



مرکز تحقیقات ایرانیکا

اصفهان

گامی



عمر الکرما  
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



تبارشناسی

# سلف‌گری و وهابیت

جلد یکم



سید مهدی علیزاده موسوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# سلفی گری و وهابیت: تبارشناسی

نویسنده:

مهدی علیزاده موسوی

ناشر چاپی:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۶	سلفی گری و وهابیت: تبارشناسی جلد ۱
۱۶	مشخصات کتاب
۱۷	اشاره
۲۲	فهرست مطالب
۳۸	سخن ناشر
۴۲	پیش گفتار
۴۸	بخش یکم سلفی گری
۴۸	اشاره
۵۰	مقدمه
۵۲	فصل یکم مفهوم شناسی
۵۲	اشاره
۵۴	مقدمه
۵۴	۱ - سلف
۵۴	اشاره
۵۴	۱.۱ - معنی لغوی
۵۵	۱.۲ - معنی اصطلاحی
۵۷	۲ - حدیث خیره و مشروعیت سلف
۵۷	۳ - سلفی گری (السلفیه)
۵۹	۴ - مکتب سلفی گری و چالش های نظری و تاریخی
۵۹	اشاره
۶۰	۴.۱ - بررسی پیشینه ی «سلف» در آیات و روایات
۶۱	۴.۲ - ابن قیم و مذهب سلفی گری
۶۳	۴.۳ - حدیث خیره و تضاد با واقعیت های تاریخی

۶۶	۴.۴ - نکوهش گروهی از پیشینیان
۶۶	۵ - سلفی‌گری و مفهوم بی‌روی
۶۶	اشاره
۶۸	۵.۱ - بی‌روی کامل در همه‌ی عرصه‌های زندگی
۶۸	اشاره
۶۸	(۱) مسائل اجتماعی:
۶۹	(۲) حوزه‌ی اعتقادی:
۷۰	(۳) حوزه‌ی فقه:
۷۰	(۴) حوزه‌ی سیاسی:
۷۱	۵.۲ - بی‌روی از اصول و مبانی اسلامی
۷۴	فصل دوم مبانی عام سلفی‌گری
۷۴	اشاره
۷۶	مقدمه
۷۶	۱ - روش‌شناسی سلفی‌گری
۷۶	اشاره
۷۷	۱.۱ - عقل
۷۹	۱.۲ - نقل
۷۹	۱.۳ - کشف و شهود
۸۰	۱.۴ - روش تجربی
۸۰	۱.۵ - روش‌شناسی سلفی‌گری: نقل‌گرایی سلفی
۸۱	۲ - معرفت‌شناسی سلفی‌گری
۸۱	اشاره
۸۲	۲.۱ - حدیث‌گرایی سلفی‌گری
۸۲	اشاره
۸۳	(۱) مقدم دانستن حدیث بر قرآن:
۸۳	(۲) عمل به خبر واحد غیرمفید علم،

۸۴	۲.۲ - سلف گرایی افراطی
۸۵	۳ - معنی شناسی سلفی گری
۸۵	اشاره
۸۵	۳.۱ - ظاهرگرایی سلفی گری
۸۶	۳.۲ - حقیقت و مجاز
۸۸	۳.۳ - تأویل در قرآن
۹۰	۴ - هستی شناسی سلفی گری
۹۰	اشاره
۹۱	۴.۱ - حس گرایی
۹۴	فصل سوم چیستی سلفی گری معاصر
۹۴	اشاره
۹۶	مقدمه
۹۶	۱ - ویژگی های سلفی گری معاصر
۹۶	اشاره
۹۷	۱.۱ - ابهام در مفهوم سلفی گری معاصر
۹۸	۱.۲ - اختلاف در مبانی سلفی گری
۱۰۰	۱.۳ - بحران مشروعیت سلفی گری
۱۰۲	۲ - گرایش های سلفی گری
۱۰۲	اشاره
۱۰۳	۲.۱ - گرایش های جدید
۱۰۳	۳ - سلفی گری و مدرنیسم
۱۰۶	۴ - سلفی گری و سیاست
۱۰۶	اشاره
۱۰۷	(۱) بیداری اسلامی:
۱۰۸	(۲) انقلاب اسلامی ایران:
۱۰۸	(۳) استفاده ی ابزار آمریکای سلفی گری:

۱۱۰	..... (۴) اندیشه های سیاسی سلفی:
۱۱۰	..... ۵ - روش سلفی گری
۱۱۱	..... ۶ - تلاش برای هم گرایی
۱۱۴	..... فصل چهارم گونه شناسی سلفی گری
۱۱۴	..... اشاره
۱۱۶	..... مقدمه
۱۱۷	..... ۱ - عوامل گوناگونی سلفی گری
۱۱۷	..... اشاره
۱۱۸	..... ۱.۱ - عقاید
۱۱۸	..... ۱.۲ - سیاست
۱۱۹	..... ۱.۳ - روش
۱۱۹	..... ۲ - گونه های سلفی گری
۱۱۹	..... اشاره
۱۱۹	..... ۲.۱ - سلفی گری تکفیری
۱۲۲	..... ۲.۲ - سلفی گری جهادی
۱۲۵	..... ۲.۳ - سلفی گری تبلیغی
۱۲۵	..... اشاره
۱۲۵	..... (۱) ترویج مبانی سلفی گری:
۱۲۵	..... (۲) شبهه افکنی:
۱۲۶	..... ۲.۴ - سلفی گری سیاسی
۱۲۷	..... ۲.۵ - سلفی گری اصلاحی (تنویری)
۱۳۰	..... فصل پنجم سلفی گری در شبه قاره ی هند
۱۳۰	..... اشاره
۱۳۲	..... مقدمه
۱۳۴	..... ۱ - دوره های سلفی گری در شبه قاره ی هند
۱۳۴	..... ۱.۱ - شاه ولی الله دهلوی



- ۱۳۷ - - - - - شاه عبدالعزيز دهلوی
- ۱۳۹ - - - - - مکتب دیوبند (پیش از استقلال پاکستان)
- ۱۴۰ - - - - - مکتب دیوبند (پس از استقلال پاکستان)
- ۱۴۲ - - - - - مقایسه ی تطبیقی سلفی گری دیوبندی و سلفی گری وهابی
- ۱۴۲ - - - - - اشاره
- ۱۴۲ - - - - - (۱) عقل گرایی:
- ۱۴۲ - - - - - (۲) تقریب:
- ۱۴۲ - - - - - (۳) طریقت:
- ۱۴۳ - - - - - (۴) اختلاف درباره ی تصوف:
- ۱۴۳ - - - - - (۵) مذهب:
- ۱۴۳ - - - - - ۳ - بهره برداری سلفی گری وهابی از افراطی های دیوبند
- ۱۴۴ - - - - - ۴ - اهل حدیث
- ۱۵۰ - - - - - فصل ششم سلفی گری در مصر
- ۱۵۰ - - - - - اشاره
- ۱۵۲ - - - - - مقدمه
- ۱۵۵ - - - - - ۱ - سیدجمال الدین اسدآبادی و بازگشت به ارزش های اسلامی
- ۱۵۷ - - - - - ۲ - محمد عبده و رویکرد اصلاحی
- ۱۵۸ - - - - - ۳ - رشید رضا و سلفی گری در مصر
- ۱۶۲ - - - - - ۴ - اخوان المسلمین در مصر
- ۱۶۴ - - - - - ۵ - مقایسه ی تطبیقی سلفی گری وهابی و سلفی گری مصر
- ۱۶۷ - - - - - نتیجه ی بخش یکم
- ۱۷۰ - - - - - بخش دوم تبارشناسی وهابیت
- ۱۷۰ - - - - - اشاره
- ۱۷۲ - - - - - مقدمه
- ۱۷۴ - - - - - فصل هفتم سرگذشت حدیث
- ۱۷۴ - - - - - اشاره

مقدمه	۱۷۶
۱ - سنت	۱۷۷
۲ - حدیث، خبر، اثر	۱۷۸
۳ - رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله و مرجعیت اهل بیت علیهم السلام	۱۸۰
۴ - رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله و بحران جلوگیری از تدوین حدیث	۱۸۲
۵ - پی آمدهای جلوگیری از تدوین حدیث	۱۸۶
اشاره	۱۸۶
۵.۱ - نابودی بخش بزرگی از احادیث صحیح	۱۸۷
۵.۲ - جعل و تجارت حدیث	۱۸۹
۶ - حدیث گزایی سلفی گری وهابی	۱۹۱
فصل هشتم سلفی گری نقلی: احمد بن حنبل	۱۹۴
اشاره	۱۹۴
مقدمه	۱۹۶
۱ - زندگی نامه	۱۹۷
۲ - روزگار احمدبن حنبل	۱۹۸
۳ - دوران محنت	۲۰۰
۴ - روش شناسی احمدبن حنبل	۲۰۲
۵ - احمدبن حنبل و حدیث گزایی	۲۰۴
۶ - مسند احمدبن حنبل	۲۰۷
۷ - احمدبن حنبل و اهل بیت علیهم السلام	۲۰۹
۸ - احمدبن حنبل و فقه	۲۱۲
۹ - احمدبن حنبل و عقاید	۲۱۵
۱۰ - بررسی تطبیقی سلفی گری و اندیشه ی احمدبن حنبل	۲۱۹
فصل نهم برپهاری، سلفی عمل گرا	۲۲۲
اشاره	۲۲۲
مقدمه	۲۲۴

۲۲۴	۱ - اهل سنت و اندیشه های کلامی (پس از احمد)
۲۲۸	۲ - زندگی نامه ی بربهاری
۲۳۰	۳ - روش شناسی بربهاری
۲۳۲	۴ - عقاید بربهاری
۲۳۵	۵ - عمل گرایی بربهاری
۲۳۶	۶ - بربهاری و سلفی گری
۲۴۰	فصل دهم شخصیت پژوهی ابن تیمیه
۲۴۰	اشاره
۲۴۲	مقدمه
۲۴۲	۱ - خاستگاه ابن تیمیه
۲۴۵	۲ - روزگار ابن تیمیه
۲۴۷	۳ - شخصیت علمی ابن تیمیه
۲۵۸	فصل یازدهم اسلام ستیزی: ابن تیمیه
۲۵۸	اشاره
۲۶۰	مقدمه
۲۶۰	۱ - ابن تیمیه و اشعری ها
۲۶۲	۲ - ابن تیمیه و «عارفان و صوفیان»
۲۶۴	۳ - ابن تیمیه و فقه مذاهب اربعه
۲۶۵	۴ - ابن تیمیه و عقاید عامه ی مسلمین
۲۶۶	۵ - ابن تیمیه و شیعیان
۲۶۶	اشاره
۲۶۹	۵.۱ - منهاج السنه
۲۷۰	۶ - ابن تیمیه و اهل بیت علیهم السلام
۲۷۰	اشاره
۲۷۲	۶.۱ - انکار عظمت اهل بیت علیهم السلام
۲۷۳	۶.۲ - امام علی علیه السلام در اندیشه ی ابن تیمیه

۲۷۶	۷ - ابن تیمیه و اسلام اموی
۲۸۲	فصل دوازدهم مبانی فکری ابن تیمیه (سلفی گری اعتقادی)
۲۸۲	اشاره
۲۸۴	مقدمه
۲۸۴	۱ - روش شناسی ابن تیمیه
۲۸۴	اشاره
۲۸۵	۱.۱ - ستیز با فلسفه و منطق
۲۸۷	۱.۲ - ستیز با علم کلام
۲۹۰	۱.۳ - نقل گرای سلفی
۲۹۰	اشاره
۲۹۱	۱.۳.۱ - سلف گرایی
۲۹۳	۱.۳.۲ - گذشته گرایی
۲۹۳	۲ - معرفت شناسی ابن تیمیه
۲۹۵	۳ - حدیث گرایی ابن تیمیه
۲۹۸	۴ - معنی شناسی ابن تیمیه
۳۰۲	۵ - هستی شناسی ابن تیمیه
۳۰۵	۶ - احمد بن حنبل و ابن تیمیه
۳۰۷	۷ - ابن قیم جوزی (سلفی گری مدوّن)
۳۱۰	فصل سیزدهم محمد بن عبدالوهاب (سلفی گری وهابی)
۳۱۰	اشاره
۳۱۲	مقدمه
۳۱۲	۱ - خاستگاه محمد بن عبدالوهاب
۳۱۶	۲ - روزگار محمد بن عبدالوهاب
۳۲۱	۳ - شخصیت علمی محمد بن عبدالوهاب
۳۲۶	۴ - آثار محمد بن عبدالوهاب
۳۳۰	نتیجه ی بخش دوم

۳۳۲	بخش سوم وهابیت و سیاست
۳۳۲	اشاره
۳۳۴	مقدمه
۳۳۶	فصل چهاردهم آل شیخ و آل سعود
۳۳۶	اشاره
۳۳۸	مقدمه
۳۳۹	۱ - آغاز دعوت
۳۴۲	۲ - درعیه، پایتخت سلفی گری سیاسی
۳۴۶	۳ - دوره های تاریخی حکومت آل سعود
۳۴۶	اشاره
۳۴۶	۳.۱ - تشکیل حکومت و فروپاشی آن (۱۱۵۷ تا ۱۲۳۴ ق. / ۱۱۲۳ تا ۱۱۹۸ ش.)
۳۴۸	۳.۲ - بازگشت به قدرت و فروپاشی مجدد (۱۲۳۶ تا ۱۳۰۹ ق. / ۱۲۰۰ تا ۱۲۷۰ ش.)
۳۵۴	فصل پانزدهم وهابیت و استعمار انگلستان
۳۵۴	اشاره
۳۵۶	مقدمه
۳۵۷	۱ - انگلستان و اندیشه ی وهابی
۳۶۱	۲ - انگلستان و آل سعود
۳۶۱	اشاره
۳۶۶	۲.۱ - ویلیام شکسپیر، مشاور عالی عبدالعزیز
۳۶۹	۲.۲ - هاری سنت جان بریجر فیلی
۳۷۱	۳ - تشکیل عربستان سعودی و اهداف انگلستان
۳۷۴	فصل شانزدهم کارنامه ی وهابیت در دوره ی تأسیس
۳۷۴	اشاره
۳۷۶	مقدمه
۳۷۷	۱ - وهابیت، مکتب شمشیر
۳۷۹	۲ - وهابیت و غارت مسلمانان

۳۸۴	۳ - وهابیت و سلطه ی سعودی
۳۸۴	۴ - کشتار و ویرانی، ارمغان وهابیت
۳۸۴	اشاره
۳۸۵	۴.۱ - اهل سنت
۳۸۵	اشاره
۳۸۵	۴.۱.۱ - ریاض
۳۸۶	۴.۱.۲ - عیینه
۳۸۷	۴.۱.۳ - حریمله
۳۸۹	۴.۲ - شیعیان
۳۸۹	اشاره
۳۸۹	۴.۲.۱ - شرق عربستان سعودی
۳۹۲	۴.۲.۲ - جنایات وهابیان در عتبات عالیات
۳۹۶	فصل هفدهم کارنامه ی وهابیت در دوره ی تثبیت
۳۹۶	اشاره
۳۹۸	مقدمه
۳۹۹	۱ - جنایت های وهابیان
۳۹۹	۱.۱ - حرکت اخوان التوحید
۴۰۵	۱.۲ - حجاز
۴۰۷	۱.۳ - طائف
۴۰۸	۱.۴ - تصرف مکه
۴۰۹	۱.۵ - فرجام اخوان التوحید
۴۱۴	۲ - ویرانی آثار و اماکن اسلامی
۴۱۴	اشاره
۴۱۴	۲.۱ - دوره ی اول تخریب
۴۱۴	۲.۱.۱ - مکه ی مکرمه
۴۱۶	۲.۱.۲ - مدینه ی منوره

۴۱۷	دوره ی دوم تخریب
۴۱۹	نتیجه ی بخش سوم
۴۲۰	منابع و مآخذ
۴۲۰	اشاره
۴۲۲	۱ - کتاب و پایان نامه
۴۲۲	۱.۱ - فارسی
۴۲۶	۱.۲ - عربی
۴۴۲	۱.۳ - زبان اردو
۴۴۲	۲ - نشریه ها
۴۴۴	۳ - درگاه های اینترنتی
۴۴۴	۳.۱ - فارسی
۴۴۴	۳.۲ - عربی
۴۴۶	۴ - منابع انگلیسی
۴۴۸	فهرست نمایه ها
۴۹۶	درباره مرکز

## سلفی گری و وهابیت: تبارشناسی جلد 1

### مشخصات کتاب

سر شناسه: علی زاده موسوی، مهدی

عنوان و پدیدآور: سلفی گری و وهابیت؛ تبارشناسی / مهدی علی زاده موسوی؛

تهیه و تدوین: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت فرهنگی و تبلیغی

مشخصات ظاهری: 2 ج.

شابک: 110000 ریال (ج 1): 978-600-6979-01-4

وضعیت فهرست نویسی: فیفا

یادداشت: کتابنامه: ص. 395-420؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: وهابیت - تاریخ

موضوع: وهابیت - دفاعیه ها و ردیه ها

موضوع: وهابیت - عقاید

شناسه افزوده (سازمان): دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت فرهنگی و تبلیغی

رده بندی کنگره: 8 س 8 ع / BP 238/6

رده بندی دیویی: 297/527

عنوان: سلفی گری و وهابیت، جلد یکم: تبارشناسی

نویسنده: سید مهدی علی زاده موسوی

ویراستار: جمشید سرمستانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

شمارگان: 3000 نسخه

نوبت چاپ: اول / اسفند 1391



بها: 110000 ریال

شابك: 978-600-6979-01-4

همه ی حقوق این اثر برای ناشر محفوظ است.

نشانی ناشر: قم، خیابان دورشهر، کوچه اول، جنب کلانتری، مرکز آموزش های کاربردی دفتر تبلیغات اسلامی، تلفکس: 7747598-

0251

ص: 1

**اشاره**





سر شناسه: علی زاده موسوی، مهدی

عنوان و پدیدآور: سلفی گری و وهابیت؛ تبارشناسی / مهدی علی زاده موسوی؛

تهیه و تدوین: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت فرهنگی و تبلیغی

مشخصات ظاهری: 439 ص.

شابک: 110000 ریال (ج 1): 978-600-6979-01-4

وضعیت فهرست نویسی: فیفا

یادداشت: کتابنامه: ص. 395-420؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: وهابیت - تاریخ

موضوع: وهابیت - دفاعیه ها و ردیه ها

موضوع: وهابیت - عقاید

شناسه افزوده (سازمان): دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت فرهنگی و تبلیغی

رده بندی کنگره: 8 س 8 ع / BP 238/6

رده بندی دیویی: 297/527

عنوان: سلفی گری و وهابیت، جلد یکم: تبارشناسی

نویسنده: سید مهدی علی زاده موسوی

ویراستار: جمشید سرمستانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

شمارگان: 3000 نسخه

نوبت چاپ: اول / اسفند 1391

بها: 110000 ریال

شابک: 978-600-6979-01-4

همه ی حقوق این اثر برای ناشر محفوظ است.

نشانی ناشر: قم، خیابان دورشهر، کوچه اول، جنب کلانتری، مرکز آموزش های کاربردی دفتر تبلیغات اسلامی، تلفکس: 7747598-

0251

ص: 4

## فهرست مطالب

پیش گفتار 17

سخن ناشر 13

بخش یکم سلفی گری 23

مقدمه 25

فصل یکم مفهوم شناسی 27

مقدمه 29

1 - سلف 29

1.1 - معنی لغوی 29

1.2 - معنی اصطلاحی 30

2 - حدیث خیره و مشروعیت سلف 32

3 - سلفی گری (السلفیه) 32

4 - مکتب سلفی گری و چالش های نظری و تاریخی 34

4.1 - بررسی پیشینه ی «سلف» در آیات و روایات 35

4.2 - ابن قیم و مذهب سلفی گری 36

4.3 - حدیث خیره و تضاد با واقعیت های تاریخی 38

4.4 - نکوهش گروهی از پیشینیان 41

5 - سلفی گری و مفهوم پی روی 41

5.1 - پی روی کامل در همه ی عرصه های زندگی 43

(1) مسائل اجتماعی 43

(2) حوزه ی اعتقادی 44

(3) حوزه ی فقه 45

(4) حوزه ی سیاسی 45

5.2 - پی روی از اصول و مبانی اسلامی 46

فصل دوم مبانی عام سلفی گری 49

مقدمه 51

ص: 5

1 - روش شناسی سلفی گری 51

1.1 - عقل 52

1.2 - نقل 54

1.3 - کشف و شهود 54

1.4 - روش تجربی 55

1.5 - روش شناسی سلفی گری: نقل گرای سلفی 55

2 - معرفت شناسی سلفی گری 56

2.1 - حدیث گرای سلفی گری 57

(1) مقدم دانستن حدیث بر قرآن 58

(2) عمل به خبر واحد 58

2.2 - سلف گرای افراطی 59

3 - معنی شناسی سلفی گری 60

3.1 - ظاهرگرایی سلفی گری 60

3.2 - حقیقت و مجاز 61

3.3 - تأویل در قرآن 63

4 - هستی شناسی سلفی گری 65

4.1 - حس گرای 66

فصل سوم چیستی سلفی گری معاصر 69

مقدمه 71

1 - ویژگی های سلفی گری معاصر 71

1.1 - ابهام در مفهوم سلفی گری معاصر 72



1.2 - اختلاف در مبانی سلفی گری 73

1.3 - بحران مشروعیت سلفی گری 75

2 - گرایش های سلفی گری 77

2.1 - گرایش های جدید 78

3 - سلفی گری و مدرنیسم 78

4 - سلفی گری و سیاست 81

ص: 6

(1) بیداری اسلامی 82

(2) انقلاب اسلامی ایران 83

(3) استفاده‌ی ابزارهای آمریکا 83

(4) اندیشه‌های سیاسی سلفی 85

5- روش سلفی‌گری 85

6- تلاش برای هم‌گرایی 86

فصل چهارم گونه‌شناسی سلفی‌گری 89

مقدمه 91

1- عوامل گوناگونی سلفی‌گری 92

1.1- عقاید 93

1.2- سیاست 93

1.3- روش 94

2- گونه‌های سلفی‌گری 94

2.1- سلفی‌گری تکفیری 94

2.2- سلفی‌گری جهادی 97

2.3- سلفی‌گری تبلیغی 100

(1) ترویج مبانی سلفی‌گر 100

(2) شبهه افکنی 100

2.4- سلفی‌گری سیاسی 101

2.5- سلفی‌گری اصلاحی (تنویری) 102

فصل پنجم سلفی‌گری در شبه‌قاره‌ی هند 105

1 - دوره های سلفی گری در شبه قاره ی هند 109

1.1 - شاه ولی الله دهلوی 109

1.2 - شاه عبدالعزیز دهلوی 112

1.3 - مکتب دیوبند (پیش از استقلال پاکستان) 114

1.4 - مکتب دیوبند (پس از استقلال پاکستان) 115

ص: 7

2 - مقایسه ی تطبیقی سلفی گری دیوبندی و سلفی گری وهابی 117

(1) عقل گرایی 117

(3) طریقت 117

(4) اختلاف درباره ی تصوف 118

(5) مذهب 118

3 - بهره برداری سلفی گری وهابی از افراطی های دیوبند 118

4 - اهل حدیث 119

فصل ششم سلفی گری در مصر 125

مقدمه 127

1 - سیدجمال الدین اسدآبادی و بازگشت به ارزش های اسلامی 130

2 - محمد عبده و رویکرد اصلاحی 132

3 - رشید رضا و سلفی گری در مصر 133

4 - اخوان المسلمین در مصر 137

5 - مقایسه ی تطبیقی سلفی گری وهابی و سلفی گری مصر 139

بخش دوم تبارشناسی وهابیت 145

مقدمه 147

فصل هفتم سرگذشت حدیث 149

مقدمه 151

1 - سنت 152

2 - حدیث، خبر، اثر 153

3 - رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله و مرجعیت اهل بیت 155

4- رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله و بحران جلوگیری از تدوین حدیث 157

5- پی آمدهای جلوگیری از تدوین حدیث 161

5.1- نابودی بخش بزرگی از احادیث صحیح 162

5.2- جعل و تجارت حدیث 164

6- حدیث گزافی سلفی گری وهابی 166

فصل هشتم سلفی گری نقلی: احمد بن حنبل 169

ص: 8

1 - زندگی نامه 172

2 - روزگار احمدبن حنبل 173

3 - دوران محنت 175

4 - روش شناسی احمدبن حنبل 177

5 - احمدبن حنبل و حدیث گزینی 179

6 - مسند احمدبن حنبل 182

7 - احمدبن حنبل و اهل بیت 184

8 - احمدبن حنبل و فقه 187

9 - احمدبن حنبل و عقاید 190

10 - بررسی تطبیقی سلفی گری و اندیشه ی احمدبن حنبل 194

فصل نهم بر بهاری، سلفی عمل گرا 197

مقدمه 199

1 - اهل سنت و اندیشه های کلامی (پس از احمد) 199

2 - زندگی نامه ی بر بهاری 203

3 - روش شناسی بر بهاری 205

4 - عقاید بر بهاری 207

5 - عمل گزینی بر بهاری 210

6 - بر بهاری و سلفی گری 211

فصل دهم شخصیت پژوهی ابن تیمیه 215

مقدمه 217

1 - خاستگاه ابن تیمیه 217

2 - روزگار ابن تیمیه 220

3 - شخصیت علمی ابن تیمیه 222

فصل یازدهم اسلام ستیزی: ابن تیمیه 233

مقدمه 235

1 - ابن تیمیه و اشعری ها 235

ص: 9

2 - ابن تیمیه و «عارفان و صوفیان» 237

3 - ابن تیمیه و فقه مذاهب اربعه 239

4 - ابن تیمیه و عقاید عامه ی مسلمین 240

5 - ابن تیمیه و شیعیان 241

5.1 - منهاج السنه 244

6 - ابن تیمیه و اهل بیت علیهم السلام 245

6.1 - انکار عظمت اهل بیت علیهم السلام 247

6.2 - امام علی علیه السلام در اندیشه ی ابن تیمیه 248

7 - ابن تیمیه و اسلام اموی 251

فصل دوازدهم مبانی فکری ابن تیمیه (سلفی گری اعتقادی) 257

مقدمه 259

1 - روش شناسی ابن تیمیه 259

1.1 - ستیز با فلسفه و منطق 260

1.2 - ستیز با علم کلام 262

1.3 - نقل گرایی سلفی 265

1.3.1 - سلف گرایی 266

1.3.2 - گذشته گرایی 268

2 - معرفت شناسی ابن تیمیه 268

3 - حدیث گرایی ابن تیمیه 270

4 - معنی شناسی ابن تیمیه 273

5 - هستی شناسی ابن تیمیه 277



6 - احمدبن حنبل و ابن تیمیہ 280

7 - ابن قیم جوزی (سلفی گری مدوّن) 282

فصل سیزدهم محمدبن عبدالوهاب (سلفی گری وهابی) 285

مقدمه 287

1 - خاستگاه محمدبن عبدالوهاب 287

2 - روزگار محمدبن عبدالوهاب 291

ص: 10

3 - شخصیت علمی محمدبن عبدالوهاب 296

بخش سوم وهابیت و سیاست 307

مقدمه 309

فصل چهاردهم آل شیخ و آل سعود 311

مقدمه 313

1 - آغاز دعوت 314

2 - درعیه، پایتخت سلفی گری سیاسی 317

3 - دوره های تاریخی حکومت آل سعود 321

3.1 - تشکیل حکومت و فروپاشی آن 321

3.2 - بازگشت به قدرت و فروپاشی مجدد 323

فصل پانزدهم وهابیت و استعمار انگلستان 329

مقدمه 331

1 - انگلستان و اندیشه ی وهابی 332

2 - انگلستان و آل سعود 336

2.1 - ویلیام شکسپیر، مشاور عالی عبدالعزیز 341

2.2 - هاری سنت جان بریجر فیلی 344

3 - تشکیل عربستان سعودی و اهداف انگلستان 346

فصل شانزدهم کارنامه ی وهابیت در دوره ی تأسیس 349

مقدمه 351

1 - وهابیت، مکتب شمشیر 352

2 - وهابیت و غارت مسلمانان 354

3- وهابیت و سلطه ی سعودی 359

4- کشتار و ویرانی، ارمغان وهابیت 359

4.1- اهل سنت 360

4.1.1- ریاض 360

4.1.2- عینه 361

4.1.3- حریمله 362

ص: 11

## 4.2 - شیعیان 364

### 4.2.1 - شرق عربستان سعودی 364

### 4.2.2 - جنایات وهابیان در عتبات عالیات 367

## فصل هفدهم کارنامه ی وهابیت در دوره ی تثبیت 371

### مقدمه 373

#### 1 - جنایت های وهابیان 374

##### 1.1 - حرکت اخوان التوحید 374

##### 1.2 - حجاز 380

##### 1.3 - طائف 382

##### 1.4 - تصرف مکه 383

##### 1.5 - فرجام اخوان التوحید 384

#### 2 - ویرانی آثار و اماکن اسلامی 389

##### 2.1 - دوره ی اول تخریب 389

##### 2.1.1 - مکه ی مکرمه 389

##### 2.1.2 - مدینه ی منوره 391

##### 2.2 - دوره ی دوم تخریب 392

### منابع و مآخذ 395

#### 1 - کتاب و پایان نامه 397

##### 1.1 - فارسی 397

##### 1.2 - عربی 401

##### 1.3 - زبان اردو 417

2 - نشریه ها 417

3 - درگاه های اینترنتی 419

3.1 - فارسی 419

3.2 - عربی 419

4 - منابع انگلیسی 420

فهرست نمایه ها 421

ص: 12

قال الله تبارك و تعالی : «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یوسف، آیه 108)

درخشش ارزش های ناب اسلامی، امدادهای پی در پی خداوند متعال و داخل شدن دسته دسته مردم در دین الهی، کسانی را به طمع انداخت تا با راهزنی اندیشه ها و بهره گیری از چنین سرمایه های گران سنگ و بی بدیلی، برای رسیدن به هوس های شیطانی خود، حيله ورزی کنند.

گرچه متون متین دینی و رهبران بزرگ اسلامی، همواره مخاطبان خود را به داشتن بصیرت، رشد، معرفت، زمان شناسی و پی روی نکردن از آن چه نمی دانند، فراخوانده و از چهره پلید بدعت گذاران و راهزنان پرده برداشته اند، ولی در هر زمان، برخی از مسلمانان ضعیف در دام شبهات و فرقه های انحرافی گرفتار شده و می شوند.

در چنین شرایطی وظیفه خطیر عالمان دین و مبلغان رسالات الهی است که با ظهور بدعت ها، به اظهار علم خود پردازند و همواره مرزبانی از اندیشه های پیروان حق در برابر هجمه های شیطان و عفریته های او را برعهده گیرند.

از جمله جریان های انحرافی و سخیفی که دست پلید استعمار و هوس های شیطانی منحرفان، به وسیله آن بستر پاك و زلال اندیشه اسلامی را مشوه ساخته و بر خاستگاه اصلی اسلام عزیز، حرمین شریفین سایه شوم انداخته جریان سلفی گری است که نماد و

مصدق نامبارك آن با بدعتی شوم به نام «وهابیت»، چهره کریه خود را آشکار ساخته است. فرقه ای که نه اهل سنت، بلکه اهل بدعت است.

از آنجا که حیات این جریان درگرو قدرت سیاسی آل سعود، و ادامه حکومت آل سعود بسته به وهابیت، و داعیه ناگفته آنان استیلا و رهبری بر جهان اسلام است، همه قدرت و ثروت خود را برای ترویج این آیین باطل به کار بسته و در این میان چون تنها مانع خود را آموزه های والای شیعی و مکتب اهل بیت و کانون اصلی آن را ایران می دانند، در سال های اخیر از راه های گوناگون به شبهه افکنی، تکفیر، تحریف متون و... پرداخته اند.

گرچه برای آگاه سازی مسلمانان و خنثی سازی این حرکت پر حجم، اقدام های فراوانی مانند نگارش کتاب ها، مقاله ها و تلاش های تبلیغی انجام شده، اما تاکنون اقدام نظام مند و فراگیری در این باره صورت نگرفته است. از همین رو دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم که وظیفه خطیر تبلیغ و توانمندسازی مبلغان ارجمند را بر عهده دارد، همزمان با طراحی و اجرای دوره های آموزشی به روز برای مبلغان و عناصر تأثیرگذار فرهنگی، به تدوین مجموعه سه جلدی «سلفی گری و وهابیت» نیز اهتمام ورزید و در سایه تلاش مجاهدانه و عالمانه استاد و پژوهشگر فرهیخته «حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر علیزاده موسوی» این اثر ارزشمند به استادان و دانش پژوهان محترم ارایه می شود.

جلد اول این مجموعه با عنوان «تبارشناسی» با استقبال فراوان علاقه مندان حوزه فرق و ادیان روبرو شد و در فاصله کوتاهی پس از انتشار، چندین نوبت تجدید چاپ شد. جلد دوم نیز با عنوان «کلام تطبیقی»، به صورت تطبیقی به بررسی و نقد مبانی اعتقادی وهابیت و تضادهای آن با آموزه های اسلامی می پردازد و جلد سوم نیز با نام «شبهه شناسی»، به صورت مصداقی شبهات وارده از سوی وهابیت بر اندیشه اسلامی را مورد نقد قرار می دهد.

در پایان از تلاش های این محقق ارزشمند و سایر همکاران به ویژه برادر ارجمند جناب آقای دکتر محمد علی سلیمانی که ریاست مرکز آموزش های کاربردی دفتر تبلیغات اسلامی را به عهده دارند، صمیمانه تشکر و قدردانی می شود.

والسلام

معاونت فرهنگی و تبلیغی

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ص: 15





در قرن های اخیر، جهان اسلام با سه جریان انحرافی اصلی روبه رو بوده است که هر يك، ضربه های جبران ناپذیری بر پیکر جهان اسلام وارد کرده اند.

از يك سو «بابی گری» و پس از آن «بهائیت» در میان فارسی زبانان، چون غده ای سرطانی ریشه دواند و به رغم مبارزه ی افرادی مانند «امیرکبیر»، نابود نشد؛ و از سوی دیگر در منطقه ی شبه قاره که یکی از مهم ترین قطب های جمعیتی جهان اسلام است، فتنه ای با نام «قادیانیت» یا «احمدیه» توسط «غلام احمد خان قادیانی»، شکل گرفت و در آن جا نیز با وجود تلاش مصلحان بزرگی مانند «سید ابوالاعلی مودودی»، شعله های آن عقیده بسیاری از مسلمانان شبه قاره را سوزاند. [\(1\)](#)

اما جهان عرب نیز از توطئه های استعمار انگلستان، بی نصیب نماند و بدعتی با نام «وهابیت» - که البته ریشه در بدعتی دیگر به نام «سلفی گری» داشت - در منطقه ی نجد شکل گرفت و به رغم مبارزه ی همه ی مسلمانان، این بدعت باقی ماند. انحراف این جریان عقیدتی از تعالیم اسلامی، چنان هویدا بود که نخستین مخالفان آن، برادر و پدر بنیان گذار آن («سلیمان بن عبدالوهاب» و «شیخ عبدالوهاب») بودند. اینک نیز شاهدیم که این فرقه های ضاله، هر يك در پی تلاش برای جهانی کردن اندیشه ی خود هستند و

ص: 17

---

1- . برای آشنایی با فرقه ی ضاله ی قادیانیت، ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «اندیشه ی سیاسی کلامی سید ابوالاعلی مودودی»، (پایان نامه ی سطح چهار) حوزه ی علمیه ی قم.

می‌کوشند تا با ایجاد نفاق و تفرقه در صف واحد مسلمانان، اندیشه‌ی انحرافی خود را گسترش دهند.

پرسشی که در این جا پدید می‌آید، این است که چرا این جریان‌ها توانسته‌اند، به رغم برخوردار نبودن از بنیه‌ی علمی و عقیدتی قوی و بی‌رغبتی مسلمانان به آن‌ها، به حیات خود ادامه دهند؟ چه این که همه‌ی این جریان‌ها، در روزگار خود و در عصر حاضر با مخالفت شدید علما و عامه‌ی مردم روبه‌رو شده‌اند و هرگز مقبولیت عمومی نیافته و تنها توانسته‌اند گروه کوچکی را گرد خود جمع کنند.

پاسخ این پرسش را باید در تغییر تاکتیک استعمار برای استیلا بر جهان اسلام جست و جو کرد. چنین جریان‌هایی پس از آن شکل گرفتند که استعمارگران دریافتند دوران استعمار کهن و عصر لشکرکشی‌های سنتی به سر آمده، و برای نفوذ و بسط قدرت خود در جهان اسلام، و جلوگیری از ایجاد امت اسلامی به جای کشورهای اسلامی، باید ترفند دیگری را به کار گرفت. زیرا اگر بیش از یک میلیارد مسلمان در 57 کشور اسلامی به پیام حیات بخش اسلام که همان برادری و برابری است، لبیک گویند، عرصه بر استعمار و استعمارگران نو کاملاً تنگ خواهد شد.

برای دست‌یابی به این هدف، مهم‌ترین ترفند آنان، ایجاد و حمایت از فرقه‌های انحرافی و تخریب از درون بود. از این رو سال‌ها پیش از استقلال کشورهای اسلامی، چنین سیاستی آغاز شد، تا در دوران استقلال سیاسی کشورهای اسلامی که به تدریج در قرن نوزدهم شکل گرفت، این ترفند جدید، جای روش‌های کهنه را در تضعیف اسلام و مسلمانان بگیرد.

استعمار نو، روش فرقه‌سازی و حمایت از فرقه‌های خودبنیاد انحرافی را به عنوان یکی از راهبردهای جدید در این عرصه برگزیده است و در ترویج و کمک به اندیشه‌هایی که به روشنی با عقاید عام مسلمانان تضاد یا تنافی دارد، همه‌ی توان خود را به کار گرفته است. از این رو به خوبی می‌بینیم که هر یک از این فرقه‌ها در مقطع‌هایی از تاریخ، تا نقطه‌ی نابودی پیش رفتند، اما با کمک و حمایت بی‌دریغ استعمار، دوباره

زنده شدند. (1) بی تردید در عصر حاضر، این فرقه های انحرافی بیشترین سهم را در ناکامی و عقب ماندگی مسلمانان داشته اند و به جای آن که قدرت و بنیه ی مسلمانان، در مسیر رشد و تعالی قرارگیرد، بخش عمده ای از ظرفیت های جهان اسلام، در برخورد و مبارزه با این فتنه ها هزینه شده است. در این میان وهابیت، به علت خاستگاه جغرافیایی (نجد و حجاز) و تسلط بر حرمین شریفین، بیش از سایر فرقه ها فعال است و اگر دو فرقه ی دیگر رسماً راهی جز اسلام را پیش گرفته اند، این اندیشه با تصرف در مفاهیم کلیدی اعتقادی مسلمانان همچون توحید و شرك، ایمان و کفر، سنت و بدعت و... توانسته است، بر جریان های تند و افراطی مسلمانان تأثیر بگذارد و استعمار نیز از فعالیت آن بهره ها برده است.

کسانی که با دخل و تصرف در مفاهیم بنیادین اسلامی، به جای آن که سینه ی یهودیانی را نشانه روند که قبله ی اول مسلمانان را اشغال کرده و هر روز خون بی گناهان بسیاری را به جرم دفاع از خانه و کاشانه ی خود می ریزند، همه ی دشمنی و کینه ی خود را نثار سایر مذاهب های اسلامی اعم از شیعه و سنی می کنند.

در نگاه وهابیان، سایر مسلمانان مشرک و کافر هستند؛ اما بزرگان و رجال عربستان سعودی، با صهیونیست ها (رژیم صهیونیستی) و صلیبیان جدید (رژیم های غربی) روابط بسیار نزدیکی دارند و هم اکنون بیش از دویست هزار آمریکایی در عربستان سعودی، در صنایع نفت این کشور مشغول به کارند.

در حالی که در دهه های هفتاد و هشتاد میلادی، غرب از جریان افراطی وهابی برای مبارزه با دشمن دیرینه ی خود (کمونیسم)، به بهانه ی جهاد اسلامی، بیشترین بهره را برد، پس از شکست کمونیسم، افراطیان وهابی را به سوی ایجاد ناامنی و کشتار مسلمانان سوق داد و در سال های اخیر، روزی نبوده که وهابیان دست در دست کفار، به کشتار مسلمانان در کشورهای اسلامی پرداخته باشند.

ص: 19

تحقیق حاضر مجموعه ای است که کوشیده تا پرده از هویت، عقاید و اهداف فرقه ی وهابیت بردارد و تا جای ممکن، با حفظ جامعیت، بتواند به عنوان متنی آموزشی نیز قابل استفاده باشد. البته پیش از شروع مباحث، توجه به نکات زیر ضروری است: (1) پیش فرض اساسی این تحقیق، این است که وهابیان غیر از اهل سنت هستند؛ زیرا مبانی آن ها نه تنها با شیعه، بلکه با عقاید اهل سنت نیز متفاوت است. اگر نگاهی به جنایت های وهابیان در کشورهای اسلامی شود، بیش ترین قربانیان آن ها از اهل سنت بوده اند و همه ی توسعه طلبی های آنان نیز - همان گونه که اشاره خواهد شد - در مناطق سنی نشین و حتی حنبلی مذهب بوده است (1). البته این بدین معنی نیست که میان شیعه و سنی اختلافی وجود ندارد، اما این اختلاف ها غیر از تفاوت هایی است که میان مسلمانان و وهابیت وجود دارد. از این رو در تحقیق حاضر، تنها تاریخ، عقاید و جریان های وهابیت بررسی خواهد شد و نگاه این تحقیق، تفاوت های مسلمانان با وهابیت است، نه شیعه با وهابیت.

(2) به عقیده ی نگارنده، وهابیت مهم ترین مصداق اندیشه ای کلان تر با نام «سلفی گری» است و رابطه ی میان سلفی گری و وهابیت، نه ترادف که عموم و خصوص مطلق است. به عبارت دیگر برای شناخت ماهیت وهابیت نخست باید سلفی گری و حدود و ثغور آن را شناخت. سلفیان با بهره برداری سوء از مفهوم سلف، و به تعبیر امیر مؤمنان: «کلمة حق یراد بها باطل»، مکتبی ابداعی را با نام سلفی گری به وجود آورده اند که در قرن های گذشته در چند مرحله بروز خارجی داشته و به دست مسلمانان سرکوب شده، و در پایان به دست «محمدبن عبدالوهاب» احیا شده است. اما امروز سلفی گری تنها در معنی تاریخی و ابداعی خود به کار برده نمی شود و دارای شاخه ها و جریان های مختلفی است که در محتوا و روش با یک دیگر متفاوتند. از این رو پیش از

ص: 20

---

1- . برای آشنایی با عمل کرد وهابیان در میان اهل سنت، ر. ک: همین کتاب، فصل 16 و 17.

بررسی وهابیت، آشنایی با این جریان ها و حد و مرز مبانی آن ضروری به نظر می رسد. بنابراین در بخش نخست، مفهوم شناسی، مبانی، انواع، تاریخ و مصادیق سلفی گری بررسی شده است، تا جایگاه وهابیت و شاخه های آن که امروز در درون نیز دچار تضادها و تعارض های عمیقی هستند، بهتر قابل درک باشند.

(3) این تحقیق کوشیده است سیری منطقی و در عین حال، جامع را در بررسی وهابیت مد نظر قرار دهد؛ از این رو در جلد اول، تبارشناسی وهابیت؛ در جلد دوم، مبانی وهابیت؛ و در جلد سوم، شبهه های (شبهه شناسی) وهابیت بررسی و نقد خواهد شد.

(4) مخاطبان این تحقیق، کسانی هستند که با مفاهیم و کلیات مباحث وهابیت اجمالاً آشنایی دارند. هم چنین چنان که گفته شد، این پژوهش، جهان اسلام را در يك سو، و وهابیت را در سوی دیگر فرض کرده است؛ از این رو برای مخاطبان اهل سنت نیز قابل استفاده است.

(5) نظرها و دیدگاه های اندیشمندان موجب شد که در جلد یکم نیز اصلاحاتی انجام شود، و علاوه بر آن، بخشی نیز به تصاویر مرتبط با وهابیت اختصاص داده شود تا بحث کامل تر شود. به همین علت، شمار صفحه های جلد یکم افزایش یافته است.

هم چنین از «باب من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» از زحمات عزیزانی که در انتشار این مجموعه حقیر را یاری کردند، به ویژه دوست بسیار عزیز، جناب آقای دکتر سلیمانی، مدیر محترم آموزش های خاص دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه ی قم، که با پی گیری های بسیار و مسئولانه، زمینه ی انتشار این مجموعه را فراهم کردند، صمیمانه متشکرم. هم چنین از دوستانی که در مشهد مقدس درس نقد وهابیت را در دوره ی تربیت مدرس با این جانب گذراندند، و از مؤسسه ی ندای بصیرت دینی که در بازبینی و تطبیق منابع، حقیر را یاری کردند، تشکر می کنم.

در پایان، هرچند نویسنده پس از درك خلأ در این زمینه، با قصد خدمت به جهان اسلام، کوشیده است در حدّ بضاعت علمی خود این مجموعه را تدوین نماید، بی شك این نوشتار را خالی از ضعف، و خود را بی نیاز از نقدها و نظرهای گران قدر علمی نمی داند؛ و به همین علت، دیدگاه های اندیشمندان این حوزه را راه گشای فعالیت های علمی آینده ی خود می داند. از این رو امید دارم که با فرستادن دیدگاه های سودمند و راه گشای خود به نشانی « [sma.moosavi@gmail.com](mailto:sma.moosavi@gmail.com) » بر غنای بیش تر این مجموعه بیفزایید.

سیدمهدی علی زاده موسوی

قم - 1433 قمری - مطابق با 1391 شمسی

ص: 22







سلفی‌گری و وهابیت، مفاهیمی هستند که نسبت میان آن‌ها عام و خاص مطلق است؛ به این معنی که سلفی‌گری مفهومی کلان است و شامل طیف‌ها و جریان‌های مختلف اعتقادی و سیاسی می‌شود که مکتب وهابیت مصداقی از آن است. پس ناگزیر تحقیق درباره‌ی شناخت وهابیت را باید از سلفی‌گری آغاز کرد. هرچند سلفی‌گری اصول و مبانی عامی دارد، اما چه از نظر اعتقادی و چه از نظر سیاسی، تفاوت‌های بنیادینی میان مصداق‌های آن دیده می‌شود. به عبارت دیگر، درحالی که به گروه‌های تکفیری که خون و مال مسلمانان را مباح می‌دانند، سلفی گفته می‌شود، به جریان‌های معتدل تر و غیر تکفیری نیز سلفی اطلاق می‌شود. هم‌چنین غروب و دشمنان اسلام، بسیاری از جریان‌های اسلام‌گرا را جریان‌های سلفی معرفی کرده‌اند؛ زیرا این جریان‌ها لبه‌ی تیز حملات خود را به سوی تمدن و فرهنگ غرب نشانه رفته‌اند. از این رو شناخت مفهوم سلفی‌گری، مبانی عام، مصداق‌ها، و جریان‌شناسی آن، برای تعیین جایگاه وهابیت ضروری است.

از طرف دیگر وهابیت تکفیری بر اساس سیاست هم‌گرایی، تلاش بسیاری را برای انسجام جریان‌های سلفی آغاز کرده است و جریان‌های معتدل سلفی نیز به علت تبلیغات وهابیت، گاه در دام آنان گرفتار می‌شوند، غافل از آن که وهابیت تکفیری نه تنها با شیعه و اهل سنت که حتی با جریان‌های معتدل سلفی نیز مخالف است، اما دشمنان خود را اولویت بندی کرده است.

در این بخش، تلاش شده است با بیان مفهوم، مبانی عام، گونه شناسی و مصداق پژوهی سلفی گری، شباهت ها و تفاوت های آنان بیان شود و در سایه ی این تبیین، جایگاه وهابیت نیز در این گفتمان مشخص شود.

ص: 26





بحث درباره ی «سلفی گری» را باید از مفاهیم مرتبط با آن آغاز کرد. در این میان، مفهوم «سلف» از مفاهیمی است که هرچند در میان مسلمانان بار ارزشی دارد، اما توسط مکتب «سلفی گری» مصادره شده و در مفهوم آن، انحراف پدید آمده است. در این فصل، با تبیین مفهوم سلف و مفاهیم مرتبط با آن، به تعارض اندیشه ی سلفی گری با جهان اسلام اشاره خواهد شد. بی شک، آشنایی با این مفاهیم، نقش مهمی در فهم اندیشه ی «سلفی گری» خواهد داشت.

## 1 - سلف

### اشاره

مفهوم سلف، در گفتمان «سلفی گری» نقشی کلیدی دارد و کانون و محور آن شمرده می شود. از این رو، آشنایی با این مفهوم در اندیشه ی سلفی گری و وهابی، ضروری است.

### 1.1 - معنی لغوی

«سلف» در لغت به معنی «پیشین» است. «سَلَفٌ، یَسْلِفُ، سَلْفًا و سلوفاً»، صیغه های صرفی و مصدر «پیشی گرفتن» است. (1) به گفته ی «ابن فارس»، سلف، اصلی است که بر تقدم و سبقت دلالت دارد. پس سلف کسانی هستند که در گذشته بوده اند. (2) «جوهری»

نیز معتقد است که «سَلَفٌ» به معنی «مضی» - یعنی گذشته - آمده است و سَلَفَ الرجل، یعنی «پدران گذشته ی مرد» (3). با توجه به این تعاریف، سلف معنایی نسبی دارد؛

ص: 29

1- . محمدبن مكرم بن منظور، «لسان العرب»، ج 3، ص 2068.

2- . احمدبن فارس، «معجم مقایس اللغة» ج 3، ص 95.

3- . الجوهری، اسماعیل بن حماد، «الصحاح تاج اللغة والصحاح العربية»، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، ماده ی سلف، ج 4، ص 1376.

هر زمانی، سلفِ زمان آینده‌ی خود است و در برابر آن، «خَلْف» قرار دارد؛ به عبارت دیگر، ما نسبت به آیندگان، «سلف» و نسبت به گذشتگان «خلف» شمرده می‌شویم. (1)

معنی متداول سلف نزد عامه‌ی مسلمانان، همان معنایی است که از ظاهر این لفظ استفاده می‌شود و هنگامی که «صالح» به آن اضافه گردد، به معنی گذشتگانی است که برای آیندگان مایه‌ی افتخار و سربلندی بوده‌اند. از این منظر، پیشینیان به سبب انتقال معارف اسلامی به نسل‌های بعدی (خلف) و مجاهدت‌هایی که برای حفظ کیان دین متحمل شده‌اند، دارای ارزش و احترامند. البته بی‌شک نزدیکی به عصر بعثت نیز به سبب قداست پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، خود عاملی برای احترام و عظمت گذشتگان شده است.

با این حال، در منابع اسلامی هرگز چنین یادمان افتخارآمیزی به معنی وجود ویژگی خاصی برای آن‌ها در حوزه‌ی تشریح نبوده است؛ به گونه‌ای که گفتار و رفتار آنان، هم ردیف گفتار و رفتار پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تلقی شود و منشأ ایجاد حکم جدیدی در آیین اسلام گردد؛ بلکه همواره دیدگاه‌ها و نظرات آنان، به عنوان نظراتی که قابل توجه و دقت است، مورد توجه دوره‌های بعد بوده است.

## 1.2 - معنی اصطلاحی

معنی اصطلاحی سلف، در بدعتی ریشه دارد که ابن تیمیه در قرن هفتم ایجاد کرد. وی برخلاف گذشتگان (سلف)، به مفهوم پردازی واژه‌ی «سلف» پرداخت و آن را در معنایی به کار برد که تا آن زمان، اندیشمندان اسلامی چنین معنایی را درباره‌ی سلف اراده نکرده بودند. مهم‌ترین بدعتی که ابن تیمیه و سپس سلفیان پس از او بنیان نهادند، گسترش منابع تشریح به صحابه، تابعین و تابعین تابعین بود. به گفته‌ی ابن تیمیه:

ص: 30

---

1- . سعید رمضان البوطی، «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي»، ص 9.

"سلف کسانی هستند که در سه قرن بهتر اسلام زندگی می کردند و دارای تمامی فضایل بودند و آنان برای حل هر مشکلی، شایسته تر از سایرین هستند..."<sup>(1)</sup>

وی سپس توصیه می کند: "بر شما باد به آثار سلف. آنان آن چه را موجب شفا و کفایت است، آورده اند و پس از آن ها کسی چیزی که آنان ندانند، نیاورده است."<sup>(2)</sup>

وی تا آن جا پیش می رود که در کنار کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه وآله، سنت این گروه را نیز به عنوان یکی از منابع دین ذکر می کند: "احکام الهی از سه راه ثابت می شود: کتاب خدا، سنت پیامبر صلی الله علیه وآله و آن چه نخستین مسلمانان به آن عمل کرده اند؛ و تمسک به غیر از این اصول سه گانه برای اثبات حکم شرعی، جایز نمی باشد..."<sup>(3)</sup>

وی در جایی دیگر می گوید: "استحباب افعال و داخل کردن آن ها در دین، به کتاب خدا، سنت پیامبر صلی الله علیه وآله و آن چه نخستین گروندگان به اسلام بر آن بوده اند، ثابت می شود و جز این موارد، همه نوپدیدند و استحبابی ندارند."<sup>(4)</sup>

او هم چنین روش اهل سنت را جدا از پیروی از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله، پیروی کامل از سلف می شمارد.<sup>(5)</sup> ابن قیم، شاگرد ابن تیمیه، این مسیر را ادامه می دهد و فصلی را با عنوان «فی جواز الفتوی بالآثار السلفية والفتاوی الصحابة»<sup>(6)</sup> می گشاید. پایان این زنجیره، به وهابیان می رسد که می گویند: "ما معتقدیم که بدعت - و آن چیزی است که پس از سه قرن اول رخ داده است - برخلاف کسانی که آن را به خوب و بد، یا پنج نوع تقسیم می کنند، مطلقاً نکوهیده است."<sup>(7)</sup>

ص: 31

- 
- 1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 4، ص 96.
  - 2- . همان.
  - 3- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «اقتضاء الصراط المستقیم»، ج 2، ص 693-694.
  - 4- . همان، ص 703.
  - 5- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 3، ص 103.
  - 6- . ابن قیم، «اعلام الموقعین»، ج 5، ص 543.
  - 7- . سلیمان بن سهران النجدی، «الهدیه السنیه»، الرسالة الثانية، ص 51.



این در حالی است که بسیاری از کسانی که ظاهراً به سلفیان نزدیکند نیز چنین دیدگاهی را بر نمی تابند. برای نمونه، شاطبی چنین جایگاهی را تنها به صحابه نسبت می دهد:

"سنت صحابه، سنتی است که به آن عمل می شود و محل رجوع است..."<sup>(1)</sup>

## 2 - حدیث خیره و مشروعیت سلف

مهم ترین دلیلی که سلفیان برای مشروعیت سلف ارائه کرده اند، حدیثی منسوب به پیامبر صلی الله علیه وآله است:

"خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یجیء اقوام تسبق شهادة احدهم یمینه و یمینه شهادته"<sup>(2)</sup> «بهترین مردم، (مردمان) قرن من هستند؛ سپس کسانی که در پی ایشان می آیند و سپس دیگرانی که در پی آنان می آیند. پس از ایشان، مردمانی می آیند که گواهی هر یک، سوگندشان، و سوگند هر کدام، گواهی شان را نقض می کند.»

سلفیان با تکیه بر این حدیث، سه قرن نخستین اسلام را بهترین قرون اسلام می شمارند و به همین سبب، برای کسانی که در این سه قرن زندگی کرده اند، مرجعیت در ابعاد مختلف قائلند. به عقیده ی آنان، نه تنها پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله در این حدیث به «بهترین بودن» مسلمانان سه قرن نخست اسلام گواهی داده، بلکه مردمان قرون بعدی را مذمت کرده است و چنین وضعیتی نشانگر ضرورت پی روی نسل های بعدی از این سه قرن است که در اصطلاح به آن «قرون مفضله» می گویند.<sup>(3)</sup>

## 3 - سلفی گری (السلفیه)

دیدگاه سلفیان درباره ی سلف، سبب شده است که مذهب جدیدی با نام سلفی گری در قرون اخیر شکل گیرد. از نظر تاریخی، هرچند برخی از رگه های اندیشه ی

ص: 32

1- . ابواسحاق شاطبی، «الموافقات»، ج 4، ص 446.

2- . بخاری، «الصحيح الجامع»، ص 645؛ و احمد بن حنبل، «المسند»، ج 7، ص 199 تا 200.

3- . در سطور گذشته، گفته های سلفیان در این زمینه گفته شد.

سلفی‌گری در قرن چهارم شکل گرفت، اما به دلیل تعارض با اندیشه‌ی مسلمانان، در مدتی کوتاه خاموش شد. (1) ابن تیمیه مذهب سلفی‌گری را در قرن هفتم احیا کرد و آتش اختلاف را میان جهان اسلام شعله‌ور ساخت. (2) پس از وی، شاگردش ابن قیم برای زنده نگاه داشتن این اندیشه بسیار کوشید؛ اما وی نیز کاری از پیش نبرد. در قرن دوازدهم، جریان‌های سلفی‌گری در نجد و حجاز و شبه‌قاره، با تفاوت‌هایی آغاز شد که به دلیل حمایت‌های انگلستان، به ویژه در نجد و حجاز، توانست رشد کند. در دوران کنونی نیز جریان سلفی‌گری به اهرمی در دست آمریکا برای پیشبرد هدف‌های خود در کشورهای اسلامی تبدیل شده است. (3) امروزه سلفی‌گری شاخه‌ها و جریان‌های مختلفی دارد که طیفی از دیدگاه‌ها و باورهای مختلف را تشکیل می‌دهد. (4)

مهم‌ترین ویژگی این مذهب، نفی مذاهب اسلامی و دعوت مسلمانان به پی‌روی محض و بدون اندیشه و تفکر از گذشتگان است. وهابیان مسلمانان را به «اسلام بلا مذهب» دعوت می‌کنند. در این مذهب جدید، هیچ‌یک از مذاهب اسلامی به رسمیت شناخته نمی‌شود و صرفاً تقلید از سلف (قرون مفضله)، محتوای اصلی آن را شکل می‌دهد. (5) سلفیان در حالی مسلمانان را به کنار گذاشتن مذاهب خود دعوت می‌کنند که خود، مذهب جدیدی به نام «سلفی‌گری» ایجاد کرده‌اند؛ بدعتی که هیچ پیشینه‌ای در میان مذاهب اسلامی ندارد. به گفته‌ی سعید رمضان البوطی، اندیشمند سنی:

ص: 33

- 1- . ر. ك: همین کتاب، فصل 9.
- 2- . ر. ك: همین کتاب، فصل‌های 10، 11 و 12.
- 3- . در فصل‌های بعد، به تفصیل به نقش انگلستان و آمریکا در رشد و گسترش سلفی‌گری وهابی اشاره خواهد شد.
- 4- . در فصل‌های آینده، به جریان‌های مختلف سلفی‌گری اشاره خواهد شد.
- 5- . برای آشنایی با دیدگاه سلفیان درباره‌ی تکفیر، و ستیزه‌جویی آنان با مسلمانان، ر. ك: همین مجموعه، ج 1، فصل 11؛ و همان، ج 2، فصل‌های 13، 14 و 15.

"سلفیه پدیده ای ناخواسته و نسبتاً نوحاسته است که انحصار طلبانه مدعی مسلمانان است و همه را جز خود، کافر می شمرد. فرقه ای خودخوانده که با به تن در کشیدن جامه ی انتساب به سلف صالح، و با طرح ادعای وحدت در فضای بی مذهب، بابنیان وحدت مخالف است. سلفیه، یعنی همان بستر وهابیت، مدعی است که هیچ مذهبی وجود ندارد و باید به عصر سلف، یعنی دوران صحابه، تابعین و تابعین تابعین بازگشت و از همه ی دست آوردهای مذاهب که حاصل قرن ها تلاش و جست و جوی عالمان فرقه ها بوده و اندوخته ای گران سنگ از فرهنگ اسلامی در ابعاد گوناگون پدید آورده است و با پاسداشت پویایی اسلام و فقه اسلامی، آن را به پاسخ گویی به نیازهای عصر توانا ساخته است، چشم پوشید و اسلام بلامذهب را اختیار کرد.

سلفیه، دستی به دعوت بلند می کند و می گوید: بیایید با کنار گذاشتن همه ی مذاهب، به سوی یگانه شدن برویم؛ اما با دست دیگر، شمشیر تکفیر برمی کشد و مدعی است که با حذف دیگران از جامعه ی اسلامی و راندن آنان به جمع کفار، جامعه ی اسلامی را یک دست می کند. در پشت این دعوت به بی مذهبی، نوعی مذهب نهفته است؛ بلکه دعوت، خود نوعی مذهب است؛ آن هم مذهبی گرفتار چنگال جمود و تنگ نظری که اسلام را به صورت دینی بی تحرك، بی روح، ناقص، ناتوان و بی جاذبه تصویر می کند و با احیای خشونت و تعصب، راه را بر هرگونه نزدیک شدن به هم دیگر می بندد." (1)

#### 4 - مکتب سلفی گری و چالش های نظری و تاریخی

##### اشاره

جدای از تضادی که اندیشه ی سلفی گری در مفهوم پردازی سلف، با اندیشه ی اسلامی دارد، سلفی گری با چالش های جدی در حوزه ی نظر و حقایق تاریخی رویه روست که در ادامه، به برخی از آن ها اشاره می شود.

ص: 34

---

1- . سعید رمضان البوطی، «سلفیه مذهب یا بدعت»، ص 25.

#### 4.1 - بررسی پیشینه ی «سلف» در آیات و روایات

در حالی که مبنای مکتب سلفی گری بر مفهوم پردازی ویژه ای از سلف بنا شده است، در منابع دینی، «سلف» هرگز به معنی مصطلح سلفیان، استفاده نشده است. حتی در منابع دینی، این واژه به ندرت به کار برده شده است.

برای نمونه، واژه ی سلف در قرآن چند بار آمده است که تنها در يك مورد به معنی پیشنیان و گذشتگان است که آن نیز در معنی منفی به کار رفته است:

"فَلَمَّا آسَفُونَا إِنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ. فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلآخِرِينَ" (زخرف/ 55-56)

«اما هنگامی که ما را به خشم آوردند، از آن ها انتقام گرفتیم و همه را غرق کردیم و آن ها را پیشگامان (در عذاب) و عبرتی برای دیگران قرار دادیم.»

در آیات دیگر، واژه ی سلف و مشتقات آن، بیش تر به معنی اعمال ناپسندی است که پیش از اسلام انجام می شدند و پس از آن تحریم شده اند. (1)

وضعیت مفهوم «سلف» در میان روایات نیز همین گونه است. روایات هرگز به مفهوم پردازی سلف، آن گونه که سلفیان آن را معنی کرده اند، اشاره ای ندارند. حتی همان گونه که گفته شد، این واژه در معنی لغوی آن نیز در میان روایات دیده نمی شود. (2)

شاید گفته شود با توجه به این که در زمان پیامبر صلی الله علیه وآله سلف وجود نداشته است و همه نسبت به پیامبر صلی الله علیه وآله خلف بوده اند، به مفهوم سلف اشاره نشده است؛ اما با توجه به

ص: 35

---

1- . ر. ك: نساء/ 23؛ انفال/ 38؛ مائده/ 95؛ بقره/ 272؛ و حاقه/ 24. البتة در سوره ی مبارکه ی «حاقه»، به کارهای خوبی که فرد در گذشته انجام می داده، اشاره شده است. «كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسَلْتُم فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ» (حاقه/ 24) «بخورید و بنوشید، گواراتان باد؛ به [پاداش] آن چه در روزهای گذشته انجام دادید». اما این آیه نیز اشاره ای به معنای اصطلاحی مورد نظر سلفیان ندارد.

2- . البتة در خطاب پیامبر صلی الله علیه وآله به فاطمه ی زهرا علیها السلام در آخرین دقائق حیات، واژه ی سلف به کار رفته است: "انك اول اهل بيتي لحوقاً بي ونعم سلف انا لك" (احمدبن حنبل، «المسند»، ج 44، ص 10؛ و بخاری، «الصحيح»، ص 1569، ح 6285)؛ اما این واژه در معنی لغوی خود به کار رفته است و نشانگر هیچ گونه نظریه پردازی در این زمینه نیست.

جهانی بودن و خاتمیت دین، اگر مفهوم سلف دارای ویژگی تشریح بود، پیامبرگرمی اسلام صلی الله علیه وآله باید به آن اشاره می کردند؛ همان گونه که آن حضرت درباره ی بسیاری از مسائل آخرالزمان و فتنه های آن هشدار داده اند. بی شك، در صورت وجود جایگاه خاصی برای سلف، هرگز این امر از نگاه جامع پیامبر صلی الله علیه وآله دور نمی ماند.

## 4.2 - ابن قیم و مذهب سلفی گری

ابن قیم کوشیده است برای مشروعیت مذهب سلفی گری، به آیه ی شریفه ی زیر استدلال کند:

«وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه/ 100)

«پیشگامان نخستین از مهاجران و انصار، و کسانی که به نیکی از آن ها پی روی کردند، خداوند از آن ها خشنود گشت، و آن ها (نیز) از او خشنود شدند؛ و باغ هایی از بهشت برای آنان فراهم ساخته که نهرها از زیر درختانش جاری است؛ جاودانه در آن خواهند ماند؛ و این است پیروزی بزرگ!»

به گفته ی ابن قیم، این آیه مسلمانان را به پی روی از نخستین گروندگان به اسلام، از مهاجران و انصار، دعوت کرده است؛<sup>(1)</sup> اما وی دقت نکرده که مراد از پی روی از نخستین گروندگان به اسلام، پی روی در امری است که در آن سبقت گرفته اند و آن، چیزی جز ایمان به خدا و رسول او و اطاعت از آن ها نیست؛ و هرگز مراد آیه، پی روی از دیدگاه های شخصی و فردی آن ها نیست.

هم چنین آیاتی وجود دارد که تنها معصیت خدا و رسول را مایه ی گم راهی می شمارد: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ صَلَّ صَالِحًا مُبِينًا» (احزاب/ 33) اگر پی روی از سلف، در کنار پی روی از خدا و پیامبر صلی الله علیه وآله مشروعیت داشت، نام آنان نیز باید در کنار خدا و پیامبر صلی الله علیه وآله می آمد.

ص: 36

1- . ابن قیم، «اعلام الموقعین»، ج 5، ص 556.

پس اگر صحابه، تابعین و تابعین تابعین به آن چه خدا و رسول دستور داده اند دعوت کنند، در حقیقت به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله دعوت کرده اند؛ اما اگر سخنانشان از جانب خود آنان باشد، به شهادت قرآن، محکوم به بطلان و گم راهی است.

از سوی دیگر، اگر این آیه دلیل بر حجیت سنت صحابه باشد، در عمل موجب تناقض می شود؛ به این معنی که این آیه، مسلمانان دوره های بعد را به پیروی از سنت سلف دعوت می کند؛ در حالی که خود سلف، در انبوهی از مسائل، از گذشتگان پیروی نکرده اند و حتی به صراحت مخالفت کرده اند. این اختلاف، در میان خود صحابه نیز بوده است. به گفته ی مرحوم «حکیم»:

"هنگامی که در روز شورا سیره ی شیخین بر امام علی علیه السلام عرضه شد، ایشان پیروی از آنان را نپذیرفت و به همین سبب، خلافت را واگذار کرد. عثمان این شرط را پذیرفت؛ اما در مقام عمل، در بسیاری از امور با سیره ی شیخین مخالفت ورزید. (1) امام علی علیه السلام در ایام خلافتش، با شیوه و روش خلیفه ی سوم کاملاً مخالفت ورزید و مسائلی از قبیل توزیع اموال و مناصب و یا روش حکومت را متحول کرد. حتی خلیفه ی اول و دوم نیز از نظر سیره با یک دیگر متفاوت بودند. ابوبکر در تقسیم خراج، تساوی را رعایت می کرد؛ در حالی که خلیفه ی دوم قائل به تفاوت بود.

ابوبکر طلاق سه گانه را در یک مجلس، طلاق واحد می شمرد و عمر آن را سه بار قلم داد کرد. عمر متعین (متعہ ی حج و متعہ ی نساء) را حرام کرد؛ در حالی که خلیفه ی اول چنین نکرد؛ و نظایر چنین وضعیتی بیش تر از آن است که قابل شمارش باشد. (2)

ص: 37

---

1- . در حالی که دو خلیفه ی اول، زندگی ساده و زاهدانه ای داشتند، عثمان روشی شاهانه را برگزید و خلافت را به پادشاهی تبدیل کرد. (سید ابوالاعلی مودودی، «خلافت و ملوکیت»)

2- . محمد تقی طباطبائی حکیم، «الاصول العامة للفقہ المقارن»، ص 138.

به همین سبب، «ابوحامد غزالی» می گوید: «آن چه از پیامبر صلی الله علیه وآله به ما رسید، آن را به سر و دیده گرفتیم؛ آن چه از صحابه رسید، بعضی گرفتیم و بعضی نهادیم؛ و اما آن چه از تابعین رسید، بدانید که ایشان مردان اند و ما مردانیم.»<sup>(1)</sup>

این در حالی است که برخی از آیات، نشانگر بهتر بودن آیندگان از برخی گذشتگان (سلف) هستند؛ مانند:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" (مائده/ 54)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! هرکس از شما، از آیین خود بازگردد (به خدا زبانی نمی رساند)، خداوند جمعیتی را می آورد که آن ها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند؛ در برابر مؤمنان، متواضع، و در برابر کافران، سرسخت و نیرومندند؛ آن ها در راه خدا جهاد می کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری هراس ندارند. این، فضل خداست که به هرکس بخواهد (و شایسته ببیند) می دهد، و (فضل) خدا وسیع، و خداوند داناست.»

### 4.3 - حدیث خیره و تضاد با واقعیت های تاریخی

درحالی که سلفیان بر حدیث خیره به عنوان دلیلی بر مشروعیت مکتب سلفی گری تأکید می کنند، این حدیث غیر از مشکلات سندی، با واقعیت های تاریخی نیز تعارض دارد. به عبارت دیگر، حوادث تلخ و واقعیت های ناشایست قرون سه گانه، با مفاد این حدیث که این سه قرن را از قرون بعدی به صورت مطلق بهتر می شمارد، مغایرت دارد. چنین وضعیتی در حوزه های مختلف، قابل مشاهده است:

ص: 38

---

1- . ابوحامد محمد غزالی طوسی، «احیاء علوم الدین»، ج 1، ص 78.

یکم: اگر مراد، برتری این قرون در حوزه ی عقاید باشد، فاسدترین مکاتب کلامی در قرن اول پدیدار شدند. اندیشه ی خوارج در دهه ی سوم قرن اول شکل گرفت و با تکیه بر عقاید فاسد خود - تلازم میان ایمان و عمل(1) - خون و مال مسلمانان را مباح شمرد. خوارج کسانی بودند که پیامبر صلی الله علیه وآله خروج آنان را از دین پیش بینی کرده بود.(2) در برابر آنان، مرجئه ظهور کردند که هیچ ارتباطی میان ایمان و عمل نمی دیدند و زمینه ی بیداد و فساد بنی امیه را فراهم کردند.(3) پس از آن نیز در همان قرون نخستین، مذاهب انحرافی همچون کرامیه، جهمیه و کلایه پدیدار شدند که اعتقادات آنان چنان سخیف و زنده است که قلم را یارای بیان آن ها نیست.

دوم: اگر مراد از برتری، برتری در حوزه ی امنیت و آرامش جهان اسلام باشد، به گواهی تاریخ، قرن اول سرشار از حوادث تلخ و جنایت بار است. حوادثی همچون قتل عثمان در برابر چشمان مهاجر و انصار، جنگ های جمل، صفین و نهروان که در هر يك از آن ها صدها تن از صحابه در برابر امیرالمؤمنین علی علیه السلام شمشیر زدند، شهادت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، شهادت سبط اکبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم امام حسن مجتبی علیه السلام فجایع خونبار کربلا و واقعه ی تلخ و جنایت بار حرّه،(4) آتش زدن خانه ی خدا، و کشتارهای

ص: 39

---

1- . برای آشنایی با عقاید خوارج، ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 10: ایمان در اندیشه ی اسلامی.

2- . "یمرقون من الدین کما یمرق السهم من الرمیة"؛ «از دین خارج می شوند، همان گونه که تیر از کمان خارج می شود». (احمدبن حنبل، «المسند»، ج 2، ص 95)

3- . برای آشنایی با عقاید مرجئه، ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 10: ایمان در اندیشه ی اسلامی.

4- . در سال 63 ق. (61 ش.) لشکر یزید به فرماندهی مسلم بن عقبه برای مقابله با انقلاب مردم مدینه که عبدالله بن حنظله غسیل الملائکه رهبری شان را بر عهده داشت، به جنگ با آن ها پرداخت و در روضه ی نبوی آن قدر از اهل مدینه کشته شدند که خون به قبر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله رسید. در این ایام، بیش از هفتصد تن از بزرگان مدینه و بیش از ده هزار نفر از مردم معمولی کشته شدند و به نوامیس مردم تجاوز



حجاج بن یوسف ثقفی، (1) چه گونه می تواند از قرون نخستین اسلام، بهترین قرن ها را بسازد؟

سوم: اگر مراد از برتری، برتری افراد این عصر باشد، در میان صحابه، تابعین و تابعین تابعین، افراد و گروه های بسیاری دیده می شوند که قرآن به عدم شایستگی آنان شهادت داده است. منافقان، (2) قلب های بیمار، (3) کسانی که در کنار اعمال صالح، گرفتار گناه نیز بوده اند، (4) افراد در آستانه ی ارتداد، (5) و مسلمانان بدون ایمان (6) و فاسق، (7) از جمله مواردی است که قرآن در توصیف برخی از هم عصران پیامبر صلی الله علیه وآله بیان می کند. حال، با

ص: 40

---

1- . حجاج بن یوسف ثقفی از والیان مروان بود و در سال 73 ق. (71 ش.) خانه ی خدا را برای جنگ با عبدالله بن زبیر به آتش کشید. وی در سال 75 ق. (73 ش.) پس از آن که حکومت عراق را به دست آورد، بیش از 120 هزار نفر را در غیر میدان نبرد قتل عام کرد. بیش از پنجاه هزار مرد و سی هزار زن که نیمی از آنان مجرد بودند، در زندان های مختلط به سر می بردند که به آن ها آب آمیخته با نمک و آهک می دادند. او نخستین کسی است که مردان و زنان را در یک بند زندانی کرد. خود حجاج اعتراف کرده بود که صد هزار کس را (بی گناه) کشته که فقط گناه آن ها این بود که گواهی می دادند یزید می گسار بوده است. (ابن اثیر، «الکامل فی التاریخ»، ج 4، ص 122-123؛ و همو، «البدایة والنهایة»، ج 12، ص 343، 345 و 545)

2- . منافقون/ 1-8.

3- . احزاب/ 12.

4- . توبه/ 102.

5- . آل عمران/ 154.

6- . حجرات/ 14.

7- . حجرات/ 6.

توجه به چنین وضعی، آیا می توان قرون نخستین اسلام را بهترین قرن های اسلام نام نهاد؟! (1) غزالی که یکی از مخالفان سرسخت چنین نظریه ای است، می گوید:

"کسی که گرفتار خطا و اشتباه است و برائتش نسبت به خطا و اشتباه ثابت نشده است، گفتارش حجت نیست. چه گونه به گفته ی آنان استناد می شود، در حالی که احتمال خطا و اشتباه در آنان می رود؟ و چه گونه بدون هیچ دلیل متواتری معصوم شمرده می شوند؟" (2)

#### 4.4 - نکوهش گروهی از پیشینیان

برخلاف روایت «خیر القرون»، روایاتی وجود دارد که عمومیت مفهوم سلف را به عنوان هادیان نسل های پس از خود، به شدت با مشکل روبه رو می کند. (3) پیامبر صلی الله علیه وآله می فرماید:

"روز قیامت گروهی از اصحابم بر من وارد می شوند، اما از حوض کوثر دورشان می کنند. می گویم: خدایا اصحابم؟ خداوند می فرماید: نمی دانی که پس از تو، این ها چه کرده اند. آن ها مرتد شدند و به گذشتگان خود پیوستند." (4)

#### 5 - سلفی گری و مفهوم پی روی

##### اشاره

جدای از بدعت مفهوم سازی سلف، آن چه راه سلفیان را از جهان اسلام جدا می کند، پی روی از سلف در همه ی مسائل و دوری از هرگونه اندیشه ورزی و تعقل است.

ص: 41

- 1- . آیت الله سبحانی وضعیت مسلمانان را در سه قرن نخستین اسلام در سه حوزه ی عقاید، امنیت و شخصیت ها، به تفصیل بررسی کرده است. ر. ک: جعفر سبحانی، «البدعة مفهومها، حدها و آثارها و مواردها»، ص 46-51.
- 2- . المستصفی من علم الاصول، ج 2، ص 451. محمدبن محمد غزالی، تحقیق: دکتر حمزة بن ظهیر حافظ
- 3- . برای آشنایی با این روایات، ر. ک: محسن العراقی، «بحث حول حجیة سنة الصحابی»، در: «الفکر الاسلامی»، سال چهارم، شماره ی 31 و 14، محرم و جمادی الاخره 1417 ق، ص 213-217.
- 4- . ابن اثیر، «جامع الاصول»، ج 10، ص 468، شماره ی 7995؛ و همان، ج 2، ص 436.

«اسلامبولی»، از این بُعد سلفی‌گری تعریفی دقیق دارد. به عقیده‌ی او، سلفی‌گری در پی آن است که جامعه‌های گذشته، سلطه‌ی خویش را بر آیندگان هموار کنند؛ گویی گذشتگان، زندگانی در بدن آیندگان، و پدران، زندگانی در اجساد فرزندان هستند. [\(1\)](#)

به باور اسلامبولی:

"سلفیان، چون فهم کتاب و سنت را مقید به فهم صحابه کرده اند، به جمود عقلی گرفتار شده اند؛ به گونه‌ای که اگر با یکی از آن‌ها مذاکره کنی، دائماً به زبان ابن تیمیه سخن می‌گویند و پیوسته برای تو از سخنان گذشتگان نقل می‌کند. آنان مذهبشان را بر عقل استوار نمی‌کنند، بلکه تکیه گاهشان را نقل قرار می‌دهند؛ از این رو، از بحث عقلی و مناظره‌ی فکری می‌گریزند و تنها بر مسائلی تکیه می‌کنند که نصی قطعی یا ظنی بر آن اقامه شده باشد. آن چه در نظر آنان پسندیده است، قیل و قال گذشتگان است و آن‌ها زبان گذشتگان اند و در رابطه با عقل و نقل می‌گویند که نقل، اساس هر فکر و اندیشه‌ی است و عقل، چیزی جز تابع و خادم نقل نیست." [\(2\)](#)

تلاش سلفیان برای اعتبار بخشیدن به سلف، اعطای مرجعیت به آن‌ها در همه‌ی ابعاد است. سلفیان می‌کوشند تا با مشروعیت بخشیدن به سلف، همه‌ی اعمال و رفتار آنان و گفته‌ها و سیره‌ی ایشان را الگوی عصر حاضر قرار دهند و فرصت هرگونه تعقل و اندیشه‌ورزی را از آیندگان بگیرند؛ اما با وجود همه‌ی مشکلاتی که بر سر راه مفهوم سلف وجود دارد، مراد از «پی‌روی» در نگاه سلفیه چیست؟

در مقام عمل، پی‌روی به دو صورت ممکن است:

ص: 42

---

1- . سامر اسلامبولی، «تحریر العقل من النقل»، ص 179.

2- . همان.

## اشاره

در این معنی، پای بندی به جزء جزء رفتار، کردار و سخنان سلف و پی روی از آن ها در همه ی زمینه ها، اعم از اعتقادی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، مد نظر است. (1) سلفیان افراطی، هرگونه تغییر در منش و روش سلف را بدعت، و شرعاً حرام می شمارند. (2) آن چه در این نگاه اهمیت می یابد، این است که روش سلف به نوعی مرجعیت برای آیندگان در همه ی زمینه ها، اعم از اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اعتقادی و فقهی می انجامد و مکلفی که با سلف یادشده قرن ها فاصله دارد، ناگزیر است نوع زندگی آنان را سرلوحه ی زندگی امروز خود قرار دهد و از آن سرپیچی نکند.

چنین برداشتی از سلف، با مشکلات جدی متعددی روبه روست. از جمله این که عمل کرد خود سلف، کاملاً مخالف این برداشت است؛ به این معنی که خود سلف و طبقات مختلف آن، در حوزه های مختلف - که در پی می آید - از گذشتگان و سلف خود این گونه پی روی نمی کردند:

### (1) مسائل اجتماعی:

زندگی صحابه، تابعین و تابعین تابعین، هرگز به يك صورت نبود و در همان نیمه ی نخستین قرن اول، تغییرات بنیادینی در آن به وجود آمد. در مکه، بیش تر مسلمانان با لباس دوخته آشنا نبودند؛ اما در مدینه با آن آشنا شدند و حله های یمنی و غیرعربی فاخر بر تن کردند. درحالی که در صدر اسلام، مسلمانان جز خرما و گوشت شتر و گوسفند، چیز دیگری را نمی شناختند، بر اثر فتوحات و ارتباط با دیگر ملت ها، انواع خوراکی ها و آشامیدنی ها در میانشان رایج شد. با این که در ابتدا خانه هایشان با خشت و گل ساخته شده بود، رفته رفته از مصالح دیگر نیز در ساخت آن ها استفاده کردند. درحالی که بسیاری از این تحولات در زمان خود رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام شد، آن حضرت هرگز به این امور هشدار ندادند و حتی از آن ها استقبال کردند. خود پیامبر صلی الله علیه و آله

ص: 43

1- . سعید رمضان البوطی، «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي»، ص 12.

2- . ر. ك: همین مجموعه، ج 2، فصل 18: بدعت در اندیشه ی وهابیت.

در مکه و حتی در مدینه انگشتر به دست نمی کردند؛ اما هنگامی که شنیدند پادشاهان نامه ای را که بر آن مهر نخورده باشد نمی خوانند، انگشتری از نقره انتخاب کردند که عبارت «محمد رسول الله» در سه سطر بر آن نقش شده بود؛ و از آن پس، با این انگشتری نامه ها را مهر می کردند. در دوره های بعد نیز مسلمانان هرگز چنین مسلکی را نپذیرفتند و همواره در مسائل اجتماعی خود، همگام با شرایط روز جامعه پیش می رفتند.

در این جا این پرسش مطرح می شود: در حالی که مسلمانان قرن های نخستین اسلام، به پی روی از روش سلف خود پای بند نبودند، چه گونه امروز مسلمانان باید به روش سلف در حوزه ی مسائل اجتماعی عمل کنند؟

## (2) حوزه ی اعتقادی:

مشکلات عقیدتی در صدر اسلام، با رجوع به پیامبر صلی الله علیه وآله حل و فصل می شد و در مسائل اعتقادی به مباحث عقلی نیاز نبود؛ اما پس از آن حضرت، شرایط کاملاً دگرگون شد. ورود اندیشه های بیگانه و القای شبهه های جدید که به علت فتوحات در میان مسلمانان رواج یافته بود از يك سو، و نیازها و اقتضائات جدید از سوی دیگر، موجب عقل گرایی و توجه به استدلال و مباحثه های علمی شد و در نتیجه، اختلاف دیدگاه ها و قرائت های مختلف به وجود آمد. افرادی همانند «عبدالله بن عباس» به رد شبهه ها در مسائل مستحدثه پرداختند؛ مسائلی که نه تنها در گذشته سابقه ای نداشت، بلکه اگر در دوران صحابه مطرح می شد، آنان مسلمانان را از این مباحث نهی می کردند. تابعینی همانند «حسن بصری»، «عمر بن عبدالعزیز»، «عطاء بن ابی رباح»، «سلیمان بن یسار» و «طاووس بن کیسان» نیز رسماً وارد مباحثی شدند که هرگز در زمان صحابه مطرح نشده بود. کتاب «الاسماء و الصفات»<sup>(1)</sup> بیهقی پر از مناظره ها و استدلال های منطقی است که در زمان رسول خدا صلی الله علیه وآله نبوده است.

ص: 44

---

1- . احمد بن حسین البیهقی، «الاسماء و الصفات».

### (3) حوزه ی فقه:

در دوران پیامبر صلی الله علیه وآله چندان به مباحث عمیق فقهی نیاز نبود و با مراجعه ی مستقیم به ایشان، پرسش های مسلمانان در فروع فقهی پاسخ داده می شد؛ اما در دوره های بعدی، به دلیل وجود مسائل مستحدثه، فقیهان بزرگی ظهور کردند و فتواها، احکام و مسائل تازه ای مطرح نمودند که هیچ يك از این مسائل به ذهن صحابه نیز خطور نمی کرد. دستور عمر بن عبدالعزیز مبنی بر ممنوعیت ساخت و ساز در «منا» به علت ازدیاد زائران،<sup>(1)</sup> و فتوای فقیه تابعی مشهور «عبدالرحمن ابی لیلی» مبنی بر پذیرش گواهی کودکان برضد يك دیگر درباره ی جراحات یا پاره کردن لباس،<sup>(2)</sup> از جمله مواردی است که در زمان صحابه سابقه ای ندارد.

### (4) حوزه ی سیاسی:

در حوزه ی سیاسی نیز چنین است. در حالی که به ادعای اهل سنت، پیامبر صلی الله علیه وآله زمام امور مسلمانان را به خود آنان واگذاشت تا ایشان خود برای سرنوشت خویش تصمیم بگیرند،<sup>(3)</sup> خلیفه ی اول، به سیره ی پیامبر صلی الله علیه وآله عمل نکرد و اختیار خلافت را به خود مردم و انبیا و عمر را به جای خود برگزید (استخلاف)؛ عمر نیز هنگام مرگ به سیره ی پیامبر صلی الله علیه وآله و ابوبکر عمل نکرد و شورایی را برای انتخاب خلیفه مشخص نمود (شورا)؛ علی علیه السلام توسط انبوه مردم به خلافت برگزیده شد؛ اما معاویه از راه

ص: 45

1- محمد بن سعد، «الطبقات الکبری»، ج 7، ص 356.

2- شمس الدین سرخسی، «المبسوط»، ج 30، ص 153.

3- شیعه بر اساس کتاب و سنت، بر این باور است که خلافت، امری انتصابی است و صرفاً پیامبر صلی الله علیه وآله، و ایشان نیز بر اساس فرمان خدا، خلیفه را انتخاب می کنند و خلافت در وجود امیرالمؤمنین علی علیه السلام و فرزندان او متعین است. این نظریه، برخلاف نظریه ی «خلافت» که پیوسته در حال تغییر و تحول است، در طول تاریخ، هیچ گونه تغییری نداشته و هنوز نیز همین دیدگاه، مبنای نظریه ی سیاسی شیعه است.

«استیلا» و «غلبه» به قدرت رسید و پس از وی نیز «وراثت»، راهکار انتقال قدرت و تعیین خلیفه شد.<sup>(1)</sup>

چنان که دیده می شود، از همان ابتدا صحابه هرگز به پی روی از يك دیگر مقید نبوده اند و در هر مرحله، با توجه به شرایط و مقتضیات زمان، دیدگاهی را برگزیده اند. در چنین وضعیتی، چه گونه ممکن است آیندگان با چند قرن فاصله و با شرایط و مقتضیات جدید، موظف باشند در همه ی زمینه ها، حتی در امور اجتماعی، از سلف پی روی کنند؟ هم چنین، چه گونه از آنان تقلید کنیم، در حالی که خود به چنین امری تن در نداده اند؟

## 5.2 - پی روی از اصول و مبانی اسلامی

در برابر تقلید کورکورانه و بدون تعقل، معنای دیگر پی روی، پی روی از اصول و مبانی اسلامی است و در شریعت، برای آن اصلی وجود دارد. اگر چنین معنایی از پی روی از سلف مراد باشد، دیگر نمی توان آن را مکتب و آیینی ویژه نام نهاد؛ زیرا پی روی از سلف به این معنی، در حقیقت پی روی از دین و مبانی آن است و نقش سلف در این زمینه، صرفاً تفسیر و توضیح آن اصول است.

البته در این جا بیان این نکته ضروری است که هر فردی، تنها به دلیل این که با پیامبر صلی الله علیه وآله دیدار کرده یا با آن حضرت مصاحبت داشته، نمی تواند شارح و مفسر اصول و بنیان های اسلامی باشد؛ بلکه افرادی صلاحیت این امر خطیر را دارند که از گناه و معصیت به دور بوده و شایستگی تفسیر و توضیح معارف دینی را داشته باشند.

اما، در صورت صدق معنی دوم نیز نمی توان مکتبی را به نام «سلفی گری» بنیان نهاد؛ زیرا در این معنی، اصل، پی روی از دین و شریعت پیامبر صلی الله علیه وآله است، نه پی روی از

ص: 46

---

1- سید ابوالاعلی مودودی در کتاب «خلافت و ملوکیت»، چه گونگی تبدیل خلافت به سلطنت را در دوران خلیفه ی سوم، به دقت بررسی کرده است. ر. ک: سید ابوالاعلی مودودی، «خلافت و ملوکیت»؛ و نیز سید مهدی علی زاده موسوی، «بررسی اندیشه ی سیاسی - کلامی سید ابوالاعلی مودودی».

سلف. در این نگاه، برخلاف نگاه اول، تشریحی وجود ندارد؛ در حالی که در نظریه ی اول، اعمال سلف، حکم یکی از منابع تشریح را می یابد؛ و این، برخلاف دیدگاه اسلام است.

ص: 47









بهترین راه برای بررسی هر مذهب و مکتبی، شناخت مبانی اندیشه ای آن است؛ به این معنی که يك مکتب در حوزه های مختلف معرفتی چه گونه می اندیشد و فضای فکری آن چه گونه شکل می گیرد؛ زیرا در سایه ی چنین تقریری است که می توان دیدگاه های يك مکتب یا اندیشه را فهمید.

در این فصل، چهار حوزه ی معرفتی سلفی گری، یعنی «روش شناسی»، «معرفت شناسی»، «معنی شناسی» و «هستی شناسی» سلفی گری، بررسی و به اجمال ارزیابی خواهد شد و بیان تفصیلی مباحث در فصل های آینده خواهد آمد. البته ناگفته پیداست که همه ی این حوزه ها، در حقیقت با يك دیگر ارتباط دارند و می توان بر پایه ی نگرش يك مکتب در چهارچوب این حوزه ها، مهندسی نظام فکری آن مکتب را مشخص کرد.<sup>(1)</sup>

## 1 - روش شناسی سلفی گری

### اشاره

نخستین گام در بررسی هر مکتبی، شیوه و روشی است که آن مکتب برای رسیدن به حقیقت یا شناخت به کار می برد. از آن جاکه این بحث، به ویژه در مباحث دینی، نیازمند مشروعیت نیز می باشد، نقش تعیین کننده ای دارد؛ به این معنی که شریعت باید روش رسیدن به حقایق دینی را معتبر بداند.

ص: 51

---

1- . البته با توجه به محدودیت، از حوزه های چهارگانه ی پیش گفته، بیش تر بر مبنای معنی ظاهری شان استفاده شده و کم تر به مفاهیم تخصصی آن ها پرداخته شده است.

## 1.1 - عقل

عقل عامل امتیاز میان انسان و حیوان است. انسان از راه عقل به بسیاری از حقایق دست می یابد. در منابع دینی استفاده از روش عقلی، یکی از راه های معتبر شناخت معرفی شده است. قرآن بارها به تدبر و تعقل سفارش کرده و تنها مشتقات واژه ی عقل، 49 بار در قرآن تکرار شده است. هم چنین قرآن از عقل با واژه هایی چون «حجر» و «نهی» یاد کرده و صاحبان خرد را «ذی حجر»، «اولوا الالباب»، «اولی الابصار» و «اولی النهی» خوانده است.

قرآن، گاه از روش عقلی برای کشف حقیقت استفاده می کند؛ چنان که برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت می فرماید:

ص: 52

"مراد از عقل در کلام خدای متعال، ادراکی است که با سلامت فطرت انسانی حاصل می شود؛ به عبارت دیگر، عقل یعنی علمی که انسان مستقلاً به آن دست می یابد، برخلاف «سمع» در قرآن که به معنی ادراکی است که انسان با کمک غیر به آن دست پیدا می کند. البته در هر دو صورت، سلامت فطرت شرط است و آن چه بیان شد، در حقیقت، بیان آیه ی شریفه ی «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُوا لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا» (حج/46) و نیز آیه ی شریفه ی «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره/242) است." (1)

بنابراین، در اصل به رسمیت شناختن عقل از نظر اسلام، برای کشف حقایق شکی نیست؛ اما آن چه موجب اختلاف دیدگاه ها در این زمینه شده است، میزان استفاده از عقل، و مرزهای اعتبار روش عقلی است. در این مرحله، معمولاً مکتب ها و نحله های مختلف، گرفتار افراط و تفریط شده اند. از یک سو، برخی از نحله های افراطی معتزله، عقل را یگانه روش در کشف حقایق دینی می دانند. این گروه هر روشی غیر از عقل را مردود می شمارند.

چنین نگرشی را در دوره ی معاصر، در اندیشه ی غربی یا «عقل خودبنیاد» که یکی از بنیان های اندیشه ی مدرن است، می توان دید. این در حالی است که دین بخش های مختلفی دارد و بخشی از آن، امور عبادی و تعبدی است که فلسفه و علت آن ها بر عقل پوشیده است؛ مانند: سی روز روزه گرفتن و چهار رکعت بودن نماز ظهر.

در مقابل، گروهی نیز عقل را در کشف حقیقت کاملاً قاصر می شمارند، و براین باورند که عقل نمی تواند هیچ گره معرفتی را از زندگی دینی انسان بگشاید و کاملاً بی اعتبار است. چنین دیدگاهی نیز با توجه به روش و معارف قرآنی، هیچ گونه اعتباری ندارد.

از نظر اسلام آن چه اعتبار دارد، عقل گرایی معتدل است؛ به عبارت دیگر، حوزه های مختلف دین را باید تفکیک کرد. برخی از حوزه ها مانند اعتقادات، زمینه ی تعقل دارند

ص: 53

---

1- . سید محمدحسین طباطبایی، «المیزان فی تفسیرالقرآن»، ج 2، ص 247 تا 250.

و می توان از راه عقل به آن ها دست یافت؛ این گونه بحث ها، زیربنای دیگر حوزه های دینی را تشکیل می دهند. اما برخی از حوزه های دین، برای عقل قابل درک نیستند و تنها روش نقلی می تواند آن ها را بر مکلفان آشکار سازد؛ مانند: فلسفه ی بسیاری از احکام، یا رخدادهایی که در روز قیامت پدید خواهد آمد. عاقلان نیز در بهره وری از عقل متفاوتند؛ در حالی که برخی آمادگی استفاده از روش های پیچیده ی عقلی برای رسیدن به حقیقت را دارند، برخی دیگر، تنها استدلال های ساده ی عقلی را درک می کنند. (1)

## 1.2 - نقل

یکی دیگر از روش های رسیدن به حقایق دین، «نقل» است. برخی از مسائل دینی را نمی توان از راه عقل اثبات کرد، و صرفاً باید به روش نقلی اثبات شوند؛ برای نمونه، انتقال سنت به نسل های آینده، تنها با روش نقلی صورت می گیرد. روایت ها و سیره ی پیامبر صلی الله علیه وآله و بزرگان دین، از این راه اثبات می شود. در مشروعیت روش نقلی میان مکتب های اسلامی اختلافی نیست و همه ی مکتب ها و مذاهب اسلامی آن را پذیرفته اند؛ اما محل نزاع و اختلاف، حد و مرز مشروعیت نقل و شرایط اعتبار آن است.

شکی نیست که نقل در قالب خبر یا حدیث منتقل می شود. حدیث نیز یا به صورت متواتر و یا به صورت واحد، روایت می شود. خبر متواتری که مفید علم باشد، حجت است؛ اما در نقل خبر واحد، اختلاف هایی وجود دارد: برخی صرفاً خبر واحد مفید علم یا مقرون به قرائن علمیه را حجت می دانند، اما برخی خبر واحد را به تنهایی نیز حجت می دانند و این، محل اختلاف است که باید بررسی شود.

## 1.3 - کشف و شهود

کشف و شهود و یا درک معنوی، یکی دیگر از روش های دست رسی به حقایق دینی است. (2) این روش، هر چند می تواند روشی معتبر باشد، اما برای همگان دست یافتنی

ص: 54

---

1- . هادی صادقی، «درآمدی بر کلام جدید»، ص 45.

2- . سید محمد حسین طباطبائی، «شیعه در اسلام»، ص 42.

نیست و نیازمند ضمیری پاك است. برخی از شهودگرایان، عقل را به کلی ناتوان دانسته اند، در حالی که برخی دیگر آن را ناکافی دانسته اند. (1) معمولاً این روش، روشی شخصی است و برای دیگران حجت نیست؛ هرچند اگر از راه درست به دست آید، برای خود فرد، حجت است. بنابراین، این روش بیش تر از سوی اولیای خدا، از راه افاضات قلبی یا مکاشفه به کار گرفته می شود.

#### 1.4 - روش تجربی

در روش تجربی، حواس، عامل شناخت هستند. معمولاً روش تجربی در محسوسات کاربرد دارد. اندیشمندان غربی برای تجربی کردن برخی از حوزه های علوم انسانی مانند علوم اجتماعی تلاش هایی انجام داده اند، اما این روش تنها در علوم دقیقی مانند فیزیک و شیمی کاربرد دارد و در شناخت معارف دینی جایگاهی ندارد.

#### 1.5 - روش شناسی سلفی گری: نقل گرای سلفی

چنان که گفته شد، در بحث روش شناسی، مسلمانان برای شناخت معارف دین، جز روش کشف و شهود که دامنه ی استفاده از آن محدود است، از دور روش عقلی و نقلی استفاده می کنند و هر یک از این دو روش، مکمل دیگری و حتی تصحیح کننده ی آن است. هرچند در تقدم و اولویت یکی بر دیگری یا حد و مرز آن میان مسلمانان اختلاف وجود دارد، همواره از دو عنصر عقل و نقل، به عنوان روش های کشف حقیقت و معرفت، استفاده شده است.

اما مذهب سلفی گری، با نادیده گرفتن عقل، نگاهی افراطی به نقل دارد. در نگاه سلفیان، در کشف مسائل و معارف دینی، تنها روش نقلی مشروعیت دارد. تفاوتی که این گروه با دیگر مسلمانان دارند، در نگاه عام و استفاده ی مطلق و بدون قید و شرط از

ص: 55



این روش است؛ به این معنی که شرطهای لازم روش نقلی، مانند بررسی وضعیت ناقل، و شرایط نقل، سند و درایت، برای ایشان اهمیت ندارد. (1)

## 2 - معرفت شناسی سلفی گری

### اشاره

معرفت شناسی یا شناخت شناسی، "علمی است که پیرامون شناخت های انسان و ارزش یابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آن ها بحث می کند." (2) بنابراین، هدف از معرفت شناسی، شناختن سنخ و ماهیت معارف و شیوه ی دست یابی به آن، و در نتیجه، آسیب ها و کاستی های احتمالی آن است.

نقطه ی آغازین در معرفت شناسی، این پرسش است که شناخت یا علم در نگاه سلفیان، از چه منبعی به دست می آید؟ آفت ها و آسیب های این معرفت چیست؟ و تا چه اندازه این معرفت توانسته است سلفیان را به واقعیت معارف دینی رهنمون کند؟ در مرحله ی بعد، این شناخت از نظر اسلام تا چه اندازه مشروعیت دارد و حد و مرز آن تا کجاست؟ (3)

البته شکی نیست که میان روش شناسی و معرفت شناسی، رابطه ای دوسویه وجود دارد. هر روشی، معرفت ویژه ای را به دنبال دارد؛ برای نمونه، اگر با چشم سر به جهان نگریده شود (روش تجربی)، شناخت تجربی درباره ی جهان پدید می آید؛ و اگر با چشم دل (روش معنوی) به جهان نگریده شود، معرفت شهودی ایجاد خواهد شد.

پس روش تجربی، شناخت تجربی را به دنبال دارد و دانش هایی همچون فیزیک و شیمی را به وجود می آورد؛ روش عقلی، معرفت عقلی را شکل می دهد و دانش هایی چون فلسفه، منطق و ریاضیات را ایجاد می کند؛ و روش نقلی، معرفت نقلی را به دنبال

ص: 56

- 1- . برای آشنایی بیش تر با رویکرد نقل گرایانه ی وهابیت، ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 1.
- 2- . محمد تقی مصباح یزدی، «آموزش فلسفه»، ج 1، درس یازدهم.
- 3- . در فصل های آینده به بسیاری از این پرسش ها پاسخ داده خواهد شد. در این جا تنها برای آشنایی کلی با ویژگی های عام سلفی گری، سنخ پرسش ها بیان شده است.

دارد و دانش‌هایی مانند علم حدیث و تاریخ را پدید می‌آورد. بنابراین، میان روشی که انسان برای کسب معرفت به کار می‌گیرد و سنخ معرفت به دست آمده، ارتباط مستقیمی وجود دارد.<sup>(1)</sup>

## 2.1 - حدیث گرای سلفی گری

### اشاره

با توجه به آن چه گفته شد، معرفت‌شناسی سلفی گری ارتباط مستقیمی با روش‌شناسی آن دارد. روش‌شناسی سلفی گری، نقل‌گرای مفرط است؛ از این رو در زمینه‌ی معرفت‌شناسی نیز اندیشه‌ی سلفی گری، به حدیث‌گرای افراطی می‌انجامد.

چنین دیدگاهی به این معنی است که تنها منبع‌شناخت در حوزه‌ی مسائل دینی، حدیث است و نه چیز دیگر؛ تا آن جا که اگر درباره‌ی امری دو حدیث مختلف وجود داشته باشد، به دو حکم متفاوت در موضوع واحد فتوا داده می‌شود. به گفته‌ی «محمد عماره»:

"اگر صحابه در مسأله‌ای با یک دیگر اختلاف داشتند، ابن حنبل، در آن موضوع دارای دو حکم بود، چراکه در آن موضوع، دو حدیث وجود داشت."<sup>(2)</sup>

به گفته‌ی ابن قییم:

"احمد بن حنبل حدیث را «امام» می‌نامید. برای او بسیار سخت بود که نسبت به چیزی فتوا دهد که در آن حدیثی از سلف نباشد."<sup>(3)</sup>

عبدالله، فرزند ابن حنبل، می‌گوید:

"شنیدم که پدرم می‌گفت: «حدیث ضعیف برای من محبوب تر است از اجتهاد»."<sup>(4)</sup>

احمد به دلایل عقلی هیچ توجهی نداشت؛ حتی در تعارض میان احادیث، جهت ترجیح یکی بر دیگری نیز از عقل استفاده نمی‌کرد.<sup>(5)</sup>

ص: 57

---

1- . همان.

2- . محمد عماره، «السلفية»، ص 23.

3- . ابن قییم، «اعلام الموقعین»، ج 2، ص 60.

4- . همان، ج 2، ص 145.

5- . محمد عماره، «السلفية»، ص 23.

البته در این که حدیث و مجموعه ی حدیثی، یکی از مهم ترین منابع شناخت است، شکی نیست؛ اما بی شک محدود کردن منبع شناخت به حدیث، مورد پذیرش مسلمانان نیست.

حدیث گرایی مفرط، سلفیان را در گرداب های عمیقی فرو افکنده است که برخی از آن ها عبارتند از:

### (1) مقدم دانستن حدیث بر قرآن:

در نگاه سلفیان احادیث بر قرآن تقدم دارند؛ به این معنی که اگر تعارضی میان قرآن و روایات باشد، سنت بر قرآن مقدم می شود. به گفته ی اشعری برخی قائلند:

"قرآن نمی تواند سنت را نسخ کند؛ ولی سنت، توان نسخ قرآن را دارد." (1)

در این میان، روایت هایی وجود دارد که بر مقدم بودن قرآن بر روایات و عرض روایات بر آیات دلالت دارند، اما سلفیان ناچار شده اند با وجود اهتمام به حدیث، این روایت ها را جعلی تلقی کرده یا اعلام کنند که نیاز قرآن به سنت، بیش از احتیاج سنت به قرآن است؛ (2) و تا آن جا پیش رفته اند که گفته اند:

"عرضه داشتن احادیث بر قرآن، خطایی است که زنادقه آن را ساخته اند." (3)

در همین راستا یکی از سلفیان، بابی را با عنوان «استقلال السنة بالتشريع» باز کرده و در آن به جعلی بودن روایات «عرض» اذعان کرده است. (4)

### (2) عمل به خبر واحد غیر مفید علم،

حتی در مسائل اعتقادی: در زمینه ی اعتبار خبر واحد، حتی در فروع، قیدها و شرایطی ذکر شده است که باید به آن ها توجه کرد؛ این در حالی است که تأکید بر حدیث، حتی نوع ضعیف آن، آسان گیری در شرایط پذیرش

ص: 58

1- . علي بن اسماعيل الأشعري، «مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين»، ص 608.

2- . يوسف بن عبدالبر، «جامع بيان العلم»، ج 2، ص 336 تا 338.

3- . ابو عبدالرحمن العظیم آبادی، «عون المعبود فی شرح سنن ابی داوود»، ج 2، ص 2134.

4- . محمد ابوشهبه، «دفاع عن السنة و رد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرین»، ص 13.

حدیث، و مقدم داشتن آن بر رأی و نظر، از جمله مبانی سلفیان است.<sup>(1)</sup> جالب این که این گروه چنان به احادیث به صورت مطلق بها می دهند که نه تنها در فروع فقہی، بلکه در مسائل اعتقادی نیز که جولان گاه عقل است، نقل را معتبر می شمارند. ایشان در این زمینه، کتاب هایی نگاشته اند که از میان آن ها می توان به کتاب های «الادلة والشواهد علی وجوب العمل بخبر الواحد فی الاحکام و العقاید»<sup>(2)</sup>، «اصل الاعتقاد»<sup>(3)</sup> «اخبار الاحاد فی الحدیث النبوی، حجیتها، مفادها، العمل بموجبها»<sup>(4)</sup> و... اشاره کرد.

## 2.2 - سلف گرایی افراطی

یکی دیگر از منابع شناخت در نگاه سلفیان، عمل کرد صحابه و تابعین است که در فصل گذشته به آن اشاره شد. در نگاه این گروه، عمل صحابه و تابعین، تشریح کننده است؛ سلف گرایی افراطی آنان، موجب می شود که هرگونه اندیشه ورزی در حوزه ی دین ممنوع و حد و مرز دین و معارف نیز صرفاً در عمل کرد سلف خلاصه شود. چنین نگرشی، نوعی مرجعیت سیاسی و علمی به سلف داده است.<sup>(5)</sup>

تفاوتی که میان سلفیان در این بخش و دیگر اهل سنت وجود دارد، در این است که اهل سنت کلیات و اصول را در هنگام نبود نص، از صحابه می گیرند، اما هرگز به مواضع و عمل کردهای موردی آنان در زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، به دیده ی تشریحی نمی نگرند و آن را منبع تشریح نمی دانند؛ درحالی که نگاه سلفی گری، نگاهی تشریح آمیز است؛ یعنی عمل کرد صحابه را به عنوان تشریح می نگرد و عمل کردهای

ص: 59

---

1- . احمد الامین، «فجر الاسلام»، ص 243.

2- . سلیم الهالی «الادلة والشواهد علی وجوب الاخذ بخبر الواحد فی الاحکام و العقائد».

3- . عمر سلمیان الاشقر، «اصل الاعتقاد».

4- . عبدالله بن عبدالرحمن الجبرین، «اخبار الاحاد فی الحدیث النبوی: حجیتها، مفادها العمل بموجبها».

5- . برای آگاهی بیش تر، ر. ک. همین کتاب، فصل 1.

موردی و انفرادی را نیز منبع تشریح می‌داند؛ امری که در فصل گذشته به تفصیل پیرامون آن سخن گفته شد.

### 3 - معنی شناسی سلفی‌گری

#### اشاره

معنی شناسی، (1) دانش بررسی و مطالعه‌ی معنی‌ها در زبان‌های انسان‌هاست. به طور کلی، بررسی ارتباط میان «واژه» و «معنی» را معنی‌شناسی می‌گویند. مباحث معنی‌شناسی و رابطه‌ی دالّ (لفظ) و مدلول (معنی)، پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد، اما در چند دهه‌ی گذشته، به طور علمی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. (2)

در این بحث، در پی پاسخ به این پرسش هستیم که میان واژه‌ها (الفاظ) و معنی‌ها در متون مقدس، به ویژه قرآن و سپس روایات، چه رابطه‌ای وجود دارد؟ این بحث، به ویژه در ارتباط با سلفیان، درباره‌ی قرآن مصداق پیدا می‌کند. به این معنی که آیا الفاظ قرآن تنها بیانگر معنی‌های ظاهری خود هستند، یا در پشت معنی‌های ظاهری، با توجه به قرائنی که وجود دارد، باید قائل به معنی دیگری شد؟

#### 3.1 - ظاهرگرایی سلفی‌گری

در حوزه‌ی معنی‌شناسی، سلفیان قائل به ظاهرگرایی هستند. ظاهرگرایی در دو بعد مطرح می‌شود: نخست؛ «معنی‌های ظاهری» در برابر «معنی مؤول» (معنی تأویل شده)؛ دوم؛ «معنی حقیقی»، در برابر «معنی مجازی». سلفیان در بخش اول معتقد به معنی‌های ظاهری هستند و تأویل آیات را درست نمی‌دانند؛ به همین دلیل نیز با هرگونه تفسیر قرآن مخالفند، مگر آن که با حدیث، قابل تخصیص یا تفسیر باشد. در نگاه آنان:

ص: 60

1- Semantics.

2- افرادی مانند «سوسور»، «چامسکی» و «ویتگنشتاین»، دیدگاه‌های مختلفی را درباره‌ی زبان و رابطه‌ی لفظ و معنی و نوع برداشت معنی ارائه کرده‌اند. برای مطالعه‌ی بیشتر، ر. ک: علی اکبر خداپرست، «معنی‌شناسی»، ص 13 تا 15.

"برای هیچ کس تفسیر قرآن مطلقاً جایز نیست؛ اگرچه وی دانشمندی ادیب و دارای اطلاعاتی گسترده در ادله، فقه، نحو، اخبار و آثار باشد و فقط می تواند به روایات پیامبر صلی الله علیه وآله، صحابه و تابعین استناد جوید." (1)

ظاهرگرایی در آیات و روایات موجب شده است که سلفیان، بسیاری از باورهای سخیف و بی پایه را که با توحید و عظمت خداوند متعال سنخیت ندارد، بپذیرند. حمل صفات خبری بر معانی ظاهری، از نمونه هایی است که به محذورات فراوانی برای سلفیان دامن زده و آنان را در دامن «تشبیه و تجسیم» انداخته است.

حمل آیاتی از قبیل «الرحمن علی العرش استوی» که معنی ظاهری آن نشستن خدا بر عرش است، و یا حمل معنی «یدالله» بر معنی ظاهری که همان «دست» باشد، مشکلات بسیاری را برای آن ها به وجود آورده است. (2) نگاه ظاهرگرایانه، به تشبیه و تجسیم ختم می شود و به همین دلیل، به آن ها «مجسمه» یا «مشبهه» گفته می شود.

### 3.2 - حقیقت و مجاز

حقیقت و مجاز در آیات قرآنی، از مباحث بسیار مهم و تعیین کننده درباره ی زبان قرآن است. پرسش اساسی این است که آیا در قرآن، الفاظ در معانی حقیقی خود به کار رفته اند و یا این که «مجاز» هم در قرآن آمده است؟ و در صورت پذیرش وجود مجاز در قرآن، اندازه و محدوده ی آن چه قدر است و چه تأثیری بر زبان قرآن دارد؟

"مجاز عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع له، با وجود رابطه و علاقه بین معنی مستعمل فیه (معنایی که لفظ در آن به کار رفته است) و معنی موضوع له (معنایی که لفظ برای آن وضع شده است)." (3)

در این میان، سلفیه به نبود مجاز در قرآن باور دارند، و براین عقیده اند که هر کلمه ای که در قرآن آمده، از آن اراده ی معنی حقیقی شده است. علت مخالفت آنان با

ص: 61

1- محمد حسین ذهبی، «التفسیر والمفسرون»، ج 1، ص 183.

2- ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 5.

3- سید احمد هاشمی، «جواهرالبلاغه فی المعانی والبیان والبديع»، ص 251.

مجاز، این گونه بیان شده است که مسلمانان، بسیاری از صفات الهی را که در قرآن آمده و در ظاهر نشانگر تشبیه خداوند به موجودات - از جمله انسان - بود، تأویل می کردند و آنان چون با تأویل آیات مخالف بودند، می کوشیدند تا از رهگذر انکار مجاز، با تأویل آیات صفات مقابله کنند. (1) کسانی مانند «ابن تیمیه» (2) و «ابن قیم» (3)، و معاصرانی مانند «شنقیطی» برای این باورند. (4) این در حالی است که اندیشمندان مسلمان بر این عقیده اند که مجاز در قرآن وجود دارد؛ چنان که «جلال الدین سیوطی»، قرآن پژوه معروف، در این باره می نویسد:

"اختلافی در (ورود) حقیقت - یعنی لفظی که در موضوع له خود استعمال شده است - در قرآن نیست؛ بلکه اکثر (بیانات و الفاظ) قرآن به نحو حقیقی استعمال شده اند. اما درباره ی مجاز، جمهور علما قائل به وقوع مجاز در قرآنند و عده ای هم مثل «ظاهریه»، برخی از شافعیه و مالکیه، منکر وقوع مجاز در قرآنند." (5)

وی، سپس به دلیل منکران مجاز در قرآن که مجاز را مساوی با کذب انگاشته اند، اشاره کرده و می گوید:

"اگر مجاز را از قرآن سلب کنیم، بخشی از حسن و زیبایی آن را گرفته ایم. چه اهل بلاغت بر این نکته اتفاق دارند که مجاز بلیغ تر از حقیقت در افاده ی مقصود است. به علاوه اگر قرآن خالی از مجاز باشد، باید از حذف و تأکید و این گونه امور هم خالی باشد که منکران مجاز نمی پذیرند." (6)

ص: 62

- 1- . محمدعلی راغبی، «نقد دیدگاه سلفیه درباره ی مجاز در قرآن»، ص 81 تا 86.
- 2- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 2، ص 221.
- 3- . محمدبن ابی بکر ابن قیم الجوزیه، «مختصر الصواعق المرسله»، ص 271.
- 4- . محمدالامین الشنقیطی، «منع جواز المجاز فی المنزل التبعید والاعجاز»، ص 7.
- 5- . جلال الدین سیوطی، «الاتقان فی علوم القرآن»، ص 1507.
- 6- . همان، ص 1507 تا 1508.

سیوطی سپس بسیاری از آیاتی را که در آن‌ها مجاز به کار رفته است، ذکر می‌کند و بخشی از کتاب «اتقان» (نوع پنجاه و سوم) را به بیانات استعاری و اقسام آن، و بخشی (نوع پنجاه و چهارم) را به کنایات قرآنی اختصاص داده است.

«علامه بحرانی» نیز در مقدمه‌ی تفسیر خود، سه روایت مربوط به کنایه بودن زبان قرآن از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. مفاد این روایات، بیان «نزول قرآن از باب ایاک اعنی واسمعی یا جاره» است (1) که در یک برداشت، مجازی بودن بیانات قرآنی را القا می‌کند. (2) مرحوم «سید رضی» نیز کتابی درباره‌ی مجازات قرآن با نام «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» (3) دارد که در نوع خود بی نظیر است.

از سوی دیگر، آیاتی که نشانگر وجود مجاز در قرآن می‌باشند، نیز بسیارند؛ مثلاً در آیاتی مانند «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (یوسف/82) مراد، پرسش از اهل روستا است، نه از در و دیوار روستا، یا در «وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ»، (الاسراء/24) مراد، گشودن آغوش مهر و عطوفت است، نه بازکردن بال؛ زیرا انسان مانند پرندگان بال ندارد.

### 3.3 - تأویل در قرآن

یکی دیگر از نتایج ظاهرگرایی، رد تأویل در قرآن است. چنان که می‌دانیم، قرآن در بردارنده‌ی بطن و ظهر است؛ به این معنی که از یک سو ظاهری دارد، و از سوی دیگر، دارای بطن است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله در این زمینه می‌فرماید:

«ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن.» (4)

«بی شك برای قرآن ظاهر و باطنی است و برای هر باطن آن باطنی، تا هفت باطن.»

از سوی دیگر، قرآن محکمت و متشابهات دارد؛ چنان که خود قرآن می‌فرماید:

ص: 63

1- سید هاشم البحرانی، «البرهان فی تفسیر القرآن»، ج 1، ص 50.

2- حمید آریان، «مجازگویی و رمزگویی در متون مقدس دینی»، ص 58 تا 62.

3- سید الشریف الرضی، «تلخیص البیان فی مجازات القرآن».

4- ملا محسن فیض کاشانی، «تفسیر صافی»، ج 1، ص 59 تا 63.



هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا " (آل عمران/ 7) «خدا کسی است که بر تو کتاب را نازل کرد؛ در حالی که برخی از آن آیات محکم می باشند که آن ها مادر، مرجع و اساس مسلم کتابند و برخی آیات متشابه هستند. اما کسانی که در دل هایشان میل به کج روی و انحراف از استقامت است، از متشابه کتاب پی روی می کنند، برای فتنه و فریب دادن مردم و برای این که تأویلش را می خواهند و حال آن که تأویل آن را جز خدای نمی داند و آنان که در علم خود ثابت قدمند در مورد آیات متشابه می گویند: به آن ایمان داریم؛ همه ی آیات از پیش خدای ماست».

علامه طباطبایی در فلسفه ی وجودی تأویل توضیح می دهد که چون انسان در عالم ماده زندگی می کند و به آن دل خوش کرده است، بنابراین خداوند متعال از الفاظ و مفاهیمی استفاده می کند که برای انسان فهمیدنی باشد؛ اما در ورای آن، مفاهیم و معانی بسیار گسترده تری نهفته است. (1)

از سوی دیگر، جهان شمولی قرآن و وجود همه چیز در آن، (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) اقتضا می کند که در قرآن همه ی اسباب سعادت و هدایت انسان ها تا قیام قیامت وجود داشته باشد و چنین امری، نیازمند این است که افزون بر این که در ورای معنی ظاهری آیات، مفاهیم بسیار گسترده ای نهفته شده باشد، آیات نقشی فرا زمانی و فرا مکانی داشته باشند و بتوان با توجه به مقتضیات زمان و مکان نیز از آن بهره برداری کرد.

در این میان، سلفی گری به دلیل ظاهرگرایی، تأویل را نمی پذیرد و همین امر موجب شده است که بسیاری از آیات را با توجه به معنی ظاهری تفسیر کنند و این امر در زمینه ی صفات الهی موجب تشبیه و تجسیم الهی شده است. اگر مفاهیمی مانند «استوا» (نشستن) و «ید» (دست)، به خداوند نسبت داده شود، موجب تشبیه او به انسان

---

1- . سید محمدحسین طباطبایی، «شناخت قرآن»، بخش دوم.

خواهند بود و این، نهایت محدودیت خداوند است؛ گردابی که سلفیه در آن گرفتار شده اند.<sup>(1)</sup>

#### 4 - هستی‌شناسی سلفی گری

##### اشاره

هستی‌شناسی به دو بخش «حس گرای» و «عقل گرای» تقسیم می‌شود. در هستی‌شناسی عقل‌گرایانه، عقل و اصول عقلی، معیار وجود یا عدم است؛ اما در نگاه حس‌گرایانه، حواس انسان ملاک وجود و عدم است.

«حس» در لغت به معنی درک کردن و فهمیدن است که از راه قوای حسی پنج‌گانه حاصل می‌شود<sup>(2)</sup> و در اصطلاح، منحصر دانستن راه‌های درک و فهم در ماده و طبیعت را «حس‌گرایی» می‌نامند.<sup>(3)</sup> حس‌گرایی، «تجربه‌گرایی» یا «اثبات‌گرایی» (پوزیتیویسم) را در ذهن تداعی می‌کند. مکتب اثبات‌گرایی نیز به داده‌هایی که مستقیماً از راه مشاهده و حواس ظاهری قابل درک باشند، اعتقاد دارد و در دیدگاه آن، آن‌چه در محیط آزمایشگاه و از راه حواس پنج‌گانه اثبات پذیر نباشد، اعتباری ندارد؛ بنابراین، در این مکتب، متافیزیک و علوم الهی که با حواس پنج‌گانه قابل درک نیستند، ارزش علمی ندارند.<sup>(4)</sup> البته این مکتب با چالش‌ها و مشکلات بسیاری روبه‌رو شد و خود اندیشمندان غربی، به نقد آن پرداختند. میان حس‌گرایی و انکار یا دست‌کم شک در ماورای طبیعت، تناسب وجود دارد و رشد اندیشه‌های حسی، زمینه را برای رشد‌گرایش‌های مادی و الحادی فراهم می‌کند.<sup>(5)</sup>

در اسلام، هر دو روش برای درک وجود و حقایق هستی به رسمیت شناخته شده است. برای نمونه، در شناخت عالم ماده و طبیعت، حواس ظاهری نقش اصلی را ایفا

ص: 65

- 1- دیدگاه تأویل و اندیشه‌ی تجسیمی و هابیت، در همین مجموعه به تفصیل در فصل 4 و 5 جلد 2، بررسی شده است.
- 2- حسین بن محمد راغب اصفهانی، «المفردات فی غریب القرآن»، ج 1، ص 152.
- 3- سید محمد حسین طباطبایی، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج 1، ص 7.
- 4- ر. ک: محمد تقی مصباح یزدی، «آموزش فلسفه»، ج 1، درس شانزدهم.
- 5- همان، درس سوم.

می کنند. هم چنین خداوند متعال برای درك بهتر انسان ها، گاه مثال هایی را از عالم ماده بیان می کند تا انسان ها آسان تر آن را درك کنند:

"... وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (حشر/ 21)

«... این ها مثال هایی است که برای مردم می زنیم؛ شاید در آن بیندیشند!»

اما از سوی دیگر، همه ی امور عالم نمی تواند تنها از راه حس درك شود و در بسیاری از موارد، عقل، به وجود و حقایق شهادت می دهد. خداوند متعال در موارد متعدد، حس گرایی افراطی را نکوهش کرده است؛ برای نمونه، قرآن قوم حضرت موسی علیه السلام را به علت درخواست ایشان از آن حضرت برای دیدن خداوند، نکوهش می کند:

"وَ إِذِ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً... " (بقره/ 55)

«و (نیز به یاد آورید) هنگامی را که گفتید: ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر این که خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم!...»

چنان که می بینیم، قوم حضرت موسی علیه السلام به علت حس گرایی مفرط، تنها به چیزی ایمان می آوردند که دیدنی باشد.

قرآن در جای دیگر به قوم حضرت موسی علیه السلام در هنگامی اشاره می کند که مردمی را دیدند که بت می پرستیدند و به آن حضرت گفتند تو هم برای ما خدایانی را مانند خدایان آن ها بیاور! (اعراف/ 138)

#### 4.1 - حس گرایی

سلفی گری در حوزه ی هستی شناسی، حس گراست؛ یعنی ملاك آن در وجود، چیزی است که با حواس ظاهری قابل درك و لمس باشد؛ برای نمونه، ابن تیمیه در «نقض المنطق» بر حس مشهود تأکید می کند. وی معتقد است که تنها از راه حس می توان به يك امر واقعی خارجی شناخت پیدا کرد. او با بی اعتبار کردن قیاس برهانی، برای عقل در گسترش علوم، مجالی باقی نمی گذارد و حس و استقرا را فعال ما یشا

می‌داند. وی تعمیم یافته‌های جزئی حسی را نیز کار قیاس تمثیل دانسته است که آن نیز در حس ریشه دارد. (1)

نخستین پی‌آمد حس‌گرایی سلفی، نزدیک شدن این مکتب به مکتب پوزیتیویسم یا اثبات‌گرایی است. اثبات‌گرایان معمولاً در ردیف ملحدان قرار دارند و از این نظر، با توجه به مبانی شان، نیازی به اثبات وجود خدا و ویژگی‌های آن ندارند؛ زیرا اساساً چون بسیاری از مباحث دینی با حواس ظاهری اثبات پذیر نیستند، آنان این موارد را قبول ندارند.

پی‌آمد دیگر حس‌گرایی سلفی، انکار وجود مجردات است. از دیدگاه آنان، انسان‌ها پس از مرگ، هیچ ارتباطی با این دنیا ندارند و به همین دلیل، ارواح - حتی روح شخصیتی مانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله - نمی‌توانند صدای ما را بشنوند. (2)

هم‌چنین حس‌گرایی افراطی موجب شده است که خدای سلفیان، چیزی شبیه انسان باشد؛ دارای دست، چشم، گوش، و انجام‌دهنده‌ی کارهای انسانی، مانند نشستن، نگاه کردن

و راه رفتن باشد! چراکه خدای غیر محسوس با حواس ظاهری، برای آنان تصورناشدنی است.

ص: 67

---

1- ر. ک: احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «نقض المنطق»، ص 200 تا 205.

2- برای آشنایی بیش‌تر با هستی‌شناسی وهابیت، ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 20.







سلفی‌گری معاصر با گونه‌ی سنتی آن تفاوت‌های بسیار دارد. هرچند اصول و مبانی سلفی‌گری در طول قرن‌های گذشته ثابت مانده است، شرایط و ویژگی‌های زمان و مکان، تحولاتی را در مفهوم و محتوای آن به وجود آورده است که نمی‌توان سلفی‌گری معاصر را دقیقاً همان سلفی‌گری سنتی یا کلاسیک گذشته دانست.

از این رو برای رویارویی با سلفی‌گری معاصر، ناگزیر باید ابتدا ویژگی‌های آن را شناخت؛ سپس عوامل شکل‌گیری آن را فهمید و سرانجام به گونه‌شناسی آن پرداخت و جایگاه و هویت را در میان گونه‌های مختلف سلفی‌گری شناسایی کرد.

در این فصل با ویژگی‌های سلفی‌گری که متأثر از فضای اعتقادی، سیاسی و فن‌آورانه‌ی عصر کنونی است، آشنا می‌شویم و در فصل بعد، گونه‌های مختلف سلفی‌گری را بررسی خواهیم کرد.

## **1 - ویژگی‌های سلفی‌گری معاصر**

### **اشاره**

ویژگی‌های سلفی‌گری معاصر در واکنش به شرایط زمان و مکان شکل گرفته است. به عبارت دیگر بحران‌های موجود در مسیر سلفی‌گری در ابعاد مختلف، موجب تحول بهترین راه برای بررسی هر مذهب و مکتبی، شناخت مبانی اندیشه‌ای آن است؛ به سلفی‌گری امروز در محتوا، نگرش سیاسی و نیز در روش و هدف شده است. ویژگی دیگر سلفی‌گری معاصر، اختلاف‌های درونی آن است. افزون بر اختلاف‌های گرایش‌های کلان سلفی‌گری، امروز شاهد اختلاف‌های درونی مکتب‌های سلفی‌گری در



نتیجه‌ی رویارویی با شرایط پیش روی آن‌ها هستیم. سلفی‌گری معاصر همانند گونه‌ی سنتی آن، صرفاً مکتبی اعتقادی نیست؛ بلکه دارای ویژگی‌هایی است که آن را از سلفی‌گری اعتقادی صرف جدا می‌کند. (1)

### 1.1 - ابهام در مفهوم سلفی‌گری معاصر

یکی از ویژگی‌های سلفی‌گری معاصر، نبود تعریف دقیق، و مشخص نبودن حد و مرز آن است. تعریف سنتی سلفی‌گری عبارت است از پی‌روی کامل از مسلمانان سه قرن نخستین اسلام و نیز پی‌روی از دیدگاه‌های «ابن تیمیه» در مبانی. حال آیا سلفی‌گری پی‌روی از سه نسل اولیه‌ی اسلام بر طبق روایت پیامبر صلی الله علیه و آله (خیریه) است، (2) یا پی‌روی از کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و روح حاکم بر آن (3). «راشد الغنوشی»، اندیشمند معاصر، در تعریف سلفی‌گری، آن را روشی می‌داند که تقلید مذهبی و عقیدتی را نفی، و بازگشت به اصول را سفارش می‌کند (4). در غرب نیز برای واژه‌ی سلفی‌گری معنی‌های فراوانی به کار برده می‌شود؛ مانند: اسلام‌گرایی، بنیادگرایی و اسلام‌سیاسی.

چنین ابهامی در مفهوم، سلفی‌گری معاصر را با چالش‌های جدی روبه‌رو کرده است؛ تا آن‌جا که خود سلفیان نیز در تبیین مفهوم سلفی‌گری به عنوان يك مکتب در مانده‌اند و پس از سال‌ها که از ظهور این گرایش می‌گذرد، جلسه‌ها و همایش‌های فراوانی برای بازتعریف و تعیین حد و مرز آن برگزار می‌کنند. برای نمونه، همایشی با عنوان «السلفية: المفهوم، المراحل، التحولات» در ریاض عربستان با حضور اندیشمندان

ص: 72

---

1- در این پژوهش، روش بررسی ویژگی‌ها، بر اساس چارچوب نظری بحران محور است. به این معنی که ویژگی‌ها و موضع‌گیری‌های مکتب سلفی‌گری، در واکنش به بحران‌هایی است که در برابر آن رخ نموده است.

2- ر. ک: همین کتاب، فصل 1.

3- ر. ک: صالح بن حمید، «ما هی السلفية و تاریخها».

4- همان.

مختلف برگزار شد که بسیاری از آن‌ها درباره‌ی از هم پاشیدگی مفهوم سنتی سلفی‌گری و مبهم بودن آن در عصر حاضر سخن گفتند. (1)

به گفته‌ی دکتر «عبدالله بریدی»، شرایط امروز با تعریف سلفی‌گری سنتی، هماهنگی ندارد و عصر حاضر، ادبیات، ویژگی‌ها و الزامات خاص خود را دارد. (2)

## 1.2 - اختلاف در مبانی سلفی‌گری

جدا از مفهوم سلفی‌گری که ابهام‌های بسیاری دارد، چالش‌های موجود در مبانی سلفی‌گری نیز آنان را با انشقاق و انشعاب روبه‌رو کرده است. برای نمونه، نگاه و رویکرد آنان به عقل و نقل، در چند دهه‌ی گذشته متحول شده است. نقل‌گرایی که میراث «احمدبن حنبل» است و زمانی ویژگی اصلی سلفی‌گری شناخته می‌شد، امروزه با پرسش‌های جدی روبه‌رو شده است. «قوسی» چالش‌های فراروی سلفی‌گری را در دو حوزه بررسی می‌کند:

نخست عقل‌گرایی اسلامی و دیگری عقل‌گرایی غربی. به باور او، دو گروه از مسلمانان عقل‌گرایی اسلامی در جهان معاصر را نمایندگی می‌کنند: مسلمانانی که در عقل‌گرایی خود بر میراث فرقه‌های اسلامی تکیه کرده و با استناد به آن‌ها به عقل‌بها می‌دهند، و گروه دیگری که به علت شرایط موجود و ضرورت نگاهی عقلانی به شریعت در دوره‌ی کنونی، از عقل‌سخن می‌گویند. این گروه مبارزه با عقل را تحجر و ارتجاع می‌دانند. (3)

برای نمونه، در حوزه‌ی سلفی‌گری وهابی، در حالی که دولت برای عقلانی کردن مذهب می‌کوشد و براین اساس همایش‌هایی را برگزار می‌کند، طیف‌های رادیکال،

ص: 73

---

1- «جريدة الرياض»، شماره‌ی 15246.

2- همان.

3- وی در خاتمه‌ی این کتاب، چالش‌های پیش‌روی سلفی‌گری در عصر حاضر را فهرست وار بیان می‌کند. مفرح بن سلیمان القوسی، «الموقف المعاصر من المنهج السلفی فی البلاد العربیة (دراسة نقدیة)»، ص 103 تا 330.

هنوز به شدت با عقل مبارزه می کنند(1) و یا در حالی که حدیث گرایان افراطی پاکستان برای عقل هیچ گونه جایگاهی قائل نیستند، «احسان الهی ظهیر» انشعابی را در جریان اهل حدیث که بر عقل گرایی استوار است، ایجاد کرد.(2)

چنین انتقادهایی، به حوزه های معرفت شناسی سلفی گری نیز کشیده شده است. برای نمونه، اگر «نقل» یگانه راه رسیدن به واقع نیست، جایگاه حدیث به عنوان منبع معرفت، چه گونه تعریف می شود؟ شرایط اعتبار آن چیست؟ اگر عقل به منزله ی روش پذیرفته شود، در هستی شناسی، عقل گرایی حاکم خواهد شد، و یا در معنی شناسی، مباحث تأویل و مجاز در قرآن و حمل نکردن صفات خبری بر معنی ظاهری آن ها، اهمیت خواهد یافت.

هم چنین در حوزه ی مبانی کلامی نیز چنین وضعیتی دیده می شود. اگر در گذشته مباحثی همچون توحید و شرک، ایمان و کفر و سنت و بدعت، به سلفی گری انسجام می بخشید، امروز این مبحث ها با چالش های جدی رویه رو شده اند. برای نمونه، تلازم میان ایمان و عمل در اندیشه ی سلفی گری وهابی که موجب تکفیر مسلمانان می شد، هم اکنون مورد پذیرش همه ی گروه های وهابی نیست؛ به گونه ای که نوسلفیان، از این دیدگاه عقب نشینی کرده و چنین دیدگاهی را رد می کنند(3)؛ و یا دولت عربستان برای پرهیز از انزوا و ایجاد ارتباط با دیگر مسلمانان، چندان به دیدگاه های سنتی وهابیت پای بند نیست. این در حالی است که شاخه ی افراطی وهابیت هم چنان بر عقاید سنتی خود اصرار می ورزد و با گروه های داخلی دیگر مخالفت می کند. گروه اخوان به رهبری «جهیمان العتیبی» با شعار انحراف دولت از عقاید و دیدگاه های راستین وهابیت، بر ضد دولت شورید و در سال 1979 مسجدالحرام را به مدت دو هفته اشغال کرد.(4)

ص: 74

---

1- . سید مهدی علی زاده موسوی، «جریان شناسی وهابیت»، نشریه ی سراج منیر، شماره ی 3.

2- . ر. ك: همین کتاب، فصل 5.

3- . ر. ك: همین مجموعه، ج 2، فصل 15.

4- . صالح بن حمید، «ما هي السلفية و تاريخها»، ص 252 تا 253.

سلفی گری اگر در گذشته مورد حمله ی مسلمانان بود، امروز نیز هم چنان جدای از مخالفان شیعه، اندیشمندان مذهب های دیگر نیز به آن حمله می کنند. آن چه نقدهای معاصر را از نقدهای سنتی جدا می کند، به چالش کشیدن اصل مکتب سلفی گری است. برای نمونه، در گذشته معمولاً در قالب مبارزه با شبهه هایی همچون توسل و زیارت قبور به این مکتب حمله می شد؛ در حالی که امروز اساس اندیشه ای به نام سلفی گری به چالش کشیده می شود. در این زمینه، برخی «سلف» را مرحله ی خاص زمانی می دانند که پیامبر صلی الله علیه وآله آن را ستوده است؛ اما بنیان گذاری مذهبی دیگر بر پایه ی این ستایش را برتافته اند.<sup>(1)</sup>

برخی دیگر، حجیت سلف را از این نظر نقد کرده اند که مواضع و مواقف سلف در امور، بر پایه ی حکم شرعی نبوده است، بلکه ناشی از اجتهادهای آنان در عرصه های مختلف بوده که تنها به کار خود آن ها می آمده است و برای مسلمانان قرن های بعد هیچ حجیتی ندارد.<sup>(2)</sup>

در این میان، شیعه نیز با دلایل عقلی و نقلی، عادل بودن همه ی صحابه، تابعین و تابعین تابعین، را نمی پذیرد.

گروه دیگری از اهل سنت، با حمله های شدید به بنیان های این اندیشه، آن را عامل افتراق و اختلاف جامعه ی اسلامی شمرده اند.<sup>(3)</sup>

عامه ی مسلمانان نیز با مبانی سلفی گری که همان ظاهرگرایی، نقل گرایی مفرط، حس گرایی و حدیث گرایی شدید است، هم چنان به شدت مخالفند.

ص: 75

1- . سعید رمضان البوطی در کتاب «السلفية حركة زمينة مباركة لا مذهب اسلامي» بر این سخن تأکید دارد.

2- . مفرح بن سلیمان القوسی، «الموقف المعاصر من المنهج السلفی فی البلاد العربية (دراسة نقدية)»، ص 159.

3- . ر. ك: محمد غزالی، «هموم داعية»؛ مفرح بن سلیمان القوسی، «الموقف المعاصر...»، ص 154.

این مکتب هم چنین به علت های مختلف، جاذبه های خود را از دست داده است و در میان عامه ی مسلمانان، مکتبی افراطی و فرقه گرا شناخته می شود که همه ی مسلمانان را دشمن دانسته و برای رسیدن به هدف های خود از مسلمان کشی پرورایی ندارد. روش های خشونت آمیز سلفیان برای حذف فیزیکی مخالفان مسلمان به اتهام کفر و ارتداد، و فعالیت های تروریستی و بمب گذاری های فجیع در اماکن عمومی، سلفی گری را با بحران مقبولیت و مشروعیت روبه رو کرده است. برای نمونه، امروزه بسیاری از دفترهای سازمان «الرابطة الاسلامیة» - که وابسته به جریان افراطگرایی وهابی است و به بهانه ی کمک های رفاهی، در همه جای جهان به ویژه در کشورهای فقیر آفریقایی به فعالیت های فرقه گرایانه می پرداخت - تعطیل شده است. علت این انزوا فعالیت های تروریستی و تهدید امنیت ملی این کشورها بوده است. سلفی گری تکفیری که در عراق فعالیت می کند، حتی در میان اهل سنت عراق نیز طرد شده و منفور است؛ تا آن جا که گاهی چهره های وابسته به سلفی گری نیز به این نکته اعتراف می کنند.<sup>(1)</sup>

هم چنین دخالت نکردن این جریان در امور عامه ی جهان اسلام مانند فلسطین، و به جای آن، دامن زدن به فرقه گرایی و تحلیل قدرت جهان اسلام، محبوبیت آن را از میان برده است.

از سوی دیگر، سلفی گری به عواطف و احساسات انسانی بی اعتناست. در مکتب سلفی گری، جایی برای عواطف وجود ندارد و زهدگرایی خشک و روح ارتجاعی حاکم بر آن، از جذابیت آن می کاهد. چنین وضعیتی موجب شده است که این مکتب مخاطبان خود، به ویژه جوانان را از دست بدهد.<sup>(2)</sup>

ص: 76

- 
- 1- . مقدسی از رهبران سلفی گری تکفیری، اعمال زرقاوی در عراق را به شدت رد کرد. (شبكة ی الجزیره)
  - 2- . همایش «السلفية: المفهوم، المراحل، التحولات»: 5 ربیع الثانی، 1431. در این همایش علت های روی گردانی جوانان از مکتب سلفی گری، بررسی گردید.

### اشاره

سلفی گری امروز، مفهومی بسیط و منسجم نیست و دارای گرایش های گوناگونی است که هر يك، گرایش های دیگر را گاه تا سرحد کفر نفی می کنند. به عبارت دیگر مفهوم سلفی گری امروز، به تسامح بر طیف گسترده ای از جریان های تندرو گفته می شود که لزوماً همه ی آن ها از نظر مبانی کلامی، اعتقادی و سیاسی، و خاستگاه اجتماعی یکسان نیستند.

این تنوع در سلفی گری معاصر چنان است که حتی در يك جریان سلفی گری خاص نیز ریزجریان هایی دیده می شود که اختلاف هایی بنیادین با يك دیگر دارند؛ به گونه ای که سلفی گری دوره ی کنونی به لحاظ عقیدتی از دوره های گذشته متنوع تر شده است. برای نمونه، شاخه ی اهل حدیث از مکتب سلفی گری «شاه ولی الله دهلوی» منشعب شد و سپس خود نیز پس از فعالیت های برخی شخصیت های وابسته به آن، موجب انشعاب داخلی گردید. (1) هم چنین سلفی گری وهابی در دوره ی کنونی به شاخه های مختلفی تقسیم شده است که هر يك ویژگی های خاص خود را دارد و نمی توان آن ها را در يك مفهوم واحد دسته بندی کرد؛ به گونه ای که از گروه های بسیار تندرو و سنتی مانند اخوانی ها (2) - که صرفاً به باورهای «محمدبن عبدالوهاب» اعتقاد دارند - تا طیف تندرو، روشن فکر، و جریان سکولار و لائیک را دربر می گیرد. (3)

ص: 77

- 1- . پیرامون وضعیت اهل حدیث در پاکستان در فصل های بعدی سلفی گری در شبه قاره ی هند، به تفصیل سخن گفته خواهد شد.
- 2- . اخوانی های عربستان غیر از «اخوان المسلمین» مصر هستند. برای آشنایی با اخوان عربستان، ر. ک: هرایی دکمچیان، «اسلام در انقلاب، جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده ی بنیادگرایی اسلامی)»، ص 243 تا 255؛ هم چنین همین مجموعه، ج 1، فصل 17.
- 3- . برای آشنایی با جریان های داخلی وهابیت، ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «جریان شناسی وهابیت»، (مصاحبه)، نشریه ی سراج منیر، شماره ی 3.

## 2.1 - گرایش های جدید

سلفی گری معاصر، همواره به صورت مضاف الیه استفاده می شود؛ زیرا آن چنان قرائت ها و برداشت های مختلفی از سلفی گری صورت گرفته است که این واژه بر طیف ها و جریان های مختلفی اطلاق می شود. از این رو امروزه سلفی گری به تنهایی بار معنایی خاصی ندارد و هنگامی که در حالت ترکیبی قرار می گیرد، مفهوم واقعی خود را می یابد؛ مفاهیمی همچون: سلفی گری تکفیری، تبلیغی، جهادی و سیاسی. (1)

اطلاق سلفی گری بر جریان های مختلف، موجب شده است که گاهی به جریان هایی نسبت سلفی داده شود که نه از نظر محتوا و نه از نظر روش فعالیت، در ردیف سلفی گری مصطلح قرار نمی گیرند. دلیل نام گذاری این گروه ها به سلفی، نگاه آن ها به ارزش های اسلامی در برابر غرب زدگی روشن فکران جهان اسلام و یا پیش گیری از تأثیرگذاری فرهنگ غرب بر جهان اسلام است.

## 3 - سلفی گری و مدرنیسم

سلفی گری مکتبی است که دل در گرو گذشته دارد و می کوشد جامعه را به هزار و اندی سال پیش بازگرداند. شعار اصلی آن، مرجعیت سلف در همه ی امور اجتماعی، دینی و سیاسی جامعه است.

در مقابل، جهان امروز، عصر فن آوری و رشد علمی بشر است. مظاهر تمدن و نوآوری در همه ی جنبه های زندگی بشر به چشم می خورد. چنین وضعیتی، میان مبانی سلفی گری و جهان امروز تضادی اساسی پدید آورده است. از یک سو، سلفی گری به شدت گذشته گرایی را تشویق می کند و با مظاهر تجدد مخالف است، و از سوی دیگر، مظاهر تمدن و فن آوری همه جا را فرا گرفته است.

شرایط کنونی، تأثیری دو سویه بر جریان سلفی گری معاصر داشته است. طیف هایی از سلفی گری با تأثیرپذیری از فضای مدرنیسم و فن آوری روز، کاملاً شرایط جدید را پذیرفته و از مواضع اعتقادی - سنتی خود، عقب نشینی کرده اند. این گروه با الگو برداری از نظریه های توسعه و نوسازی، پای در مسیر غرب گذاشته اند؛ در حالی که گروه های

ص: 78

---

1- . در فصل های بعد، گونه های مختلف سلفی گری به تفصیل بررسی خواهد شد.

افراطی در واکنش به شرایط امروز، هم چنان دیدگاه های سنتی خود را حفظ کرده و به رویارویی مستقیم و غیرمستقیم با شرایط عصر کنونی پرداخته اند.

دسته ای از مسائل بحران زا مربوط به مفاهیمی است که زاینده ی اندیشه های جدید است. برای نمونه، جایگاه زن و حد و مرز حضور او در جامعه، از جمله مسائلی است که سلفی گری باید به آن پاسخ دهد. در این زمینه کاملاً افراط و تفریط دیده می شود. برای نمونه، دولت عربستان که مهم ترین مصداق سلفی گری (سلفی گری وهابی) را نمایندگی می کند، نگرش غربی به زن را پذیرفته است. به این معنی که فقط در حرمین شریفین حجاب وجود دارد، اما در شهر جدّه در نزدیکی شهر مکه، حجاب چندان جدی گرفته نمی شود، یا در برنامه های صدا و سیمای تولیدی دولت عربستان، بی حجایی بسیار فراوان است.

این در حالی است که طیفی از زنان روشن فکر عربستان نیز به دنبال تثبیت جایگاه زن در نظام حکومتی عربستان هستند. برای نمونه، در حالی که زنان در عربستان اجازه ی رانندگی در شهر نداشتند، گروهی از آنان برای اعتراض به این وضعیت، به صورت نمادین در خیابان های شهر ریاض به رانندگی پرداختند.

اما در مقابل، نگاهی کاملاً افراطی به زن وجود دارد که متعلق به جریان افراطی سلفی است. این جریان هیچ گونه حضور اجتماعی را برای زن نمی پذیرد و فعالیت او را صرفاً در خانه و آن هم به مثابه کنیزی برای مرد فرض می کند.

حقوق مدنی و شهروندی، و هم چنین مباحثی مانند تفکیک قوا و محدودیت دولت، از چالش های دیگری است که جامعه ی سلفی با آن روبه روست. برای نمونه، در حالی که نوسلفیان تحت تأثیر اندیشه های مدرن، سازمانی را با عنوان «کمیته ی دفاع از حقوق مشروع» تشکیل داده اند، دولت عربستان به شدت با آن مخالفت کرد، آن را غیرقانونی خواند و چهره های سرشناس آن را زندانی کرد.<sup>(1)</sup>

ص: 79

---

1- . هریر دکمبجیان، «اسلام در انقلاب، جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده ی بنیادگرایی اسلامی)»، ص 275.



در دیگر گرایش های سلفی گری نیز چنین وضعیتی کاملاً نمایان است. گرایش «دیوبندی» در شبه قاره، به علت همین چالش ها امروز به چندین گروه تقسیم شده است. گروهی از آن ها به شرایط روز تن داده اند و می کوشند در حوزه ی سیاست، در قالب قواعد بازی، برای رسیدن به قدرت فعالیت کنند؛ در حالی که برخی دیگر تنها با تمسک به جهاد، مسائلی مانند دموکراسی، پارلمان و نمونه های غربی حکومت را رد می کنند. در اهل حدیث نیز این وضعیت کاملاً دیده می شود. (1) البته میزان تأثیرپذیری جریان های مختلف سلفی از مدرنیسم به يك اندازه نیست. برای نمونه، تأثیرپذیری جریان سلفی گری دیوبندی یا اهل حدیث از اندیشه ی مدرنیسم، به اندازه ی سلفی گری وهابی، عمیق نبوده است.

دسته ای دیگر از چالش های فراوری سلفی گری، یافته های علمی و بهره برداری از فن آوری است. مرجعیت سلف در همه ی زمینه ها، موجب شده است کیفیت استفاده از دست آوردهای علمی بشر و واکنش به نظریه های علمی، گاه بسیار سخیف و مضحك شود. در میان فتوهای عالمان سلفی، گاهی مواردی دیده می شود که هر انسانی را بهت زده می کند؛ فتوهای درباره ی حرمت استفاده از ثمرات علم و فن آوری، مبارزه با نتایج علمی قطعی مانند کرووی بودن زمین یا گردش آن به دور خورشید، که بسیاری از عالمان سلفی، حاضر به پذیرش آن نیستند. (2)

ص: 80

1- ر. ک: همین کتاب، فصل 5.

2- . مفتی اعظم (سابق) عربستان، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، فتوا داده است: "اعتقاد به دوران یا چرخش زمین باطل است و کسی که به این فرضیه باور داشته باشد، کافر است؛ برای این که این فرضیه با قرآن کریم (وَ الْجِبَالُ أَوْتَادًا) و قوله جل و علا «وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» منافات دارد" - ابن باز هم چنین گفته است: "هنگامی که جوان بودم و چشمان قدرتمندی داشتم، با چشمان خودم به خورشید نگاه می کردم و حرکت خورشید را می دیدم. پس اگر زمین در حال حرکت باشد، چه گونه ما آن را حس نمی کنیم و در آرامش هستیم؟ پس چه گونه کشتی های بزرگ در دریاها حرکت می کنند و چپ نمی شوند؟". عبدالکریم بن صالح الحمید نیز در کتابش «هدایة الحیران فی مسألة الدوران»، (ص 12 تا 32) با دفاع از این فتوا به نقض نظریه ی چرخش زمین پرداخته و نوشته است: "برخی علوم و فرضیه ها فاسد و تباه گر و ملحدانه است؛ از جمله ی این اعتقادات، باور به کرووی بودن و چرخش زمین است... و باور به دوران زمین، خطایی بسیار بزرگ تر از نظریه ی جهش و تکامل انسان از میمون است". "کل دلیل من الكتاب والسنة علی دوران الأرض فهو تأویل باطل". (ص 33) «ابن عثیمین» نیز در کتاب «مجموع فتاوی و رسائل محمد بن صالح العثیمین» ج 3، فتوای 42، صفحه ی 153، به معلمان اخطار می دهد که از تدریس آن بخش از درس علوم و جغرافیا که از حرکت زمین سخن گفته می شود، خودداری کنند؛ چون این مطلب باعث مفسده و گم راهی دانش آموزان است

یکی از گروه‌هایی که به شدت با تمدن و فن آوری روز و استفاده از مظاهر آن مخالف است، گروه اخوانی در میان سلفی‌های وهابی است. این گروه در نامه‌ای از دولت عربستان خواسته بود که از تلگراف استفاده نکند؛ چون بدعت است و در صدر اسلام نبوده است.

در برابر این جریان، جریان رسمی سلفی‌گری وهابی است که نه تنها استفاده از دست‌آورد‌های علمی را درست می‌داند، بلکه راه تقریب را پیش گرفته است. این جریان، به ویژه پس از کشف نفت و در دوران فهد، به شدت فعال شد.

#### 4 - سلفی‌گری و سیاست

##### اشاره

یکی دیگر از ویژگی‌های سلفی‌گری معاصر، سیاسی بودن آن است. در گذشته، سلفی‌گری صرفاً در حوزه‌ی عقاید مطرح بود، اما امروزه در قلمرو سیاست نیز به همان اندازه حضور دارد. هرچند در اندیشه‌های ابن تیمیه و ابن قیم، اندیشه‌های سیاسی وجود دارد، معمولاً آغاز حضور سیاست عملی در حوزه‌ی سلفی‌گری به آغاز همکاری میان محمدبن عبدالوهاب و آل سعود نسبت داده می‌شود؛ اما نوع سیاست و سمت وسوی آن

در دوران معاصر، با سیاستی که در دوره ی محمدبن عبدالوهاب مطرح بود، متفاوت است. سیاست در دوران محمدبن عبدالوهاب، تقسیم ساده ی قدرت سیاسی و قدرت دینی بود که میان خاندان آل سعود و آل شیخ (فرزندان محمدبن عبدالوهاب) تقسیم شد؛ اما در این دوره، رابطه ی سیاست و سلفی گری پیچیده شده است. تحول ها و نظریه های جدید و بنیادگرا، سلفی گری را در حوزه ی سیاست در شرایط جدیدی قرار داده است. وضعیت سیاسی سلفی گری در عصر حاضر، معلول چند علت است:

## (1) بیداری اسلامی:

(1) بیداری اسلامی: (1) بیداری اسلامی: (1)

جهان اسلام از دهه ی هفتاد وارد مرحله ای جدیدی از بیداری اسلامی شده است. این جریان که از یکی دو قرن گذشته آغاز شده، موجب خیزش و بیداری مجدد مسلمانان پس از قرن ها عقب افتادگی شده است. بیداری اسلامی زمینه های هویت بخشی، بازگشت به ارزش های اسلامی و ورود سیاست به دنیای مسلمانان را فراهم کرده است. (2)

در این میان، یکی از جریان های انحرافی موجود در جهان اسلام که در پی کنترل و هدایت بیداری اسلامی است، جریان سلفی گری است. سلفی گری به شدت می کوشد بیداری اسلامی را در راستای دیدگاه های تند و افراطی خود پیش برد، و همه ی فعالیت های اراهی و تبلیغی آن در سطح دنیا در راستای تأثیرگذاری بر جریان بیداری جهانی اسلامی است؛ به همین علت نیز از بیداری اسلامی گاه به شمشیر دو لبه تعبیر می شود. اگر هدایت بیداری اسلامی در دست جهان اسلام قرار گیرد، موجب عزت و

ص: 82

---

1- . بیداری اسلامی به زبان عربی «الصحوۃ الاسلامیة» و به انگلیسی «Islamic Awakening» گفته می شود.

2- . برای آشنایی با مفهوم بیداری اسلامی و تاریخچه ی آن، ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «بیداری اسلامی»، معاونت آموزش بعثه ی مقام معظم رهبری در سازمان حج و زیارت، ویراست سوم، 1391.

اقتدار اسلامی خواهد شد و اگر در دست سلفیان افتد، به بنیادگرایی و فرقه‌گرایی افراطی خواهد انجامید.

## (2) انقلاب اسلامی ایران:

بی‌شک انقلاب اسلامی ایران نقطه‌ی عطفی در روند بیداری اسلامی در جهان اسلام بود. انقلاب اسلامی نخستین حرکت دینی بود که توانست پس از قرن‌ها، دولت اسلامی تشکیل دهد و رهبری آن در دست چهره‌ای مذهبی قرار داشت. انقلاب ایران، بر جنبش‌های اسلامی تأثیر مستقیم داشت و فرهنگ انقلابی و اسلامی را در میان مسلمانان گسترده کرد.

جریان سلفی‌گری که به شدت از تأثیر و نفوذ انقلاب اسلامی در کشورهای اسلامی می‌هراسید، تلاش بسیاری برای محدود کردن دامنه‌ی تأثیرات انقلاب اسلامی بر کشورهای اسلامی نمود. سلفی‌گری، انقلاب ایران را نه یک انقلاب اسلامی، بلکه یک انقلاب رادیکال شیعی معرفی کرد. انقلابی که می‌کوشد شیعه را در سراسر جهان گسترش دهد و با همه‌ی اهل سنت دشمن است. چنین تبلیغاتی، در پی آن بود که با تحریک اهل سنت، آن‌ها را بر ضد انقلاب اسلامی تحریک کرده و دشمن واحدی در برابر آن به وجود آورد. به همین علت، بسیاری از گروه‌های سلفی پس از انقلاب اسلامی شکل گرفتند. این گروه‌ها همت خود را مبارزه با گسترش و نفوذ انقلاب اسلامی به کشورهای دیگر و به همین بهانه، مبارزه‌ی مستقیم با شیعیان سایر کشورهای اسلامی قرار دادند.<sup>(1)</sup>

## (3) استفاده‌ی ابزاری آمریکا از سلفی‌گری:

دهه‌ی هفتاد، دوران رویارویی بلوک شرق و غرب، و فضای جهان، فضای دوقطبی بود. این دوره به دوران جنگ سرد<sup>(2)</sup> معروف است.

ص: 83

---

1- . برای نمونه، یکی از چهره‌های معاند سلفی به ناممکن بودن تقریب میان شیعه و سنی و این که انقلاب اسلامی ماهیتی شیعی دارد، اشاره می‌کند: محمد مآل الله، «موقف الخمينی من اهل السنة». نویسندگان سلفی آثار بسیاری در این باره نگاشته‌اند که در سایت‌های آنان موجود است.

2- Cold War .

حمله‌ی شوروی به افغانستان، سرفصل جدیدی از درگیری‌های دو بلوک را به وجود آورد؛ زیرا غرب این حمله را گسترش کمونیسم در منطقه‌ی شبه‌قاره و خاورمیانه تلقی می‌کرد. از این رو، آمریکا به شدت مخالف با این حمله و گسترش نفوذ شوروی در منطقه بود.

از سوی دیگر دولت سعودی در داخل کشور با جریان‌های انقلابی و مخالف با خود روبه‌رو بود. از این رو، پس از حمله‌ی شوروی به افغانستان، عربستان و آمریکا در کنار هم قرار گرفتند.

عربستان سعودی و کشورهایی که با سلفی‌های رادیکال و تندرو مشکل داشتند، تبلیغات شدیدی را برضد شوروی آغاز کردند و جنگ میان افغان‌ها و شوروی را جنگ اسلام و کفر خواندند. در نتیجه، زمینه‌ی اعزام نیروهای خود را به افغانستان و پاکستان فراهم کردند. تنها بیش از دوازده هزار نیروی جوان و مخالف دولت از عربستان به پادگان‌های آموزشی پاکستان اعزام شدند و جریانی را با نام «عرب افغان‌ها» به وجود آوردند؛ کسانی که به دلیل بسیار ماندن در افغانستان، ملیت آنان نیز دوگانه شده بود. با این کار، عربستان سعودی و کشورهایمانند تونس، الجزایر و لیبی بحران را از کشورهای خود به بیرون منتقل کردند.

از سوی دیگر، آمریکا که به شدت نگران فعالیت‌های شوروی و زیاده‌خواهی‌های کمونیست‌ها در منطقه بود، از این نیروها بیش‌ترین بهره را برد و با کمک سازمان اطلاعات پاکستان (ISI)، تجهیزات و سلاح‌های پیشرفته در اختیار آنان قرار داد تا به جای آمریکا با کمونیست‌ها بجنگند<sup>(1)</sup> و به همین دلیل، این گروه‌ها از نظر مالی و تسلیحاتی به شدت قدرتمند شدند.

ص: 84

---

1- . برای آشنایی با کیفیت حضور عرب افغان‌ها در جنگ مقدس (افغانستان)، و بهره‌برداری‌های آمریکا، ر. ک: سیدمهدی علی‌زاده موسوی، «افغانستان: بازخوانی و ریشه‌یابی تحولات معاصر».

پس از شکست شوروی، مسأله‌ی مبارزه با کفار در افغانستان از میان رفت، اما مشکل دیگری به وجود آمد؛ به عبارت دیگر، جریان سلفی ضد کفار منحرف شد و موجب تشکیل بسیاری از گروه‌های افراطی در سراسر جهان اسلام شد که به جای مبارزه با دشمن، در گرداب فرقه‌گرایی و مسلمان‌کشی فرو رفتند.

#### (4) اندیشه‌های سیاسی سلفی:

سلفی‌گری معاصر، از یک سو در اندیشه‌های اعتقادی رهبران سنتی خود مانند ابن تیمیه و ابن قیم ریشه دارد، و از سوی دیگر، رد پای آن را در نظریه‌های جدید می‌توان جست و جو کرد. سلفی‌ها از نظر مدل حکومت، قائل به نهاد خلافت هستند و در دوره‌ی کنونی، از اندیشه‌ی برخی چهره‌ها همانند «رشید رضا» تأثیر پذیرفته‌اند.<sup>(1)</sup> پس از رشید رضا، اندیشمندان متأخر نیز در هویت سلفی‌گری مؤثر بوده‌اند. البته نباید فراموش کرد، سلفی‌گری نه تنها بدعت‌هایی در مبانی اعتقادی اسلامی به وجود آورده، بلکه با تحریف دیدگاه‌های برخی از اندیشمندان اسلامی، به آنان نیز جفا کرده است. اندیشه‌های کسانی همانند سید ابوالاعلی مودودی، سید قطب، محمد قطب و عبدالسلام فرج، و گروه‌هایی مانند اخوان المسلمین، جماعة جهاد مصر، و جهاد در افغانستان، در تکوین اندیشه‌ای و ساختاری سلفی‌گری معاصر نقش ویژه‌ای داشته‌اند، اما سلفی‌ها قرائتی کاملاً مخالف با اصل دیدگاه‌های ایشان ارائه کردند.<sup>(2)</sup>

#### 5 - روش سلفی‌گری

سلفی‌گری امروز نه تنها در بعد اعتقادات و سیاست متنوع و گوناگون است، بلکه در روش نیز تفاوت‌های عمده‌ای با سلفی‌گری گذشته دارد. مراد از روش در این جا،

ص: 85

---

1- . رشید رضا (1865 تا 1935) از کسانی است که سال‌های بحران خلافت عثمانی را تجربه کرد و هم‌چنان قائل به بازگشت به مدل خلافت بود. وی دیدگاه‌های خود را افزون بر نشریه‌ی المنار، در کتاب «الخلافة او السياسة العظمی» عرضه کرد.

2- . در بحث «گونه‌شناسی سلفی‌گری»، به نوع تأثیرپذیری سلفی‌گری از این شخصیت‌ها اشاره خواهد شد. همین کتاب، فصل 4.

شیوه ای است که يك مکتب برای رسیدن به هدف های خود به کار می گیرد. گرایش های مختلف سلفی گری نیز برای رسیدن به هدف های خود، از روش های متنوعی استفاده می کنند. از همین رو می توان آن ها را با توجه به نوع روشی که به کار می گیرند، تقسیم بندی کرد.

برای نمونه، در حالی که گروه «جمعیه العلماء اسلام»، شاخه ی فضل الرحمن برای پیشبرد هدف های خود از روش های دیپلماتیک استفاده می کند و می کوشد با حضور فعال در فضای سیاسی به خواسته های خود برسد، شاخه ای دیگر از همین جریان فکری مانند سپاه صحابه، با همان نگرش های اعتقادی، روش ترور و خشونت را برای پیشبرد هدف های خود برگزیده است؛ یا در فرقه ی وهابیت، در حالی که جریان نوگرا برای پیشبرد هدف های خود از روش تبلیغی استفاده می کند، جریان افراطی با به کارگیری روش های خشونت آمیز و پشتیبانی از گروه های تروریستی به فعالیت خود ادامه می دهد؛ و یا شبکه ی «جماعة التبلیغ» که در بسیاری از کشورهای جهان فعالیت دارد، از روش های تبلیغی برای دعوت استفاده می کند.

## 6 - تلاش برای هم گرایی

آن چه در پایان باید به آن اشاره کرد، این واقعیت است که با وجود پراکندگی سلفی گری، مهم ترین مصداق سلفی گری در فرقه ی وهابیت تبلور می یابد. این گونه ی سلفی گری، به دلیل برخورداری از منابع مالی قوی، تسلط بر حرمین شریفین، استفاده از فرصت های طلایی مانند ایام حج و عمره، و پشتیبانی قدرت های استکباری از آن، توانسته است گوی سبقت را از رقیبان بریابد.

آن چه امروز هدف اصلی سلفی گری وهابی است، تلاش برای هم گرایی میان جریان های مختلف سلفی گری است؛ جریان هایی که تاچندی پیش، مهر تکفیر وهابی ها بر پیشانی آن ها نقش بسته بود. اندیشه ی سلفی گری از يك سو با موجی از اعتراض های جهان اسلام پیرامون همکاری سلفی گری وهابی با آمریکا، مخالفت نکردن آن ها با رژیم

صهیونیستی و بی توجهی شان به مسائل و مشکلات جهان اسلام روبه روست، و از سوی دیگر، از جانب افراطی های وهابی و روشن فکرانی که خواستار آزادی های بیش ترند، به گونه ای متفاوت به چالش کشیده می شود(1).

در چنین وضعیتی، نیاز به دشمنی که بتواند نگاه ها را به سوی خود جلب کرده و بحران ها را به خارج از کشور منتقل کند، ضروری به نظر می رسد. در جنگ شوروی و افغانستان، این دشمن وجود خارجی داشت و توانست کانون بحران را به بیرون مرزهای عربستان منتقل کند؛ اما پس از شکست شوروی، لبه ی تیز حمله ها به جای آن که به سوی آمریکا نشانه رود، به جهان اسلام بازگشت و شیعه، بیش از همه در مظان اتهام قرارگرفت. سلفی گری وهابی با ترفندهای مختلف، از جمله طرح مباحثی همچون هلال شیعی یا خاورمیانه ی شیعی، می کوشد نگاه ها را به سوی دشمنی فرضی بگرداند و شیعه و اندیشمندان تقریبی اهل سنت را مهم ترین خطر برای جهان اسلام معرفی کند. سلفی گری وهابی از راه شیعه هراسی، در حال ترمیم و بازسازی اردوگاه ازهم پاشیده ی خود است. در هر جایی از جهان اسلام که زمزمه ی ناامنی شنیده و یا توطئه ای دیده می شود، رد پای سلفی گری وهابی نیز به خوبی قابل مشاهده است.

ص: 87

---

1- ر. ک: همین کتاب، جریان شناسی سلفی گری وهابی.









هرچند خاستگاه و نقطه‌ی آغازین مذهب جعلی سلفی‌گری تقریباً مشخص است، اما در طول قرن‌های مختلف، با تحولات و تغییرات بسیاری روبه‌رو بوده است. در عصر حاضر نیز گاه سلفی و سلفی‌گری در مورد گروه‌ها و جریان‌هایی استفاده می‌شود که در تقابل با سلفی‌گری - به معنایی که گفته شد - هستند.

به عبارت دیگر در حالی که برخی دایره‌ی مکتب سلفی‌گری را چنان گسترده تصور می‌کنند که همه‌ی اهل سنت را در بر می‌گیرد، و سابقه‌ی آن را به صدر اسلام باز می‌گردانند و هر کسی را که دیدگاه‌های تندی داشته باشد، سلفی می‌شمارند؛ برخی دیگر آن را مترادف وهابیت می‌دانند و سلفی‌گری را دقیقاً همان وهابیت قلمداد می‌کنند.

هم‌چنین در عصر کنونی، غرب نیز به جریان‌های غرب‌ستیز و مخالف خود، عنوان سلفی می‌دهد و می‌کوشد طیف‌های اسلامی مخالف غرب را در ردیف جریان‌های واپس‌گرا و سلفی قرار دهد تا هم مورد تهاجم تبلیغاتی و نظامی غرب قرار گیرند و هم به عنوان گروه‌های سلفی و افراطی، از سوی جهان اسلام طرد شوند.

چنین وضعیتی موجب شده است که در اطلاق سلفی و سلفی‌گری، دقت و معیار ویژه‌ای در نظر گرفته نشود، و هم‌نوا با غرب و خود سلفی‌ها که می‌کوشند از راه هم‌پوشانی، دیگران را نیز همراه با خود نشان دهند، بسیاری از گروه‌های اسلامی غیر سلفی، در ردیف سلفی مصطلح قرار گیرند.

نوسلفیان نیز می‌کوشند از شرایط موجود استفاده کرده و با ترسیم دشمنی مشترك به نام شیعه، اختلاف‌های بنیادین خود با جریان‌های اسلامی دیگر را بپوشانند، و نوعی هم‌گرایی میان خود و مخالفان خود در جهان اهل سنت در برابر مکتب شیعه به وجود آورند. در حالی که چنان‌که گفته شد، سلفی‌گری با مبانی گفته شده، نه تنها ضد شیعه که ضد همه‌ی فرقه‌ها و مذهب‌های اسلامی است و از مذهب‌ها و فرقه‌های دیگر فقط برای رویارویی با شیعه استفاده‌ی ابزاری می‌نماید.

این در حالی است که نه تنها میان سلفی‌گری و فرقه‌های کلامی و فقهی اهل سنت تفاوت‌های اساسی وجود دارد، بلکه در دل خود سلفی‌گری نیز تضادها و تفاوت‌های بسیاری دیده می‌شود و همین امر موجب ایجاد جریان‌ها و طیف‌های مختلف «درون سلفی» شده است.

شناخت این جریان‌ها، امکان برخورد مناسب با هر جریان را فراهم می‌کند و ما را در شناختن ماهیت و هوایت و جریان‌های داخلی آن یاری خواهد کرد.

البته تقسیمی که در این جا ارائه خواهد شد، به معنی تعریف دقیق مرزهای مشخص برای هر گونه از سلفی‌گری نیست؛ بلکه جریان‌های مختلف سلفی‌گری در بسیاری از مبانی و فرع‌ها با یک‌دیگر اشتراک‌هایی دارند و همین امر موجب تداخل میان آن‌ها خواهد شد.

در این فصل تلاش شده است تا وجه غالب و ویژگی خاص هر گونه از سلفی‌گری، ملاک تقسیم‌بندی قرار گیرد تا ماهیت سلفی‌گری امروز به گونه‌ای شفاف‌تر تحلیل شده و جایگاه و هوایت نیز در میان سلفی‌گری مشخص شود.

## 1 - عوامل گوناگونی سلفی‌گری

### اشاره

شکی نیست که عقاید سلفی‌گری با وجود مبانی مشترك، دارای تنوع و گوناگونی است. پیش از آن‌که به جریان‌های مختلف سلفی‌گری اشاره شود، باید ریشه‌های این تنوع بررسی شود. به زبان دیگر، باید دریافت که علت‌های تنوع و گوناگونی سلفی‌گری چیست؟

ص: 92

با نگاهی به جریان های مختلف سلفی گری می توان در مجموع سه عامل را در اختلاف های درونی سلفی گری ذکر نمود:

## 1.1 - عقاید

یکی از ریشه های تفاوت سلفی ها، اختلاف هایی است که در برخی مبانی میان آن ها وجود دارد. این اختلاف ها ناشی از توجه و میزان پای بندی هر کدام از این گروه ها، به مبانی عام سلفی گری است. مثلاً در حالی که وهابیان، بر حدیث به عنوان منبع معرفتی خود بسیار تأکید دارند، اهل قرآن، توجه چندانی به حدیث نداشته و به طور مستقیم به کتاب مراجعه می کنند؛ و یا در حالی که وهابیان به شدت با تصوف مخالفند، مکتب «دیوبند» به دو اصل طریقت (تصوف) و شریعت پای بند است.<sup>(1)</sup>

اختلاف های اعتقادی حتی موجب تقسیم یک گرایش خاص سلفی به چند گرایش شده است؛ مثلاً در حالی که وهابیت سنتی از نظر روشی کاملاً نقل گراست، وهابیت نوگرا، روش عقلی را تا حدودی به رسمیت می شناسد.

## 1.2 - سیاست

یکی دیگر از عوامل اختلاف میان سلفیان، سیاست است؛ مسائلی مانند حد و مرز حضور در سیاست، چه گونگی تعامل با دولت، موضع گیری در برابر مخالفان - از درون دینی (مذاهب دیگر) گرفته تا برون دینی (غیرمسلمانان)، برخی از این موارد است. برای نمونه، در حالی که برخی از سلفی ها تا هنگامی که حاکم اسلامی به طور رسمی اظهار کفر نکرده باشد، تمکین از حاکم را لازم می شمارند، برخی دیگر معتقد به مبارزه با حاکم جائز هستند. مثلاً در حالی که گرایش «جامیه» ی وهابیان کاملاً از دولت فرمان بری می کند، جریان «اخوانی» شاخه ی سید قطب، همه ی کشورهای اسلامی را جامعه ی جاهلی می شمارد و وظیفه ی همگان را جهاد می داند.

ص: 93

---

1- . ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «مکتب دیوبند».

گاهی دو جریان سلفی از نظر عقاید و حتی مواضع سیاسی با یک دیگر مشابهند، اما از نظر روش رسیدن به هدف ها با یکدیگر تفاوت دارند. به عنوان نمونه در حالی که شاخه ی «جمعیت العلمای اسلام» - که پیرو مکتب دیوبند است - برای پیشبرد هدف های خود از روش های دیپلماتیک استفاده می کند، و می کوشد در فضای سیاسی حضور فعالی داشته باشد، و از این راه به خواسته های خود برسد، گروهی مانند «سپاه صحابه» با همان نگرش های اعتقادی، روش ترور و خشونت را برای پیشبرد هدف های خود به کار می گیرد. و یا در حالی که جریان های نوگرای وهابی برای پیشبرد هدف های خود از روش تبلیغی استفاده می کنند، جریان های افراطی، روش خشونت آمیز و کمک به گروه های خشونت گرا را در پیش گرفته اند.

## 2 - گونه های سلفی گری

### اشاره

با توجه به عوامل پیش، می توان سلفی گری را به گونه هایی که در پی می آید، تقسیم کرد:

### 2.1 - سلفی گری تکفیری

سلفی گری تکفیری به گرایش گروهی از سلفیون گفته می شود که مخالفان خود را کافر می شمارند. براساس مبنای فکری آنان میان ایمان و عمل تلازم وجود دارد. به این معنی که اگر کسی ایمان به خدا داشته باشد و مرتکب کبائر شود، از دین خارج شده و کافر شمرده می شود. در جهان اسلام تنها گروهی که چنین عقیده ای داشتند، خوارج بودند. خوارج نیز ایمان را بسته به عمل می دانستند و فرد مرتکب کبیره را از دین خارج و واجب القتل می شمردند. به همین علت در برابر مسلمانان قد برافراشتند و آنان را به بهانه های واهی کشتند. حتی حضرت علی علیه السلام را به این بهانه شهید کردند که به باور آن ها، به علت آن که حکمیت را - که خود آن ها به او تحمیل کرده بودند - پذیرفت، مرتکب کبیره شده بود.

سلفی های تکفیری نیز چنین دیدگاهی دارند. چنین دیدگاهی موجب شده است که مسلمانان را به علت انجام امور مذهبی خود، در ردیف مشرکان قرار دهند و در نتیجه

آنان را «مهدورالدم» شمارند. این گروه - مانند خوارج - مسلمانان را از آن جهت که همانند آن ها نمی اندیشند و به باور آن ها مشرک هستند، کافر می دانند.<sup>(1)</sup>

مهم ترین نوع سلفی گری تکفیری (تکفیر مسلمانان) شاخه ی اصلی وهابیت یا همان «وهابیت تکفیری» است. بی اغراق می توان گفت تمامی جنگ های وهابیان با مسلمانان و در مناطق اسلامی بوده است:

"بر هر شهری که با قهر و غلبه دست می یافتند، خون مردم را مباح می دانستند. اگر می توانستند آن را جزو متصرفات و املاک خود قرار می دادند و در غیر این صورت به غنایمی که به دست آورده بودند، اکتفا می کردند."<sup>(2)</sup>

صلاح الدین مختار که از نویسندگان وهابی است، می نویسد:

"در سال 1216 قمری «امیر سعود» با قشون بسیار متشکل از مردم نجد و عشایر جنوب حجاز و تهامه و دیگر نقاط، به قصد عراق حرکت کرد. وی در ماه ذی القعدة به شهر کربلا رسید و آن جا را محاصره کرد. سپاهش برج و باروی شهر را خراب کرده، به زور وارد شهر شدند و بیش تر مردم را که در کوچه و بازار و خانه ها بودند، به قتل رساندند. سپس نزدیک ظهر با اموال و غنایم فراوان از شهر خارج شدند."<sup>(3)</sup>

وهابیان نه تنها به جرم اعتقاد شیعیان به زیارت، بسیاری از زائران را در کنار مرقد امام حسین علیه السلام در کربلا سربریدند، بلکه در شهرهای نجد و حجاز و سوریه که مردم از اهل سنت بودند نیز به جنایات فجیعی دست زدند. البته وهابیت تکفیری فقط مربوط به گذشته نیست، امروز نیز شیعه و اهل سنت در نگاه وهابیان معاصر کافر شمرده می شوند.<sup>(4)</sup>

ص: 95

---

1- در همین مجموعه، در ج 2، فصل 13، عقاید خوارج و شباهت های آنان با وهابیت بررسی شده است.

2- حافظ وهبه، «جزیره العرب فی قرن العشرين»، ص 341.

3- صلاح الدین مختار، «تاریخ المملكة العربیه السعودیه»، جلد 3، ص 73.

4- برای آشنایی با کارنامه ی سیاه وهابیت، ر. ک: همین کتاب، کارنامه ی وهابیت.



وهابیت سلفی تکفیری در توجیه وضع عراق، آن را در تسلط چهار گروه می داند: اول صلیبیون، که منظور از آن ها، اشغالگران آمریکایی و غربی هستند؛ دوم رافضیون، که مراد شیعیان عراق هستند؛ سوم صفویون یا همان شیعیان ایرانی هستند که به گمان آنان بر عراق تسلط دارند؛ و چهارم مرتدین، یعنی اهل سنت عراق هستند که با دولت همکاری می کنند. بر همین پایه نیز، به جهاد با این چهار گروه فتوا داده و کشتن و کشته شدن در این راه را موجب سعادت می شمارند. آنان هیچ تفاوتی میان کافران اشغالگر آمریکایی و مسلمانان شیعه و سنی این کشور قائل نیستند و همه را مستحق مرگ می دانند. (1)

آنان هم چنین فتوایی مبنی بر کافر بودن شیعیان و دیگر مسلمانان صادر کرده اند؛ چنان که «عبدالرحمن ناصر البراک»، یکی از علمای وهابی، شیعه و بیش تر اهل سنت را که تمایلات صوفی دارند، کافر و مشرک می داند. (2) فتوای قتل شیعیان و تخریب قبرهای امامین عسکریین از سوی علمای وهابی - که «بن جبرین» در رأس آنان بود - موجب شهادت جمعی از شیعیان و تخریب دو مقبره ی امامان شیعه شد.

به جز وهابیان، گروه های تندروی دیگری نیز - مانند گروه های وابسته به مکتب سلفی «دیوبندی» در پاکستان - هستند که چنین اعتقادی دارند. «سپاه صحابه»، «لشکر جهنگوی» و «لشکر طیبه» همگی از گروه های سلفی وابسته به شاخه ی افراطی دیوبندی هستند که به طور رسمی، شیعیان را کافر اعلان کرده و هر بار جنایت های فجیعی انجام می دهند. (3)

ص: 96

---

1- افرادی مانند ابومصعب زرقاوی در قالب شبکه ی القاعده، با چنین رویکردی وارد عراق شدند.

2- این فتوا در سایت خود وی به شماره فتوای 18080 و به تاریخ 1427/11/26 ق موجود می باشد. نگاه کنید به:

[www.albarrk.islamlight.net](http://www.albarrk.islamlight.net)

3- ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «مکتب دیوبند».

### 2.2 - سلفی گری جهادی (1)

نظریه پردازی درباره ی سلفی گری جهادی ریشه در اندیشه ی اندیشمندان مصری دارد. سرچشمه ی این نوع از سلفی گری را نخست باید در اندیشه های «سید قطب»، رهبر شاخه ی انقلابی «اخوان المسلمین» مصر، جست و جو کرد. سید قطب با بر شمردن مفسد عصر حاضر، جهان امروز را جامعه ی جاهلی معرفی کرد. وی که متأثر از اندیشمند پاکستانی «سید ابوالاعلی مودودی» بود، نه تنها کشورهای غیر اسلامی، بلکه کشورهای اسلامی را نیز به علت اجرا نکردن قوانین اسلامی، «جوامع جاهلی» نام نهاد. (2) او می گوید:

"هر جامعه ای که اسلامی نباشد، جاهلی است؛ اگر بخواهیم تعریف دقیق تری ارائه دهیم، باید بگوییم که جامعه ی جاهلی، جامعه ای است که در ایمان، عقاید و قوانین آن چیزی به غیر خدا پرستش می شود. طبق این تعریف همه ی جوامعی که در حال حاضر وجود دارند، در قلمرو جاهلیت قرار می گیرند." (3)

وی بر خلاف مودودی، جاهلیت را به جز جوامع غیر اسلامی به جوامع اسلامی نیز تسری می دهد. (4)

به عقیده ی سید قطب، جاهلیت قرن بیستم وخیم ترین نوع جاهلیتی است که در تاریخ بشر بر روی زمین ظاهر شده است. به نظر وی تلاش های پیامبر صلی الله علیه و آله برای از بین بردن دشمنانش آسان تر از تلاش هایی است که باید برای پایان دادن به جاهلیت در عصر حاضر صرف شود. وی دلیل این امر را دشمنی دوگانه ای می داند که مؤمنان باید

ص: 97

- 1- . برای آشنایی با دیدگاه های وی پیرامون جاهلیت و توحید، ر.ک. همین مجموعه، ج 2، فصل 9.
- 2- . ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «بررسی اندیشه ی سیاسی کلامی سید ابوالاعلی مودودی».
- 3- . پاورقی 2، صفحه 99.
- 4- . همان.

با آن مبارزه کنند؛ دشمن خارجی (عمدتاً فرهنگ غربی) و دشمن داخلی در میان دنیای اسلام (حاکمان غیر اسلامی). (1)

وی در چنین شرایطی «جهاد» را مطرح می کند و بیان می کند که در این شرایط مسلمان وظیفه دارد برای برپایی دین - چه با کفار و چه با حاکمان دست نشانده ی کشورهای اسلامی - جهاد کند. چنین رویکردی موجب شد که «اخوان المسلمین» با تأثیر از اندیشه های سید قطب، مواضعی جهادی در برابر دولت مصر بگیرد.

گروه مصری دیگری که در ایجاد اندیشه ی سلفی گری جهادی تأثیر داشت، «جماعت اسلامی مصر» بود که «عبدالسلام فرج» مانیفست جهادی آنان را نوشت. وی در سال 1979 م. (1358 ش.) در کتاب «الفريضة الغائبة» جهاد را به عنوان واجبی که فراموش شده است، مطرح کرد و میان گروه جهاد و جماعت اسلامی مصر، پیوندی ایجاد شد که سرانجام، به ترور «انور سادات» انجامید.

اما در دیدگاه های سید قطب و عبدالسلام فرج، جنگ ها و اختلاف های فرقه ای وجود نداشت و عامه ی مردم و علما به علت اختلاف عقاید مورد حمله و کشتار قرار نمی گرفتند.

انحراف در اندیشه ی سلفی گری جهادی هنگامی آغاز شد که سلفیان تکفیری کوشیدند این جریان را به نفع خود مصادره کنند. سازمان هایی مانند «القاعده» و «حزب التحرير»، به جای مبارزه با کافران، وارد مبارزه های عقیدتی درون دینی شدند. (2) این انحراف که تقریباً پس از جنگ افغانستان با شوروی سابق آغاز شد، رفته رفته، بر جنبه های فرقه گرایی خود افزود و به آلتی در دست متعصبان و گروه های تکفیری سلفی تبدیل شد.

ص: 98

---

1- . پاورقی 3، صفحه 101.

2- . Wright, Lawrence, The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 11/9. P.332.

به همین علت نیز برخی، سلفی‌گری جهادی را شکل منحرف شده‌ی اندیشه‌های سید قطب می‌دانند. (1)

دکتر «عبداللطیف هر ماسی»، اندیشمند تونس، ابعاد این انحراف را این‌گونه ترسیم می‌کند:

"سلفی‌گری جهادی، در فعالیت‌های خود به تعریف رایج میان علمای اسلام که جهان را به دو بخش اسلام و کفر تقسیم می‌کنند، توجهی ندارد؛ بلکه با توسعه در مفهوم شرك و کفر، گروه بزرگی از مسلمانان را نیز از دایره‌ی اسلام خارج می‌کند.

از سوی دیگر، آنان در عین حال، رنگی کاملاً سیاسی به فعالیت‌های خود می‌دهند و روش آنان در مبارزه، جهاد است، که برای توجیه آن ناگزیر باید حکم کفر و ارتداد را برای مخالفین خود صادر کنند." (2)

گروه‌های وهابی و تروریستی در کشورهای اسلامی که بسیاری از آن‌ها ریشه در القاعده دارند، در حالی که به شدت تکفیری اند، می‌کوشند خود را به عنوان چهره‌های جهادی معرفی کنند و فجع‌ترین جنایت‌ها به دست گروه‌های وابسته به این جریان در کشورهای اسلامی انجام می‌شود. گروه‌هایی مانند «الجماعة المسلحة» و «الجماعة السلفية الدعوة والقتال» در الجزایر که کشتارهای آنان در جهان اسلام معروف است. «جماعة شباب المجاهدين» در سومالی، «جماعة جند انصارالله» در رفح و «حزب التحرير» که فعالیت‌های جهانی دارد، نمونه‌هایی از سلفی‌گری تکفیری هستند که از مفهوم مقدس «جهاد» سوء استفاده می‌کنند. به عنوان نمونه «زرقاوی» که رسماً رهبری شاخه‌ی عراقی القاعده را در دست داشت، ابتدا با هدف مبارزه با اشغالگران وارد عراق شد، اما پس از چندی رسماً به تهدید شیعیان و حتی اهل سنت عراق پرداخت و بسیاری از بمب‌گذاری‌ها که مردم

ص: 99

---

1- . دکتر «عبداللطیف هر ماسی» نیز خاستگاه اندیشه‌ی سلفی‌گری جهادی را اندیشه‌های سید قطب معرفی می‌کند. (ر. ک عبداللطیف هر ماسی، مصاحبه‌ی سویس اینفو).

2- - عبداللطیف هر ماسی، مصاحبه با سویس اینفو

بی‌گناه را در کوچه و بازار به کام مرگ کشید، توسط او انجام می‌شد. (1) مثله کردن و سربریدن شیعیان از فعالیت‌های این گروه است.

### 2.3 - سلفی‌گری تبلیغی

#### اشاره

سلفی‌گری تبلیغی بیش‌تر در برابر سلفی‌گری تکفیری مطرح می‌شود. سلفی‌گری تبلیغی نوعی از سلفی‌گری است که محور فعالیت‌های خود را تبلیغ اندیشه‌ها و مبانی سلفی‌گری قرار می‌دهد. هرچند در ماهیت این نوع از سلفی‌گری نیز تکفیر مخالفان دیده می‌شود، اما در ظاهر نسبت به جهاد و مبارزه با مسلمانان کم‌تر تأکید دارد.

سلفی‌گری تبلیغی می‌کوشد تا در عصر جهانی شدن، با بهره‌برداری از فن‌آوری‌های پیش‌رفته‌ی ارتباطی، گفتمان سلفی‌گری را جهانی‌سازد.

چندین هزار سایت اینترنتی و چند شبکه‌ی ماهواره‌ای، مسئولیت تبلیغ دیدگاه‌های سلفی‌گری را به عهده دارند. معمولاً در باب تبلیغ نیز این جریان‌ها در دو محور فعالیت می‌کنند:

#### (1) ترویج مبانی سلفی‌گری:

سلفیان تبلیغی می‌کوشند تا معارف و مبانی خود را در قالب روش‌های نوین به جهانیان عرضه کنند. مباحثی مانند: حدیث‌گرایی، گذشته‌گرایی، ترویج مفاهیم اعتقادی تحریف‌شده‌ی خود مانند توحید و شرک و ایمان و کفر و... .

#### (2) شبهه افکنی:

بخش دیگر و مهم‌تر از بخش اول در سلفی‌گری تبلیغی، القای شبهه برای تخریب عقاید مسلمانان است. به عنوان نمونه در ایام محرم، شبهه‌های عزاداری مطرح می‌شود و یا در مورد اهل سنت، طریقت که شمار فراوانی از اهل سنت به آن اعتقاد دارند، به چالش کشیده می‌شود.

در این میان، شبکه‌ی «جماعت تبلیغ» نیز یکی از شاخه‌های سلفی‌گری تبلیغی است که در بیش از صد کشور جهان شعبه دارد و سالانه دو‌گردهمایی بزرگ را در پاکستان و بنگلادش برگزار می‌کند. (2)

ص: 100

1- . اخبار شیعیان، شماره 8.

2- . Peter Mandaville, Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma, P. 16.

ویژگی جماعت تبلیغ در این است که برخلاف سایر گرایش های تبلیغی، معتقد به روش «چهره به چهره» است و استفاده از فن آوری روز را تحریم می کند. این جریان در ایران نیز به شدت فعال است.

اهل حدیث و اهل قرآن پاکستان نیز بیش تر در باب سلفی گری تبلیغی فعال هستند و وهابیون در عربستان کتاب های آنان را در تیراژهای انبوه چاپ می کنند. کتاب های «احسان الهی ظهیر» از جمله این کتاب هاست.

## 2.4 - سلفی گری سیاسی

تعریف سلفی گری سیاسی نسبت به انواع دیگر سلفی گری با دشواری های بیش تری همراه است؛ زیرا از يك سو بسیاری از جریان های سلفی، هدف های سیاسی را در کنار هدف های اعتقادی دنبال می کنند، و از سوی دیگر، غربی ها به هر حرکت اسلامی که قائل به ارتباط دین با سیاست باشد، عنوان سلفی می دهند. در این نگاه تعبیرهایی مانند «بنیادگرایی»<sup>(1)</sup>، و «اسلام سیاسی»<sup>(2)</sup> نیز مترادف این مفهوم شمرده می شود.

«حزب جماعت اسلامی» مودودی، در غرب به عنوان «حزب سلفی سیاسی» شناخته می شود، در حالی که دیدگاه های سلفی به معنی مصطلح در آن دیده نمی شود.<sup>(3)</sup> گاهی انقلاب اسلامی ایران نیز انقلابی سلفی یا بنیادگرایانه که مترادف با «سلفی گری سیاسی» است، معرفی می شود.

اما در مجموع در تعریف سلفی گری سیاسی می توان گفت، سلفی گری سیاسی، نوعی از سلفی گری است که با وجود داشتن هدف های اعتقادی، بیش تر در پی هدف های سیاسی و به دست آوردن قدرت سیاسی است. برای سلفی گری سیاسی به این معنی، می توان نمونه های بسیاری نام برد. برخی گروه های سلفی می کوشند از راه روش های دیپلماتیک به هدف های اعتقادی خود دست یابند؛ مانند «حزب جمعیت

ص: 101

---

1- Fundamentalism .

2- Political Islam .

3- ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «نگاهی به اندیشه ی سیاسی کلامی ابوالاعلی مودودی».

العلمای اسلام» در پاکستان که می‌کوشد از راه حضور در مراکز تصمیم‌گیری پاکستان و شرکت در انتخابات مجلس برای به دست آوردن کرسی‌های بیش‌تر، نفوذ خود را در پاکستان افزایش دهد.

برخی دیگر از جریان‌های سلفی مانند جریان وهابیت نوگرا، هرچند سلفی هستند، اما بیش از آن که دغدغه‌ی دین داشته باشند، به دنبال حفظ و کنترل قدرتند. نمونه‌ی این جریان، نظام پادشاهی عربستان است که ارتباط بسیاری با کشورهای غربی دارد.

## 2.5 - سلفی‌گری اصلاحی (تنویری)

سلفی‌گری اصلاحی، از نظر مفهومی و روشی با گونه‌های دیگر سلفی‌گری متفاوت است. این نوع سلفی‌گری در واکنش به وضعیت اسفناک جهان اسلام و مسلمانان شکل گرفت. سلفی‌گری اصلاحی در پاسخ به این پرسش شکل گرفت که چرا جهان اسلام در قرن‌های گذشته و حال، به کشورهای عقب مانده و ضعیف تبدیل شده‌اند، در حالی که گذشته‌ی بسیار درخشانی داشته‌اند؟

پیروان سلفی‌گری اصلاحی در پاسخ به این پرسش، علت‌های عقب ماندگی جهان اسلام را فراموشی میراث اسلامی و عمل نکردن به تعالیم اسلامی بیان کرده‌اند. هدف این گروه، نه ایجاد اختلاف و دامن زدن به فرقه‌گرایی، بلکه تقریب و هم‌گرایی جهان اسلام بود. از این رو، به این گروه «مصلحین» نیز گفته می‌شود. پس مراد این گروه از سلف، نه بازگشت به مواضع و کارهای صحابه و تابعین و تابعین است، بلکه بازگشت به اصول و فرامین اسلام که در کتاب و سنت آمده و در عین حال توجه به شرایط زمان و مکان و استفاده از عقلانیت است.

به عنوان نمونه، علامه اقبال خود یکی از اندیشمندانی است که فلسفه‌ای با نام «فلسفه‌ی خودی» را بنیان نهاد و در آن بازگشت به اصول اسلامی و ترک غرب‌گرایی را به مسلمانان توصیه کرد.<sup>(1)</sup> «سید جمال الدین اسدآبادی» سفرهای مختلفی به

ص: 102

---

1- . برای آشنایی با اندیشه‌های علامه اقبال لاهوری، ر. ک: سید محمدجواد هاشمی، «اقبال لاهوری، بیدارگر شرق».

کشورهای مختلف اسلامی با مذاهب گوناگون نمود تا اختلاف ها را فراموش، و در برابر استعمار، يك پارچه و متحد عمل کنند. (1) شاگرد وی «محمد عبده» نیز روش اصلاحی را برای هدایت جامعه ی اسلامی و هم بستگی آن در پیش گرفت. (2) وی درباره ی تکفیر مسلمانان براین عقیده بود که اگر صد احتمال بر کفر مسلمانی باشد و در طرف مقابل تنها يك احتمال بر ایمان وی باشد، نباید وی را رمی به کفر نمود. (3) «شیخ محمود شلتوت» نیز مذهب شیعه را در الازهر به رسمیت شناخت و جواز پی روی اهل سنت از مذهب شیعه را اعلام کرد. (4) همه ی این مصلحان، نه تنها مانند سلفی گری مصطلح، مسلمانان را به فرقه گرایی و برادرکشی تشویق نکردند، بلکه کوشیدند دردهای آنان را درمان کرده و در برابر دشمن مشترك (استعمار) آن ها را متحد کنند.

بی تردید معنی و مفهوم واقعی سلف گرایی - که به غلط به جریان های تکفیری و فرقه گرا گفته می شود - همین نوع است.

ص: 103

---

1- . برای آشنایی با اندیشه های سید جمال الدین اسدآبادی، ر. ك: سید محمد جواد هاشمی، «سید جمال الدین اسدآبادی و هم بستگی جهان اسلام».

2- . برای آشنایی با اندیشه های شیخ محمد عبده، ر. ك: سید علی رئیس کرمی، «شیخ محمد عبده و هم بستگی جهان اسلام».

3- - محمد عبده، «الاسلام و النصرانية مع العلم و المدنية»، ص 71.

4- . برای آشنایی با اندیشه های شیخ محمود شلتوت، ر. ك: علی احمدی، «شیخ محمود شلتوت آیت شجاعت».









در فصل‌های گذشته، پیرامون گونه‌شناسی سلفی‌گری به اجمال بحث شد؛ اما در این فصل و فصل آینده، به بررسی مصداق‌های سلفی‌گری پرداخته خواهد شد. در فصل گذشته، گونه‌شناسی بر اساس اندیشه‌ها و مبانی فکری انجام گرفت؛ اما در این فصل ملاک تقسیم، پراکندگی جغرافیایی سلفی‌گری است.

باید توجه داشت که از دو زاویه می‌توان مصداق‌های سلفی‌گری را بررسی کرد:

(1) بررسی خاستگاه اندیشه‌ای سلفی‌گری: در این نگاه، مصداق‌های سلفی‌گری با توجه به خاستگاه جغرافیایی آن‌ها بررسی می‌شود. بی‌شک، شرایط اجتماعی، اعتقادی و سیاسی هر منطقه نقش مهمی در شکل‌گیری سلفی‌گری در آن منطقه داشته است. چنین وضعیتی موجب شده است که سلفی‌گری مفهومی عام، یک‌دست و منسجم نباشد و با توجه به منطقه‌هایی که در آن رشد کرده، دارای جریان‌های مختلف داخلی باشد.

(2) بررسی قلمرو فعالیت سلفی‌گری: در این رویکرد، منطقه‌هایی که سلفی‌گری در آن فعال است و می‌کوشد با روش‌های مختلف، در عرصه‌های اعتقادی، اجتماعی و سیاسی بر این منطقه‌ها تأثیر بگذارد، بررسی می‌شوند. با این نگاه، سلفی‌گری در این منطقه‌ها الزاماً حالتی بومی ندارد و از نقاط دیگر به این منطقه‌ها وارد شده است.

از این رو، پیش از بررسی مصداق‌های سلفی‌گری، نکات زیر را پیش فرض می‌گیریم:

(1) سلفی‌گری مفهومی عام، مطلق و منسجم نیست و میان جریان‌های مختلف آن، کاملاً تضاد وجود دارد. بی‌شک این تضادها را باید به گونه‌ای شفاف روشن کرد تا توهم وجود دشمنی منسجم در برابر جهان اسلام برطرف شود.

(2) هرچند جریان‌های مختلف به عنوان سلفی شناخته می‌شوند، اما همه‌ی آن‌ها از نظر اندیشه‌ای، در ردیف سلفی‌گری مصطلح قرار نمی‌گیرند. بسیاری از آن‌ها در سیر تاریخی خود، به جریان‌های رادیکال تبدیل شده‌اند و سلفی‌گری وهابی، آن‌ها را در مسیر رادیکالیسم مذهبی و سیاسی قرار داده است؛ در حالی که در گذشته - دست کم در مقام عمل - چنین نبوده‌اند. بنابراین، هنگامی که عنوان سلفی به مکتبی داده می‌شود، بدین معنی نیست که الزاماً در ردیف سلفی‌گری وهابی قرار دارد؛ بلکه از نظر مبانی به مبانی عام سلفی‌گری نزدیک است.

(3) ممکن است حتی در یک گرایش سلفی، چند جریان وجود داشته باشد که در حوزه‌های مختلف به شدت با یک دیگر مخالف باشند؛ چنان که در سلفی‌گری وهابی، شبه‌قاره و مصر، چنین وضعیتی کاملاً دیده می‌شود.

(4) سلفی‌گری، با وجود اختلاف‌های عمیق در مبانی اعتقادی و سیاسی جریان‌های درونی خود، به دنبال ایجاد رهبری واحد در میان آن‌هاست و این وظیفه را سلفی‌گری وهابی به عهده گرفته است. این جریان، امروزه خود را عهده‌دار رهبری جریان‌های سلفی معاصر می‌داند و با توجه به ظرفیت‌های تبلیغی، مالی و موقعیتی (استیلا بر حرمین شریفین)، همه‌ی تلاش خود را برای سامان‌دهی جریان‌های سلفی به کار گرفته است و در حقیقت، از آن‌ها در راستای هدف‌های خود بهره‌برداری می‌کند. این در حالی است که مبانی بسیاری از این جریان‌هایی که به عنوان سلفی شناخته می‌شوند، با مبانی سلفی‌گری وهابی متضاد و متغایر است.

شبه‌قاره‌ی هند، یکی از قطب‌های جمعیتی و اندیشه‌ای جهان اسلام است. اگر در گذشته، مصر مهد اندیشه‌های اسلامی بود، دیر زمانی است که شبه‌قاره‌ی هند نیز مرکز تحولات و خاستگاه اندیشه‌های اصلاحی یا افراطی است. فضای سیاسی، اجتماعی و مذهبی شبه‌قاره، عموماً، و به ویژه پاکستان - پس از تقسیم شبه‌قاره - به خاستگاه ستیز

میان مذاهب اسلامی تبدیل شده است؛ تا آن جا که سلفی های افراطی، این منطقه را بهشت خود می دانند. تکفیر در این منطقه امری طبیعی است و مذاهب مختلف به سادگی يك ديگر را تکفیر می کنند. از چنین فضایی، بیش از همه، سلفی گری افراطی عربستان بهره برداری کرده و با تلاش برای هم گرایی جریان های سلفی موجود در این منطقه، به خوبی از این جریان ها استفاده ی ابزاری می کند.

## 1 - دوره های سلفی گری در شبه قاره ی هند

### 1.1 - شاه ولی الله دهلوی

برای یافتن ریشه های سلفی گری در شبه قاره باید به قرن دوازدهم، دوره ی محدث بزرگ شبه قاره، «شاه ولی الله دهلوی» بازگشت. شاه ولی الله دهلوی (1114 ق. - 1176) شخصیتی چندبعدی بود که در زمینه های گوناگون، از جمله فقه، کلام، ادبیات و حدیث تبحر داشت.

در قرن دوازدهم دو جریان موازی و هم زمان، با شعار پیرایش دین از خرافات و احیای دوباره ی آن، در جهان اسلام شکل گرفت. نخست، جریان وهابی به رهبری «محمدبن عبدالوهاب» در منطقه ی نجد و حجاز آغاز شد و در آن جا رشد کرد. دوم، جریان دهلوی که خاستگاهش منطقه ی شبه قاره بود و در میان مسلمانان این منطقه رشد یافت. گویا شاه ولی الله مدتی در مدرسه های نجد و حجاز تحصیل کرده بود و هم زمان، محمدبن عبدالوهاب نیز در همان مدرسه ها مشغول به تحصیل بوده است؛ اما شواهدی که دلالت بر ملاقات یا ارتباط این دو با يك ديگر داشته باشد، موجود نیست.

با این حال، میان اندیشه ی سلفی شاه ولی الله دهلوی و محمدبن عبدالوهاب تفاوت های اساسی و بنیادینی دیده می شود که پس از بررسی مبانی اندیشه های شاه ولی الله به آن ها اشاره خواهد شد.

دوره ی شاه ولی الله دهلوی، دوره ی حضور استعمار انگلستان و رشد اندیشه های هندویی در میان مسلمانان بود؛ از يك سو، خرافات و اندیشه های انحرافی هندوها و ديگر ادیان محلی شبه قاره، جامعه ی مسلمانان را تهدید می کرد و از سوی ديگر، استعمار انگلستان در پی نابودی فرهنگ و جامعه ی اسلامی در شبه قاره بود. شاه

ولی الله برای احیای دین، روش حدیث گرایی را برگزید. به نظر وی، علت انحطاط دین و پیدایش خرافات در آن، دوری از منابع حدیثی بود؛ از این رو کوشید بار دیگر نگاه به حدیث را در میان مسلمانان شبه قاره زنده کند.

اما او از «ابن تیمیه» نیز تأثیر پذیرفته بود و در مسأله ی توحید، نگاهی افراطی داشت. به نظر او، یاری خواستن از غیر خدا - مانند اولیای الهی - برای برآوردن حاجت، نذر کردن برای آنان با انگیزه ی رفع بیماری، سوگند به نام های غیر خداوند، و مانند این ها، همگی در زمره ی شرك قرار می گرفتند.<sup>(1)</sup> چنین رویکردی او را در برابر نحله های تصوف رایج در هند قرار می داد.

البته حدیث گرایی و دیدگاه وی درباره ی مباحث شرك و توحید، به معنی عقل ستیزی مطلق او نبود. وی برای بررسی احادیث و منابع دینی، اصل اجتهاد را می پذیرفت و معتقد بود که مجتهدان و عالمان اسلامی در رویارویی با اوضاع و احوال جدید، به جای پای بندی به راه حل های پیشین، می توانند به گونه ای کارآمد درصدد ارائه ی پاسخ های جدید برآیند.<sup>(2)</sup> با این حال، وی اجتهاد را منحصر به امور فرعی محدود می دانست و در مسائل اعتقادی، برای عقل ارزشی قائل نبود. به نظر او، مردم در مسائل اعتقادی "باید اعتقادات بزرگان پیشین سنت را برگزینند و از آنان پی روی کنند و از پرداختن به مسائلی که علمای سلف بی اساس دانسته اند، اجتناب ورزند."<sup>(3)</sup>

آن چه در اندیشه ی شاه ولی الله دهلوی اهمیت دارد، تلاش برای نزدیکی مذاهب اسلامی به يك دیگر است. به نظر او، اختلاف های مکتب های فقهی چهارگانه، بسیار سطحی و ظاهری، و با رجوع به کتاب و سنت رفع شدنی است. به همین علت، او تقلید از هر يك از مذاهب چهارگانه (حنفی، حنبلی، مالکی و شافعی) را جایز می دانست.<sup>(4)</sup>

ص: 110

- 1- . شاه ولی الله دهلوی، «حجة الله البالغة»، ج 1، ص 57.
- 2- . حافظ غفارخان، «شاه ولی الله دهلوی: زندگی، آثار و اندیشه ها»، ص 56.
- 3- . مشیرالحسن، «جنبش اسلامی و گرایش های قومی در هند»، ص 339.
- 4- . حافظ غفارخان، «شاه ولی الله دهلوی: زندگی، آثار و اندیشه ها»، ص 56.

در امور اعتقادی نیز او کوشید تا عقاید دو مکتب و طریقه ی تصوف رایج زمان - یعنی وحدت وجود متأثر از فلسفه ی ابن عربی و مکتب وحدت شهود شیخ احمد سرهندی، از عالمان بزرگ هند - را در هم بیامیزد. به اعتقاد او، اختلاف بین این دو مکتب، جزئی است و هر دو در اصول و کلیات، عقاید مشترکی دارند. (1)

نکته ی قابل توجه دیگری که او را از دیگر سلفی ها کاملاً جدا می کند، تصوف بود. وی مانند پیشینیان خود معتقد بود که دین از دو بخش شریعت و طریقت تشکیل شده است و هیچ يك از این دو، به تنهایی نمی تواند سعادت و رستگاری انسان را فراهم کند. به همین دلیل، وی مانند بسیاری از عالمان شبه قاره افزون بر شریعت و مناسک دینی، به تصوف پای بند بود. شاه ولی الله دهلوی، پیرو «طریقت نقشبندی» بود و این مسأله، راه مکتب وی را از مکتب سلفی گری وهابی کاملاً جدا می کند.

هم دوره ی او محمدبن عبدالوهاب، به شدت با تصوف مخالف بود و بزرگان تصوف و عرفان را گمراه و گمراه کننده معرفی می کرد. (2) حتی سنخ سلفی گری او با سلفی گری ابن تیمیه نیز در این زمینه متفاوت بود. درحالی که ابن تیمیه، محی الدین عربی را گمراه و گمراه کننده می شمرد، شاه ولی الله به او علاقه داشت. (3)

شاه ولی الله با وجود وسعت دید و اندیشه ی تقریبی، متأسفانه درباره ی شیعه بی مهتری کرده است. وی در کتاب «قرة العینین فی تفضیل الشیخین»، شیعه را فرقه ی ضاله می خواند؛ چه این که شیعیان - به گفته ی او - به تقه بودن قرآن عقیده ندارند و در «ختم نبوت راه زندقه را پیش گرفته اند». (4) البته برخی کوشیده اند، دیدگاه او را درباره ی شیعه

ص: 111

- 1- . حافظ غفارخان، «شاه ولی الله دهلوی: زندگی، آثار و اندیشه ها»، ص 54.
- 2- . در فصل های آینده، دیدگاه های ابن تیمیه که الهام بخش وهابیان است، به تفصیل بررسی خواهد شد.
- 3- . حافظ غفارخان، «شاه ولی الله دهلوی: زندگی، آثار و اندیشه ها»، ص 54.
- 4- . شاه ولی الله دهلوی، «قرة العینین فی تفضیل الشیخین»، ص 169-170. جالب این که شاه ولی الله به مسائلی استناد می کند که به هیچ يك از این موارد اعتقاد ندارد. شیعه هرگز به تحریف قرآن عقیده ندارد و هم چنین پیامبر را خاتم النبیین می داند.



معتدل نشان دهند و در این باره به سخن فرزندش شاه عبدالعزیز دهلوی استناد کرده اند که گفته است: «پدرش هرگز بر کفر شیعه فتوا نداد». (1) به هر حال، با وجود دیدگاه‌های نظری او در مخالفت با شیعه، در مقام عمل، وی با شیعیان مبارزه نکرد و به کشتن شیعیان فتوا نداد.

اندیشه‌ی شاه ولی‌الله دهلوی در منطقه‌ی شبه‌قاره، تأثیری ژرف بر جای نهاد؛ به گونه‌ای که در قرن‌های بعد نیز شاخه‌ای از مسلمانان، از او تأثیر پذیرفتند.

## 1.2 - شاه عبدالعزیز دهلوی

شاه عبدالعزیز دهلوی (1176 ق. - 1239 ق.)، فرزند شاه ولی‌الله دهلوی، به مبانی مصطلح سلفی‌گری نزدیک تر شد. وی بیش از پدر به حدیث‌گرایی داشت و عقل نیز در نگاه وی از اهمیت کم‌تری برخوردار بود. جنبش شاه ولی‌الله دهلوی در دوره‌ی شاه عبدالعزیز به سوی افراطی شدن پیش رفت.

ویژگی دیگر سلفی‌گری شاه عبدالعزیز دهلوی، ورود سیاست به اندیشه‌ی سلفی‌گری است. به این صورت که این اندیشه به صورت مستقیم به میدان مبارزه با سیک‌ها و انگلیسی‌ها وارد شد. شاه عبدالعزیز با استفاده از دو مفهوم «دارالاسلام» و «دارالفکر»، هند را به دلیل حضور انگلیسی‌ها دارالکفر نامید و وظیفه‌ی هر مسلمانی را در این سرزمین، جهاد یا هجرت دانست. (2)

وی به همراه یکی از رهبران سیاسی با نام «سید احمد باریلی»، سازمان «جنبش مجاهدین» را شکل داد. این جنبش، حرکتی سازمان‌یافته و مسلحانه بود که اوج فعالیت‌های آن در سال‌های 1824 تا 1831 م. (1203 تا 1210 ش.) بود. این سازمان، سیک‌ها را که به علت ضعیف شدن امپراتوری مغول قدرت یافته و منطقه‌های مسلمان‌نشین را اشغال کرده بودند، به عقب راند و پیشاور را فتح کرد. البته در سال 1831 م. بار دیگر سیک‌ها توانستند با ارتش قوی و با پشتیبانی انگلیس این شهر را تصرف کنند و

ص: 112

1- . شیخ محمد اکرم، «رود کوثر»، ص 549.

2- . سید احمد موثقی، «جنبش‌های اسلامی»، ص 205.

بسیاری از رهبران این حرکت، از جمله سید احمد باریلی و شاه اسماعیل دهلوی - نوه ی شاه ولی الله دهلوی - را بکشند. (1) هنگامی که انگلستان پنجاب را در سال 1849 م. (1228 ش.) تصرف کرد، این جنبش دوباره فعال شد و این بار ماهیتی ضد انگلیسی یافت و به مبارزه با انگلستان پرداخت. این حرکت، هرچند توسط بریتانیا به شدت سرکوب شد، تا دهه ی دوم قرن بیستم فعال بود. ویژگی این جنبش سازمان یافتگی و نظام مند بودن آن بود؛ چه این که خود دارای تشکیلات مستقل مالی با نام «بیت المال»، دادگاه های اختصاصی مستقل از دولت بریتانیا، و... بود. (2) عالمان اسلامی در ردیف طرفداران جنبش مجاهدین بودند. (3) انگلیسی ها این حرکت را به دلیل مبارزه جو بودن آن، به حرکت محمدین عبدالوهاب تشبیه می کردند. (4)

در این دوره، جدای از جایگاه علمی شاه عبدالعزیز دهلوی، سید احمد باریلی نیز به عنوان اسطوره ی جهاد، مطرح و به «سید احمد شهید» نامور شد. در سالیان بعد وی نماد مبارزه های مکتب سلفی گری هندی معرفی شده است. شاه عبدالعزیز نیز مانند پدر، صوفی مسلک و معتقد به مکتب کلامی «ماتریدیه» بود.

شاه عبدالعزیز، متأسفانه گوی دشمنی با شیعه را از پدر ربود و مخالفت های خود را از مجادله های علمی به تهمت و افترا و ناسزاگویی های سخیف کشاند. او در کتابی با نام «تحفة اثنی عشریة»، به گمان خود باورهای شیعه را نقد کرد. متأسفانه زبان این کتاب بسیار زشت و دور از ساحت اندیشه ورزی است. به گفته ی «میرحامد حسین هندی»:

ص: 113

---

1- . برای آگاهی بیش تر درباره ی سید احمد باریلی و جنبش مجاهدین، ر. ك غلام رسول مهر، «سید احمد شهید».

2- . برای آشنایی با حرکت حدیثی گری شاه ولی الله دهلوی و اندیشه های اعتقادی او، ر. ك سید مهدی علی زاده موسوی، «مکتب دیوبند».

3- . Qureshi I. H. "The Moslems Community of the Indo-Pak Subcon-tinent ، 1947 -610 A Brief Historical . -3  
."Analysis

4- . Ibid. Syyed Nesar Ahmad P. 30 .

"در این کتاب عقاید و آرای شیعه را به طور عموم و فرقه‌ی اثناعشریه را به خصوص، در اصول و فروع و اخلاق و آداب و تمامی معتقدات و اعمالشان، به عباراتی خارج از نزاکت و کلماتی بیرون از آداب و سنن مناظره و به شیوه‌ی کتب نوآموزان که به خطاب نزدیک تر است تا به برهان، مورد حمله و اعتراض قرار داده... کتاب را مملو از افتراءات و تهمت‌های شیعه ساخته است." (1)

«محمد رضا حکیمی» نیز درباره‌ی تأثیرهای این کتاب بر جامعه‌ی اسلامی می‌گوید:

"او بدون رعایت جانب حق و حقیقت، و بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های تاریخ اسلامی، و سنت صحیح و آیات ولایت و حقایق وحی و احادیث معتبر، و بدون پاسداری معارف سنت نبوی و بدون رعایت حقوق پیامبر و آل او و بدون ملاحظه‌ی حدود علم حدیث و بدون توجه به مصالح امت و مسائل دنیای اسلام و حق برادری شیعه و بدون اهمیت دادن به بهره‌برداری وسیع استعمار از چنین تألیفی، کتاب خویش را نوشت." (2)

از میان ردیه‌های بسیاری که بر این کتاب نوشته شد، «عبقات الانوار» مرحوم میرحامد حسین هندی، پاسخی بسیار دقیق به پندارهای این کتاب بود.

### 1.3 - مکتب دیوبند (پیش از استقلال پاکستان)

پس از محدث دهلوی، اندیشه‌ی سلفی در دو حوزه‌ی عمل (جهاد) و حدیث‌گرایی، به پیش آمد و در قرن نوزدهم، «مکتب دیوبند» را پدید آورد. مکتب دیوبند آمیزه‌ای از اندیشه‌های شاه ولی‌الله دهلوی و شاه عبدالعزیز دهلوی بود. دیوبند منطقه‌ای در ایالت «اوترپرادش» هند است که گروهی از عالمان در سال 1283 ق. (1245 ش.) مدرسه‌ای به نام «دارالعلوم» در آن ساختند. هدف از ساختن این مدرسه، مبارزه با

ص: 114

---

1- - سید میرحامد حسین موسوی هندی، «عبقات الانوار»، ج 6، ص 1198.

2- . محمد رضا حکیمی، «میرحامد حسین»، ص 116.

سلطه‌ی انگلستان بود؛ چه این که انگلستان می‌کوشید با در دست گرفتن آموزش و پرورش، و توسعه‌ی روش آموزش غربی، استعمار را در هند نهادینه کند. افرادی همانند «مولوی محمد قاسم نانوتوی»، «رشید احمد کنکوهی»، «شیخ ذوالفقار علی دیوبندی»، «حاج عابد حسین دیوبندی»، «شیخ محمد یعقوب نانوتوی» و «شیخ فضل الرحمان عثمانی دیوبندی» در ساخت این مکتب بسیار نقش داشتند. این مکتب با برپایی مدرسه‌های سنتی و با برنامه‌ی درسی ویژه‌ای کوشید تا از تأثیرگذاری روش آموزش بریتانیایی، جلوگیری کند.

سرعت رشد مکتب دیوبند به دلیل پشتیبانی عالمان و پی‌روی مردم، زیاد بود و پس از مدتی، مدرسه‌های دیوبندی در منطقه‌های مختلف هند گسترده شد.

هرچند در مبانی مکتب دیوبند نیز مخالفت با شیعه وجود داشت، وجود دشمن مشترك (هندوها و انگلیسی‌ها) موجب بروز نیافتن اختلاف‌ها می‌شد. حتی در سال 1947 م. (1326 ش.) که مسلمانان شبه‌قاره، برای تشکیل کشوری اسلامی، از هند جدا شدند و پاکستان را بنیان نهادند، عالمان شیعه و سنی، به رهبری محمدعلی جناح - قائد اعظم - که شیعه بود، با یک دیگر همراه شدند. در سال‌های نخستین استقلال نیز، هر ساله در کراچی - که در آن زمان پایتخت پاکستان بود - هیأت‌های عزاداران حسینی تشکیل می‌شد، و اهل سنت نیز آن‌ها را همراهی می‌کردند.

شاید هیچ‌کس در آن زمان تصور نمی‌کرد حرکتی که برای مبارزه با استعمار انگلستان و انسجام مسلمانان هند شکل گرفته است، روزی به دست گروهی که خود را به غلط به این مکتب نسبت می‌دهند، به حربه‌ای برای مسلمان‌کشی تبدیل شود.

#### **1.4 - مکتب دیوبند (پس از استقلال پاکستان)**

سال 1947 م. (1326 ش.) برای مسلمانان شبه‌قاره سالی به یاد ماندنی بود. در این سال آرزوی مسلمانان این منطقه، یعنی داشتن کشوری مستقل و آزاد با حاکمیت اسلام، تحقق یافت. رهبر استقلال پاکستان، مؤده‌ی کشوری را به مسلمانان خسته‌ی شبه‌قاره داد که در آن، صلح و صفا حاکم بوده و الگویی برای همه‌ی کشورهای اسلامی باشد؛

اما چنین نشد و مسلمانانی که زمانی در کنار يك ديگر، در برابر استعمار انگلیس و زیاده خواهی های هندوها می جنگیدند، اینك در برابر هم صف کشیدند. اختلاف، تنها میان شیعه و سنی نبود؛ بلکه میان اهل سنت نیز اختلاف ها به شدت بالا گرفت. (1) دو دولت «ایوب خان» و «ضیاءالحق» بیش از همه، در ایجاد چنین وضعیتی نقش داشتند؛ به ویژه در دوران ضیاءالحق که با شعار اسلامی کردن پاکستان، این کشور به سوی رادیکالیسم مذهبی و فرقه گرایی سوق داده شد و خشونت و افراط به اوج رسید.

البته مکتب دیوبند پس از استقلال پاکستان يك پارچه نشد و طیفی از گروه های معتدل و تندرو را تشکیل داد که به اجمال می توان آن ها را در سه گروه خلاصه کرد:

(1) گروه معتدل: این گروه که وابسته به حزب «جمعیت العلمای اسلام» شاخه ی فضل الرحمن است، می کوشد هدف های خود را در قالب مبارزه های انتخاباتی و از راه به دست آوردن فرصت های سیاسی دنبال کند. این حزب که ادامه ی حزب «جمعیت علمای هند» است، در پاکستان به نام «جمعیت علمای اسلام» تغییر نام داد.

(2) گروه تندرو: حزب «جمعیت العلمای اسلام» شاخه ی «سمیع الحق» در پیشاور پاکستان، این گروه را نمایندگی می کند. این حزب در مقایسه با شاخه ی فضل الرحمن، دیدگاه های افراطی تر و فرقه گرایانه تری دارد و طالبان نیز محصول عمل کرد این گروه است. طالبان با کمک های مالی و تبلیغات عربستان، و هم چنین مدارس دیوبندی افراطی و تسلیحات آمریکای شکل گرفت.

(3) گروه های تروریستی: این گروه ها شاخه ای از دیوبندی ها هستند که مسلمانان دیگر را رسماً کافر می دانند و به همین دلیل، آنان را مهدورالدم می شمارند. بمب گذاری ها، ترورها و دیگر جنایت های صورت گرفته در این کشور، توسط این گروه ها انجام شده است؛ گروه هایی همچون سپاه صحابه، لشکر جهنگوی و لشکر طیبه که همه، رویکردی کاملاً خشونت گرا دارند و به فکر حذف فیزیکی رقیبان هستند.

ص: 116

---

1- . برای نمونه، میان مکتب دیوبند و بریلوی ها، و یا میان این دو و مکتب مودودی اختلاف های مبنایی بسیاری دیده می شود، که گاه تا سرحد تکفیر پیش می روند.

### اشاره

با نگاهی گذرا به عقاید وهابی ها و دیوبندی ها، به سادگی می توان تفاوت های بسیاری میان این دو مشاهده کرد که اجمالاً برخی از آن ها عبارتند از:

#### (1) عقل گرایی:

در اندیشه ی وهابی ها که متأثر از اندیشه ی ابن تیمیه است، عقل جایگاهی ندارد و تنها بر نقل تأکید می شود. وهابی ها با پیروی کورکورانه از سلف - که دایره ی آن نیز بسیار گسترده است - بدون هیچ گونه تعقل و اندیشه ای، در را به روی عقل می بندند؛ در حالی که شاه ولی الله دهلوی به عنوان الهام بخش اندیشه ی دیوبند، برای عقل و اجتهاد اهمیت نسبی قائل بود. وی عنصر اجتهاد را ضروری می دانست و پیروی صرف و بدون اندیشه از گذشتگان را بدون در نظر گرفتن شرایط روز، نمی پذیرفت. (1)

#### (2) تقریب:

سلفی گری وهابی، بنیان کار خود را بر فرقه گرایی و تکفیر مسلمانان گذاشت. از همان آغاز، محمد بن عبدالوهاب با کافر خواندن مسلمانان، خون آنان را مباح شمرد و به کشتار ایشان پرداخت؛ در حالی که شاه ولی الله دهلوی، در تقویت بنیه های تقریبی میان جهان اسلام کوشید. وهابی ها به تخطئه ی امامان مذاهب دیگر مانند ابوحنیفه، امام مالک و شافعی پرداختند؛ اما شاه ولی الله دهلوی، هر چند خود حنفی بود، تقلید از امامان دیگر مذاهب فقهی را نیز جایز شمرد. وی حتی برای نزدیکی بیش تر، کوشید تا مشرب فلسفی وحدت وجود ابن عربی را با مشرب عرفانی وحدت شهود شیخ احمد سر هندی پیوند دهد.

#### (3) طریقت:

طریقت یکی از اصل های مهم دیوبندی هاست. شاه ولی الله دهلوی و پیروان وی، همه طریقتی هستند و طریقت را مکمل شریعت می دانند. دیوبندی ها افزون بر داشتن رهبران دینی، قطب های طریقتی نیز دارند که مهم ترین آن ها شخصی است به نام «حاجی امدادالله مهاجر مکی» که به عنوان مرشد و رئیس طریقت دیوبندی ها شناخته می شود. (2)

ص: 117

1- . البته در دوره های بعد، مایه های عقلانی مکتب شاه ولی الله دهلوی کم رنگ شد.

2- . سید مهدی علی زاده موسوی، «مکتب دیوبند»، ص 73.

#### (4) اختلاف درباره ی تصوف:

در حالی که مکتب دیوبند يك فرقه ی صوفی به شمار می رود، وهابیت به شدت با تصوف سر جنگ دارد. وهابی ها، تصوف را یکی از عوامل انحراف مسلمانان و قطب های صوفیه را کافر و مشرک می شمارند.

#### (5) مذهب:

وهابی ها خود را به غلط پیرو احمدبن حنبل و در نتیجه حنبلی می نامند، در حالی که دیوبندی ها پیرو مکتب ابوحنیفه هستند. هم چنین، مکتب کلامی شاه ولی الله دهلوی «ماتریدی» بود؛ اما وهابی ها خود را پیرو هیچ يك از مکتب های کلامی نمی دانند، علم کلام را صرفاً نقلی می دانند و پرداختن به مباحث کلامی را کفر می شمارند.

چنین وضعیتی موجب شده است که دیوبندی ها کتاب های بسیاری در رد عقاید وهابیت بنویسند. یکی از این آثار، کتاب «عقاید اهل سنت و جماعت در رد وهابیت» است که به قلم عالم بزرگ دیوبند، «مولانا خلیل احمد سهارانپوری» نگاشته شده و یکی از روحانیان بنام اهل سنت، آن را به فارسی ترجمه کرده است.<sup>(1)</sup>

#### 3 - بهره برداری سلفی گری وهابی از افراطی های دیوبند

آغاز ارتباط دیوبندی ها و سلفی های وهابی، در جنگ افغانستان بود. در آن دوران، عربستان به شدت با نیروهای تندرو و افراطی که متأثر از اندیشه های محمد قطب بودند، درگیر بود. محمد قطب با مطرح کردن توحید قبوری و توحید قصوری، توحیدی را که وهابی ها مطرح می کردند صرفاً جنگ با قبرها و صاحبان بی دفاع آن ها خواند.<sup>(2)</sup> وی با طرح این پرسش که «در تخریب قبرها و جنگیدن با آن ها چه فایده ای هست؟» مفهوم توحید قصوری را مطرح کرد که در آن به جای جنگ و جدال با قبرها و مردگان، جنگ و درگیری با صاحبان کاخ ها و حاکمان ستمگر اهمیت داشت. چنین اندیشه ای جریانی را در عربستان آفرید که مخالف دولت بود. عربستان برای انتقال بحران به خارج از کشور، زمینه های اعزام این مخالفان را به جبهه ی جنگ با شوروی فراهم کرد و بحران

ص: 118

1- - خلیل احمد سهارانپوری، «عقاید اهل سنت و جماعت در رد وهابیت و بدعت».

2- - برای آشنایی با توحید قبوری و قصوری، ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 9.

داخلی را به خارج انتقال داد. به همین دلیل، از يك سو عربستان بخشی از نیروهای مجاهدین و هزینه های لازم برای جنگ با شوروی را فراهم می کرد و از سوی دیگر، دیوبندی ها پایگاه های نظامی و سازمان دهی نیروها را بر عهده داشتند.

هم زمان با جنگ افغانستان، وهابی ها در جبهه ی دیگری نیز فعال بودند و آن، پشتیبانی مالی از گروه های دیوبندی افراطی ضد شیعی بود. گروه هایی مانند «سپاه صحابه» و «لشکر جهنگوی» که به غلط خود را به مکتب دیوبند نسبت می دهند، ابزار دست وهابی های افراطی در مبارزه با دیگر مذاهب اسلامی شدند. امروز نیز وهابی ها با وجود اختلاف های عقیدتی بسیار با این گروه ها، در راستای هدف های خود، از آن ها بهره برداری ابزاری می کنند.

هم اکنون، میان سلفی گری وهابی و دیوبندی های تندرو و افراطی که در قالب گروه های تروریستی و خشونت طلب سازمان دهی شده اند، پیوند محکمی وجود دارد؛ اما گروه های معتدل آن، مسلمان کشی افراطی ها را بر نمی تابند.

#### 4 - اهل حدیث

یکی از گرایش های سلفی گری در منطقه ی شبه قاره، گرایش «اهل حدیث» است. البته مراد از اهل حدیث در این جا، غیر از اصطلاح اهل حدیث در صدر اسلام است. به عقیده ی برخی، این گروه یکی از دو شاخه ی نشأت یافته از مکتب فقهی ابوحنیفه است که دومی آن، مکتب تصوف نام دارد. (1) اما با توجه به پیشینه ی تصوف و روشن بودن خاستگاه آن، (2) چنین سخنی درست به نظر نمی رسد. احتمالاً مکتب اهل حدیث کنونی پاکستان، شاخه ای از مکتب اصلاحی شاه ولی الله است. «مولانا قمر احمد عثمانی» درباره ی وابستگی مکتب اهل حدیث به اندیشه ی اصلاحی شاه ولی الله می گوید:

ص: 119

---

1- . قاسم صافی، «سفرنامه ی پاکستان»، ص 182.

2- . برای بررسی تاریخ تصوف در هند، ر. ک: سید اطهر عباس رضوی، «تاریخ تصوف در هند».



"افکار شاه ولی الله تمامی شبهه قاره ی هند را تحت تأثیر قرار داد و شمع آزادی تفکر و اجتهاد که او برافروخته بود، منشأ پیدایش دو گروه جدید گردید. این دو گروه، خود را منتسب به شاه ولی الله می دانند: یکی، جماعت اهل حدیث و دوم، جماعت علمای دیوبند." (1)

چنان که از نام اهل حدیث پیداست، آنان منابع فقه را به قرآن و سنت منحصر می کنند و به همین دلیل، اجماع و آرای عالمان نخستین را به شدت نقد می کنند. به نظر قمر احمد عثمانی، انتقادهای پیایی اهل حدیث از عالمان پیشین، قداست هزارساله ی امامان فقه را از بین برده است.

به گفته ی «احسان الهی ظهیر»، عالم اهل حدیث:

"تقلید از علما و اندیشمندان يك نسل و یا يك مقطع زمانی خاص، نه تنها جایز نیست، بلکه نادرست و اشتباه می باشد." (2)

چنین دیدگاه هایی این گروه را به وهابیت نزدیک می کند. آنان نیز همانند وهابی ها، تقلید را جایز نمی دانند، پیشوایان فقه اهل سنت را بر نمی تابند و با مراجعه به ظاهر احادیث و نقل گرابی مفرط، عقل و جایگاه آن را نادیده می گیرند.

چنین وضعیتی سبب شده است، این گروه مانند وهابی ها نه تنها شیعه که مسلمانان دیگر را نیز نقد کنند. به گفته ی «الیویه روا» طلاب افغانی که در مدرسه های اهل حدیث درس خوانده بودند:

"هنگام بازگشت به افغانستان، در مقابل تصوف و مذهب حنفی مبارزه کردند؛ مثلاً زیارتگاه های محلی را تخریب نمودند. حنفی ها معمولاً آن طلبه های اهل حدیث را «وهابی» می نامیدند؛ لیکن خود طلبه ها خود را «سلفی» می گفتند.

ص: 120

---

1- . قمر احمد عثمانی، «مذهبی جماعتون کافکری جایزه (بررسی فکری گروه های مذهبی)»، ص 95.

2- . جاوید جمال دسکوی، «علامه احسان الهی ظهیر»، ص 100.

روابط آن‌ها با ملاحای سنتی حنفی متشنج شد و به برخوردهای مسلحانه‌ی محلی انجامید.<sup>(1)</sup>

این گروه در پاکستان به دنبال يك جامعه‌ی سنتی استوار بر پایه‌ی کتاب، سنت و عمل کرد خلفای راشدین هستند.<sup>(2)</sup> اما بیش از آن که مانند سلفی‌گری وهابی، به دنبال تکفیر و تهییج برای انجام عملیات‌های تروریستی باشند، رویکرد مذهبی و فرهنگی دارند. ساخت مدارس و مساجد، و انجام کارهای تبلیغی از مهم‌ترین فعالیت‌های آنان به شمار می‌رود. مرکز اصلی این گروه در «گوجران‌واله» از توابع استان پنجاب قرار دارد.<sup>(3)</sup>

اما در میان اهل حدیث، احسان الهی ظهیر استثناست. وی دیدگاهی به شدت فرقه‌گرایانه داشت و مورد بیش‌ترین بهره‌برداری سلفی‌های وهابی قرار گرفت. او با تندروی‌هایی که در این زمینه داشت، موجب شد جمعیت اهل حدیث که حزب رسمی مکتب اهل حدیث بود، به دو شاخه تقسیم شود. وی با نگاشتن کتاب‌هایی بسیار تند بر ضد شیعه، آتش نفاق را، افزون‌براین که میان مسلمانان سنی برافروخت، میان شیعیان و اهل سنت نیز شعله‌ور ساخت. او با متهم ساختن شیعه به قائل بودن به تحریف قرآن،<sup>(4)</sup> و مخدوش کردن جایگاه اهل بیت علیهم السلام،<sup>(5)</sup> شیعه را خارج از اسلام شمرد.<sup>(6)</sup> وی سرانجام در سال 1987 م. در يك حادثه‌ی بمب‌گذاری کشته شد.

ص: 121

---

1- . اولویه روا، «افغانستان و بیداری جهان اسلام»، ص 124.

2- . خورشید احمد ندیم، «اسلام اور پاکستان (اسلام و پاکستان)»، ص 129.

3- . محمد اکرم عارفی، «جنبش اسلامی پاکستان»، ص 115.

4- - احسان الهی ظهیر، «الشیعة و القرآن»، ص 51.

5- - احسان الهی ظهیر، «الشیعة و اهل البيت»، ص 266.

6- . احسان الهی ظهیر، «الشیعة و السنة»، ص 141.

چنین دیدگاه‌هایی در آثار او، وهابی‌ها را به شدت وسوسه کرد که از وی بیش‌ترین بهره را ببرند؛ بنابراین، سلفی‌های وهابی کتاب‌های او را چاپ و در شمارگان بالا در سطح گسترده‌ای منتشر می‌کنند.<sup>(1)</sup>

البته در میان اهل حدیث، تنها شخصیتی که تا این اندازه ابزار دست وهابی‌ها قرار گرفت، همو بود و چنان‌که گفته شد، بیش‌تر اهل حدیث رویکرد فرهنگی و مذهبی دارند. اهل حدیث با سلفی‌های عربستان سعودی رابطه‌ی زیادی دارند و عربستان نیز با توجه به دیدگاه‌های تند این گروه برضد مسلمانان دیگر، چه شیعه و چه سنی، به شدت از آنان دفاع می‌کند.<sup>(2)</sup>

ص: 122

---

1- . در کتاب فروشی‌ها و کتابخانه‌های عربستان، معمولاً کتاب‌های ضد شیعی «الهی ظهیر» وجود دارد. عالمان شیعه در کتاب‌های بسیاری، به دیدگاه‌های وی پاسخ داده‌اند که از میان آن‌ها می‌توان کتاب‌های مرحوم علامه عسکری و برخی از تک‌نگاری‌ها در این زمینه را نام برد.

2- . محمد اکرم عارفی، «جنبش اسلامی پاکستان»، ص 119.

چنان که گفته شد، دیدگاه های اهل حدیث با دیدگاه دیگر مسلمانان اهل سنت و حتی با دیدگاه سلفی گری دیوبندی تفاوت دارد؛ زیرا سلفی های دیوبندی پیرو مکتب حنفی هستند، اما سلفیان اهل حدیث، تقلید را جایز نمی دانند و احکام را مستقیماً از کتاب و سنت استخراج می کنند. آنان هم چنین به شدت با تصوف مخالفند. اهل حدیث

از نظر فکری به وهابیت نزدیکند و وهابیان به شدت از ایشان حمایت مالی می کنند. اهل حدیث نیز هیچ يك از فرقه های اسلامی را برنمی تابند. (1)

ص: 123

---

1- . در برابر دیوبندی ها و وهابیت، در شبه قاره جریان مخالفی وجود دارد به نام «مکتب بریلوی». این مکتب را «احمد رضا خان بریلوی» (1272 ق. تا 1340 ق.)، بنیان گذاشت. او با وهابیان (و به گفته ی خودش نجدیان) نیز مخالف بود و در برانگیختن سنیان هند و حجاز برضد ایشان بسیار کوشید؛ و در تخطئه ی دیوبندیان و نیز بنیان گذاران «ندوة العلماء» که دیدگاه هایی کم و بیش مشابه با وهابیان دارند، بسیار اهتمام داشت و در رد ایشان و وهابیان، در مجموع، بیش از دوست اثر پدید آورد. (ر. ک: احمد رضا خان بریلوی، «الدولة المکیة»، ص 8) این در حالی است که هر دو فرقه، از نظر فقهی پیرو مکتب ابوحنیفه هستند. احمد رضا خان بریلوی با نگاشتن کتاب «حسام الحرمین»، حکم ارتداد دیوبندی ها را از عالمان نجد و حجاز گرفت. البته در این کتاب وی با تقطیع برخی از گفته های عالمان دیوبندی، برخی نسبت ها را به ناروا به مکتب دیوبند داده بود. هم چنین وی ابن تیمیه را گمراه و گمراه کننده معرفی می کند. (احمد رضا خان بریلوی، «المستند المعتمد بناء نجاة الابد»، ص 69، پاورقی) وی هم چنین شاه اسماعیل دهلوی، از رهبران مکتب دیوبند را «طاغیة النجدیة» و کتاب او را «کفریات» می شمارد. (احمد رضا خان بریلوی، «المستند المعتمد بناء نجاة الابد»، ص 248).







دهه ی دوم قرن بیستم نقطه ی عطفی در اندیشه ی سیاسی برای جهان سنی بود. در این دهه، طومار آخرین خلیفه ی عثمانی در هم پیچیده و نظام خلافت کاملاً برچیده شد. این که آیا خلافت عثمانی به عنوان خلافت اسلامی پذیرفته شده بود یا نه و تا چه اندازه در جهان اسلام مشروعیت داشت، نیازمند پژوهش دیگری است؛<sup>(1)</sup> اما به هر حال، مسمای خلافت در دوره ی امپراتوری عثمانی وجود داشت و این خود، از يك سو حلقه ی پیوند کشورهای سنی با يك دیگر و از سویی، تجسم هر چند ظاهری نظام سیاسی خلافت در میان اهل سنت بود. اما در اواخر قرن نوزدهم و دو دهه ی آغازین قرن بیستم، امپراتوری پیر عثمانی، به علت هایی که در جای خود به آن اشاره شده است،<sup>(2)</sup> رفته رفته رو به ضعف نهاد و در سال 1924 با تبعید خلیفه ی عثمانی، طومارش در هم پیچیده شد.

ص: 127

- 
- 1- . برای آگاهی بیش تر درباره ی چه گونگی استقرار منصب خلافت در سلسله ی عثمانی، ر. ک: حمید عنایت، «اندیشه ی سیاسی در اسلام معاصر» ص 99 تا 127 و Halil Inalkik، "The Rise of the Ottoman Empire in the Cambridge History of Islam"، Vol.1P. 2 – 320.
- 2- . حمید عنایت، «اندیشه ی سیاسی در اسلام معاصر»، ص 99 تا 127.



از میان رفتن خلافت عثمانی برای جهان اسلام، شاید از نظر ظاهری، پی آمد جدی در بر نداشت، اما جهان سنی را در امر حکومت و نظام سیاسی، با چالشی جدی روبه رو کرد؛ زیرا در نظریه های سیاسی اندیشمندان سنی، همواره نهاد خلافت مهم ترین نهاد جامعه ی اسلامی و مهم ترین رکن نظام سیاسی در اسلام (اهل سنت) شمرده شده است. از این رو، پس از فروپاشی نهاد خلافت، این پرسش در برابر جهان سنی طرح شد که کدام مدل و نظام سیاسی می تواند جایگزین آن شود؟ مشکلی که در برابر اندیشمندان اهل سنت رخ نمود، خلأ نظام سیاسی بود. آیا نهاد خلافت باید احیا می شد؟<sup>(1)</sup> و یا نظام جدیدی جای آن را می گرفت؟ در واکنش به این پرسش ها، نظریه های مختلف برای جایگزینی نهاد خلافت شکل گرفت؛ از نظریه های مارکسیستی گرفته تا دیدگاه های لیبرالیستی و نظریه های اسلام گرایی.

سلفی گری وهابی، همپای انگلستان، تلاش بسیاری را برای فروپاشی امپراتوری عثمانی به کار گرفت و در این زمینه، به اهرمی در دست استعمار انگلستان و دیگر کشورهای غربی تبدیل شد.

جالب این که سلفی گری شبه قاره، بزرگ ترین کانون مسلمانان، بیش از دیگران به عثمانی ها وفادار ماند. در نیمه ی قرن نوزدهم، خلافت عثمانی - که روزه روز ضعیف تر می شد و مناطق تحت سلطه ی خود را از دست می داد - مورد توجه مسلمانان هند بود، که در رأس آنان دیوبندی ها قرار داشتند. حمایت های ایشان موجب شد که در سال 1919 م. (1298 ش.) جنبشی با عنوان «جنبش خلافت»<sup>(2)</sup> در سراسر هند آغاز شود که وظیفه ی آن، دفاع از خلافت عثمانی بود.

از سوی دیگر، قرن نوزدهم و بیستم دوران ضعف و انحطاط جوامع اسلامی بود. در نیمه ی نخست قرن بیستم، کشورهای اسلامی رفته رفته، طعم شیرین استقلال را چشیدند

ص: 128

---

1- . در این زمینه، همایشی در سال 1926 در قاهره درباره ی آینده ی خلافت برگزار شد. ر. ک: Limi S. May، "The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1858". P. 206

2- . برای آشنایی با ویژگی های جنبش خلافت، ر. ک: مشیرالحسن، «مذهب و سیاست در هندوستان: جنبش خلافت و علما، در جنبش اسلامی و گرایش های قومی در مستعمره ی هند».

و استعمار کهنه جای خود را به استعمار نو داد. استقلال کشورهای اسلامی - هرچند بسیار ارزشمند بود - آنان را با این پرسش مهم روبه رو کرد که بهترین راه رشد و تعالی کدام است؟ آیا باید به دنبال غرب حرکت کرد؟ آیا روش کمونیسم یا سوسیالیسم درست است؟ یا این که بازگشت به اصول اسلامی راه برون رفت از شرایط موجود است؟ در چنین شرایطی، دیدگاه‌های مختلفی شکل گرفت و اندیشمندان، در عرصه‌های مختلف به نظریه پردازی پرداختند. (1)

با توجه به آن چه گفته شد، سلفی‌گری مصر در برابر دو چالش اساسی در جهان اسلام شکل گرفت: نخست، زوال تدریجی نهاد خلافت و فروپاشی آن در دهه‌ی دوم قرن بیستم. این وضعیت موجب شد که اندیشمندان مصری در خلأ نظریه‌ی سیاسی، برای ارائه‌ی مدل حکومت جای‌گزین، به نظریه پردازی بپردازند؛ دوم، عقب ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی و چیرگی تمدن غرب بر آن.

در این زمینه، «حسن حنفی» معتقد است که یکی از عوامل و انگیزه‌های ظهور جنبش‌های اسلامی، مقایسه‌ی وضع کنونی با وضع پیشین جوامع اسلامی است. از نظر وی، مقایسه‌ی گذشته‌ی پربار و تمدن شکوفا، مجد و بزرگی، آثار به جا مانده و پیروزی‌های گذشته‌ی اسلام، با عقب ماندگی و شکست‌های کنونی جهان اسلام و تباهی استعدادهای آن در زیر فشار نظام‌های اقتدارگرای مبتنی بر سرکوب و طغیان، و هم‌چنین در نظر گرفتن پیشرفت جوامعی که پیش‌تر، از مسلمانان دانش می‌آموختند و اکنون به آنان دانش می‌آموزند، موجب پیوستن اعضای جماعت‌های اسلامی به هر دعوتی می‌شود که با هدف بازگشت به دوران عزت اسلام و پیروزی مسلمانان، پشت سر گذاشتن وقایع زمانه، پایان دادن به عصر فروپاشی و انحطاط، و بازگرداندن اسلام به مکانت اصلی خود، به راه می‌افتد. وی در ادامه، شدت یابی جنبش‌های اسلامی را با افزایش بحران‌ها و شکست‌ها مرتبط می‌داند و معتقد است که این وضع، ارتباط مسلمانان را با اسلام، به عنوان یگانه‌عنصر نجات بخش شدت می‌دهد. به اعتقاد وی، هم

ص: 129

---

1- . برای آشنایی با نظریه‌های موجود در جهان اسلام در عصر استقلال، ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «بیداری اسلامی»، ص 17 تا 98.

جنبش های تندرو (رادیکال) اسلامی و هم جنبش های اصلاحی و معتدل اسلامی، با همین انگیزه و هدف به راه افتادند. (1)

اندیشمندان مصر در واکنش به این بحران ها، بازگشت به ارزش ها و آموزه های اسلامی را پیشنهاد کردند. به این معنی که علت عقب افتادگی و انحطاط مسلمانان، روی گردانی ایشان از آموزه های دینی است؛ به همین علت، ضروری است که مسلمانان نیم نگاهی به گذشته افکنده و بار دیگر ارزش های دینی خود را زنده کنند.

سلفی گری به این معنی، ریشه در همان سلفی گری تنویری داشت. ماهیت و اساس این نوع سلفی گری، با سلفی گری وهابی و حتی سلفی گری شبه قاره متفاوت بود؛ زیرا در این گونه، هرگز به مواضع و رفتار موردی صحابه، تابعین و تابعین تابعین، استناد نمی شد؛ بلکه مراد، روح دین و مبانی اسلامی بود که در کتاب و سنت ذکر شده بود و اینک با عنصر عقل و شرایط روز عرضه می شد. به عبارت دیگر، سلفی گری مصر به معنی ارتجاع و گذشته گرایی نبود؛ بلکه بازگشت به هویت اصلی مسلمانان و بهره برداری از شرایط روز بود. از این رو، حتی اگر روش اسلام گرایی مصر را سلفی گری بنامیم، مسلماً با سلفی گری اعتقادی - که مهم ترین مصداق آن، سلفی گری تکفیری وهابی است - اساساً متفاوت است. به زبان دیگر، دغدغه ی اصلی سلفی گری مصر تشکیل حکومت اسلامی و تبیین راهی برای توسعه و رشد جهان اسلام است؛ در حالی که دغدغه ی سلفی گری تکفیری، ترویج قرائتی است بدعت گونه از محتوای دین، و استفاده از هر ابزاری - هر چند با تکفیر مسلمانان - برای ترویج این اندیشه. «حمید عنایت» با به کارگیری واژه ی بنیادگرایی، کوشیده است تا ریشه های سلفی گری وهابی و اندیشه ی سلفی حکومت اسلامی را از یک دیگر جدا سازد. (2)

## 1 - سیدجمال الدین اسدآبادی و بازگشت به ارزش های اسلامی

سیدجمال الدین اسدآبادی یکی از منادیان بزرگ تقریب در جهان اسلام و از پیشگامان اصلاح تفکر دینی است که همه ی تلاش خود را برای اتحاد و یک پارچگی

ص: 130

1- . حسن الحنفی، «الاصولية الإسلامية»، ص 20.

2- - حمید عنایت، «اندیشه ی سیاسی در اسلام معاصر»، ص 129.

جهان اسلام به کار گرفت. وی هرچند متولد و دانش آموخته‌ی مصر نبود، در نه‌سالی که در دانشگاه الازهر این کشور به تدریس پرداخت، توانست اندیشه‌ی اصلاح دینی را پایه‌ریزی کند. او در این مدت نسبتاً کوتاه، شاگردانی را پرورش داد که در شکل‌گیری اندیشه‌های انقلابی و اصلاحی مصر در دوره‌های بعد، نقشی مهم ایفا کردند.

روش سید جمال الدین در اعتلای جهان اسلام، نگاه به درون خودآگاه و بازگشت به اسلام راستین، به دور از هر گونه خرافه‌گرایی و بدعت‌گزینی بود. به همین دلیل، وی در بیش‌تر آثار خود، خواستار بیداری عقول و نفوس مسلمانان، یا خودباوری در برابر هر گونه غرب‌زدگی و اروپا‌شیفتگی بود و با همین دیدگاه، در نوشته‌ها و مقالات «الفضائل و الرذائل» در نشریه‌ی «العروة الوثقی» راه نجات را نشان می‌داد.

هرچند این نگاه در آغاز، مکتب سلفی‌گری را تداعی می‌کند، اما سید هرگز معتقد به سلفی‌گری به معنی مصطلح آن نبود. وی برخلاف سلفی‌گری وهابی، نگاهی قهقرایی نداشت و دین و شرایط روز را هم‌زمان می‌پذیرفت. وی به‌طور ویژه، به عقل‌بها می‌داد؛ هرگز همانند سلفی‌گری وهابی، مسلمانان را تکفیر نمی‌کرد و به عقاید آنان احترام می‌گذاشت.

سیدجمال به شدت مخالف فرقه‌گرایی بود و پی‌آمدهای آن را چنین بیان می‌کرد:

"در پی آن [فرقه‌گرایی]، جامعه‌ی مستحکم اسلام تجزیه‌گشت و به افراد تقسیم شد. هرکدام از آن‌ها دارای فرقه‌ای شدند و هر فرقه به دنبال خواسته‌ها و تمایلات خود رفت. عده‌ای به سوی ملك و حکومت و عده‌ای به جانب مذهب روی آوردند. به تدریج آثار آن عقاید ایمانی که مسلمانان اولیه را به سوی وحدت و یگانگی دعوت می‌کرد و مردم را برای استحکام وحدت جامعه‌ی اسلامی بر می‌انگیخت، از روان مسلمانان زایل گشت و آن‌چه که از ایمان و عقاید مذهبی در ذهن آنان باقی ماند، تبدیل به يك سلسله‌صورت‌های ذهنی شد که فقط در گنجینه‌ی خیال آنان حفظ می‌شد و حافظه‌ی آن‌ها هنگام نشان

دادن معلومات نفسانی خویش، به آن صورت‌ها هم توجه می‌کرد. (1)

مسافرت‌های وی به کشورهای مختلف و نمان کردن ملیت خود برای ترویج اندیشه‌ی جهانی اسلام، بیانگر نگاه اوست. بنابراین، اندیشه‌ی سیدجمال هرچند سلفی‌نامیده شده است، با سلفی‌گری مصطلح کاملاً تفاوت دارد.

آن‌چه اهمیت بررسی اندیشه‌ی سیدجمال‌الدین اسدآبادی را دوچندان می‌کند، این واقعیت است که بخشی از اندیشه‌ی سلفی مصر را شاگردان او سامان بخشیدند.

## 2 - محمد عبده و رویکرد اصلاحی

یکی از شاگردان به نام سیدجمال که به مقام مفتی دیار مصر دست یافت، «محمد عبده» بود. اندیشه‌های سید تأثیر بسیاری بر اندیشه‌ی محمد عبده بر جای گذاشت. شیخ محمد عبده برخلاف سیدجمال که به روش‌های انقلابی‌گرایش داشت، بر روش اصلاحی تأکید می‌کرد. (2) به عقیده‌ی وی، با تغییر و تحول در شیوه‌ی آموزش و رشد معنوی و اخلاقی جامعه، می‌توان به جامعه‌ی آرمانی اسلامی دست یافت. محمد عبده نیز مانند سیدجمال بر بازگشت به اصل دین و آموزه‌های آن بسیار تأکید داشت. عبده شاید از نظر ماهیت اندیشه، به مفهوم سلفی نزدیک تر باشد، اما وی نیز نگاهش قهقرایی و به گذشته نبود و دیدگاهی فرقه‌گرایانه - که از ویژگی‌های سلفی‌گری مصطلح است - نداشت. به گفته‌ی «هشام شرابی»، سیدجمال و عبده کوشیدند تا:

"نه با نشان دادن بی‌تناسبی اندیشه‌ها و نهادهای اروپا، بلکه از راه اثبات این‌که اسلام اندیشه‌ها و نهادهای معتبری دارد، با اروپا بستیزند." (3)

عبده بر خلاف سلفی‌گری که با ورود به مباحث کلام مخالف است و ورود در آن را شرک و بدعت می‌داند، در مباحث کلامی دستی داشت. وی بر اجتهاد و استنباط از منابع شریعت (کتاب و سنت) تأکید می‌کرد و از تقلید صرف از امامان چهارگانه دوری

ص: 132

1- . سیدعلی رئیس کرمی، «سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، ص 241.

2- محمد عبده، «سلسلة المعارف الحديثة»، ج 5، ص 18-19.

3- هشام شرابی، «روشن‌فکران عرب و غرب»، ص 60 تا 61.

می جست. از دیدگاه وی، مذهب های اسلامی تنها روش ها و راه هایی برای اجتهاد و استنباط احکام از منابع شریعتند و امامان چهارگانه ی آن ها با توجه به نیازهای زمان خود، در قالب این روش ها به استنباط احکام دست یازیدند و حتی خود ایشان مدعی لزوم پی روی از خودشان نشدند. تأکید بر این امر، در جای جای تفسیر او به چشم می خورد.<sup>(1)</sup> در واقع نگرش محمد عبده، زمینه را فراهم کرد تا الازهر مذهب شیعه ی امامیه و شیعه ی زیدیه را به عنوان دو مذهب اسلامی به رسمیت بشناسد.

تفاوت مهم دیگر محمد عبده، عقل گرایی او بود. وی حتی معتقد به حسن و قبح عقلی بود و این اندیشه کاملاً با اندیشه ی سلفی گری تضاد دارد.<sup>(2)</sup> هم چنین در زمینه ی جبر و اختیار، و قضا و قدر الهی دیدگاه هایی کاملاً مخالف با سلفی گری مصطلح دارد.

از فتوای فقهی محمد عبده، دو فتوا معروف شده است: یکی حلیت ذبایح و طعام اهل کتاب<sup>(3)</sup>، و دیگری جواز جمع بین صلاتین (نماز ظهر و عصر، و مغرب و عشا) در حضر (غیر سفر) و در حال اختیار.<sup>(4)</sup> این دو مسأله، هر دو از مسائلی بود که تا آن زمان کسی از اهل سنت درباره ی آن ها فتوا نداده بود.

محمد عبده در سال های فعالیت خود، در رشد و اعتلای فرهنگی مردم مصر بسیار کوشید و در مقام یک چهره ی تقریبی و مصلح در جهان اسلام شناخته شد.

### 3 - رشید رضا و سلفی گری در مصر

کتاب «الخلافة او الامامة العظمی» به تشریح چه گونه ی احیای خلافت در عصر کنونی پرداخته و ماهیت آن را نیز توضیح می دهد. این کتاب، گرچه خلافتی را تصویر می کند که در عالم خارج چندان امکان وقوع ندارد، اما به دلیل جامعیت، درخور توجه است. اما

ص: 133

1- . محمد عبده، «تفسیر المنار»، ج 2، ص 82.

2- . محمد عبده، «رسالة التوحید»، ص 78-82.

3- . محمد عبده، «تفسیر المنار»، ج 6، ص 177 و 217.

4- . سید محمد رشید رضا، «تاریخ الاستاذ الامام، محمد عبده»، ج 1، ص 1043.

این نکته جالب است که وی از نظریه های قدیم خلافت - که آن را نهادی بسیط، دائمی و استبدادی تصور می کردند - می گذرد و به شورا و نظر مردم بسیار اهمیت می دهد.

وی در عقاید و مبانی اعتقادی به سلفیه ی مصطلح نزدیک می شود و اختلاف های مذهبی میان مذهب ها را پررنگ و عنادگونه مطرح می کند. در «تفسیر المنار» در مواضع گوناگون، چنین دیدگاهی دیده می شود.

اندیشه های رشید رضا، در شکل گیری جریان های اسلامی نه تنها در مصر، بلکه در کشورهای دیگر اسلامی، نقش مهمی ایفا کرد؛ اما در مجموع، اندیشه ی اسلامی در مصر را به سلفی گری معاصر نزدیک کرد. به همین دلیل، برخی از اندیشه ی سید جمال و شاگردش محمد عبده به «اسلام گرایی نوگرا» و از اندیشه ی رشید رضا، شاگرد محمد عبده، به «اسلام گرایی سنتی» تعبیر کرده اند. (1) البته برخی از غربی ها کوشیده اند رشید رضا و محمد عبده را در مجموعه ی سلفیه ی مصطلح قرار دهند که درست نیست؛ (2) اما می توان گفت رشید رضا شاگردی است که در مقایسه با استادش، عبده، دیدگاه افراطی تری دارد و سنت گراتر است. (3)

آن چه دیدگاه رشید رضا را به سلفی گری مصطلح نزدیک می کند، احیای خلافت است؛ اما خلافت در نگاه وی، با شورا و نظر مردم قوت می گیرد که این، با اندیشه ی سلفی گری تفاوت دارد. (4) و آن چه دیدگاه وی را از سلفی گری مصطلح جدا می کند، این واقعیت است که:

"رئیس دولت یا خلیفه، به عنوان رهبر همه ی مسلمانان - اعم از شیعه ی اثنی عشری، زیدی، اباضی و چهار مذهب سنی - انتخاب می شود؛ ولی درصدد از میان برداشتن

ص: 134

---

1- مقصود رنجبر، «جریان شناسی اندیشه در جهان عرب».

2- هرایر دکمیجان، «جنبش های اسلامی معاصر»، ص 33.

3- مجید خدوری، «گرایش های سیاسی در جهان عرب»، ص 30.

4- سید محمد رشید رضا در کتاب «الخلافة او الامامة العظمی»، به تفصیل پیرامون نظام سیاسی مبتنی بر خلافت نظریه پردازی کرده است.

تفاوت‌ها یا به زور یکسان کردن معتقدات بر نمی‌آید، بلکه چندگانگی اعتقادی را جلوه‌ی استقلال رأی در اجتهاد می‌شمارد.<sup>(1)</sup>

جالب این‌که وی پس از کاوش برای یافتن فردی شایسته برای خلافت مسلمانان، نخست «امام یحیی یمنی» را معرفی می‌کند و وی را فردی فقیه، دارای شایستگی اخلاقی، کفایت و... می‌داند؛ در حالی که وی شیعه‌ی زیدی است.<sup>(2)</sup>

اما مشکل اساسی در اندیشه‌ی رضا، نظرهای گاه‌کینه‌توزانه‌ی او درباره‌ی مذهب‌های اسلامی، به ویژه شیعه است که در جاهایی از «تفسیر المنار» دیده می‌شود. البته او هنگامی که برای اثبات نظریه‌اش وارد مباحث تاریخی می‌شود، نقدهایی نیز بر خلفا وارد می‌کند؛ از جمله این اظهارات که «انتخاب ابوبکر به عنوان خلیفه، مورد تأیید همه‌ی گروه‌ها قرار نگرفت»، و «نصب عمر به خلافت از سوی ابوبکر، مبنای حکومت توارثی بنی‌امیه شد»، و هم‌چنین انتقاد وی به عثمان درباره‌ی «بازگذاشتن دست بنی‌امیه در بیت‌المال»، همگی نشانگر دیدگاه‌های انتقادی او به گذشته است.<sup>(3)</sup> هم‌چنین وی به شدت به فقیهان متحجر می‌تازد و علوم و فنون جدید و بازگشایی باب اجتهاد را می‌ستاید؛ با این حال، در نظریه‌های او گرایشی به اندیشه‌ی سلفی‌گری و هابی‌دیده می‌شود که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

در زمینه‌ی مقایسه‌ی سیدجمال، محمد عبده و محمد رشید رضا با یک‌دیگر، «حسن حنفی» دیدگاه نسبتاً مناسبی ارائه می‌دهد:

"جنبش اصلاحی که به وسیله‌ی سیدجمال‌الدین اسدآبادی آغاز شده بود، جنبشی عقل‌گرا و خواهان استفاده از شیوه‌های جدید نوسازی و پیشرفت و علم و صنعت، و خواهان برپایی نظام‌های سیاسی مبتنی بر آزادی و دموکراسی در قالب حکومت‌های پارلمانی و مشروطه و  
یا

ص: 135

---

1- - حمید عنایت، «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر»، ص 149.

2- . Richard p, Mitchell, "The Society of Muslim Brothers". PP. 67-71.

3- . حمید عنایت، «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر»، ص 150.



پادشاهی های مقید و محدود بودند؛ البته اگر امکان برپایی نظام جمهوری نبود. این جنبش، با جسارت شدید، با استعمارگران و متجاوزان خارجی رویارو شد و درصدد مبارزه با علل عقب ماندگی و طغیان درون جوامع اسلامی برآمد. سیدجمال، ایده ی جامعه ی اسلامی را مطرح کرد که هدف آن، یک پارچه سازی امت اسلامی در موجودیتی واحد بود. اما این جنبش فراگیر، پس از سیدجمال به وسیله ی برجسته ترین شاگرد مکتب او، یعنی شیخ محمد عبده، به نصف تقلیل یافت. شیخ عبده از ایده ی انقلاب فراگیر سیاسی دست کشید و حتی بر هرچه سیاست است، لعنت فرستاد. وی از ثمر بخشیدن تلاش ها برای ایجاد دگرگونی سیاسی در یک نسل، ناامید شده، تمایل به حرکتی در مسیری طولانی پیدا کرد که چندین نسل را دربر می گرفت. راهی که او انتخاب کرده بود، راه ایجاد اصلاحات آموزشی و تربیتی، و دگرگون ساختن نظام آموزشی موروثی بود. وی از ایده ی یک پارچگی و وحدت امت اسلامی دست کشید و به وطن گرایی محدود به مرزهای سیاسی روی آورد. در انقلاب «اعرابی پاشا» شرکت [کرد] و سپس از آن برید و بدان طعنه زد. با انگلیس مبارزه کرد و سپس از در دوستی با آن درآمد. با «توفیق پاشا» مبارزه کرد و سپس آشتی کرد. در مسأله ی عدل به معتزله نزدیک شد و در موضوع توحید از آنان جدا شد. به این ترتیب، نیمی از عبده روشنگر و روشن اندیش، و نیم دیگری محافظه کار و سلفی بود.

این جنبش اصلاحی که در عبده به نیمی تقلیل یافته بود، بار دیگر به دست سید محمد رشید رضا که آن را به سلفی گری آشکار تبدیل کرد، بار دیگر به نصف فرو کاسته شد. رشید رضا پس از آن که عمری را در اصلاحگری و نواندیشی و ترقی خواهی گذرانده بود، خود را از تأثیر طلایه دارانی چون «طنطاوی» و سیدجمال و حتی عبده رهاند و به دامن «محمدبن عبدالوهاب» پناه برد که او را به «ابن قیم جوزیه» و «ابن تیمیه» و

سپس به «احمدبن حنبل» می‌رسانید. وی به جای میل به شیوه‌های مدنیت نو و هم‌گامی با تحولات زمانه، فروستگی و هجوم به غرب را ترجیح داد و به جای دفاع از استقلال ملی ملت‌ها و در واکنش به حرکت‌های لائیک در ترکیه، از ایده‌ی خلافت - البته پس از اصلاح نظام آن - دفاع کرد. یکی از عمده‌ترین عواملی که در تغییر نگرش و رفتار رشید رضا تأثیر نهاد، الغای خلافت عثمانی بود. وی بدون توجه به عوامل و اسباب داخلی فروپاشی عثمانی، آن را بیش‌تر، محصول توطئه‌ای خارجی جهت تضعیف جهان اسلام تلقی کرد. نشریه‌ی «العروة الوثقی» که در دو جبهه‌ی مبارزه با استعمار و عقب‌ماندگی می‌جنگید، به دست رشید رضا تبدیل به «المنار» شد که مجله‌ای فرهنگی و عمومی، و فراری از سیاست و مشغول به علم و معرفت بود.<sup>(1)</sup>

#### 4 - اخوان المسلمین در مصر

نهضت اخوان المسلمین در سال 1928 م. (1307 ش.) در مصر به دست «حسن البنا» (درگذشته‌ی 1949 م. / 1328 ش.) پایه‌گذاری شد. اخوان المسلمین مصر، از یک سو اندیشه‌های سلف‌گرایانه‌ی رشید رضا را در خود نهان داشت و از سوی دیگر می‌کوشید روش انقلابی و استعمارستیز سیدجمال را زنده کند.<sup>(2)</sup> فلسفه‌ی وجودی اخوان را باید در شرایط و فضای حاکم بر آن زمان جهان اسلام بررسی کرد. به گفته‌ی حسن البنا، در این دوره، از یک سو احزاب موجود در مصر رویکردی کاملاً لیبرالی و ملی‌گرایانه داشتند و از سوی دیگر، گرایش‌های ضد دینی ناشی از انقلاب «کمال مصطفی» در ترکیه، بر فضای دانشگاهی و روشن‌فکرانه‌ی مصر سایه افکنده بود.<sup>(3)</sup> در چنین شرایطی، جنبش اخوان المسلمین مصر فعالیت خود را آغاز کرد. ویژگی این جنبش، گستردگی و

ص: 137

---

1- - حسن حنفی، «الاصولیه الاسلامیه»، ص 20 تا 22.

2- - همان، ص 22.

3- - Richard p, Mitchell, "The Society of Muslim Brothers" P. 4 .

فراگیری آن است؛ به گونه ای که این اندیشه در سایر کشورهای اسلامی نیز به شدت تأثیر گذاشت و در بسیاری از کشورهای اسلامی فعال شد. البته ماهیت و روش فعالیت شاخه های اخوان در کشورهای مختلف تفاوت های بسیاری با هم داشت.

اما آن چه رشد جنبش اخوان را سرعت بخشید، درگیری های اعراب و اسرائیل بود. هرچه ناکامی های کشورهای اسلامی در برابر زیاده خواهی های اسرائیل بیش تر می شد، نفوذ و رشد جنبش اخوان گسترش می یافت. به همین علت، اوج رشد و بالندگی اخوان را می توان پس از شکست سنگین ارتش های عرب در سال 1967 م. (1346 ش.) - که با شعار ناسیونالیسم عربی به جنگ اسرائیل رفته بودند - دید. اخوانی ها جنگ اعراب و اسرائیل را جنگ اسلام و یهود، و علت شکست اعراب را دوری از اسلام می دانستند. «غزالی» که زمانی از رهبران ارشد اخوان شمرده می شد، در تبیین این نگاه می گوید:

«اسرائیلی ها می توانستند کشورشان را جمهوری یهود یا اتحاد سوسیالیستی یهود بنامند، همان طور که همسایگان عربشان کشورهایشان را به نام خاندان های حاکم بر آن، «مملکت متوکلی یمن» یا «اردن هاشمی» یا «عربستان سعودی» نامیده اند؛ ولی آن را اسرائیل نامیده اند که نمودگار تعلق آنان به دین و مواریثشان، و احترامشان به ارزش های مقدسشان است. یهودیانی که این کار را کرده اند، خداوندان علم و ثروتند و رهبران سیاست و اقتصاد؛ و از میان آنان کسانی بوده اند که در شکاف هسته ی اتم و بسیاری اختراعات دست داشته اند. مع الوصف، در انتساب خود به دینشان خجالت نکشیده اند و از واجبات آن تن زده اند»<sup>(1)</sup>.

بنابراین، ماهیت سلفی گری اخوان، ماهیتی دینی است، نه فرقه گرایانه؛ یهودستیز است، نه مسلمان ستیز. ارکان اندیشه ی اخوان را می توان در گزاره های زیر که در منشورشان آمده است، خلاصه کرد:

ص: 138

---

1- - محمد غزالی، «من هنا نعلم»، ص 39.

(1) اسلام نظامی جامع و متکامل بالذات است و واپسین مسیر زندگی، در همه ی حوزه های آن است. (2) اسلام از دل دو منبع برآمده و بر آن ها استوار است: کتاب و سنت نبوی.

(3) اسلام بر همه ی زمان ها و مکان ها انطباق پذیر است. (1)

چنین نگرشی کاملاً در تضاد با سلفی گری وهابی و ارتجاع گونه است. این نوع نگاه، مرجعیت سلف را به عنوان منبع تشریح برنمی تابد و به دخالت عناصر زمان و مکان در اجتهاد اعتقاد دارد. اخوان دشمنان خود را سایر فرقه های اسلامی نمی پندارد؛ بلکه لبه ی تیز دشمنی آنان به سوی دشمنان خارجی نشانه رفته است.

اخوان المسلمین هرچند در دوران رهبری حسن البنا روشی مسالمت آمیز و اصلاحی داشت، پس از کشته شدن او، در عصر «سید قطب» (در گذشته ی 1966 م/ 1345 ش.)، حالتی انقلابی به خود گرفت. سید قطب با بهره برداری از مفهوم جاهلیتی که از «سید ابوالاعلی مودودی» وام گرفته بود، جهان را يك سره قلمرو جاهلیت اعلام کرد. (2)

حرکت هایی مانند حزب جهاد و نظریه پردازانی همانند «عبدالسلام فرج»، اخوانی ها را تهاجمی تر و انقلابی تر کردند تا به ترور انور سادات انجامید.

## 5- مقایسه ی تطبیقی سلفی گری وهابی و سلفی گری مصر

هرچند به جریان های اسلام گرای مصر نیز سلفی گفته می شود، با نگاهی گذرا به سادگی می توان تفاوت های بنیادین سلفی گری وهابی یا تکفیری و حتی سلفی گری شبه قاره را با سلفی گری مصر مشاهده کرد.

سلفی گری وهابی ماهیتی تکفیری و رویکرد اعتقادی دارد؛ در حالی که سلفی گری مصر رویکردی سیاسی دارد و در واکنش به شرایط اجتماعی - سیاسی زمانه شکل گرفته است. سلفی گری مصر بازگشت به اسلام را در برابر مبارزه با دشمنان اسلام مانند یهود و آمریکا مطرح کرد و علت های شکست مسلمانان را دوری از ارزش ها و دین

ص: 139

1- . زکریا سلیمان بیومی، «الاخوان المسلمون»، ص 90.

2- . برای آگاهی بیش تر، ر. ک: همین مجموعه، فصل 4.

دانست؛ چنان که در نقلی از محمد غزالی گذشت؛ در حالی که سلفی گری و گذشته گرایی وهابیت، در راستای تکفیر مسلمانان به کار می رود و آتش فرقه گرایی و ستیزه جویی های داخلی را شعله ور می کند.

سلفی گری وهابی شرایط زمان و مکان را در اندیشه های خود لحاظ نمی کند؛ ارتجاع و گذشته گرایی بر تمامی اندیشه های آنان سایه افکنده است؛ عقل و فهم صحابه و تابعین را بر عقل و فهم اندیشمندان قرن های بعدی مقدم می داند و قدرت تعقل و تفهم خود را تعطیل می کند؛ در حالی که در نگاه سلفی گری مصر - چه سیدجمال، چه عبده و چه رشید رضا - و هم چنین در نگاه اندیشمندان اخوانی، عقل و فهم اندیشمندان قرن های بعدی هرگز به طور مطلق طرد نمی شود.

نکته ی دیگر این که، سلفی گری مصر، هرچند در دوره ی سید قطب رادیکال می شود، به شعله ور شدن آتش تفرقه میان مسلمانان نمی انجامد و هدفش مبارزه با سکولاریسم، لیبرالیسم و اندیشه ی غربی در حوزه ی فرهنگ و سیاست، و استیلای غیر مسلمانان به ویژه یهودیان است؛ درحالی که سلفی گری وهابی این گونه نیست.

در بعد عقاید نیز رشید رضا، هرچند تا حدودی به اندیشه ی سلفی گری وهابی نزدیک شد، در برابر حوادث تاریخ اسلام، همچون سلفیان وهابی، چشم ها را نسبت و به یاری قدرت تحلیل، به نقد صحابه و تابعین پرداخت و با این که به خلافت معتقد بود، در تعریف مرزهای آن، در زمره ی نظریه پردازان جدید خلافت قرار می گیرد.

چنان که می بینیم، سلفی گری مصر را به هیچ رو نمی توان هم ردیف سلفی گری وهابی شمرد و این دو، در مبانی، هدف ها و روش ها کاملاً با یک دیگر متفاوتند.

اندیشمندان مصری نیز به خوبی به این اختلاف ها اشاره کرده اند. شیخ محمد غزالی در کتابی با نام «هموم داعیه» به شدت به معتقدات وهابیت می تازد و آن را ضد دین و غیراسلامی می خواند (1) و «محمد قطب» - که پس از کشته شدن برادرش «سید قطب» به عربستان دعوت می شود تا از حضور او بهره برداری سیاسی شود - با طرح مفاهیم

ص: 140

---

1- . محمد غزالی، «هموم داعیه».

توحید قصوری و توحید قبوری، با وهابیت به شدت به مقابله برمی خیزد و جریانی ضد جریان وهابیت را پدید می آورد. (1)

سلفی گری مصر با سلفی گری شبه قاره نیز تفاوت های اساسی دارد که البته دامنه ی این تفاوت ها، به اندازه ی اختلافات با سلفی گری وهابی نیست.

ص: 141

---

1- ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 9.

سلفی گری مفهومی بسیط و منسجم نیست، بلکه در دل خود گرایش ها و طیف های گوناگونی دارد. برخی از این گرایش ها، با هدف هم گرایی و ایجاد اتحاد و یک پارچگی میان مسلمانان، به سلف چنگ زده و کوشیده اند با این مفهوم، ارزش های زندگی بخش اسلامی را زنده کنند؛ اما برخی دیگر با گذشته گرایی و ارتجاع، و مبارزه با عقلانیت، راه تحجر و تکفیر را برگزیده اند و از گذشتگان برای خود بتی ساخته اند. ایشان بدون توجه به اقتضائات شرایط کنونی از یک سو، و با نادیده گرفتن اختلاف ها میان گذشتگان، و مشکلات و چالش های جدی مکتب بدعتی سلفی گری از سوی دیگر، دشنه ی فرقه گرایی را بر پیکر رنجور جهان اسلام فرود آورده اند.

بنابراین، هرگز نمی توان جریان های سلفی را مترادف با وهابیت شمرد؛ بلکه وهابیت، مصداقی از سلفی گری و آن هم از نوع اعتقادی آن است. در بخش دوم مشخص خواهد شد که وهابیت در میان مسلمانان اقلیتی بسیار کوچک است که همه ی باورهای مسلمانان را به سخره گرفته است و اگر به دقت نگریسته شود، حتی با دیگر گرایش هایی که امروزه به حق یا ناحق به آن ها سلفی گفته می شود، تضاد و تعارض دارد.

آن چه موجب شد در بخش گذشته با چنین وسواسی، گرایش ها، گونه ها و مصداق های سلفی گری بررسی شود، تلاش وهابیت برای هم گرایی میان خود و دیگر گروه های سلفی است. وهابی ها، امروز به خوبی دریافته اند که اگر ماهیت خود را همچون گذشته آشکار کنند، در جهان اسلام مخاطبی نخواهند یافت؛ از این رو برای هم گرایی میان جریان های سلفی در جهان اسلام می کوشند. امروز وهابیان با نادیده گرفتن تعارض های بنیادین میان خود و دیگران، هدف های خود را به صورت مرحله ای پیش می برند و با اولویت بندی هدف ها و دشمنان خود، می کوشند با هم گرایی با گروه های دیگر، به هدف های فرقه گرایانه ی خود، جامه عمل بپوشانند. اما جریان های هم گرا به این نکته توجه ندارند که سلفی گری وهابی، در اولویت های بعدی خود،

مبارزه با آن‌ها را در نظر گرفته است و به همین علت نیز گاهی ابزار دست سلفی‌گری وهابی می‌شوند.

بنابراین، روش مبارزه با وهابیت، شناخت ماهیت و ابعاد مختلف سلفی‌گری و تعیین جایگاه سلفی‌گری وهابی در میان آن‌هاست. بی‌شک در سایه‌ی چنین روشی می‌توان تضادهای میان وهابیت و دیگر مسلمانان، حتی گروه‌های مشهور به سلفی را تبیین کرد.

ص: 143









در بخش گذشته به تفصیل درباره ی ماهیت، ویژگی ها، گونه شناسی و مصداق پژوهی سلفی گری معاصر سخن گفته شد و در این بخش به تبارشناسی مهم ترین مصداق سلفی گری، یعنی وهابیت پرداخته خواهد شد.

رهیافت این بخش، رهیافتی تاریخی - تحلیلی است. در این بخش تلاش شده است ریشه ها و مبانی وهابیت، در دل تاریخ بررسی شود و مشخص گردد که وهابیت هر يك از مبانی خود را از کدام اندیشه و شخصیت به عاریت گرفته است.

در این رهیافت، تاریخ به چند دوره تقسیم و برداشت سلیقه ای وهابیت از هر دوره، بررسی شده است. ملاک در تعریف هر دوره، با توجه به ویژگی آن و نقش آن در تکوین وهابیت است.

از این رو در این بخش، سلفی گری با توجه به رویکرد تاریخی، به سه دوره تقسیم می شود:

(1) سلفی گری نقلی؛ (2) سلفی گری اعتقادی؛ (3) سلفی گری وهابی.

البته از آن جاکه در این مجموعه به عقاید و شبهات وهابیت به صورت مستقل پرداخته خواهد شد، این بخش تنها جنبه ی تحلیل تاریخی دارد و تضادهای اندیشه ی وهابیت با سایر مذاهب اسلامی را صرفاً به صورت گزارشی و تاریخی ارائه خواهد داد.







یکی از مهم ترین اختلاف هایی که میان مسلمانان به وجود آمد و در پیکر جهان اسلام شکاف هایی عمیق ایجاد کرد، موضع گیری مسلمانان درباره ی دو مسأله ی عقل و نقل بود. این که حد و مرز عقل و نقل چیست؟ و تا چه اندازه برای اثبات و استخراج حکم می توان از عقل و نقل كمك گرفت؟ پرسشی است که قرن های نخستین اسلام را به التهاب کشاند و مکتب ها و مدرسه های بسیاری را به وجود آورد. گروهی با نادیده گرفتن سنت و حتی تفسیر کردن قرآن به رأی خود، در دامن عقل گرایی افراطی افتادند و ارزش و اهمیت نقل، و پیرو آن، سنت را نادیده گرفتند؛ و برخی با انکار کامل عقل، به ورطه ی عمیق نقل گرایی افتادند و حتی بدیهیات عقلی را که با روایت های ضعیف تعارض داشت، انکار کردند. به همین دلیل، قرن های نخستین اسلام، سده های کشاکش میان عقل گرایی و نقل گرایی بود و در این دو حوزه، افراط و تفریط های بسیاری دیده می شود.

در این میان، آن چه سلفی گری وهابی را به این مباحث پیوند می زند، نقل گرایی افراطی وهابیت در روش شناسی است. (1) سلفی گری وهابی، با راندن عقل، و رویکردی افراطی به حدیث، نوعی مرجعیت سیاسی و علمی به گذشتگان بخشیده است و آنان را از اندیشمندان سده های بعدی اسلام، فاضل تر و فهم آنان را بهتر از آیندگان می شمارد.

ص: 151



گذشته گرابی و پای بندی عملی به همه ی رفتار و گفتار صحابه، تابعان و تابعان تابعان، آنان را در جمودی عمیق فرو برده و مسائل فرارو و نیازهای زمان را برای آن ها درك ناشدنی کرده است. از این رو، نقل گرابی و حدیث گرابی، از ویژگی هایی است که با اندیشه ی سلفی گری گره خورده است و برای شناخت سلفی گری وهایی، پیش از هر چیز باید جریان نقل گرابی و حدیث گرابی را شناخت. اما پیش از آن، شناخت مفهوم حدیث و ماجرای آن، چه گونه گی شکل گیری منابع حدیثی و ارزیابی آن ها ضروری است.

## 1 - سنت

شکی نیست که پس از قرآن، سنت نقش اساسی در هدایت انسان ها دارد. اما در تعریف سنت، میان فقیهان، اصولی ها و محدثان، اختلاف نظر وجود دارد.

اصولی ها سنت را یکی از منابع تشریح و عبارت از فعل، قول و تقریر (تأیید) معصوم دانسته و آن را برای استخراج احکام و آموزه های دینی، حجت می دانند. (1)

در نگاه فقیهان، سنت در برابر بدعت مطرح می شود و بدعت نیز چیزی است که دارای اصلی در شریعت نباشد. (2)

اما آن چه به بحث حدیث مرتبط است، مفهوم سنت از نگاه محدثان است. ایشان سنت را فراخ تر از دیگران معنی کرده اند. این تعریف دقیقاً در راستای هدف محدثان در تدوین مجموعه ی آثار و اخبار مرتبط با معصومان است. «دکتر محمد اسماعیل» درباره ی مفهوم حدیثی سنت می گوید:

"هدف محدثان در گزارش ها و نقل ها از «سنت»، شناخت و شناسایی سیره ی رسول الله صلی الله علیه وآله بوده است. آنان می کوشیدند پیامبر صلی الله علیه وآله را چونان الگویی نیکو و اسوه ای ارجمند برای مسلمانان معرفی کنند، تا مسلمانان در تمام زندگی و

ص: 152

1- - علامه حلی، «المعتبر»، ج 1، ص 28.

2- . برای آشنایی با دیدگاه اهل سنت پیرامون معنی سنت، ر. ك: «اصول الفقه الاسلامی»، ج 2، ص 450 و محمود عبدالمجید، «الأتجاهات الفقهیّه عند اصحاب الحدیث فی القرن الثالث الهجری»، ص 12 13.

موضوع گیری های خود، در باید و نبایدهای اجتماعی و فردی، از آن بزرگوار پی روی کنند؛ از این روی، در تعریف آن گفته اند: سنت، هر آن چیزی است که به پیامبر صلی الله علیه وآله منسوب است؛ اعم از فعل، قول، تقریر، صفات و ویژگی های اخلاقی و ظاهری او قبل از بعثت و بعد از آن. (1)

آن چه این دیدگاه را تقویت می کند، عنوان ها و فصل های کتاب ها و باب های مجموعه های حدیثی و محتوای نقل هاست که به خوبی می توان دریافت، مراد محدثان از سنت، همین معنی بوده است؛ مانند «سیرة النبی و سننه»، «جوامع آداب النبی و سننه»، «باب فیه سنن امیرالمؤمنین علیه السلام»، «کنز العمال فی سنن الأفعال والأفعال» و... (2). سخن درباره ی تدوین اخبار، احادیث و گزارش هایی است که کردارها، گفتارها، تقریرها، املاها، خلق و خوی و زندگانی پیامبر صلی الله علیه وآله و معصومان و... را نشان می دهد. (3) یعنی افزون بر پیامبر صلی الله علیه وآله، امامان معصوم را نیز در بر می گیرد. (4)

## 2 - حدیث، خبر، اثر

در فرهنگ اسلامی، از سه واژه ی تقریباً مترادف سخن به میان آمده است: «حدیث»، «اثر» و «خبر». «حدیث» در لغت به معنی نو و جدید است (5) و در اصطلاح به چیزی گفته می شود که از فعل، قول و تقریر معصوم گزارش دهد. (6) معمولاً به حدیث، اثر و خبر نیز گفته می شود؛ (7) هر چند برخی از اهل سنت میان خبر و حدیث، تفاوت هایی قائل شده اند. به گفته ی «سیوطی»، عالمان و محدثان در تعریف حدیث گفته اند:

ص: 153

- 1- - شعبان محمد اسماعیل، «المدخل لدراسة القرآن و السنة و العلوم الاسلامیة»، ج 2، ص 21.
- 2- . محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 16، ص 194؛ همان، ص 1؛ محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 76، ص 66؛ همان، ج 41، ص 102.
- 3- . محمدعلی مهدوی راد، «تدوین حدیث (1)»، ص 48.
- 4- . برای آشنایی با دیدگاه اهل سنت پیرامون معنی سنت ر. ك: «اصول الفقه الاسلامی»، ج 2، ص 450 و محمود عبدالمجید، «الأتجاهات الفقهیة عند اصحاب الحدیث فی القرن الثالث الهجری»، ص 12 تا 13.
- 5- - «العین»، ج 3، ص 177.
- 6- . عبدالله مامقانی، «مقباس الهدایة فی علم الدراية»، ج 1، ص 57.
- 7- . زین الدین بن علی الشهید الثانی، «الرعاية فی علم الدراية»، ص 50.

"«حدیث» یعنی فعل، قول و تقریر پیامبر صلی الله علیه وآله، صحابه، تابعین و... و «خبر» را عالمان فن حدیث، مترادف حدیث دانسته اند؛ بنابراین، خبر و حدیث، بر «مرفوع»، «موقوف» و «مقطوع» اطلاق می شود... و گفته شده است که حدیث بر آن چه از رسول الله صلی الله علیه وآله نقل شده، اطلاق می شود و خبر بر آن چه از دیگران گزارش شده است؛ از این روی، به آن که اشتغال به سنت داشت «محدث» می گفتند و گزارشگران حوادث و مسائل تاریخی را اخباری و...»<sup>(1)</sup>

در تعریفی دیگر، حدیث سخنی است که از معصوم نقل شده و خبر اعم از آن است؛ بنابراین، به هر خبری «حدیث» می گویند و نه به عکس.<sup>(2)</sup>

مفهوم دیگر در این زمینه، اصطلاح «اثر» است که در کتاب های محدثان بسیار دیده می شود. اثر در لغت به معنی برجای مانده از هر چیزی است. شایع ترین تعریف «اثر» در میان محدثان این است که «اثر»، چیزی است که از صحابه رسیده باشد.<sup>(3)</sup> این تعریف چندان دقیق به نظر نمی رسد. به گفته ی «صبحی صالح»:

"هیچ دلیل توجیه کننده ای نداریم که اثر را ویژه ی منقول از سلف از صحابه و تابعین بدانیم."<sup>(4)</sup>

در مجموع، این دو واژه با یک دیگر چندان تفاوت ندارند؛ چون اصطلاح اثر از عبارت «اثر الحدیث» به معنی «آن را روایت کردم»، گرفته شده است.<sup>(5)</sup> به همین دلیل،

ص: 154

---

1- . جلال الدین سیوطی، «تدریب الراوی»، ج 1، ص 10 تا 11.

2- . عبدالله مامقانی، «مقباس الهدایة فی علم الدرایة»، ج 1، ص 66-58؛ صبحی صالح، «علوم الحدیث و مصطلحه»، ص 28.

3- . محمد علی التهانوی، «موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم»، ج 1، ص 98.

4- . صبحی صالح، «علوم الحدیث و مصطلحه»، ص 11. فهرست نگاران امروزی اهل سنت، بیش تر ذیل عنوان «الأحادیث»، روایات نقل شده از رسول الله صلی الله علیه وآله، و ذیل عنوان «الأثار»، روایات نقل شده از صحابه را می آورند.

5- . محمد باقر الحسینی الاسترآبادی (میرداماد)، «الرواشح السماویة»، ص 67.

«ابن حجر» نام کتابش در مصطلح الحدیث را «نخبة الفکر فی مصطلح أهل الأثر» نامیده است و «حافظ عراقی» در منظومه ی بلندش «الفیه»، خود را «اثری» یعنی محدث خوانده است.

### 3 - رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله و مرجعیت اهل بیت علیهم السلام

نخستین اختلاف پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله مسأله ی رهبری و امامت جامعه بود. شیعه در برابر این پرسش که چه کسی پس از پیامبر صلی الله علیه وآله سزاوار رهبری امت است، با تکیه بر آیات و روایاتی در این زمینه، به ولایت و امامت اهل بیت علیهم السلام و در رأس آنان، علی علیه السلام باور داشت. به عقیده ی شیعه، به دلیل نیازهای روزافزون جامعه و نیاز مردم به هدایت و رهبری و هم چنین حفاظت و پاسداری از دین و جلوگیری از انحراف آن، به فردی نیاز است که دارای شرایط و ویژگی های منصب امامت باشد و چنین ویژگی هایی تنها در علی علیه السلام تبلور دارد.

در برابر، اهل سنت چنین دیدگاهی را برنرفتند. به عقیده ی آنان، عنان خلافت و رهبری به دست مردم داده شده است و آن ها خود باید امامشان را برگزینند. جدا از مشکلات نظری این دیدگاه، در مقام عمل، اگر سنت پیامبر صلی الله علیه وآله بر نصب نکردن خلیفه و واگذاشتن آن به مردم است، چه گونه خلیفه ی اول به این سنت عمل نکرد و خلیفه ی دوم را به رهبری برگزید؟ آیا این عمل بنابر نظریه ی خود اهل سنت (انتخاب) مخالف با سنت نبوی مورد ادعا نبود؟!

مسأله ی خلافت، افزون بر رهبری سیاسی، پی آمدهای دیگری نیز داشت. نخستین پی آمد آن، مرجعیت علمی بود. به این معنی که در غیاب پیامبر صلی الله علیه وآله، چه کسی می تواند پاسخ گوی نیازهای مسلمانان باشد؟ چه این که با توجه به خاتمیت پیامبر صلی الله علیه وآله و دین اسلام، و هم چنین ورود مسائل و احکام جدید، به مرجعی برای پاسخ گویی نیاز بود.

پیامبر صلی الله علیه وآله خود به چنین دوره ای توجه داشت. حضرت در حدیث معروف به ثقلین فرمودند:

"إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي (اهل بيتي) فانهما لن ينفردا حتي يردا علي الحوض"

«من دو چیز گران بها در میان شما قرار داده ام: کتاب خدا و عترتم (اهل بیت). این دو هرگز از هم جدا نخواهند شد تا این که در روز قیامت در کنار حوض بر من وارد شوند.»

«ابن حجر عسقلانی» این حدیث را از بیست طریق نقل کرده است.<sup>(1)</sup> این حدیث و نظایر آن، به روشنی مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام را در کنار کتاب خدا بیان می کنند. به همین دلیل، شیعه اعتقاد دارد که پس از پیامبر صلی الله علیه وآله، امامانی که خداوند به رهبری جامعه ی اسلامی برگزیده است، حامل علم پیامبر صلی الله علیه وآله و مفسر آیات و روایات نبوی هستند و می توانند در مسائل جاری و مستحدثه، پاسخ گوی مشکلات جامعه ی اسلامی باشند. از این رو، شیعه با مراجعه به اقیانوس علم امامان توانست پس از پیامبر صلی الله علیه وآله در برابر مشکلات و شبهه های جدید، تکیه گاه محکمی بیابد. به گفته ی «ابان بن تغلب»:

"شیعیان کسانی اند که آن گاه که مردمان در اوامر رسول الله صلی الله علیه وآله اختلاف کردند، به قول امام علی علیه السلام استناد کردند؛ و آن گاه که پس از ایشان نیز اختلاف پدید آمد، به سخن امام صادق علیه السلام تمسک می کنند."<sup>(2)</sup>

بنابراین، باید توجه داشت که جریان حدیث در شیعه با جریان حدیث در میان اهل سنت، متفاوت است و ارزش این مجموعه احادیث، با احادیث عامه برابری نمی کند، که در ادامه، به بیان علت های آن خواهیم پرداخت.

ص: 156

- 
- 1- ابن حجر احمد بن محمد هیشمی، «الصواعق المحرقة علی اهل الرضا و الضلال و الزندقة»، ص 149. این حدیث با عبارت های گوناگون در کتاب های مهم اهل سنت آمده است؛ کتاب هایی مانند: «صحیح مسلم» ج 15، ص 257، «سنن دارمی» ج 2، ص 524 ح 3316، «سنن نسائی» ج 7، ص 310، ح 8092، «مسند احمد» ج 17، ص 169 تا 170 و 211 تا 212 و 308 تا 309، «سنن ترمذی»، ج 5، ص 662 ح 3786 و ص 663 ح 3788، «مجمع الزوائد هیشمی» ج 9، ص 162 تا 164، «مصنف ابن ابی شیبّه» ج 10، ص 239 ح 30582، خصائص امیر المومنین ص 96، «معجم الاوسط طبرانی» ج 3، ص 374، ح 3439، «المستدرک علی الصحیحین» حاکم نیشابوری، ج 3، ص 118 «السنن الکبری» ج 10، ص 194، ح 2033، و....
  - 2- برای آشنایی با تاریخ حدیث در شیعه، ر. ک: محمد کاظم طباطبایی، «تاریخ حدیث شیعه (عصر حضور)».

#### 4 - رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله و بحران جلوگیری از تدوین حدیث

در حالی که پاسخ شیعه به این بحران، با مراجعه به اهل بیت علیهم السلام حل شد، اهل سنت در این زمینه با مشکل پایه ای روبه رو شدند. آنان پس از رسول خدا صلی الله علیه وآله، تنها احادیث باقی مانده از آن حضرت را داشتند. بی شك، چنین مجموعه ای از روایات می توانست نیازهای علمی اهل سنت را تا حدودی برآورده کند؛ اما جلوگیری خلفا از تدوین حدیث، منابع اخذ علم را از آنان ربود. خلفای اول و دوم، با تکیه بر دلایلی، به جلوگیری از ثبت و ضبط سنت پیامبر صلی الله علیه وآله همت گماشتند. از يك سو، در میان آن ها مرجع زنده ای که بتواند نیازهای روزانه و مسائل مستحدثه را پاسخ دهد و گره های بسته را باز کند نبود، و از سوی دیگر، سنت پیامبر صلی الله علیه وآله نیز مهجور ماند و ثبت و نقل حدیث ممنوع شد. عایشه نقل می کند:

"پدرم پانصد حدیث از گفتار رسول الله صلی الله علیه وآله گرد آورده بود. شیخی خوابید، اما آرام نداشت. من اندوهگین شدم و از ناآرامی اش پرسیدم. چون آفتاب برآمد، گفت: دخترم احادیثی را که نزد تو است بیاور. هنگامی که آوردم، آتش فراخواند و آن ها را سوزاند..."

در نقل دیگری آمده است:

"ابوبکر پس از رحلت رسول الله صلی الله علیه وآله مردم را گرد آورد و گفت: شما از رسول الله صلی الله علیه وآله سخن ها گزارش می کنید و در آن ها اختلاف می کنید. پس از شما اختلاف ها بیش تر خواهد شد. از رسول الله صلی الله علیه وآله چیزی نقل نکنید و اگر کسی از شما سؤال کرد، بگویید: بین ما و شما کتاب الهی است؛ حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید." (1)

ص: 157

---

1- - شمس الدین ابوعبدالله ذهبی، «تذکره الحفاظ»، ج 1، ص 2 تا 3؛ صبحی صالح، «علوم الحدیث و مصطلحه»، ص 39.

این، آغاز جلوگیری از تدوین حدیث بود که در دوره های بعد به شدت ادامه یافت. در روزگار خلیفه ی دوم، جریان حدیث سوزی شدت بیش تری یافت. مردم که سخن خلیفه ی اول را جدی نگرفته بودند، به صورت محدود هم چنان به گردآوری حدیث ادامه دادند. به عمر بن خطاب خبر دادند که در میان مردم کتاب ها و حدیث هایی وجود دارد. وی ناراحت شد و گفت:

«ای مردم! به من خبر رسیده است که در میان شما کتاب هایی وجود دارد؛ استوارترین آن ها، دوست داشتنی ترین است نزد خدا. همگان کتاب ها را به نزد من آورند تا من درباره ی آن ها اظهار نظر کنم.»

مردم پنداشتند که خلیفه می خواهد آن ها را بررسی کند و با نسخه ای اصلی بسنجد تا در میان آن ها اختلاف نباشد؛ اما چون کتاب ها را آوردند، آن ها را طعمه ی آتش ساخت. (1) وی حتی کسی را که از پیامبر صلی الله علیه وآله روایت نقل می کرد، مجازات می نمود. به گفته ی ذهبی:

"عمر، ابن مسعود، ابودردا و ابومسعود انصاری را به زندان افکند و گفت: شما از پیامبر صلی الله علیه وآله فراوان حدیث نقل می کنید." (2)

دانشمندان اهل سنت، درباره ی این که چرا خلفا چنین سیاستی را دنبال کردند، دلایلی آورده اند؛ مانند این که خلفا از آمیختگی قرآن و حدیث با یک دیگر نگران بودند، یا از آمیزش سره و ناسره (3). احمد بن علی الخطیب البغدادی، «تقیید العلم»، ص 49؛ یوسف بن عبدالبر، «جامع بیان العلم و فضله» ج 1، ص 274. (4) می ترسیدند و یا از متروک ماندن قرآن بر اثر توجه مردم به سنت (4) بیم داشتند. (5)

ص: 158

1- . احمد بن علی الخطیب البغدادی، «تقیید العلم»، ص 53؛ محمد ابن سعد، «الطبقات الکبری»، ج 7، ص 178.

2- . شمس الدین ابوعبدالله ذهبی، «تذکره الحفاظ»، ج 1، ص 7.

3- . محمد علی مهدوی راد، «تدوین حدیث

4- «، ص 11. این دلیل از دلیل های عمر است. در برخی نقل ها، جمله ی پایانی سخن چنین آمده است: «... والله لا اشوب کتاب الله بشئ ابداً».

5- . برای آگاهی بیش تر درباره ی دلایل خلفا و هم چنین نقد دیدگاه ها ر. ک: محمد علی مهدوی راد، «تدوین حدیث».

هیچ يك از این دلایل آن اندازه استواری نداشت که بتواند برای توجیه جلوگیری از گسترش سنت پیامبر صلی الله علیه وآله قانع کننده باشد. استدلال نخست، با آیات تحدی که خداوند در یکی از آن ها می فرماید: هیچ کس نمی تواند سوره ای همانند قرآن بیاورد، ناسازگار است:

"وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (بقره/ 23)

«و اگر در آن چه بر بنده ی خود نازل کرده ایم شکّی دارید، اگر راست می گوئید، يك سوره مانند آن بیاورید و یاوران خود را - جز خدا - به یاری بخوانید.»

خداوند در جای دیگر می فرماید:

"إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (حجر/ 9)

«ما خود قرآن را نازل کردیم و بی شك نگهبان آن خواهیم بود.»

اگر ترس از ترکیب سره با ناسره نیز مطرح باشد، هرگز نباید به کتاب هایی مانند صحاح سته اعتماد کرد؛ زیرا اگر روایاتی که صحابه خود از پیامبر صلی الله علیه وآله شنیده اند، مشکوک باشد، چه گونه پس از يك قرن می توان به روایات نقل شده از آن ها اعتماد کرد؟<sup>(1)</sup>

هم چنین بهانه ی مهجور ماندن قرآن بر اثر توجه به حدیث نیز درست به نظر نمی رسد؛ زیرا در این دوره، با این که تنها سلفیان هستند که حدیث را بر قرآن مقدم می کنند و دیگر مسلمانان مجموعه های حدیثی ارزشمندی دارند<sup>(2)</sup>، هرگز این امر از جایگاه و عظمت قرآن نکاسته است.

ص: 159

---

1- - همان.

2- . ر. ك: همین مجموعه، ج 1، فصل 2.



در این میان، گاهی به حدیث‌هایی درباره‌ی نکوهش نوشتن استدلال می‌شود. به نظر می‌رسد، این روایات جعلی هستند؛ زیرا با نص قرآن و هم‌چنین سیره‌ی پیامبرگرمی اسلام صلی الله علیه وآله تضاد دارند. خداوند در نخستین سوره‌ای که بر پیامبر صلی الله علیه وآله نازل می‌فرماید، از آموختن نگارش سخن می‌گوید:

"إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" (علق / 1 تا 4)

«بخوان به نام پروردگارت که [جهان هستی را] خلق کرد. انسان را از خون بسته‌ای خلق کرد. بخوان و پروردگار تو ارجمندتر است. همان که به وسیله‌ی قلم [نوشتن] آموخت.»

هم‌چنین روایات بسیاری درباره‌ی اهمیت نگارش آمده است که در جای خود به آن اشاره شده است. (1)

البته دلایل دیگری نیز برای جلوگیری از تدوین حدیث ذکر شده است؛ برای نمونه، می‌توان از تلاش برای جلوگیری از ترویج احادیث منقبت و عظمت اهل بیت علیهم السلام که مرجعیت سیاسی و علمی ایشان را تأیید می‌کردند، یاد کرد. اجازه ندادن به پیامبر صلی الله علیه وآله در واپسین لحظه‌های حیاتش برای نوشتن متنی که زمینه‌ی انحراف امت را از بین ببرد (2) نیز این مدعا را تأیید می‌کند.

ص: 160

---

1- . روایاتی هم چون "قیدوا العلم بالكتابة" و اهمیت حفظ چهل حدیث که موجب نگارش کتاب‌هایی با عنوان اربعین حدیث توسط عالمان اسلام شده است (محمدبن حسن حر عاملی، «وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة»، ج 27 ص 93) و هم‌چنین سنت مسلمانان، که گاه برخی از آنان تا سی هزار حدیث را حفظ کرده بودند.

2- . محمد بخاری، «صحیح البخاری»، ج 1، ص 41، ح 114؛ مسلم بن حجاج قشیری النیسابوری، «صحیح مسلم» ج 3، ص 1259؛ احمدبن حنبل، «مسند احمد»، ج 5، ص 135؛ عبدالحسین شرف‌الدین موسوی، «النص والاجتهاد»، ص 75؛ السید جعفر مرتضی‌العاملی، «صراع الحریة فی عصر المفید»، ص 88؛ «الایضاح»، ص 359؛ «فصل نامه‌ی علوم حدیث»، شماره‌ی 2، ص 28. در این روایات چنان آمده است:

در روزگار خلیفه ی سوم و هم چنین معاویه نیز شرایط همین گونه بود. به ویژه در دوره ی معاویه، که بازار جعل احادیث رونق بسیاری یافت و افرادی مانند ابوذر که خود مستقیماً روایاتی از پیامبر صلی الله علیه وآله شنیده بودند، از نقل حدیث منع شدند.<sup>(1)</sup>

جلوگیری از تدوین حدیث، موجب شد دیگر کسی لب به بیان حدیث نگشاید. «شعبی» می گفت:

"دو سال [یا يك سال و نیم] با عبدالله بن عمر نشستم و هرگز نشنیدم که او سخنی از پیامبر صلی الله علیه وآله باز گوید."

و سائب بن یزید می گفت:

"با سعدبن ابی وقاص حج گزاردم، و تا بازگشت به مدینه از وی حتی يك سخن از رسول الله صلی الله علیه وآله نشنیدم."<sup>(2)</sup>

## 5- پی آمدهای جلوگیری از تدوین حدیث

### اشاره

دوران منع حدیث، نزدیک به يك صد سال به درازا انجامید، تا این که در سال 100 یا 101 ق. (97 یا 98 ش.)، عمر بن عبدالعزیز، اجازه ی گردآوری حدیث را صادر کرد. اما با توجه به حکومت کوتاه وی (حدود دو سال و نیم) روش وی در گردآوری حدیث با پرسش های جدی روبه روست. برخی براین باورند که وی اعلام عمومی کرد که هرکس حدیثی از پیامبر صلی الله علیه وآله می داند، آن را بیان کند، و یا این که دانشمندان دوره ی خود را برای گردآوری احادیث فراخواند؛ اما از آن جا که در سال 101 (98 ش.) از دنیا رفت، شیوه ی گردآوری حدیث نیز با ابهام های زیادی روبه رو شد؛ تا آن جا که ذهبی در حوادث سال

ص: 161

---

1- عبدالله الدارمی، «سنن الدارمی»، ج 1، ص 146.

2- همان، ص 96.

143 (139 ش.) می آورد: "در این سال بود که در مکه و مدینه علما شروع به جمع آوری حدیث کردند." (1)

اما نزدیک يك قرن جلوگیری از ضبط و نگارش حدیث، و عناد دشمنان در تحریف مبانی اسلامی، پی آمدهای بسیار ناگواری را بر جای گذاشت که برخی عبارتند از:

### 5.1 - نابودی بخش بزرگی از احادیث صحیح

جلوگیری از ضبط و نگارش حدیث موجب شد که بسیاری از احادیث گران بها در سینه ی صحابه دفن شود و آیندگان از آن ها محروم بمانند. از بسیاری از صحابه که همراه و همدم پیامبر صلی الله علیه وآله بوده اند، جز روایاتی چند، چیزی باقی نمانده است. به گفته ی ام سلمه، همسر بزرگوار پیامبر صلی الله علیه وآله، آن حضرت پوستی خواست. علی علیه السلام آن را نزد رسول الله صلی الله علیه وآله برد. آن حضرت املا می کرد و علی علیه السلام می نوشت، تا پشت و روی و گوشه های آن يك سر نوشته شد. (2) خود پیامبر صلی الله علیه وآله درباره ی حضرت علی علیه السلام فرمود:

"هر آن چه آموختم به علی علیه السلام آموزاندم. علی علیه السلام دروازه ی دانش من است." (3)

اما به گفته ی «ابن حزم»، در منابع اهل سنت از علی علیه السلام تنها 536 حدیث باقی مانده است. (4) جای بسی شگفتی است که شخصیتی همانند علی علیه السلام که در همه ی لحظه ها با پیامبر صلی الله علیه وآله همراه بود، تنها این مقدار روایت نقل کرده باشد. هم چنین از امام حسن علیه السلام،

ص: 162

- 
- 1- . برای آشنایی با شیوه ی تدوین حدیث، ر. ک: محمد مصطفی اعظمی، «دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین»، ج 1.
  - 2- . محمد مصطفی اعظمی، «دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین»، ج 1، ص 127.
  - 3- . حاکم نیشابوری، «المستدرک علی الصحیحین»، ج 3، ص 137؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج 11، ص 66؛ ابن عساکر، «تاریخ مدینه دمشق»، ج 42، 381؛ ابن مغزلی، «مناقب امیر المومنین»، ص 71.
  - 4- . علی بن احمد ابن حزم، «اسماء الصحابة و ما لكل واحد منهم من العدد»، ص 33.

سیزده روایت و از اباعبدالله الحسین علیه السلام، هشت روایت رسیده است. این در حالی است که «ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید» (ابن عقده) می گوید:

"من از اهل بیت علیهم السلام، سیصد هزار حدیث حفظ کرده ام." (1)

«ابی بن کعب» از چهره های برجسته ی صحابه است. رسول الله صلی الله علیه وآله دانش او را ستوده و فرموده است: "دانش گوارایت باد!" و عمر به این که "خداوند نزد ابی، دانش سرشار نهاده" (2) گواهی داده است. افزون بر این، وی از برترین قاریان قرآن و نگارندگان وحی و همراهان رسول الله صلی الله علیه وآله بود. با این همه، «ابن حزم» می گوید: "از ابی، 164 حدیث به ما رسیده است." (3) از «سلمان» که رسول الله صلی الله علیه وآله درباره ی او می فرمود: "دانش پیشینیان و پسینیان را یک جا دارد" (4) و "دانش او دریای موج خیز خشک ناشدنی است" (5) تنها شش حدیث به ما رسیده است، (6) و از ابوذر، تنها 281 حدیث رسیده (7) و از برخی از صحابه ی بزرگ و همراه پیامبر صلی الله علیه وآله، مانند زیاد بن حنظله، حتی یک روایت هم نرسیده است.

ص: 163

- 
- 1- . خطیب البغدادی، ابوبکر احمد بن علی، «تاریخ بغداد»، ج 6، ص 151؛ شمس الدین محمد ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 15، ص 346.
  - 2- . شمس الدین محمد ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 1، ص 397.
  - 3- . علی بن احمد ابن حزم، «اسماء الصحابة و ما لكل واحد منهم من العدد»، ص 35؛ ذهبی بر این باور است که از او در «صحاح سته»، شصت و اندی روایت آمده است. (محمد ابن سعد، «الطبقات الکبری»، ج 2، ص 402)
  - 4- - شمس الدین محمد ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 1، ص 541.
  - 5- . محمد ابن سعد، «الطبقات الکبری»، ج 2، ص 299.
  - 6- . علی بن احمد ابن حزم، «اسماء الصحابة و ما لكل واحد منهم من العدد»، ص 37؛ ذهبی می گوید: سلمان در «مسند» بقیین محلّه، شصت حدیث دارد؛ بخاری از وی، شش حدیث گزارش کرده است و از مسلم، سه حدیث.
  - 7- . علی بن احمد ابن حزم، «اسماء الصحابة و ما لكل واحد منهم من العدد»، ص 34.

در این میان، آن چه بسیار شگفت انگیز است، این است که از شخصیتی همانند «ابوهریره» که تنها دو سال با پیامبر صلی الله علیه وآله بوده، 5374 روایت گزارش شده است(1). این امر ما را به واقعیت دیگری رهنمون می کند.

## 5.2 - جعل و تجارت حدیث

پیشینه ی جعل حدیث به زمان پیامبر صلی الله علیه وآله باز می گردد. دروغ سازی و نسبت دادن احادیث ساختگی به پیامبر صلی الله علیه وآله در زمان حیات آن بزرگوار، به جایی رسید که در میان مردم فرمود:

"من کذب علیّ متعمداً فلیتوباً مقعده من النار"(2)

«کسی که از سر عمد بر من دروغ ببندد، نشیمنگاهش آکنده از آتش باد.»

اما پس از رسول خدا صلی الله علیه وآله، جعل و وضع حدیث گسترش فراوانی یافت. به گفته ی «شیخ محمد علی سائیس»:

"از این که حدیث تدوین و نشر نیافت و صحابیان در نقل بر حافظه اعتماد کردند، و از سوی دیگر، شمارش و گزارش دقیق آن چه را پیامبر صلی الله علیه وآله در مدت 23 سال گفته بود، به لحاظ عدم تدوین، سخت بود و بازشناسی سره از ناسره بس دشوار؛ دشمنان اسلام که برای گم راهی و آلوده سازی معارف دینی، چاره می اندیشیدند و از دست یابی به کتاب اللّهُ مأیوس بودند، از این زمینه استفاده کردند و به آلوده سازی سنت دست یازیدند و بدین سان، گروه هایی و کسانی را واداشتند تا در «تشبیه»، «تعطیل»، «تحريم حلال» و «تحليل حرام»، حدیث بسازند و بپراکنند. سپس «وضع» و «جعل» دامن گشود و به گونه ای هراس آفرین فراوان گشت و درهم شکسته شدن وحدت امت اسلامی و به وجود آمدن فرقه

ص: 164

1- همان ص 31.

2- ابی عبدالله محمد بن جعفر الکتانی، «نظم المتناثر من الحدیث المتواتر» ص 19. ابن صلاح معتقد است که تنها روایتی که متواتر لفظی است همین روایت است که از طریق 100 صحابی گزارش شده است.

-----

(1) - «دلیل القضاء الشرعی»، ج 3، ص 31؛ محمد علی السایس، «تاریخ الفقه الاسلامی»، ص 79 تا 80.

(2) - ابوالفرج عبدالرحمن علی ابن جوزی، «المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم»، جلد 12، ص 269؛ شمس الدین ابوعبدالله ذهبی، «تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام»، ج 20، ص 360؛ شمس الدین محمد ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 13، ص 210؛ عبدالوهاب ابن علی سبکی «طبقات الشافعیه الکبری»، ج 2، ص 29.

(3) . ابوبکر احمدین علی خطیب بغدادی، «تاریخ بغداد»، ج 2، ص 327؛ جمال الدین ابن الحجاج المزی، «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال»، ج 24، ص 442؛ ابن ابی یعلی، «طبقات الحنابله»، ج 2، ص 252؛ احمد بن محمد الشافعی القسطلانی، «ارشاد الساری» ج 1، ص 34؛ ابوالفرج عبدالرحمن علی بن جوزی، «المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم» ج 12، ص 115.

(4) . شمس الدین ابوعبدالله ذهبی، «تذکره الحفاظ»، ج 2، ص 589؛ ابوالفرج عبدالرحمن علی ابن جوزی، «المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم»، جلد 12، ص 171؛ محی الدین یحیی النوی، «شرح صحیح المسلم»، ج 1، ص 34؛ السید صدیق حسن القنوجی، «الحطه فی ذکر الصحاح الستة»، ص 352؛ محمد عبدالرحمن الطوالبه، «الامام المسلم و منهجه فی صحیحه»، ص 108.

(5) . احمد بن حنبل، «مسند احمد»، ج 1، ص 56.

(6) . شمس الدین ابوعبدالله ذهبی، «تذکره الحفاظ»، ج 2، ص 431؛

ش.)، يك ميليون و 500 هزار حديث نگاشته است و از آن میان، 300 هزار را برگزیده و آثاری در تفسیر، احکام و فواید متفرقه رقم زده است. (1)

چنین آماری از روایات و برگزیده شدن تعداد محدودی از آن ها از سوی محدثان اهل سنت، نشانگر اوج فاجعه در جعل حدیث است. این در حالی است که هنوز بسیاری از روایت های موجود در صحاح نیز با مشکلات جدی روبه رو هستند. (2)

## 6 - حدیث گرایی سلفی گری وهابی

آن چه بسیار شگفت انگیز می نماید، نگاه کاملاً متضاد سلفیان وهابی به حدیث است. در حالی که دوره ی جلوگیری از تدوین حدیث، بر اثر توجیهاتی مانند متروک ماندن قرآن، شعار «حسبنا کتاب الله»، و ترس از آمیختگی قرآن با حدیث، کاملاً متروک و سنت پیامبر صلی الله علیه وآله تا صد سال فراموش شد؛ هم اکنون جریان سلفی گری، در تضاد کامل با این حرکت قرار گرفته است. بدین معنی که همه ی منبع های دینی، حتی قرآن را پس از حدیث قرار می دهد. (3)

این در حالی است که اندیشمندان اهل سنت، در کنار حدیث، منبع های دیگر را نیز به رسمیت می شناسند و برای آن ها ارزش قائلند؛ حتی نمونه های آن درباره ی صحاح سته ذکر شد، که هرچند هنوز کاستی های فراوانی در آن ها وجود دارد، اما با این حال احادیث در آن ها انتخاب شده اند. از سوی دیگر، در حالی که سنت پیامبر خدا صلی الله علیه وآله که در بستر احادیث به آیندگان منتقل می شد، در فاصله ای صدساله، نادیده انگاشته شد و توجهی به آن نشد. هم اکنون جدا از سنت ادعایی پیامبر صلی الله علیه وآله که بخش عمده ای از آن، از راه همین مجموعه روایات مشکوک شکل گرفته است؛ صحابه، تابعان و تابعان تابعان

ص: 166

---

1- - صفی الدین احمد بن عبدالله خزر جی، «خلاصة تهذيب الكمال في اسماء الرجال»، ج 1، ص 27؛ علامه عبدالحسین امینی، «الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب»، ج 5، ص 356.

2- . برای آشنایی با وضعیت احادیث صحاح، ر. ک: محمدصادق نجمی، «سیری در صحیحین»؛ عبدالصمد شاکر، «نظرة عابرة الى الصحاح الستة»؛ سیدعبدالحسین شرف الدین الموسوی، «ابوهریره»؛ و محمود ابوریة، «اضواء علی السنة المحمدية».

3- - ر. ک: همین مجموعه، فصل 1.

نیز در ردیف سنت پیامبر صلی الله علیه وآله مطرح می شوند و فهم «خَلْف» در برابر فهم «سلف» نادرست تلقی شده است و خلف باید بدون هیچ اندیشه ای، گفته های سلف را موبه مو عمل کند و اگر چنین نکند، گرفتار بدعت شده است. (1)

پرسشی که در این جا رخ می نماید، این است که با توجه به فترت یکصد ساله در نقل حدیث و دست رسی نداشتن به احادیث اصیل از يك سو، و وجود احادیث ساختگی از سوی دیگر، و هم چنین مشکلات موجود در میان این سه نسل، آیا به راستی می توان فقط حدیث را به عنوان منبع برگزید و سیره ی سه نسل اول را افزون بر سیره ی پیامبر صلی الله علیه وآله الگوی مسلمانان قرارداد؟

ص: 167

---

1- . برای آشنایی با مفهوم بدعت، ر. ك: همین مجموعه، ج 2، فصل 16، 17، 18.









اهل سنت، از نظر فقهی پیرو یکی از مذاهب چهارگانه اند، که به ترتیب تاریخی عبارتند از: مذهب حنفی که «ابوحنیفه» (80 تا 150 ق. / 78 تا 145 ش.) بنیان گذار آن است<sup>(1)</sup>؛ مذهب مالکی که «مالک بن انس» (93 تا 179 ق. / 90 تا 174 ش.) آن را شکل داد؛ مذهب شافعی که بنیان گذار آن «محمد بن ادریس شافعی» (150 تا 204 ق. / 145 تا 198 ش.) بود؛ و مذهب حنبلی که «احمد بن حنبل» (164 تا 241 ق. / 159 تا 234 ش.) آن را بنیان نهاد.

از نظر کلامی نیز اهل سنت دارای مکتب های کلامی مختلفی هستند. از آن جمله، مذهب اشعری (متوفی 324 ق. / 314 ش.)، مکتب ماتریدی (متوفی 333 ق. / 323 ش.)، طحاوی (متوفی 331 ق. / 321 ش.) و در گذشته، معتزله بوده است. البته امروز نومعتزلیان را نیز باید در ردیف مکاتب کلامی جدید شمرد.

آن چه بررسی شخصیت و اندیشه ی احمد بن حنبل را در میان مذاهب اسلامی ضروری می کند، ادعای سلفی گری وهابی مبنی بر وابستگی و پیروی این مکتب از احمد بن حنبل است. آنان با ادعای پیروی از وی، می کوشند برای خود ریشه و پیشینه ای در جهان اسلام فراهم کنند؛ اما حنبلیان هرگز آنان را به رسمیت نشناخته اند. دانشمندان حنبلی کتاب های مختلفی بر ضد سلفی گری وهابی که ادامه ی سلفی گری

ص: 171

1- - محمد ابوزهره، «ابوحنیفه، حیات و عصره و آرائه و فقه»، ص 15.

«ابن تیمیه» (سلفی‌گری اعتقادی) است، نوشته اند. (1) هم چنین میان مکتب حنبلی و وهابی‌گری تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. در این فصل، اندیشه و روش احمدبن حنبل و میزان تأثیر اندیشه‌های او بر وهابیت و نیز درستی و نادرستی ادعای سلفی‌گری وهابی در انتساب خود به این مذهب، بررسی خواهد شد.

## 1 - زندگی‌نامه

احمدبن محمدبن حنبل بن هلال شیبانی مروزی، در سال 164 قمری در شهر بغداد به دنیا آمد. (2) پدرش نظامی بود و پیش از تولد وی، در مرو - از نواحی خراسان - درگذشت و مادرش در حالی که به او باردار بود، به بغداد رفت. (3) احمد در شانزده سالگی به سماع حدیث روی آورد. (4) از آن پس، زندگی احمد با حدیث گره خورد. ابتدا وی در شهر بغداد که در آن زمان، دوران شکوفایی علمی خود را می‌گذراند، به سماع حدیث پرداخت و پس از آن به کانون‌های محدثان، یعنی بصره، کوفه، حجاز، یمن و شام سفر کرد و از بسیاری از شخصیت‌های اهل حدیث، همچون «وکیع» و «اسحق بن راهویه» حدیث شنید. (5) به گفته‌ی «محمد ابوزهره»، احمد تا سن چهل سالگی که سن کمال است، حدیث نقل نکرد و از آن پس به نقل و روایت حدیث پرداخت و رفته رفته به محدثی نام‌آور و رهبری برای اهل حدیث تبدیل شد.

زندگی احمد در طول عمر هفتاد و هفت ساله اش با افت و خیزهای فراوانی روبه‌رو بود. در دوران مأمون، معتصم و واثق، که اوج رشد و شکوفایی و قدرت سیاسی معتزله (عقل‌گرایان) بود، احمد همواره مغضوب دستگاه خلافت و عالمان معتزله بود و

ص: 172

- 1- . نخستین کتاب دانشمندان حنبلی بر ضد محمدبن عبدالوهاب، کتاب برادرش سلیمان بن عبدالوهاب با عنوان «الصواعق الالهیه» است. در مباحث آینده به سایر ردیه‌هایی که دانشمندان حنبلی بر ضد این مذهب جعلی نگاشته‌اند، اشاره خواهد شد.
- 2- - شمس‌الدین محمد ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 11، ص 179.
- 3- . ابوبکر احمدبن علی خطیب بغدادی، «تاریخ بغداد»، ج 6، ص 94.
- 4- . ابوالقاسم ابن عساکر، «تاریخ مدینه دمشق»، ج 5، ص 258.
- 5- - همان، ص 263.

به همین علت نیز سال های فراوانی را در زندان گذراند. ایستادگی او در برابر دستگاه حکومت، از او چهره ای قهرمان برای اهل حدیث به وجود آورد، تا آن جا که ماجرای دوران سختی وی را به «عصر محنت»، تعبیر می کنند.<sup>(1)</sup>

دوران متوکل برای احمد، دوره ی گشایش بود. متوکل برخلاف پیشینیان خود، روش اهل حدیث را برگزید. وی به احمد بسیار احترام می گذاشت و هدایای بسیاری برای او و خانواده اش می فرستاد؛ هرچند برخی از مورخان نوشته اند که وی این هدایا را نمی پذیرفت و زندگی ساده و زاهدانه ای داشت.<sup>(2)</sup> احمد از همسر نخست خود، «صالح»، از همسر دوم خود، «عبدالله»، و از وصلت با يك كنيز، پسرانی با نام های «حسن»، «محمد» و «سعید» آورد. در میان فرزندانش، عبدالله در انتقال موارث حدیثی پدر نقش مهمی ایفا کرد.<sup>(3)</sup> احمد در سال 241 ق. (234 ش.) در سن هفتاد و هفت سالگی پس از يك دوره بیماری سخت، چشم از جهان فرو بست.

## 2 - روزگار احمد بن حنبل

قرن دوم هجری قمری، دوران تحولات بنیادین در ساحت اندیشه و عمل در جهان اسلام بود. ورود اندیشه های بیگانه، جلوگیری از نقل و تدوین حدیث و سنت نبوی، حاکمان فاسد، انباشت ثروت ناشی از فتوحات، و انزوای کانون علم پیامبر صلی الله علیه و آله، یعنی اهل بیت علیهم السلام، جامعه ی اسلامی را با بحران هایی اساسی روبه رو کرده بود. به گواهی تاریخ، همواره در فضای بحرانی که ناشی از خلأ معنی و ایدئولوژی است، افراط و تفریطهایی شکل می گیرد که به جای آن که شرایط را بهتر کند، بر دشواری ها می افزاید.

ص: 173

---

1- . البته بنا به نقل «یعقوبی»، احمد در مناظره ی خود با «اسحاق بن ابراهیم» شکست خورده و سرانجام در حضور معتصم از عقیده ی خود بازگشته است. (احمد بن اسحاق یعقوبی، «تاریخ یعقوبی»، ج 2، ص 472) چنین نقلی ماجراهای قهرمان گونه ی احمد را آن گونه که طرفداران وی مطرح می کنند، تا حدودی به چالش می کشد.

2- - شمس الدین محمد ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 11، ص 267 تا 268.

3- . شمس الدین محمد ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 11، ص 332.

براین اساس، جدا از مذهب های انحرافی که از همان دهه های نخستین اسلام شکل گرفتند، در قرن دوم، مهم ترین چالش میان اهل حدیث و معتزله بود، که هرچند در اردوگاه هر کدام، جریان های معتدلی نیز وجود داشت، در مجموع، هر دو گرایش، قرائت مناسبی را ارائه نکردند. معتزلیان در دوران بنی امیه فعالیت ها و تلاش های بسیاری را برای گسترش مکتب خود انجام دادند، تا آن جا که در دستگاه خلافت نیز نفوذ کردند و افرادی همانند «یزید بن ولید بن عبدالملک مروان» (متولد 126 ق. / 122 ش.) و «مروان بن مروان» (متولد 132 ق. / 128 ش.)، آخرین خلیفه ی اموی را به مسلک خود درآوردند. (1)

در امر تبلیغ نیز مبلغان معتزلی به دستور «واصل بن عطا» و با سازمان دهی مناسب به نقاط مختلف رفتند و به تبلیغ مسلک خویش پرداختند. برای نمونه، «محض بن سالم» به خراسان، «عبدالله بن حارث» به مغرب، «ایوب» به جزیره، «حسن بن ذکوان» به کوفه و «حسن بن طویل» به ارمنیه رفت. (2)

در دوران خلفای عباسی نیز وضعیت آنان با افت وخیزهایی همراه بود. «عمرو بن عبید»، چهره ی بزرگ مکتب اعتزال، با «منصور دوانیقی» (138-158 ق. / 134 تا 153 ش.) روابط صمیمانه ای داشت. اما «مهدی عباسی» به علت گرایش به اهل حدیث، با فعالیت معتزله موافق نبود و آن ها را «اصحاب اهواء» معرفی می کرد. مراد وی از اصحاب اهواء گروه های مخالف اهل حدیث بود. (3) «هارون الرشید» نیز مانند برادرش با معتزله مخالف بود و بسیاری از اهل کلام را روانه ی زندان کرد.

در میان خلفای عباسی، «مأمون» دانشمندترین آنان بود. (4) هرچند بررسی و مطالعه ی علوم یونان، هند و بین النهرین، از زمان منصور عباسی آغاز شده بود، اما در دوران

ص: 174

---

1- . علی بن حسین مسعودی، «مروج الذهب»، ج 2، ص 204.

2- - همان، ص 32.

3- . جعفر سبحانی، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، ج 4، ص 221.

4- . جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، «تاریخ الخلفاء»، ص 244.

مأمون به اوج خود رسید. کتابخانه ی «بیت الحکمة» که در زمان هارون الرشید پایه گذاری شده بود، در زمان مأمون از کتابخانه ای صرفاً مطالعاتی به مرکز علمی ترجمه تبدیل شد و بسیاری از آثار، در این مجموعه به عربی ترجمه شدند. این مرکز برای خلفای بعدی، الگویی برای بنیان گذاری مراکز علمی شد.<sup>(1)</sup>

دوران مأمون دوره ی اوج رشد و شکوفایی مکتب معتزله است. در این دوران، بزرگان معتزله در دستگاه حکومت نفوذ کردند و بسیاری از سمت های کلیدی را اشغال کردند. مأمون نیز با توجه به آن که خود فردی دانشمند و دانش دوست بود، از مبلغان اصلی معتزله شناخته می شد و همه ی همت خود را برای گسترش عقاید معتزله به کار گرفت. معتزلیان در دوران معتصم و واثق عباسی نیز هم چنان قدرت را در دست داشتند.

### 3 - دوران محنت

اهل حدیث و معتزله در اموری با یک دیگر مخالف بودند. نخستین مسأله، روش شناسی بود. معتزلیان برخلاف اهل حدیث، هر چند به منابع نقلی توجه داشتند، بیش تر بر عقل تمرکز می کردند؛ در حالی که اهل حدیث به هیچ روی با روش عقلی موافق نبودند و حتی در مباحث اعتقادی نیز بر متون حدیثی تکیه می کردند. چنین رویکردی در مباحثی مانند حسن و قبح عقلی (دیدگاه معتزله) و حسن و قبح شرعی (دیدگاه اهل حدیث)، و مباحث توحید و شرک تأثیرهای مستقیمی بر جای می گذاشت.<sup>(2)</sup>

ص: 175

---

1- . محمدعلی جعفری لنگرودی، «تاریخ معتزله، فلسفه و فرهنگ»، ص 141.

2- . برای آشنایی با عقاید معتزله و اهل حدیث، ر. ک: جعفر سبحانی، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، ج 4.



اما آن چه بیش از همه روابط میان اهل حدیث و معتزله را آشفته کرد، مسأله ی حدوث و قدم قرآن بود. (1) معتزلیان قائل به حدوث و خلق قرآن بودند؛ زیرا اعتقاد به قدیم بودن قرآن را با اصل توحید ناسازگار می دانستند. در نگاه آنان، چنین اعتقادی ریشه در مسیحیت داشت؛ مسیحیان نیز عیسای کلمة الله را قدیم می دانند و این اندیشه از آموزه های مسیحی به جهان اسلام وارد شده بود. آنان هم چنین در این زمینه به آیاتی نیز استناد می کردند. (2)

در برابر، اهل حدیث به قدیم بودن قرآن و مخلوق نبودن آن اعتقاد داشتند و این امر مشکلات چندی را در برابر آنان قرار می داد؛ زیرا قرآن یا باید خالق باشد یا مخلوق؛ آنان اذعان داشتند که قرآن خالق نیست، اما مخلوق بودن آن را نیز نمی پذیرفتند.

مأمون حساسیت ویژه ای به این مسأله داشت و به شدت بر اهل حدیث سخت می گرفت. والیان مأمون به دستور او عالمان و قاضیان و اندیشمندان هر شهر را جمع می کردند و از آنان به مخلوق بودن قرآن اقرار می گرفتند؛ اگر کسی اقرار نمی کرد، وی را تنبیه و از مسئولیت های اجتماعی محروم می کردند. در این شرایط، همه ی محدثان از بیم جان یا مقام، برخلاف اعتقاد قلبی، به مخلوق بودن قرآن اقرار کردند. (3) در این میان، تنها احمدبن حنبل به خلق قرآن اقرار نکرد و به همین علت، سختی ها و زندانی شدن های بسیاری را متحمل شد. در دوران معتصم و واثق نیز چنین وضعیتی برای وی وجود داشت. برخی از اهل حدیث از این دوران و شکنجه هایی که احمد شده است، گزارش هایی داده اند که به نظر می رسد رنگی از اغراق داشته باشد و در راستای قهرمان سازی و ایجاد احساسات در میان عامه ی مردم درباره ی مظلومیت احمد

ص: 176

---

1- . در این که چه گونه چنین مسأله ای با وجود مباحث بسیار مهم تر و با اولویت بیش تر، محل درگیری میان اندیشمندان معتزله و اهل حدیث شده بود، بسیار سخن گفته شده است. برای آگاهی بیش تر، ر. ک: همان.

2- . همان، ص 226 و 229.

3- . با توجه به این که آنان قائل به نامشروع بودن تقیه بودند، انجام تقیه ی خوفی یا مداراتی، هیچ توجیهی برای آن ها نداشت.

و به تبع آن اهل حدیث، انجام شده باشد. اما به هر حال معتزله که در دستگاه عباسی نفوذ بسیاری داشتند، با ایجاد شرایط سخت برای مخالفان، نوعی دستگاه تفتیش عقاید به راه انداختند. چنین روشی، هرچند در کوتاه مدت آنان را موفق کرد، در درازمدت به از بین رفتن جایگاه آنان در میان مردم و برجیده شدن بساط عقل گرایی در میان اهل سنت انجامید.

مخالفت های احمد با مسأله ی خلق قرآن و رنج های او موجب شد که وی به قهرمانی برای اهل حدیث تبدیل شود و اهل حدیث از این دوران با عنوان «دوران محنت» یاد کنند و با استفاده تبلیغاتی از آن، عقاید و اندیشه های خود را ترویج کنند.

به هر حال با روی کار آمدن متوکل، شرایط احمد نیز دگرگون شد؛ جامه های نو بر وی پوشانیدند و وی را تکریم و احترام کردند.

#### 4 - روش شناسی احمد بن حنبل

چنان که در فصل های گذشته گفته شد، روش شناسی درباره ی شیوه ی استخراج آموزه های دین بحث می کند؛ به این معنی که از نظر شرعی چه روشی در استخراج آموزه های دینی اعتبار دارد (1). در این میان، احمد بیش از هر روش دیگری به روش نقلی علاقه داشت و عمر و زندگی خود را نیز به سماع و نقل گذراند. وی به عقل بدبین بود و به همین علت نیز با متکلمان و کسانی که از روش های عقلی برای رسیدن به مبانی کلامی استفاده می کردند، به شدت مخالف بود. علت این امر نیز در نگاه روشی احمد ریشه داشت؛ زیرا روش وی در عرصه ی اعتقاد، نقل بود؛ در حالی که کلام، علمی بود که از روش های عقلی برای رسیدن به مبانی اعتقادی استفاده می کرد. وی می گوید:

"ایمان به قدر و روایاتی که در این زمینه آمده، واجب است و هیچ گونه پرسشی در این باره جایز نیست."

ص: 177

و توصیه می کند: "نباید درباره ی چنین مسائلی با کسی به مناظره پرداخت و نباید علم جدال را آموخت." (1)

چنین فضایی موجب شده بود که احمد هرگز حکم مسأله ای را به جز از راه نقل نگوید و در نتیجه، فقه تقدیری (احتمالات و فروع فرضی مسائل) در فقه احمد دیده نمی شود؛ زیرا این فروع در منابع نقلی وجود خارجی نداشتند و از آن جا که منبعی جز منابع نقلی وجود نداشت، احادیث ضعیف و تساهل در پذیرش حدیث، از جمله مبانی وی بود. (2)

به نظر می رسد آن چه احمد را در دامان نقل گرایی مفرط انداخت، فضای حاکم بر آن دوران و فعالیت افراطی عقل گرایان معتزله بود. اهل حدیث چنین می پنداشتند که دین ناب اکنون در غربت افتاده و اندیشه هایی که از خارج از اسلام به جهان اسلام وارد شده است، دین را در محاق قرار داده است. آنان به حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله استناد می کردند که:

"بدأ الاسلام غریباً، و سيعود كما بدأ غریباً، فطوبی للغریاء." (3)

«اسلام در غربت آغاز شد، و در آینده نیز همان گونه که غریب متولد شد، غریب خواهد شد و خوشا به حال غریبان.»

اهل حدیث چنین تبلیغ می کردند که باید به اسلام سلف بازگشت؛ اسلامی که اکنون به علت فلسفه و مهارگسیختگی عقل، مظلوم و غریب واقع شده است. چنین حرکتی نیز ممکن نیست، مگر با ستیز با عقل و استفاده از نقل. (4) مهم ترین چهره ی چنین جریانی که رهبری آن را نیز بعدها در دست گرفت، «احمد بن حنبل شیبانی» بود.

ص: 178

---

1- . احمد ابن حنبل، «اصول السنة»، ص 53.

2- . احمد امین، «فجر الاسلام»، ص 243.

3- - محمد عمارة، «السلفية»، ص 12.

4- - همان.

بی شك نقل گرای احمدبن حنبل ارتباط مستقیمی با حدیث گرای او دارد. به عبارت دیگر، نقل گرای در روش، حدیث گرای در معرفت شناسی را به دنبال دارد. احمد نه تنها در فروع دین، بلکه در اصول نیز تابع نصوص و اخبار بود و چنین وضعیتی، در برابر دیدگاه معتزله که برای عقل و تأویل جایگاه بالایی قائل بودند، قرار داشت. احمد از رأی و قیاس استفاده نمی کرد و در هنگام تعارض میان دو خبر، به مرجحات توجهی نداشت و میان آن ها جمع می کرد. به همین علت، گاهی به دلیل وجود دو خبر درباره ی مسأله ای، دو حکم متفاوت درباره ی آن صادر می کرد. به گفته ی ابن قیم:

"هرگاه صحابه در امری دارای دو نظر می شدند، ابن حنبل نیز در آن مسأله دو نظر را ارائه می کرد." (1)

اساس و اندیشه ی حدیث گرای احمدبن حنبل بر پنج اصل استوار بود:

(1) اگر نصی می یافت به آن فتوا می داد و به موارد مخالف توجهی نمی کرد و هرگز عمل، رأی، قیاس و یا نظرات دیگران را بر حدیث مقدم نمی کرد.

(2) اگر نصی پیدا نمی شد، به فتوهای صحابه تمسک می کرد و هرگز رأی، عمل و یا قیاس را بر آن مقدم نمی کرد.

(3) اگر میان صحابه در حکمی اختلاف وجود داشت، نظری را که به کتاب و سنت نزدیک تر بود می پذیرفت و اگر چنین نمی شد، اختلاف میان آن ها را بیان می کرد، اما به هیچ يك به صورت قطعی معتقد نمی شد.

(4) اگر درباره ی حکمی، خبر موثق و قوی نمی یافت، به حدیث مرسل و یا ضعیفی که رادعی نداشته باشد، تمسک می کرد و آن را بر رأی و قیاس مقدم می داشت.

(5) اگر در مسأله ای، نص یا قول صحابه و یا اثر مرسل یا ضعیفی را نمی یافت، ضرورتاً به قیاس متوسل می شد.

احمدبن حنبل از نص به «امام» تعبیر می کرد. به گفته ی ابن قیم:

ص: 179

---

1- - محمدبن ابی بکر ابن قیم الجوزیه، «اعلام الموقعین عن رب العالمین»، ج 2، ص 49.

"به شدت از فتوا دادن در مسأله ای که حدیث یا اثری از گذشتگان در آن نبود، اجتناب می کرد و کراهت داشت، و به شاگردانش می گفت از تکلم در مسأله ای که در آن، امام (خبر) وجود ندارد، پرهیزید." (1)

فرزندش عبدالله از قول پدر می گفت:

"حدیث ضعیف در نزد من، از رأی بهتر است."

هنگامی که عبدالله از وی پرسید: "شخصی در شهری ساکن است که در آن شهر به جز محدثی که توانایی تشخیص احادیث صحیح از سقیم را دارد، کسی از اصحاب رأی را نمی یابد؛ اگر مسأله ای برای وی پیش آمد، چه کند و سراغ چه کسی برود؟" احمد گفت:

"یسأل اصحاب الحدیث ولا یسأل اصحاب الرأی؛ ضعیف الحدیث أقوى من الرأی." (2)

با این رویکرد، عالمان امت به دو گروه منحصر می شوند: حافظان حدیث و فقیهان. (3) در نگاه حدیث گرا، همه ی نیازهای دنیا و آخرت انسان ها در حدیث آمده است. (4) هم چنین در این مکتب، در کنار قرآن و سنت، سخنان صحابه و تابعین نیز حجیت دارد؛ کسانی که به ادعای سلفیان، فهمشان از فهم همه ی امت در عصرهای بعدی، فراتر است و آگاهی آنان به مقاصد پیامبر صلی الله علیه و آله و قواعد دین و شرع، کامل تر از علم همه ی کسانی است که پس از آن ها آمده اند یا خواهند آمد. (5)

ص: 180

- 
- 1- - برای آشنایی با دیدگاه وی درباره ی نصوص، ر. ک: محمدبن ابی بکر ابن قیم الجوزیه، «اعلام الموقعین عن رب العالمین»، ج 2، ص 60
  - 2- . همان، ص 145.
  - 3- . همان، ص 13 تا 14.
  - 4- . همان، ج 6، ص 518.
  - 5- - محمدبن ابی بکر ابن قیم الجوزیه، «الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة»، ص 324.

حدیث گرای مفرط، در نهایت به ستیز با اجتهاد و رأی می انجامد و عقل ستیزی را به دنبال دارد. احمد با اصحاب رأی به شدت مخالف بود؛ آنان که در استنباط و استخراج احکام در مواردی که نص صحیحی وجود نداشت، به اجتهاد می پرداختند. محمدبن احمدبن واصل مقری، می گوید:

"از احمد درباره ی رأی (اجتهاد) پرسش شد؛ صدایش را بلند کرد و گفت: هیچ چیزی با رأی یا اجتهاد ثابت نمی شود؛ بر شما باد به قرآن، حدیث و آثار (سخنان صحابه و تابعین)".<sup>(1)</sup>

در نگاه احمد هنگامی که هیچ حدیث یا اثری - هرچند ضعیف - از صحابه در دست نباشد، نوبت به اجتهاد می رسد و حکمی که از راه اجتهاد به دست آید، هم ظن آور است و به کار دیگران نمی آید؛ و هم ذاتاً مذموم است و هیچ الزامی نیز به عمل بر اساس آن وجود ندارد.

مشکلات مکتب حدیث گرایی با توجه به ماجرای حدیث و جایگاه عقل و اجتهاد - که اجمالاً در فصل های گذشته به آن ها اشاره شد - از سوی اندیشمندان مسلمان مورد نقد قرار گرفت. بی شک حدیثی معتبر است که انتساب آن به پیامبر صلی الله علیه وآله ثابت باشد و این امر، با توجه به سرگذشت حدیث که در فصل گذشته بیان شد، با مشکلات جدی رویه روست؛ ثانیاً فهم متون، دلالت احادیث و تلاش برای رفع تعارضات میان آن ها، پیش از هرچیز نیازمند تعقل و تفکر است. از سوی دیگر، نادیده انگاشتن عقل

ص: 181

---

1- . محمدبن ابی بکر ابن قیم الجوزیه، «الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة»، ص 711.

به صورت کامل، مخالفت صریح با آیات قرآن است که انسان ها را به تدبیر و تعقل امر می کند. (1)

## 6 - مسند احمد بن حنبل

### 6 - مسند احمد بن حنبل (2)

شاید مهم ترین اثر حدیثی اهل سنت، «مسند احمد بن حنبل» باشد، که شامل سی هزار حدیث است. تدوین این کتاب به خوبی نمایانگر رویکرد حدیثی احمد بن حنبل است. گفته شده است احمد احادیث آن را از میان بیش از هفتصد و پنجاه هزار حدیث، انتخاب کرده است. (3)

احمد، خود در توصیف این کتاب می گوید:

"این کتاب را نوشتم تا چنان چه مردم در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه وآله اختلاف کردند، بدان رجوع کنند." (4)

ص: 182

1- . «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ممتحنة/ 10)؛ «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا» (حج/ 46). چنان که در فصل های گذشته گفته شد، در قرآن 49 بار از مشتقات عقل استفاده شده است.

2- . گاهی در نگارش حدیث، محور ابواب، فقهی یا عقیدتی است؛ مثلاً محدث برای هر يك از احادیث مربوط به طهارت و نماز، یا ایمان و کفر، بایی به همان نام ایجاد کرده و احادیث مربوط به هر باب را در آن جا گرد آورده است. چنان که کلینی در «کافی» و صدوق در «فقیه» و شیخ در «تهذیب» و «استبصار» و هم چنین مؤلفان صحاح شش گانه همین راه را پیموده اند. از مزایای این نوع نگارش این است که مراجعه کنندگان، حدیث مورد علاقه ی خود را به آسانی می یابند؛ و گاهی افراد راوی محور تبویب و تنظیمند؛ به این معنی که به دنبال نام هر صحابی یا راوی بی واسطه از امام، تمام مرویات او اعم از صحیح و غیر صحیح در يك جا گردآوری می گردد. در گردآوری روایات بیش از يك نفر، ترتیب الفبایی رعایت می شود؛ مثلاً روایات «ابی بن کعب» پیش از روایات «انس بن مالک» و یا روایات «زراره» پیش از مرویات «محمد بن مسلم» نقل می گردد. چنین مجموعه ای «مسند» می گویند.

3- . شمس الدین ابوعبدالله ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 11، ص 329؛ احمد بن حنبل، مسند، ج 1، ص 56 تا 57.

4- . محمد بن عمر مدینی، «خصائص مسند الامام احمد»، ص 14.

در محتوای این کتاب و شیوه‌ی نگاشتن مسند، سخنان زیادی گفته شده است. واقعیت این است که احمد، خود به تدوین این کتاب همت نکرد و با قرائت روایات بر شاگردان خود، همانند فرزندش عبدالله (290 ق. / 281 ش.)، و ابوبکر قطیعی (368 ق. / 357 ش.)، آنان به تبویب و تدوین مسند اقدام کردند. هم چنین از آن جا که احمد در سیزده سال آخر عمر خود، روایت حدیث را ترك کرد و در این فرصت، روایات پیشین خود را نیز تهذیب نکرد، در کتاب او در هم ریختگی اسناد و مسانید دیده می شود. (1) چنین وضعیتی موجب شده است که «مسند حنبل» از مشکلات احادیث ضعیف و ساختگی به دور نباشد؛ تا آن جا که در سال 750 م. (728 ش.) یکی از حنبلیان از «ابن حجر عسقلانی» تقاضا می کند کتابی در دفاع از مسند بنویسد و ادعای ضعیف بودن روایات این کتاب را رد کند، اما ابن حجر، برعکس، با تدوین کتابی با نام «القول المسدد فی الذب عن مسند للامام احمد» بیان می کند که در کتاب «مسند احمد»، احادیث ضعیف فراوان، و احادیث ساختگی اندکی وجود دارد. (2)

البته در برابرین طعن ها، برخی از اندیشمندان بزرگ نیز کتاب احمد را ستوده اند که از آن جمله می توان به «سیوطی» اشاره کرد که می گوید:

"کل ما فی مسند احمد فهو مقبول." (3)

هم چنین «المسند» در میان تمامی اهل سنت به عنوان یکی از منابع مهم و اصیل شناخته می شود. پرسشی که به وجود می آید این است که چرا «مسند احمد» که از نظر تاریخی بر «صحاح سته» مقدم است، همسنگ صحاح سته نیست؟

اگر علت، ضعف برخی از احادیث آن باشد، صحاح سته نیز دارای احادیث ضعیفند. تا آن جا که شخصیتی سلفی مانند آلبانی، آثاری را در نقد احادیث صحاح سته نگاشته است. (4)

ص: 183

1- محمود ابوریه، «اضواء علی السنة المحمدية»، ص 301 تا 302.

2- ابن حجر عسقلانی، «القول المسدد فی الذب عن مسند احمد»، ص 4.

3- عبدالله صدیق الغماری، «باب التیسیر فی رد اعتبار الجامع الصغیر»، ص 42.

4- ر. ک: ناصرالدین آلبانی، «ضعیف سنن ابی داود»؛ و ناصرالدین آلبانی، «ضعیف سنن الترمذی». هم چنین وی در کتاب «سلسلة الاحادیث الضعیفة» به بررسی و نقد بسیاری از روایات صحاح سته پرداخته است.



با توجه به جایگاه احمد در جریان حدیث گرابی و شهرت وی در تخصصش در زمینه ی علم رجال، بعید است علت مهجوریت مسند، ضعف احادیث باشد؛ بلکه علت را باید در جای دیگری جست؛ زیرا نه تنها از این نظر میان مسند و صحاح هیچ تفاوتی وجود ندارد، بلکه احمد در ضبط و استخراج حدیث شهرت بیش تری از سایر محدثان دارد و امام المحدثین است. تنها تفاوت میان مسند احمد با صحاح سته، وجود انبوهی از روایات پیرامون علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام در آن است.

نخستین مسأله ای که در فعالیت های علمی احمد درباره ی اهل بیت علیهم السلام مطرح است، «مسأله ی تربیع» است. پس از جنگ صفین و تبلیغات شدید بنی امیه، امر خلافت بر اهل سنت مشتبه شد؛ به این معنی که چه کسی پس از عثمان، خلیفه ی چهارم باشد؟ به ویژه جریان عثمانی که در میان اهل حدیث بسیار رواج داشت و تنها سه خلیفه ی نخست را به عنوان خلفای به حق پیامبر صلی الله علیه وآله به رسمیت می شناخت. فعالیت های بنی امیه و جعل احادیث بسیار در مذمت علی علیه السلام و خاندانش، و انزوای آنان در طول سالیان حکومت بنی امیه نیز به این وضعیت بیش تر دامن می زد. احمد پاسخ این پرسش را - که به «مسأله ی تربیع» معروف است - به طور واضح و قطعی داد. احمد در این شرایط مبهم، حضرت علی علیه السلام را به عنوان خلیفه ی چهارم معرفی کرد. سخن مشهور او یکی از اسناد مهم تاریخی است که گفت:

«من لم یثبت الامامة لعلی علیه السلام فهو اضل من حمار اهله.»<sup>(1)</sup>

ص: 184

---

1- . ابوالفرج بن جوزی، «مناقب الامام احمد بن حنبل»، ص 220.

«کسی که امامت را برای علی علیه السلام ثابت ندادند، از چهارپای خانه اش گمراه تر است».

فرزندش عبدالله می گوید:

"روزی در خدمت پدر بودم که گروهی از اهل کرخه نزد پدر آمدند و از ابوبکر و عمر و عثمان شروع به صحبت کردند و در آن مبالغه کردند. سپس در مورد خلافت علی علیه السلام سخن گفتند و اطاله ی کلام کردند. در این حال پدر سرش را بلند کرد و گفت: ای گروه! در مورد خلافت و علی علیه السلام، و علی علیه السلام و خلافت، زیاد سخن گفتید. بدانید که خلافت برای علی علیه السلام زینت نیست؛ بلکه علی علیه السلام موجب اعتبار و زینت خلافت است." (1)

احمد در تعدیل نگاه اهل حدیث - که بیش تر عثمانی بودند - درباره ی حضرت علی علیه السلام نقش اساسی ایفا کرد. چراکه عثمانی ها، نه تنها علی علیه السلام را خلیفه نمی دانستند، بلکه به هیچ روی مزیتی نیز برای آن حضرت در قیاس با دیگر صحابه قائل نبودند؛ و چنان که «ابن قتیبه» می نویسد، اهل حدیث به دلیل کینه توزی با روافض، صریح ترین فضایل او همچون حدیث غدیر و منزلت را نیز انکار می کردند. (2) احمد این دیدگاه را شکست و صحیح ترین احادیث مناقب را درباره ی حضرت علی علیه السلام می دانست. (3)

ص: 185

- 
- 1- ابوالقاسم ابن عساکر، «تاریخ مدینة دمشق»، ج 42، ص 446؛ ابوالفرج جوزی، «المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم»، ج 5، ص 62.
  - 2- ابن قتیبه الدینوری، «الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیة و المشبهة»، ص 54 تا 56.
  - 3- ابن اثیر، علی بن محمد، «الکامل فی التاریخ»، ج 3، ص 264؛ ابوالقاسم ابن عساکر، «تاریخ مدینة دمشق»، ج 42، ص 418؛ حاکم نیشابوری، «المستدرک علی الصحیحین»، ج 3، ص 116؛ ابواسحاق احمد بن محمد ثعلبی، «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، ج 4، ص 81.

احمد در کتاب «فضائل الصحابه» به صورت مشروح درباره ی فضایل علی علیه السلام سخن گفته است. (1) اختصاص نزدیک به دوست صفحه (2) به فضایل امام علی در این کتاب - که همه ی روایات آن به نقل از احمد بن حنبل است - نشان می دهد وی تا چه اندازه در برابر اهل حدیث عثمانی مذهب جوشکنی کرده است. در این دوست صفحه، بسیاری از نکات زندگی آن حضرت و نیز فضایل ایشان، از جمله حدیث غدیر (ص 569)، منزلت، سدّ الابواب (ص 582)، ثقلین، نزول آیه ی تطهیر در حق اهل بیت علیهم السلام (ص 588)، اولین مسلمان (ص 590)، اخوت (ص 598) و بیش تر فضایل و مناقب امام علیه السلام آمده است. حتی گاه در نقل های احمد، فضایلی برای امیر مؤمنان علیه السلام نقل می شود که بسیار جالب است. (3) وی در عظمت علی علیه السلام می گوید:

"هیچ گاه علی از حق جدا نشد و حق نیز همواره با او بود." (4)

از وی درباره ی معنی «علی قسیم النار و الجنة» پرسیده شد؛ وی پاسخ داد:

ص: 186

- 
- 1- . ر. ك: احمد بن حنبل، «فضائل الصحابه»، ج 2. فضایل اهل بیت: از کتاب احمد بن حنبل، «فضائل اهل البيت من فضائل الصحابة» انتخاب و تحقیق شده است. هم چنین کتاب دیگری با نام «فضائل علی علیه السلام به احمد نسبت داده شده است که در کتاب، «فضائل... الصحابه» (همان، ص 27 و 28) درباره ی محتوا و اسناد آن توضیحاتی داده شده است.
  - 2- . از صفحه ی 528 تا 728، روایات فضایل امام علی علیه السلام.
  - 3- . برای نمونه، به این حدیث توجه کنید که عبدالله بن احمد از پدرش روایت کرده است: "حدثني ابي، حدثنا سفیان عن ابي موسى و هو اسرائیل عن الحسن عن علی - رضی الله عنه - قال: فينا - والله - نزلت «و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا علی سرر متقابلين»." (عبدالله بن احمد بن حنبل، «فضائل الصحابه»، ج 2، ص 597).
  - 4- . ابوالقاسم ابن عساکر، «تاریخ مدینة دمشق»، ج 42، ص 449.

"این حدیث صحیح است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه وآله به علی علیه السلام فرمود: به جز مؤمن تورا دوست ندارد و به جز منافق تورا دشمن ندارد. و بی شک مؤمن در بهشت و منافق در جهنم است." (1)

این نگاه احمد، بار دیگر، رفته رفته مناقب و عظمت علی علیه السلام را زنده کرد و پس از آن، آثار بسیاری در عظمت علی علیه السلام نگاشته شد. (2) جالب آن که برخی معتقدند احمد بیش از این ها به حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام توجه داشته است و تنها به دلیل ترس از اهل حدیث عثمانی مذهب و فضای حاکم بر زمان خود، جرأت ابراز عقاید خود را نداشته است. (3)

## 8 - احمد بن حنبل و فقه

مذهب حنبلی یکی از مذاهب فقهی اهل سنت است و به همین دلیل از احمد بن حنبل به عنوان فقیه نیز نام برده می شود. اما با نگاهی به آثار و اندیشه ی احمد، وی پیش از آن که یک فقیه باشد، یک محدث است. شیوه و نظر او نیز در این زمینه مؤید این اصل است. خود او نیز هرگز خود را فقیه معرفی نکرد. روش او در فقه صرفاً اکتفا به حکم ماثور بود؛ یعنی به آن چه در سنت و فتاوی صحابه آمده بود، عمل می نمود و از اجتهاد در حلال و حرام پرهیز می کرد. (4) گفته اند مردی درباره ی حلال و حرام از او پرسید. احمد به او گفت: "خدا خیرت دهد؛ از غیر ما پرس. " آن مرد باز هم پرسش خود را تکرار کرد. احمد دوباره گفت: "خدا خیرت دهد؛ از غیر ما سؤال کن؛ از فقها پرس؛ از ابانور سؤال کن." (5) هم چنین احمد برخلاف دیگر ائمه ی فقه، اثر مستقلی در

ص: 187

1- . ابی یعلی الفراء، «طبقات الحنابلة» ج 2، ص 358.

2- . رسول جعفریان، «نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنت»، ص 166.

3- . همان.

4- . جعفر سبحانی، «البحوث فی الملل والنحل»، ج 1، ص 315.

5- . عبدالله بن عدی، «الکامل فی ضعفاء الرجال»، ج 3، ص 243؛ ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی، «تاریخ بغداد»، ج 6، ص

فقه ندارد و آن چه از وی بر جای مانده است، آرای پراکنده ی فقهی او در میان مردم بود که شاگرد برخی از شاگردانش، به نام «ابوبکر خلال» آن ها را گردآوری کرد.<sup>(1)</sup> روش دشوار احمدبن حنبل در برخورد با احکام فقهی، نبود اثر ویژه ای از او در این زمینه و نیز نهی وی از نگارش، موجب شد که پیروان او در دوره های مختلف، کم تر از پیروان دیگر مذاهب فقهی باشند.<sup>(2)</sup> تا نیمه ی دوم قرن چهارم، مذهب حنبلی در کنار دیگر مذاهب اسلامی دیده نمی شد و در قرن های بعدی رفته رفته این مذهب در کنار سه مذهب اصلی دیگر اهل سنت، قرار گرفت. هم اکنون نیز این مذهب از دیگر مذاهب اسلامی پیروان کم تری دارد و نزاع بر سر فقیه بودن وی<sup>(3)</sup> و عدم فقاهت وی نسبت به دیگر امامان مذاهب فقهی<sup>(4)</sup> هم چنان ادامه دارد.

اما به طور کلی ویژگی های عمومی فقه احمد را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

(1) فتاوی احمدبن حنبل به احادیث و اخبار و آثار سلف صالح مستند بود. او بر اساس سخن پیامبر صلی الله علیه وآله و داوری های آن حضرت و نیز فتوای صحابه - در مواردی که از نظر مخالفی اطلاع نمی یافت فتوا می داد و آن چه را هم که در آن اختلاف کرده بودند، می آورد. او گفته های تابعین یا فقیهانی چون مالک و اوزاعی و دیگران را که به آگاهی داشتن از روایات و آثار، مشهور بودند، مؤید فتوای خویش می گرفت.

(2) او از فرض ها دوری می گزید و تنها درباره ی آن چه عملاً رخ داده بود، فتوا می داد؛ زیرا از نظر او، فتوا و رأی چیزی است که تنها در صورت ضرورت باید به سراغ آن رفت.<sup>(5)</sup>

ص: 188

---

1- - احمد پاکتچی، «دایرة المعارف بزرگ اسلامی»، ج 6، ص 727.

2- . ابن خلدون، «مقدمه ی ابن خلدون»، ص 566.

3- . اسامه حموی و عبدالهادی فضلی، «المذاهب الاسلامیة الخمسة (المذهب الحنبلی)»، ص 603 و 605.

4- . جعفر سبحانی، «البحوث فی الملل و النحل»، ج 1، ص 313.

5- . مصطفی ابراهیم زلمی، «خاستگاه های اختلاف در فقه مذاهب»، ص 61.

(3) توجه وی به روایات و اخبار موجب نشد که فقه او محدود یا از زندگی مردم دور شود؛ چراکه مذهب او بیش از هر مذهب دیگری، در امر تعاقد، معاملات و تعهداتی که هر یک از دو طرف بر عهده دارند، آزادی و فراخی قائل است. او در مذهب خود دو اصل را مبنا گرفته و پذیرفته است:

(3.1) اصل اولی در عبادات، بطلان است؛ مگر آن که دلیلی بر صحت آمده باشد.

(3.2) اصل اولی در معاملات و عقود، صحت است؛ مگر آن که دلیلی بر تحریم و بطلان رسیده باشد.

او برای اصل نخست چنین دلیل می آورد که خداوند را تنها می توان بدان چه او خود از طریق پیامبرانش تشریح کرده است، پرستید؛ زیرا پرستش، حق خداوند بر بنده است که خداوند آن را پذیرفته است. درباره ی معاملات نیز چنین استدلال می کرد که معاملات از حقوق بندگان است و حقوق بندگان به خود آن ها واگذار شده است؛ مگر آن زمان که دلیلی بر تحریم برسد.

(4) در جایی که به نص یا اثری پذیرفته شده دست نمی یافت، بر پایه ی مصلحت فتوا می داد. (1)

در مجموع - هر چند فقه احمد، فقهی سخت گیرانه و شدید است، با نگاهی به ویژگی های فقه او، رگه هایی از عقل گرایی و اجتهاد نیز در آن می توان دید؛ تا آن جا که برخی چون «احمد شرباصی» و «مصطفی شکعه» فقه او را فقهی اجتماعی نامیده اند. (2)

با این حال، احمد به ابوحنیفه می تازد و او را اهل رأی می خواند. بیش ترین افرادی هم که به ابوحنیفه تاخته اند، اصحاب حدیث بودند و در نکوهش او، تا انتساب کفر و زندقه به او پیش رفته اند. این شیوه ی برخورد، منحصر به معاصران نبود و سرزنش اندیشه ها و نظرات ابوحنیفه، تا مدت ها بخش قابل ملاحظه ای از آثار انتقادی اصحاب

ص: 189

---

1-- همان، ص 61.

2- . مصطفی شکعه، «اسلام بلا مذهب»، ص 481.

حدیث را تشکیل می داد؛<sup>(1)</sup> زیرا وی نخستین فرد از امامان فقهی اهل سنت بود که نگاهی کاملاً عقل گرایانه داشت و درباره ی روایات، حساسیت و دقت ویژه ای را به کار می برد. از نظر ابوحنیفه، خبر واحد حجیت ندارد و از ابن خلدون نقل شده است که وی از میان همه ی احادیث، تنها به هفده روایت اطمینان کامل داشت. چنین وضعیتی موجب شد که احمد و دیگر حنبلیان، به شدت به ابوحنیفه بتازند. ابوحنیفه جدای از رویکرد اجتهادی در فقه، برخلاف احمد، فردی متکلم و در مباحث اعتقادی، عقل گرا بود.

## 9 - احمد بن حنبل و عقاید

شاید بیش از هر چیز آن چه سلفیان را به طمع انداخته است که از احمد بن حنبل به عنوان هویتی برای خود استفاده کنند، ویژگی های اعتقادی مکتب او باشد. مکتب احمد بن حنبل به دلیل نقل گرای، حدیث گرای و ظاهرگرایی، زمینه ی مناسبی را برای بهره برداری ابزاری سلفیان از این مذاهب فراهم کرده است و به همین علت نیز سلفیان، با این که اساساً مقلد نیستند، خود را به امام احمد بن حنبل منتسب می کنند.

در مجموع، عقاید احمد بن حنبل ریشه در رویکرد نقل گرایانه و حدیث گرایانه ی او دارد. به نظر او، اصول سنت، اقتدا به اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و چنگ زدن به آن چیزی است که آن ها بر آن بوده اند.<sup>(2)</sup> چنان که سیوطی گزارش می دهد، تا پیش از احمد، غلبه در میان اهل سنت با اهل حدیث بود؛ اما فرقه ها و مذاهب گوناگون و متضادی در میان آن ها حاکم بود. برخی از این فرقه ها عبارت بودند از: مرجئه، که قائل به عدم تلازم میان ایمان و عمل بودند؛ ناصبی ها، که با علی علیه السلام و خاندانش دشمن بودند؛ قدری ها، که کارهای بندگان را به انسان ها نسبت می دادند نه به خدا؛ جهمی ها، که هر نوع صفت کمال را از خداوند سلب کرده بودند و به مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشتند؛ خارجی ها، که در مسأله ی تحکیم، علی علیه السلام را تخطئه کرده و از او و نیز عثمان، طلحه، زبیر، عایشه

ص: 190

1- . احمد پاکتچی، «دایرة المعارف بزرگ اسلامی»، ج 5، مدخل اهل حدیث.

2- - عبدالقادر بن بدران، «المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل»، ص 113.

و معاویه تبری می جستند؛ واقفی ها، که در مسأله ی تحکیم در صفین و آفرینش قرآن از هر نوع اظهار عقیده خودداری می کردند؛ قاعدی ها، که خروج بر پیشوایان ستمگر را لازم می دانستند، ولی خود بدان نمی پرداختند. (1)

در این فضای پر آشوب و پر از تضاد، احمد بن حنبل با ارائه ی اصولی خاص، همه ی این اندیشه های مخالف را از میان برد و اصول ثابت اهل حدیث را رقم زد.

ماهیت اصول اعتقادی احمد، متناسب با دیدگاه های ظاهرگرایانه و نقل گرایانه ی او بود. او در اعتقادات به کاربرد عقل باور نداشت و می کوشید همه چیز را با نقل ثابت کند. به نظر او، علم کلام «منکر» و پرداختن به آن نیز منکر است؛ هم چنین رسیدن به نتایج آن در زمینه ی عقاید و حتی هم نشینی با اهل کلام نیز منکر است؛ هر چند دلایل عقلانی آن ها برای دفاع از اسلام باشد. (2)

نکته ی دیگری که با روش شناسی و معرفت شناسی احمد سازگاری دارد، اعتقاد نداشتن به تأویل و حمل صفات خبری بر معنی ظاهری آن هاست، که در نتیجه به تشبیه و تجسیم می انجامد. (3)

در این میان، نکته ای که نباید فراموش کرد این واقعیت است که باید میان اندیشه ی احمد بن حنبل و سلفیانی مانند «ابن تیمیه» تفاوت هایی قائل شد؛ به این معنی که در میزان اعتقاد به تشبیه و تجسیم میان این دو دیدگاه تفاوت های بسیاری وجود دارد. هر چند روش شناسی و معرفت شناسی احمد سرانجامی جز فرو رفتن در گرداب تجسیم و تشبیه ندارد، شواهدی وجود دارد که خود احمد در بحث عقاید نظریه هایی مخالف با اندیشه ی تجسیم و تشبیه ارائه کرده است. برای نمونه، «رزق الله بن عبدالوهاب تمیمی»، رئیس حنبلیان در زمان خود، (400 تا 488 ق. / 388 تا 474 ش.) گفته است که احمد

ص: 191

---

1- - جلال الدین سیوطی، «تدریب الراوی»، ج 1، ص 178 تا 179.

2- - محمد عماره، «السلفية»، ص 13 تا 14.

3- . برای آشنایی با مفهوم تجسیم، تشبیه و صفات خبری، ر. ك: همین مجموعه، نقد و بررسی عقاید وهابیت؛ توحید و شرك.



منکر وجود جهت برای باری بوده است؛ زیرا جهات از ماسوای خود خالی هستند. بیهقی نیز در «مناقب امام احمد» و ابن جوزی در «دفع شبه التشبیه» از ابوالفضل تمیمی - که او نیز از رؤسای حنبلیان بوده است - نقل کرده اند که گفته است:

"احمد باور کسانی را که خدا را جسم می نامیده اند انکار کرده و گفته است: اسم ها از شریعت و لغت گرفته شده اند و اهل لغت این اسم را برای چیزی وضع کرده اند که دارای طول و عرض و شکل و ترکیب و صورت و عناصر باشد؛ در حالی که خداوند سبحان از همه ی این ها برکنار است؛ بنابراین جایز نیست که جسم نامیده شود، به خاطر برکنار بودنش از معنی جسمیت؛ و در شریعت هم چنین اسمی برای او نیامده، پس نام گذاری به آن باطل است." (1)

جالب آن که برخی همانند ابن ابی الحدید می کوشند وی را از اتهام به تشبیه و تجسیم به کلی تبرئه کنند. (2) شواهدی نیز وجود دارد که احمد در برخی موارد که آیه و حدیثی برخلاف نظرش ارائه می شد، از روش نقل گرایانه ی خود عدول می کرد و به تأویل می پرداخت. برای نمونه، هنگامی که قائلان به خلق قرآن، به آیه ی شریفه ی «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ» (3) (انبیاء/ 2) استناد کردند، وی با تأویل آیه گفت:

ص: 192

---

1- . حسن بن علی السقاف، «التنديد بمن عدد التوحيد»، ص 20.

2- . عبدالحمید ابن ابی الحدید، «جلوه ی تاریخ در شرح نهج البلاغه»، ج 3 ص 299؛ «فاما احمد بن حنبل فلم یثبت عنه تشبیه ولا تجسیم اصلاً و انما کان یقول بترك التأویل فقط ویطلق ما اطلقه الكتاب والسنة ولا یخوض فی تأویله ویقف علی قوله تعالی «و ما یعلم تأویله الا الله» واکثر المحصلین من اصحابه علی هذا القول.»

3- - «هیچ تذکر تازه ای از پروردگارشان برای آنان نمی آید مگر این که آن را می شنوند، در حالی که به بازی سرگرمند.»

"احتمال دارد منظور از ذکر، ذکر دیگری غیر از قرآن، همچون ذکر پیامبر صلی الله علیه وآله یا موعظه ی او به آن ها باشد." (1)

او هم چنین برای اثبات ادعای خود درباره ی خلق نشدن قرآن، آیات نخست سوره ی الرحمن را تأویل می کرد و می گفت: خداوند با آیات «عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ» (الرحمن/ 2 تا 3) میان تعلیم قرآن و خلق انسان فرق نهاده است و از این جا معلوم می شود که قرآن مخلوق نیست؛ (2) و یا آیه ی شریفه ی «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر/ 22) را به «آمدن امر یا ثواب او» تأویل کرده است که بدون شك، از نفی باری از جسمانیت او حکایت دارد. ابن جوزی از احمدبن حنبل نقل کرده است که در توجیه این تأویل خویش گفته است:

"دلایل عقلی، آن را به این معنی برمی گرداند؛ چراکه جابه جایی بر خداوند روا نیست." (3)

اما با وجود همه ی این استنادها، شکی نیست که نقل گرابی و حدیث گرابی، زمینه و بستر مناسبی برای رشد اندیشه های تجسیمی و تشبیهی است که متأسفانه پس از احمد، بسیاری از حنبلیان و در رأس آنان، سلفیان از بربهاری تا محمدبن عبدالوهاب و پیروانش در آن گرفتار شدند.

با این همه، اگر چنین تأویل هایی از احمد درست باشد، باید گفت: ابن حنبل شخصیتی است که از نو باید شناخته شود. (4)

اما در مجموع، اندیشه های اعتقادی احمد هرچه بود، چندان دوام نیاورد و با ظهور چهره هایی مانند «ابوالحسن اشعری» و «ابومنصور ماتریدی»، اندیشه های او به محاق

ص: 193

---

1- . عبیدالله بن محمدبن بطله، «الابانة عن شريعة الفرقة الناجية»، ج 3، ص 251؛ اسماعیل ابن کثیر، «البدایة و النهایة»، ج 14، ص 385 تا 386.

2- . ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، «الابانة عن اصول الديانة»، ص 28 تا 29.

3- - عبدالرحمن ابن جوزی، «دفع شبه التشبيه باکف التنزيه»، ص 27.

4- - علی رضا بابایی آریا، «جریان شناسی تاریخی فقه سلفی»، ص 33.

رفت و غالب اهل سنت در عرصه ی مباحث اعتقادی، پیروان این دو مذهب کلامی شدند و مذهب حنبلی تنها در عرصه ی فقه باقی ماند.

## 10 - بررسی تطبیقی سلفی گری و اندیشه ی احمدبن حنبل

چنان که گفته شد، تمام تلاش سلفیان، انتساب خود به احمدبن حنبل برای مقابله با بحران مشروعیت در جهان اسلام است. این واقعیت که سلفی گری به معنی مصطلح آن، پدیده ای نوظهور و بدعت آمیز است، سلفیان را از همان زمان ابن تیمیه به فعالیت برای معرفی خود به عنوان پیروان راستین احمدبن حنبل سوق داده است.

از این رو، نگاهی هرچند اجمالی به مبانی اندیشه ای احمدبن حنبل و سلفیان، ما را با تفاوت های عمده ی این دو دیدگاه کاملاً آشنا خواهد کرد. البته در خلال فصل های آینده، تفاوت ها بیش از پیش آشکار خواهد شد.

نخست نباید این نکته را فراموش کرد که مهم ترین دشمنان سلفیان در هر دوره ای خود حنبلیان بوده اند. در عصر بربهاری، حنبلیان با وی به مخالفت برخاستند.<sup>(1)</sup> در قرن هفتم که ابن تیمیه اندیشه ی سلفی گری را بنیان نهاد نیز مریدان پدر که از شیوخ حنبلیان بود، با وی به مخالفت پرداختند.<sup>(2)</sup> در قرن دوازدهم نیز نخستین افرادی که به مخالفت با محمدبن عبدالوهاب پرداختند، پدر و برادر او بودند که پیرو مذهب حنبلی بودند، تا آن جا که «سلیمان بن عبدالوهاب»، برادر محمد، بر ضد او و عقایدش و برای تعارض با اندیشه های حنبلیان، کتاب «الصواعق الالهیه»<sup>(3)</sup> را نگاشت.

احمد، دیدگاه تند اهل حدیث را که مستند به اندیشه ی عثمانی بود، تعدیل کرد و فرقه های مختلف و متضاد را نظام بخشید. اما سلفیان نه تنها میان فرقه های اسلامی آتش نفاق و اختلاف را شعله ور کردند، بلکه حتی موجب شکاف داخلی مکتب حنبلی شدند.

ص: 194

---

1- - برای آشنایی با بربهاری، ر. ک: همین کتاب، فصل نهم.

2- - ر. ک: همین کتاب، سلفی گری اعتقادی، ابن تیمیه.

3- - الصواعق الالهیه در ج 2، فصل 15 بررسی شده است.

در زمانی که اهل حدیث، پسر عموی رسول خدا صلی الله علیه وآله را سب می کردند و به علت تبلیغات دستگاه بنی امیه، بهترین و نزدیک ترین افراد به پیامبر صلی الله علیه وآله، همانند علی علیه السلام و خاندانش مطرود شده بودند، احمد به شدت با این جریان مبارزه کرد و با وجود همه ی مخاطرات، نظریه ی تریع را ثابت و جایگاه اهل بیت علیهم السلام را در میان اهل سنت تثبیت کرد. این در حالی است که سلفی گری در مسیری کاملاً مخالف حرکت کرد و حتی با وجود دیدگاه حدیث گرای افراطی، احادیث احمد را که پیرامون جایگاه علی علیه السلام و خاندانش می باشد، از موضوعات یا جعلیات شمرد و نسبت دروغ به خاندان پیامبر صلی الله علیه وآله داد. (1)

تشبیه و تجسیم در عقاید احمد، هرچند زمینه های بروز و ظهور دارد، هرگز به اندازه ی نگرش های تجسیمی و تشبیهی سلفی گری نیست؛ به عبارت دیگر، مبانی ظاهرگرایی و معنی شناسی در سلفی گری به اوج رسیده است و اعتقاد به حمل صفات خبری بر معنی ظاهری آن ها رسماً در اندیشه ی سلفی گری وجود دارد. (2)

هم چنین در سلفی گری ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، مواردی دیده می شود که هیچ یک در اندیشه ی کلامی احمد بن حنبل سابقه ندارد. مسائلی مانند توسل، کاستن از مقامات بالای پیامبر صلی الله علیه وآله، و تبرک از مواردی است که هیچ یک در اندیشه ی احمد بن حنبل نبود و سلفیان آن ها را ابداع کرده و آوردند. (3)

بی شک اگر احمد زنده بود و جریان سلفی گری تکفیری و مبانی فکری آن را می دید، همانند بسیاری از حنبلیان، از آنان برائت می جست.

ص: 195

---

1- ر. ک: همین کتاب، فصل یازدهم.

2- برای آشنایی با دیدگاه تجسیمی سلفی گری، ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 5.

3- عبدالله بن احمد حنبل می گوید: از پدرم درباره ی حکم کسی که به منبر رسول خدا صلی الله علیه وآله دست می کشد، تبرک می جوید و آن را می بوسد، و با قبر نیز همین کار را می کند تا ثواب ببرد، پرسیدم. گفت: اشکالی ندارد. (نورالدین علی بن احمد سمهودی، «وفاء الوفاء»، ج 5، ص 107).







در فصل گذشته گفته شد که با وجود ادعای سلفیان، نمی توان احمدبن حنبل را آغازگر اندیشه ی سلفی گری برشمرد؛ هرچند رگه هایی از اندیشه های احمد در مکتب سلفی گری وجود دارد. بلکه پیشینه ی این مکتب به قرن چهارم باز می گردد و در این دوران، نخستین جرقه های سلفی گری زده شد. البته در این قرن، صرفاً سخنانی گفته یا عمل هایی انجام می شود که نشانگر رفتار سلفی است؛ اما هنوز معیارها و حد و مرز آن تعیین نشده است. از این رو نمی توان این دوره را نیز آغاز مکتب سلفی گری نامید. مکتب سلفی گری، به صورت رسمی در عصر ابن تیمیه بدعت گذاری شد.

در این فصل به صورت خلاصه به دوره ی میانه ی عصر احمد و ابن تیمیه اشاره می شود. دوره ای که در آن و مشخصاً در قرن چهارم، با شخصیتی به نام «بربهاری»، نخستین زمینه های سلفی گری آغاز می شود.

### 1 - اهل سنت و اندیشه های کلامی (پس از احمد)

اندیشه ی کلامی و فقه احمد، پس از وی چندان دوام نیاورد و پس از مدتی فراموش شد؛ زیرا این مکتب ماهیت آموزه های اسلامی را نادیده گرفته بود؛ آموزه هایی که در آن تدبیر و تعقل عنصر اصلی بود و به همین علت آن را نسبت به سایر ادیان الهی پشیمان کرده بود. هم چنین نقل گرایی و حدیث گرایی مفرط، نوعی ارتجاع و بازگشت به گذشته را، آن هم نه معقولانه بلکه کاملاً کورکورانه دامن زد. چنین اندیشه ای زمینه ی تشریح سیره ی صحابه و تابعین را نیز فراهم کرد.



از سوی دیگر، مکتب حدیث گرای احمد، بستر مناسبی برای رشد اندیشه های الحادی همانند تشبیه و تجسیم بود و این امر در جهان اسلام - با توجه به نوع شناخت مسلمانان از خدای خویش - جایگاهی نداشت. به همین علت مکتب احمد، هرچند در ابتدای ظهور وی به دلیل پشتیبانی دستگاه خلافت از او و وجود فرقه های مختلف در میان اهل حدیث و نیز عمل کرد بد معتزلیان فراگیر شد، رفته رفته با ظهور شخصیت های کلامی دیگر، رو به افول نهاد. این افول نه تنها در عرصه ی عقاید، بلکه در زمینه ی فقه نیز رخ داد و هم اکنون نیز مذهب حنبلی پیروانی کم تر از دیگر مذاهب اسلامی دارد.

چنین وضعیتی نشانگر این واقعیت است که هرچند احمد در دوره ی خود مورد توجه اهل سنت بود، اما به سبب تفاوت های اندیشه ی او با آموزه های اسلامی چندان دوام نیاورد؛ حال چه گونه مکتب سلفی گری که در همه ی عرصه ها افراطی تر از مکتب احمدبن حنبل است، می تواند در جهان اسلام به حیات خود ادامه دهد؟

شاید نخستین شخصیتی که موجب شد آموزه های کلامی احمد فراموش شود، «ابوالحسن اشعری»، بنیان گذار مکتب کلامی اشعری (260 ق. تا 324 ق.) بود. وی پس از چهل سال پی روی از مکتب اعتزال، در سال 305 هجری قمری در بصره بازگشت خود از مکتب اعتزال و گرایش به مکتب حنبلیان را اعلام کرد.<sup>(1)</sup> هرچند اشعری از مکتب عقل گرای اعتزال به مکتب نقل گرای احمد تغییر مسیر داد، اما بی شك چهره ای مانند وی نمی تواند گرایش های عقل گرایانه ی خود را کاملاً نادیده بگیرد.<sup>(2)</sup> نخستین اثر ابوالحسن اشعری با نام «الابانة فی اصول الدیانة» تقریباً هیچ تفاوتی با اندیشه های کلامی احمدبن حنبل ندارد؛ اما در آثار بعدی او، چرخشی محسوس از روش نقل گرایی به روش عقل گرایی دیده می شود. وی در آثاری همچون «اللمع»، از دلایل عقلی برای اثبات عقاید استفاده می کند و می توان گفت، «الابانة» پوششی برای فعالیت های آینده ی او بود تا بتواند پس از به دست آوردن اعتماد اهل حدیث، در عقاید آنان تعدیلی پدید

ص: 200

1- ابن خلکان، احمد بن محمد، «وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان»، ج 3، ص 285.

2- برای آشنایی با مکتب کلامی اشاعره، ر. ک: جعفر سبحانی، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، ج 2.

آورد و از «تجسیم» و «تشبیه» و «جهت» داشتن خدا بکاهد؛ به گونه ای که هم اهل حدیث و هم اهل فهم و خرد را راضی کند.<sup>(1)</sup>

از مکتب اشعری در دوران حیاتش چندان استقبال نشد؛ اما در آغاز قرن پنجم، شخصیت های کلامی بزرگی به مکتب او پیوستند و منهج او را زنده کردند. در این میان می توان از «ابوبکر باقلانی» (متولد 403 ق. / 391 ش.)، «ابن فورک» (متولد 406 ق. / 394 ش.) و «ابوبکر بیهقی» (متولد 458 ق. / 444 ش.) نام برد. به همین علت نیز در نیمه ی دوم قرن چهارم به بعد، رفته رفته مکتب احمد در میان مسلمانان جایگاه خود را از دست داد و اندیشه های او منزوی شد. به گفته ی مقریزی:

"به وسیله ی گروهی از شخصیت ها، از سال 380 قمری به بعد، مذهب ابوالحسن در عقاید در عراق، شام و سپس مصر انتشار یافت."<sup>(2)</sup>

وی که در نیمه ی دوم قرن هشتم و نیمه ی اول قرن نهم می زیست، در توصیف زمانه ی خود می گوید:

"هم اکنون توده ی مردم شهرها، همگی اصول اشعری را پذیرفته و هرکس بر خلاف او دم زند، خون او ریخته می شود."<sup>(3)</sup>

جریان دیگری که مکتب کلامی احمد را به چالش کشید، گرایش بود که «ابومنصور ماتریدی سمرقندی» (250 تا 333 ق. / 243 تا 323 ش.) از درون جریان حدیث گرا در منطقه ی خراسان، آغاز کرد. ابومنصور نیز همانند ابوالحسن اشعری، در اندیشه ی اهل حدیث تحولی ایجاد کرد و آن را به مکتب عقل گرای ابوحنیفه نزدیک کرد. پیش تر گفته شد که اندیشمندان اهل حدیث ابوحنیفه را گاه تا سرحد کفر مذمت می کردند؛ اما در گرایش ابومنصور ریشه ی اندیشه ی کلامی وی به ابوحنیفه می رسد و این تضادی اساسی در اندیشه ی نقل گرای اهل حدیث و حنبلیان است. هرچند

ص: 201

---

1- . جعفر سبحانی، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، ج 1، ص 279.

2- . تقی الدین احمد مقریزی، «المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار»، ج 2، ص 358.

3- - همان.

ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی در يك دوره می زیستند، از فعالیت يك دیگر اطلاعی نداشتند و از آن جاکه مردم عراق بیش تر پیرو شافعی بودند، بیش تر پیروان اشعری را شافعیان تشکیل می دادند؛ اما مسلمانان مشرق جهان اسلام که بیش تر پیرو مکتب فقهی ابوحنیفه بودند، بیش تر پیروان ابومنصور ماتریدی را شامل می شدند.<sup>(1)</sup>

چنان که دیده می شود، اهل حدیث با عقل گرایی مخالف بودند، که به علت تضاد این رویکرد با ماهیت دین، جریان های داخلی عقل گرا در درون آن به وجود آمد و این جریان ها با وجود مخالفت شدید اهل حدیث با چهره های کلامی مانند ابوحنیفه، تحت تأثیر چنین اندیشمندانی رشد کردند.

البته در این شرایط، جریان دیگری نیز در میان اهل حدیث به وجود آمد که گستردگی آن به اندازه ی دو گرایش یادشده نبود. این جریان توسط «ابوجعفر طحاوی» (متولد 321 ق) و تحت تأثیر اندیشه ی کلامی ابوحنیفه به وجود آمد. وی در کتاب معروف خود که به «عقیده ی طحاویه» معروف است، رسماً به تأثیرپذیری از ابوحنیفه اشاره کرده است.<sup>(2)</sup> در مجموع به علت کاستی های مکتب اهل حدیث (حنبلیان)، این مکتب رفته رفته با تحولات بنیادینی روبه رو شد و می توان گفت اساس آن دگرگون شد.

البته در این شرایط حنبلیان فعالیت هایشان را در حوزه ی عقاید ویژه ی خود دنبال می کردند و در کنار دیگر مذاهب غالب، مانند مکتب اشعری و ماتریدی، به فعالیت های علمی و تبلیغی خود ادامه می دادند. اما در قرن چهارم، چهره ای با نام بر بهاری، قرائتی بدعت آمیز از مکتب حنبلی ارائه کرد که در تاریخ این مکتب سابقه نداشت و این نخستین نشانه های فتنه ای به نام سلفی گری بود که ابن تیمیه در قرن هفتم آن را نظریه پردازی کرد و در قرن دوازدهم توسط «محمد بن عبدالوهاب» و استعمار نو به کار گرفته شد.

ص: 202

1- - جعفر سبحانی، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، ج 4، ص 6.

2- . علی بن ابی العز دمشقی، «شرح العقیده الطحاویه»، ج 1، ص 13.

«ابومحمد حسن بن علی بن خلف بَرَبَهاری»<sup>(1)</sup> در سال 233 یا 252 ق. (226 یا 244 ش.) به دنیا آمد.<sup>(2)</sup> شخصیت علمی هر فرد از وضعیت تحصیل، شاگردان و آثارش مشخص می شود، که در هر سه مرحله، سابقه ی چندان درخشانی در مورد بر بهاری وجود ندارد. تنها نام دو تن از استادان وی با نام های «ابوبکر مروزی» (متولد 275 ق. / 267 ش.) و «سهل بن عبدالله تستری» (متولد 283 ق. / 275 ش.) در تاریخ ذکر شده است، که نفر اول از شاگردان احمد، و دومی از صوفیان نامدار حنبلی است؛<sup>(3)</sup> اما درباره ی شیوه ی ارتباط و مدت تحصیل وی نزد این استادان چیزی ذکر نشده است. گویا وی در شاگردی نیز چندان موفق نبوده است؛ زیرا رویکرد متصوفانه ی استاد در وی اثری تأثیر نداشته است. در میان شاگردان وی نیز افرادی چون «محمد بن محمد بن عثمان مغربی»، «ابوالحسین بن سمعون»، «ابوعلی نجاد» و «ابن بطه» ذکر شده اند. شاید مهم ترین ایشان ابن بطه باشد که دوست داشتن بر بهاری را معیار شناخت پیروان سنت می دانست.<sup>(4)</sup>

از میان آثار بر بهاری، تنها کتابی که از وی برجای مانده است، کتابی است با عنوان «شرح السنة»، که ادامه ی رویه ای است که تحت عنوان «ردیه نویسی» بر مذاهب و مکاتب دیگر، در این قرون متداول بوده است. اگر بتوان به این اثر عنوان کتاب نهاد، باید گفت کتابی است که هیچ گونه نظام و سیر منطقی بر آن حاکم نیست و در قالب

ص: 203

- 
- 1- . بر بهاری انتساب به بر بهار است؛ بر بهار ادویه ای از خانواده ی گیاهان دارویی است که از هند می آمد و اهل بحریه و اهل بصره به آن بر بهار، و به کسی که آن را کشت کند، بر بهاری می گفتند. (عبدالکریم سمعانی، «الانساب»، ج 2، ص 125).
  - 2- . ناصر گذشته، «دایرة المعارف بزرگ اسلامی»، ج 11، ص 669.
  - 3- - شمس الدین محمد ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 15، ص 90.
  - 4- . ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی، «تاریخ بغداد»، ج 13، ص 535.

توصیه‌ها و کلی‌گویی‌هایی است که آن را به کشکولی تبدیل کرده است. گویا معاصرانش نیز به بضاعت ناچیز علمی وی نقدهایی وارد کرده‌اند که او در واکنش به این انتقادات می‌گوید:

"بدان که علم، به کثرت روایت و کتاب نیست؛ عالم کسی است که از علم و سنت پی روی کند، اگرچه علم و کتابش اندک باشد." (1)

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد این کتاب با استقبال کمی حتی از سوی حنبلیان روبه‌رو شده است و به همین دلیل نویسنده با عجز و لابه، از مخاطبان می‌خواهد که به آن توجه کنند:

"هرچه در این کتاب برای تو وصف کردم، از جانب خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحاب آن حضرت و تابعین و قرن سوم تا قرن چهارم است. پس تقوا پیشه کن، ای بنده‌ی خدا! و هرچه در این کتاب است، بپذیر و تسلیم و راضی باش؛ و این کتاب را بر احدی از اهل قبله پوشیده مدار!" (2)

چنین سخنی نیز وی را اقناع نمی‌کند و حالتی التماس گونه به خود می‌گیرد:

"خدا پدر و مادر کسی را که این کتاب را بخواند و آن را منتشر و به آن عمل، دعوت و استدلال نماید، بیامرزد؛ چراکه آن، دین خدا و دین پیامبر صلی الله علیه و آله است." (3)

وی تا بدان جا پیش می‌رود که کتاب خود را هم عرض کتاب خدا قرار می‌دهد و ادعا می‌کند که هرکس سخنی بر خلاف آن چه در کتاب او آمده است بگوید، خدا را بر هیچ دینی نپرستیده و در واقع همه‌ی کتاب او را رد کرده است! چنان‌که اگر کسی به همه‌ی آن چه خدا نازل فرموده است، ایمان آورد و تنها در يك حرف تردید داشته باشد، در واقع همه‌ی آیات خدا را رد کرده و کافر شده است. (4)

ص: 204

---

1- . حسن بن علی بن خلف بر بهاری، «شرح السنة»، ص 104.

2- - همان، ص 108.

3- - همان، ص 109.

4- . همان.

بربهاری در روزگاری زندگی می کند که خلافت عباسی در سرآشویی قرار گرفته است و ثبات سیاسی و اقتصادی بر جامعه حکم فرما نیست. حوادث گوناگون و توطئه های رنگارنگ، سیطره ی سپهسالاران بر حکومت، و عیاشی و خوش گذرانی خلفای عباسی، شرایط ناگوار و بحرانی را برای جهان اسلام رقم زده است. «مقدسی» در «احسن التقاسیم» به بررسی اوضاع مذهبی این دوره می پردازد که بیانگر اختلافات عمیق مذهبی در این دوران است. وی با اشاره به بربهاریان و غلو آنان در دوستی معاویه، داستانی که برای خودش روی داده است را چنین نقل می کند:

"روزی در مسجدی شنیدم کسی می گفت که پیامبر صلی الله علیه وآله فرمود: در روز قیامت خدا معاویه را به خود نزدیک می کند و دست بر سرش می کشد و او را همچون يك عروس به مردم نشان می دهد. گفتم: برای چه؟ گفت: برای جنگی که با علی کرد. گفتم: تو گمراهی و دروغ می گویی. گوینده فریاد زد: بگیرید این رافضی را! مردم بر سرم ریختند؛ تا آن که یکی از نویسندگان مرا شناخت و ایشان را پراکنده کرد." (1)

بربهاری در چنین فضایی به دنبال استفاده از بی ثباتی موجود و گسترش سیطره و تسلط حنبلیان است. (2)

### 3 - روش شناسی بربهاری

روش شناسی بربهاری همانند روش شناسی احمد، نقل گرایانه است؛ با این تفاوت که وی گوی سبقت را از خود احمد به عنوان مبدع اندیشه ی نقل گرایانه، می رباید. بربهاری بر آن بود که در رویارویی با قرآن کریم و روایات، و به طور کلی در رویارویی با دین و آثار دینی، باید از هرگونه تفکر، تعقل و اظهار نظر خودداری کرد؛ زیرا تعقل و تفکر در این میدان کاملاً بی اعتبار است و باید دو واژه ی «چرا» و «چه گونه» را در برابر آیات و

ص: 205

1- محمدبن احمد مقدسی، «احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم»، ج 1، ص 174 و 175.

2- ناصر گذشته، «دایرة المعارف بزرگ اسلامی»، ج 11، ص 670.

روایات کنار گذاشت؛ زیرا اساساً فرآیند پرسش و بحث و جدل موجب ایجاد تردید و سرانجام منشأ گم راهی است و از آن جاکه هیچ يك از اصحاب پیامبر صلی الله علیه وآله چنین پرسش هایی مطرح نمی کردند، پس طرح پرسش و گفت و گو در الهیات بدعت است؛ در این باره، تنها باید به همان اندازه ای که نقل شده است، بی کم و کاست، بسنده کرد. (1) آیات و روایات متشابه، که از نظر عقل مبهم و فهم ناپذیر است، باید بی چون و چرا تصدیق شود و هرگز تفسیر نشود؛ زیرا ایمان به این امور واجب است. (2)

از این روست که بر بهاری علم کلام را - که تار و پود آن را تفکر، تعقل و جدل تشکیل می دهد - يك سره باطل اعلام می کند و آن را علمی می داند که جز زندقه، کفر، شك، بدعت، گم راهی و سرگردانی، چیزی به دنبال ندارد. (3) او نگاه به کتاب های مربوط به علم کلام، یا هم نشینی با متکلمان را به شدت نهی می کند. (4) به باور او، حتی نباید اصطلاحات و تعبیرهای متکلمان را به کار برد؛ چون این تعبیرها نیز اموری تازه (بدعت) اند که وارد ادبیات دینی شده اند. (5) وی علوم باطنی را هم بی اعتبار و بدعت آمیز می خواند؛ زیرا کتاب و سنت آن را تأیید نمی کند. (6)

بر بهاری معتقد بود کاربرد روش های عقلانی در الهیات و پیدایش علم کلام، بزرگ ترین لطمه را به دین وارد کرد؛ زیرا موجب تفرقه ی مسلمانان شد و اسلام و سنت غریب شد. (7) پس دین، یعنی تقلید و پیروی صرف از آن چه پیامبر صلی الله علیه وآله یا

ص: 206

1- ابن ابی یعلی، «طبقات الحنابلہ»، ج 3، ص 39.

2- همان، ص 45 و 70.

3- همان، ص 51 تا 52.

4- همان، ص 62.

5- ابن ابی یعلی، «طبقات الحنابلہ»، ج 3، ص 66.

6- همان، ص 64.

7- همان، ص 53 تا 54.

صحابه گفته اند. (1) بنابراین فرقه هایی همچون قدریه، معتزله، شیعه، جهمیه و مرجئه که روش تقلید را در دین کنار نهاده اند، همگی بدعت گذار و گمراهند. (2)

چنان که می بینیم، روش شناسی بر بهاری کاملاً نقل گرایانه است؛ اما آن چه دیدگاه وی را از احمد و دیگر نقل گرایان جدا می کند، استناد نکردن وی در «شرح السنه» است. وی همچون معلمی که فقط به دانش آموزان توصیه می کند، نظرهای خود را دیکته می کند و آن چه از «شرح السنه» باقی است، صرفاً گزاره هایی انشائی یا امری است که مخاطبان را از طریق تحکم، به سرفرود آوردن به دیدگاه هایش توصیه می کند.

این در حالی است که در قرن چهارم و پس از آن، رفته رفته به علت ضعف های موجود در مکتب نقل گرایی و حدیث گرایی، چهره های معتدل تری همانند اشعری، ماتریدی و طحاوی در دل اهل حدیث ظهور کردند و در این شرایط، اندیشه ی بر بهاری بازگشتی به گذشته ها بود که چندان هم استقبال نشد.

#### 4 - عقاید بر بهاری

افزون بر مبانی روش شناسی بر بهاری که وی را به سلفی گری ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب نزدیک می کند، عقاید وی نیز به شدت یادآور عقاید و دیدگاه های اخلافش، یعنی ابن تیمیه، ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب است. به عبارت دیگر، همان سخنان ابن تیمیه از زبان بر بهاری خارج شده است؛ با این تفاوت که ابن تیمیه کوشیده است اندیشه ی خود را مستدل و مستند جلوه دهد، اما دیدگاه های اعتقادی بر بهاری بیش تر شبیه به بیانه ای است که معتقدات يك مکتب را به صورت فهرست وار بیان می کند.

در این نوشتار نیز چون اندیشه ی وی همراه هیچ استدلالی نیست، برخی از موارد آن را به روش خود بر بهاری ذکر می کنیم:

اعتقاد به قدمت قرآن؛ و هرکس الفاظ قرآن را مخلوق بداند یا در رابطه با آن سکوت کند، جهمی و مطابق با فتوای برخی از علما، کافر و مهدورالدم است. (3)

ص: 207

1- . اعلم أنّ الدین إنّما هو التقلید. (حسن بن علی بن خلف بر بهاری، «شرح السنه»، ص 99 و 128).

2- ابن ابی یعلی، «طبقات الحنابله»، ج 3، ص 55 و 67 و 70 تا 72.

3- . حسن بن علی بن خلف بر بهاری، «شرح السنه»، ص 100 و 101.



به عقیده ی او، ایمان به رؤیت خداوند با چشم سر در روز قیامت، سنت است. (1) نخستین گروهی که خدای متعال را خواهند دید، نابینایان خواهند بود؛ سپس مردان و بعد زنان با چشم سر خدا را خواهند دید. ایمان به این مطلب، واجب، و انکار آن، کفر است. (2) از نظر او کسانی که خدا را از جابه جایی منزله می شمارند، جهمی هستند. اینان در واقع احادیث رسول خدا صلی الله علیه وآله را رد می کنند و باید از آن ها بر حذر بود. (3) این در حالی است که به گفته ی «ابن جوزی»، ابن حنبل نیز از همین هاست. (4) به عقیده ی بریهاری، کسی از اهل قبله از اسلام خارج نمی شود، مگر آن که چیزی از آیات خدا یا احادیث پیامبر صلی الله علیه وآله را انکار کند، یا برای غیر خدا نماز گزارد یا قربانی کند، و یا غیر او را بخواند، یا برای غیر او نذر کند، و یا گرد بت هایی که مشاهد می نامند، طواف نماید. چنین کسی را باید از اسلام بیرون دانست. (5)

به نظر می رسد که مراد وی در این جا، شیعیان هستند که بر قبور ائمه ی خود بارگاه می سازند و به زیارت آن ها می روند و برای ایشان نذر و قربانی می کنند.

جالب این است که خود وی ایمان به مدفون بودن ابوبکر و عمر در حجره ی عایشه در کنار پیامبر صلی الله علیه وآله را سنت، و زیارت آن ها را پس از زیارت رسول خدا صلی الله علیه وآله واجب می داند! (6)

به نظر او دین اصیل دینی بود که از زمان وفات پیامبر صلی الله علیه وآله تا زمان کشته شدن عثمان امتداد داشت و کشته شدن او آغاز تفرقه و اختلاف، پی روی از طمع و هوای

ص: 208

- 1- . همان، ص 72.
- 2- . همان، ص 94.
- 3- . همان، ص 129.
- 4- . عبدالرحمن بن جوزی، «دفع شبه التشبیه باکف التنزیه»، ص 27.
- 5- . حسن بن علی بن خلف بریهاری، «شرح السنة»، ص 81.
- 6- - حسن بن علی بن خلف بریهاری، «شرح السنة»، ص 113.

نفس، و گرایش به دنیا بود. (1) به این ترتیب، آغاز حکومت علی علیه السلام از نظر او پایان دین اصیل بوده است. در این جا دو پرسش شکل می گیرد:

نخست، وی که خود را پیرو کامل احمدبن حنبل می داند، چه گونه است که روایت های وی را درباره ی علی علیه السلام نادیده می گیرد و آغاز حکومت آن حضرت را پایان دین اصیل می شمارد؟ دوم این که چه گونه است دین اصیل پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه وآله آغاز می شود و دوران او را شامل نمی شود؟

شاید بتوان پاسخ این پرسش ها را در رویکرد عثمانی او دید. هرچند پس از احمد، حساسیت های اهل حدیث به امام علی علیه السلام کم شد، اما رگه هایی از تفکرات عثمانی و شعارهای اصحاب جمل در میان برخی از چهره های تند و افراطی اهل حدیث باقی ماند که یکی از آنان، بربهاری است. برای نمونه، وی می گوید:

"وتعلم أنّ عثمان بن عفان قُتِلَ مظلوماً." (2)

با چنین اندیشه ای است که دشمنی وی با خاندان پیامبر صلی الله علیه وآله نیز کاملاً توجیه پذیر می شود. وی به تکفیر صریح و شدید معتقدان به امامت اهل بیت علیهم السلام می پردازد (3) و سخنانش در این زمینه، یادآور سخنان خلفش، ابن تیمیه است.

در مجموع، اندیشه ی بربهاری همه ی عوامل و مبانی اندیشه ای سلفی گری را داراست؛ نقل گرای، حدیث گرای مفرط، ظاهرگرایی و حس گرای، در همه ی زوایای اندیشه ای او وجود دارد.

به گفته ی «ابن اثیر»:

ص: 209

---

1- . همان، ص 106.

2- - همان، ص 134.

3- همان، ص 133.

"(الراضی) - خلیفه ی عباسی - در ضمن نامه ای عتاب آمیز به بربهاری و یارانش، آنان را سخت توبیخ و به شدت تهدید کرده است، به این دلیل که برای خداوند، مانند و شبیهی قائل بودند و ذات احدیت را دارای کف، دست، انگشتان، دو پا با کفشی از طلا، و صاحب گیسوان تصور می کردند و می گفتند که خداوند به آسمان بالا می رود و به دنیا فرود می آید." (1)

اما ضعفی که در بربهاری کاملاً دیده می شود، این است که وی هرچند ادعاهایی مانند ابن تیمیه را بازگو می کرد، به علت بضاعت اندک علمی نتوانست دیدگاه های خود را به گمان خود مستند کند و پس از چندی، فتنه ی وی خاموش شد.

## 5- عمل گرای بربهاری

آن چه، بربهاری را از ابن تیمیه جدا می کند، جدای از فقر علمی، انجام فجایع و ستم هایی است که او و پیروانش بر جامعه ی مسلمانان روا داشته اند. ابن اثیر در تاریخ خود، درباره ی حوادث سال 323 ق. (313 ش.) تحت عنوان «فتنه ی حنبلیان در بغداد» چنین نوشته است:

"در این سال کار حنبلی ها در بغداد بالا گرفت و قدرتی پیدا کردند. «بدرخرشنی» صاحب شرطه، در دهم جمادی الاخره دستور داد در دو طرف جسر بغداد ندا کردند که از اصحاب بربهاری حنبلی، دو نفر نباید با هم باشند و حق ندارند در خصوص مذهب خود مناظره کنند؛ امام جماعتشان باید در نماز صبح، مغرب و عشا، «بسم الله» را بلند و آشکارا بگویند. این اقدام صاحب شرطه مفید واقع نشد؛ بلکه فتنه جویی یاران بربهاری فزونی گرفت. یاران بربهاری نابینایانی را که در مسجد منزل داشتند، وادار کردند تا هر شافعی مذهبی را که وارد مسجد شود، تا نزدیک مردن، کتک بزنند... بربهاری و مریدانش، به بهانه ی نهی از منکر، به خانه ها یورش می بردند؛ اگر نیبزی می دیدند آن را می ریختند؛ چون زن آوازه خوانی می یافتند، سازش را شکسته، خودش را می زدند؛ در خرید و

ص: 210

فروش مردم مداخله می کردند؛ اگر مردی با زنی یا پسر بچه ای راه می رفت، او را بازخواست می کردند و اگر درمی یافتند که با آن فرد خویشاوند نیست، او را دستگیر می کردند و بر ضد او شهادت می دادند؛ تا آن جا که بغداد به آشوب کشیده شد. خلیفه در اعلامیه هایی، از تکفیر شیعیان و انکار زیارت قبور امامان شیعه توسط بربهاری و یارانش، خرده گرفت و آنان را سخت تهدید کرد.<sup>(1)</sup>

مطابق روایت های دیگر، در همین سال، بربهاری و طرفدارانش در اعتراض به دست گیری برخی از یارانشان، دکان ها را غارت کردند و به آتش کشیدند.<sup>(2)</sup> از این رو، تحت تعقیب قرار گرفتند؛ بربهاری گریخت، ولی یارانش سخت تنبیه شدند.<sup>(3)</sup> با این که گفته اند بربهاری تا زمان مرگش در اختفا به سر برد<sup>(4)</sup>، ولی «صولی» در 326 ق. (316 ش.) او را دیده، و با او گفت و گو کرده است. گزارش دیگری نیز نشان می دهد که وی در همین اوان (حدود 326 تا 327 ق. / 316 تا 317 ش.) به صورت علنی فعالیت می کرده است. صولی در جایی، از مرگ بربهاری به علت فرونشستن فتنه ها ابراز خرسندی می کند.

## 6 - بربهاری و سلفی گری

اگر بخواهیم برای مذهب سلفی گری آغازی را ذکر کنیم، هرگز نمی توانیم بربهاری را نادیده بگیریم. مبانی اندیشه ای افرادی همانند ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب در اندیشه و عمل بربهاری به خوبی هویداست. اما آن چه سلفی گری وی را از ابن تیمیه متمایز می کند، ارائه ی فهرستی از معتقدات پراکنده، بدون در نظر گرفتن پشتوانه ی علمی است که بیش تر، جنبه ی احساساتی و بلندپروازانه دارد. حتی وی می کوشد

ص: 211

1- ابن اثیر، «الکامل فی التاریخ»، ج 7، ص 113 تا 114؛ ابوعلی مسکویه، «تجارب الامم و تعاقب الهمم»، ج 5، ص 183.

2- محمد صولی، «الاوراق، اخبار الراضی بالله»، ص 65.

3- شمس الدین ابو عبدالله ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 15، ص 92.

4- خلیل الصفدی، «الوافی بالوفیات»، ج 12، ص 90.

اندیشه های خود را در قالب تهدید و یا التماس، به مخاطبان خود القا کند. این در حالی است که ابن تیمیه، دست کم به گمان خود، کوشیده است مبانی خاص و مشخصی را برای مذهب سلفی گری دست و پا کند. او هر چند مطالب و محتوای اندیشه ی بر بهاری را تکرار می کند و به همان مبانی اعتقاد دارد، اما در قالبی منسجم تر و مدلل تر آن ها را بیان می کند. به عبارت دیگر، اگرچه مبانی سلفی گری در سخنان بر بهاری آمده است، اما ابن تیمیه را به حق باید بنیان گذار سلفی گری اعتقادی برشمرد.

بنابراین، پیش از آن که بر بهاری به ابن تیمیه شبیه باشد، در دو بُعد به محمدبن عبدالوهاب نزدیک می شود:

نخست: هر دو از نظر پایه ی علمی، در سطوح نازلی هستند و هیچ يك آثار قابل توجهی که بتوان به عنوان کتاب های علمی به آن ها نگریست، بر جای نگذاشته اند و کارنامه ی علمی موفق ندارند.

دوم: بر بهاری و محمدبن عبدالوهاب پیش از آن که نظریه پرداز باشند، سلفیان عمل گرا بوده اند و فجایع بسیاری را در جوامع اسلامی رقم زده اند؛ با این تفاوت که بر بهاری به علت ناکامی در جذب قدرت، نتوانست به اهداف فتنه آمیز خود برسد، در حالی که محمدبن عبدالوهاب با آمیزش با قدرت، و اهداف استعمار نو، به برخی از اهداف خود دست یافت.

بر بهاری سرانجام به علت جنایت هایی که انجام داده بود، تحت تعقیب قرار گرفت و بر خلاف احمد، در اوج غربت در خانه ی زنی درگذشت. خادم خانه به تنهایی بر او نماز گزارد و در همان جا دفنش کرد.

همان گونه که گفته شد، در قرن چهارم و پنجم به علت ظهور جریان های معتدل کلامی، نامی از بر بهاری و اندیشه های تشبیهی و تجسیمی او نماند، تا آن که در قرن هفتم، ابن تیمیه، بنیان گذار مکتب سلفی، بار دیگر نام او را زنده کرد.











در فصل‌های گذشته‌ی این بخش نشانه‌های مکتب سلفی‌گری در دوره‌های مختلف تاریخ اسلام جست‌وجو و گفته شد. هرچند نمی‌توان در قرن‌های نخستین اسلام، به صورت کامل مکتبی را به عنوان سلفی‌گری تشخیص داد، اما می‌توان رگه‌هایی از آن، همچون نقل‌گرای یا حدیث‌گرایی مفرط را به عنوان نخستین نشانه‌های مکتب سلفی‌گری مشاهده کرد. چنان‌که بیان شد، معمولاً این مبانی، هرچند در برهه‌ای از زمان ظهور کرده‌اند، اما به علت هم‌خوانی نداشتن با اندیشه‌های مسلمانان، نتوانسته‌اند به بقای خود ادامه دهند و پس از مدتی، به خاموشی گراییده‌اند.

بی‌شک سرآغاز اندیشه‌ی سلفی‌گری را باید قرن هفتم و ظهور شخصیتی به نام «ابن تیمیه» دانست. به عبارت دیگر، هرچند در دوره‌های پیش، اجزایی از اندیشه‌ی سلفی‌گری در میان طایفه‌ای از مسلمانان دیده می‌شد، اما در عصر ابن تیمیه، رسماً مذهبی به نام سلفی‌گری ابداع شد. در این دوره، حد و مرز مکتب سلفی‌گری تعریف شد، و بیش‌ترین کار «محمدبن عبدالوهاب» نیز عملی کردن اندیشه‌ی ابن تیمیه بود.

## 1 - خاستگاه ابن تیمیه

«تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن تیمیه» در سال 661 ق. (641 ش.) در شهر حران زاده شد. حران که اکنون از شهرهای ویران ترکیه است، در گذشته شهری آباد و فرهنگی بود و

ابن تیمیه، خود، بارها در آثارش آن را مرکز صابئه، بت پرستان و فیلسوفان خوانده است. بزرگان کلیسا آن را «هَلِنوپولیس» یا «شهر کفار و مشرکان» خوانده اند.<sup>(1)</sup>

حران در دوران خلیفه ی دوم و به دست «عیاض بن غنم» فتح شد. مردم حران پس از اسلام آوردن، تحت تأثیر حاکمان اموی، به شدت به بنی امیه گرایش یافتند، تا آن جاکه بر اثر تبلیغات بنی امیه، نماز جمعه را بدون لعن امام علی علیه السلام تمام نمی دانستند و هنگامی که در دوره ی «عمر بن عبدالعزیز»، دستور منع سب اهل بیت پیامبر صلی الله علیه وآله به حران رسید، مردم نپذیرفتند و گفتند: نماز بدون لعن ابوتراب درست نیست!<sup>(2)</sup>

شهر حران از نظر مذهبی، محل بالندگی فقه حنبلی بود و خاندان ابن تیمیه و نیاکان وی، به عنوان بزرگان مذهب حنبلی، به این شهر بالیده اند. بی شک، چنین محیطی در شکل گیری اندیشه های خانوادگی و شخصی ابن تیمیه بی تأثیر نبود.

در سال 667 ق. (647 ش.)، هنگامی که ابن تیمیه بیش از شش سال نداشت، مردم حران از ترس حمله ی مغول، شهر را ترك کردند؛ از آن جمله، «شهاب الدین عبدالحلیم» پدر ابن تیمیه، از علمای دینی شهر بود که به همراه خانواده ی خویش روانه ی دمشق شد.<sup>(3)</sup> از آن پس، دمشق محل تحصیل و زندگی خاندان ابن تیمیه گردید و وی در همین شهر به تحصیل، و بعدها به تدریس پرداخت.

دمشق شهری است که در سال سیزدهم هجری فتح شد و «ابوعبیده ی جراح» تا سال هفدهم، و پس از وی «عیاض بن غنم فهری» تا سال بیستم قمری از جانب نهاد خلافت بر آن حکومت کردند. سپس، دمشق جولانگاه بنی امیه و در رأس آنان، معاویه شد. دمشق به علت هم مرزی با دولت روم و دوری نسبی از مرکز اسلام، و نیز فرمان روایی شخصیتی چون معاویه، چندان طعم اسلام را نچشید و مردم آن نیز اسلامی را پذیرفتند که بنی امیه برای آن ها تعریف کرده بودند. شامات در دوران منع تدوین

ص: 218

1- عباس زریاب، «دایرة المعارف بزرگ اسلامی»، ج 3، مدخل ابن تیمیه.

2- صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقائده»، ص 25.

3- اسماعیل ابن کثیر، «البدایة و النهایة»، ج 17، ص 483.

حدیث، بیش از دیگر مناطق آسیب دید؛ زیرا در این مناطق به دستور معاویه، نه تنها کسی حق نقل حدیث از پیامبر صلی الله علیه وآله، به ویژه احادیث منقبت خاندان وی را نداشت، بلکه جعل احادیث در عظمت بنی امیه و ابداع مذاهب انحرافی، چون «مرجئه» نیز در دستور کار قرار گرفت.

به ویژه پس از جنگ صفین (فتنه ی اکبر) و ایجاد نظام پادشاهی در شام، تنها نامی از اسلام باقی ماند و مردم شام، بنی امیه و در رأس آنان، معاویه را مترادف با اسلام می شمردند. در این دوران، سب علی علیه السلام و فرزندان او - که پیامبر صلی الله علیه وآله درباره ی ایشان فرموده بود: «سیدا شباب اهل الجنة» - به عنوان سنت مؤکد در سرزمین شام رواج یافت. «ابوسلمه ی انصاری» می گوید:

در شام نشنیدم کسی نام فرزندش را علی، حسن و حسین بگذارد؛ در حالی که نام معاویه، یزید، ولید و... فراوان بود. روزی مردی را دیدم که خطاب به فرزندش گفت: حسن به من آب بده! با تعجب پرسیدم: نام فرزندت را حسن گذاشته ای؟ گفت: بله! رسم ما در شام این است که فرزندانمان را به علت نافرمانی، لعن می کنیم و دشنام می دهیم! اهل شام نام فرزندانشان را نام خلفای بنی امیه می گذارند و لعن آن ها، موجب لعن خلفا می شود. من فرزندان دارم که نام های آنان حسن، حسین و جعفر است. نام دشمنان خدا را بر آنان گذاشته ام تا اگر لعنتشان کردم، دشمنان خدا را لعنت کرده باشم!!<sup>(1)</sup>

بیگانگی مردم شام با ارزش ها و چهره های شاخص اسلامی، تا آن جا رسیده بود که وقتی کاروان اسیران کربلا وارد شام شدند، مردم شام آنان را نشناختند و خارجی خطاب کردند! چنین پیشینه ای، در قرن های بعدی نیز تأثیرات خود را برجای گذاشت و در شکل گیری اندیشه ی چهره های حدیث گرایی مانند ابن تیمیه که گرایش های عثمانی هم داشت، بی تأثیر نبود.

ص: 219

---

1- . شمس الدین ابو عبدالله ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 10، ص 402.

اندیشه های هر دوره، همواره تابعی از وضعیت سیاسی، اجتماعی و دینی آن دوره است. به عبارت دیگر، شرایط نامناسب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، افزون بر این که امنیت را از میان می برد، زمینه های بروز اندیشه های انحرافی و خرافی را در جامعه فراهم می کند؛ زیرا جامعه ای که گرفتار مشکلات و نابسامانی در عرصه های مختلف باشد، توانایی رویارویی با بحران های سیاسی، اجتماعی و اعتقادی را ندارد. به همین علت نیز در بررسی زمینه های شکل گیری سلفی گری اعتقادی، ناگزیر باید نگاهی به شرایط و وضعیت اجتماعی و سیاسی دوره ی شکل گیری آن افکند.

روزگار ابن تیمیه، یعنی نیمه ی دوم قرن هفتم و نیمه ی اول قرن هشتم، آستان حوادث گوناگون در عرصه های مختلف بود. در این دوران از يك سو، قدرت و بنیه ی مسلمانان در جنگ های صلیبی - که از سال 489 ق. (474 ش.) آغاز شد و تا سال 690 ق. (669 ش.) (بیش از دو قرن) ادامه یافت - کاملاً به تحلیل رفت و پشت سر خود، میلیون ها کشته و زخمی، و ویرانی های بسیار برجای گذاشت و از سوی دیگر، حمله ی مغول به جهان اسلام در سال 617 ق. (598 ش.) مسأله ی دیگری بود که شاید بیش از جنگ های صلیبی کمر مسلمانان را شکست و ویرانی های بسیاری را دامن زد و سرانجام در سال 656 ق. (636 ش.)، به برچیده شدن خلافت عباسی توسط هلاکوخان انجامید. فروپاشی خلافت اسلامی که نمونه ی آرمانی حکومت برای اهل سنت بود، آثار بسیار ویرانگری در جهان اهل سنت، به ویژه در عرصه ی نظریه پردازی برجای گذاشت. آنان با این پرسش اساسی روبه رو شدند که در نبود نهاد خلافت، چه نهاد و نظامی مشروعیت حکومت و خلافت دارد؟ پاسخ به چنین پرسشی، یکی از دغدغه های اصلی ابن تیمیه شد. «ابن اثیر» آثار زیان بار و ویران ساز حمله ی مغول را چنان می داند که نوشتن آن ممکن نیست و سپس آرزو می کند که ای کاش مادر مرا به دنیا نیاورده بود.<sup>(1)</sup> در این

ص: 220

1- . ابن اثیر، علی بن محمد، «الکامل فی التاریخ»، ج 10، ص 399.

روزگار، کتابخانه های بسیاری ویران شد، بزرگان علم و ادب منزوی گشتند و جهان اسلام روند نزولی خود را که از مدت ها پیش آغاز کرده بود، با شتاب بیش تری ادامه داد.

از سوی دیگر، منطقه ی شامات و مشخصاً دمشق نیز وضعیتی بهتر از دیگر مناطق جهان اسلام نداشت. تنها در سال های 658 تا 712 ق. (638 تا 690 ش.) حدود پانزده والی در دمشق جابه جا شدند. ضعف خلافت عثمانی و حکومت ممالیک، زمینه ای را فراهم کرده بود که همواره شمشیر، قدرت را کنترل می کرد، نه سیاست و شایستگی. (1)

بی تردید فضای آشفته ی سیاسی، تأثیر خود را بر فضای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نیز خواهد گذاشت. در این سال ها سیل، قحطی، بیماری و زلزله، این منطقه را تحت تأثیر خود قرار داد؛ برای نمونه، در سال 656 ق. (637 ش.) وبا در شام گسترش یافت و آن قدر تلفات گرفت که غسل خانه ها پاسخ گوی جنازه های قربانیان نبودند. در سال 680 ق. (660 ش.) دمشق در سیل فرو رفت و در سال 718 ق. (697 ش.)، قحطی در شمال مناطق شام و موصل پدید آمد که موجب مهاجرت مردم از این مناطق و کشته شدن بسیاری از آنان شد. هم چنین در سال 720 ق. (699 ش.)، زلزله ی شدیدی مصر و شام را لرزاند.

چنین بلاهای طبیعی در زادگاه ابن تیمیه، با بی لیاقتی و ناکارآمدی زمامداران همراه شد و پی آمدهای ناگواری برای جامعه به همراه آورد. نبود محتوا و بحران معنا، زمینه را برای زنده شدن و فعالیت فرقه هایی انحرافی فراهم کرد که برخی از آن ها عبارت بودند از:

کرامیه، که از گروه های اهل سنت بودند و به تجسیم و تشبیه اعتقاد داشتند؛ نصیری، که یکی از فرقه های غلات بودند و می پنداشتند روح خدا در حضرت

ص: 221

---

1- صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقائده»، ص 39.

علی علیه السلام حلول کرده است و به همین علت، ابن ملجم را بهترین خلق خدا می دانستند؛ زیرا روح الهی را از کالبد جسمانی آزاد کرده بود؛

یزیدیه، که برای یزید جایگاه بسیار والایی قائل بودند و در مناطق شامات، فتنه های بسیاری را به وجود آوردند؛<sup>(1)</sup>

فرقه های نوظهور صوفیه، که رشد آن ها با سطح عوام زدگی جامعه ارتباطی مستقیم داشت؛ اینان در فرقه های اصیل تصوف سنی ریشه نداشتند و در فضای آلوده ی اجتماعی رشد کرده بودند و فقط نامی از تصوف را به همراه داشتند.

در این روزگار، پیش از هرچیز، نیاز به ظهور اندیشه ای تقریبی احساس می شد که با تکیه بر منابع دینی و ارزش های اسلامی، نوعی هم گرایی و اتحاد میان جهان اسلام ایجاد کند و با نزدیک کردن مذاهب اسلامی و استناد به مشترکات آن ها، بر اوج گیری و عظمت جهان اسلام در برابر تهدیدهای خارجی و داخلی بیفزاید.

اما آن چه درباره ی ابن تیمیه و مذهب سلفی گری روی داد، نه تنها مرهمی بر دردهای بی شمار جهان اسلام نبود، که خود، همچون غده ی سرطانی جدید، در دل جهان اسلام رشد کرد و به جای آن که به مبارزه با مکاتب الحادی پردازد، قلب مذاهب اسلامی را در قالب مکتبی جعلی با نام «سلفی گری» نشانه گرفت.

### 3 - شخصیت علمی ابن تیمیه

دوره ی تحصیل ابن تیمیه در دمشق بود. تحصیلات اولیه را نزد پدرش، «شیخ عبدالحلیم» گذراند و پس از آن نیز نزد استادان مختلفی که در آن زمان در شام کرسی تدریس داشتند، به تحصیل پرداخت. در میان استادان وی نام چند زن نیز به چشم می خورد. به گفته ی «ابن کثیر»، هنگامی که پدر ابن تیمیه در سال 682 ق. (662 ش.) از دنیا رفت، وی 21 سال داشت و پس از يك سال، یعنی در 22 سالگی، به جای پدر بر کرسی تدریس نشست. باز به گفته ی وی، او در حوزه های مختلف، مانند فقه، اصول،

ص: 222

---

1- . صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقانده»، ص 47 و 48.

علوم نقلی و عقلی مهارت داشت. (1) آن چه گفته شد، سخنانی است که شاگردش ابن کثیر درباره ی وی گفته است و این سخنان را افرادی مانند «ابن قیم» و «مقدسی» نیز تکرار کرده اند.

ابن تیمیه از نظر آثار، فرد پرکاری بوده است؛ تا آن جاکه «ذهبی» نگاشته های وی را حدود 300 جلد تخمین زده (2) و «صفدی» نام بسیاری از آن ها را آورده است. (3)

اما واقعیت این است که اندیشمندان درباره ی شخصیت علمی ابن تیمیه، دیدگاه های متعارضی ارائه کرده اند. برخی وی را شخصیتی دانشمند و آگاه روایت کرده و فضایی را به وی نسبت داده اند که به نظر، مبالغه آمیز می آید؛ برخی نیز منکر مقام علمی وی شده و او را صرفاً نویسنده ای پرکار و سریع القلم دانسته اند که در حوزه های مختلف به قلم فرسایی پرداخته است.

«ابن حجر» از قول ذهبی می گوید:

"کسانی که پیرو و دوستدار ابن تیمیه بوده اند، مرا در معرفی او مقصر دانسته اند. کسانی که با وی مخالف بوده اند نیز تعاریف مرا مبالغه آمیز شمرده اند. دوستداران وی نیز از من به خاطر عدم تبیین جایگاه ابن تیمیه رنجیده اند و در مجموع، طرفداران و مخالفان وی مرا آزرده اند." (4)

وی سپس به اختلافات خود با ابن تیمیه اشاره می کند.

کسانی که در مقام علمی وی اغراق کرده و کوشیده اند وی را قطب علمی معرفی کنند و به وی لقب شیخ الاسلامی داده اند، معمولاً شاگردان وی هستند. در میان معاصران وی، بیش از آن که تمجید از وی وجود داشته باشد، با انبوهی از نقدها و اظهار نظرهای مخالف با او روبه رو می شویم. برای نمونه، «محمد ابوزهره» در کتابی که درباره ی

ص: 223

- 1- . اسماعیل ابن کثیر، «البدایة و النهایة»، ج 17، ص 592 تا 593.
- 2- . شمس الدین ابوعبدالله ذهبی، «تذکره الحفاظ»، ج 4، ص 1496 تا 1497.
- 3- . صلاح الدین خلیل صفدی، «الوافی بالوفیات»، ج 7، ص 16.
- 4- ابن حجر احمد بن علی عسقلانی، «الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة»، ج 1، ص 151.



ابن تیمیه نگاشته، ادعا کرده است همه ی عالمان معاصر ابن تیمیه از او به خوبی یاد کرده و دریای علم او را ستوده اند. وی ادعا می کند تعداد عالمان معاصر وی که از او تعریف کرده اند، به بیش از صد تن می رسد. (1) جالب آن که وی به دلیل اختصار، به چهار تن از عالمان این دوره اشاره می کند: نخست، ذهبی را نام می برد. ذهبی شخصی است که ابتدا در کتاب «تذکره الحفاظ» به تعریف از ابن تیمیه می پردازد؛ اما هنگامی که دیدگاه های غیراسلامی وی را می بیند، نامه ای تند به ابن تیمیه می نویسد و وی را درباره ی نظراتش نکوهش می کند. وی در آغاز نامه اش می نویسد:

"خدایا بر من رحم کن و لغزش مرا ببخش! اسف بر نابودی سنت پیامبر صلی الله علیه وآله و اهل آن. (2) شخص دیگری که ابوزهره به عنوان مدافع علمی ابن تیمیه نام می برد، «کمال الدین زملکانی شافعی» است. کمال الدین، معروف به قاضی القضاة زملکانی، قاضی توانای منطقه حلب بود؛ او کتاب «الدرة المضية فی الرد علی ابن تیمیه» را نوشت. (3)

به نظر می رسد مهم ترین چهره هایی که به شخصیت پردازی درباره ی احمد بن تیمیه پرداخته اند، عبدالهادی المقدسی (متولد 744 ق. / 722 ش.)، ابن قیم جوزی (در گذشته ی 751 ق. / 229 ش.) و ابن کثیر (در گذشته ی 744 ق. / 722 ش.) هستند که هر سه، از شاگردان وی می باشند. آنان در عظمت علمی و دینی وی بسیار مبالغه کرده اند. برخی در مرثیه ی وی گفته اند ابن تیمیه کسی است که ملائک جسد وی را طواف می کنند و نیز گفته اند بهترین فرد امت در زمان خود بود و او کسی است که مناقب و فضائل وی بی حد است. (4) سپس در برابر مخالفان، از حربه ی توهین استفاده می کنند و می گویند:

ص: 224

1- - محمد ابوزهره، «ابن تیمیه، حیات و عصره - آرائه و فقهه»، 94 تا 95.

2- . تقی الدین علی بن عبدالکافی السبکی، «السيف الصقيل فی الرد علی ابن زفیل (ابن قی)»، ص 151؛ ابی بکر احمد حافظ بیهقی، «الاسماء و الصفات»، ص 139.

3- . عبدالوهاب ابن علی سبکی، «طبقات الشافعية الكبرى»، ج 9، ص 190 تا 191؛ مصطفى بن عبدالله حاجی خلیفه، «كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون»، ج 1، ص 744؛ اسماعیل باشا البغدادی، «هدية العارفين»، ج 2، ص 146.

4- . محمد بن احمد المقدسی، «العقود الدرية من مناقب شیخ الاسلام احمد بن تیمیه»، ج 1، ص 325 تا 326.

"کسی که به وی نقد وارد کند، یا جاهل است و نمی داند چه می گوید، و یا به سبب حسد و کینه، تجاهل می کند..."<sup>(1)</sup>

شاید یکی از علت های مهم چنین اغراق گویی هایی درباره ی ابن تیمیه، این باشد که آنان به درستی می دانستند اندیشه های ابن تیمیه به دلیل ناخوانی با اندیشه های مسلمانان، راه به جایی نخواهد برد و پس از مدتی منزوی می شود؛ از این رو کوشیده اند با چنین توصیفاتی، جایگاهی قدسی برای وی فراهم کنند و وی را یکی از نوادر روزگار و بزرگان دین قلمداد کنند.

به همین دلیل، جدا از مقام علمی وی، برای او کرامات بسیاری هم نقل کرده اند. چنان که ابن کثیر به مراسم خاک سپاری وی اشاره کرده است و تعداد افرادی را که در این مراسم شرکت کرده اند، تا دویست هزار نفر مرد و پانزده هزار زن ذکر می کند.<sup>(2)</sup> آن چه چنین نقل قول هایی را با شك و تردید همراه می کند، برخی از سخنانی است که شاگردان وی در همین مراسم گفته اند؛ مانند این که مردم آب غسل وی را به عنوان تبرک خوردند و سدر باقی مانده از غسل وی را میان خود تقسیم کردند؛<sup>(3)</sup> برخی از وسایلی را که متعلق به او بود، با قیمت بالایی خریدند؛ مردم ضجه و ناله زدند و مدت ها، روز و شب برای زیارت بر سر قبرش حاضر شده و به قبر او متوسل می شدند.<sup>(4)</sup> مقدسی اشعار مبالغه آمیز فراوانی را در سوگواری استادش ابن تیمیه ذکر می کند.<sup>(5)</sup> هم چنین درباره ی جایگاه وی در بهشت، خواب های بسیاری تعریف می کنند.

اما اگر تشیع کنندگان جنازه ی ابن تیمیه، از پیروان و دوستداران وی بوده اند، چه گونه است که برخلاف آرای مسلم رهبر خود عمل کردند؟ در حالی که ابن تیمیه حتی سفر

ص: 225

1- همان، ص 364.

2- اسماعیل ابن کثیر، «البدایة و النهایة»، ج 18، ص 297.

3- همان.

4- همان.

5- محمدبن احمد المقدسی، «العقود الدرية من مناقب شیخ الاسلام احمدبن تیمیه»، ج 1، ص 307 تا 411.

برای زیارت پیامبر صلی الله علیه وآله و استغاثه به او را حرام می دانست. هم چنین، علت اصلی حمله ی او به صوفیه، زیارت قبور و گرامی داشت زادروز بزرگانشان و انجام چنین اموری بود. چه گونه پیروان شخصی که مردم را حتی از زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه وآله نهی می کند و متصوفه را به دلیل کارهای یادشده سرزنش می کند، درباره ی خود او همان کارها را، حتی افراطی تر از آن ها انجام می دهند؟

اما با همه ی این تلاش ها، نام ابن تیمیه در تاریخ نماند و پس از وی، مکتب سلفی گری افول کرد تا این که در قرن دوازدهم، محمدبن عبدالوهاب آن را احیا کرد. اکنون نیز اگر نام ابن تیمیه در محافل علمی برده می شود، صرفاً به علت تلاش بسیار دانشمندان وهابی برای احیای وی به عنوان يك عالم اسلامی است. استفاده از فضای اینترنت، ماهواره، مطبوعات و منشورات، و دانشگاه های وابسته، از جمله فعالیت های آنان برای احیای این شخصیت است. (1) هم اکنون کتاب «منهاج السنة» وی به زبان های زنده ی دنیا ترجمه و در قالب های مختلف و به صورت رایگان در اینترنت تکثیر شده است. تلاش های سلفیان وهابی، هر انسانی را به یاد شاگرد وفادار ابن تیمیه، ابن قیم جوزیه می اندازد که تا چه اندازه برای احیای شخصیت و اندیشه ی استادش زحمت کشید.

در مقابل، مخالفان ابن تیمیه براین عقیده اند که آن چه موجب شهرت وی شده است، مقام علمی او نیست؛ بلکه شهرت وی مرهون مبارزه طلبی های وی برضد مسلمات و مبانی مذاهب اسلامی است؛ هم چنین، روحیه ی ستیزه جوی او، حمله به عالمان دین، و برخوردهای خشن، او را در محافل علمی معروف کرده است.

ابن حجر در گونه شناسی مخالفان ابن تیمیه می گوید:

"مردم در مورد ابن تیمیه دیدگاه های مختلفی دارند؛ گروهی به سبب آن چه او در رساله ی حمویه و واسطیه گفته است، و برای خدا دست و پا و ساق و صورت

ص: 226

---

1- . بسیاری از پایان نامه های دانشگاه های مدینه و ام القرى در مقاطع مختلف، درباره ی ابن تیمیه و اندیشه های وی است.

ذکر کرده است و گفته است که خداوند بر عرش نشسته است، او را از مجسمه می دانند...؛ گروهی به علت عقیده ی وی نسبت به عدم مشروعیت استغاثه و توسل به پیامبر صلی الله علیه وآله، او را زندقه می شمارند و این امر را بی حرمتی و تنقیص پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله می دانند، تا آن جاکه برخی، همانند «نور البکری» وی را واجب القتل می دانست؛ دسته ای دیگر، او را به سبب آن چه به علی علیه السلام نسبت داده است، منافق می شمارند؛ عقایدی مانند این که علی علیه السلام فردی ناتوان و از سوی دیگر، قدرت طلب بوده است و برای رسیدن به قدرت، تلاش بسیاری کرد، اما ناکام ماند؛ و او برای ریاست و قدرت جنگید نه برای دین! او عاشق ریاست بود...؛ ابوبکر در هنگام اسلام آوردن، مرد کاملی بود و با آگاهی ایمان آورد، در حالی که علی علیه السلام کودکی بیش نبود و کودک اسلامش صحیح نیست. دلیل این گروه بر نفاق ابن تیمیه، حدیث پیامبر صلی الله علیه وآله است که نسبت به علی علیه السلام فرمود: «یا علی لا یغضک الا منافق»... (1)

دسته ای دیگر، جایگاه علمی او را پذیرفته اند؛ اما با توجه به مواضع و دیدگاه های ضد و نقیض و یا مخالفت هایش با مسلمات، به این عقیده رسیده اند که وی هر چند دانشمند بوده، اما علمش از عقلش بیش تر بوده است. چنین دیدگاهی را معمولاً برخی از طرفداران وی دارند. «نبهانی» از قول صفدی می گوید:

"كان الشيخ الامام العالم العلامة تقی الدین احمد ابن تیمیه رحمه الله تعالی علمه متسع جدا الى الغاية وعقله ناقص یورطه فی المهالك ویوقعه فی المضایق". (2)

«حافظ ولی الدین عراقی» نیز چنین عقیده ای دارد و می گوید:

"شیخ تقی الدین ابن تیمیه علمش از عقلش بیش تر بود".

ص: 227

1- ابن حجر عسقلانی، «الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة»، ج 1، ص 155.

2- یوسف بن اسماعیل النبھانی، «شواهد الحق»، ص 96.

به عنوان دلیل، به اجتهادهای وی در برابر اجماع مسلمین، که تعداد آن‌ها به گفته‌ی وی به شصت مورد می‌رسد، اشاره می‌کند. (1)

اما جدا از این موارد، برخی از عالمان تراز اول در زمان ابن تیمیه، رسماً با وی به مخالفت برخاستند، که در میان آن‌ها می‌توان به «صفی الدین هندی» (2) (در گذشته ی 715 ق. / 694 ش.)، «کمال الدین زملکانی» (3) (در گذشته ی 733 ق. / 711 ش.)، «شهاب الدین حلبی» (4) (در گذشته ی 733 ق. / 711 ش.)، «شمس الدین ذهبی» (5) (در گذشته ی 748 ق. / 726 ش.) و «علی بن عبدالکافی سبکی» (6) (در گذشته ی 756 ق. / 734 ش.) اشاره کرد. (7) هم چنین هنگامی که دیدگاه‌های انحرافی وی جامعه‌ی اسلامی را تهدید کرد، عالمان بزرگ چهار مذهب اسلامی، در نامه‌ای، انحراف وی را از اسلام اعلام کردند. نام‌های این عالمان، عبارت است از:

(1) «بدرین جماعه»، قاضی شافعیه.

ص: 228

- 1- - محمود السید الصبیح، «اخطاء ابن تیمیة فی حق رسول الله صلی الله علیه وآله و اهل بیته علیهم السلام»، ص 20.
- 2- . وی نخستین کسی است که با ابن تیمیه مناظره کرد و چون ابن تیمیه نمی‌توانست جواب دهد، مرتب موضوع را عوض می‌کرد؛ در نتیجه شیخ صفی الدین می‌گفت: چرا ادب مناظره را رعایت نمی‌کنی؟ تو گنجشک وار از شاخه‌ی ای به شاخه‌ی دیگر می‌پری. و سرانجام شیخ پیروز شد. (عبدالوهاب ابن علی سبکی، «طبقات الشافعية الكبرى»، ج 9، ص 162 تا 164).
- 3- . نویسنده‌ی کتاب «الدرة المضيئة فی الرد علی ابن تیمیة».
- 4- . وی نیز رساله‌ی ای در نقد دیدگاه‌های ابن تیمیه دارد. (عبدالوهاب ابن علی سبکی، «طبقات الشافعية الكبرى»، ج 9، ص 35).
- 5- . نامه‌ی او بر ضد ابن تیمیه و دیدگاه‌هایش معروف است.
- 6- . کتاب وی با نام «شفاء السقام» در رد دیدگاه‌های ابن تیمیه، معروف است. این کتاب در سال (1318 ق. / 1279 ش.) در مصر به چاپ رسید.
- 7- . آیت الله سبحانی در کتاب «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، نام بیست تن از عالمان معاصر ابن تیمیه و عالمان قرن‌های بعدی را که با اندیشه‌های ابن تیمیه مخالف بودند با شرح حال ذکر کرده‌اند. (جعفر سبحانی، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، ج 3، ص 32 تا 49).

(1) «شهاب الدین جهبل»، قاضی مالکیه. (2) «محمدبن جریری انصاری»، قاضی حنفیه.

(4) «احمدبن عمر مقدس حنبلی»، قاضی حنبلیان. (3)

با توجه به آن چه گفته شد، جایگاه علمی ابن تیمیه را می توان در جملاتی کوتاه، چنین وصف کرد:

تقی الدین احمدبن تیمیه، در مقایسه با پیشینیان خود، همانند بر بهاری و ابن بطه، جایگاه علمی والاتری داشت؛ وی کوشید تا اندیشه های خود را مستدل ارائه کند؛ نه مانند اهل حدیث که اندیشه هایشان را بدون دلیل و پشتوانه، و در قالب مانیفست های حزبی تدوین می کردند.

آثار ابن تیمیه، هر چند علمی است، از نظر روش و سبک، به همان سبک ردیه نویسی و پاسخ گویی به دشمنانش تدوین شده است. برای نمونه، بیش ترین آثار وی در واکنش به مخالفان صوفی، شیعی، اشعری، یهود و مسیحیان است؛ آن جایی هم که به نظریه پردازی پرداخته است، بازتابی از روحیه ی مبارزه طلبانه و پر خاش جویانه ی او در برابر مخالفان بوده است. ابن تیمیه، چه در نوشتن و چه در مباحثات شفاهی، بسیار تند و خشن بود و هرگز روش و اصول علمی را در مناظراتش رعایت نمی کرد. (2) برای نمونه، هنگامی که به نقد عقاید تصوف می رسد، افرادی مانند «محمی الدین»، «عقیف تلسماسی» و «ابن سبعین» را سخت دشنام می دهد؛ در تعابیرش درباره ی «اشعری»، امام اشعریون، از نسبت های غیر علمی و جاهلانه استفاده می کند؛ برای تحقیر «نجم الدین کاتبی» معروف به «دبیران» که در علم منطق تخصص داشت، وی را «دبیران» می خواند و هنگامی که از پاسخ گویی به علامه ی بزرگ، «ابن مطهر حلی» باز می ماند، تعبیر «ابن منجس» را به کار می برد؛ (3) و یا کتاب ضد شیعی اش با نام «منهاج السنة» سرشار از

ص: 229

1-- صلاح الدین خلیل صفدی، «الوافی بالوفیات»، ج 7، ص 13.

2-- همان.

3-- تقی الدین حصنی، «دفع شبهة من شبه و تمرد»، ص 70 تا 71.

تهمت‌ها و افتراهایی است که مبتنی بر شنیده‌های وی از افراد کوچک و بازار یا تحت تأثیر اندیشه‌های شیعیان غالی است. وی در این کتاب با تعبیری مانند «حماقات الشيعة» از مسیر علم و دانش منحرف شده است.

نکته‌ی دیگری که لازم است درباره‌ی شخصیت علمی ابن تیمیه ذکر شود، فضای آشوب زده‌ی ذهنی و نبود معیار منطقی علمی در اندیشه‌ی اوست. به عبارت دیگر، هرگز نمی‌توان درباره‌ی ابن تیمیه به نتیجه‌ی مشخصی دست یافت؛ گاه چنان با عقل سرستیز دارد که آن را به بت تشبیه می‌کند و گاه در مباحث علمی به گونه‌ای از استدلال‌های عقلی استفاده می‌کند که وی را تا سرحد يك متكلم پیش می‌برد؛ گاه سخنانی می‌گوید که کاملاً بوی تشبیه و تجسیم می‌دهد و او را به حشویه نزدیک می‌کند و گاه برخی از مفسران دیدگاه‌هایش، با تکیه بر برخی از نظرات منفردش، وی را ضد تشبیه و تجسیم می‌شمارند.

در يك کلام، نمی‌توان نظمی را در دستگاه اندیشه‌ی ابن تیمیه مشاهده کرد و با توجه به گستردگی آثار وی از يك سو، و پراکندگی آن‌ها از سوی دیگر، بررسی اندیشه‌ی او بسیار سخت و دشوار است. به همین دلیل نیز در دوران خود او، عالمان اهل سنت در بسیاری از موارد درمی‌مانند که به کدام نظر ابن تیمیه نگاه کنند؛ گاه او را يك عالم مقید به سنت می‌بینند و گاه مخالفان‌های وی با بنیان‌های اندیشه‌ی اهل سنت، آن‌ها را به تعجب وامی‌دارد.

به نظر می‌رسد چنین آشفتگی فکری در ابن تیمیه، نتیجه‌ی تعارض‌های فکری وی است؛ زیرا از يك سو به دلیل تعصب و تصلب می‌کوشد در مسیر مذهب سلف حرکت کند، و از حد و مرز سلفی‌گری نقلی (احمدبن حنبل) تجاوز نکند، اما به دلیل آشنایی اش با فلسفه، علوم عقلی و اندیشه‌های دیگر، وارد مباحث عقلی شده و به جای دفع تعارض‌ها، خود دچار تعارض می‌شود؛ و هرچند تأملات علمی، وی را به مسیر دیگری سوق می‌دهد، اما به علت تعصب و ارتجاع، راه نادرست را برمی‌گزیند و خود را از زحمت اندیشه‌ورزی‌ها می‌کنند.











زندگی ابن تیمیه با افت و خیزهای بسیاری همراه بود و شاید بتوان گفت وی از شخصیت های معدودی است که زندگی اش به مبارزه و جنگ گذشت و به همین دلیل نیز همواره در زندان یا تبعید به سر برد. اما این گونه زندگی هنگامی ارزشمند است که برای هدفی مقدس، یعنی برای ایجاد هم گرایی و ائتلاف میان مسلمانان، یا دفاع از کیان اسلامی در برابر دشمنان مشترك باشد. متأسفانه با نگاهی به زندگی ابن تیمیه مشاهده می شود که وی، نه تنها همه ی زندگی خود را در مبارزه با دشمنان مشترك مسلمانان نگذراند، بلکه همواره عموم مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، و ارزش های آنان را به مبارزه طلبید؛ و اگر در این راه زندانی یا تبعید شد، به دست عالمان مقبول همه ی مسلمانان بود. چنین عمل کردی، یادآور عمل کرد کنونی سلفیان وهابی است که با وجود دشمنانی چون آمریکا و اسرائیل - که جنایات بی شماری را بر ضد مسلمانان انجام می دهند - فرقه های اسلامی را تکفیر می کنند.

در این فصل به بررسی مخالفت های ابن تیمیه با مکاتب و مذاهب اسلامی می پردازیم.

## 1 - ابن تیمیه و اشعری ها

از نخستین درگیری های ابن تیمیه، حمله به اعتقادات «ابوالحسن اشعری» در کتاب «رسائل الحمویة» در سال 698 ق. (677 ش.) بود. این کتاب مجموعه پاسخی بود که ابن تیمیه در بین نماز ظهر و عصر به پرسش های مخاطبان خود می داد. اهالی منطقه ای به نام «حماء»، در نامه ای، از وی تفسیر صفات خبری (صفاتی که خداوند در قرآن، خود

را به آن وصف کرده است) مانند استوا، کرسی، و نزول خداوند به آسمان زمین را درخواست کرده بودند. ابن تیمیه در این کتاب، به پرسش های آنان پاسخ داد. وی با رویکردی کاملاً تجسیمی، صفاتی را که مستلزم جسمانیت خدا بود، برای آن ها ذکر کرد و در این عرصه، دیدگاه های اشعری را که کوشیده بود با استفاده ای هرچند ناقص از مبانی عقلی، چنین نظریه ای را توجیه کند، به چالش کشید و به شدت به او حمله کرد و دیدگاه های او را درباره ی صفات خدا مردود دانست.<sup>(1)</sup> به همین سبب ابن تیمیه پیروان ابوالحسن اشعری را «مخانیت المعتزله» می خواند.<sup>(2)</sup> او سپس اشاعره را در کنار معتزله و دیگر مذاهب اسلامی که در مسأله ی صفات دیدگاه تنزیهی را پذیرفته اند، ملحد و تکذیب کننده ی پیامبران می شمارد.<sup>(3)</sup> آرای ابن تیمیه در رساله ی حمویه، افزون بر مخالفت با ابوالحسن اشعری، مواضع تشبیهی و تجسیمی او را نیز کاملاً نشان می دهد.<sup>(4)</sup>

چنین مواضعی موجب شد که عالمان حنفیه و شافعیه به شدت بر وی شوریدند و او را به دادگاه احضار کردند؛ اما وی حاضر نشد. «ابن کثیر»، شاگرد متعصب ابن تیمیه، کوشیده است استادش را در مناظره ای که میان وی و علمای شافعیه و حنفیه انجام شد، پیروز میدان نشان دهد، که این با اعتراض ها و شکایت های بعدی علمای دیگر مذاهب هماهنگی ندارد.<sup>(5)</sup> در دوره ی حاضر نیز شاگردان این مکتب کوشیده اند انتقادهای ابن تیمیه درباره ی ابوالحسن اشعری را مستدل کنند.<sup>(6)</sup>

ص: 236

- 
- 1- - اهانت های وی به اشعریان - که امروزه اهل سنت بیش تر پیرو این مذهب هستند - در همین مجموعه، ج 2، فصل 13 خواهد آمد.
  - 2- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 6، ص 359.
  - 3- . همان.
  - 4- . نظریه ی تشبیه و تجسیم ابن تیمیه، در ج 2، فصل پنجم بررسی شده است.
  - 5- . اسماعیل ابن کثیر، «البدایة و النهایة»، ج 17، ص 711.
  - 6- . عبدالرحمن بن صالح بن صالح المحمود، کتاب «موقف ابن تیمیه من الاشاعره» را در سه جلد نگاشته است. در جلد دوم این مجموعه، فصل 13 به دیدگاه ابن تیمیه درباره ی اشاعره با تفصیل بیش تری اشاره شده است.

سرانجام در سال 705 ق. (684 ش.) وی به دلیل فعالیت های تفرقه انگیز و آشوب هایی که به پا کرد، به مصر تبعید شد و در آن جا يك سال و نیم به زندان افتاد. در نامه ای که خطاب به مردم دمشق نوشته شده است، علت تبعید و زندانی شدن وی، اعتقاد او به جسم بودن خدا، قرار داشتن خداوند در بالا (اعتقاد به مکان داشتن خدا)، و اعتقاد به قدیم بودن (مخلوق نبودن) قرآن ذکر شده و از مردم خواسته شده است مراقب عقاید انحرافی او باشند. او پس از زندان نیز به اقامت در قلعه ای در شهر اسکندریه مجبور شد. ابن کثیر می گوید:

«پس از ترویج عقاید ابن تیمیه و دشمنی مذاهب با او، پیروان مذهب حنبلی هم از پی آمدهای اندیشه های وی در امان نماندند و در سرزمین های مصر و شام، به علت اعتقاد به عقاید ابن تیمیه، اهانت های بسیاری به آن ها شد»<sup>(1)</sup>.

در سال 708 ق. (687 ش.)، وقتی «سلطان ناصر» - که در حمله ی مغول ها از دمشق فرار کرده بود - دوباره به قدرت رسید، دوره ی گشایش برای ابن تیمیه نیز فراهم شد و وی آزادانه به ترویج عقایدش پرداخت.

## 2 - ابن تیمیه و «عارفان و صوفیان»

ابن تیمیه در اسکندریه، حملات خود را بر عارفان و صوفیان متمرکز کرد. وی به جای حمله به جریان های انحرافی که با نام تصوف و عرفان فعالیت می کردند، نوك حملات خود را به سوی «محمی الدین عربی» و کتاب هایش، «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه»، نشانه رفت و در میان اهل سنت که بیش تر به محمی الدین علاقه داشتند، آشوبی به پا کرد. وی پس از مطالعه ی فصوص، به گم راهی و کفر محمی الدین و عرفا فتوا داد<sup>(2)</sup> و کتاب «النصوص علی الفصوص» را بر ضد وی نوشت.<sup>(3)</sup> او در یکی از فتوهای خود، احوال محمی الدین و سران تصوف و عرفان را شیطانی می داند و از این رو آنان را ضد

ص: 237

1- - اسماعیل بن کثیر، «البدایة و النهایة»، ج 18، ص 56 تا 57.

2- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 2، ص 171.

3- - ابوبکر بن عبدالله دواداری، «کنز الدرر و جامع الغرر»، ج 9، ص 143.

پیامبران می شمارد. به گفته ی وی، اینان گرفتار تخیلات شیطانی اند.<sup>(1)</sup> ابن تیمیه با نگارش کتاب «الفرقان بین اولیاءالرحمن و اولیاءالشیطان»،<sup>(2)</sup> رسماً همه ی عارفان را اولیای شیطان خواند. وی هم چنین ماهیت «وحدت وجود» محی الدین را نفهمیده و آن را مستلزم «وحدت وجود قدیم (خدا) و حادث (مخلوقات)» می داند و به همین دلیل نیز نسبت کفر و الحاد و گم راهی به وی می دهد.<sup>(3)</sup>

هم چنین هنگامی که از او درباره ی معنی حدیثی از پیامبر صلی الله علیه وآله که فرمود: "زدنی فیک تحیراً" می پرسند، می گوید: این حدیث جعلی است؛ حیرت نوعی از جهل است و اسلام هرگز کسی را به جهل دعوت نمی کند. وی سپس این سخن را به طایفه ای از ملحدان، مانند صاحب فصوص نسبت می دهد.<sup>(4)</sup> جدای از درستی و نادرستی دیدگاه محی الدین، گویا ابن تیمیه اصلاً مفهوم «حیرت» را در نگاه محی الدین نفهمیده است.<sup>(5)</sup>

آن چه حمله ی ابن تیمیه را به تصوف برجسته می کند، گرایش اهل سنت به فرقه های اصلی تصوف است؛ به این معنی که تصوف در میان شیعیان جایگاهی ندارد و امامان شیعه، آن را مردود اعلام کرده اند، اما تصوف یا طریقت، در میان اهل سنت بسیار اهمیت دارد و به جز سلفیان وهابی، بیش تر اهل سنت پیرو طریقه های متصوفه اند. حتی در میان حنبلیان نیز تصوف حضور پررنگی دارد؛ برای نمونه، «ابومنصور اصفهانی» از

ص: 238

- 
- 1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «فتاوی الکبری»، ج 11، ص 239.
  - 2- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفرقان بین اولیاءالرحمن و اولیاءالشیطان».
  - 3- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 2، ص 230.
  - 4- . همان، ج 5، ص 112 تا 113.
  - 5- . محمود محمود الغراب، «شرح کلمات الصوفیة فی الرد علی ابن تیمیه من کلام الشیخ الاکبر محی الدین العربی»، ص 50 تا 60.

علمای حنبلی، یکی از پیشوایان تصوف در میان اهل سنت است. (1) «محمود الغراب» در پژوهشی، به همه ی شبهه های ابن تیمیه پیرامون تصوف پاسخ داده است. (2)

### 3 - ابن تیمیه و فقه مذاهب اربعه

ابن تیمیه در سال 712 ق. (691 ش.) به دمشق بازگشت و حلقه ی درس خود را از سر گرفت؛ اما دوباره سخنان نادر و بدعت انگیز وی هم چنان ادامه یافت.

در سال 718 ق. (697 ش.) در مسائل فقهی، نه تنها به جنگ امامان مذاهب دیگر رفت، بلکه مذهب حنبلی را نیز در فروع فقهی به چالش کشید و موجب شد علمای مذاهب اربعه به مقابله با وی پردازند و پس از مباحث بسیار، از او به حاکم وقت شکایت کنند.

وی در فقه، هر چند دیدگاه هایی برخلاف نظریه ی اهل سنت ارائه کرده، در برخی موارد، به فقه شیعه نزدیک شده است؛ برای نمونه، هرگاه مردی طلاق همسر خود را همراه با سوگندی، به فعل یا ترك عملی معلق یا مشروط، کند، در حالی که به راستی قصد طلاق نداشته باشد، طلاق وی واقع نمی شود. (3) وی هم چنین طلاق به لفظ ثلاث را، يك طلاق می دانست. نظر شیعه نیز در این دو مسأله همین گونه بود. وی این دو نظر را به «ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین» علیه السلام و فرزندش، «جعفر» علیه السلام نسبت می دهد. طبق نقلی وی گفته است:

"لم یجئ بعد ابی جعفر مثله فی اهل البیت." (4)

«در میان اهل بیت علیهم السلام، کسی همانند ابی جعفر - امام باقر علیه السلام - نیامده است.»

ص: 239

---

1- . برای آشنایی با دیدگاه های ابن تیمیه درباره ی محی الدین عربی، ر. ک: محمود محمود الغراب، «شرح کلمات الصوفیة فی الرد علی ابن تیمیه».

2- . محمود محمود الغراب، «شرح کلمات الصوفیة فی الرد علی ابن تیمیه من کلام الشیخ الاکبر محی الدین العربی».

3- - شمس الدین ابو عبدالله ذهبی، «تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر و الاعلام»، ج 23، ص 284 تا 285.

4- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 11، ص 316.



اما در حالی که وی چنین اقراری می کند، ریشه های اسلام اموی و گرایش های شدید عثمانیه، موجب شده است، نسبت به ساحت اهل بیت علیهم السلام بی مهری ورزد. جدای از این دو نظر، دیدگاه های بی مانند ابن تیمیه که در مذاهب اسلامی از نوادر شمرده می شود، بسیار است؛ برخی از آن ها عبارتند از: وجوب قصر در نماز، در هرچه مصداق سفر واقع شود، بدون اعتبار مسافت؛ عدم شرطیت طهارت در سجود تلاوت؛ کفایت سعی واحد میان صفا و مروه در حج تمتع؛ جواز نزدیکی با زنان بت پرست از باب ملك یمین؛ جواز طواف حائض؛ جواز وضو با هرچه مطلقاً یا مقیداً آب نامیده شود؛ و عدم تنجس آب قلیل، به صرف ملاقات با نجاست بدون تغییر. (1)

#### 4 - ابن تیمیه و عقاید عامه ی مسلمین

+++++

(2). اندیشه های وی درباره ی تبرک و توسل، دلایل وی در این زمینه و نقد آن ها، در همین مجموعه در «شبهه شناسی» بیان خواهد شد.

ص: 240

---

1-- محمد بن احمد المقدسی، «العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام احمد بن تیمیه»، ص 253.

انداختند. به گفته ی «مقریزی»، علت صدور فرمان سلطان این بوده است که «شمس الدین ابن قیم الجوزیه»، شاگرد بنام ابن تیمیه، در شهر قدس در مسأله ی شفاعت و توسل به پیامبران سخن گفت؛ یعنی به فتوای ابن تیمیه آن را جایز نشمرد و مجرد قصد زیارت قبر حضرت را (بدون قصد مسجد آن حضرت) منکر شد. مردم بیت المقدس از این فتوا ناراحت شدند و به «جلال الدین محمد قزوینی»، قاضی القضاة دمشق (متولد 739 ق. / 717 ش.) نامه نوشتند، و این خبر به «سلطان ملک ناصر بن قلاوون» رسید. او مسأله را به «شمس الدین محمد بن عثمان حریری حنفی»، قاضی القضاة حنفی (متولد 728 ق. / 706 ش.) ارجاع کرد. قاضی القضاة حنفی، ابن تیمیه را سخت نکوهش کرد و این موجب شد که ملک ناصر فرمان دهد او را به زندان افکنند.»<sup>(1)</sup>

حکایت ابن قیم را یکی از حاجبان نایب السلطنه به ابن تیمیه رسانید. می گویند: ابن تیمیه از شنیدن این خبر اظهار شادمانی کرد. سپس قاضی القضاة جلال الدین قزوینی امر کرد که جمعی از یاران ابن تیمیه را در زندان حاکم زندانی کنند و جمعی از آنان را نیز تعزیر کرده و بر چهارپایان سوار نمایند.

## 5 - ابن تیمیه و شیعیان

### اشاره

یکی دیگر از فرقه هایی که ابن تیمیه به شدت به آن تاخته، شیعه است. متأسفانه وی نه با نگاه علمی، بلکه با نگاهی کینه آمیز و با استناد به تکیه بر اتهام های واهی، به مبارزه با شیعه پرداخته است.

به نظر می رسد، بیش از آن که دغدغه های علمی و دینی، ابن تیمیه را به سوی مقابله با شیعه سوق داده باشد، انگیزه های سیاسی و کینه توزی، وی را به این سمت و سو کشانده است؛ زیرا دوران ابن تیمیه، دوره ی رشد و تعالی شیعه در عراق و ایران بود، و از سوی دیگر، از آن جا که «خواجه نصیرالدین طوسی»، وزارت هلاکو خان را بر عهده داشت و هلاکو نیز در حمله به بغداد، معتصم، خلیفه ی عباسی را به قتل رسانده و

ص: 241

---

1- . عباس زریاب، «دایرة المعارف بزرگ اسلامی»، ج 3، مدخل ابن تیمیه.

طومار خلافت سنی را در هم پیچیده بود، ابن تیمیه عنصر شیعی را در این فروپاشی، عامل اصلی تلقی کرده است. وی می گوید:

"مغولان با کمک ملحدان [اسماعیلی] و کارگردانی نصیرالدین طوسی، بر کشورهای اسلامی یورش بردند. او بود که دستور کشتن خلیفه و از میان بردن حکومت وی را صادر کرد." (1)

اما بر پایه ی پژوهشی که «عبدالهادی حائری» در این زمینه انجام داده است، در منابع اصیل تاریخی هرگز نامی از خواجه به عنوان مسبب حمله به بغداد و کشتن خلیفه دیده نمی شود. (2) به تازگی نیز یکی از پژوهشگران وهابی عربستانی، به نام «دکتر سعدبن حذیفه الغامدی»، عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشکده ی ادبیات دانشگاه ملک سعود، کتابی به نام «سقوط الدولة العباسية و دور الشيعة بين الحقيقة و الاتهام» (3) نگاشته است. نویسنده به بررسی تهمت نقش داشتن شیعیان در سقوط بغداد پرداخته و آن را دروغ خوانده است. وی هم چنین با بررسی موشکافانه و عالمانه ای، آخرین وزیر خلیفه ی عباسی، یعنی «مؤیدالدین محمدبن علقمی شیعی» را نیز از این تهمت مبرا دانسته است. (4)

نکته ی دیگری که باید به آن توجه کرد، وجود نحله ها و فرقه های منحرفی است که در زمان ابن تیمیه به عنوان شیعه شناخته می شدند که با شیعه ی اثناعشری تفاوت های ماهوی بسیاری داشتند. گروهی از آنان، غلوکنندگانی بودند که برای امامان و در رأس آنان، حضرت علی علیه السلام جایگاه الوهیت قائل بودند، که به گفته ی مرحوم «شیخ صدوق»:

ص: 242

- 
- 1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 3، ص 445.
  - 2- . عبدالهادی حائری، «ایران و جهان اسلام»، ص 110.
  - 3- . سعدبن حذیفه الغامدی، «سقوط الدولة العباسية و دور الشيعة بين الحقيقة و الاتهام».
  - 4- . همان، ص 330 تا 351.

"اعتقاد ما نسبت به غلات این است که آنان کافر به خدا هستند و بدتر از یهود و نصاری و مجوسیان می باشند." (1)

فرقه های دیگری مانند اسماعیلیه یا باطنیه و زیدیه نیز شیعه قلمداد می شدند. هم چنین، عوام شیعه نیز گاه دست به کارهایی می زدند که با آموزه های واقعی شیعه ناسازگار بود؛ ابن تیمیه همه ی این فرقه ها را در کنار شیعیه ی امامیه قرار داده و رافضی می خواند.

ابن تیمیه در انتقادهای خود، با گزینش همه ی کاستی های مذاهب و نحله هایی که وی آن ها را شیعه یا رافضی می خواند، و نسبت دادن آن به شیعه ی امامی، ایشان را آماج نارواترین تهمت ها و دشمنی ها قرار داده است. وی به دلیل دشمنی کینه توزانه با شیعه، درباره ی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله که مورد علاقه ی شیعیان هستند، نیز راه عداوت و کینه را برگزیده است؛ راهی که خلاف اندیشه ی سلف، یعنی احمدبن حنبل و علمای حنبلی پیش از او بوده است. (2)

اگر ادعا شود که وی با آموزه های شیعه ی اثناعشری آشنایی نداشته و از روی جهل چنین نسبت هایی به شیعه داده است، سخنی نادرست است؛ زیرا به گفته ی ابن کثیر و ابن قیم، وی تتبع بسیاری در ادیان و فرق داشته و محال است که با شیعه ی اثناعشری که در آن زمان، رشد فزاینده ای داشته است، آشنا نبوده باشد. بنابراین، وی در مخالفت با شیعه، در پی اثبات حق و مناظره ی علمی نبوده، بلکه تلاش کرده است به هر صورت ممکن و با استفاده از تهمت و افترا یا نسبت دادن اندیشه های دیگر فرقه های شیعه به شیعه ی امامیه، در میدان مبارزه پیروز شود. چنان که خود او می گوید:

"روافض با کفار و منافقان یهودی، مسیحی، مشرک و اصناف مختلف ملحدان، مثل نصیری، اسماعیلیه و غیره دوست بوده، هنگام اختلاف، مشرکان و اهل کتاب را علیه مسلمانان یاری می دهند..." (3)

ص: 243

- 1- . شیخ صدوق، «الاعتقادات»، ص 97.
- 2- . در فصل آینده به این تفاوت ها اشاره خواهد شد.
- 3- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 2، ص 32.

که بی شک چنین ادعایی کاملاً دروغ است.

مهم ترین دیدگاه های وی بر ضد شیعه، در دو کتاب «منهاج السنة النبوية في النقص على الرافضة و القدرية» - که توضیحی درباره ی آن در پی آمده است - و «رأس الحسين» آمده است. افزون بر این دو کتاب، در دیگر رساله ها و آثار وی نیز به مناسبت های مختلف به شیعه حمله شده است.

### 5.1 - منهاج السنه

مهم ترین اثر وی در این حوزه، همان «منهاج السنة» است. این کتاب در برابر اثر علامه «ابن مطهر حلی» با نام «منهاج الكرامة في معرفة الامامة» نگاشته شده است؛ اما به جای پاسخ گویی به این کتاب، چنان رطب و یابس را به هم بافته و نسبت های ناروایی به شیعه داده است که با آموزه های شیعی در تضاد و تعارض است. (1)

هم چنین وی همه ی حریم های علمی را شکسته و در فصلی به نام «حماقة الشيعة» بی ادبانه مسائلی را مطرح می کند که اصلاً شیعه به آن معتقد نیست؛ مانند: حرام دانستن خوردن توت شامی، نحس دانستن عدد 10 به دلیل حدیث عشره ی مبشره، کندن موی گوسفند سرخ موی برای مخالفت با عایشه که به وی حمیرا می گفتند، پاره کردن مشك پر از روغن و نوشیدن آن به نیت این که این مشك شکم خلیفه ی دوم است و روغن،

ص: 244

1- . عصام العماد که پس از سال ها تحصیل در مدارس وهابیان به تشیع گرویده است، درباره ی جایگاه این کتاب و علت دشمنی وهابیان با علی علیه السلام به «شبکه ی سلام» می گوید: وهابی ها در فرهنگشان «منهاج السنه» را که نوشته ی ابن تیمیه است، کتابی مقدس می دانند و طبیعی است که يك نفر در چنین فرهنگی چنان دیدی هم به امام علی علیه السلام پیدا می کند. ما پس از خواندن این کتاب، جلسات متعدد در پایتخت عربستان سعودی داشتیم و به گفتارهای ابن تیمیه به عنوان راه نما نگاه می کردیم و به عنوان طلبه های وهابی، چنین دیدی به کتاب «منهاج السنه» داشتیم. در واقع این کتاب يك کتاب دشمن شناسی درباره ی امام علی علیه السلام بود. در مسأله ی سب، این فقط من نبودم، بلکه يك جریان بود؛ یعنی هرکس که کتاب «منهاج السنه» را بخواند و شیعه نباشد... از امام علی علیه السلام متنفر می شود؛ ما هم این گونه بودیم و می گفتیم: امام علی علیه السلام و شیعیانش ستون پنجم در اسلام بودند که اگر آن ها نمی بودند، اسلام این همه دچار ضرر و آسیب نمی شد.

خون اوست، شکنجه‌ی الاغ‌هایی که در آسیاب مشغول کار هستند به نیت آزار خلفا و اعتقاد به خیانت جبرئیل (نستجیر بالله) در انزال وحی به پیامبر صلی الله علیه وآله به جای حضرت علی علیه السلام (1) چنین گفته‌هایی، بی شک نه تنها ریشه‌ی علمی ندارند، بلکه با تأملی کوتاه درمی‌یابیم که تا چه اندازه سخیف و بی‌مایه‌اند؛ زیرا شاید برخی از عوام بعضی از این کارها را انجام دهند، اما هیچ یک جزو آموزه‌های شیعی نیست. (2)

## 6 - ابن تیمیه و اهل بیت علیهم السلام

### اشاره

یکی از ویژگی‌های ابن تیمیه که با دیگر سلفیان و حتی ابن حنبل کاملاً در تضاد است، نگاه کینه‌توزانه و عنادآمیز وی به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه وآله، به ویژه امیر مؤمنان علی علیه السلام است. وی با انکار فضائل ایشان، گاه منکر روایاتی می‌شود که در تواتر آن‌ها شکی نیست. چنین رویکردی، با رهیافت حدیث‌گرای ابن تیمیه کاملاً در تضاد است. ابن تیمیه ای که اخبار آحاد را حتی در مسائل اعتقادی می‌پذیرد، و به روایات ضعیف‌السند، با توجه به مبنایش گردن می‌نهد، هنگامی که به برخی از اخبار صحیح‌السند که با عقایدش ناسازگار است می‌رسد، آن‌ها را کاملاً نادیده می‌گیرد و به صورت گزینشی - به اصطلاح

ص: 245

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 1، ص 38 تا 57.

2- . برضد «منهاج السنة» کتاب‌های بسیاری نگاشته شده است که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: سیدمهدی قزوینی، «منهاج الشریعة فی الرد علی منهاج السنة»؛ سیدسراج الدین یمانی الکهنوی (معروف به فداحسین)، «اکمال المنة فی نقض منهاج السنة»؛ سیدحسن صدر کاظمی، «البراهین الجلیة فی کفر ابن تیمیه»؛ و سیدمحمدحسن قزوینی، «الامامة الکبری و الخلافة العظمی»، 8 جلد. جدای از این کتاب‌ها، نیز دانشمندان بزرگ شیعی بسیاری از شبهه‌های طرح شده‌ی ابن تیمیه را نیز به صورت موردی پاسخ داده‌اند که به علت تعداد بسیار، در این مختصر نمی‌گنجد؛ از جمله می‌توان به: علامه عبدالحسین امینی، «الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب»؛ محمدرضا مظفر، «دلایل الصدق» و یا کارهایی که انتشارات دلیل ما منتشر کرده است، اشاره کرد.

خودش - به جرح و تعدیل اخبار می پردازد. (1) علت این رویکرد، هرچند به صورت پراکنده در بخش های مختلف این پژوهش ارائه شد، در پایان همین بحث بار دیگر بیان خواهد شد.

ص: 246

---

1- ر. ک: همین کتاب، فصل دوازدهم، معرفت شناسی ابن تیمیه.

با وجود آیات و روایات فراوانی که جایگاه اهل بیت علیهم السلام و عظمت آن‌ها را بیان می‌کند، (1) و نیز روایات و آیات بسیار مبنی بر سفارش پیامبر صلی الله علیه و آله درباره‌ی اهل بیت خود، (2) ابن تیمیه ریشه‌ی اندیشه‌ی تعظیم اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله را در اندیشه‌ی جاهلیت می‌داند که سران قبایل، خاندان خود را بر دیگران مقدم می‌دانستند. (3) وی در جای دیگر، این اندیشه را به یهود نسبت داده و می‌گوید:

"شيعه قائل است که امامت فقط در فرزندان علی علیه السلام سزاوار است؛ یهودیان نیز می‌گویند حکومت فقط در فرزندان آل داوود شایسته است." (4)

این در حالی است که چنین اندیشه‌ی ای ریشه‌ی قرآنی دارد؛ خداوند پس از آن که هجده تن از پیامبران را در چهار آیه از سوره‌ی انعام نام می‌برد، می‌فرماید:

ص: 247

1- . هنگامی که آیه‌ی شریفه‌ی مباحله نازل شد «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (بقره/ 61)، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله علی علیه السلام (انفسنا)، فاطمه‌ی زهرا علیها السلام (نساننا) و حسنین: (ابنائنا) را به همراه برد. (مسلم بن حجاج قشیری النیسابوری، «صحیح مسلم»، ج 4، ص 871؛ محمد ترمذی، «الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلی الله علیه و آله (سنن ترمذی)»، ج 5، ص 225؛ حسین بن مسعود بغوی، «مصابیح السنة»، ج 4، ص 183) و... هم چنین هنگامی که آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب/ 33) نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله این افراد را اهل بیت خواند. (محمد بخاری، «التاریخ الکبیر»، ج 9، ص 25 تا 26؛ و ابویعلی، «مسند»، ج 7، ص 59).

2- . «قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْهِ أَجْرٌ إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شورا/ 23). در این زمینه روایات و آیات بسیاری وجود دارد که ذکر آن‌ها در این مختصر نمی‌گنجد.

3- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 6، ص 455 تا 456.

4- - احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 1، ص 24 تا 25.



"وَكَلَّا فَضَّلْنَا عَلَيَّ الْعَالَمِينَ؛ وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ وَ اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ." (انعام/ 86 و 87)

«و از پدران و فرزندان و برادرانشان گروهی را راه نمودیم و آنان را برگزیدیم و همگی را به راهی مستقیم هدایت کردیم.»

در جای دیگر می فرماید:

"إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ؛ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ." (آل عمران/ 33 و 34)

«خدا آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را برگزید و بر جهانیان برتری بخشید. او نسلی را برتری داد که در فضایل و خصلت های پسندیده مانند یک دیگرند.»

هم چنین خداوند درباره ی حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید:

"وَ جَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَ الْكِتَابَ." (عنکبوت/ 27)

«و در نسلش پیامبری و کتاب آسمانی را قرار دادیم.»

چنان که دیده می شود خداوند در این آیات، مسأله ی «ذریه» و «آل» را مشروعیت بخشیده است. این در حالی است که ابن تیمیه هرگز «آل ابی سفیان» و «آل مروان» را که خلافت را میان خود موروثی کردند، مؤاخذه نمی کند و آنان را خلفای برحق اسلامی می شمارد، اما درباره ی «آل رسول صلی الله علیه و آله» این اندیشه را به یهود و جاهلیت نسبت داده و آنان را سزاوار خلافت نمی داند!!

## 6.2 - امام علی علیه السلام در اندیشه ی ابن تیمیه

یکی از مهم ترین لغزشگاه های ابن تیمیه، نگاه وی به امام علی علیه السلام است. گویی دشمنی و عناد با شیعه، چنان بر ابن تیمیه مستولی است که دامنه ی آن به ساحت مقدس امام علی علیه السلام نیز می رسد. با نگاهی به آثار ابن تیمیه، وی در دو عرصه به کینه توزی با علی علیه السلام پرداخته است: نخست، در انکار فضائل علی علیه السلام و آیات و روایاتی که در شأن و منقبت ایشان آمده است، و دوم، در تنقیص و تحقیر آن حضرت.

ص: 248

وی حدیث مؤاخاة یا برادری را مبنی بر این که پیامبر صلی الله علیه وآله پس از ورود به مدینه در جریان پیمان برادری میان مسلمانان، بین خود و امام علی علیه السلام چنین پیمانی را جاری کرد، رد می کند و می گوید:

"و اما حدیث المؤاخاة فباطل" (1) "و النبی لم یؤاخ علیا" (2)

این در حالی است که از اصحاب سنن، ترمذی (3)، بغوی (4) و حاکم (5) آن را نقل کرده اند. احمد بن حنبل نیز در مسند (6) آن را آورده است. از میان اصحاب سیره و تاریخ نیز ابن اسحاق، ابن هشام، ابن سعد، ابن حبان، ابن عبدالبر، ابن اثیر، ابن ابی الحدید، ابن سید النسا، ابن کثیر و سیوطی این حدیث را ذکر کرده اند. (7)

هم چنین در حدیثی، انس نقل می کند که مرغی به پیامبر صلی الله علیه وآله هدیه شده بود. پیامبر صلی الله علیه وآله فرمود: خدایا بهترین خلقت را برسان که با من هم غذا شود. در این هنگام امام علی علیه السلام وارد شد و با پیامبر صلی الله علیه وآله هم غذا شد.

ابن تیمیه درباره ی این حدیث می گوید:

«حدیث پرنده، از دروغ ها و جعلیات در نزد اهل علم و آشنایان به حقایق نقل است». (8) این در حالی است که ترمذی، نسائی، و حاکم در «مستدرک» این حدیث را

ص: 249

---

1- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 4، ص 32.

2- - همان، ج 5، ص 71 و ج 7، ص 117.

3- - محمد ترمذی، «الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلی الله علیه وآله (سنن ترمذی)»، ج 5، ص 636.

4- - حسین بن مسعود بغوی، «مصابیح السنة»، ج 4، ص 173.

5- - حاکم نیشابوری، «المستدرک علی الصحیحین»، ج 3، ص 14 تا 15.

6- - احمد بن حنبل، «المسند»، ج 3، ص 480.

7- - صائب عبد الحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقائده»، 301 و 302.

8- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 7، ص 371.

ستوده اند و حتی ذهبی بخش مستقلاً را به اسانید این روایت اختصاص داده است. بسیاری دیگر نیز آن را نقل کرده اند. (1)

وی درباره ی آیه ی ولایت و آیه ی انذار (و انذر عشیرتک الاقربین) نیز چنین ادعاهایی دارد، که در فصل آینده به آیه ی ولایت اشاره خواهد شد. وی کلام پیامبر صلی الله علیه وآله را هنگام نزول آیه ی انذار - که علی علیه السلام را به عنوان برادر، وصی و خلیفه ی خود معرفی کرد - رد می کند. جالب این که ابن تیمیه درباره ی حدیث آیه ی انذار می گوید:

«حدیث انذار در برخی از کتاب های تفسیر که در آن ها ضعیف و صحیح با هم آمده، ذکر شده است؛ مانند: تفسیر ثعلبی، واحدی، بغوی، بلکه ابن جریر و ابن ابی حاتم...!!!» (2) اما آیا تفسیر دیگری مانده است که ابن تیمیه به آن اشاره نکرده باشد؟ با وجود این روایات در این تفسیرها، چه گونه می توان چنین نگرشی را پذیرفت؟!

وی درباره ی شأن نزول آیه ی «و یطعمون الطعم علی حبه مسکیناً و یتیماتاً و أسیراً»، به حدیث ثقلین، و ده ها حدیث دیگر در منزلت علی علیه السلام اشکال کرده است که هر یک در جای خود به درستی پاسخ داده شده است. (3)

وی در بخش دیگری از آثار خود، کوشیده است، به تنقیص و نکوهش امام علی علیه السلام پردازد. وی در جریان نزاع خلافت میان ابوبکر و عمر و امام علی علیه السلام، امام علی علیه السلام را منشأ نزاع و درگیری معرفی می کند. (4) هم چنین در تحلیل جنگ های امام علی علیه السلام، امام را فردی قدرت طلب معرفی می کند که برای مطیع کردن مردم نسبت به خود جنگید، نه در راه اطاعت خدا، و می گوید:

ص: 250

---

1- . برای دیدن منابع، ر. ک: صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقائده»، ص 302 تا 303.

2- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 7، ص 300.

3- . برای آشنایی با اشکال های وارد شده توسط ابن تیمیه، ر. ک: ابو محمد النعمی، «ابن تیمیه و منهجه فی الحدیث» ص 175 تا 219.

4- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 8، ص 329 تا 330.

«کسی که به معاویه عصیانگر بگوید، باید امام علی علیه السلام را نیز این گونه خطاب کند؛ زیرا وی برای رسیدن به قدرت و سلطنت، با مسلمانان به جدال پرداخت و خون آنان را ریخت.»<sup>(1)</sup>

وی علم امام علی علیه السلام،<sup>(2)</sup> و شجاعت و جهاد او را که مورد اتفاق همه ی مسلمانان است، زیر سؤال می برد.<sup>(3)</sup>

## 7 - ابن تیمیه و اسلام اموی

اما به راستی چرا ابن تیمیه درباره ی شخصیتی همانند امام علی علیه السلام که جایگاه و عظمت وی نزد همه ی مسلمانان ثابت است، چنین موضعی گرفته است؟ به نظر می رسد، جدای از دشمنی وی با شیعه، که به ساحت مقدس امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز سرایت یافته است، باید از عناد ذاتی وی با اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله یاد کرد. چنان که گفته شد، خاستگاه ابن تیمیه حرّان و دمشق بود؛ در این مکان، اسلام اموی سابقه ای بس دراز داشت و پیش از ابن تیمیه نیز نادیده گرفتن حدیث های فضائل اهل بیت علیهم السلام و جعل حدیث های مربوط به عظمت و منقبت امویان، امری پذیرفته شده بود. به همین دلیل، درحالی که یزید، نزد همه ی مسلمانان منفور است، ابن تیمیه کتابی می نویسد با عنوان «فضائل معاویه و فی یزید و انه لا یسب» و در آن مدعی می شود که یزید، هرچند گناهانی را مرتکب شده است، به علت انجام حسنات، گناهانش از میان رفته است. وی هم چنین چنان به ستایش معاویه و دفاع از زیاده خواهی او در برابر علی علیه السلام می پردازد که انسان حیران می ماند. معاویه ای که دانشمند معاصر وی، «حسن بصری» درباره اش می گوید:

"چهار خصلت در معاویه بود که فقط داشتن یکی از آن ها، برای هلاکت او کافی بود: نخست، بدون تشکیل شورا و با زور شمشیر بر امت اسلامی مسلط

ص: 251

1- همان، ج 4، ص 389.

2- همان، ج 6، ص 458.

3- صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیاة و عقائده»، ص 325 تا 335.

شد، در حالی که اصحاب بافضیلتی در میان مردم وجود داشتند؛ دوم، با این که زیاد بن ابیه زنزاده بود و پدرش معلوم نبود، او را به ابوسفیان منتسب ساخت و برادر خود نامید؛ سوم، در خلافت، ولایت عهدی را باب کرد و حکومت را به فرزندش یزید سپرد، به همان فرزند شراب خوارش که لباس ابریشم می پوشید و با آلات ساز و آواز سروکار داشت؛ چهارم: حجر بن عدی و یاران او را به قتل رساند. وای بر معاویه به علت کشتن حجر! وای بر معاویه به دلیل کشتن یاران حجر!"(1)

ابن تیمیه هم چنین در کتاب «رأس الحسین»، به دفاع از یزیدی می پردازد که همه ی مسلمانان در خصوص فساد او اجماع دارند، و افعالی که وی انجام داد، بسیار شرم آور بود. وی در سال های محدود حکومت خود، سبط رسول خدا را به شهادت رساند؛ خانه ی خدا را به آتش کشید و ویران کرد و در واقعه ی حرّه، خون، مال و ناموس مردم مدینه را برای لشکریان خود جایز شمرد.

به گفته ی وی:

"گناه بنی امیه بیش تر از گناه بنی اسرائیل نبود، حتی اگر معاویه حسن علیه السلام را با زهر به قتل رسانده باشد، از باب «قتال بعضهم بعضاً» بود."(2)

وی درباره ی یزید می گوید:

"گناه یزید بیش تر از گناه بنی اسرائیل نبود؛ بنی اسرائیل پیامبران خود را می کشتند و کشتن حسین علیه السلام نیز بزرگ تر از کشتن پیامبران نبود."(3)

وی کوشیده است با توجیهی چنین سخیف، دامن خون آلود یزید را از همه ی کارهای زشتش پاک کند. واقعه ی حره که در آن بسیاری از صحابه به دست لشکریان

ص: 252

---

1- . علي بن محمد ابن اثير، «الكامل في التاريخ»، ج 3، ص 337.

2- - احمد بن عبدالحليم ابن تيميه، «منهاج السنة»، ج 4، ص 471.

3- . همان، ص 550.

یزید به شهادت رسیدند و به هزار دختر باکره تجاوز شد،<sup>(1)</sup> نزد ابن تیمیه بخشودنی است و چندان مهم نیست. وی برای دفاع از یزید مجبور می شود شهادت امام حسین علیه السلام را چنین توجیه کند که به دلیل خروج نامشروع او، خوش مباح و به گردن خودش است.<sup>(2)</sup>

به راستی چه گونه است که ابن تیمیه به دلیل زیارت مرقد پیامبر صلی الله علیه وآله یا توسل به او، مسلمانان را تکفیر می کند، اما با وجود اعمال زشت و پلید شخصیتی مانند یزید، او را منزّه و پاک می شمارد؟! در مقابل، شخصیتی مانند امام علی علیه السلام را که مناقش عالم گیر است، نادیده می گیرد و وی را فردی قدرت طلب معرفی می کند، و در این راه، مبانی حدیث گرای خود را کاملاً زیر پا می نهد؟

وی حتی هنگامی که به سخن احمد بن حنبل درباره ی لعن یزید می رسد، آن را تحریف می کند. هنگامی که از احمد درباره ی حکم لعن یزید سؤال می شود، می گوید:

"و لم لا يلعن من لعنه الله تعالى في كتابه؟"

از او می پرسند که خداوند در کجای قرآن یزید را لعن کرده است؟ در پاسخ این آیه ی شریفه را می خواند:

"فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ" (محمد/ 22 تا 23)

«آیا این انتظار از شما دور است که با خون ریزی و غارتگری، در زمین تباهی پدید آورید و با خویشاوندانتان پیمان و حرمت خویشاوندی را بشکنید؟ اینان کسانی هستند که خداوند لعنتشان کرده و شنوایی شان را از بین برده و دیدگانشان را نابینا ساخته است.»

سپس می گوید: آیا فساد بدتر از قتل وجود دارد؟<sup>(3)</sup>

ص: 253

---

1- . جلال الدین سیوطی، «تاریخ الخلفاء»، ص 195.

2- . صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقائده»، ص 371 تا 428.

3- - ابوالفرج ابن جوزی، «الرد علی المتعصب العنید»، ص 41.

ابن تیمیه همه ی این قسمت ها را حذف می کند و خطاب به فرزندش، صالح که از پدر برای علت لعن نکردن یزید پرسش می کند، می گوید:

"احمد پاسخ داد که تو کی دیده ای پدرت کسی را لعن کند؟"<sup>(1)</sup>

علت چنین کینه و دشمنی با اهل بیت علیهم السلام از يك سو، و وفاداری به بنی امیه را از سوی دیگر، باید در تبارشناسی اندیشه ی ابن تیمیه جست و جو کرد. بی تردید خط فکری ابن تیمیه، ادامه ی همان خط فکری اندیشه ی عثمانی است که تا پیش از ظهور احمدبن حنبل وجود داشته است. وی درصدد زنده کردن این اندیشه، و ترویج اسلام اموی است؛ اسلامی که توسط امویان ترویج می شد. او می کوشید، ثقلین را صرفاً به کتاب خدا تفسیر کرده و اهل بیت علیهم السلام را که مفسر آن بودند منزوی کند. چنین طرف داری های وقیح از شخصیتی مانند یزید، و در مقابل، تنقیص شخصیت هایی مانند علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام، بی شک در راستای همین اندیشه است. اگر در دوران معاویه در مذمت اهل بیت علیهم السلام به ویژه علی علیه السلام جعل حدیث می شد، در اندیشه ی ابن تیمیه، تضعیف احادیث صحیح، و تصحیح احادیث ضعیف، ادامه ی همان مسیر است. اگر در آن زمان بر روی منبرها، آن حضرت لعن و سب می شد، در اندیشه ی ابن تیمیه، به دلیل فراهم نبودن شرایط، در حد مقدور به تنقیص و کاستن از مقامات اهل بیت پیامبر صلی الله علیه وآله پرداخته می شود و حتی همان گونه که امویان شعر «لا خبرٌ جاءٌ و لا وحیٌ نزل» را سر می دادند، ابن تیمیه نیز به سهم خود، جایگاه و عظمت پیامبر صلی الله علیه وآله را در میان مسلمانان، به چالش می کشد.

بنابراین، بهترین کلام در شناخت شخصیت ابن تیمیه، همان معیاری است که پیامبر صلی الله علیه وآله به آن اشاره فرمود:

"یا علی! لا یحبک الا مؤمن و لا یبغضک الا منافق."<sup>(2)</sup>

ص: 254

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 3، ص 254.

2- - احمدبن حنبل، «فضائل الصحابة»، ج 2، ص 564.

«ای علی! جز مؤمن تو را دوست ندارد و جز منافق تو را دشمن نمی دارد.»

ابن تیمیه پس از عمری مبارزه و به چالش کشیدن عقاید اسلامی و تأسیس مذهبی جدید با نام «سلفی گری»، در سال 728 ق. (706 ش.) پس از يك بیماری شدید و طولانی در زندان دمشق، درحالی که به یکی از نخستین سنت های پیامبر که ازدواج باشد عمل نکرده بود، درگذشت. (1)

ص: 255

---

1- . البته وی به شدت با متکلمان و فیلسوفان نیز مخالف بود، که در فصل آینده، در ارتباط با مبانی فکری او، به آن اشاره خواهد شد.





## فصل دوازدهم مبانی فکری ابن تیمیہ (سلفی گری اعتقادی)

اشاره

ص: 257



بی تردید تنها در صورتی می توان اندیشه ی محمدبن عبدالوهاب را فهمید که سخنان و اندیشه های ابن تیمیه فهمیده شود. از این رو، در این فصل مبانی اندیشه ی ابن تیمیه بیان خواهد شد. گفتنی است مبانی فکری ابن تیمیه که نشانگر رابطه ی وی با سلفی گری وهابی است، صرفاً به صورت اجمالی خواهد آمد و تفصیل این مبانی در جلد دوم این مجموعه بیان خواهد شد.

## 1 - روش شناسی ابن تیمیه

### اشاره

روش شناسی ابن تیمیه ادامه ی روش شناسی احمدبن حنبل است؛ به این معنی که وی نیز همانند احمد، نقل را در همه ی حوزه ها ثابت می داند و حتی در حوزه ی اعتقادات نیز دست عقل را کوتاه می بیند؛ اما در عمل، با روش احمدبن حنبل تفاوت هایی دارد که آن را از روش احمدبن حنبل متمایز می کند. ابن تیمیه روش خود را بر سه پایه بنیان نهاده است:

(1) ستیز با فلسفه و منطق.

(2) ستیز با علم کلام.

(3) نقل گرایی سلفی.

ص: 259

ابن تیمیه در روش شناسی خود، به شدت با فلسفه و منطق مخالف است و آن را کلیاتی می داند که هیچ ثمره و حقیقتی در پس آن ها وجود ندارد(1) و از زمانی که در میان مسلمانان رواج یافت، موجب الحاد و زندقه شد.(2) ابن تیمیه آثار زیر را در رد منطق و فلسفه نگاشته است:

(1) الرد علی المنطقیین.(3)

(2) درء تعارض العقل و النقل.

(3) نقض المنطق.(4)

وی در این کتاب ها به شدت به فلسفه و منطق حمله می کند، و گاه از حریم اخلاق و ادب خارج شده و نسبت های ناروایی به فیلسوفان و منطقیون می دهد. وی در کتاب «الرد علی المنطقیین» خاستگاه منطق را یونان می داند و در این نظریه ی منطقیون که تنها راه رسیدن به تصورات را حد (تعریف)، و راه رسیدن به تصدیقات را قیاس می دانند، تشکیک می کند.(5) وی درباره ی قضایای بدیهیه و نظریه نیز قائل به نسبی بودن این قضایاست و می گوید این قضایا به حسب افراد، متفاوت است؛ چه بسا قضیه ای نزد فردی بدیهی باشد و نزد دیگری، نظری.(6) به نظر می رسد وی مفهوم بدیهی و نظری را در نگاه منطقیون متوجه نشده است.

ص: 260

- 
- 1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الرد علی المنطقیین»، 124 تا 159.
  - 2- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 9، ص 140.
  - 3- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الرد علی المنطقیین».
  - 4- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «نقض المنطق».
  - 5- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الرد علی المنطقیین»، ص 88؛ احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «نقض المنطق»، ص 18.
  - 6- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 9، ص 127.

او سپس به این دلیل که فلسفه از منطق تغذیه شده و به اصول منطقی باز می‌گردد، به فلسفه نیز حمله می‌کند و آن را در برابر تصوف قرار می‌دهد؛ به این معنی که اگر فیلسوفان از راه عقل در جست‌وجوی حقیقتند، متصوفه از راه خیالات و اوهام، و کشف و شهود، که در حقیقت فیوضات شیطانی است، به دنبال حقیقتند و هر دو گروه در گم‌راهی بوده و از روش شرعی غافلند؛ به همین علت، برخی علما از قیاس فلسفی و خیال صوفی به خداوند پناه برده‌اند. وی سپس فیلسوفان بزرگ و اهل منطق، مانند بوعلی، غزالی، ابن‌تسعین و فارابی را طعن و لعن می‌کند. (1)

نخستین انتقاد بر ابن‌تیمیه این است که وی مسلمانان را به شدت از فراگیری فلسفه و منطق نهی کرده و حتی سفارش می‌کند که اصطلاحات و عبارات فیلسوفان و منطقیون را به کار نبرند و از استدلال‌های ایشان برای اثبات آموزه‌های دینی استفاده نکنند؛ این در حالی است که کتاب‌های وی در رد منطقیون و فیلسوفان، سرشار از روش‌های عقلی است. در این جا این پرسش مطرح می‌شود، وی که همه را از غور در علم منطق و فلسفه باز می‌دارد، چه‌گونه خود به این علوم مشغول است؟!

به گفته‌ی «دکتر رمضان البوطی»، هر خواننده‌ای که به آثار ابن‌تیمیه مراجعه می‌کند، در همان ابتدا و به سادگی متوجه دیدگاه‌های متضاد و فضای فکری آشوب زده‌ی وی می‌شود. از یک سو به شدت با فلسفه و علم کلام مخالف است و پردازندگان به این علوم را سفیه و نادان می‌داند؛ در حالی که آثار او کاملاً با نظریه‌اش در تضاد است؛ تا آن جا که چنان در مباحث کلامی فرو می‌رود و از قیاس‌های فلسفی استفاده می‌کند که یادآور متکلمان و فیلسوفانی است که امروز پیروان ابن‌تیمیه آنان را به بدعت، شرك و سفاهت، متهم می‌کنند. (2)

حتی خود سلفیان نیز به روش‌های متضاد ابن‌تیمیه اذعان دارند.

ذهبی در نامه‌ای خطاب به ابن‌تیمیه می‌نویسد:

ص: 261

---

1- . برای آشنایی با اندیشه‌ی وی در این زمینه، ر. ک: غلام حسین ابراهیمی دینانی، «ماجرای فکر فلسفی در اسلام».

2- . سعید رمضان البوطی، «المذاهب التوحیدية و الفلسفات المعاصرة»، ص 222 تا 223.

"ای مردك! سموم اندیشه های فلاسفه را بلعیده ای و سم بسیار، وجود تو را مسموم کرده است..."<sup>(1)</sup>

اگر گفته شود که این تیمیه برای آگاهی از روش های فیلسوفان و منطقیون، و پاسخ به ایشان، اصول و مبانی آن ها را فراگرفته است، می توان درباره ی فیلسوفان و منطقیون اسلامی نیز چنین پاسخی داد؛ زیرا آنان نیز در برابر هجوم فلسفه ی یونان و عقل گرایی خودبنیاد آن، ناچار، به تفلسف و تعقل پرداخته اند و به مبارزه با هجوم این اندیشه ها به جهان اسلام پرداخته اند؛ و از سویی، از این اصول برای دفاع از آموزه های اسلامی استفاده کرده اند.

## 1.2 - ستیز با علم کلام

علم کلام، علمی است که از راه عقل و با بهره گیری از منابع نقلی، به دفاع و اثبات عقاید اسلامی از يك سو، و مبارزه با شبهه های وارده از سوی دیگر، می پردازد.<sup>(2)</sup> در قرآن نیز بارها از روش عقلی استفاده شده است.<sup>(3)</sup> ضرورت چنین علمی در دوره ی پیامبر صلی الله علیه وآله به علت وجود آن حضرت و نبود اندیشه های انحرافی، چندان احساس نمی شد؛ اما در قرن های بعدی، پس از فتوحات اسلامی و آشنایی مسلمانان با فرهنگ های دیگر و ورود اندیشه های التقاطی، نیاز به این علم به شدت احساس شد. به ویژه آن که در میان خود مسلمانان نیز جریان های مختلفی شکل گرفت و برای بازشناسی جریان های سره از ناسره، نیاز به چنین علمی به شدت احساس می شد. هم چنین دشمنان با استفاده از اصطلاحات جدید و به کارگیری روش های منطقی، به آموزه های دین یورش می آوردند. در این شرایط، اندیشمندان جهان اسلام به علم کلام روی آوردند.

ص: 262

1- . جعفر سبحانی، «البحوث فی الملل و النحل»، ج 4، ص 39.

2- . عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، «مقدمه»، ج 1، ص 580.

3- . ر. ك: همین کتاب، فصل 2.

در «نهج البلاغه» آموزه های کلامی بسیار دیده می شود؛ مباحثی همانند توحید و چه گونه گوی صفت الهی در «نهج البلاغه» کاملاً رنگ کلامی دارد. حتی در جریان های حدیث گرا و نقل گرا نیز جریان های اصلاحی کلامی شکل گرفت. برای نمونه، در دل اهل حدیث دو جریان نسبتاً عقل گرا («اشعریه» و «ماتریدیه») در واکنش به نقل گرایی مفرط به وجود آمد. رهبران این دو جریان، به عنوان رهبران کلامی اهل سنت، اندیشه ی خود را بر مبانی عقلی استوار کردند؛ چنان که ابوالحسن اشعری کتابی با عنوان «استحسان الخوض فی علم الکلام» دارد و در آن، اهمیت و عظمت علم کلام را یادآور می شود؛ ابومنصور ماتریدی نیز از روش های عقلی استفاده کرده است.

در این میان به نظر می رسد آن چه از امام شافعی درباره ی مذمت اهل کلام ذکر شده و یا آن چه احمدبن حنبل درباره ی مخالفت با کلام گفته است، ناظر به وضعیت موجود در آن زمان بوده است؛ به عبارت دیگر، وجود گروه های تندرو معتزلی و جریان های افراطی مانند جهمیة از يك سو، و مهجور شدن حدیث که پیشینه ی صدساله ی منع تدوین حدیث را نیز در پس خود داشت از سوی دیگر، و نیز بارور نبودن علم کلام، موجب شده بود که ماهیت و اساس کلام در میان اهل سنت به گونه ی بایسته و شایسته شناخته نشود و علم کلام، به مواضع تند معتزله یا گروه های افراطی که تحت تأثیر مستقیم فلسفه ی یونان و ایران باستان بوده اند، گرایش داشته باشد. ماهیت مناظره های احمدبن حنبل و امام شافعی نیز چنین فضایی را نمودار می سازد. نقدهایی که احمدبن حنبل و امام شافعی نیز در این زمینه بر متکلمان مصطلح آن زمان وارد می کنند نیز بیانگر چنین نگاهی است؛ هرچند در همین زمان، ابوحنیفه علاوه بر عقل گرایی در حوزه ی فقه، در حوزه ی عقاید نیز چنین دیدگاهی داشته است.

اما در عصر ابن تیمیة چنین شبهه ای درباره ی علم کلام وجود نداشت. مسلمانان اندیشه ی کلامی ابوالحسن اشعری را در چهارچوب اندیشه ی سلفی گری نقلی احمدبن حنبل پذیرفته بودند و هرچند مایه های نقل گرایانه ی آن شدید بود، اما به هر حال بنیان های کلامی نیز در آن وارد شده بود. هم چنین مکاتب کلامی ابومنصور ماتریدی و ابوجعفر طحاوی نیز پیش از آن که صرفاً نقلی و حدیثی باشند، مکتب هایی کلامی بودند



و در دوره های بعد نیز افرادی مانند «قاضی ایجی»، «ابوبکر باقلانی» و «ابوبکرین فورک» برای قانونمند کردن نظام اندیشه ای عقاید، بسیار کوشیده بودند. بنابراین، هدف ها و مقاصد علم کلام برای ابن تیمیه کاملاً مشخص بوده است. برخلاف ادعاهای ابن تیمیه، شخصیت هایی که به علم کلام می پرداختند، هرگز متأثر از اندیشه های سکولار یونانی یا ترویج دهنده ی آن نبودند و صرفاً این اندیشه را در خدمت استحکام آموزه های عقیدتی مسلمانان به کار می گرفتند. این وضعیت در شیعه نیز وجود دارد؛ زیرا افرادی مانند «خواجه نصیرالدین طوسی»، «علامه حلی»، «شیخ مفید» و «شیخ طوسی»، همه از متکلمان اسلامی بودند.

از آن گذشته، هرچند مباحث فلسفی، هم در میان شیعیان و هم در میان اهل سنت مخالفانی داشت، اما علم کلام، علمی مقدس بود و همه ی مسلمانان ضرورت و اهمیت آن را پذیرفته بودند.

در چنین فضایی، ابن تیمیه به شدت با علم کلام به مبارزه برخاست و به همین دلیل، متکلمان بزرگی مانند اشعری و ماتریدی را به بدترین گفته ها متهم ساخت.

وی متکلمان را متهم می کند که قول خَلْف را بر قول سَلَف برگزیده اند و این امر، موجب نادانی دوچندان آنان شده است. (1) سپس می گوید:

"در روش های کلامی و مناہج فلسفی دقت کردم و ندیدم که علیلی را شفا دهد و تشنه ای را سیراب کند..." (2)

به عقیده ی وی، حیران ترین مردم در هنگام مرگ، اصحاب کلام هستند و... (3)

البته واژه ی عقل در ادبیات ابن تیمیه استفاده شده است؛ اما عقلی ارزش دارد که مطابق نص (کتاب، حدیث، و قول صحابه) حکم کند و اگر غیر این باشد، باطل است. وی حتی کتابی با عنوان «موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول» دارد که در آن، از چنین

ص: 264

---

1-- احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتوی الحمویة الكبرى»، ص 191.

2-- همان.

3-- همان، ص 195.

عقلی یاد کرده است. سپس بی درنگ ادعا می کند که عقل درست، با گفته های حکیمان و متکلمان مخالف است؟ (1) وی در میان متکلمان اشعری، تنها «باقلائی» (2) را کمی از دیگران برتر می داند و این نشانگر آن است که علمای بزرگ دیگری که در علم کلام دستی داشته اند و مورد قبول همه ی اهل سنت هستند، در نگاه وی هیچ جایگاهی ندارند.

البته عقل گرایی به معنی عقل خودبنیادی که امروز در غرب مطرح است، بی شك مورد پذیرش هیچ يك از مسلمانان نیست؛ اما مراد ابن تیمیه از عقل گرایی، این نیست، بلکه منظورش همان عقل گرایی اشعری است که اتفاقاً به نظریه ی اهل حدیث بسیار نزدیک است.

### 1.3 - نقل گرایی سلفی

#### اشاره

حتی اگر نخواهیم از سخنان ابن تیمیه هیچ شاهدی درباره ی روش نقل گرایی او بیاوریم، تنها نگاه او به عقل، فلسفه و به دنبال آن، علم کلام که زیربنای عقلی دارد، برای اثبات این مدعا کافی است. وی صرفاً شنیدن را برای رسیدن به معرفت و علم، مشروع می داند و به هیچ عنوان، عقل را در این عرصه مؤثر نمی داند، و چون با عقل گرایی مخالف است، با هرگونه تفسیر و درایتی درباره ی متون نقلی نیز مخالف است. ابن تیمیه نه تنها در حوزه ی الهیات، بلکه در حوزه ی احکام، اخلاق و فرجام شناسی نیز برای عقل گرایان حق اظهار نظر باقی نمی گذارد. (3) به عقیده ی وی، حتی در اصول دین هم باید به کتاب و سنت رجوع کرد و تنها قرآن است که برای مطالب الهی دلایل عقلی بیان می کند. (4) اعتبار مطالب عقلی قرآن نیز به دلیل نقل آن است، نه ویژگی

ص: 265

- 
- 1- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه ی تفسیر»، ص 362.
  - 2- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتوی الحمویة الکبری»، ص 508 تا 509.
  - 3- - عباس زریاب، «ابن تیمیه» در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن تیمیه.
  - 4- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه ی تفسیر»، ص 385.

عقلی آن. رویکرد نقل گرایابی ابن تیمیه، وی را در دامن مشکلات بسیاری افکنده است که برخی از آن ها عبارتند از:

### 1.3.1 - سلف گرایی

نقل گرایابی ابن تیمیه را به شدت گرفتار سلف گرایی کرده است. ابن تیمیه در زمینه ی سلف یك پیش فرض دارد که: سلف در هر زمینه ای، از خلف (آیندگان) بهترند. وی در مقایسه میان متکلمان و سلف، پس از آن که متکلمان را با تعبیری همچون «محبوبون»، «مفضلون» و «منقوصون» یاد می کند، سلف را «ورثه ی انبیا»، «خلفای پیامبران»، «اعلام هدی و چراغ های هدایت» و کسانی که... از دیگر پیروان انبیا بهترند، می شمارد. (1)

در نگاه ابن تیمیه، سلف به همان معنی مصطلحی است که از «حدیث برگزیدگان» (2) برداشت می شود. وی در همه ی آثار خویش، خود را پیرو سلف، یعنی صحابه، تابعین و تابعین تابعین تا قرن سوم می داند؛ (3) زیرا به نظر او، این گروه به دلیل نزدیکی به عصر بعثت، قرآن و سنت را بهتر از مدعیان علم و متکلمان دوره های بعد درک می کردند. وی متکلمان و فیلسوفان را در برابر سلف، به «جوجه فیلسوفان» تعبیر می کند و آن ها را در کنار هندوها، یونانیان، مجوس، مشرکان، یهود، نصارا و صابئین قرار می دهد. (4)

چنین رهیافتی موجب شده است که سلف در نگاه ابن تیمیه، در همه ی زمینه ها مرجعیت داشته باشند؛ حتی در مسائل روزمره ی زندگی. وی در هر زمینه ای که وارد می شود، ابتدا اقوال سلف را بررسی می کند، و جالب آن که در مباحث اعتقادی نیز قائل به پیروی از سلف است. در نگاه ابن تیمیه، سلف چنان اهمیت می یابد که حتی در مسائل اعتقادی، یکی از منابع تشریح می شود. کسی که دیدگاه های ابن تیمیه را در

ص: 266

1- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاوی الحمویة الکبری»، ص 196 تا 197.

2- - همین کتاب، فصل اول، مفهوم شناسی سلفی گری.

3- - رک: عباس زریاب، «ابن تیمیه» در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

4- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاوی الحمویة الکبری»، ص 197.

زمینه‌ی جایگاه سلف مطالعه کند، احساس می‌کند که ابن تیمیه برای سلف عصمت قائل است و آنان را از هر خطا و اشتباهی مبرا می‌داند. (1)

چنین نگاهی، با پرسش‌های بی‌پاسخ بسیاری روبه‌روست؛ اگر این سه نسل، همه واجب‌الاتباع هستند، اختلاف‌های میان آن‌ها را چه باید کرد؟ عمل کرد بد برخی از آنان را چه‌گونه می‌توان توجیه کرد؟ (2) اگر سخنان ایشان باید بدون تعقل پذیرفته شده و در حوزه‌ی اعتقادات نیز از آنان تقلید شود، آیات فراوان قرآن که انسان را به تعقل و تدبر و پی‌روی نکردن بدون تعقل از آبا و اجداد دعوت می‌کنند، چه می‌شوند؟ با توجه به این فرض که عقل هیچ مسئولیتی در این زمینه ندارد، در صورت اختلاف میان آنان، معیار شناخت حق از باطل چیست؟

جدا از مشکلاتی که این نظریه دارد، ابن تیمیه در مقام عمل، خود به این اصل پای بند نبوده است؛ زیرا با این که خود را کاملاً پیرو سلف می‌داند، اما در زمینه‌ی فقه و حدیث نوآوری‌هایی دارد که در تضاد کامل با روش وی و نیز آرای سلف است. وی از يك سو قائل به اجتهاد است و خود را در بند مکاتب فقهی اهل سنت نمی‌بیند (3) و از سوی دیگر، خود را کاملاً مطیع و پیرو سلف، و فردی حدیث‌گرا معرفی می‌کند؛ و این تعارضی است که هرگز در اندیشه‌ی ابن تیمیه حل نمی‌شود. مخالفت‌های وی با احمدبن حنبل، نوع‌نگرش‌گزینشی به روایت‌ها، استفاده از عقل در مواردی که مطابق دیدگاه‌های اوست، و مخالفت صریح با چهار مذهب فقهی که همه‌ی آن‌ها در همان قرن‌های نخستین به وجود آمده‌اند، تضاد اساسی منهج و روش ابن تیمیه است. تنها توجیهی که برای این تضاد می‌توان یافت، روش‌گزینشی ابن تیمیه است؛ به این معنی

ص: 267

- 
- 1- در گذشته به برخی از گفته‌های ابن تیمیه پیرامون جایگاه سلف اشاره شد. ر. ک: همین کتاب، فصل 1.
  - 2- برای بررسی وضعیت صحابه، ر. ک: علامه سیدمرتضی عسکری، «یکصد و پنجاه صحابه‌ی ساختگی» و در میان اهل سنت، ر. ک: الوردی، ابوحفص زین الدین، «تتمة المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابن الوردی)»، جلد 2.
  - 3- در همین فصل به فتوای فقهی وی که با عامه‌ی اهل سنت و ائمه‌ی فقه مخالف است، اشاره شد.

که هر جا سخن سلف با سلايقش نمی سازد، به راحتی سلف را نادیده می گیرد و از روش اجتهادی (رای) استفاده می کند؛ هر چند با روش انتخابی وی در تضاد باشد.

## 1.3.2 - گذشته گرایی

نقل گرایی، بی شك سلف گرایی را به دنبال دارد و سلف گرایی نیز موجب گذشته گرایی و ارتجاع می شود؛ به این معنی که به جای توجه به شرایط زمان و مکان، و یافتن راهکار برای مشکلات روز، فرد با مردگان زندگی می کند؛ در حالی که کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، اصول و مبانی کلی اسلام را تبیین کرده اند و سازمان دهی زمان حال با تکیه بر آن اصول و مبانی، وظیفه ی مجتهدان و عالمان دینی است. خود صحابه، تابعین و تابعین نیز چنین روشی را به کار گرفته اند و با توجه به نیازها و اقتضائات هر زمان، به نظریه پردازی پرداخته اند؛ شکل گیری مذاهب فقهی مختلف و مذاهب کلامی گوناگون نشانگر چنین نگاهی است. اما نقل گرایی، جایی برای اظهار نظر و اجتهاد پویا باقی نمی گذارد؛ اگر اجتهادی نیز وجود دارد، صرفاً با استناد به آرای گذشتگان است. به عبارت دیگر، ابن تیمیه این روش سلف را که خود صحابه، تابعین و تابعین پس از پیامبر صلی الله علیه و آله در برخورد با شرایط اجتماعی به کار گرفتند، پس از قرن ها ممنوع می کند و افراد را از آن باز می دارد؛ فرد باید در قالب فضای فکری سلف بیندیشد، و خود موجودی است بی اراده و در دست مردگانی که خود ایشان درباره ی گذشتگان نشان هرگز چنین دیدگاهی نداشته اند. (1)

## 2 - معرفت شناسی ابن تیمیه

روش شناسی، ارتباطی مستقیم با معرفت شناسی دارد و چون روش شناسی ابن تیمیه نقل گرایی است، در حوزه ی معرفت شناسی نیز وی حدیث گراست. ذهبی درباره ی او می گوید:

ص: 268

---

1- ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 1 و 2.

"به حق باید گفت هر حدیثی که ابن تیمیه آن را نشناسد، حدیث نیست." (1)

دیگران نیز درباره ی آشنایی وی با حدیث سخنان بسیاری گفته اند.

حدیث در نگاه ابن تیمیه صرفاً منبع استخراج احکام فرعیه ی شرعیه نبود، بلکه در حوزه ی عقاید و اصول نیز کتاب و حدیث مشروعیت داشت. (2) به عقیده ی وی، هیچ راهی برای شناخت عقاید و احکام وجود ندارد، مگر کتاب و سنت. (3)

ابن تیمیه اخبار را به سه دسته تقسیم می کند: دسته ی اول، روایت های متواتری که نه تنها مخالف ظاهر قرآن نیستند، بلکه مفسر آیات نیز می باشند؛ مانند آیاتی که درباره ی تعداد رکعت های نماز و نصاب زکات هستند و همه ی مسلمانان در حجیت این روایات، هم سخن هستند. دسته ی دوم، روایت هایی هستند که مفسر قرآن نیستند و با ظاهر قرآن نیز مخالفت ندارند، اما حکم جدیدی را بیان می کنند که در قرآن نیامده است. به گفته ی ابن تیمیه، این نوع روایت ها را نیز همه ی مسلمانان جز خوارج پذیرفته اند. دسته ی سوم، روایت هایی هستند که خبر واحد بوده و توسط ثقات نقل شده اند؛ این اخبار نیز مورد اجماع هستند. (4) البته درباره ی این که چه خبر واحدی حجت است، میان حنبلیان و دیگر مذاهب اسلامی - با توجه به رویکرد حدیث گرای حنبلیان - تفاوت وجود دارد و این امر را می توان در مجموعه های حدیثی مشاهده کرد. برای نمونه، در میان محدثان بنام اهل سنت، تنها احمد بن حنبل است که مُسندی نزدیک به سی هزار روایت دارد، و این نشانگر تساهل در پذیرش اخبار آحاد است.

اما اگر میان خبر واحد و ظاهر قرآن، تعارض به وجود آمد، و خبر واحد، مخالف ظاهر قرآن بود، چه باید کرد؟ در این جا راه ابن تیمیه از دیگران جدا می شود. وی در

ص: 269

1- . الوردی، ابو حفص زین الدین، «تتمة المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابن الوردی)»، ج 2، ص 409.

2- . سید عبدالعزیز السیلی، «العقیده السلفية بین الامام ابن حنبل و الامام ابن تیمیه»، ص 272.

3- . همان.

4- . سید عبدالعزیز السیلی، «العقیده السلفية بین الامام ابن حنبل و الامام ابن تیمیه»، ص 455 تا 456؛ احمد بن عبدالحمید ابن تیمیه، «مجموعه الرسائل و المسائل»، ج 5، ص 20.

این جا به شدت به حاکم بودن و تفضیل خبر واحد بر قرآن گرایش دارد. (1) چنین گرایشی، در دوره های بعد در میان سلفیان نیز به شدت دیده می شود. (2) چنین وضعی، هنگامی بحرانی می شود که ویژگی های تساهل گونه ی خبر واحد نزد ابن تیمیه مشخص شود. البته چنین رویکردی نیز ریشه در همان رهیافت ابن تیمیه به سلف دارد که آن ها را تا سرحد عصمت تقدیس می کند. به عقیده ی وی، تفسیر قرآن ابتدا در حوزه ی اختیارات پیامبر صلی الله علیه وآله، سپس صحابه، و پس از آن برای تابعین است و هیچ مجالی برای آیندگان در فهم و تفسیر قرآن وجود ندارد. آنان حتی نمی توانند به ظاهر قرآن تمسک بکنند، چه در زمینه ی عقاید و چه درباره ی احکام.

### 3 - حدیث گرای ابن تیمیه

با وجود رویکرد حدیث گرای ابن تیمیه و ستایش های شاگردان و مریدانش درباره ی آشنایی وی با علوم حدیث، واقعیت این است که در عمل، ابن تیمیه نه تنها کارنامه ی درخشانی در حوزه ی حدیث پژوهی ندارد، بلکه با مشکلات اساسی روبه روست. نخستین مشکل ابن تیمیه، روش گزینشی او بر پایه ی گرایش ها و سلاقی شخصی اش است؛ به این معنی که بدون توجه به معیارهای پذیرفته شده ی خودش، هر جا که حدیثی هر چند صحیح السند، با دیدگاه هایش مخالف باشد، ضعیف شمرده می شود. کاری که اخلاف وی (همچون سلفیان وهابی) نیز انجام می دهند.

برای نمونه، از ابن تیمیه پرسیده می شود که به نظر تو میان تفسیرها، کدام يك از همه درست تر است. وی پاسخ می دهد:

"تفسیر محمد بن جریر طبری! چرا که وی سخنان سلف را با سندهای صحیح ذکر می کند و اهل بدعت نیست و از افراد متهم مانند مقاتل و کلبی نیز حدیث نقل

ص: 270

---

1- «و ابن تیمیه یشدد کل التشدد فی التمسك بالسنة وجعلها حاکمة علی الكتاب». (سید عبدالعزیز السیلی، «العقیده السلفیة بین الامام ابن حنبل و الامام ابن تیمیه»، ص 495).

2- ر. ک: همین مجموعه، فصل 2.

نمی‌کند. (1) اما خود او در همان کتاب، چند حدیث را جعلی می‌داند که از آن جمله حدیثی است از پیامبر صلی الله علیه وآله پیرامون آیه ی «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ». (2) (رعد/7) در این حدیث پیامبر صلی الله علیه وآله به حضرت علی علیه السلام اشاره می‌کند و می‌فرماید: مراد از این آیه تویی! ابن تیمیه این حدیث را از حدیث های جعلی (موضوع) می‌داند. (3) اما این حدیثی است که طبری در تفسیر خود آن را به سند صحیح نقل می‌کند. (4)

در حدیث دیگری، پیامبر صلی الله علیه وآله درباره ی آیه ی شریفه ی «وَتَعِيهَا أُذُنٌ وَاَعِيَةٌ» (5) (الحاقه/12) می‌فرماید: «أَذُنَكَ يَا عَلِيُّ». ابن تیمیه این حدیث را که طبری به سه طریق مختلف نقل کرده است (6) نیز جعلی می‌پندارد.

هم چنین وی ادعا می‌کند حدیث دادن انگشتر به فقیر در حال رکوع، به اتفاق همه ی اهل علم، جعلی است؛ (7) اما وی هرگز توجه نکرده است که طبری این حدیث را به پنج طریق صحیح، در شأن نزول آیه ی شریفه ی زیر آورده است: (8)

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ»

(مائده/55)

«بی شك ولی امر شما، خدا و پیامبر او و مؤمنانی هستند که نماز را به پا داشته و به فقیران در حال رکوع زکات می‌دهند.»

ص: 271

- 1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مقدمة فی اصول التفسیر»، ص 90.
- 2- . «و برای هر مردمی راه نمایی وجود دارد.»
- 3- . همان، ص 77 تا 78.
- 4- . محمدبن جریر طبری، «تفسیر الطبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن)»، ج 13، ص 442 تا 443.
- 5- . «تنها گوش شنوا و توانمند هوشمندان این پیام را خواهد شنید.»
- 6- . احمدبن جریر طبری، «تفسیر الطبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن)»، ج 23، ص 222 تا 223.
- 7- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مقدمة فی اصول التفسیر»، ص 77 تا 78.
- 8- . محمدبن جریر طبری، «تفسیر الطبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن)»، ج 8، ص 530 تا 531.



به جز طبری، دیگر مفسران، مانند واحدی، ثعلبی، زمخشری، رازی، ابوالسعود، نسفی، بیضاوی، بغوی، سیوطی، شوکانی و آلوسی نیز این حدیث را آورده اند. (1)

به راستی شخصیتی مانند ابن تیمیه که ادعا می شود «اوحد الناس فی الحدیث» است، چه گونه ادعا می کند چنین حدیثی جعلی است؟! آیا دشمنی سلفی گری با شیعه موجب شده است که فضائل علی علیه السلام هم نادیده گرفته شود؟!

چنین برخوردهای سلیقه ای و گزینشی بدون معیار با حدیث ها موجب شده است که تضعیفات و نظرات وی، حتی برای سلفیان نیز ارزش نداشته باشد. «ابن حجر عسقلانی» او را مذمت کرده است (2) و شخصیت سلفی وهابی، مانند «ناصرالدین آلبانی»، تضعیفات او را نمی پذیرد. (3)

روش بحث ابن تیمیه در حدیث نیز جالب است. «ابن قیم» نقل می کند:

«روزی گروهی با شیخ بر سر حدیثی اختلاف پیدا کردند و سرانجام کتابی را آوردند و معلوم شد حق با آنان است. هنگامی که شیخ فهمید اشتباه کرده است، به شدت کتاب را به زمین انداخت. به وی گفتند: چه گستاخ شده ای؛ این کتاب حدیث است که این گونه به زمین می زنی؟ گفت: من بهترم یا موسی علیه السلام؟ و آیا این کتاب بهتر است یا الواحی که در دست موسی علیه السلام بود؟ موسی علیه السلام هنگامی که خشمگین شد، الواح را از دستش انداخت!» (4)

هم چنین ابن تیمیه در ضبط حدیث بسیار بی توجه و بی مبالا است. درباره ی درستی حدیث ها و روایت هایی که نقل می کند، دقت ندارد؛ گاه روایتی را قدسی

ص: 272

1- . صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقائده»، ص 74.

2- . عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی، «لسان المیزان»، ج 8، ص 551.

3- . ناصرالدین البانی، «سلسلة الاحادیث الصحیحة»، ج 4، ص 344 و 400.

4- - صلاح الدین خلیل صفدی، «الوافی بالوفیات»، ج 7، ص 12.

می‌شمارد، در حالی که کلام پیامبر صلی الله علیه وآله است،<sup>(1)</sup> و یا کلام عمر بن خطاب را به پیامبر صلی الله علیه وآله نسبت می‌دهد.<sup>(2)</sup> در نمونه‌هایی دیگر، سند روایات را به غلط به دیگری نسبت داده است.<sup>(3)</sup>

يك محدث در علم رجال نیز باید تخصص داشته باشد، در حالی که یکی دیگر از مشکلات وی، خلط میان رجال حدیث است؛ چنان که وی در حرمت زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه وآله روایتی را از «حسن بن حسین بن ابی طالب» نقل می‌کند که اصلاً چنین فردی وجود خارجی ندارد و گویا با «حسن بن حسن علیه السلام، معروف به «حسن مثنی» اشتباه گرفته است.<sup>(4)</sup>

#### 4 - معنی شناسی ابن تیمیه

معنی شناسی به بحث درباره‌ی روابط میان لفظ و معنی می‌پردازد و به چه‌گونگی کاربرد لفظ در معنی توجه دارد. چنین بحثی هنگامی اهمیت می‌یابد که درباره‌ی متون مقدس، به ویژه قرآن به کار رود. به این معنی که آیا الفاظ در قرآن همیشه در معنی لغوی خود به کار رفته‌اند و مراد از آن‌ها همان معنی ظاهری است؛ یا گاه با توجه به قرائن، به صورت مجاز به کار رفته است، و یا با توجه به ضرورت‌های عقلی، قابل تأویل به معنی‌های مرتبط با آن‌ها هستند؟<sup>(5)</sup> در برخی از احادیث پیامبر صلی الله علیه وآله نیز، برخی از صفات را به خداوند نسبت داده است که اگر بر معنای ظاهری حمل شوند، موجب وهن

ص: 273

- 
- 1- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان»، ص 11، مقایسه کنید با حاکم نیسابوری، «المستدرک علی الصحیحین»، ج 4 ص 73.
  - 2- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان»، ص 80؛ مقایسه کنید با مسلم بن حجاج قشیری النیسابوری، «صحیح مسلم»، ج 1، ص 396.
  - 3- . ر. ک: صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقانده»، ص 71 و 72.
  - 4- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الجواب الباهر فی زوار المقابر»، ص 48.
  - 5- . برای آگاهی بیش تر، ر. ک: همین کتاب، فصل دوم، مبانی عام سلفی‌گری.

باری تعالی می شود. ابن تیمیه در این زمینه قایل به ظاهرگرایی است. البته شکی نیست که اصل در الفاظ معنای ظاهری است، اما گاه معنی ظاهری الفاظ با مفاهیم بدیهی دین در تعارضند. در چنین مواردی، ناگزیر باید با توجه به قرائن و شواهد موجود، به تأویل و مجاز متوسل شد. (1)

در حوزه ی معنی شناسی، ابن تیمیه قائل به ظاهرگرایی مطلق است. وی اعتقاد دارد که الفاظ در معنی ظاهری خود به کار رفته اند و در پس این معنی ظاهری، نباید به دنبال هیچ معنی دیگری بود. چنین امری، صفات خبری را نیز دربر می گیرد که در ظاهر با جایگاه و عظمت خداوند مخالفند و معنی ظاهری آن ها تداعی کننده ی جسمانیت خداوند است. وی در این نظریه ی خود، به سلف متوسل می شود و با این بیان که سلف چنین کردند، ما نیز چنین می کنیم، می گوید:

"روش شایسته این است که ما از ائمه ی هدی (سلف) پی روی کنیم؛ به این صورت که به هرچه خداوند خود را وصف کرده است، و یا پیامبر صلی الله علیه وآله او را به آن وصف کرده، ایمان بیاوریم و از کتاب و سنت خارج نشویم؛ و در این راه، مسلك سلف را پیش بگیریم." (2)

چنین نظریه ای، نظریه ی حشویه و مجسمه است که رسماً برای خداوند دست، صورت، چشم، جا و... قائلند و همه ی مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، با آن مخالفند. ابن تیمیه که خود را يك باره در میان حشویه و مجسمه می بیند، ناچار می گوید:

"مراد از صفات خبری، همان معنی ظاهری آن هاست؛ اما مراد چیزی است که لایق جایگاه خداوند باشد، نه موجودات حادث." (3)

اما به این نکته توجه ندارد که صفاتی مانند دست و پا داشتن، نشستن و پایین آمدن، برای معنی های خاصی که مادی هستند، وضع شده اند. دست و پا عضوی از بدن انسان هستند، و پایین و بالا برای حرکت از پایین به بالا و برعکس وضع شده اند و حرکت از

ص: 274

1- ر. ك: همین مجموعه، ج 2، فصل 4 و 5.

2- احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الاکلیل فی المتشابه و التأویل»، ص 44.

3- احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتوی الحمویة الكبرى»، ص 9.

مشخصات جسم است؛ و اگر کیفیت از آن ها گرفته شود، دیگر نمی توان از نظر معنی لغوی به آن ها، دست، پا یا حرکت گفت. بنابراین در چنین وضعیتی، دوره متصور است:

نخست، بر همان معنی لغوی ظاهری حمل شود که چنین نظریه ای همان تجسیم است.

دوم، بر معنی مجازی حمل شود؛ مثلاً دست، کنایه از قدرت است، مانند: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». (مائده/ 64)

با توجه به این که ابن تیمیه به شدت با تأویل و مجاز در قرآن مخالف است و تأویل را به کلامیان - که از عقل استفاده کرده و کلام خدا را تحریف می کنند - نسبت می دهد، (1) ناگزیر در دامن حشو و تجسیم می افتد. (2)

وی در تمام «رسائل حمویة» بارها بر پای بندی به معنی ظاهری تأکید می کند. به گفته ی او، خداوند در آسمان بر عرش خود تکیه کرده، (3) قابل اشاره (4) و حتی قابل دیدن (5) است (6) «ابن بطوطه»، جهان گرد معروف، می نویسد:

ص: 275

- 
- 1- . وی در کتاب «الاکلیل فی المتشابه و التأویل»، به تفصیل در این زمینه سخن گفته است.
  - 2- . وی در حالی که به شدت و با غضب تمام با اهل تأویل برخورد می کند، خودش هنگامی که به نعمت های بهشتی می رسد، نام های آنان را مجازی می داند، و می گوید: خداوند در بهشت از شراب (خمر)، آب، شیر، ابریشم، طلا و نقره نام برده است، در حالی که ما می دانیم قطعاً مراد خدا، غیر از حقایق این اشیا در دنیا است. (احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الاکلیل فی المتشابه و التأویل»، ص 12).
  - 3- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتوی الحمویة الکبری»، ص 269.
  - 4- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی» ج 5، ص 163.
  - 5- - همان، ج 6، ص 241.
  - 6- . رؤیة المؤمنین ربهم

«روز جمعه ابن تیمیه(1) را بر منبر مسجد جامع دمشق دیدم که می گفت: خداوند بر آسمان دنیا فرود می آید، چنان که من فرود می آیم؛ و سپس يك پله پایین آمد. این عمل او با اعتراض يك فقیه مالکی مواجه شد؛ ولی مردم او را کتک زدند».(2)

اما کسانی که کوشیده اند ابن تیمیه را از تشبیه و تجسیم منزّه کنند، به هیچ روی نتوانسته اند عقیده ی وی را درباره ی فوقیت خداوند و نشستن او بر عرش توجیه کنند.

ابن تیمیه با ذکر آیات و روایت هایی که به بالا بودن خدا و استوای وی بر عرش اشاره دارند، و نیز حدیث معراج و نزول و صعود ملائکه، می گوید:

«نه در کتاب، نه در سنت پیامبر صلی الله علیه وآله و نه در میان صحابه، تابعین و تابعین تابعین کسی نیست که با این نصوص و ظواهر مخالفت کرده باشد و کسی تاکنون نگفته است که خداوند در آسمان و یا بر عرش نیست و یا نمی توان در آسمان به خدا اشاره کرد».(3)

چنین گفتاری، به گونه ای تشبیه را تداعی می کند که وقتی «محمد ابوزهره»، نگارنده ی کتابی در مدح ابن تیمیه، به این جا می رسد و با سخنان ابن تیمیه روبه رو می شود، ناگزیر وی را شخصی مشبهه و مجسمه می بیند و می گوید:

"عقول ما درك نمی کند که چه گونه می توان میان اشاره ی حسی با انگشتان به خداوند و اقرار به این که خداوند در آسمان است و بر عرش نشسته است و میان قول به تنزیه خداوند و جسمانیت و تشبیه، جمع کرد؟! اگر عقل ابن تیمیه

ص: 276

---

1- . وی درباره ی ابن تیمیه می گوید: "و كان في عقله شيء؛" یعنی ناقص عقل بود.

2- . جالب آن که طرفداران ابن تیمیه کوشیده اند این خاطره ی ابن بطوطه را ساختگی جلوه دهند و این گونه بیان کنند که در زمان دیدار ابن بطوطه از دمشق، (رمضان 726) ابن تیمیه در زندان بوده است؛ اما از يك سو ابن کثیر که خود از شاگردان ابن تیمیه است، چنین نقلی را بیان می کند و از سوی دیگر، ابن بطوطه دلیلی بر دروغ گفتن نداشته است. محمدبن عبدالله ابن بطوطه، «الرحلة»، ص 95؛ ابن حجر عسقلانی، «الدرر الكامنه»، ج 1، ص 154.

3- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الحموية الكبرى»، ص 7.

به جمع میان این دو امر می رسد، عقول مردم چنین چیزی را نمی تواند درک کند." (1)

در مجموع، شکی نیست که ابن تیمیه، به دلیل افراطگرایی در نقل، حدیث گرای، و سلف گرایی شدید، در دامن حشویه و مجسمه افتاده، و تلاش پیروان وی برای بازسازی شخصیت وی، به جایی نرسیده است.

## 5 - هستی شناسی ابن تیمیه

هستی شناسی، نوع نگرش انسان را به وجود مشخص می کند؛ به عبارت دیگر، در هستی شناسی این پرسش مطرح می شود که عوامل قوام موجود چیست؟ (2) سلفیان در حوزه ی هستی شناسی، حس گر هستند.

ابن تیمیه نیز چنین نگاهی دارد و تنها تفاوتی که بین آن ها وجود دارد این است که وی نمی تواند منکر وجود خداوند بشود؛ بنابراین مجبور است او را در قالب موجودی مادی و حس کردنی تصور کند. همان گونه که «ابراهیمی دینانی» می گوید:

"کسانی که در کتاب تکوینی خدا (مخلوقات) جز به محسوسات توجه نمی کنند، در کتاب تدوینی (شریعت) او نیز جمود بر ظواهر کرده و از این مرحله، فراتر نخواهند رفت." (3)

به نظر ابن تیمیه، موجود قائم بالنفس غیرقابل اشاره ی حسی و غیرقابل رؤیت، وجود خارجی ندارد و صرفاً ساخته و پرداخته ی ذهن است. وی به علت همان تضادی که در اندیشه ی فکری وی به آن اشاره شد، و به دلیل ناآشنایی با اصول فلسفی و عقلی، برای مرئی بودن حسی خداوند، دلیلی می آورد که بسیار خنده دار است:

ص: 277

1- . محمد ابوزهره، «ابن تیمیه، حیات و عصره، آرائه و فقهه»، ص 270.

2- . برای آشنایی با معنی هستی شناسی، ر. ک: همین کتاب، فصل 2.

3- . غلام حسین ابراهیمی دینانی، «ماجرای فکر فلسفی در اسلام»، ص 55.

"و اما اثبات موجود قائم بنفسه لا یشار الیه ولا یکون داخل العالم ولا خارجه، فهذا مما يعلم العقل استحالة... وبطلانه." (1)

این در حالی است که خداوند، موجودی قائم بالذات و غیرقابل اشاره است، و حکما و اندیشمندان با دلایل عقلی محکمی آن را ثابت کرده اند. وی می گوید:

"کلیه ی اشیا و امور، بر دو گونه اند: برخی از آن ها رؤیت می شوند و برخی رؤیت نمی شوند. آن چه موجب تفاوت میان مرئی و غیر مرئی می شود، امری عدمی به شمار نمی آید؛ زیرا رؤیت، امری وجودی است و مرئی نیز در زمره ی موجودات خواهد بود."

ابن تیمیه سپس به این نتیجه می رسد که آن چه در هستی کامل تر است، برای مرئی بودن شایسته تر است؛ و به همین دلیل، آن چه امکان مرئی شدن در آن نیست، از حیث وجود و هستی، ضعیف تر است و به همین مناسبت، می توان گفت که اجسام سخت و غلیظ برای مرئی شدن، شایسته تر از هوا خواهند بود؛ چنان که روشنایی نیز برای مرئی بودن، به مراتب شایسته تر از تاریکی است.

ابن تیمیه پس از ذکر این مقدمات، عقیده ی واقعی خود را ابراز داشته و می گوید:

"چون واجب الوجود، از حیث وجود کامل ترین موجود بوده، لذا دورترین اشیا به نیستی است؛ پس برای مرئی بودن، شایسته ترین موجودات به شمار می آید. اگر ما او را نمی بینیم، به علت این است که چشمان ما توانایی رؤیت او را ندارد، نه این که رؤیت او فی نفسه ممتنع به شمار می آید." (2)

اما ابن تیمیه نمی داند که رؤیت با چشم، شرط وجود نیست و این شرط با اوصافی که ابن تیمیه ذکر کرده، صرفاً در عالم ماده اعتبار دارد، و در مجردات و عوالم غیر مادی، دیگر رؤیت حسی، علت وجودی شیء نمی باشد. چه بسیار موجوداتی که هرگز قابل اشاره

ص: 278

---

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة النبویة»، ج 2، ص 334.

2- - همان، ص 332.

نیستند؛ غم، شادی و بسیاری از حالات دیگر در انسان وجود دارند، اما با حس قابل اشاره نیستند، و با توجه به اثرات آن ها می توان به وجود آن ها پی برد.

به عبارت دیگر ابن تیمیه به دلیل رویکرد حس گرایانه اش، معیارهای موجود مادی را با غیرمادی خلط کرده است؛ زیرا رؤیت به معنی ادراک حسی، مستلزم جسم بودن مرئی است و چنین نسبتی به خداوند، محدودیت و جسمانیت او را به دنبال دارد. افزون بر این که خداوند خود را غیر از همه ی موجودات معرفی می کند:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ 11)

«هیچ چیز مانند او نیست»

«خواجه نصیر الدین طوسی» در «شرح اشارات» چنین کسانی را در زمره ی اهل تشبیه شمرده که همواره قوه ی واهمه بر آنان حاکم است و بر اثر استیلا ی و هم، نامحسوس را در جای محسوسات نشانده و در نتیجه، احکام محسوسات را بر آن مترتب می سازند. این اشخاص به این نکته توجه ندارند که خود حس، امری نامحسوس است و انسان نمی تواند از طریق حس، حس خود را درک کند.

دینانی که از چنین مواضع سخیفی به تنگ آمده است، می گوید:

«آن چه اکنون در این جا مطرح است، این است که ابن تیمیه با همه ی کوشش و تیزهوشی که در مورد مسائل کلامی از خود نشان می دهد، به حکم این که با فلسفه دشمن و بیگانه است، از سخنان ناسازگار و کلمات ناهماهنگ پرهیز نکرده و در باب اصول عقاید تا سر حدّ يك عامی اُمّی تنزل یافته است. آن چه موجب تأسف است، این که این گونه اشخاص را نمی توان حتی با يك عامی و امّی برابر و هم طراز دانست؛ زیرا شخص عامی به حکم فطرت پاك و اندیشه ی صاف و ساده ی خود، اگر مسائل را به طور عمیق و برهانی نمی داند، از گوش شنوا و توجه به اهل حکمت برخوردار است؛ ولی کسانی که فضای فکری خود را با اغراض گوناگون آکنده کرده، و جمود بر ظواهر را براساس مصالح موهوم،



وجهه ی همت خویش ساخته اند، هرگز نمی توانند از این حجاب ها خارج شوند." (1)

البته ابن تیمیه با وجود گرایش به حس گرایی در حوزه ی خداشناسی، در حوزه ی حیات برزخی، به علت وجود انبوه آیات و روایات نتوانسته آن را انکار کند و مسائلی مانند سماع موتی (شنیدن اموات) را پذیرفته است. در حالی که وهابیان که خود را پیروان وی می دانند، گوی سبقت را در زمینه ی انکار حیات برزخی و سماع موتی از وی ربوده و برخلاف دیدگاه های وی، هرگونه ارتباط اموات با زندگان را برنتافته اند. (2)

## 6 - احمدبن حنبل و ابن تیمیه

چنان که گفته شد، هرچند رگه هایی از اندیشه ی سلفی گری را می توان در احمدبن حنبل مشاهده کرد، نمی توان وی را ابداع کننده ی مکتبی به نام سلفی گری برشمرد؛ زیرا در اندیشه ی احمد، بیش از هر چیز مسأله ی نقل و حدیث اهمیت دارد و در عرصه ی اعتقادات، چندان مرزبندی های مکتب سلفی گری دیده نمی شود. هم چنین حدیث گرایی احمد، در واکنش به عقل گرایی افراطی بود که نقل را کلاً نادیده می گرفت و موجب مهجوریت حدیث شده بود. وی نیز همانند عقل گرایان، در دامن تقریط افتاد و جایگاه و نقش عقل را منکر شد.

اما ابن تیمیه، حد و مرز سلفی گری اعتقادی را شکل داد و نگاه دیگری به سلف انداخت و به بهانه ی پی روی از سلف، با بسیاری از عقاید مسلمانان به مبارزه پرداخت.

نقل گرایی افراطی وی در شرایطی شکل گرفت که مبانی علم کلام برای اثبات عقاید اسلامی و نیز دفاع از آموزه های آن، شکل گرفته بود؛ اما ابن تیمیه با نادیده گرفتن و مبارزه با این میراث گران بها، اعتقادات را در قالب همان نقل گرایی مفرط ارائه کرد و با متکلمانی که عقاید برخی از ایشان در اندیشه ی سلفی گری نقلی احمدبن حنبل ریشه داشت نیز به مبارزه پرداخت. ابن تیمیه، با تعریف های جدیدی در زمینه ی صفات

ص: 280

---

1- . غلام حسین ابراهیمی دینانی، «ماجرای فکر فلسفی در اسلام»، ص 62.

2- - برای آشنایی با دیدگاه ابن تیمیه پیرامون حیات برزخی، ر. ک: همین مجموعه، ج 2، فصل 20.

خبری، مفاهیم توحید و شرک، سنت و بدعت، توسل و شفاعت، و بنای بر قبور، و نیز مبارزه ی تهاجمی برضد مذاهب و مکاتب اسلامی دیگر - حتی مذهب حنبلی - مکتبی جدید را پایه گذاشت که پیش از او سابقه نداشت.

وی هرچند در حدیث گرابی، مدعی پی روی از احمد بود، اما با استفاده ی ابزاری از حدیث، هرآن چه را - هرچند ضعیف - که با عقاید او هماهنگ بود تأیید می کرد، و هرچه را که با دیدگاهش مخالف بود - هرچند از قوت برخوردار بود - جعلی و دروغ می شمرد.

روح حاکم بر مکتب سلفی گری ابن تیمیه، اسلام اموی بود؛ چیزی که امویان در شام آن را تبلیغ می کردند. چنین وضعیتی، به خوبی از حمایت های وی از آل ابوسفیان و توجیه مفاسد آنان از يك سو، و مبارزه با خاندان پیامبر صلی الله علیه وآله، به ویژه امیرالمؤمنین علی علیه السلام از سوی دیگر، آشکار می شود. این در حالی است که احمد، نه تنها به خاندان پیامبر صلی الله علیه وآله ارادت داشت، بلکه خود، اندیشه ی تربیع را گسترش داد.

ابن تیمیه با همه ی مذاهب اسلامی به مبارزه برخاست و با دیدگاه های بدعت آمیز خود، در شرایطی که اسلام و مسلمانان نیاز مبرم به همراهی و هم دلی داشتند، تخم نفاق و تفرقه را در میان آنان کاشت؛ درحالی که احمد در روزگار خود، به گرایش های مختلفی که در دل اهل حدیث رشد کرده بود، سامان داد، و میان آن ها مبانی مشترکی را شکل داد. (1)

در مجموع، ابن تیمیه قرائتی افراطی را در عرصه ی اعتقادات بنیان گذاشت که آثار آن، در قرن دوازدهم، در دعوت محمدبن عبدالوهاب نمود یافت. مکتب ابداعی ابن تیمیه با قرار گرفتن در قالب اندیشه ی وهابی، افراطی تر شد؛ و اگر در اندیشه ی ابن تیمیه، تفکر تکفیری صرفاً در قالب نظر و نظریه بود، در دوره ی ابن عبدالوهاب،

ص: 281

---

1- - شیخ سلیمان بن عبدالوهاب - برادر محمد بن عبدالوهاب - در کتاب «الصواعق الهیه فی الرد علی الوهابیه»، معتقد است که احمد حتی دشمنانش را که او را در زندان انداخته بودند، تکفیر نمی کرد. سلیمان بن عبدالوهاب، «الصواعق الهیه».

همین اندیشه ی تکفیری، جنبه ی عملی به خود گرفت و با تیغ تکفیر، خون بسیاری از مسلمانان را بر زمین ریخت؛ و اگر ابن تیمیه در ایجاد اختلاف عملی و شکاف میان مسلمانان چندان موفق نبود، محمدبن عبدالوهاب، توانست با کمک اندیشه های تفرقه افکنانه ی ابن تیمیه و با تکیه بر قدرت شمشیر «آل سعود» و حمایت های انگلستان، تخم تفرقه را میان مسلمانان بارور کند و مصیبت های بسیاری را برای جهان اسلام رقم بزند. (1)

## 7- ابن قیم جوزی (سلفی گری مدوّن)

شاید اگر در میان شاگردان ابن تیمیه، کسی مانند ابن قیم (691 تا 751 ق. / 671 تا 729 ش.) نبود، نام و اثری از اندیشه ی ابن تیمیه برجای نمی ماند. وی در میان شاگردان ابن تیمیه، از همه به او و اندیشه اش وفادارتر بود. ابن قیم، نویسنده ای پرکار بود و آثار بسیاری از وی نقل شده است. چندین بار در دفاع از آرای ابن تیمیه به زندان افتاد؛ (2) حتی در برخی موارد، پیروان مذاهب اسلامی به شدت با او برخورد کردند؛ چنان که يك بار او را به علت دیدگاهش درباره ی شفاعت و توسل و حرمت سفر به قصد زیارت، سخت زدند و سوار بر الاغی در شهر دمشق گردانند. (3)

او به پیروی از ابن تیمیه، کاملاً حدیث گرا بود. البته وی درستی حدیث «اصحابی کالنجوم فبايهم اقتديتم، اهتديتم» را که قرن ها در خدمت اندیشه ی سلفی قرار گرفته بود و از پایه های تقدس سلف به شمار می رفت، انکار می کرد. (4) وی همانند ابن تیمیه، عقل ستیزی افراطی بود و همه ی روایت های مربوط به عقل را ساختگی می دانست. (5) و وی با تأویل نیز به شدت مخالف بود و آن را جنایتی می دانست که در جهان اسلام روی

ص: 282

- 1- . در بخش نقد و بررسی عقاید و هابیت، هم خوانی اندیشه ی ابن تیمیه و وهابیت بررسی خواهد شد. ر. ك: ج 2، فصل های مختلف.
- 2- - اسماعیل ابن کثیر، «البدایة و النهایة»، ج 18، ص 303.
- 3- . مقریزی، تقی الدین احمد «السلوك لمعرفة دول الملوك»، ج 3، ص 89.
- 4- . محمدبن ابی بکر ابن قیم الجوزیه، «اعلام الموقعین عن رب العالمین»، ج 3، ص 543.
- 5- . محمدبن ابی بکر ابن قیم الجوزیه، «المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف»، ص 60.

داده و همه ی مذهب ها و فرقه های اسلامی را گرفتار کرده است؛<sup>(1)</sup> این در حالی است که در بسیاری از موارد برخلاف عقیده ی خود عمل کرده و به تأویل متوسل شده است.

ابن قیم، در زمینه ی عقاید، پیرو کامل استادش بود. اوج سلفی گری اعتقادی وی در قصیده ی نونیه ی شش هزار بیتی او، با نام «الكافية الشافية فی الانتصار للفرقة الناجية» هویدا است.<sup>(2)</sup> وی در این اثر منظوم، همانند استادش اعتقاد به تجسیم را نشان داده و شفاعت، توسل، زیارت قبور و بسیاری از آموزه های دینی اسلام را همانند استادش انکار کرده است.

در مجموع، ابن قیم اندیشه ی پراکنده استادش را نظام مند کرد و اصول سلفی گری اعتقادی را که در دوره ی ابن تیمیه به صورت پراکنده بیان شده بود، مدون کرد.

نام و آثار ابن قیم را نیز وهابیان زنده کردند؛ تا آن جاکه در سال های اخیر آثار وی تصحیح شد و منتشر و پایان نامه های بسیاری با موضوع ابن قیم، در دانشگاه های وابسته به وهابیان، دفاع شده است.

ص: 283

- 
- 1- . احمدبن ابراهیم ابن عیسی، «توضیح المقاصد و تصحیح القواعد فی شرح قصیده الامام ابن القیم»، ج 2، ص 3.
  - 2- . در رد و یا دفاع از این قصیده، کتاب های مختلفی نوشته شده است که از شروح آن می توان به «توضیح المقاصد و تصحیح القواعد فی شرح قصیده ابن قیم» نوشته ی امدن ابراهیم بن عیسی، و از نقدهای آن می توان به «السیف الصقیل فی الرد علی ابن زفیل» نوشته ی تقی الدین سبکی اشاره کرد.







مکتب سلفی گری، که ابن تیمیه در قرن هفتم بنیان آن را نهاد، پس از مرگ وی و با وجود تلاش های شاگردانش، از میان رفت؛ اما در قرن دوازدهم، همان محتوا در ظاهری جدید با نام «وهابیت» ظهور کرد. آیین وهابیت، نام خود را از بنیان گذار آن، محمدبن عبدالوهاب گرفته است. (1) وی برخلاف پیشینیان خود، با استفاده از قدرت سیاسی و حمایت انگلستان، توانست حکومتی را بر پایه ی اندیشه ی سلفی گری تشکیل دهد و با تکیه بر شمشیر، آیین خود را در سرزمین نجد و حجاز بگستراند. در این فصل، با شخصیت و عمل کرد ابن عبدالوهاب و چه گونه ی قدرت یافتن مکتب وهابی، آشنا خواهیم شد.

## 1 - خاستگاه محمدبن عبدالوهاب

محمدبن عبدالوهاب در سال 1115 ق. (1081 ش.) در خانواده ای اهل علم در شهر «عُیَیْنَه» به دنیا آمد. (2) پدرش شیخ عبدالوهاب، از فقیهان حنبلی و قاضی شهر بود. عیینه در منطقه ی «نجد» قرار دارد - نجد از نظر لغوی به معنی «منطقه ی بلند» است - و

ص: 287

- 
- 1- . وهابیان خود را «محمدیه» نامیدند؛ اما دیگر مسلمانان، از آن جا که دعوت محمدبن عبدالوهاب را مذهبی جدید و مغایر با آموزه های اسلامی دیدند، آن را مکتب وهابی خواندند. (محمد حامد الفقی، «اثر الدعوة الوهابیه»، ص 4 تا 5 و 21).
  - 2- - حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، ص 81.



«حجاز»، همچون حائلی، آن را از «تهامه» جدا می کند. عینه در منطقه ی «یمامه» در هفتاد کیلومتری شهر «ریاض» قرار دارد. (1) در سال 850 هجری، «آل معمر» عینه را از «آل یزید» خرید و از آن پس، این منطقه تحت فرمان این خاندان قرار گرفت و ایشان نیز در آبادانی و عمران آن کوشیدند. (2) آل معمر و «آل مشرف»، مهم ترین خاندان های عینه بودند. محمدبن عبدالوهاب، وابسته به خاندان آل مشرف بود. در قرن های بعد تا روزگار محمدبن عبدالوهاب، وضعیت علمی و آبادانی این منطقه، از دیگر مناطق نجد بهتر بود. (3) خاندان آل معمر نیز دوستدار علم و دانش بودند و از فعالیت های علمی حمایت می کردند. حتی مناطق مشهوری چون «حریمله» و «درعیه» نیز از نظر علمی به این منطقه نمی رسیدند؛ چنان که گفته اند تا پیش از فتنه ی محمدبن عبدالوهاب، بیش از هشتاد عالم در مدارس آن به تدریس علوم دینی مشغول بودند. (4) به گفته ی «آلوسی» که یکی از طرفداران افراطی محمدبن عبدالوهاب است، شیخ محمد در همان سال های پیش از علنی شدن عقایدش، برخی از عقاید خود را ابراز می کرد، که مردم و علما را به خشم می آورد؛ اما جرأت اظهار علنی آن ها را نداشت. (5) پس از مدتی، ابن عبدالوهاب برای حج رهسپار مکه شد و پس از پایان مناسک، برای علم آموزی به مدینه رفت و در آن جا، مردم را از استغاثه به پیامبر صلی الله علیه وآله در کنار مرقد مطهرش نهی می کرد. (6) وی پس از آن به نجد، و سپس به «بصره» مسافرت کرد. در بصره، مردم و علما او را به علت عقاید انحرافی اش، با خواری از شهر بیرون کردند؛ وی در بیابان ها گم شد و اگر شخصی

ص: 288

- 1- . ابویوب، «بحث حول الشیخ محمدبن عبدالوهاب وحركته المجدده»، ص 6.
- 2- . عبدالمحسن بن محمد المعمر، «شراء العینه»، ص 15.
- 3- . همان.
- 4- . عبدالله بسام، «علماء نجد خلال ثمانية قرون». هم چنین در سایت عینه نام تعدادی از علمای این منطقه تا قبل از حرکت محمدبن عبدالوهاب آمده است.
- 5- - محمود شکری الآلوسی، «تاریخ نجد»، ص 112.
- 6- . همان.

بدوی به یاری او نیامده بود، از شدت تشنگی و گرسنگی هلاک می شد. (1) پس از آن، مدتی در «احسا» اقامت کرد و سپس به «حریمله» رفت.

البته گزارش هایی درباره ی سفر محمدبن عبدالوهاب به ایران و شهرهای همدان، اصفهان و قم نیز وجود دارد (2) و آیت الله سبحانی نیز به برخی از این نقل ها اشاره کرده است؛ (3) اما این نقل ها صحیح نیست؛ زیرا در منابع تاریخی این مطلب رد شده است (4). «حسین بن غنام»، از دوستان و پیروان نزدیک محمدبن عبدالوهاب، در کتاب «تاریخ نجد» که سفرهای شیخ را به تفصیل ذکر کرده است، از سفر به ایران نامی نبرده است. برخی کوشیده اند عقاید محمدبن عبدالوهاب را در واکنش به آن چه در اصفهان در دربار صفویان دیده است، توجیه کنند، که این امر، توهمی بیش نیست. (5) در منابع وهابی نیز این نظریه به کتاب «لمع الشهاب» که نویسنده ی آن مشخص نیست نسبت داده شده و در درستی چنین امری، تردید شده است. (6)

پس از عیینه، «حُریمله» یا «حریملاء»، دومین زیستگاه ابن عبدالوهاب بود. حریمله یکی از شهرهای منطقه ی نجد است که نزدیک به 86 کیلومتر با ریاض فاصله دارد و از مناطق نسبتاً آباد منطقه ی نجد شمرده می شود. جالب آن که یکی از آثار تاریخی آن را خانه ی محمدبن عبدالوهاب در این شهر ذکر کرده اند؛ (7) یعنی خانه ی کسی که آثار به

ص: 289

- 
- 1- همان.
  - 2- احمد امین، «زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث»، ص 10.
  - 3- جعفر سبحانی، «البحوث فی الملل و النحل»، ج 4، ص 334.
  - 4- عبدالله بسام، «علماء خلال ثمانية قرون»، ج 1، ص 164.
  - 5- رسول جعفریان نیز به این مسأله به دیده ی تردید نگریسته است. (رسول جعفریان، «مقالات تاریخی»، ج 6، ص 176).
  - 6- برای مطالعات بیش تر، ر. ک: حمد جاسر، «مجلة العرب»، ج 10.
  - 7- بلدية محافظة حریملاء، وزارة الشؤون البلديةة و القروية.

جای مانده از پیامبر صلی الله علیه وآله را به بهانه ی شرک ویران کرد، در ردیف آثار تاریخی این شهر نگهداری و مرمت شده است!<sup>(1)</sup>

در سال 1139 ق. (1104 ش.) «عبدالله بن معمر»، حاکم عیینه، به علت بیماری وبا از دنیا رفت و پس از او، نوه اش «محمد بن حمد» ملقب به «بخرفاش»، به قدرت رسید. بخرفاش برخلاف پدر بزرگش، با «شیخ عبدالوهاب بن سلیمان»، پدر محمد بن عبدالوهاب، روابط خوبی نداشت و او را از مقام قضاوت عزل کرد؛ شیخ نیز با ناراحتی، برای همیشه به شهر حریمه مهاجرت کرد و در آن جا شغل قضاوت را از نو گرفت.

محمد نیز پس از بازگشت از سفر، به حریمه آمد و همراه پدر شد و در حوزه ی درس وی حاضر گردید. به گفته ی آلوسی، در همان سال ها همواره میان او و پدرش پیرامون مبانی اعتقادی محمد، جدال و نزاع در می گرفت، اما محمد جرأت ایستادگی در برابر پدر را نداشت.<sup>(2)</sup>

پدر محمد، تا هنگام مرگ، در شهر حریمه به فعالیت های علمی و آموزشی مشغول بود. از شواهد چنین استفاده می شود که در این شهر نیز همانند عیینه، حوزه های علمی و آموزشی فعال بوده است؛ زیرا خود محمد نیز بیش تر تحصیلش در همین شهر بود.

شیخ عبدالوهاب در سال 1153 ق. (1118 ش.) چشم از جهان فرو بست. در این سال، محمد که دیگر مانعی همانند پدر در برابر خود نمی دید، مبانی فکری خود را اعلام کرد و پرده از عقاید انحرافی خود برداشت؛ اما پس از مدتی، با خواری از شهر حریمه اخراج شد و مجبور به بازگشت به «مسقط الرأس» خود، یعنی شهر عیینه گردید.<sup>(3)</sup>

ص: 290

1- همان.

2- محمود شکری آلوسی، «تاریخ نجد»، ص 113.

3- ابویوب، «بحث حول الشیخ محمد بن عبدالوهاب وحركته المجدده»، ص 7.

روزگار محمدبن عبدالوهاب را باید در دو محور بررسی کرد: نخست وضعیت درونی جهان اسلام و مشکلات موجود در این عصر، و دیگری، مشکلات بیرونی جهان اسلام در رویارویی با استعمارگران.

در محور نخست، طرفداران محمدبن عبدالوهاب کوشیده اند قرن دوازدهم، به ویژه منطقه ی نجد و حجاز را سرشار از کج فهمی ها و انحراف ها نشان دهند؛ جامعه ای که سراسر آن را جهالت و بدبختی فراگرفته است و از علم و بصیرت خبری نیست؛ جامعه ای که در میان آن ها همواره جنگ و ناامنی حکم فرماست؛ و در چنین فضای ظلمانی، شخصیتی همانند محمدبن عبدالوهاب، جامعه را از بدبختی و گم راهی نجات داده است. (1) این افراد چنان در این زمینه افراط می کنند که گویی هیچ خبری از اسلام در این عصر وجود نداشته است و محمدبن عبدالوهاب - همان گونه که برخی از آنان ادعا می کنند - کاری پیامبرگونه انجام داده است. (2) برخی دیگر، این دوره را دوران جاهلیت نامیده اند، که اسلام کاملاً غریب بوده و محمدبن عبدالوهاب، اسلام را از این غربت نجات داده است. (3) هم چنین گروه دیگری برای توجیه حملات محمدبن عبدالوهاب به سرزمین های اسلامی، تشتت و ناامنی سیاسی را در این مناطق ذکر کرده و گفته اند که آیین وهابیت، امنیت و ثبات را به آن جا آورده است.

به نظر می رسد پیروان محمدبن عبدالوهاب در ترسیم چنین فضایی اهداف خاصی را دنبال می کنند. آنان برای توجیه دعوت خشنوت بار و ستم هایی که وی و پیروانش بر

ص: 291

- 
- 1- . الشيخ سليمان بن سحمان، «الضيء الشارق»، ص 11؛ جامعة الإمام محمدبن سعود الإسلامية، «بحوث أسبوع الشيخ محمدبن عبدالوهاب (الشبهات التي أثرت حول دعوة الإمام محمدبن عبدالوهاب والرد عليها)»، ج 2، ص 204.
  - 2- . حسين بن غنام، «تاريخ نجد»، ص 13 تا 14
  - 3- . عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسن آل شيخ، «مجموعة الرسائل والمسائل النجدية»، ج 3، ص 381 تا 382.

عموم مسلمانان روا داشته اند و نیز توجیه خون های ریخته شده، اموال غارت شده و ناموس های هتك شده، چاره ای جز ارائه ی چنین ادعایی ندارند. آنان به بهای حمایت از کارهای غیراسلامی ابن عبدالوهاب، ناچار شده اند چهره ی تاریکی از مسلمانان ترسیم کنند و برای تطهیر وی و پیروانش، مهر تکفیر و ارتداد به عموم مسلمانان بزنند.

اما واقعیت این است که هرچند در این دوران، در میان جوامع اسلامی خرافات در دین وجود داشته است، اما هرگز بیش از دوره های دیگر نبوده است. حتی شاید بتوان روزگار ابن تیمیه را از نظر انحراف ها و وجود خرافات در دین، بدتر از دوره ی ابن عبدالوهاب دانست؛ اما هرگز ابن تیمیه، با وجود روحیه ی کینه توزانه و افراطی خود، به بهانه ی انحراف، به قتل و غارت مسلمانان فتوا نداد؛ درحالی که محمدبن عبدالوهاب، به بهانه ی ارتداد، خون اهل قبله را همانند خوارج مباح شمرد.

از سوی دیگر، اگر نگاهمان را کمی محدودتر کنیم، با مراجعه به منابعی که درباره ی نجد نوشته شده است، می بینیم که اهل این منطقه، هرچند گرفتار برخی خرافات و گرافه گویی ها در جایگاه و مقام مردگان خود بوده اند، اما کفر و الحاد در آن فراگیر نبوده است. دو شهر عینیه و حریمله، که محمدبن عبدالوهاب در آن ها رشد کرده بود، با توجه به شواهد تاریخی، از شهرهای دینی و مذهبی منطقه ی شبه جزیره بوده و علمای بزرگی را در خود پرورش داده اند، که نام آن ها در تاریخ ثبت است.<sup>(1)</sup> چنان که گفته شد، تنها در عینیه بیش از هشتاد عالم به تدریس علوم دینی مشغول بوده اند که مذهب بسیاری از آن ها حنبلی بوده است. بی شك با وجود چنین تعدادی از استادان، طلبه های بسیاری در این شهر به تحصیل علوم دینی اشتغال داشته اند. هم چنین «شیخ عبدالله بسام» در کتاب «علماء نجد خلال ستة قرون»، به میراث علمی نجد اشاره دارد. حریمله نیز منطقه ای است که بنا به گفته ی خود وهابیان، حوزه ی علمی بزرگی داشته است که خود شیخ عبدالوهاب در آن به تدریس مشغول بود و حتی بخش عمده ای از تحصیلات محمدبن عبدالوهاب در آن شهر بوده است.

ص: 292

---

1- - عبدالمحسن بن محمد المعمر، «شراء العینیه»، ص 15.

حال چه گونه ممکن است با وجود چنین حوزه های علمی، نام و نشانی از اسلام در میان مردم باقی نمانده باشد و همه ی مردم گمراه باشند، تا آن جاکه خون و مال و ناموسشان مباح شود؟! آیا دیگر علمای منطقه، در برابر چنین وضعیتی بی تفاوت می ماندند؟ یا اگر در ابتدا، قدرت مخالفت با چنین وضعیتی را نداشتند، چه گونه شد که حتی پدر محمد بن عبدالوهاب با وی بنای مخالفت گذاشت و یا برادرش «سلیمان بن عبدالوهاب» دو کتاب در رد او نوشت؟<sup>(1)</sup>

بنابراین، شرایط در این دوره هرگز چنان بحرانی نبوده است که محمد بن عبدالوهاب، با تمسک به بی دینی مردم، خون، مال و ناموس آنان را مباح شمارد و فجیع ترین جنایات ها را در حق آنان روا دارد؛ تا آن جاکه وی پس از حمله به عینه - زادگاه خودش و شهری که عالمانی بزرگ را در خود جای داده بود - مردان آن را کشت و زنان را اسیر کرد؛ اموال آنان را به غنیمت برد و شهر را چنان ویران ساخت که تا قرن بعد نیز جز تلی از خاک و ویرانه، چیزی از آن بر جای نماند.<sup>(2)</sup>

بنابراین، در بُعد داخلی جهان اسلام، هرگز شرایط درونی به گونه ای نبود که همه ی مسلمانان کافر شده باشند و حتی عالمان و اندیشمندان نیز توان فهم آن چه را که محمد بن عبدالوهاب توحید می خواند، نداشته باشند؛ بلکه شهرهای نجد و حجاز، مانند عینه، حریمله، مدینه و مکه، از کانون های علمی آن عصر شناخته می شدند و حتی برخی از شهرهای عراق، مانند بصره و بغداد، مراکز علمی جهان اسلام شمرده می شدند.

در تاریخ اسلام نیز هیچ يك از مذاهب اسلامی، به جز خوارج، چنین برخوردی با اهل قبله نداشتند. شخص پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله، پس از ایجاد حکومت اسلامی در مدینه، با پیروان ادیان دیگر، پیمان صلح و آشتی امضا کرد و در فتح مکه، هر چند

ص: 293

---

1- . به کتاب های سلیمان بن عبدالوهاب اشاره خواهد شد.

2- - به ویرانی ها و کشتارهای محمد بن عبدالوهاب و پیروانش در شهر عینه در همین کتاب، در فصل 16 اشاره خواهد شد.

می دانست که بسیاری از مشرکان مکه، هنوز به اسلام ایمان نیاورده اند، خون آن ها را نریخت و به آنان آزار نرساند.

در بُعد سیاست نیز همواره پیروان محمدبن عبدالوهاب، قرن دوازدهم را فضایی پر آشوب و بحران زده ترسیم می کنند. فضایی که در آن، ناامنی و بی ثباتی حکم فرماست، و وجود حاکمان مختلف در بخش های گوناگون موجب جنگ و خون ریزی، و غارت و تجاوز شده است. در این میان، آنان دعوت ابن عبدالوهاب را پایانی بر این اختلاف ها، و باعث ایجاد جامعه ای یک پارچه و واحد می شمردند. به گفته ی آنان، دعوت محمدبن عبدالوهاب برای مسلمانان، یک پارچگی و وحدت را به همراه آورد و اختلاف ها و ناامنی را پایان بخشید.

این ادعای وهابیان نیز همانند ادعای پیشین، با واقعیت های خارجی تطابق ندارد؛ زیرا گماشته های عثمانی بر دو شهر مکه و مدینه حکومت می کردند که معمولاً از شرفا و سادات بودند. در خود منطقه ی عینیه، از سال 850 ق. (824 ش.) تا دوره ی محمدبن عبدالوهاب، آل معمر حکومت می کردند. حاکمیت نزدیک به چهار قرن این خاندان، نشانگر ثبات اجتماعی و سیاسی منطقه است.

حکومت مطلوب اهل سنت در سطح جهان اسلام نیز مدل خلافت است که به خلافت راشد شباهت دارد؛ سلفی گری نیز که ادعای پی روی از سلف را دارد، بیش از دیگران بر روش خلافت تأکید دارد. در این دوره، امپراتوری عثمانی، هرچند به علت عمل کرد نامناسب خلفای عثمانی، دوران افول و فروپاشی را می گذراند، هم چنان به عنوان کانون و محور نظریه ی سیاسی اهل سنت شمرده می شد و قداست ویژه ای در میان آن ها داشت؛ تا آن جا که در میان سلفیان شبه قاره برای دفاع از خلافت عثمانی، «جنبش احیای خلافت» شکل گرفت و مسلمانان هند در راه جلوگیری از فروپاشی و برای حفظ آن، مبارزات بسیاری کردند.

اما حرکت وهابیت و محمدبن عبدالوهاب، در بُعد جهان اسلام نیز، نه تنها هم گرایی و وحدت مسلمانان را به دنبال نداشت، بلکه آخرین میخ را به تابوت امپراتوری عثمانی

کوئید و با همکاری انگلستان که به شدت به دنبال از میان بردن آخرین بقایای خلافت بودند، خلافت عثمانی را از میان برد و جهان سنی را با خلأ و بحرانی جدی در عرصه ی حکومت رویه رو کرد. (1) پی آمد فروپاشی امپراتوری عثمانی، تقسیم کشورهای اسلامی به کشورهای کوچک و آسیب پذیر شد. لقمه هایی که بلعیدن و هضم آن ها برای استعمار دیگر چندان مشکل نبود.

هم چنین به گواهی تاریخ، مناطق اسلامی هرگز با رغبت دعوت محمدبن عبدالوهاب را نپذیرفتند؛ بلکه به علت زور شمشیر و بیم جان و مال و ناموس، به دیدگاه انحرافی محمد تن دادند و تنها در نیمه ی قرن بیستم بود که دولت سعودی، تا حدودی رنگ ثبات را به خود دید. (2)

بنابراین در بُعد داخلی در دو حوزه ی دیانت و سیاست، دعوت محمدبن عبدالوهاب، نه تنها دست آوردی به همراه نداشت، بلکه ضربه های جبران ناپذیری به جهان اسلام وارد کرد. (3)

اما در حوزه ی رویارویی جهان اسلام با جهان خارج، قرن دوازدهم قرن ویژه ای است که مشکلات بسیاری فراروی مسلمانان قرار دارد. اگر این قرن را قرن استعمار بنامیم، سخن به گزاف نگفته ایم؛ زیرا ردپای آن در همه جای جهان اسلام به چشم می خورد. انگلستان که از سال ها پیش سایه ی شوم خود را بر شبه قاره ی هند افکنده بود،

ص: 295

---

1- . به چه گونگی همکاری محمدبن عبدالوهاب با انگلستان برای نابودی خلافت عثمانی اشاره خواهد شد.

2- . به ادوار مختلف وهابیت در فصل 14 و 15 همین کتاب اشاره خواهد شد.

3- . البته امپراتوری عثمانی، از نظر اهل سنت نمونه ی آرمانی حکومت است، نه از نگاه شیعه؛ زیرا شیعه منصب خلافت و رهبری را منصبی الهی می داند که در دست امامان معصوم است و در دوران غیبت نیز نایبان ایشان بر طبق خواسته های آن بزرگواران جامعه را اداره می کنند. در این جا، چنان که می بینیم، حتی از نگاه اهل سنت نیز دعوت محمدبن عبدالوهاب، پی آمدهای ناگواری برای جهان سنی به دنبال داشته است.



با تحول در نظام آموزشی هندوستان می‌کوشید، افزون بر استیلای نظامی، جامعه‌ی اسلامی هند و نسل نو این کشور را بیش از پیش، از خود بیگانه کند. (1)

فرانسه به رهبری ناپلئون، مصر، سوریه و فلسطین را اشغال کرده بود و روس‌های تزاری با حمله‌های مکرر به ایران و عثمانی، می‌کوشیدند تا در سایه‌ی معاهده‌ها و پیمان‌های استعماری، بر قدرت و قلمرو سیاسی و جغرافیایی خود بیفزایند.

امپراتوری عثمانی که بقایای به‌جامانده از خلافت سنی بود، دوران ضعف و انحطاط خود را می‌گذراند. در چنین شرایطی، جهان اسلام در نهایت ضعف به سر می‌برد و بیش از هر چیز، به هم‌دلی و هم‌گرایی نیاز داشت. نیرویی که بتواند همه‌ی مسلمانان را گرد هم آورد و زمینه‌ی اتحاد جهان اسلام را در برابر دشمنان مشترک فراهم کند.

در چنین وضعیتی، وهابیت نه تنها کمکی به هم‌گرایی جهان اسلام نکرد، بلکه تخم نفاق، تفرقه و دشمنی را میان آن‌ها پاشید و دست در دست استعمار، زمینه‌ی بهره‌برداری و نفوذ هرچه بیش‌تر استعمارگران را در کشورهای اسلامی فراهم آورد.

### 3 - شخصیت علمی محمدبن عبدالوهاب

آن‌چه پرده از شخصیت علمی فرد برمی‌دارد، آثار و کاوش‌های علمی وی، یا استادان و شاگردانی هستند که به او منتسب‌اند. محمدبن عبدالوهاب برخلاف سلف خود - ابن تیمیه - در هر دو زمینه با فقر شدیدی روبه‌روست؛ به این معنی که ابن تیمیه نویسنده‌ی پرکاری بود و شاگردانی همچون ابن قیم و ابن کثیر از خود برجای گذاشت و در فهرست استادان خود نیز نام برخی از بزرگان را یدک می‌کشید؛ اما محمدبن عبدالوهاب، نه تنها در زمینه‌ی تألیف، اثر قابل توجهی از خود به‌جای نگذاشت، بلکه میزان تحصیل و تأثیرات علمی وی نیز کاملاً در حاله‌ای از ابهام است. بنابراین، اگر برای ارزیابی شخصیت علمی ابن تیمیه، نیازمند مراجعه به آثار وی و بررسی آن‌ها هستیم، محمدبن عبدالوهاب، از این نظر کاملاً پژوهشگر را بی‌نیاز می‌کند؛ زیرا اثر علمی

ص: 296

---

1 - . برای آشنایی با استعمار انگلستان در شبه‌قاره‌ی هند، ر. ک: سیدمهدی علی‌زاده موسوی، «بررسی اندیشه‌ی سیاسی - کلامی ابوالاعلی‌مودودی».

خاصی ندارد که نیازمند بررسی و ارزیابی باشد، و آن چه موجب تداوم دعوت وی شده است، صرفاً استفاده از شمشیر و قدرت سیاسی آل سعود و انگلستان بوده است.

در مورد تحصیلات مقدماتی وی، از دو شخصیت بیش تر نام برده شده است: نخستین و شاید مهم ترین فردی که عهده دار تحصیل وی بوده است، پدر اوست که در شهر عیینه در سال های نخستین زندگی اش، قرآن و فقه حنبلی را به وی می آموخت. هم چنین گفته اند جدش شیخ سلیمان، از عالمان به نام منطقه، در آموزش او سهیم بود. در این باره که تحصیلات وی در سال های جوانی - جدا از فقه و قرآن - در چه زمینه ای بود، میان پیروان او و دیگر مسلمانان، اختلاف های زیادی وجود دارد. شاگردان و نزدیکان وی بر این باورند که در عیینه و نزد پدر و پدر بزرگش، شیخ سلیمان، حدیث و نظرات علما را در اصول اسلامی آموخته است، و ذهن و ذکاوتی قوی داشت که پدر را به تعجب واداشته بود.<sup>(1)</sup> چنین سخنانی را ابن غنام می گوید؛ وی نخستین تاریخ نگار وهابیت است و از ارادتمندان و ملازمان رکاب محمد بن عبدالوهاب و بسیار مقید به اصول و مبانی اوست. هم چنین ابن بشر نیز در «عنوان المجد فی تاریخ النجد» چنین سخنانی گفته است. در دوره ی معاصر نیز افرادی همانند «بن باز» در کتاب «الامام محمد بن عبدالوهاب، دعوت و سیره»، «آل ابوطامی» در کتاب «ترجمة الامام محمد بن عبدالوهاب» و... چنین راهی را رفته اند.<sup>(2)</sup>

ص: 297

- 1- . حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، ص 81.
- 2- . در سال های اخیر، در مراکز علمی و دانشگاهی عربستان، پژوهش ها و پایان نامه های بسیاری در زمینه ی زندگی نامه و مقام علمی محمد بن عبدالوهاب نگاشته شده است که همه ی آن ها تقریباً يك هدف را دنبال می کنند و آن، مبالغه گویی در مقام علمی و جایگاه وی، و جبران ضعف آثار و پیشینه ی تحصیلی و تدریسی اوست؛ کتاب هایی همچون: احمد بن عبدالغفور عطار، «محمد بن عبدالوهاب»؛ عبدالعزیز سید الأهل، «داعية التوحيد محمد بن عبدالوهاب»؛ امین سعید، «سيرة الإمام محمد بن عبدالوهاب»؛ احمد بن حجر آل ابوطامی، «الشيخ محمد بن عبدالوهاب»؛ عبدالله صالح العثیمین، «الشيخ محمد بن عبدالوهاب، حياته وفكره»؛ و عبدالله بن سعد الرویشد، «الإمام الشيخ محمد بن عبدالوهاب فی التاريخ».

در مقابل، پژوهشگرانی هستند که دیدگاه کاملاً متضادی را ارائه می‌کنند؛ مانند «ذینی دحلان»، عالم و فقیه حنبلی، و «صدقی زهاوی» که معتقدند در این دوره، وی به خواندن احوال پیامبران دروغین و شیوه‌ی تبلیغ و دعوت آن‌ها می‌پرداخته است:

"شیخ در جوانی غالباً به مطالعه‌ی زندگی‌نامه‌ی کسانی که مدعی نبوت شده بودند، مانند مسیلمه‌ی کذاب و سجاح و اسود عنسی و طلیحه‌ی اسدی، علاقه‌ی خاصی داشت." (1) شاید بار نخست این گونه به نظر آید که مخالفان وی به دلیل دشمنی با او، چنین گفته‌اند؛ اما با نگاه به ماهیت و محتوای دعوت و چه‌گونگی برخورد وی با مخالفان، و از سوی دیگر، حکم تکفیر وی درباره‌ی دیگر مسلمانان، چنین فرضیه‌ای کاملاً تأیید می‌شود، زیرا روش و محتوایی که وی در دعوت خود به کار گرفته است، به روش و محتوای مدعیان دروغین بسیار شباهت دارد. میان وی و افرادی همانند «مسیلمه‌ی کذاب»، و در دوران حاضر، «میرزا حسین علی نوری» در بهائیت و «میرزا غلام احمدخان قادیانی» در فرقه‌ی ضالّه‌ی قادیانه، همسانی‌های بسیاری دیده می‌شود.

وی مدتی را در مکه و مدینه به تحصیل پرداخته بود و پس از آن نیز مدتی در عراق به درس اشتغال داشت. گفته‌اند در حرمین، شاگرد «عبدالله بن ابراهیم بن سیف»، «محمدبن سلیمان کردی»، «شیخ علی افندی داغستانی»، «شیخ اسماعیل عجلونی» و «شیخ عبداللطیف العفالق‌الاحسانی» بود. هم‌چنین در میان مشایخ وی در مدینه، از «محمد حیات سندی» نام برده شده است. پس از آن به بصره سفر کرد و در آن‌جا نیز به تحصیل علم پرداخت. در آن‌جا از شخصی به نام «شیخ محمد مجموعی» نام برده‌اند. در این شهر نیز به دلیل عقاید انحرافی‌اش، مردم و علما بر او شوریدند و او را از این سرزمین بیرون راندند. وی مدتی را نیز در «احسا» گذراند و سرانجام، در سال 1140 ق. (1105 ش.) به «حریمله» بازگشت؛ جایی که پدر پس از اخراج از عینه، در آن‌جا به کار قضاوت مشغول بود.

ص: 298

---

1- . صدقی الزهاوی، «الفجر صادق»، ص 14؛ احمد زینی دحلان، «الدرر السنیه»، ص 50.

اگر به همه ی کتاب هایی که به زندگی نامه ی علمی محمدبن عبدالوهاب پرداخته اند مراجعه شود، بیش از آن چه در این سطور گفته شد، یافت نمی شود. جالب این که حتی تراجمی که عالمان بزرگ وهابی، مانند «بن باز» نگاشته اند، هیچ گونه توضیحی درباره ی چه گونگی و شرح تحصیل وی در عیینه، مکه، مدینه و بصره ارائه نمی کنند. با توجه به تعداد کم استادان وی، هیچ گونه توضیحی درباره ی مراحل تحصیلی وی در تاریخ به چشم نمی خورد و تنها به کلیاتی بسنده شده است؛ مانند این که وی حدیث را نزد «شیخ عبدالله بن سیف» خوانده است. هرچند وهابیان کوشیده اند از کوچک ترین ویژگی های شخصی محمدبن عبدالوهاب کوهی بسازند، اما درباره ی تحصیلات وی، به دلیل نبود منابع، نتوانسته اند شرحی تفصیلی از روند و مراحل مختلف تحصیلی وی ذکر کنند و در این زمینه، به کلیاتی کلیشه ای و تعریف هایی عام بسنده کرده اند. حتی تاریخ دقیق حضور وی در مکه و مدینه، و شرکت در درس های رایج آن زمان به درستی مشخص نیست و با شک و تردید بیان می شود. (1)

از سوی دیگر، وهابیان قائلند که استادان ابن عبدالوهاب همواره وی را به دلیل هوش و ذکاوت زیاد و نیز قدرت علمی، ستوده اند و درباره ی او اظهار شگفتی کرده اند. (2) اما برخلاف این نظریه، دیدگاه های دیگری نیز وجود دارد که نشانگر اظهار نگرانی عمیق استادان وی از آینده ی اوست. (3) هم چنین ذین دحلان مدعی است نامه ای را یافته است که در آن، محمدبن سلیمان کردی، استاد وی، بر محمدبن عبدالوهاب خرده گرفته و او

ص: 299

---

1- - ر. ک: عبد العزیز بن عبدالله ابن باز، «الامام محمدبن عبدالوهاب، دعوت و وسیرته»؛ احمدبن حجر آل ابوطامی، «الشیخ محمدبن عبدالوهاب، عقیدته السلفیه و دعوت الاصلاحیه»؛ ابو عبدالله ذهبی، «سیرة الامام محمدبن عبدالوهاب رحمه الله»؛ محمد امین فرشوخ، «محمدبن عبدالوهاب». همه ی این منابع در سایت «صید الفوائد» موجود است.

2- - حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، ص 81؛ عثمان بن عبدالله ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، ص 33.

3- - جعفر سبحانی، «البحوث فی الملل و النحل»، ج 4، ص 334 و 335؛ صدقی الزهاوی، «الفجر صادق»، ص 14؛ احمد زینی دحلان، «فتنة الوهابية»، ص 4؛ امین عاملی، «کشف الاریاب فی اتباع محمدبن عبدالوهاب»، ص 7؛ سید مرتضی رضوی، «ماضی الوهابیین وحاضرهم»، ص 36.

را از تکفیر مسلمانان بازداشته است. (1) جالب این که خود ابن عبدالوهاب براین امر اقرار کرده است؛ او در یکی از نامه هایش، پس از آن که خود را منجی مردم از شرك می شمارد، تصریح می کند که هیچ يك از مشایخ او توحید را نمی شناخته اند و معنی «لا اله الا الله» را نمی فهمیده اند. (2) چنین اقراری، نشانگر عمق شکاف میان اندیشه ی وی با استادانش می باشد. هم چنین پدرش، شیخ عبدالوهاب، یکی از استادان وی بود و بنا به اقرار خود وهابیان، همواره میان او و پدرش اختلاف های عمیقی وجود داشت؛ تا آن جا که محمد جرأت نکرد در زمان حیات پدر، دعوت خود را آشکار کند. (3)

وهابیان کوشیده اند درباره ی دوره ی تحصیل محمدبن عبدالوهاب در مکه و مدینه، و پس از آن در بصره، بزرگ نمایی کنند؛ اما پس از بازگشت وی در سال 1140 ق. (1105 ش.) به حریمله که در آن زمان در برابر شهرهای بزرگی مانند مکه و مدینه، روستایی بیش به شمار نمی آمد، هرگز از وی به عنوان عالمی بزرگ در این منطقه ی کوچک یاد نشده است. حتی پدرش که عالم محلی منطقه بوده و در ردیف عالمان بزرگ حنبلیان قرار ندارد، از نظر علمی بر وی برتری دارد و از این سال تا سال های آغازین دهه ی پنجاه که پدرش از دنیا می رود، همواره از وی به عنوان استاد محمد نام برده می شود. پس از دعوت نیز هرگز قدرت اندیشه و افکار وی نبود که مکتب انحرافی وی را می گستراند، بلکه قدرت شمشیر و استیلای سیاسی عامل رشد وی بود. (4)

از سوی دیگر، اگر از نظر تاریخی نیز وضعیت محمدبن عبدالوهاب را بررسی کنیم، خواهیم دید که وی در سال 1115 ق. (1081 ش.) به دنیا آمده و در سال 1140 ق. (1105 ش.) به حریمله بازگشت. اگر مسافرت او در سال 1135 ق. (1101 ش.) اتفاق افتاده باشد، مدت اقامت وی در مکه و مدینه و بصره کوتاه بوده و فرصت فراگیری و

ص: 300

1- . احمد زینی دحلان، «الدرر السنیه فی الرد علی الوهابیه»، ص 38 تا 39.

2- - عبدالله بسام، «علماء نجد خلال ثمانیه قرون»، ص 309.

3- . محمود شکری الأوسی، «تاریخ نجد»، ص 113؛ عثمان بن عبدالله ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ النجد»، ص 37.

4- . در این زمینه توضیحات بیش تری خواهد آمد.

استفاده‌ی علمی از حوزه‌های علمی برایش چندان میسر نبوده است. پس از بازگشت به حریمله نیز به جز سال‌هایی که در دوران پدر بوده است، بقیه‌ی ایام را صرف جنگ و جدال با مسلمانان و کشورگشایی کرده است؛ بنابراین بعید به نظر می‌رسد که فرصت‌چندانی برای فراگیری و بهره‌مندی از علوم مختلف را دارا بوده باشد.

هم‌چنین محمدبن عبدالوهاب برخلاف ابن تیمیه، هرگز نتوانست شاگردی را تربیت کند که در تاریخ نامش ماندگار شود، و در میان موافقان و مخالفان وی، در این باره که وی شاگرد ویژه‌ای نداشته است، اتفاق نظر وجود دارد.

#### 4 - آثار محمدبن عبدالوهاب

ناآشنایی با منابع دینی موجب شد که محمدبن عبدالوهاب در عرصه‌ی آثار نیز نتواند اثر برجسته‌ای از خود برجای بگذارد و اگر همت پیروان محمدبن عبدالوهاب و کسانی که در سال‌ها و قرن‌های بعد بر کتاب‌هایش شرح‌های علمی نوشتند، نمی‌بود، اثری از آثار وی برجای نمی‌ماند. به تازگی دانشگاه محمدبن آل سعود در همایشی که برای بزرگداشت محمدبن عبدالوهاب برگزار شد، (1) نگاهشته‌های وی را گردآوری، تصحیح و چاپ کرد. (2) اگر بخواهیم آثار محمدبن عبدالوهاب را از نظر موضوعی دسته‌بندی کنیم، می‌توان آن‌ها را در سه محور خلاصه کرد: نخست عقاید، دوم تاریخ و سیره، و سوم فقه.

در بخش عقاید، محتوای مباحث پیش از آن که مبنای نظری و علمی داشته باشد، القای شبهه‌ها و ادعاهای بدون دلیل و مدرک بوده و محمدبن عبدالوهاب با تکیه بر ظاهر برخی آیات و روایت‌ها، حکم تکفیر را برای همه‌ی مسلمانان صادر کرده است. این‌گونه کتاب‌ها دارای استدلال‌های علمی نیستند و مطالعه‌ی آن‌ها انسان را به یاد مانیفست‌های افرادی مانند برهاری در قرن چهارم می‌اندازد؛ برای نمونه، کتاب

ص: 301

---

1- . جالب این که برای پاسداشت مقام محمدبن عبدالوهاب همایش برگزار می‌کنند، اما از احیای جایگاه پیامبر صلی الله علیه وآله و شناساندن معارف و عظمت بیش‌تر آن در ایام ولادت آن حضرت، جلوگیری می‌کنند.

2- . «مؤلفات الشيخ الامام محمدبن عبدالوهاب»، تصحیح عبدالعزيز زید الروی، محمد بلتاجی و سید حجاب.

«التوحيد»، که بدون شرح هایی که به دست دیگران به آن زده شده است، در 62 صفحه نگاشته شده است. این کتابچه به صورت ابواب مختلف (65 باب) به مسائلی مانند توسل، شفاعت و ذبح پرداخته و در کنار آن ها نیز مسائلی همچون سحر و جادو، چشم زدن، زیاد قسم خوردن و کفالت را آورده است. هرچند هر يك از موضوعات را به عنوان بابی مستقل ذکر کرده است، اما این ابواب معمولاً یکی دو صفحه بیش تر نمی شود و بیش از آن که به يك كتاب علمي در عرصه ی اعتقادات شبیه باشد، مانند رساله ی توضیح المسائل اعتقادی است؛ یعنی وی بدون آن که دلیل ها را ذکر کند، پس از بیان مسأله، حکم به تکفیر و تقسیق مسلمانان داده است. البته در مقام استدلال، به ظواهر یکی دو آیه و روایت استناد کرده که به صورت نابه جا آن ها را تفسیر به رأی کرده است. وی در کتاب «کشف الشبهات»<sup>(1)</sup> که از 20 صفحه تجاوز نمی کند،<sup>(2)</sup> کوشیده است بحثی علمی ارائه دهد و میان مسلمانان این دوره و کفار قریش مقایسه ای تطبیقی انجام دهد و حتی آن ها را از کفار بدتر معرفی کند،<sup>(3)</sup> و در پایان نیز حکم به ارتداد مسلمانان و در نتیجه، جواز قتل آنان را صادر می کند؛ اما دلایل و برهان های او در این کتاب سطحی است و به آرای مخالفان و حتی امانت داری در بیان دلایل دیگران هیچ توجهی نشده است. «کشف الشبهات» را نمی توان کتاب نامید؛ به گونه ای که خود وهابیان نیز از این اثر گاه به عنوان رساله یا جزوه یاد می کنند و وهابیان معاصر کوشیده اند با ارائه ی شرح های مختلف بر این جزوه ی کوچک، آن را به اثری علمی تبدیل کنند. این کتاب پیش از آن که اثری علمی باشد، جزوه ای تند و عاری از روش های متعارف علمی در برخورد با مخالفان است و نوع ادبیات آن، انسان را یاد «منهاج السنة» ابن تیمیه و «تحفه ی اثنی عشریه ی» شاه عبدالعزیز دهلوی می اندازد؛ با این تفاوت که «منهاج السنة» و

ص: 302

- 
- 1- در جلد دوم این مجموعه به تفصیل دیدگاه های محمدبن عبدالوهاب در کتاب کشف الشبهات بررسی و نقد خواهد شد.
  - 2- البته با توجه به شرح هایی که بر این جزوه نوشته شده است، این کتاب در حجم های مختلفی به چاپ رسیده است.
  - 3- همان.

«تحفه ی اثنی عشریه» ادبیات پرخاشگونه و عاری از نزاکت علمی را تنها در برخورد با شیعه در پیش گرفته اند، اما محمدبن عبدالوهاب در این کتاب، روی سخش با همه ی مسلمانان است و همه ی مسلمانان این عصر را کافر معرفی می کند. این کتاب به عنوان منشور وهابیت در اباحه ی خون و مال و ناموس مسلمانان عمل کرد و کشتارها و فجایع بسیاری را آفرید.

هم چنین در مجموعه ی آثار محمدبن عبدالوهاب، از کتابی با نام «ثلاثة اصول» نام برده شده است که هرچند از یازده صفحه تجاوز نمی کند، برای ازدیاد آثار شیخ، این جزوه ی یازده صفحه ای را نیز به عنوان کتابی مستقل ذکر کرده اند. این جزوه نیز در پی تبیین و تحلیل اصولی است که به گفته ی محمدبن عبدالوهاب آگاهی از آن ها بر هر مسلمانی لازم است. این اصول شناخت خدا، شناخت پیامبر صلی الله علیه وآله و شناخت دین اسلام است. این جزوه نیز آمیزه ای از مباحث اعتقادی و آیات الاحکام است که مطلب علمی ویژه ای که نشانگر مقام علمی نویسنده باشد، در آن دیده نمی شود. هم چنین جزوه ی کوچک دیگر به نام «قواعد الاربع» در مجموعه آثار وی ذکر شده که این نیز به عنوان کتابی مستقل آمده است؛ در حالی که از شش صفحه تجاوز نمی کند و همه ی مطالب آن تکرار مطالب جزوه ی «کشف الشبهات» است و هیچ نکته ی جدیدی ندارد. وی هم چنین نامه هایی دارد که در پاسخ به پرسش ها یا تلاش برای ترغیب و تطمیع مخالفان، فراهم شده و در مجموعه آثار آمده است و مباحث جدیدی را در خود ندارد.

مجموعه ی «رسائل فی التوحید و الایمان» نیز گردآوری همین مطالب است که به موضوعات مختلف پرداخته شده و کشکولی را از مسائل مختلف مربوط به تاریخ و سیره و عقاید گرد آورده است. در مجموع، آثار محمدبن عبدالوهاب از نظر علمی، فاقد مبانی علمی و نظری است و آن چه آمده است، هرگز با آثار ابن تیمیه و ابن قیم قابل مقایسه نیست. آن چه محمدبن عبدالوهاب به عنوان عقاید خود آورده، همان دیدگاه های ابن تیمیه درباره ی توحید و شرك است که لباسی نو بر تن آن پوشانده است و اگر ابن تیمیه صرفاً در بعد نظری فعال بود، محمدبن عبدالوهاب اندیشه های سلفی گری را به عرصه ی عمل وارد کرد. تفاوت عمده ی محمدبن عبدالوهاب و ابن تیمیه در این بود که هرچند ابن تیمیه نسبت کفر و ارتداد به مسلمانان می داد، اما به قتل یا کشتن آنان فتوا



نداد؛ در حالی که محمدبن عبدالوهاب، نه تنها مسلمانان را کافر قلمداد کرد، که آنان را بدتر از کفار دوران جاهلیت و سزاوار مرگ دانست و تصاحب اموال و ناموس آنان را مباح اعلام کرد.

در مجموع، آثار محمدبن عبدالوهاب در عرصه ی عقاید افزون بر حجم کم - که شاید مجموع آثار وی در این زمینه به دوست صفحه نیز نرسد - بیش از آن که علمی باشد، جنبه ی مرام نامه های حزبی و عملیاتی دارد؛ و بیش از آن که درباره ی روش های متعارف علمی در برخورد با مخالفان، و استدلال در این زمینه سخن بگوید، راه تکفیر و حذف فیزیکی را در پیش گرفته است. رد پای آن چه را که وی می گوید، می توان در اندیشه های سلفی گری اعتقادی ابن تیمیه یافت. با این همه، امروزه دانشمندان وهابی برای نشان دادن جایگاه علمی محمدبن عبدالوهاب، تلاش های فراوانی به کار می برند و کتاب های بسیاری در شرح دیدگاه های او می نویسند و چنان که گفته شد، با برگزاری همایش های مختلف، تلاش برای بزرگ نمایی بسیار او دارند.<sup>(1)</sup>

ص: 304

---

1- . از آن جا که دیدگاه های کلامی محمدبن عبدالوهاب در جلد 2 این مجموعه بررسی و نقد خواهد شد، در این جا به آن ها اشاره نشده است.

هرچند می‌توان رگه‌هایی از اندیشه‌ی وهابی را در قرن‌های دوم و سوم مقارن با اوج‌گیری اهل حدیث مشاهده کرد، اما واقعیت این است که خاستگاه وهابیت را باید در قرن هفتم و در اندیشه‌های سلف‌گرایانه‌ی ابن تیمیه جست‌وجو کرد. ابن تیمیه با تکیه بر نقل‌گرای و حدیث‌گرایی احمدبن حنبل و محدثین قرن‌های دوم و سوم، بر جنبه‌های ظاهرگرایانه و عقل‌ستیز اندیشه‌ی اهل حدیث افزود و قرائتی مغایر با اندیشه‌ی احمد و پیروان او ارائه کرد. نظریه‌های ابن تیمیه در حوزه‌ی عقاید نه تنها با نظریه‌های اهل حدیث در تعارض بود، بلکه آموزه‌های سایر مذاهب اسلامی اعم از شیعه، اشاعره، ماتریدیه و... را به چالش می‌کشید. از این رو، از همان ابتدا دیدگاه‌های او با مخالفت علمای اسلامی روبه‌رو شد و ابن تیمیه سال‌های متمادی از عمر خود را در زندان گذراند. با وجود تلاش‌های شاگردان و پیروان او مانند ابن قیم، مقدسی و ابن کثیر، نظریه‌های ابن تیمیه فراموش شد، تا این که در قرن دوازدهم دوباره توسط محمد بن عبدالوهاب زنده شد. محمدبن عبدالوهاب که خود از نظر علمی توشه‌ای نداشت، چیزی بر گفته‌های ابن تیمیه نیفزود، و تنها در حوزه‌ی عمل با تکیه بر شمشیر و مباح شمردن خون مسلمانان، ضربه‌های سهمگینی بر پیکر خسته‌ی جهان اسلام وارد کرد.

در بخش سوم، علت رشد و گسترش اندیشه‌ی وهابی که همان پیوند وهابیت با سیاست است، تبیین خواهد شد







در بخش گذشته به تفصیل درباره‌ی ماهیت، ویژگی‌ها، گونه‌شناسی و مصداق پژوهی سلفی‌گری معاصر سخن گفته شد و در این بخش به تبارشناسی مهم‌ترین مصداق سلفی‌گری، یعنی وهابیت پرداخته خواهد شد.

رهیافت این بخش، رهیافتی تاریخی - تحلیلی است. در این بخش تلاش شده است ریشه‌ها و مبانی وهابیت، در دل تاریخ بررسی شود و مشخص گردد که وهابیت هر يك از مبانی خود را از کدام اندیشه و شخصیت به عاریت گرفته است.

در این رهیافت، تاریخ به چند دوره تقسیم و برداشت سلیقه‌ای وهابیت از هر دوره، بررسی شده است. ملاک در تعریف هر دوره، با توجه به ویژگی آن و نقش آن در تکوین وهابیت است.

از این رو در این بخش، سلفی‌گری با توجه به رویکرد تاریخی، به سه دوره تقسیم می‌شود:

(1) سلفی‌گری نقلی (2) سلفی‌گری اعتقادی (3) سلفی‌گری وهابی

البته از آن جاکه در این مجموعه به عقاید و شبهات وهابیت به صورت مستقل پرداخته خواهد شد، این بخش تنها جنبه‌ی تحلیل تاریخی دارد و تضادهای اندیشه‌ی وهابیت با سایر مذاهب اسلامی را صرفاً به صورت گزارشی و تاریخی ارائه خواهد داد.









وهابیت هرچند در ظاهر، دعوتی اعتقادی است، اما بررسی آن بدون پرداختن به پیوند آن با قدرت سیاسی، امری ناتمام است. وهابیت برخلاف دیگر مذاهب اسلامی، به علت اقبال و علاقه مندی مردم رشد نکرد، بلکه قدرت شمشیر و پیوند آن با سیاست، زمینه های رشد و گسترش آن را فراهم کرده است. از سوی دیگر، نگاه تمامیت گرای وهابیت و ماهیت خشن و تکفیری آن، موجب شد قدرت و خشونت در دل آن نهادینه شود و مبانی نظری سوءاستفاده از قدرت سیاسی برضد مخالفانی که همه ی آنان مسلمانان بودند، فراهم گردد. پس اگر سلفی گری احمدبن حنبل، نقلی، و سلفی گری ابن تیمیه، اعتقادی بود، سلفی گری محمدبن عبدالوهاب را - با توجه به ویژگی های آن - به حق می توان سلفی گری سیاسی نامید.

از این رو، درباره ی سلفی گری وهابی می توان تعبیر «اسلام دولتی» را به کار برد؛ به این معنی که در عربستان سعودی، زمام دین در دست افراد غیردینی است و آنان هستند که سیاست گذار امور دینی هستند. این نوع اسلام، همان اسلام دولتی است. در برابر این مفهوم، مفهوم دیگری با نام «دولت اسلامی» وجود دارد که نمونه ی آن جمهوری اسلامی ایران است. در این نوع از حکومت، زمام دین در دست رهبری مذهبی (ولایت فقیه) است و اوست که عهده دار سیاست گذاری امور جامعه و دین است.

به همین دلیل، در تبارشناسی وهابیت، ناگزیر باید به نقش سیاست و قدرت اشاره کرد و در این صورت می توان به این پرسش مهم پاسخ داد که وهابیت، با وجود جاذبه

نداشتن برای مسلمانان و مخالفت ایشان با آن، چه گونه توانسته است به حیات خود ادامه دهد و حتی در دوران اخیر، زمینه ی بقای خود را فراهم کند؟

در این فصل، مراحل تاریخی رشد وهابیت بیان خواهد شد و پیوند شومی که میان آل شیخ (نوادگان محمدبن عبدالوهاب) و آل سعود به وجود آمد، بررسی خواهد شد.

## 1 - آغاز دعوت

سال 1153 ق. (1118 ش.) در تاریخ وهابیت، نقطه ی آغاز است. تا پیش از این سال، انحراف اعتقادی در محمدبن عبدالوهاب دیده می شد و استادانش نیز به این مهم پی برده بودند و حتی وی به علت ابراز دیدگاه هایش در شهر بصره، با خفت از این شهر اخراج شد؛ اما هنوز وی دعوت خود را آشکار نکرده بود؛ زیرا وجود شخصیت قدرتمندی مانند شیخ عبدالوهاب (پدرش) و مبارزه ی او با عقاید بدعت آمیز فرزند، قدرت آشکار کردن انحراف را از وی گرفته بود. مرگ پدر در سال 1153 ق. (1119 ش.)، آغاز انحرافی در جهان اسلام از سنخ «بهائیت» و «قادیانیت» بود که در قرن های بعدی شکل گرفتند. در این سال محمدبن عبدالوهاب دعوت خود را در شهر حریمله - جایی که پدر پس از نزاع با آل معمر در آن جا ساکن شده بود - آشکار کرد و با نگاشتن نامه هایی به اطراف و اکناف، و دعوت سلاطین و علما به توحید خودساخته اش، پرده از نیت های خود برداشت؛<sup>(1)</sup> اما این دعوت، اجابتی را در پی نداشت؛ مردم و علما، دیدگاه های وی را مخالف صریح آموزه های دینی می دیدند و همین امر موجب شد که دعوت وی در شهر حریمله، آشوب بسیاری را پدید آورد و خشم مردم، موجب فرار او از این شهر شد.<sup>(2)</sup>

هر مکتبی که متولد می شود، تنها در دو صورت امکان ادامه ی حیات دارد: نخست، شخصیت قوی و قدرتمند داعی، و قدرتمندی آموزه های آن است؛ چنان که درباره ی اسلام چنین وضعیتی وجود داشت؛ هنگامی که پیامبر صلی الله علیه وآله دعوت خود را آغاز کرد،

ص: 314

1- . محمد ابراهیم، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 134.

2- . چنین عمل کردی، شباهت بسیاری به عمل کرد مدعیان دروغین نبوت دارد و شیوه ی عمل، او را به آنان شبیه می کند.

جاذبه های شخصیتی و استحکام آموزه های اسلامی موجب شد که این مکتب بدون استفاده از قدرت، رفته رفته جایگاه خود را در میان دل های مسلمانان تثبیت کند و به سرعت رشد و تعالی خود را پی گیرد.

راه دوم برای رشد يك مکتب، تکیه بر قدرت سیاسی و استفاده از زر و زور برای استیلا بر جسم مردم است. این روش در مکتب هایی به کار می رود که جذابیت چندانی ندارند و با فطرت و وجدان، و آموزه های دینی مردم بیگانه اند. چنین مکتب هایی در سایه ی شمشیر، و تنها با پشتیبانی قدرت های سیاسی و سلاطین و ابرقدرت هایی که منافع آنان در دفاع از این حرکت هاست، توان ادامه ی حیات دارند و هنگامی که قدرت نظامی و استیلای سیاسی پایان یابد، شعله ی این مکتب ها نیز به خاموشی می گراید.

به نظر می رسد محمد بن عبدالوهاب به این واقعیت کاملاً آگاه بود و به خوبی می دانست که گفته های وی، به دلیل تضاد با مبانی دینی مسلمانان، هرگز با اقبال عمومی مردم رویه رو نخواهد شد و حتی علما نیز چنین دعوتی را اجابت نمی کنند؛ از سوی دیگر وی، نه از نظر علمی و نه از نظر اخلاقی، ویژگی های يك شخصیت کاریزما را در جامعه نداشت تا بتواند مردم را به سوی خود جذب کند. از این رو، از همان ابتدا راه دوم را پسندید و به قدرت سیاسی و به تبع آن، به سوی زور گروید.

محمد پس از آن که با خواری از حریمله رانده شد، به خاستگاه اصلی خود، جایی که نیاکان وی در آن نشو و نما کرده بودند، بازگشت؛ اما مردم این شهر نیز با این که با خاندان وی آشنا بودند و از نیاکان وی سابقه ی خوبی داشتند، دعوت او را نپذیرفتند؛ زیرا این دعوت چنان با عقاید مسلمانان بیگانه بود که زمینه ی پذیرش در میان مردم و علما را نداشت. از این رو، از همان ابتدا به سراغ حاکم وقت رفت. آن چه در دعوت محمد برای حاکمان جذابیت داشت، نتایج مادی دعوت بود که خود محمد به زیبایی آن را وعده می داد. چنان که وقتی بعدها «محمد بن سعود» در «درعیه» از وی خواست که در صورت حمایت از وی، اجازه داشته باشد هم چنان از مردم زکات بگیرد، وی به

اومژده داد که آن قدر اموال به دست خواهی آورد که تو را از زکات مردم بی نیاز می کند. (1)

در آن زمان، حاکم عیینه، «عثمان بن حمدین معمر»، پس از وعده و وعیدهای محمدبن عبدالوهاب، به مردم دستور داد که از وی اطاعت کنند و سخن او را بپذیرند. (2)

جالب این که حتی نویسندگان وهابی نیز براین قول اتفاق دارند که حاکم عیینه دستور اطاعت از وی را صادر کرد، و مردم و علما، خود دعوت وی را اجابت نکردند؛ و این نشانگر ماهیت حکومتی یا درباری این مذهب است. پس از آن، بسیاری از اعمال و رفتار مذهبی مردم، شرك خوانده شد و قبرها ویران شد؛ حتی گنبد و قبر «زیدبن خطاب» برادر خلیفه ی دوم، به دست خود محمدبن عبدالوهاب تخریب شد.

علمای عیینه، همانند دانشمندان حریمله، نتوانستند دیدگاه های افراطی وی در زمینه ی توحید و شرك، و نسبت شرك دادن به همه ی مسلمانان را تحمل کنند و با وجود فضای وحشت و ترس، به مخالفت با وی پرداختند. به گفته ی وهابیان، در آن زمان، امیر عیینه تحت سیطره ی حاکم احسا و قطیف، یعنی «سلیمان بن محمدبن عربو» قرار داشت؛ از این رو علمای عیینه نامه ای به حاکم احسا و قطیف نوشتند و از انحرافات محمد به وی شکایت کردند. سلیمان نیز پس از تحقیق، طی نامه ای از امیر عیینه خواست محمد را از آن جا اخراج کند تا انحرافات وی امنیت و دین مردم را تبه نسازد. عثمان نیز چنین کرد و محمد را از عیینه بیرون کرد. (3)

اما واقعیت این است که امیر عیینه، چون فردی معتقد و مذهبی بود، با دیدن رفتارهای زشت وی و با نصیحت علمای وقت، که فقیه بزرگ حنبلی، «محمدبن عبدالرحمن بن عفالق الاحسانی الحنبلی» (1100 تا 1164 ق. / 1068 تا 1130 ش.) در

ص: 316

1- . در همین فصل خواهد آمد.

2- . محمد ابراهیم، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 134.

3- - همان، ص 135؛ حسین بن غنام، «تاریخ النجد»، ج 1، ص 86؛ عثمان بن عبدالله ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ النجد»، ج 1، ص 40.

رأس آنان بود، توبه کرد. میان عثمان و ابن عفالق نامه هایی رد و بدل شده است که در یکی از آن ها، ابن عفالق خطاب به عثمان بن معمر می گوید:

"تورا به خدا چه گونه در روز قیامت در برابر خداوند نسبت به کسانی که آنان را ستمگرانه کشتی، پاسخ خواهی گفت؟ آیا به خدای آسمان ها و زمین می گویی محمدبن عبدالوهاب فتوای کشتار مسلمانان را داد...؟! (1)"

عثمان در پی آگاهی از ماهیت مکتب وهابیت، با آن که دختر خودش «جوهره» را به عقد شیخ درآورده بود، از وی جدا شد و او را از شهر بیرون کرد.

## 2 - درعیه، پایتخت سلفی گری سیاسی

در سیزده کیلومتری شمال غربی ریاض، منطقه ای است که به «درعیه» معروف است. این منطقه که پیش از این، با نام های «غبراء» و «العودة» شناخته می شد، منطقه ای نسبتاً آباد و تحت تسلط «محمدبن سعودبن مقرن» بود. به گفته ی ابن بشر، نیاکان محمدبن سعود ابتدا در قطف زندگی می کردند؛ سپس به علت پیوندی که میان آن ها و سلاطین منطقه ی «حجر الیمامه» - برخی این منطقه را همان ریاض دانسته اند (2) - به وجود آمد، توسط آن ها به منطقه ی ریاض دعوت شدند و دو روستای معروف منطقه ی درعیه به آن ها واگذار شد، (3) و پس از آن، قدرت خود را گسترش دادند.

محمدبن سعود با حاکمان محلی مانند حاکم ریاض و حاکم عیینه، در زمینه ی گسترش مناطق تحت نفوذ، اختلافات عمیقی داشت؛ حتی هنگامی که در عیینه وبا آمده بود و بر اثر آن، هرج و مرج عیینه را فراگرفته بود، محمدبن سعود برای تصرف آن جا لشکرکشی کرد؛ اما شکست سختی خورد و فرار کرد. (4) در مجموع، به گزارش ابن بشر،

ص: 317

---

1- . این نامه ها به صورت خطی در کتابخانه ی دولتی برلین در آلمان نگهداری می شود و به همراه نوشته ای دیگر در رد وهابیت، به نام «المشکاة المضيئة فی الرد علی الوهابیة» نوشته ی ابن سویدی گردآوری شده است. [www.soufia.com](http://www.soufia.com) (أمیر العینیة، عثمان بن معمر من الوهابیة إلی منهج أهل السنة والجماعة)

2- . عثمان بن عبدالله ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ النجد»، ج 2، ص 13، پاورقی محقق.

3- . همان، ج 2، ص 13.

4- . همان، ص 15.

میان آل مقرن (آل سعود) و آل معمر در عیینه، همواره تضاد و مبارزه وجود داشته است. (1)

هنگامی که محمدبن عبدالوهاب در تابستان 1157 ق. (1122 ش.) از زادگاه مادری اش رانده شد، (2) درعیه را مرکز فعالیت های خود قرار داد و شاید یکی از علت های مهم آن نیز آگاهی از اختلاف های عمیق میان محمدبن سعود، حاکم درعیه، و عثمان بن معمر بود؛ زیرا ابن عبدالوهاب، که اکنون حاکم عیینه را دشمن خود می شمرد، می دانست به علت دشمنی دیرینه ی ابن سعود با عثمان، زمینه ی همکاری با وی بسیار فراهم است؛ از این رو هنگامی که به درعیه آمد، با استقبال گرم محمدبن سعود روبه رو شد. وی ابتدا بر یکی از شاگردانش به نام «احمدبن سویلم» وارد شد و هنگامی که ابن سعود از ورود او به درعیه و اختلاف هایش با حاکم عیینه آگاه شد، به دیدن وی آمد و او را تکریم کرد و به او وعده ی یاری در برابر دشمنانش را داد. (3)

در این جا این پرسش مهم مطرح می شود که هدف محمدبن سعود از یاری محمدبن عبدالوهاب چه بود؟ و در مقابل، محمدبن عبدالوهاب چه گونه توانست نظر محمدبن سعود را برای همکاری با خود جلب کند؟

نویسندگان وهابی کوشیده اند علت حمایت ابن سعود از وی را دفاع از توحید و پیرایش دین از خرافات بیان کنند و او را با عنوان هایی همچون «امام و پیشوا» بی ستوده اند که توانست با شرك و گم راهی مبارزه کند. (4) اما این گروه فراموش کرده اند که خود محمدبن سعود، در پیش شرطهایی که مطرح کرده، به این پرسش اساسی پاسخ داده است؟

وی حمایت از محمدبن عبدالوهاب را با دو شرط پذیرفت:

ص: 318

---

1- همان، ص 13 تا 17.

2- Ahmad Abu Hakima, "History of Eastem Arabia" P. 128.

3- محمد ابراهیم، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 140.

4- تقریباً در همه ی کتاب هایی که در دفاع از محمدبن عبدالوهاب و پیوند وی با آل سعود نوشته شده است، چنین دیدگاهی دیده می شود.

نخست، "هنگامی که ما به یاری تو شتافتیم و همراه تو مبارزه کردیم، و مردم نجد دعوت توحید را پذیرفتند، می ترسم که از ما (خاندان سعود) روی برگردانند و کس دیگری را به جای ما برگزینند".

دوم، "در درعیه قانونی وجود دارد و آن این که در فصل برداشت محصول، مقداری را از آن ها می گیرم؛ و می ترسم تو بعد از به قدرت رسیدن، مرا از این کار منع کنی".

محمدبن عبدالوهاب در پاسخ می گوید:

"اما شرط اول، پیمان می بندم که دست تو را باز بگذارم؛ خون با خون و ویرانی با ویرانی! اما شرط دوم، چه بسا خداوند به وسیله ی فتوحات؛ غنائم و زکاتی را نصیب تو کند که از این چیزها بی نیاز شوی." (1)

جالب این که همه ی مورخان وهابی این دو شرط، و پاسخ محمدبن عبدالوهاب را در کتاب های خود آورده اند. آن چه در شرایط محمدبن سعود آمده است، به خوبی نمایانگر اهداف وی در حمایت از ابن عبدالوهاب است. وی در سایه ی دفاع از ابن عبدالوهاب به دنبال گسترش سلطه ی خود بر دیگر مناطق، یعنی عینه و ریاض بود و بیم آن را داشت که پس از موفقیت، قدرت از دستش خارج شود. وی دغدغه ی دین و رشد و گسترش مکتب وهابی را نداشت، بلکه تنها به دنبال گسترش مناطق تحت حاکمیت خود و تثبیت بیش تر قدرت خود بود. محمدبن عبدالوهاب نیز در پاسخ به شرط وی، قدرت او را پس از پیروزی، بدون هیچ قیدی تضمین کرد.

دغدغه ی دیگر ابن سعود، پس از قدرت، ثروت بود. حال اگر دعوت به جایی می رسید، ثروت به دست آمده چه گونه توزیع می شد؟ وی نگران آن بود که محمدبن عبدالوهاب، قانون مالی وی را نقض کند. ابن عبدالوهاب در این زمینه نیز وی را مطمئن کرد. اما غنائمی که محمدبن عبدالوهاب وعده ی آن را می داد، از کجا بود؟ آیا در جنگ با غیرمسلمانان نصیب آن ها می شد؟ خیر! بلکه از مسلمانانی بود که آل سعود با فتوای وی به آن مناطق لشکر کشیده بودند. به عبارت دیگر، چه در کلام محمدبن سعود و چه

ص: 319

---

1- . محمد ابراهیم، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 140 تا 141.



در عمل، که تا کنون نیز ادامه دارد، هدف ایشان از حمایت مکتب وهابیت، تنها استفاده ی ابزاری از دین برای رسیدن به قدرت و ثروت بوده است.

محمدبن عبدالوهاب نیز که به هدف ها و دغدغه های ابن سعود، کاملاً آگاهی داشت، کوشید او را در زمینه ی هدف هایشان مطمئن کند. او با پاسخ هایش نشان داد، نقطه ی ضعف سلاطین را به طور عام، و محمدبن سعود را به طور ویژه دریافته است و بر استفاده ی ابزاری از دین، مهر تأیید زد.

جالب این که در سال های بعد، بُعد سیاسی وهابیت که همان آل سعود است، ماهیت و هدف های خود را بیش تر نشان می دهد؛ ارتباط بسیار نزدیک با غرب، متأثر و هم صدا شدن با مدرنیسم، فساد حاکم بر دربار سعودی و... همه، نشانگر چنین رویکردی در اندیشه ی آل سعود است.

در مجموع، پیوند میان محمدبن عبدالوهاب و محمدبن سعود، منافع مشترکی را برای این دو رقم می زد. از يك سو ابن عبدالوهاب به هدف های خود که مبارزه با عقاید مسلمانان بود، می رسید؛ و از سوی دیگر، ابن سعود از این شرایط برای گسترش قدرت خود استفاده می کرد.

آن چه در این هم یاری جالب توجه است، تقسیم دقیق مرزها و حدود اختیارات است. به این معنی که از همان ابتدا، دیانت و دعوت در دست محمدبن عبدالوهاب و خاندان او (آل شیخ) قرار گرفت و سیاست و حکومت در دست محمد بن سعود و خاندانش «آل سعود» استقرار یافت. کارکرد مکتب وهابیت، «مشروعیت سازی» برای نظام پادشاهی آل سعود است و آل سعود، «امنیت» و «قدرت» لازم را برای ترویج این ایده فراهم می سازد.

در این میان، در طول تاریخ، تعارض هایی میان این دو به وجود آمده است؛ اما از آن جا که بقای هر يك، در گرو بقا و حیات دیگری است، با يك دیگر کنار آمده اند. آل شیخ چشم خود را بر مخالفت های عملی آل سعود با آموزه های بنیان گذار وهابیت بسته اند و آل سعود نیز با وجود مخالفت با آموزه های وهابی، به ناچار آن را تحمل کرده اند.

از این تاریخ به بعد، باید تاریخ و تبار وهابیت را در تاریخ و تبار آل سعود جست و جو کرد؛ زیرا این آل سعود است که با جنگ و خون ریزی و با استفاده از ایدئولوژی وهابی، این جریان را به پیش می برند. البته در توفیق آل سعود و مکتب وهابیت، هرگز نباید نقش استعمار و در رأس آن، انگلستان را فراموش کرد، که در فصل آینده، به تفصیل پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

### 3 - دوره های تاریخی حکومت آل سعود

#### اشاره

از نظر تاریخی، حکومت آل سعود را می توان به سه دوره تقسیم کرد:

(1) پایه گذاری دولت کوچکی در درعیه تا فروپاشی به دست مصریان؛

(2) بازگشت به قدرت تا فروپاشی به دست ابن رشید؛

(3) دوران فرمان روایی آل سعود و تشکیل عربستان سعودی.

#### 3.1 - تشکیل حکومت و فروپاشی آن (1157 تا 1234 ق. / 1123 تا 1198 ش.)

هنگامی که محمدبن عبدالوهاب دعوت خود را آغاز کرد، سه طایفه بر سه منطقه ی نجد حکومت می کردند: محمدبن سعود در درعیه، عثمان بن معمر در عینیه و «دهام بن دواس» در ریاض. (1) پیوند میان محمدبن سعود و پسر عبدالوهاب، سرآغاز درگیری و ناآرامی در منطقه ی نجد بود. عثمان بن معمر که نزدیک 22 سال حکومت عینیه را به دست داشت، پس از بیرون راندن محمدبن عبدالوهاب، مورد غضب وی قرار گرفت. ابن عبدالوهاب در نامه ای، درباره ی وی چنین می گوید:

"عثمان بن معمر، حاکم شهر عینیه، مشرک و کافر است."

سپس، حسین بن غنام می گوید:

ص: 321

---

1- . محمد ابراهیم، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 153.

"هنگامی که مسلمانان این حقیقت را دریافتند، بر کشتن او پیمان بستند و در رجب 1163 ق. (1128 ش.) پس از نماز جمعه، در حالی که وی در مصلاهی مسجد بود، او را کشتیم." (1)

پس از کشته شدن عثمان، محمدبن عبدالوهاب وارد عینیه شد و دستور داد قصر عثمان را ویران کنند و جنایت های بی شماری در این شهر که زادگاه خودش بود، انجام داد. (2)

جنگ میان درعیه و ریاض بیش از 27 سال به درازا کشید و محمدبن سعود برای تسلط بر ریاض بسیار تلاش کرد؛ در طول این جنگ، مسلمانان بسیاری کشته شدند و اموال آنان به تاراج رفت. (3)

دوره ی حکومت عبدالعزیز بن محمد - فرزند محمدبن سعود - را باید دوره ی رشد و توسعه ی مکتب وهابیت شمرد. در این دوره، وی با لشکرکشی ها و کشتارهای فراوان، توانست ریاض را در سال 1178 ق. (1142 ش.) تصرف کند؛ سپس مناطقی همانند «قصیم»، «فتح»، «بریده» و «احسا»، طی جنگ های خونینی به تصرف وی درآمدند. (4)

از جمله جنایت های فراموش نشدنی او، حمله به عتبات عالیات در سال 1216 ق. (1179 ش.) بود که به فرمان دهی فرزندش سعود، شهر مقدس کربلا ویران شد. (5) چنین عملی، در همین دنیا گریبان وی را گرفت؛ زیرا جنایت های وهابیان در کربلا و هتک حرمت بارگاه مقدس امام حسین علیه السلام موجب شد که خون شیعیان به جوش آید و

ص: 322

---

1- - حسین بن غنام، «تاریخ النجد»، ج 1، ص 103.

2- . در فصل 16 به عمل کرد وی در عینیه اشاره خواهد شد.

3- . محمد ابراهیم، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 153.

4- همان، ص 154 تا 157.

5- . جنایت های وهابیان، در همین مجموعه در فصل کارنامه ی وهابیت خواهد آمد.

سرانجام، عبدالعزیز در سال 1218 ق. (1182 ش.) به دست یکی از شیعیان در شهر درعیه به هلاکت رسید.

پس از وی، فرزندش سعود به قدرت رسید. در روزگار او، مکه که در دست شرفا بود، تصرف شد (1218 ق. / 1181 ش.) و همه ی ساختمان ها و مرقد های مطهره این شهر، و نیز پس از چندی، مدینه ی منوره ویران شد.

از سوی دیگر، در این دوره خطر وهابیت برای جهان اسلام رفته رفته احساس شد و عزم جهانی برای مبارزه با این انحراف دینی آغاز شد. از یک سو، امپراتوری عثمانی زیر فشار افکار عمومی مسلمانان که اینک شاهد تسلط وهابیان و نابودی آثار اسلامی بودند، قرار داشت و از سوی دیگر، «محمد علی پاشا»، حاکم مصر، از رشد وهابیت احساس خطر کرده بود؛ از این رو با اشاره ی امپراتوری عثمانی، محمد علی پاشا در چند مرحله لشکرکشی، توانست وهابیان را قلع و قمع کند و درعیه پایتخت وهابیت را به تصرف خود درآورد. عبدالله سعود که پس از پدر بر تخت نشسته بود، دستگیر و به استامبول فرستاده شد و در سال 1234 ق. (1198 ش.) به دار آویخته گردید. پس از وی، «مشاری»، برادر عبدالله کوشید دولت وهابیان را سامان دهد، اما دستگیر شد و در اردوگاه مصریان از دنیا رفت. بدین وسیله، طومار نخستین دوره ی وهابیان درهم پیچیده شد.<sup>(1)</sup>

### 3.2 - بازگشت به قدرت و فروپاشی مجدد (1236 تا 1309 ق. / 1200 تا 1270 ش.)

«ترکی بن عبدالله» (حکومت 1236 تا 1249 ق. / 1200 تا 1212 ش.) که در جریان حمله ی مصریان به منطقه ی سدیر گریخته بود، در کمین فرصتی برای احیای دولت آل سعود بود. وی توانست گروهی از اهالی نجد را گرد خود جمع کند و در شورش وهابیان درعیه بر حاکم دست نشانده ی مصر، حکومت آل سعود را در این شهر احیا

ص: 323

---

1- . صادق سجادی، «آل سعود» در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 2، مدخل آل سعود.

نماید. (1) وی پس از افت و خیزهای مختلف، حکومت آل سعود را در درعیه زنده کرد. در سال 1237 ق. (1199 ش.) بر پادگان ضعیف مصر در ریاض چیره شد و این شهر را پایتخت خود ساخت. (2) وی توانست مصریان را از منطقه ی «حایل» و «شمر» بیرون براند و در 1245 ق. (1207 ش.) احسا را اشغال کرد. سپس به خاور و جنوب خاوری، یعنی بحرین، قطر و عمان روی آورد و در سال 1247 ق. (1209 ش.) شیخ بحرین را واداشت به وهابیان زکات پردازد. (3)

«مشاری بن عبدالله»، یکی از عموزادگان ترکی، وی را در دوازدهمین سال حکومتش به قتل رساند و خود، حکومت را در دست گرفت؛ اما نتوانست طعم قدرت را بچشد؛ زیرا فرزند ترکی که بیرون از درعیه در منطقه ی قطیف مشغول جنگ بود، پس از 45 روز به درعیه بازگشت و با کمک «عبدالله بن رشید»، حاکم حائل، مشاری را به قتل رساند و قدرت را در دست گرفت.

پس از قتل ترکی، آتش جنگ داخلی میان خاندان آل سعود شعله کشید. این جنگ ها به گفته ی «محمد ابراهیم»، که در تطهیر آل سعود لحظه ای درنگ نمی کند، دیگر جنگ بر سر مذهب و یا توحید و شرک نبود؛ بلکه تنها جنگی سیاسی و بر سر قدرت بود. (4)

«خالد» (حکومت 1256 تا 1258 ق. / 1219 تا 1220 ش.) که فرزند سعودین عبدالعزیز بود، با حمایت محمد علی پاشا و به یاری ارتش مصر، درعیه را تصرف کرد و در پی آن، فیصل تبعید شد. پس از چندی، مصر نیروهای خود را از عربستان بیرون کشید. «عبدالله ثنیان» که مدعی دیگر حکومت بود، خالد را تنها یافت و در سال 1258 ق. (1220 ش.) او را از ریاض بیرون راند و خود بر تخت فرمان روابی نشست. عبدالله بیش از یک سال حکومت نکرد، تا این که فیصل از مصر گریخت و به نجد بازگشت و

ص: 324

---

1- . فؤاد حمزه، «قلب جزيرة العرب»، ص 345.

2- . لوتسکی و دیگران، «تاریخ عرب در قرون جدید»، ص 135.

3- . جی. سی. کیلی، «الحدود الشرقية لشبه الجزيرة العربية»، ص 97.

4- . محمد ابراهیم، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 170.

با گردآوری وهابیان، توانست عبدالله را شکست دهد و دور دوم حکومت خود را (1282 ق. / 1244 ش.) آغاز کند.

با مرگ فیصل، شعله‌ی جنگ‌های داخلی بالا گرفت. فیصل چهار فرزند پسر از خود باقی گذاشت که پس از مرگ وی (1282)، به مدت سی سال میان آن‌ها بر سر خلافت جنگ حکم فرما بود. «سعود»، «عبدالله»، «عبدالرحمن» و «محمد» فرزندان وی بودند که در دوره‌های مختلف به مبارزه با یک‌دیگر پرداختند. چنین وضعیتی از قدرت آل سعود بسیار کاست و موجب ریخته شدن خون بسیاری از نجدیان شد. کار فرزندان فیصل به آن‌جا کشید که آنان برای از میان بردن رقیب، دست یاری به سوی دشمنان دیرینه‌ی خود دراز کردند و این امر، پای دیگران را به معرکه باز کرد.

این دوره یکی از دوره‌هایی است که حتی خود وهابیان آن را جنگ قدرت نامیده‌اند. در این شرایط، دیگر نامی از توحید و شرک نبود؛ بلکه شهوت قدرت میان خاندان آل سعود، آنان را به سوی جنایت‌های بسیاری کشاند. کشته شدن ترکی به دست مشاری، یکی از عموزادگانش، خون‌خواهی فیصل و کشته شدن مشاری توسط دشمن آل سعود یعنی ابن رشید، خروج خالد بر فیصل، پیروزی عبدالله ثنیان بر خالد، قدرت مجدد فیصل و کشته شدن عبدالله در زندان، و نزاع میان چهار فرزند فیصل، اوضاع منطقه‌ی نجد و روی هم رفته، شبه جزیره را کاملاً به هم ریخت.

وهابیان که در توجیه سیاسی حکومت آل سعود، آن را عامل ثبات در منطقه می‌دانستند، در برابر ناامنی و بی‌ثباتی این دوران، هیچ پاسخی ندارند. جنگ و جدال‌های فراوانی که به علت قدرت طلبی فرزندان سعود، جان و مال بسیاری از مسلمانان را به بازی گرفت، هیچ‌گونه توجیهی در تاریخ ندارد. پس از آن‌که فیصل از دنیا رفت، ابتدا عبدالله، فرزند بزرگ او به امارت رسید؛ اما مدتی بعد، برادرش سعود، او را از قدرت خلع کرد و خود بر اریکه‌ی قدرت تکیه زد. مدتی بعد، برادر دیگر یعنی عبدالرحمن به کمک آل رشید به قدرت رسید؛ اما وی نتوانست زیر بار آل رشید دوام بیاورد؛ از این رو به کویت مهاجرت کرد. آل رشید قدرت را به محمدبن فیصل واگذار کردند تا به وسیله‌ی وی بر ریاض حکومت کنند. اما با مرگ محمد در سال 1308

ق. (1263 ش.) طومار دومین مرحله از حکومت آل سعود در هم پیچیده شد؛ زیرا آل رشید با تصرف ریاض و دیگر قلمرو آل سعود، با نابودی آل سعود به هرج و مرج و ناامنی پایان داد. (1)

با نگاهی به تاریخ آل سعود تا این دوره، به خوبی دیده می شود که آن چه این خاندان را به مبارزه با جهان اسلام و مسلمانان کشاند، نه پیکار برای توحید، بلکه جنگ برای قدرت بود. شعار توحید در طول این سال ها، که جنایت های بسیاری را به دنبال داشت، در حقیقت حربه ای برای مشروعیت بخشی به تجاوزها، ویرانی ها، کشتارها و تصرف مناطق اسلامی و سرزمین های مسلمانان بود. این شعار به آنان قدرت می داد که به سادگی بر سرزمین های اسلامی بتازند و در سایه ی آن به کشتار مسلمانان بپردازند؛ چنان که حتی عثمان بن معمر، والی عیینه را در مسجد، پس از نماز جمعه، به بهانه ی کفر و شرک ترور کردند. در دوره ی معاصر نیز می بینیم که گروه های تکفیری وهابیت، کودکان و زنان را نیز به بهانه ی کفر و ارتداد، با حمله های انتحاری و بمب گذاری های مختلف، به خاک و خون می کشند. بی شک ریشه ی این حمله ها را باید در خشونت ها و جنایت های وهابیان در روزگار محمدبن عبدالوهاب و فتوای او مبنی بر قتل و غارت مسلمانان جست و جو کرد.

دور سوم حکومت آل سعود و وهابیان را بدون در نظر گرفتن نقش انگلستان، هرگز نمی توان بررسی کرد. از این رو، در فصل آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

ص: 326











اگر موفقیت آغازین آل سعود را بتوان مرهون روحیه ی مسلمان ستیزی، کشتار مسلمانان و چپاول دارایی آن ها دانست، موفقیت ایشان در دوره های بعدی را بی شك باید مرهون كمك های اقتصادی، سیاسی و نظامی دولت بریتانیا شمرد؛ به گونه ای که هرگونه تحلیل در این زمینه، بدون در نظر گرفتن نقش انگلستان، کاری بیهوده است.

به عبارت دیگر، اگر آل سعود تا فروپاشی دوره ی دوم حکومت آل سعود و وهابیان، از شعار توحید برای توجیه عمل کرد خود استفاده می کردند، با آغاز دوره ی سوم، خود وهابیت به اهرمی برای پیشبرد اهداف انگلستان در جهان اسلام تبدیل شد. در دوره های گذشته، هم یاری میان وهابیت (عقیده) و آل سعود (سیاست و قدرت)، زمینه ساز رشد اندیشه ی وهابی شد، و در دوره ی اخیر، هم یاری میان سلفی گری سیاسی (وهابیت و آل سعود) و استعمار انگلستان، ضامن ماندگاری و حیات اندیشه ی وهابی گردید. در دهه های اخیر نیز با افول استعمار انگلستان، آمریکا جای گزین آن شده و اکنون روابط آل سعود و آمریکا، در جهان اسلام بی بدیل است.

به راستی، جریانی که ادعای توحید و پیرایش دین می کند و به بهانه ی مبارزه با شرك، خون و مال و ناموس مسلمانان و اهل قبله را حلال می شمارد، چه گونه با استعمارگری همچون انگلستان هم داستان می شود و حافظ منافع این کشور در کنار حرمین شریفین می گردد؟!!

چنان که گفته شد، اساس اندیشه‌ی وهابی در سایه‌ی قدرت و سیاست رشد کرد. در بُعد داخلی، شکی نیست که پیوند میان محمدبن عبدالوهاب و محمدبن سعود - حاکم درعیه - بقای وهابیت را تضمین کرد؛ اما پرسش مهم دیگر این است که آیا وهابیت با نداشتن بنیه‌ی اعتقادی قوی و نبود رهبری کاریزماتیک، چه گونه توانست دعوت خود را فراگیر کند و در برابر موانع بزرگ مقاومت نماید؟

وهابیت در آن دوران، دست کم با سه مانع قدرتمند روبه‌رو بود:

نخست، افکار عمومی و علمای اسلام که حرکت محمدبن عبدالوهاب را مخالف مبانی اسلام می‌دانستند و این مخالفت، چنان گسترده بود که نزدیکان وی، مانند پدر و برادرش را هم دربر می‌گرفت. حتی در شهرهایی مانند حریمله و عیینه، که محمدبن عبدالوهاب به واسطه‌ی نیاکانش در آن جا شناخته شده بود، دعوت وهابیت با مخالفت مستقیم مردم روبه‌رو شد.

دوم، مخالفت حکام محلی با این جریان بود. چنان که گفته شد، دو امیرنشین ریاض و عیینه با وهابیان سرناسازگاری داشتند، و ریاض، سال‌ها میان امیران سعودی و دیگران دست به دست شد.

سوم، در مقیاسی گسترده‌تر، امیران مکه و مدینه، و دولت پاشاها در مصر که تحت نظر امپراتوری عثمانی حکومت می‌کردند، نیز به دلیل ماهیت این دعوت و تضاد آن با آموزه‌های اسلامی، با آن مخالف بودند.

بر اساس شواهد تاریخی، وهابیان هرگز نتوانستند در برابر این جریان‌های مخالف مقاومت کنند و به همین دلیل در دو مقطع از زمان، نظام سیاسی و عقیدتی وهابیت کاملاً برچیده شد. حتی ارتش مصر پس از موفقیت در سرکوبی سعودیان، امیر و خاندان سعودی را به استامبول فرستاد و افراد آن، در مناطق مختلف گردن زده شدند تا درس

عبرتی برای دیگر مدعیان دروغین باشند. (1) با این حال، در کمال ناپاوری، اندیشه ای که در خاستگاه خود نتوانسته بود رشد کند و نابود شده بود، در تبعید و در کشوری دیگر ریشه گرفت و از آن جا دوباره شعله کشید؟!

البته چنین ابهام هایی درباره ی فرقه های انحرافی دیگر نیز مطرح است؛ برای نمونه، فرقه ی بهائیت با وجود تضادهای اساسی با همه ی مذاهب اسلامی، به رشد و گسترش خود ادامه داد و فرقه ی ضاله ی قادیانی در شبه قاره نیز، با وجود اجماع عمومی مسلمانان بر انحرافی بودن آن، هم چنان فعال است. با اندکی تأمل به خوبی می توان دریافت که چنین جریان های انحرافی تنها هنگامی توانسته اند به ماندگاری و رشد خود ادامه دهند که پشتیبانی قدرت های خارجی و استعماری را به دست آورده باشند.

انگلستانی که زمانی خورشید در مستعمرات آن غروب نمی کرد، در آغاز قرن بیستم دریافت که دیگر دوران استعمار کهنه و حضور مستقیم در مستعمرات سپری شده است و باید شیوه ای غیر مستقیم برای حضور در کشورهای مسلمان به کار گیرد. از این رو روش استعمار در کشورهای اسلامی تغییر کرد که در اصطلاح، به آن استعمار نو (2) می گویند. یکی از مهم ترین سیاست های انگلستان در این عرصه، ایجاد اختلاف و تفرقه در میان مسلمانان، برای جلوگیری از هم گرایی آنان برای وحدت اسلامی و نهایتاً ایجاد امت اسلامی بود. بهترین راهکار برای رسیدن به این هدف، فرقه سازی و ایجاد جریان های تکفیری در میان مسلمانان بود.

از همین رو، به ایجاد جریان های انحرافی و پشتیبانی از آن ها پرداخت که مهم ترین آن ها مثلث شوم بهائیت، قادیانیت و وهابیت بود. می توان گفت استعمار در تشکیل این مثلث شوم، کارنامه ی نسبتاً موفقی از خود به جای گذاشت. هر چند این سه فرقه نتوانستند در پیکره ی جهان اسلام جایگاه مناسبی بیابند، خسارت های جبران نشدنی به جهان اسلام وارد کردند.

ص: 333

---

1- . برای آگاهی بیش تر، به فصل گذشته نگاه کنید.

2- . New Colonialism.

سیاست استعمار در این زمینه در دو محور دنبال می شد:

نخست، یافتن افرادی که بتوانند با تشکیل مذهب های ساختگی، اهداف استعمار را دنبال کنند. به همین دلیل روسیه و انگلستان در دفاع از «علی محمد باب» و «میرزا حسین علی نوری» لحظه ای درنگ نکردند، و از «میرزا غلام احمد قادیانی»، بنیان گذار فرقه ی ضاله ی قادیانیت، به شدت حمایت کردند.

دوم، حمایت از جریان های انحرافی و ضد دین در جهان اسلام بود؛ مانند جریان های لیبرالیستی، ملی گرایی و یا جریان های مذهبی سلفی که در تضاد با آموزه های متعالی دین بودند.

پرسش درباره ی وهابیت این است که آیا این فرقه از همان ابتدا ساخته و پرداخته ی استعمار انگلستان بوده و پیش از دعوت محمدبن عبدالوهاب، انگلستان هدایت این جریان انحرافی را در دست داشته است، یا پس از آغاز دعوت و به ویژه در دوره ی سوم حکومت آل سعود، انگلستان به ویژگی های تفرقه افکنانه و همسو با سیاست های خود در کشورهای اسلامی پی برده و پس از مرگ وهابیت، در دوره ی دوم، آن را احیا کرده است؟

مسلم این است که، اگر بتوان نقش انگلستان را در تشکیل این مکتب و تربیت داعی آن، یعنی محمدبن عبدالوهاب، انکار کرد، هرگز نقش این کشور در احیای این مکتب پس از مرگ آن و خروج آن از شبه جزیره را نمی توان انکار کرد.

البته در بخش اول شواهد بسیاری وجود دارد که نشانگر ارتباط جاسوسان انگلستان با محمدبن عبدالوهاب، در دوران تحصیل وی و پیش از آشکار کردن دعوتش است. کتابچه ای با نام «خاطرات مستر همفر، جاسوس انگلستان در کشورهای اسلامی» به صورت دقیق به ارتباطات این جاسوس انگلیسی با محمدبن عبدالوهاب، می پردازد و چه گونه ی القای شبهه ها و ایجاد شخصیت ساختارشکن محمدبن عبدالوهاب را توضیح می دهد. البته برخی در این کتاب مناقشه کرده و گفته اند چنین شخصیتی در تاریخ نبوده و این کتاب، نوشته ی دشمنان مکتب وهابیت است؛ اما گستردگی و پذیرفتگی این

کتاب در محافل علمی و وجود ترجمه‌ی آن به زبان‌های گوناگون، نشانگر وجود عناصری از واقعیت در این کتاب است. آن چه درستی برخی از مطالب این کتاب را تأیید می‌کند، مطالب ارائه شده درباره‌ی شخصیت و عقاید محمدبن عبدالوهاب در این کتاب و واقعیت‌های موجود است. با نگاهی به محتوای این کتاب و بررسی شخصیت ابن عبدالوهاب و آموزه‌های آن، بخش‌هایی از آن، واقعی به نظر می‌رسد؛ زیرا با نگاهی به محتوای دعوت و هابیت، به خوبی می‌توان آموزه‌های مکتب‌های استعماری را در آن مشاهده کرد: مسأله‌ی تکفیر همه‌ی مسلمانان، مبارزه با عقاید عامه‌ی آنان، استفاده از شبهه به عنوان ابزاری برای ایجاد تردید و اختلاف در میان جامعه‌ی اسلامی، مباح دانستن خون مسلمانان شیعه و سنی، تخریب آثار و اماکن مقدس اسلامی که از میان رفتن هویت و خاستگاه مذهبی مسلمانان را به دنبال دارد،<sup>(1)</sup> و نیز مبارزه با مفاهیمی همچون توسل، زیارت، و بنای بر قبور که زمینه‌ی جدایی نسل‌های آینده را از معارف بلند گذشته فراهم می‌کند.

در بُعد سیاسی نیز، این مکتب با وجود ادعای مبارزه با کفر و احیای توحید، کاملاً در راستای اهداف انگلستان گام برداشت، که در این فصل به تفصیل بررسی خواهد شد. بنابراین، چه گونه امکان دارد که اندیشه‌ی انحرافی و بدعت‌آمیز همچون هابیت، تا این اندازه سیاست‌های انگلستان را در کشورهای اسلامی تأمین کند، اما بدون دخالت این پیر سیاست مدار متولد شده باشد؟!

حال اگر با همه‌ی این شواهد محتوایی و اسناد موجود، بپذیریم که انگلستان در تشکیل فرقه‌ی وهابیت و تربیت محمدبن عبدالوهاب نقشی نداشته است، در نقش آن در احیای دوباره‌ی این فرقه شکی نیست و در هر دو صورت، نتیجه یکی است؛ به این معنی که اگر مکتب وهابیت ذاتاً مکتبی ساخته‌ی دست استعمار نباشد، اما کار ویژه‌ی

ص: 335

---

1- . آنان حتی در صدد تخریب مرقد مطهر پیامبر صلی الله علیه وآله برآمدند و اگر مخالفت عامه‌ی مسلمانان نبود، هرآینه امروز اثری از مرقد و بارگاه ملکوتی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله باقی نمی‌ماند. (ر. لک: فصل آینده)



خود را که همان عملی کردن اهداف استعمار در کشورهای اسلامی است، به خوبی عهده دار شده است.

## 2 - انگلستان و آل سعود

### اشاره

قرن بیستم برای امپراتوری بریتانیا، قرن موفقی بود. دولت ها و چهره های دست نشانده ی انگلستان در خاورمیانه و خلیج فارس، آرایش مناسبی یافته بودند؛ زیرا انگلستان به علت تغییر سیاست، به جای حضور مستقیم، به دنبال یافتن دوستان و هم پیمانانی بود که بتوانند منافع او را تأمین کنند. به همین دلیل، با تطمیع و تهدید شیوخ، رؤسای کشورها و قبایل منطقه، به شدت در پی تسلطی نامرئی بر منطقه ی خاورمیانه و کشورهای عربی حاشیه ی خلیج فارس بود. باین حال، هنوز خطر مهمی نفوذ و سیطره ی انگلستان را در جهان اسلام، به ویژه جهان سنی، تهدید می کرد و آن، امپراتوری خسته و پیر عثمانی بود. انگلستان در پی آن بود که به کمک هم دستان منطقه ای خود، آخرین میخ ها را به تابوت این امپراتوری بکوبد. امپراتوری عثمانی، با این که سال های پایانی عمر خود را می گذراند، هنوز در جهان سنی به عنوان مظهر خلافت که نمونه ی آرمانی حکومت در نگاه اهل سنت بود، شناخته می شد.

جدا از نفوذ انگلستان در دیگر کشورهای منطقه، مانند ایران، عراق و شیخ نشین های حاشیه ی خلیج فارس، شبه جزیره ی عربستان در این دوره به چند منطقه تقسیم می شد؛ منطقه ی غرب، مکه، جده، مدینه و طائف را دربر می گرفت و شرفای مکه بر آن حکومت می کردند. آنان در ظاهر زیر نظر خلفای عثمانی بودند، اما به رابطه با انگلستان علاقه داشتند. در بخش جنوبی (باب المندب) که محل رفت و آمد کشتی های انگلیسی به مستعمره ی خود (هندوستان) بود، نیروهای نظامی انگلستان حضور داشتند تا کشتی هایی را که ثروت های هند را به سوی انگلستان گسیل می داشت، حفظ کنند. در بخش شرقی شبه جزیره که احسا و قطیف را دربر می گرفت، حاکمان محلی بودند که به ترکان عثمانی گرایش داشتند. در بخش مرکزی، شامل نجد و اطراف آن، آل رشید حکومت می کرد. آل رشید، که طومار وهابیت را در هم پیچیده و خود، حاکم بلامنازع

در نجد شده بود، در زمره ی هم پیمانان عثمانی ها قرار داشت و از آن جاکه موضع مشترکی با ترك ها در برابر وهابیت داشت، به ترك ها نزدیک شده بود. (1)

انگلستان نقش شبه جزیره را در تعاملات آینده ی منطقه به خوبی می دانست؛ به ویژه آن که مقدس ترین اماکن مسلمانان در آن واقع شده بود. در این میان، هرچند انگلستان در شبه جزیره نمایندگانی داشت، اما باز هم دغدغه ی نفوذ ترك ها در شبه جزیره و کاهش نقش انگلستان در این منطقه، استعمار پیر را به واکنش وامی داشت.

«عبدالرحمن بن فیصل» به همراه فرزندش «عبدالعزیز»، پس از شکست از آل رشید و سرگردانی در بیابان های نجد، به کویت گریخت. امیر وقت کویت، محمد الصباح، هرچند با ترکان عثمانی ارتباطهای نزدیک داشت و همچون ایشان با وهابیان رابطه ی خوبی نداشت، از عبدالرحمن استقبال کرد؛ زیرا عبدالرحمن در آن شرایط، دیگر قدرت رویارویی با عثمانی را نداشت و از سوی دیگر، چه بسا در آینده می توانست هدف های دولت کویت را که چشم بر نجد و حجاز دوخته بود، عملی کند. پس از آن، عبدالرحمن و خانواده اش در کویت زندگی محقری را آغاز کردند. عبدالرحمن شرایط جدید را پذیرفته بود، اما فرزندش که هنوز در دوران نوجوانی به سر می برد، و خاطرات شیرین امارت را در ذهن داشت، در فکر بازگشت دوباره بود.

از سوی دیگر، محمد الصباح، برادری به نام «مبارک» داشت که مدت ها در مستعمره ی انگلستان (هند) به تجارت مشغول بود و با جاسوسان انگلیسی ارتباطهای نزدیک داشت. پس از آن که مبارک به کویت بازگشت، به سفارش انگلستان و برای هدف های آینده، خاندان آواره ی آل سعود را مورد توجه قرار داد و عبدالعزیز را که تنها هجده سال داشت، پیشکار خود کرد. (2)

انگلستان در پی جایگزینی مبارک به جای برادرش، محمد الصباح بود؛ زیرا اگر مبارک در کویت به قدرت می رسید، با توجه به وابستگی اش به دولت انگلستان، دست

ص: 337

1- . محمد علی سعید، «بریتانیا و ابن سعود: العلاقات السياسية و تأثيرها على المشكلة الفلسطينية»، ص 5 تا 6.

2- . بنو امیثان، «ابن سعود مؤسس مملكة»، ص 180.

ترك ها از این سرزمین کوتاه می شد و حضور قوی تر و مقتدر انگلستان را در منطقه ی راهبردی خلیج فارس به دنبال داشت.

به همین دلیل، مبارك با كمك استعمار انگلستان، در سال 1896 م. (1275 ش.) برضد محمد الصباح کودتایی به راه انداخت و با کشتن برادرش، قدرت را در دست گرفت. بدین وسیله، نفوذ انگلستان در کویت کامل شد.

به قدرت رسیدن مبارك، موجب نزدیکی هرچه بیش تر عبدالعزیز به مبارك شد و حتی وی مبلغی را ماهیانه برای آن ها در نظر گرفت. (1) مبارك الصباح، به شدت به دنبال گسترش مناطق تحت نفوذ خود به شبه جزیره ی عرب بود و اندیشه ی حاکمیت بر این منطقه را با پشتیبانی انگلستان در سر می پروراند. وی خاندان آل سعود را اهرمی برای رسیدن به این هدف خود می پنداشت. به همین دلیل، در سال 1901 م. (128 ش.) لشکری را برای مبارزه با آل رشید آماده کرد و فرمان دهی آن را به عبدالرحمن سپرد؛ به این دلیل که شاید حضور عبدالرحمن بتواند حمایت قبایل مختلف نجد و حجاز را فراهم کند. عبدالرحمن را در این جنگ ده هزار نفر همراهی می کردند و مبارك توانسته بود با تطمیع و تهدید، بسیاری از قبایل شبه جزیره را با خود همراه کند. (2) اما با وجود این لشکر قوی، از ابن رشید به سختی شکست خورد و لشکر ابن رشید حتی توانست برخی از مناطق مرزی کویت را تصرف کند، و اگر یاری و حمایت انگلستان نبود، چه بسا آل رشید کویت را می گرفت. (3)

آن چه در این جنگ، بسیار مهم بود، این بود که با وجود وابستگی دولت کویت به انگلستان و همکاری دیگر قبایل و حضور ده هزار نیرو در سپاه مبارك، وی نتوانست در برابر آل رشید کاری از پیش ببرد و حتی وجود عبدالرحمن که خاندانش سال ها به زور بر مناطق نجد حکومت کرده بودند، نیز کاری از پیش نبرد. چنین وضعیتی

ص: 338

---

1- . فيصل السمحان، «معركة الصريف بين المصادر التاريخية والروايات الشفهية»، ص 17.

2- . همان، ص 53.

3- . این جنگ با نام «معركة الصريف» شناخته می شود که فيصل السمحان در کتاب خود، توضیحات لازم را پیرامون آن کاملاً ارائه کرده است.

نشانگر قدرت آل رشید در منطقه است و به خوبی بیانگر این واقعیت است که پیروزی عبدالعزیز بر آن ها در مدتی بعد، تنها با حضور قوی و مستمر انگلستان ممکن شده بود.

در همین سال ها، ارتباط پدر و پسر رانده شده با کنسولگری انگلستان و جاسوسان این کشور نیز برقرار شد و همان گونه که خود محمدبن عبدالوهاب دریافته بود که تنها با کمک قدرت می توان مکتب وهابیت را پیش برد، عبدالعزیز که اینک جوانی هجده ساله بود، به خوبی می دانست که تنها انگلستان است که می تواند قدرت از دست رفته ی آل سعود را به آن ها برگرداند.

پس از نبرد صریف، روابط دولت کویت، انگلستان و پدر و پسر آواره با يك دیگر بیش تر شد. عشق به امارت و فرمان دهی مجدد، در وجود عبدالعزیز که اینک جوانی برومند بود، زبانه می کشید. از سوی دیگر، انگلستان به خوبی به خطر آل رشید پی برده بود و آن را عاملی در منطقه ی شبه جزیره در تقویت دولت عثمانی و ضد منافع خود می دانست. مبارك نیز از دیرباز آرمان تسلط بر نجد و حجاز را در سر می پرواند و اکنون زمینه ی خوبی برای عملی کردن آرزوی خود می دید.

این هدف های مشترک، مثلثی متشکل از آل سعود، مبارك الصباح و انگلستان پدید آورد. هرچند بعدها نقش يك ضلع این مثلث (مبارک الصباح) کم رنگ شد و به دلیل نرسیدن به آرزوهایش با سعودی ها چالش هایی داشت، اما ارتباط میان انگلستان و آل سعود بسیار محکم و استوار باقی ماند، تا زمانی که آمریکا پس از کشف نفت در شبه جزیره، جای انگلستان را گرفت، این ارتباط ادامه داشت.

مبارک پس از تجربه ی تلخ جنگ صریف، از زور آزمایی دوباره با آل رشید می ترسید و با وجود تلاش های عبدالعزیز برای وادار کردن وی به جنگ، حاضر به این کار نشد؛ بنابراین، عبدالعزیز به انگلستان و جاسوسان انگلیسی متوسل شد و توانست با نقشه های آنان همان گونه که مبارك بر ضد برادرش محمد الصباح کودتایی را انجام داد، چنین کودتایی را در ریاض پی ریزی کند. از این رو، عبدالعزیز به همراه چهل تن، شبانه به ریاض وارد شد و پس از قتل «ابن عجلان»، حاکم ریاض، و ایجاد ترس و وحشت در شهر، این

شهر را از دست آل رشید خارج کرد.<sup>(1)</sup> از این هنگام، نخستین گام های تشکیل دوره ی سوم حکومت وهابیان زیر نظر انگلستان آغاز شد.<sup>(2)</sup> بی تردید اگر کمک ها و مساعدت های انگلستان در این دوره نبود، عبدالعزیز هرگز نمی توانست ابن رشید را شکست دهد؛ زیرا قدرت ابن رشید در رویارویی با مبارک در سال پیش از این کودتا، کاملاً ثابت شده بود.

هرچند ارتباط های میان آل سعود و انگلستان از سال 1282 ق. (1244 ش.) آغاز شده بود،<sup>(3)</sup> اما از آن پس، آن چه رابطه ی انگلستان و عبدالعزیز را تعریف می کرد، در دو هدف اساسی انگلستان در منطقه ی شبه جزیره خلاصه می شد:

نخست، یافتن هم پیمانی که در قلب شبه جزیره منافع انگلستان را تأمین کند و بتواند در آینده نیز بر تمامی مناطق شبه جزیره تسلط یابد؛ منطقه ای که مقدس ترین اماکن مسلمانان در آن قرار داشت.

دوم، مبارزه با نفوذ امپراتوری عثمانی در این منطقه که آل رشید و به صورت ظاهر، شرفای مکه و مدینه، نمایندگان آن بودند. در این شرایط، وهابیت که در این زمان آل سعود آن را نمایندگی می کردند، بهترین گزینه برای انگلستان بود.

عبدالعزیز نیز با توجه به آن چه گفته شد، به خوبی می دانست که در جهان اسلام جایگاهی ندارد و حتی مردم خود شبه جزیره نیز او و مکتب وهابیت را با اختیار نخواهند پذیرفت؛ وی این واقعیت را در شکست های گذشته و استقبال نکردن مردم از حکومت آن ها، به خوبی دریافته بود. بنابراین، برای تضمین ماندگاری خود، نوکری انگلستان را در منطقه پذیرفت. محمدبن عبدالوهاب در ابتدا دریافت که تنها در سایه ی قدرت شمشیر می توان مکتب وهابیت را رشد داد و به همین دلیل به آل معمر و آل سعود متوسل شد و در ادامه ی همان سیاست، عبدالعزیز نیز دریافته بود که برای تضمین ماندگاری، باید به قدرتی تکیه کرد، و چه قدرتی بالاتر و محکم تر از انگلستان که

ص: 340

---

1- . احمد علی، «آل سعود»، ص 107.

2- . محمد علی سعید، «بریتانیا و ابن سعود: العلاقات السياسية وتأثيرها على المشكلة الفلسطينية»، ص 15.

3- . حامد الگار، «وهابی گری»، ص 38.

نفوذش در آن دوره، جهانی بود و عبدالعزیز در کویت این نفوذ و قدرت را از نزدیک لمس کرده بود.

بر همین اساس، دور جدید تعامل میان انگلستان و وهابیت آغاز شد. انگلستان از نظر مالی و تسلیحاتی از وهابیت پشتیبانی می کرد و قدرت وهابیت را در منطقه به رسمیت می شناخت؛ در عوض، ابن سعود نیز منافع انگلستان را در شبه جزیره ی عرب تأمین می کرد و با متحدان عثمانی در منطقه می جنگید.

## 2.1 - ویلیام شکسپیر، مشاور عالی عبدالعزیز

با گسترش روابط میان انگلستان و عبدالعزیز، کمک های مالی و نظامی و مشاوره ای به وی نیز بیش تر شد. از آن پس، انگلستان ماهیانه مبلغ پنج هزار پوند برای کمک به دولت عربستان سعودی در نظر گرفت<sup>(1)</sup> و تسلیحات لازم و پیش رفته را برای گسترش نفوذ خود، در اختیار آنان قرار داد. یکی از سیاست های انگلستان، اعزام مشاوران قوی و کارآمد برای نظارت دقیق و حساب شده، و تلاش برای اجرای خواسته های انگلستان در تعامل با دست نشانندگان است. به همین دلیل، در بسیاری از کشورهای تحت استعمار غیرمستقیم انگلستان، چنین شخصیت هایی دیده می شوند. درباره ی وهابیت نیز انگلستان برای اطمینان از پی روی عبدالعزیز از سیاست های خود، مشاور نظامی و سیاسی قدرتمندی را به نام «هنری ویلیام شکسپیر» نزد وی فرستاد.<sup>(2)</sup>

البته انگلستان از بخش دیگر شبه جزیره، یعنی منطقه ی حجاز نیز غافل نبود؛ از این رو جاسوسی را به نام «لورنس»<sup>(3)</sup> (1888 تا 1935 م. / 1276 تا 1314 ش.)، که بعدها به

ص: 341

---

1- . حامد الگار، «وهابی گری»، ص 39؛ «محمد علی سعید» نیز این مبلغ را پنجاه هزار لیره ی استرلینگ در سال ذکر می کند. (محمد علی سعید، «بریتانیا و ابن سعود: العلاقات السياسية وتأثيرها على المشكلة الفلسطينية»: ص 24، به نقل از «شبه جزیره فی عهد عبدالعزیز»).

2- . درباره ی روابط شکسپیر با عبدالعزیز، ر. ک: یوسف بن علی الثقفی، «وفادة وليم هنري شكسپير الى الامام عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود واثرها في عقد معاهدة 1334 هـ / 1915 م بين بريطانيا والامام عبدالعزيز».

3- . Thomas Edward Lawrence

«لورنس عربستان» مشهور شد، نزد «شریف حسین» در مکه فرستاد و از آن جاکه شریف حسین با عثمانی ها روابطی داشت، لورنس به وی وعده داد که در صورت شکست عثمانی ها، جای آن ها را در جهان اسلام خواهد گرفت و خلافت از آن خاندان شرفا خواهد شد. همین وعده شریف حسین را خام کرد و او را به عامل انگلستان تبدیل کرد؛ به عبارت دیگر، انگلستان در پی آن بود که هر دو طرف را حفظ کند و در آینده، آن را که بهتر در راستای سیاست های او بود، حفظ کرده و طرف مقابل را به آسانی از میان بردارد. از این رو پس از شکست امپراتوری عثمانی، شریف حسین به این گمان واهی که انگلستان در پی نشان دادن او به جای خلیفه ی عثمانی است، خود را خلیفه ی مسلمانان خواند؛ غافل از آن که تشکیل چنین امپراتوری، هرگز در راستای سیاست های انگلستان نیست. از این رو، انگلستان با حمایت از عبدالعزیز و باز گذاشتن دست او، به سادگی شریف حسین و خاندان شرفا را از میان برداشت.<sup>(1)</sup>

نخستین دیدار شکسپیر با عبدالعزیز در سال 1911 م. (1290 ش.)، یعنی سه سال پیش از جنگ جهانی اول صورت گرفت. وی در این دیدار، در میان امیران دیگر مناطق نجد، عبدالعزیز را برای هدف های انگلستان در مبارزه با عثمانی ها مناسب یافت.<sup>(2)</sup> شکسپیر در نامه ای به سازمان اطلاعات انگلستان، عبدالعزیز را فردی کاملاً مناسب برای پی گیری هدف های انگلستان در منطقه ی شبه جزیره معرفی می کند و سپس باصراحت اعلام می کند که عبدالعزیز مایل است پرچم بریتانیا به جای پرچم عثمانی ها بر

ص: 342

- 
- 1- . برای آشنایی بیش تر با فعالیت های لورنس در شبه جزیره، ر. ک: هشام محمد، «لورنس العرب (ملك الجواسیس)».
  - 2- . نامه ی شکسپیر به پرسبی کوکس در 18 مارس 1911. «سجلات المملكة العربية السعودية»، ج 2، ص 203 تا 205.

ساحل های خلیج به اهتزاز درآید!<sup>(1)</sup> از آن پس، شکسپیر در کنار عبدالعزیز قرار گرفت و او را برای مبارزه با دیگر هم پیمانان عثمانی در منطقه، مانند آل رشید، تحریک کرد.<sup>(2)</sup>

در بهار 1913 میلادی، عبدالعزیز از شکسپیر خواست که در آزادی احسا از دست عثمانی ها او را کمک کند و پس از آن نیز در مبارزه با شرفای مکه و تسلط وی بر حرمین شریفین، به او یاری رساند. شکسپیر نیز آرمان ها و تقاضاهای عبدالعزیز را به دولت متبوعش اعلام کرد و نظر خود را مبنی بر مناسب بودن عبدالعزیز برای دست یابی به هدف های انگلستان در منطقه یادآور شد.<sup>(3)</sup> جالب آن که وهابیانی که مسلمانان را کافر می شمردند و خون آن ها را مباح می دانستند، چنان به انگلیسی ها نزدیک شدند که شکسپیر در ترسیم فضای نجد تحت سیطره ی وهابیان می نویسد:

"فضای سیاسی در مرکز شبه جزیره، واقعاً نسبت به انگلستان بسیار منعطف است و می تواند منافع انگلستان را در برابر عثمانی ها تأمین کند."<sup>(4)</sup>

فعالیت ها و نزدیکی شکسپیر به عبدالعزیز، نقش مهمی در روابط آینده ی انگلستان و عبدالعزیز بازی کرد. شکسپیر عمل کرد عبدالعزیز را چنان در راستای هدف های انگلستان می دید که حتی خود - که فردی مسیحی کافر بود - فرمان دهی لشکر توحید

ص: 343

---

1- «سجلات وزارة الخارجية البريطانية»، FO، ص 371 تا 1249.

2- یوسف بن علی الثقفی، «وفادة ولیم هنری شکسپیر الی الامام عبدالعزیز بن عبدالرحمن آل سعود واثرا فی عقد معاهدة 1334 ه / 1915 م بین بریطانیا والامام عبدالعزیز»، ص 4.

3- نامه ی شکسپیر، سفیر سیاسی بریطانیا در خلیج، به پرسی کوکس، در 15 می 1913؛ (یوسف بن علی الثقفی، «وفادة ولیم هنری شکسپیر الی الامام عبدالعزیز بن عبدالرحمن آل سعود واثرا فی عقد معاهدة 1334 ه / 1915 م بین بریطانیا والامام عبدالعزیز»، ص 5).

4- نامه ی شکسپیر به پرسی کوکس، در 4 نوامبر 1915؛ (یوسف بن علی الثقفی، «وفادة ولیم هنری شکسپیر الی الامام عبدالعزیز بن عبدالرحمن آل سعود واثرا فی عقد معاهدة 1334 ه / 1915 م بین بریطانیا والامام عبدالعزیز»، ص 7) به نقل از: سجلات المملكة العربية السعودية (RSA)، ج 2، ص 399 تا 404.



را (به گمان وهابیان) در مبارزه با دیگر قبایل بر عهده داشت تا آن که سرانجام در اوایل سال 1915 م. (1294 ش.) هرچند سپاه عبدالعزیز با توصیه ها و کمک های مالی و تسلیحاتی شکسپیر توانست بر آل رشید پیروز شود، اما خود شکسپیر در این جنگ، توسط طایفه ی شمر کشته شد. (1)

سرانجام، تلاش های شکسپیر و خوش خدمتی های عبدالعزیز در مبارزه با عثمانی ها از يك سو، و ارائه ی قرائتی انگلیسی - استعماری از اسلام توسط وهابیان از سوی دیگر، به ایجاد توافقنامه ی استعماری سال 1915 م. (1294 ش.) میان انگلستان، به سرپرستی پرسی کوکس، و عبدالعزیز انجامید. (2) در این توافقنامه اجمالاً مقرر شد که:

ابن سعود بر سرزمین های «حمایت شده» ی بریتانیا در شبه جزیره ی عربستان نتازد؛ امتیازی در نجد به دشمنان انگلیس ندهد؛ جانشین خود را از میان دشمنان آن برنگزیند؛ سیاست خارجی خود را با انگلستان هماهنگ سازد و درباره ی آن با این کشور به توافق برسد؛ و در برابر، انگلستان هر سال شصت هزار لیره به ابن سعود پرداخت کند. (3)

مفاد این معاهده به خوبی نشانگر اوج وابستگی دولت نوپای سعودی به انگلستان است؛ با این همه، آیا می توان دغدغه ی وهابیان را هدایت مسلمانان به سوی توحید دانست؟!

## 2.2 - هاری سنت جان بریجر فیلی

### 2.2 - هاری سنت جان بریجر فیلی (4)

با مرگ شکسپیر - عامل قوی و قدرتمند انگلستان - حضور فرد دیگری که بتواند مأموریت های شکسپیر را در نجد پی بگیرد، کاملاً احساس می شد. از این رو شخصی

ص: 344

---

1- . خیرالدین زرکلی، «شبه جزیره فی عهد الملك عبدالعزیز»، ج 1، ص 282.

2- . فؤاد حمزه، «قلب جزیره العرب»، ج 2، ص 376.

3- . زرژ لنچافسکی، «تاریخ خاور میانه»، ص 436؛ فرهنگستان علوم شوروی، «تاریخ معاصر کشورهای عربی»، ج 1، ص 262.

4- . Harry St. John Bridger Phillby.

به نام «هاری سنت جان بریجر فیلی»<sup>(1)</sup> (1885 تا 1960 م. / 1264 تا 1339 ش.)، جای گزین شکسپیر شد. فیلی در مدرسه ی «وست مینیستر» تحصیل کرده و مدارك عالی خود را از کمبریج انگلستان گرفته بود؛ زبان عربی را به خوبی فراگرفته و با علوم اسلامی نیز آشنا بود. وی نزدیک هشت سال (1908 تا 1915 م. / 1287 تا 1294 ش.) در هند به منافع استعمار انگلستان خدمت کرد و پس از آن، به همراه پرسى کوكس به عراق رفت و مدیریت اطلاعات انگلستان را در آن جا بر عهده گرفت. با کشته شدن شکسپیر، وی جای او را کنار عبدالعزیز گرفت. به گفته ی خودش:

"پس از کشته شدن فرمانده ی لشکر عبدالعزیز آل سعود...، کاپیتان شکسپیر، به دست لشکر ابن رشید، نامه ای از ریاست اطلاعات انگلستان در لندن به پرسى کوكس - زمانی که من معاونش در عراق بودم - رسید که از وی خواسته شده بود مرا به جای کاپیتان شکسپیر، نزد عبدالعزیز بفرستد و تمام مسئولیت های وی را من عهده دار شوم؛ و در قلع و قمع دشمنان ابن سعود او را یاری دهم...؛ لشکر را بازسازی کنم و نیازهای تسلیحاتی و مالی وی را برآورده نمایم...؛ در احیای اندیشه های وهابی تلاش کنم؛ و قبایل و طوایف را برای یاری او تحریک نمایم...؛ و با استفاده از جاسوسان و مأموران وابسته، دشمنان او را شناسایی نمایم..."<sup>(2)</sup>

ص: 345

---

1- . جالب آن که فرزند وی به نام «کیم فیلی» (1912 تا 1988 م. / 1291 تا 1367 ش.) بزرگ ترین جاسوس قرن بیستم لقب گرفته است؛ زیرا وی درحالی که پست ریاست خدمات اطلاعات مخفی بریتانیا (ام. آی. 6) را به عهده داشت، برای شوروی جاسوسی می کرد و پس از آن که احتمال لورفتنش زیاد شد، به شوروی گریخت و ریاست بخش ضدجاسوسی «کا. گ. ب» را در قسمت اداره ی ویژه ی انگلیس عهده دار شد. برای آشنایی با وی، ر. ک: المیرا خوش بخت مروی، «کیم فیلی، بزرگ ترین جاسوس قرن»، " ' ، Kim Philby My Silent War و " Im Secret Service ، Kim Philby

2- . محمد علی سعید، «بریتانیا و ابن سعود: العلاقات السياسية وتأثيرها على المشكلة الفلسطينية»، ص 38.

در سال (1918 م. (1297 ش.)) فیلیبی فعالیت خود را رسماً در کنار ابن سعود آغاز کرد و در تصرف مناطق باقی مانده ی تحت اشغال ابن رشید و نیز تسلط ابن سعود بر حرمین شریفین و تشکیل حکومت سعودی، نقشی بسیار اساسی ایفا نمود. وی که بعدها در عربستان نمایندگی شرکت خودروسازی فورد را بر عهده گرفت، برای رسیدن به هدف های خود، در سال 1930 م. (1309 ش.) که دیگر جایگاه ابن سعود در شبه جزیره تثبیت شده بود، ادعای اسلام کرد و به «حاج شیخ عبدالله فیلیبی» معروف شد؛ بدتر آن که حتی در مسجد الحرام، امامت جمعه ی مسلمانان را نیز عهده دار شد! وی از نزدیکان درگاه عبدالعزیز بود و در همه ی سفرهای سیاسی و زیارتی امیر، همراه او بود. عبدالعزیز در اداره ی امور اساسی کشور، با فیلیبی مشورت می کرد و برای آن که احساسات مسلمانان برضد او تحریک نشود، فیلیبی حضور مستقیم نداشت و همانند جاسوسان، قدرت در سایه بود. وی پس از نشستن آمریکا به جای انگلستان، تسلط شرکت نفتی «استاندارد اویل کالیفرنیا» را به مدت شصت سال بر مناطق نفتی شرق تثبیت کرد. عبدالعزیز درباره ی او می گفت:

"در فتح نجد، فیلیبی بسیار به من کمک کرد و در راه ما مجاهدت های بسیاری انجام داد."

خود فیلیبی درباره ی روابطش با عبدالعزیز می گوید:

"سی و شش سال - نیمی از زندگی عبدالعزیز - با عبدالعزیز آشنا بودم که این نصف زندگی وی است؛ و در بیست و سه سال اخیر، همیشه با او بودم و ارتباط ما هیچ گاه قطع نشد." (1)

### 3 - تشکیل عربستان سعودی و اهداف انگلستان

سال 1932 م. (1311 ش.) سالی بود که عبدالعزیز پس از کمک های بسیار بریتانیا، توانست قدرت خود را در منطقه ی شبه جزیره کامل کند و این سرزمین را به صورت ملکی شخصی با نام «عربستان سعودی»، به نام خود ثبت کند.

ص: 346

---

1- . محمد علی سعید، «بریتانیا و ابن سعود: العلاقات السياسية وتأثيرها على المشكلة الفلسطينية»، ص 38 تا 43.

انگلستان در انتخاب میان وهابیان و شرفای مکه سرانجام به این نتیجه رسید که وهابیان برای تسلط بر حرمین شریفین از شرفای مکه مناسب ترند. به اجمال، دلایلی که شرفای مکه جاذبه های خود را برای انگلستان از دست دادند و در مقابل وهابیان مورد توجه انگلستان قرار گرفتند و در نتیجه دستشان برای تصرف حرمین شریفین باز گذاشته شد، عبارتند از:

نخست: شریف حسین با هدف انگلستان در تشکیل کشوری با نام «اسرائیل» در قدس مخالف بود و حضور گسترده ی صهیونیست ها را در بیت المقدس، مخالف مصالح مسلمانان می شمرد.<sup>(1)</sup>

دوم: او با وجود مخالفت با عثمانی ها، مانند عبدالعزیز دشمنی کامل با امپراتوری عثمانی را ابراز نمی کرد و امکان این که در آینده ارتباط میان آن ها بیش تر شود، کاملاً وجود داشت.

سوم: شریف حسین بنا به وعده ی انگلستان، ادعای رهبری جهان اسلام را داشت و می کوشید پس از نابودی حکومت عثمانی، خود جای گزین آن شود و به همین دلیل نیز در سال 1924 م. (1303 ش.) رسماً خود را خلیفه ی مسلمانان نامید.<sup>(2)</sup> چنین مواضعی هرگز با هدف های انگلستان هم خوانی نداشت. انگلستان سال ها تلاش کرده بود امپراتوری عثمانی را که داعیه ی خلافت اسلامی داشت، از میان ببرد؛ حال چه گونه می توانست شاهد شکل گیری دوباره ی حکومت متحد اسلامی یا دست کم عربی باشد؟<sup>(3)</sup>

در مقابل، وهابیت برای انگلستان از چند جهت مورد توجه بود:

نخست: وهابیان در میان جهان اسلام، جایگاهی نداشتند و مجبور بودند که همیشه به انگلستان وابسته باشند تا بتوانند به حیات خود ادامه دهند.

ص: 347

---

1- .G. Antonius, "The Arab Awakening". P.331 .

2- . الکسی فاسیلیف، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 340.

3- . البته شریف حسین برای تشکیل چنین حکومت گسترده ای توان لازم را نداشت؛ زیرا در همان زمان، «ملک فؤاد» در مصر، شبیه چنین ادعایی را داشت. هم چنین نیروی قدرتمندی مانند آل سعود و اخوان، شریف حسین را تهدید می کرد.

دوم: بر خلاف شرفای مکه که در صورت جای‌گزینی با عثمانی‌ها، امکان داشت خلافت جدیدی تشکیل دهند و زمینه‌ی اتحاد مسلمانان را فراهم کنند، وهابیان مورد تفر و انزجار مسلمانان بودند و چنین وضعیتی از ایجاد امپراتوری یا خلافت جدیدی در جهان اسلام جلوگیری می‌کرد.

سوم: قرآنتی که وهابیان از دین اسلام ارائه کرده بودند، با آموزه‌های اسلامی تفاوت داشت و این خود زمینه‌ی افتراق و اختلاف را در میان مسلمانان ایجاد می‌کرد.

چهارم: دولت آل سعود در گذشته وفاداری خود به انگلستان را نشان داده بود و در بسیاری از مسائل، از جمله مخالفت با دولت عثمانی به کمک انگلستان شتافته بود،

بنابراین از سایر رقیبان قابل اعتماد تر بود.

البته هرچند انگلستان زمینه‌ی استیلای آل سعود و وهابیت را بر حرمین شریفین فراهم کرد، ددمنشی و خشونت بیش از اندازه‌ی وهابیان را در برخورد با مسلمانان نیز هرگز نباید نادیده گرفت. در فصل آینده، کارنامه‌ی وهابیت و عمل کرد آن‌ها از آغاز تا تاریخ به قدرت رسیدنشان، بررسی خواهد شد.

ص: 348





یکی از تفاوت‌های بنیادینی که وهابیت را از مذهب‌های دیگر مسلمانان جدا می‌کند، روش این مذهب برای رشد و گسترش دعوت خود است. اگر به تاریخ مذهب‌های اسلامی بنگریم، معمولاً این مذهب‌ها از روش‌های استدلالی یا علمی برای پیشبرد خود بهره برده‌اند. البته چنان‌که در فصل‌های گذشته اشاره شد، مکتب‌هایی مانند معتزله در دوره‌ی مأمون، و اهل حدیث در عصر متوکل، از قدرت قهریه‌ی حاکمان وقت برای پیشبرد اهداف مذهبی خود استفاده کرده و به مخالفان خود نسبت کفر و الحاد داده‌اند، اما هرگز جان و مال و ناموس مسلمانان را به علت اختلاف‌های مذهبی مباح نشمرده‌اند؛ حتی ابن تیمیة بنیان‌گذار مکتب سلفی، با وجود روحیه‌ی خشن و تکفیری، به جواز کشتن مسلمانان به بهانه‌ی اعتقاد به مسائلی مانند توسل و شفاعت، حکم نداد.

در تاریخ اسلام، تنها گروهی که به تکفیر مسلمانان در روزگار آغازین اسلام حکم داده است، خوارج بودند. آنان عقیده داشتند که مرتکب کبیره، کافر است و حکم کفر، قتل است. حتی گروه‌هایی از آنان کفر پدر را موجب کافر شدن فرزند صغیر و زنان دانسته و حکم به قتل فرزندان و زنان می‌دادند؛ اما از آن‌جا که این نظریه مخالف اندیشه و مبانی صریح اسلامی بود، همه‌ی مسلمانان آنان را خارج از دین و به آن‌ها خوارج



می گفتند؛ و پس از مدتی اثری از آنان جز در صفحه های تاریخ باقی نماند و آنانی هم که ماندند، مانند «اباضیه»، دیدگاه هایشان را بسیار تعدیل کردند.<sup>(1)</sup>

پس از خوارج، تنها گروه دیگری که چنین روشی را در برخورد با مخالفان مسلمان خود برگزید، وهابیان بودند. اینان نیز برخلاف سیره ی همه ی مسلمانان و برخلاف اصول اساسی اسلام، مسلمانان را به کفر متهم کردند و کمر به قتل و غارت آنان بستند. به همین دلیل، وهابیان را از نظر روش، به خوارج تشبیه کرده اند؛ برای نمونه، خوارج حضرت علی علیه السلام را به بهانه ی پذیرفتن حکمیت، و در نتیجه ارتکاب کبیره، سزاوار مرگ دانستند و در شب 21 رمضان در محراب مسجد به شهادت رساندند. وهابیان نیز امیر عیینه را در حالی که از نماز جمعه فارغ شده بود، به جرم کفر کشتند. امروز نیز شاخه ای از وهابیت که همان وهابیت تکفیری است، زنان و فرزندان شیعه و سنی را به بهانه ی کفر و ارتداد، با حمله های انتحاری و بمب گذاری های مختلف در کوچه و خیابان به خاک و خون می کشد.

در این فصل، به اجمال به کارنامه ی وهابیت در دوره ی تأسیس وهابیت اشاره می شود و در فصل های آینده کارنامه ی وهابیت در دوره ی تثبیت و معاصر بررسی خواهد شد.

## 1 - وهابیت، مکتب شمشیر

همان گونه که در این مجموعه بارها اشاره شد، مبانی وهابیت هرگز توانایی تأثیرگذاری و رشد در جوامع اسلامی را نداشت. محمدبن عبدالوهاب در هر منطقه ای که دعوت خود را آشکار کرد، با مخالفت های جدی روبه رو شد. این مخالفت ها از درون خانه، یعنی از جانب پدر و برادر او - سلیمان بن عبدالوهاب - آغاز شد. از سوی

ص: 352

---

1- . مرحوم سید محسن امین در کتاب «کشف الارتیاب»، با استناد به منابع شیعه و اهل سنت، شباهت های بسیاری میان خوارج و وهابیت ذکر می کند. (السید محسن الامین الحسینی العاملی، «کشف الارتیاب فی اتباع محمدبن عبدالوهاب»، بیروت، دار الکتب الاسلامی، 1410 ق.، ص 96 تا 105).

دیگر، خود محمد نیز نه از نظر علمی و نه از نظر اخلاقی، شخصیتی جذاب نبود که مردم را به سوی خود جذب کند. آن چه زمینه های گسترش مکتب وهابیت را فراهم کرد، زور و اجبار بود. هیچ فرازی از تاریخ وهابیت را نمی توان یافت که این مکتب بدون استفاده از زور و ثروت، توانسته باشد بر قلمرو اقتدار خود بیفزاید؛ از این رو مکتب وهابیت را باید مکتب شمشیر نامید. تنها، نگاهی کوتاه به جنایت ها و ویرانی های این مکتب در دوران حیات نه چندان بلند خود، به خوبی گواه این واقعیت است.

در این میان، در هر فرصتی که مردم مناطق تحت تسلط وهابیان فرصت یافته اند خود را از یوغ وهابیان خارج کنند، برضد آنان قیام کرده اند. کتاب های تاریخی وهابیان پر از سرگذشت این قیام ها برضد وهابیان است. نویسندگان وهابی، این قیام ها را ارتداد نامیده اند و به شدت و با همه ی قوا در نابودی آن ها کوشیده اند؛ چنان که ابن غنام و ابن بشر در آثار خود به نمونه های بسیاری از این گونه ارتدادها (قیام ها) اشاره کرده اند.<sup>(1)</sup>

نکته ی دیگری که باید به آن توجه کرد، این پرسش است که آیا انگیزه ی وهابیان و آل سعود از جنگ ها و ویرانی هایی که انجام داده اند - همان گونه که ادعا می کنند - بازداشتن مردم از خرافات، بدعت ها و دعوت به توحید بوده است، یا هدف های دیگری در پس این لشکرکشی ها و مسلمان کشی ها بوده است؟

چنان که در فصل های گذشته به تفصیل بیان شد، خاندان آل سعود، هرگز به مکتب وهابیت به عنوان يك مکتب توحیدی نگاه نکرده اند؛ بلکه همواره از آن به عنوان اهرمی برای رسیدن به هدف های مادی و استیلا بر همسایگان خود استفاده کرده اند. مهم ترین

ص: 353

---

1- . ابن غنام در محدوده ی تاریخی میان (1157 تا 1180 ق. / 1123 تا 1145) به بسیاری از این موارد اشاره کرده و چه گونگی خشونت وهابیان را در سرکوب این قیام ها بیان کرده است. (حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، دار الشروق، 1994 م. (1373 ش.)، ص 95 تا 131)

هدف های آل سعود در پیوند با وهابیت، در همان شرطهایی که محمدبن سعود برای پیوند با محمدبن عبدالوهاب بیان کرد، به خوبی هویداست. (1)

## 2 - وهابیت و غارت مسلمانان

با نگاهی به تاریخ جنگ های وهابیت، بدون هیچ اغراقی می توان گفت که هیچ يك از جنگ ها و مبارزه های وهابیان، با دشمنان و کفار نبوده است؛ بلکه همه ی جنگ های آنان با مسلمانان، و بسیاری از آن ها با حنبلی مذهبان بوده است. در مقابل، آن چه زمینه ی رشد و گسترش وهابیت را فراهم کرد، حمایت های بی دریغ کافران از این جریان انحرافی در جهان اسلام بود.

در این میان، با نگاهی به کارنامه ی وهابیت، به خوبی دیده می شود که یکی از مهم ترین هدف های وهابیان در جنگ ها و مبارزه های خود، نه پیرایش و زدودن خرافات از دین، که ثروت اندوزی و چپاول دارایی های مسلمانان، در سایه ی شعار دعوت به توحید بوده است. چنین وضعیتی را، نه دشمنان وهابیان، بلکه تاریخ نگاران وابسته به مکتب وهابیت، مانند ابن بشر و ابن غنام، به خوبی بیان کرده اند.

به گفته ی این مورخان، وهابیان هر جا پا می گذاشتند، مردان را می کشتند، همه ی دارایی آنان را به غارت می بردند و زنان را به عنوان کنیز تصاحب می کردند. (2) سپاه وهابی به هر منطقه ای که می رسید، کم ترین دارایی مسلمانان را غارت می کرد؛ و بسیاری از افرادی که از تیغ وهابیان در امان می ماندند، از گرسنگی تلف می شدند. (3) هر طایفه یا منطقه ای که تسلیم نمی شد، ویران می گشت و هر منطقه ای که از ترس، مذهب وهابیت را می پذیرفت، مجبور بود جزیه های نقدی و جنسی فراوان به دولت درعیه بپردازد.

ص: 354

---

1- . ر . ك : فصل 14.

2- . ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مكتبة الرياض الحديثة، ص 87.

3- . الكسى فاسيليف، «تاريخ العربية السعودية من القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن العشرين»، بيروت، شركة المطبوعات، 1995 م.، ص 152.

چنان که ابن غنم به بسیاری از این موارد اشاره کرده است.<sup>(1)</sup> در بسیاری از موارد، خاندان آل سعود، حتی زمین ها و خانه های مردم را به زور تصاحب می کردند. هنگامی که عبدالعزیز در سال 1187 ق. (1152 ش.) ریاض را فتح کرد "به جز موارد معدودی، تمامی خانه ها و نخلستان های آن را به ملکیت خود درآورد".<sup>(2)</sup>

اگر مناطقی که تحت سیطره ی آل سعود بود، تمرد می کردند، همه ی دارایی ها و حتی خانه هایشان مصادره می شد و آنان مستأجر امیر شمرده می شدند و هر سال باید مبالغ هنگفتی به عنوان اجاره می پرداختند.<sup>(3)</sup> در جنگ های نخستین، وهابیان غنایمی مانند ده ها شتر و بز را تصاحب کردند؛ با گسترش تجاوزهای آنان و غارت اموال مسلمانان، این مقدار به ده ها هزار شتر و گوسفند رسید؛ تا آن جاکه پس از شکست قوای مکه در سال 1796 م. (1175 ش.)، بیش از سی هزار شتر و دویست هزار گوسفند و بز توسط آن ها غارت شده بود.<sup>(4)</sup> به گفته ی «بوکهارت»، ارزش خزانه ی وهابیان در آن سال ها، یک میلیون ریال بود؛ برخی از منابع دیگر، تا دو میلیون ریال ذکر کرده اند.<sup>(5)</sup> صاحب کتاب «لمع الشهاب» نیز به آمار نجومی بسیاری که ناشی از غنایم، زکات ها، اجاره ها و... می باشد، اشاره می کند.<sup>(6)</sup> به همین علت است که بنا به نظر بسیاری از پژوهشگران، اگر غارت ها و تجاوزهای وهابیان نبود، هرگز وهابیت نمی توانست به حیات خود ادامه

ص: 355

- 
- 1- . ابن غنم به مناطقی مانند «وادی دواسر»، «وشم»، «سدیر»، و «حسا» اشاره می کند که به پرداخت غرامت به وهابیان وادار شده اند. (حسین ابن غنم، تاریخ نجد، ص 119) غیر از او، سراسر کتاب ابن بشر، «تاریخ نجد» نیز سرشار از این موارد است.
  - 2- . ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مکتبة الرياض الحديثة، ص 120.
  - 3- . Burckhardt J.L. Notes on the Bedouins and Wahabys collected during his travel in the east، London ، . 1831 .Vol.2. P 158
  - 4- . حسین ابن غنم، تاریخ نجد، ج 2، ص 173.
  - 5- . Burckhardt J.L. Notes on the Bedouins and Wahabys Collected during his travel in the east، London ، . 1831 .Vol.2.P. 161
  - 6- . مجهول، «لمع الشهاب فی سيرة محمد بن عبدالوهاب»، تحقیق احمد مصطفی ابوحاکمه، بیروت، 1967، ص 170.

دهد. (1) همه ی این غنایم و چپاول هایی که به بهای فروپاشی زندگی مسلمانان شکل گرفت، موجب رفاه زدگی و اشرافی گرایی وهابیان، خاندان آل سعود و آل شیخ شد. ابن بشر در مقایسه ی پایتخت وهابیان (درعیه) پیش و پس از دعوت محمدبن عبدالوهاب می گوید:

"اهل درعیه پیش از دعوت محمدبن عبدالوهاب در منتهای ضعف و تنگ دستی بودند." (2)

سپس خود او ادامه می دهد:

"پس از آن، درعیه را در زمان سعود دیدم... در این دوران، اموال و سلاح هایی در درعیه وجود داشت که مانند آن ها در هیچ جا یافت نمی شد و با سنگ های قیمتی تزئین شده بود؛ اسب های گران بها و نجیب عربی، لباس های فاخر و بسیار گران بها، و رفاهیاتی که انسان از بیان آن ها عاجز است، در درعیه به وفور یافت می شد. در یکی از روزها که در منطقه ی بلندی به نام «باطن»، که بر قصرهای آل سعود در غرب درعیه که به آن «طریف» می گفتند و قصرهای فرزندان محمدبن عبدالوهاب در شرق درعیه که به آن «بجیری» گفته می شد، [مشرف بود] ایستاده بودم، صدایی همانند صدای زنبور عسل شنیده می شد که مردم می گفتند: فروختم و خریدم؛ و تمامی مغازه ها از وسایل رفاهی و اسلحه و پارچه های گران بها که نمی توان آن ها را تعریف و توصیف کرد، پر بود." (3)

همه ی غنایمی که لشکر جرّار وهابی به دست می آورد، به دو بخش تقسیم می شد: بخشی برای امام (ملك سعودی) و آل شیخ، و بخشی برای بیت المال. (4)

ص: 356

---

1- . الیکسی فاسیلیف، «تاریخ العربیة السعودیة من القرن الثامن عشر حتی نهاية القرن العشرين»، بیروت، شركة المطبوعات، 1995 م، ص 52.

2- . "اهل الدرعية يومئذ في غاية الضعف و ضيق المؤنة". (آلوسی، «تاریخ نجد»، ج 1، ص 117).

3- . ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مكتبة الرياض الحديثة، ص 44.

4- . همان، ج 14، ص 71 تا 72.

به گفته ی ابن بشر، يك سوم از اموال رسیده از منطقه ی احسا، به خانواده ی آل سعود و خانواده ی ابن عبدالوهاب تعلق داشت. (1) چنین وضعیتی موجب شد که اشرافی گری، فساد، و اسراف و تبذیر، دو خاندان را دربرگیرد؛ برای نمونه:

"سعود چهار همسر دائمی داشت. به دستور او افرادی به صورت مخفیانه در بلاد روم می گشتند و کنیزانی را برای او می خریدند و از آن جاکه آنان بسیار زیبا و پوست شفافی داشتند، هر يك را به مبلغ سه هزار ریال یا بیش تر، خریداری می کردند. هم چنین ده کنیز حبشی در اختیار او بود که از «یمن» و «رأس الخیمة» به او هدیه شده بود. وی قصری داشت و درون آن، حرم سراهایی را به وجود آورد و برای هر يك از زنان و خدمه هایشان، جای مشخصی قرار داد... لباس همسرانش... بیش تر، از حریر هندی که با طلای سرخ، زرد و یا سبز تزئین شده بود، و یا البسه ی ابریشمی که در آن الیافی از طلا به کار رفته بود، تهیه می شد. آشپزان ماهری از احسا، برای او هر غذایی را که دوست داشت می پختند... (2)"

تنها در عروسی یکی از فرزندان سعود، 140 شتر قربانی شد؛ (3) اما میهمانان این بزم ها، فقیران و مستمندان نبودند و اگر هم بودند، گوشت و برنج برای ثروتمندان بود و خرما و برغل برای مستمندان و فقیران. (4) به گفته ی ابن بشر:

"غلامان وی بیش از پانصد نفر بودند و برخی گفته اند ششصد غلام؛ و نقل دیگری وجود دارد که آنان را هزار غلام و دویست کنیز شمرده اند... (5)"

ص: 357

- 
- 1- . همان، ج 1، مكتبة الرياض الحديثة، ص 173.
  - 2- . مجهول، «لمع الشهاب فی سيرة محمد بن عبدالوهاب»، تحقیق احمد مصطفى ابوحاکمه، بیروت، 1967، ص 175؛ الیکسی فاسیلیف، «تاریخ العربیة السعودیة من القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن العشرين»، بیروت، شركة المطبوعات، 1995 م، ص 161.
  - 3- . Burckhardt J.L. Notes on the Bedouins and Wahabys collected during his travel in the east، London ، . . Vol.2. PP.121-123 .1831.
  - 4- . Ibid. p 130 .
  - 5- . ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مكتبة الرياض الحديثة، ص 171.

محمدبن عبدالوهاب نیز وضعی کم تر از سعود نداشت. به گفته ی «منجین»:

"وی به زن بسیار علاقه داشت و در طول زندگی بلند خود، با بیست زن ازدواج کرد که از آن ها هجده فرزند آورد." (1)

هرچند برخی کوشیده اند این سخن را مبالغه آمیز جلوه دهند، اما با نگاهی به تعداد بسیار خاندان آل شیخ که از نسل محمدبن عبدالوهاب هستند، چنین امری چندان دور از واقعیت به نظر نمی رسد. به گفته ی نویسنده ی «لمع الشهاب»:

"محمدبن عبدالوهاب و خاندان وی، زمین های بسیار گسترده ای داشتند و جدای از آن، بخش عمده ای از بیت المال در تصرف آن ها بود و امیران مناطق مختلف، هدایای ارزشمندی را برای آن ها می فرستادند." (2)

هم چنین هنگامی که محمد بن عبدالوهاب از دنیا رفت، یکی از اموالی که به ارث گذاشت، باغ بزرگی بود پر از درختان نخل و میوه، و تنها، سالی پنجاه هزار درهم طلا-سود آن بود. فرزندان وی که همان آل شیخ باشند، پس از وی با استفاده از اموال به غارت رفته از مسلمانان، زندگی مرفه و اشرافی برای خود فراهم کردند.

در دوره های بعد نیز چنین وضعیتی کاملاً دیده می شود. فساد خاندان سعودی در دوره ی سوم، همواره مورد توجه اندیشمندان مسائل عربستان بوده است؛ باین حال، خاندان آل شیخ به دلیل هم یاری با آل سعود، نه تنها در برابر چنین وضعیتی موضع گیری نکرده اند، بلکه در مقابل، همواره از خاندان آل سعود و شاه زاده های آن دفاع کرده اند.

«ناصر السعید» در کتاب «تاریخ آل سعود» به تفصیل پیرامون ثروت اندوزی و فسادهای این خاندان در چند دهه ی اخیر سخن گفته است. (3) با توجه به آن چه گفته شد

ص: 358

---

1- . الیکسی فاسیلیف، «تاریخ العربیة السعودیة من القرن الثامن عشر حتی نهاية القرن العشرين»، بیروت، شركة المطبوعات، 1995 م، ص 124.

2- . مجهول، «لمع الشهاب فی سیرة محمدبن عبدالوهاب»، تحقیق احمد مصطفی ابوحاکمه، بیروت، 1967، ص 52.

3- . ناصر السعید، «تاریخ آل سعود»، منشورات اتحاد شعب الجزیرة العربیة. ناصر السعید که از اتباع عربستان سعودی بود، پس از انتقادش به خاندان سعودی، ناپدید شد و هیچ اثری از وی یافت نشد.

و با نگاهی به تاریخ وهابیت، به خوبی روشن می شود، آن چه در لشکرکشی های وهابیان نقش اصلی را ایفا می کرد، غارت و چپاول مسلمانان بود و برای این کار، راهی جز نسبت دادن کفر و ارتداد به مسلمانان وجود نداشت.

### 3 - وهابیت و سلطه ی سعودی

هدف مهم دیگر وهابیان در دعوت خود، گسترش سلطه ی خاندان سعودی بر جوامع اسلامی بود. همان گونه که خود محمدبن سعود در نخستین دیدارش با محمدبن عبدالوهاب ابراز داشت، دغدغه ی وی در یاری محمدبن عبدالوهاب این بود که پس از پیروزی بر دشمنان، خاندان دیگری جای آل سعود را بگیرند. چنین رویکردی در همه ی دوره های وهابیت به خوبی دیده می شود؛ تا آن جاکه پس از تسلط وهابیان و آل سعود بر شبه جزیره ی عرب در دوره ی سوم حکومت، نام «عربستان سعودی» را بر این شبه جزیره نهادند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم آیین وهابیت را به دو بخش سیاست و دیانت تقسیم کنیم، شکی نیست که مکتب وهابیت در خدمت اهداف سلطه جویانه و توسعه طلبانه ی آل سعود قرار گرفت. آنان با بهره برداری از شعار توحید، به هدف های توسعه طلبانه ی خود رسیدند و توانستند با این شعار و با کمک انگلستان، سیطره ی آل سعود را بر سراسر شبه جزیره ی عربستان بگسترانند.

بنابراین، آن چه آل سعود و وهابیت را به هم پیوند داد، نیاز هر دو به یک دیگر بود. وهابیت در سایه ی شمشیر و ثروت حاصل از آن توانست به زندگی خود ادامه دهد، و آل سعود نیز با استفاده ی ابزاری از شعار وهابیت، بر ثروت و سلطه ی خود افزود.

### 4 - کشتار و ویرانی، ارمغان وهابیت

#### اشاره

تاریخ وهابیت سرشار از کشتارها و ویرانی هاست. آمار دقیق ویرانی ها و کشتارهای وهابیان در طول حیات خود، با توجه به حجم گسترده ی آن، بسیار مشکل است؛ اما در میان منابع وهابی و کتاب های دیگر نویسندگان، حجم تلفات و ویرانی ها بسیار زیاد است.

ص: 359



هم چنین برخلاف ادعای وهابیان معاصر، تنها شیعه مورد تجاوز و کینه توزی های وهابیان قرار نداشته اند؛ بلکه قربانیان اصلی وهابیان، اهل سنت و حتی حنبلیان بوده اند. این در حالی است که وهابیان معاصر می کوشند، تنها شیعیان را دشمن خود معرفی کنند و برای مبارزه ی گام به گام، ابتدا با اهل سنت برای مبارزه با شیعه هم گرای می کنند و سپس نوبت به اهل سنت برسد. با نگاهی کوتاه به کارنامه ی وهابیت و تعامل خونبار آنان با اهل سنت در دوره های مختلف، این واقعیت به خوبی روشن می شود:

#### 4.1 - اهل سنت

##### اشاره

محمدبن عبدالوهاب با قراتتی که از دین ارائه می کرد، همه ی مسلمانان را کافر می دانست و نخستین گروهی که از جانب او به کفر و زندقه متهم شدند، مردمان نجد بودند. به نظر او، همه ی مردم نجد "کافرند؛ خون، زنان و اموالشان مباح است؛ و مسلمان کسی است که ایمان به سنت آورد که محمدبن عبدالوهاب و محمدبن سعود به آن پای بندند".<sup>(1)</sup> چنین رویکردی دست آل سعود را برای کشتار مسلمانان منطقه ی نجد، باز گذاشت.

#### 4.1.1 - ریاض

هنگامی که پیوند محمدبن عبدالوهاب و محمدبن سعود شکل گرفت، نخستین منطقه ای که طعم تلخ شمشیر و غارت را چشید، ریاض بود که در نزدیکی درعیه قرار داشت. آتش جنگ میان ریاض و درعیه، در مجموع، نزدیک سی سال به درازا کشید. محمدبن سعود به دلیل قدرت «دهام بن دواس»، حاکم ریاض، نتوانست براین شهر چیره شود. این جنگ ها جز ویرانی و مجروحانی که بر جای گذاشت، چهار هزار قربانی گرفت.<sup>(2)</sup> تا این که در سال 1187 ق. (1152 ش.) فرزند وی، یعنی عبدالعزیز بن محمد، با لشکری جرار به سوی ریاض حرکت کرد. خاطرات تلخ از حمله های ویرانگر لشکر

ص: 360

1- . حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، دار الشروق، 1994 م.، ص 13 تا 15.

2- . ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مکتبة الرياض الحديثة، 119 تا 120.

وهابی، چنان ترس و وحشتی در دل اهل ریاض انداخت که مردم به همراه دهام شهر را ترك کردند و به منطقه ی احسا پناه بردند. عبدالعزیز بن محمد پس از ورود، با شهری خالی روبه رو شد. این واقعه در فصل تابستان روی داد و بسیاری از کسانی که از ترس و هابیان بدون غذا و آب فرار کرده بودند، در بیابان ها از گرسنگی و تشنگی مردند. (1) ابن غنام تعداد این افراد را چهارصد نفر ذکر می کند. سعود با لشکرش آنان را تعقیب کرد و هر کسی را که قدرت شمشیر به دست گرفتن داشت، در میانه ی راه کشت (2) و اموالشان را غارت کرد. گروهی هم که در شهر مانده بودند، به دست سپاه عبدالعزیز کشته شدند.

#### 4.1.2 - عینه

بی شك، انسان دشمن هرچه باشد، به وطن خود احساس تعلق می کند. عینه خاستگاه محمد بن عبدالوهاب و اجدادش بود و سال ها پدر وی منصب قضاوت را در این شهر بر عهده داشت. از نظر مذهبی نیز مردم عینه پیرو مکتب حنبلی بودند. اما این منطقه از نخستین مناطقی بود که طعم تلخ ویرانی و کشتار را با فتوای محمد بن عبدالوهاب و دستور محمد بن سعود چشید.

چنان که گفته شد، پس از آگاه شدن «عثمان بن معمر» از ماهیت مکتب و هابیت، محمد بن عبدالوهاب را از عینه بیرون کرد. محمد نیز به آغوش دشمن وی محمد بن سعود، والی درعیه، پناهنده شد و به کفر و شرك و واجب القتل بودن عثمان بن معمر فتوا داد. (3) پس از این فتوا، برخی از مریدان شیخ، عثمان را در روز جمعه و پس از

ص: 361

- 1- . همان، ص 60.
- 2- . حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، دار الشروق، 1994 م، ص 138.
- 3- . همان، ص 86 تا 88.

اقامه ی نماز جمعه در رجب سال 1163 ق. (1129 ش.) به قتل رساندند.<sup>(1)</sup> پس از آن، محمدبن عبدالوهاب وارد درعیه شد و خانه ی عثمان را ویران کرد و فردی را به امارت این شهر گمارد. پس از چندی، مردم که مذهب جدید را برنمی تافتند، برضد آن قیام کردند؛ اما قیام آنان به شدت سرکوب شد. سپاه وهابیان، مردان و کودکان عیینه را کشتند؛ زنان را به اسارت گرفتند؛ خانه ها را ویران کردند و درختان و مزارع را به آتش کشیدند. پس از آن، عیینه به ویرانه ای تبدیل شد.<sup>(2)</sup> «لیچمن» در مسیر سفر خود، هنگامی که در سال 1911 م. (1290 ش.) از این منطقه می گذرد، جز ویرانه های شهر آباد عیینه چیزی نمی بیند.<sup>(3)</sup> به تازگی دولت سعودی، بر ویرانه ها شهرکی ساخته است.<sup>(4)</sup>

### 4.1.3 - حریمله

«حریمله» مکانی بود که پس از اخراج شیخ عبدالوهاب، پدر محمدبن عبدالوهاب، از عیینه، او را به گرمی پذیرفت. هنگامی که محمدبن عبدالوهاب دعوت خود را در این شهر آشکار کرد، از این منطقه اخراج شد. حریمله هرچند در ابتدا به علت فشار آل سعود اندیشه ی وهابی را پذیرفت، اما سپس بر اثر روشنگری های سلیمان بن عبدالوهاب، برادر محمد، به مخالفت با این حرکت پرداخت. روشنگری های سلیمان، حتی مردم مناطق اطراف، مانند عیینه و منفوحه را برضد وهابیت برانگیخت؛ تا آن که در

ص: 362

1- ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مکتبة الرياض الحديثة، ص 60. بی شک تروریسم و عملیات های انتحاری که امروز در گوشه و کنار کشورهای اسلامی، توسط سلفی گری تکفیری انجام می شود، در چنین اعمالی در سال های نخستین مکتب وهابیت ریشه دارد.

2- ناصر السعید، «تاریخ آل سعود»، منشورات اتحاد شعب الجزیره العربیة، ص 9.

3- برای آگاهی بیش تر ر. ک: «دایرة المعارف ویکی پدیا»، مدخل عیینه.

4- گفته شده است، محمدبن عبدالوهاب چنین ویرانی را عذابی می دانست که به دلیل کفرگویی عثمان بن معمر به سر مردم عیینه آمد؛ به این صورت که مردم به عثمان شکایت کردند که ملخ به عیینه هجوم آورده است و محصولات ما را از بین می برد. عثمان نیز به شوخی گفت: ما هم مرغ هایمان را می آوریم که ملخ ها را بخورند. محمدبن عبدالوهاب این کلام شوخی عثمان را مقابله با لشکر خداوند (ملخ ها) عنوان کرده و گفته است: ویرانی عیینه به دلیل این سخن کفرآمیز عثمان در برابر خداست.

سال 1167 ق. (1133 ش.) عبدالعزیز به این منطقه حمله کرد و بیش از صد تن از مردان را کشت و اموال و زندگی آنان را غارت کرد. این شهر فیء شمرده شد و خانه‌ها و نخلستان‌هایش غنیمت مسلمانان (وهابیان) قرار گرفت. (1)

در خلال سال‌هایی که وهابیان به کمک انگلستان، سلطه‌ی خود را بر منطقه‌ی نجد کامل کردند، با همه‌ی قوا در کشتار اهل سنت کوشیدند. بدون اغراق و به گواهی نویسندگان وهابی، هیچ منطقه‌ای در نجد و حجاز نیست که مردم آن، به اختیار، آیین وهابیت را پذیرفته باشند. به همین علت، بخش عمده‌ای از کتاب‌های تاریخ وهابیان را که مهم‌ترین آن‌ها «عنوان‌المجد» ابن بشر و «تاریخ نجد» ابن غنام است، شرح غزوه‌ها و جنگ‌های وهابیان با همسایگان خود، و کشتارها و غارت‌های آنان تشکیل داده است. (2)

اما اوج جنایت‌های وهابیان و چه‌گونگی آن را خود آن‌ها بهتر از هر کس بیان کرده‌اند. «حافظ وهبه» از نزدیکان دولت سعودی، در کتاب «جزیره العرب» می‌نویسد: عبدالعزیز می‌گفت:

"هنگامی که جد ما، سعود، مشغول جنگ با قبایل منطقه‌ی حجاز بود، گروهی از بزرگان قبیله‌ی «مطیر» را به اسارت گرفت. برخی از ریش سفیدان این طایفه برای شفاعت نزد سعود آمدند و از وی خواستند از این گروه درگذرد؛ اما سعود دستور داد که سر از بدن اسرا جدا کنند؛ سپس سرها را در طبق‌هایی از غذا قرار دادند و این طبق‌ها را در مقابل بزرگان طایفه‌ی مطیر قرار دادند.

ص: 363

---

1- حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، دار الشروق، 1994 م.، ص 109.

2- ابن غنام، «تاریخ نجد»، تصحیح دکتر ناصرالدین الاسد، القسم الثالث، الغزوات؛ در کتاب «تاریخ نجد» که با تصحیح «دکتر ناصرالدین الاسد» چاپ شده است، بیش از صد صفحه‌ی آن (95 تا 130) به جنگ‌های وهابیان اختصاص یافته است. برخی از این مناطق، عبارتند از: «بریده»، «عنیزه»، «شقرا»، «رس»، «وادی الدواسر»، «سدیر»، «المجمعه»، «خرج»، «حائل»، «منفوحه»، و «زلفی». فصل‌های دیگر این کتاب، مربوط به عقاید وهابیت و نامه‌های محمدبن عبدالوهاب است.

عبدالعزیز به آنان دستور داد که از این غذا که سرهای اقوامشان بر آن نهاده شده بود، بخورند و چون این کار را نکردند، تمامی آن افراد را نیز کشتند.

به گفته ی حافظ وهبه، این داستان را ملک عبدالعزیز برای بزرگان قبیله ی مطیر تعریف کرد که برای شفاعت رهبرشان، «فیصل الدویش»، نزد او آمده بودند.<sup>(1)</sup>

## 4.2 - شیعیان

### اشاره

چنان که گفته شد، برخلاف ادعای وهابیان امروز که شیعیان را دشمن خود می دانند و می کوشند دیگر فرقه های اسلامی را نیز برضد شیعه تحریک کنند، بخش عمده ای از جنایت های وهابیان در طول حیات خود، متوجه اهل سنت بوده است. در این میان، شیعیان نیز از دشمنی های وهابیان در امان نمانده اند و در کنار آنان، قربانی کینه توزی های وهابیان بوده اند.

اجمالاً بیش ترین برخورد وهابیان با شیعیان، در دو منطقه ی شرق شبه جزیره با مرکزیت احسا، و لشکرکشی سپاه وهابی به عتبات عالیات بوده است:

### 4.2.1 - شرق عربستان سعودی

احسا یا احسا یکی از مناطقی است که از دیرباز محل زندگی شیعیان بوده و اندیشه های شیعی در این منطقه رشد بسیاری داشته است. این منطقه از جمله مناطقی است که وهابیان برای تسلط بر آن، با مشکلات و مقاومت های بسیاری روبه رو شدند و سرانجام با کشتار و غارت، بر آن غلبه کردند. اخیراً دولت عربستان به دلیل این که احسا به عنوان منطقه ای شیعی در جهان اسلام شناخته شده است، نام این منطقه را به استان «الشرقیه» تغییر داد. استان احسا یا الشرقیه، بزرگ ترین استان عربستان سعودی شمرده می شود و شهرهایی مانند «هفوف»، «دمام» و «قطیف» جزو این منطقه اند. احسا تنها منطقه ی نفت خیز عربستان است و همه ی نفت عربستان از این منطقه استخراج و صادر می شود.

به دلیل وجود گرایش های شیعی و سنی معتدل، در هیچ یک از مقاطع تاریخی، مکتب وهابیت نتوانست در این منطقه نفوذ یابد و هرچند در برهه ای از تاریخ، این مناطق به زور تحت تسلط وهابیان درآمد، اما همواره قیام ها و شورش های مختلفی در برابر

ص: 364

وهابیان شکل گرفت. امروزه نیز این منطقه مرکز اصلی شیعیان در عربستان شمرده می شود و با وجود منابع غنی نفت، به علت شیعه بودن اهالی آن، تبعیض و محرومیت شدیدی بر آن حکم فرماست.

حضور وهابیان در منطقه ی احسا، در مقایسه با دیگر مناطق شبه جزیره، با کمی تأخیر صورت گرفت؛ زیرا همان گونه که گفته شد، وجود اندیشه های شیعی و تضاد آن با تفکر وهابی، اجازه ی تسلط وهابیان را نمی داد. به همین دلیل نیز جنگ و جدال میان وهابیان و مسلمانان احسا سال ها ادامه یافت. در طول این مبارزات، وهابیان هرگاه وارد یکی از مناطق شرقی می شدند، با سنگ دلی تمام، به کشتار مردم و چپاول دارایی آنان می پرداختند. به گفته ی ابن غنام وهابیان:

"در حمله به یکی از این طوایف، همه ی مردان طایفه را که از ترس در خانه ای گردآمده بودند و تعداد آنان به سیصد نفر می رسید، کشتند. در سال 1206 ق. (1171 ش.) در یکی از حمله های سعود به قطیف به بهانه ی مبارزه با بت ها، سپاه سعود پس از محاصره ی شهر «سبهات» وارد آن شد و - هرکس را در آن یافتند، کشتند - کشته ها 1500 نفر می شدند - و تمامی آن چه از اموال و دارایی ها در این شهر بود که قابل توصیف و شمارش نبود را غارت کردند. سپس به منطقه ی «قدیح» لشکر کشیدند و مردم آن را کشتند و تمامی اموال آن ها را به غارت بردند.... سپس به یکی دیگر از مناطق منطقه ی قطیف، به نام «الفرضه» لشکر کشیدند و با وجود کشتار فراوان، مردم مکتب وهابیت را نپذیرفتند و وهابیان پس از ویران کردن ساختمان های دینی ایشان و غارت اموال، مجبور به بازگشت شدند." (1)

دوران تجاوزها و غارت های سپاه وهابی، با درگذشت بنیان گذار وهابیت، محمدبن عبدالوهاب، در سال 1206 ق. (1171 ش.) مصادف بود و پس از مرگ وی نیز هم چنان ادامه یافت. در سال 1207 ق. (1172 ش.) سپاه گرانی به فرمان دهی سعود به سوی احسا

ص: 365

---

1- . حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، دار الشروق، 1994 م.، ص 179 تا 180.

حرکت کرد و لشکریان وی در میانه ی راه هرکه را یافتند، بدون ترحم کشتند و نخلستان ها را ویران، محصولات کشاورزان را غارت و حیوانات آنان را تصاحب کردند. سپس با نیرنگ، لشکر «براک بن عبدالمحسن» که ریاست طایفه ی بنی خالد و احسا را بر عهده داشت، شکست دادند و افزون بر آنانی که در حال فرار کشته شدند، در یک روز، ششصد تن را کشته و اموال آنان را به تاراج بردند.<sup>(1)</sup>

پس از این حمله های ویرانگر، رفته رفته قوای مسلمانان تحلیل رفت و در رمضان 1207 ق. (1172 ش.) سعود وارد احسا شد و مردم به اجبار مکتب وهابیت را پذیرفتند به دستور او، همه ی ساختمان ها و قبور اولیا ویران شد. فردی به امارت احسا گماشته شد و به اجبار، گروهی از مروجان وهابی را به عنوان مبلغ در شهر گمارد و خود وی شهر را ترک کرد.<sup>(2)</sup> اما عقاید مسلمانان این منطقه با مبانی انحرافی وهابی در تضاد کامل بود؛ از این رو بار دیگر جریان های ضد وهابی در احسا رشد کرد و مردم بر مبلغان و حاکم دست نشانده ی وهابی شوریدند. تا این که سعود بار دیگر در سال 1210 ق. (1174 ش.) به سوی احسا حرکت کرد. در این لشکرکشی نیز روستاها و آبادی های میان راه نابود و افراد آن کشته شدند. مردم احسا که توان مقاومت در برابر لشکر جرار را نداشتند، با ناباوری شاهد ورود سعود و لشکریانش به احسا بودند. ابن بشر، خود، وضعیت و عمل کرد سعود را در احسا چنین گزارش می دهد:

"هنگامی که صبح شد، پس از نماز صبح، لشکریان بر اسب هایشان سوار شدند و به یک باره بر شهر تاختند. آسمان سیاه شده و زمین به لرزه درآمد و دود و آتش آسمان را دربرگرفت. بسیاری از زنان احسا از ترس، فرزندان خود را سقط کردند. سپس سعود وارد شهر شد... و چند ماه در این شهر اقامت کرد. در این مدت، هرکه را خواست، کشت؛ هرکه را خواست، تبعید کرد و هرکه را خواست، زندانی نمود؛ اموال مردم را گرفت؛ خانه ها و آبادی ها را ویران کرد...

ص: 366

---

1- . همان، ص 181 تا 182.

2- . همان، ص 182 تا 183.

و سعود در میان آن ها کشتار بسیاری کرد... در این جنگ، سعود اموالی را به دست آورد که قابل توصیف و شمارش نبود." (1)

پس از قتل ها و غارت ها، احسا نیز در برابر جنایت های وهابیان به زانو درآمد.

## 4.2.2 - جنایات وهابیان در عتبات عالیات

از همان آغاز تأسیس حکومت وهابی، اندیشه ی استیلا بر اماکن مقدس شیعیان در عراق و غارت آن ها، برای امرای درعیه جذابیت ویژه ای داشت. (2) در سال پس از حمله ی وهابیان به کربلا، نامه ای از عراق به سفارت روسیه در ترکیه رسید که در آن آمده بود:

".. در میان وهابیان شهرت داشت که در کربلا ثروت غیرقابل وصفی وجود دارد، و چه بسا همانند آن در خزائن شاه ایران وجود نداشته باشد؛ زیرا در طول قرون گذشته، هدایای ارزشمندی مانند طلا و نقره و سنگ های گران قیمت و تحفه های نادر و کم نظیر، به حرم [امام] حسین علیه السلام اهدا شده است... و همه می دانستند که نادرشاه، بخش عمده ای از غنایم به دست آمده از هند را به ضریح امام حسین علیه السلام و امام علی علیه السلام هدیه کرده است؛ هم چنین، ثروت شخصی خود را نیز به آنان بخشیده است. این ثروت های بی کران، وهابیون را به طمع آورد و آنان را برای رسیدن به آرزوی دیرینه شان تحریک کرد..." (3)

آنان همانند غارت دیگر سرزمین های اسلامی، حملات خود را با شعار مبارزه با بت پرستی و حاکمیت توحید، توجیه می کردند. وهابیان، شیعیان را مانند حنبلیان و دیگر مسلمانان، کافر می شمردند. در دوران عبدالعزیز اول، فرزندش، سعود، که فرمان دهی

ص: 367

---

1- ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مکتبة الرياض الحديثة، ص 216 تا 217.

2- الیکسی فاسیلیف، «تاریخ العربیة السعودیة من القرن الثامن عشر حتی نهاية القرن العشرين»، بیروت، شركة المطبوعات، 1995 م، ص 131.

3- الیکسی فاسیلیف، «تاریخ العربیة السعودیة من القرن الثامن عشر حتی نهاية القرن العشرين»، بیروت، شركة المطبوعات، 1995 م، ص 132 تا 133، به نقل از: ارشیف السیاسة الخارجیة لروسیا، «الدیوان»، 1803، الاضبارة 2235، ص 38 تا 40.



لشکرکشی به مناطق مسلمانان را بر عهده داشت، سپاه مجهزی را برای حمله به کربلا آماده کرد. ابن بشر، تاریخ نگار وهابی، در این باره می گوید:

"سعود در سال 1216 ق. (1180 ش.) با لشکری پیروز، متشکل از اهل نجد و اطراف آن، و منطقه ی حجاز و تهامه و غیر آن، به قصد کربلا حرکت کرد و بر مردم شهر [امام] حسین علیه السلام فرود آمد. و این واقعه در ذی القعدة روی داد که مسلمانان [وهابیان] دیوارها را ویران کردند و به زور داخل شهر شدند و بیش تر مردم را در بازارها و خانه ها کشتند؛<sup>(1)</sup> و قبه ی بالای قبر [امام] حسین علیه السلام را ویران کردند؛ و آن چه در قبه و اطراف آن - از طلا و جواهر - بود را گرفتند [به غارت بردند]؛ و صندوقی را که بر روی قبر بود و مزین به زمرد و یاقوت و جواهر بود را برداشتند؛ و هرآن چه از اموال و اسلحه و لباس و فرش و طلا و نقره و کتاب های تاریخی ارزشمند را که در شهر یافتند و بی شمار بود، غارت کردند و نزدیک ظهر از آن جا خارج شدند، با تمامی اموال؛ و از ساکنین آن جا نزدیک دو هزار نفر را کشتند. سپس سعود از شهر خارج شد و در جایی معروف به «ماء الایض» اتراق کرد و تمامی غنایم را جمع کرد؛ یک پنجم را خودش برداشت و بقیه را میان مسلمانان [وهابیان] تقسیم کرد؛ برای پیاده ها یک سهم، و برای سوارها دو سهم. و سپس به سوی وطن بازگشت."<sup>(2)</sup>

آن چه آمد، اقرار خود نویسندگان وهابی به کشتار، چپاول و تجاوز در کربلاست؛ این در حالی است که نماینده ی روسیه - که فردی بی طرف است - در گزارش خود به سفارت روسیه، در توصیف قتل و غارت آن ها می گوید:

"دوازده هزار وهابی ناگهان بر ضریح امام حسین علیه السلام حمله کردند و پس از تصرف غنایم ارزشمند، که همانند آن را وهابیان در سایر حملات خود ندیده

ص: 368

1- "... و قتلوا غالب اهلها فی الاسواق و البیوت...".

2- ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مکتبة الرياض الحديثة، ص 257 تا 258.

بودند، چیزی جز آتش و شمشیر باقی نگذاشتند... کهن سالان و کودکان و زنان را از دم تیغ گذراندند و در قساوت و سنگ دلی کوتاهی نکردند؛ از کشتار دست نکشیدند تا رودابه‌هایی از خون در شهر جاری شد... و در نتیجه‌ی این حمله‌ی طمع‌ورزانه‌ی خونبار، بیش از چهار هزار نفر کشته شدند... و چهار هزار شتر نیز به غارت بردند. پس از غارت و کشتار، حرم امام را به مخروبه‌ی مملو از خون و کثافات تبدیل کردند. منابع و گنبد را آتش زدند؛ به ویژه آنان اعتقاد داشتند که آجرهای گنبد از طلاست. (1)

پس از آن، سپاه وهابی به سوی نجف حرکت کرد؛ اما از آن جاکه مردم نجف ماجرای کشتار و غارت کربلا را شنیده بودند، با مجاهدت تمام ایستادگی کردند و سپاه سعود نتوانست به نجف وارد شود.

اما در حمله‌ی سال 1216 ق. (1180 ش.) چه گونه توانستند به آسانی وارد کربلا شوند؟ «منیر عجلانی»، مورخ سوری الاصل وهابی، علت این امر را در پی توصیف حمله‌ی سعود به کربلا، چنین بیان می‌کند:

"دوازده هزار نفر سپاه وهابیان به فرمان دهی سعود، فرزند عبدالعزیز وارد کربلا شدند؛ در حالی که بیش تر مردم کربلا به مناسبت عید غدیر به نجف اشرف به زیارت امیرالمؤمنین علیه السلام رفته بودند (2) و در شهر، جز عده‌ی اندکی از پیرها و ناتوان‌ها نمانده بودند. سپاه وهابیان به هرکس که برخوردند، کشتند؛ و آمار کشته‌ها به مرز سه هزار نفر رسید و اموال غارت شده از کربلا قابل وصف نبود و گفته می‌شد که آن روز دویست شتر، غنایم را به زحمت از کربلا به غارت

ص: 369

---

1- . الیکسی فاسیلیف، «تاریخ العربية السعودية من القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن العشرين»، بیروت، شركة المطبوعات، 1995 م.، ص 133، به نقل از: ارشیف السياسة الخارجية لروسيا، «الديوان»، 1803، الاضبارة 2235، ص 38 تا 40.

2- . برخلاف ابن بشر، به باور عجلانی، حمله در ماه ذی الحجه، یعنی زمانی که شیعیان در ایام غدیر برای زیارت حضرت علی علیه السلام به نجف رفته بودند، صورت گرفته است.

البته برخی نیز علت این امر را وجود حاکم سنی متعصب در کربلا دانسته اند که در دفاع از شهر کندی و کوتاهی کرد. (2) پس از آن، سعود چند بار به عتبات عالیات لشکر کشید؛ اما در هیچ یک موفق نبود. ابن بشر در حوادث سال 1220 ق. (1184 ش.) به حمله ی سعود به نجف اشاره می کند که با مجاهده و مبارزه ی قهرمانانه ی علما، طلاب و مردم نجف، با تلفات بسیار، وادار به عقب نشینی شد و به غارت قبایل اطراف نجف بسنده کرد. (3)

در این میان، شاید انگیزه ی هیچ یک از حمله های وهابیان به مناطق اسلامی، همانند حمله ی آنان به کربلا آشکار نباشد؛ زیرا درباره ی این واقعه، نه تنها مخالفان وهابیت، بلکه مورخان وهابی نیز در نوشته های خود کاملاً به هدف های مادی سعود و لشکریانش اشاره کرده اند.

در هیچ یک از منابع اصلی وهابی، نامی از انگیزه ی معنوی و دینی لشکر وهابی در حمله به عتبات عالیات دیده نمی شود. آن چه درباره ی تاریخ و علت حمله به کربلا آمده است، صرفاً بیان ویرانی ها، کشتارها و غارت کربلاست. حتی درباره ی تخریب حرم امام حسین علیه السلام و ضریح آن، در منابع وهابی تصریح شده است که آنان صندوق روی قبر را به طمع دست یابی به جواهرات خراب کردند، و یا قبه ی حضرت را به طمع آجرهای طلای آن ویران کردند. هرچند بهانه ی وهابیان در حمله به کربلا، مبارزه با قبور و دعوت به توحید بوده است، اما در انگیزه و عمل، چنان شفاف عمل کردند که زمینه ای برای ادعاهای دینی باقی نگذاشتند.

ص: 370

1- . منیر العجلانی، «تاریخ البلاد العربیة السعودیة؛ الدولة السعودیة الأولى»، ریاض، 1413 ق.، طبع الثانی، ص 126.

2- . Longrigg S.H. for Centuries of Modern Iraq ، Oxford ، 1925 . p. 217 .

3- . ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مکتبة الریاض الحدیثة، ص 289.





از نظر تبارشناسی، ریشه های وهابیت امروز را باید در قرن دوازدهم و دعوت محمدبن عبدالوهاب جست و جو کرد؛ اما چنان که در فصل های گذشته گفته شد، وهابیت در دو مقطع تاریخی، یک بار توسط مصریان، و بار دیگر به دست آل رشید، از میان رفت. در فصل گذشته نیز به صورت بسیار فشرده به کارنامه ی وهابیت در این دو دوره اشاره شد؛ اما وهابیت امروز، ادامه ی دوره ی سوم وهابیت است که هنوز نیز ادامه دارد. از این رو در این فصل، به صورت مستقل کارنامه ی وهابیت در این دوره بررسی می شود. در این عصر، کارنامه ی وهابیت در دو بخش جنایات و فجایع از یک سو، و ویرانی آثار و ابنیه و اماکن مقدس اسلامی از سوی دیگر، بررسی خواهد شد.

### 1.1 - حرکت اخوان التوحید

#### 1.1 - حرکت اخوان التوحید(1)

دوره ی سوم وهابیت که با روی کار آمدن «عبدالعزیز» آغاز شد، همراه با نوعی چرخش و گذار از جریان افراطی و تندروی وهابیت به سوی تساهل بود؛ زیرا در این دوره، ارتباط مستقیم وهابیت با انگلستان و آمریکا از یک سو، و رویارویی آل سعود با

مظاهر مدرنیسم و نوگرایی از سوی دیگر، موجب تغییر در دیدگاه های تند خاندان آل سعود شد. برای نمونه، در حالی که جناح تندرو و تکفیری وهابیت، اتومبیل، تلفن و تلگراف را از شیطان می دانست، عبدالعزیز در جریان فتح حجاز، به اهمیت این ابزارها برای استقرار سلطه ی خود به خوبی پی برد.(2) با وجود این تحول، آل سعود هم چنان به مکتب وهابیت نیازمند بود؛ زیرا آن چه مشروعیت آل سعود و حملات ویرانگر آن ها را برای گسترش حاکمیتشان توجیه می کرد، شعار توحید بر پایه ی آموزه های مکتب وهابی بود. بنابراین ناچار بود در ظاهر، خود را پای بند به آموزه های وهابی نشان دهد و از ظرفیت های این مذهب نوساخته، برای پیشبرد هدف های خود بیش ترین بهره را ببرد.

از سوی دیگر، شیوخ وهابی نیز تنها در صورتی امکان ادامه ی حیات داشتند که حکومت آل سعود پابرجا می ماند و با وجود انتقادهایی که به آن داشتند، چاره ای جز حمایت برای آن ها نمانده بود.

چنین وضعیتی، آل سعود را در تعارضی آشکار قرار داد؛ از یک سو برای ایجاد حاکمیت بر شبه جزیره و تأسیس کشوری واحد در دنیای مدرن، نیازمند تحمل دیگران

ص: 374

---

1- . جریان اخوان التوحید در عربستان سعودی که در دوران عبدالعزیز شکل گرفت، از جریان «اخوان المسلمین» مصر کاملاً متفاوت است. هرچند گرایشی از اخوان المسلمین مصر توسط محمد قطب - برادر سید قطب - در عربستان شکل گرفت، اما ماهیت آن با جریان اخوان التوحید که بیش تر یک مجموعه ی نظامی بود تا اندیشه ای، کاملاً متفاوت بود.

2- . H.St-J.B. Philby, "Saudi Arabia" p. 305.

و تعامل بیش تر با دنیای خارج بود، و از سوی دیگر، برای حمله به دیگر مناطق شبه جزیره و اشغال آن ها، به ایدئولوژی وهابیت نیاز داشت.

در این میان، عبدالعزیز پس از تثبیت اولیه ی قدرت خود و فتح مناطق اطراف ریاض، به این نتیجه رسید که لشکر کوچک وی نمی تواند با توجه به گستردگی شبه جزیره ی عربستان، زمینه های چیرگی وی را بر این مناطق هموار کند؛ بنابراین به فکر تشکیل سپاهی افتاد که بتواند در فتح دیگر مناطق شبه جزیره، مانند بخش شرقی و منطقه ی حجاز، آل سعود را یاری نماید. لشکری که با تمسک به آموزه های وهابی، با تمام وجود در خدمت هدف های وهابیان باشد.

از این روزمینه های تشکیل لشکری با نام «اخوان التوحید» را فراهم کرد. جریان اخوان دارای ویژگی هایی بود که می توانست منافع آل سعود را تأمین کند:

(1) اخوان متشکل از بدویان صحرائشین بود که به علت زندگی ساده و انعطاف پذیر، به سرعت برای جنگ آماده می شدند و هنگام نیاز می توانستند تجهیز شوند.

(2) اخوانی ها بادیه نشینانی فقیر بودند و به علت شرایط جوی و اقلیمی شبه جزیره، همواره با مشکلات مادی بسیاری دست و پنجه نرم می کردند. کمک های مالی و ایجاد انگیزه های مادی در آن ها، مانند به دست آوردن غنایم و مقام، می توانست آنان را به شدت به دستگاه آل سعود وابسته کند.

(3) گروه اخوان از نظر معلومات دینی، کاملاً بی سواد بودند و این امر آنان را مستعد القای عقاید وهابیت می کرد. در میان آن ها عالمی نبود که با عقاید انحرافی وهابیت مبارزه کند. به همین دلیل، برخی از پژوهشگران بنیان گذاران جریان اخوان را به دو بخش تقسیم کرده اند: نخست، عبدالعزیز و خاندان آل سعود که زمینه ی سیاسی شدن و بسیج آنان را برای عملی کردن اهداف خود فراهم کردند، و دوم، مبلغان و شیوخ وهابی، مانند «عبدالله بن محمدبن عبداللطیف»، قاضی ریاض که از خاندان محمدبن



عبدالوهاب بود و «شیخ عیسی» و «عبدالکریم مغربی» که انگیزه های معنوی لازم را در آن ها برای حمله های ویرانگر برضد مسلمانان ایجاد کردند.<sup>(1)</sup>

(4) روحیه ی بیابانی و زندگی در شرایط دشوار و جنگ هایی که پیوسته میان آن ها شعله ور بود، از آنان افرادی بی احساس و خشن ساخته بود که برای هر مأموریتی آماده بودند و هر اشاره ای از سوی خاندان آل سعود کافی بود که منطقه ی زیبایی را، تنها پس از ساعتی، به ویرانه ای تبدیل کنند. عمل کرد اخوان در حمله هایشان به مناطق شرقی و منطقه ی حجاز، به ویژه طائف، به خوبی نشانگر چنین روحیه ای است.

با همه ی این امتیازها، مشکلی اساسی فراروی آل سعود و داعیان وهابی وجود داشت. بیابان نشین ها، زندگی مستقری نداشتند و در سراسر بیابان های نجد پراکنده بودند و کوچ دائمی آن ها برای یافتن مرتع و آب، استفاده از آن ها را مشکل می کرد. هم چنین به علت پراکندگی و جابه جایی آن ها، آموزش آنان بسیار دشوار بود.

وهابیان برای این مشکل نیز چاره جویی کردند. عبدالعزیز شهرک هایی را با نام «هجر» برای استقرار دائمی بدویان ایجاد کرد. نخستین و شاید معروف ترین این شهرک ها، شهرک «ارطاویه» بود که در سال 1913 م. (1292 ش.) به وجود آمد. ارطاویه منطقه ای آباد بر سر کاروان هایی بود که از کویت به سوی «قصیم» رهسپار می شدند. ساکنان این هجر، بیش تر از قبیله ی «مطیر» - یکی از قوی ترین قبیله های منطقه ی مرکزی شبه جزیره - بودند و پس از استقرار و روی آوردن به کشاورزی، برای خود خانه و کاشانه ساختند.<sup>(2)</sup>

پس از ارطاویه، تعداد شهرک ها فزونی یافت و در حالی که در سال 1920 م. (1299 ش.) تعداد آن ها به 52 شهرک می رسید، در سال 1929 م. (1308 ش.) تقریباً به 120 شهرک رسید.<sup>(3)</sup>

ص: 376

---

1- . الکسی فاسیلیف، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 295.

2- . همان، ص 297.

3- . همان، ص 295.

آن چه بیش از هر چیز بدویان را علاقه مند به سکونت در این شهرک ها می کرد، سختی های کوچ نشینی و زندگی بدوی بود. عبدالعزیز با کمک های مالی به این شهرک ها و در اختیار گذاشتن امکانات کشاورزی، آنان را به سکونت دائم تشویق می کرد. چنین شرایطی موجب می شد که وهابیان به راحتی بتوانند در این مناطق به تبلیغ و ترویج مکتب ابداعی خود بپردازند. مساجد و مدارس بسیاری در این شهرک ها فعال شد و مبلغان وهابی، تمام تلاش خود را برای آموزش بدویانی که با معارف دینی هیچ گونه آشنایی نداشتند، به کار گرفتند. به بزرگان این شهرک ها به گونه ای ویژه توجه می شد. آنان با توجه به جایگاه و نقششان در اداره ی شهرک و میزان تعامل با حکومت آل سعود، ماهیانه مبلغی دریافت می کردند.

وهابیان به ایشان تلقین کردند که اسلام حقیقی، آن چیزی است که محمدین

عبدالوهاب، ارائه می کند و مسلمانان دیگر مشرک هستند. می توان گفت، اخوانی ها در اعتقاد به مبانی وهابیت، از بنیان گذاران مکتب وهابی پیشی گرفتند. در میان بدویان این عقیده رایج بود که آنان پس از استقرار در این شهرک ها، از جاهلیت به اسلام حقیقی وارد شده اند. اخوان، صفت «مشرکان» را به همه ی کسانی که با اندیشه های آنان مخالف بودند، نسبت می دادند.

در کنار دیگر آموزه های وهابی، آن چه بیش از هر چیز در میان آنان تبلیغ می شد، جهاد با مشرکان بود. آنان در مبارزه با مشرکان (مسلمانان) از هیچ گونه سنگ دلی دریغ نمی کردند و تاریخ، سرشار از جنایت ها و غارت های آنان است. آنان ظاهر خود را نیز با دیگر مسلمانان متفاوت کرده بودند تا به گمان خودشان، از مشرکان قابل تشخیص باشند. دستار سفیدی بر سر می بستند؛ سیبل هایشان را می تراشیدند و ریش هایشان را زیاد بلند نمی کردند؛ محاسن خود را حنا می بستند و لباس های عربی کوتاه می پوشیدند؛ قهوه نمی نوشیدند، به این دلیل که در دوران رسول خدا صلی الله علیه وآله قهوه وجود نداشت. در مجموع، با نگاهی به باورها و عمل کرد آن ها، می توان آنان را خوارج متأخر جهان اسلام نامید.

اخوان با کمک های آل سعود و فعالیت مبلغان وهابی، رفته رفته رشد بسیاری کرد و با پیوستن دیگر قبایل منطقه به آن ها قدرت یافت. آل سعود در خلال سال های 1913 تا 1925 م. (1292 تا 1304 ش.) بهره های فراوانی از سپاه اخوان برد و با کمک این لشکر جرار، سیطره ی خود را بر عربستان کامل کرد. ریاست اخوان بر عهده ی فردی به نام «فیصل الدویش» گذارده شد که بعدها خود به یکی از مخالفان اصلی آل سعود و خاندان آل شیخ تبدیل شد و به دست عبدالعزیز کشته شد.

جنایت های اخوان در گوشه و کنار شبه جزیره عرب، چنان گسترده بود که زبان زد خاص و عام است. در مناطقی مانند «حائل»، «قصیم»، «بریده»، «جوف»، «تربه» و «حفر»، اخوانی ها به بهانه ی شرک، رسماً به کشتار مسلمانان پرداختند. آنان در منطقه ی حائل، مردم را زنده زنده در آتش سوزاندند و تعداد بسیاری را گردن زدند.<sup>(1)</sup> ترس و وحشت چنان مردم منطقه را دربرگرفت که بیش از پنجاه هزار نفر به کشورهای عراق، سوریه و اردن مهاجرت کردند. عبدالعزیز، هرچند تعهد کرده بود که فردی را از اهالی حائل به امارت آن جا بگمارد، پس از چندی عموزاده ی خود «عبدالعزیز بن مساعد الجلوی» را که در خشونت و جنایت شهره ی عام و خاص بود، به حکومت این شهر گمارد.<sup>(2)</sup> در منطقه ی قصیم، در بریده بیش از پانصد نفر را سر بریدند که برخی از آنان، از عالمان و بزرگان اهل سنت بودند. یکی از آنان، قاضی بزرگ «شیخ ابراهیم بن عمر» بود که عبدالعزیز از وی خواست فتوا به کفر دشمنان او دهد، اما وی نپذیرفت و در مقابل گفت:

ص: 378

- 
- 1- . ناصر السعید، «تاریخ آل سعود»، ص 104 تا 105. ناصر السعید که خود از اهالی «حائل» بود، برخی قربانیان منطقه ی حائل را با نام و مشخصات ذکر می کند. وی از زنده سوزانده شدن یکصد و شصت نفر در یک جا و سوزاندن 47 نفر در جایی دیگر گزارش می دهد و مجموع قربانیان دوره ی سوم حکومت آل سعود را چهارصد هزار نفر برآورد می کند، که به نظر اغراق آمیز می آید.
  - 2- . ناصر السعید، «تاریخ آل سعود»، ص 106 تا 107.

"نمی توانم بگویم آنان کافرند؛ بلکه کسی کافر است که مسلمانی را نسبت کفر دهد." (1)

به همین دلیل، گودالی کردند و او را با دست های بسته، داخل آن انداختند و زنده زنده سوزاندند و در پایان، درحالی که هنوز نفس می کشید، او را زنده به گور کردند. (2) چنین وضعیتی در «عنیزه» نیز وجود داشت.

در منطقه ی «احسا» که محل زندگی شیعیان بود، آل سعود و در رأس آنان اخوان، جنایات و فجایع را از حد گذراندند. عبدالعزیز پس از فتح این منطقه در سال 1331 ق. (1292 ش.) دستور داد سر بسیاری از بزرگان و مشایخ را بریدند و بر روی طبق های غذا قرار دادند و مردم را مجبور به خوردن از این غذاها نمودند. در بخش های دیگر احسا، مانند «قطیف»، «عقیر» و «جبیل»، چنین جنایت هایی رواج یافت. «عبدالله بن

جلوی» که در خشونت و سنگ دلی زبان زد بود، به حکومت این منطقه برگزیده شد. (3) وی در خصوص شیعه، به ویژه در قطیف - مرکز احسا - جنایت های بی شماری انجام داد. (4) به دلیل ستم های بسیار آل سعود در این منطقه، بیش از یک میلیون نفر از احسا و قطیف به عراق مهاجرت کردند که بیش تر آن ها در منطقه ی بصره و زیر سکونت گزیدند. (5)

در سال (1337 ق. / 1298 ش.)، سپاه عبدالعزیز به رهبری فیصل الدویش، هنگامی که بر سپاه «عبدالله بن حسین» که از حجاز به جنگ وی آمده بودند پیروز شد، دوروبستای بزرگ با نام «خرمه» و «تربه» را ویران کرد و ساکنان آن، حتی زنان و کودکان را قتل

ص: 379

---

1- "لا يمكن أن أقول إنهم كفرة والذين يقولون من كفر مؤمناً فقد كفر..."

2- ناصر السعيد، «تاريخ آل سعود»، ص 139.

3- . همان، ص 143 تا 145.

4- الكسي فاسيليف، «تاريخ المملكة العربية السعودية»، ص 301.

5- ناصر السعيد، «تاريخ آل سعود»، ص 147.

عام کرد. تعداد قربانیان را تا سه هزار نفر ذکر کرده اند.<sup>(1)</sup> پس از آن، نخلستان ها و مزرعه ها را به آتش کشیدند و در این منطقه، جز ویرانه چیزی باقی نماند.

## 1.2 - حجاز

بی شک، مهم ترین منطقه ی شبه جزیره ی عرب، «حجاز» است. حجاز به معنی مانع، دو منطقه ی «نجد» و «تهامه» را از هم جدا می کند و شهرهای مقدس مکه و مدینه در این منطقه واقع شده اند. دو شهر طائف و «جده» نیز از شهرهای مهم آن شمرده می شوند. حجاز، در قرن دوازدهم در سیطره ی امپراتوری عثمانی بود و شرفای مکه مشروعیت خود را از جانب خلیفه ی عثمانی کسب می کردند. در سال 1769 م. (1148 ش.) که سال های آخر حکومت شریف مکه بود، «علی بك» حاکم قاهره، از امپراتوری عثمانی اعلام استقلال کرد و حجاز را نیز جزو سرزمین های تحت تصرف خود خواند. علی بك در فکر تشکیل دولت عربی مستقلی بود که موفق به ایجاد آن نشد و پس از چندی، حجاز از سیطره ی مصری ها خارج شد.<sup>(2)</sup> پس از پیوند محمدبن عبدالوهاب و محمدبن سعود در «درعیه»، علمای حجاز به ماهیت دعوت ابن عبدالوهاب، به دیده ی شك و تردید می نگریستند و خواهان آشنایی بیش تر با این مکتب بودند؛ زیرا در آن زمان، مکه و مدینه کانون اصلی علم بود و محمدبن عبدالوهاب نیز خود مدتی در آن جا به تحصیل پرداخته بود. تأیید علمای حجاز می توانست به دعوت وهابیت اعتبار بخشد. از این رو، سی تن از عالمان وهابی به مکه رفتند تا دیدگاه ها و مبانی اندیشه ی وهابی را برای علمای آن جا تشریح کرده و در ضمن، زمینه ی اعزام وهابیان به حج را فراهم کنند. اما هنگامی که این سی نفر اصول اندیشه ی وهابی را توضیح دادند، علمای مکه همگی به این نتیجه رسیدند که این دعوت، کفر آمیز و برخلاف مبانی و اصول اسلامی است. به همین دلیل، شریف مکه دستور داد با همه ی منطقه ها در زمینه ی کفر وهابیان مکاتبه

ص: 380

1- . ناصر السعید، «تاریخ آل سعود»، ص 167 تا 168.

2- . J.L. Burckhardt, "Travels in Arabia" p. 412.

شود و دلایل کفر ایشان برای مردم تشریح گردد. سپس دستور داد این سی تن را به جرم کفر به زندان افکندند و تنها تعداد معدودی از آن ها توانستند فرار کنند و شرح ماجرا را به حاکمان درعیه بازگویند. (1) پس از آن، به دستور «مسعود بن سعید» - شریف مکه - ورود حجاج نجد به دلیل مغایرت عقاید آن ها با عقاید مسلمانان، ممنوع شد. (2)

اما در دهه ی بعد، روابط میان وهابیان و شرفای مکه چندان بد نبود؛ زیرا منافع آنان با يك ديگر تضاد محسوسی نداشت. شرفای مکه، بیش از آن که نگران دعوت وهابیان در نجد باشند، دغدغه ی مبارزه با سیطره ی ترك ها و مصری ها بر حجاز را داشتند و این اندیشه، آنان را چندان متوجه فعالیت های وهابیان نمی کرد. افزون بر این، شرفای مکه و وهابیان هر دو در راستای سیاست های انگلستان که همان تضعیف امپراتوری عثمانی بود، گام برمی داشتند. به ویژه آن که انگلستان به شرفای مکه وعده داده بود که در صورت از میان رفتن خلافت عثمانی، آنان جای عثمانی ها را در خصوص زعامت جهان اسلام خواهند گرفت. (3)

درعیه برای جلب نظر حاکمان حجاز، برای آنان هدیه های بسیار ارزشمندی را که از مسلمانان به غارت برده بود، می فرستاد. برای نمونه، هنگامی که «سرور» در سال 1773 م. (1152 ش.) حاکم مکه شد، «عبدالعزیز اول» برای او هدیه های بسیار ارزشمندی فرستاد. (4) در این سال ها، هرچند رسماً ورود حجاج وهابی ممنوع بود، اما در این باره زیاد سخت گیری نمی شد. با این حال، عالمان و بزرگان حجاز، از همان ابتدای دعوت وهابیان، با آن مخالف بودند. (5)

ص: 381

- 
- 1- . احمد زینی دحلان، «خلاصة الكلام فی بیان امراء البلد الحرام»، ص 228؛ الکسی فاسیلیف، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 126.
  - 2- . عثمان بن عبدالله ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ النجد»، جلد 1، ص 59.
  - 3- . ر. ک: همین کتاب، فصل پانزدهم، وهابیت و استعمار انگلستان.
  - 4- . الکسی فاسیلیف، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 126.
  - 5- . همان.

سرور با وهابیان روابط مناسبی داشت، اما پس از مرگ وی، «غالب بن مساعد» در سال 1788 م. (1167 ش.) شریف مکه شد. وی برخلاف سرور، با وهابیان چندین بار جنگ کرد. وی در سال 1210 ق. (1174 ش.) با لشکری مرکب از ده هزار نفر به نجد حمله کرد؛ اما برخی از قبیله ها که به وی قول همکاری داده بودند، به دلیل تجربه های گذشته درباره ی جنایت های وهابیان، وی را تنها گذاشتند و او نتوانست توفیقی به دست آورد. در مقابل، سعود، در سال 1211 ق. (1175 ش.) به قبایلی که قول همکاری به شریف مکه داده بودند، حمله کرد و آنان نیز از ترس، خانه های خود را رها کردند و به بیابان ها گریختند. وهابیان در این حمله ها، به غارت طایفه های نجد پرداختند، تا آن جاکه صد هزار گوسفند و بز و چند هزار شتر به غنیمت گرفتند. (1) پس از آن نیز، جنگ های گوناگونی میان ابن مساعد و وهابیان در گرفت و سرانجام در سال 1798 م. (1177 ش.) میان آن ها صلح برقرار شد. اما همان گونه که گفته شد، دولت وهابی دوم، دولتی زودگذر بود و پس از مدتی از میان رفت، تا بار دیگر با حمایت مستقیم انگلستان، این فتنه سر باز کند.

### 1.3 - طائف

چنان که در فصل های گذشته گفته شد، دولت عبدالعزیز با تکیه بر حمایت های انگلستان توانست رفته رفته سلطه ی خود را در مناطق مختلف شبه جزیره گسترش دهد؛ اما وسوسه ی تسلط بر حرمین شریفین، لحظه ای وی را رها نمی کرد. از سوی دیگر، انگلستان به این نتیجه رسیده بود که شریف حسین در مکه نمی تواند هدف های انگلستان را تأمین کند. (2)

در سال (1924 م. / 1303 ش.) عبدالعزیز با اشاره ی انگلستان، رهبران اخوان را به مناسبت عید قربان در ریاض گرد آورد و مسأله ی حمله به حجاز را به عنوان يك

ص: 382

---

1- . عثمان بن عبدالله ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، جلد 1، ص 236 تا 237.

2- . برای آشنایی با اهداف انگلستان در انتخاب وهابیان، ر. ک: همین جلد، فصل 15.

تکلیف شرعی و عملی توحیدی به آنان پیشنهاد کرد.<sup>(1)</sup> وی از آنان خواست برای پاک سازی خانه ی خدا از شرک، جهاد کنند و اگر غنیمتی به دست آوردند، اجر آنان برای جهاد خواهد بود.

به دستور عبدالعزیز، ابتدا به طائف حمله شد. طائف شهری آباد و زیبا در نزدیکی مکه بود. در سپتامبر 1924، اخوان به شهر طائف وارد شدند. بیش تر لشکریان از هجری (شهرکی) با نام «غطط»<sup>(2)</sup> بودند و رهبری آنان را فردی با نام «سلطان بن بجاد» بر عهده داشت. گروه های اخوانی دیگری نیز از سایر شهرک ها به آن ها پیوستند. اخوانی ها به مدت سه روز شهر طائف را برای خود حلال کردند و در این مدت، هر جنایتی را که خواستند انجام دادند. بسیاری از مردم طائف فرار کردند و بقیه ی مردان و زنان و کودکان که در چنگال اخوان گرفتار شدند، به قتل رسیدند.<sup>(3)</sup>

#### 1.4 - تصرف مکه

هرچند اخوان به دستور و تحریک عبدالعزیز به طائف حمله کردند، اما هنگامی که خبر جنایت های ایشان به او رسید، وی در ظاهر ابراز تأسف کرد و از رفتار آنان در این شهر برائت جست؛ اما هرگز نمی توان پذیرفت که ابن سعود از عمل اخوان در طائف بی خبر بوده است.

پس از فتح طائف، زمینه برای تصرف مکه آماده بود؛ اما عبدالعزیز هنوز کاملاً به سیاست انگلستان اطمینان نداشت؛ از این رو در تصرف مکه تعلل می کرد و بیم آن را داشت که بریتانیا هنوز به حکومت شرفا در مکه نظر مساعد داشته باشد و با تصرف مکه، برضد او وارد جنگ شود.<sup>(4)</sup> اما لشکر اخوان با اشاره ی انگلستان، در اکتبر

ص: 383

- 
- 1- . سعود بن هذلول، «تاریخ ملوک آل سعود»، ص 153.
  - 2- . این شهرک، یکی از شهرک های بزرگ اخوان بود و گفته اند پنج هزار رزمنده داشت و توسط «سلطان بن بجاد» و کمک های عبدالعزیز تأسیس شد. (ر. ک: سایت المعرفة، «سلطان بن بجاد»)
  - 3- . سعود بن هذلول، «تاریخ ملوک آل سعود»، ص 151 تا 153.
  - 4- . همان، ص 166 تا 167.



1924 م. (1303 ش.) وارد مکه شد. مردم مکه که داستان ها و حکایت های جنایات اخوان را در طائف شنیده بودند، در برابر سپاه جرار ایشان، از خود مقاومتی نشان ندادند؛ باین حال، اخوانی ها در مکه به غارت و چپاول دارایی های مردم پرداختند. «خالدبن لؤی» امیر مکه شد و سلطان بن بجاد در طائف ماند. (1) شخص عبدالعزیز در تصرف مکه توسط اخوان، از خود واکنشی نشان نداد؛ زیرا می خواست در صورت مخالفت انگلستان با فتح مکه، مسئولیت را به گردن فرماندهان اخوان بنهد. پس از آن که نمایندگان کشورهای قدرتمند، از جمله انگلستان، از خالدبن لؤی خواستند در صورت جنگ با شرفا، مصونیت اتباع آنان محفوظ باشد، عبدالعزیز دریافت که انگلستان از عمل کرد او رضایت کامل دارد؛ بنابراین به سوی مکه حرکت کرد. سفر عبدالعزیز از ریاض تا مکه سه هفته طول کشید؛ زیرا منتظر فرمان انگلستان برای فتح مکه بود. سرانجام عبدالعزیز در پنجم دسامبر 1924 م. (1303 ش.) به همراه لشکری مرکب از پنج هزار نفر وارد مکه شد. (2) در سال های 1925 و 1926 م. (1304 و 1305 ش.)، رفته رفته حاکمیت آل سعود بر مکه و مدینه کامل شد. پس از آن، تهدیدهای خارجی از حکومت آل سعود رخت بریست. اما خطری جدید آل سعود و نظام وهابی را تهدید می کرد که منشأ داخلی داشت.

### 1.5 - فرجام اخوان التوحید

شاید اگر حرکتی به نام اخوان شکل نمی گرفت، آل سعود هرگز نمی توانست بر شبه جزیره تسلط یابد. چنان که گفته شد، مکتب وهابیت تنها در سایه ی شمشیر و حمایت های انگلستان، در دوره های مختلف توانست به حیات خود ادامه دهد و در مرحله ی سوم، اخوان بود که زمینه ی بقای وهابیت را با فجایع و جنایات های خود فراهم کرد. اخوان سپاهی بود که به هر منطقه ای وارد می شد، در پشت سر خود، ویرانی و قتل بر جای می گذاشت. با این حال، اخوان فرجام خوشی نداشت؛ زیرا هرچند آل

ص: 384

1- . همان، ص 154 تا 155.

2- . همان، ص 163 تا 164.

سعود به عقاید وهابیت معتقد بود، اما جنایت های اخوان چنان چهره ی آل سعود را در نگاه همه ی مسلمانان کریه جلوه داد که حتی دولت آل سعود نیز مجبور شد از اخوان اعلام انزجار کند. مهم ترین اختلاف های اخوانی ها با آل سعود و وهابیت، در چند محور خلاصه می شد:

(1) تبلیغ شیوخ وهابی در میان بدویان (اخوان) و نیز بی سوادان آنان، موجب شد که اخوان از صاحبان اندیشه ی وهابی پیشی بگیرند. به همین دلیل، تنها خود را مسلمان می دانستند و هرگونه تسامح و مصلحت اندیشی خاندان آل سعود و آل شیخ را حمل بر بی دینی و بی توجهی به عقاید محمدبن عبدالوهاب می شمردند.

(2) اخوان بدویانی بودند که در ابتدا از نظر مالی و موقعیت اجتماعی هیچ گونه جایگاهی نداشتند و به دلیل حمایت های آل سعود و جنگ هایی که با مسلمانان داشتند، توانستند رفته رفته جایگاهی برای خود کسب کنند. به عبارت دیگر، جنگ و غارت، فلسفه ی وجودی آن ها بود. به همین دلیل هنگامی که مکه و مدینه تصرف شد و سیطره ی آل سعود و اندیشه ی وهابی بر مهم ترین بخش های شبه جزیره کامل شد، عبدالعزیز سیاست ایجاد ثبات در جامعه و ارتباط با همسایگان خود، مانند عراق، اردن و کویت را برای ایجاد کشوری واحد در پیش گرفت و این امر، با منافع اخوان به هیچ روی هم خوانی نداشت. به همین دلیل نیز اخوان بدون توجه به دستورهای عبدالعزیز، به کشورهایمانند عراق، کویت و اردن حمله های بسیاری انجام دادند و در مقطعی خاص، به اهرمی در دست انگلستان برای مهار عبدالعزیز، در اجرای دستورهای انگلستان تبدیل شدند.

(3) اخوان پیروزی ها و فتوحات عبدالعزیز در شبه جزیره را مرهون تلاش های خود می دانستند و به ویژه در فتح حجاز، براین باور بودند که آنان زحمت فتح این مناطق را بر عهده گرفته اند و در تقسیم قدرت، باید به گونه ای ویژه سهم باشند؛ اما عبدالعزیز که می کوشید وجهه ی تخریب شده ی خود را در جهان اسلام و در میان اتباع شبه جزیره ترمیم کند، اخوان را سد راه خود می دید.

(4) قدرت یافتن بیش تر اخوان تهیدیدی جدی برای قدرت مطلق عبدالعزیز شمرده می شد؛ به همین دلیل نیز، هرچند اخوانی ها می اندیشیدند که دست کم امارت طائف و مکه در دست آنان خواهد ماند، عبدالعزیز پس از تثبیت قدرت خود، رهبران اخوان را از امارت این شهرها برداشت و آنان ناگزیر به شهرک های خود، مانند ارطویه (فیصل الدویش) و غطط (سلطان بن بجاد) بازگشتند.

در سال 1926 م. (1305 ش.) سران اخوان - فیصل الدویش، ابن حثلین و ابن بجاد - در نامه ای، انتقادهای خود را به عبدالعزیز اعلام کردند، که برخی از آن ها عبارت بود از:

«سفر فیصل - فرزند عبدالعزیز - به لندن؛ استفاده از تلگراف، تلفن و اتومبیل در سرزمین های اسلامی؛ تعامل با اردن و عراق؛ و تسامح با خوارج (شیعه) در احسا و قطیف.» به باور اخوان، عبدالعزیز باید شیعیان را یا وادار به پذیرش اسلام (وهابیت) می کرد یا همه ی آن ها را از دم تیغ می گذراند. (1)

در این دوران، هنوز اخوان قدرت زیادی داشتند و به همین دلیل، شیوخ وهابی حجاز فتوایی صادر کردند که در آن به سلطان سفارش کرده بودند شیعیان را یا وادار به پذیرش وهابیت کرده یا از سرزمین خود بیرون کنند. هم چنین آنان از عبدالعزیز خواستند که به شیعیان عراق اجازه ی بهره برداری از مراتع سرزمین های اسلامی را در منطقه ی مرزی ندهد. (2)

از این تاریخ، رفته رفته تقابل میان وهابیت و اخوان شفاف شد و دو گروه، در برابر هم صف آرای می کردند. پس از آن، حمله ها و غارت های اخوان به شیعیان مناطق مرزی عراق و کویت ادامه یافت. این امر، خشم انگلیس را برانگیخت و از سوی دیگر، هدف اصلی عبدالعزیز را که همان تشکیل دولت مرکزی بود، به چالش می کشید.

ص: 386

---

1- . حافظ وهبه، «جزیره العرب فی قرن العشرين»، ص 290؛ سعود بن هذلول، «تاریخ ملوک آل سعود»، ص 185 تا 186.

2- . سعود بن هذلول، «تاریخ ملوک آل سعود»، ص 188 و 189.

سرانجام در مارس 1929 م. (1308 ش.) عبدالعزیز در جنگی با نام «معرکه ی سبله» سپاه اخوان به رهبری فیصل الدویش و ابن بجاد را درهم کوبید. الدویش زخم کاری برداشت و عبدالعزیز که هرگز فکر نمی کرد وی از این زخم، جان سالم به در برد، وی را رها کرد. اما او از مرگ نجات یافت و بار دیگر در سپتامبر 1929 م. (1308 ش.) با سپاهی که فرمان دهی آن را فرزندش «عزیز بن فیصل الدویش» بر عهده داشت، با عبدالعزیز درگیر شد. در این جنگ نیز نیروهای اخوان درهم کوبیده شده و فرزند الدویش به همراه بسیاری از بزرگان قبیله ی مطیر کشته شدند.

پس از آن، درگیری های مختلفی میان فیصل الدویش و عبدالعزیز در گرفت که سرانجام فیصل ناگزیر به کویت فرار و از انگلستان درخواست کمک کرد؛<sup>(1)</sup> اما انگلستان به دلیل نزدیکی با آل سعود این درخواست را نپذیرفت.<sup>(2)</sup> از سوی دیگر، نیروهای اخوان برای فرار ناگزیر بودند در مرزهای عراق رفت و آمد کنند که با توجه به عمل کرد بد آنان در این مناطق، مردم از آن ها بیزار بودند؛ انگلستان نیز حضور آنان را در این مناطق مخالف منافع خود می دید؛ بنابراین رفت و آمد آنان در این مناطق محدود شد و اخوانی ها ناگزیر شدند به مناطق تحت تسلط سعودی ها بازگردند. در اواخر سال 1929 م. (1308 ش.) و در سال 1930 م. (1282 ش.) با تبانی آل سعود و انگلستان، همه ی گروه های اخوانی در هم شکسته و تعداد بی شماری از آن ها کشته شدند. رهبران اخوان نیز دستگیر شده و در زندان به قتل رسیدند. بدین وسیله طومار گروهی که با جنایت ها و فجایع و غارت های خود، بنیان های حکومت آل سعود و وهابیت را در سرزمین مقدس حجاز محکم کرده بودند، درهم پیچیده شد.

ص: 387

---

1- . الکسی فاسیلیف، «تاریخ المملكة العربية السعودية»، ص 368.

2- . فیصل که خود زمانی عبدالعزیز را درباره ی ارتباط با اجانب مؤاخذه می کرد، خود به انگلیسی ها متوسل شد. به نظر می رسد، فیصل در پی پیمودن همان راهی بود که عبدالعزیز پس از فرار از منطقه ی نجد به کویت طی کرده بود. به عبارت دیگر، فیصل نیز دریافته بود که تنها راه رشد اندیشه ی افراطی، همانند وهابیت، وابستگی به قدرت های خارجی است که به دنبال منافع خود هستند.

در مجموع، برای به قدرت رسیدن عبدالعزیز و دور سوم حکومت وهابیان، اخوان که مهم ترین لشکر عبدالعزیز بودند، به همراه دیگر لشکریان عبدالعزیز، بیش از چهارصد هزار نفر را کشتند؛ چهل هزار نفر را گردن زدند و دست و پای 350 هزار نفر را بریدند.<sup>(1)</sup>

اگر حرکت وهابیت را در جهان اسلام جریانی رادیکال و افراطی بنامیم، باید جریان اخوان را در دل وهابیت نیز جریانی افراطی و رادیکال نامید که محصول نامشروع اندیشه ی وهابی است. بسیاری همانند «هرایر دکمجیان»، از مفهومی با نام بازگشت اخوان در عصر حاضر سخن می گویند.<sup>(2)</sup> حتی این گروه خاستگاه جدید این اندیشه را در خاندان سلطنتی جست و جو می کنند؛ افرادی مانند شاه زاده «خالد بن مساعد بن عبدالعزیز» که با نوسازی، به ویژه آوردن تلویزیون در کشور، مخالف بودند و سرانجام در سال 1965 م. (1344 ش.) به همراه «سعد بن هلیل» و دیگر طرفدارانش، به دست فیصل کشته شدند.<sup>(3)</sup> به نقل از فیلیپ حتی تصرف خانه ی خدا در سال 1979 م. (1358 ش.) توسط «جهیمه العتیبان» را که عقبه ی اخوانی های قدیم بود، باید ادامه ی همان روند دانست.<sup>(4)</sup>

آل سعود و وهابیت باید از تاریخ عبرت بگیرند که تکفیر، تکفیر می آفریند و خشونت فرزند خشونت است. اندیشه های افراطی و سلفی تکفیری، نه تنها مصائب بسیاری برای مسلمانان آفرید، که دامان خود وهابیت را نیز گرفت. امروزه خاندان آل سعود و آل شیخ با جریان های تکفیری داخلی بسیاری روبه رو هستند که روش و شیوه ی تکفیر را از خود وهابیان فراگرفته اند.

ص: 388

- 
- 1- . حامد الگار، «وهابی گری»، ص 41.
  - 2- . دکمجیان، «اسلام در انقلاب، جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب»، ص 248 تا 254.
  - 3- . همان، ص 249، به نقل از: ابوزر، «الاخوان»، ص 53 و 248.
  - 4- . درست شش ماه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، گروهی از افراطیون عربستانی که گرایش های اخوان التوحیدی داشتند، به مسجد الحرام حمله کردند و آن را به اشغال خود درآوردند. آنان بسیاری از زائران خانه ی خدا را کشتند و در نهایت دولت آل سعود به کمک فرانسویان، توانست بر این شورش فائق شود.

### اشاره

از دیگر جنایت های آل سعود و وهابیت، تخریب آثار و اماکن اسلامی است. مبانی اعتقادی وهابیان درباره ی ویرانی آثار اسلامی و مکان های مقدس، در جلد دوم و سوم این مجموعه به تفصیل بررسی و نقد شده است، و در این جا تنها به تاریخ و عمل کرد وهابیت در این عرصه اشاره می شود.

نباید فراموش کرد، بناها و آثار تاریخی، هویت يك فرهنگ هستند و بنیان های آن را نشان می دهند. حتی خود آل سعود، بسیاری از مکان های تاریخی وابسته به خود و قصرهای تاریخی خود را نگاه داشته اند و سالانه مبالغ هنگفتی را در نگهداری از آن ها هزینه می کنند؛ اما با کمال شگفتی همه ی آثاری را که رد پای اسلام و سابقه ی درخشان اسلامی در آن هاست، نابود و ویران کرده اند.

چنین اعتقادی نیز یکی از مهم ترین اختلاف ها میان مسلمانان و وهابیت است که وهابیت می کوشد، این اختلاف را میان شیعه و وهابیت جلوه دهد. تا پیش از حضور وهابیت در دو شهر مکه و مدینه، مسلمانان همه ی آثار و مکان های مقدس اسلامی، را حفظ کردند و هیچ يك از علمای اسلام نیز در شرك بودن زیارت قبور بزرگان و نیز نگهداری و حفظ آثار اسلامی مخالفتی نکردند؛ اما هنگامی که وهابیان بر این دو شهر مسلط شدند، با وجود مخالفت همه ی مسلمانان جهان، به تخریب آثار اسلامی پرداختند؛ تا آن جا که - چنان که خواهد آمد - درصدد تخریب مرقد مطهر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله برآمدند که به دلیل ترس از واکنش مسلمانان، از آن منصرف شدند.

تخریب آثار و بناهای اسلامی و مکان های زیارتی را از نظر تاریخی به دو دوره می توان تقسیم کرد:

### 2.1 - دوره ی اول تخریب

#### 2.1.1 - مکه ی مکرمه

دو تن از حاکمان وهابی، کارنامه ی سیاهی در ویرانی اماکن اسلامی و بقاع متبرکه ی مسلمانان از خود بر جای گذاشته اند. نخست، «سعودبن عبدالعزیز» که در میان سال های 1216 تا 1222 ق. (1180 تا 1186 ش.) بر بسیاری از اماکن اسلامی تاخت و

آن‌ها را ویران کرد. در دوران وی، (1) لشکر وهابی به عتبات عالیات حمله کرد و مرقد مطهر امام حسین علیه السلام را ویران نمود. اما تنها بقاع شیعی مورد تعرض سپاه سعودی قرار نگرفت؛ در سال 1218 ق. (1182 ش.) لشکر آل سعود به مکه حمله کرد. در این زمان، میان «شریف غالب» - حاکم مکه - و وزیرش «عثمان بن عبدالرحمن مضایفی» اختلاف افتاده بود و در نهایت مضایفی به آل سعود پیوست و تصرف مکه را آسان تر نمود. سعود پس از ورود به مکه، مرقدها و آثار دینی مکه را تخریب کرد. به گفته ی «زینی دحلان»:

"هنوز صبح نشده بود که وهابیان و افرادی که با آن‌ها بودند، به تخریب مساجد و آثار صالحین پرداختند. ابتدا بقاع موجود در قبرستان «معلی» (2) به دست آنان تخریب شد. سپس قبه ای که در محل ولادت پیامبر صلی الله علیه و آله (مولد النبی)، نصب شده بود را تخریب کردند و پس از آن نیز هرگونه اثری که مربوط به صالحین بود را از میان بردند. آنان هنگامی که قبور را تخریب می کردند، طبل می زدند و آواز می خواندند و جسارت های بسیاری به قبور مؤمنان کردند." (3)

آنان هم چنین قبه ای را که بر چاه زمزم بود و نیز ساختمان های دور خانه ی خدا را ویران کردند. (4) مردم مکه هم که به شدت از وهابیان می ترسیدند، با ترس نظاره گر ویران سازی بناها و آثار اسلامی خود بودند. وهابیان سپس هرگونه استغاثه به اولیاء الله را ممنوع کردند و نماز دیگر مذهب ها را که به نوبت در مسجد الحرام خوانده می شد، باطل اعلام نمودند. آن گاه علمای مکه را مجبور کردند که کتاب «کشف الشبهات»

ص: 390

- 
- 1- . البته در این زمان، عبدالعزیز اول - پدر وی - سلطان سعودی بود و سعود، فرمانده لشکر عبدالعزیز بود و ویرانی ها به دست وی انجام شد.
  - 2- . این قبرستان، امروز در میان شیعیان به «قبرستان ابوطالب» معروف است و در کنار پل «حجون» قرار دارد.
  - 3- . احمد زینی دحلان، «خلاصة الكلام فی بیان امراء البلد الحرام»، ص 73.
  - 4- . سید محسن امین العاملی، «کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب»، ص 23، به نقل از: عبدالله جبرتی، «المختار من تاریخ الجبرتی».

محمدبن عبدالوهاب را تدریس کنند و آنان قدرت مخالفت نداشتند. (1) باین حال، وهابیان نتوانستند در مکه زیاد بمانند و پس از مدتی، از سپاه شریف غالب شکست خوردند و از مکه بیرون رانده شدند.

## 2.1.2 - مدینه ی منوره

تصرف مدینه با افت وخیزهای بسیاری همراه بود؛ زیرا مردم مدینه مدت ها در محاصره، فشارهای آل سعود را تحمل کردند، تا آن که وهابیان در سال 1220 ق. (1184 ش.) توانستند به مدینه وارد شوند: (2)

"وهابیان بسیاری از مردم مدینه را ناکثین نامیدند و کشتند. پس از ده روز، از خدام حرم پیامبر صلی الله علیه وآله که اهل سودان بودند، خواستند محل جواهرات و خزائن حرم نبوی را به آن ها نشان دهند. آنان نپذیرفتند. سعود دستور داد آنان را شکنجه کردند و آنان به اجبار محل خزائن حرم را نشان دادند. وهابیان تمامی آن را به تاراج بردند. پول نقد بسیاری در آن جا بود. در آن تاج انوشیروان بود که مسلمانان پس از فتح مدائن آن را به غنیمت گرفته بودند. شمشیر هارون الرشید و هدایای سلاطین هند به حرم پیامبر صلی الله علیه وآله، همه را به تاراج بردند. سپس به بقیع وارد شدند و به دستور سعود تمامی قبه های بقیع را ویران کردند که قبه ی فاطمه ی زهرا علیها السلام، حسن بن علی علیه السلام، علی بن الحسین علیه السلام، محمد الباقر علیه السلام، و جعفر صادق علیه السلام و عثمان بود." (3)

ص: 391

1- . عبدالله جبرتی، «المختار من تاریخ الجبرتی»، ص 23 تا 24.

2- . عثمان بن عبدالله ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ النجد»، جلد 1، ص 288.

3- . یوسف الهاجری، «البقیع قصة تدمیر آل سعود للاثار الاسلامیة فی الحجاز»، ص 83 تا 84، به نقل از: حسن جمال بن احمد الریکی؛ «المجلة الثورة الاسلامیة»، شماره ی 74، ص 71.



اما این ویرانی‌ها موجب شد اعتراض‌ها و خشم جهان اسلام بالا بگیرد و سرانجام طومار آل سعود در سال 1233 ق. (1197 ش.) به دست محمدعلی پاشا در هم پیچده شد.

## 2.2 - دوره‌ی دوم تخریب

پس از بیرون راندن وهابیان از مکه و مدینه، بازسازی بقاع متبرکه و آثار اسلامی آغاز شد. (1) با نظر مساعد علما و کمک‌های مالی مردم و ضریح‌هایی که در نقاط دور و نزدیک جهان اسلام ساخته و به مدینه و مکه فرستاده شد، به سرعت بسیاری از ویرانی‌های آل سعود بازسازی گردید. چنین عمل‌کردی نشانگر عمق اختلاف اسلام وهابی با اعتقادات مسلمانان است. (2)

شخصیت دیگری که نقش اساسی در تخریب اماکن اسلامی و هویت تاریخ اسلام داشت، «عبدالعزیز بن عبدالرحمن» بود. هنگامی که وی به قدرت رسید، همه می‌دانستند که وی نیز همانند گذشتگان خود، تخریب قبور را به عنوان اصلی اساسی برای خود در نظر خواهد گرفت. به همین دلیل نیز از همان ابتدا، این مسأله به عنوان یکی از مهم‌ترین نگرانی‌های مسلمانان مطرح شد. (3)

هرچند عبدالعزیز در مکه به بسیاری از بقاع متبرکه و آثار اسلامی تعرض کرد، اما شاید گستره‌ی آن، مانند بقیع نبود. بقیع قبرستانی بود که از همان ابتدا مورد توجه خود پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر مسلمانان بود و به مذهب خاصی اختصاص نداشت. سپاه وهابی در تاریخ پانزده جمادی الاول 1344 ق. (1304 ش.) مدینه‌ی منوره را تصرف کرد. پس از آن، عبدالعزیز یکی از فقیهان وهابی به نام «شیخ عبدالله بن بلیهد» را به مدینه فرستاد تا

ص: 392

---

1- . جعفر الخلیلی، «موسوعة العتبات المقدسة»، ص 106.

2- . مهندس یوسف الهاجری، با بررسی سندهای مختلف، به وضعیت بقیع در سال‌های پس از بازسازی این مکان مقدس پرداخته است. (یوسف الهاجری، «البقیع قصة تدمیر آل سعود للآثار الاسلامیة فی الحجاز»).

3- . چنان که در نمایندگانی که از سوی مسلمانان شبه قاره به عربستان آمدند، این نگرانی‌ها کاملاً قابل تشخیص است: Sixth World Seminar، "the Future of the Haramain - Makkah Madinah" P. 6.

زمینه‌ی ویرانی قبور بقیع را فراهم کند. وی نیز با جمع کردن علمای شهر و فشارهای روانی و تهدید، اعتراض‌های آنان را در هم کوبید و متأسفانه در تاریخ شش شوال 1344 ق. (1304 ش.) همه‌ی بقاع مقدسه‌ی بقیع، از جمله قبور متبرکه امامان شیعه، ویران شد و جز تلی از خاک، چیزی باقی نماند. پس از آن، مخالفت‌ها آغاز شد و شکواییه‌ها و اعتراض‌ها به تخریب آثار و ابنیه‌ی اسلامی، در قالب نامه و کتاب، سراسر جهان اسلام را فراگرفت.<sup>(1)</sup>

با نگاهی اجمالی به عمل کرد وهابیت و آل سعود، می‌توان دریافت که این مکتب چه در مقام عمل و چه در بُعد اعتقادی، ضربه‌های جبران‌ناپذیری را به پیکر جهان اسلام وارد کرده است که شاید دشمنان خارجی، قادر به انجام آن نبودند.

ص: 393

---

1- . برای آشنایی با این مخالفت‌ها، ر. ک: یوسف الهاجری، «البقیع قصة تدمير آل سعود للأثار الإسلامية في الحجاز»، ص 139 تا 181. در این کتاب، برخی از اقدامات دولت ایران در این زمینه نیز ذکر شده است: بخش «ردود فعل مجلس الشوری الوطنی الایرانی»، ص 171 تا 181.

وهابیت، مکتبی است که نه با دعوت، بلکه با کمک بیگانگان و در سایه‌ی شمشیر توانسته است، به حیات خود ادامه دهد. محمد بن عبدالوهاب هنگامی که در گسترش اندیشه‌ی انحرافی خود ناکام ماند، به خاندان آل سعود متوسل شد و آل سعود نیز برای رسیدن به قدرت و استیلا بر مناطق مختلف نجد و حجاز از دیدگاه‌های تکفیری وهابیت بهره بردند و جان، مال و ناموس مسلمانان را لگدمال توسعه طلبی‌های خود کردند.

اما هنگامی که آل سعود به علت کارنامه‌ی سیاه خود به سوی انحطاط می‌رفت، انگلستان به سبب ویژگی‌هایی از قبیل ایجاد افتراق میان جهان اسلام، نگاه تکفیری و اعتقاد به مباح شمردن خون و مال و ناموس مسلمانان و پیاده کردن اهداف استعمار در کشورهای اسلامی، به شدت از آل سعود و ایدئولوژی حاکم بر آن (وهابیت) حمایت کرد و با استفاده از مأمورانی کارآزموده همچون «ویلیام شکسپیر» و «سنت جان فیلیپی» - که دومی تاریخ وهابیت را نگاشته است - این مکتب را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود در کشورهای اسلامی قرار داد؛ به گونه‌ای که اگر حمایت‌های گوناگون انگلستان از این مذهب ساختگی حذف می‌شد، چیزی از وهابیت باقی نمی‌ماند.

امروز نیز آمریکا جای انگلستان را گرفته است و از آل سعود برای دست‌یابی به اهداف خود در جهان اسلام کمال استفاده را می‌کند.

اما بی‌شک بیداری ملت‌ها و دشمنی ملل اسلامی با دولت‌های اسلام ستیزی مانند آمریکا، انگلستان و اسرائیل و ناهم‌خوانی اندیشه‌های وهابیت با آموزه‌های اسلامی، جایگاه این خاندان و مکتب در جهان اسلام را به شدت کاهش داده است و زمینه‌های فروپاشی آن را فراهم کرده است.

منايع و ماخذ

اشاره

ص: 395



- (1) ابراهیمی دینانی، غلام حسین، «ماجرای فکر فلسفی در اسلام»، تهران، طرح نو، 1379.
- (2) ابن ابی الحدید، عبدالحمید، «جلوه ی تاریخ در شرح نهج البلاغه»، ترجمه ی محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، 1386 ق.
- (3) ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، «مختصر منهاج السنة»، ترجمه ی اسحاق دبیر، انتشارات حقیقت، 1386.
- (4) احمد، عزیز، «تاریخ تفکر اسلامی در هند»، ترجمه ی نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، 1367.
- (5) احمدی، علی، «شیخ محمود شلتوت آیت شجاعت»، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، 1386.
- (6) بابایی آریا، علی رضا، «جریان شناسی تاریخی فقه سلفی»، پایان نامه ی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، 1388.
- (7) البوطی، سعید رمضان، «سلفیه؛ بدعت یا مذهب»، ترجمه ی حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، چاپ سوم، 1387.
- (8) پاکتچی، احمد، «بربهاری در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی».
- (9) جعفری لنگرودی، محمدعلی، «تاریخ معتزله، فلسفه و فرهنگ»، تهران، گنج دانش، 1368.
- (10) جعفریان، رسول، «مقالات تاریخی»، دلیل ما، 1386.
- (11) حائری، عبدالهادی، «ایران و جهان اسلام»، آستان قدس رضوی، 1368.
- (12) حکیمی، محمدرضا، «میرحامد حسین»، دفتر فرهنگ نشر اسلامی، 1359.
- (13) خدوری، مجید، «گرایش های سیاسی در جهان عرب»، ترجمه ی عبدالرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، 1372.

(14) خوش بخت مروی، المیرا، «کیم فیلبی، بزرگ ترین جاسوس قرن»، نشر مدبر، 1383.

(15) دحلان، زینی، «سرگذشت وهابیت»، ترجمه ی ابراهیم دامغانی، چاپ دوم، 1378.

(16) دحلان، زینی، «فتنه ی وهابیت»، ترجمه ی همایون همتی، سازمان تبلیغات اسلامی، 1367، چاپ اول.

(17) دکمچیان، هریر، «اسلام در انقلاب، جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب»، ترجمه ی حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان، 1370.

(18) رئیس کرمی، سید علی، «شیخ محمد عبده و هم بستگی جهان اسلام»، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان، 1382.

(19) رئیس کرمی، سید علی، «سیدجمال الدین اسدآبادی»، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان، 1382

(20) ربانی گلپایگانی، علی، «عقاید استدلالی»، مرکز مدیریت حوزه های علمیه ی خاوران، 1388.

(21) رضوی، سید اطهر عباس، «تاریخ تصوف در هند»، ترجمه ی منصور معتمدی، تهران، نشر مرکز.

(22) زریاب، عباس، مدخل ابن تیمیه، در: «دائرة المعارف بزرگ اسلامی»، ج 3، مقاله ی 1008.

(23) زلمی، مصطفی ابراهیم، «خاستگاه های اختلاف در فقه مذاهب»، ترجمه ی حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، 1375.

(24) سبحانی، جعفر، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، مؤسسه ی امام صادق علیه السلام، 1383.

(25) سجادی، صادق، مدخل آل سعود، در: «دائرة المعارف بزرگ اسلامی»، مقاله ی 425.

(26) سهاران پوری، خلیل احمد، «عقاید اهل سنت و جماعت در رد وهابیت و بدعت»، ترجمه ی عبدالرحمن سربازی (چابهار)، بی جا، 1370.

(27) سید، رضوان، «اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد»، ترجمه ی مجید مرادی، نشر باز، 1385.

(28) شرابی، هشام، «روشن فکران عرب و غرب»، ترجمه ی عبدالرحمان عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، 1364.

(29) صادقی، هادی، «درآمدی بر کلام جدید»، قم، کتاب طاهها و نشر معارف، 1382.

(30) صافی، قاسم، «سفرنامه ی پاکستان»، انتشارات کلمه، 1366.

(31) طباطبایی، سیدمحمدحسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1389 ق.

(32) طباطبایی، سیدمحمدحسین، «شیعه در اسلام»، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1362.

(33) طباطبایی، محمدکاظم، «تاریخ حدیث شیعه (عصر حضور)»، تهران، انتشارات سمت، 1388، چاپ اول.

(34) عارفی، محمد اکرم، «جنبش اسلامی پاکستان»، قم، بوستان کتاب، 1382.

(35) عسکری، سیدمرتضی، «عدالت صحابه»، در: «برگستره ی کتاب و سنت»، مؤسسه ی علمی - فرهنگی آیت الله علامه سیدمرتضی عسکری.

(36) مودودی، «پایان نامه ی سطح چهار، چاپ نشده»، حوزه ی علمیه ی قم.

(37) علی زاده موسوی، سید مهدی، «تأثیر انقلاب اسلامی بر جنبش اسلام گرای پاکستان»، (پایان نامه ی کارشناسی ارشد، چاپ نشده) قم، دانشگاه باقرالعلوم، 1385.

(38) علی زاده موسوی، سید مهدی، «مکتب دیوبند»، (پایان نامه ی سطح سه، چاپ نشده)، حوزه ی علمیه ی قم، 1382.

(39) علی زاده موسوی، سید مهدی، «افغانستان: ریشه یابی و بازخوانی تحولات معاصر»، قم، کیش مهر، 1380.

(40) عنایت، حمید، «اندیشه ی سیاسی در اسلام معاصر»، ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، تهران، 1372، چاپ سوم.

(41) غزالی، ابوحامد، «احیاء علوم الدین»، به کوشش حسین خدیوچم، انتشارات علمی فرهنگی، 1386.

(42) فرهنگستان علوم شوروی، «تاریخ معاصر کشورهای عربی»، ترجمه ی محمدحسین شهری، تهران، 1361.

(43) قطب، سید، «نشانه های راه»، ترجمه ی محمود محمودی، تهران، نشر احسان، 1378.

(44) الگار، حامد، «وهابی گری»، ترجمه ی احمد نمایی، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، 1386.



(45) گذشته، ناصر، مدخل بر بهاری، در: «دایرة المعارف بزرگ اسلامی».

(46) لنچافسکی، زرژ، «تاریخ خاورمیانه»، ترجمه ی هادی جزایری، تهران، 1337.

(47) لوتسکی و دیگران، «تاریخ عرب در قرون جدید»، ترجمه ی پرویز بابایی، تهران، 1356.

(48) مسعودی، علی بن حسین، «تاریخ مسعودی»، ترجمه ی ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1378.

(49) مشیر الحسن، «جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در هند»، ترجمه ی حسن لاهوتی، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، 1367.

(50) مشیر الحسن، «مذهب و سیاست در هندوستان: جنبش خلافت و علما، در جنبش اسلامی و گرایش های قومی در مستعمره ی هند»، ترجمه ی حسن لاهوتی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، 1367.

(51) مصباح یزدی، محمدتقی، «آموزش فلسفه»، سازمان تبلیغات اسلامی، 1372.

(52) مقدسی، محمدبن احمد، «احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم»، ترجمه ی علی نقی منزوی، تهران، کومش، 1385.

(53) موثقی، سید احمد، «جنبش های اسلامی»، تهران، انتشارات سمت، 1374.

(54) مودودی، ابوالاعلی، «خلافت و ملوکیت»، ترجمه ی خلیل احمد حامدی، (پاوه)، انتشارات بیان، 1405 ق.

(55) موسوی هندی، سید میرحامد حسین، «عبارات الانوار»، اصفهان، مؤسسه ی نشر نفائس مخطوطات، 1382.

(56) نجمی، محمدصادق، «سیری در صحیحین»، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1359.

(57) هاردی، پی، «مسلمانان هند بریتانیا»، ترجمه ی حسن لاهوتی، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، 1369.

(58) هاشمی، سید محمد جواد، «اقبال لاهوری، بیدارگر شرق»، دفتر نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان، 1382.

(59) یعقوبی، احمدبن اسحاق، «تاریخ یعقوبی»، ترجمه ی محمد ابراهیم آیتی، تهران، 1362.

- (1) ابن الاثير الجزرى، «الكامل فى التاريخ»، تحقيق: ابى الفداء عبدالله القاضى، بيروت، الدار الكتب العلمية، 1407 ق، چاپ اول.
- (2) ابن الوردى، ابو حفص زين الدين، «تتمة المختصر فى اخبار البشر (تاريخ ابن وردى)»، تحقيق: احمد رفعت بدر اوى، بيروت، بى نا، 1389 ق.
- (3) ابن بدران دمشقى، الشيخ علامه عبدالقادر، «المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل»، تحقيق: دكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركى، بى جا، مؤسسة الرسالة، 1401 ق، چاپ دوم.
- (4) ابن بشر، شيخ عثمان بن عبدالله، «عنوان المجد فى تاريخ نجد»، تحقيق: عبدالرحمن بن عبداللطيف بن عبدالله آل شيخ، عربستان، مطبوعات داره الملك عبدالعزيز، 1402 ق.
- (5) ابن بشر، عثمان بن عبدالله، «تاريخ نجد»، تحقيق: عبدالرحمن بن عبداللطيف بن عبدالله آل الشيخ، رياض، مطبوعات داره الملك عبدالعزيز، 1402 ق، چاپ چهارم.
- (6) ابن بطه، ابو عبدالله عبيدالله بن محمد (م 384 ق)، «الابانة عن الشريعة الفرقة الناجية»، تحقيق: دكتور يوسف بن يوسف بن عبدالله الوابل، رياض، دارالراية، 1415 ق، چاپ اول.
- (7) ابن بطه، «الرحلة ابن بطه (تحفه نظار فى غرائب امصار و عجائب الاسفار)»، بى جا، مكتبة خيريه، 1322 ق، چاپ اول.
- (8) ابن تيمية، احمد بن عبدالحليم (م 728 ق)، «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة اصحاب الجحيم»، تحقيق: ناصر بن عبدالكريم العقل، رياض، مكتبة الرشد، بى تا.
- (9) -----، «الجواب الباهر فى زوار المقابر»، تحقيق: سليمان بن عبدالرحمن الصنيع، الرياض، الرئاسة العامة لادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، 1404 ق.
- (10) -----، «الرد على المنطقيين»، باكستان، دار ترجمان السنة، بى تا، چاپ صدوسى ونهم.
- (11) -----، «الفتاوى الحموية الكبرى»، تحقيق: حمد بن عبدالمحسن التويجرى، رياض، دار الصمىعى، 1425 ق، چاپ دوم.
- (12) -----، «الفرقان بين اولياء الرحمن و اولياء الشيطان»، تحقيق: عبدالقادر الارنؤوط، بى جا، مكتبة دار البيان، 1405 ق، چاپ اول.

- (13) -----، «مجموعة الرسائل والمسائل»، تحقيق: سيد محمد رشيد رضا، بي جا، لجنة التراث العربى، بي تا.
- (14) -----، «مجموعة الفتاوى»، تحقيق: عامر الجزار و انوار الباز، دار الوفاء، 1426 ق، چاپ سوم.
- (15) -----، «منهاج السنة النبوية»، تحقيق: محمود رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، بي جا، بي نا، 1406 ق، چاپ اول.
- (16) -----، «نقض المنطق»، تحقيق: محمد عبدالرزاق حمزه و سليمان بن عبدالرحمن، قاهره، مكتبة السنة المحمدية، بي تا.
- (17) -----، «مقدمة فى اصول التفسير»، تحقيق: الدكتور عدنان زدزور، بي جا، بي نا، 1392 ق، چاپ دوم.
- (18) -----، «الاكليل فى متشابه والتأويل»، مصر، در الايمان، بي تا.
- (19) -----، «رأس الحسين»، در: مجموعة الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار و انوار الباز، بي جا، دار الوفاء، 1426 ق، چاپ سوم.
- (20) -----، «مجموعة تفسير»، بمبئى، بي نا، 1374 ق. ابن الجوزى، عبدالرحمن ابى الحسن (م 592 ق)، «دفع شبهة التشبيه»، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، بي جا، المكتبة الازهرية للتراث، بي تا.
- (21) -----، «الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد»، تحقيق: هشيم عبدالسلام محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1426 ق، چاپ اول.
- (22) -----، «المنتظم فى تاريخ الملوك والامم»، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412 ق، چاپ اول.
- (23) -----، «مناقب امام احمد بن حنبل»، تحقيق: دكتور عبدالله بن عبدالحسن التركى، بي جا، دار هجر، بي تا.
- (24) -----، «الموضوعات من الاحاديث المرفوعات»، تحقيق: نورالدين بن شكرى، رياض، اضواء السلف ومكتبة التدميرية، 1418 ق.

- (25) ابن حزم اندلسي (م 456ق)، «اسماء الصحابة»، تحقيق: مسعد عبدالحميد السعدني، بي جا، مكتبة الساعي، بي تا.
- (26) ابن حمزه، شمس الدين محمد، «الاکمال في ذكر من له رواية في مسند الامام احمد»، كراتشي، جامعة الدراسات الاسلامية، بي تا.
- (27) ابن خلدون، عبدالرحمن (م 808ق)، «مقدمة ابن خلدون»، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، 1412ق.
- (28) ابن خلكان، ابي عباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر (م 681ق)، «وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان»، تحقيق: دكتور احسان عباس، بيروت، دار صادر، بي تا.
- (29) ابن سعد، محمد، «طبقات الكبير» (الطبقات الكبرى)، تحقيق: دكتور علي محمد عمر، مكتبة خانجي قاهرة، 1421ق، چاپ اول.
- (30) ابن عبدالبر، ابي عمر يوسف، «جامع بيان العلم وفضله»، تحقيق: ابي الاشبال الزهيري، بي جا، دار ابن الجوزي، بي تا.
- (31) ابن عبدالرحمن الجبرين، عبدالله، «الاخبار الآحاد في الحديث النبوي؛ حجيتها، مفادها، العمل بموجبها»، رياض، دار الطيبة، 1408ق، چاپ اول.
- (32) ابن عبدالوهاب، محمد، «القواعد الاربع»، در: مجموعه آثار، تصحيح: دكتور عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعيد، دكتور احمد كحيل و دكتور لبيب السعيد، رياض، دانشگاه ملك سعود، بي تا.
- (33) -----، «ثلاثة اصول»، در: مجموعه آثار، تصحيح ناصر بن عبدالله الطريم، سعود بن محمد البشر و عبدالكريم بن محمد الاحم، رياض، دانشگاه ملك سعود، بي تا.
- (34) -----، «كشف الشبهات»، در: مجموعه آثار، تصحيح ناصر الطريم، سعود بن محمد البشر و عبدالكريم بن محمد الاحم، رياض، بي نا، بي تا.
- (35) -----، «مجموعة رسائل في التوحيد والايمان»، در: مجموعه آثار، تصحيح اسماعيل بن محمد الانصاري، بي جا، بي نا، بي تا.
- (36) ابن عدی الجرجانی، الحافظ ابي احمد عبدالله، «الکامل في ضعفاء الرجال»، تحقيق: عادل احمد الموجود، بيروت، دارالکتب العلمية، بي تا.
- (37) ابن عساکر، «تاريخ مدينة دمشق»، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، بيروت، دار الفكر، 1415ق.

- (38) ابن عيسى، احمد بن ابراهيم، «توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الامام ابن القيم»، دمشق، مكتب الاسلامي، 1394 ق، چاپ دوم.
- (39) ابن غنام، «تاريخ النجد»، تحقيق ناصر الدين الاسد، بي جا، ناشر دارالشروق، 1415 ق، چاپ چهارم.
- (40) ابن فارس (م 397 ق)، «معجم المقاييس اللغة»، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1408 ق، چاپ اول.
- (41) ابن قيم جوزيه، محمد بن ابي بكر (م 751 ق)، «اعلام الموقعين عن رب العالمين»، بي جا، دار ابن جوزي، 1423 ق، چاپ اول.
- (42) -----، «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، تحقيق: نايف بن احمد الحمد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1428 ق، چاپ اول.
- (43) -----، «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»، تحقيق: يحيى بن عبدالله الشمالي، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1428 ق، چاپ اول.
- (44) -----، «مختصر الصواعق المرسله»، بي جا، دار الحديث، 1412 ق، چاپ اول.
- (45) -----، «نقد المنقول والمكح المميز بين المرودود والمقبول»، تحقيق حسن السويدان، بيروت، دار القادري، 1411 ق.
- (46) ابن كثير، «البداية والنهاية»، تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي، بي جا، دار هجر، بي تا.
- (47) ابن مغازلي (م 542 ق)، «مناقب امير المؤمنين»، بيروت، منشورات دار المكتبة الحياة، بي تا.
- (48) ابن منظور، «لسان العرب»، تحقيق: عبدالله علي الكبير، محمد احمد حسب الله و هاشم محمد الشازلي، قاهرة، دار المعارف، بي تا.
- (49) ابوايوب، «بحث حول الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحركته المجددة»، بي جا، مكتبة الصيد الفوائد، 1424 ق.
- (50) ابورية، محمود، «اضواء على السنة المحمدية او دفاع عن الحديث»، قاهره، دار المعارف، بي تا، چاپ ششم.
- (51) ابوزهره، محمد، «تاريخ المذاهب الاسلاميه»، قاهره، دارالفكر العربي، بي تا.
- (52) -----، «ابن تيميه، حياته وعصره، آرائه وفقهه»، مصر، بي نا، 1958 م.

- (53) ابوشهبه، دكتور محمد بن محمد، «دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين»، بي جا، مكتبة السنة، بي تا.
- (54) ابي العز الدمشقي، قاضي علي بن علي بن محمد، «شرح العقيدة الطحاوية»، تحقيق: عبدالله التركي وشعيب ارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1411 ق، چاپ هشتم.
- (55) ابي صاحب، عبداللطيف الازهرى، «مجموعة الرسائل والمسائل نجدية»، تحقيق: سيد محمود رشيد رضا، مصر، المنار، 1345 ق، چاپ اول.
- (56) ابي يعلى الفراء، القاضي ابي الحسين محمدى، «طبقات الحنابلة»، تحقيق: دكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مملكة العربية السعودية، بي نا، 1419 ق، چاپ اول.
- (57) احمد امين (م 1373 ق)، «زعماء الاصلاح فى العصر الحديث»، بيروت، دار الكتاب العربى، بيروت، بي تا.
- (58) -----، «فجر الاسلام»، بيروت، دار الكتاب العربى، 1969 ق، چاپ دهم.
- احمد على، «آل سعود»، مكة المكرمة، بي جا، دار السبل للطباعة والنشر، 1994 م.
- (59) احمد بن محمد بن حنبل، ابي عبدالله (م 241 ق)، «شرح اصول السنة»، تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين، رياض، مكتبة دار المسير، 1420 ق، چاپ دوم.
- (60) -----، «فضائل الصحابة»، تحقيق: وصى الله بن محمد عباسى، بي جا، دار العلم للطباعة والنشر، 1403 ق، چاپ اول.
- (61) -----، «مسند الامام احمد بن حنبل»، تحقيق: شعيب الارنؤوط وعادل مرشد، بي جا، مؤسسة الرسالة، 1421 ق، چاپ اول.
- (62) احمد بن محمد بن حنبل، ابي عبدالله (م 241 ق)، «فضائل اهل البيت من فضائل الصحابة»، تحقيق محمد كاظم المحمودى، بي جا، المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الاسلامية، 1429 ق.
- (63) اسامة حموى وعبدالهادى فضلى، «المذاهب الاسلامية الخمسة (المذهب الحنبلى)»، بيروت، الغدير، 1419 ق.
- (64) اسلامبولى، سامر، «تحرير العقل من النقل»، دمشق، بي نا، 2000 م.
- (65) الاشعري، ابوالحسن (م 324 ق)، «الابانة عن اصول الديانة»، تحقيق: فوقيت حسين محمود، قاهره، دارالانصار، 1397 ق.

(66) -----، «مقالات الاسلاميين»، تصحيح: هلموت ريتير، بي جا، فرانزشتاينز، 1400 ق، چاپ سوم.

(67) الاشقر، عمر سليمان (معاصر)، «اصل الاعتقاد»، كويت، دار السلفيه، 1405 ق، چاپ سوم.

(68) اعظمي، محمد مصطفى، «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»، بي جا، مكتب اسلامي، 1400 ق.

(69) افندي صدقي الزماوي، جميل (م 1354 ق)، «الفجر الصادق في الرد على منكري التوسل والكرامات والخوارق»، بي جا، مكتبة الحقيقة، بي تا.

(70) الالباني، محمد ناصرالدين (م 1420 ق)، «سلسلة الاحاديث الصحيحة»، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، بي تا.

(71) امين عاملي، سيدمحسن (م 1371 ق)، «كشف الارتباب في اتباع محمد بن عبد الوهاب»، ايران، دار الكتب الاسلامي، 1428 ق، چاپ دوم.

(72) الاميني النجفي، عبدالحسين، «الغدير في الكتاب والسنة والادب»، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بي تا.

(73) باجوري، ابراهيم بن محمد، «تحفة المرید علی جوهره التوحيد»، تحقيق محمد الشافعي، جامعة الازهر، مصر، دارالسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، بي تا.

(74) بحراني، سيدهاشم، «البرهان في تفسير القرآن»، بي جا، مؤسسة دار التفسير، 1417 ق، چاپ اول.

(75) بخاري، محمد بن اسماعيل (م 256 ف)، «صحيح بخاري»، بيروت، دار ابن كثير، 1423 ق، چاپ اول.

(76) -----، «التاريخ الكبير»، تحقيق محمد ازهر، بي جا، بي تا، بي تا.

(77) البربهاري، ابو محمد الحسن بن علي خلف، «شرح السنة»، بي جا، مكتبة الغربا الاثرية المملكة العربية السعودية، 1414 ق، چاپ اول.

(78) بربلوي، احمد رضا خان، «المستند المعتمد بناء نجاة الابد»، ضميمه المعتقد المنتقد: فضل الرسول قادري، استانبول، بي تا، 1983 م.

(79) -----، «الدولة المكية»، استانبول، بي تا، 1983 م.

(80) بسام، عبدالله (م 1423 ق)، «علماء نجد خلال ثمانية قرون»، عربستان، دار العاصمة، 1419 ق، چاپ دوم.

(81) البغدادي، اسماعيل باشا، «هدية العارفين»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413 ق.

(82) بغوي، «مصاييح السنة»، تحقيق: يوسف عبدالرحمن المرعشلي، محمد سليم ابراهيم سمارة و جمال حمدي الذهبي، بيروت، دار المعرفة، 1407 ق، چاپ اول.

(83) بنو اميشان، «ابن سعود ولادة مملكة»، بيروت، دار اسود للنشر، 1955 م.

(84) البوطي، دكتور محمد سعيد رمضان، «السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب 13

اسلامي»، دمشق، دار الفكر، بي تا.

(85) بيومي، زكريا سليمان، «الاخوان المسلمون»، القاهرة، بي تا، 1979 م.

(86) بيهقي، ابي بكر احمد حافظ، «الاسماء والصفات»، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.

(87) الترمذي، محمد بن عيسى، «السنن الترمذي»، تحقيق: احمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبدالباقي و ابراهيم عطوة، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395 ق، چاپ دوم.

(88) التميمي السمعاني، ابي سعد عبدالكريم بن محمد بن منصور، «الانساب»، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، بي تا، چاپ هشتم.

(89) التهانوي، محمد علي، «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996 ق، چاپ اول.

(90) التيمي، احمد بن علي بن المثنى، «مسند ابي يعلى الموصلي»، تحقيق: حسين سليم اسد، بيروت، دار المأمون للتراث، 1412 ق، چاپ دوم.

(91) الثعلبي، ابواسحاق احمد (م 427 ق)، «الكشف والبيان المعروف التفسير الثعلبي»، تحقيق: امام ابي محمد بن عاشور، بي جا، دار احياء التراث العربي، 1422 ق، چاپ اول.

(92) -----، «جامع الاصول في احاديث الرسول»، تحقيق: عبدالقادر ارنووط، بي جا، مكتبة الحلواني، 1389 ق، چاپ اول.

(93) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، «بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب (الشبهات التي أثيرت حول دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب والرد عليها)»، إعداد عبدالكريم الخطيب، بي جا، بي تا، بي تا.



(94) الجوهرى، اسماعيل بن حماد، «الصحاح تاج اللغة والصحاح العربية»، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، بی جا، دار العلم للملايين، 1190 م، چاپ چهارم.

(95) حاجی خلیفه، مصطفي بن عبدالله، «كشف الظنون عن اسامی الكتب والفنون»، بغداد، مكتبة المثنی، بی تا.

(96) حافظ، الدكتور حمزة بن ظهير، «المستصفي من علم الاصول»، بی جا، بی نا، 1392 ق.

(97) الحاكم النيشابورى، الحافظ ابى عبدالله محمد بن عبدالله (م 405 ق)، «المستدرک على الصحيحين»، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1422 ق، چاپ هشتم.

(98) الحر العاملى (م 1104 ق)، «وسائل الشيعة»، تحقيق: مؤسسة آل البيت: لاهياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت: لاهياء التراث، 1414 ق، چاپ دوم.

(99) الحسينى الاسترآبادى، ميرداماد محمداقر (م 1041 ق)، «الرواشح السماوية»، تحقيق: غلامحسين قيصره ها ونعمة الله الجليلى، بی جا، دار الحديث للطباعة والنشر، 1422 ق، چاپ اول.

(100) الحسينى القنوجى، صديق حسن، «عون البارى لحل ادلة البخارى»، حلب (سورية)، دار الرشيد، 1404 ق.

(101) حصنى، تقى الدين، «دفع شبهة من شبه و تمرد»، مصر، بی نا، 1350 ق.

(102) حنفى، حسن، «الاصولية الاسلامية»، قاهرة، مكتبة مدبولى، بی تا.

(103) حنفى، فتح الدين على محمد، «فلك النجاة فى الامامة والصلاة»، بی جا، مؤسسة دارالاسلام، 1418 ق، چاپ سوم.

(104) خزرجى، صفى الدين احمد بن عبدالله، «خلاصة تهذيب الكمال فى اسماء الرجال»، تحقيق عبدالفتاح ابوغده، بيروت، مكتب المطبوعات الاسلامية، 1411 ق.

(105) خطيب البغدادي، ابى بكر احمد بن على بن ثابت، «تقييد العلم»، تحقيق: سعد عبدالغفار على، قاهرة، دار الاستقامة، 1429 ق، چاپ اول.

(106) -----، «تاريخ بغداد» (مدينة السلام)، تحقيق: دكتور بشار عواد معروف، بيروت، دارالغرب اسلامى، 1422 ق، چاپ اول.

(107) الخليلى، جعفر، «موسوعة العتبات المقدسة»، قسم المدينة، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1407 ق.

- (108) الدارمی، عبداللہ بن عبدالرحمن، «السنن دارمی»، تحقیق: فواز احمد زمردی و خالد السبع الاعلیمی، کراچی، قدیمی کتبخانہ کراچی، بی تا.
- (109) دواداری، ابوبکر بن عبداللہ، «کنز الدرر وجامع الغرر»، قاہرہ، بی نا، 1379 ق.
- (110) الدہلوی، شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم، «حجۃ اللہ البالغۃ»، تحقیق: سید سابق، بی جا، دار الجیل، 1426 ق، چاپ اول.
- (111) الدہلوی، شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم، «قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین»، پیشاور، نورانی کتبخانہ، 1310 ق.
- (112) الذہبی، الدكتور محمد حسین، «التفسیر والمفسرون»، بی جا، ناشر مکتبۃ الوہبۃ، بی تا.
- (113) الذہبی، شمس الدین (م 748 ق)، «تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والاعلام»، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی، 1410 ق، چاپ دوم.
- (114) -----، «تذکرۃ الحفاظ»، بی جا، دارالکتب العلمیۃ، بی تا.
- (115) -----، «سیر اعلام النبلاء»، تحقیق: شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1402 ق، چاپ اول.
- (116) راغب اصفہانی، حسین بن محمد (م 502 ق)، «المفردات فی غریب القرآن»، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، بی تا.
- (117) رشید رضا (1367 ق)، «تفسیر المنار»، مصر، دار المنار، بی تا، چاپ دوم.
- (118) -----، «تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، قاہرہ، دار الفضیلۃ، 1427، چاپ دوم
- (119) رشید رضا، سید محمد، «الخلافة أو الامامة العظمی»، قاہرہ، مطبوعۃ المنار، 1341 ق.
- (120) رضوی، سید مرتضی، «ماضی الوہابیین و حاضرہم، دارالارشاد بیروت، لندن.
- (121) الریکی، حسن جمال بن احمد، «لمع الشہاب فی سیرۃ محمد بن عبدالوہاب»، تحقیق احمد مصطفی ابوحاکمہ، بیروت، بی نا، 1967 م.
- (122) زحیلی، وہبہ مصطفی، «اصول الفقہ الاسلامی»، دمشق، بی نا، 1418 ق.
- (123) زرکلی، خیرالدین، «شہ جزیرۃ فی عہد الملک عبدالعزیز»، بیروت، دارالعلم للملایین، بی تا.
- (124) زیندی، عبدالرحمن بن زید، «السلفیۃ وقضایا العصر»، ریاض، بی نا، بی تا.

- (125) زيني دحلان، احمد (م 1304 ق)، «الدرر السنوية في الرد على الوهابية»، بي جا، بي نا، 1422 ق، مكتبة الحقيقة.
- (126) -----، «خلاصة الكلام في بيان امراء البلد الحرام»، تركيه، مكتبة حقيقت، 1423 ق.
- (127) -----، «فتنة الوهابية»، استانبول، ناشر: حسين حلمي بن سعيد استانبولي، 1978 م.
- (128) سبحاني، جعفر، «البحوث في الملل والنحل»، قم، مؤسسه ي نشر اسلامي، 1414 ق، چاپ سوم.
- (129) السبكي، تقى الدين على بن عبدالكافي، «السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل (ابن قى)»، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مصر، مكتبة زهران، بي تا.
- (130) سبكي، عبدالوهاب بن على، «طبقات الشافعية الكبرى»، قاهرة، چاپ محمود محمد طناجي و عبدالفتاح محمد حلو، 1976 م.
- (131) سرخسى، شمس الدين (م 483 ق)، «المبسوط»، بي جا، دار المعرفة، بي تا.
- (132) سعودبن هذلول، «تاريخ ملوك آل سعود»، رياض، مطابع الرياض، 1380 ق، چاپ اول.
- (133) سعيد، محمد على، «بريطانيا و ابن سعود: العلاقات السياسية وتأثيرها على المشكلة الفلسطينية»، بي جا، دار الجزيرة للنشر، بي تا.
- (134) سقاف، حسن بن على، «التنديد بمن عدد التوحيد»، اردن، امان، دار الامام نووى، 1413 ق، چاپ دوم.
- (135) سليمان بن سحمان، «الضياء الشارق في رد شبهات المارق»، تحقيق: عبدالسلام بن برجس بن ناصر آل عبدالكريم، رياض، رئاسة ادارة البحوث العلمية، 1414 ق.
- (136) السمحان، فيصل، «معركة الصريف بين المصادر التاريخية والروايات الشفهية»، رياض، بي نا، 2007 م.
- (137) سمهودى، نورالدين (م 911 ق)، «وفاء الوفاء واخبار دار المصطفى»، تحقيق: دكتور قاسم سامرائى، بي جا، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي، 1422 ق، چاپ اول.
- (138) السيلي، سيد عبدالعزيز، «العقيدة السلفية بين الامام ابن حنبل والامام ابن تيمية»، قاهرة، دار المنار، 1413 ق، چاپ اول.

(139) سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن (م 911ق)، «الاتقان فى علوم القرآن»، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، بى جا، وزارة الشؤون الاسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد مجمع ملك فهد، بى تا.

(140) -----، «تاريخ خلفاء»، بيروت، دار ابن حزم، 1424ق، چاپ اول.

(141) -----، «تدريب الراوى فى شرح التقريب عن النواوى»، تحقيق: ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417ق، چاپ اول.

(142) الشاطبى، ابواسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (م 790ق)، «الموافقات»، تحقيق: ابو عبيده مشهور بن حسن آل سلمان، رياض، دار ابن عفان، 1417ق، چاپ اول.

(143) شاکر، عبدالصمد، «نظرة عابرة الى الصحاح الستة»، بى جا، مركز الابحاث الاعتقادية، بى تا.

(144) شرف الدين الموسوى، سيد عبدالحسين (م 1377ق)، «النص والاجتهاد»، بى جا، دار القارى، 1429ق، چاپ اول.

(145) -----، «ابوهريره»، بيروت، دار الزهراء، 1415ق، چاپ اول.

(146) شعبان محمد اسماعيل، «المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الاسلامية»، لبنان، دار الانصار، بى تا.

(147) شكرى الالوسى، السيد محمود، «تاريخ نجد»، تحقيق: محمد بهجة الاثرى، بى جا، بى نا، 1415ق، چاپ هشتم.

(148) الشكعه، مصطفى، «اسلام بلا مذاهب»، بى جا، دار المصرية لبنانية، 1416ق، چاپ يازدهم.

(149) الشنقيطى، محمد الامين (م 1393ق)، «منع الجواز المجاز فى المنزل للتعبد والاعجاز»، قاهرة، مكتبة ابن تيمية، بى تا.

(150) الشهيد الثانى، زين الدين بن على، «الرعاية فى علم الدراية»، تصحيح احياء التراث الاسلامى، قم، بوستان كتاب، 1423ق.

(151) الشيخ الصدوق (م 381ق)، «الاعتقادات فى دين الامامية»، تحقيق: عصام عبد السيد، بيروت، دار المفيد للطباعة والنشر، 1414ق، چاپ دوم.

(152) شيخ محمد اكرم، «رود كوثر»، فيروز سنزليميتد، لاهور، بى نا، 1968م.

(153) صالح، صبحى، «علوم الحديث علومه ومصطلحه»، قم، مكتبة الحيدرية، 1417ق.

- (154) الصبيح، محمود السيد، «اخطاء ابن تيمية فى حق رسول الله صلى الله عليه وآله واهل بيته:»، القاهرة، ناشر محمود السيد الصبيح، 1423ق.
- (155) صدر الكاظمى، سيد حسن، «البراهين الجلية فى كفر ابن تيمية»، بغداد، بى نا، 1344ق..
- (156) صفدى، صلاح الدين، «الوافى بالوفيات»، تحقيق: تركى مصطفى احمد ارتنوط، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
- (157) الصولى، محمد، «الاوراق، اخبار الراضى بالله»، به كوشش هيورث دن، قاهره، بى نا، 1355ق/ 1936م.
- (158) الطبرانى، ابى القاسم سليمان بن احمد (م 360ق)، «المعجم الاوسط»، تحقيق: ابومعاذ طارق بن عوض الله بن محمد و ابوالفضب عبد المحسن بن ابراهيم الحسينى، القاهرة، دار الحرمين، 1415ق.
- (159) -----، «معجم الكبير»، تحقيق: حمدى عبدالمجيد السلفى، قاهرة، مكتبة ابن تيمية، بى تا.
- (160) طبرى، محمدبن جرير (م 310ق)، «تفسير الطبرى» (جامع البيان فى تاويل آى القرآن)، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركى، القاهرة، بى نا، 1422ق، چاپ اول.
- (161) -----، «تاريخ الرسل والملوك تاريخ الطبرى»، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بى جا، دار المعارف، بى تا.
- (162) العاملى، السيد جعفر مرتضى، «صراع الحرية فى عصر المفيد»، بيروت، بى نا، 1423ق، چاپ سوم.
- (163) عبدالحميد، صائب، «ابن تيمية حياته وعقائده»، بيروت، الغدير للطباعة والنشر، 1423ق، چاپ سوم.
- (164) عبدالمجيد محمود، «الاتجاهات الفقهية عند اصحاب الحديث فى القرن الثالث الهجرى»، بى جا، مكتبة الخانجى، 1399ق.
- (165) عبده، محمد (م 1357ق)، «الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، بى جا، الدار الحداثه، 1988م، چاپ دوم.
- (166) -----، «رسالة التوحيد»، بيروت، دار الكتب العلمية، بى تا.

(167) -----، «سلسلة المعارف الحديثة»، بيروت، دار القدس، 1978 ق..

(168) عسقلاني، احمد بن علي بن حجر (م 852 ق)، «القول المسدد في الذب عن المسند للإمام احمد»، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1401 ق، چاپ اول.

(169) -----، «الدرر الكامنة»، بی جا، دار لجیل، 1414 ق.

(170) -----، «فتح الباری»، تحقیق: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بی جا، المكتبة السلفية، بی تا.

(171) -----، «لسان المیزان»، تحقیق: عبدالفتاح ابوغده، بی جا، مكتب المطبوعات الاسلامية، 1423 ق، چاپ اول.

(172) عظیم آبادی، ابو عبدالرحمن، «عون المعبود فی شرح سنن ابی داود»، بیروت، دار ابن حزم، 1426 ق، چاپ اول.

(173) علامه حلی (م 728 ق)، «المعتبر»، قم، مؤسسه ی سیدالشهداء، 1364 ش.

(174) علامه طباطبائی، «تفسیر المیزان»، قم، دفتر انتشارات الاسلامی جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، 1417 ق، چاپ پنجم.

(175) علامه مجلسی، «بحار الانوار»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

(176) علم الهدی، سید الرضی، «تلخیص البیان فی مجازات القرآن»، تحقیق محمد عبدالغنی حسن، قم، منشورات مكتبة بصیرتی، 1374 ش.

(177) عماره، محمد، «السلفية»، تونس، دارالمعارف للطباعة و النشر سوسه، بی تا.

(178) الغامدی، سعد بن حذیفة، «سقوط الدولة العباسية ودور الشيعة بين الحقيقة والافتهام»، ریاض، دار ابن حذیفة، 1425 ق.

(179) الغراب، محمود محمود، «شرح كلمات الصوفية فی الرد علی ابن تيمية من كلام الشيخ الاكبر محی الدين العربی»، دمشق، بی نا، 1402 ق.

(180) غزالی، ابو حامد بن محمد بن محمد (م 505 ق)، «هموم داعية»، مصر، القاهرة، نهضة مصر، 2006 م، چاپ ششم.

(181) غزالی، محمد، «من هنا نعلم»، القاهرة، بی نا، 1948 م.

- (182) الغمارى، عبدالله صديق، «باب التيسير فى رد اعتبار الجامع الصغير»، شيكاغو، چاپ احمدبن درويش، 1970 م.
- (183) فؤاد حمزة، «قلب جزيرة العرب»، بى جا، مكتبة الثقافية الدينية. بى تا.
- (184) فاسيليف، الكسى، «تاريخ العربية السعودية من القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن العشرين»، بيروت، شركة المطبوعات، 1995 م.
- (185) الفراهيدى، الخليل بن احمد (م 173 ق)، «العين»، محقق: دكتور مهدي مخزومي و دكتور ابراهيم السامرائى، بى جا، بى نا، بى تا.
- (186) فرشوخ، محمد امين، «محمد بن عبد الوهاب»، (من موسوعة عباقره الاسلام)، ج 2، مصر، مكتبة المصطفى، بى تا.
- (187) الفقى، محمد حامد، «اثر الدعوة الوهابية فى الاصلاح الدينى»، بى جا، 1354 ق.
- (188) فيض كاشانى، ملا محسن، «التفسير الصافى»، بى جا، انتشارات صدر، 1415 ق، چاپ دوم.
- (189) قزوينى، سيد محمد حسن، «الامامة الكبرى والخلافة العظمى»، بى جا، دار مجتبى، 1385 ق.
- (190) قسطلانى، احمد بن محمد (م 923 ق)، «ارشاد السارى فى شرح الصحيح البخارى»، مصر، مطبعة كبرى الاميرية، 1323 ق، چاپ هفتم.
- (191) قشبرى نيشابورى، محمد بن مسلم (م 261 ق)، «صحيح مسلم»، محقق: محمد فؤاد عبدالباقي، بى جا، دارالكتب العلمية، 1412 ق، چاپ اول.
- (192) قمى، عباس، «سفينة البحار ومدينة الحكم والاثار»، تحقيق على اكبر الهى خراسانى، مشهد، آستان قدس رضوى، 1416 ق.
- (193) القنوجى، ابى الطيب السيد حسن خان، «الحطة فى ذكر الصحاح الستة»، تحقيق: على حسن الحلبي، بيروت، دار الجيل. بى تا.
- (194) القوسى، مفرح بن سليمان، «الموقف المعاصر من المنهج السلفى فى البلاد العربية» (دراسة نقدية)، رياض، دار الفضيلة، 1423 ق، چاپ اول.
- (195) الكاتب الدينورى، ابى محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه (م 276 ق)، «الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والشبهه»، تحقيق: عمر بن محمود ابو عمر، الرياض، دار الراية، 1413 ق، چاپ اول.

- (196) الكثيرى، محمد، «السلفية بين اهل السنة والامامية»، بيروت، انتشارات الغدير، 1418 ق، چاپ اول.
- (197) كرياضه خوترا سماراع، «احياء العلوم»، بى جا، بى نا، بى تا.
- (198) الكوثرى، محمد زاهد، «احقاق الحق بابطال فى مغيث الخلق»، قاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، بى تا.
- (199) كوفى، ابن ابى شيبه، «المصنف»، تحقيق سعيد اللحام، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1409 ق.
- (200) كيلى، جى. سى، «الحدود الشرقية لشبه الجزيرة العربية»، ترجمه ي خيرى حماد، بيروت، بى نا، 1971 م.
- (201) الكار، حامد، «وهابى گرى»، ترجمه ي احمد نمايى، ايران، مشهد، مؤسسه ي چاپ و انتشارات آستان قدس ايران، 1387 ش، چاپ دوم.
- (202) مامقانى، عبدالله، «مقياس الهداية فى علم الدراية»، تحقيق محمدرضا مامقانى، بى جا، انتشارات دليل ما، 1386 ش.
- (203) محمد، ابراهيم، «تاريخ المملكة العربية السعودية»، رياض، مكتبة الرياض الحديثة، 1406 ق.
- (204) محمد، هشام، «لورنس العرب (ملك الجواسيس)»، قاهرة، دار مشارق، بى تا.
- (205) المختار، صلاح الدين، «تاريخ المملكة العربية السعودية فى ماضيها وحاضرها»، بيروت، دار مكتبة الحياة، بى تا.
- (206) مدينى، محمد بن عمر، «خصائص مسند الامام احمد»، رياض، مكتبة توحيد، بى تا.
- (207) مزى، حافظ جمال الدين ابى الحجاج يوسف، «تهذيب الكمال فى اسماء الرجال»، تحقيق: دكتور بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق، چاپ اول.
- (208) المسعودى، على بن الحسين (م 346 ق)، «مروج الذهب و معادن الجوهر»، قم، منشورات دار الهجرة، بى تا.
- (209) المسكوى، ابى على احمد بن محمد بن يعقوب، «تجارب الامم و تعاقب الهمم»، تحقيق: سيد كسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، 1422 ق، چاپ اول.



(210) مظفر، محمد حسن، «دلائل الصدق»، تهران، مكتبة النجاح، بی تا.

(211) معتزلى، قاضى عبدالجبار، «تنزيه القرآن عن المطاعن»، بيروت، دار النهضة الحديثة بی تا.

(212) المقدسى، محمد بن احمد، «العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام احمد بن تيميه»، تحقيق محمد حامد الفقى، بيروت، دار الكتب العربى، بی تا.

(213) مقرىزى، تقى الدين ابى العباس احمد بن على، «السلوك لمعرفة الدول الملوك»، تحقيق: محمد عبدالقادر عطاء، بی جا، دارالكتب العلمية، 1418 ق، چاپ اول.

(214) -----، «كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرىزىة»، بی جا، مكتبة الثقافة الدينية، ق 1187، چاپ هشتم.

(215) النبهانى، «شواهد الحق فى الاستغاثة بسيد الخلق»، مصر، مكتبة البابى الحنفى، بی تا.

(216) النجدى، سليمان بن صحمان (م 1349 ق)، «الهدية السنوية وتحفة الوهاية النجدية»، مصر، مطبعة المنار، 1342 ق، چاپ اول.

(217) النسائى، ابى عبد الرحمن بن شعيب، «خصائص امير المؤمنين على بن ابى طالب رضى الله عنه»، تحقيق: احمد ميرين البلوشى، الكويت، بی نا، 1406 ق، چاپ اول.

(218) النعيمى، ابومحمد، «ابن تيميه و منهجه فى الحديث»، بی جا، جامعة المصطفى العالمية، بی تا.

(219) النووى، محى الدين يحيى (م 676 ق)، «شرح صحيح مسلم»، بی جا، مؤسسة قرطبه، 1414 ق، چاپ دوم.

(220) وهبه، حافظ، «جزيرة العرب فى قرن العشرين»، بی جا، الافاق العربية، بی تا.

(221) -----، «خمسون عاماً فى جزيرة العرب»، القاهرة، بی نا، 1960 م.

(222) الهاجرى، يوسف، «البقيع قصة تدمير آل سعود للآثار الاسلامية فى الحجاز»، بيروت، مؤسسة البقيع لحياء التراث، 1411 ق.

(223) الهاشمى، احمد، «جواهر البلاغة»، تحقيق: يوسف الصمىلى، بيروت، المكتبة العصرية، بی تا.

(224) هلالى، سليم، «الادلة والشواهد على وجوب العمل بخبر الواحد فى الاحكام والعقائد»، بيروت، دار الصحابة، 1408 ق، چاپ اول.

- (225) الھی ظہیری، احسان (م 1407 ق)، «الشیعة واهل البيت»، پاکستان، ادارة ترجمان السنة، بی تا.
- (226) -----، «الشیعة والقرآن»، پاکستان، ادارة ترجمان السنة، بی تا.
- (227) -----، «الشیعة والسنة»، پاکستان، ادارة ترجمان السنة، بی تا.
- (228) ہیتمی، احمد بن حجر، «الصواعق المرسله فی الرد علی اهل البدع والزندقة»، تحقیق: عبدالوهاب عبدالطیف، مكتبة قاهرة، بی تا.
- (229) ہیتمی، ابن حجر احمد بن محمد، «الصواعق المحرقة علی اهل الرفض والضلال والزندقة»، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1417 ق.
- (230) الھیثمی، الحافظ نورالدین علی بن ابی بکر (م 807 ق)، «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
- (231) الیعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب، «تاریخ الیعقوبی»، بی جا، منشورات الشریف الرضی، 1414 ق، چاپ اول.
- (232) یمانئ لکهنوی، سید سراج الدین (معروف به فداحسین)، «اکمال المنة فی نقض منهاج السنة»، بی جا، بی نا، بی تا

### 1.3 - زبان اردو

- (1) دسکوی، جاوید جمال، «علامه احسان الھی ظہیر»، لاهور، جنگ پبلشرز، 1990 م.
- (2) عثمانی، قمر احمد، «مذهبی جماعتون کافکری جائزه (بررسی فکری گروه های مذهبی)»، لاهور، اسلام برنترز، 1999 م.
- (3) مهر، غلام رسول، «سید احمد شهید»، لاهور، 1952 م.
- (4) ندیم، خورشید احمد، «اسلام اور پاکستان (اسلام و پاکستان)»، لاهور، ندیم، 1995 م.

### 2 - نشریه ها

- (1) «اخبار شیعیان»، شماره ی 8، تیر 1385.
- (2) «المجلة الثورة الاسلامیة»، شماره ی 74، رمضان 1406.
- (3) «روش شناسی و پژوهش»، نشریه ی پژوهش، شماره ی 2، مهر و آبان 1382.

(4) «فصل نامه ی علوم حدیث»، شماره ی 2.

(5) «نشریه ی پگاه»، قم، حوزه ی علمیه، شماره ی 197، 18 آذر 1385.

(6) آریان، حمید، «مجازگویی و رمزگویی در متون مقدس دینی»، فصل نامه ی معرفت، شماره ی 48، آذر 1380.

(7) جاسر، حمد، «مجلة العرب»، السنة الرابعة، 1390 ق.

(8) جعفریان، رسول، «نقش احمدبن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنت»، فصل نامه ی هفت آسمان، شماره ی 5.

(9) خداپرست، علی اکبر، «معنی شناسی»، کیهان فرهنگی، شماره ی 41، مرداد 1366.

(10) راغبی، محمدعلی، «نقد دیدگاه سلفیه درباره ی مجاز در قرآن»، فصل نامه ی صحیفه ی مبین، شماره ی 24، پاییز 1379.

(11) رنجبر، مقصود، «جریان شناسی اندیشه در جهان عرب»، پگاه حوزه، شماره ی 207، اردی بهشت 1386.

(12) الزیات، منتصر، «العلاقة بين الأنظمة العربية والجماعات الجهادية السلفية»، الجزيرة، چهارشنبه، 1427/3/27 برابر با 2006/4/26.

(13) غفارخان، حافظ، «شاه ولی الله دهلوی: زندگی، آثار و اندیشه ها»، ترجمه ی بابک عباسی، مجله ی کیان، شماره ی 46، فروردین و اردی بهشت 1378.

(14) مهدوی راد، محمدعلی، «تدوین حدیث»، مجموعه مقالات مجله ی علوم حدیث، سال 75-77.

(15) مهریزی، مهدی، «نگاهی به جریان های حدیثی معاصر اهل سنت»، مجله ی علوم حدیث، زمستان 1383.

(16) الویه روا، «افغانستان و بیداری اسلامی»، ترجمه ی اسماعیل حکیمی، مجله ی سراج، بهار و تابستان 1378، شماره ی 16 و 17.

### 3 - درگاه های اینترنتی

#### 3.1 - فارسی

- (1) طباطبایی، سید محمدحسین، «شناخت قرآن»، در: [www.ghadeer.org](http://www.ghadeer.org)
- (2) غلامی، فتاح، «تکفیری ها چه کسانی هستند؟»، در: [www.khabaronlin.ir](http://www.khabaronlin.ir)
- (3) مدیرشانه چی، کاظم، «جمع آوری حدیث»، مجله ی علم الحدیث، در سایت حوزه نت.

#### 3.2 - عربی

- (1) آل ابوطامی، احمدبن حجر؛ «الشیخ محمدبن عبدالوهاب، عقیدته السلفیه و دعوتہ الاصلاحیه»، در: [www.sfhatk.com](http://www.sfhatk.com)
- (2) ابن باز، عبد العزیز بن عبدالله؛ «الامام محمدبن عبدالوهاب، دعوتہ وسیرتہ»، در:

[www.binbaz.org.sa](http://www.binbaz.org.sa)

- (3) ابن بجاد، سلطان؛ در «سایت المعرفة»: [www.marefah.org](http://www.marefah.org)

- (4) ابن حنبل، احمد؛ «اصول السنة». مكتبة مشكاة الاسلام، 1424 ق. در:

[www.almeshkat.net](http://www.almeshkat.net)

- (5) بلدية محافظة حريملاء؛ وزارة الشؤون البلدية والقروية، المملكة العربية السعودية، در:

[www.momra.govsa](http://www.momra.govsa)

- (6) الثقفی، یوسف بن علی؛ «وفادة وليم هنرى شكسبير الى الامام عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود واثرها في عقد معاهدة 1334 هـ / 1915 م بين بريطانيا والامام عبدالعزيز»، جامعة الام القرى، در سایت «دانشگاه ام القرى».

- (7) حمداوى، جميل؛ «نشأة الشيخ محمدبن عبدالوهاب»، در سایت «صيد الفوائد»:

[www.saaaid.net](http://www.saaaid.net)

- (8) ذهبی، ابو عبدالله؛ «سيرة الامام محمدبن عبدالوهاب رحمه الله»، در:

[www.arabseyes.com](http://www.arabseyes.com)

- (9) رشيد رضا، سيد محمد؛ «تاريخ الاستاذ الامام، محمد عبده»، مطبعة المنار، مصر، 1350 ق، چاپ اول، در:

[www.4shared.com](http://www.4shared.com)

(10) عبده، محمد؛ «الاسلام و النصرانية مع العلم و المدنية»، مصر، المنار، 1320، در:

[www.noormagz.com](http://www.noormagz.com)

(11) غزالي، محمد؛ «هموم داعية»، مكتبة المصطفى الالكترونية، در:

ص: 419

(12) المعمر، عبدالمحسن بن محمد؛ «شراء العينه»، در سايت «العينه»:

(13) هر ماسی، عبداللطيف؛ مصاحبه با سويس اينفو، 30 نوامبر 2007، در:

#### 4 - منابع انگلیسی

.Ahmad Abu Hakima, "History of Eastern Arabia", Beirut, 1965 (1)

.Antonius, G. "The Arab Awakening", London, 1945 (2)

.Burckhardt, J.L "Travels in Arabia", London, 1829, Vol.1 (3)

Inalkik, Halil "The Rise of the Ottoman Empire in the Cambridge History of Islam", Vol.1, London, (4)  
.1970

.Mandaville, Peter "Transnational Muslim politics: reimagining the umma" London, 2001 (5)

.May, Limi S. "The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1858", Lahor, 1970 (6)

.Mitchell, Richard p. "The Society of Muslim Brothers", London, 1964 (7)

.Philby, H.St-J.B "Saudi Arabia", London, 1955 (8)

.Philby, Kim "Im Secret Service", Berlin, Milit?rverlag der DDR, 1985 (9)

.Philby, Kim "My Silent War", published by Macgibbon Kee Ltd. London, 1968 (10)

Qureshi I. H. "The Moslems Community of the Indo-Pak Subcontinent (11)

.A Brief Historical Analysis", Karachi, Ma'aref Limited, 1977, 2d ed :1947-610 ,

;Sixth World Seminar, "the future of the Haramain - Makkah Madinah (12)

.The Muslim Institution", London, Jan 6, 7, 8 and 9, 1988 (13)

.Wright, Lawrence. The looming tower: Al-Qaeda and the road to 11/9, New York: Knopf, 2006 (14)

ص: 420







پیامبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ: 329، 287، 242، 114، 111، 63، 41، 34، 33، 32

علی علیہ السلام: 275، 240، 47، 41

فاطمہ ی زہرا علیہا السلام: 385، 242، 37

امام حسن علیہ السلام: 41

امام حسین علیہ السلام: 384، 364، 362، 361، 316، 249، 247، 95

امام صادق علیہ السلام: 393، 156، 63

امام باقر علیہ السلام: 235

آل ابوطامی: 415، 293

آلوسی: 294، 284، 282

آیت اللہ سبحانی: 405، 393، 293، 283، 256، 226، 202، 201، 200، 188، 187، 175، 174

ابان بن تغلب: 156

ابراہیمی دینانی: 391، 274، 271، 255

ابن تیمیہ: 391، 345، 307، 299، 298، 297، 296، 295، 290، 286، 281، 277، 276، 275، 274، 273، 272، 271، 270، 269، 268، 267، 266، 265، 264، 263، 262، 261، 260، 259، 258، 257، 256، 255، 254، 253، 249، 248، 247، 246، 245، 244، 243، 242، 241، 239، 238، 237، 236، 235، 234، 233، 232، 231، 228، 227، 226، 225، 224، 223، 222، 221، 220، 219، 218، 217، 216، 215، 212، 211، 210، 209، 207، 202، 199، 195، 194، 193، 191، 172، 136، 123، 117، 111، 110، 85، 81، 72، 66، 62، 44، 35، 33، 32، 11، 10

ابن تیمیہ (احمد بن عبدالحلیم): 272، 270، 269، 268، 267، 266، 265، 263، 260، 259، 258، 254، 248، 247، 245، 244، 242، 240، 239، 237، 235، 234، 233، 232، 67، 62، 33

ابن تیمیہ (تقی الدین احمد بن تیمیہ): 277

ابن حجر عسقلانی: 270، 225، 183

ابن حزم: 163، 162

ابن عربى: 117، 111

ابن مسعود: 158

ابن بجاد: 381، 380

ابن بشر: 396، 385، 376، 375، 364، 363، 362، 361، 360، 357، 355، 354، 351، 350، 349، 348، 347، 311، 310،  
294، 293، 291

ابن جوزى: 399، 208، 193، 191

ابن حثلين: 380

ابن حنبل: 406، 264، 263، 241، 208، 193، 179، 57

ابن خلدون: 397، 189، 187

ابن سبعين: 227

ابن سعود: 405، 402، 377، 340، 339، 338، 335، 331، 314، 313، 312

ابن عثيمين: 81

ابن عجلان: 333

ابن عفالق: 311

ابن غنام: 398، 359، 357، 355، 349، 348، 347، 291

ص: 423

ابن فارس: 31، 399

ابن قییم جوزی: 11، 222، 276

ابن مطهر حلی: 227، 240

ابن ملجم: 220

ابوالاعلی مودودی: 15، 39، 47، 85، 97، 139

ابوالحسن اشعری: 193، 200، 201، 231، 232، 257

ابوالسعود: 265

ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید (ابن عقده): 162

ابوبکر: 39، 40، 47، 135، 157، 162، 165، 172، 182، 185، 187، 201، 203، 208، 225، 245، 258

ابوبکر بن فورك: 258

ابوحامد غزالی: 40

ابوحنیفه: 117، 118، 119، 123، 171، 189، 201، 202، 257

ابودردا: 158

ابوذر: 161، 163، 382

ابوسلمه ی انصاری: 217

ابوعبیده ی جراح: 216

ابومسعود انصاری: 158

ابومنصور ماتریدی: 193، 201، 257

ابوهریره: 163، 406

احسان الہی ظہیر: 74، 101، 120، 121، 121

احمد شرباصی: 189

احمدبن حجر آل ابوطامى: 291

احمدبن حنبل: 414، 400، 397، 395، 307، 299، 274، 263، 261، 257، 253، 249، 248، 244، 239، 228، 209، 200، 199، 195، 193، 191، 190، 188، 187، 186، 185، 184، 182، 179، 178، 177، 176، 173، 171، 165، 160، 137، 118، 41، 37، 34، 11، 9

احمدبن سويلم: 312

احمدبن عبدالغفور عطار: 291

احمدبن عمر مقدس حنبلى: 227

اسود عنسى: 292

اليويه روا: 120

ام سلمه: 162

امام مالك: 117

امام يحيى يمنى: 135

امير سعود: 95

امير عيينه: 346، 310

انس بن مالك:

انور سادات: 182

اوزاعى: 188

ايوب خان: 116

بخارى: 401، 165، 163، 38، 34

بخرفاش: 284

بدرين جماعة: 226

براك بن عبدالمحسن: 359

بريهاری: 9, 10, 193, 194, 199, 202, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 227, 295

بغوی: 244, 245, 265, 402

بن باز: 291, 293

بوعلی: 255

بوکهارت: 349

بیضاوی: 265

بیهقی: 46, 191, 201

ص: 424

پرسی کوکس: 336، 337، 338، 339

ترکی بن عبدالله: 317

تقی الدین سبکی: 277

توفیق پاشا: 136

ثعلبی: 245، 265

جلال الدین سیوطی: 62

جوهره: 311

جهیمان العتیبی: 74

جهیمة العتیبان: 382

حاج شیخ عبدالله فیلبی: 340

حاج عابد حسین دیوبندی: 115

حاجی امدادالله مهاجر مکی: 117

حافظ ولی الدین عراقی: 225

حافظ وهبه: 95، 357، 380

حاکم نسابوری: 156

حسن البنا: 137، 139

حسن بصری: 46، 246

حسن حنفی: 129، 135

حسن مثنا: 267

حسن بن ذکوان: 174

حسن بن طویل: 174

حسین بن غنام: 283, 315, 347, 354, 355, 356, 359

حمید عنایت: 130

خالد: 318, 319, 404

خالد بن مساعد بن عبدالعزیز (شاه زاده): 382

خلیفه ی اول: 39, 40, 47, 155, 158

خلیفه ی سوم: 39, 47, 161

دکتر محمد اسماعیل: 152

دکتر ناصرالدین الاسد: 357

دیوبندی: 8, 80, 96, 115, 116, 117, 119, 123

ذهبی: 158, 161, 163, 173, 221, 222, 226, 244, 255, 262

ذینی دحلان: 292, 293

رازی: 265

راشد الغنوشی: 72

رزق الله بن عبدالوهاب تمیمی: 191

رسول جعفریان: 283

رشید احمد کنکوهی: 115

رشید رضا: 8, 85, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 396, 400, 404

زبیر: 42, 190, 373

زراره: 182

زرقاوی: 76, 96, 99

زمخشری: 265



زياد بن حنظله: 163

زيد بن خطاب: 310

زينى دحلان: 384، 405

سائب بن يزيد: 161

سجاح: 292

سرور: 375، 376

سعد بن ابى وقاص: 161

سعد بن هليل: 382

سعود بن عبدالعزيز: 318، 383

سعيد رمضان البوطى: 36، 75

اسلامبولى: 44

سلطان ناصر: 233

سلطان بن بجاد: 377، 378، 380

سلمان: 163، 406

سليم الهلالى: 59

سليمان بن عبدالوهاب: 172، 194، 287،

ص: 425

سليمان بن محمد بن عربو: 310

سليمان بن يسار: 46

سوسور: 60

سيد ابوالاعلى مودودي: 15، 85، 97، 139

سيد احمد باريلي: 112، 113

سيد احمد شهيد: 113

سيد رضی: 63

سيد قطب: 85، 93، 97، 98، 99، 139، 140، 368

سيد محسن امين: 346

سيوطي: 63، 153، 154، 183، 190، 244، 265، 406

شاه اسماعيل دهلوی: 113

شاه عبدالعزيز دهلوی: 8، 112، 113، 114، 296

شاه ولي الله دهلوی: 8، 77، 109، 110، 111، 112، 114، 117، 118

شريف حسين: 335، 341، 376

شريف غالب: 384، 385

شعبي: 161

شمس الدين ذهبي: 226

شنقيطي: 62

شهاب الدين جهيل: 226

شهاب الدين حلبی: 226

شیخ احمد سرھندی: 111

شیخ اسماعیل عجلونی: 292

شیخ سلیمان: 275، 291

شیخ عبدالحلیم: 220

شیخ عبداللطیف العفالقی الاحسانی: 292

شیخ عبداللہ بسام: 286

شیخ عبداللہ بن بلیهد: 386

شیخ عبداللہ بن سیف: 293

شیخ علی افندی داغستانی: 292

شیخ عیسیٰ: 370

شیخ محمد مجموعی: 292

شیخ محمد یعقوب نانوتوی: 115

شیخ محمود شلتوت: 103

صبحی صالح: 154

صدقی زھاوی: 292

صدوق: 182، 238

صفدی: 221، 225، 407

صفی الدین ہندی: 226

صلاح الدین مختار: 95

طاووس بن کیسان: 46

طلحہ: 190

طليحه ي اسدى: 292

طنطاوى: 136

عائشه: 157, 190, 208, 240

عبدالرحمن ابى ليلى: 47

عبدالرحمن ناصر البراك: 96

عبدالرحمن بن فيصل: 331

عبدالسلام فرج: 85, 98, 139

عبدالطيف هرماسى: 99

عبدالعزيز: 363, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 384, 386, 396, 406

, 216, 291, 296, 317, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 349, 355, 356, 357, 361

8, 12, 46, 47, 112, 113, 114, 161

عبدالعزيز بن عبدالرحمن: 386

ص: 426

عبدالعزیز بن مساعد الجلوی: 372

عبدالکریم مغربی: 370

عبدالله بریدی: 73

عبدالله ثنیان: 318، 319

عبدالله صالح العثیمین: 291

عبدالله بن ابراهیم بن سیف: 292

عبدالله بن حارث: 174

عبدالله بن حسین: 373

عبدالله بن رشید: 318

عبدالله بن سعد الرویشد: 291

عبدالله بن عباس: 46

عبدالله بن عبدالرحمن الجبرین: 400

عبدالله بن عمر: 161

عبدالله بن محمد بن عبداللطیف: 369

عبدالله بن معمر: 284

عبدالهادی المقدسی: 222

عثمان بن حمد بن معمر: 310

عثمان بن عبدالرحمن مضایفی: 384

عثمان بن معمر: 311، 312، 315، 355، 356

عجلانی: 363

عزیز بن فیصل الدویش: 381

عطاء بن ابی رباح: 46

عفیف تلسماسی: 227

علامه اقبال لاهوری: 102

علامه بحرانی: 63

علامه حلّی: 258، 408

علامه طباطبائی: 53، 64، 409

علامه عسکری: 122

علی بن عبدالکافی سبکی: 226

علی محمد باب: 328

عمر بن خطاب: 158، 266

عمرو بن عبید: 174

عیاض بن غنم فہری: 216

عیسای کلمة اللہ: 176

غالب بن مساعد: 376

غزالی: 43، 138، 140، 255، 409

فارابی: 255

فضل الرحمن: 86، 116

فہد: 81، 406

فیصل الدویش: 357، 372، 373، 380، 381

قاضی ایجی: 258

کمال مصطفیٰ: 137

کمال الدین زملکانی شافعی: 222

کیم فیلی: 338

لورنس عربستان: 335

لیچمن: 356

مبارک: 331، 332، 333

متوکل: 173، 177، 345

محدث دهلوی: 114

محض بن سالم: 174

محمد ابراهیم: 318

محمد ابوزهره: 171، 172، 221، 222، 270، 271

محمد الصباح: 331، 332، 333

محمد حیات سندی: 292

محمد عبده: 8، 103، 132، 133، 134، 135، 136، 392، 404، 415

محمد بن احمد بن واصل مقری: 181

محمد بن جریری انصاری: 226

محمد بن حمد: 284

محمد بن سلیمان کردی: 292، 293

محمد بن عبدالرحمن بن عفالق الاحسانی

ص: 427

محمد بن عبدالوهاب: 353, 354, 355, 356, 357, 359, 367, 370, 374, 379, 385, 399, 401, 403, 405, 409, 415,  
309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 320, 326, 328, 329, 333, 334, 346, 348, 349, 350, 351, 352,  
276, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 307, 308,  
11, 18, 81, 82, 109, 111, 113, 117, 136, 172, 193, 194, 195, 202, 207, 211, 212, 224, 253, 275

محمد بن فیصل: 319

محمد بن مسلم: 182, 410

محمد رضا حکیمی: 114

محمد علی جناح: 115

مروان بن مروان: 174

مستر همفر: 328

مسعود بن سعید: 375

مسيلمه ی كذاب: 292

مشاری: 317, 318, 319

مصطفی شكعه: 189

معاويه: 47, 161, 190, 205, 216, 217, 245, 246, 247, 249

معتصم: 172, 173, 175, 176, 237

مقاتل: 264

مقدسى: 76, 205, 221, 223, 299

ملك فؤاد: 341

منجین: 351

منصور دوانیقی: 174



منصور عباسی: 174

موسی: 186

مولانا خلیل احمد سہارانی پوری: 118

مولانا قمر احمد عثمانی: 119

مولوی محمد قاسم نانوتوی: 115

مہدی عباسی: 174

میرحامد حسین ہندی: 113، 114

میرزا حسین علی نوری: 292، 328

میرزا غلام احمد خان قادیانی: 292

ناپلئون: 290

نادرشاہ: 361

ناصر السعید: 352، 356

ناصرالدین آلبانی: 183، 266

نبہانی: 225

نجدیان: 123، 319

نجم الدین کاتبی: 227

نسفی: 265

واثق عباسی: 175

واصل بن عطا: 174

ویتگشتاین: 60

ہارون الرشید: 174، 175، 385

هاری سنت جان بریجر فیلی: 338

هرایر دکمجان: 382

هشام شرابی: 132

هلاکوخان: 218

هنری ویلیام شکسپیر: 335

یزیدبن ولیدبن عبدالملک مروان: 174

یوسف الهاجری: 386

ص: 428

گروه های انسانی

اهل بیت پیامبر صلی الله علیه وآله: 407، 155

آل مشرف: 282

آل ابی سفیان: 243

آل رشید: 367، 338، 336، 334، 333، 332، 331، 330، 319

آل سعود: 415، 412، 405، 400، 393، 388، 387، 386، 385، 384، 383، 382، 381، 380، 379، 378، 377، 374،  
373، 372، 371، 370، 369، 368، 356، 354، 353، 352، 351، 350، 349، 347، 342، 341، 339، 337، 336، 335،  
334، 333، 332، 331، 330، 328، 325، 321، 320، 319، 318، 317، 315، 314، 313، 312، 308، 305، 291، 276  
11، 12، 81

آل شیخ (فرزندان محمد بن عبدالوهاب): 82

آل مروان: 243

آل معمر: 334، 312، 308، 288، 282

آل مقرن (آل سعود): 312

اباضیه: 346

اخوان المسلمین: 137، 85، 77، 8

اخوانی ها: 381، 380، 379، 378، 377، 371، 369، 139، 138، 77

افغان ها: 84

امامان چهارگانه: 132

اولوا الالباب: 52

اهل حدیث: 345، 299، 275، 259، 257، 227، 209، 207، 202، 201، 200، 194، 190، 189، 187، 185، 184، 178،  
177، 176، 175، 174، 173، 172، 123، 122، 121، 120، 119، 101، 80، 77، 74، 8

اهل سنت: 414، 395، 393، 392، 372، 358، 357، 354، 353، 346، 330، 289، 288، 263، 261، 259، 258، 257،  
235، 234، 233، 232، 228، 219، 218، 200، 199، 194، 193، 190، 189، 187، 186، 184، 183، 182، 177، 171

100، 103، 115، 116، 118، 120، 121، 123، 127، 128، 133، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 162، 166  
9، 12، 18، 19، 27، 33، 47، 59، 75، 76، 83، 87، 91، 92، 95، 96، 99

اهل قبله: 204، 208، 286، 287، 325

بربهاريان: 205

پوزيتيوست ها: 65

تابعين: 36، 39، 40، 42، 45، 59، 61، 75، 102، 130، 140، 154، 180، 181، 188، 199، 204، 260، 262، 264، 270

33

تابعين تابعين: 36

ترکان: 330، 331

الجماعة المسلحة: 99

جماعت تبليغ: 86، 100، 101

جماعة جهاد مصر: 85

جمعيت العلمای اسلام: 86

جوانان: 76

جهمی ها: 190

حشويه: 228، 268، 271

حنبليان: 171، 194، 204، 205، 234، 263، 353

خارجی ها: 190

ص: 429

خلفای راشدین: 121

خلفای عباسی: 174، 205

خوارج: 380، 371، 346، 345، 287، 286، 263، 95، 94، 41

ذی حجر: 52

رافضیون: 96

روس های تزاری: 290

سازمان اطلاعات پاکستان (ISI): 84

سپاه صحابه: 119، 116، 96، 94، 86

سکولار: 258، 77

شافعیان، شافعیه: 232، 226، 62

شرفا: 377، 336، 317، 288

شرفای مکه و مدینه: 334

شرکت خودروسازی فورد: 339

شهودگرایان: 55

شیعه، شیعیان: 133

صحابه: 393، 270، 264، 262، 261، 260، 258، 247، 199، 188، 187، 185، 181، 180، 179، 166، 163، 162، 159،

154، 152، 140، 130، 102، 75، 61، 59، 57، 47، 46، 45، 44، 42، 41، 40، 39، 36، 34، 33

صفویون: 96

صوفیه: 224، 220، 118

طالبان: 116

طایفه ی بنی خالد: 359

طایفه ی شمیر: 338

ظاهریه: 62

عارفان: 10، 233

القاعده: 98، 99

قاعدی ها: 190

قبیلہ ی مطیر: 357، 381

قدری ها: 190

کرامیه: 41، 219

کمونیست ها: 84

لائیک: 77، 137

لشکر جهنگوی: 96، 116، 119

لشکر طیبه: 96، 116

مالکیه: 62، 226

متصوفه: 224، 255

متکلمان: 177، 249، 255، 257، 258، 259، 260

محدثان: 152، 153، 154، 164، 166، 172، 176، 184، 263

مرتدین: 96

مرجئه: 41، 190، 217

مسلمانان: 275، 276، 281، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 294، 295، 297، 299، 307، 308، 309، 310  
274، 268، 263، 259، 258، 257، 256، 255، 254، 249، 248، 247، 246، 245، 243، 239، 236، 231، 223، 218  
215، 210، 202، 201، 200، 167، 160، 159، 155، 152، 151، 143، 142، 140، 139، 135، 134، 131، 130، 129  
128، 123، 122، 121، 120، 118، 117، 116، 115، 112، 109، 102، 100، 99، 96، 95، 94، 83، 82، 76، 75، 74، 73

،12 ،15 ،16 ،17 ،18 ،21 ،27 ،31 ،32 ،33 ،34 ،35 ،38 ،39 ،41 ،42 ،43 ،45 ،46 ،47 ،55 ،56 ،58 ،62 ،72

ص: 430

349, 352, 353, 354, 356, 359, 360, 361, 362, 370, 371, 372, 375, 379, 382, 383, 385, 386, 388, 395  
311, 314, 316, 317, 319, 320, 325, 327, 329, 331, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 345, 346, 348

مشركان: 94, 260, 288, 371

معتزله: 53, 136, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 232, 257, 345, 391

ملحدان: 67, 234, 237, 239

منافقان: 42, 239

ناصبى ها: 190

ندوة العلماء: 123

نصيريہ: 219

نوسلفيان: 74, 79, 92

نومعتزليان: 171

واقفى ها: 190

وهاييان: 12, 368

هندوها: 109, 115, 116, 260

يهوديان: 140, 242

مكان ها

آمريكا: 7, 35, 83, 84, 86, 87, 116, 139, 231, 325, 333, 340, 368, 388

احسا: 283, 292, 310, 316, 318, 330, 337, 351, 354, 358, 359, 360, 361, 373, 380

اردن: 138, 372, 379, 380, 405

ارمنيہ: 174

استامبول: 317, 326



استان پنجاب: 121

اسرائیل: 138، 186، 231، 341، 388

اسکندریه: 233

اصفهان: 283، 395

افغانستان: 84، 85، 87، 98، 118، 119، 120، 121، 394، 414

انگلستان: 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 353، 357، 368، 375، 376، 377، 378، 379، 381، 388  
115، 128، 276، 281، 289، 290، 291، 315، 320، 323، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334  
11، 12، 15، 35، 109، 113، 114

باب المنذب: 330

باطن: 63، 350

بجیری: 350

برہار: 203

بریتانیا: 325، 330، 336، 337، 338، 340، 377

بنگلادش: 100

بین النهرین: 174

پاکستان: 8، 74، 77، 84، 96، 100، 101، 108، 114، 115، 116، 119، 121، 122، 393، 394، 396، 412، 413

پیشاور: 112، 404

ترہہ: 372، 373

ترکیہ: 137، 361، 405

تونس: 84، 409

تہامہ: 95، 282، 362، 374

جلده: 374، 330، 79

ص: 431

الجزاير: 84، 99

جمهورية اسلامی ایران: 307

جوف: 372

حائل: 318، 357، 372

حجاز: 285، 287، 331، 332، 333، 335، 357، 362، 368، 369، 370، 373، 374، 375، 376، 379، 380، 381، 388  
12، 17، 35، 95، 109، 123، 172، 281، 282

حجر اليمامة: 311

حران: 246

حرم امام حسين عليه السلام: 364

حرمين شريفين: 17، 79، 86، 108، 325، 337، 339، 340، 342، 376

حريملة: 12، 282، 283، 284، 286، 287، 292، 294، 308، 309، 310، 326، 356

حسا: 349، 358

حفر: 372

حماة: 232

خاورميانه: 84، 330

خاورميانه شيعي: 87

خراسان: 172، 174، 201

خرج: 357

خليج فارس: 330، 332

دارالسعادة: 236

دانشگاه الازهر: 131

درعیه: 11, 282, 309, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 326, 348, 350, 354, 355, 361, 374, 375

دمام: 358

دمشق: 162, 172, 185, 186, 216, 219, 220, 233, 235, 246, 249, 270, 276, 398, 400, 402, 405, 409

رس: 357

رفح: 99

ریاض: 315, 316, 318, 319, 326, 333, 349, 354, 363, 369, 376, 378, 396, 397, 398, 400, 405, 406, 410

12, 72, 79, 282, 283, 311, 313

زلفی: 357

سبهات: 359

سدیر: 317, 349, 357

سوریه: 95, 290, 372

سومالی: 99

شبه قاره ی هند: 108, 120, 290

شقرا: 357

شمر: 318

شوروی: 84, 85, 87, 98, 118, 339

صفا و مروه: 235

عتبات عالیات: 12, 316, 358, 361, 364, 384

عربستان سعودی: 12, 17, 84, 122, 138, 307, 315, 335, 340, 352, 353, 358, 368

غبراء: 311

غطغط: 377، 380

فتح: 112، 216، 287، 316، 340، 349، 368، 369، 373، 377، 379، 385، 408

فرانسه: 290

الفرضه: 359

فلسطين: 76، 290

قبرستان ابوطالب: 384

ص: 432

قبه ی فاطمه ی زهرا علیها السلام: 385

قصیم: 316, 370, 372

قطیف: 310, 311, 318, 330, 358, 359, 373, 380

قم: 3, 4, 15, 20, 22, 283, 393, 394, 395, 403, 405, 407, 409, 411, 413

کراچی: 115, 404

کربلا: 41, 95, 217, 316, 361, 362, 363, 364

کرخه: 185

کوفه: 172, 174

گوجران واله: 121

المجمعه: 357

مسجد الحرام: 340, 382, 384

مصر: 219, 226, 233, 290, 317, 318, 326, 341, 368, 397, 400, 401, 402, 403, 405, 409, 410, 412, 415  
201, 141, 140, 139, 137, 134, 133, 132, 131, 130, 129, 125, 108, 98, 97, 77, 8

مغرب: 133, 174, 210

مکه: 294, 317, 326, 330, 334, 335, 337, 340, 341, 349, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 383, 384, 386  
293, 292, 288, 287, 282, 161, 79, 45, 12

منا: 47

منفوحه: 356, 357

نجد: 350, 351, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 362, 364, 370, 374, 375, 376, 381, 388, 396, 402, 407  
349, 348, 347, 340, 338, 337, 336, 333, 332, 331, 330, 319, 318, 317, 315, 313, 294, 293, 291, 287  
286, 285, 284, 283, 282, 281, 123, 109, 95, 35, 17, 15

وادی الدواسر: 357

وشم: 349

هفوف: 358

همدان: 283

هندوستان: 290، 330

يمامه: 282

يونان: 174، 254، 256، 257

كتاب ها

الابانة فى اصول الديانة: 200

احسن التقاسيم: 205

الادلة والشواهد على وجوب العمل بخبر الواحد فى الاحكام والعقايد: 412

استحسان الخوض فى علم الكلام: 257

الاسماء والصفات: 46، 222

اصل الاعتقاد: 59، 401

الاكليل فى المتشابه والتأويل: 269

اوسط طبرانى: 156

تاريخ نجد: 349، 357

تحفة اثنا عشرية: 113

تذكرة الحفاظ: 157، 158، 165، 221، 404

ص: 433

تفسير المنار: 134، 135، 405

التوحيد: 12، 13، 296، 297، 368، 369، 378، 405

ثلاثة اصول: 297، 398

جزيرة العرب: 357، 409، 412

جوامع آداب النبي و سنته: 153

حسام الحرمين: 123

الخلافة او السياسة العظمى: 85

الخلافة او الامامة العظمى: 133

خلافت و ملوكيت: 39، 47

دفع شبه التشبيه: 191

دلائل الصدق: 241، 411

رأس الحسين: 239، 247، 397

الرد على المنطقيين: 254، 396

رساله ي حمويه: 224، 232

سقوط الدولة العباسية و دور الشيعة بين الحقيقة و الاتهام: 238

السلفية حركة زمينة مباركة لا مذهب اسلامي: 75

السنن الكبرى: 156

سنن دارمي: 156

سنن نسائي: 156

سيرة النبي و سنته: 153

السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل: 277



شرح السنة: 203، 204، 207، 208، 402

شفاء السقام: 226

الشيخ محمد بن عبد الوهاب: 317، 330، 345، 405، 443، 447

صحيح سنن: 163

الصواعق الالهيه: 172، 194

عقبات الانوار: 395

عقائد اهل سنت و جماعت در رد وهاييت: 118

عقيدته ي طحاويه: 202

علماء نجد خلال ستة قرون: 286

عنوان المجد في تاريخ النجد: 291

الغدير: 401، 408

فتوحات مكيه: 233

فرهنگ عقايد و مذاهب اسلامي: 226

الفريضة الغائبه: 98

فضائل الصحابه: 185

فضائل معاوية وفي يزيد و انه لا يسب: 246

قرة العينين في تفضيل الشيخين: 111

القول المسدد في الذب عن مسند الامام احمد: 183

الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية: 277

كشف الارتباب: 346، 401

كشف الشبهات: 296، 297، 384، 398

كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال: 153

لمع الشهاب: 283، 349، 351، 352، 405

مجمع الزوائد هيثمي: 156

المستدرک علی الصحیحین: 156، 162، 403

مسند احمد بن حنبل: 182

مصنف ابن ابی شیبہ: 156

مقدمة في اصول التفسير: 397

مناقب امام احمد: 191، 397

منهاج السنة النبوية في النقض على الرافضة و القدرية: 239

منهاج الكرامة في معرفة الامامة: 240

موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: 258

موقف ابن تيمية من الاشاعره: 232

ص: 434

نخبه الفكر فى مصطلح أهل الأثر: 154

تقض المنطق: 397، 254، 67

نهج البلاغه: 257

هموم داعيه: 140

مفهوم ها و كليدواژه ها

اثبات گرايى: 67، 65

اجتهاد: 262، 261، 189، 187، 181، 139، 135، 132، 120، 117، 110، 57

احاديث صحيح: 249، 180، 162، 9

احكام فرعيه ي شرعيه: 263

ارتجاع: 262، 228، 199، 142، 140، 130، 73

ارتداد: 353، 347، 346، 320، 297، 296، 286، 123، 99، 76، 42

استخلاف: 47

استعمار نو: 327، 212، 202، 129، 16

اسلام دولتى: 307

اسلام سياسى: 101، 72

اسلام گرايى سنتى: 134

اسلام گرايى نوگرا: 134

افاضات قلبى: 55

امپراتورى عثمانى: 375، 374، 341، 336، 334، 330، 326، 317، 290، 289، 288، 128

امپراتورى مغول: 112

اندیشه ي غربى: 140، 53

ایمان و کفر: 17، 23، 74، 100، 182

بدعت: 15، 17، 23، 33، 36، 43، 45، 74، 81، 118، 132، 152، 166، 206، 255، 264، 275، 391، 393

بطن و ظهر: 63

بنیادگرایی: 72، 83، 101، 130

پوزیتیویسم: 65

تأویل: 6، 60، 62، 63، 64، 65، 74، 81، 179، 191، 192، 267، 269، 276، 408

تجربه گرایی: 65

تجسیم: 61، 64، 191، 192، 195، 200، 201، 219، 228، 232، 269، 270، 277

تحجر: 73، 142

تشبیه: 176، 61، 62، 64، 113، 164، 191، 192، 195، 200، 201، 219، 228، 232، 270، 346

توحید: 294، 297، 308، 310، 312، 313، 318، 319، 320، 325، 329، 337، 338، 347، 348، 353، 361، 364، 368

17، 23، 52، 61، 74، 97، 100، 110، 118، 136، 141، 175، 176، 191، 257، 275، 287

توحید قبوری: 118، 141

توحید قصوری: 118، 141

توحید و شرك: 17، 23، 74، 175، 275، 297، 310، 318، 319

توسل: 195، 225، 236، 248، 275، 276، 277، 296، 329، 345

جعل حدیث: 164، 166، 249

جهاد: 17، 40، 80، 85، 93، 96، 98، 99، 100، 112، 113، 114، 139، 245، 371، 377

جهان شمولی: 64

حجیت سلف: 75

حدوث و قدم: 176

حدیث مؤاخاة: 243

حدیث سوزی: 157

حدیث گرایبی: 6, 9, 11, 57, 58, 75, 100, 110, 114, 152, 166, 179, 181, 184, 190

ص: 435

299، 275، 274، 271، 264، 248، 217، 215، 209، 207، 199، 194، 193 حس گرایبی: 274، 209، 75، 67، 66، 65، 6

حسن و قبح شرعی: 175

حسن و قبح عقلی: 175، 133

حشو: 269

حقیقت و مجاز: 61، 6

خالقیت: 52

خاورمیانه ی شیعی: 87

خبر متواتر: 54

خبر واحد: 263، 189، 59، 54، 6

خلافت: 375، 341، 336، 330، 319، 290، 289، 288، 246، 245، 243، 237، 219، 218، 216، 205، 200، 185، 184،

174، 172، 155، 140، 137، 135، 134، 133، 129، 128، 127، 85، 47، 39

خلافت عثمانی: 128، 127

خَلْف: 258، 166، 32

خلیفه: 238، 211، 185، 158، 155، 135، 134، 47

دارالاسلام: 403، 112

دارالکفر: 112

دولت اسلامی: 307، 83

ربوبیت: 52

رژیم صهیونیستی: 86، 17

روش تجربی: 57، 56، 55، 6

روش شناسی: 262، 254، 253، 207، 205، 191، 177، 175، 151، 57، 56، 55، 52، 51، 10، 9، 6

روش عقلی: 52، 53، 55، 57، 93، 175، 256، 257

روش معنوی: 56

روش نقلی: 54، 56، 57، 177

ریاضیات: 57

زهدگرایی: 76

زیارت قبور: 75، 224، 236، 277، 383

سلف: 117، 139، 142، 154، 166، 178، 188، 228، 239، 258، 260، 261، 262، 264، 268، 274، 276، 288، 290، 110، 102، 103، 110، 5، 18، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 43، 44، 45، 46، 48، 57، 59، 75، 78، 80

سلف صالح: 36، 188

سلفی‌گری اصلاحی: 7، 102

سلفی‌گری اعتقادی: 72، 130، 147، 172، 194، 212، 218، 274، 277، 298، 303

سلفی‌گری تبلیغی: 7، 100، 101

سلفی‌گری جهادی: 7، 97، 98، 99

سلفی‌گری سیاسی: 7، 11، 101، 307، 311، 325

سلفی‌گری شبه‌قاره: 128، 130، 139، 141

سلفی‌گری مصر: 129، 130، 139، 140، 141

سلفی‌گری مصطلح: 78، 103، 108، 132، 133، 134

سلفی‌گری معاصر: 6، 71، 72، 77، 78، 81، 85، 134، 147، 303

سلفی‌گری نقلی: 147، 228، 257، 274، 303

سلفیه: 36، 44، 61، 65

سنت: 154، 155، 157، 158، 159، 160، 164، 166، 173، 179، 180، 187، 190، 203، 204، 208، 217، 218، 222

.54 .58 .59 .72 .74 .83 .95 ،100 ،102 ،110 ،114 ،118 ،120 ،121 ،123 ،128 ،130 ،132 ،139 ،151 ،152 ،153

،8 ،12 ،17 ،18 ،33 ،34 ،39 ،44 ،47

ص: 436



228, 234, 260, 262, 263, 268, 270, 275, 288, 289, 338, 354, 388, 393

سنت پیامبر صلی اللہ علیہ وآلہ: 33, 72, 155, 157, 159, 162, 222, 270

سنت و بدعت: 17, 74, 275

شریعت: 48, 52, 73, 93, 111, 117, 152, 191, 271

شورا: 39, 47, 134, 242, 246

شیعہ ہراسی: 87

صحیح السنہ: 241, 264

طریقت: 8, 93, 100, 111, 117, 234

ظاہرگرایی: 6, 60, 61, 63, 64, 75, 190, 195, 209, 267, 268

عقل: 151, 175, 177, 178, 179, 181, 190, 228, 253, 255, 256, 258, 259, 261, 269, 270, 274, 276, 299

6, 44, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 65, 66, 73, 74, 110, 112, 117, 120, 130, 131, 140

عقل گرایی: 8, 46, 54, 65, 73, 74, 117, 133, 151, 177, 189, 200, 202, 256, 257, 259, 274

علم حدیث: 57

علوم الہی: 65

غرب زدگی: 78

فرقہ گرایی: 76, 83, 85, 116, 117, 131, 140, 142

فروعات فقہی: 46, 59

فلسفہ: 56, 57, 65, 175, 178, 228, 253, 254, 255, 259, 273, 391, 395

فلسفہ ی خودی: 102

فن آوری: 80, 81, 101

قیاس: 66, 179, 185, 254, 255

کشف و شهود: 6، 55، 255

کفر: 407، 374، 373، 372، 355، 354، 353، 346، 345، 329، 320، 297، 286، 241، 233، 208، 201، 118، 112،  
103، 99، 93، 84، 77، 76

گذشته گرای: 262، 152، 142، 140، 130، 100، 78، 11

متافیزیک: 65

متشابهات: 64، 63

محسوسات: 271، 55

محکّمات: 63

مرجعیت: 260، 160، 156، 155، 151، 139، 80، 78، 59، 45، 44، 34، 9

مسائل مستحدثه: 157، 46

مسأله ی تربیع: 184

مسلمان کشی: 115، 85، 76

مشروعیت: 374، 368، 314، 263، 243، 225، 218، 193، 76، 75، 56، 54، 52، 44، 40، 39، 38، 34، 6، 5

معرفت شناسی: 262، 241، 191، 179، 74، 57، 56، 51، 11، 6

معرفت شهودی: 56

معنی حقیقی: 61، 60

معنی شناسی: 60

معنی ظاهری: 269، 268، 267، 195، 191، 74، 64، 61، 60

معنی مؤول: 60

معنی مجازی: 269، 60

مکاشفه: 55

منطق: 255، 254، 253، 227، 57، 10

ص: 437

مهدورالدم: 95، 116، 207

نقل: 253، 259، 263، 264، 265، 266، 267، 271، 274، 276، 299، 335، 337، 351، 361، 363، 382، 384، 385، 244، 223، 217، 205، 193، 190، 189، 186، 182، 178، 177، 173، 172، 167، 164، 162، 161، 158، 157، 156، 154، 151، 117، 93، 74، 73، 63، 59، 56، 55، 54، 44، 6

نقل گرابی: 274، 262، 260، 259، 257، 253، 215، 209، 207، 200، 199، 193، 190، 179، 178، 152، 151، 120، 75، 73، 57، 55، 10، 6

واجب الاتباع: 261

واجب الوجود: 272

وجود و عدم: 65

وحدت وجود: 111، 117، 234

وراثت: 47

وهابیت: 359، 360، 364، 365، 367، 368، 369، 371، 374، 375، 378، 380، 381، 382، 383، 387، 388، 392، 393، 358، 357، 356، 355، 354، 353، 352، 349، 348، 347، 346، 345، 343، 342، 341، 335، 334، 333، 330، 329، 328، 327، 326، 325، 323، 320، 317، 316، 315، 314، 311، 308، 307، 303، 301، 299، 297، 291، 289، 288، 285، 281، 276، 191، 172، 151، 147، 145، 143، 142، 140، 123، 120، 118، 102، 96، 95، 93، 92، 91، 86، 77، 74، 71، 67، 65، 56، 45، 36، 28، 27، 23، 22، 21، 20، 19، 18، 17، 15، 11، 8، 4، 3

وهابیت نوگرا: 93، 102

هستی شناسی: 11، 67، 271

هلال شیعی: 87

مذهب ها، مکتب های فکری، جنبش ها

پوزیتیویسم: 65

تصوف: 8، 93، 110، 111، 118، 119، 120، 123، 220، 227، 233، 234، 255، 392

جنبش احیای خلافت: 288

جنبش خلافت: 128

جنبش های تندرو (رادیکال) اسلامی: 130

حنبلی: 187، 193، 194، 200، 202، 203، 210، 216، 233، 234، 235، 239، 275، 281، 286، 291، 292، 310، 355،

171، 172، 118، 110، 18

حنفی: 110، 117، 120، 123، 171

رادیکالیسم مذهبی: 108، 116

رافضی: 205، 238، 239

سکولاریسم: 140

سلفی گری: 121، 123، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 147،

119، 118، 117، 113، 112، 111، 109، 108، 107، 103، 102، 101، 100، 99، 98، 97، 95، 94، 93، 92، 91، 87، 86،

85، 83، 82، 81، 80، 79، 78، 77، 76، 75، 74، 73، 72، 71، 66، 65، 64، 60، 57، 56، 55، 51، 48، 44، 43، 40، 38،

37، 36، 35، 31، 28، 27، 23، 19، 18، 15، 11، 10، 9، 8، 7، 6، 5

ص: 438

228 ،249 ،253 ،257 ،260 ،266 ،267 ،274 ،275 ،276 ،277 ،281 ،288 ،297 ،298 ،303 ،307 ،311 ،325 ،355  
151 ،152 ،166 ،171 ،172 ،193 ،194 ،195 ،199 ،200 ،202 ،207 ،209 ،211 ،212 ،215 ،218 ،220 ،224

سوسیالیسم: 129

شافعی: 110 ،117 ،171 ،202 ،210 ،257

شافعیه: 62 ،226 ،232

شیعه ی امامیه: 133

شیعه ی زیدیه: 133

طریقت نقشبندی: 111

فرقه ی بهائیت: 327

کمونیسم: 17 ،84 ،129

گرایش «جامیه» ی وهابیان: 93

لیبرالیسم: 140

مالکی: 110 ،171

مدرنیسم: 7 ،78 ،80 ،368

مذاهب چهارگانه: 110

مذهب اشعری: 171

مشرب عرفانی وحدت شهود: 117

مکتب اعتزال: 174 ،200

مکتب دیوبند: 8 ،94 ،114 ،115 ،116 ،118 ،119 ،123

مکتب وحدت شهود: 111

ناسیونالیسم عربی: 138

جنگ ها

جنگ صفین: 184، 217

جنگ سرد: 83

جنگ شوروی و افغانستان: 87

جنگ اعراب و اسرائیل: 138

جنگ اسلام و یهود: 138

جنگ های صلیبی: 218

نبرد صریف: 333

معرکه ی سبله: 381

ص: 439

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتابخانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : ( موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه )

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109





مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

