

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهشنامه حج و زیارت

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال پنجم، شماره سوم، ویژه‌نامه مغرب اسلامی، پیاپی ۱۱، زمستان ۹۹

صاحب امتیاز: حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت

پژوهشکده حج و زیارت

مدیر مسئول: سیدعلی قاضی عسکر

سردبیر: سیدمهدی علیزاده موسوی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

جعفریان، رسول: استاد دانشگاه تهران

رضایی، غلامرضا: عضو گروه کلام و معارف پژوهشکده حج و زیارت

علیزاده موسوی، سید مهدی: پژوهشگر حوزه و دانشگاه

عندلیبی، رضا: استاد و پژوهشگر حوزه علمیه قم

میلغی، احمد: دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی

مختاری، رضا: استاد و پژوهشگر حوزه علمیه قم

مهدوی‌راد، محمدعلی: دانشیار دانشگاه تهران

نجاتی، محمد سعید: عضو گروه تاریخ و سیره پژوهشکده حج و زیارت

یوسفی غروی، محمدهادی: استاد و پژوهشگر حوزه علمیه قم

دبیر اجرایی: اباذر نصر اصفهانی

ویراستار: واحد ویرایش پژوهشکده حج و زیارت

ترجمه چکیده‌ها (عربی و انگلیسی): واحد ترجمه پژوهشکده حج و زیارت

صفحه‌آرا: محمدرضا شریفی ناظمی نژاد

نشانی اینترنتی: www.journal.hzrc.ac.ir

نشانی: قم، خیابان ۷۵ متری عمار یاسر، خیابان شهید آیت‌الله قدوسی،

ساختمان حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت، طبقه پنجم

تلفن ۰۲۵-۳۷۱۸۶۵۴۶

یادآوری: مسئولیت آرا و نظریات به عهده نویسندگان است.

ISSN: 2538- 1768

به استناد مصوبه ۲۷۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۶/۱۲/۶ فصلنامه «پژوهشنامه حج و زیارت» از شماره یکم حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

یادآوری می‌گردد به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و نظر و مناظره و آزاد اندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

پژوهشنامه حج و زیارت در مهرماه ۱۳۹۹ با موافقت هیئت نظارت بر مطبوعات از «دوفصلنامه» به «فصلنامه» تغییر وضعیت داد.

پژوهشنامه حج و زیارت در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) ثبت و نمایه‌سازی شده است.

شیوه نامه نگارش مقالات

۱. این نشریه، پذیرای مقالاتی است که بر اساس معیارهای مقالات علمی - پژوهشی، با موضوع محوری حج و زیارت و مباحث پیرامون آن، نگاشته شده باشد.
۲. مقالات ارسالی باید مستند و مستدل بوده، دارای ساختار منطقی و انسجام محتوایی باشد و به ارائه یافته علمی یا نظریه‌ای جدید، در حوزه تخصصی حج و زیارت، بپردازد.
۳. مقالات ارسالی، باید اصیل و حاصل پژوهش نویسنده (نویسندگان) باشد و قبلاً در نشریات داخلی یا خارجی، یا به عنوان بخشی از یک کتاب، چاپ نشده باشد. همچنین این مقالات، نباید برای چاپ، به سایر مجلات علمی، ارسال شده باشد.
۴. حجم مقالات، نباید از ۴۵۰۰ کلمه کمتر، و از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.
۵. مقالات باید در صفحات A4 و در برنامه Word حروف چینی شود.
۶. مقالات باید مشتمل بر بخش‌های ذیل باشد:
چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه، که بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و نکات اصلی نتیجه پژوهش را در بر دارد).
کلیدواژه (حداکثر ۶ واژه، که نقش نمایه موضوعی را دارد).
مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه پژوهش، ضرورت تحقیق، جنبه نوآوری تحقیق، سؤالات، فرضیه و روش تحقیق).
- ساختار اصلی.
- نتیجه‌گیری (شامل یافته‌های تحقیق در قالب گزاره‌های خبری).
- فهرست منابع.
۷. همراه با مقاله، باید اطلاعات کامل نویسنده (نویسندگان) شامل نام و نام خانوادگی / مرتبه علمی و تحصیلات / نشانی کامل پستی / نشانی پست الکترونیکی و شماره تلفن، ارسال شود.
۸. حق رد یا قبول و ویرایش و تلخیص مقالات، برای نشریه محفوظ است و مقالات دریافت شده، بازگردانده نخواهد شد.
۹. نشریه حداکثر تا ۴ ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده اطلاع می‌دهد.
۱۰. محتوای مقالات، بیان‌کننده نظرات نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ایشان است.

شیوه استناددهی

۱. شیوه استناددهی، درون متنی و مطابق با الگوی ذیل است:
نام خانوادگی نویسنده، سال چاپ، ج، ص. (مثال: صاحب جواهر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۵)
۲. اگر ارجاع بعدی، به اثر دیگری از همان نویسنده باشد، از الگوی «همو، تاریخ، صفحه» و اگر ارجاع بعدی به همان کتاب باشد، از الگوی «همان، تاریخ، صفحه» و اگر ارجاع بعدی، دقیقاً همانند ارجاع قبلی باشد، از الگوی «همانجا» استفاده می شود.
۳. دو اثر یک نویسنده که در یک سال منتشر شده باشد، با ذکر حروف الفبا بعد از سال انتشار، از یکدیگر متمایز می شود.
۴. اگر تعداد مؤلفان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده، از عبارت «و دیگران» استفاده می شود؛ (مانند: رضایی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۷۵).
۵. در صورتی که نام نویسنده اثر، معلوم نباشد، نام کتاب درج می شود و در صورتی که سال چاپ معلوم نباشد، عبارت «بی تا» به جای تاریخ چاپ، آورده می شود.

فهرست منابع

- در فهرست منابع پایان مقاله، تنها نام منابعی که در متن به آنها استناد شده است، به ترتیب الفبا و مطابق با الگوی ذیل، درج می شود:
۱. کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر)، نام اثر به صورت تیره (بولد)، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر، نوبت چاپ.
 ۲. مقاله مجله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «نام مقاله»، نام نشریه به صورت تیره (بولد)، شماره مجله، ماه یا فصل انتشار، صفحات مقاله.
 ۳. مقاله مجموعه: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام گردآورنده، نام مجموعه مقاله به صورت تیره (بولد)، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.
 ۴. پایان نامه: نام خانوادگی دانشجوی، نام (سال دفاع). عنوان پایان نامه به صورت تیره (بولد)، پایان نامه، مقطع تحصیلی، دانشگاه، دانشکده، رشته.
 ۵. پایگاه اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان مقاله یا موضوع»، نام وب سایت (آدرس اینترنتی).
 ۶. لوح فشرده: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر.

فهرست

- ۷ / بررسی تأثیرات مهاجران حرمین به مغرب اسلامی با مطالعه موردی حضور اهل بیت (علیهم السلام) / محمدعلی چلونگر
- ۲۹ / ارزیابی ادله ارتباط و وابستگی جمعیت علمای مسلمان الجزایر به جریان سلفی گری افراطی / نورالدین بولحیه و محمدسعید نجاتی
- ۴۹ / تعظیم قبور اولیا از منظر فقهای مغرب اسلامی (با تأکید بر نقد دیدگاه‌های ابوسفیان باحو سلوی) / حمید مؤذنی بیستگانی
- ۷۱ / بقیع و مشاهد آن در آثار سفرنامه‌نویسان غرب اسلامی / حمیدرضا مطهری
- ۸۹ / کیفیت تعظیم شعائر و عناصر دخیل در مشروعیت آن (از منظر فقهای امامیه و مغرب) / محمدسعید مؤذنی بیستگانی و حمید مؤذنی
- ۱۱۱ / نقش حج و حرمین در جنبش‌های مهدوی مغرب اسلامی؛ بررسی موردی محمد احمد سودانی / حامد قرآتی
- ۱۴۷ / پژوهشی در چالش‌های حج مغرب اسلامی / سید محمود سامانی
- ۱۸۱ / خاستگاه دینی پدیده حج مسکین در مغرب اسلامی / محمدسعید نجاتی، محمد مهدی فقیه محمدی جلالی (بحرالعلوم)
- ۲۰۵ / چکیده‌های عربی /
- ۲۱۷ / چکیده‌های انگلیسی /

بررسی تأثیرات مهاجران حرمین به مغرب

اسلامی با مطالعه موردی حضور اهل بیت علیهم‌السلام

محمدعلی چلونگر^۱

چکیده

افرادی از اهل بیت علیهم‌السلام بعد از فتح مغرب اسلامی وارد آنجا شدند و به علت انتساب به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مورد توجه اهالی مغرب، که عمدتاً قبائل بربر بودند، قرار گرفتند. دوستی و محبت اهل بیت علیهم‌السلام در میان همه ساکنان مغرب از آغازین سال‌های ورود مسلمانان وجود داشت. انتساب به اهل بیت علیهم‌السلام نزد قبائل مغرب، شرف و افتخار محسوب می‌شد. ورود نوادگان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تأثیر عمیقی در اوضاع سیاسی، دینی، فرهنگی و اجتماعی مغرب نهاد. این مقاله با روش تحقیق کتابخانه‌ای در پی بررسی تأثیرات حضور علویان و پیروان اهل بیت علیهم‌السلام در تحولات مغرب، و پاسخ به این سؤال است که نتایج سیاسی، دینی، فرهنگی و اجتماعی این حضور چیست. دستاورد مقاله آن است که علویان و پیروان اهل بیت علیهم‌السلام یکی از عوامل مهم تأثیرگذار در تحولات آنجا بودند.

نتایج حضور اهل بیت علیهم‌السلام را می‌توان در گسترش تشیع، به‌ویژه در بعد محبتی آن، گرایش قبایل بربر به اهل بیت علیهم‌السلام، بیداری قبایل بربر نسبت به عملکرد دولت‌های امویان و عباسیان، گسترش آرمان‌های عدالت‌محور و ازیاد نسل سادات و باقیماندن فرزندان شجره نبوت نام برد.

کلیدواژه‌ها: اهل بیت علیهم‌السلام، علویان، مغرب اسلامی، قبایل بربر، ادربسیان.

۱. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، ایران (mechelongar@yahoo.com).

مقدمه

مغرب اسلامی، در منابع تاریخی و جغرافیای اسلامی، به سرزمین‌های شمال آفریقا، به جز مصر، اطلاق می‌شود. این منابع حدود مغرب را از غرب مصر تا ساحل اقیانوس اطلس ذکر کرده‌اند. (ابن حوقل، بی‌تا، ص ۶۴ - ۶۵؛ مقدسی، ۱۹۸۷، ص ۱۸۳). طبق این منابع مغرب به سه ناحیه تقسیم می‌شود: «مغرب الادنی، مغرب الاوسط و مغرب الاقصی». مغرب الادنی، شامل تونس و بعضی از قسمت‌های شرق الجزایر است. علت نامیده شدن این ناحیه به مغرب الادنی، به این دلیل بوده که نزدیک‌ترین ناحیه به اعراب و مرکز خلافت در حجاز و شام بوده است. مغرب الاوسط به الجزائر و مغرب الاقصی به مراکش گفته می‌شود و از آنجایی که دورترین ناحیه به اعراب و مرکز خلافت بوده به آن مغرب الاقصی گفته شده است.

پس از ورود مسلمانان به مغرب، تغییرات زیادی در آن دیار به وجود آمد. تعداد زیادی از بربرها (ساکنان بومی آن منطقه) به دین اسلام درآمدند و زیر پرچم اسلام به جهاد پرداختند. مغرب از آغاز شاهد مهاجرت قبایل مختلف عرب بود که در جاهای مختلف مستقر شدند و با قبایل بربر مختلط شدند و با آنان پیوند خویشاوندی برقرار می‌کردند. از جمله گروه‌های مهاجر به مغرب علویان، پیروان اهل بیت (ع) بودند.

از ابتدای ورود مسلمانان به مغرب اسلامی، اهل بیت (ع) جایگاه ویژه‌ای میان اهالی آنجا به دست آوردند. این توجه به اهل بیت (ع) در طول قرون بعدی هم ادامه یافت. اهل بیت (ع) و پیروان آنان از عوامل مهم تأثیرگذار در مغرب بودند. نفوذ اهل بیت (ع) در طول قرون متمادی تا عصر حاضر بسیار گسترده بوده است. حضور گسترده سادات، که به نام شرفا نامیده می‌شوند، مهم‌ترین دلیل نفوذ اهل بیت (ع) در مغرب است. جایگاهی که شرفا در بین اهالی مغرب دارند، به‌طور قطع هیچ کدام از خاندان‌های دیگر ندارند.

در پیشینه تحقیق این موضوع می‌توان به کتاب *دولة التشیع فی بلاد المغرب* از

نجیب زیب اشاره کرد. نویسنده به ورود علویان و دولت‌های شیعی ادریسیان و فاطمیان پرداخته است. کتاب *مرحلة التشيع في المغرب واثرها في الحياة الادبية* از طه حاجزی ابتدا به ورود علویان و دولت‌های شیعی اشاره می‌کند و در ادامه به تأثیرات آنان در تحولات ادبی مغرب می‌پردازد. کتاب *تاریخچه محبت اهل بیت در افریقا و اروپا* از محسن پاک‌سرشت، حکومت‌های شیعی نظیر ادریسیان و فاطمیان را معرفی، و مظاهری از محبت به اهل بیت علیهم‌السلام در کشورهای افریقایی (نظیر مصر، تونس، الجزائر و موریتانی) را توصیف می‌کند. بخشی از مسائل مطرح شده در این کتاب مشاهدات میدانی نویسنده است.

از مقالات می‌توان به مقاله «سیر تطور تاریخی تشیع در مرکش» از علی آدمی و حسن احمدی و محمد دهقانی اشاره کرد. مقاله سیر تطور تاریخی تشیع در کشور مغرب را بررسی کرده و عوامل ترویج تشیع در این کشور را بیان نموده است. مقاله «بررسی تأثیر نفوذ اهل بیت و علویان در شکل‌گیری خلافت فاطمیان در مغرب» از محمدعلی چلونگر، ورود تشیع به مغرب، وضعیت تشیع در مغرب در آستانه قیام فاطمیان و گرایش قبایل بربر به اهل بیت علیهم‌السلام را بررسی کرده است. در این کتاب‌ها و مقالات تأثیرات حضور اهل بیت علیهم‌السلام در ابعاد سیاسی، دینی، فرهنگی و اجتماعی به‌صورت متمرکز بررسی نشده است.

ورود علویان و پیروان اهل بیت به مغرب

ورود علویان و پیروان اهل بیت علیهم‌السلام به مغرب از قرن اول آغاز، و در قرن دوم گسترده شد. آشنایی مغربیان با اهل بیت علیهم‌السلام عمدتاً از طریق علویان و شیعیان و محبان اهل بیت علیهم‌السلام بوده است. علویانی که اسباب آشنایی مغربیان با اهل بیت علیهم‌السلام شدند، بیشتر در نقش قیام‌گر بودند. علویان قیام‌گر مخالف خلافت، ابتدا در شرق قیام، و دعوت خود را علیه خلافت آغاز کردند. تعداد زیاد قیام‌های علویان در نواحی حجاز، عراق و مناطقی از ایران در قرن اول و دوم هجری حکایت از گستردگی این قیام‌ها در آن مناطق دارد. (ر.ک: الاصفهانی، ۱۹۶۵، ص ۱۲۲ به

بعد؛ ابن ساعی، ۱۳۰۹ق، ص ۶ به بعد). وقتی علویان در این مناطق با شکست یا عدم استقبال مواجه شدند، توجهشان به مغرب معطوف شد تا آنچه در شرق نتوانستند به دست آورند در مغرب تحقق بخشند.

این مطلب در مورد قیام خوارج هم صدق می‌کند. اینها قیامشان را در شرق آغاز نمودند، ولی وقتی در تحقق خواسته‌هایشان در آنجا ناامید گشتند، به مغرب روی آوردند. قیامگران علوی و شیعی در مغرب از دیگر قیامگران، موفق‌تر بودند. در کنار علویان، خاندان‌های عربی دوستدار اهل بیت علیهم السلام وارد مغرب شدند.

درباره قبایل و خاندان‌های عربی و بربر، که در قرن اول و نیمه اول قرن دوم در مغرب بوده و گرایش به تشیع و علویان داشته‌اند، اطلاعات زیادی از منابع در اختیار ما نیست. بیشتر اخباری که در این رابطه موجود است مربوط به اندلس است. با توجه به اینکه قبایل و خاندان‌های عرب و بربر که در اندلس بودند از مغرب به آنجا رفته و ساکن گشته‌اند، حضور آنها در اندلس حکایت از وجود و نفوذ علویان و پیروان اهل بیت علیهم السلام از قرن اول در مغرب دارد.

منابع به ورود یکی از تابعین به اندلس، که از شاگردان و یاران امام علی علیه السلام بوده، اشاره می‌کند. وی ابوعلی حسین بن عبدالله حنش صنعانی است که بنای جامع سرقسطه و البیره منسوب به اوست. وی در کنار امام علی علیه السلام در صفین حضور داشته. و پس از شهادت امام علی علیه السلام به مصر (ابن اثیر، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۲۶) آمده و در فتح مغرب و اندلس شرکت کرده است (مقری، ۱۹۶۸، ج ۳، ص ۷ - ۸). مالکی در *ریاض النفوس* معتقد است که او ساکن قیروان بود و خانه و مسجدی ساخت و در سال ۱۰۰ هجری در افریقیه مرد (مالکی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۲۱).

نتایج حضور علویان و پیروان اهل بیت علیهم السلام در مغرب

حضور علویان و پیروان اهل بیت علیهم السلام در مغرب، با وجود همه مشکلات، نتایجی به همراه داشت که به آنها اشاره می‌شود:

۱. سیاسی

علویان و افراد منتسب به اهل بیت علیهم‌السلام بیشترین نفوذ و جایگاه را نزد قبایل مختلف بربر؛ اعم از بُتر و برانس، داشتند. همزمان با حضور علویان در مغرب، بعضی از گروه‌های دیگر عرب برای تشکیل حکومت به مغرب اسلامی در شمال افریقا روی آوردند ولی موفق نشدند. در آغاز عصر عباسی، بعضی از رجال بنی‌امیه به مغرب فرار کردند و سعی داشتند پایگاه سیاسی برای تشکیل حکومت به دست آورند که آنها نیز توفیق نیافتند. بهترین شاهد بر این مسئله تلاش‌های عبدالرحمان در مغرب، پیش از ورود به اندلس است که موفقیتی به همراه نداشت؛ ولی مدتی پس از آن ادریس بن عبدالله به آنجا رفت و در بین قبایل اوربه، در منطقه رزهون در مغرب الاقصی مستقر شد (ابن ابی زرع، ۱۹۹۹، ص ۲۰ - ۳۰) و موفقیتی عظیم به دست آورد. روی آوردن قبایل بربر اوربه در مغرب الاقصی به ادریس به این دلیل بود که نسب او به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دخترش حضرت زهرا علیها‌السلام می‌رسید. از این رو رئیس بربر قبایل اوربه، اسحاق بن محمد بن عبدالحمید، مردم خود را با نسب ادریس آشنا ساخت.

ادریس در مغرب به مناسبت‌های گوناگون در نامه‌ها و خطبه‌هایش قرابت خود به اهل بیت علیهم‌السلام را گوشزد می‌کرد و بیش از پیش جایگاه خویش را در مغرب مستحکم می‌ساخت. وی در یکی از سخنرانی‌هایش پس از حمد و ثنای الهی چنین گفت:

من ادریس بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی‌طالب هستم. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام اجداد من و حمزه سیدالشهدا و جعفر طیار عموهای من هستند، خدیجه صدیقه و فاطمه بنت اسد مادر بزرگ‌های من‌اند و فاطمه دختر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و فاطمه دختر حسین علیه‌السلام مادران من و حسن علیه‌السلام و حسین علیه‌السلام که پیشوایانی از نسل پیامبرانند، پدران من و محمد و ابراهیم، فرزندان پاک عبدالله هدایت شده، برادران من هستند. (رازی، ۱۹۹۵، ص ۱۸۰).

دولت ادریسیان، یکی از پدیده‌های شگفت‌انگیز و کم‌نظیر در میان دولت‌های اسلامی است؛ چه توسط مردی از خاندان پیامبر (ص) و با همت و تلاش گروه‌هایی از بربر شیفته اسلام و وابسته به رسول خدا (ص) روی کار آمد. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۳۱). شگفت‌انگیزی این دولت از آن بابت است که قبایل بربر، که به ادريس بن عبدالله پیوستند، عمدتاً از وی به خاطر انتساب به اهل بیت (علیهم السلام) حمایت کردند؛ چون وقتی ادريس به مغرب وارد شد نه لشکری همراه خود داشت و نه پیش از آن با کمک داعیان و مبلغان زمینه‌سازی کرده بود.

وقتی این سادات در یک منطقه مغرب حضور می‌یافتند، قبایل بربر با آگاهی از نسبت آنان به خاندان رسول الله (ص) در اطراف آنان حلقه می‌زدند و از آنان جهت مبارزه با خلفا درخواست یاری می‌کردند. خویشاوندی با رسول الله (ص) برای قبایل بربر کافی بود که دل‌های آنان به اهل بیت (علیهم السلام) جذب شود؛ مخصوصاً که کشتار و آوارگی علویان، تأثیر عمیقی در دل‌های بربرها گذاشته بود. (ر.ک: مکناسی، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۲۰ - ۱۹؛ سلاوی، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۱۶؛ ابن خطیب، ۱۹۶۴، ص ۱۹۰ - ۱۹۱). با بیعت قبیله اوربه با ادريس قبایل دیگر مثل زناته، مکناسه، غیاثه، نفزه، سدراته، زواغه، زواوه و لمایه نیز با او بیعت کردند (ر. ک. مکناسی، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۲۰؛ سلاوی، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۱۹).

حرکتی که ادریسیان و بعد از آن فاطمیان و دیگر قیامگران علوی یا حامی اهل بیت (علیهم السلام)، برای جلب قبایل مغرب به سوی خود انجام دادند، استفاده از نفوذ اهل بیت (علیهم السلام) به نفع اهداف خودشان بود. به دلیل محبوبیت اهل بیت (علیهم السلام)، عباسیان تصور می‌کردند که امارت و حکومت علویان در هر نقطه‌ای از سرزمین اسلام، امری است که به راحتی نجات از آن ممکن نیست. شخصیت انقلابی فرزندان علی (علیهم السلام) موجب می‌شد زیر بار حکومت‌های غاصب همچون عباسیان نروند و این سبب افزایش نفوذ و محبوبیت آنان شود.

حکومت ادریسی نخستین تجربه‌ای است که طی آن اهل بیت رسول خدا (ص) موفق شدند دولت بزرگی را در مغرب برای خود بر پا کنند، و از این

جهت این دولت، به عنوان یک تجربه سیاسی، در سلسله تجارب سیاسی بزرگ تاریخ اسلام برای ما اهمیت دارد (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷).

سیل مهاجرت اهل بیت علیهم السلام به نواحی مختلف مغرب نشان از آن است که در این نواحی اهل بیت علیهم السلام پایگاه و نفوذ معنوی بالایی داشته و این نفوذ زمینه را برای تشکیل حکومت در آن نواحی مهیا می کرده است. حال آنکه در جاهای دیگر این نفوذ و پایگاه معنوی نبوده است؛ برای مثال همزمان با حضور ادریس بن عبدالله در مغرب و تشکیل حکومت، یحیی، برادر ادریس، به دیلمان گریخت؛ ولی چون شرایط برای او همانند برادرش مساعد نبود و مورد حمایت جدی قرار نگرفت، حاضر شد امان‌دهی هارون الرشید را بپذیرد و به بغداد رود؛ در صورتی که اگر در دیلمان حمایت می شد، قطعاً در جستجوی امان خواهی از کسی که رقیب او بود و از وی بیم داشت، بر نمی آمد. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۴۸). اما تلاش‌های یحیی بن عبدالله به نتیجه‌ای نرسید؛ چون شرایط حمایت از اهل بیت علیهم السلام همانند مغرب در این مقطع زمانی فراهم نبود.

پس از ادریسیان، فاطمیان دومین دولت شیعی است که در مغرب با تکیه بر نفوذ اهل بیت علیهم السلام تشکیل شد. عبیدالله مهدی به اعتبار اینکه اهل بیت علیهم السلام دارای پایگاه والایی در جامعه مغرب هستند، لقب فاطمیان را برای حکومت برگزید. او با این حرکت می‌خواست حق شرعی خود را برای خلافت از ناحیه انتساب به رسول الله تأکید کند. داعیان فاطمی در دعوت خود در مغرب فعالیت‌های خود را بر محور شعار الرضا من آل محمد قرار داده بودند. آنها از طرح این عنوان دو هدف اصلی را دنبال می‌کردند: اول استفاده از نفوذ و محبوبیت شدید اهل بیت علیهم السلام در بین مردم و دوم پنهان داشتن چهره رهبری نهضت؛ زیرا برای عباسیان این نهضت، که هدفش براندازی حاکمیت عباسیان و جایگزین کردن حکومت علوی بود، قابل تحمل نبود. ابوعبدالله شیعی با طرح الرضا من آل محمد می‌خواست از رهبری رفع خطر کند. ابوعبدالله اعلام می‌کرد: او نیابت دعوت را برعهده دارد و از طرف فردی از خاندان رسول الله صلی الله علیه و آله دعوت

می‌کند و آن را در نهایت به صاحب امر، که از اهل بیت علیهم السلام است، تسلیم خواهد کرد.

داعیان فاطمی در کنار شعار الرضا من آل محمد شعار مهدویت را، که از آرمان‌های جامعه شیعی است، مطرح کردند. در قرن سوم میان داعیان اسماعیلی شایع بود که ظهور مهدی نزدیک است و براساس بعضی روایات منسوب به اهل بیت علیهم السلام، ظهور ایشان از مغرب خواهد بود. روایاتی جعل شد که در آن پیش‌بینی می‌کردند زمان ظهور در سال غلبه فاطمیان بر مغرب است. (الدوداری، ۱۹۶۱، ج ۶، ص ۱۱۲) از علی بن محمد بن موسای کاظم علیه السلام نقل شده که سال ۲۵۴ قمری، با گذشت ۴۲ سال بلا و سختی که گرفتار آن هستید، رفع خواهد شد. (همان، ۱۹۶۱، ج ۶، ص ۱۱۳)

حضور علویان و پیروان اهل بیت علیهم السلام از اسباب تضعیف موقعیت دولت‌های خارجی مسلک در مغرب است. ادریسیان از همان آغاز استقرار در مغرب اقصی قصد داشتند آثار خوارج را محو سازند. رابطه ادریسیان با دولت‌های خارجی بنی‌مدرار در سجلماسه و بنی‌رستم در تاهرت، به علت اختلاف‌های مذهبی و تاریخی میان شیعه و خوارج، خصمانه بود. زمانی که ادریس بن عبدالله به مغرب آمد، قبایل خارجی مذهب زناته، لواته، سدراته و نفره به او پیوستند. ادریس بن عبدالله نیز به کمک آنان تلمسان را تصرف کرد. پس از وفات ادریس، عبدالوهاب رستمی علیه ادریسیان توطئه کرد و به کمک بنویفرن، تلمسان را پس گرفت تا آنکه ادریس دوم دوباره با حمایت قبایل حامی علویان آن را آزاد کرد. (عبدالرزاق، ۱۹۶۷، ص ۱۴۷ - ۱۴۸؛ همو، ۱۹۸۹، ص ۱۶۷). پس از ادریسیان فاطمیان موقعیت خوارج را تضعیف کردند و دولت بنی‌رستم را ساقط، و دولت بنی‌مدرار را تابع خویش قرار دادند و با این اقدام زمینه حذف دولت‌های خارجی مغرب را فراهم کردند.

۲. دینی

نتیجه تأثیر حضور سادات و علویان و پیروان اهل بیت علیهم السلام در مغرب، نفوذ و

گسترش تشیع است. حضور تشیع در مغرب گرچه بیشتر در بعد محبتی آن دیده می‌شود، در بُعد اعتقادی نیز تأثیرهایی داشته است.

تشیع در نقاطی از مغرب و افریقه پیروانی داشت. نواحی قسطلیه و بلاد الجرید از اولین مناطقی بود که تشیع در مغرب در آنجا نفوذ پیدا کرد. قاضی نعمان، مورخ اسماعیلی معاصر چهار خلیفه نخستین فاطمیان، معتقد است که ورود تشیع در قسطلیه از اواسط قرن دوم هجری بوده است. او به روایات اسماعیلی، که به آمدن دو داعی (ابوسفیان و حلوانی) به مغرب اشاره دارد، استناد می‌کند. ابوسفیان در تالا نزدیک مرماجنه و حلوانی در سوفجار، در محلی که الناظور گفته می‌شد، سکونت کرد و سبب تشیع اهل مرماجنه و الاربس و اهل نقطه از نواحی قسطلیه شد (قاضی نعمان، ۱۹۷۰، ص ۵۴ - ۵۵).

در نواحی قسطلیه، که ابوسفیان در آن فرود آمد، و نواحی سوفجار در حاشیه سرزمین کتامه، که حلوانی در آن تبلیغ می‌کرد، اغلیبان (۱۸۴-۲۹۶) تسلطی نداشتند و اهالی به ظاهر از اغلیبان اطاعت می‌کردند (همان، ۱۹۷۰، ص ۶۴ - ۶۵). این مطلب نشان می‌دهد که این نواحی به دقت و با برنامه‌ریزی انتخاب شده بودند.

نقطه به صورتی مخصوص بیشتر از نواحی دیگر مغرب به تشیع گرایش داشت (بکری، بی تا، ص ۷۵). بسیاری از شیعیان، که خلافت فاطمیان را پذیرفتند، در این مکان ساکن بودند. افرادی مثل محمد بن عمران، که عیب‌الله مهدی او را به قضاوت قیروان گماشت، و محمد بن رمضان، که به قضای مبله گماشته شد، هر دو از نقطه بودند (ابن عذاری، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۸). محمد بن ورسند، مؤسس شیعه بجلیه در مغرب الاقصی، هم از همین منطقه بود (بکری، بی تا، ص ۱۶).

نقطه مقارن در دوران معاصر قیام فاطمیان جمعیت عظیمی از شیعیان را در خود جای داده بود. بکری با اشاره به اولین دوره حکومت فاطمیان می‌گوید که اهل نقطه همگی شیعه‌مذهب بودند. ظهور شیعه بجلی بر وجود تشیع در مغرب

پیش از آمدن ابو عبدالله شیعی، داعی بزرگ فاطمیان، دلالت می‌کند. ولی این تشیع بر وجه مخصوص اسماعیلی نبود. پیروان این فرقه، به گفته بکری، به امامت نوادگان حسن بن علی بن ابی طالب (ع) اعتقاد داشتند، نه به فرزندان برادرش امام حسین (ع) (همان، بی تا، ص ۵).

بکری به ذکر جزئیاتی درباره عقاید آنها می‌پردازد و گوید: در اذان بعد از اشهد ان محمد رسول الله، کلمه اشهد ان محمد خیر البشر و بعد از حی علی خیر العمل، محمد خیر البریه را اضافه می‌کردند (همان، بی تا، ص ۷۷). وجود تشیع در مغرب، به خصوص در نَفْطَه، با وجود اختلافاتی که با شیعه اسماعیلی داشت، زمینه را برای پذیرش فاطمیان هموار کرد. بسیاری از شیعیان در نَفْطَه با شروع نهضت فاطمیان در مغرب به آنها پیوستند.

محمد بن عمران نَفْطی، که عبدالله او را به قضاوت قیروان گماشت، پیش از قیام [فاطمیان به احتمال زیاد] یکی از شیعیان مکتب ابن ورسند بود که بعداً بلافاصله به قیام فاطمیان پیوست (ابن عذاری، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۸). مشابهت و قرابتی که بین شیعیان فاطمی با شیعیان بجلیه وجود داشت، زمینه پیوستن افراد شیعی بجلی را به فاطمیان بیشتر مهیا می‌کرد. نزدیکی فقه اسماعیلی با بجلی به صورتی است که قاضی نعمان در کتب فقهی اش به نقل احادیث از علی بن ورسند می‌پردازد. به گفته مادلونگ شناخته شدن علی بن ورسند به عنوان عالم شیعه مذهب مغربی، دلایل جالب توجهی را برای قاضی نعمان در گرایش به فقه اسماعیلی در کتابش به نام الايضاح فراهم آورده است (مادلونگ، ۱۳۷۵، ص ۲۳۹).

جنبه دیگری از حضور تشیع در افریقیه، نفوذ آن در بین بعضی از رجال سیاسی اغلبیان بود که در موقع بحرانی به کمک فاطمیان آمدند. این امر به تضعیف اغلبیان کمک کرد و نفوذ ابو عبدالله را بر قسمت‌هایی از بلاد اغلبیان ممکن ساخت (ابن اثیر، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۱۷). وقتی علی بن حجر از طرف ابراهیم احمد به عنوان والی قفصه و قسطیلیه تعیین شد، ابراهیم قبل از رفتن به

محل مأموریت، او را به عدالت و پیروی از عمر بن خطاب توصیه کرد. ولی علی بن حجر گفت: «من فقط به سیره علی بن ابی طالب عمل می‌کنم و اگر نپذیری من ولایت را قبول نمی‌کنم» (قاضی نعمان، ۱۹۷۰، ص ۸۲). پیروی از سیره امام علی علیه السلام یک نماد در بین شیعیان و علویان بود.

از رجال این دوره که به گرایش به تشیع شهرت داشت، محمد بن عمر بن یحیی بن عبدالاعلی مروزی است. او از لشکریان خراسان بود و در دوره عبیدالله مهدی به عنوان قاضی قیروان تعیین گردید و محور بسیاری از اذیت‌هایی شد که به اهل سنت می‌گردید (ابن عذارى، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۱ - ۱۵۲). او به واسطه اعتقادات شیعی اش از هیئت سیاسی و اداری اغلیبان کناره‌گیری کرده بود. جمعی از رجال این دوره، گرایش به تشیع خود را پنهان می‌کردند؛ از جمله این افراد ابن صائع است که متهم به خیانت به ولی نعمتش به واسطه گرایش به تشیع شده بود. گفته شده او تدبیر لازم برای حفظ حکومت اغلیبان در مقابل فاطمیان از خود نشان نداد. پیشنهادات وی به زیاده‌الله سوم در برخورد با ابوعبدالله، برای دور کردن وی از حکومت و هموار نمودن راه برای فاطمیان بوده و نصیحت او به زیاده‌الله آخرین امیر اغلبی، که به مصر برو بر افریقیه جانشینی قرار بده و فرماندهی لشکرها و اموال را در اختیار او قرار بده، را حمل بر خیانت وی می‌کنند (همان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۱ - ۱۴۵). نفوذ تشیع در بین والیان عباسی هم وجود داشت و زمینه مناسبی برای گسترش دامنه قیام علویان و یا وسیله‌رهایی از فشارهایی که عباسیان برای علویان و شیعیان در نظر گرفته بودند، می‌شد (ابن اثیر، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۱۸). از عوامل مهمی که عبیدالله مهدی توانست راه پر خطر سلیمه تا افریقیه را پشت سر بگذارد، نفوذ بعضی از عوامل شیعی در بین راه بود. به گفته ابن اثیر وقتی نامه مکتفی، که حاوی فرمان دستگیری عبیدالله مهدی به والی مصر، نوشری رسید، یکی از نزدیکان والی که شیعه بود، عبیدالله را آگاه کرد و از او خواست که مصر را ترک کند (همان، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۱۸). این واقعه یک قرن قبل برای

ادریس بن عبدالله در موقع فرار به طرف مغرب الاقصی در مصر اتفاق افتاد. در آن حادثه واضح رئیس برید مصر، که شیعی بود، او را در فرار به طرف مغرب کمک کرد (بلاذری، ۱۹۷۷، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۶).

۳. فرهنگی

از نتایج فرهنگی حضور علویان و پیروان اهل بیت (ع) در مغرب گسترش محبت به اهل بیت (ع) در بین قبایل مختلف بربر اعم از بت‌روبرانس بود. در مغرب از قرن اول هجری اهل بیت (ع) از پایگاه والایی برخوردار بودند. قبایل بربر، اهل بیت (ع) را تجلی آرزوهای ارضا نشده خود، مثل عدالت اجتماعی، مساوات، برابری و اصلاح جامعه از وضعیت موجود می‌دیدند. به گفته موسی لقبال دوستی و محبت اهل بیت (ع) در بین تمام ساکنان سنی مغرب وجود داشته است. انتساب به اهل بیت (ع) در نزد آنها شرف و افتخار محسوب می‌شود. در موارد بسیار، نام علی را بر کودکان خود می‌نهادند که شبیه آن در مورد معاویه دیده نمی‌شد (لقبال، ۱۹۷۶، ص ۲۰۶). ابن ابی الضیاف بیان می‌دارد که حب امام علی (ع) جزء دین اهل افریقیه است. در این مورد تفاوتی بین عالم و جاهل نیست. زنان حامله در افریقیه و مغرب در زمان وضع حمل برای کاهش درد زایمان، به نام محمد (ص) و علی (ع) توسل می‌جستند (ابن ابی الضیاف، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۱۲۱).

حب اهل بیت (ع) بین تمام قبایل بربر، اعم از برانس و بت‌روبر، وجود داشت. تجلی این محبت را می‌توان در کمک به علویانی دید که هنگام تعقیب عمال بنی عباس به مغرب پناه می‌بردند. آنها با اینکه نزد قبایل بربر پایگاهی نداشته و شناخته شده نبودند، اکرام می‌شدند. این اکرام صرفاً به واسطه نفوذ اهل بیت (ع) بین قبایل بود.

بعضی ادعا می‌کنند این اظهار محبت به اهل بیت (ع)، از تأثیرات دعوت فاطمیان در مغرب است. در پاسخ باید گفت این محبت و گرایش قبل از دعوت و از قرن اول هجری وجود داشته است.

حرکتی که ادریسیان و بعد فاطمیان و دیگر قیامگران علوی برای جلب قبایل افریقیه و مغرب به سوی خود انجام دادند، استفاده از نفوذ اهل بیت علیهم السلام به نفع اهداف خودشان بود. ادریسیان و داعیان فاطمی، به خصوص ابوعبدالله، بیشترین استفاده را از این امر برای جلب قبایل به طرف اهداف خود کردند؛ زیرا ابوعبدالله و قبل از او راشد، غلام ادريس بن عبدالله ادريسي، دعوتشان را ابتدا برای افرادی از اهل بیت علیهم السلام، بدون اظهار وابستگی فرقه‌ای خود، مطرح کردند. انتساب فاطمیان به اهل بیت علیهم السلام عاملی بسیار مهم برای جلب قلوب مردم بود؛ به خصوص وقتی اخبار جنایت‌هایی که نسبت به اهل بیت علیهم السلام و علویان از قتل و تبعید و زندانی شدن به آنها می‌رسید.

به جهت محبوبیت اهل بیت علیهم السلام، عباسیان تصور می‌کردند که امارت و حکومت علویان در هر نقطه‌ای از سرزمین اسلام امری است که به راحتی نجات از آن ممکن نیست. انتساب فاطمیان به اهل بیت علیهم السلام زمینه‌ای بود که خود را تنها حکومت مشروع جلوه دهند و حکومت‌های معاند خود را نامشروع بخوانند. آنها از این واقعیت در برخورد با اغلییان حنفی‌مذهب تیممی و حکومت اندلس، که از امویان بودند و از قدیم نزاعی دامنه‌دار بین امویان و بنی‌هاشم بر سر مسئله حکومت داشتند، استفاده کردند. فاطمیان، امویان اندلس را به عنوان مخالفان آیین اسلام، فاسقان و طرد شدگان رسول الله صلی الله علیه و آله معرفی می‌کردند (قاضی نعمان، ۱۹۷۰، ص ۱۰۶).

از تأثیرات فرهنگی حضور اهل بیت علیهم السلام نمادهایی است که در مغرب وجود دارد. نمادها یا پیام متنی و مکتوبی ارائه می‌کند یا بدون القای پیام متنی، صرفاً نشانه و علامت یک رویکرد و گرایش خاص است. بنابراین نمادها بر دو قسمند: نمادهای زبانی و غیر زبانی.

منظور از نمادهای زبانی، آن بخش از نشانه‌هایی است که پیام متنی ویژه را به دیگران منتقل می‌کند. پیام متنی می‌تواند مکتوب باشد، مثل نوشته‌های روی پرچم‌ها، لوح‌های مکتوب و غیره و می‌تواند به صورت غیر مکتوب متجلی

باشد که تنها به زبان جاری شود؛ مانند ضرب المثل‌های رایج در یک زبان، شعارهای خاص یک گروه و فرقه مذهبی و امثال آن.

در مغرب نمادهای مختلفی دیده می‌شود که نشان از تأثیر فرهنگی حضور اهل بیت (علیهم السلام) در بین قبایل مختلف مغرب است. این نمادها در اعتقادات عامیانه مغرب به صورت گسترده وجود دارد، مثلاً بسیاری از مردم آنجا معتقدند علامت پنج - که طبق اعتقادشان رمزی از اهل بیت (علیهم السلام) و اصحاب کسا است - موجب حفظ آنها از نظر بد و حسد می‌شود (لقبال، ۱۹۷۶، ۲۰۶). اذان همراه با جمله حی علی خیرالعمل شاخصه و نماد شیعی و پیروی از خاندان نبوت است. این شاخصه در زمان حضور فاطمیان در مغرب دیده می‌شود (ابن عذاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۹)

از دیگر نتایج فرهنگی حضور علویان و پیروان اهل بیت در مغرب، گسترش تصوف است. در طول تاریخ اسلامی مغرب، فرقه‌های تصوف حضور فعالی داشتند. آنان ارتباط نزدیکی با اهل بیت (علیهم السلام) و تعالیم آنان داشتند. طریقه‌های مختلف صوفیه مغرب مثل شاذلیه، شایبه، شوذیه، عروسیه، اکبریه و قادریه وجه مشترکشان اظهار محبت به اهل بیت (علیهم السلام) است. بعضی از آنان نسب خود را به اهل بیت می‌رساند. تقی‌الدین ابوالحسن شاذلی بنیان‌گذار فرقه شاذلیه در مغرب نسب خود را از طریق عمر بن ادريس دوم به امام حسن و امام علی (علیهم السلام) می‌رساند. (شهیدی‌پاک، ۱۳۹۵، ص ۴۳۸)

تفکرات شیعی بر بسیاری از متصوفه مغرب تأثیرگذار بوده است. ابن خلدون مدعی است متصوفه مغرب در برخی از آراء متأثر از تشیع است. (ابن خلدون، ۱۹۹۹، ۸۷۵) ابوالحسن شاذلی، رهبر فرقه شاذلیه، به مریدانش توصیه می‌کرد که وقتی مشکلات شما را فرا گرفت برای حل آن یا محمد (صلی الله علیه و آله) و یا علی (علیه السلام) بگویید. (ابن ابی‌الضیاف، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۱۲۱). این محبت و دوستی علی و خاندانش به مفهوم تشیع مصطلح نیست؛ زیرا مسلمانان مغرب، منکر فضل دیگر صحابه نبودند.

۴. نتایج اجتماعی

از نتایج حضور نوادگان شجره نبوت در مغرب، گسترش روحیه عدالت‌طلبی، ظلم‌ستیزی و بیداری قبایل بربر نسبت به عملکرد دولت‌های فاسد امویان و عباسیان در مغرب بود. کارگزاران خلفا در منطقه مغرب برای جلب رضایت بیشتر خلفا عموماً با بربرها بدرفتاری می‌کردند.

اعراب پس از تسلط بر مغرب، سیاست برتری‌طلبی بر بربرها را در پیش گرفتند و این سیاست موجب تحقیر شدید بربرها شده بود. این عملکرد موجب شد که قبایل بربر، اطمینانی به والیان عرب نداشته باشند. برخی از والیان عرب، در نواحی تحت حاکمیت خود در مغرب روش طاغیان را در پیش گرفتند و اموال رعایا را غارت می‌کردند. (ر.ک: الرقیق، ۱۹۹۰، ص ۷۵؛ ابن عذاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱ - ۵۲).

آنان در راه جمع‌آوری و ارسال هدایا برای خلفا چنان افراط می‌ورزیدند که موجبات نارضایتی و شورش بربرها را فراهم می‌آوردند. ابن عذاری در مورد عملکرد کارگزاران خلفا می‌نویسد:

خلفای شرق تحفه‌های مغرب را دوست داشتند و در این مورد به کارگزاران افریقیه سفارش می‌کردند تا زنان اسیر بربر را برایشان بفرستند. زمانی که ابن حیحاب عهده‌دار امارت افریقیه شد، آرزوی تحفه‌های بسیار در دل خلفای اموی افکند و در این راه بیشتر از قبل متحمل تکلف شد یا او را به این کار مکلف ساختند. از این رو ناچار شد ستم و بدرفتاری پیشه کند. (همان، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲).

با افزایش شمار علویان مهاجر، هوشیاری، همبستگی و محبت بربرها به خاندان وحی و نبوت افزایش می‌یافت؛ زیرا از ظلم و ستم‌هایی که بر خاندان نبوت وارد شده بود، آگاه می‌شدند و این آگاهی زمینه‌ساز نهضت‌ها و رویدادهای درخشانی برای قبایل بربر تحت ستم خلفا شد. علویان آرمان‌های اجتماعی را - که توده‌ها و قبایل بربر تشنه آن بودند- مطرح

می‌کردند. شعارها و آرمان‌های علویان و پیروان اهل بیت (ع)، دیدگاه‌ها و تحولات جدیدی میان قبایل بربر ایجاد کرد. پایه دعوت علویان بر مساوات بین همه عناصر و نژادها بود. به استناد حدیث شریف نبوی «لا فضل لعربی علی اعجمی الا بالتقوی»، علویان می‌خواستند تحولی در صحنه اجتماعی مغرب ایجاد کنند. آنچه موجب تمایل بربرها به داعیان و مبلغان علوی و شیعی، مثل ابوعبدالله شیعی شد، طرح آرمان‌هایی مثل عدالت اجتماعی بود.

ابوعبدالله شیعی، داعی فاطمیان، برای جذب قبایل بربر بر این آرمان‌ها تأکید می‌کرد. وی در طول مسیر خود به طرف محل اقامت قبیله کتامه، سخنانی در مورد ظلم و فساد و احوال والیان مسلمانان و شیوه خراج بیان کرد تا آنجا که قلوب آنها را جلب کرد و آنها راغب شدند ابوعبدالله را، که مدعی بود معلم کودکان است، به ناحیه خود دعوت کنند. (قاضی نعمان، ۱۹۷۰، ص ۶۲ - ۷۱؛ مقریزی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۴ - ۵۳)

از یاد نسل سادات از آثار اجتماعی حضور اهل بیت (ع) در مغرب بود. با پراکنده شدن سادات در مناطق مختلف مغرب، دشمن از دسترسی به ایشان عاجز ماند و گروهی که از طرف خلفا محکوم به مرگ شده بودند، در مناطق دوردست مناطق مغرب، از دید کارگزاران خلفا مخفی می‌ماندند. بنابراین نسل آنان در بین قبایل بربر مغرب استمرار یافت و با ازدیاد نسل، تأثیر آنان بیشتر، و عقیده و ایمانشان موروثی شد.

زمانی که کار علویان در بعضی مناطق مغرب بالا گرفت و در مواردی حتی به ریاست آنجا رسیدند، فشار خلفا بر علویان بیشتر شد. قبایل مختلف موجود در مغرب به خاطر علاقه به سادات و به طور کلی عشق به خاندان رسول الله (ص) با آنان وصلت می‌کردند. بنابراین تعجیبی ندارد اگر می‌بینیم نسل علویان در مغرب جاودانه می‌شود و هنوز احفاد آنان، در هر جای مغرب که باشند، از موفقیت و منزلت اجتماعی چشمگیری برخوردارند.

ادریسیان نیز در فاس و تمامی نقاط مغرب با مردم درآمیختند و با آنان پیوند

خویشاوندی برقرار ساختند. از این رو خاندان‌های منتسب به آنها تعدادشان زیاد شد؛ از جمله خاندان‌های اصیل مغرب ادریسی تبار که تا به امروز باقی مانده‌اند، عبارتند از اشراف (سادات) علمی از اهالی جبل العلم، مشیشیان (اولاد ولی اشهر عبدالسلام بن مشیش)، وزانیان (اولاد مولانا عبدالله شریف وزانی که نسبشان به مولی یملح بن مشیشی، برادر مولی عبدالسلام بن مشیش می‌رسد)، خاندان کنون، خاندان کنانی، خاندان ملجوم، خاندان عبود و بسیاری دیگر از خاندان‌های مغربی. البته مورخان فقط از مردها سخن گفتند و از زنان سخنی به میان نیاوردند؛ اما بدون شک دختران خاندان ادریسی نیز با قبایل و مردان آنها ازدواج‌هایی داشته‌اند. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱، ۳۷۸ ص ۳۷۹)

نتیجه

نتایج حضور اهل بیت علیهم‌السلام در مغرب را می‌توان در چهار بعد سیاسی، دینی، فرهنگی و اجتماعی ارزیابی کرد:

بعد سیاسی: با حضور علویان و پیروان اهل بیت علیهم‌السلام در مغرب بستر شکل‌گیری دولت‌های علوی و شیعی فراهم آمد. ثمره حضور علویان در مغرب شکل‌گیری دولت علوی ادریسیان در قرن دوم در مغرب الاقصی و دولت شیعی فاطمیان در پایان قرن سوم در مغرب الادنی است. حضور علویان و پیروان اهل بیت علیهم‌السلام همچنین از اسباب تضعیف موقعیت دولت‌های خارجی مسلک در مغرب است. ادریسیان از همان آغاز استقرار در مغرب الاقصی قصد داشتند آثار خوارج را محو سازند. پس از ادریسیان، فاطمیان موقعیت خوارج را تضعیف ساختند و دولت بنی‌رستم را ساقط، و دولت بنی‌مدرار را تابع خویش کردند و با این اقدام زمینه حذف دولت‌های خارجی مغرب را عملی ساختند.

بعد دینی: تأثیر حضور اهل بیت علیهم‌السلام و پیروان آنان در مغرب، گسترش تشیع در دو بعد محبتی و اعتقادی است. تشیع محبتی را در طول تاریخ تا زمان

معاصر می‌توان دید. تشیع اعتقادی هم در بعضی از مننه در قالب گروه‌ها و فرقه‌های مختلف تشیع تحقق یافته است. تشیع در نقاطی از مغرب و افریقه پیروانی را به خود اختصاص داده بود. نواحی قسطلیه و بلاد الجرید از اولین مناطقی بودند که تشیع در آنجا نفوذ پیدا کرد.

بعد فرهنگی: حضور علویان و پیروان اهل بیت علیهم السلام از اسباب گسترش محبت به نوادگان شجره نبوت در بین قبایل مختلف بربر، اعم از بُتر و برانس، بود. پیدایش نمادهایی که نشان از تأثیرگذاری عمیق اهل بیت علیهم السلام در بین قبایل مختلف مغرب است، از دیگر آثار فرهنگی حضور اهل بیت علیهم السلام است. این نمادها در اعتقادات عامیانه مغرب به صورت گسترده وجود دارد.

از دیگر نتایج فرهنگی، گسترش تصوف است. در طول تاریخ اسلامی مغرب، فرقه‌های تصوف حضور فعالی داشتند. آنان ارتباط نزدیکی با اهل بیت علیهم السلام و تعالیم آنان داشتند.

بعد اجتماعی: بیداری قبایل بربر نسبت به ماهیت و عملکرد خلفای اموی و عباسی از دیگر ثمرات حضور پیروان اهل بیت علیهم السلام در مغرب بود. با افزایش شمار علویان مهاجر، هوشیاری، همبستگی و محبت بربرها نسبت به خاندان وحی و نبوت افزایش می‌یافت؛ زیرا این افراد ماهیت حکومت‌های فاسد و ظالم و اجحافی که خلفا نسبت به جوامع اسلامی روا می‌داشتند را بیان می‌کردند. ازدیاد نسل سادات از دیگر ثمرات حضور علویان در مغرب است. حضور نوادگانی از خاندان نبوت در مغرب موجب شد که این نسل در مغرب جاودانه شود.

اعمال الاعلام (تاریخ المغرب العربی فی العصر الوسیط) تحقیق احمد مختار العبادی و محمد ابراهیم الکتانی، دار البیضاء، دار الکتاب.

۷. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۹۹۹م)، مقدمة موسوعة ابن خلدون، بیروت، قاهره.

۸. ابن ساعی، علی بن انجب (۱۳۰۹هـ)، مختصر اخبار الخلفاء، قاهره، بولاق.

۹. ابن عذاری المراكشي، احمد بن محمد (بی تا)، البیان المغرب فی أخبار الاندلس و المغرب، تحقیق ج. س. كولان، ا. الیفی. بروقنسال، بیروت، دارالثقافه.

۱۰. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۹۶۵م)، مقاتل الطالبین، نجف اشرف، المكتبة الحیدریه.

۱۱. بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (بی تا)، المغرب فی ذکر بلاد افريقية و المغرب، تحقیق دوسلان، بغداد، مكتبة المثنی.

۱۲. بلاذری احمد بن یحیی (۱۹۷۷م)، انساب الاشراف، تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

۱۳. پاک آئین، محسن (۱۳۹۰ش)،

منابع

۱. ابن ابی زرع، علی بن محمد (۱۹۹۹م)،

الانیس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینة فاس، تحقیق عبدالوهاب بن منصور، رباط، المطبعة المملکیه.

۲. ابن ابی الضیاف، احمد (۱۹۳۶م)، اتحاف اهل الزمان باخبار تونس، تونس.

۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۹۸۹م)، الكامل فی التاریخ، تصحیح علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۴. ابن الدواداری، ابوبکر بن عبدالله (۱۹۶۱م)، کنز الدرر و جامع الفرر، الدرّة المضية فی اخبار الدولة الفاطمية، تحقیق: صلاح الدین المنجد، القاهرة، قسم الدراسات الاسلامیه بالمعهد الألماني للآثار بالقاهره.

۵. ابن حوقل، ابوالقاسم (بی تا)، صورة الارض، بیروت، دارالکتاب.

۶. ابن خطیب، لسان الدین (۱۹۶۴م)،

- تاریخچه محبت اهل بیت در آفریقا و اروپا، تهران، فرهنگ سبز.
۱۴. حاجزی، محمد طاهما (۱۹۸۳م)، **مرحلة التشيع في المغرب العربي و اثرها في الحياة الادبية، بيروت، دار النهضة العربية.**
۱۵. رازی، احمد بن سهل (۱۹۹۵م)، **اخبار فخر، تحقيق ماهر جرار، بيروت، دار الغرب الاسلامی.**
۱۶. الرقيق، ابراهيم بن قاسم (۱۹۹۰م)، **تاريخ افريقية و المغرب، بيروت، دار الغرب الاسلامی.**
۱۷. زيب، نجيب (۱۹۹۳م)، **دولة التشيع في البلاد المغرب، بيروت، دار الامير للثقافة و العلوم.**
۱۸. سلاوی، احمد بن خالد (۲۰۰۱م)، **الاستقصاء ل اخبار الدول المغرب الاقصى، تحقيق احمد الناصري، الدار البيضاء.**
۱۹. شهیدی پاک، محمدرضا (۱۳۹۵ش)، **تاريخ فرهنگ و تمدن اسلامي در عهد حفصيان، قم، علويان.**
۲۰. عبدالرزاق، محمود اسماعيل (۱۹۷۶م)، **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، قاهره: مكتبه مدبولی.**
۲۱. _____ (۱۹۸۹م)، **الادراسة في مغرب الاقصى (۱۷۲ — ۳۷۵ق)، بيروت، مكتب الفلاح.**
۲۲. قاضي نعمان، ابوحنيفه (۱۹۷۰م)، **افتتاح الدعوة، تحقيق و داد القاضي، بيروت، دار الثقافة.**
۲۳. لقبال، موسى (۱۹۷۶م)، **دوركتامه في التاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها الى منتصف القرن الخامس الهجري (۱۱م)، الجزائر، الشركة الوضیة للنشر و التوزيع.**
۲۴. مادلونگ، ويلفرد (۱۳۷۵ش)، **مکتبها و فرقه های اسلامي در سده های ميانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.**
۲۵. مالکی، عبدالله بن محمد (۱۹۹۴م)، **رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الاسلامی.**
۲۶. مقدسی، محمد بن احمد (۱۹۸۷م)، **احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، تصحيح محمد مخزوم، بيروت، دار احیاء التراث العربي.**
۲۷. مقری، احمد بن محمد (۱۹۶۸م)، **نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق، احسان عباس، بيروت.**

«بررسی تأثیر نفوذ اهل بیت و علویان در شکل‌گیری خلافت فاطمیان»، گردآورنده سیدجلال میرآقایی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، صفحات ۵۸۳ - ۶۱۴.

۲۸. مقریزی، احمد بن علی (۱۹۹۶م)، **اتعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطميين الخلفا**، تحقیق جمال‌الدین الشیال، قاهره، وزاره الاوقاف المجلس الاعلى للشون الاسلاميه.

۲۹. مکناسی، احمد بن القاضی (۱۹۷۳م)، **جذوة الاقتباس في ذكر من حل مدينة فاس**، رباط، دارالمنصور.

۳۰. مونس، حسین (۱۳۸۴ش)، **تاریخ و تمدن مغرب**، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی، تهران، سمت.

مقالات

۱. آدمی، علی و دیگران (۱۳۹۶ ش)، «سیر تطور تاریخی تشیع مراکش»، **دوفصلنامه علمی و پژوهشی مطالعات تاریخی جهان اسلام**، شماره ۱۰، پاییز و زمستان، صفحات ۱۰۱ - ۱۲۰.

۲. چلونگر، محمدعلی (۱۳۸۱ ش)،

ارزیابی ادله ارتباط و وابستگی جمعیت علمای مسلمان الجزایر به جریان سلفی‌گری افراطی

نورالدین بولجیه^۱ و محمدسعید نجاتی^۲

چکیده

«جمعیت علمای مسلمان الجزایر» یکی از مشهورترین تشکلهای مذهبی - فرهنگی الجزایر است که شهرتی فراتر از تاریخ اصلاحات و فرهنگ الجزایر دارد و بسیاری از کشورهای جهان را دربر می‌گیرد. مواضع دوگانه‌ای در روابط بین این جمعیت و جنبش سلفی‌گری وجود داشته که منجر به تردید در انتساب این جمعیت به جنبش سلفی گردیده است. بررسی دلایل این رابطه بر اساس گفتار و عملکرد اعضای شاخص و مؤسس جمعیت علمای مسلمان الجزایر موضوع اصلی این مقاله است که بر اساس روش «نقلی» و «تحلیل تاریخی» اثبات شده است. تصریحات و اعترافات صریح بسیاری از اعضای شاخص جمعیت به این رابطه و تکیه جمعیت بر جریان سلفی‌گری؛ حمایت از جریان وهابیت در الجزایر با تبرئه و تطهیر آن در آثار و مقالات متعدد این اعضا؛ اعتراف به نزدیکی و یکسانی مبانی فکری و عقیدتی در ریشه‌ای‌ترین مسائل (مانند توحید و شرک) و ارتباط و حمایت دوطرفه میان حکام وهابی و اعضای جمعیت از جمله این دلایل است.

بر اساس تحلیل ارائه شده در این مقاله، استنکار ابتدایی اعضای جمعیت از انتساب به وهابیت و فراخوان عمومی و دعوت از گروه‌های مخالف وهابیت در آغاز شکل‌گیری این جمعیت، برای کسب فرصت به منظور تأسیس و تثبیت جایگاه جمعیت در جامعه سنتی الجزایر بود که به شدت تحت تأثیر طریقت‌های تصوف قرار داشت.

کلید واژه‌ها: جمعیت علمای مسلمان الجزایر، سلفی‌گری در الجزایر، عبدالحمید بن

بادیس، البشیر الإبراهیمی.

۱. دکترای اندیشه اسلامی، استاد دانشگاه باتنه الجزایر (tkbn771@gmail.com)

۲. دکترای تاریخ اسلامی، عضو گروه تاریخ پژوهشکده حج و زیارت (نویسنده مسئول) (nejati13@chmail.ir)

مقدمه

«جمعیت علمای مسلمان الجزایر» به چند علت شهرت جهانی دارد: گرد هم آمدن بسیاری از بزرگان فکری، ادبی و فرهنگی الجزایر، اهداف ارزشمندی که در دوران استعمار پی‌گیری می‌شد، و خدمات و دستاوردهای فرهنگی غیرقابل انکاری که تا امروز در الجزایر تأثیرگذار است.

اهمیت این جمعیت تا بدانجاست که آن را بزرگ‌ترین جنبش اصلاحی الجزایر در تاریخ معاصر آن شمرده‌اند. این جمعیت از قدیمی‌ترین و وسیع‌ترین تشکّل‌های دینی نیمه‌رسمی در کشور الجزایر است که در سال ۱۹۳۱ میلادی (۱۳۰۹ شمسی)، همزمان با یک صدمین سال اشغال این کشور به وسیله دولت فرانسه توسط جمعی از علمای الجزایر و به ریاست شیخ عبدالحمید بن بادیس (۱۸۸۹-۱۹۴۰) تأسیس شد و تاکنون نزدیک ۹۰ سال از فعالیت آن می‌گذرد.

بعد از جنگ جهانی اول جمعی از علمای مسلمان الجزایری که در الجزایر، تونس، مغرب، مصر و حجاز تحصیل کرده و تحت تأثیر تحولات فکری جهان عرب بعد از جنگ جهانی قرار گرفته بودند و دستی در روزنامه‌نگاری داشتند به فکر تأسیس تشکیلات دینی برای سامان دادن به آموزش علوم دینی و تبلیغات مذهبی افتادند. این جمع پس از همفکری با یکدیگر، بیانیه‌ای در نشریه الشهاب منتشر کردند و از همه ائمه جماعات، روحانیان و طلاب علوم دینی دعوت کردند تا برای این منظور اجتماعی تشکیل دهند.

دعوت‌کنندگان به این جلسه عبارت بودند از: شیخ عبدالحمید بن بادیس، شیخ محمد بشیر ابراهیمی، محمد الأمين العموری، الطیب العقبی، مبارک المیلی، ابراهیم بیوض. این افراد اعضای مؤسس جمعیت علمای مسلمان الجزایر به شمار می‌روند.

در جلسه مؤسسان هفتصد و دو تن از علما، روحانیان و طلاب از همه گرایش‌های اسلامی، اعم از صوفیه، سلفی‌ها و دیگران شرکت کردند.

در این اجلاس دوروزه اعضای شورای مرکزی جمعیت، رئیس جمعیت و اساسنامه آن که قبلاً اعضای هیئت مؤسس پیش‌نویس آن را تهیه کرده بودند، به تصویب رسید. (<http://wikivahdat.com/wiki>)

البته فکر اولیه ایجاد این جمعیت و برنامه‌ریزی‌های طولانی‌مدت برای آن طی ملاقات و مباحثات طولانی‌مدت مؤسسان اصلی آن، یعنی ابن بادیس و بشیر ابراهیمی در یک دوره سه‌ماهه در شهر مدینه و مسجد شریف نبوی مطرح شد. البته شیخ بشیر ابراهیمی خدا را گواه گرفت که این مذاکرات شبانه‌روزی برای بنا نهادن زیربنای اصلی جمعیت پس از گذشت نزدیک بیست سال در سال ۱۹۳۱ منجر به تشکیل این جمعیت گردید. (ابراهیمی، ۱۹۴۰، ج ۵، ص ۲۷۸) از این رو، می‌توان بازشناسی اندیشه این جمعیت تأثیرگذار را مطالعه موضوعی مرتبط با حرمین شریفین و مغرب اسلامی دانست.

با توجه به بافت فرهنگی - اجتماعی کشور الجزایر و نفوذ طریقه‌های تصوف در میان توده‌ها و گروه‌های گوناگون اجتماعی آن، جمعیت علمای مسلمان الجزایر در آغاز شکل‌گیری خود به این طریقه‌های تصوف روی خوش نشان داد و آنان را به اتحاد و یگانگی برای تشکیل حزبی فراگیر دعوت کرد. پس از شکل‌گیری این جمعیت نیز بسیاری از اعضای آن از افراد همین طریقه‌های تصوف الجزایر بودند، درحالی‌که در نظر مؤسسان اصلی جمعیت علمای مسلمان الجزایر یکی از اهداف شکل‌گیری این جمعیت مبارزه با طریقت‌های تصوف تا ریشه‌کن کردن آنها بود و حتی خطر آنان را از خطر استعمار بیشتر می‌پنداشتند. از سوی دیگر، با توجه به منفور بودن وهابیت نزد جامعه سنتی الجزایر، رهبران این جمعیت در آغاز وهابی بودن خود را انکار می‌کردند، به‌گونه‌ای که انتساب خود را به هیچ‌یک از جریان‌های سلفی، مانند وهابیان یا پیروان محمد عبده نمی‌پذیرفتند؛ ولی درعین حال، تطهیر وهابیت و تبیین این موضوع که وهابیت فرقه‌ای جدید نیست و همان مذهب حنبلی از مذاهب چهارگانه اهل سنت است، با اصرار در آثار متعدد آنان دیده می‌شود.

این دوگانگی در تعامل این جمعیت با طریقه‌های صوفیه، موجب تردید در ماهیت آن از سوی کسانی شده است که جمعیت را بر اساس مرامنامه و اهداف اولیه اعلام شد موافق با گرایش‌های تصوف می‌پنداشتند. از این رو، برای بررسی بی‌طرفانه ماهیت این جمعیت و ارتباط آن با سلفی‌گری این پژوهش با استفاده از روش نقدی، تحلیلی و تاریخی به سامان رسیده است.

در این پژوهش علاوه بر نشریات و مطبوعات منتشر شده از سوی جمعیت علما مانند *الشهاب و البصائر*، گزارش‌ها، نامه‌ها و کتاب‌هایی که اعضای جمعیت منتشر کرده‌اند نیز ذکر شده است؛ از جمله کتاب‌هایی مانند *رسالة الشرك و مظاهره* از شیخ مبارک المیلی، کتاب *بدعت الطرائق فی الاسلام* از شیخ عربی تبسی، کتاب *الصراع بین السنة و البدعة* از شیخ حمانی و نیز مجموعه آثار ابن بادیس و کتاب *ابن بادیس، حیات و آثاره*.

در کتاب‌هایی که درباره رابطه این جمعیت و سلفی‌گری نگاشته شده به روشنی مشکل یک‌جانبه‌نگری مشاهده می‌شود. بسیاری از پژوهشگران بدون تحقیق به اظهارنظرها و ادعاهای اعضای جمعیت برای شناخت آن بسنده می‌کنند که موجب شده است پژوهش‌هایی از این دست بوق‌هایی یک‌طرفه باشد که مطالب ابراهیمی، ابن بادیس، یا میلی را تکرار می‌کنند.

از جمله دشواری‌های این تحقیق، تعیین دقیق جهت‌گیری‌های فکری اعضای جمعیت بود؛ زیرا این اعضا از فرهیختگان الجزایر بودند و اعتقادات فکری‌شان تحت تأثیر تنوع فرهنگی موجود در الجزایر، شامل گروه‌های گوناگون صوفیه، اباضی مالکی و سلفی بود که حتی پس از جدایی از آن، به علت پیوستگی شدید، باز هم به جمعیت منسوب می‌شدند تا جایی که گفته شده است: بعضی طرق صوفیه در چارچوب فعالیت‌های جمعیت عمل می‌کردند. این نکته پژوهشگر را بر آن داشت تا به جای کلی‌گویی، به دنبال طبقه‌بندی مناسب اعضای جمعیت از نظر فکری و عملکرد باشد.

این مقاله گرایش فکری جمعیت به سلفی‌گری افراطی را بررسی می‌کند.

شناخت این گرایش بر اساس مواضع رهبران ارشد این جمعیت همچون ابن بادیس، ابراهیمی، امیلی، عقبی، عربی و تبسی است که پست‌های حساسی در جمعیت داشته و سخنگوی رسمی آن تلقی می‌شوند. این برداشت بر پایه عضویت و فعالیت این اشخاص در جمعیت و به رسمیت شناختن آنان از سوی جمعیت بوده، نه گرایش پیشین یا غیر مطرح یک عضو.

تاکنون متنی پژوهشی در خصوص گرایش فکری جمعیت علمای الجزایر منتشر نشده و تنها پژوهش فارسی موجود در این زمینه، سلسله گزارش‌های تحلیلی است که توسط نمایندگی فرهنگی ایران در الجزایر با موضوع «جریان شناسی فکر دینی» در خبرگزاری مهر منتشر شده که البته عام‌تر از موضوع این مقاله است. از سوی دیگر، نویسنده این مقاله، که استاد اندیشه دانشگاه «باتنه» در الجزایر است، خود به صورت مستقیم و به عنوان یک شهروند الجزایری با اعضای جمعیت و نیز اعضای طرق صوفیه مرآوده و ارتباط نزدیک داشته است. پیش‌تر باید درباره اصطلاح «سلف» توضیح داده شود؛ زیرا اصطلاح «سلفی‌گری» شامل مکاتب متعدد و آراء متضارب و بعضاً متناقضی است که پژوهشگر را ملزم به شناخت روشن مکتبی می‌کند که جمعیت به آن تعلق دارد. باید توجه کرد همان‌گونه که در معنای کلمه «سلف» اختلاف نظر وجود دارد، در تعیین سلفی‌ها نیز دیدگاه‌های متعددی وجود دارد؛ زیرا بسیاری از رهبران صدر اول اسلام، که «سلف صالح» نامیده شده‌اند، در چارچوب خوارج، روافض، مرجئه، جهمیه، معتزله و گمراهان دیگر نیز دانسته شده‌اند که بنا به نظر سلفیان کنونی نه تنها تأیید و پیروی از آنان جایز نیست، بلکه انکارشان واجب است.

با بررسی مکتب‌های سلفی قدیم و معاصر، دو جریان عمده تحت عنوان «سلف» مطرح شده که دچار اختلافات شدیدی هستند؛ اختلافاتی که تا حد تناقض می‌رسد. از این دو جریان با عناوین «سلفی‌گری سنتی» و «سلفی‌گری نوگرا» یاد می‌شود. گرایش فکری اعضای جمعیت علمای مسلمان الجزایر نیز

به این دو جریان قابل تقسیم است، هرچند بیشتر اعضای آن به سلفی‌گری تمایل دارند.

بنابراین، سؤال اصلی مقاله این است که دلایل اثبات انتساب جمعیت علمای مسلمان الجزایر به سلفی‌گری سستی (وهابیت) چیست؟ در ادامه، پس از بیان موضع‌گیری‌های اعضای ارشد جمعیت درباره سلفی‌گری، حمایت‌های این جمعیت از سلفی‌گری ذکر می‌شود.

موضع‌گیری‌های جمعیت علمای مسلمان نسبت به جریان سلفی‌گری افراطی

۱. عبدالحمید بن بادیس

ابن بادیس، عبدالحمید بن محمد المصطفی در بسیاری از سخنرانی‌ها، مقالات و رساله‌هایش، گرایش سلفی خود و جمعیتش را اعلام کرده است. این در حالی است که خود را از پیروی محمد عبده و محمد بن عبدالوهاب تبرئه می‌کند.

او در رساله خود با عنوان «العقائد الاسلامية من الآيات القرآنية و الأحادیث النبوية»، روش سلف صالح (اصحاب و تابعان و پیروان تابعان) را کاملاً مطابق با هدایت اسلامی می‌داند و درک ائمه سلف صالح را واقعی‌ترین درک از حقایق اسلام و نص قرآن و سنت دانسته است. (حمانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷) وی در سخنرانی خود، که در مراسم اختتامیه تفسیر قرآن کریم در مسجد الأخضر قسنطنیه ایراد نموده، هدف نهایی از تربیت این شاگردان قرآنی را ساختن مردانی مانند سلف صالح دانست.

یار همراه او شیخ بشیر الابهیمی نیز به صراحت رویکرد سلفی وی را تأیید نموده و او را پس از مرگ با عناوینی همچون «پیشوای حرکت سلفی»، «مفسر کلام‌الله به شیوه سلفی»، «رایت سخنوری»، همراه با مدح و ثنای فراوان و عناوین و القابی بزرگ یاد کرده است. (فوزان، ش ۲۶، ص ۲۱۱).

۲. شیخ بشیر الابراهیمی

او در مواضع بسیاری گرایش سلفی خود را با افتخار اعلام کرده است. وی شرایط تحقق سلفی‌گری را تربیت نفس بر پایه پیروی از سیره کسانی می‌داند که بر طریق سلف گام نهاده‌اند. (عربی تبسی، بی‌تا، ص ۱۰)

گرایش به سلفی‌گری به روشنی در مکاتبات بشیر الابراهیمی دیده می‌شود. از جمله نامه‌اش خطاب به پادشاه سعودی و نامه‌اش خطاب به شیخ محمد بن ابراهیم آل کتاب. (مربوش، بی‌تا، ص ۸۹)

۳. ابویعلی الزواوی

وی پای‌بندی خود را به جریان سلفی‌گری اعلام کرده است و در نامه‌ای به کاتب السلاوی الفاسی علت گرایش اصلاح‌گرایانه جمعیت را اعتقاد به سلفی‌گری می‌داند که همراه با موشکافی و تحقیق در اقوال و افعال و نیز پرهیز از اشتباهات و عیوب گفتاری و کرداری در امور دین و دنیا است. (حمانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷)

او از شیوه‌های غیر سلفی تبری می‌جوید و عقاید سلف صالح را ملاک اعتبار دینی می‌داند و از این رو، منکر اعتبار همه فرقه‌های کلامی همچون معتزلی، ماتریدی و اشعری می‌شود و علت تفرقه میان امت را دوری از شیوه سلفی‌گری ذکر کرده، هدایت همه بر سیره پیامبر ﷺ و اصحاب را تنها چاره تفرقه امت اسلامی می‌داند. (الزواوی، ۱۳۴۵، ص ۹۴)

۴. شیخ العربی التبسی

وی گرایش سلفی خود را در مواضع بسیاری از مقالات و رساله‌هایش اعلام کرده است؛ از جمله در رساله خود با عنوان «بدعة الطرائق فی الاسلام» که در آن به تخطئه عقاید و آیین‌های طریقه‌های تصوف پرداخته، ملاک پذیرش یک باور یا آیین را مطابقت آن با دوران سلف و سیره سلف صالح می‌داند و آنچه را در دوران آنها اصیل و نزدشان شناخته‌نشده بود بدعت دانسته است.

(میلی، ۱۳۵۶، ص ۳۸)

این جهت‌گیری در دیگر اظهارنظرهای وی به‌صراحت اعلام شده است.
(عربی تبسی، بی تا، ص ۱۰؛ عیساوی، بی تا، ص ۱۰۹)

۵. شیخ مبارک المیلی

وی در آثار خود به این رویکرد تصریح و در مواضع بسیاری بر آن تأکید کرده است. (ش ۱۴، ص ۲۶)

۶. شیخ الطیب العقبی

او به قدری به سلفی‌گری مشهور بوده که شیخ احمد حمانی درس‌ها، خطبه‌ها و مقالاتش را در جهت زنده کردن سنت و از بین بردن بدعت و حمله شدید به بدعت‌ها و گمراهی‌ها بر اساس شیوه سلف دانسته است. (حمانی، ج ۲، ص ۱۷۴)
الطیب العقبی در قصیده‌ای با عنوان «الی الدین الخالص» (به‌سوی دین ناب) بر سلفی‌گری خود تأکید کرده است. (عقبی، ص ۵۴۲).

مواضع جمعیت علما در قبال جریان‌های سلفی

برخی از اعضای جمعیت، به‌ویژه ابن بادیس، بیش از سلفی‌گری سنتی به سلفی‌گری نوگرا گرایش داشتند؛ ولی برخی همچون الطیب العقبی بیشتر متمایل به سلفی‌گری سنتی شمرده می‌شوند.

شاید بتوان اختلاف گرایش میان این دو بنیان‌گذار جمعیت علما را عامل اختلاف میان آن دو دانست. این اختلاف گرایش چنان شدید است که سلفیان سنتی تا به امروز محمد عبده را، که نماینده سلفی‌گری نوگرا به‌شمار می‌آید، فردی بدعت‌گذار و گمراه می‌دانند. از سوی دیگر، سلفیان نوگرا نیز به‌شدت از سلفی‌گری سنتی و وهابیت انتقاد می‌کنند. برای نمونه محمد عماره، که امتداد سلفی‌گری روشن‌فکری قلمداد می‌شود، جنبش سلفی وهابیت را تهدیدی برای

اسلام می‌خواند و در جاهای بسیاری از کتاب‌هایش به این مطلب تصریح کرده است. (برای نمونه، ر.ک: *المعتزله...*، ص ۵ / *نظرة جدیدة...*، ص ۱۳ / *الاسلام و المستقبل*، ص ۲۴۹)

با وجود این اختلافات، می‌توان گفت: جمعیت علما به‌ویژه در مواضع خود در برابر طرق صوفیه، سعی کرده است هر دو نوع سلفی‌گری را به‌کارگیرد. این جمعیت به مدد مبانی سلفی نوگرا مواضع صوفیه و خرافات طریقه‌های تصوف، و به مدد سلفی‌گری سنتی جزئیات اقدامات طریقه‌های تصوف را زیر سؤال می‌برد.

البته این بدان معنا نیست که جمعیت علما به‌طور کامل تجسم سلفی‌گری روشن‌فکری یا سلفی‌گری سنتی است، بلکه تنها می‌توان گفت: اشتراکات زیادی بین تعالیم این جمعیت و این دو مکتب وجود دارد.

روابط سلفی‌گری نوگرا و جمعیت علمای مسلمان الجزایر

اظهارات ابن بادیس درباره خودش نشانگر صبغه سلفی‌گری در رفتار اوست. او خود می‌گوید که سلفی‌گری چنان در رفتار و اظهارنظرهای او نمودار بوده که در برهه‌ای او را به «عبدویت» (= پیروی از شیخ محمد عبده) و در برهه‌ای به وهابیت متهم کرده‌اند، و حال آنکه وی اطلاعات مدونی درباره این دو گرایش سلفی‌گری نداشته و به‌طور طبیعی در اندیشه خود با آنان هماهنگ بوده است. وی در این باره در مقاله‌ای با عنوان «عبد او یون، ثم وهاب یون، ثم ماذا؟» از اقدامات فرهنگی و اصلاح‌گرایانه خود گفته و در مقابل تهمت پیروی از شیخ محمد عبده و تهمت وهابی‌گری از خود دفاع کرده است. (ابن بادیس، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۲۸)

این اظهارات هرچند در ظاهر برای انکار این انتساب است، اما به‌روشنی نزدیکی دیدگاه‌های وی را با سلفی‌گری در نگاه عموم جامعه اثبات می‌کند؛ زیرا سرزنش شدن وی و انتسابش به سلفی‌گری آنچنان روشن و مشهور بوده

که ناچار شده است برای نفی آن مقاله‌ای بنویسد.

شیخ بشیر ال‌ابراهیمی نیز از برجسب خوردنش به وهابی‌گری و طرفداری از عبده و اباضیه سخن می‌گوید، درحالی‌که رویکرد خود را حق و حقیقت می‌داند. (ابراهیمی، ۱۹۴۰، ج ۳، ص ۱۲۳)

سلفی‌گری سنتی و رابطه آن با جمعیت علما

با توجه به اینکه بنیان‌گذار اصلی جریان سلفی‌گری سنتی شیخ محمد بن عبدالوهاب است، بسیاری این نوع سلفی‌گری را «وهابیت» می‌نامند؛ عنوانی که سلفی‌های سنتی در پذیرش و عدم پذیرش آن اختلاف نظر دارند.^۱ به همین علت، ترجیح داده شد تا به جای «وهابی»، «سلفی سنتی» نامیده شوند؛ زیرا آنان با رویکرد محافظه‌کارانه سنتی خود بسیاری از ابواب و روش‌های معاصر را رد می‌کنند.

به علت آنکه مدت‌هاست اصطلاح «سلفی» فقط در خصوص رویکرد سنتی آن به کار رفته، بسیاری از اعضای جمعیت از گرایش سلفی آن نسبت به این رویکرد سخن گفته‌اند و درباره این موضوع کتاب‌ها و رساله‌هایی نگاشته شده است؛ از جمله: رساله دکتر عبدالحلیم عویس با عنوان *أثر دعوة الامام محمد بن عبدالوهاب فی الفكر الاسلامی الاصلاحی بالجزائر* (تأثیر فراخوان امام محمد بن عبدالوهاب بر اندیشه اصلاحات اسلامی در الجزایر). وی در این کتاب می‌نویسد:

اولین کسی که پرچم دعوت سلفی را برافراشت ابوراس الناصری مورخ الجزایری بود. وی در موسم حج با شاگردان شیخ محمد بن عبدالوهاب ملاقات کرد و نکاتی را به ایشان گوشزد نمود که موضوع به‌اختصار پایان یافت. این جلسه با حضور هیئت حجاجی برگزار شد که ریاست آنان را ولیعهد وقت مراکش بر عهده داشت. (عویس، ۱۳۰۵، ص ۱۳)

۱. بسیاری از مخالفان این نوع مکتب سلفی، آن را «وهابیت» نامیده‌اند، اما برخی از آنها از این عنوان دوری می‌کنند. ر.ک: شرح شیخ صالح الفوزان بر کتاب *محمد بن عبدالوهاب*، تألیف عبدالکریم الخطیب (مجله کلبه اصول الدین، ش ۱، ص ۶۸).

با این حال، برخی از اعضای جمعیت - مانند ابن بادیس و ابراهیمی - گرایش سلفی‌گری سنتی (وهابیت) خود را انکار کرده و وهابی خواندن اعضای جمعیت را تهمت از سوی دولت اشغالگر فرانسه برای تحریک مردم ضد جمعیت قلمداد نموده‌اند. از جمله شواهد این موضوع بیانیه دبیر کل امور مدنی و پلیس عمومی (میشال)، در الجزایر است که در ۱۶ فوریه ۱۹۳۳ میلادی در باره جمعیت منتشر شده است.

در این بیانیه هدف کلی تبلیغات اسلامی توسط جمعیت علما یا دیگر مبلغان وهابی یا حجاج الجزایری گسترش معارف و اصول وهابیت در میان محافل الجزایری ذکر شده است که در ظاهر، دعوت برای بازگشت به دین صحیح و پاک سازی اسلام از خرافات کهنه انجام می‌پذیرد. ولی در پس این تبلیغات، اهدافی سیاسی به منظور آسیب رساندن به نفوذ فرانسه وجود دارد. این نگرانی با توجه به گسترش طرف‌داران جمعیت در بین جوانان تحصیل کرده در مدارس قرآنی و به سبب تلاش‌های تبلیغاتی مستمر و ماهرانه تشدید شده است. (روزنامه البصائر، جمادی‌الاولی ۱۳۵۷ هجری/۷ اوت ۱۹۳۶ میلادی، ش ۱۹، ص ۴)

شواهد دیگری نیز حمایت جمعیت را از سلفی‌گری سنتی (وهابی) تأیید می‌کند؛ از جمله مقالات شیخ عبدالحمید بن بادیس که در آنها دعوت وهابیت - به‌ویژه شیخ و رهبر نخست آن، ابن عبدالوهاب - را معرفی کرده است. وی در مقاله‌ای در روزنامه النجاح (ش ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، اکتبر - نوامبر ۱۹۲۴) با عنوان «من الوهابیون؟ ما هی حکومتهم؟ ما هی غایتهم السیاسیه؟ ما هو مذهبهم؟» در برابر هجمه شدید علما ضد این حرکت دفاع کرده و حمله آنها، به‌ویژه از سوی علمای طرق صوفیه به وهابیت را علل سیاسی فاقد جاهت علمی دانسته و ادعا کرده است: کسانی که می‌خواستند آنها را بشناسند منابعی جز کتاب‌های دشمنان ایشان نیافتند. (ابن بادیس، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۲۳)

وی آموزه‌های وهابیت را آن‌گونه که جمعیت پذیرفته است به تصویر

می‌کشد و برای نزدیک کردن این جنبش به جامعه الجزایر تلاش می‌کند؛ جامعه‌ای که به شدت از وهابیت گریزان بود.

ابن بادیس در توجیه و تطهیر وهابیت، می‌کوشد جمعیت را از پیروی وهابیت تبرئه کند و هدف دعوت ابن عبدالوهاب را تطهیر شریعت از تمام بدعت‌های گفتاری، کرداری و عقیدتی اهل بدعت و بازگشت مسلمانان از گمراهی عمیق و انحراف واضح به راه راست و دین استوار معرفی کرده و مخالفانش را لشکر جن و انس شیطان و ملحدان منافق و دستار به سرهای متحجر بی‌مایه، صوفیه نادان و خطبای دروغ‌پرداز خوانده است. وی وهابیت را راهی می‌داند که توسط پیشوایان مجدد و علمای اصلاح طلب در همه زمان‌ها دنبال می‌شده است. (ابن بادیس، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۳۳)

او هدف جمعیت را ترویج دانش و اخلاق و آزاداندیشی و تکریم عقل و به‌کارگیری اندیشه و توان - و نه تبلیغ وهابیت - دانسته، می‌گوید: «اگر این تعالیم وهابی‌گری است پس کل جهان متمدن و همچنین ائمه اسلام همگی وهابی هستند!» (همان، ص ۲۸۳).

نمونه دیگر حمایت او از دعوت سلطان مراکش محمد بن عبدالله و پسر وی سلیمان (حک: ۱۷۹۲-۱۸۲۲) است. او یکی از حامیان بزرگ وهابیت در مغرب دور بود. شیخ عبدالحمید بن بادیس خطابه‌ای را از وی منتشر کرد و در مقدمه آن به تمجید از سلطان مغرب پرداخت و از خطبای الجزایر خواست تا آن را ترویج کنند. (همان، ج ۳، ص ۱۳۵)

ستایش فراوان و همیشگی شیخ محمد بشیر الابهیمی از وهابی‌ها و تبلیغ وهابیت از دیگر شواهد حمایت جمعیت از وهابیت است. وی وهابی‌ان را کسانی دانسته که بت‌های مخالفان را ویران کرده و بدعت‌های اهل بدعت را از بین برده‌اند و از این رو، از آنها ستایش کرده است. ابراهیمی پس از این ستایش، به صراحت دعوت جمعیت و وهابی‌ها را شبیه هم و در یک جهت دانسته است، با این تفاوت که جمعیت در کشور الجزایر و آنها در شبه جزیره عربستان

هستند؛ همچنین جمعیت در حال کار فرهنگی و زیر سؤال بردن سازندگان زیارتگاه‌ها و وهابیان حجاز در مرحله اقدامات عملی و مشغول تخریب زیارتگاه‌ها هستند. (زواوی، ۱۳۴۵ق، ص ۹۴)

الابراهیمی، حتی در باره وهابیت اشعاری سرود که سرشار از ستایش وهابیت و وهابی‌هاست و آن را برای علمای نجد فرستاد. (ابراهیمی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۴)

از این قبیل است مقاله‌ای که شیخ ابویعلی الزواوی نگاشته با عنوان «الوهابیون سنیون و لیسوا بمعتزلة كما يقولون هنا عندنا بالجزائر» (= وهابی‌ها سنی هستند و آنچه‌ان که در الجزایر نزد ما مشهور است، معتزلی نیستند) و در آن تنفر حجاج نسبت به وهابیت را بی‌دلیل دانسته و کوشیده با حنبلی دانستن آنان، که یکی از مذاهب چهارگانه است، از بدینی حجاج به وهابیت جلوگیری کند. وی در این مقاله ابن سعود و رعایا و امارت‌نشین نجدی وی را افرادی اصلاح‌طلب، سلفی و سنی راستین دانسته که بر مذهب امام احمد و مکتب ابن تیمیه بوده و به سنت اهتمام داشته‌اند. (مجله الشهاب، ۲ ذی‌القعدة ۱۳۴۵هـ، ص ۹۸، ش ۱۹۲۷، ص ۲)

استاد محمد سعید الزاهری نیز در مقاله‌ای با عنوان «الوهابیون سنیون» (= وهابی‌ها سنی هستند)، خطاب به وزیر آموزش و پرورش مغرب دور، محمد الحجوی، به دنبال تصحیح نگاه عموم و آگاهی‌بخشی نسبت به آراء علمای برجسته وهابیت و اهداف آنان و پاسخ به مخالفان وهابیت برآمده و آنان را افرادی فتنه‌انگیز و مغرض خوانده است که پیوسته به جمعیت علما به علت گرایش‌های وهابی و سلفی، انگ کفر و برگشت از دین می‌زنند.

شیخ الطیب العقبی نیز در مطلبی که در روزنامه السنه، نگاشت، هدف جمعیت علما را مانند وهابیان، تعلیم و تربیت ملت خویش و تهذیب جامعه به‌وسیله آموزه‌های صحیح دین اسلام دانسته و از وهابیان دفاع کرده و اتهام‌های متسبب به آنان را دروغ‌هایی ساخته عده‌ای رؤیاپرداز یا افراد جنایت‌کار شمرده است.

وی در این مقاله تصریح می‌کند:

اگر وهابیت پرستش خدای یگانه مطابق شریعتی است که برای بندگانش مقرر کرده، در این صورت، مذهب، دین و آیین ماست که به خاطر آن مدیون خدا هستیم و بر آن زندگی کرده و بر آن می‌میریم و انشاءالله در امن و امان برانگیخته خواهیم شد. (روزنامه السنه)، ۲۲ ذی‌الحجه ۱۳۵۱ هـ - ۱۷ آوریل ۱۹۳۳ م، ش ۲، ص ۷).

یکی دیگر از مهم‌ترین نشانه‌های پیوند جمعیت و سلفی‌گری تدریس کتاب *کشف الشبهات* شیخ محمد بن عبدالوهاب توسط طیب العقبی در مجالس درسی اوست. (مربوش، بی‌تا، ص ۸۹)

این کتاب یکی از متعصبانه‌ترین کتاب‌های وهابیت در ردّ مسلمانان غیر وهابی است، تا حدی که آنان را به شرک اکبر محکوم می‌کند. (همان، ص ۸۹)

کلام ستایش آمیز شیخ احمد حمانی در خصوص مکتب وهابیت شاهد دیگری از این دست به شمار می‌رود. وی دعوت محمد بن عبدالوهاب را اولین فریادی دانسته که در جهت اصلاح و انکار بدعت‌ها و بدعت‌گذاران و بازگشت به کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ و به کنار نهادن هرگونه بدعت و مقابله با طرفداران آن از شبه جزیره عربستان بلند شد و در طول قرن هجدهم (۱۶۹۴-۱۷۶۵) آن را در میان مردم اعلام کرد.

وی حرکت وهابیت را بر اساس شریعت و توحید الهی و در جهت محو تمام آثار شرک و از بین بردن بت‌ها و بناهایی مانند گنبدها و قبور واقع در مساجد و مشاهد مشرفه دانسته است. (حمانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰)

شاید بهترین نمونه روابط نزدیک بین جمعیت و مکتب وهابی رساله شیخ مبارک المیلی (*الشرک و مظاهره*) است. وی در این رساله موضوعات مطمح نظر وهابی‌ها، از قبیل تعظیم قبور را ذکر و آنها را شرک جلی می‌داند؛ این در حالی است که این‌گونه تندروی‌ها در میان جریان‌های سلفی تنها مختص وهابیت است. کسی که این رساله را می‌خواند تصور می‌کند نسخه‌ای از کتاب

التوحید ابن وهاب است؛ چنان که شیخ المیلی در مقدمه آن، به قدری مطالب این رساله را به کتاب محمد بن عبدالوهاب نزدیک می‌داند که اعتراف می‌کند اگر پیش از نگاشتن کتابش از کتاب فتح المجید بشرح کتاب التوحید ابن عبدالوهاب باخبر شده بود، کارش در نگاشتن این کتاب، بسیار ساده‌تر بود. (میلی، ۱۳۵۶ق، ش ۶۴، ص ۲۸)

وی در راه اثبات رویکرد سلفی خویش، این کتاب را به ملک عبدالعزیز و پسران او، سعود و فیصل، تقدیم کرد. (المنهل الحجازیة، ذوالحجه ۱۳۹۷هـ/دسامبر ۱۹۷۷م، ص ۱۵۳۸)

پسر شیخ مبارک المیلی در کتابی که درباره حیات علمی و مبارزات پدرش نگاشته (الشیخ مبارک المیلی؛ حیاتة العلمیة و نضاله الوطنی) به صراحت از نزدیکی رویکرد پدرش به ابن عبدالوهاب و اتکای جمعیت در دعوت خود به کتب ابن تیمیه و ابن القیم و تألیفات آنها اشاره کرده و کتابخانه‌های نسل اول جمعیت علمای مسلمان را لبریز از کتاب‌های اندیشه سلفی می‌داند که با هزینه پادشاه وقت سعودی، ملک عبدالعزیز آل سعود، و توسط انتشارات «المنار» چاپ شده است. (میلی، ص ۱۲۸)

جمع‌بندی و نتیجه

دوگانگی برخورد جمعیت علما در برخورد با وهابیت به سبب نگاه کاسب‌کارانه و منفعت‌طلبانه آنان در ابتدای شکل‌گیری این جمعیت و با هدف کسب آرای پیروان طریقت‌های تصوف و دیگر گروه‌های مخالف وهابیت بود. از سوی دیگر، نگاه منفی جامعه سنتی الجزایر به وهابیت به سبب افراطی و خارج از چهارچوب مذاهب اسلامی بودن آن سبب انکار وابستگی فکری جمعیت به آنان در آغاز شکل‌گیری جمعیت گردید. از این رو، بزرگان جمعیت در آن هنگام انتساب خود به وهابیت را انکار می‌کردند و در صدد تطهیر و انتساب جایگاه وهابیت به مذهب حنبلی - از مذاهب چهارگانه اهل سنت -

برآمدند. اما پس از تثبیت جایگاه خود از اعلان انتسابشان به وهابیت ابایی نکردند و حتی در آثار گوناگون خود به آن تصریح کردند. امروزه تمام کسانی که از نزدیک یا دور به این جمعیت منسوب‌اند، وهابیت را مکتبی بزرگ و اصلاح‌گر می‌دانند. این اظهارات و موضع‌گیری‌ها کافی است تا این جمعیت شاخه‌ای از جنبش وهابیت در الجزایر تلقی گردد.

از سوی دیگر، در میان خود وهابی‌ها افرادی را می‌یابیم که این نسبت را انکار می‌کنند و برای آن شواهد زیادی ارائه می‌دهند که شاید مهم‌ترین آنها ارتباط جمعیت با سلفی‌گری روشن‌فکری باشد، درحالی‌که این دو سلفی با یکدیگر اختلافات فاحشی دارند.

ما نمی‌خواهیم در این زمینه از طریق برخی اظهارات جمعیت، عجولانه قضاوت کنیم، اما می‌خواهیم بیان کنیم که جمعیت در دیدگاهش نسبت به طرق صوفیه و عادات مرتبط با آن، گرایش خاصی به سلفی‌گری سستی یا وهابیت دارد.

حاضر العالم الاسلامی، ترجمه و

تحقیق شکیب ارسلان، دارالفکر العربی.

۸. ترمذی، محمد بن عیسی

(۱۹۹۸م)، سنن، تحقیق بشار عواد

معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی.

۹. حاج عیسی، الرد النفیس علی

الطاعن فی العلامة ابن بادیس،

۱۰. حمائی، احمد (بی تا)، صراع

بین السنة و البدعة، الجزائر، دار البعث

للطباعة والنشر.

۱۱. حموده، سعیدی (۲۰۰۳م)،

الخطاب الإیستیمولوجی فی الفكر

الفلسفی العربی المعاصر: حدوده و

آفاته، پایان نامه دکترای دولتی فلسفه.

۱۲. رایج، ترکی (۱۴۲۲ق)، الشیخ

عبدالحمید بن بادیس رائد الاصلاح

الاسلامی و التریبة فی الجزائر، ط.

الخامس، بی نا.

۱۳. رکیبی، عبدالله (۱۴۰۱ق)، الشعر

الدینی الجزائری الحدیث، تونس،

الشركة الوطنية للنشر و التوزیع.

۱۴. زاوی، ابو یعلی (۱۳۴۵)،

الاسلام الصحیح، مصر، المنار.

منابع

۱. ابراهیمی، محمد بشیر (۱۹۴۰م)،

آثارُ الإمام محمد البشیر الإبراهیمی،

تحقیق احمد طالب ابراهیمی، دارالغرب

الإسلامی.

۲. ابن بادیس الصنهاجی، عبدالحمید

بن محمد (۱۳۸۸ق)، آثار ابن بادیس،

تحقیق عمار طالبی، الجزائر، دار و مكتبة

الشركة الجزائرية.

۳. ——— (۱۴۰۶م)، العقاید

الاسلامیة من الآیات القرآنیة و

الأحادیث النبویة، دارالبعث.

۴. ——— (۱۴۱۶ق)، تفسیر ابن

بادیس (فی مجالس التذکیر من کلام

الحکیم الخییر)، تحقیق احمد

شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۵. ابن حجر عسقلانی، لسان

المیزان، مکتب المطبوعات الاسلامیة.

۶. ابوالحسن اشعری، علی بن

اسماعیل، مقالات الاسلامیین، بیروت،

المکتبة العصریة.

۷. استودارد، لوتروب (۱۹۷۲)،

١٥. عبدالحليم، محمود، السلفية و دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عربي التبسي، مقالات في الدعوة الى النهضة الاسلامي في الجزائر، بي نا، بي تا.
١٦. عبد الخالق، عبدالرحمان (١٣٩٨ق) الأصول العلمية للدعوة السلفية، كويت، ط. الثانية.
١٧. عبداللطيف، عبدالعزيز بن محمد (١٤٠٩ق)، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عرض و نقض، دار طيبة للنشر والتوزيع.
١٨. عربي تبسي، بدعة الطرائق في الاسلام،
١٩. _____ ، مقالات في الدعوة إلى النهضة الاسلامية في الجزائر، بي جا، بي تا.
٢٠. عقيدة العلامة عبدالحميد بن باديس السلفية و بيان موقفه من الاشعرية،
٢١. عمارة، محمد (٢٠٠٨)، السلفية واحدة؟ ام سلفيات؟، قاهرة، نهضة مصر.
٢٢. _____ (١٤١٨ق)، الاسلام والمستقبل، قاهره، دارالرشاد.
٢٣. عويس، عبدالحليم (١٣٠٥ق)، اثر الامام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الاسلامي الاصلاحى بالجزاير، مصر، دار الصحوة.
٢٤. عيساوي، احمد، منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي)،
٢٥. مريوش، احمد، الطيب العقبي و دوره في الحركة الوطنية الجزائرية،
٢٦. ميلي، محمد، الشيخ مبارك الميلي؛ حياته العلمية و نضاله الوطني، لبنان، دار الغرب الاسلامي.
- نشریات
٢٧. روزنامه البصائر (١٥ اکتبر ١٩٥١)، ش ١٧٢ و ١٧٣، الجزائر.
٢٨. روزنامه البصائر (١٩ جمادى الاول ١٣٥٧هـ/٧ اوت ١٩٣٦م) ش ٣١.
٢٩. روزنامه السنة (٢٢ ذى الحجه ١٣٥١هـ/١٧ آوريل ١٩٣٣م)، ش ٢.
٣٠. روزنامه الصراط السوي (٥ جمادى الثاني ١٣٥٢هـ/ ٢٥ سبتمبر ١٩٣٣م)،

۳۱. الفوزان، صالح، «نظرات و تعقیبات علی ما فی کتاب السلفية»، محمد سعید رمضان، مجله تحقیقات اسلامی، ش ۲۶.
۳۲. مجله الشهاب (۳۰ رجب ۱۳۴۵)، ش ۸۲.
۳۳. مجله الشهاب (۶ رمضان ۱۳۴۵هـ / ۲ ذی قعدة ۱۳۴۵) ش ۸۷.
۳۴. مجله المنتقد (۱۹۲۶م)، ش ۱۴.
۳۵. المنهل الحجازیة (ذوالحجه ۱۳۹۷هـ / دسامبر ۱۹۷۷م)، ش ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۰، اکتبر - نوامبر ۱۹۲۴).
۳۶. میلی، مبارک بن محمد (۱۳۵۶ش)، «رسالة الشرك و مظاهره»، مجلة البصائر، ش ۶۴.

تعظیم قبور اولیا از منظر فقهای مغرب اسلامی (با تأکید بر نقد دیدگاه‌های ابوسفیان باخو سلاوی)

حمید مؤذنی بیستگانی^۱

چکیده

کشورهای حوزه مغرب اسلامی، از دیرباز، از فرهنگ غنی اسلامی برخوردار بوده‌اند. امام مالک بن انس و بسیاری از شاگردان برجسته وی، مورد اقبال مردمان این دیار بوده‌اند تا آنجا که از مالک به عنوان امام اهل مغرب یاد می‌شود. موج افراطی‌گری که در سده‌های اخیر گریبانگیر جهان اسلام شده این خطه را نیز، که از فرهنگ شناخته شده‌ای برخوردار بوده، تا حد زیادی درگیر ساخته است. تحقیق پیرامون کیفیت و چرایی نفوذ آموزه‌های وهابیت و تأثیرگذاری آن بر فرهنگ مردمان این جغرافیا می‌تواند به بیدارسازی آنان و متوجه ساختن ایشان به پیشینه فرهنگی خودشان کمک شایانی کند. اما آنچه اخیراً مورد اهتمام شبکه‌های گسترده وهابیت قرار گرفته، تلاش جهت عادی‌سازی این آموزه‌های افراطی و حتی القای همگرایی آنها با آرای فقهای مغرب اسلامی نظیر مالک است. یکی از این محققین، ابوسفیان مصطفی باخو سلاوی مغربی است که کوششیده تا اثبات کند فقهای مغرب، از آراء افراطی و همگرا با باورهای وهابیت پیرامون تعظیم قبور انبیا و اولیا برخوردار بوده‌اند. بر پایه یافته‌های این پژوهش؛ که به روش توصیفی - تحلیلی به نگارش درآمده، ادعاهای وی همگی محصول تقطیع کلمات فقهای مغرب و برداشت ناصواب از کلمات ایشان است. در نتیجه هیچ‌گونه همگرایی میان اندیشه‌های وهابیت و آرای فقهای مغرب اسلامی در این زمینه وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: عقاید وهابیت، تعظیم قبور اولیا، فقهای مغرب اسلامی، ابوسفیان باخو

سلاوی مغربی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان. (Moazzeni62@gmail.com)

مقدمه

توحید و یگانه دانستن پروردگار از اصول دین است که نقش بی‌بدیل در میان آموزه‌های دینی دارد. از دیرباز بحث و تحقیق پیرامون حقیقت آن و نیز مراتب و لوازم آن، از سرنوشت‌سازترین مباحث میان محققین و گاه حکام و امرای بلاد اسلامی و غیر اسلامی بوده است. پیش از اسلام، فلاسفه یونان در این باب سخن‌ها راندند و پس از اسلام - خصوصاً در عصر ترجمه و پس از آن - مباحث فراوانی پیرامون آن ارائه شد تا آنجا که گاهی نتیجه تحقیق، صرفاً به تحصیل برخی نتایج علمی منتهی نمی‌شد، بلکه خون‌ها بر سر آن ریخته می‌شد.

اوج این شکل نامیمون و نامبارک غیر علمی از یک بحث پیرامون مقوله‌ای علمی و تحقیقی را در مشی و مسلک مکتب نوساخته وهابی سراغ داریم که ظریف و دقیق‌ترین مباحث را - که جای آن جز حلقه‌های علمی و معرفتی نیست - بهانه کردند تا به وسیله آن بنیان‌هایی را ویران کنند و خون و مال و عرض‌های محترمی را مباح و مهدور سازند.

تلاش و جهاد علمی جهت جلوگیری از پیشروی این موج خطرناک - که رفته رفته می‌رود تا بنیان دانش، اندیشه، فرهنگ و تمدن در بلاد اسلامی و حتی غیر اسلامی را بخشکاند و بسوزاند - بر محققان و پژوهشگران این عرصه ضرورتی آشکار دارد. یکی از مصادیق این مجاهدت علمی، تلاش جهت شناساندن فرهنگ بلاد مختلف جهت تبیین نقاط تقابل معرفتی آنان با آموزه‌های غیر معرفتی این مکتب اسلامی خودخوانده است. نظر به اهمیت ویژه‌ای که مغرب اسلامی در جغرافیای جهان اسلام دارد و نیز نیاز متشرعین و دینداران آن خطه به بازپژوهی باورهایشان، ارائه تحقیقات جدید در این عرصه از ضرورت دوچندان برخوردار است.

بسیاری از محققان کوشیده‌اند تا به اثبات رسانند که اگر امروزه شاهد بروز و ظهور پاره‌ای از باورهای وهابیت در خطه مغرب اسلامی هستیم، این باورها

هیچ ارتباط و همگرایی با پیشینه دیرینه دانشمندان و فقهای مورد تبعیت دینداران مغرب ندارد. اما در آن سو شاهد تلاش‌های جبهه مقابل جهت اثبات همگرایی فقهای مغرب با باورهای وهابیت هستیم. یکی از دانشمندان جبهه مقابل، «ابوسفیان باخُو سلاوی مغربی» است که با نگارش کتاب *علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبوریة والمواسم* به یکی از فعال‌ترین محققین در این زمینه تبدیل گشته و کوشیده تا به نحوی فقهای مغرب را طلایه‌دار و پیش‌رو در باورهای وهابیت معرفی کند؛ گرچه گویی به کار بردن نام وهابیت برای وی چندان خوشایند نیست.

یکی از موضوعاتی که وی به بحث مفصل پیرامون آن می‌پردازد، بحث «تعظیم قبر نبی ﷺ و قصد سفر به سوی آن بقعه مبارکه و نیز توسل به وجود مبارک آن حضرت» است. یکی از مباحثی که ایشان در کتاب مذکور دنبال می‌کند، بحثی تحت عنوان «علماء المغرب و القبوریة» است که در مقام تبیین آن می‌نویسد:

مقصود از قبوریت، مبالغه در تعظیم قبور و مسح آنها و ساختن بارگاه بر فراز آنهاست. در عصر حاضر، مشهور است که دعوت وهابیت - آن‌چنان که برای برخی شیرین است که چنین نامی بر آن بگذارند - از بزرگترین دعوت‌ها جهت محاربه و جنگ با قبوریت است. لکن این دیدگاه، هیچ اختصاصی به دعوت محمد بن عبدالوهاب ندارد؛ بلکه قرن‌ها پیش از دعوت وی، علمای مغرب همگی بر فتوا به آن آموزه‌ها اتفاق نظر دارند. این امام مذهب، مالک بن انس رضی الله عنه است که بنابر گزارش‌های صحیحی که از وی به ما رسیده، به شکل‌های مختلف، کوشیده تا از بلند نمودن قبور و ساختن بنا بر آنها و گچکاری آنها نهی کند و به شدت از تعظیم قبر نبی و مسح آن نهی کرده و از دنبال کردن آثار و مشاهد، بر حذر داشته و از سفر به سوی غیر از مساجد سه گانه و همچنین توسل به غیر پروردگار نهی کرده است. (باخُو السلاوی المغربی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۹۷)

پرسش‌های پیش رو در این تحقیق عبارتند از اینکه اولاً ادعاها و باورهای وهابیت درباره موارد مذکور کدامند؟ ثانیاً آیا به مقتضای کلمات و عبارات فقهای مغرب، همگرایی و تطابق میان نقاط کلیدی دو دیدگاه وجود دارد یا اینکه تطابق‌سازی مذکور صرفاً محصول برخی اشتراکات ظاهری در جهات عرضی و فرعی است؟

در این راستا ابتدا به بیان اجمالی دیدگاه وهابیت در این عرصه‌ها و در ادامه به بازپژوهی عبارات و تعبیر فقهای مغرب جهت سنجش میزان انطباق آنها با وهابیت خواهیم پرداخت.

مستندات نهی از قبوریت

پیش از ورود به اصل بحث، سزاوار است که در ابتدا به مهم‌ترین و کلیدی‌ترین اخباری که در این بحث مورد تمسک قرار می‌گیرد، اشاره کنیم. مقصود از قبوریت، همان تفسیری است که جناب ابوسفیان مصطفی باحو سلاوی ارائه کرده است: «مقصود از قبوریت، مبالغه در تعظیم قبور و مسح آنها و ساختن بارگاه بر فراز آنهاست». (باحو السلاوی المغربی، ۱۴۲۸هـ، ج ۱، ص ۹۷)

مهم‌ترین اخبار این باب، عبارتند از:

خبر اول: امیرالمؤمنین علی علیه السلام به ابوهیاج اسدی فرمود: «أَلَا أَبْعَثُكَ عَلَيَّ مَا بَعَثَنِي عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا أَدَعَّ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا سَوَّيْتُهُ، وَلَا مِثْلًا إِلَّا طَمَسْتُهُ».

آیا تو را به مأموریتی بفرستم که پیامبر مرا به همان مأموریت فرستاد؟ مأموریت، این است که هیچ قبر برافراشته را وامگذاری مگر آنکه آن را صاف نمایی و هیچ مثالی را وانهی مگر آنکه نابودش سازی». (مسلم بن الحجاج، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۶)

ابن تیمیه پس از نقل خبر مذکور می‌نویسد: «بر پایه این خبر، نابود ساختن

تماثل و صاف کردن قبرها قرین هم شناخته شده است؛ چرا که هر دو وسیله‌ای به سوی شرک هستند». (ابن تیمیه، ۱۴۰۶هـ ج ۱، ص ۴۷۸)

خبر دوم: از پیامبر ﷺ نقل شده است: «لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تُصَلُّوا إِلَيْهَا»؛ «بر روی قبرها ننشینید و به سوی آنها نماز نخوانید». (ابن حنبل، ۱۴۲۱هـ ج ۲۸، ص ۴۵۱)

خبر مذکور نیز مورد استناد ابن تیمیه قرار گرفته و با استناد به آن شیعه را متهم به شرک اندیشی و شرک‌گرایی نموده است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶هـ ج ۱، ص ۴۷۸)

خبر سوم: از پیامبر ﷺ نقل شده است: «إِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوا يَتَّخِذُونَ الْقُبُورَ مَسَاجِدَ؛ أَلَا فَلَا تَتَّخِذُوا الْقُبُورَ مَسَاجِدَ، فَإِنِّي أَنهَاكُمُ عَنْ ذَلِكَ»؛ «پیشینیان، قبور را به عنوان مسجد بر می‌گزیدند. آگاه باشید و قبور را مسجد مگیرید. من شما را از این کار نهی نمودم».

ابن تیمیه در «الفتاوی الکبری»، فصلی را تحت عنوان «کتاب السنة و البدعة» گشوده و در آنجا به خبر مذکور جهت مذمت مسجد قرار دادن قبور تمسک جسته است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۸هـ ج ۱ ص ۵۱)

خبر چهارم: جابر چنین گزارش می‌کند که پیامبر ﷺ از سفید کردن قبر و نشستن بر آن و بنا نهادن بر آن نهی فرمود. (شوکانی، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۱۰۴)

گرچه اخبار دیگری نیز در این زمینه وارد شده است، لکن مهم‌ترین آنها همین مواردی است که بیان شد.

تبیین دیدگاه وهابیت

پس از ارائه مهم‌ترین مستندات درباره بحث "قبوریت" سزاوار است - فارغ از بحث سندی و دلالتی پیرامون سند و مفاد اخبار مذکور - مروری اجمالی بر کیفیت مواجهه فقهای مورد تبعیت وهابیت با این اخبار داشته باشیم. این امر بدان جهت ضرورت دارد که در ادامه ببینیم آیا به راستی فقهای مغرب اسلامی،

در کیفیت مواجهه با اخبار مذکور، همگرایی و وحدت مواجهه با فقهای مورد تبعیت وهابیت داشته‌اند؟!

بیان ابن تیمیه

ابن تیمیه ضمن اشاره به احادیث مذکور در مقام مذمت شیعه می‌نویسد: آنان مشاهدی که بر قبور بنا نهاده‌اند را تعظیم می‌کنند و به اعتکاف آنها در می‌آیند. آنان همچون مشرکین هستند... این کارها از جنس دین نصاری و مشرکین است که عبادت بت‌ها را بر عبادت رحمان برتری می‌دادند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶هـ، ج ۱، ص ۴۷۴)

بیان ابن جوزیه

ابن جوزیه از پیروان مکتب ابن تیمیه، پس از بیان اخبار مذکور می‌نویسد: باقی گذاردن مواضع شرک جایز نیست که این از بزرگترین منکرهاست. این حکم مشاهدی است که بر فراز قبور بنا شده‌اند. این مشاهده، بت و طاغوت‌هایی هستند که به جای خداوند به پرستش در می‌آیند و سنگ‌هایی هستند که برای تعظیم و تبرک و نذر و بوسیدن به کار گرفته می‌شوند. در صورت وجود قدرت، هیچ مقداری از آنها را نباید روی زمین باقی گذارد. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۵هـ، ج ۳، ص ۴۳۶)

بسیاری دیگر از شاگردان مکتب ابن تیمیه و فقهای وهابیت، مواضعی مشابه آنچه بیان شد اتخاذ نموده‌اند. (جبرتی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۰؛ عثیمین، ۱۴۱۳هـ، ج ۲۴، ص ۶)

باورهای انتسابی به فقهای مغرب توسط ابوسفیان مصطفی باحو سلاوی مغربی

ابوسفیان مصطفی باحو صریحاً عقاید وهابیت را به فقهای مغرب نسبت می‌دهد و فقهای مغرب را پیشگام در این عقاید معرفی می‌کند. وی از امام انس بن مالک که پیش از هر فقیه دیگری چنین فتاوایی را ارائه کرده یاد می‌کند و می‌نویسد:

این امام مذهب، مالک بن انس رضی الله عنه است که به اشکال مختلف کوشیده تا از بلند نمودن قبور و ساختن بنا بر آنها و گچکاری آنها نهی کند و به شدت از تعظیم قبر نبی و مسح آن نهی کرده و از دنبال کردن آثار و مشاهد، بر حذر داشته و از سفر به سوی غیر از مساجد سه گانه و همچنین توسل به غیر پروردگار نهی کرده است.^۱ (باحو السلاوی المغربی، ۱۴۲۸ هـ، ج ۱، ص ۹۷)

در ادامه به برخی از ادعاهای وی و باورهایی که به فقهای مغرب نسبت می دهد، اشاره نموده و به ارزیابی آنها می پردازیم.

انتساب به امام مالک (فقیه نامدار اهل مغرب)

ابوسفیان باحو که در کتب خود می کوشد تا به تبیین باورها و فتاوای امام مالک به عنوان یکی از برجسته ترین فقهای مغرب پردازد و از مکتب وی با عنوان «عباده و شریعه» یاد می کند (باحو السلاوی المغربی، ۱۴۳۳ هـ، ج ۱، ص ۱۸) به نقل کلامی از امام مالک پرداخته تا کلام وی را دلیلی بر پیشگامی وی در عقاید وهابیت - پیرامون همان چیزی که وی با عنوان «قبوریت» تعبیر کرده - بداند.

کلامی که وی از امام مالک نقل می کند عبارت وی در المدونه است؛ به این بیان که «خوشایند ندارم قبر را گچکاری کنند و بر آن بنا بنهند و خوش ندارم سنگی بر آن بنا کنند».^۱ (مالک بن انس، ۱۴۱۵ هـ، ج ۱، ص ۲۶۳) آنگاه به دنبال نقل این کلام می نویسد: «این نهی صریح امام مذهب از ساختن بنا بر قبور و گچکاری آنهاست».^۲ (همان) وی با این بیانات می کوشد تا آنچه را خودش «قبوریت» می خواند و از عقاید وهابیت است را به امام اهل مغرب، جناب مالک، منتسب سازد.

۱. أكره تجصيص القبر والبناء عليه، وهذه الحجارة التي يبني عليها

۲. فهذا نهی صریح من إمام المذهب عن البناء على القبور وتجصيصها

انتساب به دیگر فقهای مغرب اسلامی

ابوسفیان مصطفی باحو نه تنها عقیده وهابیت در باب تعظیم قبور را به مالک نسبت می‌دهد، بلکه مدعی است که این دیدگاه مورد پذیرش فقهای پس از وی نیز قرار گرفت و آنان نیز در مواجهه با اخبار مذکور همین دیدگاه را اتخاذ کردند. وی با تعبیر "وقد تابعه علی هذا کثیر من أتباع مذهبه" لیستی از فقهای مغرب، که به زعم وی، همگرا با عقاید وهابیت و البته سابق بر آنان بوده‌اند، را ارائه می‌کند.

انتساب به محمد عتبی؛ یکی از فقهای مصطفی باحو، وی را بر این عقیده می‌داند محمد عتبی، نویسنده *البیان و التحصیل* است. کلامی که وی از عتبی نقل می‌کند تا دیدگاه مذکور را به وی نسبت دهد این عبارت است:

از ابن قاسم درباره کلام عمر پرسیده شد که هنگام فوت عرض کرد که بر من سنگ قرار ندهید. ابن قاسم پاسخ داد: گویی مقصود سنگ گذاردن بر روی قبر است. از مالک درباره قبری که بر آن سنگ گذاشته شود و با گِل بر آن مالیده شود، پرسیدم. وی آن را مکروه (ناخوشایند) داشت و گفت: خیری در این کار نیست. (قرطبی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۵۴)

انتساب به ابن ابی‌زید قیروانی؛ یکی دیگر از فقهای مغرب - که مصطفی باحو از وی به عنوان پیشگام عقاید وهابیت یاد می‌کند - ابن ابی‌زید قیروانی است. تنها کلامی که از وی نقل می‌کند تا دلیلی بر ادعای خود بیاورد این کلام قیروانی است که می‌نویسد: "بنا نهادن بر قبور و گچکاری آنها مکروه است." (قیروانی، ۱۹۹۹، م، ج ۱، ص ۶۵۲)

انتساب به عدوی؛ این فقیه نیز همانند فقهای قبلی، از پیشگامان عقاید وهابیت دانسته شده و تنها کلام وی، که مورد استشهاد قرار گرفته، این کلام وی است که می‌نویسد: "بنا نهادن بر قبور مکروه است؛ یعنی قُبّه یا خانه یا سقفی روی قبر یا اطراف آن بنا نهاده شود؛ چراکه نوعی برتری دادن بر دیگران است." (عدوی، ۱۴۱۴هـ ج ۱، ص ۴۲۲)

ارزیابی انتسابات مذکور

با مراجعه به کتاب اَبوسفیان مصطفی باحُو سلاوی مغربی، به خوبی آشکار می‌گردد که کتاب وی از سوی مملو از انتسابات و ادعاها مبنی بر پیشگامی فقهای مغرب نسبت به وهابیت در عقاید افراطی است، لکن از دیگر سو کلماتی که مورد استشهاد وی قرار می‌گیرند، از دلالت کافی بر مدعای وی برخوردار نیستند. اما از آنجایی که ممکن است این ادعاها رفته‌رفته به شبهه تبدیل شود، لازم است تحقیقی پیرامون آنچه وی به فقهای مغرب نسبت می‌دهد، صورت پذیرد تا میزان همگرایی آنها با عقاید وهابیت و نیز مقدار درستی برداشت‌های صورت گرفته از کلمات ایشان مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرد.

تحقیق در کلمات فقهای مذکور، پژوهشگر را لاقلاً بر چهار نکته کلیدی و اساسی واقف می‌سازد که تأمل در آنها می‌تواند جهت دفع نزاع و وحدت‌بخشی به نحوه اندیشه و نگرش مذاهب مختلف در این باب بسیار نافع باشد. به نظر می‌رسد اگر فارغ از هر پیش‌داوری، به همین مطالبی که فقهای مغرب در این باره ارائه کرده‌اند، بسنده کنیم و با تأمل و واکاوی به آنچه قصد کرده‌اند دست یابیم، بتوان قواعد و مبانی محکمی را به دست آورد که بر اساس آنها به یک همسویی میان عقائد ضد افراطی فقهای مغرب با فقهای امامیه دست یافت.

در ادامه به بیان چهار نکته اساسی، که از کلمات فقهای مذکور قابل استخراج و استظهار است، اشاره می‌کنیم:

نکته اول: پسندیده بودن بنا به عنوان مسجد

مطابق آنچه گذشت، جناب مصطفی باحُو با تقطیعی که کاملاً منحل به مقصود متکلم است بریده‌ای از کلام قیروانی را ارائه کرده تا آنچه را خود می‌پسندد به وی نسبت دهد. درست است که قیروانی سخن از کراهت بنا نهادن بر قبور و گچکاری آنها به میان می‌آورد؛ اما اولاً سخن از کراهت به میان

آوردن، هرگز دلیلی بر همگرایی وی با وهابیت نیست. در ابتدای این نوشتار، کلام ابن تیمیه و برخی تابعین وی - که از مراجع فکری وهابیت هستند - را آوردیم تا کیفیت مواجهه ایشان با اخبار مذکور را بازگو کنیم و این مقصود را دنبال کنیم که فقهای وهابیت هیچ‌گاه به کراهت و مرجوح بودن محض بسنده نکرده‌اند؛ بلکه از تعابیری نظیر حرمت ابقای بنا و وجوب هدم بهره جسته‌اند و تا حدّ مشرک خواندن طرفداران بارگاه و بنا پیش رفته‌اند.

ثانیاً کلام قیروانی کاملاً سلیقه‌ای تقطیع شده است؛ چراکه خود قیروانی پس از بیان مطلب مذکور چنین می‌نویسد: «مالک سجده بر قبور را ناخوشایند داشت؛ اما مقبره‌ای که در آن مسجد بنا شود تا در آن نماز گزارده شود هیچ اشکالی در آن نمی‌بینیم». (قیروانی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۶۵۲)^۱ بنابراین دانسته می‌شود که قیروانی از فقهای نامدار مغرب، هرگز سخن از حرمت بنا و وجوب هدم بنا و مشرک خواندن بانیان بارگاه به میان نمی‌آورد؛ بلکه هماهنگ با فتوای فقهای امامیه، گنبد و بارگاهی که مسجد باشد و بر فراز مقبره بنا شود را بی‌اشکال می‌داند.

جالب است که تعبیر «لم أر به بأساً»، که قیروانی بیان می‌کند، در مقابل دیدگاه ابن تیمیه و امثال وی - که سخن از حرمت به میان آورده‌اند - نیست؛ بلکه در مقام تبیین کلام امام مالک است تا این مطلب را بیان کند که اگر بر فراز مقبره مسجد ساخته شود؛ حتی کراهتی نیز در میان نیست.

نکته دوم: بناء اطراف قبر

مطابق آنچه مصطفی باحو به محمد عتبی منتسب ساخت، وی به شکل مطلق، مخالف ساختن بنا بر قبور است. این در حالی است که یافتن مقصود و مراد جدی محمد عتبی نیاز به تأمل فراوان در کلمات وی ندارد؛ بلکه ایشان

۱. وکره مالک أن یرصص علی القبور بالحجارة والطين، أو یبنی علیها بطوب أو حجارة. قال: وکره هذه المساجد المتخذة علی القبور. فأما مقبرة دائرة یبنی فیها مسجد یصلی فیها، لم أر به بأساً

بلافاصله پس از بیان آنچه مصطفی باحو از وی نقل می‌کند به نقل دیدگاهی از محمد بن رشد می‌پردازد؛ بی‌آنکه نقدی بر آن وارد سازد. وی پس از نقل کلام مالک مبنی بر کراهت برافراشتن بنا بر قبر، به نقل از محمد بن رشد می‌نویسد:

بنا بر قبر بر دو قسم است: قسم اول بنا روی خود قبر است؛ قسم دوم بنا در اطراف قبر است. اما بنا روی خود قبر در هر حالی مکروه است. لکن بنا در اطراف قبر صرفاً در صورتی کراهت دارد که موجب تضییق بر مردم شود. (قرطبی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۲، ص ۲۵۴)

این عبارت آشکارا حکایت از آن دارد که از منظر وی، خود بنا نهادن بر قبر اشکال ندارد؛ بلکه یا بنا نهادن سنگ و امثال آن روی خود قبر - به شکلی که از مسیحیان و بت‌پرستان سراغ داریم - مکروه است یا اینکه بنا نهادنی که موجب بستن راه بر مردم باشد کراهت دارد. بنابراین هیچ وجهی برای مرجوحیت بنا نهادن بر قبر به شکل ساختن مسجد - که محمد عتبی نیز بیان کرد - وجود ندارد. ضمناً باید توجه داشته باشیم که محل نفی و اثبات نیز صرفاً حکم کراهت - و نه حرمت - است. بنابراین بر فرض که قیروانی چنین مطلبی را بر مطالب خود نمی‌افزود، باز همچنان دلیلی بر همگرایی وی با وهابیت وجود نداشت، چه رسد به اینکه با این تعلیقه، به نفی دیدگاه مکروه‌انگاری مطلق بنا می‌پردازد.

نکته سوم: دخالت قصد در ترتب حکم تکلیفی بر ساختن بنا

سومین نکته‌ای که از تأمل در کلمات فقهای مغرب استخراج می‌شود این است که ساختن بنا روی قبور و تعظیم آنها به چنین اشکالی، از عناوین قصدی است (ر.ک: فانی اصفهانی، ۱۴۰۱ ق، ج ۱، ص ۱۵۵) و حسن و قبح آن تابع عنوانی است که تحت آن می‌گنجد.

مطابق تصریح اصولیان، حسن و قبح‌ها بر سه دسته‌اند:

گاهی ذاتی هستند نظیر حسن عدل و قبح ظلم که تغییرپذیر نیستند؛ گاهی اقتضائی هستند، یعنی اگر پای عناوین مانعه در میان نباشد به خودی خود اقتضای حسن یا قبح دارند؛ لکن چنانچه عنوان مانعی به میان آید از حسن

و قبح پیشین عدول می‌کند. صدق و کذب، از این قسم هستند که به خودی خود، متّصف به حسن و قبح می‌شوند؛ لکن با عروض عناوینی نظیر «ضار» یا «نافع» بودن، حسن و قبح آنها تغییر خواهد کرد.

دسته سوم، عناوینی هستند که متّصف به حسن و قبح نمی‌شوند، بلکه اتصاف آنها به حسن و قبح، تابع عنوانی کلی است که تحت آن درآیند. «ضرب» از عناوین دسته سوم است که اگر به قصد تشفی انجام شود قبیح است، اما اگر به قصد تأدیب باشد محکوم به حسن بودن می‌گردد. (مظفر، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۲۲۹)

بیانات فقهای مغرب حکایت از آن دارد که ایشان - بر خلاف فقهای وهابیت که به شکل مطلق فتوا به حرمت ساختن بنا بر قبور و قبح آن می‌دهند - حکم بنا را تابع عنوانی می‌دانند که تحت آن می‌گنجد. عدوی، که مصطفی باحو از وی به عنوان یکی از پیشگامان باورهای وهابیت یاد می‌کند، پس از بیان این مطلب که «ساختن بنا بر قبور مکروه است» بلافاصله به بیان این مطلب می‌پردازد که «ظاهر این فتوا آن است که کراهت ساختن بنا مطلق است؛ حال آنکه چنین نیست بلکه برای این حکم می‌تواند تفصیل قائل شد». (عدوی، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱، ص ۴۲۲)

برای مثال، علی‌رغم آنکه فقهای مغرب، اخبار نبوی دالّ بر منهی بودن قرار دادن احجار روی قبر را نقل کرده‌اند، لکن در مقام تفسیر اخبار مذکور تصریح می‌کنند که این حکم چه بسا در صورت معنون شدن موضوع به عنوان خاصی مرتفع گردد و هیچ منهی نباشد. دوانی - یکی دیگر از فقهای مغرب که از منظر مصطفی باحو با عقاید وهابیت همگرایی دارد - تصریح می‌کند که حکم قرار دادن سنگ روی قبر تابع قصد است؛ مثلاً چنانچه قرار دادن سنگ به نیت تمییز و مشخص ساختن قبر از دیگر قبور باشد محکوم به جواز است، ولی اگر به قصد مباحات و برتری بخشیدن میت بر دیگران باشد حرام است. (نفرای، ۱۴۱۵ هـ، ج ۱، ص ۲۹۱)

نکته چهارم: پرهیز از شکل خاصی از زیارت (زیارت به شکل مشرکان)

یکی دیگر از مطالب کلیدی که امام مالک و بسیاری دیگر از فقهای مغرب - همانند دیگر فقهای اسلامی - بر آن تأکید می‌ورزند، عدم تشبّه به کفار و مشرکین در مقام عبادت است. تشبّه به کفار مقوله‌ای است که اسلام، متشرعین را در تمام حوزه‌ها و عرصه‌های زندگی از آن برحذر داشته است. پیامبر ﷺ پیوسته مسلمانان را هشدار می‌داد که مبادا راه و رسم بندگی مشرکین را در پیش گیرند و در مقام بندگی به شکل آنان در آیند.

یکی از چهره‌های بندگی، که از مشرکان و بت‌پرستان سراغ داریم، این است که در برابر قبرها سجده می‌کردند؛ گویی قبر یا صاحب قبر را معبود خود می‌گرفتند. به همین جهت پیامبر ﷺ دستور داد: «لَا تُصَلُّوا إِلَى الْقُبُورِ» (ابن کثیر، ۱۴۱۹هـ، ج ۱۰، ص ۲۲۱) که در جهت نهی از همان سنت غلط مشرکین و بت‌پرستان است. بنابراین مقصود این خبر آن است که «قبور را به عنوان قبله برنگزینید که به سمت آنها یا بر روی آنها نماز بگذارید؛ آن‌چنان‌که یهود و نصاری کردند. (قرطبی، ۱۳۸۴هـ، ج ۱۰، ص ۲۸۰)

با توجه به این مقدمه، آرای مالک حکایت از آن دارد که وی هرگز مخالف نماز خواندن در مقبره نبود، بلکه خود وی تصریح می‌کند که «اشکالی ندارد که در مقابر نماز گزارده شود. (مالک بن انس، ۱۴۱۵هـ، ج ۱، ص ۲۶۳) و حتی چنین گزارش می‌کند که «به من رسیده اصحاب رسول الله ﷺ استمرار بر نماز خواندن در مقابر داشتند». (مالک بن انس، ۱۴۱۵هـ، ج ۱، ص ۲۶۳)

مجدداً توجه را به این معطوف می‌داریم که مالک و امثال وی حتی در آنجا که خوف وجود آسیب مذکور می‌رفت، همچنان فتوا به حرمت نمی‌دادند؛ بلکه نهایتاً فتوا به کراهت می‌دادند. لذا در احوالات وی نقل شده که «وقتی در مقبره نماز می‌گزارد ای بسا که قبر پیش روی او بود؛ البته گاهی هم پشت سر و گاه سمت چپ و گاه سمت راست وی قرار داشت». (همان‌جا) بنابراین برای پیش رو قرار دادن قبر حرمتی قائل نبود و هیچ همگرایی میان فتوای وی با فتوای

وهابیت - که از پیش مورد اشاره قرار گرفت - یافت نمی‌شود.

سخن به همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه جالب‌تر آن است که مالک دقیقاً در نقطه مقابل جمهور اهل سنت که متعلق نهی در «لَا تَجْلِسُوا عَلَي الْقُبُورِ» را ظاهر آن - یعنی نشستن روی قبور - می‌دانند. (أحمد بن حنبل، ۱۴۲۱هـ، ج ۲۸، ص ۴۵۱). نشستن روی قبر را حرام نمی‌داند. معتقد است که مقصود از جلوس، نشستن برای قضای حاجت است. (شوکانی، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۱۰۴) بنابراین منتسب نمودن فتاوی تند و افراطی وهابیت در زمینه نشستن بر قبور، به مالک هیچ تطابقی با واقعیت ندارد؛ زیرا وی تنها سخن از کراهت به میان آورده و حتی می‌کوشد برای متعلق کراهت نیز حتی الامکان محمل‌هایی متفاوت از آنچه مقتضای ظاهر ادله است ذکر کند.

مؤیدی بر اینکه مالک در مقام مواجهه با اخبار مذکور همسانی با مشرکین و بت‌پرستان را مذموم می‌داند، دعایی است که وی در این مبحث از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند:

اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ قَبْرِي وَتَنَّا يُعْبَدُ، اَشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ عَلَي قَوْمِ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ
مَسَاجِدَ (مالک بن انس، ۱۴۰۶هـ ج ۱ ص ۱۷۲)

خدایا قبر مرا بت قرار مده که پرستیده شود. غضب الهی بر آن قوم، که قبر انبیا را سجده‌گاه گرفتند، شدید است.

قرار دادن این خبر در کنار اخبار قبلی می‌تواند بیانی جهت تفسیر آنها باشد که مذمت وارد شده در آن اخبار، از آن جهت است که به رسم بت‌پرستان، قبر را بت گیرند و آن را پرستش کنند.

نکته پنجم: لزوم عطف توجه به صاحب قبر و نه خود قبر

تعظیم قبور اولیای الهی و در رأس آنها انبیای عظام باید تحت عنوان تعظیم شعائر در آید. اهمیت شعائر الهی بدان جهت است که همچون تابلوهای نصب شده در مسیر، راه را بر رهرو می‌نمایاند. چنانچه رهرو به جای آنکه از تابلو مقصد را بیابد، مشغول و مشغوف خود تابلو شود، نه تنها تابلو کارکرد خود را از

دست داده، بلکه ای بسا راهزن رهرو شود و وی را از یافتن مقصد اصلی باز دارد. دقیقاً به همین شکل است تعظیم قبور و دیگر شعائر الهی. لذا تا زمانی که دل را متوجه جایگاه نبی و ولی آرمیده در قبر کند و قلب را متوجه پروردگار سازد، مطلوبیت دارد؛ وگرنه چنانچه سالک را مشغول خود سازد، بتی بیش نخواهد بود.

مالک بن انس فقیه بزرگ مغربی به این نکته توجه و تصریح کرده است؛ درباره وی چنین گزارش شده که می‌گفت برخی مردم می‌گویند ما قبر پیامبر را زیارت کردیم. مالک از این کلام کراهت داشت و برایش ارزشی نداشت که گفته شود پیامبر زیارت می‌شود. (مالک بن انس، ۱۴۱۵هـ ج ۱، ص ۴۰۰)^۱

مشابه همین مطلب درباره ابویوب انصاری گزارش شده:

وقتی مروان دید شخصی پیشانی بر قبر گذارده وی را عتاب کرد و گفت: «آیا می‌دانی چه می‌کنی؟» مرد به او رو کرد، پس ناگاه دید که ابویوب است. ابویوب گفت: «آری به محضر پیامبر در آمده‌ام نه نزد سنگ». (هیشمی، ۱۴۱۴هـ ج ۴، ص ۲)

متأخرین از فقهای اهل سنت جهت اثبات جواز مسح قبر، به این خبر تمسک کرده‌اند؛ زیرا ابویوب چهره خود را بر قبر گذاشت. (البنانی، ۱۴۳۱هـ ج ۲، ص ۴۶۵)

بر پایه این گزارش نیز آنچه نزد ابویوب مذموم است، معطوف ساختن توجه به سنگ و بناست؛ وگرنه تردیدی در مطلوبیت زیارت نبی نداشته است. بنابراین تکریم و تعظیم قبور، ساختن بنا بر آنها و عبادت در آنها و نیز زیارت آنها، سیره بزرگان از صحابه است که در میان اهل سنت به سیره متشرعه تبدیل شده است. البته این مطلب آن قدر آشکار است که افرادی نظیر ابن تیمیه نیز متوجه آن بوده‌اند. لذا ابن تیمیه پس از آنکه در مذمت زیارت قبور و تکریم و تعظیم آنها سخن می‌راند، اشکالی را متوجه خود می‌سازد و به آن

۱. قَالَ مَالِكٌ: وَنَأْسٌ يَقُولُونَ زُرْنَا قَبْرَ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: فَكَانَ مَالِكٌ يَكْرَهُ هَذَا وَيَعْظُمُهُ أَنْ يَقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ يَزَارُ.

پاسخ می‌دهد. در مقام اشکال به خود می‌نویسد:

اگر کسی بگوید بسیاری از چیزهایی که به عنوان غلو و شرک و بدعت به رافضیان نسبت دادی، در خود اهل سنت نیز وجود دارد، چراکه بسیاری از ایشان درباره بزرگان خود غلو و شرک می‌ورزند و عبادات نامشروعی را بدعت می‌گذارند و بسیاری از آنها به زیارت قبور کسانی که حسن ظن به آنها دارند، می‌روند، حال یا برای آنکه حاجت خود را از خود میت بخواهند یا برای آنکه حاجت خود را از خدا و به واسطه میت بخواهند یا برای آنکه گمان می‌برند دعا نزد قبر او به اجابت نزدیک‌تر است... و نیز احادیث کذب از جنس احادیث رافضیان نقل می‌کنند [اگر کسی چنین اشکالی به من کند] در پاسخ خواهم گفت که تمام این موارد، مورد نهی خدا و رسول قرار گرفته و هر چه را خدا و رسول نهی کنند، مذموم و منهی است؛ خواه انجام دهنده آن اهل سنت باشد یا اهل تشیع. (ابن تیمیة الحرانی، ۱۴۰۶هـ، ج ۱ ص ۴۸۲ و ۴۸۳)

وجود برخی سیره‌های نادرست در خصوص تکریم قبور انبیا و اولیا

گرچه مصطفی باحو در سراسر کتاب خود می‌کوشد تا فقهای مغرب را از سویی همگرا با فقهای وهابیت و از دیگر سو در تقابل با فقهای امامیه قرار دهد، لکن به نظر می‌رسد نه آن‌چنان است که فقهای مغرب مطلقاً مخالف تعظیم قبور و قائل به حرمت ساختن بنا و زیارت قبور و... باشند و نه آن‌چنان است که فقهای امامیه، مطلقاً قائل به رجحان موارد مذکور در هر شکل و قالبی باشند. از آنچه گذشت دانسته شد که فقهای مغرب تعظیم قبور را چنانچه از آسیب‌هایی که برشمردیم در امان باشد، بی‌اشکال می‌دانند. بر فرض که آسیب‌های مذکور مترتب باشد، باز فتوا به حرمت نمی‌دهند و مخالفان را محکوم به شرک نمی‌کنند.

آنچه در اینجا مورد اشاره قرار می‌دهیم این است که اخبار شیعه و به تبع آنها فقهای امامیه نیز آن‌چنان نیست که آسیب‌های مذکور را مورد توجه قرار

نداده باشند. بنابراین نباید تصور شود که فقهای امامیه همگی به نحو مطلق بر تمام آنچه میان متشرعین مرسوم است، مهر تأیید زده باشند. علامه مظفر ضمن تقسیم سیره‌های متشرعه به دو قسم معاصر معصوم و مستحدثه، متذکر می‌شود که سیره‌های مستحدثه حجت نیستند؛ زیرا به منشأ تحقق آنها اعتمادی نیست. ایشان به نقل کلامی از شیخ اعظم انصاری می‌پردازد که صدور بسیاری از بنائات و سیره‌ها را ناشی از تسامح و قلت مبالات می‌داند و آن‌گاه چنین می‌نویسد:

عدم اعتماد به بنائات مستحدثه و مشکوک التعاصر بدان جهت است که کیفیت پیدایش آنها مجهول است. گاهی برخی کسانی که صاحب نفوذ هستند کرداری را انجام می‌دهند که ای بسا ناشی از منشأهای فرهنگی، نژادی یا ملیتی باشد و حتی گاه ناشی از تقلید و تبعیت از دیگران و ... باشد. در اینجاست که نسل‌های بعد، که با آن سیره‌ها مواجه می‌شوند، به تقلید از گذشتگان، آن سیره را نیکو شمرده و بر گسترش آن می‌افزایند. رفته‌رفته منشأ پیدایش آن سیره گم می‌شود و آدمیان با یک عملی که تبدیل به عادت شده است باقی می‌مانند که ترک آن دشواری‌های فراوان خواهد داشت تا آنجا که چه بسا هر کس در مقابل آنها جبهه بگیرد، خارج از دین شمرده شود. (مظفر، ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۱۷۵)

ایشان در ادامه، پژوهشگران و مجتهدان را توصیه می‌کند که مبادا فریب چنین سیره‌هایی را بخورند که بی‌تردید ناشی از بی‌مبالاتی و عدم دقت در آموزه‌های دینی هستند. ایشان در مقام ذکر مثال، به چندین نمونه اشاره می‌کند که یکی از آنها تزئین مساجد و قبور است. (مظفر، ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۱۷۵)

شهید صدر نیز دقیقاً در موضعی مشابه تأکید می‌ورزید:

بسیاری از مواردی که امروز میان متشرعین ما رایج است، منشأ شرعی ندارد. پیشینیان از سر غفلت و... انجام داده‌اند. آن‌گاه نسل‌های بعدی گمان برده‌اند که این اعمال، دستورات شریعت است، لذا بر استمرار آنها تأکید می‌ورزند. (صدر، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۱۰۵)

بنابراین چنانچه سخن از شایستگی تعظیم قبور انبیا و اولیا به عنوان بارزترین مصادیق شعائر الهی و نیز به عنوان برجسته‌ترین مصادیق ﴿يُوتِ اٰذِنَ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾^۱ سخن به میان آورده می‌شود، هرگز به معنای تأیید مطلق و کامل عمل متشرعین در رابطه با قبور و بارگاه‌ها نیست.

نتیجه‌گیری

ابوسفیان باخوسلاوی مغربی، از پژوهشگران و نویسندگان وهابی است که با نگارش کتاب *علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبوریه والمواسم* کوشیده تا به نحوی فقهای مغرب را طلایه‌دار باورهای وهابیت، معرفی کند. یکی از موضوعاتی که مفصل به آن می‌پردازد؛ بحث «تعظیم قبر نبی ﷺ و قصد سفر به سوی آن بقعه مبارکه و نیز توسل به وجود مبارک آن حضرت» است.

وی مدعی است که نگاه‌های افراطی در این زمینه اختصاصی به دعوت محمد بن عبدالوهاب ندارد، بلکه قرن‌ها پیش از دعوت وی، علمای مغرب - و در رأس آنها امام مالک - همگی بر فتوای به آن آموزه‌ها اتفاق نظر دارند. ادعاهای وی مبنی بر پیشگامی فقهای مغرب در عقاید افراطی، محصول تقطیع مخل و نیز برداشت‌های ناصواب از کلمات ایشان است.

مهمترین وجه تمایز میان فتاوی وهابیت و فتاوی فقهای مغرب در این است که فقهای وهابیت، آنچه را وی تحت عنوان قبوریت یاد می‌کند، حرام اعلام نموده و باورمندان به آنها را مشرک می‌خوانند؛ حال آنکه فقهای مغرب نهایتاً سخن از کراهت به میان آورده‌اند که آن هم ناظر به برخی حالات و شرایط است و در وضعیتی که توالی فاسدی بر آن مترتب نشود، نه تنها قائل به کراهت نیستند، بلکه تصریح به جواز کرده‌اند تا آنجا که پیرامون برخی

موضوعات - نظیر سفر به قصد زیارت نبی - که از مالک به عنوان مخالف یاد شده، خود وی تصریح می‌کند که فعل مذکور را شخصاً مرتکب می‌شود و بنابر ادله، مورد رضایت شارع است.

مصطفی باحو بسیاری از پیروان مکتب مالک را از طلایه‌داران باورهای افراطی معرفی می‌کند؛ درحالی‌که تأمل در کلمات ایشان، کاشف از تبیین نکاتی کلیدی و جوهری است که عنایت به آنها می‌تواند آبی بر آتش اختلافات و نزاع‌ها و حتی دارویی شفابخش جهت برطرف ساختن اختلافات مذهبی باشد.

بنا به تصریح فقهای مغرب، ساختن بنا اگر به عنوان مسجد باشد تخصصاً از موضوع ادله ناهیه خارج است. ضمناً ادله‌ای که از ساختن بنا روی قبور نهی کرده‌اند، اشاره به اقسام خاصی از ساختن بنا دارند؛ ساختن بنا روی قبر در صورتی مذموم است که به شکل قبور مسیحیان و بت پرستان در آید یا اگر در اطراف قبر ساخته می‌شود، موجب تضییق بر مردم و بستن راه بر ایشان گردد.

نکته دیگری که فقهای مغرب به آن تصریح کرده‌اند، دخالت قصد در ترتب حکم تکلیفی بر ساختن بناست. ساختن قبر، نه ذاتاً قبیح و ناپسند است و نه اقتضای قبح دارد؛ بلکه از عناوین قصدی است که حسن و قبح عقلی و شرعی آن تابع عنوان قصدی است که تحت آن در آید؛ مثلاً قرار دادن سنگ به نیت تمییز و مشخص ساختن قبر از دیگر قبور، محکوم به جواز است؛ ولی اگر به قصد مباحات و برتری بخشیدن میت بر دیگران باشد، حرام است.

قاعده اساسی دیگری که فقهای مغرب به آن تصریح کرده‌اند این است که مسلمین و متشرعین نباید در مقام بندگی به شکل مشرکان در آیند؛ مبدا تعظیم آنها بر قبر انبیا و اولیا به گونه‌ای باشد که گویی خود قبر را پرستش می‌کنند؛ آن‌چنان‌که روش و عادت مشرکین و بت پرستان بوده است.

نکته پایانی، که بسیار جوهری و اساسی است و مالک به عنوان امام فقهای اهل مغرب از آن غفلت نورزیده، این است که زائر می‌بایست آن‌گاه که قصد زیارت می‌کند، تمام توجه خود را معطوف به ولی خدا، که در قبر آرمیده، کند؛

نه اینکه قلب او متوجه خود قبر و سنگ و دیوار شود. ضمناً دانسته شد وقتی سخن از فضیلت تعظیم قبور انبیا به عنوان تعظیم شعائر الهی به میان آورده می‌شود، هرگز بدان معنا نیست که تمام عملکرد متشرعین در این عرصه مقبول و مرضی شارع است. خیر! چه بسا عملکردهای ناپسند و مرجوحی که تبدیل به سیره متشرعه در این زمینه شده، حال آنکه هیچ خاستگاه شرعی و دینی ندارد.

والنشر والتوزيع، چاپ دوم.

۶. ألبانی، أبو عبدالرحمن محمد (۱۴۳۱هـ)،

موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر

محمد ناصر الدين الألبانی، مركز

النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية

وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء -

اليمن، چاپ اول.

۷. جبرتی، عبدالرحمن (بی تا)، تاریخ

عجائب الآثار فی التراجم والأخبار،

بیروت، نشر دار الجیل.

۸. السلاوی المغربي، أبوسفيان

مصطفى باحو (۱۴۲۸هـ)، علماء

المغرب ومقاومتهم للبدع

والتصوف والقبورية والمواسم،

جريدة السبيل، المغرب، چاپ اول.

۹. _____ (۱۴۳۳هـ)، العلمانية

والمذهب المالكي، جريدة السبيل،

المغرب، چاپ اول.

۱۰. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۳هـ)،

نیل الأوطار، تحقيق: عصام الدين

الصباطي، مصر، دار الحديث، چاپ

اول.

۱۱. صدر، محمد باقر (۱۴۰۸ ق). مباحث

الأصول، قم، چاپ اول.

۱۲. عثيمين، محمد بن صالح (۱۴۱۳هـ)،

منابع

* قرآن کریم

۱. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم

(۱۴۰۶هـ)، منهاج السنة النبوية في

نقض كلام الشيعة القدرية، المحقق:

محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد

بن سعود الإسلامية، چاپ اول.

۲. _____ (۱۴۰۸هـ)، الفتاوى الكبرى

لابن تیمیة، نشر دار الكتب العلمية،

چاپ اول.

۳. ابن حنبل (۱۴۲۱هـ)، مسند الإمام

أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب

الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون،

مؤسسة الرسالة، چاپ اول.

۴. ابن قيم جوزیه، محمد بن أبى بكر

(۱۴۱۵هـ)، زاد المعاد في هدى خير

العباد، نشر مؤسسه الرساله، بيروت، مكتبه

المنار الاسلاميه، الكويت، چاپ

بيست وهفتم.

۵. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (۱۴۱۹هـ)،

جامع المسانيد والسّنن الهادى لأقوم

سّنن، تحقيق عبدالملك بن عبدالله

الدهيش، بيروت، دار خضر للطباعة

- العربي.
١٨. _____ (١٤١٥هـ)، المدونة، دار الکتب العلمية، چاپ اول.
١٩. مسلم بن الحجاج (بي تا)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، محقق: فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٢٠. مظفر، محمد رضا (١٣٧٥ ش)، أصول الفقه، قم، طبع اسماعيليان، چاپ پنجم.
٢١. نفرأوي، شهاب الدين (١٤١٥هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر.
٢٢. هيثمي، علي بن أبي بكر (١٤١٤هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، قاهره، مكتبه القدسي.
- مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، دار الثريا.
١٣. عدوي، علي بن أحمد (١٤١٤هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت، دار الفكر.
١٤. فاني اصفهاني، علي (١٤٠١ ق)، آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، قم، چاپ اول.
١٥. قرطبي، محمد بن أحمد (١٤٠٨م)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، با تحقيق محمد حجى، بيروت، نشر دار الغرب الاسلامي، چاپ دوم.
١٦. قيرواني، عبدالله بن عبدالرحمن (١٩٩٩م)، التّوادر والزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأهمّات، دار الغرب الإسلامي، چاپ اول.
١٧. مالك بن انس (١٤٠٦هـ)، موطأ الإمام مالك، تصحيح محمد فؤاد عبدالباقي، لبنان، دار احياء التراث

بقیع و مشاهد آن در آثار سفرنامه‌نویسان غرب اسلامی

حمیدرضا مطهری^۱

چکیده

سفرنامه‌نویسان غرب جهان اسلام در کنار مطالبی مانند شرح حال عالمان و دانشمندان شهرها و تبیین وضعیت جغرافیایی و آب و هوایی نواحی مختلف و نیز فرهنگ و آداب و رسوم سرزمین‌هایی که از آن گذر کرده‌اند، توجه خاصی به مشاهد حرمین، به‌ویژه بقیع، داشته‌اند. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که نوع نگاه سفرنامه‌نویسان مغرب اسلامی به بقیع و مشاهد آن چگونه بوده و این مهم چه سان در آثار آنان ثبت شده است؟ در پاسخ باید گفت: یکی از مهم‌ترین مسائل فرهنگی مورد توجه، مشاهد و نمادهای اسلامی بقیع بوده که به اشکال گوناگون در آثار آنان منعکس شده است. توصیف مقابر بزرگان اسلام در مناطق مختلف، به‌ویژه بقیع؛ و تبرک مردم به آنها و نیز چگونگی تزئین آنها از نکاتی هستند که این آثار بدان‌ها پرداخته‌اند. در این نوشتار ضمن اشاره به جایگاه و اهمیت سفرنامه‌ها نوع نگاه آنها به بقیع و مشاهد و مقابر را بررسی و تبیین خواهیم کرد. کلیدواژه‌ها: اهل بیت علیهم‌السلام، بقیع، مشاهد، سفرنامه، نماد، مغرب اسلامی.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت علیهم‌السلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

(h.motahari@isca.ac.ir)

سفرنامه‌ها از مهم‌ترین منابع تاریخ اسلام، به‌ویژه تاریخ اجتماعی و فرهنگی، به شمار رفته و در مناطق غربی جهان اسلام از اهمیت مضاعفی برخوردار هستند. سفرنامه‌هایی که توسط ساکنان دانشمند آن مناطق نوشته شده، دربردارنده اطلاعات ارزشمندی از مناطق و مسیر آنان است. شهرت نام و آثار افرادی مانند ابن جبیر (۵۴۰-۶۱۴)، ابن بطوطه، ابن رشید (۶۵۷-۷۲۱)، تجیبی (۶۷۰-۷۳۰) و بلوی (۷۱۳-۷۸۰) خود گویای این حقیقت است. این آثار از جهات متعدد دارای اهمیت بوده و در تحقیقات تاریخی از ارزش و اعتبار بالایی برخوردار هستند.

سفرنامه‌ها اطلاعات ارزشمندی از وضعیت علمی و فرهنگی، مذهبی و سیاسی و اقتصادی مناطق مختلف در اختیار خواننده قرار می‌دهند. سفرنامه‌ها گاهی اطلاعات ریز و جزئی از مسائل مختلف ارائه می‌کنند که در منابع دیگر نمی‌توان یافت. بیان وضعیت آب و هوایی، شرایط جغرافیایی، وسایل سفر، اماکن، راه‌ها، دریاها، کوه‌ها، مراکز علمی، زیارتگاه‌ها و اماکن مقدس از ویژگی‌های این آثار است.

درباره سفرنامه‌نویسان مغرب اسلامی نیز زیارت خانه خدا و قبر مطهر پیامبر ﷺ از مهم‌ترین انگیزه‌های نگارش سفرنامه‌ها بوده که در بسیاری از آنها نیز منعکس شده است. شاید از همین رو باشد که وضعیت شهرهای مذهبی و نیز آثار موجود در این شهرها به تصویر کشیده شده است. بلوی در این باره با اشاره به وجوب حج و سپاس از خداوند به خاطر آن و اینکه جزای حج مبرور بهشت است می‌گوید:

قَصَدْتُ بِهٖ ضَبْطِ مَوَارِدِ الرِّحْلَةِ الْحِجَازِيَّةِ وَ ذِكْرِ مَعَاهِدِ الْوَجْهَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ
(بلوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۲)

قصد کردم تا در این کتاب محل‌های ورود را در سفر حجاز ثبت، و مؤسسات مقصد را در مناطق شرقی ذکر کنم.

وی در پایان کتابش نیز ضمن اعتراف به نقصان اعمال خود خدا را به حق پیامبر ﷺ و خاندانش می خواند و از او می خواهد تا حش را بپذیرد. (همو، ج ۲، ص ۱۵۷) مهم ترین انگیزه ابن جبیر هم از سفر انجام فریضه حج بوده است. تجیبی هم به سفر حج خود اشاره کرده و حرکت خود برای حج را علت ملاقات نکردن برخی از دانشمندان قاهره بیان کرده و از ملاقات آنها بعد از بازگشت از حج خبر داده است. (تجیبی، ۱۹۷۵، ص ۱۵)

یکی از مهم ترین ویژگی های سفرنامه ها، که در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته، توجه به فرهنگ و نمادهای اسلامی، توصیف و تبیین مکان های مقدس و مورد احترام مسلمانان، به ویژه بقیع، است. اهمیت این مهم زمانی بیشتر می شود که نشان می دهد کارهایی همانند ساختن بارگاه بر مزار بزرگان، برجسته کردن قبور آنان و زیارتشان در بقیع از دیرباز مرسوم بوده و آنچه امروزه از جانب وهابیون به عنوان مظاهر شرک تلقی شده و دیگر مسلمانان را بدان ها مورد اذیت و آزار و اهانت قرار می دهند، سال های متمادی توسط مسلمانان انجام می شده است.

نگاه ویژه به خاندان پیامبر ﷺ و تکریم و توسل به آنان و تبرک به اماکن منسوب به ایشان در سفرنامه ها به خوبی دیده می شود؛ به گونه ای که نه تنها بقیع، بلکه دیگر اماکن منسوب به اهل بیت ﷺ نیز مورد توجه آنان واقع شده است. توصیف مکان های مقدس مورد احترام مسلمانان در مناطق مختلف از قاهره، دمشق، مشهد رأس الحسین ﷺ، مرقد حضرت زینب ﷺ مرقد سیده نفیسه و دیگر منسوبان به اهل بیت ﷺ در قاهره و از همه مهم تر مکه و اماکن متبرک آن، مانند محل تولد پیامبر ﷺ و حضرت زهرا ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ و مدینه (به ویژه بقیع و مقبره های آن) بیان حضور مردم در آنجا و تبرک و توسل جستن به آنهاست.

نوشتار حاضر بر آن است تا جایگاه بقیع در سفرنامه های نویسندگان غرب جهان اسلام را بررسی کرده و چگونگی انعکاس آن و نیز نوع رفتار مسلمانان در این مکان مقدس را در این آثار تبیین کند.

درباره پیشینه این پژوهش، تحقیق مستقلی که به این موضوع پرداخته باشد، نیافتیم؛ اما در برخی کتاب‌ها به تناسب موضوع به آن اشاره شده است که از جمله آنها کتاب *اهل بیت علیهم السلام در آثار دانشمندان اندلس* به قلم راقم این سطور است.

مفهوم‌شناسی

بقیع: بقیع از ماده بقع به زمینی گفته می‌شود که با زمین‌های مجاور متفاوت باشد و نیز زمینی که درختان و بوته‌های آن پراکنده است (فراهیدی، ص ۱۸۴)^۱ و در اصطلاح منابع اسلامی به قبرستان مدینه گفته می‌شود که به علت رویش درختی به نام غرقد در آن به بقیع الغرقد هم معروف است. (همان؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۶)

سفرنامه: ترجمه الرحله، به معنای سفر، کوچ و مسافرت است، این واژه در اصطلاح به معانی متعددی به کار رفته است. سفرنامه نوعی گزارش است که نویسنده در آن مشاهدات خود را از اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شهرها و مناطقی که به آنها مسافرت کرده و نیز شخصیت‌ها، بناهای تاریخی، مساجد، کتابخانه‌ها، آداب و رسوم ملی و مذهبی، جمعیت، آب و هوا و زبان مناطقی که بازدید کرده را در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد. (آئینه‌وند و گراوند، زمستان ۱۳۹۰، ص ۲ و ۳). سفرنامه‌ها به حسب محتوا به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود. (ر.ک: همان)

مغرب اسلامی: مورخان و جغرافیدانان مسلمان سرزمین‌های شمال آفریقا در غرب مصر تا اقیانوس اطلس را مغرب اسلامی می‌نامند. این منطقه به سه قسمت مغرب نزدیک (ادنی)، مغرب میانی (اوسط) و مغرب دور (اقصى) تقسیم شده و شامل کشورهای لیبی، تونس، الجزایر مغرب (مراکش) و موریتانی می‌شود. (ناصری طاهری، ۱۳۸۵، ص ۳) برخی نیز همه سرزمین‌های

۱. ر.ک: بقیع، دانشنامه حج و حرمین، ج ۴، ص ۱۵۶.

بعد از مصر را مغرب اسلامی یا غرب اسلامی گفته‌اند که در این پژوهش نیز همین معنا مورد نظر است.

توصیف بقیع و بیان موقعیت جغرافیایی آن

یکی از نکات مورد توجه سفرنامه‌نگاران توصیف موقعیت جغرافیایی بقیع و نیز جهت و جایگاه مراقد مختلف بقیع است. ابن بطوطه درباره موقعیت جغرافیایی بقیع می‌گوید: «در شرق مدینه منوره قرار دارد و راه آن از دروازه‌ای است که به باب البقیع مشهور است». وی در توصیف مقابر بقیع نیز موقعیت جغرافیایی آنها را بیان کرده است. (ابن بطوطه، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۸) او درباره مقبره عباس بن عبدالمطلب می‌گوید: «این مقبره در سمت راست دروازه بقیع واقع شده است». (همان‌جا)

عبدری نیز بقیع را در شرق مدینه معرفی کرده است. (عبدری، ص ۴۲۳) ابن رشید نیز اگر چه به موقعیت کلی بقیع در مدینه اشاره نکرده اما محل قبور برخی مدفونان در بقیع را معلوم کرده و حتی نام آن محل را آنگونه که در منابع متقدم آمده، ذکر کرده است؛ چنان که قبر عثمان را در انتهای بقیع و در مکانی به نام حش کوبک و قبر فاطمه بنت اسد، مادر امیرالمؤمنین علیه السلام، را در کنار قبر عثمان و زیر یک قبه دانسته است. (ابن رشید، ۱۹۸۸، ص ۱۹)

قبور صحابه و تابعان

در سفرنامه‌ها به قبر هر کدام از صحابه و تابعان، با بیان جزئیات، اشاره شده است. اگرچه نمی‌توان نشان صریحی از تأثیر علاقه مذهبی در این گزارش‌ها دید، اما نمی‌توان اعتقاد و باور و مذهب افراد را نادیده گرفت؛ بلکه این عامل نقش مهمی در نام بردن از مقابر و مزارات بقیع دارد؛ چنان که بعضی افراد از چهار امام شیعه هیچ نامی نبرده و برخی آنها را با همان اسامی و القاب مورد توجه شیعیان (سجاد، باقر و صادق) ذکر کرده‌اند. برای مثال عبدری علی‌رغم آنکه بر وجود مزارهای شریف فراوانی از صحابه و تابعان و عالمان و صالحان

در بقیع تصریح می‌کند و از وجود بنا و گنبد بر آنها خبر می‌دهد؛ اما هیچ اشاره‌ای به افراد مدفون در کنار آنها ندارد (عبدری، ص ۴۲۳).

ابن بطوطه فقط از قبر امام مجتبی علیه السلام در کنار قبر عباس بن عبدالمطلب نام برده (ابن بطوطه، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۹) او در ادامه به دیگر مدفونان در در بقیع پرداخته و می‌گوید: «اولین چیزی که در بقیع جلب توجه می‌کند قبر صفیه عمه پیامبر صلی الله علیه و آله و مادر زبیر است که در سمت چپ قرار دارد». (همان، ۱۴۰۷، ص ۱۳۸) او در ادامه به قبر مالک بن انس، فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله و تنها سه تن از افراد شاخص اشاره می‌کند و سپس به مقابر همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله و عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله می‌پردازد و سپس به مقبره عثمان و قبر فاطمه بنت اسد اشاره می‌کند. البته خود تصریح دارد که مزار بسیاری از صحابه و تابعان در این قبرستان شناخته شده نیست؛ اما عجیب است که از افراد مشهوری چون امام سجاده علیه السلام، امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام، که قبرشان با نام و نشان معلوم و در مقبره عباس قرار دارند، نام نمی‌برد.

مقابر (بقاع) بقیع

یکی از مهم‌ترین نکات مطرح در سفرنامه‌های مغربیان، که می‌تواند پاسخی بر سخنان و باورهای امروز جریان‌های تکفیری باشد، وجود ساختمان و بارگاه‌های متعدد در بقیع بر مراقد صحابه و بزرگان مسلمین است؛ چنان که عبدری با اشاره به قبر صحابه و تابعان و دانشمندان در بقیع از وجود بنا و گنبد بر بیشتر آنها خبر داده است. او در توصیف مقابر بقیع از سه مقبره نام می‌برد و به توصیف دو مورد از آنها می‌پردازد. عبدری با نام بردن از مقبره عثمان، عباس بن عبدالمطلب و مالک بن انس می‌گوید:

در هر مقبره‌ای عده‌ای از صحابه قرار دارند، غیر از مقبره مالک که قبر او در بنایی قرار دارد که برای غیر او جایی نیست (یعنی به دلیل کوچک بودن آن، قبر دیگری در آن وجود ندارد) و ارتفاع آن تا سینه انسان و بالای آن مسطح و با سنگریزه‌هایی فرش شده است.

عبدری توجه و ارادت ویژه‌ای به مالک نشان داده و در توصیف مقبره او دقت بیشتری داشته و حتی به قبر او تبرک می‌جوید. او در توصیف مقبره مالک ضمن بیان کیفیت و اندازه و ویژگی‌های آن از سنگ‌نوشته‌ای در این مقبره یاد کرده که بر آن تاریخ ولادت و درگذشت مالک حک شده است. وی در انتها از برداشتن سنگریزه قبر او برای تبرک سخن گفته است. (عبدری، ص ۴۲۳)

عبدری مقبره عثمان را از مشهورترین و محکم‌ترین مقابر بقیع دانسته و بنای آن را وسیع، مرتفع، مستحکم و زیبا معرفی کرده، ولی درباره مقبره عباس فقط به ذکر نام آن بسنده کرده و نه تنها هیچ توصیفی درباره آن ندارد، بلکه در محل آن هم اشتباه کرده و آن را نزدیک قبر عثمان دانسته که درست نیست. او همچنین نامی از امام مجتبی علیه السلام، امام سجاد علیه السلام، امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نبرده و از فاطمه بنت اسد؛ مادر امیرالمؤمنین علیه السلام، نیز یاد نکرده است. (همان‌جا)

ابن بطوطه در زیارت خود از بقیع بدان‌ها اشاره کرده و نوع و رنگ آنها را نیز توصیف می‌کند. او مقبره مالک بن انس را دارای قبه کوچکی دانسته که در نزدیکی قبر صفیه قرار دارد و سپس به قبر ابراهیم پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله اشاره کرده و قبه آن را سفیدرنگ معرفی کرده است. وی با نام بردن از قبر برخی دیگر، مانند عبدالرحمن بن عمر بن خطاب، عقیل بن ابی طالب و عبدالله بن جعفر طیار به قبر همسران پیامبر صلی الله علیه و آله می‌پردازد و می‌گوید در مقابل آنها مقبره‌ای قرار دارد که در آن قبور امهات المؤمنین (همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله) قرار دارد و بعد از آن مقبره دیگری است که در آن قبر عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله، و حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام است. ابن بطوطه ساختمان آن را بلند و مرتفع و مستحکم توصیف کرده و درباره قبر امام مجتبی علیه السلام می‌گوید: «سر حسن بن علی در پایین پای عباس قرار دارد». (ابن بطوطه، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۹)

یک نکته مهم در توصیف این قبور مطهر آنکه ابن بطوطه از بالا بودن سطح آنها خبر داده و می‌گوید: «قبر هر دو بزرگ و بالاتر از سطح زمین است». (همان، ۱۴۰۷، ص ۱۳۹)

یکی از مهم‌ترین نکاتی که درباره گزارش ابن بطوطه از اهمیت بسزایی برخوردار است، اشاره به تزئین و چگونگی مقبره این بزرگان است؛ چنان که درباره قبر امام مجتبی علیه السلام و عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله از تزئین آنها با چوب و فلز خبر داده و می‌گوید: «روی آنها را الواح چوبی، که با مهارت به وسیله صفحات برنجی تزئین شده‌اند، قرار دارد». (همان، ص ۱۳۹)

دو نکته دیگر در گزارش ابن بطوطه قابل تأمل است: نخست آنکه در گزارش او از مقبره عباس و امام حسن مجتبی علیه السلام هیچ اشاره‌ای به قبر مطهر دیگر امامان شیعه نیست و نامی از امام زین‌العابدین علیه السلام، امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نمی‌برد. همچنین نامی از قبر حضرت زهرا علیها السلام به میان نمی‌آورد. او مقبره عثمان را دارای قبه‌ای بزرگ معرفی کرده و مکان آن را انتهای بقیع دانسته (همان‌جا) که با وضعیت و مکان فعلی بقیع متفاوت است. او محل قبر فاطمه بنت اسد، مادر امیرالمؤمنین علیه السلام را نیز در نزدیکی مقبره عثمان بیان کرده است. (همان‌جا)

مقابر و مشاهد منسوب به اهل بیت علیهم السلام در بقیع

قسمت عمده‌ای از محتوای سفرنامه‌های سفرنامه‌نویسان غرب جهان اسلام به توصیف مشاهد و مقابر بزرگان دینی، از جمله ائمه بقیع اختصاص یافته است؛ برای نمونه ابن جبیر در اثر معروفش، *رحله ابن جبیر*، پس از توصیف اماکن مقدس و زیارتی در مسیر حجاز به مکه، به شهر پیامبر صلی الله علیه و آله و اماکن متبرکه آن پرداخته است. او در توصیف بقیع از مقبره و بارگاه‌های متبرک معصومان و منسوبان به پیامبر صلی الله علیه و آله نام می‌برد؛ اما وی تنها از مرقد امام حسن علیه السلام در کنار قبر عباس یاد می‌کند و از دیگر امامان و حتی از قبر حضرت زهرا علیها السلام نامی نمی‌برد. البته او در کنار مقبره عباس از بیت الاحزان یاد کرده و می‌گوید:

در کنار قبه عباسیه خانه‌ای است که به فاطمه علیها السلام دختر پیامبر صلی الله علیه و آله منسوب است و به بیت الحزن شناخته می‌شود و گفته شده او به آنجا می‌رفت و برای رحلت پدرش رسول خدا صلی الله علیه و آله گریه می‌کرد (ابن جبیر، ۱۹۸۴، ص ۱۷۴).

نام نبرد از قبر حضرت زهرا علیها السلام در بقیع می‌تواند نشان دهنده آن باشد که او قبوری را که اهل سنت به نام حضرت زهرا علیها السلام می‌شناسند، قبول نداشته است. بلوی نیز ضمن توصیف مکان‌های بین راه، به حجاز و مکه و مدینه پرداخته است. او ضمن اشاره به قبر برخی از صحابه و بزرگان مدفون در بقیع و منسوبان پیامبر صلی الله علیه و آله، از جمله ابراهیم پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله، دختران، عمه‌ها و همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله، از روضه عباس بن عبدالمطلب (عموی پیامبر صلی الله علیه و آله) یاد کرده که در آن قبر او و قبر حسن بن علی علیهما السلام وجود دارد و هر دو قبر را بلندتر از سطح زمین توصیف می‌کند و از آراستگی حرم آنان با زیورهای خبر می‌دهد. (بلوی، بی‌تا، ص ۲۸۹) نکته جالب آن است که او نیز از قبر فاطمه علیها السلام دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله در این مکان یا در نزدیکی قبر عباس خبر نمی‌دهد. وی در ادامه روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده مبنی بر آنکه هر کس به زیارت پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه برود و آنجا بمیرد، آن حضرت او را شفاعت می‌کند. (همان جا)

بلوی در بیان اماکن و آثار مکه از خانه خدیجه علیها السلام و مکان وحی و محل تولد فاطمه زهرا علیها السلام و نیز محل تولد رسول خدا صلی الله علیه و آله یاد کرده است (همان، بی‌تا، ص ۳۱۰-۳۱۱) نویسنده به خانه ابوطالب و محل تولد امیرالمؤمنین علیه السلام نیز اشاره کرده (همان، بی‌تا، ص ۳۱۲)؛ کاری که درباره دیگران انجام نداده است. در واقع تنها مکان‌های تولد خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و به صورت مشخص شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله، حضرت زهرا علیها السلام و امیرالمؤمنین علیه السلام را بیان کرده و به توصیف بناهای ویژه در آن مکان‌ها پرداخته است.

بلوی در توصیف اماکن گاه دچار اشتباه شده و شاید دیدگاه مذهبی او سبب نادیده گرفتن برخی مقابر بقیع و اشتباه در تطبیق شده باشد. اگر چه وی عنوانی به قبور اهل بیت علیهم السلام اختصاص داده و در آن از قبر امام سجاده علیه السلام، قاسم بن محمد بن جعفر صادق علیهما السلام و فرزندش عبدالله یاد می‌کند (بلوی، بی‌تا، ص ۲۲۳)، اما برخی سخنان او مانند مکانی که به عنوان قبر امام سجاده علیه السلام معرفی کرده، درست نیست و شاید برگرفته از همان دیدگاه مذهبی یا اشتباه در تطبیق باشد و

آن را با فرزند امام سجاد علیه السلام، زید بن علی اشتباه گرفته باشد؛ زیرا به گفته برخی سر زید بن علی پس از شهادت در کوفه به مصر منتقل شد و محل دفن سر او به اشتباه به عنوان مدفن و مرقد علی بن الحسین معروف گردید؛ درحالی که قبر آن حضرت در بقیع قرار دارد. البته اطلاق نام اهل بیت بر علویان می‌تواند بیانگر دیدگاه او درباره مصداق اهل بیت باشد.

قلصادی نیز با توصیف اماکن منسوب به اهل بیت علیهم السلام از اماکن شریف مصر یاد کرده و پس از توصیف و تبیین آنها (قلصادی، ۱۹۷۸، ۱۳۸) به حجاز پرداخته است. وی درباره اماکن مکه می‌گوید: «محل تولد پیامبر صلی الله علیه و آله و محل تولد علی علیه السلام و خانه آن حضرت را زیارت کردیم؛ همین‌طور محل تولد فاطمه علیها السلام و مکان وحی و نیز محل سجده و نماز پیامبر صلی الله علیه و آله را زیارت کردیم». (همان، ۱۹۷۸، ۱۳۹)

قلصادی در ادامه به زیارت بقیع و مقابر آن، از جمله مقام عباس، حسین و حمزه اشاره کرده است. (همان، ۱۹۷۸، ص ۱۴۶) البته در اینجا احتمالاً منظور او از حسین، امام حسن علیه السلام باشد و ممکن است نسخه‌نویسان در اینجا اشتباه کرده باشند. همین‌طور به اشتباه در اینجا از قبر حضرت حمزه یاد کرده؛ درحالی که قبر او در بقیع نیست و در احد قرار دارد. نکته مهم آن است که وی در بقیع از قبرهای دیگران یاد نکرده و مهم‌تر آنکه به حضرت زهرا علیها السلام نیز اشاره نکرده و این می‌تواند بیانگر دیدگاه او باشد که قبر آن حضرت را در آنجا ندانسته است.

ابن رشید فهری یکی دیگر از سفرنامه‌نویسان مغربی است که اثر معروف او به نام *ملء العیبه بما جمع بطول الغیبه، فی الوجیهة الوجیهة* جایگاه ویژه‌ای نزد محققان تاریخ غرب جهان اسلام دارد. او برخلاف افرادی چون ابن جبیر و بلوی توجه چندانی به مظاهر شیعی ندارد؛ بلکه می‌توان گفت به نوعی نسبت به آنها بی‌تفاوتی نشان داده است. با این حال گاه الفاظی درباره آنها به کار می‌برد که یا برخاسته از جو علمی جامعه بوده یا ناشی از ضمیر ناخودآگاه اوست.

ابن رشید جلد پنجم کتاب خود را به حرمین شریفین و مصر و اسکندریه اختصاص داده است. وی در بیان ورود خود و همراهانش به مدینه از زیارت قبر پیامبر ﷺ و تعظیم و تکریم آن حضرت و نیز احترام خلیفه اول و دوم سخن گفته (ابن رشید، ۱۹۸۸، ج ۵، ص ۱۸) و سپس به زیارت بقیع پرداخته است. وی درباره بقیع به قبر عثمان اشاره کرده و موقعیت قبر او را در محلی به نام حش کوکب معرفی کرده است (همان، ۱۹۸۸، ص ۱۹) وی در این قسمت غیر از قبر فاطمه بنت اسد؛ مادر امیرالمؤمنین علیه السلام، به دیگر مشاهد شیعی اشاره ای نکرده است. او از زیارت قبر زنان و مردان صحابی و همین طور قبر انس بن مالک سخن گفته، اما اشاره ای به قبر امام حسن علیه السلام به عنوان نوه پیامبر ﷺ و دیگر امامان شیعی نکرده و حتی از قبر عباس (عموی پیامبر ﷺ) نیز یاد نکرده است. اما در کنار قبر عثمان به قبر فاطمه بنت اسد (مادر امیرالمؤمنین) اشاره کرده و از او با عنوان مادر امیرالمؤمنین علیه السلام، پسرعموی سیدالمرسلین علی بن ابی طالب علیه السلام یاد کرده و او را نخستین زن هاشمی معرفی کرده که فرزندی هاشمی به دنیا آورد.

نویسنده از هجرت فاطمه بنت اسد به مدینه و درگذشت او در آنجا خبر داده و اینکه پیامبر ﷺ او را اکرام و احترام فراوان کرد و لباس خود را بر او پوشاند و در قبر او خوابید و در پاسخ کسانی که از علت این همه احترام پرسیدند، فرمود: «هیچ کس بعد از ابوطالب از او به من مهربان تر نبود. لباس خود را به او پوشاندم تا از زیورهای بهشتی بر او پوشانده شود و در قبر او خوابیدم تا بر او آسان شود». (همان جا)

ابن رشید در این قسمت از گزارش خود خبری از منسوبان اهل بیت علیهم السلام ندارد؛ اما در قسمت دیگری از سفرنامه اش از بازگشت خود به مدینه بعد از مراسم حج خبر داده و از رفتن به بقیع برای تجدید زیارت سخن گفته و در آنجا از زیارت اصحاب پیامبر ﷺ، از جمله عباس و امام حسن علیه السلام، یاد می کند و در پایان از خداوند می خواهد که محبت مدفونین در بقیع برای او مفید باشد و همراه آنان محشور شود. (همان، ۱۹۸۸، ص ۲۷۶)

اگر چه این سخن او به امام حسن علیه السلام اختصاص ندارد و منظور او زیارت و محبت همه صحابه است، اما چنین بیان و درخواستی می‌تواند در ردّ ادعاهای وهابی‌های امروزی مؤثر باشد. البته ابن رشید چنین نکاتی را بارها درباره پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح کرده است؛ از جمله آنکه می‌گوید:

مردم وقتی از مدینه خارج می‌شدند همواره سر خود را به سوی آن گردانده و دعا می‌کردند و بر پیامبر سلام می‌دادند تا زمانی که از دیده ناپدید می‌شد و می‌گفتند: «اللهم لاتجعلنا ممن نفته المدینة [...] ولاتجعله آخر العهد بزیارة سیدالبشر» (همان، ۱۹۸۸، ص ۲۷۷)

همچنین روایتی درباره زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه و آله آورده که فرمود: «من زار قبري وجبت له شفاعة». (همان، ۱۹۸۸، ص ۳۲)

دیگر مکان‌های منسوب به اهل بیت علیهم السلام نیز در خارج بقیع و مدینه و حتی در خارج از حجاز مورد توجه رحالان مغرب زمین بوده و بدان‌ها با دیده تکریم نگریسته‌اند. در این راستا مصر و شام، به دلیل آنکه در مسیر حرکت آنان به سوی حجاز بوده، اهمیت خاصی در آثارشان داشته است. ابن جبیر در بیان آثار قاهره مشاهد متبرکه را آثاری توصیف می‌کند که به برکت آنها خداوند مصر را حفظ کرده است و سپس از مشهد رأس الحسین علیه السلام شروع می‌کند. او معتقد است که سر امام علیه السلام در همان جا دفن است^۱ و سپس به توصیف بنا و تزئینات آن می‌پردازد و ساختمان آنجا را معرفی می‌کند. (ابن جبیر، ۱۹۸۴، ص ۱۹)

ابن جبیر از زیارت قبر مبارک (محل دفن سر مقدس امام علیه السلام) و طواف مردم در اطراف آن و دست کشیدن مردم به پرده‌های آن و گریه و زاری و توسل آنان به خداوند متعال به برکت آن تربت مقدس خبر داده و در ادامه از خدا می‌خواهد تا به برکت این مشهد کریم آنها را منتفع گردانند. (همان، ۱۹۸۴،

۱. پیش از این هم اشاره شد که اگر چه مناطق متعددی به عنوان مکان دفن سر مطهر حضرت امام حسین علیه السلام ذکر شده است، اما به اعتقاد شیعیان و به گفته منابع متقدم و متعدد، سر مقدس آن حضرت به بدن مطهر ایشان در کربلا ملحق شده است.

ص ۲۰) وی بعدها و در توصیف دمشق نیز از مکانی با عنوان رأس الحسین علیه السلام یاد کرده است و می‌گوید: «سر مقدس امام در اینجا بوده و سپس به قاهره منتقل شده است». (همان، ۱۹۸۴، ص ۲۴۲)

قلصادی نیز از زیارت مسجد الحسین علیه السلام در قاهره سخن گفته و می‌گوید: «در آنجا مکان‌هایی که نزد آنان دارای عظمت فراوان بود زیارت کردیم که از جمله آنها مسجد الحسین علیه السلام بود». (قلصادی، ۱۹۷۸، ص ۱۲۸)

تجیبی (۶۷۰-۷۳۰ ق) هم به این مکان اشاره کرده و چنین می‌گوید: «یؤکدون ان هنالك دفن العضو الشریف الطاهر، رأس السید الحسیب النسیب السعید الشهید ابی عبدالله الحسین، ابن امیر المؤمنین ابی الحسن، علی بن ابی طالب رضی الله عنهما، سبط نبی الله ابی القاسم المصطفی...». (تجیبی، ۱۹۷۵، ص ۸) وی در ادامه ضمن توصیف ساختمان و زیورهای آن از رفتن مردم برای زیارت این مشهد شریف یاد کرده و از دعا و گریه و زاری آنها برای طلب حاجت خبر داده و در نهایت می‌گوید: «والله ینفع الجمیع بنیاتهم». (همان، ۱۹۷۵، ص ۹) اگر چه نمی‌توان تجیبی را شیعه دانست، اما عبارات و واژه‌هایی که درباره امام حسین علیه السلام به کار می‌برد، بیانگر جایگاه والای آن حضرت نزد او است؛ به‌ویژه آنکه او توسل و دعا در این مکان را رد نکرده، بلکه با جملات پایانی به نوعی آن را تأیید کرده و دعا می‌کند خداوند آرزوی این افراد را برآورده سازد.

بلوی هم در سفرنامه خود در بیان اماکن مصر از مکان رأس الحسین علیه السلام نام برده و آن را با عظمت توصیف می‌کند و می‌گوید: «سر مقدس امام در تابوتی از نقره قرار دارد که ساختمان مستحکمی بر آن بنا شده و با تزئینات مختلف، مانند پارچه‌های گوناگون و شمع و قندیل‌هایی، آراسته شده است». (بلوی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۱) وی از جمعیت فراوان در آن مکان و تبرک جستن آنان و گریه و زاری آنان در آنجا یاد کرده است. (همان، بی تا، ص ۲۲۲)

ابن جبیر در بیان مشاهد و آثار مکه از مهم‌ترین آنها به خانه حضرت ام‌المؤمنین خدیجه علیه السلام اشاره می‌کند و از آن با عنوان محل نزول وحی و نیز

مکان تولد حضرت زهرا علیها السلام یاد کرده است؛ اما عجیب آن است که وی تولد امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام را نیز در همین مکان می‌داند. (ابن جبیر، ۱۹۸۴، ص ۹۱ و ۱۴۲)؛ درحالی‌که این دو امام بزرگوار در مدینه متولد شده‌اند و اصل ازدواج آن حضرت در مدینه و در سال دوم هجرت بوده است. (بلاذری، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۰۲؛ ابن عبدالبر، ۱۹۹۲، ج ۴، ص ۱۸۹۳)

نکته مهم در این قسمت آن است که ابن جبیر پیش از نام بردن از حسنین علیه السلام، از آنان با عنوان سید جوانان اهل بهشت یاد کرده، می‌گوید: «و فیها ایضاً ولدت سیدی شباب اهل الجنة: الحسن والحسین علیه السلام». (ابن جبیر، ۱۹۸۴، ص ۹۱) ابن جبیر در جای دیگر نیز از این مکان با عنوان محل تولد حسنین علیه السلام یاد می‌کند. (همان، ۱۹۸۴، ص ۱۴۲) وی سپس از محل تولد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یاد می‌کند و از وجود مسجد مهمی در آنجا خبر داده و می‌گوید: «این مکان در ماه ربیع‌الأول پذیرای مردم زیادی است که برای تبرک وارد آن می‌شوند». البته وی تولد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را دوم ربیع‌الاول ذکر می‌کند (همان، ۱۹۸۴، ص ۹۲) که بر خلاف نظر عامه مسلمانان است. ممکن است دوازدهم بوده باشد و در نسخه‌نویسی‌ها کلمه «عشره» آن حذف شده باشد.

توسل و تبرک به مدفونان در بقیع

یکی از مهم‌ترین مسائل میان مسلمانان، به‌ویژه شیعیان، توسل به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که امروزه به عنوان دستاویزی علیه شیعیان به کار می‌رود و مخالفان اهل بیت علیهم السلام در حد تکفیر با آن مقابله می‌کنند؛ درحالی‌که این مهم از دیرباز در میان مسلمانان وجود داشته و در نقاط مختلف و در آثار دانشمندان بدان توجه می‌شده است. سفرنامه‌نویسان مغربی هم این نکته را در آثار خود ثبت کرده و برخی با عبارات خود به نوعی گرایش فکری خود را نیز نشان داده‌اند. توسل و تبرک و شفاعت‌جویی از مدفونان در بقیع به صورت ویژه مورد توجه سفرنامه‌نویسان بوده است.

ابن رشید سبّتی از رفت و آمد مکرر خود به بقیع برای زیارت اصحاب رسول خدا ﷺ سخن گفته و ضمن دعا برای آنها از عباس (عموی پیامبر) و امام حسن بن علی علیه السلام و عثمان بن عفان نام می‌برد. اما نکته مهم در این کتاب، دعای او برای نفع بردن از محبت آنان و به واسطه آن است. وی در ادامه از خداوند درخواست می‌کند که در زمره آنان محشور شود و اینکه در مسیر آنان حرکت کند. (ابن رشید، ۱۹۸۸، ج ۵، ص ۳۱۸)

عبدری هم ضمن توجه به مقابر صحابه، تابعان و دانشمندان در توصیف مقبره مالک بن انس از تبرک به سنگریزه‌های قبر او و برداشتن تعدادی از آنها برای تبرک سخن گفته است. (عبدری، ص ۴۲۳)

تجیبی نیز در توصیف مشهد رأس الحسین علیه السلام از تبرک مردم به آن و تضرع آنان برای درخواست حاجت‌هایشان سخن گفته و در انتها با عبارت «والله تعالی ینفع الجميع بنیاتهم» (تجیبی، ۱۹۷۵، ص ۹) به نوعی رفتار آنها را تأیید کرده است.

قلصادی درباره مدینه با توصیف حرم شریف و تجلیل آن از زیارت قبر شریف نبوی و درود فرستادن بر آن حضرت سخن گفته و می‌گوید: «هیچ کس را نمی‌بینی مگر آنکه در حال خواندن یا درخواست یا راغبانی در حال تواضع در برابر خداوند بلندمرتبه و در حال توسل به حبیب اوست» و در ادامه شعر ذیل را به عنوان زبان حال آنان آورده است:

یا خیر من دفت فی التراب اعظمه	فطاب من طیبهن القاع و الأکم
انت النبی الذی ترجی شفاعته	عند الصراط اذا ما زلت القدم
نفسی فداء للقبر انت ساکنه فیه	العفاف و فیه الجود و الکرّم

(قلصادی، ۱۹۷۸، ص ۱۴۵)

نتیجه

از بررسی سفرنامه‌های غرب جهان اسلام چنین برمی‌آید که آنان به بقیع، مشاهد و نمادهای اسلامی آن توجه ویژه داشته و این مهم در آثار آنان منعکس شده است. معرفی بقیع و موقعیت جغرافیایی آن و نیز مراقد و مکان‌های زیارتی آن، از جمله مقبره عباس (عموی پیامبر ﷺ) و ائمه بزرگوار شیعه و صحابه و منسوبان به رسول خدا ﷺ و یاد کردن از مزار امامان شیعه، آن هم با القاب معروف در میان شیعیان (مانند سجاد، زین العابدین، باقر و صادق ﷺ) و تصریح به تطهیر اهل بیت ﷺ و توسل به آنان، نمونه‌هایی از فرهنگ اهل بیت ﷺ در سفرنامه‌های غرب جهان اسلام است. نکته مهم دیگر در این سفرنامه‌ها نام نبرد از قبر مطهر حضرت زهرا ﷺ در بقیع است که می‌تواند بیانگر این نکته باشد که قبر آن حضرت در بقیع نبوده یا ناشناخته بوده و تلاشی که امروزه سعی می‌کند قبر فاطمه بنت اسد (مادر امیرالمؤمنین ﷺ) را به نام حضرت زهرا ﷺ معرفی کند، در آن زمان پایه و اساس تاریخی ندارد.

علاوه بر بقیع توجه به مشاهد علویان در مناطق مختلف و معرفی آنان به عنوان اهل بیت، اعتقاد به تطهیر آنان و تصریح برخی به این نکته و نیز تکریم خاندان و اصحاب پیامبر ﷺ و علما و نیز توسل و تبرک جستن به نام و قبور آنان از نکاتی است که در این دسته از آثار مسلمانان این خطه به آن پرداخته شده است.

تحقیق محمد حبیب بن خوجه،
بیروت، دارالغرب الاسلامی، چاپ
اول.

۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۹۹۲)،

الاستیعاب فی معرفة الاصحاب،
تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت،
دار الجیل، چاپ اول.

۷. ابن منظور (۱۹۹۸)، **لسان العرب**،

بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ
اول.

۸. بقیع، **دانشنامه حج و حرمین**، ج ۴.

۹. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۶)،

کتاب جمل من انساب الاشراف،
تحقیق سهیل زکار، بیروت، دارالفکر،
چاپ اول.

۱۰. بلوی، خالد بن عیسی (بی تا)، **تاج**

المفرق فی تحلیه علماء المشرق،
تحقیق حسن السائح، مغرب، صندوق
احیاء التراث الاسلامی.

۱۱. تجیبی، قاسم بن یوسف (۱۹۷۵)،

مستفاد الرحلة و الاغتراب، تحقیق
عبدالحفیظ منصور، چاپ تونس و
لیبی، دارالعربیة للکتاب.

۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**،

دارالهجره.

منابع

۱. آئینه‌وند، صادق و مجتبی گراوند، «شیوه

سفرنامه نویسی در مغرب و اندلس

مطالعه موردی الرحلة المغربية

ابوعبدالله عبدری (قرن ۴ تا ۸ هجری)،

مجله پژوهش‌های تاریخی، سال
چهارم، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۹۰.

۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)،

النهاية فی غریب الحديث و الاثر،

چاپ قم، اسماعیلیان.

۳. ابن بطوطه (۱۴۰۷ / ۱۹۸۷)، **رحلة ابن**

بطوطه تحفة النظر فی غرائب

الامصار و عجائب الاسفار، تحقیق

محمد عبدالمنعم العریان و مصطفی

قصاص، بیروت، داراحیاء العلوم، چاپ

اول.

۴. ابن جبیر (۱۹۸۴)، **رحلة ابن جبیر**،

بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر.

۵. ابن رشید فهري سبتي، ابوعبدالله

محمد بن عمر (۱۹۸۸)، **ملء العيبة**

بما جُمع بطول الغيبة فی الوجهة

الوجهة الى الحرمين مكة و طيبة،

١٣. قلصاى انءلسى؁ ابوالءسن على
(١٩٧٨)؁ رءلة القلصاى؁ ءءقق
مءمء ابوالءفن؁ ءونس؁ الشركة
ءونسبه للءوزبع.
١٤. ناصرى طاهرى؁ عبءالله (١٣٨٥)؁
مءمه اى بر ءارىء مءرب اسلامى؁ قم؁
پژوهشگاه ءوزه و ءانشگاه؁ ءاب اول.

کیفیت تعظیم شعائر و عناصر دخیل در

مشروعیت آن (از منظر فقهای امامیه و مغرب)

محمدسعید مؤذنی^۱ بیستگانی^۲ و حمید مؤذنی^۲

چکیده

پس از فتح سرزمین‌های غربی توسط مسلمانان و به دنبال سقوط امویان و عباسیان و روی کار آمدن مرابطان، که به گسترش و نشر مذهب مالکی پرداختند، اهالی مغرب اسلامی مذهب فقهی مالکی را برگزیدند. نفوذ فقه مالکی مانع نفوذ مذاهب فقهی دیگر به این دیار گردید. لکن اسناد تاریخی حکایت از نفوذ فقه جعفری و آئین تشیع در میان گروه‌هایی از اهالی مغرب دارد. در دهه‌های اخیر فعالیت‌های گسترده‌ای جهت اثبات همگرایی فقهای مغرب اسلامی با آموزه‌های وهابیت صورت گرفته است. از آنجا که یکی از مهم‌ترین بخش‌های تلاش‌های وهابیت، معطوف به اثبات مشرکانه بودن پاره‌ای از مصادیق تعظیم شعائر است، لازم است به بررسی کیفیت تعظیم شعائر و عناصر دخیل در مشروعیت آن از منظر فقهای مغرب پرداخته شود تا بطلان دیدگاه همگرایی ایشان با فقهای وهابی نتیجه گرفته شود. بر پایه یافته‌های این پژوهش - که به روش تحلیلی انجام شده است - فقهای مغرب نه تنها همگرایی با وهابیت ندارند؛ بلکه در همگرایی نسبتاً کامل با فقهای امامیه قرار دارند. سه عنصر "قصد، عنوان و شکل تعظیم شعائر" عناصر سه‌گانه دخیل در مشروعیت مصداق تعظیم شعائر از منظر فقهای مغرب اسلامی و فقهای امامیه هستند.

کلیدواژه‌ها: تعظیم شعائر، وهابیت، بدعت، شرک، فقه و کلام امامیه، فقه و کلام فقهای مغرب.

۱. سطح ۳ حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (saidmoazzeni@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان. (Moazzeni62@gmail.com)

تعظیم شعائر به دو شکل می‌تواند باشد: گاهی آئین بزرگداشت به شیوه مأثوره صورت می‌گیرد؛ یعنی به سبکی که از سوی شارع تبیین شده است؛ برای مثال صفا و مروه، طواف و بسیاری دیگر از مناسک حج، همگی مظاهری از آئین بزرگداشت و تعظیم شعائر الهی هستند که البته این عنوان را خداوند بر آنها نام نهاد و فرمود: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»؛ «صفا و مروه از شعائر [و نشانه‌های] خداست». (بقره: ۱۸۵) همچنین فرمود: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظَّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»؛ «این است [مناسک حج] و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل‌هاست». (حج: ۳۲) در این‌گونه موارد، هیچ بهانه‌ای از قبیل اینکه گرد خانه خدا گشتن رفتاری مشابه بت‌پرستان و سنگ‌پرستان است؛ نمی‌ماند.

در جایی که اسلوب و سبکی از پاسداشت و تعظیم از سوی شارع بیان گردد تردیدی در مطلوبیت آن وجود نخواهد داشت؛ حتی اگر برخی آن را شبیه رفتارهای مشرکان بدانند؛ زیرا وقتی شخص متشرع به جهت اطاعت از دستور الهی به آن سبک و آئین روی می‌آورد، دقیقاً در مسیر توحید و بر وفق دستور شارع حرکت کرده است.

اما گاهی متشرعان و پیروان، آئین و سبکی را در پیش می‌گیرند که سابقه‌ای در بیانات شارع ندارد؛ بلکه روشی است که به مرور زمان و در بستر فرهنگ‌ها زاییده شده است. این سبک و آئین‌ها از آنجا که ریشه در بیان شارع ندارند گاهی تحت عنوان بدعت شناخته می‌شوند. آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که آیا تمام این آئین‌ها و روش‌های نوظهور همگی تحت عنوان بدعت، محکوم به حرمت می‌شوند یا بدعت‌های مشروع بلکه راجح نیز وجود دارد؟

نظر به ابهام در همین جهت، شیعیان و حتی پیروان دیگر مذاهب اسلامی، در اغلب آئین‌های خود جهت تعظیم و بزرگداشت قبور اولیای الهی پاسداشت یاد آنها، از سوی اقلیت تندروی وهابی، آماج اتهاماتی نظیر شرک قرار می‌گیرند. این مقدار از سخن آن‌چنان آشکار است که نیازی به بسط سخن درباره آن نیست؛

لکن آنچه موجب شگفتی شده این است که این جماعت، در تحقیقات اخیر خود کوشیده‌اند تا نه تنها اتهاماتی از قبیل تحمیل باورهای وهابیت به سرزمین مغرب اسلامی را دفع کنند، بلکه به ارائه تحقیقاتی مبنی بر همگرایی فقهای مغرب اسلامی و حتی تقدم آنها بر وهابیت در این عقاید افراطی پردازند.

نظر به این جهت، ضروری است تا با بازخوانی آرا و اندیشه‌های فقهای مغرب اسلامی، خصوصاً از حیث تطبیقی و مقارنه‌ای، به اثبات همگرایی آنان با فقهای امامیه (آن‌چنان‌که هست) و ضدیت آرا و فتاوی ایشان با دیدگاه‌های تند وهابیت (همان‌طور که واقعیت نیز همین است) پرداخته شود.

از این رو پرسش پیش رو در این مقاله این است که چنانچه عملی به عنوان تعظیم شعائر و بزرگداشت مقدسات انجام گیرد و سابقه‌ای در بیانات شارع و رفتار مسلمین صدر اول نداشته باشد، با کدامین معیار می‌تواند محکوم به مشروعیت و جواز باشد؟ دیدگاه فقهای امامیه و فقهای مغرب اسلامی در این زمینه کدام است؟ آیا می‌توان با تأمل در کلمات این دو دسته از فقها، همگرایی آنان را در این جهت ثابت کرد؟

مفهوم‌شناسی واژگان

مناسک؛ نُسُکٌ و نُسُکٌ به معنای طاعت و عبادت و هر آنچه موجب تقرب به خداوند متعال شود، است. (جزری، بی تا، ج ۵، ص ۴۸) مناسک جمع منسک است - به فتح سین و کسر سین - است. (همان‌جا) از آنجا که منسک به لحاظ وزن قیاسی، می‌تواند مصدر، اسم زمان و اسم مکان باشد (همان‌جا) هم به معنای زمان و مکان بندگی و هم به معنای مصدری آن، یعنی بندگی و اطاعت می‌آید. بنابراین مناسک به معنای اطاعت‌هاست.

شعائر؛ شعائر، که مفرد آن را گاهی شِعَارَة (حمیری، ۱۴۲۰ هـ، ج ۶، ص ۳۴۸۱) و گاهی شَعِیرَة (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ، ج ۴، ص ۴۱۴) می‌دانند در اصل «به معنای علاماتی است که برای فرق بین محدوده حِلّ و حرم نصب

می‌کردند؛ چرا که خداوند، حاجیان را از تجاوز در حال احرام از محدوده حرم نهی کرده است.» (طریحی، ۱۴۱۶ هـ ق، ج ۳، ص ۳۴۷) از این رهگذر شعائر در مطلق شعار و علامت استعمال شد و هر آنچه نشانه و نماد حدود و دستورات الهی باشد را شعائر نامیدند. برزرگداشت و پاسداشت این شعائر را تعظیم شعائر گویند.

بدعت؛ بدعت به هر امر نوظهوری گفته می‌شود (زییدی واسطی، ۱۴۱۴ هـ ق، ج ۱۱، ص ۹) و در اصطلاح نیز «به آنچه سنت نباشد بدعت گفته می‌شود. به این امور، بدعت گویند زیرا قائلش بی‌هیچ پیشینه آن را ایجاد کرده است.» (حمیری، ۱۴۲۰ هـ ق، ج ۱، ص ۴۵۱) در تعریف اصطلاحی آن آورده‌اند که «البدعة إدخال ما ليس من الدين في الدين»؛ «بدعت، یعنی داخل دین کردن چیزی که داخل دین نیست.» (سیفی مازندرانی، ج ۳، ص ۲۹۹)

فقه‌های مغرب؛ واژه مغرب در اسناد قدیمی اسلامی مشتمل بر بخش‌هایی از آفریقا و نیز اندلس اسلامی از اروپا می‌گردد. بخش آفریقایی آن متشکل از سه بخش است: بخش اول، مغرب اقصی که بر مراکش اطلاق می‌گردد. مغرب اوسط که بر الجزایر اطلاق می‌گردد و مغرب ادنی که سرزمین‌های تونس و لیبی و موریتانی را دربر می‌گیرد.

اندلس - از کشورهای اروپایی - یکی از مهم‌ترین بخش‌های مغرب اسلامی است. مراکش، نزدیکترین بخش از ناحیه آفریقایی مغرب اسلامی به اروپاست که تنها پانزده کیلومتر با آن فاصله دارد و تنگه جبل الطارق، بین آن و اروپا فاصله می‌اندازد. (دعوتی، ۱۳۷۵ شماره ۷۰)

از آنجا که سرزمین‌های غربی توسط امویان فتح شد، مغرب اسلامی تا مدت‌های طولانی تحت حکومت آنان بود تا آنجا که حتی پس از سرنگونی امویان در مشرق اسلامی، در سال ۱۳۱ هجری، همچنان این حاکمان اموی بودند که تا قریب به دو بیست سال بر سرزمین‌های غربی حاکمیت داشتند تا آنکه سرانجام در نیمه دوم از قرن چهار هجری، شاهد سقوط حکومت امویان

در غرب اسلامی هستیم. این سرزمین تا مدت‌ها درگیر هرج و مرج بود و سپس مرابطان - که به جنگ و جهاد معروف بودند - بر اندلس مسلط می‌شوند. ابن باجه، که از او به عنوان اولین چهره شناخته شده فلسفی در مغرب اسلامی یاد می‌شود، در همین دوره می‌زیست. (همان‌جا)

مرابطان با توجه به گرایش سیاسی و نیز نیاز ایشان به حمایت عمومی، اهمیت دادن به فقه و دانش شرعی را در اولویت خود قرار دادند و از فلاسفه حمایت چندانی نداشتند. جد ابن رشد - فیلسوف نامدار اسلامی - که معروف به ابن رشد جد است، از ابتدای حکومت مرابطان به عنوان قاضی القضاة قرطبه با آنان همکاری، و در این مدت در نشر فقه مالکی و دانش شرعی همت داشت. (همان‌جا)

گاهی چنین تحلیل می‌شود که «ترویج و گسترش مذهب مالکی و انتقال موطأ مالک به مغرب و تدریس فقه مالکی در سراسر خطه مغرب اسلامی، طرحی است که توسط امرا و ملوک مغرب انجام گرفت تا از یک سو جنبش‌های شیعی را متوقف سازند و از سوی دیگر نفوذ فقه حنفی را سد نمایند». (همان‌جا)

فارغ از تحلیل چرایی نفوذ فقه مالکی در سرزمین مغرب، آنچه تردیدی در آن نیست، گسترش چشمگیر فقه مالکی و حضور مفسران و اندیشمندان مالکی مذهب در این خطه است. امروزه اکثر مسلمانان مغرب اسلامی، مالکی هستند. از این‌رو از امام مالک بن انس و شاگردان و تابعان مکتب فقهی او به عنوان فقهای مغرب اسلامی یاد می‌شود.

پس از تبیین مفاهیم واژگان دخیل در موضوع، به عناصر سه‌گانه دخیل در مشروعیت مصداق تعظیم شعائر از منظر فقهای مغرب و امامیه می‌پردازیم.

عنصر اول: قصد

یکی از مهم‌ترین عناصری که مشروعیت یک عمل عبادی متوقف بر آن

است، قصد است. قصد عنصر مهمی است که می‌تواند یک فعل را مشروع و همان فعل را نامشروع سازد. چه بسا فعلی به قصد ورود و به قصد عبادی بودن انجام شود و بدین سان، محکوم به بدعت بودن و در نتیجه محکوم به حرمت گردد؛ اما همان فعل به قصد رجاء - بدون قصد ورود آن از سوی شارع - انجام شود و از نتایج مساوی با قصد پیشین برخوردار نگردد.

بیان فقهای امامیه در خصوص نقش قصد در ترتب مشروعیت

با مراجعه به کلمات فقهای امامیه به خوبی می‌توان دخالت عنصر "قصد" در مشروعیت و عدم مشروعیت را یافت.

شهادت به ولایت امیرالمومنین علیه السلام در اذان و اقامه شیعی، از اجزای مأثوره از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله نیست. از این رو حکم تکلیفی آن - از جهت راجح یا مرجوح بودن آن - و گاه حکم وضعی آن - از جهت مبطل اذان و اقامه بودن - محل بحث واقع شده است.

شیخ صدوق - از فقهای مشهور امامیه - پس از بیان فقره‌های اذان و اقامه - که فاقد شهادت به ولایت امیرالمومنین علیه السلام است - در نکوهش آنان که شهادت به ولایت امیرالمومنین علیه السلام می‌دهند، می‌نویسد:

این همان اذان صحیح است که نه کم و نه زیاد گردد. مفوضه - که لعنت خدا بر آنان باد - اخباری را وضع کردند و در اذان، دو بار گفتند مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ را افزودند. برخی دیگر به جای آن، دو بار گفتند أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا وَأَنَّ مُحَمَّدًا وَ آلَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ را روایت کردند؛ حال آنکه چنین فقره‌هایی در اصل اذان نیست. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۰ - ۲۹۱)

این بیان وی، مستمسکی شد تا برخی به انکار تشیع و مبانی آن پردازند. (موصلی، بی تا، ص ۱۸۴) این در حالی است که احتمال جدی می‌رود که دیدگاه وی ناظر به پاره‌ای از غالبانی باشد که حتی به لحاظ قصد نیز معتقد به ورود و تشریح بودند؛ به این معنا که شهادت به ولایت امیرالمومنین علیه السلام را از

اجزای مأثوره اذان و اقامه می دانستند و به قصد ورود می گفتند. شاهد بر این مدعا، تعبیر خود شیخ صدوق است که می نویسد:

وَالْمَقْصُودُ لِعَنَّهُمُ اللَّهُ قَدْ وَضَعُوا أَخْبَاراً وَزَادُوا فِي الْأَذَانِ - مُحَمَّدٌ وَآلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ مَرَّتَيْنِ وَفِي بَعْضِ رِوَايَاتِهِمْ بَعْدَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَوَلِيِّ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى بَدَلَ ذَلِكَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا مَرَّتَيْنِ

بدین ترتیب، در سه موضع از کلام خود (یعنی عبارات قَدْ وَضَعُوا أَخْبَاراً وَ زَادُوا ... وَ فِي بَعْضِ رِوَايَاتِهِمْ ... وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى..) تأکید می کند که این جماعتی که از سوی وی مورد مذمت و نکوهش قرار گرفته اند، در باب شهادت به ولایت امیرالمومنین علیه السلام، به جعل اخبار و روایات پرداخته اند و آن را به قصد تشریح و مأثوره بودن انجام می دهند.

این مطلبی است که کمتر مورد توجه محققین قرار گرفته است؛ حال آنکه می تواند اهمیت بسزایی در فهم مراد شیخ صدوق داشته باشد.

شیخ طوسی نیز در این باره می نویسد:

وَأَمَّا مَا رَوَى فِي شَوَاطِئِ الْأَخْبَارِ مِنْ قَوْلِ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَوَلِيَّ اللَّهِ وَآلِ مُحَمَّدٍ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ فَمَا لَا يَعْمَلُ عَلَيْهِ فِي الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ. فَمَنْ عَمِلَ بِهَا كَانَ مَخْطِئًا (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۶۹).

اخبار شاذی که از جزئیت اشهد ان علیا ولی الله و آل محمد خیر البریة حکایت دارد در اذان و اقامه مورد عمل قرار نمی گیرد و هر که به آنها عمل کند خطا کرده است.

بدین ترتیب آنچه را وی تخطئه و مذمت می کند، عمل به این اخبار است و این همان چیزی است که در خصوص دخالت قصد در مشروعیت مناسک و شعائر ابراز داشتیم. چنانچه این فقره به قصد ورود اضافه شود، البته که مورد نقد و حتی محکوم به حرمت است.

محدث بحرانی در این باره می نویسد:

اگر هنگام اذان یا اقامه، شهادت به ولایت علی علیه السلام بدون قصد جزئیت،

بلکه به قصد تبرک گفته شد، گناهی ندارد؛ چه آنکه فقها مطلق سخن گفتن در بین اذان و اقامه را جایز دانستند؛ چه رسد به این شهادت که از شریف‌ترین ادعیه و اذکار است. (بحرانی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ج ۷، ص ۴۰۴)

ایشان نیز صریحاً سخن از دو نوع قصد به میان آورده که یک شکل از قصد می‌تواند محکوم به مشروعیت و حتی راجحیت باشد.

ملاصالح مازندرانی در شرح فروع کافی می‌نویسد:

اخباری که حکایت از شهادت به ولایت امیرالمومنین علیه السلام در نماز دارند اخبار جعلی، و واضعین آنها ملعون هستند. البته ما گفتن این فقره را به قصد تبرک جایز می‌دانیم که مانعی ندارد؛ مگر آنکه کسی تابع و تسوالی فصول در اذان و اقامه را شرط بداند که البته دلیلی بر این مطلب وجود ندارد. (مازندرانی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ج ۲، ص ۵۲۳)

بدین ترتیب، از منظر وی، ابراز چنان شهادتی؛ اگر به قصد عمل به اخبار باشد، هیچ وجهی ندارد؛ اما اگر به قصد تبرک و تیمن به نام امیرالمومنین علیه السلام باشد، هیچ اشکالی ندارد.

بیان فقهای مغرب در خصوص نقش «قصد» در ترتب مشروعیت

ابن تیمیه پس از نقل خبر ابی‌هیاج اسدی که می‌گوید «علی بن ابی‌طالب به من گفت: آیا تو را مأموریتی دهم که پیامبر مرا به آن مأمور ساخت که همانا مسطح کردن قبور و نابود کردن بت‌ها بود؟»^۱ صاف کردن و مسطح نمودن قبر را همسان نابود کردن بت‌ها دانسته است؛ چه آنکه هر افراشته‌ای روی قبر همسان بت است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۴۷۷)

محققان و اندیشمندان وهابیت با بر شمردن اقسام مشرف و بلند ساختن قبر، تمام مصادیق آن را مشرکانه دانسته‌اند. ابن عثیمین در این باره می‌نویسد:

۱. عَنْ أَبِي الْهَيَّاجِ الْأَسَدِيِّ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: «أَلَا أَبْعَثُكَ عَلَيَّ مَا بَعَثَنِي عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ لَا أَدَعَ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا سَوَّيْتُهُ، وَلَا يُتَمَّنَّى إِلَّا لَطَمْتُهُ»

اشراف بر چند وجه است: اول نصاب که نصاب نیز نامیده می‌شود [و سنگی بود که روی قبر قرار داده می‌شد و عبادت می‌شد]؛ دوم ساختن بنا روی قبر که از گناهان کبیره است؛ سوم رنگ کردن قبر؛ چهارم بلند نمودن خاک قبر از اطرافش به گونه‌ای که بین و آشکار گردد. همه این موارد به غلو در قبر و شرک می‌انجامد. (ابن عثیمین، ۱۴۲۴ق، ج ۲،

ص ۴۸۸)

سپس می‌افزاید: «اینکه بلندی قبر در کنار بت قرار داده شده است به جهت آن است که هر دو وسیله‌ای به سوی شرک هستند.» (همان‌جا) بدین ترتیب، مطلق بلندی روی قبر را از مصادیق مشرکانه تعظیم قبور می‌داند.

این در حالی است که مراجعه به دیدگاه‌های فقهای مغرب، خلاف این چنین شکلی از استظهار و استنباط را حکایت می‌کند. نفرای از فقهای مغرب است که حکم سنگ گذاشتن روی قبر و برافراشتن قبر را تابع قصد می‌داند. وی در این باره تصریح می‌کند که سنگ گذاشتن روی قبر، چنانچه به قصد متمایز ساختن قبر از دیگر قبور انجام شود جایز است؛ اما اگر به قصد مباهات و بزرگ شمردن میت بر دیگر اموات باشد، حرام است. (نفرای، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۱) بنابراین بر نقش قصد در ترتب حکم حرمت یا جواز تأکید می‌ورزد.

جالب آنکه مصطفی باحو السلاوی - پژوهشگر وهابی - در کتاب خود تحت عنوان علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبوریه والمواسم از نفرای به عنوان عالم مغرب، که همگرا با باورهای وهابیت است، یاد کرده است. (باحو سلاوی، ۱۴۲۸ق، ۲۰۰۷م، ج ۱، ص ۹۸) حال آنکه مطابق آنچه نقل کردیم وی صریحا بناء بر قبور را از عناوین قصدی می‌شمرد که حکم آن تابع قصد بانی است. بنابراین هرگز سخنی از مطلق‌انگاری حکم بنای قبور به میان نیاورده است. این تفصیل حکم به لحاظ تفاوت قصد، مورد تصریح عدوی - یکی دیگر از فقهای مغرب - واقع شده است. وی در این باره می‌نویسد: «ظاهر فتوا به حرمت بنای قبور آن است که این فتوا مطلق باشد؛ درحالی‌که

هرگز چنین نیست؛ چه آنکه این حکم دارای تفصیل است.» (عدوی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۲۲)

عنصر دوم: عنوان اندراجی

دومین عنصر دخیل در مشروعیت مناسک، عنوانی است که عمل مذکور، تحت آن می‌گنجد. اصولیان امامیه عناوین را از حیث ترتب حسن و قبح بر آنها بر سه قسم دانسته‌اند: برخی عناوین حسن و قبحشان ذاتی است. اینها عناوینی هستند که هرگز حسن و قبح آنها تغییر نمی‌پذیرد. حسن عدل و قبح ظلم از این قسم هستند.^۱

برخی دیگر از عناوین، حسن و قبحشان اقتضایی است. این بدان معناست که مادام که مانعی در کار نباشد عنوان مذکور از حسن و قبح خود برخوردار است. تنها در فرض عروض مانع، حسن و قبح می‌تواند تغییر کند؛ برای مثال، قبح کذب و حسن صدق از این قسم هستند. اینها بر حسن و قبح خود باقی هستند مگر آنکه مانعی عارض گردد؛ مثل اینکه صدق، از ضرر قابل توجه بر نفس محترمه‌ای برخوردار باشد یا اینکه کذب، مشتمل بر نفع قابل توجهی برای حفظ نفس محترمه‌ای باشد.

دسته سوم، عناوینی هستند که نه ذاتاً حَسَن یا قَبیح هستند و نه مقتضای حسن و قبح در آنها هست، بلکه اتصافشان به حسن یا قبیح بودن کاملاً تابع عنوان اندراجی آنهاست؛ یعنی عنوانی که عمل مذکور تحت آن می‌گنجد. ضرب، از این دسته عناوین است. چنانچه تحت عنوان تشفی در آید قبیح، و چنانچه تحت عنوان تأدیب در آید می‌تواند در برخی شرایط محکوم به حُسن باشد. (مظفر، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۲۲۹)

۱. و معنی کون الحسن أو القبح ذاتیا أن العنوان المحکوم علیه بأحدهما بما هو فی نفسه و فی حد ذاته یکون محکوماً به لا من جهة اندراجة تحت عنوان آخر فلا یحتاج إلى واسطة فی اتصافه بأحدهما. و معنی کونه مقتضیا لأحدهما أن العنوان لیس فی حد ذاته متصفاً به بل بتوسط عنوان آخر.

بیان فقهای امامیه در خصوص نقش «عنوان اندراجی» در ترتب مشروعیت

از آنچه گذشت دانسته می‌شود عملی که به عنوان یکی از مناسک جهت تعظیم شعائر مورد توجه قرار می‌گیرد در جایی که حکم آن مصرح نبوده و دلیل خاص نداشته باشد، حکمش تابع عنوانی است که فعل مذکور تحت آن می‌گنجد. در جایی که یک عمل تحت عنوان مشروعی در آید، مشروع خواهد بود. این همان چیزی است که گاه تحت عنوان ادله عمومی - در مقابل ادله خاص حکم - از آن یاد می‌شود. این مطلب در سرتاسر فقه امامیه به چشم می‌خورد؛ برای مثال، در بحث «قمه‌زنی» وقتی سخن از حکم تکلیفی آن به میان می‌آید بسیاری از فقها، در جست‌وجوی عنوان کلی، که فعل مذکور تحت آن می‌گنجد، بر می‌آیند.^۱

برخی که این فعل را موجب وهن مذهب و سبک شدن شأن اهل بیت علیهم‌السلام و خفیف شمردن جایگاه عزاداری می‌دانند، فتوا به عدم جواز و عدم مشروعیت چنین شیوه‌ای به عنوان یکی از مناسک عبادی و مصادیق تعظیم شعائر می‌دهند. (مکارم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۶۶۵) طبق این دیدگاه «قمه‌زنی نه تنها از مظاهر حزن و عزاداری نیست ... بلکه موجب وهن مذهب است».^۲

آیت الله تبریزی ابراز می‌دارد که چنانچه عنوان «اعلام مظلومیت اهل بیت علیهم‌السلام» بر آن صدق کند، جایز است.^۳ البته ایشان در جای دیگر آورده که «بر

۱. البته این در صورتی است که فعل قمه‌زنی را واجد دلیل حاصل ندانیم؛ وگرنه برخی که آن را برخوردار از دلیل خاص می‌دانند نیازی به بحث از عنوان کلی آن نمی‌بینند. سیدصادق شیرازی در این باره می‌نویسد: «قمه زنی از دلیل خاص برخوردار است؛ چه آنکه سیده زینب کبری علیها‌السلام پس از دیدن سر مبارک امام حسین علیه‌السلام پیشانی خود را به محمل کوبید و خون از سر ایشان جاری شد تا بر زمین ریخت» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵۳؛ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۵۲)

۲. «التطبير» مضافاً إلى أنه لا يعدّ عرفاً من مظاهر الأسى و الحزن، و ليس له سابقه في عصر الأئمة علیهم‌السلام و ما والاه، و لم يرد فيه تأييد من المعصوم علیه‌السلام بشكل خاص، و لا بشكل عام، يعدّ في الوقت الراهن وهناً و شيئاً على المذهب، فلا يجوز بحال. (خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۱)

۳. و لا بأس بذلك حتى في زماننا هذا إذا كان إعلاماً عن المظلومية التي وقعت على أهل بيت النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

مؤمنین سزاوار است که ظرفیت مناطقی که ساکن آن هستند را در مقام ادب و آداب و وسائل ابراز حزن و جزع، مراعات کنند.» (تبریزی، بی تا، ج ۹، ص ۵۵) و بالاخره ذیل یکی از فتاوی خویش چنین می نویسد که اقامه شعائر، چنانچه موجب وهن مذهب تشیع یا وهن اهل بیت علیهم السلام گردد، اشکال دارد. (همان، بی تا، ج ۹، ص ۵۴)

بدین ترتیب دانسته می شود که حکم قمه زنی، لطمه و این شکل از مناسک و تعظیم شعائر - بر فرض مأثوره نبودن - حکمشان کاملاً تابع عنوانی است که تحت آن مندرج می شوند. «چنانچه از مظاهر اظهار حزن شمرده شوند و ضرر قابل توجه بر جسم وارد نسازند و وهن اسلام نباشند اشکالی ندارد؛ وگرنه حرام هستند.» (هاشمی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۷۱).

امام خمینی علیه السلام درباره برگزاری مراسم تعزیه و شبیه خوانی می نویسد:
 اگر مراسم شبیه خوانی مشتمل بر امور دروغ و باطل نباشند و مستلزم مفسده هم نباشند و با توجه به مقتضیات زمان باعث وهن مذهب حق هم نشوند، اشکال ندارند. ولی در عین حال بهتر است که به جای آنها مجالس وعظ و ارشاد و ذکر مصائب حسینی و مرثیه خوانی بر پا شود. (خمینی، ۱۴۲۴ هـ، ج ۲، ص ۱۰۲۳)

آیت الله بهجت نیز در پاسخ به پرسشی پیرامون «جواز سجده برابر قبور ائمه علیهم السلام» می نویسد:

اگر عنوان ثانوی مثل وهن مذهب پیدا کرده است، عنوان را مراعات نمایند. (بهجت، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۷۷)

آیت الله صافی نیز در بیانی مشابه چنین می نویسد:
 چون موارد مختلف است بستگی به مورد دارد؛ پس اگر طوری باشد که موجب وهن مذهب باشد جائز نیست. (صافی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۶)
 آیت الله فاضل در مسئله ۴۷۸ از مناسک حج خود، دامنه بیان مصادیق را

گسترش داده و می‌نویسد:

بر مؤمنین لازم است از انجام اموری که موجب وهن مذهب و بی‌احترامی و تحقیر شیعیان، پیشوایان دین، اهل بیت عصمت و طهارت و ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌شود و بیگانگان آن را برای حقانیت خویش و سرکوب شیعه دستاویز قرار می‌دهند جداً پرهیزند و اگر برخی از مردم عوام از روی غفلت مرتکب آن می‌شوند دوستانه با آرامش و مهربانی آنها را نصیحت و ارشاد کنند. بعضی از آن امور عبارتند از: دست کشیدن یا بوسیدن ضریح پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و درهای حرم مطهر، متبرک کردن اشیاء و لوازم همراه به ضریح پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا نرده‌های بقیع، انداختن عریضه یا پول داخل ضریح یا قبرستان بقیع، نماز خواندن داخل یا کنار بقیع و قبرستان ابوطالب، دخیل بستن به نرده‌های بقیع، برداشتن خاک از بقیع یا سایر اماکن متبرکه مکه و مدینه. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۸۶-۴۷۸)

نظر به آنچه گذشت، یکی از مهم‌ترین عناصر دخیل در مشروعیت عبادت و تعظیم شعائر الهی، این است که عنوان نامشروع و مرجوح بر آن منطبق نگردد.

بیان فقهای مغرب درباره نقش «عنوان اندراجی» در ترتب مشروعیت

دانسته شد چنانچه عملی به عنوان تعظیم شعائر دینی انجام می‌شود در فرضی که غیر مآثور و فاقد دلیل خاص باشد، حکمش می‌تواند تابع آن عنوان کلی باشد که بر فعل مذکور منطبق می‌گردد. چنانچه عنوان کلی، از عناوین مقبحه و محرمه باشد فعل مذکور نیز محکوم به حرمت است؛ اما چنانچه عنوان کلی از عناوین مطلوب و مشروع باشد محکوم به مشروعیت و جواز خواهد بود. البته مقصود از جواز، جواز بالمعنی الاعم، یعنی اعم از وجوب، استحباب، جواز و کراهت خواهد بود.

همین دیدگاه و موضع‌گیری را از فقهای مغرب سراغ داریم. مالک بن انس، که در رأس فقهای مغرب قرار دارد، در بحث از زیارت قبور، به شکل مطلق، فتوا نمی‌دهد، بلکه حکم آن را تابع عنوانی می‌داند که فعل زیارت تحت آن

می‌گنجد. درباره دیدگاه وی چنین نقل شده که «مالک، از اینکه گفته شود ما قبر پیامبر را زیارت می‌کنیم، کراهت داشت و چنین می‌پسندید که مردم بگویند ما پیامبر را زیارت می‌کنیم.» (مالک بن انس، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۰)^۱

پرواضح است که قبر، تابلو و نشانه‌ای بیش نیست که حاکی و نمایانگر وجود مبارک ولی خداست که در آن قبر آرمیده است. ازاین‌رو قبر اگر ارزشی دارد ارزش آن به وجود ولی خداست که در آن جای گرفته است. پس آنان که فرق بین تابلو و مقصد را نمی‌فهمند و به جای آنکه در پی مقصد و مقصود برآیند، غرق در خود تابلو می‌شوند و به جای آنکه تصویر را در آینه ببینند غرق در شیشه و قاب آینه می‌شوند، اینان ظاهر بینانی هستند که کمی غلو در منس و کردار، می‌تواند از آنان بت پرستانی بسازد که وسیله را از هدف، و نقشه را از مقصد تشخیص نمی‌دهند. شیفته در و دیوار و سنگ و محراب می‌شوند و از حقیقت آرمیده در آن وادی غفلت می‌ورزند. این همان چیزی است که امام مالک را بر آن می‌دارد تا آدمیان، علی‌رغم آنکه از زیارت مضجع شریف پیامبر ﷺ غفلت نمی‌ورزند، لکن خود را زائر پیامبر ﷺ - و نه قبر پیامبر - بدانند.

این همان چیزی است که از ابویوب انصاری نقل شده است. در گزارشی آمده آن‌گاه که مروان ایشان را مشاهده کرد که پیشانی خود را روی قبر پیامبر ﷺ گذاشته است به عتاب و سرزنش او بر آمد و گفت: «آیا آگاه به آنچه انجام می‌دهی هستی؟» ابویوب پاسخ داد: «آری! من به حضور پیامبر ﷺ - و نه سنگ - در آمده‌ام.» (هیثمی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲)

قیروانی - از دیگر فقهای نامدار مغرب و از شاگردان مکتب مالک - در مقام بیان دیدگاه مالک و تفسیر آن بر مبنای خود می‌نویسد: «مالک بن انس سجده کردن بر قبرها را مکروه می‌داشت؛ اما مقبره‌ای که در آن مسجد ساخته شود و

۱. قَالَ مَالِكٌ: وَنَاسٌ يَقُولُونَ زُرْنَا قَبْرَ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: فَكَانَ مَالِكٌ يَكْرَهُ هَذَا وَيُعْظِمُهُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ بِرَأْسِهِ.

نماز گزارده شود را فاقد اشکال می بینم.» (قیروانی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۶۵۲)^۱

بدین ترتیب حکم سجده کردن را تابع عنوانی می داند که فعل سجده تحت آن می گنجد. چنانچه سجده بر قبر صدق کند، از منظر وی مکروه و ناپسند است؛ اما اگر سجده در مسجد صدق کند، کراهت ندارد.

یکی دیگر از فقهای مغرب، محمد عتبی است. وی که تابع مکتب مالک و نزد اهل مغرب اسلامی نامدار است، پس از بیان دیدگاه مالک درباره ساختن بنا اطراف قبور می نویسد: «بنایی که در اطراف قبر ساخته می شود در صورتی مکروه است که موجب بسته شدن مسیر مردم و گرفتاری آنان شود.» (قرطبی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۵۴) بنابراین ساختن بنا در اطراف قبر، به صورت مطلق، مکروه نیست؛ بلکه چنانچه ذیل عناوینی نظیر سد معبر، اذیت دیگران و از این قبیل عناوین نامشروع و ناموجه در آید مکروه است؛ وگرنه دلیلی برای حکم به کراهت آن نیست.

عنصر سوم: شکل مناسک

سومین عنصری که در مشروعیت و عدم مشروعیت فعلی که به عنوان تعظیم شعائر اقامه می شود تأثیر بسزایی دارد، شکل، چهره و نمود خارجی فعل است. مسلمانان نباید در مقام تعظیم شعائر خود را شبیه کفار و مشرکین سازند.

بیان فقهای امامیه در خصوص نقش «شکل مناسک» در ترتب مشروعیت

بی تردید ذکر خداوند یکی از شعائر الهی است که نسبت به اقامه آن تأکید شده است. حال اگر همین تعظیم شعائر به شکلی بدعت گونه انجام شود که در مشابهت و همسانی با رفتار مشرکین، کفار و بت پرستان در آید، مذموم و مرجوح خواهد بود. نظر به این جهت، آنچه مورد پسند و تأکید صوفیه است که اذکار خود را با حالت رقص و کف زدن بیان می کنند، مورد مذمت و

۱. وکره مالک أن یرصص علی القبور بالحجارة والطين، أو یبنی علیها بطوب أو حجارة. قال: وکره هذه المَسَاجِدِ المتخذة علی القبور. فأما مقبرة دائرة یبنی فیها مسجد یصلی فیها، لم أر به بأساً

نکوهش فقها قرار خواهد گرفت. از منظر فقها، صوفیه "کسانی هستند که با تکرار اعمال زمان جاهلیت خود را در صف عبادت کنندگان می‌پندارند؛ آیات قرآن و گاهی اشعاری که در مدح پیامبر ﷺ و علی علیه السلام است با نغمه‌های موسیقی توأم می‌کنند و حرکاتی شبیه رقص به سر و گردن و دست‌های خود می‌دهند و نام آن را بزرگداشت این مقدسات می‌گذارند. این اعمال گاهی به نام وجد و سماع و زمانی به نام ذکر و حال و گاهی به نام‌های دیگر در خانقاه‌ها و غیر خانقاه‌ها انجام می‌گیرد؛ در حالی که اسلام از همه این کارها بیزار است و این اعمال نمونه دیگری از اعمال جاهلی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ص ۱۵۷ - ۱۵۸)

مفسران و فقهای امامیه، اغلب مذمت‌ها و نکوهش‌های خود نسبت به عملکرد صوفیان در کیفیت عبادت و تعظیم شعائر را ذیل آیه ۳۵ سوره انفال ابراز می‌دارند که خداوند در مقام بیان کیفیت عبادت مشرکین می‌فرماید: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَتَضْيِئَةٌ»؛ «نمازشان نزد خانه [خدا]، چیزی جز سوت کشیدن و کف زدن نبود». بدین ترتیب، امت را از هرگونه بزرگداشت و تعظیم مقدسات و شعائر، که رنگ و شکل آئین مشرکان را داشته باشد، بر حذر می‌دارند.

بیان فقهای مغرب در خصوص نقش «شکل مناسک» در ترتب مشروعیت

بر خلاف وهابیت - که شدیدترین شکل حمله به مظاهر تعظیم قبور اولیا را به منصفه ظهور رسانده‌اند - شاهدیم که فقهای مغرب، در دیدگاهی متفاوت، نه تنها به مذمت تعظیم قبور به شکل مطلق نپرداخته‌اند، بلکه محور بحث را بر کیفیت و شکل تعظیم متمرکز کرده‌اند. البته تأکید بر شکل بزرگداشت، افزون بر آن دو موردی است که پیش‌تر از آنان نقل کردیم و گفتیم از منظر ایشان، قصد و عنوان اندراجی دو عنصر مهم دیگر در ترتب مشروعیت و جواز بالمعنی‌الاعم هستند.

از آنجا که بت‌پرستان به پرستش سنگ‌های دست ساخته خود اقدام

می‌کردند، از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گزارش شده که ایشان فرمودند: «لَا تُصَلُّوا إِلَيَّ الْقُبُورِ» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۲۲۱) اما این بیان نباید مستمسکی جهت مطلق‌انگاری حرمت نمازگزاردن در مکانی تلقی گردد که در آنجا قبری وجود دارد. قرطبی، از مفسرین و فقهای برجسته مغرب، می‌نویسد: «قبر پیامبران را قبله خود نگیرید که بر آنها یا به سوی آنها نماز بخوانید، بدان شکل که از یهود و نصاری سرخ داریم.» (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۰، ص ۲۸۰)

در احوالات امام مالک بن انس چنین آمده که «هرگاه در قبرستان به نماز می‌ایستاد گاه قبری پیش روی او قرار داشت.» (مالک بن انس، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۳) و البته خود وی صریحاً ابراز داشته که «نماز خواندن در مقابر، اشکالی ندارد» (همان‌جا) و این خود اوست که می‌آورد «به من گزارش شده که صحابه پیامبر خدا مداومت بر نماز در مقابر داشتند.» (همان‌جا) شاید به همین جهت است که وی در ضمن این مباحث، این دعای پیامبر را نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ قَبْرِي وَتَسَائِعِي»؛ «بارالها قبر مرا بت و مورد پرستش قرار مده» (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق، ج ۱ ص ۱۷۲) پیامبر از اینکه قبرش از سوی غالیان پرستیده شود، سخت در هراس بوده است؛ چراکه این انحراف آدمیان از سوی بت‌پرستان و مشرکین سابقه‌ای دیرین داشته است.

قرطبی در مقام مذمت آن شکل از عبادت و ذکر صوفیان، که پیش‌تر بیان کردیم، برآمده و در ذیل آیه شریفه ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾ می‌نویسد:

این آیه، ردی است به جاهلان صوفی که به رقص و کف زدن می‌پردازند. همه اینها منکرهایی هستند که عقلا از آنها دوری می‌ورزند؛ چه آنکه انجام دهنده آنها خود را شبیه مشرکین ساخته که این شکل از کارها را نزد خانه خدا انجام می‌دادند. (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۷، ص ۴۰۰)

نتیجه‌گیری

پس از فتح سرزمین‌های غربی توسط مسلمانان، اهالی مغرب اسلامی، مذهب فقهی مالکی را برگزیدند. نفوذ فقه مالکی، مانع نفوذ مذاهب فقهی دیگر به این دیار گردید. لکن اسناد تاریخی حکایت از نفوذ فقه جعفری و آئین تشیع در میان گروه‌هایی از اهالی مغرب دارد.

وهابیت، تلاش‌های گسترده‌ای جهت تبلیغ آموزه‌های وهابیت در این دیار انجام داده‌اند و در این راستا تلاش‌های گسترده‌ای جهت اثبات همگرایی فقهای مغرب اسلامی با آموزه‌های وهابیت در پیش گرفته‌اند. یکی از مهمترین بخش از تلاش‌های وهابیت، معطوف به اثبات مشرکانه بودن پاره‌ای از مصادیق تعظیم شعائر است. این در حالی است که به نظر می‌رسد همگرایی فقهای مغرب و همسویی ایشان در سطح حداکثری با فقهای امامیه در مقام تمییز و شناخت عناصر دخیل در مشروعیت مصادیق تعظیم شعائر است.

محل نزاع و بحث، جایی است که اسلوب و سبکی از پاسداشت و تعظیم، سابقه‌ای در بیانات شارع ندارد؛ بلکه روشی است که به مرور زمان و در بستر فرهنگ‌ها زاییده شده است. این سبک و آئین‌ها از آنجا که ریشه در بیان شارع ندارند، گاهی تحت عنوان بدعت شناخته می‌شوند.

به نظر می‌رسد عناصر سه‌گانه قصد، عنوان اندراجی و شکل تعظیم شعائر، عناصر سه‌گانه دخیل در ترتب مشروعیت و جواز بالمعنی الاعم بر هریک از مصادیق تعظیم شعائر باشد. گاهی انجام فعلی به قصد ورود و جزء دین بودن، بدعت و تشریح است؛ اما انجام همان فعل به قصد تبرک و تیمن، بدعت نخواهد بود. این به شرط آن است که فعل مذکور، تحت عنوان مشروعی در آید و نیز به شکلی صورت پذیرد که تشبه به کفار و مشرکین در مقام تعظیم شعائر شمرده نشود. خلل در هر یک از عناصر سه‌گانه مذکور می‌تواند به مردود و نامشروع بودن مصداق تعظیم شعائر بینجامد.

- العرب، بیروت - لبنان، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ سوم.
۶. باخُو السلاوی المغربي، أبوسفیان مصطفی (۱۴۲۸ هـ - ۲۰۰۷م)، علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبوربة والمواسم، چاپ اول، المغرب.
۷. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهيم (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۸. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۸ق)، استفتائات (بهجت)، قم، دفتر حضرت آية الله بهجت، چاپ اول.
۹. تبریزی، جواد بن علی، صراط النجاة (للتبریزی).
۱۰. حسینی شیرازی، سیدصادق (۱۴۲۸ق)، ألف مسألة فی بلاد الغرب، بیروت - لبنان، دار العلوم - مؤسسة الإمامة، چاپ اول.
۱۱. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، بیروت - لبنان، دار الفكر المعاصر، چاپ اول.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی بن جواد

منابع

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول.
۲. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحمید (۱۴۰۶هـ/۱۹۸۶م)، منهج السنة النبویة فی نقض كلام الشيعة القدرية، تحقیق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول.
۳. ابن العثیمین، محمد بن صالح (۱۴۲۴ق)، القول المفید علی کتاب التوحید، دار ابن الجوزی، المملكة العربية السعودية، چاپ دوم.
۴. ابن کثیر، إسماعیل بن عمر (۱۴۱۹هـ)، جامع المسانید والسُّنن الهادی لأقوم سنن، بیروت - لبنان، تحقیق عبدالملک بن عبدالله الدهیش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ دوم.
۵. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان

۲۰. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۳ق)،
مناسک حج (فاضل)، قم، انتشارات
 امیر قلم، چاپ دوازدهم.
۲۱. قرطبی، محمد بن أحمد (۱۳۸۴هـ -
 ۱۹۶۴م)، **الجامع لأحكام القرآن**،
 تحقیق: أحمد البردونی وإبراهیم
 أطفیش، دار الکتب المصریة -
 القاهرة، چاپ دوم.
۲۲. _____ (۱۴۰۸م)، **البيان والتحصيل
 والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل
 المستخرجة**، تحقیق محمد حجی،
 بیروت - لبنان، نشر دار الغرب
 الاسلامی، چاپ دوم.
۲۳. قیروانی، عبدالله بن عبدالرحمن
 (۱۹۹۹م)، **النوادر والزیادات علی ما
 فی المدونة من غيرها من الأمهات**،
 بیروت، دار الغرب الإسلامی، چاپ
 اول.
۲۴. مازندرانی، محمدهادی بن محمد
 صالح (۱۴۲۹ق)، **شرح فروع
 الکافی**، قم، دار الحدیث للطباعة و
 النشر، چاپ اول.
۲۵. مالک بن انس (۱۴۱۵هـ)، **المدونة**،
 دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)،
 ۱۴۲۰ق)، **أجوبة الاستفتاءات
 (بالعریبة)**، بیروت - لبنان، الدار
 الإسلامیة، چاپ دوم.
۱۳. خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۴ق)،
**توضیح المسائل (محشی - امام
 خمینی)**، قم، دفتر انتشارات اسلامی
 وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه،
 چاپ هشتم.
۱۴. دعوتی، ابوالفتح (۱۳۷۵)، «تاریخ
 پیدایش تشیع در اندلس»، کیهان
 اندیشه شماره ۷۰.
۱۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر، **مبانی
 الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة
 الأساسیة**، قم - ایران، چاپ اول.
۱۶. صافی گلپایگانی، لطف الله
 (۱۴۱۷ق)، **جامع الأحكام (صافی)**،
 قم، انتشارات حضرت معصومه علیها السلام،
 چاپ چهارم.
۱۷. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)،
من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر
 انتشارات اسلامی وابسته به جامعه
 مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم.
۱۸. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، **مجمع
 البحرین**، کتابفروشی مرتضوی.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)،
النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى،
 بیروت - لبنان، دار الکتب العربی،

تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية،
تهران، چاپ اول.

۲۷. _____ (۱۴۲۷ق)، الفتاوى

الجديدة، انتشارات مدرسه امام على
بن ابى طالب عليه السلام.

۲۸. موصلى، عبدالله، حقيقة الشيعة «حتى
لا ننخدع»، إسكندرية، دار الإيمان
للطبوع والنشر والتوزيع، چاپ دوم.

۲۹. نفرأوى، شهاب الدين (۱۴۱۵هـ)،

الفواكه الدوانى على رسالة ابن أبى
زيد القيروانى، دار الفكر.

۳۰. هاشمى، محمود (۱۴۲۳ق)، موسوعة

الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل
البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول.

۳۱. هيثمى، على بن أبى بكر (۱۴۱۴هـ)،

مجمع الزوائد ومنيع الفوائد، تحقيق
حسام الدين القدسى، القاهرة، مكتبه
القدسى.

۳۲. واسطى، زيبدى، سيد محمد مرتضى

حسينى (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من
جواهر القاموس، بيروت - لبنان، چاپ
اول.

نقش حج و حرمین در جنبش‌های مهدوی مغرب اسلامی؛ بررسی موردی محمد احمد سودانی

حامد قرآتی^۱

چکیده

حج و حرمین از دیرباز کانون تحولات فکری، اجتماعی و سیاسی در جهان اسلام بوده و با وجود انتقال پایتخت‌های خلافت اسلامی به قلمروهای جغرافیایی دیگر یا شکل‌گیری حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی در جهان اسلام، باز حرمین به عنوان ام القرای جهان اسلام و حج به عنوان یکی از مناسک دینی مشترک در میان پیروان اکثر فرق اسلامی نقش بی‌بدیلی را بر عهده داشته است. حج و حرمین پس از قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام توانسته از طرفی محور انسجام و اتحاد امم و فرق اسلامی و از طرف دیگر کانونی در مشروعیت‌زایی یا مشروعیت‌زدایی از حرکت‌ها و نهضت‌های اسلامی باشد. این تحقیق تلاش دارد با تکیه بر منابع تاریخی و مبتنی بر توصیف و تحلیل نقش حج و حرمین به بررسی انتقادی باورها و عملکردهای محمد احمد سودانی، به عنوان یکی از مشهورترین متمهدیان مغرب اسلامی، بپردازد. چه اینکه متمهدی سودانی در دو مسیر متفاوت تلاش دارد در کنار بهره‌مندی از جایگاه حج و حرمین در اثبات حقانیت دعوت خود، از چالش‌هایی که این کانون فکری و اعتقادی برای دعوت وی ایجاد کرده با توجیهاتی عبور کند.

کلیدواژه‌ها: حج، حرمین، مهدویت، محمد احمد سودانی، مغرب اسلامی.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه، دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب، عضو گروه تاریخ اسلام دانشگاه

باقرالعلوم. (Gharaati-1359@yahoo.com)

محدود ماندن تعالیم دینی در قالب مباحث نظری و غفلت از آثار اجتماعی باورمندی به این آموزه‌ها از آسیب‌های مستمر در مطالعات دینی است. چه اینکه در موارد متعددی برداشت‌های التقاطی از مفاهیمی چون امامت و مهدویت، علی‌رغم فاصله داشتن از نصوص دینی، منشأ تحولات بزرگی در جامعه بوده‌اند. تحولاتی که حتی ارائه بحث‌های دقیق نظری و علمی هم نتوانسته به مقابله با آنها برخیزد. اما آنچه در این میان راهگشا و دارای اهمیت است، نسبت‌سنجی این برداشت‌ها با سایر تعالیم و آموزه‌های دینی است.

در این تحقیق با تمرکز بر دو مقوله حجگزاری و حرمین از یک طرف و مهدویت از سوی دیگر تلاش شده است مناسبات این دو مقوله خارج از مباحث نظری و صرفاً مبتنی بر رخدادهای بیرونی و تاریخی بررسی شود. محدوده زمانی این تحقیق دهه‌های نخست قرن چهاردهم و قلمروی جغرافیایی، محدوده سرزمینی مصر و حجاز در مقطع زمانی پیش‌گفته است.

نهضت محمد احمد سودانی آن‌چنان‌که در اروپا و میان مستشرقین موجی از مهدویت‌پژوهی را دامن زد، میان مجامع علمی جهان اسلام به‌ویژه جوامع شیعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. محمد احمد سودانی فرزند قایق‌سازی به نام عبدالله بن فحل بود که در حوالی سال ۱۲۵۰ الی ۱۲۶۴ قمری در جزیره‌ای از توابع شهر دُنْقَلَه^۱ به دنیا آمد. (دارمستتر، ۱۳۱۷، ص ۶۰؛ زعیم الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۶۹)

محمد احمد نسب پدری خود را از جهت پدر و مادر به حسن بن علی بن ابی‌طالب علیه السلام و نسب مادری خود را به عباس بن عبدالمطلب می‌رساند. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۶۱۵) او معتقد بود که اجدادش به دلیل سختگیری‌های حجاج بن

۱. Dongola از شهرهای شمالی سودان و در ۵۳۰ کیلومتری پایتخت (خرطوم) و ساحل غربی رودخانه نیل واقع می‌باشد.

یوسف ثقفی (م ۹۵ق) به فسطاط مصر و از آنجا به دنقله سودان مهاجرت کرده‌اند. مقابر اجداد او در فسطاط مصر و دنقله سودان به قباب اشراف مشهور، و مورد زیارت مردم بوده است. (محمد حسن، ۱۳۷۳، ص ۱۹۹-۲۰۰)

محمد احمد در یکی از منشوراتش نسب خود را چنین ترسیم می‌کند: «محمد المهدی بن عبدالله بن فحل بن عبدالولی بن عبدالله بن محمد بن حاج شریف بن علی بن احمد بن علی بن حسب‌النبی بن صبر بن نصر بن عبدالکریم بن حسین بن عون‌الله بن نجم‌الدین بن عثمان بن موسی بن ابی‌العباس بن یونس بن عثمان بن یعقوب بن عبدالقادر بن الحسن العسکری بن علوان بن عبدالباقی بن صخره بن یعقوب بن الحسن^۱ السبط بن الامام علی بن ابی طالب». (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۳۲۱)

محمد احمد را به لحاظ ویژگی‌های فردی، دارای قدرت حافظه، تبحر در استدلال و خطابه، متعبد و متواضع (همان‌جا، ص ۳۲۲؛ زعیم الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۷۲) و به لحاظ مشخصات ظاهری دارای قامتی متوسط، چهره‌ای قهوه‌ای‌رنگ، محاسنی سیاه و رویی خندان و آشکار بودن اثر سه زخم در هر گونه، توصیف نموده‌اند.^۲ پوشش او را، که بیانگر سلوک صوفیان‌هاش بود، عمامه‌ای سفید و حجازی، که دنباله آن بر کتف راستش قرار داشت، تسبیحی بر گردن و نعلینی بر پا توصیف نموده‌اند. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۳۴۹)

او در کودکی پدر خود را از دست داد و علی‌رغم مخالفت برادرانش شغل خانوادگی قایق‌سازی را رها کرد و از همان نوجوانی برای حفظ قرآن و تحصیل علم فقه به خرطوم رفت. (فوزی باشا، ۱۳۱۹، ص ۷۱؛ احمد موسی،

۱. با وجود اینکه در منابع برای امام حسن بن علی: پانزده یا شانزده فرزند برشمرده شده است؛ اما در این منابع فرزندی به نام یعقوب یافت نشد.

۲. البته برخی نیز او را بلندقامت، گندمگون، چهارشانه و قوی‌پنجه توصیف نموده‌اند. (زعیم الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۷۶). شقیق در توصیفی که بی‌شبهت با توصیف پیشین نیست او را بلندقامت، دارای سری بزرگ، پیشانی وسیع، لبانی ضخیم، درشت‌استخوان و قوی‌پنجه توصیف نموده است که موهای سر را تراشیده، شوارب را کوتاه و محاسن را نیکو نگه می‌داشت. (شقیق، ۹۹۸۱، ص ۶۰۶).

بی‌تا، ص ۴۴) او پس از حضور در مجالس اساتید محلی در سال ۱۲۷۹ قمری به شیخ محمد شریف نورالدائم، از مشایخ طریقه سمانیه، پیوست و از مریدان خاص او شد. او در ۲۵ سالگی به جزیره «آبا»^۱ بازگشت و مسجدی برای نماز، غاری برای تهجد و محلی برای تدریس خود در نظر گرفت. مردم محلی بعد از نماز عصر برای شنیدن موعظه در مسجدش اجتماع می‌کردند. (فوزی باشا، ۱۳۱۹، ص ۷۲؛ دارمستتر، ۱۳۱۷، ص ۶۱؛ محمد جوهر، ۱۹۷۰، ص ۲۰۳)

پارسایی او باعث شده بود تا افرادی برای تبرک‌جوئی نزد وی آیند. (هالت، ۱۳۶۶، ص ۹۶؛ محمد جوهر، ۱۹۷۰، ص ۲۰۳) پس از چندی در سال ۱۲۹۵ قمری، علی‌رغم انسی که بین او و نورالدائم برقرار بود، از طریقه اخراج شده و به شیخ دیگری با نام شیخ القرشی پیوست. القرشی، که در این زمان سال‌های پایانی عمرش را سپری می‌کرد، در سخنانش اشاراتی به ظهور قریب الوقوع مهدی می‌کرد. (فوزی باشا، ۱۳۱۹، ص ۷۲-۷۳؛ شقیق، ۱۹۸۱، ص ۳۲۳؛ احمد موسی، بی‌تا، ص ۴۴) موضوعی که چندی بعد داماد جدید و جانشینش، محمد احمد سودانی با تکیه بر آن منشأ تحولات بزرگی در سودان و مصر شد.

محمد احمد پس از القرشی زعامت طریقه را عهده‌دار شد و به جزیره آبا بازگشت. اما در یکی از سفرهایش با عبدالله بن محمد تورشین‌التعایشی (م ۱۳۱۷ق) آشنا شد. جد تعایشی، که «علی الکرار» نام داشت، سال‌ها پیش و تحت تعالیم شیخ عثمان دان فودیو (م ۱۲۳۲ق) سرزمین‌های غربی سودان را برای مصاحبت مهدی منتظر به سوی شرق ترک گفته بود. (قاضی عسکر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵؛ ر، ک: احمد محمد الحاج، ص ۱۷۹) به نظر می‌رسد مخاطب ساختن محمد احمد به «المهدی المنتظر» از سوی تعایشی نقش تعیین‌کننده‌ای در آینده محمد احمد داشت. (هالت، ۱۳۶۶، ص ۹۷) پس از آن بود که محمد احمد دعوی مهدویت خود را منتشر ساخت و در سال ۱۲۹۸ یا ۱۲۹۹ قمری در نامه‌هایی به بزرگان قبایل و عالمان سودان آنها را به مهدویت خود فراخواند.

۱. جزیره‌ای در رودخانه نیل سفید که در ۱۵۰ میلی‌خرطوم واقع است. مختصات جغرافیایی آن: 13°20'N 32°37'E

(احمد موسی، بی تا، ص ۴۵)

با وجود فقدان گزارش‌های قابل اعتماد اما برخی محمد احمد را از شرکت کنندگان در جلسات درس سیدجمال‌الدین اسدآبادی. (م ۱۳۱۳ق) در قاهره نیز دانسته‌اند. (خسرو شاهی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۳؛ جمعی از محققان، بی تا، ص ۳۲)

ادعای مهدویت محمد احمد، البته با کمی تاخیر، حساسیت رؤوف پاشا، حکمران سودان، را برانگیخت و با وجود وساطت برخی از علما، گروهی را برای دستگیری او اعزام کرد. در این زمان محمد احمد پس از شکست نیروهای دولتی به منطقه کوهستانی قدیر^۱ پناه برده بود. او در این مقطع برای دومین بار، با وجود از دست دادن برادرش، لشکر هفت هزار نفری دولت را تار و مار ساخت و شهر «العبید»^۲ را در سومین ماه از سال ۱۳۰۰ قمری فتح کرد و ده ماه بعد لشکر ژنرال ویلیام هکس (م ۱۸۸۳م)،^۳ که به لشکر نجات شهرت داشت، را به کلی از بین برد. (دارمستتر، ۱۳۱۷، ص ۶۳؛ هالت، ۱۳۶۶، ص ۹۸؛ احمد موسی، بی تا، ص ۴۶-۴۵)

پیروزی نیزه و گرز بر سلاح آتشین یک معجزه تلقی شد. (هالت، ۱۳۶۶، ص ۹۸) و به همراه دیگر ویژگی‌های او چون ساده‌زیستی^۴ و نکوهش ظلم‌های اجتماعی و متروک ماندن دین (شقیقیر، ۱۹۸۱، ص ۳۲۶) هر چه بیشتر بر

۱. منطقه کوهستانی قدیر در ۱۶۰ میلی شهر ابیض و ۸۰ میلی شهر فاشوده قرار دارد. برخی از محققین نام اصلی این کوهستان را نوبه دانسته‌اند. (مهری کرکوک، رحله مصر و السودان، ص ۳۵۴).

۲. «Al-ubayyid» العبید یا عبید شهری در مرکز سودان و در فلات کوردوفان است. این شهر توسط کارگزاران مصری در سال ۱۸۲۱م ساخته شده و محل یکی از جنگهای محمد احمد با نظامیان مصری در سال ۱۸۸۳م بوده است. جمعیت این شهر در ۱۹۹۳م بالغ بر ۰۹۶، ۲۲۸ نفر بوده است. (گروهی از نویسندگان، سفرنامه‌های خطی فارسی، ج ۴، ص ۳۰۶).

۳. «William Hicks» او در سال ۱۸۳۰م تولد یافته و در نوزده سالگی وارد ارتش بریتانیا در بمبئی شد. وی در ۱۸۸۱ به مصر فراخوانده شده و در سال ۱۸۸۳ در حالیکه فرماندهی یک لشکر ۵۰۰۰ نفری را برای سرکوبی محمد احمد سودانی بر عهده داشت در نبردی در منطقه سنار کشته شد.

۴. «وقتی که نیروی او در العبید فراهم آمده بود با جماعت به مسجد می‌رفت در حالیکه نعلین به پا و فقط پیراهن و شلواری خشن در بر داشت». (دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ص ۶۴).

محبوبیت او می‌افزود. او در مرحله نخست دولتمردان مصر را به دلیل ستمگری، نابرابری و دوستی با کفار سرزنش کرد و در مکاتباتش با آنها نوشت: «به اسارت دشمنان خدا تن مدهید و جامعه اسلامی را، که به دست شما سپرده شده است، به تباهی و فساد مکشانید»: (خسرو شاهی، ۱۴۳۱، ص ۲۰-۲۱) وی همچنین عالمان دینی را نیز به دلیل سکوت در مقابل ظالمان سرزنش کرد. (همان‌جا) هرچند برخی از مستشرقان در صداقت او در عدالتخواهی و اصلاح‌طلبی تردید کرده‌اند، اما بسیاری او را رهبری ملی و اسطوره استقلال‌طلبی توصیف کرده‌اند. (هالت، ۱۳۶۶، ص ۹۶-۹۷؛ عمر بشیر، ۱۹۷۸، ص ۲۲-۲۳؛ کرومر، ۱۹۶۰، ص ۱۸۸)

سلسله موفقیت‌های محمد احمد سودانی، که با فتح خرطوم و تأسیس دولتی اسلامی مراحل تکونش را طی می‌نمود، با مرگ ناگهانی‌اش روندی نزولی یافت.^۱ او بدون آنکه بتواند به پیشگویی‌هایش در فتح مکه، مدینه و کوفه دست یابد (محمد حسن، ۱۳۷۳، ص ۸۸) در چهارم رمضان ۱۳۰۲ قمری به تبی که در سودان «باب دم» نامیده می‌شد، دچار شد و در نهم همان ماه درگذشت. او را در منزلش، که بعدها قبه المهدی نامیده شد، دفن کردند. (سپهر، ۱۳۸۶، ج ۳، پاورقی ص ۶۵۵؛ زعیم الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۷۵؛ شقیر، ۱۹۸۱، ص ۶۰۳)

نهضت احمد سودانی توسط جانشینش عبدالله التعایشی استمرار یافت تا اینکه در سال ۱۳۱۶ قمری لرد کیچنر،^۲ فرمانده انگلیسی، پس از کشتن یازده هزار نفر از یاران مهدی و فتح ام درمان،^۳ دولت او را ساقط کرد. شایان ذکر است که فرزندان و اعقاب او نقش آفرینی خود را در تاریخ سودان با تأسیس

۱. برخی نیز احتمال کشته شدنش با سم را مطرح نموده‌اند. (شقیر، ۱۹۸۱، ص ۶۰۳؛ حاج حمد، ۱۹۸۰، ص ۲۴).

3. Lord Kitchner

۲. یکی از بزرگترین شهرهای سودان و دارای مختصات جغرافیایی ۳۹°۱۵ شمالی ۲۹°۳۲ شرقی است. این شهر پایتخت دولت مهدی سودانی بوده و بر اساس سرشماری سال ۲۰۰۷ م جمعیت آن بالغ بر سه میلیون نفر بود.

حزب «امت» استمرار بخشیدند و علی‌رغم چالش‌ها و انشعابات داخلی، نقش مهمی در تحولات اجتماعی و سیاسی سودان معاصر ایفا کردند. (احمد السایر، ۱۹۹۵، ص ۱۶)

علیرغم فقدان آثار پژوهشی در خور ایرانی در موضوع مهدویت محمد احمد سودانی، گزارش‌های قابل توجهی از وی در منابع تاریخی عصر قاجار (عصر ناصری و پس از آن) به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد با وجود شیعه‌مذهب بودن جامعه ایران، اخبار قیام او توسط ایرانیان تعقیب می‌شده است. محمد علی سدیدالسلطنه. (م ۱۳۲۰ق) در سفرنامه خود از اعتقاد برخی از ایرانیان به مهدویت او گزارش داده است.^۱ همچنین نجم‌الدوله از پیروزی نیروهای مهدی بر حبشیان مسیحی و کشته شدن پادشاهشان خبر داده (نجم‌الدوله، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰) و عبدالحسین خان سپهر (م ۱۳۱۲ش) در وقایع‌نگاری خود به پیگیری اقدامات محمد احمد و جانشینش به اجمال پرداخته است.^۲ برخی نیز با تحلیلی نه چندان دقیق او را همانند شیعیان اثناعشری معتقد به امامان دوازده‌گانه دانسته‌اند. (زعیم‌الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۶۹) برخی دیگر در آثار خود او را تحت عناوینی چون «خروج مغربی» (نهایندی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۲۳) یا «رایات عثمانیه» (همان‌جا) از نشانه‌های ظهور معرفی نموده‌اند.

علیرغم اینکه دولت‌های اسلامی، همچون امپراطوری عثمانی، قیام محمد احمد را توطئه خارجی برای تجزیه قلمروی سیاسی خود می‌دانستند (دمیرباش، ۲۰۰۷، ص ۶۳؛ (الارشیف العثماني «y. prk. bsk. 7/14» انظر وثیقه ۴۷) اما شرح اقدامات او توسط برخی از چهره‌های مطرح اسلامی در آن دوره، همچون

۱. «... تصویر محمد احمد سودانی را که از سیداسدالله سمسار گرفته‌ام، برای معتقد فرستادم و معتقد تصدیق بر مهدویت قائم سودانی دارند». (سدیدالسلطنه مینابی بندرعباسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۵).

۲. «در سودان مصر، ده سال پیش شخصی از اعراب مسمی به محمد احمد خروج کرد و ادعای مهدویت کرد. جمعی به دور او گرویدند. سودان را از برای خود تصفیه کرد. پس از آنکه مرد، جانشین او پیشوای متابعان او شد و با مصر و انگلیس نزاع‌ها کرد. اینک هشتاد هزار قشون مسلح دارد و هر روزه با مصر و لشکر انگلیس نزاع‌ها می‌کند. تا حال که سودان به تصرف اوست». (سپهر، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۲).

سیدجمال‌الدین اسدآبادی (م ۱۳۱۴ق) و محمد عبده (م ۱۳۲۳ق) در اروپا و سایر ملل اسلامی منتشر (اسدآبادی و عبده، بی‌تا، ص ۳۵۸-۳۵۹)، و حتی به ملت‌های دیگری چون هند، افغانستان و بلوچستان به عنوان الگو توصیه می‌شد. (همان، ۳۶۰) سیدجمال‌الدین در مقاله‌ای تحت عنوان «آرزوی انگلیس در حرکت محمد احمد» می‌نویسد:

ما بدون آنکه ادعای مهدویت وی را تصدیق کنیم بر این باوریم که هدف نهایی وی، علی‌رغم تخیل انگلیس، حکومت و سلطنت بر سودان نیست؛ بلکه هدف او در آن حدود محصور نخواهد شد و موجی از حرکت اسلامی را در جهان ایجاد خواهد کرد. (خسروشاهی، ص ۲۲)^۱

وی همچنین بعد از آنکه شعار استعمارستیزی محمد احمد را التیام‌بخش قلوب مسلمین توصیف می‌کند (اسدآبادی و عبده، بی‌تا، ص ۳۵۷) از امت اسلامی در مصر می‌خواهد که از فرصت ایجاد شده توسط قیام مهدی سودانی و مشغول شدن انگلستان به قیام وی بهره برده و با جهاد به سلطه انگلستان بر مصر خاتمه دهند. (همان، ص ۴۰۱) برخی از اندیشمندان اسلامی نیز پس از اذعان به تلاش مستشرقان به سیاه‌نمایی در معرفی متمدنی سودانی (عمر بشیر، ص ۲۶) او را به عنوان مصلح و مجدد اسلامی ستوده‌اند.

سیدهادی خسروشاهی معتقد است:

او هوادار برگشت به عمل به قرآن و سنت رسول اکرم ﷺ بود و از طرفی اعتقاد داشت که باب اجتهاد نباید مسدود باشد؛ زیرا که قوام دین اسلام و ابدی بودن آن به استمرار اجتهاد بستگی دارد. (خسروشاهی، ۱۳۱۹، ص ۱۶)

برخی از سفرنامه‌نویسان نیز از تلاش گروهی از مسلمانان قفقاز و حاجیان

۱. ر ک: مجموعه کامل العروه الوثقی چاپ مرکز فرهنگی اسلامی اروپا، با مقدمه‌ای مشروح از سیدهادی خسروشاهی، ص ۲۱۹-۲۲۰.

روسی در مکه و مدینه برای اطلاع از نهضت مهدی سودانی و پیوستن به او گزارش داده‌اند. (دولتشین، ۱۴۲۸، ص ۲۴)

گرچه دولت محمد احمد سودانی، پس از مرگش، بیش از یک دهه استمرار یافت؛ اما جانشینش تعایشی نتوانست با وجود انبوه هواداران مهدی، که در آن زمان به ده میلیون نفر تخمین زده می‌شدند (زعیم الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۷۶) موفقیت‌های مهدی را استمرار بخشد و در نهایت با ائتلاف نیروهای مصری، عثمانی و انگلیسی دولت نوپای مهدی در ۱۳۱۶/۴/۱۵ قمری سرنگون، و پرچم انگلستان و مصر بر فراز خرطوم برافراشته شد. (عطا الله الجمل، ۱۹۹۶، ص ۷۴)

پیشینه پژوهش

• کتاب *The Mahdi, past and present*^۱ تألیف جیمز دارمستتر (م ۱۸۹۴م)^۲ است است و محسن جهانسوز در سال ۱۳۱۷ این اثر را با عنوان *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم* به فارسی ترجمه کرده است. این کتاب متن سخنرانی دارمستتر در دانشگاه سوربن^۳ فرانسه است که چندی پس از ظهور محمد احمد سودانی ایراد شده و بعد از آن به صورت کتاب در آمده است. مؤلف در این اثر، که می‌توان آن را از نخستین بازخوردهای قیام مهدی سودانی در جوامع علمی اروپا دانست، به صورت ضمنی راهکارهایی را در جهت مواجهه دولت‌های اروپایی با مهدی‌خواهی ارائه داده و از مهدویت قرائتی تاریخی - اجتماعی ارائه کرده است. او گرچه به خاستگاه‌شناسی مهدویت در اندیشه اسلامی و سایر ادیان پرداخته، اما مواجهه او با ظهور محمد

4. James Darmesteter(2012), *The Mahdi, past and present*, Hardpress Publishing, 160 pages.

5. James Darmesteter

6. Sorbonne

- احمد سودانی بیشتر با رویکردی سیاسی و اجتماعی صورت گرفته است.
- کتاب *الثورة المهدية في السودان* مشروع رؤية جديدة تأليف عبدالعزيز حسين الصاوی و محمدعلی جادین، از دیگر آثار در این زمینه است. این کتاب بیشتر در پی بررسی نقش علائق عربی در قیام مهدی سودانی و پیامدهای آن در بیداری عربی است.
 - کتاب *خاطرات سفر آیت الله ری شهری به کشورهای عربستان، کنیا، سودان*. این اثر گرچه در قالب سفرنامه نگاشته شده اما به دلیل هدف این سفر، که شرکت در همایشی با عنوان مهدویت در سال ۱۳۸۵ در پایتخت سودان بوده، اطلاعات ارزشمندی را در موضوع نقش مهدویت در جوامع اهل سنت، جهان اسلام و جامعه جهانی ارائه داده و پس از گونه‌شناسی باورمندی به مهدویت در جوامع اهل سنت، به معرفی اندیشه مهدویت از منظر محمد احمد سودانی و امتیازات آن با سایر نهضت‌های مهدوی و در پایان به پیامدهای فکری و سیاسی ظهور وی در اتحاد و انسجام اسلامی ملل مسلمان پرداخته است.
 - کتاب *الاصول الفکرية لحركة المهدی السودانی و دعوتہ*. مؤلف در این کتاب پس از معرفی اجمالی شخصیت فردی و اجتماعی محمد احمد سودانی به استخراج اصول فکری وی با استناد به سخنان و اسناد به جا مانده از مهدی، پرداخته است. او در یک تحلیل کلی قیام محمد احمد را منشأ تحولی بزرگ در حرکت‌های اسلامی و اصلاحی جهان اسلام و منطقه شمال آفریقا دانسته است.
 - مقاله «مهدویت در غرب اسلامی». مؤلف در این اثر به ارائه تصویری فکری، اجتماعی و سیاسی از مهدی‌باوری در شمال آفریقا پرداخته و پس از تبیین تطوری تاریخی، مباحث خود را به دعوت محمد احمد سودانی ختم نموده است. در این اثر تا حدودی خاستگاه و جایگاه‌های فکری و دینی مهدی‌باوری در پیشینه تاریخی شمال آفریقا بررسی و تبیین شده است.
 - مقاله «خاستگاه پیدایش جنبش منجی گرایانه مهدی سودانی». این اثر در قالب یک مقاله در مقام تبیین علل قیام محمد احمد سودانی و توصیف

مراحل آن برآمده و به تبیین خاستگاه‌های مختلف وی در ادعای مهدویت تمرکز یافته است.

در مجموع آثار معرفی شده گرچه به لحاظ ساختار و محتوا ارزشمند است، اما به مسئله این تحقیق، که نقش حج و حرمین در نهضت محمد احمد سودانی است، نپرداخته‌اند. در پاسخ به مسئله این تحقیق گرچه گزاره‌ها و به تبع آنها تحلیل‌های فراوانی قابل ارائه‌اند، اما به دلیل قالب مقاله‌ای این تحقیق مباحث در حوزه‌های زیر قابل طرح خواهند بود:

حج، حرمین و دعوت مهدوی در مغرب اسلامی

رابطه حج و حرمین با مهدویت محدود به زمان ظهور مهدی نبوده و ارتباطی بیش از یک نشانه دارند. چه اینکه با مراجعه به سیر تحولات فکری بسیاری از مدعیان مهدویت می‌توان شکل‌گیری قسمتی از شخصیت فکری و اجتماعی ایشان را مرتبط با حرمین دانست؛ برای نمونه محمد بن عبدالله بن تومرت. (م ۵۲۴ یا ۵۲۸ ق)، که از سوی پیروانش «المهدی» و «الامام المعصوم» لقب یافت (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۹۲) با اینکه نژادی بربر داشت و متولد جبال سوس در مغرب بود (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۵۴؛ ابن خلکان، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶) اما پیش از ادعای مهدویت مدتی را در مکه اقامت گزید و دوره‌ای از تحصیل علم، زهد و تقوا را تجربه کرد. (زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۶، ص ۲۲۹) چندی بعد و در اوائل قرن یازدهم نیز یک متمهدی آفریقایی با نام مهدی بن محلی سلجماسی (۹۶۷ - ۱۰۲۲ ق) ظهور کرد که او نیز به احتمال در سفر حج به تصوف و سپس ادعای مهدویت رو آورده است. (الاکوش، ۱۴۲۹، ص ۱۶۵)

این فرایند در تاریخ معاصر آفریقا و مغرب اسلامی نیز ادامه یافت؛ به طوری که متمهدیان تاریخ معاصر مغرب اسلامی نیز متأثر از فضای گفتمانی مکه بوده‌اند؛ برای نمونه محمد بن عبدالله صومالی (م ۱۳۳۸ ق)، که از قبیله‌ای بومی برخاسته بود، نیز در ادعای مهدویت خود متأثر از اندیشه‌های ابراهیم الرشیدی

بود. (بروکلمان، ۱۹۹۳، ص ۶۴۹) او در ۳۵ سالگی و در سفر حج و از طریق محمد بن صالح با اندیشه‌های الرشیدی آشنا شده بود. (همان‌جا) پس از وی محمد علی بن محمد سنوسی. (م ۱۸۵۸م) از مشهورترین مدعیان مهدویت در مغرب نیز مقطعی مهم از زندگی خود را در حجاز و مکه گذراند. او پس از چندی مقابله با استعمارگران فرانسوی به مکه مهاجرت کرد و پس از تکمیل تحصیلات دینی خود به موطن خود بازگشت و نهضتی دینی - سیاسی را بنیان نهاد. (زعیم الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۶۳) پس از وی فرزندش محمد مهدی سنوسی نیز مقطعی از عمر خود را در مکه اقامت داشت. (بروکلمان، ۱۹۹۳، ص ۶۵۱)

به نظر می‌رسد رهبران سیاسی مغرب اسلامی برای بنیان نهادن نهضت‌های بزرگ سیاسی و دینی، علی‌رغم وجود بسترها و زمینه‌های مساعد، چاره‌ای جز مشروعیت‌یابی به‌واسطه اقامت در حرمین یا منتسب کردن باورهای خود به اندیشه‌های رایج در حرمین نداشتند. با این وجود به نظر می‌رسد هدف اصلی این دسته از مدعیان از حجگزاری یا سفر به حرمین، کسب شهرت و مشروعیت در بلاد خود بوده و به جز مواردی معدود، تمایلی بر ادعای مهدویت در محدوده حرمین نداشته‌اند. از معدود متمهدیانی که از مغرب اسلامی بوده و در مکه ادعای مهدویت نموده‌اند، شخصی موسوم به ود ترابی سودانی (م ۱۷۷۴م) است. او پس از طرح ادعای خود در اثنای حج از سوی حکام مکه مورد ضرب و شتم قرار گرفت و به زندان افتاد. (العوض، بی‌تا، ص ۱۰۰؛ عمر بشیر، ۱۹۷۸، ص ۲۳)

از این نکته نیز نباید غفلت کنیم که شیوع مهدی‌باوری در غرب اسلامی همزمان بود با عوامل تحریک‌کننده‌ای چون استعمار اروپائیان مسیحی. این شرایط زمینه‌ساز مهاجرت بخش قابل توجهی از قبایل مسلمان، از غرب آفریقا به سوی سرزمین‌های شرقی به‌ویژه مکه، شده بود. (العوض، بی‌تا، ص ۱۰۱) چه اینکه فراگیر شدن بحران‌های سهمگین در جهان اسلام نویدبخش ظهور یک

مهدی مقدس برای برانداختن نظام‌های پیشین و جایگزین نمودن نظامی جدید و معنوی بود. (هالت، ۱۳۶۶، ص ۹۷)

حج و حرمین پیش‌نیاز داعیه جهانی مهدی سودانی

محدود کردن حرمین به یک محدوده جغرافیایی و حجگزاری به یک مناسک عبادی موجب نمی‌شود که بتوان این دو مقوله را به یک حکومت در یک مقطع خاص زمانی محدود کرد؛ چه اینکه حجگزاری یک مقوله فرا اجتماعی و غیر محدود به اقوام و ملت‌ها در یک قلمروی جغرافیای است؛ زیرا تمام ملل و فرق اسلامی ریشه‌های فکری، هویتی و تاریخی خود را در حرمین می‌جویند. از این رو توجه رهبران سیاسی یا معنوی جهان اسلام به حج و حرمین بیش از یک فرصت، بلکه ضرورتی راهبردی خواهد بود.

این ویژگی باعث شده است که نهضت‌های مهدوی، که عمدتاً داعیه جهانی دارند، در تأسیس، تثبیت و استمرار نهضت خود نیاز مبرمی به حضور فعالانه در حرمین و مناسک حج داشته باشند. در این میان محمد احمد سودانی علی‌رغم اینکه چهره چندان شناخته شده‌ای در جهان اسلام نداشت، اما به دلیل داعیه مهدویت در مقاطع مختلفی دعوت خود را منحصر به مغرب اسلامی ندانست و علاوه بر تصریح به جهانی بودن دعوت خود در قالب ارسال سفیر و نامه به پادشاه انگلستان (کرومر، ۱۹۶۰، ص ۲۱۷) امپراطور عثمانی، حاکمان مصر (احمد موسی، بی‌تا، ص ۶۳؛ شقیر، ۱۹۸۱، ص ۵۹۱-۵۹۲) برخی سلاطین آفریقا (احمد موسی، بی‌تا، ص ۷۵) و حتی عموم مسلمین (شقیر، ۱۹۸۱، ص ۵۹۱-۵۹۲) ایشان را به پیوستن به نهضت مهدوی خود دعوت می‌کرد. او شعار خود را اجرای احکام اسلامی در تمامی سرزمین‌های اسلامی قرار داد (نجیله، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۷۳) و حاکم ساختن اسلام در تمامی سرزمین‌ها را وعده‌ای الهی توصیف می‌کرد. (کرومر، ص ۱۸۹؛ شقیر، ۱۹۸۱، ص ۵۵۶)

صرف نظر از برخی دعاوی غیر واقع‌بینانه او، اما به زعم هواداران منتقد (خسرو شاهی، ۱۳۹۰ص ۲۲. منبع اصلی: مجموعه کامل العروه الوثقی چاپ مرکز فرهنگی اسلامی اروپا، با مقدمه ای مشروح از سید هادی خسروشاهی، ص ۲۱۹-۲۲۰) مخالفان مسلمان (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۶۱۹) و حتی دشمنان اروپایی‌اش (کرومر، ۱۹۶۰، ص ۲۰۴) او می‌توانست علاوه بر مغرب اسلامی، تحولات عمیق شرق اسلامی را نیز رهبری کند. بنجامین تأثیر نهضت مهدی سودانی در میان ایرانیان که دارای بُعد فرهنگی، تمدنی و مذهبی با سودان می‌باشند را چنین توصیف می‌کند:

در وقت عصیان متهمدی سودانی، چنان تعصبی در ایران به هم رسیده بود که اغلب اهل خارجه ساکن در تهران، دائماً در خوف و بیم بودند که مبدا متعصبین شورشی برپا کرده، جمیع عیسویان ایران را به قتل رسانند؛ و مخالفت آنها بیجا نبود. (بنجامین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵)

نقش محوری حرمین، حج و به‌ویژه مکه در دعوت‌های مهدوی پیش از این نیز مورد توجه مستشرقان قرار گرفته است. دار مستتر در تطبیق این رابطه در قیام مهدی سودانی، پس از شرح مقدمه‌ای در مناسبات ادیان الهی در موضوع مهدویت در تاریخ معاصر، می‌نویسد:

در مذهب اسلام ظهور مسیح مقدمه ظهور مهدی به شمار می‌رود. مهاجرت یهودیان مذکور (یمن) پرده از روی خواب و خیال اعراب بر خواهد داشت و به همین جهت مهدی سودانی، که از این وقایع کاملاً اطلاع دارد، میل دارد به مکه برود و از اینجا می‌توان فهمید که چرا قرار گذاشته که در آخر کار خود را به شریف مکه معرفی کند. (دارمستتر، ۱۳۱۷، ص ۶۹)

داعیه جهانی متمهدی سودانی از منظر هوادارانش با سلسله پیروزی‌های نظامی‌اش در سودان و مصر به تدریج جامه عمل پوشید (هالت، دبلیو دالی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۵) و به تدریج مطالبه فتح حرمین از سوی هواداران مطرح

می‌شد؛ چه اینکه فتح مکه و امارت او بر حج دلیلی الهی بر داعیه جهانی و دعوت مهدوی او دانسته می‌شد. او صراحتاً سلطه بر سایر سرزمین‌ها را اولویت بعدی پس از فتح سودان اعلام می‌نمود. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۵۸۸-۵۸۹)

مهدی سودانی، همانند سایر متهمدیان، برای ظهور خود نیازمند سرزمینی مقدس بود که این تقدس یا ذاتی یا عارضی است. سیدجمال‌الدین اسدآبادی در خصوص ارتباط دعوت مهدی سودانی با مکه و مدینه می‌نویسد: «کدام حجت برای محمد احمد در دعوت خویش قوی‌تر از آن است که می‌گوید:

دولت انگلیس بر سر آن است که بر زمین مصر، که در عداد زمین‌های مقدس و باب مکه و مدینه و مهد علوم دینی و پایه قوت اسلام است، استیلاء یابد. پس هر کس که به خداوند و پیامبرش ایمان دارد باید با داعی خداوند در مقابله با انگلیسی‌ها یار شود و شهرها را از دست اینان برهاند. این سخن دل هر مسلمان را به تپش می‌آورد و او را به مساعدت صاحب این سخن تحریض می‌کند. (علی خانی، ۱۳۸۹، شماره ۳، ص ۱۷۴. دار مستتر، ۱۳۱۷، ص ۱۸۳)

نقد و بررسی مواضع سلبی مهدی سودانی در قبال حج و حرمین

محمد احمد سودانی در دوره تأسیس دعوت خود مجموعه‌ای از تدابیر و سیاست‌های سختگیرانه دینی و مذهبی را به مرحله اجرا گذاشت. گرچه این تدابیر و سیاست‌ها در حوزه‌های مختلف عبادات و معاملات اتخاذ شده بود، ولی وجه جامع آنها حاکی از یک نوع انحصار و استبداد گفتمانی در حوزه معارف اجتماعی دین بود. او در این راستا شأن فقهی خود را هم‌رتبه با رؤسای مذاهب اربعه اهل سنت دانست و به نوعی حاکمیت مذاهب اربعه در قلمروی سیاسی خود را ملغا اعلام کرد. او حتی نگهداری و مطالعه منابع و کتاب‌های دینی به جز قرآن کریم و به جز آثار دانشمندانی چون بیضاوی، جلال‌الدین سیوطی، آلوسی، شعرانی و غزالی، که عمدتاً در حوزه تفسیر و علوم قرآنی بودند، را ممنوع

(العوض، بی‌تا، ص ۱۰۷) و بنا به ادعای مخالفین، این منابع را جمع‌آوری کرد و به آتش کشید. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۶۰۹)

به جز موارد پیش گفته او مطالعه رساله‌ها و جزواتی که در قالب بخشنامه‌هایی با عنوان «مناشیر» و «رواتب» منتشر می‌شد را ترویج می‌کرد. (همان‌جا) مهدی سودانی توصیه می‌کرد که «رواتب» اش پس از تلاوت حزبی از قرآن و در پس نماز صبح و عصر مطالعه شود. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۶۱۰) او شش عنصر مهم تقرب به خداوند را نماز جماعت، جهاد در راه خدا، امثال اوامر و نواهی خداوند، مداومت بر کلمه توحید و تلاوت قرآن و مطالعه رواتب خود می‌دانست. (همان‌جا) آنچه موجب شگفتی است عدم توصیه او به حجگزاری و زیارت انبیای الهی، به‌ویژه مرقد رسول خدا ﷺ است. او حتی پیروانش را از زیارت مراقد اولیای الهی و حتی اقامه نماز در مساجد دیگران نهی می‌کرد. (همان‌جا)

گرچه در کنار برخی قراین دیگر و در بادی امر این نوع از باورها متأثر از تعالیم ابن تیمیه دانسته می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد هدف نهایی او جلوگیری از برقراری مناسبات اجتماعی هوادارانش با سایر ملل و مذاهب اسلامی است. شاهد اصلی در این غیریت، دیدگاه او در مورد حج است. چه اینکه او برخلاف پیروان ابن تیمیه سفر به حرمین و حجگزاری را ممنوع اعلام کرد. (بروکلمان، ۱۹۹۳، ص ۶۴۳؛ شقیق، تاریخ السودان، ۱۹۸۱، ۹۱۴) موضع وی در قبال حج و زیارت مرقد نبوی نه تنها شگفتی عالمان اسلامی، بلکه اعتراض جنرال گوردن (حاکم انگلیسی سودان) را نیز در پی داشت. (فوزی باشا، ۱۳۱۹، ص ۲۶۷)

ممکن است ممنوعیت حج از سوی محمد احمد سودانی معلول عوامل و بسترهای دیگری نیز باشد. به نظر می‌رسد او در دوره دعوت و تأسیس نهضت، تلاش داشت از هر چه توجه جامعه را از جهاد منصرف می‌سازد، بازدارد. از دیدگاه او احکام اسلامی دارای مراتبی است که مهدی در مقامی بالاتر از یک فقیه می‌تواند از برخی به نفع برخی دیگر سود جوید. او استقرار سیاسی و

اجتماعی نهضت مهدوی خود را مبتنی بر جهاد و از اهم واجبات دانسته و برای برجسته ساختن آن حاضر است واجباتی چون حجگزاری و زیارت مرقد نبوی را ملغا و حتی ممنوع کند. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۶۱۰)

با مطالعه نامه‌های برجا مانده از وی می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی در راستای استقرار و تحکیم گفتمان مطلوب خود نیازمند نوعی استبداد فکری و مذهبی در کنار کنترل منابع و مسیرهای هدایت معنوی جامعه است. او از آنجا که از قانع ساختن عالمان و رهبران سیاسی جهان اسلام مأیوس بود، تلاش داشت تا با استفاده از باورها و ادبیات عرفی و عامیانه اعتماد توده جامعه سودان را به خود جلب کند و جامعه را از مراکز، نهادها و مناسک بین‌المللی جهان اسلام، که ممکن است هوادارانش را در پیروی از او مردد کنند، برحذر دارد.

مهدی سودانی با ادبیاتی فریبنده رسول خدا ﷺ را متأذی از زیارت افرادی اعلام می‌کرد که خدا را فراموش کرده و غیر او را پرستیده و از کلامش اعراض کرده و در طلب دنیا هستند. (همان، ۱۹۸۱، ص ۴۵۰-۴۵۴؛ فوزی باشا، ۱۳۱۹، ص ۲۹۲) از شواهد انگیزه‌های فرصت‌طلبانه او در ممنوعیت حجگزاری و زیارت مرقد رسول خدا ﷺ را می‌توان تعیین مجازات‌های سخت برای تردید کنندگان در مهدویت خود دانست. (زعیم الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۷۸) البته مواضع سلبی مهدی سودانی پیامدهایی نیز برای وی به دنبال داشت؛ چه اینکه نه تنها عالمان مسلمان بلکه دولتمردان انگلیسی سودان نیز در نامه‌ها و سخنرانی‌ها ممنوعیت حجگزاری و زیارت مرقد نبوی را دلیل بر فقدان صلاحیت‌های معنوی و دینی او اعلام می‌کردند. (فوزی باشا، ۱۳۱۹، ص ۲۷۵-۲۷۶) همچنین برخی از افراد و گروه‌هایی که در پی ایجاد صلح بین او و حاکمان مصر بودند، برداشته‌شدن ممنوعیت حجگزاری و زیارت مرقد نبوی ﷺ را در صدر خواسته‌های خود قرار داده بودند. (حاج حمد، ۱۹۸۰، ص ۵۰)

نقد و بررسی مواضع ایجابی مهدی سودانی در قبال حجگزاری و حرمین

محمد احمد سودانی علی‌رغم مواضع شگفت‌آورش در موضوع حجگزاری و زیارت مرقد نبوی، آنجا که نیازمند مشروعیت‌یابی از حرمین و حجاز است تلاش دارد خود را از اهل بیت علیهم‌السلام و فرزند حرمین معرفی کند؛ چه اینکه او خود را از فرزندان امام حسن بن علی علیه‌السلام معرفی نمود که اجدادش در صدر اسلام از حجاز و تحت فشار حجاج بن یوسف ثقفی به مصر و سپس به سودان مهاجرت نمود و مزار ایشان در فسطاط مصر مورد زیارت مردم است. (محمد حسن، ۱۳۷۳، ص ۲۰۰) مهدی سودانی همچنین برای نشان دادن نسب حجازی خویش، که احترام عمومی را به دنبال داشت، همانند اهل حجاز «طاقیه مکیه» بر سر گذاشته و هوادارانش نیز چنین می‌کردند. (شقییر، ۱۹۸۱، ص ۳۴۹)

با این وجود محمد احمد سودانی در ادعای مهدویت خود ناچار از اتخاذ تدابیری برای نزدیک شدن به حرمین بود؛ چرا که پیوند ناگسستنی آموزه مهدویت و حرمین در منابع حدیثی فریقین باعث تردیدهایی در دعاوی وی شده بود. سید احمد الازهری، از علمای معاصر وی، به صراحت ظهور مهدی در خارج از حرمین، عدم بیعت با او در میان رکن و مقام و فقدان برخی دیگر از نشانه‌های مهدویت را دستاویز انکار دعاوی محمد احمد قرار داده بود. (شقییر، ۱۹۸۱، ص ۶۳۳) شاید پس از این چالش‌ها بود که محمد احمد در سخنان و مواعظش مقوله حج و حرمین را مورد توجه قرار داد و پیروانش را به اقامه نماز در مکه و بیعت در مسجدالحرام در آینده‌ای نه چندان دور بشارت می‌داد؛ آینده‌ای که وی فاتحانه و پس از استقبال شرفا وارد حجاز و مکه می‌شد و وعده‌های محقق نشده را عملی می‌ساخت. البته او با برداشتی واقع‌بینانه تلاش داشت که هواداران و بلکه مخالفانش را قانع سازد که فتح مکه در اولویت نخست فتوحات و وعده‌های او قرار ندارد. (همان‌جا، ص ۵۸۸)

او تحقق نشانه‌های قطعی مهدویت از جمله فراگیر شدن عدل و قسط را

پس از فتح مکه دانسته و بیعت با مهدی در مسجدالحرام و در میانه رکن و مقام را «البیعة الثانية» نامیده که منافاتی با بیعت هوادارانش در سودان نخواهد داشت. او بیعت در مسجدالحرام را بیعت «کبری، فوز و رضوان» نیز می‌نامید که پس از تحقق بیعت اول در سرزمین‌های مغرب اسلامی محقق خواهد شد. (همان، ۱۹۸۱، ص ۶۱۵) در این صورت او فرصت بیشتری برای تحصیل نشانه‌های مهدویت منصوص در روایات را می‌یافت.

او به دلیل آگاهی از موانع سیاسی و نظامی و شاید به دلیل نگرانی از نحوه مواجهه سایر ملل و عالمان مسلمان با ادعاهایش، حضور در مکه را تنها به امر پیامبر خدا ﷺ و به زمانی موکول می‌کرد که تنها خدا از آن اطلاع دارد. (همان، ص ۳۳۲-۳۳۷) او با تکیه بر سلسله مکاشفه‌هایی کیفیت حضور خود در مکه و نحوه بیعت «ضعفاء»، «قرباء» و «شریف مکه» را برای پیروان خود توصیف می‌کرد: «ثم تلی لنا جمیع الاحوال الی دخول مکة و منازعة اهلها و مبايعة الضعفاء و القربا اولاً ثم مبايعة الشریف ملک مکة و جمیع اشرافها مع الی هذا کفایة و السلام غرة شعبان سنة ۱۲۹۸هـ» ۲۹ یونیو ۱۸۸۱م. (همان‌جا)

او برای ایجاد اعتماد بیشتر مکاشفه خود را با ادعای حضور حضرت خضر علیه السلام و شیخ عبدالقادر گیلانی، از بزرگان متصوفه، تقویت می‌نمود. (همان‌جا) شعار فتح مکه بعد از محمد احمد، توسط جانشینش عبدالله التعایشی نیز تکرار شد؛ هر چند او نیز موفق نشده این وعده را تحقق بخشد. (کرومر، ۱۹۶۰، ص ۲۲۰)

با تکیه بر گزارش‌های کارگزاران عثمانی در حجاز، می‌توان ادعا نمود محمد احمد در زمان حیات خود مقدمات فعالیت در حجاز را فراهم کرده بود؛ چه اینکه وابستگان عثمانی در حجاز از فعالیت برخی از اتباع مهدی سودانی، همچون عثمان دقنه، در سال ۱۳۰۳ قمری خبر داده و فعالیت‌های ایشان را زیر نظر داشته‌اند. (دمیرباش، ۲۰۰۷، ص ۱۲۷. الارشیف العثماني «y. prk. um. 11/9») شاید در اثر فعالیت‌هایی از این دست بود که چندی قبل از آن، گروهی از مردم حجاز، هند و بلاد مغرب با هدف تحقیق به سودان آمده و با محمد احمد

ملاقات کرده بودند. (العوض، بی تا، ص ۱۰۱؛ احمد موسی، بی تا، ص ۵۴) پس از وی نیز این ملاقات‌ها استمرار یافت و نمایندگان از مکه و مدینه در سال ۱۳۰۳ قمری با عبدالله تعایشی ملاقات کردند. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۷۰۳) گرچه مدعی این ملاقات‌ها خود تعایشی است، اما با توجه به جریان‌های عربی و ضد عثمانی در حجاز و دشمنی سرسختانه مهدی سودانی با عثمانی به نظر می‌رسد وجود چنین مناسبات و استقبال‌هایی از نهضت وی در حجاز چندان بعید نباشد. به هر حال تعایشی مدعی است که نمایندگان از مکه و مدینه به ملاقات وی آمده، دعوت وی را پذیرفته و با او بیعت کرده‌اند. (همان‌جا)

تعایشی ضمن نامه‌ای به مورخه ۱۱ جمادی الاولی ۱۳۰۳ قمری شخصی موسوم به «عبدالله بن فیصل بن مسعود» را به عنوان عامل و والی نجد از سوی خود منصوب کرد. او در این نامه اهتمام اصحاب حجازی خود و وفاداری‌شان به مهدویت محمد احمد سودانی، که از او به «الامام المهدی علیه السلام» یاد می‌کند، را ستوده است. (همان، ۱۹۸۱، ص ۶۹۳) تعایشی در نامه‌ای دیگر، که در ۲۱ شوال ۱۳۰۳ قمری نگاشته شده بود، شخصی موسوم به «حذیفه بن سعد کبیر الاحامده» را عامل خود بر حجاز معرفی کرد. او در حکم خود وی را به تقوا، جهاد یا ترکان عثمانی و اخراجشان از حجاز فرمان داده است. (همان، ۱۹۸۱، ص ۶۹۱-۶۹۲)

با وجود تدابیر و اقدامات میدانی مهدی سودانی و جانشینش در موضوع حرمین، چالش‌های نظری دعوت مهدوی وی را دچار تردید و تشکیک کرده بود؛ چه اینکه در کنار مطالبه هواداران - که هرچه قیام سودانی توفیقات بیشتری می‌یافت مطالبه آنها برای فتح حرمین و اقامه نماز در مسجدالحرام و تحقق نشانه‌های مهدوی بیشتر می‌شد - (همان، ۱۹۸۱، ص ۶۴۳) منتقدان دعوت وی که عمدتاً عالمان محافظه‌کار و مرتبط با دولت مصر بودند، تلاش داشتند با نشان دادن تعارض‌های دعوت مهدی سودانی با احادیث مهدویت، نهضت او را به چالش بکشند؛ از جمله این افراد سید احمد الازهری بود. او با استناد به

احادیث و آرای علما عامه نشانه‌های مهدی موعود، که عمدتاً مرتبط با حرمین بود، را بر محمد احمد سودانی منطبق نمی‌دانست؛ برای نمونه الازهری با تکیه بر حدیثی از امام علی علیه السلام مهدی موعود را متولد مدینه می‌دانست، بیعت با مهدی در بین رکن و مقام و خسف لشکریان شام در بین مکه و مدینه از دیگر نشانه‌های مهدی موعود بود که هیچ یک در مورد مهدی سودانی و دعوتش تحقق نیافته بود. (همان، ۱۹۸۱، ص ۶۳۲-۶۳۵)

به نظر می‌رسد نقش حرمین مکه و مدینه در به چالش کشیده شدن ادعای مهدویت محمد احمد سودانی از چنان گستردگی و اعتباری برخوردار بوده است که افکار عمومی از پاسخ‌های محمد احمد سودانی و حتی جانشینش تعایشی قانع نشده و تا چندی پس از سقوط دولتشان این ایرادات در میان هواداران و منتقدان مهدویت وی جریان داشته است.

محمد احمد سودانی در پاسخ به یکی از نخبگان سودانی مبنی بر علت عدم ظهورش در مکه می‌نویسد: «بدانید که توجه ما به سوی مکه تنها به فرمان پیامبر صلی الله علیه و آله و در زمانی که خداوند مشخص می‌کند ممکن خواهد بود؛ چرا که من بنده‌ای مأمور هستم». (فوزی باشا، ۱۳۱۹، ص ۸۸) تعایشی نیز به نوبه خود در مقام دفاع از مهدویت محمد احمد بر آمده و چنین می‌گفت که عدم تحقق فتح مکه توسط مهدی سودانی همانند عدم تحقق فتح شام توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ چه اینکه وعده پیامبر صلی الله علیه و آله به فتح شام توسط خلفائش محقق شد. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۶۷۸) چنین پاسخی سال‌ها پس از سقوط دولت مهدی توسط یکی از اصحابش به نام عثمان دقنه و در سال ۱۹۰۰ میلادی در زندان مصر نیز مطرح شده است. (العوض، بی‌تا، ص ۱۰۹)

به هر روی با نزولی شدن اقتدار دولت مهدیون در سودان، ادعاهای بلندپروازانه‌ای چون فتح مکه رنگ باخته و حتی از آثار و منشورات مهدی حذف می‌شدند. از جمله این موارد ادعای مهدی سودانی مبنی بر فتح مکه و سلطه بر حجاز بود که پس از وی توسط تعایشی، از برخی منشورات به جا مانده از او، حذف شد. (شقیق، ۱۹۸۱، ص ۶۱۱)

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد علی‌رغم بسترهای فراگیر و متنوعی که در جهان اسلام در زمینه ظهور مدعیان مهدویت فراهم بوده است، حج و حرمین - علی‌رغم در هم تنیدگی‌شان با نشانه‌های منصوص از مهدی و مهدویت - ادعاهای گزافی چون مهدویت را به صورت قهری، عینی و عرفی به چالش کشیده و مانع از فرصت‌طلبی برخی مدعیان شده است؛ چه اینکه حجگزاری به دلیل جایگاه اصیل و مستمرش در اندیشه و عمل جوامع مسلمان از یک طرف، و حرمین به دلیل عدم تعلقش به جریان دولت و فرقه‌ای خاص توانسته است پس از قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان عامل انسجام‌بخش شریعت و هویت اسلامی نقش‌آفرینی کند و معیاری در مشروعیت و مقبولیت جریان‌های نوظهور عرفانی، اعتقادی، سیاسی و فرقه‌ای در جهان اسلام باشد. نهضت محمد احمد سودانی صرف نظر از ادعای گزاف مهدویت، عکس‌العملی به از هم گسیختگی، ظلم فراگیر و ناکارآمدی دولت‌های اسلامی در قرون اخیر در بعد داخلی و سودجویی، فرصت‌طلبی، استعمار و استثمار ملل مسلمان توسط اروپائیان، به‌ویژه در مغرب اسلامی و شمال آفریقا، بود.

آنچه به خوبی توانست به صورت حکیمانه ادعای گزاف مهدویت را از تلاش‌های عدالتخواهانه و ظلم‌ستیزانه محمد احمد سودانی متمایز سازد، سنجش اقدامات و رویکردهای وی در قبال حج و حرمین بود؛ چه اینکه به نظر می‌رسد ممنوعیت حجگزاری و زیارت مرقد نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از سوی مهدی سودانی فراری عامدانه از چالش‌های فکری و اعتقادی در خصوص دعوت وی بود. از این رو مبتنی بر مواضع وی نسبت به حجگزاری و حرمین می‌توان نهضت وی را در منصفانه‌ترین تحلیل یک نهضت اصلاح‌طلبانه اجتماعی با دستاویزهای دینی تحلیل کرد.

نمودارها

۱. نمودار زمانی ظهور مدعیان مهدویت

پراکنندگی زمانی مدعیان مهدویت



۲. نمودار جغرافیایی ظهور مدعیان مهدویت

پراکنندگی جغرافیایی مدعیان مهدویت



تصاویر



ژنرال گوردن

محمد احمد سودانی



ژنرال گوردن



ژنرال هنکر

ابراهیم فوزی پاشا



چارلز نیوفیلد



13 A rare photograph of three of the four sons of the Mahdi who survived the Anglo-Egyptian conquest. Pictured in the centre is 'Abd al-Rahman, then (1898) aged 13. Flanking him are al-Buzhra and al-Fatih, who were executed by the new government at Shukaba in August 1899 in an incident that remains unclear. 'Abd al-



أولاد المهدي : الطاهر ومحمّد الدين وعمل ومحمّد الجليلين وأولاد الخليفة : عبدالصمد ومحمّد وإبراهيم وأحمد وعمل والرفيقون والقائدون القرفصاء

فرزندان محمد احمد سودانی

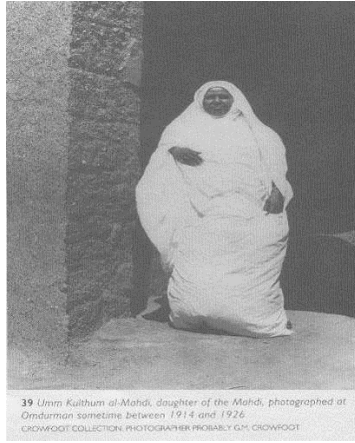


عبد الرحمان المهدي و خانوادهاش



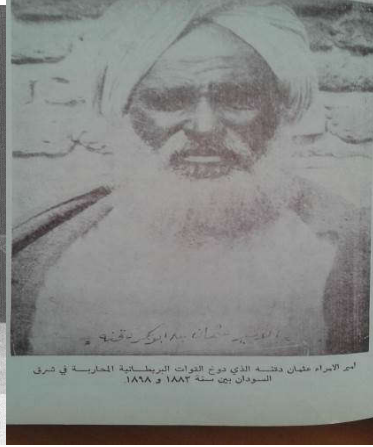
35 Sayid 'Abd al-Rahman al-Mahdi meeting Prime Minister Churchill at Downing Street, October 1952. Churchill had been present at the battle of Omdurman in 1898

چرچیل و عبدالرحمن المهدي



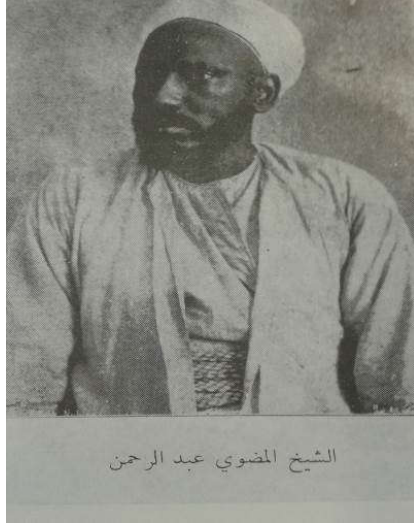
39 Umm Kulthum al-Mahdi, daughter of the Mahdi, photographed at Omdurman sometime between 1914 and 1926. CROWFOOT COLLECTION. PHOTOGRAPHER PROBABLY G.M. CROWFOOT

كلثوم دختر مهدي سودانی



امير الامراء عثمان دقنه الذي دوح القوات البريطانية المحترسة في شرق السودان بين سنة 1883 و 1898

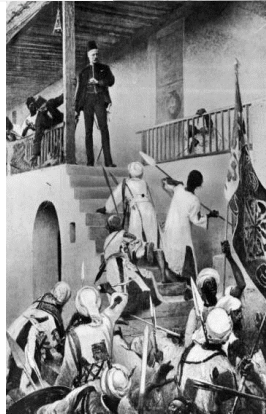
عثمان دقنه



الشيخ المضيوي عبد الرحمن

شيخ مضيوي عبدالرحمن

وقایع: نبردهای یاران مهدی با نیروهای دولتی



کشته شدن ژنرال گوردن و بردن سر او نزد سلاطین پاشا

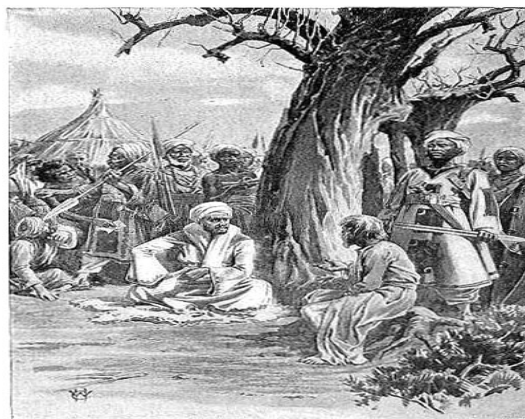


جسای الجیش الإنجلیزی القادی یمصرون القلغم من شهاده ملحمه کروی

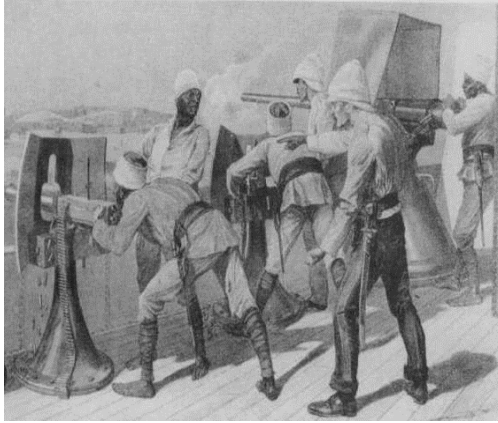
14. Loot from Omdurman displayed at Wadi Halfa, 1898. After the battle, British officers denied that looting had been allowed, but Sudanese sources, and British photographs, are clear on the subject.



جمع‌آوری غنائم توسط نیروهای دولتی



ملاقات کشیش اوهر والدر با یکی از امرای مهدی



مقاومت نیروهای دولتی در مقابل یاران مهدی

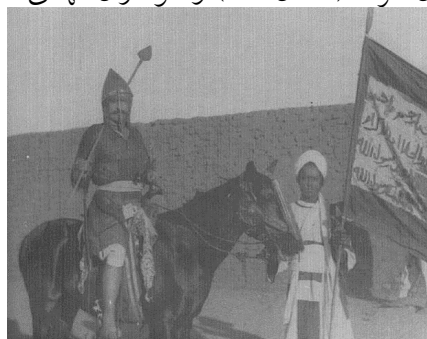


به اسارت در آمدن نیروهای مهدوی



22 The Amir 'Uthman Diqna, in chains at the time of his capture in 1900. Of the Mahdi's commanders he was best known outside the Sudan, for his resourceful leadership of Hadendowa irregulars (called Fuzzy-wuzzies by the British) in the eastern Sudan. He died a prisoner in 1926
FLAVELL COLLECTION PHOTOGRAPHER UNKNOWN

به اسارت در آمدن امراء. (عثمان دقنه) و هواداران مهدی



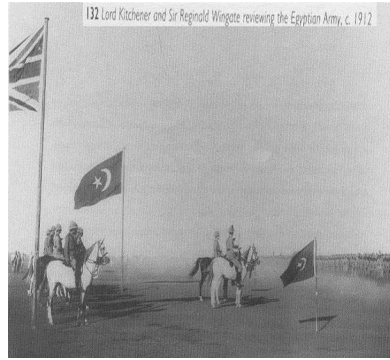
15 A British officer with armour and other loot, Omdurman, September 1898. A pencilled inscription on the original identifies the Sudanese youth as a nephew of the Khatib 'Abdallah.

پرچم و لباس هواداران مهدوی

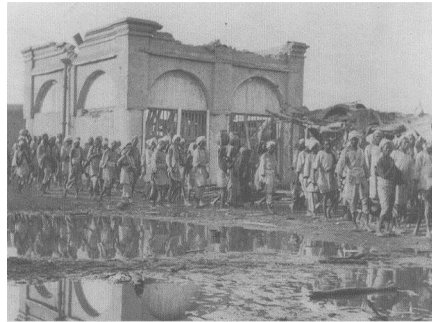


8 Colonel F.R. Wingate of the Egyptian Army interrogating the Mahdist Amir Muhammad Ahmad after his capture at the battle of the Abaya on 8 April 1898. The camera to the right indicates Wingate's concern to record the occasion officially, while his eager expression is evidence that this was an unposed photograph. The Amir dressed in his predicted juba, the swart's sign of holy parent, was imprisoned until his death in 1906, while Wingate succeeded Kitchener as governor-general of the Sudan in 1899
WINGATE COLLECTION PHOTOGRAPHER UNKNOWN

ژنرال وینجیت پس از سرنگون کردن دولت مهدی



برافراشته شدن پرچم مصر و انگلستان در خرطوم



11 Mahdist prisoners filing past the ruins of the Khalifa's mihrab after the battle of Omdurman. Thousands of prisoners were taken, to be employed in various public works projects, including notably the reconstruction of Khartoum

سقوط ام درمان و دولت مهدی. (عبدالله التعايشی)



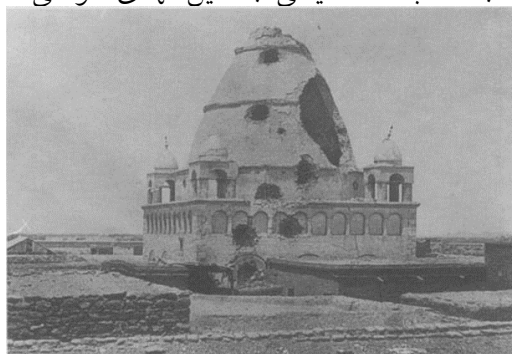
23 Kaloni. The Sudanese lost about 11,000 men at the battle of Omdurman, where unsurpassed bravery could not withstand the Maxim gun
SUNNY COLLECTION PHOTOGRAPH BY UNKNOWN

بقایای اجساد هواداران مهدوی



21 Umm Diwaykarat, 24 November 1899. The bodies of the Khalifa 'Abdallahi (left) and the Amir Ahmad Fadii displayed after the battle. When it had become clear that the day was lost, the Khalifa and his chief lieutenants had knelt on their sheepskins and fearlessly met their deaths.
A. CAMERON COLLECTION, PHOTOGRAPHER UNKNOWN

جسد عبدالله التعایشی جانشین مهدی سودانی



12 The Mahdi's tomb, Chudurman, shown in a photograph taken by Lt. Col. Stanton, a future governor of Khartoum, on 9 September 1898. The structure, focal point of the capital, was later blown up at Kitchener's order. A new tomb was later built on the site by Sayyid 'Abd al-Rahman al-Mahdi

مدفن مهدی سودانی، ام درمان



17 The Egyptian and British flags raised over the ruins of the governor-general's palace, Khartoum, 4 September 1898, symbolising the successful joint effort to topple the Mahdist State

ساختمان دولتی خرطوم پس از سرنگونی دولت مهدی

۸. بنجامین، ساموئل گرین ویلر (۱۳۶۳)،
ایران و ایرانیان، تهران.
۹. پاک، محمدرضا، «مهدویت در غرب اسلامی»، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۸۵.
۱۰. جمعی از محققان (بی تا)، جنبش‌ها و نهضت‌های سیاسی اسلام معاصر، قم، زمزم هدایت.
۱۱. حاج حمد، محمد ابوالقاسم (۱۹۸۰م)،
السودان المأزق التاريخي و آفاق المستقبل، بیروت، دارالکتب للنشر.
۱۲. خسروشاهی، سیدهادی، جمال‌الدین الحسینی (۱۴۳۱)، داعية التقريب و التجديد الاسلامی: دراسات فی تاریخ حیاتة و افکاره، تهران، مجمع جهانی تقرب.
۱۳. خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۹۰)،
حركات اسلامی سوادن. (تاریخ و اهداف، از آغاز تا کنون)، تهران، مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی.
۱۴. دارمستر، جیمز (۱۳۱۷)،
مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ترجمه: محسن جهانسوز، تهران، کتابفروشی ادب.

منابع

۱. ابن تغری بردی (۱۳۹۲ق)،
النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد.
۲. ابن خلکان (بی تا)،
وفیات الاعیان، بیروت، دارالفکر.
۳. احمد السایر، حییب (۱۹۹۵م)،
السودان من نمیری الی البشیر، خارطوم، دارجامعه الخارطوم للنشر.
۴. احمد موسی، بابکر (بی تا)،
الترکیة و المهديّة فی السودان، بی جا، اداره النشر الثقافی.
۵. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین و عبده، محمد (بی تا)،
العروة الوثقی، تحقیق: سیدهادی خسروشاهی، قاهره.
۶. الاکوش، احمد کاظم (۱۴۲۹ق)،
ادعاء المهديّة عبر التاريخ، بیروت، دارالسجاد.
۷. بروکلیمان، کارل (۱۹۹۳م)،
تاریخ الشعوب الاسلامیة، ترجمه: نبیه امین فارس و منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین.

۱۵. دمیرباش، اوغورخان (۲۰۰۱)، *السودان فی العهد العثماني. (من خلال وثائق الارشيف العثماني)*، ترجمه: صالح سعداوی، استانبول، مرکز الأبحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الاسلامیه.
۱۶. دولت‌شین، عبدالعزیز (۱۴۲۸ق)، *الرحلة السرية للعقید الروسي عبدالعزیز دولت‌شین الی الحجاز سنه ۱۸۹۸ - ۱۸۹۹م*، بیروت، دار العربیه للموسوعات.
۱۷. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹م)، *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۸. زعیم‌الدوله تبریزی (۱۳۴۶)، *مفتاح باب الابواب*، ترجمه: حسن فرید گلپایگانی، تهران، انتشارات فراهانی.
۱۹. سپهر، عبدالحسین خان (۱۳۸۶)، *مرآت الوقایع مظفری*، محقق: عبدالحسین نوایی، تهران، میراث مکتوب.
۲۰. سدیدالسلطنه مینابی بندرعباسی، محمدعلی (۱۳۶۲)، *سفرنامه سدید السلطنه*، محقق: احمد اقتداری، تهران، بهنشر.
۲۱. شبلی، عبدالودود (۱۹۷۹ن)، *الاصول الفکرية لحركة المهدي السوداني و دعوتہ*، قاهره، دارالمعارف.
۲۲. شقیر، نعوم (۱۹۸۱م)، *تاریخ السودان*، تحقیق و تقدیم: محمد ابراهیم ابوسلم، بیروت، دارالنجیل.
۲۳. الصاوی، عبدالعزیز حسین و جادین، محمد علی (۱۹۹۰م)، *الثورة المهدية فی السودان مشروع رؤیه جدیدة*، خرطوم، دارالفارابی.
۲۴. عطا الله الجمیل، شوقی و ابراهیم عبدالله عبدالرازق (۱۹۹۶م)، *تاریخ المسلمین فی افریقا و مشکلاتهم*، قاهره، دار الثقافة للنشر و التوزیع.
۲۵. علی خانی، اسماعیل، «جریان‌شناسی جنبش‌های مهدوی»، *فصلنامه علمی - تخصصی معرفت کلامی*، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۹.
۲۶. عمر بشیر، محمد (۱۹۷۸م)، *تاریخ الحركة الوطنية فی السودان*، ترجمه: هنری ریاض، ولیم ریاض و الجنید علی عمر، سودان، دارالسودانیه للکتب.
۲۷. العوض، یحیی (بی‌تا)، *اصحاب الوقت*، اشراف السودان رجالا و مقامات قراءه معاصره، سودان،

«خاستگاه پیدایش جنبش منجی گرایانه

مهدی سودانی»، فصلنامه علمی -

ترویجی پژوهش‌های مهدوی، شماره

۱۵، زمستان ۱۳۹۴.

۳۵. مقریزی، تقی‌الدین (۱۴۱۸ق)،

المواعظ و الإعتبار بذكر الخطط و

الآثار، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳۶. مهري کرکوکي، محمد (۱۳۳۲ق)،

رحلة مصر و السودان، مصر،

مطبعة الهلال.

۳۷. نجم‌الدوله، عبدالغفار بن علی محمد

(۱۳۸۶)، سفرنامه دوم نجم‌الدوله

به خوزستان، تهران، پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۸. نجيله، حسن (۱۹۹۴م)، ملامح من

المجتمع السوداني، خرطوم، دار

الخرطوم للطباعة و النشر.

۳۹. نهاوندي، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، العبقري

الحسان في احوال مولانا صاحب

الزمان، محقق: صادق بزرگمهر، قم.

۴۰. هالت، پی. ام، ام دبلیو دالی (۱۳۶۶)،

تاریخ سودان بعد از اسلام، ترجمه:

محمدتقی اکبری، مشهد، بنیاد

پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.

شمبات.

۲۸. فوزی باشا، ابراهیم (۱۳۱۹ق)، تاریخ

السودان بین یدی غردون و کتشنر،

بی‌جا، اداره جریده المؤید.

۲۹. قاضی‌عسکر، سیدعلی (۱۳۸۶)،

خاطرات سفر آیت الله ری شهری

به کشورهای عربستان، کنیا،

سودان، تهران، مشعر.

۳۰. کرومر (۱۹۶۰م)، برطانیای فی

السودان، ترجمه: عبدالعزیز احمد

عربی، قاهره، الشركه العربیه للطباعه

و النشر.

۳۱. گروهی از نویسندگان (۱۳۸۸)،

سفرنامه‌های خطی فارسی، تهران،

اختران، ۱۳۸۸.

۳۲. محمد جوهر، حسن، حسن مخلوف

(۱۹۷۰م)، حسنین، السودان، ارضه

و تاریخه و حیاة شعبه، بی‌جا،

۱۹۷۰م.

۳۳. محمد حسن، سعد (۱۳۷۳ق)،

المهدية في الاسلام منذ اقدم

العصور حتى اليوم، مصر، دارالکتب

العربی.

۳۴. مقری، رضا و کاظمی راد، احمد،

پژوهشی در چالش‌های حج مغرب اسلامی

سید محمود سامانی^۱

چکیده

مغرب اسلامی به کشورهای حد فاصل مصر تا اقیانوس اطلس، شامل لیبی، تونس، الجزایر، مراکش، موریتانی و اندلس گفته می‌شود. این سرزمین وسیع از جهات متعدد دارای اهمیت است و حدود صد میلیون مسلمان در آن ساکنند. حجگزاری آنان در ادوار مختلف با چالش‌هایی اعم از طبیعی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، و نیز چالش‌های خارجی، به‌ویژه استعمار، مواجه بوده است. این مقاله، که به روش توصیفی - تحلیلی است، در پی پاسخ به این پرسش است که حجگزاری مردم مغرب در کشورهای مبدأ، طول مسیر و در موسم حج با چه چالش‌هایی مواجه است. برآیند مقاله حاکی از آن است که به رغم وجود چالش‌هایی برای زائران بیت الله الحرام، آنان جز در برهه‌هایی فریضه الهی خود را انجام می‌دادند. البته سختگیری استعمارگران بر مسلمانان در برخی از کشورهای مغرب اسلامی، مانند الجزایر و لیبی، حجگزاری آنان را با مشکل اساسی مواجه می‌ساخت. رقابت و درگیری میان امیران مکه و رقابت دولت‌های قدرتمند برای سیادت بر حرمین شریفین نیز از چالش‌های حج مغرب اسلامی بوده است.

کلیدواژه‌ها: مغرب اسلامی، چالش سیاسی، چالش اجتماعی، مسیر حج، چالش اقتصادی، کاروان مغرب.

۱. دکترای تاریخ و تمدن اسلامی و مدیرگروه تاریخ و سیره پژوهشکده حج و زیارت

(Mahmud.samani@gmail.com)

مغرب اسلامی یا مغرب عربی، اصطلاحی است که سرزمین پهناوری از شمال آفریقا، به جز مصر تا اقیانوس اطلس، را که در آن کشورهای کنونی لیبی، تونس، الجزایر، مغرب عربی (مراکش) و موریتانی واقع شده‌اند در برمی‌گیرد. (زغلول، ۱۹۶۴. م، ج ۱، ص ۶۱) در دوران اسلامی این منطقه به سه بخش تقسیم می‌شد:

- المغرب الادنی یا افریقیه که مرکزیت آن قیروان بوده و لیبی، تونس و بخش‌هایی از شرق الجزایر فعلی را در بر می‌گرفته است.

- المغرب الاوسط که الجزایر کنونی به مرکزیت تلمسان را در بر می‌گرفت.

- المغرب الاقصى که کشور مغرب یا مراکش کنونی و موریتانی را باید بر آن منطبق دانست. (ناصری طاهری، ۱۳۸۹ش، ص ۳)

مغرب اسلامی از جهات گوناگونی دارای اهمیت است: از نظر وسعت، دو کشور لیبی و الجزایر در زمره چهار کشور وسیع قاره آفریقا و کشورهای عربی هستند. همچنین دو کشور یاد شده از لحاظ ذخایر نفت و گاز جزو معدود کشورهای جهان و جزو ده کشور اصلی صادر کننده نفت و گاز در جهان هستند. تونس نیز از ذخایر انرژی برخوردار است. همچنین کشورهای مغرب اسلامی، موقعیت استراتژیکی و ژئوپلیتیکی خاصی دارند و پل ارتباطی آفریقا به اروپا، آمریکا و آسیا هستند. از نظر جمعیت نیز این سرزمین وسیع قابل توجه است و حدود صد میلیون نفر جمعیت مسلمان دارد^۱ که غالباً مالکی‌مذهب هستند. همچنین مغرب اسلامی از لحاظ فرهنگی و تمدنی حائز اهمیت است. تصوف و طریقت‌های مختلف، مانند سنوسیه، در قرون متمادی در تحولات مغرب اسلامی نقش آفرینی داشته است؛ چنان که تفکر سنوسیه در یک قرن اخیر نقش مهمی در حیات مذهبی الجزایر، لیبی و تونس ایفا کرده است. (رادولف پیترز، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۳-۱۰۴)

۱. الجزایر به تنهایی حدود چهل میلیون جمعیت دارد. (عملیات اجرایی حج در کشور دموکراتیک خلق الجزایر، ص ۹).

سابقه مبارزاتی مغرب اسلامی بر ضد استعمارگران نیز از مباحث قابل توجه است. درباره پیشینه موضوع مقاله حاضر باید یادآوری کرد که با استقصای صورت گرفته، اثری اعم از مقاله، کتاب یا پایان نامه یافت نشد؛ هرچند این چالش‌ها را می‌توان به صورت پراکنده در سفرنامه حج و منابع تاریخی یافت. مطالب این مقاله در محورهای زیر تنظیم شده است:

چالش‌های داخلی حج‌گزاری مغرب اسلامی

۱- نامنی در مسیر و موسم حج

راهزنی و دستبرد زدن به کاروان‌های حج در مسیرهای منتهی به مکه مکرمه، به نسبت تعرض به کاروان‌های دیگر نمود بیشتری داشته است. (رافعی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۲۱۷) سبک زندگی بادیه‌نشینی برخی قبایل و عبور کاروان‌های حج از سرزمین آنان موجب می‌شد که آنان در زمان‌های تنگدستی به غارت کاروان‌ها روی بیاورند و لقب «سُّراق الحَجَّیج» بگیرند. (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۲ - ۳۳)

صحرانشینان راهزنی و غارت را کاملاً درست و حق نیاکان خود می‌دانستند. به باور آنان، صحرا زمینی است که به‌گونه موروثی به آنها رسیده است. (سباعی، ۱۴۲۰، ص ۳۵۸) آنان دریافت‌های خود از حجاج و زائران را مالیات عبور می‌دانستند که برای حفظ امنیت می‌ستاندند. (قالین، ۲۰۰۸م، ص ۲۰۹؛ جعفریان، ۱۳۸۹ش، ص ۲۲۳-۲۳۲) بنابراین مشکل اصلی حاجیان در مسیر حج، اعراب صحرانشین بودند که به راهزنی و باج‌گیری از کاروان‌ها می‌پرداختند و گاه حاجیان را اسیر می‌کردند. (ابن اثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۲۳۶؛ کردعلی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۶۸)

مطابق آنچه گفته شد، نخستین چالش بزرگ برای سلامتی زائران خانه خدا، به خصوص آنان که از مسافت‌های طولانی و دور به مکه سفر می‌کردند، خطرات ناشی از راه بود. مسیر حج، که بخش عمده‌ای از آن از بیابان‌های

خشک جزیره العرب می‌گذشت، خطر راه را دوچندان می‌کرد. حمله راهزنان به کاروان حاجیان، سلامتی حاجیان را در سفر حج به خطر می‌انداخت. چنین چالشی هر چند در دوره‌هایی از تاریخ، به دلیل بهبود شرایط امنیت در راه‌ها شدت کمتری می‌یافت، از خطرات همیشگی راه حج، به خصوص در محدوده جزیره العرب به شمار می‌آمد. بیابان‌های جزیره العرب مکان مناسبی برای پراکنده شدن قبایل بیابان‌نشین بود که معمولاً به راهزنی از کاروان‌های تجاری و کاروان حاجیان می‌پرداختند. بیشتر مواقع، حمله راهزنان به کاروان، افزون بر غارت اموال یا اخذ باج، به کشته شدن افراد نیز منجر می‌شد و در دوره‌هایی که ناامنی فراگیر بود، سفر حج از برخی مسیرها را به تعطیلی می‌کشاند. (ابن اثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۷۴؛ ج ۹، ص ۲۰۵؛ ج ۱۱، ص ۱۴۸؛ جعفریان، ۱۳۸۹ش، ج ۷، ص ۷۰۴ - ۷۱۱ و ج ۸، ص ۴۴۴)

قابل یادآوری است که زائران مغرب اسلامی در صورت سفر از راه خشکی از فاس به تلمسان، الجزائر، بجایه، تونس، طرابلس، برقه، طبرق وارد شده و پس از آن به اسکندریه و سپس به قاهره می‌رسیدند. (عبدری، ۱۴۲۶ق، ص ۳۲۹ - ۳۳۹) در صورت انتخاب سفر دریایی نیز به موازات کرانه‌های جنوبی دریای مدیترانه تا مصر و سپس به اسکندریه می‌رفتند. (ابن جبیر، ص ۷ - ۸) از مصر نیز دو راه تا رسیدن به مکه وجود داشت: یکی با گذر از صحرای سینا به ایله در خلیج عقبه می‌رفتند و از آنجا یا از راه خشکی و با گذر از منازلی چون مدین، الاغر، کلابیه، شغب و سقیا به راه شام وارد می‌شدند یا از راه ساحلی به ینیع رفته و از آنجا به مدینه یا مکه رهسپار می‌شدند. (المناسک و اماکن طرق الحج، ۶۴۹ - ۶۵۲)

پس از اشغال الجزایر به دست نیروهای فرانسه در سال ۱۸۳۰ میلادی استفاده از راه خشکی رو به کاهش نهاد و حاجیان بنا به انگیزه‌های امنیتی و اقتصادی، سفر از راه دریا را ترجیح می‌دادند تا آنکه از سال ۱۸۵۴ تا ۱۸۵۷ میلادی سفر از راه دریا تنها گزینه بود و این با حاکمیت کشتی‌های بخار در

سواحل مغرب هم‌زمانی داشت. (مجله میقات حج، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۲، صفحه ۱ - احمدرضا آذیر؛ محمد امین بزّاز و فوزیه کراز، مسالک حجاج المغاربه من خلال بعض رحلات المغربیه الرحلات الحجازیه، مؤتمر طرق حج افریقیا)

مشکل ناامنی تنها به مسیر حج محدود و معطوف نبود، بلکه این چالش در حرمین و مشاعر آن نیز مشهود بود؛ برای نمونه در یک حمله قرامطه با ایجاد ناامنی در مکه، حجگزاران بسیاری را کشتند و جنازه‌های‌شان را در چاه زمزم ریختند و با ناامن کردن شهر مکه، حجرالاسود را به بحرین انتقال دادند. (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۲۲۴) چنین چالشی گاهی موجب منع از حجگزاری می‌شده؛ چنان که در سال ۳۱۶ به دلیل ترس از قرامطه هیچ‌کس حج به جا نیاورد. (ذهبی، ۱۴۱۰، ج ۲۴، ص ۵۲).

قابل یادآوری است که ناامنی حاصل از ظهور قرامطیان (۲۷۳ - ۴۷۰ق) یعنی پیروان ابوطاهر قرامطی در جزیره العرب نخستین مورد مهم راهزنی است که از سال ۲۹۴قمری آغاز شد و با حمله قرامطیان به مکه در سال ۳۱۶قمری. به اوج رسید و حرکت برخی از کاروان‌های حج را سال‌ها با دشواری روبه‌رو کرد. (طبری، ۱۳۷۸ق، ج ۱۱، ص ۲۲، ۱۱۹؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۲۹) حتی پیش از آن نیز حمله قبایل عرب به کاروان حاجیان، از جمله به سال ۲۸۷قمری رخ داده بود. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱۰، ص ۷۴؛ ابن فهد مکی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۵۵). قرامطه سال‌های بسیار، راه حج را ناامن کرده و اموال حاجیان را غارت می‌کردند (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۵۷؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۴۹) رقابت و درگیری میان خاندان‌های اشراف حاکم بر حرمین شریفین و دخالت قدرت‌های ذی‌نفوذ در این شهرهای مقدس نیز امنیت حجاج را تهدید می‌کرد و در برهه‌هایی موجب آسیب دیدن حجاج می‌شد و حتی گاهی تعطیلی حج را به دنبال داشت. (پژوهشکده حج و زیارت، ۱۳۹۲ش، ص ۵۹۳ - ۶۰۶) قابل یادآوری است که رقابت دولت‌ها در حرمین بیشتر خود را در اختلاف

کاروان عراق و مصر نشان می‌داد و گاه جنگ و نزاع بین آنها اجتناب‌ناپذیر می‌شد. از سده سوم تا دوران متأخر هر از گاه در موسم حج، میان این دو کاروان شرق و غرب اسلامی درگیری رخ می‌داد و آزار و رنج حاجیان را موجب می‌شد. (ابن فهد مکی، ج ۱، ص ۳۲۸)

۲. چالش‌های سیاسی

مغرب اسلامی به دلیل دوری از مرکز خلافت عباسیان، همیشه در بحران و شورش بود. این منطقه محل نزاع و رقابت گروه‌های مختلف اعراب بومی و محلی و اعراب شامی (یعنی دولتمردان مرکزی و کارگزاران مغربی و بربرها) بودند. (ناصری طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۷) همچنین این منطقه از اواخر قرن اول به بعد پایگاهی برای دو فرقه معتدل صفریه و اباضیه از خوارج و تأسیس دولت‌های خارجی مذهب مانند بنی مدرار و بنی رستم بود. (عبدالرزاق اسماعیل، ۱۴۰۶ق، ص ۴۳-۴۴) قیام‌های علوی نیز برای دستگاه خلافت چالش عمده‌ای بود؛ چنان که برای نمونه، به سال ۱۴۵ قمری یزید بن حاتم، حکمران مصر، از سوی ابوجعفر منصور عباسی مردم را از رفتن به حج، به دلیل خروج نوادگان امام مجتبی علیه السلام، بازداشت. (ابن تغری بردی، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۲) درگیری و رقابت دولت‌های تأسیس شده در مغرب با دول دست نشانده عباسی، مانند اغالبه و اخشیدیان و نیز با ادراسه در مغرب (ناصری طاهری، ۱۳۸۹، ص ۲۳) نیز بی‌تردید بر امر حجگزاری تأثیرگذار بود. پس از تضعیف دولت عباسیان و شکل‌گیری دولت‌های متعدد در قلمرو اسلامی، رقابت‌های دولت‌ها بر حجگزاری مردم تأثیر داشت؛ چنان که قدرت گرفتن فاطمیان در مصر و سلطه آنها بر حرمین (قلقشندی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۷۲) اختلاف دامنه‌داری را میان آنها و عباسیان پدید آورد. (خرابشه، ۱۹۹۹م، ص ۳۷) در این دوران حج کاروان‌های شام و مصر و مغرب گاه با مشکلاتی همراه بود. پیش‌تر نیز سلطه اخشیدیان بر مصر و شام و حرمین و اختلاف با امیر الامرای بغداد چند سالی حج این نواحی را به تعطیلی کشاند. (سباعی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۴)

حمله فاطمیان به قلمرو ادریسیان و نیز لشکرکشی امویان اندلس به مغرب (ابن خلدون، ۱۹۸۵م. ج ۳، ص ۲۰-۳۲) موجب آشفتگی و نابسامانی در مغرب می‌شد. در گزارشی آمده است که در سال ۴۳۰ قمری هیچ کس از مصر و شام و مغرب و عراق به حج نرفت و در سال‌های ۴۳۱، ۴۳۶-۴۳۷ و ۴۳۹ قمری نیز تنها مصری‌ها به حج رفتند. (سیوطی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۴۵-۴۴۶) در این گزارش‌ها، عنوان مغرب، شامل سرزمین‌های گوناگون این منطقه، اعم از اندلس، مراکش، تونس و الجزایر است.

اختلافات داخلی در کشورهای مغرب اسلامی بر امر حجگزاری تأثیر داشت؛ چنان که پس از پیروزی مبارزان و استقلال الجزایر، اتحادها از هم گسیخت و اختلاف‌ها آشکار شد و نبردهای داخلی در الجزایر به راه افتاد و تا پس از کودتای آرام و بدون خونریزی «بومدین» بر ضد بن بلاء، بر اثر سرکوب‌ها و ایجاد محدودیت‌ها، آرامش در الجزایر برقرار شد. (اسعدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۷)

لیبی نیز از سال ۲۰۱۱ قمری پس از سقوط معمر قذافی، دچار جنگ داخلی بین دو گروه دولتی و نیروهای نزدیک به خلیفه حفره شده است. در واقع می‌توان گفت لیبی به دو بخش تقسیم شده است: در شرق کشور نیروهای حفره مستقر هستند و در غرب دولت مستقر در پایتخت قرار دارند. این ناآرامی‌ها گاهی منجر به آسیب دیدن حجاج شده است؛ چنان که رسانه‌های محلی گزارش دادند که در حملات هوایی، تعدادی از زائران بیت الله الحرام لیبی به شدت زخمی شدند. (خبرگزاری شبستان ۲۹ شهریور ۹۹) در چنین وضعیتی عربستان سعودی برای روحیه دادن به نیروهای حفره، برای بازماندگان نیروهایی که در جنگ طرابلس کشته شد، در سال ۲۰۱۹ میلادی تعداد ۱۷۵۰ رواید حج برای آنان صادر کرد.

۳. چالش‌های بلایای طبیعی

تحمل مشکلات و بلایای مسیر طولانی حج، ضرورتی تجربی بود که درباره

سختی آن گفته‌های صاحبان تجربه در منابع بازتاب یافته است؛ چنان که برخی از اندیشوران به حجگزاران اندلسی و مغربی پند داده‌اند که در گذر از این منازل، بیشتر از هر چیز باید صبر و تحمل داشت. (تازی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۵۲) وقوع طوفان، سیل و سرمای شدید، سختی‌های راه دریایی، گرانی و کمبود ارزاق عمومی، قحطی و نابسامانی از مشکلات تحمل‌ناپذیر سفر حج بود. (ابن فهد مکی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۱۳ و ج ۳، ص ۷۱۴؛ کردی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۷۳؛ آل بسام، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۸)

مطابق برخی نوشته‌ها، برخی حجگزاران در مسیر حج دچار رنج‌های بسیار می‌شدند و می‌مردند یا کشته می‌شدند. (زنون طه، ۲۰۰۴م، ص ۱۰۶) همچنین گاه ناآگاهی از تنظیم زمان یا به سبب گم کردن راه و به موقع نرسیدن کاروان، مردمان را مجبور به بازگشت بدون انجام مناسک می‌کرد. (ابن فهد مکی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۱۱) بخش‌های وسیعی از مغرب اسلامی در صحرای بزرگ آفریقا واقع شده است که از مشخصه‌های آن کمی بارش، تبخیر زیاد و گرمی آب و هواست. چالش کمبود آب در این منطقه و نیز در حجاز پیوسته تا برقراری سفر هوایی و وسایل نقلیه موتوری وجود داشته است. از این رو حاجیان به علت دمای بالای هوا در روز، بیشتر در شب راه می‌پیمودند. طولانی و سخت بودن راه و کم‌آبی به علت آشامیدنی نبودن آب بسیاری از چاه‌ها، سفر از راه حج مغربی را دشوار می‌کرد. حجگزاران مغربی پس از طی مسافت بسیار طولانی از طریق بندر عقبه عازم مکه مکرمه می‌شدند. در آنجا آب برکه از باران تهیه می‌شد و در سالی که باران نمی‌بارید، آب یافت نمی‌شد. (سیف الدوله، ۱۳۶۴ش، ص ۱۵۲)

در سال‌های ۲۳۲، ۲۵۹، ۲۶۴ و ۲۹۵، گروهی از حاجیان، به دلیل گرفتاری در بی‌آبی، در راه حج جان باختند. (طبری، ۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۱۵۰ و ج ۹، ص ۱۵۰، ۵۰۱ و ج ۱۰، ص ۱۳۹) نبود آب و وقوع طوفان در برخی سال‌ها باعث توقف کاروان حج یا کشته شدن بسیاری از حاجیان می‌شد. (طبری،

۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۱۵۰ و ج ۹، ص ۱۵۰، ۵۰۱ و ج ۱۰، ص ۱۳۹؛ ابن اثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۴ و ج ۹، ص ۲۰۵؛ درب زبیده، ص ۹۹ - ۱۰۰)

چالش قحطی و نبود یا کمبود آب حتی منجر به تعطیل حج می شد؛ چنان که در سال ۳۶۳ قمری کاروان عراق، که محمد بن عمر علوی امیر الحاج آن بود، به سبب نداشتن آب از مکه به مدینه تغییر مسیر دادند و ناچار شدند حج را تعطیل کنند. (ابن جوزی، ۱۳۶۹ق، ص ۱۸۳ - ۱۸۴) همچنین کاروان حج عراق در سال ۴۰۶ قمری از بیم عطش و بی آبی موفق به انجام حج نشدند. (همان، ص ۲۹۹)

در بسیاری از آثار مربوط تاریخ مکه، عنوان یا فصلی با نام سیل ها وجود دارد؛ چنان که برخی (ابن فهد، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص ۲۳۱ - ۲۳۷)، بابتی تحت عنوان «سیل های مخرب مسجدالحرام» آورده اند. در کتاب *شفاء الغرام* نیز بابتی به این موضوع اختصاص یافته است. (فاسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۰۹)

احداث سیل بندهای متعدد در مکه حاکی از جدی بودن خطر سیل در آن است؛ چنان که پس از سیل سال ۸۰ قمری در مکه به دستور عبدالملک بن مروان، سیل بندهای متعدد احداث شد. (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۶۸ - ۱۶۹) در سال ۲۰۲ قمری بر اثر سیلی بزرگ، که به سیل ابن حنظله مشهور شد، آسیب هایی به مسجدالحرام و کعبه وارد آمد. مأمون عباسی پس از این رویداد، برای رفع خرابی ها و تعمیر آسیب ها اموالی به مکه فرستاد (ازرقی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷۰) سیل سال ۲۴۰ قمری در منا نیز آسیب های جانی و مالی بسیاری در برداشت. (ازرقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۸ - ۲۹۹) در سال ۸۲۵ قمری، افزون بر بخش هایی از مکه سیل به کعبه نیز آسیب رساند. (کردی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۴۷)

جمرات از این رو که در مسیر سیلاب قرار داشت، سیلاب های متعددی در آن جریان می یافت. حادثه بارش باران شدید و بی سابقه در منا و ریزش کوه در جمرة عقبه در سال ۲۲۸ قمری موجب کشته شدن گروهی از حج گزاران شد. (طبری، ۱۳۷۸ق، ج ۹، ص ۱۲۴؛ ابن جوزی، ۱۳۶۹ق، ج ۱۱، ص ۱۲۹؛ ابن اثیر،

۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹) سال ۲۴۱ قمری گزارشی از سیلی شدید خبر می‌دهد که جمره را از جا کند. پس از این حادثه، متوکل عباسی (حک: ۲۴۷ - ۲۳۲ق)، اسحاق بن سلمه (از استادکاران ماهر در بازسازی و ساخت و ساز) را مأمور ترمیم جمرات کرد. (ازرقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۹ - ۳۰۰) بنا بر این انعکاس اخبار ناگوار منا، برای زائران دلهره ایجاد می‌کرد.

گرمزدگی: این چالش که ناشی از اقامت طولانی مدت زیر تابش مستقیم خورشید، کم شدن آب بدن و بالا رفتن دمای بدن است، از بیماری‌های شایع در دوران حج است. (تغذیه و بهداشت زائران در حج و عمره، ص ۴۵؛ راهنمای بهداشت حج، ص ۱۹، ۲۶) گفته شده از گرمای بی سابقه سال ۸۳۳ قمری هیچ یک از حجاج جان سالم به در نبرد و تمام آذوقه و محموله تجاری و چهارپایانشان هم از بین رفت. (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۱۲ - ۲۱۳)

۴. چالش اقتصادی

دوری مسیر موجب می‌شد حجگزاران در طول راه با مشکل مالی رو به رو شوند. (The Muslim world vol 89, p70) بحران‌های سیاسی پی‌درپی، درگیری‌های والیان با بربرها، پیکار خوارج با حکومت‌های مرکزی، جنگ‌های قبیلگی رایج در مغرب و مهم‌تر از همه توجه امیران و دولتمردان به امور نظامی و بی‌توجهی آنان به مسائل اقتصادی، موجب شد تا مغرب از نظر اقتصادی سامان نگیرد. (ناصری طاهری، ۱۳۸۹، ص ۴۰)

مشکل دیگر برای حجگزاران مغرب اسلامی، اخذ مالیات (مُکُوس) بود که بر حسب خواسته باج‌گیران افزایش می‌یافت و در بندرهای گوناگون مانند صعید (در مصر)، قُلْزَم (دریای سرخ) در مرزهای اسکندریه و فرما (مقدسی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۱۳) گرفته می‌شد. سفرنامه‌نویسان مغربی و اندلسی مانند ابوحامد غرناطی، ابن جبیر، عبدری، ابن بطوطه، تجیبی و بلوی دیده‌های خود را از سختگیری‌های مالیات‌بگیران نگاشته‌اند. گزارش ابن مُجاور (م. ۶۹۰ق)، که از مناطق شرقی به حج آمده و شاهد سخت‌گیری بر مغربیان و اندلسیان و اخذ مالیات افزون بر

توانشان بود، تأییدی بر گزارش سفرنامه‌نویسان اندلسی است. بر این اساس، پاره‌ای از فقیهان اندلسی و مغربی در مواقع خطر و جوب حج را از مردمان این سرزمین‌ها ساقط دانسته‌اند. ابوبکر طرطوشی، ابوبکر بن العربی، ابن رشد، لخمی، ابن طلحه، و ابوعمران فاسی نظریات و فتاوی فقهی در این زمینه طرح کرده و حجگزار اندلسی را در پاره‌ای از زمان‌ها مستطیع ندانسته‌اند. ابن رشد در دیدگاهی فقهی گفته است: «حج در زمانه ما (سده ششم ق) به دلیل عدم استطاعت، از مکلفان ساقط است». (نواف عبدالعزيز، ۲۰۰۸م، ص ۲۵۹)

در حرمین شریفین نیز زائران خانه خدا با مشکلات فراوانی از جمله سوء استفاده مالی برخی مطوفان (جعفریان، ۱۳۸۹ش، ج ۵، ص ۱۷۰؛ طالقانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶) روبه‌رو بودند. همچنین اسکان حاجیان از وضعیت مناسبی برخوردار نبود. وقوع قحطی در مکه در برخی سال‌ها تهیه آذوقه حاجیان را با مشکلات جدی مواجه می‌ساخت؛ از جمله در سال‌های ۷۶ قمری (همان، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۹۱) و سال‌های ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۶۶ و ۲۶۸ (ابن فهد مکی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۴۲)، ۴۴۰ و ۴۴۷ قمری که موجب افزایش قیمت و نایاب شدن نان و مواد غذایی دیگر گردید. (فاسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۲۵) درگیری داخلی میان شرفا (سادات حسنی حاکم بر مکه) در حرمین نیز موجب کمبود و گرانی می‌گردید. (میرزا داوود، ۱۳۷۹ش، ص ۱۶۲ و ۱۶۹؛ رفعت‌پاشا، ۱۳۲۷ق، ص ۵۱۰؛ خلیلی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۰۶)

اطلاع از کمبود آذوقه در مدینه بعضاً موجب می‌گردید تا حجگزاران پس از حج، از زیارت مدینه منصرف شده و به وطن خود بازگردند. (هدایتی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۶۵، ۱۷۳) البته به رغم قحطی شدید در برخی سال‌ها باز هم مغربیان برای انجام حج اهتمام داشتند؛ چنان که ناصر خسرو قبادیانی گزارش می‌دهد که به سال ۴۴۰ قمری، که قحطی حجاز را فراگرفته بود، کاروانی بزرگ از حاجیان مغرب در مراسم حج حضور داشت. (ناصر خسرو، ۱۳۸۱ش، ص ۱۰۵)

در خود مکه مکرمه نیز بارها قحطی اتفاق می‌افتاد؛ چنان که در پایان سال ۴۱۶ قمری قحطی بزرگی در آن شهر رخ داد که موجب تعطیلی حج گردید. مورد دیگر قحطی در سال ۸۱۵ قمری در مکه گزارش شده که بر حجگزاران آن سال تأثیرگذار بوده است.

از مالیات‌هایی تحت عنوان مکوس که بر بسیاری از امور، از جمله حجاج و اموالشان در عصر فاطمی وجود داشت، سخن گفته شده است. مالیاتی که گاه از ده تا بیست و پنج درصد بر اموال گرفته می‌شد؛ (قلقشندی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۴۰ - ۵۳۸) مقریزی (م ۸۴۵ق) این مالیات را غیر شرعی و غیر قانونی عنوان می‌کند. (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۴)

سخت‌گیری بر مکوس در بندر جده به حجاج تا حدی بود که اگر شخصی توانایی پرداخت آن را نداشت زندانی می‌شد و موسم حج را از دست می‌داد. (ابن جبیر، ۱۹۸۶، ص ۴۶) به‌علاوه در آن زمان در بندر قلمز و عیذاب با حاجیان، اعم از مرد و زن، به‌شدت بدرفتاری می‌شد و بسیاری از اموالشان توسط مأموران بندر و کشتی‌ها تصاحب می‌شد. ابن‌جبیر، که در آن دوران از مسیر دریا به حج رفت و شرایط سخت موجود را تجربه کرد، بندر عیذاب را بندر عذاب می‌نامد و آرزو می‌کند که مجدداً سفر حج به راه خشکی باز گردد. (ابن جبیر، ۱۹۸۶م، ص ۳۱)

۵. چالش بهداشتی

وضع نامناسب بهداشتی در مسیر و به‌ویژه در موسم حج از دیگر مشکلات حجگزاران مغرب اسلامی بود. برپایی قرنطینه برای جلوگیری از فراگیر شدن بیماری‌های واگیردار موسم حج، اثر دیگری بود که اروپا بر حجگزاری مسلمانان نهاد. این روش افزون بر کشورهای اروپایی و مستعمرات آنها در دیگر کشورهای اسلامی که بر سر راه حاجیان قرار داشتند، از جمله عثمانی و مصر، پی گرفته شد. (One thousand roads to mecca. P321).

قرنطینه‌های طولانی و عدم امکانات بهداشتی در مسیر و در شهرهای مکه

مکرمه و مدینه منوره از معضلات مهم زائران بیت الله الحرام بود. حاجیانی که از راه‌های طولانی به شهرهای مکه و مدینه سفر کرده بودند و متحمل سختی و خستگی راه بودند، مستعد بیماری‌های گوناگون می‌شدند. تغییر آب و هوا، به خصوص برای اقوامی که در سرزمین‌های سردسیر زندگی می‌کردند و تحمل گرمای شدید جزیره العرب را نداشتند و با روش زندگی در این منطقه ناآشنا بودند، خطرآفرین بود. خوردن غذاهای متفاوت، که بدن حاجیان بدان عادت نداشت، نیز چالشی پیش روی حاجیان به شمار می‌رفت. (صبری پاشا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۱۸؛ دولت‌شین، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۵ - ۲۴۶)

مهم‌ترین عامل چالش برانگیز بهداشتی برای حاجیان، در گذشته و امروز، تجمع تعداد زیاد حاجیان در یک مکان بود که احتمال شیوع بیماری‌های واگیردار را بالا می‌برد. نبود شرایط مناسب برای اسکان حاجیان، از جمله عوامل اصلی مشکلات بهداشتی حاجیان در مکه و مدینه در گذشته بود. بسیاری از حاجیان امکان مالی مناسب برای سکونت در خانه‌های اجاره‌ای مکه یا مدینه را نداشتند و در فضای باز سکونت می‌کردند یا در برخی مکان‌های عمومی، مانند کاروانسراها (رباط‌ها) یا مکان‌هایی که فضایی سقف‌دار بود و با شرایط نامناسب برای حاجیان فقیر اختصاص داده می‌شد، سکونت می‌کردند. (دولت‌شین، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۴؛ جولدن صاری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۸) حتی تا دهه‌های اخیر نیز بسیاری از حاجیان مدتی از سفر را در فضای باز می‌گذراندند یا در باغ‌ها ساکن می‌شدند که فاقد حمام و مستراح بهداشتی بود. (با من به خانه خدا بیایید، ص ۳۱۳ - ۳۱۴) بخشی از افرادی که جایی را اجاره می‌کردند، معمولاً همراه تعداد زیادی از حاجیان، در اتاقی کوچک زندگی می‌کردند که گاهی فاقد تهویه هوای مناسب بود. (صبری پاشا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۱۵ - ۱۱۶)

در گذشته امکانات بهداشتی مکه و مدینه، با توجه به افزایش جمعیت این شهرها در موسم حج، چندان مطلوب نبود. ورود کاروان‌ها و چهارپایان آنان به شهر باعث تجمع فضولات حیوانات می‌شد که گاهی حتی تا داخل حرم را

آلوده می‌کرد. (مجموعه رسائل خطی فارسی، دفتر اول، ص ۳۶ - ۳۷) این شهرها از حمام کافی برخوردار نبود. (جعفریان، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۵۶۹) شهرها فاقد سیستم بهداشتی برای دفع زباله‌ها و فاضلاب بودند و فاضلاب منازل، به چاه‌هایی در کوچه‌ها می‌ریختند که در طول سال چند بار تخلیه می‌شدند. (جولدن صاری، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۴ - ۲۱۵، ۱۵۵ - ۱۵۶)

یکی از مهم‌ترین مشکلات بهداشتی شهر مکه، منبع اصلی آب این شهر بود که از چشمه زبیده تأمین می‌شد و به وسیله کانالی به سوی مکه هدایت می‌شد. این آب، در مسیر مکه، از عرفات و منا می‌گذشت و بخشی از آبی که مورد استفاده حاجیان برای شست‌وشو و غسل قرار می‌گرفت، به مسیر آب ورودی به شهر باز می‌گشت و این باعث انتقال سریع بیماری‌ها بود. (دولت‌شین، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰۷ - ۲۰۹)

نبود سازوکاری مشخص برای دفن لاشه قربانی‌ها، از دیگر عوامل شیوع بیماری در مکه و از عوامل خطرناک برای بهداشت این شهر بود که تمام زائران را تهدید می‌کرد. در بسیاری از مواقع لاشه‌ها بعد از قربانی شدن، مقابل چادر محل اقامت حاجیان رها می‌شد و با توجه به گرمای هوای حجاز، صحرای منا به سرعت از بوی تعفن لاشه‌ها پر می‌شد. رسم بر این بود که لاشه حیوانات زیر خاک دفن شود، اما بسیاری از حاجیان چنین کاری نمی‌کردند. در برخی دوران‌ها نیز گودال‌های بزرگی برای دفن لاشه‌ها تعبیه می‌شد. (صبری پاشا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۱۴؛ دولت‌شین، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۰ - ۲۱۱؛ کردی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۸۹)

در سال ۱۷۴ قمری وبایی در مکه شایع شده بود که باعث شد هارون‌الرشید بعد از انجام حج به سرعت مکه را ترک کند. (ابن فهد مکی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۲۶) به گزارش منابع تاریخی، در سال‌های ۲۱۲، ۴۳۳، ۶۰۰، ۶۴۹، ۶۷۱، ۷۴۹، ۷۹۳ و ۸۱۹ قمری وبا در مکه شیوع یافت. (ابن فهد مکی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۲۶، ۲۷۹، ۲۶۰، ۲۳۸؛ فاسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۳؛ ابن صباغ، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۷۶۱)

بر پایه گزارش پروست، در سال ۱۸۹۳ میلادی، به دلیل نبود افراد کافی برای حمل و دفن اجساد، خیابان‌های شهر مکه لبریز از اجساد و بازندگان بود و بیماران بسیار در خانه‌های این شهر بدون طبیب و درمان با مرگ روبه‌رو بودند. در راه حج نیز مبتلایان فراوان از کاروان‌ها جا می‌ماندند یا کاروانیان کسانی را که امیدی به بهبودشان نبود، از روی شتران به زمین می‌انداختند و باور داشتند آنان که در حجاز بمیرند، روحشان به بهشت راه می‌یابد.

تجمع افراد زیاد در یک مکان و به خصوص در زمان وقوف در عرفات و منا، نبود شرایط بهداشتی مناسب در مکه و به خصوص کمبود آب، و هوای گرم حجاز، در دوره‌هایی از تاریخ حرمین، به شیوع بیماری‌های فراگیر کمک می‌کرد؛ بیماری‌هایی که با عنوان وبا و طاعون شناخته می‌شدند. وبا در عربی نامی برای بیماری‌های عام و فراگیر بود. (غازی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۵۹ - ۴۶۰) طاعون نیز در فرهنگ‌های عربی، گاه هم‌معنا با وبا آمده است و گاه به عنوان نوعی بیماری عام و به تعبیری دیگر، نوعی وبا شناخته شده است. (ابن صباغ، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۸۶ - ۸۸۷) در سده نوزدهم، دور تازه‌ای از شیوع بیماری‌های فراگیر (به شکل وبای کولیرا) در جهان و از جمله در مکه و مدینه آغاز شد. در این دوران به دلیل بهبود وسایل حمل و نقل و به خصوص رواج مسافرت دریایی، تعداد حاجیان بسیار زیاد شده بود و وبا در مکه به سرعت منتشر می‌شد و به شدت قربانی می‌گرفت. در سال ۱۸۶۵ میلادی وبای شدیدی در حجاز شیوع یافت که به کشته شدن ۲۵ تا ۳۰ هزار نفر انجامید و از آنجا به کشورهای مصر و سپس به اروپا و آمریکا منتقل شد. (دولتشین، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۲)

در سال ۱۸۹۳ میلادی یکی از شدیدترین وبا‌های تاریخ حجاز شیوع یافت. این وبا در موسم حج، شیوع یافت و حدود سی هزار کشته بر جای گذاشت. (جولدن صاری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۹ - ۱۶۴؛ دولتشین، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۴) شیوع وبا تا سال ۱۹۱۲ میلادی ادامه داشت.^۱

1. the Hajj Today, p.81.

بیماری وبا یا طاعون، تنها بیماری فراگیر در حرمین نبود؛ از جمله می‌توان به بیماری تب دنگی اشاره کرد که به عنوان نمونه در سال ۱۲۸۲ قمری شیوع یافته بود. (ابن صباغ، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۹۶؛ نک: دولت‌شین، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۸) طوفان‌های موسمی که هزارچندی برمی‌خاست نیز از چالش‌های مسیر حجاج بود که برخی مواقع موجب گم‌گردن مسیر می‌شد. رواج بیماری آنفولانزای مرگی در جهان و احتمال سرایت آن به حاجیان در سال ۲۰۱۰ میلادی موجب کاهش پنجاه درصد زائران مصر و سایر کشورهای اسلامی شد. (ورعی، ۱۳۹۰ش، حج ۳۰، ص ۱۶۷)

چالش‌های خارجی

۱. چالش استعمار

کشورهای مغرب اسلامی در شمال آفریقا همگی برای مدتی طعم تلخ استعمار را چشیده‌اند. با آغاز دوران استعمار، حج مسلمانان در کشورهای اشغال شده در مغرب اسلامی با سیاست‌ها و تصمیم‌های دولت‌های اروپایی گره خورد و ساماندهی حج مسلمانان در کشورهای استعمار شده نیز به دست حاکمان اروپایی بود. آنان برای کسب مشروعیت در میان مسلمانان، کوشیدند زمینه را برای حج فراهم کنند. (میقات حج، ش ۵۹، ص ۱۶۱، «سیاست‌های دولت هند در مورد حج»؛ ر.ک: خاطرات سفر مکه، ص ۴۸ - ۴۹) با وجود این، مسلمانان معمولاً از کارشکنی دولت‌های اروپایی درباره حج شکایت داشتند. مشکلات اقتصادی و به‌ویژه رواج بیماری‌های واگیردار عاملی بود تا حاکمان اروپایی درباره سفر حج شرایطی سخت برقرار کنند. (المنار، ج ۳، ص ۸۵۵؛ میقات حج، ش ۵۹، ص ۱۶۱) افزون بر این، حج برای اروپاییان پیامدهای سیاسی منفی داشت و شماری از اروپاییان به حج‌گزاری مسلمانان کشورهای استعمار شده بسیار بدبین بودند. (هروخرونیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۷۲)

اجتماع مسلمانان در حج، محفلی مناسب برای انتشار افکار ضد استعماری

بود. مسلمانان در این اجتماع بزرگ، ستم کشورهای استعمارگر را برای یکدیگر بازگو می‌کردند و به احساسات ضد اروپایی در میان مسلمانان دامن می‌زدند. (هروخرونیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۷۹ - ۵۸۱) حج فرصتی مناسب برای داد و ستد گزارش‌ها میان ساکنان مناطق گوناگون یک کشور نیز بود. در این سفرها گزارش‌های شورش‌ها و اعتراض‌های یک منطقه به ساکنان دیگر مناطق می‌رسید و آنان را به شورش برمی‌انگیخت. (هروخرونیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۷۵)

حج باعث گسترش بیداری اسلامی در میان مردم می‌شد. البته همه حاجیان به‌گونه یکسان از این افکار اثر نمی‌پذیرفتند. طلاب علوم دینی و صوفیان از حضور در مکه بیشتر اثر می‌گرفتند و با اعتبار و نفوذی که پس از سفر حج در جامعه مسلمانان به دست می‌آوردند، به تشکیل و تقویت مقاومت‌های مذهبی بر ضد استعمارگران غیر مسلمان کمک می‌کردند. (هروخرونیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۸۱)

رفت و آمد میان حجاز و الجزایر در دوره استعمار فرانسه کاهشی چشم‌گیر یافت؛ به گونه‌ای که شمار حاجیان الجزایری به سال ۱۳۱۵ قمری بیشتر از ۲۷ تن نبود. با آنکه فرانسوی‌ها کاروان‌های رسمی را زیر نظر مأموران خودشان برای حج اعزام می‌کردند، از نگاه الجزایری‌ها آنها موانعی فراوان بر سر راه خواستاران سفر به حج قرار داده بودند. حاکمان فرانسوی الجزایر همچنین چند سال به نام پیشگیری از انتقال بیماری وبا از حجاز، که گویا آن روزها در عربستان فراگیر شده بود، مدتی حج را ممنوع کردند. برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که فرانسوی‌ها پس از مدتی ممنوعیت، به سال ۱۹۰۰ میلادی با این توضیح که وضعیت سلامت در شرق اسلامی به حد رضایت‌بخشی رسیده است، حجگزاری را آزاد کردند و دیگر بار در ۱۹۰۲ میلادی همگام با تونس، که از بیم انتقال وبا حج را ممنوع کرده بود، و نیز مصر، که به همین دلیل شرایطی سخت را برای حضور حاجیان در کاروان حج قرار داده بود، حج را ممنوع نمودند.

به ادعای الجزایری‌ها از آن رو که مکه در ایام حج میزبان مسلمانانی از همه کشورهای مسلمان بود، گزاردن حج فرانسوی‌ها را هراسان می‌کرد. بر این اساس فرانسوی‌ها نگران آن بودند که حاجیان الجزایری در بیرون از کشور بر ضد استعمار فرانسوی تبلیغ کنند یا هنگام بازگشت، افکار آزادی‌خواهانه را با خود به ارمغان بیاورند. (المنار، محرم ۱۳۲۰ق، ص ۷۹۱؛ ذی‌قعدة ۱۳۱۷ق، ص ۸۵۵؛ المجلد الاول، سنة ۱۳۱۵-۱۳۱۶، ص ۱۶۳) از این‌رو در این دوره هرکس موفق به گزاردن حج شده یا به قصد مهاجرت از الجزایر بیرون رفته یا با تن دادن به مقررات کاروان رسمی حج، به عربستان رفته است. مکه و مدینه در این دوره پایگاهی بود برای دانشوران انقلابی و مخالف استعمار که یا به میل خود جلای وطن می‌کردند یا به اراده فرانسوی‌ها تبعید می‌شدند.

امیر عبدالقادر از آن جمله است که یک بار پیش از اشغال کشورش همراه پدر به حج رفت و بار دیگر، آن‌گاه که در ۱۸۴۶ میلادی از الجزایر رانده شد، رحل اقامت در مکه افکند. عبدالحمید بن بادیس، بنیان‌گذار جنبش اصلاحی الجزایر، نیز در ۱۹۱۳ میلادی به حجاز رفت و پس از دیدار با محمد بشیر ابراهیمی، دانشور دیگر الجزایری که در ۱۹۱۱ میلادی مجاورت حرمین را برگزیده بود و در آنجا حلقه درس داشت، «جمعية العلماء الجزائريين» را بنیاد نهاد و سپس آن دو از میان شاگردان خود نیرویی نظامی تدارک دیدند. (الحج و العمرة، سال ۵۸، ش ۶، ص ۷۰، «رحلات الحج الجزائرية مصدراً للتاريخ الثقافي في الحجاز»؛ سال ۵۸، ش ۱۱، ص ۱۶-۱۷، «علماء الجزائر يستمدون جذور الاصلاح من المدينة المنورة» الجزایری‌ها در آن روزهای سخت سرگرم مقابله با تهاجم اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها بودند و بسیاری از دانشورانشان رهبری مبارزات را بر عهده داشتند و راه‌ها نیز ناامن بود.

درباره چگونگی استعمار مغرب اسلامی باید یادآور شد که کشور افریقایی مراکش از نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی به طور پراکنده مورد تجاوز دول اروپایی قرار می‌گرفت و به‌ویژه اسپانیا توانست به امتیازاتی در این منطقه دست یابد.

با آغاز قرن بیستم دولت‌های انگلستان، فرانسه، آلمان و اسپانیا به صورت رسمی تر و آشکاری وارد صحنه جغرافیایی این کشور شدند. این امر در حالی صورت می‌گرفت که بر سر تسلط کامل بر کشور مراکش، میان دول اروپایی اختلافاتی برپا شده بود. در نهایت در ۷ مارس ۱۹۱۲ میلادی میان سلطان وقت مراکش و دولت فرانسه توافقنامه‌ای امضا شد که به موجب آن، تحت حمایتی مراکش توسط فرانسه رسمیت می‌یافت و فرانسه نیز متعهد می‌شد منافع اسپانیا در این منطقه را تأمین نماید و متصرفات اسپانیا در مراکش را محترم بشمارد.

الجزایر از دیگر کشورهای مغرب اسلامی بود که تحت مستعمره در آمد. اسپانیایی‌ها در ۹۱۶ قمری بندر الجزایر را فتح کردند. الجزایری‌ها برای دفع اسپانیایی‌ها از دو برادر ترک، اروج و خیرالدین، از رئیس‌ان گروه‌های راهزن دریایی در بنادر تونس یاری خواستند. آنان با پشتیبانی عثمانی‌ها الجزایر، تلمسان و برخی سرزمین‌های ساحلی را آزاد کردند و خود بر آنها حاکم شدند. خیرالدین بربُروس (بارباروسا)، حاکم ترک این منطقه، همه سرزمین‌های زیر سلطه خود را تحت حمایت امپراتوری عثمانی اعلام کرد و از سلطان، عنوان بیگلر بیگی گرفت. (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ص ۱۳-۱۵) پس از ضعیف شدن امپراتوری عثمانی، استعمارگران چشم طمع به شمال آفریقا دوختند؛ چنان‌که الجزایر به اشغال فرانسه در آمد.

بهانه فرانسه در این هجوم، توهین «دای» (فرماندار) وقت عثمانی در سال ۱۲۴۳ قمری به کنسول فرانسه بود. (اسعدی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ حسین مونس، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۳۹۳) فرانسویان از لحظه ورود با مقاومت مسلمانان الجزایر روبه‌رو بودند و سی سال گذشت تا توانستند بر قیام‌های مردمی غلبه کنند. (حسین مونس، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۳۹۵-۴۰۹)

از مبارزان معروف، امیر عبدالقادر الجزایری است که سال‌ها در برابر اشغالگران جنگید و سرانجام قیام او شکست خورد. (گلی زواره، ۱۳۸۵ش،

ص ۳۳۹ - ۳۴۰) آنها بی‌وقفه زمین‌های بومیان را مصادره و به مستعمره‌نشینان واگذار کردند. مساجد را به کلیسا یا انبار سلاح بدل نمودند. زبان عربی و تعلیمات اسلامی را از برنامه درسی مدارس حذف، و بسیاری از دانشوران و رهبران اسلامی را تبعید کردند. تا سال ۱۸۶۰ میلادی/ ۱۲۷۷ قمری بیش از ۷۲٪ بناهای مذهبی الجزایر ویران شده بود. تا سال ۱۹۰۰ میلادی/ ۱۳۱۸ قمری سه میلیون تن از مردم این کشور جان دادند و مسلمانان الجزایر از رفاه نسبی به وضعیت اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی نامناسب سقوط کردند.

با ناکامی مبارزات سیاسی و سیاست‌گفت‌وگو برای اصلاح وضعیت الجزایر، جبهه آزادی‌بخش ملی در سال ۱۹۵۴ میلادی/ ۱۳۳۳ شمسی طرح‌هایی را برای قیام پیش رو نهاد. دیگر گروه‌های مذهبی و سیاسی نیز به این جبهه پیوستند و نبرد میان الجزایری‌ها و فرانسوی‌ها آغاز شد. مقاومت الجزایری‌ها نتیجه داد و پس از فراز و نشیب‌هایی، سرانجام دولت فرانسه و جبهه آزادی‌بخش در سال ۱۹۶۲ میلادی/ ۱۳۴۰ شمسی اعلامیه‌ای را در اویان فرانسه صادر کردند که تضمین‌کننده تشکیل دولت مستقل الجزایر پس از یک دوره انتقالی و تأمین حقوق و آزادی‌های فردی را در پی داشت. در همه‌پرسی همان سال ۹۱٪ رأی دهندگان به استقلال الجزایر رأی دادند. (اسعدی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۳۸ - ۱۵۰) فرانسوی‌ها تا زمانی که الجزایر را در دست داشتند، آن را «آفریقای شمالی فرانسه» می‌نامیدند. (کورنون، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۰)

اشغال این کشور در سال ۱۸۳۰ میلادی به دست فرانسویان انجام شد. آنان افسران خود را به حکومت و فرماندهی آن کشور گماشتند و ۱۱۱ سال با خشونت بر آن حکم راندند. در این مدت قیام‌های گسترده‌ای علیه استعمار فرانسه شکل گرفت که از آن جمله قیام بزرگ عبدالقادر الجزایری در سال ۱۲۴۹-۱۲۶۳/ ۱۸۳۳-۱۸۴۷ بود که سرکوب شد. مردم الجزایر با وعده کسب استقلال در صف نیروهای فرانسه در جنگ جهانی دوم حضور داشتند؛ اما این خواسته آنان با سرکوب گسترده از سوی فرانسه مواجه شد و هزاران تن از

مردم الجزایر قتل عام شدند. کشتار سیستماتیک مردم الجزایر توسط سربازان فرانسوی از قتل عام سطیف و گلیمیا آغاز شد و تا زمان استقلال الجزایر در سال ۱۹۶۲ ادامه داشت. در طول مبارزات استقلال الجزایر نزدیک به یک میلیون تن کشته شدند که مسئول مستقیم آن فرانسوی‌ها هستند.

لیبی از دیگر کشورهای مغرب اسلامی بود که در سال ۱۹۱۴ میلادی تحت اشغال سپاهیان ایتالیا قرار گرفت. در پی این تحول سیاسی مهم، جنبش سنوسی به رهبری سیداحمد الشریف السنوسی (نوه سید محمد بن علی، بنیانگذار جنبش سنوسیه) مبارزات خود را با اشغالگران شروع کرد و در واکنش به اشغال لیبی از سوی ایتالیا، فتوای جهاد خود را در ۱۴ ژانویه ۱۹۱۲ صادر کرد. وی در این فتوا ضمن واجب کفایی دانستن جهاد، به هنگام حمله دشمن، آن را واجب عینی برشمرد و ترک جهاد در این صورت را به معنای ترک دین دانست و تارک آن را کافر معرفی کرد. (رادولف پیترز، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۳-۱۰۴) این فتوا در ترغیب مسلمانان به جنگ با متجاوزان تأثیر فراوان داشت.

با شکست لشکر ایتالیا توسط قوای متفقین در سال ۱۹۱۵، سراسر بخش شرقی لیبی تا سال ۱۹۱۶ میلادی در اختیار جنبش سنوسی درآمد. در این سال‌ها که جنگ جهانی اول جریان داشت، آشوب شدیدی بر لیبی حاکم بود و با پایان گرفتن این جنگ، ایتالیا نیز سلطه خود را بر این کشور پایدار کرد. در عین حال به نواحی طرابلس و سیرنائیک اجازه داد که برای خود مجلس محلی زیر نظر ایتالیا دایر کند. (بیات، ۱۳۸۴ش، ص ۵۵۵) در پی این اقدام، مردم لیبی «ادریس السنوسی» را، که از بزرگان قبیله سنوسیه بود، به نام ادریس اول به پادشاهی انتخاب کردند. در ژانویه ۱۹۳۴ میلادی دولت ایتالیا سرزمین لیبی را به یک مستعمره تبدیل کرد و نام آن را لیبی نهاد و در نهم ژانویه ۱۹۳۹ میلادی این مستعمره به طور رسمی به خاک ایتالیا ملحق شد. (امیرشاهی، ۱۳۷۷ش، ص ۶۱) در جریان جنگ جهانی دوم، لیبی یکی از میدان‌های اصلی نبرد متفقین از یک سو و ایتالیا و آلمان از سوی دیگر بود؛ چنان که از سال ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۳

میلادی لیبی تحت اشغال سربازان انگلستان بود و از سال ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۹ به طور موقت فرانسه و انگلستان در آنجا حکومت می‌کردند.

تونس نیز در سال ۱۲۹۳ قمری / ۱۸۸۱ میلادی تحت الحمايه فرانسه شد و سرانجام با تأثیر از جنبش بیداری در جهان اسلام و مقاومت مردم مسلمان این کشور در سال ۱۳۷۸ قمری / ۱۹۵۶ میلادی طعم استقلال را چشید.

۲. چالش نبردهای صلیبی

نبرد صلیبیان با مسلمانان در شرق و بخش‌هایی از جنوب دریای مدیترانه، که به طور متناوب چند دهه به طول انجامید، موجب ناامنی در برخی از مسیرهای حج، از جمله مسیر حج مغرب اسلامی، شد. چنین چالشی از یک سو و ناتوانی دولت فاطمیان (حک: ۲۹۷ - ۵۶۷ق) در مقابل صلیبیان از سوی دیگر، سبب شد تا حجگزاران شمال آفریقا برخی سال‌ها مانند مصریان از سفر حج صرف نظر کنند و مشقات فراوان آن را به جان نخرند. (مقریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۹۱) البته پس از ناامن شدن مسیر اصلی حج از سوی صلیبیان، حجاج راه دومی را برای سفر برگزیدند که در این مسیر با عبور از صحرای عیذاب به دریای سرخ می‌رسیدند و در آنجا سوار بر کشتی تا بندر جدّه می‌رفتند. (سفرنامه ناصر خسرو، ۱۳۸۱ش، ص ۸۶؛ سلیمان صالح، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۴)

در دوران نبردهای صلیبی، اردن که در مسیر حج مغربی قرار داشت در سال ۴۲۹ قمری به اشغال صلیبیان درآمد و شاهزاده‌نشین ماورای اردن با مرکزیت شهر کَرک تأسیس شد. (دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۳، ص ۳۱۰) صلاح الدین ایوبی این سرزمین را در سال ۵۸۴ قمری پس از محاصره‌ای طولانی فتح کرد. (عبدالباسط بدر، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۳ - ۱۸۴) کرک که در مسیر حجاز بوده (حافظ ابرو، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۸۷؛ عمری، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۴۸) و تا قدس فاصله‌ای اندک دارد، چندین بار میان مسلمانان و مسیحیان دست به دست شده

است. هنگامی که این شهر در دست مسیحیان بود، حاجیان و مسلمانان مسافر با حمله و غارت روبه‌رو می‌شدند. (حمیری، ۱۹۸۴م، ص ۲۰۳)

در دوران ایوبیان (حک: ۵۶۷ - ۶۴۸ق) نیز مسیحیان حج‌گزاران را غارت می‌کردند و گذشتن از مسیر اردن برای حاجیان بسیار خطرناک بود. در سال ۵۷۷ قمری فرخ‌شاه، برادر صلاح‌الدین، با صلیبیان پیمان صلح بست تا از تجاوز آنها جلوگیری کند. اما صلیبیان پس از این پیمان نیز به کاروان حاجیان حمله کرده، اموال مسلمانان را غارت نمودند و بسیاری را کشتند. آنان توانستند با اموال حاجیان استحکامات نظامی خود را تقویت کنند. صلاح‌الدین از این کشتار خشمگین شد و سپاه مسلمانان به آنها حمله کرد و توانست آنان را نابود کند. (عبدالباسط بدر، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴)

صلاح‌الدین همچنین اموالی فراوان برای قبایل صحرائشین، که در مسیر حج بودند، فرستاد تا دیگر به حاجیان حمله نکنند.^۱ در سال ۵۷۸ قمری، که رینالد (ارانط)، سردار صلیبی، به سوی مدینه حمله کرد و تا تیماء در وادی القری پیش آمد، یکی از برادرزادگان صلاح‌الدین ایوبی آن را دفع کرد. (عبدالباسط بدر، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴)

نبود امنیت در مسیر حج مانند منازل واقع در اردن و مناطق مجاور آن در دوره حاکمیت ممالیک نیز ادامه داشت. این ناامنی به سبب تجاوز مسیحیان و اشغال شهرهای اردن بود که پس از جای گرفتن آنها در این سرزمین، هراس از حمله صلیبیان بزرگ‌ترین دغدغه حاجیان به شمار می‌آمد. (عبدالمجید بکر، ۱۴۰۱ق، ص ۱۶۹) بیبرس در سال ۶۶۰ قمری برای تقویت نیروی نظامی مصر در صدد تأسیس سپاهی جدید از ممالیک برآمد و در همین جهت، دوپست سوار مغولی قیچاقی را به استخدام سپاه درآورد. (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۰۰ - ۵۰۱) بیبرس از سال ۶۶۳ قمری به پاکسازی شامات از حضور دولت‌های صلیبی

۱. التاريخ الشامل، ج ۲، ص ۱۸۳.

پرداخت (ابن خلدون، ۱۹۸۵م، ج ۵، ص ۴۴۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۴۴؛ شذرات الذهب، ج ۷، ص ۵۴۱) و در سال ۶۶۴ قمری قلعه صفد را، که در شمال غربی دریاچه طبریه قرار داشت و از مهم‌ترین قلاع صلیبیان به شمار می‌رفت، تصرف نمود. (ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۴۹، ص ۲۴؛ النجوم الزاهره، ج ۷، ص ۱۳۸، ج ۷، ص ۵۴۶) مناطق صلیبی نشین شقیف و یافا نیز در سال ۶۶۶ قمری به تصرف او درآمد. سپس به درخواست حاکم صلیبی عکا با او صلح کرد (ابن خلدون، ۱۹۸۵م، ج ۵، ص ۴۴۵؛ ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۴۹، ص ۳۵ - ۳۶) که تا سال ۶۶۹ قمری، که دژ حصن الکراد و عکا، واپسین پایگاه‌های صلیبیان در شامات به تصرف او درآمد، دوام داشت. (ابن تغری بردی، ۱۳۹۱ق، ج ۷، ص ۱۶۳ - ۱۶۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۵۹) در سال ۶۶۸ قمری او توانست حمله مشترک فرانسه، انگلستان، اسکاتلند، برشلونه و آراگون به تونس را، که از جزایر سیسیل صورت گرفت، دفع کند. (ابن خلدون، ۱۹۸۵ق، ج ۵، ص ۴۴۸) طبیعی است که شرایط جنگی چالشی بزرگ برای زائران بیت الله الحرام بوده است.

۳. چالش با دولت عربستان

با روی کار آمدن آل سعود و تسلط آن دولت بر حرمین شریفین، در برخی سال‌ها مانند سال ۱۳۴۴ قمری مردم همه سرزمین‌های تابع عثمانی از رفتن به حج منع شدند و تنها مردم مناطق زیر سلطه سعودی‌ها در سرزمین‌های جزیره العرب و شماری اندک از حاجیان مغربی حج به جا آوردند. (سباعی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۹۳؛ فرقه‌ای برای تفرقه، ص ۱۰۸) در دهه‌های اخیر نیز برخی کشورهای مغرب اسلامی با عربستان روابط حسنه‌ای نداشتند؛ چنان که روابط تیره دولت لیبی در زمان معمر قذافی با عربستان از چالش‌هایی بوده که بر حجگزاری مردم لیبی تأثیرگذاری داشت؛ زیرا در پی اتهام عربستان به لیبی مبنی بر دست داشتن و اجیر کردن چهار تبعه لیبی در ترور ولیعهد عربستان (عبدالله بن عبدالعزيز) در سال ۲۰۰۴ میلادی مناسبات این دو کشور عربی به تیرگی گرایید.

پس از سرنگونی قذافی نیز عربستان سعودی، به دلیل تعارضات مذهبی با جریانات صوفی‌گری و اخوانی‌لیبی که ضد تفکر وهابیت تکفیری هستند، تمایلی به ارتباط با حکومت قانونی لیبی نشان نداد. بسیاری از تندروی‌های سلفی‌های افراطی و وهابی‌ها در لیبی، مانند تخریب ضریح‌ها و قبور مقدس، با حمایت عربستان سعودی صورت گرفت و مردم لیبی بارها شعار «مرگ بر وهابیون سلفی» و «مرگ بر عربستان» سر دادند.

همچنین دولت عربستان گاهی اقدام به بازداشت برخی از زائران لیبیایی می‌کند؛ چنان که در چند سال قبل پس از انجام عمره، سه شهروند لیبیایی با نام‌های محمد حسین الخضراوی، محمود بن رجب و حسین زعیط - که از رهبران انجمن هفدهم فوریه و از اهالی شهر «الزاویه» لیبی بودند - در فرودگاه جده بازداشت شدند. دولت وفاق ملی در لیبی به ریاست فایز سراج از وزارت خارجه عربستان خواست سرنوشت سه لیبیایی بازداشتی در زندان‌های عربستان را، که در ۲۵ ژوئیه گذشته پس از ادای مراسم عمره بازداشت شدند، مشخص کند. کنسولگری لیبی در جده در پیامی خطاب به مقامات سعودی گفت که پس از تماس‌های مستقیم با سرویس عربستان از وزارت کشور عربستان جواب گرفت که سه بازداشتی پس از هماهنگی بین دفتر پادشاهی عربستان و دولت شرق لیبی وابسته به حفتر تحویل داده شدند.

چنین اقدامی با واکنش فعالان لیبیایی مواجه شد و آنان با برگزاری تظاهراتی مقابل سفارت عربستان در لندن با در دست گرفتن پلاکاردهایی از مسئولان عربستانی خواستند تا سرنوشت این سه شهروند لیبیایی مشخص کند. یحیی بن حلیم، رئیس سازمان حج اوقاف و امور اسلامی دولت وفاق ملی نیز با بیان اینکه سهمیه حجاج لیبیایی در سال گذشته ۷۸۰۰ نفر است، اظهار داشته که دولت عربستان سهمیه‌ای به تعداد ۱۷۵۰ نفر را به طرفداران ژنرال حفتر اختصاص داده است؛ درحالی‌که او به یک دولت رسمی و مورد تأیید سازمان ملل حمله، و تمام قوانین بین‌المللی را نقض کرده است و اصلاً قابل تصور

نیست که دولتی با چنین نیروی متجاوززی برای سرنگونی یک دولت قانونی همکاری کند.

چالش در روابط عربستان سعودی با برخی از کشورهای مغرب اسلامی در سال‌های اخیر، موجب محرومیت برخی از آنان از سفر حج شده است؛ چنان که به نوشته روزنامه فلسطینی المنار، آل سعود مسلمانان لیبی، یمن، سوریه و قطر را از برگزاری حج و عمره محروم کرده و سیاسی‌کاری در حج را ابزار برای فشار به حاکمان عربی و اسلامی قرار داده است. چنین رفتارهای آل سعود موجب شده تا مفتی اعظم در لیبی، صادق الغاریانی، از مسلمانان جهان بخواهد که مراسم حج را تحریم کنند. شماری از مفتی‌های دیگر نیز چنین فتوایی را تأیید کرده‌اند. به گفته آنان، عربستان سعودی عواید حج فرض و عمره را برای کشتار مسلمانان استفاده می‌کند. در فتوای مفتی اعظم لیبی آمده است: «پولی که حاجیان به سعودی می‌پردازند، حکومت این کشور آن را برای انجام جرایم علیه دیگر مسلمانان به مصرف می‌رساند». در این فتوا آمده است کسانی که قبلاً حج تمتع یا عمره را انجام داده‌اند و می‌خواهند دوباره به حج بروند، ثواب نمی‌کنند؛ بلکه گناهکار می‌شوند.

نتیجه‌گیری

حجگزاری کشورهای واقع در مغرب اسلامی شامل، لیبی، تونس، الجزایر، مراکش و موریتانی در ادوار مختلف اسلامی، چه در مسیر حج و چه در حرمین شریفین و همچنین در خود مغرب، با چالش‌هایی مواجه بوده است. عمده‌ترین چالش طبیعی، گرمی هوا، کمبود آب و امکانات بهداشتی، بیماری‌های مسری در مسیر و موسم حج بود که تا قرن اخیر حجاج مغرب اسلامی را با مشکل مواجه می‌ساخته است. ناامنی مسیر حج و دستبرد راهزنان به کاروان‌های حج به عنوان چالشی اجتماعی نیز تقریباً از چالش‌های همیشگی این سرزمین تا دوره اخیر بوده است. چنین چالشی دغدغه همیشگی برای دولت‌های صاحب نفوذ در حرمین شریفین بود.

درگیری‌های داخلی و جابه‌جایی خاندان‌ها و حکومت‌ها و عدم یکپارچگی و تمرکز در مغرب اسلامی و نیز حضور استعمارگران در بیشتر مغرب اسلامی در سده‌های اخیر، از عمده‌ترین چالش‌های سیاسی خارجی بوده است که حجگزاری را با مشکل مواجه می‌ساخته است. تنش در روابط برخی کشورهای مغرب اسلامی با دولت عربستان نیز موجب سختگیری این دولت با حجاج برخی کشورها، مانند لیبی، بوده است.

- للتراث الاسلامی.
۲۱. جعفری، یعقوب (۱۳۷۱)، **خوار جدر تاریخ**، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۲. جعفریان، رسول (۱۳۸۹ش)، **پنجاه سفرنامه حج قاجاری**، تهران، نشر علم.
۲۳. _____ (۱۳۸۹ش)، **راه حج**، تهران، زیتون سبز.
۲۴. جولدن صاری یلد (۱۴۲۲ق)، **الحجر الصحی فی الحجاز**، ترجمه ترکی عبدالرزاق، برکات، ریاض، مرکز الملك فيصل للبحوث الدراسات الاسلامیه.
۲۵. حافظ ابرو: عبدالله خوافی (۱۳۷۵ش)، **جغرافیای حافظ ابرو**، تصحیح سید صادق سجادی، تهران، میراث مکتوب.
۲۶. حجازی، ایمن، **الشرق و الغرب فی مدونات الرحاله العرب و المسلمین: ابوظبی، دار السویدی**، ۲۰۰۵م.
۲۷. الحج و العمره، سال ۵۸، ش ۶، ص ۷۰، «رحلات الحج الجزائریة مصدرأ للتاریخ الثقافی فی الحجاز»؛ سال ۵۸، ش ۱۱، ص ۱۶ - ۱۷، «علماء
- تحقیق رشدی الصالح ملحس، مکه، مکتبه الثقافه.
۱۳. اسعدی، مرتضی (۱۳۶۶ش)، **جهان اسلام**، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. امیرشاهی، ذوالفقار (۱۳۷۷)، **لیسی**، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران.
۱۵. بارونی، ابوالریبع سلیمان (۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م)، **مختصر تاریخ الاباضیه**، تونس.
۱۶. باسورث، ادموند (۱۳۸۱ش)، **سلسله های اسلامی**، ترجمه فریدون بدره ای، مرکز بازشناسی اسلام و و ایران، تهران.
۱۷. باقری، محمدرضا (۱۳۹۳)، **عملیات اجرایی حج در کشور دمکراتیک خلق الجزائر**، تهران، مشعر.
۱۸. ابن کثیر (۱۴۰۸ق)، **البدایة و النهایة فی التاریخ: به کوشش علی شیری**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. بیات، عزیزالله (۱۳۸۴)، **تاریخ تطبیقی ایران با کشورهای جهان**، تهران، امیر کبیر.
۲۰. تازی، عبدالهادی (۱۴۲۶ق)، **رحله الرحلات مکه فی مائة رحله مغربیه و رحله**، به کوشش عباس صالح طاشکندی، ریاض، موسسه الفرقان

- الجزائر يستمدون جذور الاصلاح من المدينة المنوره».
۲۸. حلیمی، غلام سخی (۱۳۸۲)، **رسانه و جنبش‌های اسلامی معاصر**، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۲۹. حمیری، محمد بن عبدالله (۱۹۸۴م)، **الروض المعطار فی خبر الاقطار**، تحقیق احسان عباس، بیروت، مکتبه لبنان.
۳۰. خرابشه، سلیمان (۱۹۹۹م)، **التنافس السلجوقی الفاطمی علی بلاد الحجاز و امره الحج**، اردن، دانشگاه یرموک.
۳۱. خلیلی، جعفر (۱۳۷۶ش)، **مکه و مدینه از دیدگاه جهانگردان اروپایی**، ترجمه محمدرضا فرهنگ، قم، مشعر.
۳۲. **دائرہ المعارف بزرگ اسلامی** (۱۳۶۸ش)، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، **دائرہ المعارف بزرگ اسلامی**.
۳۳. داود بن علینقی (م. ۱۲۷۷ق)، **سفرنامه میرزاداوود وزیر معارف**: به کوشش سید علی قاضی عسکر، تهران، مشعر، ۱۳۷۹ش.
۳۴. دولتشین، عبدالعزیز (۱۴۱۴ق)، **الحج قبل مئة سنة الرحلة السرية للضابط**
- الروسی، بیروت، دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه.
۳۵. ذهبی، (۱۴۱۰ق)، **تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر**، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
۳۶. رادولف پیترز (۱۳۶۵)، **اسلام و استعمار**، مترجم: محمد فرقانی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.
۳۷. رافعی، عبدالکریم (۱۳۷۶)، **التدوین فی اخبار قزوین**، به کوشش عزیز الله عطاردی، تهران، عطارد.
۳۸. رفعت پاشا، ابراهیم (۱۳۲۷ق)، **مرآة الحرمين** (الرحلات الحجازیه و الحج و مشاعره الدینیة محلاه بمئات الصور الشمسیة)، بیروت، دار المعرفه.
۳۹. روزنامه الشرق الاوسط چاپ لندن.
۴۰. زغلول، سعد (۱۹۶۴)، **تاریخ المغرب العربی من الفتح حتی دول الاغالبية و الرستمین و الادارسه**، قاهره، بی‌نا.
۴۱. زکی یمانی، احمد (۱۴۲۸ق)، **موسوعة مكة المكرمة و المدينة المنورة**، به کوشش عباس صالح طاشکندی، ریاض، موسسه الفرقان.
۴۲. زنون طه، عبدالواحد (۲۰۰۴م)، **الرحلات**

۵۲. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)،
تاریخ طبری، بیروت، دار التراث،
چاپ دوم.
۵۳. عبدالرزاق اسماعیل (۱۴۰۶ق)،
الخوارج فی بلاد المغرب حتی
متصف القرن الرابع الهجرى، بی جا،
دارالتقافه و دار البيضاء.
۵۴. عبدالباسط بدر (۱۴۱۴ق)، التاريخ
الشامل للمدينة المنورة، مدينه.
۵۵. عبدالمجید بکر (۱۴۰۱ق)، دروب
الحجيج (الملاحج الجغرافيه لدروب
الحجيج)، جدّه، تهامه.
۵۶. عبدرى، محمد (۱۴۲۶ق)، رحلة
العبدري، به كوشش على ابراهيم
كردى، دمشق، دار سعد الدين.
۵۷. عمرى، احمد بن يحيى (۱۴۲۳ق)،
مسالك الابصار فى ممالك
الامصار، ابوظبى، المجمع الثقافى.
۵۸. فاسى، محمد (۱۴۲۱ق)، شفاء الغرام
باخبار البلد الحرام، به كوشش
گروهى از علما، بيروت، دار الكتب
العلميه.
۵۹. _____ (۱۴۲۲ق)، الزهور
المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة،
به كوشش محمد حسن اسماعيلى،
بيروت، دار الكتب العلميه.
- المتبادل، بيروت، المدار الاسلامى.
۴۳. سباعى، احمد (۱۴۲۰ق)، تاريخ
مكة، مكتبه احياء التراث.
۴۴. سليمان صالح كمال (۱۴۰۸ق)، اماره
الحج في العصر عباسى مكة، جامعه
ام القرى.
۴۵. سمعانى، عبدالكريم بن محمد
(۱۴۰۸ق)، الانساب، به كوشش عبد
الله عمر البارودى، بيروت، دار الجنان.
۴۶. سيف الدوله (۱۳۶۴ش)، سفرنامه
سيف الدوله: به كوشش على اكبر
خداپرست، تهران، نشر نى.
۴۷. سيوطى، عبدالرحمن (۱۴۱۸ق)،
حسن المحاضرة فى اخبار مصر و
القاهرة، به كوشش خليل المنصور،
بيروت، دار الكتب العلميه.
۴۸. شوفانى، الياس (۱۹۹۶م)، الموجز
فى تاريخ فلسطين السياسى،
مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
۴۹. صلابى، على محمد (۱۹۹۲م)، الثمار
الزكية للحركة السنوسية فى ليبيا،
المملكة البيبية.
۵۰. _____، تاريخ حركة السنوسية
فى افريقيا.
۵۱. طالقانى، سيد محمود (۱۳۸۱ش)، به
سوى خدا مى رويم، تهران، مشعر.

۶۰. قالین، جورج اوغست (۲۰۰۸)، **رحلات قالین الی جزیره العرب**، بیروت، دارالوراق.
۶۱. قشطا، محمد سعید (۲۰۰۳ق)، **لیبون فی الجزيرة العربية**، ریاض، الدار العربیه للموسوعات.
۶۲. قلقشندی، احمد بن علی (۱۹۸۱م)، **صبح الاعشى فی صناعة الانشاء**، به کوشش سهیل صادق زکار، دمشق، وزاره الثقافه.
۶۳. کردعلی، محمد (۱۳۹۰ق)، **خطط الشام**، بیروت، دارالعلم للمابین.
۶۴. کردی، محمدطاهر (۱۴۲۰ق) **التاریخ القویم لمکه و بیت الله الکریم**، تصحیح عبدالملک بن عبدالله بن دهیش، بیروت، دار خضر.
۶۵. کورنون، ماریا (۱۳۶۵ش)، **تاریخ معاصر آفریقا از جنگ دوم جهانی تا امروز**، ترجمه ابراهیم صدقیانی، تهران، امیر کبیر.
۶۶. گلی زواره، غلامرضا (۱۳۸۵ش)، **جغرافیای جهان اسلام**، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶۷. مقدسی، محمد بن احمد (۱۴۰۸ق)، **احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم**، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۸. مقریزی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، **اتعاض الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء**، به کوشش جمال الدین الشیال، قاهره، وزاره الاوقاف المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
۶۹. _____ (۱۴۱۸ق)، **السلوک لمعرفة دول الملوک**، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷۰. _____ (۱۴۱۸ق)، **المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الاثار (الخطط المقریزیه)**، به کوشش خلیل المنصور، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷۱. موثقی، سید احمد (۱۳۷۹)، **جنبش های اسلامی معاصر**، چاپ دوم، تهران، سمت.
۷۲. مونس، حسین (۱۳۸۴)، **تاریخ و تمدن مغرب**، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران.
۷۳. میقات حج، ش ۵۹، ص ۱۶۱، «سیاست های دولت هند در مورد حج».
۷۴. ناصر خسرو (۱۳۸۱ش)، **سفرنامه ناصر خسرو**، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران، زوار.

۷۵. ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۸۹)،
مقدمه‌ای بر تاریخ مغرب اسلامی،
قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷۶. نواف عبدالعزیز المجد (۲۰۰۸م)،
رحالة الغرب الاسلامی، اردن،
الاهلیه للنشر و التوزیع.
۷۷. هدایتی، میرسیداحمد (۱۳۸۴ش)،
داستان پاریافتگان، به کوشش سید
علی قاضی عسکر، تهران، مشعر.
۷۸. هروخرونیسه، سنوک (۱۴۱۹ق)،
صفحات من تاریخ مکه المکرمة
فی نهاية القرن الثالث عشر الهجری،
ترجمه محمد بن محمود سربانی و
معراج بن نواب، مکه، دار الملک
عبدالعزیز.
۷۹. ورعی، سیدجواد و جواد منصور
(۱۳۹۰ش)، حج ۳۰: گزارشی از
حج‌گزاری سال ۱۴۳۰ هـ.ق. برابر
با سال ۱۳۸۸ هـ. ش، مشعر.
۸۰. ویکی پدیا، دانشنامه آزاد.
۸۱. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله
(۱۹۹۵م)، معجم البلدان، بیروت،
دارصادر.
۸۲. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب،
(بی‌تا)، تاریخ یعقوبی، قم، اهل
بیت علیهم‌السلام.
۸۳. خبرگزاری رسمی حوزه، ۱۳۹۶.
۸۴. خبرگزاری شبستان ۲۹ شهریور ۹۹.
۸۵. روزنامه مشرق، تاریخ انتشار: ۱۳
مهر ۱۳۹۴.
86. ne thousand roads to mecca,
p.321.
87. The Muslim world vol 89,
p.70.

خاستگاه پدیده حج مسکین در مغرب اسلامی در ادبیات دینی

محمدسعید نجاتی^۱ و محمدمهدی فقیه محمدی جلالی (بحرالعلوم)^۲

چکیده

آیین حج مسکین، آیینی پر سابقه در مغرب اسلامی است. معرفی این آیین بر پایه اطلاعات میدانی و تبیین خاستگاه آن بر پایه عوامل مختلف اقلیمی، فرهنگی و دینی و اجتماعی وظیفه‌ای است که این مقاله درصدد انجام آن، بر پایه روش تحقیق نقلی و تحلیلی کتابخانه‌ای است. در این مقاله ضمن ارائه فهرستی از برخی نقاط مغرب اسلامی، که آیین حج مسکین در آن برگزار می‌شود، سه منطقه آسفی (مزار سیدی شاشکال)، منطقه مزار سیدی بوخیار و مزار ادربس اول در ولایه مغرب، و زیارت خواجه احمد یسوی در ترکمنستان و شیخ بمبا در آفریقا، معرفی شده و ضمن گزارش انتقاد مخالفان این آیین، با رویکردی تحلیلی دینی، فهم نادرست از متون دینی، موضع‌گیری همنوای فقیهان منطقه در جهت تعطیلی موقت حج، دشواری‌های خاص سفر حج از مغرب به‌عنوان مهم‌ترین زمینه‌های دینی پدید آمدن این آیین در مغرب اسلامی بررسی شده است.

روش این پژوهش بینارشته‌ای و در حوزه دین‌شناسی و مطالعات حج قابل رده‌بندی است که بر اساس ادبیات دینی و داده‌های حدیثی - فقهی و گزارش‌های اینترنتی با رویکرد تقریبی فراهم آمده است. برآیند این مقاله بازشناسی پدیدارشناسانه این آیین و امثال آن و زمینه‌های آنها در ادبیات دینی است که در نوع خود در ادبیات حج بی‌سابقه و جدید است.

کلیدواژه‌ها: حج فقرا، حج مسکین، سیدی بوخیار، سیدی شاشکال، آسفی، استطاعت

در حج، حج‌گزاری مغرب.

۱. دکترای تاریخ اسلام و سطح ۴ فقه و اصول حوزه، عضو گروه تاریخ و سیره پژوهشکده حج و زیارت.

(nejati13@chmail. Ir)

۲. سطح ۴ تاریخ اسلام حوزه علمیه قم، عضو گروه تاریخ و سیره پژوهشکده حج و زیارت

(m. bahralloom@gmail.com)

به‌رغم فاصله بسیار و هم‌مرزی با پیروان ادیان دیگر، مناسک حج بسیار مورد توجه و علاقه مسلمانان مغرب اسلامی بوده، چنان‌که آنان را صاحب جایگاه ویژه‌ای در آفرینش تراث حج دانند. در کنار این علاقه شدید، دوری راه و دشواری‌های مسیر، هزینه‌های مادی و معنوی بسیاری را برای سفر حج بر دوش حاجیان مغربی تحمیل می‌کرده تا آنجا که بسیاری از عاشقان حج و زیارت بیت‌الله در مغرب، از پا درراه گذاشتن و پیمودن این مسیر دراز باز می‌ماندند؛ به‌ویژه که شرط استطاعت در واجب شدن حج لحاظ شده و ناتوانانی که قدرت مالی یا توانایی جسمی سفر به حرمین را نداشتند، خود را شرعاً مکلف به رفتن به مکه مکرمه برای سفر حج نمی‌دانستند. برآیند آن اشتیاق و این ناتوانی به پدید آمدن جایگزین‌هایی برای حج در این منطقه شده که حج مسکین نام‌گرفته تا دلیل این آیین به‌روشنی هویدا باشد. این آیین با توجه به گستره و حجم نفوذ معنوی که میان مغربیان یافته، موافقان و مخالفان بسیاری را پیدا کرده است؛ هرچند نمونه‌هایی از آن در نقاط دیگر جهان اسلام نیز یافت می‌شود که آوازه‌اش چندان از منطقه مغرب فراتر نرفته و علل آن به‌روشنی تحلیل و بازشناسی نشده است.

مقاله حاضر ضمن معرفی آیین‌های مختلفی که در مغرب و برخی از مناطق دیگر به این نام شناخته می‌شود، به بررسی علل شکل‌گیری آن پرداخته است. درحالی‌که جز چند گزارش رسانه‌ای و مطبوعاتی از این آیین، منبع دیگری برای بازشناسی آن در دست نیست و پژوهشی که به آن پرداخته باشد یافت نشد.

سؤال اصلی پژوهش: «پدیده حج مسکین و زمینه‌های آن در ادبیات دینی چیست؟» در مقاله حاضر پس از معرفی مهم‌ترین موارد از پدیده‌های مشهور به حج مسکین، به‌ویژه در مغرب اسلامی و نقاطی دیگر، به ماهیت‌شناسی آن و بازشناسی زمینه‌های پدید آمدن آن در ادبیات دینی، با کمک دانش‌های فقه و حدیث، پرداخته می‌شود.

موضوع این مقاله به جهت رویکردی که به مقوله حج جایگزین دارد و با توجه به تأثیرگذاری متغیر ادبیات دینی حج در موضوع آن، در چارچوب عام مطالعات حج دسته‌بندی می‌شود و به جایگاه حج در ادبیات دینی با نگاه مقارن و توجه به دانش‌هایی چون حدیث و درایه و فقه، به عنوان یکی از عوامل درون‌دینی شیوع این پدیده می‌پردازد. این پژوهش، به دلیل کمبود شدید منابع، بر اساس گزارش‌های میدانی منتشره در اینترنت و تحقیقات کتابخانه‌ای سامان یافته است.

با توجه به وجود آیین‌های مشابهی در شرق اسلامی، با استفاده از دستاوردهای این پژوهش می‌توان به داوری علمی درباره این پدیده و آسیب‌شناسی آن از منظر ادبیات دینی حج دست یافت. در ادامه ابتدا مصادیق این آیین در مغرب اسلامی و دیدگاه موافقان و مخالفان آن بررسی، و سپس علل پدیدار شدن آن تحلیل می‌شود.

مراقد متعددی در مغرب به‌عنوان آئین حج مسکین زیارت می‌شود و مشهور است؛ از جمله مرقد سیدی شاشکال در آسفی، مرقد ادريس اول در وکیله، مرقد سیدی بوخیار در ریف میانه، سیدی بو رحال (ابو رَحَال) ابدالی در قلعة سَرَاغِنَة (جنوب مغرب)، سیدی رعیسی اوسیفاد در قلعه‌های سیفاد، افرنی و سیدی عبدالسلام مشیش در ریف غربی است. (مواسم حج الفقراء فی المغرب... عبادة وتجارة، محمد أمزبان / <https://www.hespress.com/>، ۱۰۴۵۱۸) البته به دلیل محدودیت حجم مقاله به سه نمونه در داخل مغرب و دو نمونه از مناطق دیگر بسنده می‌کنیم. مطلبی نیز درباره حکم فقهی و بدعت بودن این مراسم یافت شد که هرچند با موضوع این پژوهش فاصله دارد، ولی در تکمیل پژوهش از آن بهره برده شده است.

نمونه‌هایی از حج مسکین در مغرب

حج مسکین یا حج فقرا آئینی است که برخی از جوامع مسلمان، آن را

جایگزینی از مناسک برای کسانی می دانند که سفر حج برایشان به هر دلیلی، از جمله ناتوانی مالی، میسر نیست.

۱. حج مسکین آسفی

شهر بندری و کهن آسفی در غرب مراکش در منطقه بدوزه قرار دارد. (حمیری، ۱۹۸۴، ص ۵۷؛ بغدادی، ج ۱، ص ۷۵) در این شهر هر ساله در هشتم ذی‌الحجه بسیاری از مسلمانان ساکن مناطق اطراف، طی مراسم خاصی به دور تپه‌ای می‌چرخند. آنان هنگام طواف این ورد را می‌خوانند: «لیک اللهم لیک، ان الحمد والنعمة لک لیک، لا شریک لک لیک، یا رحمان یا رحیم، احنا جینا حجاج زایرون» که نوعی لیک گفتن و شبیه تلبیه حجاج بیت الله الحرام است. در ادامه این مناسک به تقلید از چاه زمزم و نوشیدن آن، از چشمه آب شیرینی که در کنار آبشور دریا پدید آمده می‌نوشند و توقف خود بر فراز تپه مجاور مرقدی کهن که در این منطقه قرار دارد و از آن به «جبل الرحمه» یا «لاله نواره» و «جبل عرفة الصغیر» یاد می‌شود را به منزله وقوف در کوه عرفات می‌دانند. از این آیین به عنوان حج المسکین یا حج الفقراء یاد می‌شود که آن را جایگزین مناسک حج بیت الله الحرام برای ناتوانان از ادای حج واجب می‌دانند. (سیدی شاشکال... «حج المسکین» بضوای آسفی، هکذا یحج الفقراء إلی الضریح تزامنا مع یوم عرفة؛ احمد امشکح (۲۰۱۴، ۱۰، ۰۸))

قدمت این بقعه و حج المسکین به چند صد سال قبل بازمی‌گردد و معتقدند که از عصر مرابطین (۴۴۸-۵۴۱ق) و موحدین (۵۱۵-۶۶۸ق) این مزار بوده و این مناسک در آن انجام می‌شده است. (<https://www.maghress.com/almassae/216503>) قبایل ساکن این منطقه - از جمله لاله فاطمه، کرعان، اولاد ابراهیم، شلیحات و غوال به این آیین توجه زیادی دارند آنها باور دارند که حجشان مبرور و سعی‌شان مشکور است؛ زیرا از مکه مکرمه هزاران کیلومتر دور هستند و به دلیل اینکه راه حج برایشان بسیار طولانی است و توانایی و استطاعت مالی

پیمودن آن را ندارند، با انجام حج در این مکان، به ثواب حج دست می‌یابند. از این رو از آن به «حج الفقراء» نیز یاد می‌کنند.

در چند سال اخیر این حج چنان شهرت گرفت که جمع کثیری از مسلمانان این منطقه را به خود جذب کرد و بسیاری از آنان آن را حج دوم و آن مرقد و ضریح را کعبه دوم می‌دانند. (به مکه نروید؛ در مراکش حاجی شوید!، <https://shamsnia.persianblog.ir>)

درباره شخص مدفون در بقعه اسفی باورهای مختلفی وجود دارد. برخی نام وی را «آمحمد سرحال». (سیدی شاشکال... «حج المسکین» بضوای آسفی؟، <https://www.masrawy.com/islameyat/others-masaged/details>) و برخی دیگر نیز نام شخص مدفون در این بقعه را سید ابراهیم و عده‌ای نیز سیداحمد می‌دانند. این احتمال نیز مطرح شده که نام این مدفون سیدمحمد از نوادگان زید شهید باشد که از شرق بلاد اسلامی به مغرب مهاجرت کرده است. (الصلیحی السلاوی، ص ۵۳)

بر اساس این احتمال، وی از ساداتی است که در قرن چهارم هجری به دلیل ظلم و فشار به علویان از ایران یا عراق به طرف مغرب مهاجرت کرده و در این مکان به خاک سپرده شده است.

حضور برخی از سادات در این منطقه، براساس برخی از منابع تاریخی، تأیید شده است؛ از جمله سیدحسن جندولی که در ناحیه بریجه سکونت داشته و برادرش که در سجلماسه می‌زیسته و از اولاد حاج یوسف بن عیسی بن حسن بن قاسم بن محمد بن یعقوب بن عبدالله بن موسی بن عمر بن محمد بن عبدالله بن احمد بن عیسی بن ادريس بن ادريس بن عبدالله بن حسن المثنی بن امام حسن مجتبی علیه السلام بودند. (جزی غرناطی، ۱۴۳۱، ص ۷۸) ولی از آنجایی که قدمت بقعه سید شاشکال به قرن چهارم و قبل از حسن جندولی می‌رسد، این احتمال ممکن است که بقعه مربوط به جد وی، یعنی محمد بن عبدالله بن احمد بن عیسی بن ادريس الثانی باشد.

علاوه بر این افراد گزارش‌های متعددی در منابع تاریخی از حضور شخصیت‌های برتر علمی و فرهنگی و دینی در آسفی، به خصوص در رباط اسفی وجود دارد. (ابن خطیب، ۲۰۰۳، ص ۱۲۹) که بعید نیست صاحب بقعه یکی از آنان باشد.

لقب سرحال می‌تواند برگرفته از لقب فارسی این شخص به دلیل زهد و تقوایش باشد. البته این کلمه گویشی برای نام گرگ است (ابن سیده، ج ۳، ص ۱۸۸؛ ابن منظور، ج ۲، ص ۴۸۲) و در لبنان خاندانی به این عنوان (سرحال) می‌زیستند که محتمل است ریشه خاندانی وی باشد. (الشذیاق، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۶۳)

برخی نیز معتقدند که سیدمحمد به خواب یکی از متولیان بقعه می‌آید و از ایشان می‌خواهد که مردمی که قادر به رفتن به حج نیستند را به این بقعه بیاورند تا حج انجام دهند و مکفی حج است و از آن به حج المسکین یا حج الفقرا یاد کرده است. (حج المسکین بآسفی. إقبال ضعیف علی حج ضریح سیدی شاشکال <https://www.goud.ma2-90493>)، بنابراین کسانی که استطاعت مالی رفتن به حج را ندارند، در این بقعه با آدابی که گفته شد حج به‌جا می‌آورند و از آن به حج الثانویه نیز یاد شده است. (<https://www.maghress.com/almassae/216503>)

۲. زیارت سیدی بوخیار

در ۹۰ کیلومتری (الحُسَیْمَة) در قلب کوهستان قبیله شقران (ارتفاع ۱۹۵۲ متری از سطح دریا) مزار سیدی بوخیار قرار دارد. در نهم ذی‌الحجه هر سال، همزمان با ایام حج، علاقه‌مندان سیدی بوخیار آیینی شبیه حج را در کنار مزار او برگزار می‌کنند که شامل اعمالی شبیه مناسک حج، یعنی طواف و رمی جمرات و قرائت دعاست. آنان پس از طواف پیرامون مرقد سید بوخیار، به لبیک‌گویی و دعا می‌پردازند و سپس قربانیان خود را ذبح می‌کنند و به این عمل حج الفقرا می‌گویند و معتقدند جایگزین حج برای کسانی است که توانایی به رفتن حج خانه خدا را ندارند. شیخ زاویه یا متولی بقعه بر این اعمال نظارت دارد تا به

نحو صحیح انجام شود. در کنار بقعه نیز بازار بزرگی برپا می‌شود و ما یحتاج زوار تأمین می‌گردد. (<https://dalil-rif.com/permalink/6520.html>)

این آئین ابعاد فرهنگی دینی و اجتماعی و اقتصادی دارد و هزاران نفر از ساکنان این منطقه و اطراف آن در این جشنواره به عنوان فعالیتی اجتماعی شرکت می‌کنند. گفته می‌شود این مراسم به ریشه‌های اسطوره‌ای و واقعی و دینی و مقدس باز می‌گردد.

طرفداران این مراسم قائلند که این مراسم باعث ایجاد نوعی پیوستگی اجتماعی میان مردمان فقیر این منطقه، که امکان سفر به حج را ندارند، و میان امت اسلامی می‌شود. البته بر باور این زائران سه بار حضور در این مراسم موجب دستیابی زائر به ثواب حج خواهد شد.

نسب بوخیار معلوم نیست، اما برخی معتقدند که وی از شرق بلاد اسلامی به مغرب آمده و برخی نیز او را از تلمسان می‌دانند که از مشایخ اهل تصوف بوده است. (مواسم حج الفقراء فی المغرب... عبادة وتجارة، محمد أزمیان <https://www.hespress.com/104518>)

۳. زیارت قبر ادریس اول

یکی دیگر از مصادیق حج مسکین در مغرب، زیارت مرقد ادریس اول است. این مقبره در شهر ولیلی^۱ است که اکنون شهر زرهون خوانده می‌شود و در شمال شهر مکناس در شمال کشور مغرب قرار دارد. ادریس مؤسس دولت ادارسه و نوه حسن مثنی نواده رسول خداست که پس از شرکت در قیام نافرجام (فَج) در سال ۱۶۹ قمری در مکه از بیم عباسیان به مغرب گریخت و از اولین و مشهورترین ساداتی است که به مغرب هجرت کرد.

وی در سال ۱۷۷ قمری با سمی که هارون، خلیفه عباسی، فرستاده بود مسموم شد و از دنیا رفت و در ولیلی دفن شد (أبو الفرج الأصفهانی، بی‌تا،

۱. گویا این شهر امروزه به نام ادریس شناخته می‌شود (وصف افریقا، ص ۲۹۶)

ص ۴۰۸؛ مرغی، ص ۶۷۶؛ خلیلی، ج ۴، ص ۱۰۵)

بنا به برخی از گزارش‌ها در این مزار ادریس ثانی، پسر ادریس اول، نیز مدفون است؛ هرچند بعدها مقبره‌ای دیگر در فاس به نام او شهرت یافته است (مزاری، ج ۱، ص ۱۴۳؛ فاسی، ص ۲۹۶) این مرقد یکی از مزارات قدیمی مغرب است که در کتب جغرافیدانان قدیمی از آن یاد شده (مزاری، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ابن فضل الله، ۱۴۲۳، ج ۲۴، ص ۶۴)

اهالی شهر ویلی با حضور مردم و جمع کثیری از اعضای حلقه‌های تصوف مختلف مغرب همه ساله در موسمی خاص در کنار قبر سید ادریس اکبر جمع می‌شوند. این مراسم با سخنرانی یکی از شرفا از نسل ادارسه، که در بیان فضیلت سید ادریس و نیز با توجه به این اعتقاد که زیارت او همانند حج است، آغاز می‌شود. برنامه‌های این مراسم شامل ذکر و دعا و سرانجام زیارت قبر است که با استلام و بوسیدن سنگ سبز قبر سید ادریس و نیز روشن کردن انجام می‌شود.

در گزارشی که خبرنگار شبکه فرانس ۲۴ تهیه کرده، شرکت کنندگان این مراسم آن را جایگزینی برای حج، برای افراد فقیری می‌دانند که توانایی اقامه حج ندارند و به همین دلیل حج فقرا یا حج مسکین نامیده می‌شود. در این گزارش به دستاوردهای این مراسم اشاره شده که باعث اجتماع گروه‌های مختلف متصوفه به صورت سالانه می‌شود و به رشد گردشگری منطقه و یادکرد بزرگان دینی و مذهبی کمک می‌کند. بنا بر این گزارش، در این آئین تشابهات زیادی به مراسم حج وجود ندارد و زائران این منطقه وانمود نمی‌کنند که به طواف یا وقوف یا سعی در صفا و مروه می‌پردازند. (المغرب-روبورتاج-مغاربه-حج المسکین- زرهون <https://www.france24.com/ar/20180822>: حج المسکین لمن لا يستطيع إلى مكة سيلا في المغرب. <https://middle-east-online.com>)

در مجموع می‌توان عناصر مشترک آئین‌های حج مسکین در مغرب را، که علاوه بر موارد بالا در مزار سیدرحال ابدالی (<http://sidirahal.net/widget-landing-page>) و

سیدی شعیب نیز با تفاوت‌هایی برگزار می‌شود <https://www.nadorcity.com/3149> در عناصر زیر مشترک دانست:

اقبال و جذب طریقت‌های مختلف صوفیه و تجمع آنان در زاویه‌ای که در نزدیکی مرقد وجود دارد، ذکر خدا و طواف و لاله‌الاله گفتن، قرائت آیاتی از قرآن و بزرگداشت اولیای الهی، اعتقاد به جایگزینی این آئین به جای حج برای غیر مستطیعان و ناتوانان از انجام حج. (<https://www.hespress.com/AA-104518>)

آیین‌های مشابه حج مسکین در مناطق دیگر

۱. زیارت خواجه احمد یسوی

خواجه احمد یسوی (م ۱۱۶۶م) رئیس حلقه مشایخ ترک و از رهبران تصوف است که بسیاری از مشایخ تصوف به او منتسب می‌شوند و در سرسلسله‌اش بسیاری از بزرگان صوفیه هستند. (فخرالدین صفی، ۱۴۲۹، ص ۴۲) شیخ احمد یسوی، شیخ حاج بکتاش مؤسس طریقه بکتاشیه است (همان؛ الخالدی، ۱۴۱۷، ص ۳۴۸)

مدت‌هاست که زیارت قبر وی در شهر ترکستان در جنوب کشور قزاقستان بسیار مورد توجه صوفیان قرار گرفته و در طول سال از کل کشورهای آسیایی به ترکستان، در ایام حج، به این زیارتگاه می‌آیند و قبر خواجه را مکه دوم می‌نامند. (<https://www.maghress.com/almassae/216503>)

زائران ابتدا پیرامون مسجد طواف می‌کردند و سپس دیوار مسجد و زیارتگاه خواجه را لمس و حتی می‌بوسیدند و سپس در صحن بزرگ آن، که توسط امیر تیمور گورکانی (۷۱۵-۷۸۳ش) بنا شده بود، به دعا و زیارت می‌پرداختند (میرخواند ولد، ۱۲۷۰ق، ج ۱، ص ۸۴)

مردم منطقه سه بار زیارت خواجه احمد یسوی را معادل یک سفر حج می‌دانند؛ به همین دلیل زوار با اشتیاق فراوان و نذر و نیاز عازم ترکستان می‌شوند و پس از بازگشت همچون زائرین خانه خدا از آنان پذیرایی می‌شود. (سنایی، ۱۳۸۴، ش ۶)

۲. زیارت مسجد طوبی

در شهر طوبی در کشور سنگال مسجد و مقبره شیخ احمد بمبا قرار دارد که زیارت او به عنوان حج آفریقا یاد می‌شود. شیخ احمد بمبا مؤسس طریقه مریدیه است که هر سال هزاران مسلمان در ایام حج به زیارت او می‌روند. طوبی شهری است که در سال ۱۳۰۰ قمری شیخ احمد بمبا در ابتدای تبلیغش بنا نهاد و نامش را شجره طوبی گذاشت. او مدعی بود که نوری را در این مکان مشاهده کرد و جبرئیل او را مأمور ساخت شهری در کنار درخت معینی بنا کند و به او گفته است که این شهر مرکز معنوی آفریقا خواهد شد و از تمام نقاط عالم جهت توبه و استغفار به آنجا خواهند آمد.

بسیاری از سنگالی‌ها معتقدند دو نوع حج وجود دارد: حج خانه و حج مقبره شیخ احمد بمبا. بدینسان آنان زیارت قبر شیخ احمد بمبا را عوض حج خانه خدا می‌دانند و معتقدند کسانی که استطاعت مالی ندارند یا به خاطر سختی و بعد مسافت نمی‌توانند حج به جا آورند، می‌توانند به زیارت شیخ احمد بامبا بیایند و ثواب حج را ببرند؛ زیرا زیارت او ساده‌تر از مناسک حج در مکه مکرمه است.

زمان برگزاری این حج بعد از نیمه صفر هر سال به مدت سه روز است. قبر شیخ احمد در داخل مسجدی قرار دارد و در کنارش آب چاهی است که معتقدند آبش بهتر از آب زمزم است. به اعتقاد برگزارکنندگان این آئین، این حج شباهت زیادی با حج خانه خدا دارد. ابتدا زوار دور مرقد شیخ احمد طواف می‌کنند و سپس در مسجد طوبی جمع می‌شوند و به خطبه‌های خلیفه طریقه مریدیه گوش می‌دهند و سپس نذورات و قربانی خود را اهدا می‌کنند. (سیدی شاشکال... «حج المسکین» بضواحي آسفی؟ <https://www.masrawy.com/islameyat/others-masaged/details/> ملايين المسلمين يحجون إليه... قصة ضريح احمد بمبا شيخ الطريقة المریدیة فی السنغال ۱۹/۲۸/۲۰۱۹ (۱۶۴۲۸۳۷/۲۸/۹/۲۰۱۹)

انتقادات و مخالفت‌ها نسبت به حج مسکین

در مقابل طرفداران حج المسکین برخی از اندیشمندان و علمای دین در مقاله‌های متعددی مخالفت خود را با این عمل اهالی اسفی و نیز در اماکن دیگر مغرب، که زیارت اولیاءالله را نوعی حج می‌دانند و برای آن مراسم خاصی ابداع نموده‌اند، مقابله نموده و حکم به تحریم آن داشتند. آنها تشویق خرافه، بدعت در عبادات و نیز سوء استفاده از جهل مردم را دلیل حرمت این اعمال ساختگی می‌دانند؛ برای نمونه عبدالرزاق جای، استاد شریعت و علوم اسلامی در دانشگاه ملی رباط، این رفتارها را نوعی بازگشت به دوران جاهلیت تلقی کرده و از حکومت مغرب برخوردار با آن را مطالبه نموده است. (قبله‌گاه جدید خرافیون/ به مکه نروید در مراکش حاجی شوید!؛ <https://iqna.ir/fa/news/1719078>)

احمد الکافی، یک از فقیهان مغربی، در پاسخ به سؤالی درباره حج مسکین آن را عبادتی دانسته که نوعی بدعت مردود است بنابراین از آنجایی که این چنین عبادات موافق سنت و از راه شرعی نیست، پس بدعت به شمار می‌آید و مردود است. (مسلم بن حجاج، ج ۲، ص ۵۹۲؛ دارمی، ج ۱، ص ۲۸۹) چراکه طبق صریح قرآن:

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾

و مردم را دعوت عمومی به حج کن؛ تا پیاده و سواره بر مرکب‌های لاغر از هر راه دوری به سوی تو بیایند...

همچنان که رسول خدا ﷺ نیز مسلمانان را امر نموده عبادت حج در مکان خاص و در مکه مکرمه است. وی در پاسخ به این توجیه که حج مسکین و مناسک مربوط به مرقد شاشکال برای فقرایی است که توانایی رفتن به مکه و حج واقعی را ندارند، گفته است: «در این صورت باید در هر شهر، روستا و منطقه‌ای، مکانی برای فقرا تعیین می‌کردند تا حج آسانی انجام دهند که چنین بدعتی در هیچ کجا مرسوم نبوده و پول حاصل از این حج حرام، و مشارک در انهدام ارکان دین است.»

به اعتقاد این مخالفان، دولتمردان باید برای منع این منکرات و تحریف شعائر دینی و توقف چنین اعمال دیوانه‌وار اقدام کنند تا مسلمانان به اسم دین افعالی که به غلو، الحاد، کفر، بدعت و معصیت منجر می‌شود، مرتکب نشوند. از آن طرف علمای هر منطقه و خطبا و وعاظ موظفند تا مردم را به راه راست هدایت، و راه شرعی و دینی را آموزش دهند و با خرافات و بدعت مبارزه کنند و در مجالس علمی خود از مسئولین بخواهند تا با چنین اعمالی برخورد شدید شود. (الکافی، ۲۰۱۳، ص ۳۰۸)

بسترشناسی شکل‌گیری آئین حج مسکین در ادبیات دینی

با توجه به شرایط فرهنگی و ادبیات دینی حاکم بر این مناطق و شرایط جغرافیایی و سیاسی و اجتماعی این سرزمین، می‌توان موارد زیر را به‌عنوان مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز شکل‌گیری این آئین در ادبیات دینی دانست:

۱. زمینه‌های حدیثی شکل‌گیری آئین حج مسکین

منطق فهم متون دینی، چه قرآن و چه حدیث، بر پایه نگاه مجموعه‌ای و منظومه دانستن آیات و روایات است. تاریخ فرق و مذاهب اسلامی به روشنی نشان داده که بی‌توجهی به این منطق زمینه‌ساز پدید آمدن فرقه‌های انحرافی بسیاری شده است. می‌توان گفت آئین حج مسکین نیز تا اندازه‌ای زاییده برداشت نادرست برخی از روایات است که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

الف) تشویق به انجام حج پیایی

روایات متعددی وجود دارد که برای تشویق و ترغیب، ثواب برخی عبادات با حج سنجیده و قیاس شده است. در روایات فراوانی به آرزوی مدام حج داشتن و پیایی به حج رفتن سفارش شده است. (نسائی، ج ۲، ص ۳۲۲؛ سنن الترمذی، ج ۳، ص ۱۰۸؛ کلینی، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۱۸۱)

واضح است که این روایات و فتاوا، تشنگی و اشتیاق به حج را میان مردم

مغرب، که عطش ویژه‌ای به حج داشتند؛ بیشتر می‌کند. هرچند که محتوای این روایات برای فقیه دین‌آشنا، که شناخت عمیق نسبت به منظومه دستورات دین دارد، به هیچ‌وجه توجیه‌کننده بدل تراشیدن برای حج نمی‌شود. ولی برای عوامی که برداشت سطحی از دین دارند تنها کشش نسبت به حج ایجاد می‌شود و وقتی امکانات را برای انجام آن مهیا نمی‌بیند، خود را با انجام حج تقلبی و بدلی دلخوش می‌کند. درحالی‌که بسیاری از حکمت‌ها و فلسفه اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی حج، در این عبادت جایگزین - هرچند که با خلوص نیت و خیر انجام شود- قابل تحقق نیست.

ب) روایت‌هایی که امور دیگر را به عنوان جایگزین‌های حج معرفی می‌کند

یکی از برداشت‌های غلط از این دست روایات توهم جایگزینی این عبادت یا عباداتی دیگر با حج خانه خداست. درحالی‌که طبعاً با توجه به جایگاه قطعی و تثبیت‌شده حج در فرهنگ اسلامی نباید تصور برتری عبادتی شود که با حج مقایسه شده است. حال آنکه حج فقط سنجه پاداش آن معرفی شده است. ازجمله این روایات اعمالی خیری در مذهب اهل سنت و تشیع آمده که برای انجام آن ثوابی معادل یک یا چند حج و عمره آمده است؛ مانند اینکه اگر کسی نماز صبح را به جماعت بخواند و تا طلوع خورشید به ذکر الهی پردازد و سپس دو رکعت نماز بخواند ثواب یک حج و عمره کامل را خواهد داشت. (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۷۱) کسی که برای ادای نماز واجب، درحالی‌که وضو گرفته، به مسجد رود، اجر یک حج‌گزار در حال احرام را دارد و کسی که برای نماز مستحب صبحگاهی برود اجر عمره‌گزار را دارد. (ابن حنبل، المسند، ج ۳۶، ص ۶۴۰) برآورده کردن حوائج مؤمنان، قرائت دو رکعت نماز باکیفیت ویژه بعد از نماز مغرب که مواظبت و استمرار دادن به آن معادل ششصد هزار حج شمرده شده (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۶۰۰) و ادای نماز واجب که برتر از صد حج شمرده شده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۴۰) و خوراندن

غذا به مؤمن که برتر از ده حج شمرده شده (همانجا) و نماز در مسجدالاقصی معادل یک عمره مقبول است (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۴۹۱).

همچنین برای زیارت برخی از اولیای الهی مانند سبط رسول الله امام حسین علیه السلام که در برخی روایات معادل یک حج و عمره (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۸۶) و در برخی دیگر معادل بیست حج و بیست عمره و در ایام عید معادل هزار حج و هزار عمره شمرده شده است. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۸۰) و برای زیارت عالم آل محمد، امام رضا علیه السلام، که در روایتی معادل هفتاد تا هفتاد هزار (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۳۳۸) و در روایتی معادل هزار حج شمرده شده است (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۹۸)

۲. فتاوی فقهای مغرب نسبت به تعطیل حج از مغرب به دلیل حوادث خاص

عوامی چون دوری مسیر مغرب تا مکه مکرمه و خطرات بسیار از سوئی، و تهدید تعرضات مسیحیان منطقه باعث شد تا برخی از فقیهان اسلامی حج از این منطقه را واجب نشمرده و جهاد و مرزرداری در برابر کفار را واجب عینی بدانند و حج رفتن را در مقابل جهاد، بر مردمان این منطقه عبادتی کم‌ثواب و مکروه بشمرند. این مسئله به روشنی در جواب سئوالات فقیه برجسته مغربی، ابن رشد (م ۵۹۵ق)^۱ هویدا است؛ وی در پاسخ به استفتایی درباره برتر بودن حج و جهاد و نیز حکم حج دوباره در این شرایط فتوا داد: وجوب حج واجب از اهل اندلس به دلیل ناامنی موجود ساقط است، چه برسد به اینکه حج مستحب باشد و حج برای آنان به خاطر این خطرات به عملی مکروه تبدیل می‌شود. در صورت بودن مقدار نیروی کافی برای جهاد و جنگ با دشمنان اسلام و مسیر

۱. محمد بن احمد بن رشد اندلسی (ملقب به ابوالولید زاده ۵۲۰ در قرطبه (کوردوبای کنونی) و درگذشته ۵۹۵ در مراکش است. وی بیش از پنجاه کتاب در علوم مختلف، از جمله فقه و فلسفه، دارد و با اینکه در دربار المنصور جایگاه برجسته‌ای داشت، ولی با تهمت زندقه و الحاد به مراکش تبعید شد و در آنجا بدرود حیات گفت. ولی جسدش را در قرطبه دفن کردند. وی از جمله دانشمندان اسلامی شناخته شده در جهان غرب است. (الأعلام، ج ۵، ص ۳۱۹)

امن حج واجبی فوری می‌شود. (مسائل أبی الولید ابن رشد (۲/۹۰۳) بنابراین وی در صورت ناامنی و نبود نیروی کافی برای مقابله بادشمنان، جهاد و جنگ با دشمنان اسلام را بر حج مقدم دانست.

در نامه‌ای که لسان‌الدین بن الخطیب (م ۷۷۶ق)^۱ با عنوان رساله فی تفضیل الجهاد علی الحج برای یکی از علمای مغرب اسلامی نگاشته، وی در این مواردی چون برتری جهاد بر حج، مستحب بودن تکرار حج در مقابل جهاد واجب، تأثیر عمیق اجتماعی شرکت علما در جهاد، فضیلت جهاد در راه خدا و تأسی به رسول الله که آخرین جهادش را جنگ با فرنگیان قرار داد (غزوه تبوک در سال ۹ هجری) و اینکه با توجه به پیش‌بینی نزدیک بودن پیروزی، افتخار حضور در فتح نصیب این عالم می‌شود، به عنوان دلایل دعوتش از عالم مخاطب نامه به جهاد به جای تصمیم بر حج دوباره یاد کرده است. (مقری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۵۷)

نمونه دیگر فتوای عالم اباضی است که سفر حج را به دلیل احتمال خطر واجب نمی‌داند فتوای (ربیع بن حبیب فراهیدی ازدی عمانی) حدود ۷۵ - حدود ۱۷۵) و محمد بن عباد مصری فقهای برجسته اباضی (ضیایی، تاریخ اباضیه، ۴۸/۱ و ۷۸) است که در پاسخ به عبدالوهاب امیر اباضی رستمیان تاهرت (م ۲۰۸ ق) که شیوه جدیدی را در قانون‌گذاری و اجرای شریعت در تاهرت بنا کرده بودند و حکومتی عدالت محور را بنا کرده بودند (مونس، ۱۳۸۴، ترجمه شیخی، ج ۲، ص ۳۰۵) درباره حکم به حج رفتنش در حالی که می‌ترسید که اگر به حج رود به دست بنی عباس گرفتار شود؛ سؤال کرد، در پاسخ به این

۱. لسان الدین ابن الخطیب (۷۱۳-۷۷۶ ه ۱۳۱۳-۱۳۷۴ م) محمد بن عبدالله غرناط مورخ و ادیب مغربی بود. که مدتی وزیر حاکم غرناطه یوسف بن ابراهیم و پسرش الغنی بالله بود ولی مدتی با دیدن توطئه‌گران به فاس رفت و اقامت گزید و پس از چند سال با تقاضای الغنی بالله، حاکم غرناطه، به دادگاه کشانده شد و به تهمت زندقه و مذهب فلاسفه در زندان شبانه کشته شد. او را صاحب قلم و شمشیر می‌دانند که روزها به سیاست و شب‌ها به نگارش مشغول بود. از وی بیش از شصت کتاب و رساله (از جمله الإحاطه فی أخبار الغرناطه به جای مانده است. (رک: زرکلی: ج ۶، ص ۲۳۵)

استفتا محمد بن عباد حج را از او ساقط، و او را غیر مستطیع دانست. اما ربیع فتوا به نایب گرفتن در حج داد و عبدالوهاب به دلیل موافقت با احتیاط به فتوای ربیع عمل کرد. (ابو زکریا، ص ۱۱۴ و ۱۱۵) این گونه فتاوا به نوبه خود، در باور مردمان مغرب تأثیرگذار است؛ به ویژه که حاکمان مغربی بر اساس آن مشی می کردند و سبک زندگی و منش حاکمان در فرهنگ سازی مردمان بسیار عمیق است. (ر.ک: طاوسی، مجله میقات حج، شماره ۱۱۴) البته این نگاه در فقهای بعدی مغرب نیز ادامه یافت؛ برای نمونه طرابلسی (م ۹۷۵ق) نیز کاملاً به این نگاه به حج گرایش دارد. (رعینی، ج ۲، ص ۵۳۶)

فتوای ممنوعیت و عدم وجوب حج در مغرب و اندلس (که بنابر برخی از نظرات به حرام بودن سفر حج بر حاجیان مغربی می رسید، در ایام جنگ های صلیبی تا هشتاد سال به طول انجامید که واضح است تأثیری عمیق در فرهنگ عامه مردم داشته است. (منی حوا، ۱۶/۹/۲۰۱۶/۱۰/۹/۲۰۱۶) (<https://www.aljazeera.net/blogs/10/9/2016/10/9/2016>)

گویند نظیر همین فتوا را برخی از علمای مکه درباره حج سالانه در مناطق بومی هر قبیله دادند به شرطی که خاکی که از حرمین آورده شده در زمین آن منطقه بپاشند یا نقل شده اگر کسی سه سال پیاپی به حج بیاید، به ثواب کامل فریضه حجی که در اسلام به عنوان یکی از ستون های دین معرفی شده، رسیده است. (مواسم حج الفقراء فی المغرب... عبادة وتجارة، محمد أمزیان <https://www.hespress.com/104518>)

۳. نا امنی و خطرهای فراوان سفر حج

بر پایه گزارش منابع تاریخی در ادوار مختلف، اموری مانند نا امنی راه حج، باج خواهی قبایل در مسیر حج، نا امنی حرم، اختلاف های حاکمان در مناطق گوناگون، اختلاف های مذهبی، قحطی، ممانعت کشورهای استعمارگر از عزیمت مسلمانان و رواج بیماری از مهم ترین عوامل تعطیلی حج بوده اما نا امنی و بعد مسافت یکی از دلایل شایع در تعطیلی حج یا نیمه کاره رها کردن

حج بوده است. (داودی، مقاله امکان‌سنجی صدور فتوای تحریم «حج‌گزاری» در فقه اسلامی).

راهزنی در مسیر میان مصر و حجاز و همین‌طور مسیرهای شمال آفریقا مانند مسیر میان تازا و تلمسان، مسیر فاس تا اسکندریه، و مسیر میان مکه و مدینه معمولاً به دلیل وضعیت اسفناک اقتصادی و بیکاری و خشکسالی صورت می‌گرفت. (الجمعة، ۲۰۰۸م، ص ۵۲۳) این ناامنی به حدی می‌رسید که بنا بر گزارش ابن رشید، حاجیان از بیم غارت عرب‌های بادیه‌نشین مکه، به جای منا، در صحرای عرفات بیتوته می‌کردند. (ابن رشید، ص ۸۷)

علاوه بر راهزنان عرب، دست‌درازی امرای حرمین و غارت کاروان‌های حاج در داخل سرزمین‌های مقدس به بهانه‌های مختلف نیز مشکلی دیگر بود که بارها تکرار شده است. (الجمعة، ۲۰۰۸م، ص ۵۲۶)

کم‌آبی و به‌گروگان گرفتن آب برای فروش آن به حجاج با مبالغ گزاف (همان، ص ۵۲۷) و درگیری‌های قومی و سیاسی و قبیله‌ای میان حجاج معمولاً باعث آسیب دیدن حجاج می‌شد. (همان، ص ۵۲۹) وقتی این حجاج با تحمل سختی بسیار از این مخاطرات می‌گفتند، طبعاً کسانی که در دلشان بیم و ترس بود یا روحیه مسالمت‌جویی داشتند، بر اشتیاق خود برای حج خانه خدا و کعبه پای می‌نهادند و با توجه اینکه بر فرض تحمل راه طولانی و شرایط وحشتناک طبیعی، برای تحمل این رنج‌های سهمگین توانایی ندارند، به انجام حج جایگزین در سرزمین خود ترغیب می‌شدند.

۴. مسیر طولانی و دشواری‌های طبیعی

با نگاهی به نقشه مغرب اسلامی می‌توان پی برد که مسافتی که یک حاجی مغربی از تونس یا طنجه یا فاس برای رسیدن به مکه طی می‌کرد از لحاظ بعد مسافت و سختی و تنوع آب (مسیر خشکی و دریایی) بسیار طولانی‌تر و

سخت‌تر از مسیری بود که یک حج‌گزار عراقی یا ایرانی برای رسیدن به مکه و حج می‌پیمود. مسافتی که شاید بدون اغراق برای درک بهتر فاصله مکانی مغرب تا مکه مکرمه با کمک نرم‌افزار (google map) فاصله دو شهر طنجه و آگادیر را در مغرب، که تقریباً منتهی الیه مغرب اسلامی می‌شوند، با فاصله نقاط میانه جهان اسلام و نیز شرقی‌ترین شهرهای مسلمان به مکه در میانمار و شبه جزیره هند به مقیاس کیلومتر مقایسه شده است.

نام شهر	فاصله	توضیح جغرافیایی
طنجه - مکه	۷۳۲۵Km	شمالی‌ترین نقطه مغرب
آگادیر- مکه	۸۱۱۷Km	غربی‌ترین نقطه مراکش
بغداد - مکه	۱۷۴۶Km	در میانه تقریبی جهان اسلام
تهران - مکه	۲۵۸۰Km	در میانه تقریبی جهان اسلام
سمرقند - مکه	۴۳۸۷Km	در ازبکستان کنونی
بیشکک - مکه	۵۲۶۶Km	در قرقیزستان کنونی
سند - مکه	۴۲۶۴Km	در پاکستان کنونی و شرقی‌ترین
میانمار - مکه	۷۷۹۳Km	در مجاورت چین

برای حجاج مغرب اسلامی مسیر و راه مصری حج و در درجه بعدی راه شام و مسیر حج عراق از اهمیت برخوردار بوده. در این اهمیت امکانات رفاهی در مسیر و خان‌ها و کاروانسراها و بازارچه‌های بین راهی، روابط سیاسی و منطقه‌ای میان کشورها و دوری و نزدیکی مسیر دخالت دارد. (الجحمة، ۲۰۰۸م، ص ۴۹۵) این مسیرها مجموعه‌ای از سختی‌های راه‌های کوهستانی، دریایی و صحراهای خشک و بی‌آب و علف و ... را برای حاجیان به دنبال داشت. (رک: همان، ص ۴۹۶-۵۲۸)

گرمای شدید و بادهای تند موسمی، کمبود آب آشامیدنی و آذوقه، به

خصوص در حجاز، در مواقعی حاجیان را به کندن رمل‌های بیابان‌های رابغ برای استخراج آبی که زیر رمل‌ها ذخیره شده بود می‌کشاند یا به نوشیدن آب باران باقیمانده در آبگیرها مجبور می‌کرد (ابن جبیر، ص ۱۶۵؛ العبدری، ۱۶۴-۱۶۵؛ ابن بطوطه، ص ۱۲۹)

سختی‌های خاص مسافرت دریایی عبارت بودند از: انتظار کشیدن‌های طولانی برای وزش باد مساعد، دریازدگی شدید، طوفان‌ها و گرداب‌های غرق‌کننده، صخره‌های مرجانی ساحل حجاز که مانع از نزدیک شدن کشتی به ساحل می‌شد و باید با قایق‌های کوچک مسافران و کالاها را به بندر حمل می‌کردند، مالیاتی که دولت حجاز برای گذران امور از حاجیان به نام (مُکوس) می‌گرفت، دزدی‌های دریایی و ...

توجه به بزرگنمایی و تبلیغات منفی

در پدیده‌شناسی حج مسکین باید این نکته را نیز مورد توجه داشت که برخی از مناسک دیگر که به هیچ وجه به قصد جایگزینی حج انجام نمی‌شود نیز به وسیله مخالفان آن و با انگیزه‌های مختلف بزرگنمایی شده و نوعی حج خوانده می‌شود؛ برای مثال زیارت مراقد مطهر امام حسین و امام رضا علیهما السلام توسط شیعه و اهل سنت محب اهل بیت را نوعی حج شمرده‌اند:

<https://arabic.cnn.com/middleeast/2016/09/16/fozan-hajj-shiite-fatwa>

<https://fr-fr.facebook.com/alanbarhl/posts/2455073401235587>

درحالی‌که هیچ زائری معتقد به جایگزینی این زیارات به جای حج بیت‌الله نیست. از این رو هیچ‌گاه حج و عمره بیت‌الله را ترک نکرده‌اند و از دورترین مکان‌ها و با سخت‌ترین شرایط به حج بیت‌الله مشرف شده‌اند حال آنکه در اماکن اشاره شده، به قصد انجام حج یا زیارت شیخ احمد یسوی را برابر حج تعریف می‌کنند.

مزارات و بقاع متبرکه در کشور مغرب هر کدام ویژگی خاصی دارد و بیش از پنج هزار زیارتگاه در مراکش شمارش شده که تعدادی از این زیارتگاه‌ها از شهرت بسزایی برخوردار هستند. یکی از این زیارتگاه‌های مشهور در مغرب، مرقد سید شاشکال و زیارت سیدی بوخیار و زیارت ادريس است که این مراقد را به نیت جایگزینی حج زیارت می‌کنند؛ علت این جایگزینی ناتوانی از سفر حج، دوری راه و نداشتن هزینه‌های سفر حج دانسته‌اند. لذا به اندازه استطاعت در این مکان حج انجام می‌شود و از آن به حج المساکین یا حج الفقرا یاد می‌شود.

برخی ظهور این رسم را به قرن‌های چهارم و پنجم هجری دانسته‌اند. مشابه این مراسم و پندار درباره زیارت خواجه احمد یسوی در آسیا و زیارت شیخ مبما در افریقا نیز گزارش شده است. کسانی این رسم را نوعی ادای احترام به اولیای الهی و بزرگان و نوعی جاذبه برای گردشگری فرهنگی با منافع اقتصادی فراوان می‌پندارند و دسته‌ای دیگر چنین مراسمی را محکوم و حرام دانسته و آن را، بدعت در عبادات و نیز سوء استفاده از جهل مردم و سبک شمردن عبادات و ارکان دین خوانده و هرگونه منفعت مالی در چنین مراسمی را حرام دانسته و از مسئولین دولتی و علما خواسته‌اند تا جلوی چنین خرافات و بدعت‌ها را بگیرند و با متولیان چنین مراسم‌هایی برخورد شدید کنند. دوری بسیار و ناامنی شدید راه حج، به‌ویژه از سمت مغرب، تعطیلی‌های پیاپی و مکرر حج به دلیل فتاوی‌ای فقها در طول تاریخ و بر اساس شرایط امنیتی مغرب و جنگ با مخالفان اسلام، برداشت غلط از آموزه‌هایی چون مقایسه ثواب حج و برخی از عبادت‌ها، تأکید بر تکرار و آرزوی حج را می‌توان از عوامل بروز و رشد حج المسکین به‌ویژه در مغرب دانست.

۷. ابن عبدالحق بغدادی، صفی‌الدین عبدالمؤمن (۱۴۱۲ق)، **مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة و البقاع**، بیروت، دارالجيل، اول.

۸. ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی (۱۴۲۱ق)، **مسالك الأبصار، ابوظبی، المجمع الثقافی**، چاپ اول.

۹. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸ق)، **سنن الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه**، بیروت، دار الجیل، لبنان، چاپ اول.

۱۰. ابوالفرج اصفهانی (بی‌تا)، **مقاتل الطالبین**، بیروت، دار المعرفة.

۱۱. پلانول، گزایوه دو (۲۰۰۸م)، **تاریخ أرض الاسلام: الاسس الجغرافية لتاریخ الاسلام**، تونس، دار الغرب الاسلامی، چاپ اول.

۱۲. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق)، **الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی**، قاهره، دار الحديث، مصر، چاپ اول.

۱۳. الجحمة، نواف عبدالعزيز (۲۰۰۸)، **رحالة الغرب الاسلامی و صورة المشرق العربی من القرن السادس**

منابع

۱. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، **رحلة ابن بطوطة**، مصحح: تازی، عبد الهادی، ریاض، اکادیمیة المملكة المغربية.

۲. ابن جبیر، محمد بن احمد، **رحلة ابن جبیر**، بیروت، دار و مكتبة الهلال، اول.

۳. ابن حنبل، احمد بن حنبل (۱۴۱۶ق)، **مسند الإمام احمد بن حنبل**، بیروت، مؤسسة الرسالة، لبنان، چاپ اول.

۴. ابن خطیب، محمد بن عبدالله (۲۰۰۳م)، **خطرة الطيف: رحلات في المغرب و الأندلس**، ابوظبی، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، دار السویدی، اول، چاپ اول.

۵. ابن رشید، محمد بن عمر بن رشید (۲۰۰۹م)، **الفهری السبتي أبو عبدالله**، دار الغرب الإسلامی.

۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، **المحكم و المحيط الأعظم**، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول.

۱۹. سنائی، مهدی، «طریقه یسویه و نقش آن در گسترش اسلام در آسیای مرکزی»، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، سال ششم، دوره سوم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۷۶ش.
۲۰. الشدایق، طنوس (۱۳۸۹ق)، أخبار الأعیان فی جبل لبنان، بیروت، منشورات جامعة لبنانیة، قسم الدراسات التاريخية، چاپ اول.
۲۱. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، دار الشریف الرضی للنشر، قم.
۲۲. ——— (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۳. طرابلسی المغربی، محمد بن محمد (۱۹۹۲م)، مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل، دار الفکر، سوم.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامیه (تحقیق خراسان)، چاپ چهارم.
۲۵. عبدری، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، رحلة العبدی، مصحح: علی ابراهیم کردی، دمشق،
- الی القرن الثامن الهجری (۱۲) - ۱۴م)، ابوظبی، الاهلیة للنشر و التوزیع دار السویدی للنشر و التوزیع، اول.
۱۴. جزى الكلبى الغرناطى، ابى عبدالله محمد بن محمد (۱۴۳۱ق)، الانوار فی نسب آل النبى المختار عليه السلام، تحقيق مهدى الرجائى، قم، مكتبة سماحه آية الله العظمى المرعشى النجفى، الخزانه العالميه للمخطوطات الاسلاميه.
۱۵. حميرى، محمد بن عبدالمنعم (۱۹۸۴م)، الروض المعطار فى خبر الأقطار، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، دوم.
۱۶. الخالدى النقشبندى، عبدالمجيد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الكواكب الدرية على الحدائق الوردية فى أجلاء السادة النقشبندية، دمشق، دار البيروتى، چاپ اول.
۱۷. خليلى، جعفر (۱۴۰۷ق)، موسوعة العتبات المقدسة، بيروت، موسسه الاعلمى للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۸. دارمى، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، مسند الدارمى المعروف، رياض، دار المغنى، عربستان، چاپ اول.

۳۳. مقری، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق)،

نفح الطیب من غصن الأندلس

الربطیب، مصحح: یوسف، بقاعی،

بیروت، دار الفکر.

۳۴. مونس، حسین (۱۳۸۴ش)، **تاریخ و**

تمدن مغرب، ترجمه حمیدرضا

شیخی، تهران، سمت و بنیاد

پژوهش های رضوی، اول.

۳۵. مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ق)، **لسان**

اللسان، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳۶. میرخواند شاه ولد (۱۲۷۰ق)، **روضه**

الصفاء، بی تا، بی جا.

۳۷. نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق)،

السنن الكبرى، لبنان، بیروت، دار

الکتب العلمیه، منشورات محمد علی

بیضون، چاپ اول.

سایت های اینترنتی

۳۸. مواسم «حج الفقراء» فی المغرب...

عبادة وتجارة محمد أمربان نشر فی

أخبارنا یوم ۲۱، ۱۰-۲۰۱۲،

<https://www.hespress.com/104518>

۳۹. موسم سیدی بوخیار «حج الفقراء».

عبادة وتجارة، شبکه دلیل الریفنشر فی

شبكة دلیل الریف یوم ۲۱، ۱۰-۲۰۱۲

۴۰. المغرب، روبرتاج، مغاربه، حج

المسکین، زرهون

دار سعدالدین، چاپ دوم.

۲۶. فاسی، حسن بن محمد الوزان،

۲۰۰۵م، **وصف افريقيا**، قاهره،

مکتبه الاسدی، چاپ اول.

۲۷. فخرالدین صفی، علی بن حسین

(۱۴۲۹ق)، **رشحات عين الحياة فی**

مناقب مشايخ الطريقة النقشبندية و

آدابهم النبوية و أسرارهم الربانية،

بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات

محمد علی بیضون، چاپ اول.

۲۸. الکافی، احمد (۲۰۱۳م)، **فتاوی شرعية**

فی المسائل المالکية، مصر، منصوره،

دارالکلمه للنشر و التوزیع، اول.

۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ق)،

الکافی، ایران، قم، موسسه علمی

فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ

و نشر، چاپ اول.

۳۰. مرغی، جاسم عثمان (۱۴۲۵ق)،

الشیعة فی شمال أفريقيا، بیروت،

لبنان، مؤسسة البلاغ.

۳۱. مزاری، آغا اسماعیل بن عوده

(۱۹۹۰م)، **طلوع سعد السعود**، دار

الغرب الاسلامی، بیروت.

۳۲. مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، **صحیح**

مسلم، قاهره، دار الحدیث، مصر،

چاپ اول.

بین المللی قرآن، تاریخ انتشار: ۲۴
آذر ۱۳۸۷.

<https://iqna.ir/fa/news/1719078>

<https://www.france24.com/ar/20180822>

۴۱. حج المسکین بأسفی. إقبال ضعیف
علی حج ضریح سیدی شاشکال،
ربورطاج سعید الجدیانی، فی کود
یوم ۰۷، ۱۱، ۲۰۱۱، سایت مغرس

۴۲. حیمری، عمر؛ رؤیة سوسیولوجیة
للمجتمع المغربي،

<https://www.oujdacity.net/international-article-127820-ar/>

<http://sidirahal.net/widget-landing-page>

<https://hunasotak.com/article/2151>

۴۳. سیدی شاشکال .. «حج المسکین»
بضواحي آسفی.

<https://www.maghress.com/almassae/216503>

۴۴. حج المسکین «المن لا یستطیع إلى مكة
سیبلا فی المغرب».

<https://middle-east-online.com>

۴۵. احمد امشکح؛ سیدی شاشکال...

«حج المسکین» بضواحي آسفی؛

هكذا یحج الفقراء إلى الضریح تزامنا

مع یوم عرفة؛ ۰۸-۱۰-۲۰۱۴

۴۶. قبله گاه جدید خرافیون/ به مکه نروید

در مراکش حاجی شوید! خبرگزاری

الملخصات العربية

البحث في تأثير المهاجرين من الحرمين إلى المغرب الإسلامي مع الدراسة النموذجية لتواجد آل البيت عليهم السلام في المغرب الإسلامي

محمد علي چلونگر^١

ملخص

دخلت بعض الشخصيات من الأسرة العلوية إلى المغرب الإسلامي بعد فتحه مباشرة، وبفضل انتسابهم إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله فقد لاقوا كل الترحيب من قبل أهالي تلك المناطق وخصوصاً أبناء قبائل البربر، حيث استقرت محبة آل البيت عليهم السلام وقدسيّتهم في قلوب جميع سكان المغرب منذ اللحظة الأولى لدخول المسلمين إليه، وكان الانتساب إلى آل بيت النبوة يُعدّ شرفاً وفخراً لدى قبائل المغرب، كما ترك دخول أحفاد الرسول صلى الله عليه وآله أثراً عظيماً في الأوضاع السياسية والدينية والثقافية والاجتماعية في تلك الأصقاع.

نحاول في هذه المقالة التي كُتبت وفق البحث المكتبيّ الخوض في تأثير حضور العلويين وأتباع آل البيت عليهم السلام في التحولات في المغرب، والإجابة عن السؤال التالي: «ما هي النتائج السياسية والدينية والثقافية والاجتماعية لحضور العلويين وأتباع آل البيت عليهم السلام؟».

وتخلص هذه المقالة إلى نتيجة مفادها أنّ حضور العلويين وأتباع آل البيت عليهم السلام كان من ضمن العوامل المهمة والمؤثرة في التحولات هناك.

ويمكن ملاحظة تأثير ونتائج حضور العلويين من خلال انتشار التشيع ولا سيما في إطار محبة قبائل البربر وتعلقهم برموز وشخصيات آل البيت عليهم السلام وصحتهم إزاء أفعال الحكومات الأموية والعباسية وممارساتها وانتشار الدّعوات المطالبة بالعدالة وتكاثر ذرية السادة هناك واستمرار بقاء شجرة النبوة.

الكلمات المفتاحية: آل البيت؛ العلويون؛ المغرب الإسلامي؛ قبائل البربر؛ الأدارسة.

١. أستاذ مجموعة التاريخ في جامعة أصفهان، إيران. (mechelongar@yahoo.com)

تقييم الأدلة الخاصة بعلاقة جمعية العلماء المسلمين في الجزائر بالتيار السلفي المتطرف

د.نور الدين بولحية^١

محمد سعيد نجاتي^٢

ملخص

تعتبر جمعية العلماء المسلمين في الجزائر من أشهر المؤسسات الدينية والثقافية في ذلك البلد بحيث ذاع صيتها وسار ذكرها علي الأفواه في تأريخ الإصلاحات ومجال الثقافة أبعد من الجزائر نفسها حتي شملت الكثير من دول العالم. ولا يخفي أن هناك علاقات ثنائية تربط بين الجمعية المذكورة والتيار السلفي مما دفع العديد إلي الشك بانتساب هذه الجمعية إلي الحركة السلفية. تتناول هذه المقالة - المكتوبة بأسلوب نقلي وتحليلي للتاريخ - الأدلة الخاصة بتلك العلاقة وفقاً لأقوال وتصرفات أعضاء جمعية العلماء المسلمين في الجزائر المبرزين والمؤسسين لها.

ومن بين تلك الأدلة التصريحات والاعترافات الخاصة بالكثير من الأعضاء المعروفين في الجمعية المذكورة حول علاقتهم بالتيار السلفي واعتماد الجمعية علي هذا التيار ودعمها وحمايتها للمذهب الوهابي في الجزائر وتزكيتة في مقالاتهم وكتبهم، وكذلك اعتراف أعضاء الجمعية بالتقارب الكبير بينهم وبين الوهابية ووحدة مبادئهم الفكرية والعقائدية في أهم وأخطر المسائل الدينية ولا سيما التوحيد والشرك، إلي جانب الارتباط والدعم الكبيرين بين الحكام الوهابيين وأعضاء الجمعية المذكورة. وبالاستناد إلي التحليلات المتقدمة في هذه المقالة فإن إنكار أعضاء جمعية المسلمين في الجزائر في أول تأسيسها لوجود أي علاقة بينها وبين الوهابية ودعوتها

١. استاذ الفكر الاسلامي بقسم كلية العلوم الاسلامية، جامعة باتنة، الجزائر (tkbn771@gmail.com)

٢. دكتوراه في التاريخ الاسلامي، عضو لجنة التاريخ في معهد الحج و الزيارة (nejati13@gmail.com)

لجميع الفرق والمذاهب المتعددة المُخالفة للفكر الوهابي، كان بسبب خوفها من نفور الناس منها واشمئزاز المجتمع الجزائري التقليدي للوهابية باعتبارها فرقة متطرفة خارجة عن صف المذاهب الإسلامية، واغتنام الفرصة لتأسيس الجمعية وتثبيت أسسها في الجزائر المتأثرة بالتيار الصوفي والطرق الصوفية إلى حد كبير.

الكلمات المفتاحية: جمعية العلماء المسلمين في الجزائر؛ التيار السلفي في الجزائر؛ عبد الحميد بن باديس؛ البشير الإبراهيمي.

تعظيم قبور الأولياء من وجهة نظر فقهاء المغرب الإسلامي (مع التأكيد على نقد آراء أبو سفيان باحو السلاوي)

حميد مؤذني^١

ملخص

امتازت أقطار المغرب الإسلامي ومنذ القدم بالثقافة الإسلامية الغنية، فقد استقبل أبناء تلك المناطق الإمام مالك بن أنس والكثير من تلاميذه المبرزين بالترحاب واتخذوه إماماً لأهل المغرب قاطبة.

وفي خضم هجوم موجة التطرف في القرون الأخيرة علي العالم الإسلامي تعرضت أقطار المغرب كذلك - والتي عُرفت بثقافتها الغنية - إلي الكثير من المخاطر.

ويتناول هذا البحث كيفية نفوذ الفكر والتعاليم الوهابية وأسبابها وعللها وتأثيراتها في ثقافة المجتمعات هناك، وبالتالي صحوة أبناء تلك المناطق وتعريفهم بالخلفية التاريخية لثقافتهم. وأما ما سعت الشبكات الوهابية الواسعة إلي التركيز عليه مؤخراً فهو تطبيع تعاليمها المتطرفة والادعاء بتساويها وشبهها مع آراء فقهاء المغرب الإسلامي ومنهم المالكية.

ومن الباحثين في هذا المجال أبو سفيان مصطفى باحو السلاوي المغربي الذي سعي إلي إثبات أن فقهاء المغرب كانوا متطرفين أيضاً في آرائهم التي كانت مشابهة لآراء الوهابية بشأن تعظيم وتقديس قبور الأنبياء وأولياء الله.

وبالاستناد إلي النتائج التي توصل إليها هذا البحث المكتوب وفق أسلوب وصفي وتحليلي يتبين لنا أن ما ذكره السلاوي هي مجرد تقطيع لكلام فقهاء المغرب وتصوير خاطئ لما قاله أولئك الفقهاء، وفي الحقيقة فإنه ما من شبه يُذكر إطلاقاً بين آراء الوهابية وبين آراء فقهاء المغرب الإسلامي في المجال المذكور.

الكلمات المفتاحية: عقائد الوهابية؛ تعظيم قبور الأولياء؛ فقهاء المغرب الإسلامي؛ أبو سفيان باحو السلاوي المغربي.

١. طالب دكتوراه في الفقه و مبادئ الحقوق الإسلامية في جامعة سيستان (Moazzeni62@gmail.com).

البقيع و المشاهد في كتب أسفار المؤلفين في المغرب الإسلامي

حميدرضا مطهري^١

ملخص

اهتم مؤلفو كتب الأسفار في المغرب الإسلامي بشكل خاص بالمشاهد المقدسة في الحرمين الشريفين ولا سيما مقبرة البقيع إلي جانب اهتماماتهم وموضوعاتهم الأخرى كشرح سير العلماء والأدباء في مختلف المدن والبلدان والأوضاع الجغرافية والمناخ والطقس في مختلف المناطق وكذلك المسائل الثقافية والآداب والتقاليد الخاصة بأبناء المناطق التي كانوا يمرّون بها.

وتتوكل هذه المقالة الإجابة عن السؤال التالي: «ما هو التصور الحقيقي لمؤلفي كتب الأسفار في المغرب الإسلامي بشأن البقيع والمشاهد التي يتضمنها، وكيف أتوا علي ذكر هذا الموضوع المهم في مؤلفاتهم؟».

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من القول إن البقيع يعدّ من أهم الشؤون الثقافية التي تحتوي عليها الأماكن والمشاهد الإسلامية وهذا ما عكسته مؤلفات الأسفار. ومن النقاط التي تطرقت إليها تلك المؤلفات وصف أضرحة رجالات الإسلام في المناطق المختلفة وخصوصاً مقبرة البقيع وتبرك الناس بها هناك وكيفية تزيين تلك الأضرحة والنقوش الموجودة عليها. وفي هذه المقالة سنتناول نظرة مؤلفي كتب الأسفار إلي البقيع والأماكن المقدسة والمقابر إلي جانب أهمية تلك الكتب ومكانتها في المكتبة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: آل البيت (عليه السلام)؛ البقيع؛ المشاهد؛ كتب الأسفار؛ الرموز؛ المغرب الإسلامي.

^١. عضو الهيئة العلمية في أكاديمية التاريخ و سيرة أهل البيت (عليه السلام) التابع لأكاديمية العلوم و الثقافة الإسلامية.

كيفية تعظيم الشعائر و العناصر الدخيلة في شرعيتها (من وجهة نظر فقهاء الإمامية و المغرب)

محمد سعيد مؤذني^١ و حميد مؤذني^٢

ملخص

بعد أن فتح المسلمون بلاد المغرب العربي إثر انهيار أركان الخلافة الأموية والعباسية ومجىء أسرة المرابطين التي دأبت علي نشر وترويج المذهب المالكي تبني أبناء تلك الديار المذهب المذكور ودخلوا تحت لوائه.

وكان من نتائج تسلط المذهب المالكي هناك أن أُغلق الباب في وجه سائر المذاهب الفقهية الأخرى، إلا أن الوثائق التاريخية تشير إلي قدرة المذهب الجعفري والتشيع كذلك من الانتشار بين أهالي المغرب بالتوازي مع المالكية.

ومما يؤسف عليه هو أن الفرقة الوهابية المتطرفة استطاعت هي الأخرى ممارسة نشاطاتها بشكل كبير من أجل التبليغ لتعاليمها ومعتقداتها في تلك البلدان. والعجيب في الأمر أن الباحثين والمحققين الوهابيين بذلوا الكثير من الجهود بهدف إثبات ادعائهم وهو أن آراءهم وتعاليمهم تتشابه مع آراء فقهاء المغرب وتعاليمهم. ولما كان من أهم النشاطات التي دأبت الفرقة الوهابية علي ممارستها هي إثبات كون بعض الشعائر الدينية المعروفة شركاً واضحاً، وجب البحث في كيفية تعظيم الشعائر والعناصر الداخلة في شرعيتها من وجهة نظر فقهاء المغرب من أجل بطلان ادعاء الوهابيين تشابه آرائهم مع فقهاء المغرب.

وبالاستناد إلي نتائج هذا البحث الذي اعتمد الأسلوب التحليلي فإن آراء فقهاء المغرب لا تمت في الحقيقة بأي صلة مع عقائد الوهابية وآرائهم بل هي أقرب ما تكون من آراء الإمامية. وأما العناصر الثلاثة التي تثبت شرعية ومصداق تعظيم الشعائر الدينية برأى فقهاء المغرب الإسلامي وفقهاء الإمامية معاً فهي: القصد والعنوان المندرج وشكل تعظيم الشعائر.

الكلمات المفتاحية: تعظيم الشعائر؛ الوهابية؛ البدعة؛ الشرك؛ الفقه والكلام عند الإمامية؛ الفقه والكلام عند فقهاء المغرب الإسلامي.

١. طالب حوزوى في المستوى الثالث (Saidmoaoueni@gmail.com)

٢. طالب دكتوراه في الفقه و مبادئ الحقوق الإسلامية في جامعة سيستان (Moazzeni62@gmail.com).

دور الحج والحرمين الشريفين فى الحركات المهدوية فى المغرب الإسلامى؛ بحث مقطعى - محمد أحمد السودانى

حامد قرائتى^١

ملخص

كان موضوع الحجّ والحرمين الشريفين جوهر التحوّلات الفكرية والاجتماعية والسياسية فى العالم الإسلامى، ورغم انتقال مركز الخلافة الإسلامية من مكان جغرافى إلى آخر ومن موضع إلى موضع غيره بالنظر إلى وجود المراكز الثقافية والسياسية والاجتماعية والدينية فى العالم الإسلامى إلا أنّ الحرمين الشريفين ظلّوا الرمز الدينى المشترك بين معظم الفرق الإسلامية واعتبار مكة أمّ القرى على مستوي العالم الإسلامى ومناسك الحجّ كرمز دينى مشترك أيضاً. هذا وقد أصبح الحجّ والحرمين الشريفين - بعد القرآن الكريم وآل البيت عليهم السلام - محور الانسجام والاتحاد بين الأمم والفرق الإسلامية من جهة، فضلاً عن كونهما المعيار لشرعية بعض الحركات والنهضات الإسلامية أو عدم شرعيتها من جهة أخرى.

يسعى كاتب هذه المقالة - من خلال الاستناد إلى المصادر التاريخية التى تتناول وصف وتحليل مكانة الحجّ والحرمين الشريفين - يسعى إلى بحث وتقدّم معتقدات محمد أحمد السودانى باعتباره أحد أشهر المؤمنين بالمهدوية فى المغرب الإسلامى، حيث يحاول السودانى عبر مسارين متفاوتين استثمار منزلة الحجّ والحرمين الشريفين لإثبات أحقية دعوته وتجاوز كلّ التحديات التى يمرّ بها هذا الفكر والعقيدة بتسويغات منطقية.

الكلمات المفتاحية: الحجّ؛ الحرمين الشريفين؛ المهدوية؛ محمد أحمد السودانى؛

المغرب الإسلامى.

^١ دكتوراه فى المعارف الشيعية فى جامعة الأديان والمذاهب و عضو الهيئة العلمية لتاريخ الإسلام فى جامعة باقر

العلوم إيران، قسم المعارف الشيعية فى جامعة الأديان والمذاهب. (Gharaati-1359@yahoo.com)

بحث حول تحديات الحجّ في المغرب الإسلامي

السيد محمود ساماني^١

ملخص

يُطلَق مصطلح (المغرب الإسلامي) علي الأقطار التي تلى مصر حتي المحيط الأطلسي غرباً وهي ليبيا وتونس والجزائر والمغرب (مراكش) وموريتانيا والأندلس. وتمتاز تلك المناطق الشاسعة بأهمية كبيرة من جهات عدّة حيث يسكنها ما يقرب من (١٠٠) مليون مسلم. وقد واجه سكّان تلك البلدان الكثير من الصعاب والتحديات غير التاريخ عند أدائهم لفريضة الحجّ، ومنها التحديات الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية فضلاً عن تحديّات أخري خارجية ولا سيّما الاستعمار الذي كان متسلّطاً علي رقابهم.

تتضمّن هذه المقالة - المكتوبة بأسلوب وصفيّ وتحليليّ - بياناً مُجمالاً للتحديات السياسية والداخلية والخارجية التي كان أبناء تلك الأقطار في المغرب الإسلامي يواجهونها علي طول المسير إلي الحجّ وكذلك في موسم أداء الحجّ، إلي جانب التحديات التي واجهت الحجّاج المسلمين في الأندلس في مختلف المراحل الزمنية في تاريخ الإسلام.

وتخلص المقالة إلي نتيجة مفادها أنّ كثرة التحديات والصعاب لم تُثْنِ زوّار بيت الله الحرام في تلك الديار عن أداء هذه الفريضة الإلهية المقدّسة إلّا في مراحل مُعيّنة فقط، رغم العوائق والصعاب التي كان المُستعمرون يضعونها في طريق المسلمين في بعض أقطار المغرب الإسلامي مثل الجزائر وليبيا لمنعهم من أداء فريضة الحجّ وتعريضهم للعديد من المشاكل الحقيقية. ومن بين التحديات التي كان أبناء المغرب الإسلامي يواجهونها كذلك المنافسة الشديدة والصراعات الكثيرة التي كانت تقع بين أمراء مكّة إلي جانب التنافس الذي كان موجوداً بين الدول الكبيرة للسيطرة علي الحرمين الشريفين.

الكلمات المفتاحية: المغرب الإسلامي؛ التحديّ السياسي؛ التحديّ الاجتماعي؛ طريق الحجّ؛ التحديّ الاقتصادي؛ قوافل المغرب الإسلامي.

١. دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية و مدير مجموعة التاريخ و السيرة في أكاديمية الحج و الزيارة.

(Mahmud.samani@gmail.com)

دراسة في الجذور الدينية لحدوث حجّ المسكين في المغرب الإسلامي

محمد سعيد نجاتي^١ و محمد مهدي فقيه محمدي جلالى (بحر العلوم)^٢

ملخص

تُعتبر مراسم حجّ المسكين من الشعائر القديمة في بلدان المغرب الإسلامي، ويسعى كاتب هذه المقالة - بالاستناد إلى أسلوب البحث النقلي والتحليلي المكتبي - إلى التعريف بتلك المراسم وفق المعلومات الميدانية وبيان ماهية تلك المراسم بناءً على العوامل المختلفة ومنها الإقليمية والثقافية والدينية والاجتماعية.

ومن خلال استعراض فهرست لبعض أماكن المغرب الإسلامي التي تُقام فيها مراسم حجّ المسكين، تشير هذه المقالة إلى ثلاث أماكن مهمة من تلك الأماكن هي: منطقة آسفى (مزار سيدى شاشكال)؛ منطقة مزار سيدى بوخيار ومزار إدريس.

فالأولى في (وليلة) بالاستناد إلى التقارير الموجودة في المغرب، ثمّ مزار الخواجة أحمد يسوى في تركمنستان، ثمّ الشيخ (بمبا) في أفريقيا.

وعبر تقديم تقرير بشأن انتقاد المُخالفين لهذه الشعيرة سنخوض في هذه المقالة وبمنهج تحليلي ديني، في الفهم الخاطئ للنصوص الدينية واتخاذ بعض الفقهاء في تلك الأنحاء لموقف متعصب بهدف تعطيل الحجّ بصورة مؤقتة والمصاعب المتعلقة بالسفر لأداء مراسم الحجّ من المغرب باعتبارها أهمّ الأسس الدينية لظهور تلك الشعيرة في المغرب الإسلامي.

وتستند هذه المقالة إلى أسلوب تداخل التخصصات حيث يمكن تصنيفها ضمن المعرفة الدينية ودراسات الحجّ، وعلي أساس الأدب الدينيّ ومعلومات الحديث والفقّه والتقارير المقتبسة من شبكة الإنترنت في إطار تقريبيّ.

١. دكتوراه في تاريخ الإسلام و المستوي ٤ في الفقّه و الأصول في الحوزة، وعضو مجموعة التأريخ و السيرة في أكاديمية الحجّ و الزيارة (nejati13@chmail.ir)
٢. المستوي ٤ تاريخ الإسلام، الحوزة العلمية، قم، وعضو مجموعة التأريخ و السيرة في أكاديمية الحجّ و الزيارة (m.bahraloom@gmail. Com)

وتخلص هذه المقالة إلى نتيجة مفادها التعرف إلى شعيرة حجّ المسكين وما شابها من الشعائر الأخرى وكذلك جذورها الأصلية في الأدب الديني باعتبارها ظاهرة فريدة وجديدة في أدب الحجّ.

الكلمات المفتاحية: حجّ الفقراء؛ حجّ المسكين؛ إدريس الأكبر؛ سيدي بوخياري؛ سيدي شاشكال؛ أسفى؛ الاستطاعة في الحجّ؛ الحجّ في المغرب.



English Abstracts

The Investigation of the Effects of the Presence of Ahl al-Bayt (AS) in the Islamic Maghreb

Mohammad Ali Chelonegar¹

Abstract

Some members of the Ahl al-Bayt (AS) entered the Maghreb after the conquest of the land; and due to their attribution to the Messenger of God (S), they came to the attention of the Maghreb people, mainly Berber tribes. Friendship and affection towards the Ahl al-Bayt (AS) existed among all inhabitants of the Maghreb from the first years of the Muslims entering. Attribution to the Ahl al-Bayt (AS) was considered an honor for the Maghreb tribes. The arrival of the descendants of the Messenger of God (S) had a profound effect on the political, religious, cultural, and social situations of the Maghreb. This library-based research aims to study the effects of the presence of the Alawites and the followers of the Ahl al-Bayt (AS) in the developments of the Maghreb and answers the question of what the political, religious, cultural and social consequences of this presence were. It concluded that the Alawites and the followers of the Ahl al-Bayt (AS) were one of the influential factors in the developments in that area. The results of the presence of the Ahl al-Bayt (AS) can be mentioned in the spread of Shiism, especially in its affection dimension, the tendency of the Berber tribes to the Ahl al-Bayt (AS), the awakening of the Berber tribes towards the performance of the Umayyad and Abbasid governments, the expansion of the justice-oriented ideals, the increase of the Sadat generation, and the survival of the children of the lineage of prophecy.

Keywords: Ahl al-Bayt (AS), Alawites, the Islamic Maghreb, Berber tribes, Idrisid dynasty.

1. Professor, Department of History, University of Isfahan, Iran.

(mechelongar@yahoo.com)

The Discussion of the Reasons for the Relationship between the Association of Algerian Muslim Ulamā and the Extreme Salafism

D. Nur al-Din Abulehyeh¹
Mohammad Saeed Nejati²

Abstract

The Association of Algerian Muslim Ulamā is one of the most famous religious-cultural organizations in Algeria. The reputation of this Association, in the history of the reforms and culture, goes beyond Algeria and covers many countries around the world. There are dual perspectives about the relationship between this Association and the Salafi movement which has led to doubts about the subject. The discussion of the reasons for this relationship, based on the words and deeds of the prominent members and the founders of this Association, is the main topic of this article proven by a narrative-historical analysis. The explicit expressions of many prominent members of this Association with regard to the reliance of the Association on the Salafi movement, supporting the Wahhabi movement in Algeria through vindicating and legitimating it in many works and articles of these members, acknowledging the closeness and equality of the intellectual and ideological foundations at the roots of the most fundamental issues like monotheism and polytheism, and the mutual support and relationship between Wahhabi rulers and the members of the Association are among these reasons. Based on this analysis, an initial denial of the attribution to Wahhabism by the members of the Association and a public call for anti-Wahhabi groups at the beginning of the formation of this

1. Professor in Islamic Thought, Faculty of Islamic Sciences, Batata University, Algeria, (bn77.tk@gmail.com).

2. PhD in History of Islam, level 4 of Fiqh and Usul of the Seminary, member of the Department of History and Sirah, the Hajj and Pilgrimage Research Institute, (nejati13@chmail.ir).

Association are based on the public hatred of the traditional Algerian society towards Wahhabism as an extremist sect which is beyond the framework of Islamic religions and getting an opportunity to set up and stabilize the place of the Association in the traditional Algerian society which is strongly influenced by Sufism.

Keywords :Association of Algerian Muslim Ulamā, Salafism in Algeria, Abd al- Ḥamīd Ibn Bādīs, ‘Al- Bashīr al-Ibrāhīmī.

Respecting the Graves of the Saints from the Perspective of the Jurists of the Islamic Maghreb (with Emphasis on the Critique of the Views of Abu Sufyan Bahhu Salavi)

Hamid Moazzeni¹

Abstract

The states of the Islamic Maghreb have always enjoyed a rich Islamic culture. Imam Malik ibn Anas and many of his prominent disciples were so popular among the people of this land that Malik is referred to as the Imam of the Maghreb. The wave of extremism, engaging the Muslim world in recent centuries, has affected this region- with a well-known culture- to a large extent. Research on the quality and reason for the influence of the Wahhabi teachings and their impacts on the culture of the people of this geographical area can help to awaken them and make them aware of their own cultural background. But what has recently been the focus of the widespread Wahhabi networks is the attempt to introduce these extremist teachings as normal and even induce their convergence with the views of the Islamic Maghreb jurists such as Malik. One of these scholars is Abu Sufyan Mustafa Bahhu Salavi Maghrebi who tried to prove that the jurists of the Maghreb had extremist views in line with Wahhabi beliefs about respecting the graves of the Prophets and saints. Based on the findings of this descriptive-analytical study, all his claims are the product of the scanning of the Maghreb jurists' words and incorrect interpretation of their views. As a result, there is no convergence between the ideas of Wahhabism and the views of the jurists of the Islamic Maghreb in this regard.

Keywords: Wahhabi beliefs, respecting the graves of the saints, jurists of the Islamic Maghreb, Abu Sufyan Bahhu Salavi Maghrebi.

1. PhD Student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Sistan University, Moazzeni62@gmail.com.

Baqī', the Tombs and Pilgrimage Rituals in the Works of the Travelogue Writers of the Islamic Maghreb

Hamid Reza Motahhari¹

Abstract

The travelogue writers of the western part of the Muslim world, along with the topics such as the biographies of the scholars and scientists of the cities and explaining the geographical and climatic conditions of different regions, as well as the culture and customs of the lands they passed through, paid special attention to the tombs, especially *Baqī'*. This study answers the question of what the views of the travelogue writers of the Islamic Maghreb were about *Baqī'* and its tombs and how they recorded this important issue in their works. To answer these questions, one should note that one of the most important cultural issues has been the tombs and the Islamic symbols of *Baqī'* reflected in various forms in their works. The description of the tombs of the great figures of Islam in different regions, especially in *Baqī'*, blessing them by people, as well as their decoration are some of the points that these works deal with. Pointing to the status and importance of travelogues, this article will explain the writers' views on *Baqī'*, the graves and tombs.

Keywords: Ahl al-Bayt (AS), *Baqī'*, tombs, travelogue, symbol, the Islamic Maghreb.

1. Faculty member of the Research Institute of History and Sirah of the Ahl al-Bayt (AS), Research Institute of Islamic Sciences and Culture. (h.motahari@isca.ac.ir)

The Quality of Respecting the Rituals and Elements Involved in its Legitimacy

(From the Perspectives of the Imamiyyah Jurists and Jurists of the Maghreb)

MohammadSaeid Moazzeni¹

Hamid Moazzeni²

Abstract

After the conquest of the western lands by the Muslims and following the fall of the Umayyad and the Abbasids and the coming to power of the Moravids who spread the Maliki religion, the people of the Islamic Maghreb chose the Maliki jurisprudential religion. The influence of Maliki jurisprudence prevented the influence of other jurisprudential religions in this country, but historical documents indicate the influence of the Jafari jurisprudence and Shiism among groups of people in the Maghreb. What is unfortunate is the extensive activities carried out by the extremist sect of Wahhabism to propagate the teachings of Wahhabism in this land. Surprisingly, Wahhabi scholars have made extensive efforts to prove the convergence of the jurists of the Islamic Maghreb with the teachings of Wahhabism. Since one of the most important parts of Wahhabism's efforts is aimed at proving the polytheism of some examples of respecting rituals, it is necessary to investigate the quality of respecting rituals and the elements involved in its legitimacy from the perspective of the Maghreb jurists to conclude the invalidity of the convergence of their views with those of the Wahhabism. Based on the analytical findings of this study, the Maghreb jurists not only do not converge with Wahhabism, but also are in relatively complete convergence with the jurists of Imamiyyah. Here, intention, embedded title, and the form of respecting the rituals are the three elements involved in the legitimacy of their examples from the perspective of the Islamic Maghreb jurists and the Imamiyyah jurists.

Keywords: respecting rituals, Wahhabism, heresy, polytheism, jurisprudence and theology of Imamiyyah, jurisprudence and theology of the Maghreb jurists.

1. Level 3 of seminary of Qom (MohammadSaeid Moazzeni@gmail.com).

2. PHD student in Jurisprudence of Islamic Law, Sistan University (Hamid Moazzeni@gmail.com).

The Role of the Hajj and al-Haramayn al-Sharifayn in the Mahdism Movements of the Islamic Maghreb Case Study: Mohammad Ahmad Sudani

Hamed Qaraati¹

Abstract

Hajj and al-Haramayn al-Sharifayn have long been the cores of the intellectual, social, and political developments in the Muslim world. Despite the transfer of the capitals of the Islamic Caliphate to other geographical territories or the formation of political, social and religious spheres in the Muslim world, al-Haramayn al-Sharifayn as the *Umm al-Qura* in the Muslim world and Hajj as one of the common religious rites among the followers of the most Islamic sects have played irreplaceable roles. Following the Holy Qur'an and Ahl al-Bayt (AS), Hajj and al-Haramayn al-Sharifayn have been the reasons for the cohesion and unity of the Muslim nations and sects on the one hand, and the focus of legitimizing or delegitimizing the Islamic movements on the other. Relying on the historical sources and the description and analysis of the roles of the Hajj and al-Haramayn al-Sharifayn, this study tries to investigate critically the beliefs and practices of Mohammad Ahmad Sudani as one of the most famous claimants of Mahdism in the Islamic Maghreb; because in two different ways, along with benefiting from the place of the Hajj and al-Haramayn al-Sharifayn in proving the legitimacy of his invitation, Sudani tries to pass through the challenges, created by this belief on his invitation, with some justifications.

Keywords: Hajj, al-Haramayn al-Sharifayn, Mahdawiyyat, Mohammad Ahmad Sudani, the Islamic Maghreb.

1. PhD in Shiite Studies, University of Religions & Denominations faculty member of History of Islam, Baqir al-Ulum University.

A Research on the Challenges of the Islamic Maghreb Hajj

Seyyed Mahmoud Samani¹

Abstract

The Islamic Maghreb refers to the countries bordering from Egypt to the Atlantic Ocean, including Libya, Tunisia, Algeria, Morocco, Mauritania, and Andalusia. This vast land is important in many aspects and about one hundred million Muslims live there. Their pilgrimage in different periods faced natural, social, economic, and political as well as external challenges especially colonialism. This descriptive-analytical article responds to the question of what challenges the Hajj pilgrimage of the Maghreb people faced in the countries of origin, during the journey, and during the Hajj season including the political, internal and external in different Islamic periods, besides the Hajj pilgrimage challenges of Muslims of Andalusia. The findings of the article indicates that despite the challenges for the pilgrims of the Sacred House of God, they performed their divine duty except at certain times. Of course, the restrictions imposed on the Muslims by the colonialists in some Islamic Maghreb countries, like Algeria and Libya, led to major problems for their pilgrimage. The contacts among the emirs of Mecca and the rivalry of the powerful governments for sovereignty over the two holy shrines were also other challenges of the Islamic Maghreb Hajj.

Keywords: the Islamic Maghreb, political challenge, social challenge, the Hajj path, economic challenge, the Maghreb caravan.

1. PhD in History and Civilization of Islam, Head of the Department of History and Sirah, the Hajj and Pilgrimage Research Institute.(samani@gmail.com)

The Origin and Consequences of the Phenomenon of the Hajj of the Poor in the Islamic Maghreb

Mohammad Saeed Nejati¹

Mohammad Mahdi Faqih Mohammadi Jalali (Bahr al-Ulum)²

Abstract

The Hajj of the poor is a long-standing ritual in the Islamic Maghreb. Introducing this ritual based on field data and explaining its origin based on various continental, cultural, religious, and social factors is a task that this library-based narrative and analytical research intends to do. Providing a list of different parts of the Islamic Maghreb where the ritual of the Hajj of the poor is held, the article introduces three areas of Asfi area (Sidi Shashkal shrine), the tombs of Sidi Bo Khiyar and Idris I in Walili in the Maghreb, and the pilgrimage of Khajeh Ahmad Yasvi in Turkmenistan and Sheikh Bomba in Africa based on the reports. While reporting the criticism of the opponents of this ritual, with a religious analytical approach, this article investigates the misunderstanding of religious texts, the agreement of the jurists of the region for the temporary closure of the Hajj, and the special difficulties of the Hajj travel from the Maghreb as the most

1. Member of the Department of History and Sirah, the Hajj and Pilgrimage Research Institute, level 4 of the History of Islam, Qum Seminary, (M.bchralalaam@gmail.com).

2. PhD in History of Islam, level 4 of Fiqh and Usul of the Seminary, member of the Department of History and Sirah, the Hajj and Pilgrimage Research Institute, (nejati13@chmail.ir).

important religious grounds for the emergence of this ritual in the Islamic Maghreb. This research is interdisciplinary and can be classified in the group of the theology and Hajj studies, based on religious literature, hadith-jurisprudential data, and Internet reports with an approximate approach. The result of this article is a phenomenological recognition of this ritual and the like and their contexts in religious literature, unprecedented and new in its kind in the Hajj literature.

Keywords: Hajj of the poor, pilgrimage of the poor, Idris al-Akbar, Sidi Bo Khiyar, Sidi Shashkal, Asfi, affordability in the Hajj, the Maghreb Hajj pilgrimage.

Hajj and Ziārah Research Journal

Quarterly, No.11, winter 2021

- **License Holder:** Representative of the Supreme Leader in Hajj and Pilgrimage
- **Chief Director:** Sayyed Ali Ghazi Askar
- **Editor-in-Chief:** Sayyed Mahdi Alizadeh Mousawi
- **Executive Manager:** Abazar Nasr Esfahani

Editorial Board:

Rasoul Jafarian Professor, Tehran University
Reza Mokhtari Professeor and Researcher in University and Seminary of Qom
Mohammad Hadi Yousofi Qaravi Professeor and Researcher
Mohammad Ali Mahdavi rad Associate Professor, University of Tehran
Ahmad Moballeghi Associate Professor of Islamic Denominations University
Seyyed Mahdi Alizadeh Moosavi Factually Member of Hajj and Ziyarat Research Center
Reza Andalibi Director of The Department of Jurisprudence and Law
Gholamreza Rezaei Member of The Department of Theology and Sciences of Hajj
Mohammad Saeed Nejaati Member of The Department of History and Seerah of The Academy of Hajj and Pilgrimage

Address: Qom, Ammar- e - Yaser Blv., Shahid Qoddosi Ave. 11th St.

ZIP Code:3719158489, *Hajj and Ziyarat* Research Center

Website: journal.hzrc.ac.ir

Tell: 025 37186546

ISSN: 2538- 1768