

کلام سیاسی و حیات سلولی تروریسم تکفیری^۱ علی ثابت^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۲۳ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۶/۵

فصلنامه آفاق امنیت / سال هفتم / شماره بیست و سوم - تابستان ۱۳۹۳

چکیده

کنش مقوله‌ای معطوف نظام و سامانه فکری و اندیشه‌ای است که به نوعی در پروسه پر پیچ و تاب اندیشه مبتنی بر نوعی هستی‌شناسی شکل می‌گیرد. تعیین و تشخیص اندیشه مبتنی بر جهان‌بینی، انسان را در جامعه با دستگاه معرفتی از طریق بروز و ظهور کنشگری فردی و اجتماعی خود نشان می‌دهد. شناخت جهان‌بینی‌ها و روش‌شناخت آنها می‌تواند کنشگر را مورد رصد و پایش و پویش قرار دهد. در واقع می‌توان ادعا کرد تحولات و کنشگران این عرصه و محیط‌ها حاصل دیالکتیک و تعارض جهانی‌بینی‌های مختلف‌اند.

درک این مطلب که چرا انسان کنشگر در تحولات و موقعیت‌ها «نوع خاصی» از کنش را برای خود انتخاب می‌کند، بسیار مهم است و بستگی تام به مدل ادراکی مبتنی بر جهان‌بینی و نظام معرفتی شکل‌یافته و هستی‌شناسانه آنها دارد. جوامع مذهبی، دین را از طریق مذهب و امر سیاسی را از طریق کلام سیاسی معرفی می‌کنند. مذهب و مشرب کلامی، شکل عملیاتی، توصیفی، تشریحی، تأویلی و تفسیری دین است که محیط تعاملی خود و امنیت و حیات و زیست‌بوم خود را از طریق نوعی «نص‌گرایی افراطی» بر می‌سازد. حیات سلولی شکلی از سازمان غیررسمی و به صورت ریزومی^۲ در زیر پوست است که کنشگران این عرصه از جمله میکروسازمان‌های تروریستی بدان گرایش جدی دارند. در واقع قالب‌های ادراکی (پارادایم) از طریق نظام اندیشه‌ای تجهیز می‌شوند و مدل و الگوی حیات و زندگی و نوعی خاص امنیت زیستی را به صورت مرحله‌ای با منحنی حیات سلولی آغاز و در نهایت (در صورت مقتضی) نهادسازی می‌کنند که به نوعی خاص از مدنیت مبتنی بر آموزه‌های کلامی، مشربی و مذهبی ختم می‌شود.

این مقاله درصدد است به این مقوله بپردازد که بین مدل و قالب‌های ادراکی و نوع حیات زیستی از نوع «حیات سلولی» و تأویل امنیت در کنش تروریسم تکفیری رابطه‌ای برقرار است و این مقوله ارتباطی وثیق با مبانی کلامی (اعتقادی و سیاسی) آنها دارد که از طریق روش تحلیلی، توصیفی و نشانه‌شناسی از تبیین کلام سیاسی و امر سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی

کلام سیاسی، تروریسم، حیات سلولی، قالب‌های ادراکی، امنیت تأویلی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه ادیان و مذاهب، عضو هیات علمی دانشگاه جامع امام حسین(ع)



مقدمه

تحولات اخیر در غرب آسیا نشان می‌دهد که باید به مفاهیم و منابع بروز و ظهور «قدرت» و نحوه جابه‌جایی و توزیع آن نگاهی نو داشت. اکنون مدیریت ناامنی و نحوه کنشگری برای ایجاد توازن قوا و بهره‌برداری از ظرفیت‌ها و فرصت‌ها با ساختارهای روتین دنبال نمی‌شود؛ در عین حال ساختار تحولات نقشی مهم و جدی در کنشگری بازیگران خرد و کلان دارد. ورود میکرو قدرت و سازمان‌واره‌های اعتقادی، ساختار اندیشه‌ای و کنشی عناصر مستعد در منطقه و فرامنطقه را به عناصر ضد ساختار و ضد محیطی تبدیل و خود را در قالب یک گفتمان و فرانظریه بر محیط خود تحمیل کرده است. این گروه‌های به ظاهر جهادی با تأکید بر داعش با مشی و مرام تروریستی تاکنون توانسته‌اند از طریق پیام کاریزماتیک مبتنی بر نصوص و کلام سیاسی، امر سیاسی با مختصات خود را مهندسی و تعریف کنند و از این طریق به نوعی مدل ادراکی و حیات، آن هم به شکل سلولی و جنگ شبکه‌ای^۱ متمرکز را سازمان دهند. برای شناخت این مدل از کنشگری و نحوه احتمالی مواجهه با آن باید به مبادی و هستی‌شناسی و در نهایت به کلام سیاسی این مجموعه مراجعه کنیم و با قرائت و مطالعه آن، مدل ادراک خود را سامان دهیم.

هر مفهوم،^۲ فرمی از تصویر است که برای رساندن یک فکر استفاده می‌شود. مفهوم «آنچه مورد فهم واقع شده است» را گویند، اما در اصطلاح گاهی به واحد اصلی تفکر اطلاق می‌شود. امروزه کنشگران با کنش خود نوعی بازی و مفهوم‌سازی لفظ و معنا و منطوق آنها را هویدا می‌سازند. مفاهیم به شیوه‌های مختلف معنا می‌یابند یا به تعبیری، معناشناسی^۳ خود دارای نظامی است که از طریق انواع دلالت می‌تواند «فاعل شناسا» را تعریف کند. در واقع فاعل شنا سا ابتدا خود را تعریف می‌کند و در نهایت برابند این «خود تعریفی»، «دگر تعریفی» را در محیط تعاملی خود به دنبال دارد. در حوزه مبانی و هستی‌شناسی و تأثیرات و تبعات کنشی و رفتاری و ذهنی که به صورت جریانی، گروهی و سازمان‌یافته به محیط تعاملی نگاه می‌شود، باید بر اساس «نظریه بُعد نامشهود» و نگاهی کوانتومی به جریان‌های زیرزمینی نگاه کرد. گروه‌های «جهادی» اهل سنت با مشی و مرام تروریستی، حیات کلامی را بر حیات عقلی «مقدم» می‌دارند. علمای قدیم معتقدند انسان ایدئولوژیک از باب نگرش به هستی و پاسخ به سؤال‌های هستی‌شناختی، با چهار مشرب متفاوت روبه‌روست: مشرب فلسفی مشایی،

1 . Network Centric Warfare

2 . Concept

3 . Semantics



مشرَب فلسفی اشراقی، مشرب عرفانی و مشرب کلامی. بروز و ظهور و تعین و تشخص معرفت در جامعه از طریق مدل ادراکی و کنشگری آحاد مردم قابل رؤیت است؛ به تعبیری، هر کدام با تأسی از نوع هستی‌شناسی خود، نه تنها «خود»، بلکه دگر خود را نیز معرفی یا تعریف می‌کند. جوامع مذهبی، دین را از طریق مذهب و امر سیاسی را از طریق کلام سیاسی معرفی می‌کنند. مذهب و مشرب کلامی شکل عملیاتی توصیفی، تشریحی، تأویلی و تفسیری دین است که محیط تعاملی خود و امنیت و حیات و زیست‌بوم خود را با نوعی نص‌گرایی افراطی بر می‌سازد. حیات سلولی شکلی از سازمان غیررسمی است که کنشگران این عرصه از جمله میکروسازمان‌های تروریستی به صورت ریزومی بدان گرایش جدی دارند. در واقع قالب‌های ادراکی (پارادایم) از طریق نظام اندیشه‌ای تجهیز می‌شوند و مدل و الگوی حیات و زندگی به صورت مرحله‌ای با منحنی حیات سلولی آغاز و در نهایت به نهادسازی و مدنیت مبتنی بر آموزه‌های کلامی، شرعی و مذهبی ختم می‌شود.

در این نوشتار سعی شده است با ورود به مبانی کلامی این جماعت، کنش و مدل حیات و زیست‌بوم آنها توصیف شود. نویسنده معتقد است که نمی‌توان این جماعت (تکفیری‌های جهادی با مدل داعش) را بدون توجه به متون و نصوص و مبانی آنها شناخت. در حال حاضر رویکرد شناختی این جماعت غیرمستقیم (و گاه مستقیم) تحت تأثیر القائنات و رسوب‌های تاریخی در قالب منازعه و مناقشه شیعی- سنی قرار گرفته است. اگرچه تحولات منطقه‌ای و رشد و نفوذ گفتمان انقلاب اسلامی می‌تواند این انگیزه را القا و تقویت کند، گروه تروریستی داعش پدیده‌ای بی‌ریشه و بی‌مبانی نیست؛ به همین علت در ادامه به کلام سیاسی اهل سنت که به نوعی پایه اسلام این جماعت و شعوب آن در طول تاریخ است، می‌پردازیم تا با شناخت مبانی، کنش امروزی آنها را معنا کنیم.

دانش سیاسی اهل سنت

میان جامعه اهل سنت و دنیای عرب اصطلاحی به نام «عقل عربی» مطرح است که در دوران معاصر نویسندگان و نخبگان دانشگاهی جامعه و جهان عرب سنی بدان اهمت‌امی فوق‌العاده داشته‌اند. این کلیدواژه مهم (عقل عربی) خود نوعی کلام سیاسی تلقی می‌شود. در میان جامعه عربی- اسلامی جدال عروبت- اسلامیت، منازعه‌ای قدیمی و ریشه‌دار است و به شکل معناداری به‌رغم دوئیت و جدایی که در دوران معاصر میان آنها وجود دارد، در طول تاریخ تفکر و اندیشه سیاسی این جامعه، در رفت و برگشت و بده و بستان‌های معرفتی تفاهماتی داشته و از یکدیگر بهره جسته‌اند.



منازعه معنادار این دو و شکل‌گیری کلام سیاسی اهل سنت و کلام سیاسی منبعث از عروبیّت به مناقشه قدرت و توجیه و تفسیر نحوه توزیع و جابه‌جایی آن کمک کرده است. به عبارتی، رابطه‌ای وثیق و معنادار بین دانش و قدرت در این منازعه فکری و تاریخی وجود دارد. به تعبیر میشل فوکو، معرفت‌شناسی قدرت و ساحت آن می‌تواند پیام‌های معناداری را از لابه‌لای هستی‌شناسانه موقعیت‌های فرهنگی-اجتماعی و در نهایت سیاسی دریافت کند. او معتقد است با بررسی روند و دوران‌های زیست فکری جوامع می‌توان به نکات ارزشمندی دست یافت.

به تعبیری باید از طریق کُذخوانی از متن تاریخ به لایه‌ها و سطوح معرفتی جوامع دست یافت؛ زیرا قواعد ادراکی با قواعد کنش بازیگران مرتبط است؛ بنابراین چگونگی شکل‌گیری قواعد ادراکی که مبتنی بر نوعی نظام معرفتی است، امری بسیار مهم و جدی است. برخی متفکران و نو اندیشان دینی که به نوعی معتزله‌گونه فکر می‌کنند، میان اسلام اول و اسلام دوم و اسلام سوم تفکیک قائل‌اند. اسلام اول همان متون دینی و مقدس است. اسلام دوم مجموعه شرح‌ها و تفسیرهاست. اسلام سوم هم رفتار مسلمانان در طول تاریخ است. اینان به نوعی درباره حقیقت دین و تولید حقیقت مباحثی مهم و جدی را مطرح می‌کنند و معتقدند نوعی انضباط و نظم و ترتیب معرفتی در قالب رابطه قدرت - دانش برقرار است.

حکومت ابزار تحقق مقاصد دین است. فیرحی معتقد است: حکومت تأثیری عمیق بر کیفیت زندگی مردمان دارد (فیرحی، ۱۳۹۱: ۱) و این مقاصد را فقیهان شیعه و سنی در پنج چیز خلاصه کرده‌اند: ۱. حفظ جان؛ ۲. حفظ مال؛ ۳. حفظ نسل؛ ۴. حفظ عقل؛ ۵. حفظ دین. دانش فقه می‌تواند به حاکمان و شهروندان مسلمان نسبت بین ما و زندگی امروزین ما و نظام سیاسی کنونی را توضیح دهد (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲). تفکر و اندیشه سیاسی جماعت اهل سنت در فرایندی بسیار پیچیده شکل گرفته است و رابطه دانش و قدرت در این فرایند و جابه‌جایی آن، اسلام سیاسی اهل سنت را تعریف می‌کند. جدال‌های کلامی در قرون اولیه، خاصه دوره میانه، میان اهل سنت جدال‌های جدی، خونین و پرتلهایی بوده است؛ در واقع علم کلام (علم دفاع از عقاید) علمی متقدم است که در این فرایند کلام سیاسی خاصی را برای اهل سنت بر ساخته است. در این بخش بایسته است سه مسئله به طور مستقل و مجزا بیان شود:

۱. رابطه و نسبت دانش و قدرت؛

۲. کلام سیاسی اهل سنت؛

۳. عقل عربی.

۱. رابطه دانش و قدرت

یکی از حوزه‌های اساسی اندیشه فوکو و حتی به تعبیر برخی مفسران، مهم‌ترین دستاورد نظری او، تحلیل روابط دانش و قدرت است (احمدوند، ۱۳۸۸: ۳). شکل‌گیری معرفت و دستگاه معرفتی جوامع به منظومه‌ای از علل و عوامل بستگی دارد؛ اما در میان جامعه اسلامی (ابتدایی)، به ویژه دوره میانه، تصدی ریاست امور امت، دغدغه‌ای فلسفی و اعتقادی و به نوعی فرهنگی، اجتماعی، قومی و قبیله‌ای بود. توجیه این امر لاجرم یا تعامل اصحاب قلم و شمشیر را می‌خواست یا تضاد و جدال این دو را؛ بنابراین قدرت و منابع آن حتی در آن دوره بسیار ابتدایی (دوره میانه) از دید بازیگران عرصه سیاست و سیاست‌ورزان آن دوره غافل نماند. آنها برای تصدی‌گری (چه اعتقادی و چه غیره) لازم می‌دانستند ابتدا قدرت بماهو و مفاهیم دقیق و حتی مصداقی (مادی-معنوی) آن را بشناسند. بدین منظور با هوشمندی «قدرت» را تئوری‌سازی و نظریه‌سازی کردند و اقلان و متقاعدسازی «نرم‌افزاری» را از طریق کلام اعتقادی به کلام سیاسی کشاندند و با هنرمندی، تعاملی را بین قدرت و دانش (اصحاب قلم و شمشیر) برقرار کردند تا به خوبی بتوانند «امر سیاسی» را تبیین و برای آن حقوقی مترتب سازند که از طریق «ضریب ایدئولوژیک» کنشگران جوامع را مدیریت کنند.

تسلط زمینه‌های معرفتی و مجموعه‌های دانشی دغدغه همه اصحاب معرفت و حکمت است؛ از جمله فوکو نیز بدان اهتمام داشته است. هنجارمند کردن قضاوت و ایجاد آن برای بسامان کردن معرفت میان جمعیت‌ها امری راهبردی برای سیاست‌ورزان و حکمرانان است؛ زیرا جمعیت به عنوان مسئله‌ای سیاسی و اقتصادی در حکم ثروت و به عنوان قدرت یا استعداد تلقی می‌شود.

انضباط معرفتی هدف غایی راهبردی جمعیت تحت حکم است. در قرون میانه که مسئله زعامت امت بین اهل فکر و اندیشه دست به دست می‌شد (ذهنی)، حکام سعی وافری داشتند با انضباط معرفتی مدیریت ادراک و برداشت مردمان و رعایای خویش را مهندسی کنند و از طریق انضباط، قدرت و چرخه آن را توجیه‌پذیر سازند.

فوکو به فرایند هنجارمند کردن به عنوان یکی از تکنیک‌های قدرت توجه کرده است (احمدوند، ۱۳۸۸: ۴). در جامعه اسلامی به ویژه دوره میانه، شکل دوگانه «فهم دین» و «فهم سیاست» از درون مثلثی ظاهر شده است که اضلاع سه‌گانه آن را «عقاید اسلامی»، «سنت سیاسی مسلمانان» و «دگردیسی امر سیاسی» در جوامع اسلامی تشکیل می‌دهد (فیرحی، ۱۳۸۸).

درباره نظریه قدرت دانش فوکو، دانشمندان اسلامی قبل از وی دیدگاهی بدیع



مطرح کردند. ابن طقطقی (۷۰۹-۶۶۰ هـ)، مؤلف الفحری، سه دیدگاه مهم درباره قدرت دانش و به تعبیر او، رابطه شمشیر و قلم بیان کرده است. به نظر او، هر جامعه دولتی بر شمشیر و قلم استوار است. گروهی چنین می‌اندیشند که شمشیر نگهبان و خادم قلم است؛ بر عکس جمعی دیگر عقیده دارند که قلم خدمتگزار شمشیر و به اصطلاح امروز، خادم قدرت است. بر خلاف دو دیدگاه مذکور، گروهی اندک برآنند که شمشیر و قلم در عین حال که مستقل از یکدیگرند و نسبت به هم تقدم یا تأخر ندارند، بی‌نیاز از یکدیگر هم نیستند (ابن طباطبایی، ۱۳۶۰: ۶۶).

ترجمه روان این نظریه به نوعی می‌تواند این‌گونه باشد که قدرت رژیم معرفت، کسب حقیقت را تولید می‌کند. بر این اساس هیچ سازه و پیکره‌ای از دانش نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از یک نظام ارتباطی، مقررات آموزش و تحقیق، اسناد و مدارک علمی، انباشت و توزیع اطلاعات، که توسط دولت انجام می‌شود، شکل بگیرد. خود این نظام ارتباط و تعالیم، صورتی از قدرت است که در موجودیت و عملکرد خود با سایر اشکال قدرت پیوند دارد و بر عکس، هیچ نوع قدرت و دولتی را نمی‌توان بدون انتزاع دانش و به انحصار درآوردن تولید، حفظ و توزیع آن مستقر کرد و استمرار بخشید (داود فیرحی، ۱۳۸۸: ۶).

ژوزف روز در این باره توضیح بیشتری می‌دهد: «نخست آنکه دانش‌ها را باید به مثابه شبکه‌ای از نظریه‌ها، عقاید یا احکام، بلکه باید چونان زمینه و قلمرو اعمال نگریست و اگر دانش‌ها چنین نگریسته شوند، آن‌گاه اصل دوم نیز شایان ظهور است که دانش‌ها در بنیاد خود، فعالیت و عمل سیاسی هستند با این قید که «سیاسی» به معنای سرشت سازنده (خودفهمی)^۱ انسان و نیز قلمرو عمل و واکنش‌های ممکن است. همچنین اصطلاح سیاسی را باید همچون روابط قدرت بفهمیم که از درون این علوم گذر می‌کند و تأثیر قدرتمندی بر سایر اعمال و نهادهای ما و در نهایت فهم ما از خویشتن دارد (Rouse, 1987: 1f).

ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (مرگ ۲۵۵ هـ) به ویژه عبدالرحمن ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ هـ) نگاه زمینه‌گرایانه^۲ به دانش و تفکر دارند. بر مبنای نگاه زمینه‌گرایی جاحظ، همه دلایل انسان‌ها برای دفاع و حمایت از ارزش‌های اعتقادی، اخلاق و دانش، بر زمینه‌های خاصی همچون کاربرد زبان در جوامع و روابط اجتماعی مبتنی بر قدرت استوار است.

جاحظ همه دانش‌ها را اعم از علوم نظری و علمی، از بنیاد، دانش اضطراری

1 . Selfunders Tanding
2 . Contextualism



می‌داند که از تجربه غیرقصدی و ناخودآگاه انسان از محیط اطراف و جهان اجتماعی وی حاصل می‌شود (جاحظ، ۱۹۸۷: ۱۲۰-۱۱۸). در واقع ترجمان سخنان جاحظ به ساخت اجتماعی واقعیت و آگاهی می‌رسد. تفسیر جاحظ از دانش، نتایج روش‌شناختی مهمی دارد: نخست آنکه دانش‌های اسلامی را نه در استقلال خود بلکه با تکیه بر مفاهیم روزمره ارزیابی می‌کند که آمیخته به نوعی روابط قدرت است. دیگر اینکه بر ساختار مکانی و زمانی معرفت در تمدن اسلامی تأکید دارد (فیرحی، ۱۳۸۸: ۹).

پس از جاحظ می‌توان به دیدگاه اندیشمندانه و داهیانۀ عبدالرحمن ابن خلدون، اندیشمند بزرگ دنیای اسلام، اشاره کرد که از چشم‌اندازی دیگر به ارزیابی مسئله پرداخته است. ابن خلدون باب ششم از مقدمه را در ۵۱ فصل به مسئله دانش و چگونگی و انواع آن در عمران و تمدن اسلامی اختصاص داده است. به نظر او، آدمی به اقتضای فطرت و خلافت خدایی که در زمین به او اعطا شده، به طبیعت رئیس آفریده شده است (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۸۴-۲۸۲). همین جست‌وجوی ریاست و تلاش در تحقیق و تثبیت آن موجب ظهور و عمران و سپس دانش در هر جامعه انسانی شده است. ابن خلدون با اتخاذ دیدگاه فوق، تعلیم دانش و تولیدات افکار را از جمله «صنایع» می‌داند که قدرت و دولت در زایش و زوال آن متغیری مستقل و عاملی تعیین‌کننده‌اند (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۱).

دانشمندان دیگر نیز به نوعی با روشمندی خود به رابطه و نسبت دانش و قدرت پرداخته‌اند. از علمای متقدم دیگر، سید جعفر کشفی (۱۲۶۷-۱۱۹۱ هـ ق)، مطالبی در این بیان کرده است. او به مرتبه عمل جدا از علم و مرتبه علم قبل از عمل معتقد است؛ اما به لحاظ وجود خارجی و جلب منافع و ثمرات علم و ... نشر و رواج علم را به سیف و سلطنت می‌داند (کشفی، ۱۲۳۲ق، به نقل از فراتی، ۱۳۷۴: ۱۷۰). سید جعفر کشفی می‌نویسد: از اینجاست که فرموده‌اند: «الدین و الملک توامان لایتم احدهما الا بالآخر»: دین و سلطنت توام و به هم بسته‌اند. هیچ‌یک از آنها به اتمام و کمال نمی‌رسد مگر به دیگری (کشفی، ۱۲۳۲ق، به نقل از فراتی، ۱۳۷۴: ۱۷۰).

علامه مجلسی با اشاره به روایتی می‌نویسد: «الدین و السلطان اخوان توامان لابد لکل واحد منهما من صاحبه»: دین و سلطان دو برادر دو قلو هستند و ناگزیر هر یک از آن دو همراه دیگری است (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۲: ۶۷ و ۳۵۴). بدینسان می‌توان اذعان کرد که عمران و آبادی، سیاست مدن، تدبیر معاش جوامع، تحکیم ملک و ملک، صیانت از امنیت و مصالح خمسۀ و مرجع آنها و در یک معنا، تمدن اسلامی تمدنی مبتنی بر «نصوص دینی» تعریف شده است.

شکل‌گیری عقلانیت، منطق و مقولات مختلف علوم اسلامی، آمریت و اقتدار براساس نیاز انسان مسلمان و تاریخی بوده است؛ به عبارت دیگر، نیاز به دانستن صرف معانی نص، بلکه به خلاصه کردن و طرح کلی زندگی را کشیدن به منظور درک‌پذیری و محاسبه حیات و توانایی‌های انسان مسلمان. به تعبیری، خروجی این تلاش، هندسه و مدل حیات و سبک زندگی و حتی اندیشیدن را به دنبال خواهد داشت. در نتیجه همه آنچه دانش سنتی ما را می‌سازند، باید چونان برنامه‌ای برای زیستن دانست (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۴).

این فرایند، مفسر بسیاری از کنش و هنجارهای زمانه‌ای مردمان آن دوره و دوره‌های بعد بوده است. تفسیر و انضباط از جمله این امورات است. نص دینی، به ویژه قرآن، مفهومی راهبردی در فرهنگ و دانش مسلمانان است، اما این امر مهم به واسطه «دستگاه تفسیری» خاصی انجام می‌گیرد. قدرت و بازتعریف آن، خاصه قدرت سنتی که در نظام سلطانی نهادینه شده بود، برای اعمال شدن نیازمند ابزار مراقبتی همیشگی، فراگیر و همه جا حاضر بود. این مراقبت می‌بایست همچون نگاهی بی‌چهره باشد (بعد نامشهود) که کل پیکر اجتماعی را به میدانی برای مشاهده بدل می‌کند. استمرار این نظارت بی‌وقفه مستلزم شبکه پیچیده‌ای از تفسیر و دانش است که به قدرت سیاسی امکان می‌دهد کارکردهای انضباطی لازم را کشف و در جامعه و میان افراد اجرا کند. بدین‌سان انضباط نوعی فناوری است که درون مجموعه‌ای کامل از یک دستگاه تفسیر شکل می‌گیرد و اعمال آن نه به وسیله شمشیر بلکه بر عهده نهادهایی «تخصصی-تفسیری» نظیر مدارس علمی و محاکم قضایی گذاشته می‌شود که در مجموع «اصحاب قلم» نام دارند (فیرحی، ۱۳۸۸: ۳۶). به طور کلی دستگاه‌های انضباط-دانش برای تضمین نظم میان جمعیت‌های انسانی هستند. در چنین شرایطی، وظیفه دستگاه‌های تفسیری (دانش‌ها و دانشمندان) در دوره میانه اسلام آن بوده است که ضمن در نظر گرفتن سه معیار کلی، یک شیوه اجرای قدرت را نسبت به جمعیت‌های مسلمانان تبیین کنند. این سه معیار عبارت‌اند از: نخست، کم هزینه کردن حفظ و اعمال قدرت تا حد امکان؛ دوم، به حداکثر رساندن آثار این قدرت اجتماعی و گسترش آنها تا دورترین حد ممکن بدون شکست و بدون خلأ؛ سوم، پیوند دادن رشد قدرت با توسعه دستگاه‌هایی که این قدرت درون آن اعمال می‌شود اعم از دستگاه‌های آموزشی، تربیتی، نظامی و غیره (فیرحی، ۱۳۸۸: ۳۶).

دستگاه دانش (تفسیر) برای طرح انضباط لاجرم باید به توزیع مکان و وظایف انسان‌ها بپردازد و در این باره چند شیوه را باید به کار بندد:



الف) حصاربندی ذهنی و اجتماعی؛

ب) حصار مستلزم شبکه‌بندی و مفصل‌بندی؛ یعنی مکانت هر واحد انسانی در جای خود (خودبایی سیستمی) و به نوعی هویت ربطی و انتظام‌بخشی در عین کثرت؛
ج) هنجارسازی و تربیت.

به طور خلاصه می‌توان گفت مهندسی اجتماعی و کنشگری در قالب مهندسی اندیشه و نظام معرفتی و دانایی محقق خواهد شد. دستگاه‌های تفسیری دو کارویژه اصلی را مد نظر دارند:

۱. تولید دانش یا انباشت متراکم لایه‌های تعبیر؛

۲. امتحان یا نظارت بر فرایند تولید و بازتولید فکر.

بیان مطالب یادشده به شکل بسیار مختصر و موجز و تنها به صورت نوعی «کدگذاری» ذهنی می‌تواند فضای آرایشی، انضباطی و تربیتی دوره میانه را توضیح دهد و نیازمند بحث مستوفی و مشبعی در وقت مقتضی است.

جامعه اهل سنت به علت تقدم در حوزه مملکت‌داری و حکمرانی، آن هم به سبک و شیوه بنی امیه و بنی عباس، و گرفتار شدن تاریخی در توجیه و تفسیر «امر سیاسی» در آن دوران، همواره ساحت قدرت را باید به شیوه‌های فوق مورد کاوش قرار می‌دادند. تأسیس مدارس و مراکز علمی و دانش و در واقع شبکه دانش مسلمانان در دوران میانه نزد اهل سنت نیز با همین نوع افکار و شکل‌یافتگی کلام سیاسی این جماعت بود. همچنین تولد این مراکز در تمدن اسلامی با مناسبات قدرت همراه بود.

فیرحی معتقد است ظهور رادیکالیسم اسلامی و پیامدهای اجتماعی و اخلاقی و بین‌المللی آن، نظیر تروریسم و بازتاب‌های جهانی آن از یک سو و ناکارآمدی و در عین حال، حضور انکارناپذیر سنت‌های سیاسی دوره میانه در زندگی جدید و تبعات آشکار این مسائل در ظهور مناقشات فکری و سیاسی متأخر بر محور نوگرایی و سنت‌گرایی اسلامی از سوی دیگر و سرانجام ناتوانی ادبیات نوگرایان در تبیین هویت جدید اسلامی، به احتمال قوی از نتایج قهری این تداخل افق‌ها بوده است (فیرحی، ۱۳۸۸: ۳۶).

می‌توان گفت کلام سیاسی اهل سنت به نوعی در این فضا و سپهر شکل گرفت. این مسئله تأثیر جدی در شکل‌گیری تروریست تکفیری داشته است؛ در واقع دانش سیاسی اهل سنت، به‌رغم تفاوت‌های نسبتاً جدی و نیز بخش نص‌گرا و ظاهرگرای آنها، در فرایند و محیطی خاص توسط دستگاه‌های تفسیری آنها شکل گرفت.



۲. کلام سیاسی اهل سنت

دانشمندان اسلامی تعاریف مختلفی برای علم کلام ارائه کرده‌اند ولی شهید مطهری در تعریف علم کلام می‌گوید: «علم کلام درباره عقاید اسلامی یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند؛ به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال و از آنها دفاع می‌کند» (مطهری، بی تا، ج ۳: ۵۷). تعریف شهید مطهری مشتمل بر ذکر رسالت اصلی کلام، یعنی تبیین اثبات و دفاع از آموزه‌های دینی است. از آنجا که کلام سیاسی را نمی‌توان بدون توجه به ماهیت علم کلام تعریف کرد، بر اساس تعریف برگزیده فوق از دانش کلام، کلام سیاسی شاخه‌ای از دانش کلام است که با روش‌های گوناگون عقلی، نقلی و جدلی به تبیین و اثبات اصول عقاید دینی مربوط به امور سیاسی، یعنی هر آنچه به صفات خداوند نسبت به امور سیاسی با امور سیاسی ممکنات از حیث تعلقشان به صفات الهی باز می‌گردد، می‌پردازد و از آنها در برابر دیدگاه‌های مخالف و شبهه‌های منکران دفاع می‌کند. موضوع کلام سیاسی نیز صفات خداوند مربوط به امور سیاسی و همچنین امور سیاسی ممکنات از حیث تعلقشان به صفات خداوند است؛ به عبارت دیگر موضوع کلام، سیاسی و «آموزه‌های کلامی مربوط به امور سیاسی» است.

تعریف برگزیده از کلام سیاسی مبتنی بر چند ویژگی بنیادین است:

۱. روش‌های کلام سیاسی همان روش‌های دانش کلام‌اند. در این تعریف، کلام سیاسی به روشی ویژه محدود نشده است، زیرا کلام سیاسی یکی از شاخه‌های دانش کلام است که می‌تواند از همه روش‌های کلامی بهره ببرد.
۲. کلام سیاسی همان اهداف کلام را در گستره خویش پی می‌گیرد؛ یعنی تبیین و اثبات آموزه‌های کلامی مربوط به امور سیاسی و دفاع از آنها.
۳. در تعیین موضوع و گستره کلام سیاسی، ارتباط صفات خداوند با امور سیاسی و همچنین حیثیت تعلق امور سیاسی و صفات خداوند در کانون توجه است. این ویژگی از سویی بیانگر جامعیت این تعریف است؛ زیرا همه امور سیاسی را از حیث تعلقشان به صفات الهی دربرمی‌گیرد (مراد از امور سیاسی اعم از رویکردها، رفتارها، گفتارها و نظریه‌های سیاسی و ... است) و از سوی دیگر بیان‌کننده مانعیت این تعریف است؛ زیرا همه امور سیاسی اعم از رویکردها، رفتارها، نظریه‌ها و گفتارهای سیاسی که از دیدگاه تعلقشان به صفات الهی کانون بحث قرار نمی‌گیرند، از قلمرو کلام سیاسی خارج می‌شوند.



الف) نسبت کلام سیاسی با فقه سیاسی

نویسندگان جدید تعاریف گوناگونی از فقه سیاسی ارائه کرده‌اند. برخی از این تعاریف را به رغم مرتبط بودن با فقه سیاسی نمی‌توان تعریفی منطقی از فقه سیاسی دانست چون جامعیت و مانعیت لازم را ندارد. یکی از تعاریف فقه سیاسی تعریف به اصول تفکر سیاسی است: فقه سیاسی عبارت است از اصول تفکر سیاسی، یعنی اصولی که در تفکر و کار سیاسی اسلام قابل حذف و تردید نیست و بدون رعایت آن اصول، تفکر سیاسی تفکری منحرف و کار سیاسی کاری غیر اسلامی خواهد بود (آصفی، ۱۳۶۸: ۱۸).

برخی در تعریف فقه سیاسی به بیان برخی مسائل آن بسنده کرده‌اند.

در فقه مباحثی با عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حربه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأموران جمع‌آوری وجوهات شرعی، مؤلفه قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولت‌های دیگر، تولا و تبرا، همکاری با حاکمان و نظایر آن به طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده است که به آنها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می‌شود. به این ترتیب فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی است که با عناوینی مانند حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق مالی، حقوق بین‌الملل و نظایر آن مطرح می‌شود (زنجانی و موسی‌زاده، بی‌تا: ۱۱؛ رک: زنجانی، بی‌تا: ۱۹؛ مهدوی و دیگران، بی‌تا: ۷؛ شکوری، بی‌تا، ج ۱: ۷۴؛ سید باقری، بی‌تا: ۲).

با توجه به تحولات فکری، اندیشه‌ای و معرفتی که اکنون در جهان اهل سنت به وقوع پیوسته است، می‌توان به سه نکته اساسی در ارتباط با کنشگران جدید تروریستی، از جمله داعش و امثال آن اشاره و رفتار آنها را تحلیل کرد:

۱. بحث اجتهادهای منطقه‌ای که عناصر جوان تکفیری جهادی به آن می‌پردازند.

۲. تقویت و رشد جریان ضد علمای سنتی اهل سنت (وعاظ السلاطین)؛

۳. تبعیت نکردن از موضوع مهم شورای حل و عقد برای بیعت و تعیین خلیفه.

چنان‌که در بحث قدرت و دانش گفته شد، می‌توان در نسل جدید جهادگران تکفیری بر اساس نظریه امر واقع، مجدداً گرایش به اعمال قدرت برای تئوریزه کردن کنش خود را مشاهده کرد. با آغاز شکل‌گیری تفکر اداره جامعه و مدیریت آن در قرون اولیه و امر حکومت و ایجاد سازمان و ساختارهای کارگزاری و مؤسساتی اهل سنت در منطقه شامات، خلفای بنی امیه و بنی عباس همواره درصدد توجیه رفتار و نظام اداری جامعه و تقدس یافتن رهبری از خلیفه‌گرایی به ملک‌گرایی (پادشاهی یا سلطنت) بر اساس مبانی علم کلام و کلام سیاسی و سازماندهی و توجیه آن بودند. در واقع پس از



شروع مباحث اعتقادی درباره توحید و مباحث مربوط به رهبری جامعه، قضا و قدر و ... این امور از دیدگاه‌های مختلف، اموری قدسی بودند؛ اما بعدها به امری عرفی، آن هم با منضبط کردن اندیشه از طریق کلام سیاسی، رهبری و اداره جامعه، تبدیل شدند و در قالب کلام اعتقادی قرار گرفتند و حتی امر سیاسی نیز بر این اساس تثویز شد. حاکم، امری قدسی شد و خروج علیه حاکم جور و ظلم، امری قبیح؛ زیرا در سلسله مراتب اعتقادی، وجود حاکم جور، امری محتوم و کلامی تفسیر می‌شد و در نهایت به نوعی به نظریه «استیلا و تغلب» توجه شد. حکومت‌های طالبان، القاعده، داعش فعلی و بوکوحرام هر کدام عملاً به نظریه تغلب تمام و کمال اعتقاد دارند. بحث از جبر و اختیار، نه برای حل مسئله اختیار انسان و اراده خداوند، بلکه عمدتاً به دلیل توجیه رفتار خلفای ظالم مطرح می‌شد. ایمان و کفر نیز بیشتر به قصد نشان دادن دارالایمان و دارالکفر و از دست ندادن حقوق شهروندی مطرح می‌شد.

نظریه استیلا در اندیشه سیاسی فقهای اهل سنت نقش مهمی در بسط این نظریه داشته است. ابن فرّاء در الاحکام السلطانیه می‌کوشد به توجیه فقهی نظریه استیلا در سیاست بپردازد. او را می‌توان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان نظریه تغلب و استیلا در میان اهل سنت دانست. استیلا نظریه‌ای مبتنی بر فقه و کلام است و در یک جمله می‌توان آن را چنین معرفی کرد: «الحق لمن غلب»: حق با کسی است که پیروز و غالب باشد. استیلا به قدرت اسلحه و شمشیر رنگ و بوی تشریح می‌دهد. قاضی ابویعلی، عالم بزرگ حنبلی قرن پنجم، از احمد بن حنبل چنین نقل می‌کند: «امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست، هر چند آن حاکم فاجر باشد». امام محمد غزالی در احیاء العلوم می‌نویسد: «الحق لمن غلب والحق لمن غلب. نحن مع من غلب»: حق با کسی است که غلبه کند و حکومت هم از آن اوست و ما هم با حاکم غالب هستیم. این اندیشه از قرن‌های هفتم و هشتم میان مسلمانان اهل سنت رواج یافت. ابن فرّاء بر مبنای نظام تمثیلی خود، به توجیه تئوریک نظریه تغلب می‌پردازد. از نظر وی، حکومت نیز مانند ملک مواتی (زمین موات) است که هر کس بتواند بدان برسد و آن را محصور خود کند، حق مالکیت بر آن خواهد داشت. امام مد نظر ابن فرّاء، همچون امام زیدیان، «قائم بالسیف» خوانده می‌شود و بر مبنای استیلا به قدرت می‌رسد. ابویعلی و ابن فرّاء با اشاره به روایتی از عبدوس بن مالک قطام توصیه می‌کنند: «کسی که به زور شمشیر بر مسلمانان غلبه کند و خود را خلیفه و امیرالمؤمنین بنامد، بر هیچ‌کس از مسلمانان که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، جایز نیست حتی یک شب بدون اینکه او را امام خود بدانند، سر بر بالش بگذارد». چنین



کسی، نیک یا فاجر، امیر مؤمنان است. در حال حاضر تحولات منطقه با ظهور پدیده‌های به نام داعش و بازی‌های زبانی این گروه و جریان تروریستی نشان می‌دهد آشخور تفکرات جریان‌های تکفیری از جمله داعش مبتنی بر نصوص و آموزه‌هایی مبتنی بر کلام اعتقادی و کلام اهل سنت است؛ البته به روش و سیاق و اجتهاد منطقه‌ای خاص خود. این نوع تفکر به هر تقدیر در تمام ارکان ذهنی، ادراکی، کنشی، تفسیری و مدل و سبک حیات این جماعت اثرگذار خواهد بود. در ادامه به عناصر اصلی این اثرگذاری اشاره خواهیم کرد.

ب) کلام سیاسی اهل حدیث

کلام سیاسی اهل سنت با قبول نکردن نصب الهی امام شناخته می‌شود. فرقه‌های مختلف اهل سنت معتقدند پیامبر اسلام (ص) امر امامت را به عهده جامعه اسلامی گذاشت تا خود از طریق شورای اهل حل و عقد یا سایر شیوه‌های تعیین امام، تکلیف جامعه اسلامی را مشخص کنند. بر این اساس همه فرقه‌های اسلامی، حتی معتزله و خوارج، ملاک فوق را قبول دارند و به تعبیری از فرق اهل سنت محسوب می‌شوند (برخی چهار معنای مختلف برای اهل سنت شناسایی کرده‌اند. ربانی گلپایگانی، بی تا: ۱۶۷-۱۶۵). البته برخی دیگر اهل سنت را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که تنها شامل جریان غالب یعنی اهل حدیث و اشاعره شوند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۳۹۲). به هر حال در اینجا اهل سنت را در برابر تشیع و خوارج به کار می‌بریم و بر این اساس به گونه‌شناسی آن می‌پردازیم. اهل حدیث گروهی از اهل تسنن هستند که با اصالت دادن به نقل با عقل مخالفت می‌کردند. آنها در اصل یک جریان فقهی و اجتهادی بودند. فقهای اهل سنت از نظر روش و شیوه به دو دسته کلی تقسیم می‌شدند: گروهی که مرکز آنان عراق بود و به اصحاب رأی معروف بودند و برای یافتن حکم شرعی افزون بر قرآن و سنت از عقل نیز به گسترده‌ترین معنای آن استفاده می‌کردند. آنها به خصوص ابوحنیفه (متوفی ۵۰ ق) قیاس فقهی را معتبر می‌شمردند و حتی در برخی موارد آن را بر نقل مقدم می‌داشتند. گروه دیگر که مرکز آنان سرزمین حجاز بود، با تکیه بر ظواهر قرآن و حدیث، عقل را به طور مطلق انکار می‌کردند. اینان به «اهل حدیث» یا «اصحاب حدیث» مشهور بودند و در رأس آنها مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ ق)، محمد بن انس شافعی (متوفی ۲۰۴ ق) و احمد بن حنبل قرار داشتند. اهل حدیث شیوه فقهی خویش را در عقاید نیز به کار می‌گرفتند. آنان نه تنها عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای استنباط عقاید قبول نداشتند، بلکه مخالف هرگونه بحث عقلی در



احادیث اعتقادی بودند. اهل حدیث به مذمت علم کلام و بحث و مناظره در مباحث اعتقادی می‌پرداختند. برای نمونه از محمد بن ادریس شافعی نقل شده است که اگر انسان به هر کار خلافی جز شرک دست بزند، بهتر از آن است که به علم کلام بپردازد (گلپایگانی، بی‌تا: ۱۷۰). به عقیده آنها، عقل در دفاع از عقاید دینی نقشی ندارد و با هرگونه اندیشه‌ورزی در حوزه دین مخالفت می‌کردند.

احمد بن حنبل، معروف‌ترین چهره این گروه، عقاید اساسی اهل حدیث را به شکل زیر بیان کرده است:

۱. هرچه در جهان رخ می‌دهد قضا و قدر الهی است و انسان‌ها را از قضا و قدر گریزی نیست. همه افعال انسان‌ها از جمله زنا، شرب خمر، سرقت و غیره به تقدیر خداست و در این باره کسی نمی‌تواند به خدا اعتراض کند. هر کس علم خدا به جهان هستی را باور داشته باشد، باید قضا و قدر الهی را نیز بپذیرد.

۲. خلافت و امامت تا روز قیامت از آن قریش است.

۳. جهاد باید همراه امام باشد خواه امام عادل یا ظالم.

۴. نماز جمعه، حج و نماز عیدین (عید قربان و عید فطر) جز با امامت امام پذیرفته نیست؛ حتی اگر عادل و باتقوا نباشد.

۵. صدقات، خراج و فیه در اختیار سلاطین حتی پادشاهان ظالم است.

۶. اگر سلطان به معصیت امر کرد، نباید از او اطاعت کرد اما خروج بر سلطان سمتگر هم جایز نیست.

۷. تکفیر مسلمانان به علت گناهان‌شان جایز نیست مگر در مواردی که حدیثی وارد شده باشد مثل ترک نماز، شرب خمر و بدعت (برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۲۲-۱۲۱).

به لحاظ روش‌شناختی، عقاید سیاسی یا کلام سیاسی اهل حدیث مبتنی بر محوریت شرع و آموزه‌های نقلی است؛ از این رو شیوه تنظیم زندگی سیاسی نیز لزوماً بر اساس نقل و آموزه‌های شرعی انجام گرفته است و تفسیر حیات سیاسی و ابعاد مختلف آن مبتنی بر شریعت و فقه خواهد بود. به دلیل چنین گرایشی، اولویت با فقه سیاسی خواهد بود و کلام سیاسی نمی‌تواند جایگاه مهمی در اندیشه سیاسی اهل حدیث پیدا کند. به نظر می‌رسد ویژگی‌های روش‌شناختی زیر را می‌توان در کلام سیاسی و به تعبیر دقیق‌تر، عقاید سیاسی اهل حدیث شناسایی کرد:

۱. رد کلی نقش عقل در استنباط و دفاع از عقاید سیاسی اسلامی با تأکید بر محوریت نصوص دینی؛

۲. رد هرگونه نوآوری و تجدید نظر در آموزه‌های سیاسی سنتی؛



۳. تمسک به سیره سلف صالح و خلفای راشدین به عنوان الگوی آرمانی عمل فردی و نظام سیاسی اسلامی؛

۴. رهیافت اقتدارگرایانه در عرصه حیات سیاسی و محوریت دادن به نقش حاکم در تنظیم زندگی سیاسی؛

۵. تقدیرگرایی و تعیین‌کنندگی عوامل غیرارادی در زندگی سیاسی و در نتیجه تسلیم‌پذیری مردم در برابر نظام سیاسی.

اهل حدیث که با احمد بن حنبل پایه‌گذاری شد، بعدها با افرادی مانند ابن تیمیه و ابن قیم جوزی (قرن هشتم) و در نهایت در دو سده اخیر با جریان وهابیت تداوم یافت. محمد بن عبدالوهاب (قرن دوازدهم) با الهام از آموزه‌های ابن تیمیه و بازسازی آن، جریان اهل حدیث را تجدید کرد؛ از این رو آرا و اندیشه‌های سیاسی وهابیت را می‌توان دقیقاً تداوم عقاید سیاسی اهل حدیث دانست.

ج) کلام سیاسی اشاعره

اشاعره میراث‌خواران اهل حدیث بودند که سعی کردند با تعدیل‌هایی در دیدگاه‌های اهل حدیث، آموزه‌های اعتقادی‌شان را تا حدودی دفاع‌پذیرتر کنند. ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار این مکتب کلامی که خود تا چهل سالگی در مکتب اعتزال بود، با دوری جستن از دیدگاه‌های عقل‌گرایی افراطی معتزله درصدد برآمد با تمسک به آموزه‌های دینی با کاربردهای عقل محدود، جنبه مقبول‌تری به آنها بدهد. بر این اساس او مذهب کلامی جدیدی عرضه کرد که علاوه بر ابعاد کلان اعتقادی، در عرصه کلام سیاسی نیز بازتاب‌های خاصی داشت. عالمان مشهور دیگر پس از وی قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق) و در نهایت غزالی (م ۵۰۵ق)، شهرستانی (م ۵۴۸ق) و فخر رازی (م ۶۰۶ق) هستند. به رغم غلبه مقطعی معتزله در دورانی کوتاه، جریان اشعری‌گری در جهان اسلام برای قرن‌ها حاکم شد.

اساسی‌ترین آموزه کلام سیاسی اشاعره را می‌توان اعتقاد به ضرورت شرعی امامت و حکومت و فقدان ضرورت عقلی برای آن دانست. چنین آموزه‌ای در برابر جریان عقلی معتزله و نیز شیعه قرار می‌گیرد. با توجه به اعتبار نداشتن عقل در اکتشاف آموزه‌های شرعی، تنها راه باقی‌مانده برای اشاعره در اثبات امامت، تمسک به ادله سمعی بود. در مقابل، معتزلیان از ادله عقلی بر ضرورت وجود امام بهره می‌گرفتند. طبق دیدگاه اشاعره، جامعه اسلامی نیازمند حاکمی است که اهل حل و عقد انتخاب می‌کنند. ابوبکر باقلانی معتقد است تنها راه شناخت امام یا نص بر اوست یا انتخاب مردم. او



دلیل باطل بودن نصب امام به دست پیامبر(ص) را آن می‌داند که اگر چنین گزینشی صورت گرفته بود، می‌بایست خبر آن به صورت متواتر (همانند نماز و روزه) به ما می‌رسید؛ در حالی که چنین اتفاقی نیفتاده و خبر واحد نیز در امثال چنین موضوعی (که قرابتی بر تردید در آن وجود دارد) پذیرفته نیست.

امر مهم دیگر کلام سیاسی اشاعره را نیز می‌توان مسئله «کسب» و لوازم سیاسی آن دانست. «کسب» را ابوالحسن اشعری در مقالات «اسلامیین» و «اللمع» مطرح کرد. طرح مسئله کسب، تلاشی برای حل انتساب افعال به آدمی، ضمن حفظ آموزه تعلق تمام افعال به خداوند تلقی می‌شود. از این منظر فاعل حقیقی تمامی افعال خداوند است و «کسب» عبارت است از مقارنت خلق فعل از جانب خداوند با خلق قدرت حادث در انسان. اشعری می‌نویسد: «حقیقت نزد من این است که معنای اکتساب، وقوع فعل همراه و هم‌زمان با قوه حادث است. بنابراین کسب، فعل کسی است که فعل همراه قدرت (حادث) در او ایجاد شده است (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۱۹۹؛ اشعری، اللمع، بی‌تا: ۴۲، به نقل از برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۲۸). اشاعره نیز مانند اهل حدیث در عمل، جبر را با نامی جدید پذیرفتند. احمد امین مصری معتقد است: این نظریه در موضوع جبر هیچ‌گونه تغییری نداده بلکه تعبیر جدیدی از آن است (امین، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۵، به نقل از گلپایگانی، بی‌تا: ۱۹۹). قاضی عبدالجبار معتزلی از استاد خویش ابوعلی جبایی نقل کرده است که نخستین بار معاویه آموزه جبر را در جهان اسلام مطرح کرد. او حکومت خویش را به خداوند نسبت داد و خواهان تسلیم و اطاعت مسلمانان شد. چنین دیدگاهی عملاً زمینه استبداد دینی را در جامعه ایجاد خواهد کرد و از این جهت آموزه کسب به رغم تعلق به دیدگاهی هستی‌شناختی- انسان‌شناختی، استلزامات کاملاً سیاسی پیدا خواهد کرد.

اشاعره با رد توأم مبانی معتزلی و اهل حدیث، حجیت نسبی عمل را پذیرفتند. سابقه شاگردی ابوالحسن اشعری نزد معتزله و سپس گرایش‌های بعدی وی به سوی مواضع اهل حدیث سبب شد که وی منزلتی بینابین میان اهل حدیث و معتزلیان بیابد. ابوالحسن اشعری سعی کرد در کلام خود با پذیرش نسبی حجیت عقل، آن را در مقام دفاعی به کار گیرد؛ اما بُعد کشفی عقل از نظر وی حجیت ندارد. علت این امر اعتبار نداشتن حسن و قبح عقلی در کلام اشاعره است. اشاعره حسن و قبح عقلی را به صورت مطلق نفی می‌کنند و بدین علت ملازمه حکم عقل و شرع نیز از دیدگاه آنها، نامعقول جلوه می‌کند. نفی حسن و قبح عقلی نمودهای بارزی در استنباط‌های کلام سیاسی اشاعره دارد. نفی استدلال عقلی برای اثبات امامت، نفی اختیار و به تبع



آن امکان نداشتن طرح مسئله آزادی سیاسی در کلام اشاعره را می‌توان نمونه‌هایی از آثار رد حسن و قبح عملی دانست. بر این اساس باید ابتدا تعالیم دینی از طریق نقلی مطرح شوند و سپس با عقل برای آنها استدلال کرد. از نظر آنان، عقل صرفاً در دفاع و توضیح گزاره‌های دینی کاربرد دارد و برخلاف دیدگاه معتزلیان نمی‌تواند در کشف امور دینی استفاده شود؛ از این رو در کلام سیاسی اشعری نیز همانند اهل حدیث، شریعت تقدم دارد و پس از بیان شرعی، عقل به استنباط می‌پردازد. ابوالحسن اشعری در رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام با تخطئه کسانی که جهل و تقلید را سرمایه خود قرار داده و بحث و بررسی در اصول اعتقادی را مذمت کرده‌اند، به ضرورت و جواز پرداختن به مباحث کلامی می‌پردازد.^۱

با توجه به مباحث گذشته، از دیدگاه بررسی‌هایی که امروز با عنوان فرانظریه^۲ مشهورند، اندیشه‌های سیاسی اهل سنت وضعیت ویژه‌ای دارند.

د) دوره‌های سه‌گانه تاریخ اندیشه سیاسی اهل سنت

دوران نص‌گرایی صحابه

این دوره با رحلت پیامبر بزرگ اسلام(ص) و شکل‌گیری خلافت مدینه آغاز می‌شود. در این دوران اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان با استناد به نصوص و سیره هدایت می‌شود. این دوره با روش و متدهای دیگر از نظر برخی متخصصان، قابل خوانش است. دسته‌ای از منظر بررسی‌های روان‌شناسانه و الگوی کاریزمای وبری، گرایش مردم به صحابه را تفسیر می‌کنند و برخی با تحلیل‌های ساختارگرایانه و به تعبیری، تفکر و مدرسه قبایل جاهلی و سیادت سنت عربی از جمله «سید» یا «شرفا» یا «وجه» قبایلی عربی، امر سیاسی آن موقع را توجیه می‌کنند.

بدین ترتیب، سقیفه بنی ساعده اختلافات تاریخی اعراب قحطانی و عدنانی، مدنی و مکی، انصار و مهاجر و سرانجام منازعات درونی قریش را تشدید کرد که البته این دوران پس از نص‌گرایی آغاز و در نهایت به شکاف‌های عمیق و تأسیس افکار و نحله‌های فکری منجر شد.

ظهور فقه‌الخلافة

در این دوره حرکت‌های سیاسی بر نظام‌های فکری-مذهبی تقدم می‌یابد. جنبش‌های سیاسی در درون جامعه اسلامی شکل گرفتند و سپس فرقه‌ها، نحله و مذاهب فکری

۱. اشعری در پاسخ به این اشکال اهل حدیث که اگر خوض در کلام جایز بود، همانا پیامبر(ص) آن را بیان می‌فرمود، سه پاسخ داد: نخست آنکه پیامبر هرچند به خوض در علم کلام امر نکرده، از آن نیز نهی نکرده است. دوم آنکه اصول مسائل در قرآن و حدیث آمده است، هر چند تفصیل نیافته‌اند. سوم آنکه علت طرح نشدن برخی مسائل در زمان پیامبر(ص) عدم ابتلا و پرسش از آنها بوده است (سبحانی، ۶۰: ۱۳۶۶-۵۱).

به منظور تثبیت و تحکیم همان سیاست‌ها تکوین و تدوین شدند.

محمد سعید العشماوی در این باره می‌گوید: «ظهور چنین خاصیتی در تاریخ اسلام به این دلیل است که این تاریخ محکوم و متأثر از برخی عوامل بازمانده از عهد جاهلی است. در زمان جاهلیت، اعراب جزیره‌العرب نوعاً تصمیم‌های بالبداهه و حرکت‌های بدون اندیشه داشتند. این نوع رفتار سیاسی، پس از اسلام نیز تا حدودی استمرار داشته و به دلیل تداخل دین و دولت در اسلام، انشاقات سیاسی و گروهی به موضع‌گیری‌های مذهبی ختم شد» (عشماوی، ۱۹۹۶: ۲۷).

به نظر عبدالحلیم محمود، اندیشه‌های کلامی، سیاسی و اندیشمندانی که بعدها به عنوان «جماعت متکلمین اهل سنت» معروف شدند، مولود طبیعی چالش‌هایی هستند که دو اندیشه و موضع‌گیری فوق، فراروی اکثریت جامعه اسلامی قرار داده است. وی معتزله، اشاعره و سپس مدرسه ابن تیمیه را مهم‌ترین نحله‌های این جماعت کلامی می‌داند (حسن، بی‌تا: ۸۳).

در میان مکاتب کلامی فوق، مکتب اشعری اهمیتی ویژه دارد. این مکتب هنوز هم بر حوزه‌های علمیه فکری و اندیشه‌ای میان اهل سنت به ویژه در غرب آسیا تسلط دارد. اشعری دو نظریه مهم در قلمرو احکام فقهی ارائه کرده است که وضعیت مکمل دارند. او در توجیه مواضع متشدد و متعارض صحابه می‌گوید: «همه صحابه اهل اجتهاد هستند و شهادت پیامبر(ص) نسبت به بهشتی بودن آنان (عشره مبشره) نشان می‌دهد که همه آنان در اجتهادشان به‌حق بوده‌اند: «کل الصحابه ائمه مامونون غیر متهمین فی الدین و قد اثنی الله و رسوله علی جمیعهم و تعبدنا بتوقیرهم و تعظیمهم و موالاتهم و التبری من کل من ینقص احدا منهم» (اشعری، بی‌تا: ۶۹).

نظریه دوم اشعری در قلمرو احکام فقهی به تصویب آرای اجتهادی فقهای سنت مربوط می‌شود. بدین ترتیب وی سعی دارد به تقریب مذاهب فقهی اهل سنت بپردازد؛ بنابراین می‌گوید: «هر مجتهدی بر حق است و همه مجتهدان نیز در راه صواب قرار دارند. اختلاف آنان در اصول نیست، بلکه به فروع احکام برمی‌گردد».

این دو نظریه در عین اینکه روان‌شناسی اجتماعی، سیاسی و مذهبی اهل سنت را اقناع می‌کرد، مخالف‌هایی جدی داشت که یکی از آنها پیروان ابومنصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ ق) بودند.

در اهل سنت قدرت و فقه‌الخلافه، خاصه نظریه ابوالحسن اشعری، به هم پیوند یافت و به بازوی پر قدرت خلافت تبدیل شد. تأثیر قدرت سیاسی در ساختار مفهومی فقه‌الخلافه بیشتر و مستقیم‌تر از حوزه‌های فقهی دیگر بود.



اندیشه‌های جدید

برخلاف فقه الخلافه قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تأکید داشت، اندیشه‌های جدید اهل سنت نوعاً تمایلات دموکراتیک دارند. مبانی کلامی نظریه‌های جدید عمدتاً بازتاب مسائل و مشکلاتی هستند که امپراتوری عثمانی در سال‌های ۱۹۲۴-۱۹۱۷ با آنها مواجه بود.

بیزاری از گذشته عثمانی، موج جهانی شدن دولت و ملت‌های مدرن و به قول دکتر حمید عنایت، تمایل روانی و معرفت‌شناختی عرب‌ها به مبانی نظری تمدن پیروز غرب، سه عامل اساسی بودند که ضرورت تاریخی تجدید نظر در اندیشه‌های فقه الخلافه را تمهید کردند.

سیر تحول اندیشه سیاسی و اسلام سیاسی اهل سنت به لحاظ سیاسی، تاریخی، فقهی، کلامی و اعتقادی می‌تواند این پیام را برساند که اکنون اهل سنت، تداوم تاریخی آنهاست و به تعبیری، اکنون اهل سنت در گذشته سیر می‌کند. این وضعیت فرایند شکل‌یافتگی «عقل سنی» را به دنبال داشته است. از دل و برآیند «عقل سنی»، «عقل عربی» متولد می‌شود که تداوم زمینه‌ای دانش و قدرت میان جماعت عربی و سنی است. اگرچه خردمندان و اندیشه‌ورزان عربی و نو متعزله این جوامع درباره «عقل عربی» نگاهی انتقادی دارند، بروز و ظهور این مقوله (عقل عربی) و گفتمان‌های تابعه آن، نقدی جدی به عقل و عقلانیت جماعت اهل سنت است.

۳. عقل عربی

موضوع عقل عربی به عنوان یکی از موضوعات و کلیدواژه‌های اساسی در حوزه اندیشه سیاسی معاصر جهان عرب، در پی تحولات مباحث مدرنیسم، سقوط خلافت امپراتوری عثمانی، شکست‌های جبهه عربی در مقابل رژیم صهیونیستی و مناقشات فکری، تفسیری و هرمنوتیکی در باب «نص»، حوزه اندیشه عربی و اسلامی را متأثر ساخت. تاکنون اندیشمندان این حوزه، چه در غرب سرزمین‌های اسلامی و چه در شرق و میانه آن، به نوعی در این عرصه ورودی جدی داشته‌اند.

اندیشمندان این عرصه همواره از متفکر عربی سؤال می‌کنند و از او درخواست دارند برای جامعه عربی خود در مقابل دگر خود، در وضعیت علمی، دانشی و تمدنی چه نسخه‌ای تجویز می‌کند. به تعبیری، این جماعت پس از ناامیدی از عقل سنی، به فکر چاره‌اندیشی از عقل عربی برآمدند. پروژه‌های متعددی مطرح شد؛ از جمله «نقد



عقل دینی»، «نقد عقل اسلامی» و در نهایت «نقد عقل عربی». بازخوانی میراث توسط اندیشمندان عرب به نهضتی میان اندیشمندان این حوزه تبدیل شد.

«محمد عابد الجابری» یکی از نام‌آورترین‌ها در عرصه «نقد عقل عربی» است. روش الجابری آمیزه‌ای از روش ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی است. او و همکاران و همفکرانش سودای نقد میراث و بازسازی عقل عربی را دارند. منظور الجابری از عقل عربی، عقلی است که در فرهنگ عربی تکوین یافته و شکل گرفته و در فرآورده‌های این فرهنگ و بازتولید آنها تأثیر داشته است. الجابری برای عقل عربی پرسشی جدی مطرح می‌کند: از دوره جاهلی تا به امروز چه چیزی در ساختار فرهنگ عربی ثابت مانده و چه چیزی تغییر کرده است؟ الجابری درباره عقل عربی معتقد است: عقل عربی مقوله‌ای تهی، مفهومی متافیزیکی و شعاری ایدئولوژیک برای ستایش یا نکوهش نیست، بلکه منظور ما از عقل عربی، مجموعه‌ای از مفاهیم و فعالیت‌های ذهنی است که بر دیدگاه انسان عرب نسبت به دنیای پیرامونش و شیوه تعامل با آن در حوزه کسب معرفت و تولید و بازتولید آن فرمان می‌راند (الجابری، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

فرهنگ عربی و به دنبال آن عقل عربی، در عصر معروف به «عصر تدوین» شکل گرفتند. الجابری معتقد است: عقل عربی در سیر مراحل تدوین اندیشه اسلامی - عربی رشد کرده است. اکنون او همچنان در گذشته سیر می‌کند و در بازتعریف خود به روشی کلامی توجیه‌گر «قدرت» است.

نکته جالب در این باره هم‌افق شدن «عقل عربی» با «عقل سنی» در مقابل پرسشگران و کنشگران پرسشگر است که باید برای سؤال‌های متعدد جوامع خود پاسخ‌های درخوری آماده کنند. خروج از حاکمیت «نص» و خروج از «ماضی» جسارت‌هایی می‌طلبد که اندیشمندان عقل عربی و عقل سنی در طول تاریخ تا آنجا که توانسته‌اند بدان اقدام کرده‌اند، اما ریسک تداوم آن درخور توجه بوده است. بیان مسئله عقل عربی تداوم توصیف وضع رابطه و نسبت قدرت - دانش و بروز و شکل و سازمان‌یافتگی «کلام سیاسی» سنی - عربی است و این بدین معناست که جامعه اهل سنت و جامعه اهل عرب دوقلوهای فکری - اندیشه‌ای هستند که در تاریخ، زیستی مشترک و تعاملی جدی داشته‌اند و هر یک نسبت به عقل دیگری (عقل عربی - سنی) تأییراتی بر جای گذاشته‌اند.

بیان این مطالب می‌تواند توجیه‌گر مدل ادراکی و قالب‌های تفسیری و تأویلی انسان کنشگر امروزی در شکل سازمان‌یافته جریان‌ها و گروه‌های تروریستی باشد.



چنانچه کنشگر فعال و هوشمند با مبانی و تحولات اندیشه‌ای که گذشت، ساختمان و شخصیت پایه‌اش شکل گرفته باشد، بر اساس همان مبانی و هستی‌شناسی، مدل ادراکی و زیست‌محیط، امنیت خود را توجیه، تفسیر و تأویل می‌کند. تعریف هر یک از این کلیدواژه‌ها می‌تواند نشان دهد که او باید چگونه کنشگری خود را مهندسی و مدیریت کند.

می‌توان گفت انسان اهل سنت امروزی و نحوه کنشگری و تعامل او با محیط خود در منحنی تئوریک و نظری، از دوره میانه و متکلمین و فقهای اهل سنت در باب امر سیاسی و قدرت و مصادیق آن، تا نسل امروز ادامه یافته است. با توجه به عقل عربی می‌توان دریافت هستی‌شناسی این جامعه در یک رفت و برگشت به دنبال چیستی و کیستی هویت خود است. انسان عرب - سنی به‌رغم تفاوت‌های تئوریک و هستی‌شناسانه، در افق به هم می‌پیوندند و هر دو به دنبال آرمان‌شهر خود با نظام معرفتی خویش‌اند. عقل عربی به دنبال بازگشت خویشتن است و مدینه فاضله خود را دنبال می‌کند و عقل سنتی سنی به دنبال بازگشت به سلف صالح با تفسیر و اجتهاد منطقه‌ای خود است. تضاد و دیالکتیک دو مدل حیات و سبک زندگی باعث شده است نوعی حیات ویژه و به تعبیری، سلولی شکل گیرد. این حیات و مدل، ویژگی‌هایی دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم. قبل از بیان این ویژگی‌ها و خصوصیات، لازم است تعاریف زیر را برای شناخت ویژگی‌ها و درک آن مد نظر داشته باشیم.

آثار و تبعات کلام سیاسی تروریسم

۱. قالب‌های ادراکی کنشگر

مفهوم کنشگر به هر شخصیت حقیقی و حقوقی در سطح ملی و بین‌المللی اطلاق می‌شود که به خوبی با انجام عمل، توانمندی تأثیرگذاری بر سیاست را داشته و حضورش در محیط ملی و بین‌المللی ایفای نقش عینی یا ذهنی را در پی داشته باشد (فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۳۸۶).

ادراک بشری تابع قواعد مربوط به خود است. موضوع ادراک میان اندیشمندان و فلاسفه از دیرباز موضوعی مهم، جدی و پیچیده بوده است. در کتب قدیم و بین ادبیات تولیدشده میان علما و حکما و دانشمندان، شناخت رفتار و سلوک بشری بخشی مهم از توجه آنها را به امر ادراک و قالب‌های ادراکی انسان در سنجش کنش و سلوک او اختصاص داده است.

همواره بین مُدرک و مُدرک رابطه‌ای وثیق وجود داشته و دارد و فلاسفه در این باره گاه بیان کرده‌اند که «الشیء انما یدرک ماهو شیبیه» و برخی مثل صدرالمتألهین بین آن، آن (مُدِرک و مُدرک) اتحاد قائل‌اند.

فرایند تعبیر و تفسیر محرک‌های محیطی را ادراک گویند (رضائیان، ۱۳۸۱). (قلی پور، ۱۳۸۶) ادراک را فرایندشناختی می‌داند که بر اساس آن، محیط پیرامون خود را تفسیر و درک می‌کنیم.

رفتار در حقیقت واکنشی است در برابر ادراک و ادراک نیز دیدگاهی است که از طریق آن دنیای خارج را مشاهده و درک می‌کنیم. ادراک^۱ فرایند پیچیده آگاهی یافتن از اطلاعات حسی و فهم آنهاست. همچنین ادراک فرایندی است که افراد به وسیله آن پنداشتها و برداشتهایی را که از محیط خود دارند، تنظیم و تفسیر می‌کنند و به آنها معنی می‌دهند؛ ولی ادراک می‌تواند با واقعیت عینی بسیار متفاوت باشد. غالباً افراد از امری واحد برداشتهای متفاوت دارند. می‌توان گفت رفتار مردم به نوع ادراک، پنداشت یا برداشت آنها (و نه واقعیت) بستگی دارد. به بیان دیگر، فعالیت و دستگاه ادراکی فاعل شناسا را در نحوه پاسخدهی یا پاسخگویی به محیط خارجی مدیریت می‌کند.

آموزه‌ها، انباشت ذهنی، محیط، نظام‌یافتگی شخصیت و ورود سامانه «رژیم حقیقت‌یاب» حول قالب‌های ادراکی فرد بسیار تعیین‌کننده است. نحوه برخورد و تعامل با محیط از طریق سازمان و دستگاه ادراکی مهندسی شده که به شکل فرایندی، هندسه آن تشخّص پیدا کرده است، مدل رفتار و حیات اجتماعی فرد را بسامان می‌کند. در کنش‌های سازمانی و ایدئولوژیک، اصالت «من» در نقطه‌رهایی به اصالت سازمان ایدئولوژیک ذهنی تبدیل می‌شود. فرد ایدئولوژیک از هر نوعی که باشد، «من» سازمانی را بر من آحادی ترجیح می‌دهد و هستی خود را وارونه وارد هستی سازمان و اهداف آن می‌کند. در واقع «ضریب ایدئولوژیک» من و محیط و همه شئون و حثیات را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ یعنی ادراک عنصر در سلسله مراتب ادراک قابل تعریف است. سازمان تروریسم در مدل و قالب‌های ادراکی، حیات را سلولی و محیط را تعریف و امنیت را تأویل می‌کند.

با توجه به تعاریف یادشده، می‌توان دریافت سلسله مراتب کلام اعتقادی، کلام سیاسی و امر سیاسی و شکل‌گیری قالب‌های ادراکی و دستگاه تفسیری و توجیه‌گر چگونه می‌تواند مجموعه این مفاهیم را هدف قرار دهد و این مفاهیم در ساختار شخصیت و نحوه کنشگری و مدل حیات و سبک زندگی تروریسم و نحوه تلقی او



از امنیت و ضد امنیت چگونه باشد. شایان ذکر است حیات سلولی مبتنی بر مبنای مطرح شده، از کریدور زمینه‌های اجتماعی و سیاسی نیز دیده می‌شود. بی دلیل نیست که جریان «داعش» در عراق و سوریه رشد و نمو کرده است. داعش در منظومه جنبش‌های تکفیری، سلفی عقیده و اخوانی‌منه‌ج‌اند. منظور از عقیده سلفی این است که با مفاهیم سلفی کار می‌کنند، اما تشکیلات آنها ملهم از تشکیلات اخوانی است. تشکیلات اخوانی اخیراً بعد از تحولات مصر، مانند سیستم‌های گلدکوئیستی متمرکز شده، پخش شده و به صورت شبکه درآمدی است. دیگر اینکه به صورت شبکه عمل می‌کنند؛ یعنی به لحاظ رهبری، محور واحد ندارند، اما از لحاظ مفاهیم، مشترک‌اند. به تازگی رشاد الهاشمی کتابی به نام عالم‌الداعش نوشته است که به خوبی سازمان و ساختار و حیات سلولی داعش را توضیح می‌دهد. در حال حاضر داعش شبکه‌ای است که ساختار دولتش ۲۲ وزیر دارد. درست است که آنها در رقه و موصل حضور دارند، به راحتی از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی استفاده می‌کنند و سازمان یافته‌اند و دولت جهانی خود را از طریق سلول‌های خفته و حیات سلولی شکل داده‌اند.

۲. محیط تعاملی تروریسم

در تفکر سیستماتیک سازمان تروریسم همه شئون مؤثر در کنش در قالب «محیط تعاملی» تعریف می‌شوند. هر واحد سیاسی از نظر تعامل در چندین محیط امنیتی متفاوت زندگی می‌کند که دامنه و گستره هر کدام با دیگری تفاوت دارد. در تعریف عملیاتی محیط گفته می‌شود که «محیط آن چیزی است که روی ما اثر دارد و باید آن را مدیریت کنیم». برای محیط هر سیستم، تقسیم‌بندی‌هایی وجود دارد که هر کدام الزامات و اقتضائات و کارکردهای خاص خود را دارند. به طور کلی می‌توان چهار محیط را تعریف و تقسیم کرد:

۱. محیط داخلی هر کشور که از آن به «محیط ملی» نام می‌برند.

۲. محیط بیرونی هر کشور که از آن به «محیط بین‌المللی» تعبیر می‌شود.

در تقسیم دیگر محیط می‌توان به دو گونه محیط اشاره کرد:

الف) محیط ایستا^۱ که به دلیل تنوع و تکثر نداشتن، بی‌حرکی و جنبش متغیرهای آن، قابل پیش‌بینی و برنامه‌ریزی است.

ب) محیط پویا^۲ که به دلیل برخورداری از پیچیدگی و تنوع و تکثر متغیرهای آن، به راحتی قابل پیش‌بینی و تحلیل نیست.

۳. محیط منطقه‌ای: این محیط جغرافیای پیرامونی هر کشور را دربرمی‌گیرد و بلافاصله روی محیط ملی تأثیر می‌گذارد. این محیط شامل عمده‌ترین سیستم‌ها و زیرسیستم‌ها یا حوزه‌هایی است که قابلیت اثرگذاری بر هر واحد یا بازیگر را دارند.

۴. محیط بین‌المللی: حوزه جغرافیایی وسیع و گسترده‌ای است که در سطح جهان روی محیط ملی هر کشور اثر می‌گذارد.

با بیان مطالب فوق می‌توان دریافت مغناطیس محیطی تا چه حد محیط ملی واحد سیاسی یا بازیگر دیگر را متأثر می‌سازد. این محیط متداخل (با تأثیر و تأثیرات محتوایی) معنادار، اما به ظاهر آرام و بی‌سر و صدا، می‌تواند از منظرهای مختلف مورد خوانش قرار گیرد.

محیطی که به لحاظ مبنایی تاکنون بحث شد، محیطی در حال «شدن» و دائماً در حال سیرویت است. هندسه این محیط دائم در حال تغییر اضلاع و شکل‌بندی خاص است. در واقع بازیگر و کنشگر در موقعیتی به نام «واقعیت» خود را پیدا می‌کند. البته در این محیط (واقعیت) به شدت باید مراقب فرصت‌طلبی کارگزار هوشمند باشیم؛ زیرا این بازیگر و کارگزار هوشمند^۳ به خوبی می‌تواند نه تنها خود را در موقعیت پیدا کند، بلکه به دنبال الگوسازی، موقعیت را نیز به شکل دلخواه خود شکل می‌دهد.

برخی از منظر هستی‌شناسی، واقعیت را دارای سه لایه می‌دانند:

۱. لایه تجربی (که قابل مشاهده است).

۲. لایه بالفعل (اتصال و روابط پدیده‌ها و حوادث برقرار می‌شود).

۳. لایه واقعی ساختارها و مکانیسم‌ها که دیده نمی‌شود.

تروریسم در چنین محیط تعاملی خود را تعریف و از طریق شناخت لایه‌های پنهان و آشکار و بهره‌برداری از قوانین موضوعه کشورها، سازمان رزم جهانی خود را مدیریت می‌کند. او در این محیط تعاملی (ساختار) خود را یک کارگزار هوشمند و خبره تلقی می‌کند. این کارگزار چنان‌که گفته شد، در محیطی زنده و پویا و دارای آموزندگی فعالیت می‌کند. این پویایی گذشته از آنکه شامل پدیده‌های درونی است، شامل موجودات دیگری از عناصر مختلف انسانی است که می‌تواند در قالب یک کارگزار هوشمند این محیط را به موقعیت و فرصت خود و سازمان متبوعش تبدیل کند.

تروریسم با توجه به مدل حیات سلول‌اش توانسته محیطش را از طریق «حسگرها»

1 . Regional Environment

2 . International Environment

3 .Intelligentagent



درک کند و بر محیط تعاملی‌اش از طریق عمل‌کننده‌ها (سلول‌های خفته) تأثیر بگذارد و اقدامات خود را دنبال کند. نحوه کار عامل منوط به این است که محیطش را حس می‌کند و سپس بر اساس آن تصمیم می‌گیرد. این کار مستلزم آن است که عامل خودمختار باشد و انواع محیط‌ها را بشناسد. کارگزار هوشمند در محیط‌های مختلفی از جمله قابل مشاهده و غیرقابل مشاهده زندگی می‌کند و می‌تواند خود و سازمان متبوعش را در قالب نظام نرم‌افزاری طراحی کند و با جمیع امکانات و حسگرهای محیطی خود به صورت هسته‌های خودمختار و خودکفا در فضای نرم‌افزاری که خود آن را متناسب با محیط طراحی کرده است، در محیط و بر محیط به روش‌های مختلف تأثیر بگذارد.

از سوی دیگر در ادبیات سیاسی روز نظریه‌های دیگری از جمله نظریه ساختار - کارگزار وجود دارد که می‌تواند مؤید این نظریه باشد یا با این نظریه هم‌پوشانی داشته باشد. در واقع یکی از ادوات کالبدشناختی در حوزه شناخت محیط‌ها، برای تبیین نقش‌ها و فراکنش‌ها، چارچوب «ساختار - کارگزار» است. نظریه ساختار - کارگزار شامل مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مختلف است که درصدد تحلیل و تبیین رفتار و کنش‌های (سیاسی - اجتماعی) مشاهده‌نشده‌ی است. رابطه‌ای متقابل و دیالکتیک میان ساختارها و کارگزاران وجود دارد و از قبل آن کنش و واکنش‌ها پدیدار می‌شود. باید اذعان کرد گرچه دو مقوله ساختار و کارگزار به هم وابسته‌اند و در عین حال هر دو در ساخت یکدیگر مؤثرند و به نوعی از اصالت برخوردارند، اما در نظریه «ساخت‌یابی»، شکلی از اراده‌گرایی پیچیده قابل رؤیت است که با توجه به منظور این نوشتار، نگاه به این موضوع می‌تواند در اقدامات بعدی، پس از شناخت این محیط و کارگزار هوشمند، مفید باشد. با بیان این نظریه (ساختار - کارگزار هوشمند)، این نوشتار به نوعی به دنبال «هشدار» برای خوانش دقیق و حرفه‌ای و توجه جدی به روند و فرایندهای محیطی و رخدادها و پدیدارهای این محیط است.

توالی واقعیت خام^۱ در منطقه و پازل آنها می‌تواند دورنمای کلی محیط زیست سیاسی - امنیتی را برای کارگزاران امنیتی و سیاسی روشن کند که چگونه پدیده‌های ناپایداری و ناامنی را مدیریت کنند؛ زیرا سازمان‌ها همواره با چالش تغییرات محیطی مواجه‌اند و در شرایط عدم قطعیت به سر می‌برند. تلاطم محیطی برای سازمان‌های روتین و سنتی بسیار هزینه‌آور ولی برای بازیگر و کارگزار هوشمند بسیار نقد است. مفهوم عدم قطعیت معانی و تعاریف مختلفی دارد. عدم قطعیت را با مفاهیمی

مانند ابهام، توافق نداشتن، بی‌دقتی، فازی بودن و نامشخص بودن تعریف می‌کنند. عدم قطعیت به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. عدم قطعیت وضعیت که یک سازمان نتواند تشخیص دهد متغیرهای محیطی در آینده چگونه تغییر می‌کنند.

۲. عدم قطعیت تأثیر: در این نوع عدم قطعیت افراد قادر نیستند تأثیر هر یک از تغییرات محیطی بر سازمان خود را تشخیص دهند.

۳. عدم قطعیت پاسخ: در این نوع قطعیت، فرد پاسخ‌های ممکن به تغییرات محیطی و نتیجه آن را نمی‌داند.

بر اساس مدل و قالب‌های تئوریک هستی‌شناسانه و نیز تزریق ضریب ایدئولوژیک سازمانی محیط عدم قطعیت، چنین محیطی برای عنصر سازمان پایه تروریستی به مثابه اقیانوس است که می‌تواند به خوبی و به طرزی ماهرانه دگرهای خود را انتخاب و محیط تعاملی خود را برای اهداف انتخابی ساماندهی کند.

روان‌شناسی محیطی (در محیط پویا و تعاملی) مناسبات مشترک بین محیط فیزیکی و رفتار سلولی و تجربه انسان را به نوعی گویا می‌کند. محیط دارای (با ابعاد مختلف آن) «احاطه‌کنندگی» است. انسان کنشگر، آن هم از نوع سیاسی و فربه‌شده ایدئولوژیک، در سه محیط شناور است: ۱. محیط شخصی؛ ۲. محیط پدیده‌ای؛ ۳. محیط مفهومی.

فرد در سلسله مراتب محیط هستی‌شناسی، در محیط رفتاری، محیط ادراکی، محیط عملی و محیط جغرافیایی احاطه شده است. برای سازمان‌های روتین و سنتی، شناخت محیط تعاملی و عوامل مؤثر بر نظام کنشی عضو سازمان پایه، آن هم در وضعیت عدم قطعیت، بهترین ظرف تشخیص و بهترین محیط تعاملی است که می‌تواند عناصر خوگرفته در محیط روتین را غافلگیر کند. این نوع محیط تعاملی و کننده، فضای حیاتی و سلولی را برای عناصر و سلول‌های خفته و حیات سلولی تأمین می‌کند.

۳. حیات سلولی تروریسم

عنصر سازمان پایه در محیط عدم قطعیت نوعی زیست را انتخاب می‌کند که گردش و چرخه حیات آن در فرایندی تأویلی از امنیت، با سازمان، ریخت و رفتار و تعامل همراه است. در واقع رابطه‌ای معنادار بین کلام سیاسی در محیط‌شناسی تعاملی و حیات زیستی (ارگانیکی) از یک سو و هوش هیجانی و ذهنیت فلسفی و سلامت فردی (تأمینی) و سازمانی از سوی دیگر برقرار است. در این حیات، هزینه‌ها به حداقل می‌رسد و رابطه و نسبت حفاظت و صیانت با کفایت عملیاتی (حیاتی- کنش ضد محیطی) برقرار است.



هوش هیجانی قدرت پیش‌بینی را در فرد و محیط‌شناسی عملیاتی را در حیات سلولی تقویت می‌کند. ذهن فلسفی (علت‌یاب غایت‌مدار) و پرسشگر از محیط همواره از سلامت و صیانت سازمانی فرد مراقبت می‌کند؛ حیات سلولی، حیاتی اتمیک یا اتمیک شدن در جامعه و اقیانوس آدم‌هاست. برخی حیات سلولی را به حیات ریزومی^۱ تعریف می‌کنند.

۴. امنیت تأویلی تروریسم

تاکنون امنیت‌پژوهان تعاریف مختلفی از امنیت و پاد امنیت ارائه کرده‌اند. با توجه به کلام و امر سیاسی، محیط تعاملی تروریسم در وضعیت عدم قطعیت، سیال و پیش‌بینی‌ناپذیر است؛ بنابراین برای بقا، حفاظت و صیانت از حیات سلولی و پيله‌ای خود، چه در ابعاد تروریسم عنصر پایه چه سلول پایه چه سازمان پایه و حتی سرزمین پایه، امنیت خود را مهندسی می‌کند. بر اساس امنیت مهندسی، مدیریت، زمان، مکان و محتوا مبتنی بر نظام ارزش‌ها، نگارنده معتقد است امنیت به‌رغم تطور و تحول مفهومی و مکتبی که در طول تاریخ داشته است، در قالب مهندسی و مدیریت آن توسط نظام‌های مدیریتی در آیین‌های کشورداری محقق می‌شود؛ زیرا از طریق مفهوم مخالف تعریف ضد امنیتی توسط حریف، به نوعی با مهندسی و مدیریت زمان و مکان و محتوا (اندیشه و مبانی) دنبال می‌شود.

گروه‌های پنهان‌پژوه و نهان‌زیست (با گرایش و دستجات مختلف) به صورت حرفه‌ای وارد کارزار با حریف می‌شوند؛ زیرا با انتخاب مدل حیات و زیست ریزومی قاعدتاً باید هندسه امنیتی این حیات مورد توجه جدی قرار گیرد؛ زیرا سلسله مراتب این تفکر به شکل زیر محقق می‌شود:

اندیشه و نظام معرفتی در حالت غیر عادی، باطنی و زیر پوستی است.

اندیشه باطنی به کنش و حیات سلولی به امنیت تأویلی منجر می‌شود.

عناصر و سازمان‌های نهان‌زیست و تروریست، جامعه و محیط تعاملی خود را به مثابه «متنی» می‌دانند که در مقام «قرائت» و «فهم» آن همواره می‌کوشند. تفکر سلولی در محیط عمل و کنش خود «معناکاو» است. بر اساس نوع معناکاو سیستمی، به ساخت امنیت تفسیری و تأویلی (خود) اقدام می‌کنند. امنیت در این فضا و محیط برای کنشگر حیات سلولی می‌بایست دستاوردهای عینی و عملی همراه داشته باشد. او در این مهندسی (امنیت) به دنبال برتری، صیانت، حفظ وجود و ارتقای وضع موجود است. او در هندسه توانمندسازی درون‌متنی و سازمانی، فرایند

متقاعدسازی و اقناع سایر کنشگران را نیز دنبال می‌کند تا از طریق توانمندسازی و هوشیارسازی، قدرت انطباق را به حد اعلاّی عملیاتی و حرفه‌ای برساند. او به خوبی می‌داند که امنیت زمینه‌وند است.

متن^۱ و زمینه به خوبی می‌تواند به فرصت و ضد فرصت تبدیل شود. کنشگر کاوشگر و هوشمند در حیات سلولی به دقت به ساخت‌های حوزه داخلی، منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای خود توجه دارد و از ترتیب و توالی و شناخت حوزه‌های فوق، فرایند حیات ایمن و امنیت‌سازی را دنبال می‌کند.

۵. کنش معطوف شناخت ظرفیت و فرصت تروریسم

سازمان‌های تروریستی با هستی‌شناسی و مدل حیات سلولی همواره «متن» خوانی فرصت‌طلب از محیط و بازیگری هوشمند در محیط تعاملی خود محسوب می‌شوند و از دل این متن خوانی و در دل خود همان متن نظام، قدرت‌افکنی^۲ خود را با توجه به نوع زیست‌بوم و حیات خود ساماندهی می‌کنند. این سازمان‌ها دکتین امنیتی و مهندسی فرصت و ظرفیت و نحوه بهره‌برداری از آن را در سپهر مقوله و مفاهیم بنیادین هویت-امنیت و قدرت-امنیت به خوبی در راستای اهداف آمایشی سازمان متبوع خود دنبال می‌کنند. در واقع سازمان تروریست (چه تروریست انسان‌پایه، چه سازمان‌پایه) به دنبال پاسخگویی حرفه‌ای به نیازهای محیطی از جمله تهدیدهای محیط امنیتی خود از طریق مهندسی راهبردی و عملیاتی (زمان، مکان، محتوا) در راستای آمایش امنیت هستی‌شناسانه مد نظر اقدام می‌کند.

قدرت‌افکنی از جمله مفاهیم راهبردی است و تعریف ساده آن عبارت است از: توانایی توسعه زیرساخت‌های نفوذ که شامل طیف گوناگونی از سازوکارها می‌شود. در واقع قدرت‌افکنی ابتدا نیاز مبرم به عناصر شناختی قدرت و مفاهیم و تعلقات آن و نسبتی جدی بین گلوله+قبضه+شلیک دارد.

قدرت را باید ابتدا شناخت و آن را تولید کرد؛ سپس با سامانه‌ای مطلوب آن را اعمال یا پرتاب و شلیک کرد. قدرت، بن‌مایه «قدرت‌افکنی» به معنی واداشتن طرف مقابل برای انجام دادن کاری طبق خواست کنشگر اقدام‌کننده است. در این راستا باید پس از شناخت بن‌مایه‌ها، به رفع موانع و ایجاد زیرساخت‌ها اقدام کرد. کنشگر حیات سلولی تروریست در میان «متن» و جامعه‌ای که زندگی می‌کند، به خوبی به دنبال شناسایی ظرفیت‌ها و فرصت‌ها از طرق مختلف است. این مقوله شامل انتشار فیزیکی،

1 . Contextual
2 . Power Projection



معنوی، دستیابی به اقدام فنی و نیازهای عملیاتی، مدیریت ادراک و برداشت محیط اهداف مد نظر، نیروی انسانی (سربازگیری) و ... است.

موانع عمدتاً به دو صورت ساختاری و غیرساختاری هستند که سازمان کنشگر متناسب با آنها می‌تواند به شناسایی و رفع این موانع اقدام کند. باید دانست قدرت افکنی از طریق شناخت ظرفیت و فرصت‌ها (مادی و معنوی) ابتدا رویکرد تهاجمی دارد؛ سپس می‌تواند به صورت پدافندی نیز دنبال شود.

بررسی و مطالعه روند کنشگران این عرصه نشان می‌دهد بازیگران مرموز این عرصه به خوبی توانسته‌اند از قوانین موضوعه کشورها و از زمینه‌های روحی- روانی، نظام سیاسی، نحوه مدیریت جامعه، آیین کشورداری و نحوه خدمات و چرخه آن به نحو مطلوبی استفاده کنند. به تعبیری، فرصت و ظرفیت در میان «متن» و نحوه حیات سلووی، هندسه قدرت و اشکال آن را در ذهن کنشگر این عرصه همواره به صورت مسئله‌ای مواج نگه می‌دارد که چگونه به تولید آن (قدرت) مبادرت ورزد. داعش در زمره سازمان‌های یادگیرنده^۱ محسوب می‌شود.

از ویژگی‌های سازمان‌های زیرزمینی و نهان‌زیست این است که با توجه به موقعیت محیط تعاملی و رویکردهای سازمانی و مدل ورود به عرصه بیان مطالبات خود، جزو سازمان‌های یادگیرنده به شمار می‌آیند. محیط پویا و پیش‌بینی‌ناپذیر و عدم قطعیت، کنشگران سازمانی این عرصه را وادار می‌سازد به سازمانی یادگیرنده تبدیل شوند. هر سازمان به طور طبیعی نیرو و کادرهای سازمانی خود را در فرایند و چرخه‌ای گزینشی از همان ابتدا در معرض آموزش قرار می‌دهد؛ اما تجارب محیطی و آزمون و خطاهای به‌وجودآمده خود می‌تواند به فرایند سازمانی یادگیری بیفزاید.

سازمان‌های تروریستی نهان‌زیست از جمله القاعده، داعش و امثالهم به دلایل مختلف در زمره سازمان‌های یادگیرنده محسوب می‌شوند. تنوع تحولات عملیاتی محیطی، تنوع و مدل نیرو و کادرهای چندملیتی، انگیزه و سلسله مراتب اعتقادی و برخی دیگر از مؤلفه‌های درون این جریان‌ها محیطی از فراگیری و دانش تجارب را در قالب مدیریت دانش در سازمان‌ها به وجود آورده است.

باید اذعان داشت این گروه‌ها و کادرهای آنها نه تنها از طریق یادگیری، سازمانی مجرب و کارآموده می‌شوند، بلکه از طریق سازمان یادگیرنده و مختصات آن در فرایند توانمندسازی با مدیریت دانش از محیط تعاملی پویا و عملیاتی خود بهره‌مند می‌شوند. در سازمان یادگیرنده، یادگیری، نیاز همیشگی است و به طور مستمر خود را در جهت چشم‌انداز و اهداف مد نظر توسعه می‌دهند. در واقع فرایند کسب دانش، توزیع

اطلاعات و تفسیر آن و حافظه سازمانی در شرایط «تغییر» به طور موفقیت‌آمیزی خود را تطبیق می‌دهد، از تجارب استفاده می‌کند، به طور مستمر ظرفیت‌های خود را برای خلق نتایج مطلوب به کار می‌بندد، از منابع مختلف و ادغام و به کارگیری دانش خارج از سازمان بهره می‌جوید. سازمان یادگیرنده با ترکیب دانش با تولید عملیات، آن را مجدداً تجربه می‌کند. به طور خلاصه می‌توان گفت سازمان‌های زیرزمینی و سلولی تروریسم، در قالب سازمان‌های یادگیرنده اصول زیر را رعایت می‌کنند:

۱. تفکر سیستمی؛
۲. قابلیت‌های شخصی؛
۳. مدل‌های ذهنی؛
۴. آرمان مشترک؛
۵. یادگیری تیمی.

بحث و نتیجه‌گیری

سازمان‌های یادگیرنده با تأکید بر نوع کنشگر حیات سلولی در مسیر توجه به متن محیط تعاملی خود، نیازهای آموزشی، تربیتی و کادرسازی را در دستور کار قرار می‌دهند و از طریق بسیج همه امکانات (مادی و معنوی)، خود را به سرمایه «قدرت» تأثیرگذاری مجهز می‌سازند. امروزه در ادبیات سیاسی، مقالات متعددی درباره «تروریسم نوین» نگاشته شده است. بدیهی است مفاهیم و متحوای این مطالب عمدتاً مبتنی بر اسناد و مدارک و تجارب نهادهای مطالعاتی و ضد تروریستی است. عمده توجه این مطالب به علل و انگیزه، ساختار و رویکرد و عملکرد سازمان‌های تروریستی است. مهندسی و مدیریت فرصت، ظرفیت و تبدیل آن به قدرت و به‌کارگیری و پرتاب این قدرت توسط سامانه‌های «قدرت‌افکنی» تروریست یکی از کارویژه‌های سازمان تروریست است که به شکل مطلوبی از تمام محیط‌های تعاملی خود بهره می‌جوید.

امروز اگر با تسامح به تروریسم مدرن یا پست‌مدرن قائل باشیم، به نظر می‌رسد باید این مقوله را نوعی «جنگ‌شناختی» فراتر از تروریسم دانست. به‌رغم وسعت و منازعه پرشدت فعلی در محیط تروریستی منطقه‌ای و جهانی، سازمان تروریسم توانسته است مدل و هنر عملیاتی جنگیدن خود را به نوعی در محیط تعاملی خود تحمیل کند. سازمان تروریسم امواج ساختاری متعددی را در فرایند تاریخی و معاصر کنونی از خود نشان داده است. از سازمان جنگ شبکه‌ای متمرکز گرفته تا حیات سلولی (سلول‌های خفته) و منطقه‌ای نمودارهای مختلفی ارائه و تحلیل‌های مختلفی



از سازمان و ساختارهای این‌گونه سازمان‌ها بیان شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

برخی از این تحلیل‌ها تروریسم را به قدیم و جدید تعریف کرده‌اند. رویداد ۱۱ سپتامبر را مقطع زمانی تاریخی برای تحول از تروریسم قدیم به تروریسم جدید می‌دانند. امی زلمی تفاوت این دو گونه تروریسم را در چهار مورد می‌داند: اول، اهداف تروریسم؛ دوم، تروریسم انتحاری؛ سوم، تروریسم غیر سلسله‌مراتبی و افقی؛ چهارم، توجیه اقدامات و کنش‌های عملیاتی. برخی مانند واله لاکوئر معتقدند تروریسم نوین در چارچوب اهداف و قالب‌های مدرن همچون قدرت‌طلبی، منفعت‌جویی یا ملت‌گرایی نمی‌گنجد و اهدافی مانند مذهب، هویت و جهانی شدن برای آن توضیح لازم است. اکنون به تعبیری با نوعی از تروریسم غیرسرزمینی‌شده مواجه هستیم. امروز به لحاظ انگیزه، تروریسم نوین، در چارچوب هویت‌پایه باید درک شود. «قدرت هویت» امروز موتور و اکسیژن حیاتی حرکت و کنشگری تروریسم نوین است. هویت مقاوم از طریق قدرت هویت تمام ابعاد وجود و ساختاری و سازمانی تروریسم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در واقع جزء یکی از اولویت‌های منابع «قدرت» و سامانه قدرت محسوب می‌شود.

چنانچه قبلاً گفته شد، این هویت مقام و در طراحی جنگ شبکه‌ای (هویت‌پایه) به نوعی از ظهور جامعه شبکه‌ای غیرسلسله‌مراتبی متمرکز شده است. ساختار نظام خدماتی جهانی و نحوه توزیع و چرخه اطلاعات در جهان، ظرفیت‌ها و فرصت‌ها را برای بازیگران نهان‌زیست هوشمند بسیار فراهم کرده و توانسته است سطحی از بی‌نیازی را برای ساختار گروه‌های جدید بر خلاف گروه‌های پیشین مهیا سازد. گروه‌های قبلی دوپایه بودند؛ اما اکنون تک‌پایه هستند. (غیر سرزمینی هستند.) این نوع سازمان‌های تک‌پایه انسجام هویتی آنها را به شدت بالا می‌برد.

به لحاظ حرفه‌ای، سازمان و عناصر تروریستی که فاقد «هویت مقاوم» و «قدرت هویتی» هستند، سازمان و ساختار روابط را بر اساس اقدامات ضد تروریستی و ضد اطلاعاتی و تجارب مأخوذه از کنش‌های عملیاتی (موفق- ناموفق) ساماندهی می‌کنند. از قدیم سازمان هسته‌ای، شبکه‌ای (کوچک) و سلولی (خفته یا فعال) از طریق سلسله مراتب سازمانی طراحی می‌کردند، اما این تغییر رویکرد فنی و حرفه‌ای مبنای هویتی نداشت و تنها به عنوان شگرد و مدل ضد اطلاعاتی و ضد تروریستی در مواجهه با اقدامات نهادهای اطلاعاتی و امنیتی تجویز می‌شد؛ اما اکنون موقعیت حیاتی و کنش عناصر هویت‌مدار (قدرت هویت) توانسته است از «قدرت هویتی» به عنوان یک راهبرد عملیاتی به نظام و سامانه قدرت‌افکنی بهره‌گیرد. بنابراین به‌رغم وجود



سازمان و ساختار (نظام مدیریتی) روتین درون سرزمین (مناطق آزادشده)، از عناصر فراسرزمینی و بی‌سرزمینی و جهان‌سرزمینی بهره‌برداری می‌شود. در مرکز ثقل و کانونی این امر یک جابه‌جایی راهبردی (البته اضطراری) اتفاق افتاده است و آن اینکه «پیام کاریزماتیک به جای راهبران کاریزماتیک» بسیج منابع قدرت هویتی را عهده‌دار شده است. در حال حاضر پیام کاریزماتیک سازمان‌های تروریستی با رویکرد (به ظاهر) مذهبی و دینی، پیام هویت‌بخش (آرمان‌ها) را از طریق سلسله مراتب شبکه جهانی چرخه اطلاعات دریافت می‌کند و عنصر هویت‌پایه به سرباز جنگ شبکه‌ای پنهان سازمان پیام‌فرست تبدیل شده است و او در محیط تعاملی ضمن حفظ بقامندی حیات سلولی خود از طریق هندسه امنیت تأویلی، کنش ضد محیط (سلطه و اجبار) را دنبال می‌کند.

اقدامات تروریستی گروه‌های تکفیری نشان می‌دهد که «شخصیت هویت‌پایه» کنشگر آرمانی از مجموعه فرصت‌ها و ظرفیت‌های محیط تعاملی خود به دلیل حضور هوشمندانه در «متن» استفاده می‌کند. ناگفته نماند این مدل برای سازمان اصلی و مادر اقتدار و نوعی تأثیرگذاری در حوزه چانه‌زنی‌ها را بسیار مطلوب ساخته است و از سرمایه و دارایی‌های راهبردی محسوب می‌شود. از طرفی کنش‌های ضد اطلاعاتی و ضد تروریستی نهادهای مسئول در این رابطه با سختی و پیچیدگی‌های فراوانی مواجه خواهد بود؛ زیرا رویارویی و رهگیری اقدامات تک‌پایه و تک‌ساحتی به مراتب مشکل‌تر از رویارویی و رهگیری اقدامات شبکه‌ای است. به تعبیری، تفاوت‌های تکنیکی و تاکتیکی فراوانی با مدل سنتی و قدیم سازمان‌های تروریستی دارد.

مقوله تروریسم در حال حاضر در محیط امنیتی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر کنش نظام‌مند و معنادار است. این کنشگران با توجه به اندیشه مبنایی خود، محیط تعاملی خود را برآورد و از این طریق سبک و مدل حیات و الگویی امنیت تأویلی خود را مهندسی می‌کنند. کنشگران این عرصه در حوزه توانمندسازی در قالب سازمان یادگیرنده با عزم جزم توان و توشه دانشی را همراه تجارب تلخ و شیرین خود در قالب مهندسی و مدیریت دانش (تبدیل دانش ضمنی به دانش صریح) دنبال می‌کنند. این کنشگران نهان‌زیست تروریست تمام ابزار و عناصر کشف منابع فرصت و ظرفیت محیط تعاملی را احصا می‌کنند و به طرز ماهرانه‌ای به کار می‌گیرند. ساختار و سامانه تحرک تروریست‌ها ورود جدی به ساحت تک‌پایه‌ای دارد و از طریق «قدرت هویتی» و مقاومت و دریافت پیام کاریزماتیک، به صورت «خودبنیان» و خودکشش، هنر عملیاتی خود را در آمایش محیط تعاملی اجرا می‌کنند.



پیشنهادها

مبادی و نهادهای مدیریت امنیتی با انباشت تجارب خود و با احصا و برآورد محیط امنیتی جمهوری اسلامی ایران دانستی‌های بایسته را در دستور کار خود قرار دهد و در دفاع دور و نزدیک امنیتی، نظام سامانه‌های قدرت‌افکنی اطلاعاتی و امنیتی خود را بروز رساند و برخی موارد زیر در دستور کار قرار دهد:

۱. شناخت عملیاتی پدیده تروریسم نوین با تأکید بر عنصر «هویت پایه» (انسان پایه)؛
۲. پردازش و تفسیر عملیاتی و دقیق واژگان «امنیت-نامنی»؛
۳. اقدام براساس تفاهم بر «امنیت منفی - امنیت مثبت»؛
۴. معنایابی تفسیری و عملیاتی نظم-بی‌نظمی و انتظام در پراکندگی؛
۵. پذیرش مقوله و اصل امنیت ملی و حقوق مترتب بر آن؛
۶. محیط‌بانی مؤثر و مؤلفه‌های تأثیرگذار در محیط؛
۷. اعتقاد به اصل بودن تولید امنیت، گزاره‌ای ملی است که حق سهم آن توسط همه مبادی و آحاد مردم باید پرداخته شود.

۸. تربیت امنیتی جامعه از طریق آگاه‌سازی با به کارگیری فنون نرم و هنر. باید دانست فضای منطقه‌ای و بین‌المللی و خدمات جهانی توزیع و چرخه اطلاعات آزاد، ثبات فرهنگی و هویتی را به سمت «متن‌زدایی» متمرکز می‌خواند. دیگر اینکه در حال حاضر واحدهای سیاسی و ملت‌ها در فضای بنیامنتی مستغرق‌اند و از طرفی هویت‌های کدر و ناخالص به نوعی در صدد سوءاستفاده از مرزهای لرزان و بی‌ثبات هویتی هستند تا هویت مقام و قدرت هویتی را در صیروریت همه جا، همیشه، همین جا، هیچ جا سوق دهند. این مقوله به معنی «تهدید» راهبردی است.



منابع فارسی

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، مقدمه ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی جلد دوم.
- ابن طباطبای، محمد بن علی (معروف به ابن طقطقی) (۱۳۶۰)، تاریخ فخری، ترجمه محمد و حمید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن علی، زین‌الدین (شهید ثانی) (بی‌تا)، حقایق الایمان مع الرسائلی القصد و الاعتداله.
- احمدوند، شجاع (۱۳۸۸)، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳، ۴ آذر.
- استرآبادی، محمد جعفر (بی‌تا)، البراهین القاطعه.
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا)، الابانه عن الصول الدیانه، قاهره: دارالطباعه الامیریة.
- ایچی، عضدالدین (بی‌تا)، شرح الموقف، ج ۱.
- آصفی، محمد مهدی (۱۳۶۸)، «تأملی در فقه سیاسی»، کیهان اندیشه، ش ۲۴، خرداد و تیر.
- تفتازانی، سعدالدین (بی‌تا)، شرح المقاصد، ج ۱.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹)، نقد عقل عربی، ترجمه محمد آل محمدی، ناشر نسل آفتاب.
- الجاحظ، ابو عثمان عمروبحر (۱۹۸۷)، مسائل الجاحظ، الرسائل الکلامیه، تحقیق علی ابو ملحم، رساله چهارم، المسائل و الجواباتفی المعرفه، بیروت: الهلال.
- جرجانی، میرسیدشریف (بی‌تا)، التعریفات.
- حسن، حسن عباس (بی‌تا)، اصول الفکر السیاسی الشیعی.
- حلّی، حسن بن یوسف (بی‌تا)، مناهج الیقین فی اصول الدین.
- حلّی، حسن به یوسف (بی‌تا)، نهایت المرام فی عین الکلام.
- ربانی گلپایگانی، علی (بی‌تا)، فرق و مذاهب کلامی.
- سید باقری، سید کاظم (بی‌تا)، فقه سیاسی شیعه: سازوکارهای تحول در دوران معاصر.
- شکوری، ابوالفضل (بی‌تا)، فقه سیاسی اسلام، ج ۱.
- شیرازی، صدرالدین محمد (بی‌تا)، شرح اصول کافی، ج ۲.
- العشماوی، محمد سعید (۱۹۹۶)، الخلافه الاسلامیه، ج ۳، قاهره: مکتبه مدبولی الصغیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی (بی‌تا)، فقه سیاسی.
- عمید زنجانی، عباسعلی و ابراهیم موسی‌زاده (بی‌تا)، بایسته‌های فقه سیاسی.
- فارابی، ابو نصر (بی‌تا)، احصاء العلوم.
- فصلنامه مطالعات راهبردی (۱۳۸۶)، س ۱۰، ش ۴، شماره مسلسل ۳۸، زمستان.



- فیرحی، داود (۱۳۸۸)، دین و دولت در عصر مدرن ج.۱، تهران: نشر رخداد.
- کشفی، سید جعفر (۱۳۳۲)، تحفه الملکوک، بخش سیاست مدن، تحفه اول به نقل از عبدالوهاب فراتی، «زندگی و گزیده اندیشه سیاسی کشفی»، فصلنامه علوم سیاسی، ج ۳، ش ۱۲، پاییز.

- لاهیجی، فیاض (بی تا)، شوارق الهام، ج ۱.
- مجلسی، محمد باقر (بی تا)، بحارالانوار، ج ۷۲.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار، ج ۳.
- مقدس اردبیلی احمد بن محمد (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجريد.
- مهدوی، اصغر آقا و دیگران (بی تا)، گفتارهایی در فقه سیاسی: حکومت، امنیت، فرهنگ.

منابع لاتین

Rouse, Joseph, (1987) *Knowledge and Power toward a Political Philosophy of Science*, Ithaca: Cornell University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی