

سلفی‌گری و خشونت سیاسی:

تأملی بر تأثیر بحران‌های اجتماعی در تکوین

جنبش‌های اسلامی سلفی رادیکال معاصر در خاورمیانه*

- شاهین زرعیپما^۱
- مینا جهانشاهی^۲

چکیده

با گذشت حدود هفت قرن از درگذشت ابن تیمیه، میراث فکری او کماکان زنده و الهام بخش جنبش‌های متنوع سلفی در خاورمیانه و سایر جهان است؛ میراثی که به سودای پوشاندن جامه خلافت خدای‌واره‌های سلف بر قامت نه چندان هم قواره اخلافشان در جهان مدرن به هر حربه‌ای دست یازیده و از هیچ اجتهاد تعب‌زایی (ولو آنکه ره بدعت جوید) در جهت تطبیق و تحمیل قوای تشریحی خویش بر گرده خلق و به نام خالق روی گردان نیست. بلاشک تجزیه و تحلیل این میراث، مبتنی بر مناسبات و تعالیم فقهی و الهیاتی صرف، فارغ از چارچوب‌ها و بسترهای اجتماعی نضج آن در هر برهه تاریخی (و بالعکس)، به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. دکتری علوم اجتماعی اسلامی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

shahin.zarpeyma@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی

jahanshahi@atu.ac.ir

تقلیل‌گرایی خردگرایانه‌ای در مسیر پژوهش خواهد انجامید که حامل تحفه‌ای جز انقیاد و تعلل قوه تعلیل نخواهد بود. بنابراین در مسیر این تحقیق، ضمن بیان اهم افکار متفکرانی همچون ابن تیمیه، عبدالوهاب، سیدجمال، عبده، رشیدرضا و... که مستقیم یا غیر مستقیم بر نئوسلفی معاصر مؤثر افتاده، نقش بحران‌های اجتماعی خاصه در تعامل جهان اسلام با غرب در یک سده اخیر و مفهوم خشونت سیاسی معکوس به نحوی ترکیبی کاویده می‌شود. به عبارتی دیگر، آنچه این تحقیق با رویکردی فکری و جامعه‌شناختی در پی تبیین آن است، تشریح مبانی فکری پیش‌قراولان نهضت سلفیه متقدم و متأخر و تحلیل جامعه‌شناختی محمل‌های اجتماعی تکوین آن در بستر بحران‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جهان اسلام و در نهایت کیفیت ارتباط آن با خشونت سیاسی معاصر در خاورمیانه و جهان، تحت سیطره جنبش‌های تکفیری و سلفی است. واژگان کلیدی: سلفی‌گری، جنبش‌های سلفی، بحران‌های اجتماعی، تکفیر، وهابیت، خشونت سیاسی.

مقدمه

سلفی‌گری در سیر تاریخ واجد تعاریف گوناگونی بوده است که گاه در تعارض با هم جای می‌گیرند. اما سلفیه‌ای که مدعای این تحقیق است محدود به مفهوم خاص خویش است، در این مفهوم، سلفی‌گری به جریان/جریان‌هایی اطلاق می‌شود که خود را پیرو پیامبر و اصحاب «سلف» یا «سلف صالح» می‌دانند و بر این باورند که برای رهایی از وضعیت نابهنجار جوامع اسلامی باید به «اسلاف» یا گذشتگان خویش بازگردیم. علت اصلی تکوین این پدیده و جریان اجتماعی این بود که از قرون اولیه اسلامی، سه فاجعه بزرگ در عالم اسلامی پدید آمد: ۱- بسیاری از احکام سیاسی و اجتماعی اسلام متروک ماند ۲- تحریف در نوع بینش‌ها و نوع تلقی‌ها از اصول و فروع دین به وجود آمد ۳- خرافه و موهومات و باورهای سنتی موروثی جاهلی و ضد اسلامی وارد اسلام و زندگی مسلمین شد. بنابراین وقتی نهضت سلفیه را از بدو تکوینش واکاوی می‌کنیم و انگیزه‌های زایشش را می‌شکافیم، بدین نکته پی می‌بریم که ظاهراً حرکتی اصلاح‌گرانه و تکاملی و مترقی است و در پاسخ به پرسش‌هایی از این دست شکل گرفته که: ۱- این همه عزت در اعتقاد و این همه ذلت در عمل ناشی از

چیست؟ ۲- این تضاد شگفت از کجاست؟ از اسلام است یا مسلمین؟ ۳- دلایل انحطاط عقیدتی و فکری و علمی و عملی مسلمین چیست؟ و... در قرون اخیر قبل از ظهور سید جمال، حرکت‌هایی بدین نام ظهور یافت، همچون «حرکت وهابی‌گری» که متأثر از محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه به وجود آمد، اما در عمل مشی ارتجاعی، منحط و تفرق‌زایی را در پیش گرفت. پس از آن نیز می‌توان از «جنبش سنوسی‌ها» در شمال آفریقا و الجزایر نام برد که به رهبری محمد علی سنوسی ادیسی به وجود آمد و هدفش بازگشت به اسلام بود، اما در نهایت بواسطه ایتالیایی‌ها که لیبی را اشغال کردند، در هم شکسته شد. اما در نهایت به اذعان همه مورخین و صاحب نظران، بنیان‌گذاری سلفی‌گری نوین در قرن بیستم به سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده نسبت داده شده است. برخی از صاحب نظران بر این باورند که سید جمال می‌خواست برای احیای احکام متروک اسلام، اصلاح و بازشناسی اعتقادات اصیل و بی‌پیرایه آن، نفی تحریف‌های بینشی و خرافه‌زدایی از تفکر اسلامی، رویکرد انتقادی به سنت و مدرنیته و ترکیب و تلفیق جنبه‌های منطقی، عقلایی، انسانی و مفید هر دو، مسلمین به اسلام صدر اسلام و پیش از نفاق باز گردند و نه به زندگی مسلمین زمان پیامبر (که چنین بازگشتی از منظر او ارتجاع محض و اصولاً غیر عملی نیز بود) (موتقی، ۱۳۸۰: ۸-۹). به عبارتی دیگر سید به دنبال بازگشتی متدیک و «روشمند» بود و نه بازگشتی «وضعی» و ارتجاعی، وی معتقد بود که نباید زمانه را به صدر اسلام سوق داد، بلکه باید اسلام را به این زمانه آورد. اما مبتنی بر تأویل‌ها و تفاسیر گوناگونی که پس از وی (خاصه از جانب رشید رضا) از مفهوم سلفی‌گری شد، مسیر آن دگرگون و دامنه آن تنگ و محدود به سه قرن اول حیات اسلام، (یعنی صحابه، تابعین و تابعین تابعین) شد. در حقیقت سلفیه نوین حاصل تنازعات و تفاسیر گوناگون از آرای آبای نهضت سلفی است که در بطن بحران‌های متلون اجتماعی بر ساخت‌های متنوعی را بنا نهاد. در این بحث، ما بر آنیم که مبانی «فکری» و «اجتماعی» ظهور سلفی‌گری معاصر و تبعاً تأثیر آن را در ظهور جنبش‌های اجتماعی اربابی و افراطی (همچون داعش) که تحت لوای اسلام بنای ترور و ارباب را پی ریخته‌اند تحلیل و پیوند آن را با مفهوم خشونت سیاسی در خاورمیانه (به‌طور خاص) و اکناف گیتی (به‌طور عام) تبیین کنیم.

۱- پرسش‌های پژوهش

هر تحقیق و پژوهش علمی در مسیر خویش به ترسیم اهداف و پرسش‌های اصلی و فرعی پرداخته و در صدد پاسخ‌گویی به آنها بر می‌آید، پرسش‌های این مقاله نیز به دو گونه پرسش‌های اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند: پرسش اصلی این پژوهش این است که اساساً چه ارتباطی بین مفهوم سلفی‌گری و خشونت سیاسی موجود است؟ به عبارت دیگر، سلفی‌گری و جنبش‌های منبعث از آن، چگونه باعث ظهور خشونت سیاسی در منطقه خاورمیانه و کشورهای دیگر شده‌اند؟

و پرسش‌های فرعی این مقاله نیز به ترتیب اولویت عبارتند از: ۱- مبانی فکری سلفی‌گری چیست؟ و پدران فکری سلفی‌گری معاصر چه کسانی هستند؟ ۲- نقش بحران‌های اجتماعی در ظهور جریان‌های اجتماعی^۱ تکفیری و سلفی چیست؟ ۳- سلفی‌گری چگونه منتج به ترور و ارباب و خشونت سیاسی شده است؟ ۴- مفهوم خشونت عریان و خشونت پنهان و به عبارتی دیگر خشونت معکوس چیست؟ و چگونه بر خشونت‌های سیاسی معاصر جریان‌های تکفیری و سلفی اسلام‌گرا تأثیر گذاشته است؟

۲- پیشینه تحقیق

در حوزه سلفی‌گری و خشونت سیاسی (یا نزدیک به آن) به‌صورت مستقل و منفک از هم کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات گوناگونی نگاشته شده است که مطابق با تحقیق نگارنده برخی از آنها عبارتند از:

- ۱- جامعه‌شناسی سیاسی جنبش‌های اجتماعی (۱۳۹۰)، حمید احمدی، نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام، خاصه مبحث اسلام‌گرایی و مسأله خشونت ۲- خشونت مذهبی در پناه نص‌گرایی (ظاهرگرایی) در اسلام و مسیحیت؛ با تأکید بر سلفی‌گری اسلامی و بنیادگرایی مسیحی (۱۳۹۴)، روح‌الله شهاخت دهرسخی و سید علی حسینی، مجله معرفت ادیان ۳- جنبش‌های سیاسی خاورمیانه از سلفی‌گری تا نوسلفی‌گری

1. Social movements.

(۱۳۹۲)، حجت‌الله جودکی و... مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا ۴- پیامد سلفی‌گری القاعده در جهان اسلام (۱۳۸۵)، حمیدرضا اسماعیلی، مطالعات راهبردی جهان اسلام ۵- قدرت و خشونت در اسلام سیاسی (۱۳۸۹)، آرش ریسی نژاد، رساله کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران ۶- ریشه‌های ایدئولوژیک تروریسم: با تمرکز بر ایدئولوژی القاعده به عنوان مورد مطالعاتی (۱۳۸۸)، آذر علی نژاد، رساله کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران ۷- سیاست خارجی آمریکا و گسترش نوین‌گرایی اسلامی پس از دهه ۱۹۹۰ (۱۳۸۶)، محمد صادق جوکار، رساله کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران ۸- نقد و بررسی آراء سلفیه درباره توحید و نبوت (۱۳۸۲)، علی‌الله بداشتی، رساله دکتری، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران و... رویکرد کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات فوق را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- برخی از آنها صرفاً به مبانی فکری بنیادگرایی اسلامی و سلفی‌گری پرداخته‌اند ۲- برخی از آنها صرفاً به مبحث خشونت یا خشونت سیاسی، فارغ از ارتباط آن با مفهوم سلفی‌گری پرداخته‌اند مثل: ۳- کتاب‌ها یا مقالاتی که با رویکردی تلفیقی سعی در تبیین ارتباط بین اسلام، بنیادگرایی اسلامی و... با مفهوم «خشونت» به طور عام و گسترده و نه مفهوم «خشونت سیاسی» داشته‌اند.

علاوه بر این رویکرد مکتوبات فوق در حوزه فقه، کلام، الهیات و علوم سیاسی محبوب است و پای در حوزه جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی نگذاشته است. آنچه این مقاله را از سایر کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات مزبور متمایز ساخته و بر اهمیت آن می‌افزاید، تقلیل، تحدید و تخصیص موضوع به: «ارتباط سلفی‌گری و خشونت سیاسی» با رویکردی جامعه‌شناختی و مبتنی بر بحران‌های اجتماعی است که تاکنون به صورت مجزا و تخصصی بدان پرداخته نشده است. البته واضح و مبرهن است که ممکن است محتوای مقاله در برخی از جزئیات با مکتوبات مهم و ارزشمند فوق هم‌پوشانی داشته باشد، لیک ماهیت کلیت موضوع مقاله از حیث موضوع و روش، متمایز از آنهاست.

۳- چارچوب مفهومی

در چارچوب مفهومی به طور خلاصه ابتدا مفهوم سلفیه و نئوسلفیه را می‌کاویم و برخی از ملاحظات نظری را در این زمینه تبیین می‌کنیم. سلفیه اصطلاح مهمی در فقه اهل سنت است که به اعتبار زمان و مکان در طول تاریخ حائز تعاریف گوناگون و بعضاً متناقض نیز گشته است. در تعریف این مفهوم در بادی امر باید به ارتباط ناگسستگی آن با مفهوم ظاهرگرایی اشاره کرد، اساساً سلفیه یا سلف‌گرایان در مبانی ایستمولوژیکی و متدولوژیکی خویش در ترادف مستقیم با ظاهرگرایان قرار می‌گیرند، یعنی اصالت را به نصوص و متون، فارغ از بطون بخشیده، به ارجاح نقل بر عقل، انسداد باب اجتهاد و انجماد رأی و در نهایت تکفیر مخالفان فکری گرفتار آمده‌اند. این اصطلاح از واژه عربی «سلف» به معنی «گذشته» اخذ شده است. معنی سلف به طور خاص نزد سلفی‌ها، صحابه، تابعین و تابع تابعین است. آنان با استناد به حدیث خیر القرون^۱، محدوده دوره سلف را به همین سه نسل محدود می‌کنند^۲ و همین نیز یکی از مبانی روش‌شناختی آنها را در تفهیم احکام گوناگون شامل می‌شود؛ سلفیان بر ابتدای قوه تشریح بر قرآن، سنت و سیره صحابه و مسلمین اوایل تأکید زیادی داشته و آن را «علم به احاطه» می‌نامند. لیکن در برهه زمانی کنونی وجه تمایز و خط انفصالی ستبر بین سلفیه و «نئوسلفیه» ایجاد شده است و این وجه تمایز نیز منبعث از تعریف خاصی است که نئوسلفیه از مفهوم «بدعت»، تقابل سنت و بدعت و میل تکفیر به غیرسلفیان، ولو از مسلمین دارند. اصول نظری و عملی سلفیه که نئوسلفیان نیز با تحفظ بر آنها

۱. قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينَهُ شَهَادَتَهُ»: بهترین مردم، مردم زمان من هستند، سپس گروهی که پس از آنان می‌آیند، آنگاه کسانی که در مرتبه بعدی هستند، سپس مردمی می‌آیند که شهادت و سوگند آنان ارزشی ندارد (صحیح بخاری، احادیث ۲۶۵۲، ۳۶۵۱، ۳۴۲۹).

۲. شیعیان در نقد این حدیث و برداشت‌های منبعث از آن معتقدند که در صورت صحت حدیث، اولاً مبتنی بر مستندات لغت‌شناسی، واژه قرن در لغت به معنای معاصر آن یعنی صد سال نمی‌باشد، بلکه به افرادی که در یک محدوده فرهنگی و اعتقادی خاص زندگی می‌کنند راجع است، ثانیاً منظور همه افراد در یک قرن نیست بلکه در بین آنها نیز تخصیص وجود دارد و الا صالح و غیر صالح قیدی لغو و عبث است، ثالثاً اگر بنا است به این سه قرن استناد کنیم چرا ائمه و اهل بیت را در نظر نگرفته و حتی آنها را در مراتب بعدی قرار می‌دهیم؟ (سبحانی، ۱۳۹۳: ۱۷-۱۸).

مواردی را بر آن افزوده‌اند، عبارتند از: ترکیه، توحید در مقابل شرک، تقدیم نقل بر عقل، رد تأویل کتاب و سنت (أنا لو فتحنا باب التأویل لانهدم الدین)، فراوانی استناد به آیه و حدیث (حدیث‌گرایی افراطی)، اتباع محض در مقابل ابتداع/بدعت و تبدیل دوگانه‌ی «اتباع» - «ابتداع» به دوگانه «اتباع» - «تقلید». توضیح آنکه در اندیشه سلفیه قدیم «اتباع» به معنی تبعیت محض و مطلق و اولویت دادن به نص در مقابل «ابتداع» یعنی بدعت قرار داشت، که ناظر به نوعی تعقل، تعلیل و تفسیر آزاد از نصوص دینی و مبتنی بر مکاتب فلسفی و غیرفلسفی دوره میانه بود، این اتباع در سلفیه قدیم، اتباع اجتهادی مبتنی بر تفسیر فقیه معتقد به منطق اتباع در استنباط احکام شرعی بود که به مثابه محلل و واسطه‌ای نقش سیلان امر قدسی را در لایه‌های هویدا و پنهان زندگی عرفی، اجتماعی و سیاسی ایفا می‌کرد. در این رویکرد روش‌شناختی، «تقلید» از این فقها به رسمیت شناخته می‌شد، لیک سلفیه نوین یا نئوسلفیه، اتباع را نه در تقابل با «ابتداع»، که در مقابل «تقلید» می‌بیند؛ بدین طریق و مبتنی بر این منطق، نقش مجتهد را نیز حذف و تقلید از وی را امری مذموم و نکوهیده می‌شمارد و تنها راه نجات را بازگشت «بی واسطه به نصوص قرآنی و اسلامی»، فارغ از هرگونه تأویل و تفسیر می‌داند؛ گویی این نصوص هم اینک بر پیکره اجتماع مسلمان نازل شده و بر قلب و روح او می‌نشیند. این ظاهرگرایی افراطی که چنین می‌اندیشد که هیچ متن و بطن و مصلحت و مقصودی فراروی دلالت لفظی و ظاهری الفاظ و نصوص موجود نیست، در ذات خویش مولد رادیکالیسمی است که در قاموس هویدای «جهاد بالسیف» تجلی کرده و با ارتزاق ناصواب از دو مفهوم «شرک» و «بدعت» به تکفیر مخالفان «درون دینی» و «برون دینی» متوسل می‌شود. در این رویکرد نه تنها مراجعه به متون و اصول فقهی عامل انحراف است بل ناگزیر خود علم فقه نیز تعطیل یا در بهترین حالت به تجمیع و تبویب احادیث از سویی و بازتولید خشونت تحت لوای جهاد از سوی دیگر می‌انجامد (فیرحی، ۱۳۹۴: ۸۳-۸۷).

در باب ملاحظات نظری شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی رادیکال نیز نظریه‌های بسیاری موجود است که از جمله آن‌ها می‌توان به نظریه‌های خورشید احمد در باب تأثیر استعمار و نوسازی در شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی و همچنین نظریه ادواری هرایر دکم‌جیان اشاره کرد، در این باب همچنین حمید احمدی چارچوب نظری

خاصی ارائه داده است که مبتنی بر آن «متغیرهای تسهیل کننده» و «کنترل کننده» ای در شکل گیری رادیکالیسم اسلامی دخیل هستند که از جمله آن‌ها می‌توان به: توجیهات ارزشی و هنجاری، سنت و سوابق تاریخی، اقتدار سازمانی، سکولاریسم، سرکوب و فشار، مداخله خارجی، مشارکت سیاسی، اصلاحات و توسعه اقتصادی، سیاست‌های وحدت گرایانه و مسأله فلسطین اشاره کرد (احمدی، ۱۳۷۷: ۷۴-۷۵) آنچه ما در این مقاله دنبال می‌کنیم، علاوه بر تبیین مبانی فکری، تأثیر بحران‌های اجتماعی در رادیکالیزاسیون و شکل گیری خشونت سیاسی جنبش‌های اسلامی معاصر است که به طور فزاینده‌ای با استعمار، بحران‌های ادواری سرکوب و فشار و مداخله مستقیم و غیر مستقیم دول خارجی (آنچنان که نظریه پردازان فوق بر آن تأکید دارند) همخوانی دارد.

۴- روش تحقیق

تکنیک و روش تحقیقی را که ما در این پژوهش، مبتنی بر چارچوب مفهومی آن در جهت گردآوری داده‌ها برگزیده‌ایم، روش «کتابخانه» ای و «اسنادی» است؛ و از آنجایی که در این روش پژوهشی، ترسیم اهداف، ماهیت و مسأله پژوهش، به‌مثابه چراغ راهی است که به مطالعه هدفمند، متمرکز و متمرکز در این مسیر می‌انجامد، سعی بر آن بوده است که در بادی امر با توجه به واژگان کلیدی که هسته مرکزی تحقیق را شامل است به جست‌وجو و کندوکاوی دقیق در تمامی آثار و اسناد مکتوب و غیر مکتوب اعم از کتب و مقالات فکری و جامعه‌شناختی که به‌انحای مختلف به اهداف غایی و اصلی پژوهش وابستگی مستقیم و غیرمستقیم دارند، پرداخته شود و یادداشت‌برداری، ترجمه، تلخیص، تدقیق و تحلیل جامعه‌شناختی آن‌ها در چارچوب نظری مورد نظر که در تناظر با موضوع پژوهش است مورد استفاده قرار گیرد. بدیهی است که در ترجیح و تقدم استعمال اسناد (اعم از مکتوب و غیر آن) در راستای استحصال نتایج متقن و مستحکم، منابع دست‌اول و مستقیم (اعم از فارسی، انگلیسی و عربی) که حائز درجه فزون‌تری از «اصالت»، «اعتبار»، «نمایاندگی» و «معنا» می‌باشند، پیکره اصلی پژوهش را شامل شده و از تقدم جایگاهی نسبت به اسناد دست‌دوم و... برخوردارند.

۵- یافته‌های پژوهش

در مسیر این پژوهش به ترتیب مبانی فکری آبیای نهضت‌های سلفی (با همه تفاوت‌های بعضاً عمیق آنها) و تأثیرگذاری آنها بر نسل‌های پس از خود، نقش بحران‌های اجتماعی در ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی معاصر و ارتباط آنها با مفهوم خشونت سیاسی که گاه متأثر از مفهوم خشونت معکوس (خشونت عریان و پنهان) رخ می‌نماید، مورد کنکاش قرار گرفته و یافته‌های آن در ادامه ذکر شده است.

۵-۱- تبارشناسی فکری نهضت‌های سلفی

سلفیه معاصر یا نئوسلفیه، بر ساخته تاریخ پر فراز و نشیب مجادلات فکری علما، فقها و متفکرانی است که در قالب فرق و نحل گوناگون و در بستر شرایط اجتماعی خاص هر دوره سربرکشیده و در هیأت کنونی درآمده است. تقلیل تمامی گرایش‌های موجود در گفتمان سلفیه به یک گرایش واحد و تحدید آن در یک برهه زمانی محدود، ناشی از نوعی قشری‌نگری ذات‌گرایانه^۱ است که جزمیت متقن مضمهر و مستتر در آن، راه را بر هر کنکاش ژرف‌نگرانه می‌بندد. به عبارت دیگر، تبیین سلفیه وحدت را بر نتافته و مستحق کثرتی است که گاه تباین آن به تضاد نیز می‌انجامد و این خود دلیل وثیقی است بر استعمال «نهضت‌ها» در عنوان این بحث. پرداختن به اندیشه سلفیه در معنای الهیاتی، فقهی و کلامی آن مدعای این مقاله نیست و تبارشناسی فکری آنها نیز - که بیش و پیش از آنکه رنگ و بویی صرفاً فکری داشته باشد، حائز صبغه‌ای اجتماعی است - در مسیر تبیین سیر تبدیل و تطور آن در گذر تاریخ مطرح می‌شود؛ آبخوری که از خاک «زمینه»^۲ و «زمانه»^۳ خویش برجوشیده و بر بستر تاریخ برجهیده و تاریخ‌مندی^۴ ظفرمندانه خویش را در اشکال و صور مختلفه در ادوار گوناگون برکشیده و تعیین بخشیده است.

واژه سلف که در بادی امر گذشته، ارتجاع و کهنه‌پرستی را در ذهن مخاطب متبادر

1. Essentialistic.
2. Context.
3. Time.
4. Historicity.

می‌سازد، به شقی (که بیشتر جنبه لغوی دارد) در برابر حال و به شقی دیگر (که بیشتر جنبه اصطلاحی دارد) در تخالف با آن جای می‌گیرد. در هر دو شق، هر ذهن متجدد و آتیه‌جویی چرایی رجعت را کیفیت آن را جویاگر است، چرا؟ به چه؟ و چگونه؟ هر سه توالی صالح و فاسدی را در تاریخ این نهضت نمایان ساخته‌اند که تاکنون نیاز دوام دارد. اصولاً در آن هنگامه که فحوی نهفته در مفهوم سلفیه را (در تمامی شقوق و گرایش‌های آن) می‌کاویم و به امعان نظر در آن می‌پردازیم، در کنه آن/آن‌ها نوعی «نارضایتی» کهنه و عمیق (که گاه ره افراط پیموده و به انزجار می‌انجامد) را از وضع موجود و هر چه در آن است را می‌یابیم، سلفیت (که نه تنها در اسلام محدود و محصور نیست و می‌توان رد آن را در شاخه‌های گوناگون مسیحیت، یهودیت و حتی بودیسم و... یافت بلکه در مکاتب غیر دینی و ضد دینی نیز امکان ظهور و بروز و نشو و نما دارد) زمان حال را با تمامی شرایط و مناسبات حاکم بر آن متهم به انحراف و مستحق تقبیح و تخطئه می‌داند و راه‌هایی و استخلاص خویش را بازگشت به عصر طلایی شکوفایی و عظمت نهضت می‌داند. در سلفیسم اسلامی عصر طلایی، عصری است که پیامبر اسلام ﷺ بنیانش را نهاد و صحابه وی به تکوین و تکمیل‌اش همت گماشتند، عصری که «بدعت» در آن راه نداشت و شریعت الله مبدأ اعمال و کنش‌بندگان و راقم و واضع قوانین و مناسبات اجتماعی بود. عصری که عرب بدوی جاهلی، آنچنان تحت سایه آن بالید که در کمتر از یک قرن فرمانروایی کل گیتی را به ارث برد و در نهایت، عصر «سلف صالح»، یعنی: پیامبر ﷺ، صحابه، تابعین و تابعین تابعین. تمامی متفکران، اندیشمندان، قائلان و قائلان به سلفیسم (کما اینکه خود نافی اطلاق این صفت به خود باشند) از ابن تیمیه حرانی تا ابوبکر البغدادی (فارغ از صحت و سقم آرا و اعمال‌شان) حداقل بر زبان داعیه بازگشت به قرآن، سنت و سیره رسول الله ﷺ و سلف صالح را دارند. ما در این مجال بر آنیم که برخی از اندیشمندان کلیدی و اثرگذار نهضت سلفیه متقدم و متاخر را که نقشی به غایت مهم در تجسد عینی جنبش‌های اجتماعی^۱ رادیکال را داشته‌اند برشماریم:

1. Social movements.

۵-۱-۱- ابن تیمیه (۷۲۸-۶۶۱ هجری قمری):

بلا شک ابن تیمیه از پیشگامان اصلی نهضت سلفیسم و پس از ابن حنبل^۱ (بنیان‌گذار مکتب اهل حدیث) برجسته‌ترین منادی نئوسلفیسم می‌باشد، طرفداران و پیروان وی او را «شیخ الاسلام» خطاب می‌کنند. وی در کشاکش جدال اشاعره و اهل حدیث، بیرق سلفیسم را علم کرد و داعیه پیروی از «اهل سنت و جماعت» را که در سه قرن اول (۱۱ الی ۳۰۰ هجری قمری) می‌زیستند داشت. او به نحوی جزماندیشانه و انحصارجویانه مکاتب فقهی دیگر را جز مکتب حنبلی،^۲ نفی می‌کرد و هر اجتهادی را «بدعت» می‌شمرد و با ستایش و توسل و زیارت که بیشتر در شیعیان شایع بود مخالفت می‌ورزید، وی علیه مغولان، اسماعیلیان، علویان و دروژها اعلام جهاد کرد، جهادی که آن را از نماز و روزه واجب‌تر می‌دانست (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۰). وی در تقابل با کتاب منهاج الکرامه فی معرفة الإمامة اثر علامه حلی (متوفای ۷۲۶ هجری قمری) کتاب منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة را به رشته تحریر درآورد که براهین و استدلال‌هایش علیه مذهب تشیع را شامل است.^۳ خطوط اصلی این کتاب را (که در جریان‌های نوین تکفیری و سلفی نیز نمود و نفوذ والایی دارد و خشونت آنها را ضد شیعیان توجیه می‌کند) می‌توان در چند اصل به وادی تلخیص

سلفی‌گری و خشونت سیاسی: تأملی بر تأثیر بحرانه‌های اجتماعی در...

۱. قطعاً بین ابن حنبل و ابن تیمیه و متعاقباً محمد ابن عبدالوهاب اختلافات زیادی وجود دارد که برخی از آنها بنیادین نیز هستند؛ لیک باید به این مسأله توجه نمود که روش شناسی ابن حنبل و توجه بسیار او به نقل‌گرایی و طرد عقل‌گرایی خواسته یا ناخواسته بسترهای مناسب را برای رشد سلفی‌گری افراطی مهیا کرد.

۲. مذهب حنبلی، یکی از چهار مذهب اهل سنت است که به احمد بن حنبل (۱۶۴ هجری قمری) اقتدا می‌کنند. حنبله اهل حدیث بوده و به ظاهر و نص روایات و آیات توجه وافر و سخت‌گیرانه‌ای دارند. آنها نه چیز را موجب کفر و ارتداد می‌دانند: ۱. انکار ربوبیت خدا ۲. شرک به خدا ۳. نفی صفتی از صفات الهی ۴. انکار نبوت ۵. دشنام به خدا و رسول ۶. ترک یا انکار یکی از عبادات پنجگانه (نماز، روزه، حج، زکات، جهاد) از روی آگاهی و عناد ۷. انکار محرمی از محرّمات ۸. ادعای نبوت ۹. تأیید و تصدیق مدعی نبوت (ولائی، ۱۳۹۳: ۶۸).

۳. در تبیین گرایش ضد شیعی ابن تیمیه باید به بسترهای اجتماعی نیز اشاره کرد، بستری با حمله مغولان به خلافت عباسی باعث ایجاد خشمی در ابن تیمیه شد، زیرا در نظر ابن تیمیه مغولان با همدستی وزیر معتصم یعنی ابن علقمی شیعی توانستند خلافت عباسی را ساقط کنند و همین باعث شد که وی نقدهای تند به شیعیان وارد کند، نقدهایی که در سرتاسر آثار او و از جمله منهاج السنه جاری است.

کشید: ۱- امامت اصول دین نیست ۲- نفی مهدویت (در اعتقاد شیعه) ۳- نفی ولایت الهی منصوص امام علی علیه السلام و برشمردن مفاصد این نگرش در شیعه ۴- نفی علم تام و کمال اهل بیت: وی مالک، اوزاعی شافعی و ابن حنبل را دانشمندتر از امامان شیعی معاصرشان یعنی: موسی بن جعفر علیه السلام، علی بن موسی علیه السلام و محمد بن علی علیه السلام می‌داند ۵- نقد عصمت ائمه: در رساله الله الله فی أصحابی، تألیف وی آمده است که: «اهل سنت و جماعت و ائمه دین معتقدند که هیچ یک از صحابه، یا نزدیکان پیامبر صلی الله علیه و آله، یا سبقت جویندگان در دین و یا بقیه مؤمنان معصوم نیستند» (ابن تیمیه، ۱۳۹۵: ۱۵). ۶- نقد جهل و خرافات در شیعه (عنایت، ۱۳۹۲: ۷۱-۷۴) وی در مقدمه کتاب مختصر منهج السنه جمیع شیعیان را (که آنها را روافض می‌خوانند) کذاب می‌خواند:

«روافض، از دروغ‌گوترین اقوام عالم هستند... جای هیچ گونه شک و تردیدی نیست که مسائلی را که جاهلانی چون طوسی و مفید در مدح زیارت قبور مطرح می‌کنند اقوالی باطل و کذب است و من کذب و دروغی را که در کتب شیعیان دیدم، در کتب یهود و نصاری هرگز ندیدم» (ابن تیمیه، ۱۳۸۶: ۲۰).

او در ادامه می‌نویسد: «خدا را گواه می‌گیرم که با وجود تحقیق فراوان و اطلاع بر اقوال و مذاهب مردم، شخصی را نیافتم که به مذهب شیعه امامیه متهم باشد و امت اسلامی از او به نیکی یاد کند، چه برسد به کسانی که از صمیم قلب به مذهب امامیه معتقدند» (همان: ۲۳).

این مواضع او در قبال شیعیان که در بسیاری از آثارش از جمله منهج السنه نفوذ دارد، تأثیر مخربی بر جریان‌های سلفی در طول تاریخ و در زمانه معاصر داشته است که آتش عداوت و کینه‌توزی را بین شیعه و سنی برافروخته و یکی از مهم‌ترین عوامل ترویج خشونت سیاسی بوده است. وی همچنین عقل، فلسفه و تصوف را نیز نوعی بدعت می‌شمرد (ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۱۸۴). نوشته‌های ابن تیمیه تأثیر مشهود و عمیقی در افکار و کتب رشید رضا (که در قسمت‌های پیش رو به وی خواهیم پرداخت) شاگرد سوری محمد عبده و مؤسس نشریه المنار (که در گسترش افکار ابن تیمیه در شمال آفریقا نقشی به غایت مؤثر داشت) در سال ۱۸۹۷ میلادی داشت، رگه‌هایی از اندیشه وی را نیز می‌توان در آرای ابوالاعلی مودودی و سید قطب (البته با ذکر تفاوت‌های

بعضاً ریشه‌ای)، شکری مصطفی، عبدالسلام فرج و جهیمان العتیبی نیز یافت (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۸۲). از میان مکتوبات وی کتاب السياسة الشرعية فی إصلاح الراعی والرعیة بیشترین اثر را بر اندیشمندان سلفی معاصر داشته است. پس از وی و تا ظهور محمد ابن عبدالوهاب، شاگردانش همچون ذهبی، ابن قیم و ابن کثیر در ترویج افکارش تقریباً ناکام بودند.

۵-۱-۲- محمد ابن عبدالوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ هجری قمری)

وی خلف صالح و معنوی بلاواسطه ابن تیمیه است که پس از حدود چهار قرن و از نجد حجاز سر برکشید و به اعاده و احیای مکتب حنبلی، مبتنی بر خوانش ابن تیمیه همت گمارد. عبدالوهاب آن بستر اجتماعی و پشتوانه سیاسی را که ابن تیمیه به دلیل سلطه بلامنازع مغول فاقد آن بود دارا بود. حمایت تمام قد محمد بن سعود^۱ از وی که منتج به تشکیل دولتی در شهر درعیه نجد شد، قدرت سیاسی را با ایدئولوژی سلفی پیوند زد و قدرتی عظیم به او برای نشر و گسترش افکارش بخشید، وی تحت لوای شرک و بدعت‌زدایی از جهان اسلام و در راستای تفوق و تغلب افکار و آرای توحیدی خویش، از هیچ تندی و خشونت‌پروراندی و از هیچ تعصب و سببیتی روی بر نمی‌تافت. او عقاید سایر مسلمین را در زمان خویش مصادیق آشکار بدعت، شرک و کفر می‌پنداشت و با نقل ظاهری و نص‌گرایانه آیات و روایات تحت نام ترویج توحید خالص اسلامی رفتارهایی را همچون: تعویذ بستن، غلو در زیارت قبور، تبرک جستن از مادیات و استمداد من دون الله در امور و... طرد و نفی می‌کرد (غنایت، ۱۳۷۰: ۶؛ ر، ک، به سقاف، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳). وی در تفسیر خویش از توحید و مفهوم لا اله الا الله، با اتکا به آیات (اسراء/۵۷)، (زخرف/۲۶ و ۲۷)، (توبه/۳۱)، (بقره/۱۶۵) در باب حب هر کسی من دون الله (فی المثل اهل بیت که از منظر او به معبود انگاشتن آنان نزد شیعه می‌انجامد) اینگونه می‌نویسد: «کسانی که هم خدا را و هم معبودان باطل خود را از الله بیشتر دوست داشته

۱. محمد بن سعود، محمد بن عبدالوهاب را به عنوان فردی می‌دید که زیر بیرق ندای «جهاد» اسلامی وی که مبتنی بر ماهیت سلفی خویش راجع به صدر اسلام بود، می‌تواند بر رقبا و دیگر شیوخ عربستان فائق آید. به عبارت دیگر دعوت جذاب عبدالوهاب به جهاد بالسیف، فرصت مناسبی را برای ابن سعود فراهم می‌ساخت که چیرگی همه‌جانبه او را بر میدان سیاسی عربستان تضمین می‌کرد (هاوس، ۱۳۹۴: ۲).

یا فقط آنها را دوست بدارند و نه خدا را، چگونه مسلمان گفته خواهند شد و از دوزخ بیرون خواهند آمد؟» (عبدالوهاب، ۱۳۸۹: ۳۴).

عبدالوهاب مبتنی بر حدیثی از صحیح مسلم صرف شهادتین را موجب اسلام ندانسته و لازمه آن را تکفیر معبودان باطل می‌داند و هر که را از این دو دایره پای بیرون کشد، نه تنها مستحق مسلمانی نمی‌داند، بل جان و مالش را نیز هدر می‌داند (همان: ۳۵). این نهضت فکری پس از فراز و فرودهای بسیار در دهه سوم قرن بیستم توانست بر نجد و حجاز و سایر نقاط شبه جزیره عربستان مسلط شده و دولت عربستان سعودی را تشکیل دهد. می‌توان گفت وهابیان (لقبی را که مخالفان اندیشه‌ای محمد ابن عبدالوهاب به پیروان وی نسبت می‌دهند) بزرگترین و شدیدترین معارضة قشری و جزم‌اندیشانه را با تشیع پی ریختند که در طول تاریخ اسلام سابقه نداشت، خشونت و افراطی‌گری بی حد و حصر آنان در تکفیر و تفسیق سایر فرق اسلامی (به جز حنابله) و هتک و تخریب اماکن مقدسه شیعه و طعن، تحقیر و تخطئه آنان، به رغم قلت عددی آنها زخم‌های جبران ناپذیری را بر پیکر امت اسلامی وارد ساخت که تاکنون نیز پابرجاست (عنایت، ۱۳۹۲: ۸۰).

۵-۱-۳- سید جمال الدین اسد آبادی، محمد عبده و رشید رضا

اتصاف «نهضت سلفیه» به سید جمال الدین اسد آبادی، با توجه به موارد مذکور اندکی شگرف می‌نماید، لیک این حقیقتی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید، وی در مجله عروة الوثقی (که به همراه عبده آن را منتشر می‌ساخت) و متأثر از وضع منحط و فلاکت بار مسلمانان هم عصرش، با درد و تأسفی در بیخ‌مندانه و نوستالوژیک که ناشی از غم حرمان بود، نسبت به اصحاب و میراث سلف اینگونه می‌نویسد: «من برای گذشتگان مسلمین گریه می‌کنم و به خاطر متقدمین نوحه‌سرایی می‌کنم، کجا هستید شما ای مردان رحمت و صاحبان تعصب و شفقت؟ کجا هستید ای مردان مظهر مروت و انصاف؟ ای نیرومندان بزرگ؟ کجا هستید ای فرزندان نجابت و بزرگی و ای حامیان مظلومان در مواقع سختی و شدت؟ کجا هستید ای بهترین امت که برای عبرت جهانیان پدید آمدید تا مردم را به نیکی و احسان امر کنید و آنها را از زشتی‌ها

بازدارید؟... کجا هستید ای بنیان‌گذاران امت نیکو؟ نمی‌بینید که [فرزندان و اخلاف شما] از سنت شما منحرف شده و از راه شما بیرون آمده‌اند؟» (موثقی، ۱۳۸۰: ۱۶).

سید جمال شخصیتی چند بعدی بود که هر بعد وی تحولاتی عظیم را در تاریخ نوسازی و احیای اسلامی/عربی رقم زد. تردیدها و تفسیرهایی که محققان در باب محل تولد، مذهب، نگرش و سایر ابعاد وجودی وی دارند، شخصیت او را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است. وی از سویی در تقابل با سلطه استعماری انگلیس و سید احمد خان هندی و در مذهب نیجریه، در نقش یک مصلح متعصب ظاهر می‌شود که به هیچ وجه حاضر نیست از عقاید مذهبی خویش در مقابل علم مدرن کوتاه بیاید (عنایت، ۱۳۷۰: ۸۷-۹۵) و از سوی دیگر در محفل فراماسونرها (به هر دلیلی) شرکت کرده و در نامه به ارنست رنان، آنچنان از عقل و علم و تقابل آن با عقیده دینی و یا لااقل عدم هم‌سنخی و تجانس آنها دم می‌زند که گویا مجددی سکولار است (همان: ۱۰۴-۱۰۹). این تقابل و چندگانگی به حدی است که در شاگردان وی نیز ظهور و بروز می‌یابد، از جمله اینکه محمد عبده شاگرد وی و رشید رضا شاگرد عبده می‌باشد و این هر دو، در همان حالی که خواهان بازگشت به قرآن و میراث عظیم اسلامی بودند، دو نحله یا رویکرد متفاوت را پس از خویش پی‌ریختند که موجد دو گفتمان متفاوت در جهان اسلام شد. عبده در تفسیر علمی قرآن تا بدانجا پیش رفت که ترجیح عقل بر نص در آثارش (و خاصه تفسیر قرآنش) محتمل الصدق است و رشید رضا در ترویج عربیت، خلافت (الدولة الاسلامیة) و در تضاد و تعارض با تشیع^۱ تا بدانجا پیش رفت که گاه در هیأت متفکری متعصب و وهابی در اذهان جلوه می‌کند. نقطه قابل تأمل در مورد سید جمال آن است که وی از دو مجرای دوگانه به جهان اسلام شناخته شد، ۱- محمد عبده و اقبال لاهوری ۲- رشید رضا و ابوالاعلی مودودی. متفکرین مسلمان ایرانی از

۱. رشید رضا در کتاب «السنة والشیعة أو الوهابیة والرافضة»، ضمن آنکه داعیه‌ی استمرار راه سید جمال را در تألیف قلوب جمیع فرق مسلمان و تحصیل وحدت جهان اسلام دارد، عملاً زبان طعن به تشیع امامیه گشوده و آنها را غالبانی می‌داند که افکارشان به تعالیم الحادی آغشته شده و قائل به تحریف قرآن و... هستند. (رشید رضا، ۱۹۴۷: ۱۲-۱۴) شاید به همین خاطر است که شهید مطهری وی را مغرض متعصبی متمایل به ابن تیمیه و عبدالوهاب می‌داند که موجب افساد و انحراف نهضت احیای دینی در جهان اسلام شد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۴۵-۴۶).

جمله شهید مطهری و دکتر شریعتی، سید جمال را از زاویه دید اقبال به ایران وارد ساختند، که نواندیشی، عقلانیت و اعتدال عضو لاینفک اندیشه او بود.^۱ اما از سوی دیگر جهان تسنن سید جمال را با آرای رشید رضا و مودودی و بعدها حسن البناء و تبعاً سید قطب شناخت و این اثر گذاری دوسویه دو برساخته اجتماعی متفاوت از اندیشه وی خواهد ساخت. البته ذکر این نکته، لازم، بل ضروری است که ما در این مقال در صدد قضاوت ارزشی در مورد سید جمال و شاگردان وی نیستیم، بلکه دامنه وسیع تأثیرگذاری گاهاً متناقض وی را در جهان اسلام و بر نهضت‌های سلفی معاصر می‌پوییم.

۵-۱-۴- اخوان المسلمین مصر به مثابه ریشه اسلام سیاسی (الاسلامیه) در

قرن معاصر

به دنبال فروپاشی امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۲ و الغای خلافت اسلامی در سال ۱۹۲۴ به حکم مجلس کبیر ملی ترکیه، جهان اسلام به نوعی از هم گسیختگی فکری و استحاله هویتی دچار شد، به نظر می‌رسید با ظهور موج قدرتمند تجدید در عصر دولت-ملت‌های^۲ مدرن، که آتاتورک به قوت تام، تمامیت آن را می‌طلبید و اقبال لاهوری بر آن صحه می‌گذاشت (عنايت، ۱۳۹۲: ۱۱۴) دیگر احراز وجوب و ضرورت خلافت که رشید رضا در ابتدا در پی آن بود امری نامحتمل می‌نمود، لذا وی در طرح نظری متأخر خویش، حکومت اسلامی را به عنوان علی‌البدل نظام خلافت مطرح ساخت، تأثیر اندیشه وی بر حسن البناء در تکوین اخوان المسلمین مصر نقشی اساسی داشت. مبتنی بر مقتضیات اجتماعی و سیاسی که در فضای مشوش و مغشوش پس از جنگ جهانی اول با تهییج عواطف توده‌ای در مصر در پی انقلاب ۱۹۱۹ بر ضد

۱. تفسیر اقبال از این تیمیه و این حزم هم از سایر متفکران سلفی معاصر متفاوت بوده است. به گونه‌ای که ابن تیمیه را یکی از سخت‌کوش‌ترین نویسندگان و واعظان جهان اسلام دانسته که در چارچوب مفهوم آزادی اجتهاد و در راستای بازگشت به اصول اولیه اسلام، خاتمیت مکاتب اربعه فقهی را پایان داد. وی روح تعالیم ابن تیمیه که به تعبیر خود او از شنزراهای فلات نجد سر برآورد را نخستین تپشی می‌داند که در قلب حیات نوین اسلامی به وجود آمد. (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۵۴-۲۵۵).

2. Nation-State.

انگیلس، فروپاشی خلافت عثمانی، رواج بی‌دینی میان روشنفکران و تحصیل‌کردگان، گسترش علمانیت^۱ سیاسی و فلسفی به واسطه آتاتورک و... همراه می‌شد، اخوان المسلمین به واسطه حسن‌البناء در سال ۱۹۲۸ در اسماعیلیه سربرکشید و از سوی در پی حاکمیت تعالیم اسلام بر زندگی اجتماعی و سیاسی مصر و از سوی دیگر در پی تحقق وحدت و یگانگی عرب و استعمارزدایی غرب از ممالک اسلامی برآمد، تلاش‌هایی که به صدور آن به سوریه و تشکیل اتحاد شباب الاحزاب و الهیئات در ۱۹۴۸ نیز منتج شد (عنایت، ۱۳۷۰: ۲۴۰-۲۴۱). حسن‌البناء (شاگرد رشید رضا) در پی آن بود که رؤیای سید جمال را در جهت ایجاد یک حزب اسلامی انقلابی تحقق بخشد. او که خود را از خانواده و وابسته رشید رضا می‌دانست، همه نیرویش را برای تشکیل یک حکومت اسلامی متمرکز ساخت (ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۱۸۰-۱۸۱). او برای ترویج ایدئولوژی اخوان طرح خویش را که مبتنی بر سه اصل اساسی بود پی‌ریخت: اسلام مکتبی جامع‌الاطراف و متطور است که مسیر نهایی حیات را در همه حوزه‌هایش سامان بخشیده، اسلام بر دو پایه استوار قرآن و سنت بنا شده است و اسلام کارکردی فرازمانی و فرامکانی داشته و در همه زمان‌ها و مکان‌ها اجرایی است. حسن‌البناء از لحاظ تشکیلاتی بسیار حاذق بود و سازمانی را به وجود آورد که بیش از یک میلیون عضو و پیرو داشت. وی در سال ۱۹۴۹ و پس از ترور نقراشی پاشا ترور شد و حسن‌الهضیبی جانشین وی شد. سید قطب که در این دوران در آمریکا به سر می‌برد خبر ترور وی و سرور و شادی مردم آمریکا را شاهد بود و به شدت متأثر شد. با انقلاب/کودتای افسران آزاد مصر در سال ۱۹۵۲ به رهبری محمد نجیب و جمال عبدالناصر (که به خلع ید ملک فاروق از قدرت انجامید) شالوده اختلاف بین اخوان و ناصر ریخته شد، تا جایی که به دنبال سوء قصد به وی در سال ۱۹۵۴ تعداد زیادی از اخوانیان دستگیر شدند. اختلاف اصلی اخوان با ناصر، ناشی از مطالبات اسلام‌گرایانه اخوان به رهبری سید قطب و سیاست‌های ناسیونالیستی و قومی/عربی ناصر بود. با شدت گرفتن این اختلافات موج جدیدی از دستگیری‌ها در سال ۱۹۶۵ ایجاد شد که این بار به اعدام

1. Secularism.

سید قطب در سال ۱۹۶۶ انجامید، اعدامی که به جرأت می‌توان گفت، میخی بر تابوت ناصریم بود. از سویی دیگر شکنجه‌های رژیم ناصر به رادیکالیزه شدن اعضای نسل دوم اخوان منجر شد و در نهایت شکست ۱۹۶۷ ناصر در برابر اسرائیل، هیبت وی و ایدئولوژی ناسیونالیستی (پان عربیستی) و سوسیالیستی را در جهان عرب شکست و به توسیع و تسریع فرایند اسلامیزه شدن جوامع عربی/اسلامی خاصه پس از مرگ او در سال ۱۹۷۰ منتج شد (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۵۷). البته سیاست ناصرزدایی انور سادات (جانشین ناصر) در تکوین خلأ ایدئولوژیک در مصر نقشی اساسی داشت، خلئی که جای آن را رادیکالیسم و خشونت نسل دوم اخوان گرفت، همان نسلی که در سال ۱۹۸۱ وی را در عصری که نهضت‌های ثلاثه جهادی^۱ نضج گرفته بودند، ترور کرد. از آغاز دهه ۱۹۷۰ میلادی و پس از مرگ ناصر، اسلام سیاسی، به‌عنوان دالی برتر خود را نمود، دالی که نه تنها واکنشی ارتجاعی و تدافعی نبود، بل در مقام نوعی آلترناتیو سیاسی و اجتماعی، آمال و اهداف بدیعی را در باب توسعه و دگرگونی خاورمیانه و استخلاص آن از این وضعیت خمیده و خموده و استرداد عز و جلال اسلامی تحت لوای سلفیت و سلف‌گرایی عرضه می‌کرد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۳: ۲۳-۲۴). تمامی افراد و جریان‌های فوق‌الذکر را می‌توان نسل اول سلفیه خواند که الهام بخش نسل‌های تکفیری و سلفی به شدت رادیکالیزه شده پس از دهه ۷۰ میلادی تا کنون‌اند (که در بخش پیش‌رو، یعنی بحران‌ها و پاسخ‌ها بدان خواهیم پرداخت)، البته با ذکر تفاوت‌هایی که گاه به تناقض نیز می‌انجامد. جریان‌های فکری و افراد مذکور با تمامی اختلافاتشان در چهار اصل اساسی، مشترک‌العقیده‌اند: ۱- تعهد به احیای امت و پیراستن عقیده مسلمانان از خرافات و بدعت‌ها از طریق بازگشت به ریشه‌های اسلامی (سلفی‌گری): قرآن، سنت، سنت سلف یعنی صحابه، تابعین، تابعین تابعین، اجتماع رسول الله^۲

۱. منظور سازمان‌های: «التحریر الاسلامی»، «التکفیر و الهجره» و «الجهاد» می‌باشند که هر سه از بطن بحران‌های دهه ۱۹۷۰ مصر زاده شدند.

۲. علاوه بر عدم ظاهرگرایی و رغبت به تأویل، یکی از اختلافات اساسی شیعه با جریان‌های مذکور، رأی به عدم حجیت صحابه و احادیث صادره از آنان (جز در موارد تطبیق آنها با کتاب الله، قول و فعل پیامبر ﷺ یا احادیث اهل بیت) است. (طباطبایی، ۱۳۵۶: ۴۶)

۲- طرفداری از پیکارجویی و جهاد در دفاع از اسلام ۳- ترکیب ایدئولوژی بنیادگرایانه با فعالیت اجتماعی و سیاسی در زندگی شخصی ۴- آمادگی برای رویارویی با اقتدار مذهبی و سیاسی و تمایل به از خودگذشتگی به خاطر اسلام (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۸۲-۸۳؛ موتقی، ۱۳۹۳: ۱۲۳-۱۲۶).^۱

۲-۵- بحران‌ها و پاسخ‌ها

۱-۲-۵- نقش بحران‌های اجتماعی در ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی

معاصر

شاید بتوان ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی در قالب و تحت لوای مفهوم اسلام سیاسی را فرزند خلف بحران‌ها دانست، بحران‌هایی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی و... که در توالی اعصار، همواره به خیزش و جهشی انقلابی در نسل‌های مسلمین انجامیده و آنها را به سودای بازیابی هویت خویش به جنبش و تکاپو واداشته است. هر جنبش اجتماعی حائز شرایط ظهور و خصلت‌های ویژه‌ای است که به واسطه آنها شناخته می‌شود، اما شرایط امکان و ویژگی‌های عام تمامی آنها تقریباً یکسان است. «اسلمسر»، شرایط و زمینه‌های تکوین و تطور هر جنبش اجتماعی را اینگونه برمی‌شمارد: ۱- آمادگی ساختاری ۲- فشارساختاری ۳- عقاید تعمیم یافته ۴- عوامل شتاب دهنده و محرک ۵- هماهنگی، رهبری و سازماندهی ۶- عملکرد کنترل اجتماعی (غفاری و ابراهیمی لویه، ۱۳۹۲: ۱۳۹).^۲ از منظر «کیلین»

۱. پر واضح است که ذکر تمامی اشخاص مؤثر در گفتمان سلفیسم و تشریح مبسوط افکار و احوال افراد و جریان‌های مذکور، مقصود مقاله نبوده و از حوصله بحث خارج است، بدین سبب به این مقدار اکتفا می‌کنیم. همچنین به شخصیت‌ها، افکار و نهضت‌های سلفی معاصر، یعنی از دهه ۱۹۷۰ میلادی بدین سو (که چرخش‌های پارادایمی عظیم و شگرفی را نسبت به اسلاف خویش تجربه کرده‌اند) به دلیل پیوند تنگاتنگشان با بحران‌ها و چالش‌های اجتماعی و سیاسی، در بخش بعدی (بحران‌ها و پاسخ‌ها) پرداخته خواهد شد.

۲. در این بین می‌توان عوامل ۱، ۲، ۴ و ۶ را به مثابه بحران‌ها و عوامل ۳ و ۵ را به منزله پاسخ‌هایی نگرست که دامان جهان اسلام را به معنای اعم و منطقه خاورمیانه را به معنای اخص در طول تاریخ و خاصه نیم قرن اخیر فراگرفته و مایه نضج و بالندگی جنبش‌های تکفیری و سلفی و ترویج ارهاب و خشونت شده است.

ویژگی‌های مشترک جنبش‌های اجتماعی عبارتند از: ۱- ایدئولوژی، ارزش‌ها، اهداف و عقاید مشترک ۲- احساس تعلق شدید بین خود و به همان نسبت تنفر شدید از بیگانگان ۳- ترسیم کیفیت روابط اجتماعی مبتنی بر هنجارهای مشترک اعضای جنبش ۴- وجود تقسیم کار بین رهبران و اعضا (همان: ۱۳۴-۱۳۵). در باب شرایط امکان ظهور جنبش‌های اجتماعی (که جنبش‌های تکفیری و سلفی نیز ذیل آن تعریف می‌شوند)، تحلیل جامعه‌شناختی آنها در بطن مفهوم جامعه توده‌ای^۱ که اکثر جوامع خاورمیانه در عصر حاضر در جرگه آن جای می‌گیرند، بیراه نیست. از لحاظ مفهومی می‌توان جامعه توده‌ای را در تقابل با جامعه مدنی^۲ قرار داد که نه تنها در فحوی خویش نافعی جوامع سنتی و مدرن است بلکه به نحو اکمل از ظهور و بروز شرایط جامعه مدنی نیز جلوگیری به عمل می‌آورد. برخی از ویژگی‌های جوامع توده‌ای را می‌توان اینگونه بر شمرد: ۱- همسان سازی عقیدتی ۲- کم رنگ شدن تمایزات گروهی و صنفی ۳- عارض شدن «آنومی» یا بی‌هنجاری (مبتنی جامعه‌شناسی دورکیمی) ۴- بحران و فروپاشی هویت‌های قومی، محلی، مذهبی، صنفی، شئوناتی و طبقاتی ۵- ترویج همگرایی ایدئولوژیکی ۷- جنبش توده‌ای^۳ و بسیج سیاسی^۴ ۸- مشارکت برانگیخته و عاطفی ۹- توسیع روابط غیر شخصی ایدئولوژیک ۱۰- تسطیح اجتماعی و فرهنگی ۱۱- گرایشات شدید پوپولیستی ۱۲- احیای همبستگی سنتی، مبتنی بر ایدئولوژی سیاسی (که خاصه در سلفیه در هیأت اسلام رخ می‌نماید)^۵ ۱۳- جذب و هضم گروه‌های حاشیه‌ای همچون: خرده بورژوازی، مهاجران، کارگران، جوانان، بیکاران، سربازان از جنگ برگشته و... ۱۴- خلاء معنوی و ایدئولوژیک، از

1. Mass society.

2. Civil society.

3. Mass movement.

4. Political mobilization.

۵. ذکر این نکته ضروری است که نسبت دین به طور خاص و اسلام به طور عام با ایدئولوژی نسبتی یک جانبه نیست، به عبارتی تکرر مفهومی ایدئولوژی، انعکاس خویش را بر تعین مضمونی دین نیز افکنده است، به صورتی که دین هم می‌تواند در محمل اصطلاح رایج ایدئولوژی لانه کند و هم از آن سوا (بل در تقابل با آن) باشد (پارسانیا، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۷) به نظر می‌رسد گام نخست در تعیین نسبت دین و ایدئولوژی تبیین و تشریح مفاهیم مزبور است.

خودبیگانگی اجتماعی^۱، فشار و اضطراب روحی و احساس ناامنی ۱۵- نیاز به اقتدارگرایی^۲ و... (بشیریه، ۱۳۹۲: ۳۳۳-۳۳۵) نگاهی گذرا به تاریخ خاورمیانه در یک قرن و بخصوص نیم قرن اخیر، وجود اکثر وجوه فوق‌الذکر را تصدیق می‌کند. از سوی دیگر هر ایردکم‌جیان در این باب به «الگوی دوری» اخذ شده از «ابن خلدون» معتقد است که عبارت است از ظهور و افول جنبش‌های بنیادگرا با توجه به بسترهای اجتماعی و سیاسی: «در واقع رابطه علت و معلولی میان آشفتگی روحی، اجتماعی و سیاسی و ظهور جنبش بنیادگرایانه موجود است» (دکم‌جیان، ۱۳۹۰: ۳۶) او دو شرط اساسی ظهور جنبش‌های بنیادگرایانه را اینگونه بر می‌شمارد: ۱- ظهور یک رهبر فره‌مند ۲- جامعه‌ای که عمیقاً دچار آشفتگی و بحران است. وی بحران‌ها را از صدر اسلام تا کنون و همچنین واکنش‌های بنیادگرایانه در تقابل با آن را چنین بر می‌شمارد: ۱- سقوط بنی امیه ۲- انحطاط عباسیان (ظهور احمد بن حنبل) ۳- سقوط بنی امیه در اسپانیا (ظهور ابن حزم) ۴- نابودی عباسیان و فتوحات ترکان و مغولان (ظهور نووی، ابن تیمیه، ابن قیم و ابن کثیر) ۵- سقوط امپراتوری عثمانی (همان: ۳۲-۳۷). در حقیقت در الگوی دوری و دیالکتیکی وی، بحران‌ها نقشی اساسی در ظهور جنبش‌ها ایفا می‌کنند. جنبش‌های اجتماعی تکفیری و سلفی نوین که در نیم قرن اخیر (خاصه از ۱۹۷۰ بدین سو) در خاورمیانه ظهور یافته و رادیکالیسم و خشونت سیاسی را به نحوی دهشتناک، ددمنشانه و بی سابقه در تاریخ اسلام بازتولید می‌کنند نیز از این قائده مستثنی نیستند. علاوه بر مطالب ذکر شده در این وادی، همچنین موارد مطرح شده در ملاحظات نظری در باب تأثیر بحران‌های اجتماعی نباید از نقش «عوامل ملی و بین‌المللی» در ظهور این خشونت غافل شد، عواملی که به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم در رادیکالیزاسیون جنبش‌های اسلامی رادیکال در جهت ایجاد تفرق و اختلاف دخیل هستند. به عبارت دیگر، مبتنی بر شواهد بسیار هم مداخله و نفوذ دول خارجی در تکوین و جهت دهی بعضی از این جنبش‌ها دخیل بوده است و هم استعمار و خشونت مضاعفی را که در قبال کشورهای اسلامی در

1. Social alienation.

2. Authoritarianism.

چند دهه اخیر در پیش گرفته‌اند، که ما در بخش آتی به برخی از این موارد می‌پردازیم.^۱

۵-۲-۲- نسل‌های ثلاثه: از التحریرالاسلامی در مصر تا الدولة الاسلامیه در

عراق

با شروع جنگ جهانی اول که برنارد لوئیس آن را: «اوج عقب‌نشینی اسلام در برابر پیشروی غرب» (لوئیس، ۱۳۹۳: ۳۵۴) می‌داند، بالکانیزاسیون منطقه خاورمیانه، انعقاد قرارداد سایکس-پیکو^۲ در سال ۱۹۱۶ بین دول بریتانیا و فرانسه، به رسمیت شناخته شدن اعلامیه بالفور^۳ به واسطه بریتانیا در نوامبر ۱۹۱۷ (که مبتنی بر تشکیل بی‌حدومرز یک موطن ملی برای یهودیان بود) و در نهایت اضمحلال امپراتوری عثمانی^۴ به مثابه آخرین نظام سیاسی اسلامی مبتنی بر گفتمان خلافت در سال ۱۹۲۲ (که حدود شش قرن در منطقه مدیترانه و بیش از چهار قرن در خاورمیانه دوام آورده بود)، نظم کهن و تقریباً مشروع و مقبول جهان اسلام از هم گسست. گسستی که به نشر نشستی معرفت‌شناختی بر نشیمن‌گاه پر نشیب اختلافات و تنازعات عقیدتی و ایدئولوژیکی انجامید و از قلب و در «پاسخ» به آن، سه نهضت یا جنبش اجتماعی «سکولار»، «ملی‌گرا» و «اسلام‌گرا» سر برکشید. با ناکامی جنبش سکولار که سیاست‌های کمالیستی در جهت تحقق آن می‌کوشید، ناسیونالیسم و قومیت‌گرایی جمال عبدالناصر نقطه‌ی اتکای جهان عرب شد، دیری نپایید که سیاست‌های نادرست وی در قبال اسلام‌گرایان اخوان المسلمین و همچنین شکست مفتضحانه‌اش از اسرائیل در جنگ شش روزه ۱۹۶۷، شکوه و جلال وی را در هم شکست و دگرباره سرخوردگی و سرگشتگی عظیمی را بر روح و روان اعراب مستولی کرد، شاید بتوان گفت که پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی، هزیمت و امحای ناصریم در سال ۱۹۷۰ بزرگترین بحران

۱. توجه به این نکته ضروری که به دلیل محدودیت‌های حاکم بر یک مقاله نمی‌توان تمامی بحران‌ها و بسترهای اجتماعی ظهور جنبش‌های رادیکال سلفی را تبیین کرد، لیک در این باب به نحوی موجز به برخی از عوامل اصلی اشاره می‌کنیم.

2. Sykes-Picot Agreement.

3. Balfour Declaration.

4. Ottoman Empire.

خاورمیانه محسوب می‌شود، بحرانی که ابتدا با حمله اتحاد جماهیر شوروی به افغانستان (که محملی را برای تجمع نیروهای مجاهد مسلمان و تکوین نطفه تکفیر و سلفی‌گری فراهم ساخت) در کشاکش جنگ سرد و پس از آن با حادثه ۱۱ سپتامبر و حمله آمریکا به افغانستان و عراق روز به روز وسیع‌تر و گسترده‌تر می‌شود. پس از مرگ ناصر در سال ۱۹۷۰ نهضت‌های ثلاثه: ۱- سازمان آزادی‌بخش اسلامی (التحریر الاسلامی) به رهبری صالح سریه ۲- التکفیر و الهجره (جماعة المسلمین) به رهبری شکرى مصطفى ۳- سازمان الجهاد به رهبری ایدئولوژیک عبدالسلام فرج - که هر سه به نحوی متأثر از اخوان و خاصه سید قطب (البته با ذکر اختلافاتی بنیادین) بودند - شکل گرفتند که دو جریان اول به ترتیب در سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۷۸ در هم شکسته شدند. اما سازمان الجهاد (در سال ۱۹۸۱ به وسیله خالد اسلامبولی، انورسادات را ترور کرد) که بعدها در اواخر دهه ۸۰ میلادی در سازمان «الجهاد الإسلامی المصری» به رهبری آیمن الظواهری (رهبری کنونی القاعده) نمود یافت به دلیل ویژگی‌های متمایزی که از دو سازمان پیشین داشت، دوام بیشتری یافته و تأثیر مضاعفی را بر پیروان خویش گذاشت، برخی از ویژگی‌های آن عبارت بودند از: ۱- سازماندهی قوی ۲- اعتقاد به نفوذ در همه ارکان حکومتی و حضور در اجتماع ۳- اعتقاد به رهبری شورایی و دسته جمعی ۴- ساختار سازمانی، تفکیک قوا، رهبری معنوی (شیخ عمر عبدالرحمن) ۵- سانترالیزم دمکراتیک (دکمجان، ۱۳۹۰: ۱۷۳-۱۷۷).

رهبری ایدئولوژیکی این سازمان مبتنی بر آموزه‌های عبدالسلام فرج (پدر فکری القاعده) در کتاب الفریضه الغائب (واجب مکنون) طرح ریخته‌شد، آموزه‌هایی که جهاد (جهاد بالسیف یا جهاد مسلحانه) را به عنوان رکن ششم به ارکان خمسه اسلام افزود و آن را در راه «اقامه دولت اسلامی» و «اعاده خلافت» نه تنها واجب می‌دانست، بلکه هر که را از این فریضه روی برمی‌تافت «کافر» قلمداد می‌کرد (فرج، ۱۹۸۱: ۳-۵). برخی از این آموزه‌ها عبارتند از: مسلمانان راستین باید علیه رهبران غرب و شرق زده خود خود اعلان جهاد کنند و این بر آنها واجب است، واجبی فراموش شده، رهبران به ظاهر مسلمانی که قوانین اسلام را عمل نمی‌کنند، مرتدند. «آنهايي که بر طبق وحی الهی حکومت نکنند کافرنند»، مجازات چنین رهبری مرگ است و

همکاری با وی گناه است، جهاد دائمی علیه حکومت کافر عالی‌ترین و اولی‌ترین وظیفه مسلمانان راستین است، «مبارزه مسلحانه» تنها شکل قابل قبول جهاد است و... (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۱۷۹-۱۸۱؛ فرج، ۱۹۸۱: ۶-۸) تمامی سازمان‌های فوق (علی‌رغم تفاوت‌های بعضاً عمیق ایدئولوژیکی) را می‌توان در جرگه «نسل» اول جریان‌های تکفیری و سلفی معاصر، پس از دهه ۷۰ میلادی قرار داد. اکثر این جنبش‌های سلفی تا اوایل دهه ۸۰ میلادی دوام آوردند. اما سازمان‌های جهاد، حتی پس از اعدام عبدالسلام فرج نهضت فکری خویش را ادامه داد، نهضتی که نقطه عطف خویش را در جنگ شوروی و افغانستان و در نهایت تشکیل سازمان القاعده در سال ۱۹۸۸ بازجست. علت اصلی تشکیل القاعده و ترویج بن‌لادن‌یسم را باید در اعمال مداخله نظامی شوروی در افغانستان و سپس (چنانکه خود بن‌لادن تصریح می‌کند) حضور آمریکایی‌ها در عربستان (که نمود نوعی هتک حرمت از سرزمین مقدس مسلمانان بود) در خلال جنگ خلیج فارس و همچنین استفاده ابرازی از عربستان سعودی برای حمله به عراق جست (لوئیس، ۱۳۹۴: ۱۴۶).

مهاجرت و متواری شدن بخشی از اعضای سازمان‌های مذکور (التحریر الاسلامی، التکفیر و الهجرة و الجهاد) به عربستان سعودی، به ایجاد نوعی چرخش پارادایمی عظیم در ذهن و ضمیر قاطبه آنها منتج شد. چرخشی که هم اینک جهادگرایی سیاسی تقریبی قطب‌یسم بر ضد طواغیت و سلطه استعماری را در بستر سلف‌گرایی عقیدتی تکفیری و هابیسیم تفسیر می‌کرد که تحت لوای «توحید قبور»، «توحید قصور» را بر طاق نسیان نهاده بود. همین تحول و دگرگونی عظیم بود که بعدها به تشکیل القاعده پیشاور و انعقاد نطفه نئو سلفیه القاعده عراق می‌انجامید. به هر روی جریان‌های جهادی نظیر سازمان القاعده، به رهبری فکری عبدالله عزام و رهبری عملی بن‌لادن و پس از او ایمن الظواهری را می‌توان نسل دوم جریان‌های تکفیری و سلفی دانست. نسلی که علی‌رغم انجام اقداماتی نظیر ۱۱ سپتامبر، کماکان روحیه تقریبی خویش را با سایر فرق مسلمان حفظ کرده بود/است و مبارزه با آمریکا و اسرائیل را اولویت فعالیت‌های خویش می‌دانست. اما تحول عظیم با ظهور شخصی به نام ابومصعب الزرقاوی رخ داد. پس از حمله آمریکا به افغانستان و پس از آن عراق، جماعت بیعه

الإمام فی الأردن (۱۹۶۶) به رهبری زرقاوی، ابتدا به جماعة التوحید والجهاد (۲۰۰۱) و پس از آن به قاعدة الجهاد فی بلاد الرافدین (۲۰۰۴) تغییر نام داده و در همین سال با بن لادن و القاعده بیعت کرده و با آن متحد شد. زرقاوی در راستای اعاده خلافت و اقامه دولت، در سال ۲۰۰۶ دولت اسلامی عراق را اعلان کرد، همان دولتی که پس از مرگ وی در همین سال، ابو عمر البغدادی و پس از او ابو حمزه المهاجر از دستیاران ارشد او تا سال ۲۰۱۰ آن را دوام بخشیدند و پس از آن و با مرگ آنها تا سال ۲۰۱۳ در ظاهر به تعلیقی ملالت‌بار دچار گشته بود. با خروج نیروهای نظامی آمریکا از عراق در سال ۲۰۱۲ که یک حرکت سیاسی بی اهمیت تلقی می‌شد، دولت اسلامی دگر باره بستری مناسب برای ظهور یافت، تا به اجرای نقشه‌ای همت گمارد که از شش سال پیش طرح ریخته شده بود. ظهور الدولة الإسلامية فی العراق والشام به رهبری ابوبکر البغدادی در سال ۲۰۱۳ مرهون بحران‌ها و تحولات پیشین بود (5: bunzel, 2015).

ایدئولوژی دولت اسلامی^۱ باید در دو مرحله تفهیم شود: شناخت جهادگرایی سلفی این گروه که مرکز ثقل تفکر سیاسی آن است و رویکرد خشن و به شدت افراطی آن نسبت به کفار و خاصه شیعیان که آن را به اعلا درجه از القاعده متمایز می‌سازد و دلیل اصلی برائت ایمن الظواهری از آنهاست. پدر فکری دولت اسلامی کنونی زرقاوی است، کسی که داعش نسخه به شدت خشن سلفیسم جهادی خویش را از وی اقتباس کرده است، زرقاوی ابتدا نزد ابو محمد المقدسی (که آرای ملایمی در باب شیعیان ندارد) استاد و مرشد خود آموزش دید، ولی پس از آن به دلیل شیعه‌ستیزی افراطی‌اش حتی مقدسی نیز از وی برائت جست. شیعه‌ستیزی و اعاده خلافت، مبتنی بر تعالیم ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، دو رکن رکین آرا و نظریات افراطی وی هستند، یعنی همان آرائی که تجلی عینی آن را می‌توان در اقدامات کنونی داعش یافت. سخنرانی‌ها و متون دولت اسلامی بر شماری از مفاهیم عقیدتی تأکید زیادی دارند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱- تمامی مسلمین موظفند که به جرگه مسلمانان راستین (که زیر بیرق خلافت دولت اسلامی گردآمده‌اند) گرویده، با آنان همیاری و همکاری و هر که در

1. ISIS.

این جرگه نیست را طرد و نفی کنند. ۲- قصور در اجرای شریعت الله مترادف کفر است ۳- مبارزه با دولت اسلامی همپایه ارتداد است ۴- شیعیان مرتدانی مستحق مرگند ۴- اخوان المسلمین و حماس، خائن و دشمن اسلام اند و... (Ibid: 9-10) زرقاوی و پس از او ابوبکر البغدادی، در اندیشه خویش به شدت متأثر از دو تن از فقهای تندروی سلفی معاصر یعنی: ۱- ابوبکر ناجی صاحب کتاب ادارة التوحش و ۲- ابوعبدالله المهاجر المصری صاحب کتاب مسائل من فقه الجهاد (فقه الدماء) هستند، کتبی که اولی را می توان مانیفست راهبردی و دومی را مانیفست فقهی گروه دولت اسلامی برشمرد. کتبی که رادیکالیسم و خشونت سیاسی مضاعف را آنچنان با رویکردی آنارشیستی-نهیلیستی تبلیغ می کند که فقط می توان آن را با شرعیات انقلاب^۱ سرگئی نچایف^۲ و آنارشیست دهقانی قرن نوزدهمی روسیه قیاس کرد.

بخش هایی از محورهای اصلی کتاب ادارة التوحش بدین شرح است: نرمش و رخوت یکی از عناصر عجز و ناتوانی هر عمل جهادی است، آنهایی که رفتاری نرم دارند بهتر است در خانه های خود بمانند، عارض شدن سستی و رخوت و هرگونه سستی و ضعف، باعث از بین رفتن قدرت ما خواهد شد، برای سوق دادن جوانان به جنگ نیازمند کارهایی هستیم که کینه تیزی آنها را شعله ور و مردم را خواه ناخواه وارد عرصه جنگ کند. ما باید این جنگ را به صورت بسیار خشن ارایه کنیم؛ به گونه ای رعب و وحشت بر قلوب جاری شده و صدای مرگ، قلبها را به تپش وادارد (ناجی، ۲۰۰۴: ۳۱-۳۳). این کتاب را می توان نسخه نوین کتاب السياسة الشرعية فی إصلاح الراعی والرعية اثر ابن تیمیه دانست که بیشتر خط و مشی های سیاسی راهبردی برای اداره و مدیریت جامعه ارائه می دهد. خطوط اصلی کتاب مسائل من فقه الجهاد (که بیشتر جنبه فقهی و عقیدتی دارد) را که در بیست مسأله بیان شده است را نیز می توان اینگونه برشمرد: ۱- دارالاسلام و دارالکفر: وی در مسأله اول کتاب خویش مبتنی بر آیات و روایات دوگانه دارالاسلام و دارالکفر را مطرح ساخته و هر بلادی را که در آن

1. Catechism of a Revolutionary.

2. Sergey Nechayev.

احکام اسلام جاری نیست، دارالکفر و مستحق تکفیر و حرب می‌داند (المهاجر، بی تا، ۱۸)
 ۲- حاکمانی را که بر اساس «بما انزل الله» حکومت نمی‌کنند مرتدند ۳- اسلام فقط
 شهادتین و اقامه نماز و زکات و روزه نیست و صرف کفر فارغ از محاربه یا غیر آن جواز
 و وجوب قتل را صادر می‌کند ۴- حمایت از مشرکان (اعم از صلیبیون، جهود و
 شیعیان) موجب کفر و ارتداد است ۵- شیعیان و خوارج جزو طوائف و فرق ضاله،
 رافضی و کافر هستند: وی در شرح مسأله استخدام و استفاده (الاستعانة) از شیعیان در
 نبرد با کفار، نه تنها آن را جایز نمی‌داند بلکه خود، شیعیان (به تعبیر وی روافض) را
 تکفیر کرده و آنها را اهل غدر، خدعه، مکر، خیانت و کذب و... می‌داند (همان:
 ۳۵۸-۳۶۰).

وی در فصول دیگر کتاب خود به مشروعیت بخشیدن به ترور (اغتيال)، عملیات
 انتحاری، ربایش، سوزاندن و غرق کردن کفار، عدم تفکیک بین نظامیان و غیر آنها در
 قتال، تشریح قتل اسرا و... می‌پردازد که پرداختن به همه آنها در این مجال نمی‌گنجد.
 آنچه در این مقال مستلزم یادآوری و امعان نظر است (چنانکه یکی از اهداف پژوهش نیز
 تبیین آن است)، تلفیق و به هم آمیختگی لاینفک بحران‌های اجتماعی در جوامع توده‌ای
 و تعالیم الاهیاتی و فقهی فقهای افراطی سلفی و وهابی در طی فرایندی دوری و
 دیالکتیکی است: در هر مرحله از فرایند دیالکتیکی، صورت انضمامی بحران‌های
 چندپاره، متکثر و متلون اجتماعی، کلیت فرایند را در قالب ساختارهای مسلط اجتماعی
 تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان کنش دوسویه پیوسته منسجم به هم آمیخته تزویج
 بحران‌ها و جنبش‌های اجتماعی)، این بدان معناست که چارچوب کلی فرایند تکوین
 نظری و عملی جنبش‌های تکفیری و سلفی، به صورت بخشی از محتوای جزئی یا خاص
 آن در می‌آید که صرفاً در صورت‌بندی جامعه‌شناختی (جامعه‌شناسی سیاسی) می‌توان آن
 را شکافت. گروه‌ها و جریان‌های مذکور از زرقاوی تا بغدادی را می‌توان به مثابه نسل
 سوم جریان‌های تکفیری و سلفی (یا نتوسلفیه) نگرست، نسلی که با منطق توجیه وسیله
 در جهت تحصیل هدف، از دست یازیدن به هیچ جنایت خشونت آمیزی پروا ندارد.

۵-۳- ارتباط سلفی‌گری و خشونت سیاسی

۵-۳-۱- خشونت سیاسی^۱

خشونت سیاسی بنا به تعریف گونه‌ای از خشونت است که در بستر مفهوم قدرت سیاسی^۲ تعریف می‌شود و این سوای اقتدار سیاسی^۳ است که مستلزم نوعی مشروعیت مدنی است. هر چند نمی‌توان مفهوم خشونت سیاسی را به صراحت و قطعیت از سایر اشکال خشونت تمیز بخشید، لیک می‌توان دامنه آن را به حوزه سیاست و قدرت، محدود کرد. به عبارتی خشونت سیاسی را می‌توان گونه‌ای از خشونت دانست که در بطن و متن یکی از سه فرایند زیر تجلی می‌کند: ۱- استحصال و غصب یک قدرت ۲- سرنگونی و امحای یک قدرت ۳- حفظ و ابقای یک قدرت (فکوهی، ۱۳۷۸: ۳)

اکثر صاحب‌نظرانی که در حوزه انقلاب‌های سیاسی و خشونت قلم زده‌اند، خشونت را ذاتی و جزء لاینفک وضعیت‌های انقلابی می‌دانند. طیف وسیعی از اندیشمندان، از دان تا هانتینگتون و کالورت، خشونت و انقلاب سیاسی را به مثابه دو اسبی می‌دانند که همواره عنان بر عنان می‌تازند. حتی برخی از نظریه پردازان نظیر رژی دبره خشونت سیاسی و ابزارهای آن را در قالب حزب پیشناز، هسته مرکزی و مهم‌ترین رکن انقلاب در جهت تغییر قدرت سیاسی می‌دانند (کوهن، ۱۳۹۲: ۵۰-۵۱). برخی از جامعه‌شناسان کارکردگرا نظیر دورکیم و پارسونز نیز، خشونت سیاسی را محصول مستقیم خروج افراد اجتماع از حالت تعادل و توازن اجتماعی می‌دانند. در این نگرش، برخی از گروه‌ها یا افراد جامعه در کشاکش تغییر دائمی هنجارها، ارزش‌ها و نقش‌های اجتماعی در جوامع ارگانیکی نوین و عدم توانایی انطباق خود با وضعیت جدید (که منجر به الغای همبستگی و انسجام اجتماعی آنها خواهد شد) به نوعی ترس و تشنگی فراگیر دچار می‌شوند که در صورت سرکوب بواسطه قدرت سیاسی حاکم، می‌تواند جامعه را به سوی رادیکالیسم و خشونت گسترده سیاسی سوق دهد (فکوهی، ۱۳۷۸: ۷۶-۷۹). به هر روی دگرگونی یک دولت مستقر و قدرت سیاسی، خواسته یا ناخواسته مستلزم اعمال

1. Political violence.
2. political power.
3. political authority.

خشونت سیاسی از جانب انقلابیون است. پیرو مباحث مذکور در بخش‌های پیشین یکی از دعوی اصلی جنبش‌های تکفیری و سلفی معاصر (که در ارتباط غرب با جهان اسلام در یک سده اخیر، تغییرات اجتماعی رادیکال و گسترده‌ای را تجربه کردند) در جهت تبدیل دارالکفر به دارالاسلام، استرداد قدرت سیاسی از غاصبان حاکمیت^۱ الله و بازگرداندن همه دین به خداست و چنین امری در ذات خویش مسبوق و منوط به انقلاب سیاسی برای اسقاط حاکمیت طواغیت و اضمحلال قوای تقنینی آنان از سوی و ابتدای حاکمیت الهی و تطبیق و تنفیذ شریعت الله در جامعه انسانی در راستای تبدیل جامعه جاهلی به جامعه اسلامی است. در این رویکرد، کاربرد قوای جبریه و قهریه (به هر شکل و نوعی اعم از ارباب، ترور، عملیات انتحاری و...) در تقابل با دولت‌های غیر اسلامی و ملل کافر (که پیش از این با کمال تهور تکفیر شده‌اند)، تحت نام جهاد مقدس^۲ نه تنها مشروع بلکه واجبی است مکنون و مغفول که دلیل انحطاط امت مسلمان و انحراف آن از سیره اصحاب سلف نیز کنارنهادن آن است. مبتنی بر تعالیم سلفیه جهادی، خشونت در هر سه مرحله امحا، استحصال و ابقای دولت اسلامی واجب و کاربرد زور و الجا در جهت تسلیم خلق به شریعت جایز است.^۳ از اینجا است که می‌توان نتیجه گرفت که سلفی‌گری معاصر با خشونت سیاسی در خاورمیانه و سایر جهان ارتباط تنگاتنگ و مستقیمی دارد.

۵-۳-۲- اسلام و خشونت سیاسی

سؤال مهمی که در اینجا مطرح است این است که: اساساً ارتباط دین اسلام و خشونت سیاسی چیست؟ و این که آیا خشونت سیاسی، ذاتی اسلام یا منبعث از

1. Sovereignty.

2. Holy war.

۳. لازم به ذکر است که تعالیم سلفیه تکفیری و جهادی نوین، منبعث بر خوانشی خشن و نص‌گرایانه از آیات و روایات است که به نظر می‌رسد با جمهور فرق مسلمان اعم از شیعه و سنی سنخیت و تجانسی ندارد. فی المثل علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل آیات ۳۵ و ۸۲ سوره نحل تصریح می‌کند که: وظیفه پیامبران فقط «بلاغ مبین» بوده و آنان نباید مردم را ملجأ، مضطر و ناچار کنند که پیام آنها را بگیرند و عمل کنند. وی قلمرو رسالت پیامبران را فقط انذار و تبشیر می‌داند (سروش محلاتی، ۱۳۹۴: ۱۰۰-۱۰۱)

قرائت‌های خاصی از آن (نظیر قرائت‌های گروه‌های تکفیری و سلفی) است؟ حقیقت آن است که مفهوم «خشونت ناب دینی/اسلامی» در زمینه مباحث جامعه‌شناختی نمی‌گنجد، بلکه اجتماع را باید به مثابه «کلیتی انضمامی» نگریست که همه چیز در آن ترکیبی و دیالکتیکی است. آموزه‌ها، متون و نصوص دینی و آیاتی که به جهاد اشاره دارند در همه برهه‌های تاریخی موجود بوده، اما سؤال اینجاست که چرا همین آموزه‌ها در مقاطعی از تاریخ نه تنها منادی خشونت نبوده بلکه پیام‌آور صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز و انسانی بوده است؟ آنچه حائز اهمیتی بسیار حیاتی است، نشان دادن و تعیین بخشیدن آموزه‌ها در چارچوب و صورت‌بندی‌های جامعه‌شناختی و زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و ژئوپلیتیکی و پرهیختن از نگاه ذات‌گرایانه^۱ و شرق‌شناسانه^۲ به دین است، از آنجایی که ادیان، خاصه اسلام بیش از مسیحیت قربانی این نوع نگاه شده‌اند و آنچه در برهه کنونی ظهور و بروزی عجیب یافته، نگاه ذات‌گرایانه به اسلام در قالب نوعی تسمیه و نام‌گرایی^۳ است؛ و همین نگاه است که تمامی رویکردهای فرق و نحل گوناگون اسلامی اعم از رادیکالیسم اسلامی، تروریسم اسلامی، فاشیسم اسلامی، توتالیتاریسم اسلامی، بنیادگرایی اسلامی و... را به «اسلام» و یا بالعکس، اسلام را با تمامی بار معنایی عریض و طویلی که دارد، به مثابه دالی واحد انگاشته و به مدلول‌های مذکور تقلیل می‌دهد. فارغ از تبیین جامعه به تدقیق در آموزه‌ها پرداختن هر چند که مفید است، اما هرگز کافی نبوده و دامگه معرفت‌شناختی خطیر و خطرناکی است بر مسیر عقل سلیم و استنتاج‌های مبتنی بر آن که مفاهیم را در خلأ زمینه‌های اجتماعی تفسیر می‌کند. اسپوزینو در مقاله اسلام و خشونت سیاسی این موضوع را مد نظر قرار داده است و به سوء برداشت، بلکه سوء استفاده جریان‌های تکفیری و سلفی از نصوص قرآنی اشاره کرده و در این باره می‌نویسد: «در حالی که خیل کثیری از مؤمنان مشغول خواندن متون اسلامی در زمینه‌های تاریخی خویش هستند، افراط‌گرایان مذهبی و تروریست‌ها از این نصوص به عنوان توجیهی برای اعمال خویش بهره می‌برند»

1. Essentialistic.
2. Orientalistic.
3. Nominalistic.

(Esposito, 2015: 1068). فیلیپ جنکینز نیز که پس از حادثه ۱۱ سپتامبر پژوهشی را در باره میزان آیات و آموزه‌های خشونت آمیز در قرآن و انجیل انجام داد و نتیجه کار خود را در کتاب نبردهای عیسی منتشر ساخت، اعلام کرد که با کمال تعجب دریافته است که آیات خشونت آمیز و ستیزه جویانه در قرآن به مراتب کمتر از انجیل است، وی در کتاب خویش با قیاس وضعیت اجتماعی خاورمیانه اسلامی قرن ۲۱ با مسیحیت در قرن ۵ چنین استنتاج می‌کند که تمامی خشونت‌های سیاسی مشمئزکننده‌ای که امروزه تحت لوای اسلام و به واسطه جریان‌های تکفیری و سلفی نظیر القاعده انجام می‌پذیرد در عالم مسیحیت نیز مسبوق به سابقه بوده است و اساساً فهم خاورمیانه اسلامی معاصر به فهم گذشته مسیحی کمک شایانی می‌کند و بالعکس (Jenkins, 2010: 56-58). با توجه به تحلیل‌های مذکور و خوض در نقش بحران‌های اجتماعی در ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی معاصر که پیش از این ذکر شد، نگرش چند وجهی و جامع‌الاطراف در تحلیل ارتباط اسلام با خشونت سیاسی و تفکیک آن از مفهوم سلفی‌گری جهادی و هابی معاصر ضروری می‌نماید.

نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش چنانکه در مقدمه و پرسش‌های تحقیق نیز ذکر شد تبیین و تحلیل مبانی فکری و اجتماعی ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی معاصر در خاورمیانه و پیوند تنگاتنگ آن با خشونت سیاسی بود. تبیین و تحلیلی که متون و نصوص اندیشمندان و متفکران سلفی را طی فرایندی دوری و دیالکتیکی به قامت بحران‌های تاریخی و اجتماعی در آویخت و تأثیر ماهیت چندپاره و متکثر آن‌ها را در ترویج ترور و خشونت سیاسی در خاورمیانه به منصفه ظهور رساند. در برهه کنونی از تاریخ، جهانیان شاهد دهشتی خونین‌اند که در هیأت جریان‌های تکفیری و سلفی نظیر داعش، جبهة‌النصره، بوکوحرام، طالبان، القاعده و... و در هیبتی رعب‌انگیز به سودای تسخیر جهان کفر و تبدیل آن به دارالاسلام آمده است و همه روزه تهاجم و خشونت رو به تزايدی را در خاورمیانه و اکناف گیتی رقم می‌زند. تهاجم و تروری بی سابقه با رویکردی آنارشیستی که توأمانی که مجذوب توحش، سبعت و بربریت خویش است،

این بار (بر خلاف نسل‌های پیشین) ماهیت نفرت‌انگیز خویش را لخت و «عریان» در معرض دید همگان قرار داده و وجدان‌ها و عواطف آنها را با نهایت بی‌رحمی می‌خراشد. اما به راستی دلیل این حجم غلیظ و شدید تهاجم و توحش چیست؟ آیا این موج افسار گسیخته خشونت و این سیل بنیان کن ترور، «یکسویه» بوده و بیهوده و سرگردان و کور و خودجوش به کشورهای غربی و اسلامی معطوف و منتهی شده است؟ دلیل خوشحالی و سرور خاطر بسیاری از سلفی‌های تکفیری از بمب‌گذاری و عملیات انتحاری در ممالک غربی که گویای نوعی عقده‌گشایی و خیم و خونین است چیست؟ این‌ها سؤال‌هایی است که باید در باب آن به تأمل نشست و بیشتر از پیش آنها را مطرح نظر قرار داد. حدود ۵۰ سال پیش ژان پل سارتر به دنبال نبرد الجزایر و کشتار بیش از یک میلیون الجزایری به دست فرانسوی‌ها، در مقدمه‌ای که بر دوزخیان روی زمین فرانتس فانون تحت عنوان «محاكمة غرب» زد؛ تحلیلی جالب از خشونت و قدرت پیچیده و متقابل آن ارائه داد (هر چند که بعدها آرت و آرون وی را به‌خاطر همین تحلیل، به گرایش به خشونت یا حداقل تصدیق و تعریف از آن متهم کردند) که شاید کمتر در حوادث اخیر مورد نظر قرار گرفته است. سارتر در آن مقدمه از «تقابل قهر» دم می‌زند، یا خشونت معکوسی که در آینده‌ای نزدیک این «قاره چاق و رنگ پریده» (به تعبیر خود او) را در هم می‌نوردد،

او همچنین در آن مقدمه خاطر نشان می‌سازد که: خاطره توحش و خشونت غرب استعمارگر را در قبال مسلمانان الجزایر و سایر ممالک اسلامی را با هیچ شیرین کاری و ترفندی نمی‌توان از اذهان محو کرد جز خشونت (فانون، ۱۳۶۷: ۲۲-۲۵). او از کدامین خشونت دم می‌زد که تبعاً خنثی سازی آن را در گرو خشونت متقابل می‌دانست؟ خشونت عریان جریان‌های سلفی چه تجانس و نسبتی با خشونت پنهان غرب دارد؟ بودریار خشونت سیاسی بنیادین تروریسم را به منزله نفی همه نهادهای نمایندگی دول غربی می‌داند که سکوت مسحور از اطلاعات توده‌ها را هدف گرفته است (بودریار، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۱) و ژیزک و میشو آن را به مثابه کششی دام گونه می‌نگرند که سوژه (خاصه مردم غرب) در تقابل مستقیم با آن و محو تأثیر آسیب‌زای آن شدن - که تبعاً با تقدم واکنش‌های غریزی وی نسبت به استدلال‌های منطقی و انتزاعی اش همراه است -

قدرت اندیشیدن را از دست داده و «خشونت پنهان» را که مهم‌تر از «خشونت عریان» و بلکه علت العلل آن است به نفع دومی مصادره می‌کند (ژیزک، ۱۳۹۴: ۱۲؛ میشو ۱۳۸۱: ۵۷-۵۹). به نظر می‌رسد که تحلیل کیفیت ارتباط جهان غرب با جهان اسلام در طول تاریخ و خاصه یک سده و به نحو اخص یک دهه اخیر پاسخ‌چرایی ظهور خشونت با این شدت و حدت را در قالب جریان‌های افراطی تکفیری و سلفی در خود حمل کند. البته با ذکر این نکته که خشونت عریان و معکوسی که هم‌اکنون شاهد آن هستیم را نمی‌توان صرفاً مبتنی بر مفهوم خشونت پنهان و سیاست‌های غرب در رابطه با جهان اسلام یا نصوص و آموزه‌های خشونت‌آمیز دینی و فقهی و تخالفات و تعارضات برخاسته از آن و یا حتی در محمل مناسبات، تعارضات و بحران‌های سیاسی و اجتماعی به صورتی منفرد، تکه‌تکه و منفک از هم به نحو جامع و شامل تفهیم کرد، بلکه تحلیل و تبیین جامع‌نگرانه این پدیده بیش و پیش از هر چیز مستلزم و مرهون تحلیل ترکیبی و چند متغیره‌ای است که همه موارد مذکور را شامل است؛ تلاش این پژوهش در کلیت خویش تقارب هرچه بیشتر به چنین تحلیلی بود که بلاشک نیازمند مطالعات و تحقیقات وسیع‌تر و گسترده‌تر در آینده است.

کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی، نبی‌الله، نوسلفی‌گری و جهانی شدن امنیت خاورمیانه، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۹۴.
۲. ابن تیمیه، احمد، مختصر منهاج السنه، ترجمه اسحاق دبیری، انتشارات سایت کتابخانه عقیده، ۱۳۸۶.
۳. ابن تیمیه، احمد، الله‌الله فی صحابی، ترجمه عبدالمتمین، انتشارات سایت کتابخانه عقیده، ۱۳۹۵.
۴. احمدی، حمید، «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه: طرح یک چارچوب نظری»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، تابستان و پاییز ۱۳۷۷ - شماره ۱۴ و ۱۵، ۱۳۷۷.
۵. اسپوزیتو، جان و وال، جان، جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
۶. اقبال لاهوری، محمد، بازسازی اندیشه دینی اسلام، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۸.
۷. بشیریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۲.
۸. بودریار، ژان، در سایه‌ی اکثریت‌های خاموش، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.
۹. پارسایان، حمید، سنت، ایدئولوژی، علم، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۴.

۱۰. دکمجان، هراير، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه حميد احمدی، تهران، شرکت انتشارات کيهان، ۱۳۹۰.
۱۱. رشيد رضا، محمد، «السنة والشیعة أو الوهابية والرافضة: حقائق دينية تاريخية اجتماعية إصلاحية»، قاهره: نشرة في مجلة المنار، ۱۹۴۷.
۱۲. ژيژک، اسلاوی، خشونت: پنج نگاه زیرچشمی، ترجمه علیرضا پاکنهاد، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، سلفی‌گری در آینه تاریخ، قم، نشر توحید، ۱۳۹۳.
۱۴. سروش محلاتی، محمد، دولت و اجرای شریعت: سلسله مقالات دولت و ابزارهای الزام شهروندان به شریعت، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
۱۵. سقاف، حسن، سلفی‌گری وهابی: چالشی در اندیشه‌های بنیادین و ریشه‌های تاریخی، ترجمه حمیدرضا آژیر، مشهد، نشر آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۵۶.
۱۷. عبدالوهاب، محمد، التوحید، ترجمه اسحاق دبیری، انتشارات سایت کتابخانه عقیده، ۱۳۸۹.
۱۸. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۱۹. —، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۲.
۲۰. غفاری، غلامرضا و ابراهیمی لویه، عادل، تغییرات اجتماعی، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۲.
۲۱. فانون، فرانتس، دوزخیان روی زمین، ترجمه دکتر علی شریعتی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۶۷.
۲۲. فرج، عبدالسلام، الجهاد: الفریضة الغائبة، مصر، ۱۹۸۱.
۲۳. فکوهی، ناصر، خشونت سیاسی، نظریات، مباحث، اشکال و راهکارها، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۸.
۲۴. فیرحی، داود، فقه و سیاست در ایران معاصر، جلد اول، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
۲۵. کوهن، آلوین استانفورد، تئوری‌های انقلاب، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر قومس، ۱۳۹۲.
۲۶. لوئیس، برنارد، خاورمیانه: دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.
۲۷. لوئیس، برنارد، بحران اسلام: جنگ مقدس، ترور نامقدس، ترجمه کیومرث یزدان پناه درو، تهران، دانش‌نگار، ۱۳۹۴.
۲۸. مطهری، مرتضی، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۲۹. موثقی، احمد، سید جمال‌الدین اسدآبادی: مصلحی متفکر و سیاستمدار، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
۳۰. موثقی، احمد، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
۳۱. مهاجر المصری، ابو عبدالله، مسائل من فقه الجهاد (فقه الدماء)، بی‌تا، بی‌جا.
۳۲. میشو، ایو، خشونت دست آموز، ترجمه بابک سید حسینی، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱.
۳۳. ناجی، ابوبکر، ادارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، دار النشر، مرکز الدراسات والبحوث الإسلامية، ۲۰۰۴.
۳۴. ولائی، عیسی، ارتداد در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.

۳۵. هاوس، کارن الیوت، درباره عربستان: مردم، گذشته، دین، خطوط گسست و آینده، ترجمه مرتضی رجائی خراسانی و فاطمه مهسا کارآموزیان، تهران، مترجم، ۱۳۹۴.

36. Bunzel, C. "From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State". The Brookings Project on U. S. Relations with the Islamic World. Brookings Institution: Washington, D. C. 2015.

37. Esposito, J. L. Islam and Political Violence. Religions, 6, 1067-1081 . 2015.

38. Jenkins, P. "Jesus Wars: How Four Patriarchs, Three Queens, and Two Emperors Decided What Christians Would Believe for the Next 1,500 Years". HarperOne: New York City , 2010.

