

پژوهش نامه نقد وهابیت؛ سراج منیر ♦ سال پنجم ♦ شماره ۲۰ ♦ زمستان ۱۳۹۴
صفحات: ۱۵۰-۱۲۹ ♦ تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۸/۱۵

وهابیت، سلفیت و اسلام گرایی، دشمن کیست؟^۱
احمد مصلی *

ترجمه: مصطفی ورتابی کاشانیان **

مقدمه

عدم شناخت صحیح از جریانات و نحله‌های فکری مانند سلفیت، وهابیت و اسلام-گرایی، باعث شده بسیاری از سیاست‌مداران و حتی کارشناسان امر، در موارد متعددی، اعتقادات یک گروه را به دیگری نسبت دهند. مقاله‌ی حاضر در پی تبیین مرزبندی‌های مشخص میان نگرش‌ها و باورهای هر کدام از این جریان‌ها بویژه در حوزه‌ی سیاست و حکومت است تا حتی الامکان از خلط‌های بیشتر، جلوگیری شود.

این مقاله با نام Conflicts Forum از سایت www.conflictsforum.org اتخاذ شده که علیرغم تخصص مولف آن، مسائلی چون سادگی بیان، وضوح معیارها و

۱. مشخصات کتاب‌شناختی اصل این اثر چنین است:

Moussalli, Ahmad, "Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is The Enemy?", A Conflicts Forum Monograph: Beirut-London-Washington, January 2009.

* دکتر احمد مصلی، استاد علوم سیاسی و مطالعات اسلامی در دانشگاه آمریکایی بیروت است. نوشته‌های متعدد وی، در ده‌ها مجله و مجموعه در سراسر دنیا منتشر شده است. وی همچنین بیش از ۱۵ کتاب منتشر کرده که نمونه‌هایی از آن عبارت‌اند از: سیاست خارجی آمریکا و سیاست‌های اسلامی (۲۰۰۸)؛ تاریخ نظریه‌های قانون اسلامی (۲۰۰۷)؛ دانش‌نامه جنبش‌های اسلامی در دنیای عرب، ایران و ترکیه (۲۰۰۵)؛ جنبش‌های اسلامی: تأثیر بر ثبات سیاسی در جهان عرب (۲۰۰۴)؛ تصویر اسلام در دنیای غرب و تصویر غرب در دنیای اسلام (۲۰۰۳)؛ مطالبه دموکراسی، تکتگرایی و حقوق بشر اسلامی (۲۰۰۳)؛ ریشه‌های بحران فکری در جهان عرب (۲۰۰۲)؛ اعتدال و بنیادگرایی افراطی اسلامی: در جست‌وجوی مدرنیته، مشروعیت و دولت اسلامی (۲۰۰۱)؛ بنیادگرایی اسلامی: افسانه‌ها و واقعیت‌ها (۱۹۹۹).

** پژوهشگر مؤسسه تحقیقاتی دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم‌السلام) و دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه تهران.

Mostafa1303@yahoo.com

شفافیت در تقسیم‌بندی نگرش‌های متفاوت اسلامی در جهان معاصر، باعث شده تا جهت ترجمه‌گزینش شود. نظراتی که در اینجا به نفع یا علیه جریان‌ها بیان می‌گردد، صرفاً نظر مولف بوده و به معنای تأیید مترجم با مجله سراج منیر نیست و سعی شده در عین حفظ امانت در انتقال مطالب، جملات تا حد امکان به فارسی برگردانده شود، تا برای خواننده‌ی محترم مانوس‌تر بوده و درک مطالب آسان‌تر گردد.

لازم به ذکر است بخش ابتدایی مقاله‌ی مذکور در شماره‌ی قبل سراج منیر به چاپ رسیده است، و متن حاضر بخش دوم آن را در برگرفته است.

۳. اسلام‌گرایی

دیدگاه حکومتی و سیاسی

اخوان المسلمین مصر در کنار خط فکری حسن البنا تا حد زیادی از رشید رضا و افغانی تأثیر پذیرفت. حسن البنا تفکر و فعالیتش را به منظور ترویج نوعی رنسانس مدرن، بر جنبه سیاسی اسلام متمرکز کرد. بنابراین، به عنوان اولین قدم در عملی کردن شریعت، اخوان المسلمین به تأسیس دولتی اسلامی اهمیت ویژه‌ای می‌داد. در حالی که اخوان تمرکز فکری‌اش را بر بازگشت به اصول اسلامی قرار داده بود، این تفکر را به صورت گزینشی، در جهت تفکر اسلامی مدرن و اصول سیاسی غرب، مثل قانون مشروطه و دموکراسی، فیلتر کرد. این اصول برای مدرنیزه کردن تعبیر اسلام از دولت، ضروری به نظر می‌رسد.

در ضمن، رفتار خصمانه اخوانی‌ها با دولت مصر باعث جدایی برخی از اعضای آن تحت رهبری سید قطب شد. سید قطب بر تأسیس دولت اسلامی پافشاری، و هر گونه رفتار یا تفکر باز، در مقابل غرب را رد می‌کرد. از نظر او، دولت نوعی ابزار نیست، بلکه یک اصل بنیادی عقیدتی است. این دولت، جامعه را به اطاعت از خدا بر اساس شریعت هدایت کرده، سیاست و ایدئولوژی فرمان‌برداری از خدا را عرضه می‌کند. بدون این اطاعت و فرمان‌برداری هر قانون و تشکیلی نامشروع است و دولت تمام مشروعیت خود را

از دست می‌دهد و به کفر و الحاد کشیده خواهد شد. آیت‌الله خمینی دامنه دولت اسلامی مشروع را محدودتر کرد. یعنی در حالی که شریعت به لحاظ نظری به دولت مشروعیت می‌بخشد، به لحاظ عملی مشروعیت قوانین در دست فقیه است. در جهان اسلامی امروز، جنبش‌های اصلی اسلامی در الجزایر، تونس، اردن و مصر، مطالبات خود را از تفکرات حسن البنا درباره دولت اسلامی، قانون مشروطه و سیاست‌های چندحزبی، اتخاذ کرده‌اند. جنبش‌های سنی تندرو دنباله‌رو تفکرات سید قطب و جنبش‌های سیاسی شیعی پیرو آیت‌الله خمینی هستند.

اسلام‌گرایان، تفکرات سیاسی - اسلامی میانه‌رو، دولت چندحزبی و دموکراسی را به منزله حقوق مذهبی و دینی برمی‌شمردند. در نتیجه دیدگاه‌های شخصیت‌های بهنجار آن قاطع و مشخص است. هرچند درک اسلامی مدرن از دموکراسی و پلورالیزم (چندحزبی)، به تفسیرهای مدرن از منابع اسلامی و گسترش و توسعه معانی برخی از اصول اساسی، بستگی دارد. این اصول عبارت‌اند از: شورا، اجماع، اختلاف، اهل ذمه، امر به معروف و نهی از منکر (حسبه) و ... البته ممکن است کسی متوجه این موضوع شود که برخی از محققان و متفکران قصد دارند این گونه نشان دهند که شریعت اولیه، قابل تطبیق با اصولی مثل حقوق بشر، پلورالیزم و دموکراسی نیست.

از نگاه اسلام‌گرایان معتدل، و برخلاف وهابی‌ها و سلفی‌ها، حاکمیت سیاسی به دلیل موافقت مردم با این موضوع، از وظایف مذهبی و دینی به شمار می‌رود. شبیه حکم و داور انتخاب کردن مردم در حل و فصل وقایع مهم و سرنوشت‌ساز در طول تاریخ اسلام. بنابراین، نتیجه حکمیت مثل حکومت، نوعی قدرت قراردادی مردم است برای شکل دادن یا تغییر دادن زندگی‌شان. در حالی که تفاسیر متفاوت جامعه را به حزب‌های متعدد تقسیم می‌کرد، مشروعیت حکمیت و قضاوت‌ها، بی‌چون‌وچرا و قاطع بود. اگرچه بعدها در اثر میل دولت‌ها به افزایش قدرت، از این بخش چشم‌پوشی گردید و کنار گذاشته شد. به هر حال، در مشروعیت به‌کارگیری این امر از سوی اکثریت تردیدی وجود ندارد.

بنابراین، امروزه ممکن است این قضیه (حکمت) به منظور مقابله با مسائل مربوط به مشروعیت و اعمال قدرت سیاسی، مجدداً سازماندهی شود. با لحاظ کردن ماهیت قدرت سیاسی، بسیاری از متفکران سیاسی مسلمان و فقها کوشیده‌اند در حد امکان، حاکمان را عامل به قوانین اسلامی کنند؛ یعنی پای‌بند به نظرات اصلی شریعت، که حافظ مردم و جامعه از دولت‌های ظلم و جور است. دیگر اندیشمندان و فقها- مثل مؤسسات وهابی و سلفی سنتی فعلی- کوشیده‌اند ماهیت ظالمانه دولت‌ها را با توجه دادن به شرایطی که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند، توجیه کنند.

مقایسه شوری و اجماع با دموکراسی

شورا و اجماع دو اصل کلیدی است که مسلمانان امروزه می‌توانند با استفاده از آن، نظریات دولت دموکراتیک، سیاست‌ها و همچنین حقوق بشر را بهبود ببخشند و به وسیله انتخاب شدن از سوی مردم، زمینه‌ای برای از بین بردن معنای الهی از دولت سیاسی و کاهش مشروعیت آن فراهم آورند. اصل پذیرش اختلاف، برای پذیرفتن درک کثرت‌گرا، نه تنها در قدرت و سیاست بلکه مهم‌تر از آن، در تعدد مذاهب و فلسفه‌های زندگی، درهای گسترده‌ای باز می‌کند. به علاوه، دکترین‌های مقاومت و حقوق انسانی یا قانونی، در قدم اول، امروزه می‌تواند برای تطبیق با استانداردهای مدرن تفکر و زندگی، به منظور کارآمد کردن آنها استفاده شود. در قدم بعد، برای توسعه بیشتر به منظور تغییر فراز و نشیب‌های زندگی و دولت مدرن، این اصول می‌تواند نه تنها برای اقلیت، بلکه برای اکثریت، راه‌گزینی از ظلم دولت‌های مدرن در جهان اسلام باشد.

دموکراسی و تکثرگرایی، دو اصل ایدئولوژیک اساسی در جهانی شدن روزافزون دنیا، تنها اصول اساسی فلسفه سیاسی غرب مدرن نیستند، بلکه امروزه نگرانی‌های اولیه‌ای راجع به اندیشه سیاسی اسلامی مدرن، بروز کرده است. در حالی که تلفیق اندیشه اسلامی مدرن با دموکراسی و تکثرگرایی، بسیاری از متفکران، سیاست‌مداران و حتی

مردم عادی را متحیر کرده است، این مسئله هم‌اکنون در حال رخ دادن است و یکی از دغدغه‌های فکری اندیشمندان و احزاب سیاسی در جهان اسلام است. به‌علاوه، اطلاع از نیاز به دموکراسی از حد یک نظریه فراتر رفته و برای مسلمانان به صورت یک مطالبه از خودشان، خصوصاً در مواجهه با دولت‌هایشان تبدیل شده است. دیدگاه اکثریت در محافل فکری و حتی در میان نظریه‌پردازان مسلمان، که با عبارات گوناگون، اصول اسلامی حاضر را در دموکراسی، تکثرگرایی و حقوق بشر اتخاذ کرده‌اند، هم‌اکنون در حال راه‌یابی به مطالعات اسلامی است.¹ تمام توجیهات اعمال ظالمان و سیاست‌های استبدادی در حال سقوط است، چرا که امروزه این عوامل به عنوان موانع تاریخی برای توسعه، آزادی جوامع مسلمان و همچنین داشتن یک زندگی مذهبی خوب، شناخته شده‌اند.

اگرچه حکومت الهی (حاکمیت) به عنوان اصلی کاملاً سیاسی نشان داده شده است، ولی همچنان اصلی شرعی است. در واقع، درک خوب از گذشته، وابسته به خوب عمل کردن در آینده است. تفسیر اسلام‌گرای مدرن از شورا به طور طبیعی دموکراسی را در بستری سیاسی و مذهبی دربرمی‌گیرد. شورا، باید مانند دموکراسی، ابزار مذهبی مشروع و قانونی را برای کنترل دولت فراهم کند؛ زمانی که قانون آماده شد، نیازمند تأیید عمومی است. متفکران مدرن یا روشنفکران، با رد کردن هر گونه تضاد بین دموکراسی و حکومت مشروطه از یک سو و بین شورا و قانون الهی از سوی دیگر، در تفسیر مجددشان از وحی مذهبی، اصول قانون طبیعی را به خدمت گرفتند. در حالی که اسلام‌گراها اسلام را به سیستمی تبدیل کردند که قابلیت جذب فلسفه، سیاست، اقتصاد، علم و تاریخ را بدون رد کردن ارزش اسلام داشته باشد، آنها همچنین تفسیرشان از اسلام را هم مدرن کردند و دموکراسی و تکثرگرایی را، که برای زندگی سیاسی مدرن ضروری است، وارد اصول اسلام کردند.

1. Gambill, Gary C., "salafist-Jihadism in Lebanon," *Middle East Review for International Affairs (MERIA) Journal*, Vol. 3, No. 1, January-March 2008.

فرهنگ اسلام مخالف استبداد

مشاجرات و مناظراتی که بنا به تعریف، اسلام و فرهنگ اسلامی را استبدادی نشان می‌دهد، اشتباه است؛ و بسیاری از مفاهیم و اصول سنتی و مدرن، همچنین بسیاری از مؤسسات نتیجه عملکرد و دست‌کاری بشر است نه تقدیر الهی. اصول قرآنی از قبیل شورا، اجماع، تحکیم، بیعت، اختلاف و ... مطالبات مذهبی است. با این حال، اجرای این اصول به عنوان قابلیت تنظیم و به‌کارگیری آنها از جانب دولت‌ها و نخبگان آنها نشان داده شده است. مثلاً شورا، اصلی که مستلزم شرکت جامعه در پیشبرد امور دولت است، در واقع اصلی می‌شود که نخبگان سیاسی و مذهبی آن را به منظور حفظ منافع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی‌شان و به بهانه دیگر بخش‌های جامعه در آن دخل و تصرف کرده‌اند، همان‌گونه که سلفی‌ها و وهابی‌ها امروزه از آن استفاده می‌کنند. شورا، اصلی که باید برای نشان دادن تأیید داوطلبانه مردم نسبت به حاکمشان باشد، به عملی رسمی به عنوان تأکید بر پیروی و انقیاد از حاکم تبدیل شده است. امروزه شورا نوعی مفهوم مذهبی صرف نیست، بلکه منعکس‌کننده خواست عمومی است. نهادهای شورا و اجماع، دولتی با قانونی استاندارد را، به وجود می‌آورد، که در پی ساختن فرصت‌های مهم در زندگی مردم است. بنابراین، برای به دست آوردن مشروعیت رسمی باید برخی ساز و کارها و نهادها در درون دولت تشکیل شود. اگر شریعت هم در دولت نهادهای شورا باید تمام تلاش‌ها برای جلوگیری از تشریفاتی شدن مشروعیت برای یک موضوع، صورت گیرد. مهم‌تر اینکه یک معاهده سیاسی باید ابزار قانونی برای واگذاری قدرت را داشته باشد. از آنجا که اسلام مرجع قانون اساسی است، برای اسلام‌گرایان مدرن، اسلام در حکم نظام‌نامه‌ای است که باید در تمام انتخابات‌های عمومی تأیید شود. سلفی‌ها و وهابی‌ها تمام مفاهیمی را که ذکر شد رد می‌کنند.

اسلام شناسان مدرن و دموکراسی

از نگاه اسلام شناسان مدرن، مثلاً اگر شورا اصلی قرآنی است، و اگر دولت حاصل انتخاب عمومی نیست، پس دولتی نامشروع است. جنبه مذهبی بخشیدن به دموکراسی در شکل شورا، یک تقاضا برای توانمندسازی جامعه در مقابل دولت مستبد است. این نوع توانمندسازی عمومی از اصول قرآنی اتخاذ شده و تعدیل کننده قدرت دولت است که از قوه قهریه آن اتخاذ شده است. به همین دلیل است که اسلام گرایان معتدل مایل اند بگویند اتخاذ دموکراسی و پلورالیزم به این علت نیست که اینها موضوعاتی با ماهیت آکادمیک هستند. از این فراتر، این امر نشان دهنده مطالبه آزادی از طریق دموکراسی، تحمل از طریق پلورالیزم و احترام از طریق حقوق بشر است. آنها اصول قرآنی را از طریق پیوند این اصول با تفسیر مذهبی و موثق و معتبر کردن این اصول در قرآن و سنت، استحکام بخشیدند.

تفاوت دیدگاه اسلام معتدل و افراطی درباره ی دموکراسی

مسئله اساسی در تمیز دادن نوعی دیدگاه اسلامی افراطی از نگاه معتدل، در درجه اول حول شرایط و اصول تبدیل یک برنامه سیاسی با انگیزه مذهبی، به زندگی روزمره می چرخد. همان گونه که دیدیم، حتی کسانی که با اسلام سر و کار دارند، از لحاظ عملی در قواعد فکری و سیاسی متفاوت اند. دیدگاه افراطی، مبتنی بر انحصار مفهومی و غیریت، اعم از غیریت فلسفی، اخلاقی یا سیاسی، دیدگاهی است که به هر روش و ابزار غیر معمولی برای تحقق امت واقعی اجازه می دهد. زیرا اسلام گرایان تندرو گمان کردند که امت واقعی از آن آنها است و تصور کردند عزلت گزینی و جدا کردن خود از دیگران نتیجه تفرقه اجتماعی و استثمار، خشونت سیاسی و نامشروع بودن نظامها، بی دینی و فساد شخصی است که اغلب تحت شکنجه یا خشونت های انسانی، مذهبی و سیاسی رخ داده است. در مقوله مذهب، بحث آنها حول دین عاری از سیاست است. اسلام بدون بافت سیاسی، با توجه به آگاهی فرد و جامعه نخواهن توانست بر دیدگاه خود بماند و دوام بیاورد.

شورا صرفاً مفهومی مذهبی یا سازوکاری انتخاباتی نیست، بلکه برای اسلام‌گرایان افراطی، منعکس‌کننده خواست عمومی است. مفهومی است به مراتب بالاتر از آزادی فردی یا توافق و معاهده اجتماعی. مهم‌تر از همه اینکه شورا عرضه‌کننده اراده الهی بوده و از آنجا که هر گونه دورشدن از خداوند تخلف مذهبی محسوب می‌شود، شخص به‌تنهایی نمی‌تواند با دولت مخالفت کند ولی با تسلیم‌شدن در برابر خواست شورا، در واقع یک جزء برای آن محسوب می‌گردد و این خواست و اراده (الهی) ممکن است با یک پیمان سیاسی که حاکم منعقد کرده، مخالفت کند؛ چراکه مثلاً این پیمان به تکثرگرایی و اختلافات مبنایی اجازه بروز داده و ممکن است منجر به تفرقه در جامعه شود. برای افراطیون، تأسیس یک دولت اسلامی به انجام رساندن این خواست الهی است. در نتیجه افراد و گروه‌ها باید تابع این دولت باشند.

اسلام‌گرایان افراطی، با عمل کردن به دیدگاه برآمده از شریعت، معتقدند نهادینه کردن شورا و اجماع، دولتی را به وجود می‌آورد که بیانگر اراده عمومی، از طریق قانونی معمولی برای اتخاذ تصمیمات اساسی در زندگی مردم است. مشروعیت رسمی که دولت بدان نیاز دارد، در واقع از هر کسی که در دولت است سلب مسئولیت می‌کند، اما خدا یا اطاعت از شریعت خودش را در دولت نهادینه می‌کند. بنابراین، از این پس مشروعیت، مسئله داخلی دولت است و موضوعی اجتماعی یا عمومی نیست، هرچند ممکن است در اصل چنین باشد. بنابراین، تا زمانی که دولت در مقابل شریعت نایستاده، از لحاظ قانونی کسی حق سرنگونی آن را ندارد؛ و ناظر دولت در این زمینه، اخلاق مردم و به‌کارگیری شریعت است. بنابراین، اسلام‌گرایان افراطی، دینداری فردی را به خواستی عمومی تبدیل کردند که خودش را به کنترل‌کننده اخلاقی و سیاسی دولت بدل کرد. احزاب، انجمن‌ها و سایر نهادهای مدنی، در این سلسله‌مراتب ارزش ذاتی ندارند و ممکن است صرفاً به عنوان مکمل عمل کنند. در این معنا، اسلام‌گرایان افراطی، سلفی‌ها، نئوسلفی‌ها، وهابی‌ها و نئووهابی‌ها در طردکردن احزاب سیاسی و تفاوت‌های سیاسی و ایدئولوژیک همگرا می‌شوند.

اگرچه اینکه تمام این گروه‌ها را نمایندگان اسلام سیاسی بدانیم کاملاً اشتباه است، ولی از جریان اصلی اسلام‌گرایی، مفاهیمی چون سیاست‌های حزبی و امور پارلمانی قابل اتخاذ است. این گروه‌های افراطی خشونت‌های محقق‌شده را که امروزه رواج یافته، در نظریه خود به کار می‌برند. هم این گروه‌ها و هم اغلب دول اسلامی به دنبال بازگرداندن خشونت و محدودیت‌های سیاسی و فکری هستند. اغلب و در واکنش به ترورهای دولتی، خشونت، چه از جانب سکولارها و چه از جانب گروه‌های مذهبی، اعمال شده است. عبدالزمر یکی از اسلام‌گراهای تندروی مصر، بین ویژگی‌های خشونت گروه‌های تندرو و خشونت‌های دولت مصر در یک دوره چهل ساله در زندان، مقایسه‌ای کرده است. از نظر او، خشونت اسلام‌گراها فقط در مقابل کسانی است که قبلاً اسلام‌گراها را از بین می‌بردند.^۱

از سوی دیگر، به نقل از اسلام‌گراهای معتدل، نبود جوامع تکثرگرا و نهادهای دموکراتیک علتی برای بروز خشونت در اسلام‌گراها است. در حالی که این جریان برای مدت طولانی از مشارکت‌های سیاسی محروم بود، اما هنوز، هم از لحاظ شمول این جریان و هم از دید دیگران، این جریان، نهادی رسمی و سیاسی خوانده می‌شود. به نظر می‌رسد سر و کار داشتن این جریان با جامعه مدنی و فراخوانی‌اش برای حقوق بشر، تکثرگرایی و دموکراسی، هنوز، راهی برای نجات جامعه و افراد باشد. دیدگاه باز و به دور از محدودیت این جریان معتدل، مدعی دشمنی ابدی یا الهی بین نهادهای اسلام و سیستم‌هایشان و نهادهای غربی و سیستم‌هایشان نیست. به معنای دقیق کلمه، اساساً آنچه غربی است اسلامی می‌شود.

۱. حمزه، ای. نیزار، «اسلام‌گرایی لبنان و سیاست‌های محلی، یک واقعیت جدید»، در: فصل‌نامه جهان سوم، ج ۲۱، ۵، ۲۰۰۰، ص ۷۳۹-۷۵۹؛ برنامه انتخاباتی حزب الله اشاره‌ای به نفوذ اسلامی ندارد، شبکه العربیه، ۱۳ آوریل ۲۰۰۷؛ مبارزه در نهر البارد تریپولی را به دو اردوگاه تقسیم می‌کند، روزنامه دیلی استار، بیروت، ۳ جولای ۲۰۰۷. بلال. برای اطلاعات بیشتر درباره سلفیان خارج از جنوب لبنان نک.:

Bilal Y. Saab and Magnus Ranstorp, "Securing Lebanon from the Threat of salafist Jihadism," *Studies in Conflict & Terrorism*, Vol. 30, No. 10, pp. 825-855.

مسلمانان روشنفکر و ترکیب فرهنگ شرق و غرب

اسلام‌گرایان معتدل و مسلمانان روشنفکر ممکن است فرهنگ شرق و غرب را ترکیب کنند. از نظر آنها، برگزارکردن مباحثات و مناظرات اسلامی برای تطبیق دادن حقوق بشر، تکثرگرایی و دموکراسی، محدودیتی برای دو طرف (شرق و غرب) نیست. آنها همچنین تضاد بین شرق و غرب را در درجه اول سیاسی و اقتصادی نشان داده‌اند نه مذهبی و فرهنگی. هر دو طرف زمینه‌های مشترک واحدی دارند که می‌توان بر روی آن همکاری‌های متعدد فرهنگی، مذهبی و هم‌زیستی را بنا کرد.

بحث‌های تفسیری اسلام‌گرایان معتدل در احیاگری، اساساً بر پایان دادن به هنجارهای گذشته، چه به عنوان تاریخ و چه به عنوان یک سیستم، متمرکز است. البته آنها قرآن و سنت را از این قضیه استثنا می‌کنند؛ چراکه این دو را ماورایی و فراتر از تاریخ و به عنوان اصول سازنده و بنیادی اسلام و نیز عمده‌ترین منابع موثق آن می‌دانند. همین‌طور (با حفظ این دو منبع) آنها از تفسیر مثبت و منفی و عمل سازنده درباره بسیاری از واقعیت‌ها برخوردار می‌شوند؛ واقعیاتی مثل اینکه شورا همان دموکراسی است یا شورا چیزی نیست که تا کنون بدان عمل می‌شده است. در واقع، آنها باید سوار بر وقایع داخلی و خارجی به معنایابی و ارزش‌گذاری آنها بپردازند. بنابراین، اسلام‌گرایان معتدل قرآن و سنت را مقوله‌های تاریخی نمی‌دانند، بلکه آنها را به عنوان اصول همیشگی و ابدی اسلام برای بهبود جامعه و اصلاح افراد می‌پذیرند. همچنین، اسلام‌گرایان معتدل با استفاده از این اصول وجود یک جامعه کامل، چه در گذشته و چه حال، را رد می‌کنند؛ به این صورت که بگویند پیامبر جامعه صدر اسلام را از همه خطاها معاف کرده است. پس جامعه کاملی است. همچنین، وجود نوعی خودآگاهی اسلامی و جمعی کامل را نیز رد می‌کنند. اگرچه آنها از این اصول به منظور دستیابی به دموکراسی اسلامی مدرن، جوامع تکثرگرا، توسعه‌یافتگی جدید و خودآگاه، و حقوق بشر، به‌خوبی استفاده می‌کنند. آنها مجازند فرآیند بی‌پایان و تکراری تفسیر و تفسیر مجدد را به پیش برند.

مهم‌ترین رکن اساس‌نامه ی توحیدی

مهم‌ترین رکن اساس‌نامه توحیدی مربوط به وجدان و باطن افراد نیست، بلکه مربوط به تعهد شخص در اسلامی کردن دولت و جامعه است. تعهد عمیق دینی به اسلام، شامل دغدغه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه می‌شود. فعالیت سیاسی اسلامی، حاکی از اعتقاد عمیق و ریشه‌دار است، در حالی که تعهدات تشریفاتی و خالی از عمل به اسلام، اگر اعتقاد انسان را کلاً از بین نبرد آن را تضعیف می‌کند. اگرچه به اعتقاد اسلام‌گرایان مدرن دولت‌های الهی (مثل اصل شورا) به یک اصل سیاسی تبدیل شده‌اند. در حقیقت، خوب محقق کردن اولی وابسته به خوب عمل کردن به دومی است. اسلام‌گرایان معتدل به منظور وارد کردن دموکراسی در سیاست اسلامی، و در نتیجه گرفتن ابتکار عمل از طرفدارانشان، شورا و تفکر معرفت‌شناختی را توسعه دادند. همچنین، دموکراسی نوعی ابزار مذهبی و مشروع برای کنترل حکومت است، چراکه مشروعیت حکومت منوط به تأیید عمومی است. اسلام‌گرایان معتدل با انکار هر گونه تناقض بین دموکراسی و قانون مشروطه از یک سو، و شورا و قانون الهی از سوی دیگر، قادر به عرضه تشابهات این امور با یکدیگر شدند. تمام اینها بخشی از اسلام‌گرایی است؛ بحث‌های جدید و غیرتاریخی که منجر به تغییر اسلام به سیستمی شد که قادر به جذب بهترین دستاوردهای فلسفه، اقتصاد، سیاست، علم و تاریخ شد، بدون اینکه نیازی به انکار ارزش خود اسلام باشد. برعکس، این قضیه نشان‌دهنده قدرت واقعی وحی اسلامی، ورای تاریخ و طبیعت است، آن هم به عنوان پیامی ابدی که قادر به مواجه شدن با نیازهای برآمده از توسعه و پیشرفت است.

در این روش، اسلام‌شناسان مدرن فایده فقه سنتی را نفی کرده، به جای آن فقه مذهبی مدرن را به ایدئولوژی برگرفته از مباحث سیاسی تبدیل می‌کنند. برخلاف سلفی‌ها، وهابی‌ها و کسانی که مثل آنها به تعریف ماهیت اسلام می‌پردازند، کسی نمی‌تواند در خصوص تغییراتی که سیاست‌ها در اصول مذهبی و حتی ماورایی اسلام‌گرایان می‌دهند بی‌توجه بماند؛ چراکه هیچ‌کس به‌تنهایی قادر به درک معنای ماورایی متن نیست. تنها

معنای معتبر، نتیجه‌ای است برآمده از سیاست‌ها. مثلاً توافق اجماعی برآمده از شورا. هرچند این قضیه بدون ساز و کار دولتی به انجام نمی‌رسد. به دست دادن تفسیر نهایی و قطعی از یک متن، نیازمند فرآیند تصویب و تأیید مداوم از سوی همه نسل‌های مسلمانان و نیز یک دولت اسلامی پایدار است.

۴. نئو وهابی یا نئوسلفی در مقابل اسلام‌گرایی افراطی

جنگ افغانستان در مقابل اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۷۹ برای اولین بار تمام گروه‌های اسلامی را زیر چتر جهاد، دور هم جمع کرد. گروه‌های اسلام‌گرایی افراطی از بسیاری از کشورهای مسلمان، از قبیل مصر و الجزایر، به همراه مبارزان وهابی و سلفی از مناطق اسلامی مختلف، مثل عربستان و پاکستان، در کنار مجاهدان افغان جنگیدند. عرب‌افغان‌ها سلفی‌گری عبدالله عزام، وهابیت اسامه بن لادن و اسلام‌گرایی ایمن‌الظواهری را با هم ترکیب کردند. امروز بدنام‌ترین ظهور و بروز این ترکیب مرگ‌آور، القاعده است که با ایدئولوژی و قدرت نظامی‌اش در تمام جهان اسلام گسترده شده است. این ایدئولوژی‌ها و تشکل‌های مرکب از نئو وهابی، نئوسلفی و اسلام‌گرایان تندرو، همان ایدئولوژی و تشکل تکفیری-جهادی است. آنها در تلاش برای تأسیس دولت اسلامی هستند و توانستند تبدیل به روزه‌ای برای ایجاد احزاب مختلف در منطقه شوند که غیرمستقیم با موضوعات و زمینه‌های مختلف سر و کار دارند. آنها بیشتر گرایش‌های متناقض اسلامی را به سلفی-تکفیری تندرو تغییر دادند. القاعده می‌توانست تا حدی محصول شکست اسلام‌گرایان معتدل، وهابیت رسمی و تشکیلاتی و سلفی‌های محافظه‌کار در اشکال امروزی‌شان به همراه اسلام‌گرایان سنتی، در به وجود آوردن تغییرات مثبت جدی و اساسی در نظام‌های سیاسی جهان اسلام و سبک زندگی اسلامی، باشد. به علاوه، تکفیری-جهادی‌ها، در دنیای اسلام یک جبهه جدید مقابله با غرب به وجود آوردند، هرچند بخشی از این مبارزه به داخل خود جهان اسلام برمی‌گردد؛ یعنی مقابله با نظام‌های سیاسی موجود اعم از سکولار و مذهبی.

جنبش های اسلامی محصول سیاست امریکا

باید به یاد داشته باشیم که ایجاد جنبش های اسلامی در دهه ۱۹۷۰ اساساً بخشی از سیاست خارجی آمریکا برای مقابله با گسترش سوسیالیسم شوروی در میان کشورهای مسلمان بود که این کار را از طریق کمک ها و حمایت های عمده از کشورهای مسلمان، مخصوصاً پاکستان، عربستان و مصر، انجام می داد. پیروزی مجاهدین بر شوروی در افغانستان در ۱۹۷۹، بسیاری از اسلام گرایان افراطی، نئوسلفی ها و نئو وهابی را به عرصه بین الملل معرفی کرد و آنها را بازیگران اصلی سیاسی و نظامی قرار داد. از قضا گروه های مبارز در افغانستان از طریق آمریکایی ها، مسلمانان طرفدار و متحد آمریکا و دول غربی، آموزش می دیدند و به سلاح های پیچیده مجهز می شدند؛ و با ایدئولوژی های مرگبار و توجیهات مذهبی که بعدها ایجادکنندگان این گروه ها را دور هم جمع کرد، تقویت می شدند. القاعده و گروه های سلفی - تکفیری اش آشکارترین نمونه طراحی بد از جانب آمریکایی - غربی ها و سیاست اسلامی - عربی مدرن است. این قبیل سیاست مرگبار، امروزه، در بسیاری از بخش های منطقه در حال تکرار است.^۱ گزارش هایی در این زمینه موجود است. مثلاً تعدادی از رژیم های سنی - عرب مدرن، بیشتر عناصر سلفی تندرو را، به منظور مقابله با افزایش نفوذ ایران در منطقه به طور کامل حمایت می کنند.

لزلی اچ. گلب، رئیس سابق شورای روابط خارجی آمریکا، با توجه به همین مطلب، می گوید سیاست دولت بوش بیشتر از اینکه طرفدار دموکراسی باشد، طرفدار امنیت ملی آمریکا بود. حق این است که این سیاست بسیار خطرناک تر از جریان حزب الله در لبنان است. همچنین، هر تغییر و تحولی در توزیع قدرت سیاسی در لبنان با مخالفت آمریکا مواجه می شود. لذا ما هر گونه کمک به احزاب غیرشیعه از جانب آمریکا را مقاومت در مقابل این تغییر و تحول می دانیم. باید بگوییم این سیاستی است [که آمریکا در منطقه در

۱. در نوامبر ۲۰۰۴ طبق نوشته روزنامه الحیة چاپ لندن، ده ها تن از سنی های لبنان و فلسطینی های مستقر در اردوگاه پناهندگان لبنان قبلاً در عراق مبارزه کرده اند. گزارش ها همچنان حاکی از کشته شدن محمد فران، پسر رهبر انصارالله، جمال سلیمان است؛ الحیة، ۸ نوامبر ۲۰۰۴.

پیش گرفته است^۱، به جای گفتمان درباره دموکراسی. لذا رشد سلفی گرایی در لبنان محل توجه قرار گرفته است. سلفی گرایی سنتی مدت ها است به عنوان یک عامل در لبنان بوده است، اما آنها به آرامی و بدون جلب توجه، از حضور نظامیان سوری در کشور لبنان ترسانده شدند؛ ترسی که در سال ۲۰۰۵، هفته ها بعد از ترور رفیق حریری، نتیجه داد. همچنین، سنی ها و شیعه ها در معرض نوعی تزلزل سیاسی و ترس از قدرت گرفتن مجاهدین شیعه حزب الله، قرار داده شدند. شاید همین عامل موجب سوق دادن سنی های معتدل به کمپ های سلفی شد.^۱ در نتیجه، سنی های القاعده که به کشور برگشته بودند به تهدیدی در خور توجه تبدیل شدند. مبارزه بین ارتش لبنان و القاعده وابسته به سازمان فتح الاسلام در نهر البارد در شمال لبنان و حملات در مقابل نیروهای ناتو در جنوب لبنان، باعث ایجاد معضلی جدی در ثبات کشور و منطقه شد، که ناشی از گروه های جهادی تندور نئوسلفی و نئو وهابی بود.^۲

حمله ی امریکا به عراق و ظهور سلفیان جهادی

اشغال عراق به دست نیروهای ائتلاف در ۲۰۰۳، به القاعده و سایر گروه های تکفیری- جهادی فرصت نفوذ در عراق و شروع جنگ مذهبی را داد. ابومصعب زرقاوی، فرمانده اسبق و متوفی القاعده، توان عملیاتی سازمانش را به دیگر کشورهای منطقه گسترش داد. او این کار را، با هدف استفاده از امکانات آن سرزمین ها برای ایجاد زیرساخت های لازم، همچنین استفاده از آن کشورها به عنوان مکان هایی برای جذب مجاهدین مبارز صورت داد. لبنان یکی از این کشورها بود که القاعده در آن شروع به

۱. الحیاة، ۲۷ آگوست ۲۰۰۶: Michael Young, "Destruction and deceit in North Lebanon," *The*

Daily Star, 24 May 2007: برای پیوستن ایشان به اسباب الانصار، نک: «برخوردها فتح را در موضع ضعیف قرار

داده است»، در: روزنامه دیلی استار، ۲۲ می ۲۰۰۳: Graham E. Fuller, "The Hizbollah-Iran Connection: Model for Sunni Resistance," *The Washington Quarterly*, Vol. 30, No. 1 (Winter 2006-2007), p. 147. «جنگ جدید لبنان»، در: هفته نامه الاهرام، ۲۴-۳۰ می ۲۰۰۷.

2. Bernard Rougier, *Everyday Jihad: The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*, translated by Pascale Ghazaleh, pp. 49, 85.

جذب داوطلب، برای آموزش دادن حملات تروریستی علیه اهداف آمریکایی و اسرائیلی در کشورشان کرد. جنگ بین حزب الله و اسرائیل در ۲۰۰۶، القاعده را به یک عامل کلیدی تندرو مخالف توافق بین حزب الله و اسرائیل، تبدیل کرد. در پنجمین سالگرد حملات ۱۱ سپتامبر، جانشین بن لادن، ایمن الظواهری، از لبنان خواست قطع نامه ۱۷۰۱ سازمان ملل را، که خاتمه دهنده جنگ یک ماهه بین اسرائیل و حزب الله بود، نپذیرد. الظواهری گفت لبنان نباید در برابر فشار غرب سر فرود بیاورد و از آنها خواست جنگی ملی و مقدس علیه اسرائیل و غرب بر پا کنند. او معتقد بود فاجعه بارترین مسئله در قطع نامه ۱۷۰۱ این است که دولت اسرائیل به رسمیت شناخته شده و مجاهدین فلسطین را از مسلمانان لبنان جدا می کند.

جنگ اسرائیل با لبنان و قدرت یافتن القاعده

سرزمین لبنان به منزله میدانی نسبتاً راحت برای عملکرد گروه های اسلام گرای افراطی وابسته به القاعده بود. مبارزه بین ارتش لبنان و فتح الاسلام، سازمانی نئوسلفی - نئو وهابی، تهدیدی جدی برای ساختار سیاسی شکننده لبنان در بر داشت. جنگ اسرائیل و حزب الله در لبنان (در ماه های جولای و آگوست ۲۰۰۶)، که قطع نامه ۱۷۰۱ سازمان ملل را به دنبال داشت، موقعیت جدیدی در لبنان به وجود آورد. با گسترش موضع گیری ارتش لبنان و نیروهای سازمان ملل در جنوب، حزب الله بخشی از کنترل خود را در جنوب لبنان از دست داد. در تقابل با تسلیم حزب الله در برابر تصمیمات دولت لبنان و پذیرش قطع نامه سازمان ملل، القاعده و متحدانش خود را متعهد به آتش بس با اسرائیل نمی دانستند.

برای القاعده و حامیانش، محیط جدید در کشور فرصتی برای گسترش نفوذ و فعالیت ها، علیه اسرائیل، نیروهای سازمان ملل (ناتو) و اهداف غربی در لبنان بود. این گسترش در لبنان، عناصر جهادی را جذب کرد، که در پی پیش بردن جهاد در لبنان و سوریه، یعنی نزدیک ترین جا به دشمن اولیه شان اسرائیل، بودند. توانایی مبارزان

فتح الاسلام در رویارویی با ارتش لبنان در نهر البارد به مدت بیش از چهارماه، دیگر سازمان‌های وابسته به القاعده را تشویق کرد که جهادشان را در عرصه لبنان و مقابل اسرائیل، ارتقا بخشند. شبکه‌های نئوسلفی مسلح عملیات خود را بر روی ویرانه‌های اردوگاه پناهندگان نهر البارد با مصونیت نسبی ادامه دادند.

بیشتر رهبران مذهبی و وعاظ سلفی لبنان، در عربستان و تحت نظر روحانیان وهابی سنتی آموزش دیده بودند و از اهداکنندگان شخصی و خصوصی سعودی، کمک مالی دریافت می‌کردند. داعی الاسلام شهاب ارتباط نزدیکی با بن‌باز داشت. بن‌باز کسی بود که تحصیل صدها دانشجوی لبنانی و فلسطینی در دانشگاه‌های مذهبی عربستان را ترتیب داد (از جمله داعی الاسلام الشهاب). اسلام‌گرایان سنی افراطی از پیش در اردوگاه عین‌الحله در حال شکوفایی و رشد بودند. به دنبال برکناری صدام به دست آمریکایی‌ها در ۲۰۰۳، نئوسلفی‌ها بر ارسال عواملشان برای مبارزه در عراق تمرکز کردند، تا رهبری عرب-جهادی‌های شورشی را به عهده بگیرند. شرکت بسیاری از اسلام‌گرایان سنی لبنانی در عراق زمینه را برای ایجاد امنیت در لبنان هموار کرد؛ امنیتی که سلفی-جهادی‌های طرفدار تکفیر متعصبانه ابومصعب زرقاوی، رهبر القاعده عراق، آن را تهدید می‌کردند. در ۲۰۰۴ اعضای مخالف اثبات الانصار و مجاهدان دینی، جنبش جدیدی را به وجود آوردند که خود را جندالشام می‌نامید؛ نامی که قبلاً پیروان زرقاوی به کار می‌بردند. به‌علاوه جندالشام، شیعه و مسیحی را کافر اعلام کرد.

ترور حریری و فرصت جدید برای سلفی‌ها

ترور نخست‌وزیر سابق، حریری در فوریه ۲۰۰۵، منجر به یک سلسله وقایعی شده که به سلفی‌ها اجازه داد نقشی جدید ایفا کنند. عقب‌نشینی نیروهای سوریه از لبنان به سلفی‌ها اجازه شرکت و ورود در زندگی اجتماعی را داد؛ خصوصاً زمانی که در انتخابات پارلمانی ۲۰۰۵، جامعه اکثریت اسمی، با مشکل مواجه شد. پیروزی مربوط به بسیج همگانی اهل سنت، با تحریم انتخابات از سوی اهل الجماعة الاسلامیه و بسیاری از

سیاست‌مداران اهل سنت صورت گرفت. بر اساس گزارش‌ها، سنی‌ها به دیدگاه سلفی‌ها نزدیک شدند. القاعده از این وضعیت لبنان، به عنوان زمینه‌ای برای جذب نیروی انسانی و گذرگاه اساسی نیروها، بهره جست. همگرایی و همسویی اساسی در تمایلات و گرایش‌های برجسته و عمده و مشارکت بین سنی‌های معتدل، سلفی‌ها، وهابی‌ها، نئوسلفی‌ها و نئو وهابی‌ها و نفرت و خصومت آنها علیه شیعه، حتی قوی‌تر و بیشتر از زمان درگیری حزب الله و اسرائیل در ۲۰۰۶، رشد کرد. از این جریان به ائتلاف ۱۴ مارس لبنان برای تقویت جامعه سنی، پس از جنگ حزب الله و اسرائیل، تعبیر می‌شود. اسلامگراهای سیاسی در عمل منشعب شدند، اکثریت آنها مشتمل بر رهبران جماعت (به رهبری مولوی) حامی ائتلاف [۱۴ مارس] شدند و اقلیت منشعب از جماعت (به رهبری فتحی یاکان) و جنبش التوحید از محور مخالف حزب الله حمایت کردند. بنابراین، حمایت سلفی - وهابی‌ها برای به دست گرفتن دولت، از هر زمان دیگر بیشتر و شدیدتر شد و گام بلندی برای بسیج کردن گروه‌های نئوسلفی برداشته شد.

برای مثال، شکیر الابسی می‌گوید فتح الاسلام شامل صدها داوطلب از لبنان، فلسطین، اقلیت‌های در خور توجهی از سعودی و شهروندانی از دیگر کشورهای اسلامی می‌شد. زمانی که فتح الاسلام عده زیادی از سربازان را قتل عام کرد، ارتش لبنان اردوگاه نهر البارد را محاصره و ویران کرد.^۱ حتی زمانی که دولت، به طور ضمنی تشکیل گروه‌های سنی مجاهد را توجیه کرد، عربستان مجدداً از وعاظ سلفی حمایت کرد تا دم از اتحاد دولت سنی تحت سلطه با مخالفان حزب الله بزنند. بر اساس صحبت شیخ عمر

۱. این مسئله را به وضوح از طریق مجاهدانی که در خشونت‌های اخیر دست‌گیر یا کشته شده‌اند، تأیید می‌شود. به نقل از خبرگزاری ملی، از ۲۰ عضو فتح الاسلام که در دادگاه نظامی ۳۰ می ۲۰۰۷ محاکمه شدند، ۱۹ نفرشان قبلاً در لبنان حضور داشتند. از ۲۵ مجاهدی که پس از زخمی شدن دست‌گیر شده و در دست مقامات لبنانی بهبود یافته‌اند، طبق گزارش سفارت سعودی، ۴ تن اهل عربستان سعودی بودند؛ روزنامه الحیاة ۲۷ می ۲۰۰۷ می‌نویسد: اگرچه نیروهای لبنان در ماه مارس در کمپ گرفتار محاصره‌ای سخت و شدید شدند، ولی شاهدان عینی از رسیدن محموله‌های بزرگ اسلحه در اوایل ماه می خبر می‌دهند. مقامات آژانس امداد و کار سازمان ملل متحد بعدها اذعان کردند که از این حجم عظیم نیرو و تجهیزات موجود در کمپ، که از هم از دید بازرسان دولتی لبنان و هم از دید شبه‌نظامیان فلسطینی مرتبط با مقامات پنهان مانده بود، متعجب شده‌اند.

بکری سلفی، باید اجازه داد شیعه از سنی سبقت بگیرد. هرچند ممکن است این پاسخ وفادارانه، ظاهراً ارزشی در جهت ایجاد اتحاد بین جوامع سنی به نظر برسد، این کلام در واقع جلوگیری از ایجاد پل ارتباطی، و مغایر با دیگر ادعاها است. ازدیاد گروه‌های سنی مسلح و تحمل این گروه‌ها از سوی دولت‌ها، باعث می‌شود شیعه کمتر به فکر خلع سلاح جدی باشد و راه دیگری برای او باقی نمی‌ماند؛ همان‌گونه که سعودی‌ها و آمریکایی‌ها بدان اعتقاد دارند.

منابع

1. "A New Face of Jihad Vows Attacks on U.S.," *The New York Times*, 16 March 2007.
2. "Clashes leave Fatah in poor position," *The Daily Star*, Beirut, 22 May 2003.
3. "Fatah al-Islam snipers claim two Lebanese soldiers as fighting rages on," *The Daily Star*, Beirut, 26 June 2007.
4. "Lebanon's New War," *al-Ahram Weekly*, 24-30 May 2007.
5. "Radical Group Pulls In Sunnis As Lebanon's Muslims Polarize," *The Washington Post*, 17 June 2007, p. A16. "Fighting in Nahr al-Bared Splits Tripoli into Two Camps," *The Daily Star*, 3 July 2007.
6. "There's a relationship between ourselves and Sheikh Saad [Hariri] when it's needed," Dai al-Islam al-Shahal told *The Washington Post* in June 2007.
7. 'Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*', in: John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1983.
8. Abrahamov, Benyamin, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
9. Adams, Charles J., 'Mawdudi and the Islamic State', in: John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford University Press, 1983.
10. Ahmad Bin Baz, *The Political and Constitutional Systems in the Kingdom of Saudi Arabia*, Beirut: Dar al-Matbouat al-Sharkiyya, 2004.
11. Al-Ghannushi, Al-Hurriyyat al-'Ammah fi al-Islam.
12. *Al-Hayat* (London), 27 August 2006.
13. *Al-Hayat* (London), 27 May 2007.
14. *Al-Hayat* (London), 8 November 2004.
15. *Al-Hayat*, 11 October 1996, 21; 12 October 1996, 21.
16. Al-Huwaidi, Fahmi, *Al-Islam wa al-Dimocratiyya*.
17. Al-Makdissi, Muhammad Assem, *Democracy As A Religion*, London: Dar al-Saqi.
18. Al-Najadi, Abul Barra, *Al Kawashif al-Jaliya Fi Kufr al-Dawla al-Saudiya*, London: Dar As Safa, 1994.
19. *Al-Safir*, 25 September, 1993, p. 10 and *Al-Diyar*, 25 September, 1993, p. 14.
20. Al-Saoud Fayssal, Ibn Machghal, "Rasael Aimmat Da'wa t al-tawhid", Saudi Edition.
21. Annahaoui, Mohammad Rida, *The Non-Deomcratic Shura*, Saudi Edition.

22. Anwar, Abdullah, *Ulamas and the Throne*, Beirut; Dar al-Rayhan.
23. *As Safir* Newspaper, 15/10/2001.
24. Auda, Gerad, 'The Normalization of the Islamic Movement in Egypt from the 1970s to the Early 1990s', in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
25. Bin Rainy Dahlan, Ahmad, *The Wahhabi Fitna*, Cairo: Madbouli Bookstore.
26. Dekmejian, R. Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, second edition, New York: Syracuse University Press, 1995.
27. Fuller, Graham E., "The Hizbollah-Iran Connection: Model for Sunni Resistance," *The Washington Quarterly*, Vol. 30, No. 1, Winter 2006-2007.
28. Gambill, Gary C., "salafist-jihadism in Lebanon," *Middle East Review for International Affairs (MERIA) Journal*, Vol. 3 No. 1, January-March 2008.
29. Gilles, Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*.
30. Hamzeh, A. Nizar, "Lebanon's Islamists and local politics: a new reality," *Third World Quarterly*, Vol. 21, No. 5, 2000, pp. 739-759.
31. Hersh, Seymour M., "The Redirection: Does the new policy benefit the real enemy?" *The New Yorker*, 5 March 2007.
32. Hunt, Emily, "Can al-Qaida's Lebanese Expansion Be Stopped?" *PolicyWatch* #1076, Washington Institute for Near East Policy, 6 February 2006.
33. Ibn Ghannam, *The History of Najad*.
34. Ibn Taymiyya, *Majmouat al-Fatawa*, V. 4.
35. Ibn Taymiyyah, Taqiy al-Din Ahmad, *Minhaj al-Sunna al-Nabawiyya fi Naqd Kalam al-Shia al-Qadariyya*, vol. 3, Cairo: al-Qahira, 1962.
36. Ibn Taymiyya's *Books and Essays on Fiqh*, the Ministry of Islamic Affairs, Waqf, Da'wa and Irshad, the Kingdom of Saudi Arabia, V. 27.
37. Kabbani, Hisham M., *Islamic Beliefs and Doctrines According to Ahl al-Sunna: A Repudiation of "salafist" Innovations*, Vol. I. As-Sunna Foundation of America, 1996.
38. Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.
39. Lacy, Robert, *The Kingdom: Arabia & the House of Sa`ud*.

40. Madelung, W., 'Imama', *Encyclopedia of Islam*, III: 1169b, CD-ROM Edition v.10, Leiden: Brill, 1999.
41. Makari, Victor E., *Ibn Taymiyyah's Ethics*, California: Scholars Press, 1983.
42. Marquand, Robert, The tenets of terror: A special report on the ideology of jihad and the rise of Islamic militancy.
43. May, Yamani, *Mutating Identities*, Cairo: Dar al-Rashad.
44. Meijer, Roel, *From al-Da'wa to al-Hizbiyya, Mainstream Islamic Movements in Egypt, Jordan, and Palestine in the 1990s*, Amsterdam: Research for International Political Economy and Foreign Policy Analysis, 1997.
45. Michel, Thomas F. (ed.), S. J., A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-salih, New York: Caravan Book, 1984.
46. Moussalli, Ahmad, *Radical Islamic Fundamentalism*, Beirut: AUB, 1992.
47. Muhammad al-Hussein Kashif al-Ghataa, *al-Aqabat al-Anbaryyya Fil Tabaqat al-Jaafariyya*, Damascus: Dar al- Yaqtha al-Arabiyya.
48. Muhammad Bin Abdul Wahhab, "Al-Radd Ala al-Rafida", Saudi Edition.
49. Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
50. Paz, Reuven, " Hamas vs. al-Qaida: The Condemnation of the Khobar Attack," PRISM Special Dispatch, vol. 2, no. 4, June 2004.
51. Paz, Reuven, "salafist -Jihadi Responses to Hamas' Electoral Victory," Published on Wednesday, November 01, 2006, Current Trends in Islamist Ideology vol. 4, Hudson Institute, Washington, DC, 2005.
52. Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996.
53. Qamar, Zubair, "Wahhabism: Understanding the Roots and Role Models of Islamic Extremism".
54. Rougier, Bernard, *Everyday Jihad: The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*, translated by Pascale Ghazaleh, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
55. Saab, Bilal Y.; Ranstorp, Magnus, "Securing Lebanon from the Threat of salafist Jihadism," *Studies in Conflict & Terrorism*, Vol. 30, No. 10, pp. 825-855, 2007.

56. Safran, Nadav, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.
57. Saleh, Fauzan, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia, A Critical Survey*, Leiden: Brill, 2001.
58. Shay, Shaul, "The Threat of al-Qaida and its Allies in Lebanon," Perspectives Paper No. 34, September 19, 2007.
59. Suleiman, Bin Abdul Wahab, *Fasl al-Khitab Fil Radd Ala Muhammad in Abd al-Wahhab*, Beirut: Dar al-Saqi.
60. *The Doubts Regarding the Ruling of Democracy in Islam*, 2nd ed., London: al-Tibyan Publications, 2004, No author.
61. The Washington Times, 24 May 2007.
62. Voll, John O., "From Apolitical Salafism to Jihadist Activism"
63. Young, Michael, "Destruction and deceit in North Lebanon," *The Daily Star*, Beirut, 24 May 2007.
64. Zahawi, Jamal E., *The Doctrine of Ahl al-Sunna Versus the 'salafist' Movement*, Translated by Sheikh Muhammad Hisham Kabbani, As-Sunna Foundation of America, 1966.
65. www.alhesbah.org/v/showthread.php?t=48196
66. www.alhesbah.org/v/showthread.php?t=49903
67. www.alinaam.org.za/library/hist_bio/Ibnwahhaab.htm
68. www.alommh.net/forums/
69. www.biu.ac.il/SOC/besa/perspectives34.html
70. www.eprism.org/images/PRISM_Special_dispatch_no_3-2.pdf
71. www.islamworld.net
72. www.salafiduroos.net
73. www.salafist.net
74. www.salafitalk.net
75. www.tawhed.ws/c?i=91
76. www.tawhed.ws/r?i=1508&c=1573
77. www.tawhed.ws/r?i=3639