

تحلیل انتقادی مبانی فقهی - سیاسی سلفیه تکفیری در مسأله جهاد^۱

رقیه علی‌زاده *

عبدالهادی فقهی‌زاده **

محمدهادی امین‌ناجی ***

چکیده

مبانی فکری سلفیه تکفیری، پیش فرض‌هایی است که اقدامات و دیدگاه گروه برآن استوار می‌باشد. مهمترین مبانی فقهی - سیاسی این جریان احیای خلافت اسلامی با الگوبرداری از مدل خلافت خلفای راشدین است. اینان هر نظام سیاسی در قالبی غیر از خلافت را برتنبییده و با تقسیم جوامع به دارالایمان و دارالکفر، همه جوامع امروزی را جوامع جاهلی قلمداد می‌کنند. حال آنکه این دیدگاه، هم باعث افول جایگاه خلافت و توسعه تکفیر بی ضابطه مسلمانان شده است و هم راه اندازی این شیوه باید با راه‌کارهای خاص و ایجاد شرایط و اقدامات لازم همراه باشد. از دیدگاه سلفیه تکفیری یکی از وظایف مهم مسلمانان در برابر دارالاسلام، ضرورت مهاجرت به آن به عنوان واجب کفایی است لیکن طبق آیات و سنت نبوی وجه و جوب هجرت، دستیابی به مکانی است که بتوان در آن، خداوند را بندگی و به وظایف خویش عمل کرد. جهاد، اساسی‌ترین راهکار رهبران سلفیه تکفیری برای دستیابی به اهداف مورد نظرشان، از جمله تشکیل حکومت اسلامی است و در این راستا حکم جهاد را در اختیار همه قرارداده و تقلید در احکام را جایز نمی‌دانند. فارغ از آنکه این، تلقی عوامانه از جهاد بوده و نیز تقلید از اوایل تاریخ اسلام وجود داشته است.

کلید واژه‌ها: جهاد، خلافت، سلفیه تکفیری، مشروعیت، دولت اسلامی.

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۹/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۸

* مربی گروه علوم قرآن و حدیث، واحد ممقان، دانشگاه پیام نور، ممقان، ایران r.alizadeh.۱۱۱@gmail.com

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران faghhizad@ut.ac.ir (نویسنده مسؤول)

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز تهران جنوب، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

mh_aminnaji@pnu.ac.ir

۱- مقدمه

از پدیده‌های تأمل‌برانگیز دوران معاصر، جریان «سلفی‌های تکفیری» است. این جریان در سده‌های میانی به دست ابن تیمیه و شاگردش، ابن قیم، بازسازی شد؛ در دوران معاصر، با تشکیل فرقه وهابیت به دست محمد بن عبدالوهاب احیا شد و در حال حاضر با تأکید بیشتر بر جنبه تکفیری- جهادی ضمن گسترش تحرکات خود در سرزمین‌های اسلامی، خواهان ایجاد حکومت اسلامی در قالب نظام خلافت است. شناخت ابعاد مختلف سلفیه تکفیری که طی دهه‌های اخیر، بیش از پیش، باعث تحولات و البته معضلات وسیعی نه تنها در جهان اسلام بلکه در تمام جهان شده است، از اهمیت فراوانی برخوردار است. از آنجا که مهمترین مسأله متمایز کننده پیروان سلفیه تکفیری با سایر مذاهب اسلامی - اعم از شیعه و سنی - مربوط به مبانی فکری آنان است، ضروری است بن‌مایه‌های فکری سلفیه تکفیری در حوزه‌های مختلف واکاوی شود تا با شناخت دیدگاه و ایدئولوژی آنان بتوان با خطرات و تهدیدات آن مقابله کرد. سلفی‌های تکفیری مخالفان خود را کافر دانسته و مسلمانان را به علت انجام امور مذهبی خود، در ردیف مشرکان قرار می‌دهند و آنان را «مهدور الدم» می‌شمارند که با الگوی مبتنی بر فریضه جهاد اسلامی عملی می‌شود و این به مبانی خاص آنان در استنباط از حوزه‌های مختلف اسلام و مخصوصاً در حوزه فقه و سیاست برمی‌گردد.

اهمیت و ضرورت بررسی و تحلیل مبانی فکری جریان سلفیه تکفیری از آن جهت است که این جریان در جهان اسلام در پوشش دفاع از سنت و با استناد به آیات قرآنی فتنه‌انگیزی نموده و ضمن فراهم نمودن زمینه‌های اسلام ستیزی برای غرب، فرقه‌های مختلف اسلامی را به جان هم انداخته است. نکته مهم در این زمینه، خصومت ویژه جریان تکفیری با شیعه اثنی عشری و دامن زدن به اختلافات با اهل سنت در جهت مقابله با نفوذ شیعه، با پشتیبانی همه جانبه استکبار جهانی است. از این رو در مقاله حاضر با هدف بررسی و شناخت ماهیت و ابعاد موضوع جهاد در دیدگاه سلفیه تکفیری و بیان نکات ضعف این دیدگاه و تبیین دیدگاه صحیح در این زمینه، واکاوی مبانی فقهی سیاسی تکفیریون در زمینه جهاد و تطبیق احکام و شرایط آن با شرایط زمان حال و تلاش در جهت برداشتن موانع تقریب مذاهب اسلامی، برآنیم با استناد به منابع مورد قبول و وثوق اهل سنت، به تحلیل و نقد آن دسته از مبانی فکری سلفیه تکفیری بپردازیم که منجر به چنین برداشت‌های نادرست و متفاوت از مسائل و از جمله مسأله جهاد شده است. در

این راستا پس از بررسی مبانی فقهی - سیاسی این جریان، با استناد به نقل قول‌هایی از رهبران تکفیری، به نقد این مبانی خواهیم پرداخت.

۲- مبانی فقهی - سیاسی سلفیه تکفیری

اصل و ریشه هر مکتب و نظام اجتماعی، مبانی فکری آن است. مراد از اصطلاح مبنا در این نوشتار، بیان پیش فرض‌ها، باورهای سیاسی و دلایل فقهی می‌باشد که مسأله جهاد در دیدگاه سلفیه تکفیری بر آن استوار است. مبانی سیاسی آن دسته از گزاره‌های مفروضی هستند که از یک سو جایگاه جهاد را در تفکر سیاسی سلفیه تکفیری نشان می‌دهند و از دیگر سو چگونگی دخالت و تأثیر دیدگاه سیاسی را در حوزه جهاد بیان می‌کنند. به عبارتی مهم‌ترین بنیادهای نظری هستند که بر اساس آنها مهمترین سؤالات مطروحه در فلسفه سیاسی پاسخ داده می‌شود و منظور از مبانی فقهی، دلایل و مدارکی است که حکم جهاد تکفیریون بر آن مبتنی بوده و مشروعیت نظام سیاسی‌شان بر آن استوار گردیده است.

براساس گفته‌ها و نوشته‌های متفکران سلفیه تکفیری می‌توان مبانی سیاسی - فقهی این دیدگاه را در موارد زیر خلاصه کرد:

۲-۱- ضرورت تشکیل حکومت اسلامی با الگوبرداری از نظام «خلافت راشد»

پس از الغای خلافت عثمانی و فروپاشی آن در ۱۹۲۴ و وقوع برخی تحولات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در مصر، به تدریج اندیشه تشکیل حکومت اسلامی به عنوان بدیلی برای نهاد خلافت در میان گروه‌های مسلمانی که هویت خود را در معرض نابودی می‌دیدند، مطرح شد. گروه سلفیه نیز اعاده خلافت به مثابه نظام کمال مطلوب سیاسی را به عنوان هدف نهایی خود مطرح کرد. در واقع این هدف با انحلال خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ م به دغدغه بسیاری از گروه‌ها و اندیشمندان مسلمان مبدل شده بود و از شمال آفریقا تا عربستان و جنوب شرق آسیا خلافت‌گرایان بسیاری مدعی نمایندگی خلافت شدند. در واقع باز تأسیس خلافت در زمره آمال مألوف بسیاری از مسلمانان قرار داشت (ابینویج، ۱۳۹۵، ۸۰).

سلفیه تکفیری با تفسیری قشری از اسلام و خلافت اسلامی، نوعی نظام ساده و ابتدایی را به شیوه خلافت صدر اسلام دنبال می‌کنند. می‌توان گفت اصلی‌ترین الگوی گروه‌های سلفی برای نوع حکومت اسلامی، خلافت صدر اسلام است زیرا تنها در آن زمان بود که حاکم اسلامی به عنوان خلیفه پیامبر(ص) و

در حقیقت، نماینده اصلی خداوند روی زمین حکومت می‌کرد. عبدالله عزام در این زمینه می‌نویسد: «شیوه انتخاب خلیفه باید از طریق شورای اهل حل و عقد صورت گیرد که اعضای آن، لزوماً از میان علمای هم‌سو با القاعده برگزیده می‌شود و هرگاه این عده کسی را به عنوان خلیفه پذیرفتند، او مشروعیت داشته و واجب‌الاطاعه است. بر همین اساس، آنها تحقق بخشیدن به خلافت اسلامی را واجب شرعی می‌دانند که هر کس به اندازه توان خود باید برای آن بکوشد؛ (لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا أُولَئِهَا وَسُعَهَا بِقَرِهِ، ۲۸۶) و طبق وعده الهی، هرگاه کسی بر مبنای تقوا و عقیده درست اسلامی در این راه تلاش کند و شرک و بدعت را کنار بگذارد، قطعاً به خلافت در زمین دست خواهد یافت (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيَبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) نور، ۵))» (عزام، بی‌تا، ۱۲ و ۱۴).

عبدالسلام فرج از رهبران سلفی تکفیری مصری در «الفريضة الغائبة» درباره ضرورت اقامه حکومت می‌نویسد: «اقامه احکام الهی بر روی زمین بر همه مسلمین واجب است و به تبع این وجوب، برپایی دولت اسلامی نیز بر مسلمین واجب است، چرا که آن واجب تمام نمی‌شود مگر به انجام این واجب. هم چنین زمانی که دولت اسلامی اقامه نشود مگر به قتال، پس قتال نیز واجب می‌شود. میان مسلمانان اجماع هست در وجوب برپایی خلافت اسلامی و اعلان خلافت...؛ پس بر هر مسلمانی واجب است که تلاش جدی کند برای بازگشت خلافت» (عبدالسلام فرج، ۱۹۸۱، ۴).

هدف نهایی ایدئولوژی سلفی تکفیری، دستیابی به حکومتی فقهی است که ریشه در سلفی‌گری دارد و بر تمام جهان حکم می‌راند. ایمن الظواهری از رهبران القاعده می‌گوید: «این حکومت دینی که شکل‌گیری جامعه دینی، از طریق اجرای قوانین فقهی بر آن مبتنی است، مهم‌ترین خواسته و موتور محرکه فعالیت‌های القاعده به شمار می‌رود» (ظواهری، بی‌تا، ۲۳۱-۲۳۲) امارت طالبان بر افغانستان در واقع جلوه و تبلوری از حکومت مورد نظر القاعده بود. اسامه بن لادن، رهبر طالبان، می‌گوید: «ما برای جهاد در راه خداوند قادر متعال از وطن خود خارج شده‌ایم... هدف و میل قلبی ما نیز این بوده که در راه برپایی و تحکیم حکومت اسلامی و پیاده کردن احکام اسلامی جهاد کنیم. این هدف ماست» (همان، ۱۷۴-۱۷۷).

تأکید بر معیار خلافت صدر اسلام، با ابعاد گوناگون آن، مورد نظر تکفیری است؛ از جمله آنکه از حاکم اسلامی به خلیفه و از حکومت باید به خلافت تعبیر شود؛ یعنی آنها دقیقاً درصدد احیای شکل

ظاهری خلافت نیز هستند. مهمترین شاخصه‌ها و وظایف حکومت اسلامی که از حاکم آن به «امیرالمؤمنین» تعبیر می‌شود، این است که از آموزه‌های دینی بر مبنای اصول مورد اجماع سلف محافظت کند، اختلافات مردم را با روش عادلانه برطرف کند، امنیت مرزهای اسلام را با قوت و قدرت تأمین کند تا مردم با آرامش، زندگی، مسافرت و تجارت کنند و دشمنان اسلام نیز جرئت تجاوز به کشور اسلامی را نداشته باشند. همچنین حاکم اسلامی باید به منابع مالی اسلامی مانند؛ صدقات و غیره رسیدگی کند و با استفاده از افراد امین و با توجه به تجربیات بزرگان و نیز نظارت مستقیم بر اجرای کارها، کشور اسلامی را به نحو احسن اداره کند (عزام، بی‌تا، ۱۳).

نقد و بررسی

علاوه بر برخی گرایش‌های سیاسی که در طی سده حاضر در میان عده‌ای از متجددان و روشنفکران مسلمان عرب به وجود آمده، اندیشه سیاسی اهل سنت به طور تاریخی مبتنی بر پذیرش نظام خلافت بوده است (ماوردی، ۱۴۰۶، ۵؛ غزالی، بی‌تا، ۲۳۴)؛ لیکن گذشته از نقدهای بسیاری که بر نظریه‌ی خلافت وارد است و این نظریه به صورت مبسوط از سوی فقهاء و متکلمین شیعی مورد نقادی قرار گرفته است، از جهت چگونگی تعیین خلیفه نکات زیر قابل توجه است:

الف) شیوه‌هایی که برای استقرار حکومت مشروع در نظریه‌های قدیم مطرح شده است به لحاظ فقهی در قلمرو امور تخییری است و استناد به هر یک از آنها جایز می‌باشد (فراء، ۱۴۰۶، ۲۳). یعنی خلیفه می‌تواند توسط عده‌ای از صحابه به‌عنوان اهل حل و عقد منصوب شود، به‌صورت موروثی توسط خلیفه قبلی نصب گردد و یا با زور و غلبه حاکم گردد. برگشت این اختیار به این است که هرگونه نظام سیاسی با هر شیوه‌ای که مستقر گردید و دارای هر شرایطی که بود مشروع است و این امر از نظر عقل و عقلا مردود است.

ب) عموم نظریه‌های اهل سنت در مورد منابع مشروعیت حکومت و چگونگی تعیین خلیفه و شرایط آن متأخر از عمل و واقعه خارجی بوده است و برای توجیه وضع موجود ارایه شده‌اند. به‌عنوان نمونه در نظریه‌های مربوط به خلافت قدیم، همراه با تحولات سیاسی در جامعه‌ی مسلمانان شاهد نوعی تنزل در شرایط خلیفه و منابع مشروعیت‌بخش آن هستیم. زمانی که خلیفه‌ی اول با بیعت عده‌ای با عنوان اهل حل و عقد منصوب می‌شود، نظریه‌پردازان اهل سنت آن را به استناد اجماع صحابه مشروع می‌دانند و زمانی که خلیفه‌ی دیگر با استخلاف به حکومت می‌رسد آن را مشروع می‌دانند و به همان اندازه نیز حکومت و

استیلاء حاکمان متغلب اموی و عباسی را مشروع می‌دانند. در نظریه‌های جدید و همزمان با فروپاشی خلافت و با گسترش ایده‌های مردم‌سالار به جوامع اسلامی نیز اندیشمندان اهل سنت به چاره‌جویی برای یافتن راهی برای مشروعیت بخشیدن به آن پرداخته‌اند و حاکمیت مردم را مبنای مشروعیت حاکم دانسته‌اند. در مورد شرایط خلیفه نیز به تدریج دست از شرایطی مانند علم و اجتهاد و عدالت برداشته و به خلافت حاکم جاهل یا فاسق نیز رضایت می‌دهند. این امر حاکی از آن است که نظریات همواره در راستای توجیه وضعیت و شرایط موجود مطرح گردیده، بدون آن‌که ملاک و معیار ثابت و معتبری برای حکومت مشروع اسلامی در نظر گرفته شود. این در حالی است که نظریه باید مقدم بر عمل سیاسی بوده و معیار داوری و ارزش‌گذاری تحولات و رخدادهای سیاسی قرار گیرد و واقعیت‌های سیاسی بر اساس آن رد یا توجیه گردند. برخی نیز این‌گونه نظریه‌پردازی از سوی اهل سنت را در راستای توجیه عمل صحابه دانسته‌اند (حاتمی، ۱۳۸۴، ۳۹-۴۰).

ج) برخی از منابع مشروعیت مانند زور و غلبه هیچ مبنای دینی نداشته و علاوه بر این که از نظر عقل و عقلا مورد پذیرش نیست، در بینش قرآنی و سیره‌ی پیامبر اکرم(ص) نیز طرد شده است. خداوند می‌فرماید: «... لاینال عهدی الظالمین» (بقره، ۱۲۴) مراد از عهد عهد امامت است که به ظالمین نمی‌رسد. تفسیر علمای شیعه از این آیه روشن است. از علمای حنفی ابوبکر الجصاص در احکام القرآن مینویسد: «در این آیه مقصود از امام کسی است که سزاوار پیروی بوده و اطاعت از او لازم باشد... پس ظالم به پیامبری نمی‌رسد و نه جایز است که خلیفه و قاضی پیامبر و یا عهده دار امری شود که اطاعت از وی لازمی دین باشد. از این آیه به وضوح بطلان امام فاسق استفاده میشود... و اگر خود را بر این مقام مسلط ساخت بر مردم لازم نیست که از او اطاعت کنند.» (جصاص، ۱۴۱۵، ۷۰، ۱) همچنین آیه شریفه «.. أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و اولوا الامر منکم» (نساء/۵۹) اطاعت ولی امری را واجب می‌داند که حق ولایت داشته و در خصوص اختیارات شرعی و عقلی خود عمل کند یعنی اطاعت ولی امر که شرعاً ولایت آن ثابت شده که حق ولایت دارد آنهم در خصوص آنچه که به او عقلاً و شرعاً تفویض شده واجب است نه بیشتر از آن. (همان)

دلیل دیگر اجماع صحابه است: اصحاب پیامبر(ص) به جز معاویه و یارانش، غلبه به سیف را راه مشروع تشکیل حکومت ندانسته و همچنین حکومتی را که محصول زور باشد با رویه و طرق اسلام مغایر

می‌دانستند. در کتب سیره و تاریخ سخنان بسیار، از چهره‌های معروف صحابه که روشنگر نظر آنان درباره نامشروع بودن چنین حکومتی است ثبت می‌باشد (همان، ۷۰-۷۱).

علامه امینی این مبنا را دروغی می‌داند که به خدا و رسول بسته شده است (امینی، ۱۹۸۳، ۷، ۱۳۸۸).

د) در نظریه‌های جدید که عمده استناد آنان به ادله‌ی شورا است باید گفت که ادله‌ی شورا نهایت چیزی که دلالت دارد بیان وظیفه‌ی حاکم مستقر در مورد مشورت با امت است، اما نفس استقرار حاکم به استناد شورا توسط این ادله اثبات نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۱۷، ۵۱۵). آیه «وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۶). در ذیل آیات مربوط به جنگ است و این می‌رساند که مشورت، تنها به جهت تألیف و قلوب جنگجویان بوده، تا خود را در امر جنگ سهیم و مسؤول بدانند. از این رو فخر رازی می‌گوید: «آیه فوق مخصوص جنگ است؛ یعنی خداوند متعال، پیامبر گرامی اش را امر به مشورت با اصحابش در قضایای جنگ نموده است. آنگاه می‌گوید: الف و لام در «الامر» برای عهد است و معهود در آیه، جنگ و ملاقات با دشمن است (رازی، ۱۴۲۰، ۹، ۴۰۸). ابن عباس می‌گوید: بعد از نزول آیه «وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»، رسول خدا (صلی الله علیه وآله) فرمود: «آگاه باشید، خدا و پیامبرش از مشورت کردن بی‌نیازند، لکن خداوند مشورت را رحمتی برای امتم قرارداد...» (سیوطی، ۱۴۰۴، ۲، ۳۵۹).

آیه مورد استناد دیگر اهل سنت، آیه «امرهم شوری بینهم» (شوری، ۳۸) نیز در مواردی است که از ناحیه‌ی خدا و رسول حکمی درباره آن نیامده باشد؛ زیرا مسئله‌ای که خدا و رسول درباره اش حکمی کرده‌اند، معقول نیست به شوری گذاشته شود. چنانچه قرآن مجید نیز در این باره بیان می‌کند که هیچ‌زن و مرد مؤمنی حق مخالفت با حکم خداوند را ندارد. خداوند می‌فرماید: «وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَتَّبِعَهُم مِّنَ الْخَيْرِ مَن أَمَرَهُمْ وَ مَن يَعِصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب، ۳۶) و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد و هرکس خدا و فرستاده اش را نافرمانی کند قطعاً دچار گمراهی آشکار گردیده است.» و نیز می‌فرماید: «وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (قصص، ۶۹) «پروردگار تو هرچه را بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و آنان اختیاری ندارند».

در مورد آیه ۵۵ سوره نور که عبدالله عزام بدان استناد کرده و در متن اشاره گردید، باید گفت که مفهوم آیه گسترده بوده و نمیتواند تنها مورد استناد تکفیریون قرار گیرد. علامه طباطبایی در ذیل آیه مذکور می‌گوید: در نتیجه این آیه، وعده‌ی جمیل و زیبایی است برای مؤمنین که عمل صالح هم دارند. به آنان وعده

می‌دهد که به زودی، جامعه صالحی مخصوص به خودشان برایشان درست می‌کند و زمین را در اختیارشان می‌گذارد و دینشان را در زمین متمکن می‌سازد و امنیت را جایگزین ترسی که داشتند، می‌کند؛ امنیتی که دیگر از منافقین و کید آنان و از کفار و جلوگیری‌هایشان، بیمی نداشته باشند؛ خدای را آزادانه عبادت کنند و چیزی را شریک او قرار ندهند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۵، ۱۵۱).

خلفای راشدین به عنوان جانشین پیامبر(ص) بودند که هم به لحاظ سیاسی و هم به لحاظ دینی جایگاه والایی محسوب می‌شد؛ لیکن اعلام نظریه بازگشت به خلافت از سوی رهبران سلفیه، نه تنها باعث افول جایگاه نظری آن می‌شود، بلکه باعث می‌شود که مسأله خلافت، امری عمومی (نه دینی و منتسب به پیامبر) شده و در همه جا بحث خلافت مطرح شود. برای اثبات اشاعه عمومیت خلافت در میان مدعیان بازگشت به سلف و سنت اقدام و ادعای ابو عمر رهبر جندالخلافة در سوریه و ابوبکر بغدادی رهبر داعش در ادعای خلافت بر همه مسلمانان گویای این مدعی است. حتی اگر بپذیریم خلافت بهترین شیوه حکومت است، باید راه‌کارهای خاص و با ایجاد شرایط و اقدامات لازم همراه باشد، نه به صورت اندیشه سلفیان که قائلند «اجرای فوری شریعت، مصلحت امروز جامعه و راه‌حل فوری مشکلات آن است». به عبارت دیگر سلفیه تکفیری با سردادن شعار احیای حاکمیت خداوند در پی ایجاد خلافت اسلامی است. آنان با انحراف از آموزه‌های اسلامی و فقدان درک درست از مفاهیم دینی، مانند ایمان و شرک، و با رعایت نکردن شرایط اجتهاد، حاکمان و مردم کشورهای اسلامی را تکفیر می‌کنند و بلاد مسلمانان را دارالکفر می‌نامند. سپس هجرت از این کشورها و جهاد با مخالفان خود را تنها راه ایجاد حکومت اسلامی می‌شمردند (فوده، ۱۹۸۸، ۱۲).

نکته قابل توجه دیگر این است که سلفیان، مفهوم خلافت موردنظر خود را زیر پوشش خلافت آرمانی مورد نظر اهل سنت قرار داده‌اند. به این معنا که خلافت سلفی بیشتر یادآورد خلافت به مفهوم خوارجی آن است و این نکته پس از اعمال شنیع جریان‌های سلفی بر علمای اهل سنت نیز پوشیده نمانده است.

۲-۲- عدم مشروعیت دموکراسی

مسأله دموکراسی در نظام حکومتی اسلامی در کشورهای اسلامی مسأله‌ای بیگانه بود، زیرا در خلافت اسلامی از همان ابتدا در قرن هفتم میلادی تا زمان سقوط آن در اوایل قرن بیستم به دلیل جنگ-

های جهانی اول و دوم، نیازی به آن احساس نمی‌شد و نظام خلافت اسلامی مبتنی بر بیعت با امامی بود که بر مبنای مرجعیت دینی و اجتهاد فقها و عمل به نظام شورا حکومت می‌کرد. جریان سلفی همواره نگرانی شدید خود را در قبال دموکراسی در ادبیات متنوع خود نشان داده است. این نظریه که مبنای حاکمیت و حکومت غیرمسلمانان را در کشور اسلامی مطرح می‌کند، چالش بزرگی برای این جریان به شمار می‌رود، چون این مطلب با الفبای مکتب سلفی‌گری معاصر مصر که بخش عمده ادبیات و دیدگاه‌های خود را مرهون مکتب سلفیه وهابی است، تعارض دارد. مشایخ سلفیه به اتفاق، اصلاحات مدنی و جدید برگرفته از غرب را رد می‌کنند و آنها را نوعی وابستگی و تقلید کورکورانه می‌دانند. سردهسته این افراد در مصر شیخ سعید عبدالعظیم است. وی دموکراسی را با مفهوم غربی آن، به دلیل اینکه نظریه‌های غربی است که دور از ارزش‌های اسلامی شکل گرفته و رشد یافته است، رد می‌کند (عبدالعظیم، موقع صوت السلف).

جریان سلفی تکفیری با عنایت به این که حکومت خلفای راشدین را حکومت آرمانی خود معرفی می‌کند، هر نظام سیاسی در قالب خلافت غیر این را بر نمی‌تابد. لذا نظام‌های سیاسی موجود، به کلی مطرود و غیرمشروع بوده و روش رایج کنونی جهانی برای تعیین حاکم از جانب مردم و با دخالت آنها و حضور احزاب، به هیچ وجه برای رهبران آنها پذیرفتنی نیست. در اندیشه سیاسی تکفیریون، مشروعیت حاکمان از جانب عالم بالاست و رهبران جوامع باید خاستگاه دینی و برآمده از شرع داشته باشند. (عبدالحکیم، بی تا، ۱۰۷۹) در این نظام سیاسی، سخنی از آزادی و مشارکت سیاسی مردم مطرح نیست؛ به طوری که مظاهر مشارکت جدید همچون دموکراسی، انتخابات و تفکیک قدرت به شدت مورد طرد جریان سلفی تکفیری است و حتی آن‌ها را مظاهر شرک و کفر تلقی کرده و تمسک به آنها را موجب کفر و شرک خوانده است: «بی شک دموکراسی کثیف و کفر است که نفوس سلیم و مؤمن از آن ابا دارند ...» (طرطوسی، بی تا، ۷). وی همچنین می‌نویسد: «دموکراسی، فتنه این عصر است که الوهیت و حاکمیت مخلوق را موجب می‌شود.» عمر عبدالحکیم (ابومصعب السوری)، از رهبران و متفکران سلفی تکفیری در کتاب دعوه المقامه ... (از مهمترین آثار این جریان) در این خصوص می‌نویسد: «جهادگرایان دموکراسی را فلسفه و نظام کافر تلقی می‌کنند که با دین اسلام تناقض دارد ... عموم جهادیون معتقدند مسلمانان دموکرات که به پارلمان وارد می‌شوند و در قوه مقننه یا وزارت و حکومت که قوه مجریه است، مشغول می‌شوند، مرتکب عمل کفرآمیز می‌شوند» (عبدالحکیم، بی تا، ۷۹۴).

این رویکرد سلبی نسبت به دموکراسی به حدی است که گروه داعش آن را توجیهی برای قتل ۱۵۰۰ نفر از اهل سنت وابسته به ارتش آزاد سوریه دانسته و می‌نویسد: «این‌ها کمک کنندگان به ارتش آزاد بودند که تصریح دارد به برپایی دموکراسی و این در نظر علمای خودشان هم کفر است، چرا که بر سکولاریسم مبتنا دارد» (ابوزبیر، ۱۴۳۱، ۵).

از دیدگاه رهبران این جریان، دموکراسی براساس اصل به رسمیت شناختن نظر «اکثریت» استوار است؛ یعنی هرچه را اکثریت بپذیرد، حتی کفر و باطل، قبول می‌کند بنابراین، دموکراسی «حقیقت» را «اکثریت» می‌داند که از منظر اسلام اصلی باطل است (چون بر اساس «بغیرما انزل الله» شکل می‌گیرد). «حقیقت» از نگاه اسلام آن است که با کتاب و سنت سازگار باشد؛ خواه یاران آن کم باشند یا زیاد. لذا هر چه با کتاب و سنت مخالف باشد، باطل است، هر چند تمام دنیا با آن موافقت کنند. (زرقاوی، ۱۴۲۷، ۷-۵) از نظر آنان دموکراسی به معنای رها کردن احکام اسلام و مبنا قرار دادن آراء مردم است. چنانچه در کشورهای دموکراسی در آن حاکم است، مشاهده می‌کنیم، اموری که تشریح آن مختص خداست مثل اختلاط زن و مرد، زنا، هم‌جنس بازی را به رأی می‌گذارند، از این رو دموکراسی با توحید حاکمیت در تعارض است و سرانجام چنین تعارضی کفر است (ابونصر، ۱۴۲۱، ۱۷).

نقد و بررسی

در پاسخ این گروه می‌گوییم: اگر دموکراسی به معنای قرار دادن، حق تشریح به مردم باشد، هیچ‌یک از مسلمانان نیز چنین عقیده‌ای را نمی‌پذیرند، زیرا تشریح قانون در اختیار خداوند است. اما آنچه مسلمانان می‌گویند، این که حق قانون‌گذاری در مواردی که شرع تکلیفی لازم نکرده است، برای دوری از هرج و مرج لازم است. همچنین اسلام با هرگونه قانون‌گذاری بشری هم مخالف نیست. زیرا در برخی از موارد، حکم خاصی در شرع وجود ندارد. البته اگر حکم شرعی خاص و قطعی درباره وجوب انجام یا ترک کاری در دسترس باشد، همه به امتثال بی‌کم و کاست حکم موظفند و قانون‌گذاری در این حوزه به معنای نقض حکم شرعی است، اما به تصریح کتاب و سنت، فقیه در مواردی توانایی قانون‌گذاری دارد که این موارد نقض حکم خداوند نیست.

اصل دموکراسی با اسلام منافاتی ندارد. یوسف قرضاوی، اندیشمند مصری نزدیک به این جریان، می‌گوید: با اندکی تأمل در اصل دموکراسی، به دور از تعریفات و اصطلاحات که متضمن انتخاب حکام توسط مردم و بازخواست مردم از آنها در صورت ارتکاب خطاست، می‌توان دریافت که دموکراسی با

اصل و جوهره شریعت اسلام هم‌خوانی دارد (قرضاوی، ۱۴۱۹، ۶۴). شواهد موجود در خصوص تلاقی دموکراسی به عنوان نظریه‌ای فلسفی با اسلام در سنت شریف پیامبر(ص) بهترین گواه بر این اشتراک و تماس بین آن دو است. از جمله این شواهد می‌توان به مکروه بودن نماز پشت سر امام جماعتی که عموم مسلمانان از او رضایتی ندارند، اشاره کرد. در حدیث آمده است: «سه دسته‌اند که نمازشان از یک وجب بالای سرشان فراتر نمی‌رود. اولین آنها کسی است که رهبری خود را بر مردم تحمیل کند حال آنکه مردم از او بیزارند» (همان، ۱۳۲).

ابومصعب زرقاوی -از رهبران تکفیری- در جای دیگر، نظر خود را تا حدی تلطیف کرده و می‌گوید: «مجاهدین نمی‌توانند با زور حکومت کنند یا مستقیماً قدرت را به دست گیرند. حکومت باید به اصل اسلامی شورا وفادار باشد و امر به معروف و نهی از منکر را به اجرا گذارد. هم چنین باید مبتنی بر نظر اهل حل و عقد باشد و نظر علما را به عنوان کارشناسان شریعت لحاظ کند.» (عبدالحلیم، ۱۴۳۵، ۱) در همین راستا در نامه‌ای به زرقاوی، امیر القاعده عراق، که در ۹ ژوئیه ۲۰۰۵ منتشر شد، در خصوص ضرورت توجه به اقتضات و مصالح سیاسی، و هشدار درباره تکرار اشتباهات طالبان می‌نویسد: «جهاد در عراق بدون دست یابی به حداقلی از حمایت مردم نمی‌تواند موفق باشد» (همان).

سلفیه تکفیری که دموکراسی را قبول ندارند، برای انتخاب خلیفه قائل به نظریه انتخاب اهل حل و عقد هستند یعنی تعدادی از افراد تأثیرگذار و علمای شریعت که اتفاق آنان در موضوعی می‌تواند به عنوان حکم و فتوا و آخرین نظریه باشد. بر این نظریه در علم اصول فقه و علم کلام اشکالاتی وارد شده است که به برخی از اشکالات آن اشاره می‌شود:

الف) در این مورد اختلافات زیادی است؛ بعضی اجماع امت را و برخی اجماع علمای اهل حل و عقد و پاره‌ای اجماع و اتفاق علمای سرشناس و دارای شوکت و برخی دیگر هم تا چهل نفر را کافی می‌دانند. و اینها خود دلیل بر آن است که این نظریه مورد توجه و امضای شرع نبوده و از آن سخن نگفته است و تنها نزد علمای اهل سنت، آن هم با اختلاف فراوان، مطرح شده است (رضوانی، ۱۳۸۴، ۱، ۴۹۳).

ب) آنچه که بر فرض بتوان بر آن دلیل اقامه کرد، اجماع مسلمین است و این، ظهور در اتفاق تمام مسلمین دارد، در حالی که نظریه اهل حل و عقد ناظر به اتفاق مسلمین نیست، بلکه اشاره به اتفاق علمای اهل حل و عقد و یا حدود چهل نفر یا شش یا پنج یا چهار و یا دو و یا حتی یک نفر از آنان دارد، که این، با هیچ دلیلی تناسب ندارد (همان).

ج) ادعای اجماع و اتفاق اهل حل و عقد، خلاف واقع است؛ زیرا برخی از بزرگان اصحاب با این انتخاب مخالفت کردند (طبری، ۱۳۸۷، ۳، ۲۰۳).

تجلی نظر اکثریت در نظام اسلامی در دو جا نمود پیدا می‌کند: یکی در پذیرش اولیه حکومت اسلام که تا چنین اقبالی پیدا نشود اصلاً اسلام توانایی تشکیل حکومت نخواهد داشت و از آن با عنوان مقبولیت یاد می‌کنیم و دیگری در چهارچوب احکام الزامی اسلام یعنی احکام غیرالزامی عمومی که مربوط به نحوه اجرای قوانین یا برنامه‌ریزی‌های درون نظامی است که مشاوره‌ی مردمی و مشارکت عمومی با توجه به آیات و روایات و سیره‌ی نبی اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) با وجود عصمت الهی ایشان حتی در مواردی که با نظر ایشان مغایرت داشته است استفاده می‌شده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ۴۸۹). در واقع ولایت فقیه جامع شرایط، نظام اسلامی را بر محور مشورت با صاحب نظران و اندیشمندان و متخصصان جامعه و توجه به خواست مشروع مردم اداره می‌کند. و آن دسته از آیات قرآن که معیار اکثریت را سست و بی پایه قلمداد می‌کند در رابطه با اصل مشروعیت حکومت است؛ همچون دموکراسی‌های غربی که رأی جمهور مردم در آن‌ها منشأ حقانیت تمامی قوانین و احکام اصلی و فرعی می‌باشد و سیاستمداران مردم محور آنها، افرادی جز مطیع خواهش، طبع و میل مردم نیستند. اینان به جای آن که از منافع و حقوق حقه مردم دم بزنند و در عمل از آن دفاع کنند، در حقیقت مجذوب ذائقه مردم شده و حکومتی عوامانه و سیاستی عوام‌زده را بر اساس سود شخصی خود بنا می‌کنند، و این یکی از علت‌هایی است که باعث شده طبق نظر قرآن کریم، منزلت اکثریت مردمی فی نفسه در تعیین مشروعیت سیاسی از وجاهت لازم برخوردار نباشد (جاوید، ۱۳۸۸، ۱۰۶).

در سیره پیامبر، پدیده «بیعت» که بنا بر تعریف ابن خلدون، به معنای «پیمان بر طاعت است و گویی بیعت کننده با فرمانروای خویش پیمان فرمان پذیری در حوزه امور فردی و جمعی می‌بندد» (ابن خلدون، ۱۹۸۸، ۱، ۲۶۶). نماد روشنی از مشارکت مردم در صحنه حکومت و سیاست است که از آغازین روزهای ظهور اسلام رایج بوده، نمونه‌های انبوه اقبال گروه‌های مردمی به پیامبر اسلام و بیعت با آن حضرت، گواه این امر است. مفهوم «النصیحة لأئمة المسلمین» در روایات ناظر به موضوع نظارت مردم بر دستگاه حکومت و عملکرد حاکمان و ارائه پیشنهادات و انتقادات خیرخواهانه و اصلاح آمیز به حاکمان و زمامداران است. پیامبر بزرگوار اسلام می‌گوید: «ثلاث لا یغلّ علیها قلب امرء مسلم: اخلاص العمل لله و النصیحة

لأئمة المسلمين و...» (مجلسی، ۱۳۸۶، ۷۵، ۶۶) و همینطور پدیده شورا و مشورت از جمله گویاترین نمادهای مشارکت مردم در صحنه سیاست و حکومت اسلامی است.

۲-۳- تقسیم حکومت‌ها به دارالاسلام و دارالحرب

جریان سلفی تکفیری به تأثیر از افکار سیدقطب (سیدقطب، بی‌تا، ۱۶۸)، تمام جوامع را به دارالحرب (یا دارالکفر) و دارالاسلام (دارالایمان) تقسیم می‌کنند. اساساً دارالاسلام مورد نظر این جریان به دلیل وحدت در عقیده، مغایر با مرزبندی‌های ملی است، همچنان‌که رشیدرضا در ارائه پیشنهاد خلافت، منطقه بی‌طرفی را معرفی می‌کند که به عنوان مرکز خلافت اسلامی باشد و به تدریج همه مسلمین به آن روی آورند (رشیدرضا، ۱۴۳۴، ۵۳).

در تفکر سلفیون تکفیری، دارالاسلام سرزمینی است که اداره سیاسی آن به دست مسلمانان است و بر مبنای قوانین اسلام اداره می‌شود، هرچند ممکن است بیشتر جمعیت آن را غیرمسلمانان تشکیل دهند (عزام، بی‌تا د، ۹). عبدالله عزام در تعریف دارالاسلام، معیار آن را مستولی شدن احکام اسلامی می‌داند و در صورتی که به جای احکام، قوانین بشری اجرا گردد، دیگر دارالاسلام نخواهد بود. و بنابر نظر جمهور فقها از مالکی، شافعی، احمد و دو شاگرد محمد حنفیه، همانا اگر در سرزمین‌هایی اسلامی به غیر ما آنزل الله حکم شود، آنها جزء دارالاسلام به حساب نخواهند آمد و دارالحرب خواهند شد» (همان، ۵). شاید صریح‌ترین بیان در اندیشه حکومت فراگیر و فراملی سلفی تکفیری، سخن ایمن الظواهری (امیر سازمان القاعده) در «فرسان تحت رأیه النبی» باشد که بر تأسیس دولت اسلامی در قلب جهان اسلام و زمینه سازی برای بازگشت خلافت راشد براساس سیره نبوی - بدون لحاظ مرزبندی‌های ملی - تأکید می‌کند. (ظواهری، بی‌تا ب، ۲۳۱) رئیس دولت دارالاسلام نیز از راه بیعت شرعی امت برگزیده شده است و هدف آن، تطبیق شریعت، حمایت از دین الهی و ایجاد امنیت برای دین، جان، ناموس و اموال مردم است (عزام، بی‌تا، ۱۴).

یکی از وظایف مهم مسلمانان در برابر دارالاسلام، ضرورت مهاجرت به آن به عنوان واجب کفایی است؛ به این معنا که هر کس باید در حد تخصص خود برای خدمت به دارالاسلام اعلام آمادگی کند و اگر رئیس حکومت و دیگر نهادها به حضور او نیاز داشتند، باید به آن سرزمین مهاجرت کند و در حوزه تخصص خود به آن کشور مشغول خدمت شود. علت دیگر ضرورت هجرت به دارالاسلام، دستیابی به زمینه

مناسب برای انجام دادن تکالیف شرعی است و کسی که نمی‌تواند در میان مشرکان به وظایف دینی خود عمل کند، باید به جایی که این امکان برایش فراهم است، مهاجرت کند. زیرا از نظر فقهی، دارالحرب حتی صلاحیت اجرای احکام و حدود را ندارد و بر فرض اجرا، حکم حاکم غیراسلامی آن مشروعیت ندارد (همان، ۱۰).

از نظر رهبران تکفیری، معیار اصلی و دقیق در شناخت دارالاسلام و دارالحرب، قوانین آن است؛ اگر قوانین اسلام بر آن حاکم باشد، دارالاسلام است وگرنه دارالحرب به شمار می‌آید. هر سرزمین دارالاسلام، دارالعدل نیز به شمار می‌آید، زیرا قوانین اسلام، مساوی با عدالت است و هر دارالحرب، کافر، ظالم و فاسق (وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (مائده، ۴۴)؛ (... هُمُ الظَّالِمُونَ (مائده، ۴۵)؛ (وَ ... هُمُ الْفَاسِقُونَ (مائده، ۴۷) محسوب می‌شود.

نقد و بررسی

این دیدگاه موجب بی ضابطه شدن تکفیر مسلمانان شده است. ما حق تکفیر و تفسیق دیگران را نداریم بلکه این کار اصول و ضوابطی دارد. اولین اصل در نزد اهل سنت، تحریم خروج بر حاکم مسلمان بود و شخص به جای تکفیر، حاکمان را باید نصیحت یا دعا می‌کرد. (بن‌سبیل، ۱۴۱۶، ۶۳-۶۲؛ کتاب الحیاه الطیبه، ۲۰۰۳، ۷۵) همچنین هر کس ظاهر اسلامی داشت تکفیر نمی‌شد و در تکفیر کردن احتیاط می‌کردند (ابن حجر هیشمی، بی‌تا، ۹، ۸۸)، تکفیر از احکام شرعی است و صدور حکم از وظایف حاکم شرع؛ اینگونه نیست که هر کس در کفر واقع شد، به کفرش حکم شود. قاعده‌ی چهارم این است که حکم کفر به شخص تعلق نمی‌گیرد تا زمانی که شروط تکفیر بر او مطابقت کرده و موانع آن موجود نباشد (عثیمین، ۱۴۱۳، ۸۷).

می‌دانیم در اسلام، ذکر شهادتین شرط ورود فرد به حیظه اسلام و بار شدن احکام متعدد بر اوست. بر اساس نظر صریح علمای فریقین کسی حق ندارد گوینده ذکر شهادتین را کافر بشمارد (کاشف الغطاء، ۱۳۸۷، ۴، ۳۹۴ و ۴۱۱؛ صدر، ۱۴۰۳، ۳۱۸؛ قفال، ۱۹۸۸، ۷، ۶۲۷ - ۶۲۶؛ ابن قدامه، ۱۴۰۴، ۱۰، ۷۲). بنابراین اجتماع‌سازی و جامعه‌پردازی مسلمانان مبتنی بر اسلام و شهادتین تشکیل می‌شود و این اجتماع است که بسترساز رشد ایمان در افراد است، در حالی که در دیدگاه سلفیه تکفیری بنای جامعه بر اساس ایمان - نه اسلام - گذاشته شده است. از آنجاکه ایمان امری تشکیکی است که پس از اسلام آوردن فرد و با اجرای شریعت اسلامی در زندگی خویش بدان دست می‌یابد، بنابراین نمی‌توان مبنای جامعه

مسلمین را بر یک مساله قلبی بنا نهاد. مشکل دیگر جریانات تکفیری در این است که افراد دارای گناهان – به تعبیر ایشان کبیره – را نیز تکفیر می کنند! حال آنکه در فقه مسلمانان این فرد گرچه دارای نقص در ایمان است ولی چون عقاید او مخدوش نیست و در عمل و عبارتی در حیطة فقه دچار خطا گشته، از حیطة اسلام خارج نشده و کسی حق ندارد به جای خداوند عالم او را بازخواست نماید!

از اینها گذشته برای جلوگیری از رواج تکفیر در جامعه چنانچه در سنت بزرگان دین چنین بوده است، حتی اگر کسی شکایت می کرد پنج مانع چهل، خطا در لسان، اکراه، تأویل و تقلید را قرار داده بودند تا عملاً به کسی حکم تکفیر بار نکنند و زمانی که کسی را تکفیر می کردند آثار تکفیر مثل جدا شدن از همسر و سایر احکام را بر شخص جاری می کردند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ۲۳، ۳۴۶-۳۴۹).

چنان که قبلاً نیز اشاره کردیم، از دیدگاه فقهای شیعه و اهل سنت، اگر کسی یکی از ضروریات اسلام را انکار کند، کافر و بیرون از دین است. هیچ مسلمانی، خدا، پیامبر، قیامت و دستورات اسلام را انکار نمی کند. اگر هم نظر و عقیده ای در بین فرقه های اسلامی پیرامون مسایل مربوط به توحید، نبوت و غیر آن مطرح شده از ضروریات دین نبوده بلکه جزو مسایل نظری است که انکار آن، خروج از دین نیست؛ زیرا مسایل غیر ضروری که به وسیله اجتهاد صحیح انجام شود، انکار آن خروج از اسلام نمی باشد.

شیخ صالح السدلان از علمای وهابی می گوید: «المجتمعات الاسلامیه التي تقام فیها الصلاه و تقام فیها حدود الله و یؤمر فیها بالمعروف و ینهی فیها عن المنکر، فهدیه لایجوز أن توصف بانها مجتمعات جاهلیه» (عبدالحمید، ۱۹۹۷، ۵۷) «جایز نیست جامعه اسلامی را که در آن نماز اقامه می شود و حدود الهی اجرا می گردد و امر به معروف و نهی از منکر انجام می شود را مانند جامعه دوران جاهلیت توصیف نمود.» روایات بیانگر شأن نزول آیات «وَمَنْ لَّمْ یَحْکَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِکَ هُمُ الْکَافِرُونَ ... هُمُ الظَّالِمُونَ ... هُمُ الْفَاسِقُونَ» (مائده، ۴۴-۴۷) به صراحت دلالت دارد که مراد آیات مذکور گروه خاصی بوده و باید اهل کتاب به کتابهای آسمانی شان عمل کنند و گرنه ظالم و فاسق اند (سیوطی، ۱۴۰۴، ۲، ۲۸۱).

۲-۴- عدم تفکیک دین از دولت

جریان سلفی تکفیری قائل به مرجعیت سیاسی سلف هستند و می گویند که خلافت باید به شکل اولیه خود یعنی خلافت راشدین ایجاد گردد.* در این اندیشه امیر یا خلیفه سلفی، مسؤول تمام امور سیاسی، دینی، اجتماعی و

*- البته برخی از طیف های این جریان خلافت راشدین را در عصر حاضر امکان پذیر نمی داند و عصر تحقق آن را پس از ظهور مهدی موعود می دانند؛ (بیانیه «شروط الخلافه الراشده و اثبات انها لا تكون إلا للمهدی فی آخرالزمان»).

قضایی و غیره در جامعه اسلامی محسوب می‌شود. البته تجربه تاریخی اسلام درباره دو خلیفه نخست و نیز تأکيدات قرآن مبنی بر مشورت شورا باعث شده است تا نظریات ایتیتیستی و نخبه‌گرایانه در اندیشه سلفی‌ها تقویت شود و جایگاهی نیز برای مشورت با اهل حل و عقد و نخبگان سلفی قائل شوند. اما این شورا و مشورت هیچ‌گاه قابل تعمیم به عموم مردم و گروه‌های دیگر نیست. در همین راستا «الدوله الاسلامیه فی العراق» که بعدها به «داعش» مشهور شد، از زمان تأسیس آن در ۲۰۰۸ م. مجلس الشوری نیز ایجاد کرده که نظریات و ملاحظات شورای مجاهدین و رهبران جهادی - به تعبیرشان اهل حل و عقد - در آن مطرح می‌گردد و خلیفه داعشی نیز - طبق بیانیه این مجلس - توسط مجلس الشوری با لحاظ شرایطی که در اندیشه سیاسی اهل سنت آمده، تعیین می‌کند. (اثری، ۱۴۳۵، ۶)

عبدالله عزّام در «اعلان الجهاد» ضمن اشاره به جایگاه امام و خلیفه، درباره اختیارات و وظایف خلیفه می‌نویسد: «امام و خلیفه به عنوان امام نصب شده تا به حفظ دین، حمایت بلاد، سد مرزها، اقامه حدود شرعی، حفظ حقوق، صیانت از نمادهای دینی، تقسیم غنائم، اقامه شعائر اسلامی مانند نماز و حج و روزه و جمع آوری زکات و طرد مفسدان، اقدام نماید (عزّام، بی‌تا، ۴؛ عبدالحکیم، بی‌تا، ۷۹۴-۷۹۵).

در ایدئولوژی سلفی تکفیری، تزکیه نیز برعهده حکومت بوده و تلاش برای کسب حکومت نیز با هدف هدایت، توجیه می‌گردد: «و باعتبار أن للسلطه حدّاً نهائياً ... و هو الخلافه، أصبحت الخلافه هی الصیغه السیاسیه لغایه الهدایه» (سرور، ۱۴۳۳، ۸۳). در واقع همانطور که ایمن الظواهری در «فرسان تحت رایه النبی» مبنای تکوین دولت اسلامی را عقیده می‌داند و جهاد نیز برای تحقق عقیده و شریعت در جامعه واجب شده است. لذا حدود و ثغور دولت اسلامی از نظر تکفیری‌ها با حوزه سکونت مسلمانان تلازم دارد. رفاعی سرور از رهبران فکری این جریان، می‌نویسد: «بنیان اقامه دولت اسلامی بر دعوت و نشر عقیده است ... اساساً وظیفه دولت اسلامی دفاع از عقیده است ... و مبنای مشروعیت حکومت و محور و سبب وجودش همانا تبلیغ دعوت در آن است ... در واقع دین مشروعیت بخش حکومت است و حکومت ابزار و وسیله دین به شمار می‌رود (همان، ۸۶). وی در ادامه، دولت را ابزار اساسی اقامه دین تلقی می‌کند (همان، ۸۸ و ۸۹ و ۹۰).

نقد و بررسی

این گزینه منحصر در مبنای سلفیه تکفیری نیست. جریان اسلام سیاسی همواره بر تفکیک ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است اسلام، نظریه‌ای جامع درباره دولت و سیاست دارد و به دلیل تکیه بر وحی، از دیگر نظریه‌های سیاسی متکی بر خرد انسانی، برتر است. حکومت اسلامی برآمده از اسلام نیز به همین دلیل از

دیگر نظام‌های سیاسی موجود، برتر است. در این رویکرد از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ۱۸).

در نگاه اهل سنت دو چیز در قدرت سیاسی مهم است: اول امپراتوری و اقتدار خلافت و دیگری گسترش سرزمین‌های اسلامی و فتح کشورهای مشرک و تبدیل آن به کشور توحیدی. مهم نیست که حاکم ظالم باشد یا نه، بلکه مهم اقتدار خلافت است؛ حتی اگر خلیفه هم کاره‌ای نباشد و بازی چه دست دیگران باشد مهم نیست، اگر قریشی باشد بهتر و اگر نباشد مهم نیست، اقتدار امپراطوری وجود داشته باشد، کافی است. در نگاه اهل سنت این اقتدار در دوره خلفا و سپس در دوره بنی امیه بیش از دیگر خلافت‌ها تجلی یافته است. از این رو بازگشت به سلف، یعنی بازگشت به اقتدار گذشته (رمضان البوطی، ۱۳۷۵، ۲۴۷).

و هر چند مبنا، مبنای درستی است اما نگاه سلفیه به دین جای انتقاد دارد. این گروه دین را جامع می‌دانند اما تعریفی که از جامعیت دارند خاص است. جامعیت دین هم بیان کننده محتوای زندگی است هم بیان کننده ساختار زندگی است. لذا از دین باید انتظار داشت ساختارهای دینی را نیز بیان کند. از نظر اینان دین امری منصوص است. (نگاه درون متنی) یعنی ما اجازه عبور از ظواهر قرآن و سنت را نداریم به عبارت دیگر تفسیر دین جایز نیست. سوال این است که اگر تفسیر جایز نیست پس ابهام را از کجا باید پاسخ داد که به نکته سوم می‌رسیم. این جریان می‌خواهد بین فهم و تفسیر تفکیک نمایند؛ و می‌گویند فهم دین ممکن است اما تفسیر آن جایز نیست. فهم دین فقط برای سلف صالح است که دارای قرابت زمانی با پیامبر هستند و امکان فهم دین برای آنها وجود داشته است پس همانطور که سلف صالح فهمیده اند ما نیز باید بفهمیم. لذا حوادث مستحده را نوعی بدعت فرض می‌کنند بنابراین سنت‌گرایی نتیجه اش می‌شود سلف‌گرایی.

سرانجام اینکه، در یک نگاه کلی، سلفیان در حالی منحصرأ قول صحابه را حجت مطلق دانسته‌اند که سهو و خطا بر همه ممکن است و دلیلی بر عصمت آنها وجود ندارد. به لحاظ علمی و تاریخی نیز اتفاق نظر سلف در فهم مسائل عقیدتی محل تردید جدی است. مهم‌تر آنکه وقتی اسلام و آموزه‌های نبوی به قرائت سلفی تقلیل یابد به روح عقلانیت نصوص توجه نمی‌شود. ارزش و رای معمول قائل شدن برای صحابه در تعارض آشکار با آیه (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ) (حجرات، ۱۳) قرار دارد که در آن ملاک ارزش، مستقل از زمان معرفی شده است. از سوی دیگر، نگاهی جامع نگر به سرگذشت دین اسلام در طول تاریخ نیز نشان می‌دهد که این مکتب به واسطه برخورداری از قدرت بسیار بالا و وجود عناصر آرمانی و آموزه‌های بلند برآمده از الگوهای مطلوب نظری و عملی، همواره مانع از آن می‌شود که مؤمن به درک و یافته‌های سلف بسنده کند.

۲-۵- ضرورت جهاد برای تشکیل حکومت اسلامی

ضرورت جهاد یکی از موضوعاتی است که سید قطب بارها به آن تأکید کرده و تفکری است که در زمان ابن تیمیه نظم منطقی و استدلالی به خود گرفت و بر علیه صلیبیان و مغول‌ها که هر کدام بخشی از دارالاسلام را غصب کرده بودند، به کار رفت. سپس ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳۳) به صورت هوشمندانه آن را وارد ادبیات سیاسی معاصر کرد. وی قائل است: اسلام، تفکر و نظامی انقلابی است که هدفش، «درهم ریختن نظام‌های فاسد حاکم و ریختن شالوده نظامی عادل و مرفقی است» و هدف نهایی‌اش، مبارزه با جامعه جاهلی، از بین بردن سلطه انسان بر انسان، تشکیل جامعه توحیدی و برپایی حکومت مطلق خداوند یگانه در همه عالم است؛ از این رو فریضه‌ای به نام «جهاد» برای رسیدن به این اهداف مقدس در تعالیم اسلامی تعبیه شده است (مودودی، ۱۳۵۹، ۱۷).

جهاد، اساسی‌ترین راهکار رهبران سلفیه تکفیری برای دستیابی به اهداف مورد نظرشان، از جمله تشکیل حکومت اسلامی، و از ارکان اصلی آن است. بسیاری از رهبران تکفیری، بر اساس رویکرد نص‌گرایی تفکر سلفی خود، جهاد را از مهمترین فرایض الهی و اصلی‌ترین وظیفه دینی خود می‌دانند، چنان که بن‌لادن (از رهبران القاعده) با استناد به آیات قرآن درباره جهاد، بر مشروعیت جهاد تأکید می‌کرد و معتقد بود جهاد واجب عینی است و اگر کسی نتواند به مجاهدان بپیوندد، گناه کبیره‌ای را مرتکب شده است. او مهم‌ترین وظیفه مؤمن را پس از ایمان آوردن، دفع دشمن متجاوز می‌دانست و اینکه تمام امت باید امکانات، فرزندان و پول خود را به نبرد با کفار و بیرون‌راندن آنها از سرزمین‌های اسلامی اختصاص دهد (علیخانی، ۱۳۸۸، ۲۹۳). بر همین اساس، آنها معتقدند تنها راه تغییر نظام‌های فاسد و جاهلی و طاغوت و بازگشت به نظام سیاسی اسلامی، جهاد است. لذا هر راه دیگری را جهت برپایی نظام خلافت اسلامی رد می‌کنند؛ مانند وارد شدن در پارلمان، آموزش و پرورش، قیام‌های مردمی مسالمت‌آمیز، یا گسترش آرام تفکر اسلامی و غیره.

جهاد در نزد سلفیان جدید ابزار تحقق خلافت است. جهاد با مفاهیم «قیام»، «اقامه دولت اسلامی»، «دارالاسلام» و «دارالحرب» پیوند دارد. سلفیان جدید جهاد را به هر شکل و وسیله‌ای، جایز می‌دانند. به عبارت دیگر، انجام هر کاری از طرق قانونی و رسمی، یا غیر رسمی و مخفیانه که با هدف مقابله با کفر و ایجاد دولت اسلامی باشد، جهاد تلقی می‌شود (عدالت‌نژاد، ۱۳۹۰، ۱۰۰). زرقاوی در اعلامیه‌های خود همواره به فتواهای ابن تیمیه استناد می‌کرد. خلیفه موصل نیز خود را دنباله‌رو ابن تیمیه می‌داند، بنابراین

قلمرو گشایی و فتح اراضی از مبانی جنگی داعش است. کسب قدرت مالی از طریق فتح مناطق نفتی آنها در مقابل رقبا قوی کرد. بغدادی به دنبال فتح عراق، سوریه، اردن، لبنان، فلسطین و اسرائیل نیز هست و هر گروهی این سازمان را قبول نداشته باشد دشمن است (پورفرد، ۱۳۸۶، ۲۳-۱۶).

سیدقطب بر این عقیده اصرار داشت که اگر کسی در برابر این برنامه متعالی مانعی ایجاد کند و سعی در به انحراف کشاندن آن داشته باشد، وظیفه اردوی اسلام، چیزی جز جهاد نیست. او در این باره می-نویسد: مؤمنان باید با تمام نیرو به نبرد متجاوزان به حقوق اسلامی و انسانی برخیزند و آنان را سر جای خویش بنشانند و مکر و کید و اذیت و آزارشان را از سر مؤمنان دور بدارند. ستمگران را گوش مالی دهند تا حریت عقیده را تضمین، و امنیت کسانی را که خداوند به راه خود رهنمودشان فرموده تأمین کنند، و برنامه خدا در زندگی پابرجای بماند، و از بشریت حمایت شود تا از آن نیکی و خیر همگانی محروم و بی‌نصیب نشود (سیدقطب، ۱۴۱۲، ۱، ۱۸۶).

عبدالسلام فرج، رهبر این گروه، با ذکر این پرسش که «آیا در سرزمین اسلامی زندگی می‌کنیم؟» می‌گفت جهاد در راه خدا فریضه‌ای است که علمای مصر آن را به فراموشی سپرده‌اند. او تنها راه بازگشت به اسلام و احیای آن را جهاد می‌دانست و معتقد بود با اینکه خدا بهترین راه را برای مسلمانان نهاده است، اما مسلمانان هر کدام راه خودشان را در پیش می‌گیرند، در حالی که تنها راه، استفاده از شمشیر است (عبدالسلام فرج، ۱۹۸۱، ۱۶).

عبدالله عزام، از علمای سلفی و رهبران جهادی در جنگ افغانستان که از او به عنوان پدر معنوی القاعده یاد می‌شود، تأکید می‌کند به نظر وی، یک فهم نادرست از کلمه‌ی جهاد در میان مسلمانان شکل گرفته که فکر می‌کنند جهاد هر نوع تلاش در راه خداست و آن را به سحرخیز بودن و خواندن خطبه و سخنرانی و یا خدمت به خانواده و پدر و مادر تفسیر می‌کنند، در حالی که جهاد تنها به معنای «قتال» است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ۴۷۷). ایمن الظواهری رهبر کنونی القاعده در این باره در مقام فتوا اعلام می‌دارد: مسلمانان برای جهاد نباید منتظر اجازه گرفتن از کسی باشند، زیرا جهاد با آمریکایی‌ها، یهودیان و متحدانشان، یعنی منافقان مرتد، واجب عینی است (ظواهری، ۱۴۲۳، ۲۸).

به طور کلی، سلفیه تکفیری جریان بنیادگرایی تندرو است که برای تغییر وضعیت موجود نامطلوب، معمولاً از راهبردهای فوری بهره می‌گیرند و برای رسیدن به اهداف خود، از به کار بردن هیچ خشونت‌ی ابایی ندارند. زیرا به اعتقاد آنها، با واردکردن ضربه‌های مؤثر و فوری، بهتر می‌توان به اهداف مورد نظر در زمان

کوتاه دست یافت. همچنان که بیانیه‌ها، سخنرانی‌ها و آثار منتشرشده القاعده و سلفیه جهادی، تماماً حکایت از آن دارد که آنها بر اصل واکنشی بودن رویکرد خود تأکید دارند و به هیچ وجه با روش‌های مسالمت‌آمیز کنار نمی‌آیند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ۳۴۱، ۲۹۷-۲۹۸، ۳۰۳-۳۰۷ و ۳۵۳).

نقد و بررسی

درباره نگرش‌های نادرست این جریانات نکات زیادی قابل ذکر است از جمله این که اینان تلقی عوامانه از جهاد دارند. برخلاف فقه اهل سنت که اذن جهاد را تنها از سوی علما مجاز می‌دانستند (ابن حزم، بی‌تا، ۲۹۱/۷) مفهوم جهاد را عوامانه کرده و برای خود صلاحیت صدور حکم جهاد قائل شدند چرا که جهاد یک واجب مورد غفلت قرار گرفته است (رفعت، ۱۹۹۱، ۱، ۳۷) جهاد هم چنین دارای قواعد خاص خود از جمله عدم کشتار غیر نظامیان است. تکفیری‌ها به هیچ کدام از این قواعد پای بند نبوده و کشتار مردم بی گناه را نیز مجاز دانسته‌اند (عباس زاده فتح آبادی، ۱۳۸۸، ۱۱۴-۱۱۵).

سنت‌گرایان، بنابر سنت و حدیث نبوی، جهاد اکبر را، که مبارزه‌ای نفسانی بود، مهم تر از جهاد اصغر می‌دانستند، ولی سلفی‌های جدید آن را برعکس نمودند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٌ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ» (سجستانی، ۱۴۱۰، ۳۷۸۱) «افضل الجهاد گفتن سخن عدل در برابر پادشاه ستمگر است.» نیز می‌فرماید: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ أَنْ تُجَاهِدَ نَفْسَكَ وَهَوَاكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ» (سیوطی، ۱۴۲۶، ۷۱) «افضل الجهاد این است که به خاطر خدا با نفس و هوایت جهاد کنی.» پس معلوم شد که قتال افضل الجهاد نیست. حال چرا مجاهده‌ی با نفس و خواهشات آن افضل الجهاد است و قتال افضل الجهاد نیست؟ چون دشمن فقط در میدان نبرد و زمان جنگ با انسان می‌جنگد و قابل رؤیت هم هست، در حالی که نفس همواره و در همه جا با انسان می‌جنگد و به خاطر این که دیده نمی‌شود از او و نقشه‌هایش غافل می‌شود و در حالی که نمی‌داند ضربات خود را وارد می‌کند. کسی که با نفس و هوایش جهاد کند و بتواند آن را تزکیه کند در واقع رستگار شده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس ۷-۱۰) «و سوگند به نفس آدمی، و به آن که او را ساخته و پرداخته کرده است. سپس بدو گناه و تقوا را الهام کرده است. کسی رستگار و کامیاب می‌گردد که نفس خویشتن را پاکیزه دارد و بیپیراید. و کسی ناامید و ناکام می‌گردد که نفس خویشتن پنهان بدارد و بیوشاند و بیالاید.»

شیخ ابن عثیمین می‌گوید: «و شکی نیست که جهاد با نفس جلوتر از جهاد با کفار است، زیرا انسان با کفار جهاد نخواهد کرد مگر اینکه قبلاً با نفس خویش مجاهدت کرده باشد زیرا کشته‌شدن چیز است که

برای نفس آدمی ناپسند است. ولی الله تعالی می‌فرماید: « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ » (بقره، ۲۱۶). یعنی: جهاد در راه خدا، بر شما مقرر شد؛ در حالی که برایتان ناخوشایند است. چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیر شما در آن است و یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید و مهم آنست که جهاد با دشمنان کامل نخواهد گشت مگر بعد از جهاد با نفس و تحمیل آن امر بر آن تا اینکه نفس مطمئن می‌گردد» (عشیمین، ۱۴۱۳، ۲، ۴۲۱).

تکفیری‌ها در استناد به وجوب جهاد، به برخی آیات قرآن چون آیه ۲۱۶ سوره بقره، آیه ۳۹ سوره انفال، آیات ۵ و ۲۹ سوره توبه، آیه ۴ سوره محمد و ... تمسک جسته‌اند؛ لیکن با توجه به تفسیر و شأن نزول آیات مذکور، جهاد در اسلام وقتی واجب می‌شود که سرزمین‌های اسلامی مورد تهاجم و تهدید قرارگیرد (یعنی جهاد تدافعی و این با مراجعه به کتب تفسیر مختلف در ذیل آیات مذکور، مشخص می‌شود) ولی این جریانات با نفی استفاده از عقل در فهم دین و تمسک به ظواهر آیات و روایات، براحتمی هر نوع برداشتی را جایز دانسته‌اند! جا دارد مجدداً اشاره کنیم همچنان که در این اظهار نظرها نیز مشهود است، زمینه‌های اجتماعی و سیاسی موجود نقش مهمی در شکل‌گیری این نوع عقاید داشته است. بررسی تأثیر این زمینه‌ها فرصتی دیگر می‌طلبد.

۲-۶- لزوم هجرت از دارالکفر به دارالایمان

سلفیه تکفیری با استناد به آیاتی از قرآن کریم، هجرت، به خصوص هجرت برای جهاد را وظیفه همگانی، بزرگ‌ترین نعمت و عامل سعادت دنیا و آخرت می‌دانند (التوبه، ۴۱؛ آل عمران، ۱۹۵؛ بقره، ۲۱۸؛ انفال، ۷۲، ۷۴ و ۷۵؛ توبه، ۲۰؛ نحل، ۴۱ و ۱۱۰؛ حج، ۵۸) از احادیث نبوی نیز که به آن استناد شده است، «إن الهجرة لا تنقطع ما دام الجهاد» (نسائی، ۱۳۴۸، ۷، ۱۴۷؛ ابن حنبل، بی‌تا، ۵، ۳۷۵) می‌باشد. اینان معتقدند جهاد بدون هجرت امکان‌پذیر نیست و جهاد و مهاجرت در کنار هم تا قیامت ادامه دارد و به زمان خاصی محدود نیست. چنان که پیامبر(ص) از کسانی که هجرت نمی‌کنند و در کنار مشرکان سکونت می‌کنند، بدون آنکه بتوانند مناسک دینی خود را انجام دهند، بیزار می‌گردد (عزام، بی‌تا، ۸؛ همو، بی‌تا، ۱۳).

شکری احمد مصطفی- بنیانگذار سازمان تندرو تکفیر و هجرت (جماعت المسلمین) در مصر- در کنار اندیشه حاکمیت، به طرح ایده جدید «هجرت» پرداخت و هجرت از «دار الحرب» «دار الکفر» به «دار الاسلام» را با هدف کسب آمادگی برای جهاد و دستیابی به قدرت مطرح کرد. شکری، دشمن خارجی (اسرائیل) را همانند دشمن داخلی، که همان جامعه مصر است، کافر می‌داند. او بر ضرورت هجرت از مصر، جهاد و دفاع هجومی تأکید می‌کند و مسلمانان جوامع دیگر را طبق اصول شش‌گانه‌ای تکفیر می‌کند. (خطیب، ۱۴۲۸، ۱۷۸-۱۷۹).

هجرت برای جهاد و مبارزه با کفار با تأکید بر اینکه تا وقتی کفار دست از کشتار مسلمانان برنداشته‌اند و خورشید اسلام از غرب طلوع نکرده است، جهاد ادامه می‌یابد؛ هجرت از «دارالخوف» به «دارالآمن» و از «دارالکفر» به «دارالایمان»، مانند هجرت مسلمانان از مکه به مدینه و هجرت از دارالفسق به مکانی که فسق و شرارت آن کمتر است؛ یعنی هر گاه فساد دینی در کشوری راه یافت، هر مسلمانی باید به دنبال محل اقامت دیگری باشد که خیر بیشتری دارد و در آنجا آسان‌تر می‌تواند وظایف دینی خود را انجام دهد و تنها در مواردی بسیار ضروری، از باب اکل میتة، مجاز است در کشور فاسد زندگی کند (عزام، بی‌تا، ۴۶).

نقد و بررسی

در قرآن کریم هجرت در شرایط خاصی بر مسلمانان واجب شده‌است. لیکن باید گفت که در آیات مذکور و علی‌الخصوص در آیه ۱۰۰ از سوره نساء (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَ سَعَةً وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ...) و دیگر آیات مربوط به هجرت، قرآن کریم به مسلمانان دستور می‌دهد که اگر در جامعه‌ای، نمی‌توانند وظیفه خویش را انجام دهند، باید به منطقه امن دیگر هجرت کنند، زیرا اسلام محدود به مکان و محیطی معین نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۵، ۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴، ۸۹). به عبارت دیگر مهم‌ترین نتیجه هجرت، دستیابی به مکانی است که بتوان در آن، خداوند را بندگی و به وظایف خویش عمل کرد. نتیجه آنکه فرد مسلمان در صورتی که آزادی عقیده و انجام وظایف دینی‌اش فراهم باشد و تا زمانی که از حقوق خویش به عنوان شهروند برخوردار باشد، می‌تواند در هر نقطه از کره زمین و با هر کدام از ملل جهان و در پرتو هر نوع حکومتی زندگی نماید. از این رو در این زمان، آنچنان که برخی ادعا می‌کنند، فراخواندن مسلمانان اروپا برای هجرت به دارالاسلام واجب نیست و هجرت برای مسلمانان بومی که اکثریت را نیز تشکیل می‌دهند، جایز نیست.

سنت نبوی نیز نشان می‌دهد که مسلمانان می‌توانند در ذیل قدرت غیراسلامی‌ای که ستمی بر آنان روا نمی‌دارد زندگی نمایند بی‌آنکه خللی بر مسلمانی آنها وارد آید. پیامبر به یاران مسلمانانش اجازه داد تا همراه با خویشان مشرک خود و زیر سلطه‌ی آنها باقی بمانند. سلطه‌ی قبیله در آن روزگار مشابه سلطه‌ی دولت در حال حاضر بود. افزون بر این، پیامبر به یارانش فرمان داد تا به حبشه مهاجرت کنند، زیرا در آنجا «پادشاهی وجود دارد که ستم بر کسی روا نمی‌دارد» (طبری، ۱۴۰۳، ۲، ۷۰؛ ابن‌هشام، ۱۳۸۳، ۱، ۲۱۳).

پیامبر اسلام (ص) درباره گونه‌های هجرت چنین فرموده‌اند: «الهِجْرَةُ هِجْرَتَانِ، احْدَاهُمَا اَنْ تَهْجِرَ السِّيَئَاتِ وَالْاٰخِرَى اَنْ تَهَاجِرَ اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَ لَا تَنْقَطِعَ الْهِجْرَةُ مَا تَقَبَلْتَ التَّوْبَةَ» (متقی، ۱۳۹۷، ۴۶، ۴۶۴) هجرت دو گونه است: یک هجرت دوری کردن از گناان است و هجرت دیگر آن است که به سوی خداوند متعال و رسول او هجرت کنی و تا زمانی که توبه پذیرفته می‌شود، هجرت قطع نمی‌شود.

پیامبر اکرم بر استمرار هجرت در اسلام و مسلمانی تأکید داشته و مؤمنان را به رعایت این اصل بزرگ و تحول‌آفرین در زندگی فردی و جمعی فرامی‌خواند. در این حدیث شریف، نخست از هجرت معنوی مسلمان یادشده که همان هجرت باطنی یا جهاد اکبر است و سپس از هجرت جغرافیایی که به فرمان خدا و پیامبر (ص) صورت می‌پذیرد، یادشده‌است. بیان عدم انقطاع هجرت در کلام رسول خدا (ص) از ضرورت تداوم حالات معنوی مسلمانان حکایت دارد. مرتبط سازی هجرت و توبه، که از نشانه‌های بارز اصل ایمن و توحید است در کلام پیامبر (ص) اشارتی به این نکته دارد که این دو آموزه، مفاهیمی نزدیک به هم داشته و هرکدام در دیگری تأثیرگذار است.

۲-۷- بطلان تقلید از علما در مسائل فقهی

تقلید از دیرباز مسئله مهم مذاهب اسلامی بوده تا این که ابن تیمیه در قرن هشتم هجری بحث اجتهاد را مطرح کرد و با تقلید رایج اهل سنت به مخالفت شدید برخاست تا جایی که آن را کفر خواند. سپس چند قرن بعد محمد بن عبدالوهاب راه او را پی گرفت و اصل تقلید را انکار کرد. آنها به شدت به اهل سنت به خاطر تقلید و تعصبشان بر آن تاختند. و اکنون هم می‌بینیم سلفیان تکفیری معاصر به پیروی از ابن تیمیه، جملات تندی در برخورد با تقلید مذاهب اربعه دارند. سلفیان تکفیری در عدم جواز تقلید اهل سنت از مذاهب اربعه هم عقیده هستند؛ اما دیدگاه آنها در وجه عدم جواز متفاوت است. عده ای تقلید مذاهب اربعه را شرک می‌دانند. (ابن تیمیه، ۱۹۹۵، ۲، ۲۰۹ و ۱۰۶/۴؛ علماءالنجد، ۱۴۱۴، ۲، ۵۹، ۱ و ۱۷۴)

برخی آن را بدعت معرفی می‌کنند (ابن قیم، ۱۴۱۱، ۱۵۹/۲، ۱۶۵، ۱۶۶) و گروهی دیگر فقط اشاره به حرمت تقلید کرده‌اند و حرفی از شرک یا بدعت نزنده‌اند (عثیمین، ۱۴۱۳، ۳، ۵۹؛ فوزان، ۱۴۲۳، ۲، ۱۱۴) سلفیان تکفیری در عدم جواز تقلید به برخی آیات هم‌چون آیه ۱۷۰ سوره بقره «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَائُهُمْ لَمْ يَعْلَمُوا شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»؛ «و چون به آنان گفته شود از آنچه خداوند فرو فرستاده است پیروی کنید می‌گویند: (نه) بلکه ما از آنچه پدرانمان را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم، آیا حتی اگر پدرانمان چیزی را در نمی‌یافته و راه به جایی نمی‌برده‌اند، (باز از پدرانمان پیروی می‌کنند؟» استناد کرده‌اند. مضمون این آیه را می‌توان در آیات دیگری چون آیه ۱۰۴ سوره مائده «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَائُهُمْ لَمْ يَعْلَمُوا شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» و ... هم یافت.

ابن تیمیه یکی از شاخص‌ترین چهره‌های سلفی در سده‌های میانه، رویکرد تقلید ستیزی را سامان بخشید (ابن تیمیه، بی‌تا: ۳۹۸/۵) وی انحصار اجتهاد در ائمه چهار گانه اهل سنت را به علت عدم عصمت-شان قبول ندارد و مؤید کلام خود را سخنی از احمد بن حنبل نقل می‌کند که گفته است: «از من تقلید نکنید، از مالک، شافعی، اوزاعی و ثوری تقلید نکنید، پس یاد بگیرید همان طوری که ما یاد گرفتیم.» از این روی ابن تیمیه هر کسی را به اندازه علمش به احکام مجتهد می‌داند (همو، ۱۹۵۵، ۲۱۰-۲۱۴) و حتی حکم به تکفیر و قتل کسی می‌دهد که معتقد باشد، تقلید یکی از ائمه اربعه به طور معین واجب است، و اگر معتقد باشد به وجوب تقلید، ولی نه به طور معین، ابن تیمیه او را مسلمان نمی‌داند (همان، ۲۲، ۲۴۹) محمد بن عبدالوهاب نیز که اجتهاد را «رد الأمر إلى الله و رسوله» (علماء النجد، ۱۴۱۴، ۴، ۸) می‌دانست، با یک گرایش افراطی‌تری به تقلید ستیزی پرداخت به گونه‌ای که تقلید کردن را شرک پنداشته و پایه اصلی دین مشرکین معرفی کرد. وی معتقد بود پیروی از فتاوی علمای مذاهب مختلف، پیروی از آرا و هواهای مختلفی هست که شیطان آن را وضع کرده است (ابن عبدالوهاب، بی‌تا، ۱، ۳۹۶؛ علماء النجد، ۱۴۱۴، ۱، ۱۷۴).

نقد و بررسی

جدا از این که مسأله تقلید از صدر اسلام وجود داشت و محذوری هم در آن دیده نمی‌شد، ابن تیمیه در مقام عمل، خود به این اصل (مخالفت با تقلید) پای‌بند نبوده است؛ زیرا با این که خود را کاملاً پیرو سلف می‌داند، اما در زمینه‌ی فقه و حدیث نوآوری‌هایی دارد که در تضاد کامل با روش وی و نیز آرای سلف

است. وی از یک سو قائل به اجتهاد است و خود را در بند مکاتب فقهی اهل سنت نمی‌بیند و از سوی دیگر، خود را کاملاً مطیع و پیرو سلف، و فردی حدیث‌گرا معرفی می‌کند؛ و این تعارضی است که هرگز در اندیشه‌ی ابن تیمیه حل نمی‌شود. مخالفت‌های وی با احمد بن حنبل، نوع نگرش‌گزینی به روایت‌ها، استفاده از عقل در مواردی که مطابق دیدگاه‌های اوست، و مخالفت صریح با چهار مذهب فقهی که همه‌ی آن‌ها در همان قرن‌های نخستین به وجود آمده‌اند، تضاد اساسی منهج و روش ابن تیمیه است. تنها توجیهی که برای این تضاد می‌توان یافت، روش‌گزینی ابن تیمیه است؛ به این معنی که هر جا سخن سلف با سلیقهش نمی‌سازد، به راحتی سلف را نادیده می‌گیرد و از روش اجتهادی (رأی) استفاده می‌کند؛ هر چند با روش انتخابی وی در تضاد باشد (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۱، ۱، ۳۲۱-۳۲۵).

درباره آیات مورد استناد فوق‌الذکر باید گفت که اولاً این آیات در نکوهش و منع تقلید در اصول دین می‌باشد، در حالی که محل اختلاف و بحث ما تقلید در فروع دین است. ثانیاً پدران آنان جاهل بوده‌اند و تقلید جاهل از جاهل را هیچ مذهبی اجازه نمی‌دهد. ثالثاً در برخی آیات قرآن مانند آیه ۱۲۲ سوره توبه (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) و آیه ۷ سوره انبیاء (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) به جواز تقلید اشاره شده‌است. ضمن اینکه سیره عقلا و سیره مسلمین نیز جواز تقلید را تأیید می‌کنند.

اجماع بر جواز تقلید از بعضی بزرگان اهل سنت نقل شده است. فخر رازی می‌گوید: جایز است فرد عامی در احکام شرعی از مجتهد تقلید کند و اجماع امت بر این مسأله وجود دارد و هرگز علما بر مردم عادی برای پذیرش اقوالشان ایراد گرفتند و از آنان نمی‌خواستند که علت اجتهادشان را بپرسند (رازی، ۱۴۱۸، ۶، ۷۳). ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «عموم مسلمانان نمی‌توانند مسؤولیت استنباط و اجتهاد را بر عهده بگیرند، در این صورت باید همه کارها تعطیل شود و همه دنبال اجتهاد بروند، زیرا فراگرفتن علوم مقدماتی اجتهاد و نیز علومی که مستقیماً در اجتهاد مؤثر است سال‌ها طول می‌کشد، علاوه بر این که نوجوان دختر و پسر از ابتدای بلوغ باید به مسائل دین عمل کند و آن موقع، یقیناً نمی‌تواند اجتهاد کند؛ فخر رازی هم به همین مطالب اشاره کرده است» (همان، ۶، ۷۴).

شیخ محمد عبده در کتاب الاسلام و النصرانیه با اشاره به وهابیت که منکر تقلیدند می‌نویسد: گروهی گمان می‌کنند که غبار تقلید را زدوده و حجاب‌های بین خود و تدبر در نص قرآن و متون احادیث را کنار زده‌اند. لکن این دسته تنگ نظرتر از کسانی‌اند که قائل به تقلیدند. آنها قائل به وجوب اخذ و تقیّد به ظاهر

الفاظ هستند؛ بدون این که به اصولی که دین بر آن‌ها قرار گرفته و دعوت به سوی آن‌ها بوده و پیامبران به خاطر آنها آمدند، توجهی کنند. آنان نه از بزرگان علم هستند و نه دوستدار مدنیت و تمدن سالم (عبده، بی تا، ۱۲۷).

۳- نتیجه گیری

هدف نهایی مکتب سلفی تکفیری، دست یابی به حکومتی فقهی است که ریشه در سلفی گری دارد و بر تمام جهان حکم می‌راند. اندیشه سیاسی مورد نظر جریان سلفی- تکفیری، در ساختار و کارکرد به شدت ریشه در گذشته و خلافت راشدین دارد و حتی شیوه دست‌یابی به قدرت سیاسی نیز در جهاد و یا انتخاب اهل حل و عقد خلاصه شده و برخلاف اندیشه سیاسی اسلامی معاصر، از تمسک به تجارب بشری جدید به شدت استنکاف می‌کند. دموکراسی و سایر نظام‌های سیاسی موجود، به کلی مطرود و غیرمشروع‌اند و تمام جوامع به دارالکفر و دارالاسلام تقسیم می‌شوند. برای رسیدن به اهداف خود جهاد را به هر شکل و وسیله‌ای جایز می‌دانند و معتقدند جهاد بدون هجرت امکان‌پذیر نیست و تقلید کردن شرک به شمار می‌رود. ولی باید گفت ضمن اینکه نقدهای بسیاری بر نظریه خلافت مطرح است، شیوه انتخابی خلیفه توسط سلفیه تکفیری بر اساس حل و عقد درست نمی‌باشد. دموکراسی منافاتی با اسلام ندارد و بنای جامعه باید بر اساس اسلام باشد نه ایمان. اینان برخلاف فقه شیعه و سنی حکم جهاد را در اختیار همه قرار داده و جهاد اصغر را بر جهاد اکبر اولویت داده‌اند و در مخالفت با تقلید دچار افراط شده‌اند.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، احمد، (بی تا)، اقامه الدلیل، مکتبه الشامله، بی جا.
۲. ابن تیمیه، احمد، (۱۴۱۶/۱۹۹۵)، مجموع فتاوی و رسائل، عبد الرحمن بن محمد (محقق)، مجمع ملک فهد، عربستان.
۳. ابن حجر، أحمد بن محمد بن علی، (بی تا)، تحفه المحتاج فی شرح المنهاج، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۴. ابن حزم، محمد بن داود، (بی تا)، المحلی، چاپ احمد محمدشاکر، دارالافتاح الجدیده، بیروت.
۵. ابن حنبل (الشیبانی)، احمد، (۱۳۹۳)، الرد علی الزنادقه والجهمیّه، محمد حسن راشد، المطبعه السلفیه، القايره.
۶. ابن خلدون، (۱۹۸۸)، مقدمه تاریخ، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم.

۷. ابن عبدالوهاب، محمد، (بی‌تا)، مجموعه رسائل فی التوحید والإیمان، مطابع الرياض.
۸. ابن قدامه، ابومحمد عبدالله بن احمد، (۱۹۸۴/۱۴۰۴)، مغنی مع شرح الکبیر، تحقیق وزارت اوقاف کویت، بی‌نا، بیروت، چاپ اول.
۹. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر، (۱۴۱۱)، إعلام الموقعین عن رب العالمین، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۱۰. ابن هشام، م، (۱۳۸۳)، السیره النبویه، محمد محی الدین عبدالحمید (تحقیق و ضبط و تعلیق)، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده، قاهره.
۱۱. ابوزبیر، مختار، (۱۴۳۱)، دوله الاسلام باقیه، مؤسسه الکتائب، بی‌جا.
۱۲. ابونصر، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۱)، تنویر الظلمات کشف مفاصد و شبهات الانتخابات، مکتبه الفرقان، بی‌جا، چاپ اول.
۱۳. ایبونیج، ایتمار، (۱۳۹۵)، «تأثیرات تضعیف سوریه بر امنیت اسرائیل»، منصور براتی، مطالعات منطقه‌ای، زمستان ۱۳۹۵ - شماره ۶۳ (۲۲ صفحه - از ۷۳ تا ۹۴).
۱۴. اثری، بکر بن عبدالعزیز، (۱۴۳۵)، مد الأیادی لبعیه البغدادی، بی‌نا، بی‌جا.
۱۵. انصاری، ابوعباده، (بی‌تا)، مفهوم الحاکمیه فی فکر الشهید عبدالله عزام، مرکز شهید عزام الاعلام، پیشاور.
۱۶. امینی، عبدالحسین، (۱۹۸۳)، الغدیر، دارالکتب العربی، بیروت.
۱۷. ابن سبیل، محمد بن عبدالله، (۱۹۹۵ / ۱۴۱۶)، الأدله الشرعیه فی بیان حق الراعی والرعیه، خالد بن قاسم الردادی (محقق)، دار أضواء السلف للنشر والتوزیع، الرياض.
۱۸. ابن عثیمین، محمد، (۱۴۲۱)، القواعد المثلی فی صفات الله واسمائاته الحسنی، الجامعه الإسلامیه، المدینة المنوره.
۱۹. پورفرد، مسعود، (۱۳۸۶)، «جهان اسلام و رادیکالیزم افراط»، پگاه حوزه قم، سال ۸، شماره ۲۰۴.
۲۰. جاوید، محمدجواد، (۱۳۸۸)، مشروعیت قدرت و مقبولیت دولت در قرآن، نشر میزان، تهران.
۲۱. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۱۵)، احکام القرآن، چاپ عبدالسلام محمدعلی شاهین، بیروت.
۲۲. جعفریان، رسول، (۱۳۷۳)، تاریخ سیاسی اسلام، سیره رسول الله (صلی الله علیه وآله)، سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
۲۳. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۰)، بنیاد گرایی و سلفیه: بازشناسی طیفی از جریان‌های دینی، به کوشش دکتر حسین هوشنگی و دکتر احمد پاکتچی، دانشگاه امام صادق، تهران.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، انتشارات مرکز نشر اسراء، قم.
۲۵. خانمی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه‌ی سیاسی شیعه، انتشارات مجد، تهران.

۲۶. حسینی‌زاده، محمدعلی، (۱۳۸۶)، اسلام سیاسی در ایران، دانشگاه مفید، قم.
۲۷. خطیب، ضحی، (۱۴۲۸/۲۰۰۷)، ضوابط التکفیر بین الأمس و الیوم، بإشراف د. رضوان السید و د. هشام نشابه، دار البراق، بیروت.
۲۸. رازی، أبو عبد الله محمد بن عمر، (۱۴۱۸)، المحصول، تحقیق: الدكتور طه جابر فیاض العلوانی، مؤسسه الرساله، بی‌جا، بیروت.
۲۹. رازی، أبو عبد الله محمد بن عمر، (۱۴۱۲)، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم.
۳۰. رشید رضا، (۲۰۱۳/۱۴۳۴)، الخلافه او الأمامه العظمی، دار نشر للجامعات، مصر.
۳۱. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۴)، شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، جلد ۱، نشر مشعر، تهران.
۳۲. رفعت، سیداحمد، (۱۹۹۱)، النبی المسلح (جلد ۱=الرافضون)، ریاض الریس للکتب و النشر، لندن.
۳۳. رمضان البوطی، محمدسعید، (۱۳۷۵)، سلفیه بدعت یا مذهب: نقدی بر مبانی وهابیت، واعظ زاده خراسانی (تقریظ)، ترجمه حسین صابری. بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ چهاردهم.
۳۴. زرقاوی، ابومصعب، (۱۴۲۷)، کلمات مزیئه، الکتاب الجامع لخطب و کلمات الشیخ المعتر بدینه، شبکه البراق الاسلامیه، بی‌جا.
۳۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۷)، محاضرات فی الالهیات، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۳۶. سجستانی، ابوداود، (۱۹۹۰/۱۴۱۰)، سنن أبی داود، تحقیق سعید محمد اللحام، دارالفکر للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت، چاپ اول.
۳۷. سرور، رفاعی، (۱۴۳۳)، التصورالسیاسی للحركه الاسلامیه، النخبه الاعلام الجهادی، بی‌جا، چاپ دوم.
۳۸. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۰۴)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم.
۳۹. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۲۶ - ۲۰۰۵)، جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير (ط الأزهر) الأزهر الشريف - مجمع البحوث الإسلامیه المحقق: مختار إبراهيم الهانج - عبد الحمید محمد ندا - حسن عیسی عبد الظاهر
۴۰. صدر، محمدباقر، (۱۴۰۳)، الفتاوی الواضحه وفقاً لمذهب اهل البيت علیهم السلام (طبع قدیم)، دار التعارف للمطبوعات، بیروت.
۴۱. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ پنجم.
۴۲. طبری، محمدبن جریر، (۱۳۸۷)، تاریخ طبری، دار التراث، بیروت.
۴۳. طبری، محمدبن جریر، (۱۹۸۳/۱۴۰۳)، تاریخ الطبری، تحقیق نخبه من العلماء الأجلاء، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ الرابعه.

۴۴. طرطوسی، ابی بصیر، (بی تا)، دیمقراطیه قدره، منبرالتوحید و الجهاد، بی جا.
۴۵. ظواهری، ایمن، (بی تا)، اعزاز رایة الاسلام، موسسه السحاب للانتاج العالمی، برگرفته ازسایت توحیدوجهاد
۴۶. ظواهری، ایمن، (۱۴۲۳)، الولاء و البراء، عقیده منقولہ و واقع مفقود، بی نا، بی جا.
۴۷. ظواهری، ایمن، (بی تا)، فرسان تحت رایہ النبی، منبرالتوحید و الجهاد، بی نا، بی جا.
۴۸. عباس زاده فتح آبادی، مهدی، (۱۳۸۸)، «بنیاد گرایي اسلامی خشونت (با نگاهی بر القاعده)»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، شماره ۴.
۴۹. عبدالحکیم، عمر(ابومصعب السوری)، (بی تا)، دعوه المقاومه الاسلامیه العالمیه، بی نا، بی جا.
۵۰. عبدالحلیم، طارق، (۱۴۳۵)، الخلافه بین السنیه والعبثیه، منبرالتوحید و الجهاد، بی جا.
۵۱. عبدالحمید ع، (۱۹۹۷)، فتنه التکفیر، دار ابن خزیمه، الرياض، الطبعه الثانيه.
۵۲. عبدالسلام فرج، محمد، (۱۹۸۱)، الفریضه الغائبه، بی نا، قاهره.
۵۳. عبدالعظیم، سعید، الدیمقراطیه العلمانیه الادینیه و مبدأ فصل الدین عن الدوله، موقع صوت السلف .
۵۴. عبده، محمد، (بی تا)، الإسلام و النصرانیه مع العلم و المدینه، دارالحدائث، بی جا.
۵۵. عثیمین، محمدبن صالح، (۱۴۱۳)، مجموع فتاوی بن عثیمین، دار الوطن، عربستان.
۵۶. عدالت نژاد، سعید و نظام الدینی، سیدحسین، (۱۳۹۰)، «سلفیان تکفیری یا الجهادیون: خاستگاه و اندیشه‌ها»، فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، شماره سیزدهم.
۵۷. عزام، عبدالله یوسف، (بی تا)، إتحاف العباد بفضائل الجهاد، مرکز شهید عزام الإعلامی، پیشاور.
۵۸. عزام، عبدالله یوسف، (بی تا)، الأسئلة والأجوبه الجهادیه، پیشاور: مکتب الخدمات، لجنة التحقیق.
۵۹. عزام، عبدالله یوسف، (بی تا)، التأمیر العالمی، مرکز شهید عزام الإعلامی، پیشاور.
۶۰. عزام، عبدالله یوسف، (بی تا)، إعلان الجهاد. مرکز شهید عزام الإعلامی، پیشاور.
۶۱. علماء نجد، (۱۴۱۴)، الدرر السنیه فی الأجوبه التجدیه، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمی (محقق)، بی نا، بی جا، چاپ پنجم.
۶۲. علی زاده موسوی، مهدی، (۱۳۹۱)، سلفی گری و وهابیت: مبانی اعتقادی، آوای منجی، قم.
۶۳. علیخانی، علی اکبر، (۱۳۸۸)، کتاب امنیت بین الملل (۴) (ویژه القاعده)، مؤسسه فرهنگي مطالعات و تحقیقات بین المللی ابرار معاصر، تهران.
۶۴. غزالی، محمدابوحامد، (بی تا)، الاقتصاد فی الاعتقاد، مکتبه الشرق الجدید، بغداد.
۶۵. فراء، محمد بن الحسین، (۱۴۰۶)، الاحکام السلطانیه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۶۶. فوزان، صالح، (۱۴۲۳)، التوحید، وزارت اوقاف و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.

- ۶۷ فوده، فرج، (۱۹۸۸)، الحقیقه الغائبه، الاعداد: یوسف عبدلکی، دارالفکر للدراسات و النشر و التوزیع، قاهره.
- ۶۸ قرضاوی، یوسف، (۱۴۱۹)، من فقه الدوله فی الاسلام: (مکانتها، طبیعتها، موقفها من الیدیقراطیه، المرآه و غیر المسلمین)، دارالشرق، القاهره.
- ۶۹ قطب، سید، (۱۴۱۲)، تفسیر فی ظلال القرآن، دار الشروق، بیروت.
- ۷۰ قطب، سید، (بی تا)، معالم فی الطریق، الاتحاد الاسلامی العالمی، قاهره.
- ۷۱ قفال، ابوبکر محمد بن احمد، (۱۹۸۸)، حلیه العلماء، تحقیق دکتر احمد ابراهیم، مکتبه الرساله الحدیثه، اردن، چاپ اول.
- ۷۲ کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (۱۳۸۷ش)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء (طبع جدید)، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان (محقق)، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۷۳ کتاب الحیاه الطیبه، (۲۰۰۳)، حوار فی التسامح والعنف، دار المحججه البیضاء للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت.
- ۷۴ ماوردی، ابوالحسن، (۱۴۰۶)، الاحکام السلطانیه، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- ۷۵ مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۶)، بحار الانوار، اسلامیه، تهران.
- ۷۶ متقی، علی بن حسام، (۱۳۹۷)، کنز العمال فی سنن القوال و الافعال، مکتبه التراث الاسلامی، بیروت، چاپ اول.
- ۷۷ مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ۷۸ مودودی، ابوالاعلی، (۱۳۵۹)، فلسفه جهاد در اسلام، ترجمه سید محمود خضری، اسلامی، تهران.
- ۷۹ نسائی، احمد، (۱۳۴۸)، سنن النسائی، دار الفکر للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت، الطبعة الاولى.