



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



مبانی اعتقادی

تبارشناسی

# سلف‌گری و وهابیت

جلد یکم

جلد دوم



سید مهدی نظریزاده 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
۲۷	سلفی‌گری و وهابیت: تبارشناسی
۲۷	مشخصات کتاب
۲۸	جلد ۱
۲۸	اشاره
۳۳	فهرست مطالب
۴۹	سخن ناشر
۵۳	پیش‌گفتار
۵۹	بخش یکم سلفی‌گری
۵۹	اشاره
۶۱	مقدمه
۶۳	فصل یکم مفهوم‌شناسی
۶۳	اشاره
۶۵	مقدمه
۶۵	۱ - سلف
۶۵	اشاره
۶۵	۱.۱ - معنی لغوی
۶۶	۱.۲ - معنی اصطلاحی
۶۸	۲ - حدیث خیره و مشروعیت سلف
۶۸	۳ - سلفی‌گری (السلفیه)
۷۰	۴ - مکتب سلفی‌گری و چالش‌های نظری و تاریخی
۷۰	اشاره
۷۱	۴.۱ - بررسی پیشینه‌ی «سلف» در آیات و روایات
۷۲	۴.۲ - ابن‌قیم و مذهب سلفی‌گری

۷۴	۴.۳ - حدیث خیره و تضاد با واقعیت های تاریخی
۷۷	۴.۴ - نکوهش گروهی از پیشینیان
۷۷	۵ - سلفی گری و مفهوم پی روی
۷۷	اشاره
۷۹	۵.۱ - پی روی کامل در همه ی عرصه های زندگی
۷۹	اشاره
۷۹	(۱) مسائل اجتماعی:
۸۰	(۲) حوزه ی اعتقادی:
۸۱	(۳) حوزه ی فقه:
۸۱	(۴) حوزه ی سیاسی:
۸۲	۵.۲ - پی روی از اصول و مبانی اسلامی
۸۵	فصل دوم مبانی عام سلفی گری
۸۵	اشاره
۸۷	مقدمه
۸۷	۱ - روش شناسی سلفی گری
۸۷	اشاره
۸۸	۱.۱ - عقل
۹۰	۱.۲ - نقل
۹۰	۱.۳ - کشف و شهود
۹۱	۱.۴ - روش تجربی
۹۱	۱.۵ - روش شناسی سلفی گری: نقل گرایی سلفی
۹۲	۲ - معرفت شناسی سلفی گری
۹۲	اشاره
۹۳	۲.۱ - حدیث گرایی سلفی گری
۹۳	اشاره
۹۴	(۱) مقدم دانستن حدیث بر قرآن:

۹۴	..... (۲) عمل به خبر واحد غیر مفید علم،
۹۵	..... ۲.۲ - سلف‌گرایی افراطی
۹۶	..... ۳ - معنی‌شناسی سلفی‌گری
۹۶	..... اشاره
۹۶	..... ۳.۱ - ظاهر‌گرایی سلفی‌گری
۹۷	..... ۳.۲ - حقیقت و مجاز
۹۹	..... ۳.۳ - تأویل در قرآن
۱۰۱	..... ۴ - هستی‌شناسی سلفی‌گری
۱۰۱	..... اشاره
۱۰۲	..... ۴.۱ - حس‌گرایی
۱۰۵	..... فصل سوم چیستی سلفی‌گری معاصر
۱۰۵	..... اشاره
۱۰۷	..... مقدمه
۱۰۷	..... ۱ - ویژگی‌های سلفی‌گری معاصر
۱۰۷	..... اشاره
۱۰۸	..... ۱.۱ - ابهام در مفهوم سلفی‌گری معاصر
۱۰۹	..... ۱.۲ - اختلاف در مبانی سلفی‌گری
۱۱۱	..... ۱.۳ - بحران مشروعیت سلفی‌گری
۱۱۳	..... ۲ - گرایش‌های سلفی‌گری
۱۱۳	..... اشاره
۱۱۴	..... ۲.۱ - گرایش‌های جدید
۱۱۴	..... ۳ - سلفی‌گری و مدرنیسم
۱۱۷	..... ۴ - سلفی‌گری و سیاست
۱۱۷	..... اشاره
۱۱۸	..... (۱) بیداری اسلامی:
۱۱۹	..... (۲) انقلاب اسلامی ایران:

۱۱۹	..... (۳) استفاده ی ایزاری آمریکا از سلفی گری:
۱۲۱	..... (۴) اندیشه های سیاسی سلفی:
۱۲۱	..... ۵ - روش سلفی گری
۱۲۲	..... ۶ - تلاش برای هم گرایی
۱۲۵	..... فصل چهارم گونه شناسی سلفی گری
۱۲۵	..... اشاره
۱۲۷	..... مقدمه
۱۲۸	..... ۱ - عوامل گوناگونی سلفی گری
۱۲۸	..... اشاره
۱۲۹	..... ۱.۱ - عقاید
۱۲۹	..... ۱.۲ - سیاست
۱۳۰	..... ۱.۳ - روش
۱۳۰	..... ۲ - گونه های سلفی گری
۱۳۰	..... اشاره
۱۳۰	..... ۲.۱ - سلفی گری تکفیری
۱۳۳	..... ۲.۲ - سلفی گری جهادی
۱۳۶	..... ۲.۳ - سلفی گری تبلیغی
۱۳۶	..... اشاره
۱۳۶	..... (۱) ترویج مبانی سلفی گری:
۱۳۶	..... (۲) شبهه افکنی:
۱۳۷	..... ۲.۴ - سلفی گری سیاسی
۱۳۸	..... ۲.۵ - سلفی گری اصلاحی (تنویری)
۱۴۱	..... فصل پنجم سلفی گری در شبه قاره ی هند
۱۴۱	..... اشاره
۱۴۲	..... مقدمه
۱۴۵	..... ۱ - دوره های سلفی گری در شبه قاره ی هند



- ۱۴۵ ----- ۱.۱ - شاه ولی الله دهلوی
- ۱۴۸ ----- ۱.۲ - شاه عبدالعزیز دهلوی
- ۱۵۰ ----- ۱.۳ - مکتب دیوبند (پیش از استقلال پاکستان)
- ۱۵۱ ----- ۱.۴ - مکتب دیوبند (پس از استقلال پاکستان)
- ۱۵۳ ----- ۲ - مقایسه ی تطبیقی سلفی گری دیوبندی و سلفی گری وهابی
- ۱۵۳ ----- اشاره
- ۱۵۳ ----- (۱) عقل گرایی:
- ۱۵۳ ----- (۲) تقریب:
- ۱۵۳ ----- (۳) طریقت:
- ۱۵۴ ----- (۴) اختلاف درباره ی تصوف:
- ۱۵۴ ----- (۵) مذهب:
- ۱۵۴ ----- ۳ - بهره برداری سلفی گری وهابی از افراطی های دیوبند
- ۱۵۵ ----- ۴ - اهل حدیث
- ۱۶۱ ----- فصل ششم سلفی گری در مصر
- ۱۶۱ ----- اشاره
- ۱۶۳ ----- مقدمه
- ۱۶۶ ----- ۱ - سیدجمال الدین اسدآبادی و بازگشت به ارزش های اسلامی
- ۱۶۸ ----- ۲ - محمد عبده و رویکرد اصلاحی
- ۱۶۹ ----- ۳ - رشید رضا و سلفی گری در مصر
- ۱۷۳ ----- ۴ - اخوان المسلمین در مصر
- ۱۷۵ ----- ۵ - مقایسه ی تطبیقی سلفی گری وهابی و سلفی گری مصر
- ۱۷۸ ----- نتیجه ی بخش یکم
- ۱۸۱ ----- بخش دوم تبارشناسی وهابیت
- ۱۸۱ ----- اشاره
- ۱۸۳ ----- مقدمه
- ۱۸۵ ----- فصل هفتم سرگذشت حدیث

۱۸۵	..... اشاره
۱۸۷	..... مقدمه
۱۸۸	..... ۱ - سنت
۱۸۹	..... ۲ - حدیث، خبر، اثر
۱۹۱	..... ۳ - رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله و مرجعیت اهل بیت علیهم السلام
۱۹۳	..... ۴ - رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله و بحران جلوگیری از تدوین حدیث
۱۹۷	..... ۵ - پی آمدهای جلوگیری از تدوین حدیث
۱۹۷	..... اشاره
۱۹۸	..... ۵.۱ - نابودی بخش بزرگی از احادیث صحیح
۲۰۰	..... ۵.۲ - جعل و تجارت حدیث
۲۰۲	..... ۶ - حدیث گزایی سلفی گری وهابی
۲۰۵	..... فصل هشتم سلفی گری نقلی: احمد بن حنبل
۲۰۵	..... اشاره
۲۰۷	..... مقدمه
۲۰۸	..... ۱ - زندگی نامه
۲۰۹	..... ۲ - روزگار احمد بن حنبل
۲۱۱	..... ۳ - دوران محنت
۲۱۳	..... ۴ - روش شناسی احمد بن حنبل
۲۱۵	..... ۵ - احمد بن حنبل و حدیث گزایی
۲۱۸	..... ۶ - مسند احمد بن حنبل
۲۲۰	..... ۷ - احمد بن حنبل و اهل بیت علیهم السلام
۲۲۳	..... ۸ - احمد بن حنبل و فقه
۲۲۶	..... ۹ - احمد بن حنبل و عقاید
۲۳۰	..... ۱۰ - بررسی تطبیقی سلفی گری و اندیشه ی احمد بن حنبل
۲۳۳	..... فصل نهم برپهاری، سلفی عمل گرا
۲۳۳	..... اشاره

۲۳۵	مقدمه
۲۳۵	۱ - اهل سنت و اندیشه های کلامی (پس از احمد)
۲۳۹	۲ - زندگی نامه ی بربهاری
۲۴۱	۳ - روش شناسی بربهاری
۲۴۳	۴ - عقاید بربهاری
۲۴۶	۵ - عمل گرای بربهاری
۲۴۷	۶ - بربهاری و سلفی گری
۲۵۱	فصل دهم شخصیت پژوهی ابن تیمیه
۲۵۱	اشاره
۲۵۳	مقدمه
۲۵۳	۱ - خاستگاه ابن تیمیه
۲۵۶	۲ - روزگار ابن تیمیه
۲۵۸	۳ - شخصیت علمی ابن تیمیه
۲۶۹	فصل یازدهم اسلام ستیزی: ابن تیمیه
۲۶۹	اشاره
۲۷۱	مقدمه
۲۷۱	۱ - ابن تیمیه و اشعری ها
۲۷۳	۲ - ابن تیمیه و «عارفان و صوفیان»
۲۷۵	۳ - ابن تیمیه و فقه مذاهب اربعه
۲۷۶	۴ - ابن تیمیه و عقاید عامه ی مسلمین
۲۷۷	۵ - ابن تیمیه و شیعیان
۲۷۷	اشاره
۲۸۰	۵.۱ - منهج السنه
۲۸۱	۶ - ابن تیمیه و اهل بیت علیهم السلام
۲۸۱	اشاره
۲۸۳	۶.۱ - انکار عظمت اهل بیت علیهم السلام

۲۸۴	۶.۲ - امام علی علیه السلام در اندیشه ی ابن تیمیه
۲۸۷	۷ - ابن تیمیه و اسلام اموی
۲۹۳	فصل دوازدهم مبانی فکری ابن تیمیه (سلفی گری اعتقادی)
۲۹۳	اشاره
۲۹۵	مقدمه
۲۹۵	۱ - روش شناسی ابن تیمیه
۲۹۵	اشاره
۲۹۶	۱.۱ - ستیز با فلسفه و منطق
۲۹۸	۱.۲ - ستیز با علم کلام
۳۰۱	۱.۳ - نقل گرایی سلفی
۳۰۱	اشاره
۳۰۲	۱.۳.۱ - سلف گرایی
۳۰۴	۱.۳.۲ - گذشته گرایی
۳۰۴	۲ - معرفت شناسی ابن تیمیه
۳۰۶	۳ - حدیث گرایی ابن تیمیه
۳۰۹	۴ - معنی شناسی ابن تیمیه
۳۱۳	۵ - هستی شناسی ابن تیمیه
۳۱۶	۶ - احمد بن حنبل و ابن تیمیه
۳۱۸	۷ - ابن قیم جوزی (سلفی گری مدوّن)
۳۲۱	فصل سیزدهم محمد بن عبدالوهاب (سلفی گری وهابی)
۳۲۱	اشاره
۳۲۳	مقدمه
۳۲۳	۱ - خاستگاه محمد بن عبدالوهاب
۳۲۷	۲ - روزگار محمد بن عبدالوهاب
۳۳۲	۳ - شخصیت علمی محمد بن عبدالوهاب
۳۳۷	۴ - آثار محمد بن عبدالوهاب

۳۴۱	نتیجه ی بخش دوم
۳۴۳	بخش سوم وهابیت و سیاست
۳۴۳	اشاره
۳۴۵	مقدمه
۳۴۷	فصل چهاردهم آل شیخ و آل سعود
۳۴۷	اشاره
۳۴۹	مقدمه
۳۵۰	۱ - آغاز دعوت
۳۵۳	۲ - درعیه، پایتخت سلفی گری سیاسی
۳۵۷	۳ - دوره های تاریخی حکومت آل سعود
۳۵۷	اشاره
۳۵۷	۳.۱ - تشکیل حکومت و فروپاشی آن (۱۱۵۷ تا ۱۲۳۴ ق. / ۱۱۲۳ تا ۱۱۹۸ ش.)
۳۵۹	۳.۲ - بازگشت به قدرت و فروپاشی مجدد (۱۲۳۶ تا ۱۳۰۹ ق. / ۱۲۰۰ تا ۱۲۷۰ ش.)
۳۶۵	فصل پانزدهم وهابیت و استعمار انگلستان
۳۶۵	اشاره
۳۶۷	مقدمه
۳۶۸	۱ - انگلستان و اندیشه ی وهابی
۳۷۲	۲ - انگلستان و آل سعود
۳۷۲	اشاره
۳۷۷	۲.۱ - ویلیام شکسپیر، مشاور عالی عبدالعزیز
۳۸۰	۲.۲ - هاری سنت جان بریجر فیلی
۳۸۲	۳ - تشکیل عربستان سعودی و اهداف انگلستان
۳۸۵	فصل شانزدهم کارنامه ی وهابیت در دوره ی تأسیس
۳۸۵	اشاره
۳۸۷	مقدمه
۳۸۸	۱ - وهابیت، مکتب شمشیر

۳۹۰	۲ - وهابیت و غارت مسلمانان
۳۹۵	۳ - وهابیت و سلطه ی سعودی
۳۹۵	۴ - کشتار و ویرانی، ارمغان وهابیت
۳۹۵	اشاره
۳۹۶	۴.۱ - اهل سنت
۳۹۶	اشاره
۳۹۶	۴.۱.۱ - ریاض
۳۹۷	۴.۱.۲ - عیینه
۳۹۸	۴.۱.۳ - حریمله
۴۰۰	۴.۲ - شیعیان
۴۰۰	اشاره
۴۰۰	۴.۲.۱ - شرق عربستان سعودی
۴۰۳	۴.۲.۲ - جنایات وهابیان در عتبات عالیات
۴۰۷	فصل هفدهم کارنامه ی وهابیت در دوره ی تثبیت
۴۰۷	اشاره
۴۰۹	مقدمه
۴۱۰	۱ - جنایت های وهابیان
۴۱۰	۱.۱ - حرکت اخوان التوحید
۴۱۶	۱.۲ - حجاز
۴۱۸	۱.۳ - طائف
۴۱۹	۱.۴ - تصرف مکه
۴۲۰	۱.۵ - فرجام اخوان التوحید
۴۲۵	۲ - ویرانی آثار و اماکن اسلامی
۴۲۵	اشاره
۴۲۵	۲.۱ - دوره ی اول تخریب
۴۲۵	۲.۱.۱ - مکه ی مکرمه

۴۲۷	۲.۱.۲ - مدینه ی منوره
۴۲۸	۲.۲ - دوره ی دوم تخریب
۴۳۰	نتیجه ی بخش سوم
۴۳۱	منابع و مآخذ
۴۳۱	اشاره
۴۳۳	۱ - کتاب و پایان نامه
۴۳۳	۱.۱ - فارسی
۴۳۷	۱.۲ - عربی
۴۵۳	۱.۳ - زبان اردو
۴۵۳	۲ - نشریه ها
۴۵۵	۳ - درگاه های اینترنتی
۴۵۵	۳.۱ - فارسی
۴۵۵	۳.۲ - عربی
۴۵۷	۴ - منابع انگلیسی
۴۵۹	فهرست نمایه ها
۵۰۷	جلد ۲
۵۰۷	مشخصات کتاب
۵۰۸	اشاره
۵۱۳	فهرست مطالب
۵۳۳	سخن ناشر
۵۳۷	پیش گفتار
۵۴۱	فصل اول: کلیات
۵۴۱	اشاره
۵۴۲	۱ - مقدمه
۵۴۲	۲ - روش
۵۴۵	۳ - وهابیت و مذاهب اسلامی

۵۴۸	۴ - علم کلام
۵۴۸	اشاره
۵۴۹	۱ - ۴ - روش شناسی در علم کلام
۵۵۲	۲ - ۴ - مذاهب کلامی در اسلام
۵۵۵	۳ - ۴ - علم کلام و وهابیت
۵۶۱	بخش اول: توحید و شرک
۵۶۱	اشاره
۵۶۵	فصل دوم: مفهوم و مراحل توحید
۵۶۵	اشاره
۵۶۷	۱ - مقدمه
۵۶۷	۲ - توحید در لغت و اصطلاح
۵۶۹	۳ - جایگاه توحید در آموزه های اسلامی
۵۷۲	۴ - توحید و فطرت
۵۷۴	۵ - توحید نظری و توحید عملی
۵۷۴	اشاره
۵۷۵	۱ - ۵ - اقسام توحید نظری
۵۷۵	اشاره
۵۷۵	۱ - ۱ - ۵ - توحید ذاتی
۵۷۷	۲ - ۱ - ۵ - توحید صفاتی
۵۷۸	۳ - ۱ - ۵ - توحید افعالی و انواع آن
۵۷۸	اشاره
۵۷۹	۱ - ۳ - ۱ - ۵ - توحید در آفرینش
۵۸۰	۲ - ۳ - ۱ - ۵ - توحید در ربوبیت
۵۸۱	۳ - ۳ - ۱ - ۵ - توحید در قانون گذاری
۵۸۱	۴ - ۳ - ۱ - ۵ - توحید در حاکمیت
۵۸۲	۲ - ۵ - اقسام توحید عملی



۵۸۲	..... اشاره
۵۸۲	..... ۱ - ۲ - ۵ - توحید در عبادت
۵۸۳	..... ۲ - ۲ - ۵ - توحید در استعانت
۵۸۳	..... ۳ - ۲ - ۵ - توحید در اطاعت
۵۸۴	..... ۶ - توحید در مذاهب اسلامی
۵۸۹	..... فصل سوم: مفهوم و مراحل شرک
۵۸۹	..... اشاره
۵۹۱	..... ۱ - مقدمه
۵۹۱	..... ۲ - شرک در لغت و اصطلاح
۵۹۳	..... ۳ - شرک در قرآن
۵۹۵	..... ۴ - شرک نظری و شرک عملی
۵۹۵	..... اشاره
۵۹۵	..... ۱ - ۴ - اقسام شرک نظری
۵۹۵	..... اشاره
۵۹۵	..... ۱ - ۱ - ۴ - شرک در ذات
۵۹۶	..... ۲ - ۱ - ۴ - شرک در صفات
۵۹۷	..... ۳ - ۱ - ۴ - شرک افعالی
۵۹۸	..... ۲ - ۴ - اقسام شرک عملی
۵۹۸	..... اشاره
۵۹۸	..... ۱ - ۲ - ۴ - شرک جلی
۵۹۸	..... ۲ - ۲ - ۴ - شرک خفی
۶۰۰	..... ۵ - علل گرایش به شرک
۶۰۰	..... اشاره
۶۰۰	..... ۱ - ۵ - جهل و نادانی
۶۰۲	..... ۲ - ۵ - بی روی از شک و تردید
۶۰۳	..... ۳ - ۵ - حس گزایی

- ۴ - ۵ - عوامل دیگر ..... ۶۰۵
- ۶ - وهابیت و شرک ..... ۶۰۵
- فصل چهارم: توحید صفاتی در اندیشه ی اسلامی (صفات خبری) ..... ۶۰۷
- اشاره ..... ۶۰۷
- ۱ - مقدمه ..... ۶۰۹
- ۲ - توحید صفاتی در نگاه مذاهب اسلامی ..... ۶۰۹
- ۳ - صفات خبری ..... ۶۱۲
- اشاره ..... ۶۱۲
- ۱ - ۳ - نظریات تشبیهی ..... ۶۱۳
- ۲ - ۳ - نظریات تنزیهی ..... ۶۲۰
- اشاره ..... ۶۲۰
- ۱ - ۲ - ۳ - اثبات بلا تکلیف: اثبات صفات بدون کیفیت و تشبیه ..... ۶۲۰
- اشاره ..... ۶۲۰
- ۱ - ۱ - ۲ - ۳ - تفویض ..... ۶۲۱
- ۲ - ۱ - ۲ - ۳ - نظریه ی تأویل ..... ۶۲۴
- فصل پنجم: وهابیت، مکتب تشبیه ..... ۶۲۹
- اشاره ..... ۶۲۹
- ۱ - مقدمه ..... ۶۳۱
- ۲ - وهابیت و توحید اسماء و صفات ..... ۶۳۱
- ۳ - مبانی نظری تشبیه گرای وهابیت ..... ۶۳۲
- ۱ - ۳ - معنی شناسی وهابیت: ظاهرگرایی ..... ۶۳۲
- اشاره ..... ۶۳۲
- ۱ - ۱ - ۳ - تفویض کیفیت ..... ۶۳۹
- ۲ - ۳ - هستی شناسی وهابیت: حس گرای و تشبیه ..... ۶۴۲
- ۴ - مصادیق تجسیم در اندیشه ی وهابیت ..... ۶۴۳
- ۵ - وهابیت و دشمنی با اندیشه های تنزیهی (مسلمانان) ..... ۶۴۶

فصل ششم: وهابیت و توحید ربوبی	۶۴۹
اشاره	۶۴۹
۱ - مقدمه	۶۵۱
۲ - پیشینه ی توحید ربوبی و الوهی	۶۵۲
۳ - وهابیت و توحید ربوبی	۶۵۲
۴ - توحید ربوبی در ترازوی نقد	۶۵۶
اشاره	۶۵۶
۱ - ۴ - واژه شناسی	۶۵۶
۲ - ۴ - رابطه ی توحید ربوبی و توحید الوهی	۶۵۷
۳ - ۴ - مفهوم شناسی رب و اله در قرآن و حدیث	۶۵۹
۴ - ۴ - مشرکان و توحید ربوبی	۶۶۳
اشاره	۶۶۳
۱ - ۴ - ۴ - مشرکان و شرک در ذات	۶۶۴
فصل هفتم: وهابیت و توحید ربوبی	۶۷۱
اشاره	۶۷۱
۱ - مقدمه	۶۷۳
۲ - مشرکان و شرک در تدبیر	۶۷۳
۳ - مشرکان پیش از اسلام	۶۷۷
اشاره	۶۷۷
۱ - ۳ - پیشینه ی یکتا پرستی در شبه جزیره ی عرب	۶۷۷
۲ - ۳ - قرآن و شرک ربوبی مشرکان پیش از اسلام	۶۸۰
۳ - ۳ - بت پرستی مشرکان پیش از اسلام	۶۸۲
۴ - پیامبران و دعوت به توحید ربوبی	۶۸۵
۵ - نقد دلایل وهابیان بر توحید ربوبی مشرکان	۶۸۸
۶ - توحید، ندای همیشگی فطرت	۶۹۴
فصل هشتم: وهابیت و توحید الوهی (عبادی)	۶۹۷

۶۹۷ ..... اشاره

۶۹۹ ..... ۱ - مقدمه

۶۹۹ ..... ۲ - وهابیت و توحید الوهی

۷۰۳ ..... ۳ - واژه شناسی توحید الوهی

۷۰۵ ..... ۴ - مفهوم اله در قرآن

۷۰۶ ..... ۵ - واژه شناسی عبادت

۷۰۷ ..... ۶ - وهابیت و معنی اصطلاحی عبادت

۷۱۲ ..... ۷ - معنی شناسی وهابیت و توحید عبادی

۷۱۳ ..... ۸ - توحید الوهی در نگاه وهابیت

۷۱۷ ..... فصل نهم: توحید عبادی در اندیشه ی اسلامی

۷۱۷ ..... اشاره

۷۱۹ ..... ۱ - مقدمه

۷۱۹ ..... ۲ - جایگاه توحید عبادی

۷۲۱ ..... ۳ - توحید عبادی در اندیشه ی اسلامی

۷۲۵ ..... ۴ - وهابیت و چالش های درونی

۷۲۵ ..... اشاره

۷۲۶ ..... ۱ - ۴ - شیخ سلیمان بن عبدالوهاب

۷۲۷ ..... ۲ - ۴ - توحید القبور و توحید القصور

۷۳۳ ..... ۳ - ۴ - نوسلفیان

۷۳۶ ..... ۵ - مرزهای توحید و شرک

۷۳۸ ..... نتیجه ی بخش اول

۷۳۹ ..... بخش دوم: ایمان و کفر

۷۳۹ ..... اشاره

۷۴۲ ..... فصل دهم: ایمان در اندیشه ی اسلامی

۷۴۲ ..... اشاره

۷۴۵ ..... ۱ - مقدمه

- ۲ - واژه شناسی ایمان ..... ۷۴۵
- ۳ - ایمان در اصطلاح ..... ۷۴۷
- ۴ - خوارج؛ تلازم ایمان و عمل ..... ۷۴۸
- ۵ - مرجئه؛ ایمان بدون عمل ..... ۷۵۱
- ۶ - معتزله؛ منزله بین المنزلتین ..... ۷۵۲
- ۷ - ایمان در اندیشه ی اسلامی ..... ۷۵۴
- ۸ - فرق کلامی اهل سنت و مفهوم ایمان ..... ۷۵۸
- اشاره ..... ۷۵۸
- ۱ - ۸ - اشاعره ..... ۷۵۸
- ۲ - ۸ - ماتریدیه ..... ۷۶۰
- ۳ - ۸ - طحاویه ..... ۷۶۱
- فصل یازدهم: مراتب و متعلقات ایمان ..... ۷۶۳
- اشاره ..... ۷۶۳
- ۱ - مقدمه ..... ۷۶۵
- ۲ - رابطه ی ایمان و عمل ..... ۷۶۵
- اشاره ..... ۷۶۵
- ۱ - ۲ - گستره ی عمل ..... ۷۶۵
- ۲ - ۲ - مراتب و درجات ایمان ..... ۷۶۶
- ۳ - اجتماع ایمان و شرک ..... ۷۶۹
- ۴ - عمل بدون ایمان ..... ۷۷۰
- ۵ - ایمان مقتضای عمل ..... ۷۷۱
- ۶ - رابطه ی اسلام و ایمان ..... ۷۷۷
- ۷ - متعلقات ایمان ..... ۷۷۹
- اشاره ..... ۷۷۹
- ۱ - ۷ - پیامبران و رسالت آن ها ..... ۷۸۰
- ۲ - ۷ - غیب ..... ۷۸۲

۷۸۳	..... ۳ - ۷ - خدا
۷۸۴	..... ۴ - ۷ - معاد
۷۸۷	..... فصل دوازدهم: کفر در اندیشه ی اسلامی
۷۸۷	..... اشاره
۷۸۹	..... ۱ - مقدمه
۷۸۹	..... ۲ - مفهوم کفر
۷۸۹	..... ۱ - ۲ - کفر در لغت
۷۹۰	..... ۲ - ۲ - کفر در اصطلاح
۷۹۱	..... ۳ - متعلقات کفر
۷۹۳	..... ۴ - اقسام کفر
۷۹۳	..... اشاره
۷۹۳	..... ۱ - ۴ - سطوح کفر
۷۹۴	..... ۲ - ۴ - انواع کافران
۷۹۵	..... ۵ - مراتب کفر
۷۹۶	..... ۶ - فرجام کافران
۷۹۷	..... ۷ - فتنه ی تکفیر
۷۹۷	..... اشاره
۷۹۸	..... ۱ - ۷ - حرمت انسان و مسلمان در اندیشه ی اسلامی
۸۰۱	..... ۲ - ۷ - اندیشمندان اسلامی و مسأله ی تکفیر
۸۰۷	..... ۳ - ۷ - شیعه و مسأله ی امامت
۸۱۱	..... فصل سیزدهم: خاستگاه سلفی گری تکفیری
۸۱۱	..... اشاره
۸۱۳	..... ۱ - مقدمه
۸۱۴	..... ۲ - ابن تیمیه، بنیان گذار سلفی گری تکفیری
۸۱۴	..... ۳ - ابن تیمیه و تکفیر
۸۱۴	..... ۴ - ابن تیمیه و اندیشه ی ضد تکفیری

۸۲۰	۵ - ابن تیمیه و تکفیر مسلمانان
۸۲۷	۶ - فرق کلامی اهل سنت و مفهوم ایمان
۸۲۷	اشاره
۸۲۷	۱ - ۶ - اشاعره
۸۲۹	۲ - ۶ - ماتریدیه
۸۳۰	۳ - ۶ - طحاویه
۸۳۱	فصل چهاردهم: وهابیت تکفیری (دوران تأسیس و تثبیت)
۸۳۱	اشاره
۸۳۳	۱ - مقدمه
۸۳۳	۲ - محمد بن عبدالوهاب و اندیشه ی تکفیر
۸۳۷	۳ - محمد بن عبدالوهاب و تکفیر مسلمانان
۸۴۵	۴ - فتنه ی تکفیر، میراث محمد بن عبدالوهاب
۸۵۱	فصل پانزدهم: وهابیت تکفیری (دوره ی معاصر)
۸۵۱	اشاره
۸۵۳	۱ - مقدمه
۸۵۵	۲ - وهابیت و اهل سنت و جماعت
۸۶۱	۳ - وهابیت معاصر و شیعه
۸۶۳	۴ - فرق اسلامی و وهابیت تکفیری
۸۶۷	۵ - محمد بن عبدالوهاب از چشم برادر
۸۶۸	۶ - وهابیان، خوارج معاصر
۸۷۱	نتیجه ی بخش دوم
۸۷۳	بخش سوم: بدعت
۸۷۳	اشاره
۸۷۷	فصل شانزدهم: بدعت در اندیشه ی اسلامی
۸۷۷	اشاره
۸۷۹	۱ - مقدمه

- ۲ - واژه شناسی ..... ۸۷۹
- ۳ - معنای اصطلاحی ..... ۸۸۱
- ۴ - بدعت در برابر سنت ..... ۸۸۳
- ۵ - بدعت در قرآن ..... ۸۸۴
- اشاره ..... ۸۸۴
- ۱ - ۵ - تشریح، فقط مخصوص خداست ..... ۸۸۴
- ۲ - ۵ - نکوهش بدعت در قرآن ..... ۸۸۶
- ۳ - ۵ - مصادیق بدعت در قرآن ..... ۸۸۶
- ۶ - بدعت در روایات ..... ۸۸۹
- ۷ - بدعت و مقتضیات زمان ..... ۸۹۰
- ۸ - ارکان بدعت ..... ۸۹۳
- اشاره ..... ۸۹۳
- ۱ - ۸ - تصرف در دین ..... ۸۹۳
- ۲ - ۸ - فقدان نص ..... ۸۹۴
- ۳ - ۸ - فقدان اصل (عام) ..... ۸۹۵
- فصل هفدهم: بدعت و قابلیت تقسیم ..... ۸۹۹
- اشاره ..... ۸۹۹
- ۱ - مقدمه ..... ۹۰۱
- ۲ - بدعت و قابلیت انقسام ..... ۹۰۱
- ۳ - بدعت خوب و بد ..... ۹۰۲
- ۴ - تقسیم بدعت به احکام پنج گانه ..... ۹۰۶
- ۵ - بدعت حقیقی و اضافی ..... ۹۱۰
- ۶ - دیدگاه عدم تقسیم ..... ۹۱۴
- فصل هجدهم: بدعت در اندیشه ی وهابیت ..... ۹۱۷
- اشاره ..... ۹۱۷
- ۱ - مقدمه ..... ۹۱۹



- ۲ - مبانی وهابیت و بدعت ..... ۹۲۰
- اشاره ..... ۹۲۰
- ۱ - ۲ - روش شناسی وهابی ..... ۹۲۰
- ۲ - ۲ - معنی شناسی وهابی ..... ۹۲۱
- ۳ - گسترش منابع تشریح (بدعت در بدعت) ..... ۹۲۲
- ۴ - بدعت از دیدگاه وهابیت ..... ۹۲۴
- ۵ - وهابیان و بدعت در امور غیردینی ..... ۹۲۶
- ۶ - وهابیت، بدعت و تضاد درونی ..... ۹۲۸
- نتیجه ی بخش سوم ..... ۹۲۹
- بخش چهارم: حیات برزخی ..... ۹۳۱
- اشاره ..... ۹۳۱
- فصل نوزدهم: حیات برزخی در اندیشه ی اسلامی ..... ۹۳۵
- اشاره ..... ۹۳۵
- ۱ - مقدمه ..... ۹۳۷
- ۲ - واژه شناسی ..... ۹۳۸
- ۳ - انسان در عالم برزخ ..... ۹۴۰
- ۴ - قرآن و حیات برزخی ..... ۹۴۱
- اشاره ..... ۹۴۱
- ۱ - ۴ - گفت وگوی فرشتگان با صالحان ..... ۹۴۲
- ۲ - ۴ - گفت وگوی فرشتگان با بدکاران ..... ۹۴۳
- ۳ - ۴ - خطابات قرآن ..... ۹۴۴
- ۴ - ۴ - حیات و بهشت برزخی نیکان ..... ۹۴۴
- ۵ - ۴ - حیات و دوزخ برزخی کافران ..... ۹۴۶
- ۵ - ۵ - عالم برزخ در روایات ..... ۹۴۷
- اشاره ..... ۹۴۷
- ۱ - ۵ - شنیدن ارواح (سماع موتی) ..... ۹۴۸

۹۵۱	۲ - ۵ - پاسخ ارواح
۹۵۲	۳ - ۵ - ارواح و بستگان
۹۵۳	۶ - روح پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و عالم دنیا
۹۵۵	فصل بیستم: وهابیت و سماع موتی
۹۵۵	اشاره
۹۵۷	۱ - مقدمه
۹۵۸	۲ - حیات برزخی و هستی شناسی وهابیت
۹۶۱	۳ - وهابیت و سماع موتی
۹۶۱	اشاره
۹۶۴	۱ - ۳ - آیه ی سماع موتی
۹۶۸	۲ - ۳ - آیه ی سماع اهل قبور
۹۷۰	۳ - ۳ - استدلال به حدیث انقطاع عمل
۹۷۱	۴ - نظر عایشه
۹۷۴	۵ - وهابیت، سماع موتی و چالش های درونی
۹۷۴	اشاره
۹۷۴	۱ - ۵ - ابن تیمیه و سماع موتی
۹۷۸	۲ - ۵ - ابن قیم و سماع موتی
۹۸۰	۳ - ۵ - ابن رجب حنبلی
۹۸۲	نتیجه ی بخش چهارم
۹۸۳	منابع و مأخذ
۹۸۳	اشاره
۹۸۵	۱ - کتاب های فارسی
۹۸۷	۲ - کتاب های عربی
۱۰۱۵	۳ - مقاله ها و نشریه ها
۱۰۱۶	۴ - درگاه های اینترنتی
۱۰۱۸	درباره مرکز

## سلفی گری و وهابیت: تبارشناسی

### 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

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: 1

**جلد 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: فیبا

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 ابزاری 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 گرای 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 گرای 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 تیمیه 280

7 - ابن قیم جوزی (سلفی گری مدون) 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 - وهاييت و سلطه ي سعودي 359

4 - كشتار و ويراني، ارمغان وهاييت 359

4.1 - اهل سنت 360

4.1.1 - رياض 360

4.1.2 - عيينه 361

4.1.3 - حريمه 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 قرن‌های اخیر، جهان اسلام با سه جریان انحرافی اصلی روبه‌رو بوده است که هر یک، ضربه‌های جبران‌ناپذیری بر پیکر جهان اسلام وارد کرده‌اند.

از یک سو «بابی‌گری» و پس از آن «بهائیت» در میان فارسی‌زبانان، چون غده‌ای سرطانی ریشه‌دواند و به رغم مبارزه‌ی افرادی مانند «امیرکبیر»، نابود نشد؛ و از سوی دیگر در منطقه‌ی شبه‌قاره که یکی از مهم‌ترین قطب‌های جمعیتی جهان اسلام است، فتنه‌ای 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»، شعله‌های آن عقیده بسیاری از مسلمانان شبه‌قاره را سوزاند. (1)

اما جهان عرب نیز از توطئه‌های استعمار انگلستان، بی‌نصیب نماند و بدعتی با نام «وهابیت» - که البته ریشه در بدعتی دیگر به نام «سلفی‌گری» داشت - در منطقه‌ی نجد شکل گرفت و به رغم مبارزه‌ی همه‌ی مسلمانان، این بدعت باقی ماند. انحراف این جریان عقیدتی از تعالیم اسلامی، چنان هویدا بود که نخستین مخالفان آن، برادر و پدر بنیان‌گذار آن («سلیمان بن عبدالوهاب») و «شیخ عبدالوهاب» بودند. اینک نیز شاهدیم که این فرقه‌های ضاله، هر یک در پی تلاش برای جهانی کردن اندیشه‌ی خود هستند و

ص: 17

---

1- . برای آشنایی با فرقه‌ی ضاله‌ی قادیانیت، ر. ک: سید مهدی علی زاده موسوی، «اندیشه‌ی سیاسی کلامی سید ابوالاعلی مودودی»، (پایان نامه‌ی سطح چهار) حوزه‌ی علمیه‌ی 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 یک 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 » بر غنای بیش تر این مجموعه بیفزایید.

سید مهدی 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، سلفی‌گفته می‌شود، به جریان‌های معتدل‌تر و غیر تکفیری نیز سلفی اطلاق می‌شود. هم‌چنین غرب 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 شك، 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 سلوفًا»، 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 مکرم بن منظور، «لسان العرب»، ج 3، ص 2068.

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

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

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 سہمان النجدی، «الهدية السنية»، 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، هر چند 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 انحصارطلبانه مدعی مسلمانی است و همه را جز خود، کافر می شمرد. فرقه ای خودخوانده که با به تن درکشیدن 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 تحرک، 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 روبه 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 پیشینیان و گذشتگان است که آن نیز در معنی منفی به کار رفته است:

"فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا 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. البته در سوره ی مبارکه ی «حاقه»، به کارهای خوبی که فرد در گذشته انجام می داده، اشاره شده است. «كُلُوا وَ اِشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا اَسْلَفْتُمْ فِي الْاَيَّامِ 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- . البته در خطاب پیامبر صلی الله علیه وآله به فاطمه ی زهرا علیها السلام در آخرین دقایق حیات، واژه ی سلف به کار رفته است: "انك اول اهل بيتي لحوقا 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، پیامبرگرمای 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 السَّابِقُونَ 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؛ (1) 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 ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا" (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

در حالی 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. ك: همین مجموعه، ج 2، فصل 10: ایمان در اندیشه ی اسلامی.
  - 2- . "یمرقون من الدین كما 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. ك: 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- . مناققون/ 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 کرده‌اند، به جمود عقلی گرفتار شده‌اند؛ به گونه‌ای که اگر با یکی از آن‌ها مذاکره کنی، دائماً به زبان ابن تیمیه سخن می‌گویی 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 گذشتگان‌اند 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 وآله انجام شد، آن حضرت هرگز به این امور هشدار ندادند و حتی از آن ها استقبال کردند. خود پیامبر صلی الله علیه وآله

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 انبیهاد 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 یک 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 و آله 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 و آله است، نه پی روی از

ص: 46

---

1- سید ابوالاعلی مودودی در کتاب «خلافت و ملوکیت»، چه گونه 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



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 49



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 «نُهی» 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:

%%%%%%%%%%



"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 فَتَكُون 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 محمد حسین طباطبایی، «المیزان فی تفسیر القرآن»، 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 و آله 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، هرچند 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

---

1- . علی ربانی گلپایگانی، «عقاید استدلالی»، ج 1، ص 21. %%%%

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 نگریسته شود (روش تجربی)، شناخت تجربی درباره ی جهان پدید می آید؛ و اگر با چشم دل (روش معنوی) به جهان نگریسته 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 دانش هایی مانند علم حدیث و تاریخ را پدید می آورد. بنابراین، میان روشی که انسان برای کسب معرفت به کار می گیرد و سنخ معرفت به دست آمده، ارتباط مستقیمی وجود دارد.<sup>(1)</sup>

## 2.1 - حدیث گرایی سلفی گری

### اشاره

با توجه به آن چه گفته شد، معرفت شناسی سلفی گری ارتباط مستقیمی با روش شناسی آن دارد. روش شناسی سلفی گری، نقل گرایی مفرط است؛ از این رو در زمینه ی معرفت شناسی نیز اندیشه ی سلفی گری، به حدیث گرایی افراطی می انجامد.

چنین دیدگاهی به این معنی است که تنها منبع شناخت در حوزه ی مسائل دینی، حدیث است و نه چیز دیگر؛ تا آن جا که اگر درباره ی امری دو حدیث مختلف وجود داشته باشد، به دو حکم متفاوت در موضوع واحد فتوا داده می شود. به گفته ی «محمد عماره»:

"اگر صحابه در مسأله ای 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 گفته ی ابن قیم:

"احمد بن حنبل حدیث را «امام» می نامید. 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، می گوید:

"شنیدم که پدرم می گفت: «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 نمی کرد.<sup>(5)</sup>

ص: 57

1- همان.

2- محمد عماره، «السلفية»، ص 23.

3- ابن قیم، «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 المعاصرين»، ص 13. %%%%

حدیث، و مقدم داشتن آن بر رأی و نظر، از جمله مبانی سلفیان است. (1) 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» (2)، «اصل الاعتقاد» (3)، «اخبار الاحاد فی الحدیث النبوی، حجیتها، مفادها، العمل بموجها» (4) 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. (5)

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 موافق و عمل کردهای موردی آنان در زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، به دیده ی تشریحی نمی نگرند و آن را منبع تشریح نمی دانند؛ در حالی 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 نبوی: حجیتها، مفادها العمل بموجها».

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 - معنی‌شناسی سلفی‌گری

#### اشاره

معنی‌شناسی، (1) دانش بررسی و مطالعه‌ی معنی‌ها در زبان‌های انسان‌هاست. به‌طورکلی، 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، به‌طور 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، به‌ویژه قرآن و سپس روایات، چه رابطه‌ای وجود دارد؟ این بحث، به‌ویژه 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 معنی‌دیگری 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 والبدیع»، 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 برای 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 اللتعبد 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 ایاك 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 و آله در این زمینه می‌فرماید:

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

«بی شک 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 سلفی‌گری

##### اشاره

هستی‌شناسی به دو بخش «حس‌گرایی» و «عقل‌گرایی» 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 لِنُظَرِ بِهَا 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 صلی الله علیه و آله - 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: احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «نقض المنطق»، ص 200 تا 205.

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





اشاره

%%%%%%%%%%%%

ص: 69



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 هي السلفية و تاريخها».
- 4- همان. %%%%

مختلف برگزار شد که بسیاری از آن‌ها درباره‌ی ازهم‌پاشیدگی 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 و 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 برنتافته 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 پروایی 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. %%%%



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 دربرمی 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. %%%%

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 نویسلفیان 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. (1)%%

ص: 79

---

1- . هرآیر دکمجیان، «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 یک 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 فراروی 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. ك: 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، فتوا ی 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 و سوی آن

ص: 81

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)

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 اراهایی 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. (1)

## (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 (2) 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 شبه قاره 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 علی زاده 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 يك 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 برآید.

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 از هم 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. %%%%%%



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 89



هرچند خاستگاه و نقطه ی آغازین مذهب جعلی سلفی گری تقریباً مشخص است، اما در طول قرن های مختلف، با تحولات و تغییرات بسیاری رویه رو بوده است. در عصر حاضر نیز گاه سلفی و سلفی گری در مورد گروه ها و جریان هایی استفاده می شود که در تقابل با سلفی گری - به معنایی که گفته شد - هستند.

به عبارت دیگر در حالی که برخی دایره ی مکتب سلفی گری را چنان گسترده تصور می کنند که همه ی اهل سنت را در بر می گیرد، و سابقه ی آن را به صدر اسلام باز می گردانند و هر کسی را که دیدگاه های تندی داشته باشد، سلفی می شمارند؛ برخی دیگر آن را مترادف وهابیت می دانند و سلفی گری را دقیقاً همان وهابیت قلمداد می کنند.

هم چنین در عصر کنونی، غرب نیز به جریان های غرب ستیز و مخالف خود، عنوان سلفی می دهد و می کوشد طیف های اسلامی مخالف غرب را در ردیف جریان های واپس گرا و سلفی قرار دهد تا هم مورد تهاجم تبلیغاتی و نظامی غرب قرار گیرند و هم به عنوان گروه های سلفی و افراطی، از سوی جهان اسلام طرد شوند.

چنین وضعیتی موجب شده است که در اطلاق سلفی و سلفی گری، دقت و معیار ویژه ای در نظر گرفته نشود، و هم نوا با غرب و خود سلفی ها که می کوشند از راه هم پوشانی، دیگران را نیز همراه با خود نشان دهند، بسیاری از گروه های 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؟

%%%%%%%%%



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 يك 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. ك: 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. (1)

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." (2)

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." (3)

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. (4)

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 عسکرین 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 مفاصد 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 التحریر»، 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 سويس اینفو).

2- - عبداللطیف هر ماسی، مصاحبه با سويس اینفو %%%%

بی گناه را در کوچه و بازار به کام مرگ کشید، توسط او انجام می شد. (1) مثله کردن و سربریدن شیعیان از فعالیت های این گروه است.

### 2.3 - سلفی گری تبلیغی

#### اشاره

سلفی گری تبلیغی بیش تر در برابر سلفی گری تکفیری مطرح می شود. سلفی گری تبلیغی نوعی از سلفی گری است که محور فعالیت های خود را تبلیغ اندیشه ها و مبانی سلفی گری قرار می دهد. هرچند در ماهیت این نوع از سلفی گری نیز تکفیر مخالفان دیده می شود، اما در ظاهر نسبت به جهاد و مبارزه با مسلمانان کم تر تأکید دارد.

سلفی گری تبلیغی می کوشد تا در عصر جهانی شدن، با بهره برداری از فن آوری های پیش رفته ی ارتباطی، گفتمان سلفی گری را جهانی سازد.

چندین هزار سایت اینترنتی و چند شبکه ی ماهواره ای، مسئولیت تبلیغ دیدگاه های سلفی گری را به عهده دارند. معمولاً در باب تبلیغ نیز این جریان ها در دو محور فعالیت می کنند:

#### (1) ترویج مبانی سلفی گری:

سلفیان تبلیغی می کوشند تا معارف و مبانی خود را در قالب روش های نوین به جهانیان عرضه کنند. مباحثی مانند: حدیث گرای، گذشته گرای، ترویج مفاهیم اعتقادی تحریف شده ی خود مانند توحید و شرک و ایمان و کفر و... .

#### (2) شبهه افکنی:

بخش دیگر و مهم تر از بخش اول در سلفی گری تبلیغی، القای شبهه برای تخریب عقاید مسلمانان است. به عنوان نمونه در ایام محرم، شبهه های عزاداری مطرح می شود و یا در مورد اهل سنت، طریقت که شمار فراوانی از اهل سنت به آن اعتقاد دارند، به چالش کشیده می شود.

در این میان، شبکه ی «جماعت تبلیغ» نیز یکی از شاخه های سلفی گری تبلیغی است که در بیش از صد کشور جهان شعبه دارد و سالانه دو گردهمایی بزرگ را در پاکستان و بنگلادش برگزار می کند. (2)

ص: 100

1- . اخبار شیعیان، شماره ی 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 اسد آبادی، 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».

%%%%%%%%%%



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 105



در فصل های گذشته، پیرامون گونه شناسی سلفی گری به اجمال بحث شد؛ اما در این فصل و فصل آینده، به بررسی مصداق های سلفی گری پرداخته خواهد شد. در فصل گذشته، گونه شناسی بر اساس اندیشه ها و مبانی فکری انجام گرفت؛ اما در این فصل ملاک تقسیم، پراکندگی جغرافیایی سلفی گری است.

باید توجه داشت که از دو زاویه می توان مصداق های سلفی گری را بررسی کرد:

(1) بررسی خاستگاه اندیشه ای سلفی گری: در این نگاه، مصداق های سلفی گری با توجه به خاستگاه جغرافیایی آن ها بررسی می شود. بی شک، شرایط اجتماعی، اعتقادی و سیاسی هر منطقه نقش مهمی در شکل گیری سلفی گری در آن منطقه داشته است. چنین وضعیتی موجب شده است که سلفی گری مفهومی عام، یک دست و منسجم نباشد و با توجه به منطقه هایی که در آن رشد کرده، دارای جریان های مختلف داخلی باشد.

(2) بررسی قلمرو فعالیت سلفی گری: در این رویکرد، منطقه هایی که سلفی گری در آن فعال است و می کوشد با روش های مختلف، در عرصه های اعتقادی، اجتماعی و سیاسی بر این منطقه ها تأثیر بگذارد، بررسی می شوند. با این نگاه، سلفی گری در این منطقه ها الزاماً حالتی بومی ندارد و از نقاط دیگر به این منطقه ها وارد شده است.

از این رو، پیش از بررسی مصداق های سلفی گری، نکات زیر را پیش فرض می گیریم:

%%%%%%%%%

(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 یک‌گرایش سلفی، چند جریان وجود داشته باشد که در حوزه‌های مختلف به شدت با یک‌دیگر مخالف باشند؛ چنان‌که 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 مهری 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».<sup>(1)</sup> به هر حال، با وجود دیدگاه های نظری او در مخالفت با شیعه، در مقام عمل، وی با شیعیان مبارزه نکرد و به کشتن شیعیان فتوا نداد.

اندیشه ی شاه ولی الله دهلوی در منطقه ی شبه قاره، تأثیری ژرف بر جای نهاد؛ به گونه ای که در قرن های بعد نیز شاخه ای از مسلمانان، از او تأثیر پذیرفتند.

## 1.2 - شاه عبدالعزیز دهلوی

شاه عبدالعزیز دهلوی (1176 ق. - 1239 ق.)، فرزند شاه ولی الله دهلوی، به مبانی مصطلح سلفی گری نزدیک تر شد. وی بیش از پدر به حدیث گرایش داشت و عقل نیز در نگاه وی از اهمیت کم تری برخوردار بود. جنبش شاه ولی الله دهلوی در دوره ی شاه عبدالعزیز به سوی افراطی شدن پیش رفت.

ویژگی دیگر سلفی گری شاه عبدالعزیز دهلوی، ورود سیاست به اندیشه ی سلفی گری است. به این صورت که این اندیشه به صورت مستقیم به میدان مبارزه با سیک ها و انگلیسی ها وارد شد. شاه عبدالعزیز با استفاده از دو مفهوم «دارالاسلام» و «دارالفکر»، هند را به دلیل حضور انگلیسی ها دارالکفر نامید و وظیفه ی هر مسلمانی را در این سرزمین، جهاد یا هجرت دانست.<sup>(2)</sup>

وی به همراه یکی از رهبران سیاسی با نام «سید احمد باریلی»، سازمان «جنبش مجاهدین» را شکل داد. این جنبش، حرکتی سازمان یافته و مسلحانه بود که اوج فعالیت های آن در سال های 1824 تا 1831 م. (1203 تا 1210 ش.) بود. این سازمان، سیک ها را که به علت ضعیف شدن امپراتوری مغول قدرت یافته و منطقه های مسلمان نشین را اشغال کرده بودند، به عقب راند و پیشاور را فتح کرد. البته در سال 1831 م. بار دیگر سیک ها 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، «جنبش های 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 .  
"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)

«محمدرضا 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 ولی الله 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- محمدرضا حکیمی، «میرحامد حسین»، ص 116. %%%%

سلطه ی انگلستان بود؛ چه این که انگلستان می کوشید با در دست گرفتن آموزش و پرورش، و توسعه ی 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 مدرسه های سنتی و با برنامه ی درسی ویژه ای کوشید تا از تأثیرگذاری روش آموزش بریتانیایی، جلوگیری کند.

سرعت رشد مکتب دیوبند به دلیل پشتیبانی عالمان و پی روی مردم، زیاد بود و پس از مدتی، مدرسه های دیوبندی در منطقه های مختلف هند گسترده شد.

هرچند در مبانی مکتب دیوبند نیز مخالفت با شیعه وجود داشت، وجود دشمن مشترك (هندوها و انگلیسی ها) موجب بروز نیافتن اختلاف ها می شد. حتی در سال 1947 م. (1326 ش.) که مسلمانان شبه قاره، 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 يك دیگر همراه شدند. در سال های نخستین استقلال نیز، هر ساله در کراچی - که در آن زمان پایتخت پاکستان بود - هیأت های عزاداران حسینی تشکیل می شد، و اهل سنت نیز آن ها را همراهی می کردند.

شاید هیچ کس در آن زمان تصور نمی کرد 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 می دهند، به حربه ای برای مسلمان کشی تبدیل شود.

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

سال 1947 م. (1326 ش.) برای مسلمانان شبه قاره 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، مژده ی کشوری را به مسلمانان خسته ی شبه قاره داد که در آن، صلح و صفا حاکم بوده و الگویی برای همه ی 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. ك: سید اطهر عباس رضوی، «تاریخ تصوف در هند».

"افکار شاه ولی الله تمامی شبه 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 آن ها با ملاحای سنتی حنفی متشنج شد و به برخورد های مسلحانه ی محلی انجامید. (1)

این گروه در پاکستان به دنبال يك جامعه ی سنّی استوار بر پایه ی کتاب، سنت و عمل کرد خلفای راشدین هستند. (2) اما بیش از آن که مانند سلفی گری وهابی، به دنبال تکفیر و تهییج برای انجام عملیات های تروریستی باشند، رویکرد مذهبی و فرهنگی دارند. ساخت مدارس و مساجد، و انجام کارهای تبلیغی از مهم ترین فعالیت های آنان به شمار می رود. مرکز اصلی این گروه در «گوجران واله» از توابع استان پنجاب قرار دارد. (3)

اما در میان اهل حدیث، احسان الهی ظهیر استشناست. وی دیدگاهی به شدت فرقه گرایانه داشت و مورد بیش ترین بهره برداری سلفی های وهابی قرار گرفت. او با تندروی هایی 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 کتاب هایی بسیار تند بر ضد شیعه، آتش نفاق را، افزون بر این که میان مسلمانان سنی برافروخت، میان شیعیان و اهل سنت نیز شعله ور ساخت. او با متهم ساختن شیعه به قائل بودن به تحریف قرآن، (4) و مخدوش کردن جایگاه اهل بیت علیهم السلام، (5) شیعه را خارج از اسلام شمرد. (6) وی سرانجام در سال 1987 م. در يك حادثه ی بمب گذاری 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 بر نمی 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).  
%%





اشاره

%%%%%%%%%

ص: 125



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 ديگر و از سویی، تجسم هرچند 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 جای گزین 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 جای گزینی 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 یگانه عنصر 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

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 نه سالی که در دانشگاه الازهر این کشور به تدریس پرداخت، توانست اندیشه‌ی اصلاح دینی را پایه ریزی 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 هم زمان می‌پذیرفت. وی به‌طور ویژه، به عقل‌بها می‌داد؛ هرگز همانند سلفی‌گری وهابی، مسلمانان را تکفیر نمی‌کرد و به عقاید آنان احترام می‌گذاشت.

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

"در پی آن [فرقه‌گرایی]، جامعه‌ی مستحکم اسلام تجزیه گشت 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 سلسله صورت‌های ذهنی شد که فقط در گنجینه‌ی خیال آنان حفظ می‌شد و حافظه‌ی آن‌ها هنگام نشان

%%%%%%%%%

دادن معلومات نفسانی خویش، به آن صورت ها هم توجه می کرد. (1)

مسافرت های وی به کشورهای مختلف و نهان کردن ملیت خود برای ترویج اندیشه ی جهانی اسلام، بیانگر نگاه اوست. بنابراین، اندیشه ی سیدجمال هرچند سلفی نامیده شده است، با سلفی گری مصطلح کاملاً تفاوت دارد.

آن چه اهمیت بررسی اندیشه ی سیدجمال الدین اسدآبادی را دوچندان می کند، این واقعیت است که بخشی از اندیشه ی 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. اندیشه های سید تأثیر بسیاری بر اندیشه ی محمد عبده بر جای گذاشت. شیخ محمد عبده برخلاف سیدجمال که به روش های انقلابی گرایش داشت، بر روش اصلاحی تأکید می کرد. (2) به عقیده ی وی، با تغییر و تحول در شیوه ی آموزش و رشد معنوی و اخلاقی جامعه، می توان به جامعه ی آرمانی اسلامی دست یافت. محمد عبده نیز مانند سیدجمال بر بازگشت به اصل دین و آموزه های 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 فرقه گرایانه - که از ویژگی های سلفی گری مصطلح است - نداشت. به گفته ی «هشام شرابی»، سیدجمال و عبده کوشیدند تا:

"نه با نشان دادن بی تناسبی اندیشه ها و نهادهای اروپا، بلکه از راه اثبات این که اسلام اندیشه ها و نهادهای معتبری دارد، با اروپا بستیزند." (3)

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

ص: 132

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

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

3- - هشام شرابی، «روشن فکران 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 ذبیح 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 گونگی 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. ك: 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 نگریده 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 آن ها را در نظر گرفته است و به همین علت نیز گاهی ابزار دست سلفی گری وهابی می شوند.

بنابراین، روش مبارزه با وهابیت، شناخت ماهیت و ابعاد مختلف سلفی گری و تعیین جایگاه سلفی گری وهابی در میان آن هاست. بی شك در سایه ی چنین روشی می توان تضادهای میان وهابیت و دیگر مسلمانان، حتی گروه های 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.

%%%%%%%%%





اشاره

%%%%%%%%%

ص: 149





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 و هابی، 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 تشریع 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. ک: «اصول الفقه الاسلامی»، ج 2، ص 450 و محمود عبدالمجید، «الأتجاهات الفقهیة 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 الأقوال والأفعال»... (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، «الاتجاهات 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 الدراية»، ج 1، ص 66-58؛ صبحی صالح، «علوم الحدیث و مصطلحه»، ص 28.

3- . محمد علی التهانوی، «موسوعة كشاف 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 برنفتند. 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 بنا بر 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 تقلین فرمودند:

"إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي (اهل بيتي) فانهما لن يفرقا 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. (1) 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." (2)

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 الرفض و الضلال و الزندقه»، 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 شیبه» ج 10، ص 239 ح 30582، خصائص امیر المومنین ص 96، «معجم الاوسط طبرانی» ج 3، ص 374، ح 3439، «المستدرک علی الصحیحین» حاکم نیسابوری، 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 رویه 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. شبی 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، بگویند: 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؟(1)

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(2)، 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 و الاجتهاد»، 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 مدینة 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 يك 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 يك 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 ستّه»، 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 فلیتوبوا 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»، «تحریم حلال» و «تحلیل 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 محمدبن 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 الحنابلہ»، 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 گرای 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، 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 أسماء الرجال»، ج 1، ص 27؛ علامه عبدالحسین امینی، «الغدیر فی کتاب 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. %%%%



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 169



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 (1)؛ 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

«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 - زندگی نامه

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 شرك 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 برچیده 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

---

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

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، بپرهیزید." (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)." (1)

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، بابتی 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 ابو عبدالله 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.» (1)

ص: 184

«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 پدرم 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 پدرم 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 مأثور 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 بپرس." آن مرد باز هم پرسش خود را تکرار کرد. احمد دوباره گفت: "خدا خیرت دهد؛ از غیر ما سؤال کن؛ از فقها بپرس؛ از اباثور 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 و النحل»، 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

579. %%%%

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 والنحل»، 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. ک: 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 إِسْتَمَعُوهُ 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 %% ماتریدی»

ص: 193

---

1- . عبیدالله بن محمدبن بطه، «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 عمومی 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 محمدبن عبدالوهاب، مواردی دیده می شود که هیچ یک در اندیشه ی کلامی احمدبن 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 احمدبن 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). %%%%





اشاره

%%%%%%%%%

ص: 197



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 چندین دوام نیاورد و پس از مدتی فراموش شد؛ زیرا این مکتب ماهیت آموزه های اسلامی را نادیده گرفته بود؛ آموزه هایی که در آن تدبر 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 احمدین حنبلی 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 احمدین حنبلی 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 انباء 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. (1)

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." (2)

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." (3)

جریان دیگری که مکتب کلامی احمد را به چالش کشید، گرایشی 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 ترین 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 بر بهاری»<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 ذره ای 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.

توصیه ها و کلی گویی هایی است که آن را به کشکولی تبدیل کرده است. گویا معاصرانش نیز به بضاعت ناچیز علمی وی نقدهایی وارد کرده اند که او در واکنش به این انتقادات می گوید:

"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 می رسد این کتاب با استقبال کمی حتی از سوی حنبلیان روبه رو شده است و به همین دلیل نویسنده با عجز و لابه، از مخاطبان می خواهد که به آن توجه کنند:

"هرچه در این کتاب برای تو وصف کردم، از جانب خدا و رسول خدا صلی الله علیه وآله و اصحاب آن حضرت و تابعین و قرن سوم تا قرن چهارم است. پس تقوا پیشه کن، ای بنده ی 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 اقتناع نمی کند و حالتی التماس گونه به خود می گیرد:

"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 وآله است." (3)

وی تا بدان جا پیش می رود که کتاب خود را هم عرض کتاب خدا قرار می دهد و ادعا می کند که هرکس سخنی بر خلاف آن چه در کتاب او آمده است بگوید، خدا را بر هیچ دینی نپرستیده و در واقع همه ی کتاب او را رد کرده است! چنان که اگر کسی به همه ی آن چه خدا نازل فرموده است، ایمان آورد و تنها در يك حرف تردید داشته باشد، در واقع همه ی 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 یک 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 نبیذی 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 یارانسان، 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.

%%%%%%%%%







اشارہ

%%%%%%%%%

ص: 215



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 مذهب 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 «هینوپولیس» 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 فرزندانمان 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. %%%%





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 یک 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، حیاة و عقائده»، 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 في الرد على ابن تیمیه» را نوشت. (3)

به نظر می رسد مهم ترین چهره هایی که به شخصیت پردازی درباره ی احمدبن 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- . تقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي، «السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل (ابن قی)»، ص 151؛ ابی بکر احمد حافظ بیهقی، «الاسماء و الصفات»، ص 139.

3- . عبد الوهاب 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- . محمدبن احمد المقدسی، «العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام احمدبن 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..."(1)

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.(2) 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 تبرك خوردند و سدر باقی مانده از غسل وی را میان خود تقسیم کردند؛(3) 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.(4) مقدسی اشعار مبالغه آمیز فراوانی را در سوگواری استادش ابن تیمیه ذکر می کند.(5) 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 دوستان 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 الدریة 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 القری 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، تاآن 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، درحالی 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 هرچند 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 يورطه فی المهالك ويوقعه 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 آشنایی‌اش 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.

%%%%%%%%%





اشاره

%%%%%%%%%

ص: 233



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 «حمأة»، 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. (1) به همین سبب ابن تیمیه پیروان ابوالحسن اشعری را «مخانیت المعتزله» می خواند. (2) 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. (3) آرای ابن تیمیه در رساله ی حمویه، افزون بر مخالفت با ابوالحسن اشعری، مواضع تشبیهی و تجسیمی او را نیز کاملاً نشان می دهد. (4)

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. (5) در دوره ی حاضر نیز شاگردان این مکتب کوشیده اند انتقادهای ابن تیمیه درباره ی ابوالحسن اشعری را مستدل کنند. (6)%%

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. (1) ابن تیمیه با نگارش کتاب «الفرقان بین اولیاءالرحمن و اولیاءالشیطان»، (2) 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. (3)

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. (4) جدای از درستی و نادرستی دیدگاه محی الدین، گویا ابن تیمیه اصلاً مفهوم «حیرت» را در نگاه محی الدین نفهمیده است. (5)

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. ك: 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 وسو 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 شك چنین ادعایی کاملاً دروغ است.

مهم ترین دیدگاه های وی بر ضد شیعه، در دو کتاب «منهاج السنة النبوية في النقص على الرفضة 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 تیمیه‌ای 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 آن ها را بیان می کند، (1) و نیز روایات و آیات بسیار مبنی بر سفارش پیامبر صلی الله علیه وآله درباره ی اهل بیت خود، (2) ابن تیمیه ریشه ی اندیشه ی تعظیم اهل بیت پیامبر صلی الله علیه وآله را در اندیشه ی جاهلیت می داند که سران قبایل، خاندان خود را بر دیگران مقدم می دانستند. (3) وی در جای دیگر، این اندیشه را به یهود نسبت داده و می گوید:

"شیعه قائل است که امامت فقط در فرزندان علی علیه السلام سزاوار است؛ یهودیان نیز می گویند حکومت فقط در فرزندان آل داوود شایسته است." (4)

این در حالی است که چنین اندیشه ای ریشه ی قرآنی دارد؛ خداوند پس از آن که هجده تن از پیامبران را در چهار آیه از سوره ی انعام نام می برد، می فرماید:

ص: 247

1- . هنگامی که آیه ی شریفه ی مباحله نازل شد «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ تَبَيَّلْنَا نَبْتَهُمْ فَتَجَعَلَ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (بقره/ 61)، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله علی علیه السلام (انفسنا)، فاطمه ی 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 وآله (سنن ترمذی)»، ج 5، ص 225؛ حسین بن مسعود بغوی، «مصابیح السنة»، ج 4، ص 183) و... هم چنین هنگامی که آیه ی شریفه ی «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب/ 33) نازل شد، پیامبر صلی الله علیه وآله 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 الْقُرْبَىٰ» (شورا/ 23). در این زمینه روایات و آیات بسیاری وجود دارد که ذکر آن ها در این مختصر نمی گنجد.

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 عَلَى الْعَالَمِينَ؛ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ 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 وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ 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:

"وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ." (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.

%%%%%%%%%

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 نسابوری، «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 یتیماً 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 عقانده»، ص 302 تا 303.

2- . احمدبن 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- . احمدبن 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 وآله 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، حیات و عقائده»، ص 325 تا 335. %%%%

شد، در حالی که اصحاب بافضیلتی در میان مردم وجود داشتند؛ دوم، با این که زیادبن 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: حجرین 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.

%%%%%%%%%%



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.

%%%%%%%%%

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 بدیهیه باشد و نزد دیگری، نظری.(6) به نظر می رسد وی مفهوم بدیهیه 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 شیطانیه 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 گی صفات 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 جهمیه 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 تیمیه 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 مناهج 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 گزایی ابن تیمیه، وی را در دامن مشکلات بسیاری افکنده است که برخی از آن ها عبارتند از:

### 1.3.1 - سلف گزایی

نقل گزایی ابن تیمیه را به شدت گرفتار سلف گزایی 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 الكبرى»، ص 196 تا 197.

2- - همین کتاب، فصل اول، مفهوم شناسی سلفی گری.

3- - رڪ: عباس زریاب، «ابن تیمیه» در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

4- - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاوی الحمویة الكبرى»، 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، ابو حفص 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 سلایقش نمی سازد، به راحتی سلف را نادیده می گیرد و از روش اجتهادی (رأی) 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 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 عبدالحلیم 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 و آله، 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 سلیق 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! چراکه 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 «اوحّد 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، حیاة 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، (1) و یا کلام عمر بن خطاب را به پیامبر صلی الله علیه وآله نسبت می‌دهد. (2) در نمونه‌هایی دیگر، سند روایات را به غلط به دیگری نسبت داده است. (3)

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. (4)

#### 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؟ (5) 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 نیشابوری، «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 النیشابوری، «صحیح مسلم»، ج 1، ص 396.
- 3- . ر. ک: صائب عبدالحمید، «ابن تیمیه، حیات و عقائده»، 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 سلفی گری. %%%%

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، مسلک 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، دوراه 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- . رؤية 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 درک 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 درك 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 یعلم العقل استحاله... 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 شیئی 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 پاک 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. ک: ج 2، فصل های مختلف.
  - 2- اسماعیل ابن کثیر، «البدایة و النهایة»، ج 18، ص 303.
  - 3- مقریزی، تقی الدین احمد «السلوک 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 القيم»، 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 الصقيل فی الرد علی ابن زفیل» نوشته ی تقی الدین سبکی اشاره کرد. %%%%





اشاره

%%%%%%%%%%%%

ص: 285



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 الوهابیة»، ص 4 تا 5 و 21).

2- - حسین بن غنام، «تاریخ نجد»، ص 81. %%%%

«حجاز»، همچون حائلی، آن را از «تهامه» جدا می کند. عیینه در منطقه ی «یمامه» در هفتاد کیلومتری شهر «ریاض» قرار دارد. (1) در سال 850 هجری، «آل معمر» عیینه 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 عیینه 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 العیینه»، ص 15.
  - 3- . همان.
  - 4- . عبدالله بسام، «علماء نجد خلال ثمانية قرون». هم چنین در سایت عیینه 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 البلدية 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 و با 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 و حرکت المجدده»، ص 7. %%%%

روزگار محمد بن عبد الوهاب 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 محمد بن عبد الوهاب 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 محمد بن عبد الوهاب، 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 محمد بن عبد الوهاب - 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 محمد بن عبد الوهاب، اسلام را از این غربت نجات داده است. (3) هم چنین گروه دیگری برای توجیه حملات محمد بن عبد الوهاب 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 محمد بن عبد الوهاب در ترسیم چنین فضایی اهداف خاصی را دنبال می کنند. آنان برای توجیه دعوت خشونت بار و ستم هایی که وی و پیروانش بر

ص: 291

---

1- . الشيخ سليمان بن سحمان، «الضياء الشارق»، ص 11؛ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، «بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب (الشبهات التي أثرت حول دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب 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 گزافه 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. (1) 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



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، هرچند %%

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 عینه، 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 جاکه 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 محمد بن 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 محمد بن 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 رد پای 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 محمد بن 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 محمد بن 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 به جای نگذاشت، بلکه میزان تحصیل و تأثیرات علمی وی نیز کاملاً در هاله‌ای 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 ابوالاعلی مودودی». %%%%

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 غنم 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 غنم، «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 می کنند؛ مانند «ذینی دحلان»، عالم و فقیه حنبلی، و «صدقی زهاوی» که معتقدند در این دوره، وی به خواندن احوال پیامبران دروغین و شیوه ی تبلیغ و دعوت آن ها می پرداخته است:

"شیخ در جوانی غالباً به مطالعه ی زندگی نامه ی کسانی که مدعی نبوت شده بودند، مانند مسیلمه ی کذاب و سجاح و اسود عنسی و طلیحه ی اسدی، علاقه ی خاصی داشت." (1) شاید بار نخست این گونه به نظر آید که مخالفان وی به دلیل دشمنی با او، چنین گفته اند؛ اما با نگاه به ماهیت و محتوای دعوت و چه گونه ی برخورد وی با مخالفان، و از سوی دیگر، حکم تکفیر وی درباره ی دیگر مسلمانان، چنین فرضیه ای کاملاً تأیید می شود، 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 «مسیلمه ی کذاب»، و در دوران حاضر، «میرزا حسین علی نوری» در بهائیت و «میرزا غلام احمد خان قادیانی» در فرقه ی ضالّه ی قادیانه، همسانی های بسیاری دیده می شود.

وی مدتی را در مکه و مدینه به تحصیل پرداخته بود و پس از آن نیز مدتی در عراق به درس اشتغال داشت. گفته اند در حرمین، شاگرد «عبدالله بن ابراهیم بن سیف»، «محمد بن سلیمان کردی»، «شیخ علی افندی داغستانی»، «شیخ اسماعیل عجلونی» و «شیخ عبداللطیف العفالقی الاحسانی» بود. هم چنین در میان مشایخ وی در مدینه، از «محمد حیات سندی» نام برده شده است. پس از آن به بصره سفر کرد و در آن جا نیز به تحصیل علم پرداخت. در آن جا از شخصی به نام «شیخ محمد مجموعی» نام برده اند. در این شهر نیز به دلیل عقاید انحرافی اش، 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 عینیه، در آن جا 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 دعوتة 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 بر این 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 جاکه 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 ثمانية 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 حریمه 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،<sup>(1)</sup> نگاهشته‌های وی را گردآوری، تصحیح و چاپ کرد.<sup>(2)</sup> 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 کتاب علمی 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» (1) که از 20 صفحه تجاوز نمی کند، (2) 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، (3) 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 هر چند 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 هر چند 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 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.

%%%%%%%%%



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 311



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 محمدبن 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 «محمدبن 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 بر این 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 تباہ 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 نصحیت 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 محمد بن 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 «محمد بن سعود بن مقرن» بود. به گفته ی ابن بشر، نیاکان محمد بن سعود ابتدا در قحطی 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.

محمد بن سعود با حاکمان محلی مانند حاکم ریاض و حاکم عینیه، در زمینه ی گسترش مناطق تحت نفوذ، اختلافات عمیقی داشت؛ حتی هنگامی که در عینیه ویا آمده بود و بر اثر آن، هرج و مرج عینیه را فراگرفته بود، محمد بن 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 عیینه 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 عیینه 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 عیینه، 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، محمد بن عبدالوهاب وارد عینه 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 محمد بن 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 محمد بن 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 غنم، «تاریخ النجد»، ج 1، ص 103.

2- . در فصل 16 به عمل کرد وی در عینه 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. (1)

### 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 شرك 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 فرمانروایی نشست. عبدالله بیش از يك 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 آن که 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 توانست 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

---

1- . فؤاد حمزه، «قلب جزیره العرب»، ص 336 تا 341. %%%%





اشارہ

%%%%%%%%%%%%%%

ص: 329



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 روبه رو بود:

نخست، افکار عمومی و علمای اسلام که حرکت محمدبن عبدالوهاب را مخالف مبانی اسلام می دانستند و این مخالفت، چنان گسترده بود که نزدیکان وی، مانند پدر و برادرش را هم دربر می گرفت. 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 روبه رو شد.

دوم، مخالفت حکام محلی با این جریان بود. چنان که گفته شد، دو امیرنشین ریاض و عیینه با وهابیان سر ناسازگاری داشتند، و ریاض، سال ها میان امیران سعودی و دیگران دست به دست شد.

سوم، در مقیاسی گسترده تر، امیران مکه و مدینه، و دولت پاشاها در مصر که تحت نظر امپراتوری عثمانی حکومت می کردند، نیز به دلیل ماهیت این دعوت و تضاد آن با آموزه های اسلامی، با آن مخالف بودند.

بر اساس شواهد تاریخی، وهابیان هرگز نتوانستند در برابر این جریان های 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 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. با این 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، جدّه، 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 درهم 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. %%%%

نشانی 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 یک 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. مبارک 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، مبارک الصباح و انگلستان پدید آورد. هرچند بعدها نقش یک 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 مبارک 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، «بریطانیا 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 (1) 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. (2)

البته انگلستان از بخش دیگر شبه جزیره، یعنی منطقه ی حجاز نیز غافل نبود؛ از این رو جاسوسی را به نام «لورنس» (3) (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. ك: يوسف بن علی الثقفی، «وفادة وليم هنري شكسپير الى الامام عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود واثرا 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. (1)

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. (2) 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 الجواسيس)».
  - 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 فیلیبی

2.2 - هاری سنت جان بریجر فیلیبی (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 خاورمیانه»، 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 موضعی 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.

%%%%%%%%%%



اشاره

%%%%%%%%%%%%%

ص: 349



یکی از تفاوت های بنیادینی که وهابیت را از مذهب های دیگر مسلمانان جدا می کند، روش این مذهب برای رشد و گسترش دعوت خود است. اگر به تاریخ مذهب های اسلامی بنگریم، معمولاً این مذهب ها از روش های استدلالی یا علمی برای پیشبرد خود بهره برده اند. البته چنان که در فصل های گذشته اشاره شد، مکتب هایی مانند معتزله در دوره ی مأمون، و اهل حدیث در عصر متوکل، از قدرت قهریه ی حاکمان وقت برای پیشبرد اهداف مذهبی خود استفاده کرده و به مخالفان خود نسبت کفر و الحاد داده اند، اما هرگز جان و مال و ناموس مسلمانان را به علت اختلاف های مذهبی مباح نشمرده اند؛ حتی ابن تیمیه بنیان گذار مکتب سلفی، با وجود روحیه ی خشن و تکفیری، به جواز کشتن مسلمانان به بهانه ی 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 گروه هایی از آنان کفر پدر را موجب کافر شدن فرزند صغیر و زنان دانسته و حکم به قتل فرزندان و زنان می دادند؛ اما از آن جاکه این نظریه مخالف اندیشه و مبانی صریح اسلامی بود، همه ی مسلمانان آنان را خارج از دین و به آن ها 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. (1)

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 مذهببان 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. ک: فصل 14.

2- ابن بشر، «عنوان المجد فی تاریخ نجد»، ج 1، مکتبه الرياض الحديثه، ص 87.

3- الکسی فاسیلیف، «تاریخ العربیه السعودیه من القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن العشرين»، بیروت، 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 سیرة 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 یومئذ فی غاية الضعف و ضیق 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 العربية السعودية من القرن الثامن عشر حتى 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 العربية. 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، ارمنان 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.

%%%%%%%%

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 قرائتی 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 بر این 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 الریاض الحدیثة، 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 بر نمی 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. ك: «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 خانه ها و نخلستان هایش غنیمت مسلمانان (وهابیان) قرار گرفت. (1)

در خلال سال هایی که وهابیان به کمک انگلستان، سلطه ی خود را بر منطقه ی نجد کامل کردند، با همه ی قوا در کشتار اهل سنت کوشیدند. بدون اغراق و به گواهی نویسندگان وهابی، هیچ منطقه ای در نجد و حجاز نیست که مردم آن، به اختیار، آیین وهابیت را پذیرفته باشند. به همین علت، بخش عمده ای از کتاب های تاریخ وهابیان را که مهم ترین آن ها «عنوان المجد» ابن بشر و «تاریخ نجد» ابن غنام است، شرح غزوه ها و جنگ های وهابیان با همسایگان خود، و کشتارها و غارت های آنان تشکیل داده است. (2)

اما اوج جنایت های وهابیان و چه گونگی آن را خود آن ها بهتر از هر کس بیان کرده اند. «حافظ وهبه» از نزدیکان دولت سعودی، در کتاب «جزیره العرب» می نویسد: عبدالعزیز می گفت:

"هنگامی که جد ما، سعود، مشغول جنگ با قبایل منطقه ی حجاز بود، گروهی از بزرگان قبیله ی «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 طبق هایی از غذا قرار دادند و این طبق ها را در مقابل بزرگان طایفه ی 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 صفحه ی آن (95 تا 130) به جنگ های وهابیان اختصاص یافته است. برخی از این مناطق، عبارتند از: «بریده»، «عنیزه»، «شقرا»، «رس»، «وادی الدواسر»، «سدیر»، «المجمعه»، «خرج»، «حائل»، «منفوحه»، و «زلفی». فصل های دیگر این کتاب، مربوط به عقاید وهابیت و نامه های 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. (1)

## 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 حسا 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 «سبها» 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 ترك 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 حتى نهاية القرن العشرين»، بیروت، شركة المطبوعات، 1995 م، ص 131.

3- الیکسی فاسیلیف، «تاریخ العربیة السعودیة من القرن الثامن عشر حتى 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. %%%%

اشاره

%%%%%%%%%

ص: 371





از نظر تبارشناسی، ریشه های وهابیت امروز را باید در قرن دوازدهم و دعوت محمدبن عبدالوهاب جست وجو 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 يك 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 يك 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 يك 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 رو زمینه 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 صحرائین 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، دواوستای 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. (1) 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. (2) پس از پیوند محمدبن عبدالوهاب و محمدبن سعود در «درعیه»، علمای حجاز به ماهیت دعوت ابن عبدالوهاب، به دیده ی شک 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، کفرآمیز 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 کرد 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 جنایت 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 شدند. 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 بجداد 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؛(1) اما انگلستان به دلیل نزدیکی با آل سعود این درخواست را نپذیرفت.(2) 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 جریان 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 سابقه 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، «سعود بن 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 مذهب‌ها را که به نوبت در مسجد الحرام خوانده می شد، باطل اعلام نمودند. آن‌گاه 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 ویرانی‌ها 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». %%%%

محمد بن 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 نجد»، جلد 1، ص 288.

3- . یوسف الهاجری، «البقیع قصة تدمیر آل سعود للآثار 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 ویرانی ها موجب شد اعتراض ها 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 - دوره ی 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 کمک های مالی مردم و ضریح هایی که در نقاط دور و نزدیک جهان اسلام ساخته و به مدینه و مکه فرستاده شد، به سرعت بسیاری از ویرانی های آل سعود بازسازی گردید. چنین عمل کردی 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 می دانستند 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 مهم ترین نگرانی های مسلمانان مطرح شد. (3)

هرچند عبدالعزیز در مکه به بسیاری از بقاع متبرکه و آثار اسلامی تعرض کرد، اما شاید گستره ی آن، مانند بقیع نبود. بقیع قبرستانی بود که از همان ابتدا مورد توجه خود پیامبر صلی الله علیه وآله و دیگر مسلمانان بود و به مذهب خاصی اختصاص نداشت. سپاه وهابی در تاریخ پانزده جمادی الاول 1344 ق. (1304 ش.) مدینه ی 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 سال های 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 نگرانی ها کاملاً قابل تشخیص است: Sixth World Seminar، "the Future of the Haramain - Makkah Madinah" P. 6

زمینه ی ویرانی قبور بقیع را فراهم کند. وی نیز با جمع کردن علمای شهر و فشارهای روانی و تهدید، اعتراض های آنان را در هم کوبید و متأسفانه در تاریخ شش شوال 1344 ق. (1304 ش.) همه ی بقاع مقدسه ی بقیع، از جمله قبور متبرکه امامان شیعه، ویران شد و جز تلی از خاک، چیزی باقی نماند. پس از آن، مخالفت ها آغاز شد و شکواییه ها و اعتراض ها به تخریب آثار و ابنیه ی اسلامی، در قالب نامه و کتاب، سراسر جهان اسلام را فرا گرفت. (1)

با نگاهی اجمالی به عمل کرد وهابیت و آل سعود، می توان دریافت که این مکتب چه در مقام عمل و چه در بُعد اعتقادی، ضربه های جبران ناپذیری را به پیکر جهان اسلام وارد کرده است که شاید دشمنان خارجی، قادر به انجام آن نبودند. %%

ص: 393

---

1- . برای آشنایی با این مخالفت ها، ر. ک: یوسف الهاجری، «البقیع قصة تدمير آل سعود للآثار 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 سایه ی شمشیر توانسته است، به حیات خود ادامه دهد. محمد بن عبدالوهاب هنگامی که در گسترش اندیشه ی 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 دیدگاه های تکفیری وهابیت بهره بردند و جان، مال و ناموس مسلمانان را لگدمال توسعه طلبی های خود کردند.

اما هنگامی که آل سعود به علت کارنامه ی سیاه خود به سوی انحطاط می رفت، انگلستان به سبب ویژگی هایی 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 وسیله ای برای رسیدن به اهداف خود در کشورهای اسلامی قرار داد؛ به گونه ای که اگر حمایت های گوناگون انگلستان از این مذهب ساختگی حذف می شد، چیزی از وهابیت باقی نمی ماند.

امروز نیز آمریکا جای انگلستان را گرفته است و از آل سعود برای دست یابی به اهداف خود در جهان اسلام کمال استفاده را می کند.

اما بی شک بیداری ملت ها و دشمنی ملل اسلامی با دولت های اسلام ستیزی مانند آمریکا، انگلستان و اسرائیل و ناهم خوانی اندیشه های وهابیت با آموزه های اسلامی، جایگاه این خاندان و مکتب در جهان اسلام را به شدت کاهش داده است و زمینه های فروپاشی آن را فراهم کرده است.

%%%%%%%%%







1.1 - فارسی

- (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، «سید جمال 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 تجدید»، 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، سید محمد حسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1389 ق.

(32) طباطبایی، سید محمد حسین، «شیعه در اسلام»، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1362.

(33) طباطبایی، محمد کاظم، «تاریخ حدیث شیعه (عصر حضور)»، تهران، انتشارات سمت، 1388، چاپ اول.

(34) عارفی، محمد اکرم، «جنبش اسلامی پاکستان»، قم، بوستان کتاب، 1382.

(35) عسکری، سید مرتضی، «عدالت صحابه»، در: «بر گستره ی کتاب و سنت»، مؤسسه ی علمی - فرهنگی آیت الله علامه سید مرتضی 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 باقر العلوم، 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 بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، تهران، 1372، چاپ سوم.

(41) غزالی، ابوحامد، «احیاء علوم الدین»، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی فرهنگی، 1386.

(42) فرهنگستان علوم شوروی، «تاریخ معاصر کشورهای عربی»، ترجمه ی محمد حسین 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، کوش، 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، ابوحنفص زين الدين، «تتمة المختصر فى اخبار البشر (تاريخ ابن وردى)»، تحقيق: احمد رفعت بدرأوى، بيروت، بى نا، 1389 ق.
- (3) ابن بدران الدمشقى، 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 بطوطة، «الرحلة ابن بطوطة (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 واولياء 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 المرسلّة»، 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 الشاذلي، القاهرة، دار المعارف، بي تا.

(49) ابوايوب، «بحث حول الشيخ محمد بن عبدالوهاب وحركته المجددة»، بي جا، مكتبة الصيد الفوائد، 1424 ق.

(50) ابورية، محمود، «اضواء على السنة المحمدية او دفاع عن الحديث»، القاهرة، دار المعارف، بي تا، چاپ ششم.

(51) ابوزهره، محمد، «تاريخ المذاهب الاسلامية»، القاهرة، دارالفكر العربي، بي تا.

(52) -----، «ابن تيميه، حياته وعصره، آرائه وفقهه»، مصر، بي تا، 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، دار الانصار، 1397 ق.

%%%%%%%%%

(66) -----، «مقالات الاسلاميين»، تصحيح: هلموت ريتز، 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) بريلوي، احمد رضا خان، «المستند المعتمد بناء نجاة الابد»، ضميمة 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) حاجى خليفه، مصطفى بن عبدالله، «كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون»، بغداد، مكتبة المثنى، 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 البغدادى، 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 ابو حاکمہ، 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 و اهل بيته:»، قاهرة، ناشر محمود السيد الصبيح، 1423 ق.

(155) صدر الكاظمى، سيد حسن، «البراهين الجلية فى كفر ابن تيمية»، بغداد، بى نا، 1344 ق..

(156) صفدى، صلاح الدين، «الوافى بالوفيات»، تحقيق: تركى مصطفى احمد ارتووط، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.

(157) الصولى، محمد، «الاوراق، اخبار الراضى بالله»، به كوشش هيورث دن، قاهره، بى نا، 1355 ق/ 1936 م.

(158) الطبرانى، ابى القاسم سليمان بن احمد (م 360 ق)، «المعجم الاوسط»، تحقيق: ابومعاذ طارق بن عوض الله بن محمد و ابوالفضب عبد المحسن بن ابراهيم الحسينى، القاهرة، دار الحرمين، 1415 ق.

(159) -----، «معجم الكبير»، تحقيق: حمدى عبدالمجيد السلفى، قاهرة، مكتبة ابن تيمية، بى تا.

(160) طبرى، محمد بن جرير (م 310 ق)، «تفسير الطبرى» (جامع البيان فى تاويل آى القرآن)، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركى، القاهرة، بى نا، 1422 ق، 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، 1423 ق، چاپ سوم.

(163) عبدالحميد، صائب، «ابن تيمية حياته وعقائده»، بيروت، الغدير للطباعة والنشر، 1423 ق، چاپ سوم.

(164) عبدالمجيد محمود، «الاتجاهات الفقهية عند اصحاب الحديث فى القرن الثالث الهجرى»، بى جا، مكتبة الخانجى، 1399 ق.

(165) عبده، محمد (م 1357 ق)، «الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، بى جا، الدار الحداثه، 1988 م، 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»، بي جا، دار لجيل، 1414 ق.

(170) -----، «فتح الباري»، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، بي جا، المكتبة السلفية، بي تا.

(171) -----، «لسان الميزان»، تحقيق: عبدالفتاح ابوغده، بي جا، مكتب المطبوعات الاسلامية، 1423 ق، چاپ اول.

(172) عظيم آبادي، ابو عبدالرحمن، «عون المعبود في شرح سنن ابي داود»، بيروت، دار ابن حزم، 1426 ق، چاپ اول.

(173) علامه حلي (م 728 ق)، «المعتبر»، قم، مؤسسه سيده الشهداء، 1364 ش.

(174) علامه طباطبائي، «تفسير الميزان»، قم، دفتر انتشارات الاسلامي جامعه ي مدرسين حوزه ي علميه ي قم، 1417 ق، چاپ پنجم.

(175) علامه مجلسي، «بحار الانوار»، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.

(176) علم الهدى، سيد الرضى، «تلخيص البيان في مجازات القرآن»، تحقيق محمد عبدالغنى حسن، قم، منشورات مكتبة بصيرتي، 1374 ش.

(177) عماره، محمد، «السلفية»، تونس، دارالمعارف للطباعة و النشر سوسه، بي تا.

(178) الغامدى، سعد بن حذيفة، «سقوط الدولة العباسية ودور الشيعة بين الحقيقة والافتهام»، رياض، دار ابن حذيفة، 1425 ق.

(179) الغراب، محمود محمود، «شرح كلمات الصوفية في الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الاكبر محي الدين العربي»، دمشق، بي نا، 1402 ق.

(180) غزالي، ابو حامد بن محمد بن محمد (م 505 ق)، «هموم داعية»، مصر، القاهرة، نهضة مصر، 2006 م، چاپ ششم.

(181) غزالي، محمد، «من هنا نعلم»، القاهرة، بي 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 ى خيرى حماد، بيروت، بى نا، 1971 م.
- (201) الكار، حامد، «وهابى گرى»، ترجمه ى احمد نمايى، ايران، مشهد، مؤسسه ى 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 السنية 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 ظهیری، احسان (م 1407 ق)، «الشیعة واهل البیت»، 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) هیتمی، احمدبن حجر، «الصواعق المرسله فی الرد علی اهل البدع والزندقة»، تحقیق: عبدالوهاب عبدالطیف، مكتبة قاهرة، بی تا.
- (229) هیتمی، ابن حجر احمدبن 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، احمدبن 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 ظهیر»، لاهور، جنگ پبلشرز، 1990 م.
- (2) عثمانی، قمر احمد، «مذهبی جماعتون کافکری جایزه (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.

%%%%%%%%%

3.1 - 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 الاصلاحیة»، 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 و القروية، 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 فى 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.saaid.net](http://www.saaid.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:

(10) عبده، محمد؛ «الاسلام و النصرانية مع العلم و المدنية»، مصر، المنار، 1320، در:

(11) غزالي، محمد؛ «هموم داعية»، مكتبة المصطفى الالكترونية، در:

%%%%%%%%%



(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

(1) Ahmad Abu Hakima, "History of Eastem Arabia", Beirut, 1965

(2) Antonius, G. "The Arab Awakening", London, 1945

(3) Burckhardt, J.L "Travels in Arabia", London, 1829, Vol.1

(4) Inalkik, Halil "The Rise of the Ottoman Empire in the Cambridge History of Islam", Vol.1, London, 1970

(5) Mandaville, Peter "Transnational Muslim politics: reimaginig the umma" London, 2001

(6) May, Limi S. "The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1858", Lahor, 1970

(7) Mitchell, Richard p. "The Society of Muslim Brothers", London, 1964

(8) Philby, H.St-J.B "Saudi Arabia", London, 1955

(9) Philby, Kim "Im Secret Service", Berlin, Milit?rverlag der DDR, 1985

(10) Philby, Kim "My Silent War", published by Macgibbon Kee Ltd. London, 1968

(11) Qureshi I. H. "The Moslems Community of the Indo-Pak Subcontinent

, "A Brief Historical Analysis", Karachi, Ma'aref Limited, 1977, 2d ed :1947-610

(12) ;Sixth World Seminar, "the future of the Haramain - Makkah Madinah

(13) "The Muslim Institution", London, Jan 6, 7, 8 and 9, 1988

.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

بريهارى: 9, 10, 193, 194, 199, 202, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 227, 295

بغوى: 244, 245, 265, 402

بن باز: 291, 293

بوعلى: 255

بوكهارت: 349

بيضاوى: 265

بيهقى: 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 العثمین: 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

معاویه: 47, 161, 190, 205, 216, 217, 245, 246, 247, 249

معتصم: 172, 173, 175, 176, 237

مقاتل: 264

مقدسی: 76, 205, 221, 223, 299

ملك فؤاد: 341

منجین: 351

منصور دوانیقی: 174

منصور عباسی: 174

موسی: 186

مولانا خلیل احمد سہارنپوری: 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 فیلیپی: 338

هرایر دکمجیان: 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، 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

قبیله ی مطیر: 357، 381

قدری ها: 190

کرامیه: 41، 219

کمونیسٹ 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

جده: 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

حماءة: 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

غطغظ: 377، 380

فتح: 408، 385، 379، 377، 373، 369، 368، 349، 340، 316، 287، 216، 112

فرانسه: 290

الفرضه: 359

فلسطين: 290، 76

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 وهابيت: 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 العمال 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

تججر: 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 الله علیه وآله: 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

شیعه هراسی: 87

صحیح السنند: 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 الهی: 65

غرب زدگی: 78

فرقه 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، 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، 290، 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

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**



سلفی گری و وهابیت

جلد دوم

مبانی اعتقادی

نویسنده: دکتر سید مهدی علی زاده موسوی

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه ی قم

معاونت فرهنگی و تبلیغی

1391

%%%%%%%%%

ص: 3

سر شناسه: علی زاده موسوی، سید مهدی

عنوان و پدیدآور: سلفی گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی / نویسنده سید مهدی علی زاده موسوی؛

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

مشخصات ظاهری: 536 ص.

شابک: 150000 ریال (ج 2): 978-600-6979-04-5

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جلد دوم

یادداشت: کتابنامه: ص. 465-500؛ همچنین به صورت زیر نویس.

یادداشت: مندرجات: 0 - ج. 2. مبانی اعتقادی

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 6/238 - رده بندی دیویی: 297/527

عنوان: سلفی گری و وهابیت، جلد دوم: مبانی اعتقادی

نویسنده: سید مهدی علی زاده موسوی

ویراستار: جمشید سرمستانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

شمارگان: 2000 نسخه

نوبت چاپ: اول / اسفند 1391

بها: 150000 ریال

شابك: 978-600-6979-04-5

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

سخن ناشر 15

پیش گفتار 19

فصل اول: کلیات

1 - مقدمه 25

2 - روش 25

3 - وهابیت 37

4 - علم کلام 30

1 - 4 - روش شناس 31

2 - 4 - مذاهب کلامی در اسلام 34

3 - 4 - علم کلام 37

بخش اول: توحید و شرك

فصل دوم: مفهوم و مراحل توحید

1 - مقدمه 49

2 - توحید در لغت و اصطلاح 49

3 - جایگاه توحید در آموزه های اسلامی 51

4 - توحید و فطرت 54

5 - توحید نظری و توحید عملی 56

1 - 5 - اقسام توحید نظری 57

1 - 1 - 5 - توحید ذاتی 57

2 - 1 - 5 - توحید صفاتی 59

3-1-5- توحيد افعالی و انواع آن 60

1-3-1-5- توحيد در آفرينش 61

2-3-1-5- توحيد در ربوبيت 62

%%%%%%%%%

ص: 5

3-3-1-5- توحید در قانون گذار 63

4-3-1-5- توحید در حاکمیت 63

2-5- اقسام توحید عملی 64

1-2-5- توحید در عبادت 64

2-2-5- توحید در استعانت 65

3-2-5- توحید در اطاعت 65

6- توحید در مذاهب اسلامی 66

فصل سوم: مفهوم و مراحل شرك

1- مقدمه 73

2- شرك در لغت و اصطلاح 73

3- شرك در قرآن 75

4- شرك نظری 77

1-4- اقسام شرك نظری 77

1-1-4- شرك در ذات 77

2-1-4- شرك در صفات 77

3-1-4- شرك افعالی 79

2-4- اقسام شرك عملی 80

1-2-4- شرك جلی 80

2-2-4- شرك خفی 80

5- علل گرایش به شرك 82

1-5- جهل و نادانی 82

2-5- پی روی از شك و تردید 84

3-5- حس گرایی 85

4-5- عوامل دیگر 87

6- وهابیت 87

%%%%%%%%

ص: 6

فصل چهارم: توحید صفاتی در اندیشه ی اسلامی (صفات خبری

1 - مقدمه 91

2 - توحید صفاتی 91

3 - صفات خبری 94

1 - 3 - نظریات تشبیهی 95

2 - 3 - نظریات تنزیهی 102

1 - 2 - 3 - اثبات بلا تکلیف: اثبات صفات بدون کیفیت و تشبیه 102

1 - 1 - 2 - 3 - تفویض 103

2 - 1 - 2 - 3 - نظریه ی تأویل 106

فصل پنجم: وهابیت

1 - مقدمه 113

2 - وهابیت 113

3 - مبانی نظری تشبیه گرایی وهابیت 114

1 - 3 - معنی شناسی وهابیت 114

1 - 1 - 3 - تفویض کیفیت 121

2 - 3 - هستی شناسی وهابیت 124

4 - مصادیق تجسیم در اندیشه ی وهابیت 125

5 - وهابیت 128

فصل ششم: وهابیت

1 - مقدمه 133

2 - پیشینه ی توحید ربوبی 134

3 - وهابیت 134

4 - توحید ربوبی 138

1 - 4 - واژه شناسی 138

2 - 4 - رابطه ی توحید ربوبی 139

%%%%%%%%

ص: 7

3-4- مفهوم شناسی رب و اله در قرآن و حدیث 141

4-4- مشرکان 145

1-4-4- مشرکان 146

فصل هفتم: وهابیت

1- مقدمه 155

2- مشرکان 155

3- مشرکان 159

1-3- پیشینه ی یکتا پرستی در شبه جزیره ی عرب 159

2-3- قرآن و شرك ربوبی مشرکان 162

3-3- بت پرستی مشرکان 164

4- پیامبران 167

5- نقد دلایل وهابیان 170

6- توحید، ندای همیشگی فطرت 176

فصل هشتم: وهابیت (عبادی)

1- مقدمه 181

2- وهابیت 181

3- واژه شناسی توحید الوهی 185

4- مفهوم اله در قرآن 187

5- واژه شناسی عبادت 188

6- وهابیت 189

7- معنی شناسی وهابیت 194

فصل نهم: توحيد عبادی در اندیشه ی اسلامی

1 - مقدمه 201

2 - جایگاه توحيد عبادی 201

%%%%%%%%%

ص: 8



3 - توحید عبادی 203

4 - وهابیت 207

1 - 4 - شیخ سلیمان بن عبدالوهاب 208

2 - 4 - توحید القبور و توحید القصور 209

3 - 4 - نوسلفیان 215

5 - مرزهای توحید و شرك 218

نتیجه ی بخش اول 220

بخش دوم: ایمان و کفر

فصل دهم: ایمان در اندیشه ی اسلامی

1 - مقدمه 227

2 - واژه شناسی ایمان 227

3 - ایمان در اصطلاح 229

4 - خوارج 230

5 - مرجئه 233

6 - معتزله 234

7 - ایمان در اندیشه ی اسلامی 236

8 - فرق کلامی اهل سنت و مفهوم ایمان 240

1 - 8 - اشاعره 240

2 - 8 - ماتریدیه 242

3 - 8 - طحاویه 243

فصل یازدهم: مراتب و متعلقات ایمان

1 - مقدمه 247

2 - رابطه ی ایمان و عمل 247

1 - 2 - گستره ی عمل 247

2 - 2 - مراتب و درجات ایمان 248

%%%%%%%%%

ص: 9

3 - اجتماع ایمان و شرك 251

4 - عمل بدون ایمان 252

5 - ایمان مقتضای عمل 253

6 - رابطه ی اسلام و ایمان 259

7 - متعلقات ایمان 261

1 - 7 - پیامبران 262

2 - 7 - غیب 264

3 - 7 - خدا 265

4 - 7 - معاد 266

فصل دوازدهم: کفر

1 - مقدمه 271

2 - مفهوم کفر 271

1 - 2 - کفر 271

2 - 2 - کفر 272

3 - متعلقات کفر 273

4 - اقسام کفر 275

1 - 4 - سطوح کفر 275

2 - 4 - انواع کافران 276

5 - مراتب کفر 277

6 - فرجام کافران 278

7 - فتنه ی تکفیر 279

1-7- حرمت انسان و مسلمان در اندیشه ی اسلامی 280

2-7- اندیشمندان اسلامی و مسأله ی تکفیر 283

3-7- شیعه 289

%%%%%%%%%

ص: 10

فصل سیزدهم: خاستگاه سلفی گری

1 - مقدمه 295

2 - ابن تیمیه 296

3 - ابن تیمیه 296

4 - ابن تیمیه 296

5 - ابن تیمیه 302

6 - فرق کلامی اهل سنت و مفهوم ایمان 309

1 - 6 - اشاعره 309

2 - 6 - ماتریدیه 311

3 - 6 - طحاویه 312

فصل چهاردهم: وهابیت (دوران تأسیس و تثبیت)

1 - مقدمه 315

2 - محمدبن عبدالوهاب 315

3 - محمد بن عبدالوهاب و تکفیر 319

4 - فتنه ی تکفیر 327

فصل پانزدهم: وهابیت (دوره ی معاصر)

1 - مقدمه 335

2 - وهابیت 337

3 - وهابیت 343

4 - فرق اسلامی و وهابیت 345

5 - محمد بن عبدالوهاب از چشم برادر 349

6 - وهابیان 350

نتیجه ی بخش دوم 353

%%%%%%%%%%

ص: 11

بخش سوم: بدعت

فصل شانزدهم: بدعت در اندیشه ی اسلام

1 - مقدمه 361

2 - واژه شناسی 361

3 - معنای اصطلاحی 363

4 - بدعت در برابر سنت 365

5 - بدعت در قرآن 366

1 - 5 - تشریح، فقط مخصوص خداست 366

2 - 5 - نکوهش بدعت در قرآن 368

3 - 5 - مصادیق بدعت در قرآن 368

6 - بدعت در روایات 371

7 - بدعت و مقتضیات زمان 372

8 - ارکان بدعت 375

1 - 8 - تصرف در دین

2 - 8 - فقدان نص 376

3 - 8 - فقدان اصل (عام) 377

فصل هفدهم: بدعت و قابلیت تقسیم

1 - مقدمه 383

2 - بدعت و قابلیت انقسام 383

3 - بدعت خوب 384

4 - تقسیم بدعت به احکام پنج گانه 388

5- بدعت حقیقی 392

6- دیدگاه عدم تقسیم 396

فصل هجدهم: بدعت در اندیشه ی وهابیت

1- مقدمه 401

%%%%%%%%%%

ص: 12



2 - مبانی و هابیت 402

1 - 2 - روش شناس 402

2 - 2 - معنی شناسی و هابی 403

3 - گسترش منابع تشریح (بدعت در بدعت) 404

4 - بدعت از دیدگاه و هابیت 406

5 - و هابیان 408

6 - و هابیت 410

نتیجه ی بخش سوم 411

بخش چهارم: حیات برزخی

فصل نوزدهم: حیات برزخیدر اندیشه ی اسلام

1 - مقدمه 419

2 - واژه شناسی 420

3 - انسان در عالم برزخ 422

4 - قرآن و حیات برزخی 423

1 - 4 - گفت و گوی فرشتگان با صالحان 424

2 - 4 - گفت و گوی فرشتگان با بدکاران 425

3 - 4 - خطابات قرآن 426

4 - 4 - حیات و بهشت 426

5 - 4 - حیات و دوزخ برزخی کافران 428

5 - عالم برزخ در روایات 429

1 - 5 - شنیدن ارواح (سماع موتی) 430

2 - 5 - پاسخ ارواح 433

3 - 5 - ارواح و بستگان 434

6 - روح پیامبر گرامی اسلام 435

%%%%%%%%%

ص: 13

## فصل بیستم: وهابیت

1 - مقدمه 439

2 - حیات برزخی 440

3 - وهابیت 443

1 - 3 - آیه ی سماع موتی 446

2 - 3 - آیه ی سماع اهل قبور 450

3 - 3 - استدلال به حدیث انقطاع عمل 452

4 - نظر عایشه 453

5 - وهابیت 456

1 - 5 - ابن تیمیه 456

2 - 5 - ابن قیم 460

3 - 5 - ابن رجب 462

نتیجه ی بخش چهارم 464

منابع و مأخذ

1 - کتاب های فارسی 467

2 - کتاب های عربی 469

3 - مقاله ها و نشریه ها 497

4 - درگاه های اینترنتی 498

فهرست نمایه ها

1 - کسان 503

2 - گروه های انسانی / مذهب ها / مکتب های فکری / جنبش ها 514

3 - مكان ها 520

4 - كتاب ها 521

5 - مفهوم ها 531

%%%%%%%%%

ص: 14

قال الله تبارك و تعالی: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا 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 حجب، 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 والمسلمین 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 «مبانی اعتقادی»، 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 محمدعلی 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: 17





در جلد اول مجموعه «سلفی‌گری و وهابیت»، تاریخ و تبار وهابیت به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت و ابعاد و زوایای تاریخی و پیوندهای آن با گذشته، تبیین گردید. در جلد نخست مشخص شد که اندیشه وهابی ریشه در انحرافی گسترده‌تر به نام سلفی‌گری دارد و چهره‌هایی همانند ابن تیمیه و ابن قیم، بنیانگذاران این بدعت در جهان اسلام هستند.

اما مرحله بعد از تبارشناسی وهابیت، بررسی و نقد مبانی کلامی و اعتقادی وهابیت است. چه این که وهابیان با تکیه بر مبانی غیر اسلامی خود، عقاید و آموزه‌های کلامی اسلامی را به چالش می‌کشند. وهابیان با تغییری بنیادین در برخی از مهمترین آموزه‌های اعتقادی اسلام، خون، مال و ناموس مسلمانان را مباح شمرده و آنان را گاه از مشرکان قبل از اسلام بدتر می‌شمارند. با توجه به آنچه گفته شد، موضوع اصلی جلد دوم مجموعه «سلفی‌گری و وهابیت» بررسی و نقد مبانی اعتقادی وهابیت است. چه این که با نقد این مبانی، اساس اندیشه وهابیت با چالشی جدی روبرو خواهد شد. در مجموع مهمترین اختلافات اساسی در حوزه عقاید وهابیت را می‌توان در چهار محور خلاصه کرد:

1 - توحید و شرك: وهابیان با قرائتی که از مفهوم توحید ارایه می‌دهند، تمامی مسلمانان را به سبب انجام امور مشروعی همانند توسل، طلب شفاعت، تبرک و... مشرک می‌شمارند و رهبر آنان - محمد بن عبدالوهاب - مسلمانان این اعصار را از

%%%%%%%%

مشركان قبل از اسلام بدتر می شمارد. در این تحقیق ضمن بیان دیدگاه وهابیان در حوزه توحید و شرك تضادهای آنان با عقاید اسلامی بیان شده است. 2- ایمان و کفر: انحراف دیگر وهابیان، قرائت آنان از مفهوم ایمان و کفر است. تعریفی غیر متعارف از ایمان و در نتیجه کافر شمردن مسلمانان، توجیه لازم را برای جنایات وهابیان فراهم کرده است.

3- سنت و بدعت: وهابیان با تضییق دایره سنت و تعریف غیر اسلامی از بدعت، بسیاری از اموری که مطابق شریعت اسلامی و تحت عموماً قرار می گیرد، را بدعت می شمارند و مسلمانان را به همین سبب بدعت گذار معرفی می کنند.

4- حیات برزخی: وهابیان با تکیه بر مبنای هستی شناسی خود (حس گرایی) ارتباط مردگان را با دنیای زندگان، مقطوع می شمارند و به همین سبب نیز زیارت رفتن و توسل جستن به اموات را امری عبث، و لغو می شمارند. تحقیق حاضر کوشیده است تا ضمن بیان دیدگاه وهابیان در حوزه های فوق، تضادهای عقاید آنان را با مسلمانان تبیین نماید. البته پیش از ورود به مباحث، توجه به موارد زیر ضروری است. 1- همان گونه که در این مجموعه بارها گفته شده است، عقاید وهابیت تنها در تضاد با عقاید شیعه نیست، بلکه این عقاید با آموزه های اعتقادی تمامی مسلمانان متضاد است. به عبارت دیگر در مبانی اعتقادی که تمامی مسلمانان اجماع و اتفاق نظر دارند، وهابیان راه دیگری را برگزیده اند و گام در مسیر انحرافی نهاده اند. 2- شبهاتی که توسط وهابیان

مطرح می شود، در دو سطح قابل بررسی است: نخست وهابیان با تکیه بر مبانی خود، بسیاری از امور مانند توسل، زیارت، طلب شفاعت، مولد النبى، و... را موجب شرك، کفر یا بدعت و... می شمارند. جلد دوم این مجموعه، متکفل این سطح از بحث است که صرف توسل و یا طلب شفاعت از اولیای الهی، موجب شرك یا کافر شدن نمی شود و وهابیان با دیدگاه انحرافی خود به چنین

%%%%%%%%%

نتیجه ای رسیده اند. پس از آن که مشخص شد چنین اعمالی شرک، کفر یا بدعت نیست، نوبت به بیان مشروعیت و ممدوح بودن این امور می رسد که در جلد سوم «شبهه شناسی» مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در جلد سوم، ادله مشروعیت چنین اعمالی از کتاب، سنت، عقل و سیره مسلمانان، بیان خواهد شد. 3 - روش این تحقیق بر اساس روش مقایسه ای

است. یعنی اندیشه وهابیت با اندیشه معیار اسلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت تا حدود و ثغور انحراف آن از آموزه های اسلامی مشخص شود. به همین سبب در موارد مورد نیاز دیدگاه اسلام به تفصیل بیان گردیده است. 4 - در این تحقیق سعی شده است جدای از بیان تضادهای مبانی وهابیت

با مبانی اسلامی، نقدهایی که از درون، مبانی وهابیت را نشانه رفته است، بیان شود، تا کاملاً مشخص شود که تضادهای این اندیشه با اندیشه اسلامی به حدی است که برخی از افراد وابسته یا نزدیک به این جریان، اوج انحراف وهابیان را تاب نیاورده و با آن مخالفت کرده اند. بی شک در این مسیر مقدس، راهنمایی های اندیشمندان، راهگشای فعالیت های آینده خواهد بود. امید که فرهیختگان این حوزه با ارسال نظرات سازنده خود به آدرس [smamoosavi@gmail.com](mailto:smamoosavi@gmail.com) بر غنای این مجموعه بیافزایند.

سید مهدی علیزاده موسوی

قم المقدسه

1434 قمری مطابق با 1391 شمسی

%%%%%%%%%

ص: 21







برای فهم عقاید و هابیت، ناگزیر باید با مفاهیم و ادبیاتی آشنا شد که در درك مبانی و هابیت نقشی مستقیم دارند. این مفاهیم و کلیات، کلیدواژه هایی هستند که زمینه را برای تبیین مبانی بنیادین و اعتقادی و هابیت آماده می کنند. هم چنین از آن جاکه محل بحث درباره ی اعتقادات و هابیت، علم کلام است و رویکرد و هابیت به این علم، رویکردی سلبی است، باید دیدگاه و هابیت درباره ی این علم نیز مشخص شود. فصل اول، عهده دار تبیین و بررسی این مفاهیم است و بی شك بدون فهم درست این مفاهیم و کلیات، نمی توان مبانی و هابیت را به خوبی شناخت.

## 2 - روش

### 2 - روش (1)

روش، در بررسی و نقد يك اندیشه نقشی راهبردی دارد و بدون درپیش گرفتن روشی مناسب که با ماهیت و محتوای بحث هم آهنگ باشد، کاستی ها و شایستگی های يك اندیشه، به صورت نظام مند و دقیق تبیین نخواهد شد. با توجه به هدف ها و غایت های هر پژوهش، روش های متفاوتی وجود دارد؛ برای نمونه، یکی از روش های

ص: 25

---

1- . روش، در هر علمی، دارای عناصر و ویژگی های خاص خود است؛ برای نمونه، روش مقایسه ای در علوم سیاسی، ویژگی های خود را دارد؛ و یا روش توصیفی در علوم تجربی با روش توصیفی در علوم انسانی تفاوت هایی دارد. مراد از روش در این کتاب، بیش تر معنی ظاهری است. %%%%

بررسی يك فكر، اندیشه یا مذهب، روش توصیفی(1) است. در این روش، حدود و ثغور و ویژگی های يك اندیشه تبیین می شود و ماهیتی توصیفی - توضیحی دارد. این روش، هرچند ممکن است اندیشه و یا مکتبی را به طور کامل و با همه ی ابعاد و زوایا معرفی کند، اما از آن جاکه در پی ارزیابی یا داوری نیست، نمی تواند نقاط ضعف و مشکلات اندیشه را بیان کند. به عبارت دیگر، نگاه این روش به موضوع مورد مطالعه، نگاهی هنجاری نیست و صرفاً توصیفی، و نهایتاً توضیحی است.

روش دیگری که در بررسی اندیشه می توان به کار برد، روش تحلیلی(2) است. در روش تحلیلی

- که به آن انتقادی(3) نیز می گویند - مزایا و کاستی های يك اندیشه بررسی می شود. این روش، چنان که از نام آن پیداست، بیش تر نگاه نقادانه دارد. روش تحلیلی، هرچند روشی موفق است، اما چون شاخص و معیاری برای سنجش آن ارائه نمی شود، کامل نیست. روش مقایسه ای یا تطبیقی(4) روش دیگری است که در آن، اندیشه و یا آموزه های يك مکتب، در مقایسه با اندیشه یا اندیشه های دیگر بررسی می شود. ویژگی این روش این است که اندیشه در مقایسه با دیگر اندیشه ها، بهتر فهمیده شده و میزان انحراف يك مکتب از اندیشه ی معیار و یا دوگانگی با آن، مشخص می شود. پژوهش پیش رو، بر پایه ی الگوی مقایسه ای سامان یافته و کوشیده است تا با این روش، تضادهای اندیشه ی وهاب

را با اندیشه ی اسلام برنمایاند. البته در موارد لازم، از روش های توصیفی و تحلیل نیز استفاده شده است؛ اما روح حاکم بر این پژوهش، همان روش مقایسه ای است. این پژوهش با تکیه بر مشترکات همه ی مذاهب اسلامی، اعم از شیعه و سنی، انحراف های اندیشه ی وهاب را از مذاهب اسلامی نشان می دهد. %%

ص: 26

1- Descriptive .

2- Analytic .

3- Critical .

4- Comparative . %%%%



البته شکی نیست که مذاهب اسلامی نیز خود قابل بررسی مقایسه ای هستند و تفاوت های بسیاری با يك ديگر دارند؛ اما آن چه پیش فرض این بحث است، دوگانگی و تفاوت ماهوی اندیشه ی وهاب با همه ی مذاهب اسلامی است. روش گردآوری مطالب در محتوای این مجموعه، افزون بر روش کتابخانه ای، روش میدانی

است؛ بدین معنی که برای آشنایی با دیدگاه های دانشمندان معاصر وهابی، دیدارهایی با رهبران این مکتب نیز انجام شده است و محتوای این اثر، متأثر از این گفت وگوهاست. چنین فضایی موجب شده است که این پژوهش از متنی صرفاً تاریخی و کتاب خانه ای خارج شده و دیدگاه های جدید دانشمندان وهابی نیز در آن لحاظ شود.

### 3 - وهابیت و مذاهب اسلامی

نخستین گام در بررسی و نقد اندیشه ی وهابیت، تبیین نقطه ی انحراف این نحله از جامعه ی اسلامی است. به عبارت دیگر، آیا وهابیت فرقه ای فقهی در کنار دیگر فرقه های اهل سنت (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) است؟ آیا می توان وهابیت را یکی از مذاهب کلامی اهل سنت، در کنار مذاهبی همچون اشعریه، ماتریدیه و معتزله دانست؟ پیش از پاسخ به این پرسش ها، باید به این نکته اشاره کرد که شکی نیست آن چه به وهابیت

تشخص می دهد، دیدگاه های کلامی و اعتقادی آن است. به عبارت دیگر، تفاوت های وهابیت با دیگر مذاهب اسلامی را باید در دل مباحث کلامی و اعتقادی جست. شبهات وهابیت نیز پیش فرض های اعتقادی دارد و هرچند گاهی در قالب گزاره های فقهی مانند احکام حلال و حرام بیان شده است، اما ریشه یابی آن ها در عرصه ی فقه و دیگر علوم اسلامی، به بی راهه رفتن است. اما با وجود ماهیت اعتقادی وهابیت

، هرگز نمی توان آن را مکتبی در کنار دیگر مکاتب کلامی اهل سنت قرار داد؛ زیرا هنگامی يك مکتب در کنار مکاتب دیگر قرار می گیرد که در مبانی و اصول، قدر مشترکی داشته باشند؛ اما اگر مکتبی پیروان دیگر

%%%%%%%%%

مکاتب را کافر و مشرک بداند و بر اساس آن، جان و مال و نوامیس آن ها را مباح بشمارد، دیگر قدر مشترکی برای گفت و گو و تعامل میان آن اندیشه و دیگر مذاهب يك دين باقی نمی ماند. مکتب وهابی، قدر مشترکی را برای گفت و گو با دیگر مذاهب اسلامی باقی نگذاشته و با شمشیر تکفیر، آن ها را از قلمرو دین خارج کرده است. برادر بنیان گذار وهابیت - سلیمان بن عبدالوهاب - پس از این که حکم به کفر را منوط به قدرت تبیین و علم بالا می داند و وهابیان را از نظر علمی مناسب حکم تکفیر نمی شمارد، می گوید: «... شما کسانی را تکفیر می کنید که به یگانگی خدا و رسالت پیامبر گرامی اسلام شهادت می دهند؛ نماز به پا می دارند؛ زکات می پردازند و در رمضان روزه می گیرند. در حالی که به خدا، ملائکه و کتب آسمانی و پیامبران الهی ایمان دارند و حج به جا می آورند، شما آنان را کافر می پندارید و سرزمین های آنان را دارالحرب (سرزمین جنگی) می شمارید».<sup>(1)</sup> این در حالی است که دیگر مذاهب اسلامی، پیروان مذاهب دیگر را به کفر

و ارتداد نراندند و پس از آن، به اباحه ی خون و مال و ناموس آنان حکم نکرده اند. در میان امامان مذاهب اسلامی، هرگز چنین چیزی دیده نمی شود و این نگرش، تنها به خوارج و وهابیت اختصاص دارد.

به جز وهابیت، در طول تاریخ اسلام، تنها خوارج بودند که چنین رویکردی را در پیش گرفتند. خوارج، هر چند ابتدا چون غده ای در جهان اسلام رشد کرد، اما پس از چندی رو به افول نهاد و هرگز توسط دیگر مذاهب اسلامی به منزله ی يك مذهب اسلامی پذیرفته نشد. همان گونه که اندیشه ی خوارج دوام نیاورد و شاخه ی اصلی آن در همان سده های نخستین اسلام از میان رفت، مکتب سلفی گر نیز چنین سرنوشتی داشته است.%%

ص: 28

---

1- . سلیمان بن عبدالوهاب النجدی، «الصوائق الالهية فی الرد علی الوهابية»، فصل اول، ص 20. %%%%

ابن تیمیه در میان مسلمانان، تا پیش از فتنه ی وهابیت، پیروی نداشت. (1) امروز نیز پیوند میان دین و قدرت، وهابیت را زنده نگاه داشته است. مکتب وهابیت هرگز نتوانسته است جای خود را در میان مسلمانان باز کند و تنها شبهات وهابیت است که توسط رسانه ها و بر بال امواج ماهواره ای و با دلارهای نفتی و استفاده ی ابزاری از حرمین شریفین و حمایت های استعمار، ذهن مسلمانان را آشفته کرده است. در طول تاریخ وهابیت، مردم هیچ يك از مناطق زیر سلطه ی این فرقه، با اشتیاق و در پی دعوت وهابیت، به این آیین نگروده اند و تنها قدرت شمشیر، آنان را به اطاعت واداشته است. سی سال جنگ میان درعیه - نخستین پایتخت آل سعود - و ریاض که تنها هفت کیلومتر با آن فاصله داشت و فتح آن پس از به جای گذاشتن چهار هزار قربانی، نشانه ی چنین وضعیتی است. (2)

انحراف اصلی وهابیت از نظر اعتقادی، تصرف و تحریف در برخی از آموزه های اعتقادی مسلمانان است. وهابیت با تحریف در این مفاهیم اسلامی، بسیاری از اعمال مقبول مسلمانان را مصداق شرك، کفر و بدعت دانسته است و در پی آن، حکم به کفر و شرك مسلمانان و اهل قبله داده و همانند خوارج، خون و مال و نوامیس آنان را مباح شمرده است. (3)

بنابراین، نقطه ی عزیمت نقد و بررسی اندیشه ی وهابی، نقد و بررسی تحریف ها و تصرفاتی است که این مکتب در مفاهیم کلامی مسلمانان ایجاد کرده است. پس ناگزیر %%

ص: 29

---

1- . البته همان گونه که در جلد اول این مجموعه نیز گفته شد، حتی ابن تیمیه نیز مانند محمد بن عبدالوهاب و پیروان وی، مسلمانان را کافر و مهدورالدم نخواند و به جهاد با مسلمانان فتوا نداد.

2- . علل رشد وهابیت و پیوند آن با قدرت، در جلد اول این مجموعه به تفصیل بیان شده است؛ ر. ک: همین مجموعه، ج 1.

3- . البته امروزه وهابیان برای خروج از انزوا، گاه می کوشند با دیگر مذاهب اسلامی هم گرایی ایجاد کنند. آن ها دشمنان خود را با توجه به خطر، اولویت بندی کرده اند. امروز بیش ترین تلاش آنان مبارزه با شیعه است؛ اما اگر روزی از خطر شیعه احساس امنیت کنند، بی شك، لبه ی تیز دشمنی هایشان به سوی دیگر مذاهب اسلامی نشانه خواهد رفت؛ چنان که تاریخ شاهد این مدعاست. %%%%

مبحث را باید در حوزه ی کلام و عقاید پی گرفت و با نگاهی تطبیقی، جنبه های انحرافی این مکتب را آشکار ساخت.

#### 4 - علم کلام

#### اشاره

همان گونه که گفته شد، ریشه های انحراف و هابیت را باید در اعتقادات و مباحث کلامی جست و جو کرد. به عبارت دیگر، آن چه راه و هابیت را از مسلمانان جدا می کند، انحرافات اعتقادی و کلامی آن است؛ از این رو نخست باید علم کلام شناخته شده و حدود و ثغور آن مشخص شود. بهترین تعریف هر علمی، تعریفی است که دربردارنده ی موضوع، روش و اهداف آن علم باشد.

شهید مطهری در تعریف علم کلام می گوید:

«علم کلام، علمی است که درباره ی عقاید اسلامی، یعنی آن چه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می کند؛ به این نحو که آن ها را توضیح می دهد، درباره ی آن ها استدلال می کند و از آن ها دفاع می کند»<sup>(1)</sup>.

موضوع علم کلام در تعریف شهید مطهری، عقاید اسلامی یا معتقدات اسلامی است. البته وی معتقد است که وحدت مسائل علم کلام، اعتباری است؛ بنابراین علم کلام می تواند موضوعات گوناگون و متباینی داشته باشد. این در حالی است که محقق طوسی جامع مسائل متعدد علم کلام را به مبدأ (خدانشناسی) که امری ذاتی است منتسب دانسته است.<sup>(2)</sup> اما به هر حال، میان اندیشمندان پیرامون موضوع علم کلام، اجماعی وجود ندارد و دیدگاه ها در این زمینه مختلف است.<sup>(3)</sup>

ص: 30

1- . مرتضی مطهری، «آشنایی با علوم اسلامی»، ج 2، ص 15.

2- . شیخ طوسی، «اساس الاقتباس»، ص 393 و 394.

3- . برای آشنایی با دیدگاه های مختلف پیرامون موضوع علم کلام، ر. ک: جعفر سبحانی، «عقاید استدلالی»، ترجمه ی علی ربانی

گلپایگانی، ج 1. %%%%

با توجه به تعریف یادشده، اهداف علم کلام در سه محور خلاصه می شود:

(1) توضیح عقاید اسلامی.

(2) استدلال برای اثبات عقاید اسلامی.

(3) دفاع از عقاید اسلامی.

چنان که می بینیم، شهید مطهری اهداف سه گانه ای را برای علم کلام یادآور می شود که هر يك مكمل دیگری است؛ اما آن چه در تعریف ایشان مغفول مانده است، روش علم کلام است. به عبارت دیگر، علم کلام در توضیح، اثبات و یا دفاع از آموزه های خود، از چه روش یا روش هایی استفاده می کند؟ از آن جاکه بحث روش شناسی در مباحث وهابیت نقش کلیدی دارد، بجاست بحث روش با تفصیل بیش تری بررسی شود.

#### 1 - 4 - روش شناسی در علم کلام

در روش شناسی علم کلام، باید سطوح مختلف تحلیل را از يك دیگر تفکیک کرده و در توضیح و استدلال پیرامون عقاید اسلامی از روش های یقین آوری همانند برهان استفاده کرد. آن چه در رساله های توضیح المسائل درباره ی جایز نبودن تقلید در مسائل اعتقادی آمده، ناظر به همین بحث است. البته اصولی همانند اثبات وجود خدا و توحید، اثبات رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامت، و اثبات اصل قیامت، به برهان عقلی و مطمئن نیاز دارد؛ درحالی که مسائل دیگر مانند ویژگی های قیامت - که در مرتبه ی بعدی قرار می گیرند - از راه اخبار و روایات پیامبر صلی الله علیه و آله یا امامانی که رسالت یا امامت ایشان عقلاً ثابت شده است، اثبات می شود. اما در محور سوم که همان دفاع از عقاید اسلامی است، روش های دیگر، مانند تمثیل، جدل و خطابه نیز به کار می آید. به عبارت دیگر، در محور سوم که بحث دفاع از عقاید اسلامی در برابر مخالفان است، بهره برداری از هر روشی که بتواند دشمن را مجاب کند و یا دست کم وی را در موضع شکست قرار دهد، پسندیده است.

%%%%%%%%%

قرآن کریم در تبیین روش دعوت به یکتاپرستی چنین می فرماید:

«أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» ؛  
(نحل/125)

از این آیه ی شریفه سه روش استخراج می شود:

(1) روش حکمت (برهان). (2) روش موعظه ی پسندیده (خطابه). (3) روش جدال احسن.

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه ی شریفه، نکات ارزشمندی دارد که به اجمال بیان می شود:

«(1) تردیدی نیست از آیه ی مزبور استفاده می شود که روش های سه گانه ی حکمت، موعظه و مجادله از شیوه های بحث و گفت و گو می باشند و پیامبر صلی الله علیه و آله مأموریت یافته است تا در طریق دعوت به آیین الهی، از تمام روش های مزبور بهره بگیرد.

(2) حکمت - چنان که در «مفردات» راغب آمده - به دریافت حق بر پایه ی علم و اندیشه تفسیر شده است، و موعظه - چنان که خلیل گفته - عبارت است از یادآوری امور پسندیده به گونه ای دل نشین، و جدال - چنان که در «مفردات» آمده - عبارت است از گفت و گو بر سیل منازعه و غلبه یافتن بر خصم.

(3) تأمل در معانی یادشده، بیانگر این مطلب است که «حکمت»، دلیلی است که به گونه ای استوار و تردیدناپذیر و دور از ابهام، حق را افاده می کند؛ و «موعظه» سخنان پندآموزی است که چون بیانگر مصالح و مفاسد، و سود و زیان شنونده می باشد، موجب لینت نفس و رقت قلب او می گردد؛ و «جدال»، دلیلی است که هدف از به کارگیری آن افاده ی حق نیست؛ بلکه مقصود، غلبه یافتن بر رقیب در مباحثه و گفت و گوست و برای دست یافتن به این هدف، از قضایای مورد قبول عموم مردم یا آن چه مورد قبول خصم می باشد، استفاده می شود.

(4) بنابراین، اصطلاح حکمت، موعظه و جدال که در کلام الهی آمده است، بر اصطلاح برهان، خطابه و جدل در فن منطق منطبق می گردد.

%%%%%%%%%

(5) از آیه استفاده می شود که همه ی مصادیق روش حکمت و برهان نیکوست؛ ولی روش خطابه به دو قسم نیکو و غیر نیکو تقسیم می گردد، و تنها به کارگیری قسم نخست مطلوب است؛ و روش جدل دارای سه قسم غیر نیکو، نیکو و نیکوتر است، و تنها قسم اخیر مطلوب می باشد.

(6) در آیه، راجع به کاربرد روش های مزبور در دعوت به یکتاپرستی و این که روش های یادشده را در مورد چه کسانی باید به کار گرفت، سخنی نیامده است و ملاک در این باره، حسن تأثیر و دست یابی به مطلوب (آشکار شدن حق) می باشد. بر این اساس در برخی از موارد، استعمال همه ی طرق یادشده جایز خواهد بود و در مواردی، به کارگیری دو طریق و احياناً فقط به کارگیری يك طریق جایز می باشد.

(7) برخی گفته اند: «روش جدال به احسن، از طرق دعوت نبوده و غرض از آن، چیزی جز الزام و افهام نیست و به همین جهت در آیه، موعظه ی حسنه بر حکمت عطف گردیده؛ ولی در مورد جدال، سیاق آیه تغییر کرده و فعل و جمله ی «جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» بر جمله ی «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ» عطف گردیده است.» (1)

جدای از این روش ها، مرحوم مطهری کلام را به دو بخش نقلی و عقلی تقسیم می کند که خود به نوعی نمایانگر روش به کارگرفته در استنباط می باشد:

«علم کلام، در عین اینکه يك علم استدلالی و قیاسی است، از نظر مقدمات و مبادی ای که در استدلالات خود به کار می برد، مشتمل بر دو بخش است: عقلی و نقلی. بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدمات آن صرفاً از عقل گرفته شده است و اگر فرضاً به نقل استناد شود، به عنوان ارشاد و تأیید حکم عقل است؛ مثل مسائل مربوط به توحید و نبوت و برخی از مسائل معاد. در این گونه مسائل، استناد به نقل - کتاب و سنت - کافی نیست؛ صرفاً از عقل باید استمداد شود. بخش نقلی کلام، مسائلی است که هر چند از اصول دین است و باید به آن ها مؤمن و معتقد بود، ولی - نظر به این که این مسائل فرع بر نبوت است، نه مقدم بر نبوت و نه عین آن - کافی است که از طریق %%

ص: 33

1- . سید محمد حسین طباطبایی، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج 12، ترجمه ی محمد باقر موسوی، 1390. %%%%

وحي الهی یا سخن قطعی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مطلب اثبات شود؛ مثل مسائل مربوط به امامت (البته به عقیده ی شیعه که امامت را از اصول دین اسلام می داند)، و اکثر مسائل مربوط به معاد. (1)

البته همان گونه که شهید مطهری هم به درستی اشاره کرده است، تقسیم مباحث به دو بخش عقلی و نقلی به این معنی نیست که نباید از روش های نقلی در آموزه های عقلانی استفاده کرد و یا مباحث نقلی کلام را با دلایل عقلی بیان کرد؛ بلکه مراد، استفاده ی درست از روش های عقلی و نقلی در مباحث کلامی است.

با توجه به آن چه گفته شد، استفاده ی صرف از يك روش خاص در مباحث علم کلام، نه تنها مورد تأیید قرآن نیست، بلکه ماهیت علم کلام نیز چنین اقتضایی ندارد.

## 2 - 4 - مذاهب کلامی در اسلام

دین مبین اسلام در منطقه ای ظهور کرد که عقاید و باورهای مردم آن بسیار متنوع و گوناگون بود. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در توضیح اوضاع و احوال دوره ی جاهلیت می فرماید:

«... تا این که خداوند سبحان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را برانگیخت... و مردم در آن روز دارای مذهب های متشتت و بدعت های زیاد و رویه های مختلف بودند. گروهی خداوند را به خلقش تشبیه می کردند؛ و برخی در اسم او تصرف می نمودند؛ و جمعی به غیر او اشاره می کردند؛ پس خداوند به وسیله ی آن حضرت، مردم را از گمراهی رهایی داد و به سبب او آنان را از نادانی نجات داد.» (2)

در چنین شرایطی، اسلام ظهور کرد و قرآن، نخستین متن کلامی است که به تبیین، استدلال و دفاع از آموزه های اعتقادی مسلمانان می پردازد. (3)

ص: 34

1- مرتضی مطهری، «آشنایی با علوم اسلامی»، ج 2، ص 21.

2- سیدرضی، «نهج البلاغه»، شرح فیض الاسلام، ج 1، ص 36؛ شرح ابن ابی الحدید، ج 1، ص 116.

3- مرتضی مطهری، «مجموعه آثار»، ج 14، ص 453.



پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز از یک سو باید از آموزه های دینی در برابر مشرکان و ادیان دیگر مانند مسیحیت و یهود دفاع می نمود و از سوی دیگر، نومسلمانان را با مباحث علمی آشنا می کرد. مرحوم طبرسی به بسیاری از مناظرات پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با مجوس، یهودیان و مسیحیان اشاره کرده است. (1) با این حال، ویژگی این دوره، محوریت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و مقبولیت عام حضرت در میان مسلمانان بود؛ به گونه ای که شبهات و مشکلات مردم با مراجعه به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله حل می شد و مسلمانان نیز چون به نبوت آن حضرت ایمان داشتند، سخنانش را به گوش جان می پذیرفتند. هم چنین مسلمانان به سبب نزول تدریجی اسلام و معارف آن، همواره چشم به آینده و آموزه های جدید اسلامی داشتند.

پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و گسترش جغرافیایی اسلام، مسلمانان با شرایط جدیدی روبه رو شدند. از یک سو باید مردمان سرزمین های جدید را که سال ها با فرهنگ و دین بومی خود خو گرفته بودند، با معارف اسلامی آشنا می کردند و از سوی دیگر، با شبهات و عقاید باطلی که به علت ارتباط فرهنگی با جوامع دیگر به جهان اسلام وارد می شد، مقابله می کردند.

هم چنین در دوره ی پس از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله جریان های انحرافی اعتقادی نیز جهان اسلام را از درون رنج می داد. فتنه های خوارج و مرجئه ماهیتی اعتقادی داشتند و مبارزه با این اندیشه های انحرافی نیاز به علم کلام را دوچندان می کرد. این عوامل سبب شد ضرورت پیدایش علم کلام، به ویژه کارکرد استدلالی و دفاعی آن، در میان مسلمانان به شدت احساس شود.

در این میان، نخستین شخصیتی که ضرورت علم کلام را احساس کرد، امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود. بسیاری از فرازهای خطبه های آن حضرت، در زمینه ی توحید،%%

ص: 35

---

1- . احمدبن علی طبرسی، «الاحتجاج»، ج 1، ص 25 تا 37. %%%%

صفات، (1) جبر و اختیار، و دیگر آموزه های اعتقادی اسلامی است. (2) هم چنین مناظره های بسیاری میان حضرت و مخالفان ایشان انجام شده است. مناظره ها و گفت و گوهای حضرت در زمینه ی مسأله ی خلافت نیز شایسته ی توجه است. هم چنین در همان زمان، افرادی همانند ابن عباس، عبدالله بن عمر و بسیاری از صحابه، در برابر مخالفان به بحث و گفت و گوهای اعتقادی مشغول شدند؛ مباحثی که در زمان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله سابقه نداشت و شرایط پیش آمده، صحابه و پس از ایشان، تابعین و تابعین تابعین را وامی داشت تا به این مباحث پردازند. بیهقی در کتاب «الاسماء والصفات» بسیاری از مناظره های صحابه و استدلال های کلامی آنان را آورده است. (3) هم چنین کتاب های بسیاری با عنوان ملل و نحل یا فرق و مذاهب، به جریان های موجود کلامی در سده های نخستین اسلامی اشاره کرده اند. (4) مباحثی همچون صفات و اسما، قضا و قدر، جبر و اختیار، حدوث و قدم قرآن، دامنه ی نفوذ نقل و عقل، امامت و خلافت، و... از جمله مباحثی بودند که مسلمانان به طبع آزمایی در آن ها پرداختند و قرائت های مختلفی را شکل دادند. (5)%%

ص: 36

- 1- . سید رضی، «نهج البلاغه»، خطبه ی 152.
- 2- . در فصل های آینده، برخی از تبیین های کلامی امیرالمؤمنین علیه السلام بیان خواهد شد. برای نمونه، ر. ک: همین کتاب، فصل 2.
- 3- . احمد بن حسین بیهقی، «الاسماء والصفات»، تعلیق محمد زاهد الکوثری.
- 4- . در این زمینه، می توان به این کتاب ها اشاره کرد: ابوالحسن اشعری، «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین»؛ شیخ مفید، «اوائل المقالات»؛ ابن عبدالرحمن ملطی، «التنبیه والرد علی اهل الالهواء والبدع»؛ عبدالقاهر بغدادی، «الفرق بین الفرق»؛ طاهر بن محمد اسفراینی، «التبصیر فی الدین»؛ عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»؛ جعفر سبحانی، «بحوث فی الملل والنحل»؛ و...
- 5- . برای آشنایی با کسانی که در سه سده ی نخستین اسلامی به مباحث کلامی روی آوردند، ر. ک: «بیان أن من السلف من اشتغل بعلم الکلام»، واقع در پایگاه اینترنتی [http://www.sunna.info/books/ilm\\_al\\_kalam\\_sunna\\_8](http://www.sunna.info/books/ilm_al_kalam_sunna_8) .%%

با توجه به آن چه گفته شد، علم کلام پیشینه ای به بلندای تاریخ اسلام دارد و هرگز نمی توان دوره ای را یافت که مسلمانان به این علم پرداخته باشند. به همین دلیل، همان گونه که مذاهب اسلامی از نظر فقهی به فرقه های مختلفی مانند حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی و شیعه تقسیم می شوند، از نظر کلامی نیز مکاتب مختلفی وجود دارد. مذاهب کلامی در جهان سنی، به مکاتب اعتزال، اهل حدیث، اشاعره، ماتریدیه، طحاویه، و جریان های معاصر مانند نواشعریان و نومعتزلیان تقسیم می شوند. مکتب کلامی شیعیان نیز به امامیه یا عدلیه معروف است که دو فرقه ی زیدیه و اسماعیلیه نیز به آن انتساب دارند. (1)

### 3 - 4 - علم کلام و وهابیت

در حالی که علم کلام یکی از باسابقه ترین علوم اسلامی است، وهابیان به شدت با آن مخالفند و آن را محکوم می کنند. دشمنی و مخالفت وهابیان با علم کلام، ریشه در اندیشه های روش شناختی و معرفت شناسی آنان دارد. مهم ترین عاملی که آنان را به مخالفت با علم کلام کشاند، نقل گرایی در حوزه ی روش شناسی، و حدیث گرایی در حوزه ی معرفت شناسی بود. (2) به عبارت دیگر، عقل با این که یکی از روش های اصلی در علم کلام است، در اندیشه ی وهابی اعتبار ندارد و به همین دلیل، علم کلام نیز پیرو ماهیت عقلانی آن، نزد وهابیت نکوهش می شود.

ص: 37

---

1- . برای آشنایی آسان با مذاهب کلامی، ر. ک: جعفر سبحانی، «بحوث فی الملل والنحل، دراسة مقارنة فی المذاهب الاسلامی»، رضا برنجکار، «آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی»؛ و علی ربانی گلپایگانی، «فرق و مذاهب کلامی».

2- . مبانی فکری سلفیه و وهابیت، در جلد یک همین کتاب - تبارشناسی - ص 41 تا 55، به تفصیل بررسی شده است.

%%%%%%%%%

ریشه‌ی مخالفت با علم کلام، به دوران اهل حدیث باز می‌گردد. گزاره‌هایی در مخالفت با علم کلام به احمدبن حنبل نسبت داده می‌شود که بیش تر ناظر به جدال‌های میان معتزله و اهل حدیث است. (1)

ابن تیمیه نیز متکلمان را متهم می‌کند که قول خَلْف را بر قول سلف برگزیده‌اند و این امر موجب نادانی دوچندان آنان شده است؛ (2) غافل از این که خود سلف نیز با توجه به شرایط زمان خود، به علم کلام روی آوردند. وی می‌گوید:

«حیران‌ترین مردم در هنگام مرگ، اصحاب کلام هستند و...»؛ (3)

این در حالی است که در جهان اسلام اندیشمندان بزرگ کلامی بسیاری ظهور کرده‌اند. ابوالحسن اشعری کتابی با عنوان «استحسان الخوض فی علم الکلام» (4) دارد و کتاب «اللمع» (5) او سرشار از استدلال‌های کلامی و عقلی است؛ و تقریباً تمامی اهل سنت، پیرو مذهب اشعری‌اند. پس از اشعری، ابومنصور ماتریدی و ابوجعفر طحاوی گام‌های بلندتری در تعدیل دیدگاه اشعری، و عقلانی کردن عقاید برداشتند.

در این میان، ابن حنبل هم که مخالف با کلام بود، خود به نوعی درگیر مباحث کلامی شد؛ برای نمونه، کتاب‌های او با عنوان‌های «الرد علی الزنادقة والجهمية» و «السنة» ماهیتی کلامی دارند؛ همچنین کتاب «الفقه الاکبر» ابوحنیفه، کتابی کلامی است که شرح‌های بسیاری بر آن نوشته شده است. از شافعی نیز کتابی با عنوان «الرد علی اهل %»

ص: 38

---

1- . برای آگاهی بیش تر، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، سلفی‌گری و وهابیت تبارشناسی، ص 169 تا 171. در جلد نخست گفته شد: شواهد بسیاری هست که احمدبن حنبل به مباحث کلامی پرداخته است و این موضوع، مخالف با چیزی است که به وی نسبت داده می‌شود.

2- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «رسائل حمویه»، ص 4 و 5.

3- . همان، ص 7.

4- . ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، «رسالة استحان الخوض فی علم الکلام».

5- . ابوالحسن الاشعری، «اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع». %%%%

الاهواء» نام برده شده که به دست ما نرسیده است. (1) حتی بغدادی، ابوحنیفه و شافعی را نخستین متکلمان از میان فقیهان می داند. (2) به نظر می رسد، هم عصری افرادی مانند ابن حنبل با جریان های افراطی معتزله سبب موضع گیری های آنان در برابر متکلمان شده باشد. گروهی از پیروان احمد بن حنبل، در سده های بعد نماینده ی چنین دیدگاهی شدند. در همین راستا، ابن قدامه ی حنبلی کتابی با نام «رسالة فی تحریم النظر فی علم الکلام» نگاشته است. (3) این گروه، تقلید در اصول اعتقادات را نیز جایز می دانستند.

امام الحرمین جوینی می گوید:

«کسی در میان مسلمانان قائل به تقلید نیست؛ به جز حنابله». (4)

امروزه وهابیان مهم ترین نماینده ی جریان نقل گرا، و در نتیجه، مخالف علم کلام هستند. محمد بن عبدالوهاب در خصوص تکفیر متکلمان ادعای اجماع می کند (5) و این قول را به ذهبی، دارقطنی و بیهقی نسبت می دهد؛ در حالی که چنین نسبتی باطل است و ایشان خود از متکلمان بزرگ هستند. ذهبی در کتاب «النبلاء» شرح حال بسیاری از متکلمان را آورده و هیچ یک را تکفیر نکرده است؛ هرچند با توجه به دیدگاه های خود، به نقد برخی از اندیشه های آنان پرداخته است.

وهابیان هرگونه رأی و نظر را در مسائل اعتقادی حرام می دانند و در تفسیر متون دینی، به ظواهر کتاب و سنت و عمل صحابه بسنده می کنند و حتی پرسش درباره ی %%

ص: 39

---

1- . عبدالقاهر بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 262.

2- . همان، ص 363.

3- . البته باید به این نکته نیز توجه داشت که پیروان مکتب حنبلی، به سبب مبانی خاص خود، کم تر از پیروان دیگر مذاهب اسلامی هستند؛ وهابیان نیز هرچند خود را حنبلی می خوانند، با اندیشه ی حنابله فاصله ی بسیاری دارند.

4- . امام الحرمین جوینی، «الارشاد الی قواطع الادلة»، ص 25.

5- . گردآوری عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، «الدرر السنیه»، ج 1، ص 53. %%%%

مسائل اعتقادی را بدعت می‌شمارند. بیش‌ترین تلاش آنان تدوین احادیث مربوط به مسائل اعتقادی، تبویب آن‌ها، شرح واژه‌های مشکل و ذکر سند آن‌ها می‌باشد. (1)

چنان‌که گفته شد، این اندیشه در نقل‌گرای آن‌ها ریشه دارد. نقل‌گرایی نیز سلف‌گرایی ایشان را به دنبال دارد. به عقیده‌ی آنان، از آن‌جا که فهم سلف بهتر از فهم ماست، آن‌ها دین را از ما بهتر فهمیده‌اند و ما باید گام به گام به دنبال آن‌ها باشیم؛ هرچا آنان سکوت کرده‌اند، ما نیز باید سکوت کنیم. به عبارت دیگر، گویا آنان سلف را یکی از منابع تشریح می‌دانند و بر این باورند که سلف هرگز در علم کلام وارد نشده است و ما نیز نباید وارد شویم؛ اما از این نکته غافلند که اولاً صحابه و تابعین، خود به مباحث کلامی پرداخته‌اند؛ ثانیاً مباحث کلامی با توجه به شبهاتی که در زمان‌های بعد وارد اسلام شد، تطور یافت و با توجه به بحران‌های به وجود آمده رشد کرد؛ چنان‌که حتی افرادی همانند احمد بن حنبل نیز ناگزیر به نظریه پردازی در این زمینه شدند. به گفته‌ی شیخ محمد کوثری، علم کلام در پی تغییر اصول عقاید مسلمانان نیست؛ بلکه آن‌چه تغییر کرده است، روش‌های دفاع از اسلام است که متناسب با دشمنان و شبهات جدید است. (2)

نکته‌ی دیگر این‌که صحابه، تابعین و تابعین تابعین - که وهابیان معتقدند در سه قرن نخست اسلامی می‌زیسته‌اند - دیدگاه‌های مختلفی داشتند؛ بنابراین، تمسک به سلف، با توجه به اختلافات و تنوع دیدگاه‌های ایشان در ابعاد مختلف، چه‌گونه ممکن است؟ سلف بر اساس احساس تکلیف و وظیفه، و متناسب با فضای اعتقادی و دینی خود به استدلال و دفاع، و پاسخ به شبهات پرداختند؛ امروزه نیز عالمان دین چنین رسالتی برعهده دارند. (3)

ص: 40

---

1- . محمد محمود کالو، «مناهج البحث عند علماء الکلام قديماً وحديثاً»، موجود در پایگاه اینترنتی: [www.muhammdkalo.jeeran.com](http://www.muhammdkalo.jeeran.com)

2- . محمد زاهد الکوثری، «بیان زغل العلم والطلب»، ص 22.

3- . برای آشنایی با مفاهیم سلف، سلفی و سلفی‌گری، و نیز دیدگاه‌های آنان، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، بخش اول: سلفی‌گری. %%%%

این در حالی است که صالح بن فوزان، از علمای هیأت‌الکبار العلمای عربستان، علم کلام را زاینده‌ی قرون متأخره می‌شمارد و می‌گوید: اصلاً کلام در زمان قرون اولیه (سلف) وجود نداشته است. (1) وی فتوای تحریم علم کلام را - که در حقیقت، علم عقاید است - صادر می‌کند. (2)

هم‌چنین خود سلفی‌ها، با وجود اعتقاد به حرمت ورود به علم کلام، در این حوزه وارد شده‌اند. دیدگاه‌های محمدبن عبدالوهاب در کتاب «کشف الشبهات» و «رسالة التوحید»، و استنتاج‌های وی، رنگی کاملاً کلامی دارد. شروحنی که بر کتاب‌های وی نگاشته شده است و توضیحات و تقسیماتی که پیرامون مبانی اعتقادی و هابیت ارائه شده و اساساً اندیشه‌ی نو و بدعت آمیزی که وهابیت شکل داده است، همه رنگی کلامی دارد. به گفته‌ی قرضاوی:

«این گروه، منکر علم کلام و مجادلات آن هستند؛ درحالی که با گفته‌های خود، علم کلام جدیدی را دامن می‌زنند.» (3)

احتمال دیگری که وجود دارد، عدم فهم آنان درباره‌ی ماهیت کلام است؛ چنان‌که از برخی منابع آنان استفاده می‌شود. به گمان گروهی از وهابیان، علم کلام، صرفاً استدلال‌های عقلی را هرچند با کتاب و سنت مخالف باشد، دربرمی‌گیرد؛ (4) درحالی که گفته شد، علم کلام هرگز تک‌روشی نیست و از روش‌های مختلف برای اثبات گزاره‌های دینی استفاده می‌کند و رسالت سنگین دفاع از عقاید و پاسخ به شبهات را بر عهده دارد. %%

ص: 41

---

1- . صالح بن فوزان، فایل صوتی در پایگاه اینترنتی رسمی وی: [www.alfawzan.ws/node/3731](http://www.alfawzan.ws/node/3731).

2- . مرکز الفتوی، اسلام وب، [www.islamweb.net](http://www.islamweb.net)، شماره‌ی فتوا: 12103.

3- . یوسف قرضاوی، «الصحة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم»، ص 77.

4- . ابواسماعیل عبدالله بن محمد الانصاری الهروی، «علم العقائد القائم على الأدلة العقلية فقط: ذم الكلام واهله».

%%%%%%%%%

هم چنین آنان، گاه علم کلام را مترادف فلسفه می دانند و از آن جاکه به شدت با فلسفه مخالفند، علم کلام را نیز نکوهش می کنند؛ در حالی که میان فلسفه و علم کلام، تفاوت های بنیادین وجود دارد.

باین حال، هرگز نباید فراموش کرد که در جهان اسلام، صرفاً سلفیان افراطی هستند که با علم کلام و مباحث اعتقادی مخالفند و دیگر مسلمانان در مقابله با شبهات و دفاع از دین و تبیین آموزه های آن، از این علم بهره می برند. افرادی همانند «باقلانی»، «قاضی ایجی»، «ابن فورک»، «خواجه نصیرالدین طوسی» و «شیخ مفید» از چهره های شناخته شده در این عرصه هستند. (1)

از سوی دیگر، خروج عقل از حوزه ی عقاید و معارف کلامی، سبب می شود که حتی فرد پژوهشگر نیز ایمان خود را بر یقینی جوشیده از عقلی که خداوند در نهاد انسان به ودیعت نهاده است، استوار نسازد. پی آمدهای ناگوار به کار نبردن عقل در مباحثی مانند صفات خبری، سبب می شود که خداوند تا حد يك جسم و موجود مادی تنزل یابد؛ در حالی که چنین وضعیتی با ساحت کبریایی حضرت حق کاملاً در تضاد است. (2) با این حال، ماهیت ادعاهای این مکتب، با وجود همه ی مخالفت های آن با علم کلام، رنگی کلامی دارد و ناگزیر باید در همین فضا به نقد و بررسی آن پرداخت. %%

ص: 42

- 
- 1- . برای آشنایی با جایگاه علم کلام در میان اهل سنت، ر. ک: [www.sunna.info/books/ilm-al-kalam.php](http://www.sunna.info/books/ilm-al-kalam.php).
  - 2- . در فصل های آینده، مشبهه بودن و مجسمه بودن وهابیت - که ناشی از نگاه ظاهرگرایانه ی آن هاست - به تفصیل بررسی خواهد شد. %%%%







وهابیت با تغییر و تصرف در مفهوم کلیدی توحید، بسیاری از آموزه های اسلامی را نادرست می شمارد. قرائت افراطی و تحریف آمیز از توحید، موجب شده است که وهابیان تمامی مسلمانان را به دلیل اعتقاد به مسائلی مانند توسل، شفاعت و زیارت، مشرک بشمارند. هم چنین برخی از اعتقادات آنان در این حوزه، که ریشه در ظاهرگرایی ایشان دارد، سبب شده است راه تاریک تجسیم و تشبیه خداوند به موجودات مادی را درپیش گیرند و حتی کسانی را که قائل به تأویل در صفات خبری هستند، کافر قلمداد کنند. از این رو برای شناخت عقاید وهابیت و مرزهای آن با اندیشه ی مسلمانان، ناگزیر باید سخن را از مهم ترین رکن اسلام که همان توحید است، آغاز کرد. در این فصل و چند فصل آینده، ابتدا پیرامون مفهوم و انواع توحید سخن گفته، سپس قرائت بدعت آمیز وهابیت از توحید و شرک بررسی و نقد خواهد شد.

%%%%%%%%%

ص: 45



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 47



برای فهم مفهوم توحید در اندیشه‌ی وهابی، ناگزیر باید ابتدا توحید و ابعاد مختلف آن از نگاه مذاهب اسلامی تبیین شود؛ زیرا در سایه‌ی مقایسه‌ی این آموزه در اندیشه‌ی اسلامی و وهابیت، می‌توان به تصویر روشنی از تضادهای بنیادین قرائت وهابی با قرائت اسلامی دست یافت. از این رو، نخست به تفصیل دیدگاه مذاهب اسلامی درباره‌ی توحید و ابعاد آن تبیین می‌گردد و سپس قرائت وهابی بررسی و نقد خواهد شد.

## 2 - توحید در لغت و اصطلاح

واژه‌ی «توحید»، مصدرِ باب «تفعیل» به معنی یگانه دانستن به کار رفته است؛ به گونه‌ای که در مفهوم آن، انفراد و یگانگی لحاظ شده است. ریشه‌ی توحید، «وَحَدَّ» است و «وحدت» از آن مشتق می‌شود و به معنی انفراد است؛ از این رو، «واحد» به چیزی گفته می‌شود که جزء ندارد (1) و با توجه به همین معنی، توحید، یعنی تنها قرار دادن (2).

توحید در اصطلاح به معنی «ایمان بالله وحده لا شریک له» است؛ بنابراین توحید همان اعتقاد به یگانگی خدای تعالی است.

ص: 49

1- . ابی القاسم حسین محمد، «مفردات راغب»، ج 1، ص 667.

2- . مرتضی زبیدی، «تاج العروس من جواهر القاموس»، ج 7، ص 276.

لغت توحید و مشتقاتش، مانند مُوَحَّد و مُتَّوَحَّد، در قرآن نیامده است؛ اما مشتقاتی مانند أَحَد و وَاحِد، چندین بار و بیش تر درباره ی خدا به کار رفته است؛ مثلاً «وَاحِدٌ» 6 بار و فقط درباره ی خدا به کار رفته است؛ «وَاحِدٌ» 30 بار آمده که 23 بار به صورت وصف برای خدا ذکر شده است؛ و «أَحَدٌ» 53 بار آمده، که تنها دو مورد آن درباره ی خداست. (1)

امیرالمؤمنین علی علیه السلام زیباترین تعبیر را درباره ی معنی یگانگی خداوند دارد. در جنگ جمل، فردی از آن حضرت پیرامون مفهوم یکی بودن خداوند پرسید. یاران حضرت برآشفتنند که در معرکه ی جنگ چه جای این پرسش است. حضرت یاران را آرام فرمود و به دلیل اهمیت موضوع، چنین پاسخ داد:

«گفتن این که «خداوند واحد است»، بر چهار گونه است که دو گونه ی آن غلط، و دو وجه دیگرش صحیح است. آن دو گونه ای که جایز نیست بر خدا اطلاق شود، یکی این است که کسی بگوید: خدا واحد است؛ و مقصودش از واحد، واحد عددی باشد و این صحیح نیست؛ زیرا چیزی که دوم برایش نیست، داخل در اعداد نمی شود؛ و لذا می بینید که قرآن مجید گویندگان «ثالث ثلاثه» را کافر خوانده است. دیگر این که کسی بگوید: خدا یکی از همین مردم است و مرادش این باشد که خداوند نوعی از این جنس است؛ این نیز باطل است؛ چون خدا را به خلق تشبیه کرده است و پروردگار ما بزرگ تر از آن است که برای او شبیهی باشد؛ اما آن دو گونه یگانگی که برای خدا ثابت است، یکی این است که کسی بگوید: خدا واحد است و در اشیاء عالم مانندی ندارد و این درست است؛ چون پروردگار همین طور است؛ دیگر این که گفته شود خداوند، احدی المعنی است؛ یعنی نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم، قابل هیچ گونه انقسامی نیست؛ این هم درست است؛ زیرا خداوند ما همین طور است.» (2)

ص: 50

1- . محمد فؤاد عبدالباقی، «المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم»، ذیل کلمه ی «واحد» و «احد»، ص 745.

2- . شیخ صدوق، «معانی الاخبار»، ص 97. %%%%



پس بنا بر فرمایش امیرالمؤمنین علی علیه السلام، برای واحد چهار معنی متصور است: واحد عددی؛ واحد نوعی؛ واحد به معنی بی نظیر؛ و واحد به معنی تجزیه ناپذیر. دو معنی نخست، درباره ی ذات حق درست نیست؛ زیرا خداوند، نه تکثر و تعدد می پذیرد و نه هم جنس و هم نوع دارد؛ اما دو معنی دیگر - بی نظیر و تجزیه ناپذیر بودن - برای خداوند قابل اثبات است.

### 3 - جایگاه توحید در آموزه های اسلامی

هیچ يك از آموزه های اسلامی، از نظر اهمیت به توحید نمی رسد. نخستین گام ورود به آیین زندگی بخش اسلام، شهادت به یگانگی خداوند است:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ...»؛ (1) «اساس دین، شناخت خداوند است و کمال شناخت او، تصدیق وجود اوست، و کمال تصدیق وجود او، یکتا و یگانه دانستن اوست...»

به همین سبب توحید، مرز ورود به اسلام شمرده شده و از اسلام، به آیین یکتاپرستی و توحیدی تعبیر می شود. از سوی دیگر، شرك گناهی نابخشودنی است و کسی که مرتکب شرك و دوگانه پرستی شود، از دایره ی اسلام خارج است:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا»؛ (نساء/ 48)

«خداوند [هرگز] شرك را نمی بخشد! و پایین تر از آن را برای هر کس [بخواهد و شایسته بداند] می بخشد. و آن کسی که برای خدا شریکی قرار دهد، گناه بزرگی مرتکب شده است.»

«وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (زمر/ 65)

ص: 51

«به تو و همه ی پیامبران پیشین وحی شده که اگر مشرک شوی، تمام اعمالت تباه می شود و از زیان کاران خواهی بود».

قرآن مجید در بسیاری از آیات شریف، به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم به اثبات و تبیین وحدانیت خداوند پرداخته است:

«هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص / 70)

«و او خدایی است که معبودی جز او نیست؛ ستایش برای اوست، در این جهان و در جهان دیگر؛ حاکمیت [نیز] از آن اوست، و همه ی شما به سوی او بازگردانده می شوید.»

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...»؛ (آل عمران / 18) [\(1\)](#)

«خداوند، [با ایجاد نظام واحد جهان هستی] گواهی می دهد که معبودی جز او نیست».

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»؛ (اخلاص / 1)

«بگو! خدا یکی است».

«إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ»؛ (صافات / 4) [\(2\)](#)

«بی شک خدای شما یکی است».

«... يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ»؛ (اعراف / 59) [\(3\)](#)

«ای قوم من! [تنها] خداوند یگانه را پرستش کنید، که معبودی جز او برای شما نیست».

با نگاهی به آیات قرآنی می بینیم که دعوت به توحید، نه تنها مهم ترین رکن دین مبین اسلام است؛ بلکه همه ی پیامبران الهی، در طول تاریخ همواره در نخستین گام، مردم را به توحید فراخوانده اند: %%

ص: 52

---

1- . و نیز نساء/ 87؛ قصص / 70؛ دخان / 8؛ و...

2- . و نیز انعام / 19؛ و نحل / 2.

3- . و نیز بقره / 132؛ و مائده / 72. %%%%

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ»؛ (انبیاء/ 25)

«ما پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر این که به او وحی کردیم که: معبودی جز من نیست، پس تنها مرا پرستش کنید».

هم چنین خداوند متعال پایه و اساس گفت وگو با ادیان دیگر را توحید می شمارد:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»؛ (آل عمران/ 64)

«بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است، که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم، و بعضی از ما، بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد. هرگاه [از این دعوت] سر باز زنند، بگوئید: گواه باشید که ما مسلمانیم.»

وجود خدا و مفهوم توحید، در آموزه های اسلامی امری کاملاً بدیهی شمرده می شود. به همین دلیل، استدلال ها و برهان هایی که برای اثبات توحید ارائه می شود، تنها به علت توجه انسان به این اصل مهم و فراموش نکردن آن است. توحید، امری فطری است و به همین سبب روح تعالیم پیامبران درباره ی اصول دین، همان توجه دادن به فطرت انسانی است؛ نه تعلیم اصول:

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ»؛ (غاشیة/ 21)

«ای پیامبر! یادآوری کن؛ که تو یادآور هستی».

بنا به گفته ی بزرگان دین، همانند امام باقر و امام صادق علیهما السلام، انسان بر اساس فطرت توحید آفریده شده است. (1)

قرآن حتی تردید در وجود خالق یکتا را بی معنی می داند:

«فَالْتَّ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...»؛ (ابراهیم/ 10)

ص: 53

---

1- . محمد کلینی، «الکافی»، ج 2، ص 11. %%%%

«رسولان آن ها گفتند: آیا در خدا شك است؟! خدایی که آسمان ها و زمین را آفریده...؟»

از نظر قرآن، خداوند فطرت توحیدی را در دل ها مستقر کرده است؛ از این رو رابطه ی توحید با قلب انسان، رابطه ی عرض و معروض نیست؛ بلکه قلب انسان، عارف و موحد آفریده شده است؛ به گونه ای که اگر عرفان و توحید از او زدوده شود، حقیقت قلب آدمی عوض می شود و از مقام انسانیت تنزل می یابد. بر همین اساس، خداوند در توصیف کافران می فرماید:

«... إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان/ 44)

«... آنان فقط همچون چهارپایانند؛ بلکه گمراه ترند.»

#### 4 - توحید و فطرت

شکی نیست که توحید در وجود انسان ریشه دارد و گرایش به آن در قلب انسان به ودیعت گذاشته شده است. البته چنین امری تنها به انسان اختصاص ندارد؛ بلکه بنا به فرموده ی قرآن، تمامی موجودات، در مسیر خود به سوی خداوند سیر می کنند. همه ی آیاتی که به تسبیح موجودات، آسمان و زمین، ... اشاره دارند، نشانگر میل و گرایش هستی به توحید باری تعالی است:

«أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»؛ (آل عمران/ 83)

«آیا یهودیان و مسیحیان آیینی غیر از آیین خدا را می جویند که در برابر خدا تسلیم نمی شوند و آیین تو را تأیید نمی کنند؟ در حالی که همه ی کسانی که در آسمان ها و زمین اند، خواه ناخواه در برابر او تسلیم شده اند. راستی چه گونه از آیین خدا روی برمی تابند، با این که سرانجام به سوی او بازگردانده می شوند؟»

آیات قرآن همه ی آسمان و زمین و موجودات آن را در حال تسبیح و تنزیه خدا معرفی می کند و این امر نشانگر حرکت ذاتی عالم آفرینش به سوی خداست. بسیاری از

%%%%%%%%%%

آیات با واژگانی همچون «یسبح»، «تسبیح»، «یسجد» و... به این واقعیت اشاره دارند. از جمله:

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا»؛ (اسراء/ 44)

«آسمان های هفت گانه و زمین و هر که در آن هاست، او را تسبیح می گویند و هیچ چیزی نیست، مگر این که خدا را همراه با ستایش او تسبیح می گوید؛ ولی شما تسبیح آن ها را در نمی یابید. به راستی که خدا در کیفر منکران بردبار، و برای توبه کنندگان آمرزگار است.»

انسان نیز از سیر عالم هستی مستثنا نیست و در ذات او گرایش به توحید و یکتاپرستی به ودیعت نهاده شده است. به فرموده ی قرآن، خداوند متعال پیش از آفرینش انسان از او پیمان گرفته است که به پروردگاری خداوند شهادت دهد و انسان نیز بدان شهادت داده است:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»؛ (اعراف/ 172)

«و یادآور زمانی را که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتشان، ذریه ی آنان را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا؛ تویی پروردگار ما و ما حقیقتی جز این که مملوک تو باشیم، نداریم؛ ما این را دیده ایم و بر آن گواهییم. چنین کردیم تا روز قیامت نگوئید ما از این حقیقت بی خبر بودیم.»

این آیه ی شریفه که به آیه ی میثاق معروف است، نشانگر اقرار انسان به ربوبیت و الوهیت خداوند است. ازسوی دیگر، گرایش به خدا و توحید، در وجود انسان امری فطری و ذاتی است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (روم/ 30)

%%%%%%%%%

«حال که روشن شد آفرینش و تدبیر در اختیار خداوند است و او هیچ گونه شریکی ندارد و کسانی که از وی روی گردانده اند، در قیامت راه نجاتی ندارند، پس روی خود را به سوی این دین [تسلیم خدا بودن] بگردان و بی آن که به راست یا چپ گرایش یابی، تنها به آن چشم بدوز. بر این دین پایدار باش؛ دینی که فطرت خدادادی تو را به آن گرایش می دهد؛ همان فطرتی که خداوند همه ی انسان ها را بر آن آفریده است. آفرینش خدا دگرگونی ندارد و با اختلاف افراد، زمان ها و مکان ها، تغییر و تبدیل نمی پذیرد. این است دین استوار؛ ولی بیش تر مردم نمی دانند».

حال اگر توحید با فطرت و ذات انسان سازگاری دارد، چه گونه است که شرك و مظاهر آن، دل های بسیاری از انسان ها را فرامی گیرد؟ این پرسش در فصل بعد (مفهوم و مراحل شرك) پاسخ داده خواهد شد.

## 5 - توحید نظری و توحید عملی

### اشاره

تقسیمات متعددی برای توحید برشمرده اند. مفهوم توحید در سطح کلان، به دو شاخه ی اصلی نظری و عملی تقسیم می شود. توحید نظری در حوزه ی شناخت خداست و انسان در این مرحله، خدا و ویژگی های او را می شناسد؛ اما توحید عملی همان گونه که از نامش پیداست، به حوزه ی عمل انسان بازمی گردد؛ به این معنی که انسان در مقام عمل نیز باید موحد بوده و اعمالش رنگ توحیدی داشته باشد. استاد شهید مطهری در تعریف این دو نوع توحید می گوید:

«در اسلام دو توحید وجود دارد: نظری و عملی؛ توحید نظری مربوط به عالم شناخت و اندیشه است؛ یعنی خدا را به یگانگی شناختن؛ و توحید عملی یعنی خود را در عمل یگانه و يك جهت و در جهت ذات یگانه ساختن. به عبارت دیگر، توحید نظری یعنی شناخت یگانه بودن خدا؛ و توحید عملی یعنی یگانه شدن انسان»<sup>(1)</sup>

ص: 56

---

1- . مرتضی مطهری، «آشنایی با قرآن»، ج 2، ص 100. %%%%

وی به درستی اشاره می کند که چه گونه سوره ی حمد با وجود کوچکی، در بردارنده ی هر دو نوع توحید می باشد. از ابتدای سوره ی حمد تا آیه ی شریفه ی «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» ، توحید نظری است که ویژگی ها و صفات الهی را بیان می کند؛ و از این آیه ی شریفه به بعد، به تشریح توحید عملی می پردازد. (1)

از سوی دیگر، توحید نظری از نظر رتبه، مقدم بر توحید عملی است؛ به این معنی که همواره شناخت، مقدم بر عمل است. انسان تا چیزی را نشناسد، نمی تواند در ارتباط با آن، تعامل مناسبی داشته باشد. اگر انسان شناخت مناسبی از ذات احدیت نداشته باشد، در حوزه ی توحید عملی به بی راهه می رود؛ بنابراین هنگامی که ذات خدا، عظمت و صفات وی، و حوزه ی قدرت و اقتدار او را شناخت، می تواند در تعامل با او، چنان که شایسته ی اوست عمل کند.

## 1 - 5 - اقسام توحید نظری

### اشاره

توحید در حوزه ی شناخت (نظری)، خود به گونه های مختلفی تقسیم می شود و هر يك، متولی بخشی از معرفت الهی است. به همین دلیل، توحید نظری را به سه گونه ی ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم کرده اند.

### 1 - 1 - 5 - توحید ذاتی

فهم توحید ذاتی نخستین گام در توحید نظری است. توحید ذاتی از نظر رتبه بر دیگر اقسام توحید تقدم دارد؛ در این قسم، درباره ی یگانگی و یکتایی خداوند بحث می شود. معمولاً برای توحید ذاتی دو معنی لحاظ می شود:

ص: 57

---

1- . همان، ص 100 تا 105. %%%%

(1) خدا یکی است و شبیه، مانند، همتا و جای گزین ندارد. آیه ی شریفه ی «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»، (اخلاص/ 4) به این معنی توحید ذاتی اشاره دارد.

(2) ذات خداوند دارای اجزا نیست و از هرگونه کثرت و تعدد به دور است. آیه ی شریفه ی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، (اخلاص/ 1) به این معنی اشاره دارد.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز از میان چهار معنایی که ذکر فرمود، دو معنی آخر، یعنی بی نظیر بودن (یگانه بودن) و تجزیه ناپذیر بودن را در معنی توحید پذیرفت. با توجه به این تقسیم، برخی نفی ترکیب از خدا را با عنوان «توحید احدی»، و یکی بودن خداوند را با عنوان «توحید واحدی» نام برده اند. (1)

توحید ذاتی نخستین مرز میان مشرکان و مسلمانان است. هنگامی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مشرکان را به توحید فرامی خواند، مشرکان می گفتند:

«أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ»؛ (ص/ 5)

«آیا همه ی خدایان را يك خدا گردانیده است؟ سخن بسیار عجیبی است»

مشرکان، پیش از اسلام بتان بسیاری داشتند که آنان را در کنار خدا می پرستیدند و چنان که از آیات استفاده می شود، آنان را ندّ (مفرد انداد) می شمردند؛ به همین دلیل، هنگامی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به پیامبری رسید، نخستین پیام وی در کنار کوه صفا این بود:

«أدعوکم علی شهادة أن لا إله إلاّ الله و خلع الأنداد»؛ (2) «شما را به وحدانیت خدا می خوانم که بگوئید الهی غیر از الله نیست و الهه های غیر از خدا را کنار بگذارید».

ص: 58

1- عبدالرسول عبودیت و مجتبی مصباح، «خداشناسی فلسفی»، ص 141.

2- محمد باقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 18، ص 180؛ طبری در تفسیرش میگوید: «و حقيقة ما دعاهم اليه من توحيد الله و خلع الانداد و الاوثان» محمدبن جریر طبری، «تفسیر طبری جامع البیان عن تاویل القران»، ج 12، ص 300.



هم چنین عقیده ی تثلیث (سه خدایی) مسیحیان، با توحید ذاتی در تضاد است. آنان با اعتقاد به اقانیم سه گانه (اقنوم ذات، اقنوم کلمه، و اقنوم حیات - پدر، پسر و روح القدس -) از دایره ی توحید خارج شده اند. قرآن می فرماید:

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ»؛ (مائده/ 73)

«آنان که گفتند خدا سومی سه تاست، کافر شده اند؛ جز خدای یکتا خدایی نیست».

## 2 - 1 - 5 - توحید صفاتی

توحید صفاتی به شناخت ماهیت و کیفیت صفات و ویژگی های خداوند می پردازد. توحید صفاتی نیز در دو معنی تجلی می یابد:

(1) خداوند در صفات خود بی همتاست. برخی از صفاتی را که به خداوند نسبت می دهیم، مانند قدرت، علم و حیات، به موجودات دیگر مانند انسان نیز می توانیم نسبت دهیم. مراد از توحید صفاتی به معنی اول این است که اطلاق قدرت یا علم بر خدا، با آن چه بر بندگان اطلاق می شود، ذاتاً متفاوت است. به این معنی که علم و قدرت خدا اکتسابی نیست؛ بلکه منشأ تمامی این اوصاف، خود اوست؛ از سوی دیگر، در حالی که علم یا قدرت انسان پایانی دارد و محدود است، علم و قدرت خداوند متعال نهایی ندارد و بی پایان است. چنین مفهومی ملازم با واجب الوجود بودن خدا و ممکن الوجود بودن انسان است.

(2) صفات خداوند، عین ذات اوست. هرچند اوصاف از نظر مفهومی با یک دیگر تفاوت دارند، درباره ی خداوند از نظر مصداقی واحدند. به عبارت دیگر، صفات الهی عین ذات او هستند، نه زاید بر ذات وی. این امر درباره ی انسان مصداق پیدا نمی کند؛ چنان که انسان ابتدا عالم نیست و سپس عالم می شود؛ حیات ندارد و سپس زنده

%%%%%%%%%

می شود؛ و چون حیات عین ذات انسان نیست، از او جدا می شود؛ و این، همان مفهوم جدایی صفت از ذات است. (1)

### 3-1-5 - توحید افعالی و انواع آن

#### اشاره

توحید افعالی یعنی همه ی کارها در اراده و مشیت خداوند ریشه دارد و او فاعل همه ی افعال و امور است. برای درک بهتر مفهوم توحید افعالی، می توان آن را در دو معنی به کار برد:

(1) خداوند متعال فاعل همه ی تحولات، کارها، نظام ها و... است. هر چند گاهی خلق و فاعلیت به دیگر موجودات نسبت داده می شود، اما در نهایت، سرمنشأ تمامی امور خداوند است. به عبارت دیگر، خداوند خالق همه ی افعال و نظام هستی است؛ چنان که در تسبیح مبارک نیز گفته می شود: «لا حول ولا قوة الا بالله».

(2) خداوند در انجام همه ی افعال، واحد است و هیچ شریکی ندارد. اوست که «فعال ما یشاء» است. به عبارت دیگر، موجودات عالم چنان که در ذات خود، استقلال وجودی از خدا ندارند، در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه، خداوند همان گونه که در ذات خود شریک ندارد، در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت خود و تأثیر و فاعلیت خویش را از او دارد. (2) فیلسوفان از این بُعد توحید افعالی، با عنوان قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» یاد می کنند. (3) امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز می فرماید:

ص: 60

---

1- . در فصل بعد، به تفصیل پیرامون عینیت و یا زاید بودن صفات بر ذات الهی در مکتب اهل بیت علیهم السلام و دیگر مذاهب اسلامی بحث خواهد شد.

2- . مرتضی مطهری، «مجموعه آثار»، ج 2، ص 103.

3- . ملاصدرا، «اسفار»، ج 2، ص 85؛ علامه طباطبایی، «نهاية الحكمة»، عنوان: لا مؤثر فی الوجود بحقیقة المعنی الا الله، فصل 8، ص 177.

«ولاشريك له اعانه على ابتداء عجائب الامور»؛(1) «خداوند شریکی ندارد که در آفرینش شگفتی های جهان او را یاری کرده باشد».

برای روشن تر شدن مفهوم توحید افعالی، می توان آن را به قسمت های دیگری تقسیم کرد:

### 1-3-1-5- توحید در آفرینش

خداوند، آفریدگار جهان و جهانیان است. در این زمینه آیات بسیاری وجود دارد؛ از جمله:

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»؛ (زمر/ 62)

«خداوند، آفریننده ی همه ی چیزهاست و او بر هر چیزی نگاهبان است».(2)

البته مراد از آفرینش در این جا، آفرینش حقیقی است؛ یعنی آفرینشی که مستقل و بدون کمک دیگران است. بنابراین امکان دارد که دیگران نیز چیزی را بسازند یا کاری را انجام دهند؛ اما همه ی این کارها، سرانجام به خداوند منتسب می شود و از او نشأت می گیرد. قدرت آفرینندگی را خداوند به موجودات بخشیده است. از این رو خداوند متعال خود را بهترین آفرینندگان در قرآن معرفی می کند:

«فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»؛ (مؤمنون/ 14)

«پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است!»

یعنی غیر از خداوند نیز آفرینندگانی همانند انسان ها هستند؛ اما او بهترین آنان است. به عبارت دیگر، آفرینندگی خدا، ذاتی است؛ ولی آفرینندگی دیگران، اکتسابی است.

ص: 61

1- . سید رضی، «نهج البلاغه»، خطبه ی 91، ص 127.

2- . هم چنین این آیات نیز به توحید در آفرینش (خالقیت) اشاره دارند: رعد/ 16؛ غافر/ 62؛ فاطر/ 3؛ طه/ 50. %%%%

توحید در ربوبیت به معنی کارگزاری و کارگردانی خداوند است؛ بدین معنی که افزون بر آفرینندگی، تدبیر امور نظام آفرینش نیز تنها در دست خداوند قرار دارد. در میان جوامع مشرک گذشته، گروه‌هایی بوده‌اند که توحید در آفرینش داشته‌اند؛ اما در ربوبیت گرفتار شرک شده و به بی‌راهه رفتند. بسیاری از آنان معتقد بودند که خداوند، جهان را آفریده و سپس اداره و تدبیر آن را به دیگران و انبیا داده است؛ چنان که مشرکان عصر حضرت ابراهیم علیه السلام چنین دیدگاهی داشتند و خورشید، ماه و ستارگان را مدبر امور می‌دانستند و حضرت ابراهیم علیه السلام با دلیلی عقلی با آنان به مبارزه پرداخت. (1)

حضرت یوسف علیه السلام در واکنش به این اعتقاد می‌گوید:

«أَرْيَا بِنْتًا مُتَّفِرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف / 39)

«آیا پروردگاران پراکنده بهتر است، یا خدای یکتای غالب و قدرتمند؟»

هم چنین گروهی از مشرکان پیش از اسلام، بت‌های خود را مظاهر مختلفی از نیروهای طبیعی می‌دانستند و برای بهره‌مندی از آن نیروها و یا مصون ماندن از خطر و زیان‌شان، آن‌ها را می‌پرستیدند. چنان‌که «بعل» را مظهر روح، چشمه‌ها و آب‌های زیرزمینی می‌انگاشتند و...: (2)

«وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا»؛ (مریم / 81)

«غیر از خداوند، خدایان دیگری را برگزیدند تا مایه‌ی عزت آن‌ها باشند».

این در حالی است که افزون بر آفرینش، تدبیر و کارگردانی جهان نیز با خداوند متعال است:

«اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسَّسَ تَوَالِي عَالِي الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأُمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ»؛ (رعد / 2)

ص: 62

1- . انعام / 76 تا 78.

2- . محمد جواد باهنر و اکبر هاشمی رفسنجانی، «جهان در عصر بعثت»، ص 21.

«خداوند همان کسی است که آسمان ها را بدون ستون هایی که ببینید برافراشت؛ سپس بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را مسخر ساخت که هر کدام تا زمان معینی حرکت دارند. کار را او تدبیر می کند؛ آیات را برای شما تشریح می کند؛ باشد که به دیدار پروردگارتان یقین کنید».

### 3-3-1-5 - توحید در قانون گذاری

تنها، خداوند حق قانون گذاری دارد و دیگران در پرتو اجازه ی او می توانند چنین کاری کنند:

«إِن الْحُكْمُ لِلَّهِ»؛ (یوسف/40)

«حکم تنها از آن خداوند است».

مراد از حاکمیت در این آیه، حاکمیت در بُعد تشریحی و قانون گذاری است؛ یعنی با توجه به این که قانون گذاری، ولایت بر مردم و تصرف در شئون آن هاست، کسی جز خداوند حق قانون گذاری و تعیین حقوق و تکالیف دیگران را ندارد و آن چه انسان ها در عرصه ی قانون گذاری در مجالس شورا انجام می دهند، باید بر مبنای دستورهای الهی باشد:

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ»؛ (مائده/44)

«هرکس به احکام و قوانینی که خدا نازل کرده است، حکم نکند، کافر است».

### 4-3-1-5 - توحید در حاکمیت

تنها، خداوند شایسته ی فرمانروایی و حکومت است و بدون اجازه ی او هیچ کس حق تشکیل حکومت و حکم رانی ندارد:

«أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ»؛ (بقره/107)

%%%%%%%%%

«آیا نمی دانی که حکومت آسمان ها و زمین از آن خداست و جز خدا سرپرست و یآوری برای شما نیست».

پیامبران و امامان علیهم السلام نیز در راستای اجازه ی الهی، رهبران انسان هایند:

«قَالَ اللَّهُمَّ مَا لِكَ أَلْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِإِذْنِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ (آل عمران/ 26)

«بگو! بارالها مالک حکومت ها تویی؛ تو هستی که به هرکس بخواهی حکومت می بخشی و از هر کسی بخواهی، حکومت را می گیری؛ هرکس را بخواهی عزت می دهی و به هرکس بخواهی ذلت؛ تمام خوبی ها به دست توست؛ زیرا تو بر هر چیزی قادری».

## 2 - 5 - اقسام توحید عملی

### اشاره

همان گونه که گفته شد، توحید عملی در رتبه ی پس از توحید نظری قرار دارد؛ یعنی انسان با توجه به شناختی که درباره ی باری تعالی پیدا می کند، اعمال و رفتار خود را با خالق خود همسو می سازد. برای شفاف شدن مفهوم توحید عملی، این نوع توحید را نیز می توان به اقسام زیر تقسیم کرد:

### 1 - 2 - 5 - توحید در عبادت

توحید در عبادت، یعنی این که پرستش مخصوص خداست و غیر او شایسته ی عبودیت نیست. توحید در عبادت یا همان توحید عبادی، بسیار مورد تأکید قرآن است؛ تا آن جا که خداوند در قرآن، هدف از ارسال پیامبران را دعوت به توحید عبادی بیان می کند:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ (نحل/ 36)

«در هر امتی پیامبرانی را مبعوث کردیم تا مردم را به عبادت خدا و دوری از طاغوت دعوت کنند».

%%%%%%%%%

«وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»؛ (توبه/ 31)

«آنان دستور نداشتند جز خداوند یکتایی را که معبودی جز او نیست، بپرستند؛ او پاک و منزه است از آن چه همتایش قرار می دهند».

از آن جا که اختلاف اصلی ما با وهابیت، در مفهوم و معنی توحید عبادی است، در جای خود به تفصیل پیرامون توحید عبادی توضیح داده خواهد شد.

### 2-2-5 - توحید در استعانت

یکی دیگر از جلوه های توحید عملی، توحید در استعانت و مدد جستن از خداست. تنها خداوند است که می تواند انسان را یاری کند و انسان نیز تنها باید از او یاری جوید:

«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»؛ (فاتحه/ 5)

«تنها تو را می پرستیم و از تو یاری می جویم».

البته توسل به اولیای الهی، اگر به اذن خداوند باشد، با توحید در استعانت هیچ تضادی ندارد. در فصل های آینده، این مفهوم بیش تر بررسی خواهد شد.

### 3-2-5 - توحید در اطاعت

توحید در اطاعت یعنی این که انسان تنها از خداوند اطاعت کند و مطیع دستورهای او باشد:

«اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» (اعراف/ 3)

«از چیزی که از طرف پروردگارتان بر شما نازل شده، پیروی کنید! و از اولیا و معبودهای دیگر جز او، پیروی نکنید! اما کم تر متذکر می شوید!»

در این جا نیز اگر اطاعت از غیر، به اذن و اجازه ی خداوند باشد، چون در طول اطاعت الهی است، با توحید منافاتی ندارد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ (نساء/ 59)

%%%%%%%%%

«ای کسانی که ایمان آوردید از خدا و پیامبر و اولوالامر (اوصیای پیامبر) اطاعت کنید!»

البته درباره‌ی دو قسم اخیر توحید عملی، در بخش‌های آینده به تفصیل سخن گفته خواهد شد.

نکته‌ای که نباید فراموش کرد، این است که تقسیم توحید به انواع و اقسام یادشده فقط برای تبیین ابعاد و زوایای مختلف توحید بیان شده است؛ وگرنه توحید، همان یگانگی محض است که در تمامی ابعاد و زوایا فقط مخصوص خداست.

## 6 - توحید در مذاهب اسلامی

### 6 - توحید در مذاهب اسلامی (1)

در میان اصول اعتقادی اسلام، توحید مهم‌ترین اصل شمرده می‌شود و می‌تواند مبنای گفت‌وگو میان مذاهب اسلامی و نزدیکی آن‌ها به یک‌دیگر باشد. اصل مشترکی که تبلور جلوه‌ی محسوس آن، هر ساله در ایام حج کاملاً مشهود است. مسلمانان با مذاهب و قومیت‌های مختلف، از بیش از 57 کشور اسلامی، بر محور توحید گرد هم آمده، با کمال آرامش و به دور از هرگونه تنش، مراسم حج را به جا می‌آورند. این، نشانگر ظرفیت توحید در تعامل و گفت‌وگوی میان مذاهب اسلامی است.

نه تنها توحید کانون تقریب میان مذاهب اسلامی است، بلکه می‌تواند در گفت‌وگوی میان اسلام و دیگر ادیان نیز، نقطه‌ی آغازین باشد. (2)

البته هر یک از مذاهب اسلامی، با وجود پذیرش اصل توحید، بر حوزه‌ی خاصی از مباحث توحید تمرکز کرده‌اند. حوزه‌های خاص آنان نیز ریشه در روش استنباط و نظام فکری آن‌ها دارد.

ص: 66

---

1- . مباحث کلامی میان مذاهب اسلامی، بسیار است که در این مختصر، فقط به طور اجمال قرائت‌های مختلف مذاهب اسلامی پیرامون توحید می‌آید.

2- . «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً» (آل عمران/ 68) %%%%



معتزله (1)، بیش تر در مباحث اعتقادی، از جمله توحید، روش عقلی را برگزیدند و کوشیدند تا توحید و مباحث مربوط به آن را با عقل ثابت کنند. از نظر محتوا نیز معتزلیان بیش تر بر مباحث توحید صفاتی و عینیت صفات با ذات تأکید داشتند و به همین دلیل، قاضی عبدالجبار از دانشمندان معتزلی، توحید را به دو قسم ذاتی و صفاتی تقسیم می کند. (2)

در مقابل، اشعریان (3) که امروزه اندیشه ی آنان بر جهان سنی غالب است، روش نقل گرای را پذیرفتند؛ البته نه به آن شدتی که ابن حنبل به آن معتقد بود؛ همان گونه که گفته شد، کتاب «اللمع» ابوالحسن اشعری، کتابی کاملاً عقل گرایانه است؛ هر چند بیش تر به کتاب دیگر او، «الابانة عن اصول الديانة» که ماهیتی نقل گرایانه و نزدیک به دیدگاه های اهل حدیث دارد، توجه شده است. اشعریان در بحث محتوا، بیش تر بر توحید افعالی تأکید دارند. قرائت آنان از توحید افعالی بدین گونه است که خدا خالق افعال بندگان است و انسان در انجام افعال خود هیچ اختیاری ندارد. (4) این دیدگاه جبرگرایانه، که انسان در آن مجبور فرض شده است، افزون بر از میان بردن نظام سبب و مسبب، موجب می شود %%

ص: 67

1- . مکتب عقل گرای معتزله که واصل بن عطا (21 تا 110 ق/ 20 تا 107 ش) آغازگر آن بود، در طول تاریخ اسلام تأثیرات بسیاری بر اندیشه ی مسلمانان بر جای گذاشت و در دوره ی مأمون عباسی به اوج شکوفایی خود رسید؛ اما پس از غلبه ی اهل حدیث و مخالفت این جریان با معتزله و همراهی حکومت ها با اهل حدیث، مکتب معتزله رو به افول نهاد و بسیاری از آثار آن از میان رفت. آیت الله سبحانی در کتاب «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی» توضیحات گسترده ای پیرامون فراز و نشیب این جریان فکری ارائه کرده است. (ر. ک: جعفر سبحانی، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، ج 2، مکتب اعتزال، ص 29 تا 54).

2- . قاضی عبدالجبار بن احمد، «شرح الاصول خمسة»، ص 128.

3- . مکتب اشعری، منتسب به ابوالحسن اشعری (260 تا 324 ق/ 252 تا 314 ش) است که به مکتب اهل حدیث نزدیک است و مسائلی همچون مغایرت صفات از ذات، و حسن و قبح شرعی در برابر حسن و قبح عقلی، از جمله دیدگاه های آن هاست. (ر. ک: محمدجواد مشکور، «فرهنگ فرق اسلامی»)

4- . ابوالحسن اشعری، «الابانة عن اصول الديانة»، ص 46. %%%%

انسان برای عملی که خود فاعل آن نیست و اختیاری در انجام آن ندارد، کیفر یا پاداش ببیند. این دیدگاه، هم از نظر معتزله و هم از نظر شیعه پذیرفته نیست. (1)

اندیشه‌ی ماتریدی، (2) در اصول و کلیات، نزدیک به اندیشه‌ی اشعری است؛ اما عقل‌گراتر از آن است و می‌توان آن را میانه‌ی اندیشه‌ی نقل‌گرای اشعری و عقل‌گرای معتزله شمرد. (3) توحید، نزد ابومنصور ماتریدی اهمیت زیادی داشت و وی کتاب نسبتاً مفصلی با نام «التوحید» نگاشته است. وی در این کتاب، به صراحت بیان می‌کند که در اصول اعتقادات، تقلید جایز نیست. (4)

شیعه نیز در بحث توحید، دیدگاه‌های ویژه‌ی خود را دارد که مرحوم صدوق در کتاب «التوحید»، به تفصیل پیرامون آن سخن گفته است. شیعه، نه همانند معتزله کاملاً جانب عقل را گرفته و نقل را رها کرده است و نه همانند اشاعره و اهل حدیث، نقل‌گرای صرف است. شیعه در مباحث توحید، از یک سو قائل به عینیت صفات با ذات است و معتقد است که صفات الهی زاید بر ذات وی نیستند؛ و از سوی دیگر، در توحید افعالی نیز نه همانند معتزله قائل به تفویض کامل است و نه همانند اشاعره، قائل به جبر کامل؛ بلکه همان‌گونه که در روایات آمده، معتقد است:

«امر بین الامرین، لا جبر ولا تفویض». (5)

ص: 68

- 1- البته معتزلیان در توحید افعالی راه افراط را در پیش گرفتند؛ بدین معنی که انسان را کاملاً فاعل مختار تلقی کردند؛ و این درست نبود.
- 2- ابومنصور ماتریدی (250 تا 333 ق/ 243 تا 323 ش) اهل ماترید سمرقند است. پیروان مکتب کلامی ماتریدی، معمولاً از نظر فقهی حنفی هستند.
- 3- جعفر سبحانی، «بحوث فی الملل والنحل»، ج 3، ص 20.
- 4- ابومنصور ماتریدی، «التوحید»، ص 34.
- 5- در منابع شیعه، شبیه به این روایات بسیار وجود دارد. (ر.ک: مجلسی، «بحار الأنوار»، ج 5، ص 57؛ کلینی، «اصول کافی»، ج 1، باب الجبر والقدر؛ صدوق، «التوحید»، باب نفی الجبر والتفویض). %%%%

در این میان، سلفیان و وهابیان، برخلاف سه نحله‌ی گذشته، هرچند از توحید ربوبی (توحید در ذات) نام می‌برند، معنی اصلی توحید را صرفاً در توحید عبادی تفسیر می‌کنند؛ تا آن جاکه گویی توحید، مترادف با عبادت است. محمدبن عبدالوهاب در تعریف توحید می‌گوید:

«توحید، عبادت خداوند یکتاست».(1)

اما آن چه راه وهابیان را از دیگر فرقه‌های اسلامی جدا می‌کند، این واقعیت است که ایشان به بهانه‌ی قرائتی که از توحید دارند، همه‌ی مسلمانان را مشرک می‌شمارند:

«اعمالی را که مردم در کنار... رأس الحسین علیه السلام در مصر و یا کارهایی که بعضی حجاج نزد قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام می‌دهند، همگی عبادت غیر خدا به شمار می‌رود».(2)

وهابیان در پی این قرائت، همانند خوارج که مسلمانان مخالف خود را مشرک و مهدور الدم می‌شمردند، همه‌ی مسلمانان را مشرک، و مال و جان و ناموس آنان را مباح شمردند.(3)

نوع دیگری از توحید که آنان ذکر می‌کنند، توحید اسما و صفات است. قرائت آنان از توحید اسما و صفات، پی‌آمد ناگواری برای آنان به دنبال دارد که همان مسأله‌ی تشبیه خداوند به مخلوقات، و بحث تجسیم است که در فصول آینده به تفصیل پیرامون آن سخن خواهیم گفت.%%

ص: 69

---

1- . محمدبن عبدالوهاب، «رساله‌ی کشف الشبهات»، ص 14.

2- . ابن باز، «مجموعه فتاوا و المقالات متنوعه»، ج 2، ص 21.

3- . محمدبن عبدالوهاب، «رساله‌ی کشف الشبهات»، ص 16؛ پیرامون دیدگاه وهابیان درباره‌ی توحید و شرک، به تفصیل سخن خواهیم گفت. %%%



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 71



واژه ی شرک، در کنار واژه ی کفر، از مشهورترین و رایج ترین واژه هایی است که وهابیان به کار می برند. آنان با قرائتی که از توحید ارائه می کنند، همه ی مسلمانان را مشرک می دانند؛ به همین سبب، هرگونه تجاوز و جنایت را برای دعوت مسلمانان به توحید و نجات آن ها از شرک توهمی خود، جایز می شمارند. به همین دلیل، آشنایی با مفهوم شرک و مراحل آن، پیش از نقد و ارزیابی توحید از دیدگاه وهابیت، ضروری است.

## 2 - شرک در لغت و اصطلاح

شرک در لغت به معنی قسمت و نصیب است. (1) به گفته ی ابن منظور: الشَّرْکَةُ و الشَّرْکَةُ به معنی مشارکت و شریک شدن دو یا چند نفر با یک دیگر است؛ «با وی مشارکت کردم، یعنی شریک او شدم». (2) ابن فارس نیز شرک را به معنی همکاری و مقارنت در کار یا چیزی گرفته است. (3)

با توجه به تعریف های لغوی، این واژه گاه به معنی شرکت در چیزی است؛ یعنی دو نفر صاحب چیزی باشند؛ چنان که خداوند می فرماید:

ص: 73

1- . ابن منظور، «لسان العرب»، حرف شین، ماده ی شرک، ج 4، ص 2248.

2- . «شارکتُ فلاناً ای صرتُ شریکه»، همان.

3- . ابن فارس، «معجم مقاییس اللغة»، ج 3، ص 265، ماده ی شرک. %%%%

«ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (زمر/ 29)

«خداوند مردی را مثل زده است که چند مالک با او شریکند؛ مالکانی بدخو و ناسازگار که در کار او به نزاع و کشمکش می پردازند؛ و مردی که تنها در اختیار یک نفر و تسلیم اوست. [آن مرد نخست، مثل فردی است مشرک که خدایانی چند را که طبعاً باهم ناسازگارند می پرستد؛ یکی او را به کاری فرمان می دهد و دیگری او را از آن باز می دارد. و آن مرد دوم، مثل فردی است یکتاپرست که خدایی یگانه او را امر و نهی می کند.] آیا این دو مرد یکسان اند و حالتی برابر دارند؟ ستایش، همه از آن خداست؛ ولی بیش تر مردم نمی دانند».

هم چنین شرك گاه به معنی شراکت در فعل (عمل) است؛ بدین معنی که دو نفر در انجام کاری سهیم باشند؛ مانند این که دو فرد در ساختن عمارت یا بنایی با یک دیگر همکاری کنند. جمع شريك، شركاء یا اشراك است و همان گونه که گفته شد، به معنی سهیم شدن فرد در چیزی است. (1)

شرك در اصطلاح، به معنی همتا و شريك قرار دادن برای خداست؛ بدین معنی که چیزهای دیگر - اعم از بت، افراد و نیروهای طبیعی - در شئون خداوندی، اعم از نظری و عملی، شريك و همتای خداوند قرار داده شوند.

همان گونه که در فصل های گذشته گفته شد، قلب انسان، موحد آفریده شده و شرك عرضی است که بر اثر عدم شناخت و فراموشی بر قلب انسان عارض می شود. (2)

از آن جا که یکی از راه های شناخت چیزی، معرفی آن به وسیله ی ضد آن است، (3) قرآن نیز در بسیاری از آیات به ابعاد، زمینه ها و پی آمدهای شرك اشاره می کند تا مفهوم توحید در حوزه های مختلف، بیش از پیش روشن شود. %%

ص: 74

1- . الجوهري، «الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه»، ج 4، ص 1593 و 1594.

2- . همین کتاب، فصل 2.

3- . تعرف الاشياء باضدادها. %%%%



نخستین مفهومی که پیامبران مردم را به آن دعوت کرده اند، توحید است. ادیان الهی آمده اند تا مردم را از شرك به خدا بازدارند. به همین سبب، شرك در قرآن ستمی بزرگ و نابخشودنی به شمار رفته است. لقمان در نصایح خود به فرزندش، می گوید:

«يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»؛ (لقمان/ 13)

«فرزندم! به خدا شرك نوز، که به یقین شرك ستمی بزرگ است».

در نگاه قرآن، شرك چنان گناه بزرگی است که آمرزیدنی نیست:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ صَلَاةً بَعِيدًا»؛ (نساء/ 116)

«قطعاً خداوند این گناه را که به او شرك ورزیده شود، نمی آمرزد و کم تر از آن را برای هر که بخواهد، می آمرزد؛ و هرکس به خدا شرك ورزد، به یقین در بی راهه ای خواهد افتاد که با حق فاصله ای دور و دراز دارد».

به فرموده ی قرآن، کسی که به خدا شرك ورزد، هرگز بهشت را نخواهد دید و جایگاهش جهنم است:

«إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ»؛ (مائده/ 72)

«حقیقت این است که هرکس به خدا شرك ورزد، به یقین خداوند بهشت را بر او حرام می کند و جایگاهش آتش است، و ستم کاران یاورانی ندارند که آنان را از آتش رهایی بخشند».

هم چنین قرآن مشرکان را در کنار یهود، به منزله ی بدترین و سرسخت ترین دشمن مسلمانان معرفی می کند:

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا»؛ (مائده/ 82)

%%%%%%%%%

«بی گمان، سرسخت ترین مردم را در دشمنی با کسانی که ایمان آورده اند، یهودیان و مشرکان خواهی یافت».

در اندیشه ی قرآن، شرك چنان مذموم است که موجب می شود مشرکان نجس شوند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»؛ (توبه/ 28)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! جز این نیست که مشرکان پلیدند».

واژه ی «نَجَسٌ» - که با فتح جیم آمده است - دلالت بر نجس العین بودن مشرکان دارد و این، نهایت خواری و پستی آن ها را نشان می دهد.

کسی که گرفتار شرك شود، از جایگاه انسانیت نزول می کند و به حضيض ذلت گرفتار خواهد شد:

«وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ نَهِيَ بِهِ الرَّيْحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ»؛ (حج/ 31)

«و هرکس برای خدا شریک قرار دهد، از مرتبه ی انسانیت ساقط می شود و شیطان او را شکار خویش می کند. او در مَثَل مانند این است که از آسمان فرو افتد و پرندگان شکاری او را برابیند؛ یا باد او را به مکانی دوردست بیفکند».

در مجموع، هیچ يك از گناهان به پایه ی شرك به خدا نمی رسد و همان گونه که زندگی توحیدی می تواند انسان را به سعادت دنیا و آخرت رهنمون کند، زندگی شرك آلود، انسان را بسیار بی ارزش و پست می کند؛ تا آن جاکه از حیوانات پست تر می شود. (1)%%%

ص: 76

اشاره

همان گونه که توحيد، دو قسم نظرى و عملى دارد، شرك نیز در تقسيمى، به نظرى و عملى تقسيم مى شود. به عبارت ديگر، متعلق شرك گاهى عقیده ی انسان است؛ يعنى انسان در عقیده گرفتار شرك مى شود؛ و گاهى عمل است؛ يعنى انسان در مقام عبادت، اطاعت و استعانت، گرفتار شرك مى شود. متعلق شرك اگر عقیده باشد، شرك نظرى، و اگر عمل باشد، شرك عملى است.

1 - 4 - اقسام شرك نظرى

اشاره

شرك نظرى، خود به گونه های مختلفى تقسيم مى شود:

1 - 1 - 4 - شرك در ذات

شرك در ذات، در دو معنى متصور است: نخست آن که انسان ذات خداوند را مرکب بداند و قائل به اعضا و جوارح برای خداوند باشد؛ چنان که در اندیشه ی وهابيت دیده مى شود؛ (1) دوم آن که در عرض خداوند، به صورت مستقل به خدايان ديگرى اعتقاد داشته باشد. (2) چنين وضعيتى «ثنويت» (3) يا «تثليث» (4) ناميده مى شود. در اديان گذشته، انواع مختلفى از تثليث و ثنويت نقل شده است. (5) خداوند در باره ی مسيحيان که به اقنوم سه گانه ی پدر، پسر و روح القدس معتقد بودند، مى فرمايد:

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ»؛ (مائده/ 73)

ص: 77

1- . همین کتاب، فصل 5.

2- . مرتضى مطهرى، «مجموعه آثار»، ج 2، ص 123.

3- . دوخدایى.

4- . سه خدایى.

5- . ر. ك: مریم کیانی فرید، «دایرة المعارف بزرگ اسلامى»، مدخل ثنویت. %%%%

«کسانی هم که گفتند خدا یکی از سه اُفتوم (پدر، پسر و روح القدس) است، قطعاً کافر شده اند؛ و جز خدای یگانه خدایی نیست».

ثنویت نیز در میان اقوام مختلف مرسوم بوده است. چنان که وجود «اهریمن» و «اهورا» در مسلک زرتشت، «مایا» و «آتمن» در باور هندی، «یین» و «یان» در باور چینی، و نیز نظریه های هراکلیتوس و امپدوکلس، دو فیلسوف یونانی پیش از سقراط، از این گونه باورها و نظریه ها هستند. (1)

هرچند واژه ی ثنویت در قرآن به صورت مستقیم به کار نرفته است، بسیاری از آیات به چنین شرکی اشاره دارند؛ برای نمونه، مفسران در تفسیر آیه ی «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ» (2) مخاطب آیه را مجوس و ثنویانی دانسته اند که به دو خدا - یزدان و اهریمن - معتقد بوده اند. از دیدگاه برخی مفسران، مقصود از جن در این آیه، شیطان (اهریمن) است که به باور ثنویان، خالق شرور و موجودات آسیب رسان و شرّند. (3) هم چنین مخاطب اصلی آیاتی که خداوند در آن ها از برهان تمانع استفاده می کند (اگر دو خدا بود، زمین و آسمان فاسد می شد)، ثنویان هستند. (4)

## 2-1-4 - شرک در صفات

شرک در صفات نیز دو معنی دارد: نخست آن که فرد به وجود صفاتی زاید بر ذات اعتقاد داشته باشد؛ به گونه ای که موجب اعتقاد به وجود دو شیء قدیم در عرض هم، یا

ص: 78

1- . همان.

2- . «و جنیان را شریک خدا انگاشته اند؛ درحالی که خدا آن ها را آفریده است». (انعام/ 100)

3- . محمد طوسی، «التبیان فی تفسیر القرآن»، ذیل آیه، ج 4، ص 219.

4- . برای آشنایی با آیات برهان تمانع، ر. ک: همین کتاب، فصل پنجم: وهابیت و توحید ربوبی (1). %%%%

عارض شدن صفت بر خداوند می شود. (1) از سوی دیگر، یکی از لغزشگاه ها در حوزه ی صفات، صفات خبری است. (2) برخی مانند جهیمیه، رسماً منکر صفات الهی شده اند و برخی همانند مقاتلیه و وهابیت، به ورطه ی تجسیم و تشبیه افتاده اند، که هر دو شرك است. (3)

### 3-1-4- شرك افعالی

شرك افعالی، به شرك در خالقیت، رازقیت، تدبیر، قانون گذاری و حاکمیت تقسیم می شود. (4) در حوزه ی شرك نظری، بیش ترین مصادیق شرك، در شرك افعالی نمود می یابد؛ چنان که مشرکان معمولاً در حوزه ی توحید افعالی با چالش جدی رویه رو بودند و بت ها و ستارگان را در کنار خداوند، خالق، رازق و مدبر می دانستند. بسیاری از مناظره های پیامبران که در قرآن آمده است، برای هدایت مردم به توحید افعالی و بازداشتن آنان از شرك افعالی است. (5) ریشه ی شرك در عمل بت پرستان نیز در این بود که آنان برای بت ها قدرتی فرابشری قائل بودند.

ص: 79

- 1- . برای آشنایی با توحید صفاتی و معنی آن، ر. ک: همین کتاب، فصل سوم. البته چنین اعتقادی موجب خروج از اسلام نمی شود.
- 2- . ر. ک: همین کتاب، فصل سوم.
- 3- . اندیشه های تشبیهی و تجسیمی، در همین جلد در دو فصل «توحید صفاتی در اندیشه ی اسلامی» و «وهابیت، مکتب تشبیه» به تفصیل توضیح داده شده است.
- 4- . در فصل دوم این جلد معنی توحید افعالی و اقسام آن توضیح داده شد. از آن جا که اعتقاد به شريك بودن موجودات با خدا در هر يك از این محورها شرك به شمار می رود، برای پرهیز از تکرار، اقسام شرك افعالی ذکر نمی شود.
- 5- . ر. ک: همین جلد، فصل ششم و هفتم. %%%%

## اشاره

### 2 - 4 - اقسام شرك عملی (1)

شرك عملی، در برابر توحید عملی است. همان گونه که از نام این نوع شرك مشخص است، شرك عملی در حوزه ی عمل واجرا بروز و ظهور دارد؛ بدین معنی که انسان، شیء، فرد یا موجود دیگری جز خدا را بپرستد. هم چنین اطاعت از غیر خدا و یاری جستن از غیر او نیز در ردیف شرك عملی قرار دارد. برخلاف توحید عملی که امری بسیط است، شرك در حوزه ی عمل دارای دو مرتبه است: «شرك جلی» (2) و «شرك خفی» (3).

#### 1 - 2 - 4 - شرك جلی

شرك جلی، شرك در عبادت و طاعت است؛ به گونه ای که فرد رسماً در کنار خداوند، شیء یا موجود دیگری را بپرستد. عبادت مختص خداست و هیچ موجودی نباید در عرصه ی عبادت، در کنار خداوند قرار گیرد. به تعبیر قرآن، بت پرستان گرفتار شرك جلی بودند و رسماً به جای خداوند و یا در کنار او، اشیا یا افراد دیگری را می پرستیدند (4). شرك جلی موجب خروج فرد از دین می شود و محل بحث درباره ی آن، حوزه ی عقاید و علم کلام است.

#### 2 - 2 - 4 - شرك خفی

شرك خفی بیش تر در حوزه ی اخلاق بررسی می شود و موجب خروج از دین نمی شود. از آن جا که هرگونه اطاعت، استعانت و عبادت مخصوص خداست، گاه اتفاق

ص: 80

- 1- . از آن جا که در فصل هشتم همین جلد، به تفصیل درباره ی شرك عملی و شرك در عبادت سخن گفته شده است، برای پرهیز از تکرار، در این جا به صورت خلاصه به این بحث پرداخته شده است.
- 2- . شرك بزرگ یا آشکار.
- 3- . شرك کوچک یا پنهان.
- 4- . ر. ک: همین جلد، فصل هشتم. %%%%

می افتد که انسان با وجود عبادت خدا، به سبب غفلت، چشم یاری به غیر خدا دارد و یا در عبادت خود، گرفتار ریا می شود. چنین وضعیتی در روایات، به شرك تعبیر شده است. البته همان گونه که گفته شد، این نوع از شرك، «شرك خفی» نامیده می شود.

شرك خفی و مراتب آن، ارتباط مستقیمی با درجه ی ایمان دارد؛ هرچه ایمان ضعیف تر باشد، زمینه ی فرورفتن در شرك بیش تر می شود؛ از سوی دیگر، پرهیز از شرك خفی نیازمند دقت و هوشیاری در برابر وسوسه های شیطان است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید:

«نیت شرك در میان امت من، از راه رفتن مورچه ی سیاه بر روی سنگی صاف در شبی ظلمانی، مخفی تر است.»<sup>(1)</sup>

این حدیث نشانگر مرز باریک میان شرك و توحید است و اگر انسان اعمال و رفتار خود را به دقت کنترل نکند، گرفتار شرك خفی خواهد شد. آن حضرت در جای دیگر می فرماید:

«خطرناک ترین چیزی که از آن بر شما می ترسم، شرك اصغر است! اصحاب گفتند: ای رسول خدا، شرك اصغر چیست؟ فرمود: ریاکاری؛ روز قیامت هنگامی که مردم با اعمال خود در پیشگاه خدا حاضر می شوند، پروردگار به آن ها که در دنیا ریا کردند، می فرماید: به سراغ کسانی که به خاطر آن ها ریا کردید بروید، ببینید پاداشی نزد آن ها می یابید؟»<sup>(2)</sup>

در این پژوهش، مراد از شرك، شرك جلی است و در این زمینه بحث می شود که مرزهای آن کجاست و به چه کسی می توان مشرك گفت؛ به گونه ای که خون و مال او مباح شود.%%

ص: 81

---

1- . محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 72، ص 93، باب 98، الکفر و لوازمه و آثاره، ح 3.

2- . همان، ج 72، ص 34، باب 116، الریاء، ح 51. %%%%

## اشاره

همان گونه که در فصل گذشته گفته شد، توحید امری است فطری و در وجود انسان به ودیعت گذاشته شده است؛ و شرك امری عاریتی است که بر قلب انسان عارض می شود. پرسش این است که در این صورت، چه عواملی سبب خاموشی فروغ فطرت شده و انسان را در غرقاب شرك فرو می برد. قرآن برای روی آوری انسان به شرك، عوامل و علل مختلفی را ذکر کرده است که همه ی آن ها از نظر اهمیت در يك سطح نیستند. برخی از این عوامل نقش بیش تری در گرایش به شرك دارند؛ در حالی که برخی دیگر از نظر اهمیت در رتبه ی پایین تری قرار دارند. در مجموع، برخی از عوامل گرایش به شرك از نگاه قرآن عبارتند از:

## 1 - 5 - جهل و نادانی

با توجه به آیات قرآن، شاید مهم ترین عامل شرك، عدم شناخت و آگاهی به ذات، اوصاف و ویژگی های خداوند متعال باشد. اگر انسان از جایگاه و عظمت خداوند تحلیلی دقیق نداشته باشد و در جهان بینی و هستی شناسی خود، بر اثر جهل به بی راهه رود، زمینه های گرایش به شرك، در وجود وی تقویت می شود. خداوند در سوره ی زمر، پس از آن که به قدرت و عظمت خود اشاره می کند - آیات 62 و 63 - می فرماید:

«قُلْ أَغْفِرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ»؛ (زمر/ 64)

«بگو: پس ای بی خردان! آیا باوجود این که پرستش تنها شایسته ی اوست، از من می خواهید غیر خدا را پرستم؟»

هم چنین در سوره ی بقره، جهل و نادانی، علت انحراف از راه راست معرفی شده است:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ وَ قَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»؛ (بقره/ 113)

%%%%%%%%%



«و یهودیان گفتند: مسیحیان بر چیزی نیستند (آیین شان بی پایه و اساس است) و مسیحیان گفتند: یهودیان بر چیزی نیستند؛ این در حالی است که هر دو گروه کتاب آسمانی خود را می خوانند و می دانند که به حکم کتابشان این داوری، درست نیست. مشرکان هم که دانشی ندارند، مانند سخن اهل کتاب را بر زبان می آورند و می گویند: یهودیان و مسیحیان بر چیزی نیستند. پس خداوند روز قیامت میان آنان درباره ی آن چه بر سرش اختلاف کرده اند، داوری خواهد کرد».

در سوره ی مائده، خداوند از زبان مشرکان می فرماید: آنان برای نپذیرفتن دین، پی روی از نیاکانشان را بهانه کردند؛ درحالی که نیاکان آنان هیچ چیزی نمی دانستند. (1) در سوره ی مائده نیز قراردادن فرزند برای خدا و افتادن در دام شرك، به نادانی و جهل آنان نسبت داده شده است. (2) هم چنین در سوره ی انعام (3) و آیات دیگر، ناآگاهی از عظمت خداوند و نقش او در تدبیر هستی، عامل اصلی در شرك جلی شمرده شده است.

خداوند در آیه ی 85 و 87 سوره ی صافات، جهل و ناآگاهی درباره ی تدبیر خداوند را مایه ی شرك ورزی آدمی دانسته و با اشاره به ربوبیت خداوند در همه ی امور جهانیان، از كوچك و بزرگ و ریز و درشت، به آدمی می فهماند خداوند است که پروردگاری جهانیان را برعهده دارد و دیگران نقشی در ربوبیت ندارند و اگر برای چیزی نقشی است، در طول ربوبیت و به اذن اوست.

حال اگر در کنار جهل و نادانی، عواملی مانند صاعقه، طوفان، زلزله، خسوف و کسوف، موجب تحريك احساسات و عواطف انسان شوند، زمینه های گرایش به شرك، در زندگی انسان، قوت می یابد. %%

ص: 83

1- . مائده/ 104.

2- . انعام/ 100.

3- . انعام/ 81، 108 و 111. %%%%

با عنایت به آیات قرآن، یکی از دامگاه های دیگر شرك، مسأله ی شك و تردید است. با این که در بسیاری از آیات، جهل و نادانی عامل شرك شمرده شده است، آیات فراوانی، فروغلتیدن در مرداب شك و تردید و پی روی از آن را یکی دیگر از عوامل شرك می شمارند. خداوند در سوره ی هود، شك و تردید در گفته های پیامبران را عامل گرایش به شرك می داند:

«قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّ لَنَا فِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ»؛ (هود/62)

«گفتند: ای صالح! پیش از این که ما را به توحید فراخوانی، در میان ما مایه ی امید بودی و دل بسته بودیم که ما را به راه ترقی درآوری؛ ولی اینک نومید شده ایم. آیا ما را از پرستش آن چه پدرانمان می پرستند، باز می داری؟ ما در آن چه تو ما را بدان فرا می خوانی، تردید داریم و دعوت تو مایه ی بدگمانی ما شده است».

خداوند در روز قیامت، مشرکان را خطاب قرار می دهد که کجایند شریکانی که شما می پنداشتید. (1) به فرموده ی خداوند، مشرکان در معارف دینی و شرك به خداوند، جز از ظن و گمان پی روی نمی کنند. (2)

هم چنین خداوند در سوره ی یونس، خطاب به مشرکان می فرماید:

«شما از آن جاکه همواره از ظن و پندار پی روی می کنید، گرفتار شرك شده اید». (3)

ص: 84

1- . انعام/22.

2- . انعام/148.

3- . یونس/ 35 تا 36 و 66. %%%%

حس در لغت به معنی درك کردن و فهمیدن است که از طریق قوای حسی پنج گانه حاصل می شود(1) و در اصطلاح مفسران، منحصر دانستن راه های درك و فهم در ماده و طبیعت را حس گرای می نامند.(2) انسان به سبب ویژگی های مادی اش، به حس گرای بسیار تمایل دارد و به همین دلیل، قرآن در بسیاری از براهین خود، از همین ویژگی انسان استفاده می کند. آیاتی که به نگرش در آسمان ها و زمین و موجودات اشاره دارد، بر همین ویژگی انسان تکیه کرده است. اما گاه حس گرای در وجود انسان چنان تقویت می شود که او را گرفتار تجسیم کرده و یا به پرستش موجودات مشاهده پذیر و محسوس وامی دارد. هم چنین به همین دلیل، از منظر هستی شناسانه، یکی از عوامل مهم روی آوری انسان به شرك در حوزه ی نظر و عمل، حس گرای اوست. قرآن به دیدگاه دهریون (مادی گرایان) که ریشه در حس گرای آنان دارد، اشاره می کند:

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»؛ (جاثیه/ 24)

«آن ها گفتند: چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست؛ گروهی از ما می میرند و گروهی جای آن ها را می گیرند؛ و جز طبیعت و روزگار، ما را هلاک نمی کند! آنان به این سخن که می گویند، علمی ندارند؛ بلکه تنها حدس می زنند!»

هم چنین به فرموده ی قرآن، قوم بنی اسرائیل ایمان خود را به خداوند، مشروط به دیدن او با چشم سر کردند:

«وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى 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!...»

ص: 85

1- حسین بن محمد راغب اصفهانی، «المفردات فی غریب القرآن»، ص 152.

2- سید محمد حسین طباطبایی، «المیزان»، ج 1، ص 363 و 364. %%%%

هنگامی که بنی اسرائیل از دریا می گذشتند، به مردمی برخوردند که بت می پرستیدند. بنی اسرائیل پس از دیدن آن ها به حضرت موسی علیه السلام گفتند:

«... يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»؛ (اعراف/ 138)

«... ای موسی! برای ما نیز معبودی قرار ده؛ همان گونه که برای آنان معبودانی قابل دیدن است. موسی علیه السلام گفت: بی تردید شما مردمی هستید که نادانی می کنید».

همین روحیه ی حس گرایی بنی اسرائیل سبب شد که پس از رفتن حضرت موسی علیه السلام به کوه طور، سامری با زیورآلات بنی اسرائیل، گوساله ای ساخت و یهودیان به عبادت آن پرداختند: (1)

«فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ»؛ (طه/ 88)

«پس برای آنان تندیس گوساله ای را که صدای گوساله داشت، پدید آورد؛ سپس او و یارانش گفتند: این معبود شما و معبود موسی علیه السلام است که موسی علیه السلام آن را فراموش کرده و در کوه طور به جست و جوی آن پرداخته است».

قوم ثمود نیز به سبب حس گرایی، منکر آخرت و رسالت پیامبر خود شدند:

«إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَ مَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ»؛ (مؤمنون/ 37-38)

«مسلماً غیر از این زندگی دنیای ما چیزی در کار نیست؛ پیوسته گروهی از ما می میریم و نسل دیگری جای ما را می گیرد و ما هرگز برانگیخته نخواهیم شد! او فقط مردی دروغ گو است که بر خدا افترا بسته است و ما هرگز به او ایمان نخواهیم آورد!» %%

ص: 86

---

1- . خداوند متعال در سوره ی اعراف آیات 138، 148 و 149، و نیز در سوره ی طه آیات 88 تا 92، داستان گمراهی بنی اسرائیل را که ریشه در حس گرایی آن ها دارد، بیان می کند. %%%%

قرآن در کنار عواملی که ذکر شد، عوامل دیگری را نیز به منزله ی زمینه های گرایش به شرك معرفی می کند. از آن جمله می توان به محبت دنیا، (1) هواپرستی، (2) فراموشی خدا، (3) غلو و گزافه گویی درباره ی شخصیت های دینی و قرار دادن آن ها در کنار خدا، (4) سوءاستفاده از مقدسات، (5) سفاهت و کم عقلی، (6) حکومت های فاسد، (7) احساسات و عواطف نابجا مانند ترس یا امید بی جا، (8) رفاه و خوش گذرانی افراطی، (9) تقلید کورکورانه، (10) و بی تقوایی در خصوص پسندیده های عقلی، عقلایی و شرعی (11) اشاره کرد.

## 6 - وهابیت و شرك

همان گونه که گفته شد، یکی از رایج ترین واژه هایی که وهابیان به کار می برند، واژه ی شرك است. آنان با گسترش مفهوم شرك، نه تنها مشرکان، بلکه مسلمانان را نیز مشرك می خوانند. این در حالی است که آن چه در این فصل بیان شد، خلاصه ی

ص: 87

- 1- . عنكبوت/ 25.
- 2- . انعام/ 56، 148، 150.
- 3- . فرقان/ 17، 18.
- 4- . مائده/ 72، 73 و 116؛ و توبه/ 30 و 31.
- 5- . طه/ 88 تا 96.
- 6- . بقره/ 130 و 131؛ و جن/ 2 تا 4.
- 7- . نور/ 55؛ و نمل/ 23 تا 24.
- 8- . انعام/ 81؛ و نور/ 55.
- 9- . انعام/ 40 تا 41 و 63 تا 64.
- 10- . بقره/ 165 و 170.
- 11- . یونس/ 28 و 31؛ و مؤمنون/ 23 و 32. %%%%

عقیده ی مسلمانان در زمینه ی شرك است. چنان که دیده می شود، عامه ی مسلمانان در حوزه ی نظر و عمل، به توحید و نفی شرك اعتقاد دارند و آن چه بیش تر در جوامع اسلامی دیده می شود، شرك خفی است که هرگز نمی توان بر اساس آن، فردی را مشرك، و جان و مال او را مباح شمرد.

«از نافع سؤال شد که نظر عبدالله بن عمر در مورد حروریه - گروهی از خوارج - چیست؟ نافع پاسخ داد: وی آن ها را از بدترین مخلوقات خدا می دانست؛ چراکه آنان آیاتی که در مورد کفار نازل شده بود را در مورد مؤمنین به کار می بردند»<sup>(1)</sup>.

در فصل های آینده، به تفصیل مشخص خواهد شد که نه تنها مسلمانان در حوزه ی توحید، مشرك نیستند، بلکه خود وهابیان در توحید نظری، رسماً گرفتار شرك شده اند.%%

ص: 88

---

1- . محمد جمال الدین القاسمی، «محاسن التأویل»، ج 1، ص 28. %%%%

اشاره

%%%%%%%%%

ص: 89





همان گونه که گفته شد، توحید نقطه ی آغازین و مهم ترین اندیشه ی کلامی مسلمانان است. مذاهب اسلامی، با وجود تفاهم بر اصل توحید، پیرامون انواع و کیفیت آن اختلافاتی دارند؛ اما این اختلاف دیدگاه سبب نشده است که هیچ يك از فرقه های اسلامی، پیروان دیگر مذاهب را کافر و خارج از اسلام بدانند و مالشان را مباح بشمارند. در برابر جهان اسلام، وهابیت به پی روی از ابن تیمیه، تقسیم سه گانه ای از توحید ارائه کرده که عبارت است از: توحید ربوبی، توحید الوهی و توحید اسما و صفات. نگاه وهابیت به مسأله ی توحید و مواضعی که گرفته است، دست کم در دو زمینه نتایج بسیار ناگواری به دنبال داشته است: نخست در زمینه ی توحید اسما و صفات و انگاره ی «صفات خبری»؛ و دوم در عرصه ی توحید ربوبی و الوهی و انگاره ی «توحید عبادی». انگاره ی نخست، وهابیت را گرفتار تشبیه و تجسیم می کند. قرائت وهابی از توحید عبادی (توحید الوهی) نیز همه ی مسلمانان را از دین اسلام خارج و آنان را مشرک قلمداد می کند و در نتیجه، خون و مال آنان را مباح می شمارد.

## 2 - توحید صفاتی در نگاه مذاهب اسلامی

توحید صفاتی و معانی آن، در فصل دوم، به اجمال بررسی شد. توحید صفاتی در مفهوم اول آن، که همان «بی همتایی خداوند در صفات» است، مورد اتفاق تمامی

%%%%%%%%%

مذاهب اسلامی است. (1) همه ی مسلمانان معتقدند که خداوند در صفات خود بی همتاست و هیچ موجودی، در صفات الهی همانند وی نیست؛ اما در معنی دوم که رابطه ی میان ذات و صفات است، دیدگاه های مختلفی ارائه شده است. ریشه ی اختلاف دیدگاه ها، در این است که از يك سو سلب صفات کمال از خداوند برخلاف اعتقادات دینی و ناپذیرفتنی است؛ از سوی دیگر، اثبات این صفات برای خداوند بدان گونه که برای موجودات دیگر اثبات می شود، پذیرفته نیست؛ زیرا خداوند، واحد و بسیط است که نه در خارج شریکی دارد و نه از اجزایی ترکیب شده است. قائل شدن به صفات غیر ذات، با توحید ذات ناسازگار است و به دوگانگی می انجامد؛ انکار صفات نیز با دلایل فراوان عقلی و نقلی در تعارض است. پس صفات خداوند چه گونه به ذات نسبت داده می شود؟

شیعه، معتزله و گروهی از اشاعره معتقدند که صفات الهی، عین ذات اوست و هرگز نمی توان میان ذات و صفات تفکیک کرد. زیباترین تعبیر پیرامون توحید صفاتی، از وجود مقدس امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است که فرمود:

«کمال توحیده الاخلاص له، وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»؛ (2) «بالا-ترین مرتبه ی توحید، اخلاص برای اوست، و بالاترین مرحله ی اخلاص، نفی صفات از خداست».

مراد از نفی صفات در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام نفی صفات زائد بر ذات است، نه واقعیت صفات؛ زیرا نفی صفات کمال از خداوند، محال است و خود حضرت نیز در بسیاری از سخنانش خداوند را به صفات کمال ستوده اند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این زمینه بیش تر توضیح می دهند: %%

ص: 92

---

1- البته کسانی که روش تشبیه را درپیش گرفته اند، در این مفهوم توحید صفاتی نیز با مشکل مواجه اند؛ زیرا تشبیه خداوند به مخلوق، نشانگر عدم اعتقاد به بی همتایی خداوند در صفات است.

2- سید رضی، «نهج البلاغه»، خطبه ی 1. %%%%

«فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن جهله فقد اشار اليه ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده»؛<sup>(1)</sup> «کسی که خداوند را به صفاتی (مغایر با ذات او) توصیف کند، برای او قرین قائل شده است؛ و آن کس که برای او قرین قائل شود، او را دوگانه دانسته است؛ آن که به دوگانگی او قائل شود، ذات خداوند را تجزیه پذیر دانسته؛ و آن کس که چنین باوری داشته باشد، به خداوند جهل ورزیده است».

از سوی دیگر، اگر صفات غیر از ذات باشند، خداوند شبیه موجودات دیگر می شود؛ یعنی ذات باید پیش از صفات باشد و سپس صفات بر ذات عارض شوند؛ مثلاً انسان، زمانی عالم نیست، سپس عالم می شود؛ و یا این که قدرت ندارد، سپس قادر می شود؛ اما خداوند همیشه بوده است و هرگز نمی توان زمانی را تصور کرد که خداوند قدرت نداشته باشد. پس صفات او عین ذات اوست.<sup>(2)</sup>

البته در عالم ذهن، صفت و ذات ممکن است جداگانه تصور شوند. به گفته ی علامه طباطبایی، در عالم خارج و واقع، صفات عین ذات اند؛ هرچند به حسب مفهوم و در ذهن، جدای از هم تصور می شوند.<sup>(3)</sup>

باین حال، اشاعره و گروه هایی از اهل سنت، صفات را جدای از ذات می دانند.<sup>(4)</sup> در اصطلاح، به این گروه «صفاتی» نیز گفته می شود.<sup>(5)</sup> البته اندیشمندان بعدی اشعری،%%

ص: 93

1- . همان.

2- . برای آشنایی بیش تر با مباحث صفات الهی و روایات در این زمینه، ر. ک: شیخ صدوق، «کتاب التوحید». البته صفات الهی به بخش های مختلفی هم چون صفات جمال و جلال، و صفات ذات و فعل تقسیم می شوند. برای آشنایی در این زمینه، ر. ک: جعفر سبحانی، «محاضرات فی الالهیات»، ص 85 تا 127.

3- . سید محمدحسین طباطبایی، «شیعه در اسلام»، ص 73؛ همو، «نهاية الحكمة»، ج 4، ص 1116؛ شهید مطهری، «مجموعه آثار»، ج 6 (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ص 1044.

4- . علی بن محمد جرجانی، «شرح المواقف»، ج 8، ص 52.

5- . عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 79. %%%%

دیدگاه ابوالحسن اشعری را نقد کردند. قاضی عضدالدین ایجی، از دانشمندان بزرگ اشعری که در تحکیم آرای اشعری نقش بسزایی داشت، دلایل گوناگون اشاعره را برای اثبات زیادت صفات بر ذات، ناتمام دانسته است. (1)

### 3 - صفات خبری

#### اشاره

صفات خداوند در تقسیم، به دو بخش صفات کمال و صفات خبری تقسیم می شود. (1) صفات کمال، همه ی صفاتی است که شایسته و متناسب با شأن و جایگاه الهی است و عقل نیز آن ها را تأیید می کند. علم، قدرت، رازقیت و... صفاتی هستند که همه ی مسلمانان بدون هیچ شبهه ای به خداوند نسبت می دهند؛ اما صفات خبری صفاتی هستند که مستندی جز نقل ندارند و در کتاب و سنت، برای خداوند ذکر شده اند؛ اما در نگاه اول، انتساب چنین صفاتی به خداوند، از نظر عقلی دون شأن حضرت حق است. این صفات را می توان به دو بخش تقسیم کرد:

(2) صفات ذات: صفاتی مانند ید (دست)، وجه (صورت)، عین (چشم)، قدم (پا) و ساق، که در برخی از آیات و روایات به خداوند نسبت داده شده است؛ مانند: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مانده/ 64) و «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/ 27).

ص: 94

1- البته برخی این صفات را به خبری و غیرخبری، و یا صفات ذات و صفات خبری تقسیم کرده اند (آیت الله سبحانی، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، ج 1، ص 267) که به نظر می رسد چندان مناسب نیست؛ زیرا صفاتی که در برابر صفات خبری به عنوان صفات غیرخبری مطرح می شوند، در کتاب و سنت نیز ذکر شده اند؛ بنابراین آن ها نیز می توانند صفات خبری باشند. از سویی برخی در این تقسیم، صفات خبری را در برابر صفات ذاتی قرار داده اند (آیت الله سبحانی، «محاضرات فی الالهیات»، تلخیص علی ربانی، ص 115). این تقسیم نیز مناسب نیست؛ زیرا خود صفات خبری را می توان به دو بخش صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرد که در متن اشاره خواهد شد. %%%%

2- علی بن محمد جرجانی، «شرح مواقف»، ج 8، ص 55 و 56.

(2) صفات فعل: صفاتی که به کار ویژه ای اشاره دارند؛ مانند: نزول، مجیء، و استوا.

همان گونه که دیده می شود، نسبت دادن دست، پا و چشم به خداوند، با ساحت وجودی او در تعارض است؛ زیرا خداوند جسم نیست که دست، پا و یا چشم داشته باشد. در واکنش به این مشکل، دو دیدگاه نسبتاً کلان وجود دارد:

### 1 - 3 - نظریات تشبیهی

نظریات تشبیهی، دیدگاه هایی هستند که صفات خبری را بر معنی ظاهری شان حمل می کنند و معتقدند همان گونه که در روایات و آیات آمده است، خداوند دارای پا، چشم، مو، پوست و... می باشد. در دوران پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله اندیشه های تشبیهی هرگز نتوانست در میان مسلمانان رشد کند؛ زیرا حضور شخص پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در جامعه ی اسلامی و محوریت ایشان، اجازه ی رشد به چنین اندیشه های انحرافی نمی داد. با گسترش جغرافیایی اسلام، رفته رفته باورها و اندیشه های مختلف به جهان اسلام راه یافت و فکر و ذهن مسلمانان را به خود مشغول ساخت. با این نگاه، نقطه ی آغازین اندیشه های تشبیهی را باید در دهه ی سوم هجری و هم زمان با آغاز فتوحات اسلامی جست و جو کرد. در روایات بسیاری، از عایشه پیرامون رؤیت خداوند توسط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله پرسیده شده است و وی با استناد به آیه ی شریفه ی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (1)، با چنین اندیشه هایی مقابله می کرد. (2)

ص: 95

1- . «چشمها او را نمی بینند، ولی او همه ی چشمها را می بیند» انعام/ 103.

2- . بخاری، «الصحيح»، ص 1226؛ مسلم نیشابوری، «الصحيح مسلم» ص 159؛ نسائی، «تفسیر نسائی»، ج 2، ص 340، 339، 245؛ همو، «ارشاد الساری»، ج 5، ص 276؛ همان، ج 7، ص 359؛ و... هم چنین از وی درباره ی آیه ی شریفه ی «وَلَقَدْ رَأَهُ بِالْأَفُقِ الْمُبِينِ» (تکویر/ 23) پرسیده شده است که وی با استناد به سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، منکر رؤیت خداوند توسط آن حضرت شد. ترمذی، «سنن ترمذی»، ج 5، ص 262. %%%%

مهم ترین عامل نفوذ اندیشه های تشبیهی، خرافات یهودیان بود که در قالب اسرائیلیات به جهان اسلام وارد می شد. این دسته عقاید را افرادی که به ظاهر اسلام آورده بودند، اما هنوز دل در گرو عقاید یهود داشتند، به مجموعه ی احادیث اسلامی وارد می کردند. ایشان با تأثیرپذیری از محتوای انحرافی تورات، روایاتی درباره ی اعضا و جوارح خداوند جعل کردند و به نام حدیث پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در مجامع حدیثی آوردند. در رأس این افراد، کعب الاحبار بود که بخش عمده ای از اسرائیلیات را به اندیشه ی اسلامی وارد کرد. ذهبی درباره ی او می گوید:

«کعب الاحبار با اصحاب پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مجالست می کرد و برای آنان از کتب یهودیان سخن می گفت و عجایب و غرایب را حفظ داشت» (1).

در این میان، ارتباط برخی از راویان پرکار مانند ابوهریره با وی، سبب شد که چنین احادیثی بیش از پیش در میان مسلمانان رواج یابد و به مجامع حدیثی اهل سنت راه پیدا کند. به گفته ی احمدبن حنبل:

«ابوهریره و کعب با هم می نشستند. ابوهریره از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای کعب حدیث می گفت و کعب از کتبش برای وی حدیث می آورد» (2).

چنین وضعیتی سبب شد که رفته رفته احادیث جعلی تشبیه، به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نسبت داده شود. به گفته ی ابن کثیر:

«بسرین سعید می گفت: از خدا بترسید و از حدیث محافظت کنید. به خدا قسم ما با ابوهریره می نشستیم. او برای ما از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و هم چنین از کعب الاحبار حدیث نقل می کرد؛ سپس برمی خاست و نزد دیگران حدیث می گفت. قسمتی از %»

ص: 96

---

1- «فجالس أصحاب محمد صلی الله علیه و آله، فکان یحدثهم عن الكتب الاسرائيلية، ویحفظ عجائب». ذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 3، ص 489، شماره ی 111، ذیل ترجمه ی کعب الاحبار.

2- «قاسم بن محمد قال: اجتمع أبو هريرة وكعب فجعل أبو هريرة يحدث كعباً عن النبي صلی الله علیه و آله وكعب يحدث أباهريرة عن الكتب». احمدبن حنبل، «مسند»، ج 13، ص 140 و 141. %»

حدیث پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را به کعب، و قسمتی از حدیث کعب را به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نسبت می داد!! در روایت کردن، آن چه کعب گفته بود را «از رسول الله» قرار می داد، و آن چه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرموده بود، «از کعب» قرار می داد!! از خدا بترسید و از حدیث محافظت کنید». (1)

در سده های بعد، به دلیل چنین وضعیتی، دو جبهه ی کاملاً متضاد در برابر يك دیگر شکل گرفت. جبهه ای که برای پرهیز از افتادن در دامن تشبیه، تمامی صفات الهی را نفی کرد و این نفی، گاه تا مرز نفی ذات الهی پیش می رفت. رهبر این گروه فردی به نام «ابومحرز جهم بن صفوان» (متوفای 128 ق/ 124 ش) بود که پیروان وی بعدها به «جهمیه» معروف شدند. (2) در برابر این گروه، گروه دیگری قرار داشت که کاملاً در ورطه ی تجسیم و تشبیه افتادند و با استناد به روایات جعلی و اسرائیلیات، و به سبب نقل گرای مفرط و عقل ستیزی، رسماً برای خداوند اندامی مانند دست، پا و چشم، و حرکتی هم چون نشستن، برخاستن و راه رفتن قائل شدند. رهبری این گروه را فردی به نام «مقاتل بن سلیمان» (متوفای 150 ق/ 145 ش) برعهده داشت که بعدها پیروان وی به نام «مقاتلیه» نام بردار شدند. وی نخستین کسی است که در میان اهل حدیث به تجسیم شهرت یافت. به گفته ی ابوحنیفه:

«اتانا من المشرق رأیان خبیثان: جهم معطل ومقاتل مشبه». (3)

ص: 97

- 
- 1- ابن کثیر، «البدایة والنهایة»، ج 11، ص 377. وی این حدیث را به سند صحیح از مسلم نیشابوری و دارمی نقل کرده است.
  - 2- عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 211؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 73. برای آشنایی با دیدگاه های جهمیه، ر. ک: جعفر سبحانی، «بحوث فی الملل والنحل»، ج 5، ص 399.
  - 3- از مشرق عالم اسلامی دور رأی آمده است: جهمیه که قائل به تعطیل صفات الهی است؛ و مقاتلی که قائل به تشبیه است. احمد بن ابی بکر خطیب بغدادی، «تاریخ بغداد»، ج 15، ص 212.

«وی عقیده داشت که خداوند جسم و بدن دارد، و به صورت انسان است که گوشت، پوست و مو دارد...» (1).

آن چه در این جا گفتنی است، این واقعیت است که زمینه های تشبیه گرایی در میان اهل حدیث بیش از دیگر گروه های اسلامی بوده است؛ زیرا نقل گرایی، حدیث گرایی و عقل ستیزی، زمینه ی پی روی و پذیرش هرگونه حدیث را برای آن ها فراهم می کرد. برخی از اهل حدیث، حتی روایات موجود در کتب دیگر ادیان را به منزله ی احادیث اهل کتاب می پذیرفتند، که بخش عمده ای از آن ها عقاید یهود بود. به گفته ی شهرستانی:

«اخبار دروغ و ساختگی را در دین زیاد کردند و آن ها را به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نسبت دادند که بیش تر آن ها از یهود گرفته شده بود. تشبیه در میان یهود امری طبیعی بود؛ تا آن جا که گفتند: چشمان خداوند به درد آمد و ملائکه به عیادت او رفتند؛ و بر طوفان نوح گریست تا آن که چشم درد گرفت؛ و هنگامی که خداوند بر عرش قرار می گیرد، به سبب سنگینی وی، ناله ای همانند ناله ی بچه شتر از آن شنیده می شود؛ و خداوند عرش را پر می کند؛ در حالی که از هر طرف، چهار انگشت اضافه می آید» (2).

با نگاه به کتاب هایی که تحت عنوان «السنة» نوشته شده، یا ردیه هایی که اهل حدیث بر مخالفان نوشته اند، مانند ردیه هایی بر ضد جهمیه، چنین وضعیتی به خوبی دیده می شود. در این کتاب ها، مسائلی هم چون نزول جسمانی خداوند بر زمین، (3) سکونت خداوند در آسمان، (4) جسمانیت خدا و قرار داشتن پاهای او بر کرسی، (5) نالیدن %%

ص: 98

- 
- 1- ابوالحسن اشعری، «مقالات الاسلامین و اختلاف المصلین»، ج 1، ص 209.
  - 2- عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 2، ص 241.
  - 3- عبدالله بن احمد بن حنبل، «السنة»، ج 2، ص 469.
  - 4- هبة الله بن الحسن اللالكائي، «شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة واجماع الصحابة»، ج 3، ص 400.
  - 5- عبدالله بن احمد بن حنبل، «السنة»، ج 2، ص 477. %%%%



عرش از سنگینی خداوند همانند بچه شتری که تازه سوار آن می شوند،<sup>(1)</sup> و نشستن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بر کرسی در طرف راست خداوند،<sup>(2)</sup> بسیار دیده می شود. بی شک چنین سخنانی نشانگر حضور اسرائیلیات و عقاید انحرافی یهود در اندیشه ی اسلامی است.

اندیشه ی تجسیم پس از مقاتل، با «ابوعبدالله محمدبن الکرام» (متوفای 255 ق/ 247 ش) ادامه یافت و به تشکیل فرقه ای با نام «کرامیه» انجامید. کرامیه پس از مرگ عبدالله نیز ادامه یافت و به شاخه های مختلفی تقسیم شد.<sup>(3)</sup> در حالی که «ابن سبکی»، شهرستانی،<sup>(4)</sup> بغدادی<sup>(5)</sup> و بسیاری از دانشمندان اهل سنت، کرامیه و پیروان آن را در ردیف مجسمه قرار داده اند و به قتل او حکم داده اند، ابن خزیمه<sup>(6)</sup> مدح وی را می گوید و مخالفانش را به کفر متهم می کند.<sup>(7)</sup> ابن تیمیه نیز کوشیده است از وی رفع اتهام کند. اندیشه ی تجسیم در سده های بعد نیز هم چنان با افت و خیزهای مختلف، در میان نحله هایی از مسلمانان ادامه یافت. %%

ص: 99

- 
- 1- . عثمان بن سعید الدارمی، «الرد علی الجهمیه»، ص 49. دارمی پس از ذکر این حدیث می گوید: «والأحادیث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وعن أصحابه والتابعین ومن بعدهم فی هذا أكثر من أن یحصیها کتابنا هذا غیر أنا قد اختصرنا من ذلك ما یستدل به أولو الألباب.»؛ همان، ص 53 و 54.
  - 2- . احمدبن محمد، خلال، «السنة»، ج 1، ص 213..
  - 3- . ابی نصر السبکی، «طبقات الشافعیة الكبرى»، ج 2، ص 23 تا 34؛ و تقی الدین ابوبکر الحصنی، «دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك الی الامام احمد»، ص 44.
  - 4- . عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 99.
  - 5- . عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 216.
  - 6- . کتاب «التوحید» ابن خزیمه در ردیف کتاب های درسی وهابیان قرار دارد. در فصل بعد به تفصیل به آن اشاره خواهد شد.
  - 7- . احمدبن علی بن حجر، «لسان المیزان»، ج 3، ص 354؛ و ر. ک: شمس الدین محمدبن احمد ذهبی، «میزان الاعتدال فی نقد الرجال»، ج 4، ص 21. %%%%

برخی از آثاری که سرشار از تشبیه اند، عبارتند از: «الرد علی الجهمیه» و کتاب «النقض عثمان بن سعید علی المریسی العنید»، نوشته ی عثمان بن سعید الدارمی (متوفای 280 ق/ 272 ش). (1) در کتاب نخست، احادیث ساختگی بسیاری وجود دارد که بیانگر اندیشه ی تشبیهی است؛ سخنان پوچی همچون: نالیدن عرش از سنگینی خدا؛ فرود آمدن خدا به خانه ی خود در بهشت؛ زندگی خدا در بهشت به همراه صدیقین، پیامبران و شهدا؛ و رفت و آمد خدا میان عرش و کرسی. وی سپس در این کتاب فصلی را به تکفیر جهمیه و کشتن آن ها اختصاص داده است. این در حالی است که در زمان دارمی، جهم بن صفوان از دنیا رفته بود و مذهب وی نیز نابود شده بود. مراد دارمی از جهمیه در این کلام، معتزله است.

در کتاب دوم نیز حرکت، حد، لمس، نشستن، قدرت خدا برای نشستن بر پشت پشه، سنگینی بیش تر خداوند هنگامی که خشمگین می شود و... به خداوند نسبت داده می شود.

این دو کتاب نزد ابن تیمیه و ابن قیم به شدت احترام دارد و ایشان به این دو کتاب بسیار استناد می کنند. به باور ابن قیم این دو کتاب، بهترین کتاب هایی هستند که درباره ی سنت تألیف شده اند و ابن تیمیه بسیار به آن سفارش می کرد. (2)

«السنة»، نوشته ی ابن ابی عاصم (متوفای 287 ق/ 278 ش) کتاب دیگری است که روایات تشبیهی در آن بسیار به چشم می خورد. به گفته ی ذهبی، ابن ابی عاصم در معنی شناسی، ظاهرگرا بوده است. (3) در کتاب او مطالبی مانند آفرینش آدم توسط خداوند به شکل خودش، نالیدن عرش، نشستن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله کنار خداوند در عرش، و نشستن مؤمنان در بهشت در کنار خدا، دیده می شود. %%

ص: 100

1- . برای آشنایی با وی، ر. ک: ابوعبدالله الذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 13، ص 319.

2- . ابن قیم، «اجتماع الجیوش الاسلامیه علی غزو المعطلة والجهمیه»، ص 143.

3- . الذهبی، «سیر اعلام النبلاء»، ج 13، ص 430. %%%%





«إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَجْهًا بَلَا كَيْفَ، وَإِنَّ لَهُ يَدَيْنِ بَلَا كَيْفَ».(1)

چنین دیدگاهی، هرچند کوشیده است که از تجسیم فرار کند، گرفتار ابهام و اجمال در نظریه شده است. هنگامی به چیزی «دست» گفته می شود که دارای انگشت، مچ، ساعد، بازو و... باشد؛ و چون چیزی مانند چشم این موارد را ندارد، هرگز به آن دست گفته نمی شود. در صفات فعل نیز این چنین است. بالا و پایین، هنگامی مفهوم دارد که با چیزی سنجیده شود؛ یعنی صعود هنگامی معنی می یابد که با چیزی سنجیده شود؛ وگرنه معنایی ندارد. در این سخن اشعری که «صفات خبری بر همان معنی حقیقی حمل می شود، اما کیفیت ندارد»، موضوع از دو حال خارج نیست: یا این که «دست» ویژگی های مادی را ندارد، که دیگر به آن، «دست» گفته نمی شود؛ و یا این که هم چنان دارای ویژگی های دست است که بار دیگر، مشکل تجسیم پیش می آید.

البته پس از ابوالحسن اشعری، متکلمان بزرگ این مکتب، همانند فخرالدین رازی و قاضی عضدالدین ایجی، به تأویل صفات خبری پرداختند و «استواء»، «عین» و «ید» را به ترتیب به «استیلا»، «عنایت» و «قدرت» تأویل کردند، که به آن ها اشاره خواهد شد.(2)

### 1 - 1 - 2 - 3 - تفویض

نظریه ی تفویض راهکار دیگری است که به گفته ی شهرستانی، گروهی از سلف،(3) آن را به کار گرفته اند. تفویض در لغت به معنی واگذار کردن و سپردن چیزی به دیگری است(4) و در اصطلاح، به معنی ایمان به هر چیزی است که خدا و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله

ص: 103

1- . ابوالحسن الاشعری، «الابانة عن اصول الديانة»، ص 124 و 125.

2- . فخرالدین رازی، «التفسیر الكبير»، ج 17، ص 14 تا 16.

3- . عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 92.

4- . محمدبن یعقوب فیروزآبادی، «قاموس المحيط»، ص 651. %%%%

بیان کرده اند؛ صرف نظر از معنی ظاهری، و واگذاشتن معنی آن به خداوند تعالی. (1) بر اساس این دیدگاه، وظیفه ی ما تفسیر و شناخت این آیات و روایات نیست؛ بلکه اعتقاد به این است که خدا شریکی ندارد. (2) به گفته ی شهرستانی:

«از میان سلف، گروهی قائل به توقف در تأویل شدند و گفتند: به مقتضای عقل می دانیم که چیزی همانند خدا نیست و قطع داریم هیچ يك از موجودات شبیه او نیستند و او نیز شبیه هیچ موجودی نیست؛ اما ما معانی واژه هایی را که وارد شده است، نمی دانیم؛ مانند: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)؛ (3) (خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)؛ (4) (وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)؛ (5) و... و ما نیز مکلف به فهم تفسیر این آیات و تأویل آن ها نیستیم». (6)

هرچند در میان اندیشمندان ماتریدی، دیدگاه هایی میان اثبات صفات بلاکیف و تأویل دیده می شود، اما اندیشه ی خود ماتریدی به نظریه ی تقویض نزدیک تر است. (7)

در حالی که بسیاری از دانشمندان اهل سنت این مسلک را به سلف نسبت داده اند، ابن تیمیه به شدت به آن می تازد و از روش علمی خارج شده، می گوید:

«آشکار شد که گفته ی اهل تقویض که می پندارند از پیروان اهل سنت و سلف هستند، از بدترین گفته های اهل بدعت و الحاد است». (8)

وی هم چنین اهل تقویض را «اهل تجهیل» (9) می خواند. %%

ص: 104

- 1- ر. ك: ابراهیم بن محمد الباجوری، «جوهرة التوحید»، ص 149.
- 2- عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 92.
- 3- طه / 5.
- 4- ص / 75.
- 5- فجر / 22.
- 6- عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 92.
- 7- ابومنصور ماتریدی، «التوحید»، ص 138.
- 8- ابن تیمیه، «درء التعارض العقل والنقل»، ج 1، ص 205.
- 9- همو، «مجموع الفتاوی»، ج 5، ص 25. %%%%

جالب آن که، هرچند ابن تیمیه ادعا می کند سلف چنین دیدگاهی نداشته اند، خود وی در جای دیگر می گوید: سلف به هیچ روی درباره ی صفات، تفسیر و تأویل نمی کرده اند؛ بلکه توقف کرده و علم آن را به خدا ارجاع داده اند. آن گاه بر این عقیده نیز ادعای اجماع می کند. (1)

وهابیت معاصر نیز به پی روی از ابن تیمیه، چنین دیدگاهی را درباره ی اهل تقویض در پیش گرفته اند. به گفته ی عثیمین:

«تقویض از بدترین نظریات اهل بدعت است... هنگامی که در آن تأمل کردم، آن را تکذیب بر قرآن و تجهیل بر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله یافتم». (2)

هم چنین به اعتقاد وهابیان:

«نظریه ی تقویض جز ترفند شیطان نیست که به همراه دیدگاه تأویل می کوشد صفات خداوند را تعطیل کند». (3)

تقویض در میان اندیشه های تنزیهی، پاک کردن صورت مسأله است. بی شك، قرار دادن دسته ی بزرگی از آیات در ردیف آیات متشابه و تدبر نکردن در آن ها، راهی نیست که قرآن مسلمانان را به آن دعوت می کند. تقویض، ساده ترین روشی است که می توان در برابر صفات خبری به کار گرفت. %%

ص: 105

---

1- . همان، ج 4، ص 7 تا 11؛ هم چنین ر. ك: ابو محمد عبدالله بن احمد بن قدامه، «لمعة الاعتقاد الهادي الى سبيل الرشاد»، ص 6؛ و ابن قیم، «اجتماع الجيوش الاسلامية»، ص 137 تا 139.

2- . محمد بن صالح العثیمین، «المحاضرات السننية في شرح العقيدة الواسطية»، ج 1، ص 93.

3- . فخرالدين بن زبير بن علي أبو العالیه، «التوضيحات الأثرية على متن الرسالة التدمرية»، ص 110؛ ابن عثیمین، «فتح رب البرية بتلخيص الحموية»، ص 176. %%%%

تأویل در لغت به معنی بازگشت به يك مرجع و مأخذ است. (1) در اصطلاح نیز به معنی حمل لفظ بر معنی خلاف ظاهر در قرآن و روایات است. (2) تأویل در جایی به کار می رود که در لفظ و جمله های گوینده، قرائنی وجود داشته باشد که نشان دهد گوینده، معنی ظاهری لفظ را اراده نکرده؛ بلکه معنی دیگری در نظر داشته است که باید با توجه به همان قرائن، به مراد اصلی گوینده پی برد. یکی از مهم ترین جولانگاه های تأویل، صفات خبری است.

خداوند در قرآن می فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (3) و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». (4) با توجه به این آیات و آیات مشابه، خداوند هرگز مانند دیگر موجودات نیست که دست یا پا داشته باشد؛ بلکه هیچ موجودی مانند او نیست. با این نگاه، چه گونه می توان صفات خبری را توجیه کرد؟ بنا بر نظریه ی تأویل، صفات خبری نمی توانند بر معنی ظاهری حمل شوند؛ بلکه معنی دیگری در ورای این معانی نهفته است.

ص: 106

1- . لويس معلوف، «المنجد في اللغة»، ص 21.

2- . البته تأویل معانی گوناگونی دارد. برخی آن را مترادف تفسیر گرفته اند؛ مانند: مجاهد بن جبر المخزومی، «تفسیر مجاهد»، ج 1، ص 42؛ ابوحیان اندلسی، «بحر المحيط»، ج 2، ص 400 و 428؛ محمد بن حسن طوسی، «تبیان»، ج 2، ص 399؛ و همان، ج 2، ص 394. برخی نیز بر این باورند که تأویل همان چیزی است که اتفاق افتاده و کلام از آن خبر داده است. بنابراین اگر کلام، خبر از رویدادهای گذشته باشد، تأویل، همان حادثه ای است که در گذشته رخ داده است؛ مانند داستان پیامبران در قرآن؛ و اگر خبر از آینده باشد، تأویل، همان قضیه ای است که اتفاق می افتد؛ مانند پیروزی رومیان بر ایرانیان. محمد بن بهادر زرکشی، «البرهان فی علوم القرآن»، ج 2، ص 285 تا 286.

3- . شوری / 11.

4- . اخلاص / 4. %%%%



مهم ترین دشمنان تأویل، ابن تیمیه و وهابیان هستند. ابن تیمیه این اندیشه را به «جعلین درهم» و جهمییه نسبت می دهد. (1) به عقیده ی وی تأویل، از تشبیه و تعطیل صفات، بدتر و طاغوت اکبر است؛ (2) اما خود این گروه در بسیاری از موارد به تأویل متوسل شده اند. هم چنین بسیاری از سلف نیز روش تأویل را برگزیده اند. ابن عباس «کشف الساق» را به کشف از شدت و ترس تأویل می کند. به گفته ی حافظ بیهقی:

«احمد بن حنبل آیه ی شریفه ی (وَجَاءَ رَبُّكَ) را به آمدن ثواب خدا تأویل کرد».

سپس بیهقی می گوید:

«در اسناد این کلام به احمد، هیچ شکی وجود ندارد». (3)

این در حالی است که وهابیان هنگامی که این نظریه را مخالف دیدگاه خود می بینند، آن را تضعیف می کنند. به گفته ی فوزان:

«آن چه بیهقی به امام احمد نسبت می دهد، از وی ثابت نشده... و این سخن بیهقی قابل اعتماد نیست؛ چون او تا حدودی به تأویل صفات معتقد بوده و در این زمینه به قول او اعتمادی نیست...». (4)

به نظر می رسد در نظر وهابیان، هر نظریه ای که با دیدگاه آنان مخالف باشد، ضعیف است؛ هر چند دانشمندان بزرگ اسلامی آن را ارائه کرده باشند. به همین دلیل نیز در بسیاری از موارد، دانشمندان بزرگ اهل سنت را سرزنش کردند. به گفته ی فوزان:

«ابن حجر خنده ی خدا را بر رضایت او تأویل کرده است؛ چون وی متأثر از مذهب اشاعره بوده، هیچ اعتباری به گفته ی او نیست». (5)%%

ص: 107

- 
- 1- . ابن تیمیه، «الاسماء والصفات»، ج 2، ص 17.
  - 2- . همو، «الفتوی الحمویة»، ص 118؛ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، «الجواهر المضية»، ص 95.
  - 3- . ر. ك: اسماعیل بن عمر ابن کثیر، «البدایة والنهایة»، ج 14، ص 386؛ و ابن جوزی، «دفع شبه التشبیه»، ص 13.
  - 4- . صالح بن فوزان، «تعقیبات علی کتاب البوطی، السلفية لیست مذهبا»، ص 44.
  - 5- . همان، ص 45. %%%%

«خطابی از کسانی است که صفات را تأویل می کردند. گفته های او اعتباری ندارد و رأیش حجت نیست...» (1).

شاید امثال فوزان افرادی همانند ابن حجر و ذهبی را بتوانند تضعیف کنند، اما درباره ی افرادی همانند بخاری چه می گویند؟ بخاری خنده را به رحمت تأویل می کند. هم چنین وی از سفیان ثوری نقل می کند که در تفسیر معنی آیه ی شریفه ی «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (2) گفت: «مراد، علم خداست». هم چنین خود بخاری در تأویل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» وجه را به ملك تأویل می کند. (3)

روش تأویل را متکلمان شیعه، معتزله، گروهی از متکلمان اشعری و ماتریدی، (4) و متکلمانی از دیگر مذاهب اسلامی پذیرفته اند؛ اما نباید فراموش کرد که تأویل نیز شرایط و ضوابطی دارد که به اجمال عبارتند از:

(1) تنها در صورتی تأویل درست است که دلیل قاطعی بر محال بودن حمل لفظ بر معنی ظاهری باشد؛ مانند گفته ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که فرمود: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن». (5) به گفته ی غزالی، «حمل این سخن بر معنی ظاهری، غیر ممکن است...؛ چون اگر قلب مؤمن را بشکافیم، نشانه ای از انگشت در آن %»

ص: 108

1- . همان، ص 47.

2- . حدید/ 4.

3- . احمد بن علی بن حجر، «فتح الباری بشرح صحیح البخاری»، ج 8، ص 505.

4- . ر. ک: میمون بن محمد نسفی، «تبصرة الادلة فی اصول الدین»، ج 1، ص 183 تا 187.

5- . قلب مؤمن در میان دو انگشت خداست. %%%%

نمی یابیم؛ پس مشخص می شود که مراد، قدرت است که راز انگشتان است و انگشتان، کنایه از قدرت است؛ چون بهترین واژه در فهم تمام اقتدار و قدرت، انگشتان است»<sup>(1)</sup>.

(2) به دلایل قطعی ثابت شده است که خداوند دارای جهت، مکان، ترکیب و جسمانیت نیست و تشبیه به مخلوق در او راهی ندارد. حال اگر ظواهر ظنیه ای وجود داشت که با این عقاید قطعی در تعارض و تضاد بود، واجب است که به نص شرعی اخذ شود و ظواهر تأویل شود.

(3) یکی از شرایط تأویل، هم خوانی آن با قواعد لغت و زبان عربی است؛ به گونه ای که عرف نیز تأویل را بفهمد. حال اگر تأویل برخلاف قواعد و فهم عرف باشد، درست نیست.

(4) تأویل نباید با اصل ثابت شده ای در شرع مخالف باشد؛ برای نمونه، ابن قتیبه استوارا بر استقرار تأویل می کند؛ (2) در حالی که استقرار با اصل عدم تشبیه به مخلوق در تعارض است؛ به همین سبب نیز این تأویل درست نیست.

در مجموع، مرحوم علامه طباطبایی در فلسفه ی تأویل، از ظهور «افرادی» و «ترکیبی» سخن می گوید. (3) به نظر ایشان، مراد از ظهور افرادی، معنایی است که از تك تك کلمات يك جمله به دست می آید؛ اما ظهور ترکیبی، معنایی است که همیشه پس از تکمیل جمله و پس از بیان تمامی قرائنی که در شکل گیری معنی این جمله نقش دارد، فهمیده می شود. البته لزومی ندارد که همه ی قرائن در همان جمله بیان شود؛ بلکه ممکن است برخی از قرائن قبلاً و به مناسبت دیگری بیان شده باشد و یا این که قرائن حالیه و قرائن عقلی یا نقلی دیگری وجود داشته باشد که در فهم این ظهور کمک کند. مثلاً در جمله ی «من فردا پرواز خواهم کرد»، ظهور افرادی، معنایی است که %%

ص: 109

1- . ابو حامد غزالی، «قواعد العقائد، ذیل احیاء علوم الدین»، ج 1، ص 102.

2- . ابو محمد بن قتیبه، «الاختلاف فی اللفظ»، ص 50.

3- . سید محمد حسین طباطبایی، «المیزان»، ج 14، ص 132. %%%%

تک تک کلمات دارند، که همان معنی ظاهری است. «من»، «فردا»، «پرواز» و... دارای معانی ظاهری ویژه‌ی خود هستند؛ اما معنی ترکیبی، خلاف معنی ظاهر است؛ چون شنونده به خوبی می‌داند که گوینده همانند پرندگان، بال برای پرواز ندارد؛ بلکه مرادش پرواز با هواپیماست.

به همین صورت، در خصوص آیاتی که صفات خبری را بیان می‌کنند، نه مجازیم که معنی افرادی کلمات را در نظر بگیریم؛ چون آیاتی همانند «لیس کمثله شیء» و نیز عقل، چنین ظهوری را بر نمی‌تابند؛ و نه می‌توانیم ظهور ترکیبی را بدون تناسب با قرائن به معنی دیگری حمل کنیم؛ بلکه باید با توجه به قرائن موجود، معانی غیر ظاهری صفات خبری را دریابیم. (1)

بنابراین در آیه‌ی شریفه‌ی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (2) مراد آن است که همه چیز فناپذیرند، به جز ذات حضرت حق. مراد از وجه (صورت) در این آیه، نماد ذات و هویت خداست؛ چنان که برای تشخیص هویت و ذات افراد، از چهره‌ی آنان استفاده می‌شود.

واژه‌ی ید یا یدین، کنایه از قدرت الهی است. مقصود از «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (3) این است که قدرت الهی بر همه‌ی قدرت‌ها برتری دارد؛ نه این که خداوند دستی دارد که بالای دیگر دست‌ها باشد. دیگر صفات خبری نیز همین گونه‌اند؛ مانند آیه‌ی شریفه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (4). استوا در این آیه‌ی شریفه به معنی استیلا و سیطره‌ی خداوند بر تدبیر جهان است. %%

ص: 110

- 
- 1- . برای آشنایی با نظر علامه، ر. ك: «الميزان»، تفسیر ذیل آیات ید (مانده، 64)، آیه‌ی وجه (الرحمن، 27) و آیه‌ی عین (قمر، 14).
  - 2- . قصص / 88.
  - 3- . فتح / 10.
  - 4- . طه / 5. %%%%

اشاره

%%%%%%%%%%%%%

ص: 111



اندیشه‌ی تشبیه‌گرایی، در قرن هفتم توسط ابن تیمیه احیا گردید؛ ولی همانند دیگر افکار او، پس از مرگش - با وجود فعالیت شاگردانش، همانند ابن قیم - به بوته‌ی فراموشی سپرده شد؛ اما بار دیگر، در قرن دوازدهم توسط محمدبن عبدالوهاب و شاگردان او زنده شد. آن‌ها هرگز سخن جدیدی جز آن چه ابن تیمیه گفته بود، بر اندیشه‌های تشبیه‌گرایانه‌ی او نیفزودند و صرفاً با ترویج و گسترش گفته‌های ابن تیمیه و احیای آثار تشبیه‌ی سده‌های نخستین اسلام، بار دیگر این اندیشه‌ی سخیف را زنده کردند.

## 2 - وهابیت و توحید اسماء و صفات

همان‌گونه که گفته شد، وهابیان به پی‌روی از ابن تیمیه، توحید را به سه بخش «ربوبی»، «الوهی» و «اسماء و صفات» تقسیم می‌کنند. گرایش‌های تشبیه‌ی وهابیت، در مباحث توحید اسماء و صفات آن‌ها مطرح می‌شود.

برای فهم دیدگاه وهابیت درباره‌ی صفات خبری و اندیشه‌های تشبیه‌گرایانه‌شان، می‌توان مباحث را در دو محور سامان داد: نخست، مبانی نظری وهابیت در زمینه‌ی صفات خبری که به تشبیه و تجسیم می‌انجامد؛ دوم، مصادیق تشبیه و تجسیم‌گرایی در آثار و منابع وهابیت.

%%%%%%%%%

اشاره

معنی شناسی، بررسی رابطه ی لفظ و معنی در متون مقدس است که به ویژه در صفات خبری، اهمیت بسیاری می یابد. (1) پرسش اصلی در معنی شناسی در حوزه ی صفات خبری این است که آیا صفات ذات مانند ید، رجل و وجه، و یا صفات فعل مانند استوا، نزول و صعود، در کتاب و سنت بر معنی ظاهری خود حمل می شوند، یا این که باید آن ها را تأویل کرد. مراد از ظاهر در این جا، معنایی است که ذهن مخاطب به مجرد شنیدن واژه و بدون نیاز به قرینه یا تأمل، متوجه آن می شود. (2) ابن جوزی درباره ی رابطه ی ظاهرگرایی و صفات خبری می نویسد:

«ظاهرگرایان می گویند: این احادیث از تشابهاتی است که علمش تنها نزد خداست؛ سپس می گویند: آن ها را بر معنی ظاهری شان حمل می کنیم. و اعجاباً! چه گونه چیزی که علمش نزد خداست، دارای معنی ظاهری است؟! و آیا معنی ظاهری استوا، غیر از نشستن است؟ و ظاهر نزول، غیر از انتقال است؟». (3)

هم چنین به گفته ی شیخ محمدزاهد کوثری: کسی که اقسام نظم را از نظر وضوح و خفا می شناسد و اقرار دارد که آیات و اخبار صفات، از تشابهاتند، چه گونه به معنی ظاهری تمسک می جوید و تشابه را بر آن حمل می کند؟! حق این است که تشابه در صفات - بنا بر تأویل - بر قول محکم خداوند که فرمود: «لیس کمثله شیء»، حمل شود...

ص: 114

- 1- ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 2.
- 2- برای آشنایی با معانی ظاهر، ر. ک: علی بن محمد جرجانی، «التعريفات»، ص 147؛ و محمد عبدالرئوف المناوی، «التوقيف علی مهمات التعاریف»، ص 230.
- 3- ابن جوزی، «دفع شبهة التشبيه»، ص 34. %%%%



چه گونه می توان برای متشابه، ظهوری را تصور کرد؟ ظاهر، در برابر خفی قرار دارد و تا هنگامی که مدلول واضح نیست، عقلانی نیست که معنی ظاهری به کار گرفته شود. (1)

در این میان، همان گونه که گفته شد، برای فهم معنی واقعی اخبار و آیات صفات، باید از قرائن خارجی استفاده کرد. در زبان عرب نیز هرگز شنیده نشده است که چنین الفاظی برای خداوند به کار روند. هم چنین واژگانی مانند ید، ساق و رجل، اسامی برخی از اعضا و جوارحند؛ بنابراین هنگامی می توان آن ها را به منزله ی صفت به کار برد که به قرائن خارجی در استفاده از این الفاظ توجه شود. در صفات خبری، با توجه به قرائنی چون جلالت خداوند و محال بودن نسبت دادن اعضا و جوارح به خداوند، حمل بر معنی غیر ظاهر، امری بدیهی است.

بنابراین، نخستین دامگاه تجسیم، اعتقاد به معنی ظاهری صفات خبری است، که متأسفانه چنین گرایشی در میان وهابیان به شدت دیده می شود.

به گفته ی صالح بن فوزان:

«آن چه خداوند خود را بدان وصف کرده و یا پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله خداوند را به آن وصف کرده است، همان معنی ظاهری اش درست است». (2)

وی سپس تأکید می کند:

«آن چه خداوند خود را به آن وصف کرده و یا پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله درباره ی خداوند بیان کرده است، حق است و بر معنی ظاهری اش حمل می شود و هیچ گونه ابهام و پیچیدگی در آن وجود ندارد». (3)

ص: 115

---

1- . محمد زاهد الكوثري، «تبدید الظلام المخيم من نونية ابن قيم»، ص 156. (شيخ محمد زاهد كوثري اين كتاب را در شرح «السیف

الصقيل في الرد على ابن زفيل»، نوشته ی سبکی، نگاشته است، ص 156.)

2- . صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، «الارشاد الى صحيح الاعتقاد والرد على اهل الشرك والاحاد»، ص 113.

3- . همان. %%%%

وی سپس به غلط چنین عقیده ای را به همه ی اهل سنت نسبت می دهد و می گوید:

«تمامی اهل سنت این صفات و معانی ظاهری آن ها را اثبات می کنند. آن چه خداوند و رسول وی درباره ی صفات الهی آورده اند، از تشابهات نیست که نیاز به تقویض معنی آن به خدا باشد؛ زیرا اگر چنین باشد، نصوص صفات از اموری می شود که معنی آن فهم نمی شود؛ درحالی که خداوند ما را به تدبر تمام قرآن امر کرده و تعقل در آیات و فهم آن ها را از ما خواسته است و اگر معنی نصوص صفات فهمیدنی نباشد، پس خداوند ما را به تدبر و تفهم چیزی امر کرده است که قابل تدبر و فهم نیست و به اعتقاد به چیزی فرمان داده است که برای ما واضح نیست»<sup>(1)</sup>.

در کلمات ابن فوزان، تشبیه گرایی به خوبی دیده می شود؛ چنان که وی صفات خبری را نه تنها ظاهرگرایانه معنی می کند، بلکه رسماً اعتقاد دارد هیچ ابهام و پیچیدگی در رابطه ی میان لفظ و معنی وجود ندارد و معنی آن کاملاً واضح است. ناصرالدین البانی، از علمای وهابیت می گوید:

«با تجربه دریافته ام که بسیاری از برادران موحد و سلفی، همانند ما اعتقاد دارند که خداوند بدون تأویل و بدون کیفیت، بر عرش نشسته است؛ اما هنگامی که با معتزلی ها و یا جهمی مذهببان معاصر یا ماتریدی ها و اشعری ها روبه رو می شوند، آن ها شبهاتی را بر ظواهر آیات وارد می کنند که انسان اهل وسواس معنی اش را نمی فهمد؛ بنابراین در عقیده گرفتار شك و تردید و گمراهی می شود. چرا؟ چون او عقیده ی صحیح را از سرچشمه نگرفته است»<sup>(2)</sup>.

وی در ادامه می گوید: %%

ص: 116

1- . همان.

2- . محمد ناصرالدین الالبانی، «التوحید أولا یادعاة الإسلام»، ص 20، 1420 ق. %%%%

«متأسفانه، عقیده ی توحید با همه ی لوازم آن برای بسیاری از کسانی که به عقیده ی سلفیه ایمان آورده اند، روشن نیست؛ چه رسد به دیگرانی که از عقاید اشعریه، ماتریدیه و جهمیه پی روی می کنند».(1)

اما اگر معنی ظاهری ملاک باشد و این معنی نیز کاملاً واضح باشد، آیا «ید» معنایی جز یکی از اعضا و جوارح انسان پیدا می کند؟

به عقیده ی ابن باز، تنها به کسانی می توان اهل سنت و جماعت اطلاق کرد که صفات خبری مانند دست، صورت، ساق و استوا را بر معنی ظاهری حمل کنند. به همین سبب، جهمیه، معتزله و اشاعره، اهل بدعت در دین هستند.(2)

در این میان، برخی از سخنان ظاهرگرایان، اعم از ابن تیمیه و معاصران وهابی، در این زمینه شنیدنی است. ابن تیمیه در جایی بیان می کند که ظاهر کتاب و سنت در نزد عامه ی مسلمانان، موهم تجسیم نیست و می پندارد معنی فاسدی که در آن، حدوث و نقص وجود دارد، در معنی ظاهری آیات وجود ندارد؛ اما از آن جاکه دل های برخی از متأخرین منحرف شده است، این معانی فاسد برای آن ها معنی ظاهری شده است؛ اما دیگر مسلمانان، از سلف و خلف، بنا بر فطرت سالم خود، هیچ يك از این نصوص را بر معنی فاسدی که ظاهر به نظر می رسد - اما در اصل، ظاهر نیست - حمل نمی کنند.(3) پیروان وی از وهابیان نیز همین عقیده را دارند:

«در صفات الهی چیزی وجود ندارد که ظاهر آن مستلزم تجسیم و تشبیه باشد و چنین فهمی به جاهلان و گمراهان اختصاص دارد».(4)

ص: 117

1- . همان، ص 20 و 21.

2- . عبدالعزیز بن باز، «العقیده الصحیحة وما یضادها ونواقض الاسلام»، ص 8.

3- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموعه الفتاوی»، ج 33، ص 101.

4- . صالح بن فوزان، «تعقیبات علی کتاب للبوطی»، ص 33.

بنا بر این دیدگاه، «ید» یا «نزول» که در قرآن آمده اند، معنایی غیر از عضو بدن یا پایین آمدن در ظاهر دارند که مردم نفهمیده اند؛ بلکه معنی ظاهری آن چیز دیگری است!!! همان گونه که دیده می شود، چنین نظریه ای حتی از اصل ظاهرگرایی سخیف تر است.

با این حال، خود ابن تیمیه در جای دیگر اعتراف می کند:

«... در تورات و قرآن آیاتی که ظاهرش نشانگر تجسیم است، بسیار وجود دارد...» (1) به علاوه، روایات بسیاری هست که سلف، ظاهر آیات صفات را تشبیه گونه خوانده اند. (2)

چنان که آمد، صالح بن فوزان مسلک ظاهرگرایی در صفات خبری را به عامه ی اهل سنت نسبت می دهد و بیان می کند که عموم اهل سنت ظاهرگرا هستند و تنها جریان های انحرافی به تقویض یا تأویل اعتقاد دارند. وی سپس از قول منحرفان، شعری را ذکر می کند:

وکل نص اوهم التشبیها \*\*\* اوله او فوض ورم تنزیها

صالح بن فوزان پس از رد این دو روش، می گوید:

«روش تقویض و تأویل از یاوه گویی های جهمی، معتزله، اشاعره و ماتریدیه است». (3)

پرسش اصلی این است که اگر اشاعره و ماتریدیه که در حال حاضر تقریباً همه ی اهل سنت را تشکیل می دهند، در زمینه ی صفات الهی گمراه هستند، مراد از عامه ی اهل سنتی که صالح بن فوزان ادعا می کند، کیان اند؟

ناصرالدین البانی نیز علمای الازهر را که یکی از مهم ترین مراکز علمی در جهان اهل سنت است، خطاب قرار می دهد و می گوید: %%

ص: 118

---

1- . تقی الدین ابن تیمیه، «الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح»، ج 4، ص 453.

2- . احمد بن حسین ابوبکر البیهقی، «سنن البیهقی الکبری»، ج 3، ص 4.

3- . همان، ص 115 و 116. %%%%

«... اگر امروز از بزرگان شیوخ الازهر بررسی - برای نمونه - که خدا کجاست، می گویند: در همه جا!...».

وی سپس این عصر را عصری می شمارد که با دیدگاه های نادرست، به نجاست کشیده شده است. (1)

هم چنین هنگامی که از «لجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء» استفتا می شود که «چه گونه باید به کسانی که خداوند را در همه جا حاضر می دانند پاسخ داد؟ و حکم کسی که قائل به آن باشد، چیست؟»، گروه فتوا چنین پاسخ می دهد:

«اولاً، عقیده ی اهل سنت و جماعت این است که خداوند بر عرش خود نشسته و داخل در عالم نیست؛ بلکه خارج از آن است...؛ ثانیاً، کسی که اعتقاد داشته باشد خداوند در همه جا هست، از «حلولیه» است و اگر پذیرفت که خداوند بر عرش نشسته و خارج از عالم است، مسلمان، وگرنه کافر و مرتد است». (2)

چنان که دیده می شود، در نگاه البانی و دانشمندان وهابی، همه ی مسلمانانی که استوا را بر استیلا، و حضور خداوند را در همه جای عالم ثابت می دانند، کافرند.

با این همه مخالفت - که البانی نیز به آن اشاره می کند - باز هم ابن فوزان دیدگاه تجسیم را به سلف نسبت می دهد. وی چنین ادعایی را از ابن تیمیه به ارث برده است؛ چنان که ابن تیمیه نیز در رد تأویل می گوید:

«من تقاسیر نقل شده از صحابه و احادیث روایت شده از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را مطالعه و بیش از صد تفسیر بزرگ و کوچک را بررسی کردم؛ تا این ساعت هیچ يك از صحابه را ندیدم که چیزی از آیات یا احادیث صفات را برخلاف معنی ظاهری شان تأویل کرده باشند». (3)%%

ص: 119

1- . محمدبن ناصر الألبانی، «سلسلة قضايا عقديّة» (التوحيد أولاً یا دعاء الإسلام)، ص 22.

2- . «فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء»، ج 3، ص 159 و 160، فتاوی شماره ی 5213.

3- . ابن تیمیه، «تفسیر سورة النور»، ص 224. %%%%

این در حالی است که طبری در تفسیر خود - که از نظر ابن تیمیه بهترین تفسیر است و در آن، بدعت و یا روایت ضعیفی وجود ندارد - (1) در تفسیر آیه ی شریفه ی «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (2) می گوید: «اهل تأویل، در معنی کرسی اختلاف کرده اند. برخی از آن ها گفته اند که مراد از کرسی، علم خداست». وی سپس با سند معتبر، ابن عباس را صاحب این دیدگاه معرفی می کند. (3) آن گاه به اقوال تشبیه آمیز اشاره می کند؛ مانند روایاتی که کرسی را جای پای خدا می شمارند و یا بیان می کنند که هنگام نشستن خدا بر روی عرش، به سبب سنگینی او، عرش ناله می کند. طبری در پایان، دیدگاه ابن عباس را مبنی بر این که تأویل کرسی به علم خداست، می پذیرد.

وی هم چنین ضمن برشمردن دیدگاه های مختلف درباره ی معنی «وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (4) می گوید: برخی گفته اند که مراد از علو، بالا بودن مکانی است، که با تجسیم مترادف است. سپس به قولی از سلف اشاره می کند که در تفسیر «الْعَلِيُّ» گفته اند: مراد این است که خداوند، برتر از نظیر و شبیه است. (5)

با توجه به آن چه گفته شد، به نظر می رسد جز خود ابن تیمیه و پیروانش در قرن هفتم و سپس وهابیان، در میان مسلمانان کسی قائل به ظاهرگرایی نیست.

هرچند وهابیت کوشیده است که خود را از تشبیه و تجسیم پاک کند و برای فرار از آن، به گفته هایی مانند این که کیفیت دست خداوند و یا راه رفتن او برای ما روشن نیست، متوسل شده است، اما اعتقاد به معنی ظاهری، ناگزیر آنان را به دام تشبیه می اندازد؛ به ویژه با تصریحاتی که در گفته های آنان وجود دارد. هم چنین همان گونه که %%

ص: 120

1- . همو، «مجموعه الفتاوی»، ج 13، ص 208.

2- . بقره/ 255.

3- . محمدبن جریر الطبری، «جامع البیان فی تفسیر القرآن» (تفسیر الطبری)، ج 4، ص 537.

4- . بقره/ 255.

5- . محمدبن جریر الطبری، «جامع البیان فی تفسیر القرآن» (تفسیر الطبری)، ج 4، ص 544. %%%%

اشاره خواهد شد، پای بندی به روایات ضعیف و اسرائیلیات در این زمینه، گرایش های تجسیمی آنان را کاملاً آشکار می کند.

### 1-1-3- تفویض کیفیت

تفویض در مسأله ی صفات خبری، به دو معنی به کار رفته است:

(1) تفویض علم به صفات خبری به خداوند.

(2) تفویض کیفیت صفات خبری به خداوند.

نظریه ی تفویض علم، در زمره ی نظریه های تنزیهی قرار می گیرد. در این نوع تفویض، علم به صفت الهی، از ابتدا به خود خداوند واگذار می شود. (1) هرچند این دیدگاه با مشکلات اساسی روبه روست، به هر حال تلاشی است برای دوری از تشبیه و تجسیم.

در نظریه ی تفویض کیفیت، که وهابیان به پی روی از ابن تیمیه آن را مطرح کرده اند، افزون بر حمل صفات خبری بر معنی ظاهری، کیفیت نیز برای صفت ثابت می شود. به گفته ی عثیمین:

«سلف هرگز کیفیت را نفی نکرده است؛ زیرا نفی مطلق کیفیت، نفی وجود است و هیچ موجودی نیست، مگر این که دارای کیفیت است؛ اما این کیفیت، گاهی معلوم است و گاهی مجهول؛ و کیفیت ذات خداوند و صفات وی برای ما مجهول است.... بنابراین برای خداوند کیفیتی ثابت می شود که ما نمی دانیم... و نفی کیفیت از استوا (نشستن) به صورت مطلق، تعطیل این صفت است؛ زیرا اگر ما استوا را حقیقتاً ثابت کردیم، باید دارای کیفیتی باشد و چنین است در بقیه ی صفات». (2)

ص: 121

1- . این نوع از تفویض، در همین فصل ذیل نظریات تنزیهی بررسی شد.

2- . ابن عثیمین، «مجموع الفتاوی»، ج 1، ص 194. %%%%

چنان که دیده می شود، آنان کیفیت را نیز برای صفت ثابت می کنند و برای فرار از تشبیه، می گویند: هر چند کیفیت وجود دارد، اما چه گونگی آن برای ما روشن نیست؛ اما به راستی چه فایده ای در اثبات کیفیت مجهول هست؟ (1)

این در حالی است که کیفیت، از اعراض اشیاست؛ (2) یعنی وجودش همانند جوهر، مستقل نیست و به وجود دیگری نیاز دارد؛ مانند حیوان یا درخت که جوهرند و در وجودشان به چیز دیگری نیاز ندارند؛ اما رنگ، کیفی است که تنها هنگامی وجود می یابد که بر جسمی عارض شود. کیف نیز چهار قسم است: نفسانی، (3) محسوس، (4) مخصوص به کم (5) و استعدادی. (6) همان گونه که گفته شد، همه ی این انواع نیز به جسم %%

ص: 122

- 1- . احمدین عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 13، ص 164 و 165؛ و همو، «درء التعارض»، ج 5، ص 234.
- 2- . برای آشنایی با مقولات عشر، که یکی از آن ها کیفیت است، ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، «آموزش فلسفه»، ج 2.
- 3- . کیف نفسانی، عرضی است که فقط بر جوهر نفسانی عارض می شود؛ مانند: علم، قدرت، اراده، کراهت، لذت و درد، که خود بر دو قسم است: یا «حال» است که زود از میان میرود؛ مانند: شادی، غم، جزع و شرمندگی؛ و یا «ملکه» است که زود از بین نمیرود؛ مانند: حسن خلق.
- 4- . کیف محسوس، عرضی است که توسط حواس ظاهری و اندام های حسی درک می شود؛ مانند انواع محسوساتی که با قوای بینایی، بویایی، چشایی، لامسه و شنوایی درک میشوند؛ مانند: رنگ، بو و مزه. کیف محسوس نیز به دو گونه تقسیم می شود: (1) راسخه، که بر جسم عارض شده و زود از بین نمی رود؛ مانند: شیرینی عسل و زردی طلا؛ (2) غیر راسخه؛ مانند: گرما، سرما، رطوبت، و زردی ناشی از خجالت.
- 5- . کیف مخصوص به کم، کیفی است که بر کم (قابل شمارش) و به واسطه ی آن بر جسم عارض می شود؛ مانند: انحنای (در خط) و زوجیت (در عدد).
- 6- . کیف استعدادی، کیفی است که به واسطه ی آن، پیدایش حالت یا صفت خاصی برای موضوعش رجحان می یابد؛ مانند نطفه که دارای استعداد لازم برای تبدیل شدن به انسان است. %%%%



اختصاص دارد که یا بی واسطه بر جسم عارض می شوند یا باواسطه، مانند کیف مخصوص به کم.

وهایبان به سبب دیدگاه عقل ستیز خود از یک سو، و ظاهرگرایی و حس گرایی از سوی دیگر، خداوند متعال را نیز همانند اجسام فرض کرده اند که اگر کیفیتی به وی نسبت داده نشود، معنایش وجود نداشتن است. حتی ابن تیمیه به گمان خود، کیفیتی را برای صفات ثابت می کند که مستلزم کمیت و شکل است.<sup>(1)</sup>

ابن تیمیه و پیروان معاصر وی چنین دیدگاهی را به مالک نسبت می دهند؛<sup>(2)</sup> در حالی که مالکی ها چنین نسبتی را به امام خود تکذیب می کنند؛ چنان که شهاب الدین قرافی (684 ق/ 664 ش) - از عالمان مالکی - می گوید:

«گفته ی مالک که «الاستواء غیر مجهول»، بر اساس دلیل عقلی، بر استوایی دلالت می کند که شایسته ی عظمت و جلال خداوند متعال باشد و آن «استیلا» است که غیر از نشستن است و به اجسام مربوط می شود، و گفته ی مالک که «والکیف غیر معقول» بدین معنی است که ذات خداوند را نمی توان به آن چه عرب برای لفظ کیف وضع کرده است، وصف کرد؛ زیرا کیف به معنی حالت های گوناگون و شکل های مختلف جسم است و معقول نیست که چنین صفاتی درباره ی خداوند به کار رود؛ زیرا در تضاد با ربوبیت خداست».<sup>(3)</sup>

از احمد نیز عباراتی نقل شده است که به خوبی نشانگر نگاه ضد تشبیهی اوست. به گفته ی وی، اگر کسی هنگام قرائت آیه ی شریفه ی «خلقت بیدی» دست خود را تکان دهد %%

ص: 123

- 
- 1- ابن تیمیه، «بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة»، ج 1، ص 346 و 347.
  - 2- آن چه ابن تیمیه از قول مالک می گوید، صرفاً در روایتی ضعیف از وهب بن منبه روایت شده که وی نیز فردی ضعیف است. عبدالله بن محمد ابوالشیخ، «العظمة»، ج 2، ص 706.
  - 3- شهاب الدین احمد بن ادریس القرافی، «الذخیره»، ج 13، ص 243. %%%%

دهد و یا هنگام قرائت روایت «قلب المؤمن بین الاصبغین من اصابع الرحمن»، (1) انگشتان خود را باز کند، دست و انگشتانش باید قطع شوند. (2) دیگر عالمان اهل سنت نیز کیفیت را درباره ی خداوند نمی پذیرند. (3)

## 2 - 3 - هستی شناسی و هابیت: حس گرایی و تشبیه

یکی دیگر از عواملی که زمینه ی اندیشه ی تشبیهی را فراهم می کند، حس گرایی است که با دیگر مبانی سلفی گری ارتباطی مستقیم دارد. (4) اندیشه ای که در حوزه ی هستی شناسی به حس گرایی معتقد باشد، رسماً در گرداب تشبیه گرفتار می شود. ویژگی ذهن حس گرا، عدم توانایی درک موجودات عقلی است؛ موجوداتی که فراتر از کیف، و تصور مادی اند. از این رو صاحبان این اندیشه ها مجبورند برای خداوند قیافه، شکل و اندامی در نظر بگیرند تا بتوانند وی را تصور کنند. وهابیان در زمینه ی ارتباط با خدا، به سبب ویژگی حس گرایی به چنین معضلی گرفتار شده اند. در اندیشه ی ایشان، خدایی با سینه ای فراخ، دست ها و انگشتانی دراز، نشسته بر عرش و... تصور می شود. هنگامی که از هیأت افتای عربستان پرسیده می شود که خدا کجاست، آنان رسماً اعلام می کنند

ص: 124

1- . قلب مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خداوند است.

2- . شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 92.

3- . برای آگاهی از نفی کیفیت در اندیشه ی اهل سنت، ر. ک: ابی بکر الاسماعیلی، «اعتقاد ائمة الحدیث»، ص 63؛ ابوالقاسم اللالکائی، «شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة واجماع الصحاب»، ج 3، ص 503؛ احمد بن الحسین البیهقی، «الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد علی مذهب السلف واصحاب الحدیث»، ص 126؛ محمد بن احمد الذهبی، «العلو للعلی الغفار»، ج 1، ص 156؛ همان، ص 179؛ همان، ص 188؛ همو، «سیر اعلام النبلاء»، ج 13، ص 84.

4- . ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 2 مبانی عام سلفی گری. %%%%

خداوند بر روی عرش و خارج از این جهان است و کسی که اعتقاد به حضور خدا در این عالم داشته باشد، کافر، مرتد و خارج از اسلام است.<sup>(1)</sup>

وضعیت تشبیه گرایی وهابیان به سبب ظاهرگرایی و حس گرایی تا بدان جا پیش رفته است که برخی از علمای اهل سنت، به مقایسه میان اندیشه های تجسیم گرای یهود و وهابیت پرداخته اند.<sup>(2)</sup>

#### 4 - مصادیق تجسیم در اندیشه ی وهابیت

جدا از مبانی نظری وهابیت در حوزه ی صفات خبری، می توان ردپای تجسیم را به سادگی در اندیشه ی وهابیت مشاهده کرد. یکی از جلوه های تجسیم گرایی وهابیت، تلاش آنان برای گسترش و ترویج اندیشه ی تجسیم گرایی است. در صفحات گذشته به آثاری که اندیشه ی تجسیم داشتند، اشاره شد. جالب آن که تمامی این آثار در دوران وهابیت، به دست وهابیان تحقیق شده و به چاپ رسیده است و به منزله ی متون اصلی اعتقادی از سوی آنان مطرح می شود. این آثار در قالب مکتوبات، منشورات و نرم افزار، به دورترین نقاط جهان اسلام فرستاده می شود؛ آثاری که سرشار از انحرافات و نسبت های ناروا به ساحت مقدس باری تعالی است. این آثار معمولاً با عنوان «کتاب التوحید»، «السنة» یا «الرد علی الجهمية» منتشر می شوند. مهم ترین این آثار کتاب «السنة» منسوب به عبدالله بن احمد بن حنبل است. این کتاب که در انتسابش به وی نیز ابهامات اساسی وجود دارد، لبالب از اخبار تجسیمی است. محقق این کتاب، در ابتدای آن می گوید:

«این کتاب از نخستین مصادری است که در عقیده ی سلف نوشته شده و زنده کردن آن برای مردم این عصر، ضروری است».<sup>(3)</sup>

ص: 125

1- «فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمية و الافتاء»، ج 3، ص 159.

2- «دراسة مقارنة بين عقيدة الوهابية وعقيدة اليهود»، موجود در: [www.soufia.org](http://www.soufia.org).

3- مقدمه ی کتاب «السنة»، ج 1، ص 14. %%%%

این در حالی است که خود محقق، تقریباً از هر صد روایتی که در این کتاب نقل شده، حدود 85 روایت را از نظر سندی تضعیف کرده است. روایات بسیاری در زمینه ی جلوس خداوند بر عرش، نالیدن کرسی از سنگینی خدا و... در این کتاب وجود دارد. هم چنین در این کتاب، روایاتی از امام مالک آمده است: ابوحنیفه در دین کید کرد و کسی که در دین کید و مکر کند، از دین نیست؛ (1) یا ابوحنیفه قائل است که مسکر حلال است؛ (2) و یا ابوحنیفه دو بار کافر شد و سپس توبه کرد. (3) چنان که دیده می شود، این کتاب نه تنها سخیف ترین نسبت ها را به ساحت مقدس خداوند می دهد، تیغ تفرقه و نفاق را میان مسلمانان می کشد.

یکی دیگر از این آثار، کتاب «السنة»، نوشته ی ابن ابی عاصم است که نه تنها توسط ناصرالدین البانی، بلکه توسط باسّم بن فیصل الجوابره نیز تحقیق شده است. (4) کتاب «التوحید» ابن خزیمه نیز توسط عبدالعزیز ابراهیم الشهوان تحقیق شده و او با این تحقیق، دکترای خود را گرفته است. (5) هم چنین عثمان بن سعید دارمی نیز بسیار مورد توجه وهابیان است و دو کتاب وی به نام های «الرد علی المریسی» و «الرد علی الجهمیة» توسط محمد حامد الفقی (6) و بد البدّر (7) تحقیق، و در شمارگان بسیار توزیع شده است. کتاب «العرش» نوشته ی عثمان بن ابی شیبّه توسط محمد بن خلیفه ی تمیمی تحقیق %%

ص: 126

- 
- 1- . همان، ج 1، ص 199.
  - 2- . همان، ج 1، ص 207.
  - 3- . همان، ج 1، ص 193.
  - 4- . عمرو بن ابی عاصم، «السنة».
  - 5- . محمد بن اسحاق بن خزیمه، «التوحید واثبات صفات الرب عزوجل».
  - 6- . عثمان بن سعید الدارمی، «نقض عثمان السعید علی المریسی الجهمی العنید».
  - 7- . همو، «الرد علی الجهمیة». %%%%

شده و وی درجه ی دکتری خود را با این تحقیق گرفته است. (1) محمدبن حمد النجدی درباره ی کتاب «ابطال التاویلات» ابویعلی الفراء تحقیق کرده است و به پندار خودش، این کتاب تنها کتابی است که بر رد تأویلات اشاعره، معتزله و جهمیه در زمینه ی اخبار صفات الهی نوشته شده است. (2)

ابویعلی در کتاب خود، برای خداوند خندیدن، ران، دندان آسیا، انگشت، پا، صورت، دو دست، ساق پا، سینه، ساعد و مانند این ها را ثابت می کند. چنین وضعیتی در همه ی کتاب های منتشرشده توسط وهابیان دیده می شود. بزرگان وهابی نیز در کتاب های خود به شدت به این دیدگاه ها استناد و آن ها را تأیید کرده اند. (3)

جالب آن که وهابیان چنان درگیر تشبیه شده اند که برای اثبات جایگاه خداوند در آسمان، به پی روی از ابن تیمیه (4) به گفته ی فرعون استناد می کنند که گفت:

«وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى» ؛ (غافر/ 36 و 37)

«و فرعون گفت: ای هامان! برای من بنای بلندی بساز تا بر فراز آن بروم؛ شاید به اسباب و وسایلی دست بیابم؛ وسایلی آسمانی تا بدین طریق از خدای موسی اطلاع یابم.» %%

ص: 127

1- . ر. ك: مقدمه ی رساله ی «محمدبن عثمان بن ابی شیبیه وكتابه العرش»، ص 7 و 221، این رساله موفق به اخذ درجهی دکتری از دانشگاه مدینه شد.

2- . ر. ك: ابویعلی الفراء، «ابطال التاویلات لاخبار الصفات»، ج 1، ص 4.

3- . ر. ك: «فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء»، ج 3، ص 124؛ عبدالله بن محمدبن عبدالوهاب، «جواب أهل السنة»، ص 158؛ عبدالعزیز بن باز، «تنبيهات فی الرد علی من تأول الصفات»، ص 22؛ همو، «العقيدة الصحيحة ونواقض الاسلام»، ص 11؛ محمدبن صالح بن عثیمین، «مجموع فتاوی ورسائل»، ج 1، ص 149؛ صالح الفوزان، «عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها من الشرك الاكبر والاصغر وغير ذلك»، ص 220؛ رضابن نعلان، «علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين»، ص 21؛ و ابراهیم بن محمد البریکان، «تعريف الخلف بمنهج السلف»، ص 271.

4- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاویا الحمویة الكبرى»، ص 202؛ و همو، «العقود الدرية»، ص 77. %%%%

این در حالی است که در این آیات، نه خداوند به وجود خود در آسمان اشاره ای کرده و نه حضرت موسی علیه السلام چنین ادعایی کرده است. وهابیان نیز برای اثبات وجود خداوند در آسمان، به گفته ی فرعون استناد کرده اند.<sup>(1)</sup>

## 5 - وهابیت و دشمنی با اندیشه های تنزیهی (مسلمانان)

همان گونه که در ابتدای این کتاب نیز گفته شد، وهابیت نه تنها با شیعه، که با همه ی فرقه های اسلامی سر جنگ دارد و بدین سبب، جریانی انحرافی در جهان اسلام شمرده می شود. یکی از مهم ترین موارد اختلاف وهابیت و مسلمانان، مسأله ی صفات خبری است. براساس قرائتی که وهابیت از توحید اسما و صفات دارد، همه ی مسلمانان به جز سلفی های وهابی، یا از دایره ی اسلام خارجند و یا از فرق اهل سنت شمرده نمی شوند. به گفته ی ابن تیمیه:

«مهم ترین مسأله که متکلمان اشعری با اهل حدیث در آن مخالفت کرده اند، در سه محور خلاصه می شود: وصف خداوند به این که بالایی عرش قرار دارد؛ مسأله ی قرآن؛ و مسأله ی تأویل صفات. اما مسأله ی تأویل صفات مهم ترین آن هاست و باقی مسائل، فرعی است.»<sup>(2)</sup>

ابن فوزان نیز معتقد است:

«اشاعره از اسلام خارج نشده اند؛ اما از اهل سنت و جماعت نیستند؛ زیرا با اهل سنت در اثبات صفات بدون تأویل مخالفت می کنند.»<sup>(3)</sup>

بن باز نیز می گوید:

«اشاعره و اشباه آن ها در مسأله ی صفات، داخل در اهل سنت نیستند؛ زیرا در این مسأله با اهل سنت مخالفت کرده و راهی غیر از راه سلف رفته اند...»<sup>(4)</sup>

ص: 128

1- . اسامة بن توفیق القصاص، «إثبات علو الرحمن من قول فرعون لهامان».

2- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 6، ص 213.

3- . صالح بن فوزان، «تنبيهات علی مقالات الصابونی فی الصفات»، ص 62.

4- . عبدالعزیز بن باز، «تنبيهات فی الرد علی من تأول الصفات»، ص 42؛ و محمد باکریم محمد، «وسطیة اهل السنة بین الفرق»، ص

در این میان، شعری منتسب به عبدالله محمد القحطانی الاندلسی (387 ق / 376 ش) با عنوان نونیه ی قحطانی، بدترین اهانت ها را به اشعری و پیروان وی کرده است. طلاب مبتدی در عربستان این شعر را حفظ می کنند و نسخه های آن در بسیاری از مساجد بزرگ عربستان دیده می شود:

والآن اهجو الاشعری وحزبه وأذیع ما کتموا من البهتان

عظلم السبع السموات العلی والعرش اخلیتم من الرحمن

لأقطعن بمعولی أعراضکم ما دام یصحب مهجتی جثماني

ولأکتبن الی البلاد بسبکم فیسیر سیر البزل بالبرکان

یا أشعریه یا أسافلة الوری یا عمی یا صم بلا آذان

انی لأبغضکم وأبغض حزبکم بغضا أقل قلبه اضغانی

لو کنت أعمی المقلتین لسرنی کیلا یری إنسانکم إنسانی

قد عشت مسروراً ومت مخفراً ولقیت ربی سرنی ورعانی

لم أدخر عملاً لربی صالحاً لکن یاسخاطی لکم أرضانی(1)%%

ص: 129

---

1- . ر. ک: أبو محمد عبدالله بن محمد الأندلسی، «نونیه القحطانی»، ص 56 تا 64؛ هم چنین محمد بن خلیفه ی تمیمی، اشاعره را رمی به بدعت می کند؛ ر. ک: محمد بن خلیفه التمیمی، «معتقد اهل السنة والجماعة فی توحید الاسماء والصفات»، ص 54 تا 55؛ و ابراهیم بن عامر الرحیلی، «موقف اهل السنة من اهل البدع»، ج 1، ص 154. هم چنین ابوالحسن اشعری در نگاه وهابیان به عنوان رتبه ی سوم از درجات جهمیّه شمرده می شود؛ ر. ک: غالب بن علی عواجی، «فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام و بیان موقف الإسلام منها»، ج 3، ص 1134 و 1135 هم چنین اشاعره و ماتریدیه از جریان های ویرانگر و فتنه انگیز در جهان اسلام شمرده شده اند؛ ر. ک: رضاء الله المبارکفوری، «در شرح کتاب العظمة»، ج 1، ص 83. %%%%

اما از آن جاکه بسیاری از بزرگان اهل سنت، اشعری را ستوده اند، وهاییان نمی توانند چشم خود را بر واقعیت ببندند و ناگزیر می گویند:

«بسیاری از علمای فقه و حدیث توسط اشعری فریب خوردند و با برخی از بدعت های او موافقت کردند... و این اندیشه ها به عنوان عقیده ی اهل سنت، در مصر، شام و عراق گسترش یافت...» (1)

این در حالی است که چنان که گفته شد، تقریباً همه ی اهل سنت، پیرو مذهب کلامی اشعری اند و حتی خود ربیع المدخلی - عالم وهابی - در توصیف قرن ششم قمری می گوید:

«اشاعره به خود لقب اهل سنت و جماعت می دادند؛ درحالی که شیوه و روش سلف که روش احمدبن حنبل و ائمه ی قبل بود، مخفی بود؛ تا آن جاکه در تمامی عالم اسلامی به اندازه ی انگشتان دست، پیرو مکتب سلفی وجود نداشت» (2)

همان گونه که دیده می شود، خود وهاییان به کمی پیروان مکتب سلفی اعتقاد دارند و اندیشه ی اشعری را فراگیر می دانند؛ اما باین حال، خود را اهل سنت می دانند و فرقه های اسلامی را از اهل سنت نمی شمارند.%%

ص: 130

---

1- . محمد امان الجامی، «الصفات الهیة فی الكتاب والسنة النبویة فی ضوء الاثبات والتزیه»، ص 155.

2- . محمد هادی ربیع المدخلی، حاشیه بر کتاب «الحجة فی بیان المحجة»، نوشته ی اسماعیل بن محمد تمیمی، ج 1، ص 42. %%%%



اشاره

فصل ششم: وهابیت و توحید ربوبی (1)

%%%%%%%%%

ص: 131



چنان که گفته شد، وهابیت تقسیم سه گانه ای برای توحید ارائه می کند که با عقاید همه ی مسلمانان متفاوت است. در فصل گذشته، «توحید اسماء و صفات» در نگاه وهابیت که به تجسیم و تشبیه می انجامید، بیان شد.

یکی دیگر از لغزشگاه های وهابیت در حوزه ی توحید، توحید «ربوبی» و «الوهی» است. این قرائت نیز صرفاً به وهابیان اختصاص دارد و دیگر مذاهب اسلامی، با آن مخالفند. آن چه قرائت وهابیت در جهان اسلام را بسیار خطرناک می کند و رنگی استعماری و تفرقه انگیز به آن می دهد، مشرک شمردن همه ی مسلمانان بر مبنای این قرائت از توحید است. بر اساس این اندیشه، تمام مسلمانان، هر چند در توحید ربوبی موحدند، در توحید الوهی مشرک اند. وهابیت در همه ی کشتارهای خود از قرن دوازدهم به بعد، که هنوز نیز در بسیاری از مناطق جهان اسلام ادامه دارد، از همین حربه استفاده کرده است.

وهابیت با این برداشت غیراسلامی از مفهوم توحید، کارهایی مانند توسل، زیارت و طلب شفاعت را در تعارض با توحید می داند و به شرک و اباحه ی خون، مال و ناموس مسلمانان حکم می دهد؛<sup>(1)</sup> حکمی که حتی ابن تیمیه، رهبر فکری این اندیشه نیز آن را تأیید نکرده بود.

ص: 133

---

1- . برای آشنایی با کارنامه ی وهابیت در کشتار مسلمانان ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 16. %%%%

## 2 - پیشینه ی توحید ربوبی و الوهی

توحید ربوبی و الوهی، پیشینه ای در تاریخ اسلام ندارد. از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، اهل بیت و هیچ يك از صحابه و ائمه ی مذاهب، چنین تقسیمی از توحید با قرائت وهابی، نقل نشده است. نخستین کسی که چنین تقسیمی را ارائه کرد، ابن تیمیه در قرن هفتم بود. وی در برخی از آثار خود، مانند «درء التعارض بین النقل والعقل» و «العقیده التدمریة» به تفصیل به تبیین توحید ربوبی و الوهی پرداخته است. وی با این که خود را پیرو سلف می داند، دیدگاهی برخلاف نظریه ی سلف ارائه کرده است.<sup>(1)</sup> این اندیشه همچون دیگر عقاید ابن تیمیه، پس از وی دوام نیاورد و با وجود تلاش های شاگردش، ابن قیم، به فراموشی سپرده شد؛ تا این که محمدبن عبدالوهاب در قرن دوازدهم و پیروان او در سده های اخیر، این اندیشه را احیا کردند. با نگاهی به محتوای گفته های وهابیان، به خوبی می توان دریافت که آنان هرگز چیزی بر نظریات ابن تیمیه نیفزوده اند و تنها به شرح و تفسیر سخنان او پرداخته اند. در قرون معاصر نیز هیچ يك از فرقه های اسلامی چنین قرائتی را برننافته اند.

## 3 - وهابیت و توحید ربوبی

### 3 - وهابیت و توحید ربوبی (2)

یکی از اقسام توحید در اندیشه ی وهابی، توحید ربوبی است. توحید ربوبی در این اندیشه، مفهومی عام است که انواع عرصه های توحید نظری را شامل می شود.<sup>(3)</sup> به گفته ی ابن فوزان:

ص: 134

1- . در بخش های بعدی این فصل، به تفصیل به دیدگاه وی و وهابیان درباره ی معنی توحید ربوبی و الوهی اشاره خواهد شد.  
2- . با آنکه چنین تقسیمی در جهان اسلام سابقه ندارد، اما برای این که ادعاهای آنان با مبانی خود وهابیت پاسخ داده شود، در این مجموعه از تعابیر خود آنها یعنی، «توحید ربوبی» و «توحید الوهی» استفاده می شود، تا مشخص شود حتی با مبنای خود آنها نیز ادعای آنان باطل است.

3- . برای آشنایی با حوزه های مختلف توحید نظری، ر. ک: فصل دوم، مفهوم و مراحل توحید. %%%%

«توحید ربوبی، اقرار به وحدانیت خداوند است که او خالق عالم و مدبر جهان است؛ او زنده می کند و می میراند؛ اوست که روزی می دهد و دارای قدرت است»<sup>(1)</sup>.

چنین دیدگاهی، در نظرات ابن تیمیه ریشه دارد. او نیز به چنین تعریفی از توحید ربوبی معتقد بود.<sup>(2)</sup> محمدبن عبدالوهاب حوزه ی توحید ربوبی را گسترده تر از ابن تیمیه دیده و معتقد است مسائلی مانند زنده کردن، میراندن، رازقیت و تدبیر آسمان ها و زمین، همه ذیل توحید ربوبی قرار می گیرد.<sup>(3)</sup>

با توجه به تعریف هایی که از توحید ربوبی در ادبیات وهابیت ارائه شده است، توحید ربوبی در نگاه ایشان شبیه توحید نظری (شناخت) در اندیشه ی دیگر مسلمانان است.<sup>(4)</sup> همان گونه که در توحید نظری به بررسی توحید در ذات، خالقیت، رازقیت و توحید در تدبیر پرداخته می شود، به گفته ی وهابیان، در توحید ربوبی نیز این مباحث مطرح است.

تعریف وهابیت از توحید ربوبی، تا این جا تعارض جدی با اندیشه ی مسلمانان ندارد؛ اما انحراف اصلی ابن تیمیه و وهابیان در توحید ربوبی، از آن جا آغاز می شود که ادعا می کنند همه ی انسان ها در طول تاریخ، در زمینه ی توحید ربوبی موحد بوده اند. به عقیده ی آن ها، همه ی انسان ها به یکتایی خداوند، رازقیت او، تدبیر جهان توسط او و... اعتقاد داشته اند. بر این اساس، به عقیده ی ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، امت های مشرک پیامبران گذشته نیز در توحید ربوبی، موحد بوده اند. به گفته ی ابن تیمیه: %%

ص: 135

---

1- . صالح ابن فوزان، «الارشاد الی صحیح الاعتقاد و الرد علی اهل الشرك و الالحاد»، ص 16.

2- ابن تیمیه، «درء التعارض بین العقل و النقل»، ج 9، ص 343.

3- محمدبن عبدالوهاب، «کشف الشبهات»، ص 14.

4- برای آشنایی با توحید نظری، ر. ک: فصل اول. %%%%

«... هیچ يك از اعضای بنی آدم به وجود دورب برای عالم اعتقاد نداشته اند و هیچ انسانی وجود دو خدای مثل هم و مساوی در صفات و افعال را ثابت نکرده است؛ هم چنین هیچ کسی دو موجود قدیم و مشابه که واجب الوجود باشند را قبول ندارد».(1)

به گفته ی او:

«تمامی مشرکان، به توحید ربوبی اعتقاد داشته اند».(2)

محمدبن عبدالوهاب نیز به تقلید از ابن تیمیه، چنین سخنانی را تکرار کرده است:

«مشرکان اعتقاد داشتند که خداوند خالق و رازق است و جز او کسی نیست و شریکی ندارد؛ تنها اوست که روزی می دهد؛ اوست که زنده می کند و اوست که می میراند؛ تدبیر امور به دست اوست و تمامی آسمان های هفت گانه و هرچه در آن هاست، و زمین های هفت گانه و هرچه در آن هاست، همگی عبد خدایند و در تصرف و قهاریت او قرار دارند».(3)

به گفته ی ابن فوزان:

«توحید ربوبی، امری فطری است(4) که هیچ يك از امت های گذشته در آن اختلافی نداشته اند».(5)

و هابیان برای اثبات توحید ربوبی مشرکان با این توسعه ی بسیار، به برخی از آیات قرآن استناد کرده اند که برخی از آن ها عبارتند از: %%

ص: 136

---

1- ابن تیمیه، «درء التعارض بین العقل و النقل»، ج 9، ص 344.

2- همان، ص 345.

3- محمدبن عبدالوهاب، «کشف الشبهات»، ص 15.

4- در فطری بودن توحید، شکی نیست و آیات قرآن نیز این امر را تأیید می کند؛ اما همان گونه که خواهد آمد، فطری بودن توحید به معنی توحید در عقیده نیست.

5- صالح بن فوزان، «الارشاد الی صحیح الاعتقاد والرد علی اهل الشرك والاحاد»، ص 16. %%%

«وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَاَنَّى يُؤْفِكُونَ . وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»؛ (عنكبوت/ 61-63)

«و اگر از این مشرکان بپرسی: چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام ساخته است، قطعاً خواهند گفت: خدا چنین کرده است. پس چه گونه اینان از پرستش او بازداشته و به پرستش غیر او کشانده می شوند؟ و اگر از این مشرکان بپرسی: چه کسی از آسمان باران فرو فرستاد و به وسیله ی آن، زمین را پس از آن که خشک و مرده بود، با رویش گیاهان زنده کرد، قطعاً خواهند گفت: خدا چنین کرده است. بگو: همه ی ستایش ها از آن خداست. با این حال، بیش تر آنان تعقل نمی کنند و در آیات و نشانه های ما به درستی نمی اندیشند».

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يَدَبِّرُ الْأُمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ يَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ (يونس/ 31-32)

«ای پیامبر! برای اثبات ربوبیت خدا از مشرکان بپرس: کیست که با فروریختن باران از آسمان و رویاندن گیاهان از زمین به شما روزی می دهد؟ یا کیست که گوش ها و چشم های شما را در اختیارتان قرار داده و به آن ها شنوایی و بینایی می دهد؟ و کیست که زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می آورد؟ و کیست که کار جهان هستی را تدبیر می کند؟ خواهند گفت: همه ی کارها به خدا بازمی گردد و سررشته ی هر چیزی به دست اوست. پس بگو: چرا از خدا پروا نمی کنید و غیر او را می پرستید؟ خداست که روزی را برای هرکس از بندگانش که بخواهد، فراخ می گرداند و بر هرکس که بخواهد، تنگ می گیرد و جز بر اساس مصلحت اراده نمی کند؛ زیرا خداوند به هر چیزی داناست».

در مجموع، ادعای وهابیت در حوزه ی توحید ربوبی را می توان در چهار محور خلاصه کرد:

%%%%%%%%%

(1) توحید ربوبی و الوهی عرصه های متفاوتی اند که هر يك به صورت مستقل و جدای از هم هستند و می توانند به طور جداگانه تصور شوند.

(2) مشرکان در همه ی دوران ها، از جمله مشرکان پیش از اسلام، در زمینه ی توحید ربوبی موحد بوده اند؛ اما در زمینه ی توحید الوهی مشرک شده اند.

(3) پیامبران، از جمله پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، صرفاً برای مبارزه با شرک در الوهیت مبعوث شده اند؛ چون که همه ی مشرکان در توحید ربوبی موحد بوده اند و صرفاً در توحید الوهی مشرک بوده اند.

(4) مشرکان امروز نیز توحید ربوبی دارند، اما در زمینه ی توحید الوهی گرفتار شرک شده اند. بنابراین همان گونه که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، با مشرکان مبارزه کرد، باید با مشرکان امروز نیز برای دعوت به توحید الوهی جنگید و خون و مال و ناموس آنان، به علت شرک در الوهیت، مباح است.

در این فصل و فصل آینده، درستی یا نادرستی ادعای وهابیان در حوزه ی توحید ربوبی مشرکان، بررسی خواهد شد.

#### 4 - توحید ربوبی در ترازی نقد

##### اشاره

توحید ربوبی، از چند زاویه قابل نقد و بررسی است که به دنبال برخی از محورهای بیان می شود.

#### 1 - 4 - واژه شناسی

نخستین اشکالی که در ارتباط با توحید ربوبی خودنمایی می کند، در معنی لغوی توحید ربوبی است. توحید ربوبی در اندیشه ی وهابی، افزون بر توحید در رازقیت و تدبیر، توحید در خالقیت را نیز دربرمی گیرد؛ در حالی که واژه ی «رب» در لغت، به معنی مالک،

%%%%%%%%%



صاحب اختیار و مدبر شیئی است، و به خالق و آفریننده اطلاق نمی شود. به گفته ی ابن منظور در «لسان العرب»:

«مراد از «الرب»، خداوند عزوجل است... و واژه ی «الرب» بدون این که به چیزی اضافه شود، واژه ای است که فقط به خداوند متعال اختصاص دارد. البته در جاهلیت واژه ی «الرب» به همراه الف و لام استعمال می شد که به معنی ملك بود... «رب كل شیئی» یعنی مالك آن؛ و به معنی صاحب آن نیز گفته شده است... رب در لغت به مالك، سید، مدبر، مربی، سرپرست و... اطلاق می شود...»<sup>(1)</sup>

در دیگر کتاب های لغت نیز مفهوم «رب» در همین معانی به کار رفته است. با وجود این، در این بررسی، مباحث بر اساس برداشت وهابیان از مفهوم رب، سامان یافته است و توحید در خالقیت نیز همان گونه که وهابیت می فهمد، در مفهوم توحید ربوبی، در نظر گرفته شده است.

## 2-4 - رابطه ی توحید ربوبی و توحید الوهی

وهابیان در کنار توحید ربوبی، نوع دیگری از توحید را با نام «توحید الوهی» ذکر می کنند.<sup>(2)</sup> توحید الوهی، در اندیشه ی وهابی به معنی توحید عملی و مترادف با توحید عبادی است. وهابیان معتقدند که مشرکان در توحید ربوبی (توحید نظری) موحد بوده اند، اما در توحید الوهی (عبادی) گرفتار شرك شده اند. به عبارت دیگر، در نگاه آنان شرك ربوبی ارتباطی به شرك الوهی ندارد و فرد می تواند در عین این که در زمینه ی خالقیت، ذات و تدبیر، موحد باشد، در خصوص الوهیت مشرك باشد.

ص: 139

1- . ابن منظور، «لسان العرب»، مادة رب، ص 1546.

2- . برای آشنایی با توحید الوهی، ر. ک: همین کتاب، فصل هشتم. %%%%%%

این در حالی است که هرگز نمی توان میان «توحید ربوبی» و «توحید الوهی» تفکیک قائل شد. (1) به عبارت دیگر، توحید ربوبی از نظر رتبه، بر توحید عملی مقدم است. هنگامی انسان می تواند عملی را به درستی انجام دهد که از آن شناخت کامل داشته باشد. انسان تا چیزی را نشناسد و با اوصاف و ویژگی های آن آشنا نباشد، نمی تواند در تعامل با آن مسیر درستی را انتخاب کند و ناگزیر، منحرف خواهد شد؛ اما اگر انسان موجود مقابل را به خوبی بشناسد و با صفات و ویژگی های او آشنا باشد، در حوزه ی عمل نیز کم تر گرفتار انحراف خواهد شد. در توحید نیز چنین مراحل و وجود دارد. توحید نظری، متولی شناخت ویژگی ها و اوصاف خداوند است و اگر انسان در این مرحله موحد شود، با قدرت و قوت کامل به سوی عمل پیش خواهد رفت. بی تردید بسیاری از انحرافات بشر در حوزه ی توحید عبادی، ریشه در عدم شناخت باری تعالی دارد.

به همین دلیل نیز - چنان که در مباحث گذشته بیان شد - بیش ترین دغدغه ی مذاهب اسلامی درباره ی توحید نظری است و بیش تر مباحث درباره ی توحید نیز در حوزه ی توحید نظری سامان یافته است. چنین وضعیتی نشانگر این واقعیت است که اندیشمندان مذاهب اسلامی معتقدند اگر خداشناسی کامل باشد و ابعاد گوناگون وحدانیت و احدیت خداوند به خوبی شناخته شود، زمینه برای عبادت و پرستش خداوند خودبه خود فراهم می شود.

امام زین العابدین علیه السلام می فرماید:

«ایهاالناس انّ الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه، فاذا عرفوه عبدوه، واذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه». (2) %%

ص: 140

---

1- . برای آشنایی با رابطه ی توحید نظری و عملی، ر. ک: همین کتاب، فصل دوم، مفهوم و مراحل توحید.

2- . ملا محسن فیض کاشانی، «تفسیر صافی» ج 5، ص 75. %%%%

البته این بدین معنی نیست که هر انسانی که در حوزه ی شناخت موحد شد، لزوماً در حوزه ی عمل نیز موحد می شود؛ اما با توجه به آن چه در فصل سوم گفته شد، از آن جاکه به نظر قرآن، منشأ بسیاری از اندیشه ها و اعمال شرك آلود، جهل و نادانی، و تکیه بر ظن و گمان است، بی شك، خاستگاه اصلی شرك در الوهیت، شرك در ربوبیت است. وجود مصادیقی هم که با وجود اعتقاد به توحید ربوبی، در توحید الوهی گرفتار شرك شده اند، استثناست.

اگر به گمان و هابیان، پذیرفته شود که مشرکان در حوزه ی شناخت و توحید ربوبی، موحد بوده اند، بدین معنی است که خداوند را به خالقیت، یکتایی، رازقیت، تدبیر و... کاملاً شناخته بودند. در چنین صورتی، دست کم بیش تر آنان باید در حوزه ی توحید الوهی نیز موحد باشند؛ زیرا معنا ندارد کسی که رب نیست و انسان به ربانیت او اعتقادی ندارد، مورد پرستش او قرار گیرد.

### 3 - 4 - مفهوم شناسی رب و اله در قرآن و حدیث

قرآن مجید، با عنایت به وابستگی و تلازم میان ربوبیت و الوهیت، در بسیاری از موارد این دو واژه را به صورت مترادف به کار برده است. با توجه به قرائن موجود در آیات، گاه «رب» به معنی «اله»، و گاه «اله» به معنی «رب» به کار رفته است. این الفاظ، هر دو به يك واقعیت خاص اشاره دارند و آن، خداوند متعال است. به عبارت دیگر، آن گونه که وهابیان میان ربوبیت و الوهیت تفاوت می گذارند، در قرآن چنین تفاوتی احساس نمی شود.

در ادامه، به برخی از آیاتی که در آن ها این دو مفهوم به جای يك دیگر استفاده شده اند، اشاره می شود.

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»؛ (انبیاء/ 22)

«اگر در آسمان و زمین، جز الله خدایان دیگری بود، فاسد می شدند».

%%%%%%%%%

در این آیه ی شریفه، «اله» در معنی «رب» به کار رفته است؛ یعنی کسی که تدبیر و سررشته ی امور به دست اوست. بنا بر این برهان، اگر دو مدبر و کارگردان در آسمان و زمین بود، هر مدبر تدبیر خاص خود را برای اداره ی دنیا به کار می گرفت و این امر، موجب فساد آسمان و زمین می شد.

«مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (مؤمنون/ 91)

«خدا هرگز فرزندی برای خود انتخاب نکرده است و خدای دیگری با او نیست؛ که اگر چنین می شد، هر يك از خدایان مخلوقات خود را تدبیر و اداره می کردند و بعضی بر بعضی دیگر برتری می جستند [و جهان به تباهی کشیده می شد]. منزه است خدا از آن چه آنان توصیف می کنند».

مراد از «اله» در این آیه، کسی است که قدرت خالقیت، تدبیر و تصرف در امور را دارد و در این جا نیز «اله» به جای «رب» به کار رفته است.

«قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا»؛ (اسراء/ 42)

«بگو: اگر آن گونه که آنان می گویند، با او خدایانی بود، در این صورت، [خدایان] سعی می کردند راهی به سوی [خداوند] صاحب عرش پیدا کنند».

در این آیه، لازمه ی یافتن مسیری به سوی عرش، وجود خدایی است که قدرت تدبیر و تصرف داشته باشد.

هم چنین در آیات بسیاری، «رب» به معنی خلق و آفرینش به کار رفته و به جای اله قرار گرفته است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ (بقره/ 21)

«ای مردم، پرستید خدایی را که شما و کسانی را که پیش از شما بودند، آفرید؛ باشد که تقوا پیشه کنید».

این آیه ی شریفه، علت توحید در ربوبیت را خالقیت خداوند بیان کرده است و تلازم میان ربوبیت و خالقیت را نشان می دهد.

%%%%%%%%%

در روایات نیز چنین وضعیتی دیده می شود. در روایت مربوط به پرسش نکیر و منکر از میت، آمده است که آنان می پرسند: «من ربك؟» (1) و کافر پاسخ می دهد: «لا ادري»؛ در حالی که مؤمن می گوید: «الله ربی». دو نکته از این روایت استفاده می شود: نخست آن که رب، شامل دو حوزه ی نظری و عملی توحید می شود؛ دوم این که، اگر بنا به گفته ی وهابیان، همه ی مشرکان توحید ربوبی داشته اند، چنین پرسشی، از ریشه غلط است.

قرآن می فرماید:

«لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا»؛ (کهف/ 38)

«ولی من کسی هستم که الله پروردگار من است و هیچ کس را شريك پروردگارم قرار نمی دهم».

هم چنین هنگامی که کافر عذاب سخت خداوند را می چشد، می گوید:

«وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا»؛ (کهف/ 42)

«و می گوید: ای کاش کسی را شريك پروردگارم قرار نداده بودم».

این دو آیه، جدای از آن که نشان می دهند شرك ربوبی در میان مشرکان وجود داشته است، نشان دهنده ی معنی واحد «رب» و «اله» است.

هم چنین خداوند در آیه ی میثاق می فرماید:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشَّهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»؛ (اعراف/ 172)

«به یاد آور زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه ی آن ها را برگرفت و آن ها را گواه بر خویشتن ساخت [و فرمود]: آیا من پروردگار شما نیستم؟! %»

ص: 143

---

1- این حدیث را مسلم نیشابوری در «صحیح» ج 4، ص 2201 (حدیث 2871)، ابو داود ج 7، ص 131 (حدیث 4753)، ترمذی ج 5، ص 296 (حدیث 3120)، نسائی ج 4، ص 102 (حدیث 2057) و ابن ماجه ج 5، ص 335 و 336 (حدیث 4296) آورده اند.

گفتند: آری؛ گواهی می دهیم. [چرا چنین کرد؟] برای این که در روز رستاخیز نگوئید ما از این غافل بودیم [و از پیمان فطری توحید و خداشناسی بی خبر]».

این آیه به خوبی نشانگر این واقعیت است که ربوبیت به همان اندازه ی الوهیت اهمیت داشته و خداوند به هر دو نظر دارد؛ چون اگر انسان ها در حوزه ی ربوبیت موحد بودند، در این آیه باید واژه ی «الهکم» می آمد. بنابراین خداوند واژه ی رب و اله را به يك معنی اراده کرده است.

هم چنین در سوره ی فصلت می فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخْفُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ»؛ (فصلت/ 30)

«کسانی که گفتند پروردگار ما خداوند یگانه است، سپس استقامت کردند، فرشتگان بر آن ها نازل می شوند که نترسید و غمگین نباشید و بشارت باد بر شما به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است».

این آیه به صراحت، کسانی را که می گویند رب ما خداست، می ستاید؛ درحالی که در نگاه وهابیت، توحید ربوبی، ایمان را کامل نمی کند و با این توحید، انسان از درجه ی شرك خارج نمی شود.

در سیره ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز هرگز دیده نشده است که ایشان بفرمایند: من برای دعوت مردم به توحید الوهی آمده ام؛ و یا این که میان توحید ربوبی و الوهی (عبادی) تفاوتی بگذارد. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در دعوت به توحید، در قالب «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» مفهومی عام را به کار برد که هم توحید ربوبی و هم توحید الوهی را دربرمی گرفت. جمله ی «لا اله الا الله» متضمن هر دو نوع توحید است؛ توحید ربوبیت و توحید الوهیت. اگر این جمله صرفاً به توحید الوهی اشاره داشت، با توجه به کاربرد یکسان رب و اله در قرآن، حضرت باید برای توحید ربوبی، جمله ی دیگری بیان می فرمود؛ درحالی که کسی چنین جمله ای را نقل نکرده است.

%%%%%%%%%

نهایتاً اگر تقسیمی هم برای توحید به دو قسم ربوبی و الوهی متصور باشد، از نوع تقسیم توحید به توحید خالقیت، رازقیت، ذات، صفات و... است که همه به يك وجود خاص اشاره دارند و هر يك نشانگر یکی از ابعاد وحدانیت خداوند هستند. شرك در هر يك از عرصه های توحید، به دیگر عرصه ها نیز سرایت می کند. کسی که در توحید صفاتی شرك است، ناگزیر در حوزه ی ذات نیز گرفتار شرك است؛ و کسی که در حوزه ی توحید عبادی گرفتار شرك شود، در حوزه ی توحید نظری نیز مشرك شده است.

#### 4 - 4 - مشرکان و توحید ربوبی

##### اشاره

چنان که گفته شد، تفسیر و تقسیم ابداعی وهابیان، در اندیشه ی اسلامی جایگاهی ندارد. انحراف دیگر وهابیان در توحید ربوبی، اعتقاد به توحید مشرکان در ربوبیت است. با توجه به تعریف آنان از توحید ربوبی که شامل توحید در ابعاد مختلف مانند خالقیت، رازقیت، زنده کردن، میراندن و تدبیر می شود، مشرکان موحد بوده اند. به عبارت دیگر، به اعتقاد آنان مشرکان در توحید نظری موحد بوده اند و صرفاً در توحید عملی - که همان توحید عبادی و توحید در اطاعت است - گرفتار شرك شده اند. پیامبران نیز تنها برای دعوت به توحید الوهی (عبادی) مبعوث شده اند.

حال، آیا همان گونه که وهابیان می پندارند، به راستی مشرکان در توحید ربوبی موحد بوده اند؟

در قرآن آیات بسیاری هست که نشانگر شرك مشرکان در حوزه ی توحید ربوبی است و اساساً انسان در معرض گرفتار شدن به شرك در ربوبیت و یا توحید نظری است. در نمازهای روزانه توصیه شده است که پس از سوره ی حمد، سوره ی توحید خوانده شود که در آن، توحید ربوبی خداوند اثبات شده است:

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»؛ (اخلاص / 1-4)

%%%%%%%%%

«خداوند، یکتا و یگانه است؛ خداوندی است که همه ی نیازمندان قصد او کنند؛ هرگز نژاد و زاده نشده است؛ و برای او هیچ شبیه و مانندی نیست».

اگر کفار و مشرکان به ربوبیت خدا - با آن گستردگی که وهابیان ذکر می کنند - اعتقاد داشتند، لزومی نداشت که خداوند چنین باصراحت، از یکتایی خود، بی نیاز بودن خود، زاده نشدن و نزیایدن خود و... سخن بگوید. این آیات نشان می دهد که مشرکان در توحید ربوبی نیز گرفتار شرك بوده اند.

برای آن که ابعاد مختلف شرك ربوبی مشرکان - اعم از مشرکان امت های دیگر و مشرکان پیش از اسلام - مشخص شود، در چند محور، شرك مشرکان بررسی خواهد شد.

#### 1 - 4 - 4 - مشرکان و شرك در ذات

بسیاری از آیات، مشرکان را افرادی معرفی می کند که رسماً در کنار خداوند، به وجود خدایان متعددی قائل بوده اند. این آیات در قالب تعبیرهای گوناگون، به شرك ذاتی مشرکان اشاره کرده اند که برخی عبارتند از:

(1) تسویه: برخی از آیات، از این حکایت دارند که مشرکان، خدایان خود را از نظر جایگاه، با خداوند «مساوی» می انگاشتند. به فرموده ی قرآن، مشرکان در روز قیامت می گویند:

«تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِي ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ اِذْ نُسُوْٓبُكُمْ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ»؛ (شعراء/ 97 و 98)

«به خدا سوگند، ما در گمراهی آشکاری بودیم؛ چون شما را با پروردگار عالمیان، برابر می شمردیم».

(2) عدل: برخی دیگر از آیات، شرك در ذات را با واژه ی عدل و مشتقات آن بیان کرده اند. عدل به معنی مساوی قرار دادن است. (1)

«ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهٖمْ يَعْذِبُوْنَ»؛ (انعام/ 1)

ص: 146

---

1- . عدلت به غیره؛ یعنی سويته به غیره، آنرا با غیر خود مساوی قرار دادم. «تفسیر مجمع البیان»، ج 4، ص 423. %%%%



«سپس کسانی که کافر شدند، بت‌ها را با خدا مساوی و یکسان قرار دادند».

«أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ»؛ (نمل/ 60)

«آیا معبود دیگری با خدا هست؟ نه؛ بلکه آن‌ها گروهی هستند که [مخلوقات] را هم طراز و مساوی پروردگارشان قرار می‌دهند».

آیه‌ی شریفه‌ی «وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» (1) نیز ناظر به همین معنی است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام درباره‌ی عقیده‌ی مشرکان در مساوی قرار دادن بت‌ها با خدا می‌فرماید:

«دروغ گفتند آنان که تو را مساوی بت‌های خود قرار دادند؛ من شهادت می‌دهم هر آن کس که تو را با چیزی از مخلوق مساوی بشمرد، برای تو عدل قرار داده است» (2).

(3) زید (انداد): مفهوم دیگری که خداوند برای نشان دادن شرك ربوبی مشرکان به کار برده است، مفهوم «نَد» است. «نَد» به معنی مثل، شبیه و نظیر است و با توجه به کتاب‌های لغت، نوعی تعارض با طرف مقابل نیز در آن وجود دارد.

به گفته‌ی فخر رازی:

«معنای ند عبارت است از مثلی که با مثل خود در منازعه و ستیز است. اگر گفته شود که بت پرستان قائل به منازعه‌ی بت‌ها با خدا نبودند، در جواب خواهیم گفت: چون آنان بت‌ها را پرستش می‌کردند و نام اله را بر آن‌ها نهاده بودند، از این جهت حال آنان مانند حال کسانی بود که معتقد بودند بت‌ها توان منازعه با خدا را دارند» (3).

«فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛ (بقره/ 22)

«بنابراین برای خدا همتیانی قرار ندهید؛ درحالی که می‌دانید».

ص: 147

1- . انعام/ 150.

2- . سیدرضی، «نهج البلاغه»، ترجمه‌ی امامی و آشتیانی، خطبه‌ی 91.

3- . فخر رازی، «تفسیر کبیر»، ج 2، ص 122. برای آشنایی با معنی ند، ر. ک: خلیل بن احمد الفراهیدی، «العین»؛ ابوهلال العسکری، «الفروق اللغویة»؛ الزمخشری، «کشاف»، ج 1، ص 216؛ طبرسی، «مجمع البیان»، ج 1، ص 155؛ ابن کثیر، «النهاية»، ج 5، ص 35؛ راغب اصفهانی، «تاج العروس» ... %%%%

«قُلْ أَإِنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ»؛ (فصلت/ 9)

«بگو: آیا شما به آن کس که زمین را در دو روز آفرید، کافر هستید و برای او همانندهایی قرار می دهید؟ او پروردگار جهانیان است» (1).

(4) ارباب و آلهه: در آیات قرآن، گاه شرك ربوبی مشرکان در قالب اعتقاد آنان به «چندخدایی» توضیح داده شده است:

«أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»؛ (یوسف/ 39)

«آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه ی مقتدر؟»

خداوند پس از این آیه می فرماید:

«مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ»؛ (یوسف/ 40)

«شما به جای او جز نام هایی [چند] را نمی پرستید که خود و پدرانتان آن ها را نام گذاری کرده اید».

در این آیات، عبادت برای ارباب (خدایان) گوناگون بیان شده است. هم چنین خداوند درباره ی حضرت عیسی علیه السلام می فرماید:

«وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»؛ (آل عمران/ 80)

«و نه این که به شما دستور دهد که فرشتگان و پیامبران را پروردگار خود انتخاب کنید. آیا شما را پس از آن که مسلمان شدید، به کفر دعوت می کند؟!»

خداوند در آیه ی دیگری خطاب به حضرت عیسی علیه السلام می فرماید:

«وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ»؛ (انعام/ 116)%%

ص: 148

---

1- . همین مفهوم در سوره های ابراهیم/ 30، بقره/ 165، زمر/ 8، و سبأ/ 33 آمده است. %%%%

«به یادآور زمانی را که خداوند به عیسی بن مریم علیهما السلام می گوید: آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را دو معبود، غیر از خدا، انتخاب کنید؟»

البته همان گونه که گفته شد، معنای اله با رب در قرآن به يك گونه استعمال شده است و به خداوند اشاره دارد. در بسیاری از آیات، قرآن در کنار خداوند از اله یا آلهه ی دیگری که مشرکان آن ها را می پرستیدند، نام می برد:

«وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»؛ (بقره/ 163)

«خدای شما خداوند یگانه ای است که غیر از او معبودی نیست؛ [زیرا] اوست بخشنده و مهربان [و دارای رحمت عام و خاص]».

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ»؛ (اعراف/ 59)

«نوح را به سوی قومش فرستادیم. او به آن ها گفت: ای قوم من! [تنها] خداوند یگانه را پرستش کنید که معبودی جز او برای شما نیست [و اگر غیر این کنید] من بر شما از عذاب روزی بزرگ می ترسم».

تأکید خداوند به وجود خدای واحد در دو آیه ی یادشده، نشانگر اعتقاد مشرکان به وجود خدایان متعدد است.

«وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ إِلَّا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَإِذَا يَافَؤُنْ»؛ (نحل/ 51)

«و خداوند فرمان داده است که دو خدا انتخاب نکنید. خدای [شما] تنها یکی است. تنها از [کیفر] من بترسید».

(5) شرك: مفهوم دیگری که نشانگر اعتقاد مشرکان به شرك در ذات است، خودِ واژه ی «شرك» و «شركا» است، که خداوند به مشرکان نسبت می دهد.

حضرت لقمان علیه السلام به فرزندش سفارش می کند:

«يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»؛ (لقمان/ 13)

«پسر من! چیزی را شریک خدا قرار مده که شرك ظلم بزرگی است».

%%%%%%%%%

این آیه به خوبی نشانگر این واقعیت است که شرک به خدا امری رایج بوده است که لقمان، فرزندش را از آن برحذر می‌دارد؛ در حالی که وهابیان همه ی امت‌ها را در زمینه ی توحید ربوبی، موحد می‌شمارند. آیه ی زیر نیز در همین سیاق است:

«لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا»؛ (کهف/ 38)

«ولی من کسی هستم که الله پروردگار من است و هیچ کس را شریک پروردگارم قرار نمی‌دهم».

برخی از آیات نیز رسماً مسأله ی شرک مشرکان را بیان می‌کنند:

«وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»؛ (یوسف/ 106)

«و بیش تر آنان که مدعی ایمان به خدا هستند، مشرکند».

«وَمَا يَتَّبِعِ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»؛ (یونس/ 66)

«و آنان که غیر خدا را شریک او می‌خوانند، از منطق و دلیلی پی‌روی نمی‌کنند. آن‌ها فقط از پندار بی‌اساس پی‌روی می‌کنند و فقط دروغ می‌گویند!»

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنْ تَوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ (احقاف/ 4)

«به آنان بگو: به من خبر دهید معبودهایی را که غیر از خدا پرستش می‌کنید، نشان دهید چه چیزی از زمین را آفریده‌اند؟ یا در آفرینش آسمان‌ها شرکتی دارند؟ کتابی آسمانی پیش از این، یا اثر علمی از گذشتگان برای من بیاورید [که دلیل صدق گفتار شما باشد]؛ اگر راست می‌گویید».

این آیه ی شریفه به خوبی نشان می‌دهد که مشرکان قائل به شراکت دیگران با خدا در آفرینش زمین و آسمان بوده‌اند.

(6) مشرکان و ادعای خدایی: برخی از آیات، رسماً بیان می‌کنند که برخی از مشرکان، نه تنها وحدانیت خدا را قبول نداشته‌اند، بلکه خود، ادعای خدایی می‌کردند. به فرموده ی قرآن، فرعون می‌گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات/ 24)؛ و یا هنگامی که

%%%%%%%%%

حضرت ابراهیم علیه السلام در معرفی خداوند فرمود: «رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ» (1) نمرود در محاجه ی با آن حضرت، گفت: «أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ» (2). نمرود چنان گرفتار شرك در ربوبیت بود که حضرت ابراهیم علیه السلام به ناچار به او فرمود: خدای من کسی است که خورشید را از مشرق بیرون می آورد؛ اگر تو راست می گویی، خورشید را از مغرب بیرون بیاور! (3)

(7) مشرکان و فرزندان خدا: بنا بر نظر قرآن، توحید نظری (ربوبی) مشرکان تا بدان جا نادرست بود که گروهی از آنان حتی برای خدا فرزندان قائل بودند. چنین اندیشه ای، نه تنها در میان مشرکان، که در میان یهود و نصارا نیز رواج داشت. چنان که گروه اول، «عزیر» و گروه دوم «مسیح» را پسر خدا می دانستند:

«وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُتُونَ»؛ (بقره/ 116)

«(یهود، نصارا و مشرکان) گفتند: خدا فرزندی برای خود برگرفته است. منزّه است او؛ بلکه آن چه در آسمان ها و زمین است، از آن او، و همه چیز خاضع و فرمان بردار اوست. پس چه گونه می تواند فرزندی همسان خود داشته باشد؟» (4)

مشرکان نیز فرشتگان را دختران خدا می انگاشتند. (5)

ص: 151

1- . خدای من کسی است که زنده می کند و می میراند.

2- . من [هم] زنده می کنم و [هم] می میرانم. (بقره/ 258)

3- . بقره/ 258.

4- . در تفسیر «کشاف» ج 1، ص 314 و «مجمع البیان» آمده است که مراد از «قالوا» در این آیه شریفه، سه گروه یهود، نصارا و مشرکان هستند.

5- . امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج 1، ص 365؛ محمودبن عمر الزمخشری، «الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، ذیل آیه ی 116 سوره ی بقره، ج 1، ص 314. %%%%

«وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَہُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ (انعام/ 100 و 101)

«و جنیان را شریک خدا انگاشته اند؛ در حالی که خدا آن ها را آفریده است؛ و از روی نادانی برای او پسران و دخترانی ساخته اند. منزه است خدا و برتر از آن چه که او را بدان وصف می کنند. خدا آسمان ها و زمین را بی آن که نمونه ی قبلی داشته باشند، پدید آورده است. چه گونه او را فرزندی باشد؟ در حالی که او را همسری نبوده و هر چیزی را آفریده و او به هر چیزی داناست.».

در آیه ای دیگر، خداوند به چنین عقیده ی فاسدی اشاره کرده و اوج انحراف مشرکان را در توحید ربوبی نشان می دهد:

«وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ أَمْ اتَّخَذَ مِنْ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ»؛ (زخرف/ 15 و 16)

«مشرکان خدای یکتا را وجودی مرکب انگاشتند؛ آن گاه که با قائل شدن فرزند برای او، برخی از بندگانش را جزئی برای او قرار دادند. به راستی که انسان بسیار ناسپاس است و ناسپاسی او آشکار است. آیا از آن چه می آفریند، دخترانی را به فرزندی برگرفته و پسران را به شما اختصاص داده است؟»

%%%%%%%%%

اشاره

فصل هفتم: وهابیت و توحید ربوبی (2)

%%%%%%%%%

ص: 153





وهابیان مدعی هستند که مشرکان در توحید ربوبی موحدند و آن چه موجب بعثت پیامبران شد، شرك آنان در الوهیت بود. در فصل گذشته مشخص شد که میان توحید ربوبی و الوهی، پیوندی ناگسستگی است و توحید عبودی نتیجه ی توحید در ربوبیت است. از این رو، مشرکان پیش از آن که در توحید الوهی مشرک باشند، در ربوبیت گرفتار شرك بوده اند و شرك در ربوبیت، آنان را گرفتار شرك در الوهیت کرده است. در فصل گذشته، به تفصیل به شرك مشرکان در یکی از ابعاد توحید ربوبی (توحید در ذات) اشاره شد. در این فصل، افزون بر تبیین شرك مشرکان در تدبیر، عقاید دیگر آنان نیز در زمینه ی توحید ربوبی ابطال خواهد شد.

## 2 - مشرکان و شرك در تدبیر

مشرکان، جدای از شرك در ذات، در حوزه ی تدبیر نیز گرفتار شرك بوده اند. آنان در کنار خداوند، کارگردانانی را قرار داده بودند که به صورت مستقل، امور بندگان را تمشیت می کردند. در ادامه، برخی از آیاتی که به این نوع شرك مشرکان اشاره دارد، ذکر می شود:

(1) تمنع: مراد از تمنع این است که تدبیر در هر چیزی، به معنی وحدت مدیریت است و چنان که دو تدبیر در کار باشد، موجب اختلال نظام می شود:

%%%%%%%%%

«أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»؛ (انبیاء/ 21-22)

«آیا کسانی که پیام های الهی را نمی پذیرند، خدایانی از زمین برگزیده اند که آن ها رستخیز را برپا می دارند و اعمال مردم را حساب رسی می کنند؟ اگر در آسمان ها و زمین جز خدای یکتا خدایانی وجود می داشت، قطعاً آسمان ها و زمین بر اثر تدبیرهای متضاد تباه می شد؛ پس تداوم هستی نشانه ی تدبیر واحد، و یکتایی مدبر آن است.»

در آیه ی نخست، خداوند به عدم اعتقاد مشرکان به توحید در میراندن و زنده کردن اشاره می کند. چنین شرکی در حوزه ی شرك در توحید نظری است. آیه ی بعد، استدلال عقلی خداوند برای اثبات ربوبیت خود است. بنابر این آیه، اگر دو مدبر و دو کارگردان در جهان بود، جهان فاسد می شد. اگر مشرکان در حوزه ی تدبیر مشرک نبودند، لازم نبود خداوند چنین استدلالی برای توحید در تدبیر اقامه کند.

خداوند در آیه ای دیگر نیز پرده از شرك مشرکان در زمینه ی توحید ربوبی برمی دارد:

«مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»؛ (مؤمنون/ 91)

«خدا فرزندی اختیار نکرده است تا او نیز خدا باشد. و هرگز با وجود خدا هیچ معبود و خداوندگاری نبوده است؛ زیرا اگر خدایانی وجود می داشت، هر کدام با آن چه آفریده بود، به سویی می رفت و در نتیجه، نظام هستی از هم گسسته می شد؛ و افزون بر این، بعضی از آن خدایان بر بعضی دیگر برتری می یافتند. منزّه است خدا از آن چه مردم او را بدان وصف می کنند.»

مشرکان برای خداوند فرزند قائل بودند؛ به همین دلیل در فراز نخست، داشتن فرزند از خداوند نفی می شود. پس از آن نیز خداوند به روش عقلی، فطرت انسان ها را در خصوص توحید در تدبیر بیدار می کند.

(2) معیت: برخی از آیات تصریح دارند که مشرکان، در خلق و تدبیر، اشیا و یا افرادی را شریک خداوند قرار می دادند. برخی از این آیات که با تعبیر «مع الله» آمده اند، عبارتند از:

%%%%%%%%%

قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسِلاَمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصَّطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ مَّا يُشْرِكُونَ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ۗ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعِدُلُونَ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»؛ (نمل/59-64)

«بگو سپاس برای خداست و درود بر آن بندگان که [آنان را] برگزیده است. آیا خدا بهتر است یا آن چه [یا او] شریک می گردانند؟ [آیا آن چه شریک می پندارند بهتر است] یا آن کس که آسمان ها و زمین را خلق کرد و برای شما آبی از آسمان فرود آورد؛ پس به وسیله ی آن باغ های بهجت انگیز رویانیدیم. کار شما نبود که درختانش را برویانید. آیا معبودی با خداست ؟ [نه] بلکه آنان قومی منحرفند. [آیا شریکانی که می پندارند بهتر است] یا آن کس که زمین را قرارگاهی ساخت و در آن رودها پدید آورد و برای آن کوه ها را [مانند لنگر] قرار داد و میان دو دریا برزخی گذاشت ؟ آیا معبودی با خداست؛ [نه] بلکه بیش ترشان نمی دانند. یا [کیست] آن کس که در مانده را چون وی را بخواند، اجابت می کند و گرفتاری را برطرف می گرداند و شما را جانشینان این زمین قرار می دهد؟ آیا معبودی با خداست ؟ چه کم پند می پذیرید! یا آن کس که شما را در تاریکی های خشکی و دریا راه می نماید و آن کس که بادها [ی باران زا] را پیشاپیش رحمتش بشارتگر می فرستد. آیا معبودی با خداست ؟ خدا برتر [و بزرگ تر] است از آن چه [یا او] شریک می گردانند. یا آن کس که خلق را آغاز می کند و سپس آن را بازمی آورد؛ و آن کس که از آسمان و زمین به شما روزی می دهد. آیا معبودی با خداست ؟ بگو اگر راست می گوید، برهان خویش را بیاورید.»

این آیات به روشنی نشان می دهند که مشرکان بت ها را در کنار خدا قرار داده بودند و شرك در ربوبیت داشتند. هم چنین همه ی آیاتی که خداوند به صورت عام درباره ی

%%%%%%%%%

داستان آفرینش جهان و آسمان ها و زمین، و انتساب خلق و امر آن به خود، متذکر می شود، توجه دادن مشرکان عصر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به توحید ربوبی است:

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛  
(بقره/ 22)

«همان کسی که زمین را برای شما بستری [گسترده] و آسمان را بنایی [برافراشته] قرار داد، و از آسمان آبی فرود آورد و به وسیله ی آن برای شما از میوه ها و محصولات، رزقی پدید آورد. پس شما که از دانشی برخوردارید، برای خدا همتیانی قرار ندهید».

در سوره ی مبارکه ی ملک، از آیه ی چهارده به بعد، خداوند بسیاری از افعال خود را بیان می کند. کارهایی همانند آفرینش جهان، هموار کردن زمین برای زندگی انسان، حاکمیت بر آسمان ها، چه گونگی پرواز پرندگان، رازقیت، اعطای شنوایی و بینایی، و آفرینش انسان از خاک و حشر او را به خود نسبت داده است. اگر مشرکان به راستی به ربوبیت خداوند - چنان که وهابیان می گویند - ایمان داشتند، لازم نبود که خداوند این گونه آفرینش، رازقیت و تدبیر جهان را به خود نسبت دهد. جالب آن که شیوه ی بیان به صورت استفهامی است و در جای جای آیات، از تکذیب کافران، (1) غرور و فریب آن ها، (2) طغیان و عصیان ایشان، (3) کفر و جهالت شان، (4) و تمسخر آنان درباره ی وجود قیامت (5) سخن گفته شده است. %%

ص: 158

1- . ملك / 17.

2- . ملك / 19.

3- . ملك / 20.

4- . ملك / 21.

5- . ملك / 24. %%%%

## اشاره

همان گونه که بارها اشاره شد، وهابیان مسأله ی توحید ربوبی را به همه ی دوره های تاریخ و امت های گذشته تسری داده اند. در این جا ممکن است چنین تصور شود که هرچند با توجه به آیات، مشرکان امت های گذشته توحید ربوبی نداشته اند، اما مشرکان عصر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله توحید ربوبی داشته و به خداوند متعال به عنوان خالق، واحد، مدبر، رازق، محیی و ممیت، ایمان داشته اند و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای دعوت آن ها به توحید الوهی (عبادی) مبعوث شده است؛ اما واقعیت این است که مشرکان پیش از اسلام نیز در اعتقادات، همانند دیگر مشرکان بوده اند و حتی گاه وضعیت اسفناک تری داشته اند.

## 1 - 3 - پیشینه ی یکتا پرستی در شبه جزیره ی عرب

مکه در روزگار حضرت ابراهیم علیه السلام، پس از بازسازی خانه ی خدا، به کانون توحید تبدیل شد. با بازسازی کعبه، توحید از مفهومی صرفاً معقول، به مفهومی محسوس تبدیل شد (1) و جلوه ی یکتا پرستی در زمین، مجال ظهور یافت. پس از حضرت ابراهیم علیه السلام، خورشید یکتا پرستی در شبه جزیره ی عرب هرگز خاموش نشد و تا روزگار پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله ادامه یافت. پیروان حضرت ابراهیم علیه السلام را «حنفا» (2) می نامند؛ یعنی کسانی که در برابر شرك، ایستادگی کرده و به حق و توحید ابراهیمی تمایل دارند:

«وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ (بقره/ 135)

ص: 159

1- ر. ك: بقره/ 125 تا 128؛ آل عمران/ 96؛ ابراهیم/ 35؛ وحج/ 26.

2- درباره ی معنی حنیف و حنفا، ر. ك: همین کتاب، بخش دوم: ایمان و كفر. %%%%

«یهودیان به مسلمانان گفتند: یهودی شوید که در آن صورت هدایت می یابید؛ و مسیحیان نیز به آنان گفتند: مسیحی شوید که در آن صورت هدایت خواهید یافت. ای پیامبر! در پاسخ آنان بگو: نه؛ بلکه ما از آیین ابراهیم پی روی می کنیم که از کج روی برکنار بود و از مشرکان نبود».

چنان که خواهد آمد، مناظرات حضرت ابراهیم علیه السلام با مشرکان در حوزه ی توحید ربوبی، بسیار جالب و آموزنده است. (1) اندیشه ی یکتاپرستی آن حضرت، به مثابه شیوه ای در فکر و عمل تبلور یافت و اندیشه ی «ملت ابراهیم» به عنوان توحید ابراهیمی، با پس زمینه ای از معنی «صراط مستقیم»، «راه حق» و «دین خداپرستی» پی روی شد. (2) برخی آغاز اندیشه ی حنفیت را به يك قرن پیش از اسلام برگردانده و آن را جریانی اصلاحی در اوج بت پرستی مشرکان شمرده اند؛ (3) اما واقعیت این است که حنفیت، ریشه در دعوت به یکتاپرستی حضرت ابراهیم علیه السلام دارد و هرچند در سال های پیش از اسلام بسیار کم رنگ بود، هم چنان ادامه داشت. (4) بی شائبه ترین رد پای یکتاپرستی را در شبه جزیره ی عرب، باید در اجداد و نیاکان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله جست و جو کرد. (5)

به گواهی تاریخ، هرچه از دوران حضرت ابراهیم علیه السلام دورتر می شویم، جریان یکتاپرستی کم رنگ تر می شود و در سال های پیش از اسلام، تعداد افرادی که به حنفیت شهره اند، به تعداد انگشت شماری کاهش می یابند. برخی، حنفا را صرفاً کسانی دانسته اند %

ص: 160

---

1- . در همین فصل، به اجمال به این مناظرات اشاره خواهد شد.

2- . ر. ک: انعام/ 161؛ و یوسف/ 38.

3- . غلامحسین زرگری نژاد، «تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)»، ص 143 تا 144.

4- . رسول جعفریان، «تاریخ سیاسی اسلام»، سیره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله، ص 188.

5- . مرحوم طبرسی و فخر رازی، اقوالی را در زمینه ی مفهوم شناسی «حنیف» و «حنفا» ذکر کرده اند. ر. ک: امین امین الاسلام فضل بن

حسن طبرسی، «مجمع البیان»، ج 1، ص 403؛ و فخر رازی، «تفسیر الکبیر»، ج 4، ص 89. %%%%

که از بت پرستی روی گردان بوده اند، هرچند دارای هیچ دینی نباشند؛<sup>(1)</sup> اما به نظر می رسد، «حنیف» با توجه به معنی قرآنی آن، صرفاً صلاحیت اطلاق به گروهی را دارد که افزون بر ترك بت پرستی و آیین آن، به یکتاپرستی و آیین حنیف ابراهیمی روی آورده باشند.<sup>(2)</sup>

به هر حال، تعداد یکتاپرستان در شبه جزیره ی عرب بسیار محدود بود. حتی بسیاری از افرادی که در منابع تاریخی، از آنان به حنفا یاد شده است، دین مبین اسلام را نپذیرفتند. برخی به همان زندگی زاهدانه ی خود ادامه دادند و برخی همچون «امیه بن ابی صلت»، در جنگ بدر از کفار حمایت کردند.<sup>(3)</sup> یکی از افرادی که به «حنفیت» اشتها داشت، اباعامر بود که به لباس رهبانیت درآمده بود. او هنگامی که به مدینه آمد، از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله درباره ی دین او پرسید. حضرت فرمود: «دین ما همان دین ابراهیم حنیف است». اباعامر نیز گفت: «من هم بر آن هستم». پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «شما بر آن چه من آورده ام نیستید»؛ آن گاه او را فاسق نامید. وی نیز غضبناک شد و به سوی قیصر روم رفت و در آن جا درگذشت.<sup>(4)</sup> حتی «مسيلمه بن حبيب» حنفی، که ادعای پیامبری کرد و به مسيلمه ی کذاب شهرت یافت، در منابع، جزء حنفا شمرده شده است.<sup>(5)</sup>

با توجه به آن چه گفته شد، تنها گروهی در پیش از اسلام که شاید بتوان آن ها را یکتاپرست و موحد نامید، کسانی اند که در تواریخ به حنفا شهرت یافته اند. هرچند %%

ص: 161

- 1- . غلامحسین زرگری نژاد، «تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)»، ص 144.
- 2- . رسول جعفریان، «تاریخ سیاسی اسلام»، سیره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله، ص 187.
- 3- . علی علی، «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام»، ج 6، ص 498.
- 4- . همان، ص 458.
- 5- . عماد الصباغ، «الاحناف»، ص 42. %%%%

برخی کوشیده اند در معنی «حنیف» توسعه قائل شوند، اما تعداد این افراد انگشت شمار بوده است. جالب آن که این افراد، چون بر دین حضرت ابراهیم علیه السلام نبوده اند، نه تنها توسط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به یکتاپرستی توصیف نشدند، بلکه حتی با آیین اسلام نیز مخالفت کردند. بنابراین، جدا از کم شمار بودن موحدان، سایر اعراب را باید در ردیف مشرکان به شمار آورد.

حال، با توجه به این که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله حتی کسانی را که در ظاهر یکتاپرست نامیده می شدند، به عنوان موحد نپذیرفته است، چه گونه می توان ادعا کرد که مشرکان پیش از اسلام، همگی در توحید ربوبی موحد بوده اند؟

## 2-3 - قرآن و شرک ربوبی مشرکان پیش از اسلام

شکی نیست که مخاطبان قرآن در مرحله ی نخست، هم عصران پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله هستند و قرآن نیز جدای از هدایت نسل های بعدی بشر، ابتدا برای هدایت آن ها نازل شده است. به همین دلیل، بی شک آیاتی که به صورت عام، به تشریح توحید ربوبی و یا شرک مشرکان در این حوزه می پردازد، بیش از هرکس، ناظر به وضعیت مشرکان پیش از اسلام است. شرک ذات با تعبیری همچون تسویه، عدل، ند و ارباب، و شرک در تدبیر با تعبیری همچون معیت و تمنع، بیش از هرکس، خطاب به مشرکان پیش از اسلام است. این آیات به خوبی نشان می دهند که مشرکان با انحرافی به نام شرک در ربوبیت روبه رو بوده اند که خداوند متعال در آیات مختلف، این گونه به ابعاد مختلف توحید ربوبی - یا به عبارت درست، توحید نظری - پرداخته است.

با این حال، قرآن به صورت خاص نیز از شرک مشرکان در حوزه ی ربوبیت نام برده است. قرآن خطاب به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید: به مشرکان بگو:

«أَغْيِرَ اللَّهُ أْبْغِي رَبًّا وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ۗ»؛ (انعام/ 164)

%%%%%%%%%



«آیا جز خدا پروردگاری بجویم، باین که او پروردگار همه چیز است؟»

در جای دیگر می فرماید:

«كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي»؛ (رعد/30)

«همان گونه که سنت ما تاکنون بر این جاری بوده است که مردم را به توحید فراخوانیم، تو را نیز در میان امتی که پیش از آن، امت هایی گذشته اند، به رسالت فرستادیم تا آن چه را به تو وحی کرده ایم، بر آنان بخوانی؛ ولی آنان خدای رحمان را انکار می کنند. بگو: او پروردگار من است.»

خداوند در این آیه ی شریفه، رسماً به کفر مشرکان پیش از اسلام اشاره کرده است. هم چنین پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله خداوند را «رب» خود می خواند و این در مبنای وهابیت، به معنی توحید ربوبی است.

خداوند در سوره ی حج، به مسلمانان اجازه می دهد به سبب ستمی که مشرکان به ایشان روا داشته اند، با آنان جهاد کنند:

«أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَانْتِهَامٍ ظَلَمُوا»؛ (حج/39)

«اینک به مؤمنانی که مورد هجوم قرار می گیرند، از جانب خدا رخصت داده شده است که به جهاد اقدام کنند.»

در آیه ی بعد، خداوند در بیان نوع ستم مشرکان می فرماید:

«الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ»؛ (حج/40)

«همانان که به ناحق از دیارشان بیرون رانده شدند. اخراجشان سببی جز این نداشت که می گفتند: پروردگار ما خداست.»

بر اساس این آیه، علت اخراج مسلمانان از سرزمینشان این بود که می گفتند: پروردگار (رب) ما خداست. در این آیه ی شریفه، از واژه ی «رب» استفاده شده است و بر مبنای وهابیان، رب به معنی توحید در ربوبیت است. اگر مشرکان پیش از اسلام،

%%%%%%%%%

توحید در ربوبیت داشتند، نباید صرفاً به این علت که مسلمانان می گفتند: «رب ما خداست»، آنان را از سرزمینشان بیرون می کردند.

جدا از این آیات، آیات بسیاری نیز به صورت خاص به انحراف مشرکان در زمینه ی توحید ربوبی، مانند توحید در خالقیت و رازقیت، اشاره دارند.<sup>(1)</sup>

### 3 - 3 - بت پرستی مشرکان پیش از اسلام

آغاز بت پرستی را دوران حضرت نوح علیه السلام دانسته اند.<sup>(2)</sup> گویا در میان قوم نوح افراد صالحی بوده اند که مردم به آن ها اظهار علاقه می کردند.<sup>(3)</sup> شیطان از علاقه ی آنان سوءاستفاده کرد و پس از مرگ آن بزرگان، مردم را به ساختن مجسمه ی آنان و بزرگ داشتن آن مجسمه ها تشویق کرد. رفته رفته یاد این افراد فراموش شد و خود این مجسمه ها - بدون توجه به صاحبان آن ها - پرستش شدند و بت پرستی رسماً در میان مردم رایج شد.<sup>(4)</sup> قرآن نام پنج بت بزرگ قوم نوح را ذکر کرده است.<sup>(5)</sup>

آیین بت پرستی پس از قرن ها به شبه جزیره ی عرب رسید و مشرکان پیش از اسلام نیز به بت پرستی روی آوردند. جالب آن که تمامی بت هایی که قرآن برای قوم نوح ذکر می کند، با همان نام ها در میان اقوام پیش از اسلام نیز رایج شد. بت «وَدَّ» به شکل مرد

ص: 164

---

1- ر. ك: انعام/ 18؛ رعد/ 14 تا 16؛ و انبیا/ 108.

2- سید محمدحسین طباطبایی، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج 20، ص 38؛ و ج 10، ص 264؛ سید عبدالحسین طیب، «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، ج 1، ص 455.

3- عبدالله جوادی آملی، «توحید در قرآن؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم»، ج 2، ص 607 تا 608.

4- ناصر مکارم شیرازی و همکاران، «تفسیر نمونه».

5- «وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا»، (14) «و گفتند: دست از خدایان و بت های خود

برندارید؛ و [به ویژه] بت های «ود» و «سُواع» و «یغوث» و «یعوق» و «نسر» را رها نکنید!». نوح/ 23 %%%%

برای قبیله ی کلب، «سُواع» به صورت زن برای قبیله ی همدان، «یغوث» به هیأت شیر برای قبیله ی مَذْحِج، «یعوق» در شکل اسب برای قبیله ی مُراد، و «نسر» به صورت عقاب برای قبیله ی حمیر، به ارث رسیده بودند. (1)

اما سه بت مشهور عرب عبارت بودند از: «لاّت»، «عزّی» و «منات». لاّت متعلق به قبیله ی ثقیف، عزّی متعلق به قبایل بنی سلیم، غطفان، جشم، نضر و سعدبن بکر، و منات برای قبیله ی قدید بود. البته بت های دیگری نیز بودند که مورد پرستش اهل مکه قرار گرفتند؛ مانند: «اساف»، «نائله» و «هبل». اعراب بت اساف را در کنار حجرالاسود، نائله را در نزدیکی رکن یمانی، و هبل را - که هجده ذراع طول داشت و بزرگ ترین بت عرب بود - در بالای کعبه نصب کرده بودند. (2) قرآن کریم درباره ی سه بت مشهور اعراب جاهلی می فرماید:

«أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ»؛ (نجم/ 19-23)

«ای مشرکان! اینک با روشن شدن حقانیت پیامبر، از بتان خود، لات و عزّی به من خبر دهید؛ و از منات، آن دیگری که سومین آن هاست. آیا این ها را تندیس دختران خدا می پندارید؟ آیا پسر از آن شما و دختر از آن اوست؟ این تقسیم، بدین صورت، تقسیمی ستم کارانه و نابرابر است. این ها جز نام هایی بی اساس نیستند که شما و پدرانتان بر آن ها نهاده اید [یکی را خدای آسمان ها، دیگری را خدای زمین و آن دیگری را خدای باران نامیده اید]. خداوند برهانی که بتوان با آن بر ربوبیت و الوهیت آن ها استدلال کرد، فرو نفرستاده است.» %%

ص: 165

- 
- 1- . فضل بن حسن طبرسی، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج 10، ص 548؛ و ناصر مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج 25، ص 83.
  - 2- . امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج 10، ص 547. %%%

در این آیات شریفه، ویژگی بت پرستی مشرکان در عرصه ی ربوبیت و الوهیت، به خوبی تبیین شده است.

جدا از این آیات، بسیاری از آیات بیانگر جایگاه و مقام بتان در نزد مشرکان است. به فرموده ی قرآن، آنان بتان را موجب عزت و عظمت خود می دانستند:

«وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا»؛ (مریم / 81)

«آن ها غیر از خدا، معبودانی برای خود انتخاب کرده اند تا مایه ی عزتشان باشد».

این در حالی است که قرآن تمامی عزت را برای خدا می داند:

«فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا»؛ (فاطر / 10)

«همه ی عزت برای خداست».

آنان بر این باور بودند که پیروزی شان در جنگ ها، معلول قدرت و کمک بت هاست. به همین سبب، این خدایان ناتوان را عبادت می کردند تا بدین وسیله آن ها را از خود راضی کنند و خشمشان را از خود دور نگاه دارند: [\(1\)](#)

«وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ»؛ (یس / 74)

«دلایل توحید آشکار است؛ ولی مشرکان به جای خدا خدایانی همچون بتان، شیاطین و سران ستمگر را به خداوندگاری برگزیده و به پرستش آن ها پرداخته اند؛ به این امید که از سوی آن ها یاری شوند».

این در حالی است که قرآن پیروزی را تنها از آن خداوند متعال می داند:

«وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»؛ (آل عمران / 126)

«بدانید که پیروزی جز از جانب خدای شکست ناپذیر حکیم نیست».

ص: 166

یکی دیگر از ادعاهای وهابیان این است که پیامبران برای مبارزه با شرک در الوهیت (عبادی) مبعوث شدند؛ چراکه انسان ها در زمینه ی ربوبیت موحد بودند و نیازی به پیامبران نبود. آنان پس از این پندار، مسلمانان امروز را نیز گرفتار شرک در توحید الوهی می دانند و با آن ها مبارزه می کنند. این گفته ی وهابیان نیز همانند دیگر گفته هایشان، با آیات قرآن در تضاد است؛ زیرا با توجه به آیات قرآن، یکی از اهداف پیامبران مبارزه با شرک ربوبی (نظری) بوده است.

پیش از این، در بیان محاجه ی حضرت ابراهیم علیه السلام و نمرود، اشاره شد که آن حضرت برای آشنا کردن مردم با قدرت و اقتدار خداوند، از نمرود خواست تا خورشید را از مغرب خارج کند. هم چنین هنگامی که حضرت ابراهیم علیه السلام بت ها را شکست، برای بیدار کردن فطرت ها و دعوت مردم به شناخت خدای واقعی، تبر را به گردن بت بزرگ انداخت و به آن ها فهماند که بت ها قدرتی ندارند و این خداست که قادر متعال است. (1)

آن حضرت برای اثبات قدرت خداوند در زنده کردن و میراندن موجودات، چهار مرغ را کشت؛ گوشت های آنان را مخلوط کرد و بر سر کوه ها گذاشت. آن گاه آنان را صدا کرد. تکه های گوشت ها و دیگر اعضا، به اراده ی خداوند به هم متصل شده و حیوانات دوباره زنده شدند. این عمل درحوزه ی توحید نظری، نه تنها برای مشرکان دوران حضرت ابراهیم علیه السلام، که برای تمام ادوار بشر، درسی جاودانه بود. (2) این در حالی است که به گفته ی محمدبن عبدالوهاب، مشرکان خداوند را میراننده و زنده کننده می دانند.

ص: 167

---

1- . انبیاء/ 57 تا 67؛ و صفات/ 90 تا 96.

2- . بقره/ 260. %%%%

حضرت ابراهیم علیه السلام پیش از آن که عبادت خدا را به قوم خود بیاموزد، به ایشان درس خداشناسی داد:

«بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ»؛ (انبیاء/ 56)

«بلکه خدای شما، خدای آسمان ها و زمین است که آن ها را ایجاد کرد».

مفهوم این آیه این است که خدای شما پروردگار آسمان ها و زمین است، نه پروردگاری که آن ها را می پرستید.

هم چنین در آیه ای دیگر، حضرت ابراهیم علیه السلام به قوم خود می فرماید:

«أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ»؛ (انعام/ 80)

«قوم ابراهیم با او در مقام خصومت و احتجاج برآمدند. گفت: آیا با من درباره ی خدا محاجّه می کنید؟ درحالی که خدا مرا هدایت کرده است و من از آن چه شما شریک خدا می خوانید، هیچ بیمی ندارم؛ مگر آن که خدا بر من چیزی بخواهد. علم پروردگار من به همه ی موجودات محیط است. آیا متذکر نمی شوید؟»

حضرت ابراهیم علیه السلام هنگامی که با مشرکان روبه رو می شود و عقاید سخیف آنان را در بت پرستی مشاهده می کند، برای مبارزه با شرک در ربوبیت و شناساندن خداوند به آن ها می فرماید:

«الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ»؛ (شعراء/ 78-82)

«آن که مرا آفریده و همواره منمائی ام می کند؛ و آن که به من خوراک می دهد و سیرابم می گرداند؛ و چون بیمار شوم او مرا درمان می بخشد؛ و آن که مرا می میراند و سپس زنده ام می گرداند؛ و آن که امید دارم روز پاداش، گناهم را بر من ببخشد».

آن حضرت هم چنین برای اثبات توحید ربوبی، از روش آزمون و خطا بهره می گیرد. هنگامی که شب فرا می رسد و ستاره را در آسمان می بیند، برای بیداری فطرت های

%%%%%%%%%

مشركان می گوید: «این خدای من است»؛ اما هنگامی که افول می کند، خدایی آن را انکار می کند؛ (1) با طلوع ماه می گوید: «این خدای من است»؛ اما با غروب آن، از آن روی برمی گرداند؛ (2) و با طلوع خورشید می گوید: «خورشید خدای من است»؛ اما هنگامی که افول می کند، خطاب به مشركان می گوید:

«... قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ .... يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ»؛ (انعام/ 78)

«... غروب کنندگان را دوست ندارم... ای قوم من! بی تردید من [با همه ی وجود] از آن چه شريك خدا قرار می دهید، بیزارم». (3)

حضرت یوسف علیه السلام هنگامی که می بیند دوستانش خداوند متعال را نمی شناسند، خدا را به آن ها معرفی می کند:

«أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»؛ (یوسف/ 39)

«آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه ی مقتدر؟»

خداوند پس از این آیه می فرماید:

«مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ»؛ (یوسف/ 40)

«شما به جای او، جز نام هایی [چند] را نمی پرستید که شما و پدرانتان آن ها را نام گذاری کرده اید».

فرعون به حضرت موسی علیه السلام می گوید: «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ» (4) حضرت موسی علیه السلام برای معرفی خداوند می فرماید:

«قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ»؛ (شعراء/ 24)

«خدای آسمان ها و زمین است و آن چه ما بین آن هاست؛ اگر به یقین باور دارید».

ص: 169

1- . انعام/ 76.

2- . انعام/ 77.

3- . خلیل آسا در ملك یقین زن ندای لا احب الآفلین زن.

4- . «پروردگار جهانیان چیست»؟ (شعراء/ 23).

آیاتی مانند این آیات که نشانگر دعوت پیامبران به توحید نظری است، بسیار زیاد است و در این صفحات نمی گنجد. با توجه به این آیات، چه گونه می توان مدعی شد که مشرکان در توحید ربوبی موحد بوده و پیامبران نیز صرفاً برای دعوت به توحید الوهی (عبادی) مبعوث شده اند؟!

## 5 - نقد دلایل وهابیان بر توحید ربوبی مشرکان

چنان که گفته شد، وهابیان برای اثبات ادعای خود مبنی بر موحد بودن مشرکان در توحید ربوبی، به آیات مختلفی استناد کرده اند که برای نمونه می توان به آیات زیر اشاره کرد:

«وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَاَنَّى يُؤْفِكُونَ . وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»؛ (عنكبوت/ 61-63)

«و اگر از این مشرکان بپرسی: چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام ساخته است، قطعاً خواهند گفت: خدا چنین کرده است. پس چه گونه اینان از پرستش او بازداشته و به پرستش غیر او کشانده می شوند؟ و اگر از این مشرکان بپرسی: چه کسی از آسمان باران فرو فرستاد و به وسیله ی آن، زمین را پس از آن که خشک و مرده بود، با رویش گیاهان زنده کرد، قطعاً خواهند گفت: خدا چنین کرده است. بگو: همه ی ستایش ها از آن خداست. با این حال، بیش تر آنان تعقل نمی کنند و در آیات و نشانه های ما به درستی نمی اندیشند».

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ يَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ (يونس/ 31-32)

«ای پیامبر! برای اثبات ربوبیت خدا، از مشرکان بپرس: کیست که با فرو ریختن باران از آسمان و رویاندن گیاهان از زمین به شما روزی می دهد؟ یا کیست که گوش ها و

%%%%%%%%%



چشم‌های شما را در اختیار دارد و به آن‌ها شنوایی و بینایی می‌دهد؟ و کیست که زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد؟ و کیست که کار جهان هستی را تدبیر می‌کند؟ خواهند گفت: همه‌ی کارها به خدا بازمی‌گردد و سررشته‌ی هر چیزی به دست اوست. پس بگو: چرا از خدا پروا نمی‌کنید و غیر او را می‌پرستید؟ خداست که روزی را برای هرکس از بندگانش که بخواهد فراخ می‌گرداند و بر هرکس که بخواهد تنگ می‌گیرد؛ و جز بر اساس مصلحت، اراده نمی‌کند؛ زیرا خداوند به هر چیزی داناست».

با توجه به این آیات، و نیز آیه‌ای که بر مشرک بودن مشرکان در زمینه‌ی ربوبیت خدا دلالت دارند، باید گفت:

(1) بر کسی پوشیده نیست که آیات قرآن و قرائن تاریخی، آن‌چنان بر مشرک در ربوبیت مشرکان دلالت دارند که هرگز نمی‌توان دامن آن‌ها را از این نوع شرک پاک دانست؛ به گونه‌ای که یکی از محورهای اصلی دعوت پیامبران، دعوت به توحید در ساحت ربوبیت یا توحید نظری است. بسیاری از این آیات، در صفحات گذشته ذکر شدند.

(2) از سوی دیگر، جدا از اعتقاد مشرکان به بت‌ها، قرآن نیز نگاهی حاکی از حقارت و ناتوانی به بت‌ها دارد. قرآن هنگامی که از بت‌ها نام می‌برد، تنها به مشرکان نمی‌فرماید که آن‌ها را عبادت نکنید، بلکه در کنار آن، تدبیر و یا آفرینش را از آن بت‌ها نفی می‌کند:

«وَإِتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا»؛  
(فرقان/3)

«مشرکان به جای خدا معبودانی اختیار کرده‌اند که نه تنها چیزی را نمی‌آفرینند، بلکه خود به دست پرستشگران‌شان ساخته شده‌اند و برای خود، نه زبانی را در اختیار دارند تا آن‌را از خود دور سازند و نه سودی را مالکند تا آن‌را برای خود فراهم آورند؛ چه رسد به این که بر دفع زیان از پرستشگران خود و رساندن سود به آنان توانا باشند. آن‌ها

%%%%%%%%%

نه مرگی را در اختیار دارند تا آن را از کسی دور سازند و نه حیاتی را مالکند تا آن را به کسی ارزانی دارند و نه بر رستاخیز قدرت دارند تا مردمان را پاداش دهند یا مجازات کنند».

نفی چنین صفاتی از بت ها، نشانگر نگاه ربوبی مشرکان به بت هاست. اگر این آیات را به آیاتی ضمیمه کنیم که بت ها را از نظر مشرکان، سبب آسیب رساندن، عزت، افتخار و... معرفی می کند، به خوبی عمق اندیشه ی شرك آلود آنان در عرصه ی توحید ربوبی مشخص می شود.

قرآن می فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ صَدِّ رَبِّ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَ لوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إِنِ يَسْأَلُهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَ الْمَطْلُوبِ»؛ (حج/73)

«ای مردم! مثلی زده شده است، بدان گوش فرا دهید؛ کسانی که شما آن ها را به جای خدا می خوانید، هرگز نمی توانند مگسی بیافرینند؛ هرچند برای آفریدن آن هم داستان شوند؛ و اگر مگس چیزی از آن ها برباید، نمی توانند آن را بازپس گیرند. هم خدایانی که در پی آن مگس برآیند، ناتوان اند و هم مگسی که در پی آن اند، ناتوان است».

این آیه ی شریفه نیز با ناتوان شمردن بت ها، به خوبی نشانگر نگاه شرك آلود آنان در حوزه ی توحید ربوبی است؛ بدین معنی که آنان به سبب آن که می اندیشیدند بت ها استقلالاً - مِنْ دُونِ اللَّهِ - توانایی دارند، آنان را می پرستیدند؛ و خداوند با نفی قدرت آن ها، مشرکان را از عبادت آن ها باز می دارد. از سوی دیگر، همان گونه که دیده می شود، شرك عبادی آن ها در شرك نظری ریشه دارد.

هم چنین خداوند در آیاتی دیگر، شفاعت، (1) مالکیت رزق و روزی، (2) و... (3) را از بت ها نفی کرده است. %%

ص: 172

1- .یس / 23.

2- .نحل / 73.

3- .یس / 74؛ یونس / 18؛ مریم / 81؛ و... %%%%

خداوند در سوره ی صافات، به صورت موردی، به بت «بعل» اشاره می کند و می فرماید:

«أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ»؛ (صافات/ 125)

«آیا بعل را می خوانید و به پرستش آن می پردازید و عبادت بهترین آفرینندگان را وامی گذارید؟»

خداوند دلیل عدم پرستش بعل و پرستش خود را بهترین آفریننده بودن خود ذکر می کند. خداوند در آیه ی بعد می فرماید:

«اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ»؛ (صافات/ 126)

«خداوند پروردگار شما و پروردگار پدران نخستین شماست.»

در این آیه ی شریفه نیز به خوبی روشن است که مشرکان بت بعل را در زمینه ی تدبیر مؤثر می دانسته اند. گو این که خداوند می فرماید: بعل، رب شما نیست؛ بلکه خداوند رب شما و رب نیاکان شماست.

(3) نباید فراموش کرد که مشرک بودن مشرکان در توحید ربوبی در ادوار مختلف تاریخ، لزوماً بدین معنی نیست که همه ی مشرکان وجود خدا را انکار کرده اند؛ بلکه معنای مشرک این است که در کنار خدا، الهه های دیگری را نیز می پرستیده اند - که آیات آن به تفصیل ذکر شدند - به ویژه آن که توحید، امری فطری بوده و در نهاد انسان به ودیعت گذاشته شده است. (1)

(4) با نگاهی به آیات یادشده چنین استفاده می شود که نقطه ی آغازین مشرک، مشرک نظری است که به مشرک عبادی می رسد؛ بدین معنی که مشرکان ابتدا در رازقیت، نصرت (یاری)، توانایی و... مشرک شده اند و سپس به دلیل همین مشرک، به عبادت %%

ص: 173

---

1- . برای آگاهی بیش تر درباره ی فطری بودن توحید، ر. ک: همین کتاب، فصل دوم و نیز ادامه ی همین فصل. %%%%

آن‌ها پرداخته‌اند. برای نمونه، قوم حضرت هود علیه السلام از آسیب رساندن به بت‌ها به شدت می‌ترسیدند و به همین سبب به حضرت هود علیه السلام می‌گفتند که خدایان ما تو را دیوانه کرده‌اند:

«إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَإِشْهَادُهُ أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (هود/54)

«ما درباره‌ی تو چیزی جز این نمی‌گوییم که برخی از معبودان ما به تو گزند رسانده و خرد را از تو گرفته‌اند. هود گفت: من خدا را گواه می‌گیرم و شما نیز گواه باشید که من بری هستم از آن چه شما آن را شریک او می‌پندارید».

به لحاظ عقلی، هنگامی که انسان شیئی یا موجودی را دارای قدرت ببیند، به عبادت آن می‌پردازد. (1)

(5) همان‌گونه که در فصل‌های گذشته گفته شد، وجود خدا و مفهوم توحید در آموزه‌های اسلامی امری کاملاً بدیهی شمرده می‌شود. به همین سبب، استدلال‌ها و برهان‌هایی که برای اثبات توحید ارائه می‌شود، تنها برای زنده کردن روح توحید در وجود انسان است؛ نه ایجاد آن. پیامبران نیز برای تقویت و احیای ندای درون مبعوث شده‌اند:

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ»؛ (غاشیة/21)

«پس ربوبیت بی‌همتای خدا و روز جزا را به مردم تذکر ده که فقط تذکر دهنده‌ای».

پس رابطه‌ی انسان و توحید، رابطه‌ی عرض و معروض نیست؛ بلکه قلب انسان، عارف و موحد آفریده شده است؛ تا آن‌جا که قرآن حتی تردید در وجود خالق یکتا را بی‌معنی می‌داند: %%

ص: 174

---

1- . لازم به ذکر است، برخی از آیاتی که برای بندهای بعدی این بحث ارائه شده‌اند، بیانگر این بحث هستند؛ از این رو برای پرهیز از تکرار، در این جا ارائه نشده‌اند و در موارد بعدی، به مناسبت به آن‌ها اشاره خواهد شد. %%%%

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ (ابراهیم/10)

«پیامبرانشان گفتند: آیا در یکتایی خدا که پدیدآورنده ی آسمان ها و زمین، و سامان دهنده ی آن هاست، تردیدی هست؟»

به عقیده ی قرآن، نور توحید در قلوب انسان ها همیشه زبانه می کشد؛ اما در بسیاری از موارد، به سبب پی روی از اوهام و خیالات و امور غیر منطقی، (1) حس گرای و غفلت از ماورای طبیعت، (2) و زنگارها و دنیاپرستی ها، فراموش می شود.

نیچه در توصیف وضعیت غرب پس از رنسانس، از عبارت مردن خدا در غرب یا کشته شدن خدا توسط انسان غربی نام می برد؛ (3) در حالی که به تعبیر قرآن، خداوند هرگز نمی میرد؛ (4) بلکه خداوند به سبب برخی عوامل، (5) فراموش می شود: «تَسُوا اللَّهَ»؛ (6) اما هنگامی که سختی ها و ناملایمات، وجود انسان را دربرمی گیرد و امید انسان از همه جا قطع می شود، ناخودآگاه فطرت انسان بیدار می شود و به یاد خدا می افتد:

«فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ»؛ (عنکبوت/65)

«مشرکان وقتی سوار کشتی می شوند، خدا را درحالی که عبادت و اطاعت خود را ویژه ی او می کنند، می خوانند؛ ولی هنگامی که خدا آنان را به خشکی می رساند و از ورطه های هلاکت نجاتشان می دهد، همان لحظه به شرك می گریند و دیگری را پروردگار خود می پندارند.» %%

ص: 175

1- . ر. ك: انعام/148؛ و نجم/23.

2- . ر. ك: فرقان/21؛ و نساء/153.

3- . فردریش نیچه، «چنین گفت زرتشت»، ترجمه ی داریوش آشوری، ص 7.

4- . بقره/255.

5- . ر. ك: همین کتاب، فصل 3.

6- . توبه/67؛ و حشر/19. %%%%

با توجه به مقدماتی که ذکر شد، بی تردید آیات مورد استدلال مشرکان ندای فطرت آن هاست؛ بدین معنی که اگر از فطرت آنان پرسیده شود: خداوندگار شما کیست، پاسخ خواهند داد: خداوند. به همین سبب، خداوند در ادامه ی آیات سوره ی عنکبوت، خطاب به مشرکان می فرماید: «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» . این جمله، نشانگر تعارضی است که در میان فطرت و عقاید مشرکان وجود دارد. به عقیده ی قرآن، مشرکان نمی اندیشند که چه گونه میان فطرت خداجوی آن ها و اعتقاد شرك آلودشان تعارض وجود دارد.

خداوند در سوره ی یونس، پس از آن که از زبان مشرکان، رزق، آفرینش اعضا و جوارح مانند گوش و چشم، و زنده کردن و میراندن را به خداوند نسبت می دهد، می فرماید: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» . این آیه به خوبی نشانگر این واقعیت است که مشرکان در این که روزی آن ها دست خداوند است و اوست که جز بر اساس مصلحت اراده نمی کند و بر هر چیزی توانست، تردید داشته و مشرک بوده اند؛ چون اگر آنان به جز فطرت، در مقام اعتقاد نیز به رازقیت، تدبیر و قدرت بی منازع خداوند باور داشتند، لزومی به ذکر ویژگی های خداوند نبود.

بسیاری از اندیشمندان اسلامی نیز با توجه به آیات یادشده معتقدند که این آیات، اعتقاد مشرکان نیست؛ بلکه اقرار فطری یا بدیهی بودن این امر نزد عقل است و این در حالی است که مشرکان آن را انکار می کنند.

به گفته ی «قرطبی»، دو دیدگاه در تفسیر «فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ...» وجود دارد:

«گروهی معتقدند که مشرکان به خالقیت خدا اعتقاد داشتند؛ و دوم اگر آنان فکر می کردند و انصاف می ورزیدند می گفتند خدا!». (1)

ص: 176

یعنی اگر به اندیشه و دیده انصاف که همان ندای فطرت است، متوسل می شدند، خداوند را معرفی می کردند.

«ابن عطیه» بر این عقیده است که کفار به سبب وضوح ربوبیت خدا، چاره ای جز اعتراف ندارند. (1) به گفته ی «بیضاوی» نیز بداهت ربوبیت موجب می شود که مشرکان نتوانند در این باره مکابره و عناد کنند. (2) او در پاره ای از آیات مشابه نیز می گوید: چون عقل صریح، آنان را با اندکی تأمل وادار می کند که اقرار کنند خداوند خالق آن هاست. (3)

«ثعالبی» نیز تعبیری همانند ابن عطیه دارد و می گوید:

«آنان چاره ای جز اعتراف به این امر نداشتند و نمی توانستند سخن دیگری بگویند». (4)

«شوکانی» نیز معتقد است که «فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ»، «یعنی پاسخ به این استفهام - اگر آنان منصف باشند و بر اساس فکر درست و عقل سلیم عمل کنند - این خواهد بود که فاعل تمامی امور، خداست». (5)

وی در تفسیر آیه ی سوره ی مؤمنون (سَيَقُولُونَ لِلَّهِ) \* نیز می گوید:

«چاره ای ندارند جز این که بگویند: از آن خداست؛ چراکه چنین امری، از نظر عقلی بدیهی است». (6)

در روایات شیعه نیز چنین دیدگاهی دیده می شود. به گزارش کلینی، امام باقر علیه السلام فرمودند: %%

ص: 177

---

1- . ابن عطیه، «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، ج 3، ص 118.

2- . البیضاوی، «تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل»، ج 3، ص 112.

3- . همان، ج 4، ص 93.

4- . ثعالبی، «الجواهر الحسان»، ج 3، ص 245.

5- . الشوکانی، «فتح القدر»، ص 623.

6- . همان، ص 991. %%%%

«پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: هر مولودی بر فطرت خود زاده می شود؛ یعنی می داند که خداوند عزوجل، آفریدگار اوست». بر همین مناسبت که خداوند می فرماید: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (1).

با کمی دقت در دیدگاه ها و جمیع آیات به خوبی مشاهده می شود که اگر مشرکان به فطرت، عقل یا وجدان خود مراجعه می کردند، بی شک به ربوبیت خدا حکم می دادند؛ اما به علل مختلف - که قرآن همه ی آن ها را بیان کرده است - ندای فطرت و عقل آن ها خاموش شده است.%%

ص: 178

---

1- . کلینی، «الکافی»، ج 2، ص 12 تا 13. %%%%



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 179



در فصل های گذشته گفته شد، توحید در نگاه وهابیت به سه قسم تقسیم می شود: «توحید اسماء و صفات»، «توحید ربوبی» و «توحید الوهی». توحید اسماء و صفات و نیز توحید ربوبی، در فصل های پیشین نقد و بررسی شدند. در این فصل، توحید الوهی را از نگاه وهابیت بررسی خواهیم کرد. قرائت بدعت آمیز وهابیت از توحید الوهی سبب شده است که آنان همه ی مسلمانان را مشرک بشمارند. آنان با تضییق دایره ی توحید در حوزه ی عبادت، خون، مال و نوامیس مسلمانان را مباح شمرده اند. در این فصل، اندیشه ی وهابیت را در زمینه ی توحید الوهی بررسی خواهیم کرد و در فصل بعد به تبیین دیدگاه مسلمانان در این حوزه خواهیم پرداخت.

## 2 - وهابیت و توحید الوهی

توحید الوهی همانند توحید ربوبی، در اندیشه ی ابن تیمیه ریشه دارد. ابن تیمیه در کنار توحید اسماء و صفات (1) و توحید ربوبی، (2) به توحید الوهی اشاره می کند. به عقیده ی

ص: 181

- 
- 1- . در فصل پنجم گفته شد که ابن تیمیه و وهابیان در توحید اسماء و صفات ادعایی خود، گرفتار تشبیه و تجسیم شده اند.
  - 2- . توحید ربوبی در نگاه وهابیت، در فصل ششم و هفتم به تفصیل بررسی، و ادعای وهابیان در این زمینه نقد شد.

%%%%%%%%%

وی، همه ی انسان ها - اعم از مشرکان - در حوزه ی توحید ربوبی موحدند؛<sup>(1)</sup> اما آن چه مشرکان را از مسیر توحید خارج کرده است، صرفاً شرك در الوهیت است.<sup>(2)</sup> به عقیده ی وی:

«توحیدی که خداوند به آن دستور داده، توحید در الوهیت است که خود متضمن توحید در ربوبیت نیز می باشد؛ بدین معنی که تنها خداوند عبادت شود و به وی شرك ورزیده نشود که تمام دین از خداوند است»<sup>(3)</sup>

به گفته ی وی، توحید در ربوبیت به تنهایی مانع کفر نیست و کفایت نمی کند.<sup>(4)</sup> پیامبران نیز صرفاً برای دعوت به توحید الوهی مبعوث شده اند.<sup>(5)</sup>

محمدبن عبدالوهاب نیز به پی روی از ابن تیمیه، چنین نگرشی را در پیش گرفته است.<sup>(6)</sup> به گفته ی او:

«پیامبر با مشرکان جنگید تا دعا، نذر، ذبح و استغاثه تنها برای خداوند بوده و تمامی انواع عبادات برای او باشد، و دانستی که اقرار آن ها به توحید در ربوبیت، آنان را به اسلام وارد نکرد. خون و مال آن ها به سبب شفاعت خواستن و توسل به بت ها برای نزدیکی به خدا مباح شد. اکنون توحیدی را که پیامبران به آن دعوت کرده اند، شناختی؛ چیزی که مشرکان از اقرار به آن خودداری کردند».<sup>(7)</sup>

ص: 182

- 
- 1- ر. ك: همین کتاب، فصل 6 و 7. چنان که در فصل گذشته بیان شد، با توجه به آیات قرآن، مشرکان اقوام گذشته و مشرکان پیش از اسلام، هرگز در زمینه ی توحید ربوبی موحد نبوده اند.
  - 2- احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «درء التعارض بین النقل والعقل»، ج 9، ص 344 و 345.
  - 3- . همو، «منهاج السنة»، ج 3، ص 289 تا 290.
  - 4- . همو، «اهل الصفوة»، ص 34.
  - 5- . همو، «درء التعارض بین النقل والعقل»، ج 9، ص 344.
  - 6- . محمدبن عبدالوهاب، «كشف الشبهات»، ص 13.
  - 7- . همان، ص 16. %%%%

در دو فصل گذشته، به تفصیل درباره ی جایگاه توحید ربوبی در میان مشرکان پیش از اسلام و مشرکان دیگر اقوام، سخن گفتیم و مشخص شد با توجه به آیات مختلف قرآن، مشرکان در زمینه ی توحید ربوبی، موحد نبوده اند. هم چنین با توجه به آیات قرآن، پیامبران نیز نه تنها برای دعوت به توحید الوهی، بلکه افزون بر آن، برای دعوت به توحید ربوبی مبعوث شده اند.

البته جای این پرسش نیز خالی است که چرا با توجه به نقش تعیین کننده ی چنین تقسیمی در توحید، نه تنها پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، بلکه هیچ يك از صحابه، تابعین و تابعین تابعین، درباره ی تقسیم توحید به الوهی و ربوبی سخنی نگفته اند و تنها در قرن هفتم، ابن تیمیه چنین نکته ی مهمی را فهمیده است؟!

وهابیان، توحید الوهی را با توحید عبادی مترادف شمرده اند. الوهیت در فرهنگ وهابیت به عبادت معنا شده است. (1) به گفته ی فوزان:

«به این نوع از توحید، توحید عبادی گفته می شود». (2)

اما مفهوم توحید عبادی وهابیان، با آن چه مسلمانان دیگر از این توحید می فهمند، متفاوت است. وهابیان مفهوم عبادت را بسیار گسترده می پندارند و به جز اعمالی همانند نماز، روزه، زکات، حج و راست گویی، اموری همچون مطلق نذر، ذبح، کمک خواستن، استعانت و توسل را به هر صورت و نیتی که انجام شود، مصداق عبادت می شمارند و در نتیجه، انجام آن را برای غیر خدا شرك می شمارند. (3)

پیش از وهابیان، ابن تیمیه درباره ی اشاعره و علمای کلام اسلامی گفته بود: %%

ص: 183

---

1- . صالح بن فوزان، «الارشاد الی صحیح الاعتقاد والرد علی اهل الشرك والاحاد»، ص 18.

2- . همان.

3- . همان، ص 20. %%%%

«آنان از توحید اصلی که همان توحید الوهی و توحید اسماء و صفات است، خارج شدند و جز توحید ربوبی چیزی را نشناختند و آن عبارت بود از اقرار به این که خداوند خالق همه چیز و مدبر آن هاست»<sup>(1)</sup>.

وهابیان حتی به این مقدار بسنده نکردند و نه تنها مسلمانان را مشرک قلمداد نمودند، بلکه محمدبن عبدالوهاب شرک آن‌ها را شدیدتر از مشرکان شمرده و به همین سبب، خون، مال و ناموس آنان را همانند مشرکان پیش از اسلام، مباح دانسته است.<sup>(2)</sup>

چنین دیدگاهی، وهابیت را به بهترین عامل استعمار در جهان اسلام تبدیل کرده است؛ زیرا هیچ فرقه‌ی انحرافی همانند وهابیت، بر روی مسلمانان تیغ نکشیده و اهداف استعمار را پیاده نکرده است. وهابیت با توجه به موقعیت جغرافیایی آن و استیلای وهابیان بر حرمین شریفین از یک سو، و دشمنی آنان با همه‌ی مسلمانان

از سوی دیگر، بهترین گزینه برای ایجاد نفاق، تفرقه و دشمنی در میان مسلمانان است. بنابراین، بی‌جهت نیست که استعمار انگلستان و پس از آن آمریکا، با تمام توان از این فرقه‌ی انحرافی، به لحاظ مالی و نظامی حمایت می‌کنند.<sup>(3)</sup>

شاید چنین تصور شود که نگاه افراطی وهابیت به توحید الوهی، برای کفار واقعی مانند آمریکا و صهیونیسم نیز خطرناک است؛ اما تاریخ نشان داده است که هرگز وهابیت تیغ خود را به سوی کفار واقعی همچون صهیونیست‌ها و صلیبیون نشانه نرفته است؛ بلکه به طور مستقیم، سینه‌ی مسلمانان را هدف قرار داده است. به همین سبب در طول تاریخ، همواره مسلمانان قربانی اندیشه‌های افراطی وهابیان و کفار حامیان اصلی این جریان انحرافی بوده‌اند. %%

ص: 184

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «منهاج السنة»، ج 2، ص 289.

2- . محمدبن عبدالوهاب، «كشف الشبهات»، ص 32 و 32.

3- . ر. ك: همین مجموعه، ج 1، فصل پانزدهم. %%%%

از سوی دیگر، چنین قرائتی از توحید، بهانه‌ی خوبی برای کشتارها، ویرانی‌ها و تجاوز به سرزمین‌های دیگر، در اختیار آل سعود قرار داد و آنان نیز با سنگ دلی تمام، جان و مال و ناموس مسلمانان را پایمال کردند.<sup>(1)</sup>

### 3 - واژه‌شناسی توحید الوهی

«الوهیت»، مصدر صناعی «اله یأله» می‌باشد. در لغت، «اله» بر وزن فعال، مصدر به معنی اسم مفعول - مألوه - یعنی معبود به کار رفته است؛<sup>(2)</sup> نظیر امام به معنی «مؤتمّم به»،<sup>(3)</sup> یعنی کسی که پی‌روی می‌شود. البته به عقیده‌ی برخی، مصدر صناعی اله، الهیه می‌شود، نه الوهیه؛<sup>(4)</sup> اما جدا از مباحث ادبی، از نظر معنی‌شناسی، «اله» در لغت به همان معنی معبود به کار رفته است. واژه‌ی جلاله‌ی «الله» نیز از اله مشتق شده است. واژه‌ی «اله» اعم از باری تعالی، و شامل سایر معبودانی است که ممکن است توسط انسان‌ها پرستش شوند؛ اما نام «الله» اسم خاص است و تنها به خداوند متعال اختصاص دارد و اسم علم برای ذات الهی است. به همین سبب، گاه دیگر اسمای حسنی، برای اله صفت قرار می‌گیرند:

«هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ...»؛ (حشر/ 24)

«اوست خدا که آفریننده، پدیدآورنده و صورت‌آفرین است.»

ص: 185

- 
- 1- ر. ک: همان، فصل شانزدهم.
  - 2- برای آشنایی با معنی لغوی «اله» ر. ک: اسماعیل بن حماد الجوهری، «الصحاح»، ج 6، ص 2223؛ محمدبن یعقوب فیروزآبادی، «قاموس المحيط»، ص 1242؛ احمدبن فارس، «مقایس اللغة»، ج 1، ص 127؛ و ابن منظور، «لسان العرب»، ج 2، ص 115.
  - 3- همان.
  - 4- عبدالرحمن حسن الحبنکه المیدانی، «توحید الربوبیة و توحید الالهیة و مذاهب الناس بالنسبة الیهما»، ص 10.
- %%%%%%%%%

واژه ی «اله» در قرآن، گاه به خداوند متعال اشاره دارد؛ مانند:

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؛ (كهف/ 110)

«بگو: جز این نیست که من همانند شما بشری هستم [دعوی احاطه بر جهان های نامتناهی و همه ی کلمات الهی نمی کنم؛ تنها فرق من با شما این است] که به من وحی می رسد که خدای شما خدای یکتاست. پس هرکس به لقای [رحمت] پروردگارش امیدوار است، باید نیکوکار شود و هرگز در پرستش خدایش احدی را با او شریک نگرداند».

و گاهی «اله» به خدایان دروغین اشاره دارد؛ چنان که سامری و پیروانش درباره ی گوساله گفتند:

«هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ»؛ (طه/ 88)

«این (گوساله) خدای شما و خدای موسی است».

البته برخی ادعا کرده اند که واژه ی «اله» نیز به خداوند متعال اختصاص دارد و در موارد دیگر، به صورت مجاز به کار رفته است. (1) چنین سخنی با مفهوم لغوی آن منافات دارد. از سوی دیگر، چون «اله» در قرآن در موارد بسیاری درباره ی غیر خداوند متعال به کار رفته است، اراده ی مجاز، به قرینه نیاز دارد که در این آیات، چنین قرینه ای دیده نمی شود. ابن تیمیه نیز واژه ی «اله» را مختص خداوند - معبود حق - گرفته است که درست نیست. (2)%%

ص: 186

1- . ابوالقاسم الزجاجی، «اشتقاق اسماء الله»، ص 30.

2- . ابراهیم بن محمد البریکان، «منهج شیخ الاسلام ابن تیمیه فی تقریر عقیده التوحید»، ج 1، ص 515. %%%%



در قرآن واژه ی «الوهیت» به کار نرفته و تنها مفهوم «اله» آمده است. چنان که گفته شد، مفهوم «اله» در لغت به معنی معبود است؛ اما در قرآن و روایات، گاه به معنی معبود و گاهی هم به معنی الله و رب به کار رفته است. در فصل ششم به تفصیل پیرامون چه گونه‌گی کاربرد این دو واژه به جای یک دیگر در قرآن و حدیث بحث شد و مشخص گردید که در زبان قرآن، میان این دو مترادف وجود دارد و در غیر این صورت، برخی از آیات معنی خود را از دست خواهند داد. (1)

این در حالی است که به ادعای وهابیان، «اله» صرفاً به معنی معبود است و در قرآن و روایات نیز به همین معنا به کار رفته است. (2)

در مجموع، هر چند «اله» در لغت به معنی معبود است، اما در قرآن و حدیث، هم به معنی معبود و هم به معنی رب به کار رفته است. برای نمونه، اله در آیات زیر به معنی معبود است:

«أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ»؛ (جائیه/ 23)

«ای رسول ما! آیا می‌نگری آن را که هوای نفسش را معبود خود قرار داده است؟»

«فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ»؛ (شعراء/ 213)

«پس با خدا معبودی دیگر را مخوان».

در مقابل، در بسیاری از آیات، از جمله آیاتی که به برهان تمانع اشاره دارند، «اله» به معنی رب و مدبر آمده است. جمله ی «لا اله الا الله» نیز هم توحید نظری و هم توحید عملی را دربر می‌گیرد. اگر از عبارت «لا اله الا الله» صرفاً توحید در عبادت اراده می‌شد، برای اتمام حجت، حتماً باید توسط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله یا اهل بیت و یا صحابه بیان می‌گردید.

ص: 187

1- . همین کتاب، فصل 6.

2- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاوی الکبری»، ج 1، ص 234. %%%%

در معنی لغوی عبادت، نوعی اجماع وجود دارد و علمای لغت تقریباً معنی واحدی را برای عبادت ذکر کرده‌اند. با مراجعه به کتاب‌های لغت، بیش‌تر دو معنی که با یک‌دیگر ارتباط دارند، برای عبادت نقل شده است.

بیش‌تر اهل لغت، عبادت را به نهایت خضوع، خشوع و تذلل معنی کرده‌اند. رازی معنی عبادت را خضوع و ذلت می‌داند. (1) راغب نیز به چنین معنایی اشاره دارد:

«عبودیت یعنی اظهار ذلت؛ اما عبادت واژه‌ی بهتری است؛ چون بر نهایت خضوع دلالت می‌کند؛ و تنها کسی مستحق عبادت است که نهایت بخشش و جود به دست او باشد». (2)

طریحی نیز معنی راغب را پسندیده است. (3)

گروه دیگری از لغویین، در کنار خضوع و ذلت، به اطاعت نیز اشاره می‌کنند؛ بدین معنی که اطاعت نیز در معنای لغوی عبادت، نهفته است. به گفته‌ی زبیدی: «اطاعت همراه با خضوع را عبادت می‌گویند». (4) نظر ابن منظور نیز همین است؛ (5) اما فیروزآبادی عبادت را مطلق اطاعت تعریف می‌کند. (6)

در این میان، باید توجه داشت که هرچند در برخی از تعریف‌ها به مفهوم اطاعت اشاره شده است، اما عبادت و اطاعت مترادف نیستند:

ص: 188

1- رازی، «مختار الصحاح»، ص 172: «اصل العبودية الخضوع و الذل».

2- راغب اصفهانی، «معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم»، ص 415.

3- طریحی، «مجمع البحرین»، ج 3، ص 92.

4- زبیدی، «تاج العروس»، ج 8، ص 331.

5- ابن منظور، «لسان العرب»، ج 3، ص 272.

6- مجدالدین محمدبن یعقوب فیروزآبادی، «القاموس المحیط»، ص 296.

«عبادت از نظر لغت یعنی نهایت خضوع و ذلت و اطاعت در برابر کسی که نهایت نعمت را به انسان داده است و چون خداوند چنین موجودی است، عبادت تنها شایسته ی اوست؛ اما اطاعت، عملی است که بین دو نفر که یکی از دیگری بالاتر است، انجام می شود و شامل خالق و مخلوق می گردد؛ در حالی که عبادت فقط مخصوص خالق است»<sup>(1)</sup>.

بنابراین، میان عبادت و اطاعت رابطه ی «عموم و خصوص من وجه» برقرار است؛ زیرا گاهی اطاعت وجود دارد، اما عبادت نیست، مانند اطاعت فرزند از پدر، شاگرد از استاد، و زن از همسر؛ و گاهی عبادت وجود دارد، اما اطاعت نیست، مانند کسی که بت را می پرستد؛ بت معبود قرار می گیرد، اما نمی تواند دستور بدهد که اطاعت شود.

عبادت در فارسی، مترادف با «پرستش» آمده است.<sup>(2)</sup> نباید فراموش کرد که واژه ی پرستش در فارسی، با معنی اصطلاحی عبادت هم معنی است، نه با معنی لغوی آن؛ چون پرستش در فارسی به معنی خضوع و خشوع صرف نیست؛ بلکه به معنی اصطلاحی عبادت است<sup>(3)</sup> که بیان خواهد شد.

## 6 - وهابیت و معنی اصطلاحی عبادت

انحراف وهابیت در مفهوم عبادت، از معنی اصطلاحی عبادت آغاز می شود؛ بدین صورت که مفهوم اصطلاحی عبادت در نظر وهابیان با آن چه قرآن و حدیث از این مفهوم مقدس اراده می کنند، متفاوت است و همین امر موجب گمراهی و انحراف وهابیت شده است. مفهوم عبادت در تفکر وهابی را می توان در دو سطح بررسی کرد:

ص: 189

1- . همان.

2- . علی اکبر دهخدا، «لغت نامه ی دهخدا»، ج 10، ص 1568؛ و محمد معین، «فرهنگ فارسی»، ج 2، ص 2272.

3- . همان. %%%%

نخست، اهمیت و جایگاه توحید عبادی در اندیشه‌ی اسلامی است. بخش عمده‌ای از فعالیت و تبلیغ وهابیان، بر ضرورت و اهمیت توحید عبادی متمرکز شده است. ابن تیمیه و پس از وی، محمدبن عبدالوهاب و پیروان او، آیات و روایات مختلفی را در عظمت و اهمیت توحید عبادی بیان می‌کنند. ابن تیمیه در این زمینه، آیاتی را ذکر می‌کند؛ مانند: (1)

«وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا»؛ (اسراء/ 39)

«و با خدای یگانه، معبودی دیگر قرار مده؛ وگرنه حسرت زده و مطرود در جهنم افکنده خواهی شد».

«وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛ (قصص / 88)

«و همراه با خدا، معبودی دیگر را مخوان. خدایی جز او نیست. جز ذات او همه چیز نابودشونده است. فرمان از آن اوست و به سوی او بازگردانیده می‌شوید».

آن گاه چنین استدلال می‌کند:

«خداوند در این آیات نهی کرده است که در کنار او کس دیگری خوانده شود... و یا در کنار او معبود دیگری قرار داده شود؛ همان گونه که مشرکان در کنار خدا معبودهای دیگری را می‌خواندند. این آیات دلالت بر این دارد که نباید در کنار خداوند خدایانی را در نظر گرفت یا آنان را خواند و یا آنان را عبادت کرد». (2)

محمدبن عبدالوهاب نیز رساله‌ی «کشف الشبهات» خود را با چنین جملاتی آغاز می‌کند: %%

ص: 190

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاوی الکبری»، ج 6، ص 564؛ و همو، «درء التعارض بین النقل والعقل»، ج 1، ص 225.

2- . همو، «الفتاوی الکبری»، ج 6، ص 564. %%%%

«بدان که توحید، یگانگی خداوند در عبادت است و این، دین پیامبرانی است که خداوند آن‌ها را به سوی بندگانش گسیل داشته است».(1)%%

ص: 191

---

1- . محمدبن عبدالوهاب، «كشف الشبهات»، ص 14: «اعلم - رحمك الله - ان التوحيد هو افراد الله - سبحانه - بالعبادة، وهو دين الرسل الذي ارسلهم الله به الى عباده».

توحید الوهی، رابطه ی جزء و کل معرفی می کند و می گوید: «اثبات الوهیت، موجب اثبات ربوبیت می شود».(1)

البته ابن تیمیه این نکته را فراموش کرده است که هرچند توحید عبادی بسیار اهمیت دارد و کسی که به توحید در عبادت برسد، ناگزیر به توحید در ربوبیت و اسماء و صفات رسیده است؛ اما مقدمه ی رسیدن به توحید عبادی، رسیدن به توحید ربوبی و اسماء و صفات است. تا وقتی که درك درستى از توحید ربوبی و اسماء و صفات نباشد، چه گونه ممکن است فردی به توحید در عبادت برسد؟ قرآن هدف نهایی از آفرینش انسان را توحید در عبادت بیان می کند؛ اما دست رسی به این هدف ممکن نیست، مگر آن که انسان در توحید نظری موحد شود.

در خصوص مقدم بودن توحید ربوبی و اسماء و صفات بر توحید الوهی، همین مقدار بس است که بگوییم: عدم درك درست ابن تیمیه و وهابیان از توحید ربوبی و اسماء و صفات، سبب شده است که آنان در صفات خبری، رسماً به دامن تشبیه و تجسیم بیفتند. کسی که خداوند را جسم می داند و او را موجودی نشسته بر عرش می شناسد که به سبب سنگینی اش، عرش مانند بچه شتری ناله می کند، چه گونه می تواند در عبادت به توحید برسد؟ ابن تیمیه و وهابیان، خدایی را می پرستند که مانند بت ها و دیگر موجودات، فضا اشغال می کند؛ در بهشت خانه دارد و میان زمین و عرش رفت و آمد می کند.(2)

ابن تیمیه دوباره ادعای خود را مطرح می کند که متکلمان اسلامی بی جهت دلایلی را برای اثبات توحید در ربوبیت بیان کرده اند؛ در حالی که هیچ انسانی در توحید ربوبی %%

ص: 192

1- همان، ج 5، ص 253.

2- ر. ک: همین کتاب، فصل 5. %%%%

مشرك نیست و ایشان تنها در برخی از جزئیات آن منازعه کرده اند؛<sup>(1)</sup> اما وی از این واقعیت غافل است که به جز متکلمان، پیامبران نیز در زمینه ی توحید ربوبی به استدلال پرداخته اند؛<sup>(2)</sup> چراکه مقدمه ی رسیدن به توحید عبادی، توحید در ربوبیت است که به تعبیر قرآن، به علل مختلف ممکن است انسان آن را فراموش کند.<sup>(3)</sup> جالب آن که خود ابن تیمیه نیز ناگزیر به این نکته اشاره کرده است:

«پیامبران مبعوث شده اند تا مردم را به سوی عبادت خداوند یکتا که شریکی ندارد، دعوت کنند؛ توحیدی که مستلزم توحید در ربوبیت است».<sup>(4)</sup>

چنین سخنی به خوبی به مقدم بودن توحید ربوبی از نظر رتبه اشاره دارد.

با توجه به آن چه گفته شد، هرچند توحید در عبادت - و به تعبیر ابن تیمیه و وهابیان، توحید الوهی - هدف آفرینش و سرآغاز دعوت پیامبران بوده است، اما هماره توحید ربوبی به عنوان مقدمه ی رسیدن به توحید عبادی، مد نظر پیامبران بوده است. نام گذاری توحید نظری و توحید عملی، خود نشانگر ترتب میان این دو است؛ چراکه شناخت، مقدم بر عمل است. بنابراین، رسیدن به توحید عملی بدون توجه به زمینه های شناختی و به طور خاص توحید نظری، امکان پذیر نیست؛ هرچند کسی که به مقام توحید عملی برسد، حتماً توحید در نظر را پشت سر گذاشته است.

پرسشی که در این جا رخ می نماید این است که چرا ابن تیمیه، محمدبن عبدالوهاب و پیروان او تا این اندازه تلاش می کنند که مشرکان را در زمینه ی توحید ربوبی موحد%%

ص: 193

---

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 7، ص 52؛ «درء التعارض بین النقل و العقل»، ج 1، ص 225 و 226، ج 9، ص 344 و 345؛ «مجموع الفتاوی»، ج 3، ص 67.

2- . ر. ك: همین کتاب، فصل 2.7: پیامبران و دعوت به توحید ربوبی.

3- . ر. ك: همین کتاب، فصل 2 و 3.

4- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاوی الكبرى»، ج 6، ص 564 و ج 2، ص 154؛ «درء التعارض بین النقل و العقل»، ج 1، ص 225 و ج 9، ص 344 و 345؛ «مجموع الفتاوی» ج 14، ص 15. %%%%

جلوه دهند و فلسفه ی بعثت پیامبران را صرفاً دعوت به توحید عبادی، بدون توجه به توحید ربوبی بیان کنند؟

واقعیت این است که آنان بدین وسیله در پی ایجاد تشابه میان مشرکان پیش از اسلام و مسلمانان در دوره های مختلف تاریخ اسلام هستند. بدین معنی که در نگاه وهابیان، مسلمانان نیز مانند مشرکان در عرصه ی توحید ربوبی موحدند، اما در زمینه ی توحید الوهی، گرفتار شرك شده اند. گویا در آن دوران، پیامبران مبعوث شدند تا مشرکانِ موحد در توحید ربوبی را به توحید الوهی دعوت کنند و حتماً پس از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز این رسالت به دوش ابن تیمیه در قرن هفتم و پس از وی، محمدبن عبدالوهاب و پیروانش افتاده است!!! رسالتی که نه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امامان، و نه صحابه به آن اشاره ای نکرده اند و صرفاً پیامبران وهابیت، یعنی ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، به آن پرداخته اند.

این پرسش، زمینه را برای تولد پرسش دیگری فراهم می کند و آن این که چرا وهابیان مسلمانان امروز را مشرک می خوانند و آنان را در ردیف مشرکان قرار می دهند؟

پاسخ به این پرسش، سطح دیگری از ادعای وهابیان درباره ی توحید عبادی را رقم می زند و آن، تعریف عبادت در نگاه آنان است.

## 7 - معنی شناسی وهابیت و توحید عبادی

معنی اصطلاحی عبادت در اندیشه ی وهابی، در مبنای معنی شناسی آنان ریشه دارد. در فصل چهارم گفته شد که وهابیت در حوزه ی معنی شناسی، به ظاهرگرایی معتقد است. مراد از ظاهرگرایی، تمسک به معنی ظاهری لفظ است؛ هرچند قرآنی برخلاف

%%%%%%%%%



معنای ظاهری وجود داشته باشد. (1) چنان که در فصل های گذشته گفته شد، چنین مبنایی وهابیت را در حوزه ی صفات خبری، گرفتار تجسیم و تشبیه کرده است. (2)

در توحید عبادی نیز، ظاهرگرایی سبب شده است که وهابیت بار دیگر گرفتار انحرافی عمیق شود. بدین معنی که نگاه ظاهرگرایانه ی آنان، در برداشت آنان از معنی عبادت بسیار تأثیر داشته است. آنان هر عملی را که همراه با خضوع و خشوع باشد، با توجه به معنی ظاهری، عبادت خوانده و فاعل آن را مشرک می شمارند. برای نمونه، چون در توسل، شفاعت، ذبح، بوسیدن ضریح، نذر کردن، استغاثه و درخواست حاجت از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و اولیای الهی، نوعی خضوع و خشوع وجود دارد، این اعمال را عبادت، و فاعل آن را مشرک تلقی می کنند.

در مجموع، مهم ترین عنصر عبادت در نگاه وهابیان، خضوع و خشوع است که برگرفته از همان معنی لغوی است.

## 8 - توحید الوهی در نگاه وهابیت

با توجه به آن چه در معنی عبادت گفته شد، تعریف های وهابیان از توحید الوهی، بیش تر ناظر به معنی ظاهری (لغوی) عبادت است. البته در برخی از تعریف های آنان، عنصر اطاعت و حب و علاقه ی مفرط به خدا نیز دیده می شود که هیچ يك از این عوامل، به تنهایی به معنی عبادت اصطلاحی - که در قرآن و روایات استفاده شده است - نیست. (3) در ادامه، به برخی از تعریف های ایشان اشاره می شود:

«عبادت یعنی ذلت و خضوع در برابر خداوند، به وسیله ی چیزهایی که دوست دارد؛ و خداوند ذبح کردن برای خودش را دوست دارد. پس هنگامی که برای او ذبح کردی،

ص: 195

1- . ر. ك: همین کتاب، فصل 5.

2- . همان.

3- . ر. ك: همین کتاب، فصل 9. %%%%

در حقیقت او را عبادت می کنی؛ و دوست دارد که او را صدا کنی و از او درخواست کنی؛ پس هنگامی که چنین کردی، در حقیقت او را عبادت کرده ای؛ و دوست دارد به او استغاثه کنی؛ پس هنگامی که استغاثه کردی، در حقیقت او را عبادت می کنی» (1).

شیخ عبداللطیف آل شیخ، از نوادگان محمدبن عبدالوهاب، در تبیین شرك عبادی، به خوبی به معنی توحید الوهی مورد نظر وهابیان اشاره می کند:

«شرك یعنی شريك قرار دادن برای خداوند در اموری که شایسته ی او و مخصوص اوست، از عبادات ظاهری و باطنی؛ مانند: حب، خضوع، تعظیم، ترس، امید، انابه و مانند آن از عبادات» (2).

تعریف های دیگری هم که وهابیان از توحید الوهی ارائه کرده اند، شبیه به این هاست. در این تعریف ها، عنصر خضوع، خشوع و حب، در کنار يك دیگر معیار توحید در الوهیت شمرده شده اند؛ در حالی که با توجه به این تعریف، اگر کسی با حالت خضوع و خشوع، از غیر خدا درخواست کند و یا کمک بخواهد و خداوند آن کار را دوست داشته باشد، شرك انجام داده است. در این صورت، باید گفت: همه ی مسلمانان و حتی خود وهابیان نیز مشرکند؛ زیرا انسان کارهای بسیاری را از روی خضوع و خشوع برای دیگران انجام می دهد، اما هرگز نمی توان نام عبادت را بر آن ها نهاد. مرحوم کاشف الغطاء در این زمینه می فرماید:

«شکی نیست منظور از عبادتی که نباید برای غیر خدا انجام داد و هرکس برای غیر خدا انجام دهد کافر می شود، مطلق خضوع و انقیاد نیست؛ چنان که از ظاهر اهل لغت، همین معنی به ذهن می آید؛ زیرا اگر این معنی درست باشد، باید همه ی بندگانی که در برابر مولایشان خضوع و انقیاد داشتند و یا اجیرانی که در کار اجیر می شوند و مجبورند از موجر اطاعت کنند و هم چنین تمام خدمتکاران و خدمت گزاران سلاطین، %»

ص: 196

1- . علی بن خضیر الخضیر، «التوضیح والتتمات علی کشف الشبهات»، ص 13 و 93.

2- . عبدالرزاق بن عبدالمحسن البدر، «القول السدید فی الرد علی من انکر تقسیم التوحید»، ص 86 و 87. %%%%

مشرك باشند و از این بالاتر، انبیای عظام، که در برابر والدین خویش خضوع و انقیاد می کردند».(1)

در قرآن نیز مواردی است که نهایت خضوع و خشوع وجود دارد، اما در نگاه قرآن، شرك تلقی نمی شود:

«وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ»؛ (بقره/ 34)

«هنگامی که به ملائکه گفتیم: بر آدم سجده کنید».

اگر سجده که نهایت خضوع و خشوع است، نشانه ی عبادت بود، خداوند نباید ملائک را به سجده بر آدم امر می کرد.

هم چنین در داستان حضرت یوسف علیه السلام، پدر و مادر او در برابرش به سجده افتادند، اما قرآن هرگز آنان را مشرك نمی شمارد:

«وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا»؛ (یوسف/ 100)

«پدر و مادرش را بر تخت نشانند و آن ها در برابر او به سجده افتادند».

نکته ی دیگری که در این تعریف ها به چشم می خورد، عنصر حب است؛ یعنی هر کاری که خداوند دوست دارد و یا از آن رضایت دارد، عبادت است؛ چنان که در تعریف ابن تیمیه از عبادت، چنین چیزی دیده می شود:

«عبادت اسمی است که شامل آن دسته از اقوال و اعمال باطنی و ظاهری می شود که خدا دوست دارد و مورد رضایت اوست».(2)

اما «حب» نیز به خودی خود نمی تواند معنی عبادت باشد. جالب آن که خود ابن تیمیه به این نکته اعتراف کرده است. وی با استناد به آیه ی 165 سوره ی بقره، (3) درباره ی محبت این گونه بیان می کند: %%

ص: 197

---

1- . کاشف الغطاء، «منهج الرشاد»، ص 51.

2- . احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «العبودية»، ص 9. %%%%

«کسی که خالق را به اندازه ی مخلوق دوست داشته باشد، مشرک می شود».(1)

بنابراین، «حب» خود دارای مراتب است: گاه محبت به غیر خدا به خاطر خداست و گاهی در عرض محبت خدا؛ اگر انسان کسی را به دستور خداوند یا به دلیل این که خدا آن ها را دوست دارد، دوست داشته باشد، محبت او «حب لله» است. چنین محبتی، مسلماً موجب شرک و خروج از دین نیست. حتی خود ابن تیمیه نیز «حب لله» را از خصوصیات اهل توحید ذکر می کند و بین «حب لله» و «حب مع الله» فرق می گذارد.(2) با این حال، ابن تیمیه توجه نمی کند که محبت شیعیان و دیگر مسلمانان به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و اهل بیت:، «حب لله» است، نه «مع الله». عشق و علاقه ی وافر شیعیان به اهل بیت:، به دلیل جایگاه اهل بیت نزد خدا، دوستی خداوند با آن ها، و دستور الهی درباره ی محبت به ایشان است؛ واقعیتی که متأسفانه نه ابن تیمیه و نه وهابیان آن را درک نمی کنند.

%%.

ص: 198

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاوی الکبری»، ج 5، ص 238، مجموع الفتاوی، ج 1، ص 71.

2- . «وَالْفَرْقُ ثَابِتٌ بَيْنَ الْحُبِّ لِلَّهِ وَالْحَبِّ مَعَ اللَّهِ فَأَهْلُ التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ يُحِبُّونَ غَيْرَ اللَّهِ لِلَّهِ وَالْمُشْرِكُونَ يُحِبُّونَ غَيْرَ اللَّهِ مَعَ اللَّهِ كَحُبِّ الْمُشْرِكِينَ لِأَلِهَتِهِمْ وَحُبِّ النَّصَارَى لِلْمَسِيحِ وَحُبِّ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ رُءُوسَهُمْ». احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 10، ص 465. %%%%

اشاره

%%%%%%%%%

ص: 199



در فصل گذشته، اندیشه‌ی وهابیت در توحید الوهی به تفصیل بررسی گردید و تبیین شد که توحید الوهی - به گفته‌ی وهابیان - یا همان توحید عبادی در معنی اصطلاحی، آن گونه که وهابیان می‌پندارند، به معنی لغوی آن نیست؛ بلکه با توجه به قرآن، معنی اصطلاحی عبادت، مانند بسیاری از واژه‌های دیگر، با معنی لغوی آن متفاوت است. در این فصل به بررسی معنی اصطلاحی عبادت در اندیشه‌ی اسلامی بر اساس دیدگاه قرآن پرداخته می‌شود.

## 2 - جایگاه توحید عبادی

شکی نیست که مهم‌ترین هدف آفرینش، عبادت بوده است:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ (ذاریات/ 56)

«جن و انس را نیافریدم، مگر برای عبادت».

از سوی دیگر، هدف اصلی بعثت پیامبران نیز دعوت به توحید در عبادت است:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ (نحل/ 36)(1)

ص: 201

1- . آیات فراوانی به توحید عبادی اشاره دارند که بیش از همه، در سوره‌های اعراف، هود و شعرا به آن پرداخته شده است. برخی از این آیات عبارتند از: سوره‌ی فصلت/ 14؛ انبیاء/ 25؛ اعراف/ 59، 73 و 65؛ هود/ 84؛ عنکبوت/ 16؛ بقره/ 83 و 133؛ و مائده/ 72.

«و همانا در میان هر امتی پیامبری برانگیختیم تا [بگوید:] خدای یکتا را بپرستید و از بتان و فرعونیان دوری کنید».

با توجه به آیات قرآن و منابع دینی، چنین استنباط می شود که در میان اقسام توحید، بیش از همه بر توحید در عبادت، تأکید شده است. هم چنین همه ی اندیشمندان مسلمان و تمام مذاهب کلامی، با این که در اقسام توحید نظری اختلافاتی دارند، در حوزه ی توحید عبادی، بدون هیچ اختلافی معتقدند که عبادت تنها مخصوص خداست.

البته این نکته را نیز نباید فراموش کرد که انحراف و جهل در حوزه ی نظر، انسان را به جهل و اشتباه در حوزه ی عمل می کشاند؛ ازسوی دیگر، معرفت صحیح در حوزه ی توحید نظری، زمینه های توحید در عبادت را فراهم خواهد کرد؛ هرچند ممکن است برخی با وجود توحید در ابعاد مختلف حوزه ی نظری، به دلیل لجاجت و گردن کشی، گرفتار شرك در عبادت شوند.

به دلیل همین ویژگی است که در میان مذاهب اسلامی، بیش تر پیرامون توحید نظری سخن گفته شده است تا توحید عبادی؛ چون انسان تا خداوند را کاملاً نشناسد و با صفات منحصر به فرد او آشنا نشود و در يك جمله، به توحید در ربوبیت نرسد، هرگز به توحید در الوهیت نخواهد رسید. ازسوی دیگر، رسیدن به توحید ربوبیت، زمینه را برای نیل به توحید الوهیت فراهم می کند. به عبارت دیگر، هنگامی که انسان به توحید در ربوبیت رسید، چنان چه عبادت خود را برای غیر خدا انجام دهد، هیچ بهانه ای از او پذیرفته نیست و لجاجت و عناد موجب روی گردانی وی از توحید در عبادت شده است؛ اما این امری استثنایی است و هنگامی که انسان به توحید در ربوبیت رسید، عقل، منطق و فطرت خداجوی او، وی را به عبادت خداوند بی همتا وامی دارد.

%%%%%%%%%



با توجه به آن چه گفته شد، برای فهم معنی اصطلاحی توحید عبادی، توجه به چند مقدمه ضروری است:

نخست، مطلق خضوع و خشوع، عبادت نیست؛ چنان که در قرآن مجید، در مواردی نهایت خضوع و خشوع وجود دارد، اما عبادت نیست. (1) به گفته ی رشید رضا:

«اگر مملوکی در برابر پادشاه اظهار خشوع کند، هرچند پای شاه را ببوسد، هنگامی که علت خشوع و خضوع معلوم است و آن، ترس از ستم شاه و یا تلاش برای دست یابی به منفعت محدود است، وی را عبادت نکرده است». (2)

دوم، در بسیاری از آیات قرآن، افزون بر خضوع و خشوع، موارد دیگری نیز به عنوان رکن دخیل در معنی عبادت ذکر شده است. برای نمونه، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

«إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»؛ (یونس / 3)

«پروردگار شما خداوندی است که آسمان ها و زمین را در شش روز (شش دوران) آفرید، سپس بر تخت (قدرت) قرار گرفت، و به تدبیر کار [جهان] پرداخت. هیچ شفاعت کننده ای، جز با اذن او شفاعت نمی کند. این است خداوند، پروردگار شما! پس او را پرستش کنید. آیا متذکر نمی شوید؟!»

خداوند در این آیه ی شریفه، عبادت را آمیزه ای از پذیرش خالقیت و ربوبیت می داند. به عبارت دیگر، خداوند می فرماید: با این اعتقاد که خداوند خالق شماسست و تدبیر امور در دست اوست، او را پرستش کنید. (3)

ص: 203

1- . چنان که در سجده ی ملائکه بر حضرت آدم علیه السلام، و سجده ی والدین حضرت یوسف علیه السلام بر وی، و نیز در سوره ی مائده/ 54، سوره اسراء/ 24 و... دیده می شود.

2- . محمد رشید رضا، «المنار»، ج 1، ص 57.

3- . ر. ك: جعفر سبحانی، «وهابیت؛ مبانی فکری و کارنامه ی عملی»، ص 61 تا 63. %%%%

سوم، بنا بر آیات قرآن، مشرکان نه تنها در برابر بت‌ها خضوع و خشوع می‌کردند، بلکه به ربوبیت یا استقلال بت‌ها و یا چیزهای دیگر، اعتقاد داشتند. به عبارت دیگر، باید نوعی اعتقاد به ربوبیت و استقلال در مخصوعه وجود داشته باشد تا مفهوم عبادت شکل گیرد. برای نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

«... إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ»؛ (عنکبوت/17)

«کسانی را که غیر از خدا می‌پرستید، مالک هیچ رزقی برای شما نیستند. روزی را تنها نزد خدا بجوید و او را پرستید».

«قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرِكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ»؛ (سبأ/4)

«بگو: کسانی را که جز خدا [معبود خود] پنداشته‌اید، بخوانید. [آنان] هم وزن ذره‌ای، نه در آسمان‌ها و نه در زمین مالک نیستند و در آن دو شرکتی ندارند؛ و برای وی، از میان آنان هیچ پشتیبانی نیست».

این آیات شریفه به خوبی نشانگر این واقعیتند که مشرکان به رازقیت و مالکیت معبودان دروغین اعتقاد داشتند و به همین سبب، بت‌ها را عبادت می‌کردند.

«قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ تَاللَّهِ إِنَّ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ . إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ»؛ (شعراء/97-98)

«به خدا سوگند که ما در گمراهی بسیار آشکاری بودیم که شما را مانند خدای جهانیان پرستش می‌کردیم».

در این آیه شریفه، از نزاع مشرکان با معبودان باطل - بت‌ها - در جهنم سخن به میان آمده است. مشرکان خطاب به بت‌ها می‌گویند: به خدا قسم، ما از طریق حق و جاده‌ی

%%%%%

صواب دور افتاده بودیم که شما را در ردیف خداوند قرار دادیم و به پرستش شما پرداختیم. (1)

داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و پرستندگان ماه و ستارگان نیز نشانگر آن است که آنان به دلیل اعتقاد به ربوبیت، ستارگان، ماه و سپس خورشید را می پرستیدند. (2)

در مجموع، به گفته ی ذینی دحلان، عالم بزرگ حنبلی:

«مشرکانی که آیات شرك درباره ی آن ها نازل شده است، به استحقاق بت ها برای پرستش اعتقاد داشتند و آنان را به عنوان رب، تعظیم می کردند». (3)

البته این واقعیت که مشرکان در کنار شرك الوهی، شرك در ربوبیت نیز داشتند، کاملاً بدیهی است؛ زیرا آنان به سبب ترس، طلب رزق، طلب عزت و... بت ها را عبادت می کردند. در غیر این صورت، اگر برای بت ها در همه یا یکی از ساحت های ربوبی، عظمت و یا قدرتی فراتر از قدرت بشر قائل نبودند، هرگز به بت پرستی گرایش پیدا نمی کردند.

با توجه به تمامی آن چه گفته شد، مفهوم عبادت، مفهومی بسیط نیست که صرفاً به معنی خشوع و خضوع یا محبت باشد؛ بلکه عبادت، مرکب از دو بخش است:

نخست، عقیده (اعتقاد به ربوبیت).

دوم، عمل (خضوع، خشوع، تذلل و اطاعت).

عقیده، همان اعتقاد به یکتایی و ربوبیت است. بدین معنی که انسان، معبود را به عنوان خالق، مدبر، رازق و... بشناسد. عمل نیز عبارت است از این که انسان در پی چنین اعتقادی، خشوع و خضوع کند و معبود را دوست داشته باشد.%%

ص: 205

---

1- . امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی، «مجمعالیان فی تفسیر القرآن»، ترجمهی رضا ستوده، ج 18، ص 34.

2- . انعام/76 تا 78.

3- . زینی دحلان، «فتنة الوهابية»، ص 6. %%%%

البته در میان این دو مفهوم، آن چه اهمیت اساسی دارد، همان بخش اعتقادی است؛ یعنی نیت و اعتقاد انسان است که رنگ شرک یا توحید به عمل می دهد. (1) از سوی دیگر، عمل نیز نقش مهمی دارد؛ چراکه اعتقاد بدون عمل، ارزشی ندارد.

بنابراین، ممکن است در عملی نهایت خضوع و خشوع نباشد، اما اعتقاد به ربوبیت باشد. چنین عملی عبادت است؛ مانند این که فرد به راز و نیاز ساده ای با معبود خود پردازد. از سوی دیگر، ممکن است نهایت خضوع و خشوع باشد، اما اعتقاد به ربوبیت و الوهیت نباشد؛ مانند سجده ی ملائکه بر آدم علیه السلام، و نهایت خضوع و خشوع فرزند در برابر والدین. چنین عملی نیز عبادت نیست.

البته درباره ی نهایت خضوع و خشوع - یعنی سجده - گفته شده است که حتی در صورت عدم اعتقاد به ربوبیت، برای غیر خداوند انجام نشود؛ چون سجده هر چند بدون اعتقاد به ربوبیت، شرک نیست، اما حرام و نامشروع است. (2)

با توجه به آن چه در معنی عبادت گفته شد، یکی دیگر از توهمات وهابیان که مستند به آیه ی زیر است، باطل می شود:

«وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ»؛ (زمر/3)

ص: 206

1- . حدیث شریف «إنما الاعمال بالنیات» با عبارات گوناگون، در منابع شیعه و سنی نقل شده است. نیت را اگر به معنی عام بگیریم، شامل حوزه ی اعتقاد نیز می شود. همان گونه که ریا در عبادات، موجب شرک خفی می شود، اعتقاد به الوهیت یا ربوبیت فرد نیز عمل را به شرک تبدیل می کند. منابع شیعی این حدیث عبارتند از: ابن حیون، «دعائم الاسلام»، ج 1، ص 4؛ و شیخ طوسی، «تهذیب الاحکام»، ج 1، ص 116. در منابع اهل سنت: محمدبن اسماعیل صحیح بخاری، «البخاری»، ج 1، ص 7؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، «صحیح مسلم»، ج 3، ص 1515.

2- . «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن/18)؛ «و سجده گاه ها برای خداست؛ پس با خداوند هیچ کس را مخوانید».

%%

وجه استناد آنان به این آیه این است که مشرکان به خداوند معتقد بودند و تنها برای نزدیکی به او، به بت‌ها متوسل می‌شدند؛ اما جدا از بخش پایانی این آیه‌ی شریفه که مشرکان را به دروغ‌گویی متهم می‌کند، (1) مشرکان از واژه‌ی عبادت - نعبدهم - استفاده می‌کنند. با توجه به تعریفی که از عبادت بیان شد، آنان نه تنها در مقام عمل، در برابر بت‌ها خضوع و خشوع می‌کردند، بلکه در عقیده نیز به ربوبیت آن‌ها اعتقاد داشتند. دلیل بر این مدعا نیز آیات پس از این آیه‌ی شریفه است که خداوند به ربوبیت خود، مانند آفرینش آسمان‌ها و زمین، نداشتن فرزند، تسخیر خورشید، ماه و... (2) اشاره می‌کند و همه‌ی این آیات که درست پس از آیه‌ی یادشده آمده‌اند، نشانگر این واقعیتند که مشرکان در حوزه‌ی اعتقاد نیز به ربوبیت بت‌ها معتقد بوده‌اند.

#### 4 - وهابیت و چالش‌های درونی

##### اشاره

نه تنها مسلمانان اندیشه‌ی وهابیان را در زمینه‌ی قرائتشان از توحید به نقد کشیده‌اند، بلکه بسیاری از علمای حنبلی و حتی برخی از اندیشمندان پیرو این مکتب نیز پس از تأمل، به نقض‌ها و کاستی‌های این اندیشه پی برده و به نقد عالمانه‌ی قرائت وهابی از توحید پرداخته‌اند.

نکته‌ی قابل توجه این است که افرادی این نقدها را ارائه کرده‌اند که خود از نزدیک با مکتب وهابیت آشنا بوده‌اند و پس از سال‌ها ممارست و آشنایی با دیدگاه‌های وهابیان، به ناکارآمدی و انحراف دیدگاه‌های آنان پی برده‌اند. در ادامه، به برخی از نقدهای درونی اندیشه‌ی وهابیان اشاره می‌شود.

ص: 207

1- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (زمر/ 3).

2- «لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَدَّدٍ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (زمر/ 3 تا 5).

%%%%%%%%%

نخستین کسی که اندیشه‌ی وهابیان را در حوزه‌ی توحید به چالش کشید، برادر محمدبن عبدالوهاب، شیخ سلیمان بن عبدالوهاب بود. شیخ سلیمان از همان ابتدای دعوت محمدبن عبدالوهاب، این حرکت را حرکتی انحرافی، و نه تنها برخلاف مذهب حنبلی، بلکه برخلاف اندیشه‌ی اسلامی معرفی کرد.

کتاب شیخ سلیمان با عنوان «الصواعق الالهية فی الرد علی الوهابية»<sup>(1)</sup> موجب هدایت بسیاری از وهابیان شده است. به سبب تأثیر این کتاب و روشنگری‌های شیخ سلیمان، وهابیان نتوانستند مردم حریمله - محل رشد و تحصیل محمدبن عبدالوهاب - را به پذیرش آیین وهابیت وادار کنند و دامنه‌ی روشنگری‌های شیخ، حتی به زادگاه محمدبن عبدالوهاب، عیینه نیز کشیده شد.<sup>(2)</sup> شیخ سلیمان بن عبدالوهاب در این کتاب، پس از اثبات عدم شایستگی علمی محمدبن عبدالوهاب و پیروانش،<sup>(3)</sup> با برشمردن ملاکات شرک، انحراف وهابیت در حوزه‌ی توحید را اثبات و مشرک شمردن مسلمانان را به شدت نکوهش می‌کند.

به عقیده‌ی وی:

«درست است که شرک گناهی است که خداوند نمی‌بخشد و نسبت به آن بسیار هشدار داده است، اما شرک در جایی است که فرد به وجود شریکی برای خداوند اعتقاد داشته باشد؛ چنان که مشرکان می‌گفتند: «هؤلاء شرکائنا»؛ اما مطالبی را که شما از خودتان می‌گویید و تفاسیلی که بیان کرده‌اید که اگر کسی فلان کار را کرد مشرک شده و از

ص: 208

---

1- . سلیمان بن عبدالوهاب، «الصواعق الالهية فی الرد علی الوهابية»، ص 42.

2- . ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 16.

3- . در جلد اول همین کتاب، به تفصیل پیرامون جایگاه علمی محمدبن عبدالوهاب سخن گفته شد. ر. ک: ج 1، تبارشناسی وهابیت، فصل سیزدهم. %%%%

اسلام خارج می شود، از کجا آورده اید؟! در حالی که در گذشته گفته شد که ارائه ی چنین نظریاتی، از امثال شما جایز نیست...» (1).

شیخ سلیمان، سپس در فصول مختلف، به انواع شرك می پردازد و عدم جواز مشرك خواندن و کافر دانستن اهل قبله و مسلمانان را اثبات می کند. وی به مسائلی مانند زیارت قبور، نذر و ذبح اشاره می کند و این امور را مصداق شرك اکبر و خروج از دین نمی شمارد.

کتاب «الصوائق الالهية» هرچند در عصر محمدبن عبدالوهاب نگاشته شد، اما هم چنان به عنوان یکی از آثار تأثیرگذار، نه تنها در مقابله با وهابیت، بلکه در بازگشت وهابیان از این مکتب انحرافی، نقش بسزایی ایفا کرده است؛ تا آن جاکه این کتاب در مدارس عربستان تحریم شده و خواندن آن ممنوع است. (2)

## 2 - 4 - توحید القبور و توحید القصور

یکی از قرائت هایی که به شدت دیدگاه وهابیت را در حوزه ی توحید به چالش کشید، اندیشه ی سید قطب و پس از وی، برادرش - محمد قطب - بود. سید قطب با بهره گیری از اندیشه ی سید ابوالاعلی مودودی، (3) مفهوم «جاهلیت» را از وی به عاریت گرفت و جامعه ی جهانی امروز را جامعه ای جاهلی خواند. به عقیده ی وی، جهان به

ص: 209

---

1- . سلیمان بن عبدالوهاب، «الصوائق الالهية فی الرد علی الوهابية»، ص 42 و 43.

2- . مستبصر گرامی، عصام العمداد، عامل بازگشت خود و بسیاری از وهابیان را از اندیشه ی وهابی، کتاب سلیمان بن عبدالوهاب می داند. عصام علی یحیی العمداد، «نقد محمدبن عبدالوهاب از درون»، ترجمه ی سید محمدجعفر نوری، ص 19.

3- . برای آشنایی با اندیشه ی مودودی، ر. ک: سید مهدی علیزاده موسوی، «بررسی اندیشه ی سیاسی کلامی سید ابوالاعلی مودودی»، پایان نامه ی سطح چهار حوزه ی علمیه ی قم. %%%%

سبب رشد اندیشه های الحادی، در آستانه ی سقوط به دره ی نیستی و هلاکت است. به عقیده ی سید قطب:

«ما امروز در جاهلیتی همانند جاهلیت پیش از اسلام، و حتی وحشتناک تر از آن گرفتار شده ایم. هرچه در پیرامون ماست، جاهلیت است»<sup>(1)</sup>.

به عقیده ی او:

«جامعه ی جاهلی، هر جامعه ای است که عبودیت خدا را در بینش اعتقادی، شعائر تعبدی و قانون گذاری، به خدا منحصر نکند»<sup>(2)</sup>.

چنین رویکردی در اندیشه ی سید قطب، سبب شد که وی در برابر جاهلیت مدرن، دو راهکار برای مسلمانان پیشنهاد کند: هجرت و جهاد. گروهی به نام «التکفیر والهجرة» با تکیه بر اندیشه ی سید، از جامعه ی جاهلی مصر کناره گیری کردند و در میان کوهستان ها برای خود جامعه ی جدیدی تشکیل دادند. گروه دیگری روش جهادی سید را پسندیدند و گروه «الجهاد» را تشکیل دادند. این گروه رویکرد مسلحانه را در برابر دولت مصر در پیش گرفت و سرانجام انور سادات را ترور کرد.

سید قطب مبنای خاصی در اندیشه ی خود داشت. وی مفهوم «حاکمیت» را مهم ترین رکن در توحید معرفی می کرد. سید قطب با تقسیم جهان به دارالاسلام و دارالحرب، تنها يك دارالاسلام را تصور می کرد و آن سرزمینی است که در آن دولتی اسلامی برپاست و شریعت خدا بر آن حاکم است و حدود خدا اقامه می شود؛ و جز این، هرچه هست، دارالحرب است<sup>(3)</sup>.

بنابراین، تفسیری که سید قطب از جمله ی «لا اله الا الله» ارائه می کرد، توحید در حاکمیت بود. وی در تفسیر «لا اله الا الله» می گفت:

«لا حاکمیه الا لله ولا شریعة الا من %»

ص: 210

---

1- . سید قطب، «نشانه های راه»، ترجمه ی محمود محمودی، ص 18.

2- . همان، ص 15 تا 116.

3- . همان، ص 135. %%%%



اللَّهِ، وَلَا سُلْطَانَ لِأَحَدٍ عَلَيَّ أَحَدٍ، لِأَنَّ السُّلْطَانَ كَلَهُ لِلَّهِ...» (1). به عقیده ی سید قطب، آیه ی شریفه ای که هدف پیامبران را دعوت مردم به توحید عبادی بیان می کند، جمله ی دیگری نیز دارد که مورد توجه مسلمانان قرار نگرفته است:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ (نحل/ 36)

«و همانا در هر امتی پیامبری فرستادیم که [اعلام کند:] خدا را بپرستید و از [پرستش] طاغوت بپرهیزید».

وی معتقد بود: جنگ با جباران و ستمگران نیز یکی از اساسی ترین اهداف پیامبران بوده، که فراموش شده است و صرفاً به عبادت فردی تکیه می شود.

بسیاری این اندیشه ی سید قطب را برناتفتند و چنین پنداشتند که مراد وی از چنین رویکردی، جامعه ی آنارشیستی و دیدگاه خوارجی است. بدین معنی که وی اعتقادی به تشکیل حکومت در جامعه ندارد و مانند خوارج از آیه ی شریفه ی «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» \* بی حکومتی را برداشت کرده است؛ اما نظر وی چنین نبود؛ بلکه مراد او از جامعه ی الهی، جامعه ای بود که رئیس آن بر مبنای اصول اسلامی حکم براند، و در سایه ی این حکومت اسلامی است که احکام و فرامین الهی در جامعه قابل اجراست.

چنین برداشتی از توحید سبب شد که جریان اصلاحی اخوان المسلمین مصر، در دوره ی سید قطب به جریان انقلابی تبدیل شود و خود وی نیز در سال 1966 م (1345 ش) به اتهام تلاش برای سرنگونی دولت، به دار آویخته شد. (2)

اندیشه ی سید قطب، نه تنها بر جامعه ی مصر، بلکه بر تمامی جهان اسلام تأثیراتی عمیق بر جای گذاشت. از جمله ی این تأثیرات، تعبیر وی درباره ی توحید بود. او %%

ص: 211

1- . همو، «فی ظلال القرآن»، ج 2، ص 1005 و 1006.

2- . برای آشنایی با شخصیت و اندیشه سید قطب ر. ك: علی احمدی و محمد جاسم ساعدی، «سید قطب»، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، 1386؛ و سیروس سوزنگر، «اندیشه های سیاسی سید قطب»، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1383.

%%%%

معنای توحید را توحید در حاکمیت و مبارزه با طواغیت و ستمگران می دانست. به عقیده ی وی، پیامبرانی همانند حضرت موسی علیه السلام و حضرت ابراهیم علیه السلام پیش از هرچیز، برای مبارزه با طواغیت عصر خود مبعوث شدند تا مردم را از عبادت و اطاعت طاغوت ها به اطاعت و عبادت خداوند دعوت کنند.

پس از مرگ سید قطب، برادرش محمد قطب از مصر اخراج شد. تمامی کشورهای اسلامی که از گسترش و نفوذ اندیشه ی سید قطب در کشورشان می ترسیدند، از ورود او به کشور خود جلوگیری کردند؛ اما عربستان سعودی، که با جمال عبدالناصر رئیس جمهور مصر، رقابت تنگاتنگی برای رهبری جهان عرب داشت، محمد قطب را به عربستان دعوت کرد؛ غافل از آن که یکی از مستعدترین مناطق برای رشد و گسترش اندیشه ی سید قطب در باب توحید، در عربستان سعودی وجود دارد؛ چراکه آل سعود در این کشور، همچون طواغیت حکومت می کرد و با دشمنان و کافران اصلی اسلام که همان آمریکا، انگلیس و اسرائیل بودند، روابط تنگاتنگی داشت.

هرچند برخی از علمای درباری عربستان، مانند ربیع مدخلی، با ورود وی به عربستان مخالف بودند، اما به هر حال وی به عربستان مهاجرت کرد. ساختار مذهبی و سیاسی عربستان، محمد قطب را شگفت زده کرد؛ چراکه شیوخ وهابی با تمام وجود دم از توحید می زدند، اما توحید آنان صرفاً به نهی مردم از زیارت، توسل، ساخت بنا بر روی قبور و... محدود می شد؛ اما در برابر عمل کرد بد طاغوت (آل سعود)، نه تنها حساسیتی از خود نشان نمی دادند، بلکه اعمال زشت و غیراسلامی آنان را توجیه می کردند و مردم را از نقد و بازخواست دولت باز می داشتند.

محمد قطب در کتاب «مفاهیم ینبغی أن تصحح»، به ریشه یابی ضعف جوامع اسلامی می پردازد و نوك حملات خود را به جامعه ی عربستان نشانه می رود. به طور خلاصه، به عقیده ی محمد قطب، جهان اسلام در گذشته عظمت والایی داشت، اما امروز گرفتار بیماری، ضعف و سستی شده است. وی ریشه ی این مشکلات را تغییر معنای برخی از

%%%%%%%%%

مفاهیم کلیدی و زیربنایی اسلام می دانست و معتقد بود که اگر جهان اسلام بخواهد دوباره جایگاه و عظمت خود را دریابد، چاره ای ندارد جز این که این مفاهیم را با اعتماد به قرآن و سنت، به معنی اصلی خود برگرداند. وی با توجه به دیدگاه خود، پنج مفهوم بنیادین را ذکر می کند که دو مفهوم آن عبارتند از: مفهوم «لا اله الا الله» و مفهوم «عبادت».<sup>(1)</sup>

به عقیده ی وی، مفهوم «لا اله الا الله» يك مفهوم بسیط نیست - آن گونه که وهابیان بیان می کنند - بلکه مقتضیاتی دارد که عبارتند از:

(1) توحید در اعتقاد.

(2) توحید در عبادت.

(3) توحید در حاکمیت.

تمامی این سه بخش، از نظر اهمیت در يك سطحند. (2)

(4) توحید در قیام به تکالیفی که خداوند بر دوش انسان گذاشته است.

(5) توحید در آراسته شدن به اخلاقی که لازمه ی «لا اله الا الله» است. (3)

اما مفهوم «لا اله الا الله»، رفته رفته معنی خود را از دست داد و دین به احکام فردیه محدود شد و امر به معروف و نهی از منکر نیز به مذاق سلاطین خوش نیامد و آمرین به معروف و ناهین از منکر، «معارضین» خوانده شدند و دیگر امکان روشنگری و تبیین انحرافات حکام باقی نماند و مردم تنها به خود و اعمال فردی خویش مشغول شدند. (4)

به عقیده ی او، انحراف در معنی «لا اله الا الله» سبب شده است که معنی عبادت نیز تغییر کند و به عبادات فردیه، مانند نماز، روزه و حج محدود شود، و دیگر مسائل %%

ص: 213

---

1- . محمد قطب، «مفاهیم ینبغی أن تصحح»، ص 15.

2- . همان، ص 170.

3- . همان.

4- . همان، ص 121 تا 123. %%%%

وجودی انسان مورد غفلت قرار گیرد؛ که از آن جمله می توان به زندگی سیاسی انسان اشاره کرد. این در حالی است که عبادت باید بر تمامی ابعاد وجودی انسان سایه افکند. (1) تک بعدی بودن انسان ها در مسأله ی عبادت، سبب شده است که مردم امور سیاسی را به دوش سلاطین بیندازند و سلاطین نیز دین را مطابق منافعشان و به هر صورتی که بخواهند، تفسیر کنند. (2)

مخاطب چنین اندیشه هایی، در وهله ی اول، وهابیان بودند که محمد قطب نمی توانست مستقیماً آن ها را مورد خطاب قرار دهد؛ اما وهابیان همانانی بودند که صرفاً به ظواهر عبادت توجه داشتند و مسلمانان دیگر را تکفیر می کردند، ولی به سلاطین خود که غرق در فساد و تباهی بودند، نه تنها اعتراض نمی کردند، بلکه نقش مشروعیت بخشی به اعمال آنان را بر عهده داشتند.

در مجموع، اندیشه های سید قطب و محمد قطب، مفهومی را در عرصه ی توحید به وجود آورد که به «توحید القبور و توحید القصور»، معروف شد. به عقیده ی محمد قطب و پیروانش، چیزی که شیوخ وهابی در عربستان به آن پای بند بودند، صرفاً توحید قبوری بود؛ یعنی مبارزه با قبرها. آنان تمامی هم و غم خود را بر مبارزه با قبرها، تخریب آن ها، نهی مردم از زیارت قبور و... قرار داده بودند. سلاطین نیز با اطمینان به این که وهابیان سرگرم قبورند، راهی غیراسلامی را درپیش گرفته بودند. به همین سبب، محمد قطب و پیروانی که بعدها از میان علمای وهابی به وی پیوستند، نام آن را توحید قبوری گذاشتند. به عقیده ی آنان، آن چه در دعوت پیامبران وجود دارد، توحید قصوری است؛ یعنی مبارزه با صاحبان قصرها، نه صاحبان قبرها. در این میان، لبه ی تیز چنین نظریه ای مستقیماً به سوی آل سعود و مشایخ درباری نشانه رفت و موجب شد، %%

ص: 214

---

1- . وی چنین امری را از آیه ی شریفه ی «قُلْ إِنْ صَّلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ..» (انعام/ 162) استفاده می کند.

2- . محمد قطب، «مفاهیم ینبعی آن تصحیح»، ص 120 تا 127. %%%%

از يك سو قرائت وهابی از توحيد به طور جدی به چالش كشیده شود، و از سوی دیگر، جریانی انقلابی در عربستان شكل گیرد که به آن، «جریان قطبیه» می گویند. (1)

اندیشه ی سید قطب و محمد قطب، تأثیری عمیق بر جامعه ی عربستان نهاد. تحت تأثیر این اندیشه، وهابیان که سال ها خودشان را با معنی ارائه شده از جانب محمدبن عبدالوهاب درباره ی توحيد سرگرم کرده و مراقب قبرها بودند و گمان نمی کردند که مفهوم دیگری نیز در این باره وجود داشته باشد، به ناگاه با قرائت جدیدی رویه رو شدند که با فضای سیاسی و اعتقادی جامعه ی آنان هم آهنگی داشت. از این رو، بسیاری از علمای وهابی تحت تأثیر اندیشه های سید قطب و محمد قطب، به توحيد قبوری محمدبن عبدالوهاب و پیروان وی پشت کردند و حرکت دیگری را شكل دادند که به جریان «نوسلفی» مشهور شد. (2)

### 3 - 4 - نوسلفیان

نوسلفیان، گروهی از دانشمندان وهابی اند که با دیدگاه های افراطی محمدبن عبدالوهاب و جریان «ملکیه» یا همان وهابیت درباری مخالفند و اندیشه های وهابیت را

ص: 215

1- . برای آشنایی با این جریان، ر. ك: سید مهدی علیزاده موسوی، «جریان شناسی معاصر وهابیت» (مصاحبه)، در: فصل نامه ی «سراج منیر» (پژوهشنامه ی تخصصی نقد وهابیت)، ش 4، زمستان 1390. مؤلف در سال 1389 با محمد قطب دیداری داشته است و بخشی از مطالب این بخش، در گفت وگویی شفاهی با وی استخراج شده است.

2- . البته وهابیان درباری كتاب های متعددی بر ضد اندیشه ی سید قطب و برادرش نگاشته اند؛ از جمله: عبدالله بن محمد درویش، «الرد الزلال فی التنبيه على اخطاء الظلال فی اثبات شركيات سید قطب»؛ العدناني، «القطبية هي الفتنة فاعرفوها؛ فی تبديع و تضليل سید قطب»؛ ربیع بن هادی المدخلی، «العواصم مما فی كتب سید قطب من القواصم»؛ و همو، «اصواء اسلامية على عقيدة سید قطب و فكره». %%%%

به نقد می کشند. (1) در میان نوسلفیان، چهره های مشهوری همانند سلمان العودة و محمدبن عبدالله المسعری، (2) به تفصیل به نقد توحید وهابی پرداخته اند. برای نمونه، المسعری علت تجدید نظر خود در قرائت وهابی از توحید را به طور خلاصه این گونه بیان می کند:

«وهابیت قرائت غلطی در تعریف «عبادت» و «اله» ارائه کرده است. چنین اندیشه ای سبب می شود که بسیاری از اهل قبله مشرک تلقی شده و خارج از اسلام معرفی شوند؛ و این گناه بزرگی است که نمی توان به صرف يك اجتهاد، چنین ادعایی کرد.

هم چنین تقسیم توحید به سه قسم ربوبی، الوهی و اسماء و صفات، ناقص است. این تقسیم، نه تنها موجب ایجاد مشکل قبلی شده است، که خود پی آمدهای بسیاری دارد؛ از جمله این که اقسام دیگر توحید مانند توحید در حاکمیت را نادیده می گیرد. از سوی دیگر، پیروان محمدبن عبدالوهاب به اموری در مباحث توحید می پردازند که هیچ فایده ی عملی ندارد؛ در حالی که از اصول غافل شده اند و متأسفانه اندیشه های خود را به سلف نسبت می دهند.

توحید وهابی متناسب با شرایط و مقتضیات زمان نیست؛ زیرا در دنیای امروز که مظاهر جاهلیت جهان را دربرگرفته است، علمای وهابی فقهای سلاطین شده اند و %%

ص: 216

---

1- . برای آشنایی با نوسلفیان و دیگر جریانهای موجود در وهابیت، ر. ک: سید مهدی علیزاده موسوی، «جریان شناسی وهابیت» (مصاحبه)، در: فصل نامه ی «سراج منیر» (پژوهشنامه ی تخصصی نقد وهابیت)، ش 4، زمستان 1390.

2- . وی متولد مکه ی مکرمه و فرزند شیخ عبدالله بن سلیمان المسعری، رئیس دیوان مظالم عربستان است و پدر بزرگش، امام الحرمین محمد عبدالرزاق حمزه، امام جماعت و خطیب مساجد نبوی و مسجد الحرام بوده است. وی پس از آن که دیدگاه هایش به مذاق دولت عربستان خوش نیامد، مدتی به زندان افتاد و سپس به کمک معارضان سعودی، مخفیانه به یمن فرار کرد و از آن جا به لندن رفت و هم اکنون به بیان اندیشه های روشنگرانه ی خود در این زمینه، در قالب مؤسسه ی «تجدید الاسلام» و وب سایتی به همین نام، ادامه می دهد. %%%

وارثان احبار و کاهنانند. آنان برای خدمت به سروران کافر و ستمگرشان، مردم را گمراه می کنند. چهره ی دین را تغییر می دهند و با اولیای خدا دشمن و با دشمنان خدا دوست هستند. حکام آل سعود طاغوت های زمان اند و پای کفار حربی - آمریکایی ها - را به سرزمین وحی باز کرده اند. آمریکایی ها در عربستان جولان می دهند و مشایخ وهابی با آن ها در حمله به مردم مسلمان عراق و ذلت و خواری شان، همکاری کرده و در این راه به آنان کمک می کنند. نظام آل سعود، نظام شرك و کفر و نظامی شیطانی است که اموال مسلمانان را غارت می کند. آنان چنین کارهایی را با تمسک به توحید مزورانه و مرده که در عالم خارج هیچ فایده ای ندارد، انجام می دهند.

مشایخ وهابی همیشه در اطراف مردگان، گنبدها، درختان، سنگ ها، رمال ها و قبرها طواف می کنند. آنان در حقیقت، توحید را کشته اند و آن را داخل قبر کرده اند؛ سپس اطراف این قبر می گردند و آن را ستایش می کنند. اگر در این گفته ها شك دارید، به سخنان صریح مشایخ خائن آن ها بنگرید و در منشوراتی که به صورت رایگان توسط احزاب و گروه های وابسته به آنان توزیع می شود، دقت کنید! گروه هایی مانند «جمعیة انصار اهل سنة والحديث»، «انصار السنة المحمدية» و «جنود الصحابة» که کتاب هایی با عنوان های «طاعة الرحمن فی طاعة السلطان» و «الحاکمیه وفتنة التكفير» را توزیع می کنند»<sup>(1)</sup>.

سلمان العودة، یکی دیگر از شخصیت های نوسلفی است که شاگرد محمد قطب بود و با تأثیرپذیری از اندیشه ی محمد قطب، دیدگاه وهابیان را به چالش کشید. وی در میان جامعه ی عربستان جایگاه ویژه ای دارد و موضع گیری های او هنگام لشکرکشی آمریکا به عراق از طریق عربستان، با تکیه بر اندیشه های سید قطب، انقلابی به پا کرد. وی در کتاب «صفة الغرباء»، به تفسیر حدیث «بدأ الاسلام غربياً وسعود غربياً كما بدأ%»

ص: 217

---

1- . محمد بن عبدالله المسعری، «کتاب التوحید اصل الاسلام و حقیقة التوحید». %%%%%%

فطوبی للغرباء»<sup>(1)</sup> می پردازد؛ اما راه خود را در تفسیر این حدیث، از راه وهابیت جدا کرده و «غربا» را مانند آنان بر اهل حدیث و وهابیان منطبق نمی کند.<sup>(2)</sup> به همین سبب، وهابیان کتاب های متعددی بر ضد وی نوشته اند.

در مجموع به نظر می رسد، توحید وهابی دیگر نمی تواند وهابیان را نیز اقناع کند و امروزه بسیاری از طلاب جوان مدارس وهابیت، برخلاف گذشته، به اندیشه های محمدبن عبدالوهاب - چه در حوزه ی نظریه و چه در حوزه ی عمل - به دیده ی تردید می نگرند.<sup>(3)</sup>

## 5 - مرزهای توحید و شرک

توحید وهابی، رفته رفته مقبولیت خود را - حتی در درون وهابیت - از دست می دهد. به همین سبب، وهابیان شیوه ی دیگری را برای حمله به عقاید مسلمانان درپیش گرفته اند. آنان با برجسته کردن برخی از اعمال عوام از مسلمین، این اعمال را به همه ی مسلمانان نسبت می دهند و به کیان اسلامی حمله می کنند؛ اما هرگز این نکته را بیان نمی کنند که علمای اسلام با بسیاری از این اعمال موافق نیستند. در بسیاری از پایگاه های اینترنتی و شبکه های ماهواره ای وهابیت، تصویرها و صحنه هایی از برخی عوام، مانند قمه زنی، زنجیرزنی با تیغ، و انجام اعمال غیرعرفی همانند چهاردست و پا روی زمین راه رفتن را به نمایش می گذارند تا سیمای شیعه را بد جلوه دهند. ازسوی دیگر، گاه تعابیری درباره ی ائمه و بزرگان دین به کار می رود که نه تنها از دیدگاه

ص: 218

- 
- 1- . اسلام با غربت آغاز شد و در آینده نیز غریب خواهد بود و خوشا به حال غریبان.
  - 2- . صلاح الدین مقبول احمد، «نظرات فی کتاب صفة الغرباء للشیخ سلمان العوده»، ص 15 تا 20.
  - 3- . آقای عصام العماد که خود زمانی وهابی بوده و سپس مستبصر شده است، در کتاب «وهابیت نقد از درون»، به اجمال به چالش های درونی وهابیت در حوزه ی توحید اشاره کرده است. %%%%



وهایبان، بلکه از نظر شیعه نیز شرك است(1)؛ تعابیری که در ظاهر نشانگر اعتقاد به ربوبیت و یا الوهیت آنان می باشد. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می فرماید:

«هَلَاكَ فِي رَجُلَانِ مُحِبُّ غَالٍ وَمُبْغِضٌ قَالَ»؛(2) «دو تن (گروه) به خاطر من هلاک شدند: دوستی که اندازه نگاه نداشت و مبالغه کرد؛ و دشمنی که بیهوده سخن راند».

هم چنین برخی از اعمال عوام، مانند تبرک به حیوانی که نقش پوستش شبیه نام یکی از بزرگان است، و یا بر اساس خواب و رؤیایی که صدق و کذب آن مشخص نیست، به چیزی معتقد شدن، افزون بر وهن شیعه، زمینه را برای فرصت طلبی و بد جلوه دادن عقاید شیعه توسط وهاییان فراهم می کند.

در میان اهل سنت نیز چنین مسائلی دیده می شود. توسل به برخی از پیران، و یا اعتقاد به مسائل خرافی که در میان اهل سنت افغانستان و پاکستان به وفور دیده می شود، زمینه را برای بهانه جویی و حمله ی وهاییان فراهم می کند.%%

ص: 219

---

1- . گاه جملا تی مانند «لا اله الا علی علیه السلام»، «لا اله الا فاطمه علیها السلام» و یا «خدای من ابی عبدالله علیه السلام» از سوی برخی شنیده می شود که شرك است.

2- . سید رضی، «نهج البلاغه»، کلمات قصار، 117. %%%%

توحید به عنوان مهم ترین آموزه ی اسلامی، همواره کانون توجهات اندیشمندان مسلمان بوده است. وهابیان به دلیل قرائت غیراسلامی از توحید، تمامی مسلمانان را به شرك متهم می کنند. مسلمانان به دلیل تقدم رتبه ی توحید نظری بر توحید عملی، بیش تر بر تبیین ابعاد توحید نظری اهتمام ورزیده اند؛ چراکه عبادت خدا، بر شناخت کامل و دقیق او مترتب است و انسان، چنان چه در توحید نظری شناختی درست به دست آورد، در حوزه ی عبادت، کم تر گرفتار انحراف می شود. در این میان، وهابیان با نادیده گرفتن اهمیت توحید نظری، تمام توجه و اهتمام خود را بر توحید عملی متمرکز کرده اند.

وهابیان با تقسیم توحید به سه بخش «ربوبی»، «الوهی» و «اسماء و صفات»، قرائتی غیراسلامی از این مفاهیم ارائه داده اند. آنان به دلیل ظاهرگرایی در حوزه ی معنی شناسی و نقل گرایی در حوزه ی روش شناسی، در زمینه ی توحید اسماء و صفات گرفتار شرك شده و در گرداب تشبیه و تجسیم فرو رفته اند.

توحید ربوبی در اندیشه ی وهابیت، مسامحتاً معادل توحید نظری است. آنان توحید ربوبی را مشتمل بر توحید در تدبیر، خالقیت، رازقیت و... شمرده اند و با تکیه بر نظریات ابن تیمیه مدعی شده اند که همه ی انسان ها در حوزه ی توحید ربوبی موحد بوده اند. بطلان این نظریه با استناد به آیات قرآنی اثبات شد و بیان گردید که محتوای بسیاری از آیات قرآن کریم، دعوت انسان ها به توحید ربوبی است.

توحید الوهی در اندیشه ی وهابی، مترادف با توحید عبادی است. ادعای اول آنان این است که پیامبران تنها برای دعوت به توحید الوهی برانگیخته شده اند. این دیدگاه، با توجه به آیات قرآن نفی شد. هم چنین مبنای ظاهرگرایانه ی آنان، سبب شده است که ایشان عبادت را بر معنی ظاهری آن که همان خشوع و خضوع است، حمل کنند. این نگرش نیز با آیات قرآن در تنافی است. با توجه به آیات قرآن، عبادت مفهومی است مرکب از صورت (خضوع و خشوع) و نیت (ربوبیت و الوهیت). خشوع و خضوع در برابر اولیای الهی بدون نیت پرستش و اعتقاد به ربوبیت، نه تنها عبادت نیست، بلکه چون به فرمان خداست، دارای اجر و ثواب است.

%%%%%%%%%





ایمان و کفر، از مباحث بسیار مهم و اساسی در کلام اسلامی است و به دلیل همین اهمیت، همواره در کانون مباحثات و مجادلات مذاهب و فرق اسلامی قرار داشته است. ایمان و کفر، نه تنها در حوزه ی عقاید، بلکه در زندگی دنیوی انسان، نقشی بنیادین ایفا می کند؛ چراکه جایگاه فرد در جامعه ی اسلامی و امنیت و حرمت وی، با مؤمن یا کافر بودن وی ارتباطی مستقیم دارد. به همین دلیل، مذاهب اسلامی، مباحث ایمان و کفر را با حساسیت ویژه ای دنبال می کنند. باین حال، هرچند مسلمانان درباره ی مرزهای ایمان و کفر اختلافاتی دارند، نقاط مشترك میان آن ها در این زمینه، به مراتب بیش از اختلافات است. به عبارت دیگر، ایمان، شرایطی حداقلی دارد که مورد اتفاق مسلمانان است.

در این میان، در سده های نخستین اسلامی، دو مکتب انحرافی در جهان اسلام شکل گرفت که در تعریف ایمان و کفر، قرائتی مخالف با تمام مذاهب اسلامی ارائه کردند. این دو مکتب، خوارج و مرجئه بودند که به دلیل تعارض دیدگاه آنان با اندیشه ی اسلامی، در سده های بعد منزوی شدند و جز در تاریخ، نامی از آنان باقی نماند؛ تا این که در قرن دوازدهم، وهابیت بار دیگر قرائت خوارج را درباره ی ایمان و کفر زنده کرد و همانند آنان تیغ تکفیر را بر پیکر مسلمانان فرود آورد؛ عقیده ای که در طول تاریخ، هیچ فرقه ی دیگری جز خوارج آن را نپذیرفت و تنها وهابیان چنین اندیشه ای را زنده کردند.

%%%%%%%%%

از این رو، در فصول آینده، به تفصیل پیرامون اندیشه‌ی اسلامی درباره‌ی ایمان و کفر سخن گفته، و هم‌چنین به بررسی و نقد اندیشه‌ی تکفیری و هابیت خواهیم پرداخت.

%%%%%%%%%

ص: 224

اشاره

%%%%%%%%%

ص: 225





ایمان، یکی از محوری ترین اندیشه های مسلمانان است و در برابر آن، کفر قرار دارد که منفورترین حالتی است که انسان ممکن است به آن گرفتار شود. چنین حساسیت ویژه ای، لزوم شناخت دقیق ایمان و مرز آن با کفر را ضروری می سازد. در این فصل، مفهوم ایمان و دیدگاه مذاهب اسلامی درباره ی آن بررسی خواهد شد.

## 2 - واژه شناسی ایمان

«ایمان»، مصدر باب افعال است: «آمن، يؤمن، ایماناً». (1) «آمن» در اصل «آمن» بوده که همزه ی دوم، به دلیل تخفیف حذف شده است. (2) ریشه ی ایمان از «آمن»، و ضدخوف است. (3) به گفته ی راغب اصفهانی، ریشه ی آمن از اطمینان نفس و از میان رفتن خوف است. (4) معنای دیگر امن را «تصدیق کردن» دانسته اند. (5) ابن منظور این لغت را در چند معنی به کار برده است: امانت (متضاد خیانت)؛ ایمان (متضاد کفر)؛ تصدیق (متضاد تکذیب). (6)

ص: 227

- 
- 1- . الازهری، «تهذیب اللغة»، ج 15، ص 513.
  - 2- . الجوهری، «الصحاح»، ج 5، ص 2071.
  - 3- . فیروزآبادی، «قاموس المحيط»، ص 1176؛ و الجوهری، «الصحاح»، ج 5، ص 2071.
  - 4- . راغب اصفهانی، «مفردات»، ج 1، ص 32.
  - 5- . ابن فارس، «المقاییس اللغة»، ج 1، ص 133.
  - 6- . ابن منظور، «لسان العرب»، ج 1، ص 140. %%%%

هم چنین یکی از نام های الهی «مؤمن» است که به گفته ی ابن اثیر، مؤمن اگر از ریشه ی «ایمان» به معنی تصدیق باشد، یعنی کسی که بندگانش وعده های او را تصدیق می کنند؛ اما اگر از ریشه ی «أمان» به معنی ضد خوف و ترس باشد، یعنی کسی که بندگان از عذابش در روز قیامت ایمن هستند. (1)

مشتقات «امن» نزدیک به نهصد بار در قرآن به کار رفته است. (2) این واژه در قرآن بیش تر به دو معنی به کار رفته است:

نخست، به معنی ایجاد امنیت و ضد ترس و خوف:

«الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ»؛ (قریش / 4)

«کسی که آن ها را سیر کرد و از ترس ایمن گرداند».

«وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا»؛ (بقره / 125)

«و [به یادآور] هنگامی که ما خانه ی کعبه را مرجع امر دین خلق، و مقام امن مقرر داشتیم».

«و هَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ»؛ (تین / 3)

«قسم به این شهر امن و امان (مکه ی معظم)».

در این آیات شریفه، مراد از «امن»، همان ایجاد امنیت و از میان رفتن ترس و خوف و ناامنی است. در آیه ی شریفه ی:

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ»؛ (دخان / 51)

«همانا [آن روز سخت] آنان که متقی و خداترس بودند، مقام امن و امان یابند».

یعنی پرهیزگاران، از شر دیگران در ایمنی قرار دارند و داخل در امنیتی هستند که خداوند در اختیار آنان قرار داده است. %%

ص: 228

1- ابن اثیر، «النهاية»، ج 1، ص 69.

2- ر. ك: محمد فؤاد عبدالباقي، «معجم المفهرس»، ص 83 تا 93. %%%%

دوم، واژه ی «أمن» هنگامی که به وسیله ی حروف «باء» و «لام» متعدی شود، به معنی تصدیق می آید:

«وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ»؛ (یوسف/ 17)

«و هر چند ما راست بگوییم، تو باز از ما تصدیق نخواهی کرد».

«يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»؛ (توبه/ 61)

«به خداوند ایمان دارد و سخن مؤمنان را باور می کند».

«قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ»؛ (بقره/ 136)

«بگویند به خدا ایمان آوردیم».

ایمان در این آیات به معنی تصدیق کردن آمده است؛ در آیه ی نخست، به معنی خداوند را تصدیق کردن، و در آیه ی دوم به معنی تصدیق کردن خداوند است.

### 3 - ایمان در اصطلاح

واژه ی ایمان، یکی از واژه هایی است که درباره ی معنی اصطلاحی آن، دیدگاه های مختلفی ارائه شده است. چنان که گفته شد، معنای لغوی ایمان تصدیق است؛ اما در معنی اصطلاحی ایمان، این پرسش مطرح می شود که تصدیق به چه معنی و دارای چه اجزایی است. در معنی اصطلاحی ایمان، سه جزء متصور است:

(1) تصدیق به زبان (اقرار)

(2) تصدیق به قلب

(3) تصدیق به اعمال

به عبارت دیگر، معنی اصطلاحی ایمان، ممکن است یکی از این سه اصل و یا ترکیبی از آن ها باشد. همین وجوه، زمینه را برای تولید دیدگاه های مختلف پیرامون معنی اصطلاحی ایمان فراهم آورده است.

%%%%%%%%%



«یمرقون من الدین کما یمرق السهم من الرمية»؛<sup>(1)</sup> «از دین خارج می شوند، همان گونه که تیر از کمان خارج می شود».

هرچند خوارج در میانه ی جنگ صفین در مسأله ی حکمیت راه خود را از اسلام جدا کردند و در آن زمان صرفاً یک گروه سیاسی شمرده می شدند، اما رفته رفته برای توجیه اعمال و رفتار ناهنجارشان، مبانی اعتقادی خاصی را برگزیدند.

باوجود عقاید متنوع خوارج، آن چه بیش از همه به شکل گیری اندیشه ی اعتقادی خوارج انجامید و در واکنش به آن نیز مذاهب دیگری به وجود آمد، قرائت افراطی خوارج از مفهوم ایمان بود. آنان با قرائتی که از ایمان ارائه کردند، تمامی مسلمانان را کافر شمردند و شاید بتوان آنان را نخستین گروه تکفیری در جهان اسلام نام نهاد.<sup>(2)</sup>

مبانی اعتقادی خوارج، در دوره ی «ازارقه»<sup>(3)</sup> بعد از «محکمة الأولى»<sup>(4)</sup> شکل گرفت که مهم ترین آن، عقیده ی «تلازم میان ایمان و عمل» بود.

به اعتقاد خوارج، ایمان دارای سه جزء است: تصدیق (اقرار) زبانی، تصدیق قلبی و تصدیق (انجام) عملی. بر اساس این تعریف، اگر کسی به زبان و قلب به خدا ایمان داشته باشد، اما مرتکب گناه شود، ایمان خود را از دست می دهد و کافر می شود. خوارج با تکیه بر این مبنا، معتقد بودند: %%

ص: 231

---

1- ر. ک: محمدبن عبدالکریم الشهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 134.

2- برای آشنایی با نحوه ی شکل گیری خوارج و گروه های منتسب به آن ها، ر. ک: طاهر بن محمد البغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 72 تا 95.

3- «ازارقه» گروهی بودند که رهبری آن ها را «نافع بن ازرق» بر عهده داشت و بزرگ ترین فرقه از نظر قدرت و عدد در میان خوارج، همین گروه بودند. البغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 82.

4- «محکمة الأولى» نخستین گروه خوارج بودند که در جریان مخالفت با حکمیت به وجود آمدند و به همین دلیل به آن ها محکمة الأولى گفته می شود. البته در این دوره، هنوز مرزهای اعتقادی خوارج به صورت شفاف شکل نگرفته بود. ر. ک: بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 74 تا 78. %%%%

(1) مخالفان نشان علاوه بر کفر، مشرک نیز هستند. (1)

(2) قاعدین خوارج - کسانی از خوارج که جنگ نمی کردند - کافرند. (2)

(3) سرزمین مخالفان، دار الکفر است. (3)

(4) کافران واجب القتل اند. کشتن زنان و فرزندان کافران نیز مباح است و کودکانشان، همیشه در آتش خواهند ماند. (4)

خوارج، هر کسی را که به لشکرشان می پیوست، می آزمودند؛ به این صورت که اسیری از مخالفان را به وی می دادند و به او می گفتند او را بکش؛ اگر می کشت، او را تصدیق می کردند؛ اما اگر خودداری می کرد، او را منافق و مشرک می شمردند و می کشتند. (5) آنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام را به شهادت رساندند؛ با این توجیه که وی به دلیل پذیرفتن حکمیت کافر شده است و باید کشته شود. (6)

چنین عقایدی سبب شد که خون، مال و ناموس مسلمانان لگدمال این گروه شود و تمامی سرزمین های اسلامی از نگاه آنان کفرستان شمرده شود. این در حالی بود که آنان به ظواهر اسلام مقید بودند. بسیاری از آن ها قائم باللیل و صائم بالنهار بودند؛ اما چنان که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله پیش بینی کرده بود، با موضعی که درباره ی مفهوم ایمان گرفتند، از دین خارج شدند و امروز به جز نامی از آن ها باقی نمانده است. «اباضیه» که امروزه در ظاهر منتسب به خوارجند، عقایدی کاملاً متفاوت با خوارج نخستین دارند. %%

ص: 232

1- . البغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 83.

2- . همان.

3- . همان، ص 84.

4- . همان، ص 83.

5- . همان.

6- . البته خوارج عقاید دیگری، از جمله مسأله ی حاکمیت الهی یا همان «لاحکم الا لله» نیز داشتند که چون به این بحث مرتبط نیست، ذکر نشد. برای آگاهی بیش تر ر. ک: عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 131. %%%%

قرائت خوارج از مفهوم ایمان، نه تنها در حوزه ی عمل ویرانی های بسیاری را به وجود آورد، بلکه در واکنش به این نظریه، دیدگاه مرجئه شکل گرفت که در نقطه ی مقابل اندیشه ی خوارج قرار داشت و توسط امویان به شدت ترویج شد.

## 5 - مرجئه؛ ایمان بدون عمل

افراطگری های خوارج زمینه را برای اندیشه ی دیگری به نام مرجئه فراهم آورد. «ارجا» در لغت، به دو معنی به کار رفته است: تأخیر و امید. (1) مرجئه معتقد بودند که عمل، متأخر از ایمان است و به همین سبب، هیچ ربطی به ایمان ندارد؛ از سوی دیگر، مؤمنان مورد نظر خود را امید می دادند که در صورت انجام گناهان، حتی گناهان کبیره، خداوند آن ها را می آمرزد. آنان ایمان را صرفاً تصدیق زبانی می شمردند. در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: مرجئه توسط هفتاد پیامبر نفرین شده اند. پرسیده شد، مرجئه چه کسانی اند؟ پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: کسانی که می گویند ایمان تنها کلام است. (2) در این میان، بنی امیه کوشیدند قرائتی جبرگرایانه از اندیشه ی ارجاء ارائه دهند که در نتیجه ی آن، نه تنها انسان با انجام گناه - هرچند بسیار بزرگ - از ایمان خارج نمی شود، بلکه انجام افعال انسان - هرچند بد - توسط خداوند انجام می شود و انسان در انجام این امور، مجبور است. (3) بنی امیه بدین ترتیب، اعمال بد خود را توجیه می کردند.

ص: 233

- 
- 1- ر. ک: اسماعیل بن حماد جوهری، «الصحاح فی اللغة»، ج 1، ص 52 و ج 6، ص 2352؛ احمد بن محمد فیومی، «مصباح المنیر»، ج 2، ص 15؛ و عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 162.
  - 2- خطیب بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 202، به نقل از مستدرک حاکم.
  - 3- همان. %%%%

این عقیده در نقطه‌ی مقابل اندیشه‌ی خوارج قرار دارد. این اندیشه نیز مانند اندیشه‌ی خوارج، به سبب ناهم خوانی با اندیشه‌ی اسلامی نتوانست به بقای خود ادامه دهد و در سده‌های بعد، تنها نامی از آن در منابع تاریخی بر جای ماند. (1)

## 6 - معتزله؛ منزلة بین المنزلتین

معتزله، عقل‌گرایان جهان اسلام بودند که گروه‌هایی از آن‌ها در استفاده از عقل، افراط کردند و کوشیدند برای همه‌ی مسائل دینی، توجیه عقلانی ارائه کنند؛ اما با توجه به محدودیت‌های عقل در فهم بسیاری از مسائل غیرمادی، به بی‌راهه رفتند. معتزله دیدگاه‌های متنوعی داشتند؛ اما در معنی اصطلاحی ایمان، برای فرار از افراط خوارج و تقریظ مرجئه، نظریه‌ی «منزلة بین المنزلتین» را ابداع کردند.

به گزارش شهرستانی، اختلاف نظر حسن بصری و واصل بن عطا درباره‌ی مفهوم ایمان و کفر، زمینه‌ی به وجود آمدن اندیشه‌ی اعتزال را فراهم کرده است. شخصی در مجلس درس حسن بصری از او پرسید: در روزگار ما جماعتی پیدا شده‌اند که مرتکب کبیره را کافر می‌دانند. این گروه «خوارج» نام دارند. جمع دیگر معتقدند که گناه به ایمان آسیبی نمی‌رساند. این گروه «مرجئه» اند. عقیده‌ی تو در این باره چیست؟ حسن در اندیشه فرو رفت؛ اما پیش از آن که لب به سخن بگشاید، یکی از شاگردان گفت: «مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر؛ بلکه جایگاه او میان کفر و ایمان است (منزلة بین المنزلتین). این مرد «واصل بن عطا» بود که نخستین عقیده‌ی مکتب اعتزال را بیان کرد. وی آن‌گاه به کنار یکی از ستون‌های مسجد رفت و به توضیح عقیده‌ی خویش

ص: 234

---

1- . برای آشنایی با چه‌گونگی به وجود آمدن مرجئه و تحولات آن، ر. ک: نوبختی، «فرق الشیعة»، ص 7 و 8؛ خطیب بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص 202 و 203. %%%%



پرداخت و در پی آن، حسن بصری گفت: «اعتزل عَنَّا واصل»؛<sup>(1)</sup> «واصل از ما کناره گرفت». از همان روز، واصل و پیروانش به معتزله معروف شدند.

بر اساس این نظریه، کسی که به زبان و قلب، مصدق است، اگر مرتکب کبیره شود، نه مؤمن است و نه کافر؛ بلکه مرحله ای میان ایمان و کفر وجود دارد که فسق است. کیفر فاسق نیز خلود در آتش است؛ بدین معنی که فاسق همیشه در آتش خواهد ماند.<sup>(2)</sup> البته احکام دنیایی کافر، شامل فاسق نمی شود و از سویی، عذابش هر چند بسیار شدید است و همیشه در آتش خواهد ماند، اما از عذاب کافر کم تر است. این بخش از دیدگاه معتزله، آنان را از خوارج جدا می کند؛ زیرا خوارج مرتکب کبیره را کافر می دانستند و خون او را مباح می شمردند؛ اما معتزله چنین اعتقادی نداشتند. معتزله دارای عقاید دیگری در زمینه ی توحید، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر، و عدل نیز بودند که در جای خود آمده است.<sup>(3)</sup>

چنان که گفته شد، نظریه ی «منزلة بین المنزلتین» در واکنش به دیدگاه های خوارج و مرجئه به وجود آمد؛ اما در منابع اسلامی، هیچ دلیلی بر این مدعا وجود ندارد و تنها ناشی از تراوش های عقلانی معتزله است. انسان در قرآن، یا مؤمن است یا کافر؛ اما فسق از صفاتی است که به سبب گناه، بر مؤمن عارض می شود.<sup>(4)</sup> معتزلیان و اندیشه ی %%

ص: 235

---

1- . شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 62.

2- . ابن حزم، «الفصل»، ج 4، ص 79؛ قوشجی، «شرح تجرید الاعتقاد»، ص 386؛ و اشعری، «مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری»، ص 167.

3- . معتزلیان به پنج اصل معتقدند که اصولاً به آن ها «اصول خمس» می گویند و کتاب های متعددی نیز به همین نام برای شرح و توضیح این اصول نگاشته اند؛ از جمله: ابوهذیل علاف، «الخمسة اصول»؛ جعفر بن حرب، «الاصول الخمسة»؛ و قاضی عبدالجبار، «شرح الاصول الخمسة».

4- . در این زمینه، در صفحات آینده به تفصیل بحث خواهد شد. %%%%

«منزلة بین المنزلتین») نیز در دوره های بعدی اسلام، چندان دوام نیاورد و ردپای آن صرفاً در کتاب های تاریخی باقی ماند.

## 7 - ایمان در اندیشه ی اسلامی

درحالی که مهم ترین انحراف در معنی اصطلاحی ایمان، ریشه در چه گونه‌ی ارتباط میان ایمان و عمل دارد، بیش تر اندیشمندان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، بر این عقیده اند که نه میان ایمان و عمل تلازم وجود دارد و نه کلاً عمل از ایمان متأخر و جداست؛ بلکه معنی اصطلاحی ایمان، همان تصدیق به زبان و قلب است؛ و گناه، فرد را از ایمان خارج نمی کند، بلکه موجب فسق او می شود؛ نه به این معنی که مرتبه ی دیگری غیر از مرحله ی ایمان و کفر وجود داشته باشد، بلکه فسق دامن گیر مؤمن می شود و تا وقتی عملی که مستلزم کفر باشد انجام ندهد، مؤمن است؛ اما مؤمن فاسق. بنابراین، عمل جزء معنی اصطلاحی ایمان نیست و خارج از معنی آن است. آیات زیر کاملاً به این مسأله اشاره دارند:

«وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ»؛ (طه/ 112)

«و هر کس اعمالش نیکوست و (به خدا هم) ایمان دارد، از هیچ ستم و آسیبی بیمناک نخواهد بود».

این آیه ی شریفه، بیان می کند که ایمان غیر از عمل است؛ چراکه خداوند می فرماید: «کسی که ایمان دارد و اعمالش نیکوست...»؛ بنابراین می توان کسی را تصور کرد که ایمان دارد، اما اعمالش نیکو نیست. آیه ی زیر نیز اشاره به همین معناست:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»؛ (بقره/ 277)

«کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند».

«وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَقِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ»؛ (حجرات/ 9)

%%%%%%%%%

«و اگر دو طایفه از اهل ایمان با هم به قتال و دشمنی برخیزند، البته شما مؤمنان بین آن ها صلح برقرار دارید و اگر يك قوم بر دیگری ظلم کرد، با آن طایفه ی ظالم قتال کنید تا به فرمان خدا بازآید».

این آیه ی شریفه بیان می کند که حتی جنگ نیز موجب خروج يك گروه یا فرد از ایمان نمی شود؛ چون خداوند نه تنها هنگام جنگ دو طایفه با يك دیگر، هر دو را مؤمن می شمارد، بلکه در ادامه ی آن می فرماید: «اگر یکی از آن دو گروه - مؤمن - بر دیگری ستم کرد...»؛ بی شك ستم کردن و بغی، یکی از گناهان بزرگ است؛ اما خداوند این طایفه را از دایره ی ایمان خارج نکرده است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»؛ (التوبه/ 119)

«ای کسانی که ایمان آورده اید، تقوای الهی را پیشه کنید و از راستگویان باشید».

خداوند در این آیه ی شریفه، کسانی را که ایمان دارند، به تقوا که همان انجام واجبات و ترك محرمات است، توصیه می کند. پس ایمان با عدم تقوا نیز جمع شدنی است؛ اما اگر عمل از اجزای ایمان بود، بیان و توصیه ی خداوند به مؤمنان به تقوا، بیهوده بود؛ زیرا در این صورت، خود آن ها تقوای الهی داشته اند که مؤمن شده اند.

در روایات نیز به این نکته کاملاً اشاره شده است. به گفته ی بخاری، هنگامی که امیرالمؤمنین علی علیه السلام مأمور فتح خیبر شد، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به وی فرمود: برو و به چیزی توجه نکن که خداوند به وسیله ی تو دژهای خیبر را فتح کند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: برای چه با آن ها مبارزه کنم؟ پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: با آن ها مبارزه کن تا هنگامی که شهادت دهند: لا اله الا الله و محمد رسول الله. هرگاه چنین کردند، دیگر خون و اموال آن ها بر تو حرام است. به جز آن، حق و حسابی نسبت به خدا بر گردن آن هاست».(1)%%

ص: 237

شافعی نیز از ابوهریره حدیثی نقل می کند که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«با مردم می جنگم تا هنگامی که بگویند: لا اله الا الله. هنگامی که چنین گفتند، خون و مالشان از طرف من محترم است؛ جز آن چه از جانب خدا بر گردن آن هاست».

به گفته ی شافعی:

«پیامبر می دانست که بنا به فرمان خدا تا هنگامی باید با مشرکان مبارزه کند که بگویند: لا اله الا الله؛ اگر چنین کردند، خون و مالشان محترم است و فقط حقوق خداوند را باید انجام دهند. مراد از حقوق خدا، احکام و مسائلی است که خداوند برای آن ها وضع کرده است. اما این که تا چه اندازه در گفته ی خود صادق یا کاذب هستند و در قلب آنان چه می گذرد، تنها خدا می داند. خداوند به قلوب آنان آگاه است و او متولی امور بندگان است... و پیامبر به همین ترتیب با مردم عمل کرد؛ یعنی بر مبنای آن چه آنان در ظاهر عمل می کردند و خداوند تنها به امور باطنی آگاه است».<sup>(1)</sup>

در منابع شیعی نیز روایات زیادی در این زمینه دیده می شود:

فردی از امام صادق علیه السلام پرسید: کم ترین اندازه ی ایمان چیست؟ امام فرمود:

«این که به یکتایی خداوند و رسالت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله شهادت بدهد و اقرار به اطاعت کند و امام زمان خود را بشناسد. کسی که چنین باشد، مؤمن است».<sup>(2)</sup>

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مناظره با خوارج که مرتکب کبیره را کافر می دانستند، با استناد به عمل پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که با مرتکبان کبیره همانند مؤمنان عمل می کردند، فرمود:

«شما دانستید که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله زناکار محصنه را سنگسار می کرد؛ اما سپس بر او نماز می گذارد و خانواده اش از او ارث می بردند. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله قاتل را قصاص می کرد؛ اما پس از آن، خانواده اش از وی ارث می بردند. پیامبر گرامی %%

ص: 238

1- ابو عبدالله محمد بن ادریس الشافعی، «الام»، ج 1، ص 158 تا 159.

2- محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 69، ص 16. %%%%

اسلام صلی الله علیه و آله دست دزد را قطع می کرد؛ بر زناکار حد جاری می کرد؛ اما سپس سهم آنان را از بیت المال ادا می نمود. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با توجه به گناهشان آنان را مجازات، و حقوق الهی را بر آن ها جاری می کرد؛ اما آنان را از اسلام خارج نمی نمود و نام آن ها را از میان اهلس پاك نمی کرد» (1).

به سبب این آیات و روایات، می بینیم که بسیاری از علمای شیعه نیز ایمان را اقرار به زبان و تصدیق به قلب معنی کرده اند. خواجه نصیر معتقد است که ایمان، تصدیق به قلب و زبان است و تصدیق به قلب به تنهایی کفایت نمی کند؛ زیرا قرآن می فرماید:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»؛ (نمل / 14)

«با آن که پیش نفس خود به یقین دانستند که آن ها معجزه ی خداست، باز از کبر و نخوت و ستمگری آن را انکار کردند».

هم چنین اصطلاح دوم - اقرار به زبان - به تنهایی نیز کفایت نمی کند؛ زیرا قرآن می فرماید:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا»؛ (حجرات / 14)

«اعراب [بر تو متت گذارده و] گفتند: ما [بی جنگ و نزاع] ایمان آوردیم. بگو: شما که ایمانتان [از زبان] به قلب وارد نشده است، به حقیقت هنوز ایمان نیاورده اید؛ لیکن بگویید: ما اسلام آوردیم [و از خوف جان به ناچار تسلیم شدیم]».

علامه حلی در شرح کلام خواجه، این نظر را تأیید کرده است. (2) فاضل مقداد نیز چنین عقیده ای دارد. (3) مرحوم مجلسی در بحار می گوید:

«ایمان، عبارت است از تسلیم خداوند بودن و تصدیق به آن چه نبی آورده است، به زبان و قلب» (4) %%

ص: 239

1- . سید رضی، «نهج البلاغه»، خطبه ی 127.

2- . حسن بن یوسف حلی، «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، ص 405.

3- . ابن عبدالله المقداد، «ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين»، ص 442.

4- . محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 68، ص 296. %%%%

اشاره

با توجه به آن چه بیان شد، بیش تر مذاهب اسلامی بر این عقیده اند که عمل جزء ایمان نیست و از صفات کمال (1) و یا فروع ایمان (2) شمرده می شود.

1 - 8 - اشاعره

اشاعره به پی روی از رهبر خود - ابوالحسن اشعری - ایمان را به «تصدیق بالجنان» (3) معنی کرده اند. آنان در معنی اصطلاحی ایمان، بیش تر به همان معنی لغوی نظر داشته اند. به گفته ی اشعری:

«اگر گفته شود: ایمان به خدا در نزد شما چیست، در پاسخ می گوئیم: ایمان، تصدیق خداوند است و تمامی اهل لغتی که قرآن به آن زبان نازل شده است، بر این معنی اجماع کرده اند... بنابراین، هنگامی که گفته می شود: فلانی به عذاب قبر و شفاعت ایمان دارد، مراد این است که این امور را تصدیق می کند...» (4).

شهرستانی که خود بر مکتب اشعری است، در ترسیم عقیده ی اشعری می گوید:

«اشعری معتقد است، ایمان تصدیق به قلب است: (5) اما گفتن به زبان و عمل به ارکان، از فروع ایمان است. کسی که قلباً به توحید خداوند اقرار کند و با قلب، رسالت پیامبران را تصدیق نماید، ایمانش درست است و اگر بر این حال از دنیا برود، باایمان از دنیا رفته است و از ایمان خارج نمی شود، مگر با انکار یکی از این موارد» (6).

ص: 240

- 1- . جعفر سبحانی، «الایمان والکفر فی الكتاب والسنة»، ص 15.
- 2- . عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 114.
- 3- . تصدیق به قلب.
- 4- . ابوالحسن الاشعری، «اللمع فی الرد علی أهل الزيغ والبدع»، ص 154.
- 5- . «الایمان هو التصدیق بالجنان».
- 6- . عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 14.

چنان که می بینیم، اشعری در تعریف ایمان، صرفاً تصدیق به قلب را بیان می کند و اقرار به زبان را ذکر نمی کند. ابن فورک - از علمای اشعری - در پاسخ به این انتقاد می گوید:

«... اشعری می گفت که ایمان، تصدیق به قلب است و این اعتقاد انسانی است که در آن چه به آن ایمان دارد، صداقت دارد؛ اما اگر اقرار به زبان بدون تصدیق قلبی باشد، ایمان نیست و به همین سبب، به منافق، مؤمن گفته نمی شود».<sup>(1)</sup>

باقلائی از عالمان بزرگ اشعری نیز در تعریف ایمان که به نوعی پاسخ به پرسش بالاست، می گوید:

«حقیقت ایمان، تصدیق است و محل تصدیق، قلب است. به این معنی که در قلب تصدیق کند که خداوند واحد است، پیامبر حق است و تمامی آن چه پیامبر آورده، حق است؛ و آن چه بر زبان می آید (که به آن اقرار گفته می شود) و آن چه توسط اعضای بدن انجام می شود (که به آن عمل می گویند)، همه آینه ی چیزی است که در قلب وجود دارد و دلیل آن است».<sup>(2)</sup>

در قرآن مجید نیز آیاتی وجود دارد که محل ایمان را قلب معرفی می کنند؛ مانند:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»؛ (حجرات/ 14)

«اعراب [بر تو ممت گذارده و] گفتند: ما [بی جنگ و نزاع] ایمان آوردیم. بگو: شما که ایمانتان [از زبان] به قلب وارد نشده است، به حقیقت هنوز ایمان نیاورده اید؛ لیکن بگویید: ما اسلام آوردیم [و از خوف جان به ناچار تسلیم شدیم]».

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»؛ (مجادله/ 22)

«آنان کسانی هستند که ایمان در قلبشان استوار گردیده است».

ص: 241

1- . چون منافق به زبان اظهار ایمان می کند، اما در قلب ایمان ندارد. محمدبن فورک، «مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، ص 152.

2- . ابوبکر باقلائی، «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به»، ص 56. %%%%

البته هرچند کسی که در قلب خود ایمان دارد، معمولاً به زبان نیز اقرار می کند، اما همان گونه که از قول خواجه نقل شد، گاه تصدیق به قلب وجود دارد، اما اقرار به زبان نیست؛ زیرا ممکن است برخی به سبب لجاجت و عناد، از اقرار به ایمان خودداری کنند. به همین دلیل، معمولاً در تعریف ایمان، تصدیق به قلب و اقرار به زبان آمده است. اشعری نیز مسلماً اقرار به زبان را قبول داشته است، اما چنان که باقلانی می گوید: اگر در قلب ایمان باشد و صداقت در آن وجود داشته باشد، ناگزیر زبان و جوارح انسان آن را تصدیق خواهند کرد.

## 2-8- ماتریدیه

ابومنصور ماتریدی، یکی دیگر از رهبران کلامی اهل سنت، ایمان را تصدیق قلبی معنی می کند و برخی از ماتریدیان نیز ایمان را به اقرار به زبان و تصدیق به قلب معنی کرده اند. ابومنصور ماتریدی در کتاب «التوحید»، ابتدا به تفصیل به ابطال نظریه ی «ایمان فقط اقرار به زبان است» می پردازد و سپس دلایلی را برای اثبات نظریه ی خود (ایمان، تصدیق قلبی است) ارائه می کند که برخی عبارتند از: معنی لغوی ایمان همان تصدیق است. ضد ایمان، کفر است و کفر نیز به معنی تکذیب است. پس معنی اصطلاحی ایمان، تصدیق است. خداوند میان ایمان و اعمال فرق گذاشته است؛ چنان که در آیات پیشین ذکر شد. خداوند به مؤمنان ابتدا با واژه ی ایمان خطاب کرده و سپس آنان را به انجام اعمال دستور داده است و این دلالت بر جدایی ایمان از عمل دارد و... (1)

ص: 242

---

1- . ابومنصور الماتریدی، «التوحید»، ص 473 تا 477. %%%%%%



ابوجعفر طحاوی یکی دیگر از رهبران کلامی اهل سنت است و بر کتاب وی با نام «عقیده ی طحاویه» شرح های بسیاری نوشته شده و جالب آن که بسیاری از این شروح، به دست وهابیان نگاشته شده است و امروزه در حوزه های علمیه ی آن ها تدریس می شود. از آن جاکه وهابیان دیدگاه های ابوجعفر طحاوی را مطابق اندیشه های خود ندیده اند، همواره به توجیه و تأویل سخنان وی روی آورده اند. از آن جمله، معنی ایمان است که طحاوی صراحتاً می گوید:

«والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان»؛<sup>(1)</sup>

«ایمان، اقرار به زبان و تصدیق به قلب است».

وهابیان در شرح این جمله ی طحاوی، توجیهاات فراوانی آورده و برخی از آنان که نتوانسته اند، این جمله ی صریح وی را توجیه کنند، ادعا کرده اند که وی در این مورد اشتباه کرده است.<sup>(2)</sup>

به طور خلاصه، با توجه به آن چه گفته شد، در تاریخ اسلام سه انحراف مهم در تعریف اصطلاحی ایمان دیده می شود: خوارج (تلازم ایمان و عمل)؛ مرجئه (عدم تلازم میان ایمان و عمل) و معتزله (منزلة بین المنزلتین). همه ی این دیدگاه ها نیز به سبب مغایرت با اندیشه ی اسلامی، از میان رفته اند.

در این میان، مذاهب اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت، بر این عقیده اند که عمل، خارج از ایمان است و ایمان به معنی تصدیق قلبی و اقرار به زبان است. نتیجه ی چنین برداشتی، این واقعیت است که مرتکب گناه - حتی گناه کبیره - چنان چه به قلب و زبان ایمان داشته باشد، کافر نیست و نمی توان حکم کافر را بر وی جاری کرد.

ص: 243

1- . ابوجعفر الطحاوی، «العقیده الطحاویه»، ص 331.

2- . برای نمونه، ر. ک: ناصر الدین البانی، «شرح البانی بر عقیده طحاویه»، ص 331 تا 336. %%%%



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 245



در فصل گذشته روشن شد که ایمان، اقرار به زبان و تصدیق به قلب است؛ و عمل جزء آن نیست، بلکه خارج از آن است. در این جا این پرسش مطرح می شود که اگر عمل خارج از ایمان است، رابطه ی آن دو با یک دیگر چیست و عمل چه نقشی در ایمان انسان ایفا می کند. در این فصل با پاسخ به این پرسش، به بررسی رابطه ی میان «ایمان و عمل» و نیز رابطه ی «اسلام و ایمان» پرداخته خواهد شد.

## 2 - رابطه ی ایمان و عمل

### اشاره

همان گونه که در فصل گذشته گفته شد، ریشه ی تمامی اختلافات در مفهوم اصطلاحی ایمان، رابطه ی ایمان و عمل است و این که آیا عمل جزء ایمان است یا بیرون از آن. در اندیشه ی اسلامی، هرچند عمل خارج از مفهوم ایمان است، اما رابطه ای تنگاتنگ با آن دارد و در کیفیت و مراتب ایمان، نقشی کلیدی را ایفا می کند.

پیش از پرداختن به رابطه ی ایمان و عمل، توجه به مقدمات زیر ضروری است:

### 1 - 2 - گستره ی عمل

هرچند از واژه ی عمل، اعمال جوارحی (بدنی) به ذهن متبادر می شود، اما با عنایت به آیات قرآن - چنان که بیان خواهد شد - عمل مرتبط با ایمان، صرفاً فعل بدنی نیست؛ بلکه مراد از عمل، گستره ی وسیعی است که شامل رفتارهای بدنی (اعمال جوارحی)

%%%%%%%%%

مانند نماز، روزه، حج، جهاد و زکات، عواطف درونی (اعمال جوانحی) مانند محبت، بیم، ترس، خشوع، ذکر و تفکر، و آزمون های الهی نیز می شود.

## 2 - 2 - مراتب و درجات ایمان

ایمان، هرچند تصدیق به قلب و اقرار به زبان است، مراتب و درجات گوناگونی دارد و همین عامل نقش اساسی در سرنوشت و سعادت انسان ایفا می کند. انسان هرچه بیش تر درجات ایمان را طی کند و از نردبان یقین و تصدیق بالاتر رود، سعادت مندتر خواهد شد. قرآن درباره ی مراتب و درجات ایمان می فرماید:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ»؛ (فتح / 4)

«اوست که آرامش را بر دل های مؤمنان نازل کرد، تا ایمانی بر ایمانشان بیفزاید.»

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»؛ (انفال / 2)

«مؤمنان راستین فقط کسانی اند که وقتی خدا نزدشان یاد شود، دل هایشان می ترسد، و هنگامی که آیات او بر آنان تلاوت گردد، بر ایمانشان می افزاید، و در کارها و برنامه ها، تنها بر پروردگارشان توکل می کنند.»

با نگاهی به آیات قرآن و احادیث، مشاهده می شود که آن چه مراتب ایمان را می سازد و موجب رشد و تعالی انسان می شود، استحکام ایمان در قلب، و مواظبت و ممارست در اعمال است.

هرچه قلب از یقین مستحکم تر و قدرتمندتری برخوردار باشد، مرتبه و درجه ی ایمان، بالاتر خواهد بود. قرآن می فرماید:

«ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرُونَ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تکواثر/آیات 3-8)

%%%%%%%%%

«باز چنان نیست که شما می‌پندارید. به زودی خواهید دانست، چنان نیست که شما گمان می‌کنید. اگر شما (به آخرت) علم الیقین داشتید، (به سراغ این موهومات و تفاخرها نمی‌رفتید). شما قطعاً جهنم را خواهید دید! سپس (با ورود در آن) آن را به عین الیقین مشاهده خواهید کرد».

در سوره ی واقعه نیز خداوند می‌فرماید:

«إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ»؛ (واقعه/ 95)

«قطعاً این سخن، راست و درست است و شك و تردیدی در آن نیست».

با عنایت به این آیات، به خوبی مشاهده می‌شود که مراتب یقین، نقش مهمی در درجات ایمان دارد. هرچه یقین قلبی بیش تر باشد، انسان می‌تواند به درجات بالاتری دست یابد. یقین، خود دارای سه مرحله یا سه درجه است:

**(1) علم الیقین:** علمی که در آن، انسان از دلایل مختلف، به چیزی ایمان آورد؛ مانند کسی که با مشاهده ی دود، به وجود آتش ایمان پیدا می‌کند.

**(2) عین الیقین:** مرتبه ای که در آن، انسان به درجه ی مشاهده می‌رسد و با چشم خود، مثلاً آتش را مشاهده می‌کند.

**(3) حق الیقین:** بالاترین مرتبه ی یقین است. انسان در این مرتبه، همانند کسی است که وارد آتش شده و سوزش آن را لمس کند و به صفات آتش متصف گردد. (1)

مرحله ی نخست یقین، جنبه ی عمومی دارد؛ مرحله ی دوم، برای پرهیزگاران؛ و مرحله ی سوم، مخصوص خاصان و مقربان است.

به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله عرض شد: شنیده ایم برخی از یاران عیسی علیه السلام روی آب راه می‌رفتند؟! حضرت فرمود:

«لو كان يقينه اشد من ذلك لمشي على الهواء»؛ «اگر یقینش از آن محکم تر بود، بر هوا راه می‌رفت!» (2)

ص: 249

1- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، «تفسیر نمونه»، ج 27، ص 285.

2- همان. %%%%

مرحوم علامه طباطبایی پس از ذکر این حدیث می افزاید:

«همه چیز بر محور یقین به خداوند سبحان و محو کردن اسباب جهان تکوین از استقلال در تأثیر دور می زند. بنابراین هر قدر اعتقاد و ایمان انسان به قدرت مطلقه ی الهیه بیش تر گردد، اشیاء جهان به همان نسبت در برابر او مطیع و منقاد خواهد شد».(1)

در حوزه ی عمل نیز چنین است. در آیات بسیاری از قرآن، معیار درجه بندی و ارتقای وجودی انسان، انجام اعمال صالح و مرضی خداوند ذکر شده است - که در همین فصل، به مناسبت به آن ها اشاره خواهد شد - به این معنی که درجات ایمان، مستقیماً تحت تأثیر اعمالی است که فرد آن ها را انجام می دهد. بنابراین، مرتبه ی ایمان ارتباط مستقیمی با یقین قلبی انسان و میزان اعمال او دارد. به فرموده ی امام صادق علیه السلام:

«ایمان به منزله ی نردبانی است که ده پله دارد و باید پله به پله از آن بالا رفت. کسی که در پله ی دوم قرار دارد، به آن که در پله ی اول است، نباید بگوید: تو ایمان نداری. همین طور کسی که در پله ی بالاتر تا پله ی دهم قرار دارد، نباید افراد پایین تر از خود را بی ایمان بداند.... پس اگر کسی در مرحله ی پایین تری از ایمان است، او را با آرامی و نرمی به درجه ی ایمان خود بکشانید و چیزی که توانایی آن را ندارد به او تحمیل نکنید که موجب شکست او خواهد شد؛ چراکه هرکس مؤمنی را کوچک کند، لازم است برای اصلاح و جبران شکست او اقدام نماید».(2)

در برخی از روایات نیز اصحاب پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از نظر ایمان درجه بندی شده اند؛ چنان که گفته اند: «مقداد» در پله ی هشتم ایمان، «ابوذر» در پله ی نهم و «سلمان فارسی» در پله ی دهم قرار داشتند.(3)

ص: 250

1- . همان.

2- . محمدبن یعقوب کلینی، «اصول کافی»، ج 2، ص 32.

3- . محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 22، ص 351.



ایمان، امری است ذومراتب، و ماهیتی نسبی و اضافی دارد؛ بدین معنی که ممکن است فردی در نخستین مرتبه ی ایمان باشد، اما گرفتار مراتبی از شرك نیز باشد. به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی:

«پس همان طور که ممکن است دل آدمی يك سره بستگی به زندگی دنیای فانی و زینت های باطل آن پیدا کرده و به کلی هر حق و حقیقتی را فراموش کند، و نیز ممکن است مانند مخلصین از اولیای خدا، از هرچیز که دل را مشغول از خدای سبحان می سازد، منقطع گشته، به تمام معنی و با تمامی دل متوجه خدا شده، لحظه ای از او غافل نشود و در ذات و صفات خود جز به او آرام نگیرد و جز آن چه او می خواهد نخواهد، هم چنین ممکن است سهمی از آن و سهمی از این را باهم داشته باشد».<sup>(1)</sup>

قرآن در آیه ی شریفه ی زیر با اشاره به این حقیقت می فرماید:

«وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»؛ (یوسف/ 106)

«و بیش ترشان به خدا ایمان نیاورند، مگر آن که مشرك باشند».

این آیه به این واقعیت اشاره دارد که ایمان بیش تر کسانی که ایمان آوردند، آمیخته به شرك است.<sup>(2)</sup>

در برخی از آیات دیگر نیز می توان درجات پایین ایمان را که با برخی از اعمال ناشایست جمع می شوند، مشاهده کرد:

«وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ»؛ (توبه/ 54)

«به نماز نیایند جز با حالت کسالت، و انفاق نکنند جز با حالت کراهت».

«يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا»؛ (آل عمران/ 188)

«دوست دارند در برابر کاری که نکرده اند، ستایش شوند».

ص: 251

1- محمدحسین طباطبایی، «المیزان»، ج 11، ص 278، ذیل آیه ی 106 سوره ی یوسف.

2- همان. %%%%

امام باقر علیه السلام می فرماید:

«بنده ای نیست که در قلبش سفیدی است. هنگامی که گناهی بکند، در آن لکه ای سیاه هویدا می شود. اگر توبه کند، آن سیاهی از میان می رود و اگر بر گناه اصرار ورزد، آن لکه ی سیاه بیش تر می شود؛ تا آن جاکه تمامی سفیدی را می گیرد و آن فرد هیچ گاه به سوی خوبی باز نمی گردد؛ چرا که خداوند فرموده است: (كَلَّا بَلْ زَانَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ) (1)». (2)

از سوی دیگر، با مراجعه به مراتب توحید و شرك و هم چنین ایمان و کفر، به نظر می رسد مراتب کامل ایمان برای بیش تر افراد بشر حاصل نمی شود. تعداد محدودی از انسان ها هستند که وجودشان در تمامی ابعاد، خدایی باشد. علل مختلفی نیز برای نرسیدن به مراتب بالای ایمان وجود دارد. در بخش توحید و شرك، به تفصیل علل روی آوری انسان به شرك بیان شد. در ایمان و کفر نیز همان موارد، مانند عدم معرفت، دنیاپرستی و هواپرستی دیده می شود.

البته نباید این نکته را فراموش کرد که هرگز ایمان با شرك جلی، قابل جمع نیست. شرکی که با برخی از مراتب ایمان جمع می شود، شرك خفی است. (3)

#### 4 - عمل بدون ایمان

با توجه به آیات و روایات، عملی که عنصر ایمان در آن نباشد، هیچ فایده ای ندارد. آیات بسیاری در قرآن هست که عمل همراه با کفر و بدون ایمان را بی ارزش می شمارد؛ هرچند دارای فایده ی مادی برای فرد و دیگران باشد:

ص: 252

---

1- . «نه، آیات قرآن افسانه نیستند؛ بلکه گناهایی که همواره مرتکب می شوند، بر دل هایشان زنگار شده است؛ از این رو حق را در نمی یابند». (مطففین/14).

2- . محمدبن یعقوب کلینی، «اصول کافی»، ج 2، ص 161.

3- . سیدمحمد حسین طباطبایی، «المیزان»، ج 11، ص 278، ذیل آیه ی 106 سوره ی یوسف. %%%%

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابًا»؛ (نور/39)

«کسانی که کفر ورزیدند، اعمالشان مانند سرابی در بیابانی است که فرد تشنه، آن را آب می پندارد؛ تا نزد آن آمد و آن را چیزی نیافت و خدا را نزد آن یافت؛ پس حسابش را پرداخت».

«مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ»؛ (ابراهیم/18)

«حکایت اعمال کسانی که به پروردگارشان کفر ورزیدند، حکایت خاکستری است که در روزی طوفانی، باد آن را پراکنده سازد. از آن چه فراهم کرده اند، بر هیچ یک قدرت ندارند».

«وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا»؛ (فرقان/23)

«و آمدیم به سوی هر عملی که انجام داده اند و آن را غباری پراکنده ساختیم».

آیات یادشده به خوبی نشانگر این واقعیتند که عمل بدون ایمان، ارزشی ندارد و نقطه ی آغازین حرکت به سوی خدا، ایمان مرگب از اقرار به زبان و تصدیق به قلب است؛ و سپس اعمال، مراتب کمال را برای انسان فراهم می کند.

## 5 - ایمان مقتضای عمل

با توجه به آن چه گفته شد، رابطه ی ایمان و عمل کاملاً مشخص می شود؛ بدین معنی که نقش عمل در ایمان، رقم زدن درجات و مراتب آن است. به عبارت دیگر، ایمان درحالی که با اقرار و تصدیق در وجود آدمی شکل می گیرد، جز هنگامی که مقرون به عمل باشد، رشد و تعالی نمی یابد و انسان را به مراحل کمال نمی رساند؛ پس عمل، نه عین ایمان، بلکه مقتضای آن است. ازسوی دیگر، عمل بدون ایمان نیز ارزشی ندارد؛ زیرا ایمان ریشه و جهت دهنده به عمل است و صلاح و شایستگی و حُسن فاعلی فعل

%%%%%%%%%

بستگی به آن دارد. اگر عملی بدون ایمان به خدا انجام شود، در سعادت حقیقی انسان تأثیر نخواهد داشت؛ گرچه کردار نیکویی بوده و منافع بسیاری در دنیا برای فرد یا دیگران داشته باشد.

با توجه به آن چه گفته شد و با نگاهی به آیات قرآن، ارتباطی تنگاتنگ میان عمل و ایمان، وجود دارد. این ارتباط، از ابعاد مختلف قابل بررسی است:

در برخی از آیات، به ارتباط اعمال جوارحی (بدنی) با ایمان اشاره شده است:

«قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ...»؛ (مؤمنون/ 1-9)

«به راستی که مؤمنان به سعادت دست یافتند؛ آنان که در نمازشان فروتن اند؛ و آنان که از کار بیهوده روی گردان اند؛ و آنان که اموال خود را به وسیله ی انفاق پاک می سازند...».

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»؛ (حجرات/ 15)

«مؤمنان کسانی اند که به یکتایی خدا ایمان آورده و رسالت فرستاده ی او را باور کرده و در آن چه بدان گرویده اند، تردید نکرده اند، و با مال و جانشان در راه خدا کوشیده اند (برای رضای خدا، وظایف مالی و بدنی خود را انجام داده اند)؛ تنها اینان اند که در ادعای ایمان راست می گویند».

«إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ»؛ (سجده/ 15)

«تنها کسانی به نشانه های ربوبیت ما ایمان دارند که وقتی آن نشانه ها را به آنان یادآوری کنند، برای سجده به درگاه خدا بر زمین می افتند و پروردگارش را همراه با ثنایی شایسته و نیکو، از هر بدی و کاستی پیراسته می شمرند؛ بی آن که ذره ای تکبر ورزند».

در برخی از آیات نیز اعمال به منزله ی صفات و ویژگی های مؤمنان آمده است؛ اما تنها به اعمال جوانحی و قلبی اشاره شده است:

%%%%%%%%%

«وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ . وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ . وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ»؛ (مؤمنون/ 60-58)

«و آنان که به آیات پروردگارشان ایمان می آورند؛ و کسانی که به پروردگارشان شرک نمی ورزند؛ و آنان که آن چه را انفاق می کنند، در حالی انفاق می کنند که دل هایشان ترسان است از این که به سوی پروردگارشان باز می گردند».

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ (بقره/ 218)

«کسانی که ایمان آورده و کسانی که در راه خدا هجرت کرده و جهاد نموده اند، به رحمت خدا امیدوارند، و خدا آمرزنده و مهربان است».

در برخی از آیات، خداوند اعمالی را که مؤمنان باید انجام دهند، به آنان یادآور می شود. این اعمال نیز گاه جوارحی و گاه جوانحی اند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا»؛ (نساء/ 59)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! خدا را اطاعت کنید و از پیامبر و کسانی که امر شما را در اختیار دارند و از خودتان هستند، پیروی نمایید. پس اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، چنان چه در امری از امور دین اختلاف کردید، آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید. این کار برای شما بهتر و فرجامش نیکوتر است».

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»؛ (بقره/ 208)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! همگی در صلح و آشتی درآید، و از گام های شیطان پیروی نکنید که او دشمنی آشکار است».

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ (بقره/ 183)

%%%%%%%%%

«ای کسانی که ایمان آورده اید! روزه بر شما نوشته شده است؛ همان گونه که بر کسانی که پیش از شما بودند، نوشته شد؛ تا پرهیزگار شوید».

«إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛ (آل عمران/ 175)

«این فقط شیطان است که شما مؤمنان را از دوستان شرک پیشه ی خود می ترساند؛ پس اگر به راستی مؤمن اید، از آنان نترسید و از عذاب من بیم داشته باشید».(1)

«... وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»؛ (آل عمران/ 160)

«... پس مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند».

اعمال، گاه عرصه ی آزمودن و تعیین مرتبه ی ایمان هستند. خداوند می فرماید:

«أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَمُرُّوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ . وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ»؛ (عنکبوت/ 2-3)

«آیا مردم پنداشته اند به صرف این که گفتند ایمان آوردیم، به حال خود رها می شوند و با سختی هایی که درستی و نادرستی ایمانشان با آن ها آشکار می شود، آزموده نمی شوند؟ به یقین ما تمام کسانی را که پیش از اینان بودند و ادعای ایمان می کردند با مشکلات آزمودیم. قطعاً خدا کسانی را که راست گفته اند و نیز مدعیان دروغ گور را با آشکار شدن آثار صدق و کذبشان، معلوم و مشخص خواهد ساخت».

خداوند، گاه انسان را به سختی ها و بلاها مبتلا می کند تا درجه ی ایمان او مشخص شود:

«إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا»؛ (آل عمران/ 140)

«اگر در آن جنگ گزندى به شما رسید (گروهی از شما کشته و گروهی زخمی شدند)، به آن مردم کفرپیشه نیز گزندى مانند آن رسید. پس جای اندوه نیست. ما این روزها%%»

ص: 256

(روزهای شکست و پیروزی) را میان مردم می گردانیم تا کارهایی که باید انجام شود، به انجام برسد و خدا کسانی را که ایمان آورده اند، مشخص سازد».(1)

«وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَيَاذَنِ اللَّهُ وَ لِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ (آل عمران/ 166)

«آسیب هایی که در جنگ اُحد - روزی که آن دو گروه به مصاف هم رفتند - به شما رسید، به اذن خدا بود، تا آن چه را که باید انجام شود، به انجام رساند و مؤمنان را مشخص سازد».

در مجموع، می توان چنین نتیجه گرفت که ایمان و عمل، ارتباطی بسیار وثیق و نزدیک با یک دیگر دارند و عمل بدون ایمان، ارزشی ندارد. از سوی دیگر، راه رشد و کمال انسان نیز تنها از طریق عمل - قلبی و بدنی - میسر است. خداوند در آیات زیر به خوبی چنین مفهومی را مشخص کرده است:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ (نحل/ 97)

«هرکس - از مرد یا زن - کاری شایسته کند و با ایمان باشد، قطعاً او را به حیاتی پاک زنده خواهیم داشت و به چنین کسانی بر پایه ی بهترین کاری که انجام می دادند، پاداش خواهیم داد».

«الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ»؛ (رعد/ 29)

«کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، چون دلشان به یاد خدا آرامش یافته است، خوش ترین زندگی را خواهند داشت و برای آنان فرجامی نیکو خواهد بود».

در پایان توجه به این نکته ضروری است که در برخی از روایات، در ظاهر، عمل جزو ایمان شمرده شده است. چنان که از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود:

«إِنَّ الْإِيمَانَ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ».(2)

ص: 257

1- . هم چنین احزاب/ 18 تا 19.

2- . الصدوق، «الخصال»، ج 1، ص 84.

با توجه به آیاتی که پیرامون جدایی ایمان از عمل ذکر شد و با توجه به مراتب و درجات مختلف ایمان، چنین احادیثی اشاره به مرتبه‌ی والای ایمان دارند. چراکه - برای مثال - در حدیث از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود:

«هیچ زناکاری زنا نمی‌کند، در حالی که مؤمن است؛ و هیچ دزدی سرقت نمی‌کند، تا وقتی که مؤمن باشد».(1)

شکی نیست که افراد زناکار و یا سارق، در شریعت مقدس اسلام، دارای مجازات‌های خاصی هستند و انجام این مجازات، کفاره‌ی گناه آنان است. چنان که در صفحات پیشین از امیرالمؤمنین علی علیه السلام در استدلال با خوارج بیان شد، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله چنین افرادی را کافر نمی‌شمرد. بنابراین چنین احادیثی نیز به مراتب کمال ایمان اشاره دارند؛ مانند این حدیث که «لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد»، که مراد، نماز کامل است.(2)

در این جا نیز معنای حدیث باید این باشد که مراتب بالای ایمان هیچ‌گاه به وجود نمی‌آید، مگر با شناخت قلبی (تصدیق)، اقرار به زبان و عمل به ارکان دین. آن چه این مطلب را تأیید می‌کند، بیان متعلقات ایمان در قرآن است؛ بدین معنی که در قرآن، اموری که ایمان به آن‌ها تعلق می‌گیرد و در صورت فقدان آن‌ها، انسان از دایره‌ی ایمان خارج می‌شود، ذکر شده است؛ بنابراین در غیر این موارد، انسان - هرچند ممکن است مؤمن فاسق شود - کافر نمی‌شود.(3)

ص: 258

---

1- . النسائی، «السنن»، ج 8، ص 64؛ «قطع السارق»، ح 4870؛ محمدبن یعقوب کلینی، «الکافی»، ج 2، ص 24.

2- . برای آشنایی بیش تر، ر. ک: جعفر سبحانی، «الایمان و الکفر فی الکتاب و السنة»، ص 22 تا 23.

3- . در فصل بعد، متعلقات ایمان به تفصیل بررسی خواهد شد. %%%%



اسلام در لغت، به معنی انقیاد و تسلیم است و شخص مطیع و فرمان‌بر را در لغت، «مسلم» یا «مسلمان» می‌گویند. (1) تسلیم و انقیادپذیری به دو صورت متصور است:

نخست، انقیاد ظاهری و تسلیم‌پذیری از روی اضطرار و اجبار؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»؛ (حجرات/ 14)

«بادیه‌نشینان گفتند: ما ایمان آوردیم. به آن‌ها بگو: شما ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید تسلیم شدیم».

دوم، انقیاد اختیاری و تسلیم حقیقی:

«قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ (مائده/ 14)

«بگو: من فرمان یافته‌ام که نخستین کسی باشم که تسلیم فرمان خدا شده‌ام».

«اسلام»، در اصطلاح به دین و آیینی آسمانی اطلاق می‌شود که از جانب خداوند به پیامبران نازل شده است تا از طریق آن، مردم را هدایت کنند. اسلام به این معنی، خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

نخست، اسلام به معنی عام؛ اسلام بدین معنی شامل تمام ادیان آسمانی می‌شود که خداوند از آغاز آفرینش، توسط پیامبران برای هدایت جامعه‌ی انسانی و برای تمام مکلفین فرستاده است:

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛ (آل عمران/ 19)

«دین در نزد خداوند، اسلام است».

«هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ»؛ (حج/ 78)

«ابراهیم علیه السلام از قبل شما را مسلمان نامید».

ص: 259

دوم، اسلام به معنی خاص؛ اسلام در معنی خاص خود، به آیین و دینی اطلاق می شود که کامل ترین مرحله ی ادیان آسمانی است و توسط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، برای هدایت انسان ها نازل شده است.

از ویژگی های مهم دین اسلام می توان به جهان شمول بودن و کامل بودن این دین اشاره کرد. چنان که قرآن کریم می فرماید:

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (اسراء/ 28)

«و ما تو را جز برای همه ی مردم نفرستادیم تا [آن ها را به پاداش های الهی] بشارت دهی و [از عذاب او] بترسانی؛ ولی بیش تر مردم نمی دانند».

«قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا»؛ (اعراف/ 158)

«بگو: ای مردم! من فرستاده ی خدا به سوی همه ی شما هستم».

خداوند هم چنین درباره ی کامل بودن دین اسلام می فرماید:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»؛ (مانده/ 3)

«امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین [جاودان] شما پذیرفتم».

با توجه به آن چه در تعریف ایمان و اسلام گفته شد، میان این دو مفهوم، تفاوت وجود دارد. «اسلام» به معنی تسلیم در برابر خداست؛ خواه این تسلیم، از عمق جان باشد و یا تنها به زبان آوردن کلمه ی توحید و گواهی به نبوت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله باشد؛ ولی «ایمان»، گفتن به زبان و تصدیق و عقیده ی قلبی به خداست. بنابراین، قلمرو اسلام گسترده تر از قلمرو ایمان است. اسلام شامل تسلیم ظاهری و باطنی می شود؛ ولی ایمان، تنها در تسلیم باطنی به کار می رود.

امام باقر علیه السلام می فرماید:

%%%%%%%%

«الایمان ما كان في القلب والاسلام ماعليه التناكح والتوارث وحقنت به الدماء والایمان یشرك الاسلام والاسلام لا یشرك الایمان»؛<sup>(1)</sup> «ایمان در قلب وجود دارد و اسلام چیزی است که بر اساس آن، ازدواج و ارث مشروعیت می یابد و خون محترم شمرده می شود. ایمان با اسلام شریک است؛ اما اسلام با ایمان شریک نیست».

در نتیجه، رابطه ی این دو مفهوم، رابطه ی عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی در هر ایمانی، اسلام هست و در هر اسلامی، ایمان نیست.

مرحوم شیخ صدوق در مقام تشبیه می گوید:

«هر مؤمنی مسلمان است، اما هر مسلمانی مؤمن نیست و مثال آن مانند کعبه و مسجد است. کسی که داخل کعبه شود، داخل مسجد نیز شده است، اما هر کسی که داخل مسجد شود، داخل کعبه نشده است».<sup>(2)</sup>

## 7 - متعلقات ایمان

### اشاره

چنان که گفته شد، ایمان به معنی اقرار به لسان و تصدیق به قلب است، اما متعلق اقرار و تصدیق چیست؟ یعنی انسان باید به چه چیزی ایمان داشته باشد تا گرفتار کفر نشود؟ و مرزهای کفر و ایمان کجاست؟

در قرآن مجید، آیاتی که به مسأله ی ایمان پرداخته اند، متنوعند. برخی از آیات، صرفاً مسلمانان را به ایمان دعوت می کنند، مانند:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا»؛ (مریم/96)

«کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، خداوند رحمان محبت آنان را در دل ها می افکند».

ص: 261

1- . محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 98، ص 249؛ وج 78، ص 177.

2- . شیخ صدوق، «الهدایة»، ص 54، مؤسسة الامام الهادی (ع)، 1418 ق. %%%%

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً»؛ (نحل/ 97)

«هرکس از زن و مرد کار شایسته ای انجام دهد، درحالی که مؤمن باشد، پس حتماً به او زندگی پاک و پاکیزه ای می بخشیم».

در کنار این دسته از آیات، آیاتی هستند که متعلقات ایمان را بیان کرده اند و توضیح این آیات شمرده می شوند. در ادامه، با استفاده از آیات قرآن، متعلقات ایمان به طور خلاصه بیان می شود.

### 1 - 7 - پیامبران و رسالت آن ها

گام اول در ایمان، اقرار و تصدیق به نبوت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و دیگر پیامبران الهی است؛ زیرا ایمان به رسالت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، لازمه ی اقرار و تصدیق به دیگر مبانی اسلام است. اگر انسان رسالت پیامبر را انکار کند، راهی برای ایمان به مبانی دیگر دین باقی نمی ماند:

«فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»؛ (اعراف/ 158)

«پس ایمان بیاورید به خدا و فرستاده اش؛ آن پیامبر درس نخوانده ای که به خدا و کلماتش ایمان دارد؛ و از او پی روی کنید تا هدایت یابید!».

البته در کنار ایمان به رسالت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، ایمان به پیامبران دیگر نیز از متعلقات ایمان شمرده می شود. به فرموده ی قرآن:

«وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ»؛ (بقره/ 4)

«و آنان که به این قرآن که بر تو فرود فرستاده شده و به کتاب های آسمانی دیگر که پیش از تو نازل گردیده است، ایمان دارند».

خداوند در جای دیگر می فرماید:

%%%%

«قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»؛ (بقره/ 136)

«بگویند: ما به خدا ایمان آورده ایم و به آن چه بر ما نازل شده و آن چه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبران از فرزندان او نازل گردیده، و [هم چنین] آن چه به موسی و عیسی و پیامبران [دیگر] از طرف پروردگار داده شده است؛ و در میان هیچ یک از آن ها جدایی قائل نمی شویم و در برابر فرمان خدا تسلیم هستیم».

با پذیرش رسالت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، پذیرش اموری که مستقیم یا غیر مستقیم به مسأله ی رسالت و پیامبری مربوط می شود نیز جزء متعلقات ایمان شمرده می شود؛ مانند ایمان به کتاب های آسمانی، از جمله قرآن. اگر انسان رسالت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را پذیرفت، باید به مجموعه ی آموزه هایی که آن حضرت آورده است، به صورت کامل ایمان داشته باشد:

«أَفْتَوْنُونِ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»؛ (بقره/ 85)

«آیا به بعضی از دستورات کتاب آسمانی ایمان می آورید و به بعضی کافر می شوید؟! برای کسی از شما که این عمل (تبعیض در میان احکام و قوانین الهی) را انجام دهد، جز رسوایی در این جهان چیزی نخواهد بود و در روز رستاخیز، به شدیدترین عذاب ها گرفتار می شود؛ و خداوند از آن چه انجام می دهید، غافل نیست».

اما با توجه به گستردگی آموزه های دین، انسان به همه ی آن ها اشراف کامل ندارد؛ به همین سبب، آموزه های دین را می توان به دو بخش تقسیم کرد: آموزه هایی که انسان اجمالاً می داند که از جانب خداوند نازل شده اند، و آموزه هایی مانند توحید، قیامت، و

%%%%%%%%%

و جوب نماز، زکات و...، که انسان به آن ها علم تفصیلی دارد. (1) در چنین مواردی، ایمان به هر دو بخش، جزء متعلقات ایمان شمرده می شود. به گفته ی قاضی عضدالدین ایجی:

«ایمان در نزد ما و نزد سایر بزرگان، مانند قاضی (باقلانی) و استاد (ابو اسحاق اسفراینی)، تصدیق پیامبر در چیزی است که به آن مبعوث شده. اگر علم تفصیلی وجود دارد، ایمان تفصیلی لازم است، و اگر علم اجمالی به آن وجود دارد، ایمان اجمالی کفایت می کند». (2)

به گفته ی تفتازانی:

«ایمان، تصدیق پیامبر در چیزی است که به آمدن آن توسط پیامبر علم داریم؛ یعنی ایمان به چیزی که بودن آن در دین، مشهور است و دانستن آن، نیاز به دلیل و استدلال ندارد؛ مانند یگانگی آفریدگار، و جوب نماز و حرمت شراب و مانند آن؛ و هر آن چه به صورت اجمال ملاحظه شده است، ایمان اجمالی به آن کفایت می کند و هر چه به صورت تفصیل بیان شده است، ایمان تفصیلی می طلبد. برای نمونه، اگر از کسی درباره ی جوب نماز و حرمت شراب پرسیده شود و وی آن دو را تصدیق نکند، کافر است؛ و این قول، مشهور است و جمهور علما بر این عقیده اند». (3)

## 2-7- غیب

«غیب» مصدر «غاب» و به معنی «از دیده نهان شدن» است؛ اما این واژه بیش تر به معنی اسم فاعل خود، یعنی «غایب» به کار می رود و مطلق «نهان شدن از حواس» در آن منظور است، نه فقط «نهان بودن از دیده». (4) غیب، یکی دیگر از متعلقات ایمان است

ص: 264

1- . جعفر سبحانی، «الایمان والکفر»، ص 47.

2- . عضدالدین الایجی، «المواقف»، ص 384.

3- . التفتازانی، «شرح المقاصد»، ج 5، ص 177.

4- . راغب اصفهانی، «المفردات القرآن»، ج 1، ص 475. %%%%

و مؤمن کسی است که به آن ایمان داشته باشد. در قرآن، حدود شصت بار واژه ی غیب به کار رفته است. غیب، در تقابل با عالم شهادت و به معنی اخبار و امور نمان است که خداوند از آن ها آگاه است. این واژه در قرآن يك بار به عنوان متعلق ایمان ذکر شده است:

«الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»؛ (بقره/ 3)

«پرهیزکاران [کسانی هستند] که به غیب (آن چه از حس پوشیده و نمان است) ایمان می آورند و نماز را بر پا می دارند و از آن چه روزی شان کرده ایم، انفاق می کنند».

هرچند ایمان به غیب تنها يك بار به صورت مستقیم در قرآن آمده است، اما دارای مصادیق مختلفی مانند خدا و ملائکه است که در قرآن بارها به آن ها اشاره شده است.

### 3 - 7 - خدا

خدا مهم ترین متعلق ایمان در قرآن کریم است؛ بلکه از نظر رتبه و درجه، والاترین و مهم ترین متعلق ایمان است که بدون اعتقاد به او، ایمان تحقق نخواهد یافت. آیتی که به ایمان به خدا سفارش کرده اند، بسیارند؛ از جمله:

«وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...»؛ (طلاق/ 11)

«و هر که به خدا ایمان آورد و کار شایسته کند، او را به بهشت هایی در آورد که از زیر آن ها جوی ها روان است».

در برخی از آیات، حتی از «مؤمنان» خواسته شده است که به خدا ایمان آورند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ...»؛ (نساء/ 136)

«ای کسانی که ایمان آورده اید، به خداوند ایمان بیاورید».

%%%%%%%%%

در مفهوم این که مراد قرآن از ایمان آوردن مؤمنان به خدا چیست، تفاسیر گوناگونی ارائه شده است؛ (1) اما به هر حال، نشانگر اهمیت خداوند در مسأله ی ایمان است. هم چنین ایمان به خدا شامل ایمان به همه ی حوزه های توحید، اعم از توحید نظری و عملی می شود. (2)

#### 4 - 7 - معاد

قرآن پس از توحید، بیش ترین اهمیت را به معاد و آخرت داده و موضوعات مختلفی را پیرامون آن بیان کرده است. در قرآن، معاد چنان روشن تلقی شده است که تنها متجاوزان و گناهکاران از پذیرش آن سر باز می زنند:

«الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بَيِّنَاتٍ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»؛ (مطففین/ 12-13)

«کسانی که روز جزا را انکار می کنند. تنها کسی آن را انکار می کند که متجاوز و گنهکار است».

از سوی دیگر، در بسیاری از آیات، ایمان به آخرت و قیامت در کنار ایمان به خدا ذکر شده است:

«... إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»؛ (نساء/ 59)

«... اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید».

«مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...»؛ (بقره/ 232)

«کسانی از شما که به خدا و روز قیامت ایمان دارند...».

«وَلَكِنَّ الْإِنْسَانَ كَذِبًا عَلِيمًا لِّمَا كَانَتْ آيَاتِنَا عَلَيْهِ»؛ (بقره/ 177)

ص: 266

---

1- . برای آشنایی با تفاسیر مختلف پیرامون این آیه، ر. ک: ابوالفضل روحی، «ایمان»، در: «دانشنامه ی موضوعی قرآن»، پایگاه مرکز فرهنگ و معارف قرآن.

2- . در فصل های گذشته، به تفصیل پیرامون توحید نظری و توحید عملی توضیح داده شد. %%%%



«بلکه خوبی آن است که به خدا و روز رستاخیز و فرشتگان و کتاب و پیامبران ایمان آورید».

هرچند موارد دیگری از متعلقات ایمان نیز در کتاب خداوند شمرده شده است، اما تصدیق موارد یادشده، اموری مانند ایمان به وجود فرشتگان و کتب آسمانی را نیز شامل می شود. بنابراین، ارکان اساسی ایمان، اصول یادشده است که خود شامل موارد دیگری می شوند که اجمالاً بیان شد. در نتیجه، عدم اقرار و عدم تصدیق هر يك از محورهای فوق، مترادف با کفر است.

هم چنین باید توجه داشت که متعلقات ایمان، به صورت مطلق هستند؛ بدین معنا که انکار هر يك از آن ها، مستلزم کفر می شود و باید به تمامی آن ها ایمان داشت. اگر کسی به سه رکن ایمان داشته باشد و تنها يك رکن را نپذیرد، و یا در جایی که به ایمان تفصیلی نیاز است - مانند مباحث توحید - به اجمال ایمان داشته باشد، چیزی مانع کفر او نمی شود. به فرموده ی قرآن:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا؛ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا»؛ (نساء/ 150-151)

«کسانی که به خدا و پیامبرانش کفر می ورزند، و می خواهند میان خدا و پیامبران او جدایی اندازند، و می گویند ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می کنیم، و می خواهند میان این [دو] راهی برای خود اختیار کنند، آنان در حقیقت کافرند و ما برای کافران عذابی خفت آور آماده کرده ایم».

%%%%%%%%%



اشاره

%%%%%%%%%%%%

ص: 269



«کفر» در برابر «ایمان» قرار دارد و یکی از واژه‌های پرکاربرد وهابیت است. وهابیان مخالفان خود را عموماً به کفر متهم می‌کنند و به همین سبب، به وهابیان افراطی، «تکفیری» گفته می‌شود. این در حالی است که به اجماع مسلمانان، اهل قبله را نمی‌توان کافر شمرد و خون، مال و ناموس آنان را مباح دانست. به جز خوارج و وهابیان که در نظریه و عمل، روش تکفیر را برگزیده‌اند، هیچ‌یک از مذاهب اسلامی، مذاهب دیگر را به کفر متهم نمی‌کنند و خون و مال و ناموس آنان را محترم می‌شمارند. با عنایت به اهمیت بحث کفر و آثار آن در عرصه‌ی حیات فردی و اجتماعی مسلمانان، در این فصل مفهوم کفر، انواع و معیارهای تکفیر در میان مذاهب اسلامی بررسی خواهد شد.

## 2 - مفهوم کفر

### 1 - 2 - کفر در لغت

کفر در لغت به معنی پنهان کردن و پوشاندن است. به شب تاریک، کافر گفته می‌شود؛ زیرا با تاریکی خود همه چیز را می‌پوشاند. کشاورز نیز کافر است؛ زیرا بذر و دانه را در دل خاک پنهان می‌کند: (1)

«كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ»؛ (حدید/ 20)

ص: 271

---

1- . اسماعیل بن حماد جوهری، «الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية»، ج 2، ص 808. %%%%

«(دنیا و زیورهای آن) همانند بارانی است که کشت برآمده از آن، کشاورزان را خشنود می کند».

هم چنین به شب، دریا، رودخانه ی بزرگ، ابر تاریک، سرزمین وسیع، وزره، کافر می گویند؛ چون هر يك به نحوی چیزی را می پوشانند. (1)

## 2 - 2 - کفر در اصطلاح

«کفر» در اصطلاح علم فقه و علم کلام، تفاوت هایی دارد. کفر در علم فقه معمولاً در برابر «اسلام» قرار می گیرد. در علم فقه، حد نصاب مسلمان بودن و خروج از مرز کفر، جاری شدن شهادتین بر زبان است و کسی که شهادتین را نگوید، کافر می شود. (2) در این موارد، کفر بیش تر مربوط به امور ظاهری است و بیانگر نوع تعامل مسلمانان با کفار است. برای نمونه، در علم فقه بیش تر درباره ی احکام کفر، مانند شیوه ی تعامل مسلمانان در اموری همچون معاملات، ازدواج، و ارث بردن کافر از مسلمان بحث می شود.

اما در علم کلام، کفر در برابر «ایمان» به کار می رود و مفهوم، مرزها و معیارهای کفر به دقت بررسی می شود. در علم کلام، کفر، جدای از انکار لسانی، از افعال قلوب شمرده می شود. (3) پس کفر در علم کلام، انکار چیزی است که شأن آن، ایمان آوردن به آن است. به عبارت دیگر، انکار هر يك از متعلقات ایمان، موجب کفر می شود. (4) این انکار، گاهی در اموری است که باید به آن ها ایمان تفصیلی داشت، مانند توحید، معاد، نماز و

ص: 272

- 
- 1- . محمدبن یعقوب فیروزآبادی، «قاموس المحيط»، ص 471، ماده ی «کفر».
  - 2- . محمدحسین طباطبایی، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج 18، ص 332، ذیل آیه ی 14 سوره ی حجرات؛ مسلمبن حجاج نیشابوری، «صحیح مسلم»، ج 4، ص 1872؛ کلینی، «الکافی»، ج 2، ص 18.
  - 3- . علی بن حسین (سید مرتضی)، «الذخیره فی علم الکلام»، ص 534.
  - 4- . جعفر سبحانی، «الایمان والکفر»، ص 49. %%%%

روزه؛ و گاهی در اموری است که علم تفصیلی به آن ها وجود ندارد و تنها می دانیم که اجمالاً در دین مسائلی وجود دارد. در این موارد، ایمان اجمالی کفایت می کند. بنابراین، انکار بخش یا تمام رسالت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، انکار خداوند با تمامی ابعاد وجودی و صفاتی وی، انکار غیب و هم چنین معاد، فرجامی جز فرو رفتن در ورطه ی کفر ندارد. چیزی که سید مرتضی آن را «مایه ی استحقاق عقاب دائم...» می شمارد. (1)

### 3 - متعلقات کفر

#### 3 - متعلقات کفر (2)

از آن جا که کفر در نقطه ی مقابل ایمان قرار دارد، متعلقات آن نیز همان متعلقات ایمان است؛ با این تفاوت بنیادین که ایمان، تصدیق است و کفر، انکار. در قرآن مجید، آیات بسیاری به متعلقات کفر اشاره کرده اند. برخی از این آیات، متعلق کفر را خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله بیان کرده اند:

«وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا»؛ (فتح/ 12)

«کسی که به خدا و پیامبر ایمان نیاورد، پس ما برای کافرین آتشی افروخته آماده کرده ایم».

برخی از آیات، متعلق کفر را قیامت و معاد ذکر کرده اند:

«أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ»؛ (سبا/ 8)

«آیا [این مرد] بر خدا دروغی بسته یا جنونی در اوست؟ [نه] بلکه آنان که به آخرت ایمان ندارند، در عذاب و گم راهی دور و درازند».

بی شك، شرك به خداوند نیز جزء متعلقات کفر قرار می گیرد؛ زیرا شرك، انکار وحدانیت و احدیت خداست و این امر بی شك از مراتب بالای کفر است. (3)

ص: 273

1- . علی بن حسین (سید مرتضی)، «الذخیره فی علم الکلام»، ص 534.

2- . گاهی، از متعلقات کفر به «اسباب کفر» نیز تعبیر شده است. جعفر سبحانی، «الایمان والکفر»، ص 50.

3- . ر. ک: نساء/ 116؛ توبه/ 113؛ اسراء/ 39؛ حج/ 31؛ وزمرا/ 66. %%%%

برخی از آیات، انکار آیات الهی را به منزله ی کفر یا تفسیری از کفر بیان کرده اند که در حقیقت، به انکار نبوت باز می گردد:

«مِنْ قَبْلِ هُدًى لِلنَّاسِ وَ أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ»؛ (آل عمران/ 4)

«پیش از آن برای رهنمود مردم فرو فرستاد و فرقان (جداکننده ی حق از باطل) را نازل کرد. کسانی که به آیات خدا کفر ورزیدند، بی تردید عذابی سخت خواهند داشت و خداوند شکست ناپذیر و صاحب انتقام است.» (1)

در برخی از آیات، انکار آیات خدا و قیامت، باهم ذکر شده است:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ لِقَائِهِ أُولَئِكَ يَسُؤُونَ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ (عنکبوت/ 23)

«و آنان که آیات خدا و لقای او را منکر شدند، کسانی اند که از رحمت من ناامیدند و ایشان را عذابی پردرد خواهد بود.»

در این میان، جامع ترین آیه ای که موارد و متعلقات کفر را بیان می کند، آیه ی شریفه ی زیر است:

«... وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ أَلْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا»؛ (نساء/ 136)

«و هرکس به خدا و فرشتگان و کتاب ها و فرستادگان و روز واپسین کافر شود، به راستی گمراه شده، گم راهی دور [از حق] دارد.»

در این آیه ی شریفه، متعلقات کفر به صورت يك جا بیان شده است. البته همان گونه که در متعلقات ایمان گفته شد، متعلقات کفر نیز به صورت عام بیان شده است و هر يك در دل خود، به عناوین کوچک تری تقسیم می شوند. %%

ص: 274

---

1- . هم چنین ر. ك: نساء/ 56؛ مائده/ 86؛ انعام/ 49؛ اعراف/ 40؛ حج/ 57؛ و... %%%%



متکلمان اسلامی با توجه به آیات و روایات، کفر را به اقسام مختلفی تقسیم کرده اند. این تقسیمات، هرچند با عبارت های گوناگون بیان شده اند، در مجموع تبیین مشخصی از اقسام کفر ارائه داده اند و به شفاف شدن و تبیین دقیق تر ابعاد و زوایای کفر کمک می کنند. در مجموع کفر را می توان از چند بُعد تقسیم بندی کرد:

## 1 - 4 - سطوح کفر

کفر می تواند در سطوح مختلف ظاهر شود: (1)

(1) کفر اعتقادی: کفر اعتقادی، هر عقیده ای است که به انکار یکی از متعلقات ایمان بیانجامد یا با عقاید مسلم اسلامی در تضاد باشد؛ مانند انکار خالق، انکار رسالت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، و یا انکار یکی از احکام مسلم دین.

(2) کفر در گفتار: کفر گفتاری، هرگونه گفتاری است که نشانگر تضاد با عقاید اسلامی است؛ مانند دشنام به خدا و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و انکار زبانی مسلمات دین.

البته هنگامی چنین سخنانی به کفر گفتاری می انجامند که سخن، از روی خوف یا تقيه نباشد؛ اما اگر چنین بود، نمی توان فرد را کافر شمرد:

«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»؛ (نحل / 106)

«هرکس پس از ایمان آوردن خود به خدا کفر ورزد [عذابی سخت خواهد داشت]؛ مگر آن کس که مجبور شده باشد، و [لی] قلبش به ایمان اطمینان دارد».

(3) کفر در رفتار: کفر رفتاری، هر عملی است که نشانه ی فساد عقیده باشد؛ مانند سجده بر بت به نیت پرستش، و انداختن قرآن در جای نجس. ناگفته پیداست که چنین

ص: 275

رفتاری هنگامی کفر شمرده می شود که از روی اختیار باشد، نه از روی اجبار یا نقص در عقل.

البته ممکن است کفر در سطوح مختلف، در یک فرد جمع شود؛ به این معنی که فرد در اعتقاد، گفتار و کردار، گرفتار کفر شود.

## 2 - 4 - انواع کافران

کافران نیز با توجه به رویکردی که به کفر دارند، به گروه های زیر تقسیم می شوند:

(1) کافر گمراه (ضال): کافر گمراه کافری است که متعلقات ایمان را انکار می کند؛ اما ریشه ی این انکار، عدم شناخت خداوند و معارف دینی است و همین امر سبب شده است که گرفتار کفر شود. قرآن این گروه را «گمراهان» معرفی می کند:

«إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ . صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ»؛ (فاتحه/ 6-7)

«ما را به راه راست هدایت فرما! راه آنان که گرامی شان داشته ای؛ نه [راه] مغضوبان و نه [راه] گمراهان».

(2) کافر لجوج (جاحد): کافر لجوج کسی است که هرچند خداوند متعال را در قلب خود شناخته است، اما از روی جحد - لجاجت - او را انکار می کند:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»؛ (نمل / 14)

افرادی مانند امیه بن ابی صلت و برخی از یهود که به رسالت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله اطمینان داشتند، اما آن را انکار می کردند، در این دسته قرار می گیرند.

«وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَ كَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ»؛ (بقره/ 89)

«و هنگامی که از جانب خداوند کتابی برای آن ها آمد که موافق نشانه هایی بود که با خود داشتند و پیش از این، به خود نوید فتح می دادند [که با کمک او بر دشمنان پیروز

%%%%%%%%%

گردند، با این همه، هنگامی که این کتاب و پیامبری را که از قبل شناخته بودند نزد آن ها آمد، به او کافر شدند. لعنت خدا بر کافران باد».

(3) کافر ستیزه جو (معاند): کافر معاند یا ستیزه جو، کافری است که خداوند را می شناسد و به وجود او اعتراف می کند؛ اما با این حال، به سبب حسد، تکبر، طمع و... با خداوند و پیامبرانش ستیز می کند و از عبادت خدا سر باز می زند. برای نمونه، ولیدبن مغیره در دوران پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با این که اعجاز قرآن را به قلب فهمیده بود و به زبان نیز اقرار می کرد، اما آن را سحر می نامید. (1)

(4) کافر منافق: کافر منافق، کافری است که به زبان، ادعای ایمان می کند، اما به قلب انکار می نماید. نفاق یکی از بدترین اشکال کفر است که آیات بسیاری در نکوهش و مذمت آن نازل شده است:

«إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ»؛ (منافقون / 1)

«چون منافقان نزد تو آیند، گویند: گواهی می دهیم که تو واقعاً پیامبر خدایی. و خدا [هم] می داند که تو واقعاً پیامبر او هستی و خدا گواهی می دهد که منافقان، سخت دروغ گویند». (2)

## 5- مراتب کفر

همان گونه که ایمان دارای درجات تکاملی است و انسان در پرتو اعمال صالح می تواند نردبان صعود را یکی پس از دیگری طی کند، کفر نیز دارای درجات تنازلی است و اصرار و تأکید بر کفر می تواند انسان را هرچه بیش تر به حضيض ذلت بکشاند. هرچه میزان عناد، لجاجت و انکار بیش تر باشد، کافر بیش تر در منجلاب کفر فرو

ص: 277

1- . امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی، «اعلام الوری باعلام الهدی»، ج 1، ص 41.

2- . هم چنین، انفال/ 49؛ احزاب/ 24؛ نساء/ 61؛ محمد/ 22 تا 24؛ و... %%%%

می رود. بنابراین، برخی از مراتب کفر، از برخی دیگر بدتر است. کسی که با وجود آگاهی، عناد می ورزد، به مراتب وضعیتهش اسفناک تر از کسی است که به سبب جهل و ناآگاهی به ورطه ی کفر گرفتار می شود؛ و یا کافر منافقی که کفر خود را در پشت ایمان ظاهری پنهان می کند، شرش بیش از کافری است که کفرش آشکار است. قرآن نیز به خوبی به مراتب نزولی کفر اشاره کرده است:

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ إِزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ»؛ (آل عمران/ 90)

«کسانی که پس از ایمان خود کافر شدند، سپس بر کفر [خود] افزودند، هرگز توبه ی آنان پذیرفته نخواهد شد و آنان خود گمراهان اند».

## 6 - فرجام کافران

قرآن و روایات، بدترین فرجام را برای کافران بیان می کنند و آن، خلود و جاودانگی در آتش است. به عبارت دیگر، درحالی که گنهکاران مسلمان، برای همیشه در آتش نمی مانند و پس از مجازات، مورد عفو و رحمت خداوند قرار می گیرند؛ اما کافران چنین وضعیتی ندارند:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا»؛ (نساء/ 116)

«خداوند این را که به او شرک آورده شود، نمی آمرزد و فروتر از آن را بر هر که بخواهد می بخشاید؛ و هرکس به خدا شرک ورزد، قطعاً دچار گم راهی دور و درازی شده است».

در جای دیگر، خداوند هیچ عذر و بهانه ای را در مقابل کفر نمی پذیرد:

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفْرًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ»؛  
(آل عمران/ 91)

%%%%%%%%%

«در حقیقت، کسانی که کافر شده و در حال کفر مرده اند، حتی اگر [فراخنای] زمین را پر از طلا کنند و آن را [برای خود] فدیة دهند، هرگز از هیچ يك از آنان پذیرفته نگردد. آنان را عذابى دردناك خواهد بود و یاورانی نخواهند داشت».

## 7 - فتنه ی تکفیر

### اشاره

یکی از معضلات اساسی در میان مذاهب اسلامی، مسأله ی تکفیر مخالفان است. به این معنی که در برهه هایی از تاریخ، گروه هایی از مسلمانان، مخالفان خود را کافر نامیده اند. شاید تصور شود که مسأله ی تکفیر، تنها میان شیعیان و اهل سنت بوده است؛ اما با نگاهی به داستان تکفیر در جهان اسلام، در میان فرق مختلف اهل سنت نیز چنین وضعیتی دیده می شود. برای نمونه، محمدبن موسی حنفی - قاضی دمشق - (متوفی 506 ق/ 491 ش) شافعی ها را تکفیر کرده: (1) یا ابوحامد طوسی (متوفی 576 ق/ 559 ش) حنابله را رمی به کفر نموده است؛ و یا ابن حاتم حنبلی می گوید: «من لم یکن حنبلیاً فلیس بمسلم». (2)

البته نسبت به این گونه دیدگاه ها، دو نکته اهمیت اساسی دارد: نخست آن که چنین فتاوایی، در تاریخ اسلام امر رایجی میان اندیشمندان بزرگ نبوده است. دوم، هرچند چنین نظریاتی در میان مذاهب دیده می شود، اما هیچ يك از مذاهب اسلامی، حکم به استباحه ی خون و مال مخالفان خود نداده اند؛ (3) اما در تاریخ اسلام، فتنه ی تکفیر به همراه اباحه ی خون و مال و ناموس، با خوارج آغاز می شود. «بربهارى» در قرن چهارم، بر اساس این مبنا، خون و مال مسلمانان را مباح می شمارد و به کشتار و غارت اموال

ص: 279

1- . اسد حیدر، «الامام الصادق والمذاهب الاربعة»، ج 1، ص 265.

2- . همان، ص 267.

3- . مباحث مربوط به احکام کفر و تقسیمات خاص آن، مانند مرتد ملی، مرتد فطری، کافر ذمی و کافر حربی، به تفصیل در فقه آمده است. برای آشنایی بیش تر، به کتاب های فقهی مراجعه شود. %%%%%%

مسلمانان می پردازد. (1) در قرن حاضر نیز وهابیت و گروه های افراطی سلفی که تحت حمایت وهابیت افراطی اند، چنین رویکردی را در پیش گرفته و بر این اساس، تیغ وحشتناک تکفیر را در حوزه ی نظر و عمل بر پیکر فرتوت مسلمانان فرود می آورند. (2) کشتارهایی که در عراق، افغانستان، پاکستان، الجزایر و دیگر مناطق اسلامی توسط سلفیان تکفیری صورت می گیرد، ریشه در همین دیدگاه دارد. در ادامه، با توجه به آن چه گفته شد، از ابعاد مختلف به بررسی فتنه تکفیر پرداخته می شود.

## 1 - 7 - حرمت انسان و مسلمان در اندیشه ی اسلامی

در اندیشه ی اسلامی، جان و اموال انسان بسیار محترم و گرامی است:

«مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»؛ (مانده/32)

«از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هرکس کسی را جز به قصاص قتل یا [به کیفر] فسادی در زمین بکشد، چنان است که گویی همه ی مردم را کشته باشد و هرکس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است».

ص: 280

---

1- . برای آشنایی با بر بهاری، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 9.

2- . برای آشنایی با جنایات وهابیت در جهان اسلام، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 17. %%%%

از سوی دیگر، از نظر قرآن معیار ایمان و کفر، اظهار شعائر اسلام و اقرار به مسلمانی است. در این صورت، کسی اجازه ی تعرض ندارد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَّبْنَا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا»؛ (نساء/ 94)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! چون در راه خدا سفر می کنید، [خوب] رسیدگی کنید و به کسی که نزد شما [اظهار] اسلام می کند، مگویید تو مؤمن نیستی، [تا بدین بهانه] متاع زندگی دنیا را بجویید».

در شأن نزول این آیه آمده است که پس از غزوه ی خیبر، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله اسامه بن زید را با جمعی به سوی برخی از قریه های یهود در اطراف فدک فرستاد تا آنان را به اسلام دعوت کند. مردی از یهود به نام «مرداس بن نهیک» که از حضور اسامه آگاهی یافت، نزدیکان و اموال خود را در کنار کوهی جمع نمود و نزد اسامه آمد و گفت: «أشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله». اسامه او را به قتل رساند. پس از بازگشت به نزد رسول خدا رفت و جریان را برای آن حضرت نقل کرد. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به او فرمود: «مردی را کشتی که به لا-اله الا الله و انی رسول الله، شهادت داد؟!» اسامه گفت: «ای رسول خدا! او برای نجات از کشته شدن شهادت داد». پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «آیا دل او را شکافتی تا آگاهی پیدا کنی؟»<sup>(1)</sup>

روایات بسیاری نیز وجود دارد که مسلمانان را از تکفیر هم کیشان خود نهی کرده است.

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مرزهای بین ایمان و کفر را چنین بیان می فرماید:%%

ص: 281

---

1- . محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 22، ص 92. %%%%

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله. فاذا قالوها، وصلوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم و اموالهم»؛(1) «مأمور شده ام با مردم بجنگم، تا هنگامی که کلمه ی توحید را بگویند. پس اگر کلمه ی توحید را گفتند، و نمازها را انجام داده و به سوی قبله ی ما نماز خواندند، و مانند ما گوسفند را ذبح نمودند، اموال و خون آنان بر ما حرام خواهد بود».

در جنگ خیبر، هنگامی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله پرچم را برای فتح قلعه های خیبر به امیرالمؤمنین علی علیه السلام سپرد، علی علیه السلام پرسید: «تا چه زمانی با آنان بجنگم؟». حضرت فرمود: «تا وقتی که به لا اله الا الله و محمد رسول الله شهادت دهند. هرگاه چنین کردند، خون و مال آنان از سوی تو محفوظ است؛ جز آن که خلاف حق را مرتکب شوند و حساب آنان بر خدای بزرگ خواهد بود».(2)

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به همین مضمون می فرماید:

«كفوا عن اهل لا اله الا الله لا تكفروهم بذنب فمن كفر اهل لا اله الا الله فهو الى الكفر اقرب»؛(3) «دست از اهل لا اله الا الله بردارید و آنان را به خاطر يك گناه تكفير نكنید؛ که هرکس اهل لا اله الا الله را تكفير کند، خود او به كفر نزدیک تر است».

هم چنین به گفته ی سماعة بن مهران، امام صادق علیه السلام فرمود:

«اسلام عبارت است از شهادت به لا اله الا لله و تصدیق به رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله؛ و با این عقیده، خون ها محفوظ، و روابط زناشویی و پیوند میراث برقرار می شود. چنان که مردم بر این باور هستند».(4)

ص: 282

1- صحیح بخاری، «الصلاة»، باب 28، ص 108، ح 392.

2- مسلم نیشابوری، «صحیح مسلم»، ج 4، ص 1872، «فضائل الصحابة»، ح 33.

3- سلیمانبن احمد، طبرانی، «المعجم الكبير»، ج 12، ص 372، ح 13089.

4- کلینی، «اصول کافی»، کتاب الايمان والكفر، باب 15، ج 2، ص 19.



روایاتی که مسلمانان را به تکفیر دیگران نهی می کند، در متون حدیثی فریقین بسیار زیاد است که در این مختصر نمی گنجد. (1)

## 2 - 7 - اندیشمندان اسلامی و مسأله ی تکفیر

در نگاه اندیشمندان اسلامی، تکفیر مسلمان، بسیار نکوهش شده است. بسیاری از دانشمندان شیعه، به تحریم تکفیر مسلمانان دیگر فتوا داده اند؛ از جمله می توان به شیخ صدوق، (2) شیخ حسن صاحب جواهر (3)، مرحوم حکیم (4)، آملی (5) و علامه مجلسی اشاره کرد.

شیخ صدوق معتقد است:

«اسلام عبارت است از گواهی دادن به شهادتین؛ و به وسیله ی آن، جان و مال از تعرض مصون می ماند؛ و هرکس بگوید: لا اله الا الله محمد رسول الله، جان و مالش محفوظ خواهد ماند». (6)

مرحوم سید کاظم یزدی، از علمای بزرگ شیعه نیز می گوید:

«کافر کسی است که منکر الوهیت یا توحید یا رسالت یا امری ضروری از ضروریات دین شود. البته انکار ضروری دین در صورتی موجب کفر می شود که توجه به ضروری بودن آن داشته باشد؛ به گونه ای که انکار آن به انکار رسالت بازگشت کند». (7)

ص: 283

---

1 - آیت الله جعفر سبحانی در کتاب «الایمان والکفر» برخی از این روایات را گردآوری کرده اند. ر. ک: جعفر سبحانی، «الایمان والکفر»، ص 63 تا 64.

2 - شیخ صدوق، «الهدایة در جوامع الفقهیه»، ص 47.

3 - محمد حسن نجفی، «جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام»، ج 6، ص 58.

4 - سید محسن حکیم، «مستمسک عروة الوثقی»، ج 2، ص 123.

5 - محمد تقی آملی، «مصباح الهدی فی شرح عروة الوثقی»، ج 1، ص 410 تا 411.

6 - شیخ صدوق، «الهدایة» ص 47.

7 - سید محمد کاظم یزدی، «العروة الوثقی»، ج 1، ص 69.

«آن چه در تحقق اسلام دخالت دارد و طهارت و احترام مال و جان و غیر آن دو بر او مترتب می شود، عبارت است از: اعتقاد به وحدانیت خدا، نبوت و معاد، که فرقه های اسلامی به آن عقیده دارند»<sup>(1)</sup>.

در این میان، اندیشمند بزرگ شیعه، سید عبدالحسین شرف الدین، که آثار بسیاری را در تبیین دیدگاه های شیعه در برابر اهل سنت همانند «المراجعات» و «النص والاجتهاد»، به رشته تحریر درآورده است، اثر ارزشمندی با نام «الفصول المهمة فی تألیف الامة»<sup>(2)</sup> دارد که در آن به بررسی فتنه ی تکفیر و حرمت آن از نگاه شیعه و اهل سنت می پردازد.

در جهان سنی، ابن حزم اندیشه ها را در زمینه ی تکفیر به چند دسته تقسیم می کند. وی پس از آن که بابی را تحت عنوان «الکلام فی من یکفر ولا یکفر»<sup>(3)</sup> می گشاید، می گوید: %%

ص: 284

---

1- . سید ابوالقاسم خوئی، «التقیح»، ج 3، ص 62.

2- . این کتاب نخستین تألیف مرحوم شرف الدین است که در سال 1327 ق (1288 ش) نوشته شده است. این اثر نشان می دهد که مسأله ی وحدت در نزد شرف الدین چه اندازه مهم بوده که نخستین اثرش را به آن اختصاص داده است. به گفته ی آقا بزرگ تهرانی، شرف الدین پس از تألیف «فصول المهمة» نیز تا آخر عمر این موضوع را دنبال کرد و بیش ترین اهتمام و گسترده ترین تلاش را در این زمینه انجام داد. آقا بزرگ تهرانی، «طبقات اعلام الشیعة»، قسمت سوم، جزء اول، ص 1080. نخستین چاپ این کتاب پس از تألیف، در صیدای لبنان در سال 1330 قمری (1291 ش) در قالب یک جلد ده فصلی با محتویات زیر انجام گرفت: «لزوم اجتماع و وحدت در آیات و روایات»؛ «معنای اسلام و ایمان»؛ «محترم بودن خون و مال گویندگان شهادتین در روایات»؛ «تأکید ائمه: بر معاشرت با اهل سنت»؛ «احادیث نجات موحدان»؛ «فتاوی بزرگان اهل سنت در ایمان اهل توحید»؛ «اجتهاد پیشینیان و ثبوت عدالت شان»؛ «نقل تکفیر شیعیان»؛ «نسبت های ناروا به شیعه» و «علل افتراق». پس از آن، مؤلف دو فصل هفت و یازده را نیز با موضوعات «بشارت شیعه در روایات» و «پایان عصیبت جاهلیت» به آن افزود.

3- . علی بن محمد (ابن حزم)، «الفصل فی الملل والاهواء والنحل»، ج 3، ص 291، الکلام فی من یکفر و لا یکفر. %%%%

«مردم در این باب اختلاف کرده اند: گروهی به کسی که در مسائل اعتقادی و یا در فتوا، سخنی مخالف آنان گفته باشد، نسبت کفر داده اند؛ دسته ای دیگر، برحسب دیدگاه های خود، بخشی از نظرات مخالف را تکفیر و برخی را موجب فسق دانسته اند؛ دسته ای دیگر کسی را که در مسأله ی اعتقادی با آن ها مخالف باشد کافر خوانده، مخالف خود در احکام و عبادات را نه کافر و نه فاسق می شمارند، بلکه او را مجتهدی معذور می دانند که اگر خطا کرده باشد، به سبب نیتش مأجور است؛ گروه دیگری این مبنا را در عبادات پذیرفته اند، اما درباره ی مسائل اعتقادی گفته اند که هر مخالفی در مسأله ی صفات الهی، به کفر می انجامد و اگر غیر این باشد، فسق است»<sup>(1)</sup>.

وی سپس به دیدگاه خود و دانشمندان بزرگ اهل سنت اشاره می کند:

«گروهی گفته اند که به سبب نظریه ی مخالف در مسائل اعتقادی و یا فتوا، هرگز نباید مسلمانی را تکفیر و تفسیق کرد... و این دیدگاه ابن ابی لیلی، ابوحنیفه، شافعی، سفیان ثوری و داودبن علی است و این عقیده ی هر صحابه ای است که دیدگاهش را در این مسأله می دانیم و هیچ مخالفی را در این رأی نمی شناسیم»<sup>(2)</sup>.

وی سپس پا را فراتر می گذارد و به شدت به تضعیف دوروایت نقل شده از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می پردازد که بر اساس آن، مرجئه و قدریه مجوس امت دانسته شده و افتراق امت به بیش از هفتاد فرقه که تنها يك فرقه در بهشتند، پیش بینی شده است. آن گاه می گوید:

«برای کسی که اعتقاد به حجیت خبر واحد دارد، این احادیث ضعیف السند هستند؛ چه برسد به کسی که به حجیت خبر واحد اعتقاد ندارد»<sup>(3)</sup>.

ص: 285

1- . همان.

2- . همان.

3- . همان، ص 292. %%%%

زاهر سرخسی از شاگردان ابوالحسن اشعری نقل می کند: ابوالحسن اشعری هنگام مرگ در منزل من بود که دستور داد همه ی یاران و شاگردان او را جمع کنم؛ وقتی همه جمع شدند، به آن ها گفت:

«شاهد باشید که من هیچ يك از اهل قبله را به خاطر ارتكاب گناه تكفير نمی كنم؛ زیرا همه ی آن ها يك معبود را می پرستند و اسلام، تمامی آن ها را دربر می گیرد».(1)

عباراتی نیز از شافعی - امام شافعیان - در این زمینه نقل شده است:

«من هیچ يك از اهل اهواء را به خاطر گناهی تكفير نمی كنم»؛ «من احدی از اهل قبله را بر اثر گناهی تكفير نمی كنم»؛ و «من شهادت همه ی اهل بدعت را به جز خطاییه قبول می كنم».(2)

ابوجعفر طحاوی در «عقیده ی طحاوی»، که بسیاری از اندیشمندان اهل سنت شرح های گوناگونی بر آن نوشته اند، می گوید:

«اهل قبله را تا هنگامی که به تعالیم پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله ایمان داشته باشند، مسلمان و مؤمن می نامیم... و هیچ يك از اهل قبله را به خاطر ارتكاب گناه، مادامی که آن را حلال نشمارد، تكفير نمی كنیم».(3)

قاضی عیاض - از علمای بزرگ مالکی در قرن ششم - می گوید:

«اگر کسی چیزی درباره ی خداوند بگوید که با شأن و عظمت خدا منافات دارد، اما دشنام و رد بر خداوند نبوده و قصد کفر نداشته باشد، بلکه سخن وی معلول اجتهاد و تأویل وی باشد، او اهل بدعت می شود؛ اما این مورد از مواردی است که سلف و خلف نسبت به تكفير چنین شخصی اختلاف کرده اند».(4)

ص: 286

1- . سید عبدالحسین شرف الدین، «الفصول المهمة فی تألیف الامة»، ص 38.

2- . به نقل از: همان، ص 32.

3- . ابوجعفر الطحاوی، «العقیده الطحاویة: بیان عقیده اهل السنة و الجماعة»، ص 20 تا 21.

4- . ابوالفضل عیاض الحیصی، «الشفای بتعریف حقوق المصطفی»، ج 2، ص 272.

به گفته ی ملا علی قاری - از علمای حنفی قرن یازدهم - ابن حجر اعتقاد داشت:

«حق این است که در نظر بیش تر علمای گذشته و حال، ما هرگز اهل بدعت ها و اهواء را تکفیر نمی کنیم؛ مگر آن که سخن یا عمل آنان کفر صریح باشد؛ نه این که به دلالت التزامی بر کفر حمل شود؛ زیرا بنا بر نظر دقیق تر، لازم یک مذهب، به معنی آن مذهب نیست؛ و به همین سبب در طول تاریخ، مسلمانان با چنین افرادی در ازدواج، نماز بر مردگان و دفن آنان در مقابر مسلمین، همانند مسلمانان دیگر عمل می کرده اند؛ زیرا آن ها، هرچند خطاکار و گناهکارند و باید ایشان را فاسق و گمراه شمرد، اما آنان از کلام خود، اراده ی کفر نکرده اند»<sup>(1)</sup>.

ملا علی قاری در شرح «فقه الاکبر» ابوحنیفه، پس از آن که برخی دیدگاه های علما را پیرامون تکفیر بیان می کند، در جمع میان اقوال می نویسد:

«هیچ یک از اهل قبله تکفیر نمی شود و قول برخی مبنی بر کفر کسی که قائل به خلق قرآن است، یا رؤیت خدا را محال می داند و یا شیخین را سب و لعن می کند و مانند آن، مشکل است؛ همان گونه که شارح «العقاید» می گوید. هم چنین به گفته ی شارح «مواقف»، جمهور متکلمان و فقها معتقدند که هیچ یک از اهل قبله را نمی توان تکفیر کرد»<sup>(2)</sup>.

وی سپس در جمع میان اقوالی که اهل اهواء را تکفیر کرده اند و اقوالی که تکفیر را منع می کنند، از قول ابن همام در «شرح الهدایة» می نویسد:

«بدان که حکم به کفر کسانی از اهل اهواء که ذکر کردیم، با توجه به آن چه که از ابوحنیفه و شافعی نسبت به عدم تکفیر اهل قبله ثابت شده است، این است که چنین اعتقاداتی ذاتاً کفر است؛ گوینده ی آن کلام نیز کفر گفته است؛ اما خودش تکفیر %%

ص: 287

---

1- . ملاعلین سلطان القاری، «مرقاة المفاتیح شرح مشکوة المصابیح»، ج 1، ص 284.  
2- . همو، «منح الروض الازهر فی شرح الفقه الاکبر»، ص 425. %%%%

نمی شود؛ زیرا دیدگاه وی نتیجه ی تلاش او - اجتهاد - برای دست یابی به حقیقت بوده است...» (1).

تقی الدین سبکی، از علمای بزرگ شافعی می گوید:

«بدان ای برادر! اقدام و اظهار نظر درباره ی تکفیر اهل ایمان کار سخت و مشکلی است و هرکس در قلب خود ایمان داشته باشد، تکفیر اهل هوی و بدعت، برای او خطرناک است؛ چون که آنان لا اله الا الله و محمد رسول الله می گویند و تکفیر کردن دیگران، کار هولناک و خطر بزرگی دارد...» (2).

و در جای دیگر، در رابطه با غلات، بدعت گذاران، اهل هوی، متکلمان و فیلسوفان از او سؤال می کنند. او در پاسخ می گوید:

«بدان هرکس از خداوند عزوجل بترسد، هرگز جرأت نمی کند به تکفیر کسی که لا اله الا الله و محمد رسول الله می گوید، زبان بگشاید... هرگز کسی حکم به تکفیر کسی نمی کند، مگر این که خود از اصول دین بیرون رود و منکر شهادتین باشد و بالاخره از دین اسلام خارج شود.» (3).

حتی برخی از بزرگان اهل سنت تا بدان جا پیش رفته اند که از تکفیر گروه هایی مانند خوارج نیز پرهیز کرده اند. چنان که نووی، شارح صحیح مسلم می گوید:

«بدان که مذهب اهل حق این است که کسی از اهل قبله به سبب گناهی تکفیر نمی شود و حتی اهل اهواء و بدعت، مانند خوارج و معتزله و غیر آن ها نیز تکفیر نمی شوند. تنها کسی را باید مرتد و کافر شمرد که چیزی از ضروریات دین اسلام را انکار کند.» (4)

ص: 288

---

1- . همان، ص 428.

2- . سید عبدالحسین شرف الدین، «الفصول المهمة فی تألیف الامة»، ص 28.

3- . همان، ص 29.

4- . یحیی بن شرف النووی، «شرح صحیح مسلم»، ج 1، ص 213.

در اندیشه ی شیعه، جدای از اصول دین که همان «توحید»، «نبوت» و «معاد» است، دو رکن دیگر، یعنی «عدل» و «امامت» نیز از اصول مذهب شمرده می شود و این دو اصل، راه شیعه را از اهل سنت جدا می کند.

شیعه با تکیه بر دلایل عقلی و نقلی، به اثبات امامت می پردازد؛ اما نکته ای که نباید آن را فراموش کرد، این واقعیت است که صرف نپذیرفتن ولایت، هرچند فرد را از دایره ی تشیع خارج می کند، سبب خروج وی از اسلام و تکفیر وی نمی شود.

به عبارت دیگر، با توجه به رویکردی که غیر شیعیان به اهل بیت دارند، می توان آن ها را به دو بخش تقسیم کرد: گروه اول، همه ی اهل سنت هستند که همانند شیعیان به اهل بیت: علاقه مندند. هرچند پس از جنگ صفین، گروهی به سب و لعن امیرالمؤمنین علی علیه السلام پرداختند، اما در قرن دوم، احمد بن حنبل (164-241 ق / 159-234 ش) به تبیین گوشه ای از فضایل امیرالمؤمنین علی علیه السلام و اهل بیت: پرداخت و کتاب «فضایل الصحابة» او و هم چنین مجموعه ی حدیثی وی با نام «مسند»، لبالب از فضائل امیرالمؤمنین علی علیه السلام و خاندان اوست. (1)

از آن زمان، محبت اهل بیت: در میان اهل سنت، فراگیر شد. امام شافعی نیز اشعار بسیار ارزشمندی دارد که نشانگر ارادت وی به اهل بیت: است. (2) از افرادی همانند امام مالک و ابوحنیفه نیز نظرات مشابهی نقل شده است. (3)

ص: 289

1- . برای آشنایی با نگاه احمد بن حنبل به اهل بیت:، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل هشتم: «احمد بن حنبل و اهل بیت:».

2- . برای نمونه، ر. ک: محمد ادریس شافعی، «دیوان»، ص 122، 115، 93، 59، 48، 152 و...

3- . برای آشنایی با جایگاه اهل بیت:، به ویژه امام صادق علیه السلام با ائمه ی اربعه ی اهل سنت، ر. ک: اسد حیدر، «الامام الصادق والمذاهب الاربعة». %%%%

گروه دوم، گروهی معاند و دشنام دهندگان به اهل بیت: هستند. این گروه را نمی توان در ردیف اهل سنت قرار داد؛ زیرا چنین رویکردی مخالف صریح قرآن، سنت و دیدگاه ارباب مذاهب اسلامی است. چنین افرادی از دین بهره ای نبرده اند. (1) حتی اگر از فرق شیعه کسی لب به دشنام و یا سب اهل بیت: بگشاید، از حوزه ی دین خارج است. امام خمینی (ره) می فرماید:

«غير الاثنى عشرية من فرق الشيعة اذا لم يظهر منهم نصب ومعاداة وسب لسائر الائمة الذين لا يعتقدون بامامتهم طاهرون، واما مع ظهور ذلك منهم فهم مثل سائر النواصب»؛ (2)

«فرقه های غیر شیعه ی اثنی عشریه، در صورتی که از آنان دشمنی و ناسزاگویی به امامانی که امامت آنان را باور ندارند، اظهار نشود، پاک می باشند؛ و در صورتی که از آن ها یکی از این امور نسبت به ائمه: اظهار شود، حکم آنان مانند نواصب است».

لازم به یادآوری است که در برخی از روایات و فتاوی بزرگان شیعه آمده است که انکار ولایت و یا امامت، موجب کفر است.

مرحوم شیخ مفید در این زمینه می گوید:

«مرحوم شیخ طوسی در کتاب «الجمال» می گوید: شیعه بر کفر کسانی که با امیرالمؤمنین علی علیه السلام جنگیدند، اجماع دارد؛ اما شیخ طوسی آنان را از ملت اسلام خارج نمی کند، زیرا کفر آن ها به سبب تأویل بوده است... و آنان را کافر مرتد خارج از شریعت قلمداد نکرده است، به ویژه آن که آنان شهادتین را جاری می کردند و به همین سبب آنان کافر مرتد که موجب خروج از اسلام می شود، نیستند...» (3)

ص: 290

---

1- . البته در اندیشه شیعه، غلات - کسانی که در شأن ائمه: مبالغه می کنند - نیز مذموم بوده و اهلیت: به شدت مورد آنها را نکوهش کرده اند.

2- . سیدروح الله خمینی، «تحریر الوسيلة»، ج 1، ص 107.

3- . محمدبن محمد مفید، «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات»، ص 151. %%%%



به عبارت دیگر، شیخ مفید و شیخ طوسی، کفر را به «کفر تأویلی» که موجب خروج از دین نیست، و «کفر ارتداد» که موجب خروج از شریعت است تقسیم می کنند، و هنگامی که کسانی را که در برابر امیرالمؤمنین علی علیه اسلام شمشیر زده اند، مستحق کفر ارتداد (تنزیلی) نمی شمارند، چه گونه سایر مسلمانان را کافران مرتد به شمار می آورند.

البته شاید بتوان گفت کسی که گرفتار کفر تأویلی است، فقط داخل در اسلام است، نه داخل در ایمان. بنابراین با توجه به آن چه گفته شد، کفری که موجب خروج از اسلام می شود، نصب و عناد با اهل بیت: است؛ با این وجود، هرچند گاهی تکفیر در میان مذاهب مختلف دیده می شود، اما چنین رویکردی، هرگز سبب فتوا به اباحه ی خون و مال نشده است. در این میان، تنها گروه خوارج، بر بهاری و وهابیت تکفیری چنین رویکردی را در پیش گرفته اند.

%%%%%%%%%



اشاره

%%%%%%%%%

ص: 293



همان گونه که گفته شد، هرچند در میان مذاهب اسلامی تکفیر به چشم می خورد، اما تکفیری که به اباحه ی خون، مال و نوامیس مسلمانان بینجامد، تنها در سه گروه خوارج، (1) بریهاریان (2) و وهابیان وجود دارد. دو گروه خوارج و بریهاریان، به تاریخ پیوستند و از دیدگاه های تند و افراطی آنان، جز در منابع تاریخی چیزی باقی نماند و امروز تنها سلفیان تکفیری نمایندگی این دو گروه را برعهده دارند. در میان گونه های سلفی گری، سلفی گری تکفیری، رسماً به تکفیر مسلمانان می پردازد، بی آن که به متعلقات ایمان و کفر توجهی کند. در اندیشه ی سلفی گری تکفیری هر دیدگاهی که با عقاید آن ها نسازد، محکوم به کفر و ارتداد است. در این فصل، با توجه به آن که سلفی گری تکفیری، میراث اندیشه ی ابن تیمیه است، دیدگاه وی درباره ی تکفیر بررسی خواهد شد.

البته هرچند ابن تیمیه نظریه پرداز پروژه ی تکفیر در جهان اسلام است، اما در روزگار او، دیدگاه تکفیری وی از مرز نظریه پیش تر نرفت و در حوزه ی عمل، به اباحه ی خون و مال مسلمانان نینجامید. چه بسا خود ابن تیمیه نیز در حوزه ی عملی، در این خصوص با احتیاط عمل می کرد. او اگر می دانست گروه هایی همانند وهابیت با

ص: 295

- 
- 1- . در فصول مربوط به ایمان و کفر، به تفصیل به دیدگاه های تکفیری خوارج اشاره شد.
  - 2- . شخصیت بریهاری در دو عرصه ی اندیشه و عمل، به تفصیل در جلد يك بررسی شده است و برای پرهیز از تکرار، از بازگویی آن خودداری می شود. ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل نهم. %%%%

تکیه بر دیدگاه های وی، خون و اموال هزاران مسلمان را بر باد خواهند داد، شاید نظریات خود را به گونه ای دیگر ارائه می کرد.

## 2 - ابن تیمیه، بنیان گذار سلفی گری تکفیری

### 2 - ابن تیمیه، بنیان گذار سلفی گری تکفیری (1)

در حوزه ی نظری، اندیشه ی تکفیر در چند قرن گذشته، ریشه در دیدگاه های ابن تیمیه دارد و وهابیت و دیگر گروه های تکفیری، دیدگاه تکفیری خود را از ابن تیمیه گرفته اند. از این رو، برای فهم دیدگاه تکفیری وهابیان، باید ابن تیمیه را نقطه ی عزیمت قرار داد.

## 3 - ابن تیمیه و تکفیر

دیدگاه ابن تیمیه درباره ی تکفیر نیز همانند سایر اندیشه های وی، لبالب از تعارض و تضاد است؛ بدین معنی که با مراجعه به برخی از آثار ابن تیمیه، وی را شخصیتی ضد تکفیر می یابیم؛ اما او در برخی دیگر از آثارش، چنان تیغ تکفیر را بر فرق جامعه ی اسلامی فرو می آورد که انسان شگفت زده می شود و در جمع میان آرای تکفیری و ضد تکفیری وی می ماند.

## 4 - ابن تیمیه و اندیشه ی ضد تکفیری

ابن تیمیه در برخی از کتاب های خود، از جمله «مجموع الفتاوی»، به تفصیل درباره ی اقسام تکفیر، شرایط تکفیر و حرمت تکفیر سخن گفته است. با نگاهی به این بخش از سخنان ابن تیمیه، وی را می توان چهره ای ضد تکفیری قلمداد کرد. ابن تیمیه ابتدا تکفیر را به دو بخش «مطلق» و «معین» تقسیم می کند. «تکفیر مطلق»، در مورد کلام، فعل یا

ص: 296

---

1- . برای آشنایی با مفهوم «سلفی گری تکفیری»، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل چهارم. %%%%

اعتقادی است که با مبانی اسلام در تضاد و تناقض است؛ هم چنین به صورت مطلق به کسی که چنین دیدگاهی داشته باشد، کافر اطلاق می شود؛ اما فرد خاصی مورد نظر نیست.

«تکفیر معین»، حکم به تکفیر شخص معین و خاصی است که عملی را در تضاد با اصول و مبانی اسلام انجام داده است و به سبب وجود شروط تکفیر در وی و نبودن مانع، کافر خوانده می شود:

«وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»؛ (مانده/ 8)

«و البته عداوت گروهی نباید شما را بر آن دارد که از راه عدل بیرون روید. عدالت کنید که به تقوا نزدیک تر [از هر عمل] است؛ و از خدا بترسید، که البته خدا به هر چه می کنید، آگاه است».

به گفته ی ابن تیمیه، باید میان تکفیر مطلق و معین تفاوت قائل شد؛ یعنی چنین نیست که هرکس فعلی را که منطبق با کفر بود انجام داد، کافر است:

«هر فردی که در مسأله ای از امور اعتقادی مخالفت کرد، به معنی هلاکت وی نیست. گاهی شخص مخالف، مجتهدی است که در اجتهاد خود خطا کرده است و خداوند وی را می بخشد؛ و گاهی درباره ی موضوع، آگاهی و علم کافی ندارد و به همین سبب، حجت بر وی تمام نشده است؛ و گاهی حسناتی که دارد، سیئات وی را پوشش می دهد...»<sup>(1)</sup>.

ابن تیمیه در تبیین تفاوت میان تکفیر مطلق و معین می گوید:

«آن چه بزرگان سلف گفته اند که اگر کسی فلان چیز را بگوید، حکمش فلان است، ناظر به تکفیر مطلق است و صحیح است؛ اما باید میان تکفیر مطلق و معین تفاوت %»

ص: 297

---

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 3، ص 116. %%%%

گذاشت. و این نخستین مسأله‌ی بزرگی است که میان امت موجب نزاع شده است و آن، مسأله‌ی وعید(1) است».

آیات وعید در قرآن مجید، به صورت مطلق بیان شده است؛ مانند این آیه:

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا»؛(2)

و هم چنین گزاره‌هایی مانند: کسی که چنین کند، چنان خواهد شد. تمامی این موارد، امور مطلق و عام هستند و این همانند گفته‌ی سلف است که کسی که چنین بگوید چنان است. اما گاهی وعید به واسطه‌ی توبه، حسنات، مصائبی که جبران کننده‌ی گناه است و یا شفاعت مقبول نسبت به فرد معین، منتفی می‌شود.

تکفیر نیز مانند وعید است. هر چند تکفیر تکذیب گفته‌ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است، اما گاهی فرد، تازه مسلمان است و یا در سرزمین دوری زندگی کرده و از معارف دینی بی‌خبر است. چنین فردی، از روی لجاجت کفر نمی‌ورزد تا حجتی برای تکفیر وی باشد. گاهی فرد، آیات و روایات مربوطه را نشنیده است و یا شنیده، اما نزد او ثابت نشده است، و یا دارای معارضی بوده که موجب تأویل نص شده است؛ چنین فردی، هر چند خطاکار است، اما مستوجب تکفیر نیست.

و من دائم به یاد حدیثی می‌افتم که در صحیح مسلم و بخاری درباره‌ی مردی نقل شده است که گفت:

«هنگامی که من مُردم، بدنم را بسوزانید؛ خاکسترش را بکوبید؛ سپس در دریا بر باد دهید. به خدا قسم، اگر خدا توانست مرا به شکل اول درآورد، چنان عذاب کند که تاکنون کسی را عذاب نکرده باشد. «با وی چنان کردند. سپس خداوند به زمین گفت: %»

ص: 298

- 1- «وعید» در برابر «وعده»، عبارت است از اعلام عذاب و خواری در آینده؛ همان گونه که «وعده»، بشارت به آینده است.
- 2- «آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در حقیقت، آن‌ها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند و به زودی در آتش فروزان خواهند افتاد». (نساء/ 10). %%%%



«آن چه را گرفته ای بازگردان»؛ و مرد به شکل اولیه برگردانده شد. خداوند به او گفت: «چرا چنین ادعایی کردی؟» مرد گفت: «خدایا! به خاطر ترس از تو بود. «خداوند نیز او را بخشید».(1)

این مرد به قدرت خدا و این که در صورت خاکستر شدن بازگردانده خواهد شد، شك کرد؛ بلکه اعتقاد داشت که دوباره زنده نمی شود. چنین اعتقادی در اندیشه ی تمامی مسلمانان کفر است؛ اما وی فردی جاهل بود که چنین چیزی را نمی دانست و مؤمن بود و می ترسید که خداوند عقوبتش کند. به همین دلیل، خداوند وی را بخشود. پس کسی که اهل اجتهاد باشد و تأویل کند، و مقید باشد که از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله پی روی نماید، به طریق اولی استحقاق بیش تری برای بخشش دارد».(2)

ابن تیمیه در جایی دیگر بیان می دارد که حتی برخی از دیدگاه های جهمیه - که از نظر وی، به صورت مطلق کفر است - مانند اعتقاد به خلق قرآن، انکار رؤیت خدا و انکار حضور خداوند بر عرش، موجب نمی شود که معتقد به این امور نیز کافر باشد؛ مگر آن که حجت بر تکفیر وی تمام باشد.(3) او هم چنین عقاید باطنیه را کفر می داند، اما حکم به تکفیر افراد باطنی را مشروط به ثبوت شروط تکفیر و از میان رفتن موانع تکفیر درباره ی آنان می داند.(4)

وی سپس نمونه هایی در تأیید این نظریه را از بزرگان سلف، به ویژه احمدبن حنبل ذکر می کند. به گفته ی او، هرچند احمدبن حنبل به دلیل عدم اعتقاد به خلق قرآن، سال ها توسط معتزله، جهمیه و... به زندان افتاد و شلاق خورد و گاهی هم تکفیر شد،%%

ص: 299

- 
- 1- . بخاری، «الصحيح»، ص 1852، ح 7508 در كتاب التوحيد؛ و مسلم، «الصحيح»، ج 3، ص 2110، در «التوبة».
  - 2- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 3، ص 147 و 148.
  - 3- . همو، «الاستقامة»، ج 1، ص 163 تا 164.
  - 4- . همو، «بغية المرئاد»، ص 353 تا 354. %%%%

اما وی آنان را به گونه‌ی معین تکفیر نکرد؛ هرچند به کفر جهیمیه به صورت مطلق اعتقاد داشت. بنابراین با کسانی که او را به زندان انداختند، کتکش زدند و تکفیرش کردند، مانند مسلمانان برخورد می‌کرد. (1) به گفته‌ی ابن تیمیه، احمدبن حنبل در نماز، حتی به بزرگان جهیمیه اقتدا می‌کرد. (2)

ابن تیمیه پس از آن، در بیان تفاوت میان تکفیر مطلق و معین می‌گوید:

«و از آن چه آمد، مشخص شد که هرکس به خداوند اقرار کند، دارای ایمان است؛ و اگر به دلیل نرسیدن اخبار به وی، حجت بر وی تمام نشد، نباید به سبب عدم قبول، وی را کافر نامید. با توجه به این اصل، معلوم شد که عامه‌ی اهل نماز، به خدا و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله ایمان دارند، هرچند در ویژگی‌های معبود و صفات خدا، دارای اختلافاتی هستند. البته کسی که منافق است و تنها به زبان اظهار اسلام می‌کند و در دل به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله کفر می‌ورزد، مؤمن نیست و هرکس که اظهار اسلام کند و منافق نباشد، مؤمن است و به اندازه‌ی ظرفیت خودش ایمان دارد. چنین فردی اهل جهنم نیست؛ هرچند در قلبش تنها به اندازه‌ی مثقال ذره‌ای از ایمان باشد.»

تمامی افراد متنازع در صفات و قدر و...، با وجود اختلافات اعتقادی، در ایمان مشترکند. اگر تنها کسی وارد بهشت شود که همانند پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله خدا را بشناسد، امت پیامبر صلی الله علیه و آله هرگز وارد بهشت نمی‌شدند. همه‌ی آن‌ها و یا بیش‌تر آن‌ها، به اندازه‌ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله قدرت درک خداوند را ندارند. بنابراین، امت پیامبر %%

ص: 300

1- . همان، ص 354.

2- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 7، ص 312. البته چنین رویکردی از احمدبن حنبل، در منابع دیگر نیز آمده است؛ چنان که مقدسی در «محنة الامام»، ص 79، صالح بن احمد در «سیرة الامام احمد»، ص 63، ابن اثیر در «البدایة والنهایة»، ج 14، ص 404 و... گفته‌اند که احمد به ابن سماعه اقتدا کرد، در حالی که ابن سماعه قائل به خلق قرآن بود و از رهبران این جریان شناخته می‌شد. %%%%

گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وارد بهشت می شوند؛ اما جایگاه آنان در بهشت با توجه به درجه ی ایمان و معرفتشان مشخص می شود...» (1).

ابن تیمیه در جایی دیگر، تکفیر افراد معین را - هرچند دیدگاه های بدعت آمیز داشته باشند - جایز نمی شمارد و فتوا می دهد که هیچ کس نمی تواند احدی از مسلمانان را تکفیر کند، هرچند خطاکار باشند، تا وقتی که حقیقت برای آن ها تبیین شود و شبهه زدوده گردد. (2)

ابن تیمیه بخش دیگری از دیدگاه خود را به شرایط و موانع تکفیر اختصاص داده است. وی در شرایط تکفیر فرد یا گروه معین، دو اصل را بیان می کند:

نخست، فرد از گفته یا عمل خود قصد کفر کرده باشد؛ بدین معنی که به مفهوم کفری دیدگاه خود معتقد باشد؛ اما چنان چه وی معتقد است که دیدگاهش حاوی معنی کفر نیست، در رمی وی به کفر، اشکال است. (3) به گفته ی او، اگر لازمه ی سخنی کفر باشد، چنان چه فرد به آن لازم معتقد نباشد، نمی توان او را تکفیر کرد؛ هم چنین اگر سخنی دارای وجوه مختلفی است که برخی از آن ها کفر است و برخی دیگر کفر نیست، باید حتماً قصد معین از تکلم به آن سخن مشخص شود که آیا معانی کفر آمیز را اراده کرده است یا معانی غیر کفر آمیز. (4)

دوم، از نظر علمی، حجت بر وی تمام باشد. به گفته ی او، «حکم وعید به کفر، در حق فرد معین ثابت نمی شود، تا هنگامی که حجت خدا که توسط پیامبران نازل شده %»

ص: 301

---

1- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 5، ص 156 و 157.

2- . همان، ج 12، ص 268.

3- . ر. ک: عبدالمجید المشعبی، «منهج ابن تیمیه فی مسألة التکفیر»، ص 209 تا 211.

4- . همان، ص 225 تا 226. %%%%

است، بر فرد تمام شود؛ چنان که خداوند می فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (1)، (2).

ابن تیمیه موانعی را نیز برای تکفیر ذکر می کند که در صورت وجود این موانع نمی توان فردی را کافر شمرد. از نظر او، موانع تکفیر معین در چهار مورد خلاصه می شود: جهل، خطا، ناتوانی و اجبار. به اعتقاد وی، هر يك از این موانع می تواند مانع تکفیر فرد یا افراد معین شود. (3)

## 5 - ابن تیمیه و تکفیر مسلمانان

اگر فتاوا و دیدگاه های تکفیری ابن تیمیه در خصوص مذاهب اسلامی و شخصیت های بزرگ اسلام، اعم از شیعه و سنی نبود، با توجه به آن چه گفته شد، نام ابن تیمیه در ردیف شخصیت های معتدل و تقریبی جهان اسلام رقم می خورد؛ اما متأسفانه با نگاهی به کارنامه ی او در تقابل با مذاهب و شخصیت های بزرگ اسلامی، چنین تصویری از میان می رود.

البته وجود رویکردهای دوگانه در اندیشه ی ابن تیمیه، بی سابقه نیست و دیدگاه های ضد و نقیض در اندیشه ی وی بسیار دیده می شود. او گاه به شدت با عقل گرایی مخالفت کرده، عقل را بت معرفی می کند، و گاه چنان خود در مباحث عقلی وارد می شود که گویی تنها عقل را منبع مشروعیت می شناسد؛ با فلسفه و منطق به شدت به مبارزه

ص: 302

---

1- «و ما تارسول نفرستیم (و بر خلق اتمام حجت نکنیم)، هرگز کسی را عذاب نخواهیم کرد». (اسراء/ 15).

2- احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «بغیة المرتاد»، ص 311.

3- برای آشنایی با شروط تکفیر معین و موانع تکفیر، ر. ک: عبدالمجید المشعبی، «منهج ابن تیمیه فی مسألة التکفیر»، ج 1، ص 209 تا 271. %%%%

برمی خیزد، اما در استدلال های خود، به مناسبت های گوناگون، از انگاره های منطقی و فلسفی بهره می گیرد.<sup>(1)</sup>

در مسأله ی تکفیر نیز چنین وضعیتی به خوبی دیده می شود. وی هنگامی که به صورت کلی به تبیین موضوع تکفیر می پردازد، دیدگاهی نسبتاً معتدل ارائه می کند؛ اما برخلاف گفته های خود، در مواضع دیگر، رویکردی کاملاً تکفیری درپیش گرفته است. اظهار نظرها و برخوردهای تند و تعصب آمیز وی با دیگر شخصیت های اسلامی، برای کسی که با دیدگاه های وی در حوزه ی تکفیر آشنا باشد، بسیار شگفت آور و تعجب برانگیز است. در مجموع، یکی از عواملی که سبب شده است او در میان مذاهب اسلامی، اعم از شیعه و اهل سنت، منزوی و مطرود شود، همین دیدگاه های تکفیری اوست.<sup>(2)</sup>

البته ابن تیمیه از تقسیم تکفیر به مطلق و معین، برای تکفیر مسلمانان بهره برده است. او با این تقسیم، راه تکفیر مذاهب و فرق اسلامی را بر خود هموار کرده است و با این ادعا که تکفیر مطلق به معنی تکفیر افراد و اشخاص متدین به يك مذهب یا فرقه نیست، ابتدا زمینه های تکفیر فرق و مذاهب را فراهم می کند؛ سپس با تکیه بر تکفیر مطلق و تطبیق آن بر پیروان آن مذهب، تیغ تکفیر را بر پیکر آنان فرود می آورد.

از سوی دیگر، از نظر منطقی، هنگامی که مذهب یا فرقه ای تکفیر شد، افراد منتسب به آن نیز کافر قلمداد می شوند. چنان که وقتی گفته می شود «فلانی اشعری مذهب یا پیرو مذهب شیعه است»، و مذهب اشعری یا شیعه نیز تکفیر شود، تکفیر شامل آن شخص نیز می گردد.

جدای از این، ابن تیمیه بدون توجه به متعلقات ایمان و کفر، هم به صورت مطلق و هم به صورت معین، به تکفیر مذاهب و رهبران بزرگ مذاهب اسلامی پرداخته است.%%

ص: 303

---

1- . برای آشنایی با شخصیت علمی و تعارضات فکری او، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 10.

2- . درباره ی تعامل وی با مذاهب اسلامی، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 11. %%%%

وی درباره ی مکتب معتزله و اشاعره معتقد است: معتزله مخانیث(1) جهمیه اند و آنان نزدیک ترین افراد به فیلسوفان صابئی مذهب روم هستند.(2) وی هم چنین هر کسی را که در مسأله ی صفات، دیدگاهی همانند آنان دارد، در ردیف آنان می شمارد.(3) وی اشعریه را نیز مخانیث معتزله شمرده است؛(4) سپس درباره ی همه ی آن ها می گوید:

«تمامی آن ها گمراه و تکذیب کنندگان پیامبران اند و کسی که خداوند به او معرفت دین را عطا کرده و چشم بینایی داشته باشد و خاستگاه واقعی این افراد را بشناسد، قطعاً خواهد دانست که آن ها در اسماء و آیات خدا ملحد شده اند و پیامبران، قرآن و رسالت پیامبران را تکذیب می کنند. به همین علت می گویند که بدعت، مشتق از کفر است؛ و می گویند معتزله مخانیث فیلسوفان، و اشعریه مخانیث معتزله اند. یحیی بن عمار نیز می گفت: معتزله، جهمیه ی مرد، و اشعریه، جهمیه ی زن هستند».(5)

هنگامی که ابن تیمیه از الفاظی همانند «همه کس» و یا «تمامی آن ها» استفاده می کند، آیا شامل فرد فرد و یا دست کم اکثریت اشاعره و معتزله نمی شود؟!

ابن تیمیه، هم چنین رسماً به تکفیر فیلسوفان می پردازد. وی پس از تقسیم فیلسوفان به سه گروه «دهریون»، «طبیعیون» و «الهیون»،(6) گروه آخر - الهیون - را نیز در ردیف %%

ص: 304

---

1- «خنثی» به کسانی گفته می شود که نه مردند و نه زن. خود ابن تیمیه در تعریف خنثی چنین می گوید: «از آن جاکه رقص و پای کوبی و نواختن دف و دست زدن کار زنان است، سلف هر مردی را که چنین می کرد، خنثی می نامیدند؛ و به همین سبب، مردان آوازه خان را مخانیث می نامیدند». احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 11، ص 307.

2- احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتوی»، ج 8، ص 215 و 216.

3- همان، ج 6، ص 215.

4- همان، ص 216.

5- «المعتزلة الجهمية الذكور والاشعرية الجهمية الاناث». همان.

6- ر. ك: احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «العقيدة الاصفهانية»، ص 584 تا 586؛ همو، «الصفدية»، ج 1، ص 242 و 243؛ همو، «مجموع الفتاوی»، ج 12، ص 276. %%%%

کفار می داند و آموزه های آنان را سرشار از کفریات می شمارد. وی افرادی مانند ابن سینا، فارابی، غزالی، ابن سبعین و خواجه نصیر را در ردیف این گروه قرار می دهد و وجوب قتل امثال آنان را به اتفاق تمامی اهل ایمان ادعا می کند. (1) به گفته ی او:

«سپس فلاسفه و باطنیه کافرند و کفر آنان در نزد مسلمانان، ظاهر، و نزد کسی که علم و ایمان داشته باشد، ثابت است...» (2).

وی در جای دیگر، کفر آنان را از کفر یهود و نصاری بیش تر می داند و معتقد است که اگر اینان ادعای اسلام هم می کنند، در واقع منافق اند. (3)

ابن تیمیه متصوفان و عارفان را که اکثریت اهل سنت را تشکیل می دهند، اولیای شیطان می خواند (4) و رهبران آنان را مانند محی الدین عربی، ابن سبعین، تلمسانی، ابن فارض و صدرالدین قونوی را به سبب اعتقاد به وحدت وجود، کافر و ملحد معرفی می کند. (5) به عقیده ی وی چنین افرادی باید توبه داده شوند و اگر چنین نکردند، باید گردن زده شوند. (6)

ابن تیمیه، هم چنین شیعه را تکفیر می کند. وی شیعه را کلید باب شرك می شمارد و اندیشه ی آن را خاستگاه ملحدان و زنادقه که هدف آن ها افساد دین است، می شمارد. (7) %%

ص: 305

---

1- . همو، «مجموع الفتاوی»، ج 4، ص 174 و 192، ج 9، ص 24.

2- . همو، «العقیده الاصفهانیة»، ص 628 و 629.

3- . همو، «مجموع الفتاوی»، ج 17، ص 241.

4- . ابن تیمیه در کتاب «الفرقان بین اولیاء الشیطان و اولیاء الرحمن»، متصوفه و عرفا را اولیای شیطان معرفی کرده است.

5- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «الفتاوی الکبری»، ج 5، ص 165؛ «مجموع الفتاوی»، ج 13، ص 100 و 101، ج 14، ص 98.

6- . همو، «مجموع الفتاوی»، ج 2، ص 296؛ همان، ج 3، ص 244.

7- . ر. ک: همان، ج 27، ص 92؛ همو، «منهاج السنة»، ج 8، ص 478 تا 479؛ همان، ج 4، ص 363؛ همان، ج 7، ص 219 تا

220؛ همو، «نقض التأسيس»، ج 3، ص 511؛ همو، «بغیة المرتاد»، ص 341. %%%%

وی برای توجیه نظر خود، تهمت‌ها و افترااتی را به شیعه نسبت می‌دهد که واقعیت ندارند؛ مانند این که شیعه، عامه‌ی مهاجرین و انصار را تکفیر می‌کند؛ در حالی که چنین نیست و بسیاری از مهاجرین و انصار، نزد شیعه بسیار عظمت دارند. وی هم چنین ادعا می‌کند که شیعه خون مخالفان خود را حلال می‌داند؛ ذبیحه‌ی آنان را حرام می‌شمارد؛ مایعات و روغنی که اهل سنت به آن‌ها دست بزنند، نزد شیعه نجس است؛ (1) و... (2)

وی هم چنین شیعه را به سبب اعتقاد به مسائلی مانند زیارت قبور و ساخت بنا بر روی آن‌ها کافر می‌شمارد؛ (3) در حالی که چنین اموری، تنها در معتقدات شیعه وجود ندارد؛ بلکه جزء اعتقادات همه‌ی مسلمانان، به جز سلفیان وهابی است. (4)

ابن تیمیه، سپس در تقسیم شیعیان می‌گوید:

«شیعیانی که به الوهیت حضرت علی علیه السلام اعتقاد دارند و یا معتقدند که حضرت جبرئیل خیانت کرد و به جای آن که وحی را برای علی علیه السلام بیاورد، برای پیامبر صلی الله علیه و آله آورد و علی علیه السلام پیامبر است، در کفر این گروه شکی نیست... هم چنین کسانی که معتقدند که عامه‌ی صحابه فاسق بوده‌اند، نیز شکی در کفر آن‌ها وجود ندارد...». (5)

ص: 306

- 1- . چنین ادعایی در حالی است که در داخل سرزمین‌های شیعی، اهل سنت نیز حضور دارند و شیعیان با آن‌ها به دادوستد و ارتباطات معیشتی می‌پردازند و در مکه، مدینه و دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز شیعیان در کنار اهل سنت با یک دیگر تعامل دارند.
- 2- . ر. ک: احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 28، ص 261 و 262؛ همو، «منهاج السنة»، ج 5، ص 174.
- 3- . ر. ک: همو، «مجموع الفتاوی»، ج 28، ص 264، ج 17، ص 267 و 268 و همو، «منهاج السنة»، ج 1، ص 474 تا 475.
- 4- . در جلد سوم این مجموعه، مشروعیت زیارت قبور و بنای بر آن‌ها و توسل در اندیشه‌ی مذاهب اسلامی اثبات خواهد شد.
- 5- . ابن تیمیه، الصارم المسلول، ص 591. %%%%



اما ابن تیمیه که شاگردان وهابی وی، وی را دانشمندی فرهیخته می دانند، آیا نمی دانست شیعیان اثنی عشری هیچ يك از این امور را قبول ندارند و خود بر این عقیده اند که اگر کسی قائل به الوهیت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و یا نبوت او باشد، کافر است؟

ابن تیمیه منهج السنه را در تقابل اثر گران سنگ علامه ابن مطهر حلی نوشت. ابن مطهر حلی عقاید امامیه را در این کتاب به صورت خلاصه بیان کرده است. در کدام فراز کتاب عقیده ای مبنی بر الوهیت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و یا غلو در حق ایشان و یا نبوت او آمده است که ابن تیمیه به دور از ادب و نزاکت به علامه ابن مطهر حلی، ابن منجس اطلاق می کند؟! (1)

به نظر می رسد ابن تیمیه از آنجا که با توجه به مفهوم کفر، مستمسکی برای تکفیر شیعه اثنی عشری نداشته است و هیچ يك از متعلقات کفر را در عقاید شیعه نیافته است، به افتراءات و تهمت های بی اساس و بیهوده متوسل شده است.

در مجموع همان گونه که گفته شد، کلیات نظریه ابن تیمیه هرگز با مصادیق همخوان نیست. اگر نمونه های این تکفیرها را کنار جملاتی که در نکوهش تکفیر اهل قبله و اهل نماز از ابن تیمیه ذکر شد، قرار دهیم، با تضادی بنیادین روبرو می شویم. در حالی که مبنای وی عرصه را بر تکفیر مسلمین تنگ می کند. دیدگاه های او نسبت به افراد، مذاهب و فرقه های اسلامی، کاملاً رنگ و بوی تکفیری دارد.

اما علیرغم دیدگاه های افراطی ابن تیمیه نسبت به مسأله تکفیر عامه مسلمانان، و وجود برخی فتاوا نسبت به قتل مسلمانان، در عصر ابن تیمیه، فتاوی او مستمسک قتل %%

ص: 307

---

1- . مشعبی که دیدگاه ابن تیمیه را در باب تکفیر تحقیق کرده است، هنگامی که به این ادعاهای بیاساس ابن تیمیه نسبت به شیعه میرسد، در پاورقی ذکر می کند که این نوع رافضیان امروز در تمامی مناطق عالم پراکنده اند. (المشعبی: منهج ابن تیمیه فی التکفیر، ج 2، ص 450). در حالی که با نگاهی به شیعیان جهان چنین ادعایی بی شك خلاف واقع است. %%%%

و غارت مسلمانان قرار نگرفت و صرفاً اندیشه تکفیری ابن تیمیه در حوزه نظری، مذاهب اسلامی و همچنین پیروان آنها را به چالش کشید و همین عامل نیز سبب شد که تمامی مذاهب اسلامی اهل سنت علیه او اقامه دعوا کرده و وی سالیان متمادی از عمر خود را در زندان بگذراند.

آنچه نباید در مورد ابن تیمیه فراموش شود، این واقعیت است که کسانی که ابن تیمیه را محکوم به زندان کردند و حکم به تبعید او دادند، شیعه نبوده اند، بلکه همه از فرقه های اهل سنت اعم از حنبلی بوده اند و این نظریه که ابن تیمیه تنها با شیعیان سر جنگ داشته است و با سایر مسلمانان مشکلی نداشته است، کاملاً بی اساس است. به عبارت دیگر سلفیان که خود مخالفان اصلی تقیه هستند و آن را نفاق می شمارند، خود بیش از سایرین گرفتار تقیه شده اند و نسبت به تکفیرهای ابن تیمیه در مورد بزرگان مذاهب اسلامی و همچنین مذاهب اسلامی، لب فرو بسته و گاه نیز آن را انکار می کنند.

اندیشه تکفیری ابن تیمیه هر چند صرفاً در حوزه نظر ارایه شد، اما پس از وی دوام نیاورد و از میان رفت، اما در قرن دوازدهم محمد بن عبدالوهاب، بی توجه به مبانی نظری ابن تیمیه در حوزه تکفیر، با تکیه بر دیدگاه های تکفیری وی، خون و مال مسلمانان را مباح شمرد و جنایت های بسیاری در چند قرن گذشته بر اساس دیدگاه محمد بن عبدالوهاب و اتباع وی در جهان اسلام، شکل گرفته است.

اما همان گونه که بارها گفته شد، اندیشه تکفیری ابن تیمیه پس از وی چندان دوام نیافت و در جهان اسلام فراموش شد، تا این که در قرن دوازدهم توسط محمد بن عبدالوهاب با شدت بیشتری دنبال شد و جدای از حوزه نظری، در حوزه عمل نیز بروز یافت و جان و مال و ناموس مسلمانان اعم از شیعه و اهل سنت را لگدمال کرد.

%%%%%%%%%

اشاره

با توجه به آن چه بیان شد، بیش تر مذاهب اسلامی بر این عقیده اند که عمل جزء ایمان نیست و از صفات کمال (1) و یا فروع ایمان (2) شمرده می شود.

1 - 6 - اشاعره

اشاعره به پی روی از رهبر خود - ابوالحسن اشعری - ایمان را به «تصدیق بالجنان» (3) معنی کرده اند. آنان در معنی اصطلاحی ایمان، بیش تر به همان معنی لغوی نظر داشته اند. به گفته ی اشعری:

«اگر گفته شود: ایمان به خدا در نزد شما چیست، در پاسخ می گوئیم: ایمان، تصدیق خداوند است و تمامی اهل لغتی که قرآن به آن زبان نازل شده است، بر این معنی اجماع کرده اند... بنابراین، هنگامی که گفته می شود: فلانی به عذاب قبر و شفاعت ایمان دارد، مراد این است که این امور را تصدیق می کند...» (4).

شهرستانی که خود بر مکتب اشعری است، در ترسیم عقیده ی اشعری می گوید:

«اشعری معتقد است، ایمان تصدیق به قلب است: (5) اما گفتن به زبان و عمل به ارکان، از فروع ایمان است. کسی که قلباً به توحید خداوند اقرار کند و با قلب، رسالت پیامبران را تصدیق نماید، ایمانش درست است و اگر بر این حال از دنیا برود، با ایمان از دنیا رفته است و از ایمان خارج نمی شود، مگر با انکار یکی از این موارد» (6).

ص: 309

- 1- . جعفر سبحانی، «الایمان والکفر فی الکتاب والسنة»، ص 23 تا 24.
- 2- . عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 101.
- 3- . تصدیق به قلب.
- 4- . ابوالحسن الاشعری، «اللمع فی الرد علی أهل الزيغ والبدع»، ص 154.
- 5- . «الایمان هو التصدیق بالجنان».
- 6- . عبدالکریم شهرستانی، «الملل والنحل»، ج 1، ص 101. %%%%

چنان که می بینیم، اشعری در تعریف ایمان، صرفاً تصدیق به قلب را بیان می کند و اقرار به زبان را ذکر نمی کند. ابن فورک - از علمای اشعری - در پاسخ به این انتقاد می گوید:

«... اشعری می گفت که ایمان، تصدیق به قلب است و این اعتقاد انسانی است که در آن چه به آن ایمان دارد، صداقت دارد؛ اما اگر اقرار به زبان بدون تصدیق قلبی باشد، ایمان نیست و به همین سبب، به منافق، مؤمن گفته نمی شود».<sup>(1)</sup> و <sup>(2)</sup>

باقلائی از عالمان بزرگ اشعری نیز در تعریف ایمان که به نوعی پاسخ به پرسش بالاست، می گوید:

«حقیقت ایمان، تصدیق است و محل تصدیق، قلب است. به این معنی که در قلب تصدیق کند که خداوند واحد است، پیامبر حق است و تمامی آن چه پیامبر آورده، حق است؛ و آن چه بر زبان می آید (که به آن اقرار گفته می شود) و آن چه توسط اعضای بدن انجام می شود (که به آن عمل می گویند)، همه آینه ی چیزی است که در قلب وجود دارد و دلیل آن است».<sup>(3)</sup>

در قرآن مجید نیز آیاتی وجود دارد که محل ایمان را قلب معرفی می کنند؛ مانند:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»؛ (حجرات/ 14)

«اعراب [بر تو ممت گذارده و] گفتند: ما [بی جنگ و نزاع] ایمان آوردیم. بگو: شما که ایمانتان [از زبان] به قلب وارد نشده است، به حقیقت هنوز ایمان نیاورده اید؛ لیکن بگوید: ما اسلام آوردیم [و از خوف جان به ناچار تسلیم شدیم]».

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»؛ (مجادله/ 22)

«آنان کسانی هستند که ایمان در قلبشان استوار گردیده است».%%

ص: 310

- 
- 1- . چون منافق به زبان اظهار ایمان می کند، اما در قلب ایمان ندارد.
  - 2- . محمدبن فورک، «مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، ص 152.
  - 3- . ابوبکر باقلائی، «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به»، ص 55. %%%%

البته هرچند کسی که در قلب خود ایمان دارد، معمولاً به زبان نیز اقرار می کند، اما همان گونه که از قول خواجه نقل شد، گاه تصدیق به قلب وجود دارد، اما اقرار به زبان نیست؛ زیرا ممکن است برخی به سبب لجاجت و عناد، از اقرار به ایمان خودداری کنند. به همین دلیل، معمولاً در تعریف ایمان، تصدیق به قلب و اقرار به زبان آمده است. اشعری نیز مسلماً اقرار به زبان را قبول داشته است، اما چنان که باقلانی می گوید: اگر در قلب ایمان باشد و صداقت در آن وجود داشته باشد، ناگزیر زبان و جوارح انسان آن را تصدیق خواهند کرد.

## 2 - 6 - ماتریدیہ

ابومنصور ماتریدی، یکی دیگر از رهبران کلامی اهل سنت، ایمان را تصدیق قلبی معنی می کند و برخی از ماتریدیان نیز ایمان را به اقرار به زبان و تصدیق به قلب معنی کرده اند. ابومنصور ماتریدی در کتاب «التوحید»، ابتدا به تفصیل به ابطال نظریه ی «ایمان فقط اقرار به زبان است» می پردازد و سپس دلایلی را برای اثبات نظریه ی خود (ایمان، تصدیق قلبی است) ارائه می کند که برخی عبارتند از: معنی لغوی ایمان همان تصدیق است. ضد ایمان، کفر است و کفر نیز به معنی تکذیب است. پس معنی اصطلاحی ایمان، تصدیق است. خداوند میان ایمان و اعمال فرق گذاشته است؛ چنان که در آیات پیشین ذکر شد. خداوند به مؤمنان ابتدا با واژه ی ایمان خطاب کرده و سپس آنان را به انجام اعمال دستور داده است و این دلالت بر جدایی ایمان از عمل دارد و... (1)

ص: 311

---

1- . ابومنصور الماتریدی، «التوحید»، ص 373 تا 379. %%%%

ابوجعفر طحاوی یکی دیگر از رهبران کلامی اهل سنت است و بر کتاب وی با نام «عقیده ی طحاویہ» شرح های بسیاری نوشته شده و جالب آن که بسیاری از این شروح، به دست وهابیان نگاشته شده است و امروزه در حوزه های علمیه ی آن ها تدریس می شود. از آن جا که وهابیان دیدگاه های ابوجعفر طحاوی را مطابق اندیشه های خود ندیده اند، همواره به توجیه و تأویل سخنان وی روی آورده اند. از آن جمله، معنی ایمان است که طحاوی صراحتاً می گوید:

«والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان»؛<sup>(1)</sup>

«ایمان، اقرار به زبان و تصدیق به قلب است».

وهابیان در شرح این جمله ی طحاوی، توجیهاات فراوانی آورده و برخی از آنان که نتوانسته اند، این جمله ی صریح وی را توجیه کنند، ادعا کرده اند که وی در این مورد اشتباه کرده است.<sup>(2)</sup>

به طور خلاصه، با توجه به آن چه گفته شد، در تاریخ اسلام سه انحراف مهم در تعریف اصطلاحی ایمان دیده می شود: خوارج (تلازم ایمان و عمل)؛ مرجئه (عدم تلازم میان ایمان و عمل) و معتزله (منزلة بین المنزلتین). همه ی این دیدگاه ها نیز به سبب مغایرت با اندیشه ی اسلامی، از میان رفته اند.

در این میان، مذاهب اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت، بر این عقیده اند که عمل، خارج از ایمان است و ایمان به معنی تصدیق قلبی و اقرار به زبان است. نتیجه ی چنین برداشتی، این واقعیت است که مرتکب گناه - حتی گناه کبیره - چنان چه به قلب و زبان ایمان داشته باشد، کافر نیست و نمی توان حکم کافر را بر وی جاری کرد.

ص: 312

1- . ابوجعفر الطحاوی، «العقیده الطحاویة»، ص 331.

2- . برای نمونه، ر. ک: ناصر الدین البانی، «شرح البانی بر عقیده طحاویة»، ص 331 تا 336. %%%%

## فصل چهاردهم: وهايت تكفيرى (دوران تأسيس و تثبيت)

اشاره

%%%%%%%%%

ص: 313





در قرن دوازدهم، با ظهور محمدبن عبدالوهاب در منطقه ی نجد، اندیشه ی تکفیر، از حوزه ی نظر وارد مرحله ی عمل شد. در این مرحله، محمدبن عبدالوهاب واژه هایی مانند «شرك» و «كفر» را به سادگی درباره ی مسلمانان به کار برد و خون، مال و ناموس آنان را مباح شمرد. در دوره های بعد نیز پیروان وی با تکیه بر دیدگاه های افراطی او و با كمك آل سعود و انگلستان، روش وی را هم چنان ادامه می دهند. در این فصل، دیدگاه های تکفیری محمدبن عبدالوهاب، و تکفیرهای مطلق و معین وی و پیروانش بررسی خواهد شد.

## 2 - محمدبن عبدالوهاب و اندیشه ی تکفیر

نه تنها در قرون اخیر، بلکه در طول تاریخ اسلام، به جز خوارج، کسی همانند محمدبن عبدالوهاب مسلمانان را تکفیر نکرده است. تمامی کتاب ها و رساله های اعتقادی وی، لبریز از تکفیر نه تنها عوام مسلمانان، بلکه علمای اسلامی است. محمدبن عبدالوهاب در تکفیر، حتی به مبانی ابن تیمیه نیز وفادار نماند و خون و مال و ناموس مسلمانان را مباح شمرد.

البته او در برخی از نامه هایش که بیش تر جنبه ی سیاسی دارد، ادعا کرده است که مسلمانان را تکفیر نکرده و نسبت هایی که به وی در تکفیر مسلمانان داده اند، کذب است. او در نامه ای، درباره ی تکفیر عموم می نویسد:

%%%%%%%%%%

«سبحان الله! نسبت تکفیر به من بهتان بزرگی است»؛(1)

اما با نگاهی گذرا به آثار وی، به سادگی اوج تکفیر مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، در اندیشه ی وی دیده می شود.

از سوی دیگر، در برخی از نامه ها ادعا می کند که وی هیچ مسلمانی را تکفیر نکرده و تنها مشرکان را تکفیر نموده است. برای نمونه، در نامه ای به اهل ریاض و منفوحه می نویسد:

«ما مسلمانان را تکفیر نکرده ایم. چرا چنین چیزی می گوئید؟ ما مسلمانان را تکفیر نکرده ایم؛ بلکه فقط مشرکان را تکفیر می کنیم».(2)

محمدبن عبدالوهاب در این جملات با توجه به معیار خود، مسلمان و مشرک را تعریف می کند و چنان که خواهد آمد، بر اساس معیار وی، نه تنها مردم ریاض و منفوحه، بلکه بیش تر مسلمانان - به جز وهابیان - در زمره ی کفار قرار می گیرند.

چنین ادعاهایی، ناخودآگاه یادآور گفته های ابن تیمیه در حوزه ی تکفیر است؛ چنان که از ابن تیمیه در حوزه ی نظریه پردازی، شخصیتی مخالف تکفیر دیده می شود؛ اما در مقام عمل، بنیان گذار اندیشه ی تکفیر در قرون گذشته، کسی جز او نیست. تفاوت مهم محمدبن عبدالوهاب با ابن تیمیه در این است که ابن تیمیه در مخالفت با تکفیر، نظریه پردازی کرد و دیدگاهی علمی را تبیین نمود؛ در حالی که محمدبن عبدالوهاب، صرفاً در قالب گزاره هایی کلی و سلبی، تکفیر را از خود نفی می کند. هم چنین هرچند ابن تیمیه مذاهب، افراد و گروه های مختلفی را تکفیر کرد، اما این تکفیر هرگز جنبه ی عمل گرایانه به خود نگرفت؛ در حالی که محمدبن عبدالوهاب به اندیشه ی تکفیری خود جامه ی عمل پوشاند و جنایت های بسیاری را شکل داد.%%

ص: 316

1- . عبدالرحمن بن محمد العاصمی، «الدرر السنّیة فی الاجوبة النجدیة»، ج 1، ص 63.

2- . خالدبن أحمد الزهرانی، «الغلو فی التکفیر بین أهل السنة والجماعة وغلاة الشیعة الاثنی عشریة»، ص 26. %%%%

برای فهم اندیشه‌ی وهابیت در زمینه‌ی تکفیر، باید به مبنای وی اشاره کرد. معیار کفر و ایمان در اندیشه‌ی محمدبن عبدالوهاب، قرائتی است که وی از مفهوم توحید ارائه می‌کند:

«لا خلاف ان التوحید لابد ان یکون بالقلب واللسان والعمل، فان اختلف شی من هذا لم یکن الرجل مسلماً»؛ (1)

«خلافی نیست که توحید باید به قلب، زبان و عمل باشد؛ و اگر خللی در هر یک از این‌ها وارد شود، انسان مسلمان نیست».

در فصول گذشته گفته شد، به عقیده‌ی وهابیان، توحیدی که پیامبران برای آن مبعوث شده‌اند، توحید الوهی (عبادی) است. (2) با توجه به مبنای معنی‌شناسی وهابیت که همان ظاهرگرایی است، مطلق خضوع و خشوع، عبادت است و هر عملی که همراه با خضوع و خشوع باشد و برای غیر خدا انجام شود، عبادت تلقی می‌شود. (3) این در حالی است که توحید عبادی - الوهی - یکی از متعلقات ایمان است، و خود مرگب از صورت (عمل) و نیت است. (4) بنابراین، اگر صورت عملی منافی با توحید عبادی باشد، اما نیت پرستش و اعتقاد به ربوبیت در آن نباشد، عبادت نیست؛ هرچند ممکن است خود صورت عمل نیز مشروع نباشد. (5) %%

ص: 317

---

1- . محمدبن عبدالوهاب، «کشف الشبهات»، ص 51.

2- . این دیدگاه وهابیت، به تفصیل در فصل هشتم: «وهابیت و توحید الوهی»، نقد و بررسی شد.

3- . ر. ک: همین کتاب، فصل 9.

4- . برای اطلاعات بیش‌تر، ر. ک: همان.

5- . مانند این که انسان در برابر چیزی سجده کند، اما نه به الوهیت و نه به ربوبیت آن شیء اعتقاد داشته باشد؛ بلکه صرفاً برای تعظیم باشد. این عمل، هرچند برای غیر خدا مشروع نیست و حرام است، اما شرک یا کفر نیست. %%%%

از سوی دیگر، محمدبن عبدالوهاب و پیروانش اموری را مصداق کفر می‌شمارند که هیچ یک از مذاهب اسلامی، نه از نظر صورت (عمل) و نه از نظر نیت، نه تنها آن‌ها را مصداق کفر نمی‌دانند، بلکه با تکیه بر آیات، روایات و سیره‌ی مسلمانان، آن‌ها را مشروع و مستحب می‌شمارند. وهابیان اموری مانند توسل، زیارت، طلب شفاعت از اولیای الهی، و سفر برای زیارت را مصداق عبادت می‌دانند و آن را موجب خروج از دین و ارتداد مسلمانان می‌شمارند. محمدبن عبدالوهاب، مسلمانان را به خاطر انجام این اعمال کافر می‌شمارد؛ درحالی که آنان نماز می‌خوانند؛ روزه می‌گیرند؛ برای خدا حج و عمره به جای می‌آورند؛ و در یک جمله، خداوند را می‌پرستند و نه تنها در قلب و زبان، بلکه حتی در عمل نیز موحدند. (1)

جدای از این موارد، در فصول گذشته بیان شد که فرد با شهادتین، مسلمان، و با تصدیق قلبی، مؤمن می‌شود؛ اما محمدبن عبدالوهاب حتی مسلمان بودن را مرکب از اقرار به زبان، تصدیق به قلب، و اعمال می‌داند و معتقد است که «اقرار کفار - مسلمانان - به توحید خداوند، موجب حرمت خون و اموال آنان نمی‌شود». (2)

در مجموع، چنین قرائتی از توحید، یادآور اندیشه‌ی خوارج در باب ایمان است که به تلازم میان ایمان و عمل قائل بودند. آنان مرتکب کبیره را کافر، و قتل او را جایز می‌دانستند. وهابیان نیز با تعریف ابداعی از توحید، هر عملی را که به نظرشان منافی با %%

ص: 318

---

1- . البته گاه عوام سخنانی می‌گویند و یا اعمالی انجام می‌دهند که از آن بوی شرك استشمام میشود؛ اما اولاً هنگامی که از آن‌ها پرسیده می‌شود که چرا چنین کارهایی انجام می‌دهید، خواهند گفت: به دلیل مقامی که این فرد نزد خدا دارد، این کار را انجام می‌دهند؛ و ثانیاً اعمال عوام را نباید به حساب دین نوشت؛ کاری که متأسفانه ابن تیمیه و وهابیان کرده‌اند.

2- . عبدالرحمنبن محمدبن قاسم العاصمی النجدی، (گردآوری) «الدرر السنیه فی الاجوبه النجدیه»، ج 1، ص 145.

%%

توحید وهابی باشد - هر چند نیت و انگیزه ی مشرکانه نداشته باشد - کفر تلقی می کنند و خون و مال مسلمانان را مباح می شمارند.

تفاوت عمده ی خوارج با وهابیت این است که خوارج گناهی را موجب خروج از دین می دانستند که همه ی مسلمانان به گناه بودن آن اعتقاد داشتند، با این تفاوت که خوارج مرتکب گناهان کبیره را خارج از دین می دانستند، ولی مسلمانان چنین شخصی را فاسق می شمردند؛ اما وهابیان اموری را شرک و کفر می شمارند که مسلمانان آن ها را مصداق شرک و کفر نمی دانند و برعکس، قرآن و حدیث و سیره ی مسلمانان، مشروعیت و مقبولیت آن ها را تأیید می کند.

در مجموع، تمامی علمای وهابیت از آغاز تا کنون، معتقدند که «اقرار به شهادتین فایده ای ندارد و مانع تکفیر نیست»<sup>(1)</sup> و محترم بودن خون و مال، «صرفاً با اعتقاد به توحید، التزام به احکام آن، دوری از شرک، و برائت از مشرکان امکان پذیر است»<sup>(2)</sup>.

### 3 - محمد بن عبدالوهاب و تکفیر مسلمانان

در تمامی آثار محمد بن عبدالوهاب، از کتاب ها گرفته تا نامه ها، تکفیر مسلمانان، مشاهده می شود، وی در «کشف الشبهات» رسماً علمای اسلام را مشرکان زمان نامیده و حکم تکفیر آنان را صادر کرده است.<sup>(3)</sup>

او پا را از این فراتر گذاشته، حتی مسلمانان را از مشرکان زمان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بدتر فرض کرده است. وی برای آن که مسلمانان عصر خود را از مشرکان بدتر نشان دهد، مشرکان را افرادی اهل عبادت، حج و صدقه، و انسان هایی با خدا

ص: 319

1- . أبو یوسف مدحت بن الحسن آل فراج (گردآورنده)، «فتاوی الأئمة النجدية حول قضايا الأمة المصيرية»، ج 3، ص 19.

2- . همان، ص 21.

3- . محمد بن عبدالوهاب، «کشف الشبهات»، ص 22. %%%%

معرفی می کند و فلسفه ی بعثت پیامبر را صرفاً دعوت آن ها به عدم واسطه قرار دادن مخلوقات میان خدا و آنان می داند! (1)

ابن عبدالوهاب به ستایش مشرکانی می پردازد که با پیامبر خدا جنگیدند؛ حتی به صورت زبانی از گفتن «لا اله الا الله» خودداری کردند؛ برای خدا شريك قائل بودند؛ قیامت را قبول نداشتند؛ شراب می نوشیدند؛ دخترانشان را زنده به گور می کردند؛ نقشه ی قتل پیامبر را کشیدند؛ (2) و به تعبیر قرآن، در لبه ی پرتگاه آتش قرار داشتند؛ (3) و آن قدر پیامبر را آزار دادند که آن حضرت فرمود:

«هیچ پیامبری مانند من اذیت نشد».

هم چنین وی مسلمانانی را نکوهش می کند و از مشرکان پیش از اسلام بدتر می شمارد که در وجودشان عشق به اسلام و پیامبر شعله می کشد؛ حج به جا می آورند؛ روزه می گیرند؛ به سوی کعبه نماز می خوانند؛ به معاد و قیامت اعتقاد دارند؛ مؤمن به %%

ص: 320

1- . «ارسله الله الی قوم یتعبدون و یحجون و یتصدقون و یذکرون الله کثیرا و لکنهم یجعلون بعض المخلوقات و سائط بینهم و بین الله» (همان، ص 14). در فصول گذشته گفته شد که هدف از بعثت، صرفاً مقابله با مسأله ی توسل مشرکان به بت ها نبود، بلکه مشرکان در دو حوزه ی توحید ربوبی و توحید الوهی با مشکلات اساسی رویه رو بودند. از سوی دیگر، مشرکان بت ها را تنها واسطه قرار نمیدادند، بلکه آنان را عبادت می کردند. قرآن از زبان مشرکان می فرماید: آنان می گفتند ما بت ها را عبادت نمی کنیم، مگر برای تقرب. چنان که میبینیم، قرآن از واژه ی عبادت استفاده می کند؛ یعنی آنان رسماً به جای خدا بت ها را عبادت می کردند. خداوند در پایان آیه، این ادعای تقرب را نیز دروغ و کذب می شمارد. «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (زمر/ 3). در جلد سوم همین مجموعه (شبهه شناسی)، دلایل مشروعیت توسل به تفصیل بیان خواهد شد.

2- . مراتب شرك و انحراف مشرکان پیش از اسلام در فصول گذشته به تفصیل بیان شد.

3- . «وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَهَادَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا» (آل عمران/ 103)؛ «در پرتگاه آتش بودید که خدا شما را نجات داد».

%%%%%%%%%%

غیب هستند؛ و در مجموع، تمامی متعلقات ایمان را پذیرفته اند. در مجموع، فضیلت تراشی برای مشرکان و آن هم برای تکفیر مسلمانان، در جهان اسلام سابقه ندارد. (1)

در «کشف الشبهات»، مسلمانان - اعم از علما و عوام - بارها به صورت مستقیم و غیر مستقیم تکفیر شده اند. (2) به گفته ی محمدبن عبدالوهاب:

«توحیدی که کفار آن را انکار می کردند، توحید عبادی بود؛ چیزی که مشرکان زمان ما آن را اعتقاد می نامند». (3)

مراد وی از «اعتقاد»، اشاره به کتاب هایی است که توسط علمای اسلامی در حوزه ی عقاید نگاشته شده است. بنابراین در نگاه وی، همه ی علمای کلام و عقاید مشرکند. او سپس پیروان خود را موحد می خواند و می گوید:

«یک عامی از موحدان، می تواند هزار عالم از مشرکان را شکست دهد». (4) %%

ص: 321

1- . محمدبن عبدالوهاب در موارد متعددی به ستایش کفار پیش از اسلام می پردازد؛ از جمله: «آنان خدا را می شناختند؛ از وی می ترسیدند و به او امید داشتند.» (عبدالرحمن بن صالح العاصمی، «الدرر السنیه»، ج 1، ص 146)؛ و «آنان صدقه می دادند؛ حج و عمره به جا می آوردند؛ عبادت می کردند و محرماتی را به سبب ترس از خداوند ترك می نمودند.» (همان، ج 2، ص 118). وی حتی منافقان را ستایش میکند: «منافقان در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله در راه خدا با مال و جانشان جهاد می کردند؛ با پیامبر صلی الله علیه و آله نماز می گزارند؛ با وی حج به جا می آوردند؛ و...» (همان، ص 86). شاید منافقان در ظاهر با پیامبر همراهی می کردند، اما هرگز چنین اعمالی آن گونه که محمدبن عبدالوهاب ادعا می کند، «فی سبیل الله» نبوده است. حتی وی درباره ی مسیلمه ی کذاب که ادعای پیامبری کرد، می گوید: «مسیلمه به وحدانیت خدا و پیامبری پیامبر شهادت داد و روزه می گرفت و نماز می خواند.» (همان، ص 44). در این جا جای این پرسش باقی است که اگر وی رسالت پیامبر را پذیرفته بود، چه گونه ادعای پیامبری کرد؟

2- . در «کشف الشبهات» در 24 مورد، واژه ی مشرک و مشرکان به مسلمانان نسبت داده شده است. هم چنین واژه هایی مانند کفار، عباد الاصنام، مرتدین، جاحدی التوحید، اعداء التوحید، اعداء الله، و مدعی الاسلام، در بیست جا درباره ی مسلمانان به کار رفته است.

3- . محمدبن عبدالوهاب، «کشف الشبهات»، ص 15.

4- . «والعامی من الموحدين يغلب الفا من علماء هؤلاء المشركين.» (همان، ص 21). %%%%

او هم چنین ادعا می کند که از قرآن پاسخ هایی برای مشرکان دارد(1) که مراد وی از مشرکان، علمای اسلامی است که از طریق آیات و روایات به اثبات عقاید اسلامی می پرداختند.(2)

وی در پایان کتاب «کشف الشبهات»، هرکس را که با عقیده ی وی مخالف باشد، کافر می شمرد و موانع تکفیر را صرفاً اکراه و اجبار معرفی می نماید و ادعا می کند که اگر کسی عملی را که وی کفر می داند انجام دهد یا سخنی بگوید که بوی کفر بدهد، او پس از ایمان کافر شده است؛ خواه چنین عملی را به سبب ترس، مدارا یا حفظ خانواده، عشیره و مال انجام داده و یا به عنوان مزاح چنین چیزی گفته باشد.(3)

محمدبن عبدالوهاب رسماً اعلام می کند که:

«بسیاری از اهل این دوران و دوران های گذشته، خود را به دو چیز فریب می دهند: ... دوم، بیش تر آن ها گمان می کنند که انتسابشان به اسلام و گفتن شهادتین، خون و مال آنان را محترم می کند».(4)

از سوی دیگر، لازمه ی دیدگاه وهابیت و در رأس آنان محمدبن عبدالوهاب، کفر تمامی مسلمانان، حتی بخش بزرگی از صحابه است؛ چراکه مسائلی همچون طلب %%

ص: 322

1- . همان، ص 20.

2- . حسن بن فرحان با مراجعه به کتاب ها و نامه های محمدبن عبدالوهاب، برخی از علمای بزرگی که محمدبن عبدالوهاب آنان را کافر و مشرک خوانده، استخراج کرده است که برخی عبارتند از: ابن فیروز، مرید التمیمی، سلیمان بن سحیم، عبدالله بن سحیم، عبدالله بن عبداللطیف، محمدبن سلیمان المدنی، عبدالله بن داود الزبیری، الحداد الحضرمی، سلیمان بن عبدالوهاب، ابن عفالق، قاضی الحمیضی، احمدبن یحیی، صالح بن عبدالله، و ابن مطلق. (حسن بن فرحان، «داعیة لیس نبیا»، ص 51). وی سپس به تکفیر علمای اسلامی در دوره های بعدی وهابیت توسط پیروان محمدبن عبدالوهاب اشاره می کند. (همان، ص 52).

3- . محمدبن عبدالوهاب، «کشف الشبهات»، ص 53.

4- . عبدالرحمن بن محمد العاصمی، «الدرر السنیة»، ج 8، ص 206. %%%%



شفاعت، زیارت و توسل، جزو سیره ی مسلمانان بوده است و در طول تاریخ اسلام، تمامی فرق و مذاهب اسلامی به آن پایبند بوده اند و تا پیش از حمله ی وهابیان به مدینه ی منوره، مسلمانان به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و بزرگان آرمیده در بقیع متوسل می شدند و آنان را گرامی می داشتند و امروز نیز در اقصی نقاط عالم اسلامی، اسلاف بزرگ جهان اسلام، مورد احترام مذاهب اسلامی هستند. (1)

به عقیده ی او، علمای نجد و قضات آن - که پیرو مذهب حنبلی بودند - اسلام را نمی شناسند (2) و معنی کلمه ی «لا اله الا الله» را نمی دانند و میان دین محمد بن عبدالله و دین عمر بن لحنی - بنیان گذار بت پرستی در میان مشرکان پیش از اسلام - تفاوتی نمی گذارند. (3)%%

ص: 323

1- . برای نمونه، آنان معتقدند: «کسی که پس از مرگ پیامبر صلی الله علیه و آله از وی طلب شفاعت کند، به خداوند شرك اكبر ورزیده است و پیامبر را در برابر خدا بتی برای پرستیدن قرار داده و به همین سبب، خون و مالش مباح است.» (الصنعانی، «تطهير الاعتقاد»، ص 99). این در حالی است که بسیاری از صحابه ی بزرگ پیامبر صلی الله علیه و آله چنین عملی را انجام می داده اند و حتی ابن تیمیه در کتاب «الزيارة»، ج 7، ص 101 تا 106، از بیهقی، طبرانی، ابن ابی الدنیا، احمد بن حنبل و ابن السنی، چنین اعمالی را از صحابه ذکر کرده است. در جلد سوم همین مجموعه، تضادهای اندیشه ی وهابی با اندیشه ی اسلامی به تفصیل بیان می شود.

2- . در جلد اول این مجموعه، به تفصیل به جایگاه علمی منطقه ی نجد اشاره کردیم و گفتیم که علمای بزرگی در آن منطقه رشد کردند (که عبدالله بسام در کتاب «علماء نجد خلال ثمانية قرون» به آن ها اشاره کرده است) و هیچ کس به جز محمد بن عبدالوهاب نگفته است که آنان کافر یا بت پرست بوده اند. (همین مجموعه، ج 1، فصل 13)

3- . عبدالرحمن بن محمد العاصمی، «الدرر السنیه فی الاجوبة النجدیه»، ج 10، ص 51؛ و همان، ج 1، ص 57. کتاب «الدرر السنیه» حاوی مجموعه نامهها و مسائلی است که از علمای وهابی از زمان محمد بن عبدالوهاب تا عصر حاضر در آن جمع آوری شده است. %%%

در حالی که وهابیان خود را پیرو احمدبن حنبل می دانند، محمدبن عبدالوهاب علمای حنبلی را گرفتار شرك اكبر و ارتداد می خواند. (1) ابن فیروز که خود عالمی حنبلی و مقلد ابن تیمیه و ابن قیم است، به سبب نپذیرفتن وهابیت، در نگاه محمدبن عبدالوهاب کافر و مرتد است. (2) با این نگاه، تکلیف علمای مذاهب دیگر مشخص می شود. به عقیده ی وی، هر منطقه ای که دعوت وی را نپذیرد، بلاد کفر است؛ هرچند مردم آن مسلمان و به اسلام معتقد باشند. وی در بسیاری از موارد، مکه و مدینه را از بلاد کفر می شمارد. (3)

وی تمامی مسلمانان نجد و حجاز را منکر معاد می داند (4) و درباره ی مسلمانان مکه و مدینه معتقد است که آن چه مشرکان - مسلمانان - مکه و مدینه به آن اعتقاد دارند، همان چیزی است که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای مبارزه با آن مبعوث شد. (5) پیروان محمدبن عبدالوهاب نیز نه تنها مسلمانان مکه و مدینه را کافر و قبرپرست می خوانند، بلکه کسی را که منکر کفر آن ها باشد نیز کافر می شمارند. (6)

محمدبن عبدالوهاب، جدای از تکفیر مسلمانان حرمین شریفین، عامه ی مسلمانان شبه جزیره ی عرب را کافر و بدتر از یهود و نصاری می شمارد؛ (7) در حالی که در میان %%

ص: 324

- 
- 1- . وی به شیخ سلیمان بن سحیم حنبلی می گوید: «به تو یادآوری می کنم که تو و پدرت به کفر و شرك و نفاق تصریح دارید... تو و پدرت روز و شب تمام تلاشتان را برای دشمنی با دین، به کار گرفته اید... تو مرد گمراه، دشمن و سرکرده ی کفر بر ضداسلام هستی...» (عبدالرحمن بن محمد العاصمی، الدرر السنیه، ج 10، ص 31).
  - 2- . عبدالرحمن بن محمد العاصمی، الدرر السنیه، ج 10، ص 63.
  - 3- . همان، ص 12، 75، 65، 77 و 86.
  - 4- . همان، ص 43.
  - 5- . همان، ص 86؛ و همان، ج 9، ص 291.
  - 6- . ر. ک: همان، ج 1، ص 314 تا 317.
  - 7- . همان، ج 10، ص 113 تا 114؛ همان، ج 8، ص 117 تا 119؛ و همان، ج 9، ص 2 و 238. %%%%

اقوال علما، هیچ کس عموم مسلمانان را تکفیر نکرده است. او هم چنین قبایل و مناطق مهم شبه جزیره ی عرب، مانند قبیله ی عنزه،(1) الظفیر،(2) مردم عینه - زادگاهش -، درعیه - محل تحصیلش -،(3) اهل وشم،(4) و اهل سدیر(5) را به شدت تکفیر می کند.

در دوران محمدبن عبدالوهاب، بسیاری از پیروان وی در این که چه گونه می توان اهل «لا اله الا الله» را تکفیر کرد، شك می کردند. به همین سبب، وی فتوایی را صادر کرد که اگر کسی در خصوص کفر مسلمانان مخالفش شك داشته باشد و برایش سخت باشد که آنان را تکفیر کند، کافر است.(6)

به سبب همین رویکرد، دو جلد نسبتاً بزرگ از کتاب «الدرر السنیه فی الاجوبه النجدیه» درباره ی جهاد است که تمام آن مربوط به جهاد با مسلمانان است و در آن، از جهاد با کفار اصلی، مانند یهود و نصاری و بت پرستان، سخنی به میان نیامده است.

او حتی برخی از علوم اسلامی را که در مشروعیت آن ها شکی نیست، کفر می داند. محمدبن عبدالوهاب در پاسخ به نامه ای که ابن عیسی برای او نوشته و گفته است که دیدگاه تو غیر از نظر فقهاست، با استناد به آیه ی شریفه ی «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»(7) می گوید:%%

ص: 325

1- . همان، ص 113.

2- . همان.

3- . همان، ج 8، ص 57.

4- . همان، ج 2، ص 77.

5- . همان.

6- . همان، ج 10، ص 139 و 140.

7- . توبه/ 31: «علما و راهبان خود را [از نادانی] به مقام ربوبیت شناختند و خدا را شناختند». %%%%

«پیامبر و بزرگان دین این آیه را به چیزی تفسیر کرده اند که شما آن را فقه می نامید و این چیزی است که خداوند آن را شرک خوانده است!» (1).

در تکفیر معین، وی کفر محی الدین عربی را از کفر فرعون شدیدتر می داند و حتی کسی را که در کفر وی شک کند نیز کافر می شمرد. (2)

وی هم چنین به تکفیر فخر رازی، صاحب «تفسیر کبیر» (3) می پردازد (4) و به این دلیل که فخر رازی کتابی در زمینه ی ستارگان و تأثیر آن ها بر کشت و زرع، و نقل اقوال برخی از ستاره شناسان دارد، او را به ستاره پرستی متهم می کند؛ (5) در حالی که چنین اتهامی به فخر رازی دور از انصاف است.

در این میان، تکلیف شیعیان نیز روشن است. هنگامی که وی به سادگی علمای حنبلی را تکفیر می کند، وضع شیعیان مشخص است. او نه تنها شیعیان را تکفیر می کند، بلکه معتقد است کسی هم که در کفر شیعیان شک کند، کافر است. (6) محمد بن عبدالوهاب نیز همانند ابن تیمیه، ناجوان مردانه نسبت هایی را به شیعه می دهد که جز توهم چیزی نیست. (7) %%

ص: 326

---

1- . عبدالرحمن بن محمد العاصمی، «الدرر السنیه»، ج 2، ص 59.

2- . همان، ج 10، ص 25.

3- . «تفسیر کبیر» یا «مفتاح الغیب».

4- . عبدالرحمن بن محمد العاصی، «الدرر السنیه»، ج 10، ص 72، 373، 374.

5- . همان، ص 355.

6- . همان، ص 369.

7- . محمد بن عبدالوهاب در «الرد علی الرافضه»، با همان روش تکفیری خود و همان گونه که به مذاهب دیگر می تازد، شیعیان را نیز تکفیر می کند. (محمد بن عبدالوهاب، «رساله فی الرد علی الرافضه»، تحقیق ابوبکر عبدالرزاق بن صالح بن علی النهمی.)

%%%%%%%%%%

در طول تاریخ وهابیت، وهابیان هیچ گاه اندیشه و مرام خود را به وسیله ی دعوت پیش نبرده اند و همواره در سایه ی شمشیر و جنگ توانسته اند بر مسلمانان مستولی شوند. (1) پس از محمد بن عبدالوهاب نیز پیروان او به پیروی از رهبر خود، هم چنان بر کوره ی تکفیر دمیدند و با این ترفند، به کشتار مسلمانان پرداختند.

برخی از وهابیان به پیروی از رهبر خود، کوشیده اند خود را مخالف با اندیشه ی تکفیر معرفی کنند؛ اما هم چنان به شدت بذر تکفیر را در جهان اسلام پراکنده اند. برای نمونه، عبدالله بن عبدالرحمن ابابطین (1194-1282 ق) (1159-1244 ش) که مفتی دیار نجد بود و به عنوان یکی از چهره های سرشناس وهابی شناخته می شود، عنوان نخستین باب از کتاب خود «تکفیر المعین» را «فی التحذیر من تکفیر المسلمین» قرار می دهد و می گوید:

«مسأله ی تکفیر، از نخستین بدعت هایی بود که توسط خوارج در اسلام پدیدار شد». (2)

وی هم چنین می گوید:

«اسلام از تکفیر مسلمانان به شدت نهی کرده و آنان را شدیداً از آن برحذر داشته است... و هیچ انسانی امر نشده است که بر اساس باطن مردم حکم کند... و بدان ای برادر مسلمان که حکم اشتباه تو در تکفیر کافر، بهتر از حکم تو به تکفیر مسلمان است». (3)

وی سپس کلامی از شوکانی نقل می کند که وی مسلمانان را به شدت از تکفیر دیگران نهی کرده است؛ به ویژه آن که عمل کفرآمیز بر اثر جهل و نادانی باشد. (4)

ص: 327

1- . برای آشنایی با شیوه ی گسترش وهابیت، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 16.

2- . عبدالله بن عبدالرحمن ابابطین النجدی الحنبلی، «تکفیر المعین»، ص 13.

3- . همان، ص 14.

4- . همان، ص 18 تا 19. (ابابطین کلام شوکانی را از کتاب وی «السیل الجرار»، ج 4، ص 549 نقل می کند.)

با این حال، این گفته‌های معتدل نیز همانند نظریه‌ی ابن تیمیّه و گفته‌های محمدبن عبدالوهاب، صرفاً در حد نظریه باقی می‌ماند و خود او حتی در همان کتابش به شدت مخالفان خود را تکفیر می‌کند. برای نمونه، از نگاه ابابطین، بیش‌تر مسلمانان که به زیارت قبور می‌روند، مشرک و کافرند. (1) وی حتی جهل را مانع تکفیر نمی‌شمارد و می‌گوید:

«زیارت قبور از جمله موارد شرکی است که خداوند متعال آن را حرام کرده است. تمامی علما این افراد را تکفیر کرده‌اند؛ و جهل - آن گونه که برخی از گمراهان می‌گویند که این افراد چون جاهل هستند، بنابراین معذورند - هرگز مانع تکفیر نیست...» (2)

سنت تکفیر در نسل محمدبن عبدالوهاب (آل شیخ) هم چنان پیش آمده است. نوه‌ی او همانند پدر بزرگ خود، مسلمانان عصر خود را به شرک و کفر متهم کرد و آنان را بدتر از مشرکان پیش از اسلام شمرد. او معتقد بود که مشرکان پیش از اسلام، معنای «لا اله الا الله» را بهتر از مسلمانان می‌فهمیدند. به عقیده‌ی وی، مسلمانان متأخر، به ویژه اهل علم که در برخی از احکام و علم دارای درایت بودند، معنی توحید در عبادت را نفهمیدند و گرفتار شرک شدند و کتاب‌هایی را برای تشریح اعتقادشان تصنیف کردند و به همین دلیل، معروف منکر شد و منکر، معروف. (3) وی می‌گوید:

«این حال بیش‌تر افراد این امت، بعد از سه قرن اولیه‌ی اسلام است...» (4)

نوادگان بعدی محمدبن عبدالوهاب نیز چنین ادعایی را بارها تکرار کرده‌اند:

«مشرکان این زمان، به خدا و توحید او از مشرکان پیش از اسلام جاهل‌ترند...» (5)

ص: 328

---

1- . همان، ص 32 تا 33.

2- . همان، ص 33.

3- . عبدالرحمن بن حسن بن محمدبن عبدالوهاب، «قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الانبياء والمرسلين».

4- . همان، ص 36.

5- . همو، «فتح المجيد في شرح كتاب التوحيد»، ص 70.

محمد احمد باشمیل، از بزرگان وهابی، پا را فراتر نهاده و معتقد است که:

«ابوجهل و ابولهب، توحیدی محکم تر و ایمانی خالص تر از مسلمانانی دارند که لا اله الا الله و محمد رسول الله می گویند».(1)

در این میان، سلاطین آل سعود ابزار اجرایی تکفیر بودند و برای رسیدن به اهداف سیاسی خود، از حربه ی تکفیر بهره های بسیاری بردند. هنگامی که ملک سعود بن عبدالعزیز(2) پس از سال ها جنگ و خون ریزی توانست بر مکه و مدینه مسلط شود، علمای حرمین را مجبور کرد توبه نامه ای بنویسند که در آن، مسلمانان این دو شهر مقدس رسماً تکفیر شدند:

«ما علمای مکه که امضایمان تحت این ورقه است، شهادت می دهیم دینی که شیخ محمد بن عبدالوهاب - رحمت الله علیه - به آن قیام کرده است و در راستای آن، امام مسلمین ملک سعود بن عبدالعزیز مردم را به توحید و نفی شرکی که در کتاب خدا آمده است، دعوت می کند، حق است و شك و شبهه ای در آن نیست و آن چه در مکه و مدینه و مصر و شام و دیگر بلاد پیش از این وجود داشته است، شرك بوده است... و این کفری است که موجب اباحه ی خون، مال و خلود در آتش می شود و کسی که در این دین وارد نشود و به آن عمل نکند و با موافقان آن دوست و با دشمنان آن دشمن نباشد، نزد ما کافر به خدا و روز قیامت است و بر امام مسلمین، سعود بن عبدالعزیز و مسلمانان دیگر واجب است که با وی جهاد و قتال کنند تا هنگامی که توبه کرده و بر اساس این دین عمل کند».(3)%%

ص: 329

---

1- . محمد احمد باشمیل، «کیف نفهم التوحید»، ص 12.

2- . ملک سعود بن عبدالعزیز بن محمد، غیر از ملک سعود بن عبدالعزیز است که پس از تشکیل عربستان سعودی و بعد از عبدالعزیز بزرگ به قدرت رسید.

3- . عبدالرحمن بن محمد العاصمی، «الدرر السنیه»، ج 1، ص 314. %%%%

شبهه این اعتراف نامه، از علمای مدینه نیز گرفته شد. این در حالی است که مردم مکه و مدینه و در رأس آنان علمای این دو شهر، هرگز به اختیار خود به حکومت وهابیت تن ندادند و وهابیان و آل سعود به کمک لشکر جرار اخوان، پس از سال ها حمله و کشتارهای شدید در شهرهای طائف و مدینه توانستند بر این دو شهر مستولی شوند. در آن زمان، علمای شافعی، حنفی، مالکی و حنبلی، در مکه و مدینه حضور داشتند که مخالفت های آنان با حرکت انحرافی وهابیت، بر کسی پوشیده نیست. (1)

از سوی دیگر، چنان که در این اعتراف نامه مشاهده می شود، سخن از دین محمد بن عبدالوهاب است، نه احیای سنت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله گویی محمد بن عبدالوهاب پیامبری است که دین جدیدی را برای مردم آورده و مردم باید به آن گردن نهند و یا دست کم تا دوران محمد بن عبدالوهاب، دین پیامبر کلاً از میان رفته بود و محمد بن عبدالوهاب بوده است که بار دیگر دین را آورده است!!

در قرون بعد نیز در میان فتاوی وهابیان، ردیای تکفیر بسیار دیده می شود. آنان حتی وهابیان را که مسلمانان شهرهای غیر وهابی را دوست دارند، کافر می شمارند. (2) در نگاه آنان، ابن عربی و ابن فارض، کافرترین مردم روی زمین اند؛ (3) نه تنها دولت عثمانی کافر است، بلکه کسی هم که آن را تکفیر نکند کافر است؛ (4) کسی که دعوت وهابیت را بپذیرد، اما اعتقاد داشته باشد اجدادش که بر دین محمد بن عبدالوهاب نبوده اند، مسلمان از دنیا رفته اند، کافر است و باید توبه داده شود؛ و اگر توبه نکرد، باید گردش زده %%

ص: 330

---

1- . در جلد اول این مجموعه، فصل شانزدهم، به شیوه ی رشد و گسترش وهابیت و مخالفت علما و مردم با نفوذ آن اشاره شده است.

2- . عبدالرحمن بن محمد العاصمی، «الدرر السنیه»، ج 8، ص 121.

3- . همان، ص 366.

4- . همان، ج 10، ص 429. %%%%



شود. (1) کسی که پیش از پذیرش دعوت وهابی، حج به جا آورده است، باید دوباره حج به جای آورد؛ زیرا از شروط صحت حج، اسلام است که وی نداشته است. (2) در دیدگاه وهابیان، اشاعره کافرند و معنی شهادتین را نمی دانند؛ (3) هرگونه ارتباط با کفار و مشرکان، مانند یهود و نصاری، از قبیل استخدام آن ها، معاملات تجاری با آنان، و لباس پوشیدن مانند ایشان موجب کفر است و حتی مسافرت به سرزمین آن ها باعث کفر می شود؛ (4) این در حالی است که اگر شخصیت های انگلیسی مانند کلنل ویلیام شکسپیر، سنت جون فیلیپ و مستشاران انگلیسی و آمریکایی را از مکتب وهابیت حذف کنیم، نامی از وهابیت باقی نمی ماند. (5)

از آن جا که دمیدن بر کوره ی تکفیر، ابعاد آن را گسترده تر می کند، در بسیاری از مقاطع تاریخی، آتش تکفیر دامن خود وهابیان را نیز گرفته است و گروهی از وهابیان، گروهی دیگر را به کفر متهم کرده اند. «اخوان التوحید» که رهبری آن را فیصل الدویش و سلطان بن بجداد برعهده داشتند، یکی از این نمونه هاست. بی تردید، وهابیان در سایه ی قساوت ها و کشتارهای گسترده ی حرکت اخوان توانستند بر عربستان حاکم شوند. اعراب اخوانی وفادارترین افراد به اندیشه های محمدبن عبدالوهاب بودند؛ اما همین که آنان مکه را تصرف کردند و به انحرافات عبدالعزیز از عقاید وهابیت اعتراض کردند، توسط علمای وابسته به آل سعود تکفیر شدند: %%

ص: 331

1- . همان، ص 143.

2- . همان، ص 138.

3- . همان، ج 1، ص 312، 320، 324، 362 و 364.

4- . همان، ج 15، ص 471، 476 تا 482، و 491.

5- . برای آشنایی با نقش کفار در رشد و گسترش وهابیت، ر. ك: همین مجموعه، ج 1، فصل پانزدهم. هم چنین صنعت نفت عربستان سعودی، امروز توسط کارشناسان آمریکایی در این کشور اداره میشود، و امروزه نزدیک به دویست هزار آمریکایی در عربستان سعودی به فعالیت مشغولند. %%%%

«در کفر و ارتداد این افراد - اخوان - شکی نیست... و از بزرگ ترین دلایل ارتداد آن ها، سرپیچی از فرامین عبدالعزیز است...» (1).

پس از این فتوا، عبدالعزیز به قلع و قمع گروه اخوان التوحید پرداخت و خود، فیصل الدویش را به شدیدترین وضع کشت. (2)%%

ص: 332

---

1- . این فتوا توسط افرادی همانند محمدبن عبداللطیف، محمدبن ابراهیم، سلیمان بن سمحان و صالح بن عبدالعزیز صادر شد. (عبدالرحمن بن محمد العاصمی، «الدرر السنیه»، ج 9، ص 209).

2- . برای آشنایی با جریان اخوان التوحید، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 17. هم چنین هنگامی که میان فرزندان فیصل بن ترکی - عبدالله و سعود - جنگ قدرت درگرفت، علمای درباری وابسته به هر یک، گروه دیگر را به شدت تکفیر کردند. %%%%

اشاره

%%%%%%%%%%%%%%

ص: 333



هرچند بیش از سه قرن از آغاز فتنه‌ی وهابیت می‌گذرد و در طول این مدت، وهابیت با افت و خیزهای فراوانی روبه‌رو بوده است، اما هرگز گذر زمان و تحولات داخلی و خارجی، از رویکرد افراطی این اندیشه نکاسته است. البته برخی از جریان‌های داخلی وهابیت، در واکنش به واقعیت‌های جهان اسلام و جامعه‌ی خود، به اعتدال روی آورده‌اند؛ اما این گروه‌ها، نه تنها نتوانسته‌اند بر فضای غالب وهابیت تأثیر بسزایی داشته باشند، بلکه خود در جامعه‌ی وهابی مطرود شده‌اند. (1)

از سوی دیگر، در قرن اخیر، جهان اسلام شرایط جدیدی را تجربه می‌کند. وجود دشمنان مشترك بزرگی همانند آمریکا و اسرائیل و گسترش موج اسلام ستیزی و

ص: 335

---

1- . برای آشنایی با جریان‌های داخلی وهابیت، ر. ك: سید مهدی علیزاده موسوی، «جریان‌های درون وهابیت» (مصاحبه)، در نشریه‌ی «سراج منیر»، شماره‌ی 4، زمستان 90، ص 171 تا 193. البته در روزگار محمدبن عبدالوهاب، یکی از فرزندان وی به نام شیخ عبدالله بن محمدبن عبدالوهاب، دیدگاهی نسبتاً معتدل که برخلاف نظریه‌ی پدرش بود، درپیش گرفت. به اعتقاد او: «آن چه محققان بر آن اتفاق دارند: عدم تکفیر اهل بدعت، مانند خوارج، رافضه، قدریه و مرجئه است؛ زیرا تکفیر جز با انکار ضروریات دین یا ارتکاب عملی که بر کفر بودن آن اجماع وجود دارد، درست نیست». (عبدالرحمن بن محمد العاصمی، «الدرر السنیه»، ج 10، ص 244.

%%%%%%%%%

اسلام هراسی در غرب، و در مقابل، رشد بیداری اسلامی، (1) زمینه های هم گرایی و تقریب را میان ملل مسلمان فراهم کرده است. هم چنین عمل کرد بد گروه های تکفیری، همانند القاعده، سپاه صحابه، لشکر جهنگوی و حزب التحریر، موجب افول اندیشه های تکفیری در جهان اسلام شده و به سلف هراسی انجامیده است. (2) در این میان، مسلمانان خسته از گرایش های تند تکفیری و اراهایی، امروز به دنبال یافتن مسیری برای وحدت و هم دلی هستند تا بتوانند در برابر دشمنان قدرتمند و متحد خود، پیروز شوند.

اما در حالی که امروز جهان اسلام، بیش از هر زمان دیگری به وحدت و یک پارچگی نیاز دارد، وهابیت تکفیری هم چنان بر طبل تکفیر می کوبد و همچون اسلاف خود، به جای مبارزه با دشمنان قسم خورده ی اسلام، بذر تکفیر را در جهان اسلام می پراکند و قوای مسلمین را تحلیل می برد.

آن چه شرایط امروز وهابیت را با گذشته متفاوت کرده است، روش و استراتژی به کارگرفته شده توسط وهابیان است و آن این که اگر آنان در گذشته رسماً به جنگ مسلمانان می رفتند، امروز به سبب ضعف و افول اندیشه ی تکفیری، دشمنان خود را اولویت بندی کرده اند؛ به این معنی که در ظاهر، گاه از تکفیر برخی از گروه های اهل سنت دست می کشند و آنان را برای تکفیر برخی دیگر از فرقه های اسلامی تهییج %%

ص: 336

---

1- . برای آشنایی با ابعاد بیداری اسلامی، ر. لک: سید مهدی علیزاده موسوی، «بیداری اسلامی»، حوزه ی نمایندگی ولی فقیه در حج و زیارت، ویراست دوم، 1390.

2- . پس از جنگ افغانستان، گروه های تکفیری که در برابر کمونیست ها موفق شده بودند، به شدت مورد توجه جهان اسلام قرار گرفتند؛ اما با رویکرد فرقه گرایانه ی آن ها و کشتار مسلمانان در کشورهای مختلف، رفته رفته این گروه ها جایگاه خود را از دست دادند؛ تاآن جاکه اسامه بن لادن توسط آمریکایی ها در پاکستان کشته شد؛ اما هیچ واکنشی در جهان اسلام به دنبال نداشت. %%%

می‌کنند؛ اما در اصل، از این فرقه‌ها استفاده‌ی ابزاری می‌کنند و گفته‌ها و اندیشه‌های بزرگان معاصر وهابیت، هم چنان تضاد این مکتب با عامه‌ی مسلمانان را فریاد می‌زند. (1)

## 2 - وهابیت و اهل سنت و جماعت

از دیرباز، واژه‌ی «اهل سنت و جماعت» به تمامی پیروان مذاهب چهارگانه‌ی فقهی، اطلاق می‌شده است که آن‌ها نیز با توجه به دیدگاه‌های خود در حوزه‌ی عقاید، پیرو مکاتب کلامی اشعری یا ماتریدی هستند؛ (2) اما وهابیان معاصر تلاش پی‌گیری را برای ارائه‌ی تعریفی جدید از مفهوم «اهل سنت و جماعت» آغاز کرده‌اند. چنین دیدگاهی، هرچند در اندیشه‌ی ابن تیمیه ریشه دارد، اما در چند دهه‌ی گذشته، شتاب بیش‌تری به خود گرفته است. طبق تعریف وهابیان، واژه‌ی اهل سنت و جماعت، تنها بر آن‌ها صدق می‌کند. صالح بن فوزان - عالم وهابی - در پاسخ به این پرسش که چرا بسیاری از فتاوای ابن تیمیه برخلاف فتاوای اهل سنت و جماعت است، می‌گوید:

«و این از دروغ‌هایی است که بر شیخ الاسلام ابن تیمیه نسبت داده‌اند. او کلامی برخلاف تمامی ائمه، اعم از ائمه‌ی اربعه و ائمه‌ی سلفی که پیش از آن‌ها بوده‌اند، نگفته است...؛ مگر این که مراد سؤال‌کننده از «اهل سنت و جماعت»، گروه اشاعره و ماتریدیه باشند. این اصطلاح غلطی است؛ زیرا مراد از اهل سنت و جماعت، کسانی‌اند که بر شیوه‌ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و صحابه عمل می‌کنند و آن‌ها فرقه‌ی ناجیه‌اند...؛ اما اشاعره و ماتریدیه با صحابه و تابعین و ائمه‌ی اربعه، در بسیاری از مسائل اعتقادی و اصول دین مخالفت کردند. بنابراین شایسته‌ی این نیستند که به آن‌ها لقب اهل سنت و

ص: 337

1- . امروز حمایت‌های مالی و ایدئولوژیکی وهابیان از گروه‌های افراطی، مانند القاعده، طالبان، سپاه صحابه و لشکر جهنگوی، خسارت‌های مالی و جهانی بسیاری را برای مسلمانان رقم زده است.

2- . البته در میان اهل سنت، از گروه‌هایی مانند نومعتزلیان و نواشعریان نیز سخن به میان می‌آید. %%%%

جماعت داده شود و با این گروه، نه تنها شیخ الاسلام ابن تیمیه، بلکه تمامی ائمه و علمایی که بر روش سلف بوده اند، مخالفت کرده اند»<sup>(1)</sup>.

به سادگی می توان دریافت که لازمه ی گفته ی فوزان، تخصیص اکثر است؛ به این معنی که بیش تر اهل سنت در حوزه ی عقاید، یا پیرو مکتب اشعری اند و یا پیرو مکتب ماتریدی؛ اما فوزان رسماً آن ها را خارج از قلمرو اهل سنت و جماعت می شمارد.

عثیمین نیز چنین ادعایی را درباره ی اهل سنت تکرار می کند:

«ممکن نیست که - عموم مسلمانان - را اهل سنت و جماعت بنامیم؛ زیرا اضافه اقتضای نسبت می کند. اهل سنت منتسب به سنت هستند؛ چون به آن چنگ زده اند؛ در حالی که این ها به سبب انحرافات و تحریفاتی که صورت گرفته است، از سنت دور شده اند. هم چنین جماعت، در اصل به معنی اجتماع است؛ در حالی که این ها در نظریات خود، اجماع ندارند؛ در کتاب هایشان تناقض، آشفتگی و تداخل وجود دارد و برخی، برخی دیگر را گمراه نامیده اند و گاهی سخنان ضد و نقیضی می گویند»<sup>(2)</sup>.

البته این اشکال در وهله ی اول به خود وهابیان و سلفی ها وارد است؛ زیرا وهابیان تمام مسلمانان را به انحراف متهم می کنند و تنها قرائت افراطی خود را از دین قبول دارند.

وی هم چنین به طلاب نصیحت می کند که از کتاب های صحیح و سالم که بر مذهب سلف صالح و اهل سنت و جماعت نگاشته شده است و با کتاب و سنت مطابقت دارد، استفاده کنند و از کتاب های مخالف با روش سلف، مانند کتاب های اشاعره، معتزله، جهمییه و دیگر فرق ضاله پرهیز نمایند.<sup>(3)</sup>

ص: 338

---

1- . صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، «مشاهیر المجددین فی الإسلام»، با مقدمه ی عبدالعزیز بن باز، ص 18.

2- . محمد بن صالح العثیمین، «القول المفید علی کتاب التوحید»، ج 1، ص 14.

3- . صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، «الإرشاد إلى صحیح الاعتقاد والرد علی أهل الشرك والإلحاد»، ص 10.

%%%%



عثیمین حتی شخصیت‌هایی مانند نووی - شارح صحیح مسلم - و ابن حجر را نیز از دایره‌ی اهل سنت بیرون می‌کند و می‌گوید:

«اعتقاد آنان در بحث اسماء و صفات، آنان را از دایره‌ی اهل سنت و جماعت خارج کرده است».<sup>(1)</sup>

از سوی دیگر، وهابیت بر اساس مبنای خود در تقلید، و در راستای دعوت به «اسلام بلا مذهب» - که خود مذهب جدیدی است - رسماً به جنگ مذاهب مختلف اهل سنت می‌رود:

«مقلد، مطیع خدا و پیامبر نیست؛ بلکه پیرو ائمه و بزرگانی است که از آن‌ها تقلید می‌کند و به آن‌ها علاقه‌ی بیش‌تری از خدا و پیامبر دارد؛ زیرا اطاعت خدا و پی‌روی از پیامبر را ترک کرده است و اطاعت غیر آن‌ها را بر اساس دلیل غیر مسلم و آشکار برگزیده است».<sup>(2)</sup>

قنوجی در بخشی که با عنوان «تقلید المذاهب من الشرك» آغاز می‌شود، می‌گوید:

«دقت کن در مقلدان مذاهب که چه‌گونه از اموات، علما و اولیاء پی‌روی می‌کنند و می‌گویند که فهم کتاب و سنت، اختصاص به آن‌ها دارد»؛<sup>(3)</sup>

اما وی فراموش کرده است که اساس مکتب سلفی‌گری و وهابیت، خود بر مبنای تقلید، آن‌هم تقلید بدون فکر و اندیشه از سه قرن نخستین، بنا نهاده شده است<sup>(4)</sup> و خودشان به ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، چون پیامبری نوحاسته می‌نگرند؛ ثانیاً تقلید مذاهب، در طول پی‌روی از کتاب خدا و سنت پیامبر قرار دارد، نه در عرض آن.%%

ص: 339

- 
- 1- . عثیمین، «سلسلة لقاءات الباب المفتوح مع الشيخ محمد بن صالح العثیمین، فی الفترة ما بین 1412-1421»، ج 8، ص 29، موجود در پایگاه اطلاع‌رسانی «صید الفوائد».
  - 2- . محمد صدیق حسن القنوجی، «الدین الخالص»، ج 3، ص 11.
  - 3- . همان، ج 1، ص 147.
  - 4- . در جلد اول، فصل 1، به تفصیل در این زمینه سخن گفته شده است. %%%%

هم چنین مدرس متوفی مسجد الحرام، پیدایش مذاهب را بدعت در دین می شمارد که پس از سه قرن اولیه ی اسلام به وجود آمد و تمامی تفرقه ی مسلمانان، ریشه در مذاهب دارد. (1) وی سپس درباره ی فلسفه ی شکل گیری فرق اهل سنت می گوید:

«شکی نیست که مذهب از بدعت در دین ناشی می شود؛ و مذاهب را سلاطین و امرا برای اجرای سیاست ها و هواهای نفسانی و یا حفظ جایگاه خود به وجود آورده اند... و این برای هر مطالعه کننده ی تاریخی روشن است». (2)

اما آیا وهابیت، مهم ترین مصداق چنین دیدگاهی نیست؟ آیا وهابیت مهم ترین اشتقاق و تفرقه را در میان مسلمانان دامن نزده است؟ و آیا آل سعود از این جریان انحرافی، بیش ترین استفاده را نبرده است؟ (3)

جدای از رد تمامی مذاهب، وهابیان مذاهب معین را نیز تکفیر کرده اند. در کتابی که فوزان برای سال اول دوره ی متوسطه در عربستان نگاشته و وزارت تربیت و تعلیم عربستان آن را چاپ کرده است، مشرکان گذشته، اسلاف مشرکان جهیمیه، معتزله و اشاعره معرفی می شوند. (4)

فوزان همانند اسلاف خود، جهان اسلام را آغشته به جهل و شرك توصیف می کند و علت آن را نیز رهبری گمراهان بر جامعه ی بشری می شمارد. (5) عثیمین نیز همانند اسلاف خود، این ادعا را تکرار می کند که مسلمانان هم چنان گرفتار شرك در عبادتند و بیش تر مردم در خصوص توحید در عبادت کافر شده اند. %%

ص: 340

---

1- . محمد سلطان المعصومی الخجندی المکی، «هل المسلم ملزم باتباع مذهب معین من المذاهب الاربعة»، ص 10.

2- . همان.

3- . در جلد اول این کتاب - تبارشناسی - به تفصیل به این پرسش ها پاسخ داده شده است.

4- . صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، «کتاب التوحید»، ص 66 تا 67.

5- . همان، ص 7. %%%%

هم چنین در بسیاری از موارد، علمای اهل سنت به صورت معین تکفیر شده اند. البانی، شیخ شعراوی - استاد دانشگاه الازهر - را انسانی منحرف در عقیده که از سنت هیچ نمی داند، معرفی می کند: «شعراوی از علمای الازهر است و تمامی آن ها به شدت از سنت دور هستند...»<sup>(1)</sup> علمای وهابی هم چنین به شدت به یوسف قرضاوی حمله می کنند و عبارات بسیار ناپسندی درباره ی وی به کار می برند؛ چنان که مقبل الوادعی، از دانشمندان وهابی، کتابی با عنوان «اسکات الکلک العاوی یوسف بن عبدالله القرضاوی» نگاشته است. البانی نیز درباره ی وی می گوید:

«یوسف قرضاوی آموزش ازهری<sup>(2)</sup> دارد و بر مبنای کتاب و سنت درس نخوانده است و برخلاف شریعت فتوا می دهد...»<sup>(3)</sup>.

وهابیان هم چنین با ساکنان خود عربستان که اهل سنت هستند، برخورد تکفیری دارند. در حالی که در منطقه ی حجاز، مالکی ها و شافعیان، و بخشی نیز از پیروان مکاتب تصوف، حضور دارند، وهابیان به شدت با آنان مقابله می کنند.

برای نمونه، «سفر الحوالی» - عالم وهابی - کتابی در رد «سید محمد العلوی المالکی»، از علمای مالکی در مکه<sup>(4)</sup> نگاشته است. عنوان این کتاب «مجدد ملة عمرو بن لحي وداعية الشرك في هذا الزمان» است. الحوالی می گوید: %%

ص: 341

---

1- . پایگاه اطلاع رسانی آلبانی، به نشانی: [www.alalbany.net](http://www.alalbany.net). فتاوی مربوط به شعراوی، مسائل شماره ی 13، 14 و 15 است.

2- . مراد، دانشگاه الازهر مصر است.

3- . ناصر الالبانی، «الاجوبة اللبنانية على الاسئلة الاسترالية»: [www.alalbany.net](http://www.alalbany.net).

4- . سید محمد علوی المالکی، از چهره های بزرگ مالکی است. وی دوست داران بسیاری در مکه ی مکرمه داشت و مدرسه ی وی نیز از مدارس مهم مکه است. نگارنده چند بار از آن مدرسه بازدید کرده و با طلاب و اساتید آن به گفت و گو نشست است. نگاه تقریبی آنان به شیعه و نیز عنادشان با اندیشه ی تکفیری وهابیت، از ویژگی های تفکر حاکم بر این مدرسه است. %%%%

«در این ماه ها کتابی در مکه و شهرهای دیگر منتشر شده است که توسط دعوت کننده به سوی شرك در این زمان و احیاگر دین عمروین لحي - محمدبن علوی المالکی - با عنوان «شفاء الفؤاد بزيارة خير العباد» منتشر شده است که توسط وزارت امور دینی و اوقاف دولت امارات به چاپ رسیده است»<sup>(1)</sup>.

وی در ادامه می گوید:

«سران دوگانه پرستی، شرك، بدعت و گمراهی، در همه جا دیده می شوند و تیرهای خود و تیرهای منافقین را به سوی اهل سنت نشانه رفته اند»<sup>(2)</sup>.

این در حالی است که پیروان مذهب مالکی در شهرهای مکه و جدّه بسیار فعالند و امروزه چهره هایی مانند عمر الجیلانی و علی الیمانی در مکه، و عبدالله الفدعق در جدّه، رهبران آن ها شمرده می شوند<sup>(3)</sup>.

البته همان گونه که گفته شد، هنگامی که آتش تکفیر فراگیر شود، دامن خود تکفیریان را نیز می گیرد. برای نمونه، سفر الحوالی که شدیدترین مواضع را ضد شیعه اتخاذ کرده است، از سوی عالم بزرگ وهابی، دکتر ربیع مدخلی، از خوارج شمرده شده است<sup>(4)</sup>. عمر الکامل، از دیگر علمای وهابی نیز به نکوهش شدید سفر الحوالی پرداخته است. از سوی دیگر، طرفداران سفر الحوالی کتابی را با عنوان «الرد الشامل علی عمر الکامل» نگاشته اند.%%

ص: 342

- 
- 1- . سفر الحوالی، «مجدد ملة عمروین لحي وداعية الشرك في هذا الزمان»، ص 5.
  - 2- . همان، ص 42. هیأت کبار العلماء نیز بعدها سید محمد العلوی المالکی را به بت پرستی و شرك و ظلال متهم کرد.
  - 3- . علمای غیروهابی مکه، دیدگاه های تندی درباره ی وهابیت دارند و وهابیت نیز آن ها را تکفیر می کند. در مراوداتی که نگارنده با برخی از علمای غیروهابی مکه داشته است، تضادهای میان وهابیت و فرق اسلامی موجود در مکه به خوبی هویدا بود.
  - 4- . ر. ك: <http://youtube.com/watch?v=5Y6htqLEINwfeature=related> %%%%

هم چنین سلمان العودة، یکی از علمای بنام عربستان است که دیدگاه های نسبتاً معتدلی دارد؛ اما وهابیان کتاب های بسیاری بر ضد او نوشته اند؛ عثیمین، گوش دادن به سخن رانی های وی را منع کرد(1) و حتی شیخ مقبل بن هادی الوادعی وی را بدعت گذار خوانده است؛ شیخ عبید الجابری نیز مسلمانان را از امثال وی برحذر می دارد.

هم چنین عالم وهابی دیگر، عائض القرنی در قالب شعری با عنوان «دع الحواشی و اخرج» به انتقاد از دولت پرداخت که در پی آن، موجی از مخالفت های شدید با وی به راه افتاد. از جمله، شیخ احمد النجمی وی را دارای اندیشه ی خوارج توصیف کرد.(2)

### 3 - وهابیت معاصر و شیعه

جدای از شیعیان دیگر کشورهای اسلامی، در ایالت شرقی عربستان سعودی و حتی خود مکه و مدینه، شیعیان اثنی عشری حضوری قابل توجه دارند. هم چنین در منطقه ی جنوب عربستان، شیعیان زیدی و اسماعیلی حضور دارند؛ اما وهابیان، نه تنها برای شیعیان کشورهای دیگر، بلکه برای شیعیان این کشور نیز شرایط سخت و دشوار دینی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی فراهم کرده اند.

به نظر می رسد حرکت ضدشیعی که در عصر ابن تیمیه آغاز گردید و در دوران محمدبن عبدالوهاب، بر شدت آن افزوده شد، در عصر معاصر، ابعاد گسترده تری یافته است و گاه در میان فتاوی وهابیان تکفیری، فتوایی مبنی بر تخریب و اباحه ی مال و خون شیعیان دیده می شود.

ص: 343

---

1- . برای شنیدن نوار صوتی ابن عثیمین، ر. ك: -[http : // www.sohari.com/nawader\\_v/ fatawe/listen/ben-othimin-takfeer-gazaer.ram](http://www.sohari.com/nawader_v/fatawe/listen/ben-othimin-takfeer-gazaer.ram)

2- . احمد النجمی، «المورد العذب الزلال فیما انتقد علی بعض المناهج الدعویة من العقائد والأعمال»، ص 32-37، به نقل از: [qatarshares.com/vb/showthread.php?t=108652page=4](http://qatarshares.com/vb/showthread.php?t=108652page=4)

هنگامی که از بن جبرین، عضو هیأت کبار علمای عربستان، درباره ی پرداخت زکات به شیعیان نیازمند سؤال می شود، می گوید:

«علما در آثارشان در باب زکات گفته اند که نمی توان آن را به کافر و بدعت گذار داد و بی شك، رافضه - شیعیان - جزء کفارند».

وی سپس می گوید:

«کسی که زکاتش را به آن ها بدهد، باید دوباره زکاتش را بپردازد؛ زیرا آن را به کسانی داده است که موجب کمک به کفر و جنگ با اهل سنت (1) می شود و کسی که مسئول توزیع زکات است، حرام است که چیزی از آن را به رافضی بدهد؛ و اگر چنین کند، ذمه اش بری نمی شود و باید غرامت آن را بپردازد؛ زیرا امانت را به اهلش نرسانده است» (2).

فتوای بن جبرین درباره ی تخریب اماکن مقدس شیعیان نیز از جمله فتواهایی است که زمینه ی هدم حرم مطهر عسکریین و عملیات های انتحاری را فراهم کرد (3). هم چنین در جنگ 33 روزه در تابستان 1385، که حزب الله با تمام توان در برابر اشغال گران قدس شریف مقاومت می کرد، وی به همراه برخی از علمای وهابی، حمایت از حزب الله را نامشروع شمرد و آنان را خارج از اسلام دانست. این فتوا، برای جهان اسلام که اسرائیل و یهود را دشمن اصلی خود می دانست، بسیار تأمل برانگیز بود.

سفر الحوالی نیز در جنگ 33 روزه گفت: %%

ص: 344

---

1- . البته با تعریف هایی که وهابیت از اهل سنت دارد، مرادش همان سلفیون و وهابیان تکفیری هستند.

2- . ر. ك: فتوای دفع زکات در پایگاه اطلاع رسانی بن جبرین، به نشانی: <http://ibn-jebreen.com/book.php?cat=6book> = 67page = 3585

3- . بن جبرین در بیست و دوم تیرماه 1388 پس از يك بیماری طولانی از دنیا رفت. %%%%

«حزب الله - که معنی آن حزب خداست - در حقیقت حزب شیطان است. برای حزب الله دعا نکنید».(1)

در این میان، هر از چند گاهی برخی از خطیبان و امامان جمعه ی وهابی، بر طبل تکفیر شیعیان می کوبند و بذر دشمنی را می پراکنند؛ چنان که فتوای حذیفی(2) - امام جمعه ی مسجد نبوی - و عبدالعزیز آل شیخ(3) - رئیس هیأت کبار العلما - در خصوص تکفیر و خروج شیعیان از اسلام، گوشه ای از این ماجراست.

برخی از وهابیان دیگری که در برابر شیعه مواضع افراطی گرفته اند، عبارتند از: عبدالعزیز بن باز؛ شیخ عبدالرحمن براك؛ ناصر العمری؛(4) و ربیع مدخلی.

#### 4 - فرق اسلامی و وهابیت تکفیری

ابعاد گسترده ی تکفیر در اندیشه و عمل وهابی، سبب شده است که بسیاری از علمای فرق و مذاهب اسلامی، از همین زاویه به انتقاد از وهابیت پردازند. در مجموع، کسانی که عامل تکفیر در اندیشه ی وهابی را نکوهش کرده اند، به سه گروه تقسیم می شوند:

نخست، کسانی که تحت تأثیر وهابیت قرار گرفته و گرایش وهابی دارند؛ اما در مسأله ی تکفیر، با وهابیت همراه نشده اند. برای نمونه، شوکانی که خود از حامیان اصلی

ص: 345

1- . پایگاه اطلاع رسانی سفرالحوالی، به نشانی: <http://www.alhawali.com>

2- . پایگاه خبری ابنا، تاریخ 90/7/16، کدخبر: 270529.

3- . همان، کدخبر 270523.

4- . وی از وضعیت شیعیان در عربستان، گزارشی دروغ با عنوان «واقع الرافضة فی بلاد التوحید» برای هیأت کبار العلماء تهیه کرد که در آن، برخلاف واقعیت های آشکار، وضعیت شیعه را در عربستان، وضعیتی عالی در حوزه های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بیان کرد؛ در حالی که محرومیت های شیعیان عربستان برکسی پوشیده نیست. %%%%

وهابیت است و به دیده ی احترام به محمدبن عبدالوهاب می نگرد، هنگامی که به ویژگی تکفیر می رسد، به ناچار می گوید:

«اما وهابیان عقیده دارند کسی که حکومت نجد را نپذیرد و فرامین آن را اطاعت نکند، خارج از اسلام است».(1)

هم چنین منصور حازمی که خود سلفی است و محمدبن عبدالوهاب را می ستاید، به وی دو انتقاد مهم وارد می کند:

«نخست، تکفیر تمامی مردم زمین به سبب برخی از امور غیرواقعی...؛ و دوم، ریختن خون انسان های بی گناه بدون دلیل و برهان».(2)

شیخ سلفی، محمد صدیق حسن خان که اهل حدیث و سلفی است، از وهابیت ابراز برائت می کند؛ زیرا به عقیده ی وی، آنان چیزی جز ریختن خون نمی شناسند.(3) محدث انور شاه کشمیری که خود نیز اهل حدیث است و گرایش های سلفی دارد، وهابیت را مترادف تکفیر می داند و معتقد است که آنان در حکم به تکفیر، درنگ نمی کنند.(4)

گروه دوم کسانی اند که حنبلی مذهب هستند. وهابیان مدعی اند که به مکتب حنبلی بیش از مکاتب دیگر نزدیکند. اساساً وهابیت انحرافی است که از دل مکتب حنبلی برخاسته است. با این حال، بسیاری از علمای بزرگ حنبلی دیدگاه های تکفیری وهابیت را به چالش کشیده اند.

ابن عفالق حنبلی(5) درباره ی محمدبن عبدالوهاب می گوید:%%

ص: 346

- 1- . شوکانی، «البدر الطالع»، ج 2، ص 5.
- 2- . منصور الحازمی، «ابجد العلوم»، ج 3، ص 194.
- 3- . عبدالعزيز عبداللطیف، «دعاوی المناوئین»، ص 160.
- 4- . همان.
- 5- . محمدبن عبدالرحمن بن عفالق حنبلی (1100 تا 1164 ق/ 1068 تا 1130 ش) از علمای بزرگ حنبلی هم عصر محمدبن عبدالوهاب است. وی کسی است که با دلایل قوی خود در خصوص انحراف محمدبن %%%



«این شخص قسم فاسدی خورده است و آن این که یهود و مشرکان بهتر از امت اسلام هستند».(1)

سلیمان بن سحیم حنبلی(2) نیز در توصیف محمدبن عبدالوهاب می گوید:

«کسی که با وی در تمامی نظراتش موافق نباشد و بر درستی گفته های او شهادت ندهد، وی او را کافر می شمارد؛ و به کسی که موافق او باشد و او را در همه ی آن چه می گوید، تصدیق کند، می گوید: تو موحدی؛ هرچند فاسق کامل باشد...».(3)

شیخ عثمان بن منصور حنبلی سلفی نجدی(4) که از قاضیان آل سعود نیز بوده است، می گوید:

«اما این مرد - محمدبن عبدالوهاب - اطاعت خود را رکن ششم از ارکان اسلام قرار داده است».(5)

ص: 347

1- . عبدالعزیز عبداللطیف، «دعاوی المناوئین»، ص 163.

2- . سلیمان بن احمدبن سحیم (1130 تا 1181 ق/ 1097 تا 1146 ش)، خود و پدرش از فقهای بزرگ اهل ریاض بودند. وی از مخالفان اصلی محمدبن عبدالوهاب شمرده می شد و پس از استیلا ی وهابیت بر شهر ریاض، از این شهر به شهر زیبر رفت و در همان جا وفات یافت. محمدبن عبدالوهاب وی را به شدت تکفیر کرد و او را مرتد خواند و نسبت های زشت و ناروایی به وی می داد و گاه او را «البهیم» (حیوان) خطاب می کرد.

3- . همان، ص 164.

4- . برای وی شش ویژگی ذکر شده است: عالم، سنی، سلفی، حنبلی، نجدی و قاضی آل سعود. عبدالله بسام وی را بسیار ستوده است؛ اما وهابیان به علت مخالفت وی با محمدبن عبدالوهاب، وی را دروغ گو و غیرسلفی می انگارند. این در حالی است که شخصیتی مانند قصیمی که مدت ها از طرف داران وهابیت بود و کتاب های بسیاری در حمایت از وهابیت نوشت و پس از مدتی کاملاً از دین خارج شد و به فردی سکولار و ملحد تبدیل گردید، به سبب حمایتش از دیدگاه های وهابیت و تمجید از محمدبن عبدالوهاب و دعوت وی، هنوز مورد تأیید آنان است. حسن بن فرحان مالکی، «داعیة ولیس نبیاً»، ص 134 تا 135.

5- . عبدالعزیز عبداللطیف «دعاوی المناوئین»، ص 166. %%%%

چنین اشکالی را سلیمان بن عبدالوهاب،<sup>(1)</sup> برادر محمدبن عبدالوهاب نیز بر وی وارد می کند. سلیمان از وی می پرسد: «ای محمد! ارکان اسلام چه تعداد است؟ وی پاسخ می دهد: پنج رکن. سلیمان می گوید: اما تو آن را شش رکن قرار داده ای؛ ششم، کسی که از تو اطاعت نکند، مسلمان نیست؛ و این نزد تو، رکن ششم از ارکان اسلام است».<sup>(2)</sup>

گروه سوم نیز شیعیان و دیگر مذاهب اهل سنت هستند که به دلیل گستردگی آن، نیاز به بازگویی ندارد. تمامی دیدگاه های این گروه را شاید بتوان در این گفته ی صدقی زهاوی<sup>(3)</sup> خلاصه کرد:

«اگر کسی سؤال کند که مذهب ساختگی وهابیت به چه معنی است و هدف آن چیست، در پاسخ هر دو پرسش می گوئیم: وهابیت تکفیر تمامی مسلمانان است. این پاسخ، باوجود اختصارش، تعریف کافی برای مذهب وهابیت است».<sup>(4)</sup>

زینی دحلان، عالم بزرگ شافعی که با فتنه ی وهابیت هم زمان است، در معرفی این مکتب می گوید:%%

ص: 348

---

1- . سلیمان بن عبدالوهاب، (درگذشته ی 1208 ق/ 1172 ش) برادر محمدبن عبدالوهاب است و از وی عالم تر بود. وی قاضی منطقه ی نجد و از علمای این منطقه شمرده می شد. او نخستین فردی است که به مخالفت با انحرافات محمدبن عبدالوهاب پرداخت و در کتاب «الصواعق الالهية» به نقد دیدگاه های محمدبن عبدالوهاب پرداخت. این کتاب تا امروز هم یکی از نقدهای مهم بر اندیشه ی وهابیت شمرده می شود و موجب هدایت بسیاری از گمراهان وهابی شده است.

2- . عبدالعزیز عبداللطیف، «دعاوی المناوئین»، ص 166 و 167.

3- جمیل صدقی زهاوی (متولد 1279 ق/ 1241 ش)، اهل بغداد بود و از مخالفان مهم وهابیت شناخته می شود. او دارای کتاب ها، مقالات و اشعاری است که از جمله کتاب های او «الفجر الصادق فی الردّ علی منکری التوسل والکرامات والخورق» است.

4- . عبدالعزیز عبداللطیف، «دعاوی المناوئین»، ص 167. %%%%

«وهابیان، امت اسلام را از ششصد سال پیش از ظهور خود تکفیر می کردند و نخستین کسی که تصریح به تکفیر مسلمانان کرد، محمدبن عبدالوهاب بود و وهابیان نیز از وی پی روی کردند. هنگامی که فردی در دینش وارد می شد، و پیش از آن حج به جا آورده بود، به وی می گفتند: دوباره حج به جای آور؛ زیرا حج اولت در حالت شرك بود و از تو پذیرفته نمی شود».(1)

به گفته ی حداد الحضر می:

«و اگر فردی بخواهد در دین وی وارد شود، وی به او می گوید: شهادت بده بر خودت که تو در گذشته کافر بوده ای؛ و شهادت بده که پدر و مادرت نیز بر کفر از دنیا رفته اند؛ و شهادت بده که فلان علما نیز کافرند... آن فرد اگر به این امور شهادت می داد، وی را قبول می کرد؛ و اگر شهادت نمی داد، کشته می شد».(2)

## 5 - محمد بن عبدالوهاب از چشم برادر

در فصول گذشته و نیز در این فصل، به اجمال به برخی از گفته های سلیمان بن عبدالوهاب درباره ی وهابیت اشاره شد؛ اما از آن جاکه کتاب «الصواعق الالهية فی الرد علی الوهابية»(3) یکی از مهم ترین کتاب هایی است که توسط نزدیکان محمدبن عبدالوهاب و يك عالم حنبلی برضد تکفیر نگاشته شده است، اشاره ای اجمالی به محتوای آن ضروری است.

سلیمان پس از آن که علمای وهابی را به دلیل تکفیر مسلمانان به شدت نکوهش می کند و آنان را از نظر علمی شایسته ی قضاوت درباره ی کفر و ایمان مسلمانان نمی شمارد، به واکاوی تاریخ اسلام در زمینه ی تکفیر می پردازد، تا در يك بررسی

ص: 349

1- . زینی دحلان، «الدرر السنية فی الرد علی الوهابية»، ص 119.

2- . عبدالعزيز العبداللطيف، «دعاوی المناوئين»، ص 165.

3- . سلیمان بن عبدالوهاب، «الصواعق الالهية فی الرد علی الوهابية».

تاریخی، اوج انحراف وهابیت را از سیره ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و عمل کرد صحابه، تابعین، و تابعین تابعین نشان دهد.

وی در فصول (1) مختلف یادآور می شود که گروه هایی همانند خوارج، اهل رده، قدریه، معتزله، مرجئه و جهمیه، هرچند دیدگاه هایشان با ائمه ی سلف در تضاد بود، اما توسط آنان تکفیر نشدند. وی از زندگی احمدبن حنبل گزارش می دهد بآن که او توسط مخالفانش به زندان افتاد، شکنجه شد و تکفیر گردید، هنگامی که از زندان رها شد، پشت سر همین افراد نماز می خواند و آنان را خارج از دین نمی شمرد.

او در فصول بعدی، (2) با استناد به آیات و روایات، ثابت می کند که هرگز نمی توان اهل قبله را تکفیر کرد و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، مسلمانان را از چنین کاری به شدت بازداشته است. این در حالی است که وهابیت برخلاف آیات، روایات و سیره ی مسلمانان، به تکفیر و قتل و غارت مسلمانان پرداخته است.

## 6 - وهابیان، خوارج معاصر

با نگاهی به مبانی اندیشه ای خوارج و وهابیت، به خوبی می توان میان خوارج و وهابیت شباهت های بسیاری را یافت. (3) خوارج مسلمانان را کافر شمردند و بر آن ها تیغ کشیدند؛ نه تنها مردان، بلکه کودکان و زنان مسلمان را نیز کشتند و در میان قربانیان

ص: 350

1- . همان، فصل های 5 تا 9، ص 61 تا 72.

2- . همان، فصل های 13 تا 26، ص 110 تا 172.

3- . بسیاری از علما، اعم از اهل سنت و شیعه، وهابیت را خوارج نامیده اند. از جمله ی این علما می توان به شیخ عبدالله القدومی الحنبلی (درگذشته ی 1331 ق/ 1292 ش) اشاره کرد. هم چنین عبدالله القحطانی، کتاب ضد وهابی خود را با عنوان «هؤلاء هم الخوارج» نام نهاده است. در شیعه نیز مرحوم سید محسن امین، میان وهابیان و خوارج شباهت های بسیاری ذکر کرده است. ر. ک: سید محسن امین، «کشف الارتیاب، فی اتباع محمدبن عبدالوهاب»، ص 112 تا 117. %%%%

خوارج، کم تر کافر اصلی، همچون یهود و نصاری دیده می شود. آنان سرزمین اسلامی را دارالحرب و دارالکفر نام نهادند و به کشتار گسترده ی مسلمانان پرداختند. وهابیان نیز همه ی مسلمانان را کافر فرض کرده و تنها خود را مسلمان و موحد معرفی کردند و به همین بهانه، به کشتار مسلمانان پرداختند. آنان نیز سرزمین های مسلمانان را دارالکفر تلقی کردند.

تفاوت وهابیان با خوارج این است که خوارج هر چند خون مسلمانان را مباح شمردند، اما برای کشتار مسلمانان به کفار متوسل نشدند؛ در حالی که وهابیت با کمک عناصر انگلیسی و آمریکایی و با اتحاد با کفر، به کشتار مسلمانان می پردازد و در حالی که مسلمانان را متهم به کفر و شرک می کند، در تعامل با کفار و دشمنان اصلی اسلام، لحظه ای کوتاهی نکرده است.

خوارج با استفاده از کلمات حق، اراده ی باطل می کردند؛<sup>(1)</sup> وهابیان نیز با تکیه بر معنی ظاهری آیات و تفسیر باطل از آن ها، به بی راهه گام نهادند.

هم چنین همان گونه که تلازم میان ایمان و عمل مبنای فکری خوارج را تشکیل می داد و مرتکب کبیره در نگاه آنان، خارج از دین بود، در نگاه وهابیان نیز مسائلی که مستلزم شرک نیست، شرک شمرده شد و فاعل آن، از نگاه آنان کافر و مهدور الدم و المال تلقی گردید.

با این حال، وهابیان در تلاوت قرآن، تأکید بر نمازهای پنج گانه و در مجموع، انجام ظاهری مناسک دینی، تقید زیادی دارند؛ تا آن جا که گاه عبادات مسلمانان دیگر را بر نمی تابند و خود را در این زمینه، پیشگام می شمارند. چنین وضعیتی، در میان خوارج نیز کاملاً وجود داشت. آنان بسیار به ظواهر دین مقید بودند؛ پیشانی هایشان از شدت سجود پینه بسته بود؛ قرآن را به زیبایی تلاوت می کردند؛ نماز هایشان بسیار طولانی بود؛ %%

ص: 351

---

1- . آنان با استفاده از شعار «لا حکم الا لله»، هرگونه حکمیت و نیز حاکمیت را نفی می کردند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام درباره ی آن ها فرمود: «کلمة حق یراد بها الباطل». %%%%

به گمان خود، امر به معروف و نهی از منکر می کردند؛ و به دیده ی تحقیر به عبادات مسلمانان می نگریستند. به فرموده ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله:

«یخرج فیکم قوم تحفرون صلاتکم مع صلاتهم، وصیامکم مع صیامهم، وعملکم مع عملهم، یقرؤون القرآن لا یجاوز حناجرهم، یمرقون من الدین کما یمرق السهم من الرمية...»؛<sup>(1)</sup> «گروهی در میان شما پدیدار می شوند که با نمازهایشان نماز شما، با روزه هایشان روزه ی شما، و با اعمالشان، اعمال شما را تحقیر می کنند! قرآن می خوانند، اما از حنجره شان پایین تر نمی رود. آنان از دین خارج می شوند، همان گونه که تیر از چله ی کمان می جهد.»%%

ص: 352

---

1- . بخاری، «الصحيح»، کتاب فضائل القرآن، باب 36، حدیث شماره ی 5058. %%%%

یکی از لغزشگاه های مهم وهابیت، بحث ایمان و کفر است. در جهان اسلام، تنها گروهی که مسلمانان را تکفیر کرده و خون و مال و ناموس آنان را مباح شمرده است، خوارج است که به فرموده ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مانند تیری که از چله ی کمان خارج می شود، از دین خارج شده اند. وهابیان نیز همانند خوارج، همه ی مسلمانان را تکفیر کرده و در طول تاریخ خود، به اباحه ی خون و مال و ناموس مسلمانان فتوا داده اند.

آنان با تحریف معنی ایمان، آن را اقرار به زبان، تصدیق به قلب و انجام اعمال معرفی می کنند که این نظریه با اندیشه ی اسلامی در تضاد است. بنا بر دیدگاه غالب در جهان اسلام و آرای مذاهب اسلامی، ایمان، اقرار به زبان و تصدیق به قلب است؛ و عمل، درجات ایمان را مشخص می کند. بدین معنی که ایمان بدون عمل ارزشی ندارد و هرچه عمل بیش تر و خالصانه تر باشد، درجه ی ایمان بالاتر است.

نکته ی دیگر این که ایمان دارای متعلقاتی است که در صورت فقدان هر يك از آن ها، انسان از شریعت اسلامی خارج می شود. با عنایت به آیات قرآن، متعلقات ایمان عبارتند از رسالت پیامبران، خدا، غیب و معاد، که در صورت فقدان هر يك از این موارد، انسان از حوزه ی دین خارج می شود. با وجود این، وهابیان مسلمانان را به دلیل اعتقاد به مسائل مشروعی مانند توسل، طلب شفاعت و زیارت، کافر دانسته و خون و مال آنان را مباح می شمارند. این در حالی است که بسیاری از آیات و روایات، مسلمانان را از تکفیر اهل قبله و کسانی که شهادتین را به زبان آورده اند، منع می کند.

در مجموع می توان گفت: وهابیان در تکفیر مسلمانان، گوی سبقت را از خوارج ربوده اند؛ چراکه خوارج افراد مرتکب کبیره را تکفیر می کردند، اما وهابیان مسلمانانی را که به مناسک شرعی خود عمل می کنند، مانند زیارت، توسل به اولیای الهی و برگزاری مراسم اسلامی - که مورد تأکید شریعت هستند - کافر و مهدورالدم و المال معرفی می کنند.

%%%%%%%%%%





بخش سوم: بدعت

اشاره

%%%%%%%%%

ص: 355



یکی دیگر از مفاهیمی که وهابیان قرائتی غیراسلامی از آن ارائه کرده اند، «بدعت» است. آنان با تفسیری بدعت آمیز از بدعت، بسیاری از اعمال و رفتار مسلمانان را بدعت شمرده و آنان را گمراه می خوانند؛ تا آن جا که از همان آغاز ظهور وهابیت، به بهانه ی مبارزه با بدعت، خون و مال مسلمانان را پای مال کردند و اعمالی را که مورد قبول تمامی مسلمانان است، تحریم نمودند.

این در حالی است که آنان به سبب قرائت غریب خود از بدعت، فتاویی صادر می کنند که بسیار سخیف و بی ارزشند. در این بخش، ابتدا به مفهوم بدعت در اندیشه ی اسلامی پرداخته و سپس قرائت وهابی از بدعت، بررسی و نقد خواهد شد.

ناگفته پیداست که بسیاری از شبهات وهابیت، همانند مولد النبی، ساختن گنبد و گل دسته، و مراسم سوگواری برای بزرگان دین، ریشه در همین قرائت وهابی از بدعت دارد.

%%%%%%%%

ص: 357



اشاره

%%%%%%%%%%%%%%

ص: 359



بدعت، از جمله مباحث میان رشته ای است و پیش از آن که در علم کلام مطرح شود، در مباحث فقهی ریشه دارد؛ اما به سبب آثار آن بر حوزه ی عقاید و کلام، کاربردی کلامی یافته است. از سوی دیگر، مسلمانان درباره ی اصل بدعت اختلافی ندارند و تمام آنان اعتقاد دارند که بدعت، امری ناشایست و ویرانگر است؛ اما در حدود و ثغور آن اختلافاتی وجود دارد. با این حال، با توجه به معیارهایی که عامه ی مسلمانان برای بدعت ذکر کرده اند، می توان مرز میان بدعت و سنت را باز شناخت.

در این میان، وهابیان با قرائت ویژه ی خود از بدعت، بسیاری از اعمال مسلمانان را بدعت می شمارند که چنین دیدگاهی برخلاف اندیشه ی تمامی مسلمانان است. در این فصل به «مفهوم بدعت در اندیشه ی اسلامی» پرداخته می شود و در فصل بعد، برخی از اختلافات موجود میان مسلمانان در مفهوم بدعت بررسی خواهد شد.

## 2 - واژه شناسی

واژه ی بدعت در لغت دارای دو ریشه است: نخست «الْبَدْع» که مأخوذ از «بَدَع» می باشد (1) و دوم «الابداع» که از ریشه ی «أَبَدَعَ» است. (2) به گفته ی فراهیدی، «الْبَدْع»، «ایجاد

ص: 361

1- . فراهیدی، «العین»، ج 2، ص 54.

2- . الراغب الاصفهانی، «معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم»، ج 1، ص 49. %%%%

چیزی است که در گذشته نه نامی از آن بوده، نه آگاهی به آن وجود داشته و نه ایجاد شده است»<sup>(1)</sup> هرچند برای واژه ی «بدعت» دو ریشه ذکر شده است، اما هر دو به يك معنی است. البته «الابداع»، بیش تر از «بدع» به کار می رود، اما استفاده از «بدع» نیز درست است.<sup>(2)</sup> باوجود تفاوت های مختصری که در معنی لغوی بدعت وجود دارد، در مجموع «بدعت» در لغت به ایجاد شیئی یا فعلی گفته می شود که در گذشته سابقه نداشته است.<sup>(3)</sup>

در برخی از آیات قرآن مجید نیز «بدعت» در همین معنی لغوی، به کار رفته است:

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ (بقره/ 117)

«پدیدآورنده ی آسمان ها و زمین».

«بدیع» در این آیه ی شریفه، به معنی «مبدع» یعنی ایجادکننده ی بدون سابقه در گذشته است، زیرا خداوند آفریننده ی آسمان ها و زمینی است که در گذشته، هیچ سابقه ای نداشته اند.<sup>(4)</sup>

هم چنین در آیه ی ذیل، خداوند به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید:

«قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ»؛ (احقاف/ 8)

«بگو: من آغازگر پیامبران نیستم».

در این آیه نیز «بدع» به معنی امری تازه، نوظهور و جدید است که مسبوق به سابقه نیست.<sup>(5)</sup>

ص: 362

- 
- 1- . فراهیدی، «العین»، ج 2، ص 54.
  - 2- . الازهری، «تهذیب اللغة»، ج 2، ص 241.
  - 3- . ابن فارس، «المقاییس»، ج 1، ص 209، ماده ی بدع؛ الراغب، «المفردات»، ج 1، ص 49، فیروزآبادی، «القاموس»، ص 702؛ و الجوهری، «الصحاح»، ج 3، ص 1183.
  - 4- . الزبیدی، «تاج العروس»، ج 20، ص 307.
  - 5- . علامه طباطبایی، احتمال دیگری نیز در این آیه ارائه کرده است؛ به عقیده ی ایشان، مراد از آیه این است که «من با سایر پیامبران، در صورت و سیرت و یا گفته و عمل مخالفت نمی کنم؛ بلکه مانند آنان انسانی هستم. آن چه از آثار بشری در آن ها بوده است، در من نیز وجود دارد و راه آنان در زندگی، راه من است».





هم چنین به مسائل عرفی جامعه، مانند برگزاری اعیاد ملی و روابط عرفی میان جامعه، تا هنگامی که با احکام دینی در تعارض نباشد، بدعت گفته نمی شود. (1)

دوم، بدعت، هم جنبه ی نفی دارد و هم جنبه ی اثبات. (2) گاه عملی به دین نسبت داده می شود که جزء دین نیست، مانند نماز تراویح به صورت جماعت، که خود خلیفه ی دوم آن را بدعت خواند؛ (3) و گاه عملی از دین نفی می شود، درحالی که جزء دین است، مانند ازدواج موقت که جزء دین بوده و در سال های پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله انکار شد. (4) به هر دوی این موارد، «بدعت» گفته می شود.

سوم، بدعت باید همراه با اسناد به دین باشد؛ (5) یعنی فرد بدعت گذار باید عمل یا حکم خود را به دین نسبت دهد و آن را گفته ی خداوند یا مطابق سنت معرفی کند. از این رو، اگر فردی صرفاً به قصد تقرب یا رجاء، عملی مانند نماز یا روزه را در روز مشخصی انجام دهد، نه تنها بدعت نیست، بلکه بسیار پسندیده است؛ اما اگر همین نماز یا روزه در روز مشخصی همراه با حکمی مانند وجوب یا استحباب انجام شود و فرد آن را به کتاب و سنت منتسب کند، درحالی که چنین چیزی در کتاب و سنت نباشد، این شخص بدعت گذار است. %%

ص: 364

- 
- 1- . برای آشنایی با دلایل رابطه ی بدعت و حوزه ی دین، ر. ک: جعفر سبحانی، «البدعة، حدها، مفهوما و آثارها»، ص 32 تا 38.
  - 2- . «البدعة الزیادة فی الدین او نقصان منه من اسناد الی الدین». سید مرتضی علم الهدی، «الرسائل»، ج 3، ص 83.
  - 3- . محمدبن اسماعیل، بخاری، «صحیح بخاری کتاب صلاة التراویح»، ص 482.
  - 4- . البته اهل سنت در بدعت بودن نماز تراویح به صورت جماعت - که خلیفه ی دوم آن را به وجود آورد - اختلافی ندارند؛ اما برخی از آنان بدعت را به خوب و بد تقسیم می کنند و این بدعت را جزء بدعت های خوب می آورند. در فصل آینده بیان خواهد شد که تقسیم بدعت به خوب و بد، دلیل شرعی ندارد.
  - 5- . «البدعة الزیادة فی الدین او نقصان منه من اسناد الی الدین». سید مرتضی علم الهدی، «الرسائل»، ج 3، ص 83.
- %%%%%%%%%

در تعبیر علمای فقه و عقاید، بدعت معمولاً در برابر سنت قرار می‌گیرد (1) و گاه این دو به عنوان متضاد، در عبارات واحدی جمع می‌شوند. (2) در میان احادیث نیز بدعت در تقابل با سنت قرار می‌گیرد. از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «زمانی فرا خواهد رسید که چهره‌ی مردم چهره‌ی آدمی است، اما قلب هایشان قلوب شیطان است...؛ سنت در میان آنان بدعت است و بدعت در میانشان سنت شمرده می‌شود». (3)

امام باقر علیه السلام نیز می‌فرماید:

«هیچ امتی نیست که پس از پیامبرش در دین گرفتار بدعت نشود، مگر آن که در مقابل، سنتی نابدود شود». (4)

سنت در لغت، در معانی گوناگونی مانند دوام و استمرار، راه و روش پسندیده، و مطلق راه و روش - اعم از پسندیده و ناپسند - به کار رفته است. (5) در آیات و روایات، سنت در دو معنای اخیر استفاده شده است: (6) اما در اصطلاح محدثان، سنت عبارت

ص: 365

- 
- 1- ابن حجر عسقلانی، «فتح الباری»، ج 4، ص 253.
  - 2- محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 2، ص 261؛ محمدبن عیسی ترمذی، «السنن»، ج 5، ص 45؛ ابن ماجه، «السنن»، ج 1، ص 144؛ و عبدالله بن عبدالرحمن دارمی، «السنن»، ج 1، ص 83.
  - 3- تاج الدین الشعیری، «جامع الاخبار»، ص 125.
  - 4- علاءالدین علی الممتقی الهندی، «کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال»، ج 1، ص 219.
  - 5- محمدبن علی جرجانی، «کتاب التعریفات»، ص 127.
  - 6- «يَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (نساء/ 26)، «و به سنت های (صحیح) پیشینیان رهبری کند»؛ و «لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ» (حجر/ 13)، «آن ها به آن ایمان نمی آورند. روش اقوام پیشین نیز چنین بود». %%%%

است از «قول، فعل و تقریر» معصوم. (1) البته در فقه، گاهی سنت به معنی مستحب و مندوب نیز به کار می رود؛ مانند: «السواك سنة». (2)

در این میان، سنتی که در برابر بدعت قرار دارد، مجموعه ی آموزه های دینی است که خداوند توسط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای بشر تشریح کرده است. بنابراین، هرچه در مجموعه ی نظام دینی قرار می گیرد، «سنت» است و هرچه جز این باشد، «بدعت» شمرده می شود.

بدعت، در اندیشه ی اسلامی یکی از ناپسندترین اعمال است؛ زیرا موجب تحریف دین و تغییر ماهیت آن خواهد شد.

## 5 - بدعت در قرآن

### اشاره

قرآن مجید به شکل ها و روش های مختلف، به نکوهش و مذمت بدعت و نوآوری در دین پرداخته است:

### 1 - 5 - تشریح، فقط مخصوص خداست

گروهی از آیات، تشریح را مخصوص خدا دانسته و کسی را در تشریح و تبیین آموزه های دینی، شریک نمی داند:

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»؛ (رعد/40)

«تنها حکم فرمای عالم وجود، خداست؛ امر فرموده است که جز آن ذات پاک یکتا کسی را نپرستید».

ص: 366

---

1- . البته اهل سنت صرفاً قول و فعل و تقریر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را حجت می دانند (ر. ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اصحاب اهل حدیث)؛ اما در منابع شیعه، قول و تقریر ائمه ی معصومین: نیز از منابع تشریح شمرده شده است. محمدرضا مظفر، «اصول الفقه»، ص 55.

2- . شیخ حر عاملی، «وسائل الشیعة»، ج 1، ص 349. %%%%

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»؛ (احزاب/ 36)

«و هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند، اراده و اختیاری نیست [که رأی خلافی اظهار نمایند]؛ و هرکس نافرمانی خدا و رسول او کند، دانسته به گم راهی سختی افتاده است».

این آیات، بیانگر جایگاه خداوند متعال در تشریح است و نشان می دهد که شخص دیگری نمی تواند در حوزه ی دین، حکمی را وضع کند. حتی قرآن بیان می کند که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله واسطه ی میان خدا و انسان هاست و او نیز نمی تواند از طرف خود، چیزی را به دین بیفزاید:

«قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ»؛ (یونس/ 15)

«بگو: مرا نرسد که از پیش خود، قرآن را تبدیل کنم. من جز از آن چه که به من وحی می شود، پی روی نمی کنم. من اگر عصیان پروردگارم کنم، از عذاب روز بزرگ قیامت سخت می ترسم».

آیه ی شریفه ی زیر، به صورت عام، هرگونه پیشی گرفتن بر خداوند و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را که دستورهای الهی را به انسان ها منتقل می کند، نهی کرده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ (حجرات/ 1)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! [در هیچ کار] بر خدا و رسول تقدّم مجوید و از خدا پروا کنید، که خدا شنوا و داناست».

آیات یادشده به خوبی نشان می دهند که تشریح، تنها ویژه ی خداوند است و کسی از جانب خود - حتی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله - حق ندارد چیزی به دین بیفزاید و یا از آن کم کند.

%%%%%%%%%

برخی از آیات، به صورت مطلق بدعت را نکوهیده اند. محتوای این آیات، آن را به شدت نفی کرده، فرجام بدعت گذاران را گوشزد می کنند:

«وَلَا تَقُولُوا لِمَا نَصَبْنَا لَكُمْ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ»؛ (نحل/116)

«شما نباید از پیش خود به دروغ چیزی را حلال و چیزی را حرام گویند و به خدا نسبت دهید تا بر خدا دروغ بندید؛ آنان که بر خدا دروغ بندند، هرگز روی رستگاری نخواهند دید».

این آیه بدعت را حلال کردن حرام و تحریم حلال معرفی کرده و به مسأله ی استناد به خداوند نیز اشاره کرده است. هم چنین بدعت، چون گفته ی خداوند نیست، دروغ بستن به خداوند است. به همین دلیل، قرآن بدعت را دروغ بستن به خداوند معرفی می کند:

«وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ»؛ (انعام/20)

«و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ بست یا آیات او را تکذیب کرد؟ هرگز ستمکاران را رستگاری نخواهد بود».

هم چنین، کسانی که برخلاف دستورهای الهی حکم می کنند، کافر، ستمکار و فاسق شمرده شده اند:

«وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (مائده/44، 45 و 47)

دسته ای از آیات، به مصادیق بدعت اشاره کرده اند. این بدعت ها، گاه مربوط به پیروان ادیان دیگر و گاه مربوط به مردمان عصر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است:

%%%%%%%%%

«وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوها مَا كَتَبْنَاها عَلَيْهِمْ»؛ (حدید/ 27)

«ورهبانیتی که از نزد خود ساخته بودند، ما بر آنان مقرر نکرده بودیم».

قرآن هم چنین به تحریف کتاب های آسمانی توسط پیروان دیگر ادیان، به ویژه یهود اشاره می کند، که مترادف همان «بدعت» است:

«فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ»؛ (بقره/ 79)

«پس وای بر کسانی که با دست هایشان نوشته ای را می نویسند، سپس می گویند: این [نوشته] از سوی خداست؛ تا با این [کار زشت و خائنانه]، بهایی ناچیز به دست آورند. پس وای بر آنان، از آن چه دست هایشان نوشت؛ و وای بر آنان از آن چه به دست می آورند».

هم چنین هنگامی که عدی بن حاتم خدمت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله رسید و صلیبی از طلا به گردن داشت، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به وی فرمود: «صلیب را دور بینداز که نشانه ی بت است»؛ سپس آیه ی زیر را تلاوت فرمود:

«اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»؛ (توبه/ 31)

«آنان دانشمندان و راهبانان و مسیح پسر مریم را به جای خدا به خدایی گرفتند؛ درحالی که مأمور نبودند مگر به پرستش معبود یگانه ای که هیچ معبودی جز او نیست؛ او منزّه و پاک است از آن چه برایش شریک قرار می دهند».

عدی گفت: «ولی ما هرگز راهبان و احبار را نمی پرستیم». پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «اگر چیزی در تورات و انجیل حلال باشد، ولی آنان آن را حرام کنند یا برعکس، از کدام پی روی می کنید؟» عدی پاسخ داد: «از علمای دین» پیامبر گرامی

%%%%%%%%%

اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «این همان پرستش است! یعنی آنان را خداوندگاران خویش کرده اید و حلال و حرام را به دست آنان سپرده اید».(1)

در قرآن مجید، برخی از آیات به بدعت های موجود در عصر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله اشاره دارد:

«وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ...»؛ (مائده/ 41)

«... گروهی از یهودیان که خوب به سخنان تو (پیامبر) گوش می دهند تا دستاویزی برای تکذیب تو بیابند، جاسوسان گروه دیگری هستند که خودشان نزد تو نیامده اند. آن ها سخنان را از مفهوم اصلی اش تحریف می کنند [و در آن، نوعی بدعت ایجاد می کنند]».(2)

هم چنین مشرکان عصر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله روزی خود را از پیش خود، به دو قسمت حلال و حرام تقسیم می کردند؛ بدون آن که خداوند چنین امری را برای آنان مقرر کرده باشد. خداوند در نکوهش آنان می فرماید:

«قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»؛ (یونس/ 59)

«بگو: آیا خدا [این حرام و حلال کردن را] به شما اجازه داده است، یا بر خدا دروغ می بندید؟!».

خداوند در آیه ی زیر نیز مؤمنان را از حرام دانستن آن چه بر آنان توسط خداوند حلال شده است، باز می دارد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا»؛ (مائده/ 87)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! آن چه را بر شما حلال شده است، بر خویش حرام نکنید».(3)

ص: 370

1- . امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی، «مجمع البیان»، ج 5، ص 37.

2- . این مضمون در آیات دیگری از قرآن نیز آمده است: بقره/ 75؛ نساء/ 46؛ و مائده/ 13.

3- . ر. ک: سید محمدحسین طباطبایی، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج 6، ص 105. %%%%



در منابع فریقین، روایات بسیاری در نکوهش بدعت وارد شده است که در این مختصر نمی گنجد؛ اما از نظر موضوعی، این احادیث به موارد زیر اشاره دارند:

در برخی از روایات، هر بدعتی به صورت مطلق، ضلالت و گمراهی، (1) و در برخی دیگر، مردود شمرده شده است. (2) دسته ای از روایات به وضعیت و فرجام بدعت گذار اشاره دارند؛ به گونه ای که توبه و اعمال وی را در درگاه خداوند پذیرفته نمی دانند. (3) روایاتی نیز مسلمانان را از هم نشینی، مصاحبت و حتی لبخند زدن به روی بدعت گذاران برحذر می دارند. (4) پاره ای از روایات، از علما و دانشمندان می خواهد در برابر بدعت سکوت نکنند، که در این صورت، گرفتار نفرین الهی می شوند. (5) بخشی از روایات نیز به پیش بینی فتنه های ناشی از بدعت در دین اشاره دارند. (6)

هم چنین از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله روایاتی نقل شده است که درباره ی فرجام کسانی که بر ایشان دروغ ببندند، بسیار هشدار داده اند:

«من یقل علیّ ما لم اقل فلیتوبأ مقعده من النار». (7)

ص: 371

- 
- 1- . احمد بن حنبل، «المسند»، ج 28، ص 373؛ ابن ماجه، «السنن»، ج 1، ص 28، باب 6، ح 42؛ و ابن اثیر، «جامع الاصول»، ج 1، خطبه ی 279.
  - 2- . مسلم، «الصحيح»، ج 3، ص 1343؛ احمد بن حنبل، «المسند»، ج 42، ص 62.
  - 3- . کلینی، «الكافی»، ج 1، ص 32؛ ابن ماجه، «السنن»، ج 1، ص 34.
  - 4- . کلینی، «الكافی»، ج 2، ص 32.
  - 5- . کلینی، «الكافی»، ج 1، ص 32؛ و سید رضی، «نهج البلاغه»، خطبه های 164، 182 و 176.
  - 6- . سید رضی، «نهج البلاغه»، خطبه ی 50؛ مسلم، «الصحيح»، ج 4، ص 1795؛ و همان، ج 4، ص 1795؛ مالک، «الموطأ»، کتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، ح 30، ص 261.
  - 7- . بخاری، «الصحيح»، ص 40؛ ابن ماجه، «السنن»، ج 1، ص 21؛ مسلم، «الصحيح»، ج 1، ص 10؛ ترمذی، «السنن»، ج 4، ص 524، شماره ی 2257 و ... %%%%

چنین سخنانی، افزون بر این که فرجام تلخی را برای بدعت گذاران تصویر می کند، نشانگر نگرانی عمیق پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از بدعت در دین در آینده است.

امیر مؤمنان علیه السلام در راستای همین دغدغه ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید:

«فلو علم الناس انه منافق كاذب، لم يقبلوا منه ولم يصدقوا قوله، ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله ورآه وسمع منه ولقف عنه»؛<sup>(1)</sup> «اگر مردم می دانستند که منافق و دروغگوست، سخنش را نمی پذیرفتند و تصدیق نمی کردند ولی می گویند یار رسول الله صلی الله علیه و آله است، او را دیده و از او شنیده و ضبط کرده است».

با همه ی این تذکرات، پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و گسترش جغرافیایی سرزمین های اسلامی، اندیشه های انحرافی وارد جهان اسلام شد و افراد بسیاری همچون کعب احبار، عبدالله بن سلام، تمیم الداری و وهب بن منبه،<sup>(2)</sup> بسیاری از اسرائیلیات و خرافات را به اندیشه ی اسلامی وارد کردند.<sup>(3)</sup>

## 7 - بدعت و مقتضیات زمان

شکی نیست که دین مبین اسلام، مکتبی کامل و جهان شمول است و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله خاتم پیامبران الهی می باشد:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»؛ (صف/9)

ص: 372

---

1- . سید رضی، «نهج البلاغه»، خطبه ی 210. این روایات، با تعابیر مختلف در مجامع حدیثی آمده است؛ مانند: «من كَذَّبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» و «من كَذَّبَ عَلَيَّ مَتَعَمَدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

2- . مرحوم علامه امینی در کتاب «الغدیر» جلد پنجم، ص 301 تا 446، شمار جاعلین حدیث و کسانی را که بر پیامبر صلی الله علیه و آله دروغ بسته اند، به هفتصد تن می رساند.

3- . برای آشنایی با وضعیت جعل احادیث و روایات در عصر منع تدوین حدیث، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 7.

%%%%%%%%%

«او کسی است که رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر همه ی ادیان غالب سازد».

هم چنین قرآن در بردارنده ی همه ی نیازهای انسان تا روز قیامت است و تمامی دوره های تاریخ مخاطب قرآن اند:

«وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ»؛ (نحل/ 89)

«و این کتاب را که روشنگر هر چیز است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است، بر تو نازل کردیم».

به فرموده ی امام صادق علیه السلام:

«خداوند در قرآن هر چیزی را بیان کرده است. به خدا سوگند، از چیزی که نیاز مردم بوده است کم نگذارد تا کسی نگوید: اگر فلان مطلب درست بود در قرآن نازل می شد. آگاه باشید که همه ی نیازمندی های بشر را خدا در آن نازل کرده است».<sup>(1)</sup>

از سوی دیگر، انسان در دوره های مختلف و در هر عصری، با مسائل جدیدی روبه روست و ناگزیر است، در برابر آن ها موضعی انتخاب کند که با شریعت اسلامی نیز همگام باشد. این در حالی است که بسیاری از این مسائل، به صورت مستقیم در منابع دینی نیامده است و حتی گاه شرایط زمان موجب می شود که حکم مسأله ای تغییر کند. چنین وضعیتی، در حوزه ی فقه، بیش از حوزه های دیگر خودنمایی می کند. برای نمونه، مثله کردن بدن مسلمان یا جدا کردن عضوی از آن، در منابع دینی حرام شمرده شده است؛ اما امروزه، با توجه به این که پیوند اعضای انسان مرده به بیماران، موجب نجات زندگی مؤمنی می شود و بیماران بسیاری را از درد و رنج نجات می دهد، آیا این حکم هم چنان باقی است؟ هم چنین احکام اموری مانند اسکناس، ذبح صنعتی، معاملات%%

ص: 373

---

1- . عبدالعلی حویزی، «نورالثقلین»، ج 3، ص 74. %%%%

بین المللی مانند بیع متقابل، و اصول حاکم بر روابط بین الملل در حوزه های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، چه گونه از منابع دینی قابل استخراج است؟<sup>(1)</sup>

در حوزه ی عقاید و کلام نیز چنین وضعیتی دیده می شود. برای نمونه، در زمان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، مباحث کلامی، مانند صفات الهی، جبر و اختیار، و ابعاد مختلف توحید، مورد کنکاش قرار نمی گرفت؛ اما پس از ایشان، به دلیل رویارویی اندیشه ی اسلامی با اندیشه های مخالف، مانند عقاید روم، ایران و یونان، اندیشمندان اسلامی ناگزیر به تبیین مباحث کلامی پرداختند. نهج البلاغه، سرشار از مباحث کلامی و اعتقادی است که بیش تر بر توحید تمرکز کرده است. مذاهب کلامی مختلف اهل سنت، مانند اهل حدیث، اشاعره، معتزله، ماتریدیه، و طحاویه نیز در واکنش به همین شرایط به وجود آمدند.

بنابراین، هم از نظر عقلی و هم با توجه به واقعیت های تاریخی، مسلمانان در دوره های مختلف، ناچار به ایجاد نوآوری هایی بوده اند که بدون آن ها زندگی مادی و معنوی ممکن نیست؛ اما همان گونه که می دانیم، احکام بسیاری از این امور، به صورت مستقیم در کتاب و سنت ذکر نشده است؛ در حالی که به اعتقاد قرآن و همه ی مسلمانان، دین مبین اسلام، عهده دار همه ی نیازهای زندگی بشر در ابعاد مختلف است.

در این میان، اگر هر امر جدیدی بدعت شمرده شود، نتیجه ی آن، نقص کتاب و سنت در برابر مقتضیات زمان و مسائل مستحدثه در جامعه خواهد بود و چنین نتیجه ای، به اعتقاد همه ی مسلمانان باطل است.

با توجه به آن چه گفته شد، به هر امر جدیدی، بدعت گفته نمی شود. بدعت، ارکان و شرایطی دارد که در صورت وجود آن ها، بدعت اصطلاحی شکل می گیرد. در غیراین صورت، اطلاق بدعت بر هر امر جدیدی که مسبوق به سابقه در اسلام نیست و یا %%

ص: 374

---

1- . برای آشنایی با مسائل مستحدثه، ر. ک: ناصر مکارم شیرازی، «بحوث فقهیه مهمه»، ص 238 به بعد. %%%%

نیازمند ارائه ی حکم ثانوی است، زندگی انسان را در دوران های مختلف، ناممکن می سازد.

## 8 - ارکان بدعت

### اشاره

بدعت ارکانی دارد که در صورت وجود آن ها، بدعت اصطلاحی - کم و زیاد کردن در دین - شکل می گیرد. در ادامه، به بیان ارکان بدعت می پردازیم.

### 1 - 8 - تصرف در دین

چنان که گفته شد، در معنی اصطلاحی بدعت، مفهوم «تصرف در دین» نهفته است. آیات و روایات نیز به خوبی نشان می دهند که مراد از بدعت، نوآوری در حوزه ی دین است.<sup>(1)</sup> از سوی دیگر، مسلمانان در دوره های مختلف تاریخی، زندگی خود را با شرایط و مقتضیات مادی زمان خویش تطبیق داده اند. زندگی صحابه، تابعین و تابعین تابعین، با تحولات زمان دستخوش تغییراتی شد که پیش از آن ها سابقه نداشت.<sup>(2)</sup> بنابراین، نوآوری های انسان در حوزه ی مادی و فن آوری، در اصطلاح، بدعت نیستند؛ هرچند در لغت بدعت خوانده می شوند.<sup>(3)</sup>

ص: 375

---

1- . آیت الله سبحانی با بررسی آیات و روایات مربوط به بدعت، به خوبی درباره ی این امر تحقیق کرده است. ر. ک: جعفر سبحانی، «البدعة» مفهوما، حدها و آثارها، ص 32 تا 38.

2- . ر. ک: همین مجموعه، ج 1: تبارشناسی، ص 32 تا 35.

3- . چنین اصلی در بدعت، شاید برای افراد منطقی طبیعی به نظر برسد، اما سلفیان دامنه ی بدعت را به مسائل مادی نیز تسری داده اند که گاه موجب صدور فتاوای مضحکی می شود؛ مانند حرمت استفاده از پنکه، آب یخ و بستنی که در فصل های آینده به آن ها اشاره خواهد شد. %%%%

برخی با توجه به این اصل، بدعت را به دو قسم «شرعی» و «عادی» تقسیم کرده اند.<sup>(1)</sup> بر این اساس، بدعت شرعی بدعتی است که به امور دینی مربوط می شود؛ اما بدعت عادی به اموری گفته می شود که به زندگی مادی انسان، اعم از تکنولوژی و مسائل عرفی همانند جشن ها و اعیاد ملی، مربوط می گردد. در بخش اول، هرگونه تصرفی بدعت است؛ اما در بخش دوم، اصل بر اباحت است؛ مگر آن که خداوند به طور خاص، از آن نهی کرده باشد.

چنین تقسیمی، درست به نظر نمی رسد، چراکه بحث بدعت، تنها در بدعت اصطلاحی کاربرد دارد و گسترش آن به نوآوری های مادی و عادی، به گونه ای که بدعت عادی قسیم بدعت اصطلاحی قرار گیرد، درست نیست. بنابراین، تنها یک نوع بدعت وجود دارد و آن نیز بدعت نکوهیده است که در حوزه ی دین معنی پیدا می کند.

## 2 - 8 - فقدان نص

اگر مسأله ای، در قرآن و سنت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام حکم مستقیمی داشته باشد، سنت شمرده می شود و بی شك، بدعت نیست. به همین دلیل، در بسیاری از تعریف هایی که برای بدعت ارائه شده، آمده است: «البدعة ما حدث بعد الرسول ولم یرد فیه نص علی الخصوص»<sup>(2)</sup> علمای مذاهب دیگر نیز چنین رکنی را ذکر کرده اند.<sup>(3)</sup>

البته گاه مسأله ای حکم مشخصی دارد، اما به دلیل عدم وقوع آن مسأله در زمان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، آن حکم اجرا نشده است. برای نمونه، در زمان پیامبر گرامی

ص: 376

1- . شاطبی، «الاعتصام»، ج 2، ص 401؛ و احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «اقتضاء صراط المستقیم»، ج 1، ص 54.

2- . محمد باقر، مجلسی، «بحار الانوار»، ج 74، ص 202.

3- . ابن حجر الهیثمی، «التبیین بشرح الاربعة»، ص 221؛ و عزت علی عطیه، «البدعة»، ص 161. %%%%

اسلام صلی الله علیه و آله، نماز آیات تشریح شده بود، ولی به دلیل عدم وقوع زلزله یا سیل، زمینه ای برای اجرای آن وجود نداشت؛ اما پس از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، به علت وقوع زلزله ای در بصره، ابن عباس نماز آیات را به پا داشت.

در این میان، سلفیان منابع تشریح را گسترش داده اند و با تکیه بر حدیثی که به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نسبت می دهند، (1) صحابه، تابعین و تابعین را نیز از منابع تشریح می شمارند و به اقوال و سیره ی آن ها برای مشروعیت استدلال می کنند. چنین دیدگاهی، خود بدعتی بزرگ است (2) و در متون دینی دیده نمی شود که صاحب شریعت، سه قرن اولیه را نیز از منابع تشریح شمرده باشد. (3)

### 3 - 8 - فقدان اصل (عام)

یکی از مهم ترین ارکان بدعت، عدم وجود اصل یا عامی است که بتوان امر جدید را به آن ارجاع داد. با این رکن، بسیاری از اموری که در نگاه نخست، امر نو شمرده می شوند، از حوزه ی بدعت خارج می شوند.

بنا بر این اصل:

«البدعة ما احدث مما لا اصل له فی الشریعة یدل علیه فلیس ببدعة شرعا وان کان بدعة لغة» (4).

چنین رکنی برای بدعت، در منابع شیعه و اهل سنت دیده می شود. (5) با توجه به این اصل، اگر فعلی دارای اصلی در شریعت باشد - هرچند در ظاهر و به صورت مستقیم در

ص: 377

---

1- «خیر القرون قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم». در جلد اول، به تفصیل پیرامون این حدیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله سخن گفته شد.

2- ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 1.

3- سید محسن الامین العاملی، «کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبد الوهاب»، ص 131.

4- ابن رجب حنبلی، «جامع العلوم الحکم»، ج 2، ص 127.

5- هم چنین، «البدعة فی الشرع ما حدث بعد الرسول ولم یرد فیہ نص علی الخصوص ولا یكون داخلا فی بعض العمومات...». محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 74، ص 202 تا 203. هم چنین ر. ک: ابن حجر عسقلانی، «فتح الباری»، ج 4، ص 253.

%%%%%%%%%

شریعت نیامده باشد - دیگر بدعت شمرده نمی شود. بنابراین، بسیاری از امور، هرچند از نظر لغوی بدعت شمرده می شوند، چون ذیل اصل یا عامی قرار می گیرند، در اصطلاح، بدعت شمرده نمی شوند. به عنوان نمونه قرآن می فرماید:

«لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ (نساء/ 141)

«خداوند هیچ راهی را برای تسلط کفار بر مؤمنان قرار نداده است».

در این آیه - که به قاعده ی «نفی سیل» معروف است - خداوند متعال هرگونه سلطه ی کفار را بر مسلمانان نفی کرده است. بر این اساس، هرگونه استیلای دشمن، اعم از فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دینی، نفی شده است. افزون بر این، روش استیلا در حوزه های مختلف، متفاوت است و این قاعده، همه ی این روش ها، اعم از گونه های مختلف تهاجم فرهنگی، نظامی، اقتصادی و دینی را شامل می شود.

به فرموده ی قرآن:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»؛ (اعراف/ 32)

«بگو چه کسی زینت الهی را - که خدا برای بندگانش پدید آورده - و روزی های پاکیزه و مطبوع را حرام کرده است؟ بگو: این نعمت ها در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورده اند؛ ولی روز قیامت، مخصوص ایشان است. ما این گونه آیات را برای مردمی که می فهمند، شرح می دهیم».

این آیه، یکی دیگر از عموماتی است که از آن، حلیت نعمت ها اثبات می شود و با تمسک به این دلیل، نمی توان نعمتی از نعمت های الهی را صرفاً به این علت که در

%%%%%%%%%



گذشته استفاده نمی شد و امری جدید است، حرام شمرد. از این اصل، گاه به «اصالة الحلیة» یاد می شود.

هم چنین آیه ی شریفه ی «وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (1)، تعظیم شعائر الهی را می ستاید. مفهوم تعظیم نیز مفهومی عام است و هرگونه بزرگ داشتنی در حوزه ی دین را شامل می شود.

در آیه ی شریفه ی «وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ» (2) به مسأله ی تذکیر و یادآوری اشاره شده که مفهومی عام است و مصادیق مختلفی دارد که هر يك با مقتضیات زمان تعریف می شود.

هم چنین آیه ی شریفه ی «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (3)، به مسلمانان توصیه می کند که به دنبال همکاری و مشورت در امور پسندیده باشند. امور پسندیده در زمان های مختلف متفاوت است و اموری را که موجب تکامل زندگی مادی و معنوی انسان می شود، دربرمی گیرد. این آیه، هم چنین مسلمانان را از همکاری در بدی ها و دشمنی ها باز می دارد. بدی ها و دشمنی ها نیز شامل زندگی مادی و معنوی شده و مصادیق فراوانی دارد.

با توجه به آن چه گفته شد، هرگز نمی توان هر امری را که در ظاهر نوپدید باشد، بدعت شمرد. چنین حکمی، نه تنها با آیات قرآن هم آهنگی ندارد، بلکه زندگی مادی و معنوی بشر را با مشکلات اساسی روبه رو می کند.

در این میان، جدای از روایات بسیاری که در زمینه ی احیای نام بزرگان دین وارد شده است، آیات فراوانی درباره ی بزرگ داشتن اولیای الهی وجود دارد که مصادیق آن، %%

ص: 379

---

1- . حج/32؛ «کسی که شعائر الهی را بزرگ بشمارد، بی شک چنین امری از تقوای قلب هاست».

2- . ابراهیم/5؛ «روزهای الهی را به یاد آنان بیاور».

3- . مانده/2؛ «در خوبی ها با يك دیگر همکاری کنید و از همکاری در دشمنی و بدی ها بپرهیزید». %%%%

بسته به عرف و عادات و رسوم هر جامعه ای متفاوت است. برای نمونه، آیه ی شریفه ی «وَعَزَّوْهُ وَنَصْرُوهُ» (1) به تکریم و بزرگ داشتن مقام شامخ پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله اشاره دارد. این تکریم، مصادیق و اشکال گوناگونی دارد. از پی روری کامل گرفته تا یادآوری و تکرار روایات، اوصاف و ویژگی ها، و کرامات او، بزرگ داشتن میلاد با سعادت آن حضرت، و سوگواری در ایام رحلت ایشان، همه نمونه هایی از تکریم این شخصیت آسمانی است.

از سوی دیگر، در قرآن آمده است:

«قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»؛ (شورا/ 23)

«بگو: من هیچ اجری از شما نمی خواهم، جز محبت به نزدیکانم».

چنین آیاتی، با عبارات گوناگون در قرآن آمده است و مسلمانان را به محبت و دوستی با خاندان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله دعوت کرده است. در این موارد نیز همانند موارد یادشده، محبت و دوستی، مصادیق و اشکال گوناگونی دارد که پی روی از آنان، احیای نام و یاد آنان و... از مصادیق محبت و دوستی است.

بنابراین، اگر مراسمی در زمان صحابه یا تابعین انجام نشده باشد، اما در دوره های بعد، به سبب ویژگی های اجتماعی و فرهنگی، مانند مولد النبی یا ساخت گل دسته ها و گنبدها به وجود آمده باشد، هرگز بدعت شمرده نمی شود و در راستای سنت نبوی است.

البته باید توجه داشت، مصادیقی که زیر مجموعه ی عامی قرار می گیرند، نباید با حکم دیگری در تعارض باشند. برای نمونه، برگزاری مراسم میلاد پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله همراه با غنا و موسیقی، حرام است؛ اما نه از این نظر که بدعت در دین است، بلکه چون مشمول حکم مجلس لهو و لعب است؛ به ویژه آن که چنین عمل حرامی، به بهانه ی تعظیم شخصیتی مانند پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله انجام شود.%%

ص: 380

اشاره

%%%%%%%%%%%%%%

ص: 381



هرچند فرق اسلامی درباره ی معنی بدعت و عدم مشروعیت آن، اتفاق نظر دارند، اما پیرامون برخی از مسائل آن، اختلافاتی در میان آنان دیده می شود. مهم ترین اختلاف میان اندیشمندان اسلامی، امکان تقسیم بدعت به انواع گوناگون است. درحالی که برخی از اندیشمندان اسلامی بدعت را قابل تقسیم می دانند، طیف گسترده ای، با توجه به اطلاق آیات و روایات و معنی اصطلاحی بدعت، تقسیم آن را باطل می شمارند و بر این عقیده اند که بدعت در حوزه ی شریعت، تنها يك نوع دارد و آن، بدعت باطل و حرام است.

در این فصل، قابلیت انقسام بدعت، و در فصل آینده، بدعت از نگاه وهابیت بررسی خواهد شد.

## 2 - بدعت و قابلیت انقسام

تقسیم بدعت به انواع مختلف در میان اهل سنت، پیش از آن که اختلافی مذهبی باشد، اختلافی میان اندیشمندان جهان اسلام است. به این معنی که گاه بزرگان يك مذهب، دو دیدگاه مختلف در این زمینه ارائه کرده اند و به همین سبب نمی توان گفت که مذهب خاصی دیدگاه مشخصی را درباره ی قابلیت تقسیم بدعت ارائه نموده است.

ازسوی دیگر، چنان که گفته خواهد شد، علت تقسیم بدعت به انواع مختلف در اندیشه ی برخی از متفکران، ریشه در خلط میان معنی لغوی و اصطلاحی بدعت دارد و

%%%%%%%%%

به همین سبب، هرچند در ظاهر تقسیم بدعت را پذیرفته اند، اما در حقیقت به همان عدم تقسیم پایبندند.

در فصل گذشته، ضمن اشاره به ادعای برخی در تقسیم بدعت به «شرعیه» و «عادی»، گفته شد که در شریعت، صرفاً از بدعت شرعی سخن به میان آمده است؛ بنابراین، تقسیم آن در محدوده ی شرع به دو نوع شرعی و عادی، درست نیست.

### 3 - بدعت خوب و بد

یکی از تقسیماتی که برای بدعت ذکر شده است، تقسیم بدعت به خوب و بد است. کسانی که به چنین تقسیمی معتقدند، پیش از هرچیز به دیدگاه ها و آرای برخی از گذشتگان استناد می کنند. یکی از این افراد، شافعی است. حرمله بن یحیی می نویسد:

«از شافعی شنیدم که می گفت: بدعت دو گونه است: پسندیده و ناپسند. بدعتی که موافق سنت باشد، خوب، و بدعتی که مخالف آن باشد، ناشایست است»<sup>(1)</sup>.

هم چنین به گفته ی ربیع:

«به نظر شافعی، اموری که پس از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله حادث شده است، دو گونه اند: بخشی نوآوری هایی نیکو و پسندیده اند و این ها بدعت های خوبند؛ و بخشی نوآوری هایی هستند مخالف کتاب و سنت و اجماع، که بدعت های گمراه کننده اند»<sup>(2)</sup>.

نووی، شارح صحیح مسلم نیز همین تقسیم را پذیرفته است.<sup>(3)</sup> وی به نقل از بیهقی، این سخن را به شافعی نسبت می دهد که امور محدثه بر دو نوع است: اموری که با کتاب یا سنت یا اخبار مأثوره یا اجماع ناسازگارند، بدعت ضالالتند؛ و اموری که در راه

ص: 384

1- ابن حجر عسقلانی، «فتح الباری شرح صحیح البخاری»، ج 13، ص 253.

2- عزت علی عطیه، «البدعة؛ تحدیدها وموقف الاسلام منها»، ص 160.

3- یحیی بن شرف النووی، «تهذیب الاسماء اللغات»، قسم دو، جزء 1، ص 22.

خیر پدید آمده اند، پدیده های دینی غیر مذموم به شمار می روند. (1) سیوطی نیز اجمالاً دیدگاه نووی را تأیید کرده است. (2)

ابن اثیر نیز بدعت را به دو نوع تقسیم می کند:

«یکی آن که به سوی هدایت پیش می برد و دیگری آن که به گمراهی سوق می دهد. بدعتِ هدایت، مصداقی است از امور کلی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به آن ها سفارش و تشویق کرده است و ممدوح شمرده می شود. بدعتِ ضلالت، امری است برخلاف فرمان خدا و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که سرزنش شده است. بنابراین، کارهایی که سابقه ای در دین ندارند، اما نیکو به شمار می روند، بدعت نیستند». (3)

عبدالحق دهلوی - از علمای شبه قاره - نیز می گوید:

«بدان هرچه پس از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله پدید آمده، بدعت است. هر يك موافق اصول سنت باشد، بدعت پسندیده، و هر کدام مخالف باشد، بدعت ناپسند و گمراه کننده است». (4)

با نگاهی به برخی از این تعریف ها، مشخص می شود که مراد از تقسیم بدعت به خوب و بد، همان ارجاع به اصل یا عام است و از آن روی که در ظاهر امری جدید است، به آن «بدعت خوب» اطلاق شده است. به عبارت دیگر، چنین اعمالی، چون از نظر ظاهری، سابقه ای در دین ندارند، از نظر لغوی بدعتند؛ اما از آن جهت که تحت شمول عام یا اصلی قرار می گیرند، از نظر اصطلاحی بدعت شمرده نمی شوند. آن چه نووی به شافعی نسبت می دهد، و نیز سخن ابن اثیر و کلام عبدالحق دهلوی، تأیید چنین دیدگاهی است. %%

ص: 385

- 
- 1- . همان، ص 23.
  - 2- . عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، «الحاوی للفتاوی»، ج 1، ص 348.
  - 3- . ابن اثیر، «النهاية في غريب الحديث والاثار»، ج 1، ص 106 تا 107.
  - 4- . عزت علی عطیه، «البدعة؛ تحديدها وموقف الاسلام منها»، ص 162. %%%%

عزالدين بن عبدالسلام نيز هنگامي که بدعت حَسَن و قبيح را توضيح مي دهد، ميان بدعت لغوی و بدعت اصطلاحی خلط می کند. وی هر عملی را که مشمول احکام کتاب، سنت و اجماع شود، مندرج در شریعت می شمرد و تنها از آن روی که آن عمل امری جدید است، آن را بدعت می خواند و به آن عنوان «بدعت خوب» می دهد.<sup>(1)</sup>

بر این اساس، می توان ادعای این گروه را درباره ی تقسیم بدعت، اختلافی لفظی نامید که ریشه ی آن، خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی است؛ اما آن چه در این مقال فراموش شده است، این واقعیت است که اساساً بحث بدعت، هنگامي مورد توجه است که در حوزه ی شرع مطرح شود و به همین دلیل است که هماره در روایات با عنوان «کل بدعة ضلالة» آمده است. مسلماً چنین عامی، ناظر به معنی اصطلاحی بدعت است؛ نه هرگونه نوآوری، اعم از نوآوری در حوزه ی دین و غیر دین. به عبارت دیگر، عملی که مشمول عام یا مطلق شود، بدعت شمرده نمی شود که بتوان به آن، بدعت خوب اطلاق کرد؛ بلکه سنت است. آری، در لغت به دلیل نوپدید بودن عملی، به آن بدعت اطلاق می شود؛ اما چنین بدعتی هیچ ربطی به مباحث بدعت اصطلاحی ندارد.

با این حال به نظر می رسد منشأ بسیاری از نظرات پیرامون تقسیم بدعت به خوب و بد، جدای از خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی، مشروعیت بخشی به رویدادی تاریخی باشد.

به گفته ی عبدالرحمن بن عبدالقاری:

«شبی از شب های ماه مبارك رمضان، با عمر به مسجد رفتیم. مردم به صورت پراکنده در گوشه و کنار مسجد مشغول عبادت و خواندن نماز بودند. عمر گفت: به نظر من اگر این جمعیت را بر قاری واحد جمع کنیم، بهتر است. سپس تصمیم گرفت و به همه دستور داد پشت سر ابي بن کعب نماز بخوانند. پس از آن، شب دیگری با وی به%%»

ص: 386

---

1- . عزالدین عبدالسلام، «شجرة المعارف والاحوال وصالح الاقوال والاعمال». %%%%%%



مسجد آمدیم، مردم پشت سر ابی بن کعب نماز می خواندند. عمر گفت: «نعمة البدعة هذه»؛ یعنی این بدعت، بدعت پسندیده ای است»<sup>(1)</sup>.

اگر بدعت قابل تقسیم به خوب و بد نباشد، با توجه به اقرار خود خلیفه ی دوم، عمل وی در ردیف بدعت اصطلاحی قرار می گیرد و شکی در نکوهیده بودن آن نیست. بنابراین، برای پرهیز از این مشکل، برخی معتقد به تقسیم بدعت به دو نوع شده اند تا عمل خلیفه، مشروعیت یابد. برخی از موافقان تقسیم، رسماً علت تقسیم را همین عمل خلیفه ی دوم ذکر کرده اند.<sup>(2)</sup>

در این میان، اگر نماز تراویح با جماعت در شریعت وارد شده باشد، برگزاری آن به دو صورت فرادا و جماعت مشروع است و بدعت نخواهد بود، بلکه سنت است؛ و اگر شریعت اجازه ی اقامه ی نماز تراویح را به صورت جماعت نداده باشد، حرام و قبیح است و هیچ کس نمی تواند آن را مشروع کند.

از سوی دیگر، عمل صحابه جنبه ی تشریحی ندارد که موجب تقسیم بدعت به خوب و بد شود؛ به ویژه آن که اطلاق آیات و روایات، برخلاف آن گواهی می دهند.<sup>(3)</sup>

ص: 387

---

1- البخاری، «الصحيحص»، 482.

2- محمدبن الاثیر الجزری، «جامع الاصول فی احادیث الرسول»، ج 1، ص 282 تا 281؛ و نووی، یحیی بن شرف، «تهذیب الاسماء واللغات»، ج 1، ص 23، به نقل از شافعی.

3- برخی بدعت در کلام خلیفه ی دوم در «نعمة البدعة هذه» را بدعت لغوی ذکر کرده و گفته اند: چون چراغی را در مسجد برای نماز روشن کرده بودند، خلیفه این عمل را بدعت خواند که ناظر به معنی لغوی بدعت است؛ اما با توجه به قرینه ی مقامیه، که همان تأکید خلیفه بر چه گونه ی اقامه ی نماز و هم چنین انتصاب فردی به عنوان قاری واحد است، و ادامه ی داستان که خلیفه مردم را دید که بر امام واحد اجتماع کرده اند، نشانگر مراد خلیفه است و آن، بدعت در حوزه ی شریعت است، نه در حوزه ی لغت. %%%%

#### 4 - تقسیم بدعت به احکام پنج گانه

گروه دیگری، بدعت را مطابق با احکام پنج گانه، به پنج نوع تقسیم کرده اند. به این معنی که بدعت به واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح تقسیم می شود. ابن حجر چنین تقسیمی را به برخی از علما نسبت داده است. (1) افرادی همانند ابن عبیده، عزالدین بن عبدالسلام و شاگردش قرافی و نووی نیز چنین دیدگاهی را برگزیده اند.

ابن عابدین می نویسد:

«بدعت بر پنج قسم است».

وی پس از بیان بدعت حرام می گوید:

«گاهی بدعت واجب است؛ مانند ارائه ی دلیل برای مقابله با فرقه های گمراه، و آموزش علم نحو برای فهم کتاب و سنت. گاهی بدعت مستحب است؛ مانند ساخت مدارس و راه ها و همه ی خوبی هایی که در صدر اسلام نبوده است و بعداً انجام شده است. برخی از بدعت ها مکروهند؛ مانند تزئین مساجد؛ و برخی مباحند، مانند خوردن غذاهای لذیذ، آشامیدنی های گوارا و پوشیدن لباس های زیبا». (2)

به گفته عزالدین بن عبدالسلام: (3)

«بدعت عملی است که در زمان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نبوده است و به بدعت واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می شود. راه شناخت آنان نیز عرضه ی بدعت به قواعد شرعی است. اگر در ذیل قواعد وجوب قرار گرفت، واجب است؛ اگر در زمره ی قواعد حرمت قرار گرفت، حرام است؛ اگر در شمار قواعد مستحب قرار گرفت، مستحب؛ و اگر در ذیل قواعد مباح قرار گرفت، مباح است...». (4)

ص: 388

- 
- 1- . «فتح الباری»، ج 4، ص 253.
  - 2- . ابن عابدین، «حاشیة الدر المختار»، ج 2، ص 299.
  - 3- . از علمای شافعی (درگذشته ی سال 660 ق/ 640 ش) که به سبب آشنایی با قواعد اصولی و فقهی، به «سلطان العلماء» شهرت داشت. ابن سبکی، «طبقات شافعیة»، ج 8، ص 209.
  - 4- . عزالدین بن عبدالسلام، «قواعد الاحکام»، ج 2، ص 337.

وی سپس برای هر يك نمونه هایی ذکر می کند.

بسیاری از علمای اهل سنت که پس از ابن عبدالسلام آمده اند، با تکیه بر نظر وی، بدعت را به اقسام پنج گانه تقسیم کرده اند. افرادی مانند نووی، (1) زرکشی، (2) ابن حجر هیثمی، (3) سخاوی (4) و قرافی از این دسته اند.

برای نمونه، قرافی، شاگرد عزالدین، با این که اذعان می کند اصحاب در انکار بدعت اتفاق نظر دارند، می گوید:

«حق، تفصیل در این مسأله است و بدعت به پنج نوع تقسیم می شود.

نوع اول: بدعت واجب، که از ادله ی شرعی مبتنی بر وجوب قابل استنباط است؛ مانند تدوین قرآن و آموزه های دینی که بیم از میان رفتن آن ها می رود؛ و یا تبلیغ دین در قرون بعد، به اجماع امت واجب است. در چنین مواردی، شکی در وجوبشان نیست.

نوع دوم: حرام، که قواعد تحریم و ادله ی شرعی، بر حرمت آن ها دلالت می کند؛ مانند قوانینی که در محاکم قضایی برخلاف قواعد شرعی است و یا واگذاری پست های شرعی به افرادی که لیاقت ندارند.

سوم: بدعت های مستحب، و آن اموری است که مشمول قواعد استحباب و... می شود؛ مانند نماز تراویح و قرار دادن تصاویر بزرگان در مراکز مختلف؛ در صورتی که در صدر اسلام چنین امری مرسوم نبوده است، اما امروزه این امر موجب عظمت و ابهت امرا در میان مردم می شود.

چهارم: بدعت مکروه، و آن بدعت هایی است که تحت شمول ادله ی کراهت قرار دارند؛ مانند قرار دادن ایام خاصی برای نوع خاصی از عبادات و...%%

ص: 389

1- . النووی، «تهذیب الاسماء واللغات»، ج 3، ص 22.

2- . بدرالدین محمد الزرکشی، «المنثور فی القواعد»، ج 1، ص 219.

3- . احمدبن حجر الهیثمی، «الفتاوی الحدیثیة»، ص 112.

4- . شمس الدین محمد السخاوی، «فتح المغیث شرح الفیة الحدیث»، ج 3، ص 146. %%%%

پنجم: بدعت های مستحب، و آن مواردی است که مشمول قواعد اباحه قرار می گیرند... بدعت اگر به قواعد و ادله ی شرعی عرضه شود، تحت شمول هر يك قرار گرفت، همان حکم را پیدا می کند»<sup>(1)</sup>.

در این جا جدای از درستی یا نادرستی مصادیقی که وی برای انواع بدعت ذکر می کند، همان خلط میان معنای لغوی و معنای اصطلاحی دیده می شود؛ به این معنی که ملاک در این تقسیمات، معنی لغوی است و بر آن اساس، بدعت تقسیم شده است؛ در حالی که در فقه و کلام، سخن از بدعت اصطلاحی است، نه لغوی، که بتوان آن را به اقسام گوناگون تقسیم کرد.

عزالدین پس از آن که بدعت را به اقسام مختلفی تقسیم می کند، در پایان، آن ها را به حکم کلی یا قواعد عام ارجاع می دهد و چنان که گفته شد، اگر عملی دارای حکم کلی و یا اطلاقی باشد، در زمره ی بدعت قرار نمی گیرد، بلکه همان سنت است. قرافی و دیگران نیز سخنشان بیش تر ناظر به قواعد عام است؛ اما آن ها نیز از این نکته غافل بوده اند که اگر عمل نوپدید در ذیل عمومات و قواعد عام قرار گیرد، دیگر بدعت نیست، بلکه سنت است و تنها شکل عمل، از نظر لغوی بدعت شمرده می شود که مراد ما در این جا، بدعت لغوی نیست.

شاطبی چنین تقسیمی را بدعتی می شمارد که دلیل شرعی بر آن وجود ندارد. به اعتقاد او، چنین استدلالی، در ذات خود مردود است؛ زیرا بدعت چیزی است که در میان نصوص و قواعد و اصول شرعی، دلیلی بر مشروعیت آن وجود نداشته باشد.<sup>(2)</sup>

ص: 390

- 
- 1- . احمدبن ادریس القرافی، «انوار البروق فی انواع الفروق»، ج 4، ص 305 تا 308 برای اطلاعات بیش تر درباره ی این دیدگاه ها، ر. ک: محمدبن علان الصدیقی الشافعی، «دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین»، ج 2، ص 204؛ ابوالفرج بن جوزی، «تلبیس ابلیس»، ص 19؛ و محمدبن عبدالله الزرکشی، «المنثور فی القواعد»، ج 1، ص 219.
  - 2- . ابواسحق شاطبی، «الاعتصام»، ج 1، ص 321.

«اگر عملی دارای حکم شرعی از قبیل استحباب، وجوب یا اباحه باشد، بدعت شمرده نمی شود و عمل داخل در عموم... است. بنابراین، اگر از یک سو این موارد بدعت باشد و از سوی دیگر، دلایل شرعی بر وجوب، استحباب و یا اباحه ی آن ها وجود داشته باشد، جمع میان متنافین است»<sup>(1)</sup>.

البته کسانی که قائل به تقسیم بدعت شده اند، به برخی از روایات استناد کرده اند؛ از آن جمله:

«من سنّ فی الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها بعده من غیر ان ینقص من اجورهم شیء و من سن فی الاسلام سنة سیئة کان علیه وزرها ووزر من عمل بها من بعد، من غیر ان ینقص من اوزارهم شیء»<sup>(2)</sup> «کسی که سنت حسنه ای در اسلام ایجاد کند، پاداش آن عمل، و پاداش کسی که به آن عمل می کند، بدون آن که ذره ای از پاداش کم شود، برای اوست؛ و کسی که سنت بدی را در اسلام پایه گذاری کند، کیفر آن عمل و کیفر کسی که به آن عمل کند، به گردن اوست، بدون آن که ذره ای از این کیفر کم شود».

این حدیث، از چند جهت نمی تواند توجیه کننده ی تقسیم بدعت باشد. به گفته ی جریر بن عبدالله بجلی، این حدیث در ملاقات میان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و گروهی که وضعیت مادی اسفناکی داشتند، بیان شده است. در این دیدار، یکی از صحابه، وسایلی را در درون دستمالی پیچید و به آن ها هدیه کرد و دیگران نیز این کار را انجام دادند. سپس پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله حدیث را بیان فرمود.%%

ص: 391

1- . همان.

2- . مسلم، «الصحيح»، باب زكاة، ص 2060 و 2059؛ احمد بن حنبل، «المسند»، ج 31، ص 357 و 359؛ بیهقی، «السنن الكبرى»، ج 4، ص 294؛ و... %%%%

با توجه به شأن ورود روایت، مراد از سنت حسنه در این حدیث، عملی است که مستند به یکی از عمومات است و آن، صدقه دادن است که در قالب ها و اشکال مختلف ممکن است اتفاق بیفتد و چنان که در گذشته نیز گفته شد، این عمل، هر چند از نظر شکل ظاهری نو و جدید است، اما به آن بدعت اطلاق نمی شود و زیر مجموعه ی سنت است. به عبارت دیگر، ایجاد سنت به معنی ایجاد بدعت و یا اختراع نیست؛ بلکه عمل به یکی از آموزه های دینی است که ممکن است از آن غفلت شده باشد.

از سوی دیگر، مشروعیت سنت با حکم شرع مشخص می شود و از این رو سنت مشروع، صرفاً چیزی است که توسط شرع جایز شمرده شده باشد. در این صورت، چنین امری را بدعت نمی گویند؛ و اگر سنتی توسط شرع مشروع شمرده نشده باشد، بی شک حرام و مطرود شرع مقدس است. بدعت نیز اصطلاحاً عملی است که شرع آن را مجاز نشمرده است. بنابراین حرام است و نمی توان آن را به خوب و بد تقسیم کرد.

با توجه به آن چه گفته شد، می توان گفت: پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به امری که ریشه در دین دارد، «سنت حسنه» اطلاق کرده و آن چه را در دین ریشه ندارد، «سنت سیئه» خوانده است. بدعت نیز مترادف سنت سیئه ای است که هیچ ریشه ای در دین ندارد.

## 5 - بدعت حقیقی و اضافی

بنیان گذار چنین تقسیمی شاطبی است. وی هر چند به شدت مخالف تقسیم بدعت است و هرگونه تقسیمی را نهی می کند، خود گرفتار تقسیم بدعت به دو نوع «حقیقی» و «اضافی» شده است.<sup>(1)</sup> تقسیم شاطبی، از آن حیث که هر دوی این بدعت ها را در ردیف بدعت نادرست می آورد، از نظر وقوعی ممکن است؛ اما آن چه را که به عنوان بدعت اضافی ذکر می کند، بدعت نیست و مصادیقی هم که برمی شمرد، بدعت شمرده نمی شوند.

ص: 392

---

1- . شاطبی، «الاعتصام»، ج 1، ص 287. %%%%

وی بدعت حقیقی را بدعتی می داند که هیچ ریشه ای در آموزه های دینی ندارد و کاملاً امری نوپدید است. به عبارت دیگر، بدعت حقیقی در نگاه وی، مترادف همان بدعت اصطلاحی است. (1)

اما به عقیده ی وی، بدعت اضافی، امری دووجهی است: ازیک سو ریشه در شریعت دارد و ازسوی دیگر، مبتنی بر رأی گرایشی شخصی است. (2) بنابراین، درحالی که ازیک سو به دلیل وجود ریشه در شریعت سنت است، ازسوی دیگر، به علت وابستگی آن به شبهه یا نداشتن ریشه در شریعت، بدعت است. (3)

وی سپس به نمونه هایی اشاره می کند؛ مانند قرار دادن روز یا روزهای خاصی برای روزه گرفتن یا انجام نوعی از عبادات، مانند این که در فلان روز، چند رکعت نماز خوانده شود یا صدقه داده شود یا قرآن قرائت شود و... به عقیده ی وی، اعمالی مانند نماز، روزه، صدقه و قرائت قرآن مشروع است، اما از آن روی که درباره ی انجام آن در روز یا ساعت خاصی، حکمی وارد نشده است، بدعت شمرده می شود. وی چنین اعمالی را از چند جهت بدعت معرفی می کند:

نخست، شارع اجازه ی تخصیص روزهای معینی را نداده و فرد از جانب خود این کار را کرده است. در پاسخ باید گفت: در صورتی تعیین روز خاصی بدعت شمرده می شود که فرد، عمل خود را به شرع نسبت دهد؛ در غیر این صورت، تعیین وقت و زمان انجام عمل، در اختیار فرد است و چون مطلق است، او تصمیم می گیرد که چه زمانی عمل را انجام دهد.

دوم، این امور از امور مشتبه است که انسان نمی داند حرام است یا جایز. در چنین مواردی، اصل بر پرهیز است. این سخن نیز با توجه به پاسخ اول، جایگاهی ندارد: %%

ص: 393

---

1- . همان؛ و همان، ج 2، ص 127.

2- . همان، ج 1، ص 287.

3- . همان، ج 2، ص 128. %%%%

چون با توجه به معنی بدعت، چنین عملی، در ردیف اعمال مشتبّه قرار نمی‌گیرد که به پرهیز از آن نیاز باشد.

سوم، چنین عملی مخالفت با سنت است؛ زیرا در زمان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به این صورت انجام نشده است. در این جا نیز باید گفت: انجام ندادن عملی با شکل و وضعیتی خاص در صدر اسلام، با توجه به اطلاق دلیل، دلیلی بر مخالف بودن آن با سنت نیست؛ زیرا چنان که گفته شد، با توجه به جواز تمامی افراد و اقسام و حالات، انتخاب در دست فرد است که با توجه به حالات خود آن را انتخاب کند.

به گفته ی تفتازانی:

«جاهلان، هر امری را که در زمان صحابه نبوده است، «بدعت نکوهیده» می‌شمارند و اگر دلیلی بر بد بودن آن نیابند، به گفته ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تمسک می‌کنند که «ایاکم ومحدثات الامور»؛ اما نمی‌دانند که مراد از این سخن، داخل کردن چیزی در دین است که از دین نمی‌باشد...» (1).

چهارم، انجام چنین امری سبب می‌شود که به مرور زمان، عملی که سنت نیست، سنت تلقی شود. (2) چنین دیدگاهی نیز نادرست است؛ زیرا به جای ترس از تبدیل امور شخصی به سنت، باید به ارشاد جاهلان پرداخت؛ به این معنی که افعال و رفتار افراد، تبدیل به سنت نشود. با چنین استدلالی، هرگز نباید به انجام امور مطلق اقدام کرد. برای نمونه، نماز تراویح که به اعتقاد اهل سنت به صورت جماعت و فرادا درست است، امروزه به صورت جماعت انجام می‌شود. با توجه به این استدلال، نماز تراویح به صورت جماعت باید ترك شود تا مبادا جاهل احساس کند که نماز تراویح در ماه رمضان، تنها به صورت جماعت وارد شده است. %%

ص: 394

1- . التفتازانی، «شرح المقاصد»، ج 5، ص 232.

2- . شاطبی، «الاعتصام»، ج 2، باب پنجم. %%%%



از همین نمونه است تأکید افراد بر نماز در مساجدی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در آن ها نماز خوانده است؛ زیرا این امر زیرمجموعه ی عموم دلیلی قرار می گیرد که نماز در تمامی مساجد را جایز می داند و فرد برای تبرک، این مسجد خاص را انتخاب می کند. انتخاب این مسجد، نه به این دلیل است که فرد قائل به وجود نص خاصی در این زمینه است، بلکه به دلیل ازدیاد تبرک است. (1)

با توجه به آن چه گفته شد، در مجموع باید گفت:

نخست، یکی از ارکان بدعت، نبودن اصل یا عامی است که عمل، به آن ارجاع داده شود؛ اما اگر اصل و عامی وجود داشته باشد، تمامی مصادیق، افراد و حالات را شامل می شود و نمی توان میان اقسام آن، بدون دلیل تبعیض قائل شد. برای نمونه، قرائت قرآن مستحب است؛ حال اگر در حالت فردی باشد، یا به صورت هم خوانی اجرا شود، یا در مسجد قرائت شود یا در هر مکان دیگر، همه تحت عموم استحباب قرائت قرآن قرار می گیرند.

دوم، این که فرد زمان خاصی را برای انجام عملی برمی گزیند یا به صورت خاصی عملی را انجام می دهد، به این معنی نیست که فاعل به وجوب یا استحباب چنین عملی در زمان یا هیأت خاصی اعتقاد دارد؛ بلکه چه بسا علل شخصی، مانند فراغت بیش تر در آن زمان و یا حالات روحی و روانی، وی را به این اعمال در آن روز خاص واداشته است؛ بدون این که به استحباب یا وجوب عمل در آن زمان یا در آن شکل خاص اعتقاد داشته باشد. (2)

ص: 395

---

1- . جعفر سبحانی، «البدعة»، ص 92.

2- . آیت الله سبحانی به تفصیل به دیدگاه شاطبی در بدعت اضافی، پاسخ داده اند. ر. ک: همان، ص 89 تا 92.

در برابر دیدگاه تقسیم، طیف گسترده ای از اندیشمندان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، به عدم تقسیم بدعت اعتقاد دارند و معتقدند که بدعت فقط بد است و بدعت خوب در حوزه ی شریعت، معنایی ندارد. البته بدعت اگر ناظر به معنی لغوی باشد، قابل تقسیم به خوب و بد و انواع دیگر است؛ اما بدعت شرعی قابل تقسیم نیست و نمی توان آن را به بدعت خوب و بد، یا واجب، مستحب، مکروه و حرام تقسیم کرد.

به عقیده ی شیخ جعفر باقری، منشأ تقسیم بدعت، از نظر تاریخی به ابن اثیر برمی گردد. او بدعتِ تقسیم را به وجود آورد و برخی از اهل لغت به پی روی از او این تقسیم را ذکر کردند. نویسندگان «لسان العرب»، «تاج العروس» و «مجمع البحرین»، از تقسیم ابن اثیر پی روی کردند.<sup>(1)</sup>

مهم ترین دلیلی که بر عدم امکان تقسیم دلالت می کند، اطلاعاتی است که در روایات درباره ی ضلالت بدعت بیان شده است. گفته شد روایاتی که به نکوهش بدعت می پردازند، معمولاً به صورت عام و مطلق بیان شده اند. جابر بن عبدالله می گوید: پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در حال خطبه خواندن، چشمانش قرمز گردید و صدایش بلند شد و خشمش فزون گشت؛ گویی به لشکر هشدار می دهد. سپس فرمود:

«بهترین گفته ها، کتاب خدا و بهترین هدایت، هدایت محمد صلی الله علیه و آله است و بدترین امور، امور نو هستند. هر امر جدیدی بدعت است و هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی پایانش آتش است».

عایشه نیز حدیثی نقل می کند که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«کسی که در امور ما امر جدیدی اضافه کند که در آن نیست، مردود است».

ص: 396

1- . جعفر باقری، «البدعة»، مجمع العالمی لاهل البیت. %%%%%%

علامه مجلسی در توضیح این سخن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که فرمود: «کل بدعة ضلالة»، می گوید:

«تقسیم بدعت... تقسیم باطلی است و بدعت عبارت است از قول یا فعل یا رأیی که در دین وارد شده است و هیچ دلیل خصوصی یا عمومی در شرع برای آن وجود ندارد. چنین چیزی قطعاً حرام است و افترا به خدا و رسول می باشد».(1)

محدث قمی نیز از این حدیث پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله استفاده ی عموم کرده است:

«از آن جاکه بدعت جز بر امر محرم اطلاق نمی شود، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: کل بدعة ضلالة، وکل ضلالة سبيلها الی النار».(2)

شهید اول نیز پس از آن که امور حادث پس از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را به انواعی تقسیم می کند، معتقد است:

«در نظر ما، نام بدعت فقط بر محرمات آن ها اطلاق می شود».(3)

ابن رجب، اطلاق این حدیث را می پذیرد و می گوید:

«هرکس چیزی در دین زیاد کند و آن را به دین نسبت دهد و آن امر، اصلی در دین نداشته باشد که به آن بازگردد، گمراهی است و دین از آن بیزار است».

محمد جمیل زینو، دلیل مذموم بودن مطلق بدعت را آیه ی زیر می داند:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»؛ (مانده/ 3)

«امروز دین شما را کامل، و نعمتم را بر شما تمام کردم و دین اسلام را برای شما برگزیدم».

ص: 397

1- . محمدباقر مجلسی، «مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول»، ج 1، ص 193.

2- . عباس القمی، «سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار»، ج 1، ص 311.

3- . محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 71، ص 203.

بنابراین آیه ی شریفه، خداوند توسط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله همه ی ابعاد و زوایای دین را برای انسان ها کامل کرده است و هرگونه دخل و تصرف در دین، بدعت شمرده شده و مخالف با سنت است.

از نظر عقلی نیز بدعت یعنی تشریح احکام و اموری که خداوند آن را تشریح نکرده است و این، تقابل تشریح بشری با تشریح الهی است و چنین امری، بی شك نادرست است. به تعبیر ابواسحاق شاطبی: (1)

«واقعیت بدعت، نوعی کنار نهادن شریعت و تضاد با آن است و چنین چیزی، هرگز به دو دسته ی حَسَن و قبیح تقسیم نمی شود. چه گونه ممکن است ستیزه جویی با شرع، امری نیکو و پسندیده تلقی شود». (2)

از سوی دیگر، اعتقاد به بدعت های حسن، پی آمدهای ناگوار بسیاری دارد. وجود بدعت حسن نشانگر این است که دین نواقصی داشته است که بدعت حسن، آن نواقص را رفع می کند و یا پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله حقایقی را از بشر کتمان کرده است که بشر با بدعت های حسن، این حقایق را آشکار می سازد. مسلماً هیچ مسلمانی چنین پی آمدهایی را نمی پذیرد.

البته متأسفانه در طول تاریخ پرافت و خیز اسلام، از همان سال های نخستین پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بدعت های مختلفی در جهان اسلام به وجود آمد که برخی نه تنها افزودن به دین بود، بلکه گاه نصوص صریحی برخلاف آن ها وجود داشت. علامه سید عبدالحسین شرف الدین بسیاری از آن ها را در کتاب شریف «النص والاجتهاد» (3) آورده است. %%

ص: 398

---

1- . البته چنان که گفته شد، شاطبی بدعت را تقسیم می کند؛ اما نه به خوب و بد، بلکه بدعت را صرفاً بدعت بد می شمارد و بدعت بد را به حقیقی و اضافی تقسیم می کند، که مشکلات دیدگاه وی نیز بیان شد.

2- . ابواسحق الشاطبی، «الموافقات»، ج 3، ص 38.

3- . سید عبدالحسین شرف الدین، «النص والاجتهاد». %%%%

اشاره

%%%%%%%%%

ص: 399



در فصل های گذشته، ضمن بررسی دیدگاه مسلمانان درباره ی بدعت، به مهم ترین اختلاف آنان، یعنی مسأله ی قابلیت تقسیم اشاره شد. نکته ی قابل توجه در این جا این است که این اختلافات هرگز موجب تکفیر و مباح شمردن خون مخالفان، و نیز بدعت شمردن ارزش ها و هنجارهای اسلامی توسط فرق و مذاهب اسلامی نشده است؛ بلکه در نهایت موجب شده است برخی با تقسیم بدعت به خوب و بد - که در تقسیم لغوی بدعت ریشه دارد - اعمالی را که توسط مسلمانان انجام می شود، بدعت خوب بنامند؛ اما دیگران، همین اعمال را به دلیل داشتن اصل و ریشه در شریعت، بدعت نمی شمرند، بلکه آن ها را در ذیل سنت قرار می دهند.

این در حالی است که قرائت وهایی از بدعت، به گونه ای است که همین اعمال و اندیشه های اسلامی را بدعت می شمارد و به همین بهانه، خون و مال مسلمانان را لگدمال می کند. وهایی امور همچون مولد النبی، صلوات پس از شنیدن نام پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، دعا بعد از اذان، ساخت بنا بر روی قبور، خواندن قرآن در مراسم سوگواری، بزرگ داشت مولید بزرگان دین و سوگواری برای شهادت یا درگذشت آنان را بدعت شمرده اند.

%%%%%%%%%

دیدگاه وهابیت پیرامون بدعت، برآیندی از مبانی روش شناختی و معنی شناسی آنان است. مبانی وهابیت در این دو عرصه موجب شده است که قرائت و تفسیر وهابی از مفهوم بدعت، قرائتی غیراسلامی و افراطی باشد.

### 1 - 2 - روش شناسی وهابی

در گذشته گفته شد که وهابیان در حوزه ی روش شناسی، نقل گرا هستند؛<sup>(1)</sup> یعنی به جای تکیه بر عقل و نقل در کنار يك ديگر، صرفاً بر نقل تکیه می کنند و تنها اموری را می پذیرند که مستند نقلی مستقیمی داشته باشد. چنین رویکردی، تأثیری عمیق بر نگاه آنان به بدعت به وجود آورده است؛ بدین گونه که آنان مسائلی را که حکم مستقیم در شریعت ندارند، اما حکم آن ها به صورت کلی در شریعت تأیید شده است، به این دلیل که در منابع نقلی یا سیره ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سه قرن نخستین اسلام وجود ندارد، بدعت و از محدوده ی شریعت خارج می دانند. به عبارت دیگر، تنها اموری مشروعیت دارند که در منابع منقول ذکر شده باشند و هر عمل یا اندیشه ای که مستقیماً در کتاب، سنت و آثار نیامده باشد، مشروعیت ندارد؛ هر چند حکم آن به صورت عام یا مطلق در منابع دینی وجود داشته باشد. چنین رویکردی، در نقل گرایی مفرط آنان و دوری از عقل و خردورزی ریشه دارد.

پی آمد مهم دیگر نقل گرایی و حدیث گرایی افراطی، سلف گرایی افراطی است. عدم استفاده از عقل در استنباط، و نیز نگاه به گذشته، سبب شده است که آنان صرفاً صورت ظاهر اعمالی را که توسط سلف انجام شده است، مشروع بشمارند و دیگر به اطلاعات

ص: 402

---

1- . پیرامون مبانی روش شناسی و معنی شناسی وهابیان، در جلد اول همین مجموعه، و در جلد دوم، در مباحث صفات خبری، به تفصیل سخن گفته شده است. %%%%



و عموماً توجهی نداشته باشند. به همین سبب، گاه در میان فتاوی‌ای ایشان، نظراتی بسیار سخیف دیده می‌شود و تنها مستند آنان این است که این اعمال یا اشیا در زمان صحابه، تابعین و تابعین تابعین انجام نشده یا وجود نداشته‌اند؛ فتاوی‌ایی مانند: حرام بودن استفاده از پنکه، اتومبیل و تلگراف، و یا انجام اموری مانند: مولد النبى و دعا بر پیامبر بعد از اذان. (1)

## 2-2 - معنی شناسی وهابی

از سوی دیگر، وهابیان در حوزه‌ی معنی شناسی، به ظاهرگرایی اعتقاد دارند (2) و بنابراین، مجاز و تأویل در آیات و روایات را بر نمی‌تابند. رویکرد ظاهرگرایانه‌ی آن‌ها نه تنها در حوزه‌ی صفات خبری، آنان را به گرداب تجسیم و تشبیه فرو برده است، (3) بلکه به صورت غیرمستقیم، بر قرائت وهابی از بدعت نیز سایه افکنده است. نگاه ظاهرگرایانه به اعمال و آموزه‌های دینی، آنان را از مصادیق مختلف عموماً و اطلاعات غافل کرده و موجب شده است که ایشان تنها مصادیقی را به رسمیت بشناسند که در سده‌های نخستین اسلام وجود داشته یا انجام شده‌اند. به همین دلیل، افعالی مانند مولد النبى، با این که مشمول حکم عام محبت به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌شود، چون از نظر ظاهری توسط صحابه، تابعین و تابعین تابعین انجام نشده‌اند، مشروعیت ندارند و خارج از حریم دین به شمار می‌روند.

در مجموع، نگاه ظاهرگرایانه و نقل‌گرایانه‌ی که حدیث‌گرایی افراطی را به دنبال دارد، شرایط را برای تولد «بدعت وهابی» فراهم کرده است.

ص: 403

1- . در ادامه به صورت مستقل به این فتاوا اشاره خواهد شد.

2- . ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 2.

3- . ر. ک: همان، ج 2، فصل 5. %%%%

همان گونه که گفته شد، یکی از نتایج و پی آمدهای نقل گرای و حدیث گرای مفرط، سلف گرایی است. وهابیان به دلیل توجه بیش از اندازه به سلف، تا آن جا پیش رفته اند که سلف را یکی از منابع تشریح می شمارند. آنان با تکیه بر حدیث «خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم...»<sup>(1)</sup> منابع تشریح را گسترش داده و سه قرن نخستین اسلام را نیز قادر به تشریح می دانند.

چنین دیدگاهی سبب شده است که آنان هر عمل یا اندیشه ای را که از نظر شکلی و ظاهری جدید است، به این دلیل که در سه قرن نخست اسلام سابقه ندارد، بدعت بشمارند.

این دیدگاه که در اندیشه ی ابن تیمیه ریشه دارد، مقام مردمان سه قرن اولیه ی اسلام را تا آن جا بالا می برد که اعمال و رفتارشان، سنت شمرده می شود و در کنار کتاب و سنت، سنت سلف را نیز به منزله ی منابع دین ذکر می کند.

در فصل های گذشته گفته شد دلیلی که ابن تیمیه بر عدم جواز تأویل در صفات خبری می آورد، سکوت صحابه، تابعین و تابعین تابعین درباره ی تأویل آیات و روایات مربوط به صفات خبری است. حتی پی آمد مهمی مانند فرورفتن در گرداب تشبیه و تجسیم، وی را از چنین دیدگاهی باز نمی دارد.<sup>(2)</sup>

ص: 404

- 
- 1- . پیرامون این حدیث و مشکلات آن، در همین مجموعه، ج 1، فصل 1 به تفصیل بحث شده است.
  - 2- . همان.

معتقد است که اسلام واقعی، بازگشت به رفتار، افکار و گفته های مسلمانان سه قرن نخست اسلام است. (1)

چنین دیدگاهی با نظریه کامل بودن دین اسلام نیز در تعارض است. قرآن می فرماید:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»؛ (مائده/ 3)

«امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین [جاودان] شما پذیرفتم».

در فصول گذشته نیز آیات دیگری بیان شد که نشانگر اكمال دین و وجود همه ی نیازهای انسان در کتاب و سنت است. این آیات به خوبی نشان می دهند که اسلام دین کاملی است و همه ی نیازهای انسان تا روز قیامت در کتاب و سنت آورده شده است. (2) بنابراین، نه نیازی است و نه کسی به جز خدا حق دارد، چیزی بر دین بیفزاید یا از آن بکاهد. حتی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز مستقلاً چنین حقی ندارد:

«قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ»؛ (یونس/ 15)

«بگو: مرا نرسد که از پیش خود قرآن را تبدیل کنم. من جز آن چه را که به من وحی می شود، پی روی نمی کنم. من اگر از پروردگارم نافرمانی کنم، از عذاب روز بزرگ قیامت سخت می ترسم».

در حالی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بدون اذن الهی توانایی کاستن یا افزودن بر دین را ندارد، چه گونه صحابه، تابعین و تابعین تابعین چنین قدرتی را دارند؟

شوکانی در این زمینه می گوید: %%

ص: 405

1- . همان، ج 2، ص 703.

2- . «ما من شيء الا فيه كتاب او سنة». در فصل شانزدهم همین کتاب، به تفصیل در مورد کامل بودن دین بحث شده است.

%%%%%%%%%%

«حق این است که گفته ی صحابی حجت نیست. خداوند متعال به جز پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله کسی را بر امت مبعوث نکرد و ما جز پیامبر و کتاب خدا، پیامبر و کتابی نداریم و تمامی امت مأمورند که کتاب و سنت پیامبر را پی روی کنند و پیامبر ما در این زمینه میان صحابه و افراد پس از آنان فرقی نگذاشته است. همه ی مسلمانان مکلف به تکالیف شرعی هستند و باید از کتاب و سنت پی روی کنند»<sup>(1)</sup>.

بنابراین، اگر سلف رفتاری انجام دهند که تحت شمول عمومات و اطلاقات باشد، بدعت شمرده نمی شود؛ و اگر عملی را انجام دهند که نه مبتنی بر نص باشد و نه اطلاقات آن را دربرگیرند، چنین عملی بی شك بدعت است و هیچ تفاوتی میان سلف و خلف وجود ندارد.

در این میان، بسیاری از بزرگان اهل سنت نیز سنت صحابه، تابعین و تابعین تابعین را نپذیرفته اند. شخصیت هایی همانند احمد بن حنبل در روایتی، آمدی،<sup>(2)</sup> ابن حزم،<sup>(3)</sup> نظریه ی متأخر شافعی و بیش تر شافعیان،<sup>(4)</sup> و غزالی<sup>(5)</sup> از این جمله اند.

#### 4 - بدعت از دیدگاه وهابیت

با توجه به آن چه گفته شد، بدعت وهابی آمیزه ای از مبانی روش شناسی، معنی شناسی و سلف گرایی افراطی آن هاست. چنین فضایی سبب شده است که بدعت وهابی دارای ویژگی ها و شرایطی باشد که در پی می آید:

ص: 406

- 1- . محمد شوکانی، «ارشاد الفحول الی تحقیق علم الاصول»، ج 2، ص 997 و 998.
- 2- . علی بن محمد آمدی، «الاحکام فی اصول الاحکام»، ج 2، ص 118.
- 3- . ابی محمد بن حزم، «الاحکام فی اصول الاحکام»، ج 2، ص 72.
- 4- . سعید بن ناظر الغامدی، «حقیقة البدعة وانواعها»، ج 1، ص 321.
- 5- . به نظرات غزالی در همین فصل اشاره شد. %%%%

(1) وهابیان به سبب ظاهرگرایی و نقل‌گرایی مفرط، اطلاعات و عمومات را بر نمی‌تابند و شمولیت آن‌ها را قبول ندارند؛ از این رو نگاهی کاملاً بسته و محدود به آموزه‌های دینی دارند. (1) این در حالی است که در نظر مذاهب اسلامی دیگر، بدعت، عمل یا اندیشه‌ای است که اصلی در دین نداشته باشد. حتی بسیاری از اهل سنت پا را از این فراتر گذاشته‌اند و بدعت را به خوب و بد تقسیم می‌کنند؛ به این معنی که اگر امری ذاتاً خوب باشد، حتی اگر مستقیماً اصلی آن را حمایت نکند، بدعت خوب شمرده می‌شود که این مورد پذیرش شیعه نیست.

(2) آنان به دلیل سلف‌گرایی مفرط، منابع تشریح را گسترش داده‌اند و به جز خدا و رسول، مسلمانان سه قرن نخست اسلام را نیز متولی تشریح می‌دانند. چنین امری، خود بدعتی در دین است که هیچ عامی متکفل آن نیست و در مقابل، آیات، روایات و عقل، آن را نفی می‌کنند.

(3) حکم ایجاد بدعت در دین، حرمت است و موجب تکفیر و اباحه‌ی خون و مال نمی‌شود؛ اما وهابیان به بهانه‌ی بدعت در دین، خون و مال مسلمانان را مباح شمرده و در طول تاریخ به کشتار آنان پرداخته‌اند که چنین رویکردی، در میان هیچ‌یک از مذاهب اسلامی دیده نمی‌شود.

(4) وهابیان با توجه به قرائت وهابی از بدعت، بسیاری از اعمال و رفتار پسندیده‌ی مسلمانان را بدعت می‌شمرند. اعمالی هم چون بزرگداشت ولادت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله (مولد النبی)، صلوات فرستادن هنگامی که در اذان به رسالت آن حضرت شهادت داده می‌شود، دعا بعد از اذان، صلوات جمعی بر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، قرآن خواندن در مراسم ختم و سوگواری، و ساخت بنا بر قبور (گنبد و گل دسته)، همه در %%

ص: 407

---

1- . در فصل شانزدهم، به تفصیل ضرورت توجه به عمومات و اطلاعات بررسی شده است. %%%%

ردیف بدعت قرار می گیرند؛(1) در حالی که با توجه به مبانی اسلامی در زمینه ی بدعت، چنین دیدگاهی کاملاً برخلاف اندیشه ی اسلامی است.

## 5 - وهابیان و بدعت در امور غیردینی

مبانی وهابیان در حوزه ی نقل گرای و سلف گرایی از یک سو، و دشمنی آنان با عقل و خردورزی از سوی دیگر، سبب شده است که آنان دامنه ی بدعت را در امور غیرشرعی (غیردینی) نیز وارد کنند و بر این اساس، فتاوایی صادر کنند که موجب هجو و تمسخر مکتب آنان شده است.(2)

در آثار پیشوای وهابیان - ابن تیمیه - نیز چنین فتاوایی دیده می شود. اموری مانند شستن گوشت پیش از پختن آن، در نظر وی بدعت است؛ زیرا صحابه، تابعین و تابعین تابعین، گوشت را پس از ذبح نمی شستند.(3) وی هم چنین علم شیمی و درست کردن الکل را حرام می داند و بر حرمت آن ادعای اجمال کرده است؛ در حالی که یکی از بنیان گذران علم شیمی، جابر بن حیان، عالم برجسته ی مسلمان است.

محمد ابوزهره، با اشاره به این ویژگی وهابیان می گوید:

«وهابیان بعضی از امور عادی را نیز خارج از منطقه ی اسلام دانستند... وهابی ها در ابتدای امر، قهوه و امثال آن را بر خود حرام کردند؛ اما چنان که امروزه دیده می شود، در آن سهل انگاری نمودند. وهابی ها تنها به دعوت و تبلیغ بسنده نکردند، بلکه بر روی

ص: 408

---

1- . مباحث تفصیلی پیرامون هر يك از محورهای یادشده، در جلد سوم همین کتاب با عنوان «شبهه شناسی»، به تفصیل بیان خواهد شد.

2- . البته به جز فتاوایی که ریشه در قرائت وهابی از بدعت دارد، فتاوای سخیف بسیاری از آن ها صادر می شود؛ مانند جواز کشتن میکی موس (موش کارتونی) و برخی فتواهای دیگر که حتی ذکر آن ها نیز به دور از ادب است.

3- . احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 21، ص 296. %%%%

مخالفان خود شمشیر می کشیدند و می گفتند با بدعت ها می جنگیم. وهابیان به امور کوچکی پرداختند که طبق عقیده ی خود آن ها، نه بت پرستی بود و نه مقدمه ی بت پرستی؛ از جمله ی آن ها «عکاسی» بود که علمایشان به حرمت آن فتوا دادند؛ ولی حاکمانشان قبول نکردند. وهابی ها مفهوم بدعت را به گونه ای غریب گسترش دادند، تا آن حد که پرده بستن به روضه ی شریف نبوی صلی الله علیه و آله را بدعت شمردند»<sup>(1)</sup>.

در سال 1926 م (1305 ش)، سران اخوان التوحید<sup>(2)</sup> نامه ای به عبدالعزیز نوشتند که نشانگر نگاه جریان مذهبی وهابی به بدعت است. آنان از دولت خواسته بودند که از تلگراف و تلفن استفاده نکند و هر جا سیم تلفن یا تلگراف می دیدند، پاره می کردند. نخستین اتومبیلی که وارد عربستان شد، توسط وهابیان «سیارة الشیطان» نام گرفت و به آتش کشیده شد.<sup>(3)</sup>

در سال های اخیر نیز هنگامی که از هیأت افتای عربستان درباره ی اهدای گل برای عیادت از بیماران پرسیده شد، پاسخ دادند به دلیل آن که این عمل در گذشته ی مسلمانان مرسوم نبوده است، حرام است.<sup>(4)</sup>

در این میان، نویسنده ی مشهور سعودی، «احمد عبدالرحمن العفرج»، در کتابی فتاوی عجیب و سخیف وهابیان را گردآوری کرده و با مقایسه ی آن با فتاوی علمای بزرگ گذشته، آن را در قرن بیست و یکم امری سخیف و بدوی خوانده است. برخی از فتاوی که او از علمای وهابی ذکر می کند، عبارتند از: تحریم رادیو و تلفن همراه؛ تحریم استفاده از زبان انگلیسی در مکالمه؛ تحریم بورسیه ی دانش جویان به خارج از %%

ص: 409

1- . محمد ابوزهره، «العقائد الاسلامیة»، ص 343.

2- . برای آشنایی با جریان اخوان التوحید، ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل هفدهم.

3- . حافظ وهبة، «جزیرة العرب فی قرن العشرين»، ج 8، ص 291؛ و ابن هذلول، «تاریخ ملوک آل سعود»، ص 187 تا 200.

4- . للجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء، فتوی شماره ی 21409، تاریخ 1421/3/21. %%%%

کشور؛ تحریم فوتبال و رژه ی نظامی؛ تحریم استفاده ی زنان از اینترنت، مگر با حضور محارم؛ حرمت پوشیدن کفش پاشنه بلند؛ حرمت غذا خوردن با قاشق؛ حرمت داشتن راننده یا خدمت کار در منزل؛ دست تکان دادن به بازیکنان فوتبال؛ نوشتن مقاله در مطبوعات؛ انداختن عبا روی کتف؛ و پوشیدن دامن توسط زنان. وی با توجه به این فتاوا، «هیأت کبار العلماء» ی عربستان را «هیأت صغار العلماء» می نامد. (1)

## 6 - وهابیت، بدعت و تضاد درونی

نگاه وهابیت به بدعت، سبب شده است اندیشه ی وهابی با چالش ها و مشکلات بسیاری روبه رو شود. از يك سو، مکتب وهابیت مکتبی خشک و بی روح و گذشته گراست که همه چیز را در آینه ی گذشته می بیند؛ اما در همین حال، مرزهای مدرنیسم و استفاده از مظاهر مدرن، سراسر جامعه ی عربستان را فرا گرفته است. در حالی که شیخی در مسجد النبی، درباره ی حرمت بلندگو به دلیل نبودن آن در زمان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله سخن می گفت، بیرون مسجد، دیگری سوار بر خودروهای آمریکایی، از جدیدترین مظاهر تمدنی بهره می برد.

در این میان، این پرسش باقی است که آیا وهابیت در آینده ای نه چندان دور، تغییری بنیادین در نگاه و نگرش خود به مسائلی همچون بدعت به وجود خواهد آورد و دیدگاه مسلمانان دیگر را در چنین موضوعی خواهد پذیرفت یا هم چنان بر دیدگاه های خود پافشاری خواهد کرد تا در زیر چرخ دنده های صنعت و فن آوری، و در تقابل با اندیشه ی اسلامی نابود شود.

ص: 410

---

1- . العفرجی، «الغناء الاحوی فی لم طرائف وغرائب الفتوی». %%%%%%



بدعت، به معنی نوآوری در دین، در منابع اسلامی به شدت نکوهش شده است و به همین دلیل، مذاهب اسلامی از آن نهی کرده‌اند. وهابیان در این حوزه نیز قرائتی بدعت‌آمیز از بدعت ارائه کرده‌اند.

بدعت، چند ویژگی دارد: نخست آن که در حوزه‌ی دین باشد؛ دوم این که نصی درباره‌ی آن در دین نباشد؛ سوم این که فعل مورد بدعت، تحت شمول عام یا اطلاق قرار نگیرد و عام یا اطلاق که بتوان حکم امر جدید را از آن به دست آورد نیز در میان نباشد.

وهابیان بدون توجه به ویژگی‌های بدعت، و به دلیل مبنای معرفت‌شناختی خود (حدیث‌گرایی) و در نتیجه سلف‌گرایی بیش از حد، هر امری را که به ظاهر جدید است، بدعت معرفی می‌کنند. با این نگاه، تمامی امور مستحدثه را باید بدعت نامید؛ در حالی که زندگی در چنین شرایطی امکان‌پذیر نیست.

از سوی دیگر، در حالی که وهابیان چنین دیدگاه بسته‌ای را درباره‌ی بدعت ارائه می‌کنند، خود گرفتار بزرگ‌ترین بدعت شده‌اند و آن، تسری منابع تشریح به عمل کرد شخصیت‌های اسلامی سه قرن نخستین اسلام است. آنان در کنار کتاب خدا و سنت پیامبر، عمل صحابه، تابعین و تابعین تابعین را نیز مشروعیت می‌بخشند؛ هرچند در کتاب و سنت، ریشه‌ای نداشته‌اند.

در مجموع، بر اساس قرائت وهابیان از بدعت، اعمالی همانند صلوات بر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، دعا پس از اذان، مولد النبی و سوگواری برای بزرگان دین، در ردیف بدعت قرار می‌گیرد و فاعل آن، تکفیر می‌شود. جالب آن که این دیدگاه سبب شده است فتوای مسخره‌آمیز بسیاری از سوی وهابیان صادر شود؛ مانند حرمت نوشیدن آب یخ، خوردن بستنی، و بردن گل برای عیادت بیمار.

%%%%%%%%%







حیات برزخی مورد تأیید همه ی مذاهب اسلامی و نیز وهابیت است و کسی در وجود آن شك ندارد؛ اما تفاوت اندیشه ی وهابیت با دیگر مذاهب اسلامی، در کیفیت و نوع ارتباط اموات با زندگان است. قرائت وهابیت از وضعیت اموات در حیات برزخی، نه تنها با قرائت همه ی مسلمانان متفاوت است، بلکه عقاید مسلم مذاهب اسلامی، همچون توسل، شفاعت خواهی و طلب حاجت را به چالش می کشد و این امور را افزون بر شرك خواندن، موهوم و بی فایده می شمارد.

در بخش های «توحید و شرك» و «ایمان و کفر»، مبانی وهابیت در این حوزه نقد گردید. در این بخش، دیدگاه آنان درباره ی موهوم بودن اموری همانند زیارت، توسل، طلب حاجت و تعظیم قبور، بررسی و نقد خواهد شد.

%%%%%%%%%



**اشاره**

%%%%%%%%%

ص: 417





در نظام آفرینش، انسان مسافری است که در طول سفر خود، از مرحله ای به مرحله دیگر وارد می شود و از منزلی به منزل دیگر در حال نقل و انتقال است. روزی به دنیا می آید؛ عمری را در جهان مادی و در قالب تن، سپری می کند و پس از پرشدن پیمان، روح او از کالبد مادی خارج شده، به سوی جهانی دیگر به نام «برزخ» رهسپار می شود. پس از آن نیز هنگامی که قیامت فرا می رسد، دوباره روح در قالب تن آرام می گیرد و در برابر دادگاه عدل الهی، کارنامه ی خود را دریافت می کند. سپس آخرین مرحله ی این سفر پرفرازونشیب، فرا می رسد و آن نیز خانه ی ابدی او در بهشت یا جهنم است. در همه ی این جابه جایی ها، آن چه سفر می کند، روح انسان است. روح در این دنیا به دلیل شرایط مادی، تخت بند تن می شود و پس از خروج از عالم ملك به ملكوت، تن را وامی گذارد و در قالبی دیگر به سیر خود ادامه می دهد.

همه ی مذاهب و فرق اسلامی، به چنین منازل و مراحلی برای انسان معتقدند. البته در چه گونه گی این سفر و منزلگاه های مختلف آن، تفاوت هایی دیده می شود.

در این فصل به تبیین برزخ و حیات برزخی با تأکید بر مسائل اختلافی میان مسلمانان و وهابیان خواهیم پرداخت. (1)

ص: 419

---

1- . البته نباید فراموش کرد که فهم و درك جهان برزخ، پیش از آن که مبتنی بر دلایل عقلی باشد، بر دلایل نقلی استوار است و ذهن و عقل انسان، نمی تواند جز با کمک آیات و روایات، به ویژگی ها و شرایط این جهان پرمزوراز پی ببرد؛ هرچند برخی از فیلسوفان، برای فهم عالم برزخ و ویژگی های آن از طریق عقل، زحماتی را متحمل شده اند. %%%%

برزخ در لغت به معنی هر چیزی است که میان دو شیئی حائل شود؛ (1) به گونه ای که میان آن دو، هیچ ارتباطی نباشد. (2) به گفته ی راغب:

«حد و مرز و مانع بین دو چیز را برزخ گویند. ریشه ی این لغت، «برزه» است که در عربی به برزخ تبدیل شده است.» (3)

واژه ی برزخ سه بار در قرآن آمده که دو بار آن در معنی لغوی به کار رفته است:

«مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ»؛ (الرحمن/ 19-20)

«دو دریای مختلف [شور و شیرین، و گرم و سرد] را در کنار هم قرار داد؛ درحالی که با هم تماس دارند. در میان آن دو، برزخی است که یکی بر دیگری غلبه نمی کند [و به هم نمی آمیزند].»

در سوره ی فرقان نیز برزخ به همین معنی به کار رفته است:

«وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَ حِجْرًا مَّحْجُوراً»؛ (فرقان/ 53)

«او کسی است که دو دریا را در کنار هم قرار داد، یکی گوارا و شیرین، و دیگری شور و تلخ؛ و در میان آن ها برزخی قرار داد تا با هم مخلوط نشوند. [گویی هر يك به دیگری می گوید: دور باش و نزدیک نیا!]

برزخ در اصطلاح به جهان میان دنیا و آخرت گفته می شود؛ (4) جهانی که با مرگ انسان آغاز می شود و تا قیامت کبری که همه ی انسان ها محشور می شوند و پایان جهان است، ادامه دارد: (5)

ص: 420

1- . الجوهري، «الصحاح»، ج 1، ص 419.

2- . الطريحي، «مجمع البحرين»، ج 1، ص 186.

3- . راغب اصفهانی، «مفردات»، ص 55، ذیل واژه ی «برزخ».

4- . سيد محمد حسين طباطبائي، «تفسير الميزان»، ج 15، ص 75 و ج 1، ص 345.

5- . الطريحي، «مجمع البحرين»، ج 1، ص 186.

«... وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»؛ (مؤمنون/ 100)

«و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند».

شیخ طوسی در ذیل این آیه می فرماید:

«برزخ به معنی مانع است و منظور از مانع در این جا مانع و فاصله ی میان مرگ و رستاخیز است».(1)

سیوطی نیز چنین معنایی را از برزخ ارائه می دهد.(2)

در منابع دینی، از عالم برزخ به نام های دیگری، مانند عالم قبر یاد شده است؛ چنان که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید:

«قبر، یا باغی از باغ های بهشت است یا گودالی از گودال های جهنم».(3)

امام صادق علیه السلام نیز فرموده است:

«برزخ، قبر است و آن، ثواب و عقاب بین دنیا و آخرت است».(4)

البته ناگفته پیداست که مراد از عالم قبر، قبر مادی نیست؛ چراکه برخی از انسان ها در آتش می سوزند یا در دریا غرق می شوند و یا طعمه ی درندگان می شوند؛ و قبر خاکی را تجربه نمی کنند، با این حال اینان نیز دارای عالم قبر هستند.(5)%%

ص: 421

---

1- . محمدبن حسن طوسی، «تفسیر تبیان»، ج 7، ص 394.

2- . جلال الدین السیوطی، «الدر المثلث»، ج 10، ص 617.

3- . ترمذی، «سنن»، ج 4، ص 640؛ ابن اثیر، «جامع الاصول فی احادیث الرسول»، ج 11، ص 170.

4- . فخرالدین الطریحی، «مجمع البحرین»، ماده ی «برزخ»، ج 1، ص 186.

5- . به عقیده ی محمدحسین حسینی تهرانی، علت نامیدن عالم برزخ به عالم قبر این است که عالم برزخ در ادامه ی این دنیاست و قبر هم به دنبال زندگی دنیاست. بدین مناسبت، عالم برزخ را که تعلق ی به عالم قبر دارد، به عالم قبر تعبیر کرده اند. (محمدحسین حسینی

تهرانی، «معادشناسی»، ج 2، ص 170) %%%

عالم برزخ، «عالم مثال» نیز خوانده شده است؛ زیرا نمونه و مثالی از قیامت است و به قدر ظرفیت خود، از قیامت حکایت می کند. به همین سبب، گاه به عالم برزخ، «قیامت صغری» گفته می شود؛ چنان که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ»؛ (1) «هرکس بمیرد، قیامت او برپا شده است».

### 3 - انسان در عالم برزخ

با نگاهی به آیات و روایات، آن چه در وجود انسان اصالت دارد، ساحت روح است. روح انسان نیز همواره نیازمند قالبی است که در آن آرام گیرد؛ اما شکل و شمایل این قالب، در عوالم مختلف گوناگون است و با ویژگی های آن عالم هم آهنگ است. در حالی که انسان در این دنیا نیازمند قالبی خاکی و مادی است و بدنش مطابق با قوانین عالم طبیعت نظام یافته است، در قیامت، همین جسم با ویژگی های به مراتب تکامل یافته تری محشور می شود که هم آهنگ با شرایط و ویژگی های قیامت است؛ به گونه ای که برای نمونه، فرد کافر هرچه می سوزد، بدنش از بین نمی رود؛ یا بهشتیان با وجود استفاده از غذاها و شراب های بهشتی، به تخلیه ی مواد زائد نیاز ندارند.

بنابراین، به تسامح می توان گفت: جسم انسان در حرکت خود از عالم خاکی به عالم قیامت، در حال تکامل است. به این معنی که در دنیا محدودیت های او بسیار زیاد است. هنگامی که به عالم برزخ می آید، روح در بدنی قرار می گیرد که قابلیت های بیش تری دارد و در قیامت، این جسم به اوج تکامل می رسد.

قالبی که در عالم برزخ میزبان روح انسان است، مناسب با شرایط و مقتضیات عالم برزخ می باشد. از این رو، جسم برزخی جسم لطیفی است که با این اجسام مادی

ص: 422

---

1- . حسین بن مسعود، البغوی، «شرح السنة»، ج 15، ص 97. %%%%

تفاوت های بسیاری دارد؛ اما ازسوی دیگر، از نظر ظاهری شبیه جسم خاکی است. امام صادق علیه السلام می فرماید:

«ارواح مؤمنان (در برزخ) در بدن هایی شبیه بدن های دنیوی آنان است»<sup>(1)</sup>.

از آن روی به قالب برزخی انسان «قالب مثالی» یا «بدن مثالی» می گویند که نه به کلی مجرد است و نه مادی محض می باشد؛ بلکه دارای نوعی «تجرد برزخی» است. برخی از پژوهشگران، آن را به وضع روح در حالت خواب تشبیه کرده اند. انسان در عالم خواب با مشاهده ی نعمت ها، به راستی لذت می برد و با دیدن مناظر هولناک، معذب و ناراحت می شود؛ آن گونه که گاه واکنش آن در همین بدن نیز ظاهر می شود و به هنگام دیدن خواب های هولناک، فریاد می کشد. به همین سبب، در بسیاری از روایات، خواب را مثال خوبی برای عالم برزخ و بدن برزخی دانسته اند.<sup>(2)</sup>

تعلق روح به بدن مثالی در جهان برزخ، تأیید ادامه دارد و هنگام قیامت، به فرمان خدا دوباره به بدن های نخستین با تکامل بیش تر، برمی گردد.

#### 4 - قرآن و حیات برزخی

##### اشاره

در قرآن مجید، تنها يك آیه به صورت مستقیم به عالم برزخ اشاره کرده و به صراحت، فاصله ی میان دو دنیا را «برزخ» خوانده است:

«... وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»؛<sup>(3)</sup> (مؤمنون/100)

ص: 423

1- محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 6، ص 268، ح 119.

2- محمد شجاعی، «خواب و نشانه های آن»، ص 58 و 62.

3- در حالی که شیعه این آیه را نشانگر وجود حیات برزخی می داند (ر.ک: محمدبن حسن طوسی، «تفسیر تبیان»، ج 7، ص 394)، برخی از مفسران اهل سنت، برزخ در این آیه را بر معنی لغوی که همان حاجز و مانع است، حمل کرده اند (ر.ک: فخرالدین محمدبن عمر رازی، «مفاتیح الغیب»، ج 23، ص 122؛ ابومحمد بغوی، «معالم التنزیل»، ج 5، ص 428؛ و محمد جمال الدین القاسمی، «محاسن التأویل»، ج 7، ص 4416). این در حالی است که آیه شریفه بیان می کند که مشرکان پس از مرگ تقاضا می کنند به دنیا بازگردند تا عمل صالح انجام دهند؛ اما تقاضایشان پذیرفته نمی شود. چنین تقاضایی نشانگر وجود حیات و شعور در آنان است. هم چنین قید «الی یوم یبعثون»، نشانگر این است که آنان تا روز قیامت در عالم برزخ قرار دارند. %%%%

«و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند».

آیات دیگری که به عالم برزخ اشاره کرده اند، بیش تر به شرایط و ویژگی های این جهان پرداخته اند. در این آیات، به توصیف وضعیت انسان ها در آن جهان، مانند حیات آن ها، عذاب یا پاداش برای آنان و پرسش و پاسخ از ایشان اشاره شده است. در مجموع، آیات مربوط به عالم برزخ، همه به يك نتیجه می رسند و آن نیز وجود حیات برزخی در عالم برزخ است.

در مجموع، آیاتی را که به حیات برزخی مربوطند، می توان به چند گروه تقسیم کرد:

#### **1 - 4 - گفت وگوی فرشتگان با صالحان**

گروهی از آیات، از گفت وگوی افراد نیکوکار با فرشتگان، پس از مرگ حکایت می کنند:

«الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ (نحل / 32)

«همانان که فرشتگان جانشان را می گیرند؛ درحالی که از شرك و گناه پیراسته اند. فرشتگان به آنان می گویند: درود بر شما! به پاداش کارهایی که می کردید، به بهشت درآید».

این آیه، افزون بر این که نشانگر عالم برزخ و حیات برزخی است، به وجود بهشت در عالم برزخ نیز اشاره می کند. آیه ی زیر نیز در همین راستاست:

«قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ»؛ (یس / 26-27)

ص: 424

«ولی مردم انطاکیه، آن مرد مؤمن با اخلاص را کشتند؛ و بی درنگ از جانب خدا به او ندا رسید: به بهشت درآی! آن مرد در آن سرای گفت: ای کاش، قوم من می دانستند که پروردگارم گناهانم را بخشید و مرا از بزرگواران درگاهش قرار داد».

در آیه ی زیر، خداوند متعال از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می خواهد که از پیامبران پیش از خود سؤالی بپرسد؛ پیامبرانی که از جهان مادی رخت بر بسته اند:

«وَسئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهَةً يُعْبُدُونَ»؛ (زخرف/ 45)

«از پیامبران پیشین بپرس، آیا غیر از خدای رحمان، خدایی قرار دادیم که مورد پرستش قرار گیرد؟».

## 2 - 4 - گفت وگوی فرشتگان با بدکاران

گروهی از آیات به گفت وگوی فاسدان و مشرکان با فرشتگان در عالم برزخ اشاره می کنند:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»؛ (نساء/ 97)

«کسانی که با پشت سر افکندن معارف الهی و احکام دین، بر خود ستم کرده اند، فرشتگان هنگامی که جانشان را می گیرند، به آنان می گویند: در چه حال بودید؟ چرا به دین الهی پایبند نبودید؟ آنان می گویند: ما در این سرزمین تحت سیطره ی کفر و شرک، ناتوان شمرده شده بودیم. فرشتگان می گویند: مگر زمین خدا گسترده نبود که در آن هجرت کنید و به سرزمینی بروید که بتوانید دین خود را نگه دارید؟ از این رو، آنان جایگاهشان دوزخ است و آن، بد بازگشت گاهی است».

%%%%%%%%%

در برخی از آیات، قرآن پیشینیان را مستقیماً خطاب قرار داده که نشانگر قدرت آن‌ها در فهم و درک است؛ چراکه مخاطب قرار دادن اشیای بی‌جان که قدرت فهم و درک ندارند، کاری بیهوده است. برای نمونه، قرآن به برخی از صالحان که از دنیا رفته‌اند، سلام می‌فرستد:

«سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ» ؛ «سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» ؛ «سَلَامٌ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ» ؛ «سَلَامٌ عَلَىٰ إِيَّاسِينَ» ؛ «وَسَلَامٌ عَلَىٰ الْمُرْسَلِينَ» (صافات/ 79، 109، 130، 120 و 181).

هم‌چنین قرآن بر مسلمانان تکلیف می‌کند که همراه با خدا و فرشتگان، بر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله درود و تهنیت بفرستند. (1) اگر مخاطبان این آیات، قدرت شنیدن نداشته باشند، ابلاغ چنین سلام‌هایی بی‌ثمر خواهد بود. چنین سلام‌هایی، هر روز در نمازهای یومیه نیز تکرار می‌شود؛ چنان‌که همه‌ی مسلمانان در تشهد نماز، پیامبر را مخاطب قرار داده و به او درود می‌فرستند. (2)

#### 4 - 4 - حیات و بهشت برزخی نیکان

برخی از آیات قرآن به زندگی غرق نعمت و شادی اولیای الهی و شهدا اشاره دارند:

«وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ»؛ (بقره/ 154)

«و به آن‌ها که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نگوئید؛ بلکه آنان زنده‌اند، ولی شما نمی‌فهمید».

این آیه‌ی شریفه، نشانگر حیات برزخی شهداست. علمای فریقین نیز بر دلالت این آیه بر حیات برزخی شهدا داده‌اند. علامه طبرسی در تفسیر آیه‌ی یادشده می‌گوید:

ص: 426

1- . احزاب/ 56.

2- . «السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته». %%%%



«یعنی آنان نمرده اند و تا روز رستاخیز زنده خواهند بود و این، سخن درستی است».(1)

علمای اهل سنت نیز بر این باورند که این آیه ی شریفه به صراحت بر حیات برزخی شهدا دلالت می کند.(2) ابن جریر طبری در تفسیر این آیه می گوید:

«ای کسانی که با استعانت از صبر در طاعت، در جهاد دشمنان و ترك معاصی شرکت کرده اید، به کسانی که در راه من کشته می شوند، مرده نگویید؛ بلکه آنان نزد من زنده اند و در نعمت، رزق و کرامت من به سر می برند».(3)

در این میان، قید «لا تشعرون» به خوبی نشانگر این واقعیت است که مراد از زنده بودن شهدا، زنده بودن نام آن ها در میان مردم نیست؛ بلکه واقعاً زندگی دیگری غیر از زندگی مادی دارند که برای انسان ها قابل درک نیست.

آیه ی ذیل نیز همین معنی را می رساند:

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ (آل عمران/ 169-171)

«کسانی را که در راه خدا کشته شده اند، مرده مپندار؛ بلکه آنان زنده اند و نزد پروردگارشان از نعمت های بهشت به آنان روزی می دهند؛ به آن چه خدا از فضل خود به آنان داده است، شادمان اند. و آن مؤمنان راستینی که پس از آنان اند و هنوز به ایشان نپیوسته اند، مسرورند که ترسی آنان را فرا نمی گیرد و اندوهگین نمی شوند. آنان به نعمت و فضلی که از جانب خداست و این که خدا پاداش مؤمنان را تباہ نمی کند، شادمان اند».%%

ص: 427

- 1- . امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج 1، ص 433.
- 2- . برای نمونه، ر. ک: ابوالقاسم جلاله زمخشری، «الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل وعیون الاقوایل فی وجوه التأویل»، ج 1، ص 347؛ و ابوحمص نجم الدین عمر نسفی، «تفسیر نسفی»، ج 1، ص 143.
- 3- . ابوجعفر محمدبن جریر طبری، «جامع البیان عن تأویل القرآن»، ج 2، ص 698. %%%%

این آیه ی شریفه نیز افزون بر این که حیات برزخی شهدا را یادآور می شود، رسماً به حالات و روحیات آنان در عالم برزخ اشاره می کند و بیان می دارد که آنان به حال و هوای نیکانی که هنوز به آن ها در عالم برزخ ملحق نشده اند، آگاه و واقفند.

البته نباید فراموش کرد که هرچند آیات یادشده، حیات را برای شهیدان اثبات می کنند، اما مسلماً حیات برزخی تنها به شهیدان اختصاص ندارد؛ بلکه مقام پیامبران، اولیا و ائمه: از شهدا بالاتر است و بی تردید آنان نیز از حیات برزخی بهره مند و در نعمت های الهی غرقند.

آیات دیگری که نشانگر جهان برزخ، حیات برزخی، عقاب و پاداش در برزخ و... هستند، در قرآن فراوان آمده است. (1)

#### 5 - 4 - حیات و دوزخ برزخی کافران

آیاتی از قرآن کریم، حیات پردرد ورنج گنهکاران را در عالم برزخ تبیین می کنند:

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا»؛ (نوح/ 25)

«آری؛ سرانجام [همگی به دلیل گناهانشان غرق شدند و در آتش دوزخ وارد گشتند، و جز خدا یاورانی برای خود نیافتند».

این آیه ی شریفه افزون بر حیات برزخی کافران، به جهنم برزخی نیز اشاره دارد. آیه ی زیر نیز چنین است:

«الَّذِينَ يُعْرِضُونَ عَلَيْهَا غُدًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»؛ (غافر/ 46)

«آن عذاب، آتش است که بامدادان و عصرگاهان بر آن عرضه می شوند؛ و روزی که قیامت برپا گردد، فرمان رسد که فرعونیان را به سخت ترین عذاب در آورید».

ص: 428

---

1- . برای نمونه، ر. ک: ابراهیم/ 27؛ اعراف/ 78؛ بقره/ 28؛ و غافر/ 11. %%%%

این آیه ی شریفه، به عذابی دردناک برای آل فرعون در عالم برزخ اشاره دارد و به خوبی آن را از عذاب روز قیامت جدا کرده است. از آن جاکه در قیامت صبح و عصری وجود ندارد و زمین و زمان در هم می ریزد، مسلماً مراد، عذاب در عالم برزخ است.

آیه ی شریفه زیر نیز به حیات برزخی بدکاران اشاره دارد:

«وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَاباً دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (طور/47)

«به یقین، برای کسانی که ستم کرده اند، پیش از آن [عذاب قیامت] عذابی خواهد بود که در عالم برزخ دامنگیرشان می شود؛ ولی بیش ترشان از آن بی خبرند».

بسیاری از علمای فریقین، این عذاب را به عذاب قبر تفسیر کرده اند. (1)

البته میان بهشت و دوزخ، در برزخ و قیامت، تفاوت هایی وجود دارد. از جمله این که بهشت و دوزخ برزخی، موقتی اند و تنها تا قیامت وجود دارند؛ در حالی که بهشت و دوزخ قیامت دائمی اند. (2) دوم این که در برزخ، قالب مثالی یا جسم لطیف، عذاب می کشد یا متنعم می شود؛ در حالی که در قیامت، پس از نفخ صور و جای گرفتن ارواح در پیکرهای مادی، پاداش و کیفر بر همین جسم ها وارد خواهد شد. (3)

## 5 - عالم برزخ در روایات

### اشاره

روایات، گزارش بیش تری از عالم برزخ ارائه کرده و نمای روشنی از «قیامت صغری» برای مسلمانان تصویر نموده اند. (4) با توجه به گستردگی روایات، بیان آن ها در

ص: 429

1- . السیوطی، «در المثنور»، ج 13، ص 710؛ زمخشری، «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل»، ج 5، ص 631؛ و ابواسحاق ثعلبی، «الکشاف والبیان عن تفسیر القرآن»، ج 9، ص 132.

2- . برای نمونه، ر. ک: دخان/ 51 تا 56.

3- . برای نمونه ر. ک: الرحمن/ آیات مختلف.

4- . برخی از پژوهشگران، از روایات مربوط به حیات برزخی، تقسیم بندی های نسبتاً دقیقی ارائه کرده اند. در یکی از این تقسیم ها، این احادیث در ده گروه طبقه بندی شده اند و تعداد روایات مربوط به هر کدام نیز آمده است. %%%%

این مختصر میسر نیست. بنابراین، تنها بر محورهایی تأکید می شود که ناظر به اختلافات میان وهابیان و مسلمانان است. با این نگاه، می توان روایات مربوط به برزخ را به چند بخش تقسیم کرد: (1)

## 1 - 5 - شنیدن ارواح (سماع موتی)

### 1 - 5 - شنیدن ارواح (سماع موتی) (2)

یکی از مهم ترین محورهایی که روایات آن را تأیید می کنند، قدرت اموات در شنیدن صدای زندگان است؛ موضوعی که به شدت مورد انکار وهابیان قرار دارد. (3)

گفت وگویی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با کشتگان کفار در جنگ بدر، از مهم ترین روایاتی است که مؤید شنیدن اموات است؛ به گونه ای که وهابیان نیز نتوانسته اند آن را انکار کنند. هنگامی که جنگ بدر به نفع مسلمانان پایان یافت، تعدادی از اجساد سران کفار را در درون چاهی ریختند. سپس پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نگاهی به اجساد آنان در درون چاه افکند و خطاب به سران کفر فرمود:

ص: 430

---

1- . البته این روایات به صورت کامل نشانگر حیات برزخی نیز هستند.

2- . سماع موتی، از نظر لغوی به معنی شنواندن اموات است؛ به این معنی که آیا می توان به اموات، اصوات را شنواند یا خیر؛ که در این مقال، به تسامح به شنیدن تعبیر شده است.

3- . در فصل بعد، به تفصیل در این زمینه سخن گفته خواهد شد. %%%%

«ای اباجهل بن هشام! ای عتبة بن ربیعة! ای شیبیة بن ربیعة! ای امیة بن خلف! آن چه خداوند به من وعده داده بود، حق بود. آیا شما نیز وعده ی پروردگار را به حق یافتید؟»

عمر پس از آن که گفت وگویی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را با اجساد کفار شنید، با تعجب پرسید:

«ای پیامبر خدا! این ها که بدن هایی بی جان بیش نیستند؛ چه گونه با آن ها سخن می گویند؟»

رسول خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ فرمودند:

«سوگند به خدا که تو از آن ها شنواتر نیستی؛ اما آنان نمی توانند پاسخ بگویند». (1)

هم چنین به گفته ی ابن رجب حنبلی، هنگامی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از کنار قبر «ام محجن» (2) می گذشت، بر او نماز خواند و پس از نماز، از صاحب قبر پرسید: «چه عملی را با فضیلت تر یافتی؟»

اطرفیان از حضرت پرسیدند: «ای رسول خدا! آیا او می شنود؟»

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «ما انتم بأسمع منها»؛ «شما از او شنواتر نیستید». (3)

شبیة چنین گفت وگویی، در قرآن نیز آمده است؛ آن جا که صالح علیه السلام با قوم خود - که به علت گناه و عصیان گرفتار عذاب شده و مرده بودند - سخن می گفت: %%

ص: 431

---

1- . «ما انتم باسمع لما اقول منهم، ولكنهم لا- يستطيعون ان يجيبوا». محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 6، ص 254؛ مسلم، «الصحيح»، كتاب الجن، ج 4، ص 2203، ح 76 و 77، بخاری، «الصحيح»، ص 976، ح 3976؛ و نسائی، «كتاب الجنائز»، ص 231، باب 117، ح 2074 و 2075. پایگاه اطلاع رسانی المیزان (www.mezan.net)، سیزده روایت را با همین مضمون، از منابع اصیل اهل سنت گردآوری کرده است. منابع نیز از پایگاه اطلاع رسانی «وزارة شؤون الاسلامية والوقف والدعوة والارشاد» عربستان سعودی - الاسلام - نقل شده است. ر. ك: <http://hadith.al-islam.com/Display/Display.asp?hnum=1281doc>

2- . ام محجن، پیرزنی سیاه چرده بود که کار نظافت مسجد نبوی را انجام می داد.

3- . ابن رجب حنبلی، «اهوال القبور»، ص 134؛ و محمود الالوسی، «روح المعانی»، ج 21، ص 55. %%%%

«فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصَّ بِحُورٍ فِي دَارِهِمْ جَائِمِينَ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَ رَبِّي وَنَصَّحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ» (اعراف/ 78-79)

«پس زلزله ای آنان را فرا گرفت و در خانه های خویش، بی جان افتادند. آن گاه [صالح] از آنان روی برگردانید و سربر تافت و گفت: ای قوم من! پیام های خداوند را رسانیدم و شما را اندرز دادم؛ اما شما ناصحان را دوست نمی دارید».

هنگامی که امیرالمؤمنین علی علیه السلام از جنگ صفین بازمی گشت، در نزدیکی شهر کوفه، در کنار قبرستانی که بیرون دروازه قرار داشت، رو به سوی قبرها فرمود:

«ای ساکنان خانه های وحشت و مکان های خالی و قبرهای تاریک! ای خاک نشینان! ای غریبان! ای تنهایان! ای وحشت زدگان! شما در این راه بر ما پیشی گرفتید و ما نیز به شما ملحق خواهیم شد. اگر از اخبار دنیا بپرسید، به شما می گویم: خانه هایتان را دیگران ساکن شدند؛ همسرانتان به ازدواج دیگران درآمدند و اموالتان تقسیم شد. این ها خبرهایی است که نزد ماست. نزد شما چه خبر؟!».

سپس رو به یارانش کرد و فرمود:

«اگر به آن ها اجازه ی سخن گفتن داده شود، حتماً به شما خبر می دهند که بهترین زاد و توشه برای این سفر، پرهیزکاری است».<sup>(1)</sup>

هم چنین اصبع بن نبأته نقل می کند: روزی حضرت از کوفه خارج شد و به نزدیک سرزمین «غری» (نجف) آمد و از آن گذشت. هنگامی که ما به او رسیدیم، حضرت روی زمین دراز کشیده بود. قنبر گفت: ای امیرمؤمنان! اجازه می دهی عبایم را زیر پای شما پهن کنم؟ حضرت فرمود: نه! این جا سرزمینی است که خاک های مؤمنان در آن قرار دارد و این کار تو، مزاحمت برای آن هاست.

اصبع به حضرت گفت: معنای خاک مؤمن را فهمیدم؛ اما مزاحمت آن ها چه معنی دارد؟ حضرت فرمود: %%

ص: 432

---

1- . سید رضی، «نهج البلاغه»، کلمه ی قصار 492:130. %%%%

«ای فرزند نباته! اگر پرده از مقابل چشم شما برداشته شود، ارواح مؤمنان را می بینید که در این جا حلقه حلقه نشسته اند و يك ديگر را ملاقات می کنند و سخن می گویند. این جا جایگاه مؤمنان است و وادی برهوت، جایگاه ارواح کافران».(1)

## 2 - 5 - پاسخ ارواح

بخش دیگری از روایات، اموات را قادر به پاسخ گفتن به زندگان می شمارند؛ هرچند اهل دنیا به سبب محدودیت های مادی، قادر به فهم آن نیستند. ابن عباس از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله روایت کرده است که:

«ما من احد یمر علی قبر اخیه المؤمن کان يعرفه فی الدنيا یسلم علیه الا عرفه وردّ علیه السلام»؛(2) «هیچ کس نیست که از کنار قبر برادر مؤمنش که او را در دنیا می شناخته عبور کند و به او سلام دهد، مگر این که صاحب قبر او را بشناسد و پاسخ سلامش را بدهد».

هم چنین در منابع نقل شده است که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در بازگشت از احد، بر مزار مصعب بن عمیر ایستاد و فرمود:

«شهادت می دهم که شما در نزد خداوند زنده اید. پس آنان را زیارت کنید و به آنان سلام دهید. قسم به آن که جانم در دست اوست، تا روز قیامت کسی به آنان سلام نمی کند، مگر آن که آنان به او پاسخ می دهند».(3)

ص: 433

---

1- «یا بن نباته! لو کشف لکم لرأیتم ارواح المؤمنین فی هذا الظهر حلقاً حلقاً، یتزاورون و یتحدّثون، انّ فی هذا الظهر روح کلّ مؤمن و بوادی برهوت نسمة کلّ کافر». محمدباقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج 6، ص 237، باب احوال البرزخ والقبر و عذابه و سواله، ح 55.

2- عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، «الحاوی للفتاوی»، ج 2، ص 170؛ ابن حجر هیثمی، «الفتاوی الحدیثیه»، ص 4؛ محمد الحسینی الزبیدی، «اتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین»، ج 10، ص 365.

3- علی بن حسام الدین متقی، «کنز العمال»، ج 10، ص 381، حدیث 29894؛ نورالدین علی بن ابی بکر هیثمی، «مجمع الزوائد»، ج 3، ص 60؛ ابی نعیم اصفهانی، «حلیة الاولیاء»، ج 1، ص 108؛ محمد الحسینی الزبیدی، «اتحاف السادة المتقین»، ج 4، ص 423؛ و همان، ج 10، ص 87. %%%%

عایشه از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل می کند:

«کسی نیست که به زیارت مزار برادر مؤمنش برود و نزد او بنشیند، مگر این که [برادر مؤمنش] با او انس می گیرد و پاسخ او را می دهد تا زمانی که بازگردد»<sup>(1)</sup>.

### 3 - 5 - ارواح و بستگان

یکی دیگر از محورهایی که در روایات دیده می شود، ارتباط ارواح در عالم برزخ با اقوام و بستگانشان است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«همانا اعمالتان بر نزدیکان و خویشاوندانتان عرضه می شود؛ پس اگر خیر باشد، شادمان می شوند و اگر غیر آن باشد، دعا می کنند: خداوندا آنان را نمیران تا همان گونه که ما را هدایت کردی، هدایتشان فرمایی»<sup>(2)</sup>.

مالك بن انس از نعمان بن بشیر نقل می کند که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«شمارا توصیه می کنم به برادران در خاک رفته تان. بدانید که اعمالتان به آنان عرضه می شود»<sup>(3)</sup>.

ص: 434

- 
- 1- . ابن قیم الجوزیه، «الروح»، ص 169.
  - 2- . احمد بن حنبل، «المسند»، ج 20، ص 114، ح 12683؛ سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی، «تفسیر الکبیر»، ج 4، ص 154؛ و اسماعیل بن محمد العجلونی، «کشف الخفاء»، ج 2، ص 481.
  - 3- . علی بن حسام الدین متقی، «کنز العمال»، ج 15، ص 685، ح 42741؛ ابن رجب حنبلی در کتاب «اهوال القبور»، چهارده روایت دیگر را شبیه این روایت آورده است. %%%%



همان گونه که در آیات و روایات بیان شد، ارواح در جهان برزخ با اهل دنیا ارتباط دارند و هر چه جایگاهشان نزد خدا بالاتر باشد، قدرت ارتباطشان با این دنیا بیش تر خواهد بود. در این میان، بی شک پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام و اولیای الهی، با توجه به مراتبشان، بیش از دیگران قدرت ارتباط با جهان مادی را دارند؛ هر چند انسان های گرفتار در حجاب ماده، در ظاهر نمی توانند این ارتباط را درک کنند. بنابراین، همه ی آیات و روایاتی که بیانگر حیات برزخی و ارتباط ارواح با عالم دنیا هستند، به طریق اولی، ارتباط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام را با جهان مادی و مردم آن ثابت می کنند.

جدای از این، روایاتی که در منابع فریقین در این زمینه وجود دارد، بسیار زیاد است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةَ سِيَاحِينَ يَبْلُغُونَ مِنْ أُمَّتِي السَّلَامَ»؛<sup>(1)</sup> «خداوند فرشتگانی دارد که در رفت و آمدند و سلام امت مرا به من می رسانند».

آن حضرت در حدیث دیگری می فرماید:

«زندگانیم برای شما خیر است؛ زیرا من با شما سخن می گویم و شما با من سخن می گوید. وفاتم نیز برای شما خیر است؛ چون اعمالتان بر من عرضه می شود؛ هر عمل خیری که مشاهده کنم، خدا را سپاس می گویم و هر آن چه از بد اعمالتان بینم، برایتان طلب مغفرت خواهم کرد».<sup>(2)</sup>

ص: 435

1- . احمد بن حنبل، «المسند»، ج 6، ص 183؛ نسائی و...

2- . اسماعیل بن محمد العجلونی، «كشف الخفاء»، ج 1، ص 422؛ علی بن ابی بکر هیثمی، «مجمع الزوائد»، ج 9، ص 24؛ علی بن حسام الدین متقی هندی، «کنز العمال»، ج 12، ص 421، ح 35470 و ج 11، ص 407، ح 31902؛ ابن حجر عسقلانی، «المطالب العالیة»، ج 15، ص 585، ح 3824، باب برکته حیا و میتا. %%%%

از مجموع آن چه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که نه تنها میان دنیا و آخرت، عالم برزخ وجود دارد، بلکه برزخیان زندگی ویژه ای را که مخصوص به آن جهان است، تجربه می کنند و به احوال این جهان آگاهند. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید:

«الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا»؛<sup>(1)</sup> «مردم خوابند؛ هنگامی که مردند، بیدار می شوند».

شهید مطهری در توضیح این حدیث معتقد است که درجه ی حیات پس از مردن، در مقایسه با پیش از مرگ، کامل تر و بالاتر است؛ همان گونه که انسان در حال خواب، از درجه ی درک و احساس ضعیفی برخوردار است و حالتی نیمه زنده و نیمه مرده دارد و هنگام بیداری، آن حیات کامل تر می شود. هم چنین حالت حیات انسان در دنیا، در مقایسه با حیات برزخی، درجه ای ضعیف تر است و با انتقال انسان به عالم برزخ، کامل تر می شود.<sup>(2)</sup>

در این میان، هرچه مقام و منزلت فرد نزد خدا بالاتر باشد، قدرت وی برای ارتباط با این جهان بیش تر است و شکی نیست که روح پیامبران، امامان و اولیای الهی، بیش از دیگران در ارتباط با انسان ها هستند؛ صدای آن ها را می شنوند و قدرت پاسخ گویی به آنان را دارند. بنابراین، همان گونه که در دنیا می توان از آن ها مدد جست، در جهان برزخ نیز همان روح، ناظر و حاضر است و امکان مدد جستن و توسل به ارواح بزرگان دین، هم چنان وجود دارد.<sup>(3)</sup>

ص: 436

---

1- . محسن فیض کاشانی، «محجة البیضاء»، ج 7، ص 42.

2- . مرتضی مطهری، «مجموعه آثار»، ج 2، ص 518.

3- . در فصل بعد، در پاسخ به ادعای وهابیان، به دلایل این ارتباط بیش تر اشاره خواهد شد. %%%%

اشاره

%%%%%%%%%

ص: 437



برخی از شبهات وهابیت، در بیش از يك مبنا ریشه دارد و وهابیت به گمان خود می کوشد در دو یا چند جبهه با عقاید اسلامی مبارزه کند. برای نمونه، شبهاتی همچون نامشروع بودن توسل، زیارت، طلب شفاعت و...، از يك سوره ریشه در قرائت وهابی از توحید دارد و ایشان این امور را به این دلیل که درخواست از غیر خدا موجب شرك است، رد می کنند، که در بخش اول، به تفصیل به آن پرداخته شد؛ و از سوی دیگر، همین شبهات، ریشه در نگرش وهابیت به حیات برزخی دارد. آنان با این دیدگاه ابداعی خود که مردگان، پس از مرگ با این جهان هیچ ارتباطی ندارند و قادر به شنیدن نیستند، اعمالی همچون توسل، زیارت و طلب شفاعت را افزون بر شرك بودن، بی فایده و بی ثمر می دانند؛ در حالی که رهبران پیشین آن ها، همانند ابن قیم، بر شنیدن اموات پس از مرگ، اعتراف دارند.<sup>(1)</sup> نگاه انحرافی آنان به حیات برزخی سبب شده است که افزون بر جسارت به مقابر اولیای الهی، حتی در صورت قدرت، مرقد مطهر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را نیز ویران کنند.

در فصل گذشته، ضمن بررسی تفصیلی قدرت اموات در شنیدن صدای زندگان، گفته شد آن چه می میرد، کالبد خاکی انسان است؛ اما روح انسان در کالبدی دیگر به بقای خود ادامه خواهد داد و آیات و روایات به خوبی نشانگر ارتباط مردگان با این دنیا هستند.

ص: 439

---

1- . در ادامه، دیدگاه ابن قیم در این زمینه ذکر خواهد شد. %%%%%

البته وهابیان منکر اصل وجود حیات برزخی نیستند؛ اما آن را زندگی خاصی می دانند که روح مردگان در آن، هرگز قادر به شنیدن صدای زندگان نیستند. این دیدگاه نیز همانند اندیشه های دیگر وهابیان، مورد تأیید مذاهب اسلامی نیست.

در این میان، ناگفته پیداست که وهابیان توسل به زندگان را جایز می دانند و علت آن را نیز حیات آنان می شمارند. بنابراین، اگر قدرت مردگان در شنیدن صدای زندگان و ارتباط با آنان اثبات شود، همان دلایلی که توسل، طلب شفاعت و زیارت را در دوران حیات اثبات می کنند، ثابت کننده ی همین مقامات برای ارواح بزرگان دین در حیات برزخی نیز خواهند بود؛ هرچند - چنان که خواهد آمد - آیات و روایات، به صورت مستقل بر قدرت مردگان در حیات برزخی دلالت می کنند.<sup>(1)</sup>

## 2 - حیات برزخی و هستی شناسی وهابیت

دیدگاه وهابیت درباره ی حیات برزخی، در رویکرد هستی شناسانه ی آنان ریشه دارد. در هستی شناسی، درباره ی معیارهای وجود، و این که چه عواملی سبب می شود یک چیز وجود داشته باشد، بحث می شود.<sup>(2)</sup> بی تردید، نگاه هستی شناسانه ی انسان، بر جهان بینی و نگرش فرد به عالم هستی، تأثیری عمیق دارد.

ازسوی دیگر، اگر مبنای هستی شناسی وهابیت در کنار دیگر مبانی اندیشه ی وهابی بررسی گردد و به منظومه ی فکری وهابیت به صورت یک کل نگاه شود، بهتر می توان رویکرد هستی شناسانه ی آن را درک کرد. چنان که گفته شد،<sup>(3)</sup> نقل گرابی، سلفیان را به

ص: 440

---

1- . در این فصل، تنها به بررسی و نقد مبانی و اندیشه ی وهابیت در حیات برزخی اشاره خواهد شد و شبهات مترتب بر آن، در جلد سوم مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

2- . در جلد اول به تفصیل درباره ی معنی و مفهوم هستی شناسی، سخن گفته شده است. ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 2.

3- . ر. ک: همین مجموعه، ج 1، فصل 2. %%%%

دامن عقل ستیزی و حدیث گرایی افکنده است؛ از سوی دیگر، نقل گرایی و حدیث گرایی که مترادف با عقل ستیزی است، آنان را در حوزه ی معنی شناسی به دامن ظاهرگرایی می افکند که تشبیه و تجسیم در صفات خبری را به دنبال دارد و هر سه مبنا - یعنی نقل گرایی، حدیث گرایی و ظاهرگرایی - در حوزه ی هستی شناسی، به ناچار آنان را گرفتار حس گرایی مفرط کرده است؛ به گونه ای که در حوزه ی شناخت هستی، حس را معیار وجود معرفی می کنند. تبلور این حس گرایی نیز بیش از همه، در نگرش به عالم برزخ شکل می گیرد.

البته این نگرش، بر دیگر حوزه های فکری و هابیت نیز سایه افکنده است. برای نمونه، رویکرد حس گرایانه ی آن ها به همراه نگرش ظاهرگرایانه شان، آنان را در حوزه ی توحید، گرفتار تجسیم و تشبیه کرده است. به عبارت دیگر، ذهن و فکر حس گرا و غیرعقلانی آنان، نمی تواند خدایی را تصور کند که دارای دست و پا نباشد؛ ننشیند؛ نخندد و در همه جا وجود داشته باشد. به همین سبب، خدایی را می پرستند که خانه ی او در بهشت، دیواره دیوار خانه ی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است؛ دستان بزرگی دارد؛ بر تخت می نشیند؛ دندان آسیاب دارد؛ و اگر کسی بگوید که خدا در داخل جهان است، کافر و مرتد است. (1)

نگاه حس گرایانه، بیش از آن که خود را در حوزه ی خداشناسی نشان دهد، در حوزه ی فرجام شناسی و حیات برزخی نمود دارد؛ به این معنی که حیات انسان پس از مرگ، چون با حواس ظاهری، قابل ادراک نیست، دیگر وجود ندارد.

چنین رویکردی در هستی شناسی، یادآور اندیشه ی پوزیتیویسم یا اثبات گرایی در غرب است. آنان نیز تنها اموری را مصداق وجود می دانستند که با حواس ظاهری قابل درک باشد. به همین دلیل، آنان عالم متافیزیک و ماوراءالطبیعه را به این دلیل که قابل %%

ص: 441

دیدن و ادراک نیست، نفی می کردند. (1) این دیدگاه، در نیمه ی دوم قرن بیستم، رفته رفته به محقق رفت و غرب به این نتیجه رسید که با نگاه اثبات گرایانه نمی توان حقایق عالم هستی را تفسیر کرد. (2)

با تسامح، می توان وهابیان را پوزیتویست های جهان اسلام نامید. آنان هرچند به جهان ماوراء اعتقاد دارند، اما به سبب حس گرایی، میان جهان مادی و ماوراء (برزخ) به ارتباطی يك طرفه قائلند. به گفته ی عالم بزرگ وهابی:

«خواندن شخصی که زنده و حاضر است و قدرت بر عمل دارد، خواه به صورت شفاهی، خواه از طریق مکاتبه و خواه از طریق تلفن یادگیر روش های ارتباطی جدیدی که زمینه ی ارتباط انسان را فراهم می کند، درست است...؛ اما شرك در جایی است که مرده یا غایبی را به غیر از روش های ارتباطی متداول بخوانی... و معتقد باشی که فرد مرده صدایت را می شنود و به تو سود می رساند؛ در حالی که او غایب است و میان تو و او ارتباط حسی شناخته شده ای (3) وجود ندارد؛ نه از راه نوشتار، و نه از طریق تلفن یا تلکس». (4) %%

ص: 442

1- . البته حس گرایی مراتب و مراحل مختلفی دارد. ماتریالیست ها، کمونیست ها و پوزیتویست ها گرفتار حس گرایی مطلق بودند. آنان به سبب اندیشه ی حس گرایانه، منکر وجود خدا، قیامت، بهشت، جهنم و در مجموع، عالم ماوراء الطبیعه، بودند؛ اما حس گرایی در اندیشه ی وهابی، هرچند به معنی انکار عالم غیر مادی نیست، سبب شده است که نخست، قرائتی مادی از موجوداتی مانند خداوند، عرش و کرسی ارائه شود که در فصول گذشته - وهابیت مکتب تشبیه - به تفصیل بیان شد؛ و دوم، امکان ارتباط میان عالم برزخ و دنیا انکار شود.

2- . به همین سبب، خود اثبات گرایان، در اندیشه ی خود تحولی بنیادین ایجاد کردند و از دل آن، مکتب «نواثبات گرایی» - New Positivism - بیرون آمد که خود این مکتب نیز با مشکلات و چالش های بسیاری روبه روست.

3- . «وإنما الشرك ان تدعوا میتا او غائبا بغیر الاتصالات المعروفة وتعتقد فيه السر وانه يسمع كلامك وينفعك وان غاب عنك، وان كان ليس بينك وبينه اتصال حسی معروف، لا من طریق الكتابة ولا من طریق الهاتف ولا من طریق التلکس مثلا... فالتعاون بين المسلمين جائز بشرط ان يكون ذلك مع حاضرین يسمعون». %%%%

4- عبدالعزیز، بن باز، «فتاوی»، ج 4، ص 89 تا 94، موجود در پایگاه اطلاع رسانی الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء المملكة العربية السعودية: www.alifta.net.



چنان که دیده می شود، الدرب - عالم بزرگ وهابی - علت مشروعیت نداشتن خواندن اموات را نبود تماس حسی با آن ها می داند.

به همین سبب، به گفته ی عصام العمداد - کسی که خود، وهابیت را تجربه کرده و از آن به تشیع گرویده است - کسانی که ماتریالیست یا مارکسیست بوده اند و به اسلام جذب شده اند، بیش از همه ی مذاهب، وهابیت برایشان جذاب بوده است؛ چون که وهابیت بیش از دیگر مذاهب اسلامی به اندیشه های مادی گرایانه نزدیک است. (1) عدم پذیرش مسائلی معنوی، همچون توسل، زیارت، طلب شفاعت، و پالایش روح در ارتباط با ارواح مقدسه ی صالحان، شهدا، پیامبران و... در مکتب وهابیت، این مکتب را برای مادی گرایان جذاب کرده است.

اما همان گونه که اندیشه ی پوزیتیویسم در غرب نتوانست به حیات خود ادامه دهد، اندیشه ی وهابیت که بر اثر تأثیر اندیشه ی اثبات گرایی در جهان اسلام رشد کرده است نیز به پایان عمر خود نزدیک می شود.

### 3 - وهابیت و سماع موتی

#### اشاره

با توجه به انبوه آیات و روایاتی که پیرامون حیات برزخی وجود دارد، وهابیان نتوانسته اند منکر حیات برزخی شوند.

به گفته ی بن باز:

«حیات میت در قبر، مانند حیات دنیوی او نیست؛ بلکه يك حیات خاص برزخی است که مانند زندگی دنیا به غذا و نوشیدنی نیاز ندارد. حیات برزخی، نوعی حیات خاص

ص: 443

همراه با پرسش و پاسخ است که روحش پس از آن پرسش و پاسخ، در صورت داشتن ایمان، به علّین می رود و اگر از اهل جهنم باشد، روحش به جهنم می رود»<sup>(1)</sup>.

وی در جای دیگر می گوید:

«با تکیه بر ضرورت دین و دلایل شرعی دانسته شد که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، در هر مکانی نیست؛ بلکه جسدش فقط در قبرش در مدینه می باشد و روحش در رفیق اعلی در بهشت است... همه ی مسلمانان، اعم از صحابه و دیگران اجماع دارند که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در خانه ی عایشه و در مجاورت مسجد شریفش دفن شد و بدنش تا این تاریخ در همان جاست؛ اما روح او و روح دیگر انبیاء و مرسلین و روح مؤمنان دیگر، در بهشت است...»<sup>(2)</sup>.

او در فتوایی دیگر معتقد است که تنها تا این اندازه که مرده صدای کفش تشییع کنندگانش را می شنود درست است و غیر از این، چیزی وجود ندارد.<sup>(3)</sup>

با نگاهی به محتوای سخنان وهابیان درباره ی حیات برزخی، می توان چنین گفت:

نخست، حیات برزخی از نظر وهابیان، حیاتی بسیار محدود و خاص است که پس از پرسش و پاسخ ابتدایی، فرد به بهشت و یا دوزخ می رود.

دوم، وهابیان به دلیل رویکرد حس گرایانه شان، پنداشته اند که مراد مسلمانان از ارتباط با مردگان، ارتباطی حسی است؛ در حالی که هیچ یک از مذاهب اسلامی، چنین دیدگاهی ندارند. این که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در خانه اش دفن شده است، مورد تأیید همه ی مسلمانان است. وهابیان باید به تفاوت میان حیات ارواح و حیات مادی توجه کنند.%%

ص: 444

---

1- . عبدالعزیز بن باز، «فتاوی و رسائل»، ج 7، ص 339.

2- . همو، «فتاوی ابن باز»، ج 2، ص 381.

3- . همو، پایگاه اطلاع رسانی ابن باز، فتوای شماره ی 10389:10389 /www.binbaz.org.sa/mat 10389:10389

جدای از این دو ویژگی، آن چه بیش از هر چیز راه وهابیان را از مسلمانان جدا می کند، دیدگاه آنان درباره ی سماع موتی (شنیدن مردگان) است. عصاره ی دیدگاه وهابیت درباره ی سماع موتی، در فتوای هیأت کبار العلماء عربستان آمده است:

«الأصل ان الأموات عموما لا يسمعون نداء الاحياء من بنى آدم ولا دعائهم، كما قال تعالى (و ما انت بمسمع من فى القبور) (1) ولم يثبت فى الكتاب ولا فى السنة الصحيحة ما يدل على ان النبى صلى الله عليه وسلم يسمع كل دعاء او نداء من البشر حتى يكون ذلك خصوصية له...» (2).

این هیأت که بالاترین نهاد علمی وهابیان است، در فتوای دیگری می گوید:

«اصل در مردگان این است که آنان نمی توانند صدای مردمی که آن ها را خطاب می کنند بشنوند و پاسخ آنان را بدهند و نمی توانند با هیچ انسانی سخن بگویند؛ هرچند مردگان پیامبر باشند؛ بلکه عمل آن ها با مرگشان قطع می شود» (3).

به گفته ی بن باز:

«بسیاری از اهل سنت قائل به حیات برزخی در قبر برای امواتند؛ ولی این بدان معنی نیست که علم غیب می دانند یا از امور اهل دنیا اطلاع دارند؛ بلکه این امور با مرگ از آن ها منقطع شده است» (4).

ناصرالدین البانی کتابی را در همین زمینه با عنوان «الآیات البينات فى عدم سماع%%»

ص: 445

---

1- . پیرامون استدلال وهابیان به این آیه، در صفحات بعد سخن گفته خواهد شد.

2- . اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، «مجموع الفتاوى»، ج 1، ص 314. حاضران: عبدالله بن قعود (عضو)، عبدالله بن غديان (عضو)، عبدالرزاق عفيفي (نائب رئيس اللجنة)، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز (الرئيس). موجود در پایگاه اطلاع رسانی رئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء: [www.alifta.net](http://www.alifta.net)

3- . همان، ص 112 تا 113.

4- . عبدالعزيز بن باز، «مجموع الفتاوى»، ج 2، ص 387. %%%%

الاموات» (1) تألیف کرده و کوشیده است با تکیه بر آراء و نظرات اندیشمندان اسلامی، منکر شنیدن مردگان شود. وی اعتقاد نداشتن به سماع موتی را با مشروعیت نداشتن استعانت از ارواح برابر می داند؛ اما بیش تر آن چه وی از علمای مذاهب اسلامی نقل می کند، ناظر به ارتباط فیزیکی و مادی مردگان و زندگان است که در این نظریه اختلافی وجود ندارد. (2)

در فصل گذشته، به تفصیل حیات برزخی از منظر قرآن و حدیث ثابت شد و گفته شد که مردگان صدای زندگان را می شنوند و حتی قادر به پاسخ گویی به زندگان هستند؛ اما محدودیت های مادی انسان، مانع شنیدن صدای آن ها می شود. در این میان، وهابیان با تمسک به ظاهر برخی آیات و روایات، منکر شنیدن مردگان شده اند که در ادامه، دلایل ایشان بررسی و نقد خواهد شد:

### 1 - 3 - آیه ی سماع موتی

یکی از آیاتی که وهابیان برای عدم قدرت مردگان برای شنیدن صدای زندگان به آن استدلال می کنند، آیه ی زیر است:

«إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ»؛ (نمل / 80)

«آری؛ کارشان را به خدا واگذار؛ زیرا آنان مردگان اند) و تونمی توانی سخن خود را به مردگان بشنوانی و آنان را هدایت کنی. آنان ناشنویانی هستند که تو از شنواندن و رساندن دعوت به آنان ناتوانی؛ به ویژه آن گاه که از تو روی برمی تابند و پشت می کنند».

ص: 446

---

1- . نعمان الوسی، الآیات البینات فی عدم سماع الاموات علی مذهب الحنفیة السادات، مقدمه: ناصرالدین البانی.

2- . همان. %%%%

همین آیه با همین عبارات، در سوره ی روم، آیه ی 52 تکرار شده است. وهابیان با استناد به این آیه ی شریفه که خداوند فرموده است تو نمی توانی سخن خود را به مردگان بشنوانی، کوشیده اند دیدگاه خود را تأیید کنند.

نخستین گمراهی وهابیان در استدلال به این آیه، ریشه در مبنای معنی شناسی آنان دارد؛ چون آنان «موتی» را بر معنی ظاهری آن، یعنی کسانی که روح از بدنشان مفارقت کرده است، حمل می کنند؛<sup>(1)</sup> اما در گذشته بیان شد که تکیه بر معنی ظاهری آیات، بدون توجه به قرائن و شواهد، موجب انحراف و گمراهی است و پی آمدهای بسیار ناگواری دارد و هرگز با منطق قرآن و دیدگاه مسلمانان سازگار نیست.<sup>(2)</sup>

این در حالی است که قرائن و شواهد در این آیه و آیات نزدیک به آن، به خوبی نشان می دهد که مراد قرآن از «موتی»، هرگز معنی ظاهری نیست؛ بلکه کفاری هستند که قلوب آنان مرده است و بر چشم ها و گوش هایشان مهر زده شده است. به همین سبب نیز پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نمی تواند به آنان چیزی بشنواند. آیه ی بعد قرینه ی محکمی بر این تفسیر است:

«وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ»؛ (نمل / 81)

«ای پیامبر! اینان کورند و به بی راهه می روند و تو نمی توانی کوران را راه بنمایی و آنان را از گم راهی باز داری. تو فقط می توانی سخت را به کسانی بشنوانی و آنان را هدایت کنی که در آیات ما - که همه بیان گر توحید است - بیندیشند و تصدیق کنند. اینان اند که در برابر ما تسلیم می شوند و ایمان می آورند.»%%

ص: 447

---

1- در بحثهای گذشته گفته شد که این ظاهرگرایی موجب انحراف آنان در معنای عبادت نیز شده است. ر. ک. همین مجموعه، ج 2، فصل هشتم و نهم.

2- ر. ک. همین کتاب، فصل چهارم. %%%%

خداوند در این آیه ی شریفه کفار را به ناینایان تشبیه کرده است. در مجموع، آیات 80 و 81 سوره ی نمل، مردم را به چهار گروه تقسیم می کنند:

(1) گروه مردگان که هیچ حقیقتی را درک نمی کنند؛ هرچند در ظاهر زنده اند: «فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى».

(2) گروه ناشنویان که آمادگی شنیدن سخن حق را ندارند: «وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ».

(3) گروهی که از دیدن چهره ی حق محرومند: «وَمَا أَنْتَ بِهَادٍ الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ».

(4) مؤمنان واقعی که دل هایی دانا، گوش هایی شنوا و چشمانی بینا دارند: (1) «إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ».

چنان که دیده می شود، قرآن برای فهم بیش تر مخاطب، از روش تمثیل یا تشبیه معقول به محسوس استفاده کرده است. در این آیات کافران در عدم پذیرش حق، به مردگان تشبیه شده اند تا برای انسان ها بهتر قابل فهم باشد.

البته شکی نیست که مراد از شنواندن (سماع) در این آیات، پذیرفتن است؛ چراکه مشرکین و کفار از نظر ظاهری قدرت شنیدن دارند و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می تواند صدای خود را به گوش آنان برساند؛ اما شنیدن غیر از پذیرفتن است و خداوند در این آیه ی شریفه به پیامبر خود صلی الله علیه و آله می فرماید:

«کفار، هرچند در ظاهر می شنوند، اما سخن تو را نمی پذیرند».

قرینه ی دیگری که نشان می دهد مراد از موتی در این آیه ی شریفه، کفارند و مراد از شنیدن، پذیرفتن است، بخش دیگری از آیه است که شنیدن را صرفاً مخصوص مؤمنان می داند. در این آیه، خداوند به پیامبرش صلی الله علیه و آله می فرماید: تو نمی توانی به مردگان (کفار) سخنی بشنوانی؛ اما در ادامه ی آیه بیان می کند که تنها مؤمنان صدای تو را می شنوند. بنابراین، در این آیه نه تنها مراد از شنیدن پذیرفتن است، بلکه مراد از موتی نیز کفار%%

ص: 448

است و سماع هم به مؤمنان اختصاص یافته است. چنین تقابلی نشان گر این واقعیت است که مراد خداوند از موتی در این آیه ی شریفه، کفار و مشرکان هستند که نمی توانند بشنوند؛ و کسانی که قدرت شنیدن و پذیرفتن سخن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را دارند، مؤمنان می باشند.

بیش تر مفسران اهل سنت نیز با توجه به قرائن قرآنی، چنین تفسیری را پذیرفته اند. به جز کسانی همانند: ابن کثیر، (1) شوکانی، (2) شنقیطی (3) و ابوبکر جزایری (4) که گرایش های سلفی دارند و این دیدگاه را تأیید کرده اند، افرادی همانند: قرطبی، (5) طبری (6) و فخر رازی این تفسیر را پذیرفته اند.

در این میان، برخی همانند: ناصرالدین البانی که در برابر اتقان دلیل ناتوان شده اند، شبهه ای را مطرح کرده اند و آن این که هرچند مراد از «موتی» در این آیه کفارند، اما این آیه کفار را از جهت عدم قدرت در شنیدن، به اموات تشبیه کرده است و بنابراین، اموات به طریق اولی چنین قدرتی ندارند. (7)

پاسخ این شبهه را ابن قیم که از بنیان گذاران اندیشه ی سلفی است، گفته است. به گفته ی وی: %%

ص: 449

- 
- 1- . عماد الدین ابن کثیر، «تفسیر القرآن»، ج 6، ص 216.
  - 2- . محمد بن علی الشوکانی، «فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدرایة»، ص 1088.
  - 3- . محمد الامین الشنقیطی، «اضواء البیان فی ایضاح القرآن»، ج 6، ص 124 تا 125.
  - 4- . ابوبکر جزایری، «ایسر التفاسیر»، ذیل آیه.
  - 5- . محمد بن احمد الانصاری القرطبی، «تفسیر القرآن»، ج 16، ص 214 تا 215.
  - 6- . محمد بن جریر الطبری، «تفسیر القرآن»، ج 19، ص 495.
  - 7- . نعمان بن محمود الالوسی، «الایات البینات فی عدم سماع الاموات عند احنفیه السادات»، ص 37. %%%%

«آیه بر کافری دلالت دارد که قلبش مرده است؛ به گونه ای که نمی توانی حقایق را به او برسانی تا از آن بهره مند شود؛ همان گونه که نمی توانی به کسانی که در قبرند، چیزی بشنوانی، به گونه ای که نفع برند»<sup>(1)</sup>.

بنابراین، وجه شبه (علت شباهت) میان مردگان و کفار در این است: همان گونه که موعظه ها و هدایت های پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در مردگان اثری ندارد و آنان پس از مرگ نمی توانند هدایت شوند و یا از سخنان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای تشخیص مسیر درست استفاده کنند و فرصتشان پایان یافته است، کفار نیز از این نظر شبیه به مردگان اند؛ یعنی هرچه بر آنان پند و موعظه ارائه کنی و آنان را به پذیرش راه حق دعوت نمایی، نمی پذیرند.<sup>(2)</sup>

مشکل دیگر البانی در این شبهه، ظاهرگرایی است. وی «سماع» را بر معنای لغوی، «شنیدن» حمل کرده است؛ درحالی که وجه شبه، هرگز معنی ظاهری «شنیدن» نیست؛ زیرا اگر مراد از شنیدن، معنی لغوی (ظاهری) باشد، بی شک هیچ شباهتی میان مردگان و کفار وجود ندارد؛ چون کفار دارای اندام حسی شنوایی هستند. بنابراین صدای پیامبر صلی الله علیه و آله را از طریق ارتعاشات پرده ی گوش می شنیدند؛ درحالی که اندام حسی شنوایی مردگان، از کار افتاده است و آنان قدرت شنیدن ظاهری ندارند.

## 2 - 3 - آیه ی سماع اهل قبور

دلیل دیگر وهابیان که به دلیل اول بسیار شباهت دارد، آیه ی شریفه ی زیر است:

ص: 450

1- . ابن قیم، «الروح»، ص 63.

2- . شنفیطی در ذیل این آیه و در تبیین وجه شبه میان اموات و کفار می گوید: «همان گونه که خداوند نخواسته است مردگان قدرت پذیرش یا عدم پذیرش را داشته باشند، به همین گونه نیز خداوند نمی خواهد گمراهان و مضلین، سخن حق را بپذیرند و هدایت شوند». شنفیطی، «اضواء البیان فی ایضاح القرآن»، ج 6، ص 464 تا 470.



«وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ»؛ (فاطر/ 22)

«مؤمنان، زنده دلان اند و کافران دل مردگان؛ و هیچ گاه زندگان و مردگان برابر نیستند. خداست که حق را به هر که بخواهد می شنواند و او را هدایت می کند؛ و تو ای پیامبر صلی الله علیه و آله، نمی توانی به کسانی که چون مردگان در قبرها مدفون اند، حقیقت را بشنوانی و آنان را هدایت کنی.»

و هابیان این آیه ی شریفه را نیز همانند آیه ی اول، دلیلی بر عدم قدرت مردگان بر شنیدن دانسته اند. «لجنة الدائمة للإفتاء»، در قدرت نداشتن مردگان بر شنیدن، به صراحت به این آیه استدلال کرده است؛<sup>(1)</sup> اما این آیه ی شریفه نیز همانند آیه ی اول، کنایه از کفار است که همانند مردگان، قدرت پذیرفتن کلام حق را ندارند. به عبارت دیگر، میان «لا تسمع الموتی» و «ما انت بمسمع من فی القبور» تفاوتی وجود ندارد و مراد از هر دو، همان مردگان اند که در این جا کفار به آن ها تشبیه شده اند. برای نمونه، قرآن می فرماید:

«وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ»؛ (حج/ 7)

«خداوند همه ی کسانی را که در قبرها هستند، برمی انگیزد.»

هر چند خداوند به مردگان داخل قبور تصریح کرده است، اما مراد وی جمیع مردگان است؛ اعم از آنان که دفن شده اند و آنانی که بدن هایشان دفن نشده است.

از سوی دیگر، در همین سوره تشبیه های دیگری نیز وجود دارد که این تشبیه نیز در راستای آن ها قرار دارد. در آیه ی نوزدهم، خداوند کافران و مؤمنان را به کور و بینا تشبیه می کند:

«وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ»؛ (فاطر/ 19)

«کافران کورند و مؤمنان بینا؛ و کور و بینا برابر نیستند.» %%

ص: 451

---

1- . اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، حاضران: عبد الله بن قعود (عضو)، عبد الله بن غديان (عضو)، عبدالرزاق عفيفي (نائب رئيس

اللجنة)، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز (الرئيس)، ج 1، ص 314. %%%%

خداوند در ابتدای آیه ی مورد نظر نیز می فرماید: «زندگان و مردگان مساوی نیستند». که به اتفاق همه ی مفسران، مراد خداوند از این عبارات، کفار و مؤمنان است.

### 3 - 3 - استدلال به حدیث انقطاع عمل

حدیثی از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که ایشان می فرماید:

«إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جاریة، وولد صالح يدعو له، وعلم ینتفع به»؛ (1)

«هنگامی که فرزند آدم از دنیا می رود، عملش قطع می شود، جز در سه چیز: صدقه ای که ادامه دارد؛ فرزند صالحی که برای او دعا می کند و علمی که فایده اش به دیگران می رسد».

وهابیان بر اساس این حدیث می گویند: ارتباط میت با دنیا قطع می شود، مگر در همین سه چیزی که در حدیث ذکر شده است. باطل بودن این استدلال نیز به خوبی روشن است:

نخست آن که این روایت مربوط به حوزه ی اعمال است و همه ی مسلمانان معتقدند که تنها دنیا جولان گاه عمل است و هنگامی که انسان از دنیا رفت، دیگر برای انجام اعمال فرصتی ندارد. قرآن از زبان کفار می فرماید:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ . لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ  
(مؤمنون/ 99-100)

«این کفرپیشگان هم چنان به کفر خود ادامه می دهند و به ثروت خود مغرورند؛ تا آن گاه که مرگ به سراغ یکی از آنان بیاید. در آن حال، به درگاه خدا استغاثه می کند و ندای «یا رب» سر می دهد و به فرشتگان می گوید: مرا به دنیا بازگردانید. اگر باز گردم، شاید در ثروتی که از خود بر جای نهاده ام، کاری شایسته کنم و آن ها را برای خشنودی خدا

ص: 452

1- . حر عاملی، وسایل الشیعة، ج 13، ص 292؛ احمد بن حنبل، المسند، ج 2، ص 272. %%%%

انفاق نمایم. چنین نیست؛ درخواست بازگشت بی اثر است. او فقط این سخن را بر زبان می آورد. و فراروی آدمیان پس از مرگ، جهانی است میان دنیا و آخرت تا روزی که برانگیخته شوند».

هم چنین علت تشبیه کفار به مردگان در سوره ی نمل و فاطر، همان ناتوانی مردگان در امثال اوامر و نواهی و پذیرش هدایت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بود و ناگفته پیداست که میان شنیدن و عمل، تفاوت بسیار وجود دارد.

دوم آن که این روایت نمی تواند با انبوه آیات و روایات درباره ی سماع موتی و حیات برزخی معارضه کند و همان گونه که گفته شد، از آن جاکه پیرامون حوزه ی عمل است، تعارضی نیز با این روایات ندارد.

#### 4 - نظر عایشه

نسائی در «سنن»، سخنی از عایشه نقل می کند که وی واقعه ی سخن گفتن پیامبر با کشتگان بدر را توهمی از سوی راوی خوانده است. به گفته ی عایشه، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به جای «إِنَّهُمْ لَيَسْمَعُونَ الْآنَ مَا أَقُولُ»، فرموده است: «إِنَّهُمْ لَيَعْلَمُونَ الْآنَ»؛ یعنی کشتگان کفار اکنون می دانند، نه می شنوند. وی سپس برای اثبات سخن خود، به آیه ی شریفه ی «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ» و «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ» استناد می کند<sup>(1)</sup> و در نتیجه، سماع موتی را انکار می کند.

البته این دیدگاه مورد تأیید وهابیان نیست و چندان بر این نظر عایشه تأکید نمی کنند و چنان که خواهد آمد، شنیدن کشته های بدر را معجزه ای می دانند که فقط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله قادر به انجام آن بوده است؛ اما در مجموع، نظر عایشه از چند جهت قابل بررسی است:

ص: 453

---

1- . احمدین شعیب نسائی، «المجتبی من السنن» (سنن نسائی)، ج 4، ص 110. %%%%

(1) عایشه، مستند سخن خود را بیان کرده است و چنان که گفته شد، تقریباً دیدگاه همه ی علمای اسلامی و قراین موجود در آیات یادشده، ناقض نظریه ی عایشه اند؛ چراکه مراد از «موتی» و «من فی القبور» در این آیات، کفارند. (1)

(2) با توجه به روایات و آیاتی که در زمینه ی سماع موتی وجود دارد، دیدگاه عایشه نمی تواند با آیات و روایات معارضه کند؛ به ویژه آن که اصل حدیث در مصادر مختلف، «لیسمعون» است. در حقیقت، نظر عایشه اجتهاد در برابر نص است. (2)

(3) اگر پذیرفته شود که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به جای «لیسمعون» فرموده باشد «لیعلمون»، علم را برای مردگان ثابت کرده است؛ در این صورت، اگر مردگان عالم باشند، بی تردید قدرت شنیدن نیز دارند.

(4) اگر استناد چنین سخنی به عایشه درست باشد، وی بعدها از نظر خود برگشته است؛ زیرا در منابع بسیاری از اهل سنت، از عایشه نقل شده است که می گفت:

«وقتی وارد حجره ام می شدم که در آن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و پدرم دفن شده بودند، خود را نمی پوشاندم و با خودم می گفتم: یکی پدرم و دیگری شوهرم است؛ اما هنگامی که عمر در کنار آن ها دفن شد، به خدا قسم داخل در حجره نشدم، مگر این که به سبب حیای از عمر، خود را در حجاب پوشانده بودم». (3)%%

ص: 454

- 
- 1- . ر. ك: همین فصل، توضیحات ذیل آیات مربوطه.
  - 2- . محمد الامین الشنقیطی، «اضواء البیان فی ایضاح القرآن»، ج 6، ص 466.
  - 3- . احمد بن حنبل، «المسند»، ج 42، ص 441، ح 24480؛ الحاکم النیسابوری، «المستدرک»، ج 3، ص 67، ح 4463؛ الهیثمی، «مجمع الزوائد»، ج 8، ص 26؛ همان، ج 9، ص 26؛ همان، ص 33؛ ابی بکر الخلال، «السنة»، ج 1، ص 297، ح 364؛ ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، ج 2، ص 256؛ و البهوتی، «کشف القناع»، ج 1، ص 635. %%%%

با توجه به این گفته ی عایشه، به خوبی می توان دریافت که وی معتقد به فهم و درك اموات بوده است و به همین دلیل، پس از دفن عمر، خود را در حجره می پوشانده است.

هم چنین ابن قیم از ابن ابی الدنیا در کتاب «قبر» روایتی نقل می کند که عایشه گفته است: پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

«ما من رجل يزور قبر أخيه ويجلس عنده إلا استأنس به ورد عليه حتى يقوم»؛ (1)

«هیچ مردی نیست که قبر برادرش را زیارت کند و نزد قبر او بنشیند، مگر با او انس بگیرد و پاسخش را بدهد تا هنگامی که از کنار قبر برخیزد و برود».

شاید به همین دلیل بود که عایشه برای زیارت قبر برادر خود، به مکه رفت.

افرادی همانند: شنقیطی، (2) ابن تیمیه، (3) ابن رجب حنبلی (4) و ابن قیم (5) که بیش تر آن ها چهره های شناخته شده ی سلفی اند نیز با این دیدگاه عایشه به مخالفت پرداخته اند. البته همان گونه که گفته شد، خود عایشه بعدها از این دیدگاه برگشته است. بنابراین نمی توان عدم سماع موتی را به او نسبت داد. %%

ص: 455

- 
- 1- . محمدبن ابی بکر بن قیم، «الروح»، ص 169.
  - 2- . شنقیطی می گوید: «... وان قول عائشة - رضی الله عنها - ومن تبعها: انهم لا يسمعون، استدلالاً بقوله تعالى انك لا تسمع الموتى، وما جاء بمعناها من الآيات غلط منها رضی الله عنها، ومن تبعها». محمد الامین شنقیطی، «اضواء البيان فی ایضاح القرآن»، ج 6، ص 466.
  - 3- . دیدگاه ابن تیمیه در ادامه می آید که کاملاً با این نظریه ی عایشه در تضاد است.
  - 4- . ابن رجب با تعریف سماع منفی به معنی پذیرش و اجابت، به اثبات سماع به معنی فهم و ادراك می پردازد و سپس به نظریه ی عایشه اشاره و آن را با آیات دیگر رد می کند. ابن رجب، «اهوال القبور و احوال اهلها الی النشور»، ص 132.
  - 5- . ابن قیم نیز در کتاب «الروح» به تفصیل به اثبات سماع موتی می پردازد و دیدگاه وی را نادرست می شمارد. %%%%

اشاره

یکی از مهم ترین اختلافات میان بنیان گذاران اندیشه ی سلفی و جریان های معاصر آن، اختلاف نظر در مسأله ی سماع موتی و تلقی آنان از حیات برزخی است. با آن که ابن تیمیه و ابن قیم، بی شک مهم ترین نقش را در ایجاد مکتب سلفی گری ایفا کرده اند، درباره ی حیات برزخی و سماع موتی، دیدگاهی کاملاً متفاوت با اندیشه ی وهابیان درپیش گرفته اند و وهابیان در این عرصه، نه تنها با مسلمانان دیگر، بلکه با رهبران خود نیز مخالفند.

1 - 5 - ابن تیمیه و سماع موتی

عالم برزخ در اندیشه ی ابن تیمیه با افت و خیزهای مختلفی روبه روست؛ اما به نظر می رسد که وی حیات برزخی و سماع موتی را اجمالاً می پذیرد. البته این سخن بدان معنی نیست که دیدگاه ابن تیمیه، کاملاً هم آهنگ با دیدگاه مسلمانان دیگر است؛ اما به هر حال، از اندیشه ی وهابیان به اندیشه ی اسلامی نزدیک تر است. از آن جاکه وهابیان خود را پیرو ابن تیمیه می شمارند، نگاهی تفصیلی به اندیشه ی وی در زمینه ی حیات برزخی و سماع موتی ضروری است.

ابن تیمیه با توجه به انبوه آیات و روایات در زمینه ی حیات برزخی، برخلاف پیروان خود، سماع موتی را پذیرفته است.

از وی پرسیده شده است:

«آیا مرده صدای پای زائرانش را می شنود و آن ها را می بیند؟ و در آن هنگام آیا روح وی به جسدش برمی گردد؟ آیا مرده از قرائت فاتحه و دادن صدقه باخبر می شود؟ و آیا در عالم برزخ، روح مرده، با ارواح بستگانش که پیش از او مرده اند - خواه قبر آن ها از

%%%%%%%%%

وی دور باشد یا نزدیک - ارتباط دارد؟... و آیا هنگامی که بستگان، برای مرده گریه می کنند، روح او ناراحت می شود؟» (1).

ابن تیمیه در پاسخ می گوید:

«... آری؛ مرده فی الجمله صدای زائرانش را می شنود؛ همان گونه که در صحیحین از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: مرده صدای کفش تشییع کنندگان خود را می شنود».

وی سپس داستان جنگ بدر و سخن گفتن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را با سران کشته شده، نقل می کند و آن را به منزله ی تأیید سماع موتی ذکر می کند و می گوید:

«هم چنین به اسناد مختلف از صحیحین ثابت شده است که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به سلام دادن به اهل قبور امر می کرد و می فرمود: بگوئید: سلام بر شما ای اهل سرزمین مسلمانان و مؤمنان! و ما به خواست خدا به شما خواهیم پیوست. خداوند کسانی را که پیش از ما و شما رفته اند و کسانی که پس از ما خواهند رفت، پیامرزد. برای خودمان و شما عافیت را خواستاریم...» (2). پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با این جملات، مردگان را مخاطب قرار داده است و خطاب در صورتی درست است که مخاطب بشنود. هم چنین ابن عبدالبر از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله حدیثی نقل می کند که فرمود: «مردی نیست که بر قبر برادر مؤمنش که در دنیا او را می شناخته بگذرد و بر او سلام دهد، مگر این که خداوند سلام او را به روح آن میت برساند و میت پاسخ سلام او را بدهد» (3).

وی سپس به روایاتی اشاره می کند که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرموده است:

«بر من زیاد سلام کنید که سلام شما، به من می رسد» %%

ص: 457

1- ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 24، ص 203.

2- «السلام علیکم أهل الدیار من المؤمنین والمسلمین وإن شاء الله بکم لاحقون ویرحم الله المستقدمین منا ومنکم والمستأخرین نسأل الله لنا ولکم العافیة...».

3- احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، «مجموع الفتاوی»، ج 24، ص 203. %%%%

وی پس از بیان این احادیث، چنین نتیجه می گیرد:

«این نصوص و مانند آن ها روشن می کند که میت فی الجمله می تواند سخن زندگان را بشنود؛ اما این شنیدن لازم نیست که همیشگی باشد؛ بلکه ممکن است متغیر باشد. چنین حالتی در افراد زنده نیز وجود دارد. گاهی فرد سخن کسی را که با او صحبت می کند، می شنود و گاهی به عللی آن را نمی شنود. البته شنیدن میت، صرف ادراک است؛ اما بر آن پاداشی مترتب نیست. هم چنین مراد از شنیدن میت، آن شنیدنی نیست که در کلام خداوند - «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ» - از اموات نفی شده است؛ زیرا مراد از شنیدن در این آیات، پذیرش و اطاعت است. خداوند متعال در این آیه، کافر را به مرده تشبیه کرده است؛ چراکه میت نیز نمی تواند به کسی که او را به کاری می خواند، پاسخ دهد. هم چنین کافر مانند حیوانات است که صدا را می شنوند، اما متوجه معنی نمی شوند. مرده نیز هرچند سخن را می شنود و متوجه معنی می شود، اما قدرت پذیرش و اطاعت ندارد؛ نمی تواند امر یا نهی را انجام دهد. هم چنین کافر هرچند سخن را می شنود و معنی را می فهمد، اما به امر و نهی عمل نمی کند؛ چنان که خداوند نسبت به آن ها می فرماید: لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ. (1)

وی هم چنین از قول مالک بن انس می گوید:

«ارواح به هر جا که بخواهند، می توانند بروند». (2)

او سپس درباره ی رسیدن قرائت فاتحه و صدقات، می گوید که علمای اهل سنت و جماعت، بر این امر اتفاق نظر دارند. (3)

وی سپس این شبهه را مطرح می کند که برخی معتقدند آیه ی شریفه ی «لیس للانسان الا ما سعی» (نجم/ 39) نشان می دهد که انسان فقط مرهون اعمال خودش است و افعال دیگران، به حال وی پس از مرگ سودی ندارد. او در پاسخ می گوید: %%

ص: 458

---

1- . همان، ص 204.

2- . همان، ص 205.

3- . همان. %%%%



«به سنت متواتر و اجماع ثابت شده است که صلوات، دعا و استغفار برای پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، به ایشان می رسد و این پاداش ها از سعی دیگران است، نه از خود پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله».

وی سپس در تفسیر این آیه ی شریفه می گوید:

«این آیه بیان می کند که برای انسان چیزی است که برای آن تلاش کرده است؛ اما نمی گوید که انسان به جز از عمل خود، نفع نمی برد. برای مثال، انسان مالک چیزی است که برای آن تلاش کرده است و مستحق غیر آن نیست؛ ... اما اگر کسی تبرعاً مالی را به او بخشید، می تواند از آن بهره برد. وضعیت ثواب و پاداش نیز این گونه است».(1)

با توجه به آن چه از ابن تیمیه در جملات گذشته گفته شد، به خوبی دیده می شود که وی سماع موتی و ارتباط ارواح با این عالم را پذیرفته است؛ اما آن چه راه وی را از مسلمانان دیگر جدا می کند، این واقعیت است که او هرچند ارتباط عالم ارواح را با انسان ها پذیرفته است، زیارت و توسل به ارواح مقدس پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و اولیای الهی را نمی پذیرد. شاید تصور شود که ابن تیمیه از باب شرك، چنین دیدگاهی دارد؛ اما از نگاه وی، توسل به زندگان شرك نیست و تنها پس از مرگ، توسل به ارواح و زیارت قبور شرك تلقی می شود. این در حالی است که نمی توان معیار شرك بودن عملی را زنده یا مرده بودن فرد دانست.(2)

ازسوی دیگر، آن چه در انسان اصالت دارد، روح انسان است، نه جسم وی. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از نظر جسمی، فردی همانند دیگران بود. قرآن به آن حضرت می فرماید:

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»؛ (فصلت/6)

«ای پیامبر! بگو: من بشری مانند شما هستم».

ص: 459

1- . همان.

2- . ر. ك: فصل سوم، مفهوم و مراحل شرك. %%%%

بنابراین، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز همانند انسان های دیگر زمانی پا به عرصه ی این جهان گذاشته و سپس نیز از این دنیا رخت بر بسته است:

«إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»؛ (زمر/ 30)

«ای پیامبر! تو می میری و آن ها نیز می میرند».

اما آن چه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را پیامبر کرده، عظمت روحی اوست. روح اوست که او را در میان انسان ها ممتاز می کند و این روح نیز همان گونه که گفته شد، نه تنها پس از مرگ کالبد خاکی نمی میرد، بلکه هم چنان با عالم دنیا در ابعاد گوناگون ارتباط دارد. بنابراین، چه گونه است که توسل و طلب شفاعت در هنگامی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله زنده است، درست می باشد، اما هنگامی که از دنیا می رود، باطل است؟!

جدای از این دلیل عقلی، روایات و آیات بسیاری مؤید قدرت ارواح اولیاء و صالحان برای گره گشایی از کار مسلمانان است که در شبهه شناسی به تفصیل خواهد آمد. (1)

## 2 - 5 - ابن قیم و سماع موتی

یکی دیگر از شخصیت های بزرگ سلفی، ابن قیم است. بسیاری از عقاید و هابیت، برگرفته از دیدگاه ها و نظرات اوست؛ اما دیدگاه وی درباره ی حیات برزخی و سماع موتی، کاملاً با اندیشه ی وهابیان در تضاد است؛ هر چند در مباحثی مانند توسل، زیارت و استعانت از ارواح اولیای الهی، همانند استاد خود - ابن تیمیه - گرفتار انحراف می شود. ابن قیم دیدگاه های خود را پیرامون حیات برزخی و سماع موتی، در کتاب مستقلی با عنوان «الروح» (2) گرد آورده است.

ص: 460

---

1- . در این جلد، تنها بحث سماع موتی و حیات برزخی اثبات شده است؛ اما قابلیت های اموات در مباحث توسل، طلب شفاعت، زیارت و... به تفصیل در جلد سوم - شبهه شناسی - خواهد آمد.

2- . محمد بن ابی بکر بن قیم، «الروح». %%%%%%%%%%%%%

او در ابتدای کتاب، در فصلی با عنوان «آیا اموات متوجه زیارت زندگان و سلام آن‌ها می‌شوند؟»، با تکیه بر روایات متواتر، ادعا می‌کند سلف معتقد بوده‌اند که مردگان متوجه زیارت زندگان می‌شوند و بر این امر ادعای اجماع می‌کند. (1) وی حتی واژه‌ی «زیارت» را نشانه‌ی وجود سماع و ارتباط می‌داند. به گفته‌ی او، هنگامی واژه‌ی زیارت به کار می‌رود که زیارت شونده متوجه حضور زیارت کننده شود؛ اما اگر زیارت شونده هیچ ادراکی از حضور زائر نداشته باشد، به آن «زیارت» گفته نمی‌شود. وی سپس تلقین به مرده در قبر را نشانه‌ی دیگری بر فهم و درک او می‌شمارد (2) و معتقد است که مرده متوجه اعمال بستگان و نزدیکان زنده‌ی خود می‌شود. (3) او با تقسیم ارواح به دو بخش «معذب» و «متنعم»، معتقد است که ارواح متنعم با یک دیگر دیدار کرده، خاطرات خود را یادآوری می‌کنند؛ اما ارواح معذب، چنین آزادی‌ای ندارند. به گفته‌ی او، ارواح متنعم آزادند و می‌توانند به همه جا سفر کنند. (4)

در مجموع، با نگاهی به محتوای اثر ابن قیم، تفاوت فاحشی میان اندیشه‌ی وی و وهابیان دیده می‌شود؛ اما آن چه بار دیگر ذهن را به خود مشغول می‌کند، این واقعیت است که چه گونه ابن قیم با توجه به این دیدگاه، هم چنان توسل، زیارت و طلب استعانت از اولیای الهی را نامشروع می‌داند؟ اگر استعانت و توسل به غیر خدا شرك باشد، تفاوتی میان حیات و ممات نیست؛ و اگر علت عدم مشروعیت توسل و زیارت در دوران ممات، عدم سماع و ارتباط آنان با دنیا باشد که هم ابن تیمیه و هم ابن قیم به درک و فهم اموات اعتقاد دارند. %%

ص: 461

---

1- . همان، ج 1، ص 167.

2- . همان، ص 179.

3- . همان، ص 176.

4- . همان، ص 204. %%%%

ابن رجب حنبلی را نمی توان در ردیف سلفیان و وهابیان قرار داد؛ اما از آن جاکه وهابیان خود را به مکتب حنبلی نزدیک می دانند، آشنایی با دیدگاه این عالم بزرگ حنبلی درباره ی حیات برزخی و سماع موتی، خالی از فایده نیست.

ابن رجب کتابی با عنوان «اهوال القبور واحوال اهلها الی النشور»<sup>(1)</sup> دارد که در آن به تفصیل به ویژگی های عالم برزخ، از جمله سماع موتی پرداخته است. وی نیز در فصول مختلف به تفصیل به ابعاد و زوایای حیات برزخی پرداخته است. او نیز همانند ابن قیم، قائل به ملاقات اموات با يك دیگر در حیات برزخی است.<sup>(2)</sup> ابن رجب معتقد است که اموات، از زائران خود آگاهی دارند و سلام آن ها را می شنوند.<sup>(3)</sup> آنان هم چنین از اوضاع بستگان و نزدیکانشان در دنیا آگاهی دارند<sup>(4)</sup> و در نهایت، هنگامی که بر اموات درودی فرستاده شود، آنان نیز پاسخ سلام را می دهند.<sup>(5)</sup>

پرسشی که هنوز در پایان این بحث بی پاسخ مانده، این است که وهابیان با توجه به عدم اعتقاد به سماع موتی، با آیات و روایات صحیحی که به صراحت حیات برزخی و سماع موتی را تأیید می کنند، چه گونه برخورد می کنند؟ بی شك نمی توان مسائلی همچون سخن گفتن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با کشتگان بدر را که در همه ی کتاب های اصیل تاریخی و حدیثی آمده است، منکر شد.

ص: 462

1- . عبدالرحمن بن احمد بن رجب، «اهوال القبور واحوال اهلها الی النشور».

2- . همان، ص 48.

3- . «معرفة الموتی بمن یزورهم ویسلم علیهم». همان، ص 141.

4- . همان، ص 150.

5- . همان، ص 158. %%%%

وهابیان برای توجیه این موارد، ساده ترین راه را برگزیده اند و آن این که همه ی حوادث، آیات و روایاتی را که نتوانسته اند منکر شوند، معجزه شمرده اند و احادیث دیگر را چون با دیدگاه آنان در تعارض است، ضعیف و مردود دانسته اند:

«ویستنی من هذا الأصل ما ثبت بدلیل صحیح، کسماع أهل القلیب من الکفار کلام رسول الله صلی الله علیه وسلم عقب غزوة بدر، وکصلاته بالأنبیاء لیلۃ الإسراء، وحديثه مع الأنبیاء علیهم الصلاة والسلام فی السماوات حینما عرج به إلیها، ومن ذلك نصح موسیٰ لنبینا علیهما الصلاة والسلام أن یسأل الله التخفیف مما افترضه علیه وعلى أمته من الصلوات... وهذا من المعجزات وخوارق العادات»<sup>(1)</sup>.

«و از اصل عدم سماع موتی، آن چه به دلیل صحیح ثابت شده است، استثنا می شود؛ مانند شنیدن کلام پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله توسط اهل قلیب از کفار بعد از جنگ بدر، و نماز پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به همراه پیامبران در شب اسراء، و سخن گفتن او با پیامبران هنگامی که به آسمان عروج کرد، و از این جمله است، نصیحت حضرت موسیٰ علیه السلام به پیامبر ما که از خدا خواست بر پیامبر و امت وی در نماز تخفیف قائل شود... و همه ی این ها از معجزات و خوارق عادات است».

چنان که دیده می شود، وهابیان در حیات برزخی و سماع موتی، نه تنها با همه ی مسلمانان مخالفند، بلکه حتی به رهبران اصلی خود نیز پشت کرده اند و دیدگاهی کاملاً ابداعی برگزیده اند. همین دیدگاه نیز سبب شده است که امروزه به مرقد پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله جسارت کنند و در صورت قدرت، به تخریب این مکان مقدس اقدام نمایند.<sup>(2)</sup>

ص: 463

---

1- . اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء، «مجموع الفتاوی»، ج 1، ص 113. حاضران: عبدالله بن قعود (عضو)، عبدالله بن غدیان (عضو)، عبدالرزاق عقیفی (نایب رئیس اللجنة)، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز (الرئیس). موجود در پایگاه اطلاع رسانی رئاسة العامة للبحوث العلمیة والافتاء: [www.alifta.net](http://www.alifta.net).

2- . سید محسن، امین، «کشف الارتیاب»، ص 127. %%%%

حیات برزخی از معتقدات تمامی مسلمانان است. بنا بر آیات و روایات، انسان پس از مرگ از میان نمی رود و روحش در قالب مثالی در عالم برزخ به حیات خود ادامه می دهد. تمامی مسلمانان حتی برخی از بزرگان سلفی مانند ابن قیم معتقدند که انسان ها پس از مرگ و در عالم برزخ صدای زندگان را می شنوند و پاسخ آنان را می دهند، اما انسان ها به علت محدودیت مادی، قدرت شنیدن آن را ندارند.

در این میان وهابیت با توجه به مبنای هستی شناسی خود که منتهی به حس گرایی می شود، میان عالم برزخ و دنیا هیچ ارتباطی قایل نیستند و معتقدند که انسان هنگامی که از دنیا می رود ارتباطش با عالم دنیا قطع می گردد. بنابراین خواندن اموات و به زیارت رفتن آنها و طلب حاجت کردن از آنها فایده ای ندارد. اما همان گونه که گفته شد، با توجه به آیات و روایات، مردگان صدای زندگان را می شنوند و هرچه مقام و جایگاه فرد بالاتر باشد، قدرتش بیشتر است.

%%%%%%%%%







- 1) باهنر، محمد جواد و اکبر هاشمی رفسنجانی، معاصر، «جهان در عصر بعثت، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1386.
- 2) برنجکار، رضا، معاصر، «آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی»، قم، کتاب طه، 1382 ش، چاپ پنجم.
- 3) بوطی، رمضان، معاصر، «سلفیه بدعت یا مذهب»، ترجمه ی حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، 1389 ش، چاپ چهارم.
- 4) جعفریان، رسول، معاصر، «تاریخ سیاسی اسلام»، بی جا، سازمان چاپ و انتشارات، 1377.
- 5) جوادی آملی، عبدالله، معاصر، «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، قم، اسراء، 1387 ش، چاپ چهارم.
- 6) حسینی تهرانی، محمد حسین، 1374 ق، «معادشناسی»، بی جا، بی نا، بی تا.
- 7) دهخدا، علی اکبر، «لغت نامه ی دهخدا»، بی جا، بی نا، بی تا.
- 8) ربانی گلپایگانی، علی، معاصر، «فرق و مذاهب کلامی»، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، 1377 ش، چاپ اول.
- 9) زرگری نژاد، غلامحسین، معاصر، «تاریخ صدر اسلام»، تهران، سمت، 1388.
- 10) سبحانی، جعفر، معاصر، «عقاید استدلالی»، ترجمه ی علی ربانی گلپایگانی، قم، بی نا، 1380 ش.

%%%%%%%%%

- 11) - «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، قم، مؤسسه ی امام صادق علیه السلام، 1383 ق.
- 12) شجاعی، محمد، معاصر، «خواب و نشانه های آن»، تهران، کانون اندیشه ی جوان، بی تا.
- 13) طباطبایی، سید محمد حسین، 1281، «شیعه در اسلام، جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم»، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1390.
- 14) علی زاده ی موسوی، مهدی، معاصر، «سلفی گری و وهابیت: تبارشناسی»، قم، دفتر تبلیغات حوزه ی علمیه ی قم، 1390 ش، چاپ چهارم.
- 15) عیودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، معاصر، «خدانشناسی فلسفی»، قم، مؤسسه ی امام خمینی (ره)، بی تا.
- 16) کیانی، مریم، معاصر، «دایرة المعارف بزرگ اسلامی»، بی جا، بی نا، بی تا.
- 17) مصباح یزدی، محمد تقی، معاصر، «آموزش فلسفه»، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، بی تا.
- 18) مطهری، مرتضی، 1358 ش، «مجموعه ی آثار شهید مطهری»، قم، صدرا، 1389.
- 19) -، «آشنایی با علوم اسلامی»، قم، صدرا، 1368 ش، چاپ ششم.
- 20) -، «آشنایی با قرآن»، قم، صدرا، 1370 ش، چاپ پنجم.
- 21) معین، محمد، 1350 ق، «فرهنگ فارسی»، بی جا، بی نا، بی تا.
- 22) مکارم شیرازی، ناصر، معاصر، «آیین واقعی»، بی جا، بی نا، بی تا.
- 23) -، «تفسیر نمونه»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374 ش، چاپ اول.
- 24) مودودی، سید عبدالاعلی، 1979 م، «خلافت و ملوکیت»، ترجمه ی خلیل احمد حامدی، ایران، انتشارات بیان، 1405 ق.
- 25) نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، 672 ق، «اساس الاقتباس»، بیجا، بینا، بی تا.
- 26) نیچه، فردریش، 1900 م، «چنین گفت زرتشت»، ترجمه ی داریوش آشوری، بی جا، بی نا، بی تا.

%%%%%%%%%

- 1) ابن ابی عاصم، عمرو، 287 ق، «باسم بن فیصل الجوابره»، الرياض، دارالصمعی، 1998، الطبعة الاولى.
- 2) ابن اثیر جزری، محمدالدين ابی السعادات المبارک بن محمد، 606 ق، «جامع الاصول فی احادیث الرسول»، تحقیق: عبدالقادر الارناؤوط، بی جا، مكتبة دار البیانة مكتبة الحلوانی، مطبعة الملاح، 1392.
- 3) ابن اثیر، ابی الحسن علی بن ابی الكرم، 630 ق، «الكامل فی التاريخ»، تحقیق: دکتر محمد یوسف الرقاق، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1407 ق، الطبعة الاولى.
- 4) ابن اثیر، مجدالدين ابی السعادات المبارک محمد الجزری، 606 ق، «النهاية فی غریب الحدیث و الاثر»، تحقیق: طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطباخی، ریاض، المكتبة الاسلامیة، بی تا.
- 5) شیخ صدوق، حسین بن علی بن بابویه قمی، 381 ق، «الخصال»، بی جا، بی نا، بی تا.
- 6) -، «الهدایة»، بی جا، بی نا، بی تا.
- 7) -، «التوحید»، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- 8) -، «معانی الاخبار»، تحقیق: علی اکبر
- 9) بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله بن عبدالرحمن 1420 ق، «مجموع الفتاوی و مقالات متنوعة»، تحقیق: محمدبن سعد الشویعر، ریاض، دارالقاسم للنشر، 1420، الطبعة الاولى.
- 10) -، «تنبيهات فی الرد علی من تاوّل الصّفات»، الرياض، الرئاسة العامة للبحوث و الافتاء، 1405.

%%%%%%%%%

(11) -، «العقيدة الصحيحة وما يضادها ونواقض الاسلام»، رياض، بي نا، بي تا.

(12) ابن تيمية، تقى الدين احمد بن عبدالحليم، 728 ق، «الاستقامة»، عربستان، وزارة التعليم العالى جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، 1411 ق، الطبعة الثانية.

(13) -، «الصارم المسلول على شاتم الرسول»، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامية، بي تا، الطبعة الاولى.

(14) -، «الصفدية»، تحقيق: محمد رشاد السالم، بي جا، بي نا، بي تا.

(15) -، «العبودية»، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، بي جا، دارالقلم، بي تا.

(16) -، «الفتاوى الكبرى»، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق، الطبعة الاولى.

(17) -، «بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة و القرامطة و الباطنية اهل الاحاد من القائلين بالحلول و الاتحاد»، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، مدينة منورة، مكتبة العلوم و الحكم، 1422 ق، الطبعة الثالثة.

(18) -، «شرح الاصبهانية»، تحقيق: محمد بن عودة السعوى، رياض، دارالمنهاج، 1430 ق، الطبعة الاولى.

(19) -، «الاسماء و الصفات»، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1988 م، الطبعة الاولى.

(20) -، «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، تحقيق على حسن ناصر و عبدالعزيز ابراهيم العسكر و حمدان محمد، الرياض، بي نا، 1414.

%%%%%%%%%

(21) - «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، تحقيق: يحيى بن محمد الهنيدى و محمد العبد العزيز اللاحم، مدينه منوره، مجمع ملك فهد، 1426.

(22) - «تفسير سورة النور»، تحقيق: عبدالعلى عبد الحميد حامد، هند، دارالسلفية، 1408، الطبعة الاولى.

(23) - «درء التعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411، الطبعة الثانية.

(24) - «مجموعة الفتاوى»، تحقيق: عامر الجوار و انور الباز، الرياض، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، 1426، الطبعة الثالثة.

(25) - «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة اصحاب الجحيم»، تحقيق: ناصر بن عبدالكريم العقل، رياض، مكتبة الرشد، بي تا.

(26) - «الفتاوى الحموية الكبرى»، تحقيق: حمد بن عبدالمحسن التويجى، الرياض، دارالصمى، 1425 ق، الطبعة الثانية.

(27) - «الزيارة»، بي جا، بي نا، بي تا.

(28) - «منهاج السنة النبوية في نقض الكلام الشيعة القدرية»، تحقيق: محمد رشاد سالم، بي جا، بي نا، 1406، الطبعة الاولى.

(29) ابن جوزى، ابوالفرج عبي الرحمن، 597 ق، «دفع شبه التشبيهة باكف التنزية»، تحقيق: حسن السقاف، بيروت، دار الامام الرواس، 1428 ق، الطبعة الرابعة.

(30) ابن جوزى، جمال الدين ابو الفرس، 597 ق، «تلبيس ابليس»، بيروت، دارالقلم، 1403 ق، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%

(31) ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي، 852 ق، «المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية»، تحقيق: محمد بن ظفر بن عبدالله الشهري، رياض، دارالعاصمة، دارالغيب، 1418، الطبعة الاولى.

(32) -، «فتح الباري بشرح صحيح الامام البخاري»، تحقيق: محمد فواد عبدالباقى و محب الدين الخطيب، بي جا، المكتبة السلفية، بي تا.

(33) -، «لسان الميزان»، تحقيق: سلمان عبدالفتاح ابوغدة، سورية، مكتب المطبوعات الاسلامية، 1423 ق.

(34) ابن حزم الظاهري، ابي محمد على بن احمد، 456 ق، «الفصل فى الملل و الاهواء و النحل»، تحقيق: دكتور محمد ابراهيم نصر و عبدالرحمن عميره، بيروت، دارالجيل، 1466 ق، الطبعة الثانية.

(35) -، «الاحكام فى اصول الاحكام»، تحقيق: احمد محمد شاكر، بيروت، دارالافاق الحديدية، بي تا.

(36) ابن حنبل، احمد، 241 ق، «الرد على الزنادقة و الجهمية»، قاهره، على السامى النشار، بي تا.

(37) -، «مسند الامام احمد بن حنبل موسوعة الحديثية»، تحقيق: شعيب الارنؤوط و عادل مرشد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1418، الطبعة الاولى.

(38) ابن خزيمه، محمد بن اسحاق، 185 ق، «التوحيد و اثبات صفات الرب عز و جل»، تحقيق: عبدالعزيز ابراهيم الشّهوان، رياض، مكتبة الرشد، 1997 م.

(39) ابن رجب، زينى الدين ابوالفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين، 795 ق، «اهوال القبور و احوال اهلها الى الشور»، تحقيق: خالد عبداللطيف السبع، بيروت، دارالكتاب العربى، 1414، الطبعة الثالثة.

%%%%%%%%%

- (40) -، «جامع العلوم والحكم»، تحقيق: شعيب الارنؤوط و ابراهيم باجس، بيروت، مؤسسه الرساله، 1419 ق، الطبعة الثامنة.
- (41) ابن عابدين، محمد امين، 1252 ق، «رد المحتار على در المختار شرح تنوير الابصار»، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود، على محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق، الطبعة الاولى.
- (42) ابن عاشور، محمد طاهر، 1284 ق، «تفسير التحرير و التنوير»، تونس، دارالتونسية لنشر، 1984.
- (43) ابن عبد الوهاب، عبدالله بن محمد، 1285 ق، «عبدالله، جواب اهل السنه النبوية فى نقض كلام الشيعة و الزيدية»، بى جا، بى نا، بى تا.
- (44) ابن فورك، محمد بن الحسن، 406 ق، «مقالات الشيخ ابى الحسن الاشعري امام اهل السنة»، تحقيق: احمد عبدالرحيم السايح، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، 1425 ق.
- (45) ابن فوزان، صالح، معاصر، «التوحيد»، بى جا، بى نا، بى تا.
- (46) -، «تعقيبات على كتاب السلفية ليست مذهباً»، رياض، دارالوطن، 1411، الطبعة الثانية.
- (47) -، «تبيهاات على مقالات الصابونى فى الصفات»، الرياض، الرئاسة العامة للبحوث و الافتاء، 1405.
- (48) -، «عقيدة التوحيد و بيان ما يضادها من الشرك الاكبر و الاصغر و غير ذلك»، الرياض، دارالعاصمه، 1999 م.
- (49) -، «من مشاهير المجددين فى الاسلام»، بى جا، بى نا، بى تا.
- (50) -، «الارشاد الى صحيح الاعتقاد و الرد على اهل الشرك و الالحاد»، عربستان، وزارة التعليم العالى جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، 1411 ق.

%%%%%%%%%

51) ابن قتيبة، ابومحمد، 276 ق، «الاختلاف في اللفظ»، تحقيق: عمر بن محمود ابوعمر، الرياض، دارالراية، 1412.

52) ابن قدامه، ابو محمد عبدالله بن احمد، 620 ق، «لمعة الاعتقاد الهادي الى سبيل الرشاد»، بيروت، المكتب الاسلامي، 1395، الطبعة الرابعة.

53) ابن قيم جوزية، محمد بن ابى بكر بن ايوب، 751 ق، «اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة و الجهمية»، تحقيق: عواد عبدالله المعتق، رياض، مطابع الفرزدق التجارية، 1408 ق، الطبعة الاولى.

54) -، «الروح فى الكلام على الارواح الاموات و الاحياء»، تحقيق: بسام على سلامة العموش، رياض، دار ابن تيمية للنشر و التوزيع و الاعلام، 1406، الطبعة الاولى.

55) -، «اعلام الموقعين عن رب العالمين»، تحقيق: ابوعبيده مشهور بن حسن آل سلمان، دمام، دار ابن جوزي، 1423 ق، الطبعة الاولى.

56) ابن كثير، عماد الدين اسماعيل بن عمر، 774 ق، «البداية و النهاية»، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بي جا، هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الاعلان، 1419 ق، الطبعة الاولى.

57) -، «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق: مصطفى السيد محمد و محمد السيد رشاد و محمد فضل العجموى و على احمد عبدالباقى و حسن عباس قدس، قاهره، الفاروق الحديثة للطباعة و النشر، 1421 ق، الطبعة الاولى.

58) ابن ماج قزويني، ابى عبدالله محمد بن يزيد، 273 ق، «السنن»، تحقيق: شعيب ارنووط، بيروت، دارالرسالة العالمية، بي تا.

%%%%%%%%%



59) - «قرة العيون الموحدين فى تحقيق دعوة الانبياء المرسلين»، تحقيق: ابوالبخارى سعيد بن نصر سيد محمد، رياض، مكتبة الرشد، بى تا.

60) ابن منظور، محمد بن مكرم، 711 ق، «لسان العرب»، قاهرة، دارالمعارف، 1119.

61) ابن نعتان، رضا، معاصر، «علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين»، الرياض، دارالهجرة، 1995، الطبعة السادسة.

62) ابوزهره، محمد، 1394 ق، «العقائد الاسلامية»، بى جا، بى نا، بى تا.

63) ابوالشيخ، عبدالله بن محمد، 369 ق، «كتاب العظمة»، تحقيق: رضاء الله بن محمد المباركفورى، الرياض، دارالعاصمه، 1408.

64) أبوالعالية، فخرالدين بن زبير بن على، معاصر، «التوضيحات الأثرية على متن الرسالة التدمرية»، بى جا، مكتبة الفرقان، 1999 م، الطبعة الاولى.

65) ابوحنيفة التميمى المغربى، نعمان بن محمد، 363 ق، «دعائم الاسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الاحكام عن اهل بيت رسول الله عليه و عليهم افضل السلام»، تحقيق: آصف بن على اصغر فيضى، قاهره، دارالمعارف، 1383 ق.

66) ابو يوسف، مدحت بن الحسن الفراج، معاصر، «فتاوى الائمة النجدية حول قضايا الامة المصيرية»، رياض، مكتبة الرشد، 1428 ق، الطبعة الثانية.

67) ابى الحسين، احمد بن فارس بن زكريا، 395 ق، «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بى جا، دارالفكر، 1399 ق.

68) ابى الفضل، صالح بن احمد بن حنبل، 265 ق، «سيرة الامام احمد بن حنبل»، رياض، دارالسلف، 1415 ق، الطبعة الثالثة.

69) ابى بطين، عبدالله بن عبدالرحمن، 1282 ق، «تكفير المعين»، تحقيق: راشد بن عامر القفيلى، رياض، دارالسلف، بى تا.

%%%%%%%%%

- (70) ازهرى، ابى منصور محمدبن احمد، 370 ق، «تهذيب اللغة»، تحقيق: ابراهيم الايبارى، بى جا، دارالكاتب العربى، بى تا.
- (71) اسد حيدر، معاصر، «الامام الصادق عليه السلام والمذاهب الاربعة»، قم، نشر الفقاهه، 1427، الطبعة الاولى.
- (72) اسفراينى، طاهربن محمد، 471 ق، «التبصير فى الدين»، بى جا، بى نا، بى تا.
- (73) اسفراينى تميمى، عبدالقاهربن طاهربن محمد البغدادى، 429 ق، «الفرق بين الفرق»، تحقيق: محمد محبى الدين عبدالحميد، بيروت، المطبعة العصرية، 1416.
- (74) اسماعيلى، ابى بكر، 371 ق، «اعتقاد ائمة الحديث»، تحقيق: محمدبن عبدالرحمن الخميس، رياض، دارالعاصمة، 1412 ق.
- (75) اشعرى، ابوالحسن، «الابانة عن اصول الديانة»، تحقيق: فوية حسين محمود، قاهره، دارالانصار، 1379 ق، الطبعة الاولى.
- (76) -، 324 ق، «اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع»، قاهره، مطبعة المصر، 1955 م.
- (77) -، «رسالة الاستحسان الخوض فى علم الكلام»، هند، مطبعة مجلسه دائرة المعارف النظاميه، 1344 ق، الطبعة الثانية.
- (78) -، «مقالات الاسلامى واختلاف المصلين»، بى جا، بى نا، بى تا.
- (79) اصفهانى، ابى نعيم احمدبن عبدالله، 430 ق، «حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، قاهره، مكتبة الخانجى»، بيروت، دارالفكر، 1416.
- (80) امام خمينى (ره)، روح الله الموسوى، 1368 ش، «تحرير الوسيلة»، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، 1420، الطبعة الثامنة.

%%%%%%%%%

- (81) امدى، على بن محمد، 631 ق، «الاحكام فى اصول الاحكام، شيخ عبدالرزاق عفيفى»، بى جا، دارالصمىعى، بى تا.
- (82) اميل، بديع يعقوب، معاصر، «ديوان الامام الشافعى»، بيروت، دارالكتاب العربى، 1416، الطبعة الثالثة.
- (83) امينى، عبدالحسين، 1390 ق، «الغدير فى الكتاب و السنة و الادب»، بيروت، مؤسسه ى اعلمى للمطبوعات، 1414 ق.
- (84) انصارى هروى، عبدالله بن محمد، 481 ق، «ذم الكلام و اهله»، تحقيق: عبدالرحمن بن عبدالعزيز الشبل، مدينة المنورة، مكتبة العلوم و الحكم، 2002.
- (85) ايجى، عبدالرحمن بن احمد، 894 ق، «المواقف فى علم الكلام»، بيروت، عالم الكتب، بى تا.
- (86) باجورى، ابراهيم بن محمد، معاصر، «جوهرة التوحيد»، دمشق، بى نا، 1391 ق.
- (87) باشميل، محمد احمد، معاصر، «كيف نفهم التوحيد»، بى جا، بى نا، بى تا.
- (88) باقلانى البصرى، ابى بكر بن الطيب، 403 ق، «الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به»، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، قاهره، مكتبة الازهرىه للتراث، 1421 ق، الطبعة الثانية.
- (89) البانى، محمد ناصرالدين، 1420 ق، «التوحيد أولاً يا دعاة الإسلام»، مصر، دارالهدى النبوى، 1420.
- (90) -، «اجوبة الالبانيه على اسئلة الاستراليه»، بى جا، بى نا، بى تا.
- (91) بخارى، ابى عبدالله محمد بن اسماعيل، 256 ق، «صحيح بخارى»، دمشق، بيروت، دارابن كثير للطباعة و النشر و التوزيع، 1423، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%

- 92) بدر، عبدالرزاق، معاصر، «القول السديد فى الرد على من انكر تقسيم التوحيد»، قاهره، دار ابن عفان، رياض دار ابن قيم، بى تا.
- 93) بريكان، ابراهيم بن محمد، معاصر، «تعريف الخلف بمنهج السلف»، الدمام، دار ابن الجوزى، 1418، الطبعة الاولى.
- 94) -، «منهج شيخ الاسلام ابن تيمية فى تقرير عقيدة التوحيد»، رياض، دار ابن قيم للنشر و التوزيع، قاهره، دار ابن عفان للنشر و التوزيع، 1425، الطبعة الاولى.
- 95) بغدادى دمشقى، زين الدين ابى الفرج، 795 ق، «جامع العلوم و الحكم»، تحقيق: شعيب ارنووط، ابراهيم باجس، بيروت، مؤسسة الرساله، 1419 ق، الطبعة الثامنة.
- 96) بغوى، ابى محمد حسين بن مسعود، 516 ق، «تفسير البغوى معالم التنزيل»، تحقيق: محمد عبدالله بن النمر و عثمان جمعة ضميرية و سليمان مسلم الحرش، رياض، دارطبية للنشر و التوزيع، 1411.
- 97) -، «شرح السنة»، تحقيق: شعيب الاناووط، بيروت، بى نا، 1403، چاپ دوم، دمشق، المكتب الاسلامى، 1400، الطبعة الاولى.
- 98) ابن عطية، عبدالحق بن غالب، 546 ق، «المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز»، بيروت، دارالكتب العلميه، 1422 ق، الطبعة الاولى.
- 99) بهوتى، منصور بن يونس، 1051 ق، «كشاف القناع عن متن الاقناع»، تحقيق: محمد امين الضناوى، بيروت، عالم الكتب، 1417، الطبعة الاولى.
- 100) بيضاوى، ناصرالدين ابى الخير عبدالله بن عمر، 691 ق، «انوار التنزيل و اسرار التاويل»، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلى، بيروت، دارالاحياء التراث العربى، مؤسسة التاريخ العربى، بى تا.

%%%%%%%%%

101) بيهقي، احمد بن الحسين ابوبكر، 458 ق، «الجامع لشعب الايمان»، تحقيق: عبدالعلى عبدالحميد حامد، رياض، مكتبة الرشد، 1423 ق، الطبعة الاولى.

102) -، «سنن الكبرى»، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1424، الطبعة الثالثة.

103) -، «الاعتقاد والهداية الى سبيل الرشاد على مذهب السلف واصحاب الحديث»، تحقيق: ابو عبدالله احمد بن ابراهيم ابوالعينين، رياض، دارالفضيلة، 1420، الطبعة الاولى.

104) -، «مختار احمد النووي»، رياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1423 ق.

105) -، «الاسماء والصفات»، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، بيروت، دارالاحياء التراث العربي، بي تا.

106) ترمذى، ابى عيسى محمد بن عيسى بن سوره، 297 ق، «الجامع الصحيح وهو سنن الترمذى»، تحقيق: ابراهيم عطوه عوض، بي جا، شركة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي واولاده بمصر، 1395 ق، الطبعة الثانية.

107) تفتازانى، مسعود بن عمر بن عبدالله، 793 ق، «شرح المقاصد»، تحقيق: عبدالرحمن عميره، بيروت، عالم الكتب، 1419، الطبعة الثانية.

108) تهرانى، آقا على، 1348 ق، «طبقات اعلام الشيعة»، بي جا، بي نا، بي تا.

109) ثعالبى، عبدالرحمن بن محمد، 875 ق، «الجواهر الحسان فى تفسير القرآن»، بيروت، دارالاحياء التراث العربي، 1418 ق، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%

- 110) ثعلبي، ابواسحاق احمد، 427ق، «الكشف و البيان تفسير الثعلبي»، تحقيق: ابي محمد بن عاشور، بيروت، دارالاحياء التراث العربي للطباعة و النشر و التوزيع، 1422، الطبعة الاولى.
- 111) جامي، محمد امان، معاصر، «الصفات الهية في الكتاب و السنة النبوية في ضوء الاثبات و التنزية»، مدينة المنورة، الجامعة الاسلامية، 1408ق.
- 112) جرجاني، علي بن محمد، 816ق، «التعريفات»، بيروت، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح، 1985.
- 113) -، «شرح المواقف»، تحقيق: محمود عمر الدميامطي، بيروت، دارالكتب العلمية، 1419ق، الطبعة الاولى.
- 114) جزائري، ابي بكر جابر، معاصر، «ايسر التفاسير لكلام العلي الكبير»، مدينة منورة، مكتبة العلوم والحكم، بي تا.
- 115) جماعة من العلماء، «شرح العقيدة الطحاوية»، تحقيق: محمد ناصرالدين الالباني، بيروت، المكتب الاسلامي، 1404، الطبعة الثامنة.
- 116) جمعة العروسي الحويزي، «نور الثقلين»، قم، مؤسسة اسماعيليان، 1415، الطبعة الرابعة.
- 117) جنكة الميداني، عبدالرحمن حسن، «توحيد الربوبية و توحيد الالهية و مذاهب الناس بالنسبة اليهما»، بيروت، دارالشامية، 1419.
- 118) جواد علي، معاصر، «المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بي جا، بي نا، 1413، الطبعة الثانية.
- 119) جوهرى، اسماعيل بن حماد، 400ق، «الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية»، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملايين، 1404، الطبعة الثالثة.

%%%%%%%%%

120) حازمی، منصور، معاصر، «ابجد العلوم»، بی جا، بی نا، بی تا.

121) حافظ، وهبة، 1967 م، «جزيرة العرب في قرن العشرين»، القاهرة، دارالافاق العربية، 1375 ق، الطبعة الثالثة.

122) حر العاملي، محمد بن الحسن، 1104 ق، «وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشرعية»، تحقيق: عبدالرحيم الرباني الشيرازي، بيروت، دارالاحياء التراث العربي، بي تا.

123) حسيني الزبيدي، محمد بن محمد، «اتحاف السادة المتقين، بشرح الاسرار احياء علوم الدين»، بيروت، دارالاحياء التراث تبصرلعربي، بي تا.

124) حصني، تقى الدين ابوبكر، 829 ق، «دفع شبه من شبه و تمرد و نسب ذلك الى الامام احمد»، مصر، المكتبة الازهرية، بي تا.

125) حكيم، سيد محسن طباطبائي، 1390 ق، «مستمسك العروة الوثقى»، بيروت دارالاحياء التراث العربي، بي تا.

126) حلي، حسن بن يوسف بن مطهر، 726 ق، «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، 1408 ق، الطبعة الاولى.

127) -، «الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد»، بي جا، بي نا، بي تا.

128) الحوالي، سفر بن عبدالرحمن، معاصر، «مجدد ملة عمرو بن لحي و داعية الشرك في هذا الزمان»، بيروت، دارالايمان، 1421 ق، الطبعة الاولى.

129) خجندی المكي، محمد سلطان المعصومي، «هل المسلم ملزم باتباع مذهب من مذاهب الاربعة»، بي جا، جمعية احياء التراث الاسلامي، بي تا.

130) خضير، علي بن خضير، معاصر، «التوضيح و التتمات على كشف الشبهات»، بي جا، بي نا، بي تا.

%%%%%%%%%

131) خطيب بغدادى، ابى بكر احمد بن على، 469 ق، «تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد)»، تحقيق: بشار ابواد معروف، بى جا، دارالغرب الاسلامى، 1422 ق، الطبعة الاولى.

132) خلال، ابى بكر احمد بن محمد، 311 ق، «السنة، عطية الزهراني»، رياض، دارالراية، 1410، الطبعة الاولى.

133) خوئى، سيد ابوالقاسم موسى، 1413 ق، «التتقيح فى شرح العروة الوثقى»، قم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.

134) دارمى السمرقندى، عبدالله بن عبدالرحمن، 869 ق، «سنن الدارمى»، تحقيق: فواز احمد زمزلى، خالد السبيع العلمى، كراچى، كتب خانة ي قديمى، بى تا.

135) دارمى، عثمان بن سعيد، 280 ق، «نقض عثمان السعيد على المريسي الجهمي العنيد، تحقيق محمد حامد الفقى، بيروت، بى نا، 1358 ق.

136) -، «الرد على الجهمية»، تحقيق بد البدر، الكويت، دار ابن الاثير، 1998 م.

137) دويش، احمد بن عبد الرزاق، معاصر، «فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء»، رياض، دارالمويد، بى تا.

138) ذهبى، شمس الدين ابى عبدالله محمد بن احمد، 748 ق، «العبر فى خبر من غبر»، تحقيق صلاح الدين المنجد ابوهاجر محمد السعيد بن بسيونى زغلول»، بيروت، دارالكتب العلمية، 1405، الطبعة الاولى.

139) -، «العلو للعلو الغفار»، تحقيق: حسن بن على سقاف، بيروت، دارالامام الرواس، 1428، الطبعة الثالثة.

140) -، «سير اعلام النبلاء»، تحقيق: شعيب الارناؤوط و محمد نعيم العرقسوسى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%



- (141) - «میزان الاعتدال فی نقد الرجال»، تحقیق: علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1995، الطبعة الاولى.
- (142) - «بیان زغل العلم والطلب»، تحقیق: محمد زاهد کوثری، بی جا، المكتبة الازهرية للتراث، بی تا.
- (143) رازی، محمدبن ابی بکر، 666 ق، «مختار الصحاح»، بیروت، دائرة المعاجم فی مكتبة لبنان، 1986 م.
- (144) راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، 502 ق، «المفردات فی غریب القرآن»، بی جا، مكتبة نزار مصطفى الباز، بی تا.
- (145) الرحیلى، ابراهیم بن عامر، معاصر، «موقف اهل السنة من اهل البدع»، مدینة، مكتبة العرباء الاثریة، 1415، الطبعة الاولى.
- (146) رشید رضا، سید محمد، 1354 ق، «المنار»، قاهره، دارالمنار، 1366 ق، الطبعة الثانية.
- (147) زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی، 1205 ق، «تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، کویت، التراث العربی، 1414 ق، الطبعة الثانية.
- (148) زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق، 340 ق، «اشتقاق اسماء الله»، تحقیق: دکتر عبدالحسین المبارک، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق، الطبعة الثانية.
- (149) زرکشى، بدرالدين محمدبن بهادر الشافعى، 794 ق، «البرهان فى علوم القرآن»، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مكتبة دارالتراث، 1404، الطبعة الثالثة.
- (150) - «البحر المحيط فى الاصول الفقه»، قاهره، دارالصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1413، الطبعة الثانية.
- (151) - «المنثور فى القواعد»، تحقیق: تیسیر فائق احمد محمود، بی جا، وزاره الاوقاف والشئون الاسلامیة، 1402 ق، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%

- (152) زمخشري، جارالله ابى القاسم محمود بن عمر، 538 ق، «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل فى وجوه التاويل»، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود و على محمد معوض، رياض، مكتبة العبيكان، 1418، الطبعة الاولى.
- (153) زهرانى، خالد بن احمد، معاصر، «التكفير بين أهل السنة والجماعة وغلاة الشيعة الاثنى عشرية»، بى جا، بى نا، 1431 ق.
- (154) زهرى، محمد بن سعد، 230 ق، «كتاب الطبقات الكبير»، تحقيق: على محمد عمر، قاهره، مكتبة الخانجى، 1421، الطبعة الاولى.
- (155) زينى دحلان، سيد احمد بن السيد، 1304 ق، «الدرر السننية فى الرد على الوهابية»، تحقيق: جبريل حداد، بى جا، مكتبة الاحباب، بى تا.
- (156) -، «فتنة الوهابية»، استانبول، بى نا، بى تا.
- (157) سبىحانى، جعفر، معاصر، «البدعه مفهوم ها، حدها و آثارها»، بيروت، دارالاضواء، 1419 ق، الطبعة الاولى.
- (158) -، «محاضرات فى الالهيات»، تليخص: على ربانى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، 1414، الطبعة الاولى.
- (159) -، «الايمان و الكفر فى الكتاب و السنه»، قم، مؤسسة الامام الصادق 7، 1427، الطبعة الثانية.
- (160) -، «بحوث فى الممل و النحل»، قم، بى نا، 1387 ق.
- (161) سبىكى، ابى نصر، 771 ق، «طبقات الشافعية الكبرى»، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحى، الجيزه، دارهجر، 1992 م.
- (162) سجستانى، ابى داوود سليمان بن اشعث، 275 ق، «سنن ابى داوود»، تحقيق: شعيب الارنوط، محمد كامل قره بلدى، عبداللطيف حرزالله، بى جا، دارالرسالة العالمية، بى تا.

%%%%%%%%%

163) سخاوى الشافعى، شمس الدين ابى الخير محمد بن عبدالرحمن، 902 ق، «فتح المغيـث بشرح الفية الحديث»، تحقيق: عبدالكريم بن عبدالرحمن الخضير، محمد بن عبدالله بن فهد آل فهد، رياض، دارالمنهاج، 1426 ق، الطبعة الاولى.

164) سليمان بن عبدالوهاب، 1210 ق، «الصواعق الالهية فى الرد على الوهابية»، بيروت، دار ذوالفقار، 1998، الطبعة الاولى.

165) سيد قطب، 1966 م، «فى ظلال القرآن»، بيروت، دارالشروق، بى تا.

166) سيد محسن امين، 1952 م، «كشف الارتباب فى اتباع محمد بن عبدالوهاب»، بى جا، بى نا، بى تا، الطبعة الثانية.

167) سيد رضى، ابوالحسن محمد بن الحسين موسى، 406 ق، «نهج البلاغه، صبحى صالح»، قاهره و بيروت، دارالكتاب المصرى و دارالكتاب اللبنانى، 1425، الطبعة الرابعة.

168) سيوطى، جلال الدين عبدالرحمان بن ابى بكر بن محمد، 911 ق، «الحاوى للفتاوى فى الفقه و علوم التفسير والحديث و الاصول و النحو والاعراب و سائر الفنون»، بيروت، دارالكتب العلمية، 1403.

169) -، «الدر المنثور فى تفسير القرآن»، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن تركى، قاهرة، مركز الهجر للبحوث و الدراسات العربيه و الاسلاميه، 1424، الطبعة الاولى.

170) شاطبى، ابى اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد، 790 ق، «الاعتصام»، تحقيق: ابوعبيده مشهور بن حسن آل سلمان، بى جا، مكتبة التوحيد، بى تا.

171) -، «الموافقات»، تحقيق: ابوعبيده مشهور بن حسن آل سلمان، رياض، دار ابن عفان، 1417 ق، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%

- 172) شافعي الاشعري، محمدبن علان، 1057 ق، «دليل الفالحين لطراق رياض الصالحين»، بيروت، دارالكتاب العربي، بي تا.
- 173) شافعي، محمدبن ادريس، 204 ق، «الام، رفعت فوضى عبدالمطلب»، بي جا، دارالوفاء، بي تا.
- 174) شرف الدين، عبدالحسين، 1377 ق، «النص و الاجتهاد»، بيروت، مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، 1386، الطبعة الرابعة.
- 175) -، «الفصول المهمة»، نجف، دارالنعمان، بي تا.
- 176) شعيري، تاج الدين، 508 ق، «جامع الاخبار»، بيروت، بي نا، 1986.
- 177) شنقيطي، محمد الامين بن محمد، 1293 ق، «اضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن»، جده، دارالعالم الفوائد، بي تا.
- 178) شوكاني، محمدبن علي بن محمد، 1250 ق، «ارشاد الفحول الي تحقيق الحق من علم الاصول»، تحقيق: ابي حفص سامي بن العربي، رياض، دارالفضيلة، 1421، الطبعة الاولى.
- 179) -، «السييل الجرار المتدفق على حدائق الازهار»، بيروت، دارابن حزم، 1425، الطبعة الاولى.
- 180) -، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع»، قاهره، دارالكتاب الاسلامي، بي تا.
- 181) -، «فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير»، بيروت، دارالمعرفة، 1428، الطبعة الرابعة.
- 182) شهرستاني، ابي الفتح محمدبن عبدالكريم بن ابي ابكر احمد، 548 ق، «الملل و النحل»، تحقيق: امير علي معنا و علي حسن فاعور، بيروت، دارالمعرفة، 1993 م، الطبعة الثالثة.
- 183) صباغ، عماد، معاصر، «الاحناف»، دمشق، دارالحصاد، 1988 م، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%

184) الغفارى، قم مقدسة، مؤسسة النشر الاسلامى، 1425، الطبعة الخامسة.

185) صنعانى، محمدبن اسماعيل، 1183 ق، «تطهير الاعتقاد عن ادران الالحاد»، تحقيق: ناصر بن على بن عائض بن حسن الشيخ، مدينة منورة، الجامعة الاسلامية، 1425 ق، الطبعة الاولى.

186) طباطبايى، سيد محمد تقى حكيم، معاصر، «الاصول العامة للفقة المقارن»، قم، مجمع العالمى اهل البيت، 1427 ق، الطبعة الثانية.

187) طباطبايى، سيد محمد حسين، 1360 ش، «الميزان فى تفسير القرآن»، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، 1417، الطبعة الاولى.

188) -، «نهاية الحكمة»، تعليق: غلامرضا فياضى، قم، مركز انتشارات مؤسسه ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، 1382، الطبعة الاولى.

189) طباطبايى يزدى، سيد محمد كاظم، 1337 ق، «العروة الوثقى»، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية، بى تا.

190) طبرانى، سليمان بن احمد، 360 ق، «المعجم الكبير»، حمدى عبدالمجيد السلفى، قاهرة، مكتبة ابن تيميه، بى تا.

191) طبرسى، ابى منصور احمد بن على، «الاحتجاج»، تحقيق: سيد محمد باقر موسى خراسانى، مشهد مقدس، نشر مرتضى، 1401.

192) طبرسى، امين الاسلام فضل بن حسن، 548 ق، «اعلام الورى باعلام الهدى»، قم، مؤسسه ى آل البيت الاحياء التراث، 1417، الطبعة الاولى.

193) -، «مجمع البيان فى تفسير القرآن»، تحقيق: سيد هاشم الرسولى المحلاتى و سيد فضل الله اليزدى الطباطبايى، بى جا، دارالمعرفة للطباعة و النشر، بى تا.

%%%%%%%%%

194) طبرى، ابى جعفر محمد بن جرير، 310 ق، «تفسير الطبرى جامع البيان عن تاويل القرآن»، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركى، قاهرة، مركز البحوث و الدراسات العربية و الاسلاميه، 1422، الطبعة الاولى.

195) -، «تاريخ الرسل و الملوك (تاريخ طبرى)»، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر، دارالمعارف، بى تا، الطبعة الثانية.

196) طحاوى، ابى جعفر، 321 ق، «متن العقيدة الطحاوية»، بيروت، دار ابن حزم، 1416، الطبعة الاولى.

197) طريحي، فخرالدين، «مجمع البحرين»، قم، مكتب نشر الثقافة السلاميه، 1408، الطبعة الثانية.

198) طوسى، ابى جعفر محمد بن الحسن، 460 ق، «التبيان فى تفسير القرآن»، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملى، بيروت، دارالاحياء التراث، بى تا.

199) -، «تهذيب الاحكام فى شرح المقنعة للشيخ المفيد»، تحقيق: محمد جعفر شمس الدين، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، 1412 ق.

200) عاصمى، النجدى الحنبلى، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، 1392، «الدرر السنيه فى الاجوبه النجدية، مجموعة رسائل و مسائل علماء نجد الاعلام من عصر شيخ محمد بن عبد الوهاب الى عصرنا هذا»، بى جا، بى نا، بى تا، الطبعة السادسة.

201) عبدالباقي، محمد فواد، 1388 ق، «معجم المفهرس لالفاظ القرآن»، بى جا، بى نا، بى تا.

202) عبدالسلام، عزالدين، 660 ق، «شجره المعارف و الاحوال و سائر الاقوال و الاعمال»، تحقيق: عياد خالد الطبى، بيروت، دارالفكر، 2006 م.

203) عبداللطيف، عبدالعزيز بن محمد بن على، معاصر، «دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض و نقض»، رياض، دارالطبية، 1409 ق.

%%%%%%%%%

- 204) عبد الجبار بن احمد، 415 ق، «شرح الاصول الخمسة»، تحقيق: احمد بن الحسين بن ابي هاشم، عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، 1416، الطبعة الثالثة.
- 205) عبدالعزيز بن عبدالسلام، 660 ق، «القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الاحكام فى اصلاح الانام»، تحقيق: نزية كمال حماد و عثمان جمعة ضميرية، دمشق، دارالقلم، 1421 ق، الطبعة الاولى.
- 206) عثمان بن سعيد، الدارمى، 280 ق، «الرد على الجهمية»، تحقيق: بدر البدر، الكويت، دارالسلفية، 1405 ق، الطبعة الاولى.
- 207) عثيمين، محمد بن صالح، 1421 ق، «القول المفيد على كتاب التوحيد»، تحقيق: سليمان بن عبدالله بن حمود اباخيلى و خالد بن على بن محمد المشيقح، بى جا، دارالعاصمة، بى تا.
- 208) -، «شرح العقيدة الواسطية»، تحقيق: سعيد بن فواز الصميل، الرياض، مكتبة طبرية دار ابن الجوزى، 1421، الطبعة السادسة.
- 209) -، «مجموع فتاوى و رسائل»، تحقيق: فهد بن ناصر السليمان، رياض، بى نا، 1994 م.
- 210) -، «لقاء الباب المفتوح»، بى جا، بى نا، بى تا.
- 211) عجلونى الجراحى، اسماعيل بن محمد، 1162 ق، «كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1408، الطبعة الخامسة.
- 212) عسكرى، ابو هلال، 395 ق، «الفروق اللغوية»، بى جا، بى نا، بى تا.
- 213) عطيه، عزت على، معاصر، «البدعة تحديدها و موقف الاسلام منها»، بيروت، دارالكتاب العربى، 1400 ق، الطبعة الثانية.

%%%%%%%%%

- 214) العفرج، احمد، معاصر، «الغناء الاهواء فى لم ترائف و غرائب الفتوى»، بيروت، مركز الثقافة العربى، 2010 م.
- 215) علم الهدى، على بن الحسين سيد مرتضى، 436 ق، «الذخيرة فى علم الكلام»، قم، جامعهى مدرسین، بى تا.
- 216) -، «الرسائل»، تحقيق: سيد مهدي رجايى، قم، دارالقرآن الكريم، 1405 ق.
- 217) عواجى، غالب بن على، معاصر، «فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام و بيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية»، جدة، بى نا، 1422، الطبعة الرابعة.
- 218) عياض اليحصبى، ابى الفضل، 544 ق، «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، تحقيق: احمد بن محمد الشمنى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1399.
- 219) غامدى، سعيد بن ناصر، معاصر، «حقيقه البدعه و احكامها»، رياض، مكتبة الرشد، بى تا.
- 220) غزالى، ابو حامد، 505 ق، «قواعد العقائد، ذيل احياء علوم الدين»، بى جا، بى نا، بى تا.
- 221) -، «المستصفى من علم الاصول، حمزة زهير بن حافظ»، بى جا، بى نا، بى تا.
- 222) فاضل مقداد، ابن عبدالله، 826 ق، «ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين»، قم، بى نا، 1405 ق.
- 223) فخر رازى، فخرالدين ابو عبدالله ابو الفضل محمد، 604 ق، «تفسير الكبير و مفاتيح الغيب تفسير فخر رازى»، بيروت، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1401، الطبعة الاولى.
- 224) فراء، ابو يعلى، 458 ق، «ابطال التأويلات لاخبار الصفات»، تحقيق: محمد بن حمد النجدى، الكويت، مكتبة دار الامام الذهبى، 1410 ق.

%%%%%%%%%



225) فراهيدى، ابى عبدالرحمن الخليل بن احمد، 175 ق، «العين»، تحقيق: دكتور مهدي المخزومي و دكتور ابراهيم سامرايى، بى جا، بى نا، بى تا.

226) فرحان مالكي، حسن، معاصر، «داعية وليس نبيا»، اردن، دار الرازى، 1425، الطبعة الاولى.

227) -، «داية ليس نبيا»، اردن، دارالراضى، 1425 ق، الطبعة الاولى.

228) فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، 817 ق، «القاموس المحيط»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1426 ق، الطبعة الثامنة.

229) فيض كاشانى، ملا-محسن، 1090 ق، «المحجة البيضاء فى تهذيب الاحياء»، تحقيق: على اكبر غفارى، قم، مؤسسة النشر السلامى، بى تا.

230) -، «تفسير الصافى»، تهران، منشورات مكتبة الصدر، 1416، الطبعة الثانية.

231) قارى، على بن سلطان، 1014 ق، «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح»، تحقيق: جمال عيتانى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1422، الطبعة الاولى.

232) القاسمى، محمد جمال الدين، 1332 ق، «تفسير القاسمى المسمى محاسن التاويل»، تحقيق: محمد فواد عبدالباقي، بى جا، دارالاحياءالكتب العربية، 1376 ق، الطبعة الاولى.

233) -، «منح الروض الازهر فى شرح الفقه الاكبر»، تحقيق: وهبى سليمان غاوجى، بيروت، دارالبشائر الاسلامية، 1419، الطبعة الاولى.

234) قحطانى، محمد عبدالله بن محمد، معاصر، «نونية القحطانى»، القاهرة، مدارالحرمين، 1418، الطبعة الاولى.

235) قرافى، شهاب الدين ابى العباس احمد بن ادريس المصرى المالكي، 684 ق، «الفروق»، تحقيق: عمر حسن القيام، بيروت، مؤسسه الرسالة، 1424 ق، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%

- (236) - «الذخيرة»، تحقيق: محمد حجي، بي جا، دارالغرب الاسلامي، 1994 م، الطبعة الاولى.
- (237) قرضاوى، يوسف، معاصر، «الصحة الاسلامية بين اختلاف المشهور و التفرق المذموم»، القاهرة، دارالشروق، 1421، الطبعة الاولى.
- (238) قرطبي، ابى عبدالله محمد بن احمد، 671 ق، «الجامع لاحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آى الفرقان»، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1427 ق، الطبعة الاولى.
- (239) قسطلانى، احمد بن محمد، 923 ق، «ارشاد الصالحين الى شرح الصحيح البخارى»، مصر، اميرية، 1322 ق، الطبعة السابعة.
- (240) قصاص، اسامة بن توفيق، 1408 ق، «إثبات علو الرحمن من قول فرعون لهامان»، تحقيق: عبدالرزاق بن خليفه الشايحي، الكويت، جمعية احياء التراث الاسلامي، 1409 ق.
- (241) قطب، محمد، معاصر، «مفاهيم ينبغى ان تصحح»، بيروت، دارالشروق، 1415 ق، الطبعة الثامنة.
- (242) قمى، شيخ عباس، 1359 ق، «سفينة البحار»، ايران، دارالاسوة، 1416 ق، الطبعة الثانية.
- (243) قوشجى، علاء الدين على، 879 ق، «شرح تجريد الكلام»، بي جا، بي نا، بي تا.
- (244) كاشف الغطاء، علامه جعفر، 1228 ق، «منهج الرشاد لمن اراد السداد»، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، 1420 ق، الطبعة الاولى.
- (245) كلينى، محمد بن يعقوب، 329 ق، «اصول الكافى»، بيروت، منشورات الفجر، 1428، الطبعة الاولى.
- (246) كوثرى، محمد زاهد، 1371، «قلّ تبديد الظلام من نونية ابن قيم»، بي جا، بي نا، بي تا.

%%%%%%%%%

247) لالكائي، ابوالقاسم، 418 ق، «شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة من الكتاب و السنة و اجماع الصحاب»، تحقيق: احمد سعد حمدان، الرياض، دارالطبية، 1402 ق.

248) ماتريدي، ابومنصور، 333 ق، «التوحيد»، تحقيق: بكر طوبال و محمد آروشى، بيروت، دار صادر، بي تا.

249) مالك بن انس، 170 ق، «الموطا»، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي السلفي، بي جا، مجموعة الفرقان التجارية، 1424 ق.

250) مجلسي، علامة محمد باقر، 1111 ق، «مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول»، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1410 ق.

251) -، «بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار»، بيروت، دارالاحياء التراث العربي، 1403، الطبعة الثالثة.

252) محمد بن عبدالوهاب، 1206 ق، «الجواهر المضية»، مصر، مطبعة المنار، 1349 ق، الطبعة الاولى.

253) -، «الرد على الرافضة»، تحقيق: ابوبكر عبدالرزاق بن صالح، صنعاء، دارالاثار، 2006 م.

254) -، 1206 ق، «كشف الشبهات»، تحقيق: ياسر برهاني، طلعت مرزوق، اسكندرية، دارالايمان للطبع والنشر والتوزيع، بي تا.

255) محمد، باكريم محمد، معاصر، «وسطية اهل السنة بين الفرق»، الرياض، دارالراية، 1994.

256) مخزومي، مجاهد بن جبر، 104 ق، «تفسير مجاهد»، تحقيق: محمد عبدالسلام ابوالنيل، مصر، دارالفكر الاسلامي الحديثة، 1410 ق، الطبعة الاولى.

%%%%%%%%%

257) مسعري، محمد بن عبد الله، معاصر، «التوحيد اصل الاسلام و حقيقة التوحيد»، لندن، التجديد الاسلامي، 2004 م.

258) مشعبي، عبد المجيد بن سالم، معاصر، «منهج ابن تيمية في مسألة التكفير»، عربستان، اضواء السلف، 1418 ق، الطبعة الاولى.

259) مظفر، محمد رضا، 1319 ق، «اصول الفقه»، قم، دارالتفسير، 1381 ش، الطبعة الخامسة.

260) معلوف، لويس، 1366 ق، «المنجد في اللغة»، بي جا، المكتبة الكاثوليكية، 1956 م، الطبعة السابعة العشرة.

261) مفيد، محمد بن نعمان، 413 ق، «عوائل المقالات»، بي جا، بي نا، بي تا.

262) مقبول احمد، صلاح الدين، معاصر، «نظرات في كتاب الصفة القريبى لشيخ سليمان العودة»، الشارج، دارالفتح، 1993 م.

%%%%%%%%%

ص: 494

268) مناوى، محمد عبدالرؤف، 1031 ق، «التوقيف على مهمات التعاريف»، تحقيق: عبدالحميد صالح حمدان، القاهرة، عالم الكتب، 1410، الطبعة الاولى.

269) نجدى، سليمان بن سحمان، 1392 ق، «الهدية السنوية والتحفة الوهايبية النجدية»، مصر، مطبعة المنار، 1342 ق، الطبعة الاولى.

270) نجفى، محمد حسن، 1266 ق، «جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام»، تهران، الطبع خانه ى خورشيد، 1373 ش، الطبعة الرابعة.

271) نسائى، ابى عبدالرحمن احمد بن شعيب ابى على، 303 ق، «تفسير النسائى»، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1410، الطبعة الاولى.

272) -، «المجتبى من السنن سنن نسائى»، اردن، بيت الافكار الدولية، بى تا.

273) نسفى، ميمون بن محمد، 508 ق، «تبصرة الادلة فى اصول الدين»، تحقيق: كلود سلامة، دمشق، بى نا، 1990.

274) نسفى، ابى البركات عبدالله بن احمد بن محمود، 710 ق، «تفسير النسفى مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، تحقيق: يوسف على بديوى، بيروت، دارالكلم الطيب، 1419، الطبعة الاولى.

275) نوبختى، حسن بن موسى، 1082 ق، «فرق الشيعة»، بى جا، مؤسسه ى تحقيقات و نشر معارف اهل بيت، بى تا.

276) نووى، يحيى بن شرف، 676 ق، «تهذيب الاسماء واللغات»، بيروت، دارالكتب العلمية، بى تا.

277) -، «المنهاج شرح الصحيح مسلم»، بى جا، مؤسسه القرطبى، 1414 ق، الطبعة الثانية.

%%%%%%%%%

278) نيشابورى القشيري، ابي الحسين مسلم بن الحجاج، 261 ق، «صحيح مسلم»، تحقيق: محمد فواد عبدالباقى، قاهرة، دارالحديث، 1412 ق، الطبعة الاولى.

279) نيشابورى، ابي عبدالله، 405 ق، «المستدرک على الصحيحين»، قاهرة، دارالحرمين، 1417، الطبعة الاولى.

280) الوسى، شهاب الدين السيد محمود، 1270 ق، «روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى»، بيروت، ادارة الطباعة المنيرية، دارالاحياء التراث العربى، بى تا.

281) الوسى، نعمان بن محمود، 1317 ق، «الايات البيّنات فى عدم سماع الاموات عند الحنفية السادات»، رياض، مكتبة المعارف، 1425، الطبعة الاولى.

282) هذلول، سعود بن هذلول، 1382 ق، «تاريخ ملوك آل سعود»، بى جا، مطابع الرياض، 1380 ق، الطبعة الاولى.

283) هندى، علاء الدين على الممتقى بن حسام الدين، 975 ق، «كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال»، تحقيق: بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405، الطبعة الخامسة.

284) هيثمى مكى، شهاب الدين ابن حجر، 974 ق، «الفتاوى الحديثية» بى جا، بى نا، بى تا.

285) -، «التبيين بشرح الاربعة»، بى جا، بى نا، بى تا.

286) هيثمى، نورالدين على بن ابي بكر، 807 ق، «مجمع الزوائد و منبع الفوائد»، بيروت، دارالكتاب العربى، بى تا.

%%%%%%%%%

1) روحی، ابوالفضل، «ایمان»، دانش نامه ی موضوعی قرآن، پایگاه مرکز فرهنگ و معارف قرآن.

2) العراقی، محسن، «بحث حول حجیة سنة الصحابی، الفكر الاسلامی»، سال چهارم، شماره 31 و 14، محرم و جمادی الاخره، 1417 ق.

3) علی زاده ی موسوی، سید مهدی، «جریان شناسی وهابیت»، فصل نامه ی سراج منیر (پژوهش نامه ی تخصصی نقد وهابیت)، شماره 4، زمستان 1390.

4) -، «بررسی اندیشه ی سیاسی کلامی سید ابوالاعلی مودودی»، پایان نامه ی سطح چهار حوزه ی علمیه ی قم.

5) -، «بیداری اسلامی»، حوزه ی نمایندگی ولی فقیه در حج و زیارت، ویراست دوم، 1390.

%%%%%%%%%

- 1) اسلام وب: <http://www.islamweb.net>
- 2) جیران فی مدینتک: <http://www.muhammdkalo.arabblogs.com>
- 3) خبرگزاری اهل بیت وابسته به مجمع جهانی اهل بیت: <http://abna.ir>
- 4) سایت میزان، وابسته به آیت الله جعفر مرتضی العاملی: [www.mezan.net](http://www.mezan.net)
- 5) الرئاسة العامة للبحوث العلمية و الافتاء: <http://www.alifta.net>
- 6) دکتر سفر الجوالی: <http://www.alhawali.com>
- 7) صالح الفوزان: [www.alfawzan.ws](http://www.alfawzan.ws)
- 8) عبدالعزیز بن باز: <http://www.binbaz.org.sa>
- 9) عبدالله بن عبدالرحمن جبرین: <http://ibn-jebreen.com>
- 10) ناصرالدین البانی: <http://www.alalbany.net>
- 11) المشكاة الاسلامية: <http://www.almeshkat.net>
- 12) النوادر الاسلامية: <http://www.sohari.com>
- 13) الأسهم القطرية: <http://qatarshares.com/vb/index.php>

%%%%%%%%%



http://saaid.net : صيد الفوائد: (14)

http://www.soufia.org : موقع الصوفية: (15)

http://www.sunna.info : موقع اهل السنة و الجماعة: (16)

http://youtube.com : يوتيوب: (17)

%%%%%%%%

ص: 499

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، کتاب خانه 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 مبارک 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

