

توحید و شرک در مذهب کلامی سلفیه و امامیه

سید کاظم کاظم موسوی*

کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد ارومیه

مصطفی سلطانی**

استادیار مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۶)

چکیده

مسلمانان در بسیاری از موضوعات اعتقادی، فقهی و اخلاقی آرای مشترک دارند. در این مقاله کوشش شده با پرداختن به یکی از اصول مشترک مذاهب کلامی و نیز ارائه تفسیر و تبیین مذاهب از مهم ترین مسئله اعتقادی یعنی توحید، این حقیقت را گوشزد کند که همه شرایع آسمانی بر توحید استوارند و مسلمانان نیز با ندای توحید از هر گونه شرک و دوگانه پرستی تبری می جویند. این تحقیق توصیفی - تحلیلی است و با توجه به نوع تحقیق به صورت کتابخانه ای انجام شده است. نتایج این تحقیق نشان می دهد بر خلاف آیات و روایاتی که انسان ها را به توحید دعوت می کنند و توسل و شفاعت را از مصادیق عبادت و موجب قرب الهی می دانند، «وهابیت» توسل و شفاعت از اولیای خدا را با اصل توحید در عبادت منافی می داند، به همین جهت ابن تیمیه طلب شفاعت از اولیا و توسل و استمداد از ارواح مقدسه را عبادت آن ها تصور می کند، و از این رو همه مسلمانان عالم را، غیر از کسانی که مثل او فکر می کنند، مشرک و کافر می داند. همین موضوع موجب بروز اختلافی شدید در بین امت اسلامی شده و توحیدی که بهترین وسیله برای وحدت امت اسلامی می تواند باشد به ابزاری برای تفرقه تبدیل گردیده است. تنها راه برای رسیدن به کمال و قرب الهی و وحدت بین مسلمین، گرد آمدن دور حبل الله و توحید است که انبیا نیز برای همین هدف مبعوث شده اند.

واژگان کلیدی: توحید، شرک، سلفیه، امامیه.

* E-mail: mousavi_kz@yahoo.com (نویسنده مسئول)

** E-mail: proman.ms@gmail.com

مقدمه

دعوت به توحید و مقابله با شرک سرلوحهٔ رسالت پیامبران الهی قرار داشته است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (نحل / ۳۶). و در جای دیگر، یادآور شده است که پیامبرانی چون نوح، هود، صالح و شعیب در نخستین برخورد تبلیغی خود به آنان می‌گفتند: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (اعراف. ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵).

امیرالمؤمنین (ع) دربارهٔ فلسفهٔ بعثت پیامبران می‌فرماید: چون اکثر انسان‌ها عهد فطری الهی را دگرگون کردند و حق معرفت و عبادت خداوند را رعایت نکردند و برای خداوند شریک برگزیدند، خداوند پیامبران خود را مبعوث نمود تا میثاق فطری او را به آنان یادآور شوند و نشانه‌های قدرت الهی را به آنان بازگویند و خردهای آن‌ها را در پرتو توحید و یکتاپرستی و تفکر در نشانه‌های قدرت و حکمت الهی شکوفا سازند (نهج البلاغه، خطبهٔ اول)

پیامبر اکرم (ص) خداشناسی و توحید را رأس همهٔ معرفت‌ها دانسته است. شیخ صدوق از ابن عباس روایت کرده است که روزی فردی اعرابی نزد پیامبر (ص) آمد و به او گفت: «علّمني من غرائب العلم» پیامبر اکرم (ص) به او فرمود: «ما صنعت فی رأس العلم حتی تسأل عن غرائبها؟» آن شخص پرسید: «ما رأس العلم یا رسول الله؟» پیامبر (ص) پاسخ داد: «معرفة الله حق معرفته؟» اعرابی پرسید: «و ما معرفة الله حق معرفته؟» پیامبر (ص) پاسخ داد:

«تعرفه بلا مثل ولا شبه، ولا ندُّ و انه واحد، احد، ظاهر، باطن، اول، آخر، لا كفؤ له و

لا نظير، فذلك حق معرفته». (مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۳: ۲۶۹).

اعتقاد به وجود خدا اصل مشترک میان همه آیین‌هایی است که پیامبران الهی آورده‌اند و فصل ممیز انسان الهی و فرد مادی است. پیامبران پس از فراخوانی مردم به اعتقاد به خدا، نکته مهم دیگری را سرلوحه دعوت خود بیان داشتند که اصل توحید بوده است. توجه به توحید، افزون بر آن که حقیقت غیرقابل تغییر است، لازمه بازداشت مردم از ورود به عرصه‌های شرک و دوگانه‌پرستی به‌شمار می‌رود؛ به همین جهت، همه شرایع آسمانی بر اساس توحید و یکتاپرستی استوار بوده‌اند و تبری از هر گونه شرک و انحراف از شعارهای اصلی پیام‌آوران الهی بوده است.

یکی از راه‌های وحدت میان مسلمانان، توجه به اصول مشترک مذاهب اسلامی است. در این مقاله برآنیم اهمیت توحید به صورت محور اصلی و تکیه‌گاه اعتقادی همه مسلمانان مورد توجه قرار گیرد و اختلاف نظر امامیه و سلفیه وهابی در مورد توحید و شرک، به‌ویژه توحید عبادی، که محور اختلاف است، مورد بررسی قرار گیرد.

توحید در لغت

واژه «توحید»، مصدر باب «تفعیل» به معنای یگانه دانستن به کار رفته؛ به گونه‌ای که در مفهوم آن انفراد و یگانگی لحاظ شده است. ریشه توحید که «وحد» است و «وحدت» از آن مشتق می‌شود به معنای انفراد است؛ از این رو، «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (راغب، : ۵۵۱) و با توجه به همین معنا، توحید یعنی تنها قراردادن یک چیز (محمدبن عبدالرزاق الحسینی الزبیدی، ج ۵: ۲۹۸).

توحید در اصطلاح

در مباحث خداشناسی، توحید به معنای یکتاپرستی، یگانگی خدا، تنها و بدون شریک بودن خداست. توحید در اصطلاح، به معنی «ایمان بالله وحده لا شریک له» است؛ بنابراین توحید همان اعتقاد به یگانگی خدای تعالی است.

قاضی عبدالجبار می‌گوید: توحید در اصطلاح متکلمان آن است که ما به یگانگی خداوند اعتقاد داشته باشیم (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۸۰).

عبدالکریم شهرستانی می‌گوید: اصحاب ما می‌گویند که «واحد» به آن شیء گفته می‌شود که در ذات خود قسمت‌پذیر نبوده، شرک را نمی‌پذیرد؛ از این رو، خداوند در ذاتش واحد است. هیچ کس مثل او نیست و در صفاتش واحد است. هیچ کس شبیه او نیست و در افعالش واحد است. هیچ کس شریک او نیست (اشعری، ۱۴۲۸ق: ۹۰).

شیخ محمد عبده هم با همین نگاه در تعریف توحید آورده است: توحید یعنی این که ما به یگانگی خداوند در ذات و افعالش اعتقاد یابیم و برای او شریک قائل نشویم (محمد عبده، ۲۰۰۵: ۶۲).

ابوالحسن اشعری می‌گوید: «هیچ آفریننده‌ای جز خدا نیست و کارهای بندگان مخلوق او است. ... بندگان قادر نیستند تا چیزی را بیافرینند؛ در حالی که خود آنان مخلوق خداوند هستند» (اشعری، ۱۴۲۸ق: ۴۶).

اقسام توحید

۱. توحید در ذات یا توحید ذاتی؛ ۲. توحید در صفات یا توحید صفاتی؛ ۳. توحید در افعال، یا توحید افعالی؛ ۴. توحید در عبادت، یا توحید عبادی.

توحید و مشتقات آن در قرآن

لغت توحید و مشتقاتش، مانند مُوَحَّد و مُتَوَحَّد، در قرآن نیامده است؛ اما مشتقاتی مانند أَحَد و وَاحِد، چندین بار و بیش تر درباره خدا به کار رفته است؛ مثلاً «وَاحِدَهُ» ۶ بار و فقط درباره خدا به کار رفته است؛ «وَاحِدٍ» ۳۰ بار آمده که ۲۳ بار به صورت وصف برای خدا ذکر شده است؛ و «أَحَدٍ» ۵۳ بار آمده، که تنها دو مورد آن درباره خداست (محمد فؤاد، ۱۳۶۴ ش: ۷۴۵).

توحید در سلفیه (وهابیت)

محمد بن عبد الوهاب در تعریف توحید می گوید: توحید، پرستش خداوند یکتاست (محمد بن عبد الوهاب، ۱۴۱۸ ق: ۳).

گاهی از توحید در الوهیت به توحید عبادی تعبیر می کنند و توحید الوهیت را به این معنا می گیرند که «فقط خداوند را عبادت کنیم و غیر او را نپرستیم» (همان). همو تصریح می کند «توحید الوهیت آن است که فقط خداوند را عبادت کنیم و همین معنای «لا اله الا الله» است؛ یعنی هیچ معبودی جز الله نیست» (بن باز، ج ۱، ۱۴۲۰ ق: ۳۸).

محمد بن صالح العثیمین می نویسد: اعمالی را که مردم در کنار رأس الحسین در مصر و یا کارهایی که بعضی حجاج نزد قبر رسول خدا (ص) انجام می دهند، همگی پرستش غیر خدا به شمار می رود (همان، ج ۲، ۱۴۲۰ ق: ۲۱).

توحید در مذهب امامیه

به طور معمول، توحید را به چهار قسم تقسیم می کنند: توحید ذات، توحید صفات، توحید خالقیت، توحید در عبادت.

توحید در ذات

توحید ذاتی

توحید ذاتی دو معنا دارد: یکی، این که ذات خداوند مثل و مانندی ندارد. به عبارت دیگر، جز خداوند موجود دیگری واجب‌الوجود بالذات نیست، ماسوی الله هر چه هست، ممکن‌الوجود بالذات است و دیگر این که ذات خداوند مرکب نیست، نه مرکب از اجزای عقلی، مانند جنس و فصل، و نه مرکب از اجزای خارجی و مادی و نه مرکب از اجزای مقداری و وهمی. دو معنای مزبور در حدیثی از امام علی^(ع) چنین بیان شده است:

۱. هو واحد لیس له فی الأشياء شبه.

۲. أنه عزوجلّ أحدی المعنی، لا ینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم (صدوق، ۱۴۲۳ق.)،

باب ۳، حدیث ۳).

از معنای نخست، به «واحدیت» ذات خداوند و از معنای دوم به «احدیت» ذات الهی تعبیر می‌کنند و در احادیث پیشوایان معصوم^(ع) از دو معنی یاد شده به‌عنوان احدی الذّات و احدی المعنی تعبیر شده است؛ چنان که امام صادق^(ع) فرمود: «هو واحد، أحدی الذّات و أحدی المعنی». (صدوق، ۱۴۲۳ق.)، باب ۲۶، حدیث ۳؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵ش: ۴۲ و ۴۱).

توحید ذاتی نخستین مرز میان مشرکان و مسلمانان است. هنگامی که پیامبر گرامی اسلام^(ص) مشرکان را به توحید فرامی‌خواند، مشرکان می‌گفتند:

﴿أَجْعَلِ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ (ص / ۵).

«آیا همه خدایان را یک خدا گردانیده است؟ سخن بسیار عجیبی است.»

مشرکان، پیش از اسلام، بتان بسیاری داشتند که آنان را در کنار خدا می‌پرستیدند و چنانکه از آیات استفاده می‌شود، آنان را ند (مفرد انداد) می‌شمردند؛ به همین دلیل، هنگامی که پیامبر گرامی اسلام^(ص) به پیامبری رسید، نخستین پیام وی در کنار کوه صفا این بود:

«ادعواکم علی شهاده أن لا اله الا الله و خلع الانداد» «شما را به وحدانیت خدا می‌خوانم که بگوئید الهی غیر از الله نیست و الهه‌های غیر از خدا را کنار بگذارید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸:۱۸۰).

طبری می‌گوید: «و حقیقه ما دعاهم الیه من توحید الله و خلع الانداد و الاوثان» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۳۰۰).

توحید صفاتی

بحث توحید و شرک صفاتی مربوط به صفات ذاتی خداوند است. سؤال مورد بحث این است که صفات ذاتی خداوند با ذات الهی چه نسبتی دارند؟

دیدگاه امامیه

امامیه از منظر هستی‌شناختی، صفات خبری (حمل بر ظاهر) را نفی می‌کند؛ زیرا لازمه اثبات این دسته از صفات جسمیت است؛ اما از منظر معناشناختی، همه آیات را می‌پذیرند و با ارجاع تشابهات به محکمت و اصول معرفتی قرآن و تکیه بر عقل، این صفات را به تأویل می‌برند؛ و این نظریه به‌روشنی در کلمات و خطبه‌های توحیدی امام موحدان، علی^(ع)، بیان گردیده است که می‌فرماید:

۱. أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ؛ نخستین گام در دینداری، خداشناسی است.

۲. وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ؛ کمال خداشناسی، تصدیق او است.
۳. وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ؛ کمال تصدیق خداوند، یکتاپرستی است.
۴. وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الاخْلَاصُ لَهُ؛ کمال یکتاپرستی، اخلاص است.
۵. وَ كَمَالُ الاخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ کمال اخلاص در یکتاپرستی، نفی صفات (زاید بر ذات) از اوست.
- مفاد جملات فوق این است که توحید و یکتاپرستی از جنبه نظری و معرفتی آن گاه به طور خالص و صددرصد تحقق می‌پذیرد که انسان، شریک برای خداوند تصور نکند و تنها او را به عنوان حقیقت مستقل قایم به ذات و ازلی بشناسد و تحقق این امر در گرو نفی صفات زاید بر ذات از خداوند است. در جملات بعدی، برهان این مطلب بیان شده است که می‌فرماید:
۶. لَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ اَنَّهُ غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ اَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ؛ زیرا واقعیت هر صفت (زاید بر ذات) غیر از واقعیت موصوف است، و واقعیت هر موصوفی غیر از واقعیت صفت (زاید بر ذات) است.
۷. فَمَنْ وَصَفَ اللّٰهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ؛ پس آن کس که خداوند را به صفات زاید بر ذات توصیف کند برای او قرین و نظیر (در ازلیت و قدم) تصور کرده است.
۸. وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ؛ و هر کس برای او قرین تصور کند به دو خدا معتقد شده است.
۹. وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ؛ و هر کس برای خداوند، دومی تصور کند او را تجزیه نموده است (یعنی به مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز قائل شده، پس برای خداوند دو جزء فرض

کرده که یکی مختص به او و مابه‌الامتياز او از غیر، و دیگری غیرمختص و مابه‌الاشتراک با غیر است).

۱۰. وَ مَنْ جَزَأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ؛ و آن کس که برای خداوند قائل به جزء باشد، او را نشناخته است (و در نتیجه، بهره‌ای از خداشناسی حقیقی ندارد؛ زیرا ملاک دین‌داری معرفة الله است). (ر.ک؛ نهج البلاغه، ۱۳۶۵ق؛ طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۶: ۴۹ - ۹۲).

از امام صادق^(ع) درباره استوای خداوند بر عرش سؤال شد، ایشان فرمودند:

«ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم،... ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم،... زیرا در این صورت عرش حامل خداوند و خداوند نیازمند به آن خواهد بود؛ درحالی که خداوند بی‌نیاز مطلق است و عرش نیازمند خداست. از سویی، عرش خداوند همه آسمان‌ها و زمین را فراگرفته است؛ چنان‌که فرمود: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (بقره/۲۵۵). عرش یا کرسی به معنای مذکور یا کنایه از علم و قدرت و تدبیر فراگیر خداوند است یا مرتبه‌ای از وجود ماسوی‌الله و حاکم بر جهان است و خداوند به واسطه آن جهان را تدبیر می‌کند» (صدوق، ۱۳۸۹ش: ۲۴۸ - ۳۱۷ - ۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۲۹ و ۱۳۳).

سید مرتضی بعد از بیان صفات ثبوتی خداوند، معتقد است اگر لازمه حمل صفتی بر خداوند، انتساب صفات سلبی، به‌ویژه جسمانیت، برای خداوند باشد، حمل آن صفت بر خدا باطل است و از آن جا که لازمه حمل صفات خبری بر خداوند، اثبات تجسیم یا صفتی است که لازمه‌اش تجسیم است، از این رو نمی‌توان با تمسک به ظاهر آیات یا روایاتِ دربردارنده صفات خبری، این صفات را به خداوند نسبت داد؛ بلکه باید این دسته از آیات را به تأویل برد (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۳۷۳).

وی آیاتی را که لازمه تمسک به معنای ظاهری آنها حمل صفت «ید» بر خداست، تأویل برده است. ایشان در توجیه و تأویل آیاتی که جهت‌داری یا مکان‌مند بودن را به خداوند نسبت می‌دهد، مانند ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه / ۵). و ﴿لَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (اعراف / ۵۴). می‌گوید: مراد از عرش، استیلائی خداوند بر عالم است؛ یعنی خداوند بر عرش، که اعظم مخلوقات است، استیلا دارد. در نتیجه، از باب اولویت، بر دیگر مخلوقات استیلا خواهد داشت.

در آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ﴾ (یونس / ۳). نیز مراد آن است که خداوند در حالی که بر جهان استیلا دارد، امور عالم را تدبیر می‌کند. هم‌چنین مراد از آیه ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ (فاطر / ۱۰) ارتقاع قدرت و منزلت در نزد خداوند است و مراد از آیه ﴿لَإِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ (اعراف / ۲۰۶). نیز این است که خداوند آنها را برگزید و انتخاب کرد (سید مرتضی، ۱۳۸۱ش: ۲۱۱-۲۱۲).

وی در مقصود از واژه «وجه» در آیه ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره / ۱۱۵). می‌گوید: وجه در آیه می‌تواند به چند معنا باشد:

الف) تدبیر و علم خداوند.

ب) رضایت خدا.

ج) جهت؛ زیرا خداوند فرموده است: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره / ۱۱۵). یعنی همه جهات و تمام نواحی تحت ملک خداوند است. خود او احتمال اول را می‌پذیرد (سید مرتضی، ۱۴۰۳ق: ۵۹۱-۵۹۳).

و در ذیل آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت / ۲۲-۲۳). با ذکر احتمالاتی می‌گوید: مراد از آیه «نعمت رب» است، یعنی آن‌ها در قیامت منتظر نعمت رب خود هستند (سید مرتضی، ۱۳۸۵ش: ۳۵-۳۶).

ایشان معتقد به نظریه تأویل با ارجاع صفات خبری، که از جمله آیات متشابه است، به محکّمات قرآن و دلالت عقل است.

از نظر علمای شیعه، دلالت الفاظ بر معانی بر دو قسم است:

الف) دلالت تصویری؛ که عبارت از انتقال ذهن انسان به معنای لفظ به مجرد صدور لفظ از شخص متکلم است و در تحقق آن، اراده متکلم شرط نیست.

ب) دلالت تصدیقی؛ که دلالت بر مراد متکلم دارد. بر این اساس، کلمه‌ای مانند «ید» با چند معنا ارتباط وضعی پیدا می‌کند: یکی دست و دیگری قدرت. بنابراین لفظ «ید» در ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح / ۱۰) مشترک لفظی است که دو معنای حقیقی دارد و ممکن است متکلم در مقام استعمال، یکی از آن دو معنا را اراده کند. در این صورت برای کشف مراد متکلم باید به نوع ترکیب و قراین لفظی و عقلی دقت شود. ترکیب جمله «الإمارة في يد الأمير» و جمله ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح / ۱۰) با قراین عقلی، نافی جسمیت از خداوند است و قرینه لفظی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» بر معنای قدرت دلالت دارد. بنابراین استعمال واژه «ید» در معنای قدرت از نوع استعمال مجازی یا تأویل نیست؛ بلکه کاربرد لفظ در معنای حقیقی است (سبحانی، جعفر، ۱۴۲۶ق: ۳۱).

سید مرتضی نیز چنین اندیشه‌ای را می‌پذیرد؛ اما در تفسیر آیات خبری بر دلالت تصدیقی تأکید دارد. متکلمان بعد از وی نیز اندیشه او را ملاک تأویل آیات خبری قرار داده‌اند. در دوره‌های اخیر، علامه طباطبایی همین روش را در پیش گرفته است. وی ذیل

آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (اعراف / ۵۴) می‌گوید: این آیه، در عین تمثیل، احاطه تدبیر خداوند بر عالم را بیان می‌کند و بر وجود مرحله‌ای حقیقی در عالم، که مقام اجتماع تدبیر امور مهم است، دلالت دارد. بر این اساس، مراد از استوای بر عرش در آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ (یونس / ۳). تدبیر امور است (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۸: ۱۵۷؛ ج ۱۴: ۱۲۸).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ...﴾ (بقره / ۲۱۰). ضمن یادآوری آیات محکم می‌فرماید: آیات متشابه و آیاتی را که ظاهر آنها نسبت دادن صفات و افعال حادث به خداوند است، مانند «مجیء» (فجر / ۲۲). یا «اتیان» (نحل / ۲۶-۳۳) به آیات محکم ارجاع داده، معنای مناسبی مانند احاطه خداوند بر امور و... را اراده می‌کنیم (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۲: ۱۰۳).

علامه جوادی آملی نیز معتقد است که آن دسته از آیاتی را که ظهور در جسمانیت خداوند دارند، نظیر ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، (فتح / ۱۰) ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (قیامت / ۲۲-۲۳). و... بی‌درنگ به محمل صحیحی تأویل می‌بریم و تعارض ظاهری عقل و نقل را برطرف می‌سازیم. (جوادی آملی، ۱۳۸۰ ش، ج ۶: ۲۶۶-۲۶۸-۲۷۰-۲۷۴).

امامیه با تأثیرپذیری از ائمه و عقل هدایت‌شده با نقل و ارجاع محکومات به متشابهات، به تأویل این صفات می‌پردازند. ارجاع آیات خبری به آیات محکم، از جمله مهم‌ترین راه‌های تأویل امامیه تلقی می‌شود.

ابن تیمیه در باب صفات معتقد است کلماتی مانند «ید» در «یدالله» و مانند آن که در قرآن آمده، باید بدون تحریف، تأویل و با همان معنای واقعی آنها به خداوند حمل شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق.، ج ۳: ۸ و ۹ و ۱۷).

در سده‌های نخستین اسلامی، نص‌گرایی افراطی فرقه صفاتیه و اهل حدیث که تنها خود را اهل سنت می‌دانستند، زمینه‌ساز طرح صفات خبری در تفکر اسلامی گردید. آنها خداوند را به دلیل آیاتی، مانند ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا﴾ (هود/ ۳۷)، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده/ ۶۴) و... به دارا بودن «عین»، «ید»، «وجه» و... متصف نموده، این امور را جزء صفات الهی شمردند (سبحانی، محمد تقی، ۱۳۴۲ش: ۹۲ - ۹۳).

اشاعره با اندیشه اهل حدیث هماهنگ شدند و برای نخستین بار در کتاب‌های کلامی خود، صفات خداوند را به صفات خبری و غیرخبری (عقلی) و هم‌چنین صفات خبری را به ذاتی، فعلی و کیفی تقسیم کردند (نجار، بی‌تا: ۱۱۰).

اشعری در کتاب *الابانه*، با طرح آیاتی که در بردارنده صفت «عرش» است، می‌گوید: «همه این آیات گواهی می‌دهند... که خداوند بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است» (اشعری، ۱۴۲۸ق.: ۹۲).

بر این اساس، اشعری در زمره مثبتین قرار دارد؛ با این تفاوت که آنها به ظاهر حرفی تمسک می‌کردند؛ اما اشعری به ظاهر حرفی با قید بلاکیف و بلاتشیه تمسک می‌جوید تا اشکال تجسیمی و تشبیهی بودن بر نظریه او وارد نشود.

شهرستانی این نظریه را به اشعری نسبت می‌دهد (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۳ - ۱۰۴).

نظریه اشعری از جهاتی دارای اشکال است:

الف) اگر در بحث وضع الفاظ، دلالت لفظ بر معنا را از طریق کثرت استعمال و تعیین بدانیم، این کثرت استعمال بدون قراین و شواهدی که حاکی از کیفیت و مراتب مرجح استعمال باشد، نیست و سر از تشبیه درمی آورد؛ تا چه رسد به وضع تعیینی الفاظ که قول مشهور است (رازی، فخرالدین، ۱۳۹۸ق.، ج ۶: ۶۴).

ب) لازمه این سخن اجتماع نقیضین است؛ زیرا واژه «ید» در لغت بر هیئت و کیفیت مخصوص اطلاق می شود. از این رو اثبات «ید» به معنای لغوی، قبول حقیقتی با هیئت و کیفیت مخصوص است؛ اما اشعری معنای آن را مرادف با «بلاکیف» دانسته که لازمه اش اجتماع نقیضین است (سبحانی، محمدتقی، ۱۳۴۲ش.، ج ۲: ۳۷).

ج) علاوه بر این که لازمه حمل صفات به معنای حقیقی بر خدا در مواردی، مانند علم، قدرت و... که برای موجود غیر جسمانی وضع شده است، قابل پذیرش است؛ اما در صفات خبری، هم چون وجه و... که برای موجود مادی وضع شده است، قابل پذیرش نیست؛ زیرا لازمه حمل آن بر خدا تشبیه و تجسیم است.

توحید در خالقیت

اختصاص خالقیت به خداوند با تأثیرگذاری اسباب و علل طبیعی و فوق طبیعی، و نیز فاعلیت انسان در کارهای اختیاری او منافات ندارد، زیرا آن چه که به خداوند اختصاص دارد خالقیت و تأثیرگذاری به صورت مستقل و بالذات است. چنان که قرآن کریم، که خالقیت را مخصوص خداوند می داند، تأثیرگذاری اسباب و علل طبیعی و غیر طبیعی در پیدایش حوادث و پدیده های جهان را نیز به رسمیت می شناسد و در مواردی، فعل واحد را هم به خداوند نسبت داده است و هم به غیر خداوند. درباره گرفتن جانها می فرماید:

﴿اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر / ۴۳).

و نیز می‌فرماید: ﴿قُلْ يَتَوَقَّأَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (سجده / ۱۱).

درباره حرکت ابرها می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ﴾ (نور / ۴۳).

و نیز می‌فرماید: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ (روم / ۴۸) (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ش: ۸۸).

مسئله خلق افعال

اشاعره، که از طرفداران خلق افعال هستند، آن را به گونه‌ای تقریر کرده‌اند که نقش قدرت و اراده انسان را در پیدایش افعال او زیر سؤال می‌برد، ریشه این اعتقاد اشاعره انکار اصل حسن و قبح عقلی است، براین عقیده‌اند که «آنچه آن خسرو کند شیرین بود» نه این که «آنچه شیرین بود آن خسرو کند»، براین اساس اگر مثلاً خداوند تبهکاران را پاداش، و نیکوکاران را کیفر دهد، کار قبیح و ظالمانه‌ای مرتکب نشده است، بدین جهت آنان تکلیف مالایطاق را بر خداوند جایز می‌دانند.

سرسخت‌ترین مخالفان و منکران حسن و قبح عقلی، اشاعره هستند و اعتقاد به آن را بدعت می‌دانند.

قاعده حسن و قبح عقلی دو رکن دارد:

رکن اول این که افعالی که از روی دانایی و اختیار انجام می‌شوند در نفس الامر و واقع دارای جهت حسن یا قبح هستند و احکام شرعی تابع ملاکات (مصلح و مفسد) واقعی و نفس‌امری است. آن ملاکات واقعی در حقیقت، فلسفه احکام شرعی را تشکیل

می‌دهند. به عبارت دیگر، احکام شرعی کاشف آن ملاکات واقعی و نفس‌الامری است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵ش: ۱۴۴).

در مقابل، اشاعره این اصل را به کلی منکرند، آنان به هیچ وجه، به وجود ملاکات نفس‌الامری که منشأ احکام شرعی به‌شمار آیند اعتقاد ندارند (همان: ۱۴۴).

رکن دوم قاعده حسن و قبح عقلی این است که عقل بشر به‌صورت مستقل می‌تواند ملاکات واقعی و مصالح و مفاسد نفس‌الامری پاره‌ای از افعال را تشخیص دهد. البته درک و شناخت جهات حسن و قبح همه افعال از توان عقل بیرون است و بدین جهت است که بشر به وحی و نبوت نیاز مبرم دارد. (همان).

در مقابل، اشاعره چنین توانایی معرفتی را برای عقل قائل نیستند. بنابراین، نزاع میان اشاعره و عدلیه درباره رکن اول حسن و قبح عقلی از قبیل ایجاب و سلب کلی است و نزاع آن‌ها درباره رکن دوم از قبیل ایجاب کلی و سلب جزئی است. تقابل نخست از قبیل تقابل تضاد و تقابل دوم از قسم تقابل تناقض است. می‌توان رکن اول را مقام ثبوت و رکن دوم را مقام اثبات نامید. لذا هم در مقام ثبوت اختلاف نظر دارند و هم در مقام اثبات (همان: ۱۴۵).

جوینی (ابوالمعالی جوینی ملقب به امام‌الحرمین، متوفای ۴۷۸ هـ. ق. سومین شخصیت کلام اشعری به‌شمار می‌رود) می‌گوید: «ما به کلی حسن و قبح را به‌عنوان دو صفت حقیقی افعال قبول نداریم، حسن و قبح جز ورود امر و نهی شرعی معنایی ندارد» (عبدالملک بن عبدالله، ۱۴۱۶ق: ۲۲۹-۲۳۰).

دیدگاه صحیح در این مسئله این است که افعال بشر، مانند دیگر موجودات و حوادث، مخلوق خداوند است و قدرت و اراده انسان نیز در پیدایش آن‌ها مؤثر است و

این دو با یکدیگر منافات ندارند؛ زیرا خداوند فاعل مستقل و بالذات و انسان فاعل غیرمستقل و وابسته است. به عبارت دیگر، فاعلیت انسان در طول فاعلیت و خالقیت خداوند است نه در عرض آن.

اهل بیت (ع) اعتبار و حجیت عقل را هم در مسائل نظری و هم مسائل عملی به رسمیت شناخته‌اند. امام صادق (ع) فرموده است: «فبالعقل عرف العباد خالقهم... و عرفوا به الحسن من القبیح» (کلینی، ۱۴۱۱ق.، ج ۱: حدیث ۳۵).

امام کاظم (ع) از عقل در کنار وحی به عنوان حجّت الهی بر بشر یاد کرده است. عقل حجّت درونی، و وحی حجّت بیرونی است (همان: حدیث ۱۲).

علمای امامیه در اصول فقه از عقل به عنوان یکی از مدارک و منابع احکام شرعی یاد کرده‌اند و قاعده‌ای را به نام قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع به رسمیت شناخته‌اند (مظفر، ۱۳۸۷ش.).

اشاعره اعتبار و حجیت عقل را در قلمرو ادراکات نظری قبول دارند، آن چه را که آنان انکار می‌کنند، اعتبار و حجیت عقل در قلمرو ادراکات عملی است. بدین جهت است که آنان در بحث‌های مربوط به اثبات ذات و صفات الهی و توحید هم چون عدلیه، از روش عقلی و دلایل عقلی استفاده می‌کنند ((ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵ش.: ۱۵۰).

توحید در عبادت

همه مذاهب و فرق اسلامی در این که عبادت مخصوص خداوند است، و عبادت غیرخدا شرک و ممنوع است، اتفاق نظر دارند. توحید در عبادت مورد اتفاق امت اسلامی است. پس از آن که ابن تیمیّه حرّانی (۶۶۱ - ۷۲۸ هـ ق.) ظهور کرد و عقاید جدیدی را درباره توحید و شرک در عبادت مطرح نمود و بسیاری از کارهای مسلمانان را که به

انگیزه تکریم و تعظیم پیامبر اکرم (ص) و خاندان آن حضرت و صالحان از امت اسلامی انجام می‌دادند، از مصادیق شرک در عبادت دانست، توحید در عبادت به عنوان اساسی‌ترین وجه افتراق میان وهابیت و سایر فرقه‌های اسلامی اهل تسنن و تشیع خودنمایی کرد.

محمد بن عبدالوهاب در کتاب کشف‌الشبهات فی التوحید می‌نویسد: "بدان که توحید یعنی پرستش خدا فقط، اما برخی مذاهب بین خدا و خود وسیله‌هایی برای عبادت قرار می‌دهند و اعتقاد دارند ما از این واسطه و وسایل جهت تقرب به خدا و شفاعت بهره می‌بریم همانند ملائک و انبیا و اولیا، اما باید بدانند که تنها خدا زنده می‌کند و می‌میراند و تدبیر امور می‌کند (توحید ربوبی) و همه چیز به دست اوست (عبدالله جار الله، بی‌تا: ۵۳۷).

عبدالعزیز بن باز می‌گوید: «دعا و درخواست از خدا از مصادیق عبادت است اما هر کسی دعا کند و بگوید: یا رسول الله، یا اولیا خدا، مرا دریاب، مرا شفا بده، بیماران را شفا بده، گمراهان را هدایت کن و . . . این‌ها شرک در عبادت خداست و او پیامبر را عبادت کرده است!» ((بن‌باز، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۵۴۹).

وهابیون معتقدند توحید در عبادت این است که: ربّ واحد هیچ‌گونه شریک و شفیع ندارد و هیچ وسیله و واسطه‌ای برای عبادت و توحید نیست و هرکس بر این عقیده باشد، مال و جان‌ش در امان است، اما اگر غیر از این اعتقاد داشته باشد، کافر و مشرک است! و خون و مال و جان‌ش حلال است و کشتنش واجب است (عبدالوهاب، ۱۴۱۸ق: ۴۹۸).

برداشت ناصحیح از معنای توحید در عبادت باعث بروز اختلاف و در نتیجه، حکم به شرک و کفر مسلمانان از طرف وهابیت گردیده. لذا ناچاریم حقیقت عبادت را برای روشن شدن مطلب بیان نماییم.

حقیقت عبادت

عبادت در لغت بر خضوع و تذلل و اطاعت (جوهری، ۱۹۷۴م، ج ۱: ۴۴۰؛ أحمد الفیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۷) دلالت می کند و در اصطلاح شرع و متشرّعه به معنای پرستش است. پرستش موجودی که به عنوان خالق یا مدبّر جهان و مؤثر در سرنوشت دنیوی و اخروی انسان شناخته می شود. این تلقی، به مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه همه ادیان توحیدی و بالاتر از آن همه ادیانی که در آنها مسئله پرستش و عبادت مطرح است، از عبادت و پرستش چنین تلقی ای دارند. خضوع و تذلل در برابر موجودی که او را خالق، مالک و مدبّر جهان می دانستند، چه مدبّر همه عالم، و چه مدبّر برخی از موجودات و نسبت به پاره ای از امور تکوینی یا تشریحی.

علّامه بلاغی می نویسد: «انّ العبادۀ ما یراه الناس مشعرا بالخضوع لمن یتّخذہ الخاضع إلیها لیوقیہ بذلک ما یراه له من حقّ الامتیاز بالإنلیه» (بلاغی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۵۷).

کاشف الغطاء می گوید: «شک نیست که اگر نیت عبادت برای غیر خدا باشد، کفر است، پس خضوع و تواضع برای والدین یا برای مولای خود و بزرگان شرک و کفر نیست، بلکه احترام خاص است» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۲۴).

آیت الله خوئی می گوید:

«خضوع و تذلل یا ذلیل و کوچک شدن برای مخلوق اگر به امر خدا باشد و به آن معبود مقام رب واله یا الوهیت (مقام خدایی) داده نشود، عبادت آن مخلوق نخواهد بود بلکه احترام خاصّ اوست. مثل احترام و تعظیم به والدین و معلم و انبیا و اولیا و این نوع خضوع محبوب خداوند است» (خویی، بی تا: ۴۶۸).

همه مسلمانان در نماز به توحید در عبادت گواهی داده، می گویند: ﴿يَا كَ تَعْبُدُ﴾ (الفاتحه / ۵). البته باید توجه داشت که «عبادت» غیر از «تکریم» است؛ پس تکریم پدر و مادر، بزرگان و اولیای الهی، عبادت به شمار نمی رود. پرستشی که از غیر خدا نفی و نهی شده، آن است که انسان در مقابل موجودی خضوع کند با این اعتقاد که او به طور مستقل سرنوشت جهان یا انسان یا بخشی از سرنوشت آن دو را در دست دارد و به تعبیر دیگر، «ربّ» و «مالک جهان و انسان» است؛ ولی اگر خضوع در مقابل موجودی از این نظر صورت گیرد که وی بنده صالح خدا و صاحب فضیلت و کرامت یا منشأ نیکی در مورد انسان است، چنین عملی تکریم و تعظیم خواهد بود، نه عبادت؛ پس بوسیدن ضرایح مقدّسه یا اظهار شادمانی در روز ولادت و بعثت پیامبر^(ص) جنبه تکریم و اظهار محبت به حضرت را دارد، و هرگز از اموری چون اعتقاد به ربوبیت او سرچشمه نمی گیرد (سبحانی، جعفر، ۱۴۲۶ق. ج: ۱: ۳۸).

خضوع ناقص در برابر کامل از سنت‌های عمومی حاکم بر آفرینش است، هرگاه موجودی در برابر موجود دیگر احساس ضعف و نقصان نماید و او را قوی تر و کامل تر از خود بداند، به طور ناخودآگاه در درون خود نسبت به آن موجود احساس خضوع و تذلل کند، آنگاه برای بهره‌مندی از کمال و قوت، یا مصون ماندن از تعرض او، با انجام فعلی مناسب، خضوع و تذلل خود را ابراز کند، تواضع و خضوع جاهل در برابر عالم و عالم در

برابر اعلم از مصادیق همین عبادت و خضوع و تذلل فطری است و بدین جهت، عقل و فطرت آن را کاری شایسته می‌داند، هر چند فاعل آن از این که این عمل مورد تشویق و رضایت شارع است به کلی غافل باشد. بنابراین، تا آنجا که خضوع و تذلل به خاطر کمالی است که در موجود دیگری وجود دارد، نمی‌توان آن را مذموم و ناروا دانست، بلکه چنین خضوعی عقلاً و شرعاً ممدوح است (طباطبایی، ۱۹۷۳م. ج ۱۰: ۲۷۴).

شرک در عبادت

در این که مشرکان عصر رسالت در مسئله عبادت و پرستش مشرک بودند و غیر از خداوند، خدایان دیگری را عبادت می‌کردند سخنی نیست. آنچه مهم است تحلیل شرک آنهاست. آیا صرفاً بدان جهت آنان مشرک بودند که بت‌ها یا معبودان دیگر خود را تعظیم و تکریم می‌نمودند و برای آنها نذر می‌کردند و قربانی انجام می‌دادند؟ یا این که آنان بدان جهت مشرک بودند که این اعمال را با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت آنها انجام می‌دادند؟ و هابیان مدعی مطلب نخست‌اند و دیگر مسلمانان مدعی مطلب دوم. برای آن که حقیقت در این باره روشن شود، به قرآن رجوع می‌کنیم و آیاتی را که ناظر به مشرکان عصر رسالت و اعمال و عقاید شرک‌آمیز آنهاست، مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱. ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ (رعد/۱۶).

۲. ﴿قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَعْبُدُوا رَبَّ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام/۱۰۴).

۳. ﴿وَآتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ (مریم/۸۱).

۴. ﴿وَآتَخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحَضَّرُونَ﴾ (یس / ۷۴ - ۷۵).

همه آیاتی که از پرستش غیر خدا نهی می‌کند، یا مشرکان را بر عبادت معبودان خود (غیر از الله) نکوهش می‌کند، این نهی و نکوهش را به ناتوانی آن خدایان و معبودان و این که مالک هیچ گونه سود و زیانی نیستند، تعلیل می‌کند. این آیات به روشنی بیانگر این حقیقت‌اند که مشرکان بدین انگیزه آن خدایان و معبودان را برگزیده بودند و در برابر آن‌ها اظهار خضوع و تذلل می‌کردند، که در زندگی خود از آنان منتفع گردند؛ یعنی برای آنان نوعی مالکیت سود و زیان و حق ربوبیت و تدبیر قائل بودند (ربانی، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

از آیات فوق این نکته استفاده می‌شود آن کس که خالق است، ربّ و مدبر است، چرا که خلقت یک امر دائمی است، چنان نیست که خداوند موجودات را بیافریند و کنار بنشیند، بلکه فیض هستی به‌طور دائم از طرف خدا صادر می‌شود و هر موجودی لحظه‌به‌لحظه از ذات پاکش هستی می‌گیرد، بنابراین برنامه آفرینش و تدبیر عالم هستی همچون آغاز خلقت همه به دست خدا است و به همین دلیل مالک سود و زیان اوست و غیر او هر چه دارند از اوست با این وصف آیا غیر الله شایسته عبودیت است؟! (مکارم، ۱۳۷۳: ۱۰: ۱۶۱).

به‌علاوه، مشرکان خالقیت را مخصوص خداوند می‌دانستند، هرگز نمی‌گفتند بت‌ها آفریننده زمین و آسمان‌اند، بلکه عقیده داشتند که آنها شفیعان‌اند و قادر بر رسانیدن سود یا ضرر به انسان و به همین دلیل معتقد بودند باید آن‌ها را عبادت کرد! ولی از آنجا که "خالقیت" از "ربوبیت" (تدبیر و اداره عالم هستی) جدا نیست، می‌توان مشرکان را به این

سخن ملزم ساخت و گفت: شما که خالقیت را مخصوص خدا می‌دانید باید ربوبیت را هم مخصوص او بدانید و به دنبال آن عبادت هم مخصوص اوست (همان: ۱۶۲).

مشرکان برای معبودان خود نوعی ولایت قائل بودند. ولایتی که مستند و منتهی به ولایت خداوند نمی‌شود و در عرض آن است نه در طول آن؛ زیرا ولایت در طول ولایت خداوند از نظر قرآن کریم پذیرفته است. روشن است که ولایت نوعی ربوبیت است. پس مشرکان عصر رسالت به ربوبیت غیرخداوند (معبودانشان) اعتقاد داشتند (ربانی، ۱۳۸۵ش: ۱۰۸).

دلیل مشرک بودن شیعیان از منظر وهابیت

وهابیان می‌گویند: مسلمانانی که به پیامبر اکرم (ص) یا اهل بیت آن حضرت، یا پیامبران و صالحان توسل می‌جویند و در برابر قبور آنان اظهار تذلل و خضوع می‌کنند، یا به نام و یاد آنان تبرک و توسل می‌جویند، دقیقاً همان کارهایی را انجام می‌دهند، که مشرکان عصر رسالت انجام می‌دادند و همان انگیزه‌هایی را دارند که آنان داشتند، در نتیجه عمل اینان، چون عمل آنان شرک آمیز است و همان گونه که اعتقاد مشرکان عصر رسالت به خالقیت و ربوبیت خداوند موجب نشد که خون و مال آنان حرمت داشته باشد، و به عنوان مسلمان شناخته شوند، اعتراف این افراد از امت اسلامی نیز به خالقیت و ربوبیت خداوند، و این که توسل و تبرک و خضوع و تکریم نسبت به پیامبران و اولیای الهی به انگیزه تقرب به خداوند و بهره‌گیری از شفاعت آنان در پیشگاه خداوند است، کافی در این که آنان از شرک‌رهایی یابند، نخواهد بود. از این روی، وهابیان، با صراحت تمام، اکثریت امت اسلامی را مشرک می‌دانند و حتی شرک آن‌ها را بدتر از شرک مشرکان عصر رسالت می‌شمارند (عبدالله جار الله، بی‌تا: ۲۱۹ - ۲۳۶؛ عبد الوهاب، و دیگر کتب و رساله‌های وهابیان).

نویسنده کتاب *الارشاد الی صحیح الاعتقاد* (دکتر صالح بن فوزان از اعضای هیئت کبار العلماء» در عربستان سعودی) توسل و زیارت قبور پیامبر و اهل بیت را بت پرستی معرفی نموده، سپس آیات ۱۸ یونس و ۳ زمر را ذکر نموده و از علمای اسلام خواسته است که با این شرک شنیع به مخالفت برخیزند و آن را برای مردم بیان کنند و از حکام اسلامی خواسته است که این بت‌ها (قبور انبیا و اولیای الهی) را ویران نمایند!! (صالح بن فوزان، ۱۴۱۱ق: ۳۲-۳۳)

از مطالب بیان شده روشن شد که مشرکان عصر رسالت به ربوبیت معبودانشان اعتقاد داشتند، آنان ربوبیت و تدبیر کلی و عظیم جهان را مخصوص خداوند می دانستند، ولی برای معبودهای خود ربوبیت‌های محدود قائل بودند (ربانی، ۱۳۸۵ش: ۱۱۴).

از جمله «نسویکم ربّ العالمین» (شعراء: ۹۸) به دست می آید که مشرکان معبودان خود را رب می دانستند و به ربوبیت آن‌ها در عرض ربوبیت خداوند اعتقاد داشتند (همان).

اگر مشابهت ظاهری اعمال را ملاک اشتراک در عقاید بدانیم، باید پیامبر اکرم (ص) را که حجرالاسود را می بوسید و استلام می کرد، العیاذ باللّه، مشرک بدانیم، زیرا این عمل از نظر ظاهر با عمل مشرکان، که نسبت به بت‌ها و معبودانشان انجام می دادند، یکسان است. براساس چنین معیاری همه مسلمانان و حتی وهابیان هم مشرک خواهند بود؛ چراکه برگرد خانه کعبه طواف می کنند؛ چنان که مشرکان نیز چنین می کردند (همان).

مسلمانان اگر به پیامبر اکرم (ص) متوسل می شوند، یا از او طلب شفاعت می کنند و در برابر قبر او اظهار خضوع و خشوع می کنند، اما بر این که او عبد و رسول خداست شهادت می دهند و هرگز او را رب و مدبر جهان (چه به صورت محدود و چه نامحدود) نمی دانند. اعتقاد آنان بر این است که او در پیشگاه خداوند از مقام والایی برخوردار

است. و حق شفاعت دارد: «عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا» (اسراء: ۷۹) و خداوند استغفار او برای گنه کاران را مایه آمرزش گناهان آنان قرار داده است. ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (نساء / ۶۴). و پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «من زار قبری بعد مماتی کمن زارنی فی حیاتی»؛ یعنی پیامبر اکرم (ص) دعا و توسل افرادی را که به زیارت قبر او می آیند می شنود؛ چنان که در حال حیات می شنید و برای آنان طلب استغفار می کند، همان گونه که در حالت حیات چنین می کرد؛ چنان که در احادیث بسیاری از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که او دعا و سلام مسلمانان را که نزد قبر او، یا از مکان های دور به او سلام بدهد، یا بر او درود بفرستند می شنود و به آنان پاسخ می دهد (سیحانی، ۱۴۱۴ق: ۲۵۸).

بنابراین، توسل مسلمانان به پیامبر اکرم (ص) و اولیای الهی و صالحان و تبرک به آثار آنان، و طلب شفاعت و استغفار از آنان و اظهار خضوع و تذلل در برابر قبور آنان، یا به هنگام شنیدن و گفتن نام آنها با قصد تکریم و تعظیم و نه به قصد عبادت و پرستش، نه داخل در عنوان شرک است و نه داخل در عنوان بدعت، و داخل در هیچ یک از عناوین محرم در اسلام، بلکه داخل در عنوان تعظیم شعائر اسلامی، و تکریم پیامبر (ص) و اولیای الهی است که در شریعت اسلام ممدوح و پسندیده است و چون مرضی خداوند است عبادت خداوند به شمار می رود. انجام آنچه مورد رضای خداوند است، به اعتراف خود وهابیان عبادت محسوب می شود. محمد عبدالوهاب می گوید: «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله و يرضاه من أقوال العباد و أفعالهم مما أمرهم به في كتابه على لسان رسوله» (عبدالله جارالله، بی تا: ۳۹۰ به نقل از الکلمات الفاتحة، تألیف عبداللّه بن محمد محمدبن عبدالوهاب).

البته مقصود از عبادت در این جا معنای اعمّ آن است، که اطاعت از شریعت الهی به قصد رضا و خشنودی خداوند را هم شامل می‌شود، خواه در آن اظهار تذلل و خشوع قولی و فعلی باشد، یا نباشد (ربانی، ۱۳۸۵ ش: ۱۱۶).

اگر توسّل به غیر خداوند برای برآورده شدن حاجات و حلّ مشکلات شرک باشد، (هر چند اعتقاد به الوهیت و ربوبیت غیر خدا در میان نباشد) باید وهابیان خلیفه دوم را مشرک بدانند، چرا که به نقل بخاری، وی به هنگام خشکسالی و قحطی به عباس عموی پیامبر (ص) متوسّل می‌شد و می‌گفت: «اللّٰهُمَّ اِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ اليكَ بِنَبِيِّنا فَنَسْقِينَا، و اِنَّا نَتَوَسَّلُ اليكَ بَعَمَّ نَبِيِّنا فَاسْقِنَا» (بخاری، بی تا، ج ۲: ۳۲). ظاهر کلام خلیفه این است که او به خود عباس متوسّل می‌شده است؛ یعنی به مقام و منزلت او در پیشگاه خداوند متوسّل می‌شده و از خداوند طلب باران می‌کرده است، نه این که از عباس درخواست می‌کرده تا او برای آمدن باران دعا کند؛ چنان که در زمانی که پیامبر اکرم (ص) کودک بود، عبدالمطلب و ابوطالب او را در پیشگاه خداوند وسیله قرار می‌دادند و در خواست باران می‌کردند (بیهقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۳۰۰-۳۰۴).

تکریم و تعظیم مسلمانان نسبت به پیامبر (ص) و اهل بیت و عترت آن حضرت و اولیای الهی نه تنها شرک و حرام نیست، بلکه تحت عنوان تعظیم شعایر اسلامی است که نشان‌دهنده تقوای دل‌هاست: «وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج/ ۳۲).

نتیجه‌گیری

نقطه اصلی ضعف بینش وهابیت در این است که معنای صحیح از توحید را خصوصاً در توحید در عبادت، درک نکرده‌اند و برای همین جهت معتقدند هر کس از دیگری

اطاعت کند یا توسل کند، عبادت است در حالی که تعریف عبادت مستقل دانستن معبود در «ربوبیت» و «الوهیت» است و شیعه در توسل و تعظیم و تکریم اولیا الله و شعائر الهی هرگز به ائمه، مقام ربوبیت و الوهیت (مقام خدایی و تدبیر جهان) نمی‌دهد و آن‌ها را واسطه در فیض می‌داند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۱ق.). *مجموع فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیه*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۹ش.). *الاعتقادات*. قم: مؤسسه الامام هادی (ع).
 _____ (۱۴۲۳ق.). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

اشعری، ابوالحسن. (۱۴۲۸ق.). *الإبانه عن اصول الديانة*. بیروت: دارالکتب العربی.
 البغدادی، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری. (۱۴۱۳ق.). *اوائل المقالات*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

الفیومی، أحمد بن محمد بن علی. (۱۴۱۴ق.). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*. قم: دار الهجرة.

بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۵ق.). *دلائل النبوة*. لبنان: دارالکتب العلمیة.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰ش.). *تسنیم*. چ ۱. قم: مرکز نشر اسراء.

_____ (۱۳۸۶ش.). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: نشر اسراء.

جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (۱۹۷۴م.). *الصّاحح فی اللّغة*. بیروت: دار الحضارة العربیة.

خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). *البيان فی تفسیر القرآن*. بیروت: انتشارات دار الزهراء. ربانی گلپایگانی. (۱۳۸۵ش.). *کلام تطبیقی*. قم: انتشارات جامعه المصطفی العالمیة. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۳۹۸ق.). *مفاتیح الغیب (تفسیر الکبیر)*. بیروت: دار الفکر.

سبحانی، محمدتقی. (۱۳۴۲ش.). *اسماء و صفات خداوند*. مندرج در دانشنامه امام علی (ع)، ج ۲. زیر نظر علی اکبر صادقی رشاد. چ ۲. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۶ش.). *العقیده الإسلامیة علی ضوء مدرسه اهل البیت علیهم السلام*. چ ۱. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).

_____ . (۱۴۲۶ق.). *الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.

_____ . (۱۳۷۶ش.). *منشور عقاید امامیه*. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).

_____ . (۱۴۱۴ق.). *فی ظل اصول الاسلام*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سید مرتضی . (۱۳۸۱ش.). *الملخص فی اصول الدین*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ . (۱۴۰۵ق.). *رسائل الشریف المرتضی*. چ ۱. قم: دارالقرآن الکریم.

_____ . (۱۴۰۳ق.). *المالی*. قم: منشورات آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (بی تا). *الملل و النحل*. تحقیق محمد سید کیلانی. بیروت: دارالمعرفة.

_____ (بی تا). *نهایة الاقدام*. بیروت: انتشارات دارالکتب

العلمية.

طبری، محمد جریر. (۱۴۱۲ق.). *جامع البیان عن تأویل القرآن*. بیروت: انتشارات دارالمعرفة.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۹۷۳م.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

عبدالعزیزبن عبدالله بن باز. (۱۴۲۰ق.). *مجموع فتاوی و مقالات متنوعه*. انتشارات دارالقاسم للنشر.

عبدالله جارالله بن ابراهیم الجارالله. (بی تا). *الجامع الفرید*. انتشارات مؤسسة قرطبه. عبدالباقی، محمدفؤاد. (۱۳۶۴ق.). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*. تهران: مؤسسة اسماعیلیان.

عبدالملک، بن عبدالله. (۱۴۱۶ق.). *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

عبد، محمد. (۲۰۰۵م.). *رسالة التوحید*. ج ۱. قاهره: مكتبة الأسرة.

فوزان، صالح بن فوزان بن عبدالله. (۱۴۱۱ق.). *الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد*. الناشر: دار ابن الجوزی.

قاضی عبدالجبار. (۱۴۲۲ق.). *شرح اصول الخمسة*. بیروت: انتشارات دارالتراث العربی. کاشف الغطاء. (۱۴۲۰ق.). *منهج الرشاد لمن أراد السداد*. قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۱۱ق.). *الاصول من الکافی*. بیروت: دارالصعب و دارالتعارف.

محمدبن صالح العثیمین. (بی تا). *شرح کشف الشبهات*. انتشارات دار الثریا للنشر.

- محمد بن صالح العثيمين. (١٤٢٩ق.). **فتاوى العقيدة**. انتشارات دارالثرىا.
- محمد بن محمد ماتريدى. (١٤٢٧ق.). **التوحيد**. بيروت: انتشارات دارالكتب العلمية.
- محمد محمد بن عبدالرزاق الحسينى، الزبيدى. (١٣٨٥ق.). **تاج العروس من جواهر القاموس**. انتشارات دار الهداية.
- محمد بن عبدالوهاب بن سليمان التميمى النجدى. (١٤١٨ق.). **كشف الشبهات**. لمملكة العربية السعودية: انتشارات وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف و الدعوة و الارشاد. المملكة العربية السعودية.
- مجلسى، محمد باقر. (١٤٠٣ق.). **بحار الانوار**. بيروت: انتشارات مؤسسه الوفاء.
- مكارم، ناصر. (١٣٧٤ش.). **تفسير نمونه**. تهران: ناشر دارالكتب الاسلاميه.
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخارى، أبو عبدالله. (بى تا). **صحيح البخارى**. مصر: انتشارات وزارت اوقاف مصر.
- نجار، عامر. (بى تا). **علم الكلام عرض و نقد**. ج ١. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.