

نقد گفتار قفاری درباره اعتقاد شیعه به تعطیل

نقد گفتار قفاری درباره اعتقاد شیعه به تعطیل

در این نوشتار، به بررسی نقد ناصر قفاری راجع به مسئله خلق قرآن، مسئله رویت از دیدگاه شیعه مورد بررسی و پاسخ قرار می گیرد.

مقدمه

آقای دکتر قفاری می نویسد:

شیعه ابتدا غلو در اثبات صفات و تشبیه خدا به خلق داشت و در اواخر قرن سوم تحت تأثیر معتزله به نفی صفات خداوند و تعطیل خدا از صفات خود گرایش پیدا کرد. و این رویکرد به جهت کتاب های شیخ مفید و سیدمرتضی بود که عیناً کلمات معتزله را نقل می کردند و هیچ تفاوتی بین کتاب های شیعه و معتزله در باب اسما و صفات وجود ندارد. و ملاک برای آنان تنها عقل می باشد و دین خود را بر این پایه بنا نهاده اند. [1] و این روش در کتاب النکت الاعتقادیه شیخ مفید [2] 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 مشرکان مثل صائبین و جهمییه 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. [3]

قبل از آنکه به نقد کلمات آقای قفاری پردازیم 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 آنکه تشبیه خداوند به خلق جایز نیست.

ثانیاً: تأویل این آیات به طور دلخواه جایز نیست آن گونه که باطنیه آیات را تأویل می کنند، ضمن آنکه 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 آنکه 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 ظاهرینان 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 ظلمتکده 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. آن گونه که غزالی گفته است: یا واقعاً اهل تشبیه باش یا اهل تنزیه صرف کما اینکه 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، آنکه این آیات و روایات را تأویل می کند و آنکه تشبیه می کند هر دو از راه اعتدال که روش راسخان در علم است منحرف شده اند. هرکدام 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. [4]

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. [5]

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 [6] 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 سلب عین اثبات کمال است، وقتی می گوئیم خداوند فقیر نیست معنایش این است که اثبات کمال و اثبات غنا بر او کرده ایم. وقتی می گوئیم 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 می گوئیم 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 می شود 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. [7]

صفات از قبیل ید، وجه، استواء، آمدن، و... نیز از این قبیل است. [8]

و اما روایاتی که می فرماید: "کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه" [9] مقصود این 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 می کند یعنی صفات زائد بر ذات. معنای این حدیث آن است که ذات مقدس خداوند مصداق همه کمالات و اوصاف الهی است بدون آنکه 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 می باشند. [10] گرچه این روایات معنای دقیق تر عرفانی دارند، ولی فعلاً آنچه مشکل ما را در بحث با وهابیان حل می کند همین است و به آن اکتفا می شود.

اکنون به نقد و بررسی کلمات آقای قفاری می پردازیم:

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 را تکفیر نموده 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 اول و صادقین (هما) در ابتدای قرن دوم شیعیان را راهنمایی به توحید می کردند و صریحاً تجسیم را نفی کرده اند.

خامساً: آنکه 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 آنکه 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 آنکه شیعیان خصوصاً شیخ مفید و سیدمرتضی کلمات خود را از معتزله نگرفته اند برخلاف ادعای آقای قفاری آنکه: 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 هرکاری 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. [11]

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".

ارزش عقل از دیدگاه شیعه: "یا هشام انّ لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة (عليهم السلام) و اما الباطنة فالعقول..." [12]; ای هشام خداوند بر مردم دو حجت دارد یکی حجت آشکار که پیامبر و انبیا 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 "وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" (ملک: 10) پس آنچه انسان را از عذاب جهنم نجات می دهد تسلیم محض در برابر وحی بودن و یا تسلیم عقل کامل بودن است. کتاب های 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 مفساد اعمال و احوال که مایه امتیاز و فضیلت انسان بر دیگر جانداران است او را به سود و زیان و خیر و شر هر چیز و هرکاری راهنمایی و از لغزش ها و مهالک زندگانی نگاهبانی می کند." [13] 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 حد 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 آن گونه 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. همچنان که اعتماد به عقل نیز در هر جایی نیست، و آن گونه نیست که در هر مسأله ای تنها به عقل رجوع شود و نیز آن گونه 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 مذموم و عقل ممدوح. عقل جزوی آن است که اکثر مردم آن را داشته اما چنین عقلی برای درک واقعیت اشیا کافی نیست و شیطنت 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 انبیا 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 اسمای 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 قسمت های آن منحصرأ مربوط به نقل است مثل جزئیات معاد و برخی از قسمت های آن در انحصار عقل است مثل اثبات وجود خدا و ضرورت اعتقاد و پای بندی به دین و برخی از قسمت های 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. کتاب های کلامی شیعه در عین آنکه 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. [14]
 صدرالمآلهین نیز فرموده کسی که فقط به عقل اعتماد کند منحرف می شود. [15] علامه مجلسی نیز این را متذکر شده است. [16]

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: "شیعیان اجماع دارند بر آنکه عقل برای به دست آوردن احکام نیاز به دلیل نقلی دارد، و بدون پیامبر به احکام خدا نمی رسد، ولی اجماع معتزلیان برخلاف شیعه است". [17]

و در مورد اسمای خداوند که توقیفی هستند می فرماید:
 جایز نیست نامی جز آنچه خود خداوند یا پیامبر و ائمه (علیهم السلام) بیان کرده برای خداوند قرار داد و حتی در صفات خداوند نیز چنین است و اجماع مذهب امامیه و اتفاق روایات آل محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) بر این نکته قرار دارد. [18]

بنابراین تمام اسما 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 گوئیم خداوند جسم نیست این نیاز به بیان شرعی ندارد و جای توقف نیست [19]، یا می گوئیم خداوند رنگ ندارد. اینها توقیفی نیست؛ زیرا سلب نقص است.

و اما آنکه ایشان می گویند: "شیعیان روایاتی را جعل کرده و به ائمه (علیهم السلام) خود نسبت داده اند، ولی روشن است که ائمه طرفدار اثبات بوده اند"، پاسخش 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 وآله وسلم) گذشته باشد و پس از آن به نگارش درآید در این صورت روشن است که حجم روایات دروغ و جعلی چقدر زیاد خواهد شد.

لذا احمد بن حنبل از میان هفتصد هزار حدیث تنها سی هزار عدد آن را صحیح دانسته و بقیه را معجول می دانست و یا محمد بن اسماعیل بخاری از ششصد هزار حدیث حدود پنج هزار حدیث را صحیح می دانست.

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 لاتشبیه و لاتنزیه بل امر بین الامرین. همان چیزی که از آیه شریفه: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (شوری: 11) استفاده می شود، زیرا:

1. صدر آیه هم اثبات مثل نموده و هم آن را نفی کرده است.
2. ذیل آیه دلالت می کند که او سمیع و بصیر است آن گونه 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.
3. 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 اینکه 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 آنکه 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. [20]

چنین چیزی دیگر غیب نیست بلکه شهادت و مادی و محسوس است. آقای قفاری هستی را مساوی با مادی و محسوس بودن می داند. احتمالاً 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 صفحه 538 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 ویژگی های 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. [21]

و می گوید شیعیان که می گویند خدا چنین نیست باید گفت "سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ" (صافات: 180) و ما نیز می گوئیم خداوند هیچ کدام از صفات فوق را ندارد و آنچه را آقای قفاری گفته است "سبحان الله عما يصفون".

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". [22]

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 ویژگی های 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 [23]؛ زیرا اولین بحثی که پس از اثبات وجود خداوند برای آنان مطرح بود کلام خداوند بود.

وهابیان با آنکه 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 شمارند [24] 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 اینکه این مسأله در کلمات صحابه و تابعین وجود نداشته و شروع بحث در آن از اوائل قرن سوم بوده است. [25]

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. [26]

احتمال دارد اصل بحث از حدوث و قدم قرآن ریشه در افکار اهل کتاب خصوصاً یوحنا دمشقی داشته باشد. زیرا وقتی یوحنا دمشقی دید که انجیل یوحنا عیسی را کلمه خدا معرفی کرده است [27]، همانند قرآن مجید [28]، و انجیل یوحنا عیسی را کلمه ای 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. [29] بنابراین احتمال، احمد حنبل تحت تأثیر مسیحیان مسأله قدم قرآن را پذیرفته است.

بنابراین یکی از بدعت هایی 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. [30]

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:

"انّ الکلام لفی الفؤاد و انّما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً" سخن در دل است و تنها زبان راهنمای به مقصودی است که در دل است. با اینکه روشن است که آنچه در دل می باشد و به زبان ابراز نشده است کلام نامیده نمی شود.

مهم ترین دلیل اشاعره و وهابیان بر قدیم بودن قرآن آن است که: اولاً؛ قرآن نموده: "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" (اعراف: 54)، پس قرآن کریم امر را در مقابل خلق قرار داده است پس معلوم می شود که امر خداوند مخلوق نیست. [31]

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 آنکه 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 بدانند این شرک یا کفر نیست. برخی دیگر از دلیل های اشاعره و وهابیان بر آنکه 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 ولامخلوق ولاحادث". برخی از ادله این باب آنچه است که در ذیل می آید:

1. "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ" (کهف: 109).

2. "من قاتل لتکون کلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله". [32]

3. "...استحللتهم فروجهن بكلمة الله". [33]

این استدلال ها 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

1. 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). [34]

2. کلام مرکب از حروف و اصوات است که تدریجی الوجودند و چنین چیزی نمی شود دفعة حادث شود. سیدمرتضی فرموده است:

نشانه های حادث قرآن بیش از نشانه های حادث اجسام و اعراض است، زیرا کلام از امور متجدد و متصرم و غیر قار الذات است، و هر متجددی حادث است. علاوه بر آنکه قرآن ابتدا و انتها دارد و اینها از نشانه های حادث می باشند. [35]

3. 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.

4. اگر قرآن قدیم باشد معنایش آن است که خداوند وقتی می گفته است: "يا أَيُّهَا النَّاسُ"، "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا"، "يا أَيُّهَا النَّبِيُّ" و... مخاطبی نداشته و مثل کسی باشد که در گوشه ای نشسته و با خودش تکلم می کند. علاوه بر آنکه گاهی قرآن به صورت ماضی می فرماید: "إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا"، "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ"، "وَوَضَعْنَا لَكُمْ الْأُمْلَانَ" 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. [36]

5. خود قرآن کریم قرآن را به صفت حدوث توصیف کرده است: "ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ" (انبیاء: 2) و نیز "فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ" (اعراف: 185) این آیات شریفه قرآن را "حدیث" یعنی جدید می دانند نه به جهت آنکه 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 آنکه 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 آنکه قدیم زمانی باشد، ولی مخلوق و معلول خدای متعال باشد، و با توجه به آنکه کتاب های 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 اینکه 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.

سیدمرتضی علم الهدی فرموده است:

ما می گوئیم قرآن حادث است و نمی گوئیم که قرآن مخلوق است زیرا گاهی مخلوق در عربی به معنی مختلق یعنی دروغ به کار می رود مثلاً: "إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ" [37] و "وَتَخْلُقُونَ إِفْكَاً" [38] و نیز در زبان عربی بین جمله "کذبت" و "خلقت کلام" هیچ تفاوتی نیست، قصیده مخلوقه یعنی شعری که به غیر گوینده اش نسبت داده شود، لذا قرآن را نباید گفت مخلوق است. به همین جهت ائمه (علیهم السلام) نیز فرموده اند: قرآن نه خالق است و نه مخلوق. و در این کلام مخلوق معنای مقابل خالق را ندارد بلکه مخلوق به معنی مکذوب است. [39] بنابراین قرآن مخلوق نیست اما نه به معنی آنکه 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...". [40]، 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.

روایات اهل بیت (علیهم السلام)

با توجه به آنکه 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 اینکه 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. 1. 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". [41]

"کل شیء سواه مخلوق". [42]

"کل شیء وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق ما خلا الله". [43]

2. 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". [44]

3. علامه مجلسی نیز چند روایت نقل کرده است که می فرماید: "قرآن نه خالق است و نه مخلوق و تنها کلام خداوند است". [45]

ضمناً مرحوم زبیدی فرموده: "و من المجاز خَلَقَ الكلامَ و غیره إذا صنعه اختلاقاً" [46] 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 آنکه 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 گویند 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 گویند قرآن مخلوق نیست پس ربطی به کذب ندارد علاوه بر آنکه 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 کتاب های 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. اینکه شیعیان می گویند خدا صدا را در درخت ایجاد کرد خلاف صریح قرآن است؛ زیرا قرآن "تکلم" 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 هر چیزی 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. [47]

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 گویند قرآن را مخلوق نمی گوئیم بلکه قرآن را حادث غیر مخلوق می دانیم [48] و توضیح آن گذشت. بنابراین عنوان بحث آقای قفاری افتراء به شیعه است.

ثالثاً: اینکه آقای قفاری می گوید: "قرآن، سنت، اجماع سلف دلالت دارند بر آنکه قرآن مخلوق

نیست" [49] صحیح نیست؛ زیرا قرآن نه تنها کوچک ترین اشاره ای به قدیم بودن 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. و او که نزد آنان مهم ترین حدیث شناس است از روایات، حدوث قرآن را فهمیده بود نه قدم آن را. علاوه بر آنکه می توان گفت چون در قرن اول و دوم این مسأله مطرح نبوده است پس روایات نیز ناظر [50] به حدوث و قدم قرآن نیستند.

سایر کتاب های روایی اهل سنت خصوصاً در مسأله توحید اسما و صفات و بحث کلام که ملاحظه شد هیچ روایتی را نگارنده از کتاب های اهل سنت نیافت که دلالت بر قدیم بودن قرآن یا حتی اشعار و اشاره به آن داشته باشد. آری وقتی حتی یک روایت در کتاب های 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!!

و اما آنچه که آقای قفاری می گوید "روایاتی که علامه مجلسی آورده اکثر آنها دلالتی بر مدعای او ندارد" [51]، پاسخ این کلام آن است که اکثر این روایات در پاسخ سؤال از اینکه قرآن حادث است یا قدیم فرموده اند: "تنها بگویند قرآن کلام خداوند است" [52] یعنی سکوت از پاسخ سؤال و روشن است که اگر عقیده اهل بیت (علیهم السلام) قدیم بودن قرآن بود آن چنان که 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 آنکه 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". [53]

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. [54] 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 آنکه خطر جانی بر خود یا نزدیکان داشته باشد جایز است. [55] 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 آنکه 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. [56]

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:

1. 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. [57] بنابراین برای حفظ جان خود تقیه کرد و خلاف فتوای خود را نوشت.

2. وهابیان معتقدند که باید قبه بر قبر رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) را خراب نمایند اما از ترس شورش مسلمانان فعلاً این کار را انجام نداده اند. محمد بن عبدالوهاب می گوید: "من اگر قدرت پیدا کنم حجره پیامبر را خراب خواهم کرد". [58] ولی در جای دیگر گفته اند:

علت آنکه تنها قبه پیامبر را خراب نکرده اند آن است که دیدند خراب کردن آن موجب شر و فتنه بزرگی می شود و سبب تفرقه و اختلاف مسلمانان می گردد. [59] این چیزی غیر از تقیه نیست.

3. "بعضی از علما می گویند اگر نهی از منکر موجب افتراق و اختلاف گردد جایز نیست". [60] آقای ابن باز نیز فتوی داده است که امر به معروف و نهی از منکر گرچه واجب هستند، ولی اگر منجر به منکر بزرگ تری شوند جایز نمی باشند مثلاً نهی از شرب خمر اگر موجب قتل شود جایز نیست. [61] تقیه ای که شیعه به آن معتقد است نیز همین است؛ زیرا مثلاً به نظر شیعه شستن پا در وضو و مسح نمودن 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 يُفْطِرَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى" (طه: 45) استناد نموده است. [62]

4. "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". [63] 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 کتاب های 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 مخلوق 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 آنکه 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. [64] و همان طور 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.

و اما آنکه گفته است: "قدمای شیعه معتقد به قدم قرآن بوده اند، ولی متأخرین آنان قائل به مخلوق بودن آن شدند" این کلام نیز رجم به غیب و خرص و تخمین است، زیرا قدمای شیعه که کتاب های آنان در دست است چون سید مرتضی که در اواخر قرن 4 و اوائل قرن 5 هجری بوده است صریحاً می گوید شیعه معتقد به حدوث قرآن است. [65] شیخ صدوق نیز در قرن چهارم بوده و معتقد به حدوث قرآن بوده است. [66] مرحوم کلینی نیز که در 329 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. [67] بنابراین دیگر وجهی بر این ادعای آقای قفاری وجود ندارد که می گوید قدمای 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: "وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" (نساء: 164).

اولاً: معلوم نیست کجای آیه صریح است در اینکه 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. [68] 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 [69]، 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: اینکه 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. [70]

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 فرآء نیز گفته است اگر تأکید آورده شود کلام حقیقی خواهد بود. ولی برخی گفته اند اشکالی ندارد تکلم 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 عَجِجًا مِنْ جُدَامِ 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. [71]

و اما به نظر علمای شیعه معنی این آیه آن است که: "و کَلَّمَ اللّٰهَ مُوسَى تَكْلِيمًا شَرِيفًا. و این آیه دلیل است بر آنکه کلام خداوند محدث است برای آنکه 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...". [72] 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 تهمتی بیش نیست کتاب های شیعه ذیل همین آیه می گویند این بهترین نوع وحی بوده است که به حضرت موسی شده است. [73] و خداوند کلام خود را در درخت ایجاد کرد و حضرت موسی (علیه السلام) آن را از همه طرف می شنید. [74] سادساً: چرا آقای قفاری به آیه شریفه 30 سوره قصص مراجعه نکرده است که می فرماید: "قَلَمًا أَتَاهَا نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ 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. [75] ولی علامه طباطبایی فرموده است:

تردید نیست که این کلام کلام خداوند بوده است، ولی آیه دلالت می کند که درخت مبدأ ندا 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 آن گونه که سزاوار ساحت قدس الهی است از معنای احتجاب محتجب شده است. [76]

و اما آنکه 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 کتاب های آنان به کتاب های شیعه آمده است. زیرا علامه مجلسی این حدیث را از کتاب "کشف الغمه" نقل کرده است. [77] و کتاب "کشف الغمه" آن را از "فردوس الاخبار" دیلمی روایت کرده است. [78] بنابراین منبع و مدرک اصلی این حدیث کتاب های 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 هرکس 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... [79]

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 هرکس 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 اینکه انجام دادن گناه ضرر ندارد.

مؤید این معنا آن است که مرحوم سیدجعفر کشفی فرموده: "بداند در حدیث وارد شده است که: "الایمان طاعة لاتضرّ معها سیئة والکفر معصية لاتنفع معها حسنة" 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 آنکه 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 - چنان که 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. همچنان که 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 حسنة لاتضرّ معها سیئة و بغض علی سیئة لاتنفع معها حسنة"; 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". [80]

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 واکسنی 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 تقوا 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 تقوا و عمل می کرد عمل کند، هر محبی 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 وآله وسلم) نیز چنین است... [81]

آخرین کلام آقای قفاری در این فصل این بود که: "شیعیان هر چیزی 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 خلاف قرآن است تقیه است".

جواب این کلام آن است ما هر حدیثی که اصل صدور آن صحیح باشد اگر معارض داشته باشد آن را حمل بر تقیه می کنیم یعنی آنچه که صدورش صحیح است، ولی جهت صدورش صحیح نباشد حمل بر تقیه می شود. و علت آنکه رشد را در مخالفت عامه می دانیم این است که عده زیادی در زمان معاویه عمداً حدیث علیه حضرت علی (علیه السلام) جعل می کردند و به دروغ ها عمل می کردند، [82] قهراً در این صورت مخالفت با آنان موجب رشد است. ولی در مواردی که حدیثی در کتاب های شیعه نباشد به کتاب های اهل سنت مراجعه می کنیم و چنانچه سند صحیح باشد می پذیریم. [83] و ملاک موافقت و مخالفت با قرآن نیز مورد قبول ما است و هر حدیثی که فرموده رشد در مخالفت با عامه است ابتدا ترجیح به موافقت با کتاب را بیان کرده است. [84] 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.

مسأله رؤیت

آقای قفاری مدعی است که:

بهشتیان خداوند را خواهند دید بدون آنکه 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 هر حال 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. [85]

قبل از آنکه 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. [86] 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. [87]

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 آنکه 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 آنکه 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.

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" (انعام: 103). 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 اینکه اگر ادراک معلق بر بینی شود مراد استشمام است و اگر معلق بر دست شود مراد لمس است.

و اما آیه شریفه "رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي" (اعراف: 143) و نیز آیه "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" (قیامت: 22 و 23) دلالتی بر امکان رؤیت خداوند ندارد. زیرا علاوه بر آنکه نفی در "لَنْ تَرَانِي" برای نفی ابدیت است این آیه سوره اعراف تنها دلالت دارد بر آنکه خداوند قابل تجلّی است، ولی حضرت موسی قدرت دیدن تجلّی خدا را نداشته است. و آیه سوره قیامت به معنی آن است که برخی صورت ها در قیامت خرسندند و منتظر رحمت خداوند می باشند. علاوه بر آنکه احتمال دارد به معنی "الی نعمة ربها ناظرة" یعنی رحمت خدا را مشاهده می کنند و یا آنکه "الی" در اینجا حرف جرّ نباشد، بلکه مفرد آلاء است و مفعول "ناظرة" است که بر آن مقدم شده است و معنایش این می شود که برخی صورت ها خرسندند که نعمت خداوند را نظاره کنند.

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:

1. 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 دل ها با حقایق ایمان او را درک می کنند. [88] این خطبه دیدن ظاهری را نفی و مشاهده قلبی را اثبات کرده است.

2. در مناجات شعبانیه آمده است: "وانر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک".

3. در دعای عرفه آمده است: "یا من احتجب فی سرادقات عرشه عن ان تدرکه الابصار".

4. در مناجات المحبّین آمده است: "إلهی فاجعلنا ممّن اصطفیته لقربک وولایتک و امنن بالنظر إلیک علی".

5. در دعای صباح آمده است: "یا من قرب من خطرات الظنون وبعد عن لحظات العیون".

بنابراین رؤیت به معنای علم حضوری [89] و مشاهده قلبی صحیح است، ولی به معنای رؤیت ظاهری با چشم سر صحیح نیست.

آقای فخر رازی 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. [90] 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. [91]

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 آنکه 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. [92]

این گفت وگو تقریباً شبیه چیزی است که در قرآن کریم نیز آمده است. [93]

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 "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" را که صریح در نفی رؤیت با چشم است را به معنی "لاتحیط به" گرفته اند [94] 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:

1. 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 دل ها به حقایق ایمان او را می بینند او با مردم مقایسه نشده و به وسیله حواس ادراک نمی شود و تنها به وسیله نشانه ها شناخته می شود". [95]

2. 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". [96]

3. 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 وآله وسلم) داده است. امام (علیه السلام) فرمود: "پس چه کسی به مردم از طرف خداوند گفته است: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" و "لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا" و "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ". 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: "وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَى" چه می فرماید؟ فرمود: ذیل این آیه روشن می

کند چون می فرماید: "ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى" 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". [97]

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. [98]

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.

یکی از گفتار بسیار عجیب آقای قفاری که در چند جای دیگر این کتاب نیز آمده است آن است که در اینجا می گوید: "اگر خداوند رنگ و کیفیت ندارد پس وجود ندارد؛ زیرا چیزی که هیچ کیفیتی ندارد وجود ندارد". [99] از اینجا روشن می شود که وهابیان هستی 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 انسان های چاق انسانیت بیشتری نسبت به انسان های لاغر دارند. به نظر آقای قفاری چیزی به اسم عشق، محبت، اضطراب، ترس و خوف، رحمت، مهربانی، مغفرت، علم، تقوا، 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 [100]، 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 رب

آقای قفاری در این مسأله می گوید:

روایات مستفیض و اتفاق سلف، بر پذیرفتن نزول خداوند آن گونه 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 حد 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. [101]

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 کتاب های 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 آنکه نزول مساوی با محدود بودن است و به معنی آن است که نسبت مکان ها 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. [102]

آیت 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 آنکه 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. [103]

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. و اما روایات شیعه بر سه طایفه است:

1. روایاتی که دلالت می کنند که خداوند نزول و حرکت و انتقال ندارد و دلالت بر آن دارند که احادیثی که اهل سنت درباره نزول خداوند نقل کرده اند آنها کذب و افتراء می باشند. [104] و این احادیث بسیار زیاد است.

2. احادیثی که نزول خداوند را پذیرفته اند. [105] در این خصوص تنها یک روایت نقل شده که در سند آن 5 نفر راوی وجود دارد که هیچ گونه توثیقی نداشته بلکه از افراد مجهول می باشند. و این روایت گرچه طبق نسخه بحارالانوار نزول ربّ را دارد [106]، ولی بحارالانوار آن را از توحید صدوق نقل کرده است در حالی که در متن توحید صدوق روایتی که نقل شده مسأله نزول ربّ را ندارد. [107]

3. روایاتی که احادیث اهل سنت در مورد نزول رب را توجیه می کنند مثل اینکه: "ابراهیم بن ابی محمد گوید به امام رضا (علیه السلام) گفتم: اهل سنت نقل کرده اند از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) که خداوند هرشب 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". [108]

روایت فوق شاهد جمع برای روایات طایفه اول و دوم است بنابراین باید معتقد به عدم امکان نزول رب بود و آنکه نازل می شود فرشته است. با توجه به آنکه 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.

و اما عقاید وهابیان درباره نزول ربّ چیزی غیر از اعتقاد به تجسیم نیست. مثلاً ابن تیمیه در صحن مسجد جامع اموی دمشق نشسته بود و می گفت: استواء خداوند بر عرش همانند این نشستن من است بر کرسی، که ناگهان مردم بر او هجوم بردند. [109] محمد بن عبدالوهاب نیز خداوند را در جهت بالا و فوق عرش می داند و معیت خدا با خلق را قبول ندارد. [110]

عبدالله بن باز نیز می گوید: صفاتی از قبیل ید، استواء، عین و... را باید به همان ظاهرشان باقی گذارده و تأویل نمود و نباید کسی بگوید خداوند جسم نیست؛ زیرا قرآن چنین چیزی را نگفته است و باید عقیده داشت که اولاً: خدا در آسمان است، ثانیاً: خدا فوق عرش است، ثالثاً: دست ها را به طرف بالا به سوی او دراز کنیم؛ زیرا او در طرف بالا است. [111]

به نظر او هیچ چیزی نیست که تأویل بخواهد. [112] به عقیده ابن تیمیه - که وهابیان نیز مقلد او هستند - خداوند بر فراز آسمان ها بر عرش جلوس دارد و این سخنان صحیح نیست که می گویند: "خداوند در همه جا هست و نسبت او به همه مکان ها یکی است و قابل اشاره حسی نیست". زیرا کسی از صحابه چنین سخنانی نگفته است، بلکه چون صحابه وقتی می خواستند شهادت بدهند با انگشت به طرف بالا اشاره می کردند پس خداوند قابل اشاره حسی است. به نظر ابن تیمیه موجود مجرد قائم به نفس و غیرقابل اشاره حسی و غیر قابل رؤیت وجود ندارد. [113] آن گونه که از این کلمات به دست می آید ابن تیمیه سخت طرفدار تجسیم است و مشکل اصلی او این است که موجود مجرد از ماده را قبول ندارد و موجود را مساوی با مادی بودن می داند لذا محقق دوانی نیز او را طرفدار تجسیم معرفی می کرد. [114]

بله ابن تیمیه از لفظ تجسیم فرار می کند، اما تمام لوازم و آثار تجسیم را پذیرفته است و اختلاف در اسم آن نیست، بلکه خدای مورد قبول ابن تیمیه خدایی است که بالا است و جسم است و محدود است و مرکب می باشد و.. و اشکالاتی که به شیعه گرفته است به خود او بهتر وارد است. مثلاً او می گوید خدایی که مجرد باشد وجود ندارد سپس می گوید موجود مجرد از ماده و مجرد از علم و قدرت نمی تواند خدا باشد و سپس ذات خداوند را متلازم با صفات خود می داند. [115] دقت در این کلام نشان می دهد که اشکالی که او به شیعه گرفته است بر خودش وارد می شود. زیرا دو چیزی که با یکدیگر تلازم دارند عین یکدیگر نیستند و هرکدام 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 آنکه وهابیان و خصوصاً ابن تیمیه موجود مجرد از ماده را قبول ندارند و از طرفی می گویند پیامبر در عرش همراه خداوند می نشیند [116] پس معلوم می شود که خدا را از عرش کوچک تر نیز می دانند!!

عقیده وهابیان چیزی است که این حدیث بیان کرده است: "مردی از اهل کتاب آمد نزد پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و گفت: خداوند آسمان ها را بر یک انگشت و زمین ها را

برانگشتی 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 دندان هایش پیدا شد. [117] 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 شب ها 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 آنکه تأویل نماییم به چیزی که خلاف مسلمات عقل و دین نباشد. علاوه بر آنکه این روایات در کتاب های 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 5 راوی ضعیف در سند آن وجود دارد و هرگز قابل اعتماد نیست و نمی تواند با روایات صحیح مقابله کند علاوه بر آنکه 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 وسلم) خدا را جسم نمی دانستند آن گونه 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 اسمای 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 آنکه شب در هر نقطه دنیا متفاوت است و هر لحظه ثلث آخر شب در یک منطقه است بنابراین در تمام 24 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!!!

پی نوشت:

[1] . عبارت کتاب این گونه است: "اسسوا دینهم علی انّ باب التوحید والصفات لایتبع فیه مارأوه بقیاس عقولهم". اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، ص 535. ولی باید صحیح آن این گونه باشد: "إلا ما رأوه...".

[2] . 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 عبارت ها نتیجه گرفته است که کتاب مربوط به قرن هشتم باید باشد و ربطی به شیخ مفید ندارند.

[3] . اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، صص 535 - 540.

[4] . الحکمة المتعالیه، ج 2، ص 343.

[5] . ملاصدرا می فرماید: "قال بعض العلماء: المعتقد اجراء الاخبار علی هیأتها من غیر تأویل ولا تعطیل. ومراده من التأویل حمل الکلام علی غیر معناه الموضوع له. والتعطیل التوقف فی قبول ذلك المعنى كما فی هذا البيت:

هست در وصف او بوقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل ومنهم من کفر المأولین فی الآیات والاخبار، وأكثر أهل الشرع قائلون بانّ ظواهر معانی القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتأویلات آخر غیر ما هو الظاهر منها، ویؤیده ماوقع فی کلامه: "انّ للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً" ولولم یکن الآیات والأخبار محمولة علی ظواهرها ومفهوماتها الأولى من دون تجسیم وتشبیه فلا فائدة فی نزولها وورودها علی عموم الخلق وكافة الناس، بل یلزم كونها موجبة لتحیر الخلق وضلالهم". الحکمة المتعالیه، ج 2، ص 343.

[6] . مفاتیح الغیب، ملاصدرا، ص 85.

[7] . ر.ک: المیزان، ج 8، ص 368.

[8] . صدر المتألهین در مفاتیح الغیب، ص 81 فرموده است: "ثم لا یخفی علی ذوی الحجی ممن له تفقه فی الغرض المقصود من الإرسال والإنزال أنّ مسلك الظاهریین الراكنین إلی ابقاء صور الالفاظ علی مفهوماتها الاولية سیما اذا قالوا: یدّ لاکهذه الأیدی، ووجه لاکهذه الوجود. وسمع لاکهذه الاسماع، وبصر لاکهذه الأبصار اشبه بالحقیقة الأصلية من طريقة المأولین وأبعد عن التحریف والتصریف من أسلوب المتفلسفین والمتکلمین وأصول للتحفظ علی عقاید المسلمین من الزیغ والضلالة وسلوک اودیة لایاً من فیه الغائلة، وذلك لأنّ ما فهموه عامة المحدثین من أوایل المفهومات هی قوالب الحقایق ومنازل المعانی التي هی مرادالله ومراد رسوله(صلی الله علیه و آله و سلم) لكن الاقتصار علی هذا المقام من قصور الأفهام وضعف الأقدام". سپس ملاصدرا فرموده افراط در تأویل صحیح نیست که کسی استواء بر عرش به معنی تصویر عظمت و کبریاء بداند و فرموده کلماتی مثل ید و وجه و اتیان در معنای مجازی به کار نرفته اند و چیز 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.

[9] . نهج البلاغه، خطبه 1.

[10] . ر.ک: الحکمة المتعالیه، ج 6، ص 140.

[11] . اوائل المقالات، صص 57 - 58.

- [12]. اصول کافی، ج 1، ص 16.
- [13]. ود 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 هر چیز و هرکاری راهنمایی و از لغزش ها و مهالک زندگانی نگاهبانی می کند". (2) 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.
- [14]. علم الیقین، ج 1، ص 3.
- [15]. شرح اصول الکافی، ص 378.
- [16]. بحار الانوار، ج 4، ص 123.
- [17]. اوائل المقالات، ص 50.
- [18]. همان، ص 58.
- [19]. گرچه آقای قفاری متوقف است و نمی داند بگوید خداوند جسم است یا جسم نیست. اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، ص 532، پاورقی.
- [20]. گویا ابن سینا در ابتدای نمط چهارم اشاره با این افراد سخن می گوید. ر.ک: الاشارات و التنبیها، ج 3، ص 4.
- [21]. اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، ص 537.
- [22]. اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، ص 539.
- [23]. المیزان، ج 2، ص 343؛ تاریخ علم الکلام فی الاسلام، زنجانی، ص 135.
- [24]. 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 2، ص 103، 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 گوئیم صحابه که بزرگان علم بودند چنین سؤالی نکردند. همان، ج 1، ص 57.
- [25]. در وفیات الاعیان، ج 1، ص 84 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 220هـ. ق بود".
- و در تاریخ علم الکلام فی الاسلام، زنجانی، ص 136 آمده است که: "اولین کسی که بحث خلق قرآن را مطرح کرد جعد بن درهم در سال 123هـ. 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 148هـ. ق. شهید شده است.
- [26]. سیر اعلام النبلاء، ج 11، ص 252؛ تاریخ علم الکلام فی الاسلام، زنجانی، صص 150 - 179.
- [27]. انجیل یوحنا، عهد جدید، ص 1، باب 1، آیه 2.
- [28]. ر.ک: نساء: 171.
- [29]. آیت الله سبحانی این احتمال را به صورت قطعی پذیرفته است. ر.ک: الالهیات، ج 1، ص

- 190.
- [30]. تاریخ علم الکلام فی الاسلام، زنجانی، ص 150؛ الالهیات، ج 1، ص 207.
- [31]. برای آگاهی از استدلال های اشاعره ر.ک: المطالب العالیه، ج 3، ص 206؛ البراهین در علم کلام، ج 1، ص 151. و استدلال های معتزله، ر.ک: شرح الاصول الخمسه، ص 528.
- [32]. الاسماء والصفات، بیهقی، ج 1، ص 301.
- [33]. همان، ص 303.
- [34]. امام خمینی فرموده است اشاعره این چیزها را نمی فهمند. ر.ک: طلب و اراده، ص 36.
- [35]. رسائل الشریف المرتضی، ج 1، ص 153.
- [36]. احقاق الحق، ج 1، ص 219.
- [37]. ص: 7.
- [38]. عنکبوت: 17.
- [39]. رسائل الشریف المرتضی، ج 1، ص 152، شبیه این کلام را نیز مرحوم قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق، ج 3، ص 242 ذکر کرده است.
- [40]. التوحید، ص 227؛ بحارالانوار، ج 92، ص 118.
- [41]. اصول کافی، ج 1، ص 83.
- [42]. همان، ص 106.
- [43]. همان، ص 113.
- [44]. التوحید، ص 224.
- [45]. بحارالانوار، ج 92، ص 120.
- [46]. تاج العروس، ج 25، ص 252.
- [47]. اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، صص 541 - 550.
- [48]. رسائل الشریف المرتضی، ج 1، ص 152.
- [49]. اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، ص 541.
- [50]. مقدمه شیخ قاسم شماعی رفاعی بر صحیح بخاری، ج 1، ص 48؛ تاریخ بغداد، ج 2، ص 32.
- [51]. اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، ص 541.
- [52]. بحارالانوار، ج 92، ص 118.
- [53]. التوحید، شیخ صدوق، ص 227؛ بحارالانوار، ج 92، ص 118.
- [54]. تلخیص المحصل (نقد المحصل)، ص 422.
- [55]. شرح اصول الکافی، ص 378.
- [56]. بحارالانوار، ج 8، ص 138؛ ج 72، ص 130؛ ج 75، صص 393 و 444. نگارنده نیز این بحث را مفصل در مقدمه خود بر المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار، ج 1، ص 77 ذکر کرده است.
- [57]. نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه، ص 32. و مواردی دیگری نیز وجود دارد که عقاید خود را کتمان می کرد، رجوع شود.
- [58]. عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب، ج 1، ص 335.
- [59]. رشید رضا و دعوة الشیخ محمد بن عبدالوهاب، ص 74.
- [60]. همان، ص 85.
- [61]. مجموع فتاوی و مقالات متنوعه، بن باز، ج 2، ص 242، و نیز ر.ک: قواعد التعایش بین

- اهل الادیان عند شیخ الاسلام ابن تیمیه، ص 80.
- [62] . تذكرة الخواص، ص 294.
- [63] . رشید رضا و دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص 37.
- [64] . انجیل یوحنا، باب اول، آیه 2؛ کتاب مقدس، ص 250.
- [65] . رسائل الشریف المرتضی، ج 1، ص 153.
- [66] . التوحید، شیخ صدوق، ص 224.
- [67] . اصول کافی، ج 1، ص 83.
- [68] . انوار التنزیل، ج 1، ص 256؛ تفسیر صافی، ج 1، ص 412.
- [69] . مجمع البیان، ج 3، ص 141؛ جوامع الجامع، ج 1، ص 303.
- [70] . الجامع الاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، ج 6، ص 18.
- [71] . المنار، ج 6، ص 72.
- [72] . تفسیر شیخ ابوالفتح رازی، ج 4، ص 73.
- [73] . بحار الانوار، ج 13، ص 338.
- [74] . تفسیر الصافی، ج 1، ص 413.
- [75] . مجمع البیان، ج 7، ص 251.
- [76] . المیزان، ج 16، ص 31.
- [77] . بحار الانوار، ج 39، ص 248.
- [78] . كشف الغمه، ج 1، ص 125.
- [79] . روضه کافی، ص 7.
- [80] . اجابة المضطربین، ج 1، ص 34.
- [81] . عدل الهی، ص 354. شبیه مطلب فوق در بحوث مع اهل السنة والسلفیه، ص 169 نیز آمده است.
- [82] . شرح نهج البلاغه، ج 11، ص 43؛ انوار النعمانیه، ج 1، ص 100.
- [83] . عده الاصول، ج 1، ص 149.
- [84] . اصول کافی، ج 1، ص 68.
- [85] . اصول مذهب الشیعة الامامیه، ج 2، صص 551 - 552.
- [86] . اوائل المقالات، ص 62.
- [87] . کتاب تمهید الاصول، شیخ طوسی، ص 81.
- [88] . اصول کافی، ج 1، ص 98؛ نهج البلاغه، خطبه 174 و شبیه آن در خطبه 179.
- [89] . رحمت الهی عام و خاص، ج 2، ص 174.
- [90] . احقاق الحق، ج 1، ص 144.
- [91] . احقاق الحق، ج 1، ص 132.
- [92] . کتاب مقدس (عهد عتیق)، سفر خروج، باب 32، آیه 15، ص 138.
- [93] . ر.ک: اعراف: 143.
- [94] . عقیده الشیخ محمد بن عبد الوهاب، ج 1، ص 541.
- [95] . امالی، سید مرتضی، ج 17 ص 104.
- [96] . همان، ص 103.
- [97] . امالی، سید مرتضی، ج 17 ص 103.
- [98] . اصول کافی، ج 1، ص 98؛ نهج البلاغه، خطبه 174.

- [99] . اصول مذهب الشيعة الامامية، ج 2، ص 551.
- [100] . همان.
- [101] . اصول مذهب الشيعة الامامية، ج 2، صص 553 - 555.
- [102] . شرح اصول الكافي، ص 301.
- [103] . همان، ج 4، ص 72.
- [104] . اصول كافي، ج 1، ص 125.
- [105] . بحارالانوار، ج 3، ص 331.
- [106] . بحارالانوار، ج 3، ص 331.
- [107] . كتاب التوحيد، ص 248.
- [108] . بحارالانوار، ج 3، ص 314.
- [109] . نصيحة الذهبى الى ابن تيميه، ص 27.
- [110] . عقيدة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، ج 1، ص 546.
- [111] . مجموع فتاوى و مقالات متنوعه، ابن باز، ج 2، ص 105.
- [112] . همان، ج 3، ص 70.
- [113] . منهاج السنة النبويه، ج 1، ص 233؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ج 3، ص 181.
- [114] . مقدمه منهاج السنة النبويه، ج 1، ص 144.
- [115] . همان، ص 236.
- [116] . مقدمه آلاء الرحمن، ج 1، ص 98.
- [117] . صحيح البخارى (تک جلدی)، ص 1308.