

بررسی تطبیقی تکفیر اهل قبله از دیدگاه مذاهب کلامی با سلفیه

هادی رباط سرپوشی *

رضا حاجی شمسایی **

حسن نقی زاده ***

چکیده

مدعیان پیروی از سلف، همیشه بر انتساب خود به سلف تأکید ورزیده‌اند؛ اما در امور مختلفی برخلاف مبانی و رویکرد سلف عمل کرده‌اند؛ مسئله تکفیر از جمله این مسائل است که علاوه بر مخالفت با سلف، با سایر مذاهب کلامی هم اختلاف دارند. مذاهب کلامی در تکفیر اهل قبله، جانب احتیاط را گرفتند و از تسریع در تکفیر اجتناب کردند؛ اما سلفیان مبتنی بر عواملی همچون خلط معنای لغوی و اصطلاحی «عبادت»، برداشت ناصحیح از موضوع «ولایت تکوینی» و توسعه گستره نواقض اسلام به صورت گسترده اقدام به تکفیر بسیاری از مسلمانان کرده‌اند. این پژوهش با توجه به دیدگاه‌ها و مبانی سلف و علمای مذاهب اسلامی در موضوع تکفیر اهل قبله، تقابل خط تکفیر با سایر مذاهب را ایضاح، و دیدگاه تکفیریان را نقد کرده است.

کلیدواژه‌ها: کفر، اسلام، تکفیر، اهل قبله، مذاهب کلامی، سلفیان.

* دانش‌پژوه سطح سه مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

hadisarpooshi@gmail.com

** دانش‌پژوه سطح سه مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، مشهد، ایران rezashamsayi@gmail.com

*** استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. naghizadeh@um.as.ir

مقدمه

تکفیر از مسائل حساسی است که احتیاط بسیار می‌طلبد. علمای مذاهب اسلامی عموماً به نهی از تکفیر فرا خوانده و آن را مسئله‌ای خطرناک می‌دانند؛ اما گاه دیده می‌شود که این نهی از مرحله ادعا فراتر نرفته و در عمل اقدام به تکفیر می‌کنند. دلایل متعددی وجود دارد که صرف اقرار به شهادتین را برای ورود قائل آن به عرصه اسلام کافی می‌داند که نتیجه این اقرار، احترام و صیانت از خون و مال شخص خواهد بود. برخی امور نیز به عنوان نقض‌کننده‌های اسلام مطرح شده که از آن می‌توان به انکار ضروری دین اشاره کرد.

اختلاف قرائت از دین، وجود اختلاف نظر در موضوعات دینی را اجتناب‌ناپذیر کرده است؛ مسئله تکفیر نیز از این قاعده مستثنا نیست و اختلافاتی در آن پدید آمده است که نمایان‌شدن حق و حقیقت در این موضوع از گذرگاه مقایسه آرا و نظریات با یکدیگر میسر می‌شود؛ بنابراین، ضروری است اقوال مختلف علمای مذاهب کلامی در مسئله مجاز بودن یا نبودن تکفیر بررسی شود.

نوشته حاضر در صدد اثبات این مطلب است که در طول تاریخ غالب علمای اسلام قائل به مجاز نبودن تکفیر اهل قبله بوده‌اند و این رویه هنوز هم ادامه دارد، اما در مقابل جریانی وجود دارد که برخلاف این تفکر، اهل قبله را تکفیر می‌کند.

شایان ذکر است که مقصود از سلفیه در این نوشتار کسانی هستند که منهج و مشی ابن تیمیه را برگزیده‌اند؛ بنابراین، اتباع وی در مسائل دینی و کسانی که به شیوه علمی و آرای او در حوزه‌های متفاوت اهتمام داشته‌اند، مد نظرند.

پیش‌تر نیز برخی محققان در موضوع تکفیر اهل قبله آثاری از خود منتشر کرده‌اند که از این میان می‌توان به مقاله «حرمت تکفیر در اندیشه علمای اسلام» نوشته جواد روحانی لاشاری و مقاله «ممنوعیت تکفیر اهل قبله از نگاه متکلمان و فقیهان تشیع و تسنن» نوشته عباس علی رستمی اشاره کرد، اگرچه آثار مذکور هر کدام حاوی مطالب مهم و ارزشمندی است، اما هیچ‌کدام به مقایسه دیدگاه مذاهب اسلامی با سلفیان نپرداخته‌اند؛ همچنین کتاب بررسی تطبیقی ایمان و کفر از منظر مذاهب اسلامی و



وهابیت نگاشته سید مهدی علی زاده موسوی در صدد تبیین مفهوم ایمان و کفر از منظر مذاهب و جریان وهابیت بوده، در حالی که نوشته حاضر به مسئله تکفیر اهل قبله از منظر مذاهب کلامی و سلفیان پرداخته است.

مفهوم «اسلام»

«اسلام» در لغت به معنای «تسلیم و انقیاد» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۰/۳). بر اساس بیان ابن فارس، قسمت مهمی از معانی ریشه «س ل م» به سلامتی و عاقبت مربوط است؛ «اسلام» نیز به همین معنا برمی گردد، چراکه نوعی حفاظت به وجود می آورد (همان: ۹۰). راغب اصفهانی می گوید: «سلم و سلامه» دوری از هر گونه آفت ظاهری و باطنی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۲). ابن منظور نیز «اسلام» را اظهار خضوع و انقیاد می گیرد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۴/۱۲) و گفته است «اسلام» و «استسلام» همان انقیاد است (همان: ۲۸۹/۱۲). بنابراین، واژه «اسلام» به معنای تسلیم در برابر اوامر الهی و سلامت از تباهی خواهد بود.

اسلام از دیدگاه مذاهب کلامی

عموم مذاهب اسلامی در مقام تعریف «اسلام» اشتراک دارند؛ «اسلام» را اقرار به شهادتین تعریف می کنند. از نگاه متکلمان امامیه، «اسلام» همان اقرار به شهادتین است. شیخ مفید از اتفاق نظر امامیه مبنی بر تفاوت «اسلام» و «ایمان» خبر داده و معتقد است هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵). وی در اسلام اظهار شهادتین را کافی می داند. به همین دلیل محاربان با حضرت علی (ع) را از ایمان خارج می کند اما دارای اسلام ظاهری می داند (همو، ۱۴۱۴: ۷۰/۱). اندیشمندان امامیه معتقدند اسلام با اقرار به شهادتین حاصل شده و شخص از هر گونه تعدی در امان خواهد ماند (صدوق، ۱۴۱۸: ۵۴؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۲۵۴/۴). مجلسی اسلام را فقط اظهار شهادتین می داند و معتقد بود شخص به مفهوم شهادتین را شرط اسلام نمی داند (مجلسی، ۱۳۸۸: ۵۶۶). عالمان معاصر نیز بدین مطلب تصریح کرده اند (نجفی، ۱۴۲۱: ۵۸/۶؛ خوئی، ۱۴۳۰: ۲۰۶/۴).

ابوالحسن اشعری، تعریف «اسلام» از دیدگاه سلف را شهادت به یگانگی خداوند و



رسالت پیامبر و مغایر با «ایمان» می‌داند و خودش نیز همین تعریف را می‌پذیرد (اشعری، ۱۴۲۶: ۲۲۷/۱). جرجانی در تعریف «اسلام» می‌نویسد: «اسلام همان خضوع و انقیاد داشتن نسبت به آن چیزی است که پیامبر به آن خبر داده است» (جرجانی، ۱۴۰۳: ۱۰). این تعریف در کلمات سایر اشاعره به چشم می‌خورد (منوفی، ۱۴۱۲: ۵۵۰/۱؛ هیتمی، ۱۳۵۷: ۶۱/۱؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۶۶/۱؛ رملی، بی‌تا: ۹۴/۲).

از دیدگاه معتزله تفاوتی میان «اسلام» و «ایمان» مطرح نیست. آنها «اسلام» را همان «دین» دانسته‌اند که مجموعه‌ای از دستورها و طاعات است (عبدالجبار، بی‌تا: ۶۹۸/۲). «ایمان» را هم به قول، اعتقاد قلبی و عمل جوارحی تفسیر کرده‌اند (صبیحی، ۱۴۰۵: ۱۶۲/۱؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۷۰۷). قاضی عبدالجبار معتقد است در اغلب جاهایی که «اسلام» مقارن «ایمان» ذکر شود، مراد از آن معنای مجازی (همان معنای ایمان) خواهد بود (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۲۸).

از دیدگاه ماتریدی، «اسلام» و «ایمان» در مفهوم مغایرت دارند، اما در مصداق شیء واحدی هستند. تفسیر وی از این مطلب این است که در منابع و متون دینی گاه «اسلام» به معنای حقیقی‌اش استعمال می‌شود، که در این صورت مراد از آن بالاترین درجه اسلام و ایمان خواهد بود؛ گاه به معنای ظاهری استعمال می‌شود که در این صورت پایین‌ترین مرتبه اسلام مد نظر است (ماتریدی، بی‌تا: ۳۹۴-۳۹۶؛ ابن‌نجیم، بی‌تا: ۲۱۵/۵).

اهل حدیث «اسلام» را به همان «اقرار به شهادتین» تعریف کرده‌اند (ابن‌ابی‌یعلی، ۱۴۲۳: ۲۴/۱؛ ابن‌رجب، ۱۴۲۲: ۹۸/۱ و ۲۲۸/۱). بخاری و شافعی نیز در تعریف «اسلام» حدیث اکتفا به شهادتین را ذکر کرده‌اند (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۰۵/۲؛ شافعی، ۱۴۲۷: ۱۵۷/۶).

سلفیان «اسلام» و «ایمان» را مکمل یکدیگر می‌دانند. در نگاه ایشان، استعمال این دو واژه مانند واژه‌های «فقیر» و «مسکین» است که اگر جداگانه ذکر شوند، معنایی مشترک خواهند داشت؛ اما اگر این دو لفظ در کنار هم به کار روند، معنایی که از آن برداشت می‌شود متفاوت خواهد بود؛ توضیح آنکه، مقصود از «اسلام»، اعمال عبادی ظاهری مانند اقرار به شهادتین، برپاداشتن نماز، و پرداخت زکات بوده، و مقصود از «اسلام» اعتقادات باطنی، مانند ایمان به خداوند، ملائکه، و انبیا خواهد بود (ابن‌تیمیه،

۱۴۱۶ الف: ۱۵/۱؛ ابن‌عثیمین، ۱۴۲۶: ۳۹۳؛ اثری، ۱۴۲۴: ۸۴ و ۸۸). صالح فوزان در استعمال واژه «اسلام» و «ایمان» معتقد است واژه‌های «اسلام» و «ایمان» وقتی در کنار هم قرار گیرند، «اسلام» به معنای اعمال ظاهری و «ایمان» به معنای اعمال باطنی و قلبی مقصود است (ابن‌فوزان، ۱۴۳۹: ۶). در نگاه ناصرالدین البانی هم، «اسلام» به کرنش ظاهری در مقابل فرمان‌های شرعی، و «ایمان» باور درونی به فرمان‌های الهی تفسیر می‌شود (البانی، ۱۴۳۱: ۹۴۷/۵)

بنابراین معتزله و سلفیان علاوه بر اظهار شهادتین، اعمال جوارحی را نیز در تعریف اسلام برخلاف سایر مذاهب اسلامی افزودند.

مفهوم «ایمان»

«ایمان» در لغت به معنای «تصدیق»، در مقابل کفر و تکذیب، است؛ راغب اصفهانی «ایمان» را به تصدیقی معنا می‌کند که متضمن امنیت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰). ابن‌منظور چند معنا برای این لغت، از جمله ضد خیانت، ضد تکذیب و ضد کفر ذکر کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۱/۱۳). وی معتقد است وقتی در باب افعال استعمال شود (یعنی ایمان) و متعدی به باء یا لام گردد به معنای «تصدیق کردن» خبر فردی است که به او اطمینان داریم (همان: ۲۳). خلیل ابن‌احمد می‌گوید ایمان به معنای «تصدیق نفس» است، و به «انسان تصدیق‌کننده» مؤمن می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵۶). بنابراین، واژه «ایمان» در لغت مرادف با «تصدیق» است و بر بیش از تصدیق دلالت ندارد.

ایمان از دیدگاه مذاهب کلامی

غالب متکلمان امامیه «ایمان» را به تصدیق قلبی تفسیر می‌کنند؛ از میان متکلمان متقدم می‌توان به دیدگاه صدوق اشاره کرد که وی «ایمان» را به تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی تعریف کرده است (صدوق، ۱۴۱۸: ۵۴). ایشان برای عمل مدخلیتی در حقیقت ایمان قائل نیستند و مرتکب کبیره را مؤمن فاسق تلقی می‌کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۰۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۴۴۰). شبر تعریف «ایمان» از نگاه شیخ مفید (همانند صدوق) را مبتنی بر سه مؤلفه تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی معرفی کرده (شبر، ۱۴۲۴: ۵۵۹) اما مشهور امامیه همان تصدیق قلبی دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۲۷؛

شهید ثانی، بی تا: ۹۵). حلی نیز «ایمان» را به تصدیق قلبی تفسیر کرده اما آن را به اقرار زبانی مشروط می‌کند (حلی، ۱۴۰۷: ۴۲۶).

از نگاه اشاعره، تصدیق قلبی مهم‌ترین عنصر تشکیل دهنده ایمان می‌گردد؛ باقلانی در تبیین مفهوم «ایمان» می‌گوید اگر کسی بگوید ایمان نزد شما چیست، می‌گوییم ایمان همان تصدیق به خداوند است که در قلب حاصل می‌شود، و مقصود از تصدیق نیز علم است (باقلانی، ۱۴۰۷: ۳۸۸). در تعریف ایشان «مفهوم عمل» جایگاهی ندارد (فخر رازی، ۲۰۰۳: ۲۵/۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۸۱/۵؛ غزالی، بی تا: ۱۰۸/۱). بسیاری از آن‌ها در تعریف «ایمان» به تصدیق اکتفا می‌کنند (ابن بادیس، بی تا: ۴۰/۱؛ ابن رشد قرطبی، ۱۴۰۸: ۴۷۶/۱۸؛ زرقانی، ۲۰۰۲: ۱۱۷/۸). تقی الدین سبکی مقصود از عمل جوارحی در اقوال سلف را، ترک آن دسته از اعمالی می‌داند که موجب کفر است (سبکی، ۱۴۱۳: ۹۸/۱).

ابوحنیفه «ایمان» را به اقرار زبانی و تصدیق قلبی تعریف کرده است (ابوحنیفه، ۱۴۱۹: ۱۴۴/۱). ماتریدیان هم «ایمان» را تصدیق قلبی، و عمل را خارج از مفهوم آن می‌دانند (ماتریدی، بی تا: ۳۳۲؛ بدرالدین عینی، ۱۴۲۰: ۲۹۵/۷).

معتزله «ایمان» را به قول، اعتقاد قلبی و عمل جوارحی تعریف کرده و عمل را داخل در مفهوم «ایمان» دانسته‌اند (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۷۰۷). با توجه به همین مبنا، تارک عمل را مؤمن نمی‌نامند. به علاوه، مخلد بودن مرتکب کبیره در آتش، به شرط توبه نکردن، و فسق وی، از ضروریات این مکتب محسوب می‌شود (همان؛ صبحی، ۱۴۰۵: ۱۶۲/۱).

اهل حدیث علاوه بر اقرار زبانی و تصدیق قلبی، عمل را نیز در مفهوم «ایمان» دخیل می‌دانند. بیهقی در تعریف «ایمان» می‌گوید ایمان اقرار به زبان و قبول قلبی و عمل به جوارح است. همچنین، نظر امام شافعی را نیز همین تعریف می‌داند (بیهقی، ۱۳۹۰: ۳۸۵/۱). احمد بن حنبل نیز معتقد است ایمان قول و عمل است که زیاده و نقصان می‌پذیرد (ابن فقیه، ۱۴۰۷: ۳۶۵/۱). سایر اهل حدیث به تبع احمد بن حنبل، در مفهوم «ایمان» به قول و عمل اشاره کرده‌اند (صابونی، ۱۴۳۴: ۲۶۴؛ آل حمدان، ۱۴۳۶: ۸۴۷/۲).

سلفیه «ایمان» را به اتیان جمیع طاعات باطنی و ظاهری تعریف می‌کنند؛ ابن تیمیه «ایمان» را به قول و عمل تفسیر کرده، آن را جزء اصول اهل سنت تلقی می‌کند (ابن تیمیه،

۱۴۱۶ ب: ۱۵۱/۳؛ همو، ۱۴۱۶ الف: ۲۹۲/۱). محمد بن عبدالوهاب به پیروی از ابن تیمیه علاوه بر قول و تصدیق، عمل جوارحی را جزء ایمان برشمرده است (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۰: ۱۵). ابن عثیمین هم «ایمان» را عبارت از «تصدیق به قلب، قول به لسان، عمل به جوارح و ارکان» دانسته، و با اطاعت، افزون‌پذیر و با عصیان و سرکشی نقصان‌پذیر می‌داند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳: ۹۱/۴). صالح فوزان تعریف علمای سلف از «ایمان» به قول لسانی و اعتقاد قلبی و عمل جوارحی را منطبق بر دیدگاه خود می‌داند (ابن فوزان، ۱۴۳۹: ۶). مقصود سلفیان از طاعات باطنی، اعمال قلبی است که شامل تصدیق و اقرار قلبی می‌شود (اثری، ۱۴۲۴: ۲۵).

بنابراین، هرچند معتزله، اهل حدیث و سلفیه، عمل را در مفهوم ایمان دخیل دانسته اما استفاده سلفیه از جزء بودن عمل در ایمان، بسیار متفاوت با دیدگاه دیگران است.

مفهوم «کفر»

از کتب لغت دو معنای «انکار» و «پوشاندن» برای «کفر» برداشت می‌شود، که فیومی هر دو معنا را از نظر خواننده می‌گذراند (فیومی، ۱۴۱۴: ۵۳۵/۲). ابن فارس «ستر» را معنای حقیقی «کفر» و معانی دیگر را مجازی می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۹۱/۵)، اما نکته مهم این است که «ستر» معنای «کفر» (به فتح) است. فراهیدی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۵۷/۵) و ابن منظور (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۴/۵) به این نکته توجه داشته‌اند. لذا «کُفر» (به ضم) را به «ستر» بازگشت نداده‌اند.

کفر از دیدگاه مذاهب کلامی

عالمان امامی «کفر» را به نپذیرفتن اسلام یا یکی از ضروریات آن تعریف کرده‌اند (حلی، ۱۴۰۸: ۴۵/۱) فاضل مقداد می‌نویسد «کفر» در اصطلاح شرعی انکار آن چیزی است که به صورت قطعی از پیامبر رسیده باشد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۴۴۳). محققان امامیه «کفر» را به فقدان ایمان به آنچه شأنت ایمان آوردن به آن وجود دارد، تعریف کرده‌اند. متعلق ایمان از نگاه ایشان، گاه تفصیلی است، مانند توحید، رسالت و روز قیامت؛ و گاه اجمالی است، مانند ضروریات دینی (شهید ثانی، بی تا: ۱۱۸؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۹). بنابراین «کفر» نزد ایشان قبول نکردن اسلام یا ضروریات آن به حساب می‌آید (خمینی، ۱۳۹۲: ۱۱۸/۱).



از ابوالحسن اشعری تعریفی از «کفر» در دسترس نیست، اما با توجه به اینکه تفتازانی گفته است «کفر» نزد هر گروه مقابل تعریفی است که از «ایمان» مطرح کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴۵۹/۳) شاید بتوان «تکذیب» را همچون مفهوم «کفر» از دیدگاه ابوالحسن اشعری قلمداد کرد. باقلانی و فخر رازی «کفر» را به ضد آن تعریف کرده‌اند؛ از نگاه فخر رازی، «کفر» عبارت است از تصدیق نکردن پیامبر در آنچه قطعاً می‌دانیم از جانب آن حضرت رسیده است (باقلانی، ۱۴۰۷: ۳۹۴/۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۵۷۲). در کلمات ایشان جحد و انکار ضروری دین نیز محور کفر تلقی شده است (نووی، ۱۴۱۲: ۶۵/۱۰؛ هیمی، ۱۴۲۸: ۱۵۱/۱؛ زرکشی، ۱۴۰۵: ۸۴/۳).

ابومنصور ماتریدی «کفر» را به ضد ایمان تعریف کرده است (ماتریدی، بی‌تا: ۲۶۹). با توجه به اینکه ماتریدی «ایمان» را به «تصدیق» تفسیر می‌کند، می‌توان گفت کفر از نگاه وی تکذیب پیامبر در آن اموری است که آن حضرت آورده است. انکار ضروری دین (ابن‌عابدین، ۱۴۲۲: ۲۲۳/۴) و فقدان ایمان از جانب کسی که شأنیت مؤمن بودن را دارد (خادمی، ۱۳۴۸: ۴۴/۲) نیز تعریف شده است.

در نگاه معتزله نیز «کفر» به «ضد ایمان» تفسیر و تعبیر شده است؛ ایشان هر آنچه را با تصدیق زبانی و قلبی قابل جمع نباشد کفر دانسته و البته ارتکاب کبیره را به «منزله بین المنزلتین» تعبیر کرده و سبب کفر ندانسته‌اند (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۷۳). قاضی عبدالجبار در مواضع مختلفی از شرح اصول الخمسة به این نکته اشاره می‌کند (همان: ۱۶ و ۱۷۹ و ۱۸۳).

در نگاه اهل حدیث، «کفر» انکار آن چیزی است که اسلام بدون آن کامل نخواهد بود (ابن‌فقیه، ۱۴۰۷: ۴۰/۱).

با توجه به عنوان باب «باب کفر دون کفر» در کتاب بخاری، به روشنی محوریت و ضابطه داشتن کفر نزد او به دست می‌آید (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۵/۱). ابن حجر عسقلانی در شرح آن به تفسیر قاضی ابوبکر بن عربی از این باب، و تلقی کردن «کفر» به معنای گناه و معصیت اشاره می‌کند (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۸۳/۱). طبری محور «کفر» را «انکار» می‌داند؛ وی انکار خدا، رسول و دین ایشان را «کفر» نامیده است (طبری، ۱۴۲۰: ۵۹۴/۹). از جمله ایشان که محوریت را بر جحد و انکار قرار داده‌اند ابن‌بطه عکبری

است (ابن بطه، ۱۴۱۵: ۳۰۱/۶).

از نگاه سلفیان، تعاریف گوناگونی برای «کفر» مطرح شده است. ابن تیمیه گاه از گذرگاه تعریف به ضد، «کفر» را وجودی تعریف می‌کند و می‌نویسد: «الکفر فی اصطلاح الشرع ضد الایمان» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ب: ۶۳۹/۷). همچنین، کفر را از دیدگاه صحابه، تابعین و ائمه اهل علم به تکذیب، بغض، دشنام و دشمنی رسول، البته همراه با علم به اینکه آن رسول در ادعای خود صادق است، تعریف می‌کند (همو، ۱۴۰۶: ۲۵۱/۵) و گاه از شیوه تعریف سلبی بهره می‌برد و کفر را به فقدان ایمان تفسیر می‌کند؛ وی می‌گوید مسلمانان اتفاق نظر دارند که «کفر» به معنای فقدان ایمان است. در این باره تفاوتی وجود ندارد که شخص معتقد به نقیض ایمان باشد یا نباشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ب: ۸۶/۲۰). دیگر سلفیان نیز در تعریف «کفر» به جحد و انکار اشاره کرده‌اند که از این میان می‌توان به ابن قیم (ابن قیم، ۱۴۱۸: ۷۶۳/۱)، رشید رضا (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۱۱۸/۱) و عبدالرحمن سعدی (سعدی، ۲۰۱۱: ۲۰۳، ۲۰۴) اشاره کرد. ابن عبدالوهاب تعریف به تقسیم می‌کند و در تقسیم کلی به کفر خارج‌کننده از دین و فقدان آن می‌پردازد (ابن عبدالوهاب، بی‌تا ج: ۴۵/۱). ابن عثیمین نیز کفر را به «کفر انکار» و «کفر عمل» تقسیم می‌کند و انکار را ضد ایمان می‌داند، اما کفر عمل را قابل جمع با ایمان در برخی امور دانسته است (ابن عثیمین، ۱۴۱۳: ۶۲/۱۲). اثری کفر را قول، فعل یا اعتقاد منافی با ایمان برمی‌شمرد و برای آن مصادیق ذکر می‌کند (اثری، ۱۴۲۴: ۲۴۲).

هرچند به ظاهر در مفهوم «کفر» تفاوتی میان سلفیه با سایر مذاهب کلامی به چشم نمی‌خورد اما اختلاف نظر با سلفیه به توسعه فضای تحقق کفر و مصادیق ایجاد آن باز می‌گردد.

اقسام کفر

برخی از علما تا ۳۵ قسم برای کفر ذکر کرده‌اند (علوی، ۱۳۶۶: ۳۲). اما نکته مهم، توجه به دو مقوله اساسی و متباین در مسئله کفر است که باید از خلط آن دو به شدت اجتناب کرد؛ اولین مقوله تعیین مصادیق و مراتب ایمان و کفر است که این بر عهده متکلمان بوده و دومین مقوله تعیین احکام و آثار این مراتب است که به حوزه کاری فقیهان مربوط



می‌شود. می‌توان جنایت‌های امروز گروه‌های تکفیری را حاصل خلط همین دو مقوله تلقی کرد. از جمله اقسام کفر عبارت است از:

۱. کفر انکار: اینکه شخص به دو صورت قلبی و لسانی کفر می‌ورزد.
۲. کفر جحدود: اینکه شخص در قلب خود اذعان و اعتراف دارد اما این اعتراف را به زبان جاری نمی‌کند؛ خداوند می‌فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴).
۳. کفر عناد: اینکه شخص علاوه بر اعتراف قلبی، با زبان نیز اقرار می‌کند، اما با وجود این دو مؤلفه باز هم حسد و عناد مانع اعتقادش به دین می‌شود. کفر برخی از کفار قریش مانند ولید بن مغیره در این دسته قرار می‌گیرد؛ وی به صورت قلبی و زبانی به اعجاز قرآن باور داشت، اما این باور به گرایش وی به اسلام منتهی نشد.
۴. کفر نفاق: اینکه شخص در زبان به دین اقرار می‌کند اما در قلبش هیچ‌گونه اقرار و اعتقادی به دین ندارد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۵۵).

مفهوم «تکفیر»

واژه «تکفیر» مصدر باب تفعیل از ماده «کفر» است که در لغت معانی متعددی برای آن ذکر شده است؛ از جمله مشهورترین معانی این کلمه می‌توان به «نسبت دادن کفر به دیگری» اشاره کرد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۶/۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۵۳۵/۲). در اصطلاح نیز فقیهان و متکلمان معانی مختلفی برای «تکفیر» ذکر کرده‌اند. متکلمان «تکفیر» را در مقابل «احباط» به کار می‌برند که در این صورت مقصود از بین رفتن آثار سوء گناهان به دلیل انجام دادن برخی اعمال صالح است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵: ۸۰). فقها نیز تکفیر را به دو معنا به کار می‌برند؛ معنای اول نسبت کفر دادن به شخص مسلمان، و دیگری پرداخت کفاره است. مقصود از «تکفیر» در اینجا مشهورترین معنای آن، یعنی نسبت دادن کفر به مسلمان، است (مروج، ۱۳۷۹: ۱۴۱).

تکفیر مطلق و معین

تکفیر به دو نوع مطلق و معین تقسیم می‌شود که تحقق نوع دوم آن مبتنی بر تحقق نوع اول است؛ محتوای این تقسیم در قبل از ابن تیمیه نیز وجود دارد اما به نظر می‌رسد او

اولین شخصی است که این اصطلاح را وضع کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۳: ۱۹۳/۱). اولین مرحله این است که شخص مرتکب عملی شود که با اصل اسلام در تضاد باشد، یا حکمی از ضروریات اسلام را انکار کند، که به آن تکفیر مطلق گفته می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ب: ۲۳۰/۳).

«تکفیر معین» به معنای محقق‌شدن عنوان «کفر» بر شخص معین و مشخصی است؛ مثل اینکه گفته شود زید کافر است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ب: ۴۹۸/۱۲؛ ابن ابی‌العز، بی‌تا: ۲۴۷/۳). بنابراین، تکفیر مطلق درباره نفس فعل بوده، اما معین راجع به شخص فاعل است.

مسئله‌ی یک امر فقط با وجود مقتضی حاصل نمی‌شود، بلکه ضروری است موانع تحقق آن نیز از میان برداشته شود؛ مذاهب اسلامی در تکفیر معین از مؤلفه‌هایی همچون جهل، خطا، تأویل، اکراه، تقلید و عجز به عنوان موانع تکفیر معین یاد کرده‌اند (ابن حزم، بی‌تا: ۳۳/۸؛ قرافی، ۱۹۹۴: ۲۹/۱۲؛ سقار، بی‌تا: ۲۶۳؛ حلی، ۱۴۰۸: ۹۶۲/۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۵۸؛ شهید ثانی، ۱۳۸۶: ۳۴۱/۹)، اما سلفیان فقط تأویل، خطا و جهل در احکام را به عنوان مانع یاد کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ب: ۴۰۶/۱۱؛ الدویش، ۱۴۱۶: ۱۵۰/۲) و حتی به عذرنبودن جهل در اعتقادات تصریح کرده‌اند (همان: ۴۱۸/۱).

پیشینه‌شناسی تکفیر

به اعتقاد نویسندگان اهل تسنن، خوارج اولین جریان تکفیری اسلام محسوب می‌شوند^۱ (نیشابوری، ۱۴۳۵: ۳۷۲)، اما ظهور و بروز خوارج به عنوان گروهی نظامی به دوران زمامداری علی (ع) باز می‌گردد. یکی از دوره‌های مهم و مغفول تکفیر، دوران زمامداری خلیفه اول است که سنگ بنای جنگ مسلمانان با مسلمانان را قرار داد و آن را در پشت پرده تکفیر مخفی کرد؛ افرادی که به اهل رده و مانعین زکات معروف و مشهور شده‌اند، مسلمانانی بودند که با حکم الهی زکات هیچ‌گونه مشکلی نداشتند (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۱۱/۶) و تنها مسئله‌شان در مصداق متولی زکات بود، که خلیفه را متولی آن نمی‌دانستند (شرف‌الدین، ۱۴۲۷: ۵۸۸/۲). بنابراین، مهم‌ترین ادوار تکفیر عبارت است از: دوره خلیفه اول، دوره خوارج، دوره بروز و ظهور مذاهب فقهی و کلامی و تشدید اختلافات این مذاهب و دوره ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب که به فرقه وهابیت منتهی شد.

تکفیر از دیدگاه امامیه

مشهور عالمان شیعی، همان‌گونه که در تعریف «اسلام» ذکر شد، معتقدند انسان با گفتن شهادتین وارد دایره اسلام می‌شود و احکام مسلمان بر او جاری می‌گردد. شیخ مفید حتی در ماجرای محاربان حضرت علی (ع)، کفرشان را کفر ارتدادی که سبب خروج از اسلام شود ندانست و به کفر اعتقادی ایشان قائل بود که در قیامت کافر محشور خواهند شد، اما به سبب شهادتین احکام اسلام بر ایشان بار می‌شود (مفید، ۱۴۱۴: ۷۰/۱) ایشان نه تنها مخالف تکفیر پیروان دیگر مذاهب اسلامی اند، بلکه برای تکفیرکننده نیز مجازات و تعزیر در نظر گرفته‌اند (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۵۲۹/۳). اگر عبارتی از عالمان شیعه مبنی بر کفر مخالف موجود باشد، مقصود از آن کفر اعتقادی خواهد بود نه کفر فقهی؛ نجفی روایاتی مرتبط با کفر منکران علی (ع) را حمل بر کفر اخروی و اعتقادی می‌کند (نجفی، ۱۴۲۱: ۶۰/۶). وی صراحتاً مخالفان امامیه را مسلمان می‌داند و سیره امامان معصوم و روایات متعدد را شاهد بر همین مدعا ذکر می‌کند. همچنین، معتقد است اگر مخالفتی در این مسئله باشد نادر است و مقصود از کلمات آنها کفر در امور اخروی است^۲ (همان). در کلمات ایشان «ایمان» به معنای تصدیق باطنی به مضمون شهادتین نیز برای اهل تسنن به چشم می‌خورد و معتقدند فقط «ایمان» به معنای اقرار ولایت از آنها نفی خواهد شد (همان: ۵۹). سید عبدالاعلی سبزواری، از عالمان معاصر شیعی، کفر فقهی را فقط مختص به نواصب (که امامان معصوم شیعه را تنقیص کنند) دانسته و سایر مخالفان شیعه را با توجه به عمومات اقرار به شهادتین ظاهر و مسلم یاد کرده است (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳۸۴/۱).

عده‌ای کوشیده‌اند اتهام تکفیری بودن را متوجه علمای شیعه کرده، اهل تسنن را از نگاه علمای شیعه کافر معرفی کنند؛ در حالی که تتبع در آثار علمای شیعه این ادعای واهی را با پرسش‌ها و تردیدهای جدی مواجه می‌کند؛ مجلسی از عالمانی است که هدف این اتهام واقع شده است (شافعی، ۱۴۲۷: ۲۹)، در حالی که دقت در مطالب ایشان ما را به کذب این اتهام می‌رساند؛ چراکه ایشان توجه بسیار به مقوله مستضعف داشته‌اند و هرگز تمامی اهل سنت را محکوم به کفر نمی‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۳/۸). حتی ایشان تصریح دارند که در تحقق اسلام، اقرار به ولایت امام علی (ع) و سایر امامان

معصوم شرط نیست (همان: ۲۴۳/۶۵). یکی دیگر از علمایی که در این موضوع متهم شده موسوی خمینی است (شافعی، ۱۴۲۷: ۳۱)، اما با مراجعه به آثار وی این نکته به دست می‌آید که علاوه بر اینکه در مقام اثبات کفر اهل تسنن نبوده، بلکه در جایگاه نقد نظریه کفر اهل تسنن است (خمینی، ۱۳۷۶: ۳/۶۳۵).

تکفیر از دیدگاه ماتریدیه

ابومنصور ماتریدی معتقد است اهل قبله را نباید تکفیر کرد، بلکه به نقل اجماع بر شمولیت شفاعت از آنها و امر به دعا و استغفار برای ایشان معتقد است (ماتریدی، بی‌تا: ۳۳۴/۱). ترکستانی نیز به مجازنبودن نسبت‌دادن کفر، شرک و نفاق به اهل قبله تصریح می‌کند (ترکستانی، بی‌تا: ۱۴۱). ابن‌عابدین می‌گوید اگر در مسئله‌ای وجوه متعددی مبنی بر تکفیر شخص در بین باشد و فقط یک احتمال مانع از تکفیر وجود داشته باشد، بر مفتی لازم است به سبب حسن ظن به مسلم، جانب همان یک احتمال را بگیرد (ابن‌عابدین، ۱۴۲۲: ۲۲۴/۴). علما و بزرگان مکتب دیوبند نیز در مقابل تکفیر اهل قبله به مخالفت برخاستند و بارها بر تکفیر نکردن اهل قبله تأکید کردند. شاه‌ولی‌الله دهلوی، که مکتب دیوبند و امداد عقاید او است، اگرچه از شد رحال و زیارت قبور ممانعت می‌کند، اما بلافاصله تأکید می‌کند که نمی‌توان زائر را تکفیر کرد (دهلوی، ۱۳۵۵: ۴۵). کشمیری مسئله پرهیز از تکفیر را به عنوان مسئله‌ای شایع نزد علما معرفی کرده است: «وذا عن الأئمة المجتهدين أن لا تكفر أحداً من أهل القبلة» (کشمیری، ۱۴۲۴: ۱۶۴). سهارنپوری مسئله تکفیر نکردن اهل قبله را سیره خود و استادانش معرفی می‌کند و می‌گوید بدعت گذاران از اهل قبله، تا وقتی حکمی از ضروریات دینی را انکار نکنند، آنها را تکفیر نخواهیم کرد (سهارنپوری، ۱۴۲۷: ۵۹).

تکفیر از دیدگاه اشاعره

ابوالحسن اشعری توجه ویژه‌ای به تکفیر نکردن اهل قبله داشته است؛ وی می‌گوید: «ندین بأن لا تكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه» (اشعری، ۱۳۹۷: ۲۶). او به اختلافات فراوان مسلمانان بعد از پیامبر اکرم اشاره کرده، از اسلام به عنوان وجه اشتراک تمامی ایشان یاد می‌کند (همو، ۱۴۲۶: ۲۱/۱). حتی در آخرین روزهای عمرش، زاهر سرخسی را

شاهد می‌گیرد که هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نکرده است؛ ذهبی در این باره از سرخسی نقل می‌کند که وقتی اشعری در خانه من به حالت احتضار بود، مرا خواست و گفت: «شاهد باش که من هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نکردم» (ذهبی، ۱۴۱۳: ۸۸/۱۵). ابن حزم اندلسی می‌گوید فقیهانی، مانند ابن لیلی، ابوحنیفه، شافعی، سفیان ثوری، داوود بن علی و اکثر افرادی که ما می‌شناسیم، هیچ مسلمانی را تکفیر و تفسیق نمی‌کردند و معتقد بودند مسلمان اگر هم در مسئله عقیدتی یا رفتاری، مخالفی داشته باشد نتیجه اجتهاد اوست و نه تنها نکوهش نخواهد شد، بلکه پاداش نیز خواهد گرفت. ضمن اینکه اختلاف فتوا در بین صحابه، سبب تکفیر و تفسیق آنها از جانب یکدیگر نمی‌شد (ابن حزم اندلسی، ۲۰۱۴: ۲۶۷/۲). محمد غزالی تکفیر بر اساس دیدگاه‌های مذهبی را سخت تقبیح می‌کند. وی ضمن خطیرخواندن مسئله تکفیر می‌گوید خطای باقی گذاشتن هزاران کافر در قید حیات آسان‌تر از خطای ریختن قطره‌ای از خون مسلمان است (غزالی، ۱۴۲۴: ۱۳۵). فخر رازی تکفیر نکردن اهل قبله را به عنوان نظریه مختار خویش مطرح کرده است (فخر رازی، بی‌تا: ۱۳۷). تفتازانی نیز آن را قاعده‌ای از قواعد اهل سنت می‌داند (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۱). وی در جایی دیگر، فقط مخالفت با ضروریات دینی را عامل خروج اهل قبله از دایره اسلام معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۹: ۱۸۰/۳). عضدالدین ایچی هم بر تکفیر نکردن اهل قبله تأکید کرده (ایچی، بی‌تا: ۲)، آن را نظریه جمهور فقها و متکلمان معرفی می‌کند (ایچی، ۱۹۹۷: ۵۶۰/۳). همچنین، بر حساس بودن این موضوع تأکید می‌ورزد (همان: ۵۶۷). در این میان تأکید بر اقامه نماز میت بر تمامی اهل قبله نیز به چشم می‌خورد (قرطبی، ۱۴۰۰: ۲۸۰/۱).

سبکی، تکفیر مسلمان را کاری بس دشوار می‌داند و علت دشواری‌اش را گفتن شهادتین بر می‌شمرد (همان، بی‌تا: ۵۳۰). سیوطی معتقد است هیچ کس از اهل قبله به استثنای مجسمه و منکر علم خداوند متعال به جزئیات تکفیر نمی‌شود (سیوطی، بی‌تا: ۴۸۸). برخی مسئله تکفیر نشدن مسلم را در ردیف عقاید دیگر مانند توحید، نبوت، برزخ و قیامت دانسته‌اند که از این میان می‌توان به ابن‌الملقن اشاره کرد (ابن‌الملقن، ۱۴۲۷: ۱۱۰). نووی، که از شارحان فقه شافعی است، تکفیر را تنها در صورت انکار ضروری دین یا استحلال حرام الاهی تجویز می‌کند (نووی، ۱۳۹۲: ۱۵۰/۱). نقل قول‌های متعددی

موجود است که از تکفیر اهل قبله ممانعت می‌کنند (تمیمی، ۱۴۳۴: ۳۷/۲۴؛ شنفی، ۱۴۳۶: ۷۵۰/۱). شاطبی از اختلاف مسلمانان در تکفیر فِرَقِ اهل بدعت خبر داده و نظریه صحیح‌تر و موافق‌تر با روایات را، قطعی نبودن تکفیر ایشان می‌داند (شاطبی، ۱۴۱۲: ۳۳/۳). منوفی مسئله تکفیر نکردن اهل قبله را از اعتقادات واجب، و مذهب جمیع اهل سنت (اعم از سلف و خلف) دانسته است (منوفی، ۱۴۱۲: ۱۲۷/۱).

تکفیر از دیدگاه اهل حدیث

مالک ابن انس در عقایدش به موضوع تکفیر نکردن اهل توحید می‌پردازد و می‌گوید: «لا نکفر اهل التوحید بذنب» (آل حمدان، ۱۴۳۶: ۱۷۹/۱). از شافعی بر تکفیر نکردن اهل قبله نقل شده است که می‌گوید: «لا أكفر أحدا من أهل القبلة بذنب» (شعرانی، بی‌تا: ۵۳۲). از احمد ابن حنبل نیز ذکر شده است که می‌گوید تکفیر مسلمانان به سبب گناهانشان جایز نیست و کسی به سبب عملش از اسلام خارج نمی‌شود (ابن ابی یعلی، ۱۴۲۳: ۲۷/۱). همچنین، وی هیچ یک از اهل قبله را جز به سبب «ترک نماز» تکفیر نکرده است (همو، بی‌تا: ۷۰/۱). او بر اقامه نماز میت بر اهل قبله نیز تأکید می‌ورزد (شیبانی، ۱۴۱۱: ۶۰). در مسند احمد روایات متعددی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که در آن، به اهل نجات بودن قائل به کلمه توحید اشاره شده و همین تکفیر اهل قبله را دشوار می‌کند. بخاری پس از سفرهای متعدد، بسیاری از علما را نام می‌برد که مسئله تکفیر نکردن اهل قبله به سبب ارتکاب گناه، محل اتفاق تمامی ایشان بوده است؛ وی می‌نویسد: «و لم یكونوا یکفرون أحدا من أهل القبلة بذنب» (آل حمدان، ۱۴۳۶: ۴۵۸/۱). در نگاه بریهاری، شخص جز با انکار آیه یا رد حدیث یا نماز و ذبح برای غیر خدا از اسلام خارج نمی‌شود (بریهاری، بی‌تا: ۳۱). مسئله تکفیر نکردن اهل قبله در عقیده قیروانیه نیز محل توجه قرار گرفته (آل حمدان، ۱۴۳۶: ۹۱۱/۲) و از جمله مسائلی بوده که صابونی نیز در تشریح عقاید اهل سنت به آن می‌پردازد (صابونی، ۱۴۳۴: ۲۷۶).

ابن بطه تکفیر نکردن اهل قبله را محل اجماع و بدون اختلاف نزد علما معرفی می‌کند (ابن بطه، ۱۴۲۳: ۲۹۳). ابن جوزی در تبیین پیامد خطر تکفیر، حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: «هم کیشان خود را تکفیر نکنید، گرچه مرتکب گناهان کبیره باشند» (ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۴۷۳/۱). در نگاه ابن قدامه، ارتداد و کفر با انکار شهادتین،

دشنام خدا و رسولش انکار کتاب خدا، انکار واجبات دینی که آشکارند و همگان درباره‌شان اجماع دارند، مانند نماز، روزه و خمس، حلال‌شمردن حرامی که مشهور و محل اجماع است، مانند شراب، گوشت خوک، خون، زنا و مانند آن حاصل می‌شود (ابن‌قدمه، ۱۴۱۴: ۷۲/۴).

تکفیر از دیدگاه سلفیان

مراجعه به آثار سلفیان این نکته را روشن می‌کند که ایشان، برخلاف سایر مذاهب اسلامی، به صورت گسترده اقدام به تکفیر مسلمانان کرده‌اند. ابن تیمیه به شیوه‌های مختلف تکفیر مسلمانان را در دستور کار قرار می‌دهد؛ وی عده‌ای از مسلمانان را به دلیل زیارت قبور برای درخواست از اولیا (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ب: ۷۲/۲۷)، عده‌ای را با عنوان دعاء غیرالله (همان: ۴۰/۲۸) و برخی را به سبب استغاثه (همو، ۱۴۲۴: ۴۳؛ همان: ۲۲۶) تکفیر می‌کند. علاوه بر اینها، ترک نماز (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ب: ۷۸/۵)، اعتقاد به مخلوق بودن قرآن (همان: ۱۷۰/۶)، ترک شدن نماز از طرف همسایه مسجد (همان: ۲۵۴/۲۳)، واسطه قراردادن بین خود و خدا (همان: ۱۲۶/۱)، انکار توسل به اطاعت خدا (همان: ۱۵۳)، داشتن نگاه منفی به صحابه (همو، بی تا الف: ۵۸۶)، حتی تکفیر یکی از ائمه مذاهب اربعه (همو، ۱۴۳۷: ۳۳۵/۱) و درخواست از میت (همو، ۱۴۱۶ ب: ۴۲۲/۳) از دیگر مؤلفه‌هایی است که در نگاه ابن تیمیه موجب بارشدن حکم کفر بر شخص تلقی می‌شود. وی در مسئله «ترک صلاة» تصریح می‌کند که اهل سنت فقط در صورت انکار و جوب آن، شخص را کافر می‌دانند (همو، ۱۴۲۳: ۵۵۵). اما صراحتاً با آنان مخالفت می‌کند و می‌گوید تفاوتی میان انکار و جوب با ترک عمدی در کفر بودن نیست (همان: ۵۶۲). ابن تیمیه در عبارتی به ابن‌راوندی اشکال گرفته است که چرا وی فقط جحد و انکار را ملاک تکفیر قرار داده است! (همو، ۱۴۱۶ ب: ۵۴۸/۷).

سلفیان معاصر نیز همان راه ابن تیمیه را در پیش گرفته و تیغ تکفیر را بر روی مسلمانان کشیده‌اند؛ ابن‌باز به شرک بودن استغاثه، طواف بر گرد قبور، ذبح و نذر برای اموات تصریح می‌کند (ابن‌باز، بی تا الف: ۳۰۵/۲). وی درباره استغاثه می‌نویسد: «اما متوسل شدن به دعای پیامبر، استغاثه به آن حضرت، یاری خواستن در مقابل دشمنان و درخواست شفای بیماران از آن حضرت، پس تمامی این امور شرک اکبر بوده و این

همان دین ابوجهل و امثال بت پرست اوست» (همان: ۳۲۲/۵).

ابن عثیمین نیز طلب شفاعت از اولیای الهی در زمان ممات از راه دور، یا در زمان وفات ایشان (ابن عثیمین، ۱۴۱۳: ۴۱۳/۲۳) و نیز استغاثه در اموری را که از حیثه قدرت بشر خارج است، عبادت غیر الله دانسته، فاعل آن را مشرک می خواند (همان: ۱۶۰/۲). به علاوه در مسئله نذر (همان: ۲۳۱) و ذبح (همو، ۱۴۲۴ ب: ۱۴۷/۱) برای ایشان، به همین نظریه معتقد است.

بررسی دیدگاه سلفیه در مسئله تکفیر

با توجه به آنچه گذشت، سلفیان در مسئله تکفیر، برخلاف عالمان جهان اسلام، به صورت گسترده اقدام به تکفیر مسلمانان کرده اند؛ بنابراین، ضروری است به برخی از مهم ترین عواملی که موجب رویکرد تکفیرگرایانه این گروه شده است، پردازیم.

خلط معنای لغوی و اصطلاحی «عبادت»

تمامی مسلمانان متفق اند که عبادت اگر برای غیر خدا انجام شود، شرک است و موجب خروج شخص مسلمان از محدوده اسلام خواهد بود؛ اما نکته اساسی که سلفیان را از سایر مسلمانان متمایز می کند، تعریف «عبادت» و تعیین مصادیق آن است. بخش مهمی از تکفیرهایی که سلفیان کرده اند مبتنی بر این گزاره است: «این عمل عبادت غیر الله است. عبادت غیر الله موجب خروج شخص از دایره اسلام است. در نتیجه این شخص از دایره اسلام خارج است». بنابراین، ضروری است معنای «عبادت» بررسی شود.

لغویان، «عبادت» را به معنای «خضوع، فرمان برداری و اظهار ذلت» دانسته اند. سایر معانی ذکر شده برای این کلمه به همین معنای مذکور مرتبط است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۸۲/۵). از آنجا که ابن تیمیه در مبنای معناشناسی اش ظاهرگرا است، معنای اصطلاحی این واژه را با معنای لغوی اش منطبق کرده، «عبادت» را این گونه تعریف می کند: عبادت، نامی جامع کمال و تمامیت ذلت به همراه محبت است. بنابراین، حب بدون خضوع و نهایت تواضع بدون حب، عبادت نامیده نمی شود (ابن تیمیه، بی تا ب: ۴۴). وی در موضع دیگری نیز صراحتاً همین نهایت خضوع به همراه

محبت را تعریف «عبادت» می‌داند (همو، ۱۴۰۱: ۴۸/۱).

دیگر سلفیان نیز، به تبعیت از وی، در تعریف «عبادت» عنایت ویژه‌ای به معنای لغوی آن داشته‌اند، از جمله: ابن‌قیم (ابن‌قیم، ۱۴۳۲: ۸۵۲/۲)، ابن‌عبدالوهاب (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا الف: ۷)، ابن‌باز (ابن‌باز، ۱۴۱۷: ۱۷) و ابن‌عثیمین (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۴ الف: ۱۲۰).

توجه‌نکردن به مسئله قصدِ خضوع‌کننده، تعریف سلفیان را با مشکل جدی روبه‌رو کرده است؛ اگر بخواهیم هر گونه خضوع و خشوعی را، مبتنی بر تعریف سلفیان، عبادت محسوب کنیم، به مثال‌های نقض فراوانی برمی‌خوریم که خضوع و خشوع و بلکه گاه نهایت خضوع و خشوع است، اما هیچ‌کسی آنها را عبادت به حساب نمی‌آورد؛ خضوع انسان‌ها در برابر پدر و مادر، استاد، پادشاهان، خضوع سرباز در مقابل مافوق خود و از همه مهم‌تر سجده بر حضرت آدم (ع) و حضرت یوسف (ع) (طبری، ۱۴۲۰: ۲۷۰/۱۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۵۹۷/۲) که تمامی اینها از مصادیق کامل اظهار خضوع و خشوع است، بدون اینکه با قصد عبودیت همراه باشد. پس، نکته اساسی در عبادت محسوب‌شدن خضوع و خشوع این است که خشوع‌کننده این عمل را همراه با اعتقاد به ربوبیت مخاطبش انجام دهد (ابن‌عبدالوهاب، ۱۹۹۸: ۴۲؛ مودودی، ۱۳۹۱: ۶/۱؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۳۳۷؛ نابلسی، ۲۰۱۷: ۱۴۶).

سلفیان در حالی بر تعریف خود پافشاری می‌کنند که سایر اندیشمندان اسلامی در طرف مقابل آنها قرار گرفته و در تعریف عبادت به مسئله دیگری توجه دارند. شاطبی، از بزرگان مالکی‌مذهب، به نقش مؤثر نیت در تحقق عبادت و فرق آن با عادت اشاره می‌کند (شاطبی، ۱۴۱۷: ۷/۳). سبکی در ضمن اشاره به همین مسئله، نشستن در مسجد را از باب مثال ذکر می‌کند و می‌گوید قصد و نیت موجب تفکیک نشستن برای اعتکاف از نشستن برای استراحت است (سبکی، ۱۴۱۱: ۵۷-۵۹). جایگاه قصد و نیت در عبادت به قدری تأثیرگذار است که سیوطی مهم‌ترین هدف از تشریح نیت را تمییز امور عبادی از امور عادی می‌داند (سیوطی، بی‌تا: ۳۷).

سوء برداشت از ولایت تکوینی

دومین عامل که در تکفیر شدن مسلمانان از سوی سلفیان نقش مؤثری ایفا می‌کند،

فقدان درک صحیح از مسئله ولایت تکوینی است. سلفیان در این موضوع نیز با کنار هم قراردادن دو مقدمه، به یک نتیجه می‌رسند که از دل آن نتیجه، تکفیر مسلمانان به دست می‌آید. آنها در مقدمه اول قدرت فرابشری را از اولیای الهی سلب می‌کنند. در مقدمه دوم درخواست از اولیای الهی در امور فرابشری را مبتنی بر اعتقاد به ربوبیت ایشان می‌دانند و آن را شرک تلقی می‌کنند و در نتیجه مسلمانانی را که چنین درخواست‌هایی داشته باشند، رمی به تکفیر می‌کنند (ابن‌عثمین، ۱۴۱۶: ۲۹). ابن‌تیمیه امور را به «مایقدر» و «لایقدر» تقسیم کرده، درخواست امور غیرمقدور، به زعم خویش، را جایز نمی‌داند. این تفکر وی اساس نفی مسئله ولایت تکوینی است، زیرا در تفکر ابن‌تیمیه امور فراعادی مساوی با اختصاصات الهی است (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۴: ۱/۱۸۴). او در جای دیگری رزق، نصرت، هدایت، شفای مریض و... را از مصادیق «مالایقدر» دانسته و سبب بودن انبیا و اولیا را در این امور نفی کرده است (همان: ۳۳۷). همچنین، تصرف میت را، هرچند پیامبر و ولی خدا باشد، از امور لایقدر برشمرده که صراحتاً بر نفی ولایت تکوینی برای انبیا و اولیا دلالت دارد (همان: ۲۳۹).

در مقام بررسی مقدمه اول سلفیان، به آیات مختلفی از قرآن برمی‌خوریم که ولایت تکوینی و قدرت فرابشری برای اولیای الهی از آنها استفاده می‌شود. از جمله این آیات، داستان عاصف بن برخیا است که در یک چشم به هم زدن، تخت بلقیس را از یمن به بیت‌المقدس انتقال می‌دهد و این عمل را نیز به خود منتسب می‌کند: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» (نمل: ۴۰).

حضرت عیسی (ع) نیز نمونه‌هایی از امور فرابشری را نام می‌برد و انجام‌دادن آن را به خود نسبت می‌دهد: «أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا يَأْذِنُ اللَّهُ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَ أَحْيِي الْمَوْتَى يَأْذِنُ اللَّهُ وَ أَتُبْتُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» (آل‌عمران: ۴۹). خداوند در توصیف حیطة اختیارات حضرت سلیمان (ع) به مسخر بودن باد و شیاطین در تحت قدرت آن حضرت اشاره می‌کند و می‌فرماید: «فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ۖ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَ غَوَّاصٍ» (ص: ۳۶-۳۷).

بطلان دومین مقدمه سلفیان نیز از آیات قرآن به دست می‌آید. حضرت سلیمان (ع) از اطرافیان درخواست انتقال تخت بلقیس از یمن به بیت‌المقدس را مطرح می‌کند،



در حالی که این دو شهر با یکدیگر فاصله‌ای دوماهه داشته‌اند: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل: ۳۸). پرسش از سلفیان این است که: آیا حضرت سلیمان (ع) که خود منادی توحید بوده، به سبب مطرح کردن این درخواست مشرک شده است؟ علوی المالکی می‌گوید آوردن تخت بلقیس به این صورت ویژه، از اموری است که کسی جز خدا بر آن قادر نبوده و عادتاً تحت قدرت انسان‌ها و جنیان قرار نمی‌گیرد، در حالی که حضرت سلیمان آن را از اهل مجلس خود درخواست کرد و وزیرش نیز آن را اجابت کرد؛ بنابراین، آیا حضرت سلیمان (ع) به سبب این درخواست و جانشینش به سبب اجابت آن کافر و مشرک شده‌اند؟! (علوی المالکی، ۱۴۳۰: ۱۸۱).

دومین نمونه‌ای که در این مقام می‌توان به آن اشاره کرد، طلب آب کردن بنی اسرائیل از حضرت موسی (ع) است که خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اصْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (اعراف: ۱۶۰). قوم بنی اسرائیل در وسط بیابان از حضرت موسی (ع) طلب آب می‌کنند؛ آنها از یک سو علم دارند که در وسط بیابان از طریق عادی آب به دست نمی‌آید، و از دیگر سو، به جایگاه و شخصیت حضرت موسی (ع) علم داشتند و بر پایه همین شناخت، درخواست مذکور را مطرح کردند؛ در مقابل نیز، حضرت موسی (ع) نه تنها به شرک بودن این درخواست اشاره‌ای نمی‌کند، بلکه در مقام برآوردنش برمی‌آید.

نمونه دیگری که از آن درخواست در امور فرا بشری استفاده می‌شود، درخواست حضرت موسی (ع) از حضرت خضر (ع) مبنی بر یاد دادن علمی است که خداوند به او بخشیده است: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا * قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ تُرْسِدًا﴾ (کهف: ۶۵-۶۶). به تصریح آیات مذکور، علم حضرت خضر (ع) از علوم عادی بشری نبوده، بلکه علم اعطایی خدا بوده است. بنابراین، طلب عادی نبوده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۴). علاوه بر بغوی (بغوی، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۳) قرطبی نیز، به نقل از ابن عطیه، چنین می‌گوید (قرطبی، ۱۳۸۴: ۱۶/۱۱). هرچند این دو نفر از منادیان یکتاپرستی بودند، اما حضرت موسی (ع) آن را از حضرت خضر (ع) درخواست کرد و پاسخی مبنی بر لزوم درخواست علم از خداوند و شرک بودن خواسته‌اش، از جانب حضرت خضر (ع) دریافت نکرد.

توسعه گستره نواقض

تاکنون از اقوال علما به دست آمد که حکم تکفیر دائرمدار انکار ضروری دین است. حتی سلفیان نیز بارها به این مسئله پرداخته‌اند؛ اما آنها در موضوع تکفیر، علاوه بر انکار ضروری دین، از یک عنوان عام و شامل دیگری بهره می‌برند؛ این عنوان چیزی جز «نواقض الاسلام» نیست. موضوع نواقض الاسلام اگرچه در بین مذاهب اسلامی موضوعی پذیرفته شده است، اما در میان سلفیان جایگاه ویژه‌ای دارد. زمانی می‌توان به کفر بودن عملی حکم کرد که درباره اش هیچ شک و تردیدی وجود نداشته باشد؛ یعنی صریحاً بتوان گفت عملی که نقض شده، جزء اسلام است؛ بنابراین، می‌توان انکار ضروری دین را به مثابه روح نواقض الاسلام تلقی کرد، اما نکته مهم این است که سلفیان، به ویژه شیوخ وهابی، دایره نواقض اسلام را بسیار توسعه داده‌اند. یکی از روشن‌ترین نمونه‌های این توسعه طلب شفاعت از پیامبر است که نص قرآنی بر جواز آن دلالت دارد: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (نساء: ۶۴).

محمد ابن عبدالوهاب نواقض اسلام را متعدد می‌داند و مهم‌ترین آنها را ده چیز اعلام می‌کند: «إعلم أن من أعظم نواقض الإسلام عشرة» (ابن عبدالوهاب، بی‌تاب: ۲۱۲/۶). ابن‌باز درباره تعداد نواقض اسلام می‌گوید: «گاهی زید چهارصد ناقض برمی‌شمرد و دیگری پانصد ناقض؛ این اختلاف به سبب این است که او نواقض را از ادله دیگری به دست آورده است. پس تعداد نواقض تابع ادله شرعی است» (ابن‌باز، بی‌تاب: ۱۰۷/۴). سلفیان دیگر نیز بر کثرت نواقض تأکید می‌کنند (الدویش، ۱۴۱۶: ۱۱/۲). بنابراین، در نگاه سلفیان، آنچه محوریّت دارد، ارتکاب نواقض است و تشخیص ناقض نیز به دست شخص مفتی است و همین موجب گسترش تفکر تکفیری در بین سلفیان شده است.

نتیجه

عموم مذاهب کلامی در موضوع تکفیر اهل قبله جانب احتیاط را گرفته، به نهی از تکفیر حکم کرده‌اند؛ البته در این میان عده‌ای کوشیده‌اند مذهب شیعه را به عنوان مذهبی معرفی کنند که غیر از خود، تمامی مسلمانان را کافر می‌داند؛ در حالی که با اندک

پژوهشی کذب این ادعا به دست می‌آید.

برخلاف عموم مسلمانان، سلفیان به صورت گسترده تکفیر اهل قبله را در دستور کار قرار داده‌اند؛ تکفیرگرایی سلفیان مبتنی بر عواملی است که مهم‌ترین آن عبارت است از: خلط معنای لغوی و اصطلاحی «عبادت»، برداشت ناصحیح از مسئله ولایت تکوینی و توسعه گستره نواقض اسلام.



پی‌نوشت‌ها

۱. مسلم در کتاب زکات، باب «ذکر الخوارج و صفاتهم»، رگه‌هایی از خارجی‌گری در زمان پیامبر و پیش‌گویی آن حضرت درباره ظهور خوارج را نقل می‌کند.
۲. «و خلاف نادر منهم لو تحقق غیر قادح او محمول علی ارادة تنزیله منزلة الکافر فیما يتعلق بالأمور الأخریة».

منابع

١. قرآن كريم.
٢. آل حمدان، عادل (١٤٣٦). الجامع، رياض: دار المنهج.
٣. ابن ابي العز (بي تا). شرح العقيدة الطحاوية، بي جا: دار ابن رجب.
٤. ابن أبي يعلى، محمد (١٤٢٣). الاعتقاد، بي جا: دار أطلس الخضراء.
٥. ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (بي تا). طبقات الحنابلة، بيروت: دار المعرفة.
٦. ابن الملقن، عمر بن علي (١٤٢٧). التذكرة في الفقه الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.
٧. ابن باديس، عبد الحميد محمد (بي تا). العقائد الإسلامية، الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية.
٨. ابن باز، عبد العزيز (١٤١٧). بيان التوحيد، بي جا: رئاسة إدارة البحوث العلمية.
٩. ابن باز، عبد العزيز (بي تا الف). مجموع فتاوى ابن باز، بي جا: مكتبة الشاملة ميدي.
١٠. ابن باز، عبد العزيز (بي تا ب). فتاوى نور على الدرب، بي جا: مكتبة الشاملة ميدي.
١١. ابن بطة (١٤١٥). الابانة الكبرى، رياض: دار الراية.
١٢. ابن بطة (١٤٢٣). الشرح والابانة، مدينه: مكتبة العلوم والحكم.
١٣. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤٠١). العبودية، عربستان: دار الوصالة.
١٤. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤٠٦). منهاج السنة، بي جا: جامعة الإمام محمد بن سعود.
١٥. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤١٦ الف). الإيمان، عمان: المكتب الإسلامي.
١٦. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤١٦ ب). مجموع الفتاوى، مدينه: مجمع الملك فهد.
١٧. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤٢٣). الايمان الاوسط، عربستان: دار ابن الجوزي.
١٨. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤٢٤). الإستغاثة، رياض: مكتبة دار المنهاج.
١٩. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤٣٧). جامع المسائل، مکه: دار عالم الفوائد.
٢٠. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (بي تا الف). الصارم، عربستان: الحرس الوطني.
٢١. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (بي تا ب). رسالة في امراض القلوب و شفاءها، بي جا: المكتبة الشاملة ميدي.
٢٢. ابن جوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤١٥). التحقيق، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٣. ابن حجر هيثمي، أحمد بن محمد (١٤٢٨). الفتح المبين بشرح الأربيعين، جدة: دار المنهاج، الطبعة الاولى.
٢٤. ابن حزم اندلسي (٢٠١٤). الفصل، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥. ابن حزم اندلسي (بي تا). المحلى، بيروت: دار الافاق.
٢٦. ابن رجب حنبلي (١٤٢٢). جامع العلوم والحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة.

۲۷. ابن رشد، محمد (۱۴۰۸). البیان، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۲۸. ابن عابدین، محمد أمين (۱۴۲۲). رد المحتار، بیروت: دار الفکر.
۲۹. ابن عبد الوهاب (۱۴۲۰). الکبائر، عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية.
۳۰. ابن عبد الوهاب (۱۹۹۸). الصواعق الالهية، بیروت: دار ذو الفقار.
۳۱. ابن عبد الوهاب (بی تا الف). أصول الدين الإسلامی، مكة: دار الحديث الخيرية.
۳۲. ابن عبد الوهاب (بی تا ب). الرسائل الشخصية، الرياض: جامعة الامام محمد بن سعود.
۳۳. ابن عبد الوهاب (بی تا ج). الرسالة المفيدة، عربستان: رئاسة إدارة البحوث العلمية.
۳۴. ابن عثيمين (۱۴۱۳). مجموع فتاوى و رسائل العثيمين، رياض: دار الثريا.
۳۵. ابن عثيمين (۱۴۱۶). شرح كشف الشبهات، الرياض: دار الثريا.
۳۶. ابن عثيمين (۱۴۲۴ الف). شرح ثلاثة الأصول، بی جا: دار الثريا.
۳۷. ابن عثيمين (۱۴۲۴ ب). فتاوى أركان الإسلام، رياض: دار الثريا.
۳۸. ابن عثيمين (۱۴۲۶). شرح العقيدة السفارينية، رياض: دار الوطن.
۳۹. ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴). معجم مقاييس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۴۰. ابن فقيه، عبد الباقي (۱۴۰۷). العين والاثر، دمشق: دار المأمون.
۴۱. ابن فوزان (۱۴۳۹). مذهب اهل السنة والجماعة في الايمان، الرياض: بی نا.
۴۲. ابن قدامه (۱۴۱۴). الكافي في فقه الإمام أحمد، بیروت: دار الكتب العلمية.
۴۳. ابن قيم، محمد (۱۴۱۸). مختصر الصواعق، بیروت: دار الفکر.
۴۴. ابن قيم، محمد (۱۴۳۲). إغائة اللهفان، مكة: دار عالم الفوائد.
۴۵. ابن كثير (۱۴۰۷). البداية والنهاية، بی جا: دار الفکر.
۴۶. ابن كثير (۱۴۱۹). تفسير القرآن العظيم، بی جا: دار الكتب العلمية.
۴۷. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
۴۸. ابن نجيم، زين الدين (بی تا). البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بیروت: دار الكتاب الإسلامی.
۴۹. ابو حنيفه، نعمان (۱۴۱۹). الفقه الأكبر، امارات: مكتبة الفرقان.
۵۰. اثرى، عبد الله (۱۴۲۴). الإيمان، رياض: مدار الوطن.
۵۱. اشعري، ابو الحسن (۱۳۹۷). الإبانة عن أصول الديانة، القاهرة: دار الأنصار.
۵۲. اشعري، ابو الحسن (۱۴۲۶). مقالات الإسلاميين، بی جا: المكتبة العصرية.
۵۳. ايجى، عبد الرحمن (۱۹۹۷). المواقف، بیروت: دار الجيل.
۵۴. ايجى، عبد الرحمن (بی تا). متن العقائد العضدية، بی جا: بی نا.
۵۵. باقلانى، محمد بن طيب (۱۴۰۷). تمهيد الأوائل، لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية.
۵۶. البانى، ناصر الدين (۱۴۳۱). موسوعة الالبانى فى العقيدة، يمن: مركز النعمان.

۵۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲). صحیح البخاری، بیروت: دار طوق النجاة.
۵۸. بدرالدین عینی، محمود بن احمد (۱۴۲۰). البناية شرح الهداية، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۹. بربهاری، حسن بن علی (بی تا). شرح السنة، الدمام: دار ابن قیم.
۶۰. بغوی، حسین (۱۴۱۵). معالم التنزیل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۱. بیهقی، احمد بن حسین (۱۳۹۰). مناقب الشافعی، القاهرة: مكتبة دار التراث.
۶۲. ترکستانی، احمد (بی تا). شرح عقيدة الطحاوية، بی جا: النور.
۶۳. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۷). شرح العقائد النسفية، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
۶۴. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹). شرح المقاصد، قم: الشريف الرضی.
۶۵. تمیمی، محمد (۱۴۳۴). الجامع لمسائل المدونة، بی جا: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمیة.
۶۶. جرجانی، علی (۱۴۰۳). التعريفات، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۷. جمعی از نویسندگان (۱۴۱۵). شرح المصطلحات الكلامی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۶۸. حلّی، ابن ادريس (۱۴۱۰). السرائر، بی جا: مؤسسة النشر الإسلامی.
۶۹. حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸). شرائع الإسلام، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۷۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). كشف المراد، بی جا: مؤسسة النشر الإسلامی.
۷۱. حمیری، عیسی بن عبد الله (۱۴۲۰). تصحيح المفاهيم العقديّة، قاهره: دار الاسلام.
۷۲. خادمی، محمد (۱۳۴۸). بريقة محمودیة، بی تا: مطبعة الحلبي.
۷۳. خمینی، روح الله (۱۳۷۶). كتاب الطهارة، قم: كتاب خانه حكمت.
۷۴. خمینی، روح الله (۱۳۹۲). تحرير الوسيلة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷۵. خوئی، ابو القاسم (۱۴۳۰). التنقيح، قم: مؤسسة الخوئی الإسلامیة.
۷۶. الدویش، احمد (۱۴۱۶). فتاوى اللجنة الدائمة، ریاض: الرئاسة العامة.
۷۷. دهلوی، شاه ولی الله (۱۳۵۵). التفهيمات الالهية، بی جا: المجلس العلمی.
۷۸. ذهبی، محمد (۱۴۱۳). سير أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۸۰. رشید رضا، محمد (۱۹۹۰). المنار، بی جا: الهيئة المصرية.
۸۱. رملی، احمد بن حسین (بی تا). غاية البيان، بیروت: دار المعرفة.
۸۲. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴). تاج العروس، بیروت: دار الفكر.
۸۳. زرقانی، عبد الباقي (۲۰۰۲). شرح الزرقانی علی مختصر خليل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۴. زركشى، بدر الدين (۱۴۰۵). المنشور فی القواعد الفقهیة، كويت: وزارة الأوقاف الكويتیة.
۸۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). الايمان والكفر، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

٨٦. سيزواري، سيد عبد الاعلى (١٤١٦). مهذب الاحكام، قم: مؤسسه المنار.
٨٧. سبكي، عبد الوهاب بن تقى الدين (١٤١٣). طبقات الشافعية، بي جا: دار هجر للطباعة والنشر.
٨٨. سبكي، عبد الوهاب بن على (١٤١١). الأشباه والنظائر، بي جا: دار الكتب العلمية.
٨٩. سعدى، عبد الرحمن (٢٠١١). الإرشاد، رياض: الميمان.
٩٠. سقار (بى تا). التكفير و ضوابطه، بي جا: رابطة العالم الاسلامى.
٩١. سهانبورى، خليل أحمد (١٤٢٧). عقائد علماء أهل السنة الديوبندية، بي جا: جامعة الإمام محمّد بن سعود.
٩٢. سيوطى، عبد الرحمن (بى تا). الأشباه والنظائر، بي جا: مؤسسة المختار.
٩٣. شاطبي، ابراهيم (١٤١٢). الاعتصام، السعودية: دار ابن عفان.
٩٤. شاطبي، ابراهيم (١٤١٧). الموافقات، بي جا: دار ابن عفان.
٩٥. شافعى، عبد الملك (١٤٢٧). الفكر التكفيرى، قاهره: مكتبة الامام البخارى.
٩٦. شبر، عبد الله (١٤٢٤). حق اليقين، قم: انوار الهدى.
٩٧. شرف الدين، سيد عبد الحسين (١٤٢٧). موسوعة الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين، بيروت: دار المورخ.
٩٨. شعرانى، عبد الوهاب (بى تا). المواقيت والجواهر، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٩٩. شنقيطى، محمد (١٤٣٦). لوامع الدرر، مورتانى: دار الرضوان.
١٠٠. شيبانى، ابن حنبل (١٤١١). اصول السنة، السعودية: دار المنار.
١٠١. صابونى، اسماعيل (١٤٣٤). عقيدة السلف و أصحاب الحديث، رياض: الرئاسة العامة.
١٠٢. صبحى، احمد محمود (١٤٠٥). فى علم الكلام، بيروت: دار النهضة العربيه.
١٠٣. صدوق، محمد (١٤١٨). الهداية، قم: مؤسسه امام هادى (ع).
١٠٤. طبرى، محمد بن جرير (١٤٢٠). جامع البيان، بي جا: مؤسسة الرسالة.
١٠٥. طوسى، محمد (١٤٠٦). الإقتصاد فى ما يتعلق بالإعتقاد، بيروت: دار الأضواء.
١٠٦. عاملى جبعى (شهيد ثانى)، زين الدين (بى تا). حقائق الايمان، قم: مكتبة آية الله المرعشى.
١٠٧. عاملى جبعى (شهيد ثانى)، زين الدين بن على (١٣٨٦). الروضة البهيه، تحقيق: محمد كلانتر، جامعة النجف.
١٠٨. عبد الجبار (١٤٢٢). شرح الأصول الخمسة، بيروت: دار احياء التراث العربى.
١٠٩. عبد الجبار (بى تا). مشابه القرآن، قاهره: دار التراث.
١١٠. عسقلانى، ابن حجر (١٣٧٩). فتح البارى، بيروت: دار المعرفة.
١١١. علوى المالكى، محمد (١٤٣٠). مفاهيم يجب أن تصحح، بيروت: دار الكتب العلمية.
١١٢. علوى، سيد مجتبى (١٣٦٦). فرهنگ لغات كامل در قرآن، بي جا: بي نا.

۱۱۳. غزالی، ابو حامد (۱۴۲۴). الإقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۱۴. غزالی، ابو حامد (بی تا). إحياء علوم الدين، بیروت: دار المعرفة.
۱۱۵. فاضل مقداد (۱۴۰۵). إرشاد الطالبین، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی.
۱۱۶. فخر رازی، محمد (۱۴۱۱). المحصل، قاهره: مکتب دار التراث.
۱۱۷. فخر رازی، محمد (۲۰۰۳). التفسیر الکبیر، قاهره: مکتبة التوفیقیة.
۱۱۸. فخر رازی، محمد (بی تا). معالم أصول الدين، لبنان: دار الکتب العربیة.
۱۱۹. فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹). کتاب العین، قم: هجرت.
۱۲۰. فیومی، أحمد (۱۴۱۴). المصباح المنیر، قم: دار الهجرة.
۱۲۱. قرافی، احمد بن ادريس (۱۹۹۴). الذخيرة، بی جا: دار الغرب الاسلامی.
۱۲۲. قرطبی، محمد (۱۳۸۴). الجامع، القاهرة: دار الکتب المصریة.
۱۲۳. قرطبی، یوسف بن عبد الله (۱۴۰۰). الکافی فی فقه أهل المدينة، ریاض: مکتبة الرياض الحديثة.
۱۲۴. کشمیری، محمد انور شاه (۱۴۲۴). إكفار الملحدين، پاکستان: المجلس العلمی.
۱۲۵. ماتریدی، محمد بن محمد (بی تا). التوحيد، الإسكندرية: دار الجامعات المصریة.
۱۲۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲۷. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۸). حق اليقين، مشهد: هاتف.
۱۲۸. مروج، حسین (۱۳۷۹). اصطلاحات فقهی، قم: بی نا.
۱۲۹. مفید، محمد (۱۴۱۳). المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۱۳۰. مفید، محمد (۱۴۱۴). سلسله مؤلفات (الاختصاص)، بیروت: دار المفید.
۱۳۱. منوفی، ابن خلف (۱۴۱۲). كفاية الطالب الرباني، بیروت: دار الفكر.
۱۳۲. مودودی، ابو الاعلی (۱۳۹۱). المصطلحات الاربعة، کویت: دار القلم.
۱۳۳. نابلسی، عثمان مصطفی (۲۰۱۷). الروية الوهابية، اردن: دار النور المبین.
۱۳۴. نجفی، محمد حسن (۱۴۲۱). جواهر الکلام، قم: دائرةالمعارف فقه اسلامی.
۱۳۵. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء.
۱۳۶. نووی، یحیی (۱۳۹۲). المنهاج شرح صحيح مسلم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳۷. نووی، یحیی (۱۴۱۲). روضة الطالبین، بیروت: المکتب الإسلامی.
۱۳۸. نیشابوری، مسلم (۱۴۳۵). الجامع الصحيح، بیروت: مکتبة العصرية.
۱۳۹. هیتمی، أحمد (۱۳۵۷). تحفة المحتاج، مصر: المکتبة التجارية الكبرى.