

Identity Crisis; Contemporary intellectual context of extremism (jihadi Salafis)

Received: 2020-04-05

Accepted: 2020-05-26

Mokhtar Sheikh Husseini *

In this study, we have examined the intellectual background of contemporary extremism in the Arab world, which has emerged in the form of the jihadist Salafist movement and has become the basis for the violent actions of organizations such as ISIS and al-Qaeda. The method of this research is descriptive-analytical. The findings show that the abolition of the Ottoman Caliphate in 1924 served as the most important ground for identity disintegration among contemporary Arab Islamists; in the meantime, projects to revive the caliphate, despite its attractiveness, have not been successful in identifying.

In such a context, the Salafi jihadist movement tries to create an intellectual system by depicting the current situation based on the concepts of "ignorance and sovereignty without God", depicting the desired situation based on the concept of "reviving the caliphate" and the means to achieve the desired situation based on the concept of "jihad", attempt to provide an untangling intellectual system to fill the post-conflict identity gap. These efforts have led to the production of extremist ideas and acts of violence.

Keywords: Jihadi Salafism, Caliphate, Ignorance, Identity Crisis, Arab World.

* Assistant Professor, Faculty of Political Science, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. (Corresponding Author) (mf.mokhtar@yahoo.com).

بحران هویت؛ بستر فکری افراط‌گرایی (سلفیه جهادی) معاصر

تاریخ دریافت: ۹۹/۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۹/۳/۶

مختار شیخ حسینی *

بحران هویت؛ بستر فکری افراط‌گرایی (سلفیه جهادی) معاصر

در این پژوهش به بررسی زمینه‌ی فکری افراط‌گرایی معاصر در جهان عرب پرداخته‌ایم که در قالب جریان سلفیه جهادی ظهور یافته و مبنای اعمال خشونت‌آمیز سازمان‌هایی مانند داعش و القاعده شده است. روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. یافته‌ها نشان می‌دهند الغای خلافت عثمانی در ۱۹۲۴ میلادی به مثابه مهم‌ترین زمینه‌ی گسست هویتی در بین اسلام‌گرایان معاصر عرب عمل کرده است؛ در این میان، پروژه‌های احیای خلافت نیز علی‌رغم جذابیت‌شان، در هویت‌بخشی موفق نبوده‌اند. در چنین بستری، جریان سلفیه جهادی با ترسیم وضع موجود براساس مفاهیم «جاهلیت و حاکمیت بغیر ما انزل الله»، تصویرسازی از وضع مطلوب برمبنای مفهوم «احیای خلافت» و ابزار رسیدن به وضع مطلوب با تکیه بر مفهوم «جهاد»، سعی دارد یک نظام فکری گره‌گشا را برای پرکردن خلاء هویتی پس‌اخلافت ارائه کند. این تلاش‌ها منجر به تولید اندیشه‌ی افراط و اعمال خشونت‌آمیز شده است.

کلیدواژه‌ها: سلفیه جهادی، خلافت، جاهلیت، بحران هویت، جهان عرب.

افراط‌گرایی و گسترش خشونت، یکی از مهم‌ترین چالش‌های کنونی جهان اسلام معاصر به صورت عام، و جهان عرب به صورت خاص بوده است. تعدد حملات انتحاری و پربسامد بودن ترورها و انفجارهای مختلف در سال‌های اخیر در این جغرافیای فرهنگی، بر این امر صحنه می‌گذارند. تلاش برای واکاوی زمینه‌هایی که جهان عرب را به چنین وضعیتی سوق داده است، می‌توان در دو زمینه‌ی «فکری» و «سیاسی» مورد تحلیل قرار داد. این مقاله متکفل تحلیل زمینه‌های فکری افراط‌گرایی معاصر خواهد بود.^۱ معنای عام افراط (التطرف)، خروج از امر مرسوم و نتیجه‌ی تعصب در رای است که در ساحت فکری مطرح می‌شود. زمانی که این افراط فکری وارد رفتار عملی شود، از خشونت به عنوان وسیله‌ای برای تحقق اهداف بهره می‌گیرد (هلال و مسعد، ۲۰۱۰م، ص. ۲۰۰)؛ بنابراین، افراط، یک عمل ذهنی و خشونت، یک کنش رفتاری است. مفهوم خشونت نیز در لغت عربی (عنف) به معنای به کارگیری قدرت و عدم مدارا (رفق) است. هرچند در اصطلاح از این مفهوم تعریف واحدی وجود ندارد، اما تعریف سازمان جهانی بهداشت عبارت است از: به کارگیری نیروی مادی یا سلطه‌ی معنوی از جانب شخصی علیه خود یا شخص دیگر، گروه یا اجتماع خاص، همراه با تهدید یا اعمال آن، که نتیجه‌ی به کارگیری این نیرو، اصابت ضرر مادی، جانی یا تاثیر سلبی بر رشد و پیشرفت فرد باشد و یا به محروم کردن او از نیازهای زندگی طبیعی بیانجامد (نفیلی، ۲۰۱۳م، ص. ۱۲).

در این مقاله مراد از افراط، نظام اندیشگی سلفیه جهادی است که صورت‌بندی آن برای پیروانش در عمل، به خشونت منجر شده و در اعمال تروریستی سازمان‌هایی هم‌چون القاعده و داعش تحقق یافته است. مراد از جهان عرب نیز - در این مقاله - به لحاظ هویتی مجموعه‌ی کشورهای عضو اتحادیه‌ی عرب است که هرچند تنوعات اقلیمی و فرهنگی مختلفی دارند، اما «نظام‌های سیاسی عربی، ویژگی‌های چندگانه‌ای دارند؛ از سویی به صورت کلی در سطح دولت‌های در حال توسعه و جنوب قرار دارند، و از سویی از چالش‌های سیاسی مانند ضعف نهادها و عدم مشارکت سیاسی رنج می‌برند؛ و از طرف دیگر، به دلیل یک ویژگی مشترک (یعنی عرب بودن) آن‌ها را در یک مجموعه‌ی



۱. نویسنده در شماره‌ی ۸۳ مجله علوم سیاسی، در مقاله‌ای تحت عنوان «محرومیت‌های سیاسی-اجتماعی؛ بستر جامعه‌شناختی افراط‌گرایی معاصر»، به بررسی زمینه‌های جامعه‌شناختی افراط‌گرایی پرداخته است.

مشترک گرد هم می‌آورد» (هلال و مسعد، ۲۰۱۰م، ص. ۲۳). بنابراین، براساس این ویژگی‌ها می‌توان از یک کل به‌نام جهان عرب سخن گفت که کمابیش دربرگیرنده‌ی فرهنگ سیاسی مشابهی است. محدوده‌ی زمانی مقاله نیز الغای خلافت اسلامی در ۱۹۲۴م است که به‌دنبال آن، بحران هویت جهان عرب را فراگرفت و ایدئولوژی‌ها و جریان‌های فکری سیاسی (اعم از اصلاحی و سکولار) نتوانست شاکله‌ی هویتی انسان مسلمان معاصر را در غیاب الگوی خلافت بازسازی نمایند. بحران هویت در این مقاله نیز اشاره به وضعیتی دارد که عناصر و شاکله‌ی ارزشی یک فرد دچار گسست شده و او را در حالت بی‌تعادلی نسبت به محیط قرار می‌دهد (پای، ۱۳۸۰، ص. ۳۸) چنین فردی ظرفیت جذب‌شدن به ایده‌های هویت‌بخش و اعمال خشونت برای وصول به مطلوب از دست‌داده را دارا می‌باشد.

لذا در جهان عرب پساخلافت و ازبین‌رفتن نظم هویت‌بخش تاریخی، خرده‌جریان سلفیه جهادی، سعی در احیای هویت از دست‌رفته‌ی انسان مسلمان معاصر را دارد؛ از این رو ابتدا به نقش الگوی خلافت در نظام هویتی اسلام‌گرایان پرداخته و سپس با مروری بر پروژه‌های ناکام در احیای خلافت، به صورت‌بندی الگوی فکری هویت‌بخش سلفیه جهادی می‌پردازیم.

۱. هویت‌بخشی نظم خلافت و بحران‌انگاز

اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت به‌لحاظ تاریخی و هویتی، خلافت‌محور است؛ لذا تمایز نظام سیاسی آن‌ها در مقایسه با دیگر سیستم‌های سیاسی را براساس این نوع حکمرانی می‌توان توضیح داد. از همین رو اندیشیدن در زمینه‌ی این نظم، مورد اهتمام مسلمین در قرن‌های متمادی بوده و نادیده‌گرفتن آن نادیده‌گرفتن تاریخ و هویت‌شان قلمداد شده است (حلمی، ۲۰۰۴م، ص. ۳). از نظر رشیدرضا (۱۹۸۸م) «خلافت»، «امامت عظمی» یا «امارت مومنین»، سه کلمه با معنای واحدند که مفهوم آن، ریاست حکومت واحد اسلامی برای تامین مصالح دینی و دنیوی است (ص. ۱۷) و به‌عبارت‌دیگر، نیابت از صاحب شریعت و پیامبر اکرم در حفظ دین و تدبیر امور دنیوی مسلمانان تلقی می‌شود (محمد نوار، ۱۹۹۶م، ص. ۱۱). در این نگاه، خلیفه، ولایت عامه بر مسلمانان دارد و اقامه‌ی دین، حدود و انفاذ شریعت بر عهده‌ی اوست؛ به‌عبارت‌دیگر خلافت او شامل تدبیر امور دنیوی و اخروی می‌شود (خربوطی، ۱۹۶۹م، ص. ۳۹). این امر به‌عنوان مهم‌ترین مولفه‌ی هویت‌بخش مسلمانان اهل سنت مورد اهتمام ایشان بوده است.





در دوره‌ی معاصر نیز از نگاه مسلمانان، امپراتوری عثمانی میراث‌دار قرن‌ها خلافت اسلامی قلمداد می‌شد. در سایه‌ی این نظام سیاسی بود که مسلمانان در طول ۱۴ قرن سامان سیاسی خود را نظم داده بودند. هرچند در طول این قرن‌ها، نظام خلافت در مقاطع تاریخی مختلفی مورد هجوم و تجزیه قرار گرفت، اما خلافت به‌عنوان وجه مایز تاریخ مسلمانان بود که در سایه‌ی آن، کیان سیاسی مسلمانان حفظ و خلیفه به‌عنوان سیاست‌گذار و مجری شریعت در امت اسلامی نگریسته می‌شد (حلمی، ۲۰۰۴، ص. ۴۳۸). هرچند این درک به تدریج خصوصاً در قرن نوزدهم برای این که سلطان عثمانی به‌عنوان خلیفه‌ی مسلمانان تلقی شود، صورت گرفت و خلیفه‌ی عثمانی در نظر مسلمانان، جانشین پیامبر و مجری احکام شریعت تلقی شد (حورانی، ۱۳۹۳، ص. ۵۶) اما به‌لحاظ سیاسی و جایگاه نیز، هرچند ظاهراً دامنه‌ی اختیارات سلطان اسلامی به قانونی محدود نبود، اما سلطان همواره باید تطبیق یا عدم تطبیق تصمیماتش با شریعت را مدنظر می‌داشت و در این موارد از شیخ‌الاسلام فتوای لازم را می‌گرفت و از آن نیز حق عدول نداشت (یاقی، ۱۳۷۹، ص. ۷۰). لذا مردم کشورهای عربی ذیل قلمرو عثمانی، جایگاه خلیفه‌ی عثمانی را به‌مثابه یک عنصر هویت‌بخش قلمداد می‌کردند. «بهترین مثال برای ارتباط دینی میان ساکنان سرزمین‌های عربی در زیر حاکمیت دولت عثمانی، زمانی بود که فرانسوی‌ها در سال ۱۷۹۸م به رهبری ناپلئون به مصر حمله کردند. این نخستین حمله‌ی مسیحی اروپایی در تاریخ جدید است. در این وقت سلطان سلیم سوم بر ضد فرانسوی‌ها اعلان جهاد دینی کرد. به‌دنبال آن، اعراب حجاز و شام و شمال آفریقا به دعوت او پاسخ مثبت دادند. بدین ترتیب ساکنان سرزمین‌های عرب، سلطان عثمانی را تنها، سلطان مسلمانان نمی‌دانستند، بلکه او را خلیفه‌ی مسلمانان می‌دانستند که در سایه‌ی خلافت او زندگی می‌کردند» (همان، ص. ۱۹۹).

بنابراین از نگاه مسلمانان عرب، خلافت عثمانی همان امتداد نظم تاریخی و هویتی آن‌ها محسوب می‌شد. این نظم از دوره‌ی خلفای راشدین آغاز شده و در دوره‌ی اموی و عباسی با همه‌ی افول و صعودها تداوم یافته و در همه‌ی این دوره‌ها، نقش عنصر پیونددهنده‌ی مسلمانان اهل سنت را ایفا کرده است. از این‌روست که در ذهنیت تاریخی آنان غروب شمس خلافت، خلاف آمد تلقی می‌شود. از نظر بخش زیادی از مسلمانان، این‌گناه، نه تنها نخ تسبیح و نماد هویت‌بخش را از بین برده، بلکه زمینه‌ی شکل‌گیری دولت‌ها و اندیشه‌هایی را در جهان اسلام فراهم آورده است که با شریعت نسبتی نداشته‌اند.



طرفداران نظم خلافت معتقد بوده‌اند: «سایه‌ی خلافتی که بیش از دوازده قرن بر سر امت اسلامی تا سقوط خلیفه‌ی عثمانی سلطان عبدالحمید تداوم داشت، زمینه‌ی دعوت به اندیشه‌های کفرآمیز و غرب‌گرایی، سکولاریسم و قومیت‌گرایی را در مقابل دعوت به ایمان و وحدت امت اسلامی رواج داد. دعوای بین دولت‌های ملی و وحدت عربی برای جلوگیری از احیای دوباره‌ی خلافت بود، سکولاریسم ادعایی در برابر عقیده‌ی توحید و دموکراسی در برابر حکم خداوند و تطبیق آن به جهان اسلام وارد شد» (دسوقی، ۱۹۹۸م، ص. ۴۸۶). از نظر این طیف از اندیشمندان اسلام‌گرا، با این سقوط، آخرین خلافت مسلمانان از بین رفت و بعد از آن، برای امت اسلامی نظامی که مسلمانان در آن براساس کتاب و سنت و زیر پرچم خلیفه عمل کنند، شکل نگرفت. به این ترتیب در واقع با الغای خلافت، سایه‌ی دارالاسلام روی زمین از بین رفت.

از یک سو براساس تحلیل این طیف از طرفداران خلافت، دولت‌های غربی و یهودیان تا زمانی که خلافت اسلامی پابرجا بود، هرچند آن را بیمار می‌دانستند، اما از قدرت بسیج‌کنندگی آن در آماده‌کردن مسلمانان برای جهاد آگاهی داشتند؛ اما با سقوط خلافت، این شکوه و هیبت، شکست و دشمنان نسبت به جوامع اسلامی طمع‌ورزانه نگاه کردند (سالم الاشم، ۲۰۰۹، صص. ۵۷-۵۸). لذا بسیاری از بحران‌های معاصر مانند تشکیل اسرائیل در جهان اسلام، ورود فکری و عینی استعمار به جهان اسلام در زمینه‌ای تفسیر می‌شود که خلافت به‌مثابه‌ی عنصر هویت‌بخش و اقتدارآفرین از بین رفته است.

۲. تلاش‌های نظری - عملی ناکام در احیای خلافت

با توجه به اهمیت خلافت، پروژه‌های متعددی در سطح نظری و عملی برای احیای آن در دوره‌ی معاصر ارایه شده است. در سطح تئوری، ایده‌ی رشیدرضا یکی از طرح‌هایی بود که براساس آن، دولت‌های موجود در جهان اسلام به دارالعدل و دارالجور و التغلب تقسیم می‌شوند. وی اعتقاد داشت دارالعدل سرزمینی است که حاکم آن با رضایت اهل حل و عقد و شرایط ملحوظ در اندیشه‌ی اهل سنت درباره‌ی خلیفه، به قدرت رسیده؛ دارالجور نیز سرزمینی است که حاکم‌اش با زور قدرت را در دست گرفته است. از نظر رشیدرضا، جهان اسلام ملغمه‌ای از این دو نوع حکومت است. او نخبگان جهان اسلام را در سه گروه: «حزب معتدل اصلاح اسلامی»، «حزب غرب‌گرایان» و «حزب محافظه‌کار» (فقیهان متحجر) قرار داد. در تقسیم‌بندی او، بخش زیادی از علمای اهل سنت در گروه آخر قرار



دارند؛ زیرا بدون توجه به یافته‌های تمدن جدید، مروجان استبداد هستند. ازسوی دیگر، حزب غرب‌گرا را که قایل به جدایی دین از سیاست است، مرتبط با اعتقادات مسلمانان نمی‌داند. لذا از نظر رشیدرضا، گروه اول می‌تواند این شکاف را پر کرده و به احیای منصب خلافت و امت بپردازد. این گروه با سازمان‌دهی و تربیت نسل، یک نفر را به‌عنوان خلیفه برگزیده و شهر موصل را به‌عنوان مرکز خلیفه توصیه می‌کند (فیرحی، ۱۳۸۶، صص. ۱۴۷-۱۴۹).

یکی دیگر از پروژه‌های عملی احیای خلافت، طرح شریف حسین، حاکم حجاز بود. بریتانیا در سال ۱۹۱۵م، به شریف حسین وعده داده بود که سرزمین‌های تحت اشغال عثمانی در شرق را به ملک حسین واگذار کند و او در قلمرو آن، اعلام خلافت نماید. در برابر این وعده، ملک حسین نیز متعهد شده بود علیه عثمانی در جنگ جهانی اول قیام کند. هرچند انقلاب اعراب علیه عثمانی توسط شریف حسین نقش مهمی در فروپاشی عثمانی داشت، اما علی‌رغم پیروزی بریتانیا در جنگ جهانی اول، این کشور به تعهدش به شریف حسین وفادار نماند و عملاً قلمرو عثمانی به‌جای خلافت شریف حسین، تبدیل به متصرفات بریتانیا و فرانسه شد (سالم الاشرم، ۲۰۰۹، ص. ۴۹). درحالی‌که «بعد از جنگ جهانی اول تنها نامزد خلافت، شریف حسین در مکه بود، ولی روابطش با انگلیس او را در چشم مسلمانان بی‌اعتبار گردانده بود. وقتی در مارس ۱۹۲۴م، پس از الغای خلافت در ترکیه، شریف حسین خود را خلیفه‌ی مسلمین خواند، فقط نمایندگان عراق، حجاز و شرق اردن با او بیعت کردند. ولی نمایندگان مصر و هند او را عامل انگلیس خواندند و با او بیعت نکردند. این ماجرا طرفداران عرب خلافت را محتاط کرد که بدون این‌که ابتدا درصدد یافتن نامزد مناسب برآیند، پیشنهادی درباره‌ی متصدی آینده این مقام نمایند» (عنایت، ۱۳۷۲، ص. ۱۲۹).

یکی از واکنش‌ها به اعلان خلافت شریف حسین و الغای خلافت عثمانی از سوی مسلمانان هند صورت گرفت. اعضای کمیته‌ی خلافت مرکزی هندوستان در ۱۹۱۹م، تشکیل جلسه داد و تلاش کرد با ارایه‌ی تفسیر جدیدی از خلافت اسلامی به تاسیس اداره‌های منطقه‌ای متعدد در اروپا و هند اقدام کرد؛ آن‌ها خصوصاً با غضب خلافت توسط شریف حسین به‌شدت مخالفت کردند (شولز، ۱۳۹۱، صص. ۱۲۶-۱۲۷).

بازتاب دیگر الغای خلافت، شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی بود. «فروپاشی خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴، نقطه‌ی مهمی در اذهان بسیاری از رهبران اسلامی است که در

شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی نقش داشتند. چون از نظر آن‌ها دولت اسلامی یک ضرورت برای حفظ دین بود؛ لذا رویکرد سیاسی بر دیگر مفاهیم در اندیشه‌ی این جنبش‌ها غلبه داشت و رهبران این جنبش‌ها اعتقاد داشتند که اقامه‌ی دولت اسلامی می‌تواند حیات اسلامی را تداوم بخشد و سقوط آن را به‌معنای سقوط جامعه‌ی اسلامی تلقی می‌کردند» (افندی، ۲۰۰۲م، صص. ۷-۸).

آرمان احیای خلافت در بین اسلام‌گرایان در جهان عرب به‌صورت عمومی مطرح بوده است؛ این انگیزه در تاسیس جنبش‌های مختلفی مانند: اخوان المسلمین، حزب التحریر، جنبش‌های افراطی مانند القاعده و داعش نقش اساسی داشته است. در رابطه با مدل حکومت آرمانی *حسن‌البناء*، موسس اخوان المسلمین، برخی محققان اعتقاد دارند «خلافت اسلامی که هدف متعالی این جنبش است، کماکان پایه‌ی نظری اندیشه‌ی اسلامی معاصر محسوب می‌گردد. از دیدگاه اسلام‌گرایان، از جمله *حسن‌البناء*، خلافت سمبل وحدت اسلامی است. برای همین *حسن‌البناء* معتقد است مسلمانان باید مساله‌ی خلافت را نه‌تنها از زمان برچیده‌شدن آن، بلکه از زمان انحراف از مسیر حقیقی‌اش مورد بررسی و تامل قرار دهند؛ اما از نظر او، در خصوص نهضت برای خلافت در ابعاد نظری و عملی مقدمات بسیاری نیاز است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: (۱) همکاری فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کامل بین کشورهای اسلامی؛ (۲) ایجاد پیمان‌ها و معاهدات متعدد و برگزاری کنفرانس بین این کشورها؛ (۳) تشکیل اتحادیه‌ی اسلامی یا جامعه‌ی ملل اسلامی که وظیفه‌ی انتخاب خلیفه را عهده‌دار باشد» (موصلی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۶).

بنابراین هرچند حکومت مطلوب *حسن‌البناء* خلافت اسلامی بود، اما خلافتی که راه تحقق و عینیت‌بخشی به آن تاکید بر مسیر تربیتی و یک استراتژی بلندمدت باشد. تجربه نیز نشان داد که شیوه‌ی تربیتی *حسن‌البناء* و اخوان المسلمین نیز عملاً در احیای خلافت موفق نبود و در اندیشه‌ی رهبران متاخر اخوان با توجه به ضرورت‌های دنیای معاصر، عملاً دولت ملی و الزامات آن به‌صورت رسمی پذیرفته شده و احیای خلافت آن‌گونه که جریان‌های سلفی جهادی دنبال می‌کنند، از اولویت این جنبش خارج شده است.

الغای خلافت به‌عنوان مهم‌ترین انگیزه‌ی شیخ *تقی‌الدین نبهانی* برای تاسیس حزب التحریر محسوب می‌شد. این حزب معتقد است مهم‌ترین مساله‌ی پیش روی مسلمانان بازگرداندن حکم *بما انزل الله* در ساحت اجتماع و سیاست از طریق اقامه‌ی خلافت است (منهج حزب التحریر فی التعلیم، ۲۰۰۹م، ص. ۲). تجربه‌ی حزب التحریر نیز نشان داد این





جنبش از سال ۱۹۵۳ تاکنون نتوانسته برای احیای خلافت اقدام برجسته‌ای انجام دهد. یکی دیگر از تلاش‌های نظری، طرح *عبدالرزاق السنه‌وری* (۱۸۹۵-۱۹۷۱) است. او تلاش کرد تصویری از خلافت اسلامی ارائه نماید که علی‌رغم درک مقتضیات ملی‌گرایی جدید، مقاصد خلافت اسلامی مانند: وحدت اسلامی، به‌هم‌پیوستگی مسلمانان، اسلامی‌بودن قوانین و ... در جهان اسلام مراعات شود. او خلافت را به‌معنای قرارگرفتن مسلمانان تحت یک حاکمیت واحد نمی‌دانست؛ بلکه آرمان او گردهم‌آیی کشورهای اسلامی در قالب چیزی شبیه سازمان ملل اسلامی بود که این هیئت، کارکرد خلافت را انجام دهد (عماره، ۲۰۰۵م، ص. ۴۲). این طرح نیز در سطح نظری باقی ماند. علاوه‌بر این موارد تلاش‌هایی از سوی الازهر، مسلمانان هند و ... نیز برای احیای خلافت ارائه شد، اما به‌لحاظ عملی هیچ‌کدام از این طرح‌ها موفق به عملی‌کردن آرزوی مسلمانان سنی نشد و نتوانست هویت ازدست‌رفته‌شان را در قالب احیای خلافت بازآفرینی نماید. درنهایت، در دوره‌ی معاصر جریان سلفیه جهادی و جنبش‌های وابسته به آن، مانند القاعده و داعش، پرچم‌دار بازگرداندن این خلأ هویتی شدند.

۳. هویت بخشی سلفیه جهادی (رهبران و منابع)

هرچند اسلام‌گرایانی مانند سید جمال و محمد عبده از نیمه‌ی دوم قرن ۱۹م، با آگاهی از افول عثمانی، راهکارهای اصلاحی مطرح کرده بودند، اما این میراث اصلاحی پس از محمد عبده به دو مسیر «سکولاریسم» و «سلفیه» منحرف شد (حورانی، ۱۳۹۳، ص. ۱۴) و الغای خلافت در ۱۹۲۴م نقطه‌ی نهایی شکل‌گیری بحران هویت در جهان عرب معاصر شد. در انحراف میراث اصلاحی اسلام‌گرایان به سلفیه، رشیدرضا مهم‌ترین نقش را ایفا کرد؛ به‌طوری‌که تأثیر اندیشه‌ی محمد بن عبدالوهاب بر اندیشه‌ی رشیدرضا در همه‌ی مراحل زندگی او، خصوصاً در مرحله‌ی آخر زندگی‌اش، سایه افکنده و رویکرد سلفی در آرا و عمل او بسیار آشکار شده بود (سلمان، ۱۹۸۸م، ص. ۵۸۷). رشیدرضا با ترویج آثار محمد بن عبدالوهاب از طریق مجله و تفسیر المنار و حمایت سیاسی از دولت سعودی، در ترویج دوباره‌ی سلفیه‌گری سنتی نقش مهمی داشت و این اندیشه را در مصر اوایل قرن بیستم ترویج می‌کرد؛ لذا او اندیشه‌ی *ابن تیمیه* و *ابن قیم* را به‌لحاظ فقهی و کلامی بازتولید و منتشر می‌ساخت (همان، ص. ۵۹۱). در انحراف میراث اصلاح به‌سمت سکولاریسم نیز روشنفکران مسیحی شام و تدوین متونی مانند «*الاسلام و اصول الحکم*» توسط علی عبدالرزاق سهم زیادی داشتند.

بازتولید آثار سلفیه سنتی (اندیشه‌ی احمد/ابن حنبل، ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب) در مصرِ پساخلافت، ادبیات و اندیشه‌ی افراط را در این کشور رواج داد. از سویی ویژگی‌های جامعه‌شناختی مصر در دهه‌ی ۶۰ و ۷۰، که فشار بر اسلام‌گرایان خصوصاً توسط دولت جمال عبدالناصر شدت یافته بود، منجر به ظهور جریانی شد که با استفاده از میراث سلفیه، برای خروج و اعتراض به حاکم، با تصرف در مفاهیمی مانند: جهاد، حاکمیت و هجرت زمینه‌ی شکل‌گیری «سلفیه جهادی» را فراهم آورد؛ جریانی که به تدریج سازمان‌های تروریستی مانند: الجهاد، القاعدة، داعش، جبهه‌النصره، بوکوحرام و ... مبانی فکری خود را از آن اخذ کردند.

هرچند کلان‌جریان سلفیه در دوره‌ی معاصر تنوعی از خرده‌جریان‌های اصلاحی، سنتی و جهادی را دربر می‌گیرد، اما «وجه تمایز سلفیه جهادی با دیگر سلفی‌ها، ورود آن‌ها به سیاست و استفاده از خشونت برای رسیدن به اهداف سیاسی است و اصطلاح سلفیه جهادی، اصطلاحی جدید برای تمایز بین این جریان و جریان‌های دیگر سلفی است. (فتوحی حسان، ۲۰۱۳، صص. ۹۴-۹۶). تاکید سلفیه جهادی بر جهاد به‌عنوان ابزار تغییر وضع موجود، جهاد را به‌عنوان کلیدی‌ترین مفهوم در هویت‌بخشی به این جریان قرار داده است. از نظر رهبران فکری آن‌ها، «سلفیه جهادی جریانی است که بین توحید و جهاد در آن واحد جمع می‌کند. یا سلفیه جهادی جریانی است که سعی در محقق کردن توحید به‌وسیله‌ی جهاد با طوغیت دارد و این هویت سلفیه جهادی است که آن را از دیگر جریان‌های سلفیه جدا می‌کند» (ابورمان، ۲۰۱۴م، ص. ۵۳).

از مهم‌ترین منابع فکری این جریان می‌توان به آثار ابن‌تیمیه از جمله، فتوای او علیه مغولان اشاره کرد. براساس همین فتوا، جماعت اسلامی مصر اعتقاد داشت گروه حاکم در کشورهای اسلامی، مانند مغول‌ها هستند؛ لذا قتال با آن‌ها از این باب که مانع اجرای شریعت‌اند، واجب است (ماضی، ۲۰۰۶م، ص. ۵۰). به اعتقاد برخی «هرچند سلفیه جهادی از میراث ابن‌تیمیه و محمد بن عبدالوهاب استفاده می‌کنند، اما در دوره‌ی معاصر به‌لحاظ فکری، سیدقطب پدر روحی^۱ این جریان است. خصوصاً کتاب «معالم فی الطریق» و

۱. گزاره‌ی «سیدقطب، پدر افراط‌گرایی معاصر» هرچند زیاد تکرار شده، اما قابل‌خنده است. انصاف این است که باید سیدقطب را براساس تطور فکری او قضاوت کنیم و براین‌اساس صرفاً برخی آثار متأخر سیدقطب مانند «معالم فی الطریق» که در زندان نوشته شده، بر افراط‌گرایی تأثیر داشته است. حتی به اعتقاد برخی، همین اثر را هم می‌توان در پرتو دیگر آثار سید تفسیر کرد که مانع سوء برداشت افراط‌گرایان شود.



«فی ظلال القرآن» در این جریان تاثیرگذار بوده است و به صورت موازی، آثار مودودی به خصوص «المصطلحات الاربعه فی القرآن» و مفهوم حاکمیت، بخش زیادی از قوام فکری این جریان را تامین کرد و در ادامه، کتاب «الفريضة الغائبه» عبدالسلام فرج که جهاد را تنها راه رسیدن به حاکمیت ارایه داد» (فتحی حسان، ۲۰۱۳، ص. ۹۸).

بنابراین در دوره‌ی معاصر، اگر در نسل اول سلفیه جهادی به نقش سید قطب و کتاب «معالم فی الطریق» و کتاب «الفريضة الغائبه» تالیف عبدالسلام فرج اشاره کنیم، این اندیشه در نسل دوم به لحاظ فکری، مدیون عبدالله عزام است که با تاسیس مکتب الخدمات در توسعه‌ی القاعده نقش مهمی ایفا کرده و با تالیف کتبی مانند الدفاع عن اراضی المسلمین، فی الجهاد آداب و احکام، الحق بالقافله، جهاد شعب مسلم، حماس الجنود و التاريخ و الميثاق، جريمه قتل النفس المسلمه، فی خضم المعركة، العقیده و اثرها فی بناء الجيل، التریبه الجهادیه و البناء، به ترویج این اندیشه پرداخت (سالم الاشرم، ۲۰۰۹، صص. ۳۳-۳۴) و در صورت‌بندی مفهومی این جریان نقش مهمی ایفا نمود.

عبدالقادر عبدالعزيز (السید امام) یکی دیگر از مهم‌ترین ایدئولوگ‌های این جریان است که «العمده فی اعداد العده»، «الجامع فی طلب العلم الشریف»، «النصیحه فی التقرب الی الله»، «الارهاب من الاسلام و من انکر ذلك فقد کفر»، «اسرار تنظیم القاعده» از آثار اوست (غریب، ۲۰۱۶، صص. ۳۱۴-۳۱۵). از آثار رهبران متاخر نیز می‌توان به «الجهاد و الاجتهاد» ابوقتاده فلسطینی؛ «الکواشف الجلیه فی کفر دوله السعودیه» و «وقفات مع الثمرات الجهاد» ابومحمد مقدسی؛ «اعمال تخرج من المله»، «شروط لاله الا الله»، «حکم الاسلام فی الیمقراطیه»، «الطاغوت» تالیف ابو بصیر طرطوسی اشاره کرد (همان، صص. ۹۶-۹۸). ناظر به منابع مورد استناد داعش نیز می‌توان به کتاب «اداره التوحش اخطر مرحله ستمر بها الامه» تالیف ابوبکر ناجی و «فقه الدماء» ابوحمزه مهاجر اشاره کرد. این جریان با درک کامل از خلاء هویتی انسان مسلمان معاصر پس از الغای خلافت، سعی در ارایه‌ی الگویی سه‌وجهی (نگاه به وضع موجود، مطلوب و ابزار انتقال)^۲ و هویت‌بخش دارد که بخشی از افراد در جهان عرب، بازیابی هویتی خود را در تحقق این اندیشه تصور کرده و به جنبش‌ها و سازمان‌های وابسته به آن، مانند القاعده و داعش با آرزوی احیای خلافت پیوسته‌اند.

۱. از متون آموزشی در پایگاه‌های آموزشی القاعده در افغانستان.

۲. این الگوی نظم هویت‌بخش سلفیه جهادی را از تدریس دکتر منصور میراحمدی در دوره دکتری وام گرفته‌ام.

۳،۱. فهم از وضع موجود (جاهلیة المجتمع و حاکمیه بغیر ما نزل الله)

یکی از مهم‌ترین مولفه‌های هویت‌بخش هر جریان فکری-سیاسی، ارایه‌ی تصویری روشن از وضع موجود برای پیروانش است. از نظر سلفیه جهادی، وضع موجود جهان اسلام، نابه‌سامان و منحط تلقی می‌شود. سید قطب، کتاب «معالم فی الطریق» را با ناکارآمدی ایدئولوژی غرب و شرق آغاز کرده و اعتقاد دارد: بشر بر لبه‌ی پرتگاهی قرار دارد که نتیجه‌ی غیاب ارزش‌های انسانی از عرصه‌ی زندگی است و ایدئولوژی غربی به حالت ورشکستگی رسیده است. در مقابل، نظام‌های شرق نیز هرچند در آغاز یک ایدئولوژی جذاب بود، اما در عمل به دلیل تضاد با فطرت و مقتضیات انسانی، تنها در محیط‌های استبدادی و دیکتاتوری ملاک عمل قرار گرفت و شکست خورد. در این فضا، اندیشه‌ی غربی دچار زوال شده و دلیل آن، عقب‌ماندگی‌های اقتصادی و فنی نیست؛ بلکه به دلیل نداشتن پشتوانه‌ی ارزشی دچار افول شده است. لذا از نظر سید قطب، بشر نیاز به یک رهبری جدیدی دارد تا علاوه بر پیشرفت‌های مادی غرب، برنامه‌های اصیل و معنوی برای بشریت ارایه کند و تنها اسلام است که صلاحیت در دست گرفتن این رهبری را دارد (قطب، ۱۹۷۹م، ص. ۳-۴). بنابراین، وضع موجود از نظر سید قطب مورد تایید نیست و او این وضع را ذیل مفهوم جاهلیت تفسیر کرده و معتقد است:

ما امروز در جاهلیتی جاهلی‌تر از جاهلیت صدر اسلام قرار داریم. همه چیزهای پیرامون ما جاهلی است؛ اعتقادات، فرهنگ، ادبیات، هنر و ... همه جاهلی است. حتی بسیاری از چیزهایی که ما فرهنگ اسلامی، فلسفه‌ی اسلامی می‌دانیم، جاهلی است. لذا ما باید خود را از همه‌ی این جاهلیت‌ها برهانیم تا بتوانیم زمینه‌ی تکوین نسل جدیدی مانند نسل اول از مسلمانان را فراهم آوریم (همان، صص. ۱۷-۱۸).

ایده‌ی جاهلی بودن جامعه توسط سید قطب در ادامه با تالیف کتاب «جاهلیة قرن العشرین» توسط برادرش محمد قطب تئوریزه شد. همین توصیف از وضع موجود، توسط صالح سریه یکی دیگر از افراد تاثیرگذار در ترویج خشونت‌گرایی ارایه شد. وی اعتقاد داشت:

جوامع اسلامی همه‌اش جاهلی و غیراسلامی است. از ظاهر عمومی زنان و مردان و رقص و وجود خمر، زنا و قمار در جوامع اسلامی و عدم ادای فرایض دینی، ما مطمئن می‌شویم که این جوامع جاهلی و کافرند و حکومت‌های موجود نیز کافرند و هرکس به این وضعیت رضایت دهد، کافر و مهدورالدم است (خفاجی، ۲۰۰۹م، ص. ۸۶).



۳

بحران هویت؛ بستر فکری افراط‌گرایی (سلفیه جهادی) معاصر



از نظر این جریان، وضع موجود جامعه، جاهلی و غیرقابل قبول است. از سویی در صورت‌بندی مفهومی این جریان، علاوه بر جاهلی بودن جامعه، حاکمان کنونی در جهان اسلام نیز بر اساس «ما انزل الله» حکومت نمی‌کنند و «... وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده، ۴۴). بخشی از این نگاه به حکومت‌ها در اندیشه‌ی این جریان، وام‌دار ابوالعلی مودودی است که در کتاب‌های «منهاج الانقلاب الاسلامی» و «المصطحات الاربعه»، تفسیری از حاکمیت ارایه داد که علی‌رغم سادگی و بساطت‌اش، غیرمشروع بودن حکومت‌های موجود را تثبیت می‌کرد. این اندیشه زمینه را برای اقدام علیه چنین حکومت‌هایی فراهم نموده و مشروعیت چنین اقداماتی را تئوریزه می‌کرد (سید احمد، ۱۹۸۷، ص. ۳۵).

در ادامه، موثرترین فرد در تفسیر جدید از حاکمیت، سید قطب بود که آن را به‌عنوان رکن چهارم توحید مطرح کرد (محمود مرتضی، ۲۰۱۶م، ص. ۱۰). تاثیر او در این مساله به حدی بود که «هرچند سید قطب مفهوم حاکمیت را از مودودی اخذ کرد، اما توسعه‌ی مفهومی و صورت‌بندی آن به‌عنوان این که برنامه‌ی عمل قرار گیرد را او انجام داد. سید قطب مفهوم حاکمیت را با مضاد آن که جاهلیت بود، درآمیخت و در معالم فی الطریق چنان توسعه‌ای به جاهلیت داد که جاهلیت را از یک مرحله‌ی تاریخی در صدر اسلام، توصیفی برای هر جامعه‌ی غیراسلامی قرار داد که شامل همه‌ی جوامع کنونی مسلمانان می‌شود» (سالم و بسیونی، ۲۰۱۵م، صص. ۵۱۲-۵۱۳).

نتیجه‌ی چنین ترسیمی از حکومت‌های موجود باعث شد بسیاری از سازمان‌ها و گروه‌های خشونت‌گرا در جهان عرب در نگاه به این که روسای دولت موجود کافرند، اتفاق نظر پیدا کنند. نتیجه‌ی این اجماع، وجوب خروج علیه چنین حاکمی را تجویز می‌کرد؛ بنابراین سلفیان جهادی با کافردانستن حاکم مستقر، خروج بر او را واجب تلقی کردند. یکی از اولین قربانیان این خروج، نور سادات در مصر بود؛ امروزه نیز اعمال خشونت‌آمیز سلفیه جهادی براساس تصرف در همین مفهوم در کشورهای مختلف اسلامی انجام می‌شود.

از منظر این جریان، در نامشروع بودن نظام‌های موجود نیز، «فرقی بین دیکتاتوری‌ها و دموکراسی‌ها در وضع قوانین غیرالهی نیست. فقط در نظام‌های دیکتاتوری فرد، و در دموکراسی‌ها جمعی از افراد این قوانین را بنا می‌کنند؛ وگرنه در غیرالهی بودن آن‌ها فرقی نیست» (الطرطوسی، ۲۰۱۶م، ص. ۱۲). براساس این فهم از وضعیت موجود، جهان از نظر

جریان جهادی به دو بخش دارالحرب و دارالاسلام تقسیم می‌شود (حداد، ۲۰۱۵، صص. ۱۱۸-۱۱۹). لذا فهم سلفیه جهادی از جهان معاصر، قرین جنگ و نزاع و خشونت مداوم خواهد بود.

۳،۲. جامعه‌ی آرمانی (احیای خلافت)

از نظر سلفیه جهادی، الگوی آرمانی و هویت‌بخش، احیای خلافت است. این جریان علی‌رغم وارد دانستن برخی انتقادات به خلافت‌های پس از خلفای راشدین، اما وجود نهاد خلافت را برای حفظ وحدت و کیان اسلامی واجب می‌داند و معتقد است:

اگر یکی از این کارویژه‌ها و محاسن این نظام را بیان کنیم، ضرورت نیاز به آن روشن خواهد شد و آن کار ویژه‌ی این بود که امت اسلامی در سایه‌ی خلافت، یک مجموعه‌ی واحدی محسوب می‌شد که چاره‌ای نبود جز این که خلیفه‌ای بر اساس شریعت الهی حاکم بر آن حکم کند و برای اولین بار در تاریخ امت اسلامی، لباس خلافت از خلیفه‌ی مسلمین در دوره‌ی آنتاتورک خلع و خلیفه را از قدرت برکنار کردند (حلمی، ۲۰۰۴م، ص. ۴۳۹).

در تایید همین ایده، /بویصیر طرطوسی (بی‌تا) از رهبران کنونی فکری سلفیه جهادی اعتقاد دارد:

امت اسلامی از زمان سقوط خلافت اسلامی تاکنون از فتنه‌ی حکومت‌های طاغوت رنج می‌برد و این وضعیت موجود با اعتقادات اسلامی به صورت کامل مغایرت دارد و به همین دلیل سوال «لمن الحكم فی الارض و لماذا يجب ان یکون الحكم بما انزل الله؟» سوالات مهمی برای مسلمانان است که باید به آن بیندیشند (ص. ۱۲).

بر اساس همین نگاه، تلاش آن‌ها جمع کردن امت اسلامی ذیل پرچم واحد خلافت است. تحقق این همبستگی برای سلفیه جهادی صرفاً در قالب الگوی خلافت میسر است که همه‌ی مسلمانان به مثابه امتی واحد به رهبری خلیفه‌ی مسلمین سامان‌دهی شوند. بنابراین از نظر رهبران این جریان، «اقامه‌ی دولت اسلامی و اعاده‌ی خلافت اسلامی، از اموری است که خداوند به آن بشارت داده و از اوامر خداوند است و بر هر مسلمانی واجب است در راه تحقق آن تلاش کنند» (عبدالسلام الفرج، بی‌تا، ص. ۳). اما از آنجایی که خلافت نیاز به مقدماتی دارد، و دولت اسلامی یکی از این مقدمات است، پس هرکسی بمیرد و بیعت بر گردن او نباشد، به مرگ جاهلی مرده است. بنابراین بر مسلمانان واجب است برای اعاده‌ی خلافت تلاش کنند. (همان، صص. ۳-۴).

برای اجرایی شدن این الگو نیز توافقی بین رهبران سلفیه جهادی وجود ندارد؛



۱۳



اما براساس کتاب «*داره التوحش / خطر مرحله ستمر بها الامه*» (یکی از منابع داعش) احیای خلافت چندین مرحله دارد. براساس ایده‌ی *ابوبکر ناجی*، چون کشورهای اسلامی براساس یک فرایند طبیعی دولت-ملت سازی شکل نگرفته‌اند، با یک ضربه این دولت‌ها فرو می‌پاشند؛ همان اتفاقی که در موصل افتاد و ارتش عراق مقاومت نکرد و فروپاشید. لذا ضربه زدن به کشورهای اسلامی از طریق انفجار و انتحار، اولین گام است تا با این ضربات، ابهت و شکوه یک دولت شکسته شود و بی‌نظمی در کشورها شکل گیرد. پس از فروپاشی دولت، جامعه دچار هرج و مرج خواهد شد. مدیریت این بی‌نظمی وظیفه‌ی جریان-های جهادی است که از طریق تامین امنیت داخلی، تامین مایحتاج مردم، اقامه‌ی سیستم قضایی، کارآمدی خود را در مدیریت کردن به جامعه ثابت و اداره‌ی امور را به دست گیرند. آخرین مرحله نیز اقامه‌ی خلافت اسلامی است که با توجه به اثبات کارآمدی در مدیریت بی‌نظمی، اقبال مردم نیز به اقامه‌ی خلافت زیاد خواهد شد (شیخ حسینی، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۵).

ابوبصیر طرطوسی ناظر به مراحل احیای معتقد است ابتدا باید دولت اسلامی شکل گیرد؛ سپس خلافت و پس از استقرار خلیفه، امارت‌های اسلامی بنا گردد. او این سه مفهوم را چنین توضیح می‌دهد که دولت اسلامی، دولتی است که در همه‌ی شئون زندگی عمومی و خصوصی، داخلی و خارجی، براساس تعالیم و شریعت اسلامی حکم می‌کند. تمام نهادها و موسسات خصوصی و دولتی آن، براساس ارزش‌های اسلامی ساماندهی می‌شوند و هیچ‌یک از فرایندها و قانون‌های آن با مبانی اسلامی تعارض ندارد. چنین دولتی را می‌توان دولت اسلامی نامید. بنابراین مسلمان بودن اکثر ساکنان یک دولت، ملاک دولت اسلامی نیست بلکه دولتی اسلامی است که در تمام سطوح، مرجعیت شریعت جاری باشد و این دولت اسلامی است که بالاترین مرحله‌ی آن، اقامه‌ی چنین دولتی بر تمام بلاد مسلمانان است (طرطوسی، ۲۰۱۶، ص. ۳۷). این فهم از دولت ملی در جغرافیایی خاص است که قوانین شریعت به صورت کامل در آن اجرا می‌گردد؛ در ادامه‌ی پیوستن این دولت‌ها، نظم خلافت شکل خواهد گرفت.

طرطوسی در رابطه با امارت اسلامی نیز معتقد است امارت اسلامی اشاره به فرعی از اصل (خلافت) دارد؛ بنابراین به کاربردن آن قبل از شکل‌گیری اصل (خلافت) صحیح نیست. تعبیر دقیق برای مرحله‌ی قبل از خلافت، به کاربردن مفهوم دولت اسلامی است (همان، صص. ۴۸-۴۹). در یک جمع‌بندی می‌توان گفت هرچند احیای خلافت، آرمان جریان‌های مختلف سلفی از جمله سلفیه جهادی است، اما اجماعی در چگونگی احیای آن وجود ندارد.

۳،۳. ابزار تغییر وضع موجود (جهاد/هجرت)

براساس اندیشه‌ی این جریان، جهاد مهم‌ترین مولفه برای انتقال از وضع موجود منحط به وضع مطلوب خلافت تلقی می‌شود. بر همین اساس، *أیمن الظواهری* (رهبر فعلی القاعده) جهاد را یگانه راه برای از بین بردن حکومت‌های نامشروع و احیای حکومت اسلامی می‌داند. (الزیات، ۲۰۰۲، ص. ۷۸). *عبدالسلام فرج* (بی‌تا) معتقد بود:

جهاد فی سبیل الله به‌رغم اهمیتش و نقش اساسی آن در آینده‌ی دین، اما از سوی علمای این زمان مورد غفلت قرار گرفته است و علی‌رغم این‌که می‌دانند تنها راه احیای اسلام با جهاد است، اما خود را به جهالت زده‌اند (ص. ۲).

در رابطه با این‌که جهاد چگونه تحقق می‌یابد و سلسله‌مراتب آن چگونه است، در بین سلفیه جهادی دیدگاه‌های مختلفی ارایه شده است. *عبدالله عزام* چهار مرحله برای آن تبیین کرده است. مرحله‌ی اول، هجرت است که از نظر *عزام*، هجرت نه تنها در صدر اسلام وجود داشته و مقدمه‌ی تشکیل دولت اسلامی بوده است، بلکه تازمانی که مبارزه‌ی کفار با اسلام وجود دارد، هجرت هم وجود دارد. بنابراین هجرت از سرزمین فسق که امکان اجرای احکام اسلامی وجود ندارد، واجب است. مرحله‌ی دوم، اعداد است. این مرحله را *عزام* با استناد به این آیه «لو ارادوا الخروج لا عدو له عده» (توبه، ۶۴) توجیه می‌کند و آماده‌سازی عده را نشانه‌ی عزم بر جهاد می‌داند. از نظر وی «الاعداد للجهاد کالوضوء للصلاة» است و برای این آماده‌سازی اگر نیاز به آموزش، صبر و ... است، که باید مجاهد آن‌ها را کسب کند. مرحله‌ی سوم، الرباط است. این مرحله، محافظت از مرزهای اسلامی و سد کردن مسیر دشمنان و کفار برای ورود به سرزمین اسلامی است که *عزام*، مشروعیت آن را براساس آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» توجیه می‌کند. از نظر *عزام*، آخرین مرحله‌ی قتال است و جهاد وقتی به صورت مطلق در نصوص آمده، از نظر *عزام* به معنای جهاد با شمشیر است (عبدالحمید عقل، ۲۰۰۸، صص. ۷۹-۹۹). در بین مراحل مذکور، هجرت و مرحله‌ی قتال بسیار مورد توجه سلفیه جهادی قرار دارد.

اهمیت مساله‌ی جهاد در اندیشه‌ی سلفیه جهادی به حدی است که علی‌رغم امکان ایجاد اختلاف بین آن‌ها، اما در مساله‌ی جهاد و فهم قتال گونه و خشونت‌گرا از آن مشترک‌اند؛ لذا با تمام اختلافات ایجاد شده بین داعش و القاعده پس از اعلان خلافت *ابوبکر البغدادی*، هم‌چنان فهم مشترک از جهاد و آرمان مشترک، آن‌ها را در یک صف



قرار می‌دهد. بر همین اساس معتز خطیب (۲۰۱۴م) معتقد است:

داعش از منظومه‌ی فکری سلفیه جهادی که قائل به جهاد جهانی است و دارای یک اصول و فروع است خارج نیست و اصل و بنیادی که این سازمان‌های جهادی را به هم وصل می‌کند اعتقاد آن‌ها به حکم کردن بر اساس شریعت خداوند، اقامه‌ی حکم اسلامی (خلافت / دولت اسلامی) است که بدون جهاد تحقق‌پذیر نیست و بر اساس این اصل قطعی (تحقق خلافت فقط با جهاد میسر می‌شود) تمام مفاهیم و فروع در این منظومه‌ی فکری با یک‌دیگر معنا پیدا می‌کنند (ص. ۹۰).

بنابراین اکثر گروه‌های خشونت‌گرا در دوره‌ی معاصر با توجه به تلقی غیراسلامی از وضعیت موجود، با نظام‌های سیاسی درگیر شده و تغییر وضع موجود را واجب می‌دانند. برای این تغییر تنها راه را توسل به خشونت و زور می‌دانند و مفهوم مطلوب برای آن‌ها برای تغییر وضع موجود، بهره‌گیری از مفهوم جهاد است (ماضی، ۲۰۰۶م، ص. ۴۲). نتیجه‌ی آن، تصرف در مفهوم جهاد شده است.

محمد عبدالسلام فرج یکی دیگر از رهبران فکری این جریان است که با تالیف کتاب «الجهاد فریضة الغائبه» اعتقاد دارد: «شکی نیست که طواغیت از بین نمی‌روند مگر با زور شمشیر». این کتاب عبدالسلام فرج از مهم‌ترین ادبیات فکری جریان سلفیه جهادی است و امروزه اصطلاحات این کتاب در بین القاعده و دولت اسلامی عراق (داعش) و انصارالاسلام مرسوم است. چون این کتاب مشروعیت قتال با مسلمانان را فراهم می‌کند و استفاده از همه‌ی ابزارهای خشونت را توجیه می‌کند (خفاجی، ۲۰۰۹م، صص. ۸۷-۸۸). هرچند جریان‌های سنتی سلفی عموماً خروج بر حاکم را حرام می‌دانستند، اما جریان سلفیه جهادی، مفهوم جهاد را به کنش مسلحانه علیه نظم‌های موجود تفسیر کرده‌اند. بر اساس اندیشه‌ی این جریان، مفهوم دارالاسلام و دارالکفر نیز معنای سنتی خود را از دست داده است. در ادبیات سنتی، دارالاسلام یا دارالکفر بر اساس غلبه‌ی جمعیتی مسلمان یا کافر یک سرزمین شناخته می‌شد، اما در ادبیات سلفیه جهادی، هرجایی که احکام اسلامی در همه‌ی عرصه‌های فردی و اجتماعی اجرا نشود، آن‌جا حکم دارالکفر را دارد. لذا در چنین برداشتی، کشورهای اسلامی هرچند به معنای سنتی حامل مفهوم دارالاسلام تلقی می‌شوند، اما در برداشت سلفیه جهادی، دارالکفر به حساب می‌آیند (نسیره، ۲۰۱۳م، ص. ۱۲۵۰).

علاوه بر مفهوم جهاد و تلقی از دارالاسلام، مفهوم هجرت نیز به مثابه مقدمه‌ی واجب

برای تشکیل دولت اسلامی از مفاهیم کنونی این اندیشه است. شکری مصطفی موسس جماعت تکفیر و الهجره درباره‌ی مفهوم هجرت معتقد بود: دولت اسلامی در دوره‌ی پیامبر تشکیل نشد، مگر بعد از هجرت. لذا هجرت را از سنت‌های الهی می‌دانست که مقدم بر تشکیل دولت اسلامی است (المولی، ۲۰۱۲، ص. ۵۱۶). در چنین تصویری از هجرت، پیوستن افراد مختلف از ملیت‌های مختلف در صفوف سازمان‌هایی مانند القاعده و داعش قابل تفسیر است. بسیاری از این افراد ممکن است در کشورهای توسعه‌یافته و از وضعیت زندگی و جایگاه اجتماعی مناسبی برخوردار باشند، اما پیوستن آن‌ها به چنین سازمان‌هایی در تلقی آن‌ها از مفاهیمی مانند هجرت بازمی‌گردد.

نتیجه

مهم‌ترین مولفه‌ی تاثیرگذار بر بحران هویت انسان مسلمان معاصر در جهان عرب، الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ است. این الغاء پایان نظام سیاسی معهود و تثبیت‌شده‌ی جهان عرب در بیش از ۱۳ قرن بود. این نظم سیاسی و فکری علی‌رغم فراز و نشیب‌های خود توانسته بود هویت سیاسی دینی اسلام‌گرایان عرب را در قالب الگوی خلافت سامان دهد و نماد اتحاد امت اسلامی و اجرای شریعت در جامعه تلقی شود. هرچند طرح‌ها و ایده‌های مختلف نظری و عملی برای احیای خلافت در جهان عرب ارایه گردید، اما در عمل هیچ کدام موفق به بازسازی این الگو و بازگرداندن هویت ازدست‌رفته توسط جریان سکولار و اسلام‌گرا نشدند و هیچ‌کدام نتوانستند به پرسش‌ها و چالش‌های ایجادشده پس از الغای خلافت عثمانی، پاسخی عملی ارایه نمایند. ناامیدی از جریان‌های فکری موجود و شکست طرح‌های فکری و عملی احیای خلافت، موجی از یاس را در جهان عرب شکل داده بود. در چنین فضای فکری‌ای جریان سلفیه جهادی که با استفاده از میراث سلفیه سنتی و برجسته‌کردن جهاد به‌مثابه ابزار تغییر وضع موجود، توانست اندیشه‌ای را صورت‌بندی نماید که به‌نام سلفیه جهادی شناخته می‌شود. این جریان از سوی برخی از اسلام‌گرایان عرب مورد پذیرش قرار گرفته و عملاً منجر به افراط‌گرایی در ساحت فکر و خشونت در ساحت عمل شده است.

این جریان وضعیت کنونی جهان اسلام را جاهلی می‌داند و سامان‌دهی سیاسی را براساس حکم بغیر ما انزل الله تصویر می‌کند؛ لذا وضع موجود غیرقابل پذیرش است. توصیف این جریان از وضعیت کنونی جهان اسلام توصیف جامعه‌ی جاهلی است که

شریعت اسلامی در آن اجرا نمی‌شود. آرمان این جریان نیز احیای خلافت براساس خلافت راشد صورت‌بندی شده و بازسازی هویت ازدست‌رفته‌ی مسلمانان را در قالب بازسازی خلافت تصویر می‌کنند. ازسوی دیگر، ابزاری که این جریان برای ساختن آرمانش بهره می‌گیرد، مفهوم جهاد و هجرت است. در چنین نظام اندیشگی، ظرفیت گرایش به خشونت، ترور و انتحار ذیل مفهوم جهاد فراهم آمده است. سلفیه جهادی برای تبیین نظام‌مند این اندیشه، به تصرف در مفاهیمی مانند حاکمیت، جهاد، جاهلیت و ... روی آورده تا بتواند بر پایه‌ی این تصرفات، اندیشه‌ای را ارایه نماید که برای انسان عرب معاصر بدون هویت، جذابیت داشته باشد. هرچند این اندیشه در قالب سازمان‌ها و گروه‌هایی مانند الجهاد و القاعده در دهه‌های گذشته تحرکاتی داشت، اما با پیروزی داعش در موصل و اعلان خلافت اسلامی، این اندیشه به لحاظ عملی توانست به بخشی از قدرت در جهان اسلام دست یابد و با توجه به اندیشه‌ای که سامان داده بود بخشی از مسلمانان را جذب کند. بخشی از انگیزه‌ی این پیروان، یافتن هویت ازدست‌رفته‌ی تاریخی‌شان بود که در قالب داعش و هدف احیای خلافت آن را امکان‌پذیر می‌دانستند.



منابع

قرآن كريم.

ابورمان، م. (٢٠١٤). السلفيون و الربيع العربي: سؤال الدين و الديموقراطية فى السياسة العربية. (چاپ دوم). بيروت: مركز الدراسات الوحده العربية.

افندى، ع.و. (٢٠٠٢م). الحركات الاسلاميه و اثرها فى الاستقرار السياسى فى العالم العربى. ابوظبى: مركز الامارات للدراسات و البحوث الاستراتيجيه.

باى، ل. (١٣٨٠). بحرانها و توالىها در توسعهى سياسى (غ.ر. خواجه سروى. مترجم). تهران: پژوهشكدهى مطالعات راهبردى.

حداد، ح. (٢٠١٥). «محنة الصراع بين الاصاله و المعاصره فى المجتمعات العربيه»، مجلة المستقبل، العدد ٤٣٨. صص. ١١٥-١٢٠.

حلمى، م. (٢٠٠٤م). نظام الخلافة فى الفكر الاسلامى. بيروت: دارالكتب العلميه.

حورانى، آ. (١٣٩٣). انديشه عرب در عصر ليبراليسم. (ع. شمس. مترجم). تهران: نشر نامك.

خربوطى، ع. (١٩٦٩). الاسلام و الخلافه. بيروت: دار بيروت لطباعة و النشر.

خطيب، م. (٢٠١٤م). تنظيم الدولة الاسلاميه، البنية الفكرية و تعقيدات الواقع، فى: تنظيم الدولة الاسلاميه النشاء و التناثر، المستقبل، مركز الجزيره للدراسات. صص. ١-١٨.

خفاجى، ا.ع. (٢٠٠٩م). الحركات الاسلاميه المعاصره و العنف. بغداد: دارالشؤون الثقافيه العامه.

دسوقى، ف.ا. (١٩٩٨). الخلافة الاسلاميه: اصولها الاعتقادية و حقيقتها و عودتها الحتميه. اسكندريه: بى.نا.

رشيدرضا، م. (١٩٨٨). الخلافة. قاهره: الزهراء للاعلام العربى.

زيات، م. (٢٠٠٢م). أيمان الظواهرى كما عرفته. مصر: دار مصر المحروسه.

سالم الاشرم، ط.ح. (٢٠٠٩). الخلافة الاسلاميه معوقاتهما و سبل اعادتهما. رساله ماجستير، جامعه غزه:

https://library.iugaza.edu.ps/book_details.aspx?edition_no=98786

سالم، ا؛ بسيونى، ع. (٢٠١٥م). مابعد السلفيه. بيروت: مركز نماء للبحوث و الدراسات.

سلمان، م. (١٩٨٨م). رشيدرضا و دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب. كويت: مكتبة المعلا.

سيد احمد، ر. (١٩٨٧). وثائق التنظيمات الغضب الاسلامى فى السبعينات: عرض - نقد - دراسة.





قاهره: مکتبه مدبولی.

شولز، ر. (۱۳۹۱). نگاه‌های نوبه تاریخ جهان اسلام. (ب. عرب احمدی. مترجم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شیخ حسینی، م. (۱۳۹۶). زمینه‌های فکری - سیاسی خشونت‌گرایی در جهان اسلام و راهکارهای مواجهه با آن، رساله دکتری، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

طرطوسی، ا.ب. (۲۰۱۶). الحکام السلطانیة و السياسة الشریعة:

www.abubaseer.bizland.com/books

عبدالحمد عقل، ا. (۲۰۰۸). معالم التربية الجهادية فی ضوء کتابات الشيخ عبدالله عزام. رسالة ماجستير، غزة: جامعة الاسلاميه:

https://library.iugaza.edu.ps/book_details.aspx?edition_no=88791

عبدالسلام فرج، م. (بی تا). الفریضة الغائبة:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_136.html

عمار، م. (۲۰۰۵). احياء الخلافة الاسلامية حقيقة ام خيال. قاهره: مکتبه الشروق الدوليه.

عنایت، ح. (۱۳۷۲). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. (ب. خرمشاهی. مترجم). (چاپ سوم). تهران: خوارزمی.

غریب، ف. (۲۰۱۶). دولة الخلافة الاسلامية التنظير السلفي الجهادي. بیروت: دارالولاية.

فتحی حسان، م. (۲۰۱۳). الفكر السياسي للتيارات السلفية فی مصر. قاهره: المکتب العربي للمعارف.

فیرحی، د. (۱۳۸۶). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت.

قطب، س. (۱۹۷۹). معالم فی الطريق. بیروت: دارالشروق.

ماضی، ا. (۲۰۰۶). جماعات العنف المصریة و تأویلاتها للاسلام. قاهره: مکتبه الشروق الدوليه.

محمد نوار، ص. (۱۹۹۶). نظریة الخلافة او الامامة و تطورها السياسي و الدینی. اسکندریه: منشأة المعارف.

محمود مرتضی، م. (۲۰۱۶). صناعة التوحش التكفير و الغرب. بیروت: دارالولاء.

منهج حزب التحرير فی التغيير. (طبعة ثانیة). بیروت: دارالامه، ۲۰۰۹.

موصلی، ا. (۱۳۸۸). مبانی نظری بنیادگرایی، (م. ر. آرام، ع. ر. نظری. مترجم). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

مولی، س. (۲۰۱۲). *الجماعات الاسلامیة و العنف*. دبي: مركز المسبار للدراسات و البحوث.
نسیره، ه. (۲۰۱۳). *السلفية الجهادية و تنظيم القاعدة: المنطلقات الفكرية و المرجعيات الفقهيہ، در:*
عبدالغنی عماد، *الحركات الاسلامیة فی الوطن العربی (المجلد الثاني)*. بیروت: مركز دراسات
الوحدة العربیة.

نفیلی، ع.ع. (۲۰۱۳). *الانسان بین العنف و التسامح*. قاهره: مكتبة الشروق الدولية.
هلال، ع. و مسعد، ن. (۲۰۱۰). *النظم السیاسیة العربیة قضایا الاستمرار و التغير*. بیروت:
مركز الدراسات الوحدة العربیة.
یاقی، ا. (۱۳۷۹). *دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال* (ر. جعفریان. مترجم). قم: پژوهشگاه حوزه
و دانشگاه.





سال بیست و سوم / شماره نود / تابستان ۱۳۹۹

References

- Holy Quran.
- Abdul Hamid Aql, A. (2008). *The teachings of jihadi education in the books of Sheikh Abdullah Azzam*. Master Thesis, Gaza: Islamic Society, https://library.iugaza.edu.ps/book_details.aspx?edition_no=88791.
- Abdul Salam Faraj, M. (n.d.). *The absentee duty. Site: Pulpit of Jihad and Unity*. Retrieved from: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_136.html
- Abureman, M. (2014). *Salafis and the Arab Arabs: The question of religion and democracy in Arab politics* (2nd ed.). Beirut: Al-Wahda Al-Arabiya Studies Center.
- Amareh, M. (2005). *The revival of the Islamic caliphate is a real dream*. Cairo: School of State Studies.
- Dasuqi, F. A (1998). *Islamic Caliphate: The principles of belief and the truths and their definite returns*. Alexandria: n.p.
- Effendi, A.W. (2002). *Islamic movements and their effects on political establishment in the Arab world*. Abu Dhabi: Emirates Center for Strategic Studies and Research.
- Enayat, H. (1372 AP). *Political Thought in Contemporary Islam* (B. Khorramshahi, Trans., 3rd ed.). Tehran: Kharazmi.
- Fathi Hassan, M. (2013). *Political thought for Salafist regimes in Egypt*. Cairo: Arabic School of Education.
- Feirahi, D. (1386 AP). *The political system and government in Islam*. Tehran: Samat.
- Gharib, F. (2016). *The Islamic Caliphate State is a Salafi al-Jihadi analyst*. Beirut: Dar al-Walaya.
- Hadad, H. (2015). The House of Epistle between the Original and the Contemporary in the Arab Complexes. *al-Mustaqbal*, 438, pp. 115-120.
- Helmi, M. (2004). *The system of caliphate in Islamic thought*. Beirut: Scientific Library.
- Hilal, A., & Masad, n. (2010). *The Arab political order is a matter of continuity and change* (5th ed.). Beirut: Arab Studies Center.
- Hizb ut-Tahrir method in change. (2009). (2nd ed.). Beirut: Dar al-Lama.
- Hourani, A. (1393 AP). *Arab thought in the age of liberalism* (A. Shams, Trans.). Tehran: Namak.
- Kharbuti, A. (1969). *al-Islam wal-Khilafa*. Beirut: Dar Beirut Press and Publishing.
- Khatib, M. (2014). Arranging the Islamic State, the intellectual foundation and the real beliefs. *Arranging the Islamic State, composition and effect, al-Mustaqbal, Al-Jazeera Center for Studies*, pp. 8-18.
- Khofaji, A. A. (2009). *Islamic contemporary movements and ankles*.

- Baghdad: Public Cultural Center.
- Mahmoud Morteza, M. (2016). *The industry of savagery, excommunication and the West*. Beirut: Dar al-Wala.
 - Mazi, A. (2006). *Jamaat Al-Anf Al-Masriyah and their interpretations for Islam*. Cairo: School of State Studies.
 - Molly, S. (2012). *Islamic Jamaat and Anaf*. Dubai: Al-Masbar Center for Studies and Research.
 - Mosulli, A. (1388 AP). *Theoretical foundations of fundamentalism* (M. R. Aram & A. R. Nazari, Trans.). Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies.
 - Muhammadnavar, S. (1996). *Theory of Caliphate and Imamate and its political and religious evolution*. Alexandria: Source of knowledge.
 - Nasira, H. (2013). Al-Salafi Jihad and the organization of Al-Qaeda: Al-Mutlaqat Al-Fikriyah and Al-Marja'iyat Al-Fiqhiya. *Abdul Ghani Emad, Al-Harakat Al-Islamiyah in Al-Watan Al-Arabi* (Vol. 2). Beirut: Al-Wahda Al-Arabiya Studies Center.
 - Nofeili, A. A. (2013). *Man between the ankle and tolerance*. Cairo: State Oriental Studies School.
 - Pye, L. W. (1380 AP). *Crises and sequences in political development* (Gh. R. Khajehsaravi, Trans.). Tehran: Research Institute for Strategic Studies.
 - Qutb, S. (1979). *Learn in the way*. Beirut: Dar Al-Shorouk.
 - Rashid Reza, M. (1988). *The caliphate*. Cairo: Al-Zahra for the Arab media.
 - Salem Al-Ashram, T. H. (2009). *Islamic Caliphate Delays and the way of restoration*. Master Thesis, Gaza Society, Retrieved from: https://library.iugaza.edu.ps/book_details.aspx?edition_no=98786
 - Salem, A., & Basyouni, A. (2015). *Post-Salafism*. Beirut: Center for Research and Studies.
 - Salman, M. (1988). *Rashid Reza and the call of Sheikh Muhammad Ibn Abdul Wahab*. Kuwait: Al-Ma'la School.
 - Schulz, R. (1391 AP). *A new look at the history of the Islamic world* (B. Arab Ahmadi, Trans.). Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
 - Sheikh Hussein, M. (1396 AP). *Intellectual-political contexts of violence in the Islamic world and ways to deal with it*. PhD thesis. Qom: Baqer al-Olum University.
 - Syed Ahmad, R. (1987). *Documents of Islamic Wrath in the Sevenths: Width - Criticism - Studies*. Cairo: Madbouli School.
 - Tartusi, A. B. (2016). *The rulers of the Sultanate and the politics of Sharia*. Retrieved from: www.abubaseer.bizland.com/books
 - Yaqi, A. (1379 AP). *Ottoman government from authority to dissolution* (R. Jafariyan, Trans.). Qom: Research Institute of Hawzah & University.

- Ziyarat, M. (2002). *Ayman al-Zawahiri as well*. Egypt: Dar Egypt Al-Mahrousa.

