

An Examination and Critique of Abdel Fattah al-Khalidi's Objections to the Shiite Monotheistic View in *Uṣūl al-Kāfi*¹

Seyyed Alireza Fayyazi², Mohammad Moeinifar³

Mohammad Hassan Mohammadi Mozaffar⁴

(Received on: 2021-4-27; Accepted on: 2021-10-25)

Abstract

In his book titled (*al-Kulaynī wa-tāwīlātuh al-bāṭiniyya* (Al-Kulaynī and his exoteric interpretations), Abdel Fattah al-Khalidi presents a critical analysis of Shiite perspectives. One particular aspect that he identifies as a source of deviation within Shiism is their understanding of monotheism. Al-Khalidi argues that Shias have made an error regarding the unity of divinity, worship, Lordship, and attributes, as they perceive the Ahl al-Bayt (the Prophet's Household) as intermediaries for receiving God's grace. Furthermore, by offering exoteric interpretations of Quranic verses, they construe the divine names as their own Imams, treating them as equivalent to their Imams. In this article, we aim to present an overview of the fundamental concepts of monotheism as understood by both Shiite and Wahhabi perspectives, where the latter is the framework employed by al-Khalidi. Subsequently, we conduct a critical analysis of the principles espoused by Wahhabi ideology. Furthermore, we meticulously scrutinize al-Khalidi's criticisms outlined in his book, revealing that Shiite beliefs are not deviant but rather harmonious with reason and supported by Quranic verses. Consequently, we refute al-Khalidi's allegations against the Shiite viewpoint and his critique of the book *al-Kāfi*. The claim made by Wahhabis lacks justification as it demonstrates a failure to comprehend the Shia beliefs, or it may be based on a fallacious reasoning. In this study, we employ a method of theological discourse, presenting theoretical and textual arguments to counter al-Khalidi's criticisms.

Keywords: Monotheism, unity of worship, unity of names and attributes, unity of divinity, al-Khalidi.

1. The article is derived from Seyyed Alireza Fayyazi, "An examination and critique of 'Abd al-Fattāh al-Khālidi's objections to the Shiite monotheistic view in Uṣūl al-kāfi," a PhD dissertation, Supervisor: Mohammad Moeinifar, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 2021.

2. PhD student, Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author).
Email: maktabemohabat@yhao.com.

3. Associate professor, Department of Wahhabi Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: mohagegkaraki@yahoo.com.

4. Assistant professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: abolghasemi@samt.ac.ir

بررسی و نقد اشکالات عبدالفتاح خالدی بر اندیشه توحیدی شیعه در اصول کافی^۱

سیدعلی رضایاضی^۲، محمد معینی فر^۳، محمدحسن محمدی مظفر^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۳]

چکیده

یکی از مسائل مورد اختلاف درباره صفات الهی بین سلفیه و متکلمان، تفسیر آیات صفات به معانی کیفی است. متکلمان چنین تفسیری را منافی با تنزیه خداوند متعال می‌دانند؛ در مقابل سلفیان با تمسک به برخی تفاسیر علمای سلف، تأکید بر اثبات چنین معانی‌ای در تفسیر آیات صفات شده‌اند. از جمله دلایل سلفیان، تفسیر مالک بر آیه استواء است. آنان با تمسک به برخی از تفسیرهای منسوب به مالک از آیه استواء، ادعا می‌کنند مالک بن انس باورمند به اثبات کیفیت بر خداوند متعال است؛ بر این اساس می‌توان استوای خداوند بر عرش را به معنای علو و استقرار تفسیر کرد. با پژوهش حدیثی که در ده طریق تفسیری منسوب به مالک در آیه استواء انجام شد، مشخص می‌شود عبارت مورد تمسک سلفیان از ناحیه سند و دلالت با مناقشه‌هایی همراه است و تنها دو طریق از اعتبار سندی برخوردار است که در ناحیه دلالتی نشان از آن است که مالک در تفسیر آیه استواء، با وجود آنکه تفسیر آیه را به خداوند تفویض می‌کند، درصدد تنزیه خداوند از معانی کیفی نیز بوده است.

کلیدواژه‌ها: آیه استواء، کیفیت، سلفیه، فهم سلف، سلف، مالک بن انس.

۱. این مقاله برگرفته از: سیدعلی رضایاضی، «بررسی و نقد اشکالات عبدالفتاح خالدی بر اندیشه توحیدی شیعه در اصول کافی» رساله دکتری، استاد راهنما: محمد معینی فر، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران ۱۴۰۰، است.

۲. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) maktabemohabat@yhao.com

۳. دانشیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران mohagegkaraki@yahoo.com

۴. *** استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران abolghasemi@samt.ac.ir

مقدمه

اعتقاد به توحید بنیادی ترین باور اسلامی است که همه مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند و بر اساس آیات قرآن مانند انبیاء: ۲۵، نحل: ۳۶، صفات: ۳۵ و ده‌ها آیه دیگر اعتقاد به توحید را از بدیهی ترین باورهای دینی دانسته‌اند. پرسش مهم این است چرا وهابیان به کفر و شرک شیعیان فتوا داده‌اند؟ باید دید مقصود از توحید و شرک چیست و تفسیر وهابیان از این دو چیست؟ توحید به معنای اعتقاد به یگانگی خداوند در ذات، صفات و افعال است و شرک به معنای نفی یگانگی خداوند در ذات، صفات و افعال یا یکی از آنهاست. توحید از نظر متفکران مسلمان دارای اقسام گوناگونی است و به دوشاخه اصلی نظری و عملی تقسیم می‌شود. توحید نظری اعتقاد به یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال است. توحید عملی یا ربوبی آن است که انسان باورهای توحیدی خویش را در صحنه عمل حاکمیت بخشد و به گونه‌ای رفتار کند که مقتضای اندیشه توحیدی اوست.

توحید نظری سه قسم است: ذاتی، اسمائی و صفاتی، و افعالی. توحید در ربوبیت نیز دارای شئون مختلفی است که عبارت‌اند از: توحید در عبادت، توحید در حاکمیت، توحید در اطاعت و... اشکال اساسی وهابیت به مسلمانان و به ویژه شیعیان این است که گرچه آنان به توحید نظری اعتراف می‌کنند، با توسل به غیر خدا منکر توحید عملی یعنی توحید عبادی شده‌اند؛ بنابراین وجه افتراق میان وهابیت و سایر فرق اسلامی در تفسیر توحید عبادی است. آنان از یک طرف ملاک مسلمان بودن را در اقرار و شهادت به توحید عبادی به تعبیر آنها توحید الوهی می‌دانند و از طرف دیگر عبادت را آن‌گونه معنا می‌کنند که جز خودشان، همه مسلمانان از توحید عبادی خارج و مشرک شوند.

عبدالفتاح خالدی از جمله افرادی است که بر اساس مبانی وهابیت در توحید، اندیشه توحیدی شیعه را نقد کرده است. کتاب الکلینی و تأویلاته الباطنیه یکی از تلاش‌های دکتر صلاح عبدالفتاح خالدی سلفی مذهب است که آن را برای بی اعتبار کردن کتاب الکافی

نگاشته است. وی به نقد ۲۲۶ حدیث از مجموع ۱۶۱۹۹ حدیث کافی پرداخته است. همه این احادیث در دو جلد اول کافی قرار دارند و بیشتر آنها مربوط به کتاب الحجّة کافی است که عهده‌دار تبیین مقام امامت و عصمت ائمه و جایگاه آنها در اسلام است. اندیشه‌های علوم قرآنی و حدیثی عبدالفتاح خالدی را می‌توان در کتاب الکلینی و تأویلاته الباطنیه للآیات القرآنیة و مفاتیح للتعامل مع القرآن وی بازخوانی نمود. وی همانند هم‌کیشان سلفی خود، معتقد به تبعیت بی‌چون و چرا از سلف، اعتماد به کتب روایی اهل سنت بسان وحی، ظاهرگرایی و عدم تأویل است.

نگارندگان این پژوهش به سبب اهمیت کتاب کافی در اندیشه شیعه بر آن شدند تا در پروژه‌ای نقادانه اشکالات خالدی بر کتاب کافی را پاسخ دهند. این نوشتار به بررسی دیدگاه‌های خالدی در نقد توحید از منظر شیعه اختصاص یافته است. خالدی در کتاب الکلینی و تأویلاته الباطنیه در مواضع مختلف چند دسته از اعتقادات توحیدی شیعه را نقد کرده است: یک: توحید الوهی و عبادی؛ دو: توحید ربوبی؛ سه: توحید در اسماء و صفات. در این نوشتار پس از گزارش دیدگاه خالدی و بررسی مبانی و هابیان در باب توحید، به نقد اشکالات خالدی در این سه موضوع پرداخته شده است و نشان داده شده است نقدهای خالدی مبتنی بر چند روایت از کتاب کافی است که می‌توان با تعمیق در معنای آنها، طور دیگری تفسیرشان کرد. همچنین بر اساس دیدگاه‌هایی که علمای شیعه بر اساس روش‌شناسی کلامی. در آثار خود بیان کرده‌اند، لوازمی که خالدی از روایات کافی استخراج می‌کند، درست نیست؛ چراکه شواهدی که تأییدکننده نظر اوست، وجود ندارد.

۱. معنانشناسی توحید از نگاه شیعیان

«توحید» در لغت به معنای یکتا و منحصر به فرد دانستن چیزی است؛ وقتی در نسبت با خداوند استعمال شود، به معنای اعتقاد به یکی بودن اوست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ص

(۵۵۱). توحید در آثار اعتقادی شیعه مراحل دارد:

۱. توحید در الوهیت و عبادت: یعنی تنها موجودی که استحقاق پرستش دارد، موجودی است که تمام صفات کمال و جمال را مستقل داشته باشد، این موجود همان خداوند است (رضوانی، ۱۳۹۳: ص ۲۸۷). در آیات مختلفی از قرآن به این نوع از توحید اشاره شده است؛ از جمله:

الف) «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ: (اسراء: ۲۳) و خدای تو حکم فرمود که جز او را نپرستید.»
ب) «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (نحل: ۳۶) و همانا ما میان هر امتی پیغمبری فرستادیم که خدای یکتا را پرستید و از بتان و فرعونان دوری کنید.»
۲. توحید در خالقیت: یعنی خالق مستقل در عالم فقط یکی است. دیگران در خالق بودن به اجازه او نیاز دارند و بی اراده خداوند کاری انجام نمی شود؛ اما اراده خدا با اختیار سازگار است؛ چون خداوند چنین خواسته است که مردم آزاد عمل کنند (کریمی، ۱۳۷۹: ص ۹۳)؛ چنان که در قرآن نیز ذکر شده است: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد: ۱۶).

۳. توحید در ربوبیت: خداوند تنها کسی است که موجودات را برای رسیدن به هدف هدایت می کند، آنان را تربیت و تدبیر می کند، اگر کسی دیگری در جهان مدیر و مربی است، همه به اراده الهی انجام می شود و بالاستقلال نیستند (همان، ص ۹۵). خداوند متعال می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (فاتحه: ۲)، در جای دیگر می فرماید: «قُلْ أَغْبِرَ اللَّهُ أَبْغَىٰ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۶۴). وجود این آیات با آیاتی که ملائکه را مدبر عالم می خوانند، مانند «فَالْمَدْبُرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵) منافات ندارد؛ زیرا خداوند آنان را بر این عمل گماشته است و آنان از خود اراده ای ندارند.

۴. توحید در اسماء و صفات: در نظر شیعه صفات خداوند و اسمای او جدای از ذات نیستند و مصادیقی جدا از یکدیگر و جدا از ذات ندارند، بلکه مفاهیمی هستند که عقل از مصداقی واحد برمی گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۱۶۴).

۲. معنائشناسی توحید از نگاه وهابیان

در کتاب‌های اعتقادی وهابیان برای توحید مراتبی ذکر شده است: ۱. توحید در الوهیت: یعنی توحید در عبادت؛ ۲. توحید در ربوبیت: یعنی توحید در خالقیت؛ ۳. توحید در اسماء و صفات (ابن عثیمین، ۱۴۲۴: ج ۱، ص ۱۶ و ۱۷).

نقد معنائشناسی توحید از نگاه وهابیان

این شکل از تقسیم‌بندی توحید دارای اشکال‌هایی است که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود: ۱. ربوبیت همان خالقیت نیست، بلکه به معنای مدیریت کردن عالم و تصرف در وجوه مختلف آن است (رضوانی، ۱۳۹۳: ص ۲۸۸).

۲. بررسی آیات و تاریخ بت پرستان نشان می‌دهند همه مردم جزیره العرب به توحید در خالقیت اعتقاد داشتند و تنها مسئله آنان توحید در ربوبیت، الوهیت و عبودیت است (همان)؛ به همین دلیل خداوند می‌فرماید: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله: (لقمان: ۲۵) و اگر از این مشرکان بپرسی که زمین و آسمان‌ها را که آفریده است؟ البته جواب دهند خدا آفریده است».

۳. حقیقت توحید در صفات به معنای عینیت صفات با ذات است نه نیابت ذات از صفات؛ هرچند معتزله دیدگاه نیابت را قبول دارند. همچنین توحید در صفات به معنای زیادت صفات بر ذات نیست؛ چنان‌که اشاعره بدان باور دارند. معنای مد نظر وهابیان از توحید صفات نیز نادرست است؛ چون به تشبیه یا تعطیل می‌انجامد (رضوانی، ۱۳۹۳: ص ۲۸۷).

۳. توحید در الوهیت و عبادت از منظر شیعه

۳.۱. تعریف توحید در الوهیت و عبادت

«إله» به معنای شایسته پرستش است. جوهری گوید: «إله به معنای معبود و شایسته

پرستیدن است» (جوهری، ۱۴۰۴: ج ۶، ص ۲۲۲۳). راغب نیز «اله» را به معنای معبود دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ص ۱۷). اصطلاح «الوهیت» به معنای استقلال در کمال است؛ یعنی اگر خضوع در برابر یک شخص بر اساس این اعتقاد باشد که وی دارای کمال مستقلی است و شایستگی عبادت را دارد، چنین خضوعی به یقین مصداق عبادت است؛ اما اگر خداوند به کسی کمالی عطا فرماید و دیگران را به خضوع در برابر او امر کند، خضوع در برابر آن شخص واجب خواهد بود؛ به شرط آنکه او را در کمالی که از خداوند دریافت کرده است، مستقل ندانیم و از باب الوهیت در برابر او خضوع نکنیم؛ در نتیجه خضوع و خشوعی که به اذن خداوند باشد، جایز است و چنانچه خداوند به خضوع و خشوع در برابر کسی امر کند، خضوع و خشوع در برابر او واجب می شود؛ حتی خضوع در برابر ظالمان و ستمگران فاسد با عدم اعتقاد به الوهیت آنان، اگر جهت خاصی همچون تقیّه و... نداشته باشد، هرچند حرام است، شرک به شمار نمی رود. در قرآن نیز مواردی وجود دارد که خداوند بندگان را به خضوع در برابر غیر خود امر فرموده است؛ برای نمونه خداوند درباره پدر و مادر می فرماید: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة» (اسراء: ۲۴) و همیشه پروبال تواضع و تکریم را با کمال مهربانی نزدشان بگستران.» اساساً خضوع در برابر والدین، معلم، افراد بزرگ تر و... امری عقلایی است که همه عقلا آن را نیکو می دانند و خود را نیازمند آنان می یابند.

با مراجعه به کتاب های لغت پی می بریم «عبادت» و «عبودیت» به معنای مطلق «خضوع»، «تذلل» و «اطاعت» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ص ۲۵۴؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ص ۲۳۴). معنای اصطلاحی «عبادت» که در قرآن به آن اشاره شده است، به معنای لغوی آن یعنی مطلق خضوع نیست؛ زیرا بین خضوع داشتن به یک فرد و پرستش او ملازمه ای وجود ندارد. عبادت در اصطلاح قرآن و حدیث، مقدمات و اصولی دارد که بر اساس آنها عبادت تحقق می یابد؛ مثلاً خداوند می فرماید: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين

أَعْرَجَ عَلَى الْكَافِرِينَ: (مائده: ۵۴) به زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند و نسبت به مؤمنان سرافکننده و فروتن و به کافران سرافراز و مقتدرند؛ بنابراین این ذلت را کسی به معنای عبادت ندانسته است. همچنین از سجده نمودن فرزندان یعقوب به یوسف خبر داده و آن را مذمت نکرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «وَخُرُّوا لَهُ سَجْدًا: (یوسف: ۱۰۰) در برابر او به خاک افتادند». چنانچه این تعظیم‌ها عبادت به شمار آید، چرا خداوند به آنها دستور داده است؟

۲.۲. ارکان و اصول عبادت

در اصطلاح قرآن و حدیث عبادت ارکانی دارد که بدون آنها عبادت محقق نمی‌شود. ارکان عبادت به شرح ذیل‌اند:

۱. انجام عملی که بیان از خضوع و تذلل باشد.

۲. انگیزه‌هایی مثل موارد زیر که انسان را به خاضع شدن وادار کرده باشند:

الف) معتقدبودن به الوهیت فردی که برابر او خاضع شده است: خداوند درباره مشرکان می‌فرماید: «الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (حجر: ۹۶). در جای دیگر می‌فرماید: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا» (مریم: ۸۱). از این آیات به دست می‌آید شرک در عبادت به معنای اعتقاد به الوهیت غیر است.

ب) معتقدبودن به ربوبیت کسی که در برابرش خاضع شده است: خداوند متعال می‌فرماید: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ» (مائده: ۷۲). در جایی دیگر می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (آل عمران: ۵۱). از این آیات متبادر می‌شود که از جمله رکن‌های عبادت غیرخدا و شرک، معتقدشدن به ربوبیت استقلالی غیرخداوند است، نه مطلق خضوع.

۳-۳. رابطه ولایت اهل بیت (ع) و توحید در الوهیت و عبادت

در زیارت حضرت امیرالمؤمنین (ع) خطاب به آن حضرت عرضه می‌داریم: «أنا عبدك وابن عبدك: (ابن مشهدی، ۱۳۷۸: ص ۳۰۶) من بنده تو و فرزند بنده تو هستم». وهابیان این عبارت را شاهی بر شرک آمیز بودن اعتقادات شیعه می‌دانند؛ حال آنکه عبد در این عبارت به معنای مطیع و فرمان بردار است و چنانچه خداوند به فرمان برداری از کسی امر کند، نه تنها اطاعت از او شرک نیست، بلکه واجب است. همچنین باید به کسانی که جاهلانه یا مغرضانه شیعیان را به شرک متهم می‌کنند، مسائل فقهی درباره بندگان و کنیزان را یادآوری کرد و گفت بندگان و کنیزان که در فقه همه فرقه‌های مسلمان مطرح می‌شود، به چه معناست؟ اگر اطلاق عبید به مملوک خاص صحیح است، چرا اطلاق آن به فرمان برداران از حجت‌های خداوند نادرست دانسته می‌شود؟ اگر کسی خود را عبد امامی بداند که خداوند اطاعت او را واجب کرده است و مراد وی از عبد بودن، فرمان برداری از امام باشد، آیا چنین کسی مشرک است؟ بنابراین اظهار عبودیت ضمن نفی الوهیت در برابر کسانی که خداوند تکریم و اطاعتشان را واجب کرده است، نه تنها شرک نیست، بلکه عین توحید واجب است (سیدان، ۱۳۹۴: ص ۱۳۹).

بررسی و نقد اشکالات خالدی بر توحید الوهیت و عبادت از منظر شیعه

خالدی معتقد است شیعیان در بحث توحید در الوهیت گرفتار سه نوع ضلالت اند: الف) آیات توحید و ولایت ائمه (ع): خالدی ادعا کرده است شیعیان آیاتی از قرآن را که بر عبادت خداوند دلالت دارند، تحریف کرده‌اند و آنها را به ایمان به علی (ع) و ائمه (ع) تأویل بردند و آیات پیرامون نهی شرک را به نهی از شرک در ولایت ائمه تفسیر کرده‌اند. او شاهد بر ادعای فوق این روایت امام صادق (ع) را نقل می‌کند: و روی عن أبي جعفر قوله:

«إِنَّمَا يَعْرِفُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَيُعْبَدُهُ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَعَرَفَ إِمَامَهُ مِمَّا أَهَلَ الْبَيْتَ، وَمَنْ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ وَلَا يَعْرِفُ الْإِمَامَ مِمَّا أَهَلَ الْبَيْتَ، فَإِنَّمَا يَعْرِفُ وَيُعْبَدُ غَيْرَ اللَّهِ: تَنْهَا كَسَى كَمَا خَدَا وَامَامَشَ مِنْ مَّا أَهَلَ الْبَيْتَ رَابِئًا، خَدَا رَابِئًا بِشَنَاسِدِ، خَدَا رَابِئًا بِشَنَاسِدِ، خَدَا رَابِئًا بِشَنَاسِدِ، سِيسِ خَالِدِي مَعْتَقِدِي مِي شُود، دَر كِتَابِ كَافِي رَوَايَتِ شُدِه اسْتِ كِه شَنَاسِتِ خَدَاوَنَدِ مَنُوطِ بِه شَنَاسِتِ ائِمَّه اسْتِ وَ عِبَادَتِ خَدَاوَنَدِ بَدُونِ هِدَايَتِ ائِمَّه بَاطِلِ اسْتِ. اَو بَاوَرِ دَارِدِ شِيْعِيَانِ آيَاتِ قُرْآنِ رَا تَحْرِيفِ كَرْدِه اَنَدِ وَ حَتِي مِي خَوَاهَنَدِ اَصْلِ دِينِ يَعْني تَوْحِيدِ رَا اَز بَيْنِ بِيْرِنَدِ (خَالِدِي، ۱۹۸۰ م: ص ۱۸۱).

ب) شرط قبولی اعمال: خالدي معتقد است تنها راه پذیرش اعمال، توحيد است و شرک به خداوند متعال تنها سبب بطلان اعمال است. او مدعاي خود را به آيه شريفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ: (نساء: ۴۸) محققاً خداگناه شرک را نخواهد بخشيد و سواي شرک را براي هر که خواهد می بخشد و هر که شرک به خدا آورد، به دروغی که بافته گناهی بزرگ مرتکب شده است». مستند می کند. سپس چند روایت نقل می کند که دلالت دارند بر آنکه قبولی سایر اعمال مشروط به پذیرش ولایت اهل بیت (ع) است (همان، ص ۶۰).

نقد: ایمان و اعتقادات صحیح شرط پذیرفته شدن اعمال است؛ «وَمَنْ يَكْفُرُ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ: (مائده: ۵) و هر که به ایمان [دین اسلام] کافر شود، عمل او تباه شده و در آخرت از زیان کاران خواهد بود». برای نمونه کسی که به خدا ایمان ندارد، عمل وی صحیح نیست؛ چون هر عمل عبادی نیازمند قصد قربت است، بدون اعتقاد به خداوند قصد قربت نیز بی موضوع است؛ اما هر که به خدا اعتقاد داشته باشد، ممکن است عمل وی صحیح و مقبول باشد یا صحیح باشد، ولی مورد قبول قرار نگیرد؛ برای نمونه کسی که به خدا ایمان دارد، ولی شارب الخمر یا عاق والدین است، عمل صحیحی انجام داده است

ولی نامقبول. در تراث شیعه نیز روایاتی وجود دارد که شرط مقبول بودن اعمال را پذیرش ولایت امامان دانسته‌اند. امام باقر (ع) می‌فرماید: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ» (کلینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۱۸) اسلام بر پنج چیز بنا نهاده شده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت و خداوند به چیزی دعوت نکرده است، آن‌گونه که به ولایت دعوت کرده است. «طبق این روایت اعمال کسی که ولایت ندارد، با وجود صحیح بودن، مقبول خداوند نیست؛ زیرا شرط قبولی و عروج را ندارد. در تفسیر روایت مذکور به دو نکته باید توجه کرد:

یک: در این حدیث‌ها اعمال و فروع دین مثل نماز، روزه و... با اصلی از اصول دین مقایسه شده است و چون اصول دین بنیادهای دین را شکل می‌دهد و بدون آنها اساساً فرد دین‌دار شناخته نمی‌شود، اصول دین بر فروع تقدم و ترجیح دارد.

دو: مراد از اسلام در احادیث مذکور، نهایت درجه اسلام یعنی اعتقاد داشتن به «هرچه پیامبر آورده» است؛ ولی شهادتین و مسلمان شدن به ولایت مشروط نیست. (ج) واسطه بین خدا و خلق: خالدی باور دارد شیعیان ائمه را واسطه بین خدا و خلق می‌دانند؛ همچنین معتقد است شیعیان ویژگی‌های الهی برای امامان خویش می‌شمارند؛ برای نمونه معتقدند دعا پذیرفته نیست مگر آنکه با نام ائمه باشد، باید به آنان استغاثه کرد و زیارت کردن آرامگاه ایشان از حج مهم‌تر است (خالدی، ۱۹۸۰: ص ۵۸).

نقد: در نظر شیعه ائمه حجج خداوند برای مردم و واسطه بیان احکام‌اند؛ یعنی خداوند آنان را برای بیان احکام دین بین مردم گماشته است؛ همان‌گونه که تمام پیامبران نیز به همین شکل بین مردم و خلق واسطه بوده‌اند. از این جنبه میان ائمه (ع) و پیامبران فرقی نیست، تنها فرق این است که بر پیامبران وحی می‌آمد، ولی برای ائمه (ع) وحی نمی‌آمد (کلینی، ۱۴۲۱: ج ۱، ص ۲۶۸). اگر واسطه بودن به این معنا باشد که امام به جای مردم اعمال شرعی

انجام دهد و مردم از انجام عمل شرعی بی‌نیاز باشند یا اینکه امامان را پرستش کنند و آنان را دارای اثر استقلالی بدانند، چنین اعتقاداتی بر اساس نگرش شیعه، شرک و کفر است؛ اما اینکه برای برآورده شدن حاجت مردم، امامان را بین خویش و خدا واسطه قرار دهند، صحیح است؛ مثل شخصی که زمان حیات پیامبر یا پس از وفات ایشان از حضرت طلب دعا و استغفار نماید. خداوند در این باره می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا: (نساء: ۶۴) ما رسولی نفرستادیم مگر بر این مقصود که خلق به امر خدا اطاعت او کنند و اگر هنگامی که آنان [گروه منافق] بر خود ستم کردند به تو رجوع می‌کردند و از کردار خود به خدا توبه نموده و تو هم برای آنها استغفار می‌کردی و از خدا آمرزش می‌خواستی، در این حال البته خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند». نیز برادران یوسف به پدر خود گفتند: «یا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا: (یوسف: ۹۷) پدر ما برای ما استغفار کن».

۴. توحید در ربوبیت از دیدگاه شیعه

توحید در ربوبیت یعنی تنها مالک حقیقی که تدبیر امور جهان مستقل بر عهده اوست، خداوند متعال است و بقیه مخلوقات به اذن، اراده و مشیت او مدبّر در برخی از شئون هستند. ربوبیت از لوازم مالکیت حقیقی است و ربّ برمالکی اطلاق می‌شود که امور مملوک خود را سامان می‌دهد. ربوبیت منحصر در خداوند است؛ زیرا از لوازم خالق بودن است و فقط خداوند خالق است؛ پس فقط او رب است. به دیگر سخن تدبیر هم خود نوعی خلق است. وحدت، تدبیر و اتقان جهان خلقت نشانه‌ای بر واحد بودن رب است؛ زیرا اگر دو رأی و نظر بر جهان حکومت کند، دیگر بخش‌های جهان یکپارچه نبود و طرح و نقشه یکسانی نخواهد داشت، بلکه هر یک از فاعل‌ها اثر دیگری را خنثی می‌کرد. آیات

شریفه قرآن بارها به واحد بودن رب جهان تأکید کرده است و خدا را به صفاتی مانند: (رب العالمین)؛ (رب کل شیء)؛ (رب السماوات والأرض)؛ (رب الناس)؛ (رب المشرقین و المغربین) موصوف کرده است (عابدی، ۱۳۹۱: ص ۲۹۴).

در دو آیه از قرآن به اثبات توحید ربوبی پرداخته شده است:

یک: خداوند سبحان در سوره «یوسف» به نقل گفتگوی آن حضرت با همراهان زندانی خود پرداخته است که خطاب به آنان می فرماید: «یا صاحبی السجن أرباب متفرقون خیر أم الله الواحد القهار* ماتعبدون من دونه إلا أسماء سمیتموها أنتم وآباءکم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذالک الدین القيم ولكن اکثر الناس لا یعلمون: (یوسف: ۳۹ و ۴۰) [و بدانید که] آنچه غیر از خدا می پرستید، جز اسمائی [بی حقیقت و الفاضلی بی معنا] نیست که شما خود و پدرانتان نامیده [و ساخته] اید، خدا هیچ حجتی بر آن نفرستاده، تنها حکم فرمای عالم وجود خداست، امر فرموده که جز آن ذات پاک یکتا کسی را نپرستید، این توحید آیین محکم است؛ ولی اکثر مردم بر این حقیقت آگه نیستند». بر اساس این آیه همراهان حضرت یوسف (ع) در زندان به خدایان متعددی باور داشتند و مشرک بودند. از نظر مشرکان هر یک از خدایان، پروردگار بخشی از عالم بود و اداره گوشه‌ای از آن را بر عهده داشت. حضرت یوسف (ع) به آنان یادآور می شود تعدد خدایان مستلزم نیازمندی و اختلاف آنها با یکدیگر است و انسان به ناچار با برآورده کردن انتظارات هر یک از آنان رضایت هر کدام را جداگانه به دست آورد. با این اوصاف به راستی عقل انسان چه حکمی می دهد؟ انسان عاقل خداوند یگانه قهار را به خدایی برمی‌گزیند.

دو: آیه دیگری که به اثبات توحید در ربوبیت می پردازد، این است: «ضرب الله مثلاً رجلاً فیه شرکاء متشاکسون و رجلاً مسلماً لرجل هل یستویان مثلاً الحمد لله بل اکثرهم لا یعلمون:

(زمر: ۲۳) خدا [برای کفر و ایمان] مثلی زده [بیاموزید] آیا شخصی که اربابانی متعدد دارد همه مخالف یکدیگر [و هر کدام او را به کاری پر رنج و زحمت می‌گمارند] با آن شخصی که تسلیم امر یک نفر است [که به او مهربان است و هیچ تکلیف سختی نمی‌کند] حال این دو شخص یکسان است؟ خدا را سپاس [که حال‌شان هرگز یکسان نیست] ولی اکثر این مردم درک [این حقیقت] نمی‌کنند». خداوند در این آیه برای مقایسه‌ی حال مشرکان و موخدان، چنین مثالی می‌زند: مشرک همچون کسی است که کارفرمایان متعددی دارد که هر یک مخالف دیگری است و هر کدام دستوری غیر از دستور دیگری صادر می‌کند، آن مشرک باید از همه آنها اطاعت و رضایت همه را جلب کند؛ اما مؤمن همچون کسی است که تنها یک کارفرما برای خود اتخاذ کرده است و فقط از او فرمان می‌برد. خداوند سبحان با این مثال انسان‌ها را به درک روشن عقلی توجه می‌دهد که فرمان‌برداری از ارباب متعدّد مخالف یکدیگر خلاف فطرت و عقل انسان است.

۴.۱. بررسی و نقد اشکالات خالدی بر توحید در ربوبیت از دیدگاه شیعه

خالدی معتقد است شیعیان در بحث توحید در ربوبیت گرفتار سه نوع ضلالت هستند: الف) دنیا و آخرت از نظر امام: خالدی باور دارد در کافی بابی به نام «همه زمین از امام است» وجود دارد. در یکی از روایات این باب چنین آمده است: «آیا متوجه نشدی که جهان از آن امام است و به هر کس بخواهد آن را می‌دهد؟ خداوند این امر را به عهده امام گذاشته است». آیا این شرک در ربوبیت خداوند نیست؟ سپس خالدی ضمن ذکر آیاتی از قرآن. مانند «لِلَّهِ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۸۹) نتیجه می‌گیرد قدرت و پادشاهی و اموال جهان در اختیار خداوندند؛ اما شیعه صفات خدا را به ائمه خویش نسبت می‌دهند و از سر پیروی از شیطان نه پیروی از دلیل و برهان و برای پوشاندن کفر خود، معتقد می‌شوند خدا خود این الوهیت را به امامان داده است (خالدی، ۱۹۸۰: ص ۲۱۳ و ۱۸۴).

نقد و بررسی: اولاً هرچند در کافی بابی به نام «أَنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا لِلْإِمَامِ» وجود دارد (کلینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۰۷)، موضوع آن، این است که آیا باید زکات و خراج اراضی خراجیه به امام داده شود یا به سلطان؟ و آیا امام نیز باید زکات بدهد یا خیر؟ پس محتوای این بخش از کتاب کافی ربطی به ربوبیت و توحید ندارد. بنابراین پرسنده از زکات سؤال کرده است و امام نیز چنین پاسخ داده است: «محال گویی کردی، دنیا و آخرت هر دو برای امام است و امام هر کجا اراده کند، آنها را می‌گذارد» که این عبارت دلیل بر عدم وجوب زکات بر امام است (کلینی، ۱۴۲۱: ج ۱، ص ۴۰۸)؛ پس اساساً این عبارت به معنای این نیست که خداوند الوهیت را به ائمه شیعه داده است، شیعیان نیز به چنین گزاره‌ای باور ندارند. اینکه در ادامه حدیث گفته شده است: دنیا و آخرت برای امام است، نیز به این معناست که خداوند پرداخت زکات را بر امام واجب نکرده است، و لازمه آن الوهیت امام نیست.

ثانیاً: حدیث ذکرشده ذیل آیه شریفه «أَنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يَوْمَئِذٍ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (اعراف: ۱۲۸) زمین خدا را هرکس از بندگان که او بخواهد ارث می‌برد است. آیا خداوند خود نمی‌تواند زمین را به کسی ارث دهد؟ باری، آیه شریفه مربوط به مالکیت و ربوبیت خداوند به زمین، با این مالکیت اعتباری جمع‌شدنی است.

ثالثاً: در سند این حدیث علی بن ابی حمزه بطائنی است که خود مذهبی تأسیس کرده است و در رجال تضعیف شده است (نجاشی، ۱۳۹۴: ص ۲۴۹؛ طوسی، ۱۴۱۳: ص ۹۶)؛ البته دلیل ضعیف بودن بطائنی غالی بودن او نیست، بلکه به آن سبب که در امامت امام کاظم (ع) توقف کرد (مامقانی، ۱۳۴۹: ج ۲، ص ۲۲۳)؛ از این رو نمی‌توان روایت او را به غلو حمل کرد.

ب) اثبات معجزه برای ائمه (ع): خالدی معتقد است شیعیان معجزاتی را برای ائمه برشمرده‌اند و ایشان را به خداوند مانند کرده‌اند؛ هرچند از سر ابهام‌گویی می‌گویند قدرت ائمه «من الله» است (خالدی، ۱۹۸۰: ص ۲۱۳).

نقد و بررسی: اولاً: مرز بین توحید و شرک این است که اگر موجودی هرچه قدرت داشته باشد و هر اندازه نیز زیاد باشد، تمام آن را من عندالله بداند، مشرک نیست. معنای این کلام آن است که او مستقل و واجب‌الوجود نیست، بلکه وجودش وابسته به غیر و ممکن‌الوجود است. اگر موجودی قدرت داشته باشد، ولی من عند نفسه یعنی مستقل باشد و وابسته به غیر نباشد، این وجوب و الوهیت می‌شود.

ثانیاً: بین اثبات معجزه برای ائمه و انبیا تفاوتی نیست. آیات قرآن پیرامون حضرت مریم نشان می‌دهند معجزه و امرخارق‌العاده می‌تواند برای غیر پیامبر هم رخ دهد؛ هرچند معجزه برای غیر پیامبر را کرامت می‌نامند.

ج) اتهام حلول جزء الهی در ائمه (ع): خالدی باور دارد در برخی از روایات شیعیان چنین آمده است که جزئی از نور الهی در علی (ع) وجود دارد و این مسئله حلول جزء الهی در ائمه (ع) به آنجا رسیده است که آن را اعلی مرتبه توحید دانستند. بین اندیشه‌های غالیانه صوفیان و اندیشه‌های شیعه مشابهت‌هایی وجود دارد. سپس احادیثی نقل می‌کند که بر نورالله بودن اهل بیت (ع) دلالت می‌کنند (همان).

نقد و بررسی: اولاً: خداوند هدایت و گمراهی را در قالب استعاره تحقیقیه به نور و ظلمت که برای بشر ملموس‌تر است، بیان نمود. ادبای نوگرا نور را نماد و سمبل می‌دانند که شامل هر خیری می‌شود؛ مانند هدایت، ثروت، علم (البستانی، ۱۹۹۳: ص ۲۰). اگر مقصود از نور در آیه، هدایت‌گری و روشنایی بخشی باشد، عبارت «مثل نوره» معنای مشخصی می‌یابد؛ مثل نور خدا همان هدایت در قلب مؤمن است که دل او را بسان آن چراغ روشن می‌کند.

ثانیاً: اگر گفته شود خداوند از نور خویش اهل بیت (ع) را آفریده است، به این معنا نیست که اگر خداوند از ذات خویش نور اهل بیت را آفریده باشد، خداوند متجزئ می‌شود پس این معنا از باب اضافه تشریفی، شدت قرب و شرافت شیء را می‌رساند، مثل بیت‌الله.

۵. توحید در اسماء و صفات از دیدگاه شیعه

در مذهب شیعه بحث از «توحید صفاتی» وجود دارد؛ ولی مراد آن است که صفات خدای متعال عین ذات مقدس او هستند و زائد بر آن نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۸، ص ۳۴۳)؛ اما مراد اهل سنت از «توحید اسماء و صفات» اثبات اموری از قبیل «ید»، «وجه»، «استواء»، «عین» و... برای خداوند است. وهابیان توحید در اسماء و صفات را چنین معنای می‌کنند: همه الفاظ قرآن و سنت که از خداوند سخن می‌گویند، باید بر معنای ظاهری و حقیقی آنها دانسته شوند و نباید آنها را مجازی و استعاری دانست (عبدالوهاب، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۳۸۳).

- در باب تأویل اسماء و صفات خداوند که در قرآن بیان شده است، سه روش وجود دارد:
۱. عده‌ای از معتزله و فیلسوفان به گونه‌ای افراط‌آمیز تمام آیات مربوط به توحید و معاد را تأویل می‌برند و بر معنای غیرظاهرشان حمل می‌نمایند (عابدی، ۱۳۹۱: ص ۳۳).
 ۲. حنبلیان تمام ظواهر الفاظ را تفریط‌آمیز قبول کرده‌اند و معنای ظاهر الفاظ را معیار قرار داده‌اند؛ چنان‌که انگار قرآن تأویل ندارد (همان).
 ۳. برخی از عالمان شیعه به گونه‌ای معتدل آیات مربوط به توحید را تأویل برده‌اند؛ اما آیات مربوط به معاد و نعمت‌های بهشت یا عذاب جهنم را بر ظاهرشان حمل کرده‌اند. (همان).

به هر حال وهابیان بر خلاف شیعه به صراحت می‌گویند: «ما تأویل را قبول نداریم» (خالدی، ۱۹۸۰: ص ۱۹)، گاهی به صراحت می‌گویند: «خداوند دست و گوش دارد و به معنای قدرت و علم به مسموعات نیست».

۵.۱. نقد اشکالات خالدی بر توحید در اسماء و صفات از دیدگاه شیعه

خالدی معتقد است شیعیان در بحث توحید اسماء و صفات در سه نوع ضلالت واقع شده‌اند:

الف) تحریف قرآن: خالدی ضمن توهین فراوان به مذهب شیعه، ادعا می‌کند شیعیان با اعتقاد به تأویل، قایل به تحریف قرآن شده‌اند. او برای ادعای خویش به ذکر چند روایت از مجموعه روایات شیعه بسنده کرده است (خالدی، ۱۹۸۰: ص ۱۸).

نقد و بررسی: بر اعتقادداشتن شیعیان به تحریف قرآن می‌توان دلایلی اقامه کرد که عبارت‌اند از:

یک: علامه حلی پیرامون نفی تحریف معتقد است علما اجماع دارند هرچه از قرآن به گونه متواتر به ما رسیده است، حجت است و غیر آن از حجیت ساقط است؛ چون قرآن دلیل و معجزه همیشه جاوید است؛ پس اگر متواتر نباشد، نمی‌تواند در برابر صحت نبوت یقین‌آفرین باشد؛ زیرا راوی واحد اگر راستگو هم باشد و چیزی به عنوان قرآن روایت کرده باشد، به یقین دچار خطا شده است؛ نیز اگر به عنوان قرآن نقل نکرده باشد، نقل او مردد است؛ چون یا حدیثی است که از پیامبر شنیده است یا دیدگاه شخصی اوست که هرگز به مثابه آیه قرآنی حجیت ندارد (حلی، ۱۴۰۱: ص ۱۲۱).

دو: یکی دیگر از مسائل در تضاد با شبهه تحریف، مسئله اعجاز قرآن است. علمای شیعه مسئله اعجاز را بزرگ‌ترین دلیل بر رد شبهه تحریف دانسته‌اند؛ از این رو ادعای کم یا زیاد شدن الفاظ قرآن با اعجاز آن ناسازگار است (معرفت، ۱۳۸۵: ص ۱۵۴).

ب) توصیف ائمه به اسمای خداوند: خالدی معتقد است پیشینیان شیعه طرفداران تجسیم بودند و خدا را با صفات مخلوق وصف می‌کردند. بعدها این علما طرفدار تعطیل شدند و خداوند را به معدومات نزدیک کردند و سپس رویکرد دیگر اتخاذ نمودند که بر اساس آن ائمه را به خداوند شبیه دانستند و در این موضوع به مسیحیان مانند شدند. دومین بدعت آنها این است که امامان را نام خداوند می‌خوانند. این اعتقاد همان اعتقاد به الوهیت امامان است که مورد پذیرش باطنیان قرار گرفته است. سپس خالدی روایاتی را

ذکر می‌کند که آمده است ائمه اسمای الهی هستند یا آنکه ائمه «یدالله»، «وجه الله»، «جنب الله» و ... هستند (خالدی، ۱۹۸۰: ص ۴۶).

نقد و بررسی: یک: شیخ صدوق در تفسیر سخن آن حضرت (ع) که فرمود: «چشم خدا ما هستیم»، می‌گوید: منظور این است که نگهبان دین خدا ما اهل بیت هستیم (صدوق، ۱۳۸۴: ص ۱۶۵).

دو: شیعه لفظ «ید» را در عباراتی مثل «یدالله» تأویل به قدرت می‌کند؛ زیرا شیعه جسمانیت را برای خداوند نفی می‌کند. علامه مجلسی می‌فرماید: «والید: یعنی نعمت و رحمت و این مجازی شایع است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۹، ص ۳۴۰).

سه: منظور از «وجه خداوند» در اینجا به معنای نگاه کردن به پیامبران الهی و حجت‌های خداوند در مقامات و درجات خاص‌شان در روز قیامت برای اهل ایمان است (طبرسی، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۳۹۸).

ج) اعتقاد به تجسیم: خالدی معتقد است شیعیان ابتدا قایل به تجسیم بودند و سپس عده‌ای از آنان گرایش به تعطیل پیدا کردند (خالدی، ۱۹۸۰: ص ۴۶). سپس روایتی ذکر می‌کند که در آنها ائمه شیعه از تجسیم برائت جسته‌اند. خالدی در نهایت معتقد می‌شود ائمه شیعه تنزیهی بودند و متکلم‌های شیعه تجسیمی. این اعتقادها غلواند و به کفر می‌انجامند؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) (همان).

نقد و بررسی: بر اساس دلایلی که علمای شیعه بر نفی تجسیم در آثار خود کرده‌اند، می‌توان گفت آنان به تجسیم اعتقاد نداشتند. در ادامه برخی از این ادله ذکر خواهد شد.

دلیل اول:

الف) اگر خداوند جسم باشد، متحیّز و دارای مکان است.

ب) هر متحیزی متناهی است.

نتیجه: خداوند تحیز و تناهی ندارد پس جسم نیست.

دلیل دوم:

الف) اگر خداوند جسم باشد، جایز است بر او تفرق و ازهم پاشیدن.

ب) این معنا برخداوند محال است.

نتیجه: خداوند جسم نیست.

خالدی خود در صفات خبری به دیدگاه تفویض صفات گرایش دارد. او از ابتدا مبنای خود را در مواجهه با آیات قرآن مشخص نمی‌کند؛ در پاره‌ای از موارد در صفات خبری ندانم‌گرا و اهل تفویض می‌شود و در دیگر موارد ظاهرگرایی پیشه می‌کند؛ برای نمونه در بیان معنای «استواء» ضمن نقل عبارتی از مالک بن انس که در آن سؤال از کیفیت استوای خداوند بر عرش را خارج از دین می‌داند، به تفویض می‌گراید (خالدی، ۱۹۸۰: ص ۳۲)؛ اما در موارد دیگر مثل در آیاتی که تعابیر وجهه الله، یدالله و عین الله در آنها به کار رفته است، ظاهرگرا می‌شود و خداوند را داری دست و چشم و صورت می‌داند (همان، ص ۴۱).

نتیجه

عبدالفتاح خالدی با دیدگاه خاصی که در میزان شرک و توحید دارد، شیعیان را منحرف و مشرک معرفی می‌کند؛ درحالی که نقدهای او در مورد توحید الوهی و عبادی، توحید ربوبی و توحید اسماء و صفات اولاً بر مبانی توحیدی و هابیت مبتنی است که سر از تشبیه یا توقف در خواهد آورد. ثانیاً به خلاف دیدگاه خالدی، شیعیان برای ائمه جایگاه استقلال در پرستش و خلقت قایل نیستند، بلکه معتقداند آنان چون از جانب خداوند بر هدایت خلق قرار داده شده‌اند، می‌توانند واسطه خدا و بندگان شوند؛ اما الوهیت

و شأن استقلالی که موجب شرک است، برای آنان قایل نیستند. ثالثاً چنان که ایمان شرط پذیرش عمل دانسته شده است، خداوند می تواند پذیرش ولایت را نیز از جمله شرط های پذیرش عمل قرار دهد و این موضوع بر اساس اصول عقلی و قرآنی بی اشکال است. رابعاً بر خلاف رویکرد خالدی، شیعیان به تأویل صفات خبری خداوند اعتقاد دارند و اگر اهل بیت در مواردی این صفات را به خویش تفسیر کرده اند، بدین معناست که مثلاً آنان چراغ هدایت اند که خداوند ایشان را گماشته است تا مردم گمراه نشوند؛ در حالی که دیدگاه خالدی در تأویل موجب تجسیم خداوند می شود. خامساً شیعیان به شهادت تراث اصلی شان نه تنها به تحریف قرآن اعتقاد ندارند، بلکه نظریه تحریف را نقد می کنند؛ همچنین آنان بر خلاف وهابیان که از لازمه های سخنان شان تجسیم خداوند است، اعتقاد به تجسیم را به طور کلی رد می کنند. بنابراین نقدهای خالدی در موضوع توحید در اصول کافی مورد پذیرش نیست.

کتاب نامه

قرآن کریم

- ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۳۷۸ ق)؛ المزار الكبير؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- البستانی، محمود (۱۹۹۳ م)؛ البلاغة العربية في ضوء المنهج الاسلامیة؛ لبنان: دار البلاغة.
- بن باز، عبدالعزيز (۱۴۲۰ ق)؛ مجموع فتاوی ومقالات متنوعه؛ ریاض: دار الوطن.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش)؛ توحید در قرآن؛ قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۶ ق)؛ الصحاح؛ بیروت [بی نا].
- حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۰۱ ق)؛ أجوبة المسائل المهنآویة؛ قم: مطبعة النخيام.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۹۸۰ م)؛ الكلینی وتأویلاته الباطنیة للآیات القرآنیة فی كتابه أصول الكافی؛ اردن: دارعمار.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ ق)؛ المفردات فی غریب القرآن؛ دمشق: دارالقلم.
رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۹ ش)؛ خداشناسی و پاسخ به شبهات؛ قم: انتشارات مسجد جمکران.
— (۱۳۹۳ ش)؛ سلفی‌گری و پاسخ به شبهات؛ قم: انتشارات مسجد جمکران.
سبحانی، جعفر (۱۴۰۶ ق)؛ التوحید والشک فی القرآن الکریم؛ بیروت: نشر موسسه الفکر الاسلامی.
سیدان، سید جعفر (۱۳۹۴ ش)؛ توحید و جبر و اختیار در قرآن کریم؛ قم: دلیل ما.
صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۸۴ ش)؛ التوحید؛ قم: موسسه نشر الاسلامی.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب (۱۳۸۱ ش)؛ الاحتجاج؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه.
طوسی، خواجه نصیر (۱۳۸۸)؛ کشف المراد؛ قم: دارالعلم.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق)؛ الفهرست؛ قم: موسسه نشر الفقهیه.
عابدی، احمد (۱۳۹۱ ش)؛ توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت؛ قم: موسسه فرهنگی مشعر.
عبدالوهاب، محمد (۱۴۱۳ ق)؛ عقیده الشیخ؛ [بی‌جا]: دارالدعوة السلفیه.
العثمین، محمد بن صالح بن محمد (۱۴۲۴ ق)؛ القول المفید علی کتاب التوحید؛ ریاض: دار ابن
الجوزی.

کریمی، جعفر (۱۳۷۹ ش)؛ توحید از دیدگاه عقل و نقل؛ قم: [بی‌نا].
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مامقانی، عبدالله (۱۳۴۹ ق)؛ تنقیح المقال فی علم الرجال؛ نجف: [بی‌نا].
مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار (۱۳۸۶ ش)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۴ ش)؛ آموزش عقاید؛ تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات
اسلامی.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵ ش)؛ تاریخ قرآن؛ تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
نجاشی، احمد بن علی (۱۳۷۴ ش)؛ رجال نجاشی؛ موسسه نشر الاسلامی.

References

The Quran.

‘Abd al-Wahhāb, Muḥammad. 1413 AH. *‘Aqīdat al-Shaykh*. N.p.: Dar al-Da‘wa al-Salafiyya.

Abedi, Ahmad. 1391 Sh. *Tawḥīd wa shirk dar nigāh Shī‘a wa Wahhābiyyat*. Qom: Mash‘ar Cultural Institute.

Bin Baz, Abd al-Aziz. 1420 AH. *Majmū‘ fatāwā wa-maqālāt mutanawwi‘a*. Riyadh: Dar al-Watan.

Bustānī, Maḥmūd, al-. 1993. *Al-Balāghat al-‘Arabiyya fī ḍaw‘ al-manhaj al-Islāmiyya*. Lebanon: Dar al-Balagha.

Ḥillī, Yūsuf b. Muṭahhar, al-. 1401 AH. *Ajwibat al-masā‘il al-Muhannāwiyyai*. Qom: Matba‘a al-Khayyam.

Ibn al-Mashhadī, Muḥammad b. Ja‘far. 1378 AH. *Al-Mazār al-kabīr*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islami.

Javadi Amoli, Abdollah. 1388 Sh. *Tawḥīd dar Qur‘ān*. Qom: Esra.

Jawharī, Ismā‘īl b. Hammād, al-. 1416 AH. *Al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: n.p.

Karimi, Jafar. 1379 Sh. *Tawḥīd az dūdghāh ‘aql wa naql*. Qom: n.p.

Khalidi, Salah Abdel Fattah. 1980. *Al-Kulaynī wa-tāwīlātuh al-bāṭiniyya li-l-āyāt al-Qur‘āniyya fī kitābih uṣūl al-kāfī*. Jordan: Dar Ammar.

Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, al-. 1407 AH. *Al-Kāfī*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Majlisī, Muḥammad Bāqir, al-. 1386 Sh. *Biḥār al-anwār*. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-‘Arabi.

Māmaqānī, ‘Abd Allāh, al-. 1349 AH. *Tanqīḥ al-maqāl fī ‘ilm al-rijāl*. Najaf: n.p.

Marefat, Mohammad Hadi. 1385 Sh. *Tārīkh Qur‘ān*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1374 Sh. *Āmūzish ‘aqāyid*. Tehran: Publication Center of the Islamic Development Organization.

Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī, al-. 1374 Sh. *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islami.

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, al-. 1416 AH. *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur‘ān*. Damascus: Dar al-Qalam.

- Rezvani, Ali Asghar. 1389 Sh. *Khudāshināsī wa pāsukh bi shubuhāt*. Qom: Jamkaran Mosque Publications.
- Rezvani, Ali Asghar. 1393 Sh. *Salafīgarī wa pāsukh bi shubuhāt*. Qom: Jamkaran Mosque Publications.
- Šadūq, Muḥammad b. ‘Alī b. Bābawayh, al-. 1384 Sh. *Al-Tawḥīd*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islami.
- Seyyedān, Seyyed Jafar. 1394 Sh. *Tawḥīd wa-jabr wa-ikhtiyār dar Qur’ān karīm*. Qom: Dalil-e Ma.
- Sobhani, Jafar. 1406 AH. *Al-Tawḥīd wa-l-shirk fī l-Qur’ān al-karīm*. Beirut: Mu’assasat al-Fikr al-Islami.
- Ṭabarsī, Aḥmad b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, al-. 1381 Sh. *Al-Iḥtijāj*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1417 AH. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Daftar Intisharat Islami.
- Ṭūsī, Khwāja Naṣīr, al-. 1388 Sh. *Kashf al-murād*. Qom: Dar al-‘Ilm.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, al-. 1417 AH. *Al-Fihrist*. Qom: Mu’assasa Nashr al-Fiqaha.
- ‘Uthaymīn, Muḥammad b. Šālih b. Muḥammad, al-. 1424 AH. *Al-Qawl al-mufīd ‘alā kitāb al-tawḥīd*. Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi.