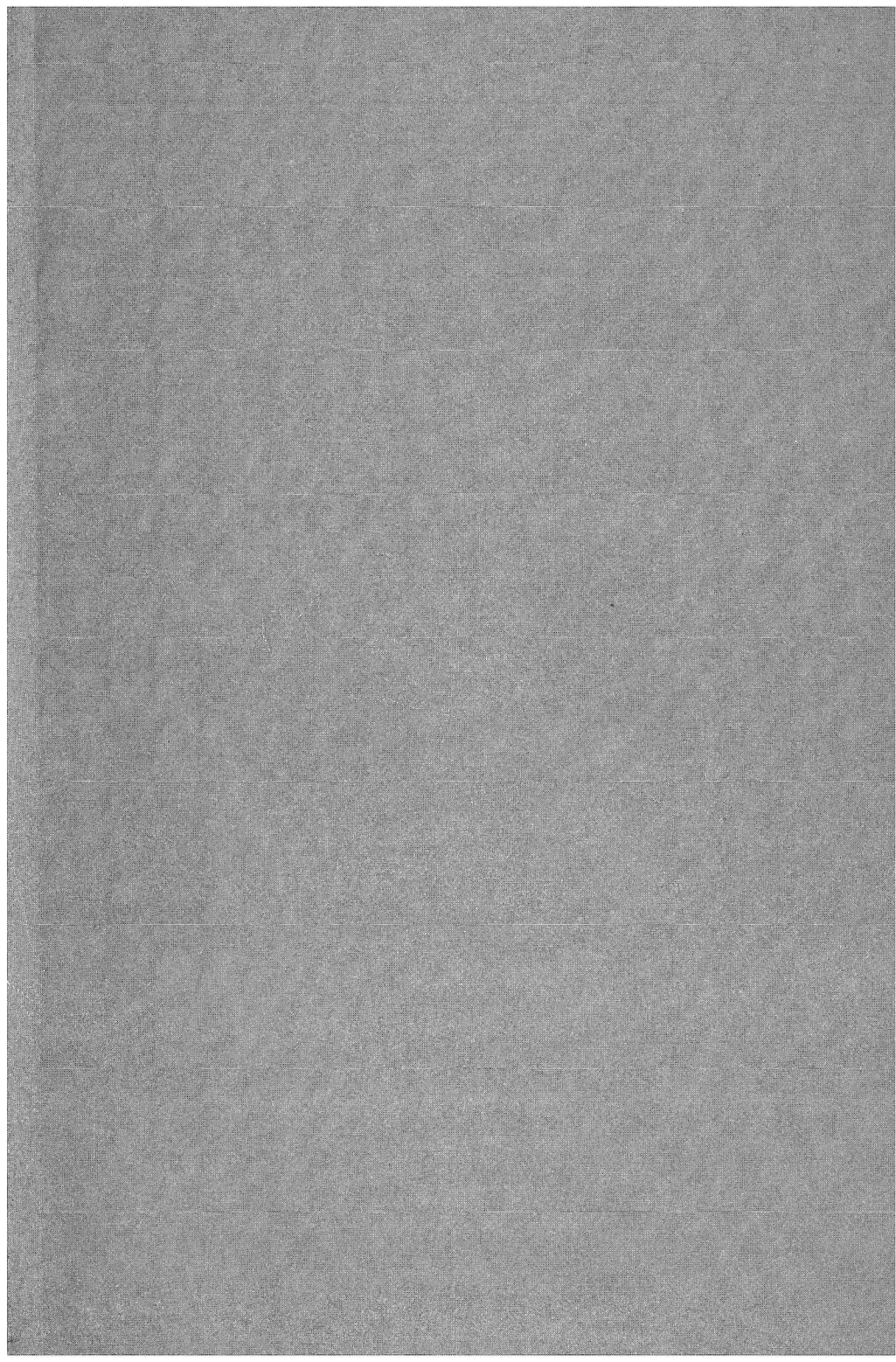


محمود اسماعیل  
مترجمان: حسن خاکرند . حجت الله چودکی



الله أكبر



---

# سلفی‌ها

مولف: محمود اسماعیل

مترجمان

حسن خاکرند - حجت‌الله جودکی

---



عنوان قراردادی

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

شابک

وضعیت فهرست نویسی

یادداشت

یادداشت

یادداشت

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

شناسه افزوده

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی

الفکر الاسلامی الحديث، بین السلفیین و المجددین  
فارسی.

سلفی‌ها/ محمود اسماعیل؛ مترجم حسن خاگرد،  
حجت‌الله جودکی.

تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۹۱.

۹۶ ص.

۹۷۸-۹۶۴-۴۳۹-۵۴۰-۶

فیفا

عربی - فارسی.

چاپ قبلی: فهرست، ۱۳۸۹.

نمایه.

اسلام - تجدید حیات فکری

اسلام - قرن ۲۰

تجددگرایی (اسلام)

روشنفکران - کشورهای اسلامی

خاگرد، حسن، مترجم

جودکی، حجت‌الله، ۱۳۳۵ - مترجم

۱۳۹۱ ۸۰۴۱ الف ۵۴۵/۳۲۹ BP

۲۹۷/۴۸

۲۷۱۴۸۴۹

## سلفی‌ها

ناشر: موسسه فرهنگی، هنری و انتشارات

بین‌المللی الهدی

مؤلف: محمود اسماعیل

مترجم: حسن خاگرد - حجت‌الله جودکی

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۱ هـ. ش

شمارگان: ۱۰۰۰

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۴۳۹ - ۵۴۰ - ۶

نشانی: تهران - خیابان شهید لواسانی (فرمانیه)

شماره ۱۶۴

صندوق پستی: ۴۳۶۳ - ۱۴۱۵۵

تلفن: ۲۲۲۰۶۷۱۴ - ۲۲۲۱۱۲۱۱ - ۰۲۱

نمبر: ۲۲۲۰۶۷۱۳

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.



موسسه فرهنگی هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی

Alhoda International, Cultural, Artistic  
& Publishing Institution

مؤسسة الهدی الثقافية والفنية للنشر الدولي

Tehran - P.O.Box 14155\_4363

www.alhodapublication.ir

info@alhodapublication.ir

Tel: +98 21 22211211 - 22206714



مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی

سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی

International Cultural Studies Center

Department of Research & Education Islamic

Culture & Relations Organization

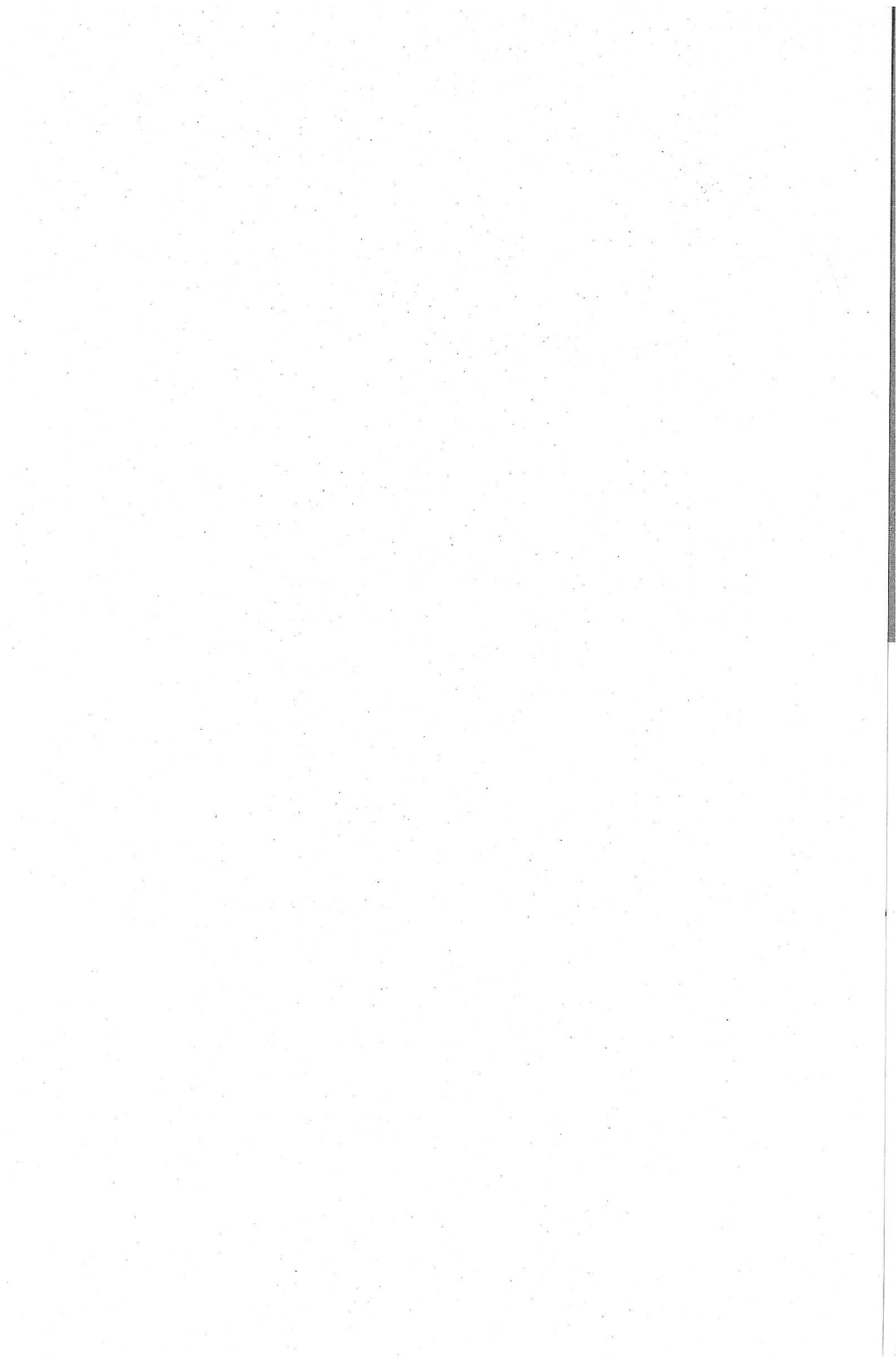
Tel: +98 21 88253308

Email: C.C.I.S @ icro.ir

## فهرست

- |    |  |
|----|--|
| ۷  | پیشگفتار مترجمان                                   |
| ۱۱ | مقدمه نویسنده                                      |
| ۱۵ | نگاه کلی   |
| ۲۳ | مرجع سلفی‌گری؛ ابن تیمیه<br>بنیان‌گذار مسلک وهابی؛ |
| ۳۱ | محمد بن عبدالوهاب<br>سنوسی، جنبش سلفی مدرن؛        |
| ۳۹ | محمد بن علی السنوسی<br>مهدویه، تصوف انقلابی سلفی؛  |
| ۴۵ | محمد احمد المهدی<br>اسلام در رویارویی با غرب؛      |
| ۵۱ | ابوالاعلی المودودی<br>از تجددگرایی تا سلفی‌گری؛    |
| ۵۹ | محمد رشید رضا                                      |
| ۶۷ | جنبش اخوان المسلمین؛ شیخ حسن البنا                 |
| ۷۵ | نظریه پرداز تشکیل حاکمیت؛ سید قطب                  |
| ۸۱ | گروه‌های بنیادگرای افراطی؛                         |
| ۸۱ | الف - گروه التکفیر و الهجره                        |
| ۸۱ | ب - گروه الجهاد                                    |
| ۸۹ | حزب التحریر الاسلامی                               |





آغاز هر سخن با نام خدا بود  
زیرا به غیر او همه رو به فنا بود

### پیشگفتار مترجمان

تحلیل اندیشه اسلامی معاصر و دسته‌بندی پیروان مختلف آن کاری مفید و در عین حال دشوار است، بویژه که نخستین بار مستشرقان غربی با استفاده از مفاهیم موجود اسلامی اقدام به این دسته‌بندی کردند. با پیوستن اندیشمندان شرقی به خیل تحلیل‌گران اندیشه اسلامی و ورود «ژورنالیست»ها به این حوزه، دامنه اصطلاحات یاد شده بسیار گسترده شد. متأسفانه هنوز تلقی واحدی از این اصطلاحات وجود ندارد، زیرا هر کس با انگیزه ویژه خودش آنها را بکار می‌برد و همین مسئله بر دشواری کار می‌افزاید. گاهی يك اصطلاح از نظر گروهی دارای بار منفی و در نظر دیگران مثبت است! برخی از اصطلاحات مورد نظر به قرار زیر است:

- احیاگری، احیاگر
- اصلاح‌گری، اصلاح‌گر
- سلفی‌گری، سلفی
- تجددگرایی، نوگرایی، مجدد
- بنیادگرایی، بنیادگرا
- سنت‌گرایی، سنت‌گرا



- قشری‌گری، قشری، مرتجع

- اصولی، اصول‌گرا، عقل‌گرا

- اخباری، نقل‌گرا، نص‌گرا

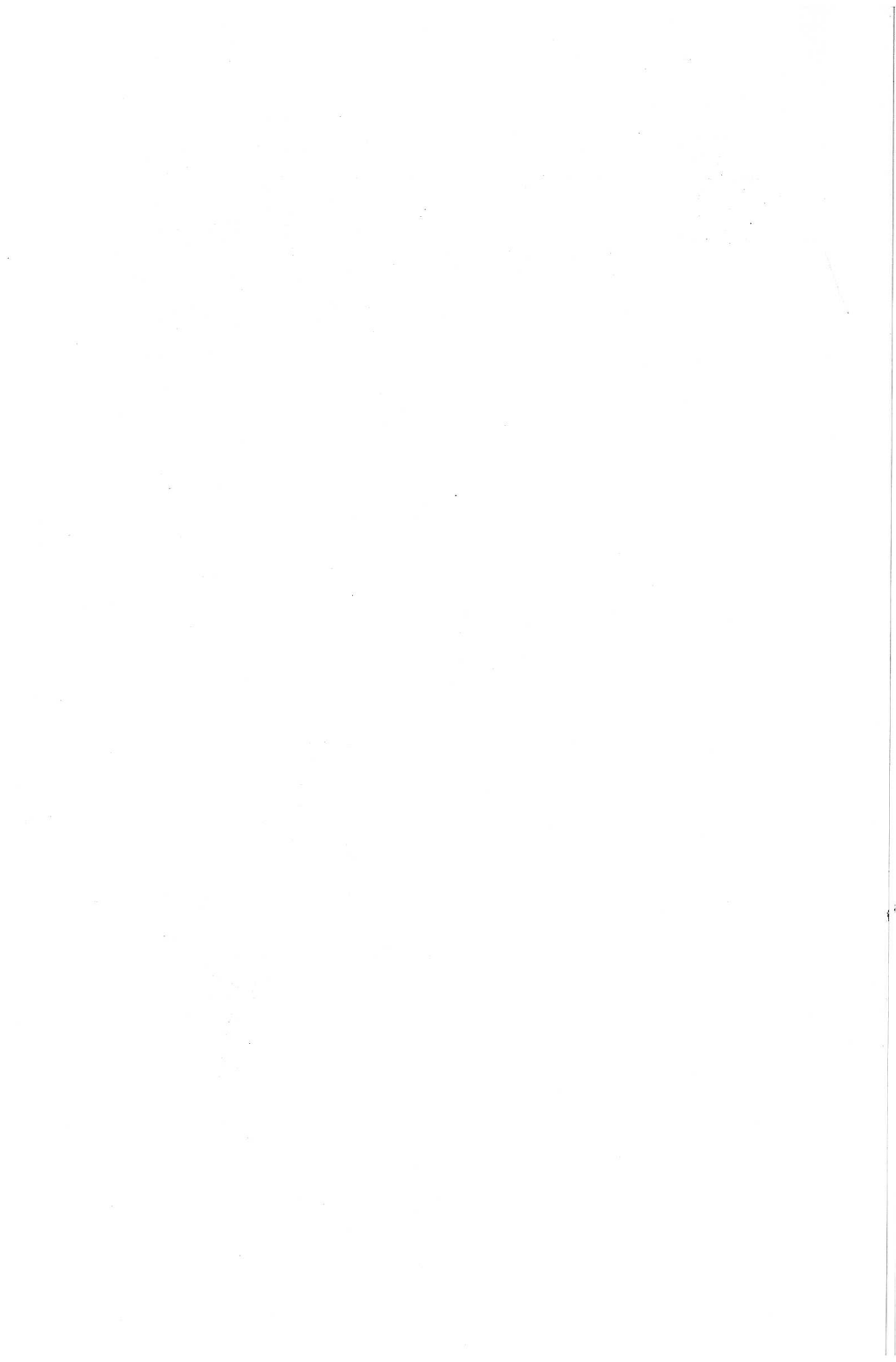
- سکولار، لاییک، علمانی

کتابی که پیش روی خوانندگان فاضل قرار دارد، ترجمه بخش نخست کتاب «الفکر الاسلامی الحدیث، بین السلفیین و المجددین» نوشته دکتر محمود اسماعیل مورخ و نظریه‌پرداز بزرگ مصری است که در این زمینه ید طولایی دارد. دکتر محمود اسماعیل در دوران ناصریم، گرایش مارکسیستی داشت و اکنون با عبور از این اندیشه، همچنان برخی از ویژگی‌های - مثبت - گرایش پیشین را حفظ کرده است. او به تحلیل مادی تاریخ معتقد است و منظور او از تحلیل مادی تاریخ، پرهیز از اتوپیاگرایی و آرمان‌گرایی است. شاید اصطلاح واقع‌گرایی برانزده و معادل درست "تحلیل مادی تاریخ" باشد. از این‌رو محمود اسماعیل هیچ چیز را بدون سند و مدرک نمی‌پذیرد و بی‌رحمانه به نقد عقاید مختلف می‌پردازد. شاید برخی بر وی خرده بگیرند که همچنان از برخی اصطلاحات مارکسیستی در تحلیل تاریخ استفاده می‌کند، این ایراد وارد است، اما او اصطلاحات یاد شده را با معانی جدیدی بکار می‌برد که فقط در لفظ با مارکسیسم شباهت دارند! در این کتاب نویسنده بر این باور است که در دوران معاصر، دو گرایش مطرح اسلامی بروز و ظهور کرده است، یکی احیاگری که در تحلیل او مترادف "سلفی‌گری" است. او بر این اعتقاد است که سلفی‌ها از دوران ابن‌تیمیه می‌خواستند سنت سلف صالح را احیا کنند و برای رسیدن به این منظور از عقل استفاده نکردند، بلکه بر نص و نقل تکیه کردند! دیگری تجددگرایی؛ به باور نویسنده، مجددین کسانی بودند که به کمک عقل خواستار تجدید و بازنگری - تفسیر - در دین موروثی شدند و هر کدام به نوبه خود طرح‌های مختلفی را در این زمینه مطرح کردند. وی معتقد است که سلفی‌گری با فتودالیزم و تجددگرایی با بورژوازی ارتباط تنگاتنگی دارد و همین تحلیل باعث شده تا بسیاری او را متهم به استفاده از ادبیات

مارکسیستی در تحلیل تاریخ کنند! وی اگرچه تلاش دارد تا با بی‌طرفی اندیشه‌های مختلف را عرضه کند، اما پر مسلم است که در نوشته‌های وی، لبه تیز انتقادات متوجه اندیشه سلفی است، اگرچه او از نقد "مجدد"ها هم خودداری نمی‌کند و با صراحت اشکالات ایشان را بر می‌شمارد.

در ادبیات محمود اسماعیل مجددها با عقل‌گرایی و اصلاحات سیاسی - اجتماعی پیوند می‌خورند. همان‌گونه که احیاگران با سلفی‌گری و نقل‌گرایی مرتبط هستند. کتاب حاضر به معرفی جنبش‌های سلفی می‌پردازد و باور دارد که این‌تیمیه پدر فکری تمامی جنبش‌های سلفی است، لذا در ابتدا به بررسی اندیشه‌های وی می‌پردازد؛ همچنین آرا و افکار کسانی همچون محمد بن عبدالوهاب بنیان‌گذار مسلك وهابی، محمد بن علی السنوسی بنیان‌گذار طریقت صوفیانه سنوسیه، محمد احمد المهدی پیشوای طریقت صوفیانه مهدویه، ابوالاعلی المودودی نظریه پرداز و اندیشمند مسلمان پاکستانی، محمد رشید رضا نویسنده معروف، حسن‌البنا بنیان‌گذار جنبش اخوان‌المسلمین، سید قطب، نظریه‌پرداز اندیشه‌های سلفی و گروه‌های تندروی اصول‌گرای معاصر همچون التکفیر و الهجرة، الجهاد، جماعت اسلامی و حزب التحریر اسلامی را بررسی و نقد کرده است.





### مقدمه نویسنده

بسیاری از مورخان و پژوهشگران حوزه اندیشه درباره پیشینه اندیشه اسلامی در دوران گذشته و حال، قلم‌فرسایی کرده و مطالعات گسترده و عمیقی در موضوعات مورد نظر ادوار مختلف به عمل آورده و تلاش کرده‌اند تا با نقد و بررسی آن موضوعات، راه‌حل‌های مناسبی ارائه دهند. همچنین پایان‌نامه‌های دانشگاهی در این زمینه توسط پژوهشگران عرب و خارجی به رشته تحریر در آمده است.

با این حال، هنوز در میان پژوهشگران به‌ویژه در مورد ارزیابی و استواری آن اندیشه‌ها اختلاف نظر وجود دارد. این تفاوت در دیدگاه - به نظر ما - به دو عامل اساسی برمی‌گردد: نخست، آنچه که به روش و نگرش مربوط است، زیرا بسیاری از پژوهشگران، به قرائت این اندیشه‌ها از طریق متون آن و به دور از واقعیت‌های تاریخی که آن اندیشه را پدید آورده بود، تکیه کردند. شاید این شیوه - از سوی برخی - ارزیابی آن را به عنوان يك دستاورد «شگرف» بی‌همتا توجیه می‌کند که بعدها به عنوان مرجع اندیشه غربی، در دوران معاصر، تبدیل شد. همان‌گونه که بیانگر کاستن از ارزش آن توسط گروهی دیگر است، به اعتبار اینکه نقل و اقتباس از اندیشه کلاسیک غربی و شرقی است. زیرا «عقل عربی اسلامی» عقل «بیان» و «عرفان» است که فاقد نوآوری و ابتکار است.



این قضاوت در مورد اندیشه دینی در دوران میانه است. ولی در دوران معاصر، اندیشه «سلفی» کنونی تکرار و دنباله رو متون متافیزیکی پیشین نیست. در حالی که اندیشه «تجدد خواه» برگرفته از اندیشه لیبرالیستی غربی است.

عامل دوم، در سیاسی کردن اندیشه دینی و «ایدئولوژیک سازی» آن نمایانگر می‌شود. زیرا آن را در راه خدمت به طرح‌های سیاسی و به منظور ایجاد اصلاح و تغییر بکار گرفته‌اند که این مسئله باعث مخدوش شدن حقانیت معرفتی آن شده است.

اگر بتوانیم پیدایی، رشد، افول و انحطاط اندیشه اسلامی دوران میانه را بر اساس شیوه مادی دیالکتیکی تاریخی و دیدگاه اجتماعی مبارزاتی مورد بررسی قرار دهیم، باید روند و نمود آن را در جهان اسلام، در دوران معاصر، بر اساس همان شیوه و دیدگاه ارزیابی کنیم.

آنچه آنها بدان رسیدند - علی‌رغم فراوانی و انبوه مطالب - تاریخی نبودن آن از یکسو و در نظر نگرفتن ریشه منابع آن در دوران میانه از سوی دیگر، ما را به این اقدام متهورانه تشویق کرد. از این‌رو پژوهشگران در ارزیابی و همچنین ساختار و دسته بندی آن دچار اختلاف شدند.

لذا پژوهشگران میان گرایش‌ها و جریان‌های «سلفی» و میان آن و گرایش‌ها و جریان‌های «تجدد خواه» و حتی میان تجددگرایان و گرایش‌های «سکولار لیبرال» خلط مبحث کردند.

از این‌رو تلاش‌های ما به دلیل تکیه بر روش «تاریخی» و احاطه بر ریشه‌های اندیشه دینی معاصر که ریشه در دوران‌های گذشته دارد، مشروع و قابل توجیه است.

آنچه در این کتاب ارائه می‌شود، فقط تلاش «کاوشگرانه» ابتدایی نیست، بلکه دارای پشتوانه گسترده و عمیقی از متون اندیشمندان معاصر است. اضافه بر آن از تحقیقات بسیاری از اندیشمندان عرب و بیگانه هم بهره برده‌ایم.

آنچه ارائه می‌شود «گزیده» این منابع است که در آن تامل و تعمق

شده و مورد تحلیل قرار گرفته به امید آنکه در آینده تجزیه و تحلیل و نظریه‌پردازی شود.

این‌ها «فصول» گزیده و فشرده‌ای است که به روشنفکران و خوانندگانی تقدیم می‌شود که به مسائل اندیشه دینی و دستاوردهای آن در صحنه سیاسی اهمیت می‌دهند. به‌ویژه اینکه دغدغه و نگرانی «جهان معاصر» سیاست‌های عربی، اسلامی و جهانی در هم تنیده است.

خواننده در این کتاب دورمای روشنی از گرایش‌های این اندیشه و جریانات آن را مطالعه خواهد کرد. به‌ویژه اینکه میان این خطوط در هم تنیده و متفاوت، «تفکیک» صورت گرفته و بر اساس دستاوردهای پژوهشی و مطالعاتی، دسته‌بندی شده و ساختار فکری آن ترسیم شده است.

خواننده نیز با مطالعه اندیشه هر متفکر با اصول و مبانی، دیدگاه و روش فکری، اهداف معرفتی و ایدئولوژیکی ایشان آشنا می‌شود و سرانجام، با تفسیر - اگر نگوئیم نظریه‌پردازی - علل کامیابی و یا ناکامی و نیز «نقش‌آفرینی»، «گوشه‌گیری» یا «فروپاشی» این اندیشه‌ها بر اساس بازخورد واقعیت‌های تاریخی پی خواهد برد.

خاطر نشان می‌سازد، گزینش نماد هر گرایش یا جریان حساب شده و بر اساس ضوابط و اصول بوده که ریشه در بعد سیاسی ساختار اندیشمندان دارد و به عنوان زیر بنا و «قطب نما»ی اندیشه آنان به شمار می‌آید.

انتظار می‌رود این «مقالات» زمینه گفت و گوی مناسب و سازنده میان نخبگان اندیشمند را فراهم آورد که - بی‌تردید - در مرحله بعد به طور مشروح و مستدل به آن خواهیم پرداخت.

والله ولی التوفیق

محمود اسماعیل المنصورة

۲۰۰۴/۱۰/۲۲



## نگاه کلی

این پژوهش در نظر دارد اندیشه دینی معاصر و چارچوب گرایش‌های اساسی و جریان‌های فرعی آن را از دیدگاه اجتماعی - تاریخی مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد. با همان شیوه‌ای که در گذشته و طی سلسله مقالاتی در روزنامه «القاهره»<sup>۱</sup>، اندیشه اسلامی، دوران پیدایش، توسعه و انحطاط آن جریان‌ها را در دوران میانه و تا آستانه عصر جدید، مورد نقد و بررسی قرار دادیم.

در آن نوشته‌ها ثابت کردیم که این اندیشه هر چند برگرفته از اسلام - به عنوان عقیده و شریعت - است، اما ارتباط تنگاتنگی با داده‌ها و شرایط تاریخی‌ای دارد که به گرایش‌ها و موضوعات و روش‌های او بر اساس اهداف و مقاصدی جهت داده که بیشتر سیاسی بوده است تا معرفتی. اختلاف نظر در میان پدید آورندگان این اندیشه - علی‌رغم وحدت موضوع و مبانی دینی آنان - نتیجه اجتهادهای معرفت‌ظنی و شبهه‌دار نبوده و بیشتر نشانه‌ای از درگیری سیاسی میان اقشار و طبقات اجتماعی است که انگیزه‌های نخستین آن اقتصادی است.

در این چارچوب، میان اندیشه حاکمیت و اندیشه مخالفین تفاوت

---

۱. القاهره، هفته‌نامه‌ای در قطع روزنامه و با گرایش لیبرالیستی و روشنفکرانه که توسط وزارت

فرهنگ مصر منتشر می‌شود. «مترجمان»



قائل شده، زیرا بسیاری از اندیشمندان وابسته به حاکمیت، شیوه دنباله روی و نقل قول را پی گرفته‌اند تا شاید سیاست «وضع موجود» را توجیه و تحکیم بخشند و مخالفان را به الحاد، بدعت گذاری و گمراهی متهم نمایند. بنا به گفته «آدونیس»<sup>۱</sup> تلاش این اندیشمندان در «تحمیل» اندیشه‌ها ارزیابی می‌شود. همانگونه که اندیشه نیروهای مخالف را عقلانی، انتقادی و با هدف ایجاد «تغییر و تحول» - از راه انقلاب و یا حداقل اصلاحات - در چارچوب اندیشه‌های «تحول‌زا» قرار داده است.

به نظر ما مفهوم «ثبات و تحول» بیانگر درگیری اجتماعی میان فئودالیزم و بورژوازی بوده است. اگر «بیداری» - و نه انقلاب - خلال دو قرن ناکام، دستاورد بورژوازی باشد، نخستین آن از نیمه قرن دوم تا نیمه قرن سوم هجری شاهد - تدوین و تکوین علوم - بود، در حالی که قرن دوم - از نیمه قرن چهارم تا نیمه قرن پنجم هجری - شاهد شکوفایی علم و اندیشه اسلامی بوده است. پس افول بیداری دوم بورژوازی و حاکمیت شیوه تولید فئودالی - نظامی - بر اساس توصیف ابن خلدون، به مثابه منحنی ورود اندیشه اسلامی به مرحله فروپاشی و انحطاط است و این دورانی است که تا آغاز عصر جدید ادامه یافت.

در خلال این دوران اندیشه به طور کلی، به‌ویژه اندیشه دینی سیر نزولی داشت، به گونه‌ای که علوم نقلی بر علوم عقلی چیره شد و دنباله روی جایگزین نوآوری گردید، تقلید گسترش یافت و جمود ریشه‌دار شد. اندیشه دینی در شیوه تفکر «غزالی» یا «هم‌پوشی» همه جانبه میان اشاعره و مذهب شافعی و طریقت صوفیانه خیال‌پردازانه به تحجر گرایید. این شکلی است که اندیشمندان سلفی آن را به ارث بردند و تاکنون از آن حمایت می‌کنند. این شکل به دلیل سیطره، تداول و پی در پی بودنش، نوعی «قداست» پیدا کرد. شاید این نکته علل مقابله آن را با گرایش عقلانی باز لیبرالی توجیه می‌کند، که آن را گناهکار شناخت و دستاوردهایش را به اعتبار اینکه بدعت و گمراهی است، تحریم کرد. همچنین بیانگر

۱. آدونیس، شاعر و ادیب سوری تبار. «مترجمان»

درون‌گرایی و انزوای این اندیشه است و گرایش او به تندروی هم حاصل محاصره و تحت پیگرد بودن آنست.

درست است که برخی تلاش‌ها - نظیر اقدام ابن تیمیه - منجر به مبارزه با اندیشه سلطه‌گرانه متون ماورایی و خرافی و نیز بازگشت به اندیشه ناب اسلامی نخستینش شد، اما به دلیل سرشت احیاگرانه سلفی او از يك سو، از حمایت گرایش عقلانی لیبرالی بهره‌مند نشد، همچنین از سوی دیگر به دلیل خاستگاهش که شیوه تولید فتووالی قهرآمیز بر آن حاکم بود، شکست خورد. با این وجود توانست گرایش میانه جدیدی را ایجاد کند که جنبش‌های سلفی جدید و معاصر آن را به خدمت گرفتند، در این خصوص بعداً توضیح خواهیم داد.

با آغاز دوران جدید و متزلزل شدن ساختار فتووالی و پیدایش سرمایه داری ابتدایی و کم رنگ - که در تجربه محمدعلی پاشا نمایان است - زمینه حمله استعماری غرب را هموار کرد - حمله فرانسه به مصر و شام - در نتیجه سلطه گرایش دینی سلفی فروکش کرد، تا نشانه‌های لیبرالیسم سایه گستر شود - که شیخ حسن عطار و رفاعه الطهطاوی از آن یاد کرده‌اند - گرایش دینی عقلایی سنتی از يك سو و لیبرالیسم عصر درخشان غرب از سوی دیگر شانه به شانه هم می‌زنند.

اما این گرایش اندکی بعد فروکش کرد، زیرا تجربه محمدعلی پاشا ناکام ماند و استعمار غرب جهان اسلام را درنوردید. این مسئله باعث رواج اندیشه علمی تجربی و لیبرالی غربی شد، به‌ویژه در میان نخبگان اندیشمند که سخن‌گویان سرمایه‌داری ملی بودند. مسئله‌ای که فضای مناسبی برای بازنگری اندیشه دینی به طور کلی و جستجو درباره شکل جدید - جایگزینی برای شکل و منطق غزالی - جهت مقابله با بیگانه اشغالگر و اندیشه وارداتی‌اش بوجود آورد.

در این زمینه، دو رویکرد اساسی برای بازنگری اندیشه دینی ایجاد شده است، نخست رویکرد «احیاگرانه» که تلاش «ابن تیمیه» را منبع و تکیه‌گاه قرار داد و به مسلک «سلفی» معروف شده است. رویکرد دوم

«تجددگرا»ست که از سلفیه عبور می‌کند و میراث لیبرالیسم را به عنوان منبع و پشتیبان قرار می‌دهد و از علوم طبیعی غربی به عنوان پشتوانه فکری بهره می‌گیرد. هیچ کدام از این دو گرایش نتوانستند حاکمیت پیدا کنند، زیرا از يك سو قادر به حل تضاد طبقاتی نبوده، چون شیوه‌های تولیدی ناسالم، وابسته و غیر پویا را اتخاذ کردند و از سوی دیگر، گرایش‌ها و جریان‌های مطرح در صحنه، درگیر مبارزه با استعمارگران غربی بودند. بنابراین اندکی بعد از آزادی از استعمار غرب و پدیدار شدن نظام‌های ملی با گرایش‌های ایدئولوژیک متفاوت، درگیری میان سلفی‌ها و احیاگران و سرمایه‌داری وابسته، سوسیالیزم نوظهور، ملی‌گرایی عربی، پادشاهی‌های دینی عشایری و رژیم‌های نظامی استبدادی شعله‌ور شد که مواضع متفاوتی در قبال اندیشه دینی اتخاذ کردند.

بنابراین، گرایش‌ها و جریان‌های فکری دینی متنوعی پدید آمد، برخی از آنها از منابع میراث دینی سلطه خواهانه سرچشمه می‌گرفت که می‌توان آن را «اسلام رسمی» نام نهاد که در موسسه‌های دینی طرفدار حاکمیت جلوه‌گر می‌شد، مانند جریان‌های: الازهر، زیتونه و قرویین<sup>۱</sup>. بعضی دیگر بر سلفی‌گری تکیه می‌کرد، مثل: وهابیت، مهدویه و سنوسیه<sup>۲</sup>، اگرچه برخی از آنها رنگ طریقت‌های صوفیانه به خود گرفتند. از بطن این رویکردها، گرایش جدیدی موسوم به جماعت «اخوان المسلمین»<sup>۳</sup> پدید آمد، همان‌گونه که گرایش‌های رقیب دیگری ظاهر شدند که سرشت عقلانی لیبرالی داشتند و نتوانستند رشد کنند و در درگیری با دیگر گرایش‌ها، اندیشه‌های آنان سرکوب شد. همچنین گرایش «سکولار» که شیفته تجربه لیبرالیسم غربی بود و اندیشه دینی را به طور کلی نفی می‌کرد و آن را مانع پیشرفت و

۱. الازهر در قاهره، زیتونه در تونس و قرویین در مراکش، سه مرکز علمی و آموزشی فقه و معارف اسلامی در شمال آفریقا به‌شمار می‌آید که بسیاری از علماء و اندیشمندان پیشین و معاصر از این مراکز فارغ‌التحصیل شدند. «مترجمان»

۲. وهابیت، مهدویه و سنوسیه سه مکتب فکری و اعتقادی در جهان عرب به‌شمار می‌آیند. «مترجمان».

۳. تشکیلات اخوان المسلمین مصر توسط شیخ حسن البنا در سال ۱۹۲۷م تأسیس شد. «مترجمان».

با این وجود، شکست تجربه‌های ملی - علی‌رغم اختلاف مشرب‌های آنها - فرصت ظهور و رواج یافتن در سطح مردمی برای جریان سلفی که اسلام را به عنوان ایدئولوژی جهت مقابله با نظام‌های ملی در داخل و غربی در خارج برگزیده بود، بوجود آورد. از آنجا که این جریان با خشونت و بی‌رحمی سرکوب شد، به تندروری دینی گرایش یافت و پدیده «اسلام سیاسی» را با گروه‌های متعددی پدید آورد که تاثیر آن در سطح داخلی و جهانی زیاد شد.

این مسئله - به شکل اختصار - تصویر چشم‌انداز اولیه اطلس اندیشه دینی سنی جدید و معاصر است. اما اندیشه شیعی علی‌رغم اینکه دارای میراث مبارزاتی و فکری بود و داعیه اجرای عدالت اجتماعی را داشت از سوی اندیشمندان سنی به حاشیه رانده شد و در دوران میانه در انزوا و تحت پیگرد قرار گرفت. از این‌رو پیروان تشیع به گوشه‌گیری و «تقیه» روی آوردند. به‌ویژه شیعیان اثنی عشری که اکثریت پیروان تشیع در جهان اسلام نوین و معاصر را تشکیل می‌دهند. بنابراین پس از سقوط حکومت صفوی، نفوذ سیاسی آنان توسط عثمانی‌های سنی مذهب کاهش یافت. همچنین صدای آنها پس از درگیری با نیروهای استعماری - بریتانیا و روسیه - به خاموشی گرایید. اما پس از پیروزی انقلاب [اسلامی] ایران امام خمینی که تجربه اسلامی موفق‌تری را به ظهور رساند - علی‌رغم انزوای آن توسط کشورهای غربی و عربی - به اعتبار شیعیان اثنی عشری افزود، به‌ویژه آنکه انقلاب اسلامی ایران علیه استعمار نوین غرب و صهیونیسم موضع‌گیری کرد. از سوی دیگر حکومت «ولایت فقیه» در ایران تلاش کرد روابط خود را با شیعیان اثنی عشری در جمهوری‌های آسیای میانه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و نیز شیعیان کشورهای خلیج فارس و دیگر کشورهای عربی با هدف ایجاد اتحاد اسلامی در برابر اطماع و طرح‌های آمریکایی تقویت سازد.

خلاصه آنچه را گذشت به قرار زیر می‌توان دسته‌بندی کرد:

نخست: فراز و فرود اندیشه دینی - متقدم و معاصر - با داده‌ها و واقعیت‌های سیاسی داخلی و تهدیدهای خارجی بیگانه، ارتباط تنگاتنگی دارد که می‌توان بر اساس آن ایدئولوژیک سازی کرد.

دوم: از نمودهای این ایدئولوژیک سازی - در دوران معاصر - چشم‌داشت برخی از جریان‌های آن برای ایجاد حکومت دینی با رویکردهای سیاسی توسعه طلبانه و مخالف با اندیشه‌های غربی است.

سوم: اغلب جریان‌های دینی سیاسی معاصر به سمت نوعی افراط‌گرایی و تکفیر رقیبان - حتی اگر مسلمان باشند - گرایش پیدا می‌کنند، در حالی که این روش و اندیشه‌های آنان با آموزه‌های اسلامی تعارض دارد.

چهارم: گرایش‌های تجدد خواهانه در اندیشه اسلامی، علی‌رغم میراث معرفتی و فهم و درک صحیح از اسلام به عنوان یک عقیده و شریعت همچنان دچار افت و خیزند. لذا رویکرد آنان به سوی مبانی معرفتی و نه سیاسی معطوف شده است.

پنجم: میراث دین سنتی از طریق «تاویل» آن ایدئولوژیک می‌گردد که موجب مخدوش شدن شناخت واقعی می‌شود.

ششم: پایان یافتن درگیری میان گرایش‌های متعارض و متخاصم بدون ایجاد راه حل‌های سیاسی و اجتماعی امکان پذیر نیست.

هفتم: سایر گرایش‌های معاصر در اندیشه دینی با چالش‌های خارجی روبرو هستند، این مسئله باعث می‌شود تا ایجاد یک طرح ایدئولوژیک نوین بر اساس مشترکات در دستور کار قرار گیرد و درگیری‌ها و خصومت‌های تاریخی مذهبی به حاشیه رانده شود و ما را بر آن می‌دارد تا بر طرح «کار جبهه‌ای مشترک» تأکید کنیم که بر اساس اصول کلی اسلام مانند «شورا»، «وحدت» و «عدالت اجتماعی» بنا می‌شود.

آنچه - به اختصار - گفته شد، مقدمه کوتاهی از تلاش ما در ارائه «دورنمای» تحلیلی و نقادانه از اطلس اندیشه اسلامی معاصر است.

شایان ذکر است آنچه ارائه خواهد شد، مقالات ساده با هدف روشنگری خواننده و روشنفکران برای درک اطلس اندیشه دینی در هم تنیده و



پیچیده به حساب نمی‌آید، بلکه به منظور ایجاد مرز بندی و حل اختلافات به دور از کنجکاوی‌های آکادمیک و ایدئالیستی و جدل‌های سفسطه‌آمیز و تعصب‌های کورکورانه است.

آنچه بیان می‌شود، حاصل نگرش پژوهشی است که اندیشه اسلامی را در پیدایی، شکوفایی و انحطاط مورد بررسی قرار داده است. اندیشه‌ای که «مرجع» همه گرایش‌های سلفی‌گری و تجدد خواهی در جهان اسلامی معاصر است؛ با در نظر قرار دادن شرایط و طبیعت و واقعیت‌های تاریخی‌ای که این اندیشه را در گذشته و حال بر اساس باور مطلق به تاریخ و جامعه‌شناسی پدید آورد.



## مرجع سلفی‌گری

### ابن تیمیه

تقی‌الدین ابن تیمیه در سال ۶۶۱ هجری در شهر «حران» متولد شد و در سال ۷۲۸ هجری در دمشق درگذشت. وی بیشتر سال‌های عمر خود را میان دمشق، قاهره و اسکندریه در راه کسب علم گذراند و مدتی نیز به اتهام تبلیغ اندیشه‌های سلفی‌گری و ترویج برنامه‌های اصلاح طلبانه دینی و اجتماعی زندانی شد.

در دوران کودکی و نوجوانی، حدیث، فقه و تفسیر را نزد مشایخ دمشق فرا گرفت و در علم زبان عربی گوی سبقت را ربود و عهده‌دار تدریس آن شد.

ابن تیمیه در دوران حکومت مملوکیان در مصر و شام زندگی می‌کرد. در آن دوره اندیشه اسلامی رو به انحطاط می‌رفت. زیرا از يك سو فراگیری اغلب علوم دنیوی تحریم شده بود و دانش آموختگان این رشته جریمه می‌شدند و از سوی دیگر علوم دینی رو به انحطاط می‌رفت، زیرا علم روایت بر علم درایت و علوم نقلی بر علوم عقلی و نص بر اجتهاد غلبه پیدا کرده بود.

همچنین آن دوران شاهد رویدادهای دردناکی بود، زیرا صلیبی‌ها بر بعضی از شهرهای شام سلطه پیدا کردند و برخی دیگر مورد یورش تاتارها

قرار گرفته بود.

رکود اقتصادی، کشمکش‌های نژادی و مذهبی و اشاعه فرق متصوفه آمیخته با خرافات و توهّمات در آن دوران حاکمیت داشت. خلاصه آنکه، جهان اسلام در بحران بسر می‌برد. ابن تیمیه بر آن بود تا از طریق بازگرداندن اسلام ناب به شیوه سلف صالح که در دوران پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین جریان داشت، دارالاسلام را یکپارچه سازد.

روش و عملکرد ابن تیمیه دو بعد عملی و نظری داشت. در زمینه عملی، وی در جهاد علیه صلیبی‌ها شرکت نمود و حاکمان مماليك را علیه تاتار برانگیخت و بدینسان محبوب مردم شد.

در بعد نظری با ایجاد جنبش اصلاح طلبانه دینی تلاش کرد، اندیشه دینی و علوم شرعی را از قلمرو فقها و تردستی متصوفه رها سازد. همین مسئله موجب شد تا علیه وی توطئه کنند و او را «بدعت‌گذار» قلمداد کنند و علیه وی نزد سلاطین سخن چینی کردند و بارها روانه زندان شد.

آنچه - در این خصوص - مورد نظر است، بررسی و ارزیابی تالیفات و فتواها و تلاش‌های وی در عرصه اندیشه دینی است. همچنین ارزیابی طرح‌های اصلاح گرایانه وی که گویای نظام فکری اوست، به‌ویژه که پژوهشگران این اندیشه در قضاوت نسبت به او دچار اختلاف شدند. برخی ابن تیمیه را «مجدد» دین و دنیا دانسته که در راه اصلاح سیاسی و اجتماعی و رهایی اندیشه دینی از اسارت متون و خرافات تلاش کرده است. در حالی که برخی دیگر او را «سلفی» مخالف عقلانیت قلمداد نمودند که منطق را حرام شمرده و فلسفه را مورد تهاجم قرار داده است. بعضی در این راه مبالغه کرده و او را توجیه‌کننده خودکامگان و طرفدار حاکمیت و مخالف مردم دانسته‌اند.

به نظر ما ابن تیمیه قبل از آنکه مجدد باشد، يك سلفی بود. درست است که فقه دینی حاکم را نفی و برای فرو پاشی آن تلاش کرد، اما آنچه ارائه داد بر اساس عقلانیت پی‌ریزی نشده بود، بلکه علوم منقول را مبنا قرار داد و نقل وی مخالف هر تفکری بود که پس از رسول الله<sup>(ص)</sup> و خلفای

راشدین ارائه می‌شد - از نظر وی - تنها آن دوره طلایی، باید احیا می‌شد. پر واضح است که وی حنبلی بود و مذهب ابن حنبل بیش از سایر مذاهب فقهی بر «نص» تکیه دارد و درون‌گرا بوده و به طور مطلق اجتهاد را رد می‌کند و آراء دیگران را نادیده می‌انگارد. به طوری که برخی بر این باورند که ابن حنبل پیش از آنکه فقیه باشد، یک محدث است. زیرا وی قرآن و سنت را به عنوان دو منبع قانون‌گذاری به حساب می‌آورد و فتاوی وی برگرفته از این دو منبع و نیز اقوال صحابه است که به قرآن و سنت نزدیک‌ترند. اما از روش قیاس بسیار محدود بهره می‌گرفت و آن فقط قیاس بر پایه قرآن و سنت بود. ناگفته پیداست که وی احادیث ضعیف را بر قیاس ترجیح می‌داد.

بر همین اساس ابن تیمیه ساختار فکری خود را بوجود آورد. از این رو قرآن و سنت را برای تحقق طرح اصلاح‌گرایانه خود به دلیل اجماع همه مسلمانان بر این دو منبع، کافی می‌دانست. زیرا به اعتقاد او عظمت یکپارچه «دارالاسلام» بر این دو اصل پی‌ریزی شده است. همچنین پراکندگی جهان اسلام و ضعف و گسستگی آن در برابر تهدیدات خارجی - از نظر وی - نتیجه فرقه‌گرایی مذهبی، فقهی، کلامی و سیاسی دینی است. از این رو ابن تیمیه کمر به «نابودی» فرقه‌گرایی بست و خود را مجتهدی با مذهبی خاص و جدید معرفی کرد که این مذهب برگرفته از علم و شناخت اوست.<sup>۱</sup>

اما این معارف بسیار محدود و از ارائه یک شیوه و روش فکری دینی ممتاز عاجز بود. به‌ویژه اینکه وی همه دستاوردهای فکری پیشین و معاصر را قبول نداشت.

علاوه برآن وی بر نقل تکیه می‌کرد و هر آنچه را که مبتنی بر عقل بود، مخالف شرع می‌دانست.<sup>۲</sup> از نظر ما اجتهادهای وی، او را برای طرح

۱. ابن تیمیه برای مبارزه با فرقه‌گرایی، خود فرقه و مذهب نوینی مطابق برداشت‌هایش اختراع کرد و بدین ترتیب بر وسعت و دامنه اختلافات دینی افزود. «ویراستار»

۲. این سخن ابن تیمیه بدین معناست که شرع و عقل دو قطب متضاد با هم هستند! «ویراستار»



اندیشه نوین دینی شایسته و شاخص نمی‌کرد و اگر توانسته است اندیشه حاکم بر عصرش را که در آن زمان به حضيض انحطاط رسیده بود، نقد نماید، اما شایستگی نقد اندیشه دوران شکل‌گیری و شکوفایی آن را ندارد. زیرا طرح وی براین بنیان استوار است که هر دستاوردی در زمینه میراث فکری پس از دوران پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین بدعت و گمراهی است.

با توجه به انحطاط علم فقه در آن دوران، وی خود را محق می‌دانست که به فقه‌های هم عصرش بتازد. زیرا فقها بر «تقلید» تکیه می‌کردند و اصول را وانهاده و بر فروع تأکید می‌کردند و با اجتهاد می‌جنگیدند، از این‌رو فقه متحجر و منجمد شد و تالیفات فقهی منحصر به شرح و خلاصه‌نویسی شده و نتوانسته بود پاسخگوی مسائل نوین (مستحدثه) باشد.

در وهله اول شایسته بود که ابن‌تیمیه بر احیای فقه مدرن قابل اجرا و شکوفا تأکید نماید و باب اجتهاد را به طور کامل باز کند، اما فقها، علم «اصول فقه» را ابداع کردند که یکی از مهمترین دستاوردهای اندیشه اسلامی است. اما ابن‌تیمیه به جای احیای آن اقدام به نفی آن کرد. از این‌رو «ماکدونالد» سیر فکری ابن‌تیمیه را به درستی چنین توصیف کرده است که ابن‌تیمیه «بسیاری از عظمت‌ها و ارزش‌های فقه اسلامی را از بین برد». اما اجتهادهای وی بیشتر به شخصیت او برمی‌گردد و محدود به شناخت اندک اوست. زیرا اجتهاد را برای دیگران حرام می‌دانست و تمسک به آرای سایر فقه‌های مذاهب فقهی را رد می‌کرد و حتی از نقد فقه حنبلی آنگاه که فراتر از اجتهاد او بود، دریغ نمی‌کرد.

بر همین اساس ابن‌تیمیه توانایی رویارویی و حل مسائل جدید فقهی و ارائه راه‌حل‌های مناسب برای آنها را نداشت، بلکه با صدور فتواهای نامناسب موجب خشم دیگران شده و به همین سبب به زندان افتاد.

ابن‌تیمیه - به عنوان مثال - علم کلام را به این دلیل که پس از صحابه پدید آمد و در میان مسلمانان صدر اسلام ناشناخته بود، مورد نکوهش قرار داد. اگر وی در نقد علم کلام اشعری که توسط ابوالحسن اشعری پایه‌گذاری و غزالی آن را تئوریزه کرد که در جهان اسلام رواج یافت و سیاست‌های

حکام را به ضرر مردم توجیه می‌کرد، محق باشد، اما وی نسبت به علم کلام معتزلی که ایمان را «عقلانی» و زمینه ظهور فلسفه اسلامی را فراهم آورد، جفا کرد. زیرا کلام معتزلی تلاش نمود تا از اسلام با برهان و منطق در برابر تهاجمات و تبلیغات زهرآگین پیروان دیگر ادیان دفاع کند. اگرچه وی از گفتمان منطقی معتزله که معقول را بر منقول ترجیح می‌داد، ایراد می‌گرفت و منطقیون را به این دلیل که علم منطق را از ارسطو گرفته‌اند، متهم می‌کرد، اما فراموش کرد که گفتمان قرآن، منطقی و عقلایی است. از این‌رو بدیهی است که حمله ابن تیمیه علیه فلسفه و فیلسوفان شدیدتر و گزنده‌تر باشد، زیرا آن را دستاوردی خارج از دین می‌پنداشت که هیچ مبنای شرعی ندارد.

اگر فلسفه، علوم طبیعی و نجوم را جزء مباحث خود قرار داد، اما ابن تیمیه علوم طبیعی و نجوم را نیز محکوم کرد و در این زمینه از اشاعره هم فراتر رفت، زیرا ایشان این علوم را «غیر مفید» و برگرفته از علوم یونان و... می‌دانستند. از این‌رو در نظر وی این علوم شرعا حرام بود. حتی وی خلیفه مامون - بنیان‌گذار بیت الحکمة - که جنبش ترجمه علوم پایه را بنا نهاد، محکوم کرد.

بر همین اساس - و به دلایل دیگر - ما ابن تیمیه را مجدد نمی‌دانیم، بلکه او را دشمن سرسخت نوگرایی و مسئول عقب ماندگی علم - دینی و غیر دینی - در آن دوران به حساب می‌آوریم.

به عنوان مثال، ابن تیمیه تصوف و صوفی‌ها را نکوهش کرد. ما نیز از انحطاط تصوف در آن روزگار افسوس می‌خوریم، زیرا این جریان بعد از آنکه به «طریقت‌گرایی» روی آورد به خرافات، کرامات و تردستی تکیه کرد و «دراویش» به سپاه مردمی مدافع حکومت تبدیل شدند که طریقت را اساس قرار دادند و با تاسیس تکایا و خانقاه‌ها که افراد تنبل و بیکار در آن گرد هم آمدند، باعث رواج مفاسد اخلاقی شدند.

در اینجا بود که ابن تیمیه دعوت به مبارزه با عقاید و رفتار متصوفه نمود و توسل به اولیاء را محکوم کرد و آن را نوعی شرك به حساب آورد که

از سوی «شیعه» به اسلام ملحق شده بود.

این موضع ابن تیمیه ناشی از تعصب مذهبی و عدم شناخت اوست، زیرا تصوف آن روزگار به غزالی برمی‌گردد، در حالی که تصوف شیعی «عرفانی» و مبارزه جویانه است که از بقایای علوم نظری حراست می‌کرد. همچنین وی متصوفین صدر اسلام را مورد حمله قرار داد، در حالی که آنان سرشار از زهد، تواضع و جواهری بودند که ریشه در اخلاق اسلامی داشت. علاوه بر آن متصوفان آن دوران از عدالت اجتماعی طرفداری و مبارزه با حکام ستمگر را سرلوحه زندگی خویش قرار داده بودند. حمله وی بر ابن عربی و ابن عطاء الله اسکندری که دو عالم حکیم صاحب اخلاق پسندیده بودند، نشان از عدم شناخت وی نسبت به تصوف دارد. توجه به این نکات، قضاوت و نظر برخی از پژوهشگران را مبنی بر اینکه ابن تیمیه مجدد دین و دنیا است، مخدوش و بی اعتبار می‌کند.

اما پژوهشگران در مورد موضع سیاسی او دچار اختلاف شده‌اند، برخی وی را مخالف حکومت و بعضی دیگر طرفدار آن به حساب آورده‌اند. به نظر ما این اختلاف توجیه‌پذیر است، زیرا در زندگی وی مواردی از قربات به برخی از سلاطین ممالیک وجود دارد، در حالی که همزمان، شواهدی دال بر مخالفت وی با سیاست‌های آنان را می‌یابیم، مسئله‌ای که باعث شد وی تحت تعقیب قرار گرفته و به زندان بیفتد.

بنابراین، «شیخ عبدالمتعال الصعیدی» براین باور است که ابن تیمیه درباره مفساد قدرت سیاسی سکوت کرده و به عبارت دیگر مشروعیت حکومت ممالیک را به رسمیت شناخته است، علی‌رغم اینکه آنان در اصل بردگانی بودند که از طریق جنگ‌افروزی و اقتدار نظامی و با زور و قلدری به حکومت رسیدند و بر مردم مسلط شدند.

درست اینست که نظریه‌های سیاسی ابن تیمیه از نگرش فقهای هم‌عصرش در زمینه سیاست فراتر نرفت، زیرا به بهانه جلوگیری از فتنه، مشروعیت حاکمی که به زور چیره شده را به رسمیت شناخت. اما انصاف حکم می‌کند که نظریه‌های سیاسی او را در چارچوب دین بدانیم و - هم

زمان - آن را ناشی از ضرورت واقعیت‌های عملی به حساب آوریم.

از این‌رو، نگرش‌های سیاسی او در مورد ضرورت بازیابی وحدت «دارالاسلام» برگرفته از حکومت پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین است که وی آن را نمونه‌ای قابل احیا می‌داند. اما سقوط خلافت عباسی و برپایی حکومت‌های «نظامی سالار» سلطه‌گر انجام این کار را دشوار - بلکه ناممکن - کرده است. از این‌رو وی بروجود حکومت‌های بزرگ متعدد اصرار داشت تا شاید آنان هسته‌های حکومت واحد یکپارچه‌ای را تشکیل دهند.

اما وی در خصوص حکومت به اصل اسلامی «شورا» یعنی انتخاب حاکم از طریق «بیعت» باور داشت. در این زمینه می‌گوید: «ولی امر از مشورت بی‌نیاز نیست و گفته شده که خداوند برای تالیف قلوب صحابه به پیامبرش در این زمینه دستور داد، و بعد از ایشان هم به او اقتدا می‌شود، تا نظریه‌های مورد نیاز در باب آنچه که وحی در موردش نازل نشده، از آن استخراج شود». این - به شکل بدیهی - نشانگر عدم پذیرش نظام ممالیک از سوی اوست که با زور و استبداد حاکم شده است.

وی به دلیل ناتوانی در تغییر وضع موجود و گرفتار شدن به آزار و اذیت برخی از سلاطین نظریه سیاسی خود را درباره حاکمان چنین اعلان داشت «بنا بر ضرورت ولایت افراد غیرشایسته ممکن است، چنانچه او اصلح‌ترین افراد موجود باشد، با این وجود باید جهت اصلاح امور تلاش کرد تا مردم کارهای حکومتی را سامان دهند».

این متن نشانگر این است که ابن تیمیه مردم را به حساب می‌آورد و اطاعت آنها را از ولی امر منوط به اصلاح‌گری وی می‌داند. از این‌رو می‌بینیم که موضع سیاسی او هم زمان حول محور اصلاح احوال حکومت و مردم دور می‌زند. در این زمینه وی به مخالفت با فقهای هم عصرش برمی‌خیزد که ستمگری حکامی را توجیه می‌کردند که حقوق مردم را نادیده می‌انگارند. کافی است اشاره کنیم که عنوان کتاب او «السیاسة الشرعية فی اصلاح احوال الراعی و الرعية» این قضاوت را تأیید می‌کند. خلاصه کلام؛ اندیشه ابن تیمیه در چارچوب سلفی اصلاح‌گرانه قرار

می‌گیرد و نمی‌توان او را مجدد به حساب آورد که خواستار تغییر فراگیر از طریق روش دینی عقلانی و عملی است. بلکه روش اصلاحی او - و نه انقلابی - باعث پذیرفتن «واقعیت موجود» می‌شود؛ یعنی به جمود فکری و استبداد سیاسی می‌انجامد.

با این وجود، وی میراثی برجای گذاشت که شاگردانش - امثال ابن قیم جوزی - آن را به کار بستند، همان‌گونه که جنبش‌های سلفی دوران اخیر با اندیشه اصلاح‌گرایانه، اضافه بر بسیاری از جنبش‌های تندروی معاصر، از آن سرچشمه گرفته‌اند. در این خصوص بعداً توضیح خواهیم داد.



## بنیان‌گذار مسلک وهابی

### محمد بن عبدالوهاب

وهابیت به بنیان‌گذار آن محمد بن عبدالوهاب النجدی حنبلی نسبت داده می‌شود. عبدالوهاب در منطقه عینیة نجد در سال ۱۷۰۳ متولد شد و به طور کلی یکی از مهمترین دعوت‌های سلفی به شمار می‌آید. زیرا از گستردگی برخوردار است و به لحاظ سیاسی موفق شد شبه جزیره عربستان را تحت پرچم نخستین حکومت سعودی یکپارچه کند و چشم به وحدت جهان اسلام بدوزد و در برخی از کشورهای آسیایی و آفریقایی گسترش یابد. این مذهب از سوی بسیاری از فقه‌های اندیشه دینی پذیرفته شد و بر بسیاری از جنبش‌های اسلامی سلفی، حتی تا عصر حاضر، تاثیر گذاشته است. با این وجود دستاورد فکری جنبش وهابی به دلایل زیر، سست و ضعیف بوده است:

يك: در محیط بدوی عقب‌مانده‌ای که هیچ دستاورد فکری قابل ذکرى در زمینه اندیشه اسلامی نداشت، پرورش یافت. دو: ناچیز بودن فرهنگ بنیان‌گذار آن؛ زیرا دستاورد و شناخت آن منحصر به دانش دینی و نیز شرح و خلاصه و حاشیه‌های دورانی است که اندیشه‌های یاد شده رو به انحطاط نهاده بود. سه: بنیان‌گذار آن پیرو مذهب حنبلی است که بیش از سایر مذاهب

اسلامی تنگ‌نظرانه و متکی به متون روایی است و به طور کلی اجتهاد را مردود می‌شمارد و برای قیاس ارزشی قائل نیست.

چهار: محمد بن عبدالوهاب اندیشه ابن‌تیمیه را بی‌هیچ جرح و تعدیلی پذیرفت، به گونه‌ای که نمی‌توان هیچ وجه تمایزی میان آن و وهابیت دید. دعوت وهابیت در سایه حکومت عثمانی نشو و نما پیدا کرد که با یکپارچه کردن خلافت و سلطنت و به شکل حکومت نظامی دیکتاتوری بر امپراتوری حکومت نمود. همان‌گونه که اساسا بر شیوه تولید اقتصادی بسته فتوای تکیه کرد. اقتصاد این کشور بعد از کشف آبراه راس الرجاء الصالح و پیشرفت تجارت میان شرق و غرب و اقیانوس‌ها و دریاها، به کساد و گرایید و حکومت، بسیاری از درآمدهای مالی ناشی از تجارت خارجی‌اش را از دست داد.<sup>۱</sup>

این مسئله به تحولات منفی اجتماعی منجر شد و تقریباً طبقه متوسط تجار را از بین برد و طبقه اریستوکرات نظامی و اداری خاصی پدیدار گردید. در حالی که فقر در میان طبقه پایین جامعه که تعدادشان رو به افزایش بود، دامنگیر شد و آنان از سیاست‌های مستبدانه عثمانی بسیار رنج دیدند.

درست است که قشر صاحبان مشاغل حرفه و فن - که یکی از اقشار طبقه متوسط به حساب می‌آید - تا اندازه‌ای رشد کرد و به خوبی ساماندهی شد، اما به دلیل پیوندش با منافع حکومت، طرفدار خلافت عثمانی بود، لذا از ایفای نقش تاریخی خود، از مبارزه شانه خالی کرد. همچنین بعد از پیوندش با طریقت‌های صوفیانه و فرهنگ خرافی و خیالی آن، نقش قابل توجهی در زمینه فکری بازی نکرد.

با توجه به محاصره تحمیلی از سوی حکومت عثمانی، اوضاع موجود

۱. راس الرجاء الصالح نام آبراه دریایی است که توسط دریانورد معروف پرتغالی در سال ۱۴۸۸ کشف شد. قبلاً دریانوردان برای ارسال کالا میان اروپا و آسیا از مسیر دریای مدیترانه و دریای سرخ استفاده می‌کردند. یعنی کالاها را توسط کشتی به دو طرف کانال فعلی سوئز می‌آوردند و سپس مسیر زمینی کانال سوئز را می‌پیمودند و بار را به کشتی می‌رساندند. یافتن راه آبی جدید بر اقتصاد عثمانی تأثیر منفی گذاشت. زیرا بازرگانان از آن آبراه استفاده می‌کردند. «مترجمان»

پایدار ماند و قشر علما و فقها بهره‌ای از دستاوردهای لیبرالیزم شکوفا شده اروپایی نبرد. این قشر برخی از جنبش‌های مخالف را پدید آورد، به‌ویژه که از جایگاه معنوی در نزد مردم برخوردار بود.

محمد عبدالوهاب به این قشر وابسته بود و علوم دینی آن دوران را فراگرفت و در طلب علم و با هدف زمینه چینی جهت انتشار دعوتش که طبیعت اصلاح‌گرایانه و احیاگرایانه سلفی داشت، به بسیاری از مراکز عربی اسلامی سرزد. وی چون نتوانست آموزه‌های خود را به طور مسالمت آمیز ترویج نماید از ابزار زور بهره گرفت و از محمد بن سعود - حاکم منطقه الدرعیة - امیر جاه‌طلبی کمک خواست که می‌دانست دعوت ایدئولوژیک محمد بن عبدالوهاب او را در رسیدن به آرمان‌های سیاسی‌اش یاری می‌رساند. بر همین اساس مذهب وهابیت به یک جنبش سیاسی تبدیل شد و به اهداف خود نائل آمد و شبه جزیره عربستان را تحت سیادت نخستین حکومت سعودی یکپارچه کرد.

آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، پرده برداری از ابعاد فکری و دینی وهابیت است، آیا وهابیت مذهب مستقلی است که محمد بن عبدالوهاب آن را تاسیس و طراحی کرد؟

در حقیقت این دعوت برگرفته و اقتباسی از اندیشه‌های ابن تیمیه بود که محمد بن عبدالوهاب چیزی بدان نیفزود. همچنین هدف سیاسی این جنبش خروج از جرگه حاکمیت سلطان عثمانی نبود، بلکه در پی اصلاح داخلی جامعه اسلامی بود. این اصلاح اوضاع نابسامان اقتصادی و اجتماعی را مد نظر نداشت و فقط به اصلاح دینی می‌انداشید.

همچنین از نظر وهابیت هدف از اصلاح دینی، تجددخواهی اندیشه دینی نبود، بلکه مبارزه با بدعت‌ها، گمراهی‌ها و خرافاتی بود که فرقه‌های صوفی مروج آن بودند. محور این دعوت مفهوم «توحید» بود، اما توحید مورد نظر محمد بن عبدالوهاب با «توحید» محمد بن تومرت تفاوت داشت. وی شیوه فکری نوین خود را از دیگر فرق و مذاهب اسلامی گرفته بود که بعد عقلانی تجددخواهانه داشت.

اما توحید محمد بن عبدالوهاب نگرش تنگ نظرانه‌ای بود که هدفش پالایش عقیده اسلامی از آمیخته‌های اعتقادی فرق و مذاهب فقهی و کلامی، به‌ویژه تصوف بود. توحید وهابیت با توحید معتزله هم تفاوت داشت، زیرا آنان عقل را برای اثبات وحدانیت خدا و منزّه ساختن او از صفات [سلبیه] به خدمت می‌گرفتند. اما توحید وهابیت در رهاسازی عقیده از تقدیس اولیا و نظریه فرقه‌های مذهبی منحصر می‌شد، زیرا آنها را نوعی شرک به حساب می‌آورد.

از این‌رو محمد بن عبدالوهاب خواستار مبارزه با بدعت‌ها و گمراهی‌هایی شد که - به نظر او - مسئول نابسامانی جهان اسلام بودند. لذا وی اندیشه‌های ابن‌تیمیه در خصوص بازگشت به قرآن و سنت و گفتار صحابه را پذیرفت؛ به اعتبار اینکه - تنها - پایه عقیده و شریعت هستند. شاید این مسئله توجیه گر پیروی او از افکار ابن‌تیمیه - به عنوان مثال - در رد همه اعتقادات فقها؛ علمای کلامی و فیلسوفان و متصوفه باشد. زیرا همگی ایشان به اصل «اجتهاد» ایمان داشتند و محمد بن عبدالوهاب آن را رد می‌کرد و فقط اجتهاد خاص خودش را قبول داشت که آن هم از چارچوب اجتهادهای ابن‌تیمیه فراتر می‌رفت.

کسانی که باور دارند محمد بن عبدالوهاب دارای اجتهادهای برجسته ایست؛ در اشتباهند - همان‌گونه که دکتر محمد البهی تصور کرده است - زیرا فتوای وی از تعداد انگشتان دست هم تجاوز می‌کند؛ به‌ویژه اینکه فتوای یاد شده در مسائل بی‌اهمیتی هستند - به عنوان مثال - پرداخت فدیة نقدی به جای پرداخت جنسی.

همچنین آنانی که اعتقاد دارند - دکتر احمد عبد الرحیم مصطفی - که محمد بن عبدالوهاب اجتهاد را بر تقلید ترجیح داده؛ در اشتباه هستند. زیرا محصول مذهب او - اگر جایز باشد که آن را مذهب به حساب آوریم - تقلید مذهب ابن‌تیمیه است که او نیز سلفی بود و نه تجدد خواه و از اجتهاد نیز بی‌بهره بود و در نزد او نقل، شنیده‌ها و روایت بر عقل، نوآوری و درایت غلبه داشت و آیا محمد بن عبدالوهاب می‌توانست - در چارچوب

فرهنگ محدود بدوی و عدم آشناییش با فرهنگ مادی - مجتهد باشد؟ با این وجود، مبارزه وی با خرافات، شعبده بازی و سحر که در آن دوران رایج بود، قابل تحسین است. همچنین نفی واسطه قرار دادن بین خالق و مخلوق - در عبادت - یعنی «روحانیت» مورد ستایش است. شاید این مسئله توجیه کننده ناراحتی فقها و رهبران فرقه‌های صوفی در دوران او باشد، زیرا مسلک وی خطر و تهدیدی برای درآمدهای مالی آنان به حساب می‌آمد. مواضع آنان همانند همتهایشان در برابر ابن تیمیه است. اما محمد بن عبدالوهاب با نگرش تنگ‌نظرانه، عقب ماندگی جهان اسلامی را به این فقها و مشایخ صوفیه نسبت می‌داد، در حالی که علل این عقب ماندگی در مفاسد نظام عثمانی نهفته بود که محمد بن عبدالوهاب با آن مخالفتی نکرد.

از این رو بر این باوریم که وهابیت «مذهب جدیدی» را ایجاد نکرد، آن گونه که برخی پنداشته‌اند، بلکه جنبش سلفی بود که می‌خواست دوران پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین را احیا نماید. شاید این نکته تفسیر نماید که چرا محمد بن عبدالوهاب پیروان خود را «سلفی‌ها» یا «اخوان» یا «موحدین» نامید. بهترین دلیل برای ما اینست که وی اعتراف نمود مذهب جدیدی آورده است.

دیدگاه توحیدی وی تنها برگرفته از توجه او به بعد عقیدتی است، هر چند خواستار تحقق وحدت «دارالاسلام» شده بود. اما این توحید نوعی نظریه پردازی و خالی از کم‌ترین اهداف اصلاح طلبانه‌ای بود که بعد سیاسی و یا نظام حاکم موجود و اوضاع نابسامان اقتصادی و اجتماعی مردم را در برگیرد. لذا برخی از پژوهشگران - احمد امین - باور داشتند که اندیشه دینی وهابیت «اهمیتی به زندگی مادی نداد». همچنین - عبدالمتعال الصعیدی - و دیگران قضاوت کرده‌اند که مفهوم اصلاح مورد نظر او تنگ نظرانه و محدود بوده و در چارچوب دینی محض قرار داشته است.

حتی در زمینه اصلاحات دینی، محمد بن عبدالوهاب ارزش عقل را از بین برد، با فلسفه به ستیز برخاست و اجتهاد و دستاورد میراث سلف را

نپذیرفت، مگر میراث صحابه را - به باور ما - که ساده و ابتدایی بود و در حد علوم نظری به حساب نمی‌آید، علومی که مسلمانان پس از نهضت ترجمه و پیدایش علوم و تدوین آن در قرن سوم هجری به آن پی‌بردند. وهابیت این تولید عظیم را انکار کرد و آن را «علم غیر سودمند» به حساب آورد. این نوآوری - در نظر محمد بن عبدالوهاب - بدعت و گمراهی بود. این مسئله - به باور ما - وهابیت را به تحجر و ایستایی و تقلید و نه تجدید طلبی دچار می‌کند.

برخورد خصمانه و قهرآمیز وهابیت با رقبای خود مورد نکوهش ناظران است، زیرا آنان در برخورد با مسلمانان که به مسلک وهابیت نگرویده‌اند از زور شمشیر استفاده می‌کنند و این با تساهل اسلامی و فراخوان اسلامی به روش «الموعظة الحسنة» مغایرت دارد.

وهابیت - پس از آنکه به جنبش سیاسی تبدیل شد - استفاده از شمشیر را برابر دشمنانش «نوعی جهاد» به حساب آورد که به فرد پیروز اجازه گرفتن غنیمت، خراج و مصادره اموال دشمن و به اسارت و بردگی کشاندن آنان را می‌دهد که - این نیز - با آموزه‌های اسلام در خصوص جهاد، به‌ویژه جهاد با مشرکان مغایرت دارد.

از این رو می‌بینیم که دستاوردهای سیاسی وهابیت در نتیجه شیوه‌های قهرآمیز و جنگ و ستیز بوده است و نه تعامل صحیح. درست است که نخستین حکومت سعودی - وهابیت را به عنوان ایدئولوژی خود پذیرفت - توانست بر پراکندگی سیاسی چیره شده و شبه جزیره عربستان را یکپارچه نماید و حکام آن بر اصل «شورا» و تا اندازه‌ای بر اجرای عدالت اجتماعی تأکید کردند، و نظم و امنیت در سراسر کشور برقرار شد، اما این سیاست به سرعت تغییر کرد، زیرا زمامداران از سیاست‌هایی مبنی بر عصیت‌های قبیله‌ای و تعصب مذهبی پیروی کردند. صرف نظر از مواضع آنان در مورد شیعه که از تخریب زیارت گاه‌های آنان و ریختن خونشان دریغ نکردند.

در نتیجه عثمانی‌ها احساس خطر نمودند و به محمد علی پاشا - حاکم مصر - مأموریت دادند تا علیه وهابی‌ها لشکرکشی و آنان را سرکوب

کند، که او نیز چنین کرد.

اما وخامت اوضاع در جهان اسلام منجر به اعتبار وهابیت به عنوان مذهب و ایدئولوژی انقلابی گردید، به‌ویژه بعد از گسترش آن در میان مسلمانان در موسم حج، که شاید اشاعه سریع آن را در خارج از قلمرو شبه جزیره عربستان توجیه می‌کند. بسیاری از مبلغان اصلاحات، آن را به عنوان الگوی اسلامی و تجربه سیاسی گران قیمتی تلقی کردند که باید از آن پیروی نمود، به‌ویژه که در اماکن مقدسه رشد و توسعه یافت.

در هند «سید احمد» وهابی توانست این مسلک را در میان مسلمانان پنجاب انتشار داده و يك موجودیت سیاسی را پایه‌گذاری کند، این امر تا زمانی که توسط اشغالگران بریتانیایی سرکوب شد، ادامه یافت. همچنین شیخ عثمان، موجودیت مشابهی را در میان قبیله «الفولا» در سودان غربی تأسیس نمود. در یمن امام الشوکانی این مذهب را پذیرا شد و پس از اینکه باب اجتهاد را گشود با عقلانیت و روشنفکری آن را ترویج نمود و توسعه داد. وهابیت در اندونزی هم نفوذ کرد که هنوز هم گروه‌های دینی به آن اعتقاد دارند. در مصر مبلغان اصلاحات - پس از توسعه آن - با تلاش امام محمد عبده و رشیدرضا آن را ترویج کردند. همچنین «جماعت اخوان المسلمین» از تعالیم آن بهره‌مند شد و این آموزه‌ها در اندیشه گروه‌های اسلام سیاسی سرایت کرد.

ولی تأثیر بزرگ وهابیت در دو جنبش سلفی مهدویه در سودان و سنوسیه در لیبی پدیدار گشت، که در دو مقاله بعدی آن را توضیح خواهیم داد. خلاصه سخن اینکه، وهابیت بنا به گفته «جورج رنتز» يك جنبش اصلاح دینی، همانند جنبش اصلاح کاتولیکی در دین مسیحیت به حساب می‌آید.





## سنوسیه، جنبش سلفی مدرن

### محمد بن علی السنوسی

سنوسیه آیین سلفی پیشرفته‌ای به حساب می‌آید که در مقایسه با وهابیت محافظه‌کار، از روشن بینی بیشتری برخوردار است. زیرا شیوه‌ای فکری ارائه داد که اندیشه‌های وهابیت برگرفته از ابن تیمیه را با تصوف که یک ویژگی مغربی در گذشته و حال است، در هم آمیخت.

همچنین [سنوسیه] با طرح سیاسی وحدت‌گرای خود از وهابیت فراتر رفت که هدفش از یک سو تجدید وحدت «دارالاسلام» و از سوی دیگر رویارویی با استعمار غربی بود. اما علی‌رغم اینکه باب «اجتهاد» را توسعه داد، ولی از «تجددگرایی» بسیار به دور بود، زیرا به علوم نقلی و احیاء به جای نوآوری و ابتکار تکیه می‌کرد. با این وجود؛ هدف این دعوت پالایش عقیده از آلودگی‌های عصر انحطاط، برای اصلاح فرد و جامعه بود، از این رو جنبه دینی و دنیوی را به هم آمیخت.

سنوسیه به بنیان‌گذار آن «محمد بن علی السنوسی» الجزایری تبار منسوب است. وی در سال ۱۷۸۷م در شهر مستغانم در خانواده‌ای اهل علم زاده شد و از جایگاه ادبی والایی برخوردار شد. لذا می‌توان سنوسی را وابسته به قشر علمایی دانست که در آن دوران یکی از اقشار طبقه متوسط بودند.

این مسئله برسرشت فکری پیشرفته او در مقایسه با شرایط عصر خودش تاثیر گذاشته است. چون السنوسی از زندگی مرفهی برخوردار بود، لذا از شرایط خوبی جهت سفر برای کسب علم برخوردار شد. از این رو به بسیاری از مراکز اسلامی در شرق و غرب [جهان اسلام] جهت فراگیری علوم سفر کرد. او سفرش را از شهر فاس آغاز و علوم دینی را در دانشگاه قرویین فرا گرفت و چون از نبوغ علمی برخوردار بود به تدریس آن پرداخت. شیفتگی او در طلب علم باعث گسترش قلمرو معارفش شد، به تحصیل تاریخ، فلسفه و نجوم برخاست. همچنین به تصوف عرفانی علاقه‌مند شد که دو طریقت قادریه و شاذلیه از آن پیروی می‌کردند. سپس به الجزایر برگشت و از آنجا به برقه و طرابلس رفت و بعداً در قاهره و در جوار الازهر مستقر شد.

گویا وی مسلک اصلاح‌گرانه خود را فاش ساخت و از سوی شیوخ محافظه‌کار الازهر با مشکل روبرو شد، لذا از مصر به حجاز رفت. ظاهراً در مکه و مدینه جایگاه والایی یافت، زیرا افکار او ارتباط تنگاتنگی با اندیشه وهابی داشت، از این رو مورد احترام و تقدیر قرار گرفت. همچنین اندیشه‌های او از سوی حجاج با استقبال مواجه شد و به آن گرویدند و آن اندیشه را با خود به کشورهایشان بردند.

شاید این نکته یعنی تاسیس تکیه‌ای در «ابی قیس» و اقامت در آن و نیز تصمیم به تاسیس تکایای دیگری در طائف، مدینه، جدّه و ینبع را توجیه می‌کند.

السنوسی در سال ۱۸۴۰ حجاز را به سمت مصر ترك کرد و از آنجا به طرابلس رفت و سپس راهی صحرای بزرگ شد تا «تکیه البیضاء» را که بعدها یکی از مهمترین تکایای سنوسی شد، پایه‌گذاری کند. وی سپس بار دیگر برای ترویج اندیشه‌اش راهی حجاز شد و از آنجا به دره جغبوب رفت و تکیه‌اش را در آنجا تاسیس کرد و در آن اقامت گزید و آن مرکز را که در مسیر قافله‌ها قرار داشت به مقری برای تبلیغ عقاید خود به پیروان و مریدانش تبدیل کرد و با تجاری که در این دره تردد می‌کردند، ارتباط

برقرار کرد تا آنان را با اصول دعوتش آشنا کند. وی همچنین تعدادی از مبلغان خود را به قلمرو سرزمین مغرب و برخی از شهرهای آفریقای جنوب صحرا گسیل داشت که آنان به موفقیت و پیروزی نائل آمدند.

وی در تکیه‌اش در جغوب مدرسه‌ای ساخت و کتابخانه‌ای تأسیس کرد که هزاران کتاب در علوم دینی، نجوم و ستاره‌شناسی، فلسفه و تصوف داشت و توانست مریدانش - یا اخوان - را بسیج کند که تعدادشان بالغ بر سیصد نفر بود. وی تعدادی از ایشان را به عنوان مبلغ برگزید و به برخی از شهرهای اسلامی فرستاد که بعضی از آنان به موفقیت دست یافتند و برخی دیگر مورد استقبال قرار نگرفتند و با مشکل روبرو شدند.

دعوت سنوسیه در برگیرنده چه اندیشه‌هایی است؟ و رابطه آن با سلفی‌گری ابن‌تیمیه و سلفی‌گری وهابیت چگونه است؟ و سرشت طرح احیاگرانه اصلاحی وی چیست؟ و اهداف دینی و سیاسی آن چیست؟

سنوسیه که در جامعه بدوی و محافظه‌کار رشد و نما یافت، همانند وهابیت، به ساده‌کردن عقاید تمایل پیدا کرد و فقط بر قرآن و سنت در فهم و الهام گرفتن از شریعت تکیه کرد. با توجه به اینکه طریقت‌های صوفیانه در جوامع مغرب [اسلامی] حضور چشمگیر داشتند؛ سنوسیه نمی‌توانست همانند ابن‌تیمیه و محمد بن عبدالوهاب آن را نادیده و یا علیه آن موضع‌گیری کند. از این‌رو سنوسیه دعوتش را با تصوف به شکل مغربی آن که برگرفته از دو طریقت قادریه و شاذلیه بود، ترکیب کرد و همزمان با پیروی از ابن‌تیمیه و محمد بن عبدالوهاب؛ اقدام به زدودن خرافات، تردستی و تقدس‌اولیا از آنها کرد. به نظر ما وی توانست صوفیان را با خود همراه کند تا سپاهیان جنبش او باشند که پرچم جهاد را برای آزادی از استعمار غربی برافراشته بود. وی با اینکار تصوف انقلابی دوران‌های نخستین اسلامی را احیا کرد، آن گونه که مرزها و رباط‌ها (دژها) به مثابه پادگان‌های نظامی در کنار عبادت و دعا، جنگجویان را برای جهاد آماده می‌کرد. لذا تکایای سنوسی دارای اهداف دینی، جهادی، تربیتی و آموزشی بودند و نقش مهمی در رویارویی با استعمار غربی در سرزمین مغرب ایفا

کردند. برخلاف طریقت‌های شرقی که گرفتار امراض اعتقادی، اجتماعی و غیر اخلاقی بودند و تنبلی، بیکاری و تکی‌گری در آن رواج داشت.

السنوسی در کنار تعلیم و تربیت از برخی علوم دنیوی مثل نجوم و تاریخ در کنار علوم دینی آشنا شد و از این علوم - که بر خلاف ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب آنها را سودمند می‌دانست - در زمینه دعوتش استفاده کرد، به‌ویژه برای مقابله با دشمنان نیرومندش که در زمینه علوم طبیعی و تجربی دارای دستاوردهای بسیاری بودند.

به نظر ما وی با گستردن درهای اجتهاد از منطق استفاده کرد، در حالی که ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب آن را تحریم کردند و دروازه‌ای برای ورود فلسفه «کفر آمیز» و «دریچه کفر عین کفر است» دانستند، همان‌گونه که حنبلی‌ها می‌گویند.

مبالغه آمیز نیست اگر سنوسیه را عامل توسعه فلسفه بدانیم، چرا که تقلید را مردود دانست و تا اندازه‌ای اجتهاد صاحب نظران را مجاز شمرد و شرایط مجتهد را تعیین کرد. اما او - با این وجود - عصر پیامبر<sup>(ص)</sup> و صحابه را بهترین الگویی دانست که باید از آن پیروی کرد و همه تحولاتی را که در دوران‌های بعدی در اندیشه دینی پدید آمده، رد کرد.

خلاصه کلام اینکه اندیشه‌های السنوسی برگرفته و همسو با اهداف و مقاصدی است که از آیین خود وام گرفته است. این اهداف در اصلاح فرد و جامعه از طریق اصلاح عقیده بروز می‌یابد و روشی را ارئه می‌دهد که مورد توافق همه بوده و می‌تواند با اتحاد، بر اختلاف و پراکندگی فائق آید و نیروی مسلمانان را جهت رویارویی با خطرهای خارجی به خدمت بگیرد. از این رو دعوت وی دو جنبه اساسی به خود گرفت؛ نخستین آن تربیت آموزشی مسالمت آمیز با هدف آشنایی با اصول دین به وسیله برهان و دلیل بود، بر خلاف وهابیت که غالبا با زور شمشیر گسترش یافت. تکلیایی که در بسیاری از کشورهای اسلامی تاسیس نمود، با پیروی از تکیه مرکزی سنوسی در جغوب اقدام به انتشار این اندیشه‌ها کرد. جنبه دوم جهادی انقلابی، مبنی بر بسیج مسلمانان و آماده‌سازی نظامی آنان در رویارویی با استعمار

غربی با پیروی از ابن تیمیه بود که شخصا در جهاد علیه صلیبی‌ها و تاتار شرکت کرد.

علاوه بر اینها - بر خلاف ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب - از درگیری با مسلمانانی که مذهب دیگری داشتند، پرهیز نمود و توان خود را صرف نشر اسلام و رویارویی با تبلیغات مسیحیان در آفریقای سیاه کرد.

سنوسی‌ها به دلیل اهتمام به حل مشکلات جامعه با وهابیت تفاوت دارند، السنوسی - با الهام از روح اسلام - به پیروان خود می‌آموخت که کار یدی را مقدس شمارند و آنان را تشویق به تلاش و کوشش می‌کرد و آن را نوعی عبادت به حساب می‌آورد. جای شگفتی نیست که تکایای سنوسی در برگرنده مساجد و مدارس بود که کشتزارها، تجارت‌خانه‌ها و کارگاه‌های حرفه‌ای و صنعتی به آن وابسته بودند و «اخوان» به شکل گروهی در آنها کار می‌کردند.

بر همین اساس و دلایل دیگر آیین سنوسی در اکثر کشورهای اسلامی توسعه و انتشار یافت. در شهرهای حجاز، نقش هدایت گرایانه‌ای در میان طبقات فرودست جامعه ایفا کرد هر چند فقها با آن مبارزه کردند تا به آموزه‌های وهابیت بگروند. تکایای مغرب نقش جهادی بزرگی در رویارویی با استعمار ایتالیایی و فرانسوی ایفا کردند؛ اضافه بر آنکه نقش مهمی در انتشار اسلام در جنوب صحرای آفریقا داشتند و با انتشار ارزش‌ها و رفتارهای اسلامی نقش اخلاقی در میان تجار و صنعتگران ایفا کردند. سنوسیه در سودان صاحب نفوذ شد و «المهدی» بی‌نتیجه تلاش کرد آن را در اختیار بگیرد؛ اما سنوسی گرچه حاضر به همکاری با او نشد، زیرا عقیده داشت خرافات، تردستی‌ها و شیادی گری دراویش بر «جنبش مهدویه» حاکم است. در مقاله بعدی در این باره توضیح خواهیم داد.

با این حال با نظر برخی از پژوهشگران مخالفین که سنوسیه را جنبش تجددخواه قلمداد کردند. این جنبش به حق، مسلک سلفی را متحول کرد و به آن بعد عملی و دنیوی بخشید، اگر چه دستاوردهای فکری آن بسیار محدود و ناچیز بود و تاثیر عمیقی بر شیوه‌های فکری پیروان خود

نگذاشت و نوآوری جدیدی در اندیشه اسلامی ارائه نکرد. علت مسئله این بود که جنبش یاد شده کلیه دستاوردهای فکری بعد از دوران صحابه را نفی کرد و همانند اندیشه عصر انحطاط، همه چیز را به طور کلی نفی کرد و علی‌رغم پالایش تصوف طریقتی از ناخالصی‌ها، اما چونان مانعی در برابر عقلانیت که سنگ بنای تجدید اندیشه اسلامی به حساب می‌آید، ایستاد.

با این وجود، انصاف حکم می‌کند که از نقش جهادی آن تجلیل کنیم، تکاپای سنوسی نقش انقلابی در رویارویی با استعمار ایتالیایی ایفا کردند و از شیوه جنگ و گریز بهره بردند و مجبور شدند از بعضی شهرها مهاجرت کنند. اضافه بر این آنان از شیوه مذاکره بهره بردند و توانستند امتیازهایی بدست آورند؛ به رسمیت شناختن آزادی عقیده، حق مالکیت، ساختن مدارس و احترام به زبان عربی.

خاندان انقلابی سنوسی مورد خشم استعمارگر قرار گرفتند، بعضی از آنها زندانی و برخی دیگر تبعید شدند. با این وجود سنوسی‌ها به جهاد تا رسیدن به استقلال در سال ۱۹۶۳م ادامه دادند و محمد ادريس سنوسی به عنوان پادشاه لیبی یکپارچه منصوب شد.

تکاپا به شیوه سنوسی‌ها؛ همان نقش جهادی را در الجزایر و مغرب در رویارویی با استعمار فرانسه ایفا کردند.

خلاصه سخن اینکه، سنوسیه جنبش سلفی پیشرفته‌ای به حساب می‌آید که الگویی برای جنبش توأمان دینی و دنیایی ارائه کردند، اگر چه دستاورد آنها در زمینه اندیشه دینی و نوسازی آن بسیار محدود است.

## مهدویه، تصوف انقلابی سلفی

### محمد احمد المهدی

مهدویت به شخص محمد احمد المهدی منسوب است که در سال ۱۸۴۹م در خانواده بی‌بضاعتی متولد شد. قرآن و فقه را فرا گرفت و به طریقه «السمانیة» به رهبری احمد الطیب پیوست. در آن روزگار بیشتر سودانی‌ها پیرو طریقت‌های صوفیانه بودند، زیرا که صوفی‌ها در انتشار اسلام در سراسر سودان نقش داشتند.

با بروز اختلاف میان محمد احمد و شیخ طریقت السمانیة - محمد شریف نور الدایم - نوه احمد الطیب، وی تصمیم گرفت طریقت ویژه‌ای، تحت عنوان المهدویة تأسیس کند. مریدان و پیروان بسیاری به او پیوستند که به آنان «اخوان» یا «انصار» می‌گفتند. زیرا وی - به درست یا نادرست - اعلان کرده بود از نسل امام علی بن ابی طالب است. همین مسئله باعث شده تا برخی از پژوهشگران او را به اشتباه شیعی مذهب بدانند. آنان به سخنان او استناد کرده‌اند که وی خود را «مهدی منتظر» نامید که خداوند او را جهت آزادی سودان از زیر یوغ حکومت مصر فرستاده تا حکومت اسلامی بزرگی تأسیس کند که عدل و مساوات بر آن حاکم باشد.

روشن است که بیشتر فرق شیعی معتقد به «مهدویت» هستند، اما حقیقت اینست که این مسئله، وجه مشترك بسیاری از مذاهب اسلامی

است. همچنین اعتقاد یاد شده بر اساس این حدیث نبوی که خداوند در هر صد سال کسی را برمی‌انگیزاند تا دین را نوسازی کند، میان اهل سنت رواج یافت.

از این‌رو بعید می‌دانیم که وی کاملاً شیعه بوده باشد، زیرا همه سودانی‌های سنی، پیرو مذهب امام مالک هستند و همه طریقت‌های صوفیانه در سودان سنی مذهب‌اند. اسلام سودانی‌های سنی نیز بسیار ساده و به دور از عقاید پیچیده شیعه است. ادعای مهدویت او هم برای جمع کردن یاران و پیروان و بسیج آنها علیه حکومت مصری حاکم بر سودان بوده است.

پژوهشگران در مورد علل این انقلاب اختلاف نظر دارند، برخی آن را معلول عملکرد بد اداری مصر و بعضی آن را دارای علل دینی محض می‌دانند و گروه سوم بر علل اقتصادی و اجتماعی تاکید می‌کنند. به گمان ما حکومت مصری حاکم بر سودان بعد از فتح این کشور در دوران محمد علی پاشا، اصلاحات زیادی انجام داد. چون این کشور بسیار عقب مانده بود، از این‌رو قبل از فتح آن، شناختی از حکومت مرکزی نداشت و به ایالت‌های نژادی و طایفه‌ای طریقتی تقسیم شده بود. بر اقتصاد نابسامان آن روحیه بدوی و فئودالی حاکم بود. بدون شك، طبقه آریستوکرات آن در رفاه و خوشبختی به سر می‌برد و اکثر مردم آن در حسرت لقمه‌ای نان زندگی می‌کردند.

در نتیجه مفاسد طریقت‌ها، اوضاع فرهنگی آن نابسامان شد. به معنای مردم‌شناسی - لذا سودان شاهد تاثیر فرق اسلامی با انگیزه اندیشه دینی نبود. هیچ سودانی‌ای سهمی در شکوفایی علمی، ادبیات و هنرهای اسلامی نداشت و مذهب مالکی حاکم بر آن کشور بسیار با اجتهاد فاصله داشت، همان‌گونه که در مصر، مغرب و اندلس بود. فرهنگ دینی در حفظ قرآن و حدیث نبوی خلاصه می‌شد. همچنین عرف و عادات محلی در آنجا حاکم و جایگزین فقه و قانون شد. حتی بسیاری از قبایل در مناطق دورافتاده، احکام عمومی اسلام را نمی‌شناختند و دین در نزد آنان تنها عبارت از شعائر،



جشن‌های اعیاد و مراسم و بزرگداشت اولیا بود. همچنین سحر، خرافه و تردستی رواج داشت و اسلام در میان عوام به نوعی «فلکلور» (فرهنگ عامیانه)، تبدیل شده بود!!

حکومت مصری که به نیابت از سلاطین عثمانی بر آن کشور حکومت می‌کرد، برای نوسازی سودان تلاش نمود و بر اساس نگرش مذهب ابوحنیفه دادگاه‌های شرعی ایجاد کرد. همچنین دانشجویان سودانی را تشویق کرد تا برای فراگیری علوم دینی به الازهر پیوندند. با تأسیس مساجد و گسیل داشتن ائمه جماعت سودانی‌ها را با حقایق اسلام آشنا کرد و کمک به شکل‌گیری گروهی از نخبگان سودانی کرد تا کارهای عمومی را به ایشان سپرد. اضافه بر این، اقدام به راهسازی کرد و نخستین «خط آهن» را با هدف ایجاد مرکزیت در حکومت و همچنین سازمان پست و برق را برای هموارسازی و کمک به ایجاد حکومت و نظام اداری سامان داد.

این اصلاحات برای بخش قابل توجهی از مردم سودان قابل قبول نبود. طبقات فرودست جامعه آن را به مثابه تلاش ناهمگنی برای دست شستن ایشان از سنت‌ها و عرف موجود در آنجا می‌پنداشت. امیران ایالت‌ها هم این اصلاحات را به منزله ضربه‌ای به نفوذ و امتیازات خود می‌دانستند. فتوادل‌های بزرگ آن را تلاش برای بدست گرفتن املاکشان ارزیابی می‌کردند. همان‌گونه که برده فروشان بعد از فشار بریتانیا به حکومت خدیوی مصر برای الغا و مبارزه با برده فروشی می‌پنداشتند که هدف سیاسی آنها تحریک سودانی‌ها علیه حکومت مصری و جایگزینی آن با اشغالگران بریتانیایی و یکدست شدن حاکمیت آنهاست. در حالی که هدف حکومت مصر «یکپارچه سازی دره نیل» بود که اصل و هدف ثابتی برای مصری‌ها به حساب می‌آمد.

به هر حال، المهدی موفق به بسیج سودانی‌ها شد و انقلابی به راه انداخت که پس از جنگ‌های شدیدی با سپاهیان مصری و بریتانیایی، منجر به استقلال این کشور در سال ۱۸۸۴م و تأسیس حکومت اسلامی به رهبری المهدی شد.

ما در این موضوع در پی بیان حقیقت «مهدویه» به مثابه اندیشه دینی و مذهب سلفی احیاگرانه هستیم که ارتباط تنگاتنگی با جنبش‌های سلفی وهابی و سنوسی داشت که هر دو از اندیشه ابن تیمیه سرچشمه گرفته‌اند. در وهله نخست ملاحظه می‌کنیم که «مهدویه» از جهت تکیه بر تصوفی که وهابیون به شیوه ابن تیمیه با آن جنگیدند، نزدیک‌ترین مذهب سلفی به سنوسیه است. اما فرق میان تصوف السنوسی و طریقت مهدویه در این بود که سنوسیه تصوف را از خرافات و تردستی‌ها منقح ساخت و آن را به شکل نخستین‌اش در آورد که ماهیت دینی، اخلاقی و مبارزاتی داشت و آن را در وهله نخست برای مقابله با تهاجم اروپا به خدمت گرفت. اما المهدی علی‌رغم مبارزه‌اش با برخی از مفاسد نوعی از پیچیدگی‌ها و اسرار خیالی را به آن افزود و ادعا کرد که پیامبر - در حالت خواب - به او سفارش کرده است که این طریقت را تاسیس کند و خداوند هم او را برای به سرانجام رساندن مشیئت الهی‌اش برگزیده است و او مهدی منتظر است که به همراه مسیح برای نجات بشر از گمراهی قبل از پایان جهان می‌آید. در اینجا فشارهای مسیحیت تبشیری در آفریقای سیاه به روشنی آشکار می‌شود.

مهدویه در فراخوانی به احیا عصر پیامبر و صحابه برای یکپارچه سازی «دارالاسلام» و نیز اکتفا نمودن به قرآن و سنت در فهم عقیده و شریعت و مردود دانستن همه مذاهب فقهی و تکیه بر فتوای شخصی در قانون گذاری، به وهابیت نزدیک می‌شود. اما فرهنگ محدود او که با خرافات طریقت جمع شده بود؛ مانع از تاثیر فتوای آن شد. با این وجود بسیاری از سودانی‌ها که در الازهر درس خوانده بودند به آن جنبش پیوستند. اما اختلاف میان این دو جنبش ریشه در این دارد که المهدی علاوه بر قرآن و سنت به عرف و سنت‌های موجود هم تکیه می‌کرد، چیزی که وهابیت به شدت با آن دشمنی می‌ورزید. المهدی به جای جنگ با عرف و سنت‌های موجود به جنگ عادت‌های غربی برخاست که در سودان رسوخ کرده بود، مثل شراب خواری و استعمال دخانیات و سفرهای زنان، به همین دلیل آنها

را وادار به خانه‌نشینی و پوشیدن حجاب می‌کرد و ورود آنها به بازارها و راه رفتن در راه‌ها و سلام کردن بر غیر محارم و... را منع کرد. المهدویه - بر خلاف السنوسیه - به تندروی گرایید و مسلمانان غیرطریقت را به منزله کفاری قلمداد می‌کرد که از دین به در رفته‌اند و جنگ با آنها واجب و مصادره اموالشان مباح است.

شاید این نکته نزدیکی او را به وهابیت در روی آوردن به خشونت و سخت‌گیری توجیه می‌کند. مسئله‌ای که باعث شد بسیاری از اشخاص اجباراً به آن جنبش بپیوندند و اکثر طریقت‌های صوفیانه موجود از ترس فدا شدن و نابودی به طریقت او روی آوردند.

از این‌رو این جنبش در خارج از سودان به موفقیتی دست نیافت - برخلاف وهابیت و السنوسیه - که در بسیاری از کشورهای جهان اسلام پژواک افکارشان را یافتند.

بدیهی بود که الازهر با مهدویه، به دلیل اینکه از اسلام بدر رفته است، به چالش برخیزد. همان‌گونه که السنوسی کوچک دعوت المهدی را برای همکاری میان دو جنبش رد کرد. سلطان عبدالحمید هم این جنبش را به اتهام زندقه از يك سو و به دلیل خروج آن از اطاعت ولی امر از سوی دیگر محکوم کرد.

با این وجود، مهدویه به عنوان یکی از مهم‌ترین طریقت‌های صوفیانه تا دوران حاضر در سودان باقی ماند. بعد از سرکوب انقلاب المهدی و فتح مجدد سودان و ضمیمه شدن آن کشور به بریتانیا، رهبری این طریقت به شیخ عبدالرحمان المهدی رسید که با انگلیس همکاری کرد و موفق شد این طریقت را در دارفور، کردفان و دیگر مناطق تندرو سودان بگستراند.

هنگامی که المهدی به دلیل اینکه از سوی انگلیس در تنگنا قرار گرفت و یاران بزرگش دستگیر شدند و بسیاری از اقطاع‌های وسیع‌اش تصفیه شد، با انگلیس به مقابله برخاست و پیروانش را اعم از «دراویش» و «انصار» از همکاری با انگلیس بازداشت تا آن حد که به زراعت زمین‌هایش برخاستند

۱. زمین‌های کشاورزی که به شکل فتودالی اداره می‌شوند. «مترجمان»

تا بیانگر علاقه آنها و پاسداشت جایگاه معنوی وی باشد.

المهدی تلاش کرد تا طریقت‌اش را متحول کند و آن را به حزب سیاسی به نام «حزب‌الامة» تبدیل کرد تا حکومت را بدست بگیرد. اما سیاسی کردن این جنبش باعث تحول اعتقادات آن نشد، بلکه المهدی به تثبیت خرافات و توهّمات برخاست و یارانش را با مراسم مجالس ذکر و بزرگداشت شخصیتش مشغول کرد تا دوستی آنها استمرار یابد.

همچنین عبدالرحمان المهدی به دشمنی با رقبایش در طایفه «الختمیه» پایان داد و در این زمینه از شیوه تهدید و تشویق و پرداخت هدایا و رشوه استفاده کرد. به‌ویژه بعد از ازدیاد ثروتش، تا آن حد که بزرگترین فئودال همه سودان شد. وی اداره «المهدی» را برای اداره کردن املاک وسیعش و صرف برخی از درآمدهای آن در کارهای خیریه جهت جلب یاران و پیروان بیشتر تاسیس نمود.

روشن است که المهدی از جمله معماران سیاست استقلال سودان از مصر در رفر اندم تعیین سرنوشت این کشور بود و حزبش تا امروز همچنان این سیاست را دنبال می‌کند.

خلاصه کلام اینکه مهدویه مهم‌ترین جنبش محافظه‌کار سلفی است که کوچک‌ترین چیزی به اندیشه دینی نیفزوده است، جز اینکه آن را سرکوب و با توهّمات صوفیانه آن را به بند کشید. بلکه باید گفت که این جنبش اساساً سیاسی بوده که دین - در شکل عقب مانده آن - را برای رسیدن به اهداف دنیایی‌اش به خدمت گرفته است.

## اسلام در رویارویی با غرب

### ابوالاعلی المودودی

مودودی به ابوالاعلی المودودی از مسلمانان هند منسوب است که از سوی هندوها و سیک‌ها مورد آزار قرار گرفتند، به‌ویژه بعد از اینکه انگلیس شبه قاره هند را اشغال کرد. اشغالگران فرقه‌گرایی را رواج دادند و موجودیت اسلامی را تحقیر کردند، لذا مسلمانان بعد از اینکه نپذیرفتند در بافت اجتماعی نژادی ذوب شوند، در معرض نابودی قرار گرفتند.

از این‌رو مسلمانان به تجمع در مناطق شمالی هند روی آوردند و به ایجاد حکومت اسلامی مستقل چشم دوختند. المودودی رهبری فکری این دعوت را برعهده گرفت و روش اندیشه اسلامی نزدیک به سلفیه را طراحی کرد. شاید این نکته علت حماسه و تایید او از «جماعت اسلامی» و تقویت پایه‌های دعوتش را در کشورهای اسلامی تفسیر کند.

خاستگاه روش اندیشه دینی - سیاسی - او در این گفتار نمایان است که غرب با توطئه علیه اسلام و مسلمانان، موفق به تضعیف حکومت عثمانی و دور کردن این کشور از منطقه بالکان و تقسیم میراث «مرد بیمار» میان قدرت‌های استعماری شد. این از علل سقوط خلافت و سلطنت عثمانی و رویکرد سکولاریستی ترکیه به سوی غرب به دست مصطفی کمال آتاتورک در سال ۱۹۲۴م است.

از خلال این شرایط که منجر به تضعیف کلی جهان اسلام و مشقت مسلمانان هند به طور خاص شد، اندیشه‌های عکس‌العملی المودودی برای ایجاد حکومت اسلامی مستقلی در هند شکل گرفت تا هسته‌ای برای احیای «دارالاسلام» به عنوان موجودیت یکپارچه‌ای باشد که الگوی آن حکومت پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین بعد از اوست که توانست تعالیم اسلام را عملی ساخته و بر جهاد در نشر اسلام در خارج از قلمرو «دارالاسلام» تکیه کرد. از این‌رو «جیمس بیسکاتوری» به درستی در اندیشه المودودی تندروی اسلامی را دریافته که نتیجه واکنش تندروی شدید هندوهای نژادپرست و نیروهای استعمارگر غربی است. برخی از پژوهشگران معاصر به دلیل انتزاع نمودن اندیشه المودودی از شرایط واقعی که آن را پدید آورد، از روی اشتباه به آن برچسب جمود و تحجر زده‌اند. این اشخاص که به المودودی و اندیشه او می‌تازند، به لحاظ پالایش این تفکر درست می‌گویند، زیرا المودودی سعی کرد عناصر همسو با طرح سیاسیش را از داخل میراث دینی بدست آورد، با این وجود، وی طرح کاملی با توجیهات منطقی و تاریخی ارائه داد. وی به «مفهوم جهاد» در اسلام به مثابه خاستگاه دعوتش در مقابله با طغیان داخلی و دشمنان خارجی، همانند همه جنبش‌های سلفی قبل و بعد از خودش، تکیه کرد. حتی بسیاری از جنبش‌های بعدی اندیشه المودودی را به عنوان منبع خود برگزیدند، در این مورد بعداً توضیح خواهیم داد.

برای پایان دادن به اختلافات در ارزیابی این اندیشه، به ناچار باید به کتاب «حکومت اسلامی» او مراجعه کنیم که در برگزیده رویکرد و نگرش اوست.

اسلام - به نظر او - عقیده ایست که روش «توحید»ی را به طور کامل نمایان می‌کند و شریعت گهرباریست که همه مشکلات انسانیت را بر اساس مشیئت الهی برطرف می‌سازد، به همین دلیل اسلام همزمان آیین دین و دنیاست. حتی تنها معیار برای تشخیص رفتار خیر و شر انسان است. همچنین دین تمدن است و تشویق به آبادانی «تمدن و پیشرفت

جامعه» می‌کند به این اعتبار که هدف از وجود انسان به عنوان خلیفه بر روی زمین است و این مسئولیتی است که در برابر خالقش از او پرسیده خواهد شد. همچنین این دین تشویق به علم و آموزش می‌کند و دارای طرح اخلاقی کاملی است که عهده دار سعادت دنیا و آخرت است. شریعت در بردارنده متون و اصولی کلی است که همه جوانب سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تمدن بشری را سامان می‌دهد و روابط میان مسلمانان و غیر مسلمانان را به شکل مناسب و پایداری تعیین می‌کنند.

از این‌رو تصور وی از طرح سیاسی‌اش برگرفته از نگرش اتوپیایی اسلامی است و این اتوپیایی با اختلاف داده‌ها و اوضاع و احوال زمان و مکان قابل تطبیق است و از این‌رو می‌تواند «جامعه منسجم و یکپارچه بی‌مانندی بسازد». لذا وی اسلام را به مثابه انقلاب علمی می‌داند که مسیر تاریخ انسانی را به بهترین وجه تغییر داد. اما مسلمانان این اصول را به شکل ظاهری طرح کردند، لذا شکست خوردند، به‌ویژه بعد از اینکه شیفته اندیشه وارداتی غربی شدند.

به همین دلیل المودودی وضعیت کنونی جهان اسلامی را به مثابه «جاهلیت» دوم قلمداد می‌کند، زیرا شریعت را کد و اسلام - در رفتار مسلمانان - منحصر به عبادت شد. برای اینکه ایشان این واقعیت تلخ را پشت سرگذارند، باید به «راه مومنان» سلف صالح برگردند. این راه، همه مسلمانان را بعد از این پراکندگی در سایه حکومت بزرگ یکپارچه نیروند به دور هم جمع می‌کند. این مسئولیت را «حزب‌الله» بر دوش می‌کشد که حامل اندیشه اسلام ناب نخستین و ارزش‌ها و اخلاق و نظم و قانون‌گذاری‌های آن است.

المودودی کسی که این «راه» را فروگذار به منزله کسی می‌داند که «ادعا کند اسلام باطل است». اما رهروان این طریق، می‌توانند «حکومت اسلامی» را محقق سازند.

بنابراین، با توجه به عصاره اندیشه‌هایش می‌توان وی را سلفی قلمداد کرد، اما او این سلفی‌گری را با گشودن درهای «اجتهاد» مبتنی بر اینکه

«از حدود الله خارج نشود» توسعه داد. وی حکومت اسلامی را در نظام «خلافت» متجلی می‌دید که نمونه کامل و هدف نهایی «جهاد» است. وی برخی از نظام‌های اسلامی حاکم موجود را به اعتبار اینکه «واقعیت موجوداند، ولی خارج از خواست و توان مسلمانان هستند» به رسمیت شناخت. از این‌رو خواستار تقویت اراده و اراده نیرومند از طریق پابندی به عقیده و شریعت اسلامی به عنوان علت اساسی احیای «خلافت» شد.

خلافت - در نظر او - «خلافت الهی» است که از طریق جهاد علیه نظام موجود و جایگزین نمودن قهری آن تحقق می‌یابد. با این وجود از ابزار دیگری استفاده نکرد - علی‌رغم تعدد آنها - چنانچه به هدف دست یابد، وی در این خصوص سیاست پیامبر<sup>(ص)</sup> در انتشار اسلام و ایجاد «حکومت مدینه» با وسایل متعددی اعم از نیرو، حکمت و سیاست را سر مشق قرار داد.

همچنین از اهداف «جهاد» وادار کردن حکومت‌ها و نظام‌های غیر اسلامی «به اتخاذ همه راه‌هایی بود که به رسیدن به هدف می‌انجامد».

اما در خصوص مفهوم «حکومت» وی به ضرورت و وجوب آن به عنوان نیروی حاکمی باور داشت که توانمندی تحقق قانون خدا را داشته باشد. از این‌رو حکومت ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به خلیفه شدن «استخلاف»، انسان در زمین است که ملک خدای واحد است و بشر با پیروی از «قانون خدا» حق بهره‌برداری از آن را دارد.

هنگامی که هدف نهایی «جهاد» احیای «دارالاسلام» است، مانعی ندارد که این هدف به شکل تدریجی صورت پذیرد، به‌ویژه که قدرت حاکم وابسته «به حکومت کفر» است. هنگامی که این هدف محقق می‌شود بر مسلمانان است که برای غلبه بر کشورهای «ظلم و فساد» خارج اقدام کنند.

المودودی به فقهای مسلمان که سیاست‌های طاغوت‌ها را توجیه می‌کنند می‌تازد و آنها را مورد سرزنش قرار می‌دهد، زیرا شانه خالی کرده‌اند و پذیرفته‌اند که در سایه «حکومت ستمگر» به زندگی ادامه دهند و یا برخی از آنها دعوت به «جدایی دین از سیاست» می‌کنند. وی ایشان را به «جهاد» به مفهوم گسترده آن برای رسیدن به حکومت اسلامی یکپارچه



مورد نظر فرامی خوانند.

او در زمینه حکومت اسلامی بر این باور است که حکومت مخصوص خداست و در این خصوص به مقوله «حاکمیت» و اینکه «خلیفه» همان «خلیفه خدا بر روی زمین است» چشم دارد. از این رو میان اطاعت از او و اقدامش برای رسیدن و اجرای شریعت ارتباط برقرار می کند. در چنین حالی اطاعت از او ادامه اطاعت خداست و چنانچه از قانون دین برگشته و به «طاغوت» تبدیل شود؛ بر مسلمانان واجب است به جهاد با او برخیزند و با قدرت آن را تغییر دهند؛ «پس حرف شنوی و اطاعت بر هر انسان مسلمان واجب است به شرط آنکه دستور به معصیت ندهد، و اگر چنین نماید دیگر اطاعت از وی جایز نیست».

منبع قانون دینی قرآن کریم و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> است و اجتهاد بر اساس شرایط واجب است، مادامی که هدف دین را در حکمت و مصلحت در آبادانی دنیا بر اساس قرآن و سنت محقق می سازد. شگفت نیست؛ وی از اجماع، استحسان، استصلاح و مصالح مرسله و اهداف شریعت سخن گفت، این مسئله او را از جنبش های سلفی پیشین که فقه را محکوم می کرد؛ متفاوت می سازد، همان گونه که پیشتر توضیح دادیم. دلیل او اینست که هدف دین «ایجاد عدل و انتشار نیکی» است.

همچنین او وقتی که به «شورا» تکیه و آن را منحصر به «اهل ذکر» کرده و اجماع آنها را بر حاکم لازم می شمارد، از سلفی های پیشین فاصله می گیرد. همان گونه که بر بعد اجتماعی اصرار دارد به اعتبار اینکه راه رفاه اقتصادی و اعتراف به اخلاقیات اسلامی است.

و نیز ارج نهادن به عقل از سوی او قابل ستایش است، وی از «عقل کلی» سخن گفت و روش «نظام اسلامی» و ارزیابی بایدها و نبایدها را بر اساس شرایط زمان و مکان منوط به آن کرد.

وی در خصوص مفهوم «ملیت» دیدگاهی اسلامی مغایر با نگرش اروپایی ها ارائه داد. همچنین مفهوم حاکم بر «ملی گرایی» در کشورهای اسلامی. او همه این تصورات را نقد و رد کرد و مفاهیم «امت» یا

«جماعت» را جایگزین آن کرد و این مفهومی اسلامی است - در نظر او - که شرط آن وحدت جنس، وحدت مرز، وحدت زبان، وحدت رنگ، وحدت اهداف و منافع و وحدت نظام است و غیر از این در زمره «عصبیت جاهلی» قرار می‌گیرد.

با اینکه این طرح با آموزه‌های اسلامی در زمینه برادری و نفی نژاد پرستی تعارض دارد، شاید این مسئله توجیهی بر تأثیر ویژگی‌های جامعه هندی و آزار مسلمانان باشد، مسئله‌ای که - آگاهانه یا ناآگاهانه - بر برداشت المودودی تأثیر گذاشت.

همچنین موضع مخالف او درباره مفهوم «ملی‌گرایی» پیشرفت کرد - بعداً - تا اصل «بایدها، نبایدها را مباح می‌کنند» به رسمیت بشناسد.

اما او درخصوص تمدن غربی پیوسته موضع مخالفی داشت و از این‌رو بر شیفتگی بسیاری از اندیشمندان مسلمان هم عصرش در مورد این تمدن خرده گرفت و آنان را «مقلد» به حساب آورد. وی با اندیشه اسلامی به بسیاری از مفاد منشور «حقوق بشر» در غرب پاسخ گفت و طرح اسلام را در این زمینه فراگیرتر و واقع بینانه‌تر دانست؛ زیرا اسلام قتل نفس را به غیر حق حرام می‌داند و حقوق شهروندی و آزادی بیان و اعتقاد را به رسمیت می‌شناسد و از کرامت زن پاسداری می‌کند و اطاعت از حاکم ستمگر را حرام می‌داند و بر حق کار و حمایت از مالکیت تصریح می‌کند... تا دیگر ادعاهایی که اندیشمندان غرب از آن سخن می‌گویند.

همچنین مکاتب غربی در سیاست، اقتصاد و جامعه انسانی را مردود دانست و کمونیسم و سرمایه‌داری را محکوم کرد و ادعاهای آنها را پوچ دانست که از رسیدن به عدالت اجتماعی ناتوان هستند «زیرا اسلام را تنها اجرا کننده عدالت می‌دانست».

وی در مورد آینده جهان اسلام بر این باور بود که اگر مسلمانان به اسلام، عقیده و شریعت آن برگردند امکان احیای الگوی حکومت پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین وجود دارد.

آنچه گفته شد خلاصه اندیشه‌های المودودی است که - به باور ما

- او را شخصی سلفی از نوع خاص قرار داد. شگفت نیست، وی بخشی از طرحش را در ایجاد حکومت اسلامی پاکستان عملی کرد و همچنان «جماعت اسلامی» فعلی جوهر اندیشه‌های او را باور دارد و بسیاری از افراد اندیشمند نخبه و نیز قشری از طبقه متوسط و جمعی از طبقه فرو دست در این مسئله برابر هستند. نخبگان این جماعت در پی تکمیل طرح او برای تاسیس حکومت اسلامی یکپارچه‌ای هستند که متکی بر شریعت اسلامی باشد و برای رسیدن به آن هدف از شیوه اصلاح و راهنمایی حکومت و هدایت آن به سمت اسلام به عنوان جایگزین کمونیسم و سرمایه‌داری غربی پیروی می‌کنند.

همچنین بسیاری از جنبش‌های سلفی معاصر از اندیشه المودودی بهره گرفته و با تندروری آن را منحرف کرده‌اند؛ مانند تکفیر، بکارگیری خشونت... و امثال آن. همچنین مفهوم «حاکمیت» و دیگر مفاهیمی را که با اندیشه سکولاریزم مخالف است از وی گرفته‌اند و بسیاری از این اصطلاح‌ها را در گفتمان دینی - سیاسی خود به کار می‌برند.

متأسفانه ایشان بسیاری از نکات مثبت اندیشه المودودی را نادیده می‌گیرند؛ مثل: عقلانیت، اجتهاد، دعوت مسالمت‌آمیز و... مسئله‌ای که باعث دوری ایشان از جوهر اندیشه المودودی می‌شود، بلکه آنها هنگامی که خود را - به باطل - به این اندیشه سلفی تجدد خواه پیوند زدند، به وی توهین کردند.



## از تجددگرایی تا سلفی‌گری

### محمدرشیدرضا

هر چند محمدرشیدرضا اندیشمند سوری است - زیرا در روستای القلمون در نزدیکی طرابلس متولد شد - اما فعالیت‌های فکری و سیاسی وی به دوران اقامتش در مصر باز می‌گردد. زیرا در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم بسر می‌برد که دوران شور و نشاط فکری و سیاسی بود. شهرت وی در میان اقشار کم درآمد و متوسط جامعه پس از تاسیس و اداره مجله «المنار» بدست آمد، این مجله وارث مجله «العروة الوثقی» شد، علی‌رغم اینکه جریان فکری دیگری را اتخاذ کرد.

در مورد او باید گفت، وی در دوران نوجوانی در حالی که در خانواده متوسط و دارای محیط علم و ادب بود، قرآن کریم را حفظ کرد و اصول حسابداری را فراگرفت و سپس در مدارس اسلامی عربی و ترکی، علوم دینی و دنیوی را آموخت.

قبل از مهاجرت به مصر شیفته اندیشه غزالی شد که خود آمیخته‌ای از اندیشه‌های اشعری و تصوف بود. وی تحت تاثیر کتاب «احیاء علوم الدین» بود و آن را منبع احیای مجدد اسلام در زمینه دنیوی و حکومت می‌دانست. رشید رضا نوشته‌های مجله «العروة الوثقی» را مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌داد که موجب تحول در اندیشه او شد، هر چند شیوه مغایر آن را اتخاذ

کرد، ولی همواره حتی پس از سفر به مصر تحت تاثیر غزالی قرار داشت و همین مسئله باعث سرگردانی وی میان سلفی‌گری و تجددخواهی شد که این امر همزمان تاثیر منفی بر اندیشه دینی و مواضع سیاسی گذاشت. رشیدرضا با محمد عبده آشنا شد، وی او را به محافل خویش راه داد، علی‌رغم اینکه با بسیاری از اندیشه‌هایش مخالف بود، به‌ویژه در مورد مسئله عقلانیت و تجددخواهی و نیز مواضع سیاسی و اصلاحی. با این حال محمد عبده با صدور مجله «المنار» توسط وی، بعد از توقف مجله «العروة الوثقی» موافقت کرد.

رشیدرضا در مقالاتش در مجله المنار، اندیشه‌های دینی و سیاسی خود را از طریق تفسیر قرآن عرضه کرد و از احیای خلافت اسلامی، بعد از آنکه آتاتورك در سال ۱۹۲۴م آن را الغا نمود، دفاع کرد.

پژوهشگران در مورد اندیشه رشید رضا اختلاف نظر دارند، برخی او را سلفی تمام عیار و بعضی دیگر او را تجددخواه و گروهی نیز او را اندیشمند و صاحب رای هم ندانسته‌اند. به نظر ما وی اساسا تجددخواه نبود و سلفی‌گری او مجموعه‌ایی از اندیشه‌های پراکنده و متناقض است که نمی‌تواند يك منظومه فکری هماهنگ تشکیل دهد.

علت این مسئله، پیروی وی از آراء متضادیست که وی آنها را از پیشینیان گرفته و بر اساس رخدادها و شرایط به آنها جهت داده است. وی تحت تاثیر ابن‌تیمیه مذاهب فقهی را رد کرد، اما به مذهب ابن حنبل وفادار ماند. وی ابن‌تیمیه را مجددی می‌دانست که عنایت‌های الهی او را برای تجدید اسلام برانگیخت. وی با همین منطق، اشعری را مجدد قرن سوم هجری و غزالی را مجدد قرن پنجم هجری و ابن‌تیمیه و شاگردانش را - به‌ویژه ابن قیم جوزی - مجددین قرون بعدی به حساب آورد.

این برداشت - به باور ما - بیانگر آشفتگی اطلاعاتی او در اندیشه دینی است. زیرا وی همه این «مجددان» را - در نظر او - در «يك مجموعه» جمع کرد، علی‌رغم اینکه اختلاف آشکاری در آراء، نگرش‌ها و مواضع آنها وجود دارد. بلکه همه آنها اساسا فاقد ویژگی «تجددخواهی» هستند. ابن حنبل

«عقل» را قبول نداشت و کاملاً بر «نقل» تکیه می‌کرد و اشعری که تا اندازه‌ای عقل‌گرا بود، با وی مخالفت می‌کرد. غزالی شکافی در مذهب اشعری ایجاد کرد و آن را با تصوف در آمیخت، در حالی که ابن تیمیه و شاگردانش همه این پیشینیان را نفی می‌کردند.

رشیدرضا علی‌رغم اینکه فلسفه خوانده بود، ولی همانند ابن تیمیه و بیشتر جنبش‌های سلفی، فلسفه را تحریم کرد و فلسفه آموزان را گناهکار شناخت. اما بر خلاف سلفی‌های پیشین - به استثنای سنوسی‌ها و مهدویه، همان‌گونه که در مقالات پیشین توضیح دادیم - که به تصوف می‌تاختند، وی بر آن تکیه کرد. زیرا رشیدرضا تحت تأثیر «ابن عربی» صوفی قرار گرفت و علی‌رغم اختلاف آشکار میان تصوف عرفانی او و تصوف طریقتی سنی غزالی کتاب «الفتوحات المکیة» وی را با هزینه خود منتشر کرد.

رشیدرضا علی‌رغم شیفتگی به دعوت اصلاح‌طلبانه افغانی، با مواضع او نسبت به غرب و حکومت عثمانی مخالفت کرد. زیرا رشید رضا از خلافت عثمانی جانبداری می‌کرد و اندیشه «جماعت اسلامی» را تأیید می‌کرد.

همین نکته در مورد موضع‌گیری وی در قبال محمد عبده نیز گفته می‌شود، زیرا با گرایش عقلانی او - به دلیل ارتباط محکم با معتزله - و همچنین روش سیاسی و دعوت اصلاح‌طلبانه‌اش مخالف بود. رشیدرضا به اعتدال گرایش داشت و از برخورد با حاکمیت دوری می‌کرد.

اما برداشت وی از اصلاحات با تندروی ابن تیمیه و ستیزه‌جویی وهابیت و مهدویه مغایر بود، بلکه با سلفی‌گری سنوسی نزدیک‌تر بود و شاید متهم شدن وی از سوی برخی - شیخ عبدالمتعال الصعیدی - به «ارتجاعی» قابل توجیه باشد.

در خصوص اندیشه‌های سیاسی - دینی، وی بر ضرورت احیای خلافت اسلامی اعتقاد داشت، بدون در نظر گرفتن فردی که عهده‌دار آن شود. شاید حمایت از خلافت سلطان فؤاد اول، علی‌رغم سوء پیشینه وی، دلیل این مدعاست. لذا «مارسل کلمب» به بیراهه رفت که مواضع فکری و سیاسی او را به بوقلمون صفتی توصیف نمود. زیرا وی بر حسب شرایط و

تحولات پیش آمده موضع می‌گرفت و اندیشه‌های خود را با آن شرایط وفق می‌داد. بنابراین نتوانست «ساختار» فکری منسجمی ایجاد کند. مقالات وی در «المنار» دارای جنبه عاطفی و جنجالی بود که هدفش جذب عوام و برانگیختن احساسات بوده، در عین اینکه آن مقالات ناهماهنگ بوده و از منطق قانع کننده‌ای برخوردار نبود. «زیرا اندیشه‌های وی بیشتر تبلیغاتی بود تا نظریه دینی».

لذا سیاست بر اندیشه و فکر او غلبه پیدا کرد و آرای سیاسی وی سطحی و بی‌مایه بود، هر چند او جهل، فرقه‌گرایی و نژاد پرستی را عامل عقب ماندگی جهان اسلام می‌دانست و خواستار وحدت «ایدئالیستی» بود که امکان تحقق نداشت. در عین حال وی اندیشه‌های تسنن را قبول نداشت، تشیع و مذهب اباضی را نفی می‌کرد و در عین حال همگان را به وحدت در زیر بیرق «خلافت اسلامی» فرا می‌خواند و الگوی وی دوران پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین بود.

همچنین دعوت اصلاح طلبانه وی به امور حاشیه‌ای، بدون در نظر گرفتن مسائل اصلی بود. رشیدرضا هر چند خواستار مبارزه با خرافه پرستی بود، ولی در عین حال بر عقلانیت می‌تاخت. همان گونه که فرهنگ غرب و سلفی‌گری را به طور یکسان قبول نداشت و با انگیزه‌های «ملی» و «میهنی» بدون ارائه جایگزین عملی مبارزه می‌کرد.

در حالی که خواستار احیای شریعت بود، اجتهاد فقهای گذشته را نادیده می‌گرفت و آن را نوعی «تقلید» می‌دانست - از دید او - اجتهاد باید منحصر به اهل «حل و عقد» در همه زمان‌ها می‌شد، که منجر به نوعی «تقدس‌مآبی» می‌گردد که در اسلام وجود ندارد.

شریعت - از نظر وی - امر مبهمی است که جز با بازگشت به قرآن و سنت شفاف نمی‌گردد و با بازگشت به این دو - فقط - می‌توان «قانون» اساسی را وضع کرد که بر همه قوانین برتری دارد. زیرا شریعت اسلام در برگیرنده همه اصول انسانی است که محدود به قرن نخست هجری نیست...!! وی نهادهای حکومتی به شکل پیشرفته را جز در قرون اخیر و



بعد از ظهور علم فقه و گسترش «دارالاسلام» نادیده می‌گیرد. آیا «الگوی اسلامی» - مورد حمایت وی - توانایی رویارویی با مشکلات این عصر را دارد؟

بر همین اساس آرا دینی و سیاسی وی از عدم اطلاع کامل از تاریخ و میراث اسلامی حکایت دارد. همچنین این آرا بر پایه احساسات «شوینیستی» و «ایدئالیستی» تکیه دارد. چون ادعا می‌کرد که امکان «هدایت» غرب به اسلام و جایگزینی شریعت اسلامی با قوانین «الحادی» و «هرج و مرج طلبانه» وجود دارد.

رشیدرضا در مقالات خود به اصلاحات اقتصادی و اجتماعی اشاره‌ای ننمود، بلکه نظام‌های سوسیالیست را بیش از استعمار غرب مورد حمله قرار داد.

بنابراین - این نمونه‌های بسیار - نشان از آشفتگی، التقاطی، ایدئالیستی و عدم انسجام فکری وی دارد که به دو عامل باز می‌گردد: نخست معرفت شناختی، زیرا از منابع گوناگون و متفاوت بهره گرفته بود. دوم، غلبه بعد سیاسی - آن هم به شکل غوغا سالارانه - بر بعد معرفت شناختی، زیرا مخاطبان وی عوام بودند تا نخبگان. بر همین اساس تلاش کرد تا پیروان تصوف را - علی‌رغم مفاسد طریقت‌ها - به خود جلب کند. زیرا صوفی‌گری و تصوف در آن زمان نماینده «دین» و فرهنگ غالب مردم بود. همچنین وی اصل «اجماع» را - که اغلب جنبش‌های سلفی آن را رد کرده بودند - قبول داشت. زیرا معتقد بود که باید انسجام را برقرار کرد، ولی آن را منحصر به «اهل حل و عقد» می‌دانست. همچنین اصل «شورا» را برای حفظ جایگاه «خلیفه» به ایشان منحصر می‌دانست و جنبش‌های ملی و میهنی را «بدعت‌گذار» و کافر می‌شمرد.

لذا به همان اندازه که اندیشه‌های وی میان عوام رایج شد، اقشار گسترده‌ای از «نخبگان» اندیشمندان آن را رد کردند. طرفداری وی از خلافت سلطان فؤاد اول نادرستی و ناخالصی اندیشه‌های وی را به اثبات رساند. همچنین «تجددگراها» اندیشه‌های وی را «ارتجاعی» دانستند و به همان

مقدار ازهری‌ها<sup>۱</sup> و نهادهای دینی آن را محکوم نمودند. مسیحیان و یهودیان عرب این اندیشه‌ها را نوعی تعصب دینی به حساب آوردند که با تعالیم اسلامی ناسازگار است.

بدیهی بود که «نخبگان» عرب علیه وی موضع خصمانه اتخاذ کنند، زیرا رشید رضا میان استعمار اروپا و اندیشه‌های غربی از يك سو و علوم عقلی و تجربه‌های عملی آن از سوی دیگر، تفاوت قائل نبود. جای تعجب نیست، انگیزه «تتوکرسی» ایدئالیستی، وی با علی‌عبدالرازق نویسنده کتاب «الاسلام و اصول الحكم» متضاد باشد و او را بر آن داشت تا کتاب «الخلافة» را در پاسخ به وی تالیف کند.

با این وجود، آرای وی علی‌رغم سستی مبانی معرفتی آن، در مصر و دیگر کشورهای عربی و اسلامی انتشار یافت و گروه‌هایی مانند «جمعية الشبان المسلمين» و «الجمعية السلفية» و «جمعية احياء السنة» و... تاسیس و از آن اندیشه‌ها بهره گرفتند. علی‌رغم چشم پوشی ایشان از سیاست - حتی به ظاهر - ولی به طور عمیق به‌ویژه بر شرایط سیاسی حاکم بر مصر تأثیر گذاشتند.

همچنین گروه‌های دیگری با همان اهداف سیاسی اعلام موجودیت کردند و اندیشه‌های وی را راهنمای عمل قرار دادند، مثل گروه «مصر الفتاة» که دارای گرایش‌های فاشیستی بود و یا گروه «اخوان المسلمین» که نقش موثری در نهادینه کردن «سلفی‌گری» از لحاظ فکر و روش داشت. همچنین نقش سیاسی برجسته‌ای در صحنه کشورهای اسلامی ایفا کرد که در مقالات بعد توضیح داده می‌شود.

کوتاه سخن اینکه، اندیشه رشید رضا را باید در چارچوب «سلفی‌گری» طبقه بندی کرد و این اندیشه - چنانچه خواهیم دید - نوعی سلفی‌گری «فرومایه» با هویتی مبهم و بسیار دور از «تجددگرایی» بود، علی‌رغم اینکه - به طور ضمنی - از افکار بعضی از مجددین تأثیر پذیرفت. شاید انتقاد - شیخ عبدالمتعال الصعیدی - که يك تجدد گرای معتبر به حساب

می‌آید، از علی‌رشد رضا قابل توجیه است. زیرا او را توجیه‌گر حاکمیت و حتی طرفدار اشغالگران انگلیسی می‌دانست، چون به اعتقاد وی با «بلنت» (کارگزار انگلیسی) ارتباط داشت. حاصل اندیشه وی مخالف عقلانیت و از لحاظ اندیشه دینی معاصر، متحجر بود.



## جنبش اخوان المسلمین

### شیخ حسن البنا

بنیان‌گذاری جماعت «اخوان المسلمین» به شیخ حسن البنا نسبت داده می‌شود که وی تأسیس آن را در سال ۱۹۲۷ در شهر اسماعیلیه به عنوان جمعیتی دینی که در زمینه «امر به معروف و نهی از منکر» فعالیت می‌کند، اعلان کرد. اگرچه برخی از پژوهشگران بر این باورند که هدف این جمعیت موعظه و ارشاد دینی در رویارویی با فساد اخلاقی است، اما به اعتقاد ما این جمعیت از بدو پیدایش دارای اهداف سیاسی بوده است، زیرا اصل امر به معروف و نهی از منکر، دارای ابعاد سیاسی پنهان و بدون آشکار گویی است.

حسن البنا - مرشد جماعت - در سال ۱۹۳۸م با اخراج برخی از اعضای بلند پایه این جماعت که خواستار وانهادن سیاست و تکیه به اهداف اخلاقی بودند، اهداف سیاسی خود را آشکار ساخت.

بعد سیاسی در اهداف جنبش‌های سلفی بسیار آشکار است که مهمترین آن تأسیس حکومت تئوکراسی (دینی) به عنوان جایگزین نظام‌های سکولار است که استعمار غرب آن را بر کشورهای اسلامی تحمیل نمود. حتی تأسیس این گروه به مثابه عکس‌العمل مستقیم در برابر تحکیم آن نظام‌ها و شکست ایشان در رسیدن به استقلال ملی و روی گرداندن از

اصلاحات اقتصادی و اجتماعی است، زیرا ایشان اساسا به دو مسئله «بیرون راندن بیگانه» و «قانون اساسی» می‌پرداختند.

عوامل متعددی باعث گسترش دعوت حسن البنا گردید، از جمله فروپاشی خلافت اسلامی بدست آتاتورك در سال ۱۹۲۴م و درخواست ملت‌های عرب برای احیای مجدد آن، ایشان در دعوت حسن‌البنا، تحقق خواسته‌های خود را جستجو می‌کردند. همچنین جمود اندیشه دینی - که در الازهر تجلی داشت - و جانبداری الازهر از حکومت و جدایی از مردم. به این مسائل باید گسترش مفاسد اخلاقی و انتشار فساد و رذائل توسط گروه «سوداگران جنگ» و سربازان اشغالگر را افزود. مضافا اینکه سیاست‌های اشغالگران و تنگناهای اقتصادی و دگرگونی در ساختار طبقاتی و سستی اندیشه دینی و نفوذ فکر لیبرالیستی غربی در اذهان نخبگان در نتیجه توسعه و پیشرفت سرمایه‌داری غیرعادلانه که موجب شد منافع اقشار گسترده‌ای از طبقه متوسط به مخاطره افتاده و فقیر شوند. این طبقه جامعه از بحران و تنگناهای زیادی رنج برد و گریزی ندید جز اینکه به نظام دینی بپیوندد تا بتواند عدالت اجتماعی را محقق سازد.

حسن‌البنا با طرح تاسیس حکومت دینی (تئوکراتیک) توانست بسیاری از کشاورزان، دانشجویان و کسبه را جذب نماید و آنها را وارد سازمان اخوان‌المسلمین گرداند، این تشکیلات در شهرها و روستاهای مصر به طور گسترده توسعه یافت. سخنرانی‌ها و نطق‌های کوبنده و شعارهای اصلاح‌طلبانه حسن‌البنا از جمله دلایل استقبال مردم از این اندیشه‌ها و پیوستن به گروه یاد شده بود که پیروان وی به بیش از یک میلیون نفر رسید. پس از درگیری حزب «الوفد» با احزاب اقلیت، بر تعداد اعضا و هواداران اخوان افزوده شد. این جنبش توانست بسیاری از مردم را به سوی خود جذب نماید که از اوضاع نابسامان احزاب رنج می‌بردند. به‌ویژه هواداران «الوفد» که بعد از اینکه حزب متبوع ایشان معاهده ۱۹۳۶ را پذیرفت، بسیاری از آنها این اقدام را به منزله تحکیم پایه‌های اشغالگران دانستند. حسن‌البنا از این اوضاع بهره گرفت و تلاش کرد با برخی از رهبران

احزاب اقلیت ارتباط برقرار و آنان را برای پیوستن به گروه خود تشویق نماید، یا حداقل تلاش‌های او را برای نشر افکارش تأیید کنند. وی در این زمینه تا حد زیادی موفق شد. همچنین از ارتباط با کاخ سلطنتی پرهیز نکرد - که از حزب الوفد ناراضی بود - و از نامزدی «ملك فاروق» به عنوان خلیفه مسلمانان در برابر تشویق وی از سیاست‌های اسلامی جانبداری کرد. پر واضح است که حسن البنا قبل از تأسیس گروه اخوان المسلمین از پدر وی «ملك فؤاد» ستایش می‌کرد و در درس‌هایش به دانش‌جویان اقدامات او را می‌ستود.

در این مقال ما در نظر داریم اندیشه این گروه و میزان ارتباطش را با اندیشه‌های دینی سلفی‌گری روشن سازیم. در این خصوص همه پژوهشگران بر سست بودن این اندیشه کلیشه‌ای اتفاق نظر دارند، زیرا دارای جنبه «ایدئالیستی» و پر طمطراق بوده که به سختی می‌توان حسن البنا را يك اندیشمند دینی به حساب آورد که مطالب جدیدی را به سلفی‌گری افزوده است.

ناگفته پیداست که حسن البنا شیفته رشیدرضا بود و اصل ایجاد حکومت بزرگ اسلامی به عنوان جایگزین نظام‌های لیبرالیستی را که بتواند بر اساس اصل «جهان شمولی اسلام» با غرب سرشاخ شود از رشیدرضا الهام گرفت. از همین رو اصل «ملی‌گرایی» مصری را رد کرد و اندیشه قومیت عرب را سرزنش کرد.

اما درباره سرشت حکومت تئوکراتیک دینی، حسن البنا هیچ دورنمایی از ساختار، نظام و شیوه اجرای آن ارائه نداد، جز اینکه شعار پر طمطراق «هدف ما خداست، رهبر ما رسول‌الله است، قانون ما قرآن است، راه ما جهاد است و مرگ در راه خدا بهترین آرزوی ماست» را سر داد. این شعار از ارائه يك «طرح» مشخص برای يك ایدئولوژی ممتاز و متكامل عاجز ماند. بنابراین کسانی که اعتقاد دارند حسن البنا يك تجددگرای اندیشه اسلامی است که با اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی ارتباط تنگاتنگی دارد، سخت در اشتباهند. می‌دانیم که حسن البنا اندیشه‌های شیخ علی عبدالرزاق

و کتابش «الاسلام و اصول الحکم» را سرزنش کرد که اسلام را به عنوان دین و حکومت نپذیرفته بود. لذا ادعای برخی از پژوهشگران که اندیشه‌های حسن‌البنّا در خصوص مسئولیت حکومت و وحدت امت و احترام به اراده مردم را تحسین می‌کردند، بی اساس است. زیرا این آرا جنبه عام و در حد نظریه پردازی نیست. همچنین کسانی که اعتقاد دارند وی از نظام پارلمانی دفاع کرده و آن را دارای بعد اسلامی دانسته، اشتباه کرده‌اند، زیرا وی لیبرالیسم را محکوم و با شیوه انتخابات رایج مخالف بوده است.

همچنین کسانی که تصور می‌کنند که اندیشه‌های حسن‌البنّا دارای مضمون اجتماعی است، راه خطا می‌روند، زیرا اندیشه‌های وی در این زمینه از حد شعار تجاوز نمی‌کرد و فقط از اصول برادری و عدالت تمجید و تعریف می‌کرد. و نیز کسانی که باور داشتند که مجموعه اندیشه‌های وی میان شریعت و روح زمان هم پوشی دارد، اشتباه می‌کنند. زیرا وی تفسیر عقلانی را کاملاً رد کرده و بر نقل اصرار می‌ورزید و خواستار لغو قوانین بشری بود و از ابراز موضع‌گیری صریح و روشن در مورد اوضاع اجتماعی حاکم خودداری می‌کرد. بلکه دعوت وی تنها در حد مطالبات عمومی است که جنبه اخلاقی محض داشت.

عصاره اندیشه وی در کتابش تحت عنوان «مذکرات الدعوة و الداعیة» آمده که دارای ابهام و در عین حال پر طمطراق است. شاید هدف از طرح این اندیشه‌ها جلب افراد بسیاری باشد که گرایشات متفاوت فکری دارند تا رهبری خود را به عنوان «مرشد» جماعت و هدایت‌گر و نظریه‌پرداز و منبع قدرت و انضباط تحکیم بخشد.

شاید این مسئله توجیه‌گر انصراف وی از تألیف کتب فقهی و دیگر علوم دینی با هدف ارائه یک طرح قابل اعتماد و متمایز باشد به بهانه اینکه تلاش‌های خود را برای تبلیغ و سازماندهی و عضوگیری افراد به جنبش مصروف می‌دارد و با این ادعا که قرآن و سنت ما را از تألیف و تصنیف بی‌نیاز می‌کند، زیرا «عقیده ما ماخوذ از کتاب خدا و سنت رسول است و نیاز به دیگر قوانین نداریم».



لذا ما از اینکه وی را اندیشمندی بدانیم که دارای نقش ارزنده‌ای در توسعه اندیشه دینی سلفی باشد، اکراه داریم - از نظر ما - این مسئله به ضعف فرهنگی وی از يك سو و تکیه وی بر سیاست باز می‌گردد.

در تحلیل نهایی، اندیشه‌ها و عملکرد سیاسی وی - اگر ماکیاولی نباشد - بر گرفته از گرایش‌های پراگماتیستی (عملگرایانه) است. علی‌رغم اینکه وی رژیم‌های حاکم را محکوم می‌کرد، ولی از سازش با دربار - علی‌رغم فساد آن - به دلیل ضدیت با «الوفد» خود داری نمی‌کرد تا شاید بتواند اعضای این گروه را جذب و میراث مردمی آن را به چنگ آورد. با وجود اینکه احزاب سیاسی را محکوم می‌کرد، با «اسماعیل صدقی» که حامی نیروهای اشغالگر بود، سازش کرد. حسن البنا تلاش کرد تا «اخوان» را به عنوان حزب سیاسی مطرح، تا بدین وسیله در انجام فعالیت‌های سیاسی مشروعیت بدست آورد، از این‌رو همه احزاب را نامشروع دانست و خواستار انحلال آنها شد. علی‌رغم طرفداری «الازهر» از حکومت، وی تلاش کرد تا شخصیت‌های آن را به عضویت گروه خویش درآورد.

وی گروه اخوان را جایگزین دیگر احزاب سیاسی دانست و خود را صاحب رسالت و «مرشد» و طراح سیاست‌های آن معرفی کرد. لذا در طرد برخی از اعضای خود، زمانی که از وی خواستند اصل شورا را اجرایی نماید، درنگ نکرد و آنها را «خوارج» نامید و همگان را به اطاعت بی‌چون و چرا مجبور کرد.

وی در سیاست‌های عملی خود از شیوه قهرآمیز و زور به عنوان يك روش، جهت تحقق اهداف این گروه بهره گرفت. لذا اقدام به تشکیل شاخه مخفیانه نظامی کرد و برخی از اعضای گروه را تحت پوشش انجام ورزش‌های رزمی و گروه «پیشاهنگ» ی با شیوه مبارزه مسلحانه و فنون چریکی آموزش داد تا زمینه را برای بدست گرفتن قدرت فراهم کند. همچنین ترور سیاسی را به اجرا درآورد و مشروعیت این اقدام را این‌گونه توجیه کرد: «ترور کسانی که با مسلمانان با دست، مال و زبان بجنگند، جایز است».

شاید پیروی اعضای گروه از شیوه قهرآمیز و ارعاب رقبا از احزاب الوغد و کمونیست با استفاده از چماق و تازیانه و بمب‌های دست ساز، توجیه‌گر این سیاست باشد. گفته کسانی که تلاش دارند، ثابت کنند که «دستگاه سری» مستقل بوده و هیچ ارتباطی با مرشد گروه ندارد، اعتباری ندارد. در حالی که دلایل ثابت می‌کند که شاخه نظامی تحت امر وی بوده و فعالیت‌های قهرآمیز آن علیه دشمنان، در واقع علیه مردم عادی بوده است. همچنین وی شاخه دیگری جهت نفوذ در صفوف ارتش و پلیس با هدف کودتای نظامی تشکیل داد تا زمینه رسیدن به قدرت فراهم شود.

شاخه نظامی توانست «محمود فهمی نقراشی» و قاضی «خازندار» را ترور کند، ولی در انجام ترور «حامد جوده» ناکام ماند. لذا قضاوت کسانی که گفته‌اند، هدف شاخه نظامی مبارزه با اشغالگران انگلیسی و صهیونیست‌ها بوده است، نادرست است. زیرا قربانیان ترور از مسلمانان موحد بوده که به عنوان «دشمنان خدا» تسویه فیزیکی شدند. این اقدامات با گفته‌های حسن‌البنّا توجیه شد که: «از حیل‌های جنگی اینست که مسلمان دشمنان خدا را با زبان گمراه کرده تا بتواند وی را به قتل برساند». پر واضح است که «دشمن خدا» از نظر گروه اخوان، مسلمانان هستند که در زمره مخالفان اخوان‌اند و از قتل آنان گریزی نیست.

با این حال، این گروه با انجام تبلیغات گسترده، از جمله صدور روزنامه و مجله ماهانه و جزوه‌های ادواری که به طور رایگان توزیع می‌کرد، باعث گسترش اندیشه‌های جماعت در مصر شد و این فکر به دیگر کشورهای عربی اسلامی سرایت کرد. هر چند این گروه با مشکلات بسیاری - همانند ترور حسن‌البنّا - روبرو شد، اما این جنبش به پیروی از اندیشه‌های وی وفادار ماند. اگر چه مرشد جدید اخوان - حسن‌الهضیبی - در کتابش تحت عنوان «دعاة لا قضاة» کار مخفیانه سیاسی را کنار گذاشت و آن را به تبلیغات مسالمت‌آمیز اخلاقی تبدیل کرد. ما در صدد بیان نقش گروه اخوان‌المسلمین در بهره‌برداری از دستاوردهای انقلاب ژوئن ۱۹۵۲ و ترور رهبر آن جمال عبدالناصر نیستیم،

زیرا آن را همگان می‌دانند. این مسئله ثابت کرد که شیوه ترور، همچنان  
مشی سیاسی این گروه را تشکیل می‌دهد. شاید ترور «انور سادات» این  
حقیقت را به روشنی آشکار کرد.<sup>۱</sup>

---

۱. همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، نویسنده دارای مشی ضد سلفی است، از این رو احتیاط  
و تامل در نوشته‌های او لازم است. در ضمن ترور انور سادات را سازمان الجهاد انجام داد.



## نظریه پرداز تشکیل حاکمیت

### سید قطب

درباره سید قطب کتاب‌های زیادی به رشته تحریر در آمد، نه به دلیل اینکه نقشی در غنا و بالندگی اندیشه دینی سلفی داشته است، بلکه بر همه جنبش‌های دینی افراطی تاثیر گذاشته است، علی‌رغم اینکه بینش پوچ و نگرش مبهمی داشت.

سید قطب در دانشکده «دارالعلوم» تحصیل کرد، ولی اندیشه‌های وی به دلیل مطالعات شخصی‌اش از محدوده علوم آن دانشکده فراتر رفت. بر اساس اعتقادات سلفی‌گری با محمود عباس عقاد درافتاد و طه حسین را محکوم کرد. به نگارش کتاب به‌ویژه در نقد ادبی اقدام کرد، هرچند منتقدانش وی را مقلدی می‌دانند که ابتکار چندانی نداشت. با اندیشه‌های مارکسیستی آشنا شد و حتی گفته شده که وی در برهه‌ای از عمرش به الحاد گرایید و اشعاری سرایید که نشان از تجربه ناکام عاشقی داشت.

گویا این تجربه مسیر فکری او را تغییر داد و ارتباطش را با موضوعات اسلامی برقرار کرد و تفسیر قرآن را تحت عنوان «فی ظلال القرآن» به رشته تحریر درآورد. همچنین کتب دیگری در مورد «اعجاز قرآن» تالیف کرد. به تدریس پرداخت و وزارت آموزش و پرورش وی را به ایالات متحده آمریکا به عنوان بورسیه اعزام کرد. هر چند درباره شخصیت او شك و

تردیدهایی وجود داشت و دارد. این سفر تاثیر زیادی بر گرایش‌های فکری او نهاد و با دیدن شیوه زندگی آزاد در آمریکا، آن را نوعی بی‌بندوباری و ابتذال اخلاقی دانست. بر همین اساس تمدن غرب را سرزنش کرد و به مطالعه تمدن اسلامی روی آورد و آن را جایگزین مناسبی دانست که باید احیا شود.

در میان دوستانش به بلند پروازی مشهور شد، روابط و دوستی گسترده‌ای با افراد صاحب نفوذ برقرار کرد. گویا با تشکیلات «افسران آزاد» قبل از انقلاب ژوئن ۱۹۵۲ در ارتباط بوده است. همچنین گفته شده که با انقلابیون توافقی نمود تا پست وزارت آموزش و پرورش را بر عهده گیرد. در عین حال با گروه اخوان المسلمین نیز همانند برخی از رهبران انقلاب ژوئن ارتباط داشت. شاید این نکته رنج‌های او را توجیه می‌کند، زیرا روابط انقلابیون و اخوان رو به تیرگی می‌رفت به گونه‌ای که این جنبش در صد ترور جمال عبد الناصر در سال ۱۹۵۴ در حادثه مشهور به «المنشیته» برآمد. شاید ارتباط وی با این گروه موجب دستگیری‌اش شد که پس از آزادی رسماً به گروه اخوان پیوست.

در دوران زندان کتاب مشهور «معالم فی الطریق» را تالیف کرد که باعث شهرت وی در مصر و دیگر کشورهای عربی اسلامی شد. آنچه باعث شگفتی است اینکه انقلابیون ژوئن کتاب یاد شده را مورد شماتت و انتقاد قرار ندادند و این خود باعث شك و تردید است. زیرا این کتاب دربرگیرنده آرای افراطی با مضامین ضد انقلابی است. حتی برخی از افراد گروه اخوان از اینکه این اندیشه‌ها ارتباطی با تفکر مرشد و رهبران گروه - حسن البنا و الهیضی - داشته باشد، تردید کردند، علی‌رغم اینکه در نهایت شیفته آن شدند. به اعتبار اینکه تحول و نوآوری در اندیشه گروه به حساب می‌آید و راهنمای عمل سیاسی و تشکیلاتی اخوان در شرایط سخت تاریخ این جنبش است. علی‌رغم اینکه، مرشد گروه اعلام کرده بود که اخوان از فعالیت‌های سیاسی دوری خواهند جست و تلاش‌های خود را در امور خیریه و کارهای تربیتی اخلاقی دینی متمرکز خواهند کرد. در این زمینه مرشد در شرایطی

که گروه در بحران بسر می‌برد، از روی «تقیه» کتاب «دعاة لا قضاة» خود را منتشر کرد.

علی‌رغم این سختی‌ها، فعالیت مخفیانه سیاسی طبق مشی «قطبی» ادامه یافت که تکیه‌اش بر ارباب با هدف سرنگونی رژیم ناصر بود. لذا سید قطب در سال ۱۹۶۵ به همراه بسیاری از رهبران و اعضای اخوان دستگیر شدند و وی محاکمه و اعدام شد.

با این حال، اخوان‌المسلمین کتاب «معالم فی الطريق» وی را به عنوان «مانیفست» گروه قلمداد کردند که بیانگر اندیشه‌های نظری و راهنمای عمل ایشان در فعالیت‌های مخفیانه بود. همچنین اعدام سید قطب و عدم پذیرش «درخواست توبه» و انتخاب مرگ، باعث شد که وی «شهید» به حساب آید و گرفتن انتقام او بر اخوان واجب شد. این کتاب سید قطب «قانون اساسی» و نظریه فکری جدید جنبش اخوان شد. خطرناک‌تر از آن اینکه، اندیشه‌های وی منبع بسیاری از جنبش‌های اصول‌گرای تندرو شد، که در مقاله آینده به آن خواهیم پرداخت.

ماهیت اندیشه‌های «قطب» چیست و اندیشه‌های او تا چه میزان با فکر دینی سلفی ارتباط دارد؟

پژوهشگران در ارزیابی آن دچار اختلاف آشکاری شدند، برخی بر این باورند که وی احیاگر اندیشه «المودودی» است، به‌ویژه در دو مسئله «حاکمیت» و «جاهلیت». گروهی دیگر او را صاحب قرائت جدیدی از اندیشه اسلامی می‌دانند که بر قرآن و سنت بنا شده است و آن اجتهاد ویژه‌ای است که وی را تا حد یک مجدد ارتقا می‌بخشد. برخی وی را دارای مبانی و پیشینه‌های مختلف می‌دانند، و قاطعانه از تأثیر پذیری او از اندیشه مارکسیسم به‌ویژه در مسئله عدالت اجتماعی سخن می‌گویند. بعضی دیگر وی را اندیشمند دینی نمی‌دانند، و از نظر ایشان وی فرصت طلب «موج سوار»ی است که از اسلام به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف شخصی‌اش بهره گرفت.

از نظر ما بیشتر این قضاوت‌ها به استثنای تجدد خواه دانستن وی، درست

است. وی از تفکرات «المودودی» برداشت کرد و تحت تاثیر مسائل تاریخی آن را به طور ویژه‌ای با بهره‌گیری از نبوغ، فرهنگ و توانایی‌هایش و نیز شرایط بحرانی خود و اخوان، تحلیل و تفسیر کرد. خاطر نشان می‌سازد که این مسئله او را مجتهد تجدد خواه نمی‌کند، بلکه وی همچنان سلفی تمام عیاری باقی می‌ماند که برای عقل و اجتهاد اعتباری قائل نیست. همچنین می‌دانیم که قبل از پیوستن رسمی‌اش به گروه اخوان، وی از مقوله اجتهاد در قلمرو اصول اسلامی و بر حسب نیازها و داده‌های زمان سخن می‌گفت، ولی پس از پیوستن به این جنبش از این گفته‌ها عدول نمود و اجتهاد را منحصر به «ولی امر» و در سایه «حاکمیت» می‌دانست.

مقوله «حاکمیت» سید قطب مخدوش کردن محض حاکمیت المودودی بود که آن را از آیات قرآن و سنت و عصر صحابه - خلفای راشدین - استخراج کرده بود. زیرا وی به اصل «شورا» و عدم قداست حاکم «خلیفه» اعتقاد داشت. همچنین المودودی خواستار تاسیس حکومت اسلامی در هند بود و وجود نظام‌های دیگر را بر اساس نیاز جایز شمرده بود. در حالی که از نظر مقوله حاکمیت قطب، حاکم، خلیفه خدا بر روی زمین است و به وی قداستی می‌دهد که بسیار فراتر از روح اسلامی است. همچنین اختلاف میان اندیشه‌های قطب و سلفی‌ها بسیار زیاد است از جمله عصر پیامبر<sup>(ص)</sup> و صحابه را الگوی والایی می‌داند که باید آن را احیا کرد و خواستار بازگشت «دارالاسلام» و رویارویی با «دارالکفر» آن هم با قوه قهریه، جهت سرنگونی آن بود. به‌ویژه اینکه تمدن غرب - از نظر وی - همه اهداف خود را از دست داده و باید تمدن اسلامی جایگزین آن شود، در حالی که المودودی از مشی مسالمت آمیز و عدم تکفیر دشمنان پیروی می‌کرد، ولی قطب همه جهان را - اسلامی و غیر اسلامی - «دارالکفر» می‌پنداشت که باید با قوه قهریه آن را نابود نمود. همچنین قوانین مدنی را نوعی «شرک به خدا» می‌دانست که باید شریعت اسلامی جایگزین آن شود. بر همین اساس استاد جمال البنا به بیراهه نرفت که اعتقاد داشت برداشت سید قطب از حاکمیت با جوهر اسلام مغایرت دارد و آن را



«تهی کردن عقیده از مفاهیم آن» می‌شمارد. همچنین عدم پذیرش اصل شورا به عنوان پایه حاکمیت، موجب می‌شود که حاکم سرانجام به یک خودکامه تبدیل شود.

در خصوص مقوله حاکمیت و اصل «جهاد» نیز سید قطب از محدوده اسلام بیرون آمده، زیرا بر «تحمیل دین» و جهاد با مسلمانان و غیر مسلمانان به طور یکسان، به عنوان اینکه ایشان اهل «جاهلیت» هستند، تأکید داشت.

هر چند سید قطب مفهوم «جاهلیت» را از المودودی گرفته، ولی برداشت دیگری از آن دارد. در حالی که المودودی جاهلیت را منحصر به زندگی تفرقه‌انگیز و روبه انحطاط می‌دانست و خواستار وحدت مسلمانان در زیر سایه تئوکراسی (دینی) بود، سید قطب آن را معادل کفر می‌دانست. کسانی که این کفر را با کفر خوارج تشبیه نموده‌اند به بیراهه رفته‌اند، زیرا پرواضح است که مسلمانان دشمن خوارج، آنان را به عنوان «کافران به نعمت» می‌دانستند، در حالی که سید قطب ایشان را «کافران امت» قلمداد می‌کرد.

از این‌رو سید قطب به مسلمانان و غیر مسلمانان - در زمان خود - به عنوان اهل «جاهلیت» حمله می‌کرد و جهاد با آنان را ضروری می‌دانست. اما در مورد اندیشه‌های اجتماعی سید قطب، وی به قشری‌گری و سفسطه‌بافی متهم بود، زیرا به بسیاری از ناپسامانی‌های اجتماعی از دیدگاه اخلاقی می‌نگریست. آواز، موسیقی، رقص و نظایر آن را محکوم می‌کرد و خواسته‌های کارگران و تظاهرات آنان را نوعی آشوب طلبی و برگرفته از مشی کمونیست‌ها می‌دانست!! وی اصل عدالت اجتماعی را با طمطراق مطرح کرد، مانند این گفته که «اسلام دین فقر است» و از این‌رو اجرای عدالت منوط به سرکوبی جاهلیت و برقراری «حاکمیت خدا» است. بر همین اساس - و دیگر مسائل - می‌توان سید قطب را - چنانچه بسیاری پنداشته‌اند - تجددخواه در اندیشه دینی دانست و اصولاً اشتباه است اگر وی را اندیشمندی اسلامی بدانیم، زیرا عصاره اندیشه‌های وی

از روح و جوهر اسلام به عنوان يك عقیده، شریعت، تمدن و میراث به دور است. بلکه نشانگر «اندیشه بحرانی» و «بحران اندیشمند» فزون‌خواه است که از اسلام به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به خواسته‌های سیاسی بهره می‌گرفت و شیوه وی آمیختن انواع معارف ناقص و فرهنگ افراطی کم‌مایه به یکدیگر است.

از این‌رو جای تردید وجود ندارد که گفته‌های طرفدارانش را جدی بگیریم که کتاب «معالم فی الطريق» وی را نوآوری در اندیشه جماعت اخوان‌المسلمین، بلکه اندیشه اسلامی در قرن بیستم می‌دانستند و او را به عنوان «نماینده» الطاف الهی به حساب می‌آوردند.

در واقع این کتاب از ضعیف‌ترین تألیفات وی به شمار می‌آید، زیرا سرشار از تفسیرهای نادرست و دیدگاه‌های ضعیف و اشتباه‌های فاحش تاریخی است و تلاش وی برای توجیه اندیشه‌های به دور از منطق و حقایق خود بود. بلکه آمیخته‌ای از شعار و مطالب ادبی و معانی پر طمطراق و قضاوت‌های مطلق است. همچنین کسانی که در ارزیابی نوشته‌های وی در نقد ادبی راه مبالغه پیموده‌اند به اشتباه رفته‌اند، زیرا منتقدان بزرگ معاصر، نوشته‌های وی را ضعیف و فاقد ابتکار و نوآوری می‌دانند.<sup>۱</sup>

با این حال اندیشه سید قطب به‌ویژه در محافل روشنفکری و عوام انتشار وسیعی یافت، تنها به این دلیل که مقولات وی همسو با نیازهای عصر خود بود که پر از بحران‌های سیاسی و ناهنجاری‌های اجتماعی و انحطاط اخلاقی بود. لذا کتاب «معالم فی الطريق» وی به عنوان منبع اصلی بیشتر جنبش‌های اصول‌گرای افراطی شد که در حق اسلام و مسلمانان جنایت نمودند. در این خصوص در مقاله بعدی توضیح خواهیم داد.

۱. نویسنده محترم در ارزیابی اندیشه‌های سید قطب تا اندازه‌ای افراط کرده و با نادیده انگاشتن ویژگی‌های مثبت اندیشه‌های سید قطب، جنبه‌های منفی اندیشه‌های ایشان را برجسته کرده است. «مترجمان»

## گروه‌های بنیادگرای افراطی

الف - گروه التکفیر و الهجرة

ب - گروه الجهاد

گروه‌های بنیادگرای افراطی به عنوان واکنش برابر شکنجه اخوان‌المسلمین در زندان‌ها و بازداشتگاه‌ها شکل گرفتند. بدین‌سان که این گروه‌ها از دل تشکیلات اخوان بیرون آمدند که از اندیشه‌های افراطی سید قطب تغذیه می‌کردند. مهمترین این گروه‌ها التکفیر و الهجرة، گروه الجهاد و جماعت اسلامی هستند که در مبانی فکری و اهداف خود دارای وجوه مشترک هستند، ولی در شیوه، دیدگاه و نوع فعالیت‌های عملیاتی تفاوت دارند، زیرا دارای شرایط و اوضاع جامعه‌شناسی - سیاسی مختلفی هستند.

همه این گروه‌ها مشی سلفی‌گری داشته و بر روند «احیاءگری»، نص، حاکمیت الهی، تکفیر رقبای مسلمان و غیر مسلمان و جاهلی دانستن جامعه و ضرورت سرکوب آن به منظور برپایی حکومت تئوکراسی (دینی) تکیه می‌کردند. لذا این گروه‌های سلفی در اندیشه اسلامی سلفی، نوآوری ایجاد نکردند، بلکه بدعت‌ها و کج راه‌هایی پدید آوردند که چهره اسلام را مخدوش کرد.

نخستین این گروه‌ها «جماعت التکفیر و الهجرة» است که توسط

«شکری مصطفی» امیر جماعت و تئوریسین آن در سال ۱۹۷۷ ایجاد شد. وی طراح ترور «الشیخ الذهبی» وزیر اوقاف مصر بود که بر اثر آن دستگیر و در سال ۱۹۷۸ اعدام گردید.

شکری مصطفی مهندس کشاورزی عصبانی مزاجی بود که از بیماری روحی ناشی از جدایی پدر و مادرش که هر کدام جداگانه ازدواج کردند، رنج می‌برد. وی به همراه اعضای گروه اخوان المسلمین دستگیر شد و در زندان فرصتی برای فکر کردن و خلوت یافت. گویا وی از سطح فرهنگی پایینی برخوردار بود و با اندیشه‌های گروه - و غیر از آن - آشنایی اندکی داشت. همچنین به دلیل نوجوانی و سستی اندیشه‌هایش تجربه فعالیت سیاسی نداشت.

در زندان با مسائل زیادی آشنا شد - علی‌رغم عصبانی مزاج بودن و عزلت‌گزینی - همچنین مورد شکنجه و آزار قرار گرفت که باعث افزایش انگیزه انتقام جویی وی پس از آزادی از زندان شد. وی پس از آزادی به مطالعه و آشنایی با علوم دینی و تاریخ اسلام و تعمق و بررسی اندیشه‌های اخوان المسلمین، به‌ویژه اندیشه سید قطب پرداخت. سپس به یک مشی افراطی در عقیده و فعالیت سیاسی رسید و در این خصوص جزوهای تحت عنوان «کتاب التوسمات» طراحی کرد، که مجموعه‌ای از مقاله‌های تئوریک بنیاد گرایانه و برگرفته از «تفسیرهای» خشونت آمیز و مغایر با آموزه‌های اساسی اسلام بود.

وی تحت تاثیر سید قطب از اصل «حاکمیت الهی» و مقوله «جاهلیت دوم» جانبداری کرد و مقوله «التکفیر» و «الهجرة» را بر آن افزود و نظام‌های حاکم و قوانین موجود را «کفرآمیز» شمرد، زیرا آن را ساخته بشر می‌دانست. همچنین وی با اغلب جنبش‌های سلفی در نفی مذاهب فقهی هم عقیده و مسائل «اجماع»، «قیاس» و «اجتهاد» را منحصر به امیر جماعت و در چارچوب اصول اسلام می‌دانست.

همچنین با رهبران پیشین سلفی در پذیرش «جهاد» به عنوان شیوه احیای «عصر پیامبر<sup>(ص)</sup> و صحابه» هم رأی بود و همانند شیخ حسن البنا

از اتخاذ سیاست‌های سازش و گمراه‌سازی دشمن تا رسیدن به اهداف و مقاصد مورد نظر جانبداری می‌کرد. کسانی که اندیشه این گروه‌ها را به خوارج نسبت می‌دهند، اشتباه می‌کنند. زیرا ایشان فقط در اصل «استعراض» یا به تعبیری مبارزه‌طلبی با دشمنان و نمایش قدرت شمشیر، علی‌رغم کمی توان و نیروی نظامی به پیروی از مقوله «نصرالله للفئة القليلة المؤمنة» هم رای بودند. همچنین این کتاب فاقد طرح جایگزینی برای اصلاحات اقتصادی و اجتماعی موجود بود و با پیروی از اینکه هدف گروه سیاسی است و اصلاحات پس از تاسیس حکومت تئوکراسی (دینی) به طور طبیعی پدید می‌آید، به مقولات پر طمطراق می‌پرداخت.

اما در خصوص برداشت وی از رسیدن به آن هدف، از ذهنیت «غیر شفاف» و محاسبات اشتباه و مقایسه‌های ابلهانه با رسالت اسلامی دوران پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین که توانست بر «جاهلیت نخست» پیروز شود و «دارالاسلام» را برقرار سازد، برخوردار بود. زیرا وی دوران کنونی را «جاهلیت دوم» می‌دانست که منجر به پایان بشریت می‌شود، البته بعد «از بازگشت اسلام همان‌گونه که در آغاز بود». وی جنگ و رقابت میان بلوک سوسیالیزم و سرمایه‌داری غربی را به درگیری میان دو امپراتوری ایران و روم تشبیه می‌کرد. که هر کدام از این دو قدرت، دیگری را تضعیف و زمینه ظهور اسلام و پیروزی آن را فراهم می‌کند و درگیری موجود میان سوسیالیزم و سرمایه‌داری به همان سرنوشت دچار خواهد شد که زمینه را برای نابودی «جاهلیت دوم» و پیروزی اسلام آماده می‌کند.<sup>۱</sup>

از این‌رو وی گروه خودش را «جماعت آخر الزمان» به حساب آورد که زمین را از راه «جهاد» به ارث خواهد برد.

بنابراین معتقد بود که باید راه جهاد و قبل از آن «هجرت»<sup>۲</sup> را در پیش گرفت. همان‌گونه که در زمان رسول خدا<sup>(ص)</sup> این واقعه رخ داد - که آن را

۱. این نکته بسیار شبیه تفسیر سورة روم توسط مرحوم دکتر علی شریعتی است. «مترجمان»

۲. برخی از اندیشمندان ایرانی و در رأس آنها مرحوم دکتر علی شریعتی، درست هم‌زمان به مسئله هجرت اهمیت زیادی دادند و تحت تأثیر همین اندیشه، سازمان مهاجرین خلق ایران در میان گروهی از روشنفکران مذهبی - در اندیمشک - شکل گرفت. «مترجمان»

عنوان «سنت واجبی از سنت‌های خدا» می‌دانست. همچنان که «مدینه» «دارالهجرة» بود، مصر نیز شرایط لازم را برای آن داراست. از این‌رو باید جهاد را از مصر آغاز کرد و آن را به خارج «دارالحرب» کشاند تا «اراده خداوند» در یاری رساندن به اسلام و سرکوب حکومت‌های کافر تحقق پیدا کند.

در مسئله جهاد، کثرت نیرو و توان نظامی شرط نیست، بلکه شمشیر ابزار آن است و «الفئة القليلة المومنة» سربازان خدا هستند، به‌ویژه که جنگ آینده پس از فرو پاشی دو ابر قدرت آغاز می‌شود، زیرا در آن زمان به سلاح‌های مدرن نیاز نخواهد بود.

پیشتر روشن شد که اندیشه این گروه، زاینده شرایط تاریخی است. به‌ویژه نتیجه فساد ناشی از تحولات اقتصادی و اجتماعی مصر، پس از پیروی از سیاست «درهای باز اقتصادی» است. علاوه بر آن نتیجه سختی‌هایی است که گرایش سلفی در دوران عبدالناصر به آن دچار شد و نیز «مشکلات روانی» است که امیر گروه از آن رنج می‌برد.

بنابراین اساساً اشتباه است اگر اندیشه کلی و جزئی وی را مرتبط با اسلام بدانیم، بلکه آن «اندیشه بحران» است که از میراث سلفی و شرایط بحرانی موجود سرچشمه گرفته است. از این‌رو «ایدئالیستی»، التقاطی و افراطی بود که نشان از ورشکستگی فکری دارد و در چارچوب «بدعت و گمراهی» قرار می‌گیرد.

از دیگر گروه‌های تندرو اسلامگرا «گروه الجهاد» است که به لحاظ فکری و رویکردهای سیاسی تحت تاثیر اندیشه «سید قطب» بود و برخی از مقوله‌های [فکری] خود را از «ابن تیمیه» وام گرفته است. این گروه در اوایل دهه هشتاد میلادی قرن گذشته به صحنه آمد، گرچه به باور ما، فعالیت‌های مخفیانه و ساختار فکری آن پیش از تاریخ یاد شده شکل گرفته است.

به نظر می‌رسد که اعلام موجودیت آن بر اثر شرایط داخلی و خارجی بوده است. از بعد داخلی بر اثر سیاست‌های انور سادات در ساختار

اقتصادی، اجتماعی و مشی سیاسی، تزلزل ایجاد گردید. علاوه بر آن وی به گروه‌های دینی به طور کلی آزادی‌هایی داد تا توازن ایدئولوژیک ایجاد شود. اما عامل خارجی در حمله سیاسی به افغانستان نهفته است که به عنوان تجاوز «الحادی» به اسلام قلمداد شد.

اما باورهای ایدئولوژیک گروه را «شیخ عمر عبدالرحمان» صاحب کتاب «الفريضة الغائبة» تئوریزه می‌کرد و منظور او از «الفريضة الغائبة» مفهوم جهاد در اسلام است. وی اعتقاد داشت که نظام‌های موجود جهاد را از بین برده و زیر بار سیاست‌های غربی رفته‌اند و قوانینی بدور از شریعت اسلام را تدوین و تصویب کرده‌اند، لذا باید جهاد را یک فريضة برای مسلمانان دانست که باید با آن نه فقط با زبان، بلکه با شمشیر مبارزه کرد و جهاد «تنها راه بازگشت مجدد به موجودیت اسلام» است و جهاد علیه کسانی است که به غیر از اندیشه‌های جماعت اعتقاد دارند. به ویژه حکام مسلمان «طاغوت‌های زمین که فقط با زور شمشیر از میان می‌روند». به عنوان زیربنای جهانی‌سازی اسلام که در تاسیس حکومت بزرگ کمک کند و بتواند «دارالاسلام» را دوباره احیا و با «دار الحرب» مبارزه و آن را سرنگون کند و مردم را وادار سازد تا به اسلام گرویده و جزیه بپردازند.

اما در خصوص مرحله تشکیل حکومت دینی، وی معتقد است که با سرنگونی نظام‌های حاکم وابسته به خارجی‌ان کافر آغاز می‌شود و برای رسیدن به این هدف باید نیروهای ارتش و کارکنان دولت را علیه حکومت تحریک نموده و با قدرت شمشیر با آن مبارزه کرد و «حکومت نخبه» را پایه‌گذاری کرده و از طریق «بیعت»، حاکم آن را انتخاب نمود. مرحله دوم با جهاد علیه «دارالحرب» و یورش به آن و سپس ضمیمه نمودن آن به دار الاسلام آغاز می‌شود.

این گروه طرح‌های خود در مصر را آغاز کرد و موفق شد رییس سادات را ترور کند.

رویاریوی و برخورد خشونت‌آمیز حاکمیت با این گروه باعث انشعاب در تشکیلات آن شد و از درون آن گروه‌های دیگری پدید آمدند که دارای

همان اندیشه و هدف، ولی با شیوه اجرا و برنامه ریزی متفاوتی بودند. برخی از این گروه‌ها بر ضرورت جهاد در خارج از کشور و پیوند خوردن فعالیت‌های خود با همه گرایش‌ها و تشکیلات اصول‌گرای خارجی جهت رسیدن به اهداف مورد نظر تأکید داشتند و بعضی دیگر «جهاد» را منحصر به داخل مصر می‌دانستند.

گروه نخست با تشکیل سازمان مستقل تحت عنوان «الجماعة الإسلامية» مشهور شد و فعالیت خود را با برقراری ارتباط با سازمان القاعده آغاز کرد. همچنین با بعضی از رژیم‌های عربی خلیج فارس ارتباط برقرار کرده و از آنان کمک‌های مالی و سلاح دریافت کردند. آنان هیچ ابایی نداشتند که با دستگاه‌های «اطلاعاتی آمریکا» همکاری نمایند. از این‌رو آمریکا آنها را آموزش نظامی داد و برای جنگ با نظامیان شوروی در افغانستان آماده ساخت. همچنین این گروه در جنگ‌های «بوسنی و هرزگوین» به پیروی از سیاست جهاد در خارج از کشور مشارکت کردند.

پیروان گرایش دوم که «جهاد» را در داخل کشور ترجیح می‌دادند، ارتباط خود را با «مجاهدین» در خارج قطع نکردند و فعالیت‌های آنان در تجاوز به اماکن مذهبی و عبادت‌گاه‌های قبطیان و غارت مغازه‌های «جواهر فروشی» و ریختن خون و غارت اموال آنان متمرکز شد. جای تردید نیست که آنان از کمک‌های خارجی بهره گرفتند تا بتوانند به خانواده‌های اعضای گروه کمک کرده و در جهت رفع مشکلات اقتصادی و اجتماعی اعضا و جذب هواداران و افراد جدید از آن بهره ببرند.

با افزایش مشکلات داخلی کشور و فشارهای خارجی بر رژیم، موقعیت تشکیلاتی این گروه تقویت شد. شاید هدف قرار دادن زیر ساخت‌های اقتصادی مصر به‌ویژه در زمینه جهانگردی، دلیل این مدعا باشد. همچنین کشتن جهانگردان خارجی، بدون در نظر گرفتن ملیت «ایشان» حادثه اقصر در سال ۱۹۹۷م «و اقدام به ترور نویسندگان و نوآوران به بهانه وابستگی به رژیم و نگارش کتب انحرافی و ضد اسلامی نیز با این توجیه قابل ارزیابی‌ست. در حالی که هم‌زمان ایشان در خارج بر سیاست انتقام از



رژیم مصر، مانند ترور حسنی مبارك و حمله به سفارت مصر در پاکستان تاکید داشتند.

برخورد و رویارویی قاطع نیروهای «امنیتی» در داخل مصر و افزایش سرکوب تروریست‌ها - به‌ویژه بعد از حوادث ۱۱ سپتامبر - فعالیت این گروه و دیگر گروه‌های بنیادگرای افراطی را کاهش داد. شاید اقدام اغلب رهبران این گروه‌ها - در زندان‌های مصر - در اعلان توقف عملیات قهرآمیز که مورد تایید و حمایت شیخ عبدالرحمان نیز بود و با شعار «سلسله تصحیح المفاهیم» قابل توجیه و تفسیر است. در این موضع‌گیری از اعضای گروه خواسته شده تا مشی عملیات قهرآمیز و مسلحانه را به کناری نهاده و شیوه «نصیحت و روشنگری» را جایگزین آن سازند. همچنین با اعلام «توبه» از گناه‌های گذشته خود در برداشت نادرست از شریعت اسلام «توبه» کردند و از اصل «التکفیر» دست برداشتند.

کوتاه سخن اینکه اندیشه‌های این گروه‌های بنیادگرای افراطی ارتباطی با عقاید و شریعت اسلام نداشته و از سستی و فقر معرفتی، به‌ویژه در علوم دینی رنج می‌برد و پدیده ظهور این گروه‌ها به عنوان واکنشی منطقی در برابر افزایش مشکلات اجتماعی - سیاسی در داخل و فشارهای خارجی بر رژیم‌های اسلامی حاکم بوده است.



## حزب التحریر الاسلامی

اندیشه سیاسی - دینی حزب التحریر از دیگر ایدئولوژی‌های سلفی‌گرای پیشین مدرن‌تر به حساب می‌آید. زیرا نظریه‌پردازان این حزب، ایدئولوژی نظام یافته و متکاملی را با هدف بسیج عزم مسلمانان در رویارویی با خطر صهیونیسم هم پیمان با استعمار غرب و رژیم‌های عربی ناکارآمد و سازشکار با صهیونیسم و استعمار، تدوین و تبیین کردند. هماهنگی و تکامل ایدئولوژیک آنان به دلیل بهره‌گیری از فقه اسلامی با داده‌های عقلانی آن و همسازی میان اندیشه دینی و واقعیت‌های زمان، به آغاز تاسیس حزب برمی‌گردد. ولی پیامدها و تحولات و مصادره اندیشه حزب و سرکوب اعضای آن بر ایدئولوژی حزب اثر منفی گذاشت و آن را به تحجر فکری و افراطی‌گری در فعالیت‌های سیاسی کشاند. این حقیقت پیوند میان اندیشه و واقعیت موجود را حتی در زمینه اندیشه دینی مورد تأکید قرار می‌دهد. حزب در سال ۱۹۴۸ پس از فاجعه فلسطین و ایجاد حکومت اسرائیل و اخراج بسیاری از فلسطینی‌ها به کشورهای عربی و اروپایی تاسیس شد. از این‌رو تاسیس آن به مثابه واکنش مناسبی در برابر هم‌پیمانی استعمار با صهیونیسم و ناکارآمدی رژیم‌های عربی در برابر این خطرها بود. جای شگفتی نیست که این حزب را سه نفر از فلسطینی‌های مقیم سوریه بعد از آن شکست بنیان نهادند. ایشان عبارتند از: شیخ تقی‌الدین النبهانی،

شیخ داود حمدان و استاذ نمرالمصری که در تدوین ایدئولوژی حزب نقش بسزایی داشتند، زیرا ایشان دارای فرهنگ دینی و سیاسی بوده و آشنایی کاملی از ماهیت بحران فلسطین و پیامدهای منفی آن در سطح عربی و اسلامی داشتند. این مسئله بر ساختار اندیشه روزآمد سیاسی - دینی حزب تاثیر مثبتی گذاشت.

از جمله جنبه‌های مثبت آن، اعلان صریح و روشن آغاز فعالیت‌های ایشان بود که بنیان‌گذاران این گروه واژه «حزب» را بکار بردند و فعالیت‌های سیاسی حزب را در چارچوب اسلامی و با مشی انقلابی برای ایجاد دگرگونی همه جانبه و نه اصلاحات، آن گونه که پایه‌گذاران جنبش‌های سلفی پیشین باور داشتند، مورد تأکید قرار دادند. جای تعجب نیست که آنها از تجارب سلفی‌گرای سابق و جنبه‌های مثبت آنان بهره گرفته و اصول اعتقادی خود را با واقعیت‌ها روزآمد کردند.

جنبش‌های پیشین سلفی‌گری گرچه از اتخاذ موضع در برابر فقه اسلامی صرف‌نظر کردند و آن را قبول نداشتند، ولی بنیان‌گذاران این حزب بر آن تأکید ورزیده و از مبانی آن در تدوین ایدئولوژی خود بهره گرفتند. همین مسئله باعث شد تا از نظر تئوری از استحکام و استواری برخوردار شوند که اندیشه سلفی به طور کلی از آن بی‌بهره بود.

از جمله اهداف و مقاصد حزب را به طور آشکار بیان کرده و اولویت خود را در «آزادی» سیاسی با پس گرفتن فلسطین و رهایی جهان عرب از استعمار غرب قراردادند. گرچه این طرح اسلامی بلندپروازانه - در آن زمان قابل دستیابی نبود - ولی اجرای آن را به پس از آزادی موکول کردند. همچنین به اصلاحات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اهتمام نورزیدند، زیرا که تحقق آن در سایه موجودیت رژیم صهیونیستی و استعمار امکان‌پذیر نیست. مضافاً بر اینکه رژیم‌های عربی و اسلامی نیاز مبرمی به تغییرات همه‌جانبه و نه اصلاحات مرحله‌ای دارد.

سه نفر بنیان‌گذاران حزب آگاهی کاملی از اطلس سیاسی عربی و طرح‌های بیداری و اصلاحات مطرح در صحنه، از قومیت عرب گرفته تا

سوسیالیزم که اندکی با آن تفاوت داشت تا جریان‌های متنوع اسلامی داشتند. آنان همه گرایش‌های موجود را مورد انتقاد قرار دادند و «اسلام» را به عنوان زیر بنای اندیشه حزب و مرجع و مبنایی برای شیوه‌های اجرایی و اهداف و ساختارهای برنامه‌های خود قرار دادند. در این زمینه شیخ تقی‌الدین در کتابش تحت عنوان «انقاذ فلسطین» به این باور رسید که آزادی فلسطین فقط با یکپارچه سازی نیروهای امت و بسیج توان آن بر اساس طرح بیداری همه جانبه امکان‌پذیر است. همچنین بنیان‌گذاران، حزب را قانونی کردند و از مخفی‌کاری پرهیز کردند تا بتوانند هواداران و پیروان بیشتری را جذب و رژیم‌های موجود را تا حد ممکن ارشاد کنند. لذا رهبران حزب از رهبران اردن خواستند تا حزب را به رسمیت بشناسند و همراه با این درخواست، دلایل تاسیس، نام بنیان‌گذاران و اعضا و آیین‌نامه و مرام‌نامه و برنامه و اهداف حزب را ضمیمه کردند، اما این درخواست به بهانه اینکه حزب دارای گرایش دینی است، پذیرفته نشد.

از این‌رو بنیان‌گذاران حزب به ناچار موجودیت حزب را اعلان و فعالیت‌های مستقیم سیاسی را شروع کردند که با استقبال مردم برای پیوستن به حزب روبرو شد، اگر چه رژیم اردن را به هراس انداخت. حاکمان اردن پیروان حزب را مورد اذیت و آزار قرار دادند و رهبران و کادرهای آن را دستگیر کردند. با این وجود حزب توانست به فعالیت سیاسی‌اش ادامه دهد و یکی از اعضای حزب را از منطقه «طولکرم» در کنار باختری (رود اردن) به پارلمان بفرستد.

گسترش موج ملی‌گرایی عربی که در حزب بعث سوسیالیست عربی و گرایش عربی ناصری تجلی داشت، زمینه فعالیت گرایش‌های اسلامی را به طور کلی و حزب التحریر الاسلامی را به شکل خاص محدود کرد.

شاید این مسئله توجیه‌گر انشعابات باشد که در میان رهبران حزب صورت گرفت. برخی از ایشان به تندروی سیاسی روی آوردند و بعضی دیگر میانه روی پیشه کردند و به فعالیت در میان فلسطینی‌های مهاجر و اقلیت‌های عربی در خارج بسنده کردند. این نکته روی آوردن این گرایش

به فعالیت سیاسی مرحله‌ای و حرکت به سوی اصلاح اخلاقی و اجتماعی را تفسیر می‌کند، مسئله‌ای که تاثیر منفی بر اندیشه حزب گذاشت.

این اندیشه چیست؟ و چه پیوندی میان ایدئولوژی آن و اندیشه دینی سلفی وجود دارد؟

می‌توان - در این زمینه - دو مرحله را بیان داشت؛ در مرحله نخست بر تدوین ایدئولوژی سیاسی تاکید شد که از «اسلام» تجدد خواه با شیوه انقلابی و بیدارگر برخاسته بود و احیای عظمت خلافت اسلامی را هدف خود می‌دانست.

ولی اسراف در مباحث فقهی شکل‌گیری این ایدئولوژی، علی‌رغم اینکه دارای نظریه منسجمی بود، باعث کاهش فعالیت‌های آن شد.

با این حال سلفی‌گری بر این طرح غلبه پیدا کرد، زیرا پایه‌گذاران آن از بازگشت به منابع فقهی روزآمد امتناع کردند و به منابع نصی روی آوردند، زیرا این نظریه پردازان غالبا فارغ‌التحصیل‌الزهر بودند. شاید این نکته توجه کند که چرا ایشان اندیشه اسلامی را در دورانی شکوفایی‌اش رد کردند با این ادعا که متاثر از اندیشه فارسی، یونانی و اسرائیلی است. همچنین - به همان اندازه - اندیشه لیبرالیستی غربی را با استناد به نقش گروه‌های تبلیغاتی مسیحی رد کردند به اعتبار اینکه اندیشه توطئه‌گرانه‌ای علیه اسلام و مسلمانان است.

بدیهی است که این رویکرد نوعی «ورشکستگی» فکری را بوجود آورد، زیرا نظریه‌پردازان آن از ارائه ایدئولوژی اسلامی روشنی عاجز ماندند و تلاش‌های آنان فقط منجر به پدید آمدن نظرات و آرای مبهم و متضادی شد، چون آنان بر «برداشت» خشک و بی‌روح از قرآن و سنت پیامبر تکیه کردند که در خدمت اهداف و خواسته‌های مرحله ایشان بود.

اما در مرحله دوم، اندیشه حزب زاییده شرایط سختی بود که اعضا با آن روبرو بودند، زیرا به گروه‌های پراکنده و درگیر تبدیل شدند، برخی از آنها از فعالیت سیاسی روی برتافتند و بعضی دیگر بر مشی اصلاح اخلاقی به بهانه اینکه «فرد» زیربنای اصلاح جامعه است، تاکید کردند.

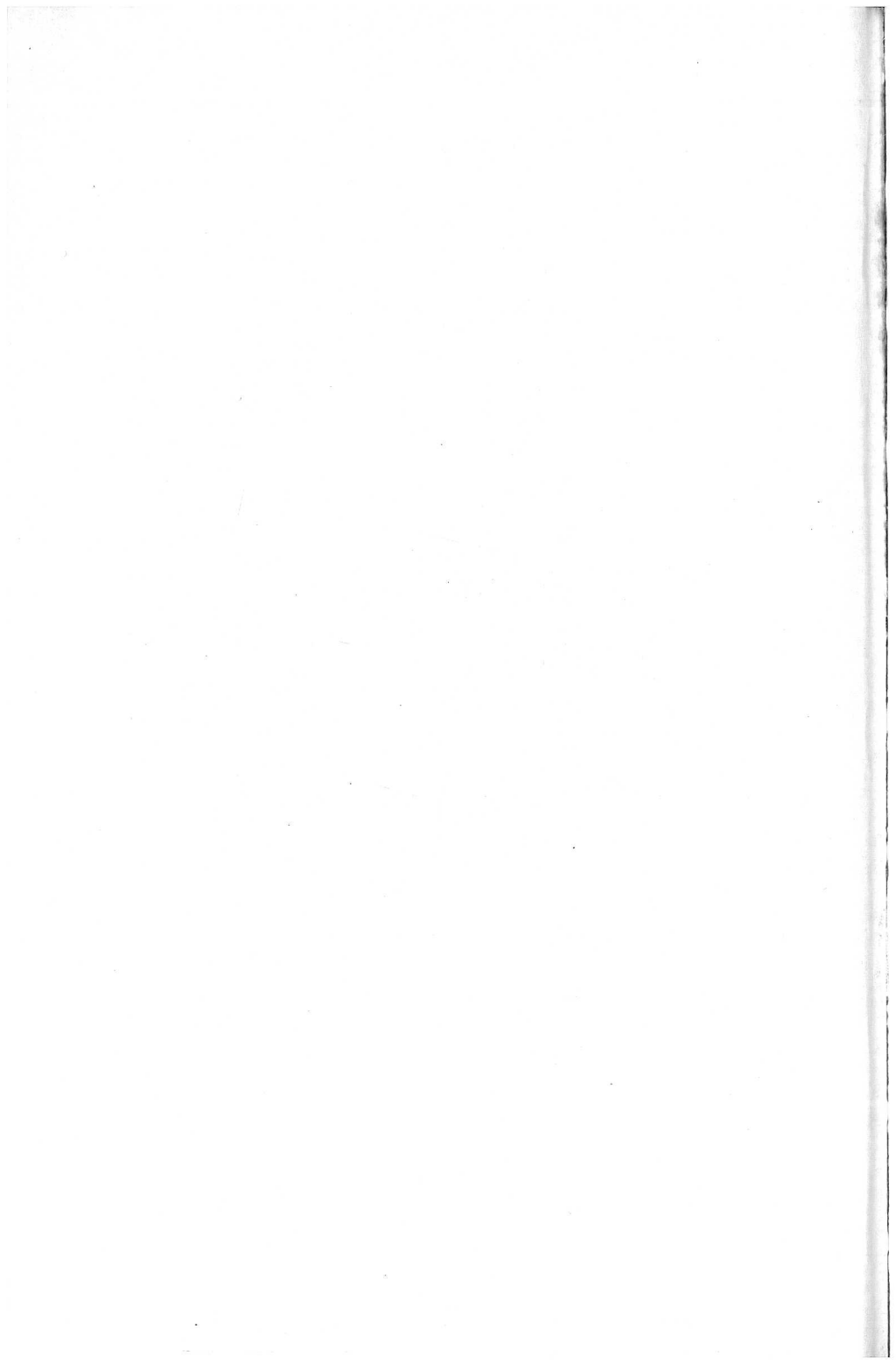
از این رو تلاش طرفداران این گرایش بر وعظ و ارشاد و ساختن مساجد و تاسیس جمعیت‌های خیریه متمرکز شد. شاید طرح این اندیشه‌ها متأثر از اندیشه‌های لیبرالیستی غربی یا اندیشه سوسیالیستی بوده است.

اما گرایش دیگری با این دیدگاه مخالفت کرد و ادعا نمود که نمی‌توان اهداف «ایدئالیستی» خود را در خصوص احیای خلافت اسلام و مبارزه با خطر استعمار و صهیونیسم عملی ساخت. شاید محکوم کردن همزمان دموکراسی و کمونیسم و دعوت به بازگشت به اصول اسلام در امر «شورا» و عدالت اجتماعی، توسط رهبران این جریان توجیه‌گر این مسئله باشد. زیرا - به اعتقاد آنان - همه این اصول در شریعت اسلام وجود دارد که توانسته همه دیانت‌های پیشین و قوانین مدنی آینده را منسوخ کند. همچنین آنان مخالفان خود را تکفیر و رژیم‌های عربی موجود، اعم از پادشاهی یا جمهوری را محکوم کردند. این گروه در سال ۱۹۶۳ «قانون اساسی» را بر پایه قرآن کریم و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> و پس از تاویل آن در قالبی که رویکرد آن بر پایه نص، تکفیر و تندروی بود، تدوین کردند. شاید مخالفت تدوین‌کنندگان این قانون با اصول فقهی، نظیر اجماع، قیاس، استحسان و مصالح مرسله همانند سلفی‌های پیشین قابل تفسیر باشد. همچنین قرار دادن «ابن حنبل» و «ابن تیمیه» به عنوان مرجع فکری خود و عدم پذیرش عقل و ارجحیت دادن به نقل، به‌ویژه در مسائل مستحدثه که احکام آن در قرآن و سنت نیامده، قابل تأمل است، هر چند نظریه پردازان این قانون نوعی اجتهاد ناقص را پذیرفتند که آرای آن مآخوذ از نص است.

بر همین اساس - و دیگر دلایل - می‌توان با ضرس قاطع گفت که این جریان نوعی تجدیدنظرطلبی در برابر اندیشه‌های پایه‌گذاران حزب است. علی‌رغم شفافیت، شور و شوق و اخلاص پیروان آن، رهبران گرایش یاد شده فقط اندیشه سترونی تولید کردند. اسفبارتر اینکه تلاش کردند تا این اندیشه‌ها را در فعالیت‌های سیاسی خود اجرا کنند و با به کارگیری ارباب و ترور که خود نیز قربانیان آن شدند و مورد آزار و اذیت قرار گرفتند، باعث ضعف حزب و پراکندگی نیروهای آن شدند.

با این حال هنوز اندیشه‌های این رهبران بر عقل و عملکرد برخی جنبش‌های اصول‌گرای معاصر، به‌ویژه در فلسطین رسوخ دارد. کوتاه سخن اینکه، اندیشه سلفی‌گری دینی در زمینه معرفت‌شناختی، چیز جدیدی ارائه نداد، اگر چه اقداماتی در زمینه فعالیت سیاسی و جهادی انجام دادند. این اندیشه - در تحلیل نهایی - «اندیشه بحران است» که هنوز ریشه در واقعیت‌های موجود عربی معاصر دارد و نشانگر درستی مقوله «پیوند دیالکتیکی میان اندیشه و واقعیت» است.





www.alhodapublication.ir

