

رویکرد نوسلفی و ازین‌بردن ظرفیت تمدنی فقه سیاسی اهل سنت

سید محمدهادی پیشوایی

پژوهشگر در عرصه فقه سیاسی مؤسسه امام خمینی، قم.

pishvaei.smh@iran.ir

چکیده

نظام سیاسی و قوانین اداره جامعه یکی از مهم‌ترین بخش‌های هر تمدن است. در تمدن نوین اسلامی فقه سیاسی به‌عنوان بخش شریعت‌شناسی سیاست در اسلام به همراه فلسفه، عرفان و کلام و علوم تجربی سیاسی جوامع اسلامی، ارکان شکل‌دهنده این بخش از تمدن هستند. در تمدن اسلامی فقه سیاسی، اهل سنت به‌خاطر نوعی نگاه پسینی به مشروعیت و سایه‌نشینی قدرت و آزاد گذاشتن عقل تدبیری، عملاً نقش خود را در طراحی نظام قدرت کم‌رنگ کرده و در مقابل عامل مهمی در استقرار، ثبات و اداره نظام خلافت و حکومت‌های وابسته به آن بوده است؛ اما مسئله مهم در بحث تمدن نوین اسلامی، بحث طراحی نظام سیاسی مطلوب آن بوده است که متأسفانه هنوز در فضای سنتی اهل سنت، اراده

جدی برای طراحی چنین ساختاری وجود ندارد. در مقابل، جریان نوسلفی با تغییر رویکرد فقه سیاسی اهل سنت، از حالت پسینی بودن به پیشینی بودن و تأکید بر بازطراحی نظام خلافت به‌نوعی، نظام فقه سیاسی اهل سنت را وارد این عرصه کرده‌اند. زیرا به اعتقاد آنان، فقه سیاسی گذشته اهل سنت، به‌خاطر مشکلاتی، فاقد توانایی لازم برای حل چنین مسئله‌ای بوده و نیازمند اصلاح است؛ اما متأسفانه اصلاحات آنان به‌جای حل مشکل، عملاً سبب مضاعف‌شدن مشکلات فقه سیاسی اهل سنت شده است؛ به‌ویژه اصلاحات عجیب گروه‌های تکفیری، نقش تخریبی بسیار خطرناکی برای جوامع اسلامی ایجاد کرده است؛ ازاین‌رو، شناخت ظرفیت‌های تمدنی فقه سیاسی اهل سنت ازسویی و از آن مهم‌تر، شناخت اصلاحات نوسلفی در این نظام فقهی، تأثیر بسیاری بر نحوه تعامل با اهل سنت در طراحی تمدن نوین اسلامی خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: نوسلفیه، تمدن نوین اسلامی، فقه سیاسی، ظرفیت تمدنی، تکفیر.

مقدمه

مذهب اهل سنت به‌عنوان مذهب اکثریت مسلمانان، نقش مهمی در ساخت تمدن اسلامی داشته است. طبیعتاً فقه سیاسی آن به‌عنوان یکی از کاربردی‌ترین دانش‌ها در عرصه اداره دولت‌های بزرگ این تمدن نقش مهمی در ساختار سیاسی و اداره جوامع آن داشته است. فقه سیاسی اهل سنت از دیرباز تلاش کرده است که جامعه اسلامی بر محوریت قدرت خلفا و سلاطین اسلامی دارای ثبات، آرامش و امنیت باشد و به‌تبع، احکام اسلامی را هم اجرا کند. هرچند این فقه به‌خاطر تأکید بیش‌ازحد بر اطاعت از حاکمان جور، مانع از نقدهای مؤثر علما و جامعه دینی به نظام قدرت شده و ازاین‌رو، در رهبری اعتراضات و تحولات سیاسی نقش چندانی نداشته است، یقیناً همین فقه نقش بسیار مهمی در ثبات این حکومت‌ها ایفا کرده است. تمدن اسلامی حاصل قرن‌ها حرکت جوامع اسلامی در این چهارچوب بوده و تحت‌تأثیر دیگر عوامل فراز و فرودها و تحولات سیاسی بسیاری را تجربه کرده است؛ اما این سیاست دینی در دوران معاصر

با شکست‌های مکرر حکومت‌های اسلامی در برابر استعمار غرب دچار نوعی بحران فراگیر شده است. به‌ویژه با سقوط نظام خلافت و پذیرش نظام‌های سیاسی سکولار و غربی توسط اکثر کشورهای اسلامی، این بحران نمایان‌تر شد. علی‌رغم تمام ادعاهای این نظام‌ها، جوامع اسلامی نتوانستند به رشد مطلوب برسند و همین امر سبب بدبینی این جوامع به این نظام‌های سیاسی شد.

در چنین فضایی در برابر روند اسلام‌گریز و گاه اسلام‌ستیز جریان‌های غرب‌گرا، بسیاری از مسلمانان با رویکردهای مختلف سعی کردند که معارف و احکام اسلامی را دوباره به عرصه جامعه آورند و نظام سیاسی اسلامی را احیا کنند. یکی از مهم‌ترین جریان‌هایی که سعی کرده است با بازتعریف اسلام و با تکیه بر تمدن اسلامی در برابر این موج غرب‌گرایی بایستد، جریان نوسلفیه است. سیدجمال‌الدین اسدآبادی به‌عنوان شخصیتی پیشرو در این جریان، با ندای «الاسلام هو الحل» مدعی شد که تنها راه پیشرفت دوباره امت اسلامی بازگشت به اسلام است. او اسلام را مهم‌ترین عامل تمدن‌سازی عنوان کرد. او اسلام موجود در جوامع اسلامی را، اسلام اسمی، خرافه‌زده و ضدتمدن خوانده که برای بازگشت به اسلام واقعی تمدن‌ساز، نیازمند اصلاحات جدی در همه عرصه‌ها و به‌ویژه عرصه سیاست است. او و مریدانش سعی کردند که سنت فقه سیاسی اسلام را از خرافات موجود زدوده و نظام سیاسی مترقی‌ای طراحی کنند که بار دیگر امت و تمدن اسلامی را به اوج شکوه خویش بازگرداند. حاصل تلاش آنان ارائه نظام سیاسی دینی بود که مدعی بودند محاسن مدرنیته را در ذیل نظام خلافت راشدانه دارد. اما نقایص این الگوی حکومتی جدی‌تر از آن بود که در دنیای جدید قابلیت اجرا داشته باشد؛ از این رو، آنان ازسویی با شدت و حرارت نظام فقه سیاسی موجود اهل سنت و حکومت‌های سکولار آن را رد کرده و ازسوی دیگر، توانایی ارائه نظام بدیل را نداشته‌اند. این راندن سنت و جاماندن از مدرنیته دینی سبب نوعی بحران فکری و سیاسی در آنان شده است. بحرانی که حاصل آن اعتراض مداوم به نظام‌های موجود و شکست زود هنگام بعد از پیروزی است که آخرین نمونه آن، شکست انقلاب مصر است و البته این اعتراضات در بسیاری از اوقات با ساختارشکنی و مبارزه مسلحانه هم همراه شده و از درون آن سنت تکفیری‌های جهادی چون القاعده و داعش

سر برآورده است؛ از این رو، شناخت ظرفیت‌های فقه سیاسی اهل سنت و به‌ویژه تأثیر اصلاحات جریان نوسلفی بر آن نوع جهت‌گیری و برنامه‌ریزی در تعامل با اهل سنت بسیار مهم خواهد بود. با توجه به گستردگی ابعاد تمدنی فقه سیاسی اهل سنت، در این مقاله سعی شده است به بعضی از نقاط قوت فقه سیاسی اهل سنت که به‌وسیله اندیشه سلفی و نوسلفی تخریب می‌شود بیشتر تأکید شود.

مفاهیم

تمدن

با توجه به مؤلفه‌های مختلف تمدن، تعاریف بسیاری برای آن ارائه شده است. شاید بتوان ماحصل آن‌ها را چنین ارائه کرد: «وضعیت ایمن، پویا و بالنده که در آن ابعاد مختلف حیات بشری اعم از فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، علمی، هنری و مادی - ابزاری شکوفا می‌شود و انسان‌ها در هر یک از این زمینه‌ها دست به تولید و خلاقیت می‌زنند. هر تمدن حاصل همکاری عمیق بین نظامات مختلف یک جامعه است که نظاماتی مانند نظام سیاسی، اقتصادی، آموزشی، دینی - فرهنگی، نظامی و غیره می‌باشد» (مظاهری، ۱۳۹۳: ص ۱۳۲).

ظرفیت تمدنی

مقصود از ظرفیت تمدنی، استعداد و توانایی هرکدام از نظامات و بخش‌های آن برای ساخت و بقای یک تمدن است. طبیعتاً اگر بخشی از این نظامات فاقد توانایی لازم برای همکاری با مجموعه نظامات باشد یا بدتر از آن، سبب درهم‌ریختگی نظامات موجود در تمدن شود، در واقع ظرفیت‌های آن بخش را در ایجاد تمدن از بین برده و عملاً به یک مانع برای شکل‌گیری یا پویایی و بالندگی یک تمدن تبدیل شده است.

فقه سیاسی

گاهی از واژه فقه سیاسی تلقی عام شده و به فقه امور سیاسی تعبیر می‌شود. در نتیجه، همه مباحث سیاسی فقه نظیر مباحث عام جهاد، سیاست داخلی و سیاست خارجی و غیره را شامل می‌شود (ابوالفضل شکوری، ۱۳۷۷: ص ۵۶)؛ اما در یک اصطلاح

تخصصی‌تر، مراد از فقه سیاسی «بخشی از شریعت اسلامی است که با حقوق اساسی همپوشانی پیدا می‌کند. یعنی قوانین عام نظام سیاسی و چگونگی اداره کلان آن را براساس احکام اسلامی بیان می‌نماید» (عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ص ۴۱). در این مقاله، مقصود اصطلاح دوم بوده و از این رو، مباحث خرد سیاسی به فقه‌های تخصصی نظیر فقه جهاد، فقه سیاست داخلی، روابط خارجی و غیره واگذار می‌شود.

سلفیه

سلفی‌گری یکی از رویکردهای کلی دین‌فهمی در میان اهل سنت است که بر قداست مسلمانان صدر اسلام و فهم و میراث علمی و دینی آنان تأکید دارد. لازمه چنین رویکردی در بعد دینی، به‌نوعی به اعلمیت و اقرب به واقع بودن سنت برجای‌مانده از آنان نسبت به دیگر عالمان تاریخ اسلام و علمای معاصر اعتقاد دارد (سبحانی، ۱۳۸۰: ص ۱۲). این رویکرد به‌عنوان رویکردی کم‌رونق در میان بخش کوچکی از حنابله وجود داشته است (فرمانیان، ۱۳۹۴: ص ۳۷)؛ به‌گونه‌ای که حنابله و اهل حدیث کوچک‌ترین مذهب فقهی در جهان اهل سنت محسوب می‌شوند. در قرن هفتم، ابن‌تیمیه و شاگردش ابن‌قیم با احیای دوباره این اندیشه تاحدودی آن را نظام‌مند کرده و تبدیل به یک مکتب فقهی-کلامی در حاشیه مذهب حنبلی کردند و عملاً سلفیه معنای جدیدی پیدا کرد و بر اتباع ابن‌تیمیه اطلاق شد (پاکتچی و هوشنگی، ۱۳۹۰: ص ۳۲۱). هرچند جهان اهل سنت باز به این اندیشه روی خوش نشان نداد و کنج انزوا گزید، در قرن دوازدهم بار دیگر محمدبن عبدالوهاب با همکاری آل‌سعود، مکتب ابن‌تیمیه را احیا کرد و این بار آن را در کشور عربستان و بعضی از مناطق دیگر جهان اسلام به قدرت رساند.

نوسلفیه

در عرض مذهب سلفیه، به‌عنوان یک جریان دیرپای فکری در جهان اسلام، مکتب جدید فکری دیگری به‌وجود آمد که آنان هم مدعی تبعیت از سلف صالح بودند. سید جمال و عبده، به‌عنوان بنیانگذاران این مکتب، دوران باشکوه تمدن اسلامی را در قرون اولیه یادآور شده و آن را میراث سلف صالح نامیدند. آنان با تأکید بر عظمت این دوران

با شکوه، راه نجات تمدن اسلامی از وضعیت عقب‌ماندگی فعلی را بازگشت به سنت فکری سیاسی دوران قبل یا همان عصر سلف صالح دانستند. آنان میراث اندیشه‌ای موجود اسلامی را خرافه‌زده و ناکارآمد تلقی کرده و خواستار اصلاح آن براساس اندیشه‌های سلف صالح شدند. از جمله خواستار اصلاحات بسیاری در نظام فقه سیاسی اهل سنت شدند؛ رویکردی که تا حدودی با رویکرد سلفیه سنتی هم‌جهت، اما از جهات مختلفی با آن متفاوت بود. با توجه به تفاوت‌های این دو جریان سلفی‌گرا، بسیاری از محققان این جریان را «سلفیه اصلاحی» یا «نوسلفیه» نامیده‌اند (سبحانی، ۱۳۹۲: ص ۹؛ فرمانیان، ۱۳۹۴ ص ۱۰۶). مهم‌ترین منادی این جریان را باید اخوان المسلمین و گروه‌های سیاسی و جهادی همسو با آن دانست.

ظرفیت‌ها و چالش‌های فقه سیاسی اهل سنت در گذشته تمدن اسلامی

فقه اهل سنت به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع نظام‌مند کردن نظام سیاسی و قوانین سامان‌دهنده به این نظام در تمدن اسلامی، نقش مهمی در این تمدن ایفا کرده است. با توجه به کاربردی بودن فقه سیاسی، این علم تلاش کرده است که در نوعی تعامل با دیگر علوم زیربنایی، تا حد امکان نظام سیاسی مقتدر و کارآمد و منطبق با اسلام را در جامعه به‌وجود آورد. طبیعی است که این علم دارای امکانات و محدودیت‌هایی هم بوده است که به‌صورت اجمال به آن اشاره می‌شود. البته در این نوشتار برای مراعات اختصار بیشتر، به مواردی اشاره می‌شود که فقه سیاسی نوسلفیه خواستار اصلاح آنان شده است.

تأکید بر اهمیت اجتماع با محوریت نظام سیاسی

مهم‌ترین شرط لازم برای شکل‌گیری یک تمدن، وجود جمعیتی قابل توجه از انسان‌هاست که ذیل یک نظام اجتماعی پیشرفته با هم همکاری کنند. میزان وابستگی افراد به اجتماع و پذیرش نظامات جامعه نقش مهمی در ثبات و تعمیق این ارتباطات دارد. وجود روایات و فتاوی بسیار مبنی بر اهمیت اجتماع و عدم جواز خروج از آن یقیناً یکی از عوامل پایداری اجتماع امت اسلامی در گستره عظیم جغرافیایی آن بوده

است. این تأکید تاحدی است که اصولاً اهل سنت، خود را «اهل السنه و الجماعه» می‌نامند. یعنی اجتماع اکثریت مسلمانان ذیل نظام سیاسی و لزوم تبعیت از این نظام و حاکم آن یکی از ارکان فکری اهل سنت بوده و اصولاً معیار حقانیت اندیشه اهل سنت است (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰: ص ۴). چنانچه در حدیث مشهور حذیفه که با عبارات مختلف در قالب احادیث مکرر در کتب اهل سنت، چنین آمده است: «قال: تلزم جماعة المسلمين و إمامهم» (بخاری، بی تا: ص ۳۶۰۶). در اختلاف میان امت لازم است انسان تابع جماعتی باشد که بر محور رهبر و خلیفه مسلمانان شکل گرفته است. همچنین، در این کتاب‌ها ده‌ها حدیث با این مضمون وجود دارد که «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»، یعنی «هرکس یک وجب از جماعت مسلمین فاصله بگیرد، همانا به مرگ جاهلیت مرده است» (بخاری، بی تا: ص ۶۵۳۱).

واضح است که علی‌رغم این ویژگی مثبت، افراط در آن هم تبدیل به یک چالش شده و موجب می‌شود تا در عمل، اقلیت مصلح و معترض به وضع موجود نتواند قیام و آن را اصلاح کند.

سایه‌نشینی قدرت سیاسی و مشروعیت بخشی به آن

همان‌گونه که بیان شد، یکی از محوری‌ترین بنیادهای یک تمدن، شکل‌گیری یک جامعه بزرگ بشری ذیل یک نظام فکری و سیاسی برای مدت طولانی است و شرط کلیدی چنین جامعه‌ای پذیرش مشروعیت سیاسی آن توسط آحاد جامعه است. فقه سیاسی اهل سنت با پذیرش نظام سیاسی موجود و مشروعیت دینی بخشی به اقتدار سیاسی حاکم، سهم بسیار مهمی در این عرصه ایفا کرده است. در نتیجه در این نظام، قاضی القضاة و مفتی اعظم و شیخ‌الاسلام و به‌نوعی تمام مناصب دینی، همگی توسط خلیفه یا نهادهای قدرت انتخاب می‌شوند و مسلمانان باید نظام دینی که سیاست را تأیید می‌کند بپذیرند (طرطوسی، ۱۹۹۲م: ص ۱۰) و عالمان مخالف جور و ستم قدرت موجود، به‌نوعی منزوی یا سرکوب شده‌اند (مسجد جامعی، ۱۳۸۵: ص ۲۸۲). این امر سبب شده است که نظام دینی اهل سنت به توجیه نظام قدرت متمایل شود و در مرور زمان عملاً در خدمت قدرت قرار بگیرد. در نتیجه، تقریباً هیچ حکومتی براساس چهارچوب‌های از

پیش طراحی شده فقهای اهل سنت شکل نگرفته و در مقابل، تقریباً همه نظام‌های سیاسی در جهان اهل سنت و خلفا و سلاطینی که به قدرت رسیده‌اند به نوعی مشروعیت یافته و قدرت فقاها را در خدمت نظام خویش احساس کرده‌اند (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۵: ص ۲۱۷).

تأکید بر امنیت و جلوگیری از شورش

یکی از مهم‌ترین قواعدی که در فقه اهل سنت شکل گرفته و عامل ثبات نظامات سیاسی بوده، بحث تقدم امنیت بر تمام کارویژه‌های نظام سیاسی است. به نوعی، اکثریت قریب به اتفاق فقهای اهل سنت، قیام علیه حاکم ظالم یا عادل را باعث ناامنی دانسته و بالطبع آن را محکوم کرده‌اند. حدیث منسوب به پیامبر ﷺ که «شصت سال تحمل حاکم جائر بهتر از یک شب بدون سلطان است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۸ه: ص ۱۳۰) به وضوح بیانگر این جهت‌گیری سیاست دینی است. آنان قیام علیه حکام جور را بزرگ‌ترین شر و فتنه در حیات جامعه بشری تا ابدالدهر تلقی کرده و قائل به حرمت عقلی و شرعی آن هستند (مسجد جامعی، ۱۳۸۵: ص ۲۷۰). البته علی‌رغم ایجاد ثبات در جامعه، واضح است این نظریه به عنوان ابزاری در دست حکام جور و ظلم قرار گرفته و هر مخالفی را به شدت سرکوب کرده‌اند.

همزیستی با دیگر مذاهب اسلامی

اختلاف نظر در امور دینی یکی از ویژگی‌های همه مؤمنان به ادیان مختلف است؛ اما اگر این اختلاف نظرها درست مدیریت نشود، باعث درگیری میان افراد جامعه می‌شود. در فضای اهل سنت، وجود اختلاف نظر بین بزرگان دین، از صحابه گرفته تا فقها، تقریباً امری پذیرفته شده بوده است و اجمالاً بین مذاهب مختلف نوعی تساهل ممدوح شکل می‌گیرد (قرضاوی، ۱۴۲۲ق: ص ۸۷). در نتیجه، همه مذاهب اسلامی ذیل قدرت خلیفه به حیات دینی و اجتماعی خویش می‌پرداخته‌اند. هرچند گاه این اختلاف‌ها، با توجه به ضعف حکومت در مدیریت جامعه، عملاً از کنترل خارج شده و سبب جنگ‌های داخلی هم می‌شده است، مانند شورش‌های بسیار حنابله در بغداد علیه دیگر مذاهب یا موج‌های شیعه‌کشی در اقصی نقاط جهان اسلام؛ اما این اختلاف‌ها در مجموع در

وضعیت ثبات جامعه و حاکمان کارآمد چندان بحران‌زا نبوده است، به‌حدی که در بخش اعظم تاریخ اهل سنت، این مذاهب اجمالاً با هم زندگی کرده و شیعیان هم علی‌رغم حکومت جور دیدن این خلفا، در مناطق شیعه‌نشین زندگی قابل‌قبولی داشته و مانند دیگر اهل سنت، حامی امنیت و رفاه کلیت جامعه اسلامی بوده‌اند؛ از این رو، این امر را باید اجمالاً یکی از مزایای فقه سیاسی اهل سنت دانست.

آزادی عقل عرفی در سیاست و انزوای عالمان دینی

هرچند اهل سنت حسن و قبح عقلی را رد کرده و نوعاً با عقل در عرصه کلام موافق نبوده‌اند، در عرصه اجرای احکام و سیاست‌ورزی به‌گونه‌ای دیگر عمل کرده‌اند. زیرا یکی از قواعد بسیار مهم فقه اهل سنت، بحث اعلم بودن امت در امور دنیا از پیامبر است. این قاعده از حدیث مشهور عایشه از پیامبر ﷺ اصطیاد شده که عایشه مدعی است پیامبر ﷺ فرموده است: «انتم فی امور دنیاکم اعلم» (نیشابوری، بی‌تا: ص ۶۲۷۷). رشید رضا در مقاله‌ای احادیث بسیاری با این مضمون ذکر کرده و آن را از ویژگی‌های برجسته دین دانسته است (رشیدرضا، ۲۰۱۵، ج ۲۶: ص ۶۲۰). محمد عبده هم با تمسک به همین حدیث، نظام سیاسی را مربوط به امت دانسته که با عقل خویش آن را به‌سامان می‌کنند (عنایت، ۱۳۶۳: صص ۱۶۰-۱۵۰)؛ از این رو، امت در امور دنیا و از جمله اداره جامعه و سیاست از پیامبر اعلم شده و هر حاکمی با عقل خویش نظام جامعه را اداره می‌کرده است. فارغ از توهین محض بودن این روایت به پیامبر ﷺ و متهم کردن ایشان به عدم درک بدیهیات زراعت در حجاز و عدم استفاده از ظرفیت‌های بزرگ اسلام برای اداره جامعه، این قاعده سبب شده است که حاکمان اسلامی با تکیه بر عقل امت اسلامی، نظام‌های سیاسی شکل دهند که در نوع خود بی‌نظیر باشند. قدرت مدیریت خلیفه دوم سبب شد که بخش‌های بزرگی از جهان توسط مسلمانان فتح شود. هرچند در دوره بنی‌امیه به‌خاطر نوعی تعصب جاهلی عربی، جامعه اسلامی چندان به‌صورت مطلوب اداره نمی‌شد، باز فتوحات ادامه پیدا کرد؛ اما در دوران بنی‌عباس با کمک‌گرفتن آنان از وزرای بزرگ فارس و ترک، پایه‌های بزرگ تمدن اسلامی مستحکم شده و زمینه‌ساز قرون طلایی چهارم و پنجم شد. در این بین مسئله جدی این بود که فقه

سیاسی با آزاد گذاشتن عقل عرفی در اداره این تمدن و عدم مزاحمت برای آن، زمینه چنین ترقی بزرگی را فراهم آورده بود. نظام فقهی در این دوره فقط به توجیه قدرت و نظامات مدیریتی آن اقدام کرده و وزارت‌ها و نهادهای مختلف خلافت توجیهات دینی پیدا کردند. کتاب‌های *نظام الحکم* مآوردی و جوینی به‌وضوح توجیه‌بخش نظامات موجود در عصر عباسی هستند (سنه‌وری، ۲۰۰۸: ص ۱۷۵). فقها علی‌رغم پذیرش نظام قضا، چندان در مناصب اجرایی قرار نگرفته و متهم به ضعف مدیریتی بوده‌اند. تاجایی که ابن‌خلدون معتقد است: «العلماء بین البشر ابعدهن عن السياسة و مذاهبها»: «عالمان دین در میان انسان‌ها و نسل بشر پرت‌ترین انسان‌ها از فهم سیاست و مباحث سیاسی هستند» (ابن‌خلدون، ۲۰۰۴، ج ۴: ص ۶۱)؛ از این رو، اکثریت قریب به اتفاق حاکمان اهل سنت از فقها نبوده‌اند.

ساختارمند دیدن نظام فهم دین

هماهنگ بودن نظامات مختلف در یک جامعه، یکی از بنیادهای شکل‌گیری یک تمدن است؛ از این رو، اگر دین یکی از محورهای اصلی فعالیت‌های اجتماعی شود، نظام‌مند بودن فهم دین بسیار مهم خواهد بود؛ اینکه جامعه با یک تفسیر مشخص از دین روبه‌رو باشد و همه براساس آن عمل کنند. درهم ریختن نظام فهم دین سبب تکثر اجتهادها و اختلاف‌های دینی در جامعه می‌شود و عملاً وحدت رویه جامعه را دچار اختلال می‌کند. با توجه به حکومتی بودن فقه اهل سنت، فقه سیاسی اهل سنت هم اقتضائات چنین نظامی را پذیرفته و براساس نظام اجتهاد و تقلید در اهل سنت، جامعه ملزم به پذیرش فتاوای مفتیان حکومتی بوده است؛ از این رو، اجتهادهای دیگر علما، عملاً در عرصه جامعه حضور نداشته و جامعه رویه دینی مطلوب حکومت را دارا بوده است (مسجد جامع، ۱۳۸۵: ص ۲۸۲). هرچند متأسفانه خلفا از این ابزار سوءاستفاده کردند و برای کنترل مذهبی جامعه، ازسویی فقط نظریات علمی موافق قدرت را نشر دادند و ازسوی دیگر، باب اجتهاد را مسدود و تقلید از میت را الزامی کردند. چنین رویه‌هایی به‌مرور سبب رکود در اندیشه دینی و سیاسی جوامع اسلامی شد و زمینه‌های انحطاط تمدن اسلامی را فراهم آورد.

اصلاحات نوسلفی فقه سیاسی و بحران‌های آن

اندیشمندان نوسلفی در نگاهی عام، با آب‌وتاب فراوان پیشرفت‌های گذشته جهان اسلام را مديون اسلام حقیقی عصر سلف صالح دانستند و وضعیت بحران‌زده فعلی جهان اسلام را محصول اسلام موجود و انحرافات آن از اسلام واقعی صدر اسلام دانستند؛ در نتیجه، وظیفه اصلی خویش را اصلاح آن اعلام کردند. آنان در بعد فقه سیاسی با تأکید بر چالش‌های مزبور سعی کردند نظام فقه سیاسی اهل سنت را اصلاح کنند؛ اما مسئله این است که به‌خاطر فقدان دانش کافی نسبت به میراث اسلامی و عدم بصیرت لازم در شناخت جوامع اسلامی و نیازهای آنان، علی‌رغم اصلاحات جزئی، این جوامع را دچار بحران‌های عمیق دینی و سیاسی کرده‌اند. این رویکرد در صورت گسترش در جهان اسلام سبب تضعیف هرچه بیشتر جوامع اسلامی و عدم امکان احیای تمدن اسلامی خواهد شد. مهم‌ترین اقدامات در این زمینه را می‌توان در چند مسئله نشان داد که در ادامه خواهند آمد.

اجتماع‌ستیزی برای اصلاح آن

نوسلفی‌گرایان، با توجه به مشکلات متعدد جهان اسلام، چاره این مشکلات را در اصلاح اعتقادی و عملی جوامع اسلامی دیده‌اند؛ اما مسئله اصلی این است که اکثریت مردم دارای فرهنگ دینی سنتی بوده و طبیعی است که به‌سادگی اعتقادات خود را رها نکنند و به‌خاطر فقدان جایگاه علمی و دینی این مصلحان! نظرات آنان را نپذیرند. اصولاً چنین تغییراتی در جامعه، نیازمند زمان، قدرت علمی و اقناعی کافی و تدبیر فوق‌العاده است. والا جامعه سنتی مدعیان اصلاح را بدعت‌گذار تلقی کرده و با آن‌ها به‌شدت برخورد خواهد کرد؛ اما متأسفانه الگوی اعتقادی این جریان به اصطلاح روشنفکر، مذهب سلفیه است؛ مذهبی که در طول تاریخ چندان خوشنام نبوده و عملکرد مطلوبی هم نداشته است. این مذهب در طول تاریخ با سخت‌گیری مذهبی و تکفیر دیگر عالمان و مذاهب اهل سنت و برخوردهای تند و خشن به اسم امر به معروف و نهی از منکر، زمینه درگیری داخلی و جنگ‌های مذهبی را فراهم آورده است.

در چنین فضایی، نوسلفی‌گرایان به‌نوعی با رویگردانی از سنت جماعت‌گرایی و

محافظه‌کاری اهل سنت، اعتقادات اکثریت جوامع اسلامی را تخطئه کرده و خلاف اسلام خواندند و این جماعت اسلامی را مسلمان‌نما و مسلمان‌اسمی و خرافه‌زده و بدعت‌گرا نامیده و خواهان اصلاحات عمیق در فرهنگ اسلامی شدند. ادبیات تند و به‌نوعی ساختارشکن سید جمال و عبده و مریدان آنان، به‌نوعی زیر سؤال بردن کلیت جامعه اهل سنت است. سید جمال در مرثیه‌ای برای اسلام و مسلمانان چنین می‌نویسد: «...این همان دین قویم صدر اسلام است که متأسفانه امروزه جز اسمی، از آن یاد نمی‌شود و جز عباراتی از آن خوانده نمی‌شود» (الافغانی، ۲۰۰۲، ج ۱: ص ۱۱۵). عبده و رشیدرضا هم در این سنگ تمام گذاشته و مدعی می‌شوند که اعتقادات اسلامی امروز مسلمانان «ام‌الفساد» و علت اصلی تمام بدبختی مسلمانان است و تا وقتی مسلمانان این اعتقادات را دارند به هیچ پیشرفتی نخواهند رسید (رشیدرضا، ۲۰۱۰، ج ۱: ص ۸۰۵). آنان مسلمانان را پست‌ترین امت‌های جهان تصویر کرده، که به «اسفل‌السافلین» سقوط کرده‌اند؟! به‌گونه‌ای که در جایی که مسلمانان با پیروان دیگر ادیان چون مسیحیت، یهودیت یا حتی مشرکان همزیستی دارند، مانند اروپای شرقی یا هند، مسلمانان بدترین و پست‌ترین انسان‌های آن جوامع هستند؟! (همان) و از میان این امت پست، از همه بدتر علمای اسلام هستند و همین علمای اسلام در برابر هر برنامه پیشرفتی مقاومت کرده و آن را بی‌اثر می‌کنند! (همان، ج ۳: ص ۲۴۱). آنان در ادامه این رویکرد، جامعه امروز مسلمانان را جامعه جاهلی خطاب کردند و حتی یک قدم فراتر رفته و مدعی شدند که جاهلیت امروز جوامع اسلامی به‌مراتب از جاهلیت مردم عربستان عصر پیامبر ﷺ بدتر است؟! (رشیدرضا، ۱۹۷۳، ج ۱: ص ۲۰۹). همچنین، عبده بعد از بازگشت از اروپا اعلام کرد که «به غرب رفتم، اسلام دیدم و مسلمان ندیدم و به شرق آمدم مسلمان دیدم و اسلام ندیدم» (الدسوقی، ۲۱۱۲: ص ۱).^۱

۱. انتساب این جمله به سید جمال مشهور است؛ اما نگارنده مستندی برای آن در ادبیات سید جمال نیافته است. شیخ محمد عبده، شاگرد برجسته او چنین جمله‌ای را در بازگشت از کنفرانسی دینی در سال ۱۸۸۱م. در فرانسه بیان کرده است: «اسلام بلا مسلمین و مسلمون بلا اسلام»؛ جمله بسیار خطرناکی که علاوه بر تکفیر ضمنی جهان اسلام، اثبات مسلمان واقعی بودن تمدن غربی بود. این جمله قریب به یک قرن جمله محوری روشنفکران غرب‌گرا بوده است؛ آنان که می‌خواستند میراث اسلامی را فدای غرب کنند و در برابر مقاومت مسلمانان، غربی‌ها را مسلمان واقعی تصویر می‌کردند.

این ادبیات هرچند تصریح در تکفیر جوامع اسلامی ندارد، به صورت ضمنی مسلمانان را غیرمسلمان عنوان می‌کند و محوری‌ترین علقه اجتماعی اهل سنت را تضعیف می‌کند. در نسل‌های بعد این ادبیات تکمیل شده تا اینکه سید قطب رسماً جوامع اهل سنت را یکجا جامعه جاهلی و جوامع کفر خطاب می‌کند (قطب، ۱۳۹۳: ص ۶۹). او همه این جوامع جاهلی را رسماً دارالکفر نامید (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۴: ص ۲۶۱) و شاگردان او با تشکیل گروهک‌های جهادی، رسماً وظیفه خود را نابودی این جامعه جاهلی و ایجاد جامعه دینی عنوان می‌کنند. زیرا این جوامع عملاً مرتد شده‌اند و باید مانند خلیفه اول به جنگ مرتدان شتافت (الخطیب، ۲۰۱۴؛ التیمی، ۲۰۰۷: ص ۷۹) و این یعنی بحران‌سازی جماعت به اصطلاح مصلح برای امت که پایه‌ای‌ترین اصول فقه سیاسی اهل سنت مانند محوربودن جماعت و اجتماع، مشروعیت حکومت‌های مستقر، ضرورت حفظ امنیت جامعه و همزیستی پیروان مذاهب اسلامی را درهم می‌ریزند. ساده‌سازی دین و صدراسلام‌پنداری امروز نگاه نوسلفیه به سیاست نگاه ساده‌انگارانه و غیرتخصصی است؛ از این رو، آنان مباحث سیاست را تخصصی تلقی نکرده و اصلاح امور سیاسی را بسیار سهل تصویر می‌کنند. این نگاه ساده‌انگارانه سلفیه به سیاست، به دین هم سرایت کرده و آنان سخت در پی ساده‌سازی دین هستند. زیرا فهم افراد از جامعه در فهم مباحث اجتماعی دین بسیار مهم است. مباحث اجتماعی به نوعی موضوعات احکام شرعی این باب بوده و در همان سطح فهم می‌شوند. به میزانی که یک موضوع سخت و پیچیده تصویر شود، طبیعتاً حکم آن هم پیچیده تلقی شده و برعکس، موضوع‌های ساده احکام و راه‌حل‌های ساده دارند. سلفیه در ادامه نگاه ساده‌انگارانه خویش به جامعه، در حد جامعه بسیط عصر پیامبر، خواهان ساده‌کردن احکام دین در همان سطح هستند. آنان در این راستا با تأکید بر احادیثی چون «لایصلح امر اخر هذه الامه الا بماصلح اولها»، یعنی «امر این امت در آینده اصلاح نمی‌شود، مگر با همان روشی که در ابتدا اصلاح شد» (القاسم، ۱۳۸۷: ص ۲۹۰)، چاره کار را در بازگشت به همان سنت و سیره می‌پندارند و در این راستا با استفاده از روایات و احادیث مختلف سعی می‌کنند پیچیدگی‌های جامعه امروز و فرق‌های اساسی آن را با عصر پیامبر انکار کنند. عدم توجه به این پیچیدگی‌ها و

تفاوت‌ها سبب می‌شود که آنان بسیاری از ارکان اجتماعی فقه سیاسی اهل سنت را ویران کنند.

جاهلی نامیدن مسلمانان و تکفیر آنان

واضح است که مخاطبان مستقیم پیامبر ﷺ اعراب عصر جاهلیت بودند و آنان نوعاً مشرک یا اهل کتاب بودند؛ درحالی‌که مخاطب این مصلحان جوامع اسلامی بوده که اکثریت آنان مسلمان‌اند. سلفیه برای پوشاندن این فرق، به نوعی مطابق عصر پیامبر در صدر اسلام شده و با آب‌وتاب، عصر امروز را دوران جاهلیت خطاب می‌کردند. آنان با جعل اصطلاح «جاهلیت قرن بیستم»، تمامی غیرمسلمانان و مسلمانان را جاهلی خطاب کرده و حتی وضعیت امروز جهان اسلام را به مراتب بدتر از جاهلیت عصر پیامبر خطاب کردند.

آنان با تکیه و تکرار بسیار احادیثی چون «الاسلام بدأ غریبا و صار غریبا» و «ستتفرق أمتی علی ثلاث و سبعین فرقة واحدة فی الجنة و ثنتان و سبعون فی النار» به نوعی با ادبیات تکفیر در سطوح مختلف مسلمان را کافر قلمداد می‌کنند. حال یا مانند امثال سید جمال و عبده (آنان را مسلمان اسمی بخوانید)، درحقیقت کافر می‌نامیدند یا اینکه یک قدم فراتر رفته و واقعاً همه را علنی تکفیر کرده و احکام فقهی کافر را بر آنان جاری می‌دانند. واضح است که تکفیر اکثریت مسلمانان، به معنای ویران کردن مهم‌ترین رکن اندیشه اهل سنت یعنی «جماعت» و بعد سنت جهاد با کفار و جنگ داخلی است.

غیراسلامی و جهل نامیدن علوم اسلامی

یکی از تفاوت‌های واضح بین مسلمانان دنیای امروز و اعراب عصر جاهلیت این است که امروزه بخش وسیعی از مسلمانان و به‌ویژه علمای اسلامی نوعاً دارای تحصیلات بالا و علوم اسلامی و غیراسلامی گسترده هستند که با مردم بی‌سواد عصر جاهلیت قابل مقایسه نیستند. مخاطبان پیامبر ﷺ این چنین مردمی بودند؛ درحالی‌که مخاطبان این مصلحان مردمی دیگر هستند. آنان در ابتکاری جالب مدعی همسانی این دو جامعه شده و از اساس، جمیع علوم مسلمانان را جهل و جهالت محض نامیدند. به این صورت که

آنان مدعی شدند دانش قرآنی و حدیثی و کلامی این عالمان اسلامی هیچ ارتباطی با قرآن و سنت واقعی پیامبر ﷺ ندارد و این اسلام و فرهنگ اسلامی موجود را درحقیقت کفر نامیدند. در نتیجه، یک عالم اسلامی که عمری قرآن و حدیث و تاریخ اسلام خوانده و تفسیر و تدریس کرده است، در واقع از اسلام و قرآن هیچ نمی‌داند و او هم باید مانند یک عرب جاهلی بی‌سواد از صفر شروع کند و مانند صدر اسلام، قرآن را محور هدایت او و کل امت اسلامی قرار دهد و باید جمیع علوم اسلامی سنتی را رها کند.

با چنین رویکردی به دین، سید جمال و عبده با تأکید بر قرآن در تبلیغ و فهم دین، به‌نوعی سعی می‌کردند که دیگر علوم اسلامی و حتی مباحث تفسیری علمای سابق را کم‌رنگ کنند (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ج ۱۶: ص ۱). به‌گونه‌ای که مبنا را در مباحث دینی بر قرآن گذاشته و در تفسیر و فهم قرآن اصولاً چندان به حدیث و اقوال سایر مفسران کاری نداشتند. زیرا در همان نگاه صدر اسلام پنداری آنان مدعی شدند که امروز هم باید قرآن را مانند صدر اسلام فهمید. در صدر اسلام قرآن با زبان عربی بر پیامبر ﷺ نازل شد و صحابه با همان فهم بسیط دین را می‌فهمیدند و هیچ نیازی به این علوم جدید نداشتند و این علوم دینی، کلام، فلسفه و عرفان و غیره، همه ساخته نسل‌های بعد امت اسلامی هستند و از قضا به‌جای اینکه باعث رشد و دقت فهم دین باشند، مانع فهم قرآن و سنت شده‌اند (عبدالحمید، ۱۹۸۳: ص ۳۴). در ادامه چنین رویکردی، رشیدرضا مدعی شد که اصولاً مشکل جهان اسلام این است که کسی که می‌خواهد دین را بفهمد، باید سال‌ها در دانشگاه‌هایی چون الازهر و الزيتونه درس بخواند. زیرا علوم اسلامی به‌شدت توسعه پیدا کرده است؛ در حالی که در صدر اسلام یک اعرابی در یک جلسه دین را می‌فهمید؟! و باید دین به همان سادگی صدر اول برگردد! این بسط در اعتقادات و احکام، دین را از شریعت سهله و سمحه بودن خارج کرده است: «الخروج بالدين عن سذاجته بتوسعهم في الواجبات العينية و صعوبة الكتب بحيث صارت الحنيفية السمحة التي كان يتلقاها الأعرابي من صاحب الشريعة في مجلس واحد لا يمكن أن يعرفها الإنسان إلا في سنين طويلة، ولا سيما إذا كان له عمر آخر» (رشیدرضا، ۲۰۱۵، ج ۳۶: ص ۷).

این ادعای رشیدرضا از عجایب است. چگونه یک اعرابی در یک جلسه چندساعته می‌تواند همه احکام اسلام و همه اعتقادات اسلامی را بیاموزد؟! ■

او با پرخطا خواندن این سیره جدید در فهم دین، فهم ساده اعریبان صحابی را معیار فهم دین می‌داند و در صورت اختلاف علمای اسلام با اقوال صحابه، معیار صحت دین، فهم آنان است (رشیدرضا، ۲۰۱۵، ج ۳: ص ۱۱). البته شایان ذکر است که علی‌رغم چنین رویکردی، رشیدرضا یک رویکرد سلفی هم به دین داشت و سعی می‌کرد قرآن را در چهارچوب اندیشه ابن تیمیه و سلف صالح بفهمد.

اما سید قطب در این نظریه، یک گام فراتر رفته و به تلقی ایدئولوژیک از دین روی آورد؛ از این رو، او با قرآن‌بستگی و رد تمامی دیگر علوم، خواهان نگاهی عمل‌گرایانه به دین بود و عملاً هر نوع تعمق فلسفی، کلامی و حتی علمی را درباره قرآن منکر شد. او با تکفیر تمام علوم اسلامی از فلسفه و کلام و عرفان و حتی علوم قرآنی، خواهان بازگشت به قرآن و «انحصاری بودن منبع معرفت» در قرآن شد (قطب، ۱۳۹۳: ص ۹). بعد یک رتبه بالاتر رفته و مدعی می‌شود اصولاً قرآن کتاب عمل است و نباید زیاد خوانده شود؛ زیرا صحابه ده آیه قرآن می‌خواندند و تا به ده آیه اول عمل نمی‌کردند دوباره قرآن نمی‌خواندند. قرآن خواندن به نیت فراگیری علم و پژوهش در معارف آن اساساً غلط است. کسی که با نیت عمل قرآن می‌خواند، خودبه‌خود این معارف را از قرآن کسب می‌کند (همان: ص ۲۴)؛ گویی این آیات چنان واضح هستند که می‌توانند تمامی مشکلات جامعه را حل کنند. در نتیجه هیچ نیازی به تأمل در شیوه حکومت در جامعه و دیگر مسائل لازم نیست. مهم این است که جمعی قرآن را محور کار خود قرار دهند و با تکفیر جامعه، از آن روی‌گردان شده و از آن هجرت کنند و بعد چون پیامبر ﷺ به جهاد با کفار برخیزند. جهاد در راه خدا و تزکیه نفس خودبه‌خود تمام معارف الهی و دنیوی را به آن‌ها الهام می‌کند! شکری مصطفی که از همراهان سید قطب بود، بعد از اعدام سید قطب گروه «تکفیر و هجرت» را تأسیس کرد و بر همین مبنا، به جنگ با مردم و دولت مصر رفت. البته نتیجه هم واضح بود، ایجاد بدعت‌ها و ادعاهای عجیب در دین، چند ترور کور و بعد دستگیری و اعدام! (عبدالقادر، ۱۹۹۹م: صص ۷۶-۷۷). البته متأسفانه با نابودی این گروه، این فکر مشتعل‌تر شد و چندین گروه دیگر با همین سنت «تکفیر و هجرت و جهاد» به وجود آمدند. امروزه این گروه‌های تکفیری چون القاعده، داعش، جیش‌الاسلام، سپاه صحابه با تکفیر اکثریت اهل سنت و

همه شیعیان، نظام امنیت‌گرا و جامع‌گرای فقه اهل سنت را ویران کرده و زمینه جنگ‌های داخلی خونینی را به وجود آورده‌اند.

شعار اجتهاد و درهم ریختن نظام فهم دین

یکی از معضلات اندیشه نوسلفیه، پنهان شدن یک اندیشه جامد و کهنه در پس شعارهای نوگرایانه است. بیان شد که انسداد باب اجتهاد سبب شده بود که نظام فقهی اهل سنت دچار نوعی توقف در گذشته شود. نوسلفیه با شعار انفتاح باب اجتهاد می‌خواستند این نظام فقهی را روزآمد و با مقتضیات زمانه هماهنگ کنند، چنانچه سیدجمال و عبده، انسداد باب اجتهاد را یکی از عوامل انحطاط تمدن اسلامی دانستند؛ اما فقدان ارائه سازوکار مشخص برای اجتهاد و هم‌زمان، شعار عقل‌گرایی و تبعیت از سلف صالح، سبب شد که آنان دچار نوعی تضاد در اندیشه شوند. آنان مدعی بودند که مسلمانان به‌خاطر رویکرد عقلانی و دقیقی که داشته‌اند دین را درست فهمیده و به همین خاطر، با تبعیت از دین حق پیروز می‌شدند؛ از این رو، امت اسلامی برای دستیابی به همان پیشرفت‌ها باید به همان شیوه عقلانی و مترقی سلف صالح دین را بفهمد و معضل اصلی هم همین جا بود که آنان درک غلطی از سنت سلفیه داشتند. زیرا سنت سلفیه سنتی به‌شدت عقل‌گریز و حتی عقل‌ستیز بود. اصولاً نهضت احمدبن حنبل در برابر عقل‌گرایی معتزله شکل گرفته بود. او اولاً، نگاه منفی به درک عقل و تمسک به عقل در اندیشه دینی داشت و از این رو، با عقل‌گرایی معتزله به‌شدت مخالف بود. زیرا او عقل ممدوح را عقل اولیای الهی می‌دانست و عقل افراد عادی را تحت‌تأثیر شهوات و بی‌ارزش می‌دانست. همه معارف دینی عقلی بودند؛ اما عقل اولیای الهی نه عقل مردم می‌شد. ثانیاً، او معتقد بود که در مباحث دینی نباید اجتهاد کرد، بلکه باید تابع محض جریان حدیثی صحابه بود. ثالثاً، او علاوه‌بر مخالفت با اجتهاد و عقل‌گرایی، اصولاً مخالف پرسش، بحث و طرح کردن مباحث جدید و اختلافی بود. یعنی علاوه‌بر اینکه قائل به تقلید از سنت حدیث‌گرایان صحابه بود، مخالف طرح مسئله جدید هم بود. در چنین فضایی، رشیدرضا با تأکید بر سنت سلف صالح، مدعی است که این سنت

عقلی است و تمام تلاش خود را صرف توجیه عقلی نظریات احمدبن حنبل و غیره می‌کند. در نتیجه عقل سلفیه اسیر و خادم اندیشه‌های احمدبن حنبل می‌شود (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱: ص ۲۲). شعار عقل‌گرایی، آزاداندیشی و مدرن‌سازی دین از یک‌سو و تطبیق این آرمان‌ها بر سنت عقل‌ستیز، منجمد و متعصب مذهب سلفیه، حاصلی جز درهم ریختن نظام فهم دین و ایجاد تضاد در نوسلفیه نداشت.

الف- شعار آزاداندیشی با تحریم پرسش

نوسلفیه یکی از مهم‌ترین مباحث دین را آزادکردن اندیشه و بازخوانی متون دینی برای استنباط جدید و مدرن از احکام دین عنوان کرده‌اند؛ اما در عمل، با تمسک به یکی از اصول سلفیه، پرسش‌های جدید در علم کلام و به‌گونه‌ای در علم فقه را تحریم کردند. این امر سبب می‌شود که اندیشه دینی نه فقط مقید به تقلید از فهم سلف صالح شود، بلکه اساس اندیشه هم زیر سؤال رفته و در نتیجه جامعه دچار انجماد در نظام اعتقادی شود. مشهورترین جمله در این باب پاسخ مالک‌بن انس است، که وقتی از او درباره آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» سؤال شد او چنین جواب داد: «الاستواء معلوم و کیف مجهول و الإیمان به واجب و السؤال عنه بدعة»: «معنای استواء معلوم است و کیفیت آن مجهول و ایمان به این آیه واجب و سؤال از آن بدعت است» (مقدسی، ۲۰۰۰: ص ۱۱).

در ادامه این رویکرد رشیدرضا مدعی است که قبل از اکمال دین، خداوند دستور داده بود که سؤال نکنید، بعد از اکمال دین که به طریق اولی نباید سؤال پرسید و مردم را به حرج افکند؛ زیرا ما قبل از اکمال دین از سؤال در امور مبهمه نهی شده بودیم. زیرا خدای متعال می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» (مائده: ۱۰۱). این حرمت سؤال قبل از اکمال دین بود. آیا بعد از اکمال دین چنین سؤالاتی حرام مؤکد نیست؟ ولی ما علمای اسلام به این اوامر و نواهی تمسک نکرده و شروع به طرح مسائل جدید و اختراع احکام جدید کردیم. تاجایی که دین کنونی اسلام چندین برابر دینی است که بر پیامبر نازل شده است و مردم مسلمان را در عسر و حرج انداخته است» (رشیدرضا، ۲۰۱۵، ج ۴: ص ۱۶۱).

در نتیجه، این بسط فقه و پاسخ‌های فقها به این پرسش‌ها همه مخالف دین بوده است. در بحث کلامی هم به تبع، احمد بن حنبل به شدت مخالف سؤالی است که پاسخ آن را صحابه نداده باشند و معتزله را به خاطر این کار سخت سرزنش و متهم به بدعت می‌کند (رشیدرضا، ۲۰۱۵، ج ۴: ص ۵۱).

ب- درک غلط از اختلاف در فتوا و مبارزه با آن

یکی از مشکلات جدی سلفیه و نوسلفیه در فهم دین، عدم درک درست منشأ اختلاف فتوا و اختلاف در مدیریت است. اینان بر این انگارند که نصوص دینی معنای واضح و روشنی دارد و اختلاف در آن‌ها یا ناشی از خطاهای ساده در فهم الفاظ متون یا ناشی از خیانت و تحریف دین است. آنان با تمسک به آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» (انعام: ۱۵۹) به شدت اختلاف در فتوا و عقیده و حتی اختلاف در مدیریت را مذمت کرده و حرام می‌دانند و چاره آن را آیه شریفه «فَلْيَن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹) یعنی تمسک به کتاب خدا و سنت پیامبر در اختلاف‌ها می‌دانند. گویی که امکان ندارد دو نفر انسان مؤمن و باتقوا و متخصص در فهم دین با مراعات اصول و قواعد عقلایی فهم متون در فهم کتاب و سنت، یا در مدیریت یک جامعه با هم اختلاف داشته باشند! جالب اینکه رشیدرضا در بحث مجلس اهل حل و عقد، که قرار است هم اختلاف‌های فتوایی را سامان دهد و هم برای امور جاری مدیریتی قانون تصویب کند، در صورت اختلاف نظر اعضا، پذیرش نظر اکثریت را به شدت رد کرده و مدعی است که از کجا معلوم که حق با اقلیت نباشد. بلکه خداوند متعال در آیه «وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» مدعی است که اصولاً تبعیت از اکثریت غلط است؛ بنابراین، باید طبق آیه شریفه «تنزاع...» به قرآن و سنت مراجعه کرده و با پیدا کردن نظریه درست، اختلاف‌ها را حل کرد. گویی که عالمان دینی و بزرگان سیاسی عضو این مجلس بدون مراجعه به قرآن و حدیث نظر داده و اکنون جمعی باید تازه به قرآن و حدیث مراجعه کنند و نظریه قرآنی را کشف کنند؟! با چنین تلقی‌ای از فهم دین، او مدعی می‌شود: «اصولاً قرآن زمینه اختلاف ندارد، اگر نیت‌ها صحیح باشد»؛ یعنی اگر امت نظرات مختلف را رها کرده و با صدق نیت به کتاب و سنت و آثار صحابه رجوع کنند، هیچ اختلافی نه در فتوا و نه در اجرا

وجود ندارد!! از این رو، او مدعی می‌شود که «بیشتر این بحث و جدل و رد و انکار علما در مسائل دینی، ناشی از هوای نفس است... و همان‌گونه که غزالی در کتاب *احیاء علوم دین* گفته است، «سبب اصلی در اختلافات و مجادلات فقهای اسلام، تلاش برای کسب منصب قضاوت بوده است» (رشیدرضا، ۲۰۱۵، ج ۴: ص ۵۱).

واضح است چنین رویکردی به فهم دین اصولاً عقلانیت فهم را زیر سؤال می‌برد. زیرا برخلاف نظر رشیدرضا و همفکرانش، نه تنها متون قرآن همگی صریح نیستند، بلکه خود قرآن بر متشابه بودن بعضی از آیات تصریح دارد و خداوند متعال تفسیر این مشکلات را به اهل تخصص و «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» واگذار کرده است.^۱ اصولاً اختلاف در فهم متون دینی و به‌ویژه امور اجرایی، امری کاملاً عقلایی و مرسوم بوده است و خود صحابه به کرات در فهم متون دینی و مباحث اجرایی، دچار اختلاف و حتی زد و خورد و جنگ می‌شدند. این ایدئالی و آرمانی اندیشیدن در مورد متون دینی و مدیریتی ثمره‌ای جز درهم ریختن نظام استنباط احکام و مدیریت جامعه نخواهد داشت. اصولاً عقلای عالم مجالس تخصصی را برای همین امر تشکیل می‌دهند. مثلاً در شورای پزشکی، فرض بر این است که چند پزشک که در یک مسئله پزشکی اختلاف نظر دارند به شور نشسته و بعد از عدم توانایی آنان در وحدت نظریه، اکثریت آرا را بهترین راه در کشف نظریه صحیح می‌دانند. زیرا نظریه‌ای که تعداد بیشتری متخصص آن را می‌پذیرند قاعدتاً باید از نظریه‌ای که اقلیتی از اهل تخصص آن را قبول دارند به واقعیت نزدیک‌تر باشد. در امور فقهی و سیاسی هم فرض بر این است که کسانی که عضو یک شورا هستند، همه قواعد دینی و عقلایی تصمیم‌گیری را رعایت کرده‌اند؛ اما باز به نظریه واحد نرسیده‌اند؛ از این رو، اکثریت در شورا، راه حل عقلایی برای کشف نظریه صحیح‌تر است و این امر با نظریه اکثریت مردم در امور غیرتخصصی کاملاً متفاوت است و تمسک به این آیه شریفه در واقع خطایی واضح در تطبیق این قاعده عقلایی محسوب می‌شود. عدم درک این نکته کار را به جایی می‌رساند که سید قطب

۱. واضح است که پذیرش نظریات تخصصی اهل علم، با نظریات غیرتخصصی و عامیانه و بی‌مبنا و غیرمنطقی افراد غیرمتخصص کاملاً متفاوت است؛ از این رو، در اسلام فقط نظریات تخصصی یعنی اجتهادات و فتوای مجتهدان پذیرفته شده و نظرات و قرائت‌های ادعایی افراد غیرمتخصص فاقد ارزش اعلام شده است.

مدعی می‌شود اصولاً قرآن به‌تنهایی برای فهم دین کافی است، حتی نه همه آن بلکه آیاتی چند از آن برای فهم دین کافی است؛ البته به شرط خلوص نیت! بعد با فهمی کج و معوج از چند آیه قرآن، تمام مخالفان خود را از علمای اسلام در طول تاریخ و تمام مسلمانان را به عدم فهم دین و کفر و ارتداد متهم کرد. در ادامه این روش، اتباع او به تشکیل گروه‌های جهادی پرداخته‌اند که درصدد اجرای حکم مرتد بر همه مسلمانان جوامع اسلامی شده‌اند (قطب، ۱۳۹۳: ص ۲۴) و جالب اینکه در مواجهه با دیگر مدعیان فهم دین، آن‌ها را به بی‌تقوایی و تبعیت از هوای نفس متهم می‌کنند. زیرا هر شخصی در این مبنا، مدعی است که اگر دیگران دین داشته باشند، مانند من می‌اندیشند و چون نمی‌اندیشند، پس معلوم است که بی‌تقوا و بی‌دین‌اند!

ج- حرمت تقلید و رواج خوداجتهادی

یکی از اختلاف‌های مشهور در جهان اسلام، اعم از شیعه و اهل سنت، بحث اجتهاد بوده است. مجتهدان با وضع قواعد اصول فقه سعی کرده‌اند که به روایات نظام منطقی و اجمالاً معقول دهند و با رد احادیث ضعیف یا جمع روایات متعارض، فتوای خود را از مجموعه روایات استنباط کنند. در نتیجه، افرادی که فاقد تخصص در اصول فقه و روایت‌شناسی بودند، لازم بود به اهل تخصص یعنی مجتهدان مراجعه و اصطلاحاً تقلید کنند. در قرن چهارم، با دستور خلیفه باب اجتهاد منسوخ شد و همه علمای اهل سنت موظف به استنباط احکام مسائل جدید در چهارچوب نظام اجتهادی ائمه اربعه شدند. در برابر روش مجتهدان، نوع محدثان و اخباری‌گرایان مخالف اجتهاد بوده و اصرار داشتند که از چهارچوب روایات خارج نشده و فقط عین روایات را به‌عنوان فتوا نقل کنند. آنان با هرگونه تأویل و نظام‌مند کردن عقلایی روایات مختلف و گاهاً متضاد، مخالف بودند. تاحدی که مشهور است که ابن حنبل در یک مسئله به‌خاطر وجود روایات مختلف به هفت‌گونه فتوا داده است؛ از این رو، آنان با رد اساس تقلید و اجتهاد، این کار را به‌شدت مذمت کرده و با ادبیاتی گاه تکفیری، عمل مجتهدان را مخالفت با قرآن و روایات می‌نامیدند. آنان در این زمینه کتاب‌های بسیاری هم نگاشته‌اند، مانند *یقاظ همم الولی الابصار للاقتداء بسید المهاجر و الانصار نوشته صالح فلائی، بغیه المستفید فی الرد علی*

من انکر الاجتهاد من اهل التقليد از امام شوکانی، رساله «تحریم تقلید» از ابن تیمیه و ابن قیم. حتی محمدبن عبدالوهاب و بسیاری از اتباع او در ادامه این سنت، رساله‌هایی در رد تقلید نگاشته‌اند (هوشنگی و پاکتچی، ۱۳۹۰: ص ۹۳). جالب اینکه اخباریون شیعه هم با نظام اجتهاد و تقلید مخالف بوده و کتب متعددی در این باب نگاشته‌اند.

در دوران جدید، نوسلفیه هم خواستار انفتاح باب اجتهاد و لزوم احیای حیات عقلی در امت اسلامی شدند؛ اما متأسفانه به جای ترویج نظام اجتهاد و تقلید صحیح با اساس تقلید مخالفت کردند و با شعار بازگشت به سلف صالح، آنان ناخواسته به تدریج در باتلاق سلفیه افتادند. یعنی سنتی عقل‌ستیز که مخالف اساس اجتهاد و تقلید و منادی تقلید از سنت حدیث‌گرایان حنبلی شدند؛ سنتی که به جای اجتهاد در احادیث، با اصرار تمام خود را مقلد محض سلف صالح می‌داند. در نتیجه، این منادیان اجتهاد و عقل‌گرایی دچار تقلید مضاعف شدند. تقلید از مقلدان! نه مجتهدان؛ از این رو، از همان کورسوی تقلید از مجتهدان عقل‌گرا هم محروم شدند.

رشیدرضا با تمسک به آیات نهی مشرکان از تبعیت کورکورانه از پدرانشان، مدعی شد که تقلید هم از این باب بوده و تبعیت از غیر معصوم حرام است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَمَّ التَّقْلِيدَ، وَنُعِيَ عَلَى أَهْلِهِ "بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ"» (رشیدرضا، ۲۰۱۵، ج ۴: ص ۵۱). او در مقاله «مناظره مقلد و مصلح» در ادامه ادبیات تند سلفیه، به شدت با اهل تقلید برخورد کرده و آنان را به انواع تهمت‌ها می‌نوازد. «هرکس اجتهاد را رد کند، همانا حجت خدا را رد کرده است... و چه ظلم و جنایتی از این بزرگ‌تر که این جهال در حق اسلام روا داشته‌اند؛ درحالی که آنان خود را علمای اسلام می‌نامند» (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۶: ص ۳۴۷). او در جایی دیگر این علما را جیره‌خوار سلاطین، منافق، برادران شیطان می‌نامد (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۲: ص ۳۰۳؛ قرضای، ۱۴۱۵ق: ص ۹۰).

این لزوم اجتهاد همه افراد به همراه ساده‌سازی دین در حد فهم اعراب عصر جاهلیت و غیر قابل اختلاف دین قرآن، سبب شد که نسلی از مسلمانان به وجود آیند که همه خود مجتهد بوده و فهم هیچ عالمی برای آنان حجت نباشد و از سویی، هر گونه مخالفت با خود را ناشی از بی‌تقوایی و جهالت مخالفان و شرک قلمداد کنند؛ بنابراین، با تشکیل یک

گروه جهادی و اعلام کفر تمام مخالفان خود به جنگ تمامی آن‌ها بروند! جالب اینکه این اعلام شرک و کفر شامل دیگر گروه‌های جهادی تکفیری هم شده و آنان با تمام شدت و حدت در حال جهاد با یکدیگر هستند. چه رسد به گروه‌های غیرسلفی!

تعصب شدید و عدم تساهل با دیگر مذاهب

یکی از ویژگی‌های مهم رویکرد نوسلفیه، اعتمادبه‌نفس بالای آنان نسبت به اعتقاداتشان است (جلبی، ۱۹۸۳: صص ۱۰ و ۲۱؛ سلیم، ۲۰۰۶: ص ۳۴). این اعتمادبه‌نفس بالا به حدی می‌رسد که آنان معتقدات خویش را واضح مطلق دیده و منکران و منتقدانشان جاهل، بی‌منطق و متعصب تلقی می‌شوند. طبیعی است که چنین روحیه‌ای در یک گروه در جامعه چیزی جز تعصب بحران‌ساز نخواهد بود. حاصل چنین تعصبی عدم پذیرش دیگران به‌عنوان مسلمان عاقل و عالم بوده و نتیجه‌ای جز درگیری و بحران در جامعه نخواهد داشت.

ازسویی، تأکید بسیار بر احادیث دال بر وحدت فرقه‌ناجیه و اهل جهنم قطعی بودن تمامی فرق، این اعتمادبه‌نفس کاذب را در آنان تشدید می‌کند (التمیمی، ۲۰۰۷: ص ۳۸) و این همان مصیبتی است که زمینه‌اندیشه‌های تکفیری و بعد نابودکردن جماعت مسلمانان خواهد شد.

تلقی غلط از قانون و قانون‌ستیزی

یکی از معضلاتی که در میان بسیاری از گروه‌های سلفی وجود دارد، نوعی قانون‌ستیزی است. علت این امر را باید عدم درک درست سران نوسلفیه از قانون دانست. امثال رشیدرضا و بعد گروه‌هایی چون اخوان‌المسلمین و شاخه‌های جهادی آن، اصولاً قانون حکومتی را پدیده‌ای در برابر شرع دانستند و اصولاً قانون را موضوع بشر دانسته و مدعی شدند که وضع قانون به معنای جعل حکم توسط انسان، بدعت بوده و عامل به آن حکم به «غیر ما انزل الله» کرده و کافر است؛ ازاین‌رو، از نظر بسیاری از آنان، اصولاً قوه مقننه در حکومت اسلامی بی‌معنا بوده و دموکراسی مخالف اسلام است.

ابن تیمیه حکومت تاتار را به‌خاطر اینکه به «یاسا» عمل می‌کردند تکفیر می‌کند و این را مصداق «حکم الجاهلیه» یا «غیر ما انزل الله» خطاب می‌کند (کوناکاتا: ص ۲۲۱). بسیاری از

نوسلفیه هم اصولاً نوشتن قانون اساسی را کفر دانستند و در نتیجه، شعار اخوان المسلمین «القرآن دستورنا» یعنی «قرآن قانون اساسی ماست» است؛ از این رو، نهبانی و زلوم با تلقی تساوی قانون خرد و شرع، مدعی اند که قانون‌گذاری فقط از آن خداست و به همین خاطر، دموکراسی و تشکیل پارلمان از اساس مخالف اسلام است (زلوم، ۲۰۰۲: ص ۳۰).

واضح است که این تلقی به خاطر عدم فهم معنای قانون صورت گرفته است. زیرا جعل قانون در کشوری مانند جمهوری اسلامی ایران، به معنای جعل قانون در ذیل احکام الهی است. به این معنا که قوانین نظام تطبیقات کلی احکام شرعی برای اداره جامعه هستند و به تعبیر حضرت امام * مجلس شورای اسلامی در واقع مجلس برنامه‌ریزی است (امام خمینی، ۱۳۷۹: ص ۴۴).

ساده‌اندیشی سیاسی و آرمان‌زدگی

نوسلفیه بر محوریت آرمان‌شهرپنداری صدر اسلام و دوران سلف صالح شکل گرفته است. این خوانش از سلف صالح که با نوعی ساده‌بینی و غیرواقع‌گرایی تاریخی همراه است، در تحلیل‌های اجتماعی آنان هم وارد شده و سبب می‌شود که آنان درک واقع‌بینانه‌ای از عالم سیاست زمانه خویش نداشته باشند. این ضعف به میزان تأکید بر سلف صالح، تشدید می‌شود. زیرا سبب می‌شود که این جریان‌ها بخواهند با عقلانیت سلف صالح یا روش‌های صدر اسلام، جامعه امروز را اداره کنند. متأسفانه این اندیشه در میان نسل‌های مختلف نوسلفی تشدید شده و به مرور زمان، موفقیت سیاسی آنان را کمتر و خطاهای آن‌ها را بیشتر کرده است. معضلی که سبب از دست رفتن آزاداندیشی عقلایی مدیران اهل سنت شده است.

الف- سید جمال و سیاست اتحاد بی‌بنیاد

در نسل‌های اول این جریان، سید جمال فکر می‌کرد که علت شکست جهان اسلام تفرقه است و بعد با چند طرح ساده می‌خواست جهان اسلام را متحد کند. «پس شرق! شرق؟ تمام ذهن و فکرم را برای تشخیص بیماری و درمان آن اختصاص دادم. دریافتم که کشنده‌ترین مرض آن، مرض تفرقه و تشتت آرای آن و اختلاف آن‌ها در اتحاد و اتفاق آن‌ها در اختلاف است» (الافغانی، ۲۰۰۲، ج ۱: ص ۱۱۵).

او برای حل این مشکل، با راه‌حل‌های دیپلماتیک، تمام تلاش خویش را به‌کار بست تا جهان اسلام را علیه استعمارگران متحد کند. او می‌خواست جهان اسلام را تحت خلافت عظمای عثمانی با هم متحد کند (عمار، ۱۹۹۰: ص ۵۹)؛ اما با توجه به عملی‌نشدن این برنامه، در دوره‌ای تلاش کرد مجلس شورایی از علمای اسلامی با محوریت خلافت عثمانی ایجاد کند تا آنان جهان اسلام را متحد کنند. طرحی که با پشتوانه‌ی دربار عثمانی شروع شد و چندین نامه هم به علمای مختلف جهان اسلام نگاشته شد؛ اما به دلیل عدم استقبال از آن توسط علما و حکومت‌های مختلف مسکوت ماند و رها شد (الافغانی، ۲۰۰۲، ج ۱: ص ۱۲۶).

فارغ از نکات مثبت زندگی سید جمال و تلاش‌های او برای اتحاد جهان اسلام، چند نکته قابل تأمل وجود دارد: اولاً، تحلیل او از علت انحطاط جهان اسلام و ارجاع آن به مسئله اتحاد کار ناتمامی بود. زیرا هرچند اگر کشورهای اسلامی با هم متحد می‌شدند ممکن بود در جنگ‌ها پیروز شوند، ولی معضل اصلی پابرجا بود. زیرا هرکدام از کشورهای اسلامی در گذشته خود به‌تنهایی حریف کشورهای غربی بودند، چنانچه آقامحمدخان قاجار توانست روس‌ها را شکست دهد و تا نزدیک مسکو پیش‌برود یا عثمانی‌ها تا قرن‌ها سلطان بلامنازع غرب بودند؛ بنابراین، اقتدار گذشته امت اسلامی چندان به اتحاد نیاز نداشت و اساساً نظام داخلی این کشورها در قیاس با غرب عقب‌افتاده و غیرکارآمد بود؛ اما فارغ از اشتباه بودن اصل این نظریه، این امر قابل اجرا هم نبود. زیرا واضح است که امکان ندارد جوامعی که قرن‌ها با هم اختلاف داشته‌اند، به‌راحتی با هم متحد شوند. به‌ویژه در دورانی که دشمنی قوی چون انگلیس علیه چنین اتحادی فعالیت می‌کرد و سعی در ایجاد تفرقه بین آن‌ها داشت و از آن سخت‌تر، دست‌برداشتن صدها شاهزاده از مقامات حکومتی موجود و آرزوهای دور و دراز خود و سپردن قدرت به دست شخصی چون خلیفه عثمانی که مطلقاً شخصیت محبوبی نبود و بسیاری از حاکمان کشورهای مختلف اسلامی به‌شدت از او متنفر و به‌نوعی خواستار گزیز از حوزه نفوذ او بودند. از آن عجیب‌تر درخواست او از علمای شیعه برای اسقاط حکومت قاجار و وابسته‌کردن تنها دولت شیعه به دولت عثمانی است (صفایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۲۱). اندیشه‌هایی که واضح بود به شکست انجامیده و او در نامه‌ای

حسرت‌آلود از فعالیت‌های سیاسی خویش ابراز پشیمانی می‌کند که چرا تمام بذره‌های اصلاح خود را در شوره‌زار دربارهای فاسد کاشته است (الافغانی، ۲۰۰۲، ج ۸: ص ۱۵۲). جالب اینکه در نهایت، او با اتهام دست‌داشتن در قتل ناصرالدین شاه از سوی ایرانیان مورد تعقیب و به دلیل حمایت از جدایی‌طلبی‌های خدیو مصر از عثمانی هم مورد غضب خلیفه عثمانی قرار گرفت و بعد از تحمل یک دوره حصر خانگی در کاخ آستانه، با مرگی مشکوک از دنیا رفت (الافغانی، ۲۰۰۲، ج ۶: صص ۱۹۷-۱۹۴).

ب- عبده و تربیت بدون سیاست

بعد از او عبده با مایوس‌شدن از افراط سیدجمال در سیاست، در تفریطی آشکار یک‌باره از سیاست روی‌گردان شد. او با ادبیاتی عجیب مدعی شد که سیاست فکر و دین و علم را مقهور خویش کرده و از شر لفظ سیاست و مشتقات آن به خدا پناه برد: «إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم... أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، و من معنى السياسة، و من كل طرف يلفظ من كلمة سياسة و من كل خيال يخطر ببالي من السياسة، و من كل ارض تذكر فيها السياسة، و من ساس و يسوس و سانس و مسوس»: «پناه می‌برم به خدا از سیاست، از لفظ سیاست، از معنی سیاست، از هر حرفی از کلمه سیاست که به زبان آید و از هر خیالی که درباره سیاست در ذهنم خطور کند و از هر سرزمینی که درباره سیاست در آن صحبت شود و از هر شخصی که درباره سیاست صحبت کند یا آموزش ببیند یا دیوانه یا عاقل شود و از کسی که کار سیاسی کرده یا می‌کند و از هر سیاست‌کننده و سیاست‌شونده‌ای» (الافغانی و عبده، ۱۹۷۰: ص ۸۳۷).

حال او با چنین روی‌گردانی از سیاست می‌خواست با تربیت دینی، جهان اسلام را اصلاح کند. غافل از اینکه نهاد تربیت هم بخشی از جامعه است و امکان ندارد که یک بخش از جامعه بدون هماهنگی با دیگر بخش‌ها و به‌ویژه سیاست پیش برود. زیرا تربیت نیازمند طرح‌های کلان علمی و اخلاقی و وجود مربیان عالم و کارآمد و فضای تربیتی و رسانه است؛ درحالی‌که در این عرصه نه یک نظریه تمام وجود داشت و نه نهادهای دیگر با نظریات او موافق بودند. زیرا او با داشتن تفکرات سلفی‌گرایانه در اعتقادات و رویکردهای علم‌گرایانه در مباحث اجتماعی سخت مورد انتقاد علمای سنتی

و اقطاب صوفی و بعضی از نهادهای قدرت بود؛ از این رو، علی‌رغم اینکه او با وساطت لرد کرومر، سفیر انگلستان در روسیه، به ریاست الازهر رسید، طبیعی بود که طرح‌های او بدون هماهنگی با قدرت و سیاست به جایی نرسند. در نتیجه، او هم در اواخر عمر با تأسف از نتایج زحمات خویش، الگوی محمد بن عبدالوهاب را در اصلاح امت اسلامی پسندید. «تنها جنبش انقلابی وهابی به اصلاح حقیقی دست زد؛ زیرا ریشه‌های مسائل را به درستی یافت و به ضرورت بازگشت به اصل اسلام و اصلاح معتقدات و اخلاقیات مسلمانان پی برد» (هوشنگی و پاکتچی، ۱۳۹۰: ص ۳۲۷)؛ یک انقلاب دینی که ابتدا دین جامعه را اصلاح کرد و بعد به اصلاح در دیگر ابعاد جامعه پرداخت و این چنین بود که جریان روشنفکری مصلح، الگوی مطلوب خویش را متجرب‌ترین و تفرقه‌افکن‌ترین مذاهب اهل سنت قرار داد!

ج- رشیدرضا و الگو کردن وهابیت

بعد از عبده، رشیدرضا با درک این مهم که تربیت جامعه در سطح عمومی بدون داشتن تشکیلات و کادر اجتماعی و سیاسی عملاً غیرممکن است، به تدریج از نظریات او عبور کرد و در عرصه سیاسی هم فعالیت کرد؛ اما تلاش‌های او هم مانند اسلافش یکی بعد از دیگر شکست خورد. او هم می‌خواست خلافت عثمانی محور جهان اسلام باشد، که نشد. در ادامه او سخت در پی احیای خلافت اسلامی عربی بود و در این زمینه کتاب *الخلافة العظمی* را نگاشت. طرحی که از جهات مختلف ناقص و غیرقابل اجرا بود. به‌ویژه نظریه «اهل حل و عقد» که بنیاد نظریه او بوده و هیچ تعریف روشنی از آن و سازوکار مشخصی برای اجلاس آن ارائه نکرد (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۵: ص ۱۹۹). بعد از شکست پروژه خلافت اسلامی، او هم به تدریج به ایده استادش رسید که گام اول و خشت اول برای اصلاح جامعه، اصلاح دینی است و در این راه سراغ آل‌سعود و وهابیت رفت و میراث اجمالاً عقل‌گرای سید جمال و عبده را نثار وهابیت و آل‌سعود کرد. او حکومت آل‌سعود را احیاکننده خلافت راشد و بهترین حکومت بعد از خلفای راشدین نامید و بعد از چندین سال ارتباط محکم با آنان و تبلیغ وهابیت، در آخر جانش را هم در بدرقه امیر سعودی از دست داد (رشیدرضا، ۱۹۹۵: ص ۴۹).

د- اخوان المسلمین و تلاطم سیاسی

شاگردان رشیدرضا و به‌ویژه اخوان المسلمین هم در چنین گردابی گرفتار بوده‌اند. آنان هم با برنامه‌هایی ساده می‌خواستند جامعه را به‌صورت بنیادین اصلاح کنند؛ درحالی‌که نه توان علمی و نه توان مدیریتی کافی آن را داشتند. حاصل چنین رویکردی به جامعه، سیاست‌های پاندولی اخوان المسلمین بود که روزی با حکومت‌های اسلامی هم‌پیمان و روز دیگر دشمن بودند (عنایت، ۱۳۶۲: ص ۱۵۹) و هرگز نتوانستند خود را به‌عنوان یک جریان و حزب قوی در اداره جامعه به اهل سنت اثبات کنند که آخرین مصداق آن هم شکست آنان در جریان انقلاب اخیر مصر است.

ه- گروه‌های جهادی و اصلاح زوری جهان اسلام

نسل جهادی اخوان یعنی سید قطب و اتباع او بدترین این جماعت در عرصه ساده‌پنداری اصلاح امت محسوب می‌شوند. آنان در ادامه نگاه تکفیری خود به امت اسلامی، در کمال سادگی می‌خواهند با تشکیل یک جامعه اسلامی کوچک از مؤمنان، چونان عصر پیامبر ﷺ، مدینه‌ای ساخته و بعد با چند حرکت نظامی ساده، دولت‌های به‌ظاهر اسلامی را سرنگون کنند و چون صدر اسلام همه مسلمانان را تابع اندیشه‌های خویش کرده و بعد دولت‌های غیرمسلمان را هم تسخیر کنند! حاصل چنین فکری شکل‌گیری گروه‌های جهادی است که کلیت جوامع اسلامی را کافر تلقی کرده و وظیفه خود را جنگ با آنان اعلام کند و حاصل آن هم واضح است، جنگ و ناامنی و کشتار و ترور مسئولان دول اسلامی و در ادامه، مسلمانان بی‌گناه و در آخر شکست و اعدام سران این گروه‌ها و بدنام کردن اسلام و مسلمین!!

نتیجه‌گیری

فقه سیاسی اهل سنت نقش مهمی در شکل‌گیری و بسط تمدن اسلامی داشته است. این فقه با تأکید بسیار بر حفظ جامعه بر محور حاکم و لزوم تبعیت از او و به‌ویژه پذیرش نظرات مفتیان او در احکام دین، سبب تثبیت و تقویت نظام سیاسی در جامعه اسلامی شده است و ازسویی با تأکید مضاعف بر جایگاه آن، دست حاکمان را برای تدبیر جامعه اسلامی باز گذاشته است. هرچند متأسفانه این تأکید بر اقتدار و امنیت سبب

سوءاستفاده حاکمان نالایق شده و حاکمان مستبد و فاسق و ظالم را بر جامعه حاکم کرده است؛ با به قدرت رسیدن حاکمان لایق و قدرتمند در دوره‌هایی چون اوایل خلافت عباسی، یا دوران آل‌بویه و سامانیان و غزنویان و حتی در دوران بعضی از سلاطین عثمانی و گورکانی، توانستند تاحدودی از ظرفیت‌های تمدنی اسلام استفاده کنند. طبیعتاً در دوران حاکمان نالایق، از ظرفیت فقه سیاسی اهل سنت سوءاستفاده شده و فقه سیاسی ابزار استبداد خلفا و سلاطین فاسق و فاجر شده است. نوسلفیه، به‌عنوان جریان اصلاحی، سعی کرده است که زمینه‌های اعتقادی چنین احکامی را از بین ببرد و نظام سیاسی‌ای چون نظام خلافت راشد را بر جامعه اسلامی حاکم کند؛ اما متأسفانه به‌خاطر سوء فهم احکام اسلامی و به‌ویژه صدر اسلام‌پنداری دنیای امروز، عملاً جامعه را از بسیاری از مزایای فقه سنتی اهل سنت محروم کرده و مشکلات عدیده و اساسی دیگری بر آن ایجاد کرده است. سلفیه با تأکید بسیار بر اسلام واقعی، تمام جوامع اسلامی و غیراسلامی را جاهلی خطاب کرده، در نتیجه دیانت اکثریت امت اسلامی را زیر سؤال برده و تلویحاً یا تصریحاً آنان را نامسلمان و کافر خطاب می‌کند. ازسوی دیگر، تلقی ساده‌انگارانه از سیاست و دیانت سیاسی سبب آرمان‌زدگی و تدابیر خام سیاسی شده که عملاً تدبیر جامعه را دچار اختلال کرده و ازسوی دیگر، سبب پروژه عجیب ساده‌سازی دین هم شده است. ساده‌سازی‌ای که منجر به تعطیلی بخش عظیمی از علوم اسلامی چون فلسفه، کلام، تفسیر و فقه شده و عملاً همه علمای اسلام جاهل و فاسق تلقی خواهند شد. حاصل چنین رویکردی به دین خوداجتهادی جوانانی است که متعصبانه خود را چون اصحاب پیامبر ﷺ تلقی کرده و وظیفه خود را هجرت از این جامعه جاهلی دیده‌اند. بعد از تشکیل مدینه کوچک از مؤمنان، برای بسط توحید در عالم به مبارزه با جوامع به ظاهر اسلامی برخاسته و به نابودی آنان همت گماشته‌اند. حاصل چنین اندیشه‌هایی جز خشونت، ترور، جنگ داخلی و ویرانی تمدن اسلامی چیز دیگری نخواهد بود.

کتابنامہ

۱. ابن تیمیہ، أحمد بن عبد الحلیم. ۱۴۱۸ھ۔ السياسة الشرعية. عربستان: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. ۲۰۰۴. مقدمة ابن خلدون، بیروت: دار یعرب.
۳. اسعد القاسم، ۱۳۸۷. أزمة الخلافة و الامامة و آثارها المعاصرة، قم : موسسه فرهنگي و اطلاع رسانی تبيان.
۴. الافغانی، السيد جمال الدين. ۲۰۰۲م. الآثار الكاملة. جلد ۱-۹. با تحقیق سیدهادی خسروشاهی. دارالشروق، قاهره
۵. الأفغانی، السيد جمال الدين؛ عبده، محمد. ۱۹۷۰م. العروة الوثقی. بیروت: دارالكتاب العربی.
۶. البخاری، محمد بن إسماعیل بن إبراهيم بن المغيرة. بی تا. صحیح بخاری. بی جا.
۷. امام خمینی، روح الله. ۱۳۷۹. ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ دهم.
۸. پاکتچی احمد؛ هوشنگی، حسین. ۱۳۹۰. بنیادگرایی و سلفیہ. تهران: دانشگاه امام صادق ع.
۹. التمیمی، أبی عمر محمد. ۲۰۰۷م. السياسة الشرعية. دار الجبهه، ۲۰۰۷
۱۰. الشاوی، توفیق محمد. ۱۹۹۴م. الشوری اعلى مراتب الديمقراطية. قاهره: الزهراء بلاعلام العربی.
۱۱. شکوری، ابوالفضل، ۱۳۷۷. فقه سیاسی اسلام، بوستان کتاب، قم.
۱۲. جلبی، خالص. ۱۹۸۳م. فی النقد الذاتی، ضرورة النقد الذاتی للحركة الإسلامية. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۳. حنفی، حسن. ۱۹۸۸. من العقيدة الى الثورة. بیروت - لبنان: دار التنوير.
۱۴. الخطیب، معتز. ۲۰۱۴. تنظيم الدولة الاسلامیه. الأحد. ۲۳ نوفمبر. قابل دسترسی در: <http://studies.aljazeera.net>
۱۵. الدسوقی، عاصم. ۲۱۱۲. «إسلام بلا مسلمین.. و مسلمون بلا إسلام». مجله يوم السابع. ۲۳ اکتبر. قاهره.
۱۶. رشیدرضا، سید محمد. ۱۹۹۰م. تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). ۱۲ جلد. کویت: الهيئة المصرية العامة. مکتبه الشامله.
۱۷. _____ ۱۹۹۵. رسائل السنة و الشیعه. کویت: مکتبه شامله.
۱۸. _____ ۲۰۱۵م. مجله المنار. (کامله ۳۵ مجلدا). کویت: مکتبه شامله.
۱۹. زلوم، عبدالقیوم. ۲۰۰۲. نظام الحکم فی الاسلام. منشورات حزب التحرير.

۲۰. سبحانی، جعفر. ۱۳۸۰. وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی (۱). قم: انتشارات امام صادق علیه السلام.
۲۱. _____ ۱۳۹۲. سلفی‌گری در آیینۀ تاریخ (۲). قم: توحید.
۲۲. سلیم أرقه دان، صلاح‌الدین. ۲۰۰۶م. تقسیم عام للفقہ السیاسی الإسلامی. اسطنبول: المجلس الأروبی للأفتاء و البحث.
۲۳. سنهوری، عبدالرزاق احمد. ۲۰۰۸. فقہ الخلافه و تطورها. بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۴. صفائی، ابراهیم. ۱۳۶۳. رهبران مشروطه. تهران: انتشارات جاویدان. چاپ سوم.
۲۵. کوناکاتا، حسن. ۱۴۱۵. النظرية السیاسية عند ابن التیمیمة، دارالاعلام، ریاض.
۲۶. طرسوسی، نجم‌الدین. ۱۹۹۲م. تحفة الترك فی ما یجب ان یعمل فی الملک. بیروت: دارالطباعة و النشر.
۲۷. عبدالقادر، ابوفارس محمد. ۱۹۹۹م. الفقہ السیاسی عند الامام حسن البنا. طنطا: دار البشیر.
۲۸. علیخانی، علی‌اکبر و همکاران. ۱۳۹۰. اندیشه متفکران مسلمان. جلد اول. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. چاپ اول. <http://rasekhoon.net>
۲۹. عماره، محمد. ۱۹۹۰. الاعمال الكاملة لجمال الدین الافغانی. مصر: دارالکتب العربی.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی. ۱۳۶۷. فقہ سیاسی. جلد ۲. تهران: امیرکبیر.
۳۱. عنایت، حمید. ۱۳۶۲. اندیشه سیاسی در اسلام. تهران: معاصر.
۳۲. _____ ۱۳۶۳. سیری در اندیشه سیاسی عرب. تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.
۳۳. فرمانیان، مهدی. ۱۳۹۴. تاریخ تفکر سلفی‌گری از آغاز تا عصر حاضر. قم: انتشارات دار الاعلام لمدرسه اهل‌البيت.
۳۴. _____ ۱۳۹۵. سلفیه از گذشته تا حال. قم: انتشارات ادیان.
۳۵. قرضاوی، یوسف. ۱۴۱۵ق. الصحوة الاسلامیة بین الجحود و التطرف. قاهره: دارالصحوه.
۳۶. _____ ۱۴۲۲ق. السیاسه الشرعیة فی ضوء نصوص الشریعة و مقاصدها. بیروت: ناشرون.
۳۷. سید قطب. ۱۳۹۳ق. نشانه‌های راه. ترجمه معالم فی الطریق، محمود محمودی. مرکز نشر اندیشه اسلامی. www.ghotb@gmahl.com
۳۸. محسن، عبدالحمید. ۱۹۸۳. جمال الدین الافغانی المصلح المفتری علیه. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۹. مسجد جامعی، محمد. ۱۳۸۵. زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن. قم: نشر ادیان.
۴۰. مظاهری، ابوذر. ۱۳۹۳. افق تمدنی آینده انقلاب اسلامی. تهران: آرما.

۴۱. المقدسی، ابن قدامة. ۱۴۲۰هـ/ ۲۰۰۰م. لمعة الاعتقاد. ج ۱. ریاض: وزارة الاوقاف.
۴۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج. بی تا. صحیح مسلم. بی جا.