

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ

صاحب امتیاز: مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (ع)

مدیر مسئول: مهدی مکارم

سر دبیر: مهدی فرمانیان

جانشین سر دبیر و مدیر داخلی: حسین قاضی زاده

اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

آیت الله احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)

حجت الاسلام والمسلمین حسین رجبی (استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب)

حجت الاسلام والمسلمین عزالدین رضائزاد (دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)

حجت الاسلام والمسلمین حسن ضیاء توحیدی (استاد حوزه علمیة قم)

آیت الله نجم الدین طبسی (استاد حوزه علمیة قم)

آیت الله احمد عابدی (دانشیار دانشگاه قم)

حجت الاسلام والمسلمین مهدی فرمانیان (دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب)

طراح جلد: محبوب محسنی

صفحه آرا: مرتضی مصطفوی پور

ویراستار: عباس قاضی زاده

مترجم چکیده ها به انگلیسی: سید محمد حسین سجادی

مترجم چکیده ها به عربی: سید حسین صافی

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

نشانی: قم، جمکران، میدان انتظار، ابتدای بلوار انتظار، مجتمع علمی دارالولاية

مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (ع)

تلفکس: ۰۲۵-۳۷۲۵۵۸۶۷

Email: info@darolelam.ir - website: darolelam.ir

مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است، و دیدگاه های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش نامه نیست.

فراخوان مقاله

پژوهش نامه سلفی پژوهی، از محققان محترمی که بایل به نشر آثار خود در این پژوهش نامه هستند، دعوت می‌کند مقالات خود را در موضوعات مرتبط با پژوهش نامه، با رعایت موارد مذکور در راهنمای نگارش مقالات، به دفتر نشریه ارسال کنند.

محورهای پژوهش نامه:

۱. تاریخ تفکر سلفی‌گری
 ۲. نقد مبانی سلفیه
 ۳. نقد عقاید سلفیه
 ۴. جریان‌شناسی سلفیه
- و سایر مباحث مرتبط با موضوع سلفیه

♦ راهنمای تنظیم مقالات

از محققان گرامی تقاضا می‌شود در مقالات خود نکات ذیل را رعایت کنند:

۱. مقاله ارسالی، پیش از این یا هم‌زمان، به سایر نشریات ارسال یا چاپ نشده باشد.
۲. تحقیق، مستند و مناسب با نشریه تخصصی باشد.
۳. مقاله‌های پذیرفته‌شده بر اساس نوبت و با توجه به موضوع پژوهش‌نامه، به چاپ خواهند رسید، اما آن دسته از مقاله‌های پژوهشی که دارای جنبه‌هایی از ابتکار، نوآوری و به‌روز بودن منابع باشند، بر سایر مقالات تقدم دارند.
۴. مسئولیت علمی مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است و دیدگاه‌های نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه پژوهش‌نامه نیست.
۵. مقاله، باید در قالب Word، با قلم Noor_Mitra و شماره ۱۴ در متن و ۱۰ در پاورقی باشد.
۶. متون عربی به‌کار رفته در متن، با قلم متفاوت نگاشته شود.
۷. حتماً توجه شود مقالات ارسالی بین ۵۰۰۰ کلمه تا حداکثر ۶۰۰۰ کلمه باشد و حتی الامکان از مقالات دنباله‌دار پرهیز شود (در صورت افزایش صفحات، مؤسسه مقاله را تقطیع خواهد کرد).
۸. مقالات تایپ شده و فایل آن، به صورت حضوری یا از طریق ایمیل ارائه شوند.
۹. پژوهش‌نامه در پذیرش، رد، تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است و مقالات رسیده مسترد نخواهد شد.
۱۰. در صورت پذیرش مقالات امتیاز مقاله از آن مؤسسه است و با ذکر نام نویسنده، می‌تواند در هر جا که لازم می‌داند، از آن استفاده کند.
۱۱. استفاده از مطالب مجله در نوشتن مقالات و کتاب با ذکر منبع مانعی ندارد.

از نویسندگان محترم درخواست می‌شود مقالات خود را به شیوه زیر تنظیم کنند:

۱. صفحه اول: صفحه عنوان باید شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی پژوهشگر و ذکر درجه علمی، نشانی پست الکترونیک (Email)، تلفن تماس و نشانی مؤلف باشد.
۲. چکیده: خلاصه مقاله است که بین ۷۰ تا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.
۳. کلیدواژه: واژگان کلیدی است که حداکثر در ۷ کلمه تنظیم شود.
۴. مقدمه: دربردارنده بیان مسئله و ضرورت انجام پژوهش، پیشینه تحقیق و مبانی نظری، اهداف، پرسش‌ها یا فرضیه‌های تحقیق است.
۵. ارجاعات پاورقی، به این ترتیب ذکر شود:
 - ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام مؤلف، نام کتاب (ایتالیک)، ج...، ص... .
 - ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام مؤلف، «عنوان مقاله (داخل گیومه)»، نام نشریه (ایتالیک)، دوره، شماره نشریه، زمان انتشار، صفحه.
 - ارجاع به سایت (سایت باید رسمی و معتبر باشد): نام خانوادگی، نام مؤلف، «عنوان مقاله»، عنوان سایت، لینک سایت.
۶. در پایان مقاله نتیجه آن در ۴۰۰ - ۳۰۰ کلمه تحت عنوان «جمع‌بندی و نتیجه‌گیری» ذکر شود.
۷. در پایان مقاله فهرست منابع (کتاب‌نامه) با مشخصات کامل به این ترتیب ذکر می‌شود:
نام خانوادگی، نام: نام کتاب یا «مقاله»، مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر، سال.

برای نمونه:

امینی، عبدالحسین، الغدیر، مترجم: محمدتقی واحدی، تهران، بنیاد بعث، چاپ پنجم، ۱۳۶۸ ش.

فهرست مطالب

- ۷..... بررسی صورت‌های استدلال از دیدگاه سلفی‌ها، و نقد آنها به صورت‌های منطقی
سید ابوالفضل حسینی پور / محمدصفر جبرئیلی
- ۲۷..... علل تاثیرگذاری سید قطب بر حرکت‌های اسلامی معاصر
محمد مسجد جامعی / مرتضی آقامحمدی
- ۴۵..... بررسی عوامل توسعه نواقض الاسلام در تفکر مفتیان وهابی، با تاکید بر هیئت افتای عربستان
حسین قاضی زاده / نجم الدین طیبی
- ۶۹..... جریان مکتب‌قرآن کردستان؛ قرائتی نو در سلفی‌گری
پیام عبدالملکی / مهدی فرمانیان
- ۹۵..... نقد دیدگاه سلفی‌های جهادی در تفسیر آیه حاکمیت ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُضْ بِمَا أُنْزِلَ اللَّهُ فَالْوَثِقُ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾
علی ملاموسی میبدی / حامد پوررستمی
- ۱۱۵..... بررسی دیدگاه سلفی‌های جهادی در رابطه با دارالاسلام و دارالکفر
احمد علیداد / مهدی عزیزان

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۳ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۲/۲۸ ♦ صفحات: ۷-۲۶

بررسی صورت‌های استدلال از دیدگاه سلفی‌ها، و نقد آنها به صورت‌های منطقی

سید ابوالفضل حسینی پور*

محمدصفر جبرئیلی**

چکیده

از دیرباز، علم منطق عهده‌دار بیان قواعد استدلال عقلی بوده است؛ قواعدی که صورت‌های استدلالی‌اش به قیاس، تمثیل و استقراء تقسیم شده‌اند. اما سلفی‌ها این صورت‌های منطقی را نمی‌پذیرند و آنها را دارای اشکال می‌دانند؛ چراکه معتقدند، با وجود صورت‌های استدلال عقلی که در قرآن آمده (که از مهمترین‌شان میزان قرآنی و قیاس اولویت می‌باشد)، نیازی به صورت‌های منطقی نیست. اما، گذشته از اینکه اشکال‌های آنها به علم منطق مخدوش است، صورت‌هایی ارائه شده‌شان نیز، تکرار همان صورت‌های منطقی است.

کلیدواژه‌ها: سلفی‌ها، ابن تیمیه، صورت‌های استدلال، منطق، قیاس شمول، تمثیل.

* کارشناس ارشد کلام اسلامی و فارغ التحصیل موسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (علیهم‌السلام)؛

ایمیل: hoseinipoor313@gmail.com

** استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

مقدمه

بحث عقل و قلمرو آن در دین، همواره از مباحث مورد مناقشه بین مسلمانان بوده است. از مظاهر اصلی عقل، استدلال عقلی می‌باشد که حتی منکرین عقل نیز، ناگزیر از تمسک به آن هستند؛^۱ چراکه همواره کیفیت و چگونگی استدلال عقلی، از دغدغه‌های بشر بوده است. از این رو قرن‌ها قبل از اسلام، علم منطق توسط ارسطو، در همین راستا وضع شده است.^۲ مسلمانان نیز از همان قرون ابتدایی که کتاب‌های منطقی ترجمه شد، با پذیرش کلیت این علم، سعی در تکمیل آن داشته‌اند.^۳ اما عده‌ای همواره با این علم به ستیز پرداخته‌اند که یکی از این افراد، ابن تیمیه حرانی (متوفای ۷۲۹ق) بوده است. وی نه تنها در آثار مختلف خود از علم منطق بحث کرده، بلکه دو کتاب «الرد علی المنطقیین» و «نقض المنطق» را نیز در رد این علم نگاشته است. در این زمان نیز سلفی‌ها، به پیروی از ابن تیمیه، علم منطق را رد می‌کنند.^۴ لذا از آنجا که بررسی دیدگاه‌های سلفیت در علم منطق نیاز به تفصیل دارد، در این مقاله فقط بحث صورت‌های استدلال را بررسی می‌کنیم.

صورت استدلال قالب استدلال است که با کمک مواد استدلال، یک استدلال عقلی

را تشکیل می‌دهد. در علم منطق، برای استدلال سه صورت نام برده شده است:

۱. یا از مطالعه جزئیات، حکم کلی به دست می‌آید که استقراء نامیده می‌شود؛
۲. یا از حکم ماهیت کلی، حکم مصداق مشخص می‌شود که قیاس نامیده می‌شود؛
۳. یا از حکم جزئی و مصداقی، حکم جزئی و مصداقی دیگر حاصل می‌شود که تمثیل نامیده می‌شود.^۵

۱. پترسون و دیگران، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۵.

۲. ابن خلدون، عبدالرحمن ابن محمد، تاریخ (مقدمه)، ج ۱، ص ۶۴۵.

۳. رک، نیکلاس، «سیر منطق در جهان اسلام»، ترجمه: دکتر لطف الله نبوی، فصلنامه نامه مفید دانشگاه مفید، شماره ۲۴، ۱۳۸۹ش، ص ۴۶-۳۵.

۴. نکته قابل توجه اینکه، علمای تراز اول سلفی کمتر مباحث مربوط به عقل و استدلال را به طور مبسوط در کتاب‌های خود مطرح کرده‌اند. البته دیگر نویسندگان سلفی، در کتاب‌های خود بخصوص در کتب مناہج، مباحث عقل را مطرح کرده‌اند؛ لذا ما در این نوشتار از کتب مناہج زیاد استفاده کرده‌ایم.

۵. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشیة علی تہذیب المنطق، ص ۱۰۵.

لذا در این نوشتار، ابتدا اشکال سلفی‌ها به صورت‌های منطقی بیان می‌شود، و سپس صورت‌های پیشنهادی را بررسی می‌کنیم.

۱) اشکال صورت‌های منطقی از دیدگاه سلفی‌ها

در این بخش، ابتدا نقدهای کلی سلفی‌ها به صورت‌های منطقی بیان می‌شود، و سپس نقدهای هر کدام، از سه صورت منطقی (قیاس، تمثیل و استقراء) به طور جداگانه بیان می‌گردد.

الف) نقدهای کلی به صورت‌های منطقی

نقدهای این گروه به صورت‌های منطقی را می‌توان در این موارد خلاصه کرد:

۱. با وجود استدلال‌های عقلی قرآن، نیازی به علم منطق نیست.^۱
۲. اساساً با رجوع به تاریخ علم منطق، معلوم می‌شود که این علم، متعلق به غیر مسلمانان است، و رواج آن به عوامل مختلفی چون، جهل به کتاب و سنت، و ضعف ایمان مسلمانان برمی‌گردد.^۲

۳. سلف نیز صورت‌های استدلال منطقی را به کار نبرده‌اند.^۳

۴. منحصر دانستن صورت‌های استدلال منطقی در قیاس و تمثیل و استقراء، نادرست است.^۴ ابن تیمیه در این مورد این استدلال را به عنوان شاهد می‌آورد: «خورشید طلوع کرده، پس روز شده است.» در این استدلال اگر هر دو جزء را جزئی بدانیم، طبق تعریف منطقی، باید تمثیل باشد؛ در حالی که تمثیل نیست. اگر هم دو جزء استدلال را کلی بدانیم، باید استقراء باشد که استقراء هم نیست. در نتیجه علم منطق، برخی از صورت‌های استدلال صحیح را ذکر نکرده است.^۵ از نگاه ابن تیمیه، دلیل، آن چیزی است که انسان را به مطلوب برساند، و مقصود را بیان نماید.^۶

۱. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۱۵۴.

۲. غصن، سلیمان بن عبدالعزیز، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ج ۱، ص ۵۵-۵۶.

۳. حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۱۶۷.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقيين، ص ۱۶۳.

۵. همان، ص ۱۶۳.

۶. همان، ص ۱۶۲.



ارزیابی

۱. این ادعا که با وجود استدلال‌های عقلی قرآن، نیازی به استدلال‌های منطقی نداریم، ادعایی غیرقابل پذیرش است. اساساً آیات قرآن خود اصلی‌ترین مشوق مسلمانان برای به‌کارگیری دلایل عقلی هستند؛ مانند: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۱ بگو اگر راست می‌گویید، دلیل خود را بیاورید.

همین تشویق‌های قرآن به عقل‌گرایی و استدلال باعث شد که مسلمانان از همان قرون ابتدایی به دنبال علم‌آموزی، و استفاده از دستاوردهای عقلی دیگران بروند. البته پالایش علوم دیگران، امری بدیهی است که همواره مورد توجه علمای مسلمان نیز بوده است.

۲. استناد به عدم استفاده سلف از منطق نیز مخدوش است؛ چراکه سلف از بسیاری از علوم، از جمله علم نحو نیز استفاده نمی‌کردند؛ در حالی که هیچ‌کدام‌شان، علم نحو را باطل نمی‌دانند. ابن حزم آندلسی عدم استفاده سلف از علوم مختلف را در این می‌داند که، بسیاری از قرائن و شواهد برای سلف وجود داشته است؛ از این‌رو آنها نیازی به علوم مختلف نداشته‌اند. اما امروزه که این قرائن وجود ندارد، ما مجبور به استفاده از آنها هستیم.^۲

۳. مثالی که ابن تیمیه در روز بودن به خاطر وجود خورشید آورده، خود قیاسی منطقی است که حد وسط را حذف کرده، و صورت درست آن، چنین می‌باشد: «الآن خورشید طلوع کرده است. هر زمان که خورشید طلوع کند، روز است. پس الآن روز است.»

ب) نقد قیاس

تعریف قیاس منطقی: قولی که از چند قضیه تألیف شده باشد، به گونه‌ای که هرگاه آن چند قضیه صحیح باشند، لازمه ذاتی آنها قول دیگری است.^۳

۱. بقره، آیه ۱۱۱.

۲. آندلسی، ابن حزم، التقریب لحد المنطق والمدخل الیه بالألفاظ العامیه والأمثلة الفقهیه، ج ۱، ص ۳.

۳. (القیاس قول مؤلف من قضایا، متى سلمت لزوم عندها لذاتها قول آخر) کاتبی قزوینی، علی بن عمر، الرسالة الشمسية، ص ۳۲.

مهمترین نقد سلفی‌ها به صورت‌های منطقی، مربوط به قیاس است که آن را قیاس شمول می‌نامند. قیاس منطقی را از این جهت قیاس شمول نامیده‌اند که عامی است، و از لحاظ لفظ و معنی دارای شمولیت و فراگیری باشد.^۱

سلفی‌ها دو اشکال را در مورد قیاس منطقی مطرح کرده‌اند:

الف) ابن تیمیه معتقد است که حصر مقدمات قیاس به دو مقدمه صحیح نیست؛ چراکه برخی از استدلال‌ها بیش از یک مقدمه، و برخی بیش از دو مقدمه دارند؛ و برخی نیز نیازی به حد وسط ندارند.^۲ وی معتقد است که گاهی آوردن این مقدمات اضافی، باعث حیرانی و شک مخاطب می‌شود.^۳ همچنین او، آوردن مطالب اضافی در قیاس را، برخلاف رویه قرآن می‌داند؛ چراکه در قرآن با کوتاه‌ترین جملات، عالی‌ترین مطالب بیان می‌گردد.^۴

ب) اشکال دیگر این گروه، به شمولیت و کلی بودن قیاس منطقی برمی‌گردد. از نظر سلفی‌ها، نتیجه‌ای که در قیاس منطقی حاصل می‌شود، کلی است؛ در حالی که آنچه برای انسان راه‌گشاست، علم جزئی است. علم جزئی نیز از راه غیر قیاس منطقی، بهتر و آسان‌تر حاصل می‌شود.^۵

این اشکال در بحث براهین اثبات خدا و صفات خدا به صورت جدی‌تری مطرح شده است. «مصطفی حلمی» مهمترین نقد ابن تیمیه به قیاس منطقی را در این می‌داند که در اثبات خدا، امر مشترک کلی بین خدا و غیر خدا ثابت می‌شود؛ دلیل آن نیز،

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطیة، ج ۱، ص ۱۲۹.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقیین، ج ۱، ص ۲۵۰.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح السفارینیة، ص ۲۵؛ غصن، سلیمان بن صالح، موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الکتاب و السنة، ج ۱، ص ۵۷.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقیین، ج ۱، ص ۲۵۱.

۵. همان، ص ۲۵۱.



خاصیت این قیاس است که امری کلی را ثابت می‌کند، و تمام افرادش را مساوی هم قرار می‌دهد؛ در حالی که خداوند مثل دیگران نیست: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱.

در حقیقت منظور سلفی‌ها این است که با قیاس منطقی، صفات خبری مانند وجه، ید، جهت و استواء از خدا نفی می‌شود. نمونه این قیاس در مورد صفت جهت این‌گونه است: «هر موجودی جهت داشته باشد، حرکت و سکون دارد. هر موجودی حرکت و سکون دارد، حادث است. پس هر موجودی جهت داشته باشد، حادث است. اما از آنجا که ما می‌دانیم خدا حادث نیست، پس جهت ندارد.»^۲ در اینجا با استفاده از قیاس، صفت جهت از خدا نفی شده است. اشکال آنها این است که از واژه «هر موجودی» استفاده کرده، و بین خدا و غیر خدا فرقی قائل نشده‌اند.^۳

اشکال جدی دیگر سلفی‌ها، اشکال دور است. آنها معتقدند، کلی بودن کبری در قیاس منطقی، موجب دور می‌شود؛ یعنی علم به نتیجه متوقف بر علم به کبری است، و علم به کبری متوقف بر علم به نتیجه است. مثلاً در قضیه: «سقراط انسان است، هر انسانی ناطق است. پس سقراط ناطق است.» زمانی علم به کبری (هر انسانی ناطق است) حاصل می‌شود که از قبل به ناطق بودن همه انسان‌ها، از جمله سقراط علم داشته باشیم. پس در اینجا علم به نتیجه، متوقف بر علم به کبری است، و علم به کبری متوقف بر علم به نتیجه است؛ که این دور است.^۴

ارزیابی

۱. این اشکال که گاهی نیازی به ذکر برخی مقدمات نیست، در علم منطق نیز بیان شده است. مانند جواز حذف کبری که «قیاس ضمیر» نامیده می‌شود.^۵ علاوه بر این،

۱. شوری، آیه ۱۱.

۲. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۲۳۵.

۳. ابن‌ادریس بن علی‌امیر، جابر، منهج السلف و المتکلمین، ص ۸۵۳.

۴. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۲۳۵.

۵. ابن‌ادریس بن علی‌امیر، جابر، منهج السلف و المتکلمین، ص ۸۵۶.

۶. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۱۹۰.

دسته‌ای از استدلال‌های منطقی نیز نیاز به حد وسط ندارند و بدون واسطه نتیجه‌گیری می‌شوند، که مباحث قضایا، عکس و نقض از این سنخ می‌باشند.^۱ مانند قضیه «عَزَّوَالله»^۲ که با قضیه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»^۳ تناقض دارد.

۲. اشکال دیگر به کلی بودن حکم قیاس بود. اولاً این ادعا که نباید در قیاس از کلی استفاده کرد، صحیح نیست؛ چراکه بسیاری از اصول قطعی ذهن انسان کلی هستند؛ مانند: «دور باطل است، و یا وجود یک جسم در یک زمان در دو مکان مختلف محال است.» این‌گونه کلی‌ها به خاطر تطبیق بر مصادیق متعدد، در نزد عقلا کاربرد بسیاری دارند؛ و کلی‌ای که در قیاس ذکر می‌شود، قابلیت تطبیق بر جزئیات و مصادیق گوناگون را دارد.^۴ ثانیاً: همیشه مقدمات و نتیجه قیاس منطقی، کلی نیست. اگر یکی از مقدمات، جزئی باشد، نتیجه نیز جزئی خواهد بود. قاعده منطقی این است: «النتیجة تتبع أخص المقدمتين فی الكمية و کیفیة»^۵ نتیجه تابع پایین‌ترین مقدمات از لحاظ کمیت و کیفیت است. از این‌رو هرگاه یکی از مقدمات جزئی باشند، ناگزیر نتیجه نیز جزئی خواهد بود.

همچنین در برخی از قیاس‌های منطقی هم صغری و هم کبری، جزئی می‌باشند. مانند: «حضرت سلیمان پسر حضرت داود است. پسر حضرت داود ارث می‌برد. پس حضرت سلیمان ارث می‌برد.» در این قیاس، صغری، کبری و نتیجه، هر سه جزئی هستند.

۳. اشکال دیگر به قیاس منطقی این بود که از امر کلی بین خداوند و مخلوقین بحث می‌شود، و در قیاسی که آورده شد، جهت را از خداوند نفی می‌کرد. این اشکال مردود است؛ زیرا موضوع قیاس مذکور، «وجود بما هو وجود» است. یعنی اگر موجودی جهت داشته باشد، حادث است؛ خواه آن موجود، ممکن‌الوجود یا واجب‌الوجود باشد. البته

۱. رک: حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۹۷-۷۲. (امروزه این قضایا استدلال مباشر نامیده می‌شوند؛ ربانی گلپایگانی، علی، مناهج الاستدلال، ص ۱۵)

۲. توبه، آیه ۳۰.

۳. اخلاص، آیه ۳.

۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۵، ص ۱۱۵.

۵. ساوی، عمر ابن سهلان، البصائر النصیریة فی علم المنطق، ص ۲۴۲.



قیاس مذکور در حال اثبات خاصیت ذاتی «کلی وجود» است. از این رو اشکالی به اصل صورت قیاس وارد نیست. در حقیقت، سلفی‌ها معنای ظاهری صفات خبری مانند ید، جهت و عین را برای خدا ثابت کرده‌اند و طرف مقابل که با قیاس، این صفات را برای خدا محال دانسته، آنها اصل مشروعیت قیاس را رد می‌کنند.^۱

۴. اما جواب به اشکال دور^۲

اولاً: همین استدلال به دور بودن قیاس، خود قیاس منطقی است. زیرا خلاصه‌اش این است: «قیاس منطقی دور است. دور باطل است. پس قیاس منطقی باطل است.»^۳ پس اگر قیاس منطقی غلط باشد، استدلال آنها نیز باطل است.

ثانیاً: این که گفته شود: «زمانی علم به کلیات پیدا می‌شود که، علم به جزئیات داشته باشیم»، صحیح نیست؛ زیرا راه علم به یک کلی، منحصر به استقراء جزئیات نیست، و برخی از کلیات، بدون سابقه تجربی و استقرائی به دست می‌آیند. مانند علم به «دور محال است». همچنین برخی کلیات را از راه تجربه تعدادی از جزئیات به دست می‌آوریم و هیچ ضرورتی ندارد که سایر موارد را تجربه کنیم. در این مورد می‌توان به علم یک پزشک به خاصیت دارو و جریان حال بیمار اشاره کرد. لذا باید گفت که وقتی یک کلی از راه تجربه چند مورد معدود به دست آمد، با یک قیاس به سایر موارد، تعمیم داده می‌شود.^۴

در حقیقت علم به کبرای کلی، علم اجمالی به همه جزئیات، و از آن جمله نتیجه است؛ ولی علم قبل و بعد از استدلال، دو گونه علم هستند؛ علم قبل از استدلال، علم

۱. ابن تیمیه. احمد بن عبدالحلیم، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۱۹۴.

۲. پیشینه این اشکال به قرن‌ها قبل از ظهور اسلام برمی‌گردد. گویا نخستین سندی که در این باره قابل مشاهده است، رساله منون افلاطون است که در آن شخصی به نام «منون» (Menon) همین اشکال‌ها را بر سقراط (Socrates) مطرح کرده است. در قرن دوم و سوم میلادی، سکتوس امپریکوس (Sextus empiricus) نیز این شبهه را بیان کرده است. در جهان اسلام نیز کسانی همچون ابوسعید ابوالخیر که معاصر ابن سینا بوده، این اشکال را مطرح کرده که ابن سینا به او جواب داده است. (رک: مقاله: نوعی، ابراهیم، «دوری بودن شکل نخست قیاس اقترانی در کلام ابوسعید ابوالخیر و پاسخ‌های ابن سینا و دیگران به آن»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی دانشگاه قم، شماره دوم، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۶۱).

۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۵، ص ۱۱۴-۱۱۳.

۴. همان.

اجمالی است، و علم بعد از استدلال، علم تفصیلی است. پس با دو گونه علم بودن کبری و نتیجه، دور نیز باطل می‌شود.^۱

بی‌اساس بودن این اشکال‌ها باعث شده است که عده‌ای از خود سلفی‌ها نیز، مخالف باطل دانستن اساس قیاس منطقی باشند. به عنوان نمونه «محمد امین شنقیطی»^۲ در کتاب «فن المنطق»، برخلاف دیگر سلفی‌ها می‌گوید: «اگر صورت و ماده قیاس، منطقی و به طور صحیح ترکیب شوند، نتایج آن نیز صحیح و قطعی می‌باشند.»^۳

ج) تمثیل

تمثیل را چنین تعریف کرده‌اند: انتقال ذهن از حکم معینی به حکم معین دیگر، که این دو حکم در یک معنی کلی مشترک هستند.^۴ در آثار سلفی‌ها تمثیل به صحیح و غیر صحیح تقسیم می‌شود. تمثیل صحیح از دیدگاه سلفی‌ها، مشروط به وجود جامع در اصل و فرع است.^۵

ابن تیمیه حکم منطقیین را در غیر معتبر بودن تمثیل و جزئی بودن آن نقد کرده، و ارزش تمثیل را بیشتر از قیاس می‌داند. وی جزئی بودن تمثیل را نیکو می‌داند، و بیان منطقیین را در ظنی دانستن تمثیل نقد می‌کند.^۶ البته شرط وجود جامع در تمثیل را خود منطقیین، در اصل و فرع نیز بیان کرده، و تمثیلی را ظنی دانسته‌اند که این شرط در آن وجود نداشته باشد.^۷

۱. همان.

۲. وی صاحب تفسیر معروف «اضواء البیان» می‌باشد.

۳. شنقیطی، محمد امین، فن المنطق، سایت سعید نت، ص ۳.

۴. <http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=۱۰۳&book=۴۴۷۱>

۵. ساوی، عمر ابن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص ۳۶۰.

۶. عریفی، سعود بن عبدالعزيز، الادلة العقلية الثقلية على اصول الاعتقاد، ص ۱۱۸.

۷. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علي المنطقيين، ص ۲۱۱.

۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، المنطق، ج ۱، ص ۳۸۷.



سلفی‌ها معتقدند اگر تمثیل در مورد صفات خداوند به کار برده شود، ناصحیح است. به نظر آنها در تمثیل، همانند قیاس شمول، ذهن معنی عامی را تصور می‌کند که مثال برای افراد زیادی می‌باشد.^۱ حال اگر تمثیل در مورد صفات خداوند به کار رود، باعث تشبیه خداوند به غیر خدا می‌شود.^۲ از این رو تمثیل ناصحیح را همواره در کنار قیاس منطقی نام می‌برند.^۳

این اشکال، تکرار همان اشکال در مورد قیاس می‌باشد. لذا پاسخش نیز این است که موضوع تمثیل، «وجود بما هو وجود» است و کاری با عناوین خالقیت و مخلوقیت، یا واجب و ممکن ندارد.

د) استقراء

استقراء یعنی: با بررسی افراد یک ماهیت، و یافتن ویژگی مشترک بین آن افراد، حکم به وجود آن ویژگی در همه افراد آن ماهیت می‌کنیم.^۴ به عنوان نمونه، با مشاهده بزرگ شدن آهن‌های زیادی که در برابر حرارت بزرگ می‌شود، حکم کنیم که «ماهیت آهن در برابر حرارت بزرگ می‌شود». اگر در استقراء همه موارد را مشاهده کنیم، استقراء تام، و اگر برخی را مشاهده کنیم، استقراء ناقص می‌شود. از آنجا که استقراء بیشتر در امور تجربی کاربرد دارد،^۵ سلفی‌ها کمتر متعرض آن شده‌اند.

ابن تیمیه در نحوه به دست آمدن حکم کلی از جزئیات، در استقراء تام منطقی، اشکال می‌کند. وی معتقد است که حکم کلی بعد از تجربه جزئیات به دست نمی‌آید؛ بلکه هر جزء، خود دارای قسمتی از حکم کلی است، و زمانی که آن جزئیات در کنار هم قرار می‌گیرند، کلی حاصل می‌شود.^۶

۱. عریفی، سعود بن عبدالعزیز بن محمد، الادلة العقلية النقلية علی اصول الاعتقاد، ص ۱۱۹.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مسألة حدوث العالم، ص ۴۴-۴۲.

۳. ابن ادریس بن علی امیر، جابر، منهج السلف و المتکلمین، ص ۸۵۴.

۴. ساوی، عمر ابن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص ۳۵۶.

۵. ربانی گلپایگانی، علی، مناهج الاستدلال، ص ۲۷۹.

۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقيين، ص ۲۰۲-۲۰۱.

استدلال وی بر ادعایش این است که نمی توان از جزئیاتی که بدون حکم هستند، حکم کلی را استخراج کرد؛^۱ چراکه چند جزئی که اصلاً حکمی ندارند، اگر در کنار هم قرار بگیرند و حکم کلی را تشکیل دهند، تناقض است. پس هر جزء قبل از استقراء نیز، در بردارنده جزئی از حکم کلی است.^۲

این اشکال ابن تیمیه نیز قابل دفاع نیست؛ چراکه در استقراء، بعد از مشاهده جزئیات، حکم کلی استنباط می شود،^۳ و درک کلیات مخصوص عقل است.^۴ پس حکم کلی عقل، حکمی استنباطی، و غیر از حکم در جزئیات است.

۲) صورت های استدلال عقلی قرآنی

سلفی ها معتقدند نباید فراتر از قیاس های عقلی قرآن رفت، و با همین ادله عقلی قرآن می توان، از دین دفاع کرد.^۵ این گروه به واسطه مبنای سلف گرایی معتقدند که سلف، استدلال های عقلی را در قرآن جستجو می کردند؛ لذا نیازی نبوده که داده های عقلی خود را به کار بگیرند.^۶

در حقیقت این گروه سعی دارند که در استدلال عقلی، نه تنها مواد را از وحی بگیرند، بلکه صورت را نیز از وحی بگیرند.^۷ ادله ای که آنها بر این مبنا ذکر می کنند، آیات قرآن است؛ مانند این آیه: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِيَ وَذِكْرٌ مِّنْ قَبْلِي»^۸ که بیان کننده این موضوع است: «پیامبر، مأمور به تبیین براهین عقلی قرآن شده است.»^۹

۱. همان.

۲. همان، ص ۲۰۲.

۳. مظفر، محمدرضا، المنطق، ص ۲۶۴.

۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفاء، ص ۳۶۹.

۵. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۱۵۴.

۶. حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۱۹۵.

۷. نوفان عبیدات، عبدالکریم، الدلالة العقلية في القرآن، ص ۴۵۸.

۸. انبیاء، آیه ۲۴.

۹. عریفی، سعود بن محمد، الادلة العقلية و النقلية على اصول الاعتقاد، ص ۵۹.



ابن تیمیه دو صورت را برای استدلال ذکر می کند که آنها را روش قرآن می داند؛ اما برخی از سلفی های معاصر، چند صورت دیگر را نیز به آن دو صورت اضافه کرده اند، که در این جا ابتدا دو صورت ابن تیمیه، و سپس به دیگر صورت ها می پردازیم:

الف) میزان قرآنی (جمع بین متفقات و تفریق مختلفات)

از مهمترین صورت هایی که سلفی ها برای استدلال ارائه کرده اند، میزان قرآنی است. از نگاه آنها مهمترین صفت عقل، شناخت شباهت ها و اختلاف ها است.^۱ از این رو عقل هرگاه دو چیز مثل هم را ببیند، حکم هر دو را یکی قرار می دهد؛ که این، همان استدلال «طرد» است. از طرف دیگر، عقل هرگاه دو شیء مختلف را ببیند، حکم آن دو را نیز متفاوت قرار می دهد؛ که این استدلال «عکس» است.^۲ سلفی ها این نوع استدلال را با نام های مختلفی همچون میزان قرآنی،^۳ جمع بین متماثلات و تفریق بین مختلفات،^۴ ضرب الامثال،^۵ قیاس طرد و عکس^۶ نام برده اند. مهمترین استناد سلفی ها برای میزان قرآنی، مثال های قرآنی است، که از نظر آنها، قیاس عقلی می باشد.^۷ «صالح العثیمین» همین قاعده را برای رد دیدگاه متکلمین، در صفات خبری به کار برده است. وی معتقد است که نباید بین مثلها فرقی گذاشت. از این رو اگر کسی یک صفت، مانند اراده را برای خدا ثابت کرد، باید صفات دیگری مانند غضب، که هم سنخ اراده هستند را نیز، برای خدا اثبات کند. اگر کسی صفت غضب را به بهانه تشبیه و تمثیل از خدا نفی کرد، باید صفت اراده را نیز از خدا نفی کند؛ چراکه این دو هم سنخ بوده، و حکم آنها یکی می باشد.^۸

۱. حسن، عثمان بن علی، منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد، ص ۶۲۸؛ حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۲۰۰-۱۹۹.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقین، ص ۳۷۱؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموعه فتاوی، ج ۹ ص ۲۳۹.
۳. حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۱۹۹.
۴. حسن، عثمان بن علی، منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد، ص ۷۰۴.
۵. عریفی، سعود بن محمد، الأدلة العقلية و النقلية علی اصول الاعتقاد، ص ۱۱۶.
۶. ابن ادریس بن علی امیر، جابر، منهج السلف و المتکلمین، ص ۳۰۵.
۷. عریفی، سعود بن محمد، الأدلة العقلية و النقلية علی اصول الاعتقاد، ص ۱۱۶؛ حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۲۰۱.
۸. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۴، ص ۱۳۷.

روی سخن ابن عثیمین با متکلمین است، که صفت غضب الهی را به عذاب، تأویل می‌کنند؛^۱ ولی اراده را برای خدا به اثبات می‌رسانند. ابن عثیمین این قاعده را جمع بین متفقات، و تفریق بین مختلفات می‌داند؛ که به حکم عقل باید، حکم مثل‌ها در نفی و اثبات یکی باشد.^۲

این سخن ابن عثیمین، قابل مناقشه است؛ چراکه شرط متکلمین در اثبات صفتی برای خداوند، مناسب بودن آن صفت با شأن ربوبی است.^۳ پس صفت غضب را تأویل می‌کنند؛ چراکه اثبات آن برای خدا نقص محسوب می‌شود. از این رو آن را به معنی عذاب، تأویل می‌کنند.^۴ اما اثبات صفت اراده برای خدا، برخلاف صفت غضب، نقص محسوب نمی‌شود. هر چند اراده‌ای که در مورد خدا ثابت کرده‌اند، همان اراده را در مخلوقات ثابت نکرده‌اند؛ بلکه اراده را مناسب شأن ربوبی معنی کرده‌اند.^۵

در نتیجه این ادعای ابن عثیمین، که اگر کسی یک صفت را برای خدا ثابت کرد، باید صفات هم‌سنخ آن را نیز برای خدا ثابت کند، ادعایی غیرقابل قبول است؛ زیرا این نوع استدلال منجر به تجسیم و تشبیه می‌شود.

پس کاربرد صورت استدلال، «جمع بین متفقات و تفریق مختلفات» در صفات الهی، منجر به تشبیه و تجسیم می‌شود؛ زیرا با این روش باید بسیاری از صفات مخلوقین، مانند تولد نسل را نیز برای خداوند ثابت نمود.



۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، تفسیر مفاتیح الغیب، ص ۳۰۳.

۲. ربیع، سلیمان بن عبدالعزیز، منهج الشیخ محمد العثیمین فی التعامل مع الدلیل العقلی فی العقائد، ص ۱۲۸۳.

۳. آمدی، سیف الدین، أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۲، ص ۲۷.

۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة من العلم الإلهی، ج ۳، ص ۱۷۶.

۵. آمدی، سیف الدین، أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۱، ص ۲۹۸.

ب) قیاس اولویت

قیاس اولویت، قیاسی است که به دلیل قوی تر بودن ملاک حکم فرع در اصل، حکم فرع به اصل داده می شود.^۱ مانند آیه: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ»^۲ که در آن، افراد از اُف گفتن (روی برگرداندن از روی خشم) به پدر و مادر نهی شده اند. به طریق اولی، این نهی در مورد صدا زدن با بی احترامی برای پدر و مادر نیز جاری می شود.^۳

این قیاس جایگاه ویژه ای در صورت های استدلال نزد سلفی ها دارد؛ به طوری که برخی از آنها، تنها قیاس صحیح را قیاس اولویت می دانند.^۴ کاربرد اصلی این نوع استدلال نزد سلفی ها در بحث صفات خدا است، که به اعتقاد آنها به هیچ وجه نباید از تمثیل و قیاس شمول استفاده نمود؛ زیرا منجر به تشبیه خداوند به بندگان می شود.^۵ به نظر سلفی ها، تمثیل و شمول، اقتضای اشتراک در جنس را دارند، که در این صورت اگر در مورد خدا ثابت شود، خدا نیز یکی از افراد آن جنس می شود. از این رو، در مورد صفات الهی باید به دنبال قیاسی رفت که کمالات مخلوقات را به طریق اولی برای خدا ثابت کند.^۶

«مصطفی حلمی» در این باره چنین می گوید: «علم به خداوند نزد مسلمانان، بالاترین علم است. انبیاء در استدلال به خدا، از قیاس اولویت استفاده می کردند؛ چراکه در این نوع استدلال، هر کمالی را که برای غیرش ثابت می شود، برای خدا به طریق اولی

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۱۲۹.

۲. اسراء، آیه ۲۳.

۳. و از آنجا که ملاک و علت این نهی، بی احترامی و اذیت کردن است، صدا زدن از روی خشم به طریق اولی، بی احترامی محسوب و شامل این آیه می شود، زیرا ایدای بیشتری است؛ یعنی علت حکم که همان ایذا باشد، در صدا زدن به صورت قوی تر وجود دارد.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۱۲۹.

۵. نوفان عبیدات، عبدالکریم، الدلالة العقلية في القرآن، ص ۴۶۷.

۶. آل الشیخ، صالح بن عبدالعزیز، شرح العقيدة الطحاوية،

سایت شامله: shamela.ws/browse.php/book-934، ص ۱۶۴.

ثابت می‌گردد.^۱ «ابن عثیمین» نیز با استناد به آیه «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۲ می‌گوید: «علما با استناد به این آیه، تمام اوصافی که برای مخلوقات، کمال است، در خدا به طریق اولی ثابت می‌کنند.»^۳

البته همان‌گونه که گذشت، در قیاس و تمثیل منطقی، اشتراک جنس در مورد خدا و غیر پیش نمی‌آید. چراکه در این دو نوع استدلال، صفات کمالی متناسب ذات ربوبی، برای خدا ثابت می‌شود؛ نه اینکه صفت مخلوقین با همان خصوصیات، برای خداوند نیز ثابت شود تا اشکال اشتراک در جنس پیش بیاید.

ج) سبر و تقسیم

از دیگر شکل‌های استدلال عقلی که سلفی‌ها به کار می‌برند، قیاس سبر و تقسیم است. سبر و تقسیم یعنی اینکه تک تک اوصافی که صلاحیت برای علیت دارند، ارزیابی شده، سپس هر کدام که شایستگی علیت را ندارند، حذف شوند. نتیجه این حذف و ابقاء، این است که اوصافی که صلاحیت دارند مشخص می‌شوند.^۴

از جمله آیاتی که این صورت را بیان می‌کند، این آیه است: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْحَالِقُونَ»^۵

آیا از هیچ خلق شده‌اند؟ یا آنکه خودشان خالق [خود] هستند؟

در این آیه، سه فرض را در مورد نحوه خلق عالم مطرح کرده:

۱. یا بدون علت به وجود آمده است.

۲. یا خودش، علت خودش است.

۳. یا خالقی غیر خودش دارد.

۱. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۲۳۶.

۲. نحل، آیه ۶۰.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۴۶۱.

۴. یزدی، عبدالله بن حسین، حاشیة على تهذيب المنطق، ص ۱۰۸؛ فوزان، عبدالله بن صالح، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول، ص ۳۷۴.

۵. طور، آیه ۳۵.



دو فرض اولی ممتنع است؛ در نتیجه، فرض سوم یعنی وجود خالق برای این عالم ثابت می‌شود.^۱

استدلال سبر و تقسیم را منطقیین نیز در کتب منطقی بیان کرده‌اند.^۲

(د) قیاس خلف

قیاس خلف یعنی: اثبات امر به بطلان نقیضش؛ زیرا دو نقیض با یکدیگر جمع نمی‌شوند و از هر دو نیز خالی نمی‌باشند. حال اگر یکی نقض شد، دیگری ثابت می‌شود.^۳ یکی از آیاتی که سلفی‌ها قیاس خلف را از آن استخراج کرده‌اند، آیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»^۴. اگر در آسمان و زمین خدایانی جز خدای یکتا بود، زمین و آسمان از بین می‌رفت. پروردگار عرش از آن‌چه وصف می‌کنند منزّه است. «عرفی» می‌گوید: «اگر در عالم دو اله باشد، اگر یکی از آن دو مقهور دیگری باشد، پس دیگر رب نیست؛ و اگر هر دو مساوی باشند، تدبیر صورت نمی‌گیرد؛ و اگر تدبیر صورت نگیرد، امر عالم فاسد می‌شود. همچنین اگر تدبیر نباشد، شایسته اله بودن نیز نیستند. پس معلوم می‌شود که یک خدا در عالم وجود دارد.»^۵

ارزیابی

سلفی‌ها صورت‌های استدلال عقلی را که مدعی‌اند با استفاده از قرآن ارائه کرده‌اند، عبارت از، طرد و عکس، اولویت، سبر و تقسیم، و قیاس خلف می‌نامند.^۶ در حالی که این صورت‌ها، نکته‌ی جدیدی نسبت به صورت‌های استدلال منطقی ندارند و همه این

۱. عرفی، سعود بن عبدالعزيز، الأدلة العقلية النقليّة، ص ۲۵۷.

۲. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۰۸.

۳. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۱۸۶.

۴. انبیاء، آیه ۲۲.

۵. عرفی، سعود بن عبدالعزيز، الدلالة العقلية فی القرآن، ص ۴۶۹.

۶. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۰۸؛ حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۱۸۶.

صورت‌ها در علم منطق به طور کامل بیان شده‌اند. لذا این خود بیان‌گر آن است که استدلال‌های قرآنی و منطقی هم‌سو هستند.

در حقیقت کنار زدن علم منطق توسط وهابیت، به جمود آنها بر ظواهر سنت، و نگاه حداقلی آنها به عقل برمی‌گردد؛ نگاهی که کمتر به عقل مجال استنباط می‌دهد؛ و البته علوم عقلی‌ای که بر پایه فهم عقلا بنا شده، وردی از شارع بر آن نیست، رد می‌کند.

نتیجه

سلفی‌ها هر چند به دنبال طرحی نو در صورت‌های استدلال بوده‌اند، ولی در عمل موفق نشده‌اند. در رویکرد سلبی، آنها تلاش کرده‌اند تا صورت‌های منطقی را باطل نشان دهند. این اشکال‌ها در هر سه صورت قیاس و تمثیل و استقراء مطرح شده، که تمام‌شان مخدوش بوده‌اند.

اما از جهت ایجابی، سلفی‌ها تلاش کرده‌اند با استفاده از قرآن، صورت‌های استدلال صحیح را استخراج کنند. با دقت در این صورت‌ها، معلوم می‌شود که آنها چیزی اضافه‌تر از صورت‌های منطقی ارائه نکرده‌اند، بلکه علم منطق آن را جامع و کامل‌تر بیان کرده است.

این نوع رویکرد سلفی‌ها به صورت‌های منطقی به نگاه غلط آنها به آموزه‌های عقلی که خارج از متون دینی آمده است، برمی‌گردد. آنها فکر می‌کنند که اگر علوم را از دیگران بگیرند، باعث نقصان در دین می‌شود؛ در حالی که علوم وارداتی را باید با موازین اسلامی سنجید، و اگر مانعی وجود نداشت، می‌توان از آن استفاده کرد. این مهم همواره مورد توجه علمای اسلام بوده است. به همین دلیل آنها سعی کرده‌اند علوم وارداتی را با معیارهای اسلامی پالایش، و سپس عرضه کنند.



منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن تيميه حراني، أحمد بن عبدالحليم، الرد على المنطقيين، بيروت: دار المعرفة، بي.تا.
٣. ابن تيميه حراني، أحمد بن عبدالحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، بي.جا: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، چاپ دوم، ١٤١١ق.
٤. ابن تيميه حراني، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٥. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاريخ (مقدمة)، تحقيق: خليل شحاده، بيروت: دارالفكر، چاپ دوم، ١٤٠٨ق.
٦. ابن سينا، حسين بن عبدالله، شفاء، تحقيق: سعيد زايد والاب قناتى، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ق.
٧. ابن سينا، حسين بن عبدالله، منطق، قاهره: دارالعرب، چاپ سوم، ١٩٨٥م.
٨. آندلسى، أبو محمد على بن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار مكتبة الحياة، چاپ اول، ١٩٠٠م.
٩. آل الشيخ، صالح بن عبدالعزيز، شرح العقيدة الطحاوية (إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل)، سايته: الشاملة، 934-book/browse.php/shamela.ws.
١٠. آل الشيخ، محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف، فتاوى و رسائل، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مكة: نشر الحكومة، چاپ اول، ١٣٩٩ق.
١١. آمدى، سيف الدين، أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: احمد محمد مهدى، قاهره: دار الكتب، ١٤٢٣ق.
١٢. پترسون وديگران، مايكل، عقل و اعتقاد دينى، ترجمه: احمد نراقى و ابراهيم سلطاني، تهران: طرح نو، چاپ هشتم، ١٣٩٣ش.
١٣. حسن، عثمان بن على، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة و الجماعة، رياض: مكتبة الرشد، چاپ پنجم، ١٤٢٧ق.
١٤. حلمى، مصطفى، الاسلام و المذاهب الفلسفيه، بيروت: دارالكتب، چاپ اول، ٢٠٠٥م.
١٥. حلمى، مصطفى، قواعد المنهج السلفى في الفكر الاسلامى، اسكندريه: دار الدعوة، چاپ سوم، ١٤١٦ق.

۱۶. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجريد، تحقیق: ملاصدرا، قم: نشر بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة من العلم الإلهی، تحقیق: دکتر حجازی سقا، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی، مناهج الاستدلال، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۳۰ ق.
۲۱. ربعی، سلیمان بن عبدالعزیز، منهج الشيخ العثيمين في التعامل مع الدليل عقلي في مسائل الاعتقاد، ریاض: جامعة القصيم، بی تا.
۲۲. رشر، نیکلاس، سیر منطق در جهان اسلام، ترجمه: لطف الله نبوی، قم: فصلنامه نامه مفید دانشگاه مفید، شماره ۲۴، ۱۳۸۹ ش.
۲۳. ساوی، عمر ابن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقیق: حسن غفار پور مراغی، تهران: نشر شمس تبریزی، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. شنقیطی، محمد امین، فن المنطق، سایت: سعید نت
<http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=103&book=4471>
۲۵. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، القول المفید علی کتاب التوحید، بی جا: دار ابن الجوزی، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
۲۶. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة السفارينية (الدرة المضیة فی عقد أهل الفرقة المرضیة)، ریاض: دار الوطن للنشر، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۲۷. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة الواسطیة، تحقیق: سعد فواز الصمیل، ریاض: نشر دار ابن الجوزی، چاپ پنجم، ۱۴۱۹ ق.
۲۸. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، مجموع فتاوی و رسائل، تحقیق: فهد بن ناصر بن ابراهیم السلیمان، بی جا: دار الوطن - دار الثریا: ۱۴۱۳ ق.
۲۹. عربفی، سعود بن عبدالعزیز بن محمد، الادلة العقلية النقلية علی اصول الاعتقاد، مکه: دار عالم الفوائد، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.



۳۰. ابن ادريس بن علي امير، جابر، منهج السلف و المتكلمين في موافقة العقل و النقل، رياض: اضواء السلف، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۳۱. غصن، سليمان بن صالح بن عبدالعزيز، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنة، رياض: دار العاصمة، ۱۴۱۶ق.
۳۲. فوزان، عبدالله بن صالح، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول و معاهد الفصول، بی جا: دار ابن الجوزی، چاپ اول، بی تا.
۳۳. کاتبی قزوینی، علی بن عمر، الرسالة الشمسية، قم: نشر بيدار، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۳۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهيد مطهری، قم: انتشارات صدارا، چاپ اول، بی تا.
۳۵. مظفر، محمدرضا، المنطق، بی جا: دارالتعارف للمطبوعات، ۲۰۰۶م.
۳۶. نوعی، ابراهيم، دوری بودن شکل نخست قیاس اقترانی در کلام ابوسعید ابوالخیر و پاسخ های ابن سینا و دیگران به آن، قم: مجله پژوهش های فلسفی کلامی دانشگاه قم، شماره دوم، ۱۳۸۶ش.
۳۷. نوفان عبيدات، عبدالکریم، الدلالة العقلية في القرآن و مكائنها في مسائل العقيدة الاسلامية، عمان: النفائس، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۳۸. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، قم: نشر الاسلامی جامعه مدرسین، چاپ دوم، بی تا.



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۲/۰۸، صفحات: ۴۴-۲۷

علل تاثیرگذاری سید قطب بر حرکت‌های اسلامی معاصر

محمد مسجد جامعی*

مرتضی آقامحمدی**

چکیده

در دهه‌های اخیر، جهان اسلام و تحولات آن از خبرسازترین بخش‌ها در دنیا بوده است. در این میان، برخی شخصیت‌ها از نقش و اهمیت بالایی برخوردار بوده که سید قطب از جمله آنهاست؛ در واقع تاثیرگذاری وی، بیش از آنکه ناشی از شخصیت ممتاز یا سطح علمی بالای او باشد، از عوامل دیگری نشأت می‌گیرد. ناکارآمدی ادبیات اخوان المسلمین، فقدان ایدئولوژیک کارآمد در زمان وی، تجویز قیام علیه حاکم در عالم اهل سنت، شرایط تاریخی جامعه مصر، ارائه ایده نو در مورد حکومت و جامعه اسلامی و اعدام وی از جمله این عوامل می‌باشد؛ همچنین، وجود شخصیتی مانند جمال عبدالناصر و مجموعه مسائل مربوط به آن، همگی فضایی را ایجاد نمود که مخاطب هیجان‌زده در جامعه مصر، راه حل مشکلات خود را در محقق کردن جامعه ایده‌آلی ببیند که سید قطب ترسیم کرده بود؛ در نتیجه، تاثیر گسترده سید قطب بیش از آنکه از اندیشه‌های ممتازی نشأت گرفته باشد، به سبب شرایط زمانی خاص او و تقاضای جامعه بوده و در همین راستا، کتاب تاریخی «معالم فی الطريق» که با شور و حماسه و غیرت خاصی نوشته شده، به مرام‌نامه حرکت‌های اسلام‌گرا در مصر تبدیل گردیده و بعدها نیز، در حرکت‌های اسلامی دیگر نقاط جهان اثرگذار بوده است. این مقاله، پژوهشی است که به درک علل تاثیرگذاری آثار سید قطب بر جریان‌های سیاسی اسلام‌گرای معاصر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: تاثیرگذاری، سید قطب، جهان اسلام، اسلام‌گرایان، جمال عبدالناصر.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

** سطح ۴ حوزه علمیه قم و استاد یار دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه. (نویسنده مسئول)

mam50025 @gmail.com

مقدمه

سید قطب^۱ ادیب توانمندی است که با کلام گرم و پر حرارت و قلم مسحور کننده‌اش سهم بسیار زیادی در میراث ادبی مصر دارد. افراد زیادی در کشورهای مختلف اسلامی به شخصیت و آثار قطب علاقمند بوده و هستند. بی‌شک کتاب «معالم فی الطريق» در زمره تاثیرگذارترین آثار او، در تاریخ معاصر جهان اسلام به شمار می‌رود. آنچه که قطب در این کتاب «نشانه‌های راه» نامید، به منظور رهایی کشورهای اسلامی از قوانین ساخته بشر، از قبیل مارکسیسم و ناسیونالیسم و دیگر مکاتب باطل پایه‌ریزی شده بود؛ اما این کتاب، بیش از آنکه هدف مولف را تامین نماید، در اختیار جریان‌هایی (تکفیری و وهابی) قرار گرفت که نوک پیکان حملات‌شان را به سوی اسلام و مسلمین نشانه رفته‌اند.^۲

بی‌شک سید قطب از شخصیت‌هایی است که در سال‌های آخر حیات خود و به خصوص در دوران پس از خود، نقش مهمی در اوضاع به وجود آمده، در جهان اسلام دارد. جریان‌های اسلام‌گرا در دهه هفتاد و پس از آن، از افکار و آثار سید قطب ملهم گردیدند و با اتکا به نوشته‌های او، حرکت‌های اعتراضی و مسلحانه خود را در مصر شروع کردند. قلم قطب، جامعه هیجان‌زده مصر آن زمان را شعله‌ور کرد و به دکترینی برای گروه‌های تکفیری تبدیل شد. تاثیر قطب، فقط محدود به جامعه مصر نیست؛ بلکه طبقات ناراضی در دیگر کشورهای اسلامی نیز از کتاب‌های او _ به خصوص کتاب معالم فی الطريق _ تاثیر پذیرفتند؛ در واقع آنچه او و افکارش را مطلوب و جریان‌ساز نمود، مجموعه عواملی بود که در شرایط خاص آن زمان، اسلام‌گرایان را به او معطوف

۱. سید قطب ابراهیم متولد ۱۹۰۶ در روستایی از توابع اسیوط است. او در سال ۱۹۲۱ برای تحصیل به قاهره رفت و از سال ۱۹۲۴ در آنجا به شغل معلمی روی آورد و به عنوان روزنامه نگار و شاعر و مصحح روزنامه فعالیت خود را آغاز کرد. (یونس، شریف، سید قطب و الاصولیة الاسلامیة، صص ۲۱-۱۹). قطب از ۱۹۳۳ تا زمان استعفا، به سال ۱۹۵۲ در وزارت معارف اشتغال داشت. برای اولین بار او در سال ۱۹۵۴ به سه ماه زندان محکوم شد و در سال ۱۹۶۵، بازداشت و اعدام شد. (جوهر، سامی، الموتی یتکلمون، ص ۱۱۱).

۲. آقامحمدی، مرتضی، فصل تکفیر؛ در عربستان، در مصر، ص ۶۷.

می‌داشت. در این مقاله علل اهمیت یافتن و تاثیرگذاری افکار سید قطب بر جریان‌های اسلامی، پس از اعدام وی بررسی می‌شود.

اول؛ فقدان ایدئولوژیک و ناکارآمدی مرشد اخوان

پس از جنگ جهانی اول، در انقلاب ملی ۱۹۱۹ که در آن، اقباط با مسلمانان در مقابل اشغال‌گری انگلستان هم‌داستان شدند، فضای جدیدی در مصر به وجود آمد و سبک زندگی اروپایی در پیش گرفته شد؛ البته تحولات ترکیه که پس از چند قرن به غرب متمایل شد و دین را از دولت جدا و خلافت را رها کرد، نقش عمده‌ای، در به وجود آمدن این فضای جدید داشت. در باور مردم مصر، تمدن غرب تمدنی فائق بر تمدن شرق بود^۱ و آنها راه رسیدن به دستاوردهای تمدن غرب را، تنها همان اسباب مورد استفاده غربی‌ها می‌دانستند. با غلبه یافتن این نگرش، زنان مصری حجاب را کنار گذاشته و به سمت تعلیم روی آوردند. آنها کم‌کم وارد عرصه عمل و حتی میدان سیاست شده و با اموری مثل تعدد زوجات مخالفت کردند. مردان نیز مانند زنان جامعه متحول شده و تحصیل در الازهر را رها کرده و به یادگیری علوم جدید روی آوردند.^۲ طرفداران مدرنیته معتقد بودند که علوم جدید، مانند تکنولوژی و توسعه شهری، طلسم ذهن‌های متحجر مذهبی‌ها را خواهد شکست. در مقابل این حرکت‌های سکولار که در پی غربی‌سازی مصر انجام می‌گرفت و ادعای خروج از عقب‌ماندگی را داشت، حسن البنا^۳ مدل دیگری از رشد و مدرن‌سازی مبتنی بر اسلام را پیشنهاد کرد.^۴ وی از هجده فرهنگ غربی بر

۱. رمضان، عبدالعظیم، جماعات التكفير في مصر الاصول التاريخية والفكرية، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۲۵-۲۴.

۳. حسن البنا در سال ۱۹۰۶ در روستایی از توابع بحیره چشم به جهان گشود. پس از اتمام دوره تحصیلات در دانش‌سرای مقدماتی معلمان، در شانزده سالگی به قاهره رفت تا در دارالعلوم تحصیل کند. البنا در ۱۹۲۷، معلم دولتی شهر اسماعیلیه شد و در مارس ۱۹۲۸، جمعیت اخوان المسلمین را تشکیل داد. او در سال ۱۹۴۹ ترور شد.

4. Lilla, Mark, The Politics of God, *the New York Times Magazine*, August 19, 2007, Section 6.



علم، اقتصاد، سیاست و دیگر ابعاد زندگی جامعه و غفلت و غوطه‌ور شدن مردم مصر در این سبک زندگی، ابراز نگرانی می‌کرد.^۱

البنّا (مارس ۱۹۲۸)، چهار سال پس از اسقاط خلافت عثمانی به دست کمال آتاتورک، جماعت اخوان المسلمین را به عنوان جمعیت دینی خالص، در شهر اسماعیلیه تاسیس نمود. هدف از تاسیس اخوان المسلمین، تربیت دینی جامعه، با تربیت صحیح اسلامی بود. پس از یک سال، شعبه‌های اخوان در شهرهای مختلف مصر به پنجاه عدد رسید و در اواخر سال (۱۹۳۳م)، اولین مجله هفتگی آنها تحت عنوان «الاخوان المسلمون» منتشر گردید. البنّا اخوان را قهرمان مبارزه با امپریالیسم می‌دانست و آن را به تدریج در مسائل سیاسی وارد کرد.^۲ اخوان با شعار دفاع از ارزش‌ها و فرهنگ بومی مصر و مقابله با انحراف و تفکر سکولار و بیگانه شروع به کار کرد.^۳ البته او دیدگاه‌های خود را به عنوان موضوعی جدید و جالب معرفی می‌نمود و به همین دلیل، جوانان جامعه، بیشترین قشری بودند که جذب او می‌شدند.^۴

پس از البنّا، اخوان دچار اختلافات درونی شد و آن وحدت موجود در زمان او از بین رفت. هضیبی^۵ هم با آگاهی از این شرایط، تمایلی به پذیرش سمت مرشدی اخوان نداشت.^۶ بنیانگذاری اخوان و نفوذ ذاتی شخصیت البنّا، کمک می‌کرد تا او بتواند عناصر مختلف موجود در درون سازمان را مدیریت کند؛ اما پس از او جناح‌های مختلف اخوان به رقابت برای کسب قدرت پرداختند که بیش از همه، دو جناح درصدد تصاحب رهبری بودند. گروه اول جانشینی البنّا را حق‌خاندان او می‌دانستند و گروه دوم که نظام‌الخاص

1. Ramadan, Tariq, *Aux Sources du Renouveau Musulman*, p362.

۲. رمضان، عبدالعظیم، *جماعات التكفير في مصر الاصول التاريخية والفكرية*، ص ۲۷.

3. Ayuobi, Nazih, *Political Islam: Religion and politics in the Arab World*, p90.

4. Lya, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*, p213.

۵. حسن الهضیبی (۱۸۹۱-۱۹۷۳)، مرشد دوم اخوان المسلمین بود.

۶. عبدالحلیم، محمود، *الإخوان المسلمون*، ج ۲، ص ۴۶۹.

خوانده می‌شد، خود را از نخبگان اخوان می‌دانستند و براین باور بودند که برای رهبری اخوان سزاوارترند. در نهایت، طرفین برای پایان مخاصمه، هضیبی را که فردی خنثی در مواضع بود، به رهبری اخوان برگزیدند.^۱ برخی معتقدند، یکی از دلایلی که سران اخوان هضیبی را به رهبری پذیرفتند، ضعف شخصیتی او بود که مجال سوء استفاده را به آنها می‌داد. علاوه بر این، او تنش میان اخوان و حکومت را می‌کاست.^۲ فتحی‌العسال که در آن زمان بازرس مراکز اخوان بود، هضیبی را بیش از آنکه مرشد اخوان بداند، مرشد قصر می‌دانست.^۳ این تلقی درباره مرشد اخوان، اعمال نفوذ او بر افراد تحت رهبری‌اش را کم کرد و جماعت اخوان کم‌کم نسبت به او بی‌اعتماد شدند؛ در واقع او بر جناح دیگری که تمایل به اقدامات شبه‌نظامی داشت، هیچ‌گونه تفوق و برتری نداشت و همین امر موجب ضعف سازمان اخوان شد.^۴

مرشدهای پس از البنا، هیچ‌یک تاثیر و نفوذی مانند خود وی نداشتند؛ تا آنکه سید قطب روی کار آمد و تاثیر بسیار زیادی بر جماعت اخوان گذاشت؛ گرچه این موضوع که افکار قطب تا چه حد بیانگر مواضع اخوان بوده، خود موضوعی قابل مناقشه است؛^۵ اما به نظر می‌رسد که خود سید قطب هم از ناکارآمدی مرشدهای اخوان ناراحت بوده و حتی از او نقل شده که تجربه او در زندان، کم‌عمق بودن افکار رهبران اخوان را برایش ثابت کرده است.^۶

پس از دهه چهل و حتی از اوایل قرن بیستم، روشنفکران جامعه درصدد ترویج و عرضه اسلامی بودند که خود را همسو با معیارهای تمدن جدید (از نوع سوسیالیستی و

1. Pargeter, Alison, *The Muslim brotherhood from Opposition to power*, P31.

2. Lya, Brynjar, *ibid*, p87.

۳. سعید، رفعت، الإرهاب المتأسلم، ج ۱، ص ۱۸۲.

۴. عبداللطیف، امیمه، ناصر و اخوان، الاهرام، شماره ۵۹۲، ۲۷ ژوئن-۲ ژولای ۲۰۰۲.

www.weekly.ahram.org.eg/592/2002/special.htm

5. Pargeter, Alison, *ibid* P22.

۶. کامل، عبدالعزیز، مذكرات دکتر عبدالعزيز كامل عضو في النظام الخاص للإخوان الدكتور، ژولای ۲۰۰۷، در آدرس:
www.Paldf.net/fourm/showthread.php?t=120458



مارکسیستی و یا حتی لیبرالیسم) می‌دانست.^۱ اسلام‌گرایان در مقابل انتقادات مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها، اسلام را همانند و مشابه آن جریان‌های به ظاهر مرفی نشان می‌دادند. بنابراین آنها در مواجهه با غرب، سوسیالیست‌ها و یا کمونیست‌ها، در موضعی منفعلانه بوده و اذعان می‌کردند که اسلام هم، همین مطالب مرفی را قبول داشته و آن را بیان کرده است. قطب در صفحات آغازین کتاب *معالم فی الطریق*، به طور تلویحی به این نگاه اعتراض می‌کند و می‌گوید: این چه حقانیتی برای اسلام است که صرفاً با اثبات تمدن جدید به دست می‌آید؟ آن‌هم تمدنی که خود فشل است.^۲

از نظر قطب جامعه‌ای با این باورها، یک جامعه جاهلی است. او در این کتاب، جامعه مصر را چنین توصیف می‌کند: ما امروز در جاهلیتی مشابه جاهلیتی که به هنگام ظهور اسلام وجود داشت و بلکه تاریک‌تر از آن به سر می‌بریم. تمامی آنچه در اطراف ماست تصورات و عقاید مردم، عادات و تقالید آنها، منابع فرهنگشان، هنرها و ادبیاتشان، مقررات و قوانین‌شان، همه جاهلی است. حتی بسیاری از آنچه را که فرهنگ اسلامی، منابع اسلامی، فلسفه اسلامی و تفکر اسلامی می‌شماریم جاهلی است... اینها همگی محصول این جاهلیت است.^۳

بنابراین باید گفت توفیق قطب عمدتاً ناشی از فقدان ایدئولوژی مناسب و کار آمد، در جامعه آن زمان مصر و جهان اسلام است؛^۴ در واقع فقط کسی می‌تواند مقدمه این کتاب را به خوبی درک نماید که شرایط مصر قرن بیستم، تا دهه شصت را (تا آنجا که مربوط به فکر اسلامی و بیان حقانیت اسلام است)، بداند.

1. MARCH, ANDREW F, *Taking People as They Are: Islam As a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb*, American Political Science Review, Vo 1. 104, No. 1 February 2010, p.191, footnote 6.

۲. قطب، سید، *معالم فی الطریق*، ص ۲-۱.

۳. همان، ص ۱۹-۱۷.

۴. سجد جامعی، محمد، زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، ص ۱۶۶.

دوم؛ جامعه‌ای در شرایط تاریخی

علاوه بر آنچه گذشت، اشکال دیگر، جامعه جدید شهری بود؛ یعنی اگر جامعه مصر شرایط آن دوران را نداشت چه بسا فقدان رهبری مقتدر برای اخوان و نبود ایدئولوژی توانمند، مشکل چندانی ایجاد نمی‌کرد؛ اما در شهر بزرگی مثل قاهره، آن‌هم در دهه شصت، مردم در شرایط تاریخی خود به سر می‌بردند. جوانان از روستاها به شهر مهاجرت کرده و وارد دانشگاه می‌شدند و اقسام مختلف مکاتب را می‌دیدند. مکاتبی چون ترقی خواه، لیبرال و یا انقلابی (از قبیل مائوی چگوارایی و مارکسیستی) در حال تبلیغ شدن بودند؛ بنابراین در چنین فضایی، برای آنکه جوانان مصر همچنان پایبند به دین بمانند، صرفاً تبلیغ آن به روش سنتی کافی نبود. از نظر رعایت موازین اسلامی هم، جامعه در شرایط مطلوبی قرار نداشت و اسلام در قسمت‌های مختلفی تهدید می‌شد. یکی از علل و عوامل نفوذ افکار قطب در میان این قشر از جوانان، متناسب بودن با سطح تقاضا و تمایلات رادیکال چنین جامعه‌ی هیجان‌زده‌ای بود.

موضع‌گیری رهبران اخوان المسلمین، پاسخ‌گوی مطالبات جامعه‌ی در حال غلیان مصر نبود. حتی زمانی که حزب وفد در سال ۱۹۵۱، معاهده ۱۹۳۶ را باطل اعلام کرد، هضیبی مخالفت کرده و اعلام نمود که با اعمال فشار نمی‌توان انگلستان را از مملکت خارج کرد. او در ۱۵ اکتبر گفت: آیا گمان می‌کنید که با اعمال فشار می‌توان انگلستان را از مملکت بیرون کرد؟ حکومت هم باید همان کاری را انجام دهد که اخوان المسلمین انجام می‌دهد؛ یعنی باید به تربیت جامعه پرداخت و فقط در این صورت است که می‌توان انگلستان را از کشور بیرون کرد.

اخوان را خطاب قرار داده و آنها را به اهتمام و تمرکز بر قرائت قرآن توصیه نمود. تا جایی که یکی از عالمان اسلامی به نام خالد محمد خالد، مقاله‌ای در مجله روزالیوسف با عنوان «أبشر بطول سلامة يا جورج» نوشت و در آن موضع منفعلانه اخوان و مرشد آن

۱. پیمانی ۲۰ ساله که در سال ۱۹۳۶ بین دو کشور انگلستان و مصر منعقد شد و براساس آن، انگلستان پذیرفت تا نیروهای خود را از خاک مصر خارج کند و فقط نیروهای محافظ کانال سوئز در آن باقی بمانند.



را مورد نکوهش قرار داد؛^۱ در واقع فعالان جوان، خواستار استفاده از خشونت برای سرنگونی ناصر بودند؛ اما چنین مواضع و ادبیاتی، پاسخ‌گوی جامعه هیجان‌زده مصر آن زمان نبود. در طرف دیگر، زینب الغزالی معتقد بود که سازمان نمی‌تواند کاری بیش از به راه انداختن برنامه‌های آموزشی که گاه سیزده سال به طول می‌کشید انجام دهد. او معتقد بود که برای جذب ۷۵ درصد جمعیت، فقط باید به تکرار همین برنامه‌ها پرداخت. در چنین شرایطی، اکثر اعضای اخوان، مهندس‌ها، شیمیدان‌ها و دانشجویانی بودند که از رهبران اخوان دلسرد گردیده و مبارزه و اقدام سیاسی را بر بحث‌های نظری ترجیح می‌دادند؛ بنابراین با تشدید گرایش رادیکالی سید قطب، نفوذ مسلط ایدئولوژیک از آن او شد و بقایای طرفداران و حامیان اخوان، حول او جمع شدند.^۲

سوم؛ ایده‌ای نو

از ناحیه فکری، سید قطب شاگرد مکتب حسن البنا و یا ادامه دهنده فکر او نیست؛ بلکه او پدیده خاصی است که آثار خود را داشت و افکار او نقطه عطفی برای اخوان المسلمین گردید. نوشته‌های قطب، ویژگی خاص خود را دارند.^۳ همان‌طور که التلمسانی، مرشد وقت اخوان نیز در ۱۹۸۲ اظهار داشت: دیدگاه‌های سید قطب متعلق به خود اوست و افکار او اخوان را نمایندگی نمی‌کند؛^۴ در واقع تفکر قطب در مورد حکومت، ربطی به اخوان نداشت و اصطلاحاتی مانند جاهلیت، جماعت مسلمة،

۱. علام، فؤاد، الاخوان و انا، من المنشية الي المنصة، ص ۷۷.

۲. سید احمد، رفعت، النبي المسلح (الثائرون)، ص ۱۸۲.

3. ORBACH, DANNY, *Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj*, Middle Eastern Studies, Vol. 48, No. 6, 961-972, November 2012, p962.

4. Brykczynski, Paul, *Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb*, *History of Intellectual Culture*, 2005, Vol. 5, No. 1, p3.

معنای خاص لا اله الا الله، دارالحرب، دارالکفر، دارالاسلام، حاکمیت، استعلائی ایمان و دیگر مطالبی که او مطرح نمود در ادبیات اخوان المسلمین وجود نداشت.^۱

قطب معتقد بود که اسلام بیش از جامعه جاهلی و جامعه اسلامی، جامعه‌ی دیگری نمی‌شناسد. از نظر او اسلام در جامعه‌ی اسلامی، در تمام ابعاد عقیده و عبادت، شریعت و نظام، سلوک و اخلاق وجود دارد. جامعه جاهلی نیز جامعه‌ای است که به اسلام عمل نمی‌کند و اعتقادات، تصورات، ارزش‌ها، ضوابط، نظام، قوانین، سلوک و اخلاق رایج در آن، اسلامی نیستند. اولین ویژگی «جامعه اسلامی» آن است که تمامی امور آن، براساس قاعده عبودیت محض خداوند، پی‌ریزی می‌شود؛ در واقع از نظر او هر جامعه‌ای غیر از جامعه اسلامی، جاهلی است که براساس این تعریف، تمام جوامع فعلی موجود در جهان، در چهارچوب «جامعه جاهلی» قرار می‌گیرند؛^۲ بنابراین فقط جامعه‌ای که در آن شریعت خداوند حکمرانی کند، «دارالاسلام» می‌باشد. او هر مکانی خارج از قلمرو دارالاسلام را نیز «دارالحرب» می‌داند و رابطه مسلمان با آن را، یا جنگ و مبارزه و یا صلح براساس معاهده می‌داند؛ البته در این حالت نیز دارالاسلام به حساب نمی‌آید و در بین اهالی آن و مسلمانان، ولاء وجود ندارد.^۳

قطب به بررسی این مسأله پرداخت که چگونه می‌توان جامعه جاهلی را نابود کرد و بر خرابه‌های آن حکومت اسلامی برپا نمود؛ او معتقد بود که برای اعاده اسلام، به یک انقلاب واقعی، تحت رهبری یک «امت پیشتاز» نیاز است که تنها از نسل قرآنی، یعنی صحابه پیامبر ﷺ الگو بگیرد.^۴ از نظر تحلیلی، از تولد امت پیشتاز تا استقرار جامعه اسلامی، دو مرحله را می‌توان مشخص کرد. مرحله اول رسیدن به بلوغ معنوی و مرحله دوم، نبرد علیه جامعه جاهلی است.^۵

۱. صروی، محمد، الاخوان المسلمون، الزلزال و الصحوه، ج ۱، ص ۳۱۳.

۲. قطب، سید، نشانه‌های راه، ص ۱۱۶.

۳. همان، ص ۱۸۱.

۴. همان، ص ۱۰-۱.

۵. همان، ص ۲۵ و ۳۹.



از نظر قطب، جامعه‌ای که براساس احکام الهی اداره نشود، دارالحرب است و وظیفه مسلمانان، جنگیدن با اهل آن می‌باشد؛ او معتقد بود که حتی اگر امکان جنگیدن با آنها وجود نداشته باشد، بازهم نمی‌توان ساکنان این کشورها را مسلمان دانست.

مخاطب قطب که جوانان تحریک شده مصر بودند، برای عمل به تکلیف الهی خود، راهی جز جنگ و کشتار مسلمانان نداشتند. از سخنان قطب در این کتاب به خوبی می‌توان دریافت که چگونه این مطالب و بیان جذاب آن توانست جوانان را تحریک و به تکفیر جامعه اسلامی و کشتار مردم مسلمانان سوق دهد.

محمد قطب ادعا می‌کرد که مکرر از برادرش این جمله را شنیده است که: همانا حکم به کفر مردم نیازمند قرینه و دلیل قطعی است که هیچ‌گونه شک و شائبه‌ای در آن نباشد.^۱ بر فرض که این جمله پذیرفته شود، نکته این است که قرینه قطعی و یقینی برای افرادی مانند "شکری مصطفی" به راحتی پیدا می‌شد و تا جایی پیش می‌رفت که هر کسی خارج از گروه و جماعت خود را کافر می‌دانست. آنها براساس نص و تصریحات سید قطب در جای جای کتاب معالم، اطمینان حاصل کردند که امروز هیچ جامعه‌ی اسلامی‌ای وجود ندارد و تمام این جوامع، جاهلی^۲ و دارالحرب هستند. قطب معتقد است، اگر کسی گمان کند که اسلام با این جوامع موجود به اصطلاح مسلمان کنار می‌آید، خود را فریفته است؛ در واقع او نه دین چنین جامعه‌ی را اسلام می‌دانست و نه مردمش را به عنوان، مسلمان قبول داشت؛^۳ بنابراین باید گفت که در بهترین حالت، سید قطب شناخت درستی از جامعه خود و مخاطب و میزان تاثیر کلام خود نداشت.

۱. سید احمد، رفعت. النبی المسلح (الثائرون)، ص ۱۲۴.

۲. وأخيراً؛ یدخل فی إطار المجتمع الجاهلی تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة! ... وإذا تعین هذا؛ فإنّ موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلیة كلها يتحدّد فی عبارة واحدة: إنه یرفض الاعتراف بإسلامیة هذه المجتمعات كلها و هذه المجتمعات لا تدخل فی هذا الإطار لأنها تعتقد بالوهمیة أحد غیر الله، ولا لأنها تقدّم الشّعائر التبعیدیة لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل فی هذا الإطار لأنها لا تدین بالعبودیة لله وحده فی نظامها، وشرائعها وقيمتها، وموازینها، وعاداتها وتقاليدها.. وكل مقومات حیاتها تقریباً! (سید، قطب، معالم فی الطریق، ص ۹۱).

۳. والمسألة فی حقیقتها هی مسألة کفر وإیمان، مسألة شرك وتوحید، مسألة جاهلیة وإسلام. وهذا ما ینبغی أن یكون واضحاً.. إن الناس لیسوا ملمین -كما یّدعون- وهم یحیون حیاة الجاهلیة. وإذا کان فیهم من یحب أن یخدع نفسه أو یخدع الآخرين، فیمتقد أن الإسلام یمکن أن یمسّ قیّم مع هذه الجاهلیة فله ذلك. ولكن انخداعه أو خداعه لا یغیر من حقیقة الواقع ←

از نقاط عطفی که در این ایدئولوژی جدید به چشم می خورد، تجویز قیام علیه حاکم مسلمان است. از نظر سید قطب، موضع اهل سنت در قبال رژیم حاکم، سکوت است و حاکمیت را تایید می کند؛ بنابراین در فقه و کلام اهل سنت، امر به معروف نسبت به حاکم، امری قلبی و حداکثر زبانی است و به جز افراد متشرع، مابقی افراد آن را تاکید نمی کنند. در این دیدگاه، حتی اگر حاکم، فردی فاسق و ستمگر باشد، نمی توان بر ضد او قیام کرد؛ بلکه تنها وظیفه مردم، ارشاد اوست. از طرف دیگر، حاکم با ارتکاب فسق از حکومت عزل نمی گردد. در این زمینه روایات فراوانی در کتب معتبر اهل سنت وجود دارد که آنها را به چنین اجماعی می رسانند. در صحیح مسلم از رسول خدا ﷺ نقل شده: هر کس از حاکم و رهبر خود، امر ناپسندی مشاهده کرد، می بایست بر آن صبر نماید؛ چراکه هر کس از جماعت فاصله بگیرد به مرگ جاهلی مرده است.^۱

ابوالحسن اشعری گفته است: ما به حکم دین خود، پشت سر هر امام نیکوکار و یا ظالمی نماز می گذاریم و برای امام مسلمانان دعا می کنیم و به امامتشان اقرار داریم. حتی اگر کسی، بر امامی که در دین، لغزشی داشته باشد خروج کند، بازهم گمراه است. در دین ما قیام مسلحانه علیه حاکم جایز نیست.^۲ عالمان سلفی سرشناسی مانند ابن تیمیه و ابن قیم نیز همین دیدگاه را دارند.^۳

پس در نظر یک سنی متشرع و پیرو فقه، قیام با شمشیر بر ضد حاکم اسلامی جایز نیست؛ بنابراین ضرورت دفاع از اسلام، قطب را به دیدگاه خاص خود رساند. باید گفت، گرچه دیدگاه او بی شباهت به تفکر خوارج نیست، اما این نظریه برگرفته از تفکر خود اوست.

→ شيئاً.. ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد. (سید، قطب، معالم في الطريق، ص ۱۵۸).

۱. حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ الْجَعْدِ أَبِي عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي رَجَاءٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ يَرْوِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيُصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شُبْرًا فَمَاتَ فَمَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً (صحیح مسلم، کتاب الامارة، باب الامر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، ج ۲، ص ۸۹۸، حدیث شماره ۱۸۴۹)

۲. اشعری، ابوالحسن، الإبانة، ص ۳۲-۳۳.

۳. ابن قیم جوزیه، محمد، اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ۲۱۹.



برای درک این دیدگاه می‌بایست دو موضوع مهم را در نظر گرفت. اول آنکه شرایط مصر آن زمان را درک کرد و دوم آنکه، فقه ناکارآمد و بسته‌ی اهل سنت، که اجازه اقدام عملی در مقابل حاکم را نمی‌داد، مورد توجه قرار داد. به نظر می‌رسد، تفکر قطب در این فضا و به دست خود او شکل گرفته و این دیدگاه را از کسی اخذ نکرده است؛ البته در قسمت‌هایی از ابوالاعلی مودودی و یا ابن‌قیم تاثیر گرفته است؛ اما به هر حال این دیدگاه از آن خود او می‌باشد.

باید گفت که قطب به خطر قابل ملاحظه‌ای دست زد و راهی را پیمود که علما در طول تاریخ اسلام از پیمودن آن خودداری ورزیده بودند. اعلام این مسأله که حکومت این حکمران، دارالحرب است و وظیفه مسلمین، قتال با آن است،^۱ متضمن تکفیر او بود. تکفیر نیز در واقع سلاحی خطرناک به شمار می‌رفت؛ چراکه می‌توانست به حربه گروه‌های خارج از کنترل تبدیل شود.

چهارم؛ اعدام قطب

اعدام قطب، تاثیر جریان فکری او را سرعت بخشید و اگر او اعدام نمی‌شد، به طور قطع تاثیر بسیار کم‌تری بر جامعه مصر می‌گذاشت.^۲ کشته شدن او و عدم درخواست عفو، او را به اسطوره‌ای تبدیل کرد که مورد ستایش نسل مذهبی قرار گرفت و بر شدت تاثیر افکار او افزود؛ در واقع این اعدام، جوانان پرشور را بیش از پیش، شیفته قطب کرد. جملات دکتر فتحی شقاقی، پزشک و فعال سیاسی فلسطینی به وضوح این واقعیت را نشان می‌دهد که چه تصویری از قطب در اذهان وجود داشت. او می‌گوید: قبل از اینکه قطب را به شهادت برسانند و قبل از اینکه پیروز شود و قبل از آنکه به آزادی برسد و خداوند او را برگزیند و در این دنیا و در ملأ اعلی کرامتش بخشد... حکم اعدامش را

۱. وان هناك دارا واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهمين عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضا، وما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان، ولكنها ليست دار إسلام، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين. (سيد، قطب، معالم في الطريق، ص ۱۳۷).

2. Shepard, William. 1997: The Myth of Progress in the Writings of Sayyid Qutb. *Religion*. No. 27, p255.

صادر کردند. او لبخندی زد. طاغوت‌ها تلاش کردند تا بزرگی و شکوه او را از وی بربایند و سحر کلماتش را بستانند؛ پس به او گفتند: طلب بخشش کن! او نگاهی مصمم کرد و پاسخ داد: اگر به حق محکوم به مرگ شده‌ام، در این صورت به حکم حق راضی‌ام و اگر به باطل محکوم شده‌ام، در این صورت من بزرگ‌تر از آن هستم که از شما طلب بخشش نمایم.^۱

پنجم؛ فشار و زندان

رابطه اخوان و ناصر بسیار پیچیده است و به راحتی نمی‌توان در مورد آن قضاوت کرد. به ادعای حماده امام، انقلاب نوپای مصر در صدد مجامله با اخوان بود و حتی از آنها برای شرکت در اولین کابینه وزرا دعوت شد؛ اما تمامی رفتارهای اخوان برخلاف توقع عبدالناصر بود. کار به جایی رسید که انقلابیون دریافتند، اخوانی‌ها با سفارت انگلستان و امریکا ارتباط دارند و با آنها جلساتی را تشکیل می‌دهند. عبدالناصر در داخل مصر محبوب بود و آمریکایی‌ها در صدد ایجاد نیروهای مسلحی در داخل مصر بودند که بر ضد عبدالناصر اقدام کنند. آنها پس از مشاهده و جمع‌بندی اوضاع مصر، اخوان را برای این کار برگزیدند؛ البته این انتخاب بی‌جهت هم نبود و اخوان به دلایل مختلف، برای چنین کاری مناسب بود. بسیاری از اعضای اخوان در داخل مجلس رهبری انقلاب عضویت داشتند و جزء نیروهای ملی و داخلی مصر محسوب می‌شدند؛ در واقع آنها قبل از انقلاب هم در مصر فعالیت می‌کردند و با سعودی‌ها نیز بسیار نزدیک بودند.^۲ عبدالناصر به هضیبی در این خصوص هشدار داد، اما این هشدار جدی گرفته نشد؛ تا اینکه در ۲۶ اکتبر ۱۹۵۴ یکی از اعضای اخوان المسلمین کوشید ناصر را هنگام سخنرانی در اسکندریه به قتل برساند.^۳ همین موضوع روابط ناصر و اخوان را تیره



۱. شقاقی، فتوحی ابراهیم، معالم فی الطريق عرض و رؤیة، ص ۳۴.

۲. حماده، امام، الاخوان و الامریکان، صص ۱۱-۱۲.

۳. کوپل، ژیل، پیامبر و فرعون (جنبش‌های نوین اسلامی در مصر)، ص ۱۸.

کرد و دستگیری‌ها شروع شد و رهبران اخوان را مجبور کرد که به سمت سعودی‌ها بگریزند.^۱

یک سال پس از به قدرت رسیدن افسران آزاد، فعالیت احزاب سیاسی ممنوع شد و اخوان که به عنوان حزبی سیاسی شناخته می‌شد، مجبور گردید که خود را نهادی دینی معرفی کند. با این حال از دسامبر ۱۹۵۴ تا زمان سادات (سال ۱۹۷۰)، اخوان تحت فشار جدی قرار گرفت که از آن به عنوان دوره محنت یاد می‌شود.^۲ موضع رسمی رژیم ناصر این بود که اخوان به انقلاب خیانت کرده و حکومت، حق سرکوب آنها را برای خود محفوظ می‌داند. ادعای حکومت این بود که اخوان پیمانی ضدانقلاب با انگلستان بسته است. این دیدگاه از سوی تاریخ‌دانان برجسته مصر مانند طارق البشري که گرایش چپ داشت و عبدالعزیز رمضان از حزب وفد، حمایت می‌شد.^۳

حکومت با دستگیری‌های انبوه، شکنجه، محاکمه‌های نمایشی، اعدام و تبعید، موضع خصمانه‌ای نسبت به آنان گرفت. این سرکوب‌ها سبب شد، برخی از سران اخوان موضوعی محتاطانه اتخاذ کنند و از گرایش‌های سیاسی خود بکاهند و تا حد ممکن با دستگاه حاکم چالش ایجاد نکنند.^۴ با وجود همه این فشارها، نیروهای اسلام‌گرا به دنبال راهی بودند تا به ایفای نقش خود در عرصه سیاست بپردازند؛^۵ در واقع زندان و شکنجه نه تنها رویکرد تند زندانی‌ها را از بین نبرد، بلکه آنها را سخت‌تر و مصمم‌تر نمود و زمینه را برای اقبال و روی آوردن به افکار سید قطب، فراهم کرد.^۶

۱. سید احمد، رفعت. النبی المسلح (الثائرون)، ص ۷۲.

2. Meijer, Roel, *The Muslim Brotherhood And The Political: An Exercise In Ambiguity*, (n.d), available at: <https://www.clingendael.nl/publication/muslim-brotherhood-and-political-exercise-ambiguity>, p303.

3. Lya, Brynjar, *ibid*, p7.

4. Brown, Nathan, *The Muslim Brotherhood*, p2-3.

5. Pargeter, Alison, *ibid*. p15.

6. Pargeter, Alison, *ibid*, P35.

نتیجه

همان‌طور که گذشت، توفیق ادبیات سید قطب در جذب مخاطب، بیش از آنکه حاصل شخصیت ممتاز و ویژه او، یا محتوای عرضه شده توسط او باشد، تابع شرایط موجود در جامعه مصر (در دهه شصت و هفتاد میلادی) بود. ناتوانی اخوان المسلمین در ارائه پاسخی قانع کننده به نیاز جامعه مذهبی و مواضع منفعلانه سران اخوان، سبب سرخوردگی کسانی شد که به دنبال راهکاری عملی برای دفاع از دین و برقراری جامعه دینی بودند. آنها این مطلوب را در رویه اخوان و رهبران آن - پس از البنا - نیافتند. این بخش از جامعه مذهبی عمدتاً از روستاها به شهرها مهاجرت کرده و در عین حالی که برخی از آنان در بخش‌های اقتصادی و دانشگاهی حضور فعال داشتند، همان فرهنگ روستایی را حفظ کرده و به نوعی با ساختار جدید جامعه شهری ناهمگن بودند. این جوانان که از روستاها به شهر آمده و وارد دانشگاه می شدند، اقسام مکاتب مختلف ترقی خواه، لیبرال یا انقلابی را می دیدند و صرفاً با تبلیغ دین به روش سنتی قانع نمی شدند. عدم توانمندی اخوان در پاسخ‌گویی به مطالبات این طبقه، در عمل به جایی رسید که اخوان برای سید قطب، مخاطب سازی کرد و مخاطب ناراضی، به سوی او سوق داده شد. نکته دیگر مربوط به ایده و دیدگاه جدیدی بود که قطب ارائه می نمود. اصطلاحاتی مانند جامعه جاهلی، دارالحرب، دارالکفر، دارالاسلام، حاکمیت، استعلائی ایمان، لزوم قیام در مقابل حاکمان جوامع اسلامی و مطالبی از این دست، که توسط قطب مطرح گردید برای طبقه متدین آماده حرکت، جذابیت خاصی داشت و البته تبعات شدیدی نیز به وجود آورد. در کنار همه این موارد، کشته شدن سید قطب هم بر تاثیر بیش از پیش افکار و اندیشه‌های او افزود و او را به شخصیتی اسطوره‌ای مبدل ساخت. می‌بایست این نکته را هم افزود که وجود جمال عبدالناصر و شخصیت محبوب او نیز در پیدایش این زمینه بی تاثیر نبود. شخصیت محبوب عبدالناصر نفوذ اخوان را در داخل مصر کم رنگ کرده بود؛ اما با مرگ وی و آمدن سادات اوضاع متفاوت شد و شرایط به وجود آمده در زمان انور سادات، فضا را بیش از پیش برای گرایش به افکار سید قطب، مهیا نمود.



منابع

۱. آقامحمدی، مرتضی، فصل تکفیر؛ در عربستان، در مصر، قم: انتشارات علامه بهبهانی، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.
۲. ابن قیم جوزیه، محمد، اجتماع الجيوش الاسلامیة، دمشق: مكتبة دارالبيان، بی تا.
۳. ابن حجاج نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، محقق: نظر بن محمد الفاریابی أبوقتیبة، ریاض: دار طيبة، چاپ اول، ۲۰۰۶م.
۴. اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن أصول الديانة، محقق: فقیه حسین محمود، قاهره: دارالانصار، ۱۹۸۸م.
۵. شقاقی، فتحی ابراهیم، معالم في الطريق عرض و رؤية، بیروت: دارالشروق، ۱۹۹۲م.
۶. جوهر، سامی، الموتی يتكلمون، قاهره: المكتب المصري الحديث، بی تا.
۷. حماده، امام، الاخوان و الامريكان، قاهره: مكتبة مدبولي الصغير، ۲۰۰۵م.
۸. رمضان، عبدالعظیم، جماعات التكفير في مصر الاصول التاريخية و الفكرية، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۵م.
۹. سعيد، رفعت، الإرهاب المتأسلم: لماذا ومتى وإلى أين؟، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۴م.
۱۰. سيد احمد، رفعت، النبي المسلح، قاهره: مكتبة مدبولي الصغير، ۱۹۹۱م.
۱۱. قطب، سيد، معالم في الطريق، بیروت: دارالشروق، چاپ ششم، ۱۹۷۹م.
۱۲. قطب، سيد، معالم في الطريق، مترجم: م. محمودی، تهران: نشر احسان، ۱۳۹۰ش.
۱۳. صروی، محمد، الاخوان المسلمون تنظيم ۱۹۶۵، الزلزال و الصحوة، اخوان ويكي، ۲۰۰۳م، قابل دسترسی در: ikhwanwiki.com.
۱۴. عبدالحليم، محمود، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ (رؤية من الداخل)، اسكندرية: دارالدعوة، ۱۹۷۶م.
۱۵. عبداللطيف، اميمه، ناصر و اخوان، الاهرام، شماره ۵۹۲، ۲۷ ژوئن-۲ ژولای ۲۰۰۲م.
www.weekly.ahram.org.eg/592/2002/special.htm
۱۶. علام، فؤاد، الاخوان و انا، من المنشية الي المنصة، قاهره: المكتب المصري الحديث، ۱۹۹۶م.
۱۷. کویل، ژیل، پیامبر و فرعون (جنبشهای نوین اسلامی در مصر)، مترجم: حمید احمدی، تهران: سازمان انتشارات کیهان، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.

۱۸. مسجد جامعى، محمد، زمينه‌هاى تفكر سياسى در قلمرو تشيع و تسنن، تهران: الهدى، چاپ اول، ۱۳۶۹ ش.
۱۹. كامل، عبدالعزيز، مذكرات دكتور عبدالعزيز كامل عضو في النظام الخاص للإخوان الدكتور، ژولای ۲۰۰۷ م.
۲۰. يونس، شريف، سيد قطب و الاصولية الاسلامية، قاهره: دارالطبعة للدراسات و النشر، ۱۹۹۵ م.
21. Lya, Brynjar, The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942, ITHACA Press, 1998.
22. Brown, Nathan, The Muslim Brotherhood, House Permanent Select Committee on Intelligence Subcommittee on Terrorism, HUMINT, Analysis, and Counterintelligence, Washington, D.C., April 13, 2011.
23. Brykczynski, Paul, Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb, History of Intellectual Culture, 2005, Vol. 5, No. 1.
24. March, Andrewf, Taking People as They Are: Islam As a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb, American Political Science Review, Vol. 104, No. 1 February 2010.
25. Meijer, Roel, The Muslim Brotherhood And The Political: An Exercise In Ambiguity, (n.d), available at:
<https://www.clingendael.nl/publication/muslim-brotherhood-and-political-exercise-ambiguity>
26. Ayuobi, Nazih, Political Islam: Religion and politics in the Arab World, London, Routledge, 1991.
27. Pargeter, Alison, The Muslim brotherhood from Opposition to power, Saqi Books, London, 2013.
28. Orbach, Danny, Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj, Middle Eastern Studies, Vol. 48, No. 6, 961-972, November 2012.



29. Ramadan, Tariq, *Aux Sources du Renouveau Musulman*, Paris: Editions Tawhid. 2002.
30. Shepard, William, *The Myth of Progress in the Writings of Sayyid Qutb*. Religion. No. 27, pp. 255-266, 1997.
31. Lilla, Mark, the New York Times Magazine, "The Politics of God." August 19, Section 6, 2007.
32. Vessels, Robert, *Sayyid Qutb: The Sovereignty of God*, 05/08/2014, available at: https://www.academia.edu/12016514/Sayyid_Qutb_the_Sovereignty_of_God

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۳ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۰۵ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۲/۰۱ ♦ صفحات: ۴۵-۷۰

بررسی عوامل توسعه نواقض الاسلام در تفکر مفتیان وهاپی، با تاکید بر هیئت افتای عربستان

حسین قاضی زاده*

نجم الدین طبسی**

چکیده

در تفکر وهابیت، موضوع نواقض الاسلام اولین قدم در اثبات تکفیر معین بوده و از اهمیت خاصی برخوردار است. یکی از مهم‌ترین آسیب‌هایی که به استدلال وهابیت در تکفیر وارد است، در موضوع نواقض الاسلام می‌باشد. مبانی وهابیت در بحث نواقض الاسلام، به توسعه مفهومی و مصداقی این موضوع انجامیده و بسیاری از مسلمانان را در برگرفته است. نادیده گرفتن قید "ضروری" در نواقض الاسلام، عدم توجه به نفس فعل مکلف، تفسیر به رای در مفاهیم مرتبط، ظاهرگرایی و خلط نواقض الایمان با نواقض الاسلام از جمله این مبانی می‌باشند. ماحصل پذیرش این مبانی، سیر صعودی مصادیق نواقض و توسعه تکفیر، از موسس وهابیت، تا مفتیان امروزی آن می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: نواقض الاسلام، نواقض الایمان، ظاهرگرایی، عبادت، هیئت کبارالعلماء، لجنة الفتاوی.

* دانش آموخته حوزه علمیه قم، محقق دارالاعلام لمدرسة اهل البيت، دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب.

h.ghazizade110@gmail.com

** استاد حوزه علمیه قم.

مقدمه

هر آئینی برای خود حدود و ثغوری دارد که خروج از آن محدوده به منزله خروج از آئین تلقی شده و پیروان آن، از رسیدن به این مرحله منع می‌شوند. دین اسلام نیز مرزهایی دارد که خروج از آن، به منزله خروج از اسلام می‌باشد که در اصطلاح فقهی به آن ارتداد می‌گویند.

برای حکم به ارتداد، باید دو مرحله کلی را سپری کرد که هر مرحله نیز دارای شرایط خاص خود می‌باشد. مرحله اول که در ادبیات سلفیه، تکفیر مطلق گفته می‌شود، صدور قول یا فعلی است که با اصل اسلام در تضاد باشد.

مرحله دوم نیز پس از اثبات تکفیر مطلق آغاز شده و در آن، موانع تکفیر بررسی می‌شود؛ در واقع اگر شخص برای انجام کاری که منجر به خروج از اسلام شده، عذری بیاورد، تکفیر نخواهد شد؛ اما اگر در انجام عمل خود معذور نبوده و عذری نداشته، تکفیر خواهد شد که به این مرحله در اصطلاح سلفیه، تکفیر معین گفته می‌شود.

اصل موضوع تکفیر و ارتداد در دین اسلام از موارد غیر قابل انکار است؛ اما تفکر وهابی و سلفی بیشترین تعالیم خود را روی این موضوع متمرکز کرده و به مقدار قابل توجه‌ای به حجم و توسعه آن افزوده‌اند. چنان‌که مواردی تحت عنوان نواقض الاسلام مطرح شده که پیش از ظهور این تفکر سابقه نداشته است. تذکر به این نکته لازم است که مفتیان این آئین، در هر دوره بر شدت و حجم نواقض افزوده و به نظر می‌رسد، این سیر رو به صعود بی‌وقفه ادامه خواهد داشت.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، عوامل توسعه نواقض الاسلام در آئین وهابیت است که علاوه بر روشن شدن علل توسعه، انحراف ایشان از تعالیم اهل سنت نیز روشن می‌گردد.

موارد مذکور در این مقاله، سرفصل نقاط آسیب‌پذیر تفکر وهابیت در موضوع نواقض الاسلام است؛ گرچه هریک از موارد پنج‌گانه، خود مقاله‌ای مفصل برای نقد را

مطالبه می‌کند، اما سعی بر آن است که به صورت جداگانه، به بررسی هریک از موارد پرداخته شود.

تکفیر مطلق؛ ارتکاب نواقض الاسلام

ارتداد به واسطه اسبابی حاصل می‌شود که مفتیان وهابی از آن به عنوان نواقض الاسلام تعبیر می‌کنند.^۱ این اسباب از چهار محور قول، اعتقاد، فعل و شک تشکیل شده‌اند که در ادامه با مثال‌هایی توضیح داده می‌شوند.^۲

۱. قول؛ مانند سب الله یا رسول الله ﷺ یا سب دین؛

۲. اعتقاد؛ مانند اعتقاد به شریکی برای خداوند در تدبیر عالم؛

۳. فعل؛ مانند سجده بر بت یا اهانت به قرآن کریم؛

۴. شک؛ مانند شک در خبری که در قرآن کریم آمده و یا شک در کفر کسی که

اجماع بر کفر او وجود دارد؛ مانند مشرکان بت‌پرست، یا شک در کفر یهودی یا مسیحی.^۳

همان‌طور که از توضیحات و مثال‌های فوق قابل برداشت است، موضوع نواقض الاسلام ناظر به اشخاص و افراد نیست؛ بلکه ناظر به افعال و اعمالی است که از شخص صادر می‌شود؛ در واقع اگر آنچه صادر شده با اصل اسلام در تناقض باشد، نواقض الاسلام حاصل شده است. اما موضوع تکفیر معین، ناظر به خود شخص بوده و به این سوال می‌پردازد که آیا می‌توان فردی را به واسطه ارتکاب نواقض الاسلام، مرتد دانست یا خیر؟

۱. وأسباب الردة، ويعبر العلماء عنه بقولهم: نواقض الاسلام. (شنقيطي، محمد بن محمد، شرح زاد المستقنع).

<http://almsauod.com/2015-11-18-08-22-59/2015-11-24-07-18-49>

۲. الرَّاجِعُ عَنْ دِينِ الْإِسْلَامِ إِلَى الْكُفْرِ إِمَّا نَطْقًا أَوْ اِعْتِقَادًا أَوْ شَكًّا، وَقَدْ يَحْصُلُ بِالْفِعْلِ. (ابن مفلح، ابراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، ج ۷، ص ۴۷۸).

۳. فالقول بالكفر. بأن يسب الله وأما بالاعتقاد. فكأن يعتقد أن لله شريكا يدبر الكون معه. وأما بالفعل. فكأن يسجد للصنم ... وأما الشك فكأن يشك بخبر الله الذي جاء في القرآن. (خليل، احمد بن محمد، شرح زاد المستقنع للخليل،

ج ۶، ص ۲۲۵). <http://shamela.ws/browse.php/book-96613/page-2726>



در واقع، زمانی پاسخ به این سوال روشن می شود که تمام موانع و مواردی که ممکن است شخص را معذور کند، مورد بررسی قرار بگیرد.

موضوع نواقض در عین اینکه موضوعی پذیرفته شده در جمیع فرق اسلامی است، اما در بین شیوخ سلفی به صورتی خاص مورد استفاده قرار می گیرد که نتیجه آن، گسترش حداکثری نواقض الاسلام و شمول بسیاری از مسلمانان در محدوده آن می باشد. در ادامه به چند مورد خاص از تفکر وهابیت که به توسعه نواقض الاسلام منجر شده، اشاره می شود.

۱- نادیده گرفته شدن قید "ضروری" در نواقض الاسلام

نواقض الاسلام به معنای مسائلی است که با اصل اسلام در تضاد است و نمی توان در عین اعتقاد به اسلام، به آنها معتقد بود؛ اما قبل از آن، باید روشن شود که اسلام چیست؟ احکام آن کدام است؟ و چه مواردی موجب نقض اسلام خواهد بود؟ چرا که تا جواب این سوال ها روشن نباشد نمی توان عناوین ناقض اسلام را تشخیص داد.

تعیین حدود و ثغور اسلام با وجود فرق و مذاهب مختلفی که در امت اسلامی ایجاد شده و برداشت های متعددی که در اعتقادات و احکام و اخلاق و... در هریک از فرق به جود آمده، بسیار مشکل است؛ در واقع قطع و یقین در خصوص اینکه چه موضوعی مورد نظر اسلام است و چه موضوعی از اسلام نیست، به سادگی قابل شناسایی نمی باشد. باید به این نکته توجه کرد که فقط زمانی می توان حکم کرد که ناقض اسلام صورت گرفته، که بدون هیچ شک و تردیدی بتوان گفت، این عمل خاص (که مورد نقض واقع شده) بخشی از اسلام است؛ بنابراین مهمترین شرط در موضوع نواقض الاسلام این است که ناقض، بخشی از ضروریات دین باشد؛ به این معنا که موضوع مورد نقض، با اجماع مسلمانان، داخل در اسلام بوده باشد.

مواردی مانند کفر یا شرک به خداوند، قطعاً خروج از اسلام را در پی خواهد داشت؛ همان طور که انکار نبوت پیامبر ﷺ نیز به طور قطع با اصل اسلام در تضاد است؛

چراکه ورود به اسلام با شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر اعظم ﷺ حاصل خواهد شد؛ لذا نقض این دو، خروج از اسلام را در پی دارد؛ چنان‌که انکار قرآن کریم و موضوعات مسلمی مانند نماز نیز همین‌گونه می‌باشند.

شرط "ضروری بودن" را می‌توان از بدیهیات بحث نواقض الاسلام دانست که گاهی با عنوان "ضروری" و گاهی با عنوان "اتفاقی" و گاهی نیز با عنوان "اجماعی" از آن یاد می‌شود؛ چنان‌که در آثار بزرگان حنبله نیز به وفور مورد تاکید قرار گرفته است.

وَمَنْ اَعْتَقَدَ حِلَّ شَيْءٍ اُجْمِعَ عَلَى تَحْرِيمِهِ، وَظَهَرَ حُكْمُهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ،
...مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ، كُفِّرَ!^۱

کسی که اعتقاد به حلیت چیزی داشته باشد که اجماع بر تحریم آن وجود داشته و حکم آن بین مسلمین ظاهر باشد ... از مسائلی که اختلافی در آن نباشد، تکفیر می‌شود.

اما آنچه برخی شیوخ وهابی در موضوع نواقض الاسلام مطرح می‌کنند، اصل ضروری بودن برای ناقض را زیر سوال می‌برد و آن را انکار می‌کند.

بن‌باز رئیس سابق هیئت کبارالعلماء در لجنة الفتاوا، آورده است:

فقد يعدها زید مثلاً أربعمئة ناقض، ويعدها الآخر خمسمئة ناقض، لأنه استنبطها من أدلة أخرى، فهذا يخضع للأدلة الشرعية، نواقض الاسلام تخضع للأدلة الشرعية،^۲

گاهی زید، چهار صد ناقض اعتبار می‌کند و دیگری پانصد ناقض؛ زیرا او از ادله دیگر این نواقض را استنباط کرده است. این تابع ادله شرعیه است. نواقض تابع ادله شرعیه هستند.

طبق این مبنا اگر فقیهی ادعا کند که براساس ادله شرعیه، فلان موضوع ناقض اسلام است، می‌تواند حکم به مرتد بودن مرتکب آن بدهد. اگر فقیه دیگری نیز مدعی باشد، فلان موضوع دیگر نیز ناقض است، او نیز می‌تواند حکم به مرتد بودن مرتکب آن بدهد؛

۱. ابن‌قدامة، عبدالله بن أحمد، المغنی لابن‌قدامة، ج ۹، ص ۱۱.

۲. بن‌باز، عبدالعزيز، فتاوی نور علی الدرب، ج ۴، ص ۱۰۷.



بنابراین اگر آن فقیه در مصدر مفتی رسمی دولت باشد، می تواند نظر خویش را اجرایی نماید و این همان حذف قید ضروری بودن ناقض، برای اثبات ارتداد شخص می باشد.

۲- عدم توجه به فعل مکلف برای تعیین نواقض الاسلام

برای آنکه عملی جزء موضوع نواقض الاسلام محسوب شود، باید نفس فعل صادر شده از سوی مکلف، مورد بررسی قرار گیرد؛ نه اینکه عنوان دیگری بر فعل نهاده شده و همان عنوان خاص، ملاک قضاوت قرار گیرد.

به عنوان مثال اگر شخصی منکر وجوب نماز در دین باشد، باید نفس همین عنوان مورد بررسی قرار گیرد؛ یعنی باید پرسید که آیا انکار وجوب نماز جزء نواقض الاسلام محسوب می شود یا خیر؟

مثال دیگر اینکه، اگر کسی قائل به حلیت ربا بود، باید نفس این عنوان ملاک تشخیص نواقض الاسلام قرار گیرد؛ در واقع نباید عنوان دیگری مانند مخالفت با کتاب خدا، یا مخالفت با پیامبر ﷺ بر عمل نهاده و سپس نتیجه گرفت که منکر حرمت ربا، مرتکب نواقض شده و از اسلام خارج است.

این موضوع در بسیاری از مواردی که مفتیان وهابی به عنوان ناقض اسلام مطرح کرده اند رعایت نشده و به صورت عمدی یا سهوی مورد غفلت واقع شده است. از جمله مواردی که در نظر مفتیان وهابی ناقض اسلام شمرده شده، موضوع "استغاثه به اولیا الهی" است. آنها نفس استغاثه را ملاک و ناقض اسلام قرار نمی دهند؛ بلکه ابتدا استغاثه را شرک به خداوند قلمداد کرده و سپس عنوان شرک را ملاک قرار داده و آن را ناقض اسلام برمی شمردند.

أما المكفرات فكثيرة، وتسمى: نواقض الاسلام، وأعظمها: الشرك بالله؛ كدعاء الأموات، والاستغاثة بهم ... لقول النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل: «أي الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك»^۱

۱. دویش، احمد، فتاوی اللجنة، ج ۲، ص ۱۱.

موجبات کفر بسیار است که نواقض الاسلام نامیده می‌شود و بزرگترین ایشان شرک به خداوند است؛ مانند درخواست از اموات و استغاثه به ایشان ... به خاطر کلام پیامبر ﷺ "زمانی که از ایشان پرسیده شد کدام گناه بزرگتر است فرمود: اینکه برای خدا شریکی قرار دهی در حالی که او تو را خلق کرده است"

براساس این متن، آنها ابتدا استغاثه را شرک خوانده و بعد از آن، به عنوان یک امر مسلّم، حکم به ناقض بودن شرک کرده‌اند. در آخر هم به حدیثی که ضروری بودن این مسأله را ثابت می‌کند، استناد شده است.

موردی دیگر از این خلط مبحث (از میان موارد متعددی که در این موضوع وجود دارد) در موضوع ذبح، برای اولیا الهی است که ابتدا عنوان شرک بر آن نهاده شده و سپس ناقض اسلام شمرده شده است.

ابن عبدالوهاب در نواقض الاسلام ده‌گانه خود آورده است:

اعلم أن من أعظم نواقض الاسلام عشرة: الأول: الشرك في عبادة الله وحده لا شريك له، والدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ومنه الذبح لغير الله كمن يذبح للجن أو القباب.^۱

بدان که نواقض الاسلام ده مورد است. اول، شرک در عبادت خدای بی‌شریک است و دلیل آن کلام خداوند است که فرمود "خداوند شرک به خود را نمی‌بخشد و غیر آن را بر هر کس که بخواهد، خواهد بخشید" از موارد شرک به خدا ذبح برای غیر است؛ مانند کسانی که برای جن و یا مقابر ذبح می‌کنند.

باید گفت که ابن عبدالوهاب نیز دچار چنین مغالطه‌ای شده است؛ در واقع روش صحیح در تشخیص ناقض اسلام این است که، خود عنوان استغاثه به اولیا الهی و یا ذبح برای ایشان در نظر گرفته شود؛ سپس به این سوال پاسخ داد که آیا جمیع فرق اسلام، قائل به حرمت استغاثه و ذبح برای ایشان هستند یا خیر؟

در صورتی که همگی حکم به حرمت داده باشند، مسأله از ضروریات دین محسوب گردیده و قائلین به جواز، منکر ضروری می‌باشند؛ در نتیجه این عمل ناقض اسلام



۱. ابن عبدالوهاب، محمد، الرسائل الشخصية، ج ۶، ص ۲۱۲.

شمرده شده و مرتکب آن مشرک خواهند بود. اما باید پرسید که آیا جمیع فرق اسلامی، حکم به عدم جواز استغاثه و ذبح برای اولیا الهی داده‌اند؟!

۳- تفسیر به رای در مفاهیم مرتبط

موضوع دیگری که تاثیر عمیقی در بحث نواقض الاسلام ایجاد کرده، تفسیر به رای در مفاهیم کلیدی است. این کار به صورت غیر مستقیم دایره نواقض الاسلام را وسیع‌تر کرده است. مفتیان وهابی با تفسیری خاص از مفهوم بدعت، سلف و... ضوابطی را ایجاد کرده‌اند که نتیجه آن در اسلام و کفر افراد، تعیین کننده است.

از جمله مفاهیمی که به واسطه تفسیر به رای، محدوده نواقض الاسلام را وسیع‌تر کرده، مفهوم عبادت است. مفتیان وهابی با تفسیر خاصی که از مفهوم عبادت ارائه داده‌اند، موجب گسترش دامنه آن شده‌اند؛ زیرا آنها در اکثر مواردی که به عنوان شرک و نقض اسلام مطرح می‌شود، عنوان عبادت را بر آن حمل کرده و در آخر، شرک الوهی را اثبات می‌کنند.

ابن عبدالوهاب در خصوص انواع عبادت، مصادیق متعددی مانند استغاثه و نذر و ذبح و... را به عنوان عبادت مطرح کرده است. در آخر نیز حکم به شرک در الوهیت کسانی را صادر نموده، که نسبت به اولیا الهی استغاثه کرده و یا نذر و ذبحی داشته‌اند.

فما أنواع العبادة التي لا تصلح إلا لله تعالى؟ قلت: من أنواعها: الدعاء والاستعانة والاستغاثة، وذبح القربان، والنذر، والخوف، والرجاء، والتوكل، والإنابة، والمحبة، والخشية، والرغبة والرغبة، والتأله، والركوع، والسجود، والخشوع، والتذلل، والتعظيم الذي هو من خصائص الإلهية.^۱

انواع عبادتی که جز خدا کسی استحقاق آن را ندارد کدام است؟ از انواع آن، درخواست و استعانت و استغاثه و ذبح و نذر خوف و رجاء و توکل و توبه و محبت و ترس و اشتیاق و تضرع و رکوع و سجود و خشوع و تذلل و تعظیم است که مختص به خداوند می‌باشد.

۱. ابن عبدالوهاب، محمد، مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان، ص ۳۷۹.

همان‌طور که در عبارت فوق روشن است، تمام موارد مذکوری که عبادت خوانده شده‌اند، اگر برای غیر خدا به کار برده شود، عبادت غیر خواهند بود و موجب نقض اسلام شده و شرک می‌باشند؛ لذا اکثر نواقض الاسلام از نگاه وهابیت، به واسطه عنوان "عبادت غیر خدا" ناقض گردیده و این، اهمیت تفسیر مفهوم عبادت را اثبات می‌کند. از آنجا که تفسیر معنای عبادت، نقش تاثیرگذاری در مباحث نواقض الاسلام دارد، اگر از عبادت، تفسیری حداکثری ارائه گردد و تعظیم و خضوع (ولو بدون اعتقاد به ربوبیت) در مفهوم آن قرار داده شود، درخواست از اولیا خدا و یا نذر و ذبح برای ایشان را شامل خواهد شد و در نتیجه باید این موارد را ناقض اسلام دانست؛ در واقع مرتکبین این اعمال، مشرک محسوب شده و از محدوده اسلام خارج شده‌اند.

اما اگر از عبادت تفسیری ارائه شود که شرط تحقق عبادت را اعتقاد به ربوبیت بدانند، در این صورت درخواست از اولیا الهی و نذر و ذبح برای ایشان، به معنای عبادت آنها نخواهد بود؛ چراکه ربوبیتی برای اولیا الهی در نظر گرفته نشده و نقضی هم صورت نگرفته است؛ در نتیجه شرکی هم اتفاق نیفتاده است.

آنچه مفتیان وهابی در تفسیر معنای عبادت ارائه می‌دهند، همان تفسیر حداکثری است که ماحصل آن، ناقض شمردن بسیاری از موارد تعامل با اولیا الهی، به خصوص بعد از موت ایشان می‌باشد؛ لذا اگر تفسیر به رای و نگاه متفاوت و خارج از چهارچوب وهابیان در موضوع عبادت که مخالف سایر فرق مسلمین است تعدیل می‌گردید، از وسعت محدوده نواقض الاسلام به مقدار زیادی کاسته می‌شد.

۴- ظاهرگرایی

یکی از مبانی معروف تفکر وهابیت، ظاهرگرایی است که به معنای نفی عقل و تاویل‌گرایی می‌باشد. ظاهرگرایی در بحث نواقض الاسلام تاثیر مستقیم داشته و منجر به توسعه آن گردیده است. به عنوان نمونه، یکی از دلایلی که از طرف وهابیت، بر شرک بودن استغاثه اقامه می‌شود، اعتقاد به وجود قدرت الهی در مخلوق است. به عبارت دیگر



وهابی‌ها معتقدند، استغاثه از اولیا الهی مشخص می‌کند که فرد، به وجود قدرت خدایی در مخلوق اعتقاد دارد.

الاستغاثه بالأموات أو بالأحياء غیر الحاضرين القادرين على الإغاثة فهذا شرك؛ لأنه لا يفعله إلا من يعتقد أن لهؤلاء تصرفا خفيا في الكون فيجعل لهم حظا من الربوبية.^۱

استغاثه به اموات و یا حی غیر حاضر که قادر بر کمک نیست، شرک می‌باشد؛ زیرا به ایشان استغاثه نمی‌کند، مگر کسی که معتقد به تصرف خفی در وجود ایشان باشد و برایشان نوعی از ربوبیت را اثبات کند.

چنین استدلالی از سوی وهابیت یکی از ثمرات تفکر ظاهرگرایانه بوده و نتیجه‌ای جز ناقض شمردن استغاثه به اولیا الهی ندارد؛ در واقع از نظر آنها، شخصی که ولی خدا را مورد خطاب قرار داده و حاجت خویش را از او مطالبه می‌کند، اجابت حاجتش را نیز به دست آن ولی می‌داند؛ یعنی برای آن شخص، نوعی قدرت تصرف قائل است؛ اما نکته‌ای که تفکر ظاهرگرا از آن غفلت کرده این است که وقتی، شخصی از ولی خدا درخواستی دارد، لزوماً به این معنا نیست که آن نبی و یا ولی، خودش آن حاجت را اجابت کند که در این صورت ممکن است وجهی از شرک پیدا شود؛ بلکه شاید مراد شخص از درخواست حاجت این باشد که آن نبی یا ولی الهی، حاجتش را از خداوند مطالبه نماید؛ یعنی فقط درخواست یک دعای ساده را داشته باشد؛ نه اینکه خودش قدرت بر اجابت خواسته را دارا باشد، تا شبهه اعتقاد به قدرت تصرف در تکوین و شریک قائل شدن برای خدا پیش آید؛ در واقع می‌توان استغاثه شخص از اولیا الهی را به معنای طلب شفاعت تفسیر کرد. به عبارت دیگر، طلب حاجت، به طلب دعا برای حاجت برمی‌گردد که نزد خود وهابیت نیز امری جایز شمرده می‌شود.^۲ هرچند این تفسیر، خلاف ظاهر عبارت شخص است؛ اما زمانی که این نوع استغاثه امری متعارف

۱. ابن عثیمین، محمد، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۶، ص ۶۱.

۲. البته از نگاه وهابیت نیز طلب شفاعت در زمان حیات امری جایز است؛ برخلاف استغاثه که در زمان حیات مانند زمان ممات شرک دانسته شده، اما طلب شفاعت تنها در زمان ممات، شرک معرفی گردیده است.

باشد و حتی در قرآن کریم نمونه‌ای وجود داشته باشد، پس چگونه می‌توان با استناد به ظاهر کلام فرد، حکم شرک و کفر او را صادر نمود.

قرآن کریم در احوال قوم موسی علیه السلام و زمانی که در بیابان تیه سرگردان بودند و از ایشان درخواست آب کردند، آورده است:

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾^۱

و به موسی-وقتی قومش از او آب خواستند- وحی کردیم که با عصایت بر آن تخته

سنگ بزن.^۲

چنین درخواستی در آن بیابان خشک و بی‌آب، دقیقاً همان استغاثه مورد نزاع است؛ یعنی طلب حاجت از مخلوق در اموری که جز خداوند کسی قادر بر انجام آن نیست. ظاهر این عبارت آن است که گویا استغاثه کنندگان، اجابت درخواست آب را از شخص موسی علیه السلام توقع داشته‌اند؛ یعنی برای ایشان نوعی قدرت تصرف در عالم را قائل بوده‌اند؛ اما آنچه در خارج واقع شد، این بود که حضرت موسی علیه السلام خودشان این کار را انجام نداده‌اند؛ بلکه به درگاه خداوند دعا کرده و درخواست نمودند که باران بر این قوم نازل شود.

﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾^۳

و هنگامی که موسی برای قوم خود در پی آب برآمد، گفتیم: «با عصایت بر آن

تخته‌سنگ بزن.» پس دوازده چشمه از آن جوشیدن گرفت.^۴

چه بسا قصد قوم موسی علیه السلام درخواست دعایی ساده برای آمدن باران را از آن حضرت داشته‌اند؛ بنابراین دیگر هیچ قدرت تصرف در تکوین نیز برای ایشان در نظر گرفته نشده و توهم شرک نیز به وجود نمی‌آید؛^۵ براین اساس رجوع استغاثه به طلب شفاعت، امری

۱. اعراف، آیه ۱۶.

۲. ترجمه فولادوند.

۳. بقره، آیه ۶۰.

۴. ترجمه فولادوند.

۵. هر چند اصل ولایت در تکوین نزد اولیاء الهی، امر مسلمی است، قرآن کریم به صراحت بر آن صحه گذاشته، مواردی مانند زنده کردن مردگان، شفای بیماران و خبر دادن از امور غیبی به نص قرآن برای حضرت عیسی علیه السلام ثابت شده که یقیناً مراتب برتر و بالاتر آن برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و خاندان برگزیده او وجود دارد.



است که قرآن کریم بر آن صحنه گذاشته است؛ اما باید پرسید که چرا وهابیان اصرار دارند که استغاثه را به نوعی تفسیر کنند که حتی در زمان حیات، شرک و ناقض اسلام تلقی شود؟ هرچند ایشان حتی به تفکر ظاهرگرا نیز وفادار نیستند؛ چراکه این برداشت از استغاثه (برگشت به طلب دعا و شفاعت) نیز موافق ظاهر آیات قرآن کریم بوده و نیازی به تاویل ندارد؛ بنابراین می توان گفت این نوع برخورد با نصوص، به اسم ظاهرگرایی بوده، اما در واقع به مسمای «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنُكْفِرُ بِبَعْضٍ وَنُرِيدُونَ أَنْ يُخَدِّوا بِإِثْنِ ذَلِكَ سَبِيلًا» شباهت دارد. مورد دیگری که می توان از ثمرات نگاه ظاهرگرایانه در توسعه نواقض الاسلام معرفی کرد، مطالبی است که مفتیان وهابی در شرک بودن "تبرک" ارائه کرده اند.

أما للتبرك فلا يجوز فهذا شرك، ... كونه يتبرك بقبورهم أو بترابهم، أو يستغيث ... كل هذا من الشرك الأكبر عند أهل العلم،^۱

اما تبرک جایز نیست؛ بلکه شرک است... اینکه تبرک به قبور ایشان یا به خاک ایشان شود و از ایشان طلب حاجت گردد... تمام اینها نزد اهل علم از شرک اکبر است.

به تصور ایشان، وقتی شخصی شی ای را تبرک می کند، آن شی را طوری منشا اثر می داند که به شراکت با خداوند، در تدبیر عالم می انجامد؛ لذا محکوم به شرک می گردد؛ در حالی که ممکن است ظاهر عمل شخص در تبرک کردن اشیا این برداشت را به ذهن متبادر کند؛ اما در واقع آن شی تنها یک سبب است و خداوند امورات خود را با اسباب جاری می کند؛ چنان که در قرآن کریم به نقش اسباب برای تحقق اراده الهی تصریح شده است.

﴿إِنَّا مَكْنَالُهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ «فَاتَّبَعَ سَبَبًا»^۲

(ما، در زمین به او امکاناتی دادیم و از هر چیزی وسیله ای بدو بخشیدیم.) (و او از

آن اسباب تبعیت کرد.)

البته باید گفت مفتیان وهابی حتی به تفکر ظاهرگرایانه خود وفادار نیستند؛ چراکه اگر به طور کامل به این تفکر پایبند باشند و نگاه گزینشی به آیات را کنار بگذارند،

۱. بن باز، عبدالعزیز، فتاوی نور علی الدرب، ج ۲، ص ۲۶۹.

۲. کهف، آیه ۸۴-۸۵.

خواهند دید که ظاهر آیات قرآن کریم نیز بر موضوع تبرک گذاشته و پیراهنی را سبب شفای چشمان نبی خدا حضرت یعقوب قرار داد. تصور اینکه "این پیراهن سببی در کنار خداست و امور خدائی از آن درخواست شده پس شرک است" در ذهن هیچ کس خطور نکرد. **﴿اَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَاَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ ابِي يَأْتِ بِصِيرٍ اَوْ اَتُونِي بِاَهْلِكُمْ اَجْمَعِينَ﴾**^۱ این پیراهن مرا ببرید و آن را بر چهره پدرم بیفکنید تا بینا شود، و همه کسان خود را نزد من آورید.^۲

﴿لَمَّا اُنْ جَاءَ الْبَشِيرُ الْاَقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بِصِيرٍ﴾^۳

پس چون مژده رسان آمد، آن پیراهن را بر چهره او انداخت، پس بینا گردید. بنابراین اگر کسی در مدعای ظاهرگرایانه خود **﴿تُؤْمِنُ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾** نباشد، باز هم به نتیجه ای که وهابیان رسیده اند، نخواهد رسید. شرک دانستن موضوع نذر، نمونه دیگری است که به دلیل مبنای ظاهرگرایی، منجر به توسعه نواقض الاسلام گردیده است.

ابن تیمیه در بیان شرک بودن نذر آورده است:

وأما "النذر للموتى" من الأنبياء والمشايع وغيرهم: أو لقبورهم أو المقيمين عند قبورهم. فهو نذر شرك ومعصية لله تعالى. سواء كان النذر نفقة أو ذهبا أو غير ذلك وهو شبهة بمن ينذر للكنائس؛ والرهبان وبيوت الأصنام.^۴
اما نذر برای اموات از انبیا گرفته تا مشایخ و دیگران، اعم از قبور ایشان یا کسانی که برای زیارت قبور آمده اند، شرک و معصیت خداست و فرقی نمی کند که این نذر پول باشد یا طلا باشد یا غیر اینها؛ این عمل شبیه به نذری است که برای کنیسه ها و راهبان و بت خانه ها انجام می شود.

در این عبارت برای شرک بودن نذر، دو نوع استدلال بیان شده است. اول اینکه نذر برای اموات است و چون عملی عبادی بوده، پس منجر به عبادت اموات می شود. دوم

۱. یوسف، آیه ۹۳.

۲. ترجمه فولادوند.

۳. یوسف، آیه ۹۶.

۴. ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج ۱۱، ص ۵۰۴.



اینکه این عمل نظیر عملکرد یهودیان و بت پرستان است؛ در حالی که هر دو استدلال ناشی از تفکر ظاهرگرایانه است.

در مورد استدلال اول باید گفت، زمانی که ناذر می گوید: "نذر کردم برای نبی اکرم ﷺ و یا دیگر انبیا و اولیا و یا برای زائران ایشان که مثلاً طعامی را بدهم (نَذَرْتُ لِلنَّبِيِّ او للولِي او للزَّائِرِينَ أَنْ أَنْفِقَ طَعَامًا)"، قصد ناذر تقرب الی النبی ﷺ یا ولی به عنوان اله نیست؛ بلکه اهدا ثواب این عمل به مندورله است؛ هرچند شاید ظاهر لفظ، گویای چنین موضوعی نباشد؛ اما برای حکم به کفر و شرک فرد (مادامی که اعتقاد ناذر به طور قطع و یقین، شریک دانستن مندورله با خداوند نیست) نباید صرفاً به ظاهر یک لفظ استناد کرد؛ چراکه معیار، نیت قلبی ناذر است و نباید با قضاوت ظاهر عمل، سریعاً حکم صادر نمود؛ در واقع هر کس که نذری برای احدی از اولیا الهی انجام می دهد، در قلبش قصد می کند که نذر را برای خدا انجام داده و ثوابش را به آن ولی صالح اهدا نماید.^۱

تذکر این نکته لازم است که اگر پایبندی به ظاهر، به طور کامل رعایت شود، می توان حتی از ظاهر عبارت ناذر نیز این گونه برداشت نکرد؛ در واقع هرچند در نذر گفته می شود "نذر می کنم برای خدا (نذرت لله) اما ناذر برای نبی ﷺ (نذرت للنبي ﷺ)" نذر کرده است؛ اما این گونه نیست که لام در "لنبي" مانند لام در "له" باشد؛ بلکه لام می تواند علاوه بر غایت (مانند لله)، برای انتفاع نیز به کار برده شود. مانند آیه ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾.^۲

صدقات به طور قطع باید لله باشند؛ اما می تواند به معنای انتفاع فقرا از آن، «للفقراء» نیز باشند؛^۳ لذا نه تنها اصل ظاهرگرایی خطاست، بلکه ظاهر "لام" نیز نمی تواند وهابیت را در مدعا خویش کمک کند.

۱. إِنَّ الْمَقْيَاسَ هُوَ النِّيَّةُ الْقَلْبِيَّةُ، وَلَا يَصَحُّ التَّسَرُّعُ فِي الْحُكْمِ وَإِصْدَارِ الْفَتْوَى لِمَجَرَّدِ عَمَلٍ ظَاهِرِي. (سبحانی، جعفر، الوهابية في الميزان، ص ۱۴۹).

۲. توبه، آیه ۶۰.

۳. فُلُو قَالُوا: هَذَا نَذْرٌ لِلنَّبِيِّ، أَيِ هَذَا النَّذْرُ لِلَّهِ سَبْحَانَهُ لَغَايَةِ انْتِفَاعِ النَّبِيِّ بِهِ بِإِهْدَاءِ ثَوَابِهِ إِلَيْهِ، فَالْلامُ فِي قَوْلِهِ لِلنَّبِيِّ كَالْلامِ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾. (سبحانی، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ج ۹، ص ۳۳۲).

مورد دیگری که به واسطه ظاهرگرایی، ملحق به نواقض الاسلام گردیده، موضوع حکم به غیر ما انزل الله است. وهابیت با استناد به ظاهر آیه «وَمَنْ لَّمْ يُحْكَمْ بِاللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۱، حکم به کفر حاکمان کشورهای اسلامی غیر سلفی کرده‌اند. هیئت کبارالعلمای وهابیت آورده است:

أما نوع التكفير في قوله تعالى: «وَمَنْ لَّمْ يُحْكَمْ بِاللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (۲) فهو كفر أكبر.^۲

اما نوع تکفیر در کلام خداوند که فرمود "و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود کافرانند." کفر اکبر است.

با استناد به این فتوا، بسیاری از کشورهای اسلامی دارالکفر خوانده شده و بر حکام و مسلمانانی که در این کشورها مشغول زندگی هستند، احکامی بار نموده‌اند که متأسفانه، وضعیت رقت‌باری را در عراق و سوریه و دیگر بلاد اسلامی به دنبال داشته است باید گفت در این مورد نیز، حتی اگر به طور کامل مقید به ظاهرگرایی باشیم - هرچند اصل این تقید جای بحث دارد - بازهم این نتیجه قابل مناقشه خواهد بود؛ چراکه کلمه کفر در قرآن کریم همیشه به معنای خروج از دین و کفر فقهی نیست؛ بلکه در برخی موارد صرفاً ناظر به گناه است مانند کفران نعمت.

«قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ»^۳

گفت: این از فضل پروردگار من است، تا مرا بیازماید که آیا سپاسگزارم یا ناسپاسی می‌کنم.^۴

«وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^۵

و آن گاه که پروردگارتان اعلام کرد که اگر واقعاً سپاسگزاری کنید، نعمت شما را

افزون خواهم کرد، و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود.^۶

۱. مانده، آیه ۴۴.

۲. دویش، أحمد، فتاوی اللجنه، ج ۲، ص ۱۴۱.

۳. نمل، آیه ۴۰.

۴. ترجمه فولادوند.

۵. ابراهیم، آیه ۷.

۶. ترجمه فولادوند.



﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾^۱

پس مرا یاد کنید، تا شما را یاد کنم و شکرانه‌ام را به جای آرید و با من ناسپاسی نکنید.^۲

فرعون نیز حضرت موسی (علیه السلام) را (بعد از ابلاغ رسالت و درخواست همراه کردن بنی اسرائیل) به خاطر ناسپاسی نعمت‌هایی که در اختیارش گذاشته بود، با عنوان کافر خطاب کرد.^۳

﴿وَفَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^۴

و [سرانجام] کار خود را کردی، و تو از ناسپاسانی.^۵

کلمه کفر در برخی موارد نیز، ناظر به براءت و بیزارى است.

﴿إِذْ قَالُوا الْقَوْمُ مِنْهُمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا﴾^۶

آن گاه که به قوم خود گفتند: «ما از شما و از آنچه به جای خدا می پرستید بیزاریم.

به شما کفر می‌ورزیم و میان ما و شما دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شده ...»^۷

﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَبِلَعْنٍ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾^۸

آن‌گاه روز قیامت بعضی از شما بعضی دیگر را انکار و برخی از شما برخی دیگر را

لعنت می‌کنند^۹

در برخی موارد کفر در مقابل ایمان است. مانند:

﴿أَفْتَوْهُمْ نُونٍ بِيَعُضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾^{۱۰}

۱. بقره، آیه ۱۵۲.

۲. ترجمه فولادوند.

۳. فتاوی‌ل الکلام اذن: وقتلت الذي قتلت منا وأنت من الكافرين نعمتنا عليك. (طبری، محمد، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ۱۹، ص ۳۴۰).

۴. شعرا، آیه ۱۹.

۵. ترجمه فولادوند.

۶. ممتحنه، آیه ۴. کفرنا بکم، انکرنا ما کنتم علیه من الکفر بالله ... وظهر بیننا و بینکم العداءة و البغضاء أبدا علی کفرکم بالله. (طبری، محمد، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ۲۳، ص ۳۱۷).

۷. ترجمه فولادوند.

۸. عنکبوت، آیه ۲۵. (یکفر بعضکم ببعض) يقول: يتبرأ بعضکم من بعض، و یلعن بعضکم بعضا. (طبری، محمد، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ۲۰، ص ۲۵).

۹. ترجمه فولادوند.

۱۰. بقره، آیه ۸۵.

آیا شما به پاره‌ای از کتاب ایمان می‌آورید، و به پاره‌ای کفر می‌ورزید؟^۱
و در برخی موارد نیز کفر در مقابل اسلام است و مقصود همان کفر فقهی است.
مانند:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۲

در حقیقت کسانی که کفر ورزیدند چه بیم‌شان دهی، چه بیم‌شان ندهی برایشان یکسان است؛ آنها نخواهند گروید.^۳

حال با این تعدد معنوی که در کلمه کفر وجود دارد، چگونه می‌توان با تمسک به ظاهرگرایی، کلمه «کافرون» در آیه مذکور را حمل بر معنای کفر فقهی و خروج از دین نمود؛ در حالی که احتمالات متعدد دیگری نیز در آیه وجود دارد.

قرینه‌ای که در ظاهر آیه موجود است، احتمال کفر فقهی را به حداقل می‌رساند؛ چرا که اگر بخواهیم حاکم به غیر ما انزل الله را به صورت مطلق کافر فقهی بدانیم، باید شخصی که به خاطر هوی و هوس و طمع دنیا، حکم به غیر ما انزل الله نموده را نیز خارج از دین بدانیم؛ در حالی که مفتیان وهابی نیز معتقد به این حکم نیستند؛ در واقع آنها چنین فردی را، تا زمانی که اعتقاد به حکم خود نداشته و تنها به خاطر هوی و هوس چنین حکمی نموده، کافر نمی‌دانند؛ بلکه او را فاسق می‌شمرند.

لكن إن استحل ذلك واعتقده جائزا فهو كفر أكبر، وظلم أكبر، وفسق أكبر
يخرج من الملة، أما إن فعل ذلك من أجل الرشوة أو مقصد آخر وهو يعتقد تحريم
ذلك فإنه آثم، يعتبر كافرا كفرا أصغر، وظالما ظلما أصغر، وفاسقا فسقا أصغر لا
يخرجه من الملة.^۴

اگر حکم به غیر ما انزل الله را حلال بدانند و آن را جایز شمارد، این کفر اکبر و ظلم اکبر و فسق اکبر خواهد بود که موجب خروج از اسلام می‌گردد؛ اما اگر این کار را به خاطر رشوه یا مقصود دیگری انجام دهد، اما معتقد به تحریم این کار باشد، در این

۱. ترجمه فولادوند.

۲. بقره، آیه ۶.

۳. ترجمه فولادوند.

۴. دویش، أحمد، فتاوی اللجنة، ج ۱، ص ۷۸۰.



صورت گناه کار است و کفر اصغر و ظلم اصغر و فسق اصغر خواهد بود و موجب خروج از اسلام نمی گردد.

بنابراین اگر کلمه «کافرون» در آیه مذکور، به معنای کفر فقهی باشد، باید تمام صور حاکم به غیر ما انزل الله را خارج از دین بدانیم که یقیناً در برخی از صورتها صحیح نخواهد بود؛ لذا «کافرون» باید به معنایی باشد که در تمام صور، معنایی صحیح داشته باشد و این زمانی است که کفر در آیه کفر فقهی نباشد؛ بنابراین حتی تمسک به ظاهر آیه نیز، نمی تواند نتیجه کفر فقهی بدهد.

۵- قرار دادن نواقض ایمان در نواقض الاسلام

قرار دادن نواقض الایمان به عنوان نواقض الاسلام، عامل دیگری است که موجب توسعه نواقض الاسلام در تفکر وهابیت گردیده است.

اسلام به واسطه شهادتین حاصل می شود؛ اما هر مسلمانی را نمی توان مومن خطاب کرد. ایمان رتبه ای بالاتر از اسلام است که بعد از آن حاصل می شود؛ چنان که خداوند در قرآن کریم فرموده است:

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

[برخی از] بادیه نشینان گفتند: «ایمان آوردیم.» بگو: «ایمان نیاورده اید، لیکن بگویید: اسلام آوردیم.» و هنوز در دل های شما ایمان داخل نشده است^۲

بنابر آیه شریفه، محل ایمان در قلب است و به باطن انسان مربوط می شود؛ ولی کسانی که دارای ایمان نیستند، خارج از اسلام نمی باشند و حکم مسلمان بر آنها بار می شود؛ اما مفتیان وهابی معتقدند، آنچه موجب خروج از ایمان می شود، موجب خروج از اسلام نیز می گردد و شخص به واسطه ارتکاب نواقض الایمان نیز، از دایره اسلام خارج می شود.

۱. حجرات، آیه ۱۴.

۲. ترجمه فولادوند.

والإسلام هو الأعمال الظاهرة، والإيمان: هو الأعمال الباطنة، وهما متلازمان
فلا يصح إسلام بدون إيمان، ولا إيمان بدون إسلام.^۱

اسلام اعمال ظاهری است و ایمان اعمال باطنی و این دو با هم تلازم دارند. اسلام
بدون ایمان صحیح نیست و ایمان نیز بدون اسلام صحیح نمی باشد.

مفتیان وهابی در حالی ایمان را ملاک اسلام قرار می دهند که خود بر باطنی بودن
ایمان تصریح کرده اند؛ در حالی که تفحص از باطن، به دستور قرآن کریم و روایات اهل
سنت ممنوع می باشد.

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^۲

و به کسی که نزد شما اظهار اسلام می کند مگویید: «تو مؤمن نیستی» تا بدین
بهانه متاع زندگی دنیا را بجویید.^۳

این موضوع در روایات اهل سنت نیز به صورت های مختلف مورد اشاره قرار گرفته
است. پیامبر اکرم ﷺ به یکی از صحابه که مشرکی را در جنگ، بعد از ادعای اسلام
(با این بهانه که شاید ادعای او از روی ترس بوده باشد) کشته بود، فرمود:

فقال: «هلا شققت عن قلبه حتى يستبين لك؟» قال: ويستبين لي يا رسول
الله ﷺ؟ قال: «قد قال لك بلسانه فلم تصدقه على ما قال في قلبه»^۴

فرمود: آیا قلبش را شکافتی تا برایت روشن شود؟ گفت: آیا باید برای من روشن
شود یا رسول الله ﷺ؟ حضرت فرمود: او با زبانش آنچه در قلبش بود بیان کرد، اما
او را تصدیق نکردی.

طبق نقل طبرانی، برخی از صحابه مشاهده کردند که بعد از دفن مردی که ادعای
اسلام کرده بود، جسم او دوباره روی سطح زمین قرار دارد. جوانان، برای دومین بار او را
دفن کردند؛ اما صبح روز بعد، بازهم روی زمین قرار داشت. برای مرتبه سوم نیز او را
دفن کردند؛ اما روز بعد نیز روی زمین قرار گرفته بود. اصحاب جریان را به

۱. دویش، احمد، فتاوی اللجنة، ج ۲، ص ۱۰.

۲. نساء، آیه ۹۴.

۳. ترجمه فولادوند.

۴. طبرانی، سلیمان، المعجم الكبير، ج ۱۸، ص ۲۲۶؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری،
ج ۱۲، ص ۱۹۵؛ مقدسی، عبدالغنی (م ۶۰۰ ق)، تحريم القتل وتعظيمه، ج ۱، ص ۱۶۲.



پیامبر ﷺ اطلاع دادند. گویا اصحاب گمان می کردند، زمین، مرده را به خاطر شدت گناهان قبول نمی کند، اما حضرت فرمودند:

"أما إنها تقبل من هو شر منه، ولكن الله أراد أن يعلمكم تعظيم الدم؛^۱ همانا زمین بدتر از او را در خود جای داده است؛ لکن خداوند می خواهد به واسطه این جریان، عظمت خون را به شما یادآوری کند.

کشته شدن مردی که به طور قطع به مرحله ایمان نرسیده و تنها در ظاهر و به زبان اسلام را قبول کرده و هیچ عملی از اعمال اسلام را انجام نداده، آنقدر اهمیت دارد که خداوند این معجزه را سه مرتبه جلوی چشم صحابه قرار دهد؛ در واقع این معجزه، عظمت ریختن خون مدعی اسلام را روشن ساخت تا مبادا خون کسی به ناحق ریخته شود؛ اما امروزه طبق فتاوی مفتیان وهابی، مسلمانانی که مدعی اسلام بوده و عامل و معتقد به دستورات آن هستند، به بهانه اینکه ناقض اسلام و ناقض ایمان انجام داده اند، کافر قلمداد شده و قتل عام می شوند.

من صدر منه ناقض من نواقض الإيمان والإسلام وأقيمت عليه الحجة فأصر على عمله وكابر - فإنه يطلق عليه الكفر.^۲
کسی که از او ناقضی از نواقض الایمان و اسلام صادر شود و بعد از اقامه حجت مجدداً عمل را انجام دهد، بر او اطلاق کفر می گردد.

سیر صعودی مصادیق نواقض تفکر وهابیت

آنچه گذشت، مجموعه عواملی بود که در تفکر وهابیت، نسبت به توسعه مفهوم و مصادیق نواقض الاسلام تاثیر بسیاری داشته است. مواردی که در بین علما و بزرگان دیگر فرق اسلامی، مورد قبول نبوده و مبدع این نوع تفکر، در بین مفتیان وهابیت ظهور کرده است. این نوع نگاه در تفکر وهابیت دارای یک سیر تکاملی و رو به صعود است که همین موضوع، مؤیدی بر بی سابقه بودن چنین نگرشی می باشد. این سخت گیری در

۱. طبرانی، سلیمان، المعجم الكبير، ج ۱۸، ص ۲۲۶.

۲. دویش، أحمد، فتاوی اللجنة، ج ۲۷، ص ۴۲۵.

موضوع نواقض را می‌توان، از ابن عبدالوهاب تا مفتیان امروزی وهابیت (هیئت کبارالعلمای عربستان) دنبال کرد.

ابن عبدالوهاب نواقض الاسلام را ده مورد عنوان می‌کند؛^۱ اما در نگاه مفتیان امروزی وهابیت، دیگر حصر نواقض در ده مورد نیست؛ بلکه محدوده‌ای به مراتب وسیع‌تر را در بر می‌گیرد. ابن عثیمین و بن باز معتقدند، نواقض الاسلام نه تنها محصور به ده عدد نیست، بلکه حصری برای آن وجود ندارد؛^۲ علاوه بر این فتوا، همان‌گونه که قبل از این اشاره شده؛ بن باز معتقد است، نواقض، تابع نظر شخصی هر فقیه است و تابع ضروری بودن مسأله نمی‌باشد. البته در سخنان شیوخ وهابی، اشاره‌ای به این موضوع نشده که دین، با تعالیم محصور خود (به‌خصوص نسبت به ضروریات) چگونه نواقض نامحدود دارد؟!^۳

وهابیت در موضوع نواقض، مواردی را به عنوان ناقض ذکر می‌کنند که بین امت اسلامی امری جایز و بلکه مستحب بوده و غیر از مفتیان وهابی، کسی حکم به شرک و کفر آن نکرده است. مواردی از قبیل استغاثه،^۴ طلب شفاعت،^۵ نذر،^۶ ذبح،^۷ تبرک،^۸ طواف دور ضریح،^۹ ادعای علم غیب نسبت به انبیا و اولیا الهی،^{۱۰} ترک نماز،^{۱۱} حکم به

۱. اعلم أن نواقض الاسلام عشرة نواقض ... (ابن عبدالوهاب، محمد، مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان، الرسالة التاسعة نواقض الاسلام، ص ۳۸۷).
۲. شيخ الإسلام رحمه الله ذكر نواقض الاسلام عشرة ليس على سبيل الحصر لكنه على سبيل التمثيل ... (ابن عثیمین، محمد، اللقاء الشهري، ج ۴۸، ص ۲۶). لا يمكن أن نحصر الأشياء التي تخرج من الملة؛ لأنها كثيرة الأفراد. (ابن عثیمین، محمد، فتاوى نور على الدرب، ج ۱۴، ص ۳). نواقض الاسلام كثيرة وليس لها حصر. (بن باز، عبدالعزيز، فتاوى نور على الدرب، ج ۴، ص ۱۰۷).
۳. أما الاستغاثة بالأموات من الأنبياء وغيرهم فلا تجوز، بل هي من الشرك الأكبر. (دويش، أحمد، فتاوى اللجنة، ج ۱، ص ۱۰۶).
۴. والرسول إنما تطلب منه الشفاعة والدعاء في حال حياته ... أما بعد الموت وقبل البعث فلا يجوز، بل هو من الشرك. (همان، ج ۲۸، ص ۲۳۰).
۵. النذر لغير الله شرك أكبر. (همان، ج ۱، ص ۱۸۷).
۶. الذبح لغير الله تعالى شرك أكبر. (همان، ج ۱، ص ۲۰۵).
۷. طلب البركة من الموتى شرك أكبر. (همان، ج ۲۷، ص ۵۰).
۸. الطواف بالقبور حرام، وإن قصد التقرب إلى من فيها من الموتى فهو شرك أكبر يخرج من الإسلام. (همان، ج ۱، ص ۳۹۰).
۹. وادعاء علم الغيب من نواقض الاسلام. (همان، ج ۲۷، ص ۴۹).
۱۰. ترك الصلاة كفر أكبر وإن لم يجحد وجوبها. (همان، ج ۱، ص ۷۳۵).



غیر ما انزل الله،^۱ تحاکم به حاکم به غیر ما انزل الله^۲ و کافر ندانستن کفار^۳ از جمله متفردات مفتیان وهابی، در موضوع نواقض الاسلام می باشد.

نتیجه

نواقض الاسلام به عنوان یکی از اساسی ترین ارکان بنیان تکفیر در آئین وهابیت، به ابزاری برای پیشبرد تفکر تکفیری وهابیت تبدیل شده است. نگاه ابزاری وهابیت به موضوع نواقض الاسلام در پنج محور حذف شرط ضروری بودن ناقض، عدم توجه به نفس فعل مکلف، تفسیر به رای در مفاهیم مرتبط، ظاهرگرایی و قرار دادن نواقض الایمان در نواقض الاسلام، از جمله مواردی است که می توان به آن اشاره کرد. موارد مذکور نه تنها بیانگر تفاوت وهابیت با اهل سنت است، بلکه اشکالات اساسی بحث نواقض را نیز بیان می کند که می توان تفکر وهابیت را به وسیله آنها به چالش کشید.

۱. لکن إن استحل ذلك واعتقده جائزا فهو كفر أكبر. (همان، ج ۲، ص ۱۴۱).
 ۲. والتحاكم إلى غير الله معتقدا أن حكمهم أحسن من حكم الله أو مساو لحكم الله - كفر بالله. (همان، ج ۲، ص ۳۳۸).
 ۳. ومن لم يكفر من ثبت كفره فهو كافر. (همان، ج ۲، ص ۱۴۲).

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن تيميه، احمد، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٣. ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دارالمعرفة، ١٣٧٩ق.
٤. ابن عبد الوهاب، محمد، الرسائل الشخصية، تحقيق: صالح الفوزان و محمد بن صالح العقيلي، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، بى تا.
٥. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني لابن قدامة، قاهره: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨ق.
٦. ابن مفلح، ابراهيم بن محمد (م٨٨٤ق)، المبدع في شرح المقنع، لبنان: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٧. ابن عبد الوهاب، محمد، مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان، محقق: إسماعيل بن محمد الأنصاري، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود، بى تا.
٨. ابن عثيمين، محمد، اللقاء الشهري، <http://audio.islamweb.net/audio/Fulltxt.php>
٩. ابن عثيمين، محمد، فتاوى نور على الدرب، عربستان: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، چاپ اول، ١٤٢٧ق.
١٠. ابن عثيمين، محمد، مجموع فتاوى و رسائل، محقق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، رياض: دارالوطن - دارالثرى، ١٤١٣ق.
١١. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، فتاوى نور على الدرب، تحقيق: دكتور محمد بن سعد الشويعر، رياض: دارالوطن، ١٤١٢ق.
١٢. خليل، احمد بن محمد، شرح زاد المستقنع للخليل، مكتبة الشاملة.
<http://shamela.ws/browse.php/book-96613/page-2726>
١٣. دويش، أحمد بن عبدالرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة، عربستان: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، رياض: دارالعاصمة، چاپ اول، ١٤١٦ق.
١٤. سبحاني، جعفر، الوهابية في الميزان، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ: سوم، ١٤٢٧ق.
١٥. سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم: مؤسسة النشر الإسلامى - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، بى تا.
١٦. شنقيطى، محمد بن محمد، شرح زاد المستقنع، سايت محمد بن سليمان بن احمد المسعود.
<http://almsauod.com/2015-11-18-08-22-59/2015-11-24-07-18-49>



۱۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیة، چاپ دوم، بی تا.
۱۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاکر، بی جا: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۹. فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن، تحقيق: هیئت علمی دارالقرآن الکریم، تهران: چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۰. مقدسی، عبد الغنی بن عبد الواحد، تحریم القتل وتعظیمة، ریاض: مكتبة دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۳ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۱/۲۸ ♦ صفحات: ۶۹-۹۴

جریان مکتب قرآن کردستان؛ قرائتی نو در سلفی گری

پیام عبدالملکی *

مهدی فرمانیان **

چکیده

مکتب قرآن کردستان، حرکت جدیدی است که با ظهور فردی به نام «کاک احمد مفتی زاده» شروع شد و پس از او به صورت یک جریان درآمد. مفتی زاده افکار خاصی داشت که مریدان و شاگردانش مروج آن بوده اند. وی معتقد بود که در تمام جهان، هیچ کافری وجود ندارد و برخلاف تمامی ائمه اهل سنت، احادیث را مورد تشکیک قرار داده و ادعای از نو بررسی شدن آنها را داشت. باید گفت که در افکار او، ترویج سلفی گری، بی مذهبی و نفی تقلید به وضوح یافت می شود؛ در واقع نظریات مکتبی ها در مباحثی چون توحید و شرک، توسل، طلب شفاعت، سماع موتی، بنای بر قبور و... شباهت زیادی به عقاید سلفی ها دارد.

کلیدواژه ها: مکتب قرآن، کردستان، احمد مفتی زاده، سلفی گری، توحید و شرک.

* دانش آموخته مؤسسه کلام و دانش آموخته مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (علیهم السلام).

** دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

امروزه دنیای اسلام شاهد به وجود آمدن جریانات مختلفی است که هریک قرائتی متفاوت از دین ارائه می‌دهند. از مهمترین جریان‌هایی که در این زمان با آن روبرو هستیم، جریان سلفی‌گری است. این تفکر را ابن تیمیه در قرن هشتم بنا نهاد که در اثر گذر زمان دست‌خوش تغییراتی گردید. گروه‌های مختلفی نیز در زمان‌های گوناگون، با عقیده سلفیت سر برآورده‌اند که ریشه‌های آن را می‌توان در طول تاریخ مشاهده کرد. می‌توان گفت که گذشت زمان، باعث ایجاد افراط و تفریط‌های زیادی در برخی گروه‌های سلفی شده است.

یکی از جریان‌هایی که چند سالی است در استان‌های غربی ایران رشد نموده، جریان "مکتب‌قرآن" است؛ گرچه آنها در برخی زمینه‌ها با دیگر سلفی‌ها تفاوت‌های اساسی دارند، اما باورهای سلفیت در افکار آنان نیز یافت می‌شود.

این تفکر که به نام مکتب‌قرآن کردستان شناخته می‌شود، توسط شخصی به نام "احمد مفتی‌زاده" پایه‌ریزی شد و بعد از او، توسط شاگردانش ادامه پیدا کرده و اکنون در استان‌های کردستان و آذربایجان غربی طرفدارانی دارد. متأسفانه تا به حال، در زمینه تحلیل و بررسی جریان مکتب‌قرآن کردستان، کار چندانی صورت نگرفته است؛ اما در این مقاله سعی بر آن است که افکار سلفی مکتب‌قرآن کردستان، مورد بررسی قرار گیرد.

تاریخ مکتب‌قرآن

مکتب‌قرآن، تحت تاثیر فعالیت‌های فردی به نام "کاک‌احمد مفتی‌زاده" در استان کردستان به وجود آمد. مفتی‌زاده در سال ۱۳۴۱ ه.ش، به اتهام عضویت در حزب دموکرات به زندان افتاد. گویا او در زندان خواب‌هایی دیده که منشأ تغییرات اساسی فکری در وی گردیده است. او در زندان به این نتیجه می‌رسد که بزرگترین درد بشریت به طور عموم، دور شدن آنها از قرآن و



سنت است. پس از مدتی کاک احمد از زندان آزاد می شود و فعالیت دینی خود را از سال ۱۳۴۲ ه.ش، در مسجد سید مصطفی سنندج آغاز می کند.^۱

کاک احمد در سال ۱۳۵۵ ه.ش، به سمت حاکم شرعی کردستان منصوب گردید.^۲ او در سال ۵۶، ابتدا در مریوان و سپس در سنندج، مدرسه ای به نام «مدرسه قرآن» تأسیس نمود. کاک احمد با تأثیر از سید قطب و مودودی، جامعه کنونی مسلمانان را جامعه جاهلی یا شبه جاهلی می دانست؛ لذا به امر تشکیل حکومت برای پرورش انسان ها اهتمام خاصی داشت.^۳ او از سال ۱۳۵۶، همزمان با راهپیمایی و تظاهرات مردم علیه رژیم شاهنشاهی، رهبری تظاهرکنندگان سنندج را بر عهده گرفت. در سال ۱۳۵۷ که انقلاب ایران وارد مرحله جدیدی شد، او نیز برنامه های مدرسه قرآن را به طور موقت تعطیل کرد و با رژیم شاهنشاهی به مقابله پرداخت.^۴

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، کاک احمد خواهان مسائلی بود که با مسئولین در میان می گذاشت و برای تحقق آنها تلاش زیادی می کرد.^۵ پس از آنکه مفتی زاده متوجه شد که در مسیر انقلاب به خواسته های خود نمی رسد، در آبان سال ۱۳۵۸، وظیفه خود را، کناره گیری از سیاست و قطع رابطه با حکومت دانست. اوایل آبان ۵۸، کاک احمد با جمعی از یارانش از سنندج به کرمانشاه هجرت نمود و در سال ۱۳۵۹، مدرسه قرآن را به نام «مکتب قرآن» تغییر داد.^۶

در ۱۲ و ۱۳ فروردین سال ۱۳۶۰، با دعوت احمد مفتی زاده و مولوی عبدالعزیز از سیستان و بلوچستان، جمعی از علما و صاحب نظران اهل سنت، در تهران گردهم آمدند و شورای مرکزی سنت (شمس) را تشکیل دادند. هدف از تشکیل این شورا، پیگیری مسائل و حقوق اهل سنت ایران بود. سالگرد تأسیس شورای شمس، در ۱۴ و ۱۵ مرداد

۱. سایت اصلاح؛ مکتب قرآن، چگونگی تأسیس، اهداف و برنامه های آن، سایت نوگرا. <http://eslahe.com/15943>

۲. وه فاداران؛ کاک احمد و حاکم شرعی کردستان، مکتب قرآن. <http://maktabquran00.blogfa.com/post/9>

۳. مولود بهرامیان؛ مروی گذرا بر خطوط کلی افکار کاک احمد مفتی زاده، سایت نوگرا. <http://eslahe.com/22493>

۴. سایت اصلاح؛ مکتب قرآن، چگونگی تأسیس، اهداف و برنامه های آن، سایت نوگرا. <http://eslahe.com/15943>

۵. از جمله نسبت به اصل دوازدهم قانون اساسی، مبنی بر اینکه مذهب رسمی کشور شیعه اثنی عشری باشد، اعتراض داشت.

۶. سایت اصلاح؛ مکتب قرآن، چگونگی تأسیس، اهداف و برنامه های آن، سایت نوگرا. <http://eslahe.com/15943>



۱۳۶۱، در کرمانشاه (منزل کاک احمد) تشکیل شد. محتوای جلسه، انتقاد از نظام به خاطر کم توجهی به اهل سنت و درخواست رسیدگی به مطالبات آنان بود. چند روز پس از این جلسه، افراد حاضر در جلسه -از جمله کاک احمد- راهی زندان شدند.^۱

سرانجام احمد مفتی زاده در تاریخ ۱۳ مرداد ۷۱، پس از ۱۰ سال از زندان آزاد شد و در تاریخ ۲۰ بهمن همان سال، بر اثر بیماری از دنیا رفت.^۲ فوت مفتی زاده بر پیکره مکتب قرآن آسیبی جدی وارد آورد و به تدریج، میان مریدان او اختلاف به وجود آمد. دلیل این اختلاف، قرائت متفاوت شاگردان او از تفکر کاک احمد بود و به همین دلیل، مکتب قرآن به دو گروه اکثریت و اقلیت تبدیل شد. پس از مفتی زاده، شاگردانی چون فاروق فرساد، حسن امینی و سعدی قریشی افکار او را ادامه دادند. مکتب قرآن کردستان در زمینه های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... فعالیت هایی دارد و تمامی تصمیمات بر مبنای برداشت مفتی زاده از کتاب و سنت اتخاذ می شود.^۳

عقاید مکتب قرآن

با کنکاش در عقاید و افکار مکتب قرآن، عقاید سلفیت به خوبی مشهود می باشند. مکتب قرآن در بسیاری از مباحث کلامی، مانند توحید و شرک، توسل، طلب شفاعت، بنای بر قبور و... با سلفی ها هم عقیده هستند؛ اما در برخی مسائل، مانند ایمان و کفر و نفی بسیاری از احادیث نیز، دارای رویکردی نو بوده و با سلفی ها، تفاوت اساسی دارند. در ادامه اشاره ای به دیدگاه آنان در مباحث ایمان و کفر و رویکردشان نسبت به احادیث داشته و سپس به بیان عقاید سلفی گرایانه آنان می پردازیم.

۱. گفتگوی احسان هوشمند با حسن امینی؛ مجله چشم انداز ایران، دومین ویژه نامه کردستان، پاییز ۱۳۸۴ برگرفته از سایت

اصلاح و دعوت: <http://eslahe.com/15943>

۲. همان

۳. پاریزه ران، تشابه منزل کاک احمد مفتی زاده با حسینیه ها، سایت مکتب قرآن،

<http://fa.maktabquran.com/2015/01>

الف) ایمان و کفر

یکی از تفکرات خاص مفتی زاده، دیدگاه وی در زمینه ایمان و کفر است. او در تعریف کفر می گوید: کفر به این معنی است که انسان آگاهانه حق را بفهمد و درک کند، ولی از آن متغیر باشد و در برابرش بایستد.^۱ او معتقد است، اگر دین به صورت درست و کامل عرضه گردد و همراه چنین عرضه ای، شاهد (نمونه عینی) دین هم موجود باشد، آنگاه کسی که با علم و عمد آن را انکار کند، کافر خواهد بود.^۲

مفتی زاده معتقد بود که قرنهایست اسلام، "کما هو اسلام" عرضه نمی شود و به همین جهت در دنیا کسی را نمی توان یافت که کافر باشد! او می گوید: تنها در صورتی می توانیم کسی را کافر بخوانیم که دریابیم نسبت به او، حجت تمام شده است؛ یعنی آن اندازه به اسلام و مکتب و نظام مقابل آن، به آگاهی و شناخت رسیده، که درستی اسلام و نادرستی نظام یا مکتب مخالف آن را درک کرده است؛ با این حال، آگاهانه و با سوء نیت و به خاطر آمال و تعلقات و روابطی که دارد، به مقابله با اسلام برخیزد و در تاریکی و جهل و ناآگاهی مردم، راه نادرست خود را ادامه دهد. اما اگر در شناساندن اسلام راستین به جامعه و یا حصول شناخت خصوصی برای فرد، تردید باشد، مخالفت اشخاص با اسلام، کفر به حساب نمی آید.^۳

مفتی زاده به علت عدم تبیین و عرضه عملی اسلام، قائل به دوران فترت و عدم اتمام حجت بر مخاطبان بود. در همین راستا، صفت صدق، اخلاص و حقیقت طلبی در اعتقاد و ایمان دینی را، عامل نجات می دانست. به عبارت دیگر، وی قائل به پلورالیسم نجات بود. او حتی پیروان ادیان و شرایع دیگر را نیز در صورت وجود صفات مذکور، اهل نجات می دانست.^۴

۱. مفتی زاده، احمد؛ ایمان و کفر (۱)، سایت نوگرا، <http://eslahe.com/992>

۲. دهقان زاده، محمد صالح؛ کافر کیست؟ کفر چگونه واقع می شود؟ از دیدگاه علامه احمد مفتی زاده، سایت نوگرا، <http://eslahe.com/14879>

۳. مفتی زاده، احمد، درباره کردستان، ص ۱۲۴، <http://www.aparat.com/v/oINMa>

۴. مفتی زاده، احمد؛ ایمان و کفر (۱)، سایت نوگرا، <http://eslahe.com/992>



مکتب قرآن با توجه به آموزه‌های مفتی زاده، نسبت به تکفیر دیگران رویکردی انکاری دارد. در معرفی نامه مکتب قرآن چنین آمده است:

مکتب قرآن کردستان، تمامی مسلمانان، با هر سلیقه و گرایشی را به حکم ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ برادر دینی خود می‌شمارد و آماده است تا براساس ضوابط دینی، با هر مسلمانی تعامل و همکاری داشته باشد؛ به علاوه با غیر مسلمانان و در قبال پیروان ادیان و مذاهب دیگر، به تسامح و تساهل باور دارد و معتقد است که، ارباب ادیان و پیروان مذاهب گوناگون و غیر معاند با اسلام، صرف نظر از هرگونه اعتبار و موقعیت اجتماعی، قابل احترام می‌باشند.^۱

مکتبی‌ها در زمینه تحمل دیدگاه مخالفان معتقدند، هنگامی که پای به حوزه تمدن و فرهنگ اسلامی می‌گذاریم، با ده‌ها مذهب فقهی و کلامی موجود و منسوخ و تعداد قابل توجهی از مشرب‌های عرفانی و طریقت‌های تصوف مواجه می‌شویم که خود، بارزترین شاهد، بر اجتناب ناپذیر بودن تکثر می‌باشند. هنگام تأمل در رفتار پیروان این مذاهب با یکدیگر، درمی‌یابیم که جز معدودی نادان، هیچ‌کدام نه تنها همدیگر را سب و لعن و تکفیر نکرده، بلکه در کمال تفاهم و مسالمت در کنار هم زیسته‌اند. آنگاه که کتاب تاریخ بشر را ورق می‌زنیم و اوراق سیاه جنگ و جدال‌های عقیدتی و مذهبی را ملاحظه می‌کنیم، بی‌گمان سرچشمه تمام این درگیری‌ها را در نادانی، مطلق‌نگری، انحصارطلبی و خودخواهی برخی پیروان نادان ملل و نحل می‌یابیم؛ کسانی که اندیشه‌های دیگران را تحمل نکرده و فضای سالم ابراز و تعاطی افکار را به میدان نقار و دشمنی تبدیل می‌کنند.^۲

رویکرد تقریبی و هم‌گرایی مکتب قرآن، از نکات مثبت آنان می‌باشد؛ چراکه مهم‌ترین راه برون‌رفت از مشکلات جهان اسلام و نجات از افراط موجود در میان مسلمین، تحمل عقیده مخالف می‌باشد. مفتی زاده معتقد بود، تکفیر بعضی از فرقه‌های اسلامی پایبند و معتقد به اصول عقاید اسلامی (هرچند به طور آشفته)، خلاف موازین اسلامی است؛

۱. مختصری درباره‌ی ما https://t.me/maktab_quran_kurdistan

۲. مختصری درباره‌ی ما، کانال تلگرامی مکتب قرآن کردستان، https://t.me/maktab_quran_kurdistan

یعنی اگر مسلمانی بدون عمد، حتی توحیدش هم، آلوده به انواع عقاید و طرز تفکرهای شرک‌آمیز باشد، نه می‌توان عقیده‌اش را کفر شمرد، و نه خود او را کافر دانست. زیرا کفر (یا نفاق و شرک و...)، عدم پذیرش قلبی و آگاهانه، پس از حصول شناخت و معرفت است.^۱

امروزه که جوامع اسلامی دچار افراط شده و عده‌ای به راحتی به تکفیر و کشتار مسلمانان می‌پردازند، رویکرد هم‌گرایی و تحمل عقیده مخالف، یکی از نیازهای اساسی برای کاهش مشکلات موجود است. یکی از اصول و ارزش‌هایی که اسلام، مردم را به آن فرا می‌خواند، تسامح و مدارا با مخالفین - حتی غیر مسلمانان - و تعامل با آنان، با روشی کریمانه و روحیه‌ای بدون تعصب و کینه است؛ چراکه خداوند می‌فرماید: خداوند شما را باز نمی‌دارد از اینکه نیکی و بخشش کنید با کسانی که به سبب دین با شما نجنگیده‌اند و از شهر و دیارتان شما را بیرون نرانده‌اند.^۲ رفتار پیامبر ﷺ با کفار، پس از فتح مکه نیز شاهدهی بر این امر است.

ب) نفی حدیث

یکی از مشخصات مکتب قرآن، رویکرد انکاری در مورد بسیاری از احادیث است. جمع بین این رویکرد با افکار سلفیت در نوع خود بی‌سابقه است؛ چراکه سلفی‌ها از اصحاب حدیث بوده و به احادیث، اعتنای ویژه‌ای دارند. مفتی‌زاده بسیاری از احادیث را رد کرده و معتقد است که باید احادیث را از نو بازنگری کرد؛ زیرا تمام فرقه‌ها به طور بی‌حساب، از زبان حضرت رسول ﷺ دروغ گفته‌اند.^۳ او بررسی جدید تمام احادیث را از آمال خود می‌دانست.^۴

۱. پایگاه رسمی اطلاع رسانی مکتب قرآن کردستان؛ درباره مکتب قرآن کردستان، سایت نوگرا، <http://eslahe.com/583>

۲. ممتحنه، آیه ۸.

۳. مصاحبه پک برادرشعی با کاک احمد. http://masnaw.cast.ir/files/masnaw/2010-12-07_28--b.mp3?id=1

۴. او یکی از وظایف انقلاب اسلامی را بررسی احادیث دانسته و گفته است: «بکوشیم این حرکت ایران به یک انقلاب اسلامی تمام‌عیار بیانجامد. تنها در صورتی این حرکت تبدیل به انقلاب کامل اسلامی می‌شود که، نقد و بررسی آرا و نظرات تمام دانشمندان و نیز ارزیابی احادیث را با تطبیق مجدد و دقیق و بدون تعصب با قرآن شروع کنیم. این اقدام بزرگترین انقلابی خواهد بود که پس از قرن‌ها تفرق و مذهب‌گرایی ما را بسوی وحدت برمی‌گرداند. (مفتی‌زاده، احمد، حکومت اسلامی، ص ۶۲).



یکی از شرایط احمد مفتی زاده برای قبول حدیث، عرضه آن بر قرآن بود. او طبق روایتی^۱ از رسول خدا ﷺ تمام احادیث را بر قرآن عرضه نموده و سپس می پذیرفت. مفتی زاده برای بررسی صحت یک روایت، مراحل و شروطی را بیان داشته که شروط راوی آن به شرح زیر می باشد:

۱. معرفت مقدور، به افکار و اخلاق و احوال و روش منسوب الیه (حضرت رسول ﷺ یا غیر ایشان)؛

۲. آشنایی مقدور، نسبت به شرایط و احوال محل مربوط به روایت؛

۳. علم به قرآن در حد مقدور هر زمان؛

۴. علم به موازین و اصول اسلامی در موضوعات مورد عنایت دین؛

اگر این راوی، روایتی را قبول کند، آنگاه نوبت به تحقیق درباره لفظ (ارزیابی درجه فصاحت و بلاغت و سبک) می رسد و بعد از این مرحله باید به ارزیابی سند پرداخت. اگر روایتی در مرحله اول و دوم مردود شد، دیگر پرداختن به مرحله بعد لازم نیست.^۲ روش پذیرش روایت نزد مفتی زاده، واژگون، و خلاف روش جمهور علماست. علمای اسلام در برخورد با یک روایت، ابتدا حدیث را از حیث سندی بررسی کرده و سپس به سراغ دلالت و مضمون آن می روند؛ در واقع باید پرسید، تا زمانی که استناد سخن مطرح شده به پیامبر ﷺ ثابت نشده است، چه نیازی است که به دلالت آن پرداخته شود؟ یعنی ابتدا باید ثابت شود که ایشان این سخن را گفته اند، سپس به مضمون آن رسیدگی شود؛ اگر روایت در مرحله سند دچار مشکل باشد، نیازی به بررسی محتوای آن نیست. مفتی زاده در بررسی نصوص، بیشتر به ذهنیات فرد محقق تکیه دارد و اخبار، به وسیله برداشت ها و پیش داوری های ذهنی او سنجیده می شوند.

۱. «فما أتاكم من حديثي فاعرفوا كتاب الله، واعتبروه فما وافق كتاب الله فأنأقلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله» (طبرانی،

سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۱۶).

۲. مفتی زاده، احمد، مجموعه نامه های، شماره ۶.



طبق شرایطی که مفتی زاده بیان کرده، بسیاری از روایات کاربردی نداشته و دایره احادیث مورد اعتنا، بسیار اندک خواهد شد. مکتبی‌ها نیز دایره احادیث مورد قبول را بسیار اندک می‌دانند. قرآن می‌فرماید: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^۱. این ترغیب به بهره‌گیری از سنت است و اگر ما سنت را از دست بدهیم، در تمام مسائل با مشکل مواجه شده و قطعاً دچار بدعت خواهیم شد.

مفتی زاده معتقد است، اگر روایتی مخالف قرآن باشد، هرچند ظاهر آن از جهت سند و سایر شروط بی ایراد باشد، مطلقاً قابل بحث نیست؛ اما اگر روایت، سند درستی هم نداشته باشد، مطرح کردن آن از جهت معنی - به دلیل مقبول‌المعنی بودن - به شرطی که صراحتاً به پیغمبر ﷺ نسبت داده نشود، بی‌اشکال است.^۲

مفتی زاده با بیان این شرایط، اکثر روایات مورد تأیید را رد نموده و در مواردی با فتاوی‌ای مسلّم فقهای مذاهب اربعه به مخالفت می‌پردازد. او بسیاری از روایات قطعی را، به مجرد اینکه با تفکرش سازگاری ندارد، رد نموده است. با پذیرش این شروط، سلیقه اشخاص در قبول روایات، نقش زیادی داشته و هر روایتی که به مذاق خواننده خوش آمده و با فهم او سازگار باشد، معتبر و در غیر این صورت رد می‌شود. برخی از ادله متقنی که به مذاق مفتی زاده سازگار نبوده و رد شده‌اند، به شرح زیر می‌باشند:

۱. روایات مربوط به رجم؛^۳

۲. روایات جانشینی پیامبر ﷺ؛^۴

۱. حشر، آیه ۷.

۲. صلاح؛ مروّری بر زندگی نامه احمد مفتی زاده، وبلاگ نقد اندیشه و عقاید کاک احمد مفتی زاده،

<http://www.radbedah.blogfa.com/post-1.aspx>

۳. او می‌گوید: روایات رجم را مطلقاً معتبر نمی‌دانم و حکم آن را مخالف قرآن و غیر اسلامی می‌دانم. (مفتی زاده، احمد، مجموعه نامه‌ها، شماره ۲). در این مورد مفتی زاده نه تنها با مذهب شافعی، بلکه با تمام مذاهب اهل سنت مخالفت کرده است؛ زیرا حکم رجم در زنای محصنه، از موارد اتفاقی تمامی مذاهب اسلامی است. این حکم، فتوی‌ای خوارج است؛ زیرا آنان منکر رجم زنای محصنه به دلیل نبودن حکم آن در قرآن بودند.

۴. مفتی زاده، احمد، جزوه «اجتهاد» کاک احمد، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح،

<http://www.islahweb.org/node/2487>

۳. روایت (هن ناقصات العقل و الدین)؛^۱

۴. برخی از فضائل اهل بیت علیهم السلام؛^۲

مفتی زاده در بیان احادیث، التزامی به منابع اهل سنت نداشته و احادیث موجود در منابع شیعه، که مطابق میل وی بوده را نیز روایت کرده است. او در وصیت نامه خویش به فرموده امام جواد علیه السلام^۳ و امام کاظم علیه السلام^۴ استناد کرده و یارانش را به خواندن صحیفه سجادیه و دعای کمیل و... سفارش نموده است.^۵

افکار سلفی مکتب قرآن

افکار مکتب قرآن در بسیاری از مباحث اعتقادی چون توحید و شرک، توسل، طلب شفاعت، سوگند به غیر خدا، سماع موتی، بنای بر قبور و... دقیقاً مشابه عقاید سلفیت می باشد. برخی معتقدند که افکار متمایل به سلفیت در مفتی زاده، متأثر از دیدگاه های استادش "مردوخ" است؛ چراکه مردوخ متأثر از ابن تیمیه بوده است.^۶ استناد به قول سلف نیز در نوشته های مکتبی ها وجود دارد^۷ که در ادامه به برخی از عقاید مشترک آنان با سلفیت اشاره می کنیم.

۱- توحید و شرک

یکی از شخصیت های مطرح در مکتب قرآن، "فاروق فرساد" است. افکار او- به عنوان شاگرد مفتی زاده- در میان مکتبی ها رایج است. فرساد معتقد است که، مشرکین در وجود

۱. او می گوید: روایت از رسوبات فرهنگ های امتیازاتی پیش از اسلام در جوامع جاهلی (ولو با رنگ دینی) است. (مفتی زاده، احمد، مجموعه نامه ها، شماره ۳).

۲. مصاحبه یک برادر شیعی با کاک احمد. http://masnaw.cast.ir/files/masnaw/2010-12-07_28--b.mp3?id=1

۳. مفتی زاده، احمد، وصیت نامه، ص ۱۳.

۴. همان، ص ۱۸.

۵. همان، ص ۱۹.

۶. گفت وگو با قائم مقام مجمع تقریب؛ کردستان و فتنه مفتی زاده، خبرگزاری تقریب، <http://taghribnews.com/vdca06n6649nwe1.k5k4.html>

۷. مختصری درباره ما، کانال تلگرامی مکتب قرآن کردستان، https://t.me/maktab_quran_kurdistan

خدا اشکالی نداشتند و پیامبران برای اثبات وجود خدا نیامده‌اند. او می‌گوید: چند صفت از صفات الهی وجود دارد که پیامبران برای تفهیم آنها به مردم، مبعوث شده‌اند. از نظر او مردم باید قانون و برنامه تشریع و چگونگی زندگی کردن را از خدا یاد بگیرند؛ در واقع آمر زندگی‌شان، الله باشد. او معتقد است که انسان‌ها، در هنگام احتیاج مادی و معنوی‌شان، برای تحقق اسباب و جلب منفعت و دفع مضرت، فقط دل به خدا خویش ببندند و طلب کمک از او کنند؛ در واقع تنها فرمانروا و فریادرس زندگیشان خدا باشد که این دو تعبیر دقیقاً مترادف کلمه «اله» در عربی است.^۱

فرساد همانند سلفی‌ها منکر شرک ربوبی مشرکین بوده و محور اصلی دعوت انبیا را توحید الوهیت دانسته و می‌گوید: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^۲، بیان موضع عملی انسان مسلمان در مقابل توحید فرمانروایی است؛ یعنی حال که هیچ فرمانروایی به غیر از تو وجود ندارد، پس فقط عبادت و اطاعت بی‌قید و شرط تو را می‌کنیم. «إِيَّاكَ نُسْتَعِينُ» نیز بیان موضع عملی انسان مسلمان، در مقابل توحید فریادرسی است؛ یعنی حال که غیر از تو هیچ فریادرس توانایی وجود ندارد، پس فقط از تو کمک می‌طلبیم؛ در نتیجه اگر کسی بگوید که استعانت از غیر خدا درست است، باید از قرآن نمونه‌ای بیاورد که خداوند چنین اجازه‌ای داده است؛ نه اینکه بعد از اثبات فردی به عنوان ولی، نتیجه بگیرد که استعانت از او جایز است؛ زیرا در این صورت، میدان برای استدلال‌های پوچ و باطل باز خواهد شد.^۳ نفی استعانت از اولیای الهی و ادعای شرک بودن آن، از مشخصه‌های سلفی‌گری است. طبق ادعای مکتبی‌ها، صفت فریادرسی مانند صفت خالقیت، خاصّ خدای خالق مستعان است؛ زیرا به دلیل طغیان نکردن و ادعای الوهیت نداشتن بندگان، این صفت و توان را به هیچ‌یک از مخلوقات خود نداده است؛ در واقع فرقی هم نمی‌کند این بندگان مخلوق، انبیا و اولیا و یا غیر آنها باشند.^۴ این کلام، دقیقاً سخن سلفی‌ها در

۱. فاروق فرساد، استعانت، سایت فاروق فرساد، 2-post/1390/07/28/http://www.farooq-farsad.blogspot.com/

۲. حمد، آیه ۵.

۳. فرساد، فاروق، استعانت، سایت فاروق فرساد، 2-post/1390/07/28/http://www.farooq-farsad.blogspot.com/

۴. سوال درباره اینکه چرا گفتن یا رسول الله ﷺ شرک است. <https://t.me/maktabqurani>



مسأله توحید و شرک است و در آثار ابن تیمیه، محمد بن عبدالوهاب و دیگران به خوبی نمایان است.^۱

۲- توسّل

جریان مکتب قرآن، در موضوع توسّل نیز، دقیقاً افکار گروه‌های سلفی و وهابی را تکرار می‌کند. مسأله توسّل به اموات از مسائل اختلافی بین سلفیت و دیگر مسلمانان است. سلفی‌ها با تأثیر از ابن تیمیه، توسّل به اموات را جایز نمی‌دانند.^۲ حسن امینی،^۳ در مصاحبه با شبکه کلمه^۴ اظهار داشت: در منابع دینی سه نوع توسّل ذکر شده است: ۱- توسّل به اسماء الحسنی ۲- توسّل به اعمال حسنه انسان ۳- توسّل انسان به یک مؤمن دیگر که در قید حیات بوده و فوت نکرده باشد.^۵

امینی با استناد به آیه «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا»،^۶ به طلب استغفار پسران حضرت یعقوب اشاره کرده و می‌گوید: پسران یعقوب می‌دانستند که حضرت ابراهیم از پدرشان بالاتر و بزرگ‌تر است؛ ولی چون مرده بود از او طلب استغفار نکردند. او به ماجرای توسّل عمر به عباس عموی پیامبر ﷺ برای نزول باران اشاره کرده و می‌گوید: ما در میان متوفی و مردگان، از پیامبر ﷺ بالاتر و بزرگ‌تر نداریم. با آنکه قبر پیامبر ﷺ بسیار نزدیک بود، اما عمر به مرقد حضرت توسّل نکردند. اگر این کار درست بود، عمر به جای اینکه پیش عموی پیامبر ﷺ برود، نزد قبر رسول الله ﷺ می‌رفت و می‌گفت: یا رسول

۱. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم، درء التعارض بین النقل والعقل، ج ۹، ص ۳۴۴؛ ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة، ج ۳، ص ۲۹۸؛ ابن عبدالوهاب، محمد، كشف الشبهات، ص ۱۳.
 ۲. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم، قاعدة جلیلة فی التوسل والوسيلة، ص ۱۶.
 ۳. بعد از مفتی زاده مکتب قرآن به دو گروه عمده تقسیم گشت. یکی از این گروه‌ها به مدیریت حسن امینی می‌باشد.
 ۴. حسن امینی چندین مرتبه با شبکه کلمه در ارتباط بوده است.
 ۵. مصاحبه حسن امینی با شبکه کلمه، سایت مفتی زاده،
 http://www.moftizade.com/ar/27-kak-hasnan-aminii/interviews-and-letters/1932
 ۶. یوسف، آیه ۹۷.

اللَّهُ ﷺ شما برای ما دعا کنید. این ماجرا بزرگ‌ترین و محکم‌ترین دلیل بر عدم جواز توسل به مرده از دیدگاه یاران رسول‌الله ﷺ و از دیدگاه مردمان خیرالقرون^۱ می‌باشد.^۲

این موضوع که پسران یعقوب یا عمر به درگذشتگان توسل نکرده‌اند، دلیل بر نفی توسل به اموات نمی‌باشد؛^۳ چراکه در مقابل روایاتی که حسن امینی ذکر کرده، روایات زیادی داریم که توسل اصحاب به پیامبر ﷺ بعد از وفات ایشان را نشان می‌دهد. روایاتی چون بروز قحطی و رفتن صحابی (مالک الدار)،^۴ بر سر قبر پیامبر ﷺ برای استسقاء، بروز قحطی و دستور عایشه برای ایجاد شکافی بر قبر پیامبر ﷺ،^۵ حضور اعرابی نابینا سر قبر پیامبر ﷺ،^۶ عثمان بن حنیف^۷ و تعداد دیگری از روایات که بر توسل بعد از حیات دلالت دارند.

حسن امینی مدعی است که در کتب هیچ‌کدام از مجتهدین مذاهب اربعه اهل سنت - نه در کتاب اُمّ یا الرِّسالة شافعی، و نه در بقیه کتب ائمه اهل سنت - مسأله توسل به آن معنی که ادعا می‌شود وجود ندارد. او می‌گوید: توسل به مرده، توسل به قبر، در هیچ‌کدام از مذاهب اهل سنت موجود نیست. حتی در رأی بزرگان اهل تشیع هم نیست. حضرت باقر عجلایه از جدش حضرت علی عجلایه نقل می‌کند که فرمود:

«كَانَ فِي الْأَرْضِ أَمَانَانِ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ، وَقَدْ رُفِعَ أَحَدُهُمَا، فَدَوَّنْتُكُمْ الْآخَرَ فَتَمَسَّكُوا بِهِ، أَمَّا الْأَمَانُ الَّذِي رُفِعَ فَهُوَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَأَمَّا الْأَمَانُ الْبَاقِي فَالْإِسْتِغْفَارُ».^۸ آن آمان و پناهگاهی که از دست رفته و از زمین گرفته شده است، پیامبر خدا ﷺ بود که از اینجا کوچ کرده است. اما آمان دوم که باقی و موجود هست، استغفار است.

۱. اصطلاح "خیرالقرون" در ادبیات سلفی‌ها رایج است.

۲. مصاحبه حسن امینی با شبکه کلمه، سایت مفتی زاده،

<http://www.moftizade.com/ar/27-kak-hasan-amini/interviews-and-letters/1932>

۳. اثبات شیء، نفی ماعدی نمی‌کند.

۴. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنف فی الأحادیث والآثار، ج ۶، ص ۳۵۶.

۵. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی، ج ۱، ص ۲۲۷.

۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم ج ۲، ص ۳۰۶؛ نووی، أبوزکریا، المجموع شرح المہذب، ج ۸، ص ۲۷۴.

۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، ج ۹، ص ۳۰.

۸. ابن ابی الحدید، عز الدین بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج ۶ ص ۳۲۳.



حضرت علی علیه السلام می گوید: او رفت، او الان دیگر در میان مسلمانان نیست. حضرت علی علیه السلام در این دو مطلب، این طور توسل را به ما یاد می دهد؛ اکنون که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از میان ما رفته است، دیگر امان و پناهگاه نیست و کسی نمی تواند به ایشان پناه ببرد.^۱

فاروق فرساد نیز مانند حسن امینی تأکید دارد که، به غیر از این سه نوع توسل، نوع چهارمی در کتاب و سنت وجود ندارد؛^۲ در حالی که مسلمانان قرن هاست، با استناد به ادله جواز توسل،^۳ به این امر عمل نموده و بزرگان اهل سنت چون سبکی،^۴ سمهودی،^۵ قسطلانی^۶ و... با استناد به ادله متقن، در رجحان توسل، هیچ تردیدی نداشته اند. روایتی که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده نیز، ارتباطی به توسل نداشته و ناظر به آیه «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»^۷ است که می فرماید: دو چیز مانع عذاب است؛ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و استغفار؛ حال که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از دنیا رفته است، به استغفار پناه ببرید.

۳- طلب شفاعت

یکی دیگر از نقاط اشتراک مکتب قرآن با سلفی ها در موضوع طلب شفاعت است. سلفی ها مانند دیگر مسلمانان شفاعت را به عنوان یک اصل اسلامی پذیرفته اند؛ اما در عین حال معتقدند، هرگز حق نداریم در این جهان از انبیا و اولیا طلب شفاعت کنیم. از

۱. مصاحبه حسن امینی با شبکه کلمه، سایت مفتی زاده،

<http://www.moftizade.com/ar/27-kak-hasan-amini/interviews-and-letters/1932>

۲. فرساد، فاروق، معنای توسل، سایت فاروق فرساد،

<http://www.farooq-farsad.blogspot.com/1390/07/28/post-10/>

۳. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۴؛ بیهقی، أحمد، دلائل النبوة، ج ۷، ص ۴۷؛ سمهودی، علی بن عبدالله، وفاء الوفا، ج ۴، ص ۱۹۵.

۴. سبکی، علی بن عبدالکافی، شفاء السقام، ص ۲۹۳.

۵. سمهودی، علی بن عبدالله، وفاء الوفا، ج ۴، ص ۱۹۳.

۶. قسطلانی، احمد بن محمد، المواهب اللدنیة، ج ۳، ص ۶۰۴.

۷. انفال، آیه ۳۳.

نظر سلفی‌ها، طلب شفاعت در دنیا از غیر خداوند شرک است. انسان تنها می‌تواند از خداوند درخواست شفاعت کند و در واقع، درخواست از شافعان، خواندن غیر خدا است.^۱ فاروق فرساد در رابطه با شفاعت گفته است: قرآن سه نوع آیه در مورد شفاعت دارد. دسته اول آیاتی هستند که می‌گویند: همه شفاعت‌ها از آن خداست. مانند: ﴿لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾.^۲ دسته دوم آیاتی هستند که عنوان می‌کنند، در قیامت مطلقاً هیچ شفاعتی نیست. مانند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا يُبْعِثُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾.^۳ دسته سوم نیز آیاتی هستند که به صورت مقید شفاعت را تایید می‌کنند. مانند: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾.^۴ دسته سوم در واقع نوعی دعا برای تکریم خود آن بنده است. به عنان مثال، تو یک معلمی و دانش‌آموزی را که به درس توجه نمی‌کند و نظم کلاس را به هم می‌زند، از کلاس اخراج می‌کنی. مدتی که بیرون می‌ایستد متوجه می‌شوی که متنبه شده و تصمیم می‌گیری که او را به کلاس برگردانی؛ اما مستقیم عمل نمی‌کنی. شاگرد زرنگ و با اخلاق کلاس را صدا می‌زنی و می‌گویی: تو بیا خواهش کن که من او را ببخشم و به کلاس برگردانم. در اینجا تکریم و بزرگداشت شاگرد زرنگ کلاس شده و خلاف رأی تو نیز عملی انجام نشده است. خودت خواسته بودی که او را ببخشی ولی به خاطر تکریم شاگرد زرنگ، قضیه را منوط به خواهش او می‌کنی. در قیامت تک‌تک ما با کارنامه اعمالمان پیش خداوند حاضر می‌شویم. خداوند رو به ما می‌کند و می‌فرماید: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾؛^۵ سپس بدون کمترین اشتباهی نمره‌ات را می‌گیری. آنها نیز برای تو طلب نمره قبولی و ورود به بهشت می‌کنند؛ در واقع خداوند پیش از این، چنین تصمیمی را درباره تو گرفته است؛ اما به خاطر تکریم و احترام افراد فوق و با درخواست آنها، به تو ابلاغ می‌گردد و نسبت به خدا نیز، کمترین تغییر حکم و اراده

۱. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم، قاعدة جلیلة فی التوسل والوسيلة، ص ۲۵؛ ابن عبد الوهاب، محمد، کشف الشبهات، فی التوحید ص ۲۵.

۲. زمر، آیه ۴۴.

۳. بقره، آیه ۲۵۴.

۴. بقره، آیه ۲۵۵.

۵. اسراء، آیه ۱۴.



صورت نمی گیرد. در غیر این صورت چطور ممکن است، ما قائل به ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾^۱ باشیم، اما در عین حال بگوییم که فردی در قیامت بلند می شود و اراده و حکم خدا را تغییر می دهد.^۲

براساس بیان فاروق فرساد، شفاعت مختص خداست و جایی برای طلب شفاعت از انبیا و اولیا باقی نمی ماند؛ چراکه حتی پیامبر ﷺ حق درخواست و شفاعت را ندارد. اساساً شفاعت از ابتدا حق خداوند بوده و با خواست او انجام می شود. جالب این است که سلفی ها طلب شفاعت در حال حیات را قبول دارند؛ اما طبق سخن فرساد، حتی در حال حیات پیامبر ﷺ نیز نمی توان از او درخواست شفاعت نمود؛ چراکه به هیچ وجه، شفاعت فعل پیامبر ﷺ نیست. طبق این اعتقاد، تصمیمات شافعین به خداوند فشار می آورد و نعوذ بالله، عرصه را بر خداوند تنگ می کند.

باید متذکر شویم، آنچه شرک محسوب می شود و توحید عبادی و توحید افعالی را مخدوش می سازد، این است که ما وقتی طلب دعا و یا شفاعت از غیر خدا می کنیم، او را قادری مستقل بدانیم؛ اما باید گفت که شفاعت این گونه نیست. قرآن کریم می فرماید: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾.^۳ در این آیه موضوع آن است که اگر با خدا و هم عرض او، کس دیگری را بخوانید، مشرک شده اید. در جای دیگر می فرماید: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾؛^۴ پس ملاک شرک، عبادت غیر خداست. اما اگر مأذون از جانب خدا باشد، اشکالی وجود ندارد؛ در واقع ما تنها شافعین را به واسطه آبرویی که نزد خداوند دارند، واسطه بین خود و معبود قرار می دهیم؛ چراکه اگر ما با این دیدگاه از اولیای الهی طلب دعا و شفاعت کنیم، همچنان شفاعت منحصر در خدا بوده و مشکلی پیش نمی آید. از سوی دیگر، این شکل از شفاعت، با

۱. یونس، آیه ۶۴.

۲. فرساد، فاروق، شفاعت، سایت فاروق فرساد،

<http://www.farooq-farsad.blogspot.com/1390/07/28/post-5/>

۳. فرقان، آیه ۶۸.

۴. یونس، آیه ۱۸.

علم و اراده الهی نیز منافات ندارد؛ زیرا خداوند از همان ابتدا علم دارد که اولیای الهی، طلب شفاعت می‌کنند و شخص گناه‌کار پس از تحقق شفاعت، اهل بهشت خواهد شد.

۴- سوگند به غیر خدا

در مسأله سوگند به غیر خدا نیز تفکر سلفیت در میان مکتب‌قرآن رواج دارد. ابن تیمیه می‌گوید: علما بر این نظر اتفاق دارند که قسم به غیر خدا منعقد نمی‌شود.^۱ او در جای دیگر می‌گوید: قسم خوردن به غیر خداوند مشروع نیست؛ زیرا به صورت تحریمی و یا تنزیهی نهی شده و علما در این مسأله دارای دو نظر می‌باشند؛ البته قول صحیح، نهی تحریمی می‌باشد.^۲

فاروق فرساد در مورد علت شرک بودن قسم، به غیر خدا می‌گوید: وقتی یک نفر در حضور یک یا چند نفر دیگر، به خدا قسم می‌خورد، در واقع اعلام می‌کند که این کسی که من به او سوگند می‌خورم، شخص بی‌نظیر و معظمی، بین من و شماست؛ در واقع او معتقد است که آن شخص معظم، بر فعل و قول و نیتی که در جای دیگر، یا نفس من صورت گرفته، باخبر است. در این صورت، چه کسی غیر از خدا بر نفس و درون انسان‌ها خبردار است؟ چه کسی غیر از خدا از فعلی که در تنهایی انجام داده‌ایم باخبر است؟ وقتی کسی نام خدا را به دروغ آورد، مانند آن است که اعلام می‌کند، نعوذ بالله خداوند از درون او بی‌خبر است. هنگامی که تو به غیر خدا قسم می‌خوری، در واقع اعلام می‌کنی که آن غیر خدا، بین تو و من به طور مشترک معظم است و همچنین آن غیر خدا، آن قدر با عظمت است که از درون تو و ماجرا خبر دارد.^۳

فرساد سوگند را منحصر در امور نفسی و مخفی نموده و به همین دلیل دچار اشتباه شده است. در بسیاری از موارد، سوگند برای امور دیگری، مانند انجام کاری در آینده و... بوده و امر مخفی وجود ندارد. در سوگند به شخص نیز، نزد طرفین به عظمت آن

۱. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱، ص ۳۳۵.

۲. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الرسائل و المسائل، ج ۱، ص ۱۷.

۳. فرساد، فاروق، سوگند، سایت فاروق فرساد، 3-cat/category/www.farooq-farsad.blogspot.com



شخص بزرگ تکیه می‌شود و نیازی به اطلاع آن شخص معظم، از فعل، قول و نیت سوگند خورنده نیست؛ چراکه در روایات آمده: روزی مردی خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمد و پرسید: کدام صدقه اجرش عظیم‌تر است؟ آن حضرت فرمودند: به پدرت سوگند از آن آگاه می‌شوی.^۱

با تفحص در بین مذاهب اسلامی نیز، پی می‌بریم که هیچ یک از مذاهب آن به صورت قطعی حکم به حرمت قسم خوردن به غیر خدا نکرده‌اند. به عنوان مثال، شیعه معتقد است که سوگند یاد نمودن به غیر خدا جایز می‌باشد. حنفی‌ها معتقدند، سوگندهایی مانند «قسم به پدرت» و «قسم به جانت» و مانند اینها مکروه است. شافعی‌ها می‌گویند: اگر سوگند به غیر خدا، نه به عنوان شریک تراشی، بلکه جهت تعظیم او باشد، مکروه است.^۲ ابن‌قدامة در المغنی می‌گوید: گروهی از اصحاب ما گفته‌اند که سوگند به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم قسمی است که شکستن آن کفاره دارد. از احمد نقل شده است که وی گفته: هر کس به حق رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سوگند یاد کند و آن را بشکند، کفاره دارد.^۳

۵- سماع موتی

یکی دیگر از مبانی مهم سلفی‌گری، در چگونگی هستی‌شناسی آنان است. سلفی‌ها منکر ارتباط بین دنیا و عالم برزخ هستند و برخلاف جمهور مسلمانان، مسائلی چون شنیدن اموات را قبول ندارند.^۴ مکتب‌قرآن نیز با همان استدلال سلفی‌ها، سماع موتی را نفی می‌کند.

۱. أَمَّا وَأَيْبُكَ لِنَبِيِّنَا أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَاحِبُ شَجِيحٍ نَحْشَى الْفَقْرَ وَتَأْمُلُ الْبَقَاءَ. (نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۷۱۶).

۲. سبحانی، جعفر، آیین وهابیت، ص ۳۰۹.

۳. ابن‌قدامة، عبدالله بن أحمد، المغنی، ج ۹، ص ۵۱۳.

۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، ج ۱۱، ص ۵۴.

فاروق فرساد با استناد به آیات «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى»^۱ و «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ»^۲ منکر سماع شده است.^۳

مسأله سماع موتی دلایل فراوانی داشته و جمهور اهل سنت با استناد به ادله متقن، این مسأله را پذیرفته و به دلایل منکرین، پاسخ قاطع داده اند. آیاتی چون صحبت کردن حضرت صالح^۴ و شعیب^۵ با قوم هلاک شده و روایات قلیب بدر،^۶ سلام پیامبر ﷺ خطاب به اموات،^۷ خفق نعال^۸ و... - که در کتب معتبر ذکر شده اند- بر سماع اموات دلالت دارند. با بررسی تاریخی مسأله سماع موتی نیز، معلوم می شود که حتی افرادی چون ابن تیمیه، ابن قیم و... نیز، این مسأله را پذیرفته و فقط سلفی های معاصر، منکر سماع هستند.

۶- تقلید

یکی دیگر از مسائلی که در شباهت مکتب قرآن و سلفیت مطرح است، مسأله نفی تقلید از مذاهب فقهی است؛ در واقع مواضع نظری و عملی مفتی زاده منشأ این اشتباه شده است. او از سویی در نواریها و مکتوباتش توصیه به تقلید از مذهب شافعی کرده و از سوی دیگر، در بین آرای فقهی شفاهی و کتبی وی، فتاوایی بوده که با مذهب شافعی هماهنگی نداشته و یا طبق فتوای دیگر مذاهب است. او در موضوع تقلید و اجتهاد، وظیفه خود و پیروانش را در دو بخش بیان می کند. او وظیفه خود را در مواردی که رأی منصوص از شافعی وجود داشته باشد، تقلید از وی می داند؛ اما آن طور که عوام تقلید

۱. نحل، آیه ۸۰.

۲. فاطر، آیه ۲۲.

۳. فرساد، فاروق، آیا مردگان صدای ما را می شنوند؟، سایت فاروق فرساد،

<http://www.farooq-farsad.blogspot.com/1390/08/02/post-15/>

۴. اعراف، آیه ۷۹.

۵. اعراف، آیه ۹۳.

۶. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۵، ص ۷۶.

۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۱۸.

۸. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۹۰.



می‌کنند، خود را یک مقلد صرف نمی‌داند. او در این زمینه می‌گوید: در مواردی که از شافعی رأی منصوصی باشد از آن تبعیت کرده و در غیر این صورت از مشرب شافعی پیروی می‌کنم؛ اما اگر از آن طریق هم رأی دستگیرم نشد، مستقیماً از کتاب و سنت و اجماع استنباط می‌کنم؛ اما اگر تشخیصم این‌گونه باشد که نصی از شافعی، مخالف کتاب و سنت است، آن نص را ترک می‌کنم؛ چراکه أخذ آن رأی را بی‌ادبی دانسته و خود شافعی هم قبول ندارد که کسی به طور مطلق مقلد ایشان باشد. گاهی پیش می‌آید که حتی مطلبی که قریب به اتفاق فقها گفته‌اند را نمی‌پذیریم؛ چراکه آنها را با کتاب و سنت متعارض می‌دانم؛^۱ در واقع من به دو دلیل مقلد هستم. اول به دلیل پرهیز از تفرق و دوم به دلیل آنکه هفتاد درصد از مسائل را بررسی نکرده و نمی‌توانم رأی را مستقیماً از کتاب و سنت استنباط کنم.^۲

شایان ذکر است که تقلید در اصطلاح فقهی به معنای پیروی از مجتهد در احکام دینی، یا عمل کردن طبق نظر و تشخیص فقهی یک مجتهد معین در احکام فروع دین (مانند نماز و حج) است؛ در واقع نظر مفتی‌زاده مبنی بر اینکه (اگر رأی مجتهد، مغایر با نظر من باشد، به صلاح دید خودم عمل می‌کنم)، با مفهوم تقلید مغایر بوده و در واقع اجتهاد است.

مفتی‌زاده معتقد بود که دین خدا در هر زمانی احتیاج به تبیین دارد؛ لذا بر لزوم اجتهاد تأکید داشت. او با تأیید مسأله مرجعیت در میان شیعیان، قائل بود که بعضی مسائل و موازین، بدون تبیین شدن، مطلوب و پسندیده خداوند نیست؛ لذا مرجعیت در همه ادیان الهی و غیر الهی امری اجتناب‌ناپذیر است؛^۳ بنابراین در تکلیف پیروان خود می‌گوید: در صورتی که من، رأی خاصی داشته باشم، پس از اطمینان به صحت، باید

۱. به عنوان مثال در خصوص طلاق، تیمم، نماز جمعه و... فتاوی جدید دارد.

۲. مفتی‌زاده، احمد، جزوه «اجتهاد» کاک احمد، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح،

<http://www.islahweb.org/node/2487>

۳. همان.

پیرو آن باشید؛^۱ اما الحذر الحذر، مرا بت نکنید. من همیشه نگران بوده‌ام که نظرات من ایجاد مذهب جدیدی کند و از آن طریق، دردی بر دردهای امت تفرقه زده بیافزاید. عامل اساسی اینکه تاکنون نظرات خاص خود را جمع نکرده‌ام، همین موضوع است.^۲

مفتی زاده همواره از تفرق در دین گلایه کرده و وجود مذاهب مختلف را ضربه‌ای به دین و مصداق شرک دانسته است؛ در واقع او خواستار اسلام بلامذهب است. او در این زمینه می‌گوید: ساختن مذاهب از دین و تقسیم شدن به فرقه‌های مختلف، شرک است. همین است که وصف خاص خداوند را - فی الجمله - برای غیر خداوند قائل می‌شویم. هر مذهب، مجموعه‌ای از احکام خدا، و آرای غیر خدا (بزرگان مذهب) است؛ بنابراین تبعیت از هر مذهب - که مجموعه‌ای از حکم خدا و غیر خداست - مشتمل بر تبعیت از غیر خدا می‌شود. اگر کامل‌ترین صورت شرک و کفر، پذیرفتن و اطاعت از مکتبی است، که مجموعه آن از طرف غیر خدا باشد، پس تبعیت از برنامه و مذهبی که قسمتی از آن، از طرف غیر خدا باشد، صورتی غیر کامل از شرک است.^۳

آنچه در واقع می‌بینیم این است که، مکتب قرآن نیز به شاخه‌ای از فرق دینی تبدیل شده و عملکرد آنان، حاصلی جز تفرق در دین و اختلاف بیشتر میان مسلمانان نداشته است.

۷- بنای بر قبور و عزاداری

یکی دیگر از مشترکات مکتب قرآن با سلفیت، مسأله مراسم سوگواری و بنای بر قبور می‌باشد. مفتی زاده در یکی از نامه‌هایش، این مسائل را از مصادیق بدعت دانسته است. او می‌گوید: یکی از عرفیات، مراسم عزاست که منکرات غالباً حرام رایج در آن، یکی دوتا

۱. مفتی زاده در یکی از نامه‌ها خطاب به پیروانش گفته است: من چگونه وظایفی بر شما تحمیل می‌کنم که شرط آن داشتن توانایی اجتهاد آزاد است؛ در حالی که می‌دانم ندارید؛ لذا از شما تعهد می‌گیرم که خارج از رأی پذیرفته شده این برادران، ملتزم به راجح مذهب شافعی باشید. (مفتی زاده، احمد، مجموعه نامه‌ها، نامه شماره ۲).

۲. مفتی زاده، احمد، جزوه «اجتهاد» کاک احمد، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح،

<http://www.islahweb.org/node/2487>

۳. حسامی، علی؛ شرحی بر فتاوی «مقارنه» از منظر و دیدگاه علامه کاک احمد مفتی زاده، سایت نوگرا،

<http://eslahe.com/8437>



نیست. به وجود آورندگان بدعت‌ها و آداب زیان‌بار، معمولاً مستکبران و تأییدکننده‌های آنها؛ چراکه همیشه درصددند از هر حادثه‌ای، برای «ماقول» شدن^۱ بیشتر استفاده کنند. از ترتیب دادن سفره‌های رنگارنگ برای زنده‌ها، تا ساختن و پیراستن مقبره‌های پر زرق و برق برای مرده‌ها. عجیب‌تر اینکه برای پیشوایان بزرگوار دین هم، که تمام جهادشان، برای آزادسازی خلق فریب خورده، از زنجیر فرهنگ‌های نکبت‌بار استثمار می‌بوده، این آداب را ضد راه خودشان، به کار می‌برند؛ مانند ساختن بارگاه‌های سراسر تجمل و زر و زیور و برگزاری مراسم چله و سالگرد و امثال اینها.^۲

همچنین در سایت‌ها و کانال‌های مجازی مکتب‌قرآن، نسبت به هزینه ساخت ضریح اهل بیت (علیهم‌السلام) اعتراض شده است.^۳

نتیجه

جریان مکتب‌قرآن کردستان از سویی با وجود افکار سلفیت، و از سوی دیگر با رویکرد عدم تکفیر دیگران و نفی حدیث، قرائتی نو از سلفی‌گری می‌باشد. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، با توجه به اینکه اهل سنت غرب کشور، دارای مذهب اشعری و گرایش به تصوّف می‌باشند؛ مکتب‌قرآن با رویکردی روشن‌گرایانه، برای مقابله با اشاعره به نفی حدیث پرداخته و برای مقابله با تصوّف، به ترویج افکار ابن‌تیمیه و سلفیت روی آورده است. نظریه جمع بین «نفی حدیث» و «سلفی‌گری»، در نوع خود بی‌سابقه است و مورد انتقاد تعداد زیادی از بزرگان و علمای اهل سنت نیز بوده است.

۱. اصطلاح کردی به معنای: جایگاه بیشتر.

۲. مفتی‌زاده، احمد، مجموعه نامه‌ها، نامه ششم.

۳. ساخت ۱۲ درب طلا برای کاظمین، کانال تلگرامی مکتب قرآن کردستان،

منابع

۱. ابن ابی الحديد مدائنی، عزّالدين بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبدالکريم النمری، دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۲. ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، المصنّف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، رياض: مكتبة الرشد، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن تيميه، أحمد بن عبدالحليم، قاعدة جلية في التوسّل والوسيلة، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عجمان: مكتبة الفرقان، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۴. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، عربستان: نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
۵. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوي، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۴۱۶ق.
۷. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، مجموعة الرسائل والمسائل، تعليق: سيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، بی جا، بی نا، بی تا.
۸. ابن عبد الوهاب، محمد، كشف الشبهات، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۹. ابن قدامه، عبدالله بن أحمد، المغنی، قاهره: مكتبة القاهرة، ۱۳۸۸ق.
۱۰. ابن كثير دمشقي، اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بی جا، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی في تفسير القرآن العظيم، تحقيق: علی عبدالباری عطية، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعيل، صحيح بخاری، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بی جا، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۳. بیهقي، أحمد بن الحسين أبوبکر، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.



۱۴. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی، تحقیق: حسین سلیم أسدالدارانی، عربستان: دارالمغنی للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۵. سبجانی، جعفر، آیین وها بیت، قم: انتشارات دفتر اسلامی، ۱۳۶۴ش.
۱۶. سبکی، تقی‌الدین، شفاء السقام في زيارة خير الأنام، تحقیق: سید محمد رضا حسینی جلالی، بی‌جا، چاپ چهارم، ۱۴۱۹ق.
۱۷. سمهودی، نورالدین أبوالحسن، وفاء الوفا بأخبار دارالمصطفى، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقیق: حمد بن عبدالمجید السلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیة، چاپ دوم، بی‌تا.
۱۹. قسطلانی، احمد بن محمد، المواهب اللدنیة من منح المحمدیة، قاهره: المكتبة التوفیقیة، بی‌تا.
۲۰. امینی، حسن، مجله چشم‌انداز ایران، دومین ویژه‌نامه کردستان، بی‌جا، پاییز ۱۳۸۴ش.
۲۱. مفتی‌زاده، احمد، حکومت اسلامی، تدوین: شورای مدیریت مکتب‌قرآن، بی‌جا، بی‌تا.
۲۲. مفتی‌زاده، احمد، درباره کردستان، انتشارات نور، بی‌جا، بی‌تا.
۲۳. نووی، أبوزکریا یحیی بن شرف، المجموع شرح المهدّب، بی‌جا، دارالفکر، بی‌تا.
۲۴. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فزاد عبدالباقی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی‌تا.

سایت‌ها

- 1- <http://eslahe.com>
- 2- <http://fa.maktabquran.com>
- 3- <http://maktabquran00.blogfa.com>
- 4- <http://taghribnews.com>
- 5- <http://www.aparat.com>
- 6- <http://www.islahweb.org>
- 7- <http://www.radbedah.blogfa.com>
- 8- <https://najeekurd1.wordpress.com>
- 9- https://t.me/maktab_quran_kurdistan

- 10- www.farooq-farsad.blogspot.com
- 11- www.moftizade.com
- 12- <http://masnaw.cast.ir>
- 13- www.rochne.blogfa.com



دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی یژوهی، سال دوم ♦ شماره ۳ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۲۳ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۲/۱۰ ♦ صفحات: ۹۵-۱۱۴

نقد دیدگاه سلفی‌های جهادی در تفسیر آیه حاکمیت ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُغْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾

علی ملاموسی میبدی*

حامد پوررستمی**

چکیده

برخی از گروه‌های سلفی به نام سلفی‌های جهادی (تکفیری)، با تاثیر از آرا و نظرات سید قطب، اقدام به خروج، علیه حاکمان کشورهای اسلامی کرده‌اند. آنها با استناد به آیه ۴۴ سوره مائده، به موجب ترک احکام الهی، حاکمان ممالک اسلامی را کافر به کفر اکبر و جامعه تحت حکومت آنان را، جامعه جاهلی و خارج از دارالاسلام می‌دانند؛ در حالی که براساس فهم سلف صالح که مورد قبول آنان است، این آیه هیچ‌گونه دلالتی بر کفر اکبر ندارد؛ بلکه مرتکب آن، تنها در صورتی که حکمی برخلاف حکم الهی دهد، گناه کار و کافر به کفر اصغر می‌گردد. **کلیدواژه‌ها:** آیه حاکمیت، تکفیر، ایمان و کفر، سلفیه جهادی، سلفیه تکفیری، دموکراسی، حاکم.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه پردیس فارابی.

Meybodi60@chmail.ir

** عضو هیئت علمی دانشگاه تهران (پردیس فارابی قم).

مقدمه

هنگامی که تعاملات دنیای اسلام با جهان غرب بیشتر شد، برخی از مسلمانان، تحت تاثیر فرهنگ غرب قرار گرفتند. در آن دورانی که دولت عثمانی دچار ضعف شده بود، تفکر غربی وارد سرزمین‌های اسلامی شد و کم‌کم، التزام عملی به احکام شرعی رو به ضعف گرایید؛ به طوری که قوانین اسلامی رفته‌رفته جایگزین قوانین دیگر شد. اولین اقداماتی که در تعدی به قوانین شرعی صورت گرفت، نسبت به احکام جنایات و حدود بود. از جمله این احکام و قوانین، قصاص نفس، حد زنا، قذف، سرقت، شرب خمر و ارتداد و ... می‌باشد. دولت عثمانی در سال ۱۸۴۰م، این قوانین را با قانون فرانسه تطبیق داد و اجرای احکام و حدود اسلامی را به طور کامل تعطیل کرد.^۱ پس از فروپاشی دولت عثمانی، جنبش‌های اسلامی متعددی برای بازگرداندن اسلام به مبانی اصیل خود، در کشورهای اسلامی شکل گرفتند. از جمله این جریانات، جنبش اخوان المسلمین بود که مردم را به داوری و قضاوت شریعت اسلامی دعوت کرده و در مقابل فرهنگ غرب و احکام غیر الهی حاکمین کشورهای اسلامی، ایستادگی کردند.^۲ در این میان، شخصی به نام سید قطب با تفسیری خاص، از برخی آیات قرآن کریم، مانند «وَمَنْ لَّمْ يُحِمْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۳، جوامع اسلامی را، که به غیر احکام الهی اداره می‌شدند، جوامع جاهلی خواند. او معتقد بود که این جوامع، الوهیت غیر خدا را پذیرفته و از جامعه اسلامی خارج شده‌اند؛^۴ براساس همین نظرات و اندیشه‌ها، انور سادات رئیس جمهور اسبق مصر ترور شد و گروه‌ها و جنبش‌هایی مانند الجهاد شکل گرفتند؛ البته کم‌کم گروه‌های دیگری مانند التکفیر و الهجره، جماعة المسلمین و سازمان القاعده تشکیل شدند که بسیار نظام‌مند و تشکیلاتی‌تر عمل می‌کردند. لازم به ذکر است که به

۱. قطان، مناع بن خلیل، تاریخ التشريع الإسلامي، ص ۴۰۰.

۲. همان، ص ۴۰۳-۴۰۲.

۳. مانده، آیه ۴۴.

۴. سید، قطب، معالم في الطريق، ص ۹۳-۹۱.

تمامی این گروه‌ها، "سلفی جهادی" گفته می‌شود که ما در این نوشتار، به دلیل تقدس واژه جهاد، از آنان به عنوان "سلفی تکفیری" یاد می‌کنیم.

این گروه‌ها با استشهاد به آیه مذکور، هر حاکمی از بلاد اسلام، که حکم به شریعت اسلام نکند، کافر و مرتد می‌خوانند^۱ و جوانان آن بلاد را، بر خروج علیه حاکمان و ایجاد فتنه در صفوف مسلمانان برمی‌انگیزند؛^۲ به طوری که این مسأله (حکم به غیر ماأنزل الله)، به یکی از بزرگ‌ترین مسائل و چالش‌های حاکمان کشورهای اسلامی تبدیل گردید.^۳

درباره نقد دیدگاه سلفی‌های تکفیری در مورد آیه مذکور و دفاع از حاکمان آل سعود، کتاب‌ها و رسائل متعددی از سوی علمای وهابی نوشته شده است. این کتاب‌ها بیشتر به بیان دیدگاه در مسأله پرداخته و کمتر به نقد شبهات آن توجه کرده است؛ به همین دلیل در این نوشتار، ضمن بیان دیدگاه سلفی‌های تکفیری در مسأله، به نقد شبهات آنان در تفسیر آیه، براساس مبانی مورد قبول آنها می‌پردازیم.

سلف و سلفیه

سلف در اصل و ریشه‌ی اشتقاقی، از (س ل ف) گرفته شده که به معنای تقدم و سبقت بوده^۴ و در لغت و عرف به معنای گذشته می‌باشد.^۵ در میان اهل علم، در معنای اصطلاحی "سلف" اختلاف است؛ برخی از شارحین کتاب الرسالة اثر ابن ابی زید قیروانی، مراد از سلف را صحابه می‌دانند؛^۶ برخی نیز مانند ابوحامد غزالی، واژه سلف را محصور در صحابه و تابعین،^۷ و عده‌ای دیگر مانند شوکانی^۸ و سفارینی حنبلی، سلف را

۱. سید امام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله تعالى، ص ۳۱۴.

۲. همان، ص ۳۱۵.

۳. ابن عثيمين، محمد، شرح ثلاثة الأصول، ص ۱۵۹.

۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، ج ۳، ص ۹۵.

۵. فيومي، أحمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج ۱، ص ۲۸۵.

۶. باعبدالله، محمد باكر، وسطية أهل السنة بين الفرق، ص ۹۷.

۷. غزالي، ابوحامد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص ۳۲۰.

۸. شوکاني، محمد، التحف في مذاهب السلف، صص ۱۸-۱۹ و ص ۲۳.



صحابه، تابعین و تابع تابعین معرفی کرده‌اند؛^۱ البته بعضی افراد مانند ابراهیم الباجوری شیخ اسبق الازهر مصر، در شرح کتاب جوهره التوحید، دایره سلف را تا قبل از سال پانصد قمری توسعه می‌دهد.^۲ سلفی‌ها با استناد به حدیث خیر القرون، سلف را در دوران صحابه، به تابعین و تابع تابعین محدود می‌کنند؛ در واقع از نظر آنها، سلفی کسی است که اعتقاد سلف صالح را داشته و در فهم کتاب و سنت، به روش سلف عمل کند.^۳

سلفیه جهادی (سلفیه تکفیری)

سلفیت براساس آرمان و گرایش‌های فکری، دارای اقسام مختلفی است که سلفیه جامیه، سروریه، البانیه و جهادیه از گونه‌های مختلف این جریان فکری می‌باشد.^۴ در نظر سلفی‌های تکفیری (جهادی)، نظام دموکراسی مخالف با شریعت اسلامی است و هیچ‌گونه تطبیقی بین شریعت و دموکراسی وجود ندارد. به عقیده آنان، دموکراسی، نظامی غیر الهی است و مجالس شوراها، بنای شرک و پناه‌گاهی برای بت پرستی است و برای تحقق توحید، باید از آنان اجتناب کرد. این گروه‌های سلفی کسانی که چنین احکامی را وضع و یا در برپایی آن مشارکت می‌کنند و همچنین کسانی که در مقام قضاوت و داوری نزد آنان بروند، کافر می‌دانند.^۵ از منظر سلفی‌های جهادی، تنها نظامی که می‌تواند اسلام راستین را در جامعه اجرا کند، نظام خلافت است؛^۶ در واقع تمامی نظام‌های دیگر (حتی اگر برخی از شرایع اسلام را اجرا کنند)، از نظر آنان غیر اسلامی

۱. سفارینی، محمد، *لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية*، ج ۱، ص ۲۰.

۲. بیجوری، ابراهیم، *تحفة المرید شرح جوهره التوحید*، ص ۱۰۴.

۳. فرید، احمد، *السلفية قواعد وأصول*، ص ۷.

۴. عماد، عبدالغنی، *الحركات الإسلامية في الوطن العربي*، "المفاهيم والأفكار والعقائد المحورية للحركات الإسلامية"، ج ۱، ص ۹۷-۹۹.

۵. *مجموعة من طلبية العلم بالمغرب الإسلامي*، *الصواعق المرسلة على الندوة الممهلة*، ص ۳۵.

۶. نیابت از صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا، در اصطلاح، خلافت و امامت گفته می‌شود و اینکه به آن اطلاق خلیفه شده است، به خاطر آن است که خلیفه در جایگاه پیامبر ﷺ در میان امت تکیه داده است؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۳۲۹.

بوده و بنیان‌گذاران آن کافر هستند؛^۱ اما آنچه که سلفیه جهادی را از دیگر گروه‌های سلفی متمایز می‌سازد، تنها اعلان جاهلیت و کفرانی بودن نظام حکومتی نیست؛ بلکه این گروه‌ها تنها راه تغییر را در جهاد مسلحانه می‌دانند و تمام گزینه‌های دیگر، جهت تشکیل نظام خلافت اسلامی را رد می‌کنند. به عبارت دیگر، آنها فعالیت‌هایی چون ورود به پارلمان، کارهای فرهنگی و یا انقلاب‌های مردمی را به هیچ‌وجه قبول ندارند و آنها را نفی می‌کنند.^۲ ابومحمد مقدسی، ایمن الظواهری، ابوبکر ناجی و به ویژه سید امام، از بارزترین تحلیل‌گران سلفی تکفیری هستند که آثار آنان، مورد توجه سلفی‌های تکفیری است؛^۳ به همین دلیل در این رساله، از نظرات ایشان بیشتر از مابقی افراد یاد شده است.

کفر

"کفر" در لغت به معنای پنهان کردن و پوشاندن است. عرب شخص کافر را به دلیل اینکه حق را می‌پوشاند کافر می‌خواند.^۴ در فرهنگ قرآنی، کلمه "کافر" اگر اسم فاعل از ماده "کُفران" باشد، بیشتر در ترک شکرِ نعمت به کار رفته است. مانند آیه‌ای که فرعون، حضرت موسی علیه السلام را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلَكَ الْتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾؛^۵ ای موسی، سرانجام کار خود را کردی، و تو از ناسپاسانی. اما اگر اسم فاعل از ماده "کفر" باشد، بیشتر در معنای کفر در دین استعمال می‌شود.^۶ مانند آیه مبارکه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛^۷ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به جای مومنان، کافران را به دوستی خود نگیرید.^۸

۱. همان، ص ۲۹.

۲. عماد، عبدالغنی، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، ج ۱، ۹۸.

۳. همان.

۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۹۱.

۵. شعراء، آیه ۱۹.

۶. راغب اصفهانی، حسین، المفردات في غريب القرآن، ص ۷۱۴.

۷. نساء، آیه ۱۴۴.

۸. تنها ملاک تشخیص معنای کفر در اسم فاعل کفر، قرینه معینه است. سیاق آیات خود گویای وجود چنین قرینه‌ای در تعیین معنای کفر در آیات است.



اما در اصطلاح علم کلام، کفر در مقابل ایمان قرار گرفته^۱ و به همین دلیل، هر گروهی به حسب تعریفی که از ایمان ارائه داده، در مورد کفر نیز ارائه می‌دهد.^۲ اشاعره و ماتریدی‌ها، ایمان را همان تصدیق قلبی می‌دانند.^۳ برخی مانند مرجئه، ایمان را صرفاً تصدیق لسانی می‌دانند،^۴ و شیعیانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، هم تصدیق لسانی و هم تصدیق قلبی را در تعریف ایمان دخیل می‌دانند؛^۵ در واقع به موجب هر تعریفی از ایمان، انکار به چنین ایمانی کفر محسوب می‌گردد؛ اما در این میان، خوارج نظر دیگری دارند؛ یعنی آنان عمل فرد مسلمان را در تعریف ایمان دخیل دانسته و به موجب آن، هرگونه معصیت از فرمان الهی را کفر می‌دانند.^۶ آنها به واسطه احتجاج به آیهی «وَمَنْ لَمْ يُحِمْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۷ معتقدند که هر کس از فرمان خداوند سرپیچی کند، کافر محسوب می‌گردد.^۸ آنها در ماجرای حکمیت، به دلیل اینکه حضرت علی (علیه السلام)، ابوموسی اشعری را به عنوان حاکم تعیین کرد، به مخالفت با خلیفه و حاکم اسلامی پرداختند. خوارج با استناد به آیه «فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي»^۹ حکم الهی در مقابله با سپاه معاویه را قتال دانسته و ترک آن را، به دلیل روی کار آمدن حکمیت و به موجب آیه «مَنْ لَمْ يُحِمْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^{۱۰} کفر می‌دانستند. حضرت علی (علیه السلام) ابن عباس را به سوی آنان فرستاد و وقتی آنها شبهه خود را برای ابن عباس بازگو کردند، او در جواب‌شان گفت: این کار به حکم قول خداوند «يُحِمْكُمْ بِهِ دَوَاعِلُ مِنْكُمْ»^{۱۱} است

۱. ایجی، عبدالرحمن، المواقف في علم الکلام، ص ۳۸۸.

۲. آمدی، سیف‌الدین، أبکار الأفكار في أصول الدين، ج ۵، ص ۲۵.

۳. احمدی، عبداللّه، المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، ج ۱، ص ۸۰.

۴. طوسی، محمد، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷.

۵. طوسی، نصیرالدین، تجريد الاعتقاد، ص ۳۰۹.

۶. آمدی، سیف‌الدین، أبکار الأفكار في أصول الدين، ج ۵، ص ۲۵.

۷. مانده، آیه ۴۴.

۸. نیشابوری، نظام‌الدین، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۲، ص ۵۹۶.

۹. حجرات، آیه ۹.

۱۰. مانده، آیه ۴۴.

۱۱. مانده، آیه ۹۵.

و ماجرای حکمیت علی علیه السلام، موافق با نص است؛ البته با چنین احتجاجی، برخی از خوارج از حرف خود برگشتند؛ اما برخی دیگر بر گفته خود اصرار ورزیدند؛^۱ به طوری که تکفیر حاکم به احکام غیر الهی، از شاخصه‌های تفکر این گروه تبدیل شد؛^۲ در واقع سلفی‌های معاصر نیز، با تاثیر از سلف خود (خوارج)، عمل را در ایمان دخیل می‌دانند^۳ و عملکردی شبیه به آنها دارند.

نکته دیگر اینکه، کفر به دو صورت کفر اکبر و کفر اصغر می‌باشد و هر کدام، احکام و آثار خاصی نسبت به دیگری دارند؛ در واقع مرتکب کفر اکبر، موجب خلودش در آتش جهنم می‌شود و مرتکب کفر اصغر، تنها مستحق وعده آتش است.^۴ به عبارت دیگر، مرتکب کفر اکبر او را از دایره اسلام خارج می‌کند، اما کافر به کفر اصغر، مسلمان گناه‌کار به حساب می‌آید.

شان نزول آیه حاکمیت

مسلم نیشابوری در صحیح خود، درباره شان نزول آیه حاکمیت از براء بن عازب نقل کرده است: مردی یهودی را به خاطر عمل زنا، با صورتی سیاه و بدنی تازیانه خورده از کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله عبور دادند. پیامبر صلی الله علیه و آله از آنان پرسید: آیا حد زنا در کتاب شما به این صورت است؟! گفتند: آری. پیامبر صلی الله علیه و آله یکی از علمای یهود را دعوت کرد و به او گفت: تو را به خداوندی که تورات را بر موسی نازل کرد سوگند می‌دهم، آیا حد زنا را در کتاب‌تان این گونه می‌یابید؟ گفت: خیر، اگر مرا قسم نمی‌دادی به تو نمی‌گفتم. حد زنا در کتاب ما سنگسار است؛ اما چون این عمل در میان اشراف‌زادگان ما زیاد شده، هرگاه بزرگ‌زاده‌ای را می‌گرفتیم، او را رها می‌کردیم و اگر فرد ضعیفی چنین عملی انجام می‌داد، حد را بر او اقامه می‌کردیم؛ سپس گفتیم: بیایید بر حکمی توافق کنیم که بتوانیم آن را بر

۱. بابرئ، محمد، العنایة شرح الهدایة، ج ۶، ص ۱۰۱.

۲. قرطبی، محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۶، ص ۱۹۱.

۳. مقدسی، ابومحمد، شبهات حول تکفیر شاتم ساب الدین، ص ۱؛ سیدامام، عبدالقادر بن عبدالعزیز، الجامع فی طلب العلم الشریف، ج ۲، ص ۹۷۴.

۴. ابن‌قیم جوزیه، محمد، مدارج السالکین بین منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج ۱، ص ۳۳۴.



اشراف زاده و افراد معمولی اجرایی نماییم؛ پس بر سیاه کردن چهره و تازیانه زدن توافق نمودیم. رسول خدا ﷺ فرمودند: پروردگارا! من اولین کسی هستم که امر تو را اجر می کند، بعد از اینکه آن را ترک کرده بودند؛ بعد دستور داد تا او را سنگسار کردند و سپس خداوند آیات ﴿...وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... وَلِيُخْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^۱ را نازل کرد.^۲

برخی مانند ابواسحاق و قتاده بر این باورند که، به موجب حدیث براء بن عازب، آیات حاکمیت فوق، در شأن قوم یهود نازل شده و هیچ ارتباطی به مسلمانان ندارد؛^۳ اما این تفسیر با قول جمهور مفسرین سازگاری ندارد؛ چراکه به نظر آنان، در هر جایی از قرآن که حکم عامی اقامه شده^۴ و شأن نزول آیه، مورد خاصی از این عام را بیان کرده باشد، آیه بر عموم خود باقی می ماند و شأن نزول نمی تواند عام قرآنی را تخصیص زند.^۵

تفسیر سلفی های تکفیری از آیه حاکمیت

برخی از سلفی های تکفیری بر این باورند که شأن نزول آیه هم، مدعای آنان را اثبات می کند. به عقیده آنان، همان طور که خداوند عالمان و حاکمان یهود را به دلیل تغییر حکم شریعت موسی (مبنی بر سنگسار نمودن زناکار)، کافر خوانده، تمامی حاکمان بلاد اسلامی نیز کافرند؛ چراکه آنها احکام شریعت را تعطیل و حکم جدیدی را اختراع کرده و این احکام را برای مردم تشریع و آنان را ملزم به عمل چنین احکامی می کنند؛^۶ تکفیری ها در تفسیر آیه مبارکه دو ادعای عمده دارند. اول اینکه کفر در آیه، کفر اکبر بوده و موجب خروج مرتکب آن از اسلام می گردد. دوم اینکه به مجرد ترک حکم، کفر شامل

۱. مانده، آیات ۴۷-۴۴.

۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۳۲۷، ح ۱۷۰۰؛ علاءالدین خازن، علی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۴۴.

۳. ثعلبی، احمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج ۴، ص ۷۰.

۴. در آیه مبارکه (ومن لم يحكم) حرف «من» چون در معرض شرط قرار گرفته، افاده عموم کرده است؛ نظام الدین نیشابوری، حسن، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۲، ص ۵۹۶.

۵. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۰۶.

۶. سید امام، عبدالقادر بن عبدالعزیز، العمدة فی إعداد العدة للجهاد فی سبیل الله تعالی، ص ۳۱۵.

آن شخص می‌شود؛ در ادامه با مناقشاتی که نسبت به دیدگاه آنان صورت می‌گیرد، قول حق در مسأله روشن می‌گردد.

۱) کفر اکبر بودن آیه مبارکه

براساس آیه مبارکه «وَمَنْ لَّمْ يَخُصَّكُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»، هر کسی که برخلاف آنچه نازل شده حکم کند، کافر می‌باشد؛ البته در بین مفسران و اندیشمندان، در مورد منظور کفر در آیه، اختلاف است؛ در واقع برخی مراد از کفر در آیه را، کفر اصغر و گناه کبیره می‌دانند و برخی دیگر (مانند خوارج و نظریه پردازان سلفی تکفیری)، بر این عقیده هستند که کفر در آیه به معنای کفر اکبر بوده و مرتکب آن از دایره اسلام خارج است. سیدامام از نظریه پردازان سلفیان تکفیری، در تفسیر آیه مبارکه، با استشهاد به قاعده‌ای که ابن تیمیه حرانی در کتاب اقتضاء الصراط المستقیم خود ادعا کرده است می‌گوید: هرگاه کفر، همراه با الف و لام تعریف باشد، مراد کفر اکبر است.^۱ سیدامام در تبیین چنین قاعده‌ای استدلال می‌آورد که، وقتی شما می‌گویید «فلان الکافر» مراد شما کافر به کفر اکبر است؛ چراکه کفر مذکور، معرف به الف و لام استغراق جنس بوده و دلالت بر غایت کفر دارد؛ لذا به همین صورت، آیه مبارکه «فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۲ نیز خبر می‌دهد که مخاطبین آن به غایت کفر رسیده‌اند که همان کفر اکبر است.^۳ او برای مؤید تحلیل خود، از فتوای علمای "لجنة" عربستان سعودی^۴ کمک گرفته است. آنان نیز کفر در آیه مذکور را، کفر اکبر دانسته‌اند.

۱. استشهاد سیدامام به این کلام ابن تیمیه است: «وَفَرَّقَ بَيْنَ الْكُفْرِ الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ كَمَا فِي قَوْلِهِ ۹: "لَيْسَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ أَوْ الشَّرْكِ إِلَّا تَرْكُ الصَّلَاةِ" وَبَيْنَ كُفْرِ مُنْكَرٍ فِي الْإِثْبَاتِ». ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲. مانده، آیه ۴۴.

۳. سیدامام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، ج ۲، ص ۹۳۶-۹۳۵.

۴. استشهاد سیدامام به این عبارت در فتوای لجنة است: «أما نوع التكفير في قوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) فهو كفر أكبر». دويش، أحمد بن عبدالرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج ۲، ص ۹۳.



پاسخ

ابن تیمیه برای اولین بار در کتابش، قاعده‌ی مذکور را نقل و تا قبل از او کسی به این قاعده اشاره نکرده است؛^۱ البته برای مشروعیت چنین قاعده‌ای، ما هیچ دلیلی از کتاب و سنت و قول یکی از ائمه متقدم نداریم و حتی با مراجعه به کلام صحابه، نقض آن آشکار می‌شود. آنان کفر معرف به الف و لام را در برخی از معاصی و ذنوب به کار برده‌اند^۲ و یا از آن کفران نعمت را برداشت کرده‌اند. برای نمونه در نقلی از همسر ثابت بن قیس آمده است که به صورت گلايه از شوهرش، به پیامبر اکرم ﷺ گفت: یا رسول الله، ثابت بن قیس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر في الإسلام؛ ای رسول خدا ﷺ از اخلاق و دیانت ثابت بن قیس گلايه ندارم. ولی من مسلمانم و دوست ندارم که ناسپاسی کنم. (یعنی نمی‌خواهم با او زندگی کنم)؛^۳ در واقع باید گفت که از این روایت، ناسپاسی برداشت شده است. در نقلی از ابن مسعود نیز، عمل مردی که رشوه دریافت می‌نمود، با عبارت «ذلک الکفر» یاد شده است.^۴

با مراجعه به آیات قرآن نیز می‌توان مشاهده کرد که این قاعده بر تمامی آیات تسری ندارد و نقض آن نیز در آیات دیگر یافت می‌شود. در آیه‌ای دیگر، خداوند متعال خطاب به مومنانی که از روی منت و آزار دیگران انفاق می‌کنند، می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى... وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾؛^۵ در واقع بر مبطل صدقه، کفر خروج از اسلام معنا ندارد. فرعون نیز حضرت موسی ﷺ را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.^۶ در اینجا نیز کفر، به معنای کفران نعمت می‌باشد.

1. <http://www.ahlalhdeth.com/vb/archive/index.php/t-269077.html>

۲. عنبری، خالد بن علی، الحکم بغیر ما أنزل الله وأصول التکفیر، ص ۱۶۷.

۳. بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۷، ص ۴۶، ح ۵۲۷۳.

۴. طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، ج ۹، ص ۲۲۶، ح ۹۱۰۱.

۵. بقره، آیه ۲۶۴.

۶. شعراء، آیه ۱۹.



اما از لحاظ قواعد نحوی، استغراق بودن الف و لام وارده بر «الکافرون»، کاملاً قابل خدشه است؛ چراکه از نظر بزرگان علم نحو، الف و لامی که بر اسم فاعل و اسم مفعول داخل می‌گردد، موصول اسمی به معنای «الذی» می‌باشد؛ اما الف و لام استغراق، دارای معنای حرفی بوده و بر اسم جنس وارد می‌شود؛^۱ در واقع موضوع بحث ما «الکافرون» اسم فاعل است، نه اسم جنس، و تنها الف و لام اسمی بر آن داخل می‌شود؛ نه الف و لام حرفی تا بتوان از آن، معنای استغراق جنس را به دست آورد.

علاوه بر این، ابن تیمیه در کتاب اقتضاء الصراط المستقیم خود چنین ادعا کرده است: و فرق بین «الکفر» المعروف باللام و بین کفر منکر فی الاثبات؛^۲ در واقع موضوع بحث ابن تیمیه مشتقات (اعم از اسم فاعل و ...) کلمه «الکفر» نبوده و او موضوع بحث را، خود کلمه «الکفر» می‌داند.

براساس منهج سلفیه که این گروه‌های تکفیری ادعای آن را دارند، اگر برای به دست آوردن معنای لغوی کلمه‌ای در نصوص شرعی، اختلافی به وجود آمد، باید به کلمات ائمه اهل سنت و علمای تراز اول و قول سلف (صحابه و تابعین و تابع تابعین)، مراجعه شود. حال باید دید که در مورد آیه مذکور، مراد از کفر، خروج از ملت است و یا کفر اصغر که از آن تعبیر به کفر عملی می‌شود.^۳

مهمترین نصّی که بیان‌گر دیدگاه و فهم سلف، در مورد حدیث می‌باشد، روایت معروف ابن عباس است که به قول البانی، دلالت این روایت، کمر جماعت تکفیری را شکسته است.^۴ روایتی که از طریق طاوس، از ابن عباس نقل شده که او درباره آیه مذکور گفته است: «إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، إنه ليس كفرا ينقل عن الملة، وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» کفر دون کفر.^۵

۱. ابن هشام، عبدالله، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص ۷۳ و ۷۱.

۲. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحليم، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحيم، ج ۱، ص ۲۳۷.

۳. البانی، ناصرالدین، التحذیر من فتنة الغلو في التكفير، ص ۵۹.

۴. البانی، ناصرالدین، حکم تارك الصلاة، ص ۳۹.

۵. بیهقی، احمد، السنن الکبری، ج ۸، ص ۳۸، ح ۱۵۸۵۴.

از دیگر صحابه، عکرمه بن ابی جهل (متوفای ۱۳ق)، عدم حکم بمانزل الله را در صورت جحد به حکم، موجب کفر و در صورت عدم جحد، فسق و ظلم می‌داند.^۱ در میان تابعین، از امام علی بن الحسین (علیه السلام) (متوفای ۹۵ق)، درباره این آیه سوال شد. حضرت در جواب به این سوال، کفر در آیه را، کفری که موجب خروج از اسلام شود ندانستند.^۲ طاوس بن کیسان (متوفای ۱۰۶ق)، یکی از اصحاب ابن عباس، کفر در آیه را کفری که موجب خروج از دین باشد قلمداد نکرده است.^۳ عطاء بن ابی رباح تابعی (متوفای ۱۱۴ق)، از فقهای قرن اول و دوم، کفر در آیه را، کفر دون کفر، که معادل کفر اصغر می‌باشد، تفسیر کرده است.^۴ عبدالله بن طاووس یمانی (متوفای ۱۳۲ق) نیز، که از جمله صغار تابعین محسوب می‌گردد،^۵ کفر در آیه را همانند کفر به خدا، ملائکه، انبیا و کتاب آسمانی ندانسته است.^۶

در میان تابعین نیز، ابوعبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴ق)، که کتاب الإیمان خود را در رد مرجئه و خوارج نگاشته، بعد از تذکر به این نکته که در موارد زیادی، کفر و شرک در کتاب و سنت، به منظور گناه و معصیت می‌باشد، برای تأیید کلام خود، آیه «وَمَنْ لَّمْ يُحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» را به عنوان شاهد ذکر می‌کند.^۷ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق)، هم در تفسیر آیه مبارکه، کفر در آیه را موجب خروج از دین نمی‌داند.^۸ با توجه به تفاسیری که از صحابه، تابعین و تابع تابعین به دست ما رسیده، فهم سلف همانند فهم علمای خلف، دلالت آیه را بر کفر دون کفر، یعنی کفر اصغر و کفر عملی

۱. علاءالدین خازن، علی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۱، ص ۳۱۰.

۲. سیوطی، عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۳، ص ۸۹.

۳. مروزی، محمد، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۲، ح ۵۷۴.

۴. همان، ج ۲، ص ۵۲۲، ح ۵۷۵.

۵. ذهبی، محمد، سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۱۰۳.

۶. مروزی، محمد، تعظیم قدر الصلاة، ج ۲، ص ۵۲۱، ح ۵۷۰.

۷. ابن سلام هروی، ابوعبید، کتاب الإیمان ومعاملة وسنة واستکماله ودرجاته، ص ۸۹.

۸. شبانی، احمد بن حنبل، أحكام النساء للإمام أحمد، ص ۵۷.

دانسته‌اند. بنابراین باید گفت که در این مسأله، سلف به همراه خلف، کفر در آیه را، موجب خروج از ملت اسلام نمی‌دانند.

اشکال

برخی از تکفیری‌ها، سند روایت ابن عباس را مورد خدشه قرار داده و معتقدند که سند روایت به دلیل وجود هشام بن حجير که به اتفاق علمای حدیث توثیق نشده، ضعیف است؛ در واقع از نظر آنها، روایت ابن عباس صلاحیت احتجاج ندارد.^۱

پاسخ

در جواب این اشکال باید گفت که هشام بن حجير مکی را تمامی علمای حدیث، تضعیف نکرده‌اند. به عنوان مثال، ابن حبان وی را در زمره راویان ثقه ذکر کرده است.^۲ ذهبی در الکاشف، هشام بن حجير را توثیق کرده^۳ و حاکم نیشابوری روایت مذکور را در مستدرک خود صحیح شمرده است. ذهبی نیز در تعلیقه‌اش بر حدیث، تصحیح حاکم را تایید کرده است.^۴ ناصرالدین البانی صحت روایت ابن عباس را به حدی در نظر می‌گیرد که سزاوار می‌دانست، حاکم و ذهبی، حدیث را بنا بر شرط شیخین تصحیح می‌کردند.^۵ در واقع باید گفت که روایت ابن عباس مورد تایید بسیاری از علمای حدیث قرار گرفته است؛ بنابراین باید از تکفیری‌ها پرسید که چگونه مدعی آن شده‌اند که این روایت نزد تمامی علمای حدیث ضعیف است؟!

۱. سیدامام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، ج ۲، ص ۹۶۶.

۲. ابن حبان دارمی، محمد، الثقات، ج ۷، ص ۵۶۷.

۳. ذهبی، محمد، الکاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ج ۲، ص ۳۳۵.

۴. حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۳۲۱۹.

۵. البانی، ناصرالدین، سلسلة الأحادیث الصحیحة وشیء من فقهها وفوائدها، ج ۶، ص ۱۱۳.



در صورت ضعیف بودن روایت ابن عباس نیز باید گفت که در این باب، روایات صحیح دیگری نیز وجود دارد. روایاتی مانند عطاء، طاوس و ابن طاوس^۱ که محتوایی چون روایت ابن عباس دارند و مطلوب را به اثبات می‌رسانند.

اشکال

برخی از تکفیری‌ها برای فرار از پذیرش فهم سلف، در تفسیر آیه مبارکه از طریق دیگر وارد شده‌اند. آنان معتقدند، در علم اصول بحث است که اگر در تفسیر آیه‌ای، بین اقوال صحابه اختلافی به وجود آمد، باید آنچه را که موافق کتاب و سنت است برداشت نمود؛^۲ در واقع ظاهر آیه مبارکه، تکفیر تارک به حکم ما انزل الله است.

پاسخ

همان‌طور که در بخش بیان فهم سلف گفته شد، ما هیچ نصّی از سلف مبنی بر کفر اکبر بودن آیه نداریم. در میان سلف، فقط خوارج از دلالت آیه، کفر اکبر را اخذ کرده بودند؛ البته فهم خوارج، ضرری به فهم دیگر صحابه و سلف نخواهد زد؛ چراکه منظور کسانی که قائل به حجیت فهم سلف هستند، حجیت فهم سلف صالح است و فهم سلف طالح مانند خوارج، مرجئه و قدریه مورد توجه آنان نیست؛^۳ بنابراین ادعای تکفیری‌ها در عدم مراجعه به فهم سلف، در مسأله به اثبات نمی‌رسد؛ چراکه سلف در فهم آیه، بر عدم تکفیر حاکم به غیر ما انزل الله اختلاف نکرده و نیازی نیست که به ظاهر آیه مراجعه شود.

۱. درباره صحت سندهای روایات مذکور مراجعه شود به: الحکم بغیر ما أنزل الله وأصول التکفیر، العنبری، خالد بن علی، ص ۱۶۷.

۲. سید امام، عبدالقادر بن عبدالعزیز، العمدة فی إعداد العدة للجهاد فی سبیل الله تعالی، ص ۳۱۵.

۳. دمیجی، عبدالله بن عمر، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية حقیقة وأهمیة وحجیة، ص ۱۹.

۲) متعلق تکفیر ترک بمائزل الله

سید امام با استشهاد به آیه مبارکه معتقد است، متعلق کفر، مجرد ترک حکم بمائزل الله بوده، نه حکم به غیر مائزل الله؛ بنابراین هر کسی به صرف اینکه حکم الهی را ترک کند کافر است و فرقی نمی‌کند که آن شخص، قاضی شرعی، یا غیر شرعی باشد؛ در واقع باید گفت که این حکم از عموم آیه به دست می‌آید.^۱

پاسخ

همان‌طور که ملاحظه شد، تکفیری‌ها ادعا دارند که هر کسی حکم به مائزل الله را ترک کند، مرتکب کفر اکبر شده است؛ در حالی که اهل سنت چنین ادعایی را قبول ندارند؛ در واقع چنین تفسیری از آیه، همانند تفسیری است که خوارج ادعا کرده بودند.^۲ ابوالعباس قرطبی نقل اتفاق و اجماع اهل سنت کرده است که هر کس حکم به مائزل را ترک کند، مرتکب کفر اکبر نشده است.^۳ رشید رضا هم بر این عقیده است که، حکم به کفر اکبر و خروج از ملت، براساس ظاهر آیه به صورت مطلق -چه اینکه حاکم حکم به مائزل الله داشته باشد و چه نداشته باشد- از هیچ‌یک از ائمه فقهی و علمای اهل سنت صادر نشده است.^۴ ابوالمظفر سمعانی (متوفای ۴۸۹ق)، در ذیل تفسیر این آیه (بعد از بیان اینکه خوارج با استدلال به این آیه، اقدام به تکفیر کسانی می‌کردند که به غیر مائزل الله حکم می‌دادند)، بیان می‌دارد که اهل سنت هیچ‌گاه کسی را به خاطر ترک حکمی تکفیر نکرده‌اند.^۵

روایت براء بن عازب نیز (در بحث شأن نزول آیه، از صحیح مسلم^۶ بیان گردید) خود حاکی از عدم تکفیر تارک حکم به غیر مائزل الله است؛ چراکه در این روایت، پیامبر

۱. سید امام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، ج ۲، ص ۹۴۶.

۲. راغب اصفهانی، حسین، المفردات في غريب القرآن، ج ۴، ص ۳۶۲.

۳. قرطبی، احمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج ۵، ص ۱۱۸.

۴. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، ج ۶، ص ۳۳۵.

۵. سمعانی، منصور، تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۲.

۶. نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۳۲۷، ح ۱۷۰۰.



اکرم ﷺ فقط نسبت به دو نفری که مرتکب عمل زنا شده بودند، حد را جاری کردند؛ اما در مورد آن عالم یهودی که حکم به مائزل الله را ترک کرده بود، و یا آن قاضی که برخلاف دستور تورات (سیاه کردن چهره و تازیانه) حکم کرده بود، اقامه حد نکردند؛ در واقع اینها خود دلیلی بر عدم تکفیر تارک حکم مائزل الله و حاکم به غیر مائزل الله است.

نتیجه

با بررسی های صورت گرفته نسبت به آیه حاکمیت، این طور به دست می آید که کفر در آیه، دلالتی بر ادعای تکفیری ها و کفر اکبر ندارد؛ براساس فهم سلف صالح و مبانی اهل سنت و جماعت، مراد از کفر در آیه، کفر عملی و کفر اصغر بوده است؛ بنابراین مرتکبین آن، گرچه گناه کار و مستحق عذاب در قیامت می شوند، اما کافر نشده و جامعه آنان جامعه جاهلی نبوده و از دارالاسلام خارج نمی گردند. در ضمن، متعلق کفر در آیه، مجرد ترک بمائزل الله نمی باشد؛ بلکه باید حاکم، به غیر مائزل الله حکم کرده باشد، تا متعلق آیه قرار بگیرد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیہ حرانی، احمد، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم، تحقیق: ناصر عبد الکریم العقل، بیروت: دار عالم الکتب، چاپ هفتم، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن حبان دارمی، محمد، الثقات، هند، دکن: دائرة المعارف العثمانية بحیدر آباد، چاپ اول، ۱۳۹۳ق.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، بی جا: دارالبیضاء، چاپ اول، ۲۰۰۵م.
۵. ابن سلام هروی، ابوعبید، کتاب الإیمان ومعالمه وسننه واستکماله ودرجاة، تحقیق: محمد ناصرالدین الالبانی، بی جا: مکتبة المعارف للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۶. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح ثلاثة الأصول، بی جا: دارالثریا للنشر، چاپ چهارم، ۱۴۲۴ق.
۷. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی جا: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
۸. ابن قیم جوزیه، محمد، مدارج السالکین بین منازل إياک نعبد و إياک نستعین، تحقیق: محمدالمعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۹. ابن هشام، عبدالله، مغنی اللیب عن کتب الأعاریب، تحقیق: مازن المبارک و محمد علی حمدالله، دمشق: دارالفکر، چاپ ششم، ۱۹۸۵م.
۱۰. احمدی، عبداللہ بن سلمان، المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل فی العقيدة، ریاض: دار طیبہ، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
۱۱. ایجی، عبدالرحمن، المواقف فی علم الکلام، تحقیق: عبدالرحمن عمیرہ، بیروت: عالم الکتب، بی تا.
۱۲. آمدی، سیف الدین، أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
۱۳. بابر تی، محمد، العناية شرح الهدایة، بی جا: دارالفکر، بی تا.
۱۴. باعبدالله، محمد باکریم، وسطیة أهل السنة بین الفرق، ریاض: دارالرایة للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۵. البانی، ناصرالدین، التحذیر من فتنة الغلو فی التکفیر، قاهره: دارالمنهاج، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۱۶. البانی، ناصرالدین، حکم تارک الصلاة، دارالجلالین، ریاض: بی نا، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۷. البانی، ناصرالدین، سلسلة الأحادیث الصحیحة وشي من فقہها وفوائدها، ریاض: مکتبة المعارف للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.



١٨. بخارى، محمد، **الجامع المسند الصحيح المختصر (صحيح بخارى)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بي جا: دار طوق النجاة، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
١٩. بيهقي، احمد، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ سوم، ١٤٢٤ق.
٢٠. بيجورى، ابراهيم، **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ دوم، ١٤٢٤ق.
٢١. تركى، عبدالله بن عبدالمحسن، **الأمة الوسط والمنهاج النبوي فى الدعوة إلى الله**، عربستان: نشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٢٢. ثعلبى، احمد، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: الامام ابى محمد بن عاشور، مراجعه و تدقيق: نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ اول، ١٤٢٢ق.
٢٣. حاكم نيشابورى، محمد، **المستدرک على الصحيحين**، تعليق: محمد بن احمد ذهبى، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١١ق.
٢٤. دمیجى، عبدالله بن عمر، **فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية حقيقتها وأهميتها وحجيتها**، عربستان: مركز البيان للبحوث والدراسات، بی تا.
٢٥. دويش، احمد بن عبدالرزاق، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، رياض: دارالمؤيد، بی تا.
٢٦. ذهبى، محمد، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، تحقيق: محمد عوّامه، احمد محمد نمر الخطيب، جده: دارالقبلة للثقافة الاسلامية، چاپ اول، ١٤١٣ق.
٢٧. ذهبى، محمد، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ١٤٠٥ق.
٢٨. راغب اصفهاني، حسين، **المفردات فى غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودى، دمشق، بيروت: دارالقلم والدارالشامية، چاپ اول، ١٤١٢ق.
٢٩. رشيد رضا، محمد، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
٣٠. زرقانى، محمد عبدالعظيم، **مناهل العرفان فى علوم القرآن**، بيروت: دارالكتاب العربى، چاپ اول، ١٤١٥ق.
٣١. سفارینى، محمد، **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية فى عقيدة الفرقة المرضية**، بی جا: المكتب الاسلامى، چاپ سوم، ١٤١١ق.
٣٢. سمعانى، منصور، **تفسير القرآن**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، رياض: دار الوطن، چاپ اول، ١٤١٨ق.

۳۳. سیدامام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، **الجامع فی طلب العلم الشریف**، نشر سایت صید الفوائد.
(<http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=5&book=8012>)
۳۴. سیدامام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، **العمدة فی إعداد العدة للجهاد فی سبیل الله تعالی**، نشر
سایت آرشیو (https://archive.org/details/eksabcash_gmail_20160530).
۳۵. سید، قطب، **معالم فی الطريق**، بیروت: دارالشروق، چاپ ششم، ۱۳۹۹ق.
۳۶. سیوطی، عبدالرحمن، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳۷. شوکانی، محمد، **التحفة فی مذاهب السلف**، تحقیق: سید عاصم علی، مصر: دارالصحابة للتراث
للنشر و التحقیق و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳۸. شیبانی، أحمد بن حنبل، **أحكام النساء للإمام أحمد**، تحقیق: عمرو عبدالمنعم سلیم، مؤسسة
الریان للنشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۳۹. طبرانی، سلیمان، **المعجم الكبير**، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیة،
چاپ دوم، بی تا.
۴۰. طوسی، نصیرالدین، **تجريد الاعتقاد**، تحقیق: حسینی جلالی، بی جا: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول،
۱۴۰۷ق.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، **الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد**، بیروت: دارالأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۴۲. علاءالدین خازن، علی، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، تصحیح: محمد علی شاهین، بیروت:
دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۴۳. عماد، عبدالغنی، **الحركات الإسلامية فی الوطن العربی**، المفاهیم و الأفكار و العقائد المحوریة
للحركات الإسلامية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، چاپ اول، ۲۰۱۳م.
۴۴. العنبری، خالد بن علی، **الحکم بغير ما أنزل الله وأصول التکفیر فی ضوء الكتاب والسنة وأقوال
سلف الأمة**، تحقیق: محمد ناصرالدین البانی، بی جا: دارالمنهاج، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۴۵. غزالی، ابوحامد، **مجموعة رسائل الإمام الغزالی**، تحقیق: ابراهیم امین احمد، قاهره: المكتبة التوفیقیة، بی تا.
۴۶. فرید، احمد، **السلفية قواعد وأصول**، قاهره: دارالعقيدة، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۴۷. فیومی، أحمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير**، بیروت: المكتبة العلمیة، بی تا.
۴۸. قرطبی، محمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقیق: احمد البردونی و ابراهیم اطفیش، قاهره: دارالکتب
المصریة، چاپ دوم، ۱۳۸۴ق.



٤٩. قرطبي، احمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: جمعى از محققين، بيروت: داركلم الطيب، بى تا.
٥٠. قطان، مناع بن خليل، تاريخ التشريع الإسلامى، بى جا: مكتبة وهبة، چاپ پنجم، ١٤٢٢ق.
٥١. مجموعة من طلبة العلم بالمغرب الإسلامى، الصواعق المرسلّة على الندوة المهزلة، إصدارات سلسلة الدين الخالص، بى جا، بى تا.
٥٢. مروزى، محمد، تعظيم قدر الصلاة، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائى، مدينه: مكتبة الدار، چاپ اول، ١٤٠٦ق.
٥٣. مقدسى، ابو محمد، شبهات حول تكفير شاتم ساب الدين، منبر التوحيد و الجهاد؛
(http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_11558.html)
٥٤. نيشابورى، نظام الدين، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: شيخ زكريا عميرات، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٦ق.
٥٥. نيشابورى، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۳ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۳/۱۵ ♦ صفحات: ۱۱۵-۱۳۶

بررسی دیدگاه سلفی‌های جهادی در رابطه با دارالاسلام و دارالکفر

احمد علیداد*

مهدی عزیزان**

چکیده

سلفی‌های جهادی معتقدند، تمام سرزمین‌های اسلامی به دارالکفر تبدیل شده و احکام دارالکفر مانند وجوب هجرت، جهاد علیه حکام و ساکنان بلاد کفر بر این کشورها منطبق است؛ در حالی که با بررسی‌های صورت گرفته، نظرات گوناگونی در این زمینه، توسط علمای اسلام مطرح شده است. برخی از علما بر این باورند که ملاک تشخیص دارالاسلام از دارالکفر، اقامه شعائر است. برخی دیگر ملاک در این زمینه را، غلبه احکام و برخی نیز، کثرت جمعیت می‌دانند. تاکید این مقاله بر آن است که، مهمترین ملاک در دارالاسلام دانستن یک سرزمین، عنصر جمعیت است و دیگر ملاک‌ها، به کثرت جمعیت مسلمانان برمی‌گردد؛ در واقع هیچ‌یک از کشورهای اسلامی به دارالکفر تبدیل نشده و آیه‌ای که گروه‌های تکفیری با استناد به آن، حکام کشورهای اسلامی را تکفیر می‌کنند، دالالتی بر مدعای آنان ندارد. **کلیدواژه‌ها:** دارالاسلام، دارالکفر، تکفیر حاکم، هجرت، جهاد.

* دانش آموخته مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم‌السلام) و کارشناسی ارشد کلام اسلامی.

Alidadesfina.1360@gmail.com

** استادیار پژوهشگاه امام صادق (علیه‌السلام).

مقدمه

شناخت مفاهیم فقهی به دلیل آثار بسیار زیادی که بر آنها مترتب می‌شود، از دیرباز مورد توجه علمای اسلام بوده است. مفهوم دارالاسلام و دارالکفر نیز به جهت آثار فقهی فراوانی که داشته‌اند، از اهمیت بالایی برخوردار بوده‌اند. از جمله آثار فقهی که بر این دو مفهوم بارگشته، می‌توان به وجوب هجرت از دارالکفر به دارالاسلام، حرمت ذبیحه دارالکفر، اسلام لقیط (انسان پیدا شده) در دارالاسلام، دفاع از دارالاسلام و... اشاره کرد؛ بنابراین علمای اسلام در طول تاریخ به آنها توجه ویژه‌ای داشته و ملاک‌های مختلفی را در تشخیص دارالاسلام از دارالکفر بیان کرده‌اند. آنها در کتاب‌های فقهی خود (مانند جهاد و یا مبحث لقیط) به این موضوع پرداخته‌اند.

در این بین «سلفی‌های جهادی»^۱ به علت برداشت‌های متفاوت، قرائت جدیدی از دارالاسلام و دارالکفر ارائه کرده و طبق آن، تمامی جوامع اسلامی را دارالکفر دانسته و جهاد علیه آنان را واجب می‌دانند. با توجه به آنچه بیان شد، پژوهشی تا به حال در راستای نقد و بررسی ادعای ایشان در زمینه دارالاسلام و دارالکفر صورت نگرفته است؛ بنابراین در این نوشتار، ابتدا به تبیین معنای دقیق دارالاسلام پرداخته می‌شود و سپس شرایط تبدیل دارالاسلام به دارالکفر بیان می‌گردد.

دارالاسلام و دارالکفر در نگاه علما

علمای اسلام برای دارالاسلام و دارالکفر ملاک‌ها و تعاریف مختلفی را بیان کرده‌اند که در ادامه مباحث، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

۱. گروهی از سلفیان که حاکمان کشورهای اسلامی و بسیاری از مسلمانان را تکفیر کرده‌اند و معتقدند، تنها راه ساقط کردن این حکومت‌ها، عملیات مسلحانه است؛ «هم الجماعات أو الأفراد الذين حملوا فكرة الجهاد المسلح ضد الحكومات القائمة في بلاد العالم الإسلامي». السوری، ابومصعب، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص ۶۸۶؛ عماد، عبدالغنی، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، ج ۱، ص ۹۸.

محدوده جغرافیایی و دارالاسلام

برخی از علمای شیعه و اهل سنت معتقدند، دارالاسلام دو منطقه را شامل می‌شود.

۱. مکانی که مسلمان، خود بنا کرده باشند. مانند بغداد و کوفه.

۲. سرزمینی که به دست مسلمانان فتح شده باشد. مانند مدائن و شام.^۱

شیخ طوسی، از بزرگان شیعه نیز، دارالاسلام را به سه دسته تقسیم کرده است:

الف. شهرهایی که در سرزمین اسلامی ساخته شده و به کشورهای کفر نزدیک نیستند. مانند بغداد و بصره.

ب. دارالکفری که مسلمانان بر آن غلبه پیدا کرده و احکام خود را در آن جاری ساخته‌اند.

ج. دارالاسلامی که به تصرف کفار درآمده است، اما احکام اسلام در آن جاری است.^۲

خطیب شربینی، یکی از علمای اهل سنت، در تعریف دارالاسلام می‌گوید:

دارالاسلام عبارتند از شهرهایی مانند بغداد و بصره که مسلمانان آن را بنا کرده باشند.

مکانی مانند مدینه و یمن که اهلیش مسلمان شده باشند. مکانی مانند خیبر که بدون

جنگ، فتح شده باشد. سرزمینی که با صلح در اختیار مسلمانان قرار گرفته و اهالی آن،

ملزم به پرداخت جزیه شده‌اند.^۳

اقامه شعائر^۴ و دارالاسلام

برخی دیگر از علمای اسلام، ملاک تشخیص دارالاسلام از دارالکفر را اقامه شعائری

مانند اذان و نماز، می‌دانند.^۵

۱. حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، ج ۱۷، ص ۳۵۱-۳۵۰؛ ابن قدامة، المغنی، ج ۶، ص ۱۱۳-۱۱۲.

۲. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، ج ۳، ص ۳۴۳.

۳. شربینی، خطیب، مغنی المحتاج، ج ۳، ص ۴۹۷.

۴. شعائر جمع شعار و به معنای امور ظاهری و نشانه‌های برجسته دین می‌باشد. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۰۹.

۵. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستذکار، ج ۱، ص ۳۷۱؛ اسماعیلی، احمد بن ابراهیم، اعتقاد أئمة الحديث، ص ۷۶؛

ابن تیمیه، احمد عبدالحلیم، النبوات، ج ۲، ص ۷۶۰.



ابن جبرین، از علمای وهابی نیز معتقد است، دارالاسلام به مکانی گفته می شود که موزنان در مساجد آن اذان گویند و مردم نماز بخوانند؛ چنانچه برخی از گناهان نیز در آن رخ دهد، از دارالاسلام بودن خارج نمی شود؛ بلکه باید در آنجا به تبلیغ دین پرداخت، تا مردم اصلاح شوند.^۱

ابن عثیمین، یکی دیگر از علمای وهابی، دارالاسلام را مکانی می داند که شعائر اسلام، مانند اذان، نماز، حج و روزه، در آن برپا باشد. وی معتقد است، چنین نیست که ملاک حکم بر دارالاسلام یا دارالکفر بودن منطقه ای، حاکمان آن منطقه باشند؛ در واقع حتی اگر در منطقه ای حاکم کافری حکومت را به دست گرفته باشد و به شریعت اسلام نیز امر نکند، اما چنانچه شعائر اسلام در آن منطقه وجود داشته باشد، آن مکان از سرزمین های اسلامی محسوب می شود.^۲

برخی از فقهای اسلام نیز با توجه به روایات، ملاک دارالاسلام را عمل به شعائر اسلام (اذان، نماز و حج) می دانند. در صحیح مسلم از انس بن مالک نقل شده: رسول خدا ﷺ در هنگام طلوع فجر به دشمن حمله می کرد، اما اگر صدای اذان را می شنید از حمله به آنجا خودداری می نمود.^۳ نووی، شارح صحیح مسلم و ابن رجب حنبلی با استناد به این روایت، ملاک تشخیص دارالاسلام از دارالکفر را، شنیدن صدای اذان می دانند.^۴

در حدیث دیگری نیز وارد شده است که رسول الله ﷺ هرگاه گروهی را به منطقه ای می فرستاد، به ایشان امر می کرد، اگر مسجدی دیدید، یا صدای اذان را شنیدید، به آنجا حمله نکنید و کسی را نکشید.^۵ شوکانی در شرح این حدیث معتقد است، وجود

۱. ابن جبرین، عبدالله، اعتقاد أهل السنة، ج ۱۳، ص ۶، باب ضوابط دارالاسلام عند أهل السنة.

2. www.al_afak.com/showthread.php?t=10944

۳. «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغِيرُ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَكَانَ يَسْمَعُ الْأَذَانَ فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا أَمْسَكَ وَ إِلَّا أَعَارَ». نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۸۸، ح ۳۸۲.

۴. نووی، یحیی بن شرف، المنهاج شرح صحیح مسلم، ج ۴، ص ۸۴؛ ابن رجب حنبلی، عبد الرحمن بن احمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۳۲.

۵. «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَعَثَ السَّرِيَّةَ يَقُولُ: إِذَا رَأَيْتُمْ مَسْجِدًا أَوْ سَمِعْتُمْ مُنَادِيًا فَلَا تَقْتُلُوا أَحَدًا». ابن حنبل، احمد، مسند احمد، ج ۲۴، ص ۴۸۸.

مسجیدی در شهر، حتی اگر در آن اذان گفته نشود، به تنهایی کفایت در دارالاسلام بودن آن شهر را می‌کند؛ چراکه در حدیث گفته نشده، اگر مسجیدی بود و اذان هم در آن گفته می‌شد به آن حمله نکنید؛ بلکه وجود مسجد، در دارالاسلام بودن شهر و اهل آن کفایت می‌کند.^۱

غلبه احکام اسلام و دارالاسلام

برخی دیگر از علمای اسلام ملاک دارالاسلام و دارالکفر را ظهور احکام دانسته‌اند. ابویعلی و ابن مفلح، از بزرگان مذهب حنبلی گفته‌اند: سرزمینی که احکام اسلام در آن، نسبت به سایر احکام غلبه داشته باشد، دارالاسلام بوده و منطقه‌ای که غلبه در آن با احکام کفر باشد، دارالکفر است.^۲

ابن قیم، شاگرد ابن تیمیه می‌گوید: جمهور علما گفته‌اند، دارالاسلام منطقه‌ای است که مسلمانان در آن ساکن هستند و احکام اسلام در آن جاری است؛ اما جایی که احکام اسلام در آن جاری نباشد دارالاسلام نیست.^۳

شوکانی یکی دیگر از علمای سلفی، در تعریف دارالاسلام می‌گوید: ملاک در تشخیص دارالاسلام از دارالکفر، ظهور کلمه است؛ در واقع اگر اوامر و نواهی به دست مسلمانان است، آن مکان دارالاسلام می‌باشد؛ چراکه اگر کفار در منطقه، کاری هم انجام می‌دهند، به اذن و اجازه مسلمانان است؛ اما اگر برخی از قوانین کفرآمیز نیز در آن مکان اجرا بشود، بازهم ضرری به دارالاسلام بودن آن منطقه نمی‌زند؛ چراکه این قوانین با غلبه و قدرت کفار نبوده است. وی در ادامه می‌گوید: اگر وضعیت تغییر کرد و غلبه با کفار شد، به بلاد کفر تبدیل می‌گردد.^۴ وی در جای دیگری می‌گوید: الحاق دارالاسلام به دارالکفر به مجرد ارتکاب معاصی و گناهان، با عقل و نقل سازگاری ندارد.^۵

۱. شوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، ج ۷، ص ۲۸۹.

۲. قاضی، ابویعلی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۷۶؛ ابن مفلح، محمد، الآداب الشرعية، ج ۱، ص ۱۹۰.

۳. ابن قیم جوزیه، محمد، أحكام أهل الذمة، ج ۲، ص ۷۲۸.

۴. شوکانی، محمد بن علی، السیل الجرار، ص ۹۷۶.

۵. شوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۳۳.



برخی از علمای شیعه نیز غلبه احکام را، ملاک تشخیص دارالاسلام دانسته‌اند. شهید اول، از فقهای شیعه می‌گوید: مراد از دارالاسلام مکانی است که حکم اسلام در آن نافذ و جاری است و کفار به شرط پیمان با مسلمانان، در آن یافت می‌شوند.^۱ محقق کرکی^۲ و شهید ثانی^۳ نیز، از دیگر فقهای شیعه هستند که این تعریف از دارالاسلام را پذیرفته‌اند. ماوردی در نظری که ابن حجر عسقلانی آن را نقل کرده می‌گوید: اگر مسلمانی در کشور کفار توان اظهار عقیده داشته باشد، آن منطقه به دارالاسلام تبدیل می‌شود و ماندن در آن مکان از هجرت بهتر است؛ زیرا می‌تواند دیگران را به اسلام دعوت کند.^۴

کثرت مسلمانان و دارالاسلام

از مهمترین ملاک‌هایی که در تشخیص دارالاسلام از دارالکفر گفته شده، غلبه و کثرت مسلمانان است. ماوردی از فقهای شافعی، ملاک در دارالاسلام را ساکنان آن می‌داند.^۵ ابن تیمیه نیز معتقد است، دارالکفر یا دارالاسلام بودن هر مکانی، بستگی به ساکنان آن دارد. اگر ساکنان آن سرزمین، مومن و متقی باشند، آن مکان دارالاسلام و دارالمومنین است؛ اما اگر ساکنان آن منطقه کفار باشند، دارالکفر بوده و اگر فاسقان در آن مکان باشند، دارالفاسقین به حساب می‌آید.^۶

برخی از بزرگان وهابیت نیز درباره دارالاسلام گفته‌اند: منطقه‌ای که یهودی باشند و عَزِیزِ نَبِیِّ ﷺ را پسر خدا بدانند و یا مسیحی باشند و عیسی را خدا یا پسر خدا بدانند، اگر به مسلمانان جزیه بدهند، بلاد آنان دارالاسلام است؛ چه رسد به سرزمینی که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند؛ بنابراین اگر در سرزمینی که مسلمانان در آن زندگی

۱. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية، ج ۳، ص ۷۸.

۲. محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد، ج ۸، ص ۱۱۷.

۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۴۷۶.

۴. ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری، ج ۷، ص ۲۲۹.

۵. ماوردی، ابو الحسن، الحاوی فی فقه الشافعی، ج ۱۱، ص ۱۱۱؛ بُکَیرِمی، سلیمان بن محمد، تحفة الحبيب، ج ۴، ص ۲۶۱.

۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۱۸، ص ۲۸۲.

می‌کنند، برخی از مظاهر شرک نیز وجود داشته باشد، بازهم به طریق اولی دارالاسلام است.^۱

محمد ناصرالدین البانی هم می‌گوید: ما نمی‌توانیم بلاد اسلامی را در این زمان بلاد کفر بنامیم؛ بلکه در هر صورت این کشورها، ممالک اسلامی محسوب می‌شوند؛^۲ در واقع، ملاک در حکم دارالکفر یا دارالاسلام بودن کشورها، ساکنان آن ممالک هستند.^۳ برخی از علمای سلفیه جهادی نیز، این نظریه را پذیرفته‌اند که ملاک تشخیص دارالاسلام از دارالکفر، ساکنان آن منطقه هستند. اگر ساکنان آن منطقه مسلمان باشند، تا زمانی که خلاف آن ثابت شود، حکم به اسلامی بودن آن منطقه می‌شود؛ اما اگر ساکنان آن منطقه کفار باشند، حکم به کفر آن منطقه شده و هجرت از دارالکفر به دارالاسلام مطرح می‌گردد؛^۴ در واقع باید گفت که در بین سلفی‌های جهادی، در مورد ملاک دارالاسلام و دارالکفر اختلاف وجود دارد. باید گفت که این اختلاف، یا به دلیل تبعیت از ابن تیمیه است که ملاک دارالاسلام را کثرت جمعیت می‌داند؛ یا اینکه سلفی‌های جهادی خود نیز در ارائه ملاک در تشخیص دارالاسلام از دارالکفر، دچار تضاد شده‌اند. در احادیث آمده که رسول خدا ﷺ، زمانی که گروهی را برای جهاد به منطقه‌ای می‌فرستاد، به امیر آنها دستورهایی می‌داد و می‌فرمود: هنگامی که به دشمن رسیدی، آنان را به اسلام دعوت کن؛ اگر اجابت کردند، اسلام‌شان را قبول کن و با آنها وارد جنگ نشو و از آنان بخواه که از سرزمین خود، به "دارالمهاجرین" هجرت کنند.^۵ در این حدیث، رسول الله ﷺ دستور دادند که تازه‌مسلمانان، به مدینه که در آن زمان به "دارالمهاجرین" (مکانی که کثرت جمعیت با مسلمانان است) معروف بود، هجرت

۱. عبدالرحمن بن محمد، الدرر السنية فی الأجوبة النجدية، ج ۹، ص ۲۵۵-۲۵۴.

۲. البانی، ناصرالدین، تفریغ سلسله الهدی و النور، ج ۶، ص ۲۴۷.

۳. البانی، ناصرالدین، سلسله الأحادیث الصحيحة، ج ۶، ص ۸۵۰.

۴. طرطوسی، ابوبصیر، قواعد فی التکفیر، ص ۱۸۷.

۵. «إِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ... أَتَيْتَهَا أَجَابُوكَ، فَأَقْبَلُ مِنْهُمْ، وَكَفَّ عَنْهُمْ، وَادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَالتَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ...». نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۵۷، ح ۱۷۳۱؛ سجستانی، ابوداود، سنن ابی داود، ج ۳، ص ۳۷، ح ۲۶۱۲؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۶۲، ح ۱۶۱۷.



کنند. پس معلوم می‌شود، ملاک در دارالاسلام یا دارالکفر بودن، افراد و ساکنان آن منطقه هستند.

از نظر اهل بیت علیهم‌السلام نیز، دارالاسلام مکانی است که اکثر ساکنان آن مسلمانان باشند. از امام کاظم علیه‌السلام درباره نماز خواندن بر روی پوست یمانی سوال شد. ایشان در جواب فرمودند: نماز خواندن در پوستین یمانی و هر آنچه در سرزمین اسلام ساخته شود اشکالی ندارد. راوی گفت: اگر غیر مسلمانان در آن سرزمین بودند چطور؟ امام فرمودند: اگر غلبه با مسلمانان باشد اشکالی ندارد.^۱ با دقت در بیان امام کاظم علیه‌السلام فهمیده می‌شود که آن حضرت، ملاک دارالاسلام را، غلبه ساکنان مسلمان می‌داند.

دیدگاه نهایی درباره دارالاسلام

آنچه از جمع‌بندی میان دیدگاه‌های یاد شده به دست می‌آید، این است که مسلمان بودن اکثر افراد جامعه، از مهمترین عناصر در تشخیص دارالاسلام است که بسیاری از علما، از جمله علمای سلفی، به آن پرداخته‌اند. برخی دیگر از علما نیز، عنصر اقامه شعائر و غلبه احکام اسلام در سرزمینی است، که اکثر افراد آن مسلمان باشند؛ در واقع ملاک‌های دیگر، مانند محدوده جغرافیایی، اقامه شعائر اسلامی (اذان، نماز و اعیاد اسلامی) و ظهور احکام (احکام مربوط به حاکم و احکام مربوط به مسلمانان) به ملاک کثرت جمعیت مسلمانان بازمی‌گردد.

در جامعه‌ای که اکثر افراد آن مسلمان بوده و به شعائر اسلامی عمل کرده و غلبه با احکام اسلام باشد، حاکم آن نیز مسلمان می‌باشد. اما اگر در چنین جامعه‌ای، حاکم مسلمان نبوده و ملاک در تشخیص دارالاسلام، فقط حکومت حاکم مسلمان باشد، لوازمی به دنبال دارد که براساس آن باید، برخی از کشورهای مسلمان که به اشغال کفار

۱. «لا بأس بالصلاة في الفرا اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس». حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۴۵۶.

درآمده‌اند، دارالکفر نامیده شوند و احکام دارالکفر بر آنان بار شود؛ در حالی که علما درباره چنین سرزمینی، حکم به دارالکفر بودن آن نداده‌اند که به این موضوع در ادامه مباحث پرداخته می‌شود.

سلفی‌های جهادی و دارالاسلام و دارالکفر

همان‌طور که پیش از این بیان شد، علمای اهل سنت و سلفیه، ملاک دارالاسلام را، ساکنین مسلمان و غلبه و اجرای احکام اسلام (نماز، روزه، برگزاری مراسم‌های مذهبی، نماز جمعه و اعیاد اسلامی) می‌دانند. اما در این بین، علمای جهادی نظرات دیگری دارند که به آن پرداخته می‌شود.

عبدالقادر عبدالعزیز یکی از علمای مطرح سلفی‌های جهادی، در تعریف دارالاسلام می‌گوید: دارالاسلام کشوری است که تحت حکومت حاکم مسلمان باشد و دارالکفر کشوری است که تحت حکومت حاکم کافر است.^۱

ابوقتاده فلسطینی یکی از رهبران فکری گروه‌های تکفیری می‌گوید: کشورهای مسلمانان به دارالکفر تبدیل شده‌اند؛ چراکه حکومت در دست کفار مرتد است و آنان، احکام کفر را در این سرزمین‌ها گسترش داده‌اند.^۲

ابومصعب السوری، یکی دیگر از سرکرده‌های گروه‌های جهادی در مورد دارالاسلام می‌گوید: کشورهایی که حاکم آن کافر باشد، حتی اگر تمامی اهل آن مسلمان باشند، به دارالکفر تبدیل می‌شوند. وی در ادامه می‌گوید: اگر غلبه با احکام اسلام باشد، آن منطقه دارالاسلام است و اگر غلبه با احکام کفر باشد، دارالکفر است.^۳

ابوبصیر طرطوسی معتقد است، ملاک در بلاد، به حسب غلبه احکام است؛ در واقع اگر اکثر ساکنین یک منطقه مسلمان باشند، اما غلبه با احکام کفر باشد، دارالحرب محسوب می‌گردد؛ اما اگر در منطقه‌ای، غلبه با احکام اسلام بوده و ظهور کلمه در آن به

۱. سیدامام، عبدالقادر بن عبدالعزیز، الجامع فی طلب العلم الشریف مع النکت اللوامع فی ملحوظات الجامع، ص ۵۶۵.

۲. فلسطینی، ابوقتاده، بین منهجین، سایت منبر التوحید.

۳. سوری، ابومصعب، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص ۹۸۳.



دست مسلمین باشد، دارالاسلام محسوب می‌شود؛ اگرچه اکثر اهل آن منطقه غیر مسلمان باشند؛^۱ بنابراین آنچه در درجه اول نزد سلفی‌های جهادی مهم است، علو و غلبه احکام اسلام است؛ اما از آنجایی که غلبه احکام، مجرای جز حاکم مسلمان ندارد، اسلام و کفر حاکم، در ملاک دارالاسلام و دارالکفر، لحاظ شده است؛ در واقع اگر حاکم مسلمان باشد، منطقه تحت فرمان او دارالاسلام بوده و اگر حاکم کافر باشد، به کشور تحت حکومت او دارالکفر می‌گویند.

از نظر سلفی‌های جهادی، حاکمان کشورهای اسلامی، به دلیل عمل نکردن به احکام الهی، مورد خطاب این آیه قرآن قرار می‌گیرند که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُخِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.^۲ در این آیه خداوند متعال می‌فرماید: کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکنند، کافر هستند.

سلفی‌های جهادی معتقدند، طبق آیه مذکور، حاکمان کشورهای مسلمان به دلیل وجود پارلمان و مجلس قانون‌گذاری در کشورشان، و وضع قوانین مخالف با دستور خدا، و یا عملکرد و صدور حکم مخالف یا آیات الهی، کافر هستند. بنابراین کشور تحت قدرت و سلطنت آنان نیز به دارالکفر تبدیل می‌شود.

حال در ادامه این نوشتار، به دو پرسش مهم پاسخ داده می‌شود.

۱. آیا عمل کردن حاکم به قوانین بشری (در برخی موارد، برخلاف احکام الهی)، منجر به کفر او می‌شود؟

۲. آیا در صورت کافر بودن حاکم، کشور اسلامی تحت نفوذ او به دارالکفر تبدیل می‌شود؟

حکم برخلاف احکام الهی و کفر حاکم

همان‌طور که گذشت، سلفی‌های جهادی، با استناد به آیه ی ﴿وَمَنْ لَّمْ يُخِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، قائل به کفر حاکمان کشورهای اسلامی هستند. سلفی‌های

۱. طرطوسی، ابوبصیر، مجموع فتاوی، ج ۲، ص ۵۷؛ طرطوسی، ابوبصیر، الهجرة مسائل و احکام، ص ۱۷.

۲. مانده، آیه ۴۴.

جهادی (مانند داعش) می گویند: اگر حاکم از روی اختیار، حکم به قوانینی کند که از طرف خود آورده، مرتکب کفر اکبر شده و از دایره‌ی اسلام خارج شده است؛ چراکه خود را هم‌رتبه‌ی خداوند متعال در تشریع و قانون‌گذاری دانسته است.^۱

ابومصعب السوری یکی از علمای جهادی در این مورد می گوید: تمامی بلاد اسلامی در حال حاضر، دچار نقض احکام الهی هستند و حکام مرتد کشورهای اسلامی، برخلاف احکام خداوند متعال حکم می کنند؛ در واقع شریعت اسلامی دگرگون شده است.^۲ وی معتقد است، مکه و مدینه از زمان به حکومت رسیدن پادشاهان سعودی، به دست کفار افتاده و بلاد اسلامی محسوب نمی شوند.^۳

عبدالقادر عبدالعزیز یکی دیگر از علمای جهادی می گوید: تمامی حکام کشورهای اسلامی و کسانی که برخلاف احکام الهی حکم می دهند و قوانین بشری را تصویب و به اجرا در می آورند، کافر هستند؛ لذا جهاد علیه آنان واجب است.^۴

نقد و بررسی

۱. آنچه گفته شد به دلیل برداشت علمای جهادی از آیه‌ی ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^۵ بود؛ اما این آیه در نزد مفسران اسلام به شکل دیگری تفسیر شده است. اکثر علمای اسلام از ابن عباس تا علمای معاصر اهل سنت، در مورد این آیه معتقدند، اگر کسی حکم خدا را از روی انکار قبول نکند و مخالف حکم خدا حکم کند، کافر به کفر اکبر بوده و از دین خارج می شود؛ اما اگر کسی حکم خداوند را از روی انکار رد نکرد، بلکه به خاطر غلبه شهوت و از روی هوی و هوس رد کرد، دچار کفر اکبر نشده است؛ بلکه کفر وی، کفر اصغر است. ابن عباس^۶ از مفسرین و بزرگان صحابه،

۱. هیات البحوث و الافتاء الدولة الإسلامية، مقرر فی التوحید للمعسكرات، ص ۳۶-۳۷.

۲. سوری، ابومصعب، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص ۹۶.

۳. همان، ص ۹۳.

۴. سید امام، عبدالقادر ابن عبدالعزیز، العمدة فی إعداد العدة، ج ۲، ص ۱۹.

۵. مانده، آیه ۴۴.

۶. طبری، محمد، جامع البیان، ج ۱۰، ص ۳۵۵-۳۵۶.



ابن جریر طبری،^۱ فخر رازی،^۲ بغوی،^۳ زمخشری،^۴ قرطبی،^۵ بیضاوی،^۶ جمال الدین قاسمی^۷ و شنقیطی،^۸ از جمله بزرگان و علمای اهل سنت هستند که این نظر را قبول دارند. ۲. هیچ یک از سلف به آنچه سلفی های جهادی معتقدند، قائل نیستند. در طول تاریخ، هیچ یک از که علمای اهل سنت و یا شیعه (به غیر از خوارج)، حاکم بلاد اسلامی را تکفیر نکرده اند؛ در حالی که بسیاری از آن حاکمان، احکامی صادر می کردند که مخالف دین خدا و پیامبر ﷺ بوده است. به عنوان مثال، یزید بن معاویه و حجاج بن یوسف، از جمله حاکمانی هستند که ظلم زیادی در دوران شان انجام داده اند؛ اما باز هم کسی، حکم به کفر و خروج آنها از دین را نداده است. خلفای عباسی مانند مأمون و معتصم نیز، در قضیه ی خلق قرآن بسیار سخت گرفتند و علما را تفتیش عقیده می کردند. آنها حتی به احمد بن حنبل سخت گرفته و او را به زندان انداخته و تازیانه زدند؛^۹ اما طبق اشاره و نقل ابن تیمیه، احمد بن حنبل نه تنها آنها را تکفیر نکرد، بلکه برای شان دعا هم می کرد.^{۱۰}

با توجه به آنچه بیان شد، به این نتیجه می رسیم که هیچ یک از حاکمان کشورهای اسلامی، کافر به کفر اکبر نبوده و از دین خارج نشده اند؛ بنابراین در حال حاضر، هیچ یک از کشورهای اسلامی دارالکفر نیستند.

۱. همان، ج ۱۰، ص ۳۵۸.
۲. فخرالدین رازی، محمد، مفاتیح الغیب، ج ۱۲، ص ۳۶۸.
۳. بغوی، حسین، معالم التنزیل، ج ۲، ص ۵۵.
۴. زمخشری، محمود ابن عمرو، الکشاف، ج ۱، ص ۶۳۸.
۵. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۶، ص ۱۹۰.
۶. بیضاوی، عبد الله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، ج ۲، ص ۱۲۸.
۷. قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، ج ۴، ص ۱۴۷.
۸. شنقیطی، محمد، أضواء البیان، ج ۱، ص ۴۰۷.
۹. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوی، ج ۸، ص ۲۹.
۱۰. همان، ج ۱۲، ص ۴۸۹.

سلفی‌های جهادی و بلد ماردین

برخی از علمای تکفیری، در توجیه عملیات تروریستی خود در بلاد اسلامی، به فتاوی از ابن تیمیه استناد می‌کنند. در این فتوا از ابن تیمیه در مورد شهر ماردین که حاکم آن از مغول‌های بت‌پرست بود، سوال شد که آیا شهر ماردین دارالاسلام است یا دارالکفر؟ ابن تیمیه در جواب گفت: این شهر نه دارالاسلام است و نه دارالکفر؛ بلکه قسم سومی از بلاد به نام دار مرکبه است و در آخر فتوا می‌گوید: «يُعَامَلُ الْمُشْلِمُ فِيهَا بِمَا يَسْتَحِقُّهُ وَيُقَاتَلُ الْخَارِجُ عَنْ شَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ بِمَا يَسْتَحِقُّهُ»^۱ با مسلمان به گونه‌ای که مستحق آن است رفتار می‌شود و با مرتدین به گونه‌ای که مستحق هستند جنگ می‌شود».

نقد و بررسی

اولا این فتوا تحریف شده است. اصل فتوا که در کتاب‌های قدیمی موجود است، به این صورت آورده شده: «...وَيُعَامَلُ الْخَارِجُ عَنْ شَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ بِمَا يَسْتَحِقُّهُ». ابن مفلح شاگرد ابن تیمیه نیز این فتوا را به شکل صحیح آورده است.^۲ در کتاب الدرر السنية فی الاجوبة النجدية^۳ و مجله المنار^۴ نیز این فتوا به صورت صحیح آورده شده است. پس از اینکه کتاب‌های ابن تیمیه به صورت یک‌جا جمع‌آوری شد و به اسم مجموع الفتاوی منتشر گردید، این تصحیف و تحریف صورت گرفته است؛ در واقع به دلیل آنکه کتاب مجموع الفتاوی ابن تیمیه شهرت پیدا کرده، آنها گمان کرده‌اند که فتاوی ابن تیمیه، همان نقل موجود در کتاب مجموع الفتاوی است.

ثانیا در فتاوی ابن تیمیه نسبت به شهر ماردین، حاکم آن منطقه از طرف کفار (مغول) بوده و به قوانین کفر عمل می‌کرده؛ اما سلفی‌های تکفیری (جهادی)، حاکم مسلمان کشور اسلامی را که خود اظهار اسلام کرده‌اند، کافر می‌دانند.

۱. همان، ج ۲۸، ص ۲۴۱.

۲. حنبلی، محمد بن مفلح، الآداب الشرعية، ج ۱، ص ۱۹۰.

۳. علما نجد، الدرر السنية فی الاجوبة النجدية، ج ۹، ص ۲۴۸.

۴. رشید رضا، محمد، «الربا والزكاة والضرائب ودار الحرب» مجله المنار، شماره ۳۵، ص ۱۳۱.



تبدیل دارالاسلام به دارالکفر

به نظر سلفی‌های جهادی، با اجرای برخی از قوانین بشری و حکم مخالف با احکام الهی توسط حاکم کشورهای اسلامی، آن کشور به دارالکفر تبدیل می‌شود.^۱

نقد و بررسی

جواب این اشکال در هفت نکته ارائه می‌گردد.

۱. همان‌طور که در مبحث قبلی به آن پرداخته شد، هیچ‌یک از حکام کشورهای اسلامی کافر نیستند؛ لذا حکومت و سرزمین تحت فرمان آنان نیز، دارالکفر محسوب نمی‌شود.
۲. هیچ‌یک از فقها این را نگفته‌اند که اگر در مکانی، برخی از احکام کفر جاری شد، آن سرزمین به دارالکفر تبدیل می‌شود؛ بلکه درست نقض آن را گفته‌اند که اگر در منطقه‌ای، حتی برخی از احکام اسلام پیاده شود، به دارالاسلام تبدیل می‌شود.^۲ حال با رجوع به کشورهای اسلامی دیده می‌شود که بسیاری از احکام اسلام (اذان، نماز، حج و روزه و موارد دیگر) در آنها اجرا می‌شود و سیطره و غلبه با مسلمانان است.

ابن عابدین از بزرگ‌ترین فقهای حنفی، نظر ابوحنیفه (امام مذهب حنفیه) را در این مورد بیان می‌کند و می‌گوید: دارالاسلام با شروطی چون، شهرت اجرای احکام کفر، ممانعت از اجرای احکام اسلام، اتصال به دارالکفر و ارتداد ساکنین، به دارالکفر تبدیل می‌شود. او در ادامه می‌گوید: با انجام شعائر اسلام مانند نماز جمعه و عید، آن منطقه به دارالاسلام تبدیل می‌شود؛^۳ در واقع امام مذهب حنفیه، به راحتی حکم به دارالکفر شدن بلاد اسلامی نمی‌کند و فقط در صورت وجود سه شرط مذکور، آن شهر را دارالکفر می‌داند. حتی برخی از فقها گفته‌اند که اگر کفار بر منطقه‌ای که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند غالب شوند، تازمانی که شعائر اسلامی در آن پابرجا باشد، به دارالکفر تبدیل نمی‌شود.^۴

۱. فلسطینی، ابوقتاده، بین منهجین . www.ilmway.com/site/maqdis/301390html

۲. تهنائی، محمّد بن علی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۷۷۹.

۳. ابن عابدین، محمد امین، رد المحتار علی الدر المختار، ج ۴، ص ۱۷۵.

۴. ابن ابراهیم، حسین، قرّة العین بفتاوی علماء الحرمین، ص ۱۰۲؛ بُجَیرِمی، سلیمان بن محمد، التجرید لنفع العیبد، ج ۳، ص ۱۸۹؛ دسوقی، محمد بن احمد، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۱۸۸.

از دیگر مواردی که می‌توان نام برد، دوره‌ای است که مغول‌ها، کشورهای اسلامی را اشغال کردند و کفار بر مسلمین حاکم شدند؛ اما علمای اسلام در آن زمان هم به سرزمین‌های اشغالی، بلاد کفر نگفتند. همان‌طور که قبلاً گذشت، ابن تیمیه در مورد بلد ماردین، قائل به دارالکفر بودن آن منطقه نبود؛ همچنین زمانی که یمن به دست اروپایی‌ها افتاد، امیر صنعانی فتوا داد، تا زمانی که شعائر اسلامی (جماعت و جمعه) در این شهر اقامه شود، یمن و مانند آن (هندوستان)، دارالاسلام هستند.^۱

۳. شاید برخی از قوانین وضعی و آنچه در مجلس شورا به تصویب می‌رسد، الهام گرفته از قوانین کفار باشد؛ اما این‌طور نیست که این قوانین به سبب غلبه و سیطره کفار باشد؛ بلکه براساس مصلحت کشور و با استفاده از اصول کلی اسلام، توسط نمایندگان مردم تصویب شده است؛ در واقع این‌طور نیست که این قوانین به خاطر مخالفت با قوانین اسلام تصویب شده باشد؛ براساس نظرات فقهای اسلام، حکم بر دارالکفر بودن کشورها، غلبه کفار بر آن منطقه و رواج افکار و قوانین آنان است؛^۲ لذا مجرد ظهور برخی از قوانین کفار، دلیل بر دارالکفر بودن کشوری نمی‌شود.^۳

۴. تمامی علمای اسلام بر این نکته توافق دارند که هرگاه مسلمانان بر منطقه‌ای از بلاد کفر تسلط پیدا کردند، مالک آن می‌شوند؛ در حالی که کفار در آن کشور به قوانین خود عمل می‌کنند؛ اما بازهم آن منطقه به دارالاسلام تبدیل می‌گردد. ابن عابدین از منطقه‌ای به نام "جبل الدروز" نام می‌برد که در میان بلاد اسلامی قرار دارد و احکام و قوانین کفر در آن اجرا می‌شود؛ اما با این حال، حکم به دارالاسلام بودن آن منطقه می‌شود.^۴ حال باید پرسید که چگونه می‌توان گفت، اگر برخی از احکام خلاف شرع در بلاد اسلامی به اجرا گذاشته شود، آن سرزمین به دارالکفر تبدیل می‌شود؟!

۱. قنوجی، صدیق حسن خان، العبرة مما جاء فی الغزو و الشهادة، ص ۲۳۷.

۲. سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، ج ۱۰، ص ۳۳.

۳. شوکانی، محمد بن علی، السیل الجرار المتدفق علی حدائق الأزهار، ص ۹۷۶.

۴. ابن عابدین، محمد امین، رد المحتار علی الدر المختار، ج ۴، ص ۱۷۵.



لازم به ذکر است، مناطقی از دارالکفر که به تصرف مسلمانان درآمده، به دلیل آنکه بخشی از سرزمین پهناور اسلامی گردیده، دارالاسلام می‌باشد و مسلمان شدن حاکم دارالکفر، در این موضوع نقشی ندارد.

۵. برخی نیز از حدیث «الإسلام یَغْلُو و لا یَغْلَى علیه»^۱ استفاده کرده و اسلام را غالبی می‌دانند که هیچ‌گاه مغلوب نمی‌شود؛ بنابراین اگر در بلاد اسلامی، برخی از قوانین کفر (قوانین بشری) وجود داشته باشد، بازهم نمی‌توان آنجا را بلاد کفر نامید؛ چراکه غلبه و برتری با اسلام است و حکم به دارالاسلام بودن آن کشور می‌شود. حتی برخی از فقها براساس این حدیث گفته‌اند: اگر کفار بر منطقه‌ای از بلاد مسلمین سیطره پیدا کنند و مسلمانی هم در آن یافت نشود، بازهم آن منطقه به دارالکفر تبدیل نمی‌شود؛ چراکه حکم به استیلا و غلبه‌ی قبلی آنان می‌شود.^۲

۶. به عقیده سلفی‌های جهادی، شهرهایی مانند مکه و مدینه که در کشور عربستان هستند نیز، در محدوده دارالکفر بوده و هجرت از آن به دارالاسلام واجب است؛ در حالی که طبق حدیثی صحیح، رسول خدا ﷺ فرمودند: «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ».^۳ هجرت از شهر مکه بعد از فتح آن واجب نیست. محقق صحیح مسلم در توضیح این حدیث می‌گوید: از اینکه پیامبر ﷺ هجرت از مکه را واجب ندانسته‌اند فهمیده می‌شود که مکه همیشه دارالاسلام است؛ بنابراین هجرت از آن معنایی ندارد.^۴ برخی از علمای اهل سنت نیز این معنا را برداشت کرده‌اند که مکه تا روز قیامت بلاد اسلام است و هجرت از آن (به معنای هجرت از دارالکفر به دارالاسلام) معنایی ندارد.^۵

۱. البانی، ناصرالدین، صحیح الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۵۳۸، ح ۲۷۷۸.

۲. هیتمی، ابن حجر، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، ج ۹، ص ۲۶۹.

۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۹۸۶، ص ۱۳۵۳، باب تحریم مکه.

۴. همان.

۵. نووی، یحیی بن شرف، المنهاج شرح صحیح مسلم، ج ۹، ص ۱۲۳؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۴، ص ۴۷؛ هیتمی، ابن حجر، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، ج ۹، ص ۲۶۹؛ آل‌شیخ، صالح بن عبدالعزیز، شرح عدة متون فی العقیده، ج ۱۵، ص ۱۶۴.

در حدیثی آمده که پیامبر ﷺ پس از فتح مکه فرمودند: این شهر دیگر تا روز قیامت فتح نمی‌شود.^۱ ابوجعفر طحاوی نویسنده کتاب مشکل الآثار، در توضیح این حدیث می‌گوید: از این حدیث استفاده می‌شود که مردم مکه هیچ‌گاه به کفر برنمی‌گردند.^۲

۷. با در نظر گرفتن تمامی آنچه بیان شد، اگر در تبدیل بلاد اسلامی به بلاد کفر شک کنیم، بازهم باید حکم به اسلامی بودن کشورها بدهیم؛ چراکه قبل از این، در اسلامی بودن این بلاد یقین داشتیم و اکنون با شک نمی‌توان یقین قبلی را کنار گذاشت.^۳

نتیجه

همان‌طور که گفته شد، سلفی‌های جهادی با استناد به برخی آیات، حاکمان کشورهای اسلامی را کافر دانسته و کشورهای تحت حاکمیت آنان را نیز، سرزمین کفر معرفی کرده‌اند؛ در حالی که ملاک در تشخیص دارالاسلام، اکثریت ساکنان مسلمان بوده و لازمه آن، اقامه شعائر الهی و غلبه احکام اسلام است؛ بنابراین هیچ‌یک از ملاک‌های دارالکفر، بر هیچ‌کدام از کشورهای اسلامی منطبق نیست؛ در واقع هیچ‌یک از کشورهای اسلامی به دارالکفر تبدیل نشده‌اند و آیه‌ای که گروه‌های تکفیری با استناد به آن، حکام کشورهای اسلامی را تکفیر می‌کنند، دلالتی بر مدعای آنان ندارد؛ در نتیجه هجرت از این کشورها به دارالاسلام و جهاد به بهانه دارالکفر شدن کشورهای اسلامی، از اساس باطل است و همه احکام دارالاسلام مانند حلیت ذبیحه و اسلام لقیط و ... در این سرزمین‌ها جاری می‌شود.

۱. «سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ يَقُولُ: «لَا تُغْزَى هَذِهِ بَعْدَ الْيَوْمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۵۹، ح ۱۶۱۱.

۲. طحاوی، ابوجعفر، شرح مشکل الآثار، ج ۴، ص ۱۶۲، ح ۱۵۰۹.

۳. کاسانی، علاالدین، بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۳۱.



منابع

١. ابن ابراهيم، حسين، **قرة العين بفتاوى علماء الحرمين**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، چاپ اول، ١٣٥٦ق.
٢. ابن مفلح، محمد، **الآداب الشرعية و المنح المرعية**، قاهره: عالم الكتب، بی تا.
٣. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **النبوات**، محقق: عبدالعزيز بن صالح الطویان، ریاض: ناشر: أضواء السلف، چاپ اول، ١٤٢٠ق.
٤. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **مجموع الفتاوى**، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٥. ابن جبرین، عبدالله، **إعتقاد أهل السنة**، بی جا، بی تا، بی تا.
٦. ابن حجر عسقلانی، احمد، **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، بیروت: دارالمعرفة، ١٣٧٩ق.
٧. ابن حنبل، احمد مسند أحمد، تحقیق: شعب الأرنؤوط و عادل مرشد و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٨. ابن رجب حنبلی، عبد الرحمن بن احمد، **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، مدینه: ناشر: مكتبة الغرباء الأثرية، چاپ اول، ١٤١٧ق.
٩. ابن عابدین، محمد امین، **رد المحتار على الدر المختار**، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم، ١٤١٢ق.
١٠. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، **الإستذکار**، تحقیق: سالم محمد عطا، محمد علی معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤٢١ق.
١١. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، **المغنی**، قاهره: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨ق.
١٢. ابن قیم جوزیه، محمد، **أحكام أهل الذمة**، محقق: یوسف بن أحمد البکری، شاکر بن توفیق العاروری، دمام: رمادی للنشر، چاپ اول، ١٤١٨ق.
١٣. ابوبصیر، طرطوسی، **الھجرة مسائل و احکام**، بی جا، بی تا، بی تا.
١٤. ابوبصیر، طرطوسی، **قواعد فی التکفیر**، بی جا، بی تا، بی تا.
١٥. ابوبصیر، طرطوسی، **مجموع فتاوى**، بی جا، بی تا، بی تا.
١٦. اسماعیلی، احمد بن ابراهيم، **اعتقاد أئمة الحديث**، محقق: محمد بن عبدالرحمن الخمیس، ریاض: دارالعاصمة، چاپ اول، ١٤١٢ق.
١٧. آل شیخ، صالح بن عبدالعزيز، **شرح عده متون فی العقيدة**، بی جا، بی تا، بی تا.
١٨. البانی، ناصرالدین، **تفریغ سلسله الهدی و النور**، بی جا، بی تا، بی تا.
١٩. البانی، ناصرالدین، **سلسلة الأحادیث الصحيحة**، ریاض: مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، چاپ اول، بی تا.
٢٠. البانی، ناصرالدین، **صحیح الجامع الصغیر و زیاداته**، بی جا، المکتب الإسلامی، بی تا.
٢١. بُجَیرمی، سلیمان بن محمد، **التجريد لنفع العبيد**، بی جا، مطبعة الحلبي، ١٣٦٩ق.



۲۲. بغوی، حسین، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۲۳. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق و تعلیق: احمد محمد شاکر (ج ۱، ۲)، محمد فؤاد عبدالباقی (ج ۳)، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
۲۴. تهانوی، محمد بن علی، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق: علی دحروج، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، چاپ اول، ۱۹۹۶م.
۲۵. خرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲۶. دسوقی، محمد بن احمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بی جا، دارالفکر، بی تا.
۲۷. دویش، احمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة، بی جا، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، بی تا.
۲۸. رشید رضا، محمد مجلة المنار، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۹. زمخشری، محمود ابن عمرو، الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۳۰. سجستانی، ابوداود، سنن أبی داود، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: المكتبة العصرية، بی تا.
۳۱. سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳۲. سرخسی، محمد بن احمد، شرح السیر الکبیر، بیروت دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۳۳. سوری، ابومصعب، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۴. سیدامام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، الجامع فی طلب العلم الشریف مع النکت اللوامع فی ملحوظات الجامع، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۵. سیدامام، عبدالقادر بن عبدالعزيز، العمدة فی إعداد العدة للجهاد، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۶. شریینی، خطیب، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، بی جا، ناشر: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۳۷. شنفیطی، محمد، أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی، السیل الجرار المتدفق علی حدائق الأزهار، بی جا، دار ابن حزم، چاپ اول، بی تا.
۳۹. شوکانی، محمد بن علی، نیل الأوطار، تحقیق: عصام الدین الصبابی، مصر: دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.



٤٠. شهيد اول، محمد بن مكي، الدروس الشرعية في فقه الامامية، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم، ١٤١٧ق.
٤١. شهيد ثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، چاپ اول، ١٤١٣ق.
٤٢. طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران: فرهنگ و ارتباطات اسلامي، ١٤٠٧ق.
٤٣. طبري، محمد، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤٢٠ق.
٤٤. طحاوي، أبوجعفر، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ١٤١٥ق.
٤٥. طوسي، محمد بن حسن، المبسوط في فقه الامامية، تهران: المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم، تهران، ١٣٨٧ق.
٤٦. علامه حلي، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، قم: موسسه آل البيت (عليه السلام)، چاپ اول، ١٤١٤ق.
٤٧. علما نجد، الدرر السنية في الاجوبة النجدية، محقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم بي نا، چاپ ششم، سال ١٤١٧ق.
٤٨. عماد، عبدالغني، الحركات الاسلامية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م.
٤٩. فخرالدين رازي، محمد، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ سوم، ١٤٢٠ق.
٥٠. فلسطيني، ابوقتاده، بين منهجين. سايت منبر التوحيد. <http://www.ilmway.com>
٥١. فلسطيني، ابوقتاده، جؤنة المطيبين. بي جا، بي نا، بي تا.
٥٢. قاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، محقق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٥٣. قاضي، ابويعلى، المعتمد في اصول الدين، بيروت: دارالمشرق، بي تا.
٥٤. قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، محقق: هشام سمير البخاري، رياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣ق.
٥٥. قنوجي، صديق حسن خان، العبرة مما جاء في الغزو و الشهادة و الهجرة، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٥ق.
٥٦. كاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بي جا، دارالكتب العلمية، چاپ دوم، ١٤٠٦ق.
٥٧. ماوردي، ابو الحسن، الحاوي في فقه الشافعي، بي جا: دار الكتب العلمية، چاپ اول ١٤١٤ق.
٥٨. محقق كركي، علي بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، چاپ اول، ١٤٠٨ق.
٥٩. نووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: داراحياء التراث العربي، چاپ دوم، ١٣٩٢ق.

۶۰. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.

۶۱. هیات البحوث و الافتاء الدولة الاسلامية، مقرر فی التوحید للمعسکرات، بی جا، بی نا، سال ۱۴۳۶ق.

۶۲. هیتمی، ابن حجر، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، سال ۱۳۵۷ق.

63. www.al_afak.com/

64. www.shamela.ws/



ملخص المقالات

دراسة لصور الاستدلال من منظار السلفيين و نقدهم للصور المنطقية

السيد أبو الفضل حسيني پور / محمد صفر جبرئيلي

تكفل علم المنطق منذ القدم بشرح قواعد الاستدلال العقلي، و تقسم الصور الاستدلالية لهذه القواعد إلى القياس و التمثيل و الاستقراء. بيد أن السلفيين يرفضون هذه الصور المنطقية و يعتقدون أن ثمة إشكالات تشوبها. و ذلك لاعتقادهم أنه بوجود صور الاستدلال العقلي الوارد ذكرها في القرآن الكريم (ومن أهمها الميزان القرآني و قياس الأولوية) لا حاجة إلى الصور المنطقية. و لكن، عدا أن الإشكالات التي أثاروها حول علم المنطق غير صحيحة، فإن الصور التي عرضوها أيضاً عبارة عن تكرار لنفس الصور المنطقية.

الكلمات المفتاحية: السلفيون، ابن تيمية، صور الاستدلال، المنطق، القياس الشمولي، التمثيل.

أسباب تأثير سيدقطب على الحركات الإسلامية المعاصرة

محمد مسجد جامعي / مرتضى آقا محمدي

في العقود الأخيرة، شكّل العالم الإسلامي والتحوّلات التي شهدتها الخير الأول في العالم. وفي هذا السياق، لعبت بعض الشخصيات دوراً كبيراً وحظيت بأهمية فائقة، من بين هذه الشخصيات سيدقطب. في الحقيقة، إنّ تأثير سيدقطب قبل أن يكون نابعاً من شخصيته المرموقة أو مستواه العلمي الرفيع، فهو يستلهم من عوامل أخرى، من بين هذه العوامل، عقم أدبيات جماعة الإخوان المسلمين وغياب الأيديولوجية الفاعلة في عصره وتجويز الثورة على الحاكم في عالم أهل السنة، و الظروف التاريخية للمجتمع المصري، وتقديم أفكار جديدة حول الحكومة والمجتمع الإسلامي، وحادثه إعدامه، بالإضافة إلى وجود شخصية مثل عبد الناصر ومجموعة القضايا ذات الصلة كل هذه العوامل ساهمت في خلق أجواء دفعت بالمتلقّي المتحمس في المجتمع المصري لأن يرى الحل لكل هذه المشاكل في إقامة مجتمع مثالي رسم سيدقطب خطوطه العامة، وبالنتيجة فإنّ تأثير سيدقطب لم يكن بسبب فرادة أفكاره وإنّما بسبب ظروف عصره الخاصة وإقبال المجتمع، ومن هنا اعتُبر كتابه «معالم في الطريق» الذي يزرّح بالعاطفة الجياشة والحماسة والغيرة، منشور الحركات الإسلامية في مصر، ومن ثم الحركات الإسلامية في جميع أنحاء العالم. هذه المقالة عبارة عن بحث لفهم أسباب تأثير سيدقطب على الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: تأثير، سيدقطب، العالم الإسلامي، الإسلاميون، جمال عبد الناصر.



دراسة لأسباب توسيع نواقض الإسلام في فكر المفتين الوهابيين: لجنة الفتاوى في السعودية نموذجاً

حسين قاضي زاده / نجم الدين طبسي

يعتبر موضوع نواقض الإسلام الخطوة الأولى لإثبات تكفير معين في الفكر الوهابي، وهو يحظى بأهمية خاصة. يتعلّق أحد أهم الإشكالات المثارة حول استدلال الوهابية في التكفير بموضوع نواقض الإسلام. وقد أدت مبادئ العقيدة الوهابية في مبحث نواقض الإسلام إلى توسيع هذا الموضوع مفهوماً ومصادقياً، وشمل العديد من المسلمين. ومن هذه المبادئ: تجاهل الظرف «ضروري» في نواقض الإسلام، وعدم الاهتمام بذات الفعل للمكلف، والتفسير بالرأي في المفاهيم المرتبطة، والظاهرية و الخلط بين نواقض الإيمان ونواقض الإسلام. وبطبيعة الحال فإنّ نتيجة القبول بهذه المبادئ هو المسار التصاعدي لأمثلة النواقض وتوسيع دائرة التكفير بدءاً من مؤسس العقيدة الوهابية وحتى مفتي هذه العقيدة في العصر الحاضر.

الكلمات المفتاحية: نواقض الاسلام، نواقض الايمان، الظاهرية، العبادة، هيئة كبار العلماء، لجنة الفتاوى.



تيار مدرسة القرآن في كردستان (قراءة معاصرة في السلفية)

پیام عبد الملکی / مهدي فرمانیان

مدرسة القرآن في كردستان هي حركة جديدة نشأت مع ظهور شخص يدعى كاكا أحمد مفتي زاده، و من ثم استمرت من بعده على شكل تيار. لمفتي زاده أفكار خاصة قام تلامذته و مريديه بنشرها و الترويج لها. كان يعتقد أنه لا يوجد كافر في هذا العالم، و بخلاف جميع أئمة أهل السنة، كان يشكك في الأحاديث و كان يدعو إلى إعادة النظر فيها. لا بد من القول بأنه يستشف في أفكاره الترويج للسلفية و اللامذهبية و رفض التقليد؛ في الحقيقة، إن أفكار المدرسين تشبه إلى حد كبير عقائد السلفية في بعض المباحث مثل التوحيد و الشرك، و التوسل، و طلب الشفاعة، سماع الموتى، البناء على القبور و ... غير ذلك.

الكلمات المفتاحية: مدرسة القرآن، كردستان، أحمد مفتي زاده، السلفية، التوحيد و الشرك.



نقد آراء السلفية الجهادية في تفسير آية الحاكمية ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾

على ملاموسى ميدي / حامد پوررستمی

بعض الجماعات السلفية تحت مسمى السلفية الجهادية (التكفيرية) و بوحى من تعاليم و آراء سيد قطب، خرجت على حكام البلاد الإسلامية. بالاستناد إلى الآية ٤٤ من سورة المائدة و بسبب ترك هؤلاء الحكام للأحكام الإلهية حكمت هذه الجماعات بكفرهم الكفر الأكبر، و أطلقت على المجتمعات التي ترزح تحت حكمهم بالمجتمعات الجاهلية و الخارجة عن دار الإسلام؛ هذا في حين أنه على أساس فهم السلف الصالح الذي يحظى باعتبار و مكانة لديهم لا تدل هذه الآية بأي وجه على الكفر الأكبر، و إنما يعتبر مرتكبها في حال حكم بخلاف حكم الله مذنب و كافر بالكفر الأصغر.

الكلمات المفتاحية: آية الحاكمية، التكفير، الإيمان و الكفر، السلفية الجهادية، السلفية التكفيرية، الديمقراطية، الحاكم.



دراسة آراء السلفية الجهادية حول دارالإسلام و دارالكفر

احمد علي داد / مهدي عزيزان

يعتقد السلفيون الجهاديون أنّ البلاد الإسلامية برمتها قد تحولت إلى دار الكفر، و بذلك تنطبق عليها أحكام دار الكفر مثل وجوب الهجرة و الجهاد ضد الحكام و سكان بلاد الكفر؛ و إذا تأملنا الدراسات المطروحة في هذا المجال سوف نجد أنّ علماء المسلمين لهم مواقف مختلفة من هذه المسألة. فبعضهم يعتقد أنّ معيار تحديد دارالإسلام و دارالكفر هو إقامة الشعائر و الطقوس. و البعض الآخر يرى أنّ المعيار هو غلبة الأحكام، و فريق ثالث يشترط كثافة السكان. تؤكد هذه المقالة على أنّ أهم معيار تصنّف بموجبه البلاد على أنّها دارالإسلام هو السكان و أنّ المعايير الأخرى تنبثق من الكثافة السكانية للمسلمين؛ في الحقيقة، لم تتحوّل أيّ من البلاد الإسلامية إلى دارالكفر، و أنّ الآيات التي جعلها التكفيريون مستندهم في تكفير حكام البلاد الإسلامية ليس لها دلالة على هذا الزعم.

الكلمات المفتاحية: دارالإسلام، دارالكفر، تكفير الحاكم، الهجرة، الجهاد.



شماره اشتراک:

فرم اشتراک پژوهش نامه سلفی پژوهی

الف) مشخصات مشترک:

نام: نام خانوادگی: سن:
تحصیلات: شغل:
نام موسسه: نشانی:
.....
صندوق پستی: کد پستی: تلفن:
شماره فیش: مبلغ فیش:

ب) بهای اشتراک:

سالانه با هزینه پست و ۲۰٪ تخفیف جهت اشتراک ۱۴۰۰ تومان می باشد.

ج) نحوه اشتراک:

* واریز بهای اشتراک به شماره حساب ۰۰۱-۰۶۸۹۳۳۳-۱۰۴۳-۳۵۲۰ بانک انصار - شعبه صفائیه - قم
* ارسال فرم اشتراک تکمیل شده به همراه کپی فیش بانکی به نشانی دفتر پژوهش نامه یا از طریق پست الکترونیکی به آدرس: info@darolelam.ir و یا به شماره فکس: ۰۲۵-۳۷۲۵۵۸۷۸

نکات دیگر:

- ۱) اصل فیش بانکی را تا پایان دوره اشتراک نزد خود نگه دارید.
- ۲) در صورت تغییر آدرس در اسرع وقت، دفتر مجله را مطلع نمایید.
- ۳) در صورت عدم دریافت مجله مراتب را اطلاع دهید.

برای اشتراک خارج از کشور با دفتر مجله تماس حاصل فرمایید.

Reviewing the jihadi Salafism's viewpoint regarding the Land of Islam and Land of Unbelievers

Ahmad Alidad / Mahdi Azizan

Jihadi Salafists believe that all the Muslim lands have changed to Land of Unbelievers and all rules of Land of Unbelievers such as obligation of migration and jihad against the ruling governments and residents of that land, apply for those previously Muslim lands. Based on some analysis, other Islamic scholars have other opinions regarding this issue. Some of the scholars believe that the criterion for differentiating the Land of Islam between Land of Unbelievers is whether the rituals are practiced or not. Other think that the criterion is dominance of Islamic rules and to some the majority of the population is the determiner. The emphasis of the present writing is on the fact that the main criterion is the factor of population and other factors refer back to the majority of Muslim population in the region. In fact none of the Muslim countries has not changed into a land of unbelievers, and the verses which are referred to by Takfiri groups as a proof to excommunicate Islamic countries, do not support their arguments.

Keywords: the Land of Islam, Land of Unbelievers, excommunication the ruler, migration, jihad.



**A critique of jihadi Salafism's viewpoint regarding the
interpretation of the verse of Ruling
﴿Those who do not rule according to what Allah has sent
down are unbelievers 5/44﴾**

Ali Molla Musa Meibodi/ Hamed PourRostami

Some of the Salafi groups known as jihadi Salafists (Takfiri), under impact of Sayed Qutb's ideas, have revolt against the Muslim rulers of Islamic countries. They refer to the verse number forty four of chapter The Food, and consider the rulers major unbelievers and the people of those societies as societies of ignorance and regard them out of Land of Islam; whereas, according to understanding of the righteous pioneers which are reliable for Salafists, the given verse does not imply major infidelity; but it just implies that if someone judge or rule against the rules of Allah, he has committed a sin and he is minor unbeliever.

Keywords: The verse of ruling, Takfir (excommunication), faith and infidelity, jihadi Salafism, Takfiri Salafism, democracy, Ruler



The movement of Kurdistan School of Quran (a new reading of Salafism)

Payam Abdolmaleki/ Mahdi Farmanian

Kurdistan School of Quran is a new movement which has been founded by appearance of a person called Kak Ahmad Muftizadeh, and has continued as a movement. Muftizadeh has had special set of thoughts which has been spread by his students and followers. He believed that there is no unbeliever throughout the world. Unlike the rest of the Sunni leaders, he has casted doubt on narrations and claimed that they should be reanalyzed. It can be said that promotion of Salafism, denying imitation or following (Taqlid), and non-sectarianism are obvious in his thinking; in fact, there is similarity between the Salafis and Schoolists regarding issues such as monotheism and polytheism, Tawassul (seeking help), seeking for intercession, hearing the dead, construction on the graves, etc .

Keywords: School of Quran, Kurdistan, Ahmad Muftizadeh, Salafism, monotheism, polytheism.



Analysis of reasons behind expansions of violations of Islam in the thinking of Wahhabi muftis, with an emphasis on Assembly of Verdicts of Saudi Arabia

Hussein Qazizadeh/ Najm Aldin Tabasi

Based on the Wahhabites thinking, the issue of violations of Islam is the first step to prove specific Takfir and bears a significant importance. One of the main setbacks of Wahhabites reasoning regarding the question of Takfir is the issue of violations of Islam. As a result of Wahhabites fundamental ideas, there has been an expansion in the concept and instances of violations of Islam, and many of the Muslims have been accused of these violations. Not considering the limiting concept of “necessary” in violations of Islam, not regarding the action itself, personal interpretation of the relevant concepts, having a formalistic approach, and confusing the issue of violations of Islam with the issue of violations of faith are some of those fundamental ideas. The result of accepting these fundamental ideas is expansion of instances of violations of Islam, and as result the concept of Takfir will include even the founder of Wahhabites and its contemporary muftis.

Keywords: violations of Islam, Violations of faith, Formalism, Worship, The assembly of Kaba’r Alulama, Assembly of Verdicts.



The reasons why Sayed Qutb has influenced the contemporary Islamic movements

Mohammad MasjedJamei / Morteza AhgaMohammadi

In the recent decades, Islamic world and the changes in it have made most of the headlines among the other parts of the world. In this situation, some of the figures play more critical role and Sayed Qutb is one of those influential figures. The reason why he has had such big impact is not due to his outstanding characteristics or his high level of knowledge, it's rather because of some other factors.

Ineffectiveness of Muslim Brotherhood's discourse, absence of an effective ideology in his time, allowing to revolt against the ruling system in the context of Sunni world, contemporary historical situation of Egyptian society, presenting new ideas regarding governing and Islamic society, and his execution are among some of those factors. In addition, presence of a figure called Jamal Abdulnaser and issues related to him, all together created an atmosphere to lead the excited Egyptian audience to see the solutions of their problems in establishing the ideal society demonstrated by Sayed Qutb.

In conclusion, the wide spread impact of Sayed Qutb is due to the special contemporary situation and the demand of society, rather than his outstanding thoughts. Hence, the historical book of "Maalem Fitariq" which has been written enthusiastically, has become the creed for Islamic movements in the Egypt, and later has influenced other Islamic movements in other parts of the world. The present writing tries to analyze the reasons of his works' impact on contemporary Islamist political movements.

Keywords: impact, Sayed Qutb, Islamic world, Islamists, Jamal Abdulnaser.



Analyzing the forms of reasoning in the viewpoint of Salafis and criticizing them in a logical way

Seyed Abolfazl Husseini Poor/ MohammadSafar Jebreili

It has been a long time that logic has been responsible for demonstrating the rules of rational reasoning which are divided based on their forms to comparison, analogy, and induction. But Salafis do not accept these logical forms and consider them faulty. It's because they argue that as long as we have the Quranic forms of rational reasoning (Quranic Mizan or standard and comparison of priority), there is no need for forms of logical reasoning. Not only their objection to logic is not reasonable, but also their presentation of new forms are in fact, the repetition of the logical forms.

Keywords: Salafis, Ibn Teymieh, forms of reasoning, logic, comparison of inclusion, analogy





Salafi Pajuhi

Second Year, No 3, Spring & Summer 2016

Concessionaire: Darol-elam Li-Madrassa Ahl Al-Bayt (pbuh) Institute

Director in charge: Mahdi Makarem

Editor in chief: Mahdi Farmanian

Editorial Board:

Ahmad Beheshti

Professor of Tehran University

Ezzoddin Rezanejad

Associate Professor of Al-mustafa International University

Hassan Ziya Tohidi

Professor of Qom Seminary

Najmoddin Tabasi

Professor of Qom Seminary

Ahmad Abedi

Associate Professor of Qom University

Mahdi Farmanian

Assitant Proffessor of the University of Religions and Denominations

Ali Kurani

Professor of Qom Seminary

Internal Manager: Hossein Ghazizade

Layout: Morteza Mostafavi Pour

Cover Designer: Mahbub Mohseni

Editor: Abbas Ghazizade

English Abstracts Translator: Seyed Mohammad Hussein Sajjadi

Arabic Abstracts Translator: Seyed Hussien Safi

Address: Darolvelayah Complex,

Intizar Blv, Jamkaran, Qom

Telfax: +98-25-37255867

Website: www.darolelam.ir

Email: serajemonir@darolelam.ir

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ