

گفتمان وهابیت و اندیشه معاصر ایران

گفتمان وهابیت و اندیشه معاصر ایران

در واقع نو - وهابیت به دنبال اسلامی کردن مدرنیسم است و روشنفکر ایرانی به دنبال مدرن کردن اسلام. وجه شبه هر دو، فهم نادرست از اسلام و تجدد و بازگلتیدن در فرایند غربزدگی است. در این فرایند حقیقت اسلام همچنان به محاق می رود و در عرصه سیاست و عمل، امکان اتحاد برای نیل به اهداف پروژه ای ناشی از اغراض خاص فراهم می آید. تفسیر غلط وهابیت و روشنفکری ایران، علی رغم اختلاف های مبنایی که دارند، در اموری چند شباهت دارند. هر دو هستی (اعم از عالم، عقل، انسان و بعضاً متن) را به شکلی ظاهری می بینند و آن را ظاهرینانه تفسیر می کنند. هیچ یک به امور مقدس زمینی و تداوم ولایت الهی در زمین قائل نیستند. قدرت یابی در سیاست و انجام اصلاحات گسترده سیاسی، برای هر دو گرایش، اولویت نخست هستند. برای این منظور حاضر هستند به صورت مصلحتی از بسیاری شعارها و ارزش های خود عدول کنند. سرانجام هر دو گرایش، دیدگاهی ساده انگارانه نسبت به تحولات تاریخی داشته و گمان این را دارند که می توانند چنین تحولاتی را به دلخواه خود مدیریت کنند، به شرط آنکه رهبران و گروه های متخاصم را بتوانند حذف کنند.

مقدمه

در بررسی وهابیت لازم است تا پیش از آنکه قصد نقد وهابیت را داشته باشیم، به دنبال فهم آن باشیم. چنین انگیزه ای می تواند آموخته های جدیدی در ارزیابی وهابیت در ایران، منطقه و جهان به ارمغان آورد. در نوشتار حاضر، سعی می شود اختلاف ها و اشتراکات وهابیت جدید با گذشته، در بستر تحولات تاریخی و با تأکید بر اندیشه معاصر ایرانیان دریافته شود. (1)

برای بررسی جایگاه وهابیت در اندیشه معاصر ایران، به دنبال جستجوی مدارک نفوذ وهابیت در ایران نیستیم، بلکه بیشتر قصد داریم تا جایگاه اندیشمندان ایران معاصر اعم از مذهبی و مدرنیست که در گفتمان وهابیت مشارکت داشته اند، بیان گردد. افراد مختلف، علی رغم تفاوت هایی در دیدگاه ها، می توانند به نحوی در گفتمان معاصر وهابیت مشارکت کنند. این مشارکت به دلیل شباهت ها و اشتراکات آراء طرفین میسر می گردد. بنابراین باید دقت داشت که وهابیت نوین، یک گفتمان با توانایی جذب بالاست و افرادی که در آن مشارکت دارند، لزوماً نباید تابع مذهب وهابیت باشند.

وهابیت، از فرقه تا مذهب

به لحاظ تاریخی، شکل گیری وهابیت در ادامه آرای اهل ظاهر و در رأس همه آنها، ابن تیمیه در نظر گرفته می شود. آنچه در فهم وهابیت از همان آغاز حیاتی می نماید، دانستن این نکته است که تاریخ اسلام پس از رحلت رسول اکرم (ص)، با تفکیک ولایت، به معنای سرپرستی و زعامت سیاسی، از ولایت به معنای تربیت معنوی و تسخیر قلوب، آغاز می شود و تا به امروز کمابیش ادامه می یابد. برای مثال، تفسیر آیه اولوالامر به این معنا که در اسلام باید از هر صاحب حکومتی، تبعیت نمود، نتیجه ای از این تلقی است، گسترش مسائل و مشکلات فکری، سیاسی و فرهنگی جهان اسلام، باعث شد تا فرقه های مذهبی با اختلافات زیاد و علوم

اسلامی با وحدت کمتری تحقق یابند. (2)

ظهور تدریجی و قدرت یابی اهل ظاهر که خود را به احمد ابن حنبل منتسب می کردند، زمینه ساز خوبی برای دیدگاه های ابن تیمیه شد. دیدگاه های برپهاری و ابن بطه در تجسیم و تشبیه اولوهیت و تحریم زیارت و...، به شکل قابل توجهی به ابن تیمیه، مهمترین شخصیت اهل ظاهر کمک کرد. (3)

اهل ظاهر با همه مذاهب فقهی و کلامی، حتی با اشعریان، منازعه شدید داشتند. در متنی منتسب به اشاعره قرن چهارم چنین بیان می شود: «برخی از حنابله بغداد اقوالی دارند که حتی ملحدین هم از آن بری هستند. ایشان همه آنچه باید از حق تعالی منزه دانست، به وی نسبت می دهند. (4) همچنین پیشوایان گذشته را در نهان و آشکار و در محافل مختلف مورد لعن قرار می دهند. از جمله کسانی که مورد طعن این افراد قرار می گیرد، شافعی است.» (5) جریان اهل ظاهر به ویژه پیروان ابن تیمیه را می توان جریانی دانست که در برابر هر نوع تفکر در دین و تفسیر روشمند ایستادگی می کند و درصدد است تا با استفاده از تکفیر و تفسیق، هر دیدگاهی را که از توقف در ظواهر فاصله بگیرد، در زمره دیدگاه های فرق ضاله محسوب نموده و طرد نماید. اوج مبارزه آنها، با گرایش هایی است که به نوعی تداوم ولایت را در عالم اسلامی پی گیری می نمایند. هر چند ادعای گزاف ابن تیمیه در اجماع سلف صالح درباره دیدگاه های مخصوص به خودش، چندان قابل توجه نیست، اما این نگرش او که باید دیدگاه های معتقد به ارتباط با عالم غیب را رد کرد، پس از وی، گسترش بیشتری یافت. مبارزه با فلسفه، عرفان و تشیع در همین راستا قرار دارد. (6)

تأسیس رسمی وهابیت، به زمان خروج محمد بن عبدالوهاب مربوط می شود. این زمان را باید آغاز رسمیت یافتن وهابیت به عنوان یک فرقه دانست. در این هنگام، هنوز محمد بن عبدالوهاب به عنوان یک رهبر مذهبی مشروع پذیرفته نشده است و وهابیت به ضرب شمشیر آل سعود توفیق کسب می کند. بنابراین اهل تسنن در مقابله با وهابیت هم سنگر با تشیع و حتی کوشا تر هستند. (7)

ظاهرگرایی ابن عبدالوهاب در بُعد نظری، از ابن تیمیه معتدل تر است، هر چند از نظر عملی (اجرای قوانین مذهبی) سخت گیرتر باشد. مثلاً ابن تیمیه در مجادلات همیشگی جهان اسلام که اغلب یک سوی آن پیروان اهل بیت (ع) قرار دارند و سوی دیگر مخالفانی چون بنی امیه و... همواره در طرف مخالف قرار دارد و اهمیتی نمی دهد که منکر فضایل امیرالمؤمنین (ع)، امام حسین (ع) و دیگران شود. (8) و (9)

شاید این امر خود، یکی از دلایل مهجور ماندن نسبی ابن تیمیه و ابن قیم و در مقابل، توسعه یافتن وهابیتی شد که سعی کرد با تعدیل مواضع سلف فکری خود، راهی بین اهل بیت (ع) و مخالفان ترسیم کند تا حداقل در بین عامه، حساسیت کمتری برانگیزد.

آل سعود - وهابیت در این دوره که دهها سال طول کشید، در سه مقطع زمانی مختلف موفق به غلبه نهایی بر رقیبان در سال 1345 قمری شدند. حجاز که سالها بود رونق فرهنگی - تمدنی خود را از دست داده بود و حساسیت پیشین را برای مسلمانان نداشت، سرانجام همه سنگرهای نظامی، سیاسی و فرهنگی را در برابر آل سعود - وهابیت از دست داد. بدین سان، وهابیت برخلاف اغلب گرایش های مذهبی و فکری در جهان اسلام، در بستر غیرطبیعی رشد کرد. این بستر از همان آغاز مبتنی بر همبستگی کامل با آل سعود و تقسیم قدرت سیاسی و مذهبی بود. بنابراین وهابیت تبدیل به یک مذهب سیاسی - قومی شد که بقای خود را در بقای آل سعود می دید و این، اشکال همیشگی به عامه، در پذیرش حکومت های جور موسوم به اسلامی را به شدت مضاعف ساخت. (10)

کسب ثروت های فراوان از نفت و حج و حمایت های خارجی از سویی و بساطت و ضعف فرهنگی مردم شبه جزیره از سوی دیگر، باعث شد وهابیت در حرکت به سمت مذهبی رسمی، توفیق بیشتری یابد. در دوره ای که باید آن را دوره مدرنیزاسیون جهان اسلام و بسط نگاه ابرارگرایانه در حکومت های شبه سکولار جهان اسلام دانست، (11) وهابیت تبدیل به مذهبی مقبول شد؛ شاخه ای از مذهب حنبلی؛ مذهبی که در واقع خود پیروان چندانی نداشت. و بدین ترتیب، وهابیت عملاً به مفسر رسمی آن تبدیل می شود.

در همین دوره نهادهای مذهبی وهابی به سرعت رشد کرده و خود را با اقتضانات حکومت آل سعود تطبیق می دهند. وهابی ها خود را میزبان جهان اسلام و مربی آنها در زیارت غیرشرک آمیز اماکن مقدس می بینند. آنها تا جایی که خواسته های آل سعود را نقض نکنند، اجازه دخل و تصرف در اماکن مقدس حرمین شریفین را می یابند. مقاومت های جهان اسلام در این زمان، با توجه به سیطره حکومت های شبه سکولار و فرآیند یا پروژه مدرنیزاسیون، کاهش یافته است. وهابیت در دوره تغییر به سمت مذهبی شدن، به دلیل اقتضانات سیاسی حکومت آل سعود، به مرور از رویکرد ضد مدرنیستی خود کاست. (12)

بنابراین، تبدیل وهابیت از یک فرقه به یک مذهب، معلول تغییرات مختلفی است. نخست، سستی و رکود روح دیانت در جهان اسلام به طور کلی که اجازه حضور و قدرت یابی فرقه ای انحرافی را می دهد. (برخلاف قرون اولیه که فرقه های ظاهرگرا در اقلیت بودند) دوم، انحطاط فرهنگی - تمدنی سرزمین حجاز، که براساس آن سرزمین حجاز به نحوی در حاشیه تمدن اسلامی قرار گرفت و رونق خود را از دست داد. سوم مدرنیزاسیون در جوامع اسلامی که امکان نگاه ابرارگرایانه به مذهب را براساس منافع سیاسی، بیش از پیش فراهم می آورد و طبق آن دیانت جدید می تواند با تسامح بیشتری در جهان اسلام پذیرفته شود. سرانجام منابع فکری اهل ظاهر که بازخوانی آن در حجاز با تعدیل نظری (احترام بیشتر به اهل بیت (ع) و مذهب حنبلی) و سخت گیری شدید عملی (مجازات های سنگین و اغلب کشتار مخالفان)، توانست زمینه بی بدیلی برای وهابیت متحد با آل سعود مهیا سازد. ترکیب این عناصر برای وهابیت این ارمغان را داشت که خود را از فرقه ای ظاهرگرا به مذهبی رسمی با همان گرایش، ارتقاء بخشد.

گفتمان وهابیت

پادشاهی سعودی در دوره مدرنیزاسیون ناگزیر به اعمال مدیریت بیشتر بر وهابیت شد. در این زمان، وهابی ها بسیاری از اختیارات پیشین را از دست دادند و بیش از پیش پذیرنده نقش هایی شدند که از سوی حکومت بدانها ارائه می شد. همچنین وهابیت برخی دیدگاه های پیشین خود را در باب آموزش و پرورش و مسائل جدید جهان پس گرفت و نهاد روحانیت وهابی، خود تحت اختیار حکومت درآمد و بوروکراتیزه شد. (13)

سازمان بزرگ رابطه العالم الاسلامی (14) و بودجه رویایی آن، نقش مهمی در بسط دیدگاه های وهابی در جهان اسلام ایفا می کند. هر چند وهابیت سنتی در تشکیلات امر به معروف سعودی ها متمرکز بود، اما در زمان فراروی وهابیت از مرحله مذهب به گفتمان، وهابیت حکومتی یا سنتی، جای خود را در سازمان رابطه العالم الاسلامی می یابد. شخصیت های علمی - سنتی وهابیت، نقش اصلی در بسط وهابیت از یک مذهب به سوی یک گفتمان را بر عهده داشتند. بن باز، محمد مال الله، احسان الهی ظهیر، شیخ آلبانی، بن عثیمین، عبدالله اشتري و... برخی افرادی هستند که با حمایت های عمده سعودی و برخی متحدان آنها موفق به بسط وهابیت در منطقه شدند. این گرایش، با شخصیت های متعدد و انبوهی از تألیفات و

امکانات، همچنان قدرت اصلی عربستان سعودی در عرصه فرهنگ و دیانت را برعهده دارند. وهابیت در این دوره، به اقتضای وابستگی به آل سعود به نوعی هماهنگی با مدرنیسم دست می یابد. شاخه سنتی با جذب مسلمانان شبه جزیره و به ویژه حجاز، جذب عرب زبانان، اقشار مذهبی سنتی در بین مسلمانان، با تأکید بر مفاهیمی چون تکیه بر سنت های سلف صالح، مبارزه با شرک، مبارزه با بدعت ها، مبارزه با تهدیدهای خارجی (ایران، شیعه، آمریکا) و امثال آن فعالیت می کند. (15)

در زمانی که جهان در حال تجربه فضای جدیدی است، وهابیت نیز سعی می کند در این تجربه سهیم شود. رشد طبیعی انقلاب اسلامی، باعث شد مباحث و آرای موجود در نقد بیگانگان (مانند اخوان المسلمین) تقویت شده و گفتگوهای عمیق تر و جدیدی با ترکیب اسلام گرایی و اصلاح طلبی شکل گیرد. وهابیت علی رغم ادعاهای ریشه ای خود، در این گفتگوها غایب می نمود. این امر در کنار تأثیرپذیری آنها از اخوان المسلمین (16)، زمینه ساز شاخه ای جدید از وهابیت به رهبری ابوبصیر طرطوسی، المقدسی و... به نام وهابیت جهادی شد. شاخه ای که هم منتقد وهابیت سنتی هستند و هم بعدها انتقاداتی به القاعده مطرح ساختند. (17) شاخه جهادی با هدف جذب تازه مسلمانان، اقشار جوان، اقشار استکبارستیز و منتقد غرب با تأکید بر مفاهیمی چون مبارزه با دارالکفر، مبارزه با نفاق، مبارزه با احکام غیرمشروع مسلمانان، مبارزه با مظاهر فرهنگ و سیاست غرب و... فعالیت می کند. غرب در وهابیت جهادی، بیشتر غرب صهیونیستی - صلیبی است تا غربی که از نظر فکری در تضاد با اسلام باشد.

رشد روزافزون انتقادات از وهابیت سنتی و جهادی، شاخه ای دیگر از وهابیت را متولد ساخت که بدان، وهابیت اصلاح طلب یا میانه رو می توان گفت. این شاخه، مخاطب خود را از میان افرادی جستجو می کرد که نمی توانستند با دیدگاه های هیچ یک از دو شاخه اصلی وهابیت کنار بیایند. این شخصیت ها که در واقع بیشتر از وهابیت جهادی منشعب شده اند، توانستند بین دیدگاه های خود و خواسته های سعودیها، توافق ایجاد کنند. شخصیت های وهابیت اصلاح طلب مانند سلمان العوده، ناصر العمر، سعود الفنسیان و... برای بازسازی چهره بیرونی وهابیت نیز تلاش فراوانی کرده اند. (18)

بنابراین می توان تغییر وهابیت از مذهب به گفتمان را مشاهده نمود. در این تغییر جدید، نمی توان وهابیت را دارای یک چارچوب مذهبی خاص (مثلاً مذهب حنبلی) دانست، بلکه می توان آن را دارای رویکردی فراملی و ناظر به تغییر اندیشه ها (نسبت به دین، مدرنیته و...) قلمداد نمود. این تغییر منطبق، مبنایی فکری و عمیق مانند مبنای فکری تمدن ها ندارد، بلکه همچون گرایش تاریخی اهل ظاهر در تمدن اسلامی، مبتنی بر رد تعقل (19) و ولایت است. برخی صاحب نظران، نه تنها در وهابیت بلکه در همه گرایش های سلفی، اعتقاد به ظاهرگرایی یا نص گرایی را جستجو می کنند. (20) از اتحاد این دو نگرش، می توان کلیه دیدگاه های متکثر سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی گفتمان وهابیت را استخراج نمود.

اما نگرش وهابیت جدید در باب تجدد، برای منظور این نوشتار قابل توجه است. البته باید دانست که هنوز وهابیت جدید (نو - وهابیت) نگرش دقیقی در این باب ندارد و بیشتر با مسائل مرتبط با تجدد درگیر است تا با خود تجدد. همانطور که در صدر مقاله هم بیان شد وهابیت در آغاز تکوین خویش، هر امر جدیدی (یعنی حتی ظواهر دنیای مدرن) را بدعت در دین قلمداد می کرد. (21) امروزه وهابیت ناگزیر است از این امر عقب نشینی کند.

در واقع بیشترین تعارض سیاسی وهابیت - به ویژه در شاخه جهادی - با تمدن مدرن، در اندیشه سیاسی است. در ادامه توضیح می دهیم که هیچ یک از سه گرایش عمده وهابی، حاضر نیستند خطری بزرگ تر از اندیشه سیاسی غرب متصور شوند.

ژیل کیل، با ریشه یابی افکار اخوان المسلمین، یادآور می شود که بسیاری از اعضای اخوان المسلمین به عربستان مهاجرت کردند و حتی مقام استادی یافتند و در تکوین فکری وهابیت جهادی مؤثر بودند. او نشان می دهد که دیدگاه اخوان المسلمین به غرب به مثابه جاهلیت مدرن و دنیای کفر، چگونه به وهابیت جهادی انتقال یافت. (22) زینو باران هم در نظر مشابهی، با یادآوری مشابهت های نظری بین ابن تیمیه، ابن عبدالوهاب و سید قطب (23)، بیان می کند که در همه این گرایش های اسلام گرایانه می توانیم تقابل با تمدن غرب و سکولاریسم را مشاهده کنیم. (24)

اما آنچه وهابی ها از سکولاریسم مراد می کنند، بیشتر جنبه سیاسی دارد. (25) شموئل بار به خوبی تذکر می دهد که اغلب رهبران سیاسی وهابیت جهادی، به دنبال تأسیس خلافت اسلامی در عراق هستند و جهان را به دنیای کفر و اسلام تقسیم می کنند. (26) حجم قابل توجهی از مطالب سایت های جهادی به نقد و حمله به دموکراسی اختصاص داده شده است. (27)

هرچند سنتی ها هنوز در برابر بسیاری از زمینه ها از جمله زمینه هایی که در آنها ناتوان هستند مانند عرصه هنر، رویکردی محافظه کارانه در پیش می گیرند، (28) میانه روها سعی دارند وجهه ای فرهنگی نیز در برابر غرب داشته باشند. بدین منظور علی رغم پذیرش بسیاری از نقدهای طیف جهادی به وجوه سیاسی لیبرالیسم، به ابعاد فرهنگی و در واقع بیشتر فرهنگ عمومی هم توجه می کنند. وهابی های میانه رو، ضمن نقد اندیشه سیاسی غرب، بر وجوهی از عقل بشری مانند مفهوم شورا در اسلام نیز تأکید دارند. (29)

آنها معتقدند که جامعه غربی در لوای ارزش هایی مانند انسان گرایی و... در واقع به دنبال سکولاریسم و دین زدایی حرکت کرده است. در مقاله ای، بین غرب و عالم اسلام، جنگی فکری فرض می شود که از جنگ نظامی بسیار مهم تر است. ابزارهای جنگی غرب در این منازعه مفاهیمی چون دموکراسی، سکولاریسم و... هستند در این مقاله، مسلمانان در این فضا از همه چیزهای «منفی» غرب مانند آزادی لیبرالی و سکولاریسم و... تقلید می کنند و از امور نافع آن مانند علم و فن آوری پرهیز دارند. (30)

در واقع تفکیک بین وجوه تمدنی و فرهنگی غرب، ابزار شایع وهابی ها برای کسب توانایی در نقد غرب است. مثلاً یک محقق، از کلمه تمدن، نوع فرهنگ و جهت گیری خاص یک جامعه را مراد می کند و از کلمه مدنیت، جنبه مادی و متعارف جامعه را. وی صراحت دارد که نباید غرب را یکپارچه دید و به هر حال این تمدن (یعنی فرهنگ غرب) جای خود را باید به تمدن اسلامی بدهد. (31)

آنها، گاهی ارجاعاتی هم به اندیشمندان و نظریه پردازان غربی دارند که بیشتر با هدف استناد جدلی و اقتناعی صورت می گیرد. برای نمونه به اسامی برخی فیلسوفان مانند نیچه، هایدگر، سارتر و لاکان، اشاره می شود و آنها را به عنوان نمایندگان فکری می نامند که وضع کنونی غرب را با اصطلاحاتی چون رفتن به عدم و پساساختارگرایی، پساسکولاریسم، پسا عقلانیت و... به چالش کشانده اند. (32) بدیهی است هدف و روح حاکم بر این مطلب، در بن بست جلوه دادن وضع کنونی غرب و راهگشا نشان دادن اسلام است.

در مجموع، طیف های مختلف وهابی، سعی دارند با نگاه گزینشی به مدرنیسم و غرب، با حفظ ظواهر شرعی اولیه، همچنان خود را از تغییرات سیاسی و فرهنگی تجدد حفظ کنند. اما در مقابل، نه شناختی در برابر وجوه مبنایی تر غرب مانند عقلانیت جدید، سوپرکتیویته (اومانیزم فلسفی) و سکولاریسم به معنای حقیقی آن دارند و نه برنامه ای برای یافتن جایگزین مناسب. ضمن آن که نظریه سیاسی وهابیت سنتی که از ابتدا با تفکیک قدرت سیاسی و مذهبی توأم

بود، چندان هم از سکولاریسم بیگانه نیست.

بنابراین، می توان گفت مثلاً در مجادله بر سر وهابی بودن یا نبودن گروه طالبان (33) بین مذهب و گفتمان خلط صورت می پذیرد. طالبان، ارتباطی به مذهب یا فرقه وهابیت ندارد اما بی شک نقشی اساسی درون گفتمان وهابیت دارد. برای نمونه، هلنا کین فین، شرح می دهد که چگونه می توان میان عملکرد طالبان و عملکرد آرام امروزی وهابیت و علنی دیروز آن، برای تخریب ابنیه باستانی جهان اسلام - که می تواند معارف فرهنگی زیادی را روشن کند - هماهنگی یافت. امری که آن را تروریسم فرهنگی می خواند. وی یادآور می شود این فرایند تخریب گرایی وهابی ها محدود به عربستان نیست و در سرتاسر دنیای اسلام (34) وجود دارد. (35)

سنت ستیزی وهابیت محدود به تخریب آثار اسلامی نیست. مای یمنی در سرتاسر کتابش، حجاز و خواسته یک هویت عربی، می کوشد نشان دهد که چگونه نجد و وهابیت برخاسته از آن منطقه خشک، در برابر اکثر سنت ها و رسوم فرهنگی، اجتماعی و سیاسی حجاز قرار می گیرد. وی تلاش دارد نشان دهد که مردم حجاز با تلاش فراوان سعی کرده اند مقررات سخت مذهبی وهابی ها را دور زده و سنت های فرهنگی خود را کمابیش حفظ کنند. (36)

وهابیت در دوره گفتمانی می تواند با مخاطبان بیشتری اعم از شیعه و سنی ارتباط برقرار کند و پایگاه مذهبی قبلی خود را نیز همچنان حفظ کند. در این دوره، وهابیت بر چارچوب مذهبی خود تکیه ندارد، بلکه برای کسب قدرت حداکثری در مناطق ذی نفوذ و تخریب قدرت رقیبانی مانند ایران، شیعیان، آمریکا و... تلاش می کند. از نظر محتوایی، گفتمان وهابیت، ناظر به ردّ شدید همه فرهنگ ها و گفتمان های رقیب خود و تمرکز بر بنیادهای ظاهرگرایانه معرفتی از دین، با تفسیر خاص وهابیان به مثابه تفسیر مرجع است. بدین منظور، با روش ارزیابی مجادله ای، همه گفتمان های رقیب را نقد و بدین ترتیب، اعتبار خود را بسط می دهند. شاخه های مختلف وهابی، علی رغم اختلافات مذکور، همچنان در اصول بنیادی مهمی از جمله تکفیر شیعه، ردّ هر نوع ارتباط ولایی و معنوی بین انسان و خداوند، استفاده جدلی از عقل، مخالفت ظاهری با مدرنیاسیون و... همداستان هستند. این امر به وهابیت کمک می کند تا ضمن جلب مخاطبان متعدد و متنوع، امکان مدیریت نهان و غیرمستقیم یا حداقل هدایت اندیشه ها را از دست ندهد. بنابر آنچه گفته شد، نو - وهابیت را باید یک گفتمان شبه - مدرن دانست که بر مبنای ظاهرگرایی دینی برای مقابله با دیدگاه هایی از جمله بسط معنویت و تعقل دینی تلاش می کند.

روشنفکری و وضع اندیشه در ایران معاصر

بررسی وضع اندیشه در ایران معاصر بدون توجه جدی به تجدد، ابتر و بی ثمر خواهد بود. مدرنیسم در بسط طبیعی خود، همه کشورهای اسلامی، از جمله ایران را دربرگرفت و این، همه شئون سیاسی و فرهنگی کشور را شامل شد. حتی پیدایش فرقه های متعدد مذهبی هم بی ارتباط با پروژه مدرنیاسیون نیستند. برای فهم نسبت وهابیت و اندیشه معاصر ایران، به ذکر نمونه هایی از نحوه آمیزش مدرنیسم در ایران می پردازیم. البته آنچه در ادامه می آید، یک بررسی جامع نیست و صرفاً در ارتباط با موضوع این نوشتار قابل توجه است.

برخی از مهم ترین عوامل بیرونی که در مدرنیاسیون کشورهای اسلامی مؤثر بودند، عبارتند از: ورود صنعت و تکنولوژی، بوروکراتیزه کردن نهادهای اجتماعی و سیاسی، استعمار و قدرت یابی غربی ها، سرمایه سالاری، قدرت یافتن فراماسونرها، اقلیت های مذهبی، میسیونرها و روشنفکران در عرصه های فرهنگی، تغییر مسیر رسانه ها از رسانه های سنتی به سمت

رسانه های مدرن از جمله مطبوعات، مدرنیزاسیون آموزش و پرورش سنتی و... (37) نقش روشنفکران در فرایند یا پروژه مدرنیزاسیون، بسیار اساسی و ممتاز است. روشنفکر کسی است که ضرورتاً از عقلی وضوح طلب و تمایز طلب بهره می برد. این نوع از اندیشیدن که همان اندیشیدن با عقلانیت مدرن دکارتی است، کمابیش نزد روشنفکران کشورهای غرب زده نیز تحقق می یابد. شاید بتوان به تبع آل احمد، (نوع خاصی از) سیاست ورزی را نیز در ذات روشنفکری دانست، به این معنا که روشنفکران، همواره به نحوی از انحاء ایدئولوژیک فکر می کنند. (38) اما به نظر می رسد روشنفکران ایرانی، برخلاف روشنفکران غربی، نگاه مطلق اندیشانه ای نسبت به ارزش های مدرن دارند. نفی وحی و شریعت بدین معنا در ذات هر نوع روشنفکری قرار دارد. (39)

سطحی بودن روشنفکران ایرانی را می توان در تغییرات ایدئولوژیک متداوم آنها مشاهده کرد. به نظر می رسد، عجله روشنفکران برای کسب قدرت، باعث شده است ابعاد نظری روشنفکران در ایشان صرفاً در حد یک ابزار باشد، ابزاری برای نیل به قدرت. این همه در حالی بود که ایران در دوره مدرنیزاسیون، همچون بسیاری از کشورهای دیگر، فاقد فرهنگی غنی و عقلانیتی غربی یا هر نوع دیگری از تفکر و تعقل بارور بوده است. خصلتی که در دوره التقاط (مدرنیزاسیون سطحی با سنت های ضعیف) طبیعی می نماید. (40)

برای مثال، بینای مطلق نشان می دهد که اکثر آثار و تألیفات متعلق به گرایش های چپ در ایران، فاقد مبانی اندیشه مارکسیستی بوده و صرفاً ابزاری برای عمل عجولانه و سطحی قرار گرفته اند. بسیاری از این آثار حتی از ارائه اطلاعات اولیه درستی نیز بی بهره بوده اند و در نهایت همه در خدمت فعالیت سیاسی بیش از پیش سطحی و عمل زده کردن فضای فرهنگی کشور قرار می گرفتند. (41)

عصر روشنگری در اروپا بدون نقد دین ممکن نبود. اندیشمندان این عصر در تلاش بودند تا با الهیات طبیعی به نقد الهیات فلسفی و سنتی بپردازند. بدین ترتیب، نوعی تلاش برای قدسیت زدایی از عالم با تعلیل هستی به پدیده های طبیعی در آنها دیده می شود. (42) اصلاحات دینی در اروپای مدرن، مبانی فلسفی و سیر تاریخی مفصلی دارد. اما یادآوری برخی وجوه آن برای منظور این نوشتار مهم است. یکی از نتایج اصلاح دینی در غرب، نفی مرجعیت دینی در تفسیر کتاب مقدس است. بر این اساس می توان تفسیر شخصی از دین را در برابر تفسیر رسمی و کلاسیک قرار داد. (43) یکی دیگر از نتایج این گرایش در غرب امروز، نقد تاریخی متون مقدس است. به این معنا که باید با نگاهی انتقادی در باب مدعیات کتاب مقدس به تفحص «علمی» (44) پرداخت و بر آن اساس، صحت و سقم آن مدعیات را ارزیابی کرد. (45) اصلاحات دینی در عصر تجدد، عالم اسلامی را از هند تا مصر درنوردید. این اصلاحات چه از جانب شریعت دوستانی مانند سید جمال مطرح شده باشد و چه از جانب روشنفکران، در هر صورت تحت تأثیر فضای تجدد بود و خواه ناخواه بسیاری از آموزه های مدرن را (البته بدون مبنای فکری آنها)، به کار می برد.

در متون مربوط به عصر مدرنیزاسیون ایرانی، به صراحت شاهد بیاناتی از نویسندگانی چون عبداللطیف شوشتری، سلطان الواعظین و امثال آن هستیم که نشانگر خرسندی آنهاست از انجام اصلاحات دینی در اروپا و مقابله با آنچه ایشان خرافات می دانند. سید جمال الدین اسدآبادی نیز با تأثیرپذیری نسبی از این جریان، بر پاک کردن عقل از خرافات و بزرگداشت شخصیت انسان، پای می فشارد و صراحتاً از پروتستانتیسم حمایت می ورزد. (46) مشابه چنین انگیزه هایی را می توان در روشنفکرانی چون آخوندزاده نیز پیگیری کرد. (47) به نظر می رسد چه روشنفکران و چه مذهبی های رفورمیست، در این مرحله از تاریخ، گمان

داشتند می توان با انجام «اصلاحات دینی» همان فرایند مدرنیسم را در ایران طی کرد و به همان نتایج رسید. به همین خاطر در تلاش برآمدند تا با انجام اصلاحات در دین، عقب ماندگی ایران و نیز مشکل بحران هویت فراگیر در بین نخبگان و طبقاتی از مردم را حل کنند. نسخه های روشنفکران و رفورمیست ها، علی رغم تفاوت های فراوان، در این روح واحد مشترک بود. می توان گفت مخالفت سید جمال با سنت فلسفی ایران به نفع علوم و عقلانیت جدید، نمونه ای از پذیرش تلقی شبه مدرن در اوست. سید جمال هر چند در برخی فروع با رفورمیست های افراطی مانند سید احمد خان هندی مخالف است، اما عملاً خود نگاهی شبه علمی به دین دارد و چنین نگاهی را برای جوامع اسلامی توصیه می کند. او دیدگاه اصالت طبیعت (48) را متعلق به دهریون و یونانیان باستان می داند و آن را نوعی آموزه خرافی مربوط به گذشته می خواند. (49)

البته برای آنکه به سهل انگاری در نتیجه گیری دچار نشویم، یادآور می شویم که بسیاری معتقدند نباید سید جمال را با وهابیت یکسان دانست، چرا که وهابیت به دنبال احیای اسلام سلف با زدودن انحرافات بود و سید جمال در رأس همه مدرنیست های جهان اسلام به دنبال نگاهی مدرنیستی به اسلام بود. (50)

آخوندزاده نیز مانند سید جمال سخت به دنبال نتایج عملی و سیاسی بود. او برای اصلاح دین و زدودن فرهنگ ایران از خرافه هایی که عمدتاً همان آداب دینی و سنتی بودند، تلاش زیادی کرد. تا جایی که حتی الفبای جدیدی را هم طراحی کرد. اما اصلاح دینی مدنظر آخوندزاده (مثلاً با تمسخر علوم غربیه، ترویج علوم جدید، اشاعه آزادی، برقراری منشأ طبیعی برای عدالت و...) سرانجام به نفی کامل دین انجامید. (51)

اگر نفی کامل دین و معنویت به نفع دنیای مادی و علوم حسی در نظر آخوندزاده را یک سر طیف بدانیم و تفسیر وحدانی از علم و دیانت در دیدگاه سید جمال را سر دیگر آن، امری مشترک در بین همه روشنفکران ایرانی مشاهده می شود و آن عبارت است از تمسک ظاهری به ایدئولوژی های غربی و استفاده نسبی از عقل یک مرتبه ای و وضوح طلب دکارتی، همراه با نقد دیانت سنتی و سنت های رایج ایرانی در برابر علم و فرهنگ مدرن. دسته قابل توجهی از روشنفکران، پروژه ای را دنبال می کردند که در آن نحوه ای از دیانت نحیف با ارزش های عالم مدرن جمع شود. در این جمع شدن، تبیین حکمی - نظری از ارتباط انسان و جهان با عالم غیب به محاق می رود و مفاهیم دینی، بیش از پیش ظاهرینانه تفسیر می شوند. شاید بتوان این پروژه روشنفکری را به تعبیر برخی صاحب نظران (52)، مدرنیزه کردن اسلام (در کنار اسلامیزه کردن امر مدرن) نام نهاد.

5. ایرانیان و گفتمان وهابیت

ظاهراً آشنایی ایرانیان با وهابیت به زمان فتحعلی شاه برمی گردد. در آن زمان عبدالعزیز، حاکم سعودی، بعد از جنایاتی که در عتبات عالیات داشت، به فتحعلی شاه نامه ای نگاشت و در آن خود را امیر مسلمین و او را پادشاه عجم نامید و ضمن توجیه اقدامات خویش وی را دعوت به «توحید» نمود. (53) پس از آن نیز ایرانیان همواره از طریق موسم حج با مواضع وهابی ها آشنا می شدند. در طی این مدت، مواضع بسیاری از روشنفکران و روحانیان، قرابت های قابل توجهی با وهابیت داشته است. احمد کسروی، ابوالفضل برقعی، اسماعیل آل اسحاق، شریعت سنگلجی، مرتضی رادمهر، علی مظفریان و حیدرعلی قلمداران برخی از افرادی بوده اند که در محافل مختلف به این گرایش متهم شده اند. در مورد گرایش یا عدم گرایش این افراد به وهابیت، منازعات فراوانی وجد داشته است که بررسی آن نمی تواند دستور کامل مستقل

این نوشتار باشد. اما آنچه اینجا مهم است، نسبت این افراد و سایر اشخاص مشابه با گفتمان وهابیت است.

شاید در میان شخصیت های فوق الذکر، هیچ یک شهرت کسروی را نداشته باشند. کسروی نیز مانند آخوندزاده از یک دیدگاه اصلاح طلبانه دینی، به سمت نفی کلی دین و به ویژه تشیع حرکت کرد و در این مسیر، گوی سبقت را از همه گرایش ها حتی توده ایها ربود. دیدگاه ها و لحن تند کسروی چنان جامعه ایران را متأثر ساخت که ده ها کتاب و مقاله در همان زمان (بعد از رضاخان)، علیه او نگاشته شد. (54)

کسروی آراء خود را در مورد تشیع در کتاب شیعی گری منتشر ساخت که در همان سال به عربی ترجمه شد و تا به امروز بارها توسط وهابی ها و دیگران تجدید چاپ شده و به راحتی قابل دستیابی است. مندرجات این کتاب، شباهت های جالب توجهی با بیان وهابیت علیه شیعه دارد. از سویی، دلایلی که علیه شیعه بیان می شود و حکم به شرک شیعه داده می شود از وهابیت اخذ شده است. از سوی دیگر، به اعتباری می توان لحن بسیاری از وهابی های سنتی در هجو شیعه را متأثر از لحن این کتاب - که با اتکا بر تشیع عوام، اعتقادات شیعی را هجو می کند - دانست. البته معمولاً بیان نمی شود که کسروی از روحانیت ستیزی به شیعه ستیزی و از آن، به دین ستیزی تمایل یافت. در اواخر عمر، نوعی تمایل به ارائه شبهه دینی جدید در او پدید آمده بود. (55)

باز هم یکی از مبدأ عزیمت های مهم کسروی در نقد تشیع و نقد تصوف، مبارزه با خرافات و معقول سازی دین است. در مبارزه با خرافه، بین او و منتقد اصلی او یعنی حاج سراج انصاری، و نیز بین بسیاری از دیگر شخصیت های بحث انگیز مشابه مانند شریعت سنگلجی، حیدرعلی قلمداران و اسدالله خرقانی، اشتراک نظر وجود دارد. (56)

این نظر شایع (خرافه ستیزی و معقول سازی) را همچنین می توان آنجا دید که کسروی از کتاب حفظ الصحه در دین اسلام (57) یک بار حمایت کرد. این کتاب، به سبک کتاب مطهرات در اسلام بازرگان، و (البته پیش از آن) در پی نشان دادن انطباق احکام شرعی با یافته های علم جدید است. این طرز تلقی، بیشتر از متجددان مصر (مانند طنطاوی) و از طریق عراق به ایران وارد می شد. (58)

هرچند دیگران به صراحت کسروی مسیر نقد مرجعیت تفسیر، نقد تشیع، نقد خرافات و بالاخره رد هر نوع دیانت را تا به آخر طی نکردند، اما تجربه کسروی به خوبی نشان داد که نگاه روشنفکرانه به دین با میانی سابق الذکر، نمی تواند با نگاه معنوی سازگار باشد. این همان بستر یا فضای مشترکی است که موجب قوام هم زمان وهابیت و روشنفکری در ایران می شود. شخصیت های دیگر را نیز می توان ارزیابی نمود که در بسط این نگاه، به ویژه در بین عموم مردم نقش داشتند.

یکی از این افراد نزدیک به کسروی، محمد حسن شریعت سنگلجی بود که از بسیاری مشاهیر حوزوی استفاده کرد، اما سرانجام به وهابیت گرایش یافت. وی که روابط خوبی با رضاخان داشت، علیه بسیاری از دیدگاه های شیعه دست به نگارش زد. انتقاداتی که سنگلجی تحت عنوان مبارزه با خرافات شیعیان مطرح می سازد، کمابیش همان دیدگاه های وهابیت است. جالب آن که مرحوم آیت الله طالقانی که برخی اعتقاد به تأثیرپذیری او از سید جمال دارند، یکی از آثار نویسنده دیگر این طیف یعنی محوالموهوم خرقانی (59) را منتشر ساخته است. (60)

قلمداران نیز شخصیت جوان تر این گرایش بود. او نیز با گرایش و تعصب دینی و به منظور احیای دین وارد عرصه فرهنگ کشور شد. اما به مرور، هدف اصلی خود را مقابله با خرافات و دیدگاه های ناصواب شیعی خواند. قلمداران هر چند رسماً به وهابیت نپیوست ولی حمایت ابوالفضل

برقعی را جلب کرد. ادعایی مبنی بر تأثیرپذیری بازرگان در کتاب بعثت و ایدئولوژی، از قلمداران، مطرح شده است. (61)

ابوالفضل برقعی که تا سطح اجتهاد هم بالا رفته بود، شاید معتبرترین فرد مذهبی در این جریان باشد. برقعی با نگارش ردیه هایی بر فلسفه و عرفان کار خود را آغاز و سپس با نقد خرافه های شیعی و بالاخره اصول اعتقادی شیعی ادامه داد. برقعی بیش از دیگران به وهابیت گرایش یافت و به صراحت آثار ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب را ترجمه یا مطرح می ساخت. او در سال 1370 در تهران فوت کرد. (62)

بررسی رجال مهم قابل طرح در حوزه گفتمان وهابیت، مانند علی اکبر حکمی زاده، شیخ محمد خالصی، سید صادق نقوی، جواد غروی، حسینی طباطبایی، محمد صادقی و... مقدور نیست. با این همه باید یادآور شد که هنوز هم تأثیرپذیری از این گفتمان یا به عبارت دقیق تر، مشارکت در این گفتمان ادامه دارد. نگاهی اجمالی به وضع فرهنگی کردستان ایران، تا حدی می تواند این مسئله را روشن کند.

هر چند در گذشته، مردوخ کردستانی نیز در حمله به تشیع، از کسروی متأثر و با او همداستان بود، (63) اما کردستان همواره به دلیل تابعیت از فقه شافعی و مجاورت با شیعیان، همچنین نفوذ سنتی متصوفه از جمله نقشبندی ها در این منطقه، دارای روابط مناسبی با شیعه بوده است. با این همه، ظهور پدیده احمد مفتی زاده، بستر جدیدی در عرصه فرهنگ مذهبی کردستان ایجاد کرد.

مفتی زاده متعلق به خانواده روحانیان اهل سنت کردستان بود. او پس از طی کردن تحصیلات مذهبی موفق شد کرسی استادی را در دانشگاه تهران کسب کند. اما به دلیل وابستگی به حزب دموکرات کردستان دستگیر شد. پس از آزادی، در حالی که ادعا می کرد دچار تحول فکری و روحی شده است، منصب حاکم شرع کردستان را نیز به دست آورد که تا اوایل انقلاب اسلامی در دست داشت. او مؤسس مجموعه ای مذهبی موسوم به مکتب قرآن است. پس از انقلاب، به شدت از انقلاب اسلامی انتقاد کرد و چند سال را در زندان سپری و در سال 71 فوت کرد. او امروزه دارای طرفداران و مفسران عمدتاً کرد زبان فراوانی است. (64)

اما دقت در آراء و زندگی مفتی زاده (که آغاز تحولات خود را یک رؤیا و اخذ رسالتی از رسول اکرم (ص) می داند و از آن پس دیدگاه های خود را به طور گسترده طرح و بیان می کند)، نمونه دیگری از انحلال گرایش های مشابه ایرانی در فضای سطحی معاصر را نشان می دهد. بخشی از این امر را می توان در ارتباط مفتی زاده و برخی تابعان با سلفیه مشاهده کرد و برخی از آن را می توان با عملکرد و دیدگاه های سیاسی خود مفتی زاده ارزیابی نمود.

نگاه انتقادی مفتی زاده به احادیث و استفاده دلخواهانه از آنها در تفسیر قرآن، نوعی فاصله بین او و اهل ظاهر را نشان می دهد. اما در ادامه، راه فهم سیاست اسلام را تفسیر قرآن براساس سنت خلفای راشد و به ویژه ابوبکر می داند. با این حال از تقسیم جهان به دارالکفر و دارالاسلام اجتناب می ورزد و با نفی هر نوع کفر در جهان امروز سعی در نشان دادن حکومتی مدرن بر مبنای اسلام موجود (در برابر اسلام آرمانی) دارد. (65) و (66)

عملکرد سیاسی مفتی زاده، پیش از تحول، پس از تحول و پس از انقلاب اسلامی، رویکردی عمل زده را در مسائل سیاسی نشان می دهد. این مسئله که مثال هایی از آن در ذیل ذکر می شود باعث گردید فضای متشتت سیاسی - اجتماعی کردستان که به شدت نیازمند گفتگوهای فرهنگی و عمیق تر است، نه تنها ثباتی را تجربه نکند، بلکه بر تشتت آن افزوده شود.

اسناد ساواک (67) به خوبی نشان می دهند که مفتی زاده چه قبل از زندانی شدن توسط

شاه و چه پس از آن که ادعای تحول فکری می کرده است، برای وصول به مناصب و تقاضاهای مختلفی (تدریس در دانشگاه، دریافت مناصب برای بستگان، مدیریت حوزه سنندج، سفر به عمره و...)، به طور مستقیم با ساواک نامه نگاری داشته است. در این نامه ها، مفتی زاده، خود و پدرش را کاملاً وفادار به شاهنشاه معرفی کرده و لحنی به شدت شاه دوستانه از خود نشان می دهد. در همین اسناد نشان داده می شود که ساواک نیز، علی رغم سابقه ارتباطی مفتی زاده با حزب دموکرات، اجمالاً به او اعتماد دارد و ضمن بهره بردن از او برای تأثیرگذاری در منطقه، هوشمندانه وی را مدیریت می کند.

این در حالی است که مفتی زاده پس از انقلاب اسلامی، بلافاصله وجهه انقلابی گرفته و حتی خود را رهبر انقلاب در کردستان معرفی می کند. اما پس از آن که دیدگاهش درباره «شورایی نبودن حکومت» (68) - که آن را شرط اسلامی بودن حکومت می داند - تحقق نیافت موضع گیری های تندى انجام داده و در نامه ای به بنی صدر، تلویحاً حکومت را به مبارزه مسلحانه تهدید کرد. (69)

مفتی زاده در فعالیت های خویش، تشنت فراوانی داشت. برای مثال یکی از رؤس دیدگاه های او که تحت تأثیر جریان های چپ بود، آرمان گرایی اقتصادی و تمنای جامعه اسلامی بدون طبقه بود. از دیگر اقدامات او ارتباط برقرار کردن با اخوان المسلمین مصر و برخی افراد ذی نفوذ آنها در منطقه بود. او همچنین برای نیل به خودمختاری در کردستان تلاش وافر داشت. در این راستا با همکاری برخی روحانیون زاهدان و با حمایت علنی وهابیت سعودی (کنفرانس طائف)، علیه جمهوری اسلامی بیانیه داد. (70)

مجموعه این عوامل متعدد و متنوع باعث شد تا پیروان مفتی زاده پس از مرگ او، همچنان برخورد متشتت و مبنای ضعیف او را ادامه دهند. مکتب قرآن پس از فوت او و در سال 79 به دو شاخه تقسیم شد. شاخه رسمی این بخش که با رهبری افرادی مانند سعدی قریشی (و با حضور نسبی فرزند مفتی زاده) به فعالیت مذهبی می پردازند و شاخه دوم که با رهبری اشخاصی چون حسن امینی، معتقدند باید در قدرت سیاسی دخالت نمود. این شاخه دوم به شدت از یک گروه وهابی مصری به نام جماعت انصار السنه المحمدیه و نیز سلفی های سیستان و بلوچستان و شبکه نور عربستان سعودی متأثر است. (71)

امروزه ماموستاهای عمدتاً جوانی مانند عبداللطیف (72)، عبید محمد امین، ره مه زن، محمد کانی سارد، عبدالرحمن حسین پور و... صراحتاً به اعتقادات شیعی و حتی رسوم فرهنگی ایران (مانند نوروز) حمله می کنند و سعی بر برجسته سازی اختلافات بین شیعه و سنی دارند. (73) دیدگاه های آنها که فاقد مبنای قابل توجهی در مسئله دین و تجدد است، زمینه سازی مهم برای بسط بیش از پیش وهابیت در منطقه فراهم می آورد. کتب رایج در سنندج نیز همین خط را پی می گیرند. ایوب گنجی، (با گرایش به جماعت تبلیغ شبه قاره هند) را می توان مهم ترین آنها دانست که آثار متعددی در نقد دیدگاه های شیعی، یا برجسته سازی اختلاف های فریقین در سنندج منتشر کرده است. او در آثارش یکی از راه های مبارزه با قاچاق و اعتیاد به مواد مخدر را فراهم کردن امکان فرستادن جوانان به کشورهایمانند چین برای جهاد معرفی می کند. (74)

بنابراین می توان همان اتفاقی را که به صورت کلان و ملی در قرابت محتوایی وهابیت و روشنفکری رخ داد، در ابعاد منطقه ای نیز مشاهده کرد. دیدگاه های بسیط و ابتدایی در باب اسلامی شدن به ویژه در عرصه سیاست، نگاه یک رتبه ای و جدلی به عقل، نقد عوالم غیرمادی بالفعل و نیز ارتباط معنوی - ولایی بین انسان ها یا انسان ها با عالم غیب. برخی زمینه های این قرابت محتوایی بین نو - وهابیت و روشنفکری یا سایر جریان های مشابه

سکولار (مانند احزاب) را شکل می دهند. قرابتی که می تواند از حد محتوا فراتر رود و به قرابت ها یا اتحادهای سیاسی - تشکیلاتی نیز منجر گردد.

نتیجه گیری

در واقع نو - وهابیت به دنبال اسلامی کردن مدرنیسم است و روشنفکر ایرانی به دنبال مدرن کردن اسلام. وجه شبه هر دو، فهم نادرست از اسلام و تجدد و بازگلتیدن در فرایند غربزدگی است. در این فرایند حقیقت اسلام همچنان به محاق می رود و در عرصه سیاست و عمل، امکان اتحاد برای نیل به اهداف پروژه ای ناشی از اغراض خاص فراهم می آید.

این اسلامیزه کردن در شاخه سنتی، بسیط ترین شکل ممکن را دارد و طبق آن، حکومت های حاکم و دیدگاه های رایج، اسلامی تلقی شده و صرفاً باید با زدودن تعالیم رقیب از شیعیان، متصوفه و غربی ها، اجازه انحراف از امر صحیح را نداد. در شاخه جهادی، این پروژه ابعاد بیشتری می یابد و طبق آن باید حکومت های منحرف و وابسته را با مبارزه اصلاح کرد تا با اصلاح حکومت، به نحوی احکام اسلام پیاده شده و جامعه اسلامی تحقق یابد. در وهابیت میانه رو این گرایش تعمیق یافته و ابعاد فرهنگی تر و برخی ساختارهای اجتماعی مانند آموزش و پرورش و رسانه ها نیز مهم تلقی می شوند. در این راه سوم، مبارزه باید فرهنگی - اجتماعی باشد تا اعوجاجات برطرف شده و اسلام، یعنی وهابیت تحقق یابد. (75)

تفسیر غلط وهابیت و روشنفکری ایران، علی رغم اختلاف های مبنایی که دارند، در اموری چند شباهت دارند. هر دو هستی (اعم از عالم، عقل، انسان و بعضاً متن) را به شکلی ظاهری می بینند و آن را ظاهر بینانه تفسیر می کنند. هیچ یک به امور مقدس زمینی و تداوم ولایت الهی در زمین قائل نیستند. قدرت یابی در سیاست و انجام اصلاحات گسترده سیاسی، برای هر دو گرایش، اولویت نخست هستند. برای این منظور حاضر هستند به صورت مصلحتی از بسیاری شعارها و ارزش های خود عدول کنند. سرانجام هر دو گرایش، دیدگاهی ساده انگارانه نسبت به تحولات تاریخی داشته و گمان این را دارند که می توانند چنین تحولاتی را به دلخواه خود مدیریت کنند، به شرط آنکه رهبران و گروه های متخاصم را بتوانند حذف کنند. شاید رمز اینکه برخی محققان غربی (76)، علی رغم تفاوت های مهم بین وهابیت و رفورم دینی در غرب، آن را یک نهضت اصلاح دینی می دانند، همین باشد. اگر این دیدگاه را رد کنیم، حداقل نمی توانیم انکار کنیم که هر دو گرایش اصلاح طلب غربزده و وهابی، با شعار زدودن دین از زوائد نامعقول و غیردینی آغاز کردند ولی در عمل، قوام بخش بسط فرهنگ مدرن در نفی عالم معنا و تفسیر عمیق از دین، همچنین گسترش عقلانیت ظاهری و بالاخره عمل گرایی در کسب قدرت سیاسی بوده اند.

این دیدگاه ها، اتحاد نانوشته ای بین هر دو جریان فراهم می آورد. در این اتحاد، مقابله با رقبا، از جمله اندیشه های فلسفی، شیعی و عرفانی محوریت می یابد و به همین دلیل است که می توان بسیاری از خطوط مشترک در نقد مخالف را در هر دو دسته مشاهده کرد. در ایران معاصر، این اتحاد را بیشتر در روشنفکران مذهبی و سپس برخی روحانیون متجدد می توان پیگیری کرد. در ایران امروز، این گرایش را می توان در برخی روحانیون اهل سنت نیز مشاهده کرد. شعار مبارزه با خرافات، یکی از سر فصل های برملا کننده این اتحاد در گذشته و حال است.

منابع

بینای مطلق، سعید (1385)، تأملی در رابطه دین و مدرنیته، روزنامه شرق، شماره 1835
25/5/85، صفحه 22.

- بینای مطلق، سعید (1389)، سیطره عمل و فقر اندیشه در ایران مدرن، همایش جهانی روژ فلسفه، تهران.
- جعفریان، رسول (1383)، جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
- داوری اردکانی، رضا (1387)، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران، مهر نیوشا، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (1416)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، جلد اول.
- سه روهت، عبدولا (2010) کاک احمد مفتی زاده، سلیمانیه، مه نی سیما، چاپ اول، به زبان کردی).
- عبدالحمید، صائب (1417)، ابن تیمیه، حیاتة عقائده، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة چاپ دوم.
- گنجی، ایوب (1382)، مواد مخدر سلاحی برای قتل عام نسل جوان، سنندج، انتشارات کردستان، چاپ اول.
9. فقیهی، علی اصغر (1366)، وهابیان، تهران، صبا، چاپ سوم.
- مددیور، محمد (1372)، سیر تفکر معاصر، (کتاب اول)، زمینه های تجدد و دین زدایی، ایران، تهران، تربیت، چاپ اول.
- مددیور، محمد (1372)، سیر تفکر معاصر، (کتاب چهارم) تجدد و اصلاح دین در اندیشه هلاک میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، تربیت، چاپ اول.
- مددیور، محمد (1372)، سیر تفکر معاصر، (کتاب دوم)، تجدد و اصلاح دین در اندیشه هلاک سید جمال الدین اسدآبادی، تهران، تربیت، چاپ اول.
13. مسجدجامعی، زهرا (1380)، نظری بر تاریخ وهابیت، تهران، صریر دانش، چاپ اول.
14. مصاحبه نگارنده با منابع ذی ربط.
15. مفتی زاده، احمد (1371)، سخنرانی ایمان و کفر.
16. نقوی، علی محمد (1377)، جامعه شناسی غرب گرایی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، جلد دوم.
- Bar, Shmuel&Minizli, Yair (2006) The Zawahiri Letter and the Strategy of Al-Qaeda, Hil-lel Fradkin, Husain, Eric Brown, Current Trends in Islamist Ideology, Vol3, Hudson Institute, pp 10-23
- Baran, Zeyno, (2008) The Muslim Brotherhood's U.S. Network, Fradkin, Hillel, Current Trends in Islamist Ideology, Vol6, Hudson Institute, pp 95-122
- Brown, Eric, (2005) After the Ramadan Affair: New Trends in Islamism in the West, Hil-lel Fradkin, Husain Haqqani, Eric Brown, Current Trends in Islamist Ideology, Vol2. Hudson Institute, pp 7-29
- Commins, David, (2006), The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, London&NewYork, I.B. Tauris & Co Ltd
- DeLong-Bas, Natana J., (2004), Wahhabi Islam: From revival and reform to global Jihad, London, Oxford University Press
- Dane Finn, Helena, Cultural Terrorism and Wahhabi Islam, Council on Foreign Relations, October 8,2002

26. Koppel, Gilles, (2008) The Brotherhood in the Salafist Universe, Fradkin, Hillel, Current Trends in Islamist Ideology, vol6, Hudson Institute, pp 20-28
27. Suguk, Nevzat, (2011), Globalization and Islamism: beyond fundamentalism, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers
28. Yāmani, Mai (2004), Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity, London & NewYork, I.B. Tauris&Co Ltd
29. <http://www.alifta.com/default.aspx>
30. <http://almoslim.net>
31. [http://www.gharibreza.com/index.php/page, 202a4132.html](http://www.gharibreza.com/index.php/page,202a4132.html)
32. <http://www.islamtoday.net>
33. <http://www.h-alali.cc/>.30
1. Discourse
- این گفته بدین معنا نیست که در تمدن اسلامی، هیچ نوع وحدتی مشاهده نمی کنیم، بلکه به این معناست که آن وحدتی که در سایه وحدت ولایت با ولایت انتظار می رفت، از بین می رود و بنابراین فاصله بین تفسیر، حکمت، فلسفه، فقه و... زیاد می شود. فرقه های مذهبی نیز امکان نزدیک شدن و گفتگوی سازنده را تا حد قابل توجهی از دست می دهند.
3. فقیهی، 1366، صص 17-18.
- منظور گرایش ایشان به تشبیه و حتی تجسیم است که در ابن تیمیه و تا حدی ابن عبدالوهاب نیز وجود داشت. دقت داریم که نگاه ظاهرگرایانه به متن، به موازات نگاه ظاهرگرایانه به کل هستی پیش می رود. این طرز تلقی با تغییراتی تا به امروز در وهابیت حضور دارد.
5. سبحانی، 1416، صص 316-319.
- البته علی رغم نقدهای متعدد علیه متصوفه به ویژه در الرد علی ابن العربی و بسیاری از آثار دیگرش، با تشیع مشکلات بیشتری دارد. او برای مخالفت با تشیع، بسیاری از دیدگاه های مرسوم اهل سنت در باب فضائل اهل بیت (ع) را نیز رد می کند. (عبدالحمید / 1417، صص 299-415)
- اهل سنت بسیاری از نقدهای مشهور علیه وهابیان را نگاشتند. از سوی دیگر مواجه نظامی با وهابی ها، توسط حکومت عثمانی باعث شد وهابیت و آل سعود حداقل تا مدتی دچار وقفه شوند.
- نفی اخوت نبی اکرم (ص) با امیرالمؤمنین (ع)، نفی شأن نزول بسیاری از آیات از جمله آیه ولایت (مائده 55)، نفی بخش هایی از حدیث متواتر غدیر، نفی حدیث ثقلین، نقد امیرالمؤمنین (ع) به خاطر جنگ های داخلی، نفی اعلم بودن امیرالمؤمنین (ع) نسبت به سایرین، بریء الذمه کردن یزید به خاطر جنگ با امام حسین (ع)، نقد تلویحی اباعبدالله الحسین (ع) در قیام علیه یزید، برخی از این موارد هستند.
9. عبدالحمید، 1417، صص 299-415.
10. مسجدجامعی، 1380، صص 43-105.
- منظور در زمان تأسیس نهایی پادشاهی عربستان سعودی و فروپاشی امپراتوری عثمانی در دهه 30 و 40 میلادی است.
12. مسجدجامعی، 1380، صص 105-110.
13. Commin, 2006/pp 107-106

رابطه العالم الاسلامی: منشأ تشکیل آن به کنفرانس مکه در سال 1962 برمی گردد¹⁴ بودجه آن حداقل دویست میلیون ریال سعودی است و دکتر عبدالله التركي ریاست آن را بر عهده دارد. سازمان های متعددی در عربستان سعودی، همچنین هزاران مسجد و مؤسسه در سرتاسر دنیا، زیر نظر آن به فعالیت مشغول است.

برخی مانند زرقاوی ایران و تشیع را کفر اکبر و آمریکا را کفر اصغر می دانستند و برخی¹⁵ مانند ایمن الظواهری برعکس.

کتبی مانند معالم فی الطريق از سید قطب و الفریضه الغائبه از محمد عبدالسلام فرج¹⁶ این فرایند مؤثر بودند.

با توجه به اینکه مطالب این پاراگراف همه از اطلاعات عمومی مربوط به این حوزه پژوهش¹⁷ است، به منبع خاصی ارجاع داده نشد، برای نمونه نک: <http://www.gharibreza.com/index.php/page,202a4132html> ارائه نامه مشهوری تحت عنوان «علی ای اساس نتعایش» خطاب به جهانیان، که بعد از ماجراجویی های القاعده توسط سلمان العوده و دو شخصیت دیگر نو - وهابی نگاشته شد و به امضای 150 نفر از شخصیت های فرهنگی عربستان سعودی رسید، نمونه ای از این فعالیتهاست.

استفاده از واژه تعقل و نه عقلانیت (rationality) برای جلوگیری از خلط مفاهیم اس¹⁹ منظور نگارنده از تعقل، همه خردورزی دینی است که ملاک حق و باطل قرار می گیرد و با آن اعتقادات دینی پذیرفته می شود. در مقابل می توان ادعا کرد وهابیت با عقلانیت ابزاری چندان هم بیگانه نیست.

20. Brown, 2005/pp 21-8

یکی از استنادات مشهور ایشان، که هنوز هم بر سر منابر سلفیه قرائت می شود - البته²¹ تفسیری معتدل تر - این قول است: «فإن اصدق الحديث، كتاب الله و خیر الهدی، هدی حمد و شر الامور و محدثاتها و کلّ محدثه بدعه، و کلّ بدعه ضلاله، و کلّ ضلاله فی النار».

22. Kepel, 2008/pp 28-20

بدیهی است که منظور از مشابهت نظری، یکسانی اندیشه ها نیست و تمایزات مهم بی²³ اخوان و وهابیت را نمی توان انکار کرد.

24. Baran, 2008/pp 120-96

در واقع نگاه وهابیت مدرن (نو - وهابیت) به همه چیز سیاسی است. به همین خاطر بس²⁵ اصلی سکولاریسم که قدسیت زدایی از عالم است، و خود وهابیان نیز در آن مشارکت دارند، مورد غفلت قرار می گیرد.

26. Bar, 2006/pp 51-38

27. برای نمونه ن.ک به سایت <http://www.h-alali.cc> متعلق به حامد العلی.

28. برای نمونه ن.ک به فتاوی کبار علما در جزء سوم صفحات: 304-306، 330، 296 در:

<http://www.alifta.com/default.aspx>.

1. ن.ک: <http://www/islamtoday.net/nawafeth/artshow-60-10734>.

2. ب ر ا ی ز م و ن ه ن ک
<http://almoslim.net/nod/83550/>, <http://almoslim.net/nod/82527/>, <http://almoslim.net/nod/83007>

3. برای نمونه ن.ک: <http://www/islamtoday.net/nawafeth/artshow-90-13247>

4. برای نمونه ن.ک: <http://www/islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-10005>

می دانیم که طالبان، محصول امتزاج چند نگرش و گرایش مختلف است. فرهنگ سنتی پشتون ها، صوفیان دیوبندی، گرایش ماتریدی، فقه حنفی و... که صرفاً در مبارزه با شیعه و استعمار با وهابیت وجوه اشتراک یافته و متحد شدند.

روش وهابیت این است که از طریق مؤسسه های خیریه ثروتمند خود، مساجد قدیمی را به بهانه بازسازی تخریب می کند و مساجد مدرن را با سبک و سیاق مطلوب سعودی ها احداث می نماید. نمونه ای از این مساجد در مناطق سنی نشین ایران نیز احداث شده است. واضح است این اقدام دستمایه گرانبهایی برای وهابی هاست تا میراث فرهنگی و تاریخی جهان اسلام، بازخوانی نشده و تاریخ، آن گونه که آنها می خواهند بیان شود.

7. Kane Finn, 2002

8. Yamani, 2004

9. نقوی، 1377، صص 125-190.

البته این که سیاست بخشی از دغدغه ها و اندیشه های روشنفکر باشد و حتی برای دغدغه ها به فعالیت سیاسی بپردازد، محل بحث نیست، بلکه این مهم است که روشنفکر در ایران و کشورهای مشابه، همواره به تبعیت از یک ایدئولوژی خاص می پردازد.

11. داوری اردکانی، 1387، صص 51-59.

12. همان، صص 71-76.

13. بینای مطلق، 1389، صص 4-6.

14. مددیور (کتاب اول)، 1372، صص 27-29.

15. همان، صص 81-83.

بدیهی است که منظور از علمی در اینجا به معنای دقیق آن یعنی صورت تجربی - حس معرفت است که در تمدن مدرن تحقق یافت، معادل: Science

17. مددیور (کتاب اول)، صص 88-90).

بدیهی است که ارزیابی افکار سید جمال، به معنای نفی خدمات ارزنده وی در بیداری اسلامی و مبارزه با استعمار نیست. سید جمال در راستای عقاید خویش و برای ایجاد اصلاحات در جهان اسلام، مجاهدانه تلاش کرد و تأثیرات کم نظیری در مصر داشت. با این همه، این مسئله مانع از آن نمی شود که افکار سید جمال در ترازوی نقد قرار گیرد.

19. مددیور (کتاب اول)، صص 205-211.

اصالت طبیعتی که سید جمال نقد می کند، مربوط به دیدگاه های سید احمد خان هندوستانی است. مخلوطی از آموزه های مدرن طبیعت گرایانه و دیدگاه های خرافی باستانی است.

21. مددیور (کتاب دوم)، 1372، صص 43-53.

22. Soguk, 2011/pp83-77

23. مددیور (کتاب سوم)، 1372، صص 33-37.

ن.ک: بینای مطلق، سعید (1385)، تأملی در رابطه دین و مدرنیته، روزنامه شرق، شماره 835، 25/5/85، صفحه 22.

25. فقیهی، 1366، صص 268-269.

26. جعفریان، 1383، صص 30-32.

27. همان، صص 62-65.

28. همان، صص 74-77.

نویسنده این کتاب دکتر تومانیانس است و آن را در اصفهان منتشر کرد. این کتاب را می توان نخستین اثر از سلسله آثار انطباقی بین شریعت و علم دانست.

30. جعفریان، ص 127.
البته خرقانی کمی با شخصیت های این طیف تفاوت دارد و در واقع تا حدی ناقد فضائل سکولار کشور بوده و تا حدی در جستجوی سیاست اسلامی نیز هست. این سیاست اسلامی با تأویل ظواهر آیات و روایات به عناصر سیاسی مدرن صورت می پذیرد. (مقایسه کنید با نظریه سیاسی وهابیت) با این همه او نیز در مجموع در طیف مذهبی های متجدد قرار می گیرد.
32. جعفریان، صص 623-636.
33. همان، صص 644-648.
34. همان، صص 648-651.
35. همان، ص 79.
همه آنچه در این پاراگراف گفته شد مورد اتفاق منابع است. برای نمونه ن. 36. <http://fa.wikipedia.org> ذیل عنوان: احمد مفتی زاده.
البته باید دقت داشت که این دیدگاه ها متعلق به آخرین روزهای زندگی مفتی زاده است اما آنچه از دیدگاه های اولیه او گزارش شده است، نموداری رویکردی مطلق اندیشانه و به شدت جزمی است.
38. مفتی زاده، 1371.
منبع نگارنده در این مورد کتاب منتشر نشده ای است به نام «مفسده جویان را افشا کنید» که ابتدای انقلاب اسلامی توسط سازمان پیشمرگان مسلمان کرد تهیه شده ولی فقط در سطح محدودی پخش شد. کلیه اسناد ساواک از این کتاب بیان می گردند. تصویر اصل اسناد مذکور، در کتاب موجود و در اختیار نگارنده هستند.
- مفتی زاده شورایی بودن حکومت را شرط اسلامی بودن آن می داند. این دیدگاه در تضاد 40 نظریه رایج اهل سنت است که شورایی بودن را یکی از روش های حکومتی می دانند و نه منبع مشروعیت حکومت. همچنین شورایی بودن نحوه حکومت، که مفتی زاده آن را به «خلفای راشد» منتسب می سازد، به کلی با دموکراسی مدرن متفاوت است. مهم تر از همه آن که منظور مفتی زاده از لزوم شورایی بودن حکومت، فدرالیت کردن جمهوری اسلامی و اعطای امتیازات سیاسی خاص به مناطق کردنشین است.
41. نگاه کنید به همان منبع فوق الذکر.
42. عبدولا، 2010، صص 228-286.
43. اطلاعات این بخش در مصاحبه نگارنده با منابع ذی ربط به دست آمده است.
یادآور می شویم که جذب شدگان به سلفیت، پس از آن که مقبولیت لازم را کسب کردند 44 فعالیت تبلیغی خود را آغاز نمودند، معمولاً نام خود را تغییر می دهند و از اسامی اسلامی - سنی به جای اسامی محلی خود استفاده می نمایند.
45. گزیده ای از سخنرانی های ایشان نزد نگارنده وجود دارد.
46. گنجی، 1382، صص 52-53.
موضوع بررسی این مقاله بیشتر ناظر به گفتمان وهابیت به طور عام بود. می توان در مجلد 4 دیگری، به ارزیابی شباهت های شگفت آور وهابیت میانه رو با برخی از اصحاب فرهنگ کشور در موضوعاتی چون ارتباط غرب و اسلام، یا سنت و تجدد پرداخت. اساساً به نظر می رسد طرز تلقی ظاهرگرایی دینی و طرز تلقی ظاهر بینانه غربی، اتحادی باطنی دارند که هر آن، در هر بخشی، صرف نظر از مذهب و فرقه و...، امکان ظهور و همسویی می یابند. این ظهور و همسویی، در کشورهای غربی که با اصل تفکر روبرو هستند، فعلاً کمتر است، اما

در کشورهای حاشیه ای که با رونوشت آن تفکر روبرو هستند، بیشتر می گردد. برای مثال ناتانا دیلانگ اصرار دارد وهابیت را یک نهضت رفورم دینی معرفی سازد. وی 48 تفکیک ناصواب وهابیت از محمد ابن عبدالوهاب و ابن تیمیه تلاش دارد تا ابن عبدالوهاب را اصلاح گری برای دفاع از حقوق زنان، صلح طلبی و امثال آن نشان دهد. او القاعده را به طور کلی غیر از وهابیت می داند. (DeLong-Bas, 2004)