

The synergy of Totalitarianism and Religious Violence in Salafi Social Movements

Seyed Sadroddin Moosavi Jashni ^{1*}

Received on:28/11/2021
Accepted on:16/03/2022

Abstract

The spread of extremism and religious violence in the Middle East has made peaceful coexistence between followers of religions in parts of the region impossible. Religious violence is a highly dangerous phenomenon that in addition to imposing human costs, also inflicts a lot of financial costs on the world. Islamic violence and terrorism are the product of certain Salafi readings of the theological doctrines of certain Islamic sects, formulated by radical Sunni clerics in the past and revived in the contemporary era. The formulation of these readings is such that it empties them of thought and turns them into ideology and provides the ground for totalitarianism and violence. Due to the lack or scarcity of research on the relationship between totalitarianism and religious violence in the Salafi movements, this article is an attempt to fill the gap in this area. Therefore, the present study focuses solely on the mechanism of the synergy of totalitarianism and religious violence in these movements. This paper uses the theoretical framework of Mario Diani and Cohen to explain Salafi social movements, as well as Hannah Arendt's theory of the roots of totalitarianism to explain the synergistic mechanism of totalitarianism and religious violence. Research data were analyzed by documentary analysis. The findings show that religious totalitarianism and violence reinforce and reproduce each other by relying on the mobilization of mass support behind an ideology that prescribes radical social change. The ideological totalitarianism of religious/social movements in the Middle East provides the basis for "alienation or" hostility "and thus legitimizes violence, and provides the basis for the mutual strengthening and reproduction of totalitarianism and religious violence.

Keywords: Totalitarianism, Religious Violence, Social Movement, Salafi, Ideology .

1*. Associate Professor, Political Science, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran.
(Corresponding Author: sadrmoosavi@gmail.com)

هم‌افزایی تمامیت‌خواهی و خشونت دینی در جنبش‌های اجتماعی سلفی

سید صدرالدین موسوی جشنی^{*۱}

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵

چکیده

گسترش افراطی‌گرایی و خشونت دینی در خاورمیانه، همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب در بخش‌هایی از این منطقه را به امر ناممکن تبدیل کرده است. خشونت دینی پدیده شدت‌ظرف‌ناکی است که علاوه بر تحمیل هزینه‌های انسانی، هزینه‌های مالی فراوانی را نیز بر جهان تحمیل می‌کند. خشونت و تروریسم اسلامی محصول قرائت‌های سلفی خاصی از دکتترین‌های کلامی فرّوق خاص اسلامی است که توسط روحانیون رادیکال سنی در گذشته صورت‌بندی و در دوران معاصر احیا شده است. صورت‌بندی این قرائت‌ها به‌گونه‌ای است که آن‌ها را از اندیشه تهی و به ایدئولوژی تبدیل و زمینه را برای تمامیت‌خواهی و خشونت‌ورزی فراهم می‌آورد. به دلیل فقدان یا اندک بودن پژوهش در زمینه رابطه میان تمامیت‌خواهی و خشونت دینی در جنبش‌های سلفی، مقاله حاضر تلاشی است برای پر کردن خلأ موجود در این زمینه. از این‌رو، پژوهش حاضر صرفاً بر روی مکانیزم هم‌افزایی تمامیت‌خواهی و خشونت دینی در این جنبش‌ها متمرکز است. در این نوشتار از چهارچوب نظری ماریو دیانی و کوئن برای تبیین جنبش‌های اجتماعی سلفی و همچنین نظریه ریشه‌های تمامیت‌خواهی هانا آرنست برای تبیین مکانیزم هم‌افزایی تمامیت‌خواهی و خشونت دینی استفاده شده است. داده‌های پژوهش به روش تحلیل اسنادی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تمامیت‌خواهی و خشونت دینی با تکیه بر بسیج حمایت‌توده‌ای در پشت یک ایدئولوژی که تغییرات اجتماعی رادیکال را تجویز می‌کند یکدیگر را تقویت و بازتولید می‌کنند. تمامیت‌خواهی ایدئولوژیک جنبش‌های دینی / اجتماعی خاورمیانه زمینه را برای «غیریت‌سازی» یا «دشمن‌سازی» فراهم و بدین ترتیب خشونت‌ورزی را مشروعیت می‌بخشد و زمینه برای تقویت و بازتولید دو جانبه تمامیت‌خواهی و خشونت دینی فراهم می‌شود.

واژگان کلیدی: تمامیت‌خواهی، خشونت دینی، جنبش اجتماعی، سلفی، ایدئولوژی.

مقدمه

افراطی‌گرایی و خشونت دینی نه تنها صلح و امنیت خاورمیانه و غرب آسیا که صلح و امنیت جهانی را نیز به مخاطره انداخته است. بسیاری از کشورهای خاورمیانه و غرب آسیا در نتیجه گسترش تروریسم و خشونت دینی به صحنه منازعات دائمی میان گرایش‌های مختلف دینی تبدیل شده‌اند. در نتیجه، همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب در بخش‌هایی از این منطقه به امر ناممکن بدل شده است. تعدادی از هواداران جنبش‌های خشونت‌ورز دینی، این بلیه اجتماعی را تا قلب تعداد زیادی از سایر کشورها در اروپا، استرالیا، و نیوزیلند گسترش داده و همزیستی مسالمت در آن کشورها را نیز به مخاطره انداخته‌اند. دستگیری و تنبیه خشونت‌ورزان اگرچه ضروری است، اما نمی‌تواند یک راه‌حل دائمی برای ریشه‌کن کردن مشکلی تحت عنوان خشونت‌ورزی باشد، چرا که خشونت‌ورزان معلول یا برون‌داد جنبش‌های اجتماعی-دینی منطقه خودشان هستند که بنا به دلایل متعددی، از جمله عوامل توانمندساز فرامنطقه‌ای، شکل گرفته‌اند.

هزاران غیرنظامی جان و مال خود را در این‌گونه منازعات از دست داده‌اند، میلیون‌ها نفر آواره شده‌اند، میلیون‌ها نفر با به خطر انداختن جان خود راهی کشورهای دیگر شده‌اند، زیرساخت‌های بسیاری از کشورها ویران شده و زندگی در مناطق تحت تأثیر خشونت‌ورزان دینی به جهنم بدل شده است. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، تروریسم مذهبی به مرزهای کشورهای اسلامی محدود نمانده، بلکه تبدیل به تهدیدی برای زندگی مردم سایر ملل تبدیل شده است. گروه‌های مرتبط به داعش از زمان ظهور این گروه در سال ۲۰۱۳، اقدام به حدود سه هزار حمله در ۴۸ کشور به غیر از عراق و سوریه داشته‌اند. تنها در سال ۲۰۱۹ میلادی، این گروه‌ها اقدام به ۳۸۲ حمله در ۲۷ کشور داشته‌اند (Institute for Economics & Peace, 2020: 58).

خشونت دینی پدیده شدت خطرناکی است که علاوه بر تحمیل هزینه‌های انسانی، هزینه‌های مالی فراوانی را نیز بر جهان تحمیل می‌کند. هزینه اقتصادی تروریسم در سال ۲۰۱۴ برابر ۱۱۶ میلیارد دلار و در سال ۲۰۱۹ به خاطر شکست داعش ۲۶.۴ میلیارد دلار تخمین زده شد (Institute for Economics & Peace, 2020: 32).

در یک لایه عمیق‌تر، خشونت و تروریسم اسلامی محصول قرائت‌های خاصی از دکترین‌های کلامی فرّق خاص اسلامی هستند که توسط بعضی از متفکرین رادیکال سنی در گذشته صورت‌بندی و در دوران معاصر احیا شده‌اند. صورت‌بندی این قرائت‌ها به‌گونه‌ای است که آن‌ها را از اندیشه تهی

و به ایدئولوژی تبدیل و زمینه را برای تمامیت‌خواهی و خشونت‌ورزی فراهم می‌آورد. گرچه جنبش‌های خاورمیانه از منظرهای گوناگونی مورد مطالعه قرار گرفته (برای نمونه ر ک به Zakaria, 2006)، اما به دلیل فقدان یا اندک بودن پژوهش در زمینه رابطه میان تمامیت‌خواهی و خشونت دینی در جنبش‌های سلفی، مقاله حاضر تلاشی است برای پر کردن خلأ موجود در این زمینه. از این‌رو، پژوهش حاضر صرفاً بر روی مکانیزم هم‌افزایی تمامیت‌خواهی و خشونت دینی در این جنبش‌ها متمرکز است. در این نوشتار از چهارچوب نظری ماریو دیانی و کوئن برای تبیین جنبش‌های اجتماعی سلفی و همچنین نظریه ریشه‌های تمامیت‌خواهی هانا آرنت برای تبیین مکانیزم هم‌افزایی تمامیت‌خواهی و خشونت دینی استفاده شده است.

سؤال پژوهش: تمامیت‌خواهی و خشونت دینی در جنبش‌های اجتماعی سلفی خاورمیانه چگونه باعث هم‌افزایی و بازتولید یکدیگر می‌شوند؟

فرضیه پژوهش: تمامیت‌خواهی و خشونت دینی با تکیه بر بسیج حمایت توده‌ای در پشت یک ایدئولوژی که تغییرات اجتماعی رادیکال را تجویز می‌کند یکدیگر را تقویت و بازتولید می‌کنند. ایدئولوژی تمامیت‌خواه جنبش‌های دینی / اجتماعی خاورمیانه زمینه را برای «غیریت‌سازی» یا «دشمن‌سازی»، فراهم و بدین ترتیب خشونت‌ورزی را مشروعیت می‌بخشد و زمینه برای تقویت و بازتولید دو جانبه تمامیت‌خواهی و خشونت دینی فراهم می‌شود.

الف - مبانی نظری و روش

۱ - گردآوری داده‌ها و روش

نوع پژوهش در این مقاله کیفی و روش پژوهش تحلیل اسنادی است. داده‌های مورد نیاز به روش کتابخانه‌ای گردآوری و به روش تحلیل اسنادی مورد مطالعه قرار گرفت. با توجه به اینکه جنبش‌های سلفی خشونت‌ورز معاصر عمدتاً آموزه‌های خود را از سید قطب بعضی متفکرین معاصر دریافت می‌کنند، در این مقاله برای جمع‌آوری داده‌های مورد نیاز عمدتاً از آثار سید قطب استفاده شده است. مالکوم تایت^۱ معتقد است که پژوهش اسنادی، در علوم اجتماعی تحقیقی است که اسناد را تولید می‌کند، بر آن‌ها تمرکز می‌کند، یا با آن‌ها سروکار دارد و یا آن‌ها را به کار می‌برد. به عبارت دیگر

1 . Malcolm Tight

پژوهش اسنادی دربرگیرنده واکاوی در اسناد متعدد، از جمله کتاب، مقاله، روزنامه، و گزارش... است. بررسی اسناد ضرورتاً منجر به خلق داده جدید نمی‌شود، بلکه منجر به تحلیل داده‌های موجود در اسناد گوناگون می‌گردد. تحقیق در مورد اسناد نیازمند درک و فهم اهداف و موارد استفاده آن‌هاست. هیچ سندی نباید به مثابه یک «قطعه سنگ» در نظر گرفته شود، بلکه آن‌ها توسط افراد خلاق و علاقه‌مند ایجاد شده‌اند. برای دستیابی به این درک و فهم هنگام تحقیق در مورد اسناد بایستی درباره چهار سؤال زیر تأمل کنیم: چه کسی سند را خلق کرده، اهدافش چه بوده و در چه بافتاری آن‌ها ایجاد کرده؟ سند مورد نظر از زمان خلق چگونه مورد استفاده قرار گرفته و تفسیر شده است؛ رابطه سند با اسناد مشابه چیست و سند چه پیام‌هایی را منتقل می‌کند و حاوی چه پیام‌هایی نیست (خواندن بین خطوط) و اینکه چگونه این پیام‌ها را منتقل می‌کند (Tight, 2019: 18). تمرکز پژوهش حاضر بر روی پیام‌هایی است که اسناد مورد مطالعه منتقل می‌کنند.

۲- چهارچوب نظری: جنبش اجتماعی

از دید آنتونی گیدنز «جنبش‌های اجتماعی را می‌توان کوشش جمعی برای پیشبرد منافع مشترک یا تأمین هدف مشترک، از طریق عمل جمعی خارج از حوزه‌ی نهاد رسمی دانست» (گیدنز، ۱۳۷۸: ۶۷۹).

گی روشه جنبش‌های اجتماعی را چنین تعریف می‌کند: «جنبش اجتماعی عبارت است از سازمانی کاملاً شکل گرفته و مشخص که به منظور دفاع، گسترش و یا دستیابی به هدف‌های خاص به گروه‌بندی و تشکیل اعضا می‌پردازد و درصدد برمی‌آید تا عناصری را از جامعه تغییر دهد یا آن‌ها را حفظ کند» (روش، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

نیل اسملسر در یک رویکرد کارکردگرایی ساختاری بر این عقیده است که جنبش‌های اجتماعی اثر جانبی تغییرات اجتماعی برق‌آسا می‌باشند. به نظر او در زمان تغییرات برق‌آسا و گسترده، ظهور رفتارهای جمعی - مذهبی، انجمن‌های سری، فرقه‌های سیاسی، آرمان‌شهرهای اقتصادی - معنای مضاعفی می‌یابد، که از یک سو نشانگر ناتوانی نهادها و مکانیزم‌های کنترل اجتماعی در ایجاد انسجام اجتماعی است؛ و از دیگر سو منعکس‌کننده تلاش‌های جامعه برای عکس‌العمل به وضعیت بحرانی از طریق بسط اعتقادات جمعی است تا بتواند از آن به‌عنوان مبنای جدیدی برای ایجاد انسجام جمعی استفاده کند (Smelser, 1962; Della Porta and Diani, 2006: 7).

جنبش اجتماعی به معنای کنش کشمکش آمیزی است که در مخالفت با شکل موجودی از یکپارچگی اجتماعی انجام می‌گیرد (لچت، ۱۳۷۷: ۲۷۸). از نظر آلن تورن، همه‌ی جنبش‌های اجتماعی می‌بایست به عنوان یک نوع خاص از تضاد اجتماعی در نظر گرفته شوند. تعریف تضاد متضمن وجود کنشگران رقیب و منابعی است که آن‌ها برای در اختیار گرفتن یا کنترل آن با یکدیگر مبارزه یا مذاکره می‌کنند (کوهن و دیگران، ۱۳۸۶: ۷۱؛ Touraine 1981: 29). او این تضاد را جنبش اجتماعی می‌نامد که به واسطه‌ی روابط درونی آشکار بین کنشگران ستیزه‌گر و اهداف تضاد تعریف می‌شود. تورن به درک اهدافی که جنبش‌های اجتماعی دنبال می‌کنند و دیدگاه‌ها و عقایدی که در مقابله با آن فعالیت می‌کنند توجه داشت.

نظریه‌های مبتنی بر دیدگاه‌های روان‌شناختی، جنبش‌های اجتماعی را نمود احساس محرومیت افراد در مقابل اتباع دیگر اجتماع و احساس پرخاشگری منتج از انتظارات برآورده نشده می‌دانند (Davies 1969; Gurr 1970, Della Porta and Diani, 2006: 7).

از دید ماریو دیانی جنبش اجتماعی یک فرایند اجتماعی متمایز متشکل از سازوکارهایی است که کنشگران درگیر در کنش جمعی در آن:

- وارد روابط ستیزه جویانه با مخالفین کاملاً شناخته شده می‌شوند؛
- با همدیگر از طریق شبکه‌های شدت در هم تنیده در تماس‌اند؛
- از یک هویت جمعی برخوردارند (Diani and Bison, 2004: 281).

نظریه‌پردازان حوزه جنبش‌های اجتماعی حداقل به چهار جنبه‌ی اختصاصی جنبش‌ها توجه مشترک دارند: شبکه‌های تعامل غیررسمی؛ اعتقادات مشترک و همبستگی؛ عمل جمعی متمرکز بر منازعات؛ منظور از منازعه، رابطه‌ی مخالفت آمیز میان بازیگرانی است که درصدد کنترل یک چیز مشابه هستند. برای این که یک منازعه‌ی اجتماعی رخ دهد ضروری است که این منازعه به عنوان حوزه‌ای مشترک و برخوردار از بازیگرانی تعریف شود که یکدیگر را به صورت «غیر» متفاوت درک می‌کنند اما در همان حال به وسیله‌ی ارزش‌هایی که برای هر دو طرف مهم هستند به یکدیگر پیوند می‌خورند؛ استفاده از اعتراض چه خشونت‌آمیز و چه مسالمت‌آمیز (Della Porta and Diani, 2006: 20-22).

۳ - ویژگی‌های جنبش اجتماعی

طبق نظر کوئن همه جنبش‌های اجتماعی ویژگی‌های خاص و مشترکی دارند (کوئن، ۱۳۸۷):

۴۰۵-۴۰۶) که عبارت‌اند از:

- مشخص بودن اهداف؛ جنبش اجتماعی معمولاً دارای مجموعه‌ای از اهداف است که کاملاً مشخص‌اند.
- داشتن برنامه؛ جنبش اجتماعی که هدفش بهبود وضع گروهی از مردم است در صورتی موفق خواهد بود که برای مردم مشخص کند که هدفش ایجاد چه نوع تغییراتی در جامعه است. برنامه‌های موجود برای نیل به این اهداف بسیار متنوع‌اند و ممکن است طیفی از تحسن‌های بدون خشونت، تظاهرات آرام، تظاهرات خشونت‌آمیز، ترور و انهدام اموال دولتی را دربر گیرد.
- داشتن ایدئولوژی؛ ایدئولوژی عامل گردآوری اعضای جنبش است. زیرا ایدئولوژی نه تنها وضع اجتماعی موجود را به باد انتقاد می‌گیرد، بلکه علاوه بر آن اهداف جنبش و روش‌های نیل به این اهداف را نیز روشن می‌کند. وسایلی که جنبش‌های اجتماعی به آن متوسل می‌شوند، متفاوت است. به طوری که از تبلیغات ساده و تحت فشار قرار دادن افکار عمومی گرفته تا خشونت و تظاهرات خشونت‌آمیز، انهدام اموال دولتی، ترور و سرکوب مورد استفاده قرار می‌گیرد. ولی به هر حال صرف نظر از هدف‌ها و وسایل مورد استفاده جنبش اجتماعی همیشه با یک بنیان فکری جدید مشخص می‌شود (کوئن، ۱۳۸۷ : ۴۰۵-۴۰۶). در مقاله حاضر از چهارچوب نظری ماریو دیانی و کوئن برای تبیین جنبش‌های اجتماعی سلفی استفاده شده است. همچنین نظریه ریشه‌های تمامیت‌خواهی هانا آرنت برای تبیین مکانیزم هم‌افزایی میان تمامیت‌خواهی و خشونت دینی استفاده شده است.

با توجه به ویژگی‌های فوق، جنبش‌های خشونت‌ورز دینی خاورمیانه از هر سه ویژگی یک جنبش اجتماعی برخوردارند. بعلاوه، جامعه‌شناس آمریکایی، لويس کیلیان^۱، دفاع یک جنبش از سویه تغییر یا مخالفت با آن را مبنایی برای گونه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی قرار می‌دهد. بر این اساس، یک جنبش اجتماعی ارتجاعی یا واپس‌گرا از اعاده وضعیت اجتماعی گذشته دفاع می‌کند (Turner & Killian: 1957). بر مبنای این تعریف، جنبش‌های سلفی خاورمیانه واپس‌گرا هستند.

۳- تعریف مفاهیم

تمامیت‌خواهی: مفهوم توتالیتیرنسم اولین بار توسط فیلسوف ایتالیایی جووانی جتتيله (Giovanni

.....
1 . Lewis M. Killian

Gentile) برای توصیف دولت ایدئال فاشیست در سال ۱۹۲۰ به کار برده شد. اما این مفهوم به سرعت با دلالت‌های منفی همراه شد، چراکه برای رژیم‌های هیتلر در آلمان و استالین در اتحاد جماهیر شوروی به کار برده شد. در علوم سیاسی این مفهوم عموماً برای اشاره به شکل متمایز مدرن دیکتاتوری مبتنی بر نه تنها ترور بلکه بر بسیج حمایت توده‌ای در پشت یک ایدئولوژی که تغییرات اجتماعی رادیکال را تجویز می‌کند مورد استفاده قرار گرفته است (Canovan, 1998).

از آنجا که ایدئولوژی نقش بسیار مهمی در استقرار و تحکیم رژیم‌های توتالیتر ایفا می‌کند، ضروری است این مفهوم از منظر هانا آرنت در ریشه‌های توتالیترینسم در اینجا بازخوانی شود.

ایدئولوژی: هانا آرنت در کتاب توتالیترینسم، ایدئولوژی را چنین تعریف می‌کند:

واژه ایدئولوژی ظاهراً بر این دلالت دارد که یک ایده می‌تواند موضوع یک علم قرار گیرد؛ درست همچنان که حیوانات موضوع جانورشناسی هستند؛ و پسوند "logy" در ایدئولوژی، همانند پسوند "logy" در جانورشناسی، دال بر چیزی جز همان گزاره‌های علمی درباره آن نیست. بدین تعبیر، یک ایدئولوژی هم یک علم دروغین و هم یک فلسفه دروغین خواهد بود که هم از مرزهای علم پا فراتر می‌گذارد هم از حدود فلسفه، و هم مرزهای هر دو را نادیده می‌گیرد. ایدئولوژی‌ها رویکرد علمی را با نتایج مرتبط فلسفی ترکیب می‌کنند و تظاهر می‌کنند که فلسفه علمی هستند. خداباوری استدلالی^۱، اگرچه وحی الهی را انکار می‌کند، اما صرفاً گزاره‌های «علمی» «درباره خدا، که فقط یک «ایده» است، را ارائه نمی‌کند، بلکه از ایده خدا برای تبیین تحول یا تکامل جهان استفاده می‌کند. "ایده" ایسم‌ها [گرایی‌ها] – مثلاً نژاد در نژادگرایی، خدا در خداباوری استدلالی، و غیره – هیچ‌گاه موضوع ایدئولوژی‌ها را تشکیل نمی‌دهند و پسوند -لوژی هیچ‌گاه نشانگر مجموعه‌ای از گزاره‌های «علمی» نیستند (Arendt, 1962: 468). ایدئولوژی‌ها همیشه فرض می‌کنند که تنها یک ایده برای تبیین همه چیز از طریق بسط یک قضیه اثبات شده کافی است و هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند چیزی اضافه بر آن بیاموزد، چراکه همه چیز در این فرایند "منطقی منسجم" (ایدئولوژی) قابل فهم است. (Arendt: 468).

سلفی و سلفی‌گری: واژه سلفی از ریشه سلف به معنای پیشین است. سلف کسانی هستند که گذشته‌اند، یعنی در گذشته زندگی می‌کردند. "سلف در اصطلاح بر کسانی اطلاق می‌شود که در سه قرن اول اسلام می‌زیسته‌اند" (البطوطی، ۱۴۳۱: ۹). یوسف قرضاوی در مفهوم اصطلاحی سلفیه

.....
1 . Deism
2 . isms

می‌گوید: "سلف عبارت است از همان قرن‌های اول که بهترین قرن‌های این امت هستند. قرن‌هایی که در آن‌ها فهم اسلام، ایمان، سلوک و التزام به آن تحقق یافت. سلفی‌گری نیز عبارت است از رجوع به آنچه که سلف اول در فهم دین اعم از عقیده و شریعت و سلوک داشتند" (القرضاوی، ۱۹۲۶: ۲). بنابراین سلف به معنای پیشینیان از امت اسلامی است و مراد مردم زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله (صحابه) و نزدیک به آن زمان یعنی تابعین و تابعین تابعین هستند.

خشونت دینی: خشونت دینی یا مذهبی مفهومی است معطوف به پدیده‌هایی که در آن دین یا مذهب، موضوع و یا عامل رفتار خشونت‌آمیز است. خشونت دینی خصوصاً خشونت است که دیدگاه‌ها، نصوص یا آموزه‌های دینی یا محرک آن است و یا عکس‌العملی است به این سه مقوله (Wellman and Tokuno 2004: 294). انگیزه دیگری که شاید جذاب‌تر باشد، وعده کشته شدن قاتل هنگام عمل است که او پس از کشته شدن فوراً به بهشت اعلی عروج می‌کند: «این وعده منجر به ایثار جان خود و عمل شهادت‌طلبانه انتحاری می‌شود» (Lewis, 1985; Hoffman, 1993: 1) خشونت یا درگیری زمانی اتفاق می‌افتد که چیزی مورد منازعه قرار می‌گیرد. هنگامی که دین با خشونت ملازم شود، ممکن است انتظار داشته باشیم که آن چیزی که مورد منازعه قرار گرفته ایدئولوژی یا اخلاقیات (اعتقادات) باشد. اما همیشه این‌گونه نیست و خشونت مذهبی را به بهترین وجه می‌توان بدین گونه توصیف نمود: پدیده پیچیده‌ای که ترکیبی از قلمروهای مورد منازعه - از جمله قدرت، شخصیت، فضا یا مکان، و هویت گروهی - را درگیر می‌کند. این قلمروهای مورد منازعه را نباید با عوامل توانمند ساز، از قبیل عوامل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و روان‌شناختی، اشتباه گرفت. هنگامی که عوامل توانمند ساز نقش‌آفرینی کنند، قلمروهای مورد منازعه گوناگونی اولویت پیدا می‌کنند. همچنین بایستی میان ریشه‌های اصلی خشونت دینی یا درگیری مذهبی (آنچه مورد منازعه قرار گرفته) و شیوه‌ای که برای شکل دادن به درگیری به لحاظ گفتمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد تفاوت قائل شد. به عبارت دیگر آنچه گفته می‌شود منازعه برای آن صورت می‌گیرد ممکن است به صورت معناداری با آنچه واقعاً مورد منازعه است متفاوت باشد (Mayer, 2016: 2-3).

پ - تحلیل موضوع

سیاست معمولاً بخشی از حکمت عملی در معارف اسلامی بوده و توسط متفکرین و حکمای مسلمان در آثاری تحت عناوینی از جمله سیاست‌نامه، احکام‌السلطانیه، سیرالملوک و اندرزنامه تبیین

می‌شد. در رسالات متفکرین مسلمان عناوینی از قبیل وظایف حاکم، حکومت و حدود اختیار آن بحث می‌شد. اما بحث در مورد این امور به صورت نظام‌مند و تلاش برای ارائه نظریه حکمرانی در میان متکلمین و حکمای مسلمان به محاق رفت تا اینکه از حدود دو قرن پیش بنا به دلایل گوناگونی جنبش‌های سیاسی در میان مسلمانان به ساحت اجتماعی-سیاسی بازگشت و اوج گرفت. مواجهه اندیشمندان مسلمان با مدرنیته غربی، مبارزه با استعمار، دفاع از دارالسلام، و ادعای اسلام بر جامعیت و نیاز به تشکیل حکومت، بعضی از این دلایل را تشکیل می‌دهند. مواجهه اندیشمندان مسلمان با مدرنیته غربی آغاز هوشیاری و در مرحله بعد بیداری آنان نسبت به جایگاه فکری و وضعیت عینی آنان در منطقه و جهان گردید. در نتیجه، نظریه‌های مرتبط با حکمرانی و تدبیر امور مدینه که برای سده‌ها به محاق رفته بود دیگر بار به دل‌مشغولی تعدادی از متفکرین مسلمان تبدیل شد. حاصل آنکه آن‌ها به غفلت مزمونی که در طول سده‌ها نسبت به سرنوشت خویش به آن دچار شده بودند آگاه گشته و به یک‌باره به عقب‌ماندگی خویش در مقایسه با دیگر ملت‌های معاصر پی بردند. فرایند پیامدهای هوشیاری و بیداری در دو جهت متفاوت مشاهده شد. در نتیجه هوشیاری، متفکرین مسلمان برای نوزایی اسلامی تلاش می‌کردند، که هدف اصلی آن رهایی از قیدوبندهای باز دارنده بود و از بطن آن می‌توانست جنبش‌های معتدلی ظهور کند که روابط خود با «دیگری» را آگونیستی صورتبندی می‌کردند. هدف متفکرین این نحله فکری بازسازی هویت دینی و نوسازی و توسعه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی سازگار با سایر دولت-ملت‌ها بود. گویی حاملان این گفتمان دریافته بودند که بدون برخورداری از نظریه سیاسی از طریق بهره‌مندی از ترکیب داشته‌های خود با دستاوردهای سایر ملل نخواهند توانست امور سیاسی را سامان بدهند. اما، در نتیجه بیداری، احیاگرانی پا به عرصه گذاشتند که هدفشان بازگشت به میراث گذشته و جستجوی پناهگاهی فکری و ایده‌آل در آن بود. احیاگران که حداقل از سالهای آغازین سده بیستم ادامه دهندگان راه جنبش‌های سلفی (ابن حنبل، ابن تیمیه، ابن عبدالوهاب....) بودند، باور داشتند که با رجوع به اصول، الگو و انبانی از پاسخ‌ها درباره مسائل و مشکلات مسلمانان در هر زمان و مکان در اختیار دارند. این گروه از احیاگران به داعیان اصالت معروف شدند (اصلگرایی/فاندامنتالیسم) (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۸-۹).

مدعاهای داعیان گفتمان اصالت، قرائت آنان از تراث (در ادبیات عرب عمدتاً از مفهوم تراث برای اشاره به سنت استفاده می‌شود) را از اندیشه تهی و آنرا تبدیل به ایدئولوژی کرد، زیرا داده‌های آنان بر اساس سامانه‌ای معرفتی بنا نشده و بیشتر اصولش مواضعی دفاعی یا تهاجمی توییخی علیه گفتمانی منسجم (مدرنیته) است و پیش از آنکه دعوت به معرفت‌نظری باشد، فراخوانی برای نوعی

تحت‌جزب ذهنی و وجدانی است. از این روی سیاسی کردن و بسیج آن برای پروژه بنیادگرایی اسلامی معاصر کاری ساده بود (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۱۱). بلقزیز معتقد است که حد اقل سه اصل، خاستگاههای نظری اساسی ایدئولوژی اصالت را نزد آنان شکل می‌دهد (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۹). این سه اصل عبارتند از: برتری اسلام بر عقاید و نظام‌های اجتماعی - سیاسی دیگر در موارد و امکاناتی که به پیروان آن تقدیم می‌کند و نص قرآن امت اسلام را به منزله بهترین امت برای امر به معروف و نهی از منکر برگزیده است (البته این اصل مورد وفاق اکثر گفتمانهای اسلامی نیز هست). اصل دوم از انحطاط و زوال تمدن غرب سخن می‌گوید و آنرا جاهلیت مدرن می‌خواند. اصل سوم بیانگر بی‌نیازی مادی و معنوی مسلمانان به "دیگری" غیر مسلمان (و همچنین «دیگری مسلمان» غیر همفکر) است. زیرا بر این باورند که در تراث فرهنگی، اعتقادی و مدنی خویش آنچه نیاز حال و آینده آنان را بر آورده میکند وجود دارد. جوهر ایدئولوژی اصالت، دفاع از هویت «من» مدنی است (بلقزیز: ۱۳۹۶: ۱۰) که طبیعتاً منجر به "غیرت سازی" و رابطه آنتاگونیستی با «دیگری» می‌شود.

ایدئولوژی که نهایتاً منجر به تمامیت خواهی می‌شود را می‌توان بر اساس دیدگاه آرنت صورتبندی کرد. از منظر هانا آرنت، محتوای ایدئولوژی در یک نظام توتالیتر برای اعضای جنبش به هر قیمتی، دیگر یک مساله عینی نیست که مردم امکان ارائه نظر در باره آن داشته باشند، بلکه همانند قواعد ریاضی، به یک عنصر واقعی و نقد ناپذیر در زندگی آنها تبدیل شده است. ساماندهی کل بافتار زندگی بر اساس یک ایدئولوژی می‌تواند تنها تحت یک رژیم توتالیتر به سرانجام برسد (Arendt, 1962: 382). آرنت می‌نویسد: در چارچوب ایدئولوژی توتالیتر، اگر که زندانیان «جانور» باشند، اینکه آنها باید کشته شوند کاملاً معقول و منطقی است؛ اگر دچار انحراف شده باشند، نایستی به آنها اجازه داده شود که جمعیت را آلوده کنند؛ اگر که آنها «ارواح برده-مانندی» داشته باشند (Himmler) هیچ کس نباید در بازآموزی آنها درنگ کند (Arendt, 1962: 476).

بر اساس این تبیین، ایده "جانور انگاری" یا آلوده انگاری "دیگری" در ایدئولوژی سلفی/اصلگرا بسیار پر رنگ است. ایدئولوژی سلفی/اصلگرا با تمسک به حربه‌هایی مانند تکفیر و بدعت، پیروان سایر ادیان و مذاهب را منحرف و در نتیجه مهدورالدم می‌داند و نه تنها نسبت به این دیدگاه هیچ پشیمان نیست بلکه بر آن اصرار هم دارد. دیدگاه ابومصعب قرضای از نظریه پردازان معاصر نظریه اصلگرایی در این زمینه بدین قرار است: "دیده‌ایم که برخی معتقدند اگر کسانی غیر مومنین به دین را کافر بدانند، تعصب ورزیده اند و تندروی کرده‌اند، درحالی که اساس ایمان دینی این است که مومن فکر کند بر حق است، و مخالف او بر باطل، و در این حقیقت جای هیچ چون و

چرا باقی نمی‌ماند." (القرضاوی، ۱۹۸۴: ۴۰)

استقرار یک حکومت دینی بر مبنای دیدگاه غیریت ساز منجر به توتالیتریسم مطلق می‌شود. برای مثال، جنبش سلفی داعش، زمانیکه که در بخشهایی از عراق و سوریه دولت اسلامی تشکیل داد، همین سیاست‌ها را دنبال می‌کرد. از یکطرف مذهب را به ایدئولوژی تبدیل کرد و از طرف دیگر بدون تمامیت‌خواهی قادر به ادامه نبود. مخالفین خود را جانور و منحرف خواند، و به فجیع‌ترین آشکال آنها را نابود می‌کرد. زنده سوزاندن خلبان جت جنگی، بریدن سر مخالفین و خبرنگاران، و خشونت جنسی علیه زنان صرفاً بعضی از اعمال غیر انسانی داعش علیه مخالفین بود. هنگامیکه محمد مرسی، نامزد حزب آزادی و عدالت وابسته به اخوان المسلمین در انتخابات ریاست جمهوری مصر در ژوئن ۲۰۱۲ حایز اکثریت آراء شد، اخوان المسلمین، که ایدئولوژی خود را از اندیشه‌های سید قطب به ارث برده‌اند، با اتخاذ سیاست تمامیت‌خواهی و حذف همه رقبا و هم‌زمانی که در انقلاب ۲۰۱۱ مشارکت داشتند، زمینه را برای نارضایتی و سقوط خود فراهم آورد. در میان مقامات دولت اخوان المسلمین تنها یک نفر غیر اخوانی آنها از حزب نور دیده می‌شد، سایر گروه‌هایی که برای سقوط رژیم مبارک شانه به شانه اخوان المسلمین مبارزه کرده بودند به حاشیه رانده شدند. در نتیجه این تمامیت‌خواهی حتی تعدادی از اعضای ارشد اخوان از این گروه خارج شده و حزب جدیدی را تشکیل دادند (Stratfor, 4 July 2013: 4).

در نظر آرنت، همه ایدئولوژیها دارای عناصر تمامیت‌خواهی هستند، اما این عناصر کاملاً توسط جنبشهای تمامیت‌خواه ایجاد می‌شوند، و این مساله این تصور فریب کارانه را به وجود می‌آورد که تنها نژادپرستی و کمونیسم در خصلت خود تمامیت‌خواه هستند. اما، حقیقت آنست که، ماهیت واقعی همه ایدئولوژیها صرفاً در نقشی که ایدئولوژی در دستگاه سلطه‌گر تمامیت‌خواهی ایفا می‌کند آشکار می‌شود. از این منظر، سه عنصر ویژه تمامیت‌خواهی که خاص همه تفکرات ایدئولوژیک هستند ظاهر می‌شوند (Arendt, 1962: 470).

ابتدا ضروری است این سه عنصر ویژه تمامیت‌خواهی مد نظر آرنت ارائه شود و سپس بر اساس این چهارچوب رابطه دیالکتیکی میان تمامیت‌خواهی و خشونت دینی در جنبشهای سلفی تبیین خواهد شد.

این سه عنصر عبارتند از: اول، داعیه تبیین کامل: ایدئولوژیها تمایل دارند که نه تنها آنچه که در حال حاضر هست، بلکه آنچه در آینده خواهد شد، آنچه زاده می‌شود و آنچه به گذشته می‌پیوندد، را تبیین کنند. داعیه تبیین کامل، تبیین کامل همه حوادث تاریخی، تبیین کامل گذشته، معرفت کامل

نسبت به حال، و پیش بینی معتبر آینده را شامل می‌شود (Arendt, 1962: 470).

دوم، در این ظرفیت، تفکر ایدئولوژیک از تمامی تجاربی که نمی‌تواند از آنها چیز جدیدی بیاموزد، حتی اگر موضوع چیزی باشد که به تازگی به گذشته پیوسته [حتی اگر کشف تازه ای باشد]، مستقل می‌شود و آن را (که قدرت تبیین و توضیحش را ندارند) بی‌ارزش می‌کند. بنابراین تفکر ایدئولوژیک از واقعیتی که ما با حواس پنگانه‌مان ادراک می‌کنیم رها می‌شود، و بر روی یک واقعیت «حقیقی تری» که در پشت همه چیزهای قابل تصور پنهان است تاکید می‌ورزد، و از این موقفِ اختفا بر آنها مسلط می‌شود و نیازمند یک حس ششمی است که ما را قادر می‌سازد به آن آگاه شویم. حس ششم دقیقاً توسط ایدئولوژی فراهم می‌شود، یعنی آن تلقین ایدئولوژیکی که در نهادهای آموزشی، که منحصر برای این هدف تاسیس شده‌اند، «سرباز سیاسی» تربیت می‌کنند (Arendt, 1962: 470-71).

سوم، از آنجا که ایدئولوژی‌ها قدرت تغییر واقعیت را ندارند، به این رهایی اندیشه از تجربه از طریق شیوه‌های مشخص استدلال دست پیدا می‌کنند. تفکر ایدئولوژیک، حقایق را در یک روند کاملاً منطقی که از یک قضیه بدیهی پذیرفته شده آغاز می‌شود، نظم می‌دهد، و هر چیز دیگری را از آن استنتاج (استقراء) می‌کند؛ یعنی، با یک انسجامی که هیچ کجا در قلمرو واقعیت وجود ندارد، به پیش می‌رود (Arendt, 1962: 471).

هر سه عنصر در گفتمان سلفی/اصلگرایی/بنیادگرا به وضوح وجود دارد. در مورد عنصر اول، ناتاریخمندی مفهوم اصالت در این گفتمان/ایدئولوژی باعث شده که این گفتمان خود را محدود به مکان و زمان معینی نداند. بعبارت دیگر این گفتمان معتقد است که تنها نظام معرفتی است که بدون در نظر گرفتن بافتار تاریخی اش برای همه زمانها و مکانها کاربست دارد. سید قطب از نظریه پردازان ایدئولوژی اصلگرا/سلفی‌گری، بر این عقیده است که «اسلام هرگز به مسلمان این اجازه را نمی‌دهد که اصول عقیده و شالوده‌های جهان بینی و تفسیر قرآن و سیره پیامبر و برنامه تاریخ و تفسیر چالاکیه‌ها و سیستم جامعه و نظام حکومتی و خط مشی سیاست و انگیزه‌ای هنر و ادبیات و تعبیر و ... خود را از مصادر غیراسلامی فراگیرد و یا آن را از مسلمانی بیاموزد که به دینداری و تقوای او در همه این موارد، اعتماد نداشته باشد» (قطب، ۱۳۹۰: ۱۱۷). از اینرو، این گفتمان (ایدئولوژی) بایستی همواره بازتولید شود تا ماهیت جامعه اسلامی تحقق یابد. این گفتمان در ماهیت خود گذشته‌گراست، و «معیاری ویژه را بنا می‌نهد که با معنای رشد و پیشرفت مغایرت دارد و به مقتضای آن، پیشرفت به معنای انتقال (کمی و نوعی) به پیش نیست ... بلکه انتقالی خلاف و به سمت عقب است. بدین سان جریان

رو به جلو به بازگشت و شدن (فرجام) به آغازها، به بن‌مایه‌های بنیادی تبدیل می‌شود. آینده ما در این معنا گذشته ما می‌شود و وفاداری ما به این گذشته درست‌ترین راه به سوی آینده است» (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۱۲).

در رابطه با عنصر دوم، ویژگی‌های ایدئولوژی اصلگرا/سلفی، این گفتمان/ایدئولوژی را به عنصر نقدناپذیر تبدیل کرده است. اختصاص دادن این ویژگی‌ها به این ایدئولوژی باعث شده که حاملان این گفتمان آنرا در «جامه احرام ببینند که بیشتر همانند مقدس کردن خویش یا چیزی شبیه آن است و تعرض به آن، حتی بدون خشونت لفظی، توهین به امر مقدس محسوب می‌شود و نتایجی وخیم به دنبال دارد که در شرائط تخفیف (به قول حقوقدانان)، گونه‌ای بدعت شمره می‌شود و پیرو آن گمراه است» (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۱۳). در واقع، ایدئولوژی اصلگرا خود را حق و بقیه را باطل می‌انگارد. بعلاوه متفکرین اصلگرا فهم خود از دین را ذات دین می‌پندارند. به گفته نصر حامد ابوزید، گفتمان دینی سنتی «گفته‌ها و اجتهادات پیشینیان را با خود دین گاه یکسان می‌شمارد. عبارت دیگر... معرفت دینی را با دین یکسان می‌گیرد» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۸۸). هنگامیکه معرفت دینی با ذات دین یکسان پنداشته شود، متون تولید شده توسط حاملان این گفتان نیز، همسنگ با نص، نقدناپذیر و قدسی می‌شوند. در چنین حالتی، حامل هر گفتمانی خود را حق پنداشته و دیگران را باطل. در صورتیکه حاملان هر یک از این گفتمان‌ها به قدرت برسند، بدون تردید تمامیت‌خواه خواهند بود و اعمال خشونت در برابر دیگری کاملاً جایز و بلکه برای از بین بردن «فتنه» واجب شمرده خواهد شد. در این زمینه سید قطب می‌گوید: «نظر اسلام روشن است: حق متعدد نمی‌باشد، و غیر از حقیقت بقیه همه باطل و در گمراهی به سر می‌برند و حق و باطل را نمی‌توان به هم آمیخت و یکی دانست. به هر حال بیش از دو حکم نیست. یا حکم الله است یا جاهلیت» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۱۳).

اما سید قطب به اعلام ایستار نظری خود در باره حق و باطل اکتفا نمی‌کند و در وهله بعد حکم جهاد بر علیه هر آنکه «غیر» است (جاهلیت مدرن یا مشرکین) را صادر می‌کند: او به نقل از ابن قیم می‌نویسد: نبرد ابتدا «حرام بود بعد تجویز گردید و آنگاه فرمان نبرد با کسانی که جنگ را شروع می‌کردند، صادر گردید و سرانجام نبرد با تمام مشرکین واجب شد» (قطب، ۱۳۹۰: ۵۴). سید قطب سپس این حکم را برای همه زمانها و مکان‌ها قابل اجرا و واجب می‌داند: «حرکت آزادی بخش جهادی، تا وقتی که «دین همه‌اش از آن خدا نشود» هیچگاه متوقف نمی‌شود» (قطب، ۱۳۹۰: ۵۴).

در این دیدگاه ایدئولوژیک، اولاً، با ادعای مالکیت حق، سید قطب و سایر اصلگرایان/بنیادگرایان راه را بر هر گونه تعاملی با سایر گفتمان‌ها، ادیان و مذاهب مسدود می‌کنند. ثانیاً، بدون شک این

رویکرد راه را برای تمامیتخواهی هموار می‌کند و مفاهیمی از جمله تکفیر، بدعت و جهاد زمینه را برای «غیریت سازی» و خشونت دینی بر علیه «دیگری» و نابودی «خصم» فراهم می‌کند.

عنصر سوم ایدئولوژی در تبیین هانا آرنت از مفهوم ایدئولوژی نیز در گفتمان اصلگرا حضور دارد، که بایستی آنرا در ویژگی دیگر این گفتمان، یعنی یکسان انگاری معرفت دینی و دین جستجو کرد. گفتمان اصلگرا «به شکل مکانیکی میان نصوص (متون دینی)، و قرائت خود از آن‌ها [به نوعی ارتباط] این همانی برقرار می‌کند و آن دو را یکسان می‌پندارد» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۷۷). همانگونه که در بالا ذکر شد سید قطب فهم خود از دین را به مثابه ذات دین می‌انگارد، آنجا که می‌گوید: «نظر اسلام روشن است: حق متعدد نمی‌باشد» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۱). حاصل این رویکرد، قدسی کردن معرفت دینی و به نام دین یا کلام خدا و بنام خدا سخن گفتن از طریق برداشتن فاصله معرفت شناختی میان ذات و عین یعنی فاصله میان ذات دین یا کلام خدا و معرفت دینی است. طبیعتاً کسی که از جانب خدا سخن می‌گوید، تلویحاً ادعا می‌کند که می‌تواند تمامی موانع وجود شناختی و معرفت شناختی را از سر راه بر دارد و به مقصود الهی نهفته در این متون راه یابد. این ادعا توسط گفتمان اصلگرا بدان علت مطرح می‌شود تا طبق گفت هانا آرنت بتواند حقایق را در یک روند کاملاً منطقی که از یک قضیه بدیهی پذیرفته شده آغاز می‌شود، نظم دهد، و هر چیز دیگری را از آن استنتاج (استقراء) کند؛ یعنی، با یک انسجامی که هیچ کجا در قلمرو واقعیت وجود ندارد، به پیش برود.

ادعای سخن‌گویی از جانب خدا، تالی فاسد و خطرناک دیگری دارد که زمینه را هم برای تمامیت خواهی و هم برای تهی کردن تراث از اندیشه و تبدیل آن به ایدئولوژی فراهم می‌کند. این رویکرد، یعنی یکسان انگاری فهم و متن، باعث می‌شود که حاملان این گفتمان از تاریخ‌مندی متن غافل شوند چرا که فهم مربوط به زمان حال و تلاشی برای ساختن آینده است در حالی که متن در زمان گذشته قرار دارد. این گفتمان ناگزیر برای دفاع از خود، در پشت آنچه که مسلمات غیرقابل مناقشه و کلامی می‌خواند پنهان می‌شود. غافل از اینکه این مسلمات در حقیقت فهم سلف از ذات دین هستند و نه ذات دین و در نتیجه این مستندات تاریخ‌مندی خارج از زمان و مکان قرار دارند در حالیکه واقعیت بدون در نظر گرفتن این رویکرد خود را تحمیل می‌کند و راه حل‌های مستدل طلب می‌کند. مدعیات حاملان این گفتمان مبنی بر اینکه در تراث فرهنگی، اعتقادی و مدنی خویش آنچه نیاز حال و آینده آنان را بر آورده می‌کند وجود دارد، آنها را در وادی یک دور باطل میان گذشته و حال سرگردان می‌کند، و برای فرار از این سرگردانی ادعا می‌کنند که حقیقت در تملک آنهاست و سایرین در ضلالت و گمراهی‌اند، خواه پیرو سایر ادیان باشند، خواه پیرو سایر مذاهب اسلامی، خواه

غیر متعهد به این گفتمان.

از منظر گفتمان اسلام اصلگرا، تمامی حقیقت در تملک فهم و قرائت او از اسلام است، در حالیکه ادعا می‌کند فهم او از اسلام ذات اسلام است و تنها یک اسلام وجود دارد که همان فهم و قرائت این گفتمان از اسلام است. به تعبیر فهمی هویدی: «این گونه نیست که یک اسلام مترقی داشته باشیم و یک اسلام ارتجاعی؛ یک اسلام انقلابی و یک اسلام اصلاح طلب و صلح جو؛ یک اسلام سیاسی و یک اسلام اجتماعی؛ اسلامی برای قدرتمندان و فرمانروایان؛ و اسلامی برای توده‌ی مردم. یک اسلام بیشتر نداریم و یک کتاب که خداوند بر رسولش نازل کرده و رسول نیز بر مردم ابلاغ نموده» (هویدی: ۱۹۸۲: ۷). برای این رویکرد تمامیت‌خواه، گریزی جز پناه بردن به دامن ایدئولوژی نیست.

این ایدئولوژی در صورت به قدرت رسیدن همانگونه که آرنت ذکر می‌کند، ضرورتاً به تمامیت‌خواهی می‌انجامد، و کسانی که پشت این ایدئولوژی قرار دارند پس از به قدرت رسیدن به قدسی‌سازی و دور از دسترس عموم کردن و نقد ناپذیر کردن این ایدئولوژی می‌پرازند و در نتیجه تمامیت‌خواهی و ایدئولوژی‌همدیگر را تقویت و باز تولید می‌کنند. از آنجا که این ایدئولوژی خود را داعیه دار حقیقت می‌داند، هر دستگاه معرفت‌شناسی دیگری را جاهلیت‌مدرن می‌خواند، از او یک «دیگری» می‌سازد و با او نه تنها در ساحت گفتگو که در همه عرصه‌ها از سر ستیز در می‌آید. و بدین ترتیب اعمال خشونت دینی بر علیه «دیگری» جایز و حتی واجب می‌شود.

سید قطب ابتدا هر نظام معرفتی غیر از قرائت سلفی/اصلگرا از اسلام را جاهلیت می‌نامد و سپس حکم خشونت بر علیه آنرا صادر می‌کند: «امروزه تمام جهان از لحاظ اصلی که خاستگاه پایه‌ها و نظام‌های زندگی مردم است، در «جاهلیت» به سر می‌برد... این جاهلیت براساس تجاوز به فرمانروایی خداوند در زمین و تجاوز به مهمترین ویژگی الوهیت یعنی حاکمیت، شکل گرفته است» (قطب، ۱۳۹۰: ۵-۶).

سید قطب بر اساس این پیش فرض و توصیف خود از جاهلیت مدرن، وظیفه مومنان می‌داند که این جاهلیت را که او نماد «الوهیت انسان» می‌خواند از صفحه گیتی پاک کنند و این اعلان جنگ در چهارچوب جهاد و یا جنگ عقیدتی مطرح می‌شود:

«جنگ میان مومنان و دشمنان آنها اساساً یک جنگ عقیدتی است و اصلاً این جنگ جز عقیده، بخاطر هیچ چیز دیگری نیست... این جنگ، یک جنگ سیاسی و یا اقتصادی و یا نژادی نیست، چون اگر از این نوع جنگ‌ها میبود، متوقف ساختن و حل اشکال آن سهل و آسان بود ولیکن این جنگ، اساساً یک جنگ عقیدتی است و در بین کفر و ایمان و یا جاهلیت و اسلام در می‌گیرد!» (قطب، ۱۳۹۰: ۱۶۰).

سید قطب هر گفتمانی بغیر از قرائت خود از اسلام را جاهلیت و غیر قابل سازش با اسلام می‌خواند: «ما امروز در جاهلیتی همانند جاهلیت قبل از اسلام و بلکه وحشتناک‌تر از آن، گرفتار شده‌ایم. هرچه در پیرامون ما است همه جاهلیت است!.... ما نمی‌خواهیم با وضع جاهلی موجود بسازیم و یا ولایت آنرا بپذیریم چون جاهلیت با داشتن این صفت یعنی صفت جاهلیت هیچ امکانی را برای سازش و مصالحه باقی نمی‌گذارد» (قطب، ۱۳۹۰: ۱۱-۱۲).

حاصل ایدئولوژی سید قطب و سایر همفکران او صرفاً یک رویارویی نظری با «دیگری» نیست، بلکه منجر به رابطه آنتاگونیستی میان اسلام و آنچه او «جاهلیت مدرن» می‌خواند گردیده است. سید قطب برنامه عملی مقابله و امحای نظام‌های غیر اسلامی، خصوصاً غربی، را نیز ارائه می‌دهد: «برنامه‌ی اسلام این است که تمام طاغوت‌های روی زمین را از میان بردارد و مردم را به عبادت خالصانه‌ی خداوند درآورد و آنان را از عبادت بندگان برهاند و به عبادت پروردگار بندگان برساند.... بدین ترتیب که نظام‌های سیاسی حاکم را در هم می‌شکنند و یا آنان را مجبور می‌کند به اینکه جزیه بپردازند و تسلیم بودن خود را اعلام نمایند و دیگر در بین توده‌های خود و این عقیده، مانعی بوجود نیآورند» (قطب، ۱۳۹۰: ۴۴-۴۵).

همانگونه که آرنه بیان می‌کند، همه ایدئولوژیها دارای عناصر تمامیت‌خواهی هستند، اما این عناصر کاملاً توسط جنبشهای تمامیت‌خواه ایجاد می‌شوند. گزاره‌های ارائه شده توسط قطب و سایر ایئولوگ‌های جنبش‌های سلفی، گفتمان سنتی یا تراث را از اندیشه خالی و آنرا به ایدئولوژی تبدیل می‌کنند. در فرایند تحقق ایدئولوژی و استقرار حکومت، بن‌مایه اولیه‌ای که ایدئولوژی برای جذب توده‌ها، بر آن استوار شده بود به تدریج رنگ می‌بازد و به محاق می‌رود (وعده عدالت اجتماعی و حکومتی شبیه سلف صالح در دوران داعش و مصر در دوران حکومت اخوان المسلمین). در نتیجه مردم تحت یک حکومت تمامیت‌خواه حتی حقوقی را که حکومت سرکوبگر پیشین به آنان اعطا کرده بود از دست می‌دهند (مقایسه کارگران در دوران تزار و استالین و مردم در دوران حکومت داعش و صدام). این چرخش در ذات سیاست ایدئولوژیک نهفته است و صرفاً خلف وعده‌ای بخاطر منافع فردی یا قدرت‌طلبی نیست. نهایتاً، «ایده‌ای» (عدالت اجتماعی و حکومت عادلانه اسلامی) که دلیل پیوستن مردم به جنبش بود، توسط منطقی که آن «ایده» قرار است اجرایی شود بلعیده می‌شود.

ایدئولوژی سلفی تمامیت‌خواه هست و در شیوه به قدرت رسیدن و حفظ قدرت، خشونت ورز است. آموزه‌های سلفی، کنش سیاسی خشونت‌ورز را مشروعیت می‌بخشد. ورود جنبشهای دینی سلفی به ساحت سیاست منجر به تمامیت‌خواهی، خشونت دینی و تروریسم اسلامی در قالب ایجاد

گروه‌هایی از قبیل القاعده، داعش، بوکوحرام، جبهه النصره... شده است. تمامیت‌خواهی و خشونت دینی یکدیگر را تقویت و بازتولید می‌کنند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش دیالکتیک میان تمامیت‌خواهی و تولید خشونت دینی در جنبش‌های سلفی مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تمامیت‌خواهی و خشونت دینی یکدیگر را تقویت و باز تولید می‌کنند. تدقیق در باره مکانیزم این بازتولید نشان داد که تهی شدن گفتمان سستی از اندیشه و تبدیل آن به ایدئولوژی زمینه را برای این بازتولید فراهم می‌آورد.

مواجهه اندیشمندان مسلمان با مدرنیته غربی، مبارزه با استعمار، دفاع از دارالسلام، و ادعای اسلام بر جامعیت و نیاز به تشکیل حکومت، آغاز هوشیاری و در مرحله بعد بیداری آنان نسبت به جایگاه فکری و وضعیت عینی آنان در منطقه و جهان گردید. در نتیجه، نظریه‌های مرتبط با حکمرانی و تدبیر امور مدینه و کسب قدرت که برای سده‌ها به محاق رفته بود دیگر بار به دلمشغولی تعدادی از متفکرین مسلمان تبدیل شد. اصلگرایی یا احیاءگری یک جنبش سلفی بود که در پاسخ به نیاز فوق شکل گرفت. اصلگرایان باور داشتند که با رجوع به اصول، الگو و انبانی از پاسخ‌ها درباره مسائل و مشکلات مسلمانان در هر زمان و مکان در اختیار دارند. این گروه از احیاءگران به داعیان اصالت معروف شدند (گفتمان اصالت، اصلگرایی/فاندامنتالیسم).

مدعاهای داعیان گفتمان اصالت، قرائت آنان از تراث یا سنت را از اندیشه تهی و آنرا تبدیل به ایدئولوژی کرد، زیرا داده‌های آنان بر اساس سامانه‌ای معرفتی بنا نشده و بیشتر اصولش مواضعی دفاعی یا تهاجمی توییخی علیه گفتمان مدرنیته است. ایدئولوژی اصلگرایی مدعی بی‌نیازی مادی و معنوی مسلمانان به «دیگری» غیر مسلمان (و همچنین «دیگری مسلمان» غیر همفکر) است. زیرا بر این باورند که در تراث فرهنگی، اعتقادی و مدنی خویش آنچه نیاز حال و آینده آنان را بر آورده می‌کند وجود دارد. جوهر ایدئولوژی اصالت، دفاع از هویت «من» مدنی است که طبیعتاً منجر به «غیرت‌سازی» و رابطه آنتاگونیستی با «دیگری» می‌شود.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اولاً جنبش‌های سلفی خاورمیانه ویژگی‌های یک جنبش اجتماعی را دارند. یعنی، دارای هدف مشخص، برنامه مشخص و ایدئولوژی مشخص هستند. ثانیاً این جنبش‌ها از نوع تمامیت‌خواه، خشونت‌ورز و واپس‌گرا هستند آینده آنها در این معنا گذشته آنها می‌

شود و وفاداری آنها به این گذشته درست‌ترین راه به سوی آینده است. ثالثاً تمامیت‌خواه و ایدئولوژیک هستند.

مکانیزم هم‌افزایی تمامیت‌خواهی و خشونت دینی بر اساس نظریه تمامیت‌خواهی هانا آرنت تبیین شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هر سه عنصر ویژه تمامیت‌خواهی که به گفته آرنت «خاص همه تفکرات ایدئولوژیک هستند» و کاملاً توسط خود جنبش‌ها ایجاد می‌شوند در گفتمان/ایدئولوژی اصلگرایی/سلفی ظاهر می‌شوند.

عنصر اول: یعنی داعیه تبیین کامل. ناتاریخ‌مندی مفهوم اصالت در گفتمان/ایدئولوژی سلفی باعث شده که این گفتمان خود را محدود به مکان و زمان معینی نداند. بعبارت دیگر این گفتمان معتقد است که تنها نظام معرفتی است که بدون در نظر گرفتن بافتار تاریخی‌اش برای همه زمانها و مکانها کاربست دارد. به عقیده بنیانگذاران معاصرتر این جنبش، اسلام هرگز به مسلمان این اجازه را نمی‌دهد که اصول عقیده و شالوده‌های جهان بینی خود را از مصادر غیراسلامی فراگیرد. از اینرو، این گفتمان (ایدئولوژی) بایستی همواره بازتولید شود تا ماهیت جامعه اسلامی تحقق یابد.

طبق عنصر دوم ایدئولوژی در تبیین هانا آرنت از مفهوم ایدئولوژی، ویژگیهای ایدئولوژی اصلگرا/سلفی، این گفتمان/ایدئولوژی را به عنصر نقدناپذیر تبدیل کرده است. در واقع، ایدئولوژی اصلگرا خود را حق و بقیه را باطل می‌انگارد. در این دیدگاه ایدئولوژیک، ادعای مالکیت حق، راه را برای تمامیت‌خواهی هموار می‌کند. مفاهیمی از جمله تکفیر، بدعت و جهاد زمینه را برای «غیریت سازی» و خشونت دینی بر علیه «دیگری» و نابودی آنچه «باطل» خوانده می‌شود فراهم می‌آورد و تا وقتی که همه جهان تحت سلطه این ایدئولوژی درآید ادامه خواهد داشت.

طبق عنصر سوم ایدئولوژی در تبیین هانا آرنت از مفهوم ایدئولوژی، ایدئولوژی اصلگرا به شکل مکانیکی میان کلام خدا (نص)، و قرائت خود از آن به نوعی ارتباط این همانی برقرار می‌کند و آن دو را یکسان می‌پندارد. این گفتمان ناگزیر برای دفاع از خود، در پشت آنچه که مسلمات غیرقابل مناقشه و کلامی می‌خواند پنهان می‌شود. غافل از اینکه این مسلمات در حقیقت فهم سلف از ذات دین هستند و نه ذات دین. حاصل این رویکرد، قدسی کردن معرفت دینی و به نام دین و به نام خدا سخن گفتن از طریق برداشتن فاصله معرفت شناختی میان ذات و عین یعنی فاصله میان ذات دین یا کلام خدا و معرفت دینی است.

این ایدئولوژی در صورت به قدرت رسیدن همانگونه که آرنت ذکر می‌کند، ضرورتاً به تمامیت‌خواهی می‌انجامد، و کسانی که پشت این ایدئولوژی قرار دارند پس از به قدرت رسیدن به قدسی

سازی و دور از دسترس عموم کردن و نقد ناپذیر کردن این ایدئولوژی می‌پرازند و در نتیجه تمامیت‌خواهی و ایدئولوژی همدیگر را تقویت و باز تولید می‌کنند. از آنجا که این ایدئولوژی خود را داعیه دار انحصاری حقیقت می‌داند، هر دستگاه معرفت‌شناسی دیگری را جاهلیت مدرن می‌خواند، از او یک «دیگری» می‌سازد و با او نه تنها در ساحت گفتگو که در همه عرصه‌ها از سر ستیز در می‌آید. و بدین ترتیب اعمال خشونت دینی بر علیه «دیگری» جایز و حتی واجب می‌شود. در این رویکرد، ایدئولوژی اصلگرایی معتقد است که باید غرب را در سرزمینش و در دل خانه‌اش دنبال کنیم تا همه جهان غرب به نام پیامبر بانک بر آورد و دنیا به تعالیم قرآن یقین پیدا کند، چرا که «ما امروز در جاهلیتی همانند جاهلیت قبل از اسلام و بلکه وحشتناک‌تر از آن، گرفتار شده‌ایم». حاصل ایدئولوژی اصلگرایی (سید قطب و سایر همفکران او) صرفاً یک رویاری نظری با «دیگری» نیست، بلکه منجر به رابطه آنتاگونیستی میان اسلام و آنچه او «جاهلیت مدرن» می‌خواند گردیده است.

در فرایند تحقق ایدئولوژی و استقرار حکومت، بن‌مایه اولیه‌ای که ایدئولوژی برای جذب توده‌ها، بر آن استوار شده بود به تدریج رنگ می‌بازد و به محاق می‌رود. در نتیجه مردم تحت یک حکومت تمامیت‌خواه حتی حقوقی را که حکومت سرکوبگر پیشین به آنان اعطا کرده بود از دست می‌دهند (مقایسه کارگران در دوران تزار و استالین و مردم در دوران حکومت داعش و صدام). این چرخش در ذات سیاست ایدئولوژیک نهفته است و صرفاً خلف وعده‌ای بخاطر منافع فردی یا قدرت‌طلبی نیست. نهایتاً، «ایده‌ای» (عدالت اجتماعی و حکومت عادلانه اسلامی) که دلیل پیوستن مردم به جنبش بود، توسط منطقی که آن «ایده» قرار است اجرایی شود بلعیده می‌شود.

خلاصه آنکه، ایدئولوژی سلفی ذاتاً تمامیت‌خواه هست و در شیوه به قدرت رسیدن و حفظ قدرت، خشونت ورز است. آموزه‌های سلفی، کنش سیاسی خشونت‌ورز را مشروعیت می‌بخشد. ورود جنبش‌های دینی سلفی به ساحت سیاست منجر به تمامیت‌خواهی، خشونت دینی و تروریسم اسلامی در قالب ایجاد گروه‌هایی از قبیل القاعده، داعش، بوکوحرام، جبهه النصره... شده است. تمامیت‌خواهی و خشونت دینی یکدیگر را تقویت و بازتولید می‌کنند.

منابع

الف - منابع فارسی

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام،

تهران، نشر یادآوران.

- بلقزیز، عبدالاله (۱۳۹۶)، عرب و مدرنیته، پژوهشی در گفت‌وگوهای مدرنیست‌ها، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ریشه، گی (۱۳۸۵)، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی، چاپ ۱۸.
- قطب، سید (۱۳۹۰)، *نشانه‌های راه*، ترجمه محمود محمودی، تهران، احسان.
- کوهن، جین و دیگران (۱۳۸۶). *فهم و مطالعه جنبش‌های اجتماعی جدید*، ترجمه علی حاجلی، تهران، انتشارات جامعه و فرهنگ.
- کوئن، بروس (۱۳۸۷)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه و اقتباس: غلام‌عباس توسلی و رضا فاضل، تهران، سمت.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷)؛ *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران نشر نی، چاپ سیزدهم.
- لچت، جان (۱۳۷۷)، *پنجاه متفکر بزرگ معاصر: از ساختارگرایی تا پسامدرنیته*، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران، خجسته.

ب- منابع انگلیسی

- Davies, James (1969), The J-Curve of Rising and Declining Satisfactions as Cause of Some Great Revolutions and a Contained Rebellion, in H. D. Graham and T. Gurr (eds.), *Violence in America*. New York: Praeger, 690-730.
- Della Porta, Donatella and Diani, Mario (2006), *Social Movements: An Introduction*, Malden, USA: Blackwell Publishing.

- Diani, Mario and Bison, Ivano (2004), "Organization, Coalitions, and Movements". *Theory and Society*, No. 33, pp. 281-309.
- Gurr, Ted R. (1970), *Why Men Rebel*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hoffman, Bruce (1993), "Holy Terror": The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative, Santa Monica, RAND.
- Lewis, Bernard (1985), *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, London, Al Saqi Books.
- Mayer, Wendy, Neil, Bronwen (ed.) (2016), Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam, in *Religious Conflict: Definitions, Problems and Theoretical Approaches*, Boston, Walter De Gruyter Inc.
- Smelser, Neil J. (1962), *Theory of Collective Behavior*. New York: The Free Press.
- Tight, Malcom (2019), *Documentary research in the social sciences*, London: Sage Publications.
- Touraine, Alain (1981), *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, R. H., & Killian, L. M. (1957), *Collective behavior*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Wellman, James, Tokuno, Kyoko (2004), "Is Religious Violence Inevitable?" *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 43 (3), September 2004, pp. 291-296.

پ- منابع عربی

- البطوطی، محمد سعید رمضان (۱۴۳۱ق)، *السلفیة مرحلة زمنية مباركة لا مذهب الاسلامی*، چاپ ۱۴،

دمشق، دارلفکر.

– القرضاوی، یوسف (۱۹۹۸)، *الصحوۃ الاسلامیة و هموم الوطن العربی و الاسلامی*، قاهره، دارالشروق.

– هویدی، فهمی (۱۹۸۲)، *القرآن و السلطان*، ج ۲، قاهره، دارالشروق.

ت- منابع دیجیتالی

- Arendth, Hannah (1962), *The Roots of Totalitarianism*, Cleveland and New York, THE WORLD PUBLISHING COMPANY, PDF, <https://archive.org/details/The Origins Of Totalitarianism/page/n476/mode/1up?q=ideologyretrieved> September 1, 2021.
- Canovan, M. (1998), Totalitarianism. In *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis. Retrieved 14 Nov. 2021, from <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/totalitarianism/v-1>. doi:10.4324/9780415249126-S062-1, retrieved July 21, 2021.
- Institute for Economics & Peace. *Global Terrorism Index, 2020, Measuring the Impact of Terrorism*, Sydney, November 2020, Available from: <http://visionofhumanity.org/reports> (accessed June 5, 2021).
- Stratfor, (4July 2013), *Egypt's Muslim Brotherhood Recovers After Morsi's Ouster*, <http://www.stratfor.com/analysis/egypts-muslim-brotherhood-recovers-after-morsis-ouster> retrieved September 5, 2021.
- Zakaria, Fareed (2016), “Why They Hate Us?” <http://edition.cnn.com/2016/04/08/opinions/why-they-hate-us-akaria/> Retrieved June 6, 2016.