

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه ی علمی پژوهشی علوم انسانی

دانشگاه خاتم النبیین (ص)

(ویژه ی مطالعات اسلامی)

دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر عبدالقیوم سجادی
عبدالبصیر نبی زاده

صاحب امتیاز:
مدیرمسئول:
سر دبیر:

اعضای هیأت تحریر:

۱. دکتر عبدالقیوم سجادی؛
 ۲. عبدالبصیر نبی زاده؛
 ۳. دکتر محمودوحید بینش؛
 ۴. محمد حسین صادقی؛
 ۵. علی رضا اخلاقی؛
 ۶. سید طاهر عرفانی؛
 ۷. محمدنبی رحیم زی؛
- رئیس و عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
آمریت تحقیقات و عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
آمریت ماستری و عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دانشجوی دکتورای فلسفه در دانشگاه قم
عضو هیأت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
آمر دیپارتمنت روابط بین الملل دانشگاه خاتم النبیین (ص) - شعبه غزنی
استاد و آمریت فرهنگی - تربیتی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مترجم: یاسر رضوانی
ویراستار و مدیر اجرایی: محمد موسی صادقی
صفحه آرا و طراحی جلد: ضیاء الله علوی

آدرس: کابل - کارته چهار - سرک اول - دانشگاه خاتم النبیین (ص)

شماره تماس: ۰۷۸۷۷۰۰۷۰۰

Web: WWW.Khatamu.com

Email: Info@khatamu.com

هرگونه استفاده از محتویات فصل نامه، تنها با ذکر منبع مجاز است.

فهرست مطالب

سخن نخست.....	۱
گفتمان اسلامی و هم‌گرایی بین‌المللی	۵
درآمد نظری بر علل ظهور و گسترش افراط‌گرایی در جهان اسلام.....	۳۱
عقل تکفیری و عوامل شکل‌گیری آن.....	۴۹
تروریسم و علل بنیادین آن.....	۷۳
خاستگاه‌های تکفیر.....	۹۹
مکتب کلامی بلخ؛ منادی افراط‌گرایی یا پلورالیسم عملی؟.....	۱۲۳



شاخص‌ها و ویژگی‌های گفتمان بنیادگرایی

عصر کنونی، عصر سلطه‌ی گفتمان‌ها است و در دنیای گفتمانی، انسان و هویت او در درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرد. از آنجا که گفتمان واحدی نداریم و با گفتمان‌های گوناگون مواجهیم، گفتمان‌های مختلف هویت‌های متفاوتی خلق می‌کنند. از این‌رو، هویت‌ها دیگر ثبات و استحکام ندارند، بلکه متغیر و متحول‌اند. ژاک دریدا، این پدیده را با مفهوم «جوهرستیزی» توضیح می‌دهد. بر اساس این اندیشه‌ی پسامدرنیستی: اشیاء، ذات ندارند و معنای هر پدیده‌ای را باید در متن یک چارچوب گسترده‌تر معنایی جستجو کرد. بدین ترتیب، هویت‌ها در متن گفتمان‌های مسلط معنا پیدا می‌کنند و شکل می‌گیرند. مرزبندی هویت‌ها در درون گفتمان‌ها به واسطه‌ی دو عنصر خود (self) و دیگری (otherness) صورت می‌بندد. در گفتمان «بنیادگرایی» نیز گروه‌های مذهبی در واکنش به بحرانی که تصور می‌کنند هویت گروهی آن‌ها را تهدید می‌کند، ظاهر می‌شوند، لذا برای محافظت از «خود» در برابر «غیر»، مرزهای فرهنگی، ایدئولوژیکی و اجتماعی خلل‌ناپذیر ایجاد می‌کنند. بنیادگراها با ناخرسندی از وضع موجود، مسیر کنونی جامعه و جهان را خطری برای ایدئولوژی خود تلقی کرده، رسالت و هدف اصلی خود را احیای هویت و تجدید حیات ایدئولوژی و خارج ساختن آن از زیر سیطره‌ی غبارآلود مدرنیسم می‌دانند.

امروزه گفتمان‌های سه‌گانه‌ی متجمّد، متجدّد و مجدّد، تداعی‌گر سه رویکرد انسان معاصر به آموزه‌های دینی است، که می‌توان در سایر حوزه‌ها نیز تعمیم داد؛ یعنی بشر امروز، یا سنت‌گرایانه به دین، تاریخ، فلسفه و... پای‌بند است، یا نوگرایانه تمام معارف و رسوم سنتی را زیر سؤال برده و خواهان پی‌انداختن نظم تازه در تمام زوایای زندگی انسانی است و یا این که نقادانه و بخردانه وجوه ارزنده‌ی سنت و مدرنیته را تلفیق نموده و تفسیر سازگارانه از آن دو، به دست می‌دهد. در این میان، بنیادگرایی در تقابل با تجددگرایی هیچ نقدی را بر نمی‌تابد، اما بنیادگرایی دینی با گفتمان متجمّد رابطه‌ی سازگاری و میانه‌ی خوبی دارد، ولی رادیکالیسم نژادی می‌تواند متجمّد یا متجدّد باشد و با معیار فضیلت نژادی از چماق جمود و ابزار تجدد، در راه پیشبرد برتری‌طلبی خود بهره‌برد.



اگر انسانیت انسان محصول بینش و گرایش او است، گرایش‌های انسانی، مبتنی بر بینش او نسبت به جهان و انسان است و هرچه این بینش پست و محدود باشد، گرایش او نیز به فراخور بینش او متناهی و حقیر خواهد بود. بنیادگرایی پیامد جهان‌بینی ناقص انسانی است که جز اندیشه و ایدئولوژی خود را بر نتافته و نفی می‌کند، اگر ایده‌ای انکارگرایی، که معنای دیگر آن عناد و لجاجت است، به ساحت رفتار کشانده شود، کشنده خواهد شد، که کشتار و خشونت، راهبرد اساسی بنیادگرایی است. اما در جهت مخالف، سهل‌انگاری و ولنگاری بیش از حد، نیز زمینه‌ساز لادری‌گری و پوچ‌گرایی خواهد شد. سیاست تساهل و تسامح و پلورالیسم دینی پرورش یافته‌ی آن جبهه‌ی ولنگاری و تفریط است که شکل تکامل یافته‌تر آن، بی‌خاصیتی و بی‌مسئولیتی است. راه میانه و درست فقط با هدایت و حیانی از راه اعتماد بر داده‌های معتبر عقلی و نقلی زیر چتر و سیطره‌ی وحی میسر است.

بنیادگرایی، آن گونه که امروزه به کار برده می‌شود، یک اصطلاح تازه و زائیده‌ی ادبیات اوایل قرن بیستمی است، تا حد زیادی به بافت‌های تاریخی و فرهنگی پروتستانسم (به طور مثال جدال بین بنیادگرایان و نوگرایان در کلیسای پرسبای ترین) در سال‌های دهه ۱۹۲۰ ایالات متحده مربوط می‌شود (John, Buescher, ۲۰۱۱: ۱۵).

از آن زمان به بعد، این اصطلاح به کشورهای دیگر رایج شد. بنیادگرایی را نباید با نهضت احیاگران، که قدمت خیلی بیشتری دارد و صرفاً مختص به آمریکای قرن بیستم نیست، اشتباه بگیریم. این واژه برای بار نخست در جنبش اعتراضی بر ضد گرایش‌های «عصری‌سازی» در درون شاخه‌ی پروتستانسم ایالات متحده آمریکا در اواسط نیز صادر گردید و در مورد ادیان مختلف، از جمله بودائیسیم، یهودیت و اسلام به کار برده شده‌است. واژه بنیادگرایی به‌وسیله‌ی سلسله مقالاتی که در آغاز سده‌ی ۱۹ در آمریکا زیر عنوان «The Fundamentals of Truth» (بنیادهای حقیقت) نشر شد و بر ضد یزدان‌شناسی نوین بود، پدیدار گردید (Hansberger, B, 1995: 129).

شاخص‌های بنیادگرایی

پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات دینی، بنیادگرایی را دارای شاخصه‌های مثبت و منفی می‌دانند؛ جهت‌گیری‌های دین‌گرایانه، روحیه‌ی استبدادستیزی و سلطه ناپذیری را بار مثبت آن می‌دانند، در مقابل؛ شاخص‌های ناپسند آن که به مراتب بیشتر و خطرناک‌تر از جنبه‌ی مثبت آن به نظر می‌رسد، در قالب تصلب شدید بر برداشت‌ها و تفاسیر خودمحورانه از آموزه‌های دینی و میراث گذشتگان، انحصارگرایی و اقتدار طلبی خودبنیاد، انعطاف‌ناپذیری و پای‌بندی واپس‌گرایانه به ظواهر دینی، عقل‌گریزی یا عقلانیت و اعتدال ستیزی و... را از شاخص‌های منفی آن بر شمرده‌اند.

ویژگی‌های کم‌وبیش مشترک بنیادگرایی دینی را می‌توان در هشت مورد ذیل خلاصه کرد:

۱. بنیادگرایی به دین همچون «حقیقت تمام» ارجاع می‌دهد. صورت ناب و خالص فوق بشری این حقیقت تمام را در بنیادها و اصولی سراغ می‌گیرد که معتقد است آن‌ها را می‌شود و باید از گذشته برگرفت.

۲. بنیادگرایان معمولاً معتقدند که می‌توان و باید به این بنیادها و اصول مراجعه کرد و بدون تأویل و برکنار از دخالت عقل و شهود بشری مان، از آن راهنمایی گرفت و این، یگانه مرجع اصلی در همه دوران‌هاست. برای همین است که برخی پژوهش‌های سابق در دنیای عرب، بنیادگرایان را «اصولیه» نامیده‌اند.

۳. نکته‌ای مهم، نوعی دستکاری و گزینش هرچند ناخودآگاهی است که بنیادگرایان معمولاً برحسب مقتضیات میدان، نیروها و موقعیت و علایق خود در سنت‌ها انجام می‌دهند. دستگاه ایدئولوژیکی به نام همان بنیادها و اصول، برای شان یک «حقیقت تمام» می‌شود و سنت‌ها را نیز با آن محک می‌زنند. «احیاء» نیز در این گفتمان، غالباً به صورت گزینشی و مسلکی دنبال می‌شود. برخلاف سنت‌گرایان که نظر به باطن دارند و علاقه‌مند احیای معانی عمیق جاری در انواع سنت‌ها هستند، با همه توسعه‌ی که در سنت‌ها وجود دارد.

۴. بنیادگرایان به رغم تخطئه‌ی مدرنیته، خود متأثر و آغشته به حال و هوای دنیای مدرن هستند. اگر با تسامح بخواهیم از واژگان خود بنیادگرایان استفاده بکنیم؛ آنان خودشان هم بدعتی! «اختراع شده» و «برساخته» حسب مقتضیات این روزگار به شمار می‌آیند. آن‌ها یک طرف تعارض نیروها در این دنیا هستند و برحسب اقتضاء از عناصر دنیای مدرن نیز احیاناً به شکل افراطی استفاده‌ی ابزاری می‌کنند.

بنیادگرایان هم از ابزارهای تکنیکی، مانند علم و تکنولوژی دنیای جدید از هواپیما و سلاح و کامپیوتر تا اینترنت استفاده می‌کنند و هم از ابزارهای مفهومی، مانند انقلاب و ایدئولوژی. البته بنیادگرایان، می‌کوشند همه‌ی این ابزار و آلات جدید را نیز در دستگاه ایدئولوژیک مقدس خود، تعمید بکنند، مانند رسانه‌ی اسلامی، علم اسلامی، جهاد اسلامی، دولت اسلامی، مساوات اسلامی و....

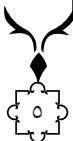
۵. برای بنیادگرایی، سنت در کلیت خود منبع الهام نیست، بلکه سنت را نیز در چارچوب ایدئولوژیک خودشان می‌خواهند. بخش‌هایی از سنت را که به نظرشان مطابق آن اصول نیست، به شدت رد و تخطئه می‌کنند. به نظر می‌رسد که بنیادگرایی، یک دین را در تاریخیت خود نمی‌بیند، تطورات و تنوعات و سنت‌های متکثر آن را به چارچوب تنگ اصول خود ارجاع می‌دهد و بر مبنای بنیادهای مورد اعتقاد خود، برخی از سنت‌های تاریخی را رد یا قبول می‌کند.

۶. از سوی دیگر، بنیادگرایی مذهبی، نه تنها بنیادهای اعتقادی خود را حقیقت تمام و فراتاریخی می‌انگارد، غالباً آن‌ها را همچون هویت مسلکی و سیاسی تلقی می‌کنند. بنیادگرایان معمولاً تمایل دارند که تأویلی سازمانی و نهادی از امر دینی به دست دهند و پروژه‌ای در قالب یک «سیاست» یا یک «ضد سیاست» راه بیندازند.

۷. به باور بنیادگراها «خود»، حق است اما «دیگری» مصداقی از فکر و عمل انحرافی است (تفسیق)، بدعت آمیز است (تکفیر)، نمی‌داند (تجهیل)، غرض‌ورزی می‌کند (توطئه) و....

۸. برخلاف الهیات سنتگرا که از عقل و شهود استفاده می‌کند، الهیات بنیادگرا بر متن و نقل متکی است. در جهان مسیحیت نیز الهیات بنیادگرا خدا را از طریق متن مقدس جستجو می‌کند؛ متنی که بنیادگرایان آن را از هرگونه تاریخت برکنار می‌دانند.

بنابراین، گزینشی برخورد کردن با دین و مدرنیته یکی از خصایص اصلی بنیادگرایی دینی است. بنیادگراها عناصری را از دین و مدرنیته انتخاب می‌کنند که در راستای اهداف‌شان قرار دارد؛ از آنجا که هیچ‌یک از رهبران گروه‌های بنیادگرا، که ایجادکننده‌ی ایدئولوژی این گروه‌ها محسوب می‌شوند، عالمان دینی نیستند، تفاسیر به رأی زیادی از دین ارایه می‌کنند. این نوع تفسیر از دین، در نتیجه‌ی تقابل بنیادگرایی با مدرنیته و در پی آن، هدف قراردادن تغییر وضع اجتماعی موجود در مقام آرمان عملی بنیادگرایی تلقی می‌گردد. بدین ترتیب، می‌توان بنیادگرایان را گروه‌های عمل‌گرایی محسوب داشت که با نگاهی ابزاری به دین در صدد نفی گفتمان‌های رقیب و تغییر وضع موجود اند.



گفتمان اسلامی و هم‌گرایی بین‌المللی

■ دکتر عبدالقیوم سجادی^۱

چکیده

در این نوشتار، موضع گفتمان اسلامی و هم‌گرایی بین‌المللی با تاکید بر جهان اسلام مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. تصویرهای مختلف و احیاناً متضاد از گفتمان اسلام سیاسی و در نهایت گفتمان اعتدال‌گرایی در این نوشتار بازنمایی و تبیین می‌گردد. چهار تصویر متضاد از گفتمان اسلامی، با نام‌های چون؛ گفتمان اسلام‌هراسی، بنیادگرایی، سکولاریستی و اعتدال‌گرایی از محورهای اساسی این نوشتار است. در این میان، سه گفتمان ناتمام از اسلام سیاسی به نقد و بررسی گرفته می‌شود و در فرجام، برای تثبیت گفتمان اعتدال‌گرایی اسلامی استدلال خواهد شد. گفتمان اسلام‌هراسی با رنگ‌وبوی سیاسی از منظر مسشرقین غربی به نقد گذاشته می‌شود. گفتمان سکولاریستی و بنیادگرایی به‌عنوان دو گفتمان نارسا و ناموجه از گفتمان اسلامی مطرح می‌گردد. در نهایت، گفتمان اعتدال‌گرایی به‌عنوان گفتمان اسلامی که از قابلیت پاسخگویی و حل مشکل در میان جوامع اسلامی برخوردار بوده و زمینه‌های هم‌گرایی را در جهان اسلام و نظام بین‌الملل فراهم می‌سازد، مورد استدلال و بازنمایی قرار گرفته و بر استحکام و صحت آن، استدلال می‌شود.

واژه‌های کلیدی: گفتمان اسلامی، اسلام سیاسی، اسلام‌هراسی، بنیادگرایی، سکولاریسم و اعتدال‌گرایی

گفتمان اسلامی با هویت‌های متفاوت و احیاناً متضاد بازنمایی و تصویرسازی گردیده است. دال‌های چون بنیادگرایی، تروریسم، افراط‌گرایی، جزم‌گرایی و تصلب، محدود نام‌هایی است که برای تعریف و بازنمایی اسلام سیاسی از سوی نویسندگان غربی و مستشرقین به کار گرفته شده است. سکولاریسم اسلامی، نام دیگری است که برای گفتمان اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. وجه مشترک کلیه دال‌های مذکور، تصویر گفتمان اسلام سیاسی به عنوان گفتمان خشونت‌طلب، ماجراجو و طرف‌دار جنگ و منازعه در تعاملات بین‌المللی است. نویسندگان غربی، با گفتمان اسلام‌هراسی، تلاش نموده تا گفتمان اسلامی را بازنمایی نمایند. اما در این میان، نام‌ها و دال‌هایی نیز وجود دارد که گفتمان اسلام سیاسی را با هویت اعتدالی و صلح‌جویانه، که بر تعامل سازنده و مثبت با دیگر تمدن‌ها و ملل جهان تأکید دارد، بازنمایی و معرفی می‌نماید.

البته در میانه‌ی دو تصویر یادشده، از بازنمایی سوم نیز باید یاد کرد. در این بازنمایی، گفتمان اسلام سیاسی از اساس و مبنا مورد نقد قرار گرفته و اصولاً سیاسی بودن گفتمان اسلامی مورد شک و تردید قرار می‌گیرد.

۲. قرائت‌های مختلف از گفتمان اسلامی

ما در این نوشتار، چهار گفتمان یادشده را، ذیل چهار تفسیر و قرائت متفاوت و احیاناً متناقض از گفتمان اسلامی با عنوان گفتمان اسلام‌هراسی، گفتمان سکولاریستی، گفتمان بنیادگرایی و گفتمان اعتدالی به بحث و بررسی خواهیم گرفت.

۲-۱. گفتمان اسلام‌هراسی

گفتمان اسلام‌هراسی از دید برخی از نویسندگان، صرفاً یک ذهنیت منفی در رابطه با دیدگاه مستشرقین و اندیشمندان غربی نسبت به فرهنگ و تمدن اسلامی است. این در حالی است که از دید عده‌ای دیگر، گفتمان اسلام‌هراسی بازتاب‌دهنده‌ی نوعی تلاش فکری و گفتمانی برخی از مستشرقین غربی است، که با نیت و هدف اسلام‌زدایی، پروژه‌ی اسلام‌هراسی را طراحی و به اجرا گذاشته‌اند. در حالی که دیدگاه نخست، طرح این مقوله را امر ذهنی و ناشی از ذهنیت آشفته و توطئه‌گرایی شرقیان مسلمان می‌دانند، دیدگاه دوم با استناد به تصویرسازی‌های ارایه شده از سوی برخی اندیشمندان و مستشرقین غربی و نیز با استناد به برخی از اقدامات و رفتار سیاسی سیاست‌مداران غربی در کشورهای اسلامی، بر وجود گفتمان اسلام‌هراسی تأکید دارند. در مجموع، به گفته‌ی برخی از نویسندگان، اسلام‌هراسی بیانگر یک نگرانی عمیق اجتماعی نسبت به فرهنگ و تمدن اسلامی است. (گابریل گرینبرگ و پیتیر گاتشاک، ۱۳۹۳: ۲۰)

گفت‌مان اسلام‌هراسی عمدتاً فرهنگ و تمدن اسلامی را از منظر منفی و ویرانگر بازنمایی می‌کند. در این تلقی، گفت‌مان اسلامی بر اساس «اصل جنگ» در روابط بین‌المللی و «اصل خشونت» در مناسبات سیاسی و «اصل جزم‌گرایی» در مناسبات فرهنگی تصویرسازی می‌شود. بنابراین، اسلام‌هراسی جریانی است که گفت‌مان اسلامی را با مفاهیم و دال‌های منفی و ویرانگر؛ همانند تروریسم، جنگ‌طلبی، خشونت‌گرایی، جزم‌گرایی و تصلب‌گرایی، هویت می‌بخشد. چنین تصویری از گفت‌مان اسلامی، فرهنگ و تمدن اسلامی را در جایگاه تمدن ضد عقلانیت، ضد تعامل، ضد گفتگو و تضارب افکار و آراء قرار داده و در سیمای مخوف و وحشتناک بازنمایی می‌کند.

پیام روشن گفت‌مان اسلام‌هراسی، خطرناک بودن گفت‌مان اسلامی برای نظام بین‌المللی است. از دیدگاه کارگزاران گفت‌مان اسلام‌هراسی، حضور و گسترش اسلام‌گرایی و رشد نظام‌های سیاسی مبتنی بر آموزه‌ها و تعالیم اسلامی برای گسترش صلح و امنیت بین‌المللی خطرناک و تهدیدکننده است. این تلقی، به‌خصوص پس از حادثه‌ی یازدهم سپتامبر و اقدامات تروریستی در امریکا بیشتر از پیش گسترش یافت. هر چند زمینه‌های فکری این دیدگاه را در مطالعات پیشین شرق‌شناسان غربی و به‌ویژه آثار و نوشته‌های مونتگمری وات، گوستا ولبون، شیل کیپل، برنارد لوئیس و دیگران می‌توان جستجو کرد. در میان این اندیشمندان، سهم ساموئیل هانتینگتون، استاد دانشگاه هاروارد، از همه برجسته‌تر و پررنگ‌تر بود. وی با طرح نظریه‌ی «برخورد تمدن‌ها» عملاً گفت‌مان اسلام‌هراسی را به‌عنوان رقیب خطرناک و غیرقابل مصالحه‌ی تمدن لیبرالیسم غربی مطرح نمود.

هرچند نظریه‌ی «برخورد تمدن‌ها» از همان آغاز، عمدتاً سیاسی و در راستای دگرگونی نظام بین‌الملل بعد از دوره‌ی دو قطبی جنگ سرد و به منظور پرکردن خلاء «غیریت» در گفت‌مان سیاست خارجی ایالات متحده امریکا تلقی گردید، اما در هر حال، با رنگ و لعاب به‌ظاهر اکادمیک، این نظریه گفت‌مان اسلامی را به‌عنوان رقیب آشتی‌ناپذیر و خطرناک تمدن غربی مطرح نموده و در نهایت، بستر فکری و تئوریک لازم را برای گفت‌مان اسلام‌هراسی فراهم ساخت.

مستشرقان معتقد اند: شرق نمی‌تواند خود را بشناسد. آنان برای شناختن خود نیازمند غرب هستند که آنان را به خود بشناساند. (زمانی، ۱۳۸۶: ۶۱) این تلقی، در واقع زمینه‌های نفوذ و رسوخ اندیشه‌های مستشرقین غربی در جهان اسلام و جوامع شرقی را فراهم نمود. جریان غرب‌گرایی در جهان اسلام، علاوه بر عوامل دیگر، از این عامل نیز متأثر بوده است. از جانب دیگر، چنین تلقی‌ای در مورد جهان اسلام، برای مستشرقین اعتماد به نفس کافی ایجاد نمود تا برای مخاطبان ناتوان خود که توانمندی شناخت میراث تمدنی و فرهنگی خویش را نداشتند به گونه‌ای دلخواهانه به بازنمایی هویت و تمدن اسلامی پردازند.

بازنمایی نارسا و ناروای مستشرقین از هویت فرهنگی و تمدنی جهان اسلام، هرچند احتمالا در آغاز عمدتا با روحیه و روان علمی و اکادمیک همراه بود، اما به تدریج دستخوش سیاست‌های استعماری دولت‌های استعمارگر غربی قرار گرفت. بنابراین، می‌توان گفت: «پدیده‌ی شرق‌شناسی در آغاز پیدایش، یک پدیده‌ی فرهنگی بود، بدون اینکه آلوده به اغراض سیاسی و امپریالیستی گردد. اما به مرور زمان، مثل هر یک از دیگر علوم، به استخدام سیاست‌های دُول غربی در آمد.» (ساسی سالم، نقد الخطابات الاستشرافی، ۲۶، به نقل از زمانی، همان: ۶۲)

۲-۱-۲. هویت گفتمان اسلام‌هراسی

مستشرقین غربی عمدتا در چارچوب مباحث علمی و اکادمیک تلاش می‌کرد تا اسلام را به‌عنوان دین معنوی و غیرسیاسی معرفی نموده و در نهایت، جریان سکولاریستی را در میان جوانان مسلمان و جوامع اسلامی ترویج نمایند. این تصویرسازی، در نهایت به خنثی‌سازی فرهنگ و تمدن اسلامی در عرصه‌ی زندگی سیاسی و مناسبات بین‌المللی می‌انجامید. اما جریان اسلام‌هراسی با استفاده از روش‌های تمثیلی و تخیلی در رسانه‌های تصویری و صوتی، تلاش می‌کند تا سیمای اسلام را از طریق تصویرسازی سمبلیک مسلمانان به نمایش گذارد. به گفته‌ی یکی از نویسندگان غربی «کاریکاتوریست‌ها در برخی موارد، شمشیرهای بزرگی را در دست مسلمانان قرار می‌دهند تا توحش آنان را به شکل فکاهی جلوه دهند.» (گابریل گرینبرگ و پیتیر گاتشاک، ۱۳۹۳: ۷۸)

هرچند اسلام‌هراسی به گونه‌ای ظریف و با پوشش علمی در مطالعات مستشرقین غربی، قابل ردیابی است، اما چهره و سیمای آشکار این جریان را می‌توان در مباحث اسلام‌شناسی و نظریات سیاسی نویسندگان و سیاست‌مداران غربی پس از فروپاشی نظام دو قطبی و خلاء دشمن در سیاست خارجی امریکا به خوبی پررنگ و برجسته یافت. دو نمونه از تحلیل‌های به‌ظاهر علمی و مستند، گویای این واقعیت است. گزارش هیأت ویژه‌ی تحقیق مجلس نمایندگان امریکا در مورد تروریسم، که در مارچ ۱۹۹۰ ارائه شد، رسماً مسجد را خط مقدم جهاد اسلامی علیه جهان معاصر غرب اعلام نمود. (فواز جرجیس، ۱۳۸۹: ۳۳) طرح نظریه‌ی «برخورد تمدن‌ها» توسط ساموئیل هانتینگتون، استاد دانشگاه هاروارد امریکا، که با اعلام پایان خطر کمونیسم، رسماً از خطر تمدن اسلامی به عنوان دشمن و رقیب خطرناک تمدن غربی یاد نمود، بعد جدیدی به این پروژه بخشید.

مرحله‌ی سوم، اما خشونت‌بار، گفتمان اسلام‌هراسی پس از حادثه‌ی یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ آغاز گردید. در این مرحله، بیش از نود (۹۰) حزب و جریان سیاسی اسلام‌گرا در جهان اسلام، در لیست سیاه امریکا جای گرفت و با دال تروریسم هویت داده شد. (واعظی، ۱۳۹۱: ۶) در ادامه‌ی این وضعیت، موسسات تحقیقاتی امریکایی و اروپایی و از جمله، بخش تحقیقات دانشگاه مریلند امریکا اعلام نمود

که بین سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۴ مسأله‌ی تروریسم در جایگاه مهم‌ترین موضوعات سیاسی و تبلیغی امریکا قرار گرفته است. (همان: ۷)

از این مقطع به بعد، تصویر مخوف و وحشتناک از اسلام، جایگزین تهدیدات کمونیسم گردید، اما تهدیدزایی گفتمان اسلامی به مراتب خطرناک‌تر از کمونیسم بازنمایی شد. به گفته‌ی پاییز، چالش و تهدید بنیادگرایان اسلامی به مراتب خطرناک‌تر و عمیق‌تر از تهدید کمونیسم است، زیرا کمونیسم صرفاً با سیاست‌های ما مخالف بودند، اما اینان با ارزش‌ها و جهان‌بینی ما مخالف اند. (فواز جرجیس، پیشین: ۵۶) این نویسنده برای مقابله با این تهدید، صرفاً مهار اسلام‌گرایی را کافی ندانسته، بلکه رسماً به برچیدن طومار گفتمان اسلام‌گرایی و پاک‌سازی جهان از لوث وجود این گفتمان تاکید می‌کند. (همان: ۵۸)

تصویر خشن و غیرعقلانی از فرهنگ و تمدن اسلامی در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی، در دستور کار پروژه‌ی اسلام‌هراسی قرار گرفت. در عرصه‌ی تعاملات اجتماعی و زندگی سیاسی انسان مسلمان، تعامل مبتنی بر جنگ و خشونت، قتل و غارت و در نهایت پیوند ایمان دینی و رفتار غیرعقلانی به تصویر کشیده می‌شود. در این تصویرسازی، تلاش می‌شود تا مناسک و شعائر اسلامی در کنار رفتارهای خشن و غیر انسانی بازنمایی گردد. «تنها تصاویر نماز و عبادات اسلامی، زمانی رخ می‌دهد که فرد تروریست آماده‌ی کشتن کسی می‌شود. تنها اشارات به عقاید اسلامی در موقعیت‌های ستیز خشونت‌بار رخ می‌دهد.» (گابریل گرینبرگ و پیتر گاتشاک، همان: ۹۴)

بازنمایی هویت گفتمان اسلام‌گرایی با تروریسم، یکی از شیوه‌هایی بود که در گفتمان اسلام‌هراسی مورد تاکید قرار گرفت. دکتر تودن هوفر، این تصویرسازی را چنین بیان می‌کند: «بسیاری از غربیان با احساسی مخلوط از غرور، ناآگاهی و نفرت، اسلام را دینی خونخوار و مسلمانان را انسان‌های ذاتاً تروریست، ضد دموکراسی، یهودی‌ستیز، ضد زن و ضد مسیحیت می‌دانند.» (هاشمی، ۱۳۹۰: ۲۲۳) وی، این تصویرسازی و سیاه‌نمایی را شرم‌آور و زیان‌بار دانسته، ادامه می‌دهد: «ما باید به ترسیم دیو‌آسای چهره‌ی اسلام و مسلمانان خاتمه دهیم. این کار، نه تنها شرم‌آور است، بلکه به منافع خود ما نیز لطمه می‌زند» (تودن هوفر، به نقل از تروریسم، همان: ۲۲۴)

این تصویرسازی در سخنان جورج بوش، ریس جمهور امریکا نیز به گونه‌ی متفاوت انعکاس یافت. وی تلاش نمود تا اسلام‌گرایی را مترادف با بنیادگرایی ترسیم نموده و ضدیت این گفتمان با غرب و امریکا را نشان از ضدیت آن، با اندیشه‌ی پیشرفت عنوان نماید. ریس جمهور بوش در سخنرانی خود بنیادگرایان اسلامی را چنین توصیف کرد: بقیه‌ی تصویر شوم‌شان با تصویر انحرافی از گذشته؛ یعنی اعلام جنگ با خود اندیشه‌ی پیشرفت تعریف می‌شود. در این دید، آن‌ها باید از امریکا متنفر باشند، چون از آزادی و

تصویرسازی نارسا از هویت زن مسلمان، بخش دیگری از پروژه‌ی اسلام‌هراسی است. در این بازنمایی، گفتمان اسلامی به عنوان گفتمان ضد زن بازنمایی می‌گردد. تصاویر زن مسلمان به عنوان نمادی از ضدیت با زن و نابرابری جنسی از یکسو و بازنمایی سیاست استبدادی و زن‌ستیز، که بیانگر استبداد و ستم بر جنس مونث است، از جانب دیگر مورد توجه قرار می‌گیرد. «در تصویرسازی اسلام توسط کاریکاتوریست‌ها، تقریباً هرگز اسلام یا مسلمانان را با تصاویر زنان نمادپردازی نمی‌کنند. وقتی زنان در کاریکاتورها می‌آیند، همواره با چادر به عنوان عنصری تحت ستم ظاهر می‌شوند. در این صورت، چادر و نه زن، نماد اسلام و ستم‌گری تلویحی آن است.» (همان: ۸۳) به گفته‌ی برخی از نویسندگان غربی، هیچ تصویری از زن مسلمان ارایه نمی‌گردد، مگر اینکه مظلومیت زن مسلمان و ظلم و ستم موجود نسبت به آنان را بازگو می‌کند. «هیچ تصویری از زنان مسلمان ارایه نمی‌شود، مگر اینکه وضعیت تحت ستم آنان را بازنمایی می‌کند.» (همان: ۱۴۴) این در حالی است که وضعیت زن مسلمان در برخی از جوامع اسلامی، هیچ ارتباطی با گفتمان اسلامی نداشته، بلکه متأثر از رفتار مسلمانان است.

بازنمایی‌ای نمادهای اسلامی مترادف با خشونت و تروریسم، تنها بخشی از پروژه‌ی اسلام‌هراسی بود. بعد دیگر این پروژه، به ارایه‌ی تصویر خشونت‌بار از صورت و سیمای ظاهری انسان مسلمان بود. ایجاد رابطه میان رفتار خشونت‌بار و تروریستی با لباس و ریش انسان مسلمان، بعد دیگری از این تصویرسازی منفی بود. «در کاریکاتور بن سارجنت، برچسپ تروریسم به مردان ریش‌داری خورده است که جلیقه و کلاه متداول در میان ساکنان افغانستان و پاکستان را به تن دارند.» (همان: ۸۶)

نارسایی و غیرمنصفانه بودن نگاه مستشرقان غربی و پیشگامان پروژه‌ی اسلام‌هراسی به حدی آشکار است که از دید و قضاوت نویسندگان منصف غربی نیز پنهان نمانده است. ماکسیم رودنسون یکی از مستشرقان، با نگاه منصفانه اسلام‌شناسی غربیان را ناقص و نارسا دانسته اظهار می‌دارد: «اشکال اروپاییان بر دین اسلام در مواردی غیرعادلانه است. اما رد کردن آن‌ها به صورت اساسی و علمی نیز قطعاً نیازمند مطالعه‌ی آن اشکال‌ها و دلایل و مستندات آن‌هاست، تا پاسخی قانع‌کننده و روشن‌گرانه عرضه گردد.» (زمانی، ۱۳۸۶: ۲۹)

۲-۲. گفتمان سکولاریستی

تصویر دیگر و متفاوت از گفتمان اسلامی در مناسبات بین‌المللی، اسلام را با هویت و تصویر سکولاریستی بازنمایی می‌کند. در این تلقی، فرهنگ و تمدن اسلامی در جایگاه آیین معنوی و اخلاقی و فارغ از تعالیم اجتماعی و سیاسی، تصویرسازی می‌شود. گفتمان سکولاریستی با هدف در حاشیه راندن گفتمان اسلام سیاسی، تلاش می‌کند تا هویت

گفتمان اسلامی را در مسایل سیاسی و بین‌المللی بی‌موضع و خنثی بازنمایی نماید. اسلام سیاسی از منظر گفتمان سکولاریستی، گفتمان انحرافی است، که تمدن و فرهنگ اسلامی را با سیاست و مسایل اجتماعی آمیخته نموده و موجب می‌شود که منازعه، خشونت و ناشکیبایی در مسایل بین‌المللی گسترش یابد. در این تلقی، اسلام سیاسی خود یکی از عوامل منازعه و خشونت در مناسبات بین‌المللی است.

۱-۲-۲. مفهوم سکولاریسم (secularism)

در برداشت عمومی از این مفهوم، گفته می‌شود، سکولاریسم عبارت است از مفکوره‌ای که به جدایی دین و سیاست می‌اندیشد. اما معنای درست این مفهوم، به چیزی فراتر از این اشاره می‌کند. سکولاریسم در معنای لغوی، عرفی‌سازی و دنیوی‌سازی است، اما در اصطلاح، سکولاریسم اندیشه‌ای است که بین امر دینی و امر دنیوی جدایی می‌اندازد. از دیدگاه سکولار، دین و دنیا دو حوزه‌ی جداگانه است و بنابراین، میان تمام آنچه امر دینی است با امور دنیوی تفکیک و جدایی وجود دارد. از این روی، از دیدگاه سکولاریسم بین اسلام و تعالیم دینی و سیاست و مسایل اجتماعی و سیاسی، به عنوان امر دنیوی نیز جدایی وجود دارد. (ر.ک: جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ۱۳۹۴)

۲-۲-۲. مفروضات گفتمان سکولاریستی

گفتمان سکولاریسم بر چند مفروض استوار است که جای بحث و تأمل دارد. این مفروضات از اساس با ماهیت گفتمان اسلامی در تعارض است. در ذیل، با عنایت به موضوع بحث حاضر، چند مفروض مهم و مرتبط با موضوع تحلیل می‌گردد.

۲-۲-۱. ماهیت سکولاریستی تعالیم اسلامی

گفتمان سکولاریستی در مباحث اسلامی، اصل «شخصی بودن» و «غیرسیاسی بودن» گفتمان اسلامی را مفروض گرفته و بر این اساس، به بازنمایی گفتمان اسلامی می‌پردازد. در این گفتمان، سکولاریسم اسلامی از دو زاویه‌ی متفاوت مطرح گردیده است. دسته‌ای از سکولاریست‌های غربی با نگاه مقایسه‌ای، فرهنگ و تمدن اسلامی را مانند هر ایدئولوژی و مکتب اعتقادی دیگر، سکولار معرفی نموده و میان امر معنوی و اخلاقی و امر مادی و دنیوی تفکیک می‌کنند. آنان بر این نکته تأکید دارند که اساساً دین و دنیا دو حوزه‌ی کاملاً مجزا از همدیگر بوده و هیچ نسبتی میان آن دو، وجود ندارد. در این تلقی، کلیه‌ی ادیان، از جمله دین اسلام ذاتاً سکولار بوده و آموزه‌های آن در حوزه‌ی امور اخلاقی و معنوی محدود گردیده است.

این معنا از گفتمان سکولاریستی، حضور دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی را مغایر با رسالت اخلاقی و معنوی دین عنوان نموده و اسلام را نیز مجموعه‌ای از تعالیم و آموزه‌های صرفاً معنوی در حوزه‌ی زندگی شخصی محصور می‌سازد. از این منظر،

اسلام سیاسی و اندیشه‌ی اسلامی مدعی حضور در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، نوعی انحراف از ایمان و اعتقاد دینی است، که ساحت قدسی دین را با مسایل سیاسی و دنیوی آلوده ساخته و در نهایت، از تعالیم دینی قداست‌زدایی صورت می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، اسلام سیاسی نه گفتمان برخاسته از درون تعالیم اسلامی، بلکه واکنشی است در برابر ناکامی جهان اسلام و جوامع اسلامی در پیمودن موفقانه‌ی مسیر نوسازی و توسعه. به گفته‌ی اولیوا روا، پیدایش و گسترش اسلام‌گرایی واکنشی است به سرخوردگی ناشی از ناکامی فرایند نوسازی و مدرن‌سازی در جامعه‌های اسلامی. تحلیل روا، ظهور و رشد اسلام‌گرایی را در چارچوب نظریه‌ی نوسازی کلاسیک توضیح می‌دهد. به نظر وی، ناکامی کشورهای اسلامی و دولت‌های حاکم در این جوامع در حل بحرانهای اجتماعی، ناشی از روند مدرنیزاسیون، مجال و فرصت لازم را برای تبدیل شریعت به قانون و کشاندن شریعت به حوزه‌ی سیاست در اختیار اسلام‌گرایان قرار داد. (روا، ۱۳۸۲).

در تلقی دوم، که عمدتاً از سوی برخی سکولاریست‌های مسلمان مطرح می‌گردد، عدم حضور دین و تعالیم دینی در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی انسان، از سر دل‌بستگی به جنبه‌های معنوی و اخلاقی دین و حراست از جنبه‌های ارزشی و حریم قدسی دین مورد توجه قرار می‌گیرد. در این تلقی، گفته می‌شود که تفسیر سیاسی از اسلام و دخیل نمودن تعالیم و آموزه‌های دینی در مناسبات اجتماعی و سیاسی، دین را از جایگاه متعالی و ارزشی آن، در حد امور غیرقدسی تنزل می‌بخشد. نقدپذیری امور دنیوی و سیاسی و سرایت آن به تعالیم دینی، از دیگر پیامدهای منفی تفسیر سیاسی از دین است.

سکولاریست‌های مسلمان، اسلام سکولار را به نفع ارزش‌های اخلاقی و امور قدسی دانسته و بر این امر تاکید دارند که دخالت دین در امور سیاسی و اجتماعی، در نهایت موجب می‌گردد تا ناکامی‌های دین‌داران در امر مدیریت دینی زندگی اجتماعی، به ناتوانی دین در مدیریت زندگی اجتماعی انسان تسری یابد. در این دیدگاه، سکولاریزه‌سازی اسلام به‌عنوان شیوه‌ی موثر حفاظت از قداست اسلام و جلوگیری از تنزل آموزه‌ها و ارزش‌های دینی در حد امور دنیوی و غیر قدسی مورد توجه قرار می‌گیرد.

در بحث حاضر نیز گفتمان سکولاریستی، اسلام را از هر نوع رفتار خشونت‌بار و ماجراجویانه مبرا دانسته و واگرایی و جنگ در مناسبات بین‌المللی را به رفتار مسلمانان و یا گفتمان اسلام سیاسی مستند می‌سازد. از این منظر، تروریسم و خشونت در روابط بین‌المللی ناشی از تفسیر سیاسی اسلام است و نه اسلام غیر سیاسی و صرفاً اخلاقی. «تصویر یک افغان در حال سجود و ادای نماز روی یک بمب در حال فرود و تفنگی در دست، نشان‌دهنده‌ی شکست سکولاریسم در بین مسلمانان ائتلاف شمال افغانستان و منعکس‌کننده‌ی تصاویر انطباق‌یافته‌ی نماز مسلمانان و خشونت مشهور در فیلم محاصره است.» (همان: ۱۳۴)

این تلقی از گفتمان اسلامی، در نهایت تلاش می‌کند بین سکولاریسم اسلامی و تعامل سازنده و مبتنی بر هم‌زیستی بین‌المللی، رابطه برقرار نموده و گفتمان اسلام سیاسی را ذاتا غیرمتساهل و خشونت‌گرا معرفی نماید. در این بازنمایی، حضور دین در عرصه‌های سیاسی و بین‌المللی، به‌عنوان چالش و تهدید برای صلح و امنیت جهانی و بین‌المللی ترسیم می‌گردد. سکولاریست‌ها معتقدند که جنگ میان اسلام و مسیحیت بر سر دین بوده و هم‌چنان ادامه خواهد یافت. این درحالی است که دنیای سکولار مدرن، بیش از همه‌ی تمدن‌های دینی در جنگ‌ها آدم کشته‌اند. (نصر، ۱۳۸۷: ۹۸)

۲-۲-۲. رابطه‌ی سکولاریسم و پیشرفت

از منظر گفتمان سکولاریسم، دنیوی‌سازی و عرفی‌سازی دین، از پیش شرط‌های توسعه و ترقی اجتماعی است. در این گفتمان، پیشرفت و ترقی مترادف با مدرنیته‌ی غربی مطرح گردیده و بر این باور استدلال می‌شود که مدرنیته ذاتا سکولار و غیردینی است. بر خلاف برخی از سکولاریست‌ها، که مفکوره‌ی سکولاریستی را برای هر نوع ترقی و انکشاف اجتماعی ضروری می‌دانند، سکولاریسم پدیده‌ی حتمی و اجتناب‌ناپذیر نیست. سکولاریسم اندیشه‌ای است که در جامعه‌ی غربی و بر بستر اندیشه‌ی دینی مسیحیت ظهور نموده و رشد یافته است. این سخن بدین معنی است که در شکل‌گیری و ظهور سکولاریسم، ناتوانی تعالیم مسیحیت تحریف شده، نقش اساسی داشته است. ضعف منطق و برخورد ارباب کلیسا با خردورزی و عقلانیت مدرن، روشن‌فکران و جریان خردگرایی را در موضع تقابل قرار داده و در نهایت، زمینه‌های ظهور سکولاریسم و حذف دین از عرصه‌های اجتماعی را فراهم ساخت. بررسی زمینه‌ها و رشد سکولاریسم ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که سکولاریسم از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر دنیای مدرن و ترقی اجتماعی نبوده و از این روی، سکولاریسم امر ضروری برای ترقی و انکشاف جوامع بشری نیست. به‌خصوص اگر تعالیم دینی، همانند تعالیم اسلامی به گونه‌ای باشد که بین دین و دنیا، بین دین‌داری و خردگرایی پیوند برقرار نماید، در این حالت هیچ ضرورتی برای اندیشه‌ی سکولاریستی وجود نخواهد داشت.

۲-۲-۳. تهدید از بودن گفتمان اسلام سیاسی

گفتمان سکولاریستی در بحث حاضر در صدد است تا موضع اسلام‌گرایان در مناسبات بین‌المللی را به موضع مسلمانان تقلیل دهند. آنان از این نیز فراتر رفته و بر عدم دیدگاه اسلامی در مناسبات بین‌المللی استدلال می‌نمایند. نظریه‌ی روابط بین‌الملل اسلامی، اصول و مبانی تعاملات بین‌المللی از دیدگاه اسلام، در این گفتمان با امتناع روبه‌رو می‌گردد. از این منظر، گفتمان اسلامی به‌عنوان یک آیین معنوی و اخلاقی، صرفا برای سعادت اخروی بشر جهت‌گیری نموده و برای مسایل سیاسی و مناسبات بین‌المللی هیچ موضعی را ارایه نمی‌کند. به گفته‌ی برخی از اندیشمندان غربی، حتی اگر اسلام سیاسی امر واقعی و برخاسته از ماهیت تعالیم اسلامی باشد، ترویج گفتمان سکولاریستی برای جلوگیری از چالش‌های

اسلام‌گرایی ضروری جلوه می‌نماید. در این تلقی، گفته می‌شود که نفوذ اسلام‌گرایی در سیاست و حکومت، ذاتاً خطرناک و تهدیدزا بوده و وضعیت را بدتر می‌سازد. (فواز جرجیس، ۱۳۸۹: ۵۴)

تحلیل الگوی لیبرال دموکراسی در جهان اسلام، که نوعی گفت‌وگو مسلط در نظام بین‌المللی است، نه تنها برای تعاملات بین‌المللی سازنده و موثر نیست، بلکه خود موجب ایجاد واکنش‌های تند و افراطی در میان جوانان مسلمان می‌گردد. هژمونی گفت‌وگو لیبرال دموکراسی غربی با ماهیت سکولاریستی خود، موجب بحران هویت در جهان اسلام گردیده و در نهایت، جوان مسلمان را به واکنش وادار می‌دارد. این واکنش در چارچوب مقاومت رادیکال تبارز یافته و به شکل‌گیری افراط‌گرایی در جهان اسلام می‌انجامد. از این روی، برخی از نویسندگان غربی به صراحت تأکید می‌کنند که ترویج دموکراسی غربی در جهان اسلام به تقویت نیروهای ضد غرب می‌انجامد. (همان: ۵۴)

سکولاریزاسیون و تلاش برای ترویج گفت‌وگو سکولاریسم اسلامی در جهان اسلام، هر چند در ظاهر به منظور مقابله با تهدیدات اسلام‌گرایی در عرصه‌های مختلف حیات بشری و به‌ویژه حوزه‌ی سیاست مطرح می‌گردد، اما در واقع، این تلاش که از ابعاد مختلف ناتمام و نارسا است، خود موجب ترویج افراط‌گرایی در جامعه‌ی اسلامی است. از منظر تئوریک، سکولاریزاسیون بر اساس این منطق استوار گردیده که گویا اسلام سیاسی موجب ترویج خشونت و تروریسم است. این در حالی است که هیچ رابطه‌ی الزامی و دایمی میان اسلام سیاسی و تروریسم وجود ندارد و از سوی دیگر، وجود جریان‌های تروریستی و خشونت‌گرای سکولار را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت.

از منظر دیگر، می‌توان به مستندات اشاره نمود که بیانگر رابطه‌ی علی و معلولی میان سکولاریزاسیون و افراط‌گرایی است. به گفته‌ی هرایر دکم‌جیان، سکولاریزاسیون از طریق تضعیف ارزش‌های اخلاقی و معنوی و ترویج اباحی‌گری، ترویج ارزش‌های غربی و غیردینی، واکنشی را ایجاد می‌کند که خود به گسترش تروریسم و افراطیت می‌انجامد. (هرایر دکم‌جیان، ۱۳۶۶: ۵۶-۵۹) به گفته‌ی وی، روند سکولاریزاسیون در جهان اسلام، به بنیادگرایی رادیکال به‌عنوان واکنشی در برابر مدرنیزاسیون غربی دامن می‌زند.

این در حالی است که سیاست‌مداران غربی، جریان سکولاریستی را از منظر تئوریک متحد طبیعی خود می‌دانند، در صورتی که احتمال تولد و ظهور افراط‌گرایی از درون این جریان هم‌چنان وجود دارد. اندیشمندان غربی در توصیه‌ی خود به سیاست‌مداران غربی تأکید می‌کنند تا برای مقابله با جریان بنیادگرایی ضد غرب، از سنت‌گرایان سکولار استفاده نمایند. (جریل بنارد، ۱۳۸۴: ۶۰) این امر، خود نشان‌دهنده‌ی برخورد منفعت‌جویانه‌ی دولت‌های غربی با مفاهیم و آموزه‌های لیبرال دموکراسی است. یکی از مقامات سیاسی

دولت کلینتون در مورد تعامل با دولت‌های اسلامی رسماً اعلام نمود، که ما آماده هستیم با رژیم‌های اسلامی تا زمانی که منافع ما را تهدید ننمایند، همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشیم. ما هیچ نوع منفعت ذاتی در مسأله‌ی حقوق بشری نداریم. (فواز جرجیس، ۱۳۸۹: ۱۸۷)

سخن فوق به خوبی دیدگاه دولت امریکا و جهان غرب را در مورد ارزش‌های اساسی حقوق بشری به نمایش می‌گذارد. از این منظر، بر خلاف دیدگاه برخی از نویسندگان غربی و سکولارهای شرقی، حقوق بشر و ارزش‌های اساسی حقوق بشری و حقوق شهروندی، از دید غرب، فاقد وجاهت و احترام ذاتی است. این سخن بدین معنی است که دول غربی و قدرت‌های بزرگ برای منافع ملی خود از پایمال شدن حقوق بشر استقبال نموده و برای تامین منافع ملی خود از رعایت و تطبیق آن، چشم‌پوشی می‌کنند.

۳-۲. گفتمان بنیادگرایی

در مورد تبیین ظهور و گسترش گفتمان اسلام‌گرایی و به‌ویژه بنیادگرایی، نظریات مختلفی مطرح گردیده است. هرایر دکم‌جیان (۱۳۷۲) از منظر جامعه‌شناختی به تحلیل اسلام‌گرایی می‌پردازد و هشام شرابی (۱۳۷۸) برای این کار از الگوی پدرسالاری جدید بهره می‌جوید. بابی سعید (۱۳۷۹) نیز با روشی کاملاً متفاوت از دیگران، اسلام‌گرایی را در چارچوب نظریه‌ی گفتمان تحلیل می‌کند. در تحلیل وی، غرب و سلطه‌ی گفتمان غربی به‌عنوان «دیگر» و «رقیب» اسلام‌گرایی، سهمی سازنده و مهم در پیدایش و گسترش اسلام‌گرایی دارد.

۱-۳-۲. مفهوم بنیادگرایی (fundamentalism)

بنیادگرایی مفهوم غیر بومی است و از ادبیات غربی وارد حوزه‌ی شرقی و اسلامی شده است. این مفهوم که دارای بار معنایی منفی بود، برای اولین بار به کسانی اطلاق می‌شد که خویشتن را از پیروان سرسخت مسیحیت می‌خواندند. به تدریج این مفهوم برای اسلام‌گرایان نیز به‌کار رفت. البته بنیادگرایی مسیحی، دارای ویژگی‌ها و اوصاف خاصی بود که هیچگاه بر کلیت جریان اسلام‌گرایی قابل تطبیق نیست، اما گاه از این مفهوم استفاده‌ی سیاسی گردیده و برای ارایه‌ی تصویر منفی و خشن از جریان اسلام‌گرایی در نوشته‌ها و تحلیل‌های برخی از مستشرقین به‌کار رفته است. گاه به اشتباه، بنیادگرایی مترادف با اصول‌گرایی استفاده می‌شود. اما اگر با دقت این مفهوم را به کار بندیم، مقصود از آن، تنها جریان خاصی از اسلام‌گرایی است که با مدنیت غربی ضدیت و تقابل جدی و همه‌جانبه دارد و برای ترویج اسلام و اجرای شریعت از ابزارهای خشونت‌بار استفاده می‌کنند.

۲-۳-۲. ویژگی‌های جریان بنیادگرایی

بنیادگرایی در مفهوم غربی آن، به اندیشه‌ای اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌های فکری و نظری خاصی است که عمدتاً به تفسیر یک‌سویه و مطلق‌نگرانه از اسلام باز می‌گردد. این ویژگی‌ها ذاتاً به افراط‌گرایی، خشونت و تصلب و در نهایت شکل‌گیری اندیشه‌ی تکفیری

منجر می‌گردد. اگر شاخص‌های «ساگال» و «دیویس» برای بنیادگرایی را در نظر بگیریم، خشونت و موضع منفی علیه زنان، ضدیت با غرب و جزم‌اندیشی از مهم‌ترین ویژگی‌های این اندیشه است. (سعید، همان: ۱۰).

۲-۳-۱. نگاه جزم‌گرایانه و مطلق‌نگرانه

بنیادگرایی مدعی انحصار حقیقت دینی است و صرف بر دیدگاه خود به صورت جزمی تاکید نموده و در برابر دیدگاه و تفاسیر دیگری از شریعت، غیرمنعطف و متصلب می‌باشد. همین ویژگی، بنیادگرایی را در نفی دیگران و انعطاف‌ناپذیری وادار می‌سازد. دیدگاه جزم‌گرایانه، گفتمان بنیادگرایی را در تقابل و ضدیت آشکار با گفتمان‌های رقیب قرار داده و زمینه‌های شکل‌گیری جریان‌های تکفیری، که به طرد و نفی دیگران می‌انجامد، را فراهم می‌سازد.

جریان‌های افراطی در عرصه‌ی تئوریک، از این خصلت بنیادگرایی متأثر می‌باشد. رابطه‌ی منطقی و ناگسستنی میان جزم‌گرایی و تکفیر جریان‌های مخالف وجود دارد. بنیادگرایان به دلیل اعتقاد به انحصار حقیقت، راه را به هر نوع اجتهاد و تفسیر متفاوت از خود در حوزه‌ی شریعت با انسداد مواجه می‌سازد. این امر، گفتمان بنیادگرایی را با اندیشه‌ی تکفیری پیوند می‌زند.

هرچند بنیادگرایان، تفسیر جزمی خود از شریعت را تنها هویت واقعی شریعت اسلامی عنوان می‌کنند، اما چنین برداشت یک‌سویه و جزم‌گرایانه از اندیشه‌ی دینی و ادعای انحصار حقیقت، با آموزه‌های قرآنی کاملاً بیگانه بوده و در اندیشه‌ی اسلامی مورد نفی قرار گرفته است. انجماد فکری و انحصار حقیقت، مخالف با اجتهاد و تفقه در دین، و از جمله‌ی تلاش‌های فکری ارزشمند و ستودنی تلقی می‌گردد. در اندیشه‌ی اسلامی، اجتهاد به‌عنوان ابزار کارآمد و موثر برای تبیین دیدگاه‌های اسلام در قبال مسایل و پرسش‌های زمانه مورد تاکید قرار گرفته است. این در حالی است که اجتهاد به معنای تلاش فکری و تفقه در دین به منظور استخراج نظرگاه دین در موضوعات تازه و جدید، در گفتمان بنیادگرایی با انسداد و امتناع روبه‌رو می‌باشد.

انحصار حقیقت و انجماد بر الفاظ و ظواهر متون شرعی، که بر فهم ظواهر متون دینی تاکید دارد و انسان را از بطن و متن واقعی شریعت و آموزه‌های دینی دور می‌سازد، نه تنها در اندیشه‌ی قرآنی جایگاهی ندارد، بلکه مورد نکوهش قرار گرفته است. از جانب دیگر، چنین برداشتی از شریعت اسلامی در مخالفت صریح با برخی از تعالیم و آموزه‌های دینی قرار دارد.

این سخن آشکار و صریح قرآن کریم است که مسلمانان را به سوی شنیدن نظریات مختلف و انتخاب بهترین سخن فرا می‌خواند.^۱ (زمر: ۱۷ و ۱۸) در این آموزه، از یک‌سو

۱. وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ (۱۷) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ

تأکید بر شنیدن دیدگاه‌های مختلف صورت می‌گیرد، که خود بیانگر کثرت‌گرایی دینی در طرح دیدگاه‌ها و نظریات است؛ از سوی دیگر، توصیه به انتخاب بهترین نظریه، بدین معنی است که انسان مسلمان باید با به‌کارگیری خرد و تحلیل عقلانی از میان دیدگاه‌های مطرح، منطقی‌ترین آن را انتخاب نماید. پذیرش پلورالیسم دینی و اجازه‌ی طرح دیدگاه‌های مختلف از منظر تئوریک، انحصار حقیقت را در گفتمان بنیادگرایی مردود اعلام می‌دارد و از منظر عملی، زمینه‌های تعامل فکری و تضارب اندیشه‌ها به منظور دستیابی به بهترین نظر و دیدگاه را فراهم می‌سازد. (ر.ک: سجادی، عبدالقیوم، مبانی تئوریک احزاب سیاسی در اسلام، ۱۳۸۷: فصل دوم)

۲-۲-۲. دیدگاه فقهی اصالت‌الحذری

در فقه اسلامی، عمدتاً دو رویکرد یا نگرش کلان وجود دارد؛ دیدگاهی که مبتنی بر «اصالت‌الاباحه» بوده و اصل اولی را بر جواز می‌گذارد. در این دیدگاه، اصل اولی جواز است، مگر اینکه معنی از طرف شارع رسیده باشد. مبنای عمل در اینجا، عدم دلیل بر منع و نبود منع شرعی است. دیدگاه دوم، «اصالت‌الحذری» است. در این دیدگاه، اصل اولیه، منع و حذر شرعی است، مگر اینکه دلیل خاصی برای جواز وجود داشته باشد. مبنای عمل در اینجا منع و حذر است و برای اقدام و جواز، دلیل خاصی از نصوص شرعی (کتاب و سنت) باید وجود داشته باشد.

دو دیدگاه یاد شده، تفاوت‌های جدی‌ای در عمل ایجاد می‌کند. اگر اصل اولیه، جواز باشد، نبود کدام مانع شرعی برای انجام عمل کافی است. بر اساس این دیدگاه، انسان ذاتاً مختار، نیک‌سرشت و پاک آفریده شده و حکم به غیرمختار بودن، پلیدبودن و ناپاک بودنش نیازمند دلیل است. اما در دیدگاه اصل حذر و منع، انسان از ابتدا و ذاتاً محدود و محصور و غیرمختار آفریده شده و برای اقدامات خود نیازمند جواز است. در این دیدگاه، برخلاف دیدگاه اولی، صرف عدم منع شرعی برای جواز و روایی عمل کافی نیست. جواز و روایی، دلیل خاص و نص شرعی را می‌طلبد.

قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان خوشبختانه مبنای اول و اصل جواز را پذیرفته است و از این روی، می‌گوید: قوانین نباید مخالف با معتقدات اسلامی باشد (ماده سوم). اما در صورتی که مبنای دوم انتخاب گردد، گفته می‌شود، قوانین باید مطابق با معتقدات اسلامی باشد. این امر، در عمل محدودیت‌های جدی را ایجاد می‌کند. دیدگاه اصل حذر و منع اولیه، در مواجهه با مسایل و پدیده‌های جدید راه را مسدود نموده و یک‌سره حکم به حرمت می‌کند، زیرا در اکثر مسایل جدید، دلیل خاص و نص شرعی بر جواز وجود ندارد و صرف از باب عدم منع، نمی‌توان حکم بر جواز داد.

گفتمان بنیادگرایی، از منظر روشی نیز با چالش‌های جدی روبه‌رو است. هم‌چنان‌که از منظر هستی‌شناسی به اصل ناروایی و ناپاکی زندگی و هستی فتوا می‌داد و از منظر معرفت‌شناسی بر طبل انحصار حقیقت و نفی و تکفیر دیگر اندیشه‌ها و نظریات می‌کوبد، از منظر روش‌شناسی نیز با تأکید بر اصل عدم جواز و ناروایی پدیده‌ها و مسایل، در برخورد با مسایل و پرسش‌های تازه‌ی عصری با انسداد و امتناع روبه‌رو می‌باشد. این روش، موجب می‌گردد که گفتمان بنیادگرایی یک‌سره به نفی پدیده‌های جدید و غیردینی بودن ابزارهای عصری و مدرن فتوا دهند، زیرا نمی‌توانند جواز و روایی این مسایل و پدیده‌ها را از نصوص شرعی کشف و استخراج نمایند. همین موقف، موجب می‌شود که گفتمان بنیادگرایی با نوعی تنگ‌نظری و تحجرگرایی در فقه و احکام اسلامی روبه‌رو گردد.

۲-۳-۳. خشونت‌گرایی

بنیادگرایان، استفاده از خشونت را برای اجرای شریعت، نه تنها تجویز می‌کنند، بلکه لازم می‌دانند. در این دیدگاه، به جای استفاده از منطق گفتگو، موعظه و جدال احسن که منطق قرآنی است، بر استفاده از ابزارهای خشن و همراه با اجبار تأکید می‌شود. این ویژگی، زمینه‌ی استفاده‌ی سیاسی برای مستشرقین را فراهم می‌سازد، تا اسلام را دین جنگ و خشونت نامند. این در حالی است که اسلام بیش از سایر ادیان، بر اصل رحمت، رأفت و عطف تأکید می‌کند. گفته می‌شود، اصل در گسترش اسلام جنگ و جهاد است و اسلام از خشونت برای ترویج خود استفاده می‌کند. با استناد به اندیشه‌ی بنیادگرایی، این تفسیر تا اندازه‌ای موجه به نظر می‌رسد. این در حالی است که از دیدگاه فقهای مسلمان، اصل اولی در گسترش اسلام، همانا دعوت است و نه جهاد و برخورد نظامی. و به طور منطقی، دعوت نمی‌تواند با اجبار و خشونت صورت گیرد، بلکه در دعوت از موعظه و جدال احسن و منطق استفاده صورت می‌گیرد.

۲-۳-۴. سیاست ضد زن و ضد غرب

بنیادگرایان، حضور اجتماعی و سیاسی زنان را نمی‌پذیرند. آنان یک‌سره با جمود دینی، حضور اجتماعی زنان را انکار می‌کنند. از دیدگاه بنیادگرایی، زنان وظیفه دارند تا در چارادیواری خانه زندگی نمایند. حضور آنان در جامعه، موجب بی‌عفتی و از بین رفتن پاکدامنی آنان می‌گردد. جالب این است که حتی اگر حضور اجتماعی زنان با رعایت ارزش‌های اسلامی و حفظ کرامت و عفت زن مسلمان همراه باشد، از منظر بنیادگرایان افراطی، این حضور فاقد مبنای فقهی و جواز شرعی بوده و مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد.

سیاست ضد غرب در اندیشه‌ی بنیادگرایی به معنای نفی مطلق تمدن و مدنیت غربی است. از دیدگاه آنان، هر آنچه دستاورد دنیای غرب محسوب می‌شود، یک‌سره منفی و غیردینی است. این در حالی است که در تفکر اسلامی، مدنیت غربی، همانند سایر تمدن‌های بشری دارای رویه‌ها و جنبه‌های دوگانه است، که باید در برخورد با آن، میان

جنبه‌های مثبت و سازنده و جنبه‌های منفی و ویران‌گر آن، تفکیک نهاد. اما در بنیادگرایی، این تفکیک صورت نمی‌گیرد.

۲-۴. گفتمان اعتدال

گفتمان اعتدال‌گرایی اسلامی، بیشتر از دیگر گفتمان‌ها با ماهیت واقعی گفتمان اسلامی سازگاری دارد. این گفتمان، برداشت هراس‌افکنانه، سکولاریستی و بنیادگرایانه از گفتمان اسلامی را یک‌سره نفی می‌کند. این گفتمان از مستندات درون‌دینی و بیرون‌دینی قوی برای بازنمایی گفتمان اسلامی برخوردار است. در این گفتمان، دلایل عقلی و نقلی در کنار هم نشسته و گفتمان اسلامی را متناسب با ماهیت تعلیم دینی و آموزه‌های قرآنی بازنمایی می‌کند.

۲-۴-۱. هویت گفتمان اعتدال‌گرایی اسلامی

جریان اعتدالی در اندیشه اسلامی، تلاش می‌کند تا با استناد به منابع دینی و با استفاده از روش ترکیبی میان عقل بشری و نقل دینی، جواب‌های منطقی برای مسایل عصری و جدید ارائه نماید. از این جریان، گاه به نام «نوگرایی دینی» یا «نواندیشی دینی» و زمانی با عنوان جریان «روشنفکری دینی» و زمان دیگر با نام «احیای اندیشه‌ی اسلامی» یاد می‌شود. به هر ترتیب، مقصود از اعتدال‌گرایی، نوعی خاصی از جهت‌گیری و تحلیل دینی است که تلاش می‌کند تا از منظر دینی و اسلامی، مسایل جدید را تحلیل نموده و برای سوالات جدید زمانه، با استناد به منابع دینی و با استفاده از روش تلفیقی و ترکیب میان عقل بشری و نقل شرعی پاسخ دهد. جمع بین دین و دنیا، علم و دین، قدرت و اخلاق و در نهایت، تمدن و تدین، از دل‌نگرانی‌های عمده‌ی این گفتمان محسوب می‌گردد.

جریان اعتدال‌گرایی دینی، با تأکید بر توانمندی دین اسلام در مواجهه با مسایل جدید، بر این باور تأکید می‌کند که اسلام دینی است جامع، که بین نیازهای مادی و معنوی انسان جمع می‌کند. این جریان در میانه‌ی دو جریان سکولاریسم دنیاگرا، که به نفی دین در جامعه می‌پردازد و بنیادگرایی دین‌گرا، که دنیا را به نفع دین مصادره می‌کند، قرار دارد. این دیدگاه، بر جمع دین و دنیا، دین‌داری و نوگرایی تأکید می‌کند.

از جانب دیگر، گفتمان اعتدالی تلاش می‌کند تا تصویر هراسناک و مبتنی بر خشونت‌گرایی و عقل‌ستیزی را که در گفتمان اسلام‌هراسی بازنمایی می‌شود، مورد رد و انکار قرار دهد. در گفتمان اعتدالی، تعاملات درونی و بیرونی مسلمانان با استناد به منابع دینی بر مبنای منطق گفتگو، اصالت دعوت به جای مبنابودن جهاد و در نهایت، احترام به تنوع و تکرر دیدگاه‌ها و نظریات استوار می‌گردد.

گفتمان اعتدال‌گرایی در اندیشه اسلامی، از مبانی و مستندات دینی برخوردار است. گفتمان اعتدال‌گرایی را از نظر مبانی هستی‌شناسی، روش‌شناسی و سیاست‌شناسی با استناد به منابع اسلامی می‌توان بازنمایی کرد.

۲-۴-۲.۱. مبانی هستی‌شناسی

از منظر هستی‌شناسانه، گفتمان اعتدال با استناد به هستی‌شناسی اسلامی، اصل برائت ذمه در تکالیف و اصل نیک بودن سرشت انسانی در خلقت را مورد تأکید قرار می‌دهد. انسان موجود اخلاقی و عقلانی است و مبنای آفرینش وی، بر اساس اصل پاکی و ارزش‌مداری استوار گردیده است. نیک بودن سرشت انسانی، اصل در تعاملات بشری را بر مبنای صلح و هم‌زیستی استوار می‌سازد. هرچند در کنار سرشت اخلاقی و نیک‌خواهانه‌ی انسان، وجود غرایز مادی قدرت‌طلبانه و سودجویانه‌ی وی را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت. اما در این میان، اصل اساسی در هستی و آفرینش انسان، همکاری و هم‌زیستی است.

هستی‌شناسی فوق، در گفتمان اعتدال به انسان‌شناسی اخلاقی و نیک‌اندیش می‌انجامد. انسان موجود اخلاقی و ذاتاً متمایل با هم‌زیستی و مناسبات نیک انسانی است. در این تعامل، انسان در پی تأمین اهداف و منافع خود بر مبنای اصالت صلح و نفی منازعه و درگیری است. بر خلاف دیدگاه ریاپرستی قدرت‌محور، انسان‌شناسی گفتمان اعتدالی، بر اساس سرشت خیرخواهانه استوار است. در این رویکرد، انسان ذاتاً تمایل به صلح داشته و از جنگ و منازعه روی‌گردان است. اصل دعوت‌گری در اندیشه‌ی اسلامی، مهم‌ترین خصلت انسان مسلمان است که با استفاده از روش‌های مسالمت‌آمیز؛ مانند حکمت، موعظه و جدال احسن صورت می‌گردد.

۲-۴-۲.۲. مبانی انسان‌شناسی

اصل اباحه و جواز اولیه و اصل برائت ذمه و بی‌گناهی انسان، از دیگر مبانی فکری گفتمان اعتدالی است. اصل جواز اولیه و پاکی انسان در مناسبات اجتماعی و بین‌المللی موجب می‌گردد که گفتمان اعتدالی در تعاملات بین‌المللی، بر اساس اصل نیک بودن دیگران استوار گردد. در میان فقهای اسلامی، دو دیدگاه مطرح در مواجهه با مسایل و پدیده‌های جدید قابل یادآوری است؛ دیدگاه اصالت‌الاباحه و دیدگاه اصالت‌الحذر (اصل منع). بر اساس اصل اباحه، گفته می‌شود، اصل اول در مورد تمام مسایل و پدیده‌های جدید جواز شرعی است، مگر اینکه دلیلی بر منع، وجود داشته باشد. معنای این سخن آن است که حکم به جواز، نیازی به دلیل خاص ندارد، بلکه منع شرعی دلیل می‌طلبد، زیرا خداوند اصل اولی را در مورد تمام اشیاء و مسایل بر پاکی، جواز و مباح بودن گذاشته است. بنابراین، حرمت و منع شرعی خلاف اصل اولی است و نیاز به دلیل دارد. در حالت نبود دلیل شرعی بر منع، اشیاء و مسایل جدید محکوم به اباحه و جواز است. اما بر مبنای اصالت‌الحذر، اصل اولی

در مورد تمام اشیاء همانا حرمت و منع شرعی است و برای حکم به جواز، نیاز به دلیل و نص خاص (آیه و روایت) می‌باشد.

هر دو اصل یاد شده در فقه اسلامی به نتایج کاملاً متفاوت می‌انجامد. بر اساس نظر اولی (اصل اباحه) دایره‌ی شرع وسیع و دارای انعطاف لازم می‌باشد. بنابراین، برای حکم به جواز، ما نیاز به دلیل نداریم، بلکه منع و حرمت، نیاز به دلیل دارد. این دیدگاه به راحتی می‌تواند مسایل جدید زمانه را پاسخ دهد و از ظرفیت بالایی برای همساز نمودن تعالیم دینی با مسایل جدید دارد. در حالی که بر اساس مبنای دوم (اصالت‌الحذر)، شریعت اسلامی با تفسیر ضیق و محدود روبه‌رو است و انسان مسلمان را در جواز استفاده از مسایل و پدیده‌های جدید موظف به یافتن دلیلی برای جواز می‌سازد، و این امر، مشکلات جدی‌ای را در مواجهه با پدیده‌های جدید در برابر جامعه‌ی اسلامی و انسان متدین قرار می‌دهد.

ویژگی فوق، گفتمان اعتدالی را از ظرفیت و توانمندی لازم در یافتن پاسخ‌های دینی و مناسب برای مسایل جدید و پدیده‌های نوظهور برخوردار می‌سازد. در حالی که بر مبنای اصالت‌الحذر، مشکلات جدی در برابر دیدگاه اسلامی ایجاد می‌گردد.

۲-۴-۳. مبانی روش‌شناسی

گفتمان اعتدال‌گرایی، از منظر روش‌شناسی نیز دارای قابلیت ویژه در برخورد با مسایل جدید و نوظهور است. اصول زیر را می‌توان به عنوان اصول عمده در مبانی روش‌شناسی گفتمان اعتدال مطرح کرد:

۱. اصل عدم مغایرت با شریعت

بر اساس این دیدگاه، تمام مسایل عرفی در چوکات عدم مخالفت و مغایرت با شریعت اسلامی مورد پذیرش می‌باشد. بنابراین، مسایلی؛ همانند تجارت، سیاست، اقتصاد و حقوق، که عمدتاً یا بعضاً در دایره‌ی مسایل عرفی قرار دارد، در صورتی که مخالف با شریعت اسلام نباشد، محکوم به جواز بوده و برای جامعه‌ی اسلامی قابل استفاده می‌باشد. بنابراین، برای مسایلی؛ چون تفکیک قوا و شکل حکومت در سیاست، شرکت و فعالیت‌های تجاری در عصر جدید، قانون‌گذاری در مسایل عرفی، در صورت عدم مغایرت با شریعت اسلامی برای جامعه‌ی اسلامی قابل قبول خواهد بود.

انصاف مسایل و پدیده‌های جدید با وصف اسلامی نیاز به وجود نص شرعی (آیه و روایت) ندارد. بلکه برای به‌کار بستن وصف اسلامی برای پدیده‌های جدید، صرف عدم مخالفت با شریعت کافی است و وجود دلیل ضرورت ندارد. بنابراین، به‌کار بستن دموکراسی اسلامی، مدیریت اسلامی، اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی و غیره، امر موجه و قابل قبول



خواهد بود. هرچند در دیدگاه بنیادگرایانه؛ همانند سکولاریسم، به کار بستن وصف اسلامی در موارد یاد شده و سایر موارد ناموجه به نظر می‌رسد.

۲. اصل جامعیت شریعت اسلام

جامعیت شریعت اسلامی و سازگاری تعالیم اسلامی با نیازها و مقتضیات زمانه، از منظر روش‌شناسی، گفتمان اعتدال‌گرایی را از ظرفیت بلندی برای پاسخگویی به پرسش‌های جدید برخوردار می‌سازد. گفته می‌شود، شریعت اسلام آن‌گونه که قرآن کریم معرفی می‌کند، جامع و کامل است. جامع بودن شریعت، بدین معنی است که قرآن به‌عنوان کتاب آسمانی، تمام نیازهای مادی و معنوی بشر را مورد توجه قرار داده است. بنابراین، جامعیت شریعت اسلام به معنای تامین نیازهای مادی و معنوی بشر می‌باشد. اگر چنین است، می‌توان گفت در اندیشه اسلامی برای پرسش‌های هر عصر و زمان، سخنی به میان آمده است. در غیر این، جامعیت و کامل بودن این شریعت معنای خود را از دست خواهد داد.

۳. اصل اجتهاد و نظریه‌پردازی دینی

جامعیت شریعت در این گفتمان، به معنای بیان اصول کلی تمام مباحث اجتماعی و سیاسی مورد نیاز از سوی شارع مقدس است. در واقع، جامعیت به معنای بیان تمام مسایل جزئی زندگی انسان و مسایل فردی و اجتماعی مورد نیاز بشر نیست، بلکه جامعیت به معنای بیان چارچوب کلی و کلان دیدگاه شریعت در مسایل مختلف اجتماعی و سیاسی است. مکانیزم اجتهاد که با استناد به منابع دینی تلاش می‌کند تا احکام موارد جزئی را از مصادر شرعی استخراج نماید، در این گفتمان امر ضروری برای تمثیل عینی جامعیت شریعت و پاسخگویی به نیازهای مختلف عصری است.

جامعیت شریعت، در واقع بازگوکننده ظرفیت و توانمندی درونی گفتمان اسلامی برای پاسخگویی به نیازهای زمانه در امور مختلف سیاسی و اجتماعی است. از این روی، می‌توان ادعا کرد که گفتمان اسلامی، کلیات مسایل مربوط به مسایل بین‌المللی و تعاملات خارجی را مطرح نموده و امور جزئی زمان‌مند و مکان‌مند را به اجتهاد صاحب‌نظران واگذار نموده است. نظریه‌پردازان دینی با استناد به اصول یاد شده، این امکان را دارند که دیدگاه و مواضع اسلامی را در مسایل بین‌المللی استخراج نمایند.

۲-۴-۴. مبانی سیاست‌شناسی

در عرصه‌ی سیاست‌شناسی نیز این گفتمان به اصل هم‌گرایی و همکاری در مناسبات بین‌المللی می‌اندیشد. سیاست در اندیشه‌ی اسلامی، مدیریت حیات معقول برای تامین نیازهای معقول و تحقق جامعه مطلوب است. (جعفری، ۱۳۶۹: ۴۷) در این گفتمان، اصل گفتگو برای پی‌گیری اهداف و حل منازعات از جایگاه خاصی برخوردار می‌باشد. سیاست بین‌المللی در گفتمان اعتدالی بر مبنای اصل دعوت به ارزش‌های اسلامی و انسانی استوار

بوده و استراتژی دعوت در چارچوب روش‌های مسالمت‌آمیز گفتگو و استدلال مورد تاکید قرار می‌گیرد.

۳. گفتمان اعتدال و تعاملات بین‌المللی

گفتمان اعتدال‌گرایی اسلامی در تعاملات بین‌المللی نیز اصولی را در نظر می‌گیرد، که با توجه به آن، می‌توان نظام بین‌المللی مبتنی بر صلح و هم‌گرایی را به ارمغان آورد. این اصول به شرح زیر است:

۳-۱. اصل دعوت و گفتگو

در آیات قرآن کریم و منابع دینی، اصل دعوت به‌عنوان مهم‌ترین رسالت نبی گرامی اسلام مطرح گردیده است. غیر از آیاتی که به روش و ابزارهای دعوت می‌پردازد، آیاتی وجود دارد که عمدتاً به اصل دعوت به‌عنوان وظیفه‌ی اصلی پیامبر اسلام اشاره می‌کند. این آیات را به دو دسته‌ی کلی می‌توان طبقه‌بندی کرد: دسته‌ای که مشخصاً با کلمه‌ی دعوت به این مهم پرداخته است؛ مانند «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل: ۱۲۵)؛ «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ...» (یوسف: ۱۰۸). دسته‌ی دوم آیاتی است که از نظر معنا و محتوا ناظر به اصل دعوت در رسالت پیامبر اسلام است؛ آیاتی که از نظر معنی و مضمون به این مهم اشاره می‌کنند: «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (الجمعه: ۲)؛ «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الاحزاب: ۲۱)؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد: ۲۵). این آیات، دلالت بر این دارد که مهم‌ترین هدف پیامبر اسلام، تربیت جامعه‌ی بشری و دعوت آنان به سوی جامعه‌ی مطلوب و آرمانی است.

از منظر تاریخی، سیره و روش دعوت پیامبر گرامی اسلام بر اساس اصل حکمت و استدلال و منطق استوار بود. دستورات دینی و وحیانی نیز چنین روشی را تاکید می‌کرد. از منظر دینی، تحمیل عقیده و ایمان، امر ناروا و غیرموجه بوده و همواره بر اصل اراده و انتخاب افراد در پذیرش ایمان دینی تاکید صورت گرفته است. نصوص متعددی برای اثبات این ایده در متون مقدس به چشم می‌خورد. برخورد پیامبر با مخالفین اعتقادی، از زبان وحی چنین بیان گردیده است: «إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ: ۲۴)

یکی از عالمان دینی و مفسرین قرآن، پیرامون این آیه می‌گوید: اسلام دینی است که به مخالف مجال می‌دهد تا سخن خود را مطرح کند و چنان‌که شایسته است در جستجوی حقیقت بکوشد. این شیوه را دعوتی از طرف خداوند متعال تلقی می‌کند که به پیامبر خود تعلیم داده است. در واقع، مبادی مناقشه و نقد علمی را به رسمیت شناخته است. (شمس‌الدین، ۱۴۲۹: ۲۴۰)

به گفته‌ی یکی از نویسندگان، وقتی خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد که در مسأله‌ی ایمان و عقیده‌ی محوری، روش نقد و انتخاب آزادانه را در پیش گیرد، در مورد مسایل

سیاسی و اجتماعی چگونه اکراه و اجبار و مسیر انحصار حقیقت را در پیش گیرد. (مهاجرانی، ۱۳۸۴: ۱۶۰)

سوال مهم در این میان این است که روش و ابزار مورد نظر حضرت برای ایجاد جامعه‌ی مطلوب و آرمانی کدام اند؟ آیا آن‌گونه که در مطالعات مستشرقین، پیشرفت اسلام با جنگ و شمشیر مطرح گردیده است، ابزار دعوت جنگ است یا گفتگو؟ با دقت در آیات قرآن و متون دینی می‌توان به این نکته رسید که استفاده از منطق و استدلال و نفی هر نوع اجبار و اکراه، همواره در ترویج باورهای دینی و دعوت اسلامی مورد تاکید و توجه قرار داشته است. آنگاه که پیامبر گرامی اسلام از زبان وحی مأمور به اقامه‌ی قسط و داد در جامعه‌ی بشری می‌گردد و برای تاسیس جامعه‌ی مطلوب و عادلانه موظف می‌گردد، استراتژی تعلیم و تربیت، استدلال و اقناع مورد تاکید قرار می‌گیرد.

اقامه‌ی قسط و برپا نمودن نظام عادلانه و تاسیس جامعه‌ی مطلوب و آرمانی، از درون جامعه و از پایین به بالا مطرح می‌گردد. پیامبر از طریق تربیت افراد جامعه به تاسیس جامعه‌ی عادلانه موظف می‌گردد و از طریق تربیت کارگزاران صادق و کارآمد به تاسیس نظام سیاسی مطلوب اقدام می‌کند. این سخن بدان معنی است که ایجاد عدالت اجتماعی در سطح جوامع بشری به‌عنوان هدف رسالت نبی خاتم مطرح می‌گردد، اما برقراری عدالت، نه با زور و اجبار و خون و شمشیر، بلکه از طریق تعلیم و تربیت جامعه بشری و ارتقای دانش و اخلاق بشر به مرحله‌ی ظهور و تحقق می‌رسد. از این روی، مفسران در تفسیر آیه‌ی بیست‌وپنج حدید گفتند که در این آیه، برقراری جامعه‌ی مطلوب و نظام عادلانه به‌وسیله‌ی شخص پیامبر اسلام مورد تاکید قرار ندارد، بلکه آیه تاکید دارد که پیامبر از طریق دعوت مردم به سوی نیکی‌ها و عدالت و تعلیم و تربیت آنان، زمینه‌ای را فراهم می‌سازد که آحاد جامعه‌ی بشری، خود از درون برای ویران نمودن پایه‌های ظلم و استبداد و برقراری عدل و داد اقدام نمایند.

۳-۲. اصل صلح‌طلبی و نفی جنگ

بر خلاف دیدگاه مستشرقین غربی، اصل در تعاملات بین‌المللی نه جنگ و قتال، بلکه دعوت به ارزش‌های اسلامی است. اگر دعوت اصل اولی است، به طور منطقی، روش‌های دعوت، نه جنگ و اجبار است و نه خشونت و کشتار، بلکه منطق گفتگو، استدلال و استفاده از روش‌های اقناعی است.

آیا اصل در روابط خارجی اسلام بر جنگ استوار است یا صلح؟ بر اساس محوریت آیات دعوت، اصل صلح و سلم مورد تأکید است؛ اما سؤال این است که آیات جهاد را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟

بیش‌تر کسانی که اصل اوّلی را بر جنگ می‌پذیرند، به آیاتی استناد می‌کنند که در آن، به مسلمانان قتل و کشتار کافران و مشرکان دستور داده شده و جهاد را وظیفه‌ای شرعی مطرح کرده است. چنان که در قرآن آمده است: «قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» (توبه: ۳۶)؛ «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» (انفال: ۳۹)؛ «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه: ۵) آیات مزبور، آیاتی است که در روابط خارجی برای ترسیم ماهیت جنگ محوری اسلام، استدلال شده است. صرف نظر از مباحث تفسیری موجود در این زمینه، به طور کلی آیات جهاد را می‌توان در دو دسته‌ی عام طبقه‌بندی کرد:

۱. آیات مقید، که جهاد را بر وجود فتنه، اعمال ظلم و آغاز جنگ از سوی غیرمسلمانان مبتنی می‌سازد. این دسته از آیات، عمدتاً بیانگر ماهیت جهاد و جنگ دفاعی است و با اشکال و محذور خاصی روبه‌رو نمی‌باشد، زیرا دفاع، حقّ مشروع تمام جوامع و انسان‌هاست؛

۲. آیات مطلق، که به کشتار کافران و مشرکان دستور می‌دهد.

اشکال عمده، ناظر به این دسته از آیات است. طرفداران دیدگاه جنگ‌محوری نیز، به این دسته آیات استدلال می‌کنند. برای تفسیر و فهم درست این دسته از آیات باید به فلسفه‌ی تشریع جهاد در اسلام توجه نمود. ماهیت و فلسفه جهاد چیست؟ آیا جهاد برای کشورگشایی، کشتار و از بین بردن انسان‌هاست، یا ماهیت اصلاحی و دعوت‌گرایانه دارد؟ در صورت دوم، جهاد خود به یکی از مراحل دعوت تبدیل می‌شود و به تعبیر برخی از مفسران، حالت دفاعی به خود می‌گیرد. بیش‌تر مفسران و فقهای فریقین اسلام، جهاد را دارای ماهیت اصلاحی و در زمینه‌ی دعوت اسلامی تبیین می‌نمایند. بنابراین، جنگ‌های سلطه‌طلبانه و توسعه‌جویانه، نه تنها مشروعیت ندارد، بلکه از نظر متون اسلامی به شدت نکوهش و نفی می‌شود. از همین رو، جهاد، دعوت به خدا و به منظور اعتلای کلمه‌ی الله و امحای باطل است. (رک: مودودی، الجهاد فی سبیل الله، ۴۱؛ و سید قطب، فی ضلال القرآن، ۱۴۳۲)

مرحوم علامه طباطبایی در این زمینه بر تشریع فلسفه‌ی جهاد پرداخته و معتقد است که اساساً جهاد دارای ماهیت تدافعی است. وی می‌نویسد:

«قتال در راه خدا - چه دفاعی و چه ابتدایی - در حقیقت، دفاع از حقّ بشر است و آن، عبارت است از: حقّ حیات، زیرا شرک به خدای سبحان، هلاک انسانیت و مرگ فطرت و خاموشی چراغ در درون دل‌هاست و قتال - که همان دفاع از حق انسانیت است - این حیات را برمی‌گرداند و بعد از مردن، آن حقّ را دوباره زنده می‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۶)

در برخی آیات دیگر، به‌کارگیری هر نوع زور و اجبار و اکراه برای گسترش تعالیم

اسلامی و ارزش‌های دینی مورد نفی قرار می‌گیرد. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶)؛ (اکراه و اجباری در دین نیست). این آیه دقیقاً به همین معنا است که اسلام دین مبتنی بر اقتناع و رضایت است. این سخن دو جنبه دارد: نخست آنکه ایمان و اعتقاد دینی اکراه‌بردار نبوده و با اجبار قابل انتقال نیست، و دوم آن‌که دعوت‌گران اسلامی در دعوت دینی، نباید از ابزارهای اجباری و روش‌های اکراهی استفاده نمایند.

بنابراین، آیات دعوت به‌خوبی نشان می‌دهد که در روابط خارجی اسلام، اصل دعوت، یکی از اصول اساسی مورد توجه و تأکید است. خداوند در یکی از آیات قرآن کریم مسیر و راه پیامبر را مسیر دعوت به سوی خداوند و خوبی‌ها عنوان می‌دارد: «بگو ای پیامبر که راه من این است که شما را به سوی خداوند دعوت کنم.» (یوسف: ۱۰۸)

۳-۳. اصل پلورالیسم نظری

پلورالیسم، عبارت است از حرمت‌گذاری به دیدگاه‌ها و نظریات مختلف. از لازمه‌ی پذیرش دیدگاه‌ها و نظریات مختلف، اصل احترام گذاشتن به دیدگاه مخالف می‌باشد. پلورالیسم برای به وجود آمدن فضای نقد و بررسی، که امر ضروری برای تعامل آراء و بالندگی فکری جوامع بشری است، از ضرورت جدی برخوردار می‌باشد. در اندیشه‌ی اسلامی اصل احترام گذاشتن به دیدگاه‌های مخالف و پذیرش تعدد آراء و نظریات در حوزه‌ی فروع دینی، مورد احترام و پذیرش قرار می‌گیرد. پذیرفتن پلورالیسم، به معنای نفی تک‌صدایی، استبداد فکری و جزم‌گرایی و مطلق‌نگری است. از این روی، جزم‌نگری مذهبی و فکری که یکی از ویژگی‌های بنیادگرایی است و از عوامل اساسی تعصب مذهبی و فکری و از عوامل شکل‌گیری افراطیت و جریان‌های تکفیری محسوب می‌گردد، به شدت مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد.

بر خلاف گفتمان بنیادگرایانه، در گفتمان اعتدال، اختلاف نظر و حرمت‌گذاری به دیدگاه‌های مخالف، نه تنها منفی و زیان‌بار نیست، بلکه خود رحمت برای امت اسلامی است؛ رحمتی که از درون آن، افراد می‌توانند به فهم بهتر و مستدل‌تر از حقایق دینی دست یابند. «دو مفهوم در فقه اسلامی، بیانگر پذیرش اصل اختلاف نظر و تضارب آراء است: نخست مفهوم کلیدی «اختلاف» در عباراتی، مانند «اختلاف امتی رحمه» و دیگری مفهوم «اهل ذمه و اهل کتاب» که جایگاه اهل کتاب و غیرمسلمانان را در میان جامعه‌ی اسلامی مشخص می‌سازد.» (جان اسپوزیتو و جان وال، ۱۳۸۹: ۹۳)

یوسف القرضاوی با توجه به نقد افراط‌گرایی، گفتمان اعتدال را با ویژگی اصل تنوع و احترام به تفسیر و برداشت دیگران و عبور از انحصارگرایی در فهم حقیقت معرفی نموده و بیان می‌دارد:

« در این روزها افرادی وجود دارند که نه تنها مدعی آن هستند که تمام حقیقت و همه‌ی پاسخ‌ها را می‌دانند، بلکه تلاش می‌کنند تا دیگران را وادار به پیروی از خودشان کنند... آن‌ها فراموش کرده‌اند که فهم و تفسیر آن‌ها از متون دینی، چیزی بیش از یک فرضیه نیست، که ممکن است اثبات یا رد شود... به علاوه، هیچ فردی و هیچ عالمی، مصون از خطا نیست، حتی اگر تمام شرایط و الزامات اجتهاد را داشته باشد.» (جان اسپوزیتو و جان وال، همان: ۹۷)

القرضاوی در مورد معرفی شخصیت و اندیشه‌ی حسن البنا، وی را فرد متساهل در اندیشه و طرف‌دار اصل پذیرش اختلاف نظر در میان عالمان دینی معرفی می‌نماید. به نظر قرضاوی، البنا به‌رغم استحکام اعتقادی و تاکید بر انسجام و وحدت جامعه‌ی اسلامی، بر اجتناب‌ناپذیری اختلاف نظر در میان جامعه‌ی اسلامی تاکید می‌نمود. به گفته‌ی وی، حسن البنا معتقد بود که وجود اختلاف نظر در میان امت اسلامی اجتناب‌ناپذیر و طبیعی است و اصرار عقیده‌ی خاص و تحمیل یک فکر بر آنان موجب فتنه در میان جوامع اسلامی است. (همان: ۹۶) قرضاوی معتقد است که اختلاف نظر در میان فرق اسلامی و عالمان دینی، اجتناب‌ناپذیر است اما مشکل این است که افراد متعصب مذهبی نمی‌توانند این تفاوت نظر در فهم تعالیم اسلامی را قبول نمایند. در واقع، اختلاف نظر در فهم شریعت و مسایل فقهی، نه تنها تهدیدی برای امت اسلامی نیست، بلکه رحمتی است بر امت و بیانگر جنبه‌های انعطاف‌پذیری شریعت و اندیشه‌ی اسلامی است. (همان: ۹۷)

اگر اندیشه‌ی پلورالیسم را در حوزه‌ی فروع دینی بپذیریم، پذیرفتن آن، در حوزه‌ی مسایل عرفی و سیاسی سهل خواهد بود. دقیقاً به همین دلیل است که اسلام با تضارب آراء و آزادی فکر و اندیشه کاملاً احترام گذاشته و امت اسلامی را به آن دعوت می‌کند. قرآن کریم به انسان‌هایی که سخن‌های مختلف و مخالف را می‌شنوند و سخن حق و خوب را بر می‌گزینند، مژده داده و آنان را اهل نیکی و مشمول رحمت خداوند می‌خواند. (زمر: ۱۷ و ۱۸)

بنابراین، اصل بازنمایی اسلام به‌عنوان ایدئولوژی جزم‌گرا و متصلب که به نفی دیدگاه‌های دیگران می‌پردازد و اجازه‌ی طرح نظریات مخالف را نمی‌دهد، تصویر نارسا و مغرضانه از گفت‌و‌گوهای اسلامی است. در گفت‌و‌گوهای اسلامی، اصل حرمت‌گذاری به دیدگاه‌های مختلف و فراهم ساختن بسترهای مساعد طرح دیدگاه‌های رقیب به منظور انتخاب بهترین دیدگاه، از جایگاه خاصی برخوردار است (بشارت بده به آنانی که دیدگاه‌های مختلف را می‌شنوند و از آن میان، بهترین را انتخاب می‌کنند) این اصل در تعاملات بین‌المللی، زمینه‌ی تضارب افکار و اندیشه‌های مختلف جهت مدیریت و رهبری موثر و کارآمد مسایل جهانی را فراهم می‌سازد.

۴. نتیجه‌گیری

گفتمان‌های اسلام‌هراسی، سکولاریسم و بنیادگرایی، بازنمایی نارسا و نادرست از گفتمان اسلامی است. در این میان، گفتمان اعتدال که هویت واقعی و سیمای راستین اسلام را بازگو می‌نماید، علاوه از اینکه در تعاملات بین‌المللی با تکیه بر اصل گفتگو و استدلال، کثرت‌گرایی و حرمت‌گذاری به دیدگاه‌های مختلف و در نهایت اصالت صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان جوامع بشری تاکید دارد، در حوزه‌ی جهان اسلام نیز زمینه‌های تحکیم و گسترش هم‌گرایی اسلامی را میان امت مسلمان فراهم می‌سازد. در این گفتمان، بر خلاف بنیادگرایی و افراطیت، تنوع مذهبی حرمت گذاشته می‌شود و تفاوت نظر در اجتهاد و نظریه‌پردازی دینی با استقبال روبه‌رو می‌گردد.

در گفتمان اعتدال، علاوه بر این‌که جهان اسلام بر محوریت هویت مشترک با عنوان «امت اسلامی» بر اساس اندیشه‌ی توحیدی گرد هم می‌آیند، هم‌چنان اختلاف نظر و دیدگاه در مباحث فقهی و فروع شریعت، که با مکانیزم اجتهاد و با استناد به دو میراث ارزشمند پیامبر خاتم؛ یعنی قرآن و سنت، صورت می‌گیرد، گرامی داشته می‌شود. این امر، علاوه بر اینکه راه را بر هر نوع تنگ‌نظری و انحصار مذهبی می‌بندد، موجب می‌گردد که امت اسلامی از شر ویران‌گر افراط‌گرایی و جریان‌های تکفیری نجات و رهایی یابند. از این روی، امروزه ترویج گفتمان اعتدال و مقابله با افراط‌گرایی و جریان‌های تکفیری از مسئولیت‌های خطیر امت اسلامی و به‌ویژه عالمان دینی و روشنفکران متعهد و خیراندیش است. انجام این رسالت مهم در داخل جهان اسلام پایه‌های هم‌گرایی، وحدت اسلامی و اخوت دینی را تحکیم بخشیده و در عرصه‌ی بین‌المللی از سیاه‌نمایی و تصویرسازی‌های ویران‌گر از هویت اسلامی جلوگیری می‌نماید.

۱. نبی الله، ابراهیم، نوسلفی گری و جهانی شدن امنیت خاورمیانه، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، ۱۳۹۲.
۲. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک، السیره النبویه، تحقیق محی الدین عبدالمجید، مطبعة سعرة، بی تا.
۳. البواطی، رمضان محمد سعید، الجهاد کیف نفهمه و کیف نمارسه؟، دمشق، دارالفکر، ۱۹۹۵.
۴. الزحیلی، وهبه، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۲.
۵. الطریق، عبدالله ابن ابراهیم ابن علی، الاستغاثه بغیر المسلمین فی الفقه الاسلامی، بی تا.
۶. المودودی، ابوالاعلی، الجهاد فی سبیل الله، لاهور: دارالعربیة للدعوة الاسلامیة، بی تا.
۷. الهندی، کنز العمال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۷۹.
۸. بابی سعید، هراس بنیادین، ترجمه غلام رضا جمشیدی ها و موسی عنبری، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۹. جان اسپوزیتو، جنبش های اسلامی معاصر، ترجمه شجاع احمدوند، نشرنی، ۱۳۸۹.
۱۰. جریل بنارد، اسلام دمکراتیک مدنی، ترجمه عسکر قهرمانپور، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴.
۱۱. جعفری، محمد تقی، اصول حکمت سیاسی اسلام، انتشارات بنیاد نهج البلاغه، تهران، ۱۳۶۹.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، نشر اسراء، ۱۳۹۴.
۱۳. دکمچیان، هرایر، جنبش های اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان، ۱۳۷۲.
۱۴. زمانی، محمد حسن، شرق شناسی و اسلام شناسی غریبان، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی قم، ۱۳۶۸.
۱۶. فواز جرجیس، آمریکا و اسلام سیاسی، ترجمه سید محمد کمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۹.
۱۷. قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت: دار شروق، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. گابریل گرینبرگ و پیتیر گاتشاک، اسلام هراسی، تهران: سروش، ۱۳۹۳.
۱۹. مهاجرانی، سید عطاء الله، قرائت های دینی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۸۴.

۲۰. مهدی، شمس‌الدین، الاجتهاد و التجديد فی الفقه الاسلامی، بیروت، المؤسسة الدولیه للدراسات و النشر، ۱۴۲۹ ق.

۲۱. نادیه محمود، مصطفی، العلاقات الدولیه فی الاسلام، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.

۲۲. نصر، سید حسین، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، تهران: ۱۳۸۷.

۲۳. واعظی، حسن، تروریسم، انتشارات سروش، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۱.

۲۴. هاشمی، سید حسین، تروریسم از منظر اسلام و حقوق بین‌الملل، دانشگاه مفید، ۱۳۹۰.

درآمد نظری بر علل ظهور و گسترش افراط‌گرایی در جهان اسلام

■ دکتر محمدوحید بینش^۱

چکیده

هرچند حرکت‌های افراطی و اقدامات خشونت‌بار و تروریستی در روی زمین، به قدمت تاریخ زندگی انسان سابقه داشته و با روش‌های مختلف اجرا گردیده است، اما خشونت‌طلبی زمان حاضر که از دهه‌ی آخر قرن بیستم (۱۹۹۰) آغاز گردیده، با گذشته تفاوت فاحش دارد. امروزه اقدامات تروریستی با شیوه و ابزار جدید در ابعاد گسترده، در بسیاری از کشورهای جهان قربانی می‌گیرد و متأسفانه در برخی از کشورهای اسلامی، دارای پایگاه و سنگر است. غربی‌ها مسلمانان را متهم به خشونت‌طلبی می‌کنند، و اصطلاحات افراط‌گرایی، بنیادگرایی، تروریسم، اصول‌گرایی، رادیکالیسم اسلامی و اسلام سیاسی را مترادف به کار می‌برند. به نظر می‌رسد برخی از این اصطلاحات، ساخته و پرداخته‌ی استراتژیست‌های غربی است. آن‌ها تنها به جعل اصطلاحات نادرست، قناعت نکرده، جریان‌ها و تشکل‌هایی را با رفتار افراطی و خشونت‌طلب تأسیس و در سرزمین‌های اسلامی مستقر ساختند.

در نوشته‌ی حاضر، سعی می‌شود نشان دهیم چه تفاوتی بین مفاهیم بالا وجود دارد؟ چرا عده‌ای از مسلمانان به افراط‌گرایی و خشونت‌طلبی روی آورده‌اند؟ و از آن مهم‌تر، دلایل گسترش و اقدامات عملی روزافزون گروه‌ها و شبکه‌های خشونت‌طلب و دهشت‌افکن در زمان ما چیست؟ پس در ابتدا لازم است مفاهیم مورد نظر را تعریف و تفاوت آن‌ها را برجسته نموده، در ادامه، دلایل شکل‌گیری و گسترش افراط‌گرایی را جستجو نماییم.

واژه‌های کلیدی: بنیادگرایی، تروریسم، اسلام‌گرایی، اسلام سیاسی، افراط‌گرایی، خشونت‌طلبی

مهم‌ترین گفتمان مسلط در جوامع اسلامی در چنددهه‌ی اخیر، رابطه‌ی اسلام و سیاست است. این موضوع، هم مسلمانان را به تکاپو واداشته و موجب بیداری، سرزندگی و نشاط آنان گردیده و هم قدرت‌های سلطه‌گر جهانی را با چالش مواجه نموده است. در گذشته، دولت‌های استبدادی در جهان اسلام، همواره مانع شکل‌گیری و احیای تفکر سیاسی گردیده و از آن، به شدت احساس خطر کرده‌اند و تضمین بقای خود را در سرکوب افراد و جریان‌های اسلامی- سیاسی می‌دانستند. دولت‌های سلطه‌گر امپریالیستی و سوسیالیستی هم با ترویج سکولاریسم، همت خود را در به حاشیه راندن دین و تفکر دینی از امور سیاسی و اجتماعی جزم کرده بودند. متأسفانه، برخی از به اصطلاح عالمان دینی وابسته به استبداد و استعمار هم به طبل آنان می‌نواختند و با توجیهات ناروا از دین، مردم را به تبعیت از نظام‌های استبدادی و سلطه‌گر، و می‌داشتند. دولت‌های سلطه‌گر خارجی، با تبانی دست‌نشانندگان مزدور و مستبد شان در کشورهای اسلامی، به راحتی دست به چپاول و غارت می‌زدند. به این ترتیب، استبداد و استعمار دست به دست هم داده و کشورهای اسلامی روز به روز به فقر، بی‌سوادی، بی‌ثباتی سیاسی، عدم بهداشت، شیوع انواع بیماری‌های خطرناک و واگیر و در یک کلمه، عدم توسعه مواجه گردیدند.

در چنین شرایطی، برخی از عالمان روشن‌بین و روشن‌فکران مسؤول، خطر استبداد و استعمار را به جان خریده، فریاد بیداری اسلامی سردادند و میراث پیامبر و ائمه و بزرگان دین؛ از سید جمال و محمد عبده، کاشف الغطا و نائینی، حسن البنا و شریعتی و... را احیا کردند. این فریاد بیداری در انقلاب اسلامی ایران تجلی یافت و به پیروزی رسید. آیت‌الله خمینی با رد نظریه‌ی «اسلام منهای سیاست»، به تاسیس حکومت اسلامی همت گماشت و اعلام نمود: طرح اسلام منهای سیاست، توطئه‌ی استعمارگران و دولت‌های استبدادی است و باید با آن، مقابله نمود. او به ملت انقلابی ایران و همه‌ی امت اسلامی فهماند که رمز پیروزی‌شان، تحقق شعار «نه شرقی، نه غربی، حکومت اسلامی» است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، مسلمانان به درک درست از رابطه‌ی اسلام و سیاست رسیدند و حاکمان مستبد در کشورهای اسلامی به شدت احساس خطر کردند و هم قدرت‌های سلطه‌گر خارجی منافع خود را با خطر مواجه دیدند. همین است که مسلمانان با اشتیاق تمام، گسترش بیداری اسلامی را دنبال می‌نمایند و ما شاهد موج عظیم آن هستیم. دولت‌های غارت‌گر بیگانه هم به تکاپو افتاده، برای عقیم ساختن این حرکت عظیم، نقشه‌های خطرناک فکری، رفتاری و عملی طراحی کردند. از برچسب افراط‌گرایی و خشونت‌طلبی، تروریسم، رادیکالیسم، بنیادگرایی و... تا تاسیس جریان‌های افراطی؛ مثل طالبان، القاعده، بوکوحرام، داعش و فرزندان نامشروع این‌ها، مثل سپاه صحابه، لشکر جنتگه‌وی، جیش محمد و... پرداختند. در این نوشته، تلاش می‌کنیم به بازخوانی تئوریک برخی از این مقولات بپردازیم.

برخی از دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان، علل شکل‌گیری اسلام سیاسی را از لحاظ تاریخی مورد بررسی قرار داده، به تحولات سیاسی، اجتماعی و فکری جوامع اسلامی و رابطه‌ی آن، با استعمار پرداخته‌اند. خورشید احمد خان متفکر پاکستانی، اسلام‌گرایی را ناشی از نفوذ استعمار در جهان اسلام می‌داند. او معتقد است: سلطه‌ی استعمار، چهار پیامد برای جهان اسلام در پی داشت: جوامع اسلامی در اثر نفوذ استعمار غیرمذهبی شد. پیامد غیرمذهبی شدن، سست شدن پایه‌های معنویت بود. تاثیر دیگر استعمار، به وجود آمدن نهادهای سیاسی اجتماعی و اقتصادی زیرسلطه‌ی استعمار بود، که این، خود وابستگی را در پی داشت. در اثر نفوذ استعمار، آموزش در جهان اسلام، قطب‌بندی شد و آموزش دینی رو در روی آموزش جدید قرار گرفت و همین مسأله، به ظهور دو قشری از نخبگان منجر شد. هم‌چنان، سلطه‌ی استعمار به خلق و تقویت رهبری جدید و تضعیف رهبری سنتی تلاش کرد. این، در حالی است که رهبری جدید با مردم بیگانه بود و عکس‌العمل جامعه را در پی داشت (موسوی: ۱۳۹۲: ۲۶).

ژاک برک، جامعه‌شناس فرانسوی بر این باور است که بسته شدن باب اجتهاد در قرن دهم، عدم نوآوری را در پی داشت. او همین مسأله را عامل اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان می‌داند و معتقد است: مسلمانان مُدل مناسب پیشرفت، مطابق عصر و زمانه نتوانستند ارائه دهند. همین امر، سبب؛ ۱) رفتار تحقیرآمیز غرب با کشورهای اسلامی و ۲) توقف اصلاح‌گری شد. این دو مسأله، مسلمانان را سرخورده کرده، سبب ظهور اسلام‌گرایی در قرن بیستم شد (همان: ۲۸). حسن حنفی، اندیشمند مسلمان مصر، ظهور اسلام سیاسی را در زمانه‌ی ما به سه عامل وابسته می‌داند: ۱) مقایسه‌ی وضع کنونی اسلام با گذشته؛ گذشته‌ی تمدن اسلامی به اعتراف بسیاری از دانشمندان و مورخان غیرمسلمان، به‌خصوص مورخان غربی، گذشته‌ی درخشان و تابناک بوده است. اما متأسفانه وضع کنونی عالم اسلام، آزاردهنده است. در ذهن هر مسلمانی این سوال که چه باید کرد؟ جوانه می‌زند؛ ۲) شکست الگوهای نوسازی رقیب؛ مانند لیبرالیسم و سوسیالیسم در کشورهای اسلامی. شاید بتوان گفت: اکثر دولت‌مردان کشورهای اسلامی تحت تاثیر تبلیغات سکولاریسم و ماتریالیسم غرب و شرق، تجربه‌ی نوسازی آنان را تعقیب و اجرا نموده و به ملت‌های خود، نوید آینده‌ی روشن داده‌اند (ساعی: ۱۳۷۸: ۲۷). اما ملت‌های مسلمان وضع‌شان همین است که می‌بینیم؛ ۳) پیروزی انقلاب اسلامی ایران. حسن حنفی معتقد است: تنها حرکتی که بارقه‌ی امید در دل مسلمانان ایجاد کرد، انقلاب اسلامی ایران است. انقلابیون مسلمان در ایران توانستند قدرت پادشاهی مطلقه‌ی استبدادی را سرنگون و با آشتی دادن دین و سیاست، دولت اسلامی نوگرا را مستقر سازند و دست به نوسازی بزنند. امروزه پیشرفت‌های علمی، فنی و تکنولوژیکی ایران در سایه‌ی دولت دینی، نه تنها چشم هر بیننده‌ی را خیره می‌کند، بلکه احیای تمدن درخشان گذشته را در آینده نوید می‌دهد (موسوی: پیشین: ۳۰).

۳-۱. اسلام سیاسی / اسلام‌گرایی

اسلام سیاسی، گفتمانی است که در صدد بازسازی تمدن و هویت اسلامی است و اسلام را به مثابه‌ی دال برتر در مرکز کنش سیاسی قرار می‌دهد (لکزائی، ۱۳۸۵: ۲). وجه تسمیه‌ی اسلام سیاسی، بیشتر بدین لحاظ است که اسلام‌گرایان، آن درک از اسلام، که اسلام را تنها روش اخلاقی برای زندگی و نه شیوه‌ی مطلوب حکومت ارزیابی می‌نمود، کنار گذاشته و اعتقاد راسخ‌شان این است که دین از سیاست جدا نیست. به نظر شیخ یوسف قرضاوی، اسلام بدون سیاست اسلام نیست. اگر سیاست را از اسلام بزداییم، دین دیگری می‌شود. پس سیاست در بطن آموزه‌های دین اسلام نهفته و کاربرد مفهوم اسلام غیرسیاسی در مقابل آن، نادرست است (قرضاوی، ۱۳۸۰: ۸۳). الیور روا در کتاب تجربه‌ی اسلام سیاسی، بر همین باور است که اسلام‌گرایان، کسب قدرت سیاسی را وجه همت خود قرار داده اند (روا، ۱۳۷۸: ۴۶). از نظر مفهومی، اسلام‌گرایی می‌تواند با اسلام سیاسی مترادف فرض شود، هرچند مفهوم اسلام‌گرایی نسبت به اسلام سیاسی، مفهوم خنثی‌تری را تداعی می‌کند (ابراهیمی، پیشین: ۱۵۸). اسلام برای مسلمانان، عنصر معمولی از گفتمان‌شان نیست، بلکه مرکز و شالوده‌ی روایت‌های مسلمانی آن‌ها است. اسلام‌گرایان، اسلام را به منزله‌ی دال برتر در مقابل دال غربی و سکولاریسم می‌دانند؛ یعنی نقطه‌ی وحدت‌بخش فعالیت‌های گفتمانی‌شان.

فولر معتقد است: اسلام‌گرایی واژه‌ی مدرن است که برای پدیده‌ی اساسا مدرن، به کار می‌رود و عبارت از جنبش‌های سیاسی مبتنی بر اصول اسلامی که معمولا از سوی غیرروحانیون رهبری می‌شوند، افرادی که اغلب با روحانیون سنتی و نگرش آنان نسبت به وضع موجود مخالف اند، به ساز و کارهای سیاسی مدرن، تبلیغات و بسیج توده‌ها علاقمنداند و با داشتن یک دستور کاری که غالبا فراتر از اهداف مذهبی صرف است، به دنبال اصلاح کشور و جامعه هستند (فولر ولستر، ۱۳۸۴: ۱۱). گفتمان اسلام سیاسی، مانند همه‌ی مفاهیم علوم انسانی در حال تحول بوده و این گفتمان در قرن نوزدهم رویکردی ضد استبدادی داشته و ناسازگاری اسلام و استبداد را تبلیغ و ترویج نموده است. اما در قرن بیستم، گفتمان اسلام سیاسی در پی ترویج سازگاری اسلام با مردم‌سالاری است. به باور قرضاوی، اسلام با مردم‌سالاری سازگاری داشته و می‌توان ویژگی‌هایی از اسلام را در این راستا توضیح داد. به نظر قرضاوی، دولت اسلامی متکی بر قانون است. حاکم اسلامی از طریق شورا انتخاب می‌گردد و وراثت و خویشاوندی در آن، جایگاهی ندارد (بحرانی، ۱۳۸۴: ۱۴۴). بابی سعید معتقد است، حدود صد نوع اسلام سیاسی وجود دارد؛ مثل اسلام سیاسی شیعی، وهابی، اخوانی، اصلاح‌طلب و.... در واقع، ما نه با انواع اسلام سیاسی، بلکه با گفتمان عام اسلام سیاسی یا موضع ایدئولوژیک آن سروکار داریم (سعید، ۱۳۷۸: ۴۲). توماس بوتکو، با تکیه بر دیدگاه گرامشی متفکر ایتالیایی و تطبیق آن با نظر

رهبران جنبش‌های اسلامی معاصر؛ مثل سید قطب، مودودی و... به این نتیجه می‌رسد که اسلام‌گرایی، نه تنها پدیده‌ی صرفاً مذهبی، بلکه لزوماً سیاسی و ایدئولوژیک است، که برای کسب قدرت از اسلام به عنوان عنصر بسیج‌کننده و فراهم‌سازنده‌ی حمایت مردمی در نظر گرفته می‌شود (احمدی، ۱۳۹۰: ۳۱). بوتکو از مفاهیم کلیدی نظریه‌ی گرامشی مثل «هژمون»، «ضدهژمون»، «مواضع» و «ایدئولوژی» برای تبیین دیدگاه خود استفاده می‌کند. به نظر او، جنبش‌هایی که ایدئولوژی اسلام سیاسی را به کار می‌گیرند در وهله‌ی اول، گروه‌های مذهبی نگران سرنوشت آرمان‌ها و عقاید مذهبی نیستند، بلکه سازمان‌های سیاسی‌اند که از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی برای حمله به نخبگان حاکم، نقد و مشروعیت‌زدایی از آن‌ها و نیز ساختار قدرتی که اقتدار و مشروعیت آن‌ها، بر آن استوار است، بهره می‌گیرند (همان).

۳-۲. بنیادگرایی اسلامی

بنیادگرایی به معنای بازگشت به شالوه و قاعده، مفهومی است که در قرن ۱۹ و در پی واکنش پیروان مسیحیت، به‌خصوص پروتستان‌ها به قرائت‌های مدرن از انجیل به وجود آمد (فرهنگ آکسفورد: ۲۵۰). این اصطلاح در دهه‌ی ۱۹۲۰ در امریکا رایج و جمعیتی با همین نام در آنجا شکل گرفت. این جمعیت، که طرفداران‌شان، آن‌ها را پروتستان‌های نو یا پروتستان‌های انجیلی می‌خواندند، معتقد به دفاع و اجرای دقیق متن کتاب مقدس (انجیل) و اصول آن، بودند. به باور این گروه، در جامعه‌ی امریکا و در کل جوامع غربی، اصول انجیل مقدس و دستورات عیسی مسیح فراموش شده و اجرا نمی‌گردد. لذا آن‌ها با پخش جزوه‌هایی با عنوان «فاندامنتالیسم»، هدف خود را احیای دستورها و ارزش‌های کتاب مقدس می‌دانستند. مثل مخالفت با سقط جنین و... (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۱۵۸)

اما غربی‌ها در دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۸۰، مفهوم بنیادگرایی را در مورد حرکت‌های استقلال‌طلبانه و ضداستبدادی که در کشورهای اسلامی به وقوع پیوست، به‌کار بردند. به‌خصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و حرکت‌های آزادی‌خواهانه در خاورمیانه، این مفهوم در غرب رایج گردید. «پس از انقلاب اسلامی ایران، اصطلاح بنیادگرایی اسلامی ظهور کرد و بنیادگرایی به منزله‌ی علامت و مظهر ستیزه‌جویی، عصبیت و عدم تحمل برای بسیاری در جهان غرب تبدیل شد (فرهنگ آکسفورد، پیشین: ۵۲). هرچند برخی از نویسندگان غربی؛ مانند ژان‌کیل نویسنده‌ی فرانسوی معتقداند: بنیادگرایی و فاندامنتالیسم در جهان مسیحیت متعلق به دو فرقه‌ی پروتستان‌تیسیم و کاتولیک بوده، لذا کاربرد آن برای جنبش‌های اسلامی معاصر مناسب نیست (کیل، ۱۳۶۶: ۴۳) با آن‌هم، در غرب اصطلاح بنیادگرایی اسلامی رایج و در فرهنگ‌ها و لغت‌نامه‌ها تعاریفی ارائه گردیده است. فرهنگ آکسفورد، بنیادگرایی اسلامی را این‌گونه تعریف می‌کند: «از بنیادگرایی اسلامی برای توصیف هر حرکتی که خواهان اجرای کامل و بی‌چون‌وچرای آموزه‌های قرآن و شریعت باشد، استفاده می‌شود». (فرهنگ آکسفورد، پیشین: ۲۵۷). منظور از بنیادگراها، گروه‌هایی هستند که با گرایش



خاص دینی، اقدام به تعصبات فرقه‌ای نموده و با تجدد هم‌خوانی ندارند و از طرف دیگر، با قرائت‌های رادیکال از اسلام، روش خصومت‌آمیز در پیش گرفته اند (بروس وون، ۱۳۸۵: ۲۱). بنیادگرایان معتقداند که دنیای اسلام، امروزه با آسیب‌هایی گرفتار گردیده است که نتیجه‌ی آن، زوال سیاسی و اخلاقی، بی‌نظمی و اغتشاش است و این مسأله به دلیل فراموش شدن ارزش‌های اسلامی است که با تهاجم فرهنگی غرب به سرزمین‌های اسلامی آغاز گردیده و با تزریق ارزش‌های سکولاریستی مبتنی بر لیبرالیسم و سوسیالیسم، مسلمانان را از خود بیگانه نموده است. بنیادگرایی در واقع واکنش به گسترش مدرنیته و ارزش‌های سکولار غربی است. پس بنیادگرایی پاسخ مسلمانان به افول سیاسی، اقتصادی جوامع اسلامی در برابر سلطه‌ی سیاسی و اقتصادی غرب است. بنیادگرایی واکنشی است نسبت به سیاست غرب در خاورمیانه و جهان اسلام، که غربی‌ها با معیارهای دوگانه نسبت به آن عمل می‌کنند... تنها راه نجات مسلمانان از این وضعیت، احیای شریعت اسلامی است. گرایش‌های بنیادگرا بیش از هر چیز، دستیابی به قدرت سیاسی را دنبال می‌کند و تحقق اسلام و اصول شریعت را منوط به برقراری دولت اسلامی می‌داند (دوست محمدی و زحمتکش، ۱۳۸۷: ۷۸). یاری، بنیادگرایی را بر اساس مولفه‌های آن تعریف و از میان مولفه‌های مهم آن، ظاهری‌گرایی و وظیفه‌گرایی را برجسته نموده است. بنیادگرایان کاری را انجام می‌دهند که خواست خداوند است. به نتیجه، کاری ندارند. آنان معتقد به اقتدار متن هستند. بر این اساس، راه حق، تنها یک راه است و غیر آن، هرچه است، باطل است (سعید، ۱۳۷۹: ۱۹۳). هی‌وود، بنیادگرایی اسلامی را پاسخ جوامعی که دست‌خوش یک بحران هویت واقعی یا تصویری شده اند، معرفی می‌کند. او، مشکلات را ناشی از دو پدیده‌ی جهانی شدن و از هم‌گسیختگی می‌داند که اولی سیاسی و دومی فرهنگی است. از دیدگاه هی‌وود، بنیادگرایی اسلامی ناشی از به چالش کشیده شدن مدرنیته است (هی‌وود، پیشین: ۱۹۵).

۳-۲-۱. اصول بنیادگرایی اسلامی

برخی اندیشمندان، اصول زیر را به عنوان اصول بنیادگرایی اسلامی معرفی نموده‌اند:

۱. تاکید بر عدم جدایی دین از سیاست؛
۲. تاکید بر قرآن، سنت پیامبر، صحابه و خلفای راشدین؛
۳. تاکید بر اصل جهاد؛ به معنای تلاش برای ساختن جامعه‌ی ایده‌آل اسلامی؛
۴. تاکید بر عدالت اجتماعی (روا، ۱۳۹۱: ۶۸).

بنیادگرایی را برخی واکنش ارتجاعی و عده‌ای آن را واکنش مدرن تعریف کرده‌اند. مارتین مارتی معتقد است: بنیادگرایی دینی به این دلیل که مبتنی بر ایمان به حقیقت مطلق و

رد هرگونه سازش با غیرمعتقدان است، واکنش ارتجاعی است (احمدی، ۱۳۹۲: ۱۶۸). بنیادگرایان در همه‌ی مذاهب سعی می‌کنند مطلق‌گرایی را در برابر نسبی‌گرایی عصر مدرن برجسته نمایند. آنان ضد اصول مدرنیته؛ مثل فردگرایی، عقل‌گرایی، دنیاگرایی، آزادی، تساهل، دموکراسی، تکثرگرایی و... عمل می‌کنند. پس می‌توان گفت: بنیادگرایی، شورشی علیه مدرنیته و میراث روشن‌گری غرب است. اما لارنس، برخلاف نظر مارتی، بنیادگرایی را واکنش مدرن می‌داند و نه ارتجاعی. به نظر لارنس، بنیادگرایی اصولاً در درون مدرنیته قابل درک و فهم است (احمدی، همان). برخی دیگر، بنیادگرایی را جنبشی برای کسب هویت خوانده‌اند، مانند فمینیسم (هی‌وود، ۱۳۸۰: ۱۶۸). عده‌ای بنیادگرایی را، نه یک جنبش، بلکه یک ایدئولوژی قلمداد نموده‌اند. گیدنز بنیادگرایی را دفاع از سنت به روش سنتی تعریف می‌کند. (گیدنز، ۱۳۷۵: ۳۴۶).

تسلر معتقد است در هر کشوری که حکومت ناتوان از تامین نیازهای شهروندانش باشد، بنیادگرایی وجود دارد؛ چرا که رهبران مذهبی بلافاصله راه حل‌هایی پیاپی، برای حل مشکلات عرضه خواهند کرد، که خوشایند مردم درمانده و نیازمند باشد (تسلر، ۱۳۸۴: ۱۲۶).

عده‌ای از اندیشمندان، اصول بنیادگرایی را در یک جمله خلاصه نموده اند: «بازگشت به بنیادها و اصول ثابت و لایتغیر، برای پیروی از قوانین لایتغیر». برخی نیز ارزش محدود قائل شدن برای حجیت عقل، نص‌گرا و نقل‌گرا بودن، شریعت اندیش و فقه محور بودن، خواهان تاسیس جامعه‌ی فقه‌گرا و شریعت محور، مخالفت با حکومت‌های غیردینی به دلیل عدم اجرای شریعت، عدم اعتقاد به تکثرگرایی دینی و سیاسی و باور به توان دین در رفع همه‌ی نیازهای بشر را به عنوان اصول بنیادگرایی مطرح کرده‌اند (اسپوزیتو، ۱۳۹۲: ۱۳۶).

سگال و دیویس، سه ویژگی مشترک بنیادگرایی را: مخالفت با فمینیسم و کنترل بر بدن زنان، رد نظام‌های کثرت‌گرا و تلفیق دین و سیاست معرفی نموده‌اند (جرجیس، ۱۳۸۲: ۲۴۱).. ناگفته نباید گذاشت که برخی از نویسندگان مسلمان هم بنیادگرایی را به معنای اسلام سیاسی به کار برده‌اند. راشد الغنوشی، بنیادگرایی را به معنای بهره‌وری از اصول اسلام می‌داند (احمدی، پیشین: ۱۲۲). حسن البنا، رهبر جنبش اخوان المسلمین دعوت اخوان را نوعی دعوت بنیادگرا معرفی کرده است (البنا، ۱۳۷۸: ۸۴).

به این ترتیب مشاهده می‌کنیم که از بنیادگرایی، نه یک معنای دقیق صورت گرفته و نه یک تعریف جامع، و همین مسأله، یکی از مشکلات مهم دوران حاضر است، که راه‌های مقابله با آن را دشوار می‌سازد.

از همین جهت است که جان اسپوزیتو و برگر، بنیادگرایی را واژه‌ی مناسب برای

توصیف جریان‌های نوین مذهبی تلقی نمی‌کند و آن را دارای بار منفی می‌دانند و معتقدند که اسلام‌گرایی پدیده‌ی صرفاً واکنشی در برابر مشکلات اقتصادی و اجتماعی نیست، بلکه پدیده‌ی سیاسی، دینی و هویت‌جویانه است (اسپوزیتو و جان وال، ۱۳۸۱: ۱۹۲).

از تعاریف بالا می‌توان چنین نتیجه گرفت که غربی‌ها اندیشه، اقدام و عمل گروه‌های افراطی در جهان اسلام را بنیادگرایی قلمداد می‌کنند، در حالی که در میان مسلمانان از آن، به عنوان اسلام رادیکال، اسلام‌گرایی افراطی و گاهی نوسلفی یاد می‌گردد.

۳-۳. تروریسم

یکی از اصطلاحات هم‌ردیف با بنیادگرایی، واژه‌ی تروریسم است، که از واژه‌ی ترور به معنای ترساندن، ترس و وحشت آمده و برای این واژه بیش از یک صد تعریف ارائه گردیده است (طیب، ۱۳۸۲: ۲۳). دانش‌نامه‌ی بریتانیکا (۱۹۸۶) تروریسم را به معنای « کاربرد سیستماتیک ارعاب یا خشونت پیش‌بینی‌ناپذیر بر ضد حکومت‌ها، مردمان یا افراد برای دستیابی به یک هدف سیاسی» تعریف نموده است. ارعاب سیاسی سیستماتیک را عموماً یک پدیده‌ی نوظهور می‌دانند که ریشه‌ی آن، به یک قرن گذشته بر می‌گردد. در گذشته، تروریسم به معنای هوچی‌گری و شایعه‌پراکنی هم مصطلح بوده است. وزارت دفاع امریکا در سال ۱۹۹۰ تعریف زیر را برای تروریسم ارائه نمود:

« کاربرد غیرقانونی یا تهدید به کاربرد زور یا خشونت برضد افراد یا اموال برای مجبور یا مرعوب ساختن حکومت‌ها یا جوامع که اغلب به قصد دستیابی به اهداف سیاسی، مذهبی و ایدئولوژیک صورت می‌گیرد» (طیب، پیشین: ۲۵).

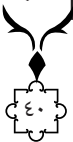
چرا یافتن تعریف نسبتاً جامع و مورد قبول برای تروریسم کار دشواری است؟ برای این‌که یک نوع تروریسم وجود ندارد و انواع تروریسم را در جهان شاهدیم. تنها توافق همه‌ی نویسندگان بر ویژگی تروریسم است؛ یعنی خشونت و یا تهدید به خشونت. باز این سوال مطرح می‌گردد که آیا هرنوع خشونت و یا تهدید به خشونت، معنای ترور می‌دهد؟ پس تروریسم با جنگ داخلی، راهزنی، جنگ چریکی، چپاول و غارت، شورش و آشوب ... چه تفاوت دارد؟ آیا تروریسم در برخی از موارد و شرایط، نوعی مقاومت در برابر جباران نیست؟ تروریسم، نوعی عمل و فعالیت است و بر همین اساس باید تعریف شود. وقتی ماهیت تروریسم مشخص شد، می‌توان صفت‌های مقیدکننده به آن افزود؛ ممکن است تروریسم دولتی، داخلی، سیاسی و یا بین‌المللی باشد. هر یک از این قیدها ویژگی‌هایی از قبیل شرکت‌کنندگان، محل وقوع، عاملان و یا انگیزه‌های تروریستی را روشن می‌سازد. تروریسم از این جهت که هدف مشخصی را با طیف گسترده‌تری از مخاطبان در هم می‌آمیزد، پدیده‌ای ویژه‌ای است. « تروریسم ارتکاب هدفمند خشونت یا تهدید به آن، به منظور ایجاد وحشت در قربانی و تهدید در ناظران است» (همان). متأسفانه

گروه‌های نوسلفی و اسلام‌گرایان افراطی از این مفهوم، تحت عنوان جهاد یا جنگ مقدس استفاده نموده و آن را مجاز می‌دانند، در حالی‌که اکثر مجتهدان، مفتیان و اندیشمندان همه‌ی مذاهب اسلامی و به پیروی از آنان، قاطبه‌ی امت مسلمان، تروریسم و افراط‌گرایی را محکوم نموده‌اند.

۴. عوامل ظهور و گسترش افراط‌گرایی در جوامع اسلامی

آیا اسلام‌گرایان یا طرف‌داران اسلام سیاسی برای کسب قدرت در همه‌جا و در هر زمانی به خشونت متوسل شده‌اند؟

در حال حاضر، حدود ۱۵۰۰ میلیون مسلمان در جهان زندگی می‌کنند. از این تعداد، ۶۰ درصد مسلمانان آسیایی و ۱۵ درصد عرب هستند. در کشورهای آسیای میانه؛ مثل قرقیزستان، ازبکستان، تاجیکستان، ترکمنستان، مسلمانان اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهند. هم‌چنان در جنوب شرق آسیا؛ در سریلانکا، تایلند و حتی کشور چین، جمعیت بزرگی از مسلمانان زندگی می‌کنند. در اروپا، امروزه ۱۵ درصد جمعیت مسلمان و ۳۰ درصد مسیحی است، اما بر اساس برآوردهای کارشناسان تا سال ۲۰۲۵ این ترکیب به هم خواهد خورد و جمعیت مسیحی ۲۵ درصد و جمعیت مسلمان ۳۰ درصد خواهد شد (وون، پیشین: ۴۸). امروزه، بزرگ‌ترین جمعیت مسلمانان در کشور اندونیزیا، تا حدود ۲۰۰ میلیون نفر حضور دارند. مسلمانان اندونیزیا، برای کسب قدرت سیاسی همواره از طریق مسالمت‌آمیز و با مشارکت سیاسی تلاش نموده‌اند. در مالیزیا و هم‌چنان هندوستان، که مسلمانان جمعیت بالای ۱۵۰ میلیون نفر را تشکیل می‌دهند، اسلام‌گرایان در انتخابات پارلمانی کشورهای خود فعالانه شرکت نموده و مبارزات آرام، سالم و آگاهانه را دنبال نموده‌اند. حاکمان این دولت‌ها در مواقع مختلف سعی کرده‌اند از وحشت غرب نسبت به اصطلاح «خطر جهانی اسلام» بهره گرفته و بر ماهیت ضد غربی اسلام سیاسی تاکید ورزند و مخالفین داخلی خود (جنبش‌های اسلامی) را متهم به بنیادگرایی نموده‌اند. از طرف دیگر، تصور برخی از دولت‌مردان کشورهای اسلامی این بوده که اسلام پدیده‌ی سنتی و فاقد توانایی برای توسعه و ترقی کشورها است؛ لذا مردم به اسلام‌گرایان رأی نخواهند داد. آن‌ها بر مبنای همین تصور غلط در کشورهای اسلامی انتخابات راه می‌اندازند و اجازه‌ی مشارکت به مردم می‌دهند. اما اقبال مردم مسلمان به اسلام‌گرایان، دمکراتیک‌ترین رژیم‌ها را به واکنش و داشته است. مانند انتخابات سال ۱۹۹۲ در الجزایر که جبهه‌ی نجات اسلامی به پیروزی رسید و نظامیان این کشور، با حمایت فرانسه نتایج انتخابات را باطل اعلان کرد (احمدی، پیشین: ۱۶۶). یا در ترکیه، که در سال ۱۹۹۶ حزب رفاه به رهبری نجم‌الدین اربکان به پیروزی رسید، ولی ارتش این کشور در ۱۹۹۷ اربکان را از قدرت برکنار و حزب رفاه را منحل اعلان کرد (همان). در تونس، مراکش، مصر، افغانستان، لبنان، اردن، کویت، الجزایر، اما دولت‌های خودکامه و دست‌نشانده در کشورهای اسلامی



به دستور بیگانگان در برابر خواست و اراده‌ی ملت‌های خود ایستاده و خواست اجانب را برآورده ساخته اند.

به‌چه دلیل برخی از جریان‌های اسلام‌گرا روز به روز به سمت خشونت و استفاده از سلاح گرم کشیده می‌شوند و راه‌های مسالمت‌آمیز مبارزات مدنی را کنار می‌گذارند؟

۴-۱. عوامل پیدایش افراط‌گرایی در جوامع اسلامی

برای ظهور افراط‌گرایی، صاحب‌نظران و نویسندگان، دلایل و علت‌های زیادی را بر شمرده اند و به عنوان متغیر مطرح کرده اند؛ مثل استعمار، جوان شدن جمعیت، فقر، بی‌کاری، واکنش به وابستگی کشورهای اسلامی به غرب، حمایت غرب از اسرائیل و... برخی، دلیل خشونت و افراط‌گرایی را در تعدادی از جوامع اسلامی به نحوه‌ی ورود اسلام به سرزمین‌های مختلف می‌دانند. ورود اسلام در سرزمین‌های آسیایی و آفریقایی از طریق فتح سرزمین‌ها و جنگ و سلطه‌ی یک قبیله بر قبائل دیگر صورت گرفته است؛ لذا سوءظن و خشونت در آن‌ها امر رایج است. اما اسلام در کشورهای شرق آسیا از طریق تجار و بازرگانان معرفی و تثبیت گردیده؛ لذا روحیه‌ی همزیستی و مسالمت در آن‌جا حاکم است.

اسپوزیتو، بر بعد هویتی افراط‌گرایی در جهان اسلام تاکید دارد. اولیور روا، صاحب‌نظر فرانسوی در کتاب «شکست اسلام سیاسی» معتقد است که شکست اسلام‌گرایان در کسب قدرت سیاسی، زمینه‌ی تقویت افراط‌گرایی و رادیکالیسم را فراهم نموده است (روا، ۱۳۸۰: ۱۳۸). زمینه‌های شکل‌گیری اسلام سیاسی رادیکال (نوسلفی) در ابعاد مختلف اجتماعی، سیاسی، روان‌شناختی و... قابل بررسی است. در بعد سیاسی، جنگ شش‌روزه‌ی اعراب و اسرائیل (۱۹۷۶) و شکست اعراب در این جنگ، اشغال افغانستان توسط شوروی در ۱۹۸۰، تحولات الجزایر و تشکیل جبهه‌ی نجات اسلامی، مسأله جهانی شدن و... را می‌توان از عوامل تقویت افراط‌گرایی دینی عنوان کرد.

یکی از مفاهیم مهم اسلام رادیکال، نظام سیاسی و حکومت است که چالش جدی بین اسلام‌گرایان و حکومت‌ها در کشورهای اسلامی را به وجود آورده است. به نظر اسلام‌گرایان رادیکال، هر حکومتی که شریعت اسلامی در آن اجرا گردد، اسلامی است و در غیر آن، خیر؛ هرچند که هیأت دینی بر آن حاکم باشد (کوپر).

به نظر حمید احمدی، موضوعات مهم فکری؛ مثل روابودن یا روا نبودن خشونت از دید فقه اسلامی، مسأله‌ی جهاد و... در محافل اسلام‌گرایان بحث‌های گسترده‌ی را برانگیخته و در سه دوره صورت گرفته است: ۱) در پایان دهه‌ی ۱۹۶۰ و دهه‌ی ۱۹۷۰، که گروه‌های اسلام‌گرای غرب عربی با استفاده از آثار سید قطب به رادیکالیسم اسلامی روی آوردند؛ ۲) در دهه‌ی ۱۹۸۰، که گروه‌های بنیادگرای مصری، رویه‌ی ترور و خشونت خیابانی را در پیش گرفتند؛ ۳) دوره‌ی ۱۹۹۰، پس از روی کارآمدن طالبان در افغانستان (احمدی، پشین).

نخستین بحث گسترده در دهه‌ی ۱۹۶۰، روابودن یا روا نبودن استفاده از خشونت بود، که کتاب «المعالم فی الطریق» سید قطب، الهام‌بخش اسلام‌گرایان جوان شده بود. آن‌ها نظام‌های حاکم بر جهان عرب را جاهلی دانسته و برای سرنگونی آن، به خشونت متوسل شدند. حسن الهضیبی، مرشد عام اخوان المسلمین با نوشتن کتاب «الدعاه لاقضاه»، نظریات سید قطب و طرف‌دارن او را مورد چالش قرار داده، قصد داشت فضا را تلطیف نماید؛ اما با نوشتن این کتاب، مجادلات تندتر و مسأله به مطبوعات کشیده شد. در دهه‌ی ۱۹۸۰، که افراط‌گرایی در مصر افزایش یافت (مانند ترور انور السادات)، محمدسعید العشماوی با نوشتن کتاب «الاسلام السیاسی» مبانی فکری اسلام‌گرایان رادیکال را مورد سوال قرارداد و اقدامات خشونت‌بار را محکوم کرد و آن را با عمل فحشا مقایسه نمود. او با بحث در باره‌ی مفاهیم؛ مانند جهاد اسلامی، اسلام سیاسی، حاکمیت اسلامی، حکومت اسلامی، بنیادگرایی اسلامی و ملی‌گرایی اسلامی، قصد دارد مبانی هستی‌شناسی رادیکالیسم اسلامی را شالوده شکنی نموده و اسلام را از قید و بند دست و پا گیر گروه‌های سیاسی نجات دهد. به نظر او، جهاد تلاش برای خودسازی و رها شدن از تمایلات نفسانی است، تا پیکار و جنگ (ابراهیمی، پیشین).

از دهه‌ی ۱۹۹۰ به بعد، ظهور اسلام‌گرایان در افغانستان، محصول تجربه‌های فکری و سازمانی جریان‌های افراطی بود و چهره‌های رادیکال؛ مثل عبدالله عزام، از شاخه‌ی رادیکال اخوان اردن، ایمن الظواهری، از سازمان الجهاد مصر، طلعت فواد قاسم، رهبر تندرو گروه الجماعه الاسلامیه مصر، از غرب عربی بودند و اسامه بن لادن و یارانش از شرق عربی در کنار هم تشکیلات رادیکال را ساختند (احمدی، پیشین: ۸۵). اسلام رادیکال معتقد است که صلح جهانی از طریق جهاد به مثابه‌ی قتال ایجاد می‌شود. آنان، جهاد را جنگ مقدس می‌دانند و آن را علیه یهودیان و مسیحیان مجاز می‌شمارند. آن‌ها مفهوم دارالکفر را در مورد امریکا، مسیحیان و یهودیان به کار می‌برند. آنان، ترور را جهاد در گفتمان اسلام سیاسی رادیکال تعریف می‌کنند (بسام طیبی، ۲۰۰۸: ۵۰). اسلام سیاسی رادیکال، جهاد را حرکتی دائمی می‌داند که هیچ‌گاه متوقف نمی‌گردد. جهاد به نوعی بیشتر احیای منزلت اسلام سنتی است. بن لادن در سال ۱۹۹۸، به نام «جبهه‌ی جهانی اسلام» اعلام جهاد کرد و روشن ساخت که منظورش از جهاد، نه معنای اخلاقی مورد توجه برخی توجیه‌گران مدرن، بلکه به معنای کلاسیک و سنتی آن؛ یعنی جنگ مقدس علیه مرتدان و کفار است. او در همین اعلامیه از پیروانش خواست که امریکایی‌ها و متحدین نظامی و غیرنظامی آنان را بکشند (فولر، ۱۳۹۲: ۱۰۳). جهاد در این گفتمان، تعرضی و رادیکال است.

برخی، ظهور افراط‌گرایی اسلامی را از سه منظر تحلیل نموده‌اند:

اول: عکس‌العمل به بحران مواجهه‌ی دولت-ملت در کشورهای اسلامی، که شامل محرومیت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است؛ وابستگی به غرب و فقدان مشروعیت. پس

بنیادگرایی عکس‌العمل افراطی به این بحران‌ها است و هر قدر شکل پوپولیستی داشته باشد، برای غرب بی‌خطر است.

دوم: چیزی که هانتینگتون از آن، تحت عنوان «برخورد تمدنی» یاد نموده است؛ یعنی تقابل تمدن اسلامی با تمدن مسیحی و تمدن یهود، یا رویارویی دارالاسلام و دارالکفر.

سوم: اسلام رادیکال به عنوان یک نیروی جدید برای تغییرات مثبت.

موسکا بوتکو، به این باور است «با توجه به این‌که در بیشتر کشورهای خاورمیانه، دولت‌های اقتدارگرایی تک‌حزبی حاکم است، تنها اسلام توانسته توده‌های حاشیه‌ای و ازخودبیگانه را به نیروی مخالف برای تجلی نارضایتی‌های ویژه و ناخشنودی کلی آن‌ها از این رژیم‌ها تبدیل کند» (احمدی، پیشین: ۳۴). عده‌ای دیگر، بنیادگرایی و خشونت‌طلبی را دامن‌زدن به فرقه‌گرایی و ترویج آن، می‌دانند. منظور از فرقه‌گرایی، آن نوع گرایش و نگرش سیاسی است که با برداشت خاص خود از اسلام، نه تنها برداشت خود را درست‌ترین برداشت و نسخه‌ی اصلی اسلام می‌داند و تلاش می‌کند آن را پیاده نماید، بلکه بقیه‌ی برداشت‌ها را غلط پنداشته و برخورد خصمانه با آن می‌کند. به طور آشکار، برداشت حنبلی- وهابی از اسلام سیاسی، نوعی فرقه‌گرایی و خشونت‌طلبی است (احمدی، همان: ۸۰). این گونه‌ی جدید خشونت‌طلبی، نتیجه‌ی دخالت شوروی (سابق) در افغانستان و جهاد مسلمانان علیه شوروی است. در این راستا، دو جریان اسلام‌گرای مغرب‌عربی و مشرق‌عربی شکل گرفت و فرقه‌گرایی و خشونت‌فرقه‌ای را در صدر برنامه‌های خود قرار داد. دو کشور مصر و عربستان، علم‌بردار این جریان بنیادگرایی هستند و بقیه‌ی کشورها و جریان‌های اسلام‌گرا را نیز تحت تأثیر خود قرار داده‌اند. (همان). این‌ها، که لقب عرب‌های افغان را به خود گرفتند، با جمع‌شدن در افغانستان به اهداف زیر دست یافتند: ۱) به صورت آزادانه به فعالیت و جذب نیرو پرداختند و سازمان و تشکیلات خود را تقویت نمودند؛ ۲) از طریق مبارزه با شوروی به وظیفه‌ی دینی خود؛ یعنی جهاد، عمل کردند؛ ۳) آموزش نظامی لازم را برای آینده دیدند؛ ۴) آشنایی جریان‌های شرق و غرب عربی، زمینه را برای تبادل مهارت‌های سازمانی و آموزشی و ایدئولوژیک فراهم ساخت؛ ۵) جریان‌های رادیکال مغرب‌عربی، مهارت‌های سازمانی و جریان‌های مشرق‌عربی، پول و ایدئولوژی افراطی خود را در بدنه‌ی سازمان تزریق و به جذب نیروی بیشتر نایل شدند. مثل سپاه صحابه در پاکستان یا گروه‌های کشمیری، مدارس دیوبندیه و... البته زمینه‌ی اشتراکات فکری هم در متون قدیم؛ مثل دیدگاه ابن حنبل، ابن تیمیه، ابن قیم جوزی و هم در دیدگاه متأخرین؛ مثل مودودی، سید قطب، عبدالسلام فرج، جهیمان العتیبی و...، به این تحول ایدئولوژیک افراطی کمک کرد. همین‌طور، مبارزه با کمونیسم در محیط خشن و سخت افغانستان در این راه ممد بود. عرب‌های افغان، وقتی به سرزمین‌های خود برگشتند، همه رادیکال بودند؛ چه از شرق عربی و چه از غرب عربی (همان).

در رابطه با علل گسترش افراط‌گرایی، دیدگاه‌های گوناگون ارائه گردیده است. برخی، از منظر جامعه‌شناسی سیاسی و عده‌ای از دید اندیشه و برخی از لحاظ تاریخی و تجربی، عواملی را مطرح نموده‌اند. برهان غلیون، متفکر سوری، سه عامل را در رشد و گسترش حرکت‌های افراطی و بنیادگرایی در کشورهای اسلامی موثر می‌داند:

۱. خودباختگی: به نظر او، این مسأله، نتیجه‌ی پلان‌هایی است که دشمن به دقت برنامه‌ریزی نموده است؛ مثل شکست‌های نظامی، سلطه‌ی فرهنگی، ناامیدی ناشی از شکست نوسازی، بحران هویت. این‌ها همه، خودباوری را تضعیف و عدم اعتماد را دامن می‌زند.

۲. گسترش اعتراضات مردمی نسبت به مشروعیت دولت‌های اسلامی: نارضایتی مردم یا ناشی از عدم توانایی در ایجاد وحدت ملی یا نبود آزادی در جامعه است. اما به نظر غلیون، همین‌ها هم ناشی از پدیده‌ی استعمار است.

۳. تبعیض اجتماعی و احساس ستم؛ که نتیجه‌ی آن، فاصله‌ی طبقاتی و فساد اداری و فقر اکثریت است.

به نظر بوتکو، نظریه‌پردازان جنبش‌های اسلامی معاصر با استفاده از نظریه‌ی گرامشی، این جنبش‌ها را ضد هژمونیک معرفی کرده‌اند، که هدف محوری آن‌ها، سرنگونی رژیم‌های استبدادی و دست‌گرفتن قدرت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. بوتکو، نظریه‌های مودودی و سید قطب را با دیدگاه گرامشی مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که اندیشمندان مسلمان برای سرنگونی دولت‌های استبدادی، به خوبی توانسته‌اند از ایدئولوژی و سازمان برای بسیج توده‌ها (مانند حزب سیاسی در نظریه‌ی گرامشی) استفاده کنند. مثلاً تاکید سید قطب بر «نیروی پیش‌تاز رزمنده»؛ یعنی سازمان اصلی حامی جنبش اسلامی، در همین راستا است (احمدی، پیشین: ۳۴). تدوین استراتژی؛ یعنی ایجاد یک بلوک ضد هژمونیک به عنوان عمده‌ترین ابزار جنگ بر سر مواضع میان نیروهای سیاسی مخالف و اقتدار دولت، که مورد نظر گرامشی است، را در اندیشه‌های رهبران جنبش اسلامی به خوبی می‌بینیم. آن‌ها از جنگ مواضع؛ یعنی ترویج اندیشه‌های نو در جامعه برای مقابله با هژمونی دولت اقتدارگرا بهره می‌گیرند. مثلاً مودودی همین شیوه را در سیزده سال تبلیغ دین از سوی پیامبر اکرم در مکه؛ یعنی فتح قلب‌ها، بیش از بدن‌ها می‌داند. سید قطب می‌نویسد: «هدف ما، نخست تغییر خود است تا بتوانیم بعداً جامعه را تغییر دهیم» (موسوی، پیشین: ۲۹). و آخرین مرحله، تبدیل مواضع به جنگ عملی «جهاد» است (همان).

یکی از دیدگاه‌های جالب در مورد شکل‌گیری و گسترش افراط‌گرایی اسلامی، نظریه هرایر دکم‌جیان است. او معتقد است، برای بررسی جامع بنیادگرایی اسلامی باید در مورد ریشه‌های روانی، معنوی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن و محیطی که بستر عقاید و اعمال

بنیادگرایانه است، تحقیق کرد. به نظر او، یک الگوی تجربی تاریخی، رابطه‌ی علی و معلولی میان بحران‌های اجتماعی و ظهور جنبش‌های مذهبی انقلابی یا تجدید حیات طلبانه است که خواستار از بین بردن نظم موجود و ساختن جامعه‌ی نوین بر پایه‌ی ایدئولوژی ویژه‌ی خود هستند. ایدئولوژی این جنبش‌ها، هم جامع و هم غیرقابل انعطاف و منعکس‌کننده‌ی پاسخ‌ها و عکس‌العمل‌های رهبران فرهمند در قبال شرایط بحرانی است (دکمجیان، ۱۳۷۹: ۱۴). به نظر او، دو شرط برای قدرت‌یابی معنوی، اجتماعی و سیاسی بنیادگرایان لازم است:

اول) ظهور یک رهبر فرهمند؛

دوم) جامعه‌ای گرفتار آشفتگی.

دکمجیان از محیط عربی به عنوان محیط بحران یاد می‌کند و معتقد است: جهان اسلام بیش از دو قرن شاهد بحران‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و روحی بوده و نقطه‌ی اوج این بحران، ظهور ایدئولوژی پان‌ترکیسم بود، که هویت بحران را تهدید کرد. به نظر دکمجیان، بیگانگی عرب‌های مسلمان با ترک‌ها، در کنار نفوذ اروپا، به گسترش ناسیونالیسم عرب کمک کرد. با فروپاشی خلافت عثمانی، نخبگان ناسیونالیست عرب، خود را در برابر دو طبقه دیدند: (۱) رهایی از کنترل اروپا و کسب استقلال؛ (۲) ارائه‌ی یک ایدئولوژی برای استقرار حکومت قانون. با برآورده شدن این دو خواسته، بر شدت بحران افزوده شد: مشکلات اقتصادی- اجتماعی عمیق‌تر گردید و این، خود (چنان‌که مارکس و ماکس وبر و دورکیم گفته‌اند) بر پای‌بندی دینی افزود (همان).

به نظر دکمجیان، این بحران شش ویژگی دارد: (۱) بحران هویت؛ (۲) بحران مشروعیت؛ (۳) فساد و سرکوب اکثریت؛ (۴) تضاد طبقاتی؛ (۵) ضعف نظامی؛ (۶) نوسازی و بحران فرهنگی. او ظهور جنبش‌های اسلامی را پاسخ به بحران‌های شش‌گانه می‌داند و معتقد است، بنیادگرایی مذهبی سیاسی به عنوان واکنشی در برابر بحران اجتماعی به طرق زیر خود را نشان داد:

الف) رهبری فرهمند (کاریزماتیک)، متعهد به تغییر و تحول معنوی و یا انقلابی جامعه؛

ب) وجود یک ایدئولوژی متعهد به ظهور مجدد یک منجی (مهدی/ مسیح) و در بردارنده‌ی راهی برای نجات ارزش‌ها، عقاید و اعمال کهن و اصلی، که برای شکل دادن به نظم بنیادگرایانه‌ی نو، ضروری است؛

ج) شخصیت بنیادگرا، که تحت تاثیر محیط بحران و نفوذ متقابل ایدئولوژی بنیادگرایانه، شکل گرفته است؛

د) گروه‌ها و طبقات اجتماعی مستعد پاسخگویی به درخواست بنیادگرایانه از طریق

جهت‌گیری‌های روانی، فرهنگی و مواضع خاص اجتماعی - اقتصادی خود در جامعه و نظم اقتصادی جهان.

ه) گروه‌ها و جنبش‌های بنیادگرایانه تحت رهبری شخصیت‌های فرهیخته، قرار گرفت تا فعالیت انقلابی از خود جلوه‌گر سازند (همان).

از دید دکم‌جیان، جذر و مد بنیادگرایی اسلامی در طول تاریخ، نشان‌گر یک رابطه‌ی دیالکتیکی مداوم میان اسلام و محیط اجتماعی - اقتصادی و سیاسی آن است. او، جایگاه جنبش اسلامی معاصر را در پرتو نه (۹) رابطه‌ی دیالکتیکی قابل درک می‌داند: سکولاریسم، حکومت الهی، نوگرایی اسلامی، محافظه‌کاری اسلامی، اسلام نهادی، اسلام نخبگان حاکم، رادیکال‌های اسلامی، نخبگان اقتصادی، سوسیالیست‌های اسلامی، ناسیونالیسم قومی، وحدت اسلامی، اسلام صوفیانه، پیکارجویان بنیادگرا، اسلام سنتی، اسلام بنیادگرا، دارالاسلام و دارالحرب (همان).

یک اثر برجسته با عنوان «جهاد» در رابطه با علل ظهور و گسترش بنیادگرایی، متعلق به ژیل‌کپل، نویسنده‌ی فرانسوی است. کپل مطالعه‌ی خود را از دید جامعه‌شناسانه و با تأکید بر متغیرهای داخلی؛ مثل روابط میان روشن‌فکران مسلمان، جوانان فقیر روستایی، طبقه‌ی متوسط سنتی و... و برخورد دولت با آنان، هم‌چنان متغیرهای بیرونی؛ مثل فروپاشی اتحاد شوروی، پیروزی انقلاب اسلامی ایران، قیمت نفت در بازار جهانی و... ارائه و آن را در کشورهای مختلف، مثل مصر، ایران، افغانستان، الجزایر، بوسنی و... تطبیق نموده است.

یکی از مفاهیم کلیدی در اثر کپل، مفهوم «وحدت کلمه» است (کپل، ۱۳۹۲: ۱۶۳). به نظر او، موفقیت‌ها و شکست‌های جنبش‌های اسلام‌گرا در ربع قرن گذشته، ناشی از موفقیت و یا شکست در ایجاد «وحدت کلمه»؛ یعنی ائتلاف میان روشن‌فکران مذهبی، جوانان تهی‌دست شهری و طبقه‌ی متوسط سنتی بوده است. به نظر کپل، در جریان انقلاب اسلامی ایران، این ائتلاف پدید آمد، اما این تجربه در سایر کشورها تکرار نشد. ارزیابی کپل در نهایت این است که چشم‌انداز روشنی برای ایجاد «وحدت کلمه» در کشورهای اسلامی وجود ندارد. روشن‌فکران به بازبینی میراث گذشته مشغول‌اند و از رادیکالیسم دور شده‌اند. طبقه‌ی متوسط سنتی، جایگاه بهتری در ساختارهای سیاسی و اقتصادی کشورهای اسلامی پیدا کرده‌اند. جوانان تهی‌دست شهری هم تحت تأثیر عواملی چند، مانند گذشته، رادیکال نیستند (همان). ساموئیل هانتینگتن معتقد است: اسلام‌گرایی اخیر، ریشه در نارضایتی مسلمانان از سلطه و تهاجم بی‌رحمانه‌ی فرهنگ غرب در کشورهای اسلامی دارد. به نظر او، یکی از دلایل مهم احیای دوباره‌ی اسلام، واکنش در برابر غرب است. البته تأثیر مدرنیسم در عرصه‌های اجتماعی - اقتصادی را نباید نادیده گرفت. بدون تردید، بازگشت به اسلام را می‌توان در حکم یک اعتراض فرهنگی قلمداد کرد. بنیادگرایان مسلمان از این

نظر، نگران هستند که مبدا فرهنگ غرب تهدیدی برای آن‌ها به حساب آید.

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بالا، می‌توان چنین نتیجه گرفت که جهان اسلام در حال حاضر با وضعیت دشواری روبه‌رو است. از یک‌سو شاهد گسترش روزافزون بیداری اسلامی هستیم و از سوی دیگر، شاهد مقابله و عقیم‌ساختن این حرکت از طریق تبلیغات بسیار مسموم و زهرآگین و ایجاد شبکه‌های مخرب و آشوب‌گر تحت نام «اسلام» توسط بیگانگان. پس می‌توان گفت، دلایل گسترش افراط‌گرایی و خشونت‌طلبی در برخی از جوامع اسلامی عربی و آسیایی، عبارت است از: عدم آگاهی مسلمانان، منافع قدرت‌های بزرگ، نارضایتی از برخوردهای متناقض غرب، دخالت کشورهای منطقه در امور یک‌دیگر، ناامیدی از دستیابی به اهداف، شکست اقتصادی، عدم برخورداری از حضور سیاسی، حس تحقیر و....

راه حل این مشکل، همان‌گونه که سید جمال، عبده، اقبال، شریعتی و... باور داشتند و توصیه می‌نمودند؛ تقدم آگاهی بر آزادی است. ملت‌های مسلمان تا به آگاهی دست نیابند، از یک‌سو اسیر جهل خوداند و از سوی دیگر، اسیر توطئه‌های دشمن.

فهرست منابع:

۱. ابراهیمی، نبی‌الله، نوسلفی‌گری و جهانی‌شدن امنیت خاورمیانه، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی ۱۳۹۲.
۲. احمدی، حمید، جامعه‌شناسی سیاسی جنبش‌های اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۰.
۳. احمد ندیم، خورشید، اسلام و پاکستان، لاهور: انتشارات رات الورر، ۱۹۹۵.
۴. اسپوزیتو، جان و وال، جان، جنبش‌های اسلامی معاصر، ترجمه‌ی احمد شجاع‌وند، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
۵. تسلر، مارک، اسلام و دموکراسی، ترجمه‌ی مهدی حجت، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، شماره ۲۱، ۱۳۸۴.
۶. خدوری، مجید، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه‌ی عبدالرحمن عالم، مرکز مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۷.
۷. دکمچیان، هرایر، جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه‌ی حمید احمدی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۸. سعید، بابی، هراس بنیادین، ترجمه‌ی غلام‌رضا جمشیدی‌ها، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۹. سید، رضوان، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه‌ی مجید مرادی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳.
۱۰. جرجیس، فواز، امریکا و اسلام سیاسی، ترجمه‌ی کمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲.
۱۱. کوپل، ژیل، پیامبر و فرعون، ترجمه‌ی حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۶.
۱۲. کوپر، جان، اسلام و مدرنیته، ترجمه‌ی سودابه کریمی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۰.
۱۳. قطب، سید، ما چه می‌گوییم؟ ترجمه‌ی سیدهادی خسروشاهی، قم: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۴. موسوی، سید محمد، گونه‌شناسی جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات دانشگاه پیام، ۱۳۹۲.

۱۵. قرضاوی، یوسف، اخوان المسلمین، هفتاد سال دعوت، تربیت و جهاد، ترجمه‌ی عبدالعزیز سلیمی، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۲.

۱۶. روا، الیور، شکست اسلام سیاسی، ترجمه‌ی محسن مدیر شانه‌چی، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۰.

۱۷. طیب، علی‌رضا، تروریسم (تاریخ، جامعه‌شناسی، گفتمان، حقوق)، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.

18. Mclean, Jhan (1996), The Concise Oxford dictionary of Politics , New York University.

19. The New Encyclopædia Britannica. vol. 11. Micropædia. 1986. p-650.



عقل تکفیری و عوامل شکل‌گیری آن

■ محمدحسین صادقی^۱

چکیده

در این اثر، ضمن مرور پیشینه‌ی تفکر ظاهرگرایانه‌ی سلفی، ویژگی‌های عقل سلفی و عوامل شکل‌گیری آن، مورد بررسی قرار گرفته است. به باور نویسنده، بسنده کردن به ظاهر نقل، پیروی از سلف صالح و اتکای عقل بر نقل از ویژگی‌های عقل سلفی بوده، و جهل، سطحی‌اندیشی، سرخوردگی، فهم غیرجامع از دین، تکیه بر ظن، عدم توازن عقل و قلب از عوامل مهم شکل‌گیری آن است. بر این اساس، ضمن نتیجه‌گیری کلی از بحث؛ دوری از مقابله به مثل، مطالعه‌ی علمی، منصفانه و دلسوزانه‌ی پدیده‌ی تکفیر، مدارا و فرصت دادن برای ابراز نظر و بازنگری در روش‌های تربیتی و آموزشی به عنوان راهکارهای تعدیل و مقابله با تفکر افراطی برآمده از عقل تکفیری پیشنهاد شده است.

واژه‌های کلیدی: عقل، سلفی، تکفیری، عقل تکفیری، افراط‌گرایی

پدیده تکفیر در جامعه اسلامی، پدیده‌ای دیرینه‌ای است و به جنگ صفین برمی‌گردد؛ جنگی که در آن، خوارج امام علی (ع) را به خاطر توبه نکردن از پذیرش «حکمت»، که آن را گناه کبیره شمرند، تکفیر کردند (جریر طبری، بی تا: ۵۷). این نقطه عزیمت تکفیر، مورد توجه بسیاری از نویسندگان مسلمان معاصر است که در رابطه به «تکفیر» پژوهش کرده‌اند (حسن الخشن، ۲۰۰۶: ۱۳). این حادثه‌ای تاریخی از اهمیت بسیاری برخوردار است، زیرا این اتفاق ناموس در میان مسلمانان صدر اسلام،^۱ با گذشت زمان، نه تنها نابود نشد، که با فراز و فرودی که در تاریخ اسلام رخ داد، در قالب جریان‌های تکفیری معاصر ظهور یافت.

حساسیت و دشواری دوجندان در باب جریان تکفیری به این نکته برمی‌گردد که جریان تکفیر و متولیان آن، مرزبندی کفر و دین‌داری را به مستندات اسلامی و سیره‌ی صحابه و سلف صالح نسبت می‌دهند^۲ و خود را نمایندگان اصیل تفکر اسلامی معرفی می‌کنند. این رویداد، تأمل جدی در باب شکل‌گیری تکفیر را می‌طلبد؛ زیرا این پدیده‌ای خسارت‌بار، نقش بسیار جدی در سیاه‌نمایی اسلام و آموزه‌های اسلامی دارد. لذا ضروری است که مسلمانان به بازنگری موشکافانه نسبت به بسیاری از اندیشه‌های‌شان روی آورند؛ اندیشه‌های که حوادث مختلف تاریخی، آن‌ها را به عنوان مسلمات دینی تثبیت کرده و زمینه‌ی هر نگاه انتقادی را نه تنها از سوی دیگران که از سوی دارندگان این باورها و اندیشه‌ها باز ستانده است. این روند، دیوار نفوذناپذیر تعصب را دور هر باوری برافراشته تا زمینه و روزنه‌ی هر نوع گفتگو و تغییری را نابود سازد. جریان تکفیر، نمونه‌ی روشن دگم‌اندیشی و زاده‌ی انحراف پیش‌گفته است. تکفیری‌ها خود را صاحبان اصلی حقیقت و مفسران واقعی دین، ارزیابی می‌کنند؛ گویا هم خطاب وحی به آنان بوده است و هم حق تفسیر وحی، حق انحصاری آنان است؛ تفسیری که نتیجه‌اش تقسیم همه‌ی انسان‌ها به دوسته است: «یا با ما یا علیه ما» (مالک مصطفی، ۱۴۲۸: ۱۱).

جریان تکفیر، امروزه بزرگ‌ترین فتنه‌ی است که گریبان‌گیر مسلمانان شده است؛ فتنه‌ای که بخش مهمی سرمایه و انرژی‌های کشورهای اسلامی و توانمندی‌های مسلمانان را صرف نابودی خودشان و ارائه‌ی زشت‌ترین چهره از دین اسلام و آموزه‌های انسانی آن، می‌کند.

در مطالعه‌ی این پدیده، مهم‌ترین بخش، تأمل در باب سازوکار فکری و عقلی است که گرداندگان جریان تکفیر در رشد و گسترش این جریان از آن، بهره می‌گیرند؛ روزنه‌ای

۱. پدیده خوارج برای مسلمان صدر اسلام امر نامأنوس بود، نه به این جهت که مفاهیمی چون کفر و فسق و ضلال، برای آنان روشن نباشد یا در تطبیق عنوان تکفیر مشکل داشته باشند، بلکه به این جهت که دایره ایمان در این اندیشه آنان بسیار تنگ نبود تا هر گناه و گمراهی و نافرمانی، کفر به حساب آید. مالک مصطفی وهبی، العالمی، ظاهرة التكفير في الفكر الاسلامي؛ دراسة في تاريخ التكفير في الفكر الاسلامي و مجتمعه و مبراته، بیروت، دارالهادی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۸ق-۲۰۰۷م، ص ۱۱.

۲. آنان تکفیر مخالفان را به معنای عام کلمه به آیاتی چون: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (تغابن، آیه ۲) مستند می‌سازند.

که از آن، می‌توان برای نزدیک شدن به راه چاره‌ی این فتنه و معضل، سود جست. گفتنی است که پدیده‌ی تکفیر، آثاری بسیاری را به خود اختصاص داده است، که در پانوشته صفحه نخست به برخی از آن‌ها اشاره کردم، اما به اثری که به‌طور مستقل به سازوکار عقلی و اجتهادی این جریان پرداخته و عوامل شکل‌گیری این تفکر را کاویده باشد، برنخوردم؛ گرچه کتاب شیخ حسن الخشن و مقاله علی اله بداشتی، در مواردی و به صورت غیرمستقیم، به این موضوع پرداخته است.

در این اثر، سعی بر آن است، با ارائه‌ی تصویر اجمالی از پیشینه تاریخی اندیشه تکفیری و سازوکار عقلی این جریان، عوامل شکل‌گیری این طرز تفکر را مورد کاوش قرار داده و به این پرسش پاسخ گویم که ماهیت عقل سلفی چیست و عامل یا عوامل شکل‌گیری آن، چه بوده است؟

۲. مفهوم شناسی

۱-۲. تکفیری‌ها

مراد از تکفیری‌ها، جریانی از سلفی‌هاست که ریشه‌های آن به احمدبن حنبل (متولد ۲۴۱)، برمی‌گردد و احمدبن تیمیه (متولد ۷۲۸)، ابن قیم جوزی (متولد ۷۵۱) و محمدبن عبدالوهاب تیمیمی نجدی (متولد ۱۱۱۵-۱۲۰۶) بیشترین و مستقیم‌ترین تأثیر را بر این جریان دارد.

ضروری است که تفاوت سلفیه و تکفیری‌ها را از یاد نبریم. سلفیه، اصطلاحی برخاسته از بافت بومی در فرهنگ اسلامی است و ریشه در تاریخ گذشته‌ی اسلامی دارد. اصطلاح سلف در سده‌های پیشین در میان عالمان حدیث متداول بوده و حتی در صحیحین به‌کار رفته است (بخاری، ۱۴۰۷، ج: ۱۰۵۱) و عالمانی چون بخاری، مسلم و دارمی، بر اساس حدیثی منسوب به رسول خدا^(ص) اقوال سلف را در صورت نبود حکمی از کتاب و سنت، مرجع نهایی دیده‌اند (ابومحمد الدارمی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۷۱).

در سده‌های میانه، با شکل‌گرفتن مذاهب اسلامی، اقوال سلف، مرجع مستقیمی در بیشتر محافل دینی شمرده نمی‌شد و تنها در میان برخی از اصحاب حدیث؛ چون مالکیه، اهمیت‌اش را حفظ کرد، اما در این دوره، روشن نبود که سلف دقیقاً شامل چه کسانی است و در این زمینه اختلاف وجود داشت که سلف، صحابه است یا تابعین یا شاگردان صحابه و شاگردان شاگردان آنان (همان).

در خلال سده‌های ۴-۶ قمری، سلفیه (معادل اصحاب حدیث) افزون بر اهل سنت، بر اخباریان شیعه نیز به‌طور محدودی کاربرد داشته است (همان: ۳۱).

اما آن‌چه مورد تأکید این پژوهش است، اصطلاح سلفیه از سده هشت قمری است که به

عنوان مذهب سلف در تقابل با مذاهب شناخته شده در جهان اسلام، اعم از مذاهب کلامی و مذاهب فقهی شکل گرفت و نماینده‌ی برجسته آن، **ابن تیمیّه حرانی** (۷۲۸-۷۶۱ق) و سپس **محمد بن عبدالوهاب** (۱۲۰۷-۱۱۱۵ق) است که بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری جریان تکفیری داشته‌اند.

۲-۲. عقل

عقل در لغت به معنای توقف و نهی و بازدارندگی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۶۱-۱۶۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۷-۵۷۸). این مفهوم در فلسفه، معانی متعددی دارد که دو معنای اصلی آن، جوهر مستقل بالذات و قوه‌ای از قوای نفس انسان است. عقل به معنای دوم، به عقل نظری و عملی تقسیم می‌گردد، که هریک، از تقسیمات و مراتب مختلفی برخوردار است (ابن اسحاق کندی، ۱۳۸۷: ۶۳؛ ابن سینا، بی‌تا: ۲۴۱). در این اثر، مراد از عقل، معنای عامی است که به نیروی فهم و ادراک حقایق هستی از راه علم نافع و هدایت‌گر و منبع شناخت در کنار نقل اطلاق می‌گردد. کاربرد خاص‌تر معنای عقل در این اثر، معنای اصولی آن است که به «دلیل عقل» معروف است و بر اساس نقش مستقل آن در تأمین معرفت مستقل و متقن در کنار نقل و یا تنها نیروی شناخت نصوص دینی، به دو نوع تقسیم می‌گردد (انصاری، بی‌تا: ۲۲۹).

۳. پیش‌زمینه‌های عقل تکفیری

با گذشت زمان و دوری مسلمانان از عصر نص و رقابت بر سر قدرت و تشدید تعصب‌ها و جنگ‌هایی که میان مسلمانان رخ داد، پدیده‌ی تکفیر رشد یافت و اعتدال، امر استثنایی گشت و معتدل‌ها یا متهم به بدفهمی از دین شدند یا افراد ضعیفی در برابر دشمنان به حساب آمدند.

بررسی سیره‌ی رسول خدا^(ص) در مواجهه با اندیشمندان و متکلمان یهودی و نصاری، انحرافی را در حیات فکری مسلمانان از اعتدال و تحمل و تنوع فکری به سوی جزم‌گرایی و افراط، نشان می‌دهد (علی آل طالب، ۱۴۲۹: ۲۱) که نقش عامل سیاسی در آن بسیار پر رنگ است. حکومت‌های وقت، مانند امویان و عباسیان از پدیده تکفیر به عنوان سیاستی در جهت دورکردن مخالفان از قدرت، بهره بردند و لذا واعظان در خدمت قدرت قرار گرفتند و مذهبی‌نماند جز این‌که دیگری را تکفیر کند (مصطفی وهبی، پیشین: ۱۲). در تحلیل روند شکل‌گیری عقل تکفیری، التفات به این امر، بسیار روشن‌گر است؛ گرچه بررسی این جنبه، هدف اصلی این نوشته نیست.

با رحلت پیامبر^(ص) و شکل‌گیری نیازهای دینی، دو دسته از دانشمندان در میان جامعه اهل سنت پدیدار گشت: «اهل حدیث» و «اصحاب رأی». آنها به عنوان پرچمداران دین، برداشت و فهم خود از کتاب و سنت را در اختیار مردم قرار می‌دادند. اهل حدیث، که

بر خارج نشدن از چارچوب روایات پا می‌فشردند، از ورود اندیشه بشری که «قیاس» مظهر آن بود، جلوگیری نموده و در برابر آن می‌ایستادند. این دسته، که بیشتر اهل حجاز بودند، اشخاصی چون مالک بن انس (۱۷۹-۹۳ ق)، محمد بن ادریس شافعی (۲۴۰-۱۵۰ ق) سفیان ثوری (متوفای ۱۶۱ ق)، احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۱ ق)، و داوود بن علی اصفهانی (۲۷۰-۲۰۰ ق) را در بر می‌گیرد. اما شخصیت مهم «اصحاب رأی»، امام «ابوحنیفه» (۸۰-۱۵۰ ق) در عراق بود، که افزون بر کتاب و سنت از قیاس نیز بهره می‌بردند (شهرستانی، ملل و نحل: ۲۴۳-۲۴۴).

پس از افول تفکر اهل حدیث در اوایل قرن هشتم، ابن تیمیه حرانی (۷۲۸-۶۶۱ ق) به احیاء و بازسازی این تفکر، به ویژه اندیشه احمد حنبل پرداخت و با شعار پر جذبۀ «بازگشت به عقاید پیشینیان»، مخالفین خود را به بدعت‌گذاری متهم کرد (یوسفیان، ۱۳۸۳: ۱۴۰). وی به صراحت، سلفیه را اصحاب حدیث خواند (ابن تیمیه، ۱۴۱۷: ۲۰۳).

پس از ابن تیمیه، برخی شاگردان وی، مانند ابن قیم جوزی (۷۵۱-۶۹۱ ق) و شاگرد او، ابن رجب حنبلی (۷۳۶-۷۹۵ هـ ق)، و برخی فقه‌های مذاهب غیرحنبل، مانند ابن کثیر دمشقی (۷۷۴-۷۰۱ ق) به ترویج اندیشه‌های وی پرداختند (هوشنگی و دیگران، پیشین: ۳۱). عالمان سلفی پس از سده هشت قمری، بر اجتهاد فقهی متمرکز بودند و در حوزه‌های عقاید میان آنان فاصله‌های محسوسی به وجود آمد. در فقه نیز اجتهاد آنان بر اصلاح مذهب متمرکز بود، تا تأسیس مذهب مستقل و منسجم (همان: ۳۲). در قرن دوازدهم هجری، محمد بن عبدالوهاب (۱۲۰۶-۱۱۵۰ ق)، پرچم‌دار جریان سلفی گردید و به احیای اندیشه‌ی ابن تیمیه روی آورد و بسیار تندروتر از او ظاهر گشت.

جریان تکفیری معاصر، بعد از محمد بن عبدالوهاب و با حمایت محمد بن سعود به صورت ساختار سیاسی درآمد. وی سعی کرد مانند ابن تیمیه، جمعی میان بازخوانی مذهب و فعالیت اجتماعی و سیاسی، تحت عنوان سلفیه ارائه دهد (همان: ۳۳).

دو نکته‌ی مورد اتفاق در خصوص آموزه او از سوی مخالفان و موافقان وی این است که او در جنبه نظری با عنوان خرافه‌ستیزی به شدت به تقلیل تعالیم اعتقادی پرداخت و به ساده‌سازی آن روی آورد و در جنبه عملی، موج عظیمی را به نام جهاد راه انداخت و دولت حامی خود را سر کار آورد (عثمان، ۱۴۰۱: ۳۲).

مشرک وی، در اثر افراطی بودن در عمل کرد، ساده بودن در آموزه‌ها و برخورداری بودن از حمایت‌های آل سعود، ظرفیت بیشتری برای فعالیت‌های سیاسی در راستای دستیابی به حاکمیت داشت (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: صفحه ۸۳ به بعد). تعصب افراطی پیروان او، نه تنها فرقه‌های غیرسنی، به خصوص شیعه را هدف قرار می‌داد، بلکه مذاهب گوناگون اهل سنت و حتی جریان‌های رقیب سلفی را نشانه گرفت (مالکی، ۱۳۸۶: ۱۱۱ ف؛ عبدالوهاب، ۱۳۹۹ هـ ق: ۵۸-۶۴).

با عنایت به آن چه گفتیم، اندیشه تکفیری در ادامه جریان نص گرایی است، که از آغاز ظهور اسلام، جمود بر ظواهر آیات قرآن و روایات پیامبر^(ص) و تدین پیراسته از تعقل را محور اصلی حیات دینی خویش قرار دادند. روح کلی حاکم بر جریان های خوارج، تعطیل گرایان، تشبیه گرایان، حنبلیان و ظاهریان، همین شیوه خردستیزانه است (یوسفیان، پیشین: ۱۲۳). اما آن چه دوران معاصر را از حساسیت بیشتری برخوردار می سازد، پیوند این تفکر با اهداف و تحولات سیاسی و اجتماعی است. در این میان، آن چه اهمیت بنیادی دارد، تأمل در باب زیرساخت های فکری و عقلی است که گرداننده ی این تفکر افراطی است.

۴. چستی و منزلت عقل در تفکر تکفیری

به نظر می رسد برای رسیدن به تصویر شفاف از ماهیت و منزلت عقل در جریان تکفیری، بررسی بیان ها و روش فهم بزرگان این جریان و جهت گیری های آنان، بهترین شیوه ی ممکن باشد. پس از این بررسی، منزلت معرفتی عقل و جایگاه خرد در تفکر تکفیری، روشن خواهد شد.

با نگاه به میراث پیشگامان تفکر سلفی، می توان روش فهم و تفکر سلفی را با این ویژگی ها توصیف کرد:

۴-۱. بسنده کردن به ظاهر قرآن

قرآن در اندیشه سلفی ها با عنایت به مرجعیت اعتقادی و اخلاقی آن، جایگاه بلندی دارد، اما در این روش و نگاه، ظاهر متون اهمیت اصلی را دارد و تدبر و تعقل برای درک بهتر زبان قرآن و دستیابی به حقایق آن، اهمیتی ندارد، زیرا:

نخست این که، اصل در فهم متون، ظاهر است، جز این که دلیل محکمی برای عدول از ظاهر یافت شود (بداشتی، ص ۴ به نقل از نحلاوی، ۱۴۰۶: ۴۸ و ۵۸).

دوم این که، تأویل عقلی در آیات الهی و مباحثی چون صفات «رب» جایز نیست. ابن تیمیه می گوید: «اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ كُلُّهُمْ مِنَ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ عَلَى الْإِيمَانِ بِالْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ الَّتِي جَاءَ بِهَا النَّبِيُّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صِفَةِ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ غَيْرِ تَفْسِيرٍ وَلَا وَصْفٍ وَلَا تَشْبِيهِ فَمَنْ فَسَّرَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ مِمَّا كَانَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ. فَإِنَّهُمْ لَمْ يَصِفُوا وَلَمْ يُفَسِّرُوا وَلَكِنْ آمَنُوا بِمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ثُمَّ سَكَنُوا» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ ق. ج ۴: ۴ و ۵)

چنان که می بینیم، در باب صفات «رب»، تفسیر، توصیف و تشبیه جائز نیست، و ایمان و تسلیم، تنها گزینه ای باقی مانده پیش روی ماست و اتخاذ چنین موقف نیز سیره رسول خدا^(ص) و اصحاب اوست. در این مقام، نه شأنی برای شناخت عقل و چون و چرایی عقلی است و نه تفاوتی میان ما و صحابه و تابعین و فرقی میان زمانه ی ما و روزگار آنان ملحوظ

است. از سوی دیگر، در مواردی، به جز صفات « رب »، که تفسیر و فهم در باب آیات نیاز است، سلفی‌ها فهم سلف صالح را بر فهم خودشان ترجیح می‌دهند (مصطفی حلمی، پیشین: ۶۲). به اعتقاد ابن تیمیه، میزان مخالفت در عقیده و عمل با سلف صالح، به همان میزان ما را از رحمت الهی محروم می‌سازد؛ چه این‌که آنان پیروان پیامبراند و داناتر و استوارتر در ایمان نسبت به ما. بر این اساس، فهم آنان از حدیث بهتر از ماست (ابن تیمیه، پیشین: ۸).

سوم این‌که، از منظر سلفی‌ها می‌توان به جای سهم دادن به عقل در تفسیر قرآن کریم، به روایات تفسیری بسنده کرد. احمد بن حنبل می‌گوید: « السنّة تفسر القرآن و هی دلائل القرآن و لیس فی السنّة قیاس، و لاتضرب لها الامثال و لاتدرک بالعقول و لا الأهواء انما هو الاتباع و ترک الهوی » (الشیبانی، ۲۰۰۶: ۷؛ فواز احمد، ۱۹۹۵: ۱۹).

بر اساس سخنان ابن قیم جوزی، احمد ابن حنبل در تعارض احتمالی میان حدیث و نصوص قرآن، به ترجیح حدیث بر قرآن گرایش دارد (الجوزی، ۱۹۸۶: ۶۹). و خواهد آمد که این گرایش با عنایت به تاریخ تدوین حدیث و منع آن از سوی خلیفه دوم و جعل گسترده‌ی روایات با انگیزه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی، چه پیامدهای زیان‌باری می‌توانست داشته باشد و احادیثی موردنظر چه مقدار قابلیت انتساب به رسول خدا را می‌تواند داشته باشد (مصطفی حلمی، پیشین: ۹۲).

عقل در فهم سنت، همانند کتاب، نقشی ندارد. احمد ابن حنبل، سنت را با عقل غیرقابل دستیابی می‌داند و تنها به پیروی از آن سفارش می‌کند: «...و لا تدرک بالعقول و لا الأهواء انما هو الاتباع و ترک الهوی » (ابن حنبل، پیشین).

در تعامل با سنت و حدیث و فهم آن، شروطی نیاز است که رهبران جریان تفکیر در عین حالی که به ضرورت آن اذعان دارند، پای‌بند آن نیستند. افزون بر بهره‌گیری از عقل و احراز ناسازگاری روایت با حکم قطعی عقل، اطمینان از ثبوت سنت و صحت آن بر اساس معیارهای علمی وضع شده از سوی رجال‌ها و دیگران، فهم حدیث بر اساس سازوکار لغوی، بررسی زمینه صدور حدیث، فهم حدیث در پرتو قرآن و با نگاه با آن، اطمینان از عدم معارض قوی‌تر از آن در قرآن و سنت یا اعتباری حاصل از کثرت نقل روایت و موارد دیگر ترجیح (رک: قرضاوی، ۲۰۰۶: ۳۷-۳۸)، و ... از جمله شروطی است که برای پذیرش یا رد و فهم و تفسیر روایات، مورد اتفاق عالمان سنی و شیعی است، ولی در شیوه فهم تکفیری‌ها مغفول می‌ماند (الخشن، پیشین: ۱۲۵-۱۲۶).

۴-۲. پیروی از سلف صالح

خصوصیت مهم دیگر سلفی‌ها، پیروی از سلف صالح است. زیرا آنان نسبت به بقیه داناتر به دین و پایدارتر به آن است. ابن تیمیه می‌گوید: « فَهُمْ أَكْمَلُ النَّاسِ عَقْلًا؛ وَأَعْدَلُهُمْ قِيَاسًا

وَأَصُوبُهُمْ رَأْيًا وَأَسَدُهُمْ كَلَامًا وَأَصْحُهُمْ نَظْرًا وَأَهْدَاهُمْ اسْتِدْلَالًا وَأَقْوَمُهُمْ جَدَلًا وَأَتَمُّهُمْ فِرَاسَةً وَأَصْدَقُهُمْ إِهْلَامًا وَأَحَدُهُمْ بَصْرًا وَمُكَاشَفَةً وَأَصُوبُهُمْ سَمْعًا...» (ابن تیمیه، پیشین، ج ۴: ۸ و ۹). ابن تیمیه در این کلام، سلف صالح را انسان‌های کامل و همسنگ پیامبران و امامان معصوم (ع) قرار می‌دهد که از کامل‌ترین خرد و توان استدلال و بصیرت بهره‌منداند و بر این اساس، نتیجه می‌گیرد که مخالفت با اهل قرآن و حدیث در عقیده و عمل، پیامدی جز دور شدن از رحمت الهی را دربر نخواهد داشت (بداشتی، ۲۰۰۹: ۹).

مشکل این است که سلف صالح از نگاه سلفی‌ها دایره گسترده‌ای را شامل می‌شود. بر اساس حدیث «خیر القرون قرنی...» (ابن کثیر، بی‌جا: ۲۵۲)، سلف صالح، صحابه، تابعین و تابعین تابعین تا سه قرن اول اسلامی را در بر می‌گیرد (حلمی، پیشین: ۱۵۹). با وجود این، سلفی‌ها به پیروی تمام و کمال از سلف صالح ادامه می‌دهند. مصطفی حلمی پس از اشاره به مبحث صفات الهی و اثبات بدون کیف آن تصریح می‌کند: «و فی المسائل الكلامية الاخرى اتخاذ الأوائل قدوة فی النظر و العمل، فالقرآن و الحديث أولا، ثم الاقتداء بالصحابة ثانيا لان الوحي كان ينزل بين أظهرهم، و عدم ظهور البدع و الأهواء فيهم... فالمعقول ما وافق هدى السلف الصالح، فهم أكثر دراية و فهما للشرع من غيرهم» (همان). حلمی سخن پیشین ابن تیمیه را تکرار می‌کند و شناخت عقلی را کاملاً محدود به هدایت سلف صالح می‌سازد و معرفت عقلی را به نفع نقل مصادره می‌کند.

در این مورد نیز پیروی مطلق از سلف صالح به بیان سلفی‌ها بر اصول دینی و عقلی استوار نیست؛ چه این‌که اولاً اثبات عنوان صحابی بر همه معاصرین پیامبر (ص) با عنایت به متهم بودن تعدادی بسیاری آنان به جعل حدیث در راستای اغراض فردی، قبیله‌ای و سیاسی، نادرست و دور از صواب است.^۳

ثانیاً ترجیح فهم سلف بر فهم آیندگان، بدون احراز وثوق و عدالت سلف، به دور از خرد و آموزه‌های دینی است. در مسند احمد بن حنبل از رسول خدا (ص) نقل شده است: «رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ وَ لَيْسَ بِفِقْهٍ وَ رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ...» (الشیبانی، پیشین، ج ۵: ۱۸۳) این حدیث، به نکته‌ای مهم دیگر (فهم و اجتهاد) تأکید دارد و برتری همه‌ی صحابه نسبت به آیندگان به شکل مطلق، به‌خصوص در عرصه‌ی فهم عمیق و همراه با تأمل را، رد می‌کند و در تعارض با اندیشه و ادعای سلفی‌هاست.

۳. این سخن از سوی علمای شیعه و سنی مطرح گشته است. علامه امینی در الغدير، ۷۰۳ نفر از جاعلان و دروغ‌گویان معاصر پیامبر (ص) را نام می‌برد. ر.ک: عبدالحسین احمد الامینی النجفی، الغدير فی کتاب و السنة و الادب، ج ۱۰ و ۱۱، تهران، مکتبه امیرالمومنین، مبحث جاعلان حدیث. محققین دیگر شیعه و سنی مانند علامه عسکری و سامر الاسلامبولی از محققین معاصر اهل سنت، نیز به بررسی احادیث جعلی از سوی معاصران رسول خدا (ص) پرداخته‌اند و مواردی بسیاری را نشان داده‌اند. ر.ک: علی اله الله بداشتی، نقد اصول سلفیه، پیشین، ص ۱۰. ۴. «فقه» در زبان عربی خاص‌تر از معنای علم است و به شناخت عمیقی همراه با تأمل اطلاق می‌گردد. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، طهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۳۶۸ خورشیدی، ج ۹، ص ۱۲۳.

ویژگی پیروی از سلف در تفکر سلفی به قدری گسترش می‌یابد که از پیشگامان این تفکر، قدرت اندیشیدن را سلب می‌کند و لذا محمدبن عبدالوهاب می‌گوید: «و انی الحمد لله متبع و لست بمبتدع...» یا «و نحن و لله الحمد متبعون غیر متبعین علی مذهب الامام احمد ابن حنبل.» (فتوح عثمان، پیشین: ۴۱).

و جالب‌تر این است که سلف صالح حتی به معنای وسیعی که سلفی‌های تکفیری به کار می‌گیرند، خود چنین نگاهی به گفته‌ها و رفتارشان نداشته و تقدس جاودانه و دگمی را برای خود باور نداشتند، بلکه آنان به مقتضای علل احکام و بالندگی در حیات و منطق، مانند عرف‌های دیگر، تکامل را از خوب به خوب‌تر با حفظ اصول ثابت قبول داشتند. پیامبر و یارانش در شهر مکه عرف و عاداتی را داشتند که در مدینه تفاوت می‌کرد و اجتهاد بر همین اساس به‌وجود آمد (رمضان البوطی، پیشین: ۱۴-۱۹).

۴-۳. انکای عقل به نقل

با عنایت به ویژگی‌های فوق و کلام احمدبن حنبل و محمدبن عبدالوهاب، در تفکر سلفی، ایمان و الهیات نقطه‌ی عزیمت است، نه عقل و عقلیات (حنفی، ۱۳۹۰: ۴۴۳)، اما در تفکر تکفیری این امر کاملاً بر عکس است. برخی از سلفی‌های معاصر تلاش می‌کنند نشان دهند که بزرگان سلفی، چون ابن تیمیه و ابن قیم و دیگران، دین را بر فطرت و پایه‌های بدیهی عقل استوار کرده‌اند و در صددند با بیان نقش عقل و فطرت در دلالت بر ربوبیت خدا، سهمی از عقل را در تفکر سلفی نشان دهند (علی امیر، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۸۵ و ۲۱۵)، اما این مقدار از معرفت عقلی، حتی اگر مورد پذیرش سلفی‌ها باشد، محل مناقشه نیست. علاوه بر این که همین مقدار نیز با گفته‌ی سلفی‌های دیگر نمی‌سازد و مقایسه‌ی این ادعا و سخنان مصطفی حلمی مدافع دیگر تفکر سلفی، ناسازگاری تفکر سلفی را آشکار می‌سازد.

حلمی به مناسبت بیان جایگاه صحابه، به این امتیاز آنان اشاره می‌کند که آنان متکلم نبودند و روایت را بر درایت ترجیح می‌دادند و شرع را نقطه‌ی عزیمت خویش قرار می‌داند... «ثم الاقتداء بالصحابۃ ثانیاً لنزول الوحی بین أظهرهم، و عدم ظهور البدع والأهواء فیهم، و یتمیزون عن أهل الکلام بأنهم أهل الحدیث، فیکدمون الروایة علی الدرایة، و یتمیزون عن المتکلمین بأنهم یبدأون بالشرع ثم یخضعون العقل له فالمعقول ما وافق هدی السلف الصالح، فهم أكثر درایة و فهما للشرع من غیرهم، فالعقل خاضع للنص لا العکس.» (حلمی، پیشین: ۱۵۹)

اولاً دو سخن فوق، باهم ناسازگار است، ثانیاً بر اساس آموزه‌های اسلامی، زیربنای تفکر دینی و نقطه‌ی شروع اندیشه توحیدی، عقل است (طباطبایی، ج ۳: ۲۰۲-۲۰۴)؛ عقل از حجیت ذاتی برخوردار است و هرگونه آسیب‌زدن به آن، به ویران کردن دین می‌انجامد. بر اساس دیدگاه دوم، میان شناخت قطعی عقل و نقل تعارض نیست، ولی در تعارض

قطعی عقل با ظاهر نقل، عقل ترجیح خواهد یافت و حتی حجیت ظواهر دینی از این نگاه بر عهده‌ی عقل خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۶۶). با این وجود، حریم معرفتی عقل محدود است (همان، ج ۵: ۲۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۵۴)، ولی عقل سلفی هم در ابتدای دین بر عقل مشکل دارد و هم در صورت تعارض عقل و نقل؛ زیرا حتی تقدم نقل بر عقل باید مبنای عقلی داشته باشد.

۵. نقش عقل

پس از توصیف ویژگی‌های بنیادی تفکر سلفی، ماهیت و جایگاه عقل در نگاه آنان روشن می‌گردد. سلفیه مانند فرقه‌های دیگر اسلامی، تمسک به عقل و ضرورت نیاز به آن را در ساحت عمل و در امور جزئی زندگی می‌پذیرد، اما آن‌چه مهم و مورد تأمل است، نقش عقل در محدوده اعتقادات و آموزه‌های دینی در سطح کلان‌تر است. مصطفی حلمی از محققین معاصر سلفی با استناد به ابن خلدون می‌گوید: «أن العقل لا يستطيع أن يزن به امور التوحيد و الآخرة و حقائق النبوة حقائق الصفات الالهية» (حلمی، پیشین: ۶۱).

اما بر اساس سخن فوق می‌توان پرسید که برای عقل چه ساحتی می‌ماند؟ این سخن آیا به معنای صرف تمسک به نقل و کنار نهادن درایت و تأمل عقلی نیست؟ جواب مدافعان تفکر تکفیری به گفته حلمی این است که ما پا جای پای صحابه می‌گذاریم؛ آنان اهل نظر بودند و بر این اساس، امر معقول را با ملاک سازگاری با راهنمایی و نظر آنان می‌توان معین ساخت (همان: ۱۵۹-۱۶۰).

این دفاع چگونه سهم عقل را در این تفکر باز می‌نماید، تا بتوان درجه‌ای ناچیزی از تفکر عقلی را به آن نسبت دهیم و آنان را در مرحله‌ای بالاتر از تقلید محض دسته‌بندی کنیم؟ این درحالی است که مصطفی حلمی تصریح می‌کند که احکام عقل چون یقینی است، معیار درستی و نادرستی است، ولی حوزه‌ی معرفتی و توان آن محدود است (حلمی، پیشین: ۶۱). اما پرسش این است که شناخت عقلی در کجا معتبر است و محدوده‌ای برای آن باقی می‌ماند؟

با عنایت به نقش معرفتی عقل در تفکر سلفی، پرسش این است که راز و چرایی آفرینش خرد در انسان از سوی خدای متعال چه می‌تواند باشد؟ افزون بر آن، بر اساس مبنای نقل‌گرایانه‌ی سلفی‌ها، بیش از سیصد آیه‌ی موجود در باب دعوت قرآن کریم به تعقل و تفکر (رک: محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۲۵۵)، مانند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲)، «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰)، و ...، چه توجیه و تفسیری می‌تواند داشته باشد؟

چنان‌که اشاره شد، منزلت معرفتی عقل در تفکر سلفی‌ها در باب اعتقادات، الگویی است که به حوزه‌های دیگر نیز کشانده می‌شود. با نگاه فوق طبیعی است که منزلتی برای عقل و

استدلال عقلی و متمسکان به روش استدلالی، باقی نمی ماند: «إِنَّ الفلاسفة و المتكلمين من أعظم بني آدم حشوا و قولاً للباطل و تكذيباً للحق في مسائلهم و دلائلهم... كل ما يقول هؤلاء فيه باطل إما في الدلائل و إما في المسائل... إنك تجدهم أعظم الناس شك...» (حلمی، همان: ۶۲) و از این نظر، متکلمین و فلاسفه‌ی اسلامی به جای یاری رساندن به اسلام و دفاع از آن، تلاش عقلی‌شان را در عرصه‌ای به کار بستند که قرآن و سنت در آن، کفایت می کرد و چون دیدگاه‌های‌شان را بر مبانی استدلالی قرآن استوار نساختند، نتیجه‌ی کارشان بدعت و فتنه بود (همان).

در مقابل، جایگاه اهل حدیث از منظر پیشگامان تکفیر، جایگاه بلندی است: «أهل الحديث و السنة هم أعظم الناس علماً و يقيناً و طمأنينة و سكينه...» (ابن تیمیه، پیشین: ۲۶) این موقف هم تأیید دیگری است که جایگاه عقل و عقل‌گرایان را در تفکر سلفی به خوبی نشان می دهد.

در این میان، برخی از معاصرین، مانند العزاوی قیس خزعل، به جایگاه مهم عقل، تفکر و اجتهاد در تفکر سلفی اذعان دارند. وی تأکید می کند که تفکر سلفی بر عقل و اجتهاد استوار است، اما هم چنان پای بند نص اند. به اعتقاد او، سلف صالح، عقل را در مرحله‌ی سوم و پس از کتاب و سنت قرار می دادند (العزاوی، ۱۹۹۲: ۲۷).

این سخن، اولاً با مستنداتِی که تاکنون از بزرگان سلفی نقل کردیم در تهافت آشکاری است و از سوی دیگر به فرض پذیرش نقش معرفتی اندک برای عقل و نقش آن در اجتهاد، این مقدار از معرفت عقلی نیز برای نابودی عقل به کار می رود. عقل سهم‌اش این است که ما را به نص برساند.

بالتر از این، وقتی فهم گذشتگان بر فهم ما حتی برای درک متون دینی تقدم دارد، نتیجه‌ی این سخن، یعنی سلب کردن کم‌ترین نقش معرفتی عقل از آن و اساساً نوبت به شناخت مستقل عقلی در اجتهاد یا تعارض عقل و نقل و حجیت ذاتی عقل نمی رسد.

طبیعی است که با منزلت چنین عقل، سازوکار عقلی و اجتهاد منسجم شکل نمی گیرد. یکی از مهم ترین دلایلی که فقدان چنین سازوکاری را در میان تکفیری‌ها مبرهن می سازد، تکفیری است که این جریان نسبت به هم روا می دارند؛ این تعارض گویای نبود مبنای منسجم و ساختار متقن عقلی و اجتهادی در این جریان است. نمونه‌های بسیاری از این دست فتاوی را در آثار تکفیری‌ها می توان نشان داد. به عنوان نمونه، پس از وفات محمد بن عبدالوهاب، شیخ عبداللطیف بن عبدالرحمن شاگرد و پیرو او، با صدور فتواهایی، امیر عبدالله بن فیصل را به علت درخواست کمک از دولت عثمانی، «کافر» دانست و پس از چیره شدن امیر بر ریاض، با او بیعت کرد و فتوا داد که او بار دیگر اسلام آورده و اعلام کرد جواز تکفیر او برایش ثابت نشده است (النجدی، ۱۴۲۵، ج ۸: ۲۲ و ۳۳).



فقدان سازوکار اجتهادی عقل بنیاد، سبب می‌گردد که تناقضات آشکاری در داوری‌ها و آشفتگی در اندیشه و فتاوی رخ دهد و این خصوصیت در سخنان ابن تیمیه به وضوح پیداست. او از سویی تکفیر مسلمانان را به خاطر گناه و اشتباه، نخستین بدعت در اسلام می‌داند: «فَإِنَّهُ أَوَّلُ بَدْعَةٍ ظَهَرَتْ فِي الْإِسْلَامِ فَكَفَرُ أَهْلِهَا الْمُسْلِمِينَ وَاسْتَحْلَوْا دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۱۳: ۳۱) و خوارج را به خاطر تجاوز، قتل و غارت دیگران، سرزنش می‌کند (حامد، ائمة الکفر: ۹۵ و ۱۰۴-۱۰۵) و از سوی دیگر هردوی ابن تیمیه و محمد ابن عبدالوهاب به تکفیر مسلمانان دیگر اقدام می‌کنند (وهبی، پیشین: ۱۳).

تا این‌جا نقش معرفتی عقل در تفکر سلفی را از خلال روش اجتهادی و توصیف ویژگی‌های آن، بیان داشتیم و چنان‌که دیدیم تفکر سلفی، اغلب تهی از نگاه انتقادی به روایات، سنجش روایات با کتاب (قرآن) و مسلمات عقلی است و نمی‌توان سهمی برای عقل در آن تعیین کرد (بداستی، پیشین: ۱۰). اینک باید دید چه عوامل در شکل‌گیری این تفکر نقش دارد.

۶. عوامل شکل‌گیری عقل تکفیری

مرور سرگذشت جریان سلفی و تکفیری، افزون بر بیان خاستگاه تاریخی و فکری این جریان، به اجمال منزلت عقل را در این جریان نمایاند و آن‌چه را باید بیشتر کاوید و تأمل کرد، این پرسش است که عوامل شکل‌گیری این جریان چه بوده و هست؟ بررسی این عوامل تلاش برای یافتن دردی است که بدون آن، علاج و راه حل میسر نیست.

واقعیت این است که نمی‌توان شکل‌گیری جریان تکفیری را به عامل یگانه و یا عوامل معین و منحصری برگرداند. در پس این پدیده، عوامل متعدد دینی، روانی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، گذشت زمان و از دست رفتن نصوص دینی، اضطراب و تعارض نصوص، جعل حدیث (وهبی، پیشین: ۶؛ الخشن، پیشین: ۱۰۵) و ... وجود دارد که هر حوزه‌ای نیازمند بررسی جداگانه‌ای است. در این نوشته تنها به برخی عوامل فکری و فرهنگی با عنایت به موضوع این نوشته می‌پردازیم:

۱-۶. جهل

جهل، همواره عامل دشمن‌ساز در میان انسان‌ها بوده است؛ چه این‌که انسان، دشمن آن‌چی است که نمی‌داند. بر این اساس، دانش اندک نسبت به معارف دینی و ارزش‌های آن، از عوامل مهم شکل‌گیری جریان تکفیری است. جهل، دگم‌اندیشی و سطحی‌نگری در نمونه‌های اولیه‌ی جریان تکفیری، مانند خوارج و جریان‌های امروزی هردو وجود دارد و این، نشانگر رابطه تنگاتنگ و ملازمه میان این ویژگی‌ها با اندیشه تکفیری است (همان: ۱۰۵).

به موازات افزایش جهل، تحجر و دگم‌اندیشی و انعطاف‌ناپذیری نسبت به اندیشه‌های

دیگر افزایش می‌یابد و در مرحلهٔ جهل مرکب، هرگونه نصیحت‌پذیری و نگاه انتقادی با واکنش تند، مقابله می‌گردد؛ چه این که انسان حقیقت را در اختیار خودش می‌پندارد (همان: ۱۰۶) و به فرمودهٔ امیرمؤمنان^(ع): «الجاهل لا یرتدع و بالمواعظ لا ینتفع» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۹۲)؛ «الجاهل لا یعرف تقصیره و لا یقبل من التّصحیح له» (غررالحکم: ۹۷) نادانی و سفاقت این گونه و به آسانی به تکفیر و گمراه شمردن دیگران منجر می‌گردد: «السّبَاب» (همان: ۲۹).

جهل در همراهی با تدّین و زهد، به خطر و مصیبت بزرگ‌تر می‌انجامد؛ چه این که از سویی به تصلّب فکری و اعتقادی بیشتر انسان منجر می‌گردد و از سوی دیگر ظواهر دینی، در نگاه تودهٔ مردم مشروعیتی برای زاهدانمایان سطحی‌نگر می‌بخشد و ایستادن در برابر آنان را بسیار دشوار می‌سازد. همین دشواری است که امیرمؤمنان^(ع) آن را کمرشکن توصیف می‌کند: «ما قسم ظهري إلا رجلا ن عالم متهتک و جاهل متنسک هذا ینفر عن حقّه بتهتک و هذا یدعوا إلى الباطل بتنسکه» (همان: ۶۹۶) و به همین جهت است که امام^(ع) اقدام‌اش را در برابر خوارج، درآوردن چشم فتنه می‌داند؛ اقدامی که کسی دیگر را یارای آن نیست، زیرا جهاد او ایستادن در برابر حافظان قرآن و شب‌زنده‌داران سطحی‌اندیشی بود که نشانه‌های بیرونی زهد، در چهره‌های‌شان پدیدار بود.

حسن بن فرحان مالکی در باره محمدبن عبدالوهاب می‌گوید: «او دعوت را با شور و شوق، بی‌باکی، پافشاری، علم اندک و ورع بسیار به پیش برد و زمانی که این دو ویژگی (علم) اندک و ورع بسیار) یکجا جمع شود، اثر بزرگی بر تدابیر و فعالیت‌های شخص می‌گذارد و در نتیجه به افراط، سخت‌گیری و غلو در مطالب خود می‌افزاید.» (حسن بن فرحان مالکی، مبلغ، نه پیامبر: ۱۹۲)

جهل نسبت به معارف دینی و یا فقدان غنای لازم معرفتی نسبت به آموزه‌های دینی، به عنوان یکی از عوامل اساسی در شکل‌گیری افراط، واقعیتی است که مطالعات میدانی آن را به خوبی تأیید می‌کند؛ به عنوان مثال، مارک سیجمن پزشک جنایی در یک سخنرانی با عنوان بررسی «شبکه‌های تروریستی سلفی در جهان»، با مطالعه روی هشت‌صد زندانی القاعده، بسیاری از فرضیه‌های احتمالی و دخیل در باب عوامل شکل‌گیری افراط را رد می‌کند و فقدان تحصیلات مذهبی در میان آن‌ها را برجسته کرده و نقطهٔ مشترک مهم آنان ارزیابی می‌کند. بسیاری از افراد مورد مطالعه، پزشک یا مهندس بوده‌اند که خودخواهانه خود را قادر به فهم متون دینی می‌دانستند و به تفسیر خشونت‌آمیز قرآن دست زدند (هوشنگی و دیگران، پیشین: ۱۴۷).

مصادق دیگر جهل، جهل نسبت به دیگران است؛ عدم شناخت از دیگران و ایجاد دیوار حائل فراوی خود، تصویر نادرستی از آنان در ذهن انسان القاء می‌کند و اعتدال را

از انسان می‌گیرد و این امر، در تعامل انسان با آنان خود را نشان می‌دهد (صادق الجبران: ۳۰). خطر چنین جهلی زمانی به اوج می‌رسد که سیاست‌مداران، جهل را ترویج کنند و فضا برای اندیشه‌های ناهمسو به هیچ‌وجه فراهم نباشد (رک: طارق الحسین، رهانات خطاب الاعتدال: ۹۵).

۶-۲. سطحی‌اندیشی و بدفهمی

عامل دیگر شکل‌گیری گرایش تکفیر، سطحی‌اندیشی است که ملازم نادانی یا نتیجه‌ی آن است. سفاکت یا به‌کارنگرفتن درست عقل، در طول تاریخ شریعت‌های الهی به شکل‌گیری گروه‌هایی منجر گشته است که از لایه‌های بیرونی آموزه‌ی دینی، دیوار سخت برای خود فراهم کرده‌اند، که هم خویش را از فهم عمیق و اجتهادی دین محروم ساخته و هم تعامل گشوده با دیگران را هرگز بر نتابیده‌اند (الخشن، پیشین: ۱۰۸۹).

در ذیل این عامل، می‌توان گاه از به‌کار نگرفتن ابزار فهم و اجتهاد سخن گفت و گاه به استفاده‌ی نادرست از این ابزار اشاره کرد. فهم درست متون دینی، تمهیداتی؛ چون اطلاع از اصول لغوی و زبانی، قواعد فقهی و اصولی و آشنایی با عام و خاص و محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ این نصوص اضافه بر ذوق استنباط مناسب، را مفروض می‌گیرد که نبود این سازوکار یا اختلال در آن، به سطحی‌اندیشی و بدفهمی منجر می‌گردد.^۵

گاه نیز بدفهمی از دین به فقدان نگاه متکامل از دین در یک شبکه‌ی منسجم و کلان بر می‌گردد، که عامل مهم دیگری در شکل‌گیری تکفیر است.

۶-۳. شکوه دیروز و سرخوردگی امروز

یکی از عوامل تشدید اندیشه‌ی تکفیری، تقدیسی است که این جریان نسبت به میراث اسلامی قائلند؛ امری که قدرت و جرأت نقد و تعامل اجتهادی با میراث را از آنان گرفته است. میراث اسلامی، از میراث گران‌بهای بشری است، اما از یک‌سو این سنت و نصوص، ساکت‌اند و باید آن را گویا کرد و از سوی دیگر، بخش زیادی از آن، آمیخته با ناخالصی‌های عمدی و غیر عمدی است و بخشی که از ناخالصی‌ها پاک است، مانند قرآن کریم، آشنایی با سازوکارهای زبانی و تفسیری و توان تشخیص نص و ظاهر، محکم و متشابه و ... را می‌طلبد و ضرورت همین نگاه انتقادی به نصوص بود که علم رجال و درایه و ... در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، شکل گرفت تا در نقد متون و ارزیابی روایات و در نتیجه دستیابی به حقیقت را برای به تشنگان آن، سهل نماید.

۵. حسن بن فرحان مالکی از پیروان و منتقدان تفکر محمدبن عبدالوهاب در این خصوص می‌گوید: «با مطالعه کتاب‌های شیخ محمد (بن عبدالوهاب) پی بردم که او چندان عالم محقق و دقیقی نبوده است، به خصوص با توجه به این که ضعف علمی او در حدیث و تاریخ هویداست، و بینش عالم مسلمان با این دو علم شکل می‌گیرد. از این رو در محکوم کردن شرک و بدعت، تمام سخت‌گیری‌ها را به کار می‌گیرد و برای این عمل به اطلاق نصوص صحیح و صریح نصوص ضعیف استناد می‌کند و در صدور احکام کیفری صریح بر مبنای احادیث ضعیف، ساختگی یا قیاس فاسد، با وجود برخورداری از نیت صحیح، قدرت عبادت و همتی که کوه‌ها را از جا می‌کند، زیاده روی کرده است.» مبلغ نه پیامبر، ص ۱۹۲.

انحرافی که در جریان تکفیری در این خصوص رخ داد این بود که تقدس متن دینی، از لحاظ روانی جسارت غربال متن را از آنان گرفت و تعبد با پذیرش جاهلان‌هی ظاهر متن، یکی گرفته شد و چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، در اندیشه تکفیری سلفی، حتی فهم سلف بر فهم خود انسان، برتری یافت. و این گونه بود که عقل سلفی در بند فهم گذشتگان و قواعدی گشت که آنان با عنایت به توانمندی و شرایط و زمانه‌شان ابداع کردند و جنبه دینی این فهم و برداشتها به قدری پررنگ شد که توان مخالفت را از نسل‌های بعد گرفت و نسل‌های بعدی فراموش کردند که فهم و دستاورد گذشتگان، فهم بشر عادی است و قابل نقد و تعدیل و بازسازی (الخشن، پیشین: ۱۲۶؛ فرحان مالکی، پیشین: ۲۹).

دستاوردهای دنیای جدید و عقب‌ماندگی علمی و سیاسی و سرخوردگی امروزه‌ی مسلمانان، به آشفتگی و حیرتی می‌انجامد، که در نهایت به چشم‌پوشی واقعیت‌های پیش‌رو و پذیرش جهان جدید و بازگشت به گذشته منجر می‌گردد (علی آل طالب، ۱۴۲۹ ق: ۱۲۲)؛ بازگشتی که مبتنی بر تعادل نیست، بلکه با مرزبندی خشک و نفوذناپذیر، دنیای جدید و متولیان و مظاهر آن، تکفیر می‌شوند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶؛ الجابری، ۱۹۹۴: ۳۹-۴۰).

از یاد نباید برد که قدرت‌های سیاسی در تاریخ اسلام در راستای دفاع از قدرت و سلطنت خویش، همواره در تولید و نمو جریان‌های فکری نقش مهمی داشته‌اند و این عامل در گسترش جریان تکفیری بسیار حائز اهمیت است (حنفی، ۱۴۲۲ ق: ۳۹). اضافه بر آن، جریان‌های افراطی دانسته یا ندانسته همیشه در جهت مصالح کشورهای استعماری و دشمنان اسلام گام برداشته‌اند (وهبی، پیشین: ۸) و این، عامل مهم دیگر در گسترش این جریان است، که باید در جای خود بحث گردد.

۴-۶. فهم غیر جامع دین

این عامل، که به فقدان نگاه فراگیر معطوف است، با وجود سازوکارهای پیشین استنباط، می‌تواند به بدفهمی و انحراف منجر گردد. نگاه تجزیه‌ی به دین و فروکاستن ابعاد مختلف دین به ساحت خاص، به انحراف بزرگی اشاره دارد که تفکیری‌ها را از درک جامع نسبت به دین و فهم ابعاد مختلف آن، باز داشته است (الخشن، پیشین: ۱۲۰-۱۲۲).

یک‌جانبه‌گرایی در تعامل با دین، درهم تنیده با فقدان دیدگاه پویا و بالنده و فراگیر به کل دین است، که از درک عمیق نقش دین در حیات و جایگاه انسان در هستی عاجز است و نمی‌تواند انسجام بخش‌های مختلف دین را دریابد و ظرفیت آن را در پاسخگویی به خواست‌های نوظهور و در حال تغییر بشر، فهم کند و لذا پیروان این تفکر با اصرار بر فهم یک‌جانبه‌ی خودشان، به رد و انکار دیگران می‌پردازند. به عنوان نمونه، سلفی‌های تکفیری «أَوْفُوا بِالْعُقُود» (مائده: ۱) را نمی‌توانند در یک نگاه جامع و پویا به دین، به عقدهای جدید

تعمیم دهند و سازوکار عقل سلفی، آنان را به عقده‌های گذشته و صدر اسلام، محدود می‌سازد (الخشن، پیشین).

۵-۶. تکیه بر ظن و بدگمانی

یکی از عوامل معرفت‌شناسانه و روان‌شناختی در شکل‌گیری و گسترش جریان تکفیری، تکیه بر ظن و اعتماد بر بدبینی در تعامل با دیگران است. ظن یکی از عوامل خطاساز در حوزه‌ی اندیشه و معرفت است و حتی اگر از پس‌زمینه‌ی بدگمانی برخوردار نباشد، حجت شرعی یا عقلی و یا اصل منطقی نیست، که بتوان در اندیشیدن، بررسی امور، موضع‌گیری و داوری نسبت به دیگران، بر آن تکیه کرد (همان: ۱۱۹).

قرآن کریم به همین جهت انسان را از تکیه بر ظن پرهیز می‌دهد: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶). در آیه‌ی دیگر خطاب به برخی از مشرکان می‌گوید: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم: ۲۸).

تکیه بر ظن و پندار، زمانی خطرناک‌تر می‌شود که با بدگمانی و بدبینی نسبت به دیگری همراه گردد؛ در این صورت، تمامی رفتار نیک دیگران نیز به بدی حمل می‌گردد؛ چه این که انسان و جریان بدگمان و بدبین، تنها خود را مالک حق می‌بیند و لذا حتی بدون طرح احتمال حقانیت دیگری و پیش از بررسی لازم، به بطلان رفتار و اندیشه‌ی دیگران حکم می‌کند و به تکفیر آنان اقدام می‌کند.

جریان تفکیری، با ابتدا بر بدبینی، مذهب و نحله‌های فکری و فقهی بیرون از دایره‌ی تنگ فکری‌شان را دارنده‌ی هیچ سهمی از حقیقت نمی‌بینند^۶ و لذا اگر اعمالی را از سوی دیگران ببینند که احتمال حلال بودن و یا حرمت را داشته باشد، بی‌درنگ آن را بر حرمت حمل کرده و مرتکب آن را تکفیر می‌کنند. به عنوان نمونه: سجده در برابر ضریح ولی‌ای از اولیای خدا را، سجده در برابر غیرخدا دانسته و شرک و الحاد می‌دانند و هیچگاه احتمال نمی‌دهند که شاید این سجده معطوف به خدا و سجده‌ی شکر است^۷ یا افطار روزه در ماه رمضان از سوی مسلمانی را نمی‌توانند بر عذر احتمالی او، حمل کنند و تنها افطار عمدی را درک می‌کنند.

این مسأله، نقطه‌ای بیرون رفت مهم دیگر جریان تکفیری از قلمرو آموزه‌های دینی

۶. محمد بن عبدالوهاب، در کتاب الدر السنیة فی الاجوبة النجدیة، به تکفیر علمای حنابلہ و غیر حنابلہ، امامیه، دشنام دهندگان صحابه، اهل مکہ و مدینه، ابن عربی، کسانی که وی و پیروانش را به خوارج تشبیه می‌کنند، تکفیر مخاصمان خود، متکلمان، اشاعره و ظاهریه، همه‌ی مسلمانان معاصر وی، مسلمانان جاهل، اکثر مسلمانان، آنانی که دعوت وی را شنیدند اما از قبول آن سرباز زدند... می‌پردازد. رک: الدر السنیة، پیشین، ج ۱۰، ص ۵۷، ۳۱، ۷۸، ۴۲، ۳۶۹، ۱۳۹، ۱۹۳، ۲۲، ۲۷۳، ۵۹، ۷۷...

۷. در حالی که در زیارت وارث (امام حسین ع) می‌خوانیم: اللهم إني صليت و ركعت و سجدت لك و حذك لا شريك لك لأن الصلاة و الركوع و السجود لا يكون إلا لك لأنك أنت الله لا إله إلا أنت «محمد بن الحسن طوسی، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد - بیروت، فقه الشیعه، ج ۲، چاپ: اول، ۱۴۱۱ ق، صص ۷۲۱-۷۲۲.

است. در آموزه‌های دینی، اساس تعامل با دیگران بر حسن ظن، حمل سخن و رفتار آنان به بهترین وجه،^۸ تصدیق سخنان آنان، تکیه بر ظواهر رفتار و اعتراف بی‌اطلاعی از نیت و درون دیگران و حتی تلاش برای توجیه اشتباه برادر دینی،^۹ استوار است.

تأکید بر حسن ظن نسبت به دیگران، به خصوص برادران دینی و پرهیز از بدگمانی در آموزه‌های دینی ما، بر اساس نقش سازنده‌ی عنصر نخست در بنای اجتماع سالم و نقش ویرانگر بدگمانی در تخریب بنیادهای چنین اجتماعی است. و با عنایت به این نقش ویرانگر است که قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (حجرات: ۱۲). قرآن کریم در عین تصریح به این که بعضی از ظن‌ها گناه است، به اجتناب ظن، دستور می‌دهد. این امر، نشانگر خطر ظن برای امنیت اجتماعی از یک طرف و از طرف دیگر، اشاره به دشواری تمایز میان ظن درست و اشتباه است (الخشین، پیشین). حساسیت نسبت به بدگمانی در آموزه‌های اسلامی به قدری است که بدگمانی هم‌سنگ دروغ قرار گرفته است؛ گرچه گاه ممکن است چنین گمانی با واقعیت مطابقت نیز داشته باشد: «لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» (نور: ۱۲). هم‌چنین رسول خدا(ص) می‌فرماید: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْكَذِبِ»^{۱۰}.

۶-۶. عدم توازن عقل و قلب

یکی از آسیب‌های که گفتمان فرهنگی در جهان اسلام همواره از آن رنج برده است، عدم توازن عقل و قلب و سیطره‌ی قلب و سازوکار آن، مانند احساس بر عقل است. این خصوصیت، امروزه بیش از هرجایی در جریان‌های تکفیری نمود دارد. شکل‌گیری چنین فضایی، نوع انحراف از طبیعت انسانی و انحراف از آموزه‌های دینی است که به هر دوی عقل و قلب توجه نموده است. هم‌چنان که انسانیت انسان مبتنی بر قلب و عقل اوست، دین‌داری و ایمان او نیز بدون کمال یافتن خرد و پالایش قلب او میسر نیست (الخشین: ۲۴۲).

قرآن کریم در راستای روشننگری انسان‌ها از سازوکار عقل و قلب در کنار هم بهره جسته و به نیازهای عقل و قلب توجه می‌کند. در امور فکری، مانند وجود خدا، یگانگی او، معاد و مانند آن، از عقل بهره می‌برد و از سوی دیگر، در حوزه ایمان و رابطه انسان با خدا و یا در پیوند او با انسان‌های دیگر، عواطف و وجدان او را تحریک می‌کند و از محدوده و حریم عقل عبور می‌کند، تا آرامش و اطمینان را به انسان عطیه کند. این روش حتی در یک سیاق و یک آیه نیز به کار رفته است (همان: ۲۴۵). یکی از بهترین نمونه‌ها در این زمینه، داستان ابراهیم (ع) است، آن جایی که قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: «وَ إِذْ قَالَ

۸. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَ لَا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءًا وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمَلًا». الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص ۳۶۱.

۹. عن رسول الله (ص): «اطْلُبْ لِأَخِيكَ عُذْرًا فَإِنْ لَمْ تَجِدْ لَهُ عُذْرًا فَاتَّصِلْ لَهُ عُذْرًا». مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق. ج ۱۰؛ ص ۱۰۰.

۱۰. بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۱۹۵؛ صحیح بخاری...

إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي» (بقره: ۲۶۰).

بر این اساس، گفتمان اسلامی باید در ارائه‌ی نیازمندی‌های انسان متوازن باشد و به هر دوی قلب و عقل توجه کند؛ قلب در ایمان نقش اساسی دارد، اما راهی به سوی عقل است و خود، هدف نیست و عقل باید حرکت قلب و تأثیرپذیری‌ها و محرک‌ها و امور حاکم بر راه و روش انسان را کنترل کند. علی(ع) فرمود: «وَلِلْقُلُوبِ خَوَاطِرٌ لِّلْهَوَىٰ وَالْعُقُولُ تَزْجُرُ وَتَنْهَى» (اصول کافی، ج ۸: ۱۸۹).

گفتمان عاطفی در پیوندی نزدیک با استبداد و رنج و آلام موجود میان انسان‌هاست و می‌تواند اندکی از بار خشم و گرفتاری‌ها را سبک کند و از طرف دیگر رابطه‌ی نزدیک با سادگی و قشری‌گرایی انسان‌ها دارد و همه‌ی این زمینه‌ها در جامعه‌ی امروز اسلامی، وجود داشته و آثار منفی ذیل را به همراه دارد:

الف) شکل‌گیری شخصیت عاطفی بدون زیرساخت فرهنگی، که در برابر بادهای مخالف به سادگی می‌شکند؛

ب) گفتمان عاطفی به سادگی از سوی کسانی که در پی مصالح و مطامع خاص، حقیقت را از مردم می‌پوشانند و مردم را به سوی نادانی سوق می‌دهند، قابل استفاده است؛ (الخشن، پیشین: ۲۴۶)

ج) شخصیت مبتنی بر عاطفه، پذیرای محض هر مفهوم و اندیشه‌ای است؛ زیرا با نبود عقل جایی برای نقادی و عقلانیت نیست؛

د) گفتمان عاطفی، با جذبه و مقبولیتی که دارد به شکل دادن شخصیت‌های دگمی منجر می‌گردد که نقد خود و جهت‌گیری‌های خود و رهبران‌شان را بر نمی‌تابند؛ رهبران را، به مرحله‌ی فرانقد قرار می‌دهند و اشتباهات‌شان را توجیه می‌کنند و حتی رفتارهای بدشان را خوب می‌بینند. بر این اساس، شخصیتی شکل می‌گیرد که به نابودی هر کسی و اندیشه‌ای غیر از خود حکم می‌کند (همان: ۲۶۵).

۷. نتیجه‌گیری

عقل تکفیری، امتداد جریانی است از درون تفکر اسلامی، که در اثر عوامل مختلف اجتماعی، فرهنگی و معرفتی، نشو و نما یافت. عامل معرفتی در میان عوامل فوق، مهم‌ترین عامل به حساب می‌آید. تفکر تکفیری با آمیختن ایمان و سطحی‌اندیشی، به تصلب و انعطاف‌ناپذیری خطرناک در تاریخ اسلامی تبدیل گشت و این خطر با تأثیرپذیری این جریان از حاکمان و حکومت‌های سیاسی و فراز و فرودهای اجتماعی، دو چندان گشت. با مطالعه‌ی تاریخ تکفیر و آثار بنیان‌گذاران این تفکر، نکاتی را می‌توان دریافت:

نخست این که با بررسی آثار نظریه پردازان جریان تکفیر، این تفکر را درجه مند یافت و لذا داوری قطعی و یگانه ای نسبت به همه، عالمانه و منصفانه نیست؛ گرچه پیشوایان این جریان، به اندازه ای از ویژگی های مشترک برخوردارند که بتوان همه را ذیل تفکر سلفی-تکفیری گنجانند.

دوم این که نمی شود آنان را یکسره منکر عقل دانست، اما مهم، حدود و ظرفیت عقل است. برخی از پیشوایان تکفیر به اهمیت عقل و تفاوت عقل فلسفی و کلامی و آنچه را عقل دینی خوانده اند، اشاره کرده اند، اما این عقل منبع شناخت مستقل نیست و بالاتر، وقتی فهم و تحلیل سلف بر فهم ما برتری دارد، نقل بر عقل مقدم است و ظاهر بر فهم عقلی رجحان دارد، جایگاهی برای معرفت عقلی حتی در مقام ابزار شناخت باقی نمی ماند.

سوم این که با بررسی این آثار و فتاوی تکفیرآمیز آنان نسبت به مسلمانان دیگر و حتی نسبت به هم دیگر، می توان به نبود نظام اجتهادی منسجم در جریان تکفیری پی برد؛ امری که در کنار ایمان آتشین، به مصیبت بزرگی می انجامد (رک: وهبی، پیشین: ۱۰ و الخشن، پیشین: ۱۱۱).

چهارم این که با بررسی این آثار، شکاف بزرگی میان نظریه و اصول و عمل و سلوک فردی و اجتماعی آنان دیده می شود؛ به عنوان مثال، قرضای در کیف تعامل مع السنه، به خوبی به شروط و مقدمات استنباط اشاره می کند، اما این اصول در فتاوی و سلوک تکفیری ها، ظهور و بروز ندارد.

۸. پیش نهادها

مبارزه با این بلای بنیان افکن، تأمل عمیق و پیوسته ای اندیشمندان مسلمان را می طلبد و به نظر می رسد پیش نهادهای ذیل در زدودن آن کارآمد باشد: ۱-۸ دوری از مقابله به مثل^{۱۱} در حد امکان؛ بر اساس آیه «وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴).^{۱۲} این اصل قرآنی در سیره امام علی^(ع) در واکنش به تکفیر و سب خوارج به خوبی جلوه گر است.^{۱۳}

او به یارانش می فرماید: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ، وَلَا تَكُنْ لَكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ، وَ ذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ، كَانَ أَصَوَّبَ فِي الْقَوْلِ وَ أَبْلَغَ فِي الْعُذْرِ، وَ قُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ: اَللّٰهُمَّ أَحْقَن دِمَائِنَا وَ دِمَائِهِمْ، وَ أَصْلَحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنَهُمْ، وَ أَهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ، حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقُّ مَنْ جِهَلُهُ، وَ يَرْعَوْا عَنِ الْعِيِّ وَالْعُدْوَانِ مِنَ الْهَجِّ بِهِ.» (نهج البلاغه: خطبه ۲۰۶)

۱۱. إِنْ عَلَيَّا لَمْ يَكُنْ يُنْسَبُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ حَزْبِهِ إِلَى الشَّرِّ وَلَا إِلَى النِّفَاقِ وَ لَكِنَّهُ كَانَ يَقُولُ هُمْ إِخْوَانُنَا نَعُوْا عَلَيْنَا. بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۲؛ ص ۳۲۴؛ رک: سلیمان ابن عبدالوهاب، فصل الخطاب، پیشین، ص ۴۳.

۱۲. سورة فصلت، آیه ۳۴.

۱۳. وَ [يُرْوَى] رَوَى أَنَّهُ (ع) كَانَ جَالِسًا فِي أَصْحَابِهِ - [إِذْ مَرَّتْ] فَمَرَّتْ بِهِمْ امْرَأَةٌ حَمِيلَةً فَرَمَقَهَا الْقَوْمُ بِأَبْصَارِهِمْ فَقَالَ (ع) - إِنَّ أَبْصَارَ هَذِهِ الْقَوْمِ طَوَامِحُ وَإِنَّ ذَلِكَ سَبَبُ هَبَائِهَا فَإِذَا نَظَرَ أَحَدُكُمْ إِلَى امْرَأَةٍ تَعْجِبُهُ فَلْيَلْمِسْ بِأَهْلِهِ فَإِنَّمَا هِيَ امْرَأَةٌ كَأَمْرَاتِهِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ قَاتَلَهُ اللَّهُ كَافِرًا مَا أَفْقَهُه - [قَالَ] فَوُتِبَ الْقَوْمُ لِقَتْلِهِ فَقَالَ (ع) رَوَيْدًا إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبِّ أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْبٍ. نهج البلاغة (للصبحي صالح)، ص ۵۵.

۲-۸. مطالعه‌ی علمی، منصفانه و دلسوزانه‌ی پدیده تکفیر: باید این پدیده به صورت همه‌جانبه تحلیل گردد و عوامل سیاسی، روانی و اجتماعی بیرونی و درونی و حتی نقش رفتار بقیه‌ی مسلمانان در شکل‌گیری آن را از نظر دور نداریم.

۳-۸. مدارا و فرصت دادن برای ابراز نظر بر اساس آموزه‌های دینی، سیره‌ی پیشوایان و دستاوردهای روان‌شناسی و جامعه‌شناسی جدید و عدم محرومیت آنان از حقوق شهروندی: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۸). بر اساس شواهد تاریخی، امیرمؤمنان (ع) سهم تکفیری‌های خوارج را از بیت‌المال قطع نکرد و آنان مجال بیان اندیشه‌های شان را داشتند (ابن‌مخنف: ۴۲۰). همین روش از سوی عمر بن عبدالعزیز، در برخورد با خوارج دنبال گردید (حامد، ۲۰۰۶: ۳۹۹).

۴-۸. بازنگری در روش‌های تربیتی و آموزشی: ما باید در روش‌های تربیتی و آموزشی خودمان بازنگری کنیم و مبانی و اصول گفتگو و اختلاف مثبت را از دوران کودکی به آنان یاد دهیم و این روش را در سجایا و رفتار آنان نهادینه سازیم. نویسندگان، واعظان، مناظره‌کنندگان، فرهنگی‌های جامعه‌ی اسلامی به لوازم گفته‌ها و عمل‌کردشان بیاندیشند و انتظار نداشته باشیم که از آموزشگاه‌ها و مدارس که تکفیر و افراط در جان و تن کودکان تزریق می‌شود، انسان‌های خردگرا و اهل مدارا و گفتگو، به جامعه پا گذارند.

فهرست منابع:

۱. ابن تیمیه، تقی الدین، مجموع الفتاوی، دار الوفاء، أنور الباز - عامر الجزار، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۶ هـ / ۲۰۰۵ م، ج ۴.
۲. ابن تیمیه، تقی الدین أحمد بن عبد السلام، درء تعارض العقل والنقل، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ هـ / ۱۹۹۷ م، تحقیق، عبد اللطیف عبد الرحمن.
۳. ابن حنبل، أحمد أبو عبدالله الشیبانی، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصر، مؤسسه قرطبه، ج ۵.
۴. ابن حنبل، احمد، اصول السنة، بیروت، دارالکتب العلمیة، تحقیق فريد المزیدي، ۲۰۰۶ م، الطبعة الاولى.
۵. ابن سینا، شیخ الرئيس، الحدود، الهيئة المصرية، بی تا.
۶. ابن عبدالوهاب، سلیمان، فصل الخطاب، استانبول، مكتبة ايشق كتبوی، ۱۳۹۹ هـ، تحقیق لجنة من العلماء،
۷. ابن قیم الجوزیه، الفراسه، تحقیق صلاح احمد السامرائی، بغداد، مكتبة القدس، ۱۹۸۶.
۸. ابن كثير الدمشقي، اسماعيل، البدايه و النهايه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ق-۱۹۹۳م، ج ۷، بی جا.
۹. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تصحيح و تحقیق، جمال الدین میر دامادی، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱.
۱۰. ابومخنف، لوط ابن یحیی، الجمل و الصفین و النهروان.
۱۱. الامینی النجفی، عبدالحسین احمد، الغدير فی کتاب و السنة و الادب، ج ۱۰ و ۱۱، تهران، مكتبة اميرالمومنین.
۱۲. انصاری، مرتضی، مطارح الانظار، مؤسسه آل البيت، بی جا، بی تا.
۱۳. آل طالب، علی، رهنات خ طاب الاعتدال و الواقع المعاصر فی المملكة العربیة السعودیة، المملكة العربیة السعودیة، آفاق-أطراف، الطبعة الاولى، ۱۴۲۹هـ-۲۰۰۸م.
۱۴. البخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله، صحيح البخاری، بیروت، دار ابن كثير، - ۱۴۰۷ - ۱۹۸۷، الطبعة الثالثة، تحقیق مصطفى ديب البغا، ج ۳.
۱۵. بداشتی، علی اله، نقد اصول المنهج السلفی فی الالهیات، مجلة علوم الانسانیة الدولية، العدد ۱۶، ۲۰۰۹/۱۴۳۰هـ.

۱۶. البوطی، محمد سعید رمضان، السلفیه مرحله زمنیه لامذهب اسلامي، دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۸=۱۴۱۸هـ، الطبعة الاولى.
۱۷. البهنساوی، سالم، الحكم وقضية تکفیر المسلم، دارالوفاء، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۵ق-۱۹۹۴م.
۱۸. الجابری، محمد عابد، الخطاب العربی المعاصر؛ دراسة تحليلیة نقدیة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، الطبعة الخامسة، آذار/مارس ۱۹۹۴.
۱۹. الجبران، صادق، «خطاب الاعتدال فی المجتمع السعودی، مجموعه مقالات رهانات خطاب الاعتدال و الواقع المعاصر فی المملكة العربیة السعودیة، اعداد و تقديم علی آل طالب، المملكة العربیة السعودیة، آفاق-أطیاف، الطبعة الاولى، ۱۴۲۹هـ-۲۰۰۸م.
۲۰. الخشن، حسین، الاسلام و العنف، قراءة فی ظاهرة التکفیر، بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة الاولى، ۲۰۰۶.
۲۱. الدارمی أبو محمد، سنن الدارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، بیروت، دار الكتاب العربی، الطبعة الأولى، ۱۴۰۷، تحقیق فواز أحمد زمزلی- خالد السبع العلمی، ج ۱.
۲۲. الرضی، شریف الدین، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
۲۳. الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، الشریف الرضی.
۲۴. الشیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث، ج ۲.
۲۵. الطبری، ابی جعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، الاعلمی، الجزء الرابع، بی تا.
۲۶. الطوسی محمد بن الحسن، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد - بیروت، فقه الشیعه، ج ۲، چاپ: اول، ۱۴۱۱ق.
۲۷. العزاوی، قیس خزعل، دار الرازی للطباعة والنشر، ۱۹۹۲ - ۲۰۰.
۲۸. القین، غسان بن عبدالعزیز، الحوار فی الاسلام و مسارات الاعتدال، رهانات خطاب الاعتدال و الواقع المعاصر.
۲۹. النابلسی، شاکر، بن لادن و العقل العربی، بغداد، ۲۰۰۷م، الطبعة الاولى.
۳۰. النحلاوی، عبدالرحمن، أعلام التریب فی تاریخ الاسلام، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۶هـ-۱۹۸۶م.
۳۱. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الکلم - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۲. حامد، محمد عبدالحکیم، ائمة التکفیر، ظاهرة التکفیر فی العصر الحاضر اصولها الفکریة و طرق علاجها، تقديم علی جمعة، قاهره، الطبعة الاولى، ۲۰۰۶.

۳۳. حنفی، حسن، التراث و التجديد موقفنا من التراث القديم، بيروت، مؤسسه الجامعيه، الطبعة الخامسة، ۱۴۲۲هـ-۲۰۰۲م. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۲
۳۴. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ۵۰۲ق، تحقيق و تصحيح داوودي، صفوان عدنان، بيروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامية، ۱۴۱۲ق، بی جا.
۳۵. زمرلی، فواز احمد، عقايد ائمه السلف، بيروت، دارالكتاب العربي، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵هـ/ ۱۹۹۵م.
۳۶. طارق الحسين، تعزيز خطاب الاعتدال في مجتمع السعودي، مجموعه مقالات (رهانات خطاب الاعتدال).
۳۷. طباطبائی، الميزان في تفسير القرآن، ترجمه، سيد محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعهی مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ج ۲.
۳۸. طباطبائی، الميزان في تفسير القرآن، ج ۵.
۳۹. طباطبائی، محمدحسين، بررسی های اسلامی (مجموعه مقالات فارسی علامه) هجرت قم، ج ۳، چاپ اول.
۴۰. طه عبدالرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، دارالبيضاء - بيروت، الطبعة الرابعة ۲۰۰۶.
۴۱. عطيه، محمد عبدالغنى، الاعتدال ديننا، در «رهانات خطاب الاعتدال و الواقع المعاصر».
۴۲. على آل طالب، «نقد التدلوجه المتطرفه بداية الاعتدال»، در مجموعه مقالات، رهانات خطاب الاعتدال و الواقع المعاصر.
۴۳. عليخاني، علي اكبر، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان (مقاله حسن حنفی)، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول، تابستان ۱۳۹۰.
۴۴. على امير، جابر ادريس، منهج السلف و المتكلمين في موافقه العقل و النقل و اثر المنهجين في العقيدة، الرياض، دار اضواء السف، ۱۹۸۸-۱۴۱۹هـ، الطبعة الاولى. ج ۱.
۴۵. فتحی عثمان، محمد، السلفية في المجتمعات المعاصرة، كويت، دارالقلم، ۱/ ۱۴۱۴هـ/ ۱۹۸۱م.
۴۶. فراهیدی، خليل بن أحمد، كتاب العين، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق، بی جا، ج ۱.
۴۷. قرضاوی، يوسف، كيف نتعامل مع السنة النبوية، بيروت، دارالعربية للعلوم - المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ۱۴۲۷هـ/ ۲۰۰۶.
۴۸. قماشى، سعيد، جایگاه عقل در استنباط احکام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۴.

۴۹. کندی، ابویوسف ابن اسحاق، مجموعه رسایل فلسفی کندی، ترجمه سید محمد یوسف ثانی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول، فروردین ۱۳۸۷.
۵۰. مالکی، حسن بن فرحان، مبلغ نه پیامبر، ترجمه یوسف مرتضوی، قم، ادیان، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۵۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق. ج ۱۰.
۵۲. مجلسی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۲.
۵۳. محفوظ، محمد، الحوار المذهبی، فی المملكة العربیة السعودیة، (جمع من الباحثین)، السعودیة، آفاق و دار أطياف، الطبعة: الأولى/ ۲۰۰۷.
۵۴. محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، کتابخانه بزرگ اسلامی، بی جا، چاپ ششم، ۱۳۵۴.
۵۵. مسلم النیسابوری، بن الحجاج أبو الحسین القشیری، صحیح مسلم، بیروت، دار إحياء التراث العرب، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي ج ۱.
۵۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، طهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۳۶۸ خورشیدی، ج ۹.
۵۷. وهابیت سیاسی، (جمعی از نویسندگان)، تهران، موسسه مطالعات اندیشه سازان نور.
۵۸. وهبی العاملی، مالک مصطفی، ظاهرة التكفير فی الفكر الاسلامی؛ دراسة فی تاریخ التكفير فی الفكر الاسلامی و مجتمعه و مبرراته، بیروت، دارالهادی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۸ ق- ۲۰۰۷ م.
۵۹. یوسفیان، حسن، - احمد حسین شریفی، عقل و وحی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول، ۱۳۸۳.

تروریسم و علل بنیادین آن^۱

■ نویسنده: جمال راجی

■ مترجم: سید طاهر عرفانی^۲

چکیده

کتاب حاضر تحت عنوان «جهانی‌شدن و تروریسم» به دنبال اثبات این مطلب است که خطرات جهانی‌شدن و تروریسم را مورد بررسی قرار دهد. نویسنده می‌خواهد اثبات کند که همان‌گونه که تروریسم برای دنیا خطرناک است، جهانی‌شدن نیز برای کشورهای فقیر و جهان سوم خطراتی دارد، که از این مسأله غفلت شده است. نوشتار حاضر مربوط به فصل دوم این کتاب است.

واژه‌های کلیدی: جهانی‌شدن، تروریسم، تروریسم بین‌الملل، رویاها و کابوس‌ها

۱. مقدمه

اکثر مردم، جهانی‌شدن و تروریسم را به عنوان پدیده‌های جدید می‌شناسند. اما حقیقت این است که نه جهانی‌شدن و نه تروریسم، هیچ‌کدام جدید نیستند. جهانی‌شدن با فروپاشی شوروی شروع نشد، و تروریسم با حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ چشم به این عرصه‌ی خاکی نگشود. هر دو دارای ریشه‌های عمیقی هستند که به گذشته‌های تاریخ باز می‌گردد. هر دو پدیده‌ی مهم هستند و معانی، علل و پیامدهایی را در خود نهفته دارند. این فصل به دنبال این است که زمینه‌های تاریخی و مفهومی این دو پدیده را کالبد شکافی کند. در حالی که گرایش‌های جدید برای جهانی‌شدن اقتصادی، فرهنگی، و سیاسی به محرومیت بیشتر و خشونت کمک نموده، اما این دو پدیده، قبل از این عرصه‌ی جدید، حیات داشته است.

مهم نیست که مرتکبین اقدامات تروریستی چه کسانی اند؛ افراد، سازمان‌ها، یا دولت-ملت‌ها. آنچه که مهم و ضروری است، شناسایی علل بنیادین آن است. آنچه که بعد از گذشت صدها سال، هنوز هم واضح و آشکار است، این مسأله است که تروریسم نه یک بیماری ژنتیکی، بلکه یک بیماری

۱. این نوشته، ترجمه‌ی فصل دوم کتاب «جهانی‌شدن و تروریسم» (مهاجرت رویاها و کابوس‌ها)، نوشته‌ی جمال راجی، نصار است.

۲- عضو هیأت علمی و آمر دیپارتمنت روابط بین‌الملل دانشگاه خاتم النبیین (ص) - شعبه غزنی

اجتماعی است. اقدامات تروریستی صرفاً اقداماتی از روی تعصب و هواخواهی نیست، بلکه با اهداف روشن و به‌وسیله‌ی مردمانی با برنامه‌ی مشخص انجام می‌شود. تروریسم با دو انگیزه‌ی بنیادی و اساسی می‌تواند تحقق پیدا کند: ۱. تلاش برای کسب قدرت و استیلاء؛ ۲. اقدامات از روی یأس و سرخوردگی در واکنش به مبارزه برای قدرت. مهاجرت رویاها و کابوس‌ها، رابطه‌ای ویژه با افزایش تروریسم دارد.

۲. جهانی‌شدن و تروریسم در طول تاریخ

جهانی‌شدن و تروریسم از چه زمانی آغاز شدند؟ این سوال باعث به وجود آمدن مشاجرات عظیم میان دانشمندان شده است. حقیقت این است که جهانی‌شدن و تروریسم، نقطه‌ی آغازین مشخص ندارند؛ هر دو در طول تاریخ با سبک‌های متفاوت تحقق پیدا کرده است. در حالی‌که واژه‌های جهانی‌شدن و تروریسم تقریباً جدید هستند، فرایندها و کارهای آن، قدیمی است.

۲-۱. ظهور و رشد جهانی‌شدن

آقای علی المزروعی، استاد دانشگاه اظهار عقیده می‌کند که چهار تا نیرو به عنوان موتورهای محرکه‌ی مهم در مورد جهانی‌شدن در طول سال‌ها وجود داشته است. او، از دین، تکنولوژی، اقتصاد و امپراطوری به عنوان نیروهایی نام می‌برد که فرایند جهانی‌شدن را تشدید و تقویت نموده است (Ali A. Mazrui, 1999: 98). جان آرت اسکالت^۲ یک نقشه‌ی طولانی به ترتیب زمانی، ارائه می‌کند که او، «جهانی‌شدن مراحل اولیه» نام‌گذاری می‌کند. این مرحله، با واقع‌بینی جهان اول در سال ۱۸۵۱ شروع می‌شود. (Jan Aart Scholte, 2000: 73-74) کسانی دیگر هم از قبیل ایمانوئل والراشتاین، استدلال می‌کنند که جهانی‌شدن به زمان پیدایش سرمایه‌داری مدرن اقتصادی برمی‌گردد. (Wallerstein, 1979) روشن است که دانشمندان در باره‌ی نقطه‌ی آغازین مشخص جهانی‌شدن اتفاق نظر ندارند. بستگی به این دارد که ما چه تعریفی از جهانی‌شدن داشته باشیم، نتیجه‌ی آن، پیدایش گرایش‌های مختلف در باره‌ی آغاز جهانی‌شدن خواهد بود. فرض ما در این کتاب بر این است که جهانی‌شدن را در یک حوزه؛ مثلاً حوزه‌ی اقتصاد، محدود نکنیم، بلکه استدلال ما این است که مجموعه‌ای از فرایندهای مختلف باهم تعامل برقرار می‌کنند، تا سپهر ما را جهانی نماید. برای مثال، تاثیر جهانی‌کننده‌ی ظهور امپراطوری‌ها را در رابطه با اشاعه‌ی دین در نظر گیریم. مسیحیت در فلسطین توسعه پیدا نمود و به قاره‌های دیگر گسترش پیدا کرد و سرانجام، نظام‌های ارزشی خود را در مناطق مختلف جهان، جهانی نمود. البته دین و امپراطوری در امپراطوری قسطنطنیه‌ی روم باهم دیگر

سازگاری پیدا کردند و این امپراطوری در سال ۳۱۳ بعد از میلاد به تسامح متمایل شد؛ همان‌گونه که با پدیده‌ی اکتشاف و استعمار این گونه برخورد کرد. با ظهور و توسعه‌ی اسلام نیز دین و امپراطوری با هم سازگاری پیدا نمودند. اسلام در نتیجه‌ی تبدیل امپراطوری ساخته و پرداخته شده رشد نکرد، بلکه یک امپراطوری جدید به وجود آورد. ظهور بودیسم در فرهنگ هندوها نیز پدیده‌ی در حال جهانی شدن بود. بودیسم خارج از هند گسترش پیدا نمود و نظام عقیدتی غالب در تمام شرق و جنوب شرق آسیا شد.

تجارت نیز به عنوان یکی از نیروهای جهانی شدن، نقش بازی کرده است. برای مثال، تجارت ابریشم، جاده ابریشم را به وجود آورد، که این جاده، چین را به مناطق دور افتاده‌ی دیگر متصل می‌کرد. تجارت پنبه، چای، و ادویه، به اکتشافی که امریکا برای نظام جهانی از طریق استعمار و استقرار به وجود آورد، کمک نمود. تجارت، اقتصاد و امپراطوری، انگیزه‌های مهم در ظهور استعمار و اکتشاف بودند. به محض که استعمارگران در مناطق جدید می‌رسیدند، نظام‌های حکومتی، فعالیت‌های اقتصادی و دین خود را بر مردم محلی یا کسانی که از ظهور فرایند استعمار نجات یافته بودند، تحمیل می‌کردند.

به دنبال انقلاب صنعتی، موج بزرگی استعمارگری شکل گرفت. در انقلاب صنعتی، تکنولوژی و اقتصاد با هم تلفیق شدند، نتیجه‌ی آن، پیشرفت خارق العاده در عرصه‌ی تولید و جهش رو به جلو طمع کسانی بود که برنامه‌ریزی این انقلاب را کرده بودند. پیامدهای آن، امپراطوری‌های بزرگ و ظلم و ستم ناگوار بود. امپراطوری‌های جدید به معنای واقعی کلمه، جهانی شدند، اما رنج برای کسانی که به دنبال آرمان‌ها و اهداف خود بودند، دائمی و جاودانه شد.

بدون شک استعمارگری، ظالمانه‌ترین ترکیب از جهانی شدن و تروریسم را به نمایش گذاشت، زیرا میلیون‌ها انسان زیر سلاح‌های استعمارگران جان خود را از دست دادند. آنچه که امروزه از آن به عنوان نسل‌کشی امریکایی یاد می‌کنند، اقدامی بود که از جانب استعمارگران و دولت امریکا علیه مردمان محلی امریکا روا داشته شد. این مورد، یکی از نمونه‌های زیاد شهوت و عطش شدید قدرت‌های استعماری که حقوق مردم بومی را لگدمال می‌کنند، به حساب می‌آید. (M. Annette Jaimes, 1992: 34) افرادی هم که از آن کشتار ظالمانه نجات یافتند، مجبور به تحمل نظام برده‌داری شده و به سرزمین‌های دوردست فرستاده شدند. شرایط ظالمانه‌ای که در انتقال بردگان افریقا به سوی امریکای شمالی حاکم بود، در تاریخ به خوبی نقل شده است. در جریان انتقال،

برندگان با طناب به هم‌دیگر بسته شده بودند که باعث خفگی آن‌ها می‌شد. بارها نقل شده است که وحشی‌گری و ستم در تجارت برده، منجر به مرگ یک‌سوم افریقایی‌ها در طول انتقال آن‌ها به سوی امریکای شمالی شد. (How-ard Zinn, 1999: 29) تجارت برده و حمله به اقوام بومی در امریکا، نمونه‌های انگشت شمار از مهاجرت کابوس‌ها است. اقدامات تروریستی که از جانب ارتش امریکا نسبت به زنان و کودکان بومی امریکا در یک قتل عام وحشیانه انجام شد، از قبیل حادثه سند کریک و...، برای همیشه به عنوان کابوس جلو چشمان کسانی که از این سبعت‌ها جان سالم بردند، تجسم پیدا می‌کرد. کودکان شاهد قتل والدین خود بودند؛ زنان برای همیشه شوهران، فرزندان، برادران، پدران، و اجدادشان را در حمله‌ی نظامیان امریکایی از دست دادند. (Jaimes, Ibid: 1)

در طول قرن ۲۰ تعدادی جنگ‌های آزادی‌بخش ملی در حرکت جهانی به سوی استقلال، به وقوع پیوست. دو جنگ جهانی اتفاق افتاد و در واقع، جنگ کاملاً جهانی شده بود. آرمان‌های جهانی حق تعیین سرنوشت و آزادی، تاثیر و نفوذ خود را بر جنگ‌های آزادی‌بخش ملی گذاشته بود و با حمایت شبکه‌ی جهانی تقویت می‌شد. فرقی نمی‌کرد ویتنام، الجزایر، یا افریقایی جنوبی باشد، مهم این بود که مبارزات مردمان محلی، با شبکه‌ی گسترده‌ی جهانی، بر علاوه‌ی مردمانی از جوامع حاکم، حمایت می‌شدند. جنگ‌های جهانی نیز تجلی و بروز جهانی‌شدن محسوب می‌شوند. رقابت برای به‌دست آوردن قدرت در هر دو جنگ، جهانی شده بود، چنانکه در طول جنگ سرد این اتفاق افتاد. جهانی‌شدن تمام این جنگ‌ها، یک سوال مشخص به وجود می‌آورد: آیا اقدامات جنگی، از قبیل حمله به شهروندان، تروریسم محسوب نمی‌شود؟ در حالی که کاربرد جهانی تفسیر جنگ با تروریسم، موجب اختلافات شدید در داخل و خارج از حلقه‌ی دانشمندان شده است، اما پیامدهای جالب توجه برای ابرقدرت‌ها دارد. به‌جای این که منحصرأ اقدام بازنده‌ها را اقدام تروریستی بدانیم، از قبیل اقداماتی که آلمان، ایتالیا، و ژاپن در طول جنگ جهانی دوم انجام دادند، توجه را به سوی برنده‌ها و پیروزمندان جنگ، که تاریخ را می‌نویسند، منعطف کنیم. برای مثال، آیا می‌توان بمباران آتشین نیروهای متفقین در جنگ جهانی دوم، روی توکیو و درיסدن را فقط اقدام جنگی گفت؟ یا آنچه را که منتقدین بارها ذکر کرده؛ بمباران هسته‌ی ناکازاکی و هیروشیما را تروریستی تلقی نکنیم؟ (Howard Zinn, 1991: 96) اگر این مناظرات کمی جدی گرفته می‌شد، نظریه‌ای که می‌گوید اقدامات تروریستی شامل مبارزات دولت‌ها برای کسب قدرت و استیلاء نیز می‌شود، امروز به اثبات رسیده بود. با قبول

چنین نظریه، می‌توان فعالیت‌های نظامی ابرقدرت‌ها، از قبیل ایالات متحده در خارج از خاک خودش را محدود کرد.

بعد از پایان جنگ سرد، فاصله‌ی جدید میان جوامع جدید مستقل که خواهان تغییر اجتماعی بودند و ایالات متحده، که بر حفظ وضع موجود اصرار داشت، پدیدار شد. مردمانی که در قرن اخیر به استقلال دست یافته بودند، مشتاق تغییرات بودند، در حالی که ذهن [رهبران] ایالات متحده، مشغول داشتن نظم و قدرت جهانی بود. به محض این‌که فاصله میان انتظارات کسانی که خواستار تغییر بودند و ایالات متحده که خواستار ثبات بود، گسترده‌تر شد، نوع جدید از رویارویی جهانی به وجود آمد. روابط تعارض‌آمیز در بعضی موارد، خون‌بار شد. یکی از همان روابط تعارض‌آمیز در ۱۱ سپتامبر اتفاق افتاد. مرحله‌ی جدید تاریخ، از تلفیق انقلاب صنعتی و انقلاب اطلاعاتی جدید متولد شده است. این مرحله، به انتظارات فزاینده و آرمان‌های جدید در جهان کمک نمود. هم‌چنین این مرحله، در تقویت استیلاء جهان اول در عرصه‌ی تکنولوژی و اقتصادی سهم بسزا داشت. از این فرایند، ایالات متحده سود برد و به دنبال خلق امپراطوری خود از طریق امریکایی‌کردن گسترده در مقیاس جهانی، نهایت بهره‌برداری را کرد. حال موتور جهانی‌شدن نسبت به هر زمان دیگر، متکی به خلق سرمایه و به دست آوردن سود است.

۲-۲. ظهور و رشد تروریسم

پیدایش واژه‌ی تروریسم به انقلاب فرانسه برمی‌گردد. این واژه، اولین بار در سال ۱۷۹۴ مورد استفاده قرار گرفته، تا به استفاده‌ی رعب و وحشت توسط دولت علیه مردمش اشاره کند. در انقلاب فرانسه، مرحله‌ای به نام «امپراطوری ترور» وجود داشت. اما استفاده از خشونت علیه بی‌گناهان برای دستیابی به اهداف سیاسی، به زمان‌های قدیم و اوایل روزه‌های «تمدن» انسانی برمی‌گردد. در کتاب انجیل موارد زیادی در باره‌ی استفاده از خشونت به صورت ناعادلانه آمده است. گفته شده است که فرعونیان مصر، مرتکب این‌گونه خشونت‌ها علیه قوم بنی اسرائیل شدند. سامسون، قاضی قدیم اسرائیل، آتشکده را بر روی دشمنانش تخریب کرد، اکثر آن مردم تماشاگران بی‌گناه بودند، این کار قبل از بمب‌گذاری‌های انتحاری جدید رخ داد. قبل از آن‌که تصور هواپیماربایی وجود داشته باشد، دزدان دریایی، کشتی‌ها را برای به دست آوردن ثروت و قدرت متوقف می‌کردند. داستان‌های لشکریان یا شورش‌های که روستاها را آتش می‌زدند و ساکنین بی‌گناه را به قتل می‌رساندند به قدمت تاریخ بشر وجود داشته. با این حال، رایج‌ترین آن‌ها در طول تاریخ، تروریسم است، که برای امپریالیسم و سلطه‌ی جهانی انجام شده است. با همه‌ی این‌ها، آنچه که هدف



این کتاب است، تقسیم تاریخ تروریسم به سه مرحله است: مرحله‌ی ماقبل مدرن، مرحله‌ی اولیه‌ی مدرن، و مرحله‌ی فعلی.

دوران ماقبل مدرن، تمام حوادثی که تا پایان قرن ۱۸ در تاریخ ثبت شده را در بر می‌گیرد. در حالی که این دسته‌بندی گسترده است، اساسا به زمانی اشاره می‌کند که اسلحه، مواد انفجاری، و هواپیما، پا به عرصه نگذاشته بود. در چنین زمانی، تروریسم شامل رعب ایجاد کردن و کشتار می‌شد. مجاهدین سرزمین مقدس، حشاشین^۳ خاور میانه، و روم و یونان باستان در زمان‌های مختلف، عمل تروریستی انجام می‌دادند. این گونه اعمال در دوره‌های بعدی نیز تداوم پیدا کرد. البته که ترور هنوز هم اتفاق می‌افتد. اما تفاوت این دوره [ماقبل مدرن] در این بود که غالبا قربانیان ترور و کشتار، افراد مقصر و مرتکبین کارهای خلاف بودند. به عبارت دیگر، یک توجیه اخلاقی پشت اعمال تروریستی نهفته بود، به اندازه‌ای که مجسمه‌هایی برای افتخار اعمال تروریستی آن‌ها به وجود آمد. یونان باستان، مجسمه‌هایی را به نام‌های هرמידاس و ارستو جیتن^۴ ساخت که به عنوان نماد افتخار این قتل‌ها به حساب می‌آمدند. اما ترور دوران جدید، فاقد چنین توجیهات است.

برای اینکه از این مقطع تاریخی تروریسم به خوبی تحلیل داشته باشیم، نیاز است که امپریالیسم اولیه را نیز وارد این مقطع کنیم. نقطه‌ی شروع آن را می‌توان شامل اقدامات یونانی‌ها، بر علاوه‌ی حصارهای که دور شهرهای خارجی، از قبیل هیرودتس و تروی^۵ کشیده بودند، در نظر گرفت. حملات و ظلم‌های که توسط اسکندر کبیر در فتح آنچه که امروز «خاورمیانه‌ی بزرگ» گفته می‌شود، نیز به عنوان مدل اولیه‌ی مهم برای امپراطوری‌های آینده محسوب می‌شد. در جنگ‌های کارتاژ و روم، به آتش بستن حصارها و غارت‌گری شهرها از استراتژی‌های مهم امپریالیستی بود. سقوط امپراطوری روم غربی در سال ۷۴۶ بعد از میلاد، هم‌چنین غارت‌گری امپراطوری شرقی روم، توسط امپراطوری عثمانی در قسطنطنیه در سال ۱۴۵۶ بعد از میلاد، همگی از سببیت و وحشی‌گری اولیه‌ی حملات تروریستی علیه شهروندان حکایت می‌کند.

مرحله‌ی دوم، مرحله‌ی اوایل [دوران] مدرن است که شامل قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ تا قبل از جنگ جهانی اول می‌شود. این مرحله، شامل خشونت‌هایی می‌شود که از جانب ملی‌گرایان و افراطیون دیگر، همراه با ترورهای تماشایی و دیدنی انجام می‌شد. جریان کمون پاریس، بمباران‌های مارکت شیکاگو در

3 -Hashashin

4 -Harmodias and Aristogeiton

5 -Herodotus and Troy

سال ۱۸۸۶ (گر چند هرگز روشن نشد که چه کسی مسؤول این بمباران بوده است)، و مردانی از قبیل راواچول^۶ که مواد انفجاری را منفجر می کردند، همگی مثال های از تروریست آنارشیست این مرحله می باشد. ملی گرایان ایرلندی و ارمنی، تروریسم این عصر را به خوبی با مثال نمایش می دهد. دو مورد از ترور مهم در این دوره، ترور تزار الکساندر دوم و ارچ دوک فردیناند پادشاه اتریش - مجارستان در سال ۱۹۱۴ بود. این آخرین ترور بود که جنگ جهانی اول را سرعت بخشید.

به رغم اینکه در تروریست های فردی این مقطع نیز خشونت فراوان وجود داشت، اما وقتی که آن ها را با تروریسم های دولتی مقطع فعلی تاریخ مقایسه کنیم، آن ها به شدت کم رنگ جلوه می کنند. بی رحمی و کشتار جمعی و جابه جایی گروه های قومی امریکا، توسط استعمارگران اروپایی که آشکارا تروریستی بودند، با توجیهات سرنوشت محتوم انجام می شد. هم چنین نسل کشی میلیون ها ارمنی توسط امپراطوری عثمانی در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ فوق العاده بی رحمانه بود. مقطع اوایل دوران مدرن، عمدتاً نشانگر درگیری های امپراطوری های اروپایی از قبیل بریتانیا، فرانسه، اسپانیا، و آلمان بود. امپراطوری بریتانیا دست درازی خود را تا چین نیز گسترش داد، به گونه ای که چین بعد از جنگ های تریاک و امضای معاهده نانکین در سال ۱۸۴۲، از روی اجبار دروازه های خود را به روی تجارت مواد مخدر غربی ها باز نمود. جهانی شدن ترور امپراطوری بریتانیا در همین دوران کاملاً گسترش پیدا کرد. بریتانیا به عنوان بزرگ ترین تاجر مواد، بیشترین آن ها را در مستعمره ی خود (هند) تولید می کرد و پس از آن، محموله های تریاک را از طریق شرکت هند شرقی به اجبار وارد چین می کرد. نتیجه ی جنگ های تریاک، مرگ هزاران چینی بود، به طوری که بریتانیا به صورت منظم خانه ها، شهرها، و اجتماعات کنار ساحل چین را تخریب و نابود کرد. نتیجه ی دیگری آن برای چین، مشکل انفجار استفاده از مواد مخدر و اعتیاد را به همراه داشت. استعمار آفریقا توسط اروپایی ها و بهره برداری از منابع آن، یکی از بزرگ ترین اقدامات تروریستی جهانی شده را در طول تاریخ به نمایش گذاشت. پادشاه بلژیک لئوپلد دوم در اواخر قرن بیستم سرزمینی را که امروزه مشهور به کنگو است به تصرف

خود درآورد. (بعد معروف به کنگو- بلژیک شد) نیروهای بلژیکی، مرتکب جنایت هایی از قبیل کشتار جمعی، آتش زدن روستاها، به بردگی کشیدن ساکنین آن، شدند. (. Adam Hochschild, 1998: 11, 226, 228) ادم هاس چیلد^۷، تاریخ نگار،

اقدامات کشتار جمعی لئوپلد را « ابعاد نسل‌کشی » نام‌گذاری می‌کند. (Hochschild, 225) کشتار جمعی که توسط قدرت‌های اروپایی انجام شد، همراه با تجاوز به منابع طبیعی آفریقا و اصرار بر تجارت جهانی برده بود. قساوت‌های آلمان در جنوب غربی آفریقا در اوایل قرن بیست، شامل تلاش فوق‌العاده برای ریشه‌کنی و نابودی مردمان مناطق هیریرو و ناما می‌شد. جنگ بوئر سال ۱۸۹۹، جنگ میان بریتانیا و جمهوری آفریقایی جنوبی (ترنسوال) و جمهوری آزاد پرتقال بود. مزرعه‌ها آتش زده شدند، محصولات تخریب شد، و هزاران زنان و کودکان بوئر مجبور به رفتن به اردوگاه کار اجباری شدند؛ که نتیجه‌ی آن، مرگ هزاران انسان بود.

مرحله‌ی سوم، که مرحله‌ی مدرن است، و بیشترین ارتباط را با زندگی معاصر ما دارد، مستحق بیشترین مطالعه است. این مقطع، از جنگ جهانی اول تا زمان معاصر را شامل می‌شود. این مرحله، شامل مبارزات گروهی برای استقلال ملی و سرآغاز جنگ علیه قدرت‌های سلطه‌گر (معمولاً حرکت‌های شورشی) می‌شود. جنبش صهیونیستی، چنین مبارزه را در فلسطین علیه بریتانیا و مردمان محلی فلسطین آغاز کرد، تا دولت یهودی مستقل به وجود آورد. در الجزایر، قبرس، کنیا، جنوب یمن، و مکان‌های مختلف دیگر، چنین مبارزاتی برای رسیدن به استقلال به وقوع پیوست. در بعضی موارد، مبارزات فراتر از سرزمین‌های تحت کنترل را دربرمی‌گرفت. در این مقطع از تاریخ، اشکال جدید تروریسم، از قبیل هواپیماربایی و بمباران اهداف از پیش تعیین‌شده، به یک پدیده‌ی عمومی تبدیل شد.

هم‌چنین این مرحله، شامل تخریب و کشتار شهروندان بی‌گناه توسط گروه‌های عقیدتی و دینی برای رسیدن به اهداف سیاسی نیز می‌شود. گروه‌هایی از قبیل ویدیرمن در ایالات متحده، بریگادهای سرخ در ایتالیا، و ارتش سرخ ژاپنی، همگی حملات مرگبار در دولت‌های سرمایه‌داری ثروتمند انجام می‌دادند. گروه‌های دینی، از قبیل القاعده که هنوز هم وجود دارد و به شدت در حال گسترش است، حملات هولناک‌تر از گذشته انجام می‌دهند. گروه‌های دیگر اسلام‌گرایی نیز روزبه‌روز فعال‌تر می‌شوند. حملات اخیر در مومبایی هندوستان، نمونه‌ای آشکار آن را به نمایش گذاشت. به همین منوال،

گروه‌های افراط‌گرای یهودی به مرور زمان جسورتر می‌شوند، همان‌گونه که گروه‌های بودیست و هندو بر جسارت‌شان افزوده می‌شود. مسیحیت در

نیجریه و جاهای دیگر، به طور دائمی حملات خشونت‌بار انجام می‌دهند. دزدان دریایی سومالی در خلیج عدن، بدون اینکه تفاوت بگذارند که کشتی به کدام شرکت یا کدام دولت متعلق است یا چه عقیده‌ای دارند، حمله می‌کنند.

در مقطع مدرن، تروریست دولتی، حائز بیشترین بحث و گفتگو است. جنگ جهانی اول، یکی از زشت‌ترین نمونه‌های جنگ و دهشت قرن ۲۱ را به نمایش گذاشت. تخمین زده می‌شود که ۹ میلیون انسان در این جنگ، جان خود را از دست دادند، یک و نیم میلیون تنها در جنگ اول دریایچه مارین در فرانسه کشته شدند. (Zinn, ibid: 260) در مقطع جنگ جهانی اول، شاهد افزایش مسلسل‌ها و سلاح‌های شیمیایی هستیم، که هر دو در اقدامات تروریستی دهه‌های آینده، نقش مهم بازی می‌کنند. به‌رغم تلفات عظیم و حیرت‌آور جنگ جهانی اول، این جنگ توانست زمینه‌های کامل را برای تأمین مادی جنگ‌های تروریستی تا جنگ جهانی دوم فراهم کند. آن‌چنان‌که قبلاً صحبت شد، قضیه‌ی هولوکاست، که به دنبال بمباران آتشین مناطق در یسدن و توکیو اتفاق افتاد و بمباران هسته‌ای ناکازاکی و هیروشیما، همگی نشان‌گر اقدامات تروریستی بودند که علیه شهروندان انجام شد.

نتیجه‌ی هولوکاست، مرگ بیش از شش میلیون یهودی و پنج میلیون لهستانی، کولی‌گری، هم‌جنس‌بازی، و پیامدهای «ناخوشایند» دیگر بود. این اقدام، نشان‌گر آخرین حد ارباب و خشونت بود که بشریت توان انجام آن را دارد. احتمالاً بتوان گفت که اقدامات استالین نیز در شرارت و بی‌رحمی، کم‌تر از این حادثه نبود. امپراطوری ترور او، منجر به کشتار حدود هفت میلیون تا ده میلیون اوکراینی شد (آن‌هایی که تحت گرسنگی کشیدن اجباری استالین، جان خود را از دست دادند) و شاید بیشتر از بیست تا بیست و پنج میلیون کشته در تمام شوروی داشت. آنچه که در باره‌ی سببیت‌ها و بی‌رحمی‌های استالین بیش از همه ناراحت‌کننده است، این حقیقت است که امروزه ۵۰ درصد از مردم روسیه، استالین را به عنوان یک قهرمان مثبت تاریخی به حساب می‌آورند. (BBC.com, March 6, 2003)

چنین خلاف واقع‌گویی‌ها نشان‌گر نفوذ فوق‌العاده‌ی قدرت تبلیغاتی دولت است. آنچه که در طول تاریخ، اغلب نادیده گرفته شده، بمباران هسته‌ای امریکا روی شهرهای ناکازاکی و هیروشیما در جنگ جهانی دوم است. بمباران هیروشیما ۱۴۰۰۰۰ کشته برجا گذاشت و بمباران ناکازاکی نیز منجر به مرگ ۷۰۰۰۰ انسان بی‌گناه شد. (Zinn, 95) به همان مقدار که خود حادثه‌ی هیروشیما ناراحت‌کننده است، گزارش شاهدان عینی از آن صحنه، نیز به شدت افسرده‌کننده است. جان

هیرسی^۸، نویسنده‌ی کتاب هیروشیما، یأس و سرخوردگی آشکار در طول شب اول بعد از بمباران را توصیف می‌کند: « شب هنگام، ۱۰۰۰۰ از قربانیان انفجار به بیمارستان صلیب سرخ هجوم آوردند» (John Hersey, 1986: 46). صحنه‌ی داخل بیمارستان را هیرسی این‌گونه توصیف می‌کند: « سقف‌ها و دیوارهای بیمارستان ریخته بودند؛ گچ، گرد و خاک، خون، و استفرغ، همه‌جا را فراگرفته بود. مریض‌ها صد نفری صد نفری جان می‌دادند، اما کسی نبود که جنازه‌ها را از آنجا بیرون کنند. بعضی از کارمندان بیمارستان بیسکویت و برنج تقسیم می‌کردند، اما اتاق‌ها چنان بوی بد می‌دادند که کمتر کسی احساس گرسنگی می‌کردند... هزاران مریض و صدها جنازه در حیاط، در راهرو افتاده بودند.» (John Hersey, 46, 47)

جنگ سرد نشان داد که امریکا و اتحاد شوروی برای به دست آوردن قدرت جهانی، خواهان دست زدن به هرگونه اقدام خشونت‌بار هستند. حمله‌ی امریکا به هند و چین، میلیون‌ها انسان بی‌گناه ویتنامی، لائوسی، و روستایی‌های کامبوج را به کام مرگ فرستاد. پاشیدن مواد برگ‌زدایی شیمیایی روی مناطق روستایی ویتنام، منجر به اثرات منفی سلامتی تعدادی زیادی از مردمان آنجا شد، و هم‌چنین خسارت‌های محیطی فوق‌العاده‌ی جبران‌ناپذیر به وجود آورد. (Christopher Hitchens, 2001: 35 & George C. Herring, 2002: 183) شاید بشود گفت که ناراحت‌کننده‌ترین اقدامات تروریستی، قتل‌عام‌هایی از قبیل روستای مای لای^۹ بود که سربازان امریکایی، زنان و کودکان ویتنام را به قتل رساندند. (Herring, ibid: 260) حمله‌ی شوروی به افغانستان در سال ۱۹۷۹ میلادی نیز همراه با بی‌رحمی‌ها و قساوت‌های چشمگیر بود. عملیات بمباران شوروی، تمام شهرها را تخریب و ویران نمود، و هزاران کشته و بی‌خانمان و آواره برجا گذاشت. یکی از غم‌انگیزترین و تراژیک‌ترین نسل‌کشی در دوران جنگ سرد در کامبوج اتفاق افتاد. رژیم کمونیستی کامبوج به رهبری پل پوت، به دنبال محوکردن هرگونه نفوذ خارجی‌ها در کشورش از هر طریق ممکن بود. مبارزات پل پوت، منجر به آوارگی میلیون‌ها کامبوجی و کشتار بیش از یک میلیون انسان بی‌گناه شد. (James C. Scott, ed., ۱۹۹۳: ۶۷) نسل‌کشی اندونزی که علیه ساکنین جزیره‌ی کوچک شرق تیمور شد، نیز حادثه‌ای به شدت ترسناک بود. این نسل‌کشی، به احتمال زیاد توسط ارتش امریکا و حمایت‌های اقتصادی آن کشور از دیکتاتوری فاسد سوهارتو و با حمایت‌های سازمان اطلاعاتی امریکا (سیا) برای سرنگون کردن رئیس‌جمهور سابق احمد سوکارنو، انجام شد. (Mark Zepezauer, ۱۹۹۴: ۳۰) بعضی از آمارها نشان می‌دهد

8 - John Hersey

9 - My Lai

که دولت اندونزی بیشتر از ۲۰۰۰۰۰ انسان را به قتل رساند؛ به عبارت دیگر، بیشتر از یک سوم جمعیت قبل از حمله کشته شدند. (Noam Chomsky, ۲۰۰۰: ۲۰)

نسل‌کشی، یا کشتن جمعی انسان‌های بی‌گناه، مدت‌ها است که وجود داشته. نسل‌کشی در رواندا در سال ۱۹۹۴، که توسط باندهای قومی و افراطیون انجام شد، به زندگی ۸۰۰۰۰۰ انسان بی‌گناه پایان بخشید. افراطیون قبیله‌ی هوتو^{۱۰} اقدامات ترسناک و خشونت‌آمیز را علیه مردمان بی‌پناه توتسی^{۱۱} انجام داد، در این مورد هیچ‌گونه مخالفتی از جانب جامعه‌ی جهانی ابراز نشد. چنین اقدامات خشونت‌بار، هنوز هم در منطقه‌ی دارفورد سودان انجام می‌شود. بنابراین، ترور کردن مردمان بی‌گناه، اشکال مختلفی می‌تواند به خود بگیرد. این‌گونه اقدامات، فقط به وسیله‌ی متعصبین که طرح‌های خود را در مغاره‌ها و مخفی‌گاه‌ها می‌ریزند انجام نمی‌شود، بلکه از جانب رهبران که از کاخ‌های ریاست جمهوری و محوطه‌های سلطنتی خود دستور صادر می‌کنند، نیز انجام می‌شود.

۲-۳. یازدهم سپتامبر و رشد تروریسم جهانی

ممکن است مورخین آینده، حملات ۱۱ سپتامبر را به عنوان شروع مرحله‌ای جدید از تروریسم، مورد اشاره قرار دهند. اگر القاعده و گروه‌های مشابه نجات یابند و به حملات مرگ‌بار خود ادامه دهند، مورخین می‌توانند استدلال کنند که مرحله‌ی جدید، که اکثراً مبتنی بر اعتقادات دینی است، مرگ‌بارتر شروع شده. تعصب دینی در طول تاریخ به عنوان عامل مهم تروریسم بوده است. این پدیده، جهانی است و محدود به دین خاص نیست، گرچند در ایالت متحده [به غلط] گروه‌های اسلامی مورد توجه و تاکید قرار می‌گیرند. تروریسم یهودی، مسیحی، هندو، بودایی، و سیک در بخش‌های مختلف از جهان واقع شده است. زمانی که تازه، مهاجران یهودی در مسجدی در شهر الخلیل به سوی نمازگزاران تیراندازی می‌کند، یک هندو در هندوستان مسجد مسلمانان را کاملاً می‌سوزاند، یک سیک، نخست وزیر را ترور می‌کند، یا یک مسیحی، ساختمانی را در شهر اوکلاهما تخریب می‌کند و تعدادی زیادی انسان بی‌گناه را به قتل می‌رساند، در همه‌ی این موارد، ترور واقع شده است. با همه‌ی اینها، در ایالات متحده هنوز توجه روی مسلمانان متمرکز شده است. به همین دلیل است که اقبال احمد، اسم آن را رویکرد بخشی و منطقه‌ای به تروریسم نام‌گذاری می‌کند. (David Barsamian, 2000: 96)

حملات تروریستی اخیر، آسیب‌های بزرگی به نظریه‌های قدیم روابط

10 -Hutu

11 -Tutsi

بین‌الملل وارد کرده است. دیگر نمی‌توان فقط از دولت-ملت، به عنوان کنش‌گران اصلی در صحنه‌ی سیاست جهانی صحبت نمود. حملات ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱ در ایالات متحده، و دسامبر سال ۲۰۰۸ در مومبایی هندوستان، به وضوح تاثیر کنش‌گران غیردولتی را در روابط بین‌الملل نشان می‌دهد. در حقیقت، دولت همیشه، نه بازیگر مسلط در سیاست جهانی بوده و نه هیچ‌وقت تنها بازیگر بوده است. با همه‌ی اینها، مدل دولت‌محور سیاست بین‌الملل، به معاهده‌ی صلح وستفاليا در سال ۱۶۴۸ بر می‌گردد. چنددهه‌ی اخیر، شاهد افزایش سریع از جهت کمیت و اهمیت در عرصه‌ی بازیگران غیردولتی بوده است. قدرت شرکت‌های چندملیتی رشد کرده، به گونه‌ای که توانسته قدرت و اقتدار رهبران ملی را تحت تاثیر قرار دهند و متوقف کنند. بحران مالی سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۰۹ قدرت شرکت‌های خصوصی را به اثبات رساند. مشابه آن، گروه‌های مستقل از قبیل القاعده، دزدان دریایی سومالی، اسلام‌گرایان کشمیر، یا جدایی‌طلبان اسپانیا، تاثیرات مهم روی رفتار سیاسی داخلی و بین‌المللی بر جا گذاشته‌اند.

۲-۴. جنگ با ترور و انتقادات

جنگ‌های عراق و افغانستان در فصل چهار مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در اینجا چند جمله‌ای در باره‌ی اینکه این‌گونه جنگ‌ها چگونه تروریسم را تقویت نموده و نتوانسته آن را به حد اقل برساند، بیان خواهد شد. در حالی که جنگ دولت بوش با ترور، در اولین سال خود حمایت شهروندان امریکا را به دنبال داشت، مخالفت شدید جهانی نسبت به آن ابراز شد؛ فرقی هم نمی‌کند در «دولت‌های خودسر» باشد یا میان ائتلاف امریکایی. بعضی‌ها اعتقاد دارند که جنگ در عراق به سقوط حزب جمهوری‌خواه در ایالات متحده کمک نمود، و شاید بحران اقتصادی جهان در سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۰۹ نیز معلول همین عامل محسوب شود. توجیهات جنگ افغانستان و عراق در رسانه‌های جمعی و گفتمان سیاسی جریان اصلی امریکا، غالب و شایع بوده؛ اما به انتقادات، وقعی گذاشته نشده است. با مواجه شدن به چنین حقایق است که ذکر خلاصه‌ای از انتقادات جنگ با ترور در اینجا اهمیت دوچندان می‌یابد.

تعدادی از منتقدین جنگ علیه افغانستان استدلال می‌کنند که کشتار شهروندان افغان توسط بمباران‌های امریکا و هم‌پیمانانش، نه تنها نتوانسته تهدید تروریسم را در ایالات متحده کاهش دهد، بلکه واقعاً افزایش نیز داده است. معلوم است که چنین تلفات انسانی بی‌رحمانه، تنها می‌تواند به تلاش‌های معنی‌دار جنگ با ترور آسیب و صدمه بزند، همان‌گونه که جنگ با ترور با مشارکت در اعمال تروریستی نا ممکن است. کشتار افراد بی‌گناه افغان و عراقی توسط

نیروهای امریکا، تعداد افرادی را که معتقدند ایالات متحده، تهدید اولیه برای صلح و عدالت جهانی است، کاملاً افزایش داده.

اینکه ۳۰۰۰ شهروند افغان طی دو هفته‌ی اول بمباران امریکا جان خود را از دست دادند، یک‌طرف قضیه، اما در آن زمان، نگرانی مهم‌تر این بود که بمباران امریکا تلاش‌ها برای کمک‌های انسان‌دوستانه (محموله‌های غذایی) را متوقف کرد، و در نتیجه، میلیون‌ها شهروند افغان در معرض رنج و گرسنگی قرار گرفتند. آمارهای سازمان ملل نشان می‌دهد که در زمان بمباران امریکا، بیشتر از پنج و نیم میلیون شهروند افغان وابسته به کمک‌های انسان‌دوستانه، مخصوصاً غذا بودند، تا بتوانند زندگی‌شان را از خطر مرگ حتمی گرسنگی نجات دهند. (Pakistan..., 2001). علاوه براین، تعدادی زیادی از آژانس‌های کمک‌رسانی غذایی بین‌المللی از ایالات متحده درخواست کردند بمباران خود را متوقف کند، تا کمک‌ها با امنیت به دست کسانی که شدیدترین نیاز را به این کمک‌ها دارند برسانند. روزنامه‌ی سانیدی تایمر لندن تخمین زد که بیشتر از هفت میلیون افغان «نیاز شدید به کمک‌های انسان‌دوستانه» در آغاز بمباران داشتند. (Sunday Times (London), 2001: 6) برنامه‌ی ریختن غذایی امریکا در جاهای نبود که نیاز شدید داشتند و نمی‌توانست میلیون‌ها انسان را تغذیه کند. برای مثال، در تمام ماه اکتبر سال ۲۰۰۱، میانگین ریختن غذایی ایالات متحده روزانه ۳۷۵۰۰ بسته غذا بود. در بهترین سناریوی ممکن که تمام بسته‌ها به دست مردم رسیده باشد، به این معناست که بیشتر از یک‌درصد از کسانی که نیاز داشته، دریافت کرده است؛ اما در بدترین سناریو (که بستگی دارد که چه تعداد مردم نیازمند بودند)، فقط کمی بیشتر از نیم‌درصد از کسانی که نیاز شدید داشتند، مورد کمک رسانی قرار گرفتند.

توضیحات وزیر دفاع پیشین، دونالد رامسفلد این نگرانی را با دلیل و مدرک ثابت می‌کند؛ او پذیرفت که «درست است که سهمیه ۳۷۵۰۰ بسته در روز نمی‌تواند میلیون‌ها انسان را تغذیه کند». (Chicago Sun-Times, 2001: 8) با کمال تأسف، رسانه‌های جمعی نتوانست تلفات بالقوه‌ی این مشکلات را دنبال کند؛ یعنی این‌که هیچ راهی وجود ندارد که دقیقاً بدانیم چقدر انسان در آن زمان گرسنگی کشیده است. جدا از عدم تأمین کمک مناسب برای مردم افغانستان، برنامه‌ی ریختن غذایی ایالات متحده بیشتر به ضرر مردم افغان بود، نه به نفع آن‌ها؛ به این دلیل که مردم امریکا با یک درک اشتباه باقی ماندند و آن، اینکه بحران انسانی با کمک‌های امریکا حل شده است.

در باره‌ی جنگ علیه عراق نیز انتقادات زیادی وارد شده است؛ مخصوصاً ادعای که می‌گفت عراق مالک سلاح‌های کشتار جمعی است. بخش عمده‌ای

از انتقادات تاکید می‌کنند که دولت بوش هرگز نتوانست مدارک متقن و غیرقابل تکذیب ارائه کند، که عراق سلاح‌های کشتار جمعی دارد. مخصوصاً بعد از آنکه بازررس تسلیحاتی ایالات متحده، آقای دیوید کی در عراق اعلام کرد که عراق هیچ‌گونه سلاح معروف به کشتار جمعی در اختیار ندارد، انتقادات در ایالات متحده بیشتر مقبولیت به دست آورد. (CNN.com, 2003) اظهارات بعدی توأم با شک اعضای دولت بوش در باره‌ی دسترسی عراق به سلاح‌های کشتار جمعی، موجب تردیدهای فراوان در این مسأله شد. وزیر خارجه‌ی پیشین، آقای کولن پاول تصریح کرد که، «آنچه که در باره‌ی رژیم عراق گفته می‌شد که تصمیم به استفاده از این گونه سلاح‌ها گرفته، ما فکر کردیم که درست درک کردیم، اما ما خیلی راحت اشتباه کردیم.» (New York Times, 2003: A13) هم‌چنین رامسفلد توضیح داد که «این احتمال وجود دارد که رهبران عراق تصمیم گرفته بودند که قبل از شروع جنگ [سلاح‌های کشتار جمعی] را از بین ببرند.» (ibid)

اسکات ریتیر^{۱۲}، بازررس تسلیحات پیشین سازمان ملل از سال ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۸، یکی از منتقدین سرسخت دولت بوش محسوب می‌شود. او استدلال می‌کند:

اطلاعاتی که به وسیله‌ی رئیس جمهور ذکر شد، به گونه‌ای از کار درآمد، که یا اشتباه فاحشی در دادن اطلاعات کرده، یا فقط باد هوا بوده است که از دهانشان خارج شده. جزئیاتی که خیلی دقیق بیان شد، به گونه‌ای بود که هیچ‌گونه استحکام نداشت. آیا رئیس جمهور دروغ گفت، یا اطلاعات به صورت بنیادین ناقص و معیوب بودند؟ هر کدام باشد نگران‌کننده و نفرت‌انگیز است. (Scott Ritter, 2003: 50)

به‌راستی! گذشت زمان ثابت کرد که اسکات ریتیر درست می‌گوید، حتی رئیس جمهور پیشین نیز این مسأله را قبول کرد. داود فخری این‌گونه توضیح می‌دهد:

به عنوان فرزند عراقی، تبعید و جلای وطن را اختیار می‌کنم، اما به من اجازه دهید که این درک اشتباه را که اکثر عراقی‌های تبعیدی دارند که بوش و بلر با حمله به عراق کار «افتخارآمیز» انجام می‌دهند، تصحیح کنم. در حقیقت اکثر ما عمیقاً نگران جنگ آینده هستیم و دعا می‌کنیم که معجزه‌ای شود تا این جنگ اتفاق نیفتد.... قبول داریم که در گذشته همین دو کشور [ایالات متحده و انگلستان] از صدام حمایت می‌کردند، از استفاده سلاح‌های شیمیایی او [در جنگ با جمهوری اسلامی ایران] چشم پوشی نمودند [حتی چراغ سبز

هم نشان دادند] و سیاست‌های تنبیهی و بازدارنده را نیز به عهده گرفتند، به گونه‌ای که منجر به مرگ بیش از نصف میلیون کودک عراقی گردید، حال چرا و چگونه ادعای بوش و بلر را که می‌گویند ما منافع مردم عراق را می‌خواهیم، از تَه دل باور کنم؟ (Milan Rai, ۲۰۰۳)

قطع نظر از این ادعای گمراه‌کننده، که می‌گفتند عراق سلاح‌های کشتار جمعی در اختیار دارد، لازم است این مسأله را دقیقاً موشکافی کنیم که آیا عراق واقعاً «تهدید» به حساب می‌آید و واقعاً سلاح‌های کشتار جمعی داشت؛ به‌رغم صحت آن، امکان‌پذیری حمله به ایالات متحده توسط عراق تا چه حد وجود داشت؟ آیا می‌توان جنگ را با این بهانه‌ها توجیه کرد؟ پیشنهاد این منطق این است که ایالات متحده نسبت به هر کشور که مظنون شود که سلاح‌های کشتار جمعی دارد و احتمال دارد در آینده، تهدیدی برای ایالات متحده باشد، حمله کند و جنگ راه اندازد. اگر چنین چیزی درست باشد، ایالات متحده باید به کشورهای که به نظر می‌رسد تهدید برای صلح جهانی باشد، از قبیل کره‌ی شمالی، چین، روسیه، پاکستان، اسرائیل، و به گونه‌ای مسخره‌آمیز خودش نیز حمله کند. مفهوم این منطق این است که در گذشته باید ایالات متحده به اتحاد شوروی حمله می‌کرد.

سیاست امریکا در طول تاریخ از طریق «انهدام قطعی متقابل»^{۱۳} دیکته شده است؛ به این معنا که ایالات متحده و اتحاد شوروی، هر دو مالک تعدادی زیادی کلاهک هسته‌ای هستند، در نتیجه، هیچ‌کدام نمی‌توانند به دیگری حمله کنند، مگر این‌که آغاز یک جنگ جهانی هسته‌ای را بپذیرند. در سال ۲۰۰۳، حکومت بوش به گونه‌ای عمل کرد که گویا این واقعیت قدیمی [انهدام قطعی متقابل] دیگر در مورد کشورهای دارای سلاح‌های کشتار جمعی قابل اجرا نیست. با این حال، همان‌گونه که در زمان جنگ سرد، انهدام قطعی متقابل، بزرگ‌ترین عامل جلوگیری از جنگ بود، امروز نیز چنین است. به خوبی می‌دانست که حمله به عراق منجر به عمل متقابل علیه شهرهای امریکا خواهد شد (حتی فقط با سلاح‌های بیولوژیکی و شیمیایی)؛ پس با این اوصاف، چرا دولت بوش به عراق حمله می‌کند؟ بنابراین، حمله‌ی امریکا به عراق، تنها زمانی می‌تواند قابل توضیح باشد که این نظریه را قبول کنیم که دولت بوش می‌دانست که عراق سلاح‌های کشتار جمعی در اختیار ندارد.

زمانی که استمرار قدرت جهانی امریکا را مورد ملاحظه قرار دهیم، می‌بینیم که هم حمله‌ی ۱۱ سپتامبر و هم واکنش ایالات متحده، هر دو در نوع



خود مهم هستند. در جهان و مخصوصاً در خاورمیانه، تعدادی زیادی استدلال می‌کنند که جنگ با ترور در واقع سرپوشی بود برای تداوم یک‌جانبه‌گرایی و ساختن امپراطوری امریکا. استدلال این‌گونه منتقدین از سیاست خارجی امریکا این است که بمباران گسترده‌ی امریکا در طول جنگ، قطع نظر از جلوگیری از ترور، در واقع مشارکت در نادیده‌گرفتن و تجاوز نمودن به حقوق بشر به حساب می‌آید. (Howard Zinn, 2002: 83, 88) مخصوصاً که بعضی‌ها از بمباران عمدی زیرساخت‌های اقتصادی ذکر می‌کنند؛ زیرساخت‌هایی، از قبیل امکانات تصفیه‌ی آب، هم‌چنین بمباران مناطق مسکونی، همگی نشان از بی‌احترامی و بی‌تفاوتی امریکا به تلفات و مصدومین شهروندان است. (Thomas J. Nagy, 2001) حتی بیشتر از این‌ها، بعضی از منتقدین می‌گویند که هدف اصلی از جنگ علیه عراق، نه سلاح‌های کشتار جمعی بود و نه آوردن دموکراسی، بلکه با این هدف بود که اولاً کنترل ده در صد از نفت جهان را در دست گیرد، و ثانیاً دیکتاتوری که دیگر طبق خواسته‌ی ارباب خود بازی نمی‌کرد، از بین رود و تغییر رژیم صورت گیرد. خلاصه این‌که، رسانه‌های امریکا و غرب از ماموریت خود در مورد بررسی کردن و اطلاع دادن به مردم به‌شدت ناموفق بود. رسانه‌ها بیشتر داستان‌ها و روایت‌های دولت را پوشش می‌دادند. زمانی که روشن شد که روایت‌های دولت، غلط از آب در آمده، مردم امریکا از طریق انتخاب دولت جدید که وعده‌ی تغییر می‌داد، به فکر تغییر افتادند. اما حتی با این تغییر و رهبری باراک اوباما، به نظر می‌رسد که تروریسم بیشتر رشد و توسعه پیدا می‌کند و در آینده، تهدید بزرگ‌تر خواهد بود، چرا که تروریسم اغلباً واکنشی به بعضی از بی‌عدالتی‌ها است.

۳. علل بنیادین و پیامدهای تروریسم

تروریسم بدون دلیل به وجود نیامده است. تروریسم علل بنیادین عمیقی دارد، همان‌گونه که پیامدهای مهم دارد. کسی نمی‌تواند از پیامدهای آن، حرفی بزند، بدون اینکه از علل آن سخن به میان آورد. استدلال این فصل این بود که تروریسم نتیجه‌ی مبارزه برای قدرت است. از بعد تاریخی، ظهور امپراطوری‌ها و هم‌چنین اقدامات خشونت‌بار علیه امپراطوری‌ها بارها دیده شده است. تمرکز ما عمدتاً روی ترورهای دولتی و امپراطوری است؛ چون درواقع هردو به گونه‌ی سنتی، شکل غالب تروریسم بوده است. ترور دولتی و امپراطوری می‌تواند موجب واکنش گروه‌ها و افراد شود، که این اقدامات فراتر از اقداماتی برای به دست‌آوردن قدرت ملی است. هم‌چنین تروریسم می‌تواند به عنوان اقدامی از سر یأس و سرخوردگی به خاطر بی‌عدالتی و ظلم تحریک شود. تروریست‌ها اغلباً احساس می‌کنند که از بعضی حقوق‌شان محروم شده، یا

مورد بدر رفتاری قرار گرفته، یا هم نوعی حس ایثار و نوع دوستی در آن‌ها به وجود می‌آید. در اکثر موارد، باور تروریست بر این است که انگیزه‌ی او مهم‌تر از همه است، چون به دنبال برابری است. به طور کلی تروریسم به عنوان واکنشی از سر یأس و سر خوردگی، انگیزه‌ی کوتاه مدت خشونت محسوب می‌شود. افراد آرزوها، نیازها، یا غرایز اساسی مشخص دارند که در صورت مایوس شدن، منجر به رفتار تهاجمی همراه با خشونت و انقلاب خواهد شد. لیفورد ادوارد^{۱۴} زمانی که از «چهار نوع آرزوهای اصلی» سخن می‌گوید، به این توضیحات به درستی اشاره نموده و نتیجه می‌گیرد که خشونت، زمانی اتفاق می‌افتد که یکی یا بیشتر این آرزوهای اصلی مورد سرکوب قرار بگیرد. (Lyford Edwards, 1996: 3-4) تید رابرت گیر، این مسأله را که چگونه شرایط در حال تغییر، رفتار و واکنش‌های مردم را تحریک می‌کند مورد آزمایش قرار می‌دهد. همان‌گونه که در فصل یک بحث شد، گیر، به این نتیجه‌گیری می‌رسد که محرومیت نسبی، عامل کمک‌کننده به خشونت است. برین کروزیئر^{۱۵} موقعی که از تروریسم به عنوان سلاح صحبت می‌کند، به این نتیجه‌گیری می‌رسد که «تروریسم، اسلحه‌ی افراد ضعیف است»؛ به گونه‌ای که آن را مساوی با خشونتی گرفته که از اقدامات دولت منبعث شده است. او می‌نویسد: «خشونت قوی ممکن است خود را در انفجارهای بزرگ یا بمب‌های آتش‌زا نشان دهد. این سلاح‌ها خیلی تفاوتی با انداختن نارنجک‌های دستی از بالا ندارد؛ در حقیقت آن‌ها نیز قربانیان زیادی به خود می‌گیرند.» (Brian Crozier, 1960: 159) حرف کروزر زمانی بیشتر صحت پیدا می‌کند که استدلال می‌کند که تروریسم به گونه‌ای چشم‌گیری، اسلحه‌ای قوی برای ضعفاست (بمب‌های آتش‌زا، بمب‌های مرسوم و معمولی، و سلاح‌های هسته‌ای)، همراه با تروریسم غیر دولتی به عنوان اقدام از سر یأس و سر خوردگی به عنوان بخشی از تروریسم جهانی وجود داشته است.

زمانی که ریشه‌های تروریسم را مورد بررسی قرار می‌دهیم، حوزه‌ای که معمولاً مورد غفلت قرار گرفته است، نابرابری‌های اقتصادی و سر خوردگی است. به طور کلی، خشونت و تروریسم تحت شرایط بی‌عدالتی و نابرابری پیشرفت می‌کند. دو تا از بهترین مثال‌های درگیری‌های تروریستی که عمدتاً به خاطر بی‌عدالتی اقتصادی به وجود آمده، عبارتند از: (۱) به اشغال در آوردن اسرائیل، سرزمین‌های فلسطینی را، به گونه‌ای که اقتصاد نوار غزه و کرانه‌ی غربی را به تاراج برده است؛ (۲) عملیات جنگ‌های چریکی که در مخالفت با اشغال عراق توسط ایالات متحده، انجام می‌شود (اشغالی که با زمینه‌سازی تنبیه‌های

14 - Lyford Edwards

15 - Brian Crozier

مورد حمایت ایالات متحده انجام شد، اقتصاد عراق را ویران کرد و منجر به مرگ صدها هزار انسان شد. در مورد سرزمین‌های فلسطینی، محرومیت نسبی نقش مهمی را در ترویج درگیری میان اسرائیل و فلسطین، بازی می‌کند. مقطع پسا جنگ جهانی دوم، شاهد تاسیس دولت-ملت‌های مستقل جدید بود (آن‌های که قبلاً مستعمره‌ی غربی‌ها بودند). آنچه که در این فرایند لازم به نظر می‌رسید، مهاجرت رویاها در باره‌ی آرمان‌های استقلال ملی در تمام جهان بود. با چنین حقیقت بود که اکثر فلسطینی‌ها احساس کردند و این احساس ادامه پیدا کرد، که آن‌ها از داشتن این حق، که سرزمین و دولت ملی خود را تاسیس کند، محروم شده است (دولت فلسطینی مربوط به خودشان). در مورد عراق، مهاجرت رویاها-مخصوصاً در شکل «اشاعه‌ی دموکراسی»، اکثر عراقی‌ها را تشویق به مقاومت در مقابل اشغال ایالات متحده کرد و خواهان تلاش برای عراق کاملاً مستقل و آزاد از نفوذ و کنترل امریکا شدند. تلاش‌های عراقی‌ها برای استقلال کامل، با مقاومت شدید دولت امریکا مواجه شد، در نتیجه، درگیری‌های فزاینده‌ی میان «آزادی بخش‌های» ایالات متحده و «ملی‌گرایان» عراق به وجود آمد.

دانشمندان، کتاب‌های زیادی در باره‌ی توسل افراد و گروه‌ها به خشونت نوشته و آن را مورد کالبد شکافی قرار داده است. گوش دادن به نظرات بعضی از افرادی که متوسل به خشونت شده و انگیزه‌ی خود را بیان می‌کنند، برای ما خالی از فایده نخواهد بود. در مورد هواپیمارایی فلسطینی در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، آقای دکتر جرج هباش، چهره‌ی محبوب جبهه‌ی آزادی فلسطین که بعداً رهبر گروه‌های حملات انتحاری [استشهادی] شد، از چنین اقداماتی این‌گونه دفاع می‌کند:

زمانی که یهودیان این نوع اعمال [تروریستی] را در فلسطین انجام می‌دادند، هرگز آن اقدامات را تروریستی نام‌گذاری نکردید، بلکه جنگ‌های آزادی‌بخش خواندید.... حملات جبهه‌ی ملی آزادی فلسطین مبتنی بر کیفیت است، نه کمیت. ما باور داریم که اگر یک صهیونیست را دور از میدان نبرد بکشیم، موثرتر از کشتن صد نفر از آن‌ها در میدان جنگ است؛ چون این کار، توجه بیشتر را جلب می‌کند. هم‌چنین زمانی که یک مغازه را در لندن به آتش می‌کشیم، همان شعله‌های کوچک ارزشمندتر از سوزاندن کامل کیوتیزم [مزرعه یا کارخانه‌ی اشتراکی در اسرائیل] است. وجود ما را نیز باید همیشه به یاد داشته باشید. در کل، افکار جهانی نه با ما بوده و نه علیه ما؛ همیشه ما را نادیده گرفته... افکار جهانی در سال ۱۹۱۷ زمانی که بریتانیا تصمیم گرفت که سرزمین فلسطین را، که ۹۰ درصد جمعیت فلسطینی بود، به اسرائیل به عنوان هدیه بدهد، کجا

لیلا خالد، عضوی از جبهه‌ی آزادی فلسطین، از اولین کسانی بود که اقدام به هواپیماربایی کرد. او از هواپیماربایی هواپیمای مسافربری یک الاسرائیل دفاع می‌کند. او استدلال می‌کند که اقدام او نباید جدا از موقعیت او مورد ارزیابی قرار گیرد. پشت این اقدام، عللی وجود دارد یا بر مبنای نظام ارزشی غرب، « که معتقدند دشمن با هر جنایتی که باشد باید مورد عفو قرار گیرد، چگونه در مورد من این قانون صدق نمی‌کند» (Leila Khaled, 1972: 6) مشابه این، ارتش جمهوری خواه ایرلند، برای سال‌ها استدلال می‌کردند که تروریسم و « نمایش اعتراض گرسنگان، تنها راه ممکن را پیشنهاد می‌کند و آن، این است که استان تحت کنترل امپراطوری بریتانیا را ناامن کنیم.» (Alfred McClung Lee, 1983: 162) ارتش جمهوری خواه ایرلند، باور داشت که چنین اقدامات برای بریتانیا درباره کنترل ایرلند شمالی، فوق‌العاده هزینه‌ی سنگین خواهد داشت. فعالین حماس فلسطینی اغلباً به خشونت‌های دشمن اشاره می‌کنند و آن‌ها را علل بنیادین اقدامات تروریستی‌شان می‌دانند. یکی از این فعالین به روزنامه‌ی هزارت اسرائیل گفت: « اسرائیلی‌ها به زندگی شهروندان ما احترام نمی‌گذارند، آن‌ها شهروندان را می‌کشند، بنابراین، ما چرا زندگی شهروندان آن‌ها را محترم نداریم؟» (Ha'aretz, 2002: 4)

این سخنان، یک حقیقت مشهور را به اثبات می‌رساند: خشونت ترور اغلباً باعث به وجود آمدن خشونت‌های مرگ‌بار بیشتر علیه کسانی که ترور را طراح‌ی کرده، یا حمایت کرده، یا وابسته به آن بوده، خواهد شد. در حالی که تروریسم به خودی خود، واکنشی به اشکال خشونت و ظلم است، اما این‌گونه به نظر می‌رسد که اقدام ترور، واکنش خشونت‌بار دولتی که منافعش تهدید شده را در پی دارد. در نتیجه، چرخه‌ای از خشونت با اقدام تروریسم شروع می‌شود. همان‌گونه که دولت‌ها با خشونت مرگ‌بار واکنش نشان می‌دهند، تروریسم نسبت به واکنش دولت واکنش نشان می‌دهد، و این چرخه آغاز می‌شود. این نمونه را در درگیری‌های تمام جهان، شامل چین و روسیه، اسرائیل و سرزمین‌های اشغال شده، چریک‌های کلمبیا و شبه نظامیان، و احتمالاً در آینده، القاعده و ایالات متحده به وضوح می‌بینیم. (نمونه‌های که در فصل ۴ مفصل بحث خواهد شد)

یکی از پیامدهای تروریسم، ظهور پدیده‌ای جدید در جوامع ثروتمندتر است. تروریسم تاثیر فوری روی انسجام اجتماعی دارد، گرچند این تاثیر کوتاه‌مدت است. مردمانی که از خشونت تروریسم متأثر شده، به صورت خودکار با

هم‌دیگر متحد می‌شوند و قربانیان و بازماندگان تروریسم را مورد کمک قرار می‌دهند. از جهتی، همه به نوعی قربانی محسوب می‌شوند و با قربانیان دیگر احساس دوستی و محبت می‌کنند. داستان‌های مردمانی که بعد از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر با هم‌دیگر برای هم‌کاری متحد شدند، فراوان است. در همان جوامعی که همسایه به ندرت از همسایه‌ی دیگر شناخت داشت، همه باهم همسایه و خویشاوند شدند. در بعد از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر، امریکایی‌ها در برافراشتن پرچم، دست به هم‌کاری دادند. عجله به سوی رفتن به زیر پرچم، آن‌قدر سریع بود که تعدادی از اندوخته‌ها ته کشید. در تمام کشور امریکا، مردم با شعار «ما متحد ایستاده‌ایم» با وطن‌پرستی خوش‌آهنگ به هم ملحق شدند، که تا به حال میان ملت، چنین اتحادی دیده نشده بود.

بنابراین، در کنار انسجام اجتماعی، حس میهن‌پرستی به وجود آمد و تقویت شد. جوامع مظلوم و مورد حمله قرار گرفته، هر دو این پدیده را تجربه می‌کنند. به صورت یک حقیقتِ غیرقابل انکار، زمانی که مردم زیر حمله قرار دارند، گرایش به جمع شدن زیر یک پرچم تقویت می‌شود. چرخه‌ی خشونت که به دنبال حمله‌ی تروریستی می‌آید، گرایش دارد که وطن‌پرستی را در مناطقی که فشار اصلی خشونت را متحمل شده، تقویت کند. در ایالات متحده، بعد از حمله‌ی ۱۱ سپتامبر، پرچم‌های زیادی برافراشته شدند که در طول دهه‌های متمادی سابقه نداشت. اما این احساس وطن‌پرستی، کوتاه مدت است. بعد از گذشت زمان، که ترس زایل می‌شود، مردم به حالت عادی و امور روزمره بر می‌گردند. دولتی که منشأ حمله بوده نیز در صورت قرار گرفتن در معرض تهدید حمله، چنین تجربه‌ای را در کوتاه مدت خواهد داشت.

ظهور وطن‌پرستی به نوبه‌ی خود، به موفقیت جناح راست یا گروه محافظه‌کار در انتخابات بعدی کمک می‌کند. برای نمونه، در اسرائیل حزب لیکود بعد از حملات بی‌وقفه به فلسطین، تقریباً همیشه در رأس قرار داشته. در ایالات متحده، گروه جمهوری‌خواه، پیروزی تاریخی در انتخابات کنگره سال ۲۰۰۲ و انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۴ به دست آوردند، زیرا بعد از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر، نگرانی‌های فضای امنیتی به شدت تشدید شده بود. هم‌چنین در هند و پاکستان، پیامدهای مشابه ناشی از تروریسم خود را بازنمایی کرد.

پیامد اقتصادی تروریسم و چرخه‌ی خشونتی که از آن ناشی می‌شود، واقعاً مبهوت‌کننده است. آنچه که تراژیک‌تر است، این است که حملات تروریستی، هزینه‌های انسانی و اقتصادی فوق‌العاده دارد. چنین حملاتی معمولاً پیامدهای اقتصادی جدی برای هر جامعه‌ای دارد. مخارج مصرف‌کنندگان، مسافرت و

جهان‌گردی، هزینه‌ی بیمه‌ها، بازسازی امنیتی، و هزینه‌ی امنیتی، همه نقش مهم در پیامد اقتصادی تروریسم بازی می‌کنند. هزینه‌ی اعمال تلافی‌جویانه یا جنگ با ترور را نمی‌توان اندازه‌گیری کرد، اما پیامدهای اقتصادی کوتاه مدت آن، مخصوصاً زمانی که هزینه‌ی عظیم تأسیس پایگاه نظامی امریکا را برای اشغال نظامی طولانی‌مدت عراق مورد ملاحظه قرار دهیم،[و در شرایط فعلی در افغانستان که با تمام تلاش به دنبال این توافق است] سرسام‌آور است.

در فرایند تلاش برای تقویت امنیت داخلی، حقوق مدنی نیز آسیب جدی را متحمل می‌شود. کشور قربانی حمله تروریستی، برای اینکه از حملات بیشتر جلوگیری کند، یک‌سری حقوق و آزادی‌های مدنی را باید نادیده گیرد. تصویب نمودن و اجرای قانون وطن‌دوستی ایالات متحده، که به گونه‌ی بالقوه حمایت‌های قانون اساسی امریکا را تحت استناد به اعلامیه‌ی ده ماده‌ای حقوق اتباع امریکایی نقض کرد (Cynthia Brown, 2003: 33)، و توقیف غیرقانونی بیش از ۱۰۰۰ نفر از مسلمانان امریکایی (Nancy Chang, 2002: 69) همگی به خوبی فرسایش حقوق مدنی را در مبارزه با تروریسم به نمایش گذاشت. دولتی که منشأ تروریست بوده، نیز امنیت خود را تشدید می‌کند تا از اقدام تلافی‌جویانه پیش‌گیری کند، که در این شرایط، حقوق مدنی به گونه‌ای نادیده گرفته می‌شود. در اسرائیل، حملات فلسطین باعث عقب‌نشینی زیاد در حقوق مدنی شهروندان و غیر شهروندان به گونه‌ای مساوی شد. هم‌زمان با آن، حملات تروریستی [استشهادی] فلسطینی‌ها توجیهی به دست اسرائیل داد که خانه‌ی کسانی را که مظنون به ارتباط با حمله‌کنندگان بود، خراب و ویران کند. در بریتانیا، حملات ایرلند شمالی به گرایش مشابه در قسمت محدود کردن آزادی‌های مدنی کمک نمود.

جدا از اینکه تروریسم چقدر نفرت‌انگیز است، به هشیاری متقابل میان دو گروه درگیر نیز کمک می‌کند. شهروندان کشور حمله‌شده اغلباً بیشتر ملتفت نگرانی‌های دیگران می‌شوند. بعد از حملات ۱۱ سپتامبر، امریکایی‌ها به دنبال این شدند که بیشتر در باره‌ی اسلام، خاور میانه، و فقر افغانستان بیاموزند. افغان‌ها، مسلمانان و اعراب نیز به دیگران جنبه‌ی انسانی بخشیدند. آن‌ها شهروندان مصدوم را دیدند و آموختند که زندگی انسان‌های بی‌گناه [در جنگ با ترور] از دست رفته است. تراژدی هتک حرمت انسان، تقریباً جهانی شده بود.

هشیاری متقابل، اغلب به مخالفت داخلی کمک می‌نماید. شهروندان جوامعی که مورد حمله واقع شده، شروع به پرسش‌گری در باره‌ی حکمت واکنش

دولت خودشان یا سیاست‌های آن، می‌کنند. کسانی هم که در جامعه‌ای که حمله از آنجا منبث شده قرار دارند، به دنبال پرسش‌گری از حکمت چنین حملات بر می‌آیند. در ایالات متحده، مخالفت با حمله به افغانستان تقریباً به زودی بعد از عمومی شدن این طرح‌ها، آغاز شد. طرح حمله به عراق، حتی مخالفت گسترده‌تر را در پیش داشت. شبیه این قضیه، اسرائیل مخالفان قوی ضد حمله به سرزمین‌های اشغالی فلسطین دارد. مهم‌تر آنکه، اکثریت فلسطینی‌ها و اسرائیلی‌ها از راه حل دو دولت حمایت می‌کنند و آن را بر حملات تروریستی دوام‌دار ترجیح می‌دهند. (www.haaretzdaily.com)

چرخه‌ی ادامه دار خشونت، اغلباً منجر به دخالت و تلاش گروه سوم برای یافتن راهی قابل قبول دوطرفه برای پایان دادن به خشونت می‌شود. چنین دخالت‌هایی بعد از ظهور هر خشونت در خاورمیانه، ایرلند شمالی و کشمیر اتفاق افتاده است. اگر دولت تحت حمله، نتواند خشونت را کنترل کند و منابع خود را به سرعت از دست دهد، وضعیت رو به وخامت از گروه سوم دعوت می‌کند تا راه حل آبرومندانه، که مورد قبول هر دو طرف باشد، پیدا نماید.

۴. نتیجه‌گیری

جهانی‌شدن و تروریسم، هر دو پدیده‌ی جدید نیستند. نقطه‌ی آغاز آن‌ها با سقوط اتحاد شوروی یا حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر نیست. هر دو دارای ریشه‌های عمیق در تاریخ هستند. هر دو دارای معانی، علل و پیامدهای چندگانه هستند. گرایش جدید به جهانی‌شدن اقتصادی و سیاسی به فرصت‌ها و محرومیت‌های بیشتر کمک نموده است. جهان امروز ما بیشتر به دنبال قدرت است، تا عدالت. در این فرایند، جهانی‌شدن بی‌عدالتی‌های زیادی را پنهان نموده و مهاجرت رویاها را ازدیاد بخشیده است. این فرایند، چشم‌اندازهای واکنش‌های خشونت‌بار را توسط کسانی که احساس می‌کنند مورد بی‌عدالتی قرار گرفته، تقویت نموده است. چنین واکنش‌های خشونت‌بار به صورت قطع مستلزم تروریسم است. تروریسم دولتی نیز واکنش تروریستی را توسط کسانی که مخالف اشغال خارجی هستند یا از جانب دولت متبوع خود نقض حقوق بشر را می‌بینند، تحریک نموده است. خشونت تمام اشکال تروریسم، باعث مهاجرت کابوس‌ها و خشونت‌های بیشتر از جانب قربانیان تروریسم خواهد شد. چرخه‌ی خشونت معمولاً هردو جانب را به مرحله‌ای وطن‌پرستی قوی می‌رساند؛ جایی که بیشتر احساسات حاکم است، نه عقل. در چنین شرایطی است که رهبران جناح راست به دنبال افزایش قدرت‌شان بر می‌آیند. سختی‌های اقتصادی و سرکوبی آزادی‌های مدنی به وجود می‌آید. با این وجود، زمانی امیدها جوانه می‌زند

که مخالفت‌ها افزایش پیدا کند و گروه سوم شروع به دخالت کند.

Refrance

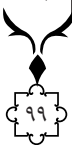
1. Ali A. Mazrui, "Globalization and Cross-Cultural Values: The Politics of Identity and Judgment," Arab Studies Quarterly 21, no. 3 (summer 1999): 98.
2. Jan Aart Scholte, Globalization: A Critical Introduction (New York: St. Martin's Press, 2000), 73–74.
3. Immanuel Wallerstein, The Capitalist World Economy (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
4. M. Annette Jaimes, ed., The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance (New York: South End Press, 1992), 34.
5. Howard Zinn, A People's History of the United States: 1492–Present (New York: HarperPerennial, 1999), 29.
6. Jaimes, The State of Native America, 1.
7. Ronald Takaki, A Different Mirror: A History of Multicultural America (New York: Back Bay Books, 1993), 228–30.
8. Takaki, A Different Mirror, 228–30.
9. Howard Zinn, Declarations of Independence: Cross-Examining American Ideology (New York: HarperPerennial, 1991), 96.
10. Adam Hochschild, King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa (New York: Houghton Mifflin, 1998), 11, 226, 228.
11. Hochschild, King Leopold's Ghost, 225.
12. Zinn, A People's History of the United States, 360.
13. "Thousands Pay Respects to Stalin," BBC.com, March 6, 2003,

<http://newsvote.bbc.co.uk/mpapps/pagetools/print/news.bbc.co.uk/1/world/europe/2822029.stm>.

14. Zinn, *Declarations of Independence*, 95.
15. John Hersey, *Hiroshima* (New York: Bantam Books, 1986), 46.
16. Hersey, *Hiroshima*, 46, 47.
17. Christopher Hitchens, *The Trial of Henry Kissinger* (New York: Verso, 2001), 35; George C. Herring, *America's Longest War: The United States and Vietnam, 1950–1975* (New York: McGraw-Hill, 2002), 183.
18. Herring, *America's Longest War*, 260.
19. James C. Scott, ed., *Genocide and Democracy in Cambodia: The Khmer Rouge, the United Nations and the International Community* (New Haven, Conn.: Yale University Center for Southeast Studies, 1993), 67.
20. Mark Zepezauer, *The CIA's Greatest Hits* (Chicago: Odonian Press, 1994), 30.
21. Noam Chomsky, *A New Generation Draws the Line: Kosovo, East Timor and the Standards of the West* (New York: Verso, 2000), 20.
22. David Barsamian, Eqbal Ahmad: *Confronting Empire* (Cambridge, Mass.: South End Press, 2000), 96. notes 125
23. Marc Herold, "3,500 Civilians Killed in Afghanistan by U.S. Bombs," *Common Dreams Progressive Newswire*, December 10, 2001, <http://www.commondreams.org/news2001/1210-01.htm>.
24. "Pakistan Readies Forbidding Moonscape of Rock for 10,000 Afghans," *New York Times*, October 5, 2001, B3.

25. "Starving Afghans Set for Biblical Exodus," Sunday Times (London), September 30, 2001, 6.
26. Note 37,500 packages for 3.5 million starving Afghans versus 37,500 packages for 7 million starving Afghans.
27. "The Battle for Civilians: Food Packets, Leaflets Carry U.S. Message," Chicago Sun-Times, October 9, 2001, 8.
28. "Kay: No Weapons Yet, but Evidence Intent," CNN.com/Inside Politics, October 2, 2003, <http://www.cnn.com/2003/ALLPOLITICS/10/02/sprj.iqr.kay/>.
29. "Powell Defends Information He Used to Justify Iraq War," New York Times, May 31, 2003, A6.
30. "Rumsfeld Echoes Notion That Iraq Destroyed Arms," New York Times, May 28, 2003, A13.
31. Scott Ritter, *Frontier Justice: Weapons of Mass Destruction and the Bush-whacking of America* (New York: Context Books, 2003), 50.
32. Milan Rai, *Regime Unchanged: Why the War on Iraq Changed Nothing* (London: Pluto, 2003), xiv.
33. Howard Zinn, *Terrorism and War* (New York: Seven Stories Press, 2002), 83, 88.
34. Thomas J. Nagy, "The Secret behind the Sanctions: How the U.S. Intentionally Destroyed Iraq's Water Supply," *The Progressive*, September 2001, <http://www.progressive.org/0801issue/nagy0901.html>; "Brits Fighting Fierce Battles with 1000 Militia Near Basra," Associated Press, March 26, 2003; "Basra Now Military Target, Says UK," CNN.com/World, March 25, 2003, <http://www.cnn.com/2003/WORLD/europe/03/25/sprj.iqr.basra/index.html>.
35. Lyford Edwards, *Natural History of Revolution* (New York: Russell & Russell, 1965), 3-4.

36. Brian Crozier, *The Rebel* (Boston: Beacon Press, 1960), 159.
37. Dawn, November 10, 2001. Reprinted in Barry Rubin and Judith Colp Rubin, *Anti-American Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 261.
38. Leila Khaled, "Hakatha Khataft Ta'erat al-Boeing" (This Is How I Hijacked the Boeing), *Shu'un Filastiniyah* 13 (September 1972): 6.
39. Alfred McClung Lee, *Terrorism in Northern Ireland* (Bayside, N.Y.: General Hall, 1983), 162.
40. "Driven by Vengeance and a Desire to Defend the Homeland," *Ha'aretz*, July 16, 2002, 4.126 notes
41. Cynthia Brown, ed., *Lost Liberties: Ashcroft and the Assault on Personal Freedom* (New York: New Press, 2003), 33.
42. Nancy Chang, *Silencing Political Dissent: How Post-September 11 Anti-Terrorism Measures Threaten Our Civil Liberties* (New York: Seven Stories Press, 2002), 69.
43. Ephraim Yaar and Tamar Hermann, "Peace Index/Most Israelis Support the Attack on Iraq," *Ha'aretz*, January 16, 2004, <http://www.haaretzdaily.com/hasen/pages/ShArt.jhtml?itemNo=269674&sw=public+opinion+polls>.



خاستگاه‌های تکفیر^۱

- نویسنده: شیخ حسین احمد الخشن
- مترجم: علی‌رضا اخلاقی^۲

چکیده

نویسنده، پدیده تکفیر بی ضابطه را یکی از آسیب‌های خطرناکی می‌داند که دامن‌گیر جامعه اسلامی شده است. او معتقد است که این پدیده، از خلأ بر نخاسته، بلکه زمینه‌ها و عوامل مختلف دینی، روان‌شناختی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دارد. نویسنده، از این میان، عوامل فکری و فرهنگی را عامل اصلی پدیده تکفیر می‌داند و در جستار حاضر می‌کوشد این عوامل را بررسی نماید. به نظر نویسنده، مهم‌ترین عوامل فکری که به پیدایش پدیده تکفیر انجامیده، عبارت‌اند از: (۱) سترونی و نازایی اندیشه، (۲) افراط‌گرایی دینی، (۳) سوء ظن و بدگمانی نسبت به دیگری، (۴) جمود و تحجر فکری.

واژه‌های کلیدی: تکفیر، عوامل فکری، سترونی اندیشه، افراط‌گرایی، سوء ظن، جمود فکری

۱. این نوشته ترجمه فصل دوم کتاب «العقل الإسلامي بین سیاط التكفير و سبات التفكير»، نوشته الشیخ حسین احمد الخشن است.

۲. عضو هیأت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه خاتم‌النبین (ص)

مسئلاً پدیدهٔ تکفیر از خلأ بر نخاسته و یک مرتبه پدید نمی‌آید، بلکه دارای اسباب و انگیزه‌های خاص خود است. وقتی به اسباب و انگیزه‌های آن انگشت می‌گذاریم، گام نخست را برای درمان و رهایی از این آفت برداشته‌ایم. چون از میان بردن بیماری یا مقاومت در برابر آن، جز بعد از شناخت و تشخیص آن ممکن نیست و تشخیص آن، جز با شناخت اسباب و عوارض آن، میسر نیست.

باری، اسباب این پدیده یا آفت چیست؟ حقیقت آن است که تکفیر اسباب متعدد دینی، روانی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دارد، که در هم تنیده و شخصیت‌های تفکیری پرخاشگری پدید می‌آورد. برگرداندن این پدیده تنها به یک سبب، نادرست و خلاف حقیقت و واقعیت است. برای ما مهم است که بر اسباب فکری و فرهنگی که در واقع سبب اساسی و اصلی است تمرکز کنیم.

۱. سترونی اندیشه و بحران تکفیر

۱-۱. سطحی‌نگری

جهل همواره یکی از مهم‌ترین عوامل انتشار دشمنی و نفرت بین آدمی‌زادگان بوده است، زیرا انسان‌ها دشمن چیزی‌اند که نمی‌شناسند. از این رو، طبیعی است که دانش اندک و سطحی‌نگری نسبت به آموزه‌ها و ارزش‌های دینی از عوامل پیدایش و گسترش پدیدهٔ تکفیر باشد. این امر باعث می‌شود که جهالت و سطحی‌نگری از نشانه‌های ثابت و ملازم جنبش‌های تکفیری باشد. چنانکه فرقهٔ خوارج، که مرتکب گناه کبیره را تکفیر می‌کردند و نیز کسانی را که این دیدگاه را نمی‌پذیرفتند، نماد جهل و قشریت و جمود بودند.

به هر میزانی که انسان جاهل‌تر باشد متحجّرتر و نسبت به دیگران عصبانی‌تر و پرخاشگرتر خواهد بود، به ویژه اگر جهل او جهل مرکب باشد؛ یعنی جاهلی باشد که خود را عالم می‌داند. این پندار، او را در هاله‌ای از توهم فرو برده و گرفتار خودبزرگ‌بینی می‌سازد و او را به این خیال باطل می‌اندازد که مالک حقیقت است و باعث می‌شود که اندرز دیگران را رد نموده و انتقاد و نظر دیگران را نپذیرد.

امام علی^(ع) فرمود: «انسان نادان نه خود [از خطاها] دست بر می‌دارد و نه از اندرزها سود می‌برد.» (غررالحکم: ۴۷)^۳ «انسان نادان نه خود خطای خود را درک می‌کند و نه اندرز اندرزگران را می‌پذیرد.» (همان: ۵۷)^۴

هم‌چنین، انسان جاهل و نادان هر چه پرتحرک‌تر و پرمکارتر باشد، لغزش و دوری او از درستی بیشتر خواهد شد. علی^(ع) فرمود:

۳ الجاهل لا یرتدع و بالمواعظ لا ینتفع (غرر الحکم، ۷۴).
۴ الجاهل لا یعرف تقصیره و لا یقبل من النصیح له (همان، ۷۵).

« کسی که جاهلانه دست به عمل می‌زند، مانند کسی است که بیراهه روان است. جدیت او در حرکت، جز به دوری او از هدف خود نمی‌افزاید. » (همان: ۶۷)^۵

هنگامی که جهالت با دین‌داری و زهد در آمیزد، مصیبت بزرگ‌تر و فاجعه‌بارتر خواهد بود، زیرا زهد و تقوای انسان جاهل او را سخت‌گیرتر ساخته و او را وادار می‌دارد که محکم‌تر به نظریات خود بچسبد و به او در افکار عمومی که به ظواهر نگاه نموده و فریب جلوه‌ها را می‌خورند «مشروعیت خاصی» می‌بخشد. امام علی (ع) فرمود:

« کمر مرا جز دو کس نشکست؛ یکی دانشمند بی‌بندوبار و دیگری جاهل متعبد. » (همان: ۸۴)^۶

امام (ع) در سخن دیگری فرمود:

« دو کس از اهل دنیا کمرم را شکست: انسان دانش آموخته‌ی فاسق و انسان نادان متعبد. اولی با زبان خود فسقش را می‌پوشاند و دیگری با تعبد خود نادانی خویش را. بنابراین، از دانشمند فاسق و از متعبد نادان بپرهیزید. این فریبی است که بسیاری را فریب می‌دهد. » (خصال صدوق: ۹۶)^۷

مضمون این سخن را یکی از شاعران عرب به شعر در آورده است:

دانشمند بی‌بندوبار، تباهی بزرگی است و جاهل متعبد، تباهی بزرگ‌تر از آن. این دو، فتنه بزرگی‌اند برای کسی که در [امر شناخت] دین خود به آن‌ها استناد می‌کند.^۸

در پرتو این مطالب است که عمق و ژرفای سخن [دیگر] امام علی (ع) را درک می‌کنیم که فرمود: «من [بودم که] چشم فتنه را در آوردم. هیچ‌کسی جز من، جرأت چنین کاری را نداشت. » (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳۱)^۹

زیرا چگونه برای کسی، جز علی (ع)، میسر بود که در برابر قاریان و حافظان قرآن شمشیر بکشد که در اثر درازای سجده، پیشانی‌های‌شان [پینه بسته و] سیاه شده بود؛ یعنی در برابر خوارج.

به همین دلیل، نسبت به جاهلان متعبدی، که دم از دین می‌زنند و آن را در خود منحصر می‌کنند و به نحوی رفتار می‌کنند که گویی از اولیا و اوصیای دین‌اند، باید محتاط بود، چرا

۵ العامل بجهل کالسائر علی غیر طریق فلا یزیده جدّه فی السیر إلا بعداً من حاجته (همان، ۷۶).

۶ ما قسم ظهري إلا رجلاً: عالم مهتک و جاهل متسک (همان، ۴۸).

۷ قطع ظهري رجلاً من الدنيا: رجل عليم اللسان فاسق و رجل جاهل القلب ناسك. هذا يسدّ بلسانه عن فسقه و هذا ينسكه عن جهله، فأتقوا الفاسق من العلماء و الجاهل من المتعبدین أولئك فتنه كل مفتون (خصال صدوق، ۶۹).

۸ فساد کبیر عالم مهتک / و اکبر منه جاهل متسک * هما فتنه للعالمین عظیمه / لمن بهما فی دینه یتمسک

۹- أنا فأت عین الفتنه و لم یکن لیجترئ علیها أحد غیری (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۷).

که این گونه انسان‌ها بیش از آن که نیکی کنند بدی می‌کنند و چه بسا به پندار اینکه کار خیر و نیکی انجام می‌دهند، بد کنند. اما به هر حال، شایسته‌ی برداشتن پرچم دین و سخن گفتن به نام آن نیستند و برای نشر و یاری و دفاع از دین نباید به آن‌ها اعتماد شود؛ چون به فرموده رسول خدا (ص):

«کسی اقدام به [ترویج و تحکیم مبانی] دین نمی‌کند، جز آن که شناخت جامع از جنبه‌های [گوناگون] آن داشته باشد.» (کنز العمال، ج ۳: ۶۸)^{۱۰}

خطر این گونه متدینان برای دین، بیشتر از کسانی است که پرچم دشمنی با دین را بر می‌دارند و آموزه‌ها و قانون‌گذاری‌های دینی را رد می‌کنند، زیرا تجربه‌ها به ما آموخته است [و به جان آزموده‌ایم] که حملات بیرونی به دین و انکار دین، جز به رسوخ بیشتر آن در جان‌ها نمی‌انجامد، در حالی که انحراف درونی، چهره دین را مشوه ساخته، دیوارهای آن فرو ریخته و شالوده‌ها و بنیان‌های آن را می‌پوساند.

ایستادگی در برابر جاهلان شریعت‌مدار یک رسالت، و نیازمند به قربانی دادن و شجاعت و البته شدنی است و برای کسانی که [بزرگ مردانی چون] علی (ع) را الگوی زندگی خود بر می‌گزینند، دشوار نیست.

کوتاه سخن اینکه ناآگاهی از ابعاد و مقاصد دین به انسداد [فکری] انجامیده و انسداد [فکری] به برخورد و تکفیر می‌انجامد. از سخنان جامع امام علی (ع) در این زمینه این سخن است که فرمود: «انسان نادان را جز افراط‌گر یا تفریط‌گر نخواهی یافت.» (غرالْحکْم: ۵۷)^{۱۱}

۱-۲. قشری‌گری

از طرف دیگر، جهل و نادانی مستلزم حماقت و کودنی است. امام علی (ع) فرمود: «حماقت میوه جهل است.» (همان: ۶۷)^{۱۲}

کودنی کلید تکفیر و گمراه خواندن [دیگران] است و قرین و همراه با سخت‌گیری. «کودنی کلید دشنام است.» (همان: ۷۷)^{۱۳}

امام باقر (ع) فرمود: «خوارج در اثر جهالت بر خود سخت می‌گرفتند، در حالی که دین، گشوده‌تر از این حرف‌هاست.» (من لایحضره الفقیه، ج ۱: ۷۶)^{۱۴}

کلمه جهالت در این حدیث متضمن معنای سفاقت و کودنی است، نه صرف فقدان علم. چنان‌که در کلام الهی چنین است که فرمود: «[بنی اسرائیل] گفتند ای موسی! برای ما

۱۰- لا یقوم بدین الله إلا من حاطه من جمیع جوانبه (کنز العمال، ۳، ۸۴).

۱۱- لا تری البجاهل إلا مفرطاً أو مفرطاً (غیر الحکم، ۷۵).

۱۲- الحق من ثمار الجهل (همان، ۷۶).

۱۳- السفه مفتاح السباب (همان، ۷۷).

۱۴- إن الخوارج ضیقوا علی أنفسهم بجهالتهم، إن الدین أوسع من ذلک (من لایحضره الفقیه، ۱، ۱۶۷).

خدایی همانند خدایان ایشان قرار بده، گفت شما گروه جاهلید.» (اعراف: ۸۳۱)^{۱۵}

و نیز فرمود: «آیا می‌دانید که با یوسف و برادرش چپ کردید، چون شما جاهلید.» و «و چون نادانان ایشان را طرف خطاب قرار دهند به ملایمت پاسخ می‌دهند.» (فرقان: ۳۶)^{۱۶}

جهل در این آیات به معنای سبک‌سری و کودنی یا متضمن آن است.

مشکل بلاهت و کودنی فکری که بسیاری از پیروان ادیان آسمانی بدان مبتلا هستند، مشکل بسیار قدیمی، لاعلاج و فوق‌العاده خطرناک است، زیرا در شکل‌گیری گروه قشری که [در فهم و عمل به متون دینی] در سطح زندگی می‌کنند و به خواندن خطوط و ظواهر محکم می‌چسبند و ما بین خطوط را نمی‌خوانند، چه رسد به ورای خطوط، نقش اساسی دارد. از این رو، دین برای این گروه، نمودار فروبستگی در خود، به جای گشودگی به دیگری، و نمودار قالب‌ها و پوسته‌های تهی از محتوا می‌گردد. سخن گفتن از دین نزد این گونه کسان، سخن گفتن از زنجیره‌هایی است برای بستن دست‌ها و شلاق‌هایی برای کوبیدن به پشت‌ها و شمشیرهایی برای بریدن گردن‌ها، در حالی که گشودگی و سماحت دین در تمامی آموزه‌ها، مفاهیم و متون دینی آشکار و برای هر بیننده‌ای هویدا است. مشکل این افراد در رکود اندیشه و فروختگی خرد نهفته است؛ پدیده‌ای که امام علی^(ع) از آن به خدا پناه برده است: «از فروختگی خرد و زشتی لغزش‌ها به خدا پناه می‌برم.» (نهج البلاغه: ۶۴۳)^{۱۷}

طرفه این که برخی از این افراد رهبران و چهره‌های دینی پیچیده در هاله‌ای از قداست می‌گردند و مردم از طریق ارتباط با آن‌ها و احترام گذاشتن به ایشان تبرک می‌جویند، در حالی که بیشتر این افراد دغل‌بازانی اند که ادای پارسایی در می‌آورند و به زهد و ورع تظاهر می‌کنند.

امام زین العابدین^(ع) در سخن زیبا ما را از این گونه افراد بر حذر داشته است:

«وقتی به مردی با ظاهر آراسته و زبان به موش‌مردگی زده و حرکات فروتنانه برخوردید، زود فریفته نشوید. چه بسا انسان‌هایی که در اثر ضعف و سستی اراده و بزدلی [نه از سر پارسایی] از دسترسی به دنیا و دست‌آلودن به محرمات آن ناتوان اند، اما از دین، دامی برای رسیدن به دنیا ساخته و پیوسته مردم را با ظاهر خود فریب می‌دهند. همین که به حرامی دست یافتند مرتکب آن می‌شوند. اگر دیدید که از مال حرام پرهیز می‌کند، زود فریفته‌اش نشوید، زیرا شهوات مردمان متفاوت است. چه بسا کسانی که از مال حرام، حتی اگر زیاد باشد، اجتناب می‌کنند، اما گرفتار بدنامی حرام می‌شوند. اگر دیدید که از این عمل اجتناب می‌کند، زود فریفته نشوید تا خردش را ببینید. چه بسا کسی همه این‌ها را ترک می‌کند، اما به خرد متین و استواری متکی نیست. در نتیجه، تباهی‌ای که در اثر نادانی [و نابخردی] پدید

۱۵- قالوا یا موسی اجعل لنا إلهًا كما لهم آلِهَةٌ قال إنَّكم قوم تجهلون (اعراف، ۱۳۸).

۱۶- وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً (فرقان، ۶۳).

۱۷- أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سَبَاتِ الْعَقْلِ وَ قِيحِ الزَّلَلِ (نهج البلاغه، ۳۴۶).

می‌آورد بیش از صلاحی است که در اثر خرد پدید می‌آورد. اگر خردش را متین و استوار یافتید، زود فریفته‌اش نشوید تا ببینید که آیا هوای نفس او بر خردش غلبه دارد یا خرد او بر هوای نفسش و دلبستگی‌اش نسبت به ریاست ناروا و زهد و بی‌اعتنایی‌اش نسبت به آن، چگونه است. چون در میان انسان‌ها کسانی هستند که بازنده دنیا و آخرت اند و دنیا را به خاطر دنیا رها می‌کنند و لذت ریاست ناروا را بیشتر از لذت اموال و نعمت‌های حلال و روا می‌دانند. و لذا همه آن‌ها را به خاطر ریاست طلبی رها می‌کنند، تا آنجا که وقتی به ایشان گفته شود که از خدا پروا کنید، باد به غبغب می‌اندازند. جهنم برای او بسنده و بد جایگاهی است. تیر در تاریکی می‌اندازد و اولین [اندیشه و رفتار] ناروا او را به آخرین زبان‌ها سوق می‌دهد و در اثر خواست خودش خداوند به او مهلت می‌دهد تا سرکشی و طغیان را به آخر برساند. حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال می‌کند و به خاطر حفظ ریاست، پروای از دست دادن دین خود را ندارد. اینان مورد غضب و لعنت خدا واقع شده و خداوند عذاب خوارکننده‌ای برای ایشان فراهم می‌سازد. اما انسان کامل و نیک، کسی است که هوای نفس خود را تابع امر خدا قرار داده و تمام توان خود را در مسیر رضای خدا صرف می‌کند و ذلت با حق را به عزت ابدی نزدیک‌تر از عزت با باطل می‌داند و آگاه است که تحمل سختی‌های اندک این دنیا او را به نعمت‌های جاودانه آن جهانی می‌رساند که تباهی و تمامی نمی‌پذیرد و بسیاری از سروری‌های این جهان اگر به پیروی از هوای نفس باشد به عذاب بی‌پایان و زوال ناپذیر گرفتار می‌سازد. این انسان نیک است، به او چنگ بزنید و به سیره و سنت او اقتدا کنید و برای رسیدن به خدا به او توسل جوید، چون دعای او رد نمی‌شود و خواست او به زمین نمی‌ماند.» (بحار الانوار، ج ۲: ۴۸)^{۱۸}

۲. افراط‌گرایی دینی

چنان‌که سطحی‌نگری در دین مذموم و نکوهیده است، تعمق [به معنای تشدد و سخت‌گیری]

۱۸- إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته و هديه و تماوت في منطقة و تخاضع في حركاته، فرويدا لا يغزنكم، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا و ركوب المحارم منها لضعف نيته و مهاته و جبن قلبه؛ فنصب الدنيا فخاً لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره، فإن تمكن من حرام اقتحمه، و إذا وجدتموه يعف عن المال الحرام، فرويدا لا يغزنكم، فإن شهوات الخلق مختلفة، فما أكثر من ينبو عن المال الحرام و إن كثر و يحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرماً، فإذا وجدتموه يعف عن ذلك، فرويدا لا يغزنكم حتى تنظروا ما عقله، فما أكثر من ترك ذلک أجمع ثم لا يرجع على عقل متين، فيكون ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله، فإذا وجدتم عقله متيناً، فرويدا لا يغزنكم حتى تنظروا أ مع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه، و كيف مجتبه للرتاسات الباطلة و زهده فيها، فإن في الناس من خسر الدنيا والآخرة، يترك الدنيا للدنيا و يرى أن لذة الرئاسة الباطلة أفضل من لذة الأموال و النعم المباحة المحللة، فيترك ذلك أجمع لطلب الرئاسة الباطلة، حتى إذا قيل له: اتق الله، أخذته العزة بالإثم، فحسبه جهنم و لبس المهاد، فهو يخبط خبط عشواء، يقوده أول باطل إلى أبعد غايات الخسارة و يمدّه ربه بعد طلبه لما لا يقدر في طغيانه، فهو يحل ما حرم الله و يحرم ما أحل الله، لا يبالي بما فات من دينه إذا سلمت له رئاسة أتى قد يتقى من أجلها، فأولئك الذين غضب الله عليهم و لعنهم و أعد لهم عذاباً مهيناً، و لكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله و قواه مبذولة في رضى الله، يرى الذلة مع الحق أقرب إلى عز الأبد من العز في الباطل و يعلم أن قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه إلى دوام النعيم في دار لا تبيد و لا تنفد و أن كثير ما يلحقه من سرائها، إن أتبع هواه، يؤديه إلى عذاب لا انقطاع له و لا زوال، فذلکم الرجل نعم الرجل، فبه تمسكوا و بسنته فاقثدوا و إلى ربكم به فتوسلوا، فإنه لا ترد له دعوة و لا تخيب له طلبه (بحار الانوار، ۲، ۸۴).

در دین نیز نکوهیده و مذموم است و چنان‌که سطحی‌نگری در دین به تکفیر می‌انجامد یا دست‌کم فضای آن را فراهم می‌سازد، تشدد و سخت‌گیری در دین نیز چنین است. رسول خدا (ص) فرمود: «از تعمق در دین بپرهیزید...»

اما این سؤال پیش می‌آید که چرا تعمق در دین نکوهیده است؟ و مراد از تعمق در دین چیست؟ و آیا منظور ژرف‌کاوی در فهم دین است یا تشدد و سخت‌گیری در اجرای آن؟

ابن منظور می‌گوید: «متعمق به کسی گفته می‌شود که در کاری افراط می‌کند و سخت می‌گیرد و می‌کوشد به آخرین مراحل آن دست یابد.» (لسان‌الغیب، ج ۱۰: ۱۷۲) ^{۱۹}

ابن کثیر در نهاییه شبیه این را می‌گوید.

کسی که موارد کاربرد واژه تعمق را در احادیث و متون اسلامی پی‌گیری کند، کم‌ترین تردیدی برایش باقی نمی‌ماند که مراد از آن، ژرف‌کاوی در فهم دین و سخت‌کوشی برای کشف زوایا و مقاصد دین نیست؛ چون این معنی چگونه ممکن است در شریعت اسلامی ناپسند و نکوهیده باشد، در حالی که قرآن بدان تشویق کرده و از خلل ستایش راسخان در علم و دعوت به تفقه در دین و تدبیر در آیات قرآن بدان ترغیب نموده است، بلکه منظور از تعمق در دین، افراطی‌گری و سخت‌گیری در عمل به تعالیم و احکام و سنن اسلام است به نحوی که انسان را از خط مشی اعتدال بیرون کرده و او را به ورطه افراط و تفریط می‌کشاند. بافت و سیاق روایات خود شاهی بر این معنی است، زیرا در ادامه‌ی همان سخن نقل شده، رسول خدا (ص) علت نهی خود از تعمق در دین را این‌گونه بیان می‌کند:

« زیرا خداوند آن را سهل قرار داده است. بنابراین، به دین تا آنجا که برای شما میسر است عمل کنید، زیرا خداوند کار مستمر را، حتی اگر اندک باشد، خوش دارد.» (کنز العمال، ج ۳، حدیث شماره ۸۴۳۵) ^{۲۰}

مسئلاً سخت‌گیری در اجرای احکام اسلامی به افراط یا تفریط انجامیده و انسان را به ورطه افراط‌گرایی دینی، که خطرناک‌ترین نوع افراط‌گرایی است، فرو می‌غلطاند. در سخن امام علی (ع) دیدیم که فرمود: «انسان نادان یا افراط می‌کند یا تفریط» ^{۲۱}.

۱-۲. نشانه‌های سخت‌گیری و پیامدهای آن

امام علی (ع) در سخنی خطاب به خوارج، به عنوان نمونه زنده و برجسته سخت‌گیران دینی، بر مهم‌ترین آثار و پیامدهای سخت‌گیری و تشدد روشنی انداخته و بارزترین ویژگی‌های سخت‌گیران در دین را تبیین می‌کند: «ای باندی که دشمنی و لجاجت [از مسیر اعتدال] خارجتان ساخته و هوای نفس راه حق را بر شما بسته و نادانی و بی‌پروایی، شما را خام

۱۹ لسان العرب، ۱۰، ۲۷۱.

۲۰- فَإِنَّ اللَّهَ جَلِيلٌ سَهْلٌ، فَخَذُوهُ مَا تَطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ مَا دَامَ مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ وَإِنْ كَانَ يَسِيرًا (کنز العمال، ۳، ۲۵، حدیث شماره ۵۳۴۸).

۲۱- لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مَفْرَطًا أَوْ مَفْرَطًا.

کرده و به اشتباه و خطای شگرف انداخته است.» (تاریخ طبری، ج ۵: ۴۸) ۲۲

آنچه از این حدیث و روایات دیگر می‌فهمیم این است که سخت‌گیران و افراط‌گرایان دین، ویژگی‌های مشخصی دارند.

۲-۲. فقدان معیار و بی‌ضابطگی

فرد سخت‌گیر و متشدّد به ضابطه و معیار درستی نیاز دارد تا امور را با آن سنجیده و موقف بایسته را از نبایسته باز شناسد. طبیعی است که در اثر سطحی‌نگری و جهل به شریعت و مقاصد آن و احاطه نداشتن به دین و تمام زوایا و ابعاد آن گرفتار کوری و عمل بی‌ضابطه گردند و [در مقام کردار و گفتار] ضد و نقیض عمل کنند و سخن بگویند.

رسول خدا (ص) می‌فرماید: «این دین استوار است، با نرمی و ملاطفت وارد آن شوید» (کافی، ج ۲: ۶۸) ۲۳

امام علی (ع) نیز در پایان سخن مذکور به این صفت اشاره می‌کند: «به اشتباه و خطای شگرف انداخته است.»

۲-۳. کثرت لجاجت

یکی دیگر از نشانه‌های سخت‌گیری و افراط‌گرایی دینی کثرت لجاجت و مخاصمه است. انسان افراطی به دلیل حتی قاطع، تن نمی‌دهد و حقیقت، حتی بدیهی و آشکار، را نمی‌پذیرد، پرسش‌های بی‌جای زیادی مطرح می‌کند، در امور واضح جدل می‌کند و برای بدیهیات مطالبه دلیل می‌کند. این همان چیزی است که امام علی (ع) در سخن خود در مورد باند افراطی [خوارج] از آن این‌گونه تعبیر کرد: «دشمنی و لجاجت آن را [از اعتدال] خارج ساخته است» و هنگامی که ابن عباس را برای گفتگو با خوارج فرستاد به او توصیه کرد که با ایشان به حدیث استدلال کند نه با قرآن، زیرا قرآن تفسیر بردار و دارای وجوه زیاد است و بر کلیات و عموماتی متمرکز است که قابل بحث و مناظره است، در حالی که سنت عملی و گفتاری جزئی‌تر و مشخص‌تر است.

لجاجت خوارج ما را به یاد لجاجت بنی‌اسرائیل می‌اندازد، هنگامی که به ایشان دستور داده شد گاوی ذبح کنند. آن‌ها می‌توانستند با کشتن هر گاوی فرمان خدا را به جا آورند، اما در اثر عناد و لجاجت پرسش‌های نابجای زیادی مطرح کردند و خداوند نیز به خاطر سخت‌گیری خودشان بر آن‌ها سخت گرفت، تا آنجا که گاوی مورد نظر را به قیمت گزافی خریدند و کشتند و چه بسا این کار را نمی‌کردند. خداوند در آیه ۱۰۱ سوره مائده، آنجا که می‌فرماید: «ای مؤمنان! از اموری سؤال نکنید که اگر آشکار شود برایتان ناخوشایند است»

۲۲- أَيُّهَا الْعَصَابَةُ الَّتِي أَخْرَجْتَهَا عِدَاوَةُ الْمَرَاءِ وَاللَّجَاجَةُ وَ صَدَّهَا عَنِ الْحَقِّ الْهُوَى وَ طَمَعُ بِهَا النُّزُقُ وَ أَصْبَحَتْ فِي اللَّبْسِ وَ الْخِطِّ الْعَظِيمِ (تاریخ طبری، ج ۵، ۸۴).
۲۳- إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْعَلُوا فِيهِ بِرَفَقٍ (کافی، ج ۲، ۸۶).

به همین معنی اشاره می‌کند و از فرو رفتن در جدال‌ها و مشاجرات بی‌فایده باز می‌دارد.

۴-۲. در تنگنا قرار دادن خود

در تنگنا قرار دادن خود، یکی دیگر از ویژگی‌های سخت‌گیران و افراط‌گرایان دینی است. همهٔ ادیان با این پدیده آشناست و متون اسلامی زیادی آن را نکوهش نموده و از آن باز می‌دارد و به اعتدال و توازن دعوت می‌کند.

از رسول خدا (ص) نقل شده که: «بر خود سخت نگیرید تا بر شما سخت گرفته نشود، زیرا گروهی بر خود سخت گرفتند و بر ایشان سخت گرفته شد و بقایای آن را در صومعه‌ها و سرزمین‌ها می‌بینید.» (کنز العمال، ج ۳: حدیث شماره ۶۴۳۵)^{۲۴}

در بارهٔ سماحت شریعت اسلامی و سهل بودن آن احادیث زیادی داریم. به کتاب «شریعت همگام با زندگی» مراجعه شود.

پارادوکس شگفت این است که سخت‌گیری، غلو و افراط‌گرایی برخی به حدی می‌رسد که از انبیا و اولیای خدا و مردان الهی پیشی می‌گیرند و به «کاسهٔ داغ‌تر از آتش» تبدیل می‌شوند. رسول خدا این گونه افراد را رد نموده و در سخنی فرموده است:

«چه شده که گروهی از چیزی کناره می‌گیرند که من آن را انجام می‌دهم. به خدا سوگند! من از ایشان خدانشناس‌ترم و خشیت من از خدا از خشیت ایشان شدیدتر و بیشتر است» (همان: ۰۲۳۵)^{۲۵}

هم‌چنین همهٔ امامان (ع) برخی از اصحاب و سخت‌گیری ایشان بر عزائم و ترک مباحات را رد می‌نمودند، از جمله، هنگامی که علاء بن زیاد از برادرش نزد امام (ع) شکوه کرد، امام (ع) از او پرسید برادرت را چه شده است؟، گفت عبا پوشیده و ترک دنیا کرده است. فرمود: بیارش پیش من و چون آمد فرمود:

«ای کسی که به خود ستم روا داشته‌ای! شیطان تو را فریفته است. آیا به خانواده و فرزندان دل نسوزاندی؟ آیا طیبانی را که خدا برایت حلال ساخته شیطان تو را از آن باز می‌دارد؟ تو پیش خدا خوارتر از آنی!»

او گفت یا امیر المؤمنین این شما هستید که لباس خشن می‌پوشید و غذای نامناسب می‌خورید!

۲۴. لا تشددوا علی أنفسکم فیشدد علیکم، فإن قوماً شددوا علی أنفسهم فشدد علیهم فتلک بقایاهم فی الصوامع و الدیارات (کنز العمال، ۳، ۲۳۵، حدیث شماره ۵۳۴۶).

۲۵. ما بال أقوام ینتزهون عن الشیء أصنعہ، فإننی والله أعلمهم بالله و أشدهم له خشية (همان، ۵۳۲۰).

حضرت فرمود: «وای بر تو! من مثل تو نیستم، خداوند بر پیشوایان عادل فرض کرده که در سطح پایین‌ترین افشار جامعه زندگی کنند تا تحمل فقر برای فقرا دشوار نباشد». (نهج البلاغه: ۴۲۳)^{۲۶}

۲-۵. کودنی و شتابزدگی

یکی از اوصافی که امام علی^(ع) برای باند افراط‌گرای [خوارج] بر شمرده «طمع بها النزق» است. نزق به معنای سبک‌سری و شتابزدگی توأم با نادانی و کودنی است (لسان العرب، ج ۱۰: ۳۵۲)^{۲۷} و امام علی^(ع) گرفتار افراد زیادی با این خصوصیات بود و می‌فرمود: «من گرفتار گروه سبک‌مغز با رؤیاهای سفیهانه شده‌ام». (نهج البلاغه: ۴۲۳)^{۲۸}

طبیعی است که انسان سبک مغز محکوم به شتابزدگی است و شتابزدگی سرچشمه اساسی لغزش و اشتباه در شخصیت انسان. امام^(ع) فرمود: «کسی که بر مرکب شتابزدگی سوار است به خطاها و لغزش‌ها فرو خواهد غلتید». و نیز فرمود: «انسان شتاب‌زده به خطا خواهد افتاد، حتی اگر چیزی به دست آورد و انسان متأنی و آرام به حق خواهد رسید، حتی اگر هلاک شود». (غررالحکم: ۷۶۲)^{۲۹}

۲-۶. پیروی از هوای نفس

ویژگی دیگری که امام^(ع) برای این گروه بر شمرده و یکی دیگر از سرچشمه‌های اشتباه و لغزش در شخصیت انسان در ساحت اندیشه، احساس و سلوک است، پیروی از هوای نفس است: «هوای نفس، راه رسیدن او به حق را بسته است».

چون هوای نفس انسان را کور و کر می‌سازد و انسان تابع هوای نفس به پستی می‌افتد و هلاک می‌شود.

امام^(ع) فرمود: «کسی که اطاعت هوای نفس کند، هلاک می‌شود».^{۳۰} و نیز فرمود: «هان! خوف‌ناک‌ترین چیزی که از آن بر شما بیم دارم پیروی از هوای نفس و آرزوهای دور و دراز است».^{۳۱}

همچنین فرمود:

«هوای نفس، مرکب آسفتگی‌ها و فتنه‌هاست».^{۳۲}

۲۶. یا عدی نفسه! لقد استهَام بک الخبیث (الشیطان)، أما رحمت اهلک و ولدک؟ أتری الله أحلّ لک الطّیّبات و هو یکره أن تأخذها؟! أنت أهون من ذلک!...ویحک إنی لست کانت، إن الله فرض علی أئمّة العدل أن یقدروا أنفسهم بضعف النّاس کیلا یتبغی بالفقر فقره (نهج البلاغه، ۳۲۴).
۲۷. لسان العرب، ۱۰، ۳۵۲.

۲۸. و لکن منیت أخفاء الهام و سفهاء الأحلام (نهج البلاغه، ۳۲۴).

۲۹. العجول مخطئ وإن ملک و المتأنی مصیب وإن هلک (غرر الحکم، ۲۶۷).

۳۰. من أطاع هواه، هلک.

۳۱. آلا و إن أخوف ما أخاف علیکم اتباع الهوی و طول الأمل.

۳۲. الهوی مطیئة الفتن.

«عامل تباهی دین هوای نفس است.» (همان: ۶۰۳) ۳۳

خداوند در مورد بنی اسرائیل می‌فرماید:

«هر گاه که پیامبری چیزی بر خلاف دلخواهشان آورد، گروهی او را تکذیب نمودند و گروهی اقدام به کشتن او کردند.» (ماید: ۰۷) ۳۴

از آنجا که مرکب هوای نفس، چموش‌ترین و خطرناک‌ترین مرکب است، خداوند به یکی از انبیای خود، حضرت داود، هشدار می‌دهد که سوار آن نشود:

«ای داود! ما تو را در زمین خلیفه گردانیدیم، پس میان مردم به حق داوری کن و از هوس پیروی نکن که تو را از راه خدا دور می‌کند...» (ص: ۶۲) ۳۵

این عجیب است و انسان را به شگفتی وا می‌دارد که چگونه هوای نفس بر گروهی سیطره پیدا می‌کند که انسان آن‌ها را اهل ورع و تقوا می‌داند. اما حقیقت امر، غیر از این است و ژرفای این حقیقت را جز انسان صاحب بصیرتی چون علی (ع) در نمی‌یابد که در وصف این جماعت فرمود: «هنگامی به امر حکومت پرداختم، گروهی پیمان‌بسته شکستند، گروهی بیرون جستند، و گروهی به ستم‌کاری [و طغیان‌گری] برخاستند، گویا سخن خدای را نشنیده‌اند که می‌فرماید: «آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین خواستار برتری و فساد نیستند و فرجام [خوش] از آن پارسایان است.» آری به خدا سوگند که شنیده و فهمیدند، لیکن زیبایی دنیا در دیدگان‌شان نشست و زیور آن خوش‌شان آمد.» (نهج‌البلاغه: خطبه شقشقیه) ۳۶

۲-۷. تکفیر دیگری

انسان افراطی تنها بر خودش سخت نمی‌گیرد، بلکه بر دیگران نیز سخت می‌گیرد و با قساوت در باره آن‌ها حکم می‌کند و چه بسا که از دین بیرون‌شان ساخته و خون و دارایی و آبروی‌شان را حلال می‌خواند. این همان چیزی است که در فرقه خوارج و فرقه‌های افراطی دیگر و برخی از جنبش‌های امروزی می‌بینیم که از فتوا دادن به کفر مخالفان اعتقادی خود

ابایی نداشته و آن‌ها را مهدورالدم می‌خوانند، ارزش‌ها و آموزه‌های دینی شریعت سمحاء را زیر پا کرده و متون قطعی دینی را که از تکفیر انسان‌های مسلمان و بی‌باکی نسبت به

۳۳. سبب فساد الدین الهوی (همان، ۳۰۶).

۳۴. کَلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرَّكًا كَذِبًا وَ فَرِيقًا يَقْتُلُونَ (مائده، ۷۰).

۳۵. يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (ص، ۲۶).

۳۶. فَلَمَّا نَهَضْتَ بِالْأَمْرِ، نَكثْتَ طَائِفَةً وَ مَرَقْتَ أُخْرَى وَ قَسَطَ آخِرُونَ، كَأَنَّهُمْ لِمَ يَسْمَعُوا كَلَامَ اللَّهِ حَيْث يَقُولُ: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»، بَلَىٰ وَ اللَّهُ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَ وَعَوْهَا وَ لَكِنَّهُمْ حَلَيْتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ وَ رَاقَهُمْ زَبْرُجَهَا (نهج‌البلاغه، خطبه شقشقیه).

دارایی و آبروی‌شان منع می‌کند، نادیده می‌گیرند.

۳. گمان‌ها، آبتن فتنه‌ها

دو عامل اساسی از عوامل انتشار پدیدهٔ تکفیر و شیوع آن را مورد بررسی قرار دادیم؛ یکی جهل و سطحی‌گرایی در فهم دین و مقاصد آن و دیگری تعمق و تشدد و سخت‌گیری در تطبیق حدود و احکام و سنن دین. عامل سوم از عوامل پیدایش این پدیده، «بدگمانی نسبت به دیگری» و حمل [گفتار و رفتار] او بر بدترین و بعیدترین محمل‌هاست.

۳-۱. بدگمانی و خطرات آن

واضح است که تاریخ اسلام و واقعیت جهان معاصر مالا مال از فجایع و ستم‌گری‌هایی است که آتش افروز آن، تعصبات مذهبی بوده و از بدگمانی به دیگری تغذیه کرده است. چه فتنه‌ها و آشوب‌هایی که از بدگمانی به دیگری برخاسته و چه خون‌هایی که با فتواهایی ریخته شده که اگر پیشینه و زمینه‌ی آن را بکاوی، درخواستی یافت که از حمل دیگری به بدترین محمل‌ها ناشی شده و چه فرقه‌ها و جماعت‌هایی که با اندیشه‌های عقب‌مانده و انباشته از بدگمانی به دیگری نگریسته و آن‌ها را تکفیر نموده و گمراه خوانده‌اند.

تکفیری‌ها، غالباً از چشم‌انداز تیره و تار و عینک سیاه تحت سیطرهٔ بدبینی و بدگمانی به دیگری می‌نگرند. از این رو، دیگری برای او همواره سیاه و تاریک است و ذره‌ای از حق و اثری از روشنایی و هدایت با خود ندارد. اگر انسان مسلمانی از مذهب دیگر [غیر از مذهب مورد قبول خودشان] را در حال انجام عمل عبادی خاصی ببیند که هم محمل درست و پذیرفته شدهٔ دینی دارد و هم محمل نادرست؛ مثلاً نیایش در بارگاه یکی از اولیای الهی که ممکن است نیایش خداوند باشد و ممکن است نیایش آن ولی - بی‌درنگ او را متهم ساخته و این کار او را بر بدترین محمل حمل نموده و به تکفیر او و متهم کردنش به شرک می‌بادرت می‌کنند. اگر او را در حال انجام کاری ببیند که هم می‌تواند حلال باشد و هم می‌تواند حرام باشد؛ مانند غذا یا آب خوردن در ماه مبارک رمضان که ممکن است از سر بی‌پروایی و روزه‌خواری باشد و ممکن است معذور باشد، مثلاً بیمار یا مسافر باشد، آن را بر بدترین محمل حمل نموده و او را گناهکار و فاسق می‌خوانند. اگر سخنی بر زبان راند که هم معنای درست داشته باشد و هم معنای نادرست، او را بر اساس معنای نادرست محاکمه می‌کنند و تمامی آموزه‌های اسلامی را نادیده می‌گیرند که به خوش‌بینی به دیگری و حمل او بر احسن و تصدیق سخن او و مبنا قرار دادن ظاهر، و نه نیت‌ها و سیره‌ها که جز خداوند به آن‌ها آگاهی ندارد، و دست و پا کردن عذری برای او سفارش می‌کنند.

رسول خدا (ص) فرمود: «برای برادر [مسلمان] خود جویای عذری باش و اگر عذری نبود برای او عذری دست و پا کن.» (بحار الانوار، ج ۱۰: ۱۰۰)^{۳۷}

۳۷. اطلب لأخیک عذراً فإن لم تجد له عذراً فالتمس له عذراً (بحار الانوار، ۱۰، ۱۰۰).



امیر مؤمنان (ع) فرمود: «کار برادر خود را بر نیکوترین [محمل] حمل کن تا چیزی بیایی که [نظر] تو را دگرگون کند و به سخنی که از او صادر می‌شود، تا زمانی محمل درستی برای آن می‌یابی، گمان بد مبر.» (وسائل الشیعه، ج ۱۲، حدیث ۳) ۳۸

در اسباب نزول آیه‌ای که می‌گوید «و به کسی که نزد شما [اظهار] اسلام می‌کند، نگویند تو مؤمن نیستی» (نساء: ۶۹) ۳۹ آمده که رسول خدا (ص) گروهی از صحابه را که [اظهار] اسلام عده‌ای را به این دلیل نمی‌پذیرفتند که به انگیزه نجات از کشته شدن شهادتین را بر زبان می‌راندند، سرزنش نموده و فرمود:

«مگر قلب‌های‌شان را شکافتید، نه سخن آنان را پذیرفتید و نه به قلوب ایشان آگاهی داشتید.» ۴۰

در همان خبر آمده است که یکی از ایشان گفت: یا رسول الله! از خدا بترس! رسول الله فرمود: «وای بر تو! آیا من سزاوارترین اهل زمین برای ترس از خدا نیستم.» او روی خود را برگرداند. خالد بن ولید گفت: یا رسول الله! گردنش را نرم؟! رسول خدا (ص) فرمود: نه، شاید نماز بخواند. خالد گفت: چه بسا نمازخوانی که به زبان چیزی می‌گوید که در قلب بدان ایمان ندارد. رسول خدا (ص) فرمود: «من مسؤولیت ندارم که به قلب‌های مردم نقب بزنم و شکم‌هایشان را بشکافم.» (کنز العمال، ج ۶: حدیث ۱۵۰۳۵) ۴۱

۳-۲. خوش‌بینی و حمایت جامعه

تأکید اسلام بر حسن ظن و خوش‌بینی نسبت به دیگران و تشویق آن بدان جهت است که این خوش‌بینی عنصر مهمی از عناصر حمایت جامعه و استحکام درونی آن است، زیرا جامعه‌ای که بدگمانی و بدبینی بین اعضاء آن نسبت به یکدیگر حاکم باشد، جامعه‌ای فروپاشیده و از درون فرو ریخته و محکوم به از هم پاشی در برابر هرگونه تکان درونی یا بیرونی است.

به عبارت دیگر، اسلام چنان‌که به امنیت اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و صحتی امت اسلامی اهتمام می‌ورزد، به امنیت اجتماعی امت نیز اهتمام می‌ورزد. امنیت اجتماعی در دو خط جریان پیدا می‌کند:

۱. خط ایجابی که در دعوت به تحکیم پیوندهای امت و تأکید بر هر چیزی که به همبستگی و هم‌یاری جامعه اسلامی می‌انجامد، نمودار می‌شود. توصیه‌ها و آموزه‌هایی که به صله

۳۸. ضع أمر أخیک علی أحسنه حتّی یأتیک منه ما یقلبک و لا تظنن بکلمه من أخیک سوءاً و /دنت تجد لها فی الخیر محملاً (وسائل الشیعه، ۱۲، ۳۰۲، حدیث ۳، باب ۲۶۱ از احکام دهگانه).

۳۹. و لا تقولوا لمن إلیکم السلام لست مؤمنّا (نساء، ۹۴).

۴۰. هلا شققتم قلوبهم! لا الذی نطقوا به قبلتم و لا ما فی قلوبهم عرفتم!

۴۱. إنی لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس و لا أشق بطونهم (کنز العمال، ج ۶: حدیث شماره ۱۵۰۳۵).

رحم، دید و بازدید، همیاری در نیکوکاری و تقوا، عیادت بیماران، افشای سلام، نرم سخن گفتن، اصلاح ذات‌البین و خوش‌بینی به دیگران سفارش می‌کنند، از همین باب است.

۲. خط سلبی که در مبارزه با هر آنچه پیوندها را می‌گسلد و رشته‌های وحدت را پنبه می‌کند، جلوه‌گر است. غیبت، سخن‌چینی، گستاخی، تجسس و بدگمانی به همین دلیل تحریم شده و بدگمانی از قوی‌ترین عوامل پراکندگی امت اسلامی و از هم پاشیدن وحدت و از بین بردن وحدت کلمه‌ی آن شمرده می‌شود. از این رو، اسلام به شدت آن را رد نموده است، تا آنجا که در سخنی از امیر مؤمنان آمده است: «ایمان با بدگمانی جمع نمی‌شود». (عیون الحکم و المواعظ، ۶۳۵)^{۴۲}

در سخن دیگری می‌خوانیم که: «از بدگمانی بپرهیزید، زیرا بدگمانی مایه تباهی عبادت و افزونی گناه می‌گردد.» (همان: ۹۹)^{۴۳}

خداوند در مقام برشمردن برخی از عوامل از هم پاشیدگی امت می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است و تجسس نکنید و برخی غیبت برخی نکنند. آیا کسی از شما دوست دارد گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ [معلوم است که] از آن کراهت دارید. [پس] از خدا بترسید، که خدا توبه‌پذیر مهربان است.» (حجرات: ۱۲)^{۴۴}

نکته قابل توجه این است که براساس این آیه، به‌رغم این که برخی از گمان‌ها نه تمامی آن، گناه و ستم است، به اجتناب از گمان دستور می‌دهد، زیرا پیروی از گمان، با توجه به متمایز نبودن گمان بجا از گمان نابجا، برای امنیت اجتماع خطرناک است. حساسیت اسلامی به بدگمانی به میزانی است که گمان، دروغ خوانده شده است، با اینکه گاهی چنین نیست و برخی گمان‌ها بجا هستند. خداوند سبحانه در ماجرای افک می‌فرماید:

«چرا هنگامی که آن [بهتان] را شنیدید، مردان و زنان مؤمن گمان نیک به خود نبردند و نگفتند این بهتانی آشکار است؟» (نور: ۱۲)^{۴۵}

رسول خدا (ص) فرمود: «از گمان بپرهیزید، زیرا گمان بدترین دروغ است.» (بحار الانوار، ۲۷: ۵۹۱)^{۴۶}

باری، بدگمانی آتش عصبیت را بر افروخته و کینه و دشمنی بر می‌انگیزد و فرد بدگمان

۴۲. لا ایمان مع سوء الظنّ (عیون الحکم و المواعظ، ۵۳۶).

۴۳. إِيَّاكَ أَنْ تَسِيءَ الظَّنَّ فَإِنَّ سَوْءَ الظَّنِّ يَفْسِدُ الْعِبَادَةَ وَ يَعْظُمُ الْوُزْرُ (همان، ۹۹).

۴۴. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أ يَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِمَّا فَاكَّرْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (حجرات، ۱۲).

۴۵. لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَ قَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ (نور، ۱۲).

۴۶. إِيَّاكُمْ وَ الظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْكُذْبِ (بحار الانوار، ۷۲، ۱۹۵).

را به ارزیابی ناصواب وا می‌دارد. از سخنان جامع امام علی (ع) در این مورد این است که:

«بدگمانی کارها را تباه نموده و بدی‌ها را بر می‌انگیزد.» (الحکم، ج ۱: ۵۲۷)^{۴۷}

در برخی از دعاهای امام زین العابدین به برخی از پیامدهای زیانبار بدگمانی، از قبیل برافروختن آتش فتنه و از بین بردن صفای زندگی، اشاره شده است. امام (ع) در «مناجات المطیعین لله» می‌فرماید:

«حق را در جان‌ها و باطن‌های ما برقرار کن، زیرا شک‌ها و گمان‌ها آستن فتنه‌ها و از بین برنده صفای نعمت‌ها و عطایاست.» (بحارالانوار، ۶۹: ۱۴۷)^{۴۸}

۳-۳. گمان، سرچشمه لغزش

امر بدگمانی به اینجا ختم نمی‌شود، که یکی از موجبات رخنه در امنیت اجتماعی و لطمه خوردن مناعت اخلاقی امت باشد، بلکه از این فراتر، یکی از سرچشمه‌های خطا و لغزش در شخصیت انسان در ساحت اندیشه، عاطفه و رفتار است، زیرا گمان، حتی اگر از پیشینه بد برخاسته باشد، حجت عقلی یا شرعی یا قاعده منطقی قابل اعتماد به عنوان روش تفکر و برنامه‌ریزی و سنجش امور تصمیم‌گیری و صدور حکم و تعیین مسیر نیست.

خداوند می‌فرماید: «و از چیزی که به آن علم نداری پیروی نکن، زیرا گوش و چشم و دل، مورد بازخواست اند.» (اسراء: ۳۶)^{۴۹}

و نیز در نکوهش مشرکانی که برای خدا شریک قایلند و برای فرشتگان اسم‌های زنانه بر می‌گزینند می‌فرماید: «و آنان را به این کار هیچ آگاهی نیست؛ فقط از گمان پیروی می‌کنند و بی‌تردید گمان برای دریافت حق هیچ سودی نمی‌دهد.» (نجم: ۲۸)^{۵۰}

آیا برای ریشه‌کن کردن آفت بدگمانی از اجتماع خود نباید اندیشه‌ها و قلب‌های خود را از آن پاک کنیم؟ این کار شدنی نیست، جز اینکه خود و جامعه خود را با فرهنگ قرآنی و اخلاق رسول خدا (ص) بار بیاوریم. خداوند آن‌گونه که رسول خود را به حسن خلق ستوده به هیچ چیزی نستوده است: «و بی‌تردید تو بر بلندای سجایای اخلاقی عظیمی قرار داری.» (قلم: ۴)^{۵۱}

۴. بستگی فهم و فهم بسته

دریافتیم که بدگمانی یکی از مهم‌ترین عوامل نهفته در پشت انتشار پدیده تکفیر است.

۴۷- سوء الظن یفسد الأمور و یبعث علی الشرور (الحکم من کلام امیر المؤمنین، ۱، ۵۲۷).

۴۸- و اثبت الحق فی سرائرنا، فإن اشکوک و الظنون لواقح الفتن و مکدره لصفو المنائج و المنن (بحار الانوار، ۹۶، ۱۴۷).

۴۹- و لا تقف ما لیس لک به علم إن السمع و البصر و الفؤاد کل أولئک کان عنه مسئولا (اسراء، ۳۶).

۵۰- و ما لهم به من علم إن یتبعون إلا الظن و إن الظن لا یغنی من الحق شیئا (نجم، ۲۸).

۵۱- و إنک لعلی خلق عظیم (قلم، ۴).

عامل دیگری با همان اهمیت، بدفهمی یا انسداد فهم است که وقتی با بدگمانی همراه شود نتیجه آن‌ها اندیشه‌های تنشی و تکفیری خواهد بود که دیگری را بدون شناخت محکوم نموده و بدون دلیل و مجوز مورد تعدی و تعرض قرار می‌دهد و چیزی را که نگفته به او نسبت می‌دهد و چیزی را او خود نمی‌پذیرد بر او بار می‌کند.

منظور از بدفهمی چیست و سرچشمه‌های آن، کدام است؟

منظور ما از بدفهمی یا انسداد فهم این است که فرد از درک متون دینی یا غیر دین و فهم درست آن ناتوان باشد، چه رسد به درک زوایا و اهداف این متون. فهم او نارسا و ناقص و حکم او اشتباه است، زیرا حکم درست در باره چیزی مبتنی و متفرع بر تصور و فهم آن است. بدفهمی یا به سفاکت فکری و نگرش سطحی به امور بر می‌گردد که در عامل اول از عوامل تکفیر از آن سخن گفتیم، یا به نداشتن دیدگاه تکامل یافته و فراگیر نسبت به دین و نقش آن در زندگی، یا به کج سلیقگی و بدذوقی فقهی درگیر با متون دینی و استنباط، یا نداشتن آگاهی کافی از قواعد لغوی و اصولی ممد فهم، بازخوانی و سنجش متون و [عدم] توجه به عام و خاص و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و مکی و مدنی بودن متون.

نداشتن دیدگاه تکامل یافته و ذوق فقهی و [نا آشنایی با] مکانیزم‌ها و قواعد استنباط، به معنای نداشتن روش درست در اندیشه و استنباط است، نه صرفاً فرو افتادن فرد در اجتهادهای نادرست در برخی مفردات. این امر بازتاب‌های سترگ و پیامدهای خطرناکی برای کل کیان امت اسلامی و توانایی اسلام برای فراگیری تحولات و پاسخ‌گویی به مقتضیات متغیر زندگی خواهد داشت. به عنوان نمونه، فهم نادرست، عده‌ای از مردمان را وادار می‌دارد که «أوفوا بالعقود» را به گونه‌ای بفهمند که به عقود و قراردادهای زمان نزول آیه اختصاص داشته باشد و شامل قراردادهای جدیدی چون بیمه و غیره نگردد. همین امر، ایشان را وادار داشته است که به سختی بکوشند تا قراردادهای جدید را به قراردادهای رایج قدیم برگردانند. این‌ها برداشتی از دین دارند که گویی برای حل مشکلات بیابان‌گردان نازل شده و زندگی را باید به عقب برگرداند و در گذشته متوقف نمود.

از این رو، آقای خمینی نسبت به این انسداد فکری هشدار می‌دهد و می‌گوید: «گمان نمی‌کنم به ذهن کسی از اهل عرف آشنا به زبان که ذهنش از وسواس پیراسته باشد خطوط کند که «أوفوا بالعقود» که برای قانون‌گذاری تا روز قیامت نازل شده، به قراردادهای رایج آن زمان اختصاص دارد. این گونه جمود [فکری] مستلزم خروج از دایره فقه و بلکه نعوذ بالله خروج از دین است.» (مجله فقه اهلیت، شمار اول: ۸)^{۵۲}

در این بخش، سه پیامد ناشی از انسداد فهم را را توضیح می‌دهیم:

یکی از ویژگی‌های بارز گروه‌های تکفیری، نداشتن دیدگاه تکامل‌یافته نسبت به اسلام به عنوان عقیده و شریعت [جهان بینی و ایدئولوژی] است و نقش آن در زندگی و جایگاه انسان در نظام هستی است. از این رو، می‌بینید که به جنبه خاصی خیره شده و در آن فرو می‌افتند و جنبه‌های دیگر را نمی‌بینند. این امر باعث می‌شود که دیدگاه ایشان جزئی‌نگرانه، ارزش‌گذاری‌شان ناقص و احکام ایشان نسبت به مخالفین دیدگاه‌شان بی‌رحمانه و توأم با درشتی باشد، او را به شدت بدنام ساخته و هیچ عذری را از او نپذیرد و از او دلیل نخواهد.

امام خمینی شاگردان خود را از این آفت و گرایش بر حذر داشته و خطاب به ایشان می‌گوید: «مسأله بخت آزمایی از ضروریات و بدیهیات فقه نیست، تا همه بر سر آن اتفاق داشته باشند»

و می‌افزاید: «در این مسأله، مشهور آن است که مرحوم خوانساری و مرحوم سید یونس اردبیلی قایل به جواز آن اند. طبیعی است که اجتهاد ایشان به اینجا انجامیده است و مجوز آن نیست که آن‌ها را به دلیل این فتوا زیر سؤال ببریم، چنانکه ایشان حق ندارند ما را به این دلیل که قایل به جواز نیستیم، زیر سؤال ببرند، بلکه می‌توانند بحث علمی کنند.» سپس می‌افزاید: «لازم است که آقایان طلاب به خوبی متوجه اعمال کوچک و سخنان خود باشند تا به خاطر یک کلمه، توفیق از ایشان سلب نشود.» (داستان‌ها و خاطراتی از عالمان دینی: ۳۵۳)^{۵۳}

بدنام کردن دیگری [صرفاً] به این دلیل که دیدگاه ما را قبول ندارد، نشان‌دهنده جهالت و ناتوانی در فهم دین است. چنین انسانی شایستگی تفسیر متون دینی و پرداختن به آن را ندارد، زیرا چنانکه در سخن رسول خدا (ص) آمده است: «به دین خدا جز کسی که به همه جنبه‌های آن احاطه دارد، نپردازد.» (کنز العمال، ج ۳: ۸۴)^{۵۴}

از آن‌جا که گروه‌های تکفیری چنین دیدگاه تنگ‌نگرانه از دین و زندگی دارند، طبیعی است که تصویری که از دین ارائه می‌کند، تصویر آشفته و مسخ و تحریف شده‌ای باشد، نه هرگز تصویر تابان و نورانی، چون فهم این گروه‌ها از دین مسخ شده و ناقص است.

۴-۲. جمود بر ظواهر

پیامد دیگر بدفهمی و کج‌سلیقگی آن است که در اثر فقدان نگاه تکامل یافته نسبت به دین و زندگی - رویکرد ظاهری و قشری را اساس قرار می‌دهد که به ظواهر و شکلیات توجه نموده و معانی و مقاصد را رها می‌کند، بلکه قاموس این جریان قشری، معنای تفکر مقاصدی و پویایی اجتهادی را به رسمیت نشناخته و بر نمی‌تابد، بین اصول ثابت

^{۵۳} داستانها و خاطراتی از اخلاقیات عالمان دینی، ۳۵۳.

^{۵۴} لا یقوم بدین الله إلا من حاطه من جمیع جوانبه (کنز العمال، ۳، ۸۴).

و ابزارهای متغیر و بین فرایض و نوافل تمیز نمی‌نهد، اولویات را به هم می‌ریزد و امور بدیهی [و مسلم] را با امور نظری [و اختلافی] خلط می‌کند. در حالی که اسلام ما را به تعادل در امور و ارزیابی شرایط و مقتضیات آن فرا می‌خواند، زیرا در صورت اختلاف شرایط، احکام اختلاف پیدا می‌کند. از همین باب است آنچه حکایت شده که به امام علی (ع) اعتراض شد که چرا با استفاده از حنا محاسن خود را تغییر نمی‌دهد، اما در پاسخ گفت: «حنا زینت است، و ما گروهی مصیبت زده ایم.» (نهج البلاغه: ۵۵۸)° منظور امام (ع) وفات رسول خدا (ص) است.

اما گروه ظاهرگرا از این امر غافل است و می‌بیند که آماده راه انداختن جنگ و خون‌ریزی در راه برخی نوافل شعائری و عبادی و قضایای فرعی است. در حالی که قاعده اسلامی، آن گونه در سخنی از امام علی (ع) وارد شده، می‌گوید «هرگاه نوافل به فرائض آسیب بزنند، این گونه نوافل را کنار بگذارید.» (بحار: ۳۰)° در راستای همین حدیث می‌گوییم: اگر فروع به اصول و جزئیات به کلیات و امور نظری و اختلافی به امور بدیهی و مسلمات آسیب بزنند، باید از فروع، جزئیات و امور اختلافی به نفع اصول، کلیات و مسلمات دست برداریم.

این مقتضای قاعده عقلی است که حکم می‌کند هنگام دوران امر بین اهم و مهم، باید امر اهم را مقدم داشت و آن را بر امر مهم ترجیح داد. از این رو، هنگامی که قضیه واقعی با این مفاد را می‌شنوی که: فرد مسلمانی برای ادای نماز در مسجد از خانه خود بیرون می‌شود و در راه با دو مسلمانی بر می‌خورد که به جان همدیگر افتاده و زد و خورد می‌کنند و او می‌تواند دخالت نموده و بین آن دو صلح برقرار نماید و سپس نماز خود را فرادا بخواند، اما روی از این کار بر تافته و به مسجد می‌شتابد تا فضیلت و ثواب جماعت را از دست ندهد، وقتی چنین چیزی می‌شنوید یا با آن مواجه می‌شوید، باید بدانید که خللی در اسلام‌شناسی و دین فهمی چنین فردی وجود دارد، زیرا چنان‌که در حدیث نبوی آمده است اصلاح ذات‌البین برتر از تمامی نماز و روزه است و منظور از تأکید و اهتمام اسلام بر نماز جماعت تحکیم پیوندهای اجتماعی و تثبیت اخوت بر مبنای ایمان است.

۴-۳. فهم لغت‌نامه‌ای

پیامد منفی دیگر بدفهمی و کج سلیقگی آن است که فهم لغت‌نامه‌ای متن را اساس قرار می‌دهد، به نحوی که پژوهش‌گر با متون دینی طبق ذهنیت حرفی برخورد می‌کند، که به حروف و کلمات به روش هندسی فلسفی بسنده می‌کند و متن، بلاغت و پویایی خود را از دست می‌دهد و به احتمالات عقلی انتزاعی هندسی، به دور از ذهن عرفی مورد خطاب مستقیم متن در تفسیر می‌افزاید.

۵۵- نهج البلاغه، ۵۵۸.

۵۶- إذا أضرت النوافل بالفرائض فافرضوها (نهج البلاغه و نیز بحار الانوار، ۸۴، ۳۰).

به عنوان نمونه، پیروان این مکتب هندسی با متونی که از دراز گذاشتن ازار و کشیده دامن نهی می‌کند برخورد حرفی می‌کنند و این مسأله وادارشان می‌کند که، با تمسک به آنچه از رسول در این مورد وارد شده، در کوتاه کردن جامه خود و سرزنش کسانی که از کوتاه کردن آن اجتناب می‌کنند افراط کنند. در حالی که کسی که ذوق فقهی سلیم دارد و مجموع سخنان وارده از رسول خدا (ص) را مورد توجه قرار می‌دهد به یقین یا اطمینان در می‌یابد که نهی از کشیده شدن جامه به این خاطر بوده که در آن زمان نشانه متکبران و مترفین بوده است.

شاهد این مطلب سخنی است که در منابع شیعی از ابوذر از رسول خدا (ص) وارد شده که فرمود:

« در روز قیامت خداوند به سه کس نمی‌نگرد و ایشان را [از آلودگی‌های فکری و روحی] پاک نمی‌کند عذاب دردناکی ایشان را است.»

گفتم، این زیان‌دیدگان چه کسانی اند؟

فرمود: « دامن‌کشان خودپسند و منت‌گذار و کسی که متاع خود را با سوگند دروغ می‌پردازد.» (وسائل الشیعه، ۱۷: ۱۲۴)^{۵۷}

از طریق اهل سنت از ابن عمر روایت شده که با همین دو گوشم شنیدم که رسول خدا (ص) فرمود: « کسی که دامن‌کشان راه می‌رود و از این کار منظوری جز خودپسندی ندارد خداوند در روز قیامت به او نمی‌نگرد.» (مسلم، ۶: ۱۴۷)^{۵۸}

نزدیک به همین معنی از طریق ابی سعید از رسول خدا (ص) روایت شده است. (ابن ماجه، ۲: ۱۱۸۲)^{۵۹}

یکی از نمونه‌های فهم لغت‌نامه‌ای، استفاده‌ای است که برخی از آیه « و اگر بیمار هستید یا در سفر می‌باشید یا یکی از شما از قضای حاجت آمده یا با زنان آمیزش کرده اید و آبی نیافتید، به خاک پاکی تیمم کنید» (مانده: ۶) ^{۶۰} کرده اند، چون [این عده] با جمود بر ظاهر کلمه «لامستم» فتوا داده اند که هر کس زنی را لمس کند، حتی اگر دست خود را روی دست او بگذارد، وضوی او می‌شکند. در حالی نزدیک‌تر به واقع آن است که مقصود از ملامسه معنای کنایی آن؛ یعنی معاشرت جنسی باشد. چنان‌که در مورد مماسه در آیه « و اگر آنان را

۵۷- ثلاثه لا ينظر الله اليهم يوم القيامة ولا يزكهم و لهم عذاب عظيم ... المسيل إزاره خيلاء و المنان و المنفق سألته بالحلف الكاذب (وسائل الشیعه، ۱۷، ۴۲۱، حدیث ۹، باب ۲۵ از ادب تجارت).

۵۸- من جرّ إزاره لا يبريد بذلك إلا المخيلة فإن الله لا ينظر إليه يوم القيامة (صحيح مسلم، ۶: ۱۴۷).

۵۹- سنن ابن ماجه، ۲، ۱۱۸۲.

۶۰- وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً (مانده، ۶).

پیش از آمیزش جنسی طلاق دهید، در حالی که برای آنان مهری تعیین کرده‌اید، پس نصف آنچه تعیین کرده اید [به ایشان پردازید].» (بقره: ۲۳۷)^{۶۱} چنین است.

این، آن چیزی است که روایات اهل بیت بر آن تأکید دارند (وسائل الشیعه، ۱: ۲۷۱)^{۶۲} و از ابن عباس روایت شده که: «بی تردید خداوند با حیا و کریم است که از مباشرت با زنان تعبیر به ملامسه می‌کند.» (بحار الانوار، ۳۶: ۲۲۱)^{۶۳}

پی‌نوشت‌ها:

۱. الجاهل لا یرتدع و بالمواعظ لا یتتفع (غرر الحکم، ۴۷).
۲. الجاهل لا یعرف تقصیره و لا یقبل من النصیح له (همان، ۵۷).
۳. العامل بجهل کالسائر علی غیر طریق فلا یزیده جدّه فی السیر إلا بعداً من حاجته (همان، ۶۷).
۴. ما قسم ظهري إلا رجلاً: عالم متهک و جاهل متنسک (همان، ۸۴).
۵. قطع ظهري رجلاً من الدنيا: رجل عليم اللسان فاسق و رجل جاهل القلب ناسک. هذا یسدّ بلسانه عن فسقه و هذا بنسکه عن جهله، فاتّقوا الفاسق من العلماء و الجاهل من المتعبّدين أولئك فتنه کل مفتون (خصال صدوق، ۹۶).
۶. فساد کبیر عالم متهک / و اکبر منه جاهل متنسک * هما فتنه للعالمین عظیمه / لمن بهما فی دینه یتمسک
۷. أنا فقأت عين الفتنة و لم یکن لیجترئ علیها أحد غیری (نهج البلاغه، خطبه ۷۳۱).
۸. لا یقوم بدین الله إلا من حاطه من جمیع جوانبه (کنز العمال، ۳، ۴۸).
۹. لا ترى الجاهل إلا مفراطاً أو مفرطاً (غرر الحکم، ۵۷).
۱۰. الحقم من ثمار الجهل (همان، ۶۷).
۱۱. السفه مفتاح السباب (همان، ۷۷).
۱۲. إنّ الخوارج ضیقوا علی أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدین أوسع من ذلک (من لا یحضره الفقیه، ۱، ۷۶۱).
۱۳. قالوا یا موسی اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنکم قوم تجهلون (اعراف، ۸۳۱).
۱۴. وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً (فرقان، ۳۶).
۱۵. أعوذ بالله من سبات العقل و قبح الزلل (نهج البلاغه، ۶۴۳).
۱۶. إذا رأیت الرجل قد حسن سمتہ و هدیہ و تماوت فی منطقہ و تخاضع فی حرکاته، فرویداً لا یغرّنکم، فما أكثر من یعجزه تناول الدنیا و رکوب المحارم منها لضعف نیّته و مهانتہ و جبن قلبه؛ فنصب الدنیا فخاً لها فهو لا یزال یختل الناس بظاهره، فإن تمکن من

۶۱- و إن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم (بقره، ۲۳۷).

۶۲- وسائل الشیعه، ۱، ۲۷۱.

۶۳- بحار الانوار، ۷۵، ۲۲۱.

حرام اقتحمه. و إذا وجدتموه يعفّ عن المال الحرام، فرويداً لا يغرنكم، فإن شهوات الخلق مختلفة، فما أكثر من ينبو عن المال الحرام وإن كثّر و يحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرماً. فإذا وجدتموه يعفّ عن ذلك، فرويداً لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقله، فما أكثر من ترك ذلك أجمع ثم لا يرجع علي عقل متين، فيكون ما يفسده بجهله أكثر ممّا يصلحه بعقله. فإذا وجدتم عقله متيناً، فرويداً لا يغرنكم حتى تنظروا أ مع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه، و كيف محبته للرئاسات الباطلة و زهده فيها، فإنّ في الناس من خسر الدنيا والآخرة، يترك الدنيا للدنيا و يرى أنّ لذّة الرئاسة الباطلة أفضل من لذّة الأموال و النعم المباحة المحللة، فيترك ذلك أجمع لطلب الرئاسة الباطلة، حتى إذا قيل له: اتق الله، أخذته العزّة بالإثم، فحسبه جهنّم و لبس المهادر، فهو يخبط خبط عشواء، يقوده أول باطل إلى أبعد غايات الخسارة و يمده ربّه بعد طلبه لما لا يقدر في طغيانه، فهو يحلّ ما حرّم الله و يحرم ما أحلّ الله، لا يبالي بما فات من دينه إذا سلمت له رئاسته التي قد يتقى من أجلها، فأولئك الذين غضب الله عليهم و لعنهم و أعدّ لهم عذاباً مهيناً. و لكنّ الرجل كلّ الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله و قواه مبذولة في رضى الله، يرى الذلّة مع الحقّ أقرب إلى عزّ الأبد من العزّ في الباطل و يعلم أنّ قليل ما يحتمله من ضرائها يؤدّيه إلى دوام النعيم في دار لا تبيد و لا تنفد و أنّ كثير ما يلحقه من سرائها، إن اتّبع هواه، يؤدّيه إلى عذاب لا انقطاع له و لا زوال. فذلكم الرجل نعم الرجل، فيه تمسكوا و بسنته فاقتدوا و إلى ربكم به فتوسلوا، فإنّه لا تردّ له دعوة و لا تخيب له طلبه (بحار الانوار، ٢، ٤٨).

لسان العرب، ١، ١٧٢.

١٧. فإنّ الله جعله سهلاً فخذوه ما تطيقون، فإنّ الله يحبّ ما دام من عمل صالح وإن كان
١٨. يسيراً (كنز العمال، ٣، ٥٣، حديث شماره ٨٤٣٥).

١٩. لا ترى الجاهل إلا مفرطاً أو مفرطاً.

٢٠. أيتها العصابة التي أخرجتها عداوة المراء و اللجاجة و صدها عن الحقّ الهوى و طمع بها النزق و أصبحت في اللبس و الخبط العظيم (تاريخ طبرى، ٥، ٤٨).

٢١. إنّ هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق (كافى، ٢، ٦٨).

٢٢. لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم، فإنّ قوماً شددوا على أنفسهم فشدد عليهم فتلك بقاياهم في الصوامع و الديارات (كنز العمال، ٣، ٥٣٢، حديث شماره ٦٤٣٥).

٢٣. ما بال أقوام ينتزهون عن الشىء أصنعه، فإنّي والله أعلمهم بالله و أشدهم له خشية (همان، ٢٣٥٠).

٢٤. يا عدّى نفسه! لقد استهام بك الخبيث (الشیطان)، أما رحمت اهلك و ولدك؟ أ ترى الله أحلّ لك الطيبات و هو يكره أن تأخذها؟! أنت أهون من ذلك!... ويحك إنى لست كأت، إنّ الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعة الناس كيلا يتبيخ بالفقير فقره (نهج البلاغه، ٤٢٣).

٢٥. لسان العرب، ١، ٢٥٣.

٢٦. و لكن منيت أخفاء الهام و سفهاء الأحلام (نهج البلاغه، ٤٢٣).

٢٧. العجول مخطئ وإن ملك و المتأنى مصيب وإن هلك (غرر الحكم، ٧٦٢).

٢٨. من أطاع هواه، هلك.

٢٩. ألا وإن أخوف ما أخاف عليكم اتباع الهوى و طول الأمل.

٣٠. الهوى مطية الفتن.

٣١. سبب فساد الدين الهوى (همان، ٦٠٣).

٣٢. كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فرقا كذبوا و فريقاً يقتلون (مائده، ٠٧).

يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله (ص، ٦٢).

٣٣. فلما نهضت بالأمر، نكثت طائفه و مرقت أخرى و قسط آخرون، كأنهم لم يسمعوا كلام الله حيث يقول: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض و لا فساداً و العاقبة للمتقين»، بلى والله لقد سمعوها و وعوها و لكنهم حليت الدنيا في أعينهم و راقهم زبرجها (نهج البلاغه، خطبه شقشقيه).

٣٤. اطلب لأخيك عذراً فإن لم تجد له عذراً فالتمس له عذراً (بحار الانوار، ٠١، ٠٠١).
ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك منه ما يقبلك و لا تظن بكلمه من أخيك سوءاً و /دنت تجد لها في الخير محملاً (وسايل الشيعة، ٢١، ٢٠٣، حديث ٣، باب ١٦٢ از احكام ده-گانه).

٣٥. و لا تقولوا لمن إليكم السلام لست مؤمناً (نساء، ٤٩).

٣٦. هلا شققتم قلوبهم! لا الذي نطقوا به قبلتم و لا ما في قلوبهم عرفتم!

٤٠. إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس و لا أشق بطونهم (كنز العمال، ج ٦، حديث شماره ٥٣٠٥١).

٤١. لا إيمان مع سوء الظنّ (عيون الحكم و المواعظ، ٦٣٥).

٤٢. إياك أن تسيء الظنّ فإن سوء الظنّ يفسد العبادة و يعظم الوزر (همان، ٩٩).

٤٣. يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظنّ إثم و لا تجسسوا و لا يغتب بعضكم بعضاً أ يحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه متى تأفكرهتموه و اتقوا الله إنّ الله تواب رحيم (حجرات، ٢١).

٤٤. لو لا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون و المؤمنات بأنفسهم خيراً و قالوا هذا إفك مبين (نور، ٢١).

٤٥. إياكم و الظنّ فإن الظنّ أكذب الكذب (بحار الانوار، ٢٧، ٥٩١).

٤٦. سوء الظنّ يفسد الأمور و يبعث على الشرور (الحكم من كلام أمير المؤمنين، ١، ٧٢٥).

٤٧. و أثبت الحقّ في سرائرنا، فإنّ اشكوك و الظنون لواحق الفتن و مكدره لصفو المنائح و المنن (بحار الانوار، ٦٩، ٧٤١).

٤٨. و لا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع و البصر و الفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً (اسراء، ٦٣).

٤٩. و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظنّ و إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً (نجم، ٨٢).

۵۰. و إِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ (قلم، ۴).
۵۱. مجله فقه اهلبیت، شماره اول، صفحه ۸.
۵۲. داستانها و خاطراتی از اخلاقیات عالمان دینی، ۳۵۳.
۵۳. لَا يَقُومُ بِدِينِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ حَاطَهُ مِنْ جَمِيعِ جَوَانِبِهِ (کنز العمال، ۳، ۴۸).
۵۴. نهج البلاغه، ۸۵۵.
۵۵. إِذَا أَضْرَبَتِ النَّوَافِلُ بِالْفَرَائِضِ فَارْفُضُوهَا (نهج البلاغه و نیز بحار الانوار، ۴۸، ۰۳).
۵۶. ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ... الْمَسِيلُ إِزَارَهُ خِيَلَاءَ وَالْمَنَانُ وَالْمُنْفَقُ سُلْعَتُهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ (وسائل الشيعه، ۷۱، ۱۲۴، حديث ۹، باب ۵۲ از اداب تجارت).
۵۷. مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ لَا يَرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا الْمَخِيلَةَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (صحيح مسلم، ۶، ۷۴۱).
۵۸. سنن ابن ماجه، ۲، ۲۸۱۱.
۵۹. وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (مائدة، ۶).
۶۰. وَ إِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصِفْ مَا فَرَضْتُمْ (بقره، ۷۳۲).
۶۱. وسائل الشيعه، ۱، ۱۷۲.
۶۲. بحار الانوار، ۵۷، ۱۲۲.

مکتب کلامی بلخ؛ منادی افراط‌گرایی یا پلورالیسم عملی؟

■ محمدنبی رحیم‌زاده^۱

چکیده

جوامع اسلامی در عصر حاضر به شدت در دام اندیشه‌ها و عمل‌های افراطی گرفتار آمده است. این امر، به گونه‌ای خود را به جهانیان نمایانده است که گروه کثیری از افکار عمومی و حتی اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی، افراط‌گرایی عملی و اندیشه‌ای را جزء لاینفک بینش اسلامی پنداشته‌اند و اسلام را به عنوان مکتبی که پرورش‌دهنده‌ی افراط‌گرایی است، معرفی و نقد می‌کنند. این در حالی است که اسلام نه تنها با اعمال و اندیشه‌های افراطی، میانه‌ای ندارد، که مهم‌ترین سند آن (قرآن کریم)، خود را «دینِ سلیم و صلح و صلاح» معرفی می‌کند و پیامبر اسلام - که درود خداوند بر او و آلش باد - نیز هیچ‌گاه به خشونت متوسل نشده است.

البته نباید ناگفته گذاشت که در صدر اسلام گروهی به نام «خوارج» به افراط‌گرایی روی آوردند و فجایع بزرگی خلق کردند، اما اعمال افراطی خوارج، نه از مبانی اسلام، که برگرفته از روحیات خشن و ناملائم عربی که رام اسلام نشده بود، است. به همین دلیل به شدت سرکوب شدند. از دیگر سو، دانشمندان مهمی ظهور کردند که به شدت مخالف اندیشه‌ها و اعمال افراطی بودند. مرکز این اندیشه‌های مداراجویانه، بلخ بود. دانشمندان بلخ، که در رأس آن، امام ابوحنیفه قرار دارد، با سرلوحه قرار دادن «پلورالیسم» در مقام عمل، بزرگ‌ترین خدمات را به جهان اسلام کردند. مبانی کلامی اندیشه‌ی امام اعظم در آثاری که از او برجای مانده، شاهد اعلا‌ی اعتقاد او به تسامح و تساهل در عمل و اندیشه‌ی مسلمانان و نفی افراط‌گرایی عملی و اندیشه‌ای نسبت به یکدیگر است.

این اندیشه، همان است که در تاریخ اندیشه‌ی مسلمانان به اندیشه‌ی «ارجاء» معروف است. مهم‌ترین ویژگی «ارجاء شرقی» همانا تسامح و تسالم است. آنان با تفسیری که از «ایمان اسلامی» ارائه کردند، «جغرافیای دارالکفر» را ضیق و در عوض به «مساحت دارالایمان» افزودند.

واژه‌های کلیدی: پلورالیسم عملی، افراط‌گرایی، بلخ، ابوحنیفه، ایمان اسلامی، امت، دارالایمان، دارالکفر

«افراط» واژه‌های عربی است که از بُن «فَرَطَ» گرفته شده است. «فرط» در کتاب‌های لغت عربی به معنای «عجله نمودن در هر کاری قبل از آن‌که آن کار محکم و ثابت گردد» و «تجاوز از حد و اندازه» آمده است. (خلیل فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۴۱۸)

افراط‌گرایان، ویژگی‌های خاص دارند. از نظر آنان، جهان یا سیاه است و یا سفید. هر کس با آنان بود، خوب است و قابل تقدیر و هر کس با آنان نبود، بد هستند. مخالف در نظر آنان «شر» است. این «شر» باید از میان برداشته شود. لذا به هر امری توسل می‌جویند تا به پنداشت خود، «شر» را نابود سازند و هم‌کیشان خود را از ناحیه‌ی شر آسوده خاطر سازند. «افراط‌گرا» به برتری‌جویی در همه‌ی عرصه‌ها سخت پای‌بند هستند. هم از نظر اخلاقی خود را از همه برتر می‌دانند و هم از نظر دینی. (نوری، ۱۳۹۳) چون خود را برتر می‌بینند، تعصب بیشتر می‌ورزند و دیگران را چونان پیشیزی می‌دانند که نه حیات‌شان ارزش دارد و نه ممات‌شان. به این ترتیب، هر گونه عاقبت‌اندیشی را از خود سلب می‌کند و چشم را بر تمام مصالح خلق می‌بندد و مقاصد شرع را به نفع خود مصادره می‌کند. گفتگو را با دیگران ترک می‌کند و آنچه که می‌بیند و می‌اندیشد، روشن‌ترین برهان و برترین معیار تلقی می‌کند. (قرضاوی، ۱۳۹۵)

واژه‌ی «pluralism» ساخته و پرداخته‌ی فرهنگ غرب است و به معنای «گرایش به کثرت» آمده است. عرصه‌ی تحقق این اصطلاح، مانند بسیاری دیگر از عناوین و اصطلاحات غربی، دامن فراخ اختناق و حرص اشباع‌ناپذیر کلیسا در «تفسیر همه چیز برای خود» است. ارباب کلیسا تمام مشاغل کلیسا را منحصر در خود کرده بودند، به گونه‌ای که یک شخص در کلیسا چند شغل و عنوان داشت. به این افراد عنوان «پلورالیست» داده بودند. به مرور زمان عنوان «پلورالیسم» از شغل و منصب، راه خود را کج کرد و به ساحت‌های اندیشه و دین و اجتماع و فرهنگ و سیاست و اخلاق دست درازی کرد، به گونه‌ای که امروزه همه‌ی این ساحت‌ها در تحت سیطره‌ی پلورالیسم آرام گرفته‌اند. (عبدالرسول مشکات و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۱۸-۱۲۱)

در میراث کهن فرهنگی جهان اسلام، واژه‌ای که معادل «پلورالیسم» باشد، موجود نیست. نه در صدر اسلام، می‌توان «برابر نهاد» این عنوان را یافت و نه در قرون میانه. البته بعد از آشنایی مسلمانان با فرهنگ غربی، این اصطلاح نیز، مانند دیگر اصطلاحات فرهنگ غربی، راه به جهان اسلام باز کرد و امروزه واژه‌ی «کثرت‌گرایی» را در مقابل آن، پیشنهاد نموده‌اند.

تاریخ اندیشه‌ی مسلمانان گواه این امر است که پلورالیسم آنان را در دو مقام به خود جلب کرده بود. این دو مقام عبارت‌اند از: «مقام عمل» و «مقام نظر». پلورالیسم در مقام

نظر و اندیشه»، به معنای فتوا دادن به صحت همه‌ی اندیشه‌هاست. به دیگر سخن، هیچ اندیشه‌ای باطل نیست. همه‌ی اندیشه‌ها حظی از صحت و حقیقت دارند. حقیقت از نظر اینان، همان «پیل در تاریکی» حضرت مولانای بلخ است. هر کس، به هر عضوی او که دست می‌زد، گوشه‌ای از حقیقت مورد نظر خود را بیان می‌کرد و بر پیل تطبیق می‌داد. (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۹۷) این نوع از پلورالیسم هیچ‌گاه برای مسلمانان «دل‌چسپ» نبوده است. عمده دلیل عدم اقبال مسلمانان به پلورالیسم در مقام نظر، تعالیمی است که در متون دینی موجود است. در میراث حدیثی مسلمانان با اخباری روبه‌رو هستیم که فتوا به طرد و رد این اندیشه می‌دهد. اخبار «هفتاد و سه ملت» نمونه‌ی بارز این رویکرد است. (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۴۹).

با این حال، «پلورالیسم عملی» مورد پذیرش مسلمانان بوده است. در تعالیم اسلامی، اصطلاح «اخوت» وجود دارد. قرآن کریم این واژه را به کار برده و مسلمانان را به سلوک بر اساس آن فراخوانده است. حتی دستور داده است که اگر مومنی از این اصل عدول کرد و راه دشمنی در پیش گرفت، او را وادار به رعایت این اصل مهم اجتماعی نمایند. (الحجرات: ۹-۱۰)

۲. مبانی پلورالیسم عملی

۲-۱. احترام به نظرات مقابل

پلورالیسم عملی، بر مبنای «احترام به نظرات طرف مقابل» استوار است. در اینجا بحث پذیرش نظر و فتوا دادن به صحت نظر طرف مقابل نیست، بلکه تمام تلاش و جهد طرف‌داران این مقوله، عدم سرایت دادن اختلاف در نظر، به ساحت عمل است. مثل معروف «عیسی به دین خود، موسی به دین خود» نشان‌دهنده‌ی حداکثری این نظریه و اعتبار آن در «اعمال اجتماعی» است. بر این اساس، عیسوی و موسوی و مسلمان، می‌توانند در کمال آرامش و امنیت در کنار هم زندگی نمایند. بدون اینکه یکی به دین دیگر مومن گردند و یا به جبر، دیگری را به دین خود مومن نمایند. از این نوع از پلورالیسم، با عنوان «مدارای روشی» نیز یاد شده است. ادعای «مدارای روشی» این است که «شخص در عین اعتقاد به حقانیت عقیده‌ی خود، مدارا را به عنوان یک روش، اتخاذ می‌کند». (عبدالرسول مشکات و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۰)

۲-۲. تفکیک مقام اندیشه و عمل

در پلورالیسم عملی، مقام اندیشه از عمل جداست. اندیشه، اقتضائات خود را دارد و عمل نیز واکنش‌های خاص خود را به دنبال دارد. یک شخص یا گروه اجتماعی، می‌تواند دارای اندیشه‌ای خاص باشد. اما در ساحت عمل و اجتماع، به اندیشه‌ی دیگران تعرض نمی‌کند. انسان‌ها را بر اساس اندیشه، ارزیابی نمی‌کند. بلکه آنچه برای او از اهمیت خاصی برخوردار است، تعامل مفید و سودمند با مخالفان اندیشه در ساحت عمل است. به عبارت دیگر، او به

نفع نظم اجتماع، از آنچه اندیشه‌ی او، خواهان آن است، عقب‌نشینی می‌کند. این امر منجر به مقوله‌ی مبارک «احترام متقابل و نه طرد متقابل» در ساحت اجتماع می‌گردد.

۲-۳. زندگی مسالمت‌آمیز

بدون شک، احترام به نظرات طرف مقابل و تفکیک مقام اندیشه از عمل، منجر به «زندگی مسالمت‌آمیز» خواهد شد. بنابراین، می‌توان مدعی شد که اساس پلورالیسم عملی، در واقع همین زندگی مسالمت‌آمیز است که سنگ زیربنای هر اجتماعی را سامان می‌دهد.

۳. پلورالیسم عملی در صدر نخستین

«تسامح و مدارای عملی» همزاد اسلام است. تعامل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و اصحابه) با مکیان و نیز با مدنیان و بالاخص با «دگرانديشان» در مدینه، نمونه‌ی اعلا‌ی رحمتی است که خداوند سبحان در قرآن کریم، رسولش را به آن متصف کرده است. (الانبیاء: ۱۰۷) با این حال، آنگاه که رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه، چشمان مبارک خود را بر دنیا و مافیها بست، اختلاف صحابه بر سر در اختیار گرفتن قدرتی که میراث برجای مانده از او بود، چشم باز کرد.

صحابه‌ای که نفس به نفس با رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه در سفر و حضر بودند، اینک آن‌قدر از «سعه‌ی صدر» شان کاسته شده بود که چشم دیدن هم‌دیگر را نداشتند. این بود که «تعامل مهرآمیز» رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه جای خود را به «تعامل قهرآمیز» صحابه نسبت به هم داد. همین امر، باعث شد که «تسامح و مدارای عملی» دست‌خوش تحولات جدیدی گردد. در اندک زمانی بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه، نبردهای موسوم به «ردّه» اتفاق افتاد. هنوز دود آتش نبردهای «ردّه» از دیده‌ی مسلمانان و تصویر اسفناک آن از ذهن آنان پاک نشده بود که فاجعه‌ی قتل عثمان، سومین خلیفه‌ی مسلمانان اتفاق افتاد. نارضایتی گروهی از صحابه از عمل کرد خلیفه‌ی سوم، حکایت از تلاطمی دیگر در «تسامح و مدارای عملی» و تعامل مسلمانان و در رأس آنان، صحابه داشت. حتی همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه مدینه را به اعتراض ترک گفت. (طبری، ۱۹۶۷، ج ۳: ۴۷۷) در نظر اینان، عمل کرد خلیفه‌ی سوم، نه مطابق عمل کرد رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه بود و نه مطابق سیره و سلوک دو خلیفه‌ی سابق. همین امر، باعث ریختن خون خلیفه‌ی مسلمانان و رسم شوم «خلیفه‌کشی» در تاریخ آنان گردید. این تلاطم و اتفاقات و تحولاتی که در پی آن به وقوع پیوست، حکایت از تحولی شگرف در مبنا و معنای «ایمان اسلامی» در نزد صحابه و مسلمانانی داشت که خود را پیرو آنان می‌دانستند. مرور زمان «ضیق صدر» را جایگزین «سعه‌ی صدر» نمود. به این ترتیب تساهل و مدارای عملی‌ای که در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه به عنوان یک اصل در عمل مطرح بود، اینک از جامعه‌ی مسلمانان در حال رخت برپستن بود. تاریخ این زمان، حکایت از تلاش مسلمانان در جهت

یافتن تفسیری جدید از «ایمان اسلامی» البته، متناسب با شرایط جدید و تحولات تازه در تعامل آنان نسبت به هم داشت.

۳-۱. چیستی ایمان اسلامی و تأثیر آن بر پلورالیسم عملی

۳-۱-۱. میراث اندیشه‌ی مسلمانان حکایت از این دارد که «ایمان اسلامی» در تاریخ و فرهنگ آنان هیچ‌گاه از انسجام خاصی برخوردار نبوده است. شاید این مسأله از «ذات ایمان» سرچشمه می‌گیرد. «ایمان» امری تودرتو و آبستن تفاسیری فراوان است، از دیگر سو، دروازه‌ی ورود به بستان دین نیز می‌باشد. این دو امر، کار تفسیر آن را به شدت دشوار نموده است. هر کس می‌تواند مدعی شود که او دارای کلید این بستان است و خود، می‌تواند به رمزگشایی از آن، بنشیند. همین امر باعث می‌شد که تفسیر «ایمان اسلامی» به وسیله‌ی مسلمانان صدر اسلام، دارای ملاک خاصی نباشد. هر کس که مدعی هم‌صحبتی با رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه بود، به خود این اجازه را می‌داد که در مقام مفسر دین، به تفسیر دین و مبانی دینی اقدام ورزد. این ناهنجاری در تفسیر دین، در زمان خلیفه‌ی چهارم سرنوشت شومی را برای جامعه، فرهنگ و ایمان مسلمانان به دنبال داشت. این زمانی بود که خلافت پایگاه مستحکم دینی خود را در بین مسلمانان از دست داده بود و چندصدایی در جامعه‌ی اسلامی به اوج خود رسیده بود.

۳-۱-۲. مسئله‌ی دیگری که «ایمان» را در تفسیر مسلمانان با معضل روبه‌رو کرده بود و تعامل‌شان را نسبت به هم با مشکل مواجه نموده بود، تلقی آنان از جایگاه رئیس و سرپرست آنان بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه بود. بحث بر سر این بود که چه کسی شایستگی در اختیار گرفتن قدرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه و سرپرستی مسلمانان را دارد؟ اهالی یثرب که خود را میزبان رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه می‌دانستند، این حق را برای خود، قائل بودند. اهالی مکه نیز خود را محق می‌دانستند، زیرا هم مسلمانان نخستین بودند و هم خویشاوند پیامبر.

سؤال «چه کسی باید جانشین رسول خدا باشد؟» برای اکثر صحابه مطرح شد، اما قلیلی از صحابه نیز بودند که اصل این سؤال را قبول نداشتند. از نظر آنان، رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه در زمان حیات خود به این سؤال پاسخ داده است. چیزی در این زمینه به صحابه واگذار نگردیده تا آنان متکفل پاسخ‌گویی و چاره‌جویی برای آن باشند. نظریه‌ی سنتی اندیشمندان مسلمان این است که این سؤال، اساس «صورت‌بندی ایمان اسلامی» را شکل داده است. مسلمانان هرچه از عصر حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه دورتر می‌شدند، چهره‌ی این «صورت‌بندی ایمان اسلامی» عبوس‌تر می‌گردید و نتایج آن در عمل مسلمانان نمایان‌تر می‌شد. در جاهلیت رسم بر این بود که شایسته‌ترین عضو قبیله جانشین رئیس قبیله گردد. فرزند رئیس قبیله بودن، امتیازی برای جانشین بودن محسوب نمی‌شد. (وات، ۱۳۷۰: ۲۸) همین امر، مشکل را بر مسلمانان دو چندان کرد. بر

همین اساس، شامیان مدعی بودند که فرد شایسته، معاویه است و کوفیان مدعی بودند که این فرد، علی است. در میانه‌ی این بحران، مسلمانانی قرار داشتند که نمی‌دانستند کدام یک از این دو مدعی، ملاک‌های سرپرستی را به نحو کمال و تمام داراست.

۳-۱-۳. مواجهه‌ی مسلمانانِ آغازین، با «عقیده‌ها و عمل‌های متفاوت» و عدم هماهنگی بین عقیده و عمل صحابه، باعث سؤالات توان‌فرسایی در بین آنان گردید. آنان سخت به این پرسش می‌اندیشیدند که «عقیده و عمل درست» کدام و دارای چه ملاک و شرایطی است؟ این سؤال در قرون دوم و سوم هجری مهم‌ترین مشغله‌ی ذهنی و کلامی کسانی بود که خود را «اهل حدیث» می‌نامیدند.

۴-۱-۳. وجود گزاره‌هایی چون «دارالحرب» و «دار الایمان» در متون و ادبیات اسلام و تفسیر درست و نادرست آن دو، مشکل فکری دیگری بود که دامن‌گیر مسلمانان شده بود. برای خوارج هم همین سؤال مطرح بود. آنان هر کسی را که با آنان نبود، علیه خود می‌دانستند و جان و مال و ناموس او را بر خود حلال می‌شمردند.

۵-۳-۳. «رضایت از نفس و دست یافتن به آسوده دلی» اصلی دیگر بود که مسلمانان را در تکاپو افکنده بود تا برای توجیه اعمال شایست و ناشایست خود، محملی جستجو نمایند و در پرتو آن، آسوده خاطر گردند. «دویدن برای رسیدن به رضایت نفس و آسوده دلی» مسلمانان نخستین را وادار به مراجعه به گزاره‌های دینی در متون اسلامی، بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه نمود. این امر آنان را به پرسش‌های عدیده‌ای مبتلا نمود. آیا باید قول خداوند را تأویل کرد یا اینکه به ظاهر آن اکتفا نمود؟ حجیت قول نبی، حجیت قول صحابه، حجیت قول امام معصوم، چگونگی ابتناء نظرات به قول خدا و نبی و صحابه و امام معصوم، ذهن مسلمانان را به خود مشغول کرده بود. اینکه چه کس یا کسانی صلاحیت تفسیر دین را دارند؟ و به دنبال آن، ایمان و تفسیر آن، دارالحرب و دارالایمان و دارالاسلام و تفسیر آنها چگونه است؟ سخت مشکل‌ساز شده بود. این مشکل بیشتر خود را در میان توده‌ی مسلمانان نمایان می‌ساخت. هرگونه اتخاذ نظری در این امور، به شدت عمل مسلمانان را تحت الشعاع قرار می‌داد. هر گروه، نظر خود را همان نظری می‌دانست که خداوند بر رسولش وحی کرده است. مخالفت با نظر خود را، محکوم به مخالفت با دین می‌کردند و به این ترتیب، آنچه نباید در جامعه‌ی اسلامی اتفاق می‌افتاد، واقع می‌گردید. در این کشاکش‌های عقیدتی و عملی، آنچه دیده نمی‌شد، تساهل و مدارایی بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه به عنوان اصلی عملی در رفتار اجتماعی و سیاسی مسلمانان پایه‌ریزی کرده بود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۴۹۴)

۴. نخستین تکاپوها برای احیای مسالمت و مدارای اسلامی

دست‌یافتن به «آسوده دلی» در مقام عمل و اندیشه، آرزوی همه‌ی اندیشه‌ورزان مسلمان

بود. تاریخ گواه این است که نخستین واکنش‌ها در این قبال، از سوی عرب ارائه شده است. «خوارج» در رأس این هرم قرار دارد. واکنش خوارج به این امر، سخت تحت تاثیر مفروضات روحی و روانی عرب بود. ساکنان جزیره العرب با لطافت‌های عقلانی و ریاضت‌های آن بیگانه بود. ساکنان بیابان‌گرد جزیره، کمال خود را در تاخت و تاز در بیابان و حمله به قبیله‌ی مجاور و تصاحب چاه یا برکه‌ای آب می‌دیدند. خواستگاه همه این جَوَلان‌ها نیز «خیال» لگام گیسخته‌ی او بود. تفسیر خوارج از کتاب و سنت، نمونه‌ای تمام‌عیار «تفسیر عربی خالص از کتاب و سنت» است؛ تفسیری که به تمام معنا، هم جای عقل در آن خالی بود و هم جای نظرات اصحاب نزدیک به رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه. مرور زمان و گسترش فتوحات، پای کسان دیگری را نیز به میدان تفسیر کتاب و سنت کشاند. اینان، همان کسانی‌اند که در تاریخ و فرهنگ مسلمانان «موالی» نام گرفته‌اند. موالی که توسط اعراب از هیچ محرومیتی بی‌بهره نبودند، به دنبال محملی بودند که خود را به رخ اربابان عرب خود بکشند و هنرهای از یاد رفته‌ی خود را یک بار دیگر احیاء نمایند. اگر عرب به شتر و اسب و نسب خود می‌نازید، اینان می‌توانستند به تجربه‌ی مدنی و عقلانی خود بنازند و چه محمل و میدانی می‌توانست بهتر و ارجمندتر از میدان اندیشه، برای ابراز داشته‌های انکار شده‌ی اینان باشد؟

همین امر باعث شد که «علوم حدیث و قرآن و فقه و تاریخ» و بزرگترین و ارجمندترین آثار در این علوم، توسط موالی به اسلام و تمدن و فرهنگ آن عرضه گردد. کلام عقلی به برکت موالی به وجود آمد و توسعه یافت. هم «واصل بن عطا و علاف» (مطهری، ج ۱۴: ۴۵۵) و هم «عمرو بن عبید» که سر سلسله‌ی اعتزال است، از موالی بودند. جد عمرو بن عبید که «ثاب» نام دارد، از ساکنان «کابل» بود که به دست عبدالرحمان بن سمره اسیر گردید. (ابن مرتضی، ۱۹۷۲: ۳۸) روح شرقی این موالی، آنان را به گذشته می‌برد؛ گذشته‌ای که گرچه با ماده شرک سامان یافته بود، اما صورتی عقل پذیر نیز برای‌شان به ارث نهاده بود. آن صورت با موادی که دین جدید در اختیارشان می‌نهاد، محصولی شورانگیز و جذاب می‌گردید که عقول صاحبان بسیاری از فرق معاصر را به اعجاب برمی‌انگیخت و توان هم‌آوردی را از آنان سلب می‌کرد. قبل از ظهور اندیشه‌های جدید در سرزمین اسلامی، مسلمانان سرگرم تفسیر و گاه، حیف و میل احادیث پیامبرشان بودند. استناد به سیره صحابه، جای تمسک به سیره‌ی پیامبرشان را گرفته بود. مردمان این عصر، به «نژاد» افتخار و کرامت بخشیده بود و «تقوا» را به کناری نهاده و از کرامت تهی کرده بود.

در این زمان، «تفسیر انسان» به دو گونه بود؛ «انسان عربی» و «انسان غیرعربی». انسان عربی صاحب مهم‌ترین نعمت خداوند بود. آن نعمت، «زبان» بود. اما انسان غیرعربی از این نعمت محروم بود؛ او «عجم» بود و گنگ. به تبع تقسیم انسان به دو گونه‌ی عربی و غیرعربی، «دین» نیز دو گونه می‌شد. دین عربی و دین غیرعربی. «تسکین نفس» که در معادلات فکری و نهادهای اجتماعی جایگاهی مخصوص و بس ارجمند دارد، اکنون از میان

مسلمانان رخت بر بسته بود. «تفسیر عربی» از اسلام، جایگاهی برای دیگر مسلمانان در نظر نمی‌گرفت. به این ترتیب مسلمانانی که خون عرب در رگ‌های آنان جریان نداشت، جایگاهی برای خود نمی‌دیدند و این، منجر به از دست دادن «ایمان اسلامی» و به دنبال آن «معنای زندگی» در میان آنان می‌شد. ورود اعراب به سرزمین‌های شرق جغرافیایی، مردمان این دیار را مواجه با دو گزاره و انتخاب یکی از میان آن دو نمود؛ این دو گزاره، یکی «ایمان» بود و دیگری «کفر». ایمان در پی خود «امنیت» دنیایی و اخروی داشت و کفر، به معنای چشم‌پوشی از بسیاری از امتیازات دنیوی و اخروی بود. عرب‌های مسلمان، پیک‌هایی بودند که در انبان خود، متاعی به نام «ایمان اسلامی» را به شرق می‌آوردند.

شرقیان هم «کفر» خود را با ایمانی که منادیان نخستین اسلام، آورده بودند، معاوضه می‌کردند. «کفر» برای همه معلوم بود، با تمام مشخصاتش. همه می‌دانستند که نتیجه کفر، حرمانی است که اگر دامن آدمی را در این دنیا گرفت، چنان به او می‌چسبد که با هیچ خلّالی جدا نمی‌گردد و همراه او، تا آن طرف دنیای فانی می‌رود. «ایمان» اما محل اختلاف بود که چیست و چه اوصافی دارد؟ سؤال از «ایمان» تبدیل به پرسشی استخوان‌سوز برای شرقیانی شده بود که می‌خواستند مزه و طعم مسلمانی را هم در مقام عمل و هم در مقام اندیشه بچشند. اکنون اما مدت زمانی از آن ورود شورانگیز و حیات‌آفرین گذشته بود. نسل اول منادیان اسلام رخ در خاک کشیده بودند. نسل دوم و سوم، به اسلام رنگی عربی داده بودند؛ این رنگ، بر چهره‌ی شرقیان مسلمان‌شده، جلایی نمی‌داد.

۴. دوگانگی عمل و اندیشه

هم‌زمان با ورود «ایمان اسلامی» به شرق جغرافیایی، اندیشه‌ای سیاسی در شام در حال رشد و بالندگی بود. این اندیشه «ارجاء» نام داشت. مدت زمانی اندک لازم بود که با همین نام، اندیشه‌ای دیگر در شرق اسلامی نیز زاده شود. خاستگاه این اندیشه در شرق اسلامی، قسمتی از سرزمین پهناور خراسان به نام «بلخ» بود. عمل‌کرد مرجئه در بلخ و شام، باعث شده که در قضاوت نسبت به این گروه، در بین محققین اختلافات عدیده‌ای رخ نماید. دلیل عمده‌ی آن، متون تاریخی‌ای است که گزارش‌های «مرجئه» در آن‌ها انعکاس یافته و اکنون به دست ما رسیده است. آنچه گمان غالب است، این می‌باشد که مرجئه «موجهان» سیاست بنی‌امیه و در مقابل، بنی‌امیه نیز حامیان سخت‌کوش و بی‌ریای اندیشه‌ی آنان بوده است. از دیگر سو، عمل‌کرد مرجئه در خراسان عصر اموی، خط بطلانی بر این نظریه می‌کشد و به نقض آن، رأی می‌دهد. اما آنچه به حق نزدیک است، این می‌باشد که باید بین «ارجاء شام» و «ارجاء بلخ» تفاوت قایل شد. ارجاء شام، یک «ارجاء عربی» است، در حالی که ارجاء در خراسان، رنگ عربیت را از دست می‌دهد و تبدیل به رنسانسی می‌شود که به زعم خود، داعیه‌ی رجوع به اصول اصیل اسلامی را در مقام اندیشه و عمل دارد.

«ارجاء شام» رنگ عربی داشت و هماهنگ با میراث جاهلی اعراب بود. «قانون‌گریزی،

دین ستیزی و فرار از هر نوع قید و بند و ضابطه» از ویژگی‌های عرب جاهلی بود. او در سرزمین خشک و بی‌آب و علف و در میان خار و خس و خاشاک، احساس آزادی می‌کرد. شریعت، الزامات خاص خود را داشت که با فرهنگ اباحه‌گری جاهلی تناسبی نداشت. گرچه دین اسلام توانست در کوتاه مدت، این رسوم را منسوخ نماید؛ اما فرهنگ جاهلی به سادگی میدان را به نفع رقیب خالی نکرد و در مدت کوتاهی بعد از رحلت رسول خدا با قوت و قدرت شگرفی وارد میدان شد؛ البته این بار، با رنگ و صبغی دین. گرچه عرب با نام اسلام به سرزمین‌های شرقی، قدم گذاشت، اما بسیاری از آداب خود را نیز به همراه آورد. با موالی به نام اسلام به معامله پرداختند. موالی نیز به پیام‌شان گوش جان دادند و آن را از ژرفای نهاد، پذیرا شدند. در تفسیر این پیام تازه، سخت به تکاپوی عقلانی پرداختند و در مدت زمانی اندک در این امر، گوی سبقت از پیام‌رسانان ربودند. مشکلاتی که بادران عرب در سرزمین‌های شرقی خلق کردند، باعث رویکرد جدیدی در تبیین و تفسیر گزاره‌های دینی در این منطقه از جغرافیای اسلامی گردید. این رویکرد با رویکردی که در «شام» وجود داشت، متفاوت بود. گزاره‌های دینی در سرزمین‌های خالص عربی، به رنگ عرب‌ها بیشتر شباهت داشت. در آن تفاسیر، جایگاه درخور شائی، برای انسانی که عرب نبود، وجود نداشت. در سرزمین‌های عربی، صحبت از «عبد و مولی» بود. در سرزمین‌های شرقی اما این پیش‌فرض‌ها جایگاهی نداشت. خراسان و در رأس آن «بلخ» رهبری اندیشه‌ای جدید را به دست گرفته بود. این اندیشه، مبانی‌ای را در خود پرورده و به جامعه عرضه کرده بود که خیلی بیشتر از اندیشه‌ی عربی‌ای که در شام وجود داشت، می‌توانست از اسلام حقیقی نمایندگی نماید. این مکتب و اندیشه با نام «ابوحنیفه» گره خورد. اندیشه‌ای که به پلورالیسم عملی و مسالمت و مدارا در مقام عمل، اهتمام خاصی می‌داد. این رویکرد که به «ارجاء بلخ» شهره گردیده است، با رهبری امام اعظم ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، پای به میدان نهاد.

۵. مهم‌ترین اصول پلورالیسم عملی و برجسته‌ترین شخصیت آن

۵-۱. امت

رحلت رسول خدا صدمات جبران‌ناپذیری بر پیکره‌ی جامعه اسلامی وارد کرد. تاریخ اسلام در طول مدت حیات خود با یک پرسش اساسی مواجه بوده است. این پرسش، همان «پرسش از امر جانشینی» است. دو پاسخ عمده در برابر این پرسش وارد شده است. این پرسش و آن دو پاسخ، سراسر تاریخ اسلام را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. آن دو پاسخ، نمایانده دو فرقه‌ی مهم در اسلام است. اکنون چهارده قرن است که این دو فرقه، با همان دو پاسخ در برابر هم به استدلال مشغول‌اند. هیچ‌کدام هم کوتاه نیامده‌اند. شیعه بر این باور است که مهم‌ترین مسأله‌ای که بعد از رسول خدا پدیدار گردید «امامت» است. اختلاف بر سر امامت، مسلمین را پراکنده کرد. گروهی از اصحاب، امامت و خلافت علی بن ابی‌طالب را برناتافتند و به راهی دیگر رفتند. اهل سنت اما همین استدلال را در برابر

شیعه به کار می‌برند و آنان را دور افتاده از مسیر تعیین شده از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه می‌دانند. هم شیعه و هم سنی، برای اثبات مدعای خود به سیره‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه تمسک می‌کنند. در این میان، اما یک واقعیه‌ی تاریخی، از دید هر دو فرقه نادیده انگاشته شده است. آن واقعیه‌ی تاریخی، عبارت از موضع انصار در سقیفه است. نظریه‌ی انصار در روز سقیفه برای مدیریت جامعه اسلامی عبارت از «راه میانه» بود. آنان بر اساس طرح «امیری از ما و امیری از شما» پای به میدان نهادند.

با کنار هم نهادن این سه نظریه، به قرائت جدیدی از عمل کرد مسلمانان در صدر اسلام می‌رسیم. آن قرائت جدید عبارت از این است که مساله‌ی اساسی مسلمانان نه تنها «امامت»، که ابهام در مهم‌ترین ثمره‌ی زحمات رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه که عبارت از شکل دادن و به سامان رساندن «امت» باشد، بود. «امت»، اصطلاحی اسلامی بود، همانند واژه‌های «صلاه و صوم و زکات و حج و ...». این واژه، اما یک تفاوت اساسی با دیگر واژه‌های اسلامی داشت. «امت» در واقع چتری بود که سایه‌اش بر همه‌ی مفاهیم و واژه‌های دیگر گسترده بود. شکل گرفتن «امت» به معنای تحقق خارجی و مصداق یافتن دیگر واژه‌های اسلامی بود. رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه در مدینه زحمتی بسیار به خرج داد تا این واژه و اصل جدید اجتماعی، با بار اسلامی آن در میان اعراب جا بیافتد و ریشه بدواند و نتیجه دهد. ولی در این امر، توفیق کامل نصیب رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه نگردید. مخالفت‌ها در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه و در مدینه، با تصمیمات او شروع شد. این عدم تمکین از رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه به وسیله‌ی کسانی که در تاریخ اسلام به «منافق» شهره هستند، شروع شد.

معنای «امت واحده» این است که در چارچوب آن، تمام قوانین و دستورات رئیس آن، کاملاً شنیده شود و به اجرا درآید، چون این اصل مهم در میان مسلمانان مبهم بود، فروعات آن نیز دچار ابهام شد. وقتی نوبت به ریاست این «امت» بعد از بنیان‌گذار آن رسید، سه نظریه مطرح شد: نظریه‌ی ابابکر و اصحاب او، نظریه‌ی علی و اصحاب او و نظریه‌ی انصار. بنابراین، اگر کسی مدعی شود که مهم‌ترین پرسش بعد از رسول خدا عبارت از این بود که عنوان «امت» بر چه کسانی قابل اطلاق می‌باشد، نه تنها ادعای گزافی نیست که از واقع و متن تاریخ اسلام و عمل کرد مسلمانان در سپیده‌دمان روز رحلت رسول خدا حکایت می‌کند. ابهام در واژه‌ی «امت» مشکلات عدیده‌ای در جامعه‌ی اسلامی به وجود آورد. همه خود را داخل «امت» می‌دانستند و دیگران را خارج از آن. این «خودی و غیر خودی» باعث گردید که نبردهای خونینی در جامعه اسلامی به وجود آید. ایجاد شدن گروه‌های مختلف کلامی حکایت از اختلاف مسلمانان بر سر تفسیر آنان از «امت» بود.

«امت»، جامعه‌ای بود که دخول در آن باعث سرسپردن به اصول فکری و لوازم عملی خاصی می‌شد. این اصول فکری خاص و لوازم عملی خاص، در متون دینی روشن بود،

اما آن زمان که نوبت استخراج این اصول فکری و لوازم عملی فرا رسید، افراد مختلف برداشت‌ها و تفسیرهای مختلف از آن ارائه دادند. این مفسران اصول فکری و توضیح دهنده‌گان لوازم عملی، در نخستین سال‌های بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه، صحابه‌ی او بودند. صحابه در یک سطح از علم و دانش و زهد و تقوا نبودند؛ بنابراین، اختلاف در این مسایل، خود، اساسی‌ترین دلیل ایجاد اختلاف بین صحابی می‌توانست باشد. در سنت اسلامی، روایاتی وجود دارد که حاکی از این است که ده نفر از اصحاب «واجب الجنة» می‌باشند. این افراد به «عشره مبشره» معروف است. نزدیک به نیمی از همین عشره مبشره با هم وارد خونین‌ترین نبردها گردیدند. برخی نیز سکوت و انزوا را بر وارد شدن در سمت‌گیری و جهت‌داری، ترجیح دادند و شمشیر خود را شکستند. ادعا این است که همه‌ی این صحابی به اصول اولیه و اساسی دین مبین اسلام و آنچه رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه آورده بود، مومن بودند، اما با همین داشته‌ها، در مقابل هم ایستادند، تا سرحد مرگ جنگیدند و از همدیگر تمکین نکردند. دلیل این امر در ابهامی بود که اصطلاح «امت» از آن رنج می‌برد.

به همین خاطر است که «امت» از دیدگاه شیعه‌ی علی و شیعه‌ی عثمانی و مرجئه و خوارج با هم تفاوت فاحش داشت. تک تک این گروه‌ها تعریف خاص خود را از اصطلاح «امت» ارائه و بر آن پای می‌فشرد و تعریف دیگر گروه‌ها را خارج از امت می‌دانست. این خود، حکایت از نوعی انحصارگرایی افراطی در ارائه تعریف و تفسیر گزاره‌های دینی داشت. «انحصار گرایی» در تعریف و تفسیر گزاره‌های دینی، بر عمل‌کرد آنان تأثیر فوق‌العاده‌ای گذاشت. در این میان، اما مرجئه نیز همان راهی را در پیش گرفته بود که دیگران پیموده بودند. با این تفاوت، که انحصارگرایی‌ای که مرجئه داعیه‌ی آن را داشت، با انحصارگرایی دیگر گروه‌ها فرق داشت. مرجئه در اینکه به دیگران نیز اجازه دارا بودن حق را می‌داد، از نوعی شمول‌گرایی تبعیت می‌کردند و در اینکه در این امر که خود را برحق و دیگران را ناحق می‌دانستند، انحصارگرا بودند. این شمول‌گرایی مختص به مرجئه، برخاسته از تعریف آنان از «ایمان» بود. مرجئه در تفسیر خود از ایمان، به «پلورالیسم عملی» روی آورده بودند. از نظر آنان «عمل» دخلی در هستی و نیستی «ایمان» نداشت. بنابر رأی اینان، به راحتی می‌شد نظر را از عمل تفکیک کرد. لوازم و تبعات اندیشه را به ساحت عمل راه نداد و همه‌ی کسانی را که با خدا و رسول و قیامت ایمان داشتند، «اصحاب الجنة» خطاب کرد. ابوحنیفه آشکارا همه را بر این نکته واقف می‌کرد که ملاک ایمان، همان «عمل مسلمانان نخستین» است. (ابوحنیفه، ۱۴۲۵: ۶۳۰) در اولین روزها و سال‌های نخستین بعثت، نه نمازی بود و نه روزه‌ای، نه حجی بود و نه زکاتی، نه «می» ممنوع بود و نه «نی». با این حال، بر همه، عنوان مسلمان و مومن اطلاق می‌گردید. بنابراین، باید «سرنوشت عمل» را از «سرنوشت ایمان» جدا دانست. فتوا به جدایی سرنوشت ایمان از عمل، فتوا به پلورالیسم عملی بود. این امر از انسجام و اتحاد خراسانیان برای سرنگونی بنی‌امیه به خوبی روشن است.

ایمانی که مورد نظر مرجئه بود، با ایمانی که گروه‌های رقیب تعریف می‌کردند، تفاوت اساسی داشت. گروه‌های مختلف مرجئه، ایمان را سه‌گونه معرفی کرده‌اند: یک گروه، ایمان را به «تصدیق» تحویل می‌داد. منظور آنان از «تصدیق»، همان تصدیق قلبی بود؛ یعنی برآمده از عمق جان و وجود آدمی. گروهی دیگر، ایمان را مساوی علم و معرفت معرفی می‌کردند. گروه سوم نیز کسانی بودند که ایمان را صرف اقرار زبانی می‌دانستند. وجه اشتراک همه‌ی این گروه‌ها این بود که «عمل را جزء ایمان» نمی‌دانستند. اهل ارجاء دایره‌ی ایمان را آن‌قدر وسیع گرفته بودند که همه‌ی گروه‌های متخاصم که خود را در درون دایره‌ی اسلام می‌دانستند، جای می‌داد. از نظر مرجئه، بر این امر دلایل عمده‌ای وجود داشت که استدلال آنان را موجه می‌ساخت. آنان بر این باور همگانی مسلمین صحت می‌نهادند و زبان «قال و حال» آنان حاکی از این بود که امت اسلامی را بی‌گمان پیامبری با وحی الهی بنیاد نهاده و راه و رسم این امت از طریق فوق طبیعی به او الهام شده است. اما وقتی که کار تفسیر این راه و رسم به میان آمد، گروه‌هایی «طرد و دفع» را مهم دانستند و جانب آن را گرفتند و سعی بلیغ کردند که راه و رسم رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه را به گونه‌ای تفسیر نمایند تا تعداد «دوزخیان» افزایش یابند. در این بین، اما مرجئه، خود را اهل طرد نمی‌دانستند. قاموس وجودی آنان بر «جذب حداکثری» شکل گرفته بود. مرجئه می‌خواستند، اکثریت قریب به اتفاق امت، اهل بهشت باشند. رقیبان مرجئه بر این باور بودند که برای این که این امت مطمئناً «اصحاب الجنة» باقی بمانند، لازم بود بعضی از افراد آن احساس کنند که نقض‌کنندگان قوانین باید از امت طرد شوند. (وات: ۲۳) همین استدلال باعث می‌شد که دیگر فرقه‌های اسلامی تمام همت خود را مصرف این مهم نمایند که تا می‌توانند از تعداد «اصحاب الجنة» بکاهند و به رقم «اصحاب النار» بیافزایند. دلیل این کاهش و افزایش، مقاومت آنان تا آخرین رمق جان در مقابل یکدیگر بود.

مرجئه اما به دنبال کاهش «اصحاب الجنة» نبود. آنان خود را به بدترین وجه ممکن مکلف می‌کردند که بر شمار «اصحاب الجنة» بیافزایند. برای این منظور در تعریف ایمان، نظریه‌ای جدید ارائه نمودند. از نظر آنان، ایمان دُرست، همان «ایمانِ آغازین» است، زیرا عقیده و عمل درست، همان عقیده و عمل آغازین است. بر این اساس، باورشان بر این تعلق گرفت که ایمان، قبل از عمل تحقق می‌یابد. البته در این امر، سایر فرق نیز با مرجئه همراه بودند. ولی دیگر فرق در این که عمل را جزء ایمان می‌دانستند با مرجئه تفاوت می‌نمودند. مرجئه «ایمانِ فاقدِ عمل» را به رسمیت شناختند، زیرا مسلمانان نخستین در حالی که مکلف به انجام هیچ‌یک از فرایض نبودند، اما از نظر قرآن «مومن» خطاب می‌شدند. (ابوحنیفه ۱: ۴۲۵، ۵۷۵) از نظر مرجئه، این رویکرد قرآن به مومنین نخستین، حکایت از این داشت که ایمان، چندان ربطی به عمل ندارد. در غیر این صورت، چون خداوند در مقام بیان بوده است، نباید بر این گروه نخستین، عنوان «مومن» را اطلاق می‌کرد. با توجه به تعریفی که

مرجئه از «ایمان» ارائه می‌داد، کافر کم‌تری در سرزمین‌های اسلامی یافت می‌شد. همه، مسلمان بودند، حتی از مسلمان هم بالاتر، همه، مومن بودند.

۵-۳. دارالایمان و دارالحرب

یکی از نگرانی‌های اساسی مرجئه، تبیین و تفسیر «دارالایمان» و «دارالحرب» و بیان ویژگی‌های این دو بود. امروزه «شهروند» را کسی می‌دانند که حقوق فردی و جمعی خود را می‌شناسد و از آن‌ها دفاع می‌کند، قانون را می‌فهمد و به آن عمل می‌کند و از طریق آن، حقوق خود را مطالبه می‌کند. از حقوق معینی برخوردار است. می‌داند که فرد دیگری هم حضور دارد و دفاع از حقوق او، یعنی دفاع از حقوق خودش. خطاب مرجئه به مسلمین این بود که آن‌ها به حقوق فردی و جمعی خود واقف باشند. از نظر مرجئه هر کس که در جامعه‌ی اسلامی زندگی می‌کند، باید این توانایی را داشته باشد که در مواقع حساس و یا به قول خود آن‌ها در مواقع «فتنه» بدانند که چه سیاستی را اتخاذ نمایند. هر کسی که تقدیر امور مسلمین را در «دارالایمان» به دست گرفت، صلاحیت اطاعت و اقتدا را دارد؛ اما اگر مدعیان زیاد شد، بهترین گزینه، سکوت است و به رسمیت شناختن همه‌ی قدرتهای درگیر. شهروند «دارالایمان» به نفع هیچ‌یک از قدرتها نباید وارد معرکه گردد. حمایت از یکی و واگذاری دیگری، خلاف اصول ایمانی است. وظایف ایمانی اختصاص به گروه خاصی ندارد.

از نظر مرجئه «دارالایمان» یا دایره‌ی شمول اسلام بسیار فراخ‌تر از محدوده‌ی تنگ دیدگاه‌های عرب‌گرایانه‌ی امویان بود که اسلام را عملاً منحصر در اعراب می‌دیدند و نیز در تقابل با «خارجیان» قرار داشت، که «دارالایمان» را به اردوگاه‌های منزوی و دور افتاده‌ی خود محدود کرده و در تصور امتی مرکب از قدیسین بودند. مرجئه به حمایت و تأیید هر کس که به هر دلیل، حتی به ظاهر اسلام می‌آورد، مبادرت کرده و خواهان استفاده‌ی ایشان از حقوق یک فرد مسلمان بودند. شیوخ و مؤمنین مرجئه که ایمان را اقرار به خدا و رسول او و کفر را منحصر در خدانشناسی می‌دانستند، چگونه می‌توانستند کسانی را که به زبان، شهادتین و به عمل، مناسک اسلامی را انجام می‌دادند، از دایره‌ی اسلام خارج و سَنَد شهروندی آنان را باطل نمایند. این امر از آنجا ناشی می‌شد که آنان ایمان و اسلام را یکسان قلم‌داد می‌کردند. در این صورت، اسلام از نظر مرجئی بسیار سهل و آسان و فارغ از مشقت و به قولی، مذهب سواد اعظم بود. پلورالیسم عملی و یا مسالمت‌جویی و روحیه‌ی مدارا و تساهل اغلب مرجئه در مورد نزاع‌های فرقه‌ای موجود در جامعه‌ی اسلامی که حتی خواندن نماز پشت سر امام مرتکب گناه کبیره را نیز صحیح و درست می‌دانست و نیز تفکر سیاسی برخی از ایشان مبنی بر لزوم اطاعت از حاکم می‌توانست با استقبال زیادی از افراد جامعه مواجه شود و به تعداد شهروندان «دارالایمان» بیافزاید. (عیسینیا، مبانی شهروندی در اسلام، در: سایت راسخون) در این صورت «دارالایمان» مرجئه، شهری رؤیایی بود که در آن، فضای کافی برای نفس کشیدن همه‌ی کسانی که خود را مسلمان می‌پنداشتند، موجود بود.

در مدینه‌ی فاضله‌ی مرجئه که پلورالیسم عملی حکم‌فرما بود، صاحبان همه‌ی اندیشه‌ها با کمال آرامش و طیب خاطر، زیستی مسالمت‌آمیز داشتند.

۴-۵. تساهل و مدارای مذهبی

تعریفی که مرجئه از ایمان ارائه می‌دادند و ایمان و اسلام را یک‌سان قلم‌داد می‌کردند، سبب روی آوردن اهل ذمه به آئین مسلمانان گردید. اصولاً اسلام مرجئی بر ساخته از «ایمان» آن‌ها بود که بسیار سهل و آسان و فارغ از مشقت و به قولی، مذهب سواد اعظم بود. مثلاً درحالی که خوارج با تکیه بر اصل «وعید» بیشتر بر جنبه‌های غضب و خشم خداوندی در کیفر گناهکاران تاکید می‌کردند، مرجئه با استناد به «وعد» بر لطف و کرم و رحمت الهی تاکید ورزیده، تخم امید به بخشایش را در دل خطاکاران بارور می‌ساختند و جهنم را خاص مشرکان دانسته و برای همه، امید آمرزش داشتند و می‌گفتند هیچ کس از اهل قبله درون آتش نرود و خداوند، موحد را عذاب نکند. هم‌چنین درحالی که جمیع فرق با استناد به حدیث پیامبر، تنها یک فرقه از هفتاد و سه فرقه‌ی امت اسلامی را مستحق بهشت و رستگاری می‌دانستند، مرجئه این سخن را چنین تفسیر می‌کردند که پیغمبر گفته است: «امت من بر هفتاد و سه گروه تقسیم شوند، هفتاد و دو گروه بهشتی باشند و یک گروه دوزخی». (مقدسی ۱۹۹۱، ج ۱: ۵۵) این دیدگاه که «هرگاه آدمی به معرفت خدا رسد و بعداً با زبان به انکار او پردازد کافر نشود» مرجئه را به سوی یک تصوف پیشرفته و شدید هدایت می‌کرد که از جنبه‌ی روش و سیاست تصوف مآبانه خویش در انجام عبادات وسعت عمل داشت. «اصالت نیت و عقیده و ناچیز شمرده شدن کردار» نزد مرجئه با این اندیشه که «الاعمال بالنیات؛ پاکی کار دل است نه کار اندام» و تکفیر انسان مسلمان را به دلیل گناه کردن، زشت می‌شمردند، هماهنگی داشت. از این رو بسیاری از شیوخ و علمای مرجئه از موالی و عمدتاً، خراسانی بودند. طبیعی است که این گونه تلقی از دین برای برخی ذمیان که صرفاً نه به دلایل اعتقادی بلکه بیشتر به دلایل اجتماعی تغییر کیش می‌دادند، مطبوع و قابل قبول‌تر باشد، زیرا اصولاً بسیاری از ذمیان از آن رو به آسانی به اسلام می‌گرویدند که از دینی پای‌بند آداب و تشریفات پیچیده به مانند آئین زردشت، به دینی آسان‌گیر وارد می‌شدند؛ دینی که برای پذیرش آن فقط اعتراف و اقرار به شهادتین کافی بود. با قبول اسلام، ذمیان می‌توانستند به آسانی و بدون تحمل مصائب گوناگون در جرگه‌ی مسلمانی وارد شده و از مزایایی که پیام اسلامی به آن‌ها بشارت و وعده داده بود، برخوردار گردند. به تدریج و در گذر زمان، مرجئه پذیرش خدای یگانه را اساس مسلمانی دانستند. مسالمت‌جویی و روحیه‌ی مدارای اغلب مرجئه در مورد نزاع‌های فرقه‌ای موجود در جامعه اسلامی که حتی خواندن نماز پشت سر امام مرتکب گناه کبیره را نیز صحیح و درست می‌دانست و نیز تفکر سیاسی برخی از ایشان مبنی بر لزوم اطاعت از حاکم، می‌توانست با استقبال نومسلمانی مواجه شود که به هر دلیل نمی‌خواستند خود را وارد درگیری‌های داخلی اعراب نمایند و طالب نوعی یکپارچگی در جهان اسلام بودند تا در پناه آن، زندگی آرام و بدون دغدغه‌ای

داشته باشند. (مفتخری، ۱۳۸۰). مرجئه می‌دانستند که انسان به تنهایی نمی‌تواند به زیست دلخواه خود ادامه دهد. از این رو، باید در اجتماع حضور داشته باشد و از امکانات اجتماعی به اندازه‌ی بهره‌ای که در توانایی اوست، استفاده نماید. اجتماع عرصه‌ی تقابل خواست‌ها و سلايق و علايق متضاد است. در این جولانگاه که هرخواست و سلیقه‌ای طرف مقابل را به مبارزه می‌طلبد، انسان باید اقدام به گزینش نماید. تمام گزینش‌های او بر محور آن چیزی است که مورد توجه نفس اوست. با این وجود، او ناچار است بر بسیاری از خواست‌های خود خط بطلان بکشد، زیرا برخی از خواست‌ها، موافق آنچه باید در اجتماع جریان داشته باشد، نیست. تداوم زندگی منفعت‌جویانه‌ی انسان مستلزم این است که او «اصل مودت» و تعامل بر اساس مدارا و پلورالیسم عملی را سرلوحه‌ی حیات اجتماعی خود قرار دهد. با توجه به این اصل مهم، باید حیات خود را با توجه به رابطه‌ای مودت‌آمیز و همراه با تفاهم و احترام متقابل با دیگر انسان‌ها تعریف نماید.

گمان «پلورالیست‌های عملی مسلمان» این بود که اگر در ایام «فتنه» دست انسان را نگیریم، جفایی نابخشودنی در حق انسان روا داشته‌ایم. آنان سکوت را در ایام فتنه، بهترین راه حل برای یک مسلمان می‌دانستند، زیرا مرجئه وظیفه‌ی ذاتی خود را حفظ وضع موجود تعریف کرده بودند.

آنان تمام تلاش خود را به کار می‌بردند که جامعه‌ی مسلمانان از هم نپاشد. این به آن معنا بود که آنان باید جایگاه «انسان» را در این جامعه‌ای که خواهان محفوظ ماندن اوست، تبیین نماید. آموزه‌های قرآن، «اصل تساوی همه‌ی انسان‌ها از حیث نژاد» را مطرح می‌کند. انسان از نظر قرآن از «یک مرد و زن» آفریده شده است. قوانین طبیعی حاکم بر انسان، نه موجب «فضیلت‌سازی» برای اوست و نه باعث «فضیلت‌سوزی». موجب و دلیل امتیاز انسانی بر انسانی دیگر، امری فراطبیعی است که در زبان دین به «کرامت» تعبیر شده است. این «کرامت» در اجتماع انسانی و مسلمانی اهمیتی ویژه می‌یافت. انسانی که مرجئه در گلستان دنیا به دنبال آن می‌گشت، انسانی بود که در مقام عمل، اهل رفق و مدارا و یک پلورالیست تمام‌عیار باشد. این انسان باید بر بسیاری از ناملایمات که از سوی هم‌کیشان و نیز از سوی حاکمان اعمال می‌شد، برای اهداف مقدس و بلندمدت چشم‌پوشند. هم خود اهل رفق و مدارا باشند و هم دیگران را به رفق و مدارا فرا بخوانند.

۵-۵. عمل

مرجئه‌ی خراسان، مانند تمام مسلمانان، بر این نظر بودند که «هر عملی، انعکاسی متناسب با خود» در پی دارد. آنان مانند هر مسلمان دیگری به اعمال خوب، نمره‌ی خوب می‌دادند و به عمل‌های بد، نمره‌ی منفی. «ثابت بن قطنه» یکی از نظریه‌پردازان مرجئه در خراسان در ضمن شعری به این اصل پرداخته است که «هر کی در دنیا از خدا پروا بدارد، فردا به هنگام محاسبه، پاداش خواهد گرفت». (عطوان، ۱۳۸۸: ۳۶) مرجئه‌ی خراسان، ریختن خون

مسلمان را حرام می‌دانستند؛ مگر وقتی که به آنان تجاوز کنند. در واقع مرجئه در این موارد به اصل «دفاع از خویشتن» تمسک می‌کردند. (همان: ۳۸) مرجئیان اولیه، خواستار پرهیز از درگیری‌های داخلی امت اسلامی بودند. از نظر مرجئه «همه‌ی مسلمانان اعم از عرب یا نومسلمان، برادر دینی بودند». این اندیشه در آنجا با آمال و خواسته‌های نومسلمانان و اهل ذمه که همانا «تاویل احکام شریعت و تفسیر دین به آسان‌ترین وجه ممکن» بود، هم‌ساز گشت. از این رو، تفکر مرجئه در آن سامان، نقش مهمی در سازش بین مصالح متعارض میان اعراب و سایر مسلمین ایفا نمود و خراسان را به بزرگ‌ترین مرکز فرقه‌ی «مرجئه» در عصر اموی تبدیل کرد. در منابع تاریخی از افراد زیادی از مرجئه که خراسانی یا منسوب به خراسان بودند و یا در آنجا اقامت داشتند، نام برده شده است. به دلیل همین کثرت وجود مرجیان در بلخ، آن را «مرجی‌آباد» می‌گفتند. (واعظ بلخی، ۱۳۵۰: ۲۸)

بدون تردید یکی از دلایل عدم انتشار تفکر خارجی در خراسان، علاوه بر محبوبیت علویان، می‌تواند ناشی از نفوذ گسترده‌ی مرجئه در آن سامان باشد. گسترش افکار مرجئه در خراسان با رواج مکتب ابوحنیفه در آن سامان همراه بوده تا آنجا که گفته‌اند: ابوحنیفه پیشوای بلامنازع روحانی و شاید هم سیاسی مرجئه در سرزمین‌های شرق قلمرو خلافت بوده است. از این رو، از ابتدای قرن دوم هجری و هم‌زمان با آغاز حرکت اصلاحی نومسلمانان، شاهد همراهی مرجئه با ایشان و رهبری قیام توسط سرشناسان مرجئی هستیم. جنبش نومسلمانان خراسان در اعتراض به وضع نامساعد سیاسی، اجتماعی و رفتار تبعیض‌آمیز اموی که از ابتدای قرن دوم هجری و با استفاده از فضای باز سیاسی ایجاد شده در اصلاحات «عمر بن عبدالعزیز» آغاز شده بود، روز به روز گسترش بیشتری می‌یافت. گزارش‌هایی از مذاکره‌ی بعضی شیوخ مرجئه با عمر بن عبدالعزیز در مسئله‌ی ایمان، ثبت شده که نشان‌گر این است که ظاهراً عمر با ایشان هم‌ساز شده بود. (طبری، پیشین، ج ۹: ۳۹۶۰) به هر حال، از این زمان حضور مرجئه در دعوت اسلامی به طور محسوسی مشهود است. هر چند با سقوط عمر بن عبدالعزیز، اصلاحات وی از جمله جایگزینی دعوت اسلامی به جای فتوحات نیز متوقف شد، اما در حوالی سال ۱۱۰ هجری دعوت اسلامی شروعی دوباره یافت. در رأس این حرکت تبلیغی، دو نفر از مرجئه به نام‌های «ابوالصیدا و ثابت قطنه» قرار داشتند که هر دو نیز از موالی بودند. با این حال، آنکه بیش از پیش در رهبری فکری و اجتماعی و دینی مرجئه در خراسان و بالاخص در بلخ نقش عمده و کلیدی و انکارناپذیر دارد، همانا «ابوحنیفه، نعمان بن ثابت مشهور به امام اعظم» است.

۵-۶. ابوحنیفه، برجسته‌ترین شخصیت پلورالیسم عملی

ابوحنیفه از موالی شرق اسلامی بود. بر خلاف دیگر موالی، روزگار بدی نداشته و از نظر اقتصادی در وضع خوبی به سر می‌برده است. (ابن قطیب، ۱۹۹۲: ۴۹۵) بر اساس نصوص تاریخی و نیز گزارش‌های فرق نویسان، ابوحنیفه از مرجئه شمرده شده است. (بغدادی، ۱۹۲ و اشعری، ۱۳۶۲: ۱۳۹) این، بعید نیست، زیرا ابوحنیفه به سرزمینی تعلق داشت که

بیشترین اعتراض‌ها را نسبت به عمل‌کرد بنی‌امیه داشت. در فاصله‌ی سال‌های ۱۲۲ تا ۱۳۲ هجری که حکومت اموی و افسین سال‌های خود را می‌گذرانید، ابوحنیفه به‌عنوان فقهی مخالف با دستگاه حکومت با دیدگاه‌های اعتقادی خاص خود، بسیار مورد توجه جناح‌های مخالف حکومت قرار گرفت. مردمان خراسان، از دینی که به تازگی اختیار کرده بودند، راضی بودند، اما از کسانی که این دین جدید را برای‌شان آورده بودند، دل خوشی نداشتند. انتقاد از عمل‌کرد عمال اموی تبدیل به سیاستی اعتراضی شده بود. این اعتراض در کوفه و بصره، به صورت مدنی بود، اما در خراسان از حالت اعتراض مدنی خارج شده بود و تبدیل به یک قیام مسلحانه گردید. ابوحنیفه در کوفه بود. او هیچ‌گاه در جمع معترضان سلاح به دست، قرار نگرفت، اما همیشه از معترضان، حمایت مدنی می‌کرد. یک نمونه‌ی آن، حمایت او از «زید بن علی» است. گفته شده که زید از شیوخ ابوحنیفه بوده و ابوحنیفه با او بیعت کرده است. البته هیچ گزارشی مبنی بر حضور او در سپاه زید به دست نیامده و همین حکایت از این دارد که او اعتراض مدنی را بر اعتراض قهری و مسلحانه ترجیح می‌داده است. ابوحنیفه هم سی هزار درهم برای زید فرستاد و هم از مردم خواسته بود که به یاری زید بشتابند. (مشکور، ۱۳۷۲: ۲۱۶) یکی از دلائل روی‌آوری «یحیی بن زید» به سوی خراسان را باید در همین حمایت‌های بی‌دریغ ابوحنیفه از قیام او علیه حکومت اموی دانست. حمایت ابوحنیفه به همه‌ی اعتراض‌های خراسانیان تعلق گرفته است. در همین زمان، ابوحنیفه به‌عنوان یکی از فقهاء برجسته‌ی کوفه نیز عرض اندام کرده بود. به اندک زمانی، مکتب فقهی و عقیدتی ابوحنیفه در تخارستان با شتاب گسترش یافت. به ویژه بلخ، نخستین سنگر حنفی‌گری در خاور شده بود. این‌گونه است که در کوفه به کوشش مخالفان ابوحنیفه‌ی بلخ، «مرجئه‌آباد» یا شهر مرجئان لقب یافته بود. دلیل این تسمیه این بود که ابوحنیفه مرجئی نامیده شده بود و عامه‌ی مردم بلخ پیرو عقیده‌های او بودند. در حالی که دانش‌دوستان دیگر بخش‌های خراسان که از برای دانش‌اندوزی به عراق می‌رفتند به استادان گوناگون روی می‌آوردند، دانشجویان بلخی، اما پیوسته ابوحنیفه را به استادی برمی‌گزیدند. نخستین قاضی بلخ هم از شاگردان ابوحنیفه بود که در حیات ابوحنیفه در بلخ قضاوت را شروع کرد. او عمر بن میمون رماح شاگرد و دوست نزدیک ابوحنیفه بود و بیش از بیست سال در این مسند باقی ماند.

محبت به ابوحنیفه و مکتب او به گونه‌ای بود که بلخیان از ورود و حکومت غیر بلخیان که از سوی بغداد برای ولایت بلخ معرفی می‌شد، جلوگیری می‌کردند. عباسیان بعد از عمر بن میمون رماح، ابو محمد اعمش را به این مقام گماشت. اعمش بر خلاف مشی پلورالیستی حاکم بر بلخ، برخی از دانشمندان حنفی را شکنجه و آزار کرد و چندی بعد مردم با خواری او را از شهر خود بیرون راندند. سپس ابو مطیع حکم، پسر عبد الله بلخی که یکی دیگر از شاگردان ابوحنیفه و از مبلغان بزرگ آموزش‌های کلامی مرجئی وی در خاور زمین بود، به جای او نشست. ابو مطیع نویسنده‌ی کتابی است به نام «الفقه

الایسط» که در آن پاسخ‌های ابوحنیفه را به پرسش‌های کلامی آورده است. او همچنین روایت‌گر کتاب «العالم و المتعلم» ابومقاتل سمرقندی است که آشکارا از عقیده‌ی ارجاء پشتیبانی می‌کند و مؤلف آن به نیابت از استاد خود ابوحنیفه، آن را تألیف کرده بود. این کتاب همراه با رساله‌ای از ابوحنیفه به نام «رسالة الی عثمان البتی» اساس تحول‌های بعدی کلام مرجئه را در کیش حنفی خاوری فراهم کرده است. (مادلونگ، ۵: ۴۲-۵۲) ابوحنیفه در کتاب «الفقه الاکبر» مهم‌ترین گام‌ها را در جهت استحکام بخشیدن به پلورالیسم عملی در بلخ برمی‌دارد. او «ایمان» را به «اقرار و تصدیق» تفسیر می‌کند. (ابوحنیفه، ۱۴۲۵: ۵۲۲) از نظر او، متعلق ایمان، فقط قلب و زبان است. هرکس که در قلب «خدا و رسول و قیامت» را قبول داشته باشد و این امر قلبی را به وسیله‌ی زبان ادا نماید، مومن است. مومن نیز با مومنان دیگر نباید سر ناسازگاری داشته باشد. مومنان در دارالایمان به آرامش و در کمال صلح می‌توانند زندگی نمایند.

بعدها شخصی به نام «عثمان بتی» که از بزرگان بصره است، نامه‌ای به ابوحنیفه می‌نویسد و نظر او را در این باره که آیا او اهل ارجاء هست یا نه، می‌پرسد. این نامه، حکایت از رشد و توسعه چشم‌گیر اندیشه‌ی ارجاء در این زمان داشته است. ابوحنیفه، نامه‌ی او را پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «من مرتکب کبائر را کافر نمی‌دانم، بلکه آن‌ها را مومن گمراه می‌دانم». (ابوحنیفه، ۱۴۲۵: ۶۲۹) او «عمل مسلمانان نخستین» را به عنوان دلیل این ادعای خود ذکر می‌کند. امام اعظم، این امر را خاطر نشان می‌کند که قبل از بعثت، همه مشرک بودند. بعد از آن که خداوند سبحان، رسولش را به رسالت مبعوث نمود، گروهی از همین مشرکان به دین مبین اسلام روی آوردند. رسول خدا فقط و فقط از آن‌ها خواسته بود که به وحدانیت خداوند سبحان و به آنچه از جانب او آمده است، اقرار نمایند. آنان با همین دو اقرار، در گروه مومنان داخل می‌گردیدند و از حقوق مسلمانان برخوردار و حرمت جان و مال‌شان حفظ می‌شد. (همان: ۶۳۰)

ابومطیع که از شاگردان برجسته و بلخی ابوحنیفه است، در ضمن سؤالاتی که از استادش مطرح می‌کند، بیشتر ذهن پلورالیسم‌اندیش استاد خود را در مقام عمل، می‌نمایاند. او از استاد خود درباره‌ی «حقیقت ایمان» می‌پرسد. ابوحنیفه هم در پاسخ می‌گوید: ایمان جز شهادت به وحدانیت خدا و شهادت به ملائکه و کتاب و رسالت و بهشت و دوزخ و قیامت چیز دیگری نیست. ابومطیع سؤال دیگری نیز مطرح می‌کند. سؤال او درباره‌ی ایمان شخصی است که در بلاد شرک به سر می‌برد. به برخی از اولیات اسلام اقرار دارد، در حالی که هیچ چیز از فرائض و شرایع را یاد ندارد. ابومطیع این اولیات را ذکر نمی‌کند و ظاهراً ابوحنیفه هم چندان اهمیتی نمی‌دهد که این اولیات چیست؟ اما سؤال او حکایت از این دارد که این شخص حتی به کتاب هم اقرار ندارد. تنها به یک امر اقرار دارد که عبارت از «اقرار به خداوند سبحان» است. ابوحنیفه بدون درنگ پاسخ می‌دهد که او مومن است. ظاهراً ابومطیع از این پاسخ تعجب می‌کند و سؤال خود را به صورت انکاری تکرار

می‌کند که «ولو او هیچی ندادند و هیچ‌گونه عملی هم از او سر نزنده باشد، جز اینکه اقرار به خدا داشته باشد؟». پاسخ ابوحنیفه باز مثبت است و این شخص را مومن می‌داند. (ابوحنیفه، ۱۴۲۵: ۶۰۰)

همان‌گونه که مذکور آمد، سازگاری عقیده‌ی ارجاء با وضع نومسلمانان خاور به روشنی در این دو کتاب نمودار است. ابوحنیفه و متکلمان مرجئی، هیچ‌کدام در مراعات اخلاق و امور دینی نه سهل‌انگار بودند و نه بی‌بندوبار و آماده نبودند تا از نادانی یا بی‌توجهی به قانون شرع، چنان‌که گه‌گاه مخالفان‌شان آن‌ها را متهم کرده‌اند، پشتیبانی کنند. آنان جای شکی باقی نگذاشتند که از برای یاد دادن تکلیف‌های اسلامی به نومسلمان نباید از هیچ کوششی فروگذار کرد.

کیش حنفیان مرجئی پس از روزگار ابو مطیع بلخی در سرزمین خاوری اسلام، هم‌چنان گسترش یافت. تا سده‌ی سوم بیشتر مردم تخارستان و فرارود به کیش حنفی درآمدند. این مذهب به خود می‌بالید که کیش توده‌ی بزرگ سواد اعظم است؛ چنان‌که از نام کیش حنفی معروف در فرارود مشهود می‌شود. (مادلونگ، صص ۵-۴۲) مبانی فکری ابوحنیفه، پلورالیسم عملی را به بهترین وجه آن در سرزمین‌های شرق اسلامی نهادینه نمود. این مذهب در تاریخ خود، کم‌ترین برخوردها را با دیگر مسلمانان داشته است. ابوحنیفه با تمسک به روح قوانین اسلام، پلورالیسم عملی را به مسلمانان حوزه‌ی بزرگ خراسان و بلخ معرفی نمود و با بیان خود، پیروانش را به این امر فراخواند و از حرکات ایذایی و حذفی خوارج به شدت دوری جست. نسبت به همه‌ی مسلمانان، حق اظهار نظر و عقیده را به رسمیت شناخت و در این راه، از هیچ تلاشی فروگذار نکرد.

۶. نتیجه‌گیری

مسلمانان نخستین در کمال رفق و مدارا با توجه به تعالیم نورانی و حیات‌بخش اسلام، حیاتی سراسر مسالمت‌جویانه و مهرورزانه داشتند. این امر از سیره‌ی نورانی رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه کاملاً هویدا و روشن است. با رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحابه، اختلاف در امر جانشینی به وقوع پیوست. سه نظریه و در پی آن، سه گروه ظهور کرد. گرچه یکی از این گروه‌ها به نفع یکی دیگر، عقب‌نشینی کرد، اما این امر را روشن ساخت که علت بنیادین اختلاف در امر جانشینی، ناشی از ابهام در مسئله‌ی مهم و حیاتی «امت» بود. عدم وضوح کافی این اصطلاح اسلامی، نابسامانی‌های بعدی را به وجود آورد. پس از چندی، مسالمت اسلامی و رأفت ایمانی، جای خود را به قهر و غلبه داد و این امر، سیره‌ی ثابت در قرن اول و به دنبال آن در جهان اسلام گردید.

با این حال، نومسلمانان شرق اسلامی و اندیشمندان آن‌ها در همان قرن نخستین اسلامی، مومنان و مسلمانان را دعوت به سیره‌ی مسالمت‌جویانه‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و

اصحابه می کردند. این اندیشمندان، با تفسیری که از «ایمان اسلامی» ارائه کردند، مهم ترین گام ها را در طرد افراط گرایی و نهادینه سازی پلورالیسم عملی و زیستی مسالمت جوینانه در جامعه ی مسلمان برداشتند. آنان برای تقویت پلورالیسم عملی، به تعریف مهم ترین گزاره های مبتلابه جامعه ی مسلمان دست یازیدند. «دارالاسلام و دارالحرب» تعریفی جدید یافت که با تعاریف فرقه های افراط گرا؛ همانند خوارج به شدت مغایر بود. اینان بر خلاف خوارج و تندروهای جامعه ی مسلمان که به شدت متأثر از «روح جاهلی عربی» بود، دایره ی معنایی «دارالحرب» را ضیق و بر وسعت جغرافیای معنایی و مفهومی «دارالاسلام» افزودند. به جای تکیه بر «وعید»، دست به دامن «وعد» شدند. خونریزی مسلمانان را نکوهش کردند و توصیه به سکوت و سکون در ایام فتنه نمودند و حفظ نظام اجتماعی مسلمانان را شعار خود ساختند.

برجسته ترین تئوریسین پلورالیسم عملی، امام اعظم ابوحنیفه، نعمان بن ثابت است که خود مربوط به شرق اسلامی است. او با خلق آثاری در این زمینه، بیش از پیش به نهادینه شدن پلورالیسم عملی در فرهنگ و جامعه ی مسلمانان همت گماشت و استوارترین گام ها را در جهت نفی و طرد افراط گرایی برداشتند.

فهرست منابع:

قرآن کریم

- ۱- ابن فقیه، ابو عبدالله احمد بن محمد بن اسحاق الهمدانی، البلدان، ترجمه ح. مسعود، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
- ۲- ابن مرتضی، احمد، المنیة و الامل، اسکندریه، دار المطبوعات الجامعة، ۱۹۷۲.
- ۳- ابوحنیفه، العالم و المتعلم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵.
- ۴- الفقه الاوسط، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵.
- ۵- الفقه الاکبر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵.
- ۶- رساله الی عثمان التبی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵.
- ۷- ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، المعارف، تحقیق، ثروت عکاشه، القاهرة، ۱۹۹۲.
- ۸- ابو محمد جعفر بن محمد به جریر الطبری، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، ۱۹۶۷.
- اشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مویدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ اول، ۱۳۶۲.
- ۹- بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة منهم، بیروت، دارالجلیل و دارالآفاق، ۱۴۰۸. ترجمه دکتر محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی، چ ششم، ۱۳۸۸.
- ۱۰- حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، منهاج الکرامه فی معرفه الامامه، مشهد، موسسه عاشور، ۱۳۷۹.
- ۱۱- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۴.
- ۱۲- عیسی نیا، رضا، مبانی کلامی شهروندی در اسلام، سایت راسخون.

۱۳- قرضاوی، یوسف، نشانه‌ها و دلایل افراط‌گرایی در دین، ۱۳۹۵، ۱۳۹۵/۷/۷، نوگرا، سایتی برای نواندیشان.

۱۴- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.

۱۵- مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.

۱۶- مشکات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، تهران، انتشارات سمت، چ، اول، ۱۳۹۰.

۱۷- مشکور، محمد جواد تاریخ مذاهب اسلام، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۸۸.

۱۸- محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.

۱۹- محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.

۲۰- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، بیتا.

۲۱- مفتخری، حسین، مرجئه و نو مسلم‌انان، فصلنامه تاریخ اسلام، سال دوم، شماره یکم، ۱۳۸۰.

۲۲- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفۃ الأقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، شرکت مولفان و مترجمان، چاول، ۱۳۶۱.

۲۳- نوری، هادی، ویژگی‌های افراط‌گرایی و اعتدال‌گرایی، ۱۳۹۳، ۱۳۹۵/۷/۷، پایگاه خبری - تحلیلی اعتدال شمال.

۲۴- وات، مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۲۵- واعظ بلخی، فضائل بلخ، ترجمه حسینی بلخی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.



Balkh Kalami School of Thought; promoter of extremism or pragmatic pluralism?

Mohammad Nabi Rahimzada¹

Abstract

Islamic societies have recently been entangled in extremist views and actions. As a result, a significant portion of the public and even Muslim and Non-Muslim scholars have come to consider extremist thinking and actions as an indisputable part of Islamic view, and they also introduce and criticize Islam as a school of extremism. But the truth is that Islam is at odds with extremist thinking as attested by the holy Quran in which Islam is introduced as “the religion of peace” and the prophet of Islam (PUH) never turned to violence. Also, in the first few centuries after the emergence of Islam, we had important scholars who, following the practice of the prophet (PUH), strongly opposed extremist thinking and actions. Balkh was the center of this peaceful thinking. Balkh scholars, led by Imam Abu Hanifa, promoted “pluralism” in practice, and thus served Islamic countries immensely. Kalami principles of Imam A’zam’s thinking in his works showcase his belief in tolerance in Muslim thinking and actions and rejection of extremism in both thinking and action toward each other.

1-Head of Office of Cultural Affairs and lecturer at Katama –al- Nabiyeen University



The breeding ground of Takfir¹

Author: Shaikh Hosain Ahmad –al- Khashn

Translator: Alireza Akhlaqi²

Abstract

The author considers undefined “Takfir” one of the most dangerous challenges in Islamic societies. He believes that this phenomenon did not just come out of nowhere, but there are different religious, psychological, social, economic, and political factors behind it.

From among all the factors, the author considers the intellectual and cultural agents to be the main factors behind Takfir, and he tries to investigate them in this book. In the author’s opinion, the most important factors leading to the emergence of Takfir include: 1) lack of rationalism, 2) religious extremism, 3) suspicious view of others, 4) lack of intellectual capacity.

Keywords: Takfir, intellectual factors, lack of creativity, extremism, suspicion, lack of intellectual capacity.

¹ This is a translation of the second chapter of “Al-Aql al-Islami Bayn Sayat –al- Takfir wa Sabat –al- Takfir” by Shaikh Hosain Ahmad –al- Khashn

² Faculty member at Khatam –al- Nabiyeen University



Terrorism and its fundamental causes³

Author: Jamal Raji Nesar

Translator: Sayed Tahir Erfani⁴

The present book which is titled “globalization and terrorism” tries to investigate the dangers of globalization and terrorism. The author tries to prove that as terrorism is dangerous for the world, globalization can also be dangerous for poor third world countries. The present excerpt is from the second chapter of the book.

³ This is a translation of the second chapter of “globalization and terrorism (immigration, dreams and nightmares)” by Jamal Raji Nesar

⁴ Faculty member at Khtam –al- Nabiyeen University, Ghazni Branch



Takfiri mindset and the factors leading to it

Mohammad Hosain Sadeqi

Abstract

The present article, after reviewing the background of Salafi appearance-focused mindset, tries to investigate the characteristics of Salafi mindset and the factors leading to it. To the author, relying on Naql (Hadith and Quran), following what has been related and the reliance of understanding on Naql characterize Salafi mindset, and ignorance, shallowness of the mind, incomprehensive understanding of religion, reliance on suspicion, and an imbalance between mind and heart are important factors in the emergence of this type of thinking. Based on this, the author recommends avoiding retaliation, scientific, fair and compassionate study of Takfir, lending an ear to other opinions and an overhaul of educational methods as strategies for moderation and dealing with the extremist thinking emerging from Takfiri mindset.



A theoretical introduction to the factors behind the emergence and spread of extremism in Islamic countries

Dr. Mohammad Wahid Binesh²

Although extremist movements and acts of violence and terrorism go as far back as the start of humans' life on earth with different forms, the current trend toward violence which started from the last decade of the twentieth century (1990) is quite different from before. Today, acts of terrorism take victims in many countries of the world with new means and in large scale, and unfortunately, the perpetrators have safe havens in some Islamic countries. Westerners accuse Muslims of violence, and they use terms such as extremism, fundamentalism, terrorism, Islamic radicalism, and political Islam interchangeably. It seems that some of these terms have been coined by western strategists. They have not stopped at false coinages and have actually established movements with extremist and violent tendencies in Islamic countries.

The present study tries to answer the following questions: what is the relationship between the above concepts? Why have some Muslims turned to violence and extremism? And more importantly, what are the factors behind the increasing spread of acts of violence by terrorist and violent groups? So, at first we need to come up with a definition of the related concepts, find their points of distinction, and then look for the reasons for the emergence and spread of extremism.

Keywords: fundamentalism, terrorism, Islamism, political Islam, extremism, violence.

² Faculty member and head of the master's programs office at Khatam –al- Nabiyeen University



Islamic discourse and international convergence

Dr. Abdul Qayum Sajjadi¹

Abstract

This article investigates the position of Islamic discourse and international convergence with a focus on Islamic countries.

This article elucidates different and sometimes contradicting interpretations of political Islamic discourse and ultimately discourse of moderation. Four contradicting interpretations of Islamic discourse, namely discourses of islamophobia, fundamentalism, secularism, and moderation form the major points of discussion in this article. Out of these, four incomplete discourses are criticized and finally there will be an argument for the discourse of moderation. The discourse of Islamophobia is discussed from the viewpoint of western orientalists with a political overtone. Discourses of secularism and fundamentalism are presented as incomplete and unjustifiable interpretations of Islamic discourse. Finally, there will be an argument for the discourse of moderation as a strong Islamic discourse capable of solving problems in Islamic societies and paving the way for their convergence.

Keywords: Islamic discourse, political Islam, Islamophobia, fundamentalism, secularism and moderation.

¹ Chancellor and faculty member at Khatam –al- Nabiyeen Univeristy

Content

Islamic discourse and international convergence Dr. Abdul Qayum Sajjadi	5
A theoretical introduction to the factors behind the emergence and spread of extremism in Islamic countries Dr. Mohammad Wahid Binesh	31
Takfiri mindset and the factors leading to it Mohammad Hosain Sadeqi	49
Terrorism and its fundamental causes Author: Jamal Raji Nesar Translator: Sayed Tahir Erfan.....	73
The breeding ground of Takfir Author: Shaikh Hosain Ahmad –al- Khashn Translator: Alireza Akhlaqi.....	99
Balkh Kalami School of Thought; promoter of extremism or pragmatic pluralism? MohammadNabiRahimzad.....	123

