

تعریف و رابطه دو مفهوم سلفیه و بنیادگرایی

تعریف و رابطه دو مفهوم سلفیه و بنیادگرایی

سلفیه و بنیادگرایی هر دو به معنای بازگشت به اصل است سلفیه یعنی بازگشت به اسلام اصیل و بنیادگرا (البته در مسیحیت) یعنی بازگشت مسیحیت اصیل که بعدها اصطلاح بنیادگرایی تعمیم یافت و امروزه به جریان های نو ظهوری اطلاق می شود که ادعای بازگشت به اصل را دارند. در ادامه توضیحات بیشتری در این زمینه بیان خواهد شد.

مقدمه

دو اصطلاح سلفیه و بنیادگرایی در طول سده اخیر پیوندی مستحکم با یکدیگر داشته اند، به نوعی که گاه در کاربردها میان آن ها خلط شده است؛ این آمیختگی هم در مفهوم و هم در مصداق زمینه آن را فراهم آورده است که درک دقیق تر هر یک از این دو اصطلاح در گروه درک دیگری باشد.

سلفیه اصطلاحی برخاسته از بافت بومی در فرهنگ اسلامی است و ریشه در تاریخ گذشته این فرهنگ دارد. با این وصف آنچه موجب شده است تا در سده اخیر این مفهوم اهمیتی ویژه داشته باشد، جریان هایی نوظهور است که مصداقی از معنای تاریخی سلفیه بوده یا دست کم خود را مصداق آن می دانسته اند. این در حالی است که اصطلاح بنیادگرایی خاستگاهی کاملاً بیرونی دارد؛ این اصطلاح از بافت مسیحیت پروتستان در ایالات متحده - یعنی فضایی بسیار دور و متفاوت با فضای فرهنگی جهان اسلام - برخاسته و با تعمیم هایی که در اطلاق شده است؛ طیفی که با درصد قابل ملاحظه ای با گروه های منتسب به سلفیه همپوشی دارد، هر چند جدایی هایی نیز در این میان دیده می شود.

1-1. پیجویی مفهوم سلفیه

1-1-1. فرآیند ساخت مفهوم

بازگشت سلفیه در پیشینه تاریخی اش، به اصطلاح «سلف» است که در تعبیر عالمان اصحاب حدیث در سده های متقدم رایج شده بود و حتی در صحیحین نیز دیده می شد (مثلاً بخاری، 1407، ج3، ص 1051؛ مسلم، 1955، ج1، ص 32). اینان با استناد به احادیثی چون حدیث «ما قضی به الصالحون» از زبان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، اقوال سلف را در صورت نبود حکمی از کتاب و سنت، مرجع نهایی می شمردند (دارمی، 1407، ج1، ص 71؛ نسایی، 1348، ج8، صص 231-232)

در سده های میانه و متأخر، با شکل گرفتن مذاهب برای بیشتر محافل دینی اقوال سلف مرجع مستقیمی محسوب نمی شد و تنها طیف هایی از اصحاب حدیث و نیز پیروان مذاهب برآمده از اصحاب حدیث چون مالکیه بودند که همچنان بر اهمیت آن تأکید داشتند. (مثلاً قرطبی، 1972، ج2، ص 213) اینان بارها اقوالی را در عقاید و فقه به «مذهب سلف» نسبت می دادند، بدون آن که مشخصاً مرجع این سلف را تعیین کنند (مثلاً قرطبی، 1972، ج4، ص 14؛ ابن قیم، 1404، ص 98) در نوشته های این سده ها، بارها تعبیر «الآثار السلفیه» به کتاب و سنت به عنوان مستندات عطف شده است (مثلاً ابن قیم، 1418، ج4، ص 1279؛ مناوی، 1356، ج4، ص 351)

حتی برای اینان، اینکه سلف دقیقاً چه طیفی را در برمی گیرد، محل وفاق نبود؛ برخی آن را محدود به صحابه می انگاشتند (عظیم آبادی، 1415، ج 12، ص 243) و برخی تا نسل اتباع تابعین، یعنی شاگردان شاگردان صحابه (مبارکفوری، بی تا، ج 8، ص 131)، گاه تا فقیهان صاحب مذهب ابوحنیفه پیشوای اصحاب رأی (مثلاً ابن حجر، 1379، ج 13، ص 253) تعمیم می دادند. در طی سده های 4-6 ق تغییر سلفیه به عنوان معادلی برای اصحاب حدیث نه تنها برای اهل سنت که برای اخباریان شیعه نیز کاربردی محدود داشته است (نک: صفدی، 1420، ج 1، ص 108، به نقل از حاکم نیشابوری؛ شهرستانی، 1375، ج 1، ص 147) اما به ویژه از سده 8 ق، اصطلاح «سلفیه» به عنوان مذهب سلف در تقابل با مذاهب شناخته شده در جهان اسلام - اعم از مذاهب کلامی و مذاهب فقهی- شکل گرفت.

الف. ابن تیمیه و مذهب سلفیه

ابن تیمیه که از آغازگران کاربرد این اصطلاح بود و در آثارش به تکرار باورهایی را به مذهب سلف نسبت می داد (مثلاً ابن تیمیه، 1404، ج 2، ص 473؛ ابن تیمیه، بی تا، ج 6، ص 379)، تصریح داشت که مقصود از سلفیه، همان مذهب اصحاب حدیث است که در آن زمان مدت ها بود روی به نسخ نهاده بود و آنان به دنبال احیای آن بودند (نک: ابن تیمیه، 1391، ج 1، ص 203) حتی برخی از هواداران افکار او بعدها با تکیه بر آثار او چنین برآورد کردند که مقصود ابن تیمیه از سلفی بودن، آن بود که به مذهب معینی عمل نمی کرد و به دنبال «نصرت سنت محض و طریقه سلفیه بود» (قنوجی، 1978، ج 3، ص 132).

به دنبال تعریف مفهوم از سوی ابن تیمیه، ادامه دهندگان افکار وی چون شاگردش ابن قیم جوزیه و شاگرد او ابن رجب حنبلی از «سلفیه» شمرده شدند (ابن حجر، 1389، ج 3، ص 176؛ آلوسی، بی تا، ج 30، ص 272؛ البانی، 1406، ص 232). چنین پیشینه ای برای جریان سلفیه در مذهب حنبلی، موجب شده است تا برخی صاحب نظران سلفیه را جریانی برخاسته از دل حنبلیه بدانند (مثلاً عسکری، 1410، ج 3، ص 278)، اما تکیه سلفیان بر عدم پایبندی به مذهب خاص، زمینه پیوستن عالمانی از مذاهب دیگر را نیز فراهم می کرد. از جمله می دانیم که ابن کثیر (د. 774 ق) عالم شافعی دمشق به این جریان پیوست.

با وجود این آن که نخست به نظر می آمد پیوستن به جریان سلفیه راهی برای بازگشت به وحدت امت اسلامی و رها شدن از تکثر مذهبی بود، ولی در عمل نفی مذاهب و تبلیغ اجتهاد آزاد - البته برای آنان که به چنین نفی ای پایبند بودند - در عمل کمتر چنین دستاوردی را همراه داشت؛ عالمان سلفی پس از سده 8 ق، بیشتر بر اجتهاد فقهی متمرکز بودند و در حیطة عقاید میان آنان فاصله های محسوسی دیده می شد. در حیطة فقه نیز اجتهاد آنان بیشتر اصلاح مذاهب موجود بود و به شکل گیری یک مذهب منسجم و مستقل از مذاهب موجود نیانجامید. حتی شخص ابن تیمیه نیز در مجموع، چارچوب کلی مذهب حنبلی را پاس داشت و در بازگشت به فقه سلف، چندان شتابان نرفت. (نک: ابن تیمیه، 1400، ج 2، ص 200، پاکتچی، 1377، ص 455.)

ب. وهابیه و جریان های رقیب

در اواخر سده 12 ق، جریان سلفیه وارد مرحله ای جدید شد و مفهوم تاریخی آن بار دیگر دچار تغییر شد؛ در نیمه اخیر سده 12 ق چند جریان در عرض یکدیگر پدید آمدند که مصداق هایی از سلفی گری بودند؛ نخست جریانی در شبه قاره هند به پیشوایی شاه ولی الله دهلوی (1110-1176 ق) که با وجود اشتراک با ابن تیمیه در اسسا بازگشت به تعالیم سلف و برخی باورهای جانب چون شیعه ستیزی، با پایبند ماندن به تصوف و طریقه نقشبندی (آقا بزرگ، 1403، ج 16، ص 106؛ زرکلی، 1986، ج 1، ص 149) فاصله خود از ابن تیمیه را حفظ کرد.

در مدینه، صالح بن محمد فلانی (1166-1218ق) فقیه و محدث سودانی، به مذهب مالکی پایبند بود و سلفی گری او بیشتر به معنای اقتدا به سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) و ابطال اقوال مجتهدین در صورت مخالفت با نصوص متجلی بود و گرایش به توسعه معنای سلف نشان نمی داد (فلانی، 1398، ص9، جم) و چنان که از آثارش برمی آید، بیشتر همش مصروف احیا و بازخوانی حدیث نبوی بود (فلانی، 1328، صص 3-5، جم؛ نیز بغدادی، 1951، ج1، ص 424)

در چنین فضایی، جریان دیگری به پیشوایی محمد بن عبدالوهاب (1115-1206ق) در عربستان که با برخوردی از حمایت محمد بن سعود توانست دعوتی را که از 143 آشکارا اعلام شد، در نقاط مختلف جزیره العرب گسترش دهد (محمود، 1401، سراسر)؛ تعالیم ابن عبدالوهاب نه تنها بر بنیاد افکار ابن تیمیه قرار داشت، بلکه از او تندروتر بود و همچون ابن تیمیه کوشش داشت جمعی میان بازخوانی مذهب و فعالیت اجتماعی-سیاسی ذیل نام سلفیه ایجاد کند (مثلاً ابن عبدالوهاب، دو نکته در خصوص آموزه او نزد مخالف و موافق مورد اتفاق نظر است؛ اینکه وی در جنبه نظری با نام خرافه ستیزی به شدت تعالیم اعتقادی را تقلیل داده و ساده سازی کرد، و دیگر اینکه در جنبه عملی، جریانی سیل آسا را سازماندهی کرد که به زودی توانست ذیل عنوان «جهاد» جمعی بزرگ را بسیج کند (عثمان، 1414، ص44) پهنه وسیعی از عربستان را فتح کند و حکومتی حامی خود-یعنی حکومت آل سعود- را در جزیره العرب بر سر کار آورد و ضربه ای محکمی بر سیادت دولت عثمانی در منطقه وارد آورد.

در مقام مقایسه باید گفت آموزه دهلوی در هند دوام یافت و پیروان او در شبه قاره، کسانی چون حکیم بلگرامی، محمد عبدالرحمن مبارکفوری و صدیق محمد خان قنوجی به راه او دوام دادند (نک: قنوجی، 1978، ج1، ص 141، ج 2، ص 403، ج3، صص 159، 283؛ مبارکفوری، بی تا، ج1، ص 490، 422، ج2، صص 146، ج6، ص 391). درباره فلانی، ظاهراً نفوذ افکار او بود که توانست بی درنگ در موطن اصلی اش زمینه ساز جریانی چون جهاد فلانی شد (نک: بخش بعد) و در شبه قاره نیز افکارش نفوذی یافت؛ کتاب ایقاز وی در هند چاپ شد (بغدادی، 1945، ج1، ص160) و برخی از عالمان هند او را مجدد اسلام در رأس سده 12ق شناختند (عظیم آبادی، 1415، ج11، ص 266).

تعصب شدید پیروان ابن عبدالوهاب، نه تنها فرقه های غیرسنی به خصوص شیعه را هدف قرار می داد، بلکه با مذاهب گوناگون اهل سنت نیز ستیزی شدید داشت و حتی جریان های رقیب سلفی را نیز بر ضد آن برآشفت (مثلاً سلیمان بن عبدالوهاب، بی تا، صص 53-54، جم). فلانی در مدینه با پیروان ابن عبدالوهاب اصطکاک داشت و اندیشه های وی را برنمی تافت؛ در همین راستا، او مجموعه ای از نامه های عالمان مذاهب مختلف در رد این ابن عبدالوهاب را در کتابی مدون ساخت (ابن مرزوق، 1396، ص 251).

به هر روی، شرایط زمانه گویا به نحوی بود که جریان های معتدل تر در میان سلفیه را به حاشیه راند؛ در حالی که جریان های معتدل همواره در سرزمین های مختلف اسلامی چون هند، مصر، سودان و مغرب باقی ماندند و بیشتر هم خود را به نشر حدیث نبوی، اصلاحات اجتماعی گماشتند و در عمل فعالیت هایی محفلی داشتند. مشرب ابن عبدالوهاب از سویی به سبب افراطی بودن در عملکرد، ساده بودن در آموزه و برخورداری بودن از حمایت های دولت آل سعود ظرفیت بیشتری برای فعالیت های سیاسی برای دست یافتن به حاکمیت داشت. برای مسلمانان چین، حاکمیت دولت چین بر آنان به سبب اختلاف در دین، بسیار قبیح تر از حاکمیت عثمانی بر عربستان بود و الگوی ابن عبدالوهاب می توانست پرجاذبه باشد. نوح ما وانگ فو (1265-1362ق) در سفری به عربستان با آموزه وهابی آشنا شد و در بازگشت با استفاده از

شالوده افکار وی، طایفه اخوان را در شمال غربی چین پایه نهاد که فرقه ای سلفی بود و مبارزات گسترده ای بر ضد حاکمیت چین داشت (نینگ، 1988، ج 16، صص 104-105؛ Yin, 1989, 111).

در طی سده 13ق، سلفی به هر دو شکل آن دوام داشت؛ افزون بر پیروان کسانی چون دهلوی و فلانی، برخی رجال پرنفوذ نیز در این جریان برآمدند که نقشی تعیین کننده بر جای نهادند؛ برخی چون شوکانی (1173-1250ق) که به جد بر فتح باب اجتهاد پای می فشرد، مذهب پیشین خود -یعنی زیدیه- را وانهاد (شوکانی، 1408، سراسر) و نیز محمود آلوسی (1217-1270ق) با حفظ مذهب حنفی، به اجتهاد در چارچوب مذهب به شیوه دهلوی بسنده کردند (آلوسی، بی تا، ج 14، ص 148، جم؛ زرکلی، 1986، ج 7، ص 176). پایبندی شوکانی به حب اهل بیت (علیه السلام) و طیفی از باورهای شیعی و وفاداری آلوسی به تصوف و سلوک احترام آمیز هر دو با مذاهب دیگر، فاصله آن ها از ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب را نشان می دهد و گواهی بر تنوع مشرب ها در محافل سلفیه است.

در حالی که دریافت از تعالیم سلف نزد ابن عبدالوهاب به معنای فروکاستن آموزه های دینی به آن درجه از سادگی است که به گمان او نزد صحابه از دین فهمیده می شده است (مثلاً بکر، 2002، ص 36ب)، برای کسانی چون شوکانی و آلوسی پیش بردن همزمان درایت و روایت و دستیابی به «روح» آموزه های قرآن و سنت معنای بازگشت به سلف است؛ رویکردی که به وضوح نه تنها در اثنای نوشته های آنان که در عناوین برخی آثارشان مانند فتح القدير، الجامع بین فنی الروایه و الدرایه و روح المعانی آلوسی دیده می شود (نیز شوکانی، بی تا، ج 1، صص 12-13، 79؛ آلوسی، بی تا، ج 1، صص 2، 173) و زمینه آن در افکار ابن تیمیه دیده نمی شود. شوکانی آن را از سنت شیعی (مثلاً ابن بابویه، 1361، ص 1) و حنفی -شافعی (خطیب، 1397، ص 14؛ ابن نجیم، بی تا، ج 3، ص 345) برگرفته و آلوسی آن را از آموزه های عارفانی چون صدرالدین قونوی اخذ کرده است (آلوسی، بی تا، ج 1، ص 173).

ج. مؤلفه و کارکردها

در بررسی آموزه ابن عبدالوهاب، ویژگی های اصلی در افکار وی را می توان در سه مؤلفه مهم جای داد: اول آموزه توحید که بر اساس آن بسیاری از رسوم معمول نزد فرق مختلف اسلامی را مصداق شرک می انگاشت و لازمه توحید را ترک همه این رسوم می دانست و از همان رو، یارانش خود خویشتن را «اهل التوحید» می خواندند (ابن عبدالوهاب، 1406، سراسر؛ ابن عبدالوهاب، بی تا -ب، ج 1، صص 48، 205)؛ دوم آموزه امر به معروف و نهی از منکر که آن را زمینه ای برای راه اندازی یک جریان فعال سیاسی -نظامی قرار داد و با تأکید بر وجوب آن (ابن عبدالوهاب، بی تا -ب، ج 1، ص 11، جم)، سازمانی را پدید آورد که خود را «اخوان من اطاع الله» می خواندند؛ سوم نامیدن وضع موجود مسلمانان به جاهلیت و مقایسه عملکرد خود با عملکرد پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در مخالفت با عقاید و رسوم جاهلی (ابن عبدالوهاب، بی تا -ب، ج 1، ص 122؛ نیز زرکلی، 1986، ج 6، ص 257).

دیدگاه ابن عبدالوهاب در باب توحید، طیف وسیعی از مسلمانان را در معرض انتساب به شرک و تکفیر قرار می داد، در حالی که طیف دیگری از سلفیان با این نگرش و این رویکرد به امت اسلامی مخالفت بنیادی داشتند. برادر وی سلیمان بن عبدالوهاب در رساله ای افکار محمد در خصوص تحید و شرک را به نقد گرفت و تکفیر فرق اسلامی را مخالف صریح با مذهب سلف دانسته است؛ وی ادعای سلفی بودن از سوی برادرش را واهی شمرد و افکار او را بدعت دانست (سلیمان بن عبدالوهاب، بی تا، صص 53-54، جم). در سده 13ق، عالمانی چون شوکانی و آلوسی نیز با این رویکرد مخالف بودند؛ شوکانی حتی عالمان متقدم اصحاب حدیث را

از آن رو که برخی مخالفان خود در باب خلق قرآن را تکفیر کردند، نقد می کند (شوکانی، بی تا، ج 3، ص 397) و بر ضرورت فاصله گرفتن از آنچه «تکفیر طوایفی از بندگان خدا» شمرده، تأکید کرده است. (شوکانی، بی تا، ج 3، ص 397) و آلوسی نیز از برداشت هایی در باب عقاید که منجر به تکفیر بسیاری از اهل قبله شود، بیم داده است (آلوسی، بی تا، ج 24، ص 19). این دو تنها درباره تکفیر کسانی تردید روا داشته اند که خود اقدام به تکفیر اکثریت مسلمانان کرده باشند (شوکانی، 1973، ج 7، صص 351-352؛ آلوسی، بی تا، ج 22، ص 28، ج 26، ص 128). در باب توحید تندروی های موجود در افکار ابن عبدالوهاب مانند نفی شفاعت و توسل، نزد سلفیه شمول ندارد و کسانی چون شوکانی و آلوسی دیدگاهی نزدیک به دیدگاه سنتی در این باره دارند (مثلاً شوکانی، بی تا، ج 1، ص 272، ج 2، ص 38، جم؛ آلوسی، بی تا، ج 1، ص 252، ج 6، ص 126) و حتی به نقد ابن تیمیه در این باره برخاسته اند (آلوسی، بی تا، ج 6، صص 126-128) اما باید توجه داشت که هر دو آنان طلب وسیله از قبور بزرگان را بدعت و «نه شرک» شمرده اند (شوکانی، 1410، صص 8-9؛ آلوسی، بی تا، ج 6، ص 125). موضع تند ابن عبدالوهاب در این باره، اصلاً نزد آلوسی دیده نمی شود (آلوسی، بی تا، ج 15، ص 238) و شوکانی با وجود مخالفت با این عمل، بدان نام شرک ننهاده است (شوکانی، 1343، سراسر؛ نیز ممدوح، 1416، ص 44).

رویکرد احتیاط آمیز به امر به معروف و نهی از منکر، تأکید بر کفایی بودن وجوب آن و ضرورت تحقق شرایط آن نزد شوکانی (بی تا، ج 1، صص 80، 369) و آلوسی (بی تا، ج 4، صص 21-23، جم؛ نیز برای فلانی، نک: بغدادی، 1951، ج 1، ص 424) با طرح شورانگیز امر به معروف به عنوان مبنایی برای سربازگیری و سازماندهی حرکت اخوان از سوی ابن عبدالوهاب، نشان از تفاوت سلفیان در این باره دارد. مبارزه با حکومتی که جائز تلقی می شود، مصداق مهمی از امر به معروف است که زمینه اکتیویسم در سطح سیاسی را برای وهابیه فراهم آورده است (عماره، 1994، ص 16)، اما تأکید بر این آموزه نیز نزد دیگر سران سلفیه متفاوت دیده می شود. شوکانی در آثار خود بر موضع دیرین اهل سنت در ضرورت اطاعت از امر تأکید کرده (شوکانی، 1973، ج 7، ص 358) و حتی رساله هایی مانند القول الصادق فی حکم الامام الفاسق و رساله فی حکم الاتصال بالسلطین در تبیین شیوه رفتار مؤمنان با حکومت هایی موجود نوشته است (نک: بغدادی، 1951، ج 2، ص 366).

مؤلفه دیگر که مشترک میان پیوستگان به جریان های سلفیه است، مبارزه با بدعت و باور به مقابل نهادن پیروی از سلف با ارتکاب بدعت که در آموزه های سلفیه از سده های میانه دیده می شود (مثلاً ابن عبدالبر، 1387، ج 6، ص 334؛ قرطبی، 1972، ج 5، ص 350؛ ابن خلدون، بی تا، ج 1، ص 496). این ویژگی در آموزه ابن تیمیه شدت گرفته و بر سراسر آموزه های ابن عبدالوهاب سایه افکنده است (بکر، 2002، ص 209؛ نیز کویتی، 1413، ص 9). اصل مبارزه با بدعت نه تنها نزد سلفیه که نزد عموم جریان های اسلامی، مورد تأکید است و آنچه موجب افتراق مذاهب در این باره است، تعیین مصادیق بدعت است. به هر روی، مخالفت با بدعت ها در آثار سلفیان از طیف های دیگر هم دیده می شود؛ از جمله شوکانی ایجاد بنا بر قبور و بالا آوردن سطح قبور را بدعت شمرده است (شوکانی، 1410، سراسر؛ برای موارد دیگر نیز نک: شوکانی، بی تا، ج 1، صص 135، 315، جم)، آلوسی ساخت محراب در مساجد را بدعت انگاشته (آلوسی، بی تا، ج 3، ص 146). مخالفت سلفیه با برخی رویکردهای مذهبی در سطح کلان نیز بر پایه همین اصل بدعت ستیزی استوار شده بود؛ مانند آن که دانش کلام را در کلیت آن بدعتی نظری در تقابل با عقاید سلفی بشمارند (قنوجی، 1978، ج 2، ص 111؛ بکر، 2002، ص 142؛ بکر؛ قس: شوکانی، 1408، ص 18)، یا تصوف را به عنوان یک بدعت مورد حمله قرار

دهند (آلوسی، بی تا، ج 6، ص 94؛ مکی، 1409، ص 196، جم؛ عبدالمجید، 1421، ص 76؛ عثمان، 1414، ص 48). البته هیچ یک از این دو درباره همه طیف های سلفیه کلیت نداشت. شعار بازگشت به اقوال سلف و نفی «تعصب» بر مذاهب موجود، با کنار نهادن سنت تقلید نزد اهل سنت و احیای اجتهاد همراه بود که ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب نماد آن نزد سلفیه بودند (فتوحی، 1978، ج 3، ص 186؛ نیز امین، 1326، ص 6)، اما باید توجه داشت که این شعار برای سلفیه در دوره های بعد فاقد جامعیت و مانعیت غیر بود. در نقد جامعیت آن باید گفت سلفیان سده 12 ق درباره نفی تقلید و ترک مذاهب هم عقیده نبودند؛ در حالی که ابن عبدالوهاب باور داشت تقلید واجب نیست و هر کس حکمی را بیان می کند، باید مستندات خود درباره آن را نیز ارائه دهد (ابن عبدالوهاب، بی تا - ب، ج 3، ص 39، جم؛ زرکلی، 1986، ج 6، ص 257) و پیروانش پیش تر از ابن تیمیه به سمت رها شدن از مذاهب موجود رفتند. دهلوی در زمینه نفی مذاهب و فتح باب اجتهاد بسیار محتاط تر بود و بر اجتهاد در چارچوب مذاهب موجود تأکید داشت (نک: دهلوی، عقد الجید، به نقل از آقا بزرگ، 1401، ص 115ب). در سده 13 ق نیز میان شوکانی و آلوسی همین تفاوت دیده می شد (نک: بخش پیشین). از حیث مانعیت نیز باید به جمعی از عالمان دو سده اخیر اشاره کرد که با تکیه بر توجه به ادله لبی و از جمله مقاصد الشریعه به دنبال مفتوح کردن باب اجتهاد و مخالفت با تقلید بودند (Abdel- Malek, n.d. pp. 197-200) و انتساب آن ها به سلفیه نادرست است.

د. مذهب یا تجدید یک آموزه

ابن عبدالوهاب آموزه خود را «عقیده سلفیه» می نامید (ابن عبدالوهاب، بی تا - الف، ص 378) و با توجه به مذهب ستیزی که در او وجود داشت، مایل نبود نام مذهب به خود گیرد، اما به هر روی نهادینه شدن آموزه وی در عربستان و برخی مناطق اقماری و پایان یافتن مأموریت های جهادی که این جریان دنبال می کرد، عملاً این آموزه را در حد یک مذهب شکل داد که از سوی مخالفانش به وهابیه شناخته می شد؛ حال آن که پیروان او افزون بر نام های خود خوانده مانند «اهل التوحید» و «اخوان»، ترجیح می دادند مسلک فکری - اجتماعی خود را با نام هایی چون «دعوت سلفیه» (قماوی، محمود، عنوان آثار؛ زرکلی، 1986، ج 6، ص 181) و گاه «حرکت سلفیه» (مکی، عنوان اثر؛ عاملی، 1422، ج 1، ص 235) و «برادران سلفی» (البانی، 1409، ص 10) معرفی کنند و بر هویت «سلفی» به جای انتساب به شخص تأکید ورزند. در ریاض، همایشی نیز با عنوان «ذکری الشیخ محمد بن عبدالوهاب مجدد الدعوه السلفیه» در دانشگاه محمد بن سعود برگزار شد که چنان که از عنوان آن آشکار است، سعی داشت تأکید کند که ابن عبدالوهاب فردی از دعوت کنندگان به آموزه سلف و از مجددان این دعوت است و نه بنیانگذار آن (نک: بکر، 2002، ص 36؛ عثمان، 1414، ص 31) و کوشش کردند تا سلسله را از عصر نخستین تا وی با مشخص کردن دو حلقه احمد بن حنبل و ابن تیمیه ترسیم نمایند (مثلاً سیلی، 1413، ص 297ب).

اما بیرون از حیطه پیروان، رویکرد به وهابیه به عنوان یک مسلک و مذهب بود و در برخی مباحث مقایسه ای، نام آن در کنار شماری از فرقه های شناخته شده اسلامی جای می گرفت (مثلاً زنجانی، 1414، ص 310؛ فضلی، 1988، ص 6) و گاه با رعایت خاستگاه تاریخی، تنها مذهبی برآمده از دل سلفیه شمرده می شد (عسکری، 1410، ج 3، ص 278)، گویی اصل تعلق آن به سلفیه به چالش کشیده شده بود. در راستای همین چالش بود که برخی از مخالفان تصریح می کردند دعوت سلفی اختصاص به شخص یا گروه معینی ندارد و این عنوان نباید توسط یک عده مشخص مورد استفاده قرار گیرد (کویتی، 1413، ص 9)

فراتر، حتی برخی چون بوطی سعی داشتند ثابت کنند که سلفیه در معنای جامع و سنتی آن

نیز یک «مذهب اسلامی» نیست؛ بلکه سوء تفاهمی از کاربردهای تعبیر سلف در متون متقدم است و سلف در معنای صحیح خود تنها ناظر به «یک مرحله مبارک زمانی» در صدر اسلام است و با توجه به اختلافات موجود میان عالمان آن مرحله، چیزی به عنوان مذهب سلف هرگز وجود خارجی نداشته است (بوطی، 1408، سراسر؛ نیز سیحانی، 1416، صص 53-54). این نظریه که می توانست مبنای مشروعیت سلفیه را درکلیت آن به چالش کشد، از سوی صالح فوزان نقدی ضعیف شده است (فوزان، 1411، ص 21 ب) و هنوز چالشی جدی در پیش روی سلفیه است.

در سده 14 ق، گسترش فعالیت وهابیه و کاستی پدید آمده در محافل دیگر سلفی، همگرا شدن محافل سلفیه و نزدیک تر شدن آن ها به افکار وهابیه را فراهم آورد و موجب شد که گاه نام وهابی به جای سلفی به کار برده شود؛ هر چند این نزدیکی تا امروز نیز قطعی نشد و همواره برخی هویت های فکری، مانند افزودن قید تصوف به سلفی گری در میان سلفیان سرزمین های مختلف برجای ماند.

گفتنی است جریان های رقیب وهابیه در شبه قاره هند، آسیای مرکزی و قفقاز، بخش هایی از افریقا و به طور کلی، در مناطقی که تصوف نفوذی سنت دارد، همچنان بقایای تعالیم خود را حفظ کرده اند و در صفوف سلفیان برآمده از محفل ابن عبدالوهاب نیز منتقدانی پدید آمده اند. بنابراین همواره باید در رقابت با جریان تندرو سلفیه، به وجود چنین جریان های معتدلی نیز توجه داشت.

در سوی مخالفان در سده 14 ق، در کنار ردیه های پر شماری که بر وهابیه نوشته شد، اصل آموزه وهابیه از سوی برخی مخالفان عین بدعت شمرده شد و این مذهب دقیقاً با همان شعار مبارزه با بدعت که بدان شهرت گرفته بود، هدف قرار گرفت (مثلاً غماری، ارغام، عنوان اثر؛ بوطی، 1408، سراسر؛ آل شیبیب، 1421، ص 162)، چالشی که برای پیروان آزار دهنده بود و کوشش هایی را در مقام دفاع برانگیخت (دویش، بی تا، ج 7، ص 376؛ عثمان، 1414، ص 40). از دیگر حملات وارد بر این گروه، می توان به نسبت تقلید اشاره کرد که سلفیان همواره مخالفانشان را به آن متهم می کردند (عباس، 1408، ص 20؛ سقاف، 1412، ج 3، ص 297). هم چنین در این دوره اوصافی مانند خشوی گری (کثیری، 1418، ج 8، ص 40، جم)، تعصب (سقاف، 1412، ج 3، ص 297)، تندزبانی در نقد مخالف (غماری، 1384، ص 18) از سوی مخالفان این بابت نقد می شدند که درک درستی از آموزه های سلف نداشتند و اقوالی مبتنی بر شذوذ و خطا را به آنان نسبت می دادند (عباس، 1408، ص 20؛ سلفی، 1404، سراسر)؛ بدین ترتیب افزون بر سلف مؤلفه های شاخص سلفیه از آنان (عمار، 1994، ص 23 ب)، اصل انتساب آنان به تعالیم سلف نیز زیر سؤال رفته بود.

2.1. پیجویی مفهوم بنیاد گرایی

1.2.1. فرآیند ساخت مفهوم

بنیادگرایی برگردانی است از اصطلاح انگلیسی Fundamentalism که برای نخستین بار در اوایل سده 20 م برای یک فرقه مذهبی مسیحی در ایالات متحده کاربرد یافت. این فرقه در اواخر سده 19 م در محافظی محافظه کار از کلیسای پروتستان و از خلال انجیل گرایی [i] در آمریکا نشأت گرفت و از بدنه پروتستانتیسم جدا شد (Harris, 1998, p.19, Dulles, 2003, p.27) و به عنوان یک گروه افراطی روی به رشد نهاد. این فرقه در میان دانشگاهیان پرسبیتری [ii] که به دنبال نوعی حکومت کلیسایی بودند و نیز الهی دانان مدرسه کلام دانشگاه پرینستون نضج گرفت و اساس شکل گیری آن در محیطی اندیشه ورز بود (Noll, 2000, pp.4-13, 98-101; Harris, 1998, p.94)

این فرقه نام خود را به عنوان مجموعه عقیده نامه هایی گرفته است که در فاصله سال های 1910 تا 1912م با نام بنیادها [iii] انتشار یافت. اما باید توجه داشت که این نام خود خوانده نبود و هرگز پیروان فرقه را پسند نمی آمد و به همین سبب در طول یک قرن کاربرد، این نام همواره یک معنای ضمنی انتقاد آمیز را نیز همراه داشته است (Dulles, 2003, p. 100; Noll, 2000. p. 27)

آنچه در عقیده نامه های یاد شده و به طور کلی، افکار این فرقه به عنوان بنیادها معرفی شده، باورهای مسیحی مانند تأکید بر تفسیر تحت اللفظی کتاب مقدس، تکیه بر مصونیت مطلق متون مقدس، بازگشت قریب الوقوع و جسمانی حضرت مسیح (علیه السلام)، تأکید بر وقوع باکره زایی درباره حضرت مریم، و تکیه بر آموزه هایی چون رستاخیز مسیح (علیه السلام) و کفاره دادن او برای گناهان به عنوان اساس مسیحیت است (Dulles, 2003, p.27). کاپلان [iv] انسان شناس آمریکایی، بروز این فرقه و موضع گیری هایش را همه کوششی در راستای صیانت از زندگی سنتی مسیحی در برابر تهدیدی دانسته است که از جانب علوم جدید به ویژه نظریه تکامل داروین، جهان بینی متجدد و رشد لیبرالیسم وارد می شده است (Harris, 1998, pp. 25-28; Dulles, 2003, p.27).

در طی دهه 1920 و 1930م در حالی که این فرقه به شدت مشغول فعالیت بود، در بوته مطالعه نیز قرار گرفت؛ در حالی که کول5 [v] کوشش کرد تا با نوشتن کتاب تاریخ بنیاد گرایی [vi] سابقه ای دیرینه برای مبانی آن ترسیم کند، جانسون در تحقیقی به تقابل بنیاد گرایی با تجدد گرایی پرداخت. [vii]

آنان که به دنبال زمینه های بافتی برای پدید آمدن فرقه بنیاد گرای مسیحی پیجو بودند، حضور جریان های لیبرال و تجددگرا، فاصله گرفتن از تعالیم مذهبی را انگیزشی برای پاسداری از دین مسیحی و پایه گذاری چنین فرقه ای به عنوان یک واکنش کران گرا دانسته اند (Dulles, 2003, p.27).

پیروان این فرقه به شدت دچار جزم اندیشی درباره حقانیت باورهای خود بودند و در همین راستا، از اینکه اکثریت قاطع مسیحیان، مخالفشان را «غیر مسیحی» بخوانند، ابایی نداشتند (Frem, 1945, I.291). این فرقه به رغم آن که از محافل اندیشه ورز فعالیت خود را آغاز کرد، به زودی در سطوح مختلف اجتماعی فعالیت های خود را گسترش داد و با توجه به اینکه اجرای منویات خود را به نفع همه جامعه و نه محدود به پیروان فرقه می دید، نه تنها با تأسیس مدارس و بیمارستان و مؤسسات متنوع و با تصدی مناسب سیاسی و اجتماعی، بلکه با شرکت در نهادهای نظامی و حتی ایجاد گروه های فشار و ارباب، در مسیر تحقق آرمان هایش گام برداشت (Harris, 1988, pp. 19, 29, ...).

بنیادگرایی به عنوان یک فرقه کوچک در ایالات متحده، بیرون از آن کشور شناخته نبود و تا اواسط سده 20م، فرهنگ هایی اروپایی از جمله فرهنگ انگلیسی آکسفورد مدخلی برای آن نداشت. دائرة المعارف بروکهارس در آلمان، در نسخه 1968م مقاله ای کوتاه به این مدخل و معرفی فرقه اختصاص داد (Brockhaus, Vol6, p.668) بعدها که بنیادگرایی کاربردی بسیار گسترده تر از این فرقه در بیرون جهان مسیحیت یافت، در دو دهه اخیر، نگاه اسلام شناسان به سوی این فرقه بازگشته و کوشش شده است تا با معرفی این فرقه، شاخصی برای مطالعه بنیاد گرایی در معنای وسیع ترش به دست آید (Riesebrodt, 1993; Zakauallah, 2004)

دهه 1960م دهه تعمیم این اصطلاح از فرقه یاد شده به برخی جریان ها در حیطه ادیان دیگر - مشخصا اسلام - است. در سال 1967م است که عزیز احمد، نویسنده مسلمان از شبه قاره با نوشتن مقاله ای درباره افکار مودودی، به رابطه او با جریان «بنیادگرای ارتدکس» در پاکستان

اشاره می کند (Ahmad, 1967, pp. 369-380) گام های پسین چند سال بعد توسط پژوهشگران انگلیسی نویس عرب و مسلمان برداشته شد که آنچه ایشان بنیاد گرایی خواندند، جریان اخوان المسلمین و جریان هایی مرتبط در جهان عرب بود (-Dessouki, 1973. pp.187-107-97; Fakhry, 1977, pp.97-107). با رخداد انقلاب اسلامی ایران در بهمن 1357/ اوایل 1979م، جریانیه که جمهوری اسلامی بر آمده و نماینده آن بود به عنوان گزینه ای از بنیادگرایی شناخته شد و در نوشته هایی که در سال 79 و 80، این بار نه توسط مسلمانان، بلکه توسط پژوهشگران غربی نوشته شد، نام بنیاد گرایی به خود گرفت (Haines, 1979, pp. 365-366); و این مقالات زمینه شکل گیری یک اصطلاح برای کاربرد در طیف وسیعی از مصادیق بود که دامنه وسیعی از جریان های تند سلفی تا شیعی را در جهان اسلام در بر می گرفت. در دهه 1980م اصطلاح بنیادگرایی برای گروه های تندرو از یهود نیز به کار گرفته شد (Freund, 1987, pp. 216-228) و حتی به ادیان دیگر چون هندو، بودایی و سیک توسعه یافت و کوشش شد تا جامعیتی فارغ از دین خاص برای آن در نظر گرفته شود (Schied, n.d. pp. 603-614; Marty & Appleby, 1991, Vol. I, pp. 531-590).

آنان که به دنبال یک محور مشترک در میان مصادیق بنیادگرایی بودند، بیشتر افراط گرایی و تندروی و دوری از اعتدال در رفتار اجتماعی - سیاسی را مطرح می کردند (Mohaddessin & Jafarzadeh, 1995, pp.77-83) و این با کاربردهایی واکاوی می شود که از اواسط دهه 1990م به عنوان بنیادگرایی معتدل دیده می شود (Pelletreau et al., 1995, pp. 69-76; Mawsilili, 1999, all Hashmi, 2004, p.261). حتی شید به مورد هندو اشاره کرده که از نظر او «بنیادگرایی فاقد بنیادها است (Schied, n.d. pp. 603-614)، یعنی جریان های موسوم به بنیادگرا حتی در این باره نیز اشتراک ندارند.

سابقه معنای ضمنی منفی در اصل اصطلاح، هم چنان با کاربرد تعمیم یافته آن نیز همراه بوده است و با وجود این که برخی از نخستین کاربران آن برای جریان های اسلامی افرادی مسلمان بودند، اما هرگز این اصطلاح از سوی آنان که عنوان بنیادگرا یافته اند، پذیرفته نشده است. مشکل دیگر مسلمانان با اصطلاح، فقدان یک ریشه تاریخی برای کاربرد آن در فضای بومی و وارداتی بودن آن است. همین مشکلات و ضرورت استفاده از یک جایگزین برای تعبیر بنیادگرایی موجب شد تا از دهه 1980م در کشورهای عربی تعبیر «الاصولیه» (Voll, 1995, p.33) و به زودی معادل آن «اصولگرایی» در ایران رواج گیرد؛ عناوینی که مانند سلفیه، افراد نامیده شده به اصولگرایی، به حمل این عنوان فخر می کردند و آن را دارای معنایی ستایش آمیز می یافتند. به هر حال، هنوز جای یک اصطلاح خنثی در این باره خالی مانده است و سیالیت و چند معنایی اصطلاح نیز همچنان باقی است.

به طور کلی، به نظر می رسد باید گفت اصطلاح بنیاد گرایی و نیز اصولگرایی در طی چند دهه در معانی تعمیم یافته در فضاهای متفاوتی به کار رفته است که نمی توان با چند مؤلفه مشخص را بین همه آنها مشترک دانست و باید پذیرفت که این اصطلاح در کاربرد چندین دهه ای خود، تعبیری سیال و پرفراز و فرود بوده است؛ اما در مجموع، ارزش عملی - سیاسی این اصطلاح بر ارزش نظری - دینی آن غلبه یافته است.

1-2-2. دو موج بنیادگرایی

نظریه تقسیم بنیادگرایی از حیث تاریخی به دو موج در دهه 1930م و دهه 1970م، اندکی پس از انقلاب اسلامی ایران در 1983م آغاز شده (مثلاً Goma, 1983, pp, 143-158) و در دهه 1990م دوره پختگی خود را طی کرده است (Turabi, 1992, p.52). از دهه 1960م، نخستین کاربردهای اصطلاح بنیادگرایی دیده می شود، ولی این نخستین

کاربردها ناظر به دو جریان در جهان اسلام است - یعنی اخوان المسلمین و جماعت اسلامی هند - که از دهه های 30 و 40 فعالیت خود را آغاز کرده بودند، بدون آن که چنین نامی بر آنها نهاده شده باشد. در ضمن می دانیم که خود این دو جریان ریشه در محافل اصلاح طلب و احیاگر دینی دارد که از اواخر سده 19م در جهان اسلام پدید آمده بودند و برای شناخت آنها گریزی جز مرور گذرا بر آن محافل نیست.

گفتنی است دهه های انتقال از سده 13 به 14ق در نقاط مختلف جهان اسلام دوره تحولات مهم سیاسی و اجتماعی و عصر رویارویی فرهنگ اسلامی با فرهنگ غربی و مقابله سنت با مدرنیته بود. در این دوره از نظر عموم روشنفکران - طبقه ای که تازه ایجاد شده بود - راهی جز اصطلاحات بنیادین در نظام های مختلف اجتماعی در پیش نبود، اما نسبت به دین در این باره چند رویکرد وجود داشت؛ گروهی چون فتحعلی آخوندزاده (1227-1295ق) به کلی از دین بریده و به پیجوی راه حلی سکولار برای اصلاحات بودند، گروهی چون عبدالرحیم طالبوف تبریزی (1250-1328ق) راه حل را در دین اصلاح شده می دیدند و گروهی چون جمال الدین اسد آبادی (1254-1314ق) مایل بودند تعادل دین و عقل در صحنه عمل را بازگردانند و اصطلاحات را در سطح سیاسی - اجتماعی و نه خود دین دنبال کند (طالبوف، 1323، صص 43، 46، 48؛ 66. pp Ahmad 1967).

از آغاز سده 14ق، جریان های اصلاح طلب کاملاً قطبی شدند، از سویی محافل دینی در تقابلی قاطع با محافل سکولار قرار گرفتند و از سوی دیگر حامیان اصلاحات سیاسی - اجتماعی چون محمد عبده، مفتی مصر، (1266-1323ق) که شاگرد جمال الدین بود، به تدریج متقاعد شدند که باید به گروه دوم بپیوندند و دنبال اصلاحاتی در خود دین باشند (66. pp Ahmad 1967). در نسل اصلاح طلبان پس از عبده، محور بحث بر اصلاحات دینی و تقابل با سکولاریسم بود که از سران آن در مصر می توان محمد رشید رضا (1282-1354ق) و در شبه قاره از ابوالکلام آزاد (1305-1379ق) به عنوان شاخص یاد کرد. در این میان رضا جذب جریان سلفیه شد (رشید رضا، بی تا، ج 2، ص 82، جم) و از نخستین کسانی بود که کوشید آن اصلاح دین را که عبده به پیجویی آن آغاز کرده بود، در چارچوب اندیشه سلفی جست و جو کند. انگیزه سلفی که در طی سال های 1330-1348ق درون شبه جزیره فعالیت نظامی اخوان را به اوج خود رسانیده بود (Gouldrup, 1982, pp.161-169)، اکنون در مصر فرصتی یافت تا بیشتر در خدمت اندیشه ورزی قرار گیرد. مخالفت با تقلید و فتح باب اجتهاد که زمینه آن نزد شیخ محمد عبده (د1323ق) آغاز شده بود، برای رشید رضا به عنوان یک اصلاح طلب، زدودن انحطاط جهان اسلام بود که آن را هم چون عبده ناشی از تعطیل اجتهاد می دانست (رشید رضا، بی تا، ج 1، صص 19، 407، جم) و هم گاه نهادن در راستای آموزه فتح باب اجتهاد نزد سلفیه بود که به دنبال زدودن پیرایه های فقها بر دین و رسیدن به دین ناب سلف بود (66. pp Ahmad 1967).

اما آزاد در خانواده ای صوفی مشرب تربیت شده و سپس با فرهنگ غربی آشنایی عمیقی یافته بود و هرگز ارتباطی به اندیشه های سلفی نداشت؛ با وجود این که اندیشه اصلاح طلبی او جریانی پیوسته به افکار جمال الدین و عبده بود (Schacht, 1957, p.66; Ahmad, 1967, p.141ff) اما هرگز شیوه او شباهتی به رشید رضا و اخوان المسلمین و به طور کلی، سلفیه نداشت و بیشتر نزدیک به افکار مذهبی تجدد گرا بود (Smith, 1946, 128ff).

در دهه 1350ق/1930م، آنچه پژوهشگران بنیاد گرایی می نامیدند، از دوره ما قبل تاریخ خود وارد دوره تاریخی شد و این همان جریانی است که نزد تحلیل گران به موج اول بنیاد گرایی اسلامی شهرت یافته شده است (Gomaa, 1983, pp.143-158). گروه اخوان المسلمین که در 1347ق توسط حسن البنا و تحت تأثیر تعالیم اصلاح گرایان سلفی چون رشید رضا در

اسماعیلیه مصر تأسیس شده بود، در 1350 ق بیانیه ای را منتشر کرد که در آن مبانی حرکت تبیین شده بود (بیومی، 1399، صص 81-86) و این نقطه عطفی در آغاز بنیادگرایی در مصر قلمداد شد. در طی دهه 50 و 60 ق، اخوان المسلمین از یک سو به گسترش دامنه نفوذ و سطح فعالیت های عملی خود اشتغال داشت و از سوی دیگر، نظریه پردازان آن مانند سید قطب (1324-1387 ق) مشغول فعالیت فرهنگی خود بودند. آنان بر سلفی بودن و پایبندی به نصوص تأکیدی ویژه داشتند. (حسینی، 1955، صص 176، 194، جم) و فعالیت فرهنگی امثال قطب تنها به تدریج شدن اخوان المسلمین انجامید (Carre & Shamir, 1995, pp.181-194).

وقایع تاریخی مانند پایان جنگ دوم (1945 م) و اثرات آن در سیاست خاورمیانه، به خصوص اعلام استقلال اسرائیل در 1948 م در توسعه بنیادگرایی در کشور های عربی مؤثر بود. سرخوردگی ناشی از شکست در جنگ های شش روزه (1387 ق / 1967 م) نیز محرکی جدی برای رشد بنیادگرایی در خاورمیانه محسوب می شد (Piscatori, 1993, pp.79-93).

در هند، هم چنان در دهه 50 ق، شاخص اصلاح طلبی اسلامی ابوالکلام آزاد بود، ولی از دهه 60 ق، با وجود آن که وی در قید حیات بود، اما دیدگاه های ابوالاعلی مودودی (1321-1399 ق) بر فضای اصلاح طلبی هند غالب آمد. تأسیس جماعت اسلامی هند توسط مودودی در 1360 ق، آغاز جریان در شبه قاره هند بود که در کنار اخوان المسلمین به عنوان دومین جریان بنیاد گرایی از موج اول شناخته شده است. به طبع استقلال پاکستان در سال 1366 ق / 1947 م به عنوان یک کشور اسلامی و تنش های بعدی با دولت هند، این جریان را بیشتر دامن می زند. آغاز آنچه نزد پژوهشگران موج دوم بنیادگرایی اسلامی خوانده می شود، مربوط به ایران و پایان دهه 1970 م است و نقطه عطف آن پیروزی انقلاب اسلامی ایران در 22 بهمن 1357 ش است. در طی سه دهه از پیروزی انقلاب ایران تاکنون، این موج دوم دو اصلی در جهان اسلام با نام بنیادگرایی به خود دیده اند؛ نخست جریانی که جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک جریان دارای حکومت شاخص آن بود و توانسته بود در سرزمین های مختلف اسلامی، از جمله در سرزمین های عربی نفوذی وسیع پیدا کند (Sivan, 1990, pp.71-87). این جریان با اینکه خاستگاهی شیعی داشت اما قادر بود در صفوف مسلمانان غیر شیعی نیز پر جاذبه باشد و می توان گفت که ظرفیت بالایی برای تحمل مذاهب مختلف اسلامی داشت.

جریان دوم، گونه از سلفی گری بود که خاستگاه آن مذهب وهابی در عربستان محسوب می شد و از حمایت های دولت سعودی و برخی ثروتمندان غرب نیز برخوردار بود. این گونه از بنیادگرایی با وجود گسترش قابل ملاحظه در نقاط مختلف جهان اسلام، از پیروان می خواست تا مذهب پیشین خود را ترک کنند و به سلفیه بپیوندند. این جریان نسبت به تنوع مذاهب اسلامی کمترین تحمل را داشت و رویکرد آن با سنت های دینی مانند تشیع یا تصوف دشمنی بود. جریان سلفی توانست در طی این دوره قدرت های سیاسی ناپایداری مانند دولت طالبان در افغانستان را پدید آورد، اما شاید به دلائلی که برخاسته از ماهیت سلفی آن است، بیشترین هم خود را مصروف تعصبات مذهبی خود ساخته بود. با توجه به نقش دولت سعودی در حمایت، گاه این جریان - دست کم طیفی از آن - از سوی نویسندگان منتقد عرب عنوان «بنیادگرایی درباری» یافته است (Mernissi, 1996, pp.251-265).

جریان های موج اول اگر چه هنوز باقی هستند، اما به شدت از دو جریان اخیر متأثر شده و تحت الشعاع قرار گرفته اند، اندیشه و سازماندهی اخوان المسلمین هنوز وجود دارد، اما افزون بر تأثرات از بیرون، همچنان حوزه نفوذ آن بیشتر به جهان عرب محدود مانده است (Sattar, 1995, pp.7-30). جماعت اسلامی در شبه قاره نیز بسیار به بنیادگرایی سلفی و در مقاطعی به طالبان و القاعده نزدیک شده و گاه در رقابت با هواداران الگوی جمهوری اسلامی قرار گرفته

است (New Islamist...,1993, 37ff, Peters, 2003)

گفتنی است برخی از نویسندگان در سال های اخیر در طی سال های 1991م به بعد به موج سوم از بنیادگرایی اشاره دارند که از موج دوم عبور کرده و اموری چون اسلامی کردن سیاست، فرهنگ و فضای اجتماعی، گسترش جبهه های جهاد و پیجویی یک جریان جهانی اسلامی از ویژگی های آن است (Demant, 2006, 127ff نیز نک: Desai, 2007, 88ff)

1-3-1. پیجویی یک رابطه و برآیند

برای آنان که درباره موج اول از اصطلاح بنیادگرایی استفاده می کردند و تنها با دو مصداق برجسته از آن، یعنی اخوان المسلمین در جهان عرب و جماعت اسلامی در هند مواجه بودند، آسان بود که این اصطلاح را در دو معنا به کار برند و اهمیتی هم ندهند که تا چه اندازه تعبیر بنیادگرایی دارای وجه جامعی میان آن دو است. در این دوره، سلفی بودن یا نبودن یک جریان بنیادگرا پرسش مهمی برای آنان نبود، مهم رویکرد سیاسی- اجتماعی و تشکیلاتی دو جریان در جهان اسلام بود و زیرساخت های اعتقادی آنان موضوعی ریز محسوس می شد، اما در موج دوم مسائل به کلی دگرگون و پیچیده شد.

1-3-1. پیامد معنایی در تحول مصداق

موج دوم آنچه بنیادگرایی خوانده می شد، هم به دلیل محوریت دوگانه دو مذهب شیعه و وهابیه، و هم به دلیل گستردگی بی نظیر نفوذ آن در جهان اسلام و حتی در میان اقلیت های مسلمان، کاملاً با کاربردهای پیشین متفاوت بود. در این موج جدید، برخی دولت های مقتدر جهان اسلام درگیر بودند و ابعاد مسئله به اندازه ای گسترده بود که دیگر ممکن نبود بتوان از یک الگوی کوچک محلی -مانند بنیادگران مسیحی امریکا- برای معرفی استعاره چینی موج بزرگ و وسیعی استفاده کرد، حتی اگر شباهتی در مؤلفه های فکری و رفتاری آن ها دیده می شد (Ruthvan, 2004, 194ff). برخی پژوهشگران، از همان اوایل موج دوم به این تحول رخ داده در ماهیت آنچه غربیان بنیادگرایی می نامیدند، توجه نشان دادند. وُل یادآور شد که بنیادگرایی اسلامی در شرایط معاصر، گویی از مأموریت تاریخی خود فاصله گرفته است (Voll, 1983, pp. 57-82)؛ شایسته آن را انتقال آرمان ها از تحول به انقلاب توصیف کرد (Shavit, 1989, pp. 57-82) و بن دور یکتایی بنیادگرایی اسلامی و غیر مقایسه بودن آن با الگوهای دیگر بنیادگرا را مطرح نمود (Ben-Dor, 1996, pp. 239-252)

تا آنجا که به رابطه دو مفهوم بنیادگرایی و سلفیه مربوط می شود، می توان گفت بنیادگرایی سلفی به عنوان یکی از دو جریان رقیب در هر دو موج حضور داشته، در موج نخست در تقابل با جریان بنیادگرایی صوفی در هند و در موج دوم در تقابل با جریان بنیادگرایی شیعی در ایران و دیگر نقاط جهان قرار گرفته است. بدین ترتیب، در هر دو موج رابطه عموم و خصوص من وجه میان سلفیه و بنیادگرایی حفظ شده است.

در این دوره، اصطلاح بنیادگرایی که در بستر پژوهش پدید آمده بود، به یک اصطلاح لغزنده و نکوهش آمیز سیاسی مبدل شده بود و اعتراض مسلمانان را نیز درباره اطلاق این تعبیر به همراه داشت.

در همین راستاست که برخی پژوهشگران در دو دهه اخیر تعبیر مانند «احیاگری اسلامی» (مثلاً Gabbay, 1983, pp. 47-51)، «اسلام سیاسی» (مثلاً Saivetz, 1984, pp/ 14-16)، اسلام گرایی (مثلاً Landau, 1981, pp. 361-382) پان اسلامیسم (مثلاً Evans, 1987, pp. 15-34) یا تعبیر مشابه (Voll, 1983, p.31) را بر بنیادگرایی اسلامی ترجیح نهاده اند.

در فرهنگ فشرده سیاست از دانشگاه آکسفورد در 1996م، برآورد سودمندی در این باره ارائه

شده است؛ بر اساس آن، اصطلاح بنیادگرایی بیشتر در ایالات متحده امریکا و بریتانیا رواج داشت، در حالی که پژوهشگران قاره اروپا و نیز خاورمیانه ترجیح دارند از تعبیر اسلام گرایی یا اسلامی گرایی [viii] استفاده کنند (McLean, 1996, p.251). در همین منبع، بنیادگرایی نزد آنان که کاربردش را حفظ کرده اند، اشاره دارد به «هر جریان» که «خواهان رعایت سخت آموزه های قرآن و شریعت» باشد (McLean, 1996, p.251؛ تعریفی نزدیک، Oxford Encyclopedic, p. 1991, ...).

اما معادل های پیشنهادی هیچ یک در عمل جایگزین موفقی برای بنیادگرایی نبود. برخی چون تعبیر اسلام سیاسی نیز مبتنی بر این پیش فرض است که بدنه اصلی اسلام، دینی غیرسیاسی است که با تاریخ اسلام و به خصوص با نهاد خلافت سازگاری ندارد (Esposito, 1987, 211ff). برخی نیز چون احیاگری اسلامی و اسلام گرایی با بنیاد گرایی اسلامی رابطه «عموم و خصوص من وجه» داشت، ممکن بود کسی چون اقبال لاهوری و برخی حزب اسلامی ترکیه در شمار احیاگران و اسلام گرایان باشد، بدون آن که افکارشان به آنچه بنیادگرایی نامیده شده، نزدیک باشد و در میان آنان که بنیادگرا و اسلام گرا نامیده شده اند، بسیاری اساساً به دنبال ایجاد تحولی در سنت دینی نیستند.

2-3-1. بنیادگرایی و اسلام گرایی

بحث مؤلفه ها و کارکردها را بهتر است با تحلیلی دقیق و کارآمد از ویلیام مک نیل، تمدن شناس آغاز کنیم که در 1993م درباره علل ظهور بنیادگرایی ارائه کرده است؛ وی باور دارد که فرآیند مدرنیزاسیون اقتصادی و تغییرات ژرف اجتماعی در جهان، مردم را از هویت های درازمدت بومی جدا ساخته و با بحران جدی هویت روبه رو کرده است. به نظر او، عوامل یاد شده حتی پدیده دولت-ملت ها را که خود برخاسته از شرایط عصر مدرن بودند را تضعیف کرده و از کارکرد هویت بخشی آن ها به شدت کاسته است. برآورد او درباره بیشتر جهان از جمله جهان مسیحیت و اسلام آن است که تنها دین این ظرفیت را دارد که به عنوان مبنای هویتی به میان آید و این خلأ را پر کند و بازگشت دین - اگر بخواهد از موانع یاد شده مدرنیته عبور کند- در چارچوب جریان های بنیادگرا خواهد بود (McNeill, 1993, p. 561). سهیل هاشمی نیز بنیادگرایی را حاصل یک ایدئولوژی مشترک دانسته که خاستگاه آن به سرخوردگی ناشی از استعمار از یک سو و ناسازگاری با روشنفکران مدرنیست یا سکولار مسلمان که تحت تأثیر فرهنگ غربی قرار گرفته بودند، باز می گشته است (Hashmi, 2004, p.262).

ساموئل هانتینگتون صاحب نظریه برخورد تمدن ها که اصل تصویر مک نیل را می پذیرد، بنیادگرایی را نه یک عارضه بیمارگونه در جهان اسلام، که حاصل طبیعی بازگشت مسلمانان به هویت خویش حس می کند. وی با تعمیم حداکثری این فاصله جویی از غرب و عوامل مدرنیسم و روی آوردن به عامل هویتی دین که در کنه نظریه او وجود دارد، نتیجه می گیرد که درواقع آنچه غرب به مثابه خطری با عنوان بنیادگرایی از آن واهمه دارد، در جهان اسلام حداکثری است و به تعبیر او «مسئله غرب بنیادگرایی اسلامی نیست، بلکه خود اسلام است».

(Huntington, 1996, p.217). این در حالی است که برخی تحلیل گران دیگر، ضمن پذیرش گستردگی موج اسلام گرایی، تقابل اسلام و اسلام گرایی را به عنوان یک مسئله در پیش روی جهان اسلام و غرب نهاده اند (Demant, 2006, 177ff)

اینکه برخی پژوهشگران در دو دهه اخیر تعبیری مانند «اسلام سیاسی» (مثلاً، Saivetz, 1984, pp. 14-16)، اسلام گرایی (مثلاً 361-382, Landau, 1981, pp. 15-34)، یا تعبیر مشابه (Voll, 1983, p.31) را بر بنیاد گرایی اسلامی ترجیح نهاده اند، دو چهره دارد؛ یک چهره آن است که این تعبیرات را بی طرفانه تر، علمی تر و دقیق تر از

تعبیر کنایه آمیز و لغزنده بنیادگرایی یافته اند و چهره دیگر آن که هر نوع تأکید ویژه بر تحقق اجتماعی و سیاسی اسلام را برابر با بنیاد گرایی دیده اند. این برداشت ها حتی اگر تندی برداشت هانتینگتون را نداشته باشد، اما در عمق از آن فاصله چندانی ندارد. به نظر می رسد در نهایت باید پذیرفت بنیادگرایی تا آنجا که به موج اول باز می گردد، اصطلاحی است که به طور مشترک از سوی پژوهشگران غربی و اندیشمندان مسلمان نزدیک به غرب از بنیادگرایی مسیحی بر پایه یک استعاره الگو برداری شده و به دو گروه مشخص - اخوان المسلمین و جماعت اسلامی هند - اطلاق شده است. وجه این اطلاق از سویی نفی پایبندی به خوانش سنتی از دین، ادعای بازگشت به بنیادهای نظری و عملی دین و سازماندهی یک فعالیت سیاسی - اجتماعی در راستای پیاده سازی آموزه های دینی است که به طور مشترک نزد اخوان المسلمین، جماعت اسلامی هند و بنیادگرایان مسیحی امریکا یافت می شد. در موج دوم مناسب ترین راه آن بود که یک ترمینولوژی متناسب مشتمل بر مجموعه ای از اصطلاحات با بار دقیق علمی پدید آید که بتواند طیف گسترده و متنوع از جریان های سیاسی - دینی بر آمده را تحلیل و گونه شناسی کند. آنچه در عمل رخ داد، تعمیم بی رویه اصطلاح پیشین و اصرار بر کاربرد آن نزد طیفی از صاحب نظران بود که در عمل زمینه ساز سوء تفاهم های بسیار در یکسان انگاری جریان های متنوع و مرتبط پنداشتن آنها در بنیاد و سرنوشت بود. در این راستا، استفاده از واژه هایی چون «الاصولیة/ اصولگرایی» که از سوی محافل درونی پیشنهاد می شود، یا تعبیری چون اسلام گرایی که ترجیح اندیشه وران قاره ای است، نمی تواند راه حلی برای مسئله تلقی شود؛ زیرا هم چنان گریز از یک مجموعه اصطلاح دقیق و پناه آوردن به یک اصطلاح منفرد و ساده شده است.

4.1. تعریف شبکه ای [ix]

موضوع مهمی مانند بنیاد گرایی، با همه دشواری هایی که درباره درک معنای آن گفته شد، موضوعی نیست که بتوان با ثابت کردن اینکه مبتنی بر یک تفاهم بوده است، یا نشان دادن واژه ای دیگر در جای آن قابل حل باشد. وجود یک مفهوم که طیفی از جهان اسلام را در تقابل با ارزش های غربی قرار می داد، در طی نیم قرن اخیر اهمیتی تاریخی برای این مسئله پیش می آورد و تحولات سال های اخیر در نظم جهانی هم نشان از آن دارد که اهمیت این مفهوم تاریخی روی به فزونی و نه فراموشی است.

به نظر می رسد راه حل مسئله فاصله گرفتن از تعریف های تقلیل گرا و ساده ساز، و روی آوردن به یک تعریف شبکه ای است که نمونه ای از آن را می توان در پروژه پنج جلدی مارتی - اپلبای باز جست. مارتی و همکارانش که از ملت ها و مذاهب مختلفی گرد آمده اند، متقاعد شده بودند که بدون ساده سازی، با جمع میان عمل گرایی و ریشه یابی تاریخی، و با بهره گیری از تحلیلی میان رشته ای، روی به پدیده ای موسوم به بنیاد گرایی آورده و آن را به شیوه ای تکثرگرا و باز نظامی شبکه وار مطالعه کرده است. توجه به اختلاف ادیان و تفاوت های فرقه ای درون ادیان، توجه به تفاوت تحقیقی دین در فضاهای متنوع بومی و منطقه ای، و واکاوی مسئله بنیاد گرایی از زوایای مختلف جهان بینی و فلسفه، رویکرد به علم و فن آوری، موضع گیری نسبت به تجدد و ارزش های مدرن و توجه به مؤلفه های جامعه شناسی و فرهنگی مانند هویت از ویژگی هایی است که امکان یک برآورده گسترده و نه ساده از بنیاد گرایی را به دست دهند (Marty & Appleby, 1991-5).

در طرح حاضر نیز کوشش شده است یک تعریف شبکه ای با رویکردی میان رشته ای - البته محدود به جهان اسلام و از منظر مسلمانان - درباره بنیادگرایی و رابطه آن با پدیده دینی سلفیه

ارائه شود. آن اندازه که به زمینه های تاریخی موضوع مربوط می شود، هم تاریخ مکتوب و هم زمینه های اجتماعی - فرهنگی این جریان در بستر تاریخی اش کاویده شده است. در ادامه، زیر ساخت های نظری جریان های بنیاد گرا سلفی از منظر های متنوع دین شناختی، حقوق، علوم سیاسی و مطالعات فرهنگی مورد تدقیق قرار گرفته است تا تصویری چند جانبه و میان رشته ای از تحقق نظری بنیادگرایی ارائه شود.

در راستای تأمین جنبه عملی و تحقق جریانی های بنیادگرا، الگوهای رفتاری و تشکیلاتی این جریان ها با رویکرد علوم مختلف از علوم سیاسی، اقتصاد، مدیریت، جامعه شناسی و مطالعات فرهنگی، تحلیل و ارزیابی شده است. سرانجام، از آن روی که جریان های بنیاد گرا هم در داخل و هم خارج جهان اسلام با چالش های جدی مواجه بوده اند، از دو منظر فرهنگی و سیاسی باز خورد های حضور آنها در عرصه جهانی مورد مطالعه قرار گرفته و بدین ترتیب، در کنار تصاویر ساختاری، تصویری باز خوردی نیز از بنیادگرایی به دست داده شده است. بدین ترتیب می توان گفت آنچه از این مقدمه به عنوان تعریف بنیاد گرایی انتظار می رفت، تصویری چند جانبه و تعریفی شبکه ای و گسترده است که در سراسر این پروژه و از منظر علوم مختلف به دست داده شده است.

.i] .Evangelism]

.ii] .presbyterian]

.iii] .The Fundamentals]

.iv] .Lionel Caplan]

.v] .S.G. Cole]

.vi] .The History of Fundamentalism, 1931]

.vii] .Johnson, J,W., Fundamentalism versus Modernism, 1925]

.viii] . Islamism/ Islamicism]

ix] .Network definition]