

هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی

علیرضا زهیری^۱

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۲۰

چکیده

انقلاب اسلامی و در پی آن، تأسیس نظام جمهوری اسلامی مناسبات جدیدی را در روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و گفتمان نو پدید آورد که هدف آن، نوسازی جامعه بر اساس احکام شریعت بود. در گفتمان جدید، سازه‌های هویت از طریق الهیات سیاسی مبتنی بر اسلام شیعی ترسیم قدرتمندی از هویت شهروند مسلمان را فراهم آورد که مورد پذیرش داوطلبانه بسیاری واقع گردید. این منطق ارزشی یک نظام معنایی تازه‌ای پدید آورد که شالوده ساخت هویت جدید برای کنشگران انقلابی بود. در این میان، تداخل و تطابق منافع و اهداف نهاد روحانیت با نظام سیاسی و ایجاد نوعی تعلق و هم‌نواپی میان این دو، موقعیت و هویت تازه‌ای برای حوزه دین و حاملان آن پدید آورده است. پهلوگرفتن امر دینی در کنار امر سیاسی به گروه‌بندی‌هایی درون نهاد حوزه و روحانیت انجامیده است. تأثیر شرایط و زمینه‌های محیطی از یک سو و قرائت‌های متفاوت از دین و حتی اندیشه و سیره امام خمینی^۱ از سوی دیگر، مواجهه آنان را با سیاست متفاوت کرده است. اگر انقلابی بودن را از موضوعات اساسی امر سیاسی بدانیم، باید به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که حوزه انقلابی به چه معناست و چه نسبتی میان هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن وجود دارد؟

بررسی رابطه حوزویان با انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی، نشان از آن دارد که ساخت هویت حوزه‌ای تحت تأثیر موقعیت و شرایط کنونی از یک سو و تعریف دیگران از حوزویان و همچنین تعریفی که حوزویان از خود دارند، باید مجدداً بازنمایی شود. کلیدواژگان: هویت حوزه‌ای، هویت انقلابی، حوزه علمیه، امر سیاسی، انقلاب اسلامی.

۱. دکتری علوم سیاسی و محقق پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی

مقدمه

در فرایند انقلاب اسلامی و تحولات پس از آن، جامعه ایرانی در معرض دو گونه دگرگونی اجتماعی قرار داشته است؛ نخست آنکه گفتمان نویی پدید آورد که هدف آن، نوسازی جامعه بر اساس احکام شریعت بود. در پی انقلاب، هویت دینی به شدت تقویت شد و تمام عرصه‌های زندگی سیاسی و اجتماعی ایرانیان تحت تأثیر قرار گرفت و نخبگان مذهبی «سیاست اسلامی» را جایگزین الگوهای نوسازی کردند. از سوی دیگر، نقش و موقعیت نیروهای اجتماعی در معرض دگرگونی واقع گشت. در این میان نهاد روحانیت، که نقشی اساسی در نظام‌مندساختن جامعه اسلامی بر بنیان‌های دینی داشته، سبب گردید از طریق تأثیرگذاری بر فرایندهای درون‌دادی نظام (تقاضاها و حمایت‌ها) و نیز فرایندهای برون‌دادی (تصمیمات سیاسی و سیاستگذاری)، نوعی هم‌پیوندی با نظام سیاسی داشته باشد. تداخل و تطابق منافع و اهداف نهاد روحانیت با نظام سیاسی و ایجاد نوعی تعلق و هم‌نواپی میان این دو، موقعیت و هویت تازه‌ای برای حوزه دین و حاملان آن پدید آورده است. حال اگر انقلابی بودن را از موضوعات اساسی امر سیاسی بدانیم، باید به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که حوزه انقلابی به چه معناست و چه نسبتی میان هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن وجود دارد؟

۱. روش و چارچوب تحقیق

رویکردهای نظری، به لحاظ هویت متعدّدند و انتقادهایی نیز متوجه آنهاست. یکی از این رویکردها مربوط به روش تحلیل گفتمان می‌باشد که کاربردی‌ترین روشی است که می‌تواند دستیابی به داده‌های این تحقیق را فراهم سازد. از آنجاکه این تحقیق از یک سو

به هویت حوزه‌ای می‌پردازد و از سوی دیگر انقلابی بودن را درون گفتمان انقلاب اسلامی بازنمایی می‌کند، این روش امکان بیشتری برای محقق فراهم می‌سازد. روش گفتمان به نظام‌های معنایی می‌پردازد که در آن، فهم مردم از نقش خود در جامعه شکل گرفته و بر فعالیت‌های سیاسی فردی و جمعی آنها اثر می‌گذارد. فرض اولیه در این رویکرد آن است که فهم رفتار و پدیده‌ها زمانی میسر است که درون یک چارچوب گسترده معنایی قرار گیرند. ساختارهای معنایی رفتار افراد، گروه‌ها و جوامع را معنادار کرده، به هویت‌ها و منافع شکل می‌دهند و خط و مرزهای آنها را با دیگران متمایز می‌سازند. روش تحلیل گفتمان با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی سروکار دارد. بهره‌گیری از این روش، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا با درک الگوها و انگاره‌های معنابخشی که در متن کنش‌های اجتماعی وجود دارد، بتوان «ساختارهای معنایی نهفته» را شناسایی کرد و دریافت که چگونه به مقتضای صورت‌بندی گفتمانی، نحوه خاصی از عمل سیاسی ظهور می‌یابد.

در گفتمان، فراتر از تحلیل زبان‌شناختی که صرفاً به عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله به مثابه ابزار کشف معنا تأکید می‌شود، به عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... نیز توجه می‌شود تا شبکه‌ای از مفاهیم و نشانه‌ها حاصل شود. نشانه‌های درون یک گفتمان حول یک نقطه مرکزی به‌طور جزئی تثبیت می‌شود. نقطه مرکزی، نشانه برجسته و ممتازی است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند؛ به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود. کلیت نظام مند حاصل از عمل مفصل‌بندی را گفتمان می‌نامند. (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۷-۷۶)

یاست پژوهی
هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی



۲. مفهوم هویت حوزه‌ای

هویت، به مثابه پدیده‌ای سیال و چندوجهی، حاصل یک فرایند مستمر تاریخی است که

تحت تأثیر شرایط محیطی، همواره در حال تغییر است. اینکه عناصر تشکیل دهنده هویت چیست، موضوع مطالعات گسترده‌ای است که در باب شناسایی ملت‌ها، جوامع و گروه‌ها صورت می‌گیرد. هویت عبارت از مجموعه خصوصیات و مشخصات اساسی اجتماعی، فرهنگی، روانی، فلسفی، زیستی و تاریخی همسان است که بر ماهیت یا ذات گروه به معنای یگانگی یا همانندی اعضای آن با یکدیگر دلالت می‌کند و آنها را در یک ظرف زمانی و مکانی معین، به‌طور آگاهانه از سایر گروه‌ها و افراد متعلق به آنها متمایز می‌سازد (الطایی، ۱۳۷۸: ۱۳۹).

هویت‌ها ممکن است از طریق تعلق افراد به ارزش‌های دینی، تاریخی و محیط اجتماعی که در آن زیست می‌کنند، شکل بگیرد. در این میان ارزش‌های دینی هم جنبه شناختی هویت فرد دین‌دار را تبیین می‌کند و هم رفتار تکلیفی او را معین می‌سازد؛ بنابراین هویت فرد مؤمن، ایمان و اعتقاد او به ارزش‌های دینی از یک سو و عمل به تکالیف شرعی از دیگر سو شکل می‌گیرد. این جنبه از هویت در فهم هویت حوزه‌ای، اهمیت بسزایی دارد. در عین حال انباشت تجربه زیست تاریخی و کیفیت مناسبات آنان با نظام کلان اجتماعی، لایه‌های دیگری به هویت آنان افزوده است. بدین ترتیب برای فهم هویت حوزه‌ای، نگاهی به تبار شکل‌گیری حوزه‌های علمیه و فلسفه وجودی آنها خواهیم داشت.

ا. کارکرد تاریخی حوزه‌های علمیه

عالمان دینی و روحانیت شیعه، چه در عصر امامان معصوم، که به محدثان و راویان حدیث شهرت داشتند و چه در دوران غیبت و نبود دسترسی به امام معصوم، که به عنوان نایبان آنان، مرجعیت مستقلی یافتند، کارویژه‌های مشترکی داشتند. این کارویژه‌ها نشان از آن دارد که عموم مردم دیندار نیز امور دینی خود را از طریق آنان پی می‌گرفتند. علامه طباطبایی معتقد بود تشخیص علمی احکام دین بر جماعت مسلمانان لازم است و از وظایف شرعی و ضروری آنهاست. وی به دلیل گستردگی آموزه‌های



دینی، این وظیفه را برای همه افراد امکان‌پذیر نمی‌دانست و تنها شمار اندکی از میان آنان را قادر به چنین تشخیصی می‌دانست؛ بنابراین از نظر ایشان افرادی که این توانایی را ندارند، باید به افراد آگاه از احکام و آموزه‌های دین مراجعه کنند. به این افراد، مقلد و به افراد عالم در دین، مجتهد گفته می‌شود (طباطبایی و دیگران، ۱۳۴۱: ۳).

حوزه‌های علمیه که بر اساس نیازی تاریخی شکل گرفته بودند، توانستند حجیت حضور و فعالیت خویش را نیز از نظر شرعی اثبات کنند. ضرورت آموزش روحانیان به سبک خاصی که تا کنون نیز امتداد یافته، انسجام در فعالیت‌های دینی و حرکت‌های علمی یکپارچه، گسترش فعالیت‌های تبلیغی، ارتقای توانایی‌های اجتماعی سبب شد حوزه‌های علمیه شکلی نهادی به خود بگیرند. در برخی بررسی‌ها با توجه به شاخص‌هایی که برای سازمان ذکر شده، تشکیلات روحانیت را به مثابه یک شبه سازمان اجتماعی در نظر گرفته است (اخلاقی، ۱۳۸۴: ۲۳).

الویری حوزه‌های علمیه را اصلی‌ترین نهاد آموزش، تربیت و سازماندهی صاحب‌نظران و مبلغان اسلامی در سطوح مختلف می‌داند که با پیشینه دراز و به منزله یک سازمان اجتماعی دارای اهداف، ساختار، سازوکار و نقش و کارکرد درونی و اجتماعی خاصی بوده است. وی با بهره‌گیری از نظریه‌های جامعه‌شناختی درباره گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی معتقد است حوزه‌های علمیه از جمله سازمان‌های غیردیوان‌سالار و از گروه‌های خودیار اجتماعی‌اند که نقش اجتماعی خود را از نظام‌های معطوف به ارزش الهام می‌گیرند (الویری، ۱۳۸۳: ۳۶۸).

از زمان شکل‌گیری دولت صفویه، موقعیت مرجعیت و حوزه‌های علمیه دچار تطور گشت. دولت صفویه برای نخستین بار در تاریخ ایران، مذهب شیعه را رسمی نمود و

زمینه حضور بسیاری از علمای برجسته شیعه همچون محقق کرکی را از سایر بلاد، در ایران فراهم آورد. این رخداد دو پیامد در بر داشت:

نخست، فرصتی بی‌نظیر برای رشد و توسعه دانش فقهی شیعه ایجاد کرد و از سویی



به گسترش و ترویج آموزه‌های شیعی یاری رساند. شناخت دین، ترویج و حفاظت از آن، به لحاظ تاریخی و وظیفه شرعی از کارویژه‌های اصلی روحانیت به شمار می‌آمد. دوم، زمینه دگردیسی در هویت روحانیت فراهم گشت. «طی این دوره، نوعی دوگانگی در پایگاه فقهای شیعه پدید آمد. پایگاه غالب از آن فقهای متعامل با دولت بود که با بهره‌مندی از امکانات سیاسی برای رشد و توسعه آموزه‌های فقهی شیعه، مبانی مشروعیت دولت را نیز پی‌ریزی می‌کردند. پایگاه دیگری نیز در اختیار فقهای مستقل از عرصه دولت بود» (الشیخ، ۱۳۹۵: ۹۳).

ورود روحانیت به منصب‌ها و مسئولیت‌های حکومتی مانند امام جمعه، شیخ‌الاسلام، مدرس و قاضی، آنان را به یک نیروی سیاسی-اجتماعی مؤثر مبدل ساخت. در عین حال، به نظر می‌رسد روابط اخیر روحانیت با دولت، دگردیسی چندانی در هویت گذشته این نهاد دینی پدید نیاورده است. آنان برای این ارتباط خود با دولت اصلاتی قایل نبودند و تنها به عنوان ابزاری برای گسترش مذهب شیعه که قرن‌ها تحت فشار و سختی نظام خلافت به سر می‌برد، بهره می‌جستند؛ اما آنچه بیشتر اهمیت داشت، این بود که موقعیت جدید حوزویان، انسجام و نهادمندی آنان را در پی داشت و موجب تغییر در کارکردها و زمینه ورود سازه‌های جدیدی در هویت‌شان گشت.

ب. رسالت‌ها و فلسفه وجودی حوزه

حوزه‌های علمیه از همان ابتدای پدیداری خود، نهادی رسالتی بوده و دست‌کم تا پیش از انقلاب اسلامی از ساختار و تشکیلات منسجم و سلسله‌مراتبی برخوردار نبوده است. نهاد مرجعیت به‌جز برخی زمان‌ها که وحدت مرجعیت مشاهده شده، در بیشتر اوقات متکثر بوده است. در هر صورت، آنان برای اداره حوزه‌های علمی بر پایه نوعی مناسبات مدرسه‌ای، به تنظیم رفتار و کارویژه‌های حوزویان می‌پرداختند. درباره اینکه حوزه علمیه چه نوع سازمانی است، بحث‌هایی درگرفته است؛ اما آنچه مهم‌تر است، اینکه اولاً بدانیم حوزه یک نهاد و تشکیلات دینی مدنی است؛ ثانیاً فلسفه وجودی آن



را باید از اهداف و کارکردهایش جستجو کرد.

نقش‌ها و کارکردهای اجتماعی و سیاسی حوزه‌های علمیه و در رأس آن مرجعیت شیعه، پیشینه‌ای در دو سده اخیر دارد. با این حال بن‌مایه مرجعیت و عالمان دینی به عنوان تبیین و ترویج‌کننده آموزه‌های مذهب و احکام شرعی پیشینه‌ای بسیار دور دارد؛ بنابراین وجه دینی مرجعیت بر وجوه اجتماعی و سیاسی آن مقدم است. شاید در مانیفست حوزه‌های علمی مهم‌ترین آیه‌ای که رسالت آنان را تعیین کرده است و بسیار به آن تمسک می‌جویند (برای مشاهده نمونه‌هایی از این برداشت، رک: نشریه پیام حوزه، ۱۳۷۵: ۱۰۴) و نقش‌ها و کارویژه‌های سه‌گانه‌ای را برای حوزویان ترسیم می‌کند، آیه «نفر» یا «انذار» می‌باشد. آیه «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^۱ (توبه: ۱۲۲).

این نقش‌ها عبارت‌اند از:

۱. درک و فهم عمیق از دین و دریافت پیام وحی از منابع دینی «لיתفقها»؛
۲. بازگشت به میان مردم، انذار و هشدار آنها و ابلاغ پیام دین «لینذروا»؛
۳. تلاش برای تحقق آرمان دینی، به بیانی دیگر تبلیغ هدفمند و امید به اثرگذاری آن «لعلهم یحذرون» (تسخیری، ۱۴۲۲: ۱۹۲).

بنابراین حوزویان کسانی‌اند که این نقش‌ها و وظایف را بر عهده می‌گیرند؛ اما پرسش این است که آیا این نقش‌ها در انحصار روحانیان بوده و به آنان اختصاص دارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. در آیه شریفه، واژه «طایفه» به گروه خاصی اشاره ندارد، بلکه عده‌ای باید به این امر مبادرت کنند و یافته‌های دینی‌شان را به دیگران

۱. شایسته نیست مؤمنان همگی [به سوی میدان جهاد] کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند [و طایفه‌ای در مدینه بماند] تا در دین [و معارف و احکام اسلام] آگاهی یابند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود، آنها را بیم دهند، شاید [از مخالفت فرمان پروردگار] بترسند و خودداری کنند.

ابلاغ کنند. بدین ترتیب ورود به فهم دینی و ابلاغ آن به مردم در منطقه ویژه و ممنوعه برای روحانیان نیست، اگرچه عقل اقتضا می‌کند عده‌ای خاص در امر دین نقشی تخصصی و عالمانه داشته باشند. شهید بهشتی بر این باور است که نقش روحانیان یا به تعبیر ایشان، عالمان دین، نقشی تخصصی و علمی است؛ بدین گونه هر کس در هر کسوت و شرایطی اگر مقدمات علمی و اخلاقی را رعایت کند، یک عالم دینی یا روحانی است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۳۷۹-۳۸۱).

درباره طایفه نیز گفته شده است که گروه و جماعتی که با هم «ارتباط» دارند، دارای سابقه‌اند، به سمت یک هدف در حرکت و تردد هستند^۱ (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴۴)؛ بنابراین طایفه فقط عده‌ای مردمان نیستند که رسالتی بر دوش دارند، بلکه شکلی از «نهاد» به خود می‌گیرند و قابل تعریف و هویت‌بخش‌اند.

درحالی‌که برخی نویسندگان، ابهام در اهداف و رسالت‌های حوزه را یکی از کاستی‌های حوزه نام برده‌اند، در پاره‌ای دیگر: از منابع اهداف و رسالت‌هایی به شرح زیر برای حوزه‌ها برشمرده‌اند: شناخت معارف اسلامی، تبیین دین، تبلیغ دین و دعوت مردم به سوی خدا، دفاع از دین، استنباط حکم، همراه‌ساختن علم و اخلاق و تعهد اجتماعی، حفظ نظام اسلامی، تقویت حوزه و تربیت نیرو برای انجام رسالت‌های پیش‌گفته. رسالت اصلی حوزه‌ها را می‌توان فرادهی و فراگیری معارف دینی در حیطه‌های مختلف با انگیزه الهی و با جهت‌گیری تربیتی و اخلاقی و انتقال آن به مردم در قالب آموزش، تبلیغ و همراه کسب مهارت‌های جانبی مانند خطابه و مناظره دانست. تحولات عصر جدید و گسترش فناوری به‌ویژه پیروزی انقلاب اسلامی، تحولاتی جدی در رسالت‌های حوزه‌های علمیه پدید آورده، برآوردن نیازهای نظام حکومت اسلامی و افزایش گستره مخاطبان به همه پهنه جهان، در زمره رسالت‌های نوین آن قرار

یاست پژوهی

دوره چهارم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۹۶



۱۱۰

۱. فالطائفة عبارة عن جماعة لهم ارتباط و سائقة و حركة و تردد الى الجانب الذي هو المنظور.

گرفته است (الویری، ۱۳۸۳: ۳۶۹).

به هر تقدیر تطور تاریخی مرجعیت شیعه و نهاد روحانیت نشان می‌دهد که دست‌کم دو عامل مهم در فرایند هویت‌سازی جامعه حوزوی نقش‌آفرین بوده است: یکی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و دیگری جهانی‌شدن. موقعیت حوزویان در دوران جدید در تعامل‌های اجتماعی دیگر بسط یافته و نقش‌های سیاسی و اجتماعی را بر عهده آنان قرار داده است. این شرایط پس از انقلاب اسلامی، هویت نسبتاً متفاوتی برای آنان رقم زده است؛ از سوی دیگر در سپهر جهانی‌شدن، حوزویان نسبت به محیط‌های بیرونی با دو مسئله روبرو گشتند: یکی ترویج و گسترش دین به سایر مناطق و اجتماعات جهانی؛ دوم ارتقای توان مقابله با تهدیدهای فرهنگی که از محیط‌های بیرونی ناشی می‌شود. این دو عامل، ساختار درونی نهاد حوزه را تحت تأثیر قرار داده است؛ به گونه‌ای که هم اهداف و هم کارکردهای آنان را دچار دگردیسی ساخته است.

در جمع‌بندی هویت حوزه‌ای باید گفت که هویت از مفاهیم مشکک و دارای مراتب است که یکی پس از دیگری تحقق می‌یابد. این مراتب از کمینه تا بیشینه عناصر شناسایی هر پدیده مورد شناسایی را نمایان می‌سازد. هویت حوزوی نیز دارای چنین مراتبی است:

مرتبۀ نخست، انتظاری کمینه در باب شناسایی فرد و نهاد حوزوی است. حوزویان کسانی‌اند که از طریق تعلیم در مدارس دینی به شناخت معارف اسلامی پرداخته، تبیین، تبلیغ و دفاع از دین را بر عهده دارند. آنان در علم، پارسایی و تبلیغ، هم «ورثة الانبیاء» هستند و هم «امناء الرسول». اینها تشخیص اصلی و بالذات حوزه و روحانیت می‌باشد، اگر چه کسوت روحانی را به عنوان نماد و اسباب شناسایی ظاهری، نباید نادیده گرفت. این کارویژه‌های روحانیت، نشان‌دهنده فلسفه وجودی و هویت اصلی و شأنی آنان است.

یاست پژوهی
هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی



«تردیدی نیست که حوزه‌های علمیه و علمای متعهد در طول تاریخ اسلام و

تشیع، مهم‌ترین پایگاه محکم در برابر حملات و انحرافات و کجروی‌ها بوده‌اند. علمای بزرگ اسلام در همه عمر خود تلاش کرده‌اند مسائل حلال و حرام الهی را بدون دخل و تصرف ترویج نمایند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۲۷۴).

مرتبه دوم، به تشخیص اجتماعی آنان و درکشان از وجه اجتماعی دین مربوط است. این مرتبه که خود طیفی از حوزویان را در بر می‌گیرد، نقطه عطف تحول از هویت شأنی به هویت اقتضایی است. برخی حوزویان به جنبه‌های اجتماعی دین از منظر سنتی می‌نگرند؛ بدین معنا که حضور اجتماعی آنان نه از سرِ برجسته‌سازی وجه اجتماعی دین است، بلکه به دلیل الزامات اجرایی احکام و آموزه‌های دینی می‌باشد. با هر قرائتی از دین مواجه باشیم، اجرا کردن بسیاری از امور دینی در ظرف اجتماع انجام می‌گیرد. خمس، زکات، وقف و بسیاری از معاملات و حدود شرعی از این جمله امورند.

تا بدین جا ویژگی حوزوی بودن ادامه مرتبه اول است، اگرچه اجتماعی‌تر است و تنها در پی استنباط و بیان احکام موارد پیش‌گفته نمی‌ماند و برای خود مسئولیت اجتماعی فراتری قایل است. حکیمی پس از آنکه درباره هویت صنفی روحانی می‌گوید:

«طلبگی یعنی کسب علوم و معارف قرآنی و شناخت فرهنگ اسلام و ابعاد آن در نظام سراسر کوشش حوزه‌ای، توأم با عمل و اخلاص و زهد، در رابطه با تعهد و رسالت» (حکیمی، ۱۳۶۱: ۲۹)

اضافه می‌کند:

«و چون روشن است که تحمل‌نکردن ظلم، منتهی به درگیری برای برانداختن آن می‌شود و درگیری با قدرت، ممکن نیست، پس عالمان دین باید- به عنوان تحصیل مقدمه واجب- برای تحصیل قدرت دینی و بسیج اجتماعی و پشتوانه‌های تشکیلاتی بکوشند و به ایجاد مرکزیت دینی و



قدرت مرکزی دینی... بپردازند تا بتوانند وظایف الهی و اجتماعی خود را

انجام دهند» (حکیمی، ۱۳۶۱: ۵۵)

اما عده‌ای دیگر نگرش‌های نوآمد و خوانش اجتماعی‌تری از دین دارند. اینان اغلب با پدیده‌های مدرن که جوامع اسلامی را درگیر خود ساخته، مواجه هستند و برای پاسخگویی به مسائل اجتماعی ناشی از آنها، پویایی عینی‌تر به اجتماع و خوانشی اجتماعی‌تر از آموزه‌های دینی دارند. این دسته، از امر اجتماعی به دین بازگشت می‌کنند، بر خلاف دسته اول که از درون دین، موضوعات اجتماعی را می‌یابند. بسیاری از مصلحان اجتماعی مانند سیدجمال اسدآبادی، کواکبی، رشیدرضا، حسن‌البناء و در دوران اخیر در ایران همچون علمای مشروطه و سایر کنش‌گران حوزوی در دوران پیش و پس از انقلاب در حرکت‌های اصلاحی خود، چنین نگرش و کنشگری را تجربه کرده‌اند.

مرتب‌ه سوم، انتظاری بیشینه از هویت حوزه‌ای ارائه می‌کند؛ آن‌گونه که برخی رسالت

کلان حوزه در عصر غیبت را «پاسخگویی به نیازهای ثابت و عصری بشر به دین» و «یاست‌پژوهی هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی» به‌طور خلاصه «اقامه دین» می‌دانند. از این منظر روحانیت نهادی است که غایت و هدف آن «بسط و استمرار نظام امامت و ولایت در هر سطح ممکن» است؛ از این‌رو غیر از فهم و دریافت دین، وظیفه سنگین رهبری و تحقق‌بخشی به دین در همه ساحت‌های ممکن یا همان «اقامه حداکثری دین» بر دوش آنان می‌باشد (هلایان، ۱۳۹۳: ۵۱-۵۰). بدین ترتیب حوزه‌های علمیه علاوه بر شناخت و استنباط روشمند معارف دینی، دفاع و حفاظت از دین، ابلاغ، تبیین، تبلیغ و ترویج دین، باید هم برای ایجاد حکومت اسلامی تلاش کنند و هم زمینه‌های تحقق تمدن اسلامی را مهیا سازند. این جنبه از هویت حوزه‌ای، امری اقتضایی است که با مراجعه به تجربه تاریخی نیز قابل مشاهده می‌باشد.

انتظارات «عصری» از حوزه، تنها به امور سیاسی منتهی نمی‌شود؛ اما عرصه سیاست به‌شدت آن را درگیر خود ساخته است. گاهی حوزویان برای گسترش دین و حفاظت



از آن وارد کارزار سیاسی می‌شوند و گاهی سیاست، آنان را وادار به حضور در این عرصه می‌کند؛ البته خوانش‌هایی از دین، همانند آنچه در گفتمان انقلاب اسلامی ظاهر شد، رسالت «اقامه دین» را در تأسیس حکومت دینی و فراتر از آن، تمدن اسلامی از حوزویان و عالمان دینی انتظار داشته است. البته در این مرتبه که وجه سیاسی هویت حوزوی برجسته شده است، باید گفت کنش‌گری سیاسی نه هدف، بلکه وسیله تحقق و گسترش دین به شمار می‌آید.

هویت کمینه ← → هویت بیشینه

مراتب هویت حوزه‌ای		
مرتبه نخست	مرتبه دوم	مرتبه سوم
۱. تبیین‌کننده دین ۲. تبلیغ و ترویج‌کننده دین ۳. حفاظت‌کننده و مدافع دین	رویکرد درون‌دینی دارند و امر اجتماعی را درون دین جستجو می‌کنند و سپس وارد کنش‌های اجتماعی می‌شوند.	رویکردی اجتماعی دارند و از درون جامعه، امر اجتماعی را باز می‌یابند و سپس به دین ارجاع می‌دهند.
		معتقد به رهبری و تحقق‌بخشی به دین در همه ساحت‌های ممکن یا همان «اقامه حداکثری دین» از طریق: ۱. ورود به عرصه سیاسی برای گسترش و حمایت از دین، چه به صورت همگرا یا واگرا با قدرت سیاسی؛ ۲. تأسیس حکومت اسلامی؛ ۳. بسط و استمرار نظام امامت و ولایت و سرانجام تأسیس تمدن نوین اسلامی.





۳. حوزه‌ای بودن و سیاست‌ورزی

بارها در متون به تجربه سیاست‌ورزی روحانیت اشاره شده است. تحلیل‌های فراوان و در عین حال آمیخته با ذهنیت‌ها و اغراض ناگزیر افراد، همواره حاشیه‌هایی را درباره نسبت میان روحانیت شیعه با نظر و عمل سیاسی پدید آورده است. بدون آنکه خود را درگیر آن حاشیه‌ها کنیم، باید اذعان کنیم که تاریخ دو قرن گذشته گواه روشنی بر ورود آنان به امور سیاسی بوده است. از جنگ‌های ایران و روس گرفته تا نهضت‌های تنباکو، مشروطیت و ملی‌شدن صنعت نفت در ایران، انقلاب ۱۹۲۰ در عراق و سرانجام انقلاب اسلامی ایران و سایر مسائل خرد و کلانی که روحانیت را به امور سیاسی امتزاج داده است. اما آنچه محل پرسش است اینکه آیا در گذشته، حوزه و روحانیت رفتار سیاسی خود را بر مبنای کنش نهادی تنظیم می‌کردند یا کنش‌گران خاصی همچون مراجع و عالمان مشارکت‌جو، سامان سیاسی را پیش می‌بردند؟

حضور روحانیت در فرایندهای سیاسی تا پیش از دهه چهل فراز و نشیب‌های بسیاری به خود دیده بود. مبارزات روحانیت تا آن زمان، به‌طور عمده مبتنی بر دفاع از شریعت اسلام و مبارزه با حاکمان جور (استبداد) و سلطه اجانب (استعمار) بود؛ این در حالی بود که حرکت‌های آنان تغییر نظام سیاسی را دنبال نمی‌کرد. بر این اساس در مقاطع مختلف تاریخی، خیزش‌هایی پدید آمده است که روحانیان نقش‌های برجسته‌ای در آنها ایفا می‌کنند؛ اما مشکل سازمان روحانیت این بود که تفکر سیاسی، یک تفکر فراگیر در میان آنان نبود و این امر ناشی از شرایط مختلف تاریخی - مانند وجود اختناق و تعریض حکومت‌های استبدادی به روحانیت، سرخوردگی آنان از نتایج مبارزات، وجود مشکلات ساختاری ناشی از عدم نهادینگی، وجود جریان‌های پراکنده و ناپیوسته و شکاف میان آموزه‌ها و کار ویژه‌های سیاسی، اجتماعی آنان - می‌باشد (زهیری، ۱۳۷۹:

۲۴۴).

در اعتراض‌های ابتدای دهه چهل و با آغاز نهضت امام خمینی، برای اولین بار در



تاریخ مبارزات روحانیت، علما و مراجع دینی در یک ائتلاف گسترده، رهبری مخالفان رژیم را بر عهده گرفتند و یکپارچه وارد صحنه سیاسی کشور شدند. آیت‌الله خامنه‌ای در خاطرات خود می‌گوید: «در آن زمان دستگاه با یک حادثه غیرمنتظره روبرو شده بود، یک حادثه ناشناخته... روحانیون در هیچ امری تا آن روز به صورت عمومی و دسته‌جمعی حضور نداشتند. بنابراین دستگاه حق داشت که کنه قضایا را درک نکند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۷۰). از این پس روحانیت در رویکردی تازه به سیاست، نگرشی نهادی یافت بدون آنکه سازمان سیاسی شود.

یکی از ویژگی‌های مبارزات روحانیت مانند سایر جنبش‌های سیاسی دیگر، خصلت کمتر سازمان‌یافته آن می‌باشد. این ویژگی سبب شد به رغم گستره زیاد، اعضای آن به‌آسانی قابل تشخیص نباشند و این، در نهایت میزان ضربه‌پذیری آنان را کمتر می‌کرد. تعلق آنان به جنبش، بیشتر به طرف‌داری از بینش اجتماعی یا اصول اعتقادی خاصی مربوط می‌شد که همانا اعتقادات شیعی و تبعیت کامل آنان از مراجع تقلید بود که بر اساس آن، برای مشارکت در فعالیت‌های سیاسی آماده می‌شدند؛^۱ البته این بدان معنا نیست که روحانیت از یک چارچوب اصولی برای مبارزات خود برخوردار نبوده است، بلکه درست بر عکس، امام خمینی که طلایه‌دار این موج جدید بر ضد نیروهای استبداد بود، بر اساس خطوط اصلی تفکر سیاسی خود، به‌طور بنیادین، رفتار سیاسی خود را تنظیم و عرضه نمود و پیروان وی نیز خود را مکلف می‌دانستند که در همین چارچوب اعتقادی عمل کنند.

رخداد انقلاب اسلامی به آفرینش نظم جدیدی مبتنی بر ارزش‌های دینی انجامید و رابطه میان روحانیت و نظام سیاسی، رابطه‌ای هم‌پیوند شد. پیش از این دوران، روحانیان مشارکت‌جو، بیشتر به دولت‌ستیزی و دولت‌گریزی می‌اندیشیدند؛ اما با

یاست پژوهی
هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی



۱. مفهوم به‌کارگرفته‌شده در جنبش بر اساس برداشتی است از تام باتامور، ۱۳۶۶، ص ۵۶.

پیروزی انقلاب اسلامی و انتقال قدرت به انقلابیون، اندیشه دولت‌سازی، مهم‌ترین مبنای کنش سیاسی در میان آنان بود. حضور فعال روحانیان در سازه‌های حکومت و مناسبات آنان با نظام سیاسی، شرایطی پدید آورد که دخالت در سیاست مفهومی فراتر از نظارت و ارشاد یافت و آنان در عرصه سیاست‌گذاری و اجرا نیز نقش‌های گسترده‌ای بر عهده گرفتند. به‌طورکلی احتمال دخالت روحانیان در امور سیاسی و بروز کنش‌های سیاسی از سوی آنان به چند عامل بستگی دارد:

۱. هرچه انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی مذهب بیشتر باشد، احتمال دخالت روحانیان در زندگی سیاسی بیشتر می‌شود.

۲. هرچه روحانیان یک مذهب، به عنوان یک نیروی سیاسی از نظر تاریخی، موقعیت ممتاز و قوت بیشتری داشته باشند، احتمال دخالت مستقیم و گسترده آنها در سیاست افزایش می‌یابد.

۳. هرچه امکان تعبیر و تفسیرپذیری مذهب و تطبیق آن با شرایط متحول تاریخی بیشتر باشد، توانایی روحانیان برای مداخله مستقیم در سیاست افزایش می‌یابد.

۴. هرچه نهادهای مذهبی سازمان یافته‌تر و منسجم‌تر باشند، توانایی روحانیت برای دخالت در سیاست بیشتر می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۶: ۲۲۲).

درباره گونه‌شناسی روحانیت و نسبت آن با امر سیاست، بحث‌های فراوانی صورت گرفته است. اغلب، منطق محققان در این گونه‌شناسی‌ها، بر پایه کردارها و پندارهای افراد یا جماعت‌هایی از روحانیان قرار داشته است. اگرچه این منطق قابل دفاع است، نکته درخوری وجود دارد که گاهی از آن غفلت می‌شود و آن سطح‌بندی امر سیاسی و میزان درگیر شدن آنان در سیاست است.



سطوح درگیر شدن در سیاست		مراتب هویت حوزه‌ای
ضعیف	عدم درگیری در سیاست (غیرعلاقه‌مند به سیاست)	مرتبه نخست
	از دخالت محدود در سیاست با هدف تأثیرگذاری بر تصمیمات سیاسی تا علاقه‌مند به مشارکت فعال اجتماعی دارای پیامدهای سیاسی	مرتبه دوم
	مشارکت فعال سیاسی از شرکت در بحث‌های سیاسی، عضویت انفعالی و در مرحله بالاتر عضویت فعال در سازمان‌های سیاسی تا کارزار برای تحصیل	مرتبه سوم
شدید		بیشینه

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، رابطه مستقیمی میان مراتب هویت حوزه‌ای و سطح درگیر شدن در سیاست وجود دارد. آنانی که حوزوی بودن را تنها در کسب معارف دینی و ترویج آن می‌دانند، اساساً علاقه‌ای به سیاست از خود نشان نمی‌دهند. البته این عدم دخالت مربوط به علمای حاشیه‌نشینی که به دلیل محدودیت‌های سیاسی و فشارهای حاکمان از کارزارهای سیاسی کنار رفته‌اند، نمی‌شود.

در مرتبه دوم نیز عالمان حوزوی که با شدت و ضعف علاقه‌مند به کنش اجتماعی هستند، قرار می‌گیرند که به‌طور معمول کنشگری آنان با سیاست نقاط تلاقی پیدا می‌کند و در مرتبه بعد کنش‌گران علاقه‌مند به مشارکت فعال سیاسی قرار دارند.

۴. هویت انقلابی به مثابه امر سیاسی

امر سیاسی امری است که در ذات آن سیاست نهفته است. مقصود از «امر» در این ترکیب، حالتی استعاری است و به‌تنهایی معنای خاصی ندارد. امر می‌تواند ناظر به فعل، عمل و رفتار یا وضعیت، حالت و شأن باشد. رفتار سیاسی و حالت و وضعیت سیاسی بیان تفصیلی امر سیاسی را نشان می‌دهد (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۵) اگر آن‌گونه که مشهور است، حکومت و قدرت را موضوع سیاست بدانیم، نزاع شهروندان با حکومت به‌ویژه



انقلابی‌گری را باید از امور سیاسی تلقی کنیم. پس در هنگامه کارزار شهروندان با حکومت، هویت انقلابی به مثابه امر سیاسی معنادار است. اما پرسش این است که انقلابی و کنش‌گر انقلابی بودن در زمانی که فرایند انقلاب و ستیز شهروندان با حاکمان به پایان رسیده است، به چه معناست؟ آیا انقلاب به مثابه امر سیاسی همچنان باقی است؟

قرن هفدهم و هجدهم، وقوع انقلاب‌های انگلستان، آمریکا و فرانسه، حامل پیام‌هایی بود که معنای تغییرات در آن زمان را بازنمایی می‌کرد. هنگامه انقلاب، تبلور خودآگاهی انقلابیون بود. آنهایی که درکشان از انقلاب بر پایه ایستاری بود که از جهان داشتند. اصلاح مذهبی، استقلال، آزادی و برابری تنها یک خواسته روزمره نبود، بلکه یک نظام معنایی برای زیست بشری تلقی می‌شد که تا امروز هژمونی داشته است؛ بنابراین انقلابی‌گری درون ساخت‌های هویتی معنا می‌یابد و یک کنش ورای ذهن است، اگر چه قادر به دگرذیسی ذهن نیز می‌باشد.

انقلاب اسلامی در ایران نیز با تکیه بر الهیات سیاسی مبتنی بر اسلام شیعی ترسیم قدرتمندی از هویت شهروند مسلمان فراهم آورد که مورد پذیرش داوطلبانه بسیاری از مبارزان واقع شد. این منطق ارزشی یک نظام معنایی تازه‌ای به وجود آورد که شالوده ساخت هویت جدید برای کنش‌گران انقلابی بود. بدین ترتیب با برتری گفتمان انقلاب اسلامی که بر اندیشه‌های سیاسی معمار آن، امام خمینی^۱ استوار بود، فضای استعاری دهه نخست شکل گرفت. ایشان در مفصل‌بندی خود ضمن تأکید بر سنت‌های اسلامی، عناصری از تمدن جدید را وارد این مفصل‌بندی نمود. جمهوریت از جمله این مفاهیم به شمار می‌آید. این مفهوم تا پیش از حضور امام خمینی در فرانسه، در گفتار و نوشتار وی مورد توجه نبوده است و در پاسخ به سؤال خبرنگاران غربی از نوع حکومت آینده ایران، مطرح گردید.

بدین ترتیب هویت انقلابی مبتنی بر یک خوانش سیاسی از اسلام است که در



ادبیات سیاسی رایج با عنوان «اسلام سیاسی» از آن یاد می‌شود. اسلام سیاسی گفتمانی است که با تأکید بر مجموعه دستورهای اجتماعی اسلام، راه نجات را در بازگشت به اسلام اصیل می‌داند و نقطه عزیمت آن، نگاهی شالوده‌شکنانه و انقلابی به دین است. اسلام سیاسی تعریف و بازخوانی از اسلام است که بسیار اجتماعی و سیاسی است.

بدین‌سان در فضای گفتمانی دهه نخست، جمهوریت و اسلامیت و مفاهیم وابسته به آن، حول دال ارشد امام مفصل‌بندی شدند. تا این زمان، انقلابی‌بودن معنایی مشترک برای همه کسانی بود که به دنبال تغییر بنیادین وضع موجود از طریق فروپاشی نظم پیشین و برپایی حکومت اسلامی بودند تا آنکه فرایند وقوعی انقلاب با استقرار و تثبیت حکومت اسلامی به پایان رسید؛ اما از دهه دوم، با افزایش آگاهی‌ها و پیچیده‌شدن جامعه و شکل‌گیری مطالبات تازه‌ای که از دل تجربه‌های دوره اول زاده شده بود، سبب شد این مفاهیم مورد بازتفسیر قرارگیرد و قرائت‌ها و فهم‌های مختلفی از مدلولات این گفتمان ظاهر شود. در نتیجه گفتمان انقلاب اسلامی از مسیر این قرائت‌ها عبور کرده، درک جدیدی از آن حاصل شد. پیامد این موضوع دو چیز بود: نخست اینکه هم‌نوایی گذشته میان نظام سیاسی و نیروهای اجتماعی تضعیف شد و گسست‌های اجتماعی را فعال ساخت؛ دوم آنکه موجب گردید حاملان این قرائت‌ها هر کدام برای تبیین جهان فرهنگی خود ضمن بیان سازه‌های هویتی، تمایزها و غیریت‌ها را با دیگران برملا سازند؛ در نتیجه هویت‌ها به کانون‌هایی برای نزاع تبدیل شدند. با ظهور گفتمان‌های جدید، کردارهای هویت‌مند که در طرد رقیبان خود، درنگی نداشت، سامان یافت. در این معرکه نزاع‌های معنایی جدیدی شکل گرفت که هر یک از طریق بازنمایی نشانه‌های انقلاب اسلامی به منظور هژمونیک‌کردن خود، تلاش‌هایی را برای طرد گفتمان دیگری آغاز کردند (زهیری، ۱۳۹۵: ۳-۴).

یاست‌پژوهی
هویت
حوزه‌های و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی



گفتمان انقلاب اسلامی

قرائت نوگرا	قرائت اصولگرا	هویت گفتمانی
جمهوریت	اسلامیت	نقطه کانونی
<p>۱. فهم مدنی از گفتمان انقلاب اسلامی</p> <p>۲. انقلابی بودن بمثابه پویایی از سوی جامعه برای تحول در قدرت سیاسی</p>	<p>۱. رابطه همدلانه با حکومت اسلامی</p> <p>۲. تلقی از نظام سیاسی به مثابه ترجمان شریعت اسلامی</p> <p>۳. نظارت، حمایت و تقویت نظام دینی بمثابه تکلیف دینی</p>	ویژگی‌ها

اینکه انقلابی بودن را یک هویت بدانیم یا یک موقعیت، به هر تقدیر یک ویژگی عارضی است و هر قشری از اقشار جامعه می‌تواند آن را دارا باشد؛ البته در صورتی که دست‌کم یکی از تعاریف مربوط به هویت انقلابی را پذیرفته، بدان پایبند باشد. درباره

تعریف انقلابی بودن چند انگاره را می‌توان برشمرد، اگرچه مانع‌الجمع نبوده و الزاماً رقیب یکدیگر به شمار نمی‌آیند:

۱. از آنجاکه انقلاب واژه‌ای سیاسی است و در ادبیات فارسی به معنای دگرگونی می‌باشد، انقلابی کسی است که ساختارهای موجود جامعه را نمی‌پسندد و در صد دگرگونی آن و بناکردن ساختار جدید است. فرایند گذر از وضع موجود به وضع مطلوب را انقلاب می‌گویند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۱). بدین ترتیب انقلابی به معنای «در پی اقدام ساختارشکنانه و تحول بنیادین» است. ویژگی تغییر بنیادین سبب می‌شود هر نوع تحول مبتنی بر گذار از وضع موجود به وضع مطلوب از جمله اصلاح، حرکت انقلابی تلقی نشود.

۲. گاهی انقلابی به حامی و وفادار به نظام سیاسی برآمده از انقلاب اطلاق می‌شود؛ برای مثال در انقلاب اسلامی ایران، اغلب کسانی که رابطه‌ای همدلانه با حکومت اسلامی دارند، حکومت را به مثابه نظام الهی و ترجمان شریعت اسلامی می‌دانند و نه تنها نظارت، بلکه حمایت و تقویت آن را امری دینی به شمار می‌آورند. حوزویان حکومت اسلامی را اوج توفیقات خود در رسالت دینی و نظام متولدشده از حوزه علمیه می‌دانند.

۳. انقلابی بودن در نسبت با گفتمان انقلاب معنا می‌یابد؛ مثلاً در انقلاب اسلامی، انقلابی کسی است که به نظام معنایی انقلاب اسلامی مؤمن باشد و بر اساس آن اقدام کند. کانون مرکزی این نظام معنایی از دو نشانه اسلام و جمهوریت تشکیل شده است که هر کدام با نشانه‌های متعددی مفصل‌بندی شده‌اند. نشانه‌هایی چون ایمان، عدالت، کرامت، آزادی و جهاد با ظلم و استکبار، بنیاد فرد و جامعه مؤمن و انقلابی را می‌سازد.

از نظر شهید مطهری انقلاب اسلامی یعنی راهی که هدف آن اسلام و ارزش‌های اسلامی است و انقلاب و مبارزه صرفاً برای برقراری ارزش‌های اسلامی انجام می‌گیرد، بر خلاف کسانی که برای آنها انقلاب و مبارزه هدف است و اسلام وسیله‌ای است برای



مبارزه (مطهری، [بی تا]: ۵۷)، هرچند در این تعریف از انقلابی بودن، معرکه‌ای از قرائت‌ها به ظهور جریان‌های مختلف فکری-سیاسی منجر شد. اصلاح‌طلبان به برجسته‌سازی جمهوریت همت گماشتند و اصول‌گرایان دال اسلام را کانون انقلابی‌گری برشمردند. بدین ترتیب دو گونه کنش در زمینه انقلابی بودن پدید آمد که صاحبان هر یک از آن دو مدعی فهم درست‌تری از انقلاب بوده‌اند. گونه نخست درک مدنی از گفتمان انقلاب دارد و آن را پویایی از سوی جامعه برای تحول در قدرت سیاسی تلقی می‌کند. در مقابل، رویکرد اصول‌گرایان به گفتمان انقلاب اسلامی، بازگشت به تعریف دوم از هویت انقلابی است.

۴. انقلاب یک حرکت دائمی است که مراحل را طی می‌کند تا به آرمان‌شهر مطلوب دست یابد. تفاوت این تعریف با تعریف نخست این است که این دوره گذار مقطعی نبوده، یک فرایند طولانی تاریخی است برای برپایی یک نظام تمدنی. آیت‌الله خامنه‌ای نیز انقلاب اسلامی را تنها یک فرایند براندازی نمی‌داند، بلکه یک زنجیره مستمری می‌داند که از تغییر وضع موجود آغاز می‌شود و تا استقرار وضع مطلوب و آرمانی ادامه می‌یابد؛ از نظر ایشان حلقه اول، انقلاب اسلامی است، بعد تشکیل نظام اسلامی است، بعد تشکیل دولت اسلامی است، بعد تشکیل جامعه اسلامی است، بعد تشکیل امت اسلامی است. این یک زنجیره‌ی مستمری است که به هم مرتبط است. منظور از انقلاب اسلامی- که حلقه اول است- حرکت انقلابی است و الا به یک معنا انقلاب شامل همه این مراحل می‌شود (خامنه‌ای، ۹۰/۷/۲۴). شاید بتوان گفت این تعریف، فلسفه عملی گفتمان انقلاب اسلامی را بازنمایی می‌کند و روند تکاملی آن در سپهر گفتمان انقلاب اسلامی به شمار می‌آید.

البته انگاره دیگری نیز وجود دارد که کمتر مورد توجه بوده است و آن، انقلابی به معنای انجام اقدامات پرشور و فعال می‌باشد. در حال حاضر مدیریت جهادی و انقلابی بدین معناست. کسانی نیز کنش‌های جسورانه و رادیکال در برخورد با مخالفان و

دشمنان انقلاب اسلامی را انقلابی می‌نامند.

به نظر می‌رسد امکان جمع میان انگاره‌های فوق وجود دارد. حاصل آنچه بیان شد، این است که انقلاب اسلامی تنها به فرایند وقوعی آن خلاصه نمی‌شود، بلکه می‌تواند با توجه به آرمان‌هایش استمرار داشته باشد. شهید مطهری نیز در تعریف انقلاب می‌گوید ریشه هر انقلاب دو چیز است: یکی نارضایتی و خشم از وضع موجود و دیگر آرمان یک وضع مطلوب. بنابراین هر انقلابی دو جنبه دارد: یکی جنبه ویران‌کنندگی و دیگر جنبه سازندگی؛ یعنی آن جنبه که مشخص می‌کند جامعه آینده چگونه و بر اساس چه الگویی باید ساخته شود (مطهری، [بی‌تا]: ۳۰ و ۷۱). جاری‌ساختن آموزه‌ها و ارزش‌های دینی در میان مسلمانان و جوامع اسلامی، تلاش برای تأسیس جامعه مبتنی بر عصیت دینی و استقرار و جایگزینی دولت اسلامی، اهداف اساسی به شمار می‌آید؛ بنابراین هویت فرد یا جامعه انقلابی در نسبت آنها با گفتمان و ارزش‌های استمراربخش انقلاب اسلامی معنا می‌یابد.

حال که هویت انقلابی در طول ارزش‌های اسلامی قرار داده شد و حوزویان به عنوان حاملان ارزش‌های اسلامی به شمار می‌آیند، پرسش اساسی این است که چه نسبتی میان هویت حوزه‌ای و هویت انقلابی وجود دارد؟ به تعبیر دیگر چگونه امر دینی (الهیات اسلامی) به امر سیاسی (انقلاب اسلامی) پیوند داده شد؟ پاسخ‌های متفاوتی برای این پرسش قابل طرح است.

۵. نسبت میان هویت حوزه‌ای و هویت انقلابی

برای فهم نسبت میان هویت حوزه‌ای و هویت انقلابی از الگوی پنج‌وجهی پانیکار (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۹۰ و ۹۳) بهره‌جسته‌ایم. این الگو شباهت زیادی با الگوی حاتم قادری

(قادری، ۱۳۷۸: ۴۳۸) در نسبت میان دین و سیاست دارد. در این بهره‌جستن استعاری به



دو نکته اشاره می‌شود: یکی اینکه این الگوها به رابطه دین و سیاست می‌پردازند و ۱۲۵ مفروض این نوشتار آن است که کانون اصلی هویت حوزه، دین است و حوزه‌ای بودن

یاست‌پژوهی
هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی

در ارتباط با دین معنا می‌یابد. نکته دوم مربوط به عوامل تأثیرگذار بر نسبت میان دین و سیاست است. گاه اصول و قواعد دینی این نسبت را تعیین می‌کند و گاه عوامل بیرونی بر آن تأثیرگذار است. در باب هویت حوزه‌ای نیز زمانی فهم حوزویان از دین، کردار و پندار سیاسی آنان را رقم می‌زند و زمان دیگری، اجبارهای بیرونی نگرش‌های آنان را به سیاست ترسیم می‌کند. اگرچه میان دین و دینداران تفاوت وجود دارد، دینداران-به‌ویژه حوزویان- تجلی و نماد دین تلقی می‌شوند و به‌طوراساسی می‌توان اذعان داشت که دین از طریق فهم دینداران قابل دسترسی می‌باشد. در عین حال این یک تطبیق کامل نیست، بلکه یک استعاره برای درک آسان‌تر تناسب پیش‌گفته است. بدین ترتیب نسبت‌سنجی میان هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن می‌تواند در پنج گزاره زیر تصور شود:

۱. میان هویت حوزه‌ای و هویت انقلابی نسبت این‌همانی برقرار باشد؛ یعنی به صورت کامل بر هم منطبق باشند. به نظر می‌رسد این انگاره تنها می‌تواند از سوی کسانی مورد قبول باشد که چند پیش‌فرض را پذیرفته‌اند: نخست اینکه مرادشان از هویت حوزه‌ای، هویت اقتضایی بوده باشد و دیگر، به‌شدت در سیاست فعال و احتمالاً رابطه همدلانه با حکومت اسلامی داشته باشند. آنچه این انگاره را با تردید روبرو می‌کند، این است که جنبه اصلی هویت حوزه‌ای بر عناصری همچون آگاهی دینی، ترویج دین و حفظ آن تکیه دارد و سیاست‌ورزی خارج از آن است، اگرچه میان آنان نقاط تلاقی وجود دارد؛ بنابراین چنانچه حوزویان درگیر سیاست شوند، نه به اقتضای شأن و هویتشان، بلکه به دلیل موقعیتی است که در آن قرار دارند؛ پس نمی‌توان رابط این‌همانی برقرار کرد.

این واقعیت قابل انکار نیست که حوزه‌ای بودن امر پیشینی است که کارویژه‌هایی را برای حوزویان بیان می‌کند که الزاماً در دایره کنش‌گری سیاسی قرار نمی‌گیرد؛ اما انقلابی بودن نشانه‌ای است که پس از انقلاب اسلامی وارد ادبیات سیاسی حوزه شده و به یک مسئله تازه تبدیل شده است. عالمان دینی بسیاری بوده‌اند که در هنگامه‌های



تاریخی وارد کارزارهای سیاسی شده‌اند؛ اما این به معنای کنش انقلابی نبوده، گاه صرفاً برای مقابله با یک رفتار غیردینی یا ضد دینی بوده است. شاید بتوان برای این انگاره به روحانیان عضو تیپ ۸۳ امام جعفر صادق ۷ به عنوان مصداق نه چندان دقیق اشاره کرد. اعضای این تیپ متشکل از طلاب تبلیغی- رزمی و از وفاداران به نظام اسلامی بوده که در طول دوران جنگ، کارویژه ترغیب و تجهیز روحانیان برای حضور در جبهه‌ها را بر عهده داشته‌اند. فلسفه وجودی آنان تقویت و ارتقای وجه انقلابی بودن طلاب و روحانیان حوزه‌های علمیه می‌باشد (زهیری، ۱۳۷۸: ۲۱۵).

۲. تفسیر موسعی از هویت حوزه‌ای وجود دارد و انقلابی بودن جزو آن به شمار می‌آید. در این انگاره رابطه همزیست میان هویت حوزه و سیاست، مفروض انگاشته شده است؛ اما با توجه به وجوه مختلف انقلابی بودن، نتایج متفاوتی از این انگاره حاصل خواهد شد. البته آنچه اهمیت بیشتری دارد، این است که این انگاره کسانی را که در مرتبه نخست حوزوی‌اند و تنها به هویت شأنی‌شان تکیه دارند یا جنبه‌های اجتماعی محدودی را دنبال می‌کنند، از دایره این نسبت‌سنجی بیرون می‌کند. در عین حال بسیاری از حوزویان امروز انقلابی بودن را جزو هویت حوزه‌ای قلمداد می‌کنند؛ تا جایی که برخی معتقدند حوزه غیرانقلابی نداریم (رفعتی نائینی، ۱۳۹۶: ۹).

۳. تفسیر موسعی از انقلابی بودن ارائه شود، تا جایی که هویت حوزه‌ای را نیز در بر گیرد. در این انگاره انقلابی بودن دارای چنان همینه‌ای است که خود را بر حوزه‌ای بودن تحمیل می‌کند و به عنوان ابزاری برای خود از آن بهره می‌جوید. اگرچه برخی کردارهای حوزویان و حاملان سیاست پندار قبول چنین انگاره‌ای را تأیید می‌کند، درواقع انگاره قابل دفاعی نمی‌باشد. به نظر می‌رسد این انگاره دستمایه کسانی است که با ترفندی زیرکانه در پی نقادی وضع موجود مبنی بر حاکمیت دین در عرصه اجتماع هستند تا دین را آلت دست سیاست‌مداران معرفی کنند.



۴. میان هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن نقاط مشترک و موضوعات مورد علاقه

واحدی وجود دارد؛ ولی تمام قلمروهای آنها بر یکدیگر منطبق نیست. میان هویت شأنی و هویت اقتضایی حوزویان، طیفی از مناسبات و همکاری وجود دارد؛ برای مثال بسیاری از اوقات ترویج یا حفاظت از دین مستلزم درگیر شدن در حوزه سیاست است. این امر ناشی از وجه اجتماعی دین می‌باشد و تجربه تاریخی گواه آن است که در امور اجتماعی همواره میان ارزش‌های حاملان دین و منافع عاملان سیاست، تعامل یا تنازع، همگرایی یا واگرایی رخ داده است. از طرفی جمهوریت یکی از عناصر گفتمان انقلابی است، اما حوزویان اولاً و بالذات به شکل حکومت کاری ندارند، بلکه محتوای دینی آن برایشان اهمیت دارد. به هر تقدیر نمی‌توان شرایط پس از انقلاب اسلامی را در دگردیسی هویت حوزویان نادیده انگاشت و با نگاهی جوهری و با مراجعه به تبار حوزه، ساخت جدید برای حوزه را انکار کرد. مصداق دیگر از ناهمسانی هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن این است که ترویج دین همواره از طریق کنش انقلابی رخ نمی‌دهد؛ همان‌گونه که اقدام انقلابی الزاماً توسط حوزویان اتفاق نمی‌افتد.

۵. میان آن دو، قلمرو تفکیک‌شده‌ای وجود دارد و رابطه واقعی میان آنها برقرار نیست. دست‌کم دو گروه به این انگاره تمایل دارند: سنتی‌هایی که سیاست را امر بیرون از هویت حوزوی می‌دانند و نوگرایان مشارکت‌جویی که نسبت به نظام سیاسی رویکردی انتقادی دارند. فراتی گروه اول را کسانی معرفی می‌کند که به نظم سیاسی بی‌توجه‌اند، مانند آیت‌الله وحید خراسانی و آیت‌الله سید محمود دهرسخی. همچنین در گروه دوم، غیرسنتی‌های علاقه‌مند به امر سیاسی را قرار می‌دهد که رابطه دین و سیاست را قطع و از نگرش‌های عرفی به حکومت سر در می‌آورند، مانند سیداحمد قبانچی، محسن کدیور و مجتهد شبستری (فراتی، ۱۳۹۵: ۴۹-۴۷).

از میان نسبت‌های پنج‌گانه، مورد چهارم که صورت منطقی عام و خاص من وجه را توضیح می‌دهد، قابل قبول‌تر است. اینکه میان حوزه‌ای بودن و انقلابی بودن نسبت‌هایی وجود دارد، دست‌کم در دوران جدید، تردیدی وجود ندارد. میان آنها نقاط مشترک و



علاقه بی‌شماری وجود دارد؛ در عین حال هر کدام از آن دو، ساحت مستقلی دارند. تجربه تاریخی نشان داده است که حوزویان همواره با امر دینی همزاد بوده‌اند، بدون آنکه این موضوع درباره امر سیاسی و به طریق اولی انقلابی بودن صادق باشد؛ همان‌گونه که انقلابی بودن نیز الزاماً مسئله همه حوزویان نبوده است. به هر تقدیر، باید پذیرفت ساخت هویت جدید در میان حوزویان به‌طورجدی تحت تأثیر زمینه‌ها و شرایط پس از انقلاب قرار دارد؛ از این رو، فهم این هویت جدید بدون توجه به زمینه‌های تأثیرگذار بر آن میسر نمی‌شود. البته، تنها نکته‌ای که مناقشه‌برانگیز است این است آیا برخی کنش‌های حوزویان به واسطه ویژگی اصلی آنان در تبلیغ و ترویج دینی صورت می‌گیرد، مانند حضور در مناصب سیاسی یا اجتماعی و از جمله کنش‌های انقلابی یا اینها نقش‌هایی هستند که به ضرورت ایفا می‌نمایند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های تحقیق، حکایت از دگرذیسی در سطح هویت حوزویان در شرایط پس از انقلاب دارد. تغییر موقعیت آنان و فرصت‌های بی‌شماری که ایجاد نظام سیاسی اسلامی پدید آورده است، نقش و جایگاه حوزویان را نیازمند بازتعریف ساخته است. آنچه از تحقیق حاضر حاصل آمده است، این است که هویت حوزه‌ای دارای مراتب است. مرتبه نخست بر امر دینی تأکید دارد و سیاست را امر بیرون از دین تلقی می‌کند. مرتبه دوم وجه اجتماعی دین را برجسته می‌سازد و مرتبه سوم به امر سیاسی بها می‌دهد و به مثابه کنش‌گر سیاسی اقدام می‌کند. در نسبت‌سنجی هویت حوزه‌ای با سیاست، حوزویان مرتبه نخست خود را درگیر سیاست نمی‌کنند؛ حال آنکه آنان در مرتبه دوم با شدت کمتر و مرتبه سوم با شدت بیشتر در سطوح سیاست درگیر می‌شوند. از طرفی مناسب‌ترین تعریف از انقلابی بودن در نسبت با گفتمان انقلاب و معتقد بودن به نظام معنایی انقلاب اسلامی می‌باشد و می‌تواند سایر تعاریف را با خود همراه سازد. اگرچه

یاست پژوهی
هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی



دو خوانش از این گفتمان وجود دارد: یکی معتقد به رابطه همدلانه با حکومت اسلامی و حمایت از آن به مثابه تکلیف شرعی می‌باشد؛ هرچند انتقاد محدودی به نهادهای آن دارد. دیگری دارای فهم مدنی‌تری از گفتمان انقلاب اسلامی می‌باشد، به گونه‌ای که انقلابی بودن را پوششی از سوی جامعه برای تحول در قدرت می‌داند.

طبق آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد از میان نسبت‌های پنج‌گانه میان هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن، نسبت عام و خاص من وجه صحیح‌تر باشد؛ چراکه برخی حوزویان، در دایره هویت حوزوی قرار دارند، اما دغدغه انقلابی ندارند. عده دیگری نیز بعضی از ارزش‌های مربوط به انقلاب از جمله جمهوریت را مسئله حوزه تلقی نمی‌کنند. به هر حال، باید پذیرفت ساخت هویت حوزوی در شرایط پس از انقلاب دچار دگردیسی عمیقی شده و رابطه‌ای هم‌نوا با انقلاب اسلامی و حکومت اسلامی برآمده از آن یافته است؛ از سوی دیگر، باید اذعان داشت که انقلابی بودن پیش از آنکه به قدرت سیاسی مربوط باشد، به جامعه سیاسی مربوط است و امر مدنی تلقی می‌شود؛ بنابراین، حوزه انقلابی یک نهاد مدنی تصور می‌شود که برای بازسازی گفتمان انقلاب اسلامی در تلاش است. در حال حاضر، بررسی رابطه حوزویان با انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی نشان از آن دارد که درک روشن و بین‌الذهانی از هویت حوزه‌ای و نسبت آن با انقلابی بودن نه در میان حوزویان وجود دارد و نه در دیگران؛ بنابراین، در هنگامه جدید، ساخت هویت حوزه‌ای تحت تأثیر موقعیت و شرایط کنونی نیازمند بازنمایی است. در این بازنمایی، تعریف دیگران از حوزه‌ای بودن و همچنین تعریفی که حوزویان از خود دارند، اهمیت دارد.

یاست پژوهی

دوره چهارم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۹۶



فهرست منابع:

* قرآن کریم.

۱. اخلاقی، محمدعلی. (۱۳۸۴). شکل‌گیری سازمان روحانیت شیعه. تهران: مؤسسه شیعه‌شناسی.
۲. باتامور، تام. (۱۳۶۶). جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه منوچهر صبوری کاشانی. تهران: کیهان.
۳. بشیریه، حسین. (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی سیاسی. ج ۳، تهران: نشر نی.
۴. تسخیری، محمدعلی. (۱۳۸۳). حول الشیعه و المرجعیه فی الوقت الحاضر. قم: المجمع العالمی لاهل البیت.
۵. حسینی بهشتی، محمد. (۱۳۸۳). ولایت، رهبری، روحانیت. تهران: بقعه.
۶. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۶۱). هویت صنفی روحانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴). نرم‌افزار حدیث ولایت؛ مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، قم: خدمات فرهنگی مرکز نور.
۸. _____ (۱۳۸۶). «گذری بر نهضت امام از زبان مقام معظم رهبری». مجله پانزده خرداد. ش ۱۴.
۹. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. ج ۲۱، تهران: عروج.
۱۰. رفعتی نائینی، عباس. (۱۳۹۶). هفته‌نامه حریم امام. سال ششم، ش ۲۶۳، ۲۴ فروردین.
۱۱. زهیری، علیرضا. (۱۳۹۵). «رابطه گفتمان‌های سیاسی سازندگی، اصلاحات و اصولگرایی با شکل‌گیری سیاست هویت در جمهوری اسلامی ایران». پایان‌نامه دکتری علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم.
۱۲. _____؛ (۱۳۷۹). عصر پهلوی به روایت اسناد. قم: نشر معارف.
۱۳. سلطانی، سیدعلی‌اصغر. (۱۳۸۴). قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران؛ تهران: نشر نی.
۱۴. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۷۶). مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین. تهران: تبیان.



۱۵. الشیخ، علی. (۱۳۹۵). *مطالعه تطبیقی سازمان روحانیت کاتولیک و تشیع*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. الطایی، علی. (۱۳۷۸). بحران هویت قومی در ایران. تهران: شادگان.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین و دیگران. (۱۳۴۱). *بحثی درباره مرجعیت و روحانیت*. تهران: شرکت انتشار.
۱۸. فراتی، عبدالوهاب. (۱۳۹۵). *گونه شناسی فکری سیاسی حوزه علمیه قم*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. فیرحی، داود. (۱۳۹۵). *هفته نامه حریم امام*: سال ششم، شماره ۲۶۳، ۲۴ فروردین.
۲۰. قادری، حاتم. (۱۳۷۸). *اندیشه های دیگر*: تهران: بقیعه.
۲۱. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۲. مطهری، مرتضی. [بی تا]. *پیرامون انقلاب اسلامی*: تهران: انتشارات صدرا، [بی تا].
۲۳. میراحمدی، منصور (۱۳۹۰). «*فقه و امر سیاسی*»، *جستارهای سیاسی معاصر*. سال دوم، شماره ۱، بهار و تابستان.
۲۴. الویری، محسن. (۱۳۸۳). «*حوزه های علمیه*»، *دائرة المعارف آموزش عالی*: زیر نظر نادرقلی قورچیان و دیگران؛ تهران: بنیاد دانشنامه بزرگ فارسی.
۲۵. هلالیان، سعید. (۱۳۹۳). *نگاهی به حوزه: جایگاه شناسی توصیفی - تحلیلی روحانیت و حوزه های علمیه شیعه*. قم: کتاب فردا.



سلفی گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی

محمود علی پور گرجی^۱ / شادی شعبانی کیا^۲

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۰۲

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۰۱

چکیده

آنچه امروز در معنای اصطلاحی به سلفی‌گری مشهور شده است، به جریانی در تاریخ اسلام باز می‌گردد که در تمسک به دین اسلام، خود را پیرو سلف صالح می‌دانند؛ و در اعمال، رفتار و اعتقادات خود، سعی بر تابعیت از سلف و گذشته یعنی پیامبر اسلام (ص)، صحابه و تابعین دارند. ریشه‌های تاریخی و نظری جریان سلفی - تکفیری عمدتاً به اندیشه‌ی اهل سنت در قالب اهل حدیث و مذهب حنبلی باز می‌گردد. تفکر نص‌گرایانه و دیدگاه‌های احمدبن حنبل نسبت به سایر مذاهب اسلامی که همه آن‌ها را بدعت‌گرا می‌خواند، نخستین منبع خشونت‌گرایی سلفی بود. پس از او ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، سهم مهمی در ظهور فرقه‌گرایی خشونت‌طلب و در نهایت، وهابیت بازی کردند. سوال اصلی این پژوهش این است که «برداشت‌های غلط از تکفیر، ارتداد و مفهوم جهاد، چه تاثیری در اندیشه و عملکرد تکفیری‌ها درباره کشتار داشته است؟» یافته‌های حاصل از پردازش فرضیه حاکی است که «تکفیری‌ها با توجه به مبانی فقهی سلفی‌ها، برداشت‌های غلط از تکفیر و ارتداد و عدم تلقی درست از مفهوم جهاد، به خشونت‌گرایی پیدا کردند.» گروه‌های سلفی با برداشت‌های نادرستی که نسبت به مفاهیم تکفیر، ارتداد و جهاد دارند؛ با نگاهی غلط به این مفاهیم، باعث بروز نوعی دوگانگی و جنگ‌های خشونت‌طلبانه در جهان اسلام شده‌اند. چنین وضعیتی باعث ایجاد نگاه بدبینانه و جنگ‌طلب از دین اسلام در جهان و همچنین کشتار وسیعی از افراد بی‌گناهی شده است که در استنباط گروه‌های سلفی گناهکار شناخته می‌شدند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی پردازش شده است.

واژه‌های کلیدی: ابن تیمیه، ارتداد، تکفیر، جهاد، سلفی

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه آیت اله بروجردی (ره)، Alipour-MG558@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آیت اله بروجردی (ره)، Shadi.shabanikia@gmail.com

مقدمه

سلف در اصطلاح، نامی است که مشروعیت خود را در تاریخ سلف صالح می جوید. سلفی گری ابتدا به عنوان یک نظریه تاریخی مطرح شد؛ (الگار، ۱۳۶۲: ۵۶) اما در اواخر قرن نوزدهم میلادی که خلافت اسلامی رو به ضعف نهاد و جهان اسلام به دلیل نفوذ کشورهای غربی، دچار تفرقه و انحطاط گردید، بار دیگر بازگشت به دوران سلف با تفاوت هایی توسط برخی از متفکران اهل سنت مطرح و مورد توجه عده ای از انقلابیون کشورهای اسلامی قرار گرفت. در این مرحله، نظریه سلف و بازگشت به دوران گذشته از یک نظریه تاریخی فراتر رفت؛ و به یک گرایش سیاسی-اعتقادی تبدیل شد که در قالب گروه، سازمان، جنبش و جمعیت با اهداف، شیوه ها و برنامه های متنوع و متفاوت ظهور یافت. مورخان پیدایش جریان ها و گروه های سازمان یافته سلفی را به اواسط قرن ۱۳ هجری نسبت می دهند. در آن زمان جهان اسلام مورد تهاجم سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی غرب قرار گرفته بود. بر این اساس عده ای از اندیشمندان مسلمان تنها راه برون رفت از وضعیت کنونی را بازگشت به دوران سلف صالح و احیای مجدد آن دوران دانستند. این افراد و پیروانشان بعدها به عنوان سلفی شناخته شدند. (علی بخشی، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۵) مهم ترین بستر رشد سلفی گری، عدم حضور یک تفکر اسلام گرایی بدیل در صحنه جهان اسلام است؛ به همین خاطر سلفی گری در طول تاریخ انواع های متفاوتی را به خود دیده است که دو شکل آن توانسته



گسترش چشمگیری پیدا کند:

۱. سلفی تکفیری: این گروه، مخالفان خود را کافر می دانند؛ و بر اساس مبنای فکری آنان، میان ایمان و عمل، تلازم وجود دارد؛ به این معنی که اگر کسی ایمان به خدا داشته باشد و مرتکب کبائر شود، از دین خارج شده و کافر می شود. مهم ترین نوع سلفی تکفیری، وهابیت است که فرقی میان شیعه و اهل سنت قائل نیست و همه را کافر می شمارد. (موسوی، ۱۳۸۹: ۸۰)

۲. سلفی جهادی: این گروه در اندیشمندان مصری خصوصاً سید قطب ریشه دارد. سیدقطب، جهان امروز را جامعه جاهلی معرفی کرد. او که متأثر از اندیشمندان پاکستانی همچون مودودی بود، نه تنها کشورهای غیر اسلامی، بلکه کشورهای اسلامی را به دلیل اجرا نکردن قوانین اسلامی جامعه جاهلی نامید که مسلمان در این شرایط، وظیفه دارد برای برپایی دین با کفار و نیز با حاکمان دست نشانده کشورهای اسلامی جهاد کند. (موسوی، ۱۳۸۹: ۸۲) مودودی جهاد را نبرد انقلابی برای اجرای دستورات خداوند بر روی زمین می داند. از نظر او، همه مسلمانان وظیفه دارند برای ریشه کنی ظلم و ستم از روی زمین جهادکنند. (فرازی، ۱۳۹۱: ۵-۴)

پژوهش حاضر در پی طرح این پرسش است که برداشت‌های غلط از تکفیر، ارتداد و مفهوم جهاد، چه تاثیری در اندیشه و عملکرد تکفیری‌ها درباره کشتار داشته است؟ فرضیه پژوهش بر آن است که سلفی‌ها با توجه به برداشت‌های غلط فقهی از تکفیر و ارتداد و مفهوم جهاد، به خشونت گرایش پیدا کردند. برای پاسخ به پرسش اصلی دو سؤال فرعی مطرح می شود:

۱- عقاید و افکار ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب در آنچه که امروز به‌عنوان تکفیر

می‌شناسیم تا چه اندازه تأثیرگذار است؟

۲- گروه‌های سلفی - تکفیری در حوزه تکفیر، ارتداد و مفهوم جهاد چه برداشت

های فقهی دارند؟

یاست پژوهی

سلفی‌گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



۱. پیشینه پژوهش

نظام الدینی (۱۳۹۳) در مقاله " بررسی مبانی فکری تکفیر " معتقد است که اندیشه پیروی از سلف در صدد است تا بررسی‌های اعتقادی را به همان روشی بازگرداند که در عصر صحابه مرسوم بود؛ یعنی عقاید منحصرأً از کتاب و سنت دریافت شود. این جریان با احمد بن حنبل آغاز و از طریق ابن تیمیه به یک مکتب مدون تبدیل گشت. اما محمد بن عبدالوهاب با شکستن حریم ایمان مردم و استفاده از حربه تکفیر، جریانی را ایجاد نمود که جهان معاصر را با چالش‌های جدی روبه‌رو کرده است.

اصغری و روستایی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان " تکفیر، از مبانی ممنوعیت فقهی تا ضرورت جرم انگاری "، تکفیر را مهمترین مسأله فعلی جهان اسلام دانسته‌اند که به رغم ماهیت درون دینی آن، دامنه‌اش به خارج از مرزهای دین نفوذ کرده و ترس از آن به کشورهای غیر اسلامی نیز سرایت نموده است. در راستای این مهم، یکی از راهکارهایی که می‌توان برای مبارزه با آن در نظر گرفت، استفاده از حقوق کیفری و مجازات است.

امینی و حزباوی (۱۳۸۹) در مقاله " مبانی فکری خشونت سیاسی در بنیادگرایی اسلامی، " تلاش نموده تا ضمن آشنایی با نگرش بنیادگرایان به دولت و جامعه، خاستگاه خشونت و مبانی فکری آن را نیز مورد بررسی قرار دهد. پژوهش‌هایی از این قبیل هر چند به سلفی-تکفیری پرداخته‌اند، اما از این نکته غفلت شده که برداشت‌های غلط سلفی‌ها از مبانی فقهی، منجر به خشونت آن‌ها در جامعه شده است و با تفسیرهای ابن تیمیه، سید قطب و عمر عبدالرحمن، کارکردهای سلفی‌گری ماهیتی خشونت‌زا به خود می‌گیرند.

۲. ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب بنیانگذاران سلف

آنچه امروز در معنای اصطلاحی به سلفی‌گری مشهور شده است، به جریانی در تاریخ



اسلام باز می‌گردد که در تمسک به دین اسلام، خود را پیرو سلف صالح می‌دانند و در اعمال، رفتار و اعتقادات خود، سعی بر تابعیت از سلف و گذشته یعنی پیامبر اسلام (ص)، صحابه و تابعین دارند. ریشه‌های تاریخی و نظری جریان سلفی - کفیری عمدتاً به اندیشه اهل سنت در قالب اهل حدیث و مذهب حنبلی باز می‌گردد. تفکر نص‌گرایانه و دیدگاه‌های احمدبن حنبل نخستین منبع سلفی بود. پس از او ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، سهم مهمی در ظهور فرقه‌گرایی سلفی به عنوان وهابیت داشتند. (شکری آلوسی، ۲۰۰۷: ۱۲) البته جریان سلفی تکفیری بر سرزمین حجاز محدود نماند. مصر نیز از تغییر و تحولات عقیدتی برکنار نماند و سلفی‌های این کشور با اقدامات و فعالیت‌های حسن‌البناء و جنبش اخوان المسلمین، سیر جدیدی را در آموزه‌های عقیدتی اهل سنت تجربه کردند. پس از وفات حسن‌البناء، جنبش اخوان المسلمین تحت تأثیر اندیشه‌های دو شخصیت، یعنی ابوالاعلی مودودی و سید قطب، قرار گرفت و آن‌ها ضمن تثبیت روش پایبندی به متون دینی براساس دیدگاه‌های خاص فقهی خود، دیدگاه تکفیری - جهادی را پی‌ریزی کردند. (دکمیان، ۱۳۹۰: ۱۶۵) از این رو آنچه تحت عنوان اندیشه‌ی تکفیری - جهادی مطرح می‌گردد عمدتاً در اندیشه‌های سلفی ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب قابل جست‌وجو است.

از آنجا که تمام جریان‌های تکفیری از درون سلفیه پدیدار شده‌اند، بنابراین شناخت جریان‌های تکفیری بدون شناخت سلفیه امکان‌پذیر نیست و از آن جهت که تمام افکار سلفی‌گری وابستگی تام به آرا و افکار ابن تیمیه دارد، به همین جهت ابتدا باید تفکرات ابن تیمیه را شناخت و سپس درباره جریان‌های تکفیری سخن گفت.

ابن تیمیه در خانواده حنبلی مذهب پرورش یافت. تحصیلات خود را در زمینه‌های

مختلف از جمله تفسیر، فقه و عقاید گسترش داد. اما از همان ابتدا درصدد مخالفت با

عقاید رایج مسلمانان برآمد و با تمام مذاهب رایج در آن زمان به مخالفت برخاست. ۱۳۷

فتوا و نظرات اعتقادی و فقهی‌اش برای او مشکل‌ساز شد. در جواب نامه‌ها، اعتقادات

یاست پژوهی

سلفی‌گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



خود را که با عقاید عموم مسلمین سازگاری نداشت، از قبیل تجسیم (خدا را جسم می دانسته)، حرمت زیارت قبور اولیا، حرمت استغاثه به ارواح اولیای خدا، حرمت شفاعت و حرمت توسل، ابراز می کرد. (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۶۰/۱)

ابن تیمیه افزون بر جسم گرایی و شیعه ستیزی، دو میراث منفی به نام تکفیر و خشونت برای وهابیان به جای گذاشت.

از آنجا که تفکرات ابن تیمیه در منطقه شامات که مهد علم و دانش بود، با انتقادات علما و دانشمندان مذاهب مختلف مواجه گردید، به انزوای ابن تیمیه انجامید و در نهایت، افکار و عقاید وی به بوته فراموشی سپرده شد. (قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۶) ولی در قرن ۱۲ ه.ق این افکار در منطقه نجد که عاری از تمدن و فاقد فرهنگ بود، مجدداً منتشر شد و توسط محمد بن عبدالوهاب گسترش یافت. طرح مجدد افکار ابن تیمیه توسط محمد بن عبدالوهاب در بدترین شرایط تاریخی و اوضاع بسیار نامناسبی صورت گرفت که امت اسلامی از چهار طرف مورد تهاجم شدید استعمارگران صلیبی قرار داشتند. محمد بن عبدالوهاب نیز همانند ابن تیمیه مسأله تکفیر مسلمانان را مطرح کرد. وی معتقد بود: "کسانی که متوسل به غیر خدا می شوند، همگی کفار و مرتد از اسلام هستند، و هر کس که کفر آنان را انکار کند، یا بگوید که اعمالشان باطل است اما کفر نیست، خود حداقل فاسق است و شهادتش پذیرفته نیست و نمی توان پشت او نماز گزارد. در واقع دین اسلام جز با براءت از اینان و تکفیرشان صحیح نمی شود. انسان با ظلم از اسلام خارج می شود و به فرموده قرآن ان الشرک لظلم عظیم (لقمان/۱۳). این که به ما می گویند ما مسلمین را تکفیر می کنیم، سخن درستی نیست، زیرا ما جز مشرکین را تکفیر نکرده ایم" (کرمانی، ۱۳۸۲).

یاست پژوهی

دوره چهارم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۹۶



۱۳۸

۳. مفاهیم تکفیر، جهاد، ارتداد در نگاه سلفی ها

أ. تکفیر

واژه تکفیر از فعل "کفر" مشتق شده است؛ منظور از تکفیر، حکم کردن به خروج کسی از اسلام به خاطر الحاد و انکار است؛ خصوصاً اگر به خدا شرک بورزد و مرتد از اسلام شود یا با نیت یا قول یا فعل به اصول دین ایمان نیاورد. لذا تکفیر بدین معناست: اتهام دیگران به کفر و الحاد یا ظالمانه و یا حقیقتاً. (رعد، ۱۳۹۳)

بحث خشونت میان اعراب و مسلمانان به زمان خوارج بر می گردد. خوارج امام علی (ع) را تکفیر کردند و او را واجب القتل می دانستند و بر حکومت او خروج کردند و اعلام کردند که "لا حکم الا الله". حضرت در جواب فرمود: کلام حقی است، اما از آن اراده باطلی می کنند. تفکر تکفیریون به صدر اسلام باقی نماند و در مقاطع مختلف تاریخی ظهور پیدا کردند. (رعد، ۱۳۹۳). ابن تیمیه به عنوان پیشوای جماعت تکفیری، میان امور شرعی و عقلی تمایز قائل می شود و تکفیر را از احکام شرعی برمی شمارد که جز با دلایل شرعی برگرفته از قرآن یا سنت اثبات نمی شود؛ از این رو ابن تیمیه می گوید: "پذیرش و بی نصیب کردن و ثواب و عقاب و تکفیر و فسق بستن از آن خدا و رسول او است و کسی را در این امر حکمی نیست و بر مردم است که آنچه را که خدا و رسول او واجب کرده، بپذیرند و آنچه را که حرام ساخته، رد کنند (امینی و حزب‌بوی، ۱۳۸۹). البته منظور ابن تیمیه از شرع، فقط محدوده معدودی است که شامل سلف یعنی قرآن، سنت پیامبر و صحابه و تابعین می شود. بنابراین خارج این سلف و نیز عقل، هیچ نقشی در تکفیر ندارد و مخالفت با امور عقلی انسان را کافر نمی کند بلکه آنچه را که کافر می کند، مخالفت با شرع است.

ابن تیمیه در نوشتارهای خود به کردارها و گفتارهایی که کفر شرعی بر آن مترتب می شود، این چنین پرداخته است: آنکه میان خود و خدای او، واسطه‌ای گذارد و از آنها



طلب حاجت کند، ترک کردن کامل اسلام، رد تمام یا بخشی از شرع خداوند، سب یا استهزاء به خداوند، قرآن و یا یکی از پیامبران، حلال شمردن چیزی بر مبنایی جز به ۱۳۹ آنکه خداوند فرود آورده است، نفی صفات و نام‌های خداوند و یا تشبیه او به

یاست پرتوی
سلفی
گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی

آفریده‌اش و یا توصیف کسی به صفتی که تنها صفت خداوند است، رابطه مسلمانان با کفار که موجب کفر شود و مباح دانستن قتل مسلمان برای دین او. (مشعبی، ۱۴۱۸: ۲۰۹-۲۱۱)

ابن تیمیه معتقد است این امور در اسلام بدعت محسوب می‌شود و او می‌خواهد آن بدعت‌ها را بزدايد و به اسلام راستین زمان پیامبر بازگردد. او با تکیه بر حدیث "خیریه" رسول خدا که می‌فرماید: «خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یجیء اقوام تسبق شهاده احدهم یمینه و یمینه شهادته»، منابع تشریح را تا قرن سوم قمری گسترش می‌دهد و به دنبال آن هر عملی یا اندیشه‌ای را که از نظر شکلی و ظاهری جدید است و در سه قرن نخست یافت نمی‌شود، بدعت می‌داند. (علیزاده موسوی، ۱۳۹۳) از نظر او سلف، قرآن و سنت را بهتر از متکلمان دریافته‌اند و بدین ترتیب متکلمان و فلاسفه را اهل بدعت می‌داند و معتقد است آنان حقیقتی را ثابت نکرده‌اند و فقط می‌خواهند اصولی را که بنا نهاده‌اند بر آنچه پیامبر آورده است، مقدم بدارند.

ابن تیمیه شیعیان را نیز جزء گروهی می‌داند که در اسلام بدعت ایجاد کرده‌اند. در اندیشه او هرگونه تقرب و توسل به غیر از خداوند، بدعت در عبادت محسوب می‌شود. از نظر ابن تیمیه، درخواست از رسول خدا و طلب حاجت نمودن از ایشان و همچنین طلب شفاعت، بعد از وفات پیامبر و نزد قبر ایشان، عملی است که خدا و رسولش آن را تشریح نکرده‌اند و در افعال هیچ یک از سلف نیز مشاهده نمی‌شود؛ بنابراین مبادرت بر این امر موجب بدعت می‌گردد. او همچنین توسل به انبیا و صالحان و این که خدا را به آفریدگانش سوگند دهیم، از همین امور می‌داند و معتقد به آن را گمراهی معرفی می‌کند که بدعتی در دین ایجاد کرده است (نظام الدینی، ۱۳۹۳).

با چنین تفکری ابن تیمیه گروه‌های فراوانی از مسلمانان را تحت عناوین گوناگون تکفیر کرده و از دایره اسلام خارج کرده است از این رو تعداد کسانی که در دایره اسلام



باقی می‌مانند بسیار ناچیزند که در اینجا تعدادی از گروه‌هایی که ابن تیمیه آنها را کافر می‌داند، ذکر می‌کنیم:

۱- کسانی که بین خود و خدا واسطه‌ای قرار دهند و خدا را به وسیله آن واسطه‌ها بخوانند.

۲- ترک کننده همه ارکان اسلام

۳- کسی که آنچه با کتاب و سنت ثابت شده است را نپذیرد.

۴- کسی که با اجماع یا متواتر مخالفت کند.

۵- کسی که یکی از ضروریات دین را انکار کند.

۶- سب یا استهزاء خدا یا آیات الهی یا سب یکی از انبیای الهی

۷- کسی که حکمی غیر از حکم خدا را حلال بداند.

۸- نفی صفات یا اسماء الهی یا تشبیه خدا به مخلوقاتش و یا توصیف غیر خدا به صفتی که مخصوص خدا است.

۹- کسی که یهود و نصاری را کافر نداند یا شک در کفر آنها داشته باشد یا تبعیت از دین آنها را جایز بداند.

۱۰- کسی که با کافر دوستی و یا او را یاری کند.

۱۱- کسی که قتل مسلمانی را حلال بداند و یا او را به خاطر مسلمان بودنش بکشد.

۱۲- فلاسفه

۱۳- باطنیه، متصوفه و معتقدین به وحدت وجود

۱۴- فرقه اسماعیلیه که قائل به امامت محمد بن اسماعیل به جعفر هستند.

۱۵- نصیرییه که در نظر ابن تیمیه قائل به الوهیت حضرت علی(ع) و پیروان ابی

شعیب بن محمد بن نصیر نمیری هستند.

۱۶- مذهب شیعه امامیه اثنی عشریه

۱۷- کسانی که علم خدا را انکار می‌کنند. (مشعبی، ۱۴۱۸: ۲۰۹-۲۱۱)

یاست پژوهی
سلفی گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



نکته قابل توجه در عقاید ابن تیمیه بیان این مورد است که او با وجود حساسیت زیادی که به مساله بدعت نشان می‌دهد، لیکن اهل بدعت را کافر نمی‌داند. از نظر او ایمان به خدا و آخرت برای مسلمان بودن کافی است و از همین رو شیعه را نیز جزء امت مسلمان به حساب می‌آورد. اگرچه در برخی آثارش، شیعه را مورد حمله قرار می‌دهد و حتی زائر امام حسین را گناهکار و مشرک معرفی می‌کند، اما سعی می‌کند خود را از اتهام تکفیر مسلمانان مبرا سازد. آنچه مسلم است؛ این است که حساسیت او راجع به کفر سایر فرق اسلامی، نسبت به محمد بن عبدالوهاب، کمتر بوده است و اگرچه سخنانش منشأ تفکر تکفیری وهابیت قرار گرفته است، لیکن در تفکر ابن تیمیه مشی معتدل تری می‌توان یافت.

مؤسس فرقه وهابیت، محمد بن عبدالوهاب است. در قرن دوازدهم با ظهور محمد بن عبدالوهاب در منطقه نجد اندیشه تکفیر از حوزه نظر وارد مرحله عملی شد. در این مرحله، محمد بن عبدالوهاب واژه‌هایی مانند شرک و کفر را به سادگی درباره مسلمانان به کار برد و خون، مال و ناموس آنان را مباح شمرد. (فقیهی، ۱۳۵۲: ۸۹) رساله‌های اعتقادی وی لبریز از تکفیر نه تنها عوام مسلمانان، بلکه علمای اسلامی است. او در تکفیر حتی به مبانی ابن تیمیه نیز وفادار نماند و خون، مال و ناموس مسلمانان را مباح شمرد. محمد بن عبدالوهاب صریحاً اعلام می‌کند که بسیاری از اهل این دوران و نیز زمانه گذشته، خود را فریب می‌دهند و می‌پندارند که اتسابشان به اسلام و گفتن شهادتین، خون و مال آنان را محترم می‌کند (مبارکی، ۱۳۹۳).

محمد بن عبدالوهاب نیز به عنوان یکی از پیشوایان جماعت تکفیری، معتقد است که مشرکین زمان ما به دو دلیل گمراه‌تر از کفار زمان رسول خدا هستند: اول آنکه کفار، انبیا و ملائکه را در زمان راحتی و آسایش می‌خواندند اما در هنگام شدائد دین خود را برای خدا خالص می‌نمودند. همان‌طور که قرآن فرموده: "و اذا مسکم الضر فی البحر ضل من تدعون الا اياه" (اسرا/۶۷)، دوم آنکه مشرکین زمان ما کسانی را می‌خوانند که



همطراز عیسی و ملائکه نیستند. اکنون زمین از شرک اکبر که همان عبادت بت‌هاست پر شده آمدن کنار قبر نبی، آمدن کنار قبر صحابی مانند طلحه و زبیر، رفتن کنار قبر فردی صالح، خواندن آنها هنگام سختی و نذر برای آنها، همه از جنس پرستش بت‌هاست که انسان را از اسلام خارج می‌کند. پس به‌راستی که اینان مرتد بوده و خون و مالشان حلال است. او معتقد است که مسلمانان با شرک کافر می‌شوند. (کرمانی، ۱۳۸۲).

مهم‌ترین و مؤثرترین مبنای کلامی سلفی - تکفیری، توسعه معنایی و مصداقی کفر است. آنها به قدری دایره کفر را گسترده‌اند که هر کسی غیر از خودشان را در بر می‌گیرد. شرک و کفر نزد سلفیان قدیم (وهابیت)، بیشتر گونه‌ای از عبادات و عقاید فردی بود، مثل توسل به اولیا، نذر، شفاعت، زیارت قبور. ولی شرک و کفری که سلفیان جدید به آن معتقدند و از آن به "کفر جدید" تعبیر می‌کنند، تقریباً همه شئون زندگی اجتماعی و مدنی شخص را دربرمی‌گیرد. در واقع اندیشه‌ها و آرای سلفیان این نکته را تصدیق می‌کند که حربه تکفیر، می‌تواند جوازی برای انجام هرگونه عملیات جهادی باشد.

ب. جهاد

جهاد یکی از اصلی‌ترین عناصر گفتمان اسلام‌گرایی افراطی معاصر است. در ایدئولوژیک ساختن مفاهیم جهاد و جامعه جاهلی، بدون شک سید قطب نقش کلیدی داشته است. (سید قطب، بی تا: ۷۲) البته مفهوم جاهلیت پیش از سید قطب و بعد از ابن تیمیه، در نزد کسانی چون محمدبن عبدالوهاب، محمد عبده و رشید رضا و بعدها مودودی مطرح بود.



دو گروه سلفی‌های یعنی گروه جهادی مصر و وهابیت، در اصل وجوب جهاد و تأکید بر این مفهوم اسلامی اشتراک نظر دارند و معتقدند مسئله نبرد بین حق و باطل و ایمان و کفر، سنتی ثابت و تغییرناپذیر در شریعت اسلامی است. لذا از این منظر، در

مسیر فقه اهل سنت قرار دارند. اما به نظر می‌رسد مفهوم و کاربرد جهاد در اندیشه سلفی-تکفیری، نظیر آنچه داعش در عراق از آن بهره می‌گیرد، اساساً با مبانی اندیشه‌ی دینی (فقه اهل سنت و فقه شیعی) بیگانه است. هرچند مستندات جهادگرایی این جریان‌ها به نوعی به فقه اهل سنت بازمی‌گردد، اما واقعیت آن است که ویژگی‌های جهادی این گروه‌ها به گونه‌ای تحول یافته که حتی با فقه اهل سنت هم تعارضاتی پیدا کرده است. این نوع ایدئولوژی بر جهاد ابتدایی (تهاجمی) با رویکرد جهانی تأکید دارد. بر این مبنا، اسلام بیش از هر چیزی به مجاهد نیاز دارد، نه عالم و دانشمند. (دکمیجان، ۱۳۹۰: ۱۷۹)

جهاد از نظر جماعت‌های سلفی تکفیری، به‌ویژه سازمان القاعده، چیزی بیش از یک حکم فقهی فرعی و در ردیف اصول اولیه دین اسلام اهمیت یافته است. تکفیری‌ها بر این عقیده‌اند که جهاد، جنگ و ترور دشمنان خدا، امری ضروری و تکامل بخش دعوت مسالمت‌آمیز به تشکیل حکومت اسلامی است. آنان با تمسک به آیات الهی، آرای فقهای سلفی و وهابی و تفسیرهای خاص خود، جهاد ابتدایی، تروریسم و هرگونه خشونت علیه هرکسی (چه مسلمان، چه کافر و غیره) را موجه جلوه می‌دهند و آن را جهاد در راه خدا تفسیر می‌کنند. بنابراین ذات و درون مایه جهاد در جنبش سلفی تکفیری، ماهیتی صرفاً ارهابی و هراس مدار می‌یابد که با ماهیت چندگانه جهاد در نظر اخوانی‌ها، که عمدتاً از خشونت دوری می‌کنند، متفاوت است.

سنت‌گرایان جهاد اکبر را، که مبارزه‌ای نفسانی بود، مهم‌تر از جهاد اصغر می‌دانستند، ولی سلفی‌های جدید آن را برعکس نمودند. عبدالله عزام، از علمای سلفی و رهبران جهادی در جنگ افغانستان که از او به‌عنوان پدر معنوی القاعده یاد می‌شود، تأکید می‌کند به نظر وی، یک فهم نادرست از کلمه جهاد در میان مسلمانان شکل گرفته که فکر می‌کنند جهاد هر نوع تلاش در راه خدا است و آن را به سحرخیز بودن و خواندن خطبه و سخنرانی و یا خدمت به خانواده و پدر و مادر تفسیر می‌کنند، در حالی که جهاد



تنها به معنای «قتال» است. لذا از این منظر، جهاد با شمشیر، یعنی جنگیدن در راه خداوند و فقط هنگامی که فی سبیل‌الله است، در حقیقت جهاد است. (جوکار، ۱۳۸۶)

ایمن ظواهری در این‌باره در مقام فتوا اعلام می‌دارد: مسلمانان برای جهاد نباید منتظر اجازه گرفتن از کسی باشند، زیرا جهاد با آمریکایی‌ها، یهودیان و متحدانشان، یعنی منافقان مرتد، واجب عینی است. (جمالی، ۱۳۹۰)

این شکل تفسیر از جهاد، که اولاً آن را از دایره فتوای علمای مسلمان خارج کرده و ثانیاً آن را صرفاً به معنای قتال معرفی می‌کند، بهترین فرصت را در اختیار جریان‌ات قدرت طلب قرار می‌دهد تا از زمینه‌های دینی جوانان مسلمان در مسیر تحقق خواسته‌های سیاسی خود و برخی کشورهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای استفاده نمایند.

ویژگی دیگر جهادگرایی در گروه‌های تروریستی، عوامانه کردن این حکم و استفاده ابزاری از آن است. برخلاف فقه اهل سنت که اذن جهاد را تنها از سوی علما و پس از مشاوره با دیگران مجاز می‌دانستند و برای آن شرایط سختی قائل بودند، جریان تکفیری - جهادی مفهوم جهاد را عوامانه کرده و آن را به ابزاری کارآمد برای مبارزه علیه دشمنان خود در درگیری با دولت‌ها تبدیل نموده‌اند. رهبران این جریان که دارای صلاحیت و درجه علمی علمای سنتی نیستند، برای خود صلاحیت صدور حکم جهاد، به عنوان یک امر واجبی که مغفول شده است، قائل شدند.

در حالی که امثال مودودی تنها جوامع کمونیستی و غربی را جوامع جاهلی می‌دانستند و جوامع مسلمان را از این مفهوم خارج می‌کردند، سید قطب اولین کسی بود که جوامع معاصر مسلمان را نیز وارد این مفهوم کرد. به همین خاطر است که امروزه سازمان القاعده و گروه‌های افراطی دیگر، ترور را شامل مسلمانان نیز کرده‌اند، مثل آنچه را که امروزه گروه‌های تکفیری بسیاری از مسلمانان بی‌دفاع را به خاک و خون می‌کشند.



اسلامی، بر هر مرد و زن مسلمان، یک «واجب عینی» فرض می‌کند. عبدالسلام فرج، رهبر گروه تکفیر و هجرت، نیز در رساله «الفریضه الغائبه»، به پیروی از ابن تیمیه، با نقل احادیثی با مضمون فتح و پیروزی اسلام، سعی دارد مؤمنان را به بازگشتن اسلام در عصر کنونی بشارت دهد و آنان را از ناامیدی برهاند. وی مردن در عصر انحلال خلافت را مرگی جاهلی تعبیر می‌کند: «مسلمین بر اقامه خلافت اسلامی اجماع کرده‌اند و اعلان خلافت متکی بر وجود دولت اسلامی است؛ هرکس بمیرد و بر گردش بیعت خلافت نباشد، به مرگ جاهلیت مرده است.» فرج با این نظر که «جهاد در اسلام فقط برای دفاع است.» سخت مخالفت می‌کند. عبدالسلام هیچ حجتی را برای ترک جهاد، موجه نمی‌شمارد. با ترک جهاد و یا به تأخیر انداختن آن به دلیل نبود رهبر و خلیفه اسلامی مخالفت می‌کند و قائلان این نظریه را از ضایع‌کنندگان و ترک‌کنندگان امر جهاد معرفی می‌نماید (عدالت نژاد و نظام الدینی، ۱۳۹۰).

از طرف دیگر، در اندیشه‌ی تکفیری- جهادی، مسئله‌ی جهاد از یکی از مباحث فروع دین اسلام، به یکباره به اصول و درجه اول بدل می‌شود؛ به گونه‌ای که ابوبکر بشیر، رهبر سازمان جماعت اسلامی اندونزی و بخشی از شبکه‌ی بین‌المللی افراط‌گرایی، اذعان می‌کند: شهادت در راه جهاد فریضه‌ای بنیادین است که پذیرش سایر اصول دین (حج، روزه، نماز و...) منوط به اجرا و پذیرش اصل جهاد و شهادت است. در حقیقت این تفسیر از اسلام، اظهار ایمان به خدا و پیامبر را با جهاد برابر می‌داند (جمالی، ۱۳۹۰).

گروه‌های تکفیری تلاش دارند با منتسب کردن اقدامات خود به سنت جهاد در اسلام به جنگ و قتل و خونریزی‌های خود مشروعیت بخشند و این موضوع یکی از موارد تعارض داعش با اسلام است. اما آیات زیادی در قرآن وجود دارد که در باب دفاعی بودن جهاد و انکار قتل و خونریزی و ترور نازل شده است از جمله: «به کسانی که جنگ به آنها تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار

گرفته‌اند» (حج، ۳۹). «و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید و از حد تجاوز نکنید که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد» (بقره، ۱۹۰). شیعه و سنی علی‌رغم اختلافات در باب مفهوم جهاد، بر این امر متفق‌اند که جهاد در اسلام تابع قواعد و احکامی است. همچنان که در اجرای استراتژی جهاد، قرآن نخست این حق را با دعوت استیفا می‌کند و در مرحله‌ی دوم، در دفاع از مسلمانان و اسلام و در مرحله‌ی سوم، به جنگ و قتال می‌پردازد. نهایتاً از کشتن مجروحان نهی می‌کرد و به مداوای آن می‌پرداخت. (طباطبایی، ۱۳۸۶) چنانچه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «فان اعتزلوكم فلم یقاتلوكم و القوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلاً»؛ اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، خدا برای شما راهی (برای تجاوز) بر آنان قرار نداده است (نساء: ۹۰).

تفکیک بین نظامیان و غیرنظامیان، حفظ محیط‌زیست و منع رنج و درد زائد و... از اصولی بوده است که در سنت اسلامی، بر آن‌ها تأکید بسیاری شده است. مطالعه و دقت در آداب جنگ در اسلام، این حقیقت را آشکار می‌کند که آنچه امروزه در نظام حقوق بین‌المللی مورد تأکید قرار گرفته، چهارده قرن پیش‌تر در متن تعالیم اسلام وجود داشته است. بنابراین فرهنگ اسلام نخستین مبدأ تدوین قواعد انسان دوستانه‌ی بین‌المللی بوده است. (محقق داماد، ۱۳۸۶). لذا واضح است که جنایات داعش، مثله کردن، شکنجه نمودن اسیران، تهیه فیلم از صحنه جنایت، نابودی محیط زیست، استراتژی زمین سوخته و... با هیچ یک از اصول اسلامی سازگار نیست. لذا از همین منظر، انتقادات بسیار زیادی از جانب علمای اهل سنت متوجه آنان شده است.

ج. ارتداد

اولین رگه‌های فقهی گروه‌های تکفیری برای ترور و قتل، برداشت غلط از مفهوم ارتداد است. پیشینه این مفهوم به صدر اسلام باز می‌گردد. برخی رخدادهای سیاسی و اجتماعی زمینه برداشت غلط از مفهوم ارتداد را فراهم آورده است. از جمله رویدادهای

یاست پژوهی
سلفی
گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



مهم دوران پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، جنگ‌های "رده" در زمان ابوبکر بود؛ که در این جنگ‌ها دستگاه خلافت معارضان خود را کافر، خارج از دین و مرتد خواند. از بررسی متون و منابع تاریخی، که درباره ماجرای «رده» سخن گفته‌اند، چنین برمی آید که شورشیان علیه خلافت مدینه دارای فکر و انگیزه واحدی نبودند و از این نظر، ناهمگون‌اند. هر چند نقاط اشتراکی نیز در آن‌ها وجود دارد، اما این ناهمگونی نشان‌دهنده این مطلب است که شورشیان همه مرتد نبودند، بلکه این دستگاه خلافت بود که برای تحکیم پایه حکومت خود، بر همه برچسب «ارتداد» زد و این را بهانه کشتار آنان قرار داد. بنابر منابع تاریخی، عواملی مانند ندادن زکات و نپذیرفتن اصل خلافت یا در نظر گرفتن کسانی دیگر برای این مقام، در انتساب کفر به اهل رده نقش مهمی داشته است (جعفریان، ۱۳۷۴).

البته ادعای پیامبری نیز در میان آنان بسیار گزارش شده است که می‌تواند ارتداد را از دیدگاه فقهی توجیه کند. بنابر گفته پیامبر و اجماع صحابه در صدر اسلام و نیز در عصر خلیفه اول، مرتد باید با شمشیر گردن زده شود چرا که شمشیر ابزار قتل است و نباید به آتش سوزانده شود؛ حتی اگر تمام مردم یک شهر مرتد شوند پذیرفتن دوباره آنها از طریق توبه و یا قتل است (امینی و حزباوی، ۱۳۸۹) نه با سوزاندن یا مباح کردن جان و ناموس او چنانچه تکفیری‌ها امروزه انجام می‌دهند. از این رو توجیحات گروه‌های تکفیری در انجام بمب‌گذاری‌ها و عملیات‌های انفجاری که منجر به کشته شدن مردم بی‌گناه می‌شود این است که آنان کشورهای مسلمان را دارالحرب دانسته و مقتولین در این عملیات‌ها را کافر می‌پندارند. آنان ملاک در دارالاسلام را حکومت و حاکمان دانسته و مردم کشورهای اسلامی را کشور کفر می‌دانند. (مربوانی، بی تا)

نتیجه گیری

یافته های پژوهش حاکی از آن است که جریان تکفیری هر آنچه را می‌اندیشد و بدان



اعتقاد دارد، جز اصول اعتقادی اسلام می‌داند؛ و برای پیشبرد اهداف خود به‌جای استدلال از تکفیر استفاده می‌کند. افکار خود را ملاک کفر و ایمان دیگران قرار می‌دهد. تکفیری‌ها به دو گروه عمده حکومتی و غیر حکومتی تقسیم می‌شوند؛ حکومتی‌ها هر گونه تشکیل حزب و جماعت را بدعت می‌دانند و توجیه‌گر حکومت در همکاری با کشورهای غربی و کارهای حکومتی هستند؛ در مقابل غیرحکومتی‌ها با تشکیک در تقلید از رجال دینی سلفی به زمینه‌سازی برای انتقاد از حاکم و خروج بر ولایت امر پرداختند. تقلید را از اسباب هلاکت و موثر بر افکار اسلامی دانستند و ثمره تقلید را اهمال نص شرعی و تعطیل عقل بشری عنوان کردند. اما پیامد این روش این است که هر کس به‌تنهایی حکم شرعی خود را استنباط می‌کند و این زمینه‌ای برای افراط‌گرایی گردیده است. ترویج فردی کردن حکم و فتوا در کنار رادیکالیسم فکری، که محدوده جهاد را از جهاد دفاعی به جهاد ابتدایی ارتقا داد، همراه با کمک‌های مالی و نظامی برخی کشورها زمینه ساز خشونت‌های تروریستی بویژه در دهه اخیر شد.

یاست پژوهی

سلفی‌گری از معنا تا برداشت‌های نادرست مبانی



فهرست منابع

۱. ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۱). *مسند احمد بن حنبل، تحقیق: شعيب الارنؤوط و عادل مرشد و دیگران*. موسسه الرساله، چاپ اول.
۲. ابن تیمیة، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (۲۰۱۰). *مجموعه الرسائل والمسائل لابن تیمیة - رشید رضا*. بیروت: لجنة التراث العربی.
۳. الگار، حامد و دیگران. (۱۳۶۲). *نهضت بیدادگری در جهان اسلام*. ترجمه محمد مهدی جعفری. تهران: شرکت انتشار.
۴. امینی، علی اکبر و قاسم حزباوی. (۱۳۸۹). «مبانی فکری خشونت سیاسی در بنیادگرایی اسلامی». *فصلنامه علوم سیاسی و روابط بین الملل*. دوره سوم، شماره دوازدهم.
۵. جعفریان، رسول. (۱۳۷۴). *سیره خلفا*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۶. جمالی، جواد. (۱۳۹۰). «مدل تفوریک تحلیل افراط گرایی با کاربست نظریه سازه انگاری». *آفاق امنیت*. شماره دوازدهم.
۷. حبیبی، همایون؛ رضانی، صالحه. (۱۳۹۳). «وضعیت حقوقی سپر انسانی داوطلبانه در حقوق بشر دوستانه بین المللی». *فصلنامه پژوهش حقوق عمومی*، سال شانزدهم، شماره ۴۵.
۸. دکمیجان، هرایر. (۱۳۹۰). *جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب* (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی). ترجمه حمید احمدی. تهران: شرکت انتشارات تهران.
۹. رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۵). *ابن تیمیة؛ موسس افکار وهابیت*. قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران. چاپ اول.
۱۰. رعد، مهدی. (۱۳۹۳). *تکفیر، از مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری*. قم: دارالاعلام لمدرسه اهل بیت، جلد چهارم.
۱۱. سید قطب. *نشانه های راه (معالم فی الطریق)*. ترجمه: محمود محمدی. تهران: نشر احسان، (نسخه دیجیتالی در وب سایت قطب، مرکز نشر اندیشه های اسلامی).
۱۲. شکری آلوسی، محمود. (۲۰۰۷). *تاریخ نجد*. تحقیق محمد بهجه الأثری. بغداد: دارالوثوق.

یاست پژوهی

دوره چهارم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۹۶



۱۵۰

۱۳. عدالت نژاد، سعید و حسین نظام الدینی. (۱۳۹۰). «سلفیان تکفیری یا الجهادیون؛ خاستگاه و اندیشه ها». فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی. شماره ۱۳.
۱۴. عزیزاده موسوی، مهدی (۱۳۹۳). سلفی گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ ششم.
۱۵. علی بخشی، عبدالله. (۱۳۹۴). جریان شناسی گروه های سلفی جهادی- تکفیری. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات بین المللی.
۱۶. عیسی زاده، خالد. (۱۳۹۴). «نفی خشونت و تکفیر در اسلام». فصلنامه حبل المتین، سال چهارم، شماره دوازدهم.
۱۷. فراتی، عبدالوهاب و شیخ احمد بخشی. (۱۳۹۱). «اسلام سیاسی والقاعده». فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام. سال اول، شماره ۲.
۱۸. فقیهی، علی اصغر. (۱۳۵۲). وهابیان. تهران: کتابفروشی صبا.
۱۹. قحه، عبدالقادر محمد طاهر. (۱۳۹۳). «پدیده تکفیر در جهان عرب و اسلام. اسباب و راهکارها». از مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری. قم: دارالاعلام لمدرسه اهل بیت، جلد چهارم.
۲۰. قزوینی، سید محمد حسن. (۱۳۶۸). فرقه وهابی و پاسخ به شبهات آن ها. تهران: یاست پژوهی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. کرمانی، طوبی. (۱۳۸۲). نگاهی بر وهابیت. مقالات و بررسیها. دفتر ۷۳.
۲۲. مبارکی، مولا بخش. (۱۳۹۳). «فتنه تکفیر». از مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری. قم: دارالاعلام لمدرسه اهل بیت، جلد سوم.
۲۳. مشعبی، عبدالمجید بن سالم. (۱۴۱۸ه.ق). منهج ابن تیمیه فی مسأله التکفیر. ریاض: نشر اضاء السلف.
۲۴. میروانی، ابو عایشه. (بی تا). حکم به ما انزل الله. بی جا، بی نا.
۲۵. موسوی عزیزاده مهدی. (۱۳۸۹). سلفی گری وهابیت. قم: دفتر حوزه علمیه قم. ۸۰-۸۸.
۲۶. نظام الدینی، زهرا. (۱۳۹۳). «بررسی مبانی فکری تکفیر». فصلنامه حبل المتین، سال سوم، شماره هشتم.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی