

## ریشه‌یابی و نقد رویکرد سلف‌گرایانه آلوسی در مبحث «توسل»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۲/۱۵

مسعود قاسمی<sup>۱</sup>

عباس اسماعیلی‌زاده<sup>۲</sup>

محمدعلی رضایی کرمانی<sup>۳</sup>

### چکیده

یکی از مباحث چالش‌برانگیز در حوزه تفکر سلفی، نوع رویکرد خاص این جریان به مسئله «توسل به اموات» است. در این راستا طرح، نقد و ریشه‌یابی رویکرد آلوسی، به مثابه مفسر منتسب به سلفیه، می‌تواند مدنظر قرار گیرد. با رویکرد جامع‌نگر به آراء آلوسی در این حوزه درمی‌یابیم که اندیشه وی در این حوزه، از نوعی تهافت و عدم انسجام درونی رنج می‌برد و توافق تامی با رویکرد افراطی سلفی‌ها در این مسئله ندارد. منظور داشتن نوع نگاه معناشناسانه و هستی‌شناسانه آلوسی می‌تواند در ریشه‌یابی این مسئله، راه‌گشا باشد. معناشناسی متمایز آلوسی نسبت به سلفی‌ها در حوزه توحید الوهی و ربوبی، در کنار نوع نگاه هستی‌شناسانه وی که در مباحثی چون: علم غیب، حیات برزخی، سماع موتی و... متبلور بوده و با تلقی سلفیه تمایزاتی دارد، می‌تواند نگاه معرفت‌شناسانه متفاوت وی به مسئله توسل را در تطبیق با اندیشه سلفیه، توجیه کند.

### واژگان کلیدی

هستی‌شناسی، معناشناسی، کلام، سلفیه، توسل، آلوسی.

۱. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث (masoodgh41@gmail.com).

۲. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (esmaelizabeth@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (rezai@um.ac.ir).

## مقاله ۱. مقدمه

یکی از مباحث اساسی که در حوزه رویکرد هستی‌شناسی، معناشناسی و معرفت‌شناسی سلفیه مورد بررسی قرار می‌گیرد مسئله «توسل» است. در این راستا، تبیین و ریشه‌یابی رویکرد آلوسی، از اندیشمندان منتسب به سلفیه، در این حوزه می‌تواند امری حایز اهمیت باشد. اما آنچه در نگاهی گذرا به آراء آلوسی رخ می‌نماید، تناسب نه چندان وثیق اندیشه وی با اندیشه قاطبه سلفیه است که ممکن است او را به تهافت و عدم انسجام دیدگاه نزدیک کند. لذا شایسته است با رویکردی علمی و نظام‌مند، حقیقت باور آلوسی و مبانی آن را کشف کرده، نسبت آن را با دیدگاه عام سلفیون بسنجیم.

## مقاله ۱۱. ۱. سلفی‌گری در اندیشه آلوسی

در ابتدای بحث شایسته است نگاهی گذرا به مفهوم‌شناسی سلف و سلفیه و در ادامه، مسئله انتساب آلوسی به این جریان داشته باشیم.

### قسمت ۲، ۰۱ ۱-۱. مفهوم‌شناسی سلف و سلفیه

«سلف» از منظر اتباع مکتب سلفیه، به معنای افراد صدر اسلام از صحابه، تابعین و علمای بزرگ در سه قرن اولیه اسلام است (العقل، ۱۴۱۲ق: ۵). البته برخی، اتصاف عنوان «سلف» را به عدم مخالفت ایشان با قرآن و سنت مقید کرده‌اند (بکر، ۲۰۱۱: ۱۶). در عصر حاضر به هر کسی که منهج سلف را در ادوار بعد از این دوره زمانی متابعت نماید نیز «سلفی» گویند.

دلیل اهل سنت در تحدید مفهوم و مصادیق «سلفیه»، روایتی نبوی است که در کتب روایی عامه بارها وارد شده است: «خَيْرُ النَّاسِ قَوْمِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَ يَمِينُهُ شَهَادَتَهُ»؛ بهترین مردم، (مردمان) قرن من هستند؛ سپس کسانی که در پی ایشان می‌آیند و سپس دیگرانی که در پی آنان می‌آیند. پس از ایشان، مردمانی می‌آیند که گواهی هر یک، سوگندشان و سوگند هر کدام گواهی‌شان را نقض می‌کند (بخاری، ۱۴۱۷ق، ۳: ۱۵۱).

به باور سلفیه، مفاد این حدیث نشان‌گر برتر بودن این سه نسل نسبت به بقیه مسلمانان است. سلفیون هر قرن را معادل صد سال گرفته و دوران سلف را حدود سی صد سال می‌پندارند (بوطی، ۱۹۹۸: ۱۹).

سلفی‌ها به اعتبار ذکر روایت در صحیحین، این روایت را صحیح دانسته و به جرح و تعدیل

رجال آن اهمیتی نمی‌دهند؛ ولی با تأمل در منابع روایی دیگر درمی‌یابیم که در برخی طرق روایت، رجال اسناد روایی، معتمد نیستند؛ برای نمونه، هیشمی در مجمع الزوائد این روایت را از طریق ابوهیریه نقل کرده که سند آن به واسطه وجود «داود بن یزید الأودی» ضعیف است (ابن حجر، ۱۳۷۹، ۱۰: ۲۳). آلبانی نیز این روایت را از طریق «جعدة بن هبیره» در السلسلة الضعیفه ذکر کرده و آن را تضعیف نموده است (آلبانی، ۱۴۱۲ق: ح ۳۵۶۹). از صحت سندی روایت که بگذریم، باور سلفیه از متن روایت مذکور، قابل استنباط نیست، چراکه تفسیر کلمه «قرن» به «صد سال» از نظر لغوی صحیح نیست، زیرا لغویون واژه قرن را به امت (فراهیدی، بی تا، ۵: ۱۴۱)، قوم (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۶۷) و یا جمعیتی که در یک زمان معین زندگی می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۳۴) تفسیر کرده‌اند.

#### قسمت ۲، ۰۲ . ۲-۱. آلوسی به مثابه مفسری منتسب به سلفیه

سید محمود شهاب‌الدین افندی (م. ۱۲۷۰ق) معروف به آلوسی، فقیه، مفسر، ادیب و مفتی بغداد بود که به باور بسیاری از اندیشمندان اسلامی (ذهبی، ۱۳۹۶، ۱: ۳۵۳؛ عبدالحمید، ۱۹۶۸: ۲۹۴؛ بخاری، ۱۹۹۹: ۹۴)، رویکرد سلفی در اندیشه اعتقادی وی به نحو بارزی قابل عیان است؛ از این رو، آلوسی به مفسر سلفی الاعتقاد بودن، شهرت دارد. آیت‌الله معرفت در معرفی وی می‌نویسد: «او جامع معقول و منقول و آگاه به مبادی اصول و فروع و مفسری بزرگ بود. تفسیر وی در بردارنده اقوال و آراء علما و مفسران گذشته مانند ابن عطیه، ابوحیان، زمخشری، ابوالسعود، ابن کثیر و بیضاوی است... وی در تفسیرش درباره مسائل اصول و فروع، نسبت به مذهب سلف تعصب ورزیده و تعصب خود را در جاهای گوناگون آشکار می‌کند» (معرفت، ۱۴۱۸ق، ۲: ۴۳۵).

تحلیل رویکرد تفسیری آلوسی در حوزه مباحث مورد توجه سلفی‌ها، همچون مسئله «توسل به اموات» - که گاه با مبانی کلامی وی نیز گره خورده - می‌تواند حقیقت مدعای اندیشمندان مذکور در سلف‌گرا بودن وی را روشن کند.

#### مقاله ۱۱۱ . ۲. تبیین و نقد دیدگاه آلوسی در مسئله «توسل»

#### قسمت ۳، ۰۱ . ۱-۲. آلوسی و نفی جواز توسل به پیامبران بعد از حیاتشان

سلفیه، توسل را تنها محدود به حیات پیامبر □ و دعای ایشان می‌کنند و معتقدند، به کسانی که روح از آن‌ها جدا گشته و به عالم دیگر رفته‌اند نمی‌توان متوسل گشت، زیرا آن‌ها قدرتی ندارند

که بتوانند از عهده برطرف کردن حوایج دیگران برآیند. آنان با شدت به رفتار مسلمانان می‌خروشنند و عمل آنان را شرک‌آمیز و کفرآلود و رفتاری جاهلانه می‌دانند (رضا، ۱۹۹۰، ۸: ۱۴۶-۱۴۷ و ۷: ۱۱).

از نظر آلوسی، استغاثه به مخلوق و او را وسیله قرار دادن و از او درخواست دعا کردن، بدون شک جایز است؛ در صورتی که طرف زنده باشد و لازم نیست که درخواست‌شونده برتر از درخواست‌کننده باشد؛ چنان‌که پیامبر □ به بعضی از اصحاب خود می‌فرمودند: «لَا تُسْتَأْيَا أَحِيًّا مِنْ دُعَائِكَ»؛ ای برادر! ما را در دعایت فراموش نکن. اما اگر طرف مرده باشد، درخواست دعا از او جایز نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۹۵).

آلوسی در بخش‌های مختلف از تفسیرش، به اعمال و مناسکی که در مشاهد مشرفه و قبور صالحین صورت می‌گیرد حمله می‌کند، ولی از مشرک خواندن متوسلان ابا دارد. این مطلب به این امر بازمی‌گردد که وی توسل به اموات، که به بیان او در برزخ به کارهای خود اشتغال دارند، را امری بیهوده و غیرجایز می‌داند و معتقد است سلف، توسل به اموات را انجام نمی‌داده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۹۶). از نظر او، مردم معاصر بسیار به توسل و استغاثه به احیا و اموات اشتغال دارند و باید دانست که این توسلات، مباح نبوده و شایسته حال مؤمن است که از این امور اجتناب کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۹۸ و ۶: ۹۳).

در صورتی که: اولاً، این‌که گفته می‌شود: «توسل، بدعت است» صحیح نیست، زیرا بین شیعه و اهل سنت درباره تعریف بدعت، مسلم است که: «الْبِدْعَةُ إِذْ خَالَ مَا لَيْسَ مِنَ الدِّينِ فِي الدِّينِ بِقَصْدِ الدِّينِ»؛ بدعت، نسبت دادن چیزی به دین است، در حالی که در واقع جزو دین و شریعت نیست (نجفی، ۱۳۹۵، ۲: ۲۷۶). هم‌چنین با استناد به آیات و روایات ثابت شده که توسل، فعلی مشروع و نیکوست و عملی نیست که در منابع دینی ذکر نشده باشد و بعضی آن را به عنوان دین انجام دهند. کسانی هم که منکر بعضی از انواع توسلند، هم‌چنان برخی از انواع دیگر آن را می‌پذیرند و حتی کسانی را که معتقد به آن نشوند، کافر می‌دانند؛ آیاتی مانند: □ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ □ (مانده: ۳۵)؛ □ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا □ (نساء: ۶۴) و یوسف: ۸۹-۹۲، یوسف: ۹۷-۹۸، بقره: ۳۷، فتح: ۱۱ و محمد: ۱۹.

اما روایات:

۱. دسته‌ای از روایات، پیامبر □ را «وسيله» ذکر کرده است (ابن‌أبی‌الحديد، ۱۴۰۴ق، ۱۶: ۲۱۱).

۲. روایاتی که به توسل به پیامبر □، چه در زمان حیات ایشان و چه بعد از حیات ایشان، امر می‌کنند؛ مانند درخواست عربی از پیامبر □ برای باران (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ۶: ۱۴۲) و توسل به قبر پیامبر □ در زمان قحطی در دوران عمر (ابن‌أبی‌شيبه، ۱۴۰۹ق، ۱۲: ۳۲).

۳. روایاتی که بر توسل به پیامبر □ در دعا و قضای حوائج تأکید داشته‌اند؛ مانند درخواست فرد نابینا از پیامبر □ برای شفا (البیهقی، ۱۴۰۵ق، ۶: ۱۶۶) و درخواست پیامبر □ از خداوند برای مغفرت مادر حضرت علی □ (طبرانی، ۱۹۸۵، ۲۴: ۳۱۵).

ثانیاً، وی گفته است: «توسل به انبیا و صلحا رواج نداشته است و اصحاب و تابعین نیز چنین نکرده‌اند»، اما سخن او قرین صحت نیست، چراکه با مراجعه به تاریخ اسلام و سیره اصحاب و تابعین درمی‌یابیم که ایشان هم در حیات و هم بعد از رحلت رسول خدا □ به حضرت متوسل می‌شدند. افرادی مانند سمهودی در کتاب وفاء الوفاء و تقی‌الدین سبکی در شفاء الاسقام، مباحثی را به اثبات زیارت قبر نبی □ اختصاص داده‌اند. سبکی، عالم سنی، درباره حیات انبیا بعد از مرگ می‌گوید: «دَلَّتِ الْآيَةُ (نساء: ۶۴) عَلَى الْحَثِّ عَلَى الْمَجِي إِلَى الرَّسُولِ □ وَ الْإِسْتِغْفَارِ عِنْدَهُ وَ اسْتِغْفَارَهُ لَهُمْ وَ ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ وَرَدَ فِي حَالِ الْحَيَاةِ فَهِيَ رُبَّةٌ لَهُ □ لَا تَنْقَطِعُ بِمَوْتِهِ تَعْظِيمًا لَهُ»؛ آیه بر تشویق (مسلمانان) برای شرفیاب شدن خدمت رسول □ و استغفار نزد او و استغفار ایشان برای مردم دلالت دارد، و اگرچه این امر درباره حیات آن حضرت است، ولی با مرگش منقطع نمی‌شود (سبکی، ۲۰۰۸: ۲۳۳).

واقدی، نمونه‌هایی از توسل صحابه و تابعین به رسول خدا □ بعد از رحلت ایشان را ذکر می‌کند؛ مانند توسل ضرار بن الأزور به رسول خدا □ (واقدی، بی‌تا، ۱: ۶۰)، توسل زوج أبان بن سعید به پیامبر □ (واقدی، بی‌تا، ۱: ۷۴)، توسل ابوعبیده به پیامبر □ (واقدی، بی‌تا، ۱: ۸۱)، توسل عبدالله بن جعفر بن ابی طالب □ به پیامبر □ (واقدی، بی‌تا، ۱: ۱۰۳)؛ هم‌چنین نک: طبری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۰۹ و ۲۸۱؛ ابن‌سعد، بی‌تا، ۴: ۱۵۴؛ سهیلی، ۱۴۱۸ق، ۴: ۴۴۵).

### قسمت ۳، ۰۲ ۲-۲. آلوسی و نفی توسل به ذات

سلفیه، توسل به ذات را شرک می‌داند و مستندشان شرک بودن اتخاذ وسایط بر اساس تفسیرشان از آیات قرآنی است (ارنؤوط، ۱۴۰۷ق، ۲۹؛ رضا، ۱۹۹۰: ۴۱۶، ۴۷۹، ۵۱۲)، و

عمل نکردن صحابه به این قبیل توسلات را، دلیلی بر ادعای خود دانسته‌اند. آن‌ها حتی توسل به جاه اولیا را به همین نحو جایز نمی‌دانند (ابن تیمیه، بی تا: ۱۱۹).

آلوسی، توسل به ذات را با استناد به سنت نبودن آن در نزد سلف نمی‌پذیرد، چراکه نصی در این خصوص وارد نشده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۹۶)؛ اما برخلاف سلفیه، توسل به ذات را شرک نمی‌داند، بلکه تنها بر این اساس که سنت سلف بر توسل به ذات قرار نگرفته، این امر را غیر جایز دانسته است؛ لذا باید گفت، آلوسی مانند سلفیه، صرفاً اجتناب از توسل به ذوات اولیای الهی را شرط عقل می‌داند، ولی به شرک آمیز بودن توسل و تکفیر متوسلان معتقد نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۹۸)، و اگر روایاتی درباره توسل به ذات پیامبر □ وارد شده، آن را به استشفاع به معنای طلب دعا و شفاعت، تأویل برده و این همان چیزی است که عباس، عموی پیامبر □، انجام داده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۹۶).

در نقد سخن آلوسی باید متذکر شد که:

اولاً، با دقت در سخن آلوسی می‌توان دریافت که او به طور کلی، توسل به ذات اشخاص را نفی کرده و مردود می‌داند، زیرا صحابه پس از رحلت پیامبر اسلام □ توسل به وی را رها کردند، چون توسل منحصر به دعا بوده و این که دعای پیامبر □ پس از رحلتش غیر ممکن است و اگر توسل به ذات مقدس وی امکان پذیر بود، از توسل به شخص او دست بر نمی‌داشتند و اگر ترك توسل به نبی □ دلیل بر حرمت بود، صحابه می‌بایست به خاطر خشک‌سالی و قحطی، به نام‌ها و صفات الهی توسل می‌جستند، در صورتی که این عمل را انجام ندادند.

ثانیاً، این که آلوسی گفته: ظاهر سخن را نباید ملاک قرار داد و در کلام باید در تقدیر، مضافی حذف شده باشد، یعنی به جای «به عموی پیامبرت» جمله «به دعای عموی پیامبرت» صحیح است، همان نظر ابن تیمیه است و سخت نادرست است، زیرا روایت را از معنای ظاهری آن می‌اندازد و دلیلی بر آن ارائه نکرده؛ و از سوی دیگر، حذف کلام برخلاف اصل است و عمل کردن به اصل، لازم می‌باشد و اصل این بود که اراده، امری قلبی است و تعیین اراده برخلاف اصل، نادرست است (ممدوح، ۲۰۰۶: ۳۶)؛ و اگر صحت محذوف را بپذیریم، آنچه حذف شده، توسل به وجه عباس است و به اجماع مفسران، «وجه» به «ذات» تفسیر شده است؛ چنان که لالکائی روایت را این گونه: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَشْفِعُ بِكَ وَ إِلَيْكَ بِوَجْهِ عَمِّ نَبِيِّكَ»؛ پروردگارا! ما به وسیله تو و به سوی تو به آبروی عموی پیامبرت، طلب شفاعت می‌کنیم، بیان کرده است (حمیری،

۱۴۲۸ق: ۳۰۷).

ثالثاً، ترك توسل به پیامبر □، بر تحریم یا کراهت دلالت ندارد و اگر داشته باشد، به مدرک و دلیل نیاز دارد که از آن نهی استفاده شود و در این خصوص، دلیلی وجود ندارد؛ از سوی دیگر، توسل جستن عمر به عباس، عمومی پیامبر □، برای کسب رضایت رسول خدا □ و پیروی از وی در جهت احترام نهادن به عمویش بود که او را وسیلهٔ تقرب به پیامبر □ قرار داد؛ به همین جهت ابن حجر می‌گوید: از ماجرای عباس استفاده می‌شود که درخواست شفاعت از انسان‌های شایسته و اهل نبوت، استحباب دارد (ابن حجر، ۱۳۷۹، ۲: ۴۷). علاوه بر این، مدارک و شواهدی وجود دارد که پس از رحلت پیامبر اکرم □، به وجود مقدس وی متوسل می‌شدند؛ مانند: توسل مردی به قبر پیامبر □ در زمان عمر و تأیید این عمل از سوی عمر (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ۷: ۴۷)؛ درخواست فردی از عثمان بن حنیف و دستورالعمل او برای توسل به پیامبر □ (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ۶: ۱۶۷-۱۶۸)؛ و توسل ابویوب انصاری به قبر پیامبر □ (ابن‌احمد، بی‌تا، ۵: ۴۲۲).

به علاوه، وی در تضاد با مبانی سلفیه، توسل به جاه اولیا را بی‌اشکال می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۱۲۸)، در حالی که سلفیه این نوع توسل را نیز امری شرک‌آمیز تلقی می‌کنند (رضا، ۱۹۹۰، ۲۷: ۴۲۱).

لذا باید گفت، آلوسی برخلاف سلفیه، قائل به مشرک بودن شیعیان به واسطهٔ توسل به اولیا نیست، و بر تنقیص شأن صحابه توسط شیعیان نیز حکم به تکفیر معین شیعیان نکرده و نهایتاً عمل آن‌ها را نزدیک کفر تلقی نموده است؛ لذا باید گفت، وی دربارهٔ تکفیر شیعیان، منهجی متضاد با سلفیه اختیار کرده است.

### قسمت ۳، ۰۳ ۳-۲. آلوسی و مسئله «زیارت و استغاثه»

آلوسی، سلام بر اهل قبور را مشروع و خطاب آنان را جایز دانسته است و پس از ذکر دعای پیامبر □ در زیارت اهل قبور می‌گوید: از صحابه وارد نشده که آنان از مرده چیزی را طلب کرده باشند و هنگام زیارت حجرة نبوی، فقط سلام بر حضرت می‌دادند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۹۸)، و روایتی را آورده که طبرانی در معجم ذکر کرده که گروهی از اصحاب به خاطر اذیت منافقی به حضرت استغاثه بردند و پیامبر □ آنان را از این عمل منع و آنان را امر به استغاثه به خداوند فرمودند و می‌گوید: شکی نیست که استغاثه به اصحاب قبور، امری است که اجتناب از آن واجب است و انجام آن برای ارباب عقول، سزاوار نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۹۸). او معتقد است وقتی که

قبور را نباید مسجد نمود، زیرا پیامبر □ این افراد را لعن کرده است، پس چگونه می‌توان تصور کرد که پیامبر □ به استغاثه و طلب از اصحاب قبور امر کرده است؟ سپس می‌گوید: «سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ»؛ تو منزهی! این افترا بی‌بزرگی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۹۷).

اما باید متذکر شد که اگر مسلمانان (به‌خصوص شیعیان) آن حضرات را تعظیم می‌کنند و با زیارت قبورشان و بوسیدن ضریحشان، اظهار محبت به آنان می‌کنند و به تربت آنان تبرک می‌جویند، برای این است که این اعمال را مصادیقی برای تعظیم شعائر می‌دانند و به آیه □ وَ مَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ □؛ و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل‌هاست (حج: ۳۲)، و آیه مودت به ذی‌القربی و به آیات دیگر و روایات سنت، تمسک می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۲۹۶). علاوه بر این، مستندات تاریخی وجود دارد که این مسئله را به خوبی نشان می‌دهد (نک: دارمی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۳-۴۴؛ ابن‌ابی‌شیبہ، ۱۴۰۹ق، ۱۲: ۳۲؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ۷: ۱۳۷؛ ۲: ۱۰۴ و ۱۸: ۱۳۵).

### مقاله ۳.۱۷. تمایز رویکرد آلوسی با سلفیه در حدود و ثغور جواز توسل و استغاثه و ریشه‌یابی آن

حال که روشن شد رویکرد آلوسی درباره مسئله «توسل»، زاویه جدی با نگرش قاطبه سلفی‌ها به این مسئله دارد، باید به ریشه‌یابی این امر اقدام کنیم. این مهم می‌تواند با پی‌جویی رهیافت‌های آلوسی در معناشناسی و هستی‌شناسی وی مورد توجه قرار گیرد. لذا در حوزه معناشناسی نوع تلقی آلوسی از توحید الوهی و ربوبی و نسبت آن با دیدگاه سلفی‌ها مدنظر قرار خواهد گرفت و در حوزه معناشناسی به رویکرد آلوسی در مباحث هستی‌شناسانه همچون: علم غیب، حیات برزخی، سماع موتی و مسئله عرضه اعمال خواهیم پرداخت، تا تمایزات دیدگاه وی در این حوزه‌ها با نگاه سلفی‌ها روشن گردد. این بررسی نشان خواهد داد که نوع تلقی از مباحث توحید نظری و رویکردهای معناشناسانه و هستی‌شناسانه، ارتباطی وثیق با نگرش آلوسی در یکی از لوازم توحید عملی، یعنی مسئله «توسل به اموات» دارد، زیرا روشن است که در این مبحث هم نوع نگاه به هستی مطرح می‌شود و هم نوع معناشناسی که از مفاهیمی چون توحید ربوبی و الوهی صورت می‌پذیرد.



قسمت ۴,۰۱

۱-۳. معناشناسی توحید نظری در رویکرد تفسیری آلوسی و نسبت آن با

اندیشه سلفی

برای بررسی جوانب گوناگون مسئله «توحید» در رویکرد تفسیری آلوسی، باید تقسیم‌بندی مشخصی از مسئله توحید ارائه شود تا به واسطه آن، میزان تطابق آراء تفسیری وی با معتقدات سلفیه در حوزه توحید سنجیده شده و به نقد گذاشته شود.

سلفیون عموماً «توحید» را در حوزه نظری آن، به دو بخش «توحید صفاتی» و «توحید ربوبی» تقسیم می‌کنند و در حوزه توحید عملی نیز بر توحید الهی (و یا توحید عبادی) و توحید حاکمیت تأکید دارند (متولی، ۲۰۰۴: ۲۴۷). سلفیه، توحید خالقیت و ربوبیت را یکی گرفته و به مجموع این دو عنوان، توحید ربوبی اطلاق می‌کنند (ارنؤوط، ۱۹۸۷: ۵)؛ از این رو، ما نیز همین اصطلاح «توحید ربوبی» را در بررسی خود مورد توجه قرار می‌دهیم.

قسمت ۴,۰۲

۲-۳. معناشناسی تطبیقی «توحید ربوبی» در نگرش تفسیری آلوسی

و سلفیه

در این قسمت، به بررسی توحید ربوبی از دیدگاه سلفیه و آلوسی پرداخته می‌شود تا تمایز دیدگاه آلوسی از سلفیه بهتر فهمیده شود.

(a) ۱-۲-۳. مفهوم «توحید ربوبی» در عقاید سلفیه

سلفیون معتقدند مشرکان عصر رسالت، توحید خالقیت و ربوبیت خداوند را قبول داشته و تنها در توحید عبادی و به تعبیر آنان «الوهی» مشرک بوده‌اند (ابن عبدالوهاب، بی تا: ۱۶). البته سلفیه به مجموع دو اصطلاح توحید خالقیت و توحید ربوبیت عنوان توحید ربوبی اطلاق می‌کنند، چراکه توحید خالقیت را جزئی از توحید ربوبی می‌دانند (متولی، ۲۰۰۴: ۲۴۷). اساس این تقسیم‌بندی در بیان سلفیه، همان اثبات اعتقاد مشرکان به توحید ربوبی (توحید در تدبیر) با استناد به آیاتی است که از توحید خالقیت بحث می‌کند تا به واسطه آن، توحید واقعی مورد تأکید پیامبر □ را تنها و تنها در توحید عبادی و یا به تعبیر خودشان، توحید الهی منحصر کنند. این تفسیر از توحید ربوبیت، نخستین گام سلفیه در منحصر کردن توحید اصیل در توحید عبادی است.

(b) ۲-۲-۳. بررسی دیدگاه آلوسی در تفسیر «توحید ربوبی»

آلوسی گاه تمامی مشرکان و گاهی اغلب آنان را معتقد به توحید ربوبی معرفی می‌کند

(آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۸۸؛ ۵: ۹۳؛ ۸: ۲۰۹)؛ اما با دقت در استعمال عنوان «ربوبیت» در تفسیر وی درمی‌یابیم وی ربوبیت را به خلق و مالکیت خداوند تفسیر نموده و این معنا را جزء معتقدات مشرکان قریش معرفی کرده است. توجیه آلوسی مبنی بر اعتقاد مشرکان به ربوبیت الهی بدین ترتیب است که اقرار به ربوبیت خداوند با شرک ایشان منافاتی ندارد، چراکه مشرکان به ربوبیت خداوند قائل بودند؛ هم‌چنان‌که قول خدای تعالی: □ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ □؛ و اگر از آن‌ها پرسشی چه کسی آنان را آفریده، قطعاً می‌گویند: خدا (زخرف: ۸۷)، بر آن دلالت دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۰). با این بیان، آلوسی اعتراف مشرکان به خالقیت خداوند را، دلیلی بر اعتقاد آن‌ها به ربوبیت الهی می‌داند. وی استدلال به این آیه شریفه و آیات دیگر را در اثبات این امر در چند موضع دیگر تفسیر خود نیز تکرار می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۴۳۳؛ ۱۱: ۳)، اما بیان کردیم که سلفیه، ربوبیت خداوند به معنای مجموع خلق و تدبیر (و نه خلق به تنهایی) را، جزو معتقدات مشرکان معرفی می‌کنند.

### (c) ۳-۲-۳. بررسی تطبیقی رویکرد سلفیه و آلوسی در مسئله «توحید ربوبی»

اساس عدول سلفیه از ظاهر لفظی معنای ربوبیت و اشراب خالقیت در مفهوم آن، همان اثبات اعتقاد مشرکان به توحید ربوبی (توحید در تدبیر) با استناد به آیاتی است که از توحید خالقیت بحث می‌کنند؛ مانند: □ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ □؛ آیا آفریننده‌ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ (فاطر: ۳)؛ □ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ □؛ خداوند، آفریدگار همه‌چیز است و حافظ و ناظر بر همه اشیاست (زمر: ۶۲)؛ □ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ □؛ و همه‌چیز را آفریده... هیچ معبودی جز او نیست. آفریدگار همه‌چیز است. او را پرستید و او نگهبان و مدبر همه موجودات است (انعام: ۱۰۱-۱۰۲)؛ تا به واسطه آن، توحید واقعی مورد تأکید پیامبر □ تنها در توحید عبادی الوهی منحصر شود. بنابراین، این تفسیر از توحید ربوبیت، نخستین اقدام سلفیه در انحصار توحید اصیل در توحید عبادی است.

آلوسی برخلاف سلفیه، ربوبیت را به «خلق و مالکیت خداوند» تفسیر کرده و این معنا را جزء معتقدات مشرکان قریش معرفی کرده است. وی آفرینش آسمان‌ها و زمین را مساوی با مقام ربوبی الهی معرفی کرده است؛ در حالی که سلفیه، ربوبیت خداوند را بر مجموع خلق و تدبیر (و نه خلق به تنهایی) اطلاق می‌کنند. از این رو باید گفت، آلوسی برخلاف عموم سلفیان، بیشتر

مشرکان قریش را مبتلا به شرک ربوبی به معنای تصرف بت‌ها در نفع و ضرر آن‌ها دانسته و تأکید پر دامنه‌ای بر مسئله شرک عبادی مشرکان عصر پیامبر □ ندارد.

قسمت ۴,۰۳ ۳-۳. معنائشناسی تطبیقی «توحید الوهی» در نگرش تفسیری آلوسی و سلفی

(a) ۳-۳-۱. مفهوم «توحید الوهی» در عقاید سلفیه

میانی و اصول سلفیه در «توحید عبادی» مبتنی است بر طلب کردن از غیر خدا در اموری که تنها در محدوده ربوبیت مطلق خداوند است، که شرک محسوب می‌شود (فوزان، ۲۰۰۱: ۱۱۳؛ بن‌باز، ۲۰۰۱: ۳۹). واسطه قرار دادن غیر خدا، به هر صورت شرک به حساب می‌آید (آلبانی، ۲۰۰۱: ۴۶) و بالأخره بیشتر سلفیون هر گونه مناسک عبادی برای غیر خداوند را، مانند ذبح حیوانات و قربانی، عملی مشرکانه به حساب می‌آورند (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا: ۱۶).

نخستین و مهم‌ترین گام غلط سلفیه در تبیین «توحید الوهی»، اشتباه آنان در تبیین توحید ربوبی و کم‌اهمیت جلوه دادن آن است. سلفی‌ها از این راهبرد در تمرکز بر توحید و شرک الوهی بهره برده‌اند، اما مدعای سلفیه در توحید ربوبی به دلایل متعددی قابل پذیرش نیست؛ لذا با ابطال مقدمه سلفی‌ها (تعریف توحید ربوبی)، صحت تبیین صحیح ذی المقدمه (توحید الوهی) زیر سؤال خواهد رفت.

(b) ۳-۳-۲. «توحید الوهی» در اندیشه تفسیری آلوسی

آلوسی «ربوبیت» را در مفهوم «الوهیت» داخل می‌داند. وی در موضعی از تفسیرش، بین توحید عبادی و الوهی تفاوت قائل شده و معتقد است برخی مشرکان، قائل به الوهیت بت‌ها بوده، ولی در عبادت آن‌ها مشرک بوده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۸: ۲۰۹). این بیان نشان می‌دهد مراد آلوسی از شرک الوهی مشرکان، باور آنان به ربوبیت بت‌ها بوده و نه صرفاً عبادت آن‌ها؛ لذا از این جهت، به صراحت با موضع سلفی‌ها در موحد خواندن مشرکان در ربوبیت خداوند مخالفت کرده است. وی در جایی دیگر معتقد است، باور مسیحیان در الوهیت حضرت عیسی □ ناشی از قائل شدن به قدرت وی در احیای اموات و شفای مرضی بوده که نشان می‌دهد «الوهیت» در استعمالات آلوسی، مفهوم «ربوبیت» را نیز در بر دارد؛ به علاوه، وی در موضعی دیگر، ثبوت ربوبیت را موجب تحقق الوهیت می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۸: ۲۰۹)، که از این جهت نیز مخالف با باور سلفیه است.

(c) ۳-۳-۳. بررسی تطبیقی رویکرد سلفیه و آلوسی در مسئله «توحید الوهی»

آراء آلوسی در تفسیر روح المعانی، چندان با مبانی سلفیه در تفسیر «توحید عبادی» هم‌سو نیست. آلوسی ربوبیت را در مفهوم الوهیت داخل می‌داند و معتقد است برخی مشرکان قائل به الوهیت بت‌ها بوده، ولی در عبادت آن‌ها مشرک بوده‌اند.

در نهایت می‌توان گفت، آلوسی گاه با معتقدات سلفیه در توحید عبادی همراهی کرده و در عین حال، در پاره‌ای اصول اساسی سلفیه، موافقتی با ایشان ندارد.

قسمت ۴، ۰۴، ۳-۴. تمایز رویکرد معناشناسانه آلوسی و سلفیه و تأثیر آن در تلقی متمایز وی از مسئله «توسل به اموات»

با عنایت به تحلیل‌های مزبور می‌توان گفت، آلوسی در حوزه معناشناسی توحیدی، موافقت قابل توجهی با سلفی‌ها از خود بروز نداده و همین امر می‌تواند یکی از ریشه‌های تلقی متمایز وی از مسئله «توسل» نسبت به سلفی‌ها باشد، چراکه توسل به عنوان یک مسئله اعتقادی در نگاه سلفی‌ها مطرح است و به مثابه یکی از لوازم توحید نظری، منظور نظر آن‌ها قرار گرفته است. بنابراین می‌توان نگاه معتدل‌تر آلوسی به مسئله «توسل به اموات» و عدم تشبث وی به امر خطیر تکفیر متوسلان از سوی وی را، دست‌کم تا اندازه‌ای به نوع نگاه معناشناسانه وی منتسب کرد.

مقاله ۷. ۴. هستی‌شناسی آلوسی و تأثیر آن در تلقی وی از مسئله «توسل»

یکی از مسائلی که در مبنای محقق در مسئله «توسل» مؤثر است، نوع نگاه وی به هستی است؛ رویکرد حس‌گرایانه و پوزیتیویستی سلفی‌ها به هستی می‌تواند یکی از زمینه‌های فکری تلقی آن‌ها از مسئله توسل باشد، چراکه اشکال سلفی‌ها به «توسل به اموات» است. این امر غیر از نگاه معرفت‌شناسانه سلفی‌ها به منابع دینی، می‌تواند مولد پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه آن‌ها باشد؛ لذا بررسی این نگاه در مورد آلوسی نیز ضرورت دارد. در این حوزه می‌توان رویکرد آلوسی را در زمینه‌هایی چون: علم غیب، ماهیت روح، حیات برزخی، سماع موتی و مسئله عرضه اعمال بررسی کرد.

قسمت ۵، ۰۱، ۴-۱. بررسی تطبیقی رویکرد آلوسی و سلفیه نسبت به مبحث «علم غیب»

سلفیه به رغم قول به تفصیل در اطلاع بشر از علم غیب و تقیید آن به برخی از قیود، بنا بر

منش خود در جمود بر الفاظ، توصیف ماسوی‌الله را به صفت «عالم الغیب» - هرچند به شکل مقید - روا نمی‌دانند و در تألیفاتشان از استعمال این عنوان اجتناب می‌ورزند؛ حتی اگر مراد از غیب، بخشی از علوم غیبی، آن هم به مشیت الهی باشد (الدویش، ۱۴۲۴ق، ۲: ۱۲۱). آن‌ها خداوند را عالم الغیب بالذات و بلاواسطه می‌دانند و این شاخصه را وجه افتراق علوم غیبی مختص حضرت حق و غیب منتسب به مخلوقات تلقی می‌کنند؛ به عبارتی، رسولان الهی صرفاً با اسباب و وسایط، و نه به شکل مستقل، می‌توانند از علم به غیب محدودی برخوردار شوند (لوح، ۲۰۰۲: ۱۹۰؛ الدویش، ۱۴۲۴ق: ۱۱۶). سلفی‌ها تمایل دارند به جای استعمال عنوان «علم غیب» برای شهود امور غیبی توسط اولیا، اخبار ایشان از غیب را با مفاهیمی چون: فراست، توسل و الهام الهی تفسیر کنند (الکردی، ۱۹۹۲: ۷۱).

آلوسی گرچه هم‌سو با اندیشه سلفیه با استناد به آیه □ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ □ (نمل: ۶۵) معتقد است که علم غیب به خداوند اختصاص دارد و جایز نیست که مخلوقات به صفت «علم غیب» توصیف شوند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۱۷)، اما در جای دیگری حصول علم به غیب را برای برخی اولیای الهی با اذن و اظهار الهی، مقدور دانسته و آن‌ها را به عنوان صاحبان حظ وافر از این عطای الهی معرفی می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۱۷).

#### قسمت ۵، ۰۲ - ۲-۴. بررسی تطبیقی رویکرد آلوسی و سلفیه در مسئله «حیات برزخی»

«حیات برزخی» از منظر سلفیان متقدمی مانند ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۳۰) اجماًلاً پذیرفته شده است و ابن قیم، یکی دیگر از بزرگان سلفیه، توسعه مفهومی بیشتری را در مسئله حیات برزخی به نمایش گذاشته است (ابن قیم، بی تا: ۸)؛ اما سلفیان معاصری مانند بن باز (بن باز، بی تا، ۲: ۳۸۱)، برخلاف اسلاف خود، به قطع کامل ارتباط اموات با دنیای خارج از قبر در طول حیات برزخی قائلند. حال باید دید رویکرد فکری آلوسی در مسئله حیات برزخی، یکی دیگر از مسائل هستی‌شناسانه، چه نسبتی با آراء سلفیه دارد.

آلوسی طبق آیه ۴۶ سوره «غافر»، حیات برزخی را هم برای ظالمان و ستم‌پیشگان همانند آل فرعون تأیید می‌کند و هم در مورد نیکان و اهل بهشت قائل به حیات برزخی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۳۲۶). او با ذکر روایتی، حیات برزخی را برای انبیای الهی تأیید کرده و می‌نویسد: «این حدیث را طبرانی نقل کرده که: هر پیامبری بمیرد، بعد از چهل روز از اقامت در قبرش، روح

به او بازمی‌گردد. و پیامبر □ نیز فرمود: شبی که به معراج رفتم، گذرم به حضرت موسی □ افتاد، در حالی که او ایستاده در قبرش نماز می‌خواند» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۲۲: ۳۶).

آلوسی سخن کسانی را که به سالم ماندن اجساد انبیا و صالحان پس از مرگ اعتقاد دارند، سخنانی خرافی و غیرمستند دانسته است؛ هرچند آن را از قدرت ذات الهی خارج نمی‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۴۲۰). این بیان آلوسی در حالی است که حتی برخی از سلفیه، مانند ابن‌رجب (ابن‌رجب حنبلی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۲)، صحت دلالت روایات بر این امر و حکایات مرتبط با صحت اجسام شهدا پس از مرگ را پذیرفته‌اند.

### قسمت ۵، ۰۳-۴. بررسی تطبیقی رویکرد آلوسی و سلفیه در مسئله «سماع موتی»

سلفیان متقدم، سماع فی الجملة مردگان را پذیرفته‌اند. ابن تیمیه در فتاوی خود، درباره مسئله «سماع موتی» این‌گونه ابراز عقیده کرده است: «میت فی الجملة کلام زندگان را می‌شنود و ضرورتی ندارد این سماع پیوسته باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۲۴: ۳۶۴). محمد بن عبدالوهاب در کتاب احکام تمنی الموت روایاتی را نقل کرده که از پذیرش فی الجملة مسئله سماع موتی توسط وی حکایت می‌کند (ابن عبدالوهاب، بی تا، ۱: ۱۵).

اما متأخرین از سلفیه غالباً به رد مطلق سماع موتی متمایلند و برخلاف متقدمان تمایل دارند موارد سماع را تنها به سلام دادن زائرین (بدون امکان رد قطعی سلام از سوی میت) منحصر کرده و شنیدن مواردی غیر از سلام دادن زائر به میت را، اموری از قبیل معجزه و یا از خصوصیات رسول خدا □ تلقی کنند (الدویش، ۱۴۲۴ق، ۱: ۱۱۳).

آلوسی در مبحث «سماع موتی» مباحث مبسوطی را، به خصوص ذیل آیه □ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ □؛ مسلماً تو نمی‌توانی سخنت را به گوش مردگان برسانی، و نمی‌توانی کران را هنگامی که روی برمی‌گردانند و پشت می‌کنند، فراخوانی (روم: ۵۲)، مطرح کرده و بنا بر دأب همیشگی خود، از نقل نظریات گوناگون و مناقشه در آراء موافق و مخالف، دریغ نورزیده است.

به عقیده آلوسی، اموات فی الجملة می‌شنوند، که این امر می‌تواند بر دو وجه صورت پذیرد: نخست این‌که، خداوند در برخی از اعضای میت هرگاه بخواهد قوه سمع را ایجاد کند تا سماع سلام زائرین و یا اموری که مشیت خداوند بر شنیدن آن‌ها تعلق گرفته، برای میت حاصل شود و

این امر با زیر خاک بودن مرده و پوسیدن بدن وی منافاتی ندارد. صورت دوم می‌تواند به شکل سماع توسط روح میت، بدون وساطت قوه سمع در بدن وی انجام گیرد و هیچ امتناعی وجود ندارد که روح به شکل مطلق و بدون واسطه دارای قوه سمع و درک پس از مفارقت از بدن باشد؛ و در هر حال، قول صحیح این است که بگوییم کیفیت تعلق و ارتباط روح با تمام و یا جزئی از بدن پس از مرگ، برای کسی جز ذات الهی روشن نیست. آلوسی وجه دوم را ترجیح می‌دهد. دیدگاه آلوسی را می‌توان از جهتی به سلفیه متأخر نزدیک‌تر دانست، چراکه وی بر سماع آنچه در روایات به آن تصریح شده - مانند سلام و استغفار برای میت - متمایل است. در عین حال، وی برخلاف قاطبه سلفیه متأخر، قائل به سماع سلام و صلوات زائرین بدون واسطه ملائکه الهی و توسط روح و یا جسد میت است.

#### قسمت ۵، ۰۴ -۴-۴. بررسی تطبیقی رویکرد آلوسی و سلفیه در مسئله «عرضه اعمال امت»

آنچه در مسئله «عرضه اعمال بر پیامبر □» مورد توجه قرار می‌گیرد، عمدتاً روایاتی است که ذیل برخی آیات قرآنی مطرح شده‌اند و نوع تفهم همین روایات در نوع تفسیر مسئله، تأثیرگذار است؛ بنابراین، استدلال به آیات، فارغ از عنایت به چنین روایاتی، چندان کارساز نیست؛ روایاتی مانند زنده بودن پیامبر □ در برزخ (ابن ماجه، بی تا، ۱: ۵۲۴) و عرضه تفصیلی اعمال امت بر پیامبر □ در حیات برزخی (هیشمی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۲۴).

روایت مذکور به دلیل سند معتبر و افاده واضح مفهوم «عرضه اعمال بر پیامبر □» به نحو گسترده‌ای مورد نقد علمای سلفیه، به خصوص معاصران از ایشان قرار گرفته است؛ چنان‌که آلبانی، بزرگ‌ترین حدیث‌شناس معاصر سلفیه، آن را در سلسله احادیث ضعیف قرار داده است (آلبانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۴۰۴).

البته سلفیانی چون ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۳۳۱) و ابن قیم (ابن قیم، بی تا: ۲۷)، اجمالاً صحت سندی و دلالت متنی مجموع روایات متضمن مسئله عرضه اعمال را پذیرفته‌اند و از این جهت، مخالف سلفیان معاصر با اسلاف خود در مسئله عرضه اعمال قابل توجه است؛ ولی باید گفت، امثال ابن تیمیه نیز مفهوم «عرضه اعمال» را در حد شنیدن سلام زائر توسط مزور (ابن تیمیه، ۱۹۹۲: ۱۸) و یا آگاهی اموات از اعمال زندگان (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۳۳۱) تنزل داده و جالب این‌که متعرض روایاتی که عرضه اعمال را به نحو تفصیلی اثبات می‌کنند (مانند

روایت اخیر) نشده‌اند.

آلوسی در تفسیر عبارت شریفه  $\square$  شَهِدَاً عَلَیْكُمْ  $\square$  (حج: ۷۸) دو قول ذکر کرده است؛ نخست این‌که، این عبارت به مفهوم «شهادت پیامبر  $\square$  در روز جزاء بر ابلاغ رسالت به امت خود» باشد. ظاهر این است که پذیرش این رأی برای آلوسی اولویت دارد. اما وی در تفسیر دوم از این عبارت، آن را به مفهوم «شهادت آن حضرت به اطاعت مطیعان و عصیان عاصیان امت» تفسیر کرده و معتقد است شاید این شهادت به واسطه نشانه‌هایی که خداوند در زمان قیامت برای آن حضرت آشکار می‌سازد، صورت پذیرد. پس می‌توان گفت وی از این آیه، مسئله «عرضه اعمال بر پیامبر  $\square$ » اعم از حال حیات و یا ممات را برداشت نکرده و تحقق مفهوم آیه را برای روز قیامت به صورتی خاص متصور است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۹: ۲۰۰)، که از این جهت با رأی ابن‌کثیر در تفسیر آیه شریفه موافقت دارد (ابن‌کثیر، ۱۹۹۸، ۱: ۳۲۷؛ ۵: ۴۰۰).

سخیف خواندن رأی شیعیان در این مسئله از سوی آلوسی نیز در حالی است که ابن‌کثیر و قرطبی صحت روایت عرضه اعمال امت بر پیامبر  $\square$  در بعضی از ایام هفته را تأیید کرده‌اند (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ۵: ۱۹۸؛ ابن‌کثیر، ۱۹۹۸، ۲: ۲۷۰).

قسمت ۵، ۰۵-۴. تمایز رویکرد هستی‌شناسانه آلوسی و سلفیه و تأثیر آن در تلقی متمایز وی از مسئله «توسل به اموات»

در خلال سطور پیشین روشن شد که آلوسی در مباحث مهم حوزه هستی‌شناسی، همانند: علم غیب، ماهیت روح، حیات برزخی، سماع موتی و مسئله عرضه اعمال، موافقت قابل توجهی با رویکرد قاطبه سلفی‌ها ارائه نداده است؛ بنابراین می‌توان انتظار داشت نگاه معتدل‌تر وی به گستره حیات پس از مرگ، توسعه میدان عملکرد مردگان و ارتباط آن‌ها با دنیای زندگان، رویکردی معقول‌تر را در تلقی از مسئله «توسل به اموات» رقم زند که دست بر قضا این‌گونه نیز شده و آلوسی برخی از انواع توسل را پذیرفته و نسبت به موارد دیگر نیز، نگاه تکفیری از خود بروز نداده است.

## مقاله ۷. نتیجه‌گیری

با تبیین رویکرد آلوسی در مسئله «توسل» روشن شد که وی صرفاً با برخی انواع توسل مخالفت کرده و برخلاف سلفی‌ها رویکردی را اتخاذ نموده که از آن بوی تکفیر و مشرک خواندن متوسلان به مشام نمی‌رسد؛ بلکه وی صرفاً توسل را به جهت امکان ضربه زدن به اساس توحید



الوهی و ربوبی، حرام و ناپسند خوانده و لذا از تکفیر معین شیعیان به سبب انجام چنین اموری، اجتناب ورزیده است. هرچند در این حوزه نیز می‌توان نقدهایی مهم، شامل ادله عقلی و نقلی را به حرام پنداشتن انواعی از توسل توسط وی مطرح کرد.

در خلال بررسی‌های جامع سطور پیشین روشن شد، معرفت‌شناسی آلوسی، یعنی روش وی در استفاده از منابع قرآن و سنت در مسئله توسل، نشئت گرفته از هستی‌شناسی وی در مسئله مجردات و عالم غیب و هم‌چنین معناشناسی وی در امر توحید نظری است و با در کنار هم قرار دادن برون‌دادهای کلامی آلوسی در تفسیر روح المعانی در دو حوزه هستی‌شناسی و معناشناسی می‌توان به خوبی به تحلیل نگرش وی به منابع معرفتی دست یازید؛ هرچند نمی‌توان این امر را نیز منکر شد که نوع نگاه معرفت‌شناختی گاهی می‌تواند متأثر از پیش‌فرض‌های کلامی، عقیدتی و تفسیری باشد و این امر سبب عدم تبعیت تام فرد از مبانی هستی‌شناسانه و معناشناسانه‌ای شود که خود در برون‌دادهای فکری ارائه داده است و آلوسی نیز مانند هر فرد دیگری نیز می‌تواند از این آسیب به نحو تام مبرا نباشد. در هر حال، رویکرد علمی ایجاب می‌کند تلقی آلوسی از مبحث «توسل» را، که مولود نگاه معرفت‌شناختی وی به ابزار تفسیر آیات مشتمل بر حوزه توسل است، به نگاه معناشناسانه وی در حوزه توحید نظری و رویکرد هستی‌شناسی وی منتسب کنیم.

## منابع

۱. الالبانی، ناصرالدین، (۱۴۱۲ق)، سلسلة الاحادیث الضعيفة و الموضوعة، ریاض، مكتبة المعارف.
۲. \_\_\_\_\_، (۲۰۰۱)، التوسل انواعه و احكامه، ریاض، مكتبة المعارف.
۳. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴. آلوسی، نعمان بن محمود، (۱۴۰۵ق)، الآيات البينات فی عدم سماع الاموات عند الحنفية السادات، تحقیق: ناصرالدین البانی، بی‌جا، المکتب الاسلامی، چاپ چهارم.
۵. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج‌البلاغه، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۶. ابن‌ابی‌شیه، ابوبکر عبدالله، (۱۴۰۹ق)، المصنّف، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض، المکتبه الرشد.
۷. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (بی‌تا)، کتاب الاستغاثة، ریاض، مکتبه الغرباء الاثریه.

٨. \_\_\_\_\_ (١٤١٦ق)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٩. \_\_\_\_\_ (١٩٩٢)، زيارة القبور و الاستنجد بالمقبور، طنطا، دار الصحابة للتراث.
١٠. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، (١٣٧٩)، فتح البارى شرح صحيح البخارى، بيروت، دار المعرفه.
١١. ابن رجب حنبلى، شهاب الدين، (١٤١٤ق)، احوال القبور و احوال اهلها الى النشور، بيروت، دار الكتاب العربى.
١٢. ابن سعد، ابو عبدالله محمد، (بى تا)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر.
١٣. ابن عبدالوهاب، محمد، (بى تا)، أحكام تمنى الموت، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد السدحان و عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين، رياض، جامعة الإمام محمد بن سعود.
١٤. \_\_\_\_\_ (بى تا)، كشف الشبهات، اسكندريه، دار الايمان.
١٥. \_\_\_\_\_ (بى تا)، زيارة القبور، رياض، دار طيبه.
١٦. ابن عساکر، ابوالقاسم على بن حسن، (١٤١٥ق)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروى، بى جا، دار الفكر.
١٧. ابن قيم، محمد بن أبى بكر، (بى تا)، كتاب الروح، جده، دار عالم الفوائد.
١٨. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٩٩٨)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلميه.
١٩. ابن ماجه، محمد بن يزيد، (بى تا)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، مصورة دار الفكر.
٢٠. ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٤١٤ق)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
٢١. الارنؤوط، عبدالقادر، (١٤٠٧ق)، مجموعة التوحيد، تحقيق: بشير محمد عيون، دمشق، دار البيان.
٢٢. البخارى، عبدالله، (١٩٩٩)، جهود ابى الثناء الألوسى فى الردّ على الرافضه، قاهره، دار ابن عفان.
٢٣. البخارى، محمد بن اسماعيل، (١٤١٧ق)، صحيح البخارى، رياض، دار السلام.
٢٤. بكر، علاء، (٢٠١١)، ملامح رئيسيه للمنهج السلفى، منصوره، مكتبة فياض.
٢٥. بن باز، عبدالعزيز، (بى تا)، مجموع الفتاوى، پایگاه اطلاع رسانی الشيخ عبدالعزيز بن باز (موقع الرئاسة العامة للبحوث العلميه والافتاء <http://www.alifta.com>)
٢٦. \_\_\_\_\_ (٢٠٠١)، شرح كتاب التوحيد، طنطا، دار الضياء للنشر.
٢٧. البوطى، محمد سعيد رمضان، (١٩٨٨)، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامى، دمشق، دار الفكر.
٢٨. البيهقى، ابوبكر احمد بن الحسين، (١٤٠٨ق)، دلائل النبوه و معرفة احوال صاحب الشريعة، تحقيق:

- عبدالمعطي قلعجي، بيروت - قاهره، دار الكتب العلميه - دار الريان للتراث.
٢٩. الحميري، عيسى بن عبدالله بن محمد بن مانع، (١٤٢٨ق)، التأمل في حقيقة التوسل، بي جا، بي نا، چاپ دوم.
٣٠. الدارمي، ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن، (١٤٠٧ق)، سنن الدارمي، تحقيق: فواز احمد زمزلي و خالد السبع العلمي، بيروت، دار الكتاب العربي.
٣١. اللويش، احمد، (١٤٢٤ق)، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية و الافتاء، رياض، ادارة البحوث العلمية و الافتاء، دار المؤيد.
٣٢. ذهبي، محمد حسين، (١٣٩٦ق)، التفسير و المفسرون، بي جا، آوند دانش.
٣٣. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، (١٤١٢ق)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق - بيروت، دار الشاميه - دار العلم.
٣٤. رضا، محمد رشيد، (١٩٩٠)، تفسير المنار، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٣٥. السبكي، تقى الدين، (٢٠٠٨)، شفاء الاسقام في زيارة خير الأنام، بيروت، دار الكتب العلميه.
٣٦. السهيلي، عبدالرحمن بن عبدالله، (١٤١٨ق)، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مجدى منصور الشورى، بيروت، دار الكتب العلميه.
٣٧. طباطبائي، سيد محمد حسين، (١٤١٧ق)، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ پنجم.
٣٨. الطبراني، سليمان بن احمد، (١٩٨٥)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدى عبدالمجيد السلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، چاپ دوم.
٣٩. الطبرى، محمد بن جرير، (١٤٠٧ق)، تاريخ الامم و الملوك معروف به تاريخ الطبرى، بيروت، دار الكتب العلميه.
٤٠. عبدالحميد، محسن، (١٩٦٨)، آلوسى مفسراً، بغداد، مطبعة المعارف.
٤١. العقل، ناصر، (١٤١٢ق)، مجمل عقائد اهل السنة و الجماعة، رياض، دار الوطن للنشر.
٤٢. فراهيدى، خليل بن أحمد، (بي تا)، كتاب العين، تحقيق: مهدى المنزومى و إبراهيم السامرائي، بيروت، دار مكتبة الهلال.
٤٣. الفوزان، صالح، (٢٠٠١)، الملخص في شرح كتاب التوحيد، رياض، دار العاصمه.
٤٤. القرطبي، محمد بن أحمد شمس الدين، (١٤٢٣ق)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخارى، رياض، دار عالم الكتب.
٤٥. الكردى، فوز بن عبداللطيف، (١٩٩٩)، تحقيق العبودية بمعرفة الاسماء و الصفات، جده، كلية التربية للبنات.

٤٦. لوح، محمد احمد، (٢٠٠٢)، تقديس الاشخاص في الفكر الصوفي، قاهره، دار ابن عفان.
٤٧. متولي، تامر محمد محمود، (٢٠٠٤)، منهج الشيخ رشيد رضا في العقيدة، رياض، دار ماجد.
٤٨. معرفت، محمدهادي، (١٤١٨ق)، التفسير و المفسرون في ثوبه القشيب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامي رضوي.
٤٩. ممدوح، محمود سعيد، (٢٠٠٦)، رفع المنارة لتخريج احاديث التوسل و الزيارة، بي جا، المكتبة الأزهرية للتراث.
٥٠. الواقدي، محمد بن عمر، (بي تا)، فتوح الشام، بيروت، دار الجيل.
٥١. الهيثمي، علي بن أبي بكر، (١٤٠٧ق)، مجمع الزوائد، بيروت، دار الكتاب العربي.
٥٢. نجفي، محمدحسن، (١٣٩٥ق)، جواهر الكلام، بيروت، دار احياء التراث العربي.