

درآمدی بر تاریخ تکوین و تحول جنبش صحوه در عربستان سعودی

گذار از اسلام سیاسی به اسلام مدنی

رضا حسینی*

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

مقاله پیش‌رو با تأملی تاریخی-اندیشه‌ای، به پیدایش و نضج تفکر و جنبش صحوه در عربستان سعودی خواهد پرداخت. وهابیت ارتدوکس که با تألیف محمد ابن عبدالوهاب پایه‌گذاری شد، با تشکیل دولت مدرن سعودی به‌تدریج نهادینه شده و همواره پشتوانه نظری و منبع مشروعیت‌ساز آن بوده است. لذا وهابیت بعد از دوران استقرار دولت را می‌توان وهابیت رسمی و دولتی دانست. از سوی دیگر از دهه 1980 با شنیده شدن زمزمه‌های انتقاد و مخالفت با سیاست‌های جاری دولت و سکوت تأییدآمیز وهابیت رسمی وهابیت انتقادی در قالب اندیشه‌های صحوی به‌عنوان یک نیروی بالقوه آلترناتیو به‌تدریج اشاعه یافت. صحوه عنوانی بود که علمای نسبتاً متجدد با الهام از موج برخاسته از اسلام سیاسی اخوان المسلمین مصر بر خود نهادند. صحوی‌ها با شعار بازگشت به تألیف‌های رهایی‌بخش محمد ابن عبدالوهاب و نفی پراگماتیسم سیاسی وهابیت رسمی به‌نوعی منادی اسلام سیاسی و ایدئولوژیک شده بودند. با این حال این جنبش سیاسی و فکری در سه دهه گذشته 4 دوره را از سر گذرانده است: الف) دوره منازعه ایدئولوژیک با دولت، ب) دوره حبس و زندان، ج) دوره همکاری و اتحاد با دولت و د) دوره اصلاح‌طلبی مدنی.

کلید واژه‌ها

وهابیت، صحوه، محافظه‌کاری اجتماعی، پراگماتیسم سیاسی، امر سیاسی.

* Email: htoulouei66@gmail.com

در باب تاریخ تکوین دولت-ملت سعودی و اتحاد استراتژیک آن با مذهب وهابیت به کرات سخن به میان آمده که ذکر مجدد آن چندان ضروری به نظر نمی‌رسد. با این وجود می‌دانیم که وهابیت در اوایل قرن هجدهم به تمرکزگرایی سیاسی هدایت شد و در شکل‌گیری نخستین امیرنشین سعودی-وهابی (1744-1818) نقش داشت. اتحاد تاریخی شیخ محمد ابن عبدالوهاب و محمد ابن سعود، به شکل‌گیری نخستین دولت سعودی انجامید. این دولت در عربستان با هدف پالایش ایمان از بدعت و اجرای شریعت گسترش یافت. لذا می‌توان سال‌های آغازین شکل‌گیری دولت سعودی را نوعی استقرار حکومت اسلامی دانست. شور و حرارت وهاب‌گیری و توسعه نظامی، در اوایل قرن نوزدهم باعث شد که مصر با حمایت سلطان عثمانی به عربستان حمله کند. با اینکه رهبری سیاسی، به‌ویژه آل سعود، موقتا از صحنه عربستان کنار رفت، اما جنبش وهابی زنده باقی ماند و پس از حمله مصر نیز از رویارویی مستقیم با امپراتوری عثمانی اجتناب کرد. با این حال، به نظر می‌رسد که وهابی‌ها از اضمحلال پایه‌های قدرت خود به دست مصریان در درعیه در سال 1818 درس مهمی فرا گرفتند. آنان آموختند که مصلحت‌گرا باشند. وهابی‌ها به این دلیل باقی ماندند که از قدرت سیاسی پشتیبانی کردند و این به معنای تعدیل تعصب مذهبی است. این نکته از آن رو اهمیت دارد که نشان دهنده آمیختگی پراگماتیسم و مذهب در وهابیت از سال‌های آغازین شکل‌گیری آن است. در واقع جنبش وهابیت از آغاز، متأثر از واقعیت انضمامی و حادث شده، مایه‌ای از پراگماتیسم سیاسی را در خود شکل داد. این نکته برخلاف پژوهش‌هایی است که جنبش وهابی را سراسر جزم‌اندیشانه، متعصبانه و صرفاً در تکاپوی اجرای شریعت قلمداد می‌کنند. در حقیقت این نکته در راستای سازه‌ی اصلی نظریات و اندیشه سیاسی اهل سنت است که در آن امر واقع بر امر دینی و شرعی تقدم می‌یابد.

اتحاد تاریخی وهابیت با دولت سلطنتی مطلقه به رهبری سلسله خاندان آل سعود، که بر اثر درآمدهای نفتی بسیار ثروتمند شده بود، جنبش را بیشتر وارد عرصه ساخت و در عین حال، به رهبری سیاسی مشروعیت بخشید. ثروت نفت، آموزش گسترده، صنعت چاپ، تکنولوژی، ارتباطات و حمل‌ونقل آسان را وارد عربستان سعودی کرد و همه این‌ها به تحکیم پایه‌های وهابیت رسمی انجامید. این چنین وهابیت نجدی پیش از موقع، با حمایت دولت سعودی فراملی شد. رسائل و مکتوبات مذهبی آبابی پایه‌گذار وهابیت و پیروان بعدی‌شان به تمام قاره‌ها منتقل شد. ثروت نفت باعث شد که رژیم سعودی به‌منزله بازیگر عمده بین‌المللی شناخته شود، اما وهابیت مشروعیت اسلامی آن‌را در میان مسلمانان، نه تنها در عربستان سعودی بلکه حتی در سطح جهانی، فراهم ساخت. این مشروعیت ناشی از این ادعا بود که دولت سعودی، دولتی توحیدی و پشتیبان شریعت و ارزش‌های اسلامی است و علاوه بر این، پاسدار مقدس‌ترین اماکن دینی اسلام است، اگر چه این دولت نه تنها در اواخر دهه 1920 بود که این نقش را به عهده گرفت (الرشید، 1393: 26).

محافظه‌کاری اجتماعی و پراگماتیسم سیاسی

بسیار حیاتی است که در تجزیه و تحلیل سیاست و جامعه عربستان سعودی دوگانه‌ی متناقض‌نمایی را در نظر آوریم. در واقع برای وهابیت رسمی تعصب و عملگرایی دو روی یک سکه‌اند؛ چراکه در حوزه اجتماعی سخت‌گیر و در حوزه سیاسی سهل‌گیر است. در سده اخیر همواره خاندان پادشاهی تمایل داشتند که از کفّار (در اصطلاح فقه حنبلی) حمایت‌های نظامی و مالی بطلبند. به‌عنوان مثال روابط سعودی‌ها با بریتانیا ثابت می‌کند که رهبری سعودی قادر به مصالحه بوده و حتی می‌توانسته در مورد روابط صمیمانه با قدرت‌های خارجی که در بیان وهابی‌ها دولت‌های کافر تلقی می‌شوند، سخت‌گیری نکند. این یعنی در عربستان به موازات تعصب، طردگرایی و رادیکالیسم در سپهر عمومی و اجتماعی، با

تساهل، پراگماتیسم و انقیاد در برابر قدرت در سپهر سیاسی و دولتی مواجهیم. این نکته‌ای است که بسیاری از پژوهشگران غربی در مورد وهابیت رسمی از آن بی‌اطلاع‌اند. آنها نمی‌توانند توجه کنند که سازش‌کاری سیاسی و خدمت به اقتدار سیاسی ویژگی مهم سنتی بومی است (اشاره به امنیت‌محوری و اقتدارگرایی در سنت مذهبی و فرهنگی اعراب حجاز) که در سایه شاهان سعودی رشد کرده است. برخی از پژوهشگران عرب معتقدند وقتی این سعود با مبارزان «اخوان» در دهه 1920 برخورد کرد؛ تصور می‌شد که این برخورد ناشی از مخالفت‌های آنان با روابط وی با بریتانیای «کافر» است؛ در حالی که کشمکش با اخوان، بیشتر به حاشیه‌نشین شدن جمعیت قبیله‌ای و شکست رهبری آن در حفظ جایگاهی در سیاست‌گذاری جدید سعودی‌ها مرتبط بود. در واقع این شورش واپسین کنش علیه خط‌مشی فریبکارانه ابن‌سعود بود که کسانی را که وی را به قدرت رسانده بودند، حذف کرد (الرشید، 1393: 26). این بیان شاهد دیگری بر هژمونیک شدن اصل «تقدم امر سیاسی نسبت به امر دینی» در عربستان سعودی است. وهابیت رسمی به‌سادگی می‌تواند گفت‌مانی باشد که اطاعت از اقتدار سیاسی را تقویت می‌کند. این گفت‌مان با ارتباط شاهزادگان و خاندان سلطنت با «کفار» - یعنی مسیحی‌ها و حتی یهودی‌ها - هیچ مشکلی ندارند، حتی برای آن توجیهی نیز دست‌وپا می‌کنند. به‌عنوان مثال گفته می‌شود پیامبر (ص) نیز از مسیحیان حبشه و یهودیان مدینه برای یارانش پناه خواسته بود. در قاموس تفکر سیاسی محافظه‌کار و منقاد آنان امام یا پادشاه بهتر می‌داند که چه چیزی به‌نفع مردم و به صلاح عموم است. طبقه علما مادامی‌که کنترل عرصه اجتماعی داخلی را که باید از نشانه‌های کفر پالوده باشد در دست دارند، رضایت دارند. این امر به یک تفکیک کارکردی خاصی انجامیده است. به‌لحاظ جامعه‌شناسی سیاسی ما با سه ضلع قدرت در عربستان سعودی مواجهیم: الف) خاندان سلطنتی (ب) علمای رسمی (ج) تکنوکرات‌ها و فن‌سالاران (استنسلی، 1393: 22). طبقه علمای رسمی و تکنوکرات‌ها معمولاً زیر نظر و کنترل خاندان سلطنت از یکدیگر مستقل‌اند. به‌صورتی‌که امور دینی و اجتماعی تحت سیطره وهابیت رسمی و امور سیاسی و اقتصادی در اختیار تکنوکرات‌های تحصیل‌کرده مدرن قرار دارد.

جایگاه امروزین وهابیت رسمی

تا اواسط قرن بیستم، سواد و دانش در انحصار علمای وهابی رسمی قرار داشت و طبقات دیگر جامعه از این امتیاز محروم بودند. این مسئله علمای رسمی را به فعال‌مآی‌شاء بدل کرده بود. هم‌چنین با استقرار دولت و پیدایش ثروت نفت و آموزش گسترده، آنها به یکی از گروه‌هایی بدل شدند که می‌توانستند ایده‌ها و تفاسیر دینی را مفصل‌بندی کنند (استنسلی، 1393: 103). با ورود مدرنیسم به عربستان سعودی، چالش‌ها و دغدغه‌های بی‌شماری پیش‌روی آنان قرار گرفت که لاجرم می‌بایست برای آنها پاسخی درخور بیابند. وضع قوانین شرعی و صدور فتاوی از امکان و امتناع استفاده از ابزارآلات تکنولوژی مدرن تا کنترل ارتباط مرد و زن را در بر می‌گرفت. برای مثال فتاوی آنان در مورد تفکیک جنسیتی، پوشش زنان، مژه مصنوعی، مراکز ورزشی، حرکات بدنی، کوتاه کردن موی سر و سایر نوآوری‌های مربوط به ابعاد اجتماعی و فیزیکی زندگی زنان، شهره آفاق است (استنسلی، 1393: 104). این نکته مورد اشاره منتقدین و مخالفین گفت‌مان وهابیت رسمی نیز هست که بعضاً به طعنه و کنایه علمای رسمی را مشایخ الحیض¹ می‌نامند.

مروری بر کتاب‌های متعدد فتاوی وهابیون، در کنار هزاران منبع صوتی در کانال‌های تلویزیونی سعودی محلی و ماهواره‌ای، نشانگر اهمیت مناسک شرعی در اندیشه و نظر وهابی‌ها است که برای کنترل حوزه اجتماعی به‌کار می‌رود که البته این فتاوی منعکس‌کننده تلاش‌های نومیدانه علما برای ابراز وجود در جهانی متغیّرند. در واقع این فتاوی نشانگر

1- اشاره به اینکه علمای رسمی به جای پرداختن به مسائل کلیدی سیاسی و اجتماعی و تلاش برای اصلاح ساختارها، صرفاً به صدور فتاوی در باب احکام جزئی و نه چندان مهم مانند حیض و نفاس و امثالهم می‌پردازند.

ناتوانی علمای وهابی در مواجهه با مدرنیته در فراسوی صورت‌بندی عقاید مربوط به حلال و حرام در حوزه اجتماعی و شعائر دین است. به عبارت دیگر علمای وهابی رسمی در عرف‌پسند نمودن مناسک شریعت که دغدغه بسیاری از جامعه دین‌دار (نه فقط جامعه سعودی) است، در مانده‌اند. به همین دلیل بعضا میان سیاست‌های خاندان پادشاهی و شریعت در می‌مانند. از سویی نمی‌توانند از شریعت عبور کنند و از سوی دیگر اطاعت از اقتدار سیاسی جزو هویت و سنت دیرپای آنان است. در این زمینه می‌توان به صدور مجوز رانندگی زنان از سوی پادشاه اشاره کرد. وهابیت رسمی در این مواقع یا سکوت اختیار کرده یا به زمره‌ها و نصایح انتقادی بسیار ملایم و پنهانی بسنده می‌کند.

ملاحظات فوق سبب شده تا وهابیت رسمی نگاهی گزینشی و کنترل مآبانه‌ای نسبت به ابعاد مدرنیته داشته باشد و زمانی به آن تن دهد که اطمینان حاصل کند همه چیز در کنترل و نظارت است. برای مثال، پس از مخالفت با تحصیل زنان در اوایل دهه 1960، علما تنها پس از عهده‌دار شدن تنظیم برنامه درسی و مدارس زنان، به تحصیل آنان رضایت دادند. به همین ترتیب وهابیون رسمی در اوایل دهه 1960 با تلویزیون مخالف بودند، اما وقتی مطمئن شدند که پخش برنامه‌ها زیر نظر آنهاست، با آن موافقت کردند. در دهه 1990، آنان تلویزیون ماهواره‌ای را تقبیح می‌کردند، اما پس از تضمین حضور مستمر آنان در برنامه‌های مذهبی، آن‌را تأیید کردند. هم‌چنین در ابتدا اینترنت را غیر اخلاقی می‌دانستند اما از سال 1998 به اینسو از طریق وب‌سایت‌ها و صفحات مباحثه شخصی به صورت فعال در فضای مجازی حضور دارند. آنان دهه‌ها بود که انتخابات را بدعت می‌دانستند، اما در سال 2005، علاوه بر اینکه انتخابات محدود شهرداری‌ها را پذیرفتند، نامزدهای انتخاباتی را نیز تأیید کردند. بعید است که آنها با انتخابات عمومی مخالفت کنند؛ البته اگر کنترل فرآیند انتخابات را به عهده آنان بگذارند. قدرت سیاسی نیز از این تحول استقبال خواهد کرد (استنسلی، 1393: 104).

نوآوری‌های مدرنیته، در کنار تکنولوژی ارتباطات، از یک جهت گفتمان وهابی رسمی را تقویت کرده و از دو جهت به چالش کشیده است. مدرنیته، گفتمان وهابی در داخل عربستان سعودی و خارج از آن را از طریق تبلیغات مذهبی و ایدئولوژیک تحکیم و توسعه بخشیده است، اما از سوی دیگر و به‌طور هم‌زمان این گفتمان را به چالش نیز کشیده است؛ چراکه از یکسو منتقدان و مخالفان گفتمان رسمی نیز از امکانی که تکنولوژی مدرن ارتباطی به آنها می‌دهد استفاده می‌کنند و از سوی دیگر جوهر گفتمان رسمی با مدرنیته فاصله‌ای قابل توجه دارد. نکته اخیر بسیار محل اعتنا است زیرا گواهی است از اینکه وهابیت رسمی به تکنولوژی به‌مثابه روش می‌نگرد و نه ارزش، در حالی که امروز به راحتی نمی‌توان از مصنوعات مدرنیته کمال استفاده را کرد؛ ولی به ارزش‌ها و روح حاکم بر آن بی‌توجه بود. خلاصه آنکه علمای وهابی رسمی نتوانسته‌اند با ابعاد سیاسی و اخلاق مدرنیته کنار بیایند.

برای علمای رسمی وهابی سیاست هم‌چنان حوزه‌ای ممنوعه است که فقط خواص یا الخاصه می‌توانند در مورد آن بحث کنند. خواص عمدتاً شامل امرا و کسانی است که قادر به تفسیر متون مقدس و نصیحت حاکم بر اساس تفسیرند (استنسلی، 1393: 107). مواجهه علمای سنتی با مسائل معاصر به محکوم‌سازی جامعه مدرن به علت فساد، مصرف‌گرایی، اباحه‌گری اخلاقی و انحراف ادعا شده آن محدود می‌شود. در واقع مبادی انسان‌شناسی آنان منفی است. به اعتقاد آنان جامعه از گناهکاران بالقوه و غیر رشید تشکیل شده که نیاز به رهبری دارند تا بد و خوب را به آنها به‌طور مداوم متذکر شود.

تکوین و پدیدایی صحوه

به‌طور کلی با ایجاد دانشگاه و پدیدایی رشته‌ها و مطالعات دینی غیرسنتی، در جامعه مدنی و حوزه غیر دولتی شکافی به وجود آمد. به عبارت دیگر جامعه مدنی به حوزه اتباع سرسپرده دولتی و از طرف دیگر حوزه افسون‌زدا از قدرت دینی و

سیاسی و مطالبه‌گر تقسیم شد. برای حوزه دوم، اسلام مناسک‌گرا و شریعت‌محور به‌تنهایی کافی نیست. در واقع باید گفت از درون سنت وهابی و در میان افرادی که بر پایه تعالیم آن رشد کرده بودند، صداهایی شنیده شد که از وهابیت زیر تسلط قدرت سیاسی ناخرسند بودند.

علمای صحوی گفتمان دینی-سیاسی وهابیت رسمی را تفسیح می‌کردند. آنان با الهام از الهیات محمد ابن عبدالوهاب، در مورد دولت سعودی کنونی و علمایش تردیدهایی جدی داشتند و آشکارا آنها را انحراف از تعالیم رهایی‌بخش شیخ قلمداد می‌کردند. به‌باور آنان رژیم کنونی قادر به اجرای روح پیام اولیه نبوده است. آنان تأکید می‌کردند، علمای وهابی کنونی از تعلیم نسل اول علمای مقتدر و شجاعی که در برابر سلاطین سعودی سابق استقلال خود را حفظ کرده بودند، جدا شده‌اند (همان). به‌عبارتی می‌توان میان تعالیم صحوی‌ها و نیای مذهبی شان ابن تیمیه و شیخ ابن عبدالوهاب پُلی زد. ابن تیمیه در تلاش برای زدودن و پالایش آن‌چه اضافات و تحمیلات بر اسلام اولیه خوانده می‌شد (از پیدایش فرقه‌ها گرفته تا مباحث فلسفی و کلامی و...) بود (قادری، 1387: 106). به‌همین سان برجستگان صحوه نیز به پالایش اضافات و انحرافات از تعالیم ابن تیمیه و شیخ توسط قدرت سیاسی و گفتمان دینی مستقر و لزوم بازگشت به گفتمان رهایی‌بخش وهابیت اولیه تأکید داشتند. البته برخی از علما و روشنفکران صحوی، از محافظه‌کاری اجتماعی وهابی دفاع می‌کنند، اما بعد دینی-سیاسی این سنت را رد کرده و به‌نوعی ندای اسلام سیاسی سر داده‌اند.

در گفتمان وهابی رسمی، صحوه محصول تفاسیر مذهبی بیگانه و جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرا نظیر اخوان المسلمین مصر و سوریه، ایدئولوژی‌های طرفدار سید قطب و جریان‌های جهادی است. جالب است که هم لیبرال‌های سعودی و هم روحانیون رسمی از صحوه و صحویون متنفرند. هر دو طیف به پتانسیل تهدید کننده صحویون پی برده‌اند که نه تنها مدعی اسلامی سازی جامعه‌اند؛ چنان‌که جامعه تاکنون اسلامی شده است، بلکه مهم‌تر از همه، خواهان نابودی گفتمان وهابی رسمی خاموش و جایگزینی آن با نوعی گفتمان منازعه‌اند. لیبرال‌ها و وهابیون رسمی، هر دو از پتانسیل انقلابی گفتمان مذهبی-سیاسی صحوی هراسان‌اند؛ چرا که این گفتمان در تلاش برای شکستن انحصار لیبرال‌ها بر امور دولت و علمای رسمی بر قلمرو دینی است. در واقع صحویون تمایز دیرینه میان جامعه دینی و سیاست سکولار را تضعیف می‌کنند (قادری، 1387: 127).

برخی مطالعات بر تأثیر افرادی چون محمدقطب و شیخ سرورالدین زین‌الدین را بر صحویون تأکید کرده‌اند. بسیاری از پژوهشگران خارجی در دنیای انگلیسی زبان نیز جنبش صحوه را ثمره و محصول درهم آمیزی سنت اخوانی و وهابی می‌دانند (Alterman & McCants, 2012: 152). اما مهم این است که صحوه را پدیده سعودی مستقلی بدانیم که در قالب فعال‌گرایی سیاسی این کشور ریشه دارد. ممکن است صحوی‌ها از متفکران و روحانیون دینی خارجی تأثیر گرفته باشند اما در واقع، خودشان تجلی نوعی تحول محلی در جامعه سعودی‌اند که در دهه 1970 آغاز شده است. شیوه نفوذ صحوی‌های سعودی، به‌ویژه سلفی‌های آنان، بر سایر اسلام‌گرایان خارج از عربستان، عمدتاً نادیده گرفته شده است. برخی صحوی‌های سعودی مشهور دیگر شخصیتی محلی نیستند. به‌لطف جهانی شدن و انقلاب ارتباطاتی و تکنولوژیک، سخنرانی‌های آنان در میان مسلمانان سراسر جهان منتشر می‌شود. صحوی‌های سعودی مرزهای میان امر محلی و امر جهانی را از یکسو و هم‌چنین امرسیاسی و امر اجتماعی را از سوی دیگر درهم ریخته‌اند.

در حقیقت صحوه جنبشی است که به‌دنبال باز افسون‌گری جهان سیاسی افسون‌زدایی شده است (قادری، 1387: 128). صحوی‌ها صرفاً مناسک دین را خارج از عادت انجام نمی‌دهند؛ بلکه اغلب آگاهی خود از تقید به این مناسک و هم‌چنین مسائل عمومی را نیز به نمایش می‌گذارند. برای اکثر صحوی‌ها اسلام صرفاً مجموعه‌ای از مناسک تکراری (عبادات)

نیست، بلکه وضعیتی روانی و طرحی کلی برای مداخله اجتماعی و سیاسی در جهان معاصر است. «اسلام پروژه‌ای است که تحقق آن از «خود» شروع می‌شود، آن‌هم از طریق التزام و پابندی به پنج ستون تعیین شده سنت و «جوهر آن» (قادری، 1387: 129). اینکه صحوه را یک جنبش سلفی قلمداد می‌کنیم، به معنای گذشته‌گرا بودن این جنبش نیست، چراکه آنان از بیان گذشته برای دگرگون ساختن اکنون و آینده استفاده می‌کردند. عاوض القرنی، بیداری اسلامی را «احیای دین و حفظ اصالت آن» تعریف می‌کند:

ما به دین باز می‌گردیم تا به علایق معاصر و بسیار جدیدی که بر تمدن و جامعه غالب است، بپردازیم.... صحوه یعنی بازگشت به ریشه‌ها پس از دوران طولانی اغتراب (بیگانگی و جدایی) و زندگی ایستا (قادری، 1387: 130).

صحوه طبقه اجتماعی معینی ندارد. فارغ از آنکه رهبران آن اکثراً عالیم دینی‌اند، برخی از آنان دانشمند، پزشک، مهندس، شیمی‌دان، نویسنده و روزنامه‌نگارند اما احتمالاً مطالعات دینی جزو تعلیماتشان بوده است. بنابراین، همه آنان درجه‌ای از دانش مذهبی را دارند که بر پایه آن می‌توانند باورهایی در مورد متون دینی را مفصل‌بندی کنند. این امر آنها را در گروه مشهور به روشنفکران اسلامی قرار می‌دهد که در هرم دینداران بین گروه علمای سنتی و عوام الناس جای می‌گیرند. آنان روحانی مذهبی تلقی نمی‌شوند و حق صدور فتوا ندارند؛ اما به اندازه‌ای دانش سنتی دارند که بتوانند به متون مراجعه کنند و به اقتضای نیاز از آنها تفسیری ارائه دهند. برخلاف مذهبی‌های سنتی، صحوی‌ها از تعدد تفسیر و معانی‌ای که می‌توان به متن دینی منسوب کرد آگاه‌اند. مقصود این نیست که می‌توان صحوی‌ها را خود به‌خود معتقدان سرسخت تنوع تفسیر دینی دانست؛ بلکه صرفاً مقصود این است که آنان از تنوع آگاه‌اند؛ هر چند ممکن است آن‌را نپذیرند. آنها نیز می‌توانند مانند هر گروه اجتماعی دیگر در جامعه سعودی جزم‌اندیش باشند (قادری، 1387: 131).

هم‌چنان که از نظر گذراندیم، تمام روشنفکران صحوی، حاصل نظام آموزشی مدرن عربستان سعودی هستند. بسیاری از روشنفکران صحوی پیرو یک شیخ صحوی یا روحانی‌اند که از او علم شرع را اخذ می‌کنند و او را منبع الهام و اصالت می‌دانند. آنان با ادعای پیروی از یک شیخ صحوی، جویای شناسایی با واسطه‌اند. چنین روشنفکر صحوی اغلب «المفکر الاسلامی» تلقی می‌شود. گاهی آنها را متقف (با فرهنگ) نیز می‌دانند؛ یعنی روشنفکری که اغلب به دنبال کسب دانش غربی، به‌ویژه در رشته‌های هنر و علوم انسانی و اجتماعی است. روشنفکران صحوی اندیشه‌های خود را در کتاب‌ها، مقالات روزنامه‌ای، موعظه‌ها، سخنرانی‌ها و گاهی وب‌سایت‌های شخصی منتشر می‌کنند. روشنفکران صحوی از مخاطره تفسیر مذهبی بر این پایه دفاع می‌کنند که در اسلام گروهی به‌عنوان رجال دینی (روحانیون) وجود ندارد و هر مسلمان می‌بایست خودش دین را بشناسد. به‌باور اغلب صحویون واژه علما تنها ناظر به کسانی است که علم دارند و فرقی نمی‌کند که ماهیت این علم چه باشد (قادری، 1387: 131). لذا با این تفاسیر در می‌یابیم آن‌چه که در دهه‌های اخیر در عربستان سعودی در حال روی دادن است، یک دگردیسی بسیار جدی در شیوه دینداری و نیز مرجعیت دین در جامعه و سیاست است. این دگردیسی دامنه شمول گاه متناقض و پرنوسانی نیز داشته است؛ به‌طوری‌که از خشونت‌عریان تا تساهل، شناسایی اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز را در بر گرفته است.

صحویون از حزب سیاسی یا سازمان معین واحدی جانب‌داری نمی‌کند و ممکن است به جنبش‌های اسلامی مختلف تعلق داشته باشند. برای مثال، گروه‌هایی هستند که با دو شاخه اخوان المسلمین قرابت دارند؛ شاخه پیروان حسن البنا و شاخه پیروان سید قطب. اینها در چند سازمان ملی و پان‌اسلامیستی و نیز در چندین دانشگاه و حلقه فکری تمرکز دارند. با این حال، این برآورد بسیار کلی است و بر توصیف اخوان سعودی از موقعیت خودشان در نقشه دینی-سیاسی عربستان

سعودی تکیه دارد. هم‌چنین گروه‌هایی وجود دارد که جهت‌گیری سیاسی‌شان را از شیخ محمد سرور زین الدین سوری، از روحانیون سلفی می‌گیرند وی از اخوان المسلمین سوریه جدا شده و نیت خاص خودش را ایجاد کرده است (AI-Rasheed, 2002: 75).

امر سیاسی و امر دینی

در صفحات پیشین به جامعه دینی و سیاست سکولار در عربستان اشاره شد. در واقع در شرایطی که جامعه دینی و سیاست سکولار است، نهادهای سیاسی و دینی از یکدیگر مُنفک هستند اما به راحتی نمی‌توان امر سیاسی را از امر دینی منفک کرد. بسیاری از پژوهشگران در تحلیل سیاست و جامعه عربستان دچار اشتباه می‌شوند؛ چرا که دولت و جامعه را یکسره دینی و یا سکولار تلقی می‌کنند، در حالی که نه دینی و نه سکولار است؛ زمانی که امر سیاسی و دینی با هم درآمیزند، نباید جدایی «نهاد» دین و سیاست را نشان از سکولاریسم دانست، زیرا در این صورت به ورطه تقلیل‌گرایی و سطحی‌انگاری قدم نهاده‌ایم. در بدو پیدایش صحوه، این اعتقاد بن‌مایه اصلی آن‌را شکل می‌داد که امر سیاسی و امر دینی در هم ممزوج‌اند و علاوه بر این نهاد سیاست و نهاد دین نیز باید در تداخل یکدیگر باشند. به عبارت دیگر با فعال‌گری و ایدئولوژیک نمودن تعالیم دینی خواهان پالایش وجوه سیاسی دین و گذار از محافظه‌کاری به فعال‌گری هستند. در این مقال معنای سلفی بودن صحوه بیش از پیش عیان می‌شود چراکه این فعال‌گری سیاسی بازگشت به تعالیم و جنبش سیاسی و فکری محمد ابن عبدالوهاب و نفی تهی شدن سیاست از دین و یا به صورت انحرافی از دین هم‌چون گفتمان رسمی وهابیت است. لذا در اندیشه آنان «توحید» صرفاً دعوت به یگانگی خداوند نیست؛ بلکه پالودن عمل مذهبی و سیاسی از شرک است. به همین جهت تکلیف اساسی برای صحوی‌ها، دعوت اسلامی است. دعوتی که به تأسیس حکومت اسلامی و اجرای شریعت می‌انجامد نه صرفاً پیراستن دین از شرک.

ادوار صحوه

با در نظر گرفتن یک سیر تاریخی می‌توان صحوه را به سه دوره زمانی تقسیم کرد:

1. دوره منازعه ایدئولوژیک با دولت (1994-1990)

2. دوره حبس و زندان (1999-1994)

3. دوره همکاری و اتحاد با دولت (1999-2008).

4. دوره اصلاح‌طلبی مدنی (2008 - تا کنون)

منازعه ایدئولوژیک با دولت

آن‌چه که تا کنون در باب چگونگی تکوین صحوه و جوهره اندیشه‌ها و مواضع‌شان گفته شد پتانسیل آنان در ایستادگی در برابر قدرت سیاسی و گفتمان رسمی دینی را شکل می‌داد. با این حال برخی رویدادهای تاریخی نیز نزاع را کاملاً هویدا کرد.

با حمله صدام حسین در 1990 به کویت و آغاز جنگ «خلیج فارس» هیأتی از رهبران سیاسی و نظامی آمریکا، حاکمان سعودی را ترغیب کردند تا با احتیاط به آمریکا اجازه دهند که پایگاه نظامی بزرگی را در خاک سعودی تأسیس کند. بنابر دلایل تاکتیکی و استراتژیکی خاندان حاکم می‌توانست استدلال کند که این تصمیم برای حفظ کشور ضروری است و باید به ایالات متحده قول مساعد داد اما در آموزه وهابیت و شریعت براساس قاعده نفی سبیل¹ نمی‌توان از کفّار طلب کمک و یاری خواست. هم‌چنین در فقه حنبلی و وهابی چنان‌چه اشاره شد، حضور کفّار و مشرکین در سرزمین حجاز

ممنوع است چراکه حجاز سرزمین و حاشیه حرم (کعبه و حرم نبوی) قلمداد می‌شود. افزون بر آن، سیاست خارجی نامطلوب آمریکا در خاورمیانه به‌ویژه حمایت از اسرائیل بی‌شک باعث می‌شد که بخش زیادی از جامعه بنابر احساسات ناسیونالیستی، به ورود نیروهای آمریکایی اعتراض کند. برای رفع این دوگانگی و تناقض، طبقه حاکمه روحانیت وهابی رسمی را برای صدور فتوایی در باب جواز یاری‌خواهی از ایالات متحده تحت فشار قرار داد. هیأت علمای رسمی، این درخواست را پذیرفت و در 14 آگوست 1990 فتوای لازم را صادر کرد (کامنیز، 1393: 272). این فتوا با اشاره به «جرائم زشتی» که در کویت رخ داده بود، اشعار می‌دارد که یاری خواستن رهبران عربستان سعودی از کشورهای عرب و غیرعرب برای دفع این خطر احتمالی بلامانع است. در این فتوا نامی از آمریکا نیامده است. هم‌چنین برای اجتناب از رویارویی مستقیم با قاعده نفی سبیل، گفته نشده که نیروهای غیرمسلمان یعنی کافر عربستان را یاری دهند. به‌جای آن به نیروهای مسلحی که در دل افراد خواستار حمله به این کشور وحشت می‌اندازند، اشاره مبهمی شده است (کامنیز، 1393: 273). این مسئله تضاد صحوه با خاندان حاکم و علمای رسمی را علنی ساخت. شیوخ صحوی نظیر سلمان العوده و سفر الحوالی و... این فتوا را به چالش کشیدند. حتی در خارج از عربستان سعودی برخی از گروه‌های اسلام‌گرا و جهادی که به تسامح می‌توان گفت تحت تاثیر جنبش صحوه بودند، هر چند در آغاز حمله صدام برای دفاع از عربستان سعودی داوطلب شده بودند، با صدور این فتوا از رژیم بعثی عراق در مقابل سعودی حمایت نمودند. به‌عنوان مثال می‌توان به اخوان المسلمین مصر و اردن اشاره کرد (کامنیز، 1393: 273). به‌عبارت دیگر این فتوا سبب شد برای اولین بار اسلام‌گرایان از یک رژیم بعثی سکولار علیه یک کشور مدعی اسلامی حمایت کنند. در فوریه 1991 اخوان المسلمین اردن با انتشار بیانیه‌ای عهد کردند «سرزمین مقدس فلسطین، نجد و حجاز را از وجود صهیونیست‌ها و سلطه‌جویان پاک خواهند کرد». هم‌چنین در سپتامبر 1990 سفر الحوالی در مسجدی در ریاض اعلام کرد جدی‌ترین تهدید پیش‌روی عربستان، نه عراق بلکه آمریکا است؛ چرا که این کشور برای اشغال عربستان و ایجاد پایگاه‌های نظامی خود، بحران کویت را بهانه کرده است (کامنیز، 1393: 279). به‌باور صحویون و دیگر انشعابات اسلام‌گرایی در خاورمیانه آمریکا زیرکانه نقشه کشیده است تا به بهانه بحران کویت، بر منابع نفتی خلیج فارس چیره شده و منافع اسرائیل را پیش ببرد که در این راه رژیم سعودی بدون در نظر گرفتن شریعت و مصالح مسلمین با آنها همراه شده است. هم‌چنین فتوای شیخ بن باز در 1993 در مشروعیت دادن صلح به اسرائیل نیز مسئله را بحرانی‌تر ساخت (الرشید، 1393: 153). این رویدادهای تاریخی نقطه عزمی برای طرح منازعه‌های فکری و به چالش کشیدن حکومت و گفتمان رسمی مذهب شد. این چنین بود که صحوی‌ها اقدامات حکومت را خلاف شریعت و تعالیم وهابی دانسته و علمای وهابی را نیز به توجیه و همراهی با حکومت متهم کردند. به‌عقیده آنان پراگماتیسم سیاسی می‌بایست به فعال‌گری ایدئولوژیک بدل می‌شد و مشروعیت حکومت منوط به اجرای شریعت است و لاغیر.

حبس و زندان

در سال‌های 1990 تا 1993 نامه‌های زیادی از طبقات مختلف اجتماعی به خاندان حاکم و شخص پادشاه نوشته می‌شد که محتوای اکثریت آنها گوشزد نمودن لزوم اصلاح ساختار سیاسی و اجتماعی و هم‌چنین کارآمدسازی گفتمان رسمی دینی بود. نویسندگان این نامه‌های انتقادی، از روزنامه‌نگاران و روشنفکران لیبرال و سکولار تا علمای منتقد وهابی و از جمله صحوی‌ها را در بر می‌گرفت. در دسامبر 1990 برخی از نمایندگان طیف لیبرال نامه سرگشاده‌ای نوشته و در آن به چهار مسئله اساسی پرداختند: الف) لزوم تدوین چارچوبی روشن برای اعمال حاکمیت هم‌چون قانون اساسی. ب) ایجاد نهادهای نمایندگی در سطوح ملی و محلی. ج) برقراری برابری حقوقی و سیاسی میان شهروندان و رفع طردگرایی و

تبعیض‌ها. د) لزوم بازنگری جامع در برنامه‌های درسی مدارس و رسانه‌های جمعی و اعطای آزادی بیشتر به آنها (کامنیز، 1393: 276). شبیه این نامه را شیوخ منتقد وهابی نیز نوشتند با این تفاوت که آنها به لزوم حفظ و اجرای شریعت و حفظ اخلاقیات نیز پرداخته بودند. هم‌چنین آنان به موارد دیگری نیز هم‌چون لزوم تاسیس «شورای مشورتی» برای رفع مسائل سیاست داخلی و خارجی، اصلاح نهادهای قضایی، زد قوانین مغایر با اصول شریعت، دفاع از اماکن مقدس و متبرکه، توزیع عادلانه ثروت‌های عمومی، حذف مالیات و کاهش اجرت‌های سنگین و ممنوعیت رباخواری (که مورد اشاره لیبرال‌ها نبود) و... اشاره کردند (کامنیز، 1393: 277). در سپتامبر 1992 نیز نامه سوم با محتوای مشابه نامه‌های پیشین ارسال شد که مجدداً خطاب به طبقه حاکم از بن باز، مفتی اعظم خواست امضاکنندگان این نامه‌ها را به‌علت ایجاد تفرقه در کشور، نقض قانون ممنوعیت انتقاد عمومی و نادیده انگاشتن نقاط مثبت کشور محکوم کند (کامنیز، 1393: 278).

مجموع مواضع صحویون و منازعه‌های ایدئولوژیک آنان به‌ویژه پس از جنگ خلیج فارس و فتوای ضد و نقیض علمای رسمی و هم‌چنین نامه‌های سرگشاده آنان خطاب به حاکمان سبب شد اکثریت منتقدین به حبس و زندان محکوم شوند. در 1994 مقامات سعودی تصمیم گرفتند مشایخ صحوه را تحت فشار قرار دهند. از این‌رو آل سعود، هیئت علمای اعلام را مأمور کرد تا نوشته‌ها و سخنرانی‌های ضبط شده آنان را بررسی کند. رهبران وهابی حکم داده‌اند که شیوخ صحوه آرای نادرستی ابراز کرده و به آنها دستور دادند سخنان و مواضع خود را تکذیب کنند که مورد مخالفت و رد صحویون قرار گرفت. در نتیجه این امر، شیخ عبدالعزیز بن باز آنها را از سخنرانی در میان مردم بازداشت و کوتاه زمانی پس از آن، حکومت آنها را به زندان افکند (کامنیز، 1393: 281). نتیجه‌ی غیر قابل اجتناب اقدام حکومت افزایش محبوبیت و قدرت نرم رهبران جنبش و بالطبع رادیکال‌تر شدن بدنه جنبش و رهبران میانی آن شد؛ به‌صورتی که شخصیت‌های غیر محبوس و تبعیدی (هم‌چون سعد الفقیه و محمد المسعری که کمیته دفاع از حقوق مشروع را بنیاد نهادند)، لندن را به‌عنوان پایگاه فعالیت و تبلیغات ضد رژیم خود برگزیدند.

همکاری و اتحاد با دولت

نقطه عطف گذار صحوه به مرحله سوم واقع 11 سپتامبر و موج خشونت‌ی که شهرهای سعودی را فراگرفت، بود. صحوی‌های برجسته در برابر فرصتی که رژیم برای تحت فشار قرار دادن آنها پیدا کرده بود، در موضع دفاعی قرار گرفتند. رژیم با دستگاه‌های تبلیغاتی خود خشونت جهادی را محصول اندیشه‌ها و آراء صحویون قلمداد کرد. رژیم با این تبلیغات دو هدف را دنبال می‌کرد: از یکسو دامان خود را از تروریسم که ادعای غربی‌ها و دولت آمریکا بود پاک کند و از سوی دیگر اتهامات غربی‌ها که متوجه خود رژیم بود را متوجه اپوزیسیون جهادی نماید و توجیهی برای پاکسازی آنها بیابد. در این دوره حساس، رابطه بین حکومت و صحوی‌ها با وابستگی متقابل مشخص می‌شود. با ادامه اتهامات، صحوی‌ها خودشان را نه‌تنها از گفتمان جهانی اسامه بن لادن و ایدئولوگ‌های جهادی محلی، بلکه از اسلام‌گرایان مخالف خارجی نیز دور نگه داشتند. بلافاصله پس از یکی از مرگبارترین حملات تروریستی در می 2003، الحوالی، العوده و بسیاری از شیوخ صحوی دیگر با انتشار بیانیه‌ای این حملات را محکوم کرده و جهادی‌ها را که به‌نوعی محصول آراء و اندیشه‌های دوره اول آنان بودند، به‌عنوان جوانانی گمراه و نادان نکوهش کردند. از آن پس، انتشار چنین بیانیه‌هایی پس از هر حمله تروریستی در عربستان سعودی و خارج امری متعارف شد. با انتشار فهرست تروریست‌های تحت تعقیب از سوی حکومت، شیوخ صحوی از جهادی‌ها خواستند که از خشونت عریان دست بردارند و خونریزی و ناآرامی را کنار بگذارند. از این‌رو

شیوخ صحوی برای تبریته خود از به‌عهده گرفتن مسئولیت طغیان جهاد و جهادی‌ها، در تکاپو افتادند (الرشید، 1393: 153).

صحوی‌ها می‌پندارند که در حوزه عمومی آنان‌را به غلط جناح سیاسی جنبش‌های جهادی و مبشر مبارزه مسلحانه تلقی کرده‌اند و در این راستا داعیه‌داران مذهب رسمی و لیبرال‌ها و سکولارها به‌رغم فاصله عمیق فکری‌شان باهم متفق القول‌اند. با این‌حال، در عربستان امروز، صحوی‌ها مجبورند موضع خود را بازنگری کنند و از رویارویی مستقیم با نهاد دین رسمی و مهم‌تر از آن با دولتی که می‌خواهد تمام قدرت اجبارگرس را علیه مخالفان آشکار سیاست‌هایش به‌کار گیرد، اجتناب کنند (الرشید، 1393: 153). لذا در دوره سوم حیات جنبش صحوه متأثر از اتفاقات و رویدادهای سیاسی و اجتماعی و بین‌المللی، رهبران جنبش، با اتخاذ یک موضع پراگماتیستی و همکاری‌جویانه به سازش با قدرت دولتی روی آوردند. شاید اگر از چشم‌انداز آنان بنگریم چاره‌ای جز این نداشته‌اند اما این مسئله تبعاتی نیز داشته است. مهم‌ترین پیامد این وضعیت «انشقاق و چندپاره شدن بدنه جنبش» بوده است. به‌عبارت دیگر ایفای نقش میانجی‌گری توسط بزرگان صحوه جهت مُجاب کردن جهادیون برای عدم کاربرد خشونت، عملاً به شکست انجامید.

هم‌چنان‌که شیوخ صحوی در حال ادامه دادن تلاش‌های خود برای کنترل جهادی‌ها بودند، توجهشان به گروه دیگری از معترضان جلب شد که از پایگاه خودشان برخواسته بودند. چنان‌چه اشاره کردیم «نهضت اصلاح اسلامی در عربستان»¹ به‌رهبری سعد الفقیه و نهضت احیای اسلامی به‌رهبری محمد المسعری که هر دو در لندن فعال‌اند، به‌عنوان دو جنبش مخالف جداگانه، از دل کمیته دفاع از حقوق مشروع در عربستان اواسط دهه 1990 سر برآوردند. این دو نهضت یک مخرج مشترک داشتند: «هر دو رژیم سعودی را نفی می‌کردند و اصلاح آن‌را ناممکن می‌دانستند و هر دو خواهان کنار گذاشتن کل رژیم بودند». با این‌حال، این دو جنبش تفاوت‌های عمده سیاسی در مذهب دیگری هم داشتند (الرشید، 1393: 158). نهضت اصلاح اسلامی محصول صحوه بود. طی دهه 1990 این جنبش مصائب علمای صحوی زندانی و پیروانشان را به اطلاع عموم رساند. با طغیان خشونت در عربستان سعودی پس از 11 سپتامبر، صحوی‌ها یک کمپین دشمن‌انگاری را علیه نهضت اصلاح اسلامی در عربستان و رهبر آن به‌راه انداختند. دوست صحوی سابق، محسن العواجی رهبری حملات شخصی به سعد الفقیه را به‌عهده گرفت. از سوی دیگر سعد الفقیه نیز از لندن خواهان برگزاری چند تظاهرات در شهرهای عربستان در دسامبر 2004 شد. علمای صحوی با انتشار اعلامیه‌ای، «خارج‌نشینی را که قصد تضعیف کشور و رفاه» آن‌را دارند، محکوم کردند. صحوی‌ها با محکوم‌سازی تظاهرات‌ها به‌عنوان فعالیت سیاسی نامشروع، دیدگاه وهابیت رسمی را اتخاذ کردند. در ژوئن 2005، چهل‌ویک شیخ بیانیه‌ای را در تقبیح «اقدامات موجد فتنه» امضا کردند (الرشید، 1393: 153). اما هر چند صحوی‌ها در داخل کشور با وهابیت رسمی نسبتاً هم‌صدا شدند، در موضع‌گیری‌ها در سطوح خارجی و منطقه‌ای استقلال خود را حفظ کردند. مهم‌ترین تجلی این مطلب «آمریکاستیزی» آنان بود. صحوی‌ها به جبران همکاری خود در داخل، توجه خود را به کشمکش‌های منطقه‌ای و بین‌المللی معطوف ساختند. آنها در سطح منطقه‌ای به بیان ضد آمریکایی دهه 1990 خود پایبند ماندند.

اشغال عراق از سوی آمریکا و سقوط بغداد فاصله موضع حکومت و وهابیت رسمی با صحوه را هرچند خارج از عربستان، مجدداً طرح کرد. حکومت سعودی و پیرو آن، گفتمان رسمی وهابی سخت تلاش می‌کردند تا رابطه دوستانه‌ای با آمریکا برقرار کنند و خودشان را به‌عنوان یک نیروی میانه‌رو در منطقه معرفی کنند، در حالی‌که صحوی‌ها با پشتیبانی سخت از نگرش ضد جنگ، نشان دادند که هنوز هم می‌توانند برای حکومت خود مشکل‌آفرینی کنند. اکثریت آنان به نفی کامل

جنگ پرداختند و آن‌را با شعارهایی چون «توطئه امپریالیسم صهیونیستی-مسیحی» و «جنگ صلیبی جدید» محکوم ساختند (الرشید، 1393: 167).

تفرق و تکرر جریان صحوه که در صفحات پیشین به آن اشاره شد، با سقوط مجسمه صدام در میدان مرکزی بغداد کمتر شد. به عبارت دیگر اختلافات صحوه‌ها در خارج از کشور برخلاف داخل، برچیده شد؛ چرا که همگی خواهان برکناری کامل صدام حسین بودند و او را «چهره دیگر امپریالیسم آمریکا» می‌دانستند (الرشید، 1393: 168). صحوه‌های سعودی بیانیه مشترکی منتشر کردند که امضاکنندگان آن روحانیون و کارشناسان مسلمانی از پاکستان، سودان، یمن، مراکش و فلسطین بودند. در این بیانیه، موضع این امضاکنندگان به صورت زیر خلاصه شده است:

هدف آمریکا در این جنگ، نابودی هویت مسلمانان منطقه و جایگزین کردن فرهنگ آمریکایی است. آمریکا خواهان کنترل ثروت اقتصادی کشور است تا بر شکست خود در افغانستان سرپوش گذارد. آمریکا هم‌چنین، به دنبال اشغال منطقه با جنگ و ناآرامی بیشتر است تا امنیت اسرائیل را حفظ و قیام فلسطین را سرکوب کند (الرشید، 1393: 168).

با ملاحظه رخدادهای سیاسی و اجتماعی موسوم به بهار عربی در سال‌های اخیر و نمایش اعتراضات خیابانی و نافرمانی‌های مدنی در کشورهای عربی-اسلامی و هم‌چنین مطالبه سقوط رژیم‌ها و تغییرات اساسی، علمای رسمی سعودی فوراً نسبت به هرج و مرج و انقلاب هشدار داده و هرگونه اعتراض را ممنوع اعلام کردند. هم‌چنین خواستار حفظ حرمت نظام‌های سیاسی و لزوم اطاعت از مقامات سیاسی از سوی مردم شدند. با این‌وجود ممکن بود آنها از شورش و اغتشاش برای جایگزین شدن رژیم‌های فرسوده با احزاب و جنبش‌های اسلامگرا در مصر، تونس و... حمایت کنند، اما زمانی که تب‌وتاب انقلابی به قلب سرزمین‌های عربی در حال نزدیک شدن بود، مجدداً مشی محتاطانه خود را در پیش گرفتند. زمانی که برخی از شهروندان سعودی به‌سوی تظاهرات، نافرمانی مدنی و ایجاد تغییر از طریق اینترنت و شبکه‌های مجازی سوق پیدا کردند، نخبگان مذهبی از تأیید آنان سرباز زدند. در عوض، آنها عزم راسخ و شجاعت معترضین عرب در خارج از کشور را تحسین می‌کردند، در حالی که در داخل همراه با رژیم تمرکز خود را از بازداشت زندانیان عقیدتی، مشروعیت اقدام جمعی مسالمت‌آمیز و حق‌نمایدگی مردم در مجمع منتخبین به نبردها و نزاع‌های محلی معطوف کردند (Al-Rasheed, 2014).

اصلاح‌طلبی مدنی

در استانه خیزش‌های عربی، صحوه‌یون خود را به‌عنوان فعالان سیاسی صلح‌طلب و مسالمت‌جویی که در جستجوی اصلاح رژیم هستند، مطرح کردند. در واقع در طول این دوره آنها جایگاه خود را در نقشه عربستان سعودی بازتولید کردند. آنها استراتژی خود را در جهت باقی ماندن در کانون مباحثات مربوط به آینده کشور قرار داده و توسعه بخشیدند. در حقیقت خیزش‌های عربی منجر به تجدید قوای آنها شد، هم‌چنان که دو حزب اسلام‌گرا-النهضة در تونس و اخوان المسلمین در مصر- به قدرت رسیدند. هم‌زمان آنها از فعالان سیاسی تونس، مصری، لیبیایی، یمنی و سوری که خود را هواداران بیداری اسلامی می‌خواندند، حمایت کردند. بسیاری از صحوه‌یون تحولات سوریه را تماماً زیر ذره‌بین سیاست‌های فرقه‌گرایانه دانسته و شورشیان و معترضین سوریه را مدافعین و هواداران تجدید حیات اهل سنت در مقابل هژمونی اقلیت علوی در نظر گرفتند (Al-Rasheed, 2014).

در خیزش‌های بحرین، برخی از آنان با رژیم سعودی در تلقی کردن انقلاب بحرین به‌عنوان یک توطئه شیعی-ایرانی برای تضعیف کردن امنیت خلیج فارس هم رأی و هم نظر بودند. هم‌چنین آنها تحرکات شیعی در استان‌های نفت‌خیز شرق عربستان را محکوم کردند. آنان شیعیان را به فرصت‌طلبی متهم نموده و آنها را به‌خاطر تحریک کردن رژیم به

افزایش فشارها و سختگیری‌ها و محدود کردن فعالیت‌های صحوی‌ها سرزنش می‌کردند. برخلاف اکثریت علمای رسمی سعودی، سلمان العوده به اقدام انقلابی و جمعی مسالمت‌آمیز در چارچوب اسلام با تلفیق تفاسیر انسان‌گرایانه غربی تمرکز نمود. وی در الحاق کردن چشم‌اندازهای فکری غربی بر سرچشمه‌های فکری سلفی خود توفیق نسبی یافت.

سلمان العوده مخاطبین خود را با انتشار کتاب اسئله الثوره در سال 2012 شگفت زده کرد. العوده در این کتاب مفهوم انقلاب را بعد از دهه‌ها که از یکسو علما و اندیشمندان سنی آن را مترادف با بی‌ثباتی، هرج‌ومرج، دانسته و آن را تحت مفهوم «فتنه» مفصل‌بندی می‌کردند، بازسازی کرد. از سوی دیگر این کتاب مفروضات اصلی انقلاب در اندیشه‌های جهادی را نیز ویران کرد. جهادپویان ایدئولوژیک انقلاب را دارای چنین بار معنایی می‌دانستند: «حمایت مادی و معنوی از امت اسلامی، متکفل آزادی دعوت به حق و عدالت و از بین برنده طاغوت که مانع رسیدن پیام دعوت اسلامی به مردم می‌شود، مسئولیت استقرار قدرت و حاکمیت الله و مبارزه با متجاوزان به این حاکمیت که برای خود حق اِشتراع و قانون‌گذاری قائلند» (موصلی، 1388: 34). لذا این کتاب وی را در موضعی متفاوت از علمای رسمی و سنتی وهابی و هم‌چنین ایدئولوگ‌های جهادی که استراتژی‌های خشن محلی و جهانی را اتخاذ کرده بودند، قرار داد. نیازی به گفتن نیست که کتاب فوراً در عربستان سعودی ممنوع شد و بلافاصله مؤلف آن را در اینترنت منتشر ساخت. گفته‌های العوده در کتاب پرسش از انقلاب، او را به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص در یک لحظه تاریخی و مهم در عرصه عمومی عربستان و جهان عرب بدل نمود. در حقیقت العوده فرصت را مغتنم شمرد و متنی نگاشت که فارغ از دوگانگی‌های امکان و امتناع در الهیات سیاسی اسلامی بود (Al-Rsheed, 2014).

العوده اندیشه سیاسی غربی در باب مفهوم انقلاب در نظر مارکس، پوپر و قانون را با میراث اسلامی-سلفی خود در جهت تولید یک گفتمان دورگه که هدف آن فرا رفتن از حلقه‌های مطالعات دینی معمول است، ترکیب کرد. «او انقلاب را به‌عنوان یک سازه‌ای در گذشته، دارای وجوهی از اصلاح و نوسازی به‌جای ویرانی تعریف می‌کند. به اعتقاد او انقلاب در آغاز به‌صورت مسالمت‌آمیز و مصلحانه است؛ اما در ادامه زمانی که با سرکوب مواجه می‌شود ممکن است به نظامی‌گری و خشونت بدل شود. او می‌نویسد: «انقلاب میوه‌ای است که ممکن است زودتر از موعد برسد یا دیرتر به ثمر بنشیند» (Al-Rsheed, 2014).

در این دوره در باب تساهل بسیار سخن گفته شده است. به‌باور صحویون تساهل به‌معنای تعامل با عقاید مختلف و یا به رسمیت شناختن هویت‌های دیگر و نفی غیریت‌سازی است. سلمان العوده با ذکر حدیثی از پیامبر (ص) به این موضوع می‌پردازد: «هرکس به‌کسی که با ما در پیمان است ستم رساند یا باری بر دوش وی گذارد که تحملش را ندارد و یا بدون رضایت او چیزی از وی بستاند در روز رستاخیز به منازعه با من برخاسته است» (Al-Awdah, 2007).

امروز به‌باور العوده و دیگر صحویون، اقلیت‌های دینی و مذهبی در جامعه باید در مورد احترام باشند کما اینکه در دولت نبوی و خلفای راشدین مورد احترام بودند. مسلمانان در طول تاریخ با غیرمسلمانان بدررفتاری نکردند. این در صورتی است که برای سال‌های طولانی مسلمانان بر بخش وسیعی از جهان حکم رانده‌اند. غیرمسلمانان در تمام این دوران در عمل به مناسک و عقاید خود آزاد بوده‌اند. خداوند در این باره می‌فرماید: «به مؤمنان بگو، کسانی که مصائب و بلاهای الهی را فراموش می‌کنند را بیخشانید تا خداوند خودش آنان را در برابر کارهایی که کرده‌اند کیفر دهد».¹ هم‌چنین در جای دیگری

خطاب به پیامبر می‌فرماید: در برابر کسانی که ایمان نمی‌آورند، از آنان روی برگردان و بگو: «سلام بر شما»، اما آنان به زودی خواهد دانست.¹

هم‌چنین العوده در مقاله‌ای با عنوان «ما باید همزیستی را بیاموزیم» می‌نویسد: «همزیستی به معنای انکار داشتن نظر شخصی نیست. هم‌چنین به معنای نفی اعتقادات مذهبی نیز نیست؛ چرا که نظر شخصی و اعتقادات مذهبی جزوی از هویت فردی است و هیچ‌کس حق ندارد دیگران را مجبور به تغییر آنها نماید؛ بلکه همزیستی به معنای پایان بخشیدن به تعصبات کور و حقیقان‌آور و هیجان‌ها و اضطراب‌های گمراه‌کننده است (Al-Awdah, 2007).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش به آشنایی با نحوه پیدایش و تکوین جنبش سیاسی-فکری صحوه در پرتو تأملی تاریخی پرداختیم. ابتدا به‌طور اجمالی به وهابیت رسمی پرداختیم. ائتلاف شریعت و سیاست منجر به تشکیل دولت مدرن در عربستان شد؛ اما به تدریج تقسیم‌کاری میان آنها به‌وجود آمد به‌طوری‌که شریعت در حوزه جامعه و دولت در حوزه سیاسی محدود شدند. در نتیجه وهابیت رسمی را می‌توان به محافظه‌کاری اجتماعی توأم با پراگماتیسم سیاسی تعریف کرد. به‌همین ترتیب صحوه نیز محصول فاصله میان شریعت و سیاست در دهه 1980 است. با ورود نسبی مدرنیته و تأسیس دانشگاه‌های مدرن و خارج شدن آموزش از انحصار علمای وهابی رسمی در داخل کشور و هم‌چنین تأثیر رویدادهای جهان اسلام و شهرت گروه‌های اسلامی خارج از عربستان هم‌چون اخوان المسلمین، جنبش صحوه به‌عنوان تکاپوی دیگری از اسلام سیاسی تکوین یافت. شیخ سفر الحوالی، شیخ سلمان العوده، شیخ عائض القرنی و... بنیان‌گذاران این جنبش بودند. در حقیقت صحوه به‌عنوان جنبشی فکری-سیاسی، به‌دنبال باز افسون‌گری جهان سیاسی افسون‌زدایی شده (توسط وهابیت رسمی) بود. در دوره اول که دوره منازعه ایدئولوژیک با رژیم بود، صحوی‌ها مخالف انجام صرفاً مناسک فقهی بوده و به‌نوعی خواهان استقرار دولت مجری شریعت و نفی پراگماتیسم بودند. با اوج گرفتن نسبی انتقادات و تحت تأثیر قرار گرفتن عرصه عمومی رژیم تصمیم به حیس و زندانی نمودن رهبران صحوه (نظیر الحوالی و العوده و...) گرفت و دوره دوم صحوه آغاز شد. دوره سوم با رادیکال شدن بدنه جنبش و بروز خشونت‌های عریان در برخی از شهرها و هم‌چنین تبلیغات جهادی‌های سعودی خارج از کشور در راستای لزوم مبارزه با رژیم و تکفیر دولت که تا پیش از آن سابقه نداشت، رهبران صحوه از مواضع سابق خود عقب‌نشینی کرده و تلاش نمودند، دامان خود را از خشونت شاگردان سابق خود پاک نمایند. نتیجه ناگزیر این مسئله هم‌سوئی خواه‌ناخواه آنان با رژیم و علمای وهابی رسمی بود، هرچند که آنان همواره این موضوع را تکذیب کرده‌اند. دوره چهارم که متأثر از دگردیسی نسبی ایجاد شده در اندیشه آنان در دوره سوم بود با تغییرات موسوم به بهار عربی آغاز شد. در این دوره صحوه بسیاری از تمایلات اسلام سیاسی و ایدئولوژیک خود را به‌نفع اسلام مدنی و اجتماعی کنار گذاشته است. در این دوره سخنی از اجرای شریعت به‌شبهه دوران اول به‌میان نمی‌آید؛ در عوض سخن از روح شریعت و دستیابی به مقاصد شریعت بود. در واقع صحوه امروز جنبشی فکری-تبلیغاتی است. سلمان العوده یکی از برجسته‌ترین مشایخ صحوه در این دوره است. وی در آثار متأخر و هم‌چنین وب‌سایت خود آشکارا از دموکراسی، تساهل، شمول‌گرایی در مقابل طردگرایی، همزیستی مسالمت‌آمیز و به‌رسمیت شناختن مذاهب و اقلیت‌ها دفاع می‌کند. کلام آخر آنکه اگر دوران اولیه صحوه را متناظر با دوران متقدم اخوان المسلمین مصر با محوریت آثار و اقوال سید قطب بدانیم، به‌همان میزان می‌توانیم دوره چهارم صحوه را نیز متأثر از دوره متأخر اخوان دانست که رقابت حزبی، دموکراسی، پارلماناریسم و... را در حوزه پراتیک سیاسی و فقه المقاصد و ارائه تفسیری دموکراتیک از دین را در حوزه معرفت‌شناسی دینی وارد کرده است.

1. الرشید، مضاوی (1393)، **عربستان سعودی و جریان‌های اسلامی جدید**، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
2. کامنیز، دیوید (1393)، **وهابیت و عربستان سعودی**، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
3. استیگ، استنسی (1393)، **جامعه‌شناسی سیاسی قدرت در عربستان سعودی**، ترجمه نبی‌الله ابراهیمی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
4. قادری، حاتم (1387)، **اندیشه‌های سیاسی اسلام و ایران**، تهران: انتشارات سمت.
5. موصلی، احمد (1388)، **مبانی نظری بنیادگرایی**، ترجمه محمدرضا آرام و علیرضا نظری، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
6. ریسی نژاد، آرش (1389)، **قدرت و خشونت در اسلام سیاسی**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.

ب) لاتین

- 1- Al-Rasheed, Madawi (2002). **A History of Saudi Arabia**, University of London .
- 2- Alterman & McCants, Jon B & William (2008). **Saudi Arabia: Islamist Rising and Falling**, London: Macmillan .
- 3- Jones, Toby Craig (2005). **The clerics, The Sahwa and the Saudi State**, center for contemporary conflict, California, United States .
- 4- Lacroix, Stephane (2014). **Saudi Islamists and the Arab Spring**, the London school of economic and political science, London .
- 5- Al-Awdah, Salman (2007). **The Scope of Freedom in Islam**, at <http://en.islamtoday.net/artshow-413-421.htm>
- 6- Al-Awdah, Salman (2010). **Tolerance** , at <http://en.islamtoday.net/artshow-414-508.htm>
- 7- Al-Awdah, Salman(2002). **Understanding Moderation**, at <http://en.islamtoday.net/artshow-414-402.htm>.