

گفتمان وهابیت و اندیشه معاصر ایران

● سیدمهدی ناظمی قره‌باغ

چکیده

تکوین وهابیت، معلول چند تحول تاریخی و بازماندن آموزه‌هایی تقریباً ثابت تا به امروز است. وهابیت از نظر تاریخی نگاهی بسیط به عقل داشته و با توقف در ظواهر آیات و روایات و اصرار بر تفسیر خویش، مخالف را با جدل محکوم کرده و سایرین را با همین روش و نیز با برانگیختن عواطف به پذیرش محض تفاسیر ظاهرگرایانه دعوت می‌کند. تفسیر ظاهرگرایانه وهابیت، صرفاً تفسیر متن مکتوب نیست، بلکه تفسیر از هستی را نیز شامل می‌شود و بدین ترتیب هر نوع ارتباط بین انسان و عالم غیب و به ویژه در قالب مفهوم ولایت به حداقل می‌رسد. علت اصلی عداوت وهابیت با تشیع، تصوف و فلسفه به همین موضوع بازمی‌گردد. بسط وهابیت از یک مذهب حنبلی به یک گفتمان فراقه‌ی ظاهراً در سه شاخه سنتی، جهادی و میانه‌رو، زمینه توفیقات عملی این گرایش را افزایش داده است. در ایران، بسیاری از زمینه‌های توفیق وهابیت، ناظر به گسترش مدرنیزاسیون است. تاریخ تجدد ایران، به رهبری روشنفکران، سرشار از شعارها و دیدگاه‌های سطحی از عقل و نفی عالم معنا به بهانه مبارزه با خرافات است. این شباهت‌ها، هم در روشنفکران مذهبی و هم در مذهبی‌های مدرنیست جدی می‌شود و زمینه‌ای مغتنم برای وهابی‌ها فراهم می‌آورد تا گسترش دیدگاه‌های خود را پی بگیرند. قرابت‌های مبنایی بین روشنفکران ایرانی و وهابیان، می‌تواند زمینه توسعه و رشد بیشتر گفتمان

وهابیت و ظاهرگرایی را در ایران حتی در مناطقی که قبلاً فاقد زمینه حضور وهابیت بود - فراهم آورد.

مقدمه

در بررسی وهابیت لازم است تا پیش از آنکه قصد نقد وهابیت را داشته باشیم، به دنبال فهم آن باشیم. چنین انگیزه‌ای می‌تواند آموخته‌های جدیدی در ارزیابی وهابیت در ایران، منطقه و جهان به ارمغان آورد. در نوشتار حاضر، سعی می‌شود اختلاف‌ها و اشتراکات وهابیت جدید با گذشته، در بستر تحولات تاریخی و با تأکید بر اندیشه معاصر ایرانیان دریافته شود.^۱

برای بررسی جایگاه وهابیت در اندیشه معاصر ایران، به دنبال جستجوی مدارک نفوذ وهابیت در ایران نیستیم، بلکه بیشتر قصد داریم تا جایگاه اندیشمندان ایران معاصر اعم از مذهبی و مدرنیست که در گفتمان وهابیت مشارکت داشته‌اند، بیان گردد. افراد مختلف، علی‌رغم تفاوت‌هایی در دیدگاه‌ها، می‌توانند به نحوی در گفتمان معاصر وهابیت مشارکت کنند. این مشارکت به دلیل شباهت‌ها و اشتراکات آراء طرفین میسر می‌گردد. بنابراین باید دقت داشت که وهابیت نوین، یک گفتمان با توانایی جذب بالاست و افرادی که در آن مشارکت دارند، لزوماً نباید تابع مذهب وهابیت باشند.

۲۸

وهابیت، از فرقه تا مذهب

به لحاظ تاریخی، شکل‌گیری وهابیت در ادامه آرای اهل ظاهر و در رأس همه آنها، ابن تیمیه در نظر گرفته می‌شود. آنچه در فهم وهابیت از همان آغاز حیاتی می‌نماید، دانستن این نکته است که تاریخ اسلام پس از رحلت رسول اکرم (ص)، با تفکیک ولایت، به معنای سرپرستی و زعامت سیاسی، از ولایت به معنای تربیت معنوی و تسخیر قلوب، آغاز می‌شود و تا به امروز کمابیش ادامه می‌یابد. برای مثال، تفسیر آیه اولوالامر به این معنا که در اسلام باید از هر صاحب حکومتی، تبعیت نمود، نتیجه‌ای از این تلقی است، گسترش مسائل و مشکلات فکری، سیاسی و فرهنگی جهان اسلام، باعث شد تا فرقه‌های مذهبی با اختلافات زیاد و علوم اسلامی با وحدت کمتری تحقق یابند.^۲

ظهور تدریجی و قدرت‌یابی اهل ظاهر که خود را به احمدابن حنبل منتسب می‌کردند، زمینه‌ساز خوبی برای دیدگاه‌های ابن تیمیه شد. دیدگاه‌های بربھاری و ابن‌بطه در تجسیم و تشبیه اولوهیت و تحریم زیارت و...، به شکل قابل توجهی به ابن تیمیه، مهمترین شخصیت اهل ظاهر کمک کرد.^۳

اهل ظاهر با همه مذاهب فقهی و کلامی، حتی با اشعریان، منازعه شدید داشتند. در متنی منتسب به اشاعره قرن چهارم چنین بیان می‌شود: «برخی از حنابله بغداد اقوالی دارند که حتی ملحدین هم از آن بری هستند. ایشان همه آنچه باید از حق تعالی منزّه دانست، به وی نسبت می‌دهند.^۴ همچنین پیشوایان گذشته را در نهان و آشکار و در محافل مختلف مورد لعن قرار می‌دهند. از جمله کسانی که مورد طعن این افراد قرار می‌گیرد، شافعی است.»^۵

جریان اهل ظاهر به ویژه پیروان ابن تیمیه را می‌توان جریانی دانست که در برابر هر نوع تفکر در دین و تفسیر روشمند ایستادگی می‌کند و درصدد است تا با استفاده از تکفیر و تفسیق، هر دیدگاهی را که از توقف در ظواهر فاصله بگیرد، در زمره دیدگاه‌های فرق ضاله محسوب نموده و طرد نماید. اوج مبارزه آنها، با گرایش‌هایی است که به نوعی تداوم ولایت را در عالم اسلامی پی‌گیری می‌نمایند. هر چند ادعای گزاف ابن تیمیه در اجماع سلف صالح درباره دیدگاه‌های مخصوص به خودش، چندان قابل توجه نیست، اما این نگرش او که باید دیدگاه‌های معتقد به ارتباط با عالم غیب را رد کرد، پس از وی، گسترش بیشتری یافت. مبارزه با فلسفه، عرفان و تشیع در همین راستا قرار دارد.^۶

تأسیس رسمی وهابیت، به زمان خروج محمدبن عبدالوهاب مربوط می‌شود. این زمان را باید آغاز رسمیت یافتن وهابیت به عنوان یک فرقه دانست. در این هنگام، هنوز محمدبن عبدالوهاب به عنوان یک رهبر مذهبی مشروع پذیرفته نشده است و وهابیت به ضرب شمشیر آل سعود توفیق کسب می‌کند. بنابراین اهل تسنن در مقابله با وهابیت هم‌سنگر با تشیع و حتی کوشاتر هستند.^۷

ظاهرگرایی ابن عبدالوهاب در بُعد نظری، از ابن تیمیه معتدل‌تر است، هر چند از نظر عملی (اجرای قوانین مذهبی) سخت‌گیرتر باشد. مثلاً ابن تیمیه در مجادلات همیشگی جهان اسلام که اغلب یک سوی آن پیروان اهل بیت (ع) قرار دارند و سوی دیگر مخالفانی چون بنی‌امیه و... همواره در طرف مخالف قرار دارد و اهمیتی نمی‌دهد که منکر فضایل امیرالمؤمنین (ع)، امام حسین (ع) و دیگران شود.^{۸ و ۹}

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

آل سعود - وهابیت در این دوره که دهها سال طول کشید، در سه مقطع زمانی مختلف موفق به غلبه نهایی بر رقیبان در سال ۱۳۴۵ قمری شدند. حجاز که سالها بود رونق فرهنگی - تمدنی خود را از دست داده بود و حساسیت پیشین را برای مسلمانان نداشت، سرانجام همه سنگرهای

نظامی، سیاسی و فرهنگی را در برابر آل‌سعود - وهابیت از دست داد. بدین‌سان، وهابیت برخلاف اغلب گرایش‌های مذهبی و فکری در جهان اسلام، در بستر غیرطبیعی رشد کرد. این بستر از همان آغاز مبتنی بر همبستگی کامل با آل‌سعود و تقسیم قدرت سیاسی و مذهبی بود. بنابراین وهابیت تبدیل به یک مذهب سیاسی - قومی شد که بقای خود را در بقای آل‌سعود می‌دید و این، اشکال همیشگی به عامه، در پذیرش حکومت‌های جور موسوم به اسلامی را به شدت مضاعف ساخت.^{۱۰}

کسب ثروت‌های فراوان از نفت و حج و حمایت‌های خارجی از سویی و بساطت و ضعف فرهنگی مردم شبه‌جزیره از سوی دیگر، باعث شد وهابیت در حرکت به سمت مذهبی رسمی، توفیق بیشتری یابد. در دوره‌ای که باید آن را دوره مدرنیزاسیون جهان اسلام و بسط نگاه ابزارگرایانه در حکومت‌های شبه‌سکولار جهان اسلام دانست،^{۱۱} وهابیت تبدیل به مذهبی مقبول شد: شاخه‌ای از مذهب حنبلی؛ مذهبی که در واقع خود پیروان چندانی نداشت. و بدین ترتیب، وهابیت عملاً به مفسر رسمی آن تبدیل می‌شود.

در همین دوره نهادهای مذهبی وهابی به سرعت رشد کرده و خود را با اقتضات حکومت آل‌سعود تطبیق می‌دهند. وهابی‌ها خود را میزبان جهان اسلام و مربی آنها در زیارت غیرشکرآمیز اماکن مقدس می‌بینند. آنها تا جایی که خواسته‌های آل‌سعود را نقض نکنند، اجازه دخل و تصرف در اماکن مقدس حرمین شریفین را می‌یابند. مقاومت‌های جهان اسلام در این زمان، با توجه به سیطره حکومت‌های شبه‌سکولار و فرآیند یا پروژه مدرنیزاسیون، کاهش یافته است. وهابیت در دوره تغییر به سمت مذهبی شدن، به دلیل اقتضات سیاسی حکومت آل‌سعود، به مرور از رویکرد ضد مدرنیستی خود کاست.^{۱۲}

بنابراین، تبدیل وهابیت از یک فرقه به یک مذهب، معلول تغییرات مختلفی است. نخست، سستی و رکود روح دیانت در جهان اسلام به طور کلی که اجازه حضور و قدرت‌یابی فرقه‌ای انحرافی را می‌دهد. (برخلاف قرون اولیه که فرقه‌های ظاهرگرا در اقلیت بودند) دوم، انحطاط فرهنگی - تمدنی سرزمین حجاز، که بر اساس آن سرزمین حجاز به نحوی در حاشیه تمدن اسلامی قرار گرفت و رونق خود را از دست داد. سوم مدرنیزاسیون در جوامع اسلامی که امکان نگاه ابزارگرایانه به مذهب را بر اساس منافع سیاسی، بیش از پیش فراهم می‌آورد و طبق آن دیانت جدید می‌تواند با تسامح بیشتری در جهان اسلام پذیرفته شود. سرانجام منابع فکری اهل ظاهر که بازخوانی آن در حجاز با تعدیل نظری (احترام بیشتر به اهل بیت (ع) و مذهب حنبلی) و سخت‌گیری شدید عملی (مجازات‌های سنگین و اغلب کشتار مخالفان)، توانست زمینه بی‌بدیلی برای وهابیت متحد با آل‌سعود مهیا

سازد. ترکیب این عناصر برای وهابیت این ارمان را داشت که خود را از فرقه‌ای ظاهرگرا به مذهبی رسمی با همان گرایش، ارتقاء بخشد.

گفتمان وهابیت

پادشاهی سعودی در دوره مدرنیزاسیون ناگزیر به اعمال مدیریت بیشتر بر وهابیت شد. در این زمان، وهابی‌ها بسیاری از اختیارات پیشین را از دست دادند و بیش از پیش پذیرنده نقش‌هایی شدند که از سوی حکومت بدانها ارائه می‌شد. همچنین وهابیت برخی دیدگاه‌های پیشین خود را در باب آموزش و پرورش و مسائل جدید جهان پس گرفت و نهاد روحانیت وهابی، خود تحت اختیار حکومت درآمد و بوروکراتیزه شد.^{۱۳}

سازمان بزرگ رابطه العالم‌الاسلامی^{۱۴} و بودجه رویایی آن، نقش مهمی در بسط دیدگاه‌های وهابی در جهان اسلام ایفا می‌کند. هر چند وهابیت سنتی در تشکیلات امر به معروف سعودی‌ها متمرکز بود، اما در زمان فراروی وهابیت از مرحله مذهب به گفتمان، وهابیت حکومتی یا سنتی، جای خود را در سازمان رابطه العالم‌الاسلامی می‌یابد. شخصیت‌های علمی - سنتی وهابیت، نقش اصلی در بسط وهابیت از یک مذهب به سوی یک گفتمان را بر عهده داشتند. بن‌باز، محمد مال‌الله، احسان الهی ظهیر، شیخ آلبانی، بن عثیمین، عبدالله اشتری و... برخی افرادی هستند که با حمایت‌های عمده سعودی و برخی متحدان آنها موفق به بسط وهابیت در منطقه شدند. این گرایش، با شخصیت‌های متعدد و انبوهی از تألیفات و امکانات، همچنان قدرت اصلی عربستان سعودی در عرصه فرهنگ و دیانت را بر عهده دارند. وهابیت در این دوره، به اقتضای وابستگی به آل سعود به نوعی هماهنگی با مدرنیسم دست می‌یابد. شاخه سنتی با جذب مسلمانان شبه‌جزیره و به ویژه حجاز، جذب عرب زبانان، اقشار مذهبی سنتی در بین مسلمانان، با تأکید بر مفاهیمی چون تکیه بر سنت‌های سلف صالح، مبارزه با شرک، مبارزه با بدعت‌ها، مبارزه با تهدیدهای خارجی (ایران، شیعه، آمریکا) و امثال آن فعالیت می‌کند.^{۱۵}

در زمانی که جهان در حال تجربه فضای جدیدی است، وهابیت نیز سعی می‌کند در این تجربه سهیم شود. رشد طبیعی انقلاب اسلامی، باعث شد مباحث و آرای موجود در نقد بیگانگان (مانند اخوان‌المسلمین) تقویت شده و گفتگوهای عمیق‌تر و جدیدی با ترکیب اسلام‌گرایی و اصلاح‌طلبی شکل گیرد. وهابیت علی‌رغم ادعاهای ریشه‌ای خود، در این گفتگوها غایب می‌نمود. این امر در کنار تأثیرپذیری آنها از اخوان‌المسلمین^{۱۶}، زمینه‌ساز شاخه‌ای جدید از وهابیت به رهبری ابوبصیر طرطوسی، المقدسی و... به نام وهابیت جهادی

شد. شاخه‌ای که هم منتقد وهابیت سنتی هستند و هم بعدها انتقاداتی به القاعده مطرح ساختند.^{۱۷} شاخه جهادی با هدف جذب تازه مسلمانان، اقشار جوان، اقشار استکبارستیز و منتقد غرب با تأکید بر مفاهیمی چون مبارزه با دارالکفر، مبارزه با نفاق، مبارزه با احکام غیر مشروع مسلمانان، مبارزه با مظاهر فرهنگ و سیاست غرب و... فعالیت می‌کند. غرب در وهابیت جهادی، بیشتر غرب صهیونیستی - صلیبی است تا غربی که از نظر فکری در تضاد با اسلام باشد.

رشد روزافزون انتقادات از وهابیت سنتی و جهادی، شاخه‌ای دیگر از وهابیت را متولد ساخت که بدان، وهابیت اصلاح طلب یا میانه‌رو می‌توان گفت. این شاخه، مخاطب خود را از میان افرادی جستجو می‌کرد که نمی‌توانستند با دیدگاه‌های هیچ‌یک از دو شاخه اصلی وهابیت کنار بیایند. این شخصیت‌ها که در واقع بیشتر از وهابیت جهادی منشعب شده‌اند، توانستند بین دیدگاه‌های خود و خواسته‌های سعودیها، توافق ایجاد کنند. شخصیت‌های وهابیت اصلاح طلب مانند سلمان العوده، ناصر العمر، سعود الفنسسیان و... برای بازسازی چهره بیرونی وهابیت نیز تلاش فراوانی کرده‌اند.^{۱۸}

بنابراین می‌توان تغییر وهابیت از مذهب به گفتمان را مشاهده نمود. در این تغییر جدید، نمی‌توان وهابیت را دارای یک چارچوب مذهبی خاص (مثلاً مذهب حنبلی) دانست، بلکه می‌توان آن را دارای رویکردی فراملی و ناظر به تغییر اندیشه‌ها (نسبت به دین، مدرنیته و...) قلمداد نمود. این تغییر منطق، مبنایی فکری و عمیق مانند مبنای فکری تمدن‌ها ندارد، بلکه همچون گرایش تاریخی اهل ظاهر در تمدن اسلامی، مبتنی بر رد تعقل^{۱۹} و ولایت است. برخی صاحب‌نظران، نه تنها در وهابیت بلکه در همه گرایش‌های سلفی، اعتقاد به ظاهرگرایی یا نص‌گرایی را جستجو می‌کنند.^{۲۰} از اتحاد این دو نگرش، می‌توان کلیه دیدگاه‌های متکثر سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی گفتمان وهابیت را استخراج نمود.

اما نگرش وهابیت جدید در باب تجدد، برای منظور این نوشتار قابل توجه است. البته باید دانست که هنوز وهابیت جدید (نو - وهابیت) نگرش دقیقی در این باب ندارد و بیشتر با مسائل مرتبط با تجدد درگیر است تا با خود تجدد. همانطور که در صدر مقاله هم بیان شد وهابیت در آغاز تکوین خویش، هر امر جدیدی (یعنی حتی ظواهر دنیای مدرن) را بدعت در دین قلمداد می‌کرد.^{۲۱} امروزه وهابیت ناگزیر است از این امر عقب‌نشینی کند.

در واقع بیشترین تعارض سیاسی وهابیت - به ویژه در شاخه جهادی - با تمدن مدرن، در اندیشه سیاسی است. در ادامه توضیح می‌دهیم که هیچ‌یک از سه گرایش عمده وهابی، حاضر نیستند خطری بزرگ‌تر از اندیشه سیاسی غرب متصور شوند.

ژیل کیل، با ریشه‌یابی افکار اخوان المسلمین، یادآور می‌شود که بسیاری از اعضای اخوان المسلمین به عربستان مهاجرت کردند و حتی مقام استادی یافتند و در تکوین فکری وهابیت جهادی مؤثر بودند. او نشان می‌دهد که دیدگاه اخوان المسلمین به غرب به مثابه جاهلیت مدرن و دنیای کفر، چگونه به وهابیت جهادی انتقال یافت.^{۲۲} زینو باران هم در نظر مشابهی، با یادآوری مشابهت‌های نظری بین ابن تیمیه، ابن عبدالوهاب و سیدقطب^{۲۳}، بیان می‌کند که در همه این گرایش‌های اسلام‌گرایانه می‌توانیم تقابل با تمدن غرب و سکولاریسم را مشاهده کنیم.^{۲۴}

اما آنچه وهابی‌ها از سکولاریسم مراد می‌کنند، بیشتر جنبه سیاسی دارد.^{۲۵} شموئل بار به خوبی تذکر می‌دهد که اغلب رهبران سیاسی وهابیت جهادی، به دنبال تأسیس خلافت اسلامی در عراق هستند و جهان را به دنیای کفر و اسلام تقسیم می‌کنند.^{۲۶} حجم قابل توجهی از مطالب سایت‌های جهادی به نقد و حمله به دموکراسی اختصاص داده شده است.^{۲۷}

هر چند سنتی‌ها هنوز در برابر بسیاری از زمینه‌ها از جمله زمینه‌هایی که در آنها ناتوان هستند مانند عرصه هنر، رویکردی محافظه‌کارانه در پیش می‌گیرند،^{۲۸} میانه‌روها سعی دارند وجهه‌ای فرهنگی نیز در برابر غرب داشته باشند. بدین منظور علی‌رغم پذیرش بسیاری از نقدهای طیف جهادی به وجوه سیاسی لیبرالیسم، به ابعاد فرهنگی و در واقع بیشتر فرهنگ عمومی هم توجه می‌کنند. وهابی‌های میانه‌رو، ضمن نقد اندیشه سیاسی غرب، بر وجوهی از عقل بشری مانند مفهوم شورا در اسلام نیز تأکید دارند.^{۲۹}

آنها معتقدند که جامعه غربی در لوای ارزش‌هایی مانند انسان‌گرایی و... در واقع به دنبال سکولاریسم و دین‌زدایی حرکت کرده است. در مقاله‌ای، بین غرب و عالم اسلام، جنگی فکری فرض می‌شود که از جنگ نظامی بسیار مهم تر است. ابزارهای جنگی غرب در این منازعه مفاهیمی چون دموکراسی، سکولاریسم و... هستند. در این مقاله، مسلمانان در این فضا از همه چیزهای «منفی» غرب مانند آزادی لیبرالی و سکولاریسم و... تقلید می‌کنند و از امور نافع آن مانند علم و فن‌آوری پرهیز دارند.^{۳۰}

در واقع تفکیک بین وجوه تمدنی و فرهنگی غرب، ابزار شایع وهابی‌ها برای کسب توانایی در نقد غرب است. مثلاً یک محقق، از کلمه تمدن، نوع فرهنگ و جهت‌گیری خاص یک جامعه را مراد می‌کند و از کلمه مدنیت، جنبه مادی و متعارف جامعه را. وی صراحت دارد که نباید غرب را یکپارچه دید و به هر حال این تمدن (یعنی فرهنگ غرب) جای خود را باید به تمدن اسلامی بدهد.^{۳۱}

آنها، گاهی ارجاعاتی هم به اندیشمندان و نظریه‌پردازان غربی دارند که بیشتر با هدف استناد

جدلی و اقناعی صورت می‌گیرد. برای نمونه به اسامی برخی فیلسوفان مانند نیچه، هایدگر، سارتر و لاکان، اشاره می‌شود و آنها را به عنوان نمایندگان فکری می‌نامند که وضع کنونی غرب را با اصطلاحاتی چون رفتن به عدم و پساساختارگرایی، پساسکولاریسم، پسا عقلانیت و... به چالش کشانده‌اند.^{۳۲} بدیهی است هدف و روح حاکم بر این مطلب، در بن‌بست جلوه دادن وضع کنونی غرب و راهگشا نشان دادن اسلام است.

در مجموع، طیف‌های مختلف وهابی، سعی دارند با نگاه‌گزینی به مدرنیسم و غرب، با حفظ ظواهر شرعی اولیه، همچنان خود را از تغییرات سیاسی و فرهنگی تجدید حفظ کنند. اما در مقابل، نه شناختی در برابر وجوه مبنایی تر غرب مانند عقلانیت جدید، سوپزکتیته (اومانیزم فلسفی) و سکولاریسم به معنای حقیقی آن دارند و نه برنامه‌ای برای یافتن جایگزین مناسب. ضمن آن که نظریه سیاسی وهابیت سنتی که از ابتدا با تفکیک قدرت سیاسی و مذهبی توأم بود، چندان هم از سکولاریسم بیگانه نیست.

بنابراین، می‌توان گفت مثلاً در مجادله بر سر وهابی بودن یا نبودن گروه طالبان^{۳۳} بین مذهب و گفتمان خلط صورت می‌پذیرد. طالبان، ارتباطی به مذهب یا فرقه وهابیت ندارد اما بی‌شک نقشی اساسی درون گفتمان وهابیت دارد. برای نمونه، هلنا کین فین، شرح می‌دهد که چگونه می‌توان میان عملکرد طالبان و عملکرد آرام امروزی و وهابیت و علنی دیروز آن، برای تخریب ابنیه باستانی جهان اسلام - که می‌تواند معارف فرهنگی زیادی را روشن کند - هماهنگی یافت. امری که آن را تروریسم فرهنگی می‌خواند. وی یادآور می‌شود این فرایند تخریب‌گرایی وهابی‌ها محدود به عربستان نیست و در سرتاسر دنیای اسلام^{۳۴} وجود دارد.^{۳۵}

سنت‌ستیزی وهابیت محدود به تخریب آثار اسلامی نیست. مای یمنی در سرتاسر کتابش، حجاز و خواسته یک هویت عربی، می‌کوشد نشان دهد که چگونه نجد و وهابیت برخاسته از آن منطقه خشک، در برابر اکثر سنت‌ها و رسوم فرهنگی، اجتماعی و سیاسی حجاز قرار می‌گیرد. وی تلاش دارد نشان دهد که مردم حجاز با تلاش فراوان سعی کرده‌اند مقررات سخت مذهبی وهابی‌ها را دور زده و سنت‌های فرهنگی خود را کمابیش حفظ کنند.^{۳۶}

وهابیت در دوره گفتمانی می‌تواند با مخاطبان بیشتری اعم از شیعه و سنی ارتباط برقرار کند و پایگاه مذهبی قبلی خود را نیز همچنان حفظ کند. در این دوره، وهابیت بر چارچوب مذهبی خود تکیه ندارد، بلکه برای کسب قدرت حداکثری در مناطق ذی‌نفوذ و تخریب قدرت رقیبانی مانند ایران، شیعیان، آمریکا و... تلاش می‌کند. از نظر محتوایی، گفتمان وهابیت، ناظر به ردّ شدید همه فرهنگ‌ها و گفتمان‌های رقیب خود و تمرکز بر بنیادهای ظاهرگرایانه معرفتی از دین، با تفسیر خاص وهابیان به مثابه تفسیر مرجع است. بدین منظور، با روش

ارزیابی مجادله‌ای، همه گفتمان‌های رقیب را نقد و بدین ترتیب، اعتبار خود را بسط می‌دهند. شاخه‌های مختلف وهابی، علی‌رغم اختلافات مذکور، همچنان در اصول بنیادی مهمی از جمله تکفیر شیعه، ردّ هر نوع ارتباط ولایی و معنوی بین انسان و خداوند، استفاده جدلی از عقل، مخالفت ظاهری با مدرنیاسیون و... همداستان هستند. این امر به وهابیت کمک می‌کند تا ضمن جلب مخاطبان متعدد و متنوع، امکان مدیریت نهان و غیرمستقیم یا حداقل هدایت اندیشه‌ها را از دست ندهد. بنابر آنچه گفته شد، نو- وهابیت را باید یک گفتمان شبه - مدرن دانست که بر مبنای ظاهرگرایی دینی برای مقابله با دیدگاه‌هایی از جمله بسط معنویت و تعقل دینی تلاش می‌کند.

روشنفکری و وضع اندیشه در ایران معاصر

بررسی وضع اندیشه در ایران معاصر بدون توجه جدی به تجدد، ابر و بی‌ثمر خواهد بود. مدرنیسم در بسط طبیعی خود، همه کشورهای اسلامی، از جمله ایران را دربرگرفت و این، همه شئون سیاسی و فرهنگی کشور را شامل شد. حتی پیدایش فرقه‌های متعدد مذهبی هم بی‌ارتباط با پروژه مدرنیاسیون نیستند. برای فهم نسبت وهابیت و اندیشه معاصر ایران، به ذکر نمونه‌هایی از نحوه آمیزش مدرنیسم در ایران می‌پردازیم. البته آنچه در ادامه می‌آید، یک بررسی جامع نیست و صرفاً در ارتباط با موضوع این نوشتار قابل توجه است.

برخی از مهم‌ترین عوامل بیرونی که در مدرنیاسیون کشورهای اسلامی مؤثر بودند، عبارتند از: ورود صنعت و تکنولوژی، بوروکراتیزه کردن نهادهای اجتماعی و سیاسی، استعمار و قدرت‌یابی غربی‌ها، سرمایه‌سالاری، قدرت یافتن فراماسونرها، اقلیت‌های مذهبی، میسیونرها و روشنفکران در عرصه‌های فرهنگی، تغییر مسیر رسانه‌ها از رسانه‌های سنتی به سمت رسانه‌های مدرن از جمله مطبوعات، مدرنیاسیون آموزش و پرورش سنتی و...^{۳۷}

نقش روشنفکران در فرایند یا پروژه مدرنیاسیون، بسیار اساسی و ممتاز است. روشنفکر کسی است که ضرورتاً از عقلی و وضوح طلب و تمایز طلب بهره می‌برد. این نوع از اندیشیدن که همان اندیشیدن با عقلانیت مدرن دکارتی است، کمابیش نزد روشنفکران کشورهای غرب زده نیز تحقق می‌یابد. شاید بتوان به تبع آل‌احمد، (نوع خاصی از) سیاست‌ورزی را نیز در ذات روشنفکری دانست، به این معنا که روشنفکران، همواره به نحوی از انحاء ایدئولوژیک فکر می‌کنند.^{۳۸} اما به نظر می‌رسد روشنفکران ایرانی، برخلاف روشنفکران غربی، نگاه مطلق‌اندیشانه‌ای نسبت به ارزش‌های مدرن ندارند. نفی وحی و شریعت بدین معنا در ذات هر نوع روشنفکری

سطحی بودن روشنفکران ایرانی را می‌توان در تغییرات ایدئولوژیک متداوم آنها مشاهده کرد. به نظر می‌رسد، عجله روشنفکران برای کسب قدرت، باعث شده است ابعاد نظری روشنفکری در ایشان صرفاً در حد یک ابزار باشد، ابزاری برای نیل به قدرت. این همه در حالی بود که ایران در دوره مدرنیزاسیون، همچون بسیاری از کشورهای دیگر، فاقد فرهنگی غنی و عقلانیتی غربی یا هر نوع دیگری از تفکر و تعقل بارور بوده است. خصلتی که در دوره التقاط (مدرنیزاسیون سطحی با سنت‌های ضعیف) طبیعی می‌نماید.^{۴۰}

برای مثال، مبنای مطلق نشان می‌دهد که اکثر آثار و تألیفات متعلق به گرایش‌های چپ در ایران، فاقد مبانی اندیشه‌مارکسیستی بوده و صرفاً ابزاری برای عمل عجزلانه و سطحی قرار گرفته‌اند. بسیاری از این آثار حتی از ارائه اطلاعات اولیه درستی نیز بی‌بهره بوده‌اند و در نهایت همه در خدمت فعالیت سیاسی بیش از پیش سطحی و عمل‌زده کردن فضای فرهنگی کشور قرار می‌گرفتند.^{۴۱}

عصر روشنگری در اروپا بدون نقد دین ممکن نبود. اندیشمندان این عصر در تلاش بودند تا با الهیات طبیعی به نقد الهیات فلسفی و سنتی بپردازند. بدین ترتیب، نوعی تلاش برای قدسیت‌زدایی از عالم با تعلیل هستی به پدیده‌های طبیعی در آنها دیده می‌شود.^{۴۲}

اصلاحات دینی در اروپای مدرن، مبانی فلسفی و سیر تاریخی مفصلی دارد. اما یادآوری برخی وجوه آن برای منظور این نوشتار مهم است. یکی از نتایج اصلاح دینی در غرب، نفی مرجعیت دینی در تفسیر کتاب مقدس است. بر این اساس می‌توان تفسیر شخصی از دین را در برابر تفسیر رسمی و کلاسیک قرار داد.^{۴۳} یکی دیگر از نتایج این گرایش در غرب امروز، نقد تاریخی متون مقدس است. به این معنا که باید با نگاهی انتقادی در باب مدعیات کتاب مقدس به تفحص «علمی»^{۴۴} پرداخت و بر آن اساس، صحت و سقم آن مدعیات را ارزیابی کرد.^{۴۵}

اصلاحات دینی در عصر تجدد، عالم اسلامی را از هند تا مصر درنوردید. این اصلاحات چه از جانب شریعت‌دوستانی مانند سیدجمال مطرح شده باشد و چه از جانب روشنفکران، در هر صورت تحت تأثیر فضای تجدد بود و خواه ناخواه بسیاری از آموزه‌های مدرن را (البته بدون مبنای فکری آنها)، به کار می‌برد.

در متون مربوط به عصر مدرنیزاسیون ایرانی، به صراحت شاهد بیاناتی از نویسندگانی چون عبداللطیف شوشتری، سلطان‌الواعظین و امثال آن هستیم که نشانگر خرسندی آنهاست از انجام اصلاحات دینی در اروپا و مقابله با آنچه ایشان خرافات می‌دانند. سیدجمال‌الدین اسدآبادی نیز با تأثیرپذیری نسبی از این جریان، بر پاک کردن عقل از خرافات و بزرگداشت شخصیت انسان،

پای می‌فشارد و صراحتاً از پروتستان‌تیسیم حمایت می‌ورزد.^{۴۶} مشابه چنین انگیزه‌هایی را می‌توان در روشنفکرانی چون آخوندزاده نیز پیگیری کرد.^{۴۷}

به نظر می‌رسد چه روشنفکران و چه مذهبی‌های رفورمیست، در این مرحله از تاریخ، گمان داشتند می‌توان با انجام «اصلاحات دینی» همان فرایند مدرنیسم را در ایران طی کرد و به همان نتایج رسید. به همین خاطر در تلاش برآمدند تا با انجام اصلاحات در دین، عقب‌ماندگی ایران و نیز مشکل بحران هویت فراگیر در بین نخبگان و طبقاتی از مردم را حل کنند. نسخه‌های روشنفکران و رفورمیست‌ها، علی‌رغم تفاوت‌های فراوان، در این روح واحد مشترک بود.

می‌توان گفت مخالفت سیدجمال با سنت فلسفی ایران به نفع علوم و عقلانیت جدید، نمونه‌ای از پذیرش تلقی شبه‌مدرن در اوست. سیدجمال هر چند در برخی فروع با رفورمیست‌های افراطی مانند سیداحمدخان هندی مخالف است، اما عملاً خود نگاهی شبه علمی به دین دارد و چنین نگاهی را برای جوامع اسلامی توصیه می‌کند. او دیدگاه اصالت طبیعت^{۴۸} را متعلق به دهریون و یونانیان باستان می‌داند و آن را نوعی آموزه خرافی مربوط به گذشته می‌خواند.^{۴۹}

البته برای آنکه به سهل‌انگاری در نتیجه‌گیری دچار نشویم، یادآور می‌شویم که بسیاری معتقدند نباید سیدجمال را با وهابیت یکسان دانست، چرا که وهابیت به دنبال احیای اسلام سلف با زدودن انحرافات بود و سیدجمال در رأس همه مدرنیست‌های جهان اسلام به دنبال نگاهی مدرنیستی به اسلام بود.^{۵۰}

آخوندزاده نیز مانند سیدجمال سخت به دنبال نتایج عملی و سیاسی بود. او برای اصلاح دین و زدودن فرهنگ ایران از خرافه‌هایی که عمدتاً همان آداب دینی و سنتی بودند، تلاش زیادی کرد. تا جایی که حتی الفبای جدیدی را هم طراحی کرد. اما اصلاح دینی مدنظر آخوندزاده (مثلاً با تمسخر علوم غربیه، ترویج علوم جدید، اشاعه آزادی، برقراری منشأ طبیعی برای عدالت و...) سرانجام به نفی کامل دین انجامید.^{۵۱}

اگر نفی کامل دین و معنویت به نفع دنیای مادی و علوم حسسی در نظر آخوندزاده را یک سر طیف بدانیم و تفسیر وحدانی از علم و دیانت در دیدگاه سیدجمال را سر دیگر آن، امری مشترک در بین همه روشنفکران ایرانی مشاهده می‌شود و آن عبارت است از تمسک ظاهری به ایدئولوژی‌های غربی و استفاده نسبی از عقل یک مرتبه‌ای و وضوح طلب دکارتی، همراه با نقد دیانت سنتی و سنت‌های رایج ایرانی در برابر علم و فرهنگ مدرن. دسته قابل توجهی از روشنفکران، پروژه‌ای را دنبال می‌کردند که در آن نحوه‌ای از دیانت نحیف با ارزش‌های عالم

مدرن جمع شود. در این جمع شدن، تبیین حکمی - نظری از ارتباط انسان و جهان با عالم غیب به محقق می‌رود و مفاهیم دینی، بیش از پیش ظاهر بینانه تفسیر می‌شوند. شاید بتوان این پروژه روشنفکری را به تعبیر برخی صاحب‌نظران^۲، مدرنیزه کردن اسلام (در کنار اسلامیزه کردن امر مدرن) نام نهاد.

۵. ایرانیان و گفتمان وهابیت

ظاهراً آشنایی ایرانیان با وهابیت به زمان فتحعلی‌شاه برمی‌گردد. در آن زمان عبدالعزیز، حاکم سعودی، بعد از جنایاتی که در عتبات عالیات داشت، به فتحعلی‌شاه نامه‌ای نگاشت و در آن خود را امیر مسلمین و او را پادشاه عجم نامید و ضمن توجیه اقدامات خویش وی را دعوت به «توحید» نمود.^۳ پس از آن نیز ایرانیان همواره از طریق موسم حج با مواضع وهابی‌ها آشنا می‌شدند. در طی این مدت، مواضع بسیاری از روشنفکران و روحانیان، قرابت‌های قابل توجهی با وهابیت داشته است. احمد کسروی، ابوالفضل برقی، اسماعیل آل‌اسحاق، شریعت سنگلجی، مرتضی رادمهر، علی مظفریان و حیدرعلی قلمداران برخی از افرادی بوده‌اند که در محافل مختلف به این گرایش متهم شده‌اند. در مورد گرایش یا عدم گرایش این افراد به وهابیت، منازعات فراوانی وجود داشته است که بررسی آن نمی‌تواند دستور کار مستقل این نوشتار باشد. اما آنچه اینجا مهم است، نسبت این افراد و سایر اشخاص مشابه با گفتمان وهابیت است.

۳۸

شاید در میان شخصیت‌های فوق‌الذکر، هیچ‌یک شهرت کسروی را نداشته باشند. کسروی نیز مانند آخوندزاده از یک دیدگاه اصلاح‌طلبانه دینی، به سمت نفی کلی دین و به ویژه تشیع حرکت کرد و در این مسیر، گوی سبقت را از همه گرایش‌ها حتی توده‌ایها ربود. دیدگاه‌ها و لحن تند کسروی چنان جامعه ایران را متأثر ساخت که ده‌ها کتاب و مقاله در همان زمان (بعد از رضاخان)، علیه او نگاشته شد.^۴

کسروی آراء خود را در مورد تشیع در کتاب شیعی‌گری منتشر ساخت که در همان سال به عربی ترجمه شد و تا به امروز بارها توسط وهابی‌ها و دیگران تجدید چاپ شده و به راحتی قابل دستیابی است. مندرجات این کتاب، شباهت‌های جالب توجهی با بیان وهابیت علیه شیعه دارد. از سویی، دلایلی که علیه شیعه بیان می‌شود و حکم به شرک شیعه داده می‌شود از وهابیت اخذ شده است. از سوی دیگر، به اعتباری می‌توان لحن بسیاری از وهابی‌های سنتی در هجو شیعه را متأثر از لحن این کتاب - که با اتکا بر تشیع عوام، اعتقادات شیعی را هجو می‌کند - دانست. البته معمولاً بیان نمی‌شود که کسروی از

روحانیت‌ستیزی به شیعه‌ستیزی و از آن، به دین‌ستیزی تمایل یافت. در اواخر عمر، نوعی تمایل به ارائه شبه‌دینی جدید در او پدید آمده بود.^{۵۵}

باز هم یکی از مبدأ عزیمت‌های مهم کسروی در نقد تشیع و نقد تصوف، مبارزه با خرافات و معقول‌سازی دین است. در مبارزه با خرافه، بین او و منتقد اصلی او یعنی حاج سراج انصاری، و نیز بین بسیاری از دیگر شخصیت‌های بحث‌انگیز مشابه مانند شریعت سنگلجی، حیدرعلی قلمداران و اسدالله خرقانی، اشتراک نظر وجود دارد.^{۵۶}

این نظر شایع (خرافه‌ستیزی و معقول‌سازی) را همچنین می‌توان آنجا دید که کسروی از کتاب *حفظ‌الصحة در دین اسلام*^{۵۷} یک بار حمایت کرد. این کتاب، به سبک کتاب *مطهرات در اسلام* بازرگان، و (البته پیش از آن) در پی نشان دادن انطباق احکام شرعی با یافته‌های علم جدید است. این طرز تلقی، بیشتر از متجددان مصر (مانند طنطاوی) و از طریق عراق به ایران وارد می‌شد.^{۵۸}

هر چند دیگران به صراحت کسروی مسیر نقد مرجعیت تفسیر، نقد تشیع، نقد خرافات و بالاخره رد هر نوع دیانت را تا به آخر طی نکردند، اما تجربه کسروی به خوبی نشان داد که نگاه روشنفکرانه به دین با مبانی سابق‌الذکر، نمی‌تواند با نگاه معنوی سازگار باشد. این همان بستر یا فضای مشترکی است که موجب قوام هم‌زمان وهابیت و روشنفکری در ایران می‌شود. شخصیت‌های دیگر را نیز می‌توان ارزیابی نمود که در بسط این نگاه، به ویژه در بین عموم مردم نقش داشتند.

یکی از این افراد نزدیک به کسروی، محمدحسن شریعت سنگلجی بود که از بسیاری مشاهیر حوزوی استفاده کرد، اما سرانجام به وهابیت گرایش یافت. وی که روابط خوبی با رضاخان داشت، علیه بسیاری از دیدگاه‌های شیعه دست به نگارش زد. انتقاداتی که سنگلجی تحت عنوان مبارزه با خرافات شیعیان مطرح می‌سازد، کمابیش همان دیدگاه‌های وهابیت است. جالب آن که مرحوم آیت‌الله طالقانی که برخی اعتقاد به تأثیرپذیری او از سیدجمال دارند، یکی از آثار نویسنده دیگر این طیف یعنی *محوالموهوم خرقانی*^{۵۹} را منتشر ساخته است.^{۶۰}

قلمداران نیز شخصیت جوان‌تر این گرایش بود. او نیز با گرایش و تعصب دینی و به منظور احیای دین وارد عرصه فرهنگ کشور شد. اما به مرور، هدف اصلی خود را مقابله با خرافات و دیدگاه‌های ناصواب شیعی خواند. قلمداران هر چند رسماً به وهابیت نپیوست ولی حمایت ابوالفضل برقی را جلب کرد. ادعایی مبنی بر تأثیرپذیری بازرگان در کتاب *بعثت و ایدئولوژی*، از قلمداران، مطرح شده است.^{۶۱}

ابوالفضل برقی که تا سطح اجتهاد هم بالا رفته بود، شاید معتبرترین فرد مذهبی در این

جریان باشد. برقی با نگارش رديه‌هایی بر فلسفه و عرفان کار خود را آغاز و سپس با نقد خرافه‌های شیعی و بالاخره اصول اعتقادی شیعی ادامه داد. برقی بیش از دیگران به وهابیت گرایش یافت و به صراحت آثار ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب را ترجمه یا مطرح می‌ساخت. او در سال ۱۳۷۰ در تهران فوت کرد.^{۶۲}

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

هر چند در گذشته، مردوخ کردستانی نیز در حمله به تشیع، از کسروی متأثر و با او همداستان بود،^{۶۳} اما کردستان همواره به دلیل تابعیت از فقه شافعی و مجاورت با شیعیان، همچنین نفوذ سنتی متصوفه از جمله نقشبندی‌ها در این منطقه، دارای روابط مناسبی با شیعه بوده است. با این همه، ظهور پدیده احمد مفتی زاده، بستر جدیدی در عرصه فرهنگ مذهبی کردستان ایجاد کرد.

۴۰

مفتی زاده متعلق به خانواده روحانیان اهل سنت کردستان بود. او پس از طی کردن تحصیلات مذهبی موفق شد کرسی استادی را در دانشگاه تهران کسب کند. اما به دلیل وابستگی به حزب دموکرات کردستان دستگیر شد. پس از آزادی، در حالی که ادعا می‌کرد دچار تحول فکری و روحی شده است، منصب حاکم شرع کردستان را نیز به دست آورد که تا اوایل انقلاب اسلامی در دست داشت. او مؤسس مجموعه‌ای مذهبی موسوم به مکتب قرآن است. پس از انقلاب، به شدت از انقلاب اسلامی انتقاد کرد و چند سال را در زندان سپری و در سال ۷۱ فوت کرد. او امروزه دارای طرفداران و مفسران عمدتاً کرد زبان فراوانی است.^{۶۴}

اما دقت در آراء و زندگی مفتی زاده (که آغاز تحولات خود را یک رؤیا و اخذ رسالتی از رسول اکرم (ص) می‌داند و از آن پس دیدگاه‌های خود را به طور گسترده طرح و بیان می‌کند)، نمونه دیگری از انحلال گرایش‌های مشابه ایرانی در فضای سطحی معاصر را نشان می‌دهد. بخشی از این امر را می‌توان در ارتباط مفتی زاده و برخی تابعان با سلفیه مشاهده کرد و برخی از آن را می‌توان با عملکرد و دیدگاه‌های سیاسی خود مفتی زاده ارزیابی نمود.

نگاه انتقادی مفتی زاده به احادیث و استفاده دلخواهانه از آنها در تفسیر قرآن، نوعی فاصله بین او و اهل ظاهر را نشان می‌دهد. اما در ادامه، راه فهم سیاست اسلام را تفسیر قرآن بر اساس سنت خلفای راشد و به ویژه ابوبکر می‌داند. با این حال از تقسیم جهان به دارالکفر و دارالاسلام

اجتناب می‌ورزد و با نفی هر نوع کفر در جهان امروز سعی در نشان دادن حکومتی مدرن بر مبنای اسلام موجود (در برابر اسلام آرمانی) دارد.^{۶۵ و ۶۶}

عملکرد سیاسی مفتی‌زاده، پیش از تحول، پس از تحول و پس از انقلاب اسلامی، رویکردی عمل‌زده را در مسائل سیاسی نشان می‌دهد. این مسئله که مثال‌هایی از آن در ذیل ذکر می‌شود باعث گردید فضای متشتت سیاسی - اجتماعی کردستان که به شدت نیازمند گفتگوهای فرهنگی و عمیق‌تر است، نه تنها ثباتی را تجربه نکند، بلکه بر تشتت آن افزوده شود.

اسناد ساواک^{۶۷} به خوبی نشان می‌دهند که مفتی‌زاده چه قبل از زندانی شدن توسط شاه و چه پس از آن که ادعای تحول فکری می‌کرده است، برای وصول به مناصب و تقاضاهای مختلفی (تدریس در دانشگاه، دریافت مناصب برای بستگان، مدیریت حوزه سنندج، سفر به عمره و...)، به طور مستقیم با ساواک نامه‌نگاری داشته است. در این نامه‌ها، مفتی‌زاده، خود و پدرش را کاملاً وفادار به شاهنشاه معرفی کرده و لحنی به شدت شاه‌دوستانه از خود نشان می‌دهد. در همین اسناد نشان داده می‌شود که ساواک نیز، علی‌رغم سابقه ارتباطی مفتی‌زاده با حزب دموکرات، اجمالاً به او اعتماد دارد و ضمن بهره بردن از او برای تأثیرگذاری در منطقه، هوشمندانانه وی را مدیریت می‌کند.

۴۱

این در حالی است که مفتی‌زاده پس از انقلاب اسلامی، بلافاصله وجهه انقلابی گرفته و حتی خود را رهبر انقلاب در کردستان معرفی می‌کند. اما پس از آن که دیدگاهش درباره «شورایی نبودن حکومت»^{۶۸} - که آن را شرط اسلامی بودن حکومت می‌داند - تحقق نیافت موضع‌گیری‌های تند انجام داده و در نامه‌ای به بنی‌صدر، تلویحاً حکومت را به مبارزه مسلحانه تهدید کرد.^{۶۹}

مفتی‌زاده در فعالیت‌های خویش، تشتت فراوانی داشت. برای مثال یکی از رئوس دیدگاه‌های او که تحت تأثیر جریان‌های چپ بود، آرمان‌گرایی اقتصادی و تمنای جامعه اسلامی بدون طبقه بود. از دیگر اقدامات او ارتباط برقرار کردن با اخوان المسلمین مصر و برخی افراد ذی‌نفوذ آنها در منطقه بود. او همچنین برای نیل به خودمختاری در کردستان تلاش وافر داشت. در این راستا با همکاری برخی روحانیون زاهدان و با حمایت علنی وهابیت سعودی (کنفرانس طائف)، علیه جمهوری اسلامی بیانیه داد.^{۷۰}

مجموعه این عوامل متعدد و متنوع باعث شد تا پیروان مفتی‌زاده پس از مرگ او، همچنان برخوردار متشتت و مبنای ضعیف او را ادامه دهند. مکتب قرآن پس از فوت او و در سال ۷۹ به دو شاخه تقسیم شد. شاخه رسمی این بخش که با رهبری افرادی مانند سعدی قریشی (و با حضور نسبی فرزند مفتی‌زاده) به فعالیت مذهبی می‌پردازند و شاخه دوم که با رهبری شخصی

چون حسن امینی، معتقدند باید در قدرت سیاسی دخالت نمود. این شاخه دوم به شدت از یک گروه وهابی مصری به نام جماعت انصار السنه المحمدیه و نیز سلفی‌های سیستان و بلوچستان و شبکه نور عربستان سعودی متأثر است.^{۷۱}

امروزه ماموستاهای عمدتاً جوانی مانند عبداللطیف^{۷۲}، عبید محمد امین، ره مه زن، محمد کانی سارد، عبدالرحمن حسین پور و... صراحتاً به اعتقادات شیعی و حتی رسوم فرهنگی ایران (مانند نوروز) حمله می‌کنند و سعی بر برجسته‌سازی اختلافات بین شیعه و سنی دارند.^{۷۳} دیدگاه‌های آنها که فاقد مبنای قابل توجهی در مسئله دین و تجدد است، زمینه‌سازی مهم برای بسط بیش از پیش وهابیت در منطقه فراهم می‌آورد. کتب رایج در سندج نیز همین خط را پی می‌گیرند. ایوب گنجی، (با گرایش به جماعت تبلیغ شبه قاره هند) را می‌توان مهم‌ترین آنها دانست که آثار متعددی در نقد دیدگاه‌های شیعی، یا برجسته‌سازی اختلاف‌های فریقین در سندج منتشر کرده است. او در آثارش یکی از راه‌های مبارزه با قچاق و اعتیاد به مواد مخدر را فراهم کردن امکان فرستادن جوانان به کشورهایمانند چین برای جهاد معرفی می‌کند.^{۷۴}

بنابراین می‌توان همان اتفاقی را که به صورت کلان و ملی در قرابت محتوایی وهابیت و روشنفکری رخ داد، در ابعاد منطقه‌ای نیز مشاهده کرد. دیدگاه‌های بسیط و ابتدایی در باب اسلامی شدن به ویژه در عرصه سیاست، نگاه یک رتبه‌ای و جدلی به عقل، نقد عوالم غیرمادی بالفعل و نیز ارتباط معنوی - ولایی بین انسان‌ها یا انسان‌ها با عالم غیب. برخی زمینه‌های این قرابت محتوایی بین نو - وهابیت و روشنفکری یا سایر جریان‌های مشابه سکولار (مانند احزاب) را شکل می‌دهند. قرابتی که می‌تواند از حد محتوا فراتر رود و به قرابت‌ها یا اتحادهای سیاسی - تشکیلاتی نیز منجر گردد.

نتیجه‌گیری

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

این اسلامیزه کردن در شاخه سنتی، بسیط‌ترین شکل ممکن را دارد و طبق آن، حکومت‌های حاکم و دیدگاه‌های رایج، اسلامی تلقی شده و صرفاً باید با زدودن تعالیم رقیب از شیعیان، متصوفه و غربی‌ها، اجازه انحراف از امر صحیح را نداد. در شاخه جهادی، این پروژه ابعاد

بیشتری می‌یابد و طبق آن باید حکومت‌های منحرف وابسته را با مبارزه اصلاح کرد تا با اصلاح حکومت، به نحوی احکام اسلام پیاده شده و جامعه اسلامی تحقق یابد. در وهابیت میانه‌رو این گرایش تعمیق یافته و ابعاد فرهنگی‌تر و برخی ساختارهای اجتماعی مانند آموزش و پرورش و رسانه‌ها نیز مهم تلقی می‌شوند. در این راه سوم، مبارزه باید فرهنگی - اجتماعی باشد تا اعوجاجات برطرف شده و اسلام، یعنی وهابیت تحقق یابد.^{۷۰}

تفسیر غلط وهابیت و روشنفکری ایران، علی‌رغم اختلاف‌های مبنایی که دارند، در اموری چند شباهت دارند. هر دو هستی (اعم از عالم، عقل، انسان و بعضاً متن) را به شکلی ظاهری می‌بینند و آن را ظاهرینانه تفسیر می‌کنند. هیچ‌یک به امور مقدس زمینی و مداوم ولایت الهی در زمین قائل نیستند. قدرت‌یابی در سیاست و انجام اصلاحات گسترده سیاسی، برای هر دو گرایش، اولویت نخست هستند. برای این منظور حاضر هستند به صورت مصلحتی از بسیاری شعارها و ارزش‌های خود عدول کنند. سرانجام هر دو گرایش، دیدگاهی ساده‌انگارانه نسبت به تحولات تاریخی داشته و گمان این را دارند که می‌توانند چنین تحولاتی را به دلخواه خود مدیریت کنند، به شرط آنکه رهبران و گروه‌های متخاصم را بتوانند حذف کنند. شاید رمز اینکه برخی محققان غربی^{۷۱}، علی‌رغم تفاوت‌های مهم بین وهابیت و رفورم دینی در غرب، آن را یک نهضت اصلاح دینی می‌دانند، همین باشد. اگر این دیدگاه را رد کنیم، حداقل نمی‌توانیم انکار کنیم که هر دو گرایش اصلاح‌طلب غریزده و وهابی، با شعار زدودن دین از زوائد نامعقول و غیردینی آغاز کردند ولی در عمل، قوام‌بخش بسط فرهنگ مدرن در نفی عالم معنا و تفسیر عمیق از دین، همچنین گسترش عقلانیت ظاهری و بالاخره عمل‌گرایی در کسب قدرت سیاسی بوده‌اند.

این دیدگاه‌ها، اتحاد نانوشته‌ای بین هر دو جریان فراهم می‌آورد. در این اتحاد، مقابله با رقبا، از جمله اندیشه‌های فلسفی، شیعی و عرفانی محوریت می‌یابد و به همین دلیل است که می‌توان بسیاری از خطوط مشترک در نقد مخالف را در هر دو دسته مشاهده کرد. در ایران معاصر، این اتحاد را بیشتر در روشنفکران مذهبی و سپس برخی روحانیون متجدد می‌توان پیگیری کرد. در ایران امروز، این گرایش را می‌توان در برخی روحانیون اهل سنت نیز مشاهده کرد. شعار مبارزه با خرافات، یکی از سرفصل‌های برملاکننده این اتحاد در گذشته و حال است.

فهرست منابع

۱. بینای مطلق، سعید (۱۳۸۵)، تأملی در رابطه دین و مدرنیته، روزنامه شرق، شماره ۸۳۵

۸۵/۵/۲۵، صفحه ۲۲.

۲. بینای مطلق، سعید (۱۳۸۹)، سیطره عمل و فقر اندیشه در ایران مدرن، همایش جهانی روز فلسفه، تهران.
 ۳. جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
 ۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷)، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران، مهر نیوشا، چاپ اول.
 ۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، جلد اول.
 ۶. سه روهت، عبدولا (۲۰۱۰) کاک احمد مفتی زاده، سلیمانیه، مه‌نی سیمما، چاپ اول، به زبان کردی).
 ۷. عبدالحمید، صائب (۱۴۱۷)، ابن تیمیه، حیاته عقائده، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، چاپ دوم.
 ۸. گنجی، ایوب (۱۳۸۲)، مواد مخدر سلاحی برای قتل عام نسل جوان، سنندج، انتشارات کردستان، چاپ اول.
 ۹. فقیهی، علی اصغر (۱۳۶۶)، وهابیان، تهران، صبا، چاپ سوم.
 ۱۰. مددپور، محمد (۱۳۷۲)، سیر تفکر معاصر، (کتاب اول)، زمینه‌های تجدد و دین‌زدایی در ایران، تهران، تربیت، چاپ اول.
 ۱۱. مددپور، محمد (۱۳۷۲)، سیر تفکر معاصر، (کتاب چهارم) تجدد و اصلاح دین در اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده، تهران، تربیت، چاپ اول.
 ۱۲. مددپور، محمد (۱۳۷۲)، سیر تفکر معاصر، (کتاب دوم)، تجدد و اصلاح دین در اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی، تهران، تربیت، چاپ اول.
 ۱۳. مسجدجامعی، زهرا (۱۳۸۰)، نظری بر تاریخ وهابیت، تهران، صریر دانش، چاپ اول.
 ۱۴. مصاحبه نگارنده با منابع ذی‌ربط.
 ۱۵. مفتی زاده، احمد (۱۳۷۱)، سخنرانی ایمان و کفر.
 ۱۶. نقوی، علی محمد (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی غرب‌گرایی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، جلد دوم.
17. Bar, Shmuel&Minizli, Yair (2006) The Zawahiri Letter and the Strategy of Al-Qaeda, Hillel Fradkin, Husain, Eric Brown, Current Trends in Islamist Ideology, Vol3, Hudson Institute, pp 10-23.
18. Baran, Zeyno, (2008) The Muslim Brotherhood's U.S. Network, Fradkin, Hillel, Current Trends in Islamist Ideology, Vol6, Hudson Institute, pp 95-122.

19. Brown, Eric, (2005) After the Ramadan Affair: New Trends in Islamism in the West, Hillel Fradkin, Husain Haqqani, Eric Brown, Current Trends in Islamist Ideology, Vol2. Hudson Institute, pp 7-29.
20. Commins, David, (2006), The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, London&NewYork, I.B.Tauris & Co Ltd.
21. Delong-Bas, Natana J., (2004), Wahhabi Islam: From revival and reform to global Jihad, London, Oxford University Press.
22. Kane Finn, Helena, Cultural Terrorism and Wahhabi Islam, Council on Foreign Relations, October 8,2002,
23. Kepel, Gilles, (2008) The Brotherhood in the Salafist Universe, Fradkin, Hillel, Current Trends in Islamist Ideology, vol6, Hudson Institute, pp 20-28.
24. Soguk, Nevzat, (2011), Globalization and Islamism: beyond fundamentalism, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
25. Yamani, Mai (2004), Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity, London& NewYork, I.B.Tauris&Co Ltd.
26. <http://www.alifta.com/default.aspx>.
27. <http://almoslim.net>.
28. <http://www.gharibreza.com/index.php/page,202a4132.html>.
- 29 <http://www.islamtoday.net>.
30. <http://www.h-alali.cc/>

1. Discourse.

۲- این گفته بدین معنا نیست که در تمدن اسلامی، هیچ نوع وحدتی مشاهده نمی‌کنیم، بلکه به این معناست که آن وحدتی که در سایه وحدت ولایت با ولایت انتظار می‌رفت، از بین می‌رود و بنابراین فاصله بین تفسیر، حکمت، فلسفه، فقه و... زیاد می‌شود. فرقه‌های مذهبی نیز امکان نزدیک شدن و گفتگوی سازنده را تا حد قابل توجهی از دست می‌دهند.

۳- فقیهی، ۱۳۶۶، صص ۱۸-۱۷.

۴- منظور گرایش ایشان به تشبیه و حتی تجسیم است که در ابن تیمیه و تا حدی ابن عبدالوهاب نیز وجود داشت. دقت داریم که نگاه ظاهرگرایانه به متن، به موازات نگاه ظاهرگرایانه به کل هستی پیش می‌رود. این طرز تلقی با تغییراتی تا به امروز در وهابیت حضور دارد.

۵- سبحانی، ۱۴۱۶، صص ۳۱۶-۳۱۹.

۶- البته علی‌رغم نقدهای متعدد علیه متصوفه به ویژه در *الرد علی ابن العربی* و بسیاری از آثار دیگرش، با تشیع مشکلات بیشتری دارد. او برای مخالفت با تشیع، بسیاری از دیدگاه‌های مرسوم اهل سنت در باب فضائل اهل بیت (ع) را نیز رد می‌کند. (عبدالحمید/۱۴۱۷، صص ۲۹۹-۴۱۵)

۷- اهل سنت بسیاری از نقدهای مشهور علیه وهابیان را نگاشتند. از سوی دیگر مواجهه نظامی با وهابی‌ها، توسط حکومت عثمانی باعث شد وهابیت و آل سعود حداقل تا مدتی دچار وقفه شوند.

۸- نفی اخوت نبی اکرم (ص) با امیرالمؤمنین (ع)، نفی شأن نزول بسیاری از آیات از جمله آیه ولایت (مائده ۵۵)، نفی بخش‌هایی از حدیث متواتر غدیر، نفی حدیث ثقلین، نقد امیرالمؤمنین (ع) به خاطر جنگ‌های داخلی، نفی اعلم بودن امیرالمؤمنین (ع) نسبت به سایرین، بری‌الذمه کردن یزید به خاطر جنگ با امام حسین (ع)، نقد تلویحی اباعبدالله الحسین (ع) در قیام علیه یزید، برخی از این موارد هستند.

۹- عبدالحمید، ۱۴۱۷، صص ۲۹۹-۴۱۵.

۱۰- مسجدجامعی، ۱۳۸۰، صص ۱۰۵-۴۳.

۱۱- منظور در زمان تأسیس نهایی پادشاهی عربستان سعودی و فروپاشی امپراتوری عثمانی در دهه ۳۰ و ۴۰ میلادی است.

۱۲- مسجدجامعی، ۱۳۸۰، صص ۱۱۰-۱۰۵.

13- Commin, 2006/pp 107-106.

۱۴- رابطه‌العالم‌الاسلامی: منشأ تشکیل آن به کنفرانس مکه در سال ۱۹۶۲ برمی‌گردد. پودجه آن حداقل دو بیست میلیون ریال سعودی است و دکتر عبدالله التركي ریاست آن را بر عهده دارد. سازمان‌های متعددی در عربستان سعودی، همچنین هزاران مسجد و مؤسسه در سرتاسر دنیا، زیر نظر آن به فعالیت مشغول است.

۱۵- برخی مانند زرقاوی ایران و تشیع را کفر اکبر و آمریکا را کفر اصغر می‌دانستند و برخی مانند ایمن الظواهری بر عکس.

۱۶- کتبی مانند *معالم‌فی‌الطریق* از سیدقطب و *الفریضه العالیه* از محمد عبدالسلام فرج در این فرایند مؤثر بودند.

۱۷- با توجه به اینکه مطالب این پاراگراف همه از اطلاعات عمومی مربوط به این حوزه پژوهشی است، به منبع خاصی ارجاع داده نشد، برای نمونه نک: <http://www.gharibreza.com/index.php/page.202a4132html>

۱۸- ارائه نامه مشهوری تحت عنوان «علی ای اساس نتعایش» خطاب به جهانیان، که بعد از ماجراجویی‌های القاعده توسط سلمان العوده و دو شخصیت دیگر نو- وهابی نگاشته شد و به امضای ۱۵۰ نفر از شخصیت‌های فرهنگی عربستان سعودی رسید، نمونه‌ای از این فعالیت‌هاست.

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

20- Brown, 2005/pp 21-8.

۲۱. یکی از استنادات مشهور ایشان، که هنوز هم بر سر منابر سلفیه قرائت می‌شود - البته با تفسیری معتدل‌تر- این قول

گفتمان وهابیت و اندیشه معاصر ایران

است: «فإنَّ اِصْدَاقَ الْحَدِيثِ، كِتَابُ اللَّهِ وَ خَيْرُ الْهَدْيِ، هَدْيُ حَمْدٍ وَ شَرُّ الْأُمُورِ وَ مُحَدَّثَاتُهَا وَ كُلُّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَ كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَ كُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ».

22- Kepel, 2008/pp 28-20.

۲۳. بدیهی است که منظور از مشابهت نظری، یکسانی اندیشه‌ها نیست و تمایزات مهم بین اخوان و وهابیت را نمی‌توان انکار کرد.

24- Baran, 2008/pp 120-96.

۲۵. در واقع نگاه وهابیت مدرن (نو - وهابیت) به همه چیز سیاسی است. به همین خاطر بستر اصلی سکولاریسم که قدسیت‌زدایی از عالم است، و خود وهابیان نیز در آن مشارکت دارند، مورد غفلت قرار می‌گیرد.

26- Bar, 2006/pp 51-38.

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

۲۸. برای نمونه ن.ک به فتاوی کبار علما در جزء سوم صفحات: ۳۰۶-۳۰۴، ۳۳۰، ۲۹۶ در: <http://www.alifita.com/default.aspx>

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

۳۰. برای نمونه ن.ک: <http://almoslim.net/nod/82527/>, <http://almoslim.net/nod/83007/>

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

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

۳۳. می‌دانیم که طالبان، محصول امتزاج چند نگرش و گرایش مختلف است. فرهنگ سنتی پشتون‌ها، صوفیان دیوبندی، گرایش ماتریدی، فقه حنفی و... که صرفاً در مبارزه با شیعه و استعمار با وهابیت و جوه اشتراک یافته و متحد شدند.

۳۴. روش وهابیت این است که از طریق مؤسسه‌های خیریه ثروتمند خود، مساجد قدیمی را به بهانه بازسازی تخریب می‌کند و مساجد مدرن را با سبک و سیاق مطلوب سعودی‌ها احداث می‌نماید. نمونه‌ای از این مساجد در مناطق سنی‌نشین ایران نیز احداث شده است. واضح است این اقدام دستمایه گرانبهایی برای وهابی‌هاست تا میراث فرهنگی و تاریخی جهان اسلام، بازخوانی نشده و تاریخ، آن‌گونه که آنها می‌خواهند بیان شود.

35- Kane Finn, 2002.

36- Yamani, 2004.

۳۷- نقوی، ۱۳۷۷، صص ۱۹۰-۱۲۵.

۳۸- البته این که سیاست بخشی از دغدغه‌ها و اندیشه‌های روشنفکر باشد و حتی برای این دغدغه‌ها به فعالیت سیاسی بپردازد، محل بحث نیست، بلکه این مهم است که روشنفکر در ایران و کشورهای مشابه، همواره به تبعیت از یک ایدئولوژی خاص می‌پردازد.

۳۹- داوری اردکانی، ۱۳۸۷، صص ۵۹-۵۱.

۴۰- همان، صص ۷۶-۷۱.

۴۱- بینی مطلق، ۱۳۸۹، صص ۶-۴.

۴۲- مددپور (کتاب اول)، ۱۳۷۲، صص ۲۹-۲۷.

۴۳- همان، صص ۸۳-۸۱.

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

۴۵- مددپور (کتاب اول)، صص ۹۰-۸۸).

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

۴۷- مددپور (کتاب اول)، صص ۲۱۱-۲۰۵.

۴۸. اصالت طبیعتی که سیدجمال نقد می‌کند، مربوط به دیدگاه‌های سیداحمدخان هندی و مخلوطی از آموزه‌های مدرن

طبیعت‌گرایانه و دیدگاه‌های خرافی باستانی است.
 ۴۹- مددپور (کتاب دوم)، ۱۳۷۲، صص ۵۳-۴۳.

50- Soguk, 2011/pp83-77.

۵۱- مددپور (کتاب سوم)، ۱۳۷۲، صص ۳۷-۳۳.

۵۲- ن.ک: بینیای مطلق، سعید (۱۳۸۵)، تأملی در رابطه دین و مدرنیته، روزنامه شرق، شماره ۸۳۵، ۸۵/۵/۲۵، صفحه ۲۲.

۵۳- فقیهی، ۱۳۶۶، صص ۲۶۹-۲۶۸.

۵۴- جعفریان، ۱۳۸۳، صص ۳۲-۳۰.

۵۵- همان، صص ۶۵-۶۲.

۵۶- همان، صص ۷۷-۷۴.

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

۵۸- جعفریان، ص ۱۲۷.

۵۹- البته خرقانی کمی با شخصیت‌های این طیف تفاوت دارد و در واقع تا حدی ناقد فضای سکولار کشور بوده و تا حدی در جستجوی سیاست اسلامی نیز هست. این سیاست اسلامی با تأویل ظواهر آیات و روایات به عناصر سیاسی مدرن صورت می‌پذیرد. (مقایسه کنید با نظریه سیاسی وهابیت) با این همه او نیز در مجموع در طیف مذهبی‌های متجدد قرار می‌گیرد.

۶۰- جعفریان، صص ۶۳۶-۶۲۳.

۶۱- همان، صص ۶۴۸-۶۴۴.

۶۲- همان، صص ۶۵۱-۶۴۸.

۶۳- همان، ص ۷۹.

۶۴- همه آنچه در این پاراگراف گفته شد مورد اتفاق منابع است. برای نمونه ن.ک: <http://fa.wikipedia.org> ذیل عنوان: احمد مفتی‌زاده.

۶۵- البته باید دقت داشت که این دیدگاه‌ها متعلق به آخرین روزهای زندگی مفتی‌زاده است. اما آنچه از دیدگاه‌های اولیه او گزارش شده است، نموداری رویکردی مطلق‌اندیشانه و به شدت جزمی است.

۶۶- مفتی‌زاده، ۱۳۷۱.

۶۷- منبع نگارنده در این مورد کتاب منتشر نشده‌ای است به نام «مفسده‌جویان را افشا کنیم» که ابتدای انقلاب اسلامی توسط سازمان پیشمرگان مسلمانان گرد تهیه شده ولی فقط در سطح محدودی پخش شد. کلیه اسناد ساواک از این کتاب بیان می‌گردند. تصویر اصل اسناد مذکور، در کتاب موجود و در اختیار نگارنده هستند.

۶۸- مفتی‌زاده شورایی بودن حکومت را شرط اسلامی بودن آن می‌داند. این دیدگاه در تضاد با نظریه رایج اهل سنت است که شورایی بودن را یکی از روش‌های حکومتی می‌دانند و نه منبع مشروعیت حکومت. همچنین شورایی بودن نحوه حکومت، که مفتی‌زاده آن را به «خلفای راشد» منتسب می‌سازد، به کلی با دموکراسی مدرن متفاوت است. مهم‌تر از همه آن که منظور مفتی‌زاده از لزوم شورایی بودن حکومت، فدرالیته کردن جمهوری اسلامی و اعطای امتیازات سیاسی خاص به مناطق کردنشین است.

۶۹- نگاه کنید به همان منبع فوق‌الذکر.

۷۰- عبدولا، ۲۰۱۰، صص ۲۸۶-۲۲۸.

۷۱- اطلاعات این بخش در مصاحبه نگارنده با منابع ذی‌ربط به دست آمده است.

۷۲- یادآور می‌شویم که جذب‌شدگان به سلفیت، پس از آن که مقبولیت لازم را کسب کردند و فعالیت تبلیغی خود را آغاز نمودند، معمولاً نام خود را تغییر می‌دهند و از اسامی اسلامی - سنی به جای اسامی محلی خود استفاده می‌نمایند.

۷۳- گزیده‌ای از سخنرانی‌های ایشان نزد نگارنده وجود دارد.

۷۴- گنجی، ۱۳۸۲، صص ۵۳-۵۲.

۷۵- موضوع بررسی این مقاله بیشتر ناظر به گفت‌وگو وهابیت به طور عام بود. می‌توان در مجال دیگری، به ارزیابی

شباهت‌های شگفت‌آور وهابیت میانه‌رو با برخی از اصحاب فرهنگ کشور در موضوعاتی چون ارتباط غرب و اسلام، یا سنت و تجدد پرداخت. اساساً به نظر می‌رسد طرز تلقی ظاهرگرایی دینی و طرز تلقی ظاهر بینانه غربی، اتحادی باطنی دارند که هر آن، در هر بخشی، صرف‌نظر از مذهب و فرقه و...، امکان ظهور و همسویی می‌یابند. این ظهور و همسویی، در کشورهای غربی که با اصل تفکر روبرو هستند، فعلاً کمتر است، اما در کشورهای حاشیه‌ای که با رونوشت آن تفکر روبرو هستند، بیشتر می‌گردد.

۷۶- برای مثال ناتانا دیلانگ اصرار دارد وهابیت را یک نهضت رفورم دینی معرفی سازد. وی با تفکیک ناصواب وهابیت از محمد ابن عبدالوهاب و ابن تیمیه تلاش دارد تا ابن عبدالوهاب را اصلاح‌گری برای دفاع از حقوق زنان، صلح‌طلبی و امثال آن نشان دهد. او القاعده را به طور کلی غیر از وهابیت می‌داند. (Delong-Bas, 2004)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی