



بررسی تناقض‌نمایی سلفی‌گری با سلف

محمدباقر پورامینی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۲۳

چکیده

در دیدگاه اندیشه‌وران سلفی، اصل بر فهم کتاب و سنت بر محوری است که سلف آن را فهمیده‌اند و نباید از فهم آنان خارج گردید و از مقدم داشتن فهم غیرسلف بر قول سلف باید پرهیز داشت. گرچه ماهیت سلفی‌گری بر هم‌سویی و التزام بر مذهب صحابه، تابعین و اتباع استوار است، ولی نمونه‌های متعددی از تناقض‌نمایی میان معماران سلفی‌گری به‌خصوص ابن‌تیمیه با فهم سلف وجود دارد و این تناقض‌ها بنیاد فکری سلفی را در هویت به مخاطره می‌اندازد. مسئله اصلی تحقیق پیش‌رو آن است که ادعای مرجعیت سلف از سوی معماران اندیشه سلفی به‌خصوص ابن‌تیمیه حُرّانی به چه میزان با عملکرد فکری و معرفتی ایشان برابری می‌کند. در این نوشتار ضمن بررسی انتقادی ادعای مرجعیت سلف از سوی سلفیون، چند نمونه از ناسازنمایی‌های سلفی‌گری با سلف در معنای متن، مراتب توحید و مسئله توحید الوهی بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی

سلفی‌گری، سلف، مرجعیت سلف، پارادوکس، معنای متن، توحید، توحید الوهی.

مقدمه

سلفی‌گری با شعار بازگشت به سلف و محوریت فهم ایشان، در جهان اسلام بروز یافته است و سلفی کسی است که بر مذهب سلف زنده در سه قرن نخست استوار بوده، بر راه و حرکت صحابه، تابعین و اتباع در زمینه ایمان و اعتقاد پایبند باشد. تأکید ابن تیمیه به سلف، به‌گونه‌ای است که او در شمار پیشوایان سلفی جای گرفته و به ادعای برخی، تنها راه وصول به مذهب سلف، پیروی از مذهب ابن تیمیه است (مقبول احمد، ۱۴۱۶ق: ۶۶۰).

هر چند ماهیت سلفی‌گری بر همسویی و التزام بر مذهب سلف وابسته است، ولی تضادهای سلفی‌گری با اصول سلف، امری مبرهن است و نمونه‌های متعددی از ناهم‌سویی و تناقض میان سلفیون با فهم و عمل سلف در ابعاد معرفتی، اعتقادی و رفتاری وجود دارد که از دید محققان جهان اسلام پوشیده نمانده است. پاره از آثاری که در نقد سلفی‌گری نگاشته شده است، به صورت ضمنی ادعای پیروی سلفیون از سلف را رد می‌کند که می‌توان به *السلفية* مرحله زمنية مباركة وليست مذهبا اسلاميا از رمضان البوطی اشاره کرد؛ همچنین ابوحامد المرزوق در *براءة الأشعريين من عقائد المخالفين*، مصطفی حمدو الحنبلی در *الحنابلة والاختلاف مع السلفية المعاصرة* و ابراهیم العسعر در *السلف والسلفيون روية من الداخل* به برخی از این ناسازنمایی‌ها اشاره کرده‌اند.

مسئله تحقیق پیش‌رو آن است که ادعای مرجعیت سلف از سوی معماران اندیشه سلفی به‌خصوص ابن تیمیه حرّانی چه میزان با عملکرد فکری و معرفتی ایشان برابری می‌کند. در واقع در پاره‌ای از مباحث معرفتی و اعتقادی ناسازنمایی‌های متعددی میان سلفی‌گری با سلف وجود دارد که ادعای انتساب آنان به صحابه، تابعین و اتباع تابعین را بی‌اعتبار می‌سازد. در این نوشتار، افزون بر بررسی انتقادی ادعای مرجعیت سلف، پارادوکس سلفی‌گری با سلف در برخی از حوزه‌های معناشناسی، معرفتی و اعتقادی بررسی و تحلیل می‌شود و بر این نکته تأکید دارد که سلفیون در پی مصادره سلف برای مطلوب خود بوده و آرای آن دسته از سلف را که فهم آنان را تأیید کنند، محور قرار می‌دهند.

۱. ادعای مرجعیت سلف

سلف در اصطلاح خاص، به صحابه، تابعین و اتباع تابعین اطلاق می‌شود و در دیدگاه اندیشه‌وران سلفی، جایگاه مرجعیت سلف مورد پذیرش است؛ بدان‌گونه‌که معیار سلفی‌بودن را

بر پیروی از سلف صالح محدود کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۱۵۸).

برای تثبیت برتری سه گروه زنده در سه قرن نخست هجری به عنوان برترین قرون و تأکید بر خیریت آنان، به حدیث نبوی «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَتُهُمْ أَيْمَانُهُمْ، وَأَيْمَانُهُمْ شَهَادَتُهُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۸: ۹۱) استناد می‌شود (القوسی، ۱۴۲۲ق: ۳۷). گویا مراد از هر قرن، عمر انسان و نه هر صد سال است. با توجه به دیدگاه عسقلانی (ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ۷: ۵) در نظرگیری هفتاد سال به عنوان سقف میانگین عمر انسان، ملاک از خیر القرون همان سه دوره صحابه، تابعین و اتباع تابعین موجود تا سال ۲۲۰ هجری است (سخاوی، ۱۴۲۱ق، ۴: ۱۵۳). گاه با ملاک قرار دادن سه قرن نخست، چهار طبقه از سلف را مدنظر قرار داده و افزون بر اتباع تابعین، ائمه حدیثی که تا پایان قرن سوم می‌زیستند نیز جزو سلف قرار می‌دهند. از این رو، با استناد با کلام ذهبی انتهای زمان متقدمین، سال ۳۰۰ هجری خواهد بود (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۱: ۴). برای مشروعیت‌بخشی این دیدگاه، نقل دیگری از حدیث خیره مورد استناد قرار می‌گیرد، با این مبنا که در این حدیث «ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» سه بار تکرار شده است (المبارکفوری، ۱۹۹۰م، ۶: ۳۹۰).

این روایت مبدأ ارزش‌گذاری جمعی است که سلفیان آنان را الگوی خود ساخته و راه نجات این امت از تفرقه و انحراف را پیروی از سلف و تکیه بر فهم آنان از دین دانسته‌اند. با این نگاه که آنچه آنان از نصوص فهمیده‌اند، حق و هر آنچه نفهمیده‌اند و عمل نکرده‌اند، ناحق است. در نگاه ابن تیمیه، سلف کسانی هستند که در سه قرن بهتر اسلام زندگی می‌کردند و دارای تمامی فضایل بودند و آن‌که آنان «أَفْضَلُ مِنَ الْخَلْفِ فِي كُلِّ فَضِيلَةٍ: مِنْ عِلْمٍ وَعَمَلٍ وَإِيمَانٍ وَعَقْلِ وَدِينٍ وَبَيَانٍ وَعِبَادَةٍ» و آنان برای حل هر مشکلی، شایسته‌تر از سایرین هستند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۱۵۸).

ابن تیمیه به عنوان محوری‌ترین چهره مورد قبول سلفیون، مذهب سلف را حق دانسته، ضمن اصرار بر پذیرش آن، انتساب و اعلانش را پسندیده می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۱۴۹). همو با تأکید بر خیریت و برتری سلف بر خلف در علم، عمل، ایمان، عقل، دین، بیان و عبادت، آنان را سزاوار بیان برای هر مشکل علمی می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۱۵۷). در نگاه او، اصل بر فهم کتاب و سنت بر اساسی که سلف فهمیده‌اند، استوار است و نباید از فهم آنان خارج شده و فهم غیرسلف را بر قول سلف مقدم داشت (ابن تیمیه، ۱۹۹۱م، ۱: ۳۵۴). او مدعی است که در مسائل اعتقادی باید فهم سلف را بر دیگر فهم‌ها به‌ویژه بر فهم متکلمان،

فیلسوفان و عرفا مقدم دانست و این فهم برای متأخران، حجّت است و نباید از آن عدول کرد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۴: ۹۶). ابن قیم با بیان این جمله «الْإِسْتِدْلَالُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْأَثَرِ السَّلَفِيَّةِ» مرجعیت اصل سوم را از صحابه به سایر سلف توسعه داده است (ابن قیم، ۱۹۷۳م، ۴: ۴۴). وهابیان نیز ضمن برتری فهم سلف بر خلف، از پدیداری بدعت بعد از سه قرن نخست سخن می‌گویند (النجدی، ۱۳۴۲ق: ۵۱).

مدّعی سلفی‌ها درباره «تفسیر متن» و «فهم» آن، رویکرد مؤلف‌محوری داشته و ذیل هرمنوتیک روشی (Methodological Hermeneutics) قرار می‌گیرد. آنان به زعم خود، دنبال فهم مراد شارع هستند. عبارت «أَنْ يُفَقَّهَ مُرَادُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۲: ۴۹۷) شاهدی بر این مدّعا است. آن‌ها برای رسیدن به مراد شارع روش‌هایی را به کار می‌برند که قاعدتاً روش‌های مورد تأیید آن‌ها مبتنی بر نظریه‌ای است که چه‌بسا توسط ایشان به صراحت بیان نشده است، ولی از مجموعه بیاناتشان قابل دست‌یابی است. تفاوت اصلی استنباط‌های ایشان از منابع با استنباط‌های سایر مذاهب کلامی اسلامی در تفاوتشان در همین نظریه نهفته است (الحلمی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۹-۱۶۴) و معتقد به فهم سلف به‌عنوان یکی از راه‌های رسیدن به «مراد متکلم» هستند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۸: ۴۹۸).

بررسی و نقد ادّعی مرجعیت سلف با چند مشکل اصلی روبه‌رو است:

۱. اعتقاد به مطلق بودن فهم سلف، موجب انحصار فهم دین در حصار یک دوره خاص، بسته شدن باب علم و جلوگیری از گسترش دایره معرفت خواهد بود. قرآن کریم عموم افراد بشر از کافر و مؤمن از آنان که عصر رسول خدا ﷺ را درک کردند و آنان را که درک نکردند دعوت می‌کند به اینکه پیرامون قرآن تعقل و تأمل کنند، در بین آن آیات، خصوصاً آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). دلالت روشنی دارد بر اینکه معارف قرآن معارفی است که هر دانشمندی با تدبیر و بحث پیرامون آن می‌تواند آن را درک کند، و اختلافی که در ابتدا و به ظاهر در آیات آن می‌بیند برطرف سازد، و با اینکه این آیه در مقام تحدی و بیان اعجاز قرآن است، معنا ندارد در چنین مقامی فهم قرآن را مشروط به فهم صحابه و شاگردان ایشان از تابعین بدانیم.

۲. القای حجیت فهم سلف و قواعد مورد استفاده آنان به عنوان یک آموزه اصلی در سلفیه، خودشکن است و در گام نخست، بنیان اندیشه سلفیه را سست می‌سازد؛ چراکه وجود چنین مکتب فکری در دوران سلف سابقه نداشته است؛ از این رو در قرون بعدی هم نباید به وجود

آید. بنابراین تأسیس سلفیه، مغایر با ادعای اولیه آنهاست.

۳. سلف دارای فهم واحد از دین نبودند تا بتوان بدان استناد کرد و آنان در فهم مسائل هیچ گاه اتفاق نکرده‌اند و اختلاف میان آراء آنان بسیار فراوان است و از این رو مذهب واحدی نداشته‌اند تا بتوان آن را از میزان قرار داده و فهم امور را از فهم آنان به دست آورد. به واقع بستر باور به اصل مرجعیت سلف، زمانی فراهم می‌شود که گذشتگان در آرای خود وحدت داشته و هیچ اختلافی نداشته باشند؛ در غیر این صورت تبلیغ رجوع به فهم سلف، دعوت به تشتت، حیرانی و در نهایت عدم معرفت خواهد بود. در میان صحابه، در همه مسائل وحدت نظر وجود نداشت؛ به خصوص در مسائل سیاسی و اعتقادی همچون امامت و قیام به سیف، گرایش‌های مختلف در آنان دیده می‌شود. در میان تابعین و تابعین تابعین، وحدت نظر کاملی وجود نداشته و هر گروهی خود را برحق دانسته، دیگری را مردود و حتی کافر می‌شمرد (ابو زهره، ۱۹۹۶م: ۲۴۷). حتی در سده نخست، گروهی از تابعین بر اجتهاد فردی تأکید داشتند. نزاع «اصحاب اثر» و «اصحاب رأی»، نشان از اختلاف و شکاف عمیقی در میان بزرگان سلف در شیوه مراجعه به منابع دارد. از این رو هنگامی که شیوه‌ها و نظرات یکسان نباشد، محور قرار گرفتن آنها نیز محل اشکال خواهد بود. طباطبایی نیز بر این باور است که خداوند بر اقوال صحابه و تابعین به دلیل اختلاف فاحش در اقوال آنان، حجیت قرار نداده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱:۶).

۲. ناسازنمایی سلفی‌گری با سلف

گرچه ماهیت سلفی‌گری بر هم‌سویی و التزام بر مذهب سلف است و ایشان تخطی از آن را روا نمی‌دانند، ولی نمونه‌های متعددی از ناهم‌سویی، ناسازنمایی و تناقض میان سلفیون با فهم و عمل سلف در ابعاد مختلف معرفتی، اعتقادی و رفتاری وجود دارد.

زمانی که از ناسازنمایی و تناقض یاد می‌شود، ارتباط این مفهوم با «پارادوکس» را نیز باید مد نظر داشت. واژه (Paradox) مرگب از دو واژه یونانی (Para) به معنای «تناقض با» و (Doxa) به معنای عقیده و رأی است. بنابراین پارادوکس را به «مخالف عقیده موجود» معنا کرده‌اند. متناقض‌نما یا ناسازنما نیز مفاهیمی هم‌سو با پارادوکس معنا شده است (آشوری، ۱۳۷۴: ۲۶۱). از این رو، پارادوکس به هر گزاره یا نتیجه‌ای گفته می‌شود که با گزاره‌های قبلی گفته شده در همان نظریه یا دستگاه نظری یا با یکی از باورهای قوی یا باور عمومی در تناقض باشد.

ناسازنمایی و تناقض‌های متعددی در سلفی‌گری با باور سلف پدید آمده است که یک ضعف جدی برای سلفیون به شمار می‌آید و هویت و دیدگاه آنان را در حوزه‌های مختلف اندیشه‌ای و عملکردی به مخاطره انداخته و ادعای آنان را بی‌اعتبار می‌سازد. در اینجا به سه نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲. ناسازنمایی در معنای متن

سلفیون تنها راه فهم و درک معنای متون دینی را معرفت نقلی دانسته، متون دین را بر ظاهر آن حمل می‌کنند و از تأویل نصوص دینی روی‌گردانند. چنین رویکردی سبب شده است تا آنان درباره آیات و اخبار متشابه در باب مبدأ و معاد، متحیر شوند (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۴). سلفیون، دوری از معرفت عقلی، تأکید بر نقل، گرایش محض به ظواهر و التزام به هر خبر و حدیثی که نتیجه آن، ظاهرگرایی اهل حدیث و حشویه است، جانبداری از تشبیه و تجسیم در صفات خبری و ترویج آن را دنبال می‌کنند.

ابن تیمیه با حجت‌دانستن ظاهر کتاب در امور اعتقادی، تأویل کلام برخلاف ظاهر (ابن تیمیه، ۱۴۲۷ق، ۱: ۲۹۱) یا هرگونه باطن مخالف با ظاهر که گاه به بهانه دوری از تشبیه و تجسیم مطرح می‌گردد را رد می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق: ۱۰۶-۱۱۰). وی بر دیدگاه کسانی که اسما و صفات الهی را برخلاف ظاهر درخور مخلوقات حمل می‌کنند نیز می‌تازد و آن را مفسده‌انگیز می‌خواند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۶: ۳۵۷). او با تأکید بر ابطال تأویل (نه تفسیر و بیان)، بر این نکته اصرار دارد که تأویل، مردود و روی‌گردانی از ظاهر لفظ به معنای مخالف آن است. چنین تأویلی مورد پذیرش مذهب سلف و پیشوایان آن نیست و همانا ایشان این تأویلات را نمی‌پذیرند و آن را رد می‌نمایند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۲: ۲۲-۲۳).

ابن قیم (م ۷۵۹ق) ضمن نادیده‌گرفتن عوارض نفی تأویل، فساد عالم، تفرقه و اختلاف در اهل اسلام را ناشی از تأویلات مختلفی می‌داند که در آیات قرآن و اخبار رسول ﷺ حاصل شده است (ابن قیم، ۱۴۰۸ق، ۱: ۳۴۷). برخی از سلفیان در نفی تأویل بر این باورند که لازمه قول به تأویل، یکی از دو امر زیر است که هر دو باطل است: نخست این‌که باید بپذیریم صحابه و سلف حق را در این مسائل نفهمیدند و ظواهر این نصوص باطل است و حال آن‌که می‌دانیم خداوند از صحابه راضی بوده و این به خاطر آن است که صحابه مراد خداوند را از نظر قول و عمل و اعتقاد فهمیده‌اند. دیگر این‌که قائل شویم صحابه حق را نفهمیدند، ولی آن را کتمان

کردند و آنچه واجب بود، برای تابعین و مسلمانان پس از خود بیان نکردند که در این صورت باید از آنها اجتناب کرد و آنان را نپذیرفت (ابن‌الوزیر، ۱۴۱۶ق: ۱۲۸-۱۲۹).

در منظر ابن‌تیمیه، مذهب سلف در صفات خدا، فوقیت، تحتیت، استوای بر عرش، صورت دست داشتن را اثبات می‌کند و موصوف به این صفات چیزی جز جسم نیست. بنابراین خداوند جسم است؛ اما نه مانند دیگر اجسام (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۱: ۳۷۳). ابن‌تیمیه در *الإکلیل فی المشابه والتأویل*، مدعی است که مدلول ظواهر قرآن از اثبات دست و وجه و چشم برای خدا و نیز جلوس او بر عرش و... صحیح است، اما حقیقت آن دست، وجه و چشم معلوم نیست و آن را جز خدا کسی نمی‌داند (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ۱: ۵۲). ابن‌تیمیه گویا خود متوجه پیامدهای نادرست کلام خویش بوده است. از این رو می‌کوشد تا با افزودن قیدهایی مانند تناسب با جلالت الهی «بلیق بجلاله» یا «بلا کیف» و مانند آن، خود را از اتهام تشبیه‌گرایی برهاند (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۵: ۴۶۸، ۴۷۱، ۴۸۴-۴۸۵ و ۴۹۰). او در آثار خود، به‌ویژه در *رساله حمویه*، با رویکردی کاملاً تجسیمی، از صفاتی که مستلزم جسمانیت خدا بود، سخن گفته و دیدگاه‌های توجیهی و تأویلی اشعری درباره صفات خدا را مردود دانسته است. او همچنین اشاعره، معتزله و دیگر مذاهب اسلامی که در مسئله صفات دیدگاه تنزیهی را پذیرفته‌اند را ملحد و تکذیب‌کننده پیامبران شمرده است (ابوزهره، ۱۹۹۶م: ۳۲۲).

ابن‌تیمیه با این بیان که صحابه اختلافی در تأویل آیات صفات نداشته‌اند، مدعی است که از هیچ‌یک از صحابه ندیده‌ام چیزی از آیات و احادیث صفات را برخلاف مقتضای مفهوم و معروفش تأویل کرده باشد، بلکه از آنان تقریر و تثبیت این صفات و این‌که آنها از صفات خدای متعالی هستند، برخلاف سخن متأولان دیده‌ام (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۳۸).

بررسی و نقد ۱- سلفیان با تأکید بر جمود به ظاهر متن، تنها منبع فهم کتاب و سنت را ظواهر آیات قرآن و احادیث می‌دانند و عقل را به‌مثابه ابزار و منبع دخالت نمی‌دهند و با هر نوع استدلال عقل مقابله می‌کنند؛ در حالی که بسیاری از آموزه‌های بنیادین دین، مانند اوصاف الهی و حثی افعال الهی از سنخ مسائل عقلی است و به واقع دوری از معرفت عقلی در فهم آموزه‌های دین و تأکید بر نقل و معنای ظاهری موجود در آیات و روایات، به لغویت این‌گونه آموزه‌ها می‌انجامد؛ همچنین نتیجه افراطی کنار گذاشتن کامل عقل از سوی ابن‌تیمیه، عجز در فهم صفات خبری و گرفتاری در گرداب تشبیه و تجسیم است.

۲- گر چه فهم تمام صحابه از آیات الهی یکسان نبود و برخی از آنان مفاهیم بلند توحیدی

را متوجه نمی‌شدند و به دلیل دوری از عترت علیهم‌السلام به‌عنوان راسخون در علم، به صفات تجسیمی و تشبیهی روی آوردند، ولی در میان ایشان، چهره‌هایی از صحابه عالم وجود دارند که در برخی از آیات متشابه به ظاهر آیات بسنده نکرده و به تأویل متشابه روی آورده‌اند. از این رو، دیدگاه طبری (م: ۳۱۰ق) در تفسیر آیه «وسع کرسیه السماوات و الارض» (بقره: ۲۵۵)، ادعای ابن تیمیه را در عدم تأویل صحابه سست می‌سازد (طبری، ۱۴۲۵ق، ۳: ۱۵-۱۷). طبری می‌گوید: «اهل تأویل در معنای کرسی اختلاف کرده‌اند. برخی همچون ابن عباس آن را به علم خدای تعالی معنا کرده‌اند. برخی نیز آن را به موضع‌القدمین معنا نموده‌اند و برخی نیز آن را به عرش معنا کرده‌اند.» طبری در ادامه ظاهر قرآن را دال بر تعریف کرسی به علم می‌داند (طبری، ۱۴۲۵ق، ۳: ۱۵-۱۷). این نمونه مبین آن است که تأویل به‌معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهری به غیر آن، نزد صحابه و سلف نیز یافت می‌شود.

۳- در موضوع صفات خبری گر چه جمعی از صحابه راه تأویل را برگزیده‌اند (صائب، ۱۴۱۴ق: ۱۲۱-۱۲۹). اما ابن تیمیه مسیری بر خلاف سلف را پیموده است. او در باب صفات خبری، از سویی تلاش می‌کند که به تنزیه خداوند از صفات مخلوق اشاره کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۳ق: ۱۱۴)، حتی به عقیده «جسمائیت خداوند» اعتراض کرده، آن را مستلزم تشبیه می‌داند (ابن تیمیه، ۱۹۹۱م، ۱۰: ۳۱۲)؛ ولی همو در نوشتارهای خود با صراحت جسم‌نبودن خداوند را نفی می‌کند و اذعان می‌دارد که در کتاب و سنت و همچنین قول سلف، بر جسم‌نبودن خدا تصریح نشده است: «لیس فی کتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول احد من سلف الامة وانتم ائمه انه لیس بجسم» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۱: ۳۷۳). وی همچنین بیان می‌دارد که اگر کسی جسم‌بودن خداوند را نفی کند، مرتکب بدعت شده است (ابن تیمیه، ۱۹۸۷م، ۵: ۱۹۲). او صریحاً به ایستادن بر عرش، آمدن، دست و پا برای خداوند اشاره دارد و روایت‌های این باب را می‌پذیرد و بر تفسیر آن‌ها بر پایه معنای ظاهری و عرفی آن تأکید می‌ورزد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۲: ۶۳۹-۶۴۰)؛ چنانکه تشبیه محال را تنها در اوصاف اختصاصی خداوند می‌پذیرد و تشبیه در برخی جهات را مستلزم تمثیل محال نمی‌شمارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق: ۳۹-۴۰) و حدیث «خداوند بر کرسی نشسته و جایی را برای نشستن پیامبرش خالی کرده است» را صحیح دانسته و بر این باور است که عرش آن‌گاه که خداوند بر آن جلوس فرماید، تنها به پهنای چهار انگشت فضای خالی دارد! (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱: ۶۲۸-۶۳۰). بسیاری از اندیشمندان قبل و بعد از او، این نگاه را بر نمی‌تابند. فخر رازی (۶۵۴ق) استوای بر عرش را به معنای استقرار ندانسته و

آن را مخالف عقل و نقل دانسته است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۰۰). سیدقطب نیز معنای لغوی استیلا را مخالف با توحید اسلامی دانسته و این افکار را زائیده محدودیت افق ذهنی انسان به محسوسات و محیط مادی اطراف وی شمرده و به حکم (لیس کمثله شیء) چنین تصوّراتی را از ذات خدای سبحان، بیگانه انگاشته است (سیدقطب، ۱۹۱۹ق، ۳: ۱۲۹۶). برخی نویسندگان، عقیده تشبیه و تجسیم ابن تیمیه را برگرفته از ابوالبرکات بغدادی (م ۵۴۷ق) که فردی یهودی زاده بود (ابن میمون، ۱۳۶۹ق: ۹-۱۰) یا محصول گرایش های کرامی وی (نشار، ۱۹۷۷م، ۱: ۳۱۱) یا به پیروی از طیف مجسمه خنابله، همچون محمد بر بهاری (م ۳۲۹ق) و قاضی ابویعلی (م ۴۵۸ق) دانسته اند (کاظمی، ۱۳۹۲، ۱: ۲۴۷).

۴- به مقتضای عقل، اثبات صفات خبری برای خدا محال است و باید آن را در زمره صفات سلبی به شمار آورد، البته مفسران و متکلمان، رؤیت حسی خداوند را ناممکن می دانند و این صفات را به معنایی که اطلاق آن بر خداوند صحیح باشد، تأویل کرده اند (طوسی، بی تا، ۲: ۳۰۹). این نگاه را برخی از دانشمندان سنی نیز دنبال کرده اند و بر تأویل صفات خبری ادّعی اجماع کرده اند. نووی (م ۶۷۶ق) از قاضی عیاض (م ۵۴۴ق) نقل می کند که بین مسلمانان «فَقِيهِهُمْ وَمَحَدُّهُمْ وَمُنْكَلِّهِمْ وَنُظَّارُهُمْ وَمَقْلَدُهُمْ» در این که ظواهر وارده در باره صفات خبری خداوند که در قرآن و حدیث آمده را نباید به ظاهر آن حمل کرد و باید تأویل نمود، اختلاف نیست (نووی، ۱۳۹۲ق، ۵: ۲۴).

۵- ابن تیمیه به شدت حس گرا است و جمود بر ظواهر از سوی وی، به نوعی ریشه در توقف او در عالم محسوسات دارد و از این رو، نتوانسته است تا به راحتی از جسمانی نبودن خداوند عبور کند. او معتقد است که «چون واجب الوجود از حیث وجود کامل ترین موجود بوده، لذا دورترین اشیاء به نیستی است، پس برای مرئی بودن، شایسته ترین موجودات به شمار می آید. اگر ما او را نمی بینیم به این علت است که چشمان ما توانایی رؤیت او را ندارد، نه این که رؤیت او فی نفسه ممتنع به شمار آید» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۲: ۳۳۲). در حالیکه رؤیت که از مصادیق ادراک حس ظاهری به شمار می آید، مستلزم جسم بودن مرئی است و چنین امری برای خداوند متعال محال است.

۲-۲. ناسازنمایی در مراتب توحید

توحید به معنای یکتایی، بی ماندی و بی شریک بودن خداوند، بنیادی ترین اصل اعتقادی در

اسلام است. مکاتب کلامی برای توحید مراتبی را بیان داشته‌اند که توحید ذاتی، صفاتی و افعالی مشهورترین مراتب بیان شده است. در کنار این سه مرتبه - که در دایره توحید علمی جای می‌گیرد-، توحید عبادی به‌عنوان قسم چهارم نیز ذیل توحید عملی بیان می‌شود. مسلمانان همان‌طور که به مراتب و درجاتی برای توحید معتقدند، برای شرک هم درجاتی را برشمرده‌اند.

سلفیان این تقسیم‌بندی را بر نتافته و با تکیه بر دیدگاه ابن تیمیه، تقسیم جدیدی ارائه و توحید در نگاه آنان توحید در ربوبیت، الوهیت و در اسما و صفات تقسیم گردید (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق: ۳-۷) تقسیم ثنایی نیز بر محوریت بیان توحید الوهی از ابن تیمیه و ابن قیم نقل شده است (سلیمان بن عبدالله، ۱۴۲۹ق، ۱: ۱۳۹ و ۱۴۰) که در توجیه آن چنین بیان کرده اند که «توحید از این جهت که به خداوند تعلق می‌گیرد، دارای سه قسم است: توحید ربوبی، الوهی، اسما و صفات. اما از جهت آنچه به بنده تعلق می‌گیرد، می‌توان توحید را به دو قسم، تقسیم کرد؛ یعنی توحید معرفت و اثبات و قصد و طلب. بنابراین، تقسیم توحید از دو باب است که معنای واحدی دارد. بدین‌گونه که توحید در ربوبیت و اسما و صفات، که در تقسیم سه‌گانه است، در قسم معرفت و اثبات تقسیم ثنایی جای بگیرد و توحید در الوهیت در قسم دیگر تقسیم ثنایی، یعنی قصد و طلب، گنجانده شود (السلمی، ۱۴۱۷ق: ۵۱). سلفیان با تأکید بر تقسیم‌بندی ابداعی و اختراعی خود و انتساب آن به اهل سنت و جماعت، خدشه به آن را بدعت می‌شمارند و کاستن یا افزودن بر آن را ممنوع ساخته‌اند (الفوزان، بی‌تا: ۲۸). بدان حدّ که عالی‌ترین مرجع دینی عربستان با افزودن «توحید حاکمیت»، این‌گونه واکنش نشان داد: «انواع توحید سه قسم است و قسم چهارمی ندارد. این‌که حاکمیت، نوع مستقلی از انواع توحید قرار گیرد، بدعت است و احدی از ائمه قائل به آن نبوده‌اند» (الدویش، ۱۴۱۶ق، ۲۷: ۳۷۶).

در نگاه سلفیون، مشرکان عصر پیامبر ﷺ به توحید ربوبی باور داشتند؛ ولی در الوهیت مشرک بودند و از این رو، مسلمانان هر چند که به توحید ربوبی باور مندند، اما همچون مشرکان در الوهیت مشرک هستند. ابن تیمیه معتقد است که بعثت پیامبران تنها برای توحید الوهی بوده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۱۱: ۵۰)؛ از این رو، کسانی که به انبیا و اولیا متوسل می‌شوند و به وقت گرفتاری‌ها از آنان مدد می‌خواهند، به دلیل ترک توحید الوهی کافر شده‌اند (افغانی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۸۳). محمد بن عبدالوهاب نیز برای تبیین سه اصل توحید، همین نگاه را ترویج می‌دهد. اصل اول، توحید در ربوبیت است و آن چیزی بود که مشرکان زمان پیامبر به آن ایمان داشتند، اما با این حال، علاوه بر آن‌که پیامبر آنان را داخل در اسلام قرار نداد، آن‌ها را کشت و

مال و خوتشان را حلال دانست. اصل دوّم، توحید الوهیت است و آن به این معنا است که بندگان، خداوند را در افعال خود واحد بدانند؛ مثل دعا، امید داشتن، ترس، خضوع، کمک، پناه بردن، دوست داشتن، انابه، نذر، ذبح، و... و اما اصل سوّم در توحید، توحید در اسما و صفات است (عاصمی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۶۷). سلفیّان بر این محور، بسیاری از مسلمانان را تنها به دلیل توسّل و زیارت متّهم به شرک و کفر می‌کنند.

بررسی و نقد) ۱- مراتب سه‌گانه توحید ارائه شده، یک تقسیم دیرین مورد پذیرش متکلمان اهل سنّت است. آن‌سان که شهرستانی (م ۵۴۸ق) مدّعی است که توحید نزد اهل سنّت و صفاتیّه، به این صورت است که او در ذات خود، واحد است و قسیمی ندارد، و در صفات خود، واحد است و نظیری ندارد و در افعال خود، واحد است و شریکی ندارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۵). از این رو، این دیدگاه ادّعایی سلفیّان، مبنی بر انتساب تقسیم‌بندی خود به اهل سنّت باطل خواهد بود.

۲- تقسیم ترسیمی از سوی سلفیّون، سنخیتی با مدّعی آنان در التزام به دیدگاه سلف ندارد؛ زیرا این تقسیم، ریشه در دیدگاه صحابه، تابعین، اتباع و حتّیّ چهره اصحاب حدیث همچون احمد بن حنبل و ابن جوزی ندارد، بلکه در تضاد با آن است. المرزوق ضمن اشاره به بی‌ریشه بودن تقسیم توحید به ربوبی و اولوهی، تأکید می‌کند که هیچ انس و جنی نمی‌تواند مستندی در میان سلف برای این تقسیم‌بندی اختراعی ابن تیمیه ارائه کند (ابوحامد المرزوق، ۱۳۸۷ق، ۱: ۶۹ و ۹۷).

۳- تقسیم‌بندی سلفیّان از توحید، از ابداعات ابن تیمیه شمرده می‌شود (طوخی، ۱۴۳۳ق: ۹۵). در واقع، این بدعت در تضاد با مبنای سلفیّون در برتری‌انگاری فهم سلف و دوری از فهم خلف است. از این رو، ابن تیمیه، به استناد سخن رسول الله ﷺ، بدعت‌گذار گمراه است. وی می‌گوید: «أن كل بدعة ضلالة بصريح السنة ومنطوقها، حيث ذكر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن كل بدعة ضلالة وأن شر الأمور محدثاتها» (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ۱: ۶۳). برخی از سلفیّون به توجیه بدعت‌نبودن این تقسیم روی آورده، ضمن اقرار به فقدان چنین چینی در کتاب و سنّت، آن را در معنا صحیح می‌دانند (السلمی، ۱۴۱۷ق: ۵۱)؛ در حالی که همین سخن دفاع‌گونه بر بدعت‌بودن تقسیم‌بندی ابن تیمیه تصریح دارد.

۴- برخی از سلفیّون برای دفاع از ابن تیمیه، این تقسیم را به حنابله‌ای مانند ابن بطّة عکبری (م ۳۸۷ق) و محمّد بن اسحاق بن یحیی بن منده (م ۳۹۵ق) منسوب می‌کنند (عبدالرزاق

البدر، ۴۲۲ق: ۳۱-۳۳). بر فرض که این دو چهره چنین تقسیمی را بیان داشته باشند، با مبنای سلفیون ناهم‌سو است؛ زیرا هر دو در هر عصر بعد از سلف می‌زیستند و بر مبنای سلفیون، باید از سلف زنده در سه قرن نخست پیروی می‌کردند و ابن تیمیه تأکید دارد که بعد از سه قرن ممدوح نیستند؛ زیرا اقوامی می‌آیند که گواهی یکی از آن‌ها بر قسّمش و گاهی نیز قسّمش بر گواهی‌اش پیشی می‌گیرد؛ از این رو، از آنان با مذمت یاد شده است (ابن تیمیه، ۴۱۶ق: ۲۰: ۲۲۹).

۵- این تقسیم‌بندی ناهم‌سو با دیدگاه سلفه با هدف ایجاد اختلاف میان مسلمانان، نفی باورهای مورد پذیرش آنان و به‌خصوص فروکاستن از جایگاه رسول گرامی اسلام ﷺ شکل گرفته است؛ بدان‌گونه که مسلمانان از سوی ابن تیمیه و پیروان او، به دلیل توسّل و زیارت پیامبر ﷺ، به کفّار تشبیه شدند و فتوای قتل آنان صادر گردید. ستیز ابن تیمیه با توسّل رایج میان مسلمانان بدعتی دانسته شده که پیش از او عالمی آن را بیان نکرده بود (سبکی، ۴۱۹ق: ۱۶۰). سقاف شافعی ضمن اشاره به این نکته، تأکید دارد که سلفیون بر محور این تقسیم تلاش می‌کنند که مسلمانان را مانند سایر کفّار که توحید ربوبی دارند، امّا توحید الوهی ندارد، معرفی کنند و با این حربه، باورمندان به توسّل به انبیا و اولیا را تکفیر نمایند (سقاف، ۱۴۱۳ق: ۵). عمر کامل نیز نتیجه این تقسیم‌بندی اختراعی را فهم غلط از مفاهیمی چون توسّل، استغاثه و زیارت قبور دانسته که نتیجه این سوء برداشت، تکفیر مسلمانان و حکم به ریختن خون آنان شده است (کامل، ۲۰۰۷ق: ۴۷).

۳-۲. ناسازنمایی در توحید الوهی

سلفیون با تمرکز بر توحید عبادی یا الوهی تعریف خاصی از آن ارائه می‌کنند و مدّعی اند که «هو الله لا یُدعی ولا یرجى إلاّ الله وحده لا شریک له ولا یستغاث بغیره ولا یدبح لغیره لا لملک مقرّب ولا نبی مرسل» (عبدالله جار الله، ۱۴۰۸ق: ۲۵۵). آنان با قرائت مختص به خود از حقیقت عبادت، مسلمانان را به دوری از توحید در عبادت و افتادن در گرداب شرک متهم می‌کنند. مروّجان این اندیشه بر این باورند که توحید الوهیّت، اخلاص بندگی فقط برای خداوند است. برای این‌که اله در لغت عرب، به‌معنای عبادت است؛ چنانچه می‌گفتند اله ما، اله تمام اله‌ها است؛ امّا با او اله‌های دیگری مانند فرشتگان و صالحان هم قرار می‌دادند. خداوند نیز از آن‌ها اقرار گرفت که به توحید در عبادت معتقد شوند؛ زیرا وقتی مدّیر، شخصی

واحد است و همه موجودات غیر از خداوند هیچ چیز ندارند، چگونه آن‌ها خواننده می‌شوند؟! (العاصمی النجدی، ۱۴۱۷ق، ۲:۷۲).

بررسی و نقد) ۱- توحید در عبادت به معنای یگانه‌پرستی، از مصادیق توحید عملی است. این‌که عبادت از آن خدا است. کسی جز الله سزاوار پرستش نیست و الهی جز او وجود ندارد. کلمه طیبّه «لا اله الا الله» بیش از هر چیزی ناظر بر توحید عملی است و بر انحصار پرستش خداوند و نفی هر معبودی به غیر او تأکید دارد. قرآن کریم، توحید در پرستش را اصل مشترک میان تمام پیامبران می‌شمارد: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)؛ در میان هر امتی پیامبری فرستادیم که خدا را پرستید و از پرستش بت‌ها بپرهیزید.

۲- چون سلفیون در حقیقت عبادت تصرف می‌کنند، رویکردشان جنبه صغروی دارد؛ زیرا آنان تذلل، خضوع، اطاعت و حاجت‌خواهی از غیرخدا و تقرب به اولیای الهی را عبادت غیرخدا و از مصادیق شرک می‌دانند.

۳- در نگاه سیدقطب، توحید الوهی به معنای این‌که فقط باید او را پرستش کرد، از مقتضیات توحید ربوبی و حاکمی است که اگر آن‌ها اثبات شد، توحید الوهی نیز خود به خود اثبات می‌شود (سیدقطب، ۱۴۱۹ق، ۳: ۱۸۲۳). این نکته مهمی است که پیشگامان سلفی آن را بر نمی‌تابند؛ زیرا ایشان مدعی‌اند که همه امت‌های گذشته، حتی مشرکان، به توحید ربوبی باور داشته و منکر وجود دو رب برای عالم بوده‌اند و تنها در عبودیت، مشرک بودند (بن‌باز، ۱۴۲۰ق، ۲: ۷۱ و ۷۲)، البته این ادعای سلفیان با بسیاری از آیات قرآن که مشرکان را افرادی می‌داند که به طور رسمی در کنار خداوند به وجود خدایان متعدّد قائل بوده‌اند، در تضاد است (رک: شعراء: ۹۷ و ۹۸؛ نمل: ۶۰؛ بقره: ۲۲؛ یوسف: ۳۹ و ۴۰؛ یونس: ۶۶).

۴- حاجت‌خواهی به ساحت رسول الله ﷺ با توحید در الوهیت منافاتی ندارد؛ زیرا توسل به معنای واسطه قرار دادن اولیای الهی و برخی امور نیک برای تقرب به خدا، به منظور اجابت خواست و برآورده شدن نیاز معنا می‌شود. سلفیان برخلاف مشی سلف، برای اثبات شرک بودن توسل، ابتدا مردگان را با بت‌های جامد بی‌روح یکسان دانسته و سپس عمل مؤمنان را در حاجت‌خواهی همانند عمل مشرکان می‌شمارند (رک: بن‌باز، ۱۴۲۰ق: ۱۴)؛ در حالی‌که مشرکان بر این باور بودند که بت‌ها مستقلاً و بدون اراده الهی یاری رساننده (یس: ۷۴) و به آنان عزّت می‌بخشند (مریم: ۸۱) و بت‌ها را با پروردگار جهانیان مساوی قرار می‌دادند (شعرا: ۹۷ و

۹۸). در واقع توسل و حاجت‌خواهی، عبادت به شمار نمی‌آید؛ زیرا عبادت، نوعی اطاعت است که با دو ویژگی خاکساری و اعتقاد به الوهیت او محقق می‌شود. برخی از سلفیون معاصر، طلب مردم به مقام پیامبر ﷺ را بدعتی می‌شمارند که به شرک می‌انجامد (العثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۴۶). حال آن‌که آیات افزون بر آیات و روایات، سیره سلف بر مشروع بودن آن گواه است (زرقانی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۱۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ۶: ۳۲۹؛ امینی، ۱۳۸۷ق، ۵: ۲۱۳). سلیمان طبرانی (م ۳۶۰ق) روایتی را از ابن‌حنیف نقل می‌کند که وی در دوران عثمان، حاجت‌مندی را به توسل به پیامبر ﷺ راهنمایی کرد و در پرتو این توسل، حاجت وی بر آورده شد (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ۹: ۳۰). نیز از ابوالجوزاء روایت است که سالی در مدینه قحطی شدیدی واقع شد. بعضی شکایت به عایشه بردند و او سفارش کرد که بر فراز قبر پیامبر ﷺ روزنه‌ای در سقف ایجاد کنند تا به برکت قبر حضرت از طرف خدا باران نازل شود. چنین کردند و باران فراوانی آمد (مقریزی، ۱۹۹۹م، ۱۴: ۶۱۵). این نکته بر استواری توسل نزد سلف گواهی دارد و بدعت بودن توسل را نفی می‌کند.

نتیجه‌گیری

سلفی‌گری بر هم‌سویی و التزام بر مذهب سلف تأکید دارد و سلفیون، معیار سلفی بودن را بر پیروی از صحابه، تابعین و اتباع محدود کرده‌اند و مدعی‌اند که راه نجات این امت از تفرقه و انحراف، پیروی از سلف و تکیه بر فهم آنان از دین است. ولی ناسازنمایی متعددی در سلفی‌گری با باور سلف پدید آمده است که این تناقض‌ها، هویت و دیدگاه آنان را به مخاطره انداخته و ادعای آنان را بی‌اعتبار می‌سازد. بررسی و تحلیل پاره‌ای از پارادوکس‌های سلفی‌گری با سلف چند نکته را مبرهن می‌سازد:

- سلفیون ضمن فاصله از بزرگان سلف، در صدد تثبیت و پیشبرد اهداف خود بوده و آن دسته از سلف که فهمشان را تأیید می‌کنند را محور قرار می‌دهند و این رویکرد لزوماً دوری از شناخت مراد شارع و در مرتبه بعد سلف است.

- دوری از معرفت عقلی و تأکید بر نقل و معنای ظاهری موجود در آیات و روایات، فاصله‌گیری از عترت ﷺ و عدم توجه به روایات نقل‌شده از ایشان، انحراف در فهم را در پی داشته و به‌خصوص در فهم صفات خبری، به تجسیم و تشبیه خدا می‌انجامد. دیدگاه سلفیان در عدم اعتبار عقل، برخلاف دیدگاه غالب متکلمان اهل سنت است. ابوحامد غزالی عقل را منبع

مهمی در تشریح اسلامی می‌داند (غزالی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۹).

- تضاد ادعای سلفیان به خصوص حرکت انحرافی وهابیت با اصول و باور سلف و تأکید بر عدم مصادره این عنوان از سوی آنان، نکته‌ای است که رهبر انقلاب بر آن اشارت داشته، ضمن به چالش کشاندن سلفیون از این منظر، اذعان می‌دارند که سلفی‌گری اگر به معنای اصول‌گرایی در کتاب و سنت، وفاداری به ارزش‌های اصیل، مبارزه با خرافات و انحرافات، احیای شریعت و نفی غرب‌زدگی باشد، همگی سلفی باشید و اگر به معنای تعصب، تحجر و خشونت میان ادیان و مذاهب اسلامی ترجمه شود، با نوگرایی، سماحت و عقلانیت - که ارکان تفکر و تمدن اسلامی‌اند- سازگار نخواهد بود و خود باعث ترویج سکولاریزم و بی‌دینی خواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

منابع

۱. آشوری، داریوش، (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم انسانی، تهران، نشر مرکز.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۳۹۲ق)، بیان تلبیس الجهمیه (الرد علی اساس التقدیس)، مکه المکرمه، مطبعه الحکومه.
۳. _____، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة، السعودية، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية.
۴. _____، (۱۴۰۸ق)، التفسیر الکبیر، محقق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. _____، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، المدینة النبویة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف.
۶. _____، (۱۴۲۱ق)، التدمریة: تحقیق الإثبات للأسماء والصفات وحقیقة الجمع بین القدر والشرع، ریاض، العبیکان.
۷. _____، (۱۹۹۱م)، درء تعارض العقل والنقل (او موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول)، ریاض، جامعة محمد ابن سعود الاسلامیه.
۸. _____، (۱۴۱۹ق)، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم، بیروت، دار عالم الکتب.
۹. _____، (۱۴۲۵ق)، الفتوی الحمویة الکبری، ریاض، دار الصمیعی.
۱۰. _____، (۱۹۸۷م)، الفتاوی الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۱. _____، (۱۳۹۷ق)، شرح حدیث النزول، بیروت، المكتبة الاسلامی
۱۲. _____، (۱۴۲۷ق)، الصفدیه، بیروت، المكتبة العصریه.
۱۳. _____، (بی تا)، الإكلیل فی المتشابه والتأویل، اسکندریه، دارالایمان للطبع والنشر والتوزیع.
۱۴. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة.
۱۵. ابن قیّم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، (۱۴۰۸ق)، الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله، ریاض، دار العاصمة.
۱۶. _____، (۱۹۷۳م)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دارالجبیل.
۱۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، البداية والنهاية، بیروت، دارالفکر.
۱۸. ابن میمون، ابو عمران موسی، (۱۳۶۹ق)، المقدمات الخمس و العشرین فی إثبات وجود الله ووحدانیه و تنزهه من أن يكون جسماً أو قوة فی جسم من دلالة الحائزین، بیروت، الجامعه الأمريكية.
۱۹. ابن الوزیر، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۶ق)، اثار الحق، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۰. ابو زهره، محمد، (۱۹۹۶م)، تاریخ المذاهب الفقهیه والاسلامیه المعاصره، قاهره، دار الفكر العربی.
۲۱. الأفغانی، شمس الدین بن محمد بن أشرف، (۱۴۱۶ق)، جهود علماء الحنفیه فی إبطال عقائد القبوریه، ریاض، دار الصمیعی.
۲۲. امینی، عبدالحسین، (۱۳۸۷ق)، الغدیر فی الكتاب والسنة والأدب، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، دمشق، دار طوق النجاة.
۲۴. بن باز، عبدالعزیز، (۱۴۲۰ق)، مجموع فتاوی ومقالات متنوعه، ریاض، دارالقاسم.
۲۵. بوطی، محمد رمضان سعید، (۱۳۷۵)، سلفیه بدعت یا مذهب، مترجم: حسین صابری، مشهد، انتشارات آستان قدس.
۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۹۰)، خطبه‌های نماز جمعه، ۱۴ مهر.
۲۷. جارالله، عبدالله، (۱۴۰۸ق)، الجامع الفرید للأسئله والأجوبة علی کتاب التوحید، بی جا، مؤسسة قرطبه.
۲۸. الدویش، أحمد بن عبدالرزاق، (۱۴۱۶ق)، فتاوی اللجنة الدائمة، ریاض، الرئاسة العامة للبحوث العلمیه والإفتاء، دارالعاصمة.
۲۹. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دارالمعرفة.
۳۰. رازی، فخرالدین محمد، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. زرقانی، محمد بن عبدالباقی، (۱۴۱۷ق)، شرح علی المواهب اللدنیه بالمنح المحمدیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۴ق)، بحوث فی الملل والنحل، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۳. السبکی، علی بن عبدالکافی، (۱۴۱۹ق)، شفاء السقام فی زیارة خیر الانام صلی الله علیه وآله، مصر، بی نا.
۳۴. سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، فتح المغیث بشرح ألفیة الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳۵. سقاف، حسن بن علی، (۱۴۱۳ق)، التلید بمن عتد التوحید، عمان، دار الإمام النوری.
۳۶. السلمی، عبد الرحیم بن صمایل، (۱۴۱۷ق)، «حقیقة التوحید بین اهل السنة والتمکلمین» پایان نامه کارشناسی ارشد، عربستان، جامعه ام القرى.
۳۷. سلیمان بن عبدالله ابن عبد الوهاب (۱۴۲۹ق)، تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید، چاپ دوم، ریاض، دار الصمیعی.
۳۸. سیدقطب، ابراهیم حسین الشاری، (۱۴۱۹ق)، فی ظلال القرآن، قاهره، دارالشروق.
۳۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل والنحل، قم، الشریف الرضی.
۴۰. صائب، عبدالحمید، (۱۴۱۴ق)، ابن تیمیة حیاته عقائده، قم، الغدیر.
۴۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۲. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۰۴ق)، المعجم الکبیر، بیروت، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی.
۴۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۲۵ق)، جامع البیان (تفسیر الطبری)، بیروت، دارالفکر.
۴۴. طوخی، عبدالحسین، (۱۴۳۳ق)، منهج ابن تیمیة فی التوحید، قم، نشر مشعر.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۶. عاصمی، عبدالرحمن، (۱۴۱۷ق)، الدرر السنیة فی الاحیوة النجدیة، چاپ ششم، بی جا، بی نا.
۴۷. عبدالرزاق البدر، (۱۴۲۲ق)، القول السدید فی الرد علی من انکر اقسام التوحید، الدمام، دار ابن القیم.
۴۸. العاصمی النجدی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۷ق)، الدرر السنیة فی الاحیوة النجدیة، السعودیة.
۴۹. العثمین، محمد بن صالح، (۱۴۱۳ق)، مجموع فتاوی ورسائل، ریاض، دارالثریا للنشر.
۵۰. کامل، عمر عبدالله، (۲۰۰۷م)، کلمة هادئة فی بیان خطأ التفسیر الثلاثی للتوحید، اردن، دار الرازی.
۵۱. الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، المستصفی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۵۲. الفوزان: الح بن فوزان بن عبد الله، (بی تا)، التعليقات المختصرة علی متن العقیدة الطحاویة، السعودیة، دار العاصمة للنشر والتوزیع.
۵۳. القوسی، مفرح بن سلیمان، (۱۴۲۲ق)، المنهج السلفی، ریاض، دار الفضیلة.
۵۴. کاظمی، محسن، (۱۳۹۲)، دانشنامه حج و حرمین شریفین (مقاله ابن تیمیة)، تهران، مشعر.
۵۵. المبارکفوری، ابو العلا محمد بن عبد الرحمن، (۱۹۹۰ق)، تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

٥٦. المرزوق، ابوحامد، (١٣٨٧ق)، براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، دمشق، مكتبة العلم.
٥٧. مقرزي، احمد بن عليين عبدالقادر، (١٩٩٩م)، امتاع الاسماع، بيروت، دارالكتب العلمية.
٥٨. النجدي، سليمان بن سهران النجدي، (١٣٤٢ق)، الهدية السنية و التحفه الوهابيه النجديه، مصر، مطبعه المنار.
٥٩. نشار، على سامي، (١٩٧٧م)، نشأة الفكر الفلسفي، قاهره، دارالمعارف.
٦٠. النووي، يحيى بن شرف، (١٣٩٢ق)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، داراحياء التراث العربي.