

پیکار برای خدا در خارج؛ از محل گزایی
تا بین الملل گزایی

پیکار برای خدا در خارج؛ از محل گرایبی تا بین الملل گرایبی

نگرش به تکفیر نیازمند بررسی و تحقیق در خصوص رویکرد ها و عقاید تکفیر کنندگان است. اساسا تکفیر عبارت است از اینکه یک مسلمان دیگران را محکوم به کفر کند و بر همین اساس آنها را مهدور الدم بداند که همین امر عاملی است برای شکل گیری جنگ و جهاد بر ضد کفار به خصوص در کشور هایی که با حضور غربی ها و یا دشمنان خدا از جمله شیعیان مواجه بود. این نگرش بر گرفته از موضعی غیر منعطف و خشک از اسلام است. این تفکر از ابتدای شیوع یافتن و نشر آن یکی از خطرات مهم بر سر راه پیشرفت اسلام بود چرا که چهره ای خشن و غیر قابل تحمل از اسلام در دید جهانیان ترسیم می کرد. نویسنده در این مقاله به شکل تفصیلی به بررسی جریان تکفیر و جهاد می پردازد و در ابتدا عوامل نشر یافتن این تفکر در مناطق مختلف را بررسی می کند چه به عقیده نویسنده زادگاه این تفکر عربستان سعودی است و انتشار این تفکر در دیگر نقاط عالم یقینا معلول مسبباتی است که در بخشی از این مقاله بدان ها پرداخته می شود. در این راه نویسنده ابتدا بحثی را در خصوص رقابت میان کشور های تاثیر گذار اسلامی نظیر مصر و عربستان و البته ایران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی برای تفوق و برتری بر یکدیگر در عالم اسلام اشاره می کند. در ادامه نویسنده با اشاره به حرکت جهادی القاعده در افغانستان به بررسی نقش مفتیان و حکام عربستان در این به اصطلاح پیکار برای خدا می پردازد. در بخش های بعدی نویسنده در خصوص تلاش اعراب برای ترویج تفکر خود در دیگر مناطق و میزان موفقیت و عدم موفقیت و دستاویز های ایشان برای نیل به اهداف خود مفصلا بحث می کند. آنچه که درباره این مقاله قابل توجه است رویکرد ضد وهابی نویسنده و تلاش وی اولاً در راه پرده برداشتن از حمایت های مفتیان و حکام عربستان سعودی از جریان افراط گرایبی اسلامی در سراسر جهان و در وهله بعد تقبیح این رفتار است.

عربستان سعودی کار خوبی کرد که جهادی ها را به افغانستان فرستاد. همه جهادیون سعودی در سال 1992 بازگشتند. آنها افراد خوبی بودند. ما در عربستان سعودی تکفیری نداشتیم. تکفیری ها همه در افغانستان شکل گرفتند. بدترین تکفیری ها در لندن هستند؛ امثال ابو حمزه، ابو قتاده و المسعری از بدترین تکفیری ها هستند.

جمال خشوجی، سخن گوی شاهزاده ترکی فیصل، سفیر عربستان در واشنگتن (الاضاعه، شبکه تلویزیونی العربیة، 14 سپتامبر 2005)

وقتی به مادرش گفت که به افغانستان می رود، جوان بود و هفدهمین بهار زندگی اش را تجربه می کرد. مادرش التماس کرد که نرود، اما او همیشه می گفت این واجب عینی است، ... این واجب عینی است. شیخ محسن فتوا داده بود که او به اجازه پدرش نیاز ندارد؛ چون این جهادی دفاعی برای دفاع از مسلمانان در قبال دشمن مهاجم است.

سال بعد، مادر از رادیو شنید که شیخ محسن به والدین می گوید نگذارند بچه هایشان به مناطقی بروند که در آنجا تکفیر حاکمان یاد داده می شود.

آقای جمیل در تلویزیون درباره تروریسم و جهادی ها صحبت می کرد. سال ها پیش او برای

پشتیبانی از جهاد به افغانستان رفت. یکی از دخترانی که تلویزیون را تماشا می کرد، به روی این جاسوس تف انداخت. احمد گفت آقای جمیل مخفیانه در مورد جهادی ها جاسوسی می کند، اما وانمود می کند که یک نیروی کمکی داوطلب است. (محمد الحضيف، نقطه تفتیش). اینکه عربستان سعودی منطقه ای عاری از تکفیریون بوده، متقاعدکننده نیست. تکفیریون عنوانی است که برای توصیف تکفیرکنندگان دیگران، به صورت انفرادی یا جمعی، به کار رفته و بر نوعی موضع اسلامی انعطاف ناپذیر دلالت دارد. همان طور که قبلا ذکر شد، خود رژیم سعودی بر پایه «تکفیر سایر مسلمانان» بنا شده و این عملی است که برای اهریمنی جلوه دادن جمعیت عربستان، به ویژه تمام مسلمانانی که در مقابل هژمونی این رژیم ایستاده اند، به کار رفته است. علمای رسمی سعودی، از قرن هجدهم به این سو، به تکفیر المجتمع یا تکفیر کل جامعه پرداخته اند. نامه های اولیه ائمة الدعوة النجدية، تأییدکننده نوعی سنت قوی طرد سایر مسلمانان است. با این حال، ائمة طی تاریخ خود از تکفیر حاکمان خاصی که نوادگان آل سعودند، پرهیز کرده اند. در یک مورد، یکی از حاکمان سعود، که در دهه 1870 از عثمانیان علیه برادر خود کمک گرفته بود، یاغی تلقی شد نه کافر.^[1] به همین سان، قیام های اخوان در دهه 1920، به کافر تلقی کردن ابن سعود نینجامید.^[2] در سال 1979، جهیمیان العتیبی با اینکه رژیم سعودی را به طور کلی کافر دانسته بود، حاکمان سعودی خاصی را تکفیر نکرد.

با ارسال گفتمان دینی وهابی به افغانستان و نقاط دیگر، عمل تکفیر نیز آن را همراهی کرد. اسلام گرایان معاصر، برای مثال، جهادیون مصری،^[3] قبلا چنین نگرش های تتولوژیکی را پرورانده بودند، اما سعودی ها در این زمینه سهم خاص خود را دارند. در سال 1979، جنبش جهیمان آشکارا سنتی محلی بود تا محصول جنبش های اسلام گرای دیگر. تجربه افغان فقط به سنت تکفیر سعودی شدت و حدت بخشید. در تکفیر افغانستان علیه کسانی که کار رفت که نخست آن را تئوریزه کرده بودند؛ یعنی علمای سعودی رسمی و آل سعود به عنوان حامیان آنها. سعودی ها لازم نبود که برای «یاد دادن» گفتمان تکفیر به افغانستان سفر کنند. آنان گفتمان تکفیر را با خود همراه داشتند. در افغانستان، آنان صرفا این گفتمان را در مورد حاکمان خود به کار بردند.

پیش از بازسازی گفتمان وهابی یا حتی رهایی آن از سلطه دولت، این گفتمان به نقاط دور بسیار متفاوت از زیستگاه اصلی آن هم رفت. حتی هجوم روحانیون مسلمان به عربستان در دهه 1960 نیز، که اغلب مهاجر یا مهمانان دولتی برای ارائه سخنرانی در کنفرانس ها و دانشگاه های اسلامی معتبر و با پشتوانه حکومتی بودند، شرایط لازم برای جهان شمول شدن آن را فراهم ساخت. گفتمان سعودی به آفریقا، اروپا، آسیا و آمریکای شمالی رفت. این فراملیتی شدن در هر دو دوره صلح و جنگ رخ داد. مهم است تأکید کنیم که این فراملیتی شدن در ابتدا به اعراب و مسلمانانی مربوط می شد که یا از خود عربستان سعودی اعزام شده بودند و یا ساکن این مناطق خارجی بودند. در دهه 1980 با رشد نسل «مذهبی» و باسواد سعودی، که برای اشاعه دعوت به خارج اعزام می شدند، وضعیت کمی متفاوت شد.

در این لحظه حساس، گفتمان دینی-سیاسی شدیداً دچار تنگ نظری بود و این یعنی فاقد جهت گیری جهان شمول بود و فراملی شدن پیش رس آن به لطف دولت مدرن، حکایت از آن داشت که در خارج از عربستان سعودی به راحتی مقبول نمی افتد. اغلب روحانیون مذهبی سعودی هرگز به خارج سفر نکرده اند و با وجود منابع گسترده، حتی یک نفر هم در سطح بین المللی برجستگی نیافت و در میان مسلمانان جهان به رسمیت شناخته نشد، برای مثال، مصر علمایی را تربیت کرد که اعتبار پان اسلامیستی پیدا کرد؛ شیخ مصری معاصر، یوسف

القرضاوی، شاید آخرین شخصی است که با این فهرست افزوده شده است. روحانیون دینی سعودی تنها با ثروت نفت است که در خارج شأن و جایگاهی پیدا می کنند. علاوه بر این، گفتمان وهابی نتوانست با مسائل فکری و سیاسی که ذهن روحانیون، متفکران و فعالان مسلمان را در سراسر قرن بیستم اشغال کرده بود، درگیر شود. گفتمان وهابی به جای بسط پیام جهانی یا پاسخ به چالش های مدرنیته، بیشتر به ابعاد مناسکی عبادت توجه داشتند؛ صرف نظر از منبع یا تجویز استفاده از برخی ابداعات تکنولوژیک. سنت وهابی، با پشت گرمی به حمایت های دولت نتوانست به مباحث مرتبط با عدالت اجتماعی، نقش زنان و اقلیت ها، دولت اسلامی، مشاوره سیاسی، انتخابات و مشارکت پردازد. این موضوعات تابو باقی ماندند. گفتمان وهابی در تنوریزه کردن رویارویی با غرب «کافر»، نفی سایر سنت های اسلامی، مثلا سایر تفاسیر سنی و البته تفاسیر شیعی، و تجلیل از مفهوم جهاد از همه سبقت گرفته است؛ بدون اینکه بتواند تئوری های خود را در داخل کشور عملی سازد.

فراملی شدن گفتمان دینی سعودی وضعیت ناپایداری را ایجاد کرده که برای سعودی ها و نیز برای جوامع دریافت کنند، پیامدهای چشمگیری داشته است. گفتمان حذف و اهریمنی سازی دیگر مسلمانان و «کفار»، که توسط علمای رسمی سعودی بسط داده شد، برای بسیج جهادیون در وضعیت جنگی بسیار مهم بوده، اما در شرایط صلح برای نقاط دیگر فاجعه آفریده است.

فراملی شده پیش رس گفتمان مذهبی سعودی، انتشار تفاسیر مذهبی سعودی محلی در سطح جهانی را در پی داشت. اینها محصول فکری افرادی اند که با ائمة الدعوة النجدية پیوند نسبی دارند. اکثرشان از واحه ها و شهرهای عربستان مرکزی، به ویژه عسیم و نواحی اطراف ریاض برخاسته اند. اغلب به اصطلاح علمای ارشد هرگز به خارج از عربستان سعودی نرفته اند و بسیاری از کسانی که مناصب بالایی داشتند، بر این معلولیت فائق شدند.^[4] نابینا بودن لزوماً نقصی جدی نیست، بلکه بر نقایصی چون تنگ نظری و محلی گرایی این گفتمان افزوده می شود. اگرچه این گفتمان بر این فرض تکیه دارد که تجسم سنت جهان شمول اهل السنة و الجماعة است، اما نتوانسته است بر خصیصه محلی بودن خود چیره شود. نباید فراموش کرد که نقش این محلی گرایی به این واقعیت مربوط بود که گفتمان در سایه قدرت سیاسی محتاج مشروعیت رشد کرده بود. ایجاد سوژه ای سرسپرده و مشروعیت دادن به وضع موجود، از همان روزهای اول آثار خود را بر سنت دینی به جا گذاشت. وقتی گفتمان دینی- سیاسی وهابی در دهه های پایانی قرن بیستم شروع به فراملی شدن کرد، هر دو پتانسیل ایجاد امتناع را با خود به همراه برد. این گفتمان در داخل و خارج، عناصر دگرگونی خود را نیز به همراه داشت.

سال سرنوشت ساز 1979

پس از شکست مصر در 1967، عربستان سعودی برای دوره کوتاهی کانون جهان عرب اسلامی به شمار می آمد. ثروت تازه، بیان مذهبی و جایگاه نمادین جغرافیای عربستان، شرایطی را برای برجستگی این کشور فراهم ساخت. پس از یک دوره طولانی ادعای بر خور داری از جایگاه خاص یک دولت اسلامی متدین، عربستان سعودی توانست با اتکا به ثروتش خود را بر عرصه جهان عربی- اسلامی تحمیل کند. توافق صلح رئیس جمهور «سادات» با اسرائیل، که در زمان خود حرکتی علیه اجماع اعراب بود، بیان پیروز عربستان سعودی را به منزله حافظ دو مسجد مقدس و منافع مسلمانان سراسر جهان، تسهیل کرد. در جهان عرب، مصر دیگر یک رقیب نبود. پس از دیدار سادات از اسرائیل، رژیم سعودی خودش را به عنوان تنها حامی منافع اعراب و

مسلمانان بر صدر نشاند. عمر این انحصار کوتاه بود. در سال 1979، عربستان سعودی با چالش ایران مواجه شد. حکومت ایران پس از انقلاب به دست روحانی هایی افتاد که مانند اشرافیت دولتی سعودی، مدعی اجرای شریعت و دفاع از منافع اسلام و مسلمین بودند. با این حال، روحانی های ایرانی خودشان دولت تشکیل دادند، اما هم قطاران سعودی شان «نقش نصیحتی پنهان» را با حمایت دولت تقبل کردند. صحوی های سعودی در حسادت به هم قطاران خود در ایران، نقش وسیع تری را خواستار شدند و این درخواست در اوایل دهه 1990 به رویارویی آنان با رژیم سعودی انجامید. ایران، که سنت شیعی اش همواره از سوی علمای سعودی نکوهش شده است. به یک رقیب تبدیل شد. عربستان سعودی و ایران برای فتح قلوب مسلمانان پیکار کردند و هر یک هزینه های زیادی برای ترویج ادبیات دینی مخالف هم، صرف کردند. هر دو برای پشتیبانی از آموزش دینی، مساجد، کنفرانس های اسلامی و سایر طرح های مشهود در خارج از قلمرو خودشان با هم رقابت می کردند. اختلافات فرقه ای بین اهل سنت و شیعیان، در تاریخ اسلام به تفرقه انجامیده، اما از این پس، سیاسی شدن هویت های فرقه ای در عربستان سعودی و نیز در پاکستان، خلیج [فارس]، هند و سایر مناطق اسلامی، بر اثر دخالت های عربستان و ایران مشهودتر و شکننده تر شده است.

دهه 1980 به افزایش تنش های فرقه ای مشهور است و در این دهه رقابت سیاسی ایران و عربستان، صرفا شدت یافته است. بیان انقلابی ایران «امپریالیست ها و عوامل آنها» در جهان اسلام را محکوم می سازد. رژیم سعودی فشار را احساس کرد. گفتمان دینی سعودی کفار غربی را محکوم می کرد، اما در عین حال، هیئت رهبری سعودی به عوامل غرب نزدیک تر می شد. جامعه شیعیان استان شرقی خود عربستان نیز قیام کرده و خواستار برابری و به رسمیت شناخته شدن بود.^[5] این شورش ها به شدت سوکوب شد، اما خطر ایران با شروع جنگ ایران و عراق ابعاد تازه ای پیدا کرد. مداخله آمریکا در عراق در سال 2003، رویارویی [رژیم های عربستان و ایران] را شدت بخشید.

همچنین، سال 1979 شاهد «تحقیر» اسلام و مسلمانان از سوی نیروهای کفر در کشوری با اکثریت سنی مذهب بود. اتحاد شوروی، که سال ها در بیان مذهب عربستان سعودی دشمن مسلمانان تلقی شده بود، افغانستان را اشغال کرد. اشغال این کشور مسلمان توسط «کفار» به عربستان سعودی این فرصت طلایی را داد که اعتبار خود را به عنوان حافظ ایمان و ایالات متحده آمریکا و متحدانش در بستر جنگ سرد در پیش گرفته بودند، اما در عین حال، به طرزی اجتناب ناپذیر، به پروژه عربستان سعودی نیز بدل شد. ایالات متحده آمریکا همواره خطرات پیش روی عربستان سعودی را از ناحیه روسیه کمونیست تلقی می کرد. گفتمان دینی- سیاسی سعودی که جهاد دفاعی را ستوده بود، اما از سال 1932 مجبور شده بود [با جهاد دفاعی] به صورت تئوریک برخورد کند نه عملی، اکنون فرصتی به دست آورده بود تا تعصب و غیرت دینی را به سوی خارج جهت دهی کند.

جهیمان العتیبی با تصرف کعبه در سال 1979، پیام هراسناکی به رژیم سعودی داد: رژیم حداقل گروه کوچکی که در کعبه متحصن شده بودند، دیگر اسلامی نبود.^[6] جهیمان به جای ادامه سنت جهاد علیه کفار، رژیم را به همکاری با کفار، اشاعه شیوه زندگی کفار در کشور و ترویج روابط صلح آمیز با آنان متهم ساخت و همه این اعمال ناقض و نافی ایمان اند. در آن زمان جنبش جهیمان شکلی از احیای گفتمان اهل الحدیث و سنت اخوان سعودی تلقی شد. گفتمان جهیمان در سنت وهابی ریشه داشت. طغیان تعصب دینی، که به طرزی خشونت بار در

مقدس ترین سرزمین [اسلامی] صورت گرفت، حکومت سعودی را غافل گیر کرد. حکومت سعودی امیدوار بود که جهت دهی این تعصب به سوی خارج هم به تقویت اعتبار دینی سعودی خواهد انجامید و هم راهی خواهد بود برای جذب و خنثی سازی نارضایتی ها و منازعات محلی. با برتخت نشستن ملک فهد در سال 1982، که به زحمت می توان او را نمونه ای از یک امام بر حق و دین یار مسلمانان دانست، گویی که جهاد افغانستان را خداوند نازل کرده بود. جهاد افغانستان به یک استراتژی سیاسی برای روزگار دشواری [سعودی ها] تبدیل شد. فراملی شدن گفتمان سیاسی- دینی سعودی در لحظه تاریخی سرنوشت سازی رخ داد. در این لحظه تاریخی، سه عامل، که همگی پتانسیل تضعیف اعتبار دینی [رژیم] سعودی را داشتند، عربستان را به این جهت سوق داد. ایران، افغانستان و جهمان، زنگ بیداری را برای رژیم سعودی به صدا درآوردند. حکومت باید حامی منافع مسلمانان تصور می شد.

پیکار برای خدا در خارج

مرحله نخست: دهه 1980، رویارویی های فراملی اولیه

مرحله نخست جهاد در خارج (1979-1989) چه بسا تحت تسلط سعودی های وفادار به حامیان مالی خود بود.^[7] طی دهه 1980، اسامه بن لادن شیخ جهاد بود. طبق نظر شیخ بن باز و العثیمین، بن لادن و جهادیون معروفی چون عبدالله عزام فلسطینی، مؤمنانی حقیقی بودند که با کمونیست های کافر می جنگیدند و بن لادن فریضه جهاد دفاعی را اجرا کرده بود. وقتی اسامه بن لادن پروژه آمریکایی- سعودی را در افغانستان پیش می برد، به بیان خشوچی، یک جهاد «عالی» بود. در دهه 1980، جهادیون سعودی با پشتیبانی چندین عامل، از جمله حکومت سعودی و نهاد وهابیت رسمی، در جنگ برای آزادسازی افغانستان از دست کمونیست های ملحد شرکت کردند.

حکومت برای مهار حرارت دینی رو به رشد نسل تمام عیاری از سعودی های جوان، تصمیم گرفت زمینه اعزام اتباع جوان خود به سرزمین جنگ را فراهم سازد. افغانستان به سرزمینی برای شهادت طلبان تبدیل شد. بالاترین مقام دینی، شیخ بن باز، دستور جهاد علیه کمونیسم را صادر کرد:

خداوند کریم را شاکریم که اجازه داد به ما تا فتوای وجوب جهاد علیه دشمنان دین در افغانستان را صادر کنیم. مسلمانان از سراسر جهان برای کمک می آیند و جویای پاداش و بهشت اند. جهاد در شکل اسلامی جهانی اش تثبیت شد.^[8]

بن باز در مصاحبه ای منتشر شده در المجاهد آشکارا اعلام کرد که آزاد سازی افغانستان از سلطه شوروی جهاد مشروعی است علیه دولت کافری که به سرزمین مسلمانان هجوم آورده و بر تمام مسلمانان واجب است که از آن حمایت کنند. وی این جهاد را در افغانستان فردی (واجب برای تمام مسلمانان) و در جاهای دیگر کفایی (واجب برای تعدادی از مسلمانان به قدر کفایت) اعلام کرد.^[9]

بن باز علاوه بر جهاد در افغانستان، مفهوم ولاء و براء، یا دوستی با مسلمانان و کناره گیری از کفار را تبیین کرد. در نگاه او ولاء و براء شامل تبعیت و اطاعت از مسلمانان متقی و اجتناب از کفار با ابراز خصومت نسبت به آنان است. اگر کفار مهاجم نباشند، تنفر و خصومت نسبت به آنان، ستم یا حمله علیه آنان را شامل نخواهد شد:

نفرت و عداوت به معنی تنفر از آنها در دل های شماست. هرگز آنان را دوست خود ندانید. مسلمانان نباید به آنان آزار برسانند. اگر به شما سلام کردند، جواب سلامشان را بدهید. همچنین، باید آنها را موعظه کنید و به خیر دعوتشان کنید. یهودیان و مسیحیان اهل کتاب اند.

باید به آنها امان داده شود؛ مگر اینکه مرتکب ستم شوند، که در این صورت باید مجازات شوند. همچنین، می توان به آنها صدقه هم داد.^[10]

علمای رسمی گفتمان تئولوژیک حمایت از پروژه جهاد را تمهید کردند و در رسانه های چاپی و بصری و نیز در سخنرانی ها به اطلاع رسانی پرداختند. دولت پشتیبانی تدارکاتی و امکانات مالی را وعده داده بود. برای رژیم، جهاد در افغانستان یک استراتژی سیاسی بود نه یک تکلیف دینی. حمایت دولت شامل فعالیت های مختلفی می شد؛ از یارانه بلیت هواپیما گرفته تا پروژه های چندین میلیون دلاری در پشتیبانی از عملیات نبرد و امدادرسانی. گزارش شده بود که بین 1980 تا 1990، عربستان سعودی حدود چهار میلیارد دلار آمریکا به صورت رسمی به جهادیون افغانستان کمک کرده است. این رقم کمک های غیر رسمی بنیادهای خیریه اسلامی، هدایای شاهزادگان، صندوق های خصوصی و اعانات جمع آوری شده در مساجد را شامل نمی شود. رژیم در ابتدا به جهادیون مسلمان از پیش موجود و رهبری و شبکه های خیریه اتکا می کرد، اما بعدها شبکه و اعضای رسمی خود را درست کرد. در آغاز جهاد افغانستان،^[11] عربستان سعودی عبدالرسول سیاف را مأمور کرد تا یک حزب جهادی طرفدار وهابیت، به نام اتحاد اسلام را در پیشاور تأسیس کند. عبدالرسول سیاف یک افغانی بود که سال ها در عربستان سعودی اقامت داشت.^[12] عربستان سعودی آغوش خود را به روی رهبران جهادی افغان و عرب گشود تا در حمایت از بیرون راندن کفار از سرزمین اسلام، نیرو جذب کند، تبلیغ کند و صندوق تأسیس کنند. علاوه بر ثروت جهانی شدن، سهولت رفت و آمد و تکنولوژی ارتباطات هیجانی مذهبی ایجاد کرد که کنترل آن دشوار بود؛ حتی برای کسانی که طراح اولیه این فرآیند بودند. اسامه بن لادن شخصیت کلیدی بود. این مرد با تقوا و ثروتمند، خارج از نظام قبیله ای سعودی ایستاده، به خاطر امپراطوری مالی خانواده اش و امدار رژیم بوده و حقیقتاً انسان مدرنی بود. بن لادن یک گزینه ایده آل بود.^[13] وی که اساساً بر مبنای ابتکارات خویش عمل می کرد، ثروت خود را در خدمت هدفش قرار داد. رژیم سعودی که نمی توانست شیخ قبیله ای قدرتمندی با هزاران پیرو را که امکان داشت در واکنش به دعوت به جهاد به بیان عصیت قبیله متوسل شوند، انتخاب کند، بلافاصله به او گرایش پیدا کرد و او را جذب کرد. شاید رژیم پیامدهای بسیج جمعیت قبیله ای برای جهاد و استفاده از شیوخ قبایل برای رهبری مبارزه در دهه های اولیه قرن بیستم را به یاد داشت. چنین شخصیت هایی با توجه به نیروی بالقوه ناشی از ریشه های عمیقشان در جامعه، به آسانی قابل کنترل نیستند. قیام اخوان در سال 1927 هنوز در حافظه تاریخی سعودی ها زنده بود. اگرچه رژیم سعودی رهبران قیام را از میان برداشته بود، زمان درازی برد تا با بخش های قبیله ای آنان آشتی کند. بنابراین، رژیم نمی توانست ستاره قبیله ای نوظهوری را که در آینده ممکن بود حاکمیت آل سعود را به چالش بکشد، تحمل کند؛ به ویژه اگر چنین شخصیتی اعتباری هم برای دفاع از اسلام و مسلمین کسب کرده باشد. کسی که در وضعیتی آستانه ای قرار داشت، بهتر می توانست به پروژه افغان سعودی خدمت کند؛ کسی که سعودی باشد و نباشد! کسی که نه اینجا باشد و نه آنجا! این ویژگی ها اسامه بن لادن را در نگاه رهبران سعودی گزینه ایده آل ساخته بود. با این حال، باید گفت خصیصه هایی که اسامه را در اوایل دهه 1980 برای رژیم سودی محبوب ساخته بود، توان عظیم او در پروژه جهانی جهاد بود. اسامه قلب ها و ذهن های سعودی های وابسته به مناطق، قبایل و زمینه های مختلف، و البته مسلمانان دیگر، را فتح کرده بود.

اسامه بن لادن توانسته بود در فراسوی گستره محلی ائمة الدعوة النجدية و گفتمان محدود آنها رشد کند و به اعتباری پان اسلامی دست یابد. هیچ روحانی وهابی منفردی نتوانسته بود

در عصر ما قبل به برجستگی جهانی برسد، اما بن لادن به این برجستگی رسید. این برجستگی حاصل سطح بالایی از دانش دینی یا مهارت های نظامی فوق العاده نبود، بلکه بن لادن چون ریشه های مشخصی در عربستان سعودی نداشت، توانست نقش واسطه بین گروه های مختلف را ایفا کند. وی بدون اینکه با یک گروه اجتماعی خاص پیوند داشته باشد، وجهه اسلامی و ثروت خود را داشت. این خصیصه ها باعث شد که بن لادن علاوه بر سعودی های جویای شهادت در افغانستان، به اعراب و مسلمانان دیگری که به ندای جهاد لبیک گفته بودند، متوسل شود.^[14] تحصیلات بن لادن، خارجی بودن و حاشیه ای بودن او در جامعه سعودی را شدت می بخشید و از نفوذ و کاریزمای او می کاست.^[15] وقایع پس از سال 2001، غلط بودن این برآورد را اثبات کرده است.

جوانان سعودی با در پیش گرفتن احکام مذهبی شیخ بن باز و با پشتیبانی تدارکاتی حکومت، برای مرگی با افتخار در راه هدف، کشور خود را ترک کردند. حتی زنان هم که از هرگونه نقش عمومی در عربستان سعودی آن روز محروم بودند، برای مبارزه با کفار خودشان رأسا یا توسط بستگان مرد خود ثبت نام کردند. گزارش شده است که زنان به شوهران خود ملحق شدند و در تبلیغ و امور خیریه برای کمک به بستگان مرد جهادی خود یا ایتم شرکت کردند. داعیانی چون فاطمه ناصف و سمیرا مجموع به افغانستان رفتند.^[16] در مورد تعداد دقیق سعودی هایی که به عنوان رزمنده در جنگ افغان شرکت کردند، اسناد آمار درستی در دست نیست، اما معمولا رقم 30 هزار نفر را ذکر کرده اند. با این حال، تعداد سعودی های شرکت کننده در عرصه هایی غیر نظامی چون تبلیغ، موعظه، جمع آوری اعانات، امداد رسانی پزشکی و امور رفاهی خیریه، بسیار بیش از اینهاست. تعداد چشمگیری از مردان، جهادگران تمام وقت بودند، اما اکثریت آنان باید نیمه وقت بوده باشند. در آن زمان گزارش شده بود که بسیاری از مردان سعودی طی تعطیلات طولانی تابستان، از افغانستان و پاکستان دیدار کردند و این دیدار لزوما به حضور طولانی مدت یا تمام وقت نینجامید. رکود اقتصادی اواسط دهه 1980 و افزایش بیکاری در میان جوانان، به عنوان نوعی عامل فشار عمل کرد. با این حال، جهت دهی تعصب مذهبی به سوی افغانستان، فقط رویارویی بین رژیم سعودی و روحانیون و جوانان مذهبی فوق العاده سیاسی [عربستان] را به تأخیر انداخت.

افغانستان به مردان و زنان جوان، پیر، میانسال و ثروتمند فرصتی داد تا زندگی یکنواخت در داخل کشور را زیر پا بگذارند. در داخل عربستان فعالیت سیاسی مستقل ممنوع بود و رژیمی اقتدار طلب، که هرگونه نوآوری خارج از کنترل حکومت و ناهمسو با برنامه های خود را ممنوع می کند، رهبری محلی را محدود کرده است. پس از چندین دهه تبلیغ اطاعت از حاکمانی که خیر عمومی را می شناسند، سعودی ها برای نخستین بار در تاریخ مدرن فرصت درگیری در فعالیت سیاسی، و حتی نظامی، را پیدا کردند. اگرچه رژیم ادعای حمایت از آرمان فلسطین را دارد و به طور منظم شواهد آماری منتشر می کند، جهاد افغان تجربه ای کاملا متفاوت بود. جهاد اگر چه زیر نظارت و کنترل حکومت شکل گرفت، در افغانستان مسیر خاص خود را پیدا کرد و خروج از کنترل حکومت را آغاز کرد. رژیم سعودی موفق شد فعالیت سیاسی و نظامی را به سوی خارج جهت دهد و در عین حال اعتبار و مشروعیت خود را نیز در داخل احیا کرد. با این حال، توسعه پروژه افغان پیچیده تر بود. فراملی شدن گفتمان مذهبی و محلی سعودی، پیامدهای ناخواسته ای داشت.

جوانان سعودی، که به افغانستان رفتند، با درکی از ارزش و قدرت خود [به کشور] بازگشتند. روایت های پس از آزادی، نقش قهرمانانه آنها در شکست نیروهای الحاد را می ستود. رویارویی

به مثابه پیروزی دموکراسی ها و ارزش های غربی بر رژیم های توتالیتر تلقی شده بود؛ آن هم در قالب مفهوم «پایان تاریخ». مردان سعودی جوان خودشان را بار دیگر به عنوان احفاد الصحابه یا نوادگان اصحاب متقی اولیه پیامبر(ص) ابداع کردند. در قرن بیستم، نوادگان اخوان جهادی که عربستان را زیر پرچم ابن سعود متحد کرده و به برکت چندین دهه تبلیغ به «اتباعی سربه زیر» تبدیل شدند، با هویتی جدید از دل تجربه افغانستان ظهور کردند. پسران شکوه کهن پدران و اجدادشان را نه تنها در عربستان سعودی این عصر، بلکه در خارج نیز تداوم بخشیدند. انجام کاری مشابه در فلسطین به صورت پروژه ای در ذهن سعودی ها باقی ماند، اما اجرا نشد. بازگشت مردان جوان به عربستان سعودی تنها می بایست استراحت المحارب تلقی می شد و این دوره موقتی استراحت پس از تجربه نبردی طاقت فرسا و بسیار خطرناک، اما ارزشمند بود. اکثریت از این تجربه راضی بودند، اما دیگران بی تاب بودند. آنان جویای درگیری های مشابهی در آینده بودند. مجدداً به تصاویر مذهبی متوسل شدند و آن را با بیان مدرن آمیختند و از داستان های تجلیل از شهادت، رفاقت، موشک های استینگر، شرایط مرگ نزدیک و ادامه حیات معجزه آسا کمک گرفتند. کسانی که وابستگان جهادی خود را در افغانستان می دیدند، با تصاویر اسطوره ای تجلیل از «پیشتازان» به عربستان سعودی باز می گشتند. در چنین روایاتی، اسطوره و واقعیت ترکیب شده اند تا روایت حماسی باشکوهی را ترسیم کنند. مردان جوان در میدان نبرد خود را مرابطون علی الثغور (رزمندگان راه ایمان که با قلعه ها و دژها پیوند دارند) می پنداشتند و به شناختی رسیدند که نهایتاً قاعدون یا پشتوانه ها، به ویژه پدران، را تضعیف می کرد. تصاویر غازی (جنگجو)، در امتداد گذشته اسلامی باشکوه، در اشعار مندرج شد. در جامعه ای که اقتدار والدین، به ویژه پدران، در آن بسیار زیاد است، مردان جوان با احساس خاصی از ارزش، که حاصل شرکت در یک تجربه واقعی تهدید کننده زندگی بود، بازمی گشتند. آنان شعر خود را داشتند که در سرزمین های دوردست ساخته و آموخته شده بود. تحول آنها به تضعیف پدرانشان انجامید و این پدران بیشتر توسط گفتمان مذهبی رضایت و دولت اقتدارگرایی که این گفتمان را پرورده و تقویت کرده بود، دچار سستی شده بود. برای اولین بار از سال 1932، مردان سعودی جوان فهمیدند که آنها نیز می توانند قهرمان شوند و به پیروزی هایی با اعتبار بین المللی دست یابند. احساس عمیق وطن دوستی و ارزش نفس شکوفا شد و در قالب مفاهیم اسلامی تجلی یافت.

علمای رسمی که جهاد را تئوریزه کردند و مسلمانان را به شرکت در آن ترغیب کردند، از این پس وارث پیامبران (ورثة الانبیاء) و شعله هایی بودند که پیام (انبیاء) را زنده نگه می داشتند. آنان جایگاه خود را به عنوان فرزاندگی حکیم تثبیت می کنند و در این جهان استحقاق برخوردار از احترام و تشخص را دارند. خداوند نیز در جهان آخرت به آنان پاداش خواهد داد. آنان به حمایت و کنترل دولت، می توانند مردم را برای آرمانی عادلانه بسیج کنند. آنها موقتا بخشی از شکوه از دست رفته خود را به عنوان اشخاصی که در درجه نخست با خدا بیعت کرده بودند نه با دولتی که استخدامشان کرده، باز یافتند. بن باز، که در 1979 هنگام تحصن جهمیان در کعبه جواز تسخیر آنجا را صادر کرده بود، به سادگی اعتبار خود را دوباره به دست آورد.

رژیم هم پیروز شد. رژیم تلاش خود در راه آرمان های مسلمانان را می ستود. مهم تر از همه، رژیم توانسته بود به بیان انقلابی و اتهاماتش به اعتنایی کند. شکست ایران و روحانی های انقلابی آن، پروژه ای بود که نه تنها در میدان نبرد ارتش های عراق و ایران، بلکه در قلوب و اذهان مسلمانان نیز باید تحقق می یافت. در تبلیغات رسمی، ایران رژیمی تلقی می شد که با مسلمانان عراق می جنگد، در حالی که رژیم عربستان مسلمانان را از دست کمونیست های

شیطانی رها ساخته است. ایمان شیعی ایران، اهمیت سیاسی تازه ای پیدا کرد. گفتمان اسلام سنی قدیمی، شیعیان را به عنوان اهانت کنندگان به خلفای اولیه، نوادگان الفرس مهاجم و مجوس های کافر و مشرک طرد می کرد و این گفتمان در بستر رویارویی رژیم سعودی و ایران معنای تازه ای پیدا کرد.^[17] سعودی ها نوادگان اصحاب اولیه پیامبران شدند، اما شیعیان نوادگان العلقمه^[18] شدند، یا حتی بدتر از این، در اذهان عمومی سعودی فرزند متعه^[19] و مولود زنا شدند.^[20] گفتمان مذهبی وهابی زبانی دینی آفرید که در بستر رقابت بین دو دولت سیاسی شده بود. این دو دولت برای چیرگی بر جهان اسلام به طور کلی و منطقه خلیج به طور خاص با جدیت پیکار می کردند. تصاویر منفی سعودی ها از ایران و سنت شیعی، در سال 2003 با بحران عراق دوباره وارد عرصه شد.

در افغانستان، گفتمان وهابی علاوه بر تفاسیر سیاسی و اسلام گرایانه معاصر، با مجموعه وسیعی از تفاسیر مذهبی، مدارس فقه اسلامی و شیوه های عبادت رویارو شد. این گفتمان با سنت دیوبندی غالب در افغانستان و پاکستان پیوند یافت. این سنت چه بسا به وهابیت نزدیک تر است تا به دیگر نحله های سنی در آسیا.^[21] هر دو سنت وهابی و دیوبندی در بستر رویارویی جهان اسلام (شبه جزیره عربستان و هند) با بریتانیا رشد کرده اند. این رویارویی چشم انداز و تفاسیر در جنبش را شکل داده است.

در عربستان سعودی، اسلام حرکی هنوز جنبشی زیرزمینی بود که در قالب احیای ایمان و تقید بیشتر به ظواهر اسلامی نمود می یافت. در اوایل دهه 1980، اسلام گرایان سعودی دغدغه مقاومت در برابر مدرنیته و غربی شدن را داشتند. آنان در افغانستان سیاسی اسلامی باز در بستر نوعی وضعیت جنگی مواجه شدند. برای نخستین بار، سعودی های تجربه احزاب سیاسی اسلام گرا و گروه های نظامی آزاد را داشتند.

سعودی ها پیش از آمدن به افغانستان، در کشور خودشان با اندیشه اسلامی اخیر مواجه شده بود و ما در فصل گذشته در این مورد صحبت کردیم. علاوه بر احیای سنت قبیله ای و محلی اخوانی (به نمایندگی پیروان جهیمان)، ادبیات اخوان المسلمین (برای مثال، البنایی ها و قطبی ها)، جهادیون سلفی، حزب التحریر و اسلام گرایبی پاکستانی، به ویژه جریان وابسته به ابوالعلی المودودی- از دهه 1970 در عربستان سعودی منتشر شده بود.^[22] با این حال، سعودی ها هرگز پیش از این فعالیت سیاسی آزادانه، رقابت و منازعه [سیاسی] را تجربه نکرده بودند. در اوایل دهه 1980، اسلام گرایان سعودی در مورد این بحث کردند که چگونه در مقابل تأثیرات فسادبرانگیز غرب بایستند و از سنت اصیل خود در برابر سعودی های لیبرال و سکولار پاسداری کنند. در آن زمان، تمام جریان های اسلام گرا به صورت جنبش های زیرزمینی عمل می کردند. در افغانستان بحث بر سر چگونگی مبارزه با کمونیست های کافر و عوامل محلی شان بود. مهم تر از همه، بحث بر سر چگونگی تأسیس دولت اسلامی با تقوا نیز بود. سعودی ها به گفتمانی دینی مسلح شدند که آنها را برای رسیدن به هدف اصلی شان، یعنی مقاومت در برابر کافران از طریق گفتمان جهاد دفاعی، یاری می کرد، اما اکثریت باید به این فکر می کردند که به یک دولت باتقوا تعلق داشته اند. با این حال، نخستین تجربه افغان باعث شد که سعودی ها در مورد دولت خودشان فکر کنند و آن را از دیدگاهی جدید بنگرند. گرد و غبار جنگ و سوخوشی حاصل از پیکار و هزیمت دشمنان اسلام، دیدگاهشان را عوض کرده بود. تردید در صلاحیت دولت باتقوای خودشان [پس از] بازگشت به کشور، باید در ذهن بسیاری از افغان های سعودی ایجاد شده باشد؛ همان طور که در ذهن پیروان جهیمان ایجاد شده بود. آیا سعودی ها به افغانستان رفتند تا مهارت های نظامی کسب کنند و بتوانند پس از بازگشت

دولتی باتقوا بسازند؟

مرحله دوم، دهه 1990: از تکفیر جامعه تا تکفیر حاکمان

بیرون راندن سپاهیان شوروی از افغانستان در سال 1989، دروازه های جهاد را در این کشور به روی سعودی ها و نیز مسلمانان دیگر بست. این نشانگر پایان مرحله نخست است.^[23] جنگجویان سعودی و رهبرانشان به خانه بازگشتند. از این به بعد، آنها به عنوان افغان های سعودی و زیرگروه افغان العرب شناخته می شدند. پس از بازگشت به کشور با آنها به صورت قهرمانانی رفتار می شد که امپراتوری شیطانی را شکست داده بودند. با این حال، این استقبال فقط لحظه گذرایی از شادی و به رسمیت شناخته شدن بود. روایت های جهادی و حماسی همچنان اذهان به اصطلاح قاعدون را به هیجان می آورد، اما آینده تاریکی در انتظار «سربازان بازگشته» بود. همچون دیگر دولت های عرب، عربستان سعودی نیز هیچ استراتژی خروج یا برنامه پذیرشی برای تسهیل جذب شدن افغان های سعودی در جامعه نداشت. رژیم سعودی تفوق رو به رشد اسامه بن لادن و تأیید او به عنوان شیخ بلامنازع جهاد و شور و حرارت جهادی تجسم یافته در جهادیون جوان سعودی را به دقت زیر نظر داشت.

مرحله دوم شاید برای رژیم سعودی و سازمان مذهبی آن خطرناک ترین مرحله بود. طی این دوره بود که نوعی گفتمان مذهبی سعودی- وهابی فراملی توجه خود را به مرشدان اولیه اش معطوف ساخت؛ نه تنها برای برچیدن انحصار آنان بر تفسیر دینی، بلکه مهم تر از همه، برای به چالش کشیدن رژیمی که حامی آنان بود. گفته اند که این پشتیبانی به فساد سنت اصیل اسلامی می انجامد. در این مرحله دوم، اسامه بن لادن در محکوم سازی آل سعود و نیز علمای رسمی پیشتاز بود. بن لادن یک روحانی مذهبی نبود، اما به زبان روحانیون سخن می گفت و این زبان را با بیان سیاسی ترکیب می کرد و این چنین ذهن جوانان سعودی و نیز سایر مسلمانان سراسر جهان را به خروش می آورد. علمای رسمی تنگ نظر و محدود نگر باقی ماندند و هیچ اعتبار پان اسلامیتی نداشتند، اما بن لادن اعتباری پان اسلامیتی پیدا کرد. در سال 1990، صدام حسین به کویت حمله کرد. اسامه بن لادن نیروهای نظامی خود و نیروهای جهادیونش را برای آزادسازی کویت و جنگ با صدام کافر بسیج کرد. بن لادن، که مهارت های نظامی اش را نشان داده بود و در کوه ها و شهرهای افغانستان تجربیات جدیدی به دست آورده بود، تصور می کرد که او و یارانش در جایگاه خوبی برای آغاز جهادی دیگر در همسایگی کشور خود هستند؛ در هر حال، شیخ بن باز صدام را قبلا کافر اعلام کرده بود. رژیم سعودی پیشنهاد [بن لادن] را رد کرد. تردید وجود داشت که آیا سربازان جهادی بازگشته می توانند در مقابل ارتش صدام بایستند و رژیم نوعی اتحاد بین المللی برای آزادسازی کویت و حفظ پادشاهی [سعودی] را ترجیح می داد. ملک فهد با پشت گرمی به فتوای معروف شورای علمای ارشد در مشروعیت دخالت نیروهای نظامی خارجی، به اتباع خود گفت که یک ائتلاف بین المللی از ارتش ها، عملیات را انجام خواهد داد. برای بسیاری از سعودی ها، که توانسته بودند کمونیست های کافر را در افغانستان «شکست» دهند، دشوار بود که برای حل اختلاف بین مسلمان ها، از حکومت های غربی کمک بگیرند. علمای سعودی فتوای رسمی صادرشده از سوی نهاد دین را مورد بحث قرار دادند. اعتبار سابق نهاد دینی که بر پایه حمایت از جهاد در افغانستان به دست آمده بود، به سرعت از بین رفت. علمای سعودی اعتبار خود را این بار برای همیشه از دست دادند.

بن لادن پس از واقعه ای که به حبس خانگی او در جده منجر شد، به طور مخفیانه با کمک اعضای خانواده اش کشور را ترک کرد. افغان های سعودی در داخل و خارج عربستان پخش

بودند و منتظر مناطق جهادی بالقوه دیگر بودند. کویت آزاد شد، اما نیروهای نظامی خارجی که عمدتاً آمریکایی بودند، در عربستان باقی ماندند. این واقعیت از این پس به محوری تبدیل می شود که مخالفان اسلام گرای رژیم سعودی را با تمام اختلافات و جهت گیری هایشان دور هم جمع می کند. مسئله ای که در افغانستان به صورت تئوریک مطرح بود، یعنی ماهیت دولت اسلامی با تقوا و ارتباط آن با «کفار»، در بستر مباحث مربوط به خود دولت سعودی مطرح شد. اسامه بن لادن باز هم شخصیتی کلیدی بود؛ آن هم درست در زمانی که ملیت سعودی خود را از دست داده بود (در 1994).

افغان های سعودی جوان فراری شدند و گروه مطرودی را تشکیل دادند که جویای پناهگاه یا منطقه جهادی دیگری بودند. برخی با بن لادن به سودان رفتند، اما اکثریت یا در عربستان ماندند و یا به چین، بوسنی و کشمیر رفتند. اسامه بن لادن به عنوان قهرمان آنان، در عربستان سعودی به عنصر نامطلوب تبدیل شد. از این پس، جهادیون الفئة الضالة یا گروه گمراه تلقی می شدند. حملات خشونت بار در ریاض در سال 1995 به کشته شدن بسیاری از آمریکایی ها انجامید. این نخستین عملیات بزرگ ضدآمریکایی در داخل عربستان سعودی بود. در سال 1996 در الخبر بمب گذاری شد. هیچ کس مسئولیت حملات را به گردن نگرفت، اما تصور می شد که بن لادن و افغان های سعودی او احتمالاً مسئول این حوادث اند. خشونت جایگاه افغان های سعودی را به عنوان تهدیدی علیه رژیم تثبیت کرد. در انظار عمومی تلاش می شد که خشونت ها را به شیعیان ناراضی منسوب کنند، اما فایده ای نداشت.

اسامه بن لادن از سودان اخراج شد و پس از استقرار رژیم طالبان در 1996 به افغانستان بازگشت. اگرچه عربستان سعودی رابطه دوستانه خود با طالبان را حفظ کرد و به آنها وعده کمک های زیربنایی داده بود، اما رژیم اساساً برای بازگرداندن بن لادن به طالبان فشار نیاورد. طبق نظر راشد، تنها زمانی که شاهزاده ترکی فیصل، مسئول سرویس های اطلاعاتی وقت، شخصاً از سوی ملا عمر در قندهار مورد اهانت واقع شد، سعودی ها روابط دیپلماتیک خود با طالبان را محدود کردند. به عبارت دیگر، یک توهین شخصی خط مشی سعودی ها را در قبال این حکومت ضعیف تعیین کرد.^[24] عربستان سعودی تنها چند ماه پیش از آغاز حملات ایالات متحده با افغانستان در سال 2001، از به رسمیت شناختن طالبان دست کشید.

سعودی های جوان به دنبال بن لادن به افغانستان رفتند. بار دیگر افغانستان بهشتی شد برای کسانی که از سوی نیروهای امنیتی در داخل تحت تعقیب بودند. در همین زمان است که یک گفتمان مذهبی که بیشتر بر رژیم سعودی تمرکز داشت، ظهور کرد. این گفتمان طرفدار تکفیر کل رژیم یا شخصیت های خاصی در درون آن و یا هر دو است. سخنرانی های مختلف و بیانیه های رسانه ای اسامه بن لادن تصدیق می کند که وی خواهان سرنگونی رژیم سعودی است که برخلاف سنت نبوی، پای کفار را به شبه جزیره عربستان کشانده است. همان طور که در فصول آینده خواهیم دید، سنت نبوی در مبارزه جهادیون علیه رژیم سعودی محوریت پیدا کرد. طی سپتامبر 2001، بن لادن به دشمن اصلی رژیم بدل شد. رژیم با یکی از خشن ترین مقاطع تاریخ عربستان مدرن مواجه شد؛ با بمب گذاری انتحاری، درگیری و تیراندازی بین اعضای به اصطلاح الفئة الضلال یا جهادیون و نیروهای امنیتی.

اکنون مدارک فعالیت اسامه بن لادن علیه رژیم سعودی در دهه 1990 کاملاً در دست است. بر سخنرانی بلندی تأکید خواهیم کرد که در دسامبر 2004 ارائه شده و در آن بن لادن موضع خود در مقابل رژیم و علمای رسمی را تشریح می کند. این سخنرانی پس از چندین حمله خشونت آمیز، که آرامش و امنیت را در شهرهای عربستان به خطر انداخت، ارائه شده بود. القاعده در

شبه جزیره عربستان مسئولیت را به عهده گرفت. گفته شده است که القاعده با بن لادن رابطه مستقیم دارد. این سخنرانی به طور خاص «مسلمانان بلاد الحرمین و به طور کلی جهان اسلام» را خطاب قرار می دهد. [25]

این سخنرانی سه دسته از افراد را مخاطب قرار می دهد: حکام الرياض، اهل حل و عقد و مسلمانان. بن لادن از کاربرد لفظ «سعودی ها» اجتناب می کند، چون چنین مقوله ساختگی در گفتمان وی جایی ندارد. در این خطابه سیاسی، شاهد درآمیختن آیات قرآن با اقوال پیامبر (ص)، منقولاتی از علمای معروف حاضر و سابق و شعر هستیم. خطابه حاکمان سعودی را تقبیح می کند، علمای رسمی را به خاطر سرسپردگی شان مؤاخذه می کند، «توطئه های» رژیم سعودی علیه مسلمانان را افشا می کند و از خشونت جهادی در عربستان سعودی، حتی اگر به کشته شدن مسلمانان در کنار کافران منجر شود، دفاع می کند.

بن لادن توضیح می دهد که چرا او و جهادیون به خروج علی الحاکم یا قیام علیه حاکم اقدام کرده اند و این چالش مستقیمی است علیه سنت وهابی که چنین عملی را منع می کند. بن لادن چنین می گوید:

امارت (فرمانروایی) قراردادی است بین راعی (حاکم) و رعیت و متضمن حقوق و تکالیفی برای هر دو طرف است. طی شرایطی خاص، این قرارداد می تواند فسخ شود. وقتی حاکمی به دین و مردم خود خیانت کند، امارت از مشروعیت ساقط می شود. یک قرن پیش، آل سعود بدون رضایت مردم یا مشورت آنان و تنها با حمایت انگلیسی ها، منافع مردم را مورد هجوم قرار داد. امروز این حاکمان به سرکوب ملت و غارت پول آنان مشغول است. مردم از خواب بیدار شده اند. آنان تصمیم گرفته اند حقوق خود را بستانند. شما آل سعود دو راه بیشتر ندارید: یا با زبان خوش حقوق مردم را به آنها برمی گردانید و می گذارید مملکت حاکم مسلمانی انتخاب کند تا بر پایه کتاب قرآن و سنت نبی (ص) حکومت کند؛ و یا اینکه حقوق مردم را برنمی گردانید و همچنان مزدوران خود را برای سرکوب مردم اجیر می کنید. فراموش نکنید بر سر شاه ایران و رئیس جمهور رومانی چه بلایی آمد. ما در القاعده برای امتیازات دنیوی با شما رقابت نمی کنیم، اما نمی توانیم قبول کنیم که شما اعمال ناقض ایمان را مرتکب شوید. مثلاً نمی توانیم قبول کنیم که حکومتتان بر پایه کلام خدا نباشد و به کفار سرسپرده باشید.

طبق نظر بن لادن، رژیم سعودی از ارتکاب معاصی و مبیعات فراتر رفته و به نقض برخی از اصول دهگانه ایمان پرداخته است؛ چرا که در افغانستان (جنگ با ترور در سال 2001) و عراق (اشغال توسط آمریکا در سال 2003) در خدمت کفار بوده و به آنها در مقابل مسلمانان کمک کرده است. همان طور که در فصل بعد نشان داده شده است، این سرسپردگی به کفار مضمون عمده گفتمان جهادی محلی است. در سخنرانی بن لادن هیچ راهی برای اصلاح آل سعود وجود ندارد. طبق نظر وی، آل سعود «بخشی از ائتلاف کفار بین المللی است که هدف اصلی اش بردگی مسلمان است.» وقتی شاهزاده عبدالله در سال 2003 از صدام خواست تا برای جلوگیری از کشتار در عراق، از قدرت کناره گیری کند، بن لادن در حملات خود به شاهزاده موضوع سرسپردگی به کفار را بار دیگر تکرار کرد. به عبارت دیگر، «شاهزاده گفت صدام بازبان خوش عراق را به آمریکایی ها تحویل دهد. این توصیه امیر اعرابی است.» بن لادن از تصویر اعرابیه [یا بادیه نشین] که در قرآن به عنوان بدترین کفار تعریف شده اند (الأعراب أشد کفراً)، بهره برداری می کند. وی وقتی شاهزاده عبدالله را رویبته می خواند، به زبان استوار پیامبر متوسل می شود. رویبته یعنی شخصی کوچک و بی اهمیت که در مورد مسائل عمومی حرف می زند. بیان بن لادن به قرآن و حدیث متوسل می شود تا تصویری از رهبری سعودی که

بن لادن به مخاطبانش یادآوری می کند که کسانی که در اوایل قرن بیست علیه عثمانی ها قیام کردند، شایسته عنوان خوارچ اند. (منظور دولت سعودی است). اطلاق عنوان خارجی به جنبش وهابی، یادآور مواضع اولیه سنی ها در میان علمای دمشق و بغداد است که از قیام پدرتان وهابی علیه امپراتوری عثمانی بیزار بودند. وی حاکمان را چنین خطاب می کند: پدرتان ابن سعود علیه عثمانی ها قیام کرد و شما خودتان علیه برادران سعود قیام کرده اید. علمایتان هیچ گاه اعمال شما را محکوم نکردند. کشتار طائف به هنگامی که مردم به تکفیر العموم پرداختند را به یاد آورید. پدرتان به سربازانش گفت حجازی ها کافرند و کشتار آنان در حکم جهاد است.

بن لادن این اتهام سعودی ها را قبول ندارد که او و یارانش به تکفیر همگانی پرداخته اند. در واقع، او به مخاطبانش می گوید آل سعود و پیروان اولیه آنها در حجاز دقیقاً به تکفیر همگانی پرداختند. طبق روایت رسمی، این بیان نافی گفتمان اولیه وهابی بود که کشتار مسلمانان در شبه جزیره عربستان به نام گسترش توحید را توجیه می کرد.

این باعث می شود که تعاریف اسامه بن لادن را به عنوان نوعی وهابیت پیوریتنی^[26] یا «حاصل وهابیت سعودی سنتی»^[27] زیر سؤال ببریم. او سنت وهابی رسمی را قبول ندارد یا با روایت دولتی تولید شده توسط علمایی که جماعت پیش از تأسیس دولت سوم سعودی را کافر می دانند، موافق نیست. اگر بن لادن وهابی بود، مهم ترین ستون اسطوره بنیادین سعودی- وهابی را به چالش نمی کشید و حق آل سعود برای حاکمیت بر عربستان را مورد تردید قرار نمی داد؛ حتی که خود محمد ابن عبدالوهاب به آنان داده بود. کسانی که خطابه ها یا گفته های بن لادن را می خوانند، ممکن است او را وهابی بدانند، اما او را باید از منظر یکی از حامیانش نگاه کرد.

یک حامی سعودی می گوید بن لادن نمی اواند یک وهابی باشد و برای این نظر خود چهار دلیل می آورد. نخست، «بن لادن و القاعده در برابر رژیم آل سعود قیام کرده اند و وهابی ها هرگز به چنین عملی دست نمی زنند. اغلب وهابی ها گاهی امام بر حق را «نقد می کنند»، به این امید که اصلاح شود، اما نصیحت عمومی وی را منع می کنند چه رسد به اینکه به سوی او سلاح بکشند.» دوم، «بن لادن قصد دارد خلافت اسلامی را احیا کند، اما آل سعود و وهابی ها نخستین گروهی بودند که امپراتوری عثمانی را تضعیف کردند.» سوم، «القاعده و بن لادن تنها با کسانی می جنگند که اسلام را تضعیف کنند، اما سعودی ها و وهابی ها با مسلمانانی می جنگند که فقه آنها را قبول ندارند.» و چهارم، «بر خلاف وهابیون، بن لادن و القاعده بین مکاتب فقهی گوناگون اسلام تمایزی قائل نیستند.» نویسنده نتیجه می گیرد که بن لادن علیه رژیم سعودی قیام نکرده تا وهابیت اولیه را بازگرداند وهابیت اولیه به وضوح مدعی بود که آل سعود باید برای همیشه به صورت موروثی حکومت کند و مفتی عربستان سعودی باید از خاندان آل شیخ باشد. القاعده «وسیع تر از سنت وهابی محلی تنگ دامنه ای است که بیشتر در جهت تفرقه مسلمانان پیش قدم است تا در جهت وحدت آنها.» حامیان بن لادن می پرسند چرا امروز «مسلمانان محمد ابن عبدالوهابی را که حاکمان فاسد آل سعود را به قدرت رساند و قیام علیه آنها را کفر تلقی کرد، تقدیس می کنند.»^[28]

دل بستگی بن لادن به حجاز روشن است؛ به ویژه وقتی فجایع نیروهای سعودی- وهابی را برای مخاطبانش یادآوری می کند. شاید دقیق تر که بگوییم وی محصول شرایط حجاز بود نه سنت مذهبی وهابی محدود و محلی نجد. حجاز به طور نظام مند در قرن بیستم وهابی و سعودی شد، اما این منطقه برخی از نگرش های جهان وطنی و پان اسلامیستی اش را حفظ کرد. خود بن لادن و مهاجرت پدرش به این منطقه، گواهی است بر این تاریخ، با پیوندهای فراملی ریشه

دارش. در گذشته، حجاز پذیرای مهاجران بود؛ نه تنها از سرزمین پدری بن لادن در حضرموت، بلکه حتی از قلمروهای اسلامی دوردستی چون اندونزی. این مهاجران همیشه سنت های فکری خود را به همراه می آوردند و بر اثر معاشرت با علمای وهابی ساکن مکه و مدینه، این سنت در سرزمین مقدس تعریف و باز تعریف می شد.^[29] این امتزاج اندیشه دینی در حجاز است که بن لادن را به وجود آورد و او نمی تواند در قالب یک تفکر محلی یا سنت فکری مقید شود. بن لادن در این خواست بازگشت خلافت انگلیسی ها را شکلی از رفتار خوارج تلقی می کند. بسیاری از روحانیون مسلمان تردید دارند که آیا امپراتوری عثمانی، به ویژه در سال های آخر آن را می توان نماینده خلافت اسلامی راستین دانست، اما خطابه سیاسی بن لادن طبیعتاً مجموع ادبیاتی را که روحانیون تولید کرده و تجربه عثمانی را تابع احکام شریعت می دانند، نادیده می گیرد. بسیاری نتیجه گرفتند که این نه تنها انحراف از مفهوم خلافت بود، بلکه نوعی نظام کفر و بدعت نیز بود.^[30] بن لادن یکی از اسطوره های دینی مصرح و بنیادین دولت سعودی را، که طبق آن دولت توحیدی به حساب می آمد و اهالی عربستان را به اسلام حقیقی وارد کرده بود، نابود می کند. وی ادعا می کند که سعودی ها در سقوط امپراتوری عثمانی شرکت کردند، بدون اینکه جایگزین مشروعی برای آن آورده باشند. آرزوی بن لادن تأسیس خلافتی با مرکزیت حجاز است، اما گفتمان وهابیت رسمی معاصر خواسته های محدودی دارد.

بن لادن به روی غرب و رژیم سعودی سلاح گشوده است و ثابت کرده که می تواند لطمات بزرگی به هر دو وارد کند. بنا به دلایل سیاسی مشخص، نفوذ او در عربستان سعودی اغلب کم اهمیت دانسته شده است. برخی می گویند فقدان تبار قبیله ای مستحکم در داخل کشور، مانع از این می شود که بن لادن تأثیر واقعی اش را گسترش دهد. اما شاید نسل جدید سعودی ها این به اصطلاح نقیصه را امتیاز اصلی او بدانند. آنها ممکن است حقیقتاً از سلسله مراتب های قبیله ای و نظام امتیازدهی سفت و سختی که بر جامعه سعودی حاکم است خسته شده باشند. این سلسله مراتب جایگاه افراد، امتیازات و حتی انتظارات مالی افراد را در رژیمی که همچنان از تقسیمات قبیله ای بهره می گیرد، از پیش تعیین می کند. بن لادن غربی ها، عتیبی ها، زهرانی ها و قمدی ها را در ماجرای واحد در افغانستان و نیز دیگر نقاط جهان به هم پیوند داد و گروه بندی های سفت و سخت قبیله ای را پشت سر گذاشت؛ بگذریم از اینکه مصری ها، یمنی ها، فلسطینی ها و الجزایری ها را نیز به هم پیوند داده است. این بن لادن بود که نظام آپارتاید جداکننده سعودی ها از مهاجران را به چالش کشید. مهاجران شامل میلیون ها یا تعداد عظیمی از کارگران اند که رژیم سعودی تلاش کرده است آنان را تحت کنترل بگیرد و از تمام حقوق محروم سازد. تبعیدی های غربی از امتیازات و حقوقی برخوردارند که مهاجران مسلمان تنها می توانند آرزوی آنها را داشته باشند. خود بن لادن نواده یک مهاجر استثنایی بود که سعی کرد با [جامعه سعودی] همونوا شود، در حالی که هزاران تن از سایر کارگران مسلمان بیرون از جامعه قرار گرفتند و اگر متخصص بودن، در مجتمعی مسکونی جداگانه، [و در غیر این صورت] در آلونک های اطراف شهرهای سعودی حبس می شوند. با توجه به جاذبه بن لادن، جالب است که از تحلیل گران گفته اند که اکثریت سعودی ها بن لادن را «دیگری» تلقی کرده اند. ممکن است کسانی که در «داخل» نظام سعودی هستند، بن لادن را «دیگری» بدانند، اما بیان او یقیناً برای جمعیت حاشیه ای روبه رشدی که به منابع به طور برابر دسترسی ندارند، دلنشین است. خود بن لادن در داخل این نظام قرار داشت، اما علیه مراتب خشک، پارتی بازی و فساد آن طغیان کرد. وی و ثروتش نشانگر تغییری در عربستان سعودی، از

جامعه ای با پایگاه موروثی به جامعه ای است که تدریجاً به پایگاهی اکتسابی می رسد. «دیگری» بودن ظاهراً بقای اعتبار بن لادن، اگر نه نفوذ او، در نزد سعودی های جوان در عربستان سعودی و نیز جاهای دیگر را تضمین کرده است. در جهان امروز ارزیابی دقیق این نفوذ ناممکن است، چه رسد به تعیین میزان آن.

با وجود هزاران کتاب و گزارش اطلاعاتی، درک پدیده بن لادن یکی از دشوارترین وظایف پیش روی محققان معاصر است. به آسانی می توان گفت که وی تروریست غیر سعودی است که مسحور جهادیون مصری شده است و این تفسیری است خاص رژیم سعودی که تقلاً می کند تا نهاد مذهبی خودش را از هرگونه مسئولیت در قبال تروریسم جهانی تبرئه کند. تعجبی ندارد که پدیده بن لادن با مجادلات سیاسی گره خورده است تا با تفسیرهای حساب شده یک حوزه دینی و سیاسی پیچیده و حتی بیشتر نتیجه تکنولوژی ارتباطی جدید، فراملی شدن و مسافرت و تحرک آسان است. بن لادن یک پدیده در حال تکامل است و در آینده قابل پیش بینی همچنان این گونه خواهد بود.

لندن: جدال با گفتمان دینی- سیاسی وهابی

جدال با گفتمان دینی- سیاسی وهابی صرفاً در افغانستان رخ نداد. ادبیات دینی- سیاسی شورش و مقاومت در برابر «جبارانی» که اسلام را فاسد می کنند، در نقاط دیگر نیز تولید و منتشر شده است و مسلمانان ملیت های گوناگون در صورت بندی آن نقش دارند. در اوایل دهه 1990، لندن پناهگاه اسلام گرایان معترضی بود که در کشور خودشان حبس و شکنجه شده بودند. اقلیت کوچکی جهادیون واقعی را تشکیل می دادند که فن استفاده از سلاح را خوب آموزش دیده بودند و اکثر آنان تئوریسین و مفسر جهاد بودند و اندیشه های خود را در شرایطی توأم با تسامح و دارای ارتباطات منتشر می ساختند و به رسانه های قدیمی و جدید به راحتی دسترسی داشتند. مقامات بریتانیایی به نام آزادی بیان، تسامح و چندفرهنگی بودن بریتانیا، چشم خود را به روی فعالیت های آنان بستند. به بیان محقق واقع گرایبی، که تحت تأثیر پیچ و تاب [گزارش ها] و خطابه ها قرار نمی گیرد، این یک راهبرد سیاسی بود برای رصد، کنترل و زیر نظر گرفتن «جنّ های بریتانیا در یک فرصت مناسب برای عکس برداری.»

این چنین، لندن به یکی از مهم ترین مراکز بحث در مورد گفتمان دینی- سیاسی سعودی تبدیل شد.^[31] مأمور بن لادن، خالد الفواز در سال 1994 در لندن کمیته نصیحت و اصلاح را تشکیل داد.^[32] با این حال، تأثیر این کمیته محدود بود؛ چون الفواز بعداً در انگلستان زندانی شد. تأثیرگذارتر از همه، ضد الهیاتی بود که از متون اصلی وهابی، که در پایتخت بریتانیا رونق یافته بود، تفاسیر انقلابی ارائه می داد. علمای سعودی و غیر سعودی و فعالان سیاسی ساکن در لندن و نقاط دیگر، در تولید و انتشار این گفتمان دینی- سیاسی نقیض سهم داشتند. لندن به مکان تولید و توزیع ادبیات معارض بدل شد. برخلاف آنچه در تبلیغات سعودی ها ادعا شده، این فعالان در لندن به «ابداع» گفتمان رادیکال یا آموختن آن نپرداختند، بلکه آنها گفتمان وهابی اصلی را علیه کسانی که ابتدائاً آن را در سراسر جهان منتشر و ترویج کرده بودند، به کار بردند. هدفشان این بود که ثابت کنند اگر محمد ابن عبدالوهاب زنده بود، رژیم سعودی فعلی را تکفیر می کرد.

این ضدگفتمان نه به معیارهای دموکراسی متوسل می شد و نه به حقوق بشر جهان شمول. در عوض، این گفتمان شاخص نهاد دینی سعودی را باز تفسیر کرد تا آن را تکفیر کنند. در چندین اثر نشان داده شد که چطور رژیم سعودی نتوانسته است به بیان وهابی خودش پایبند باشد. در 1994 کتابی با عنوان الکواشف الجلیة فی کفر الدولة السعودیة (شواهد آشکاری در باب کفر

رژیم سعودی) توسط ابوالبرا النجدی (متحد ابومحمد البرقاوی المقدیسی اردنی- فلسطینی، متولد 1959) در لندن از سوی ناشر ناشناسی به نام دارالقاسم مجددا چاپ شد. این کتاب به قلب سنت وهابی استناد می جست. نمونه المقدیسی تصویر روشنی است از یک اسلام گرای غیر سعودی که گفتمان دینی- سیاسی سعودی- وهابی را به لطف شبکه های مذهبی فراملی، مسافرت آسان، ارتباطات سریع و گسترش مراکز آموزش مذهبی با حمایت مالی سعودی ها پذیرفته است. بر خلاف ادعای مقامات سعودی و نویسندگان غربی، المقدیسی سنت اسلامی بیگانه ای را وارد عربستان سعودی نکرده، بلکه زیر نفوذ گفتمان دینی تکوین یافته در عربستان قرار گرفته است.

المقدیسی در کویت زندگی می کرد. وی در آنجا تا زمان تبعید به اردن پس از جنگ خلیج 1991-1990، به محافل اسلام گرا رفت و آمد می کرد. المقدیسی در اواسط دهه 1980 به پیشاور رفت و در آنجا نوعی گفتمان سلفی- جهادی را بسط داد. بر پایه چندین گزارش وی در اوایل دهه 1980، درست پس از متفرق شدن یاران جهمیان، از مدینه دیدار کرد. وی طی این دیدار، از حامیان زیرزمینی جهمیان تأثیر پذیرفت. طبق گفته النقیدان، المقدیسی در اوایل دهه 1990 از بریده در عربستان سعودی نیز دیدار کرد.^[33] در اواسط دهه 1990 المقدیسی را اردن بازگشت و در سال 1995 زندانی شد. در سال 2005 وی هنوز در یکی از زندان های اردن دوره محکومیتش را می گذراند. کتاب المقدیسی را ممکن است هر شیخ سلفی دیگری نیز در پایتخت انگلستان یا نقاط دیگر بنویسد؛ شیوخی چون ابوقطاده، که یک اردنی فلسطینی تبار است و در سال 2005 در زندان بلمارش بود، یا عمر بکری از حزب التحریر، که پس از بمب گذاری های هفتم جولای لندن، در سال 2005 به لبنان بازگشت، یا ابوحمزه المصاری یک سرباز کهنه کار جهاد افغان، که در 2006 در لندن دوره محکومیت زندان را می گذراند. گفته شده است که کتاب المقدیسی پیش از چاپ مجدد در لندن، در افغانستان منتشر شده بود.

اینکه نویسنده نام مستعار برگزیده، که به النجدی ختم می شود، نشان دهنده تمایل او به تصدیق این الهایت انقلابی با تثبیت آن در قلب شبه جزیره عربستان، سرزمین وهابیت، است. المقدیسی از تفاسیر وهابی و پوشش نمادین آن حمایت کرد. کتاب وی قویاً بر نقل قول هایی از میراث فکری محمد بن عبدالوهاب و ائمة الدعوة النجدية تکیه دارد. شواهد بی اساسی وجود دارد مبنی بر اینکه بن لادن دستور نگارش این کتاب را داده تا نبرد را به عربستان سعودی نزدیک تر کند. تنها اگر رژیم کافر اعلام شود، آن هم بر پایه ادله شرعی، سعودی ها می توانند با سلاح علیه رژیم قیام کنند (خروج بالسيف). درون مایه کتاب از احکام مذهبی علمای وهابی اولیه و متأخر اخذ شده و بنابراین، برای خود وهابی ها قابل دسترس تر و قابل قبول تر است. این کتاب به زبان خود علمای وهابی سخن می گوید، اما این بار آن زبان را علیه خود رژیم به کار می گیرد. نکته مهم آن است که رژیم سعودی با الهیات و معیارهای وهابی خودش به کفر متهم می شود. نویسنده می خواهد خواندگانش را به این نتیجه برساند که اگر محمد ابن عبدالوهاب زنده بود، فتوایی در محکومیت رژیم آل سعود به کفر صادر می کرد.

علمای رسمی وقتی کتاب برای اولین بار در سال 1989 منتشر شد، به آن بی اعتنایی کردند و تقریباً یک دهه پس از چاپ آن، به بی اعتنایی ادامه دادند. برخی فکر می کردند واکنش به این کتاب ممکن است شهرتی بیش از آنچه شایسته کتاب است به آن بدهد. با این حال، با طغیان خشونت در عربستان طی سال های 2003-2005، گزارش شده که بسیاری از جهادیون کتاب را خوانده بودند. یکی از وب سایت های حامی علمای رسمی، به نام الرّد، یادداشت کوتاهی در محکومیت کتاب نوشت و ادله دینی آن را باطل ساخت.^[34] ابوالبرا النجدی در کتاب چنین

مدعی می شود: «من یک عرب مسلمان سنی ام نه یک رافضی شیعه یا یک کمونیست.» این به قصد باطل ساختن ادعاهای رژیم گفته شده است؛ چون رژیم انتقادات را تنها از جانب رافضی های شیعه یا ملحدین می دانست. با بیان وی، «اگر با معیارهای خود علمای وهابی اولیه قضاوت کنیم، رژیم مرتد است.» [35]

ابوالبرا می گوید باید رژیم سعودی کنونی را از اشخاص اولیه ای که مشعل توحید را زیر بیرق محمد ابن عبدالوهاب حمل کردند، متمایز کنیم. همچنین، باید بین علمای شیطان و نوکرفت امروز و محمد ابن عبدالوهاب، که این علما مدعی تبعیت از تعالیم وی اند، تمایز قائل شویم. کتاب با حماسه رزمندگان اخوان، سربازان پیاده ابن سعود، آغاز می شود. نویسندگانی که تاریخ را روایت می کند که این رزمندگان را می ستاید و ابن سعود را به عنوان «نماد توطئه و سرسپردگی به بریتانیای آن عصر» تقبیح می کند. وی پیش می رود و خصوصیات رژیم کفری را، که در قرن بیستم تکامل یافته است، شناسایی می کند. این رژیم قانون اسلام را اجرا نمی کند، با کفار روابط صمیمانه و نوکرانه دارد، ثروت عمومی را غارت می کند، با طواغیت خلیج و عرب در مقابل جمعیت مسلمان خودشان همکاری می کند و به سازمان های کفر بین المللی، همچون سازمان ملل و دیگر مجامع منطقه ای و بین المللی، ملحق می شود.

نویسنده مدعی است که رژیم سعودی قوانین جدیدی را به جای شریعت معرفی می کند. وی به خوانندگانش رساله محمد ابن ابراهیم، یعنی تحکیم و قوانین را یادآوری می کند که در آن عرضه قوانین جدید مغایر با شرع یا فاقد مبنای شرعی محکوم شده است. وی مدعی می شود که تعلیق مجازات شرعی (اقامه حدود) ویژگی رژیم های کافر است و به خوانندگانش شیخ محمد ابن ابراهیم را یادآوری می کند که از شاه خواست تا یک قاضی را در ینبو به دلیل کشیدن سیگار اخراج کند: «برای ما محرز شده است که قاضی در محکمه سیگار می کشد. او پرونده مردم را به تأخیر می اندازد. مصلحت ایجاب می کند که او از سمتش کناره گیری کند. امید است که اعلیحضرت موافقت فرمایند.» [36]

باید گناهان سنگین رژیم یادآوری شود. ابوالبرا راهی برای دفع آشوب (خروج من الفتنة) نشان می دهد. وی می پرسد «چه باید کرد؟» راه حل همانی است که نهاد رسمی وهابیت چندین دهه قبل مطرح کرده بود؛ یعنی هجرت و جهاد. و این راه حل با استناد به دو آیه قرآنی ارائه شده است؛ یکی از آیات مسلمانان را به هجرت ترغیب می کند و دیگری اجرای جهاد را طلب می کند. جهاد بر این پایه توجیه شده است که پیامبر از مسلمانان خواسته تا اگر «کفران بواحان» یا دو کفر آشکار و قابل اثباتی را مشاهده کردند، کافر را بکشند. ابوالبرا به مسلمانان هشدار می دهد که گول کسانی که لا اله الا الله می گویند را نخورند. مسلمان باید نه تنها از تمام اعمالی که بالقوه کفرآمیز است، بلکه از سرسپردگی به دیگران نیز دوری کند. در این عرصه وی از ائمة الدعوة النجدية نقل قول هایی می آورد که مردم را به تکفیر کفار، جنگ با آنان و قیام علیه آنان فرامی خواند. این نقل قول ها با سخنانی از محمد ابن عبدالوهاب، محمد ابن عبداللطیف و حمد ابن عتیق آغاز می شود.

از آنجا که کتاب پس از پایان نخستین تجربه جهاد منتشر شده است، نویسندگانی که مورد نقش سعودی ها در این جهاد تأملاتی دارد. وی دخالت رسمی رژیم سعودی در جهاد افغان را تلاشی برای کنترل گروه های شرکت کننده و جلوگیری از ظهور «دولت اسلامی حقیقی» می داند:

رژیم میلیون ها نفر را برای این مقصود اعزام کرد. رژیم از جهادیونی حمایت کرد که از خواندن آثاری که در باب رژیم سعودی کافر نوشته بود، منع شده بودند. این رژیم یک مجتمع اقامتی هم

برای جهادیون سعودی تأسیس کرد به نام البیت السعود تا از اختلاط اتباع خود با مسلمانان جلوگیری کند. آنها از انتشار کتابچه هایی که روش جنگ چریکی در شهرها را آموزش داد، جلوگیری کردند؛ چون می ترسیدند که جهادیون این روش ها را در عربستان سعودی به کار گیرند. وقتی جهادیون سعودی به خانه برگشتند، کتاب هایشان در فرودگاه مصادره شد. آنها زندانی شدند. سعودی ها میلیون ها نفر را به عنوان مدافع ایمان اعزام کردند. در واقع آنان می خواستند جهاد را از کشور دور کنند. از درگاه خداوند طلب می کنیم که این رژیم را به دست خودش نابود کند.^[37]

کتاب ابوالبرا تنهاشروعی بود برای مجموعه ای از آثار معارضی که در لندن چاپ می شدند و همگی گفتمان دینی-سیاسی سعودی تبلیغ شده توسط دولت را به چالش می کشیدند. در سال 1995 مخالف حزب التحریر سعودی، محمد المسعری کتاب چاپ کرد با عنوان الادلة القطیعة علی عدم شرعية الدولة السعودية و در آن خود وهابیت را محکوم کرد. المسعری اذعان می کند که کتاب ابوالبرا دربر دارنده شواهد کاملی در حمایت از نظریه عمده او، یعنی کافر بودن رژیم سعودی است. با این حال، وی می گوید کتاب ابوالبرا رضایت بخش نیست، چون زبان مناسبی ندارد و همچنین، در باب مسائل ناچیزی چون سیگار کشیدن به تفصیل سخن گفته است. به گفته المسعری، نویسنده «مانند دیگر سلفی ها مباحث دیگری که در مورد آنها اختلاف نظر وجود دارد و می تواند به اجتهاد گذاشته شود، تمایز قائل نمی شود.»^[38]

المسعری پیشنهاد می کند که کل رژیم و نه [صرفاً] افراد داخل آن، در اقدامی برای داوری در باب صلاحیت اسلامی اش، باید تابع شریعت شود. معیارهایی وجود دارد که به عنوان الزامات مطلق برای مشروعیت رهبری سیاسی اسلامی تعیین شده اند: نخست، حکومت بر اساس کلام و حیانی خداوند که حاکم را به عنوان منبع مشروعیت کنار می نهد؛ زمینه سازی برای شکوفایی اسلام و اجرای مناسک آن؛ سوم، دوستی با مسلمانان و دشمنی با کافران و این به زبان مدرن روابط بین الملل را تعیین می کند؛ و چهارم، اجرای شریعت و نه صرفاً پذیرش مناسبت آن. طبق نظر المساوی، رژیم سعودی با این چهار شرط همخوان نیست.

به گفته المسعری، رژیم سعودی شعائری اسلامی چون جهاد را به تعلیق درآورده است. این رژیم جلوی رباخواری و فسق و فجور را نمی گیرد. در واقع، وی می گوید رژیم عملاً فسق و فجور را اشاعه می دهد. اگرچه کمیته ای برای امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد، اما کار آن به انحراف کشیده شده است. المسعری می گوید رژیم این کمیته را به ارث برده و آن را نگه داشته است، نه به این دلیل که دغدغه اجرای فرایض را دارد، بلکه به این دلیل که از عواقب الغای این نهاد می ترسد. این کمیته ظاهر یک محیط اسلامی را برقرار می کند نه پیام [اسلام] را. بنابراین، رژیم از کمیته برای زدودن تصویر اسلام استفاده می کند نه امر به معروف و نهی از منکر. این کمیته با تکالیف واجب هر مسلمان برای بحث در مورد امور سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی خود ستیز دارد. کمیته صرفاً واعظانی را قبول دارد که به مخاطبانشان مسائل مربوط به عبادات شخصی را آموزش می دهند. این ملاحظه، استقرار اسلامی به دغدغه عبادات را به قیمت کنار گذاشتن سایر ابعاد سنت اسلامی تصدیق می کند؛ این مضمون در قلب کنش گرایبی صحوی قرار دارد. وی هم آل سعود و هم علمای وهابی را نقد می کند:

آل سعود نوعی اسلام منحرف را ترویج می کند. آنها به علمای خود اجازه می دهند تا به اصطلاح بدعت گرانی را که در اطراف مقبره ها مرتکب شرک می شوند، بزرگان دینی مرده، درختان، سنگ ها و خاک را می پرستند، محکوم سازند. آنان مولید [جشن تولد پیامبر] را منع

می کنند؛ و روحانیون در این مورد اجماع ندارند بلکه اختلاف نظر دارند. این مسائل به محور اصلی خطابه ها بدل شد. علما کفر حاکمانی که قوانین سکولار وضع می کنند و سرسپردگی و نوکری آنها برای کافران را شدیداً محکوم می کنند.^[39]

المسعرى نیز مانند الوالبرا سویه منفی دخالت رسمی سعودی ها در جهاد افغانستان را افشا می کند. وی می گوید رژیم سعودی افغان العرب ها یی را که مشروعیت حاکمان خودکامه سعودی را مورد تردید قرار می دهند، سرکوب کرده است. هدف آنان کنترل جهادیون و تبدیل آنها به نوکران ملک فهد بود نه حمایت از آنها در جنگ با کمونیست ها. وی به این نمونه اشاره می کند که رژیم سعودی به گروه های قبیله ای افغانستان پول می داد تا جلوی رفتن العرب ها، خصوصاً سعودی ها، به اردوگاه های آموزشی را بگیرند. در این اردوگاه های آموزشی، در مورد صلاحیت های اسلامی ملک فهد به طور مرتب بحث می شد. طبق گفته المسعرى، رژیم سعودی از رهبران افغان حمایت کرد تا مطمئن شود که برآیند مبارزه اعتبار خود رژیم را زیر سؤال نمی برد. المسعرى اشاره می کند که رژیم سعودی در جهاد افغان دخالت کرده و جاسوسانی را می فرستاد تا به سعودی ها گزارش دهند. محمد الحضيف در رمان نقطة التفتيش این نکته را به خوبی تبیین کرده و ما در ابتدای این فصل از آن نقل قول آورده ایم. جمیل، شخصیت داستان الحضيف، که اکنون به نفی جهادیون می پردازد، جاسوسی بود که به نفع پروژه سعودی ها در افغانستان کار می کرد. المساوی قبول دارد که جهادیون سعودی با درک جدیدی از جایگاه به اصطلاح مؤمنانه، به عربستان باز می گشتند:

افغان های سعودی با کسب آموزش استفاده از سلاح و بمب، با خواندن هزاران کتاب در محکومیت خودکامگان و با مؤانست با واعظان واقعی، با چهره ای متفاوت بازگشتند. آنان اندیشه ای را کسب و درونی کردند که حاکمان، حامیانشان و معاونانشان را تکفیر می کند. سنت تکفیر چیز جدیدی نبود، بلکه کاربرد آن معاونانشان را تکفیر می کند. افغان های سعودی جوان در حالی که اعتماد به علمای سعودی را «صرف نظر از طویل ریش و سن آنان»، از دست داده بودند، به وطن باز می گشتند. علما نیز با محکوم کردن مردان جوان و متهمسازی آنان به ترویج فکر شاذ (فکر منحرف) مقابله به مثل می کردند. جوانان با این اندیشه رفته بودند که سوگند خورده اند تا به آل سعود وفادار بمانند (فی عنوقهم بیعت)، اما وقتی بازگشتند، فهمیدند که این پیوند توهمی بیش نبوده است.^[40]

المسعرى با ارزیابی رژیم سعودی کنونی، کتاب را با به چالش کشیدن خود جنبش وهابیت و پایه گذار آن محمد ابن عبدالوهاب به پایان می برد. وی نه تنها گفتمان دینی- سیاسی وهابی، بلکه روابط بین آل سعود و علمای وهابی را هم به دقت بررسی می کند. این بازگشت به پیمان اولیه بین اطلاق گران و آل سعود را لازم می سازد. المسعرى علاقه ابن عبدالوهاب به پالایش ایمان از اعمال کفرآمیز را می ستاید، اما در چهار زمینه به اصلاح گران انتقاد می کند:

نخست، اصلاح گران این واقعیت را نادیده گرفتند که سلطان، حق جمع آوری پول از اتباعش را ندارد؛ مگر آنچه که در قرآن و سنت تعیین شده است. دوم، حکومت موروثی با اسلام مغایر است. سوم، تعهد اصلاح گران به انحصار بیعت با آل سعود، دعوت به توحید را در گستره ای محلی محدود می کند و مانع از انتشار جهانی آن می شود. و چهارم، اعطای حق رهبری سیاسی به آل سعود و اعطای حق صدور حکم در مورد امور دینی به علما، شاخص های غیر قابل قبولی اند که به سکولاریزاسیون و ایجاد کهنوت [سازمان روحانی] می انجامد و هیچ یک از اینها اسلامی نیستند.

المسعرى نتیجه می گیرد که نهضت اصلاحی وهابی به «نوعی دعوت منطقه ای، محلی و

نجدی که نژادپرستانه (عنصریه) نیز است» تنزل می یابد. این نهضت نتوانست از چارچوب محلی اش فراتر برود و پیام جهانی را ابلاغ کند. [41]

فراملی شدن در شرایط صلح آمیز

دخالت رژیم سعودی در افغانستان تنها یکی از زمینه های فراملی شدن گفتمان دینی آن بود. برای رژیم سعودی، فراملی شدن دعوت به یکی استراتژی سیاسی بدل شد، نه یک تکلیف مذهبی صرف. رژیم در قالب وظیفه دینی در قبال سایر مسلمانان، به دنبال استقرار اصول خود در میان جوامع سراسر جهان بود. رژیم سعودی از رژیم های مسلمان نقاط مختلف جهان پشتیبانی کرد، اما فراملی شدن مذهبی آن به معنی دست یابی به سطح عامه مردم برای کنترل آنها و ممانعت از به چالش کشیده شدن موقعیت و هژمونی رژیم سعودی در این سطح بود. حکومت سعودی می دانست که در افتادن با هژمونی سعودی برای دولت های ضعیف مسلمان سخت بود، اما از مردم آن کشورها می ترسید. امور خیریه [زکات] و آموزش به سازوکارهای قدرتمندی تبدیل شدند: از دیترویت گرفته تا جاکارتا، با پول خیریه معترضان را می خریدند و با آموزش به کنترل ذهن ها و قلب های مسلمانان می پرداختند.

[اعزام نیرو برای] دعوت، متضمن فراملی شدن گفتمان دینی- سیاسی سعودی بود، پیش از اینکه به درجه ای از آزمودگی مناسب برای مخاطب مسلمان بین المللی، به ویژه در میان مسلمانان غرب برسد. گفتمان تنگ نظر محلی پیش از اینکه بتواند تفاسیر همه گیر و کمتر انحصارگرایانه تولید کند، به خارج صادر شده بود. آمدن مهاجران مسلمان در دهه 1960، که در عرصه آموزش و نهادهای مذهبی داخل عربستان سعودی فعال شدند، کار چندانی در جهت گسترش دامنه پیام وهابیت انجام نداد.

از دهه 1970 به بعد، گفتمان دینی سعودی رسمی به خارج از کشور، به سوی مناطق آرام در اروپا، آمریکا، آفریقا و آسیا رهسپار شد. با کمک رژیم سعودی، در خارج از کشور مسجد، مؤسسات خیریه، مدارس دینی، مراکز پژوهشی و نهادهای دعوت تأسیس شد. این مجموعه های عمومی با فعالیت های رسمی و نهادمند که سازمان کنفرانس اسلامی، اتحادیه جهانی اسلام و سایر سازمان ها و بوروکراسی های اقتصادی و مالی اسلامی با حمایت حکومت سعودی انجام می دهند، تفاوت دارد. فراملی شدن گفتمان دینی سعودی، در نتیجه برنامه های آموزشی (در مساجد، مراکز پژوهشی و مدارس) با وظیفه عمده رواج معرفت دینی تولید شده توسط ائمة الدعوة النجدیه، به مسلمانان خارج از کشور رسید. مجموعه فتاوی بن باز و العثیمین، یعنی برجسته ترین علمای سعودی دو دهه گذشته، را می توان در کتاب فروشی های اسلامی محقق و اشنگتن، لندن، پاریس، مادرید، لاگوس، جاکارتا و سایر شهرها پیدا کرد. مسلمانان به هنگام زیارت مکه می توانستند نسخه رایگانی از فتاوی مربوط به حج، نماز، روزه و نحوه زیارت مسجدالنبی در مدینه بدون ارتکاب «اعمال مشرکانه ای» چون توسل یا قربانی کردن برای غیر خاد، را به دست آورند، اما اکنون می توانند در کشور خودشان از طریق مراکز تعالیم اسلامی تحت حمایت سعودی ها به این منابع به صورت رایگان دست پیدا کنند. اعضای شورای علمای ارشد با همکاری علمای پایین رتبه و گروه آموزشی تازه منصوب شده در دانشگاه های مذهبی، این فتاوا را علاوه بر مصرف کنندگان محلی، برای مسلمانان خارج و حتی برای نومسلمان های بالقوه می نویسد.

عربستان سعودی آثار دینی وسیعی را صادر می کند که در چهار مقوله قرار می گیرد: نخست، کتاب های عبادی که هدف اصلی آنها کدبندی عمل مناسک اسلام بر پایه تفاسیر وهابی است؛ دوم، کتاب هایی که اعمال سایر مسلمانان، از جمله کسانی که مناسکی متفاوت دارند

یا به تفاسیر دیگر باور دارند، را محکوم می سازد؛ سوم، کتاب هایی مربوط به زنان مسلمان؛ و چهارم، کتاب های مربوط به روابط بین مسلمانان و غیر مسلمانان. هر مرکز دینی وابسته به سعودی ها، نمونه ای از کتاب هایی را دارد که تمام این حوزه ها را پوشش می دهد. موضوع مورد توجه ما در اینجا کتاب های مربوط به عبادات و روش درست به جای آوردن آنها نیست، مثلا نماز و روزه، بلکه موضوع ما دلالت های سیاسی این کتاب هاست.

نخست، مسلمانانی که قصد زیارت مکه و مدینه برای حج یا عمره را دارند، برگه هایی دریافت می کنند که در آنها نحوه زیارت کردن آموزش داده شده است. این برگه های آموزشی را مرکزی دینی در مدینه چاپ می کند و این مرکز با یکی از مراکز وابسته به سعودی ها در لندن نیز پیوند دارد. برگه های راهنمای اعمال دینی، احکام زیارت را توضیح می دهند. این برگه ها را یک مدرس مطالعات دینی در عربستان سعودی نوشته، که به سرپرستی شیخ عبدالله ابن جبران کار می کند. شیخ عبدالله ابن جبران یکی از برجسته ترین علمایی است که نامش تبلور جریان صحوی است. در این برگه ها در مورد برخی از مخالفات یا اشتباهات مسلمانان طی زیارت مسجد مدینه هشدار داده شده است. هفت عمل جایز ذکر شده است:

1. سفر به منظور نماز خواندن در مسجد جایز است.
 2. سفر برای نماز خواندن جایز است، حتی اگر این سفر به قصد حج نباشد.
 3. وقتی مسلمانانی به مسجد می آید، باید با پای راست وارد شود و نام خدا را به زبان آورد.
 4. مسلمان باید نماز بخواند و دو بار برای ادای احترام زانو بزند.
 5. مسلمان باید پس از نماز به مقابر پیامبر(ص)، ابوبکر و عمر برود و به آنان درود بفرستد مسلمان نباید مدت طولانی در آنجا بماند و بلافاصله باید آنجا را ترک کند.
 6. مستحب است که مسلمان در خانه طهارت کند و به مسجد قبا برود و نماز بخواند.
 7. زیارت قبر باقی و مقابر شهدای احد مستحب است.
- این سند به مسلمانان هشدار می دهد که ساختن بنا بر روی قبرها یا بنای مسجد بر روی آنها یکی از حرام ترین اعمال است.^[42] به مسلمانان در این موارد هشدار داده شده است:
- سفر به قصد «زیارت» قبر پیامبر ممنوع است. مسلمان باید به قصد نماز خواندن در مسجد النبی سفر کند.

2. زیارت قبور فقط خاص مردان است و زنان نباید به زیارت قبور بروند.
 3. لمس کردن مناره ها یا سنگ ها و بوسیدن آنها یا چرخیدن به دور آنها بدعتی شنیع است.
 4. توسل اکیدا ممنوع است. کسی نباید از پیامبر طلب کند.
 5. بلند کردن صدا یا گریه و زاری در اطراف قبر پیامبر حرام است.^[43]
- در دنباله برگه ها دو نوع شرک توضیح داده شده است. «شرک اکبر» که فرد را از اسلام خارج می کند و شامل توسل به غیر خدا، قربانی کردن برای غیر خدا، چرخیدن به دور قبرها و حکومت کردن بر خلاف کلام وحیانی خداوند است. «شرک اصغر» که بزرگ است اما به اندازه ای نیست که فرد را از اسلام خارج کند و شامل قسم خوردن به نام کسی غیر از خدا و گفتن «به خواست خدا و فلان کس» است؛ گفته اخیر به معنی برابری اراده خدا با اراده شخصی است.

نیازی به گفتن نیست که حلال و حرام در زیارت مسجد النبی در مدینه، نشانگر حدودی است که وهابیون اولیه به دور خود کشیده بودند. اینها به روش عبادت مسلمان راستین مربوط اند و علایم روشن هویت اند. تنظیم مناسک عبادی و نظارت بر آن، مانند زیارت مسجد النبی، مؤمنین امت را از سایر مسلمانانی که طبق تعریف خارج از قلمرو اسلام حقیقی قرار می گیرند، متمایز

می سازد. کسانی که از احکام پیروی نکنند، ممکن است علاوه بر ارتکاب بدعت های دینی کوچک، اعمالی انجام دهند که به خروج کامل آنها از اسلام بینجامد. نمی توان چنین افرادی را بهانه «جهل» شان مورد عفو قرار داد. دریافت این اوراق [احکام زیارت] در خارج از عربستان و پذیرش آن احکام، چنین بهانه هایی را از بین می برد.

تنظیم اعمال عبادی و نظارت بر آنها در خارج از عربستان سعودی، ابزار پیشگیرانه ای است در برابر اعمال بالقوه شرک آمیز و ناپاک در سرزمین وحی که می بایست از مظاهر شرک مبرا باشد. موضوع آلوده شدن عربستان با اعمال مذهبی ناسازگار با احکام وهابی، یکی از تهدیدهای ممکن است که فراملی شدن گفتمان وهابی قصد جلوگیری از آن را دارد. آلودگی ممکن است بر اثر حضور «کفار» هم ایجاد شود. کفار نجس تلقی می شوند و این مضمونی است که جهادیون القاعده در بسط آن گوی سبقت را ربوده اند و به شعاری تبدیل شده است که جهادیون با استفاده از آن با کافران در مجتمع های اقامتی می جنگند و آنان را به قتل می رسانند. آنان این گفتمان را نه ابداع کرده اند و نه سایر نهضت های اسلام گرا اخذ کرده اند. دومی که مهم تلقی شده، برای جلوگیری از آلودگی بیشتر سرزمین حرمین شریفین، این ادبیات اعتقادی در خارج گسترش یافته است. مسلمانان مایل به سفر به عربستان، مجموعه ای از کتب عقیدتی را می توانند در مراکز دینی سعودی ها در خارج تهیه کنند. فتاواي عقیدتی کتابچه ای است که شیخ بن باز نوشته و در آن عقاید وهابی عمده را جمع آوری کرده است. این کتابچه با سخنی در مورد اعمال مشرکانه سایر مسلمانان شروع می شود، مثلاً «شرک در اطراف قبور». شیخ بن باز توضیح می دهد:

شرک و بدعت در بسیاری از کشورها در اطراف قبور صورت می گیرد. این شرک عبارت است از درخواست کمک از اموات برای شفای بیماران، یا توسل برای پیروز شدن بر دشمنان. همه اینها شرک بزرگ اند و مسلمانان را از اسلام خارج می کنند. انبیا، ملائک، انسان های پرهیزگار، جن ها، ارواح و بت ها قدرتی ندارند. کمک خواستن از آنها کفر است. نماز خواندن در اطراف قبور یا حتی ساختن مناره بر روی آنها بدعتی مشرکانه است. به فرموده پیامبر، خداوند یهودیان و مسیحیان را لعن کرده است، چون آنان قبور انبیائشان را به مکان هایی برای عبادت تبدیل کردند. همه مسلمانان و حکومت هایشان باید در برابر این کفر بزرگ هشیار باشند.^[44]

شیخ بن باز در مورد نفاق نظر خود را بیان می کند و می گوید این رذیله «در میان مسلمانان بسیار شایع شده و اکنون برای ستیز با اسلام و مسلمین به کار گرفته شده است.» نفاق مسلمانان او را به «دشمن درونی» تبدیل می کند که در ظاهر ابراز اسلام می کند، اما در نهان در جهت زایل ساختن ایمان مسلمانان و تضعیف اقتدار آنان عمل می کند. شیخ این را نوعی رخوت و بیماری می داند:

در قرآن به منافقیه اشاره شده است. آنان خطر بزرگی برای امت اند و در دو گروه جای می گیرند. نخست، کسانی که مرتکب «نفاق عقیدتی» اند. اینان از یهودیان و مسیحیان و ملحدان هم کافرترند. اینها خیلی خطرناک اند، چون تشخیص آنها دشوار است. دوم، کسانی اند که مرتکب نفاق عملی اند و این عمل شامل تظاهر به نماز خواندن و ایمان به خداست، در عین حال که در خفا فرد دروغ می گوید، خیانت می کند و نماز های یومیه را به جای نمی آورد.^[45]

باز هم مضمون نفاق را که بن باز تشریح کرده بود، جهادیون اخذ کردند و ما بعداً در این کتاب به آن می پردازیم. بن باز با استناد به قرآن و احادیث نفاق مسلمانان عدی را شرح می دهد، اما جهادیون این مفهوم را در مورد اشخاص صاحب قدرت و موقعیت رهبری سیاسی (الحاکم المنافق) به کار می برند و مقصودشان پادشاه سعودی است.

سوم، سعودی ها در مورد زنان آثار بی شماری صادر می کنند. رژیم سعودی خودش را حافظ شرف زنان می داند و مخالفان رژیم اکنون این ادعا را به چالش کشیده اند. در هر حال، اشاعه رهنمودهای سعودی ها در مورد زنان مسلمان در سطح جهانی، تداوم تکلیف داخلی آنان است. در هر دو گفتمان مذهبی داخلی و صادر شده به خارج، زنان مسلمان مخلوقات پُرجی اند که حقوق و وظایفی دارند. اغلب آثار زن مسلمان را در جایگاه رفیعی، فراتر از زنان جاهلی و غربی قرار می دهند. گفته می شود که در عصر جاهلی و نیز در غرب معاصر، زنان مورد ظلم و سوءاستفاده قرار می گیرند، اما زنان مسلمان از حقوق و احترام برخوردارند. با این حال، زنان موجوداتی بالقوه ضعیف یا ضعیفه تلقی می شوند. به دلیل همین ضعف ادعا شده است که دشمنان اسلام (کافران، منافقان و غربی ها) از زنان مسلمان برای به فساد کشیدن امت استفاده می کنند. این امر زنان را خطرناک می سازد و آنان را در معرض فساد قرار می دهد. شیخ صالح الفوزان در مجلدی که به لندن ارسال و به زنان طلبه مسلمان تقدیم شده، چنین می نویسد:

دشمنان اسلام و کسانی که قلوبشان بیمار است، می خواهند زنان مسلمان به کالای بی ارزشی در چنگال نیت شیطانی افراد تبدیل شوند. آنان می خواهند زنان خانه و خانواده خود را ترک کنند و به عنوان پرستار بیمارستان، مهماندار هواپیما، معلم مدارس مختلط، بازیگر فیلم، خواننده و مجری تلویزیون کار کنند. دشمنان اسلام از رسانه ها استفاده می کنند تا زنان مسلمان را گمراه سازند. زنان کار واقعی خود در خانه را رها کرده اند. شوهرها امروز مجبور شده اند خدمتکار خارجی بگیرند تا بچه هایشان را بزرگ کند. این به اختلاف و مصیبت دامن می زند.^[46]

مباحث مربوط به آموزش زنان مسلمان، شامل احکام مرتبط با بدن است. محور تأکید کارکردهای بیولوژیک، مثلاً عادت ماهانه، پوشش و حجاب، عبادت (نماز، روزه، حج)، ازدواج و رابطه با مردان است. هیچ موضوع آموزشی در مورد حقوق عمومی زنان در اسلام مورد توجه قرار نمی گیرد. توجه الفوزان به آموزش زنان مسلمان، به چرخه حیات بیولوژیک زنان (تولد، ازدواج و مرگ)، طهارت و پاکدامنی و پوشاندن بدن به منظور جلوگیری از نابسامانی یا گمراه شدن مردان مربوط می شود. توجه به بدن زنان و نه حقوق آنان، نشانگر فضای سیاسی کلی است که هدفش تداوم تسلیم و رضایت است. زنان به طور بالقوه پاکی و فضیلت دولت را تضعیف می کنند و بنابراین، باید تحت کنترل قرار گیرند. بنابراین، کنترل زنان ادامه جهت گیری دینی- سیاسی سنت وهابی است. گفتمانی که زنان را هدف قرار داده، علاوه بر اینکه زنانی تسلیم پذیر تولید می کند، آنان را به موجودات وابسته ای تبدیل می کند که بدون مشورت با یک روحانی مرد، نمی توان به کارکردهای بیولوژیک آنان رسیدگی کرد. وابستگی زنان به فتاوی مستمری در مورد جزئیات دقیق مسائل بدنی و عبادت آنها، نظارت بر آنها در این دنیا و رستگاریشان در جهان آخرت را تضمین می کند.^[47]

این دل مشغولی به بدن زنان و بی اعتنایی به مسائل آموزشی مرتبط، به روحانیون رسمی سعودی لقب تحقیر کننده ای داده است. مخالفان آنان، خواه اسلام گرا و خواه لیبرال، به طور خصوصی آنها را مشایخ الحیض می خوانند. امروز آثار آموزشی آنان در حوزه زنان، به عنوان یک گفتمان در داخل و خارج عربستان با مخالفت مواجه است. رژیم و علمای وهابی مدعی امتیاز دفاع از شرف زنان اند، اما نیروهای اپوزیسیون و معترضان هم از مسئله زنان برای به چالش کشیدن اقتدار علما بهره می گیرند.

چهارمین نوع این آثار به مسلمانان روش تنظیم رابطه با کافران را آموزش می دهد. تکلیف حفظ

ایمان و تعلیم اقلیت مسلمان غرب، که گفته می شود هویتشان با چالش های روزمره مواجه است، از نظر روحانیون سعودی وظیفه مهمی به عهده حکومت های مسلمان است. شیخ عبدالعزیز بن باز و شیخ محمد العثیمین، در رساله ای با عنوان اقلیت های مسلمان: فتاوی مربوط به زندگی مسلمانان به عنوان اقلیت، به سوره ای از قرآن استناد می کنند که بر اساس آن، مسلمانان چنین موظف شده اند: «ادعوا الی سبیل ربّک بالحکمة و الموعظة الحسنة».[48] این دو روحانی در مورد اقلیت های مسلمان تأکید می کنند که حکومت های مسلمان باید:

هر کسی را که می تواند به آنها کمک کند به آنها بفرستد و از آنها بخواهد که افرادی را برای تعلیم دانش به کشورهای اسلامی اعزام کنند. بنابراین، بین این اقلیت های مسلمان و جوامع مسلمان تبادلاتی صورت می گیرد تا آنان را فعال کنند و در تمام امورشان به آنان مدد برسانند. مسئولیت چنین تبادلی به گردن رهبران سیاسی و روحانیون است:

حاکمان مسلمان در هر کجا که هستند و نیز روحانیون و ثروتمندان باید برای کمک به اقلیت های مسلمان هر کاری که از دستشان برمی آید انجام دهند. باید با آنها خوب برخورد کنند کمکشان کنند تا دین خود را بفهمند و آزادی کامل به دست آورند تا اعمال و مناسک اسلامی را به جای آورند.[49]

در عربستان سعودی، کمیته دائمی تحقیقات معرفتی و افتنا زیر سیطره تفاسیر دینی است. پیش از جشن های هزاره در دسامبر 2000، این کمیته «در مورد بزرگداشت این زمان، تبادل کارت تبریک با غیر مؤمنین و تعطیل کردن چند روز به این مناسبت» نظر شرعی اسلامی را صادر کرد.[50] این کمیته نه دلیل می آورد تا مسلمانان را از گمراه سازی تعمدی اهل کتاب آگاه سازد و مسلمانان جهان را ترغیب کند تا از برگزاری جشن اجتناب کنند:

نظریه های یهودی و مسیحی مربوط به هزاره، با وحی حقیقی اسلامی مغایر است. توهمی بیش نیست.

2. بزرگداشت هزاره باعث می شود که اسلام به دیگر ادیان باطل شباهت پیدا کند.
3. تقلید از غیرمؤمنان حرام است.
4. دنباله روی از غیر مؤمنان در رفتار بیرونی باعث ایجاد علقه و علاقه در درون می شود.
5. برگزاری جشن با غیر مؤمنان گناه است و حدود الهی را نقض می کند.
6. تبلیغ الکترونیکی و رسانه ای این وقایع نامشروع است.
- هیچ بینه اسلامی وجود ندارد که ثابت کند این روزها بر روزهای دیگر برتری و اولویت داشته باشند.
8. تبریک گفتن به یکدیگر یا به غیر مؤمنین خلاف شرع است.

نهایتاً:

9. مسلمانان باید تابع تقویم اسلامی باشند.[51]

منع شرکت مسلمانان در جشن های هزاره، اساساً بر رأی کمیته و فتوای شیخ عبدالرحمن ابن عبدالعزیز السدیس، امام مسجد الفرقان مکه، تکیه دارد. نسخه هایی از فتوای شیخ عبدالرحمن در لندن و نقاط دیگر توزیع شده است.[52] این کمیته، که ارسال کارت تبریک به «کافران» را حرام می داند، همانی است که در دهه 1990 فتوایی در مشروعیت کمک گرفتن از دولت های «کافر» برای ستیز با دولت مسلمانی دیگر صادر کرده بود. اعضای همین کمیته به دلیل احتمال بروز شبهه «تقلید» زنان مسلمان پاکدامن از کافران (تشابه بالکفار)، با صدور فتوا، پوشیدن شلوار جین را برای زنان منع کردند. تناقضات گفتمان دینی رسمی در از بین رفتن اعتبار

و به چالش کشیده شدن آن نقش دارد.

در سال 2004، السدیس در مسجد East End لندن در مورد تسامح و پذیرش «دیگری» سخنرانی کرد. اکنون [این مقوله ها] به کلیشه هایی بدل شده اند که دگرگونی تحمیل شده بر رژیم سعودی و علمای آن پس از یازدهم سپتامبر را نشان می دهد.^[53] معلوم نیست که آیا فتاوی سال 2000 وی فراموش شده یا نه؛ حکومت های غربی با بی اعتنائی به حفظ روابط صمیمانه با رژیم دارای 25 درصد از ذخایر نفتی جهان تمایل دارند، اما تأثیر فکری و روانی گفتمان دینی متناقض بر مسلمانان جوان در اروپا و نقاط دیگر، چه بسا شبیه تأثیر آن در میان مردان و زنان جوان سعودی باشد. این تناقضات مانع از زندگی متوازن می شود و جامعه سعودی به دلیل وجود گفتمان وهابی تناقضات مانع از زندگی متوازن می شود و جامعه سعودی به دلیل وجود گفتمان وهابی و ثروت فراوان و ناگهانی، بیش از هر جامعه دیگری این را تجربه می کند.

تفاسیر مذهبی وهابی در مورد عبادات و عقاید ممکن است در خارج محبوبیت داشته باشد. این تفاسیر ممکن است عقلانی و روشمند و متکی بر مقوله های یقینی و مشخص تلقی شوند. این تفاسیر منعکس کننده دل مشغولی نسبت به متون مقدسی است که به آسانی در اشکال چاپی و الکترونیکی قابل دسترس اند. این متون را می توان بدون واسطه تفسیر کرد؛ بنابراین، از لحاظ نظری، این گفتار امکان برچیدن اقتدار سنتی پدران، روحانیون و پرهیزکاران را فراهم می کند. تفاسیر وهابی خواهان عقلانی سازی عبادت، مناسک و شعائر محدود، برابری بین مسلمانان و نفی جادو، خرافات و بدعت اند. از لحاظ نظری، این تفاسیر مبلغ نوعی دین جدی اند نه دین پرنشاط و با تحرک. این تفاسیر، در جهانی تحت سیطره مقوله های سیال و تفاسیر گوناگون، یقین و قطعیت می آفریند. برخی دانشجویان مسلمان در سطح جهان ممکن است شفافیت، خلوص، قطعیت و اصالت این تفاسیر را ارج بنهند. همچنین، ممکن است این دانشجویان از عدم ابهام و بی شبهه بودن این تفاسیر خرسند باشند. این گفتمان دانشجویان مسلمان را قادر می سازد تا نوعی گذشته اسلامی با شکوه را تصور کنند که مسلمانان شکست خورده و جوانان حاشیه ای و نیز به همین سان مردان و زنان ثروتمند و با سواد را خطاب قرار می دهد.

گفتمان وهابی سعودی توهم قدرت ایجاد می کند؛ قدرتی که بر اثر تبعیت از قواعد و فتاوی سفت و سختی حاصل می شود که تقریباً تمام ابعاد زندگی فرد، بدن و روابط با دیگران را تنظیم می کند. این «علم» جدید جوانان مسلمان است.

فراملی شدن این گفتمان، همچنین می تواند به بروز رویارویی بین دریافت کنندگان آن نیز بینجامد.^[54] این گفتمان خواهان یکدست سازی باورها و عبادات است و در عین حال، خطر نابودی سنت ها و تفسیر های محلی را نیز به دنبال می آورد، مناسبات قدرت محلی را تضعیف می کند، سلسله مراتب های کهن را تهدید می کند و سلسله مراتب های جدیدی به وجود می آورد. گسترش این گفتمان به پراکندگی مسلمانان می انجامد نه وحدت آنان سرشت نامنعطف و متصلب این گفتمان، جایی برای حد وسط باقی نمی گذارد.

فراملی شدن نابهنگام گفتمان وهابی سعودی، ابتدا در افغانستان و بعدها در نقاط دیگر. در برخی موارد به بسط اقتدار رژیم سعودی و صلاحیت اسلامی آن منجر شد. به طرز متناقض، این نوع فراملی شدن به منازعه با اقتدار رژیم نیز انجامیده و حتی امنیت آن را نیز تضعیف کرده است.^[55] می توان گفت پیوند های فراملی دینی، پیامدهای ناخواسته ای دارد. گفتمان دینی- سیاسی وهابی در بستر خاصی ریشه دوانده، اما به فراتر رفتن از این بستر، شتاب خود

را افزایش می دهد و کنترل کسانی را که ابتدائاً در ترویج این گفتمان نقش داشتند، از دست می دهد. این گونه یورش به جهانی وسیع تر، می تواند به سردرگمی منجر شود، به بحران های بین المللی دامن بزند و بی ثباتی سیاست خارجی و روابط بین دولتی و روابط بین الملل معاصر را در پی داشته باشد. وقایع یازده سپتامبر نمونه ای روشن است. فراملی شدن گفتمان دینی سعودی ثابت می کند که سنت ها و افراد شکل گرفته در بستر محلی [عربستان]، با ورود به مناطق دیگر، دچار دگرگونی می شوند. گاهی به دشواری می توان ادعا کرد که خود این سنت ها در بستر محلی و گفتمانی خاص ریشه دارند؛ چرا که بسیاری از آنها محصول تفسیر و آثار مختلف اند.^[56] تجربه سعودی ها در افغانستان شاید یکی از مهم ترین تجارب برای نسل جوان تر باشد. اگرچه رژیم سخت تلاش کرد تا با پشتیبانی و تأمین مالی، در کنار سایر دولت ها و سرویس های اطلاعاتی، جهاد افغان را مهار کند. اما به نحوی غم انگیز، نتوانست برآیند و پیامد های آن را کنترل کند. بارور شدن گفتمان دینی در افغانستان، لندن و بسیاری نقاط دیگر، در انتشار عناصر وهابیت، که رژیم چندین دهه تلاش کرده تا جلوی آنها را بگیرد، نقش داشته است. افغان های سعودی، دور از میهن و در کوران جنگ، گفتمان دینی- سیاسی وهابی را به نتیجه منطقی اش رسانده اند. همچنین، در آشفته بازار لندن که آزادی بیشتری برای افراد فراهم می سازد، همین گفتمان تفسیر و باز تفسیر شد تا امرا و علمایی که گفته می شود تحت هدایت این گفتمان اند، محکوم شوند.

پی نوشت:

- [1]. درباره کشمکش سابق بین یکی از حکام سعودی که در سال 1870 با عثمانی ها همکاری می کرد و علمای وهابی او را مرتد اعلام کردند، ر.ک:
Abulaziz al-Fahad (2004). From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism New York Law Review 79, pp. 485-519.
- [2]. درباره کشمکش اخوان و آل سعود در قرن بیستم، ر.ک:
Habib, Ibn Saud's Warriors and Kostiner, The Ikhwan of Najd
- [3]. متن عمده ای که اغلب نماینده نظریه پردازی اسلام گرایان مصری در باب جهاد تلقی می شود، به محمد عبدالسلام فرج تعلق دارد، با عنوان الفریضة الغایبة. ر.ک:
Peters, Jihad in Classical and Modern Islam, 149-69 and Jansen, The Neglected Duty
- [4]. انور عبدالله (2005)، خصائص وصفات المجتمع الوهابی-السعودی، پاریس.
- [5]. درباره شیعیان این دوره، ر. ک:
Fuad Ibrahim (2004), The Shiite Opposition in the Eastern Province f r o m Revolution to Accommodation (Case Study: The Reform Movement Saudi Arabia). Ph.D. thesis, University of London
- [6]. جدیدترین نسخه رساله های جهیمان در قاهره منتشر شده است. ر. ک: رسائل جهیمان. درباره محاصره مکه و پیامدهایش، ر. ک: فهد القحطانی، زلزال جهیمان فی مکه، منظمة الثورة الاسلامیة فی الجزيرة العربیة، 1987، هم چنین ر. ک. به:
- Joseph Kechichian (1990). Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhanyman al-Utaybi's Letters to the Saudi people. The Muslim World 70 ,pp. 1-16
- [7]. درباره جهاد افغان و بین المللی شدن نزاع، ر. ک:
John Cooley (2000), UnholyWars: Afghanistan, America and International Terrorism, London: Pluto Press, and Tom Care (2000). Jihad: the SecretWar in Afghanistan,

Edinburgh: Mainstream Publishin, On Osama bin Laden and the Muslim Diaspora, Enseng Ho (2004). Empire through Diasporic Eyes: A View f r o m the Other Boat. Society for Comparative Study of Society and History, pp. 46-210

[8]. مجموع فتاوی، مجلد 5:149.

[9]. همان: 151.

[10]. همان: 246-70.

[11]. برای گزارش ژورنالیستی دقیقی از دخالت سعودی ها در پروژه افغان، ر. ک:

Ahmed Rashid (2000). Taliban: The Story of the Afghan Warlords, London: Pan Book, pp. 196-206.

[12]. Ibn., p. 85.

[13]. بسیار دشوار است شناسایی بیوگرافی اصیلی از بن لادن. در سراسر جهان و به زبان های مختلف کتاب درباره او و القاعده نوشته شده است. اغلب افسانه و واقعیت را با هم آمیخته اند. در سپتامبر 2005 کتابفروشی آنلاین آمازون 320 عنوان کتاب در این مورد فهرست کرده بود. عبدالباری عطوان گزارش معقولی از این مرد و برنامه هایش به دست داده، که بر مصاحبه هایی با بن لادن در سال 1996 استوار است. ر. ک:

.Abd al-Bari Atwan (2005). The Secret History of al-Qaida, London, Saqi

[14]. بلافاصله پس از 11 سپتامبر، سازمان های نظر سنجی گزارش دادند که بیش از 90 درصد سعودی ها در مورد اسامه بن لادن نگاه مثبتی دارند در سال 2005 تعداد کثیری از مسلمانان پاکستان (65 درصد)، اردن (55 درصد) و مراکش (45 درصد) در مورد بن لادن نظر مثبت داشتند. آنتونی کردسمن در شهادت خود در مقابل کمیته قضایی سنار آمریکا با عنوان «عربستان سعودی؛ دوست یا دشمن؟» در 8 نوامبر 2005 به این اعداد و ارقام استناد کرد.

[15]. جنبه فراملی برنامه بن لادن در این اثر مورد بحث قرار گرفته است:

Fawaz Gerges (2005). The Far Enemy: Why Jihad Went Global, Cambridge University Press.

جرجیس می گوید: «پیروان بن لادن از مبارزه داخلی که بر تعلقات مالی و قومی استوار است خسته شده اند. به علاوه این مبارزان داخلی در کتاب وی مستند شده است و شایان ذکر است که یک هویت جهانی اسلامی در میان پیروان بن لادن شکل گرفته است که از باربر جهان اسلام بر می خیزد.

[16]. Al-Majallah. 9-15 October 2005.

[17]. در مورد فتاوی ضد شیعی، ر. ک:

.Ibrahim (1982). The Shiite Opposition

[18]. . علقمه بن محمد حضر یکی از راویان حدیثی به نقل از حضرت امام محمد باقر (ع) که زیارت عاشورا مستند به آن است.

[19]. ازدواج متعه یا ازدواج موقت بین مرد و زن در فقه شیعه مشروع است اما در فقه اهل سنت نامشروع است.

[20]. این یکی از توهین آمیزترین برخوردهای وهابیون با تشیع است که زبان وقاحت را وارد میدان سیاست نیز کرده است. پژوهشگران مختلف شیعه و اهل سنت پاسخ های مستدلی در رد این توهین ها ارائه کرده اند؛ از جمله ر. ک. آئین وهابیت، نوشته آیت الله جعفر سبحانی؛ فتنه وهابیت نوشته سند احمد دحلان مفتی محه (هم چنین ر. ک. الدرر السنیه فی الرد علی

الوهابیت)؛ مجموعه کتابهای علی اصغر رضوانی از سلسله مباحث وهابیت شناسی به ویژه وهابیان تکفیری؛ و وهابیت و تقریب مذاهب؛ و نخستین اندیشه های شیعی تعالیم امام محمد باقر علیه السلام، نوشته دکتر ارزینا لالانی. هم چنین، پرفسور حامد الگار کتاب کوچکی نوشته است که در عین اختصار ابعاد مختلف نقد وهابیت را شامل می شود. الگار هم نگاه تاریخی-سیاسی دارد و هم نگاه کلامی به ویژه این که مسئله پیوند دولت سعودی با الگوهای مذهبی وهابی نیز در کار او برجسته است. ر. ک. حامد الگار، وهابیگری، ترجمه احمد نمایی.

[21]. درباره دیوبندی ها، ر. ک:

Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press

احمد رشید نقش مداری دیوبندی در شکل گیری طالبان را بررسی کرده است. وی می گوید: «وهابیت ابتدا در سال 1912 وارد آسیای مرکزی شد؛ یعنی زمانی که یکی از اهالی مدینه وهابیت را به تاشکند و دره فراغنه آورد. از آنجا بود که وهابیت به افغانستان و سپس به هندوستان رسیده». ر. ک:

Rashid, Taliban, p. 85. On

در مورد حمایت سعودی ها از حلقه های مذهبی آسیایی، خصوصا اهل حدیث و مدارس دیوبندی از دهه 1950 به بعد ر. ک.

Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, pp. 173-7

[22]. در دهه 1970 نوشته های متفکران اسلام گرای قرن بیستم از جمله سید قطب و برادرش محمد قطب و ابوالعلا مودودی پاکستانی توسط ناشران سعودی به چاپ رسیده است.

[23]. در مورد دخالت اعراب در جهاد افغانستان به طور کلی، ر. ک: عبدالله انس (2002)، ولادة الأفغان العرب، لندن، دار الساقی. محمد صلاح (2002)، وقائع سنوات الجهاد، بیروت، خلود. ایمن فرج (2002)، ذکریات عربی افغانی، قاهره، دارالشروق. احمد زیادان (2003)، بن لادن، بیروت.

اغلب این آثار بر مشارکت فردی یا رویارویی ژورنالیست با جهادی ها در افغانستان استوار است. تا جایی که من می دانم، هیچ برآورد آکادمیکی از مشارکت اعراب و سعودی ها در این جنگ صورت نگرفته است.

[24]. Rashid, Taliban, p. 202.

[25]. فعالیت اسامه بن لادن علیه رژیم سعودی در چندین کتاب جدیدی بررسی شده است. آثار زیادی در مورد القاعده وجود دارد که معمولا به تقابل بن لادن با رژیم سعودی می پردازد.

[26]. سخنان بن لادن در 15 دسامبر 2004 از الجزیره و دیگر شبکه های ماهواره ای عربی و بین المللی پخش شد. این سخنان را در چندین وب سایت جهادی می توان پیدا کرد و متن پیاده شده آن را نیز می توان بر روی وب سایت های جهادی یافت. در این کتاب از متن عربی آن استفاده کرده ام. بروس لاورنس سخنان بن لادن را به انگلیسی ترجمه کرده است. ر. ک:

Osama bin laden, *Depose the Tyrants*, in Lawrence Message to the World, pp. 75-245.

[27]. Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, p. 192.

[28]. David Zeidan (2001). *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial*

Battle, *Middle East Review of International Affairs* 5/4, at pp. 26-27

[29]. یکی از حامیان سعودی القاده و بن لادن. ر. ک: (2005)، «هل الشيخ اسامه من اتباع المحمد بن عبد الوهاب؟»

<http://islah200.org/vboard/showthread>

.Php?s=36f3c5fe3f52c7d5eb5080640d23&t=12,accessed 15 April 2005

[30]. در مورد حضور روحانیون اندونزیایی در حجاز، ر. ک:

Mathias Diederich, Indonesians in Saudi Arabia: Religion and Economic Connections, in Madawi Al-Rasheed (ed.). (2005). Transnational Connections and the Arab Gulf, London: Routledge, pp. 46-128

[31]. برای مثال، جهادی سعدوی شیخ نصیر الفهد، مانند اغلب وهابیون سر سخت، خلفای عثمانی را دولتی کافر می دانند، چون صوفی گری، بدعت و شرک را گسترش می دهد. الفهد که در فصل 4 در موردش صحبت خواهیم کرد، بیانیه ای نوشت که در آن ارتداد عثمانی ها را نشان داد. این بیانیه بر مواضع علمای وهابی اولیه تکیه دارد. ر. ک: ناصر الفهد، الدولة العثمانية و مواقیت الشیخ محمد ابن عبدالوهاب در وب سایت:

<http://www.alsalafiya.com/>

[32]. در مورد پیوندهای فراملی

مذهبی سعودی در لندن، ر. ک:

Madawi al-Rashid, Saudi Religious Transnationalism in London, in Madawi Al-Rashid (ed). (2005). Transnational Connections and the Arab Gulf. London: Routledge, pp ..146-67

در مورد مباحثه این جهادیون ملی و فراملی، ر. ک: Gerges, The Fur Enemy

[33]. Fandy, Saudi Arabia and the Politics of Dissent

[34]. Mansour al-Noqaydan, Kharitat al-islamiyyin fi al-saudiyya wa qisat altakfir

.At <http://www.saudinote.com/mansour/6html>

[35]. See al-radd at http://www.alradnet.com/epaper/article.php?id_net=74, accessed 18 October 2005

[36]. ابوالبراء النجدی، الكواشف: 13.

[37]. همان: 59.

[38]. همان: 274.

[39]. المسعری، العدالة: 7.

[40]. همان: 62.

[41]. همان: 154.

[42]. همان: 3-233.

[43]. یوسف الأحمد، زیارة المسجد النبوی، مدینه، رئاست العامه لامر بالمعروف و النهی عن المنکر.

[44]. همان.

[45]. عبدالعزيز بن باز، فتاوی فی العقیده، ریاض، دارالوطن، ص5.

[46]. همان.

[47]. صالح الفوزان، تنبیهات علی الاحکام تختص بالمؤمنات، ریاض، وزارة الشئون الإسلامية و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد، 1412 هجری: 10-11.

[48]. یکی از سعودی های شوخ طبع می گوید علمای وهابی بیش از سی هزار فتوا درباره

- زنان صادر کرده اند که از مجموع فتاویی که در طی قرن ها در سنت اسلامی صادر شده است.
[49] عبدالعزیز بن باز و محمد العثیمین، در
Abdulaziz ibn Baz and Muhammad al-Uthaymin, Muslim Minorities: Fata Regarding
Muslims Living as Minorities, Hounslow: Message of Islam, 1998: 16
[50]. همان: 19.
[51]. Al-Jumaah, 11/10, 1420H, p. 53
[52]. همان.
[53]. عبدالرحمن السدیس، اذاع بمناسبه عام 2000، ریاض، دارالوطن، 2000.
[54]. برای شرحی بر تناقضات السدیس، ر. ک: مضاوی الرشید، «السعودیه و مسلمو بریطانیة»:
اذاعة الشيخ السديس بين أمس و اليوم، القدس العربی، 24 جون 2004.
[55]. در باب نقش تفرقه انگیز گفتمان وهابی در میان مسلمانان بریتانیا، ر. ک.
Jonathan Birt, Wahhabism in the United Kingdom: Manifestations and Reactions, in
(ed. Madawi Al-Rasheed).
Transnational Connections and the Arab Gulf, London: Routledge: 84-168
[56]. با وجود میلیاردها دلار هزینه ای که صرف جهاد افغان شده است. اکثریت گروه های
سیاسی افغان وقتی صدام در سال 1990 به کویت حمله کرد پشتیبان او بودند. به همین سان،
در بریتانیا که نهادهای مذهبی و خیریه متکی به حمایت های سعودی ریشه دوانده اند، چندین
مسلمان بریتانیای حامی صدام بودند و عربستان سعودی را به هم پیمانی با غرب محکوم می
کردند. طبق نظر احمد رشید عربستان سعودی نتوانسته است سیاست خارجی خود را بر
اساس حفظ منافع ملی تنظیم کند. ر. ک. رشید ظالبان: 1990