

معیار دارالاسلام و دارالکفر از منظر ابن تیمیه و وهابیت با تأکید بر ناسازه حاکمیت سعودی در جنگ خلیج فارس

یوسف شیخی*

محمد مهدی اکبریہ**

چکیده

امروزه گروه‌هایی از وهابیت با انتساب دیدگاه‌های خود در معیار تشخیص دارالاسلام و دارالکفر به ابن تیمیه دست به تکفیر بلاد اسلامی می‌زنند. مقاله حاضر با بررسی مدعای آنها به این نتایج رسید: ۱. برخلاف تقسیم ثنایی وهابیت، ابن تیمیه تقسیمی ثلاثی مطرح کرده و دارالمرکبه را قسمی برای دارالاسلام و دارالکفر قرار داده است؛ ۲. معیار ابن تیمیه در تشخیص دارالاسلام، «کثرت جمعیتی» و «اقامه شعائر» بود، اما این طیف از وهابیت، علاوه بر دو معیار پیش‌گفته، «غلبه احکام» و «حاکم مسلمان» را نیز بر معیارهای ابن تیمیه افزودند و بدین وسیله دایره دارالکفر را توسعه بخشیدند. در جنگ خلیج فارس، سلسله وقایعی که با صدور فتوای جواز استعانت از غیرمسلمانان و تکفیر صدام از جانب هیئت علمای کبار آغاز شد و اعتراض جریان صحوه و مواجهه فهری حاکمیت را در پی داشت و در نهایت به تکفیر حکام ریاض از جانب طیف رادیکال صحوه انجامید، موجب رونمایی از معیارهای ویژه وهابیت شد. تبارشناسی جریان‌های درون وهابی و سه دوره حاکمیت آل سعود نشان داد ناسازه ریشه‌دار آنها در دو وجه ایدئولوژیک و پراگماتیک، با اولویت بخشیدن به بقا در دوره سوم، از حالت تعادل نسبی خارج، و موجب انشقاق شد. هرچند تبدیل

* دانش‌پژوه سطح سه، مؤسسه آموزش عالی حوزوی ائمه اطهار (ع)، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

sheykhi_yusef@yahoo.com

** دانش‌پژوه سطح سه، مؤسسه آموزش عالی حوزوی ائمه اطهار (ع)، مشهد، ایران makbari1147@yahoo.com

دارالاسلام به دارالکفر بر اساس معیارهای «غلبه احکام» و «حاکم مسلمان» هیچ سابقه‌ای در دیدگاه علمای سلف نداشت، طیف رادیکال صحوه هم‌راستا با طیفی از القاعده که مولود این جریان وهابی بود، سرزمین وحی را «دارالکفر» نامید و به جهاد داخلی روی آورد.

کلیدواژه‌ها: دارالاسلام، دارالکفر، ابن تیمیه، وهابیت، صحوه، جنگ خلیج فارس.

مقدمه

تاریخ اندیشه اسلامی مقرون به فراز و فرود و آکنده از تحول و دگرگونی است، به گونه‌ای که در این مسیر فرقه‌ها و مذاهب متعدد با انگیزه‌ها و مبانی مختلف نضج یافته‌اند. در این میان طیفی از وهابیت با قرائتی تنگ‌نظرانه و خشن از دین، به‌ویژه در مسئله دارالاسلام و دارالکفر^۱، سایر مذاهب و جوامع اسلامی را رمی به تکفیر می‌کنند. برای نقد عالمانه این گروه نیازست مبانی و سیر تکوین معیار تشخیص دارالاسلام و دارالکفر بررسی شود. در این میان، شناخت ابن تیمیه به عنوان یکی از شخصیت‌های محل ارجاع این گروه، اهمیتی ویژه پیدا می‌کند. برخی پژوهش‌های مستقل بر آنند که می‌توان وجوه فارقی را میان ابن تیمیه و وهابیت شناسایی کرد (نک.: شیخی و افضل‌آبادی، ۱۴۰۱).

مسئله اصلی تحقیق حاضر بررسی معیارهای تشخیص دارالاسلام و دارالکفر از منظر ابن تیمیه و طیفی از وهابیت است که در هنگامه جنگ خلیج فارس^۲ (۱۹۹۱-۱۹۹۰) و اجازه حاکمیت سعودی برای استقرار نیروهای آمریکایی در خاک عربستان نمودی عینی یافت. با این تصمیم حاکمیت سعودی، که از نگاه علمای منتقد برخلاف قرآن (مانده: ۴۴) و سنت نبوی^۳ و حتی مخالف فتاوی‌ای پیشین هیئت علمای کبار ارزیابی می‌شد، این پرسش خطیر به وجود آمد که: آیا همچنان می‌توان عربستان سعودی را دارالاسلام نامید یا اینکه این موضوع نیازمند تجدیدنظر جدی است؟

ابن باز، به عنوان مفتی اعظم وقت، در پاسخ به این انتقاد که هیچ مدرک محکم شرعی برای تأیید آن فتوا وجود ندارد، ضمن استناد به آیاتی که حالت اضطرار را از حکم حرمت خوردن گوشت مردار و خون و گوشت خوک استثنا می‌کنند (أنعام: ۱۱۹؛ مانده: ۳)، کمک‌گرفتن از دولت‌های کافر در برابر دشمن ظالم و ملحد (صدام) را توجیه کرد. وی علاوه بر این دلیل ظاهراً شرعی، حتی به دلیل عقلی و جوب دفع ضرر از مسلمانان



هم استناد کرد و حضور دول کفر را موقتی و برای دفع تجاوز و رفع بی‌عدالتی دانست، و گفت منتقدان این فتوا از دو حال خارج نیستند؛ یا ناآگاه و بی‌بصیرت‌اند یا اجیرشده صدام هستند (ابن‌باز، ۱۴۲۰: ۱۴۷/۶).

اجازه حضور نظامی آمریکا و نیروهای ائتلاف در کشوری که از آن به «سرزمین وحی» تعبیر می‌شود و یادآور اتفاقات مهم تاریخ صدر اسلام است، از نظر منتقدان به معنای تسلیم کردن دارالاسلام و اجازه و کمک به اشغال آن به دست کفار و مشرکان صلیبی یهودی است. پیچیدگی این مشکل وقتی واضح می‌شود که بدانیم شخص ابن‌باز، در پاسخ به این پرسش که «آیا جنگ با حاکم عراق جهاد فی سبیل الله است؟»، با استناد به آیات امر به جنگ با مؤمن ظالم (أنفال: ۳۹؛ حجرات: ۹)، به طریق اولی جنگ با کافر ظالمی مثل صدام و بعضی‌ها را واجب دانست و برای نخستین بار حاکم کشوری اسلامی را تکفیر کرد و در فتوایی صدام را کافر دانست^۴ (ابن‌باز، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۶). در واقع، در جنگ خلیج فارس، یک سو کشور عراق با اکثریت مسلمان و حاکمیت حزب بعث^۵ قرار داشت و در سوی دیگر نیروهای ائتلاف (آمریکا، کانادا، کشورهای اروپایی و برخی دولت‌های عربی و اسلامی منطقه از جمله عربستان) به رهبری آمریکا.

در پژوهش حاضر فقط موضوع دارالاسلام یا دارالکفر بودن عربستان در گفتمان طیفی از وهابیت (صحوه^۶) بررسی می‌شود و موضوع عراق نیازمند پژوهشی مجزا است. همچنین، تأکید می‌کنیم که اگر به القاعده اشارتی رفته است از باب گرایش طیفی از آن به گفتمان صحوه و تأثیرپذیری در معیار کفر و اسلام حاکم بود، در غیر این صورت جریان سلفی جهادی^۷ اصالتاً در حیطه موضوع پژوهش حاضر نیست.

پس از آنکه جریان صحوه، «اندرزنامه» (مذکره نصیحه) خود را در سال ۱۹۹۲ ارائه داد، بحث بر این متمرکز شد که: آیا خاندان حاکم سعودی کافرند یا نه؟ در ۱۹۹۴، بعد از واقعه بریده، عناصر رادیکال (Radical)^۸ صحوه به این نتیجه رسیدند که از دیگر معترضان جدا شوند و به صفوف جهادی‌ها بپیوندند (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۱۶-۱۱۹).

ناسازه حاکمیت سعودی و جریان‌های درون وهابی^۹ در مسئله دارالاسلام و دارالکفر به جنگ خلیج فارس محدود نمی‌شود، بلکه در زمان محمد بن عبدالوهاب نیز قابل طرح است. وهابی‌های آن زمان امپراتوری عثمانی را کافر تلقی می‌کردند.

مخالفت‌هایشان بر ترویج عقاید صوفیانه طریقت‌ها با حمایت سلطان عثمانی متمرکز بود و بر مسلمانان راستین هم فرض می‌دانستند که با ارتداد آنها بستیزند (الرشید، ۱۴۰۱: ۱۱۰). بر اساس این عملکرد دولت دوران حیات مؤسس وهابیت، موضع طیف تندرو صحوه در تکفیر حاکمان تقویت می‌شود و موضع و فتاوی وهابیت درباری یا جامیه که اطاعت کامل از حاکمان را ترویج می‌کنند، در نقطه مقابل معیارهای دوره اول دولت سعودی و مؤسسانش قرار می‌گیرد. این اختلاف دیدگاه‌ها نشان از تطور گفتمان وهابیت دارد و اینکه پدیداری ناسازه حاکمیت سعودی و جریان‌های درون وهابی و انشقاق وهابیت در جنگ خلیج فارس به نقطه عطفی تاریخی در مسئله دارالاسلام و دارالکفر و بازتعریف اندیشه سیاسی اسلامی بدل شد.^{۱۰}

فقدان اندیشه سیاسی اسلامی چنان مهم بود که ابتدا جدالی فقهی را در میان دو طیف حامیان و مخالفان ورود آمریکا به خاک عربستان دامن زد و بعدها به حوزه‌های کلان‌تر کشیده شد.^{۱۱} این جدال تصور یک‌دستی وهابیت در تبیین آرای ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ه.ق.) را باطل کرد و موجب تولد رسمی جریان جدید نوسلفی یا صحوه و بازشدن شکاف‌های نهفته درون وهابیت شد.

هرچند مسئله دارالاسلام و دارالکفر غالباً در کتاب‌های فقهی مانند جهاد یا مبحث لقیط نمود یافته است، گستره آثارش را می‌توان تا الاهیات سلفی جهادی دنبال کرد. هیچ یک از منابع پیشین، موضوع محل بحث را با توجه به اختلاف نظر وهابیت در جنگ خلیج فارس در تعریف بلاد کفر و اسلام تحلیل نکرده‌اند. یکی از ضرورت‌های تحقیق حاضر می‌تواند شناخت بهتر جریان‌های وهابیت، از جمله جریان نوسلفی^{۱۲} یا صحوه، به‌ویژه طیف تندرو آن (با گرایش به القاعده و سلفی جهادی) برای آینده‌پژوهی جریان‌های سلفی باشد.

ابن تیمیه و وهابیت برای تشخیص دارالاسلام و دارالکفر معیارها و تقسیم‌های مختلفی را بیان کرده‌اند که در ادامه ارزیابی و نسبت‌سنجی می‌شود.

تقسیمات دارالاسلام و دارالکفر

دو نوع تقسیم در این موضوع وجود دارد که بررسی خواهیم کرد: تقسیم ثلاثی ابن تیمیه و تقسیم ثنایی وهابیت.

تقسیم ثلاثی ابن تیمیه

ابن تیمیه، برخلاف فقهای پیش از خود از جمله حنابله (ابن‌سمحان، ۱۴۱۵: ۹۴)، و روایات،^{۱۳} تقسیم ثنایی دارالاسلام و دارالکفر را به تقسیم ثلاثی تبدیل کرده و دارالمرکبه را به عنوان قسم سوم افزود. همه علمای اسلام، بلاد را به دارالاسلام و دارالکفر تقسیم کرده‌اند (علماء نجد، ۱۴۱۷: ۲۴۸/۹). وقتی از ابن تیمیه دربارهٔ بلد ماردین، که حاکمش از مغول‌های بت‌پرست تاتار و کافر بود (مقدسی، ۱۳۹۸/۱۰/۲۱: ۲)، پرسیدند که «آیا این شهر دارالاسلام است یا دارالکفر؟» در جواب گفت: «نه به منزلهٔ دارالاسلام است که در آن احکام اسلامی جریان دارد و سربازان این مکان از مسلمانان هستند، و نه به منزلهٔ دارالحرب^{۱۴} است که اهل آن کفارند، بلکه از قسم سوم است که با مسلمانان در آن، به آنچه مستحقش هستند، تعامل می‌شود و کسی که از دین خارج شده باشد کشته می‌شود»^{۱۵} (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۲۴۱/۲۸).

تقسیم ثنایی وهابیت

گرچه وهابیت خود را از ابن تیمیه متأثر می‌دانند، به تقسیم ثنایی دارالاسلام و دارالکفر قائل‌اند و دلیل صحتش را وجوب هجرت از منطقه‌ای به منطقه دیگر می‌دانند^{۱۶} (أحمدی، ۱۴۲۴: ۳۰۴/۱؛ الشهري، ۱۴۳۱: ۲۷). چراکه لازمه حکم هجرت، تمایزست نه همانندی (الشهري، ۱۴۳۱: ۲۶) و تقسیم ثنایی دارالاسلام و دارالکفر را اجماعی می‌دانند (أحمدی، ۱۴۲۴: ۳۱۲/۱؛ الشهري، ۱۴۳۱: ۶۵). صالح بن عبدالعزيز آل‌شیخ، ضمن استناد به فتوای بلد ماردین ابن تیمیه، سخنی از قسم سوم به میان نمی‌آورد (آل‌شیخ، بی‌تا: ۱۵۹/۱-۱۶۱). از نظر وهابیت، ممالکی که در تسلط قوم تاتار بود، به دلیل اتصال‌نداشتن با دارالحرب، وجود قضات مسلمان، و نیز برقراربودن احکام اسلامی همچون نماز، روزه، نماز جمعه و نماز عید، دارالاسلام به شمار می‌رود (قرضاوی، ۱۳۹۶: ۱۰۵۵/۲).

معیارهای تشخیص دارالاسلام و دارالکفر

مراد از کلمه «دار» مکان، بلد، وطن یا اقلیمی است که مجموعه‌ای از مردم در آن سکونت دارند و تحت سلطه نظام معینی است (الشهري، ۱۴۳۱: ۸۰؛ ابن‌عابدین، ۱۴۱۲: ۶۶/۴؛ الجرجانی، ۱۹۴۴: ۷). اطلاق دارالاسلام یا دارالکفر بر یک مکان، نیازمند شناخت

معیارهای آن است. بررسی دیدگاه‌های ابن تیمیه و علمای وهابی نشان می‌دهد آنها دیدگاه‌های متفاوتی درباره این معیارها دارند که از میان معیارهای چهارگانه موجود در دو معیار (کثرت جمعیت مسلمان و اقامه شعائر) مشترک و در دو معیار دیگر (غلبه احکام اسلامی و حاکم مسلمان) اختلاف نظر دارند و ابن تیمیه، برخلاف وهابیت، دو معیار اخیر را نمی‌پذیرد.

معیارهای مشترک میان ابن تیمیه و وهابیت

چنان‌که گفتیم، با بررسی کتب ابن تیمیه و وهابیت، به دو معیار مشترک برای دارالاسلام و دارالکفر می‌رسیم: کثرت جمعیت مسلمان و اقامه شعائر اسلامی.

معیار اول: کثرت جمعیت مسلمان

ابن تیمیه همچون ماوردی، از فقهای شافعی، که ملاک در دارالاسلام را ساکنان آن می‌داند (ماوردی، ۱۴۱۴: ۱۱۱/۱۱؛ بُجیرمی، ۱۳۶۹: ۲۶۱/۴)، معتقدست وجه تسمیه دارالاسلام و دارالکفر عارضی است و لذا غلبه ساکنان بلاد را ملاک نام‌گذاری معرفی می‌کند. او می‌گوید مکانی که ساکنانش مؤمنان متقی باشند، دارالاولیاست و مکانی که ساکنانش کفار باشند، دارالکفار است. همچنین، مکانی که ساکنانش فاسقان باشند، دارالفساق نامیده می‌شود و اگر ساکنانش تغییر کنند نام‌گذاری هم تغییر می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۲۸۲/۱۸ و ۴۵/۲۷؛ همو، بی تا: ۱۸).

از نظر برخی از بزرگان وهابیت، منطقه‌ای که یهودی باشند و عَزیر نبی را پسر خدا بدانند، یا مسیحی باشند و عیسی را خدا یا پسر خدا بدانند، اگر به مسلمانان جزیه دهند بلادشان دارالاسلام است، چه رسد به سرزمینی که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند. بنابراین، اگر در سرزمینی که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند، برخی از مظاهر شرک هم وجود داشته باشد باز هم به طریق اولی دارالاسلام است (علماء نجد، ۱۴۱۷: ۲۵۵/۹-۲۵۴).

البانی معتقدست ما نمی‌توانیم بلاد اسلامی را در این زمان بلاد کفر بنامیم، بلکه در هر صورت این کشورها ممالک اسلامی محسوب می‌شوند (البانی، بی تا الف: ۲۴۷/۶)؛ در واقع، ملاک در حکم دارالکفر یا دارالاسلام بودن کشورها، ساکنان آن ممالک‌اند (البانی، بی تا ب: ۸۵۰/۶). از نظر وی، بلادی مانند سوریه، لیبی و تونس که حکامشان بر اساس



احکام اسلام قانون‌گذاری نمی‌کنند، باز هم دارالاسلام‌اند (البانی، بی تا الف: ۴۶۷/۱۱).

معیار دوم: اقامه شعائر اسلامی

ابن تیمیه، در کتاب النبوات، ملاک دارالاسلام را اقامه شعائر دین، مانند اذان، نماز جمعه و برگزاری اعیاد اسلام، می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۰: ۷۶۰/۲). برخی از فقها نیز گفته‌اند اگر کفار بر منطقه‌ای که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند غالب شوند، تا وقتی شعائر اسلامی در آن پابرجا باشد به دارالکفر تبدیل نمی‌شود (ابن‌ابراهیم، ۱۳۵۶: ۱۰۲؛ بَجیرمی، ۱۳۶۹: ۱۸۹/۳؛ دسوقی، بی تا: ۱۸۸/۲). همچنین، ابن جبرین، یکی از علمای وهابی، معتقدست دارالاسلام به مکانی گفته می‌شود که در مساجدش صدای اذان، بلند شود و مردم نماز بخوانند. به عقیده او، اگر برخی گناهان در مکانی رخ دهد، آن مکان از دارالاسلام خارج نمی‌شود (ابن جبرین، بی تا: ۶/۱۳). ابن عثیمین، از علمای مشهور وهابی، هم ملاک دارالاسلام را اقامه شعائر اسلام مانند اذان، نماز، حج و روزه می‌داند. وی معتقدست کفر حاکمان و امر نکردنشان به دستورهای دین موجب دارالکفرشدن هیچ بلادی نمی‌شود و اگر شعائر اسلام در بلادی جاری باشد، آنجا همچنان دارالاسلام است (ابن عثیمین، بی تا: ۳۹۱/۲۵). برخی از روایات^{۱۷} نیز ملاک دارالاسلام را عمل به شعائر اسلام (اذان، نماز و حج) دانسته‌اند.

معیارهای اختلافی میان ابن تیمیه و وهابیت

دو معیار «سلطه و غلبه احکام اسلامی» و «وجود حاکم مسلمان» میان ابن تیمیه و وهابیت اختلافی است، چراکه ابن تیمیه به این معیارها اشاره‌ای نکرده است.

معیار اول: سلطه و غلبه احکام اسلامی

ابن قیم، شاگرد ابن تیمیه، نیز مدعی است جمهور علما گفته‌اند جایی که احکام اسلام در آن جاری نباشد دارالاسلام نیست (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸: ۷۲۸/۲)، اما در آثار خود ابن تیمیه تصریحی در این باره وجود ندارد. لذا نمی‌توان این معیار را به ابن تیمیه نسبت داد.

علمای وهابی به طور کلی ملاک دارالاسلام بودن را تسلط مسلمانان بر منطقه می‌دانند. بنابراین، اگر کفار بر منطقه‌ای تسلط داشته باشند، با وجود جمعیت بیشتر

مسلمانان و امکان اظهار شعائر برایشان، چون تسلط با مسلمانان نیست، آن منطقه دارالکفرست (أحمدی، ۱۴۲۴: ۲۷۵/۱؛ الشهري، ۱۴۳۱: ۹۲). در نگاه وهابیت، اگر غلبه و سلطه با کفار باشد میان دارالکفر، دارالشرك و دارالحرب فرقی نیست (ضمیریه، ۱۴۱۹: ۳۳۸/۱؛ الشهري، ۱۴۳۱: ۹۳). سالم الرفاعی این معیار را به جمهور فقها نسبت می‌دهد (خلاف، ۲۰۰۹: ۳۵؛ الشهري، ۱۴۳۱: ۹۱). بنابراین، آنچه در درجه اول نزد وهابیت مهم است، علو و غلبه احکام اسلام است.

معیار دوم: حاکم مسلمان

در تاریخ دولت سعودی کنونی، هیچ حاکمی کافر شمرده نشده است. اغلب علمای وهابی، حاکم غاصب را می‌پذیرند، چون به مشروعیت کسب قدرت با زور باور دارند: «سلطان جائر بهترست از نزاع مستمر» (الرشید، ۱۴۰۱: ۴۵)، اما با تکفیر صدام از جانب ابن باز و اعتراض جریان صحوه به فتوای وی در استعانت از غیرمسلمانان و مواجهه قهری دولت با این جریان منتقد و در نتیجه تکفیر حکام ریاض از سوی بخشی از جریان صحوه، نوعی سنت‌شکنی در وهابیت در مسئله کفر حاکم رقم خورد.

سفر الحوالی، یکی از مهم‌ترین رهبران جریان صحوه، در کتاب المسلمون والحضارة الغربية، هرچند در قالب ناصح مشفق حاکمیت سعودی ظاهر می‌شود، اما در مقدمه کتاب تأکید می‌کند که حمله به جریان صحوه در سرزمین حرمین نه فقط سکولاریسم است، بلکه گذار از سکولاریزم غیردینی به سکولاریزم ضددینی و محاربه با دین است (الحوالی، بی تا: ۹).

طیف رادیکال‌گفتمان صحوه با گرایشی که به جریان سلفی جهادی یافتند (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۰)، تحت تأثیر آموزه‌های سید قطب معتقد بودند حاکمان کشورهای مسلمان به دلیل تشکیل پارلمان و عملکرد و صدور حکم مخالف با آیات الاهی، یا استعانت از کفار و اتحاد با آنها کافرند. بنابراین، کشور تحت قدرت و سلطنت آن‌ها نیز به دارالکفر تبدیل می‌شود. خرده‌گفتمان رادیکال صحوه به علت برداشت‌های متفاوت، قرائت جدیدی از دارالاسلام و دارالکفر مطرح کردند و طبق آن، همه جوامع اسلامی از جمله عربستان سعودی را دارالکفر شمرده‌اند و جهاد علیه آن‌ها را واجب می‌دانند^{۱۸} (فلسطینی، ۱۳۹۸/۱۱/۱۰).

شیوخ صحوی به تلاش هایشان ادامه دادند که جهادی‌ها را نابود کنند، اما توجه خود را به گروه دیگری از معترضان معطوف کردند که از پایگاه خودشان برخاسته بودند: نهضت اصلاح اسلامی در عربستان به رهبری سعد الفقیه و نهضت احیای اسلامی به رهبری محمد المسعری. هر دو از دل کمیته دفاع از حقوق مشروع در عربستان اواسط دهه ۱۹۹۰ سر بر آوردند و سرانجام در لندن ساکن شدند. این دو نهضت یک مخرج مشترک داشتند: هر دو رژیم سعودی را نفی می‌کردند و اصلاحش را ناممکن می‌دانستند و هر دو خواهان کنارگذاشتن کل رژیم بودند (الرشید، ۱۴۰۱: ۱۵۶-۱۵۷). سال ۲۰۰۵، جمال خشوچی، سفیر عربستان در واشنگتن، امثال ابوحمزه، ابوقطاده و المسعری را به عنوان تکفیری‌های صحوه نام می‌برد که ساکن لندن‌اند (همان: ۱۸۵).

بر اساس میراث وهابی، خروج بر ولی امر و به چالش کشیدن اقتدارش ممنوع است، مگر آنکه وی از اقامه نماز در مساجد جلوگیری کند یا آشکارا از اسلام روی گرداند و بدان کافر شود. گفتمان صحوه در این زمینه با تأثیرپذیری از مفاهیم اخوانی معتقدست امت حق دارد قیم خویش باشد. برای حاکم هم قیود و شروط بسیاری تعیین می‌کند، به گونه‌ای که اگر حاکم به این شروط احترام نگذارد می‌توان علیه‌ش قیام کرد. دال «ولا و براء» یکی از دال‌های گفتمان وهابیت دوره اول و از عناصر اصلی ایمان بوده که از تجلیات بارزش حرمت تکیه به کفار و لزوم اخراجشان از جزیره‌العرب بود. اجازه ورود نظامیان آمریکایی به عربستان فرصت مناسبی برای صحوه به منظور ساختار شکنی این دال گفتمان وهابی ایجاد کرد. بر اساس فن برجسته‌سازی و به‌حاشیه‌رانی گفتمان‌ها، صحوه از جمله ضعف‌های گفتمان وهابیت را تأکید بر تخریب قبور به جای تخریب قصور (کاخ‌ها) در مبارزه با شرک دانست.

از نظر طیف‌بندی جریان‌های درون وهابی، گروهی از جریان‌های وهابی که گرایش جهادی داشتند، در داخل عربستان شکل یافتند مثل جهیمانی‌ها و صحوی‌ها، و گروهی هم برای جهاد با شوروی به افغانستان رفتند. مجاهدان وهابی جنگ افغانستان با شوروی، به‌ویژه اسامه بن لادن، عمیقاً تحت تأثیر جنگ خلیج فارس و وقایع پس از آن در عربستان سعودی قرار گرفتند. بن‌لادن از لحاظ ایدئولوژیک در اصل صحوه‌ای بود^{۱۹} و دیدگاه‌هایش تحت تأثیر الحوالی شکل گرفت (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۱۶)، اما پذیرفته‌نشدن

پیشنهادش از جانب عربستان سعودی برای دعوت از مجاهدین به منظور دفاع از کشور در مقابل تهاجم احتمالی عراق پس از اشغال کویت و نهایتاً اجازه استقرار نیروهای ایالات متحده و تأسیس پایگاه نظامی آمریکا در سرزمین وحی، تکان (شوک) سیاسی بزرگی وارد آورد و فریاد اعتراض صحوه را موجب شد. بن لادن در سال ۱۹۹۱ با انتقاد از رژیم سعودی و اتحادش با ایالات متحده که شدت هم می‌یافت، به سودان رفت و در ۱۹۹۴ تابعیت عربستان سعودی از او سلب شد (فاطمی نژاد، ۱۳۹۵: ۳۲). پس از این واقعه، بن لادن در جهاتی بسیار فراتر از جهت‌گیری اولیه صحوه‌ای‌اش حرکت کرد و ایالات متحده را اولین مانع تغییر سیاسی در منطقه و حتی تهدید مستقیم نظامی علیه امت اسلامی می‌دانست (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۱۶-۱۱۹).

از نگاه بن لادن، حاکمیت سعودی به دو صورت مشروعیتش را از بین برد (کمالی،

۱۳۹۱: ۴۰۰؛ فاطمی نژاد، ۱۳۹۵: ۳۳):

۱. تعلیق قانون اساسی شریعت و جایگزینی‌اش با قانون مدنی ساخته انسان.
۲. ناتوانی رژیم در حفاظت از کشور و اجازه‌دادن به دشمن امت (نیروهای صلیبی آمریکا) برای اشغال سرزمین تا سال‌های متوالی.

بن لادن، با ذکر آیات و احادیث و نیز آموزه‌هایی از ابن تیمیه، چرایی لزوم مبارزه برای طرد آمریکایی‌ها از عربستان و مبارزه با متحدان آن (از جمله رژیم سعودی) را تبیین کرد و این اقدام حاکمیت سعودی را از مصادیق جلی و آشکار نواقض ده‌گانه اسلام و از اهم اختلافات مسلمانان با حکام ریاض برشمرد (بن لادن، بی تا: ۲) و ضمن اعلام حکم عام کفر و ارتداد هر حاکم اسلامی در هم‌پیمانی با کفار علیه مسلمانان، تحت هر اسمی حتی «نیروهای سازمان ملل متحد» (همو، ۱۴۲۷: ۸۸) مشخصاً هم حکام ریاض را مرتد دانست (همان: ۱۳۰). بن لادن ضمن تأکید بر جامعیت دین اسلام در امور دینی و دنیوی، معتقدست کیفیت تعامل با حکام کشورهای اسلامی باید بر مبنای موافقت با حدود الاهی باشد. لذا اموری همچون تشریح من دون الله (تصویب قوانین غیرالاهی) و دوستی و هم‌پیمانی حکام با کفار را از کبائر بزرگ، بلکه کفر اکبر مخرج عن الملة می‌داند و خروج و قیام علیه حاکم بعد از آمادگی و فراهم آوردن امکانات را واجب می‌شمرد (همان: ۱۰۴). معنای این سخن چیزی جز دارالحرب یا دارالکفر بودن کشور

اسلامی نیست. اعلامیه جهاد و فتوای ۱۹۹۸ بن لادن^{۲۰} نیز توجیهگر «جهاد داخلی» بود. در مفهوم «جهاد داخلی» بن لادن، مبارزه با کفار به درون سرزمین‌های اسلامی و مشخصاً به درون عربستان هم کشیده می‌شد (کمالی، ۱۳۹۱: ۴۰۰).

ناسازه حاکمیت سعودی و جریان‌های درون وهابی در جنگ خلیج فارس

رابطه مذهب و سیاست در عربستان سعودی به وضوح نشان می‌دهد که دولت در آنجا «تئوکراتیک (Theocratic) و موحد» نیست. رژیم سعودی صورت‌بندی دورگه‌ای است که دین را تابع اراده سیاسی می‌کند؛ نه کاملاً سکولارست، نه کاملاً مذهبی. رژیم سعودی ماهیتی پراگماتیک (Pragmatic) (عمل‌گرا) دارد که با تکیه بر قدرت نفت و تقدس در داخل و خارج به بقا ادامه می‌دهد. بهترست این رژیم را نوعی اقتباس پسامدرن بدانیم (الرشید، ۱۴۰۱: ۸۸). نظام سیاسی عربستان که پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی سامان یافت، برآیند اتحاد و ائتلاف دو جریان سیاسی و مذهبی، یعنی آل سعود (نهاد سیاست) و آل شیخ (نهاد مذهب)، بود. شیخ محمد نقش مهمی در شکل‌گیری اولین دولت سعودی و گسترش سلطه آل سعود و کسب مشروعیت آن داشت. هرچند در طول این چند قرن، ائتلاف آل سعود و آل شیخ تحت تأثیر حوادث و تحولات داخلی و منطقه‌ای بارها به چالش کشیده شد، اما نقش علمای وهابی درون حاکمیت در فرآیند سیاسی کشور همچنان حساس و مهم است (همان).

علمای وهابی رسمی درباره مسائل سیاسی، تدریجاً هر چه از زمان محمد بن عبدالوهاب فاصله گرفتند، به فقیه‌ی که زمانی الگوشان بود، یعنی ابن تیمیه و در واقع الگوی عالم منتقد به حساب می‌آمد، پشت کردند. آن‌ها پیرو الگوی عالم واقع‌گرای مملوک، یعنی بدرالدین ابن جماعه^{۲۱} (۶۳۹-۷۳۳ ه.ق.)، بودند که مبلغ «اطاعت از اقتدار مستقر مشروع» بود (همان: ۹۰).

با نگاهی به تبارشناسی ادوار چهارگانه علمای وهابیت^{۲۲} مشخص می‌شود پدیداری ناسازه حاکمیت سعودی و جریان‌های درون وهابی میان دو وجه پراگماتیک و ایدئولوژیک (Ideologic) در دوره چهارم علمای وهابی (دوره شورای فتوا یا هیئت علمای کبار) با نقش آفرینی ابن باز صورت تحقق به خود گرفت (لیسی، ۱۴۰۰: ۱۹۸). ابن باز پیش

از اینکه مفتی اعظم شود، در دهه ۱۹۴۰، به حضور مهندسان آمریکایی که در الخرج^{۲۳} مشغول کار در پروژه‌های کشاورزی بودند، انتقاد داشت و آنها را «کافر» نامید. وی به درگاه ابن سعود احضار شد و به او گفتند که در این مسائل دخالت نکنند. با این حال، وی همچنان سرسختانه بر زدودن شبه جزیره عربستان از حضور کفار و سایر سنت‌های دینی اصرار می‌ورزید. برخی از پژوهشگران معتقدند بانیان فتوای توجیه حمله ارتش‌های خارجی برای آزادسازی کویت، نمی‌خواستند اشتباهات گذشته را تکرار، و مانند گذشته بقای عملی را فدای ایدئولوژی کنند (الرشید، ۱۴۰۱: ۸۸).

در واقع، می‌توان گفت ناتوانی ابن‌باز در مواجهه با سیاست جهان مدرن و سطحی‌بودن باورهای مذهبی و تفاسیر وی، صدور فتوا برای توجیه دعوت نیروهای نظامی خارجی به عربستان سعودی در جنگ خلیج فارس^{۲۴} و صدور فتوای دیگری در سال ۱۹۹۳ در مشروعیت صلح با اسرائیل، در بی‌ارزش شدن پیام وهابیت و ایجاد شکاف در صفوف علمای وهابی نقش مؤثری داشت و نقش وهابیت رسمی به منزله دین دولتی و علمای رسمی به منزله «روحانیت» سرسپرده را تحکیم کرد (همان: ۳۷-۳۸).

تبارشناسی تحول‌گفتمان صحوه از مسئله استعانت از کفار به مسئله دارالاسلام یا دارالکفر بودن عربستان

ریشه‌های شکل‌گیری ناسازه و دگراندیشی در عربستان سعودی را می‌توان تا زمان اوایل شکل‌گیری سومین دوره حاکمیت سعودی به عقب برد. گروه اخوان‌التوحید، به رهبری فیصل الدویش، به عنوان محور اصلی ارتش عبدالعزیز در سال ۱۹۲۶ در العرتاویه همایشی را برای پاسداری از دین و مخالفت با مظاهر کفر ترتیب دادند. این گروه در فتوای پایانی همایش، آشکارا از عبدالعزیز، پادشاه سعودی، به دلیل دو مسئله انتقاد کردند: ۱. شکست عبدالعزیز در الزام شیعیان عربستان به ترک مناسک و شعائرشان و پیروی از سنت و جماعت؛ ۲. سوارشدن عبدالعزیز به اتومبیل در راه بازگشت از مکه به ریاض، چراکه آنها این ابزار و پدیده‌های جدید را مظاهر شرک و کفر می‌دانستند. در سال ۱۹۳۰ با دستگیری رهبر فرقه و نابودی هوادارانش فتنه اخوان در نطفه خاموش شد (کمالی، ۱۳۹۱: ۳۴۹).

از نظر شورشیان، قیام آن‌ها بیش از هر چیز اعتراضی بود علیه نقض یکی از اصول

ده‌گانه‌ای که مسلمان را از اسلام خارج می‌کند: توّل و تبرّا. این اصل محور مبارزه جهادی در قرن بیست‌ویکم است. قیام به اهدافش نرسید، اما در اجتماع مذهبی وهابیان شکافی ایجاد کرد که هنوز هم برطرف نشده است؛ یعنی اختلاف بین وهابیان پراگماتیستی که به اقتدار سیاسی در ریاض نزدیک بودند و از سوی دیگر، کسانی که استقلال خود و پابندی به رسالت الاهی را حفظ کردند (الرشید، ۱۴۰۱: ۸۷).

پس از آنکه در سال ۱۹۹۰ عراق، کویت را اشغال کرد عربستان با مسائل تازه‌ای مواجه شد که نتیجه تحولات دهه ۱۹۶۰ و حمایت سعودی‌ها از اخوان المسلمین مصر و سوریه و سیاست درهای باز و پناه‌دادن عناصری از آنها در خاک خود به دلایل سیاسی و در رقابت با بعثی‌ها بود (کمالی، ۱۳۹۱: ۳۵۲). بسیاری از علمای صحوه معتقد بودند فتوای ابن‌باز در جواز استعانت از غیرمسلمانان، خطوط قرمز دینی را زیر پا گذاشته و در تعارض با شریعت و حتی فتاوی‌ای پیشین ابن‌بازست.^{۲۵} در مارس ۱۹۹۱، ۵۲ نفر از شخصیت‌های دینی که اغلب از مبلغان جریان صحوه بودند،^{۲۶} طوماری تحت عنوان «خطاب المطالب» یا «نامه درخواست‌ها» نوشتند و ضمن انتقاد از همکاری نظامی عربستان سعودی با آمریکا، خواستار تأسیس مجلس شورا، تحقق مساوات میان شهروندان و در پیش گرفتن سیاستی خارجی بدون حضور ائتلاف‌های غربی شدند. سلمان العوده، عائض القرنی و ناصر العمر از جمله این روحانیان بودند (لیسی، ۱۴۰۰: ۲۳۷).

گفتمان صحوه، حوزه‌های اصلی فقه اسلامی را از وهابیت و مسائل سیاسی و فرهنگی را از اخوانی‌ها اخذ کرد. به عبارت دیگر، تفکر اعتقادی را از وهابی‌ها، و تفکر سیاسی را از اخوانی‌ها گرفت. طرفداران این جریان آن را «بیداری اسلامی» خواندند و مخالفان، آن را جریان «سروری»^{۲۷} و برخی هم جریان «قطبی».^{۲۸} محمد بن سرور معتقدست جریانی که او آن را نمایندگی می‌کند بر سه اصل جنبشی و سازمانی اخوان المسلمین، انقلابی‌گری سید قطب و سلفیت ابن تیمیه استوارست. در دهه هشتاد عربستان، دو جریان اخوان المسلمین و سلفی‌های سروری بیش از دیگر جریان‌ها صدایشان شنیده می‌شد. این دو گروه اغلب، مراجع و منابع فکری نسبتاً یکسانی داشتند (لاکروا، ۲۰۱۲: ۲۸۶). آن‌ها در متون کلاسیک از آثار محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه، و

در متون امروزی از محصولات فکری سید قطب و نیز محمد قطب بهره می‌جستند (همان).

با فشارهای حکومت پس از دهه ۹۰ و حوادث ۱۱ سپتامبر صحوه به سه خرده‌گفتمان تقسیم شد:

۱. «صحوه جدید» که خواهان دست‌کشیدن از فعالیت‌های سیاسی و پرداختن صرف به فعالیت‌های اجتماعی مانند گذشته شد.^{۲۹}
۲. «آزادی‌خواهان اسلام‌گرا- اصلاح‌طلبان اسلامی» که خواهان اصلاح ریشه‌ای نظام سیاسی و بازنگری در گفتمان دینی رایج شدند.^{۳۰}
۳. «جهادگرایان جدید» یا «اسلام‌گرایان افراطی» که انتقاد از دولت سعودی را جزء اولویت‌هایشان قرار دادند و جنگ با آمریکا و حمایت از سازمان القاعده را پشتیبانی کردند.^{۳۱}

خرده‌گفتمان صحوه‌ای‌های جهادی هم‌راستا با طیفی از القاعده (فاطمی‌نژاد، ۱۳۹۵: ۲۵ و ۴۷) که مولود همین جریان بود، پس از اعلامیه تکفیر حکام سعودی و اعلام جهاد علیه آن‌ها، برخلاف سلف و ابن تیمیه، سرزمین عربستان را دارالکفر دانست^{۳۲} (الرشید، ۱۴۰۱: ۲۰۵). طیف رادیکال صحوه با گرایش به معیارهای جریان سلفی جهادی^{۳۳} در خصوص دارالاسلام و دارالکفر به کفر حاکمان عربستان قائل‌اند. از نظر آن‌ها، اگر حاکم از روی اختیار، به قوانینی حکم کند که از طرف خود آورده است، مرتکب کفر اکبر شده و از دایره اسلام خارج شده است؛ چراکه خود را هم‌رتبه خداوند متعال در تشریح و قانون‌گذاری دانسته است (ابن‌لادن، ۱۴۲۷: ۱۰۴).

حال آنکه، بر اساس نظر علمای سلف، عکس این ادعا صحیح است؛ یعنی حتی اگر در منطقه‌ای برخی از احکام اسلام اجرا شود به دارالاسلام تبدیل می‌گردد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۷۷۹/۱). یکی از شواهد تاریخی بر رد ادعای طیف افراطی گفتمان صحوه، دوره اشغال کشورهای اسلامی به دست کفار مغول است. علمای اسلام در آن زمان هم به سرزمین‌های اشغالی، «بلاد کفر» نگفتند. چنان‌که گفتیم، ابن تیمیه درباره بلد ماردین، به دارالکفر بودن آن منطقه قائل نبود؛ همچنین، وقتی یمن به دست اروپایی‌ها افتاد، امیر صنعانی فتوا داد که تا زمانی که شعائر اسلامی (جماعت و جمعه) در این شهر اقامه



شود، یمن و مانند آن (هندوستان)، دارالاسلام هستند (فتوحی، ۱۴۰۵: ۲۳۷).

تمامی علمای اسلام متفق اند که هر گاه مسلمانان بر منطقه‌ای از بلاد کفر تسلط پیدا کردند، مالک آن می‌شوند؛ در حالی که کفار در آن کشور به قوانین خود عمل می‌کنند، اما باز هم آن منطقه به دارالاسلام تبدیل می‌شود. ابن عابدین از منطقه‌ای به نام «جبل الدروز» نام می‌برد که در میان بلاد اسلامی قرار دارد و احکام و قوانین کفر در آن اجرا می‌شود، اما با این حال، حکم به دارالاسلام بودن آن منطقه می‌شود (ابن عابدین، ۱۴۱۲: ۱۷۵/۴). حال باید پرسید: چگونه می‌توان گفت اگر برخی از احکام خلاف شرع در بلاد اسلامی اجرا شود آن سرزمین به دارالکفر تبدیل می‌شود؟

طبق حدیثی صحیح، رسول خدا (ص) فرمودند: «هجرت از شهر مکه بعد از فتح آن واجب نیست».^{۳۴} محقق صحیح مسلم در توضیح این حدیث می‌گوید: «از اینکه پیامبر (ص) هجرت از مکه را واجب ندانسته‌اند فهمیده می‌شود که مکه همیشه دارالاسلام است؛ بنابراین هجرت از آن معنایی ندارد» (نیشابوری، بی تا: ۹۸۶/۲، ح ۱۳۵۳). برخی از علمای اهل سنت هم این معنا را برداشت کرده‌اند که مکه تا روز قیامت بلاد اسلام است و هجرت از آن (به معنای هجرت از دارالکفر به دارالاسلام) بی‌معناست. در حدیثی آمده است که پیامبر (ص) پس از فتح مکه فرمودند: «این شهر دیگر تا روز قیامت فتح نمی‌شود». ابوجعفر طحاوی، نویسنده کتاب مشکل الآثار، در توضیح این حدیث می‌گوید: «از این حدیث استفاده می‌شود که مردم مکه هیچ‌گاه به کفر بر نمی‌گردند»^{۳۵} (ترمذی، ۱۳۹۵: ۱۵۹/۴، ح ۱۶۱۱).

نتیجه

در این پژوهش با استفاده از روش مطالعه اسنادی به منظور دست‌یابی به معیار تشخیص دارالاسلام و دارالکفر، آثار ابن تیمیه و طیف‌های متنوع وهابیت بررسی توصیفی و تحلیلی شد و مشخص گردید دارالاسلام جامعه‌ای است که اکثر افرادش مسلمان باشند و به شعائر اسلامی عمل کنند و غلبه با احکام اسلام باشد، و نیز حاکم مسلمان باشد، اما اگر ملاک در تشخیص دارالاسلام، فقط حکومت حاکم مسلمان باشد، لوازمی به دنبال دارد که بر اساس آن باید برخی از کشورهای مسلمان که به اشغال کفار

درآمده‌اند، «دارالکفر» نامیده شوند و احکام دارالکفر بر آنان بار شود؛ در حالی که علمای سلف درباره چنین سرزمینی، حکم به دارالکفر بودنش نداده‌اند.

این تحقیق نشان می‌دهد ناسازه حاکمیت سعودی و جریان‌های درون وهابی میان دو وجه «آرمان‌خواهانه و ایدئولوژیک» و «عمل‌گرایانه»، با اولویت یافتن مسئله بقا در دوره ابن‌باز، منجر به صدور جواز دعوت از نظامیان آمریکایی برای ورود به خاک عربستان شد، اما وجود معیارهایی همچون جمعیت مسلمان، غلبه یا عمل به بخشی از احکام اسلامی و اقامه برخی شعائر در حاکمیت سعودی با معیارهای دارالکفر سازگار نیست و علمای سلف درباره چنین سرزمینی، حکم به دارالکفر بودنش نداده‌اند.

طیف افراطی گفتمان صحوه که پس از جنگ خلیج فارس و در اعتراض به صدور مجوز ورود نیروهای آمریکایی به خاک عربستان در سپهر سیاسی این کشور درخشید، با استناد به برخی آیات و روایات، همچون جریان سلفی جهادی که حاکمان کشورهای اسلامی را کافر دانسته و کشورهای تحت حاکمیت آن‌ها را نیز سرزمین کفر معرفی کرده‌اند، عربستان را دارالکفر نامیدند و به جهاد داخلی دعوت کردند، اما بررسی معیارهای ابن تیمیه در تشخیص دارالاسلام و دارالکفر (کثرت جمعیتی و اقامه شعائر) و نیز تقسیم ثلاثی ابن تیمیه نسبت به تقسیم ثنایی وهابیت، نشانگر انطباق نداشتن دیدگاه این طیف از وهابیت با دیدگاه ابن تیمیه است و ادعای تبدیل دارالاسلام عربستان به دارالکفر مخالف مبنای علمای سلف و سنت نبوی است.



۱. «دارالکفر»، «دارالحرب»، «دارالشرك» و «بلاد حرب» همگی به یک معنا، یعنی سرزمین کافران، است و مقابل آن «دارالاسلام» قرار دارد (بهنساوی، ۱۳۹۲: ۳۶۴).
۲. جنگ خلیج فارس (۱۹۹۰-۱۹۹۶) مهم‌ترین واقعه در تاریخ اسلام‌گرایی عربستان سعودی بود. روحانیان صحوه مانند سلمان العوده و سفر الحوالی خطابه‌های پرحرارتی ایراد کردند که دولت را به دلیل اجازه‌دادن به ارتش کفر برای استقرار در خاک سعودی در معرض نقد قرار می‌داد (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۱۵).
۳. «دو دین در جزیره‌العرب جمع نمی‌شود». این صدایی است که پس از رسیدن سربازان آمریکایی در لابه‌لای خطبه‌های مساجد شبه‌جزیره شنیده شد و در واقع تقابلی روشن با فتوای روحانیانی تلقی می‌شد که از اقدام دولت دفاع کرده بودند (لیسی، ۱۴۰۰: ۲۲۴). این مهم‌ترین حدیث معروفی بود که افراط‌گرایان به آن استناد می‌کردند تا نگذارند کافران در عربستان حضور داشته باشند (همان: ۱۹۷).
۴. نزار حیدر، مدیر مرکز رسانه‌های عراقی در واشنگتن، در گفت‌وگو با پایگاه خبری النبأ اذعان کرد که از نظر ابن‌باز صدام هر قدر هم شهادتین را بر زبان جاری، و به اسلام تظاهر کند مانند عبدالله بن اُبی، در صدر اسلام، منافق به شمار می‌رود (حیدر، بی‌تا؛ ابن‌باز، بی‌تا).
۵. حزب رستاخیز عرب (بعث) را میشعلق (۱۹۱۰-۱۹۸۹) در ۱۹۴۰ تشکیل داد که عهده‌دار ایجاد وطن عربی متحد و آزاد از سلطه امپریالیسم شد (عبدالملک، ۱۳۹۴: ۲۷۰). بعثیسم، آمیزه‌ای از ناسیونالیسم عربی، پان‌عربیسم و سوسیالیسم بود. بعثیسم خواهان یکی شدن جهان عرب در کشوری واحدست. بعث به جدایی دین از سیاست معتقدست و اهمیتی که به اسلام می‌دهد صرفاً از دیدگاه قومی و فرهنگی است (Batatu, 2000: 54).
۶. با افول جریان‌های چپ عربی و نیز پان‌عربیست‌ها در اوایل دهه هشتاد قرن بیستم، اسلام‌گرایی تحت عنوان «الصحوة الاسلامیة» یا همان «بیداری اسلامی» دوباره رونق می‌گیرد و احزاب اسلام‌گرا با اقبال عمومی مواجه می‌شوند (لاکروا، ۲۰۱۲: ۲۸۶).
۷. استفاده از این اصطلاح نه از باب تأیید، بلکه فقط به دلیل اشتهار آن و بیان ادعای جریان مربوط است. سلفی جهادی تعریفی نه چندان دقیق از دیدگاهی است که از الاهیات وهابی برای هواداری و توسل به خشونت مدد می‌جوید.
۸. «رادیکال» از نظر لغوی به معنای اصل و ریشه است و در علوم اجتماعی به اندیشه‌هایی می‌گویند که دگرگونی‌های بنیادی را در امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی طلب می‌کنند (آشوری، ۱۳۵۱: ۶۷).
۹. جریان‌های درون وهابی‌گرایش‌های متفاوتی دارند، از جمله: سلفیه سنتی یا سلفیه علمی متشکل از دو طیف جامیه و جماعت تبلیغ و دعوت؛ سلفیه جهادی (تکفیری)؛ سلفیه جدید یا نوسلفیان (صحوه) (کمالی، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۴۲) که به سه خرده‌گفتمان صحویه جدید، صحویه آزادی‌خواه یا اصلاح‌طلب و صحویه افراطی یا متمایل به سلفیه جهادی تقسیم شدند.
۱۰. علمای وهابی قرن بیستم اساساً برای نظریه‌پردازی، احساس نیاز نمی‌کردند. در واقع، بی‌توجهی به اندیشه سیاسی اسلامی از همان ابتدا یکی از ویژگی‌های وهابیت بوده است (الرشید، ۱۴۰۱: ۹۲).
۱۱. در ماجرای جنگ خلیج فارس، اشخاص سرشناسی از دل جریان صحوه بیرون آمدند که بعدها در جامعه عربستان بسیار تأثیرگذار شدند؛ مانند مسعری، التوجیری، الرشودی و حتی سفر الحوالی. از باب نمونه سلمان العوده در کتابی به نام صفت الغربا به شدت به وهابیت حمله کرد (علی‌زاده موسوی، ۱۳۸۹: ۱۸۷).
۱۲. شاخص‌ترین شخصیت‌های وهابی در جریان نوسلفی عبارت‌اند از: سفر الحوالی، سلمان العوده، ابن‌جبرین، ناصر العمر، عانض القرنی؛ شیخ البراک و شیخ محسن العواجی نیز از دیگر افراد مشهور در جریان نوسلفی هستند (محمدی صبور، ۱۳۹۴: ۴۴۱).
۱۳. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «تُمْ اَدْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَبْأُتُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَ كَفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ اَدْعُهُمْ إِلَى التَّحْوِيلِ مِنْ

دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ» (نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۵۷/۳). در روایت دیگری هم آمده است که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «منعت دار الاسلام ما فيها، و أباحت دار الشرك ما فيها» (ماوردی، ۱۴۱۴: ۱۰۲)؛ چنان‌که مشهود پیامبر (ص)، بلاد را به دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌کند و اشاره‌ای به دارالمرکبه ندارد.

۱۴. سبب نام‌گذاری این منطقه به دارالحرب آن است که پیمان صلح و رویاروشدن و دشمنی‌نورزیدن بسته نشده است. مردم این منطقه‌ها در زمان درگیری و جنگ، در جبهه مقابل مسلمانان قرار دارند (بهنساوی، ۱۳۹۲: ۳۶۶).

۱۵. «و أما كونها (ماردین) دار حرب أو سلم؛ فهي مركبة ... و يقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۲۴۱/۲۸). البته باید توجه کرد که در نسخه‌های اولیه کتب ابن تیمیه به جای عبارت «يقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»، عبارت «يعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه» آمده است (نسیره، ۲۰۱۵: ۲۵۸). ابن مفلح، در کتاب الآداب الشرعية این فتوا را به صورت صحیح ذکر کرده است (ابن مفلح، ۱۴۱۹: ۲۱۲/۱). همچنین، در محله المنار (رشید رضا، بی‌تا: ۱۳۱/۳۵) و کتاب الدرر السنیه فی الاجوبه التجدیة (علماء نجد، ۱۴۱۷: ۲۴۸/۹)، تصریح شده است که تغییر متن مذکور، هنگام جمع‌آوری آثار ابن تیمیه صورت گرفته است. این اقدام نوعی تحریف است که به انحراف در سلفیه جهادی منجر شده است (نسیره، ۲۰۱۵: ۲۵۵).

۱۶. در احادیث آمده است که رسول خدا (ص)، وقتی گروهی را برای جهاد به منطقه‌ای می‌فرستاد، به امیر آنها دستورهای می‌داد و می‌فرمود: «هنگامی که به دشمن رسیدی، آن‌ها را به اسلام دعوت کن؛ اگر اجابت کردند اسلامشان را بپذیر و با آن‌ها وارد جنگ نشو و از آنان بخواه از سرزمینشان به دارالمهاجرین هجرت کنند» (نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۵۷/۳، ح ۱۷۳۱؛ ابوداود، بی‌تا: ۳۷/۳، ح ۲۶۱۲؛ ترمذی، ۱۳۹۵: ۱۶۲/۴، ح ۱۶۱۷).

۱۷. در صحیح مسلم از انس بن مالک نقل شده است: «رسول خدا (ص) اگر صدای اذان را می‌شنید از حمله به آنجا خودداری می‌کرد» (نیشابوری، بی‌تا: ۲۸۸/۱، ح ۳۸۲). نووی، شارح صحیح مسلم، و ابن رجب حنبلی با استناد به این روایت، ملاک تشخیص دارالاسلام از دارالکفر را شنیدن صدای اذان می‌دانند (نووی، ۱۳۹۲: ۸۴/۴). ابن رجب حنبلی، ۱۴۱۷: ۲۳۲/۵). در حدیث دیگری هم وارد شده است که رسول‌الله (ص) هر گاه گروهی را به منطقه‌ای می‌فرستاد، به ایشان امر می‌کرد اگر مسجلی دیدید یا صدای اذان را شنیدید، به آنجا حمله نکنید و کسی را نکشید (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۸۸/۲۴).

۱۸. از نظر ابوقتاده فلسطینی، کشورهای مسلمانان به دارالکفر تبدیل شده‌اند؛ چراکه حکومت در دست کفار مرتدست و آن‌ها احکام کفر را در این سرزمین‌ها گسترش داده‌اند (فلسطینی، ۱۳۹۸/۱۱/۱۰).

۱۹. بن لادن در سال ۱۹۷۳ شاگرد محمد قطب، برادر سید قطب، در دانشگاه ملک عبدالعزیز جده بود (فاطمی‌نژاد، ۱۳۹۵: ۲۵). او با گرفتن فتوا از شیخ محمد بن عثمان و چهل تن از علمای وهابی، راجع به لزوم فراگیری آموزش‌های نظامی و جنگی، توانست جوانان بسیاری را جذب کند (همان: ۳۰). به عقیده کریستوفر هانزل، به طور کلی، سه دسته از اندیشه‌ها در به وجود آمدن القاعده دخیل بوده‌اند: دسته اول، شاخه‌ای از مذهب وهابیت است که از طریق شخص بن لادن به سازمان القاعده رسیده است و می‌توان آن را سلفی جهادی وهابی نامید (همان: ۴۷).

۲۰. بن لادن در این اعلامیه با ترسیم تحول عملی القاعده علیه آمریکا و متحدانش، از جمله رژیم سعودی، ضمن تشریح خطاهای رژیم در راستای اهداف و منافع «اتحاد صهیونیستی صلیبی» و به زیان امت اسلامی، به عملکرد ستیزه‌جویانه رژیم در قبال علمای راستین امت و به‌ویژه رهبران جریان صحوه، سلمان العوده و سفر الحوالی، اشاره می‌کند. بن لادن ضمن اشاره به تلاش‌های خود و علمای جریان صحوه برای امر رژیم به معروف، عملکرد نظام سعودی را ضداسلامی توصیف می‌کند (کمالی، ۱۳۹۱: ۴۰۰).

۲۱. بدرالدین ابوعبدالله محمد بن جماعه؛ فقیه شافعی، محدث و قاضی القضاة حموی مصری؛ وی در سده‌های ۷-۹ ه.ق. (دوره حکومت ممالیک) عهده‌دار مناصب بود (رفیعی، ۱۳۷۴: ۲۴۵/۳).

۲۲. اول، دوره ایجاد و تأسیس اولین دولت: ضعف جایگاه علمی و غلبه نگاه راهبردی (راهبرد نظامی سیاسی اقتصادی) است که به آنها ائمة الدعوة التجدیة (حلقه بسته علمای نجد) گفته می‌شود. آن‌ها در کنار خود ابن عبدالوهاب مستقیماً در بیشتر جنگ‌ها و غارت‌ها شرکت داشته‌اند (رفیعی، ۱۳۹۳: ۲۲). دوم، دوره حفظ و بقا: غلبه نگاه ایدئولوژیک که مُعرف آن

آثار خاندان بانفوذ آل‌الشیخ است (الرشید، ۱۴۰۱: ۴۱). سوم، دوره گسترش جغرافیایی و دودمانی یا دولت مدرن و علمای مهاجر: کاهش نفوذ خاندان آل‌الشیخ و چرخش توازن قدرت مذهبی و سیاسی به سمت قدرت سیاسی است (همان: ۳۸). چهارم؛ دوره شورای افتا: تسلط و نظارت دولت بر گفتمان مذهبی از طریق تشکیل شورای افتا پس از مرگ ابراهیم آل‌الشیخ و سرآغاز نهادمندشدن وهابیت (همان: ۳۷).

۲۳. منطقه‌ای که شیخ در آن قاضی بود.

۲۴. این بیانیه ضمن محکوم کردن اشغال کویت به دست عراق، و تأیید تصمیم رهبری عربستان برای کمک‌گرفتن از کشورهای عربی و غیرعربی، تکلیف پادشاه را به عنوان ولی امر مسلمانان اتخاذ همه اقدامات لازم برای جلوگیری از تجاوز بی‌رحمانه و شرورانه عراق معرفی می‌کند و می‌گوید شورای روحانیان از همه تدابیری که ولی امر اتخاذ کند حمایت خواهد کرد (لیسی، ۱۴۰۰: ۱۹۸).

۲۵. بن‌باز در مصاحبه‌ای منتشرشده در المجاهد آشکارا اعلام کرد که آزادسازی افغانستان از سلطه شوروی جهاد مشروعی است علیه دولت کافری که به سرزمین مسلمانان هجوم آورده و بر تمام مسلمانان واجب است که از آن حمایت کنند. وی این جهاد را در افغانستان، فردی (واجب برای تمام مسلمانان) و در جاهای دیگر کفایی (واجب برای تعدادی از مسلمانان به قدر کفایت) اعلام کرد (الرشید، ۱۴۰۱: ۱۹۲). در واقع، برای رژیم، جهاد در افغانستان نوعی راهبرد سیاسی بود نه تکلیفی دینی (همان: ۱۹۳)، با رد پیشنهاد اسامه بن‌لادن برای آزادسازی کویت و جنگ با صدام کافر، برای بسیاری از سعودی‌ها اعتبار سابق نهاد دینی، که بر پایه حمایت از جهاد در افغانستان به دست آمده بود، به‌سرعت از بین رفت (همان: ۲۰۲).

۲۶. سلمان العوده، عائض القرنی و ناصر العمر از جمله این روحانیان بودند (لیسی، ۱۴۰۰: ۲۳۷).

۲۷. این نام‌گذاری اشاره دارد به محمد بن سرور زین‌العابدین که از اعضای اخوان‌المسلمین دمشق بود و در سال ۱۹۶۵ پس از سخت‌گیری دولت سوریه بر جماعت اخوان، مجبور به ترک سوریه و مهاجرت به عربستان شد (موسوی، ۲۰۱۷: ۳۰۱/۱). وی پس از مهاجرت به عربستان، بین افکار اعتقادی محمد بن عبدالوهاب و افکار جهادی سید قطب پیوند برقرار کرد و از طریق تربیت شاگردانی همچون سفر الحوالی، عائض القرنی، سلمان العوده و ناصر العمر توانست فکری جدید را در فضای عربستان به وجود آورد (عوده و رمزی، ۲۰۱۵: ۲۵).

۲۸. این نام‌گذاری اشاره دارد به محمد قطب، برادر سید قطب (عماد، ۲۰۱۳: ۱۱۰۸/۱).

۲۹. در اوایل دهه نود، دولت سعودی به دنبال شقاق در صفوف صحوه از طریق ترویج جنبش مدخلیسم بود (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

۳۰. العوده، القرنی و الحوالی، از رهبران قبلی صحوه، پس از آزادی از زندان در اواخر دهه نود، لحن انتقادیشان راجع به دولت را نرم‌تر کردند و رژیم نیز تساهل و مدارا با آنها را آغاز کرد. در واقع، با بی‌اعتباری وسیع نهاد رسمی دینی، همکاری صحوی‌ها از سوی حاکمانی که سخت‌نیزمند مشروعیت دینی بودند، بسیار ارزشمند محسوب شد (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

۳۱. نوعی فرآیند جدید اسلام‌گرایی افراطی که اغلب سلفی جهادی معرفی می‌شد، حول علمای صحوی سابق از قبیل ناصر الفهد، حمود الشیبی و علی الخضیر بروز کرد. رهبر و ایدئولوگ آنها، الفقیه، بعد از آزادی از زندان در سال ۱۹۹۷ در کانون توجهات قرار گرفت. آن‌ها به بسیاری از آزادی‌خواهان سعودی انگ کفر زدند و همه را به جهاد علیه یهود و نصارا فرا خواندند، حملات ۱۱ سپتامبر را توجیه و تمجید و تکریم کردند و نیز استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی علیه کفار را مجاز شمردند (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

۳۲. بن‌لادن در بیانیه‌هایش ضمن اعلام خروج بر حاکم و نقض اصول ده‌گانه ایمان در عملکرد حکام ریاض، از خشونت جهادی در عربستان سعودی حتی اگر به کشته‌شدن مسلمانان در کنار کافران منجر شود دفاع می‌کند (الرشید، ۱۴۰۱: ۲۰۵).

۳۳. السوری، یکی دیگر از سرکرده‌های گروه‌های جهادی، معتقدست کشورهایی که حاکمشان کافر باشد، حتی اگر تمامی اهلسل مسلمان باشند، به دارالکفر تبدیل می‌شوند (السوری، بی‌تا: ۹۸۳). وی معتقدست مکه و مدینه از زمان به حکومت



رسیدن پادشاهان سعودی، به دست کفار افتاده و بلاد اسلامی محسوب نمی‌شود (همان: ۹۳). عبدالقادر بن عبدالعزیز، یکی دیگر از علمای جهادی، معتقدست تمامی حکام کشورهای اسلامی و کسانی که برخلاف احکام الاهی حکم می‌دهند و قوانین بشری را تصویب و اجرا می‌کنند کافرند؛ لذا جهاد علیهمشان واجب است (ابن عبدالعزیز، بی‌تا: ۱۹/۲). از نظر سلفی جهادی‌ها، با اجرای برخی از قوانین بشری و احکام مخالف با احکام الاهی که حاکمان کشورهای اسلامی اعمال می‌کنند، آن کشور به دارالکفر تبدیل می‌شود (فلسطینی، ۱۳۹۸/۱۱/۱۰).

۳۴. «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ» (نیشابوری، بی‌تا: ۹۸۶/۲، ح ۱۳۵۳).

۳۵. «سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ يَقُولُ: لَا تُغْزَى هَلْدِهِ بَعْدَ الْيَوْمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (ترمذی، ۱۳۹۵: ۱۵۹/۴، ح ۱۶۱۱).



منابع

١. قرآن كريم.
٢. آشوري، داريوش (١٣٥١). فرهنگ سياسي، تهران: مرواريد.
٣. آل شيخ، صالح بن عبد العزيز (بي.تا). شرح عدة متون في العقيدة، بي.جا: بي.نا.
٤. ابن إبراهيم، حسين (١٣٥٦). قرة العين بفتاوى علماء الحرمين، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الاولى.
٥. ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله (١٤٢٠). مجموع فتاوى و مقالات الشيخ ابن باز، التحقيق: محمد بن سعد الشويعر، بي.جا: دار القاسم للنشر.
٦. ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله (بي.تا). «الموقع الرسمي لسماحة الشيخ الإمام ابن باز رحمه الله»، در: <https://binbaz.org.sa/fatwas/1571>.
٧. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤١٦). مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدينه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٨. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (١٤٢٠). النبوات، محقق: عبد العزيز بن صالح الطويان، رياض: أضواء السلف، الطبعة الاولى.
٩. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (بي.تا). رسالة في شرح حديث إنما الأعمال بالنيات، بي.جا: مكتبة الاسلامية.
١٠. ابن جبرين، عبد الله (بي.تا). اعتقاد أهل السنة، در: نرم افزار المكتبة الشاملة، بي.جا: بي.نا.
١١. ابن حنبل، احمد (١٤٢١). مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد والآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى.
١٢. ابن رجب حنبلي، عبد الرحمن بن احمد (١٤١٧). فتح الباري شرح صحيح البخاري، مدينه: مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الاولى.
١٣. ابن سمحان، سليمان (١٤١٥). كشف الأوهام والإلتباس عن تشبه بعض الاغبياء، تحقيق: عبد العزيز آل حمد، رياض: دار العاصمة، الطبعة الاولى.
١٤. ابن عابدين، محمد امين (١٤١٢). رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية.
١٥. ابن عثيمين، محمد بن صالح (بي.تا). مجموع فتاوى و رسائل، بي.جا: بي.نا.
١٦. ابن قيم الجوزيه، محمد (١٤١٨). أحكام أهل الذمة، محقق: يوسف بن أحمد البكري، شاعر بن توفيق العاروري، دمام: رمادي للنشر، الطبعة الاولى.
١٧. ابن لادن، اسامة (١٤٢٧). الأرشيف الجامع لكلمات و خطابات الشيخ أسامة، الإصدار الأول،

- شبكة البراق الإسلامية.
18. ابن لادن، اسامة (بي تا). النزاع بين حكام آل سعود والمسلمين والسبيل لرحله، بي جا: بي نا.
19. ابن مفلح، محمد (1419). الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: شعيب ارنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.
20. ابوداود سجستاني (بي تا). سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
21. أحمدي، عبد العزيز بن مبروك (1424). اختلاف الدارين و آثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، بي جا: الجامعة الإسلامية.
22. الباني، ناصر الدين (بي تا الف). تفرغ سلسله الهدى والنور، بي جا: بي نا.
23. الباني، ناصر الدين (بي تا ب). سلسله الأحاديث الصحيحة، رياض: مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى.
24. بُجيرمي، سليمان بن محمد (1369). التجريد لنفع العبيد، بي جا: مطبعة الحلبي.
25. بهنساوي، سالم (1392). نقد و برسي انديشه تكفير، ترجمه: سالم افسري، تهران: احسان، چاپ دوم.
26. ترمذی، محمد بن عيسى (1395). سنن الترمذی، تحقيق و تعليق: احمد محمد شاکر (ج 1-2)، محمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية.
27. تهانوی، محمد بن علی (1996). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علی دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى.
28. الجرجاني، سيد الشريف علی بن محمد (1944). شرح السراجية، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
29. الحوالی، سفر بن عبدالرحمن (بي تا). المسلمون والحضارة الغربية، بي جا: بي نا.
30. حيدر، نزار (بي تا). «الفتوى الوهابية بتكفير الطاغية صدام حسين تكشف النفاق السعودي و تفضح فقهاء البلاط و مثقفي البترودولار، شبكة النبأ المعلوماتية»، در: <https://annabaa.org/nbanews/60/saddam/22.htm>
31. خلاف، عبد الوهاب (2009). أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية علی وفق مذهب أبي حنيفة و ما عليه العمل بالمحاكم، بي جا: بي نا.
32. دسوقي، محمد بن احمد (بي تا). حاشية الدسوقي علی الشرح الكبير، بي جا: دار الفكر.
33. رشيد رضا، محمد (بي تا). مجلة المنار، مصر: مؤسسة المنار.
34. الرشيد، مضاوى (1401). عربستان سعودی و جريان های اسلامي جديد، ترجمه: رضا



- نجف زاده، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و ارتباطات.
۳۵. رفیعی، علی (۱۳۷۴). «ابن جماعه»، در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم.
۳۶. رفیعی، محمدحسین (۱۳۹۳). وهابیت: مجموعه مقالات و مطالعاتی در تاریخ اندیشه، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
۳۷. السوری، ابو مصعب (بی تا). دعوة المقاومة الاسلامية العالمية، بی جا، بی نا.
۳۸. الشهري، ملفی بن حسن (۱۴۳۱). حقیقت الدارین؛ دار الإسلام و دار الکفر، بی جا: دار المرابطين.
۳۹. شیخی، یوسف؛ افضل آبادی، محسن (۱۴۰۱). «راستی آزمایی انتساب وهابیت به ابن تیمیہ با تأکید بر مسئله ایمان و کفر»، در: پژوهش نامه مذاهب کلامی، ش ۴، ص ۵۷-۷۷.
۴۰. ضمیریة، عثمان جمعة (۱۴۱۹). أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة، بی جا: دار المعالی.
۴۱. عبد الملك، انور (۱۳۹۴). اندیشه سیاسی عرب در دوره معاصر، ترجمه: سید احمد موثقی، قم: دانشگاه مفید.
۴۲. علماء نجد (۱۴۱۷). الدرر السنیة فی الاجوبة النجدیة، محقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بی جا: بی نا، چاپ ششم.
۴۳. علی زاده موسوی، سید مهدی (۱۳۸۹). «جریان های درون وهابیت»، در: سراج منیر، ش ۱ (۴)، ص ۱۶۹-۱۹۴.
۴۴. عماد، عبد الغنی (۲۰۱۳). الحركات الاسلامية في الوطن العربي، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۴۵. عوده، جهاد؛ رمزی، سمیر (۲۰۱۵). التيار السروري الجهادی، قاهره: المكتب العربي للمعارف.
۴۶. فاطمی نژاد، مجید (۱۳۹۵). القاعده: تاریخ و افکار، قم: بهنماد.
۴۷. فلسطینی، ابوقتاده (۱۳۹۸/۱۱/۱۰). بین منهجین، در: www.ilmway.com/site/maqdis/d.html
۴۸. قرضاوی، یوسف (۱۳۹۶). فقه الجهاد، ترجمه: ساعدی رودی و محمد ابراهیم، تهران: احسان، چاپ اول.
۴۹. قنوجی، صدیق حسن خان (۱۴۰۵). العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۰. کمالی، حمیدرضا (۱۳۹۱). کتاب خاورمیانه (۹): ویژه مسائل داخلی عربستان، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین المللی ابرار معاصر.
۵۱. لاکروا، ستیفان (۲۰۱۲). زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ترجمه: عبد

- الحق الزموری، بیروت: بی‌نا.
۵۲. لیسى، رابرت (۱۴۰۰). عربستان از درون: تاریخ جدید عربستان؛ پادشاهان، نهادهای دینی، لیبرال‌ها و افراطیون، ترجمه: محمدعلی عسگری، تهران: کویر.
۵۳. ماوردی، ابو الحسن (۱۴۱۴). الحاوی فی فقه الشافعی، بی‌جا: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۵۴. محمدی صبور، حمید (۱۳۹۴). فرماندهان تکفیر: آشنایی با شخصیت و فتاوی بزرگان وهابیت، بی‌جا: بی‌نا.
۵۵. مقدسی، ابومحمد (۱۳۹۸/۱۰/۲۱). رسالة مناصحة و تذکیر إلى بعض الأخوة، در: www.ilmway.com/site/maqdis/d.html
۵۶. موسوی، سید محسن (۲۰۱۷). اطلس وهابیت و جریان‌های تکفیری، قم: مرکز الاسلامی، الطبعة الاولى.
۵۷. نسیره، هانی (۲۰۱۵). متاهة الحاکمیة: أخطاء الجهادیین فی فهم ابن تیمیة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، الطبعة الاولى.
۵۸. نووی، یحیی بن شرف (۱۳۹۲). المنهاج: شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية.
۵۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی‌تا). صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۰. یوسفی، محسن (۱۳۸۶). اصلاحات سیاسی در عربستان سعودی: تأثیر بحران عراق بر تحولات سیاسی عربستان سعودی، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌الملل ابرار معاصر.
61. Batatu, Hanna (2000). *The Old Social Classes and New Revolutionary Movements of Iraq*, London: al-Saqi Books.

