كتاب مقدس» عهد عتیق و عهد جدید، انجمن کتاب مقدس ایران، تهران، ۱۹۸۷ م.

- «کشف الاسرار» سیدروح الله موسوی خمینی، بی نا، بی تا.

- «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد» حسن بن یوسف بن مطهر معروف به علامه حلی، تحقیق حسن حسن زاده آملی، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷ ق.

- «کشف الغمّة فی معرفة الائمة (عليهم السلام)» علی بن عیسی اربلی، تصحیح سیدابراهیم میانجی، نشر ادب الحوزه و کتابفروشی اسلامیة، قم و تهران، ۱۳۶۴ ش.

- «کشف اللثام» محمد بن حسن اصفهانی معروف به فاضل هندی، ناشر عبدالحسین سمسار، اصفهان، بی تا.

- «کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب» سیدمحسن امین، تحقیق حسن امین، بی نا، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ق.

- «كشف الشبهات» محمد بن عبد الوهاب، وزارت شؤون اسلامی و اوقاف، ریاض، چاپ ششم، ۱۴۲۰ ق.
- «كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون» مصطفى بن عبدالله معروف به حاجی خلیفه، موسسه التاريخ العربی، بیروت، بی تا.
- «كشف الفوائد فی شرح قواعد العقاید» حسن بن یوسف بن مطهر معروف به علامه حلی، مکتب اسلام، تبریز، ۱۳۶۰ ش.
- «کفایة الاصول» آخوند محمد کاظم خراسانی، تحقیق موسسه آل البيت (صلی الله علیه وآله وسلم)، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- «کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب (علیه السلام)» محمد بن یوسف گنجی، تحقیق محمد هادی امینی، دار احیاء تراث اهل البيت، تهران، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- «کلیات فی علم الرجال» جعفر سبحانی، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- «کمال الدین و تمام النعمه» محمد بن علی بن الحسین معروف به شیخ صدوق، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
- «کنز الفوائد» محمد بن علی عثمان کراجکی، تصحیح عبدالله نعمه، منشورات دارالذخائر، قم، ۱۴۱۰ ق.
- «کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال» علی المتقی بن حسام الدین هندی، تصحیح صفوة السقاء، موسسه الرسالة، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ ق.
- «گوهر مراد» ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی، تصحیح کنگره حکیم لاهیجی، سازمان و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- «لاله الا الله عقیده و شریعه و منهاج حیا» محمد قطب، دارالشروق، قاهره، ۱۴۱۵ ق.
- «لسان العرب» محمد بن مکرم بن منظور، نشر ادب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ ق.

- «لغت نامه دهخدا» علی اکبر دهخدا، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، موسسه لغت نامه دهخدا و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

- «لماذا اخترت مذهب الشيعة مذهب أهل البيت» محمد مرعی الامین الأنطاکی، تحقیق عبدالکریم العقیلی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.

- «لمحات الأصول» آقاحسین بروجردی، تقریر سیدروح الله موسوی خمینی، تحقیق موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۷۹ ش.

- «لؤلؤة البحرين» یوسف بن احمد بحرانی، تحقیق سید محمدصادق بحرالعلوم، موسسه آل البيت(عليهم السلام) قم، چاپ دوم، بی تا.

- «مجمع البحرين» فخرالدین طریحی (۱۰۸۵ ق.) تحقیق: سیداحمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

- «مجمع البيان في تفسير القرآن» فضل بن حسن طبرسی، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ق.

- «مجمع الزوائد و منبع الفوائد» علی بن ابی بکر هیشمی، تحریر عراقی و ابن حجر، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۲ ق.

- «مجمل اللغة» احمد بن فارس بن زکریا رازی، تحقیق شهاب الدین ابوعمر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

- «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» عبدالعزيز بن عبدالله بن عبدالرحمن بن باز، جمع و اشراف محمد بن سعد الشویعر، دارالقاسم، الرياض، ۱۴۲۰ ق.

- «مجموعه آثار عصّار» سیدمحمدکاظم عصار، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶ ش.

- «مجموعه التوحید» احمد بن تیمیه حرانی و محمد بن عبدالوهاب نجدی، المكتبة القيمة، القاهرة، بی تا.

- «مجموعه فتاوى شيخ الاسلام تقى الدين احمد بن تيمية» تصحيح مروان كجك، دارالكلمة الطيبة، قاهره، ١٤١٦ ق.

- «محاسن الاصطلاح و تضمين كتاب ابن الصلاح» سراج الدين عمر البلقينى، تحقيق دكتور عايشه بنت الرحمن شاطبى، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، بيروت، ١٩٧٤ م.

- «مختار الصحاح» محمد بن ابى بكر رازى، دار الكتاب العربى، بيروت، چاپ اول، ١٩٧٩ م.

- «مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول» محمداقبر مجلسى، تصحيح سيدهاشم رسولى، دارالكتب اسلاميه، تهران، چاپ دوم، ١٤٠٤ ق.

- «مروج الذهب و معادن الجواهر» على بن الحسين بن على مسعودى، تحقيق يوسف اسعد داغر، دارالهجره، قم، چاپ دوم، ١٤٠٤ ق.

- «مستدرک الوسائل» ميرزا حسين نورى طبرسى، مكتبه اسلاميه تهران و موسسه اسماعيليان قم، ١٣٨٢ ق.

- «مسند الامام احمد بن حنبل» احمد بن حنبل، دارالفكر، بيروت، بى تا.

- «مصباح الزائر» سيدعلى بن موسى بن طاوس، تحقيق موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاهياء التراث، قم، ١٤١٧ ق.

- «معارف قرآن: خداشناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى» محمدتقى مصباح، موسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، چاپ اول، ١٣٧٦ ش.

- «معالم العلماء» محمد بن على بن شهر آشوب، مطبعة الحيدريه، نجف اشرف، ١٣٨٠ ق.

- «معالم المدرستين» سيدمرتضى عسكرى، چاپ ششم، المجمع العلمى الاسلامى، قم، ١٤١٦ ق.

- «معانى الأخبار» محمد بن على بن الحسين معروف به شيخ صدوق، تحقيق سيدمحمد مهدى سيد حسن خراسان، مكتبة المفيد، قم، بى تا.

- «معجم البلدان» یاقوت بن عبدالله عموی، دار بیروت للطباعة والنشر، بیروت، ۱۴۰۸ ق. ۱۹۸۸ م.
- «معجم مفردات الفاظ القرآن» راغب اصفهانی، تحقیق ندیم مرعشلی، المكتبة المرتضویه، تهران، بی تا.
- «معجم رجال الحديث» سید ابوالقاسم خوئی، انتشارات مدینه العلم، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
- «مفاتیح الغیب» محمد بن ابراهیم شیرازی، معروف به ملاصدرا شیرازی، تحقیق محمدخواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- «مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه» سیدمحمدجواد حسینی عاملی، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، قم، بی تا.
- «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» علی بن اسماعیل معروف به ابوالحسن اشعری، تصحیح محمد محی الدین عبدالحمید، المكتبة العصریه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
- «مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی» مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم، بی تا.
- «مکارم الاخلاق» حسن بن فضل طبرسی، تصحیح محمدحسین اعلمی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۲ ق.
- «مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه» ویلفرد مادلونگ، ترجمه جواد قاسمی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس، مشهد، ۱۳۷۵ ش.
- «من لا یحضره الفقیه» محمد بن علی بن الحسین معروف به «شیخ صدوق»، تهران سید حسن موسوی خراسان، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۹۰ ق.
- «من لا یحضره الفقیه» محمد بن علی بن الحسین معروف به «شیخ صدوق»، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۹۰ ق.
- «مناسک حج» سیدروح الله موسوی خمینی، با حواشی مراجع معظم تقلید، حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ ش.

- «مناهج الوصول الى علم الاصول» سيدروح الله موسوی خمینی، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۷۳ ش.

- «مناهج البحث فی العقیده الاسلامیة فی العصر الحاضر» عبدالرحمن بن زید الزبیدی، دار شبیلیا، ریاض، ۱۴۱۸ ق.

- «منتخب الأثر فی الامام الثانی عشر(علیه السلام)» لطف الله صافی گلپایگانی، چاپ سوم، مکتبه الصدر، تهران، بی تا.

- «منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح والحسان» حسن بن زین الدین عاملی، تصحیح علی اکبر غفاری، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ۱۳۶۲ ش.

- منتهی الارب.

- «منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه» میرزا حبیب الله خوئی، تصحیح سیدابراهیم میانجی، بنیاد فرهنگی امام مهدی(علیه السلام)، تهران، چاپ چهارم، بی تا.

- «منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدريّة» احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، تحقیق محمد رشاد سالم، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

- «موسوعة رجال الكتب الستة» عبدالغفار سلیمان بنداری و سیدکسروی حسن، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

- «مولوی نامه، مولوی چه می گوید» جلال الدین همایی، چاپ هفتم، مؤسسه نشر هما، تهران، ۱۳۶۹ ش.

- «نزہة الارواح و روضة الافراح» معروف به «تاریخ الحكماء» شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پڑوه و محمد سرور مولائی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵ ش.

- «نصوص الحكم بر فصوص الحكم» حسن حسن زاده آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۶۵ ش.

- «نصيحة الذهبى إلى ابن تيميه» شمس الدين محمد بن احمد ذهبى (م. ٧٤٨.ق.)، دارالمشايخ للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، چاپ اول، ١٤١٩ ق. ١٩٩٨ م.

- «نصيحة الذهبى الى ابن تيميه» محمد بن احمد ذهبى (متوفى ٧٤٨ ق.)، دار المشايخ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٩ ق. ١٩٩٨ م.

- «نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الامامية» مقداد بن عبدالله سيورى، تصحيح عبداللطيف كوهكمراه اى، انتشارات كتابخانه آية الله مرعى نجفى، قم، ١٤٠٣ ق.

- «نقض فتاوى الوهابية» محمد حسين آل كاشف العطاء، الغدير، بيروت، ١٤١٩ ق.

- «نواقض توحيد الأسماء والصفات» ناصر القفارى، دار طيبة للنشر والتوزيع، رياض، ١٤١٩ ق.

- «نور اليقين فى أصول الدين فى شرح عقايد الطحاوى» حسن كافى الاقحصارى البوسنوى، تحقيق زهدى عادلوفيتش البوسنوى، مكتبة العبيكان، رياض، ١٤١٨ ق.

- «نهاية الاصول» آقاسين بروجردى، تقرير حسينعلى منتظرى، نشر تفكر، قم، ١٤١٥ ق.

- «نهج الحق و كشف الصدق» حسن بن يوسف بن مطهر معروف به علامه حلى، تحقيق عين الله حسنى ارموى، مؤسسه دارالهجرة، قم، ١٤٠٧ ق.

- «نهج البلاغه» تحقيق صبحى صالح، چاپ اول، بى نا، بيروت، ١٣٨٧ ق.

- «وجوه القرآن» حُبّيش بن ابراهيم تفليسى، به اهتمام مهدي محقق، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ١٣٧١ ش.

- «وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة» محمد بن حسن حر عاملى، تحقيق مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، قم، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

- «وسائل الشريف المرتضى» الشريف على بن الحسين موسوى، اعداد سيدمهدي رجايى، دارالقرآن الكريم، قم، ١٤١٥ ق.

– «وفیات الاعیان و انباء الزمان» احمد بن محمد بن خلکان، تحقیق احسان عباس، منشورات شریف رضی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.

– «هدیۀ الاحباب» عباس قمی، چاپ دوم، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ ش.

پی نوشتها:

- ۱(۱). «السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب الاسلامي» ص ۲۴۵.
۲. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۳، ص ۱۲۶۳.
۳. «منهاج السنة النبوية» ج ۱، ص ۶۳.
۴. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۱، ص ۲۳.
۵. ر.ک: «ائمة المسجد الحرام و مؤذنه» ص ۸۱.
۶. «السلفية مرحلة مباركة زمينة» ص ۱۵۰.
۷. همان مدرک، ص ۱۵۱.
۸. «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۳۲۶.
۹. «مجموع فتاوى و مقالات متنوعة» ابن باز، ج ۱، ص ۱۲.
۱۰. کسی که بگوید: اگر چنین می شد چنان می کردم هم دروغ است و هم جهل است و هم تکذیب قضا و قدر الهی و محال است. ر.ک: «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۵۱۱.
۱۱. همان مدرک، ص ۳۷۲.
۱۲. محمد بن عبد الوهاب پس از آن که زنی را به ناحق و ظلماً کشت امیر «الحسا» او را تبعید نمود، وی به درعیه رفت و در آنجا محمد بن سعود به شرط فوق به او پناهندگی داد. «الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی» ج ۲، ص ۳۷۳.
۱۳. «الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی» ج ۲، ص ۳۶۴.

۱۴. «الفکر السامی فی تاریخ الاسلامی»، ج ۲، ص ۳۷۳.

محمد بن عبدالوهاب شهرت یافته، به همین جهت لازم است آشنایی کوتاهی با شخصیت ابن تیمیه داشته باشیم.

۱۵. تقریباً تمامی کتابهای تراجم، رجال و تاریخ که شرح حال ابن تیمیه را ذکر کرده اند او را «حرّانی» لقب داده اند، اما عموم لغت نویسان عربی می گویند: در نسبت به «حرّان» حرّانی گفته نمی شود گرچه قیاسی است و باید «حرّانی» گفته شود همچنان که در نسبت به «مانی» باید «مّانی» گفته شود ولی غالباً مانوی گفته می شود. ر.ک: «القاموس المحيط»، ج ۲، ص ۱۵۶۳؛ «منتهی الارب» ج ۱، ص ۲۴۱؛ «الصحاح»، ج ۵، ص ۳۰۹۸؛ «لسان العرب»، ج ۱۳، ص ۱۱۱.

۱۶. شهری است بین موصل و شام، «معجم البلدان»، ج ۲، ص ۲۳۵.

۱۷. «الذیل علی طبقات الحنابلّه»، ج ۴، ص ۴۰۱. و گرچه مرحوم شیخ عباس قمی فرموده: او در زندان مراکش از دنیا رفت، «الکنی واللقاب»، ج ۲، ص ۲۳۷ اما محمد بن شاکر کتبی که خود معاصر ابن تیمیه بوده گوید: در زندان دمشق مرد، «فوات الوفيات» ج ۱، ص ۷۵؛ مدرس تبریزی نیز دمشق را ذکر کرده است «ریحانۃ الادب»، ج ۷، ص ۴۳۴.

داشته، در کودکی به همراه پدر خود از ترس حمله مغول به شام رفته و پس از وفات پدرش کرسی درس پدر را عهده دار شد و چند مرتبه بین شام و مصر مسافرت نمود، و مکرر به زندان افتاد و چند مرتبه بر اثر فتواهایی که برخلاف مذاهب اسلامی می داد توبه داده شد.

نظرات علما و نویسندگان درباره ابن تیمیه بسیار متفاوت است، برخی از او فراوان تجلیل کرده و او را بر همه امامان مذاهب چهارگانه اهل سنت ترجیح داده اند و عده ای نیز صریحاً نسبت کفر و ضلالت و بدعت به او داده اند. برخی از این دیدگاهها را در اینجا ذکر می کنیم:

نظرات موافقان او

۱ ابن تیمیه، شیخ الاسلام و یگانه دوران و امام و علامه، فقیه و مفسر بوده است.

- (۱۸) ۱۸. «فوات الوفيات»، ج ۱، ص ۷۴.
- (۱۹) ۱۹. «الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی»، ج ۲، ص ۳۶۲.
- (۲۰) ۲۰. «الذیل علی طبقات الحنابلہ»، ج ۴، ص ۳۹۱.
- (۲۱) ۲۱. «البداية و النهاية»، ج ۱۴۷، ص ۱۵۶.
۲۲. «بحوث الندوة العالمية عن شيخ الاسلام ابن تيمية و أعماله الخالدة»، ص ۵۱.
۲۳. «دائرة المعارف بزرگ اسلام»، ج ۳، ص ۱۷۴.
۲۴. «الذیل علی طبقات الحنابلہ»، ج ۴، ص ۴۰۱.
- (۲۵) ۲۵. مقدمه «نصيحة الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۶۱؛ «البدر الطالع» شوکانی، ج ۲، ص ۲۶؛ «الغدير»، ج ۱، ص ۲۴۷.
- (۲۶) ۲۶. رجوع شود به مقدمه «نصيحة الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۶۷.
۲۷. «طبقات الحنابلہ»، ج ۴، ص ۴۰۱، در کتاب «ذیل طبقات الحنابلہ» از ابن رجب، ج ۲، ص ۴۰۱ نیز همین مطلب آمده است.
- (۲۸) ۲۸. «طبقات الحنابلہ»، ج ۴، ص ۳۹۴.
۲۹. «نصيحة الذهبی الی ابن تیمیه» مقدمه مصحح، ص ۶.
- (۳۰) ۳۰. «نصيحة الذهبی الی ابن تیمیه» مقدمه مصحح، ص ۴، شبیه این کلام در کتاب «ابن تیمیه لم یکن ناصياً» ص ۲۶ نیز آمده است.
- (۳۱) ۳۱. «نصيحة الذهبی الی ابن تیمیه» مقدمه مصحح، ص ۶.

۳۲(۳۲) . «شیخ الاسلام ابن تیمیہ لم یکن ناصبیاً» ص ۳۱.

۳۳(۳۴) . «الاعلام» زرکلی، ج ۷، ص ۲۷۶.

۳۴ . مقدمه «منهاج السنۃ النبویۃ» ج ۱، ص ۱۴۴.

۷ تقی الدین علی بن عبدالکافی سبکی که معاصر ابن تیمیہ بود از مهمترین دشمنان او بود و چندین کتاب در نقد افکار ابن تیمیہ تالیف کرد و معتقد بود که ابن تیمیہ قائل به تجسیم خداوند متعال است.

۳۵(۳۵) . مقدمه «منهاج السنۃ النبویۃ» ج ۱، ص ۱۰۹؛ «الاعلام» زرکلی، ج ۵، ص ۱۱۶؛ «طبقات الشافعیہ» ج ۶، ص ۱۴۶

۳۶ . مقدمه «منهاج السنۃ النبویۃ» ج ۱، ص ۱۱۰.

۳۷ . مقدمه «منهاج السنۃ النبویۃ...» ج ۱، ص ۱۹ و ۳۸.

۳۸ . «بحوث الندوة العالمیة عن شیخ الاسلام ابن تیمیہ...» ص ۱۲۵.

هرکس مخالف ابن تیمیہ است حسود می باشد و هرکس موافق اوست دارای ارزشها و فضایل اخلاقی است!!

۳۹(۳۹) . «چهره حقیقی ابن تیمیہ پایه گذار مذهب وهابیت» ص ۱۶.

۴۰ . «نصیحة الذهبی الی ابن تیمیہ» ص ۷

۴۱ . «الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی»، ج ۲، ص ۳۶۳.

۴۲ . ابن حجر، ج ۱، ص ۱۶۳.

۴۳ . «الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی» ج ۲، ص ۳۶۴.

۴۴. «البدایة والنهایة» ج ۱۴، ص ۱۶۰.

(۴۵) ۴۵. به مقدمه «نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه» صص ۵۴۶۸ مراجعه شود که برخی دیگر از کتابهای مربوط به این موضوع را معرفی کرده است.

(۴۶) ۴۶. مقدمه «نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه» صص ۶۱۰.

(۴۷) ۴۷. مقدمه «نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۹، ولی مقاله «ابن تیمیه» در «دایرة المعارف تشیع» ج ۱، ص ۳۱۲، می گوید: ابن تیمیه منکر حسن و قبح عقلی بوده است.

(۴۸) ۴۸. همان مدرک، ص ۳۰.

(۴۹) ۴۹. «کتاب الذیل علی طبقات الحنابلہ» ج ۴، ص ۴۰۵؛ «ابن تیمیه حیاتہ، عقایدہ» ص ۶۷؛ مقدمه «نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۶.

(۵۱) ۵۰. مقدمه «نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۶ و ص ۱۴.

۵۱. همان، ص ۷.

۵۲. همان، ص ۱۰.

۵۳. «البدایة والنهایة» ج ۱۴، ص ۹۹.

۵۴. همان، ص ۱۴۲ و ۱۱۱، در «کتاب الذیل علی طبقات الحنابلہ» ج ۴، ص ۳۸۹ آمده است که؛ او در فتوی دادن ملتزم به هیچ مذهبی نبود.

(۵۵) ۵۵. مقدمه «نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۲۱؛ «تتمة المختصر فی اخبار البشر» ج ۲، ص ۳۸۱.

(۵۶) ۵۶. «منهاج السنة النبویة» مقدمه مصحح، ج ۱، ص ۹ و نیز ج ۱، ص ۸۳ و ج ۱، ص ۱۳۶.

(۵۷) ۵۷. منهاج السنة النبویة» مقدمه مصحح، ج ۱، ص ۳۸ و نیز ج ۱، ص ۱۳۸.

۵۸(۵۸) . همان مدرک، ج ۲، ص ۵۰.

۵۹(۵۹) . همان، ج ۱، ص ۲۵.

۶۰ . «بحار الانوار»، ج ۲۷، ص ۲۱۸.

۶۱ . «القاموس المحيط» ج ۱، ص ۲۳۰؛ و شبیه آن در «لسان العرب» ج ۱، ص ۷۶۲ نیز آمده است.

۶۲(۶۲) . «مجمع البحرين»، ج ۲، ص ۱۷۳.

۶۳ . سوره انشراح، آیه ۷.

۶۴ . ر.ک: «الکشاف»، ج ۴، ص ۷۷۲.

۶۵ . «السرائر»، ج ۳، ص ۶۰۷.

۶۶(۶۶) . عبارت فوق را در «التنقیح الرائع» و «نضد القواعد الفقهیه» نیافتم، ولی صاحب جواهر از ایشان نقل کرده است. ر.ک: «جواهر الکلام»، ج ۶، ص ۶۶.

۶۷(۶۷) . «علل الشرایع»، ج ۲، ص ۲۸۹؛ «ثواب الاعمال و عقاب الاعمال» ص ۱۸۷؛ «بحار الانوار»، ج ۷۲، ص ۱۳۱، ب ۱۰۱؛ «وسائل الشیعه»، ج ۳، ص ۳۳۹، ب ۲، ابواب مایجب فیہ الخمس، ج ۳؛ «مجمع البحرين»، ج ۲، ص ۱۷۴.

۶۸(۶۸) . «مستطرفات السرائر»، ص ۱۵۰؛ «بحار الانوار»، ج ۷۲، ص ۱۳۵، ح ۸؛ «وسائل الشیعه»، ج ۳، ص ۳۳۹؛ «جواهر الکلام»، ج ۶، ص ۶۴.

۶۹(۶۹) . «الحدائق الناضرة»، ج ۱۲، ص ۳۲۳.

۷۰(۷۰) . «الخمس فی الشریعة الاسلامیة الغراء»، ص ۶۰؛ «التنقیح فی شرح العروة»، ج ۳، ص ۷۵.

(۷۱) ۷۱. «التنقيح في شرح العروة»، ج ۳، ص ۷۷، «جواهر الكلام»، ج ۶، ص ۶۶.

(۷۲) ۷۲. «السرائر»، ج ۳، ص ۶۰۷.

(۷۳) ۷۳. «جواهر الكلام»، ج ۶، ص ۶۶.

(۷۴) ۷۴. «بحار الانوار»، ج ۷۲، ص ۱۳۱.

(۷۵) ۷۵. «جواهر الكلام»، ج ۶، ص ۶۵.

(۷۶) ۷۶. «جواهر الكلام»، ج ۶، ص ۶۵؛ «تاج العروس»، ج ۲، ص ۲۷۷. عبارت زبیدی چنین است: «النواصب و هم طائفة [من الخوارج] اگر کلمه «من» از مصحح کتاب باشد مراد زبیدی این است که تمام خوارج ناصبی هستند ولی اگر کلمه «من» جزء عبارت کتاب باشد ناصبی ها فرقه ای از خوارج باشند نه تمام آنان.

(۷۷) ۷۷. «شرح نهج البلاغه»، ج ۴، ص ۴۴؛ «التنقيح في شرح العروة»، ج ۳، ص ۷۷.

۷۸. «جواهر الكلام»، ج ۶، ص ۶۶.

(۷۹) ۷۹. «کتاب الخمس» حسینعلی منتظری، ص ۳۱؛ «کتاب الخمس» سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۱، ص ۸۰.

(۸۰) ۸۰. «الغدير»، ج ۲، ص ۲۸۰.

۸۱. «منهاج السنة النبویة»، ج ۷، ص ۱۱.

۸۲. سوره مائده: ۵، آیه ۵۵.

۸۳. «منهاج السنة النبویة»، ج ۲، ص ۳۰ و ۹۰.

۸۴(۸۴). ر.ک: «الجامع الاحکام القرآن»، ج ۶، ص ۲۲۱؛ «روح المعانی»، ج ۶، ص ۱۶۷؛ «انوار التنزیل»، ج ۱، ص ۲۸۱.

۸۵. سوره مائده: ۵، آیه ۶۷.

۸۶(۸۶). «منهاج السنه النبویه»، ج ۷، ص ۳۳.

۸۷. همان مدرک، ج ۷، ص ۳۷۱؛ و در ج ۴، ص ۹۹ می گوید: «این حدیث مجعول و از اکاذیب می باشد».

۸۸. همان مدرک، ج ۷، ص ۳۵۴؛ و ج ۴، ص ۷۵۹۶.

۸۹. «عبارات الانوار»، ج ۴، حدیث الطیر، ص ۱۳۹۵.

۹۰. «احقاق الحق»، ج ۴، ص ۹۰؛ ج ۶، ص ۱۵۱۵۱؛ ج ۷، ص ۳۷۱؛ ج ۱۵، ص ۵۱۷.

۹۱. «منهاج السنه النبویه»، ج ۸، ص ۹۱.

۹۲. همان مدرک، ج ۵، ص ۵۰۸.

۹۳. «الاتصار»، ج ۱، ص ۳۶.

۹۴. «منهاج السنه النبویه»، ج ۸، ص ۶۰ و در ج ۴، ص ۱۴۲ می گوید: «هیچ کس در علم به علی(علیه السلام) رجوع نمی کرد».

۹۵. همان مدرک، ج ۵، ص ۵۱۳.

۹۶(۹۶). همان مدرک، ج ۶، ص ۴۳ و ج ۴، ص ۲۴۱؛ «شیخ الاسلام ابن تیمیه لم یکن ناصباً» ص ۱۴۳ و ۹۶، در کتاب «نصیحه الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۱۹ می گوید: ابن تیمیه در هفده مورد نسبت خطا، به حضرت علی(علیه السلام) داده است.

۹۷. همان مدرک، ج ۱، ص ۵۱۵ و ج ۴، ص ۳۸۹.

- ۹۸ . همان مدرک، ج ۴، ص ۸۷.
- ۹۹ . همان مدرک، ج ۲، ص ۱۱۷.
- ۱۰۰ . همان مدرک، ج ۴، ص ۸۵.
- ۱۰۱ . همان مدرک، ج ۴، ص ۱۷۵.
- ۱۰۲ . همان مدرک، ج ۴، ص ۲۴۱.
- ۱۰۳ . همان مدرک، ج ۴، ص ۲۵۰؛ «شیخ الاسلام ابن تیمیه لم یکن ناصبياً»، ص ۱۰۰.
- ۱۰۴ . همان مدرک، ج ۴، ص ۲۵۳.
- ۱۰۵ . همان مدرک، ج ۲، ص ۶۷.
- ۱۰۶ . همان مدرک، ج ۴، ص ۵۵۷.
- ۱۰۷ . همان مدرک، ج ۴، ص ۵۳۰.
- ۱۰۸ . همان مدرک، ج ۲، ص ۴۶۰.
- ۱۰۹ . همان مدرک، ج ۲، ص ۴۶۱؛ ج ۲، ص ۴۵۹.
- (۱۱۰) ۱۱۰ . همان مدرک، ج ۱، ص ۵۴۵.
- (۱۱۱) ۱۱۱ . همان مدرک، ج ۸، ص ۴۲۰؛ «شیخ الاسلام ابن تیمیه لم یکن ناصبياً» ص ۱۷۹.
- ۱۱۲ . «ابن تیمیه حیاتہ ...» ص ۲۷۸؛ «الوافی بالوفیات»، ج ۷، ص ۲۶.

۱۱۳ . «البدایة والنہایہ»، ج ۱۲، ص ۳۲۸.

۱۱۴ . «الردّ علی المتعصب العنید»، ص ۸.

۱۱۵ . در حالی که تفتازانی در «شرح العقائد النسفیہ» می گوید: «جواز لعن یزید اجماعی است».

(۱۱۶) ۱۱۶ . «منہاج السنۃ النبویہ»، ج ۴، ص ۵۷۲، ۵۵۷، ۵۶۷.

۱۱۷ . همان مدرک، ج ۴، ص ۵۵۸.

۱۱۸ . همان مدرک، ج ۲، ص ۲۴۱؛ «رأس الحسین(علیه السلام)» ص ۲۰۷؛ «مجموعۂ فتاوی ابن تیمیہ»، ج ۴، ص ۴۸۷؛ «شیخ الاسلام ابن تیمیہ لم یکن ناصباً»، ص ۷۲.

۱۱۹ . همان مدرک، ج ۴، ص ۳۸۰.

۱۲۰ . «الوصیۃ الکبری»، ص ۲۵.

۱۲۱ . «صحیح مسلم» تک جلدی، ص ۱۱۰۹۷ ح ۲۶۰۴.

۱۲۲ . «صحیح مسلم بشرح الامام النووی»، ج ۱۶، ص ۱۵۶.

۱۲۳ . «صحیح مسلم» تک جلدی، ص ۹۰، ح ۱۳۱، باب ۳۳.

۱۲۴ . همان مدرک، ص ۸۸، ح ۱۱۸، باب ۲۹.

۱۲۵ . «دفاعاً عن السلفیہ»، ص ۱۷۱۱۹۶.

۱۲۶ . «منہاج السنۃ النبویہ»، ج ۳، ص ۲۶۹.

۱۲۷ . همان مدرک، ج ۱، ص ۶.

١٢٨ . «نصيحة الذهبى الى ابن تيميه»، ص ٣٧.

١٢٩ . «لسان الميزان»، ج ٤، ص ٣١٩؛ «شيخ الاسلام ابن تيميه...» ص ٢٦.

١٣٠ . «الدرر الكامنة»، ج ١، ص ١٥٣؛ «شيخ الاسلام ابن تيميه...»، ص ٢٦.

١٣١(١٣١) . «الدرر الكامنة»، ج ١، ص ١٥٥؛ «شيخ الاسلام لم يكن...»، ص ٢٧.

١٣٢(١٣٢) . «الفتاوى الحديثية»، ص ١١٤؛ «شيخ الاسلام لم يكن...»، ص ٢٩.

١٣٣ . «الحاوى فى سيرة الطحاوى»، ص ٢٦ «شيخ الاسلام لم يكن...»، ص ٣٠.

١٣٤(١٣٤) . «الاشفاق»، ص ٧٣؛ «شيخ الاسلام لم يكن...»، ص ٣٠.

١٣٥(١٣٥) . «الرسائل الغماريه»، ص ١١٤.

١٣٦(١٣٦) . همان مدرک، ص ١٢٠.

١٣٧(١٣٧) . «التنبيه والرد»، ص ٧.

١٣٨(١٣٨) . «التوفيق الربانى»، ص ٨٥.

١٣٩(١٣٩) . «المقالات السنية»، ص ٢٠٠.

١٤٠ . «الاعلام» زرکلى، ج ٦، ص ٢٥٧.

١٤١ . «آيين وهابيت»، ص ٢٨.

١٤٢(١٤٢) . «الاسلام فى القرن العشرين حاضره و مستقبليه»، ص ٢٤٠.

(١٤٣٣) ١٤٣٣ . ر.ك: «شهداء الفضيلة» ص ٢٨٦; «ايعان الشيعة»، ج ١، ص ٦٢٩ و ج ٨، ص ١٧; «مفتاح الكرامة»، آخر جلد ٤، ٥، ٦، ٧; «الغدير» ج ٣، ص ٣١٦; «معجم المطبوعات»، ج ١، ص ١٦٩; «مراة الحرمين» ص ٤٥٢.

(١٤٤٤) ١٤٤٤ . «محمد بن عبدالوهاب»، عزيز العظمه، ص ١٤٥.

(١٤٤٥) ١٤٤٥ . همان مدرک.

(١٤٤٦) ١٤٤٦، ٢ و ٣. همان مدرک.

(١٤٤٩) ١٤٤٩ . «سيف الجبار المسلول على الاعداء» ص ٤.

(١٥٠٠) ١٥٠٠ . همان مدرک.

١٥١ . «بحوث مع اهل السنة والسلفية» ص ١٦٣.

١٥٢ . «الرائد» ج ١، ص ٩٧١.

١٥٣ . «النهاية في غريب الحديث والاثر» ج ٢، ص ٣٩٠.

١٥٤ . «تاج العروس» ج ٢٣، ص ٤٥٥.

١٥٥ . «مناهج البحث في العقيدة الاسلاميه في العصر الحاضر» ص ٤٣٩.

١٥٦ . همان مدرک، ص ٤٩.

١٥٧ . «النهاية في غريب الحديث والاثر»، ج ٢، ص ٣٩٠.

١٥٨ . «السلفية مرحلة زمينه مباركة لامذهب اسلامي»، ص ٩.

١٥٩ . «السلفية بين اهل السنة والامامية»، ص ٢٢.

١٦٠ . همان مدرک، ص ٣٤٣٥.

١٦١ . «مناهج البحث في العقيدة الاسلامیة في العصر الحاضر»، ٤٤٥.

١٦٢ . همان مدرک.

١٦٣ . «عقيدة الشيخ محمد بن عبدالوهاب و...» ج ١، ص ٢٥٥.

١٦٤ . همان مدرک؟ ج ١، ص ٢٦٨.

١٦٥ . همان مدرک، ج ١، ص ٣٧٥.

١٦٦ . همان مدرک، ج ١، ص ٣٣٨.

١٦٧ . «الملل والنحل».

١٦٨ . «عقيدة الشيخ محمد بن عبدالوهاب و...» ج ١، ص ٦٣٦، عبارت او چنین است: «عن ابي الدرداء انه قال: والله ما اعرف من امر محمد شيئاً الاّ انهم يصلّون جميعاً. و روى مالك في الموطأ عن بعض الصحابة انه قال: ما اعرف شيئاً ممّا ادركت عيه الناس الاّ النداء بالصلاة»، و در ص ٤٨٥ همان کتاب گوید: «قول انس بن مالك في اهل زمانه: ما اعرف فيهم شيئاً ممّا ادركت الاّ هذه الصلاة، و هذه الصلاة قدضيّت».

١٦٩ . «السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب اسلامي» ص ١٥١.

١٧٠ . «عقيدة الشيخ محمد بن عبدالوهاب و...» ج ١، ص ٢٨٣ و ٣١٠.

١٧١ . «السلفية بين اهل السنة والامامية» ص ٤٢.

(١٧٢) ١٧٢ . «رشيد رضا و دعوة الشيخ...»، ص ٩٧.

۱۷۳ (۱۷۳). «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب و...» ج ۱، ص ۳۲۶، و عین این کلام نیز در ص ۵۰۱ تکرار شده است.

۱۷۴. همان مدرک، ج ۱، ص ۴۴۲.

۱۷۵. سئل علی بن الحسین (علیه السلام) عن التوحید؟ فقال: ان الله عزوجل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله تعالى «قل هو الله احد» والآيات من سورة الحديد الى قوله «عليهم بذات الصدور» فمن رام وراء ذلك فقد هلك. «تفسير نور الثقلين» ج ۵، ص ۲۳۱.

۱۷۶. «السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب اسلامي» ص ۲۷.

۱۷۷. «مناهج البحث في العقيدة الاسلامية في العصر الحاضر» ص ۴۹.

۱۷۸. «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب»، ج ۱، ص ۲۶۸.

۱۷۹. «مناهج البحث في العقيدة الاسلامية في العصر الحاضر» ص ۶۲.

(۱۸۰) ۱۸۰. «السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب اسلامي»، ص ۲۷.

۱۸۱. «کنز العمال» ج ۱، ص ۱۸۴، ح ۹۴۱ و ۹۴۸ و ۹۵۴.

۱۸۲. «صحيح مسلم» تک جلدی، ص ۱۰۴۳، کتاب فضائل الصحابة، ح ۲۴۰۸؛ «مسند احمد بن حنبل» ج ۵، ص ۱۸۲؛ «کنز العمال» ج ۱، ص ۱۸۷، ح ۹۵۱ که در این کتاب ۹ حدیث با عبارت فوق نقل شده؛ «تدوین السنه» ص ۱۱۵؛ «کتاب الله و اهل البيت في حدیث الثقلين» ص ۲۸۶. کتاب اخیر تمام مباحث آن اختصاص به موضوع فوق دارد.

۱۸۳. سوره نساء: ۴، آیه ۱۳۶.

۱۸۴. «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۶.

۱۸۵. «فرائد الاصول»، معروف به «رسائل»، ج ۱، ص ۲۷۳.

۱۸۶(۱۸۶) . «الحدائق الناضرة»، ج ۱، ص ۱۳۲.

۱۸۷(۱۸۹) . آن گونه که مرحوم آخوند ادعا کرده است. ر.ک: «کفایه الاصول» ج ۲، ص ۲۷۰.

۱۸۸ . آن گونه که مرحوم شیخ انصاری ادعا کرده است. ر.ک: «فرائد الاصول»، ج ۱، ص ۱۸.

۱۸۹ . بحث تعارض علم و دین از مهمترین مباحث کلام جدید است و راه حل های متعدد و متفاوتی بر آن ارائه شده است. در کلام جدید کمتر به مسأله تعارض عقل و شرع پرداخته شده است گرچه گاهی عقل را مترادف با فلسفه دانسته و علم را نیز به معنای اعم از علم و فلسفه دانسته اند و در نتیجه تعارض عقل و شرع را داخل تعارض علم و دین قرار داده اند. اما به هر حال به دو جهت ما به مباحث کلام جدید نپرداختیم: اولاً بحث ما در حجیت عقل و علم در مباحث شرعی و احکام دینی است ولی کلام جدید بیشتر به تعارضات دین با عقل در حوزه زیست شناسی و کیهان شناسی و ... پرداخته است. ثانیاً مخاطب بحث، وهابیان می باشند که به صورت کلی عقل را کنار گذاشته اند و نه تنها علم منطق و کلام و فلسفه را مذموم و بلکه حرام می دانند بلکه حتی صریحاً با علوم تجربی مخالفند و می گویند زمین مرکز منظومه شمسی است و خورشید دور زمین می چرخد و اگر کسی بگوید زمین حرکت دارد و دور خورشید می چرخد کافر می شود زیرا خلاف آیه شریفه «والشمس تجري لمستقر لها...» سوره یس، آیه ۳۸، است.

رابعاً مسأله تأویل آیات شریفه قرآن و موارد جواز و موارد منع آن در بخش سوم این رساله به صورت مفصل بیان شده است.

خامساً استدلال به قرآن صحیح بوده و هیچ مسلمانی مخالفتی با آن ندارد اما باید بین آیات محکّمات و آیات متشابهه فرق گذارد و تمسک کردن به ظواهر متشابهات جایز نیست، بله باید به محکّمات و متشابهات ایمان داشت که همه آنها از طرف خداوند متعال است ولی ظواهر آنها را نمی توان به صورت یکسان مورد عقیده قرار داد.

۱۹۰ . «السلفية مرحلةً زمنيةً مباركةً لامذهب إسلامي»، ص ۲۷.

۱۹۱ . همان مدرک، ص ۱۶.

۱۹۲ . همان مدرک، ص ۳۴.

۱۹۳(۱۹۳). ر.ک: مجله «پیام حوزه» ش ۷، سال دوم، مقاله «ارزش حدیث در علوم ادبی».

۱۹۴. «السلفية مرحلةً زمينيةً مباركةً لامذهب إسلامي»، ص ۱۵۱.

۱۹۵. «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب...»، ج ۱، ص ۳۵۲ و ۳۶۶.

۱۹۶(۱۹۶). «السلفية مرحلةً زمنيةً مباركةً لامذهب إسلامي»، ص ۲۴۱، عین عبارت دکتر بوطی چنین است: «لئن كان الذهاب الى أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع طلقاً و احده من مميزات المذهب السلفي فلا ريب أن الامام احمد بن حنبل ليس سلفياً لانه افتى بان هذا الطلاق يقع ثلاثاً، بل ان سائر الائمة الاربعة ليسوا سلفيين لانهم اجمعوا على انه يقع ثلاثاً سپس مسأله اختلاف احمد بن حنبل و شافعی را در حدوث و قدم قرآن بیان کرده و می گوید: لقد تضحّ اذن اخي القاري بما لا يدع مجالاً للريب ان السلفية مذهب جديد مخترع في الدين و ان بنيانه المتميز قد كونه اصحابه من طائفة من الآراء الاجتهادية في الافكار الاعتقادية والاحكام السلوكية انتقوها و جمعوها من مجموع آراء اجتهادية كثيرة مختلفة». خود این نویسنده نام کتاب خود را این گونه قرار داده است که سلفی مذهب جدیدی نیست ولی در عبارت فوق تصریح کرده که سلفی گری مذهبی جدید و التقاطی است.

۱۹۷. «بروتکلات آیات قم»، ص ۸.

۱۹۸. «اصول مذهب الشيعة الامامية»، ج ۱، ص ۲۳.

۱۹۹. همان مدرک، ج ۳، ص ۱۲۸۲.

۲۰۰. «معالم العلماء»، ص ۳؛ «اعلام الوری»، ص ۲۷۶؛ «الذکری»، ص ۶.

۲۰۱. «الفوائد الطوسية»، ص ۲۳۱.

۲۰۲(۲۰۲). «هدية الاحباب»، ص ۲۴۷.

۲۰۳. «تصحیح الاعتقاد» شیخ مفید چاپ شده به همراه «اوایل المقالات» ص ۲۰۲؛ «مستدرک الوسائل»، ج ۳، ص ۵۳۲.

- ٢٠٤ . «تنقيح المقال»، ج ٣، ص ٢٠٢.
- ٢٠٥ . «مستدرک الوسائل»، ج ٣، ص ٥٣٣.
- ٢٠٦ . «المعجم المفهرس لالفاظ احاديث بحارالانوار»، ج ١، ص ٦٤.
- ٢٠٧ . مقدمه آية الله شعراني بر «شرح اصول الكافي» مازندراني، ج ١، ص ١٢.
- ٢٠٨ . «رياض العلماء»، ج ٢، ص ٢٦٢؛ «الذريعة»، ج ١١، ص ٣٠٢.
- (٢٠٩) ٢٠٩ . «معجم رجال الحديث»، ج ١، ص ٩١.
- ٢١٠ . «رجال النجاشي»، ص ٢٦١؛ «كمال الدين و تمام النعمة»، ج ٢، ص ٥٠٣.
- ٢١١ . «رجال بحرالعلوم»، ج ٣، ص ٢٩٩.
- ٢١٢ . «من لا يحضره الفقيه»، ج ١، ص ٣.
- ٢١٣ . «الذريعة»، ج ٢٢، ص ٢٣٣؛ «مقدمه المعجم المفهرس لالفاظ احاديث بحارالانوار»، ج ١، ص ٦٨.
- ٢١٤ . «المعجم المفهرس لالفاظ احاديث بحارالانوار»، ج ١، ص ٦٨.
- (٢١٥) ٢١٥ . همان مدرک؛ «النجعة» كتاب الطهارة، ج ١، ص ٢٥٢و٢٦٤.
- ٢١٦ . «السرائر» ج ٣، ص ٢٨٩.
- ٢١٧ . «النجعة في شرح اللمعة»، ج ١، ص ٣٢٥ و ج ٢، ص ٢٣٩و٢٤٩.
- ٢١٨ . «لؤلؤة البحرين»، ص ٢٩٧.

۲۱۹(۲۱۹) . «الرواشح السماویة»، ص ۱۸۵.

۲۲۰ . ر.ک: «معجم رجال الحديث»، ج ۱، ص ۹۷.

۲۲۱ . «كشف الاسرار»، ص ۳۱۹.

۲۲۲(۲۲۲) . «آشنایی با بحارالانوار»، ص ۱۲۱.

۲۲۳ . ر.ک: مقاله «نجمه اثری کم نظیر در فقه شیعه»، مجله «آینه پژوهش» ش ۷.

۲۲۴ . ر.ک: «المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار» ج ۱، ص ۸۰؛ «آشنایی با بحارالانوار»، ص ۱۲۲.

۲۲۵(۲۲۵) . «الذریعه» ج ۲، ص ۱۱۰.

۲۲۶ . همان مدرک، ج ۲۱، ص ۷.

۲۲۷ . همان مدرک، ج ۲، ص ۱۱۰.

۲۲۸ . همان مدرک، ص ۱۱۱.

۲۲۹(۲۲۹) . «المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار» ج ۱، ص ۸۰؛ «آشنایی با بحارالانوار» ص ۱۲۲.

۲۳۰ . «تاریخ الاسلام ذهبی»، حوادث سال ۲۶۰، ص ۲۴۲.

۲۳۱ . «تاریخ بغداد»، ج ۲، ص ۸.

۲۳۲ . همان، ص ۹؛ «تاریخ الاسلام» حوادث سال ۲۶۰، ص ۲۴۸.

۲۳۳ . همان، ص ۱۰ و ۳۴؛ «تاریخ الاسلام»، ص ۲۴۸.

۲۳۴ . همان دو مدرک پیشین.

۲۳۵. «البداية والنهاية»، ج ۱۱، ص ۳۲؛ «تاریخ اسلام» ص ۲۶۶؛ «تاریخ بغداد»، ج ۲، ص ۳۱.

۲۳۶. «البداية والنهاية»، ج ۱۱، ص ۳۰.

۲۳۷. «تاریخ الاسلام» ذهبی، حوادث سال ۲۶۰، ص ۲۴۲.

۲۳۸. «ارشاد الساری»، ج ۱، ص ۲۹.

۲۳۹. «فتح الباری»، مقدمه، ج ۱، ص ۴۹۰.

۲۴۰. «تهذیب التهذیب»، چاپ داراحیاء التراث العربی، ج ۵، ص ۳۷.

(۲۴۱) ۲۴۱. «صحیح البخاری» کتاب التیمم. باب التیمم للوجه والكفین (۵) تک جلدی، ص ۸۴، ح ۳۴۱.

(۲۴۲) ۲۴۲. «صحیح مسلم» کتاب الطهارة، باب التیمم (۲۸)، تک جلدی، ص ۱۹۳، ح ۱۱۲.

۲۴۳. نمونه دیگر مسأله رجم زن مجنون است که در «صحیح بخاری» تک جلدی، ص ۱۲۰۵، کتاب المحاربین، باب لا یرجم المجنون آمده است بدون شماره حدیث. ولی در «سنن ابی داود» ج ۲، ص ۴۰۲ و «سنن ابن ماجه» ج ۲، ص ۲۲۷ همین حدیث اینگونه آمده است که عمر دستور به رجم زن مجنونه داد، و حضرت علی (علیه السلام) از آن جلوگیری کرد. و نیز دفاع بخاری از عثمان و در نتیجه مبهم نقل کردن حدیث در ص ۱۲۵۵ کتاب الفتن، باب الفتنه (۱۷)، ح ۷۰۹۸ و نیز در کتاب بدء الخلق، ص ۵۸۰، ح ۳۲۶۷ نقل شده بدون ذکر نام عثمان و تنها با لفظ فلان. ولی این حدیث در «صحیح مسلم» تک جلدی، کتاب الزهد، باب ۷، ص ۱۲۴۷، ح ۲۹۸۹ صریحاً با ذکر نام عثمان ذکر شده است. و نیز «صحیح بخاری» کتاب الاعتصام، باب مایکره من ...، ص ۱۲۸۸، ح ۷۲۹۳ حدیث برای دفاع از خلفا تقطیع شده و کامل آن در «فتح الباری»، ج ۱۷، ص ۳۱ آمده است.

۲۴۴. «تهذیب التهذیب»، ج ۹، ص ۴۴.

۲۴۵. «روایات المدلسین ...»، ص ۵۰.

۲۴۶. «تاریخ بغداد»، ج ۱۳، ص ۱۰۱.

(۲۴۷/۲۴۷). «صحیح مسلم به شرح النووی» ج ۱، ص ۱۴؛ «غرر الفوائد المجموعه...» ص ۳۲؛ «وفیات الاعیان»، ج ۲، ص ۲۸۱؛ «تاریخ بغداد» ج ۴، ص ۲۷۳.

۲۴۸. «روایات المدلسین فی صحیح مسلم» ص ۵۶.

(۲۴۹/۲۴۹). همان مدرک، ص ۴۷۳.

۲۵۰. «التنبیه علی الاوهام الواقعه فی صحیح مسلم»، ص ۴۶.

۲۵۱. همان مدرک، ص ۴۷.

۲۵۲. «محاسن الاصطلاح و تضمین کتاب ابن الصلاح»، ص ۱۱۲.

(۲۵۳/۲۵۳). «تدریب الراوی»، ج ۱، ص ۱۷۳.

۲۵۴. «فتح الباری»، ج ۷، ص ۳.

۲۵۵. «اضواء علی السنه المحمديه»، ص ۳۲۸.

۲۵۶. همان مدرک، ص ۳۲۶.

۲۵۷. «الموضوعات»، ج ۱، ص ۵۰.

۲۵۸. «احمد بن حنبل امام اهل السنه»، از عبدالحلیم جندی، ص ۱۹۳.

۲۵۹. مثلاً در «الغدير» ج ۵، ص ۳۶۹ حدیثی را از مسند نقل کرده ولی آن حدیث در «مسند الامام احمد بن حنبل»، ج ۱، ص ۳۵، طور دیگری است. و نیز «الغدير» ج ۵، ص ۳۷۰ حدیثی را نقل کرده و در «مسند»، ج ۱، ص ۴۰۵ به شکل دیگر است. و نیز «الغدير» ج ۶، ص ۸۳ و این حدیث در «مسند»، ج ۴، ص ۲۶۵ تقطیع شده است.

۲۶۰. «التوحيد والشرك في القرآن الكريم»، ص ۳۵؛ «السلفية بين اهل السنة و الامامية»، ص ۵۶۰.

۲۶۱. سوره الذاریات: ۵۱، آیه ۵۶.

۲۶۲. در «تفسیر صافی» ج ۲، ص ۶۱۱ از امام زین العابدین (علیه السلام) نقل کرده است که: «ایها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه، فاذا عرفوه عبدوه، و اذا عبده استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه...». در این حدیث معرفت را مقدمه عبادت و توحید در عبادت قرار داده است. مرحوم طبرسی نیز در «مجمع البیان» ج ۱۰، ص ۱۶۱ گوید: «والمراد ان الغرض في خلقهم تعرضهم للثواب، و ذلك لايحصل الا باداء العبادات، فصار كانه سبحانه خلقهم للعبادة».

ضمناً باید بین غایت بالذات و غایت بالعرض تفاوت گذارده شود همچنانکه غایت راجع به فاعل با غایت راجع به فعل تفاوت وجود دارد، و فیلسوفانی چون آقاسین خوانساری طرفدار اثبات غایت حتی غایت راجع به فاعل هستند (ر.ک: «الحاشیة على شروح الاشارات» ج ۲، ص ۳۶۳، تعلیقه بر فصل اول از نمط ششم اشارات) و افرادی مثل امام خمینی منکر وجود غرض در افعال خدای متعال حتی غرض راجع به فعل می باشند. ر.ک: «طلب و اراده» ص ۴۳: «فما هو المعروف بينهم انه تعالى يفعل للنفع العائد الى العباد مشترك في الفساد والامتناع مع فعله للنفع العائد اليه تعالى».

۲۶۳. آیه الله جوادی آملی فرموده: «لا اله الا الله سخن همه انبياء است»، «تفسیر موضوعی»، ج ۶، ص ۴۰۷.

۲۶۴. مثل: «اذ جاءتهم الرسل من بين ايديهم و من خلفهم الا تعبدوا الا الله» (فصلت: ۴۱، آیه ۱۴).

«و لقد بعثنا في كل امه رسولا ان اعبدوا الله» (سوره نحل: ۱۶، آیه ۳۶).

«و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون» (سوره انبياء: ۲۱، آیه ۲۵).

«و لقد ارسلنا نوحاً الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله» (سوره اعراف: ۷، آیه ۵۹).

«و الى ثمود اخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله» (سوره اعراف: ۷، آیه ۷۳).

«و الى عاد اخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله» (سوره اعراف: ۷، آیه ۶۵).

«و الى مدین اخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله» (سوره هود: ۱۱، آیه ۸۴).

«و ابراهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله» (سوره عنكبوت: ۲۹، آیه ۱۶).

«و اذا اخذنا ميثاق بنی اسرائيل لاتعبدون الا الله» (سوره بقره: ۲، آیه ۸۳).

«ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنیه ما تعبدون من بعدی قالوا نعبد الهك و اله ابائك ابراهيم و اسحاق الهاً واحداً» (سوره بقره: ۲، آیه ۱۳۳).

«و قال المسيح يا بنی اسرائيل اعبدوا ربی و ربكم» (سوره مائده: ۵، آیه ۷۲).

۲۶۵(۲۶۵). علامه طباطبایی در «بیان» سوره اعراف می فرماید: «این سوره بیان می کند که عهد خداوند که از انسان گرفته شده است عبارتست از پرستش خدای متعال و پرهیز از هرگونه شرک و سپس سرانجام کسانی را بیان می کند که به این عهد پایبند نماندند». «المیزان» ج ۸، ص ۳ و در «بیان» سوره هود نیز فرموده: «غرض از این سوره دعوت به توحید در عبادت است و نهی کردن از پرستش غیر خدای متعال و منحصر کردن عبادت به خدای متعال». «المیزان» ج ۱۰، ص ۱۴۴.

۲۶۶. «دلائل التوحید»، ص ۴۹.

۲۶۷. «لآله الا الله عقیده و شریعة و منهاج حیاة»، ص ۱۷.

۲۶۸. سوره ص: ۳۸، آیه ۴۵.

۲۶۹. جمله «اعبد اهل زمانه» در مورد همه ائمه (علیهم السلام) بکار رفته است. ر.ک: «بحار الانوار» ج ۴۱، ص ۱۱ و ۱۴۸؛ ج ۴۶، ص ۴۰.

۲۷۰. مثلاً: العبادة اشغلت زرارة عن الكلام، «سفينة البحار» ج ۳، ص ۲۹۲؛ و کان محمد بن مسلم مشهوراً فی العبادة و کان من العباد فی زمانه، «بحار الانوار» ج ۷، ص ۳۹۰.

۲۷۱. مثلاً این گونه دعا فراوان نقل شده است که: «اللهم لك صلیت و لك ركعت و سجدت لك وحدك لا شریك لك، لأنّ الصلاة و الركوع و السجود لا يكون الا لك، لأنك انت الله لا اله الا انت...»، «اقبال الاعمال»، ص ۳۳۴.

۲۷۲. «الاشارات و التنبيهات» با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، ص ۳۷۱، فصل چهارم از نمط ۹.

۲۷۳. «صاح اللغه» ج ۶، ص ۲۲۲۳: «اله الالهة: عبد عبادة».

(۲۷۴) ۲۷۴. «القاموس المحيط» ج ۲، ص ۱۶۳۱؛ «اله الوهية: عبد عبادة و اله كفعال بمعنى مألوه، و كلّ ما اتخذ معبوداً اله عند متّخذة». تفاوت کلام جوهری و فیروزآبادی در این است که جوهری مصدر آن را «الاهة» گرفته است ولی فیروزآبادی «الوهية». و گرچه فیروزآبادی در معنی کلمات عرب دقیق تر از جوهری است ولی در مباحث ادبی و خصوصاً مباحث صرفی جوهری از دقت بیشتری برخوردار است و راغب و طریحی و ابن فارس نیز الاله ذکر کرده اند نه الوهية. بنابراین مصدر این کلمه باید «الاهة» باشد و این نکته در آینده مورد استفاده قرار می گیرد.

۲۷۵. «معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم»، ص ۱۷: «اله جعلوه اسماً لكلّ معبود لهم، و سمّوا الشمس الالهة لاتخاذهم إياها معبوداً... فالاله على هذا: المعبود».

(۲۷۶) ۲۷۶. «مجمل اللغة» ص ۵۷: «اله الالهة كعبد عبادة، والمتأله: المتعبّد، و بذلك سمّی الاله، لأنّه معبود، و كان ابن عباس يقرأ: و يذكر و الاهتك. سورة اعراف آیه ۱۲۷ أی عبادتك». «المصباح المنیر» ص ۳۷: «أله يألّه: بمعنى عبد عبادة، و تألّه تعبّد و الاله المعبود»؛ «مجمع البحرين»، ج ۶، ص ۳۳۹: «الاهة: المعبود، و اله بالفتح الالهة: عبد عبادة».

۲۷۷. «أساس البلاغه» ص ۴۹۱.

۲۷۸. سورة ص: ۳۸، آیه ۵.

آن است. پس «توحید در الوهیت» به معنی «یگانه قرار دادن معبود» است. کتابهای شیعه از این جمله به «توحیدعبادی» یاد کرده اند. ولی از زمان ابن تیمیه اصطلاح «توحید الالوهية» در مقابل «توحید الربوبية» شایع گردید، و مقصود ابن تیمیه از توحید الالوهية توحید در عبادت است یعنی باید عبادت منحصرأ برای خدای متعال بدون هیچ شریکی باشد.

«توحید الالوهیة یا توحید الالهیة»

معمولا تمامی کتابهای وهابیان توحید عبادی را با «توحید الالوهیة» بیان می کنند و این از چند جهت قابل خدشه است:

الف: مصدر کلمه «اله» اله می باشد همانگونه که قبلا از جوهری و راغب و طریحی نقل شد و در نسبت به آن باید گفته شود «توحید الالهیة» نه «توحید الالوهیة». آقای عبدالرحمن حسن حنکه میدانی نیز گفته است: «مصدر صناعی از کلمه «اله» به معنی معبود، الهیة می شود نه الوهیة».

۲۷۹(۲۷۹). «توحید الربوبیة و توحید الالهیة و مذاهب الناس بالنسبة اليهما» ص ۱۰.

۲۸۰(۲۸۰). همان مدرک، ص ۴۹.

۲۸۱(۲۸۱). «بحوث فی الملل والنحل»، ج ۴، ص ۶۷؛ «السلفية بین اهل السنة و...» ص ۵۶۱.

۲۸۲. سوره فاتحه: ۱، آیه ۵.

۲۸۳. «الکشاف» ج ۱، ص ۱۴.

می دهیم، است.

عبادت از نظر لغت و اصطلاح

پس از آن که معلوم شد مقصود از توحید الوهیة، توحید در عبادت است لازم است واژه عبادت را از نظر لغت و اصطلاح بیان کنیم و این بحث برای مباحث و مسائل آینده مفید بوده و روشن می کند که چه چیزی مصداق عبادت است.

۲۸۴. «مختار الصحاح»، ص ۴۰۸؛ «اصل العبودیة الخضوع والذل».

٢٨٥(٢٨٤) . «معجم مفردات الفاظ القرآن الكريم» ص ٣٣٠؛ «العبودية اظهار التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل، و لا يستحقها الا من له غاية الافضال و هو الله تعالى».

٢٨٦ . «مجمع البحرين» ج ٣، ص ٩٢: «العبادة هي غاية الخضوع والتذلل، و لذلك لا تحسن الا لله تعالى الذي هو مولى اعظم النعم، فهو حقيق بغاية الشكر».

٢٨٧ . «القاموس المحيط»، ج ١، ص ٤٣١.

٢٨٨(٢٨٨) . «تاج العروس»، ج ٨، ص ٣٣١: «اصل العبودية: الذل والخضوع و ... و قوله تعالى: «ياك نعبد» اى نطيع الطاعة التى يخضع معها، و قال ابن الاثير: و معنى العبادة فى اللغة: الطاعة مع الخضوع»، ابن منظور نيز همين معنى را ذكر کرده است «لسان العرب» ج ٣، ص ٢٧٢.

٢٨٩ . «الفروق اللغوية»، ص ١٨٢: «الفرق بين العبادة والطاعة أن العبادة غاية الخضوع ولا تستحق الا بغاية الانعام، و لهذا لا يجوز أن يعبد غير الله تعالى، ولا تكون العبادة الا مع المعرفة بالمعبود، والطاعة الفعل الواقع على حسب ما اراده المريد متى كان المريد أعلى رتبة ممن يفعل ذلك، و تكون للخالق والمخلوق، والعبادة لا تكون الا للخالق».

٢٩٠(٢٩٠) . «لغت نامه» دهخدا، ج ١٠، ١٥٦٨؛ «فرهنگ فارسى دكتر معين» ج ٢، ص ٢٢٧٢.

٢٩١(٢٩١) . «تفسير القرآن الكريم» سيدمصطفى خمينى، ج ١، ص ٣٨٨.

٢٩٢ . «مجمع البحرين»، ج ٣، ص ٩٥: «العبادة بحسب الاصطلاح هي المواظبة على فعل المأمور به».

٢٩٣(٢٩٣) . «تفسير شيخ ابوالفتوح رازى»، ج ١، ص ٤٩.

٢٩٤(٢٩٤) . «نقض فتاوى الوهابية»، ص ٤٤.

٢٩٥ . «تفسير القرآن الكريم» صدرالدين شيرازى، ج ١، ص ٨٧.

٢٩٦(٢٩٦) . «التبيان»، ج ١، ص ٣٣٢.

۲۹۷. «ریاض السالکین»، ج ۳، ص ۲۰۶.

(۲۹۸/۲۹۸). «الآء الرحمن»، ج ۱، ص ۵۸: «معامله الانسان لمن يتخذها الهأ معامله الاله المستحق لذلك بمقامه فى الالهية، و لم اجدها فى القرآن الكريم مستعملة فى غير ذلك الا فى ثلاثة موارد: يا ابت لاتعبد الشيطان (سوره يس، آيه ۶۰)، و قومهما لنا عابدون (سوره مؤمنون، آيه ۴۹)» علامه طباطبایى نیز تقریباً نزدیک به کلام مرحوم بلاغی فرموده: «عبادت آن است که انسان خود را در مقام مملوک بودن برای پروردگار خود قرار دهد و لذا عبادت با استکبار منافات دارد»، «المیزان»، ج ۱، ص ۲۲. و در جای دیگر فرموده: «هر اطاعتی که به صورت استقلالی انجام شود عبادت است و لازمه این کلام آن است که خداوند بدون هیچ قید و شرطی و به صورت استقلالی اطاعت گردد. و هرکس که رب باشد و بدون قید و شرط اطاعت گردد. او اله خواهد بود زیرا اله یعنی آن که مستحق پرستش است»، «المیزان» ج ۹، ص ۲۵۵. و در جای دیگر فرموده: «حقیقت عبادت آن است که عبد خود را در مقام ذلت و بندگی قرار دهد و توجهش به سوی خدای باشد، و این است مقصود کسانی که عبادت را به معرفت تفسیر کرده اند». «المیزان»، ج ۱۸، ص ۴۲۰.

آیه الله خویی نیز در «البيان فى تفسیر القرآن» ص ۵۰۱ همین تعریف را پذیرفته است، امام خمینی نیز در «کشف الاسرار» ص ۲۳ می فرماید: «عبادت عبارت از آن است که کسی را به عنوان این که او خدا است ستایش کنند چه به عنوان خدایی بزرگ یا خدایی کوچک باشد».

(۲۹۹/۲۹۹). ر.ک: «مجموعه آثار عصار» صص ۳۷۹۳۸۲.

(۳۰۰/۳۰۰). «تفسیر القرآن الکریم» سیدمصطفی خمینی، ج ۱، ص ۳۹۰: «لايعتبر فى تحقق ماهية العبادة الا الخضوع بعنوان اظهار المبدئية او المدخلية فى الامور الخارجة عن اختيار البشر عادة و متعارفاً كالاستشفاع و نحوه».

(۳۰۱/۳۰۱). «خدا و انسان در قرآن»، ص ۱۸۹.

(۳۰۲/۳۰۲). «المحصل فى علم الاصول»، ج ۲، ص ۲۹۴ و ۴۲۵.

۳۰۳. «الالهيات» ج ۲، ص ۸۶؛ «التوحيد والشرك فى القرآن الکریم» ص ۷۲؛ «مفاهيم القرآن فى معالم التوحيد»، ج ۱، ص ۴۰۵؛ «منشور جاوید» ج ۲، ص ۳۸۷؛ «فى ظلال التوحيد» ص ۲۶.

(۳۰۴/۳۰۴). «شرح عقائد الامامية»، ج ۱، ص ۱۶۲.

۳۰۵(۳۰۵) . «وجوه القرآن»، ص ۲۰۱.

۳۰۶(۳۰۶) . ر.ک: «تفسیر موضوعی قرآن مجید»، ج ۶، ص ۲۱۳.

۳۰۷ . «علل الشرایع» ج ۱، ص ۹: «خرج الحسين بن علی(عليهم السلام) علی اصحابه فقال: ايها الناس انّ الله جلّ ذكره ما خلق العباد الاّ ليعرفوه فاذا عرفوه عبده فاذا عبده استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه».

۳۰۸ . سوره الذاریات: ۵۱، آیه ۵۶.

۳۰۹ . «تفسیر نورالثقلین» ج ۵، ص ۱۳۲؛ «جواهر الکلام» ج ۲۹، ص ۳۰؛ «شرح الاسماء الحسنی» ج ۲، ص ۲۳؛ «الرواشح السماویة»، ص ۲۱.

۳۱۰ . «تفسیر موضوعی قرآن مجید»، ج ۶، ص ۳۳۲.

۳۱۱ . «توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام»، ص ۲۶.

۳۱۲ . «معارف قرآن»، خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، ج ۱، ص ۶۰.

۳۱۳ . همان مدرک، ص ۶۱.

۳۱۴ . «نهج البلاغه»، خطبه قاصعه، ش ۲۳۴، ص ۷۷۰.

۳۱۵ . «توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام»، ص ۲۶.

۳۱۶ . «العقائد الاسلامیه»، ج ۱، ص ۱۵۰.

۳۱۷ . مثل آیه ۳۱ سوره یونس: «قل من یرزقکم من السماء و الارض امن یملک السمع والابصار و من یرزق الحیّ من المیت و یرزق المیت من الحیّ و من یدبر الامر فسیقولون الله فقل افلا تتقون». و شبیه این آیه شریفه است آیات ۸۴۸۹ سوره مؤمنون.

(٣١٨) ٣١٨ . سورة زمر: ٣٩، آيه ٣.

٣١٩ . «نهاية الاصول» ج ١، ص ٣١٣، و در «لمحات الاصول»، ص ٢٩٨ فرموده است: «ان الاعراب في زمان الجاهلية انما يعبدون غير الله تعالى من صنوف الاصنام، ولا يعتقدون الوهيتها، و كان شركهم في العبادة لاغيرها، وكلمة التوحيد انما هي لنفي المعبود الآخر سوى الله، فمعنى كلمة التوحيد: انه لاله معبود الا الله، فالا قرار بها مقابل للاعتقاد الراجح و موجب لتوحيد الله تعالى الذي هو محل النزاع بينهم».

(٣٢٠) ٣٢٠ . «مناهج الاصول الى علم الاصول»، ج ٢، ص ٢٢٦، عبارت ايشان چنين است: «... ولولا دلالة على اثبات الالوهية لله تعالى لما كان مفيداً للاعتراف بوجود الباري. و يمكن ان يقال: ان عبدة الاوثان في زمانه كانوا معتقدين بالله تعالى لكن جعلوا الاوثان وسائط له، و كانوا يعبدونها لتقربهم الى الله تعالى، فقبول كلمة التوحيد انما هو لاجل نفي الالهة اى المعبودين، لاثبات وجود الباري فانه كان مفروغاً منه».

(٣٢١) ٣٢١ . ر.ك: «دلائل التوحيد»، ص ٧٠؛ «مجموعة التوحيد»، ص ٧.

(٣٢٢) ٣٢٢ . سورة شعرا: ٢٦، آيه ٩٧.

٣٢٣ . «الميزان في تفسير القرآن»، ج ١٥، ص ٦١.

(٣٢٤) ٣٢٤ . «الميزان في تفسير القرآن» ج ١٠، ص ٥١، عبارت علامه طباطبائي چنين است: «... والآية ترد عليهم حجّتهم ببيان انتهاء التدبيرات المختلفة اليه تعالى، و ان ذلك يدل على ان الله سبحانه رب كل شيء وحده، فهي مخاطبتهم بانكم تعترفون بان ما يخصكم من التدبير كرزقكم و ما يعمكم و غيركم منه ينتهي الى الله سبحانه، فهو المدبر لأمركم و أمر غيركم فهو الرب لارب سواه».

٣٢٥ . سورة يوسف: ١٢، آيه ٣٩.

٣٢٦ . سورة زمر: ٣٩، آيه ٣.

(٣٢٧) ٣٢٧ . «معارف قرآن...» ص ٥٢٥٣.

٣٢٨ . «كفاية الاصول»، ص ٢١٠.

۳۲۹. «نهایه الاصول» ج ۱، ص ۳۱۳؛ «لمحات الاصول» ص ۲۹۸؛ «مناهج الوصول الى علم الاصول» ج ۲، ص ۲۲۶.

(۳۳۰) ۳۳۰. «انوار الاصول»، ج ۲، ص ۷۴، کلام ایشان چنین است: «ان کلمه التوحيد ليست ناظره الى توحيد الذات و اثبات اصل وجود واجب الوجود، بل انها سيقى للتوحيد الافعالى و لنفى مايعتقده عبدة الاوثان، و يشهد لذلك ان المنكرين الموجودين فى صدرالاسلام لم يكونوا مشركين فى ذات الواجب تعالى بل كانوا معتقدين بوحدة ذاته و فاطئين فى توحيد عبادته، فكانوا يعبدون الاصنام ليقربوهم الى الله زلفى بزعمهم، فکلمه الاخلاص حينئذ وردت لردهم و لنفى استحقاق العبودية عن غيره تعالى فيكون معناها: لامستحق للعبودية الا لله». در این کلام آیه الله مکارم توحيد افعالی را به معنى توحيد عبادى گرفته است زیرا جمله «ولنفى ما...» ظاهرش آن است که توضیح ما قبل است و دنباله عبارت نیز شاهد آن است و این باید سهوالقلم باشد.

(۳۳۱) ۳۳۱. «تهذيب الاصول» سيدعبدالاعلى سبزواری، ج ۱، ص ۱۱۹.

۳۳۲. «حاشية الكفاية» علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۱۵۹.

۳۳۳. آیه الله جوادی آملی در «تفسير موضوعی» ج ۶، ص ۴۰۷ می فرماید: «لا اله الا الله سخن همه انبياست که به دو اصل سلبی و اثباتی در عرض هم تحلیل نمی شود که یکی اثبات باشد و دیگری سلب، بلکه در حقیقت یکی اصل است و دیگری فرع. چون الا در لا اله الا الله به معنى غير است يعنى غير از الهی که فطرت و عقل آن را می پذیرد اله دیگری نیست لا اله غير از الهی که ثبوتش مفروغ عنه است».

محقق دوانی نیز در «الرسائل المختارة» ص ۵۷ فرموده: «این کلمه طیبه برای نفی خدایانی است که مشرکان اعتقاد به آنها داشته اند و در واقع نفی شرک در عبادت از گوینده خود می کند»

۳۳۴. محقق دوانی نیز در «تفسير سورة الاخلاص» چاپ شده ضمن «الرسائل المختارة» ص ۵۷ همین معنا را پذیرفته است.

۳۳۵. «بحار الانوار» ج ۷۴، ص ۳.

(۳۳۶) ۳۳۶. برخی از آیات شریفه که نکته فوق از آنها استفاده می شود عبارتند از: «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شی فاعبدوه و هو على کل شی وکیل» (سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۲).

«قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس» (سوره ناس: ۱۱۴، آیه ۱۳). که به ترتیب منطقی ابتدا ربوبیت الهی بر مردم را بیان کرده و لازمه این ربوبیت آن است که او مالک مردم است و لازم آن این است که او اله و معبود مردم باشد. «و مالی لا اعبد الذی فطرنی و الیه ترجعون» (سوره یس: ۳۶، آیه ۲۲). «قل أرأیتم شرکاء کم الذین تدعون من دون الله ارونی ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرک فی السموات ...» (سوره فاطر: ۳۵، آیه ۴۰).

(۳۳۷/۳۳۷). استاد مصباح فرموده است: «یکی دیگر از مراتب توحید، توحید در الوهیت و معبودیت است، یعنی کسی جز الله سزاوار پرستش نیست (همان مفهوم که مفاد لاله الا الله است)، معبودی جز الله نیست. این هم نتیجه طبیعی همان اعتقادات قبلی است. وقتی هستی ما از الله است، اختیار وجود ما هم به دست اوست، تأثیر استقلالی در جهان از اوست، حق فرمان دادن و قانون وضع کردن هم منحصر به اوست دیگر جای پرستش برای کس دیگری باقی نمی ماند. باید فقط او را پرستید چون پرستیدن در واقع اظهار بندگی کردن و خود را در اختیار کسی قرار دادن بی چون و چرا است، و اظهار این که من مال تو هستم یعنی بندگی همین معنا را افاده می کند، چنین امری نسبت به کسی سزاوار است که او واقعاً مالک باشد. به عبارت دیگر الوهیت نتیجه اعتقاد به ربوبیت است، انسان کسی را پرستش می کند که معتقد باشد آن کس یک نوع آقایی بر او دارد، وقتی ربوبیت تکوینی و تشریعی الله ثابت شد نتیجه طبیعی آن این است که کسی جز او هم پرستش نشود. یکی دیگر از مظاهر توحید، این است که عملاً انسان پرستش کسی جز الله نکند»، «معارف قرآن، خداشناسی، کیهان شناسی» ج ۱، ص ۵۰.

مضمون کلام فوق از «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج ۹، ص ۲۵۵، ذیل آیه ۳۱ سوره توبه: ۹، نیز به دست می آید.

(۳۳۸/۳۳۸). «اخلاق ناصری»، ص ۱۳۷.

(۳۳۹/۳۳۹). «اخلاق ناصری»، ص ۱۴۰.

۳۴۰. (یا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا).

۳۴۱. سوره نوح: ۷۱، آیه ۱۷.

۳۴۲. سوره هود: ۱۱، آیه ۶۱.

۳۴۳ . همان آیه.

۳۴۴(۳۴۴) . سوره شعرا: ۲۶، آیه ۱۴۹.

۳۴۵ . «تفسیر موضوعی قرآن مجید»، ج ۶، ص ۴۳۰.

۳۴۶(۳۴۶) . همان مدرک، ص ۴۰۸.

۳۴۷(۳۴۷) . «تفسیر القرآن الکریم»، ج ۱، ص ۹۳.

۳۴۸ . «معجم مقایس اللغة» ج ۲، ۲۶۵. ابن اثیر در «النهاية» ج ۲، ص ۴۶۶ می گوید: «اشرك بالله اذا جعل له شريكاً، والشرك: الكفر». وی در این عبارت شرک را به معنی کفر دانسته ولی باب افعال آن یعنی «اشرك» را به معنی شریک قرار دادن دانسته است. ولی این تفاوت بین ثلاثی مجرد و مزید صحیح نیست زیرا در کتابهای متعدد لغت آمده است: «شرکت الرجل فی الامر: اشركه» که ثلاثی مجرد و مزید را به یک معنی قرار داده اند. رجوع شود به «معجم مقایس اللغة»، ج ۲، ص ۲۶۵؛ «مجل اللغة» ص ۴۰۴؛ «اساس البلاغه»، ص ۲۳۴.

۳۴۹(۳۴۹) . سوره لقمان: ۳۱، آیه ۱۳.

۳۵۰ . «مجمع البیان»، ج ۸، ص ۳۱۶.

۳۵۱(۳۵۱) . مثل: (وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ) سوره یونس: ۱۰، آیه ۱۰۶.

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً...) سوره آل عمران: ۳، آیه ۶۴.

(وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) سوره كهف: ۱۸، آیه ۱۱۰.

(وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) سوره یونس: ۱۰، آیه ۱۸.

و نیز آیه ۳۱، سوره توبه: ۹، که در مورد شرک یهود و نصاری است.

۳۵۲(۳۵۲). «المیزان»، ج ۱۳، ص ۴۳۸.

۳۵۳(۳۵۳). «التبیان»، ج ۷، ص ۱۰۰.

۳۵۴. «مجمع البیان»، ج ۵، ص ۹۸.

۳۵۵. «المیزان»، ج ۱۶، ص ۲۲۶.

۳۵۶. ر.ک: سوره نساء: ۴، آیه ۴۸ و نیز آیه ۱۱۶ همان سوره.

۳۵۷. «المیزان»، ج ۴، ص ۳۷۱.

۳۵۸. سوره ابراهیم: ۱۴، آیه ۲۲.

۳۵۹(۳۵۹). «المیزان»، ج ۱۲، ص ۴۸.

۳۶۰. سوره مائده: ۵، آیه ۷۲.

۳۶۱. «اصول کافی»، ج ۲، ص ۲۱۷؛ «وسائل الشیعه» ج ۱۵، ص ۳۱۸.

می فرماید: هرکس شرک به خداوند داشته باشد خداوند بهشت را بر او حرام نموده است. شبیه این تعبیر در روایات بسیاری آمده است.

۳۶۲(۳۶۲). ر.ک: «اصول کافی» ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۴؛ «کنز الفوائد» ص ۱۸۴؛ «مجمع البیان»، ج ۲، ص ۳۹؛ «وسائل الشیعه» ج ۱۵، ص ۳۲۲؛ «اربعین شیخ بهایی» ص ۲۸۱، ح ۳۰؛ «مرآة العقول» ج ۱۰، ص ۴۶.

۳۶۳. ر.ک، سوره النجم: ۵۳، آیه ۱۹؛ سوره نوح: ۷۱، آیه ۲۳.

٣٦٤ . «اديان العرب»، ص ٢٩٠.

٣٦٥ . سورة زمر: ٣٩، آيه ٣.

(٣٦٦) ٣٦٦ . «المفصل فى تاريخ العرب»، ص ٤٤.

٣٦٧ . سورة لقمان: ٣١، آيه ٢٥؛ سورة زمر: ٣٩، آيه ٣٨.

(٣٦٨) ٣٦٨ . سورة يونس: ١٠، آيه ٣١. و شبيه اين آيه است آيات ٨٤ تا ٩٠ از سورة مؤمنون: (قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَا تَسْحَرُونَ)

(٣٦٩) ٣٦٩ . «توحيد الربوبية و توحيد الالهية و مذاهب الناس بالنسبة اليهما»، ص ١٠٨.

٣٧٠ . سورة توبه: ٩، آيه ٢٦.

٣٧١ . سورة يوسف: ١٢، آيه ٣٩.

(٣٧٢) ٣٧٢ . «معارف قرآن»، ص ٥٢ و ٥٣.

٣٧٣ . ر.ك: سورة انعام: ٤، آيه ١٤٨ و سورة النجم: ٥٣، آيه ٢٣.

٣٧٤ . ر.ك: سورة فرقان: ٢٥، آيه ٢١ و سورة نساء: ٤، آيه ١٥٣.

(٣٧٨) ٣٧٥ . ر.ك: سورة يونس: ١٠، آيه ١٨.

٣٧٦ . ر.ك: سورة رخرف: ٤٣، آيه ٢٢ و سورة مائده: ٥، آيه ١٠٤ و سورة بقره: ٢، آيه ١٦٩.

٣٧٧ . ر.ك: سورة طه: ٢٠، آيه ٩٦.

۳۷۸ . ر.ک: سوره نمل: ۲۷، آیه ۲۴.

انواع شرک

شرک انواع و اقسامی دارد، برخی از اقسام آن شرک جلی است و برخی خفی.

۱ روشن ترین مرتبه شرک آن است که عقیده به خدایی دیگر همراه با خدای متعال داشته باشد، این گونه شرک بسیار کم است و کمتر نیز در آیات و روایات ذکر شده از آن به میان آمده است. اما بدترین نوع شرک می باشد.

۲ عبادت کردن غیر خدای متعال را، مثل عبادت درخت، سنگ، حیوان، ارواح، جن، حضرت عیسی، ستارگان. که این گونه شرک بسیار زیاد است، مشرکانی که این گونه عبادت دارند در واقع آنها را پرستش می کنند تا به خداوند نزدیک شوند.

۳۷۹(۳۷۹) . سوره زمر: ۳۹، آیه ۴.

۳۸۰ . (إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ) سوره نحل: ۱۶، آیه ۲-۱.

۳۸۱(۳۸۱) . علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه (إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلُ)(سوره ابراهیم: ۱۴، آیه ۲۲) فرموده: «مقصود شرک در طاعت است نه در عبادت»، «المیزان»، ج ۱۲، ص ۴۸.

۳۸۲ . سوره کهف: ۱۸، آیه ۱۱۰.

۳۸۳ . «الکشاف»، ج ۲، ص ۷۵۱.

۳۸۴ . همان مدرک.

۳۸۵(۳۸۵) . «مجمع البیان»، ج ۶، ص ۴۹۹.

۳۸۶. در قرآن کریم گاهی کفر و شرک مترادف به کار رفته اند مثلاً در سوره کهف داستان دو مردی که یکی از آنان منکر معاد بود درباره او گاهی کفر استعمال شده و گاهی شرک (وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِّدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا * قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا * لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَخَذًا) (سوره کهف: ۱۸، آیه ۳۶۴۲).

۳۸۷. سوره نور: ، آیه ۵۵.

۳۸۸(۳۸۸). «کاشف الاسرار» ج ۲، ص ۴۶۳، و در ج ۱، ص ۶۳ نیز این معنای پنجم را ذکر کرده است.

۳۸۹. «شرح اللمعة» ج ۱، ص ۲۶۵، حاشیه کتاب.

۳۹۰. «اصول کافی»، ج ۲، ص ۲۳، حدیث اول از باب الشرک؛ «الانوار النعمانیة»، ج ۳، ص ۷۵.

۳۹۱(۳۹۱). مرحوم طالقانی در «کاشف الاسرار» ج ۲، ص ۴۱۱ در توضیح این حدیث فرموده است: «کفر به معنی ستر و پوشانیدن و پنهان نمودن، و شرک به معنی شریک قرار دادن است و ظاهر است که شریک بودن تو با زید باید در چیزی باشد که تو و زید در آن چیز مثل هم باشید. چون شرکت در مال مثلاً و تا مشترک فیه نباشد شرکت صورت نگیرد و تا تساوی در وی و صدق وی به هر دو نباشد مشترک فیه هر دو نباشد. تا انسان بر زید و عمر صادق نیاید مشترک فیه نشد، و تا ایشان تساوی در صدق نداشتند شریکین و مثلین نشدند و هکذا شرکت انسان و فرس در حیوانیت و شرکت فرس و شجر در نباتیت و هکذا. پس شرکت و همسری و مثالیت متلازم و متقارب المفهومند و لکن ما به الاشتراک دو قسم است: یکی واقعی کما مرّ و یکی ادعایی مثل آن که کسی گوید به ستاره زهره که آفتاب این است لا غیر، یا این هم آفتاب است. در صورت اول هم گویی که از برای خود شریک قرار داده به لحاظی و کافر به وی شده به لحاظی. باز گوئیم شریک قرار دادن دو قسم است: یکی به زبان قال چون ثنویه و مجوس و نصاری که «قالوا ان الله ثالث ثلاثة» و این کم است در میان مذاهب کمال لایخفی. دوم به زبان حال چون آفتاب پرست مثلاً که گوید خدا این است و این خدا است و نگوید خدا دو است و لکن تو گویی که این شخص از برای خدا در خدایی شریک قرار داده، مثل این که کسی غیر سلطان را بگوید سلطان این است. ظاهر است که از برای سلطان شریک و مثل و همسر قرار داده و کذا اگر بگوید سلطان منم یا العیاذ بالله خدا منم کما قال فرعون: «اناربکم الاعلی» و کذا اگر گوئیم این و آن در فلان مال شریکند به محض این که دیدیم هر دو را در آن تصرف دارند اگرچه نگویند ما شریکیم. و گوئیم آب و خاک هر دو شریکند در جسم اگرچه ایشان زبان گویا ندارند. پس ثابت شد که هر جهل مرکب شرک است چه، علم خدا خلاف آن است، پس آنچه را که حق گوید حق است جهل مرکب آن را نعوذ بالله باطل داند و ضدّ آن را حق داند، و آنچه را که او حق داند حق گوید باطل است. پس این ادعاء مثلثیت و همسری با خدا

کرده در این مطلب خاص، بلکه در همه چیز بالملازمة الخفية الغير المضرة، چه ردّ حق در یک چیز ردّ اوست در همه چیز».

این کلام گرچه طولانی بود ولی چون تحلیل بسیار جالبی در معنی شرک بیان کرده بود نقل شد.

۳۹۲. سوره شعراء: ۲۶، آیه ۹۷.

۳۹۳(۳۹۳). «اجابة المضطرين»، ج ۱، ص ۳۲، ۳۳.

۳۹۴(۳۹۴). «البيان»، ص ۵۰۹.

۳۹۵. «مجمع البيان»، ج ۹، ص ۲۶۵؛ «بحارالانوار»، ج ۱۴، ص ۴۸۷.

۳۹۶(۳۹۶). سوره بقره: ۲، آیه ۳۴.

۳۹۷(۳۹۷). سوره يوسف: ۱۲، آیه ۴.

۳۹۸(۳۹۸). سوره اسراء: ۱۷، آیه ۲۴.

۳۹۹(۳۹۹). سوره بقره: ۲، آیه ۱۲۵.

۴۰۰. «بحارالانوار» ج ۴۷، ص ۹۰.

۴۰۱. «البيان»، ص ۵۰۹.

۴۰۲. «تفسير موضوعی قرآن مجید»، ج ۶، ص ۲۵۴.

۴۰۳. «نهج البلاغه»، خطبه ۹۱، ص ۱۳۰.

۴۰۴. سوره تحریم: ۶۶، آیه ۶.

۴۰۵. سوره ص: ۳۸، آیه ۷۵.

۴۰۶(۴۰۶). «مفاهیم القرآن الکریم فی معالم التوحید»، ج ۱، ص ۴۰۲.

۴۰۷(۴۰۷). «الاحتجاج»، ج ۱، ص ۳۱.

۴۰۸(۴۰۸). «مفاهیم القرآن الکریم»، ج ۱، ص ۴۰۰.

۴۰۹. «صحیح البخاری» تک جلدی، کتاب الحج، ص ۲۸۸، ح ۱۶۱۰.

۴۱۰(۴۱۰). «مقدمه ای بر جهان بینی اسلام»، جهان بینی توحیدی، ص ۱۱۶۱۱۷.

۴۱۱(۴۱۱). سوره زمر: ۳۹، آیه ۶۵.

۴۱۲(۴۱۲). «اصول مذهب الشیعه الامامیه»، ج ۲، ص ۴۲۷.

۴۱۳(۴۱۳). تمام این تفسیر توسط ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم بن حمزه نقل شده است که در کتابهای رجال نامی از او به میان نیامده و مجهول است.

۴۱۴(۴۱۴). ر.ک: «صیانه القرآن من التحریف» ص ۲۲۹؛ «الذریعه الی تصانیف الشیعه»، ج ۴، ص ۳۰۳.

۴۱۵. «اصول کافی»، ج ۱، ص ۴۲۷، ح ۷۶.

۴۱۶. «مرآة العقول»، ج ۵، ص ۹۴.

۴۱۷(۴۱۷). «اصول کافی»، ج ۱، ص ۴۲۷، ح ۷۶.

۴۱۸(۴۱۸). «مجمع البیان»، ج ۸، ص ۷۹۰. شبیه این کلام در «مرآة العقول» ج ۵، ص ۹۴ نیز آمده است.

۴۱۹(۴۱۹). «مرآة العقول» ج ۵، ص ۹۵.

۴۲۰. «البرهان فی تفسیر القرآن»، ج ۴، ص ۸۳.

۴۲۱. «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۲۸.

۴۲۲. «البرهان فی تفسیر القرآن»، ج ۴، ص ۸۳.

(۴۲۳) ۴۲۳. «المیزان»، ج ۷: ص ۳۰۸.

(۴۲۴) ۴۲۴. «اصول مذاهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۲۹.

(۴۲۵) ۴۲۵. همان مدرک.

۴۲۶. متن حدیث طبق نقل «البرهان فی تفسیر القرآن» ج ۴، ص ۸۳ چنین است: «كنت عنده و حضره قوم من الکوفیین فسألوه عن قول الله عزوجل: «لئن اشرکت لیحبطن عملک» قال لیس حیث تذهبون، ان الله عزوجل حیث اوحى الى نبيّه(صلی الله علیه وآله) ان یقیم علیا للناس علماً اندس الیه معاذبن جبل فقال: اشرک فی ولايته ای الاول والثانی حتی یسکن الناس الی قولک و یصدقوک. فلما انزل الله عزوجل: «یا ایها الرسول یکذبنونی ولا یقبلون منی، فانزل الله عزوجل: «لئن اشرکت لیحبطن عملک».

۴۲۷. «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۲۹.

۴۲۸. «صفوة التفاسیر» ج ۱، ص ۳۵۵ که از علمای وهابی و بسیار متعصب و ضد شیعه است می گوید: «ای بلغ رساله ربک غیر مراقب احداً و لا خائف ان ینالک مکروه ... فما عذرک فی مراقبتهم؟!»، و «التفسیر المنیر» ج ۶، ص ۲۵۸ چند حدیث نقل کرده که پیامبر گفت خداوندا من توانایی انجام این دستور را ندارم و خداوند آن حضرت را تهدید به عذاب نمود. بنابراین معلوم می شود آقای قفاری آنچه در کتابهای خودشان وجود دارد را به شیعه نسبت می دهد.

۴۲۹. سوره قصص: ۲۸، آیه ۲۱.

(۴۳۰) ۴۳۰. «نهج البلاغه» خطبه ۴، ص ۵۱.

۴۳۱. سوره غافر: ۴۰، آیه ۱۲.

۴۳۲(۴۳۲) . «اصول مذهب الشیعه» ج ۲، ص ۴۳۰: «ولكن الشيعة تروى عن ائمتها فى تأويل الاية غير مافهمه المسلمون منها، تقول: عن ابى جعفر فى قوله عزوجل «ذلکم بانه اذا دعى الله وحده کفرتم» بأنّ لعلی ولایة «و ان یشرک به» من لیست له ولایة «تومنوا».

۴۳۳ . «رجال النجاشی»، ص ۴۱۸؛ «الفهرست» ص ۱۶۵؛ «رجال الطوسی» ص ۵۱۵؛ «المعجم الموحّد»، ج ۲، ص ۳۵۱.

۴۳۴(۴۳۴) . «مرأة العقول»، ج ۵، ص ۵۹.

۴۳۵(۴۳۵) . معمولاً تفاسیر شیعه ذیل این آیه گفته اند: عذاب آنان به جهت این است که آنان به توحید کفر ورزیدند و ایمان به شرک آوردند. «مجمع البیان»، ج ۸، ص ۵۱۷؛ «جوامع الجامع» ص ۴۱۶؛ «تفسیر ابوالفتوح رازی»، ج ۹، ص ۴۳۷؛ «المیزان» ج ۱۷، ص ۳۳۳.

۴۳۶ . «البرهان فى تفسیر القرآن»، ج ۴، ص ۹۳.

۴۳۷ . سوره نمل: ۲۷، آیه ۶۱.

۴۳۸(۴۳۸) . «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۳۱.

۴۳۹(۴۳۹) . «مجمع البیان»، ج ۷، ص ۳۵۸؛ «تفسیر صافی» ج ۲، ص ۲۴۳ فرموده: «ءاله مع الله بل اکثرهم لا یعلمون الحق فیشرکون، أغيره یقرن به و یجعل له شریکا و هوالمترفد بالخلق والتکوین، بل هم قوم یعدلون عن الحق و هوالتوحید».

۴۴۰ . «بحارالانوار» ج ۲۳، ص ۳۶۱.

۴۴۱ . سوره انبیاء: ۲۱، آیه ۲۵.

۴۴۲(۴۴۲) . «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۳۱.

۴۴۳ . «البرهان فی تفسیر القرآن»، ج ۳، ۵۶، جالب آن است که تفسیر البرهان اصلاً هیچ حدیثی ذیل آیه ۲۵ سوره انبیاء ذکر نکرده است.

۴۴۴ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۴۳۷، ح ۳.

۴۴۵ . «رجال النجاشی»، ص ۱۸۷؛ «الفهرست» ص ۷۹؛ «الخلاصه» ج ۲، ص ۲۲۷.

(۴۴۶) ۴۴۶ . «مرآة العقول»، ج ۵، ص ۱۶۴.

۴۴۷ . «مرآة العقول» ج ۵، ص ۱۶۴.

۴۴۸ . «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۳۲.

(۴۵۰) ۴۴۹ . سوره روم: ۳۰، آیه ۳۰.

۴۵۰ . «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۳۲، پاورقی؛ «تفسیر القمی»، ج ۲، ص ۱۵۴.

۴۵۱ . «تفسیر القمی»، ج ۲، ص ۱۵۵.

۴۵۲ . همان مدرک.

(۴۵۳) ۴۵۳ . «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۳۳.

۴۵۴ . «مرآة الانوار»، مقدمه کتاب، ص ۵۲.

۴۵۵ . «الذریعه الی تصانیف الشیعه»، ج ۲۰، ص ۲۶۵.

۴۵۶ . «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۳۳.

۴۵۷ . همان مدرک.

۴۵۸. «رجال الطوسی»، ص ۳۰۲؛ «اختیار معرفة الرجال» ص ۲۲۰، ۴۰۱، «خلاصة الرجال» ج ۲، ص ۲۵۰.

(۴۵۹/۴۵۹). برخلاف تهمتی که آقای قفاری به شیعه زده است «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۳۵.

۴۶۰. مقصود از این خلود در آتش چیزی نیست که ابتداء به ذهن می آید یعنی اهل سنت مخلص در آتش جهنم باشند همانند کفار. بلکه احتمال دارد مراد آن باشد که هرکس معتقد به امامت حضرت علی (علیه السلام) باشد او به «فردوس» که بالاترین درجه بهشت است وارد می شود و کسی که ولایت ندارد هرچند اهل عبادت و تقوی باشد ممکن است به بهشت رود ولی وارد فردوس نمی شود. و وقتی در بهشت می بیند که اگر معتقد به ولایت بود به درجه بالاتر وارد می شد اما اکنون از آن محروم است دچار رنج و غصه می شود و این برای او نوعی عذاب است. ضمناً کلمه «خلود» به معنی مکث طویل است نه به معنی ابدیت و همیشگی و جاودانه.

۴۶۱. «اصول کافی»، ج ۲، ص ۱۸.

۴۶۲. گرچه صاحب «وسائل الشیعه» در جلد اول ص ۱۱۸، از این روایات بطلان عبادت منکرین دلالت را فهمیده است و عنوان باب را نیز «بطلان عبادۀ...» قرار داده است ولی این روایات دلالت بر بطلان ندارند بلکه دلالت بر عدم قبولی دارند.

۴۶۳. ر.ک: «انوارالاصول»، ج ۱، ص ۱۲۷؛ «المحصول فی علم الاصول»، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴۶۴. همانگونه که ملا صالح مازندرانی فرموده است. ر.ک: «شرح اصول کافی»، ج ۸، ص ۶۱.

(۴۶۵/۴۶۵). «اصول کافی»، ج ۲، ص ۱۸، ح ۴: عن الصادق (علیه السلام) قال: أثنای الاسلام ثلاثة: الصلاة والزكاة والولاية، لا تصح واحدة واحدة منهن الا بصاحبيتها.

(۴۶۶/۴۶۶). «وسائل الشیعه»، ج ۱۵، ص ۲۳۶؛ ح ۴ از باب ۱۸ از ابواب جهاد النفس: «من كان منكم مطيعاً لله تنفعه ولايتنا، و من كان منكم عاصياً لله لم تنفعه ولايتنا، و يحكم لا تغتروا، و يحكم لا تغتروا».

(۴۶۷/۴۶۷). ر.ک: «المكاسب المحرمه» امام خمینی، ج ۱، ص ۱۳۳.

(۴۶۸/۴۶۹). سوره نساء: ۴، آیه ۱۱۶، ۴۸.

۴۶۹. «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۳۷.

آیا چه ارتباطی بین دو ادعای ایشان و این آیه شریفه وجود دارد؟! ادعا آن است که پذیرش اعمال مشروط به توحید است و شرک سبب بطلان اعمال است و آیه ای که ذکر شده است هیچ ربطی به این ادعا ندارد. آیه می فرماید خداوند گناه شرک را نمی آمرزد ولی آیا کسی که مشرک است سایر اعمال او باطل است یا خیر این آیه از این جهت ساکت است.

سپس آقای قفاری چند روایت نقل کرده است که دلالت دارند بر آنکه قبولی سایر اعمال مشروط به ولایت است و توضیح مقصود از این روایات بیان شد.

۴۷۰. همان مدرک، ص ۴۳۸.

۴۷۱. «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه»، ج ۳، ص ۴۹.

(۴۷۲) ۴۷۲. «اصول مذهب الشیعه»، ج ۲، ص ۴۴۰.

۴۷۳. سوره مائده: ۵، آیه ۵۵.

۴۷۴. سوره نساء: ۴، آیه ۶۴.

(۴۷۵) ۴۷۵. سوره یوسف: ۱۲، آیه ۹۷.

۴۷۶. «المحجّة البیضاء»، ج ۷، ص ۳۹۸.

۴۷۷. «المیزان»، ج ۱۱، ص ۱۹۹.

(۴۷۸) ۴۷۸. «عقائد الامامیه» ص ۹۸.

۴۷۹. «المطالب العالیه»، ج ۷، ص ۱۳۱ و ص ۲۲۸.

(۴۸۰) ۴۸۰. «نزهة الارواح و روضة الافراح» معروف به تاریخ الحکماء شهرزوری، ص ۱۹۰.

۴۸۱(۴۸۱) . «النظامیة فی مذهب الامامیة»، ص ۱۶۶.

۴۸۲(۴۸۲) . «گوهر مراد»، ص ۳۳۴.

۴۸۳(۴۸۳) . به عنوان نمونه رجوع شود به: «رسائل ابن سینا»، ج ۱، ص ۳۳۸، رساله سبب اجابة الدعاء و كيفية الزيارة؛ «الاشارات والتنبیها» با شرح خواجه نصیر، ج ۳، ص ۳۸۶؛ «مجموعه مصنفات شیخ اشراق» ج ۲، ص ۲۴۶؛ «انواریه» ص ۲۳۲؛ «المطالب العالیه من العلم الالهی» ج ۷، ص ۲۷۵؛ «جامع الاسرار و منبع الانوار» ص ۲۸۴؛ «القبسات» ص ۴۵۵؛ «الحكمة المتعالیه» ج ۸، ص ۴۹، پاورقی؛ «الفتوحات المکیة» ج ۱۱، ص ۲۳۰، باب ۷۲؛ «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» امام خمینی، ص ۱۷۵؛ «بحرالمعارف» ص ۱۲؛ «حاشیة الباغنوی علی شرح الاشارات» ص ۵۸۱؛ «الحاشیة علی شروح الاشارات» ج ۲، ص ۳۳۴؛ «زاد المسافر» ص ۳۴۷؛ «مولوی نامه»، ج ۲، ص ۷۲۶.

۴۸۴(۴۸۴) . سوره توبه: ۹، آیه ۸۴.

۴۸۵ . «انوارالتنزیل و اسرارالتأویل» ج ۱، ص ۴۲۷.

۴۸۶ . همان مدرک، پاورقی.

۴۸۷ . «صحیح مسلم»، تک جلدی، ص ۴۱۴، ح ۹۷۷؛ «سنن الترمذی» ج ۳، ص ۳۷۰، ح ۱۰۵۴؛ «سنن النسائی» ج ۴، ص ۸۹؛ «کنز العمال» ج ۱۵، ص ۲۴۸، ح ۴۲۵۶۳.

۴۸۸ . «شفاء السقام فی زیارة خیر الانام» ص ۲. این کتاب که ۲۵۰ صفحه است تألیف تقی الدین سبکی شافعی که معاصر ابن تیمیه بوده است تمام آن اختصاص دارد به نقل احادیث در موضوع فضیلت زیارت، علامه امینی حدیث فوق را از چهل منبع از منابع اهل سنت نقل کرده است. ر.ک: «الغدير» ج ۵، ص ۹۳.

۴۸۹(۴۸۹) . ر.ک: «فی ظلال التوحید»، ص ۲۳۵؛ «الزيارة فی الكتاب والسنة»، ص ۱۰.

۴۹۰ . «الفقه علی المذاهب الاربعه»، ج ۱، ص ۵۴۰.

۴۹۱(۴۹۱) . «المغنی والشرح الكبير»، ج ۲، ص ۴۲۴.

۴۹۲ . همان مدرک، ج ۳، ص ۵۸۸.

۴۹۳(۴۹۳) . همان مدرک، ج ۳، ص ۵۶۰.

۴۹۴(۴۹۴) . «الغدير»، ج ۵، ص ۱۰۹.

۴۹۵(۴۹۵) . «الفقه الاسلامی و ادلته»، ج ۲، ص ۵۳۹۵۴۲.

۴۹۶ . «حاشیة المكاسب»، از سید محمد کاظم یزدی، ص ۲۳.

۴۹۷ . «صحیح البخاری»، تک جلدی، ص ۴۱۱، ح ۹۶۹.

۴۹۸(۴۹۸) . ر.ک: «نقض فتاوی الوهابیه»، ص ۲۹.

۴۹۹ . «صحیح البخاری»، تک جلدی، ص ۵۹۴، ح ۱۳۹۷.

۵۰۰ . همان مدرک، ص ۵۹۵، ح ۱۳۹۹.

۵۰۱(۵۰۱) . ر.ک: «بحوث مع اهل السنة والسلفية»، ص ۱۳۹.

۵۰۲ . «الغدير»، ج ۵، ص ۱۹۹.

۵۰۳ . «فوات الوفيات»، ج ۱، ص ۷۵: تو فی محبوساً فی قلعة دمشق علی مسألة الزيارة.

۵۰۴ . «طبقات الحنابلة»، ج ۴، ص ۳۹۸، و در کتاب «ترجمة شيخ الاسلام ابن تيميه فى التاريخ الكبير المقضى» ص ۳۷ آمده است كه: «اعترف ابن تيميه بانه قال لا يستغاث بالنبي(صلى الله عليه وآله) استغاثه بمعنى الدعاء ولكن يتوسل به».

۵۰۵(۵۰۵) . «البداية والنهاية»، ج ۱۴، ص ۱۴۳، ضمن وقایع سال ۷۲۶.

٥٠٦ . «مجموعه فتاوى و مقالات متنوعه» ابن باز، ج ٣، ص ٣١٧.

٥٠٧ . همان مدرک، ص ٣٢٣.

٥٠٨ . «عقیده الشيخ محمد بن عبدالوهاب»، ج ١، ص ٣٣٥.

(٥٠٩) ٥٠٩ . «عقیده الشيخ محمد بن عبدالوهاب»، ج ١، ص ٦٨١.

٥١٠ . «الصالح اللغه» ج ٥، ص ١٨٤١.

٥١١ . «النهاية فى غريب الحديث والاثر»، ج ٥، ص ١٨٥؛ «مجمع البحرين» ج ٥، ص ٤٩١.

(٥١٢) ٥١٢ . «الرائد» ج ١، ص ٥٦٧.

٥١٣ . «السلفية بين اهل السنة والامامية» ص ٥٦٥.

(٥١٤) ٥١٤ . «فى ظلال التوحيد» ص ٥٧٦.

٥١٥ . «الرائد» ج ١، ص ١٢٨.

٥١٦ . «اصول كافى» ج ١، ص ١٨٣: «ابى الله ان تجرى الاشياء الاّ باسباب، فجعل لكل شىء سبباً».

٥١٧ . سوره مائده: ٥، آيه ٣٥ و نیز سوره اسراء: ١٧، آيه ٥٧ (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ).

٥١٨ . «نهج البلاغه» خطبه ١١٠، ص ١٦٣.

٥١٩ . (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا) سوره اعراف: ٧، آيه ١٨٠.

٥٢٠ . اللهم انّى اسألك بكتابك المنزل، «اقبال الاعمال» ص ١٧٧.

(٥٢١) ٥٢١ . «السلفية مرحلة مباركة زمينه لامذهب اسلامى» ص ١٥٤.

۵۲۲. سوره مؤمن: ۴۰، آیه ۷۹.

۵۲۳. سوره بقره: ۲، آیه ۱۲۶ و ۱۲۹؛ سوره ابراهیم: ۱۴، آیه ۴۱؛ سوره اعراف: ۷، آیه ۱۵۱.

(۵۲۴) ۵۲۴. سوره آل عمران: ۳، آیه ۱۵۹؛ سوره نور: ۲۴، آیه ۶۲؛ سوره ممتحنه: ۶۰، آیه ۱۲.

(۵۲۵) ۵۲۵. «الغدير» ج ۳، ص ۲۹۲.

(۵۲۶) ۵۲۶. همان مدرک، ج ۷، ص ۲۸۸.

(۵۲۷) ۵۲۷. «الصواعق المحرقة»، ص ۸۳، این حدیث امارات کذب متعدد دارد که با مراجعه روشن می شود.

۵۲۸. «الصواعق المحرقة» ص ۹۸: «ان رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال لعمر بن الخطاب لاتنسنا يا عمر من دعائك».

(۵۲۹) ۵۲۹. «مناهج البحث في العقيدة الاسلاميه» ص ۴۹.

(۵۳۰) ۵۳۰. «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، ج ۱، ص ۴۹.

(۵۳۱) ۵۳۱. «مجموعه فتاوى و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۲، ص ۱۰۸.

(۵۳۲) ۵۳۲. «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۶۳۳.

(۵۳۳) ۵۳۳. «مجموعه فتاوى و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۴۹.

۵۳۴. «دلائل التوحيد» ص ۹۹.

۵۳۵. «دلائل التوحيد»، ص ۹۹.

۵۳۶. «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، ج ۱، ص ۳۳۵.

۵۳۷. «شرح قصیده برده بوصیری»، ص ۲۴.

۵۳۸. «فرائد السمطين» ج ۱، ص ۳۷؛ «المناقب» خوارزمی، ص ۲۵۲.

۵۳۹. «الغدير» ج ۵، ص ۱۴۶.

(۵۴۰) ۵۴۰. «رشید رضا و دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، ص ۶۸.

(۵۴۱) ۵۴۱. «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۲، ص ۱۱۳.

۵۴۲. سوره قصص: ۲۸، آیه ۱۵.

۵۴۳. «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۱۵۵.

۵۴۴. «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» ابن باز، ج ۱، ص ۱۵۶: «قدام الله نبيّه (صلى الله عليه وآله) ان يخبر امته أنه لا يملك لاحد نفعاً و لا ضرراً».

۵۴۵. «عقیده الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، ج ۱، ص ۴۴.

۵۴۶. «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۲، ص ۳۹۴.

(۵۴۷) ۵۴۷. همان مدرک، ص ۳۸۶.

(۵۴۸) ۵۴۸. «عقیده الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، ج ۱، ص ۳۳۵.

۵۴۹. «رشید رضا و دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ص ۷۴.

(۵۵۰) ۵۵۰. همان مدرک، ص ۳۹۳.

۵۵۱. سوره آل عمران: ۳، آیه ۱۶۹.

۵۵۲. من عقائدنا انّ الانبياء احياء. «طبقات الشافعية» ج ۳، ص ۴۰۶.

(۵۵۳) ۵۵۳. این حدیث را کتاب «السلفیة بین اهل السنة و الامامية» ص ۵۶۸ از کتاب «سنن النسائی» و «احیاء العلوم» نقل کرده است ولی نگارنده علی رغم تفحص زیاد آن را در سنن نسایی نیافت.

۵۵۴. «صحیح بخاری» تک جلدی، ص ۱۲۰، ح ۲۵۹، باب الاسراء برسول الله.

۵۵۵. «صحیح البخاری» تک جلدی، ص ۲۴۷، باب ماجاء فی عذاب القبر، ح ۱۳۷۰؛ «السيرة النبوية»، ج ۱، ص ۶۴۹.

۵۵۶. «حکمة الاشراق» مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۷.

۵۵۷. «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۲، ص ۳۸۶.

۵۵۸. همان مدرک، ص ۳۹۴.

۵۵۹. سوره نساء: ۴، آیه ۶۴.

۵۶۰. سوره منافقون: ۶۳، آیه ۵.

۵۶۱. سوره یوسف: ۱۲، آیه ۹۷.

۵۶۲. (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً) سوره نور: ۲۴، آیه ۶۳.

(۵۶۳) ۵۶۳. سوره آل عمران: ۳، آیه ۴۵ و سوره احزاب: ۳۳، آیه ۶۹.

(۵۶۴) ۵۶۴. «المغنی والشرح الكبير» ج ۳، ص ۵۳۰: «ثم تأتي القبر فتولّي ظهرک القبلة و تستقبل وسطه و تقول: السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته ... اللهم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ... اللهم انک قلت و قولک الحق: «ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاوک ...» و قد اتیتک مستغفراً من ذنوبی مستشفعاً بک الی ربّی فاسئلك یا ربّ ان توجب لی المغفرة کما اوجبتها لمن اتاه فی حیاته».

(۵۶۵) ۵۶۵. «صحیح بخاری» تک جلدی، ص ۱۸۹، ح ۱۰۱۰، کتاب الاستسقاء؛ «الصواعق المحرقة» ص ۱۷۸، ابن حجر چندین روایت نقل کرده است که عمر می گفت مردم، عباس را وسیله نزد خدا قرار دهید و گاهی می گفت خداوندا! ما به عمومی پیامبران عباس به تو توجه می کنیم و به تو نزدیک می شویم.

(۵۶۶) ۵۶۶. همان مدرک، ص ۱۸۸، ح ۱۰۰۸ و ۱۰۰۹؛ «فتح الباری» ج ۲، ص ۳۹۸.

۵۶۷. «صحیح مسلم» تک جلدی، ص ۱۰۸۹، ح ۲۵۴۲، باب فضائل اویس.

(۵۶۸) ۵۶۸. همان مدرک، ص ۱۰۸۸، ح ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵.

(۵۶۹) ۵۶۹. «الصواعق المحرقة» ص ۱۸۰.

۵۷۰. «سنن ابن ماجه» باب ۱۸۹ ماجاء فی صلاة الحاجة، ج ۱، ص ۴۴۱، ح ۱۳۸۵، و عین این حدیث با همین عبارت در «سنن الترمذی» باب ۷ از ابواب الدعوات، ج ۵، ص ۲۲۹، ح ۳۶۴۹ نقل شده است. و ابن ماجه و ترمذی هر دو تصریح کرده اند که این حدیث صحیح است.

(۵۷۱) ۵۷۱. «سنن ابن ماجه» باب ۱۴ باب المشی الى الصلاة، ج ۱، ص ۲۵۶، ح ۷۷۸.

(۵۷۲) ۵۷۲. «الدر المنثور»، ج ۱، ص ۶۰۶.

۵۷۳. «کشف الارتیاب»، ص ۲۴۰.

۵۷۴. (وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا) سوره جن: ۶۷، آیه ۶.

۵۷۵. سوره غافر: ۴۰، آیه ۱۳۱۴.

(۵۷۶) ۵۷۶. ر.ک: «المیزان»، ج ۱۷، ص ۲۸.

۵۷۷. سوره نور: ۲۴، آیه ۲۸.

۵۷۸. «بحار الانوار» ج ۹۳، ص ۳۰۰، ح ۳۲.

۵۷۹. آنگونه که وهابیان تصور کرده اند مطلق خواندن عبادت است. ر.ک: «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۶۶۷؛ «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۱۵۵.

۵۸۰. سوره احقاف: ۴۶، آیه ۵ و ۶.

۵۸۱. سوره جن: ۷۲، آیه ۱۸.

(۵۸۲) ۵۸۲. «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۶۶۷.

۵۸۳. ر.ک: «کشف الارتیاب» ص ۲۳۷.

۵۸۴. سوره اسراء: ، آیه ۵۶.

۵۸۵. سوره فاطر: ۳۵، آیه ۲۲.

۵۸۶. سوره نمل: ۲۷، آیه ۸۰.

۵۸۷. سوره بقره: ۲، آیه ۱۸۶، و قریب به آن است آیه ۶۰ سوره غافر.

(۵۸۸) ۵۸۸. «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۱۵۵.

۵۸۹. سوره نساء: ۴، آیه ۶۴.

۵۹۰. سوره فاتحه: ۱، آیه ۵.

۵۹۱. سوره بقره: ۲، آیه ۴۵.

۵۹۲. «مناهج البحث فی العقیده الاسلامیه» ص ۴۹.

۵۹۳(۵۹۳). «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۴۱.

۵۹۴. «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب»، ج ۱، ص ۵۰ و ص ۵۷۹.

۵۹۵. «نهایة الحکمة» ص ۱۷۶.

۵۹۶. سوره بقره: ۲، آیه ۱۸۶.

۵۹۷. سوره غافر: ۴۰، آیه ۶۰.

بین خود و خدا داشته باشد که آنها را بخواند بالاجماع کافر است. و از ابن تیمیه نقل کرده که واسطه بودن در تبلیغ امر و نهی خداوند صحیح است ولی واسطه قرار دادن در دفع ضرر و جلب منفعت از بزرگترین اقسام شرک است و اگر توبه نکند باید کشته شود».

۵۹۸(۵۹۸). «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۴۲.

۵۹۹(۵۹۹). «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۴۴.

۶۰۰. «امالی الصدوق»، مجلس ۸۹، ص ۴۸۸؛ «بحارالانوار» ج ۲۳، ص ۹۹؛ «معجم رجال الحدیث»، ج ۴، ص ۱۲۰.

۶۰۱. سوره کهف: ۱۸، آیه ۱۷.

۶۰۲(۶۰۲). «اصول مذهب الشیعه الامامیه»، ج ۲، ص ۴۴۵.

۶۰۳. همان مدرک.

۶۰۴. «وسائل الشیعه» ج ۷، ص ۱۰۳، ح ۱۲، باب ۳۸ از ابواب الدعاء.

۶۰۵. سوره بقره: ۲، آیه ۳۷.

۶۰۶(۶۰۶). «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۴۶.

۶۰۷. «الدر المنثور» ج ۱، ص ۶۱۶۰ چندین حدیث است.

۶۰۸. «الصواعق المحرقة» ص ۸۳.

۶۰۹. «الغدير» ج ۷، ص ۲۸۸.

۶۱۰. «الصواعق المحرقة» ص ۹۸.

شرک نمی باشد ولی اگر توسل به اهل بیت پیامبر یا به خود پیامبر باشد شرک می شود؟!.

آقای قفاری می گوید:

«وقتی در حال حیات انبیای سابق، ائمه شیعیان وجود نداشته اند توسل آنان به ائمه شرک به خداوند است، سپس می گوید این سخنان از جعلیات افراد زندیقی است که می خواسته اند شرک و کفر را وارد دین مقدس اسلام کنند».

۶۱۱(۶۱۱). «اصول مذهب الشيعة الامامية»، ج ۲، ص ۴۴۸.

۶۱۲. «الصواعق المحرقة» ص ۸۲۸۳: «كنت انا و ابوبكر و عمر و عثمان و على انواراً على يمين العرش قبل ان يخلق آدم بالف عام، فلما خلق، اسكننا ظهره ولم نزل ننتقل في الاصلاب الطاهرة».

۶۱۳(۶۱۴). سوره اعراف: ۷، آیه ۲۳.

۶۱۴. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۴۷.

نقد و بررسی

تک تک مطالب آقای قفاری جای نقد دارد، و بسیار بعید به ذهن می آید که خود ایشان متوجه اشتباهات و مغالطات این کلمات نباشد ولی به هرحال برای فریب عده ای کوتاه بین خوب است.

اولاً آنچه که ایشان می گوید خواندن اسماء ائمه خلاف اخلاص در دعا است جوابش آن است که اگر نام هر موجودی در عرض خداوند خوانده شود این شرک است و خلاف اخلاص در دعا است ولی اگر آنها را مستقل ندانسته و مجرای فیض الهی بدانیم خلاف اخلاص نیست بلکه عین آن است، و لذا قرآن نیز دستور داده است که هنگام دعا وسیله اخذ کنید که قبلاً توضیح داده شد. به هرحال ذکر کردن نام ائمه به معنی خواندن آنان است ولی عبادت کردن آنان در عرض خداوند نیست، و شیعیان نیز حاجت خود را از ائمه نمی خواهند بلکه آنان را وسیله عندالله قرار می دهند که خداوند حاجت را برآورده سازد.

ثانیاً آنچه ایشان می گوید ائمه عبد خدا هستند و تمام موجودات از این جهت یکسان می باشند نیز مغالطه است، زیرا گرچه صحیح است که تمام موجودات بلا استثناء عبد خداوند هستند، هرچیزی که ممکن الوجود است عبد خداوند است ولی آیا پیامبر و ابولهب هر دو یکسان هستند؟! آیا سنگ و درخت با فرشتگان مقرب الهی یکسان هستند؟! پس ائمه (علیهم السلام) از جهت عبد بودن با دیگران فرقی ندارند اما از جهت قرب به خداوند هرگز با سایر موجودات یکسان نیستند، بله شاید به نظر آقای قفاری مومن و کافر و مطیع و عاصی و عالم و جاهل یکسان باشند، در حالی که قرآن می فرماید: { أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ }.

۶۱۵(۶۱۵). سوره سجده: ۳۲، آیه ۱۸.

۶۱۶. «کتاب الاربعین فی اصول الدین»، ص ۳۸۸.

۶۱۷. «مصباح الزائر»، ص ۲۰۰.

۶۱۸. «الجامع لاحکام القرآن» ج ۱، ص ۳۲۴.

۶۱۹. «مجمع البیان»، ج ۱، ص ۸۸؛ «جوامع الجامع» ج ۱، ص ۴۰.

۶۲۰. «آلاء الرحمن» ص ۸۷.

۶۲۱. «الدّر المنثور» ج ۱، ص ۶۱.

۶۲۲(۶۲۲). «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۵۰ با تلخیص.

۶۲۳. همان مدرک، ص ۴۴۹.

۶۲۴. «بحارالانوار» ج ۹۴، ص ۳۴.

۶۲۵. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۵۰.

۶۲۶. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۵۱.

۶۲۷. «مکتب در فرایند تکامل» ص ۱۰۷.

۶۲۸. مثلاً در کتاب «منتخب الاثر» ص ۲۲۶ به بعد، یکصد و چهل و شش حدیث نقل کرده است که آن حضرت فرزند امام عسکری است، و متولد شده است. و این عدد فوق حدّ تواتر است.

۶۲۹. مثل: مرحوم کلینی، در «کافی» ج ۱، ص ۵۱۴؛ محمد بن جریر بن رستم طبری در «دلائل الامامه» ص ۲۸۲؛ اشعری در «المقالات والفرق» ص ۱۰۲.

۶۳۰. مثل ابن قبه که رساله ای در این موضوع نوشته و متن آن رساله در کتاب «مکتب در فرایند تکامل» ص ۱۹۰ چاپ شده است.

۶۳۱(۶۳۱). «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۵۳۴۵۹.

۶۳۲. «کامل الزیارات» ص ۱۵۸؛ «بحارالانوار» ج ۱۰۱، ص ۲۹۴۴ که مجموعاً ۸۴ روایت نقل کرده است.

۶۳۳. «رساله فی الترتب» ص ۲۶، و نیز رجوع شود به «دراسات فی علم الاصول» تقریرات درس آیه الله خوئی، ج ۲، ص ۲۰.

۶۳۴(۶۳۴). «عروه الوثقی» ص ۴۶۸، مسأله ۳۲، شرایط استطاعت حج.

۶۳۵. «تهذيب الاحكام» ج ۶، ص ۲۲، ح ۵۰ و ۱۰۷ و ۱۸۹؛ «فرحة الغری» ص ۷۶؛ «مصباح الزائر» ص ۱۴.

۶۳۶. سوره مائده: ۵، آیه ۲۷.

۶۳۷. «بحارالانوار» ج ۷۷، ص ۸۶.

(۶۳۸) ۶۳۸. «كشف المراد» ص ۴۰۷.

۶۳۹. «اضواء على السنة المحمدية» ص ۳۲۷: «ان احمد بن حنبل و غيره من العلماء جوزوا ان يروى فى فضائل الاعمال ما لم يعلم انه ثابت».

(۶۴۰) ۶۴۰. «بحارالانوار» ج ۸۷، ص ۱۴۰؛ «سفينة البحار» ج ۱، ص ۳۴۸، ماده ثوب.

۶۴۱. همان مدرک، ج ۴۴، ص ۱۹۳.

(۶۴۲) ۶۴۲. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۶۱.

۶۴۳. «مناسک حج» مطابق بافتوای امام خمینی و حواشی مراجع تقلید، ص ۳۱، مسأله ۳۰.

(۶۴۴) ۶۴۴. «وسائل الشيعة» ج ۱۴، ص ۴۱۲، ح ۷، باب ۳۷، ابواب مزار.

(۶۴۵) ۶۴۵. «بحارالانوار» ج ۱۰۱، ص ۳۳؛ «کامل الزیارات» ص ۲۶۶.

۶۴۶. «بحارالانوار» ج ۲۴، ص ۳۱۱.

۶۴۷. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۴۲.

۶۴۸. سوره آل عمران: ۳، آیه ۱۰۳.

(۶۴۹) ۶۴۹. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۶۲.

(٦٥٠). ٦٥٠. «اصول کافی»، ج ١، ص ٧٠، ح ٧.

(٦٥١). ٦٥١. «اصول کافی»، ج ١، ص ١٨٧.

(٦٥٢). ٦٥٢. «اصول کافی» ج ٢، ص ٣٩، ح ٧.

(٦٥٣). ٦٥٣. همان مدرک، ص ٤٦٨.

٦٥٤. همان مدرک، ص ٧٩، ح ٢.

ه : «افضل الايمان لزوم الحق».

(٦٥٥). ٦٥٥. «الحکم من کلام الامام اميرالمؤمنين(عليه السلام)» ج ١، ص ١٥٧.

(٦٥٦). ٦٥٦. «عوالی اللثالی» ج ١، ص ٣٢٢.

(٦٥٧). ٦٥٧. «کشف اللثام» ج ٢، ص ٣٥٤.

(٦٥٨). ٦٥٨. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٤٦٢٤٦٦.

(٦٥٩). ٦٥٩. «من لا يحضره الفقيه» ج ٢، ص ١٥٧، ح ٦٧٧؛ «وسائل الشيعة» ج ١٣، ص ٢٤٣.

(٦٦٠). ٦٦٠. همان مدرک، ح ٦٧٩.

(٦٦١). ٦٦١. همان مدرک، ص ١٥٨، ح ٦٨٠.

٦٦٢. «مفاتيح الغيب» ص ٧٩.

(٦٦٣). ٦٦٣. «القواعد والفوائد» ج ٢، ص ١١٧، قاعده ١٨٩.

۶۶۴. «فرائد الفوائد» ص ۹۰.

(۶۶۵) ۶۶۵. همان مدرک، ص ۹۱.

۶۶۶. «تلخیص الرياض او تحفه الطالبین المقتطف من رياض السالکین» ج ۱، ص ۱۲۰: «قيل في هذه الفقرات اشارة الى ان مكة شرفها الله افضل من سائر البقاع لانه (عليه السلام) افضل الانبياء فينبغي ان يكون موطنه و منشأه و مولده و مأنسه افضل الا ماكن، و قد اختلف العلماء من العامة في التفضيل بين مكة و المدينة فذهب جمهورهم الى افضلية مكة و بعضهم الى افضلية المدينة ولكل من الفريقين حجج عقلية و نقلية يطول ذكرها و اجمعوا على ان الموضوع الذي ضمّ اعضاء الشريفة افضل بقاع الارض. والمستفاد من احاديث اهل البيت (عليهم السلام) ان مكة افضل من سائر الارض و ان الصلاة في المسجد الحرام افضل من الصلاة في مسجد النبي (صلى الله عليه وآله) اماكون مكة افضل من سائر الارض فيدل عليه ما رواه رئيس المحدثين في الفقيه باسناده عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: احب الارض الى الله مكة و ما تربة احب الى الله من تربتها ...»

(۶۶۷) ۶۶۷. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۶۶.

(۶۶۸) ۶۶۸. «موسوعة رجال الكتب التسعة» ج ۲، ص ۱۸۶، ش ۳۹۴۰؛ «تقريب التهذيب» ج ۲، ص ۲۷۹، ش ۶۷۵؛ ابوداود در سنن و احمد در مسند خود از او حديث نقل کرده اند.

(۶۶۹) ۶۶۹. «اصول مذهب الشيعة الامامية»، ج ۲، ص ۴۶۶.

۶۷۰. «التحرير والتنوير» ج ۲۲، ص ۲۱۰.

۶۷۱. همان مدرک، ج ۲۵، ص ۱۹۶؛ «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۴۴۴.

۶۷۲. «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، ج ۱، ص ۴۴۴.

۶۷۳. «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۵۳۸.

۶۷۴. مناجات شعبانیه.

٦٧٥(٦٧٥). «سنن الترمذی» ج ٥، ص ٣٠٣، ح ٣٨١٠، باب ٨٩: «... ما انتجیته و لكن الله انتجاه».

٦٧٦. «مناقب احمد بن حنبل» ص ٤٥٤: «... سمعته من القبر يقول: لابل هذا من هیبة الحق عزوجل، لانه عزوجل قدزارنی، فسالته عن سر زیارته ایای فی کل عام فقال عزوجل: یا احمد لانک نصرت کلامی. فاقبلت علی لحدہ اقبله ثم قلت: یا سیدی مالمسر فی انه لا یقبل قبر الا قبرک؟ فقال لی یا بنی لیس هذا کرامة لی ولكن هذا کرامة لرسول الله (صلی الله علیه وآله) لان معی شعرات من شعره». ر.ک: «الغدير» ج ١، ص ١٣٩.

٦٧٧(٦٧٧). «اصول مذهب الشیعة الامامية»، ج ٢، ص ٤٦٧.

٦٧٨. «وسائل الشیعه» ج ١٤، ص ٤٣٢، ح ١٣، باب ٣٧ از ابواب مزار.

٦٧٩(٦٧٩). «وسائل الشیعه» ج ١٤، ص ٤٢٩، ح ٣.

٦٨٠(٦٨٠). همان مدرک، ص ٤٣٠، ح ٥، و ح ١٢.

٦٨١(٦٨١). همان مدرک، ص ٤٣١، ح ٧.

٦٨٢. همان مدرک، ص ٤٣١، ح ٩.

٦٨٣(٦٨٣). همان مدرک، ص ٤٣٣، ح ١١.

٦٨٤(٦٨٤). همان مدرک، ص ٤٣٤، ح ١٨.

٦٨٥. «الذریعه» ج ٢٠، ص ٣٢٥.

٦٨٦. «معالم العلماء» ص ١١٤.

٦٨٧(٦٨٧). «اصول مذهب الشیعة الامامیه» ج ٢، ص ٤٦٨.

٦٨٨. «معجم مفردات القرآن الکریم» ص ٣٢٠.

۶۸۹. «النهايه»، ج ۳، ص ۱۴۲.

۶۹۰. مدرک فوق؛ «مجمع البحرين» ج ۳، ص ۹۱.

۶۹۱. سوره واقعه: ۵۶، آیه ۱۷.

۶۹۲. سوره قلم: ۶۸، آیه ۱۹.

۶۹۳. سوره نور: ۲۴، آیه ۵۸.

۶۹۴. سوره اعراف: ۷، آیه ۲۰۱.

طواف عبادت نیست و شرک نمی باشد با دقت در معنای طواف و موارد استعمال این کلمه روشن می شود که کلمه طواف مثل کلمه «دعا» است که اگر انسان دور چیزی بچرخد با این عقیده که خود را عبد و مملوک او بداند و او را ربّ و مولای حقیقی خود بداند این طواف عبادت است ولی اگر کسی دور چیزی بچرخد ولی او را ربّ خود نداند در این صورت او را عبادت نکرده است، اگر کسی دور کعبه معظمه راه برود و خود کعبه را ربّ خود بداند این شرک است، و اگر دور آن می چرخد این عبادت کردن خدا می باشد. و طواف دور ضریح ائمه (علیهم السلام) نیز اگر با این قصد باشد که آنان را ربّ بداند این شرک است ولی اگر اعتقاد به ربوبیت آنان نداشته باشد شرک نمی شود. زیرا آنان را عبادت نکرده است. روشن است که خادمی که دور مولای خود می چرخد طواف کرده است ولی عبادت ننموده است، و از اینجا معلوم شد که آقای قفاری به موارد استعمال طواف در قرآن توجه نکرده و تنها سخنان ابن تیمیه را خوانده است نه قرآن را. ضمناً آنچه را آقای قفاری می گوید: «طواف گرد ضریح امامان مرده» سخن ناروایی است زیرا قبلا گذشت که ائمه (علیهم السلام) حیات برزخی دارند حتی طبق عقاید وهابیان. پس طواف گرد قبر اگر مثل طواف گرد خانه کعبه همراه با اعتقاد به ربوبیت باشد شرک است، ولی اگر طواف به قبر مثل طواف هر خادم گرد مولای خود باشد هیچ منافاتی با توحید ندارد. و مقصود از روایاتی که نهی از طواف به قبر کرده است قسم اول است، و روایاتی که اجازه داده است قسم دوم را می گوید. بنابراین معلوم شد که دین شیعه همان دینی است که قرآن و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بیان کرده اند و دین آقای قفاری همان دین ابن تیمیه ناصبی است که حتی به قرآن کریم توجه ندارد.

نماز خواندن نزد ضریح

آقای قفاری می گوید:

«یکی از اعمال مشاهد و ضریح ها آن است که دو رکعت نماز نزد قبر ائمه بخوانند و آن قبرها را قبله قرار دهند و ثواب زیادی برای نماز در این مشاهد ذکر کرده اند و یکی از اصول دین شیعیان آن است که ضریح را بپرستند، پس شرک را مقدم بر توحید می دانند در حالی که پیامبر لعنت کرده است کسانی را که قبرها را مساجد قرار می دهند».

(۶۹۵) ۶۹۵. «اصول مذهب الشیعة الامامية»، ج ۲، ص ۴۷۰.

۶۹۶. سوره نور: ۲۴، آیه ۳۶.

۶۹۷. «بحارالانوار» ج ۱۰۰، ص ۱۲۷، ح ۸.

۶۹۸. سوره کهف: ۱۸، آیه ۲۱.

(۶۹۹) ۶۹۹. «بحارالانوار» ج ۱۰۰، ص ۱۲۸، ح ۸.

(۷۰۰) ۷۰۰. «اصول مذهب الشیعة الامامية»، ج ۲، ص ۴۷۳.

(۷۰۱) ۷۰۱. «اصول مذهب الشیعة الامامية»، ج ۲، ص ۴۷۵.

۷۰۲. «المغنی والشرح الكبير» ج ۳، ص ۵۳۰.

(۷۰۳) ۷۰۳. «اصول مذهب الشیعة الامامية» ج ۲، ص ۴۸۳.

(۷۰۴) ۷۰۴. «تذکره الخواص» ص ۲۴۰؛ «روضه الواعظین» فتال نیشابوری، ص ۱۶۵؛ «اعلام الوری» ج ۱، ص ۴۷۷؛ «رسائل الشریف المرتضی» ج ۳، ص ۱۳۰؛ «عجائب المخلوقات» ص ۶۷؛ «اعیان الشیعه» ج ۱، ص ۶۲۶.

۷۰۵(۷۰۵). ابن جوزی در «تذکرۃ الخواص» ص ۱۶۳ می گوید: اخبار مستفیض وجود دارد که آن حضرت در نجف در همان مکان معروف دفن شده است، و نیز رجوع شود به «فرحۃ الغری» ص ۳۶؛ «الارشاد» ج ۱، ص ۲۳؛ «اعلام الوری» ج ۱، ص ۳۹۳؛ «اعیان الشیعه» ج ۱، ص ۵۳۴. احتمالاً آقای قفاری تنها کلام ابن تیمیه را دیده که از ابونعیم اصفهانی نقل کرده که قبر نجف همان قبر مغیره بن شعبه است. ولی ابن جوزی می گوید این از غلط های فاحش ابونعیم است زیرا مغیره اصلاً قبری برای او شناخته نشده است و یا احتمالاً در شام باشد.

۷۰۶. «بحارالانوار» ج ۷۳، ص ۷۶؛ «شرح الاشارات والتنبیها» ج ۳، ص ۳۹۸.

۷۰۷. سوره شوری: ۴۲، آیه ۲۱.

۷۰۸. سوره آل عمران: ۳، ص ۷۹.

۷۰۹(۷۰۹). «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۸۴۴۸۸.

۷۱۰. «مصباح الفقاهه» ج ۵، ص ۳۸.

۷۱۱(۷۱۱). علامه مجلسی درباره این قسم تفویض فرموده است: «و هذا کفر صریح دلّت علی استحالتہ الادله العقلیة والنقلیة ولا یستریب عاقل فی کفر من قال به»، «بحارالانوار» ج ۲۵، ص ۳۴۷؛ و مرحوم میرزا حبیب الله خوئی در «منهاج البراعه» ج ۴، ص ۳۶۲ می فرماید: «تفویض به این معنا کفر صریح است و ادله عقلی و نقلی بر امتناع آن دلالت دارد و مرحوم صدوق و مفید نیز به آن تصریح کرده اند و در روایت آمده است که حضرت رضا(علیه السلام) فرمود: «من زعم ان الله فوّض امر الخلق والرزق الی حجه فقد قال بالتفویض والقائل بالتفویض مشرک»، سپس فرموده در روایت دیگری آمده است که: «عن یاسر الخادم قال: قلت للرضا(علیه السلام) ما تقول فی التفویض؟ فقال: ان الله تبارک و تعالی فوّض الی نبیه امره و نهیه فقال ما اتیکم الرسول فخذوه» فاما الخلق والرزق فلا ثم قال: ان الله عزوجل خالق کل شیء و هو یقول: «الذی خلقکم ثم رزقکم ثم یمیتکم ثم یحییکم قل هل من شرکائکم من یفعل من ذلکم من شیء، سبحانه و تعالی عما یشرکون». و در روایت دیگری آمده است که شیعیان درباره تفویض خلقت و رزق به ائمه(علیهم السلام) اختلاف داشتند سپس به محمد بن عثمان که از نواب اربعه بود مراجعه کردند، ایشان در توقیعی از طرف حضرت صاحب الامر(علیه السلام) این جمله را آورد: «ان الله تعالی هو الذی خلق الاجسام و قسم الارزاق، لانه لیس بجسم و لاحال فی جسم، لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر، فامّا الائمه فانهم یسألون خلقت به صورت استقلال به ائمه(علیهم السلام) عقیده ای کفرآمیز است». پایان کلام مرحوم خویی.

آیه الله خوئی ولایت تکوینی و تشریعی را برای ائمه (علیهم السلام) پذیرفته است ولی ولایت تکوینی را به معنی آن دانسته که ائمه (علیهم السلام) علت غائی از ایجاد مخلوقین هستند و ولایت تشریعی را به معنی اولویت در تصرف در اموال و انفس مردم می داند. «مصباح الفقاهة» ج ۵، ص ۳۵ و ۳۸. اما ولایت در خلقت را ذکر نکرده است.

آیه الله سبحانی نیز فرموده است: «تفویض به معنی آن که خداوند امر خلق و تدبیر را به دست آنان داده باشد خلاف عقل و برهان و برخلاف قرآن بوده و شرک است. و اگر به معنی آن است که فاعل حقیقی و سبب واقعی خداوند است و پیامبر و ائمه (علیهم السلام) از جمله اسباب خلقت عالم هستند یعنی آنان در مرتبه اسباب و علل می باشند این قول موجب شرک نیست ولی صحیح نیست زیرا پیامبر و ائمه (علیهم السلام) از جمله اسباب خلقت نیستند بلکه خود آنان نیز از اسباب و علت های طبیعی استفاده می کنند و حیات مادی آن متوقف بر همین اسباب و علل است. بله این صحیح است که عالم مادی دارای اسباب و علت هایی است اما امام و پیامبر (علیه السلام) از اسباب خلقت و تدبیر عالم نیستند، و آنان تنها واسطه بین خداوند و خلق در تبلیغ احکام می باشند. و اگر در روایات آمده است که «لولا الحجة لساخت الارض باهلها» مقصود آن است که آنان غایت و هدف از خلقت می باشند. یعنی عالم آفریده شده است برای آن که انسان کامل در آن پدید آید و بهترین مصداق انسان کامل آنان می باشند»، «کلیات فی علم الرجال» ص ۴۱۲.

آیه الله مکارم نیز تفویض به این معنا را که تفویض کلی است یعنی خداوند پیامبر و ائمه (علیهم السلام) را آفریده باشد و امر خلقت عالم و تدبیر آن را به دست آنان داده باشد نوعی از شرک دانسته و خلاف آیات شریفه قرآن می داند که تصریح کرده است که امر خلقت و رزق و تدبیر و ربوبیت فقط به دست خداوند است لا غیر. «انوار الفقاهة» ج ۱، ص ۵۸۳.

۷۱۲. علامه مجلسی فرموده: «وهذا و ان كان العقل لا يعارضه كفاحاً، لكن الاخبار السالفة تمنع من القول به فيماعد المعجزات ظاهراً بل صراحاً. مع ان القول به قول بما لا يعلم اذ لم يرد ذلك في الاخبار المعتبرة فيما نعلم، و ما و رد من الاخبار الدالة على ذلك كخطبة البيان و امثالها فلم يوجد الا في كتب الغلاة و اشباههم مع انه يحتمل ان يكون المراد كونهم علّة غائيّة لايجاد جميع المكونات». «بحار الانوار» ج ۲۵، ص ۳۴۷.

آیه الله مکارم فرموده: «تفویض به این معنا که مشیت خداوند بر خلق و رزق قرار گرفته است مقارن با اراده و مشیّت ائمه (علیهم السلام) این را علامه مجلسی می گوید خلاف عقل نیست ولی فرموده است ظاهر اخبار بلکه صریح آنها برخلاف آن بوده و لا اقل قول به غیر علم است. سپس خود ایشان فرموده: به نظر من نه تنها روایات بلکه آیات شریفه قرآن نیز مخالف تفویض به این معنا است و این که امر خلق و رزق و احیاء و اماته

بید خداوند و به مشیت خداوند است لاغیر. و اگر در روایات چیزی برخلاف آن بود مثلاً در خطبه البیان آمده است که امر خلقت به دست حضرت علی (علیه السلام) است اولاً این روایات ضعیف بوده و غیر قابل اعتماد هستند، ثانیاً اینها مشتمل بر نوعی شرک بوده و خلاف قرآن می باشند و مردود هستند، ثالثاً اگر کسی بخواهد آنها را بپذیرد باید آنها را توجیه کند به این که این روایات علت غایی را می گویند مثل جمله «لولاک لما خلقت الا فلاک» یا «بیمنه رزق الوری» که اینها هدف از خلقت را بیان می کند و ائمه علت فاعلی نیستند»، «انوار الفقاهه» ج ۱، ص ۵۸۴.

آیه الله اراکی نیز فرموده: «واسطه در فیض بودن ائمه (علیهم السلام) به معنی آن است که آنان علت غائی آفریدن موجودات هستند نه بیشتر از آن. ولی آنان هرگز معطی وجود و مالک وجود نیستند و این خلاف ضرورت متشرعه است بلکه آنان افاضه وجود ندارند مع کونهم بمعزل عن الافاضه رأساً بله آنان تنها حق اطاعت به عهده مردم دارند»، «کتاب البیع» ۲، ص ۱۶.

۷۱۳. «نهج البلاغه»، نامه ۲۸، ص ۳۲۶.

(۷۱۴) ۷۱۴. «بحارالانوار» ج ۲۵، ص ۳۴۷.

۷۱۵. سوره حشر: ۵۹، آیه ۷.

۷۱۶. «بحارالانوار»، ج ۲۵، ص ۳۴۹.

(۷۱۷) ۷۱۷. سوره ص: ۳۸، آیه ۳۹.

۷۱۸. سوره احزاب: ۳۳، آیه ۶.

۷۱۹. سوره مائده: ۵، آیه ۵۵.

۷۲۰. سوره نساء: ۴، آیه ۵۹.

۷۲۱. سوره نحل: ۱۶، آیه ۸۹.

۷۲۲. «اصول کافی» ج ۱، ص ۶۲، ح ۱۰.

۷۲۳. همان مدرک، ص ۵۹، ح ۱۹.

۷۲۴. همان مدرک، ص ۵۷، ح ۱۴؛ و ص ۲۴۲، ح ۶.

(۷۲۵)۷۲۵. همان مدرک، ص ۵۸، ح ۲۱، «مهما اجبتُ فيه بشيء فهو عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لسنا نقول برأينا في شيء».

(۷۲۶)۷۲۶. «اصول کافی» ج ۱، ص ۵۳، ح ۱۴، مرحوم آية الله بروجردی این نکته را به خوبی تبیین کرده است که عین کلام ایشان را نقل می کنیم: «زعم شائئى اصحابنا الامامية أن أخبارهم الصادرة عن أئمتهم لم ينته الى النبى (صلى الله عليه وآله) بل هى مقصورة عليهم (عليهم السلام)، بخلاف الاخبار الواردة من طرق العامة فإنها باسرها تنتهى اليه (صلى الله عليه وآله). و هو زعم فاسد نشأ من عنادهم لمذهب الامامية او من جهلهم بطريقه اهل البيت (عليهم السلام) و عدم معرفتهم بهم (عليهم السلام) فإنهم تراجمه الوحي والتنزيل، لا يعلم الكتاب بما فيه من التنزل والتأويل الا هم (عليهم السلام) و هم ابواب مدينة علم الرسول ... فما يصدر عنهم فكأنما يصدر عن النبى (صلى الله عليه وآله) بل هو هو و إن لم يسندوه إليه، مضافاً الى أنه كان عندهم كتاب باملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) الى على (عليه السلام) و كان بخط على (عليه السلام) و كان فيه جميع ما يحتاج اليه الناس مما بينه الله تعالى لنبیه، و قد بينه هولوصيه و خليفته من بعده و مستودع علمه على (عليه السلام) فورثه الاثمة (عليه السلام) واحداً بعد واحد و كثيراً ما كانوا ينسبون ما اجابوا به او ابتدئوا به إلى دالّ كتاب و انهم كذلك و جدوه فيه، و ربما كانوا يسندون رواياتهم كل إلى ابيه حتى نيتهى الى على (عليه السلام) و هو عن جدهم رسول الله صوات الله عليهم و هو عن الله تعالى. فأىّ سند اقرب الى الحق من هذالسند؟ و هل يقاس الى هذه الروايات ما وقع فى طريقها من لم يقم على حجية قوله سلطان، لولم نقل بقيام الدليل على ميل كثير منهم عن طريق الصدق و سلوكهم سبيل الغي واللجاج فأىّ نفع فى اسناد هذه الروايات بمثل هذه الطريق الى النبى (صلى الله عليه وآله)»، «زبدۃ المقال» ص ۹۱۰.

۷۲۷. «انوارالملکوت»، ص ۲۱۱؛ «قاموس البحرين» ص ۳۳۵؛ «کشف الفوائد» ص ۸۰.

(۷۲۸)۷۲۸. «انوار الفقاهة»، ج ۱، ص ۵۶۰.

(۷۲۹)۷۲۹. «مرآة العقول» ج ۳، ص ۱۴۶؛ «منهاج البراعة» ج ۴، ص ۳۸۵.

۷۳۰. «شرح عقائد الصدوق او تصحيح الاعتقاد» چاپ شده ضمن «اوائل المقالات»، ص ۲۴۰.

٧٣١(٧٣١) . «منتقى الجمان» ج ٢، ص ٤٣٩.

٧٣٢(٧٣٢) . «الحدائق الناضرة» ج ١٢، ص ٣٥٥.

٧٣٣ . «انوار الفقاهة» ج ١، ص ٥٨٣.

٧٣٤(٧٣٤) . همان، ص ٥٦١.

٧٣٥(٧٣٥) . «كليات فى علم الرجال»، ص ٤١٥.

٧٣٦(٧٣٦) . «كتاب البيع» آية الله اراكى، ج ٢، ص ١٦.

٧٣٧ . «مرآة العقول» ج ٣، ص ١٤٦؛ «بحار الانوار» ج ٢٥، ص ٣٤٧؛ «منهاج البراعة» ج ٤، ص ٣٦٩؛ «كليات فى علم الرجال» ص ٤١٣.

٧٣٨ . «بحوث فى الفقه، كتاب الخمس» ج ٢، ص ٢٦.

٧٣٩ . اين حديث را شيخ صدوق در اعتقادات خود نقل کرده است كه: «كان الرضا(عليه السلام) يقول فى دعائه: اللهم انى برىء اليك من الحول والقوة ولا حول ولا قوة الا بك، اللهم انى ابرء اليك من الذين ادعوا لنا مالىس لنا بحق، اللهم انى ابرء اليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله فى انفسنا، اللهم لك الخلق و منك الرزق و اياك نعبد و اياك نستعين، اللهم انت خالقنا و خالق آبائنا الاولين و آبائنا الاخرين، اللهم لاتليق الربوبية الا بك ولا تصلح الالهية الا لك، فالعن النصارى الذين صغروا عظمتك، و العن المضاهئين لقولهم من بريتك، اللهم انا عبيدك لا نملك لانفسنا نفعا و لا ضررا و لا موتا و لا حياة و لا نشورا، اللهم من زعم انا ارباب فنحن منه براء، و من زعم ان الينا الخلق و علينا الرزق فنحن منه براء كبراءة عيسى بن مريم(عليه السلام) من النصارى، اللهم انا لم ندعهم الى ما يزعمون فلانواخذنا بما يقولون و اغفرلنا ما يدعون و لاتدع على الارض منهم ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوا الا فاجرا كفارا»، «مرآة العقول» ج ٣، ص ١٤٦؛ «بحار الانوار» ج ٢٥، ص ٣٤٣.

٧٤٠ . «اصول مذهب الشيعة الامامية»، ج ٢، ص ٤٦٩.

۷۴۱(۷۴۱). «بحارالانوار»، ج ۲۵، ص ۳۴۶؛ «منهاج البراعه» ج ۴، ص ۳۶۰. و قریب به آن در «مرآة العقول» ج ۳، ص ۱۴۶.

۷۴۲. «بحارالانوار» ج ۲، ص ۱۷۲ که یازده حدیث به این مضمون نقل کرده است.

۷۴۳(۷۴۳). سوره توبه: ۹، آیه ۳۱.

۷۴۴(۷۴۴). سوره توبه: ۹، آیه ۳۱.

۷۴۵. یکی از ظلم هایی که به ائمه(علیهم السلام) شده است این تهمت هایی است که به آنان زده شده است: «... قلت يقولون انکم تدعون ان الناس لکم عبيد. فقال اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة انت شاهد بانني لم اقل ذلك قط ولا سمعت احداً من آبائي(عليه السلام) قاله قط». «بحارالانوار» ج ۴۹، ص ۱۷۰، ح ۷. و نیز: «... فقال: خبروني انکم تقولون ان جميع المسلمين عبيدنا و جوارينا، فقال له موسى(عليه السلام) كذب الذين زعموا أننا نقول ذلك و اذا كان الامر كذلك فكيف يصح البيع والشراء عليهم و نحن نشترى عبيداً و جوارى ... و الذي سمعته غلط من قائله و دعوى باطله و لكن نحن ندعى ان ولاء جميع الخلائق لنا يعنى ولاء الدين و هو لاء الجهال يظنون ولاء الملك»، «بحارالانوار» ج ۴۸، ص ۱۴۶، ح ۲۱.

۷۴۶. سوره نساء: ۴، آیه ۸۰.

۷۴۷. زیارت جامعه کبیره «بحارالانوار» ج ۱۰۲، ص ۱۲۹.

مردم نافذ است و بر مردم واجب است که از دستورات آنان پیروی کنند.

پس از این توضیح که درباره عقیده شیعه درباره تفویض و ولایت تشریعی بیان شد اکنون به بررسی کلمات آقای دکتر قفاری می پردازیم:

۷۴۸. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۸۴.

۷۴۹. «بحارالانوار» ج ۲۵، ص ۳۴۰.

۷۵۰. همان مدرک، ص ۳۴۱.

۷۵۱. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۸۴.

۷۵۲. همان.

۷۵۳(۷۵۳). «بحارالانوار» ج ۴۸، ص ۱۴۶، ح ۲۱؛ ج ۴۹، ص ۱۷۰، ح ۷.

۷۵۴. «من لا يحضره الفقيه» ج ۴، ص ۵۳.

۷۵۵. «بحارالانوار» ج ۲، ص ۲۱۲، باب ۲۷. ضمناً در «منهاج البراعة» ج ۴، ص ۳۷۲ و نیز «بحارالانوار» ج ۲، ص ۳۴۹، علت اختلاف پاسخهای ائمه(علیهم السلام) در روایات ذکر شده است.

۷۵۶. «السنن الكبرى» بیهقی، ج ۲، ص ۱۰۲؛ «الفتاوى الهندیه» ج ۱، ص ۲۱.

۷۵۷(۷۵۸). «منهاج السنة»، ج ۲، ص ۱۴۷.

۷۵۸. «غایة المنتهی فی الجمع بین الاقناع والمنتهی» ج ۱، ص ۱۳۵: «یکره ان یخصّ المصلی جبهته بما یسجد علیه لأنّه من شعار الروافض».

ب: در زمان رسول خدا(صلی الله علیه وآله) «الصلاة خیر من النوم» جزء اذان صبح نبود و سپس به آن اضافه شد.

۷۵۹(۷۵۹). «کنز العمال» ج ۸، ص ۳۵۷، ح ۲۳۲۵۲.

۷۶۰. سوره مائده: ۵، آیه ۶.

۷۶۱. سوره نساء: ۴، آیه ۲۳.

۷۶۲. «صحیح مسلم» تک جلدی، ص ۵۹۹، ح ۱۶ و ۱۵ از باب متعه و نیز ص ۵۳۹، ح ۱۲۳۸؛ «مسند احمد بن حنبل» ج ۴، ص ۴۳۶.

۷۶۳(۷۶۳). «شرح تجرید العقائد» ص ۴۸۴: «ثلاث كنّ على عهد رسول الله(صلى الله عليه وآله) و انا انهى عنهنّ و احرمهنّ و اعاقب عليهنّ: متعة النساء و متعة الحج و حىّ على خير العمل».

۷۶۴. «التفسير الكبير» لفخر الدين الرازى، ج ۱، ص ۱۸۰.

۷۶۵. سوره يونس: ۱۰، آيه ۱۰۷.

۷۶۶. سوره شعراء: ۲۶، آيه ۸۰.

آنان آمده است که این تربت شفای از هر دردی است. و شیعیان هنگام مریضی به این بت که آن را «تربت» می نامند پناه می برند و خواصی را بر این تربت قائل هستند که جز خدای متعال بر آن قدرت ندارد ولی شیعیان آن تربت را ربّ و اله خود قرار داده اند. و استشفاء به این تربت سخن ناروایی است که تنها در مذهب شیعه است نه در دین اسلام و دین اسلام می گوید تنها باید به خداوند پناه برد همچنانکه هر مسلمانی باید به اسباب طبیعی شفا نیز تمسک کند. و اما خوردن تربت چیزی است که در هیچ جایی نظیر ندارد مگر در دین شیعیان».

۷۶۷(۷۶۷). «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۴۹۰۴۹۳.

۷۶۸(۷۶۸). «وسائل الشیعه» ج ۱۴، ص ۵۲۶، ح ۱۱، باب ۷۰ از ابواب مزار.

۷۶۹(۷۶۹). همان مدرک، ص ۵۲۴، ح ۹.

۷۷۰(۷۷۰). ر.ک: «بحارالانوار» ج ۱۰۱، ص ۱۱۸، ح ۳۳.

۷۷۱(۷۷۱). «وسائل الشیعه» ج ۱۴، ص ۵۲۳، ح ۶.

۷۷۲(۷۷۲). «بحارالانوار» ج ۱۰۱، ص ۱۱۹، ح ۴.

۷۷۳. «وسائل الشیعه»، ج ۱۴، ص ۵۲۲، ح ۲؛ «بحارالانوار» ج ۱۰۱، ص ۱۲۳، ح ۱۲.

۷۷۴. سوره آل عمران: ۳، آيه ۴۹.

۷۷۵ . سوره طه: ۲۰، آیه ۹۶.

۷۷۶ . سوره یوسف: ۱۲، آیه ۹۶.

۷۷۷(۷۷۷) . «المغنی والشرح الكبير» ج ۳، ص ۵۶۱؛ «الغدير» ج ۵، ص ۱۴۶.

۷۷۸(۷۷۸) . «صحيح مسلم» تک جلدی، ص ۵۶۰، ح ۳۲۳ تا ۳۲۶ از باب ۵۶.

۷۷۹(۷۷۹) . همان مدرک، ص ۹۲۵، ح ۱۰ از باب ۲ از کتاب اللباس.

۷۸۰(۷۸۰) . همان مدرک، ص ۱۰۱۳، ح ۷۴ از باب قرن النبی من الناس و تبرکهم به.

۷۸۱(۷۸۱) . همان مدرک، ص ۱۰۱۵، ح ۸۴ از باب طیب عرق النبی(صلی الله علیه وآله).

۷۸۲(۷۸۲) . «صحيح بخاری» تک جلدی، ص ۵۲۵، ح ۲۹۴۲.

۷۸۳(۷۸۳) . همان مدرک، ص ۵۷، ح ۱۷۰.

۷۸۴(۷۸۴) . همان مدرک، ص ۱۰۲۸، ح ۵۶۳۸.

۷۸۵(۷۸۵) . «السجود على الارض» ص ۱۳۵، که به بیش از سی کتاب و منبع معتبر از اهل سنت ارجاع داده است؛ «احقاق الحق» ج ۱۱، ص ۳۳۹ که منابع بسیاری را نقل کرده است؛ «السجود على التربة الحسينية» ص ۲۶۷ الی ۳۶۱؛ «البيان في تفسير القرآن» ص ۵۶۱. و نیز رجوع شود به «مسند احمد بن حنبل» ج ۵، ص ۶۸؛ «البدایةوالنهايه» ج ۷، ص ۱۱۳؛ «تاريخ الاسلام» ج ۳، ص ۱۰؛ ج ۱۳، ص ۶۵۵؛ «مجمع الزوائد» ج ۹، ص ۱۸۷.

۷۸۶ . «کنز العمال» ج ۱۲، ص ۱۲۹، ح ۳۴۳۲۷.

۷۸۷ . همان مدرک، ح ۳۴۳۲۴.

۷۸۸(۷۸۸) . همان مدرک، ح ۳۴۳۲۳.

۷۸۹(۷۸۹) . همان مدرک، ح ۳۴۳۳۱.

۷۹۰(۷۹۰) . همان مدرک، ح ۳۴۳۱۹.

۷۹۱(۷۹۱) . همان مدرک، ح ۳۴۳۱۳.

۷۹۲ . «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۷۸.

۷۹۳ . «البداية والنهاية» ح ۱۳، ص ۱۵۷، ضمن وقایع سال ۷۲۸.

۷۹۴ . سوره اعراف: ۷، آیه ۱۸۰.

۷۹۵(۷۹۵) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۴۹۴.

۷۹۶ . «الرائد» ج ۱، ص ۶۵۶.

۷۹۷ . همان مدرک، ص ۶۶۷.

۷۹۸(۷۹۸) . همان مدرک، ج ۲، ص ۱۱۳۰.

۷۹۹ . «بحارالانوار» ج ۹۴، ص ۱۹۸۴۰۶، در ص ۱۹۲ بحار، ح ۲ آمده است که هر تعویذ و رقیه ای جایز است به شرط آن که نام خداوند در آن باشد.

۸۰۰ . «كتاب التوحيد» شیخ صدوق، ص ۲۱۹، و آقای علی اصغر صدرالمعانی معروف به «ملاباشی» سرکاری در حاشیه «مهج الدعوات» ص ۹، گفته است: «اهیا شراهیا» کلمه ای است یونانی و به معنی ازلی و ابدی است»، «به معنی الازلی الذی لم یزل»، بنابر این باز روشن است که این کلمه نام مبارک خداوند است.

۸۰۱ . سوره انعام: ۶، آیه ۳۸.

۸۰۲. مثل سوره اعراف: ۷، آیه ۱۸۰.

۸۰۳. «المیزان» ج ۲۰، ص ۱۱۶؛ ذیل آیه ۶، از سوره جن: ۷۲.

۸۰۴. سوره یونس: ۱۰، آیه ۱۰۷.

۸۰۵(۸۰۵). «اصول مذهب الشیعۀ الامامیۀ»، ج ۲، ص ۴۹۸۵۰۳.

۸۰۶(۸۰۶). «اسلام و عقاید و آراء بشری یا جاهلیت و اسلام» ص ۶۵۰.

۸۰۷(۸۰۷). «فتح الابواب...» ص ۱۹۹.

۸۰۸. همان مدرک، ص ۲۰۱.

۸۰۹. همان مدرک، ص ۲۰۵.

۸۱۰(۸۱۰). همان مدرک، ص ۲۲۸.

۸۱۱(۸۱۱). همان مدرک، ص ۲۰۳.

۸۱۲. «اصول کافی» ج ۱، ص ۶۴.

۸۱۳. «شرح نهج البلاغه» ج ۱۱، ص ۴۵.

۸۱۴. «الدعاء المأثور و آدابه» ص ۲۵۳؛ «الاذکار المنتخبه» نووی، ص ۲۹۳.

۸۱۵. «فتح الابواب»، ۱۰۹؛ «بحار الانوار» ج ۱۰۱، ص ۲۸۵.

۸۱۶. «المیزان» ج ۱۹، ص ۷۷.

۸۱۷. «الدر المنثور» ج ۶، ص ۳۶۰؛ «المیزان» ج ۱۹، ص ۳۹۱؛ «العين تدخل الرجل القبر و الجمل القدر»، «اسفار» ج ۶، ص ۳۴۷.

۸۱۸(۸۱۸). «المیزان» ج ۶، ص ۱۶۲، ذیل آیه ۹۰ از سوره مائده: ۵ ونیزر. ک: «المیزان» ج ۸، ص ۲۳۷، ج ۱۵، ج ۱۷، ص ۳۶.

۸۱۹(۸۱۹). «کشف الاسرار» ص ۹۰۹۶، با تلخیص.

۸۲۰. «اصول کافی» ج ۲، ص ۶۲۹؛ «بحارالانوار» ج ۹۱، ص ۲۴۴.

۸۲۱(۸۲۲). سوره بقره: ۲، آیه ۲۱۶.

۸۲۲. «الوافی» چاپ سنگی رحلی، ج ۲، ص ۲۱۲؛ «سفینه البحار» ج ۲، ص ۸۵۱، ماده «فأل».

این کلام مرحوم فیض از آن جهت که تفاوت بین جواز تفأل به غیر قرآن و کراهت تفأل به قرآن را بیان کرده است بسیار خوب است، ولی فرقی که ایشان بین استخاره و تفأل بیان کرد قابل نقد است، زیرا این گونه نیست که همیشه تفأل برای معرفت پیدا کردن نسبت به چیزی باشد و استخاره برای عمل و فعل و ترک باشد نه برای معرفت. بلکه گاهی استخاره برای کشف واقعیت است و گاهی تفأل برای عمل. علاوه بر آن که همانگونه که قبلاً گفتیم در دعای استخاره با قرآن جمله «اللهم انی تفأل بکتابک» آمده است که شاهد آن است که استخاره نیز نوعی تفأل زدن است.

بخش سوم:

توحید در ربوبیت

فصل اوّل: ربّ یعنی امام

فصل دوم: دنیا و آخرت از نظر امام

فصل سوم: نسبت دادن حوادث جهان به ائمه (علیهم السلام)

فصل چهارم: حلول جزء الهی در ائمه (علیهم السلام)

فصل پنجم: اعتقاد به تأثیر شب و روز در سود و زیان

معمولاً وهابیان توحید را بر سه قسم قرار می دهند: ۱ توحید در الوهیت و مقصودشان توحید در عبادت است. ۲ توحید در ربوبیت و مرادشان توحید در خالقیت است. ۳ توحید در اسماء و صفات.

به نظر می رسد که بهتر است گفته شود توحید در ربوبیت مترادف با توحید در خالقیت نیست زیرا ربّ به معنای تدبیر و تربیت و پروراندن است، و خالق به معنی تدبیر و تربیت نیست، و باید بحث توحید در ربوبیت را از توحید در خالقیت جدا نمود. به هر حال در کتابها شیعه توحید در ربوبیت و خالقیت را توحید افعالی می نامند. شیعیان در بحث توحید افعالی وقتی می گویند «لا مؤثر فی الوجود الا الله» هم با اشاعره که قائل به جبر هستند و تنها فاعلیت را برای خدا قائل هستند مخالفند و هم با معتزله که قائل به تفویض بوده و انسان را فاعل مستقل می دانند و نقشی برای خدا در افعال انسان قائل نیستند مخالفند.

به نظر شیعه این جهان که نظام علت و معلول است هر معلولی مستند به علت قبل از خود است و طبق نظام فلسفی ابن سینا این سلسله اسباب و مسببات در نهایت به خدای متعال منتهی می شوند و چون خداوند در رأس سلسله است پس صحیح است که هر معلولی را به علت مباشر آن نسبت دهیم همچنانکه صحیح است هر معلولی را مستند به علت نخستین بنماییم. و طبق نظام فلسفی صدر المتألهین لازم نیست که تنها خداوند را در رأس سلسله علت و معلول ها قرار دهیم بلکه هر معلولی عین فقر و وابستگی به خداوند است و هر علتی در تأثیر خود محتاج به خدای متعال است زیرا هر ممکن الوجودی همچون نسبت یا معنای حرفی است که دائماً باید وابستگی به موجود مستقل داشته باشد. پس تمام موجودات جهان هم در ذات خود و هم در تأثیر داشتن خود محتاج و وابسته به خدای متعال می باشند. و چون کل ماسوی الله همه ممکن الوجود و وابسته به خداوند است پس خداوند هیچ شریکی در فاعلیت و در علیت و مسبب الاسباب بودن ندارد. به این وسیله شیعیان هم عدالت خداوند و تنزیه خدا را پذیرفته اند و هم عمومیت قدرت و سلطنت او را. ولی معتزله که می خواستند عدالت خدا را بپذیرند از ترس آن که افعال زشت مردم را به خدا نسبت ندهند قدرت و اراده خدا را محدود کردند و افعال مردم را فقط به مردم و نه به خداوند نسبت دادند و اشاعره که می خواستند عمومیت قدرت و اراده خدا را تصحیح کنند و بپذیرند قائل به جبر شده و در نتیجه اعمال زشت انسانها را نیز به خداوند نسبت دادند و تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً.

توحید در خالقیت

برای بیان خالق و مخلوق از کلماتی چون «صانع مصنوع»، «موجد و موجودات»، «فاعل فعل یا مفعول»، «محدث و محدثات»، «مؤثر و اثر»، «علت و معلول»، «مبدع و مبدعات»، «مستقل و وابسته»، «واجب و ممکن»، «اله و عبد»، «قدیم و حادث»، می توان استفاده کرد و بار معنایی متفاوتی دارند اما ما بیشتر از تعبیر قرآنی «خالق و مخلوق» استفاده می کنیم زیرا مخاطب بحث وهابیان هستند که هرگونه بحث کلامی و فلسفی را حرام می دانند.

جهان آفرینش از مخلوقات چون آسمان، زمین، ستارگان، دریا، انسان و درختان و ... تشکیل شده است و هرکدام از این مخلوقات دارای اثری خاص هستند ولی تمام اینها در عین آن که رابطه سبب و مسببی بینشان برقرار است مخلوق یک خدای متعال هستند و خالقیت استقلالی منحصر به خدای متعال است و چون خالقیت در انحصار خداوند است پس باید پرستش نیز در انحصار او باشد.

دلیل وحدت خالق این است که اگر خالق جهان متعدد باشد باید آن دو خدا از جهاتی با یکدیگر متفاوت باشند تا دو خدا باشند، و اگر هیچ اختلافی نداشته باشند تعدد معنا ندارد، پس اگر دو خالق متفاوت وجود داشته باشد لازم می آید که وحدت تدبیر نیز حاکم نباشد و نظام عالم باید گسسته باشد، پس از وحدت تدبیر می توان فهمید که خالق نیز واحد است.

قرآن مجید نیز در آیات متعدد وحدت خالق را بیان کرده است مثل:

الف: { هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ }.

(۸۲۳) ۸۲۳. سوره لقمان: ۳۱، آیه ۱۱.

(۸۲۴) ۸۲۴. سوره رعد: ۱۳، آیه ۱۶.

(۸۲۵) ۸۲۵. سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۲.

(۸۲۶) ۸۲۶. سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۱.

(۸۲۷) ۸۲۷. سوره فاطر: ۳۵، آیه ۳.

۸۲۸ . سوره آل عمران: ۳، آیه ۴۹.

۸۲۹ . سوره مؤمنون: ۲۳، آیه ۱۴.

۸۳۰ . البته این احتمال هست که کلمه رب از ماده «رب» مضاعف باشد و مربی از ماده ربی معتلّ اللام و ناقص یایی باشد.

۸۳۱ . سوره نازعات: ۷۹، آیه ۲۴.

۸۳۲ . سوره الرحمن: ۵۵، آیه مکرر.

۸۳۳ . سوره توبه: ۹، آیه ۳.

۸۳۴ . سوره احقاف: ۴۶، آیه ۱۵.

۸۳۵(۸۳۵) . سوره اعراف: ۷، آیه ۵۴.

۸۳۶(۸۳۶) . سوره اسراء: ۱۷، آیه ۶۶.

۸۳۷(۸۳۷) . سوره انعام: ۶، آیه ۹۵ الی ۱۰۲.

۸۳۸ . سوره النازعات: ۷۹، آیه ۵.

۸۳۹ . سوره انعام: ۶، آیه ۶۱.

۸۴۰ . سوره انعام: ۶، آیه ۶۱.

۸۴۱ . سوره مؤمنون: ۲۳، آیه ۱۴.

۸۴۲(۸۴۳) . سوره آل عمران: ۳، آیه ۴۹.

۸۴۳. «کتاب التوحید» ص ۶۳، ح ۱۸ باب ۲: «کل صانع شیء فمن شیء صنع والله الخالق اللطیف الجلیل خلق و صنع لا من شیء، قلت: جعلت فداک و غیر الخالق الجلیل خالق؟ قال: ان الله تبارک و تعالی يقول «تبارک الله احسن الخالقین» فقد اخبر أن فی عبادہ خالقین منهم عیسی بن مریم خلق من الطین کهنیة الطیر...».

۸۴۴. سوره انفال: ۸، آیه ۱۷.

(۸۴۵) ۸۴۵. «شرح توحید الصدوق»، ج ۱، ص ۳۳۵.

۸۴۶. سوره واقعه: ۵۶، آیات ۶۳۷۲.

۸۴۷. سوره توبه: ۹، آیه ۱۴.

(۸۴۹) ۸۴۸. سوره انفال: ۸، آیه ۱۷.

۸۴۹. «اسرار الآیات» ص ۹۳.

۸۵۰. «بحار الانوار» ج ۴، ص ۱۴۸.

(۸۵۱) ۸۵۱. همان مدرک.

۸۵۲. سوره النازعات: ۷۹، آیه ۵.

۸۵۳. سوره النازعات: ۷۹، آیات ۱۵.

۸۵۴. سوره فاطر: ۳۵، آیه ۱.

۸۵۵. سوره انبیاء: ۲۱، آیه ۲۷.

انجام می دهند علاوه بر مداومت بر عبادت و تسبیح و سجود واسطه بودن بین خداوند و خلق است که امر خدا را اجرا کنند و یک نوع واسطه بودن آن است که برخی فوق بعضی باشند و بالایی دستور دهد به پایین. و این

واسطه بودن فرشتگان منافاتی با استناد حوادث به اسباب قریب مادی خود ندارد زیرا این سببیت طولی است نه عرضی، یعنی سبب قریب سبب آن عمل است و سبب بعید سبب سبب است. همچنانکه واسطه بودن فرشتگان منافاتی با آن ندارد که حوادث به خداوند نسبت داده شود و خداوند تنها سبب باشد، و قرآن مجید در عین آن که توحید در ربوبیت را پذیرفته است استناد حوادث را به اسباب طبیعی و استناد آنها را به فرشتگان نیز پذیرفته است. زیرا اگر این اسباب تأثیر استقلال داشتند در این صورت استناد به آنها منافات با استناد به خداوند داشت، در حالی که توحید قرآنی استقلال هر چیزی را از هر جهت نفی می کند و هیچ چیزی مستقلاً برای خود مالک نفع و زیانی و حیات و موتی نیست. مثلاً یک نوشته را که انسانی با دست خود و بهوسیله قلم نوشته است می توان آن را به قلم و می توان به دست و می توان آن نوشته را به انسان نسبت داد، و در واقع سبب مستقل بر آن نوشته دست انسان است ولی استناد به انسان منافاتی با استناد به دست و به قلم ندارد زیرا آنها واسطه هستند و در طول یکدیگرند».

۸۵۶ (۸۵۶). «المیزان»، ج ۲۰، ص ۲۸۴.

۸۵۷ (۸۵۷). «نهایة الحکمة»، ص ۱۲۲، فصل ششم از مرحله ۱۲.

۸۵۸. سوره اعراف: ۷، آیه ۵۴.

۸۵۹. سوره نور: ۲۴، آیه ۴۲.

۸۶۰ (۸۶۰). «اصول المذهب الشیعة الامامیة» ج ۲، ص ۵۰۸.

۸۶۱. سوره فاطر: ۳۵، آیه ۳.

۸۶۲ (۸۶۲). «اصول مذهب الشیعة الامامیة» ج ۲، ص ۵۱۰.

۸۶۳. سوره فاطر: ۳۵، آیه ۴۱.

۸۶۴. «تفسیر الصافی» ج ۲، ص ۳۵؛ «تفسیر القمی» ج ۲، ص ۴۷؛ «تفسیر العیاشی» ج ۳، ص ۱۲۶؛ «تفسیر البرهان» ج ۲، ص ۴۹۷؛ «بحار الانوار» ج ۳۶، ص ۱۰۶، ح ۵۴.

۸۶۵ (۸۶۵). «اصول مذهب الشیعة الامامیة» ج ۲، ص ۵۱۲.

٨٦٦ . «اصول كافى»، ج ١، ص ٤٠٧.

٨٦٧(٨٦٧) . همان مدرک، ص ٤٠٨، ح ٤.

٨٦٨ . «مرآة العقول» ج ٤، ص ٣٥٠.

٨٦٩(٨٦٩) . «رجال النجاشى» ص ٢٤٩؛ «اختيار معرفة الرجال» ج ٧٥٤؛ «الفهرست» ص ٩٦.

٨٧٠ . سورة اعراف: ٧، آیه ١٢٨.

٨٧١(٨٧١) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥١٤٥١٧.

٨٧٢(٨٧٢) . «الاختصاص» شيخ مفيد، ص ٣٢٧، ح ٣٧٩؛ «بحار الانوار» ج ٢٧، ص ٣٢، ح ٤.

٨٧٣ . «رجال النجاشى» ص ٢٢٦؛ «الفهرست» ص ١٠٦؛ «رجال الطوسى» ص ٣٥٧؛ «خلاصة الرجال يا رجال العلامة الحلى» ج ٢، ص ٢٣٦.

٨٧٤(٨٧٤) . «الاختصاص» شيخ مفيد، ص ١٩٩، ح ٥؛ «بحار الانوار» ج ٢٧، ص ٣٢، ح ١.

٨٧٥ . «رجال النجاشى» ص ٣٢٨؛ «الفهرست» ص ١٤٣؛ «رجال الطوسى» ص ٣٦١.

٨٧٦ . «رجال الطوسى» ص ١٢٨.

٨٧٧ . «بحار الانوار» ج ٢٧، ص ٣٣، پاورقى.

٨٧٨ . «بحار الانوار» ج ٢٧، ص ٤٠.

٨٧٩ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥١٧.

۸۸۰. سوره زخرف: ۴۳، آیه ۱۳؛ سوره انبیاء: ۲۱، آیه ۷۹؛ سوره ص: ۳۸، آیه ۱۸ و ۳۶؛ سوره حج: ۲۲، آیه ۳۶.

۸۸۱. سوره انسان: ۷۶، آیه ۳۰.

(۸۸۲) ۸۸۲. «بحارالانوار» ج ۴۴، ص ۳۲۸؛ «اضواء علی ثورة الامام الحسين (علیه السلام)» ص ۴۶.

(۸۸۳) ۸۸۳. سید احمد کسروی (۱۳۰۸ ق. ۱۳۲۴ ش.) توسط فدائیان اسلام کشته شد، در کتاب «تاریخ سیاسی معاصر ایران» ج ۱، ص ۳۴۰ آمده است: «نواب صفوی روزی در مسجد هندی نجف اشرف نشسته بود ناگهان روزنامه ای از ایران به دست وی داده شد که مقاله ای از احمد کسروی در آن درج شده بود، نواب در حین مطالعه آن مقاله متوجه شد که نوشته های کسروی متضمن طعنهای زننده در دین مبین اسلام است، نواب بعد از مطالعه آن با خشم برخاسته به نزد یکی از اساتید حوزه رفت تا رأی استاد را درباره نویسنده مقاله بداند. استاد جواب داد: «کافر است و قتلش جائز»، نواب این فتوی را در سینه خود پنهان و برای جستجوی کسروی عازم تهران شد و در مرتبه دوم حمله به کسروی در کاخ دادگستری وی را به قتل رساندند و بیانه ای دادند که دنیا از شرارت های کسروی آسوده شد». و عجیب است که آقای قفاری از کسی که اهانت به دین و پیامبر اسلام کرده است، حمایت می کند.

۸۸۴. «الملل والنحل» ج ۱، ص ۱۷۴.

۸۸۵. «معجم رجال الحديث» ج ۱۰، ص ۳۹.

۸۸۶. مجله «نور علم» ش ۴۰ و ۴۲، ص ۱۷۳.

(۸۸۷) ۸۸۷. «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۱۸۵۲۰.

۸۸۸. «الملل والنحل» ج ۱، ص ۱۷۴.

۸۸۹. «مرآة العقول» ج ۵، ص ۱۸۶.

۸۹۰. همان مدرک، ص ۱۸۹.

۸۹۱. «اصول کافی» ج ۱، ص ۴۴۰، پاورقی.

۸۹۲. همان مدرک، ص ۱۴۶، ح ۱۱.

۸۹۳. «مرآة العقول» ج ۲، ص ۱۲۲.

این سند: «علی بن محمد عن بعض اصحابنا» (۸۹۴) که مرسل است.

۸۹۴(۸۹۵). «اصول کافی» ج ۱، ص ۴۳۵، ح ۹۱.

۸۹۵. «مرآة العقول» ج ۵، ص ۱۳۴.

۸۹۶. سوره بقره: ۲، آیه ۵۷.

۸۹۷. سوره مائده: ۵، آیه ۵۵.

۸۹۸. «شرح اصول کافی» مازندرانی، ج ۷، ص ۱۲۵.

۸۹۹. «مرآة العقول» ج ۲، ص ۱۲۲؛ و ج ۵، ص ۱۵۲.

۹۰۰(۹۰۰). «شرح اصول کافی» ملاصدرا، چاپ سنگی، ص ۳۷۷.

۹۰۱. «اصول کافی» ج ۱، ص ۴۴۲، ح ۹.

۹۰۲. سوره آل عمران: ۳، آیه ۴۹.

۹۰۳. «بحارالانوار» ج ۴۱، ص ۱۹۱.

۹۰۴(۹۰۵). «اصول کافی» ج ۱، ص ۴۵۷، ح ۷.

۹۰۵. «مرآة العقول» ج ۵، ص ۳۰۸.

۹۰۶. «اصول المذهب الشیعة الامامية» ج ۲، ص ۵۱۹؛ «بحارالانوار» ج ۴۱، ص ۱۹۴ و ۱۹۸.

۹۰۷. «اختیار معرفه الرجال معروف به رجال کشی» ص ۲۲۵.

۹۰۸(۹۰۸). «الحکمة المتعالیه» ج ۶، ص ۳۷۶؛ «شوارق الالهام» ص ۴۶؛ «الدره الفاخره» جامی، ص ۴۵.

۹۰۹. «جامع السعادات» ج ۱، ص ۱۳۱.

۹۱۰. سوره نحل: ۱۶، آیه ۵۳.

۹۱۱(۹۱۱). «اصول مذهب الشیعة الامامية» ج ۲، ص ۵۲۱۵۲۴.

۹۱۲. سوره قمر: ۵۴، آیه ۱۹.

۹۱۳. سوره دخان: ۴۴، آیه ۳.

و این برکت یا نحوست به جهت عملی است که در آن شب یا روز انجام شده است. و نفس و ذات شب و روز از جهت خیر و شر یکسانند.

علامه طباطبایی فرموده است: «روایات زیادی درباره سعد و نحس بودن بعضی از ایام هفته داریم که غالب اینها حدیث ضعیف، مرسل، و مرفوعه هستند مثلاً روز وفات پیامبر(صلی الله علیه و آله) نحس است این در واقع برای تقویت روح دینی مردم است که احترام اولیای دین را داشته باشند مثلاً روز قتل سیدالشهداء(علیه السلام) به دنبال حوائج خود نروند. و از این روایات استفاده می شود که ملاک در نحس بودن بعضی از ایام آن است که مردم فال بد «تطیر» می زنند و فال بد اثر می گذارد».

۹۱۴(۹۱۴). «المیزان» ج ۱۹، ص ۷۴.

۹۱۵(۹۱۵). «بحارالانوار» ج ۵۸، ص ۳۱۰.

۹۱۶. سوره نحل: ۱۶، آیه ۵۳.

٩١٧ . سورة نساء: ٤، آيه ٧٩.

٩١٨ . سورة شعراء: ٢٦، آيه ٧٨٨٠.

٩١٩ . «مكارم الاخلاق» ص ٢٤١؛ «الاداب الدينية» ص .

٩٢٠ . «بحار الانوار» ج ٥٨، ص ٣١٨، ح ٩.

(٩٢١/٩٢١) . «بحار الانوار»، ج ٥٨، ٥٢٢.

(٩٢٢/٩٢٢) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٢٤.

(٩٢٣/٩٢٣) . «كنز العمال» ج ١٠، ص ١٢٧، ح ٢٨٦٣٨ و ٢٨٦٣٩ و ٢٨٥٦١ و ٢٨٥٧٣ و ٢٨٥٧٥ و ٢٨٦٣٨ و ٢٨٥٨٩ و ٢٨٥٩٦.

٩٢٤ . همان مدرک، ح ٢٨٥٥٧ و ٢٨٥٨٥ و ٢٨٦٣٣.

٩٢٥ . «توحيد الاسماء والصفات هو الاقرار بها كما وردت في الكتاب والسنة نفياً و اثباتاً من غير تمثيل ولا تعطيل ولا تحريف في اللفظ والمعنى عن ظاهره اللائق بالله تعالى و لا تكييف»، «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ١، ص ٣٨٣؛ و در جای دیگری گفته اند: «توحيد الاسماء والاصفات يقوم على الايمان بكل ماورد في القرآن والسنة الصحيحة من صفات الله و وصفه بها على الحقيقة و عدم التعرض لها بشيء من التكييف او التشبيه او التأويل او التحريف او التعطيل و اعتقاد ان الله ليس كمثله شيء و هو السميع البصير و هذه عقيدة علماء الدعوة في الاسماء والصفات و هو مذهب اهل السنة والجماعة من السلف الصالح»، «رشيد رضا و دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ص ٦٣، و شبهه آن «مجموعة التوحيد النجديّة» ص ١٥٣؛ «الدرر السنية في الاجوبة النجديّة» ج ٢، ص ٣٧.

(٩٢٦/٩٢٦) . «شرح الاسماء الحسنى»، ص ٨١.

٩٢٧ . «تفسير العياشي»، ج ١، ص ٢؛ «علل الشرايع» ص ٦٠٦.

۹۲۸. «بصائر الدرجات، ص ۱۹۶، ح ۷.

۹۲۹. سوره آل عمران: ۳، آیه ۷.

۹۳۰. سوره اعراف: ۷، آیه ۷.

۹۳۱. سوره یوسف: ۱۲، آیه ۱۰۰.

۹۳۲(۹۳۲). «تفسیر البحر المحیط الاعظم»، ج ۱، ص ۲۰۳.

۹۳۳(۹۳۳). «مفاتیح الغیب»، ص ۷۴.

۹۳۴(۹۳۴). «عقیده اهل السنه والجماعه»، ص ۵؛ و نیز می گوید: «فاهل السنه والجماعه یثبتون ماورد فی کتاب الله و ماصح عن رسول الله (صلی الله علیه وآله) من اسماء الله و صفاته علی الوجه اللائق به جلّ جلاله من غیر تحریف و لاتعطیل و لاتکیف و لاتمثیل و لازیاده و لانقصان، بل یثبتونها کما جاءت و یمرونها کما جاءت مع الایمان بانها حق»، «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۲، ص ۵۹، و در ص ۱۰۵ می گوید: «اهل السنه والجماعه لایؤولون آیات الصفات و احادیثها و لایصرفونها عن ظاهرها و لایفوضونها». و در جای دیگر گفته اند: اگر این آیات و احادیث تأویلی داشت صحابه و تابعون ذکر می کردند، پس چون سکوت کرده اند معلوم می شود تأویل ندارند. ر.ک: «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۵۳.

۹۳۵. «مفاتیح الغیب»، ص ۸۵.

۹۳۶(۹۳۶). «الفتوحات المکیه» باب ۵۰، ج ۸، ص ۲۱۲.

۹۳۷(۹۳۷). «آداب الصلاه»، ص ۲۱۲.

۹۳۸. همان مدرک، ص ۲۱۲.

۹۳۹. همان مدرک.

۹۴۰. همان مدرک، ص ۹۲.

۹۴۱(۹۴۱) . همان مدرک، ص ۲۰۵.

۹۴۲ . «بحارالانوار»، ج ۱۴، ص ۱۹۲.

۹۴۳ . همان مدرک، ج ۳۶، ص ۲۵۷.

۹۴۴ . همان مدرک، ج ۹۲، ص ۹۷.

۹۴۵ . «تفسیر البحر المحيط الاعظم»، ج ۱، ص ۲۳۹.

۹۴۶(۹۴۶) . «تفسیر البحر المحيط الاعظم»، ج ۱، ص ۲۳۹.

۹۴۷(۹۴۷) . «تفسیر القرآن الکریم» منسوب به محی الدین ابن عربی، ج ۱، ص ۴. این کتاب به احتمال زیاد همان «تأویلات» کاشانی باشد.

۹۴۸ . «آداب الصلاة»، ص ۲۲۱.

۹۴۹(۹۴۹) . در «بحارالانوار» ج ۸۲، ص ۲۷۰ و نیز ج ۸۴، ص ۲۵۴ آمده است که: همه چیز حتی تک تک اجزای نماز دارای تأویل می باشند.

۹۵۰(۹۵۰) . «آداب الصلاة»، ص ۲۲۰.

۹۵۱(۹۵۱) . همان مدرک، ص ۲۸۱.

۹۵۲ . «بحارالانوار»، ج ۹۳، ص ۹۵.

۹۵۳(۹۵۳) . «تفسیر البحر المحيط الاعظم» ج ۱، ص ۲۴۰.

۹۵۴ . سوره طه: ۲۰، آیه ۱۲۴.

۹۵۵ . سوره اسراء: ۱۷، آیه ۷۲.

۹۵۶ . سوره زمر: ۳۹، آیه ۵۶.

۹۵۷ . «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۲، ص ۹۸.

۹۵۸ . همان مدرک، ص ۱۰۳، و نیز آقای ابن باز می گوید اگر کسی بگوید همه چیز را خداوند آفریده است پس چه کسی خداوند را آفریده است. پاسخ او این است که صحابه که بزرگان علم و دین بوده اند چنین سؤالی نکرده اند، پس این سؤال بدعت است. ر.ک: «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۵۷.

۹۵۹ . «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۵۳ و ۳۸۳؛ «مجموعه التوحید النجدیه» ص ۱۵۳؛ «الدرر السنیة فی الاجوبة» ج ۲، ص ۳۷.

۹۶۰ . مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۳، ص ۸۴.

(۹۶۱/۹۶۱) . «عقیده اهل السنة والجماعة» ص ۵.

۹۶۲ . سوره حدید: ، آیه ۴.

۹۶۳ . سوره توبه: ۹، آیه ۴۰.

۹۶۴ . سوره مجادله: ۵۸، آیه ۷.

۹۶۵ . «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۷، ص ۱۴۲.

۹۶۶ . «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۴۶.

(۹۶۷/۹۶۷) . «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» بن باز، ج ۱، ص ۱۴۱.

۹۶۸ . «نهج البلاغه»، خطبه ۱۸۴.

۹۶۹. سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۳.

۹۷۰. «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۴۱.

۹۷۱. سوره اعراف: ۷، آیه ۱۴۳.

۹۷۲. «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۴۱.

د: ضحک خداوند به رحمت و رضایت او تأویل شده است.

(۹۷۳/۹۷۳). «کتاب الاسماء والصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۲۳ و ص ۲۱۷؛ «السلفیة مرحلة زمينة مباركة» ص ۱۳۴. بیهقی در ص ۲۲۳ می گوید: متقدمین از اصحاب از این روایات فقط ترغیب در اعمال را فهمیده اند و به معنی ضحک نگرفته اند و عقیده دارند که خداوند جوارح ندارد. این در حالی است که وهابیان به سلف خود نسبت می دهند که آنان می گویند خداوند ضحک و جوارح دارد. از اینجا معلوم می شود که شیعه به ائمه خود نسبت دروغ نمی دهند که آقای قفاری آن را ادعا کرده است (ر.ک: «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۴۴) و این وهابیان هستند که به سلف خود تهمت و نسبت دروغ می دهند.

۹۷۴. «کتاب الاسماء والصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۳۰.

(۹۷۵/۹۷۵). «السلفیة مرحلة زمينة مباركة» ص ۱۳۴.

(۹۷۶/۹۷۶). همان مدرک.

۹۷۷. سوره هود: ۱۱، آیه ۳۷.

(۹۷۸/۹۷۸). «کتاب الاسماء والصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۴۱.

(۹۷۹/۹۷۹). «فرقان القرآن بين صفات الخالق و صفات الاكوان» ص ۱۰۲.

(۹۸۰/۹۸۰). «الاسماء والصفات» بیهقی، ج ۲، ص ۲۱۳.

۹۸۱. همان مدرک.

۹۸۲(۹۸۲). همان مدرک، ص ۹۷.

۹۸۳(۹۸۴). سوره آل عمران: ۳، آیه ۷.

۹۸۴. «تفسیر العیاشی» ج ۱، ص ۸۷، ح ۳۶؛ «بحارالانوار» ج ۹۲، ص ۹۴، ح ۴۷.

کلمه جری و تطبیق هر دو به یک معنی به کار می روند و مقصود آن است که «آیه ای را بر مورد و مصداقی تطبیق دهیم هرچند آن مصداق خارج از مورد نزول آیه شریفه باشد، و اعتبار نیز موافق با این جری و تطبیق است زیرا قرآن کریم به عنوان هدایت بر مردم نازل شده است و اعتقادات و رفتار صحیح را که بر مردم بیان می کند اختصاص به زمان خاصی و مردمی خاص ندارد بلکه برای همیشه و برای همگان است، و شأن نزول نیز موجب نمی شود که حکم منحصر به همان واقعه گردد و با گذشت آن واقعه آن آیه شریفه نیز بگذرد و تمام شود بلکه بیانات قرآن عام بوده و لذا اگر مؤمنی را قرآن مدح کرد یا فاسقی را ذم نمود منحصر بر همان شخص مورد نزول نبوده بلکه هرکس آن صفات را دارد آن مدح یا ذم شامل او نیز می شود».

۹۸۵(۹۸۵). «المیزان» ج ۱، ص ۴۰.

۹۸۶. سوره واللیل: ۹۲، آیه ۱۷.

۹۸۷. «المیزان» ج ۲۰، ص ۴۴۰.

۹۸۸. سوره نحل: ۱۶، آیه ۶۸.

۹۸۹. «المیزان» ج ۱۲، ص ۶۳.

۹۹۰. «مقدمه البرهان» یا «مرآة الانوار» ص ۵.

۹۹۱(۹۹۱). «تفسیر الصافی» ج ۱، ص ۶.

۹۹۲(۹۹۳). سوره شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

۹۹۳. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۲۸۵۳۴.

نقد و بررسی

این کلام که آقای قفاری مدعی آن است که: «اولین کسی که بدعت تجسیم را بین مسلمانان رواج داد افرادی از شیعه مثل هشام بن حکم بودند» صحیح نیست و حکایت از عدم اطلاع آقای قفاری از تاریخ علم کلام دارد. زیرا هشام بن حکم متوفی سال ۱۹۹ ق است در حالی که چندین نفر از علمای اهل سنت متقدم بر هشام بن حکم عقیده به تجسیم داشته اند که برخی از آنها را ذکر می کنیم:

الف: مقاتل بن سلیمان متوفی سال ۱۵۰ ق. است و وی اعتقاد به تجسیم داشته است و عده ای از علمای اهل سنت و شیعه تصریح کرده اند که مقاتل اعتقاد به تجسیم داشته است.

۹۹۴(۹۹۴). «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» ص ۷۵؛ «دلائل الصدق» ج ۱، ص ۲۳۷؛ «المواقف» ص ۴۵؛ «الملل والنحل» ص ۱۰۴؛ «الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف» ج ۲، ص ۴۵.

۹۹۵(۹۹۵). «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» ص ۷۲.

۹۹۶(۹۹۶). «الملل والنحل» ج ۱، ص ۱۰۵؛ «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» ص ۷۲؛ «احقاق الحق» ج ۱، ص ۱۷۵.

۹۹۷(۹۹۷). «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» ص ۷۲؛ «احقاق الحق» ج ۱، ص ۱۷۵.

۹۹۸(۹۹۸). همان مدرک.

۹۹۹(۹۹۹). همان مدرک.

۱۰۰۰. «نهج البلاغه» خطبه ۹۱، ص ۱۲۴.

۱۰۰۱(۱۰۰۱). «نهج البلاغه» خطبه ۹۱، ص ۱۲۵: «فانظر ايها السائل: فما دلك القرآن عليه من صفته فائتم به واستضئ بنور هدايته و ما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب عليك فرضه و لافى سنه النبي(صلى

الله عليه وآله) و ائمه الهدی اثر فكل علمه الى الله سبحانه فان ذلك منتهى حق الله عليك ... اشهد أن من شبهك بتباين اعضاء خلقك لم يعقد غيب ضميره على معرفتك و لم يباشر قلبه اليقين بأنه لاند لك و كانه لم يسمع تبرؤالتابعين من المتبوعين اذيقولون: «تالله ان كنا لفي ضلال مبين اذنسويكم برب العالمين» كذب العادلون بك اذ شبهوك باصنامهم و نحلوك حليء المخلوقين باوهمهم و جزأوك تجزئة المجسمات بخواطرهم و قدروك على الخلقة المختلفة القوى بقرائع عقولهم، و اشهد ان من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك والعدل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك».

۱۰۰۲ (۱۰۰۲) . «شرح نهج البلاغه» ج ۴ ص ۴۱۴، و ابن ميثم بحرانی در «شرح نهج البلاغه» ج ۲، ص ۳۳۹ این برهان را توضیح داده است.

۱۰۰۳ (۱۰۰۳) . «منهاج البراعة» ج ۴ ص ۲۸۷.

۱۰۰۴ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۲۹.

۱۰۰۵ . «الملل والنحل» ج ۱، ص ۱۰۵.

۱۰۰۶ . همان مدرک.

۱۰۰۷ . «رسالة الاعتقادات» چاپ شده همراه شرح باب حادی عشر، ص ۶۷.

۱۰۰۸ . «معجم رجال الحديث» ج ، ص ۲۹۳.

۱۰۰۹ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۸۳ باب اطلاق القول بانه شيء، ج ۴، و شبیه این حدیث است حدیث ۲ از باب «باب آخر»، «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۰۹.

۱۰۱۰ . همان مدرک، ص ۱۰۴، ج ۱.

۱۰۱۱ . همان مدرک، ص ۱۰۶، ج ۴.

۱۰۱۲ . «مکتبها و فرقه های اسلام در سده های میانه» ص ۱۴۰.

۱۰۱۳ . «جواهر الكلام» ج ۶، ص ۵۲.

۱۰۱۴ (۱۰۱۴) . «مقالات الاسلاميين» ص ۲۰۷ و ۳۲.

۱۰۱۵ (۱۰۱۵) . «اوائل المقالات» ص ۶۰ و نیز رجوع شود به ص ۴۵.

۱۰۱۶ . «انوار الملكوت» ص ۸۳.

۱۰۱۷ . «مقالات الاسلاميين» ص ۲۰۸؛ «مکتبها و فرقه های اسلام در سده های میانه» ص ۱۴۰.

۱۰۱۸ (۱۰۱۸) . «شرح اصول کافی» مازندرانی، ح ۳، ص ۲۱۹، تعلیقه آیه الله شعرانی.

۱۰۱۹ . «شرح المواقف» ج ۸، ص ۲۵؛ «قالوا هو جسم أى موجود»؛ «دلائل الصدق» ج ۱، ص ۲۳۹.

۱۰۲۰ . «المطالب العالیه» ج ۲، ص ۱۴.

۱۰۲۱ . «التبصیر فی الدین» ص ۷۱.

۱۰۲۲ . «الفروق اللغویة» باب دهم، ص ۱۳۰.

۱۰۲۳ (۱۰۲۳) . «التبصیر فی الدین» صص ۲۳، ۲۵ و ۷۰.

۱۰۲۴ . «دلائل الصدق» ج ۱، ص ۷۷؛ «نهج الحق و كشف الصدق» ص ۵۵.

۱۰۲۵ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۰۴، ح ۱.

۱۰۲۶ . «الملل والنحل» ج ۱، ص ۱۰۴؛ «الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف»، ج ۲، ص ۳۹.

۱۰۲۷ (۱۰۲۷) . مقدمه مصحح بر «نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه» ص ۲۷.

۱۰۲۸ (۱۰۲۸) . مقدمه مصحح بر «منهاج السنة النبویه» ج ۱، ص ۱۰۹.

۱۰۲۹(۱۰۲۹) . همان، ص ۱۴۴.

۱۰۳۰ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۳۸.

۱۰۳۱(۱۰۳۱) . سوره اعراف: ۷، آیه ۱۳۸.

۱۰۳۲(۱۰۳۲) . «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۹۷.

۱۰۳۳(۱۰۳۳) . همان مدرک، ص ۸۴.

۱۰۳۴(۱۰۳۴) . سوره ص: ۳۸، آیه ۷۵.

۱۰۳۵(۱۰۳۵) . سوره نساء: ۴، آیه ۱۶۴.

۱۰۳۶(۱۰۳۶) . سوره اعراف: ۷، آیه ۱۴۵.

۱۰۳۷(۱۰۳۷) . «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۱۰۳.

۱۰۳۸ . سوره شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

۱۰۳۹(۱۰۳۹) . «بحوث فی الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۱۰۳.

۱۰۴۰ . «التوحید»، الصدوق، ص ۹۷.

۱۰۴۱(۱۰۴۱) . همان مدرک، ص ۹۹.

۱۰۴۲(۱۰۴۲) . «نهج البلاغه»، خطبه ۹۱.

(۱۰۴۳) ۱۰۴۳ . ر.ک: «صحيح البخارى»، [يك جلدی]، ص ۱۳۱۱ (ش ۷۴۳ از كتاب التوحيد). اين حديث، تقطيع شده حديثی است كه بخارى در باب «فضل صلاة العصر»، باب هفدهم از كتاب «مواقيت الصلاة» (ص ۱۱۸، ج ۵۵۴) نقل کرده است كه علاوه بر تقطيع، تفاوت در عبارت نيز دارد.

همچنين ر.ک: «صحيح مسلم»، [يك جلدی]، ص ۲۸۴، ح ۲۱۱ (۶۳۲) (باب فضل صلاتي الصبح و العصر) و ص ۱۲۹، ح ۲۹۹ (۱۸۲) (باب معرفة طريق الرؤية)؛ «مسند احمد بن حنبل»، ج ۳، ص ۱۶، و ج ۴، ص ۴۰۷.

(۱۰۴۴) ۱۰۴۴ . «صحيح مسلم»، ص ۳۳۳، ح ۱۶۸ (۷۵۸) (باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل). وی هفت روايت به اين مضمون نقل کرده است؛ «صحيح بخارى»، ص ۲۰۹، ح ۱۱۴۵ (باب الدعاء واصلاة من آخر الليل). همين حديث با اندکی تفاوت در سند در باب «الدعاء نصف الليل» (ص ۱۱۳۰، ح ۶۳۲۱) نقل شده و در «مسند احمد بن حنبل» (ج ۴، ص ۸۱) آمده است.

(۱۰۴۵) ۱۰۴۵ . «صحيح بخارى»، ص ۸۸۵، (ج ۴۸۴۸).

(۱۰۴۶) ۱۰۴۶ . «مسند احمد بن حنبل»، ج ۱، ص ۱۷۶ و ج ۳، ص ۲۹۲؛ «سنن أبی داوود»، ج ۴، ص ۱۱۶ (ح ۴۳۲۰).

(۱۰۴۷) ۱۰۴۷ . «سنن أبی ماجه»، ج ۱، ص ۶۹ (ح ۱۹۳).

(۱۰۴۸) ۱۰۴۸ . «صحيح البخارى»، ص ۱۱۱۴، ح ۶۲۲۷ (باب بدء السلام از كتاب الاستئذان).

(۱۰۴۹) ۱۰۴۹ . «الاسئلة النجدية على العقيدة الواسطية»، ص ۸۱.

(۱۰۵۰) ۱۰۵۰ . همان مدرک، ص ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۶۳، ۶۸ و ۸۴.

(۱۰۵۱) ۱۰۵۱، ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷. همان مدرک.

(۱۰۵۷) ۱۰۵۷ . ر.ک: «الميزان»، ج ۷، ص ۶۲ (ذيل آيه ۲۰ سورة انعام).

۱۰۵۸ . سورة انعام: ۶، آيه ۱۰۳.

۱۰۵۹. سوره طه: ۲۰، آیه ۱۱۰.

۱۰۶۰. سوره شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

گفت: آیا می خواهید این روایت را تکذیب کنید؟ حضرت فرمود: «آری! وقتی روایتی مخالف با قرآن باشد، من آن را تکذیب می کنم، علاوه بر آن که روایت مورد سؤال، مخالف با اجماع مسلمانان است؛ چون همه مسلمانان اجماع دارند بر این که خداوند، محاط علم کسی واقع نمی شود و چشم ها او را نمی بینند و چیزی شبیه او نیست».

(۱۰۶۱) ۱۰۶۱. «اصول کافی»، ج ۱، ص ۹۶، همچنین، ر.ک: «المیزان»، ج ۷، ص ۴۷۳ (ذیل آیه ۹۱ سوره انعام).

(۱۰۶۲) ۱۰۶۲. «المیزان»، ج ۱، ص ۲۸۷ و ۲۸۸ (ذیل آیه ۷۵ سوره بقره).

(۱۰۶۳) ۱۰۶۳. «صحیح البحاری»، ص ۱۳۱۱.

۱۰۶۴. «بحوث مع اهل السنه والسلفیه» ص ۹۱.

(۱۰۶۵) ۱۰۶۵. «التفتیح فی شرح العروۃ الوثقی» ج ۳، ص ۷۸.

(۱۰۶۶) ۱۰۶۶. «التنقیح فی شرح العروۃ الوثقی» ج ۳، ص ۷۸.

(۱۰۶۷) ۱۰۶۷. «بحوث فی شرح العروۃ الوثقی»، ج ۳، ص ۳۱۱.

۱۰۶۸. عبارت کتاب این گونه است: «اسسوا دینهم علی ان باب التوحید والصفات لایتبع فیہ مارأوه بقیاس عقولهم»، «اصول مذهب الشیعۃ الامامیه» ج ۲، ص ۵۳۵. ولی باید صحیح آن این گونه باشد: «الّا ما رأوه...».

۱۰۶۹. این کتاب را که ایشان به شیخ مفید نسبت داده است قطعاً از شیخ مفید نیست. نگارنده این رساله آن کتاب را تصحیح کرده و ضمن مجموعه آثار کنگره شیخ مفید چاپ شده و در آنجا از سبک عبارتها نتیجه گرفته است که کتاب مربوط به قرن هشتم باید باشد و ربطی به شیخ مفید ندارند.

(۱۰۷۰) ۱۰۷۰. «اصول مذهب الشيعة الامامية»، ج ۲، ص ۵۳۵۵۴۰.

(۱۰۷۱) ۱۰۷۱. «الحكمة المتعالية» ج ۲، ص ۳۴۳.

۱۰۷۲. ملاصدرا می فرماید: «قال بعض العلماء: المعتقد اجراء الاخبار على هيأتها من غير تأويل و لاتعطيل. و مراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له. والتعطيل التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت:

هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه و خامشى تعطيل

و منهم من كفر المأولين في الآيات والاخبار، و اكثر اهل الشرع قائلون بانّ ظواهر معانى القرآن والحديث حق و صدق و ان كانت لها مفهومات و تأويلات آخر غير ماهو الظاهر منها، و يؤيده ماوقع في كلامه (صلى الله عليه وآله): «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و خدّاً و مطلعاً» و لولم يكن الآيات و الاخبار محمولة على ظواهرها و مفهوماتها الاولى من دون تجسيم و تشبيه فلا فائدة في نزولها و ورودها على عموم الخلق و كافة الناس، بل يلزم كونها موجبة لتحير الخلق و ضلالهم»، «الحكمة المتعالية» ج ۲، ص ۳۴۳.

۱۰۷۳. «مفاتيح الغيب» ملاصدرا، ص ۸۵.

(۱۰۷۴) ۱۰۷۴. ر.ك: «الميزان» ج ۸، ص ۳۶۸، ذيل آيه ۱۶۰ سوره اعراف.

(۱۰۷۵) ۱۰۷۵. صدر المتألهين در «مفاتيح الغيب» ص ۸۱ فرموده است: «ثم لا يخفى على ذوى الحجى ممن له تفقه في الغرض المقصود من الارسال والانزال أنّ مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الالفاظ على مفهوماتها الاولى سيما اذا قالوا: يدّ لا كهذه الأيدي، و وجه لا كهذه الوجود. و سمع لا كهذه الاسماع، و بصر لا كهذه الابصار اشبه بالحقيقة الاصلية من طريقة المأولين و ابعد عن التحريف و التصريف من اسلوب المتفلسفين و المتكلمين و اصول للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة و سلوك اودية لاياً من فيه الغائلة، و ذلك لأنّ ما فهموه عامّة المحدثين من اوایل المفهومات هي قوالب الحقايق و منازل المعانى التي هي مراد الله و مراد رسوله (صلى الله عليه وآله) لكن الاقتصار على هذا المقام من قصور الافهام و ضعف الاقدام». سپس ملاصدرا فرموده افراط در تأويل صحيح نيست كه كسى استواء بر عرش به معنى تصوير عظمت و كبرياء بداند و فرموده كلماتی مثل يد و وجه و اتیان در معنای مجازی به كار نرفته اند و چيز خلاف ظاهر در

آنها نیست و اینها را باید بر معنای حقیقی حمل کرد و علم آن را به خداوند واگذار نمود، و تأویل کردن آن ها سرانجام بدی خواهد داشت. سپس چند صفحه به بحث پرداخته که بهترین روش این روش است.

۱۰۷۶. «نهج البلاغه» خطبه ۱، ص ۳۹.

۱۰۷۷. ر.ک: «الحکمة المتعالیه»، ج ۶، ص ۱۴۰.

۱۰۷۸. «اوائل المقالات»، ص ۵۷۵۸.

۱۰۷۹. «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۶، ح ۱۱.

۱۰۸۰. سوره ملک: ۶۷، آیه ۱۰.

۱۰۸۱. «مولوی چه می گوید» ج ۱، ص ۴۶۰.

۱۰۸۲. «علم الیقین»، ج ۱، ص ۳.

۱۰۸۳(۱۰۸۴). «شرح اصول کافی» ص ۳۷۸.

۱۰۸۴. «بحارالانوار» ج ۴، ص ۱۲۳.

برای نمونه کلماتی را از شیخ مفید درباره دیدگاه شیعه نسبت به عقل بیان می کنیم وی در مورد راه نداشتن عقل به طور استقلالی به احکام شرع می فرماید:

۱۰۸۵(۱۰۸۵). «اوائل المقالات»، ص ۵۰.

۱۰۸۶(۱۰۸۶). همان مدرک، ص ۵۸.

۱۰۸۷. گرچه آقای قفاری متوقف است و نمی داند بگوید خداوند جسم است یا جسم نیست، «اصول مذهب الیشعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۳۲، پاورقی.

۱۰۸۸ . سوره شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

۱۰۸۹ . گویا ابن سینا در ابتدای نمط چهارم اشاره با این افراد سخن می گوید. ر.ک: «الاشارات والتنبیها» ج ۳، ص ۴.

(۱۰۹۰) ۱۰۹۰ . «اصول مذهب الشیعۀ الامامیۀ»، ج ۲، ص ۵۳۷.

۱۰۹۱ . سوره صافات: ۳۷، آیه ۱۸۰.

(۱۰۹۲) ۱۰۹۲ . «اصول مذهب الشیعۀ الامامیۀ»، ج ۲، ص ۵۳۹.

۱۰۹۳ . «المیزان» ج ۲، ص ۳۴۳؛ «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» زنجانی، ص ۱۳۵.

۱۰۹۴ . ابن باز می گوید: چون در کتاب و سنت نیامده است که خدا جسم نیست پس باید از آن سکوت نمود. ر.ک: «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه»، بن باز، ج ۲، ص ۱۰۳، و نیز می گوید: اگر کسی سؤال کند خداوند همه چیز را آفریده است ولی خود خداوند را چه کسی آفریده است در پاسخ او می گوییم صحابه که بزرگان علم بودند چنین سؤالی نکردند. همان مدرک، ج ۱، ص ۵۷.

(۱۰۹۵) ۱۰۹۵ . در «وفیات الاعیان» ج ۱، ص ۸۴ آمده است: «وقتی معتصم به خلافت رسید یحیی بن اکثم که قاضی القضاة بود را عزل نموده و احمد بن ابی دؤاد را به جای او به قضاوت منصوب کرد و هرکاری را تنها با نظر او انجام می داد، او نیز دستور داد که احمد بن حنبل را مورد بازجویی قرار دهند و او را مجبور نمود که قائل به «مخلوق بودن قرآن کریم» بشود و این در رمضان سال ۲۲۰ ه.ق. بود».

و در «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» زنجانی، ص ۱۳۶ آمده است که: «اولین کسی که بحث خلق قرآن را مطرح کرد جعد بن درهم در سال ۱۲۳ ه.ق. بوده است».

از روایات نیز معلوم می شود که اکثر سؤالات شیعیان درباره این مسأله در زمان امام رضا (علیه السلام) به بعد بوده است گرچه تنها یک روایت نیز وجود دارد که چنین مسأله ای از امام صادق (علیه السلام) نیز سؤال شده است، و اما امام صادق در سال ۱۴۸ ه.ق. شهید شده است.

۱۰۹۶(۱۰۹۶) . «سیر اعلام النبلاء»، ج ۱۱، ص ۲۵۲؛ «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» زنجانی، ص ۱۵۰۱۷۹.

۱۰۹۷ . «انجیل یوحنا» عهد جدید، ص ۱، باب ۱، آیه ۲.

۱۰۹۸ . سوره نساء: ۴، آیه ۱۷۱.

۱۰۹۹(۱۰۹۹) . آیه الله سبحانی این احتمال را به صورت قطعی پذیرفته است. «الالهیات» ج ۱، ص ۱۹۰.

۱۱۰۰(۱۱۰۰) . «تاریخ علم الکلام فی الاسلام» زنجانی، ص ۱۵۰؛ «الالهیات» ج ۱، ص ۲۰۷.

۱۱۰۱ . سوره اعراف: ۷، آیه ۵۴.

۱۱۰۲(۱۱۰۲) . برای آگاهی از استدلالهای اشاعره رجوع شود به «المطالب العالیه» ج ۳، ص ۲۰۶ و «البراهین در علم کلام» ج ۱، ص ۱۵۱ و استدلالهای معتزله «شرح الاصول الخمسه» ص ۵۲۸.

۱۱۰۳(۱۱۰۳) . سوره کهف: ، آیه ۱۰۹.

۱۱۰۴(۱۱۰۴) . «الاسماء والصفات» بیهقی، ج ۱، ص ۳۰۱.

۱۱۰۵(۱۱۰۵) . همان مدرک، ص ۳۰۳.

۱۱۰۶(۱۱۰۶) . امام خمینی فرموده است اشاعره این چیزها را نمی فهمند. ر.ک: «طلب و اراده» ص ۳۶.

۱۱۰۷(۱۱۰۷) . «رسائل الشریف المرتضی» ج ۱، ص ۱۵۳.

۱۱۰۸(۱۱۰۸) . «احقاق الحق»، ج ۱، ص ۲۱۹.

۱۱۰۹(۱۱۱۰) . سوره انبیاء: ۲۱، آیه ۲.

۱۱۱۰ . سوره اعراف: ۷، آیه ۱۸۵.

این آیات شریفه قرآن را «حدیث» یعنی جدید می دانند نه به جهت آن که نزول قرآن پس از انجیل بوده پس جدید است بلکه وصف خود قرآن جدید بودن است نه وصف نزول آن.

قرآن حادث است ولی مخلوق نیست

قبل از آن که روایات اهل بیت (علیهم السلام) را در موضوع حدوث و قدم قرآن نقل کنیم لازم است به فرق بین کلمه حادث و مخلوق توجه کنیم. گرچه از نظر فلسفی حادث اعم از حادث ذاتی و زمانی نه حادث اسمی مخلوق خداوند می باشند و ممکن است چیزی در عین آن که قدیم زمانی باشد ولی مخلوق و معلول خدای متعال باشد، و با توجه به

آن که کتابهای فلسفی و خصوصاً عرفانی معمولاً کلمه مخلوق را در مادیات به کار می برند که آنها را حادث زمانی می دانند و کلمه ابداع و مبدعات را در مجردات به کار می گیرند که آنها را حادث ذاتی و قدیم زمانی می دانند. اما فعلاً در بحث ما در این رساله کلمه خلق و مخلوق به معنی مطلق ماسوی الله به کار می رود. ولی نکته مهم آن است که حادث لفظی است مختص، اما مخلوق لفظی است که به معنی آفریده شده به کار می رود و آفریده شده گاهی یعنی دروغی که ایجاد شده است و گاهی مخلوق یعنی آفریده شده ای که از عدم پدید آمده است و برای این که کسی توهم نکند مخلوق بودن قرآن به معنی دروغ بودن آن است. از به کار بردن لفظ «مخلوق» درباره قرآن باید اجتناب نمود و تنها گفته شود قرآن حادث است.

۱۱۱۱ . سوره ص: ۳۸، آیه ۷.

۱۱۱۲ . سوره عنکبوت: ۲۹، آیه ۱۷.

۱۱۱۳ . «رسائل الشریف المرتضی»، ج ۱، ص ۱۵۲، شبیه این کلام را نیز مرحوم قاضی سعید قمی در «شرح توحید صدوق» ج ۳، ص ۲۴۲ ذکر کرده است.

۱۱۱۴ . «التوحید» شیخ صدوق، ص ۲۲۷، ح ۷؛ «بحارالانوار» ج ۹۲، ص ۱۱۸، ح ۶.

(۱۱۱۵) ۱۱۱۵ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۸۳، ح ۵۴.

(۱۱۱۶) ۱۱۱۶ . همان مدرک، ص ۱۰۶، ح ۷.

۱۱۱۷(۱۱۱۷) . همان مدرک، ص ۱۱۳، ح ۴.

۱۱۱۸(۱۱۱۸) . «التوحيد» شيخ صدوق، ص ۲۲۴، ح ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵.

۱۱۱۹(۱۱۱۹) . «بحارالانوار»، ج ۹۲، ص ۱۲۰، ح ۹۰۸.

۱۱۲۰ . «تاج العروس» ج ۲۵، ص ۲۵۲.

۱۱۲۱(۱۱۲۱) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۴۱۵۵۰.

۱۱۲۲ . «رسائل الشريف المرتضى» ج ۱، ص ۱۵۲.

۱۱۲۳ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۴۱.

۱۱۲۴ . مقدمه شيخ قاسم شماعي رفاعي بر «صحيح بخارى» ج ۱، ص ۴۸؛ «تاريخ بغداد» ج ۲، ص ۳۲.

۱۱۲۵ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۴۱.

۱۱۲۶ . «بحارالانوار» ج ۹۲، ص ۱۱۸.

۱۱۲۷ . «التوحيد» شيخ صدوق، ص ۲۲۷، ح ۷؛ «بحارالانوار» ج ۹۲، ص ۱۱۸، ح ۶.

۱۱۲۸ . «تلخيص المحصل» معروف به «نقد المحصل» ص ۴۲۲.

۱۱۲۹(۱۱۲۹) . «شرح اصول الكافي» ص ۳۷۸.

۱۱۳۰(۱۱۳۰) . «بحارالانوار» ج ۷۲، ص ۱۳۰، و ج ۸، ص ۱۳۸ و ج ۷۵، ص ۳۹۳ و ۴۴۴. نگارنده نیز این بحث را مفصل در مقدمه خود بر «المعجم المفهرس لالفاظ احاديث بحارالانوار» ج ۱، ص ۷۷ ذکر کرده است.

۱۱۳۱(۱۱۳۱) . «نصيحة الذهبى الى ابن تيميه» ص ۳۲. و مواردی دیگری نیز وجود دارد که عقاید خود را کتمان می کرد، رجوع شود.

۱۱۳۲ . «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۳۳۵.

۱۱۳۳ . «رشید رضا و دعوة الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ص ۷۴.

۱۱۳۴ . همان مدرک، ص ۸۵.

۱۱۳۵ . «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه»، بن باز، ج ۲، ص ۲۴۲، و نیز رجوع شود به «قواعد التعایش بین اهل الادیان عند شیخ الاسلام ابن تیمیه» ص ۸۰.

(۱۱۳۷) ۱۱۳۶ . سوره طه: ۲۰، آیه ۴۵.

۱۱۳۷ . «تذکره الخواص» ص ۲۹۴.

۱۱۳۸ . «رشید رشا و دعوة الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ص ۳۷.

۱۱۳۹ . «انجیل یوحنا» باب اول، آیه ۲، «کتاب مقدس»، ص ۲۵۰.

۱۱۴۰ . «رسائل الشریف المرتضی» ج ۱، ص ۱۵۳.

۱۱۴۱ . «التوحید» شیخ صدوق، ص ۲۲۴.

۱۱۴۲ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۸۳.

(۱۱۴۳) ۱۱۴۳ . سوره نساء: ۴، آیه ۱۶۴.

۱۱۴۴ . «انوارالتنزیل» ج ۱، ص ۲۵۶؛ «تفسیر صافی» ج ۱، ص ۴۱۲.

۱۱۴۵ . «مجمع البیان» ج ۳، ص ۱۴۱؛ «جوامع الجامع» ج ۱، ص ۳۰۳.

(۱۱۴۶) ۱۱۴۶ . «الجامع الاحکام القرآن»، معروف به تفسیر قرطبی، ج ۶، ص ۱۸.

۱۱۴۷(۱۱۴۷) . «المنار» ج ۶، ص ۷۲.

۱۱۴۸ . «تفسير شيخ ابوالفتوح رازی» ج ۴، ص ۷۳.

۱۱۴۹ . «بحارالانوار»، ج ۱۳، ص ۳۳۸.

۱۱۵۰(۱۱۵۰) . «تفسير الصافي»، ج ۱، ص ۴۱۳.

۱۱۵۱(۱۱۵۱) . «مجمع البيان» ج ۷، ص ۲۵۱.

۱۱۵۲(۱۱۵۲) . «الميزان» ج ۱۶، ص ۳۱.

۱۱۵۳ . «بحارالانوار»، ج ۳۹، ص ۲۴۸، ح ۱۰.

۱۱۵۴ . «كشف الغمه» ج ۱، ص ۱۲۵.

۱۱۵۵(۱۱۵۵) . «روضه کافی» ص ۷.

۱۱۵۶(۱۱۵۶) . «اجابة المضطرين»، ج ۱، ص ۳۴.

۱۱۵۷(۱۱۵۷) . «عدل الهی» ص ۳۵۴. شبیه مطلب فوق در «بحوث مع اهل السنة والسلفیة» ص ۱۶۹ نیز آمده است.

۱۱۵۸ . «شرح نهج البلاغه»، ج ۱۱، ص ۴۳؛ «انوارالنعمانيه» ج ۱، ص ۱۰۰.

۱۱۵۹ . «عدة الاصول» ج ۱، ص ۱۴۹.

۱۱۶۰ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۶۸.

۱۱۶۱(۱۱۶۱) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۵۱۵۵۲.

۱۱۶۲ . «اوائل المقالات» ص ۶۲.

(۱۱۶۳) ۱۱۶۳ . «کتاب تمهیدالاصول» شیخ طوسی، ص ۸۱.

۱۱۶۴ . سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۳.

۱۱۶۵ . سوره اعراف: ۷، آیه ۱۴۳.

۱۱۶۶ . سوره قیامه: ۷۵، آیه ۲۲ و ۲۳.

بر امکان رؤیت خداوند ندارد. زیرا علاوه بر آن که نفی در «لن ترانی» برای نفی ابدیت است این آیه سوره اعراف تنها دلالت دارد بر آن که خداوند قابل تجلّی است ولی حضرت موسی قدرت دیدن تجلّی خدا را نداشته است. و آیه سوره قیامت به معنی آن است که برخی صورتهای در قیامت خرسندند و منتظر رحمت خداوند می باشند. علاوه بر آن که احتمال دارد به معنی «الی نعمه ربها ناظره» یعنی رحمت خدا را مشاهده می کنند و یا آن که «الی» در اینجا حرف جرّ نباشد بلکه مفرد آلاء است و مفعول «ناظره» است که بر آن مقدم شده است و معنایش این می شود که برخی صورتهای خرسندند که نعمت خداوند را نظاره گرند.

و اما روایات شیعه رؤیت به معنی دیدن با چشم سر را نفی کرده و رؤیت به معنی علم حضوری، یا دیدن با دل یا لقاءالله، یا تجلّی خداوند را اثبات کرده اند:

۱۱۶۷ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۹۸؛ «نهج البلاغه» خطبه ۱۷۴ و شبیه آن در خطبه ۱۷۹.

۱۱۶۸ . «حمت الهی عام و خاص» ج ۲، ص ۱۷۴.

۱۱۶۹ . «حقوق الحق» ج ۱، ص ۱۴۴.

(۱۱۷۰) ۱۱۷۰ . همان مدرک، ص ۱۳۲.

۱۱۷۱ . «کتاب مقدس» عهد عتیق، سفر خروج، باب ۳۲، آیه ۱۵، ص ۱۳۸.

(١١٧٢) ١١٧٢ . سورة اعراف: ٧، آیه ١٤٣.

١١٧٣ . «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، ج ١، ص ٥٤١.

(١١٧٤) ١١٧٤ . «امالى السيد المرتضى» ج ١٧ ص ١٠٤، مجلس ١٠.

(١١٧٥) ١١٧٥ . همان مدرک، ص ١٠٣.

(١١٧٦) ١١٧٦ . همان مدرک.

(١١٧٧) ١١٧٧ . «اصول كافى» ج ١، ص ٩٨؛ «نهج البلاغه» خطبه ١٧٤.

١١٧٨ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٥١.

١١٧٩ . همان مدرک.

(١١٨٠) ١١٨٠ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٥٣٥٥٥.

(١١٨١) ١١٨١ . «شرح اصول الكافى» ص ٣٠١.

(١١٨٢) ١١٨٢ . «شرح اصول الكافى»، مازندراني، ج ٤، ص ٧٢.

١١٨٣ . «اصول كافى» ج ١، ص ١٢٥، ح ١ و ٣ و ٤.

١١٨٤ . «بحار الانوار» ج ٣، ص ٣٣١، ح ٣٥.

١١٨٥ . همان مدرک.

١١٨٦ . «كتاب التوحيد» ص ٢٤٨، ح ١.

(١١٨٧) ١١٨٧ . «بحار الانوار» ج ٣، ص ٣١٤، ح ٧.

- ۱۱۸۸ . «نصيحة الذهبى الى ابن تيميه» ص ۲۷.
- ۱۱۸۹ . «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ۱، ص ۵۴۶.
- ۱۱۹۰ . «مجموع فتاوى و مقالات متنوعه» ابن باز، ج ۲، ص ۱۰۵.
- ۱۱۹۱ . همان مدرک، ج ۳، ص ۷۰.
- ۱۱۹۲ . «منهاج السنة النبويه» ج ۱، ص ۲۳۳؛ «دائرة المعارف بزرگ اسلامى» ج ۳، ص ۱۸۱.
- ۱۱۹۳ . مقدمه «منهاج السنة النبويه» ج ۱، ص ۱۴۴.
- ۱۱۹۴ . «منهاج السنة النبويه» ج ۱، ص ۲۳۶.
- ۱۱۹۵ . مقدمه «آلاء الرحمن» ج ۱، ص ۹۸.
- ۱۱۹۶ . «صحيح البخارى» تک جلدی، ص ۱۳۰۸، ح ۷۴۱۴ و ۷۴۱۵ از باب ۱۹، از ابواب توحيد.
- ۱۱۹۷ . «معجم مفردات الفاظ قرآن» ص ۲۵۰.
- ۱۱۹۸ . «شرح دعای سحر» ص ۱۲۲.
- ۱۱۹۹ (۱۱۹۹) . «مجمع البحرين» ج ۱، ص ۲۲۴.
- ۱۲۰۰ . «الحکمة المتعالیة» ج ۶، ص ۲۸۰.
- ۱۲۰۱ (۱۲۰۱) . همان مدرک، پاورقى.
- ۱۲۰۲ . «اصول کافى» ج ۱، ص ۱۱۲؛ و شبيه آن در «کتاب التوحيد» صدوق، ص ۱۹۰.

۱۲۰۳(۱۲۰۳) . «المیزان» ج ۸، ص ۳۸۰.

۱۲۰۴ . «شرح دعای سحر»، ص ۱۲۲.

۱۲۰۵(۱۲۰۵) . ر.ک. «المیزان» ج ۸، ص ۳۸۴.

۱۲۰۶ . «لوامع البینات» معروف ب «شرح اسماء الله الحسنی»، ص ۱۸ ۱۹.

۱۲۰۷ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۱۳.

۱۲۰۸ . «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۵۶.

۱۲۰۹(۱۲۰۹) . همان مدرک، ص ۵۵۹.

۱۲۱۰(۱۲۱۰) . «کتاب القبسات» ص ۴۷۸، و نیز شبیه آن را در ص ۳۴۲ بیان کرده است. مرحوم میرداماد در این عبارت گویا ناظر به کلام فارابی در «کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین» ص ۱۰۶ است که می گوید: «لَمَّا كَانَ الْبَارِي جَلَّ جَلَالُهُ بِأَنِّيَّتِهِ وَذَاتِهِ مَبَايِنًا لِجَمِيعِ مَا سِوَاهُ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ بِمَعْنَى أَشْرَفٍ وَافْضَلٍ وَاعْلَى، بِحَيْثُ لَا يَنَاسِبُهُ فِي أَنِّيَّتِهِ وَ لَا يَشَاكِلُهُ وَ لَا يَشَابِهُهُ حَقِيقَةٌ وَ لَا مَجَازًا، ثُمَّ مَعَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ بَدًّا مِنْ وَصْفِهِ وَاطِّلاقَ لَفْظٍ فِيهِ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ عَلَيْهِ، فَانَّ مِنَ الْوَاجِبِ الضَّرُورِيِّ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ مَعَ كُلِّ لَفْظَةٍ نَقُولُهَا فِي شَيْءٍ مِنْ أَوْصَافِهِ مَعْنَى بِذَاتِهِ بَعِيدٌ مِنَ الْمَعْنَى الَّتِي نَتَصَوَّرُهَا مِنْ تِلْكَ اللَّفْظَةِ، وَ ذَلِكَ كَمَا قُلْنَا بِمَعْنَى أَشْرَفٍ وَاعْلَى، حَتَّى إِذَا قُلْنَا أَنَّهُ مَوْجُودٌ عَلَمْنَا مَعَ ذَلِكَ أَنَّ وَجُودَهُ لَا كَوْجُودَ سَائِرِ مَا هُوَ دُونَهُ، وَ إِذَا قُلْنَا أَنَّهُ حَيٌّ عَلَمْنَا أَنَّهُ حَيٌّ بِمَعْنَى أَشْرَفٍ مِمَّا نَعْلَمُهُ مِنَ الْحَيِّ الَّذِي هُوَ دُونَهُ، وَ كَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي سَائِرِهَا».

۱۲۱۱(۱۲۱۱) . «اصول کافی» ج ۱، ص ۱۰۰.

۱۲۱۲ . «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۵۸.

۱۲۱۳ . «کتاب التوحید» ص ۱۶۵؛ «بحار الانوار» ج ۲۴، ص ۱۹۸.

۱۲۱۴ . «بحار الانوار» ج ۲۴، ص ۲۰۲.

١٢١٥ . «بحار الانوار» ج ٤٢، ص ١٨٩.

(١٢١٦/١٢١٦) . «بحار الانوار» ج ٤٢، ص ١٨٩: «اما قولی انا الاول فانا اول من آمن بالله و اسلم، و اما قولی انا الآخر فانا آخر من سجد على النبی (صلی الله علیه وآله) ثوبه و دفنه، و اما قولی انا الظاهر و الباطن فانا عندی علم الظاهر و الباطن».

١٢١٧ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٥٨.

١٢١٨ . «كشف الظنون» ج ٢، ص ١٤٣٨: «كتاب العرش و صفته لابن تيمية، ذكر فيه أن الله تعالى يجلس على الكرسي و قد أخلی مكاناً يقعد معه فيه رسول الله (صلی الله علیه وآله)، ذكره ابوحيان في النهر في قوله سبحانه «وسع كرسيه السموات و الارض» و قال قرأت في كتاب العرش لاحمد بن تيمية ما صورته بخطه».

١٢١٩ . سورة اسراء: ١٧، آية ٧٩.

١٢٢٠ . «الدر المنثور» ج ٤، ص ١٩٨.

١٢٢١ . همان مدرک.

١٢٢٢ . همان مدرک.

١٢٢٣ . «الصواعق المحرقة» ص ٨٢.

(١٢٢٤/١٢٢٤) . «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٣١٢؛ «بحار الانوار» ج ٨، ص ٤٧.

١٢٢٥ . «بحار الانوار» ج ٨، ص ٤٧.

(١٢٢٦/١٢٢٦) . مقدمه «المعجم المفهرس لالفاظ احاديث بحار الانوار» ج ١، ص ٧٤.

(١٢٢٧/١٢٢٧) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٦٥.

(١٢٢٨/١٢٢٨) . ر.ک. «شرح الاشارات و التنبيهات» ج ٣، ص ٤٠٠.

١٢٢٩ . مثل: (وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) سورة نحل: ١٦، آيه ٧٧.

(وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ) سورة انعام: ٤، آيه ٥٩.

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ) سورة آل عمران: ٣، آيه ٥.

١٢٣٠ . مثل: (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ) سورة نمل، ٢٧، آيه ٦٥.

(قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ) سورة انعام، ٤، آيه ٥٠.

(وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ) سورة اعراف: ٧، آيه ١٨٨.

(قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرَى مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ) سورة احقاف: ٤٦، آيه ٩.

١٢٣١ . مثل: (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ) سورة جن: ٧٢، آيه ٢٧.

(تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ) سورة هود: ١١، آيه ٣٩.

(ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ) سورة آل عمران: ٣، آيه ٤٤.

(وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ) سورة آل عمران: ٣، آيه ٤٩.

(قَالَ لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ) سورة يوسف: ١٢، آيه ٣٧.

(وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ) سورة آل عمران: ٣، آيه ١٧٩.

١٢٣٢ . ر.ك. سورة زمر: ٣٩، آيه ٤٢، و سورة انعام: ٤، آيه ٦١ و سورة سجده: ٣٢، آيه ١١.

(١٢٣٣) (١٢٣٣) . مثل: (قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا) سورة اسراء: ١٧، آيه ٩٣.

(قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ) سوره عنكبوت: ۲۹، آیه ۵۰.

(مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) سوره غافر: ۴۰، آیه ۷۸.

۱۲۳۴(۱۲۳۴) . «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۵۸.

۱۲۳۵ . سوره لقمان: ۳۱، آیه ۳۴.

۱۲۳۶(۱۲۳۶) . «منهاج البراعة» ج ۸، ص ۲۱۲.

۱۲۳۷ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۳۰۳، ح ۳؛ «بحار الانوار» ج ۵۰، ص ۸۴.

۱۲۳۸ . «مجموع فتاوی و مقالات متنوعه» ج ۲، صص ۲۲، ۸۰، ۳۸۱؛ ج ۳، ص ۹۷؛ ج ۱، ص ۴۲.

۱۲۳۹ . همان مدرک، ج ۲، ص ۸۰.

۱۲۴۰ . همان مدرک، ج ۱، ص ۴۲.

۱۲۴۱ . «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۵۲۴.

۱۲۴۲(۱۲۴۳) . «البدایه و النهایه» ج ۶، صص ۱۷۳، ۲۰۲، ۲۱۱.

۱۲۴۳ . سوره آل عمران: ۳، آیه ۴۹؛ «التفسیر الکبیر» ج ۳، ص ۲۲۹؛ «المیزان» ج ۳، ص ۲۱۸.

دلالت صریح دارد بر آن که حضرت عیسی خبر غیبی می داده است.

فصل چهارم:

ادعای تحریف قرآن برای اثبات مذهب تعطیل

۱۲۴۴ . سوره بقره: ۲، آیه ۲۱۰.

۱۲۴۵ . سوره قصص: ۲۸، آیه ۲۸.

(۱۲۴۶) ۱۲۴۶ . «اصول مذهب الشیعۀ الامامیۀ» ج ۲، ص ۵۶۶.

۱۲۴۷ . «کتاب التوحید» شیخ صدوق، ص ۱۴۹.

۱۲۴۸ . «الاحتجاج» ج ۱، ص ۳۷۷.

۱۲۴۹ . همان مدرک، ص ۳۶۷.

(۱۲۵۰) ۱۲۵۰ . همان مدرک، ص ۳۷۲.

۱۲۵۱ . «صحاح اللغة» ج ۵، ص ۲۰۷۱.

۱۲۵۲ . سوره یوسف: ۱۲، آیه ۱۷.

۱۲۵۳ . سوره نساء: ۴، آیه ۵۱.

۱۲۵۴ . ر.ک. «سرمایه ایمان» ص ۱۶۴.

۱۲۵۵ . «انوار الملکوت فی شرح فص الیاقوت» ص ۱۷۹.

١٢٥٦(١٢٥٦) . «النظامية في مذهب الامامية» ص ١٨٧.

١٢٥٧ . «معاني الاخبار»، ص ١٨٦.

١٢٥٨(١٢٦٠) . سورة نحل: ١٦، آيه ١٠٦.

١٢٥٩ . سورة مجادلة: ٥٨، آيه ٢٢.

١٢٦٠ . سورة حجرات: ٤٩، آيه ١٤.

١٢٦١ . سورة حجرات: ٤٩، آيه ٩.

١٢٦٢ . سورة بقره: ٢، آيه ١٧٨.

١٢٦٣ . سورة انعام: ٦، آيه ٨٢.

١٢٦٤ . آن گونه كه شهيد ثانی فرموده است. ر.ك. «حقايق الايمان» ص ٥٦.

١٢٦٥ . «معاني الاخبار» ص ١٨٦.

١٢٦٦(١٢٦٧) . همان مدرک، ص ٨٨.

١٢٦٧ . «زبدۃ البيان» ص ٩؛ «قاموس البحرين» ص ٣١٣.

١٢٦٨ . «الميزان» ج ١٥، ص ٣.

١٢٦٩ . «كشف المراد» ص ٤٢٦.

١٢٧٠(١٢٧٠) . «اللوائح الالهية في المباحث الكلامية» ص ٤٤٠.

١٢٧١(١٢٧١) . «اصل الشيعة و اصولها» صص ١٢٦ ١٢٩، با تلخيص.

۱۲۷۲(۱۲۷۲) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۷۲.

۱۲۷۳(۱۲۷۳) . سورة حجرات: ۴۹، آیه ۱۴.

۱۲۷۴ . سورة بقره: ۲، آیه ۱۳۷.

۱۲۷۵(۱۲۷۵) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۷۲.

۱۲۷۶ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۴۱۵، ح ۱۹.

۱۲۷۷ . «مرآة العقول» ج ۵، ص ۲۲.

۱۲۷۸(۱۲۷۸) . ر.ک. «مجمع البيان» ج ۱، ص ۱۴۲.

۱۲۷۹(۱۲۷۹) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۷۴.

۱۲۸۰ . رساله «کلمات الاعلام حول الشهادة الثالثة» چاپ شده در کتاب «ده رساله» ص ۳۸۳، کلمات بیش از نود نفر از فقهای شیعه را در این مسأله نقل کرده است.

۱۲۸۱(۱۲۸۱) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، صص ۵۷۵ ۵۷۷.

۱۲۸۲ . «الانوار النعمانية» ج ۳، ص ۱۹۳؛ «المحجّة البيضاء» ج ۸، ص ۶۹؛ «حیات جاوید» ص ۱۰۹.

۱۲۸۳(۱۲۸۳) . «عقائد الاماميه» ص ۹۹.

۱۲۸۴(۱۲۸۴) . «اصول کافی» ج ۲، ص ۷۳، ح ۱: عن ابی جعفر (عليه السلام) قال: ... فوالله ما شيعتنا الا من اطاع الله عزّ و جلّ.

۱۲۸۵(۱۲۸۵) . همان مدرک، ص ۷۴، ح ۳: عن ابی جعفر (عليه السلام) قال: يا جابر أیكتفی من ینتحل التشیع ان یقول بحبنا اهل البيت فوالله ما شيعتنا الا من اتقى الله و اطاعه و ما كانوا یعرفون یا جابر الا

بالتواضع و التخشع و الامانة و كثرة ذكر الله و الصوم و الصلاة و البرّ بالوالدين و التعاهد للجيران ... ليس بين الله و بين احد قرابة، يا جابر و الله ما يتقرب الى الله تبارك و تعالى الا بالطاعة و ما معنا براءة من النار و لا على الله لاحد من حجة من كان لله مطيعاً فهو لنا وليّ و من كان لله عاصياً فهو لنا عدوّ، و ما تنال ولايتنا الا بالعمل و الورع.

(١٢٨٦) ١٢٨٦. همان مدرک، ص ٧٦، ج ٦

(١٢٨٧) ١٢٨٧. همان مدرک، ص ١٧٦، ج ١.

(١٢٨٨) ١٢٨٨. «مرآة العقول» ج ٨، ص ٥٢.

(١٢٨٩) ١٢٨٩. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٧٩.

(١٢٩٠) ١٢٩٠. «اضواء على السنة المحمدية» ص ٣٢٧.

(١٢٩١) ١٢٩١. «نور اليقين في اصول الدين» ص ٢٤٥، كه ادعای تواتر این حدیث را نموده است.

١٢٩٢. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٧٩.

١٢٩٣. «تاریخ الطبری» ج ٦، ص ٤٠٨.

(١٢٩٤) ١٢٩٤. «قاموس الرجال» ج ٧، ص ٦١١؛ «معجم رجال الحديث» ج ١٢، ص ٢٤٧.

(١٢٩٥) ١٢٩٥. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٨١.

١٢٩٦. ر.ک. «رسائل الشريف المرتضى» ج ١، ص ١٣١؛ «تمهيد الاصول» ص ٢٤٩؛ «تلخيص المحصل» ص ٤٦٣ و ٤٦٧.

١٢٩٧. «رسائل الشريف المرتضى» ج ١، ص ١٤٧.

١٢٩٨. «كشف الفوائد» ص ٩٥.

۱۲۹۹ . «كشف المراد» ص ۴۱۵.

۱۳۰۰ . «كشف الفوائد» ص ۹۳.

۱۳۰۱(۱۳۰۱) . «عقائد الامامية الاثنى عشرية» ص ۲۷۸.

۱۳۰۲ . سورة انسان: ۷۶، آیه ۳.

۱۳۰۳(۱۳۰۳) . «حقایق الايمان» ص ۱۰۶.

۱۳۰۴ . «المناقب» خوارزمی، ص ۲۰۰ و ۳۲۷؛ و در «کفایه الطالب» گنجی شافعی در ص ۶۸ یک باب دارد به عنوان «ان محبة علی آية الايمان و بغضه آية النفاق» و در ص ۸۲ بابی دارد به عنوان «فی کفر من سبّ علیاً».

۱۳۰۵ . «بحار الانوار» ج ۶۸، ص ۱۴۹.

۱۳۰۶ . همان مدرک، ص ۱۶۸، ح ۲۶: عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: و الله ما شیعة علی (علیه السلام) الا من عفّ بطنه و فرجه و عمل لخالقه و رجا ثوابه و خاف عقابه.

۱۳۰۷(۱۳۰۷) . ر.ک. «كشف الشبهات» ص ۵۴؛ «القوادح فی العقيدة» ص ۳۰.

۱۳۰۸(۱۳۰۸) . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۵۸۴.

۱۳۰۹ . طبق آیه شریفه ۱۷۷ و ۲۸۵ سورة بقره.

۱۳۱۰ . سورة الحاقة: ۶۹، آیه ۱۷؛ «مفاتیح الغیب» ملاصدرا، ص ۲۲۵؛ «الرسائل التوحیدیة» ص ۲۰۰؛ «نصوص الحکم بر فصوص الحکم» ص ۳۹۰.

۱۳۱۱ . سورة انبياء: ۲۱، آیه ۲۶.

۱۳۱۲ . «مفاتیح الغیب» ملاصدرا، ص ۱۸۸.

۱۳۱۳ . سوره صافات: ۳۷، آیه ۱۶۴.

۱۳۱۴(۱۳۱۴) . ر.ک. خطبه اول و نود و یکم «نهج البلاغه» و «شرح نهج البلاغه» خوئی، ج ۶، ص ۳۶۸؛ «شرح نهج البلاغه» ابن میثم بحرانی، ج ۲، ص ۳۵۴؛ «ریاض السالکین» ج ۲، ص ۱۰؛ «علم الیقین» ج ۱، ص ۲۷۹.

۱۳۱۵ . «الروضه المختاره» ص ۱۳۶.

۱۳۱۶ . سوره بقره: ۲، آیه ۳۱.

۱۳۱۷ . سوره ص: ۳۸، آیه ۷۲.

۱۳۱۸ . «بحار الانوار» ج ۱۸، ص ۳۸۲.

۱۳۱۹ . ر.ک. «جامع السعادات» ج ۱، ص ۷۰.

۱۳۲۰ . سوره رعد: ۱۳، آیه ۱۱.

۱۳۲۱ . «علم الیقین» ج ۱، ص ۲۷۹.

۱۳۲۲ . «بحار الانوار» ج ۴۴، ص ۱۸۲؛ این حدیث سند قابل اعتمادی ندارد.

۱۳۲۳ . «الرسائل التوحیدیة» ص ۱۹۳.

۱۳۲۴ . «توحید» ص ۳۴۲.

۱۳۲۵(۱۳۲۵) . «آداب الصلاة» ص ۳۶۸.

۱۳۲۶(۱۳۲۶) . «اصول مذهب الشیعه الامامیه» ج ۲، ص ۵۸۶.

۱۳۲۷(۱۳۲۷) . «علم اليقين» ج ۱، ص ۵۶۷.

۱۳۲۸ . سورة آل عمران: ۳، آیه ۴۲.

۱۳۲۹ . «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۴۴۴؛ «التحریر و التنویر» ج ۲۵، ص ۱۹۶، این دو مصدر عمر را محدث معرفی کرده اند ولی در «التحریر و التنویر» ج ۲۲، ص ۲۱۰، صریحاً می گوید فرشته وحی بر عمر نازل می شد!! و نیز «صحیح البخاری» باب مناقب عمر، ص ۶۵۳، ح ۳۴۶۹؛ «صحیح مسلم» ص ۱۰۳۹، ح ۲۳۹۸؛ «مسند احمد بن حنبل» ج ۶، ص ۵۵. نزول فرشته وحی بر عمر را می گویند.

۱۳۳۰(۱۳۳۰) . «بصائر الدرجات» ص ۲۹۹؛ «روضه الواعظین» ص ۲۰۴؛ «زبدۀ المقال» ص ۷۴؛ «معالم المدرستین» ج ۲، ص ۳۸۹.

۱۳۳۱ . «بصائر الدرجات» صص ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶؛ «دلائل الامامة» ص ۲۷.

۱۳۳۲ . «بحار الانوار» ج ۲۶، ص ۴۰: الظاهر من اکثر الاخبار اشتغال مصحفها (عليها السلام) على الأخبار فقط.

۱۳۳۳ . «صحیح البخاری» کتاب الاعتصام بالکتاب و السنة، ص ۱۲۵۸؛ و نیز ص ۴۷، ح ۱۱۱؛ «عفواً صحیح البخاری» ص ۲۳.

۱۳۳۴ . «کتاب سلیم بن قیس» ص ۸۶؛ «بحار الانوار» ج ۴۲، ص ۸۹.

۱۳۳۵ . «بصائر الدرجات» ص ۱۵۴: ليس فيه من الحلال و الحرام و لكن فيه علم ما يكون.

۱۳۳۶ . «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۴۱؛ «بصائر الدرجات» ص ۱۴۲.

۱۳۳۷(۱۳۳۸) . «تقیید العلم» ص ۵۱؛ «تدوین السنة الشریفة» ص ۳۴۳.

۱۳۳۸ . «عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب» ج ۱، ص ۴۱۷ ۴۱۹.

- ١٣٣٩ . «أصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٦٢٨.
- ١٣٤٠ . سورة آل عمران: ٣، آيه ١٧٩.
- ١٣٤١ . «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ج ١، ص ٥٢٤.
- ١٣٤٢ . «بصائر الدرجات» ص ١٥٣، ح ٥ و ١٤ و ١٩؛ «بحار الانوار» ج ٤٧، ص ٢٧١، ح ٣ و ٧٣ و ٩٤.
- ١٣٤٣ . «دلائل الامامة» ص ٢٧.
- (١٣٤٤/١٣٤٥) . «رجال النجاشي» ص ١٢٢، ش ٣١٣.
- ١٣٤٥ . «معجم رجال الحديث» ج ٤، ص ١١٧.
- ١٣٤٦ . «أصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٩٣.
- (١٣٤٧/١٣٤٧) . «أعيان الشيعة» ج ١، ص ٣١٤.
- (١٣٤٨/١٣٤٨) . «حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة» ص ١٩٤؛ «حقيقة الجفر عند الشيعة» ص ٨٦.
- ١٣٤٩ . «أصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٥٩٦.
- ١٣٥٠ . «مرآة العقول» ج ٣، ص ١٩٣.
- (١٣٥١/١٣٥١) . «الموطأ» ج ١، ص ٩٣؛ «مروج الذهب» ج ٣، ص ٣٨؛ «جامع بيان العلم» ص ٢٤٤.
- ١٣٥٢ . «حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة» ص ٤٩.
- ١٣٥٣ . «أصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٦٠٣.

۱۳۵۴. «فرائد السمطين» ج ۲، ص ۱۳۶، ب ۳۲؛ «احقاق الحق» ج ۵، ص ۱۱۴ از کتاب «بحر المناقب» ابن حسنویه، و نیز «احقاق الحق» ج ۱۳، ص ۵۴ نقل کرده است؛ «اثبات الوصیه» ص ۱۶۵.

۱۳۵۵. «كشف الغمه» ج ۳، ص ۲۹۸؛ «بشارة المصطفى لشيعة المرتضى» ص ۲۲۵؛ «دلائل الامامة» ص ۲۷؛ «الحاشية على الهيات الشرح الجديد للتجريد» ص ۴۵۱؛ «جامع الاثر» ص ۱۸۵.

۱۳۵۶. روى هذه الصحيفة عن جابر نيف و اربعين [كذا و الظاهر اربعون] رجلا، «الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم» ج ۲، ص ۱۳۸.

در اصل صحت و درستی این حدیث تردیدی باقی نمی ماند. و محتوای حدیث نیز این است که لوحی است که خداوند توسط جبرئیل به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) هدیه داد و در آن اسامی ائمه اطهار (علیهم السلام) وجود داشته است. و هیچ چیز مشکلی در آن نیست جز آن که نام ائمه اثنی عشر وجود دارد، و این چیزی در مقابل قرآن نیست بلکه تأیید قرآن کریم است.

۱۳۵۷. «الجامع لاحكام القرآن» قرطبی، ج ۶، ص ۱۸۵: اما الحكم فيما يختص به دينهم من الطلاق و الزنى و غيره فليس يلزمهم ان يتدينوا بديننا و فى الحكم بذلك بينهم اضرار بحكامهم و تغيير ملّتهم و قال الزهرى: مضت السنة ان يردّ اهل الكتاب فى حقوقهم و مواريثهم الى اهل دينهم الا ان يأتوا راغبين فى حكم الله فيحكم بينهم بكتاب الله؛ «المغنى» و الشرح الكبير، ج ۱۰، ص ۶۲۳.

۱۳۵۸. سورة مائدة: ۵، آیه ۴۲.

۱۳۵۹. (وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ) سورة مائدة: ۵، آیه ۴۳.

(۱۳۶۰) ۱۳۶۰. «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۶۲۸.

(۱۳۶۱) ۱۳۶۱. ر.ک. «كشف المراد» ص ۳۶۰؛ «عقائد الامامية» ص ۵۱.

۱۳۶۲. «الميزان» ج ۱۴، ص ۳۳۴.

(١٣٦٣) ١٣٦٣ . «المقصود بامتدادية الامامة للنبوّة هو حفظ الشرع علماً و عملاً، فلزمت عصمة الائمة للزوم ضرورة نقل التشريع الالهى للاجيال اللاحقة على طريق نقيّة و أصليّة»، ر.ك. «حقيقة الشيعة الاثنى عشرية» ص ٣٠.

(١٣٦٤) ١٣٦٤ . «كشف المراد» ص ٣٦٤.

١٣٦٥ . مثل: (قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) سورة بقره: ٢، آيه ١٢٤، و آيه تطهير و آيه اطاعت و

١٣٦٦ . مثل: «ما شككت فى الحق مذاريته، و الله ما كتمت و شمه و لا كذبت كذبه، انى لم اردّ على الله و لا على رسوله ساعه قط، لا يقاس بأل محمد من هذه الامه احد و ...».

١٣٦٧ . مثل حديث ثقلين و حديث دوران حق با على و سفينه نوح و

١٣٦٨ . «كشف الفوائد» ص ٧٨.

١٣٦٩ . «گوهر مراد» ص ٤٦٤.

١٣٧٠ . سورة احزاب: ٣٣، آيه ٧.

(١٣٧١) ١٣٧١ . سورة نساء: ٤، آيه ٥٩.

١٣٧٢ . ر.ك. «لماذا اخترت مذهب الشيعة» ص ٣٤٩.

١٣٧٣ . ر.ك. «المناظرات بين فقهاء السنه و فقهاء الشيعة» ص ٢٨.

١٣٧٤ . «صحيح البخارى» باب مناقب عمر، ص ٦٥٥، ح ٣٦٨٩.

١٣٧٥ . «نهج البلاغه» خطبه ٢ و ٣: لا يقاس بأل محمد من هذه الامه احد، متى اعترض الريب فى مع الاول منهم....

١٣٧٦ . «بحر المعارف» ص ٣٢١: «فلا يتوهم من كلامهم انّ الولاية اعظم من النبوة و النبوة اعظم من الرسالة كون الولي اعظم من النبي بل الامر ليس كذلك لان النبي له مرتبة النبوة و ليس للولي ذلك لانّ مرتبة الولاية خاصة فلا يكون الولي اعظم من النبي و لا النبي اعظم من الرسول لانّ كل واحد منهم تابع للآخر و التابع لا يلحق المتبوع من حيث هو تابع فالولي تابع للنبي دائماً و الاّ لا يكون ولياً و النبي تابع للرسول دائماً و الاّ لم يكن نبياً فلا يكون اعظم منه و هذه قاعدة مطردة لا ريب فيها».

١٣٧٧ . «شرح العقائد الامامية» ج ٢، ص ١٢١.

١٣٧٨ . «شرح الاشارات و التنبهات» ج ٣، ص ٤١٦.

١٣٧٩ . «گوهر مراد» ص ٤٥٧.

١٣٨٠ . «اعلام السنة المنشورة» ص ٢٥٠.

١٣٨١ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٦١٩.

١٣٨٢ . «تلخيص الشافي» ج ٣، ص ٢٢٥.

(١٣٨٣) ١٣٨٣ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٦٣٧.

١٣٨٤ . «بحار الانوار» ج ٥٣، ص ١٣٨.

١٣٨٥ . «الفوائد البهية» ج ٢، ص ٣١٩.

١٣٨٦ . سورة نمل: ٢٧، آيه ٨٤.

(١٣٨٧) ١٣٨٧ . سورة كهف: ١٨، آيه ٤٧.

١٣٨٨ . سورة نمل: ٢٧، آيه ٨٣.

۱۳۸۹(۱۳۸۹) . ر.ک. «البرهان» ج ۳، ص ۲۱۰، ح ۹؛ «بحار الانوار» ج ۳۹، ص ۲۴۳، ح ۳۲. ظاهراً تمامی مصادر شیعی که دابۀ الارض را به حضرت امیر (علیه السلام) تفسیر کرده اند به کتاب «تفسیر القمی» ج ۲، ص ۱۳۰ منتهی شده و از آن گرفته اند و کتاب های اهل سنت نیز از ابن حجام گرفته اند. ولی تفسیر مجمع البیان و التبیان به حضرت علی (علیه السلام) تفسیر نکرده اند. ضمناً اصل حدیث این گونه است: «انّی لصاحب العصا و المیسم و الدابۀ التي تکلم الناس» و چون همه علماء الدابه را مرفوع خوانده اند گفته اند حضرت علی (علیه السلام) دابۀ الارض است در حالی که احتمال دارد مجرور باشد و در این صورت معنای این می شود که آن حضرت صاحب دابه است.

۱۳۹۰ . سوره غافر: ۴۰، آیه ۵۲. ۳

۱۳۹۱ . سوره بقره: ۲، آیه ۵۶: (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)

۱۳۹۲ . سوره بقره: ۲، آیه ۷۳.

۱۳۹۳ . سوره بقره: ۲، آیه ۲۶۰.

حضرت عیسی (علیه السلام). (۱۳۹۴) و مردن و زنده شدن عده ای از بنی اسرائیل.

۱۳۹۴(۱۳۹۵) . سوره آل عمران: ۳، آیه ۵۰.

۱۳۹۵ . سوره بقره: ۲، آیه ۲۴۴.

۱۳۹۶ . «النهاية فی غریب الحدیث و الاثر» ج ۲، ص ۲۰۲.

۱۳۹۷ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۶۳۷.

به نظر شیعیان از خود قرآن کریم استفاده شده است، و اولین کسی که صریحاً مسأله رجعت را مطرح کرد عمر بن خطاب بود که وقتی پیامبر از دنیا رفت او فریاد زد: «به خدا سوگند پیامبر نمرده است بلکه نزد خدا رفته و دوباره رجعت به دنیا می کند».

(۱۳۹۸) ۱۳۹۸ . «قام عمر فقال: ان رسول الله ذهب الى ربه كما ذهب موسى بن عمران و الله ليرجعن رسول الله فليقطعن ايدي رجال و ارجلهم...»، «تاريخ الامم و الملوك» معروف به تاريخ طبرى، ج ۲، ص ۴۲۲؛ «الكامل فى التاريخ» لابن الاثير ج ۲، ص ۳۲۳؛ «تاريخ الاسلام» عهد الخلفاء الراشدين، ص ۵.

(۱۳۹۹) ۱۳۹۹ . «الايضاح» ص ۴۲۶.

(۱۴۰۰) ۱۴۰۰ . ر.ك. پاورقى «الايضاح» ص ۴۱۳.

۱۴۰۱ . «معجم البلدان» ج ۴، ص ۳۹۷.

۱۴۰۲ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۶۳۳.

(۱۴۰۳) ۱۴۰۳ . «الكنى و الالقاب» ج ۳، ص ۸۷.

(۱۴۰۴) ۱۴۰۴ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ۲، ص ۶۴۶.

۱۴۰۵ . «المصطلحات الاسلامية» ص ۱۵۲.

۱۴۰۶ . «اثبات القدر» ص ۱۷۲.

۱۴۰۷ . همان مدرک، ص ۱۷۳.

۱۴۰۸ . «العقيدة الاسلامية و أسسها» ص ۶۵۶.

(۱۴۰۹) ۱۴۰۹ . همان مدرک، ص ۶۲۶.

۱۴۱۰ . همان مدرک، ص ۶۳۹.

(۱۴۱۱) ۱۴۱۱ . «اثبات القدر» ص ۱۱۶.

۱۴۱۲ . «العقيدة الإسلامية و أسسها» ص ۶۴۴.

١٤١٣ . سورة انفال: ٨، آيه ١٧.

١٤١٤ . «اثبات القدر» ص ١١٨.

١٤١٥ . «العقيدة الإسلامية و أسسها» ص ٦٥٩.

(١٤١٦) ١٤١٦ . «اصول مذهب الشيعة الامامية» ج ٢، ص ٦٤٦.

١٤١٧ . «تاريخ علم الكلام فى الاسلام» ص ٣٣.

١٤١٨ . «اصل الشيعة و اصولها» ص ١٤٣.

١٤١٩ . مرحوم مظفر فرموده: «انّ أفعالنا من جهة أفعالنا حقيقة و نحن اسبابها الطبيعية و هى تحت قدرتنا و اختيارنا، و من جهة أخرى هى مقدورة لله تعالى و داخله فى سلطانه لانه هو مفيض الموجود و معطيه ... و لم يفوض الينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه بل له الخلق و الأمر»، «عقائد الامامية» ص ٢٣.

١٤٢٠ . «مقالات الاسلاميين» ج ١، ص ١١٤.

١٤٢١ . «الملل و النحل» ج ١، ص ١٦٦.

١٤٢٢ . «اوائل المقالات» ص ٦٤.

١٤٢٣ . سورة آل عمران: ٣، آيه ٤٩.

(١٤٢٤) ١٤٢٤ . «اوائل المقالات» ص ٦٠.

١٤٢٥ . «التوحيد» ص ٥٦.

١٤٢٦ . «شرح توحيد الصدوق» ج ١، ص ٣٣٤.

۱۴۲۷ . آقای ابن باز این مثال را نیز ذکر کرده است که پرنده ای که در هوا پرواز می کند و باد او را به اطراف می برد او هم مختار است و هم مجبور پس باید بگوییم انسان مخیر است و مسیر یعنی انسان مختار و مرید است ولی با اراده انسان چیزی موجود نمی شود مگر با اراده خدا، «مجموعه فتاوی و مقالات متنوعه» ج ۳، ص ۳۴. لازمه این کلام نیز همان جبر است.