

نقش گفتمان سلفی در بازتولید فرقه‌گرایی و تکفیر با تکیه بر متن و الگوی فهم

سیدهاشم هاشمی^۱

چکیده

اندیشه سلفی‌گری در تاریخ اسلام فعال‌ترین رهیافت فکری و ذهنی است که کل تاریخ اسلام را تحت تأثیر قرار داده است. این پژوهش با استفاده از الگوی تحلیل گفتمان، اندیشه سلفی‌گری و جنبش‌های سلفی را با تکیه بر سه دوره تاریخی اندیشه اهل حدیث با محوریت دوگانه احمدابن حنبل و ابن تیمیه، سلفی‌گری محمدبن عبدالوهاب و سلفی‌گری در تاریخ معاصر بررسی کرده است.

ادعای این پژوهش این است که سلفیه تحت تأثیر متن و روش‌های معیوب تفسیری، زمینه‌های تکفیر و فرقه‌گرایی را در تاریخ اسلام پدید آورده است. یکی از جنبه‌های چالش‌برانگیز سلفیه، انتقال جدال فرقه‌ای به حوزه الهیات و فتوا به تکفیر فرقه‌های اسلامی است.

در این تحقیق، سلفی‌گری به‌عنوان مفهوم عام در نظر گرفته شده است که طیف وسیعی از وابستگان فکری اهل حدیث مانند پیروان ابوالحسن اشعری، ابن تیمیه، محمدبن عبدالوهاب و سلفیه در تاریخ معاصر را دربرمی‌گیرد.

به‌طورکلی سلفی‌گری، الگوی فکری است که با روش متعبدانه به متن مراجعه می‌کند و با عقلانیت اجتهادی - فقهی، کلامی و فلسفی در جدال قرار می‌گیرد. رویکرد ظاهرگرایانه، هر نوع فهم متکثرانه و اجتهادی را از آنان سلب و به دلیل فقدان تسامح در برابر اندیشه‌های مخالف، آن را با خشونت و تکفیر طرد می‌کند.

واژگان کلیدی: متن، گفتمان، فرقه، ابن حنبل، ابن تیمیه، محمدبن عبدالوهاب، مدرنیته.

۱. سطح چهار جامعه المصطفیٰ العالمیه (h.hashemi110@yahoo.com).

مقدمه

هر افق معرفتی را می‌توان با تکیه بر رویکرد سه‌گانه روش‌شناسی، تبارشناسی و زمینه‌های تاریخی مورد تحلیل قرار داد و از قلمرو ابهام و نااندیشه‌ها خارج نمود. دانش فرقه‌شناسی بخشی از مهارت تحلیلی - تاریخی است. سلفی‌گری به‌عنوان یک منهج فکری، مفهومی شبکه‌ای دارد که طیف وسیعی از جنبش‌های سلفی در تاریخ اسلام و معاصر را پیوند می‌دهد. روش‌شناسی سلفی دارای این ایده کلی است که سلفی‌گری نوعی «تعبد افراطی» به متن است. در تاریخ اسلام همواره دو رویکرد متن‌گرایی افراطی و عقل‌گرایی در چالش با یکدیگر قرار داشته‌اند. این تحقیق با تفکیک سه ساحت تحلیلی الگوی فهم و تبیین بستر تاریخی، به این باور عمق بخشیده است که جریان سلفیه تحت تأثیر متن‌های پیشین، در بازتولید فرقه‌گرایی و تکفیر نقش اساسی داشته است.

سه ادعا در این پژوهش پیگیری می‌شود:

۱. نظام‌نیافتگی متن‌های روایی تاریخ اسلام

متن‌های روایی، حاوی سیره، تاریخ، کلام، فقه و تفسیر است که نقش عمده‌ای در صورت‌بندی اعتقادی و هستی‌شناسی دینی دارند. متن‌های روایی - فرقه‌ای از لحاظ اعتبار تحت تأثیر مناسبات فرقه‌ای و از لحاظ صوری، گسسته تدوین شده‌اند؛ بنابراین، قطعیت تاریخی ندارند و از ادله ظنی شمرده می‌شوند.

فاصله تاریخی میان گوینده (پیامبر ﷺ) و زمان تدوین و همچنین شراکت ذهنیت راوی با روایت، دلایل آشکار و پنهانی هستند بر اینکه باید روایت را فقط با پشتوانه پذیرفت. یکی از پشتوانه‌های مهم، شناسایی قطب برتر است. برای نمونه در تاریخ اسلام حضور عمار یاسر در هر جبهه‌ای، قطب برتر و نشانه حقانیت بود. امویان با الگوسازی، زمینه طرد خاندان پیامبر ﷺ را فراهم کردند و الگوهای معیوب را جایگزین آن نمودند.

البته باید توجه کرد که متن‌ها در دوره کتابت، بیشتر با سنت الگوهای معیوب یادشده ترکیب گردید. بنابراین متن، هرگونه نوشتار، گفتار، فتوا، روایت و سنت عملی پیشینیان است که مورد مراجعه برای کشف احکام حیات سیاسی و اجتماعی است.

سلفیه الگوهای ثابتی از تحلیل و تفسیر متن دارد. هر پرسشی درباره تاریخ اسلام بدون آگاهی از نقش و تأثیر «متن» در حیات سیاسی و اجتماعی گذشته مسلمانان کامل نیست؛ مانند: متن‌ها چگونه تدوین شده‌اند و متن‌گرایان چه کسانی‌اند و با چه ابزاری به تفسیر متن رفته‌اند و ارتباط متن با زمان چگونه برقرار می‌شود؟

در پیشینه تاریخ اسلام دو متن وجود دارد: یکی کلام الهی که آن را قدیم می‌نامیدند و دیگر کلام پیامبر ﷺ که آن را «حدیث = نو» [خبر] می‌نامیدند (صدر، ۱۳۵۹: ص ۱۰). متن‌ها در آغاز قرن دوم، از موقعیت شفاهی به متن تغییر وضعیت یافته‌اند.

متن‌های کلاسیک [سنتی] متن‌هایی هستند که به‌خاطر پیشینگی، مورد مراجعه فراوان قرار می‌گیرند. این متن‌ها چون در بستر زمانی و مکانی خاص تولید شده‌اند، قابل حذف و اضافه و یا دستبرد نیستند و مفاهیم و واژگان آنها استعداد خوانش‌های بسیار - و نه بی‌نهایت و یا لزوماً حداکثری - را دارند (قادری، ۱۳۸۸: ص ۳۷). آثار کلاسیک کتاب‌هایی‌اند که پیوسته در موردشان می‌شنویم: «دارم دوباره می‌خوانمش». هر بازخوانی اثر کلاسیک کشفی است همانند خواندن نخستین بار (کالوینو، ۱۳۸۱: ص ۲۱-۲۳).

هر متن در شرایط و بافت تاریخی پا به عرصه می‌گذارد و هر مفهوم، در متن و سیاق (context) خاص خود معنا پیدا می‌کند. متن‌ها در هر دوره تاریخی، زمانی که پا به عرصه زبان گفتاری می‌گذارند، شکل گفتمانی خود را بازمی‌یابند.

متن‌گرایان با اعتماد بی‌پایانی که به سلف (پیشینیان) دارند، روایت را از جهت انطباق با اصول کلی دین و عناصر زمانی و مکانی، نقد درونی نمی‌کنند. آنها بیش از آنکه به صحت گفتار اعتماد کنند، به فرد گوینده (سلف) استناد می‌کنند، از هیچ متنی نمی‌گذرند و با رویکرد ظاهرگرایانه به نقد راوی بی‌توجه‌اند. برای نمونه، علامه عسقلانی در تهذیب التهذیب از عمر بن سعد روایت نقل کرده است. عسقلانی وی را در نقل حدیث از ثقات، روات و تابعین شمرده است؛ در حالی که عمر بن سعد فاسق، هنری جز بغض خاندان اهل بیت ﷺ نداشته است (غفاری، ۱۴۰۵ق: ص ۱۶۶-۱۶۷).

رویکرد متعبدانه به متن سبب می‌شود که عمر سعد عنوان تابعی را کسب نماید؛ در حالی که خبر فاسق حجیت ندارد. در واقع تابعی شمردن عمر سعد پیامد تعبد به متن است

که نوعی تنزل اخلاقی شمرده می‌شود. این متن‌ها قابل تغییر و دستبرد نبوده و در هر دوره تاریخی بحران می‌آفرینند.

۲. کسب هویت گفتمانی مفاهیم موجود در متن با پانهادن به عرصه زبان

با توجه به نحوه مراجعه سلفیه به متن با رویکرد متعبدانه و ظاهرگرایانه، وقتی که آموزه‌های متنی وارد زبان عرفی و شرعی می‌گردد، ارزش‌های فرقه‌ای را وارد قلمرو ذهنی ساخته و ایجاد اختلاف می‌نماید.

مفهوم گفتمان که در سال‌های اخیر در عرصه تحلیل سیاسی بسط داده شده است، ریشه در چرخش استعلایی در فلسفه جدید دارد نوعی از تحلیل است که صرفاً معطوف به امور واقع نیست؛ بلکه به شرایط امکان آنها نیز می‌پردازد.

گفتمان می‌تواند تبیین کند که چگونه یک متن متروک و منسوخ یا یک مفهوم در یک دوره تاریخی به حوزه زبان وارد شود و با کسب هویت و معنا از طریق زبان، شکل گفتمانی بگیرد و در اجتماع نقش‌آفرینی کند. متن در «قالب روایت» ارزش‌های حقوقی و عبادی فرقه‌ها را تبیین می‌کند.

۳. شواهد تاریخی برای بستر گفتمانی

برای بررسی زمینه‌ها و بستر تاریخی چنین فرایندی می‌توان به سه الگو و نمونه تاریخی اشاره کرد:

الف) فهم عقلانی دین در عصر نهضت ترجمه که برای جریان حنبلی - سلفی قابل فهم و درک نبود؛ بنابراین، با برجسته‌سازی دال «بدعت» به سرکوب مخالفان پرداختند.

ب) سقوط بغداد به وسیله مغولان که سبب فعال شدن کانون جریان ضدشیعی شد.

ج) انتقال خلافت عربی به ترکان عثمانی و تلاش برای احیای خاطره عربی از سوی محمدبن عبدالوهاب که سبب تجدید گفتمان تکفیر شد. جنبش‌های دیوبندیه و تکفیری‌های عراق نباله جنبش سلفی محمدبن عبدالوهاب به شمار می‌آیند.

این تحقیق در پاسخ به این پرسش که «اندیشه سلفی‌گری با تکیه بر متن چه نقشی در بازتولید فرقه‌گرایی و تکفیر داشته است؟»، این فرضیه را به آزمون می‌گذارد: «ذهنیت سلفی در

نقش گفتمان سلفی در بازتولید فرقه‌گرایی و تکفیر با تکیه بر متن و الگوی فهم (۱۳۷)

موقعیت بحرانی با رویکرد متعبدانه و ظاهرگرایانه به متن مراجعه می‌کند و به خشونت و تکفیر عنوان شرعی می‌دهد». هدف از این تحقیق، کمک به فهم منصفانه دین در برابر قرائت متصلبانه و در نتیجه دستیابی به انسجام جمعی در برابر فرقه‌گرایی و تکفیر است.

بخش یکم: رهیافت تحلیلی

برای دستیابی به چارچوب نظری پژوهش به موارد ذیل اشاره می‌گردد:

۱. رهیافت سلفی‌گری

یکی از معضلات پژوهش، مفهوم سلفی و سلفی‌گری است. رویکرد سلفی‌گری پیروان مختلف مذاهب را در یک ایده مشترک پیوند می‌دهد. مکتب دیوبندیه که اکثر پیروان آن مانند سپاه صحابه و طالبان حنفی مذهب‌اند، یک جریان سلفی است. در مصر اکثر شافعیان و بیشتر پیروان سید قطب دارای گرایش سلفی‌اند. داعش که یک جریان تکفیری و تروریستی است، خود را سلفی می‌داند و عملیات تروریستی خود را به سید قطب مستند می‌کند (روتون، ۱۳۹۱: ص ۱۰۹). در تاریخ معاصر فعال‌ترین جریان سلفی جنبش وهابی است. وهابیت تلاش دارد اهل سنت ایران را که در فقه، شافعی و حنفی‌اند و در کلام اشعری، به ایده‌های سلفی منتقل کند (هرسیچ، ۱۳۹۳: ص ۴۳).

مفهوم سلف به معنای پیشینیان، در منابع روایی و حدیثی زاده شد. در سده‌های میانه و متاخر، اقوال سلف مرجع مستقیمی محسوب نمی‌شد و تنها طیف‌هایی از اصحاب حدیث و نیز پیروان مذاهب برآمده از اصحاب حدیث، بر اهمیت آن تأکید داشتند (قرطبی، ۱۹۷۲: ج ۲، ص ۲۱۳). سلفی به کسی گفته می‌شود که بدون تأویل و تفسیر، به کتاب و سنت مراجعه کند (المعجم الوسیط، ۱۹۶۰م: ص ۴۴۶). «سلف اصلی است که بر تقدم و سبقت دلالت دارد. پس سلف کسانی هستند که در گذشته بوده‌اند» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ماده «سلف»). با آنکه سلفی‌ها به گروه‌های متفاوتی تقسیم می‌شوند، اما بیشتر آنان تحت تأثیر ابن تیمیه بوده و مشرب فکری او را پذیرفته‌اند. تجربه تاریخی نشان می‌دهد که سلفی‌گری دارای ویژگی دستکاری و تغییر است. دستگاه فکری سلفیه به دلیل رویکرد متصلبانه، قابلیت تصرف و دستبرد دارد. از این جهت طیف وسیعی از گرایش‌های مختلف، خود را به آن منتسب نموده‌اند؛ مفهوم عامی است که وهابی‌ان، دیوبندیه، سپاه صحابه و داعش خود را در ذیل آن بازتعریف می‌کنند. از این جهت جریان

سلفی‌گری طیف وسیعی از وهابیت، گروه‌های تکفیری و بیشتر هواداران سید قطب و بخش بزرگ مهاجران مسلمان در اروپا را دربر می‌گیرد.

سلفیه با جریان «اخوان المسلمین» و «انقلاب اسلامی ایران» متفاوت است (هوشنگی، پاکتچی، ۱۳۹۰: ص ۲۰-۲۱). سلفی‌گری با اندیشه‌های عرفانی [تصوف]، فلسفی و کلامی مخالف است و با عقل و اجتهاد غیریت‌سازی می‌کند و در واقع دچار نوعی «عقل‌هراسی بنیادین» است. پژوهش در آموزه‌های سلفی‌گری نشان می‌دهد که سلفی‌گری فاقد کلام [Logose] است؛ زیرا کلام، هویت عقلی و استدلالی دارد (جبرئیلی، ۱۳۸۴: ص ۸۹) اهل حدیث و به تبع آنان سلفیه، عقل را به رسمیت نمی‌شناسند. در نظام فکری سلفی-اشعری، معنا تابع استدلال شکل نمی‌گیرد، بلکه خوانش بنیادگرایانه متن براساس تبیین روایی بر استدلال منطقی مقدم می‌شود.

احمدابن حنبل که از بزرگان سلفیه است، از متن (روایت) به «امام» تعبیر می‌کرد (صابری، ۱۳۸۱: ۱۵۸). او به شاگردانش می‌گفت: از تکلم در مسئله‌ای که در آن، امام (خبر) وجود ندارد، بپرهیزید. وی می‌گوید: «حدیث [خبر] ضعیف در نزد من، از رأی [اجتهاد] بهتر است» (علیزاده، ۱۳۸۹: ص ۲۹-۳۳).

متن‌گرایی تعبدی که به منزله تقلید صرف از سلف بود، جدال دائمی با اجتهادگرایان و عقل‌گرایان ایجاد کرد. از این جهت، تاریخ اسلام را می‌توان جدال عقل‌گرایی و نقل‌گرایی نامید. فهم سلفی‌گری، فهم تاریخی است؛ زیرا ظاهرگرایی الگوی ادراک متن تاریخی نیست. تبیین‌های تاریخی از نوع علی‌نیستند. تاریخ مدل فراگیر برای استنتاج تولید نمی‌کند. بنابراین، نتایج تاریخی قابل تعمیم نیستند. از این جهت، سلفیه نسبت به دستاوردهای ذهنی و فکری هر دوره تاریخی، موضع انکار دارد. نئوسلفیان با رویکرد ظاهرگرایانه، با مراجعه به متن و با الگوی معیوب فتوا صادر می‌کنند (پاکتچی، ۱۳۹۱: ص ۱۲۵).

به طورکلی هرگاه در تاریخ اسلام رویداد حاد (event) پدید آمده است، کارگزاران سلفی با رویکرد ظاهرگرایانه و تعبد به نصوص متنی مراجعه نموده و با الهام از متن، تکفیر و فرقه‌گرایی را تجویز نموده‌اند.

ترکیب سه‌گانه روش (ابزار تحلیل و فهم متن)، متن (نصوص) و رویداد (event)، در

نقش گفتمان سلفی در بازتولید فرقه‌گرایی و تکفیر با تکیه بر متن و الگوی فهم (۱۳۹)

سنت رفتاری سلفیه موجب پدیدار شدن بحران تکفیر و فرقه‌گرایی شده است. ترکیب آموزه‌های متنی و روش متصلبانه، نگاه معقول به آموزه‌های دینی را از بین می‌برد و بین اعتقادات که اجتهادمحورند و احکام که تقلیدمحورند، تفصیل قائل نمی‌گردد. در واقع تفسیر اعتقادات که عقلی‌اند، بر عهده «خبر پیشینی» قرار داده شده که تقلیدی است. شکل‌گیری نوعی «نقل‌گرایی» و مراجعه به متن‌های خبری با روش‌های متعبدانه و متصلبانه، نگاه و درک‌های متعدد و هرگونه کشف و درک اجتهادی را برنمی‌تابد.

۲. روایت به مثابه متن

بنا بر پیشینه تاریخی اسلام، روایات پیامبر ﷺ تا یک قرن به شکل شفاهی بود و در آغاز قرن دوم، به متن و کتابت تبدیل شد. مسلماً بین گفتار و نوشتار تفاوت وجود دارد. از دید افلاطون، هر نوشتاری به بازگشت به اصل گفتاری خود گرایش دارد. از دید افلاطون، گفتار ظهور حقیقت است و مکتوب هر نوشتاری، قوت تأثیر گفتار آن را ندارد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۲-۲۹). دیدگاه افلاطون بر این ایده تمرکز دارد که بیان و گفتار قابل تفسیر هر منوتیکی نیست و فهم آن به سهولت ممکن است.

گادامر نیز فهم نوشتار را متوقف بر گفتگو و گفتگو را متوقف بر زبان دانسته است. از دیدگاه او، یکی از شئون به تفسیر درآوردن متن از وضع متصلب به وضعیت حیاتمند، پرسش و پاسخ [یعنی وضعیت دیالوگ حقیقی] است. به بیان دیگر، به صورت گفتاری نوشتار رسید (حقیقت، ۱۳۸۵: ۳۳۵) است. از دیدگاه گادامر باید به سؤال اصلی متن دست یافت و این ممکن نیست؛ مگر اینکه متن را به صورت گفتار درآورد؛ چنانکه افلاطون به برتری گفتار بر نوشتار تأکید کرده است (بلیکی، ۱۳۹۱: ص ۱۳۵-۱۳۷).

نکته مهم درباره تنظیم متن‌های تاریخ اسلام، چگونگی تدوین است که چرا روایات و سخنان و دستورات پیامبر ﷺ از ساختار شفاهی در قرن اول به مرحله کتابت گام نگذاشت؟ در پاسخ باید از فرمان حکومت در ممانعت از نگارش روایات پیامبر ﷺ یاد کرد. این ممانعت عملاً با سوزاندن احادیث پیامبر ﷺ به وسیله خلیفه اول آغاز (شهرستانی، ۱۳۹۰: ص ۳۷) و به صورت بخش‌نامه حکومتی اجرایی شد (همان: ص ۵۴). این ممنوعیت تا یک قرن ادامه یافت. زهری فقیه عصر اموی، از غلبه فرهنگ شفاهی و نوعی کراهت در نگارش سنت نبوی

تحت تأثیر سنت شفاهی یاد کرده و به برداشتن این ممانعت در آغاز قرن دوم اشاره نموده است (همان: ۳۲۶). در آغاز قرن دوم هجری پس از رفع ممنوعیت در نگارش احادیث، می‌توان حدس زد که روایات با چه دستبردهایی به نگارش درآمده و چه جعلیاتی صورت گرفته است! برای نمونه، بخاری کتاب الصحیح را که کمتر از بیست هزار روایت دارد، از بین یکصد هزار حدیث که حفظ بوده، گردآوری کرده است (ذهبی، بی‌تا: ص ۵۵۶، رقم ۵۷۸). وی از حدود بیش از هشتاد هزار حدیث دیگر، به خاطر جعلی بودن می‌گذرد.

به‌طورکلی، عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری متن‌ها را می‌توان به موارد ذیل محدود کرد:

الف) پارادایم قدرت

بیشتر متن‌های تاریخ اسلام اقتدارگرایانه هستند و حامی نوعی اقتدار تنظیم شده‌اند. تأثیر این رویکرد در متون فقهی و کلامی اهل سنت را، در بروز قواعدی مانند «القدرة لمن غلب» یا «عدم جواز خروج بر سلطان جائز» می‌توان مشاهده کرد (برای نمونه، ر.ک: محمد ابن مسلم، ۱۴۰۷ق: ص ۱۴۷۶). ابن جوزی در فتاوی‌احمدابن حنبل آورده است که هرکس علیه سلطان ظالم قیام نماید و بمیرد، به مرگ جاهلی مرده است (ابن جوزی، ۱۳۹۹ق: ص ۱۷۶). ابن تیمیه کتاب السياسة الشرعية را بر مبنای اطاعت از حاکم نوشت که دنباله اقتدارگرایی تاریخی شمرده می‌شود (ابن تیمیه، ۱۹۵۱م: ص ۲۸).

ب) جبرباوری

یکی از مؤلفه‌هایی که تأثیر زیادی در تعیین سرنوشت سیاسی مسلمانان داشت، عنصر جبر بود. جبرگرایی با عقلانیت، عدالت و اختیار ناسازگاری منطقی دارد. در تاریخ اسلام خلافت اموی که با زور استقرار یافته بود، مشروعیت خود را با جبر توجیه کرد (شهیدی، ۱۳۸۷: ص ۱۶۳)؛ درحالی‌که شیعیان و معتزله با جبرگرایی در ستیز بودند (فیاض، ۱۳۸۹: ص ۲۹). جبرگرایی وارد متن‌های تاریخی گردید و در عقاید اهل حدیث و اشاعره انعکاس یافت (عطوان، ۱۳۷۱: ص ۱۰۰). پیامد جبرگرایی استمرار قدرت‌های مستبد تاریخی است که با هر نوع مردم‌سالاری و حقوق اساسی در تضاد است. دولت آل سعود، طالبان و داعش نمونه‌های آن هستند.

ج) دوگانگی خلافت و امامت

پس از وفات پیامبر اسلام ﷺ، بر سر جانشینی آن حضرت اختلاف پدید آمد (اشعری، بی‌تا: ص ۳۹). «مسلمانان در هیچ موضوعی همچون موضوع امامت بر روی هم شمشیر نکشیده‌اند» (شهرستانی، ۱۹۷۵م: ص ۲۴). متن‌هایی که تحت تأثیر دوگانگی تشیع و خلافت شکل گرفته، اغلب ساختار فضایح‌نگاری دارند.

۳. تحلیل گفتمان

یک متن چگونه گفتمان جدیدی تولید می‌کند؟ گادامر در هستی‌شناسی معنایی خود توضیح داده است که هرگاه متن به ساحت اجتماع و زبان پا بگذارد، به صورت‌بندی اصلی خود می‌رسد. وقتی یک متن پا به عرصه زبان و اجتماع گذارد، انرژی ژرفی ایجاد می‌کند. واژه‌های یک متن گاه چنان انرژی از خودشان دارند که معمولاً مطابق میل‌ها و خواسته‌های دقیق پژوهشگران عمل نمی‌کنند؛ واژه‌هایی که از کنج پستوی متون بیرون آمده و به متن هم وفادار نمی‌مانند (روتون، ۱۳۹۱: ص ۲۱).

متن‌ها گاه در دوره‌های تاریخی غیر زمان خود در بستر زبانی قرار می‌گیرند که انرژی عظیمی آزاد می‌کنند. در تعامل میان گفتمان و متن مکتوب گفته شده که گفتمان، شفاهی است و متن، مکتوب است؛ گفتمان، تعاملی است و متن غیرتعاملی (Hawt horn, 1992: 189).

رویکرد گفتمانی با تکیه بر زبان توضیح می‌دهد که آموزه‌های متنی بر زبان جاری شده و ذهنیت پیشین تاریخی را تجدید می‌نمایند. در نظریه گفتمان تأکید شده است که برای کشف ساختار و زبان متن‌های تولیدشده در تاریخ و بازشناسی مفاهیم مطرح در آن و برای سخن درآوردن آنها باید رابطه این متن‌ها را با ساخت قدرت زمان آنها دریافت. نظریه گفتمان به دوگانگی‌هایی توجه دارد که می‌توان با تکیه بر آنها متون تولیدی در تاریخ اسلام را دریافت.

در تحلیل گفتمان علاوه بر عناصر نحوی و لغوی، به عوامل بیرون از متن یعنی بافت موقعیتی (context of situation) فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸). گفتمان می‌تواند تبیین کند که چگونه یک متن متروک و منسوخ یا یک مفهوم در یک دوره تاریخی به حوزه زبان وارد شده و با کسب هویت و معنا، از طریق زبان شکل گفتمانی یافته و در اجتماع نقش‌آفرینی نماید.

منظور از گفتمان این است که زبان دارای چارچوب قالب‌هایی ساختار‌بندی‌شده است که

مردم به هنگام مشارکت در حوزه‌های مختلف اجتماعی، در گفتار خود از این قالب‌ها تبعیت می‌کنند. تحلیل گفتمان، به ساختار زبان شفاهی که به صورت طبیعی ادا می‌شود می‌پردازد؛ یعنی چیزی که در گفتمان‌هایی چون مکالمه، مصاحبه، گزارش و گفتار می‌بینیم. تحلیل متن، روی ساختار زبان مکتوب تمرکز می‌کند (Crystal, 1987:116)

در یک گفتمان، نشانه‌های مفصل‌بندی شده از ارزش برابر برخوردار نیستند و به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند. مهم‌ترین این نشانه‌ها دال مرکزی است که دیگر دال‌ها حول آن انسجام می‌یابند. در ادامه برخی از این نشانه‌های را مرور می‌کنیم.

الف) دال مرکزی

دال مرکزی نماد یا مفهومی است که سایر دال‌ها بر محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شوند. گفتمان منظومه منسجم است و دال برتر، هسته مرکزی است که سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند (خلجی، ۱۳۸۶: ص ۵۴). لاکلا و موفه رابطه‌ای بودن نظام نشانه‌شناختی گفتمان را از سوسور وام گرفته‌اند؛ اما ثابت بودن دال و مدلول را نمی‌پذیرند و در این خصوص از دریدا تبعیت می‌کنند. دریدا، دوگانگی دال و مدلول سوسور را درهم می‌شکند و زبان را مجموعه‌ای از دال‌های بدون مدلول می‌پندارد (سجویک، ۱۳۹۰: ص ۲۹۷-۲۹۸). براساس نظریه لاکلا و موفه، بین دال و مدلول رابطه اختیاری برقرار است.

در گفتمان سلفی احمدابن حنبل، دال «سنت سلف» دارای هژمونی است که اعتبار خود و نظام معنایی خود را در ذهنیت جمعی تحمیل می‌کند؛ اما دال مرکزی در گفتمان سلفی ابن تیمیه، بدعت است. در گفتمان سلفی‌گری محمدبن عبدالوهاب و سید قطب، شرک، دال مرکزی است که سایر دال‌ها حول آن قرار دارند. در تفکر سلفیت جهادی، جهاد با شرک، در تعامل و جابه‌جایی‌اند.

ب) دال‌های شناور

از جمله دال‌های شناور، سنت سلف، جهاد، دعوت، خلافت، بدعت، کفر و شرک است. دال شناور دالی است که مدلول آن شناور (غیرثابت) است؛ مانند دال بدعت که در اندیشه سلفی تحت بستر گفتمانی گاه به شیعه امامی و گاه به دیگر فرق اسلامی نسبت داده می‌شود. بی‌قراری با تضعیف هژمونی گفتمان مسلط، امکان سوژه‌های رقیب و مفصل‌بندی‌های

نقش گفتمان سلفی در بازتولید فرقه‌گرایی و تکفیر با تکیه بر متن و الگوی فهم (۱۴۳)

جدید را فراهم می‌کند و از سوی دیگر گفتمان حاکم را ترغیب می‌کند تا خود را بازسازی و از تزلزل معانی و بی‌قراری دال‌ها جلوگیری کند.

ج) غیریت‌سازی

بخشی از تلاش فکری لاکلا و موفه به کارگیری دوگانگی در اندیشه کارل اشمیت در قالب گفتمان است (موفه، ۱۳۹۱: ص ۹). بدون مفاهیم ضدیت و غیریت، فهم گفتمان ناممکن است. دال مرکزی سلفی احمدابن حنبل در غیریت‌سازی با عقل و مشی اجتهادی است. او با دال مرکزی سنت سلف، از هژمونی سنت در کنار زدن گفتمان طرف مقابل که عقل بود، بهره گرفت. در گفتمان سلفی، ابن تیمیه با دال مرکزی بدعت، در غیریت‌سازی با تشیع است. ابن تیمیه با برجسته نمودن دال بدعت، مصادیق آن را تشیع امامی قرار داد؛ اما وی راه محمدبن عبدالوهاب را برای تکفیر مخالفان هموار نمود. محمدبن عبدالوهاب در گفتمان سلفی که دال مرکزی آن تکفیر و شرک است، با همه باورهای اعتقادی مذاهب اسلامی غیریت‌سازی کرده است.

شکل‌گیری هر گفتمان تنها از طریق اعمال قدرت میسر است. گفتمان‌ها به وسیله قدرت، غیر را طرد و خود را تثبیت می‌کنند. آنها می‌کوشند به وسیله اعمال قدرت بر یکدیگر پیروز شوند. از آنجا که پیروزی هیچ‌یک از پیش تعیین نشده است، نقش اساسی قدرت در بقا یا نابودی گفتمان‌ها بیشتر مشخص می‌شود. به تعبیر لاکلا و موفه، قدرت عبارت است از «قدرت [توان] تعریف کردن و تحمیل این تعریف در برابر هر آنچه آن را نفی می‌نماید» (نش، ۱۳۸۵: ۴۸)

بخش دوم: گفتمان سلفی احمدابن حنبل

یکی از مفاهیم چالش‌برانگیز در تاریخ اسلام، مفهوم سلفیه است. سلفی‌گری در تاریخ اسلام به عنوان یک رهیافت فکری در نظر گرفته شده است. اشخاص بسیاری مانند مالکابن انس، احمدابن حنبل، شافعی و غزالی دارای رهیافت سلفی‌گری بوده‌اند؛ اما نظریه‌پردازان تاریخ کلام، سلفیه را جریانی برخاسته از درون باورهای حنبلیه می‌دانند (عسکری، ۱۴۱۰: ج ۳: ص ۲۷۸).

جریان سلفی‌گری به وسیله ابن تیمیه صورت‌بندی گردید. به تبع وی ابن قیم، ابن رجب حنبلی و دیگران مفهوم مورد نظر ابن تیمیه در باب سلفیه را بسط داده‌اند. در تاریخ معاصر جنبش وهابی محمدبن عبدالوهاب، جنبش فکری دیوبندیه در هند (شامل سپاه صحابه و

طالبان) و جنبش‌های سلفی تکفیری عراق (داعش و النصره)، ریشه در رهیافت سلفی‌گری احمدابن حنبل و ابن‌تیمیه دارند.

اگر رهیافت سلفی‌گری به‌عنوان یک گفتمان در نظر گرفته شود، در رأس این گفتمان احمدابن حنبل قرار دارد. گفتمان سلفی گفتمانی است که کل دستگاه عظیم دین و شریعت را از دریچه روایت و حدیث می‌نگرد و پدیده‌های سیاسی، اجتماعی و علمی جدید را با روایت و سنت سلف می‌سنجد.

هستی‌شناسی سلفی، توسعه‌گرا و مداخله‌جو است و در عرصه‌های مختلف شرعی، علمی، فلسفی و تجربی، دیدگاه خود را تسری می‌دهد. برای نمونه، مفتی اعظم عربستان بن‌باز، با نگارش رساله «الادلة النقلية والحسية على جريان الشمس و سکون الارض و امکان الصعود الى الكواكب»، گردش زمین به دور خورشید را انکار کرد؛ چون در سنت سلف چیزی در این‌باره ذکر نشده است (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵ ق: ص ۲۴۳).

سلفی‌گری گرایشی است که تجزیه‌پذیر بوده و دارای گرایش‌های مختلف فکری است. گفتمان سلفی دارای دال‌های ثابت و شناور است که در دوره‌های مختلف دال مرکزی بازنمایی می‌شود. گفتمان سلفی به «سنت سلف» به‌عنوان یک دال برتر و نقطه کانونی می‌نگرد. تفسیر جهان و هستی از طریق گفتمان و دال کانونی سلف، برای رهایی از اندیشه و تفکر انسانی و عقلی انجام می‌شود. چنین تجویزی اندیشه و باورهای غیرسلفی را در زمره بدعت-گزار توصیف و تعریف می‌کند. گفتمان سلفی تحت تأثیر آموزه‌ها و تلقین متن‌های پیشین، مباحث خود را ساماندهی می‌کند.

در ارتباط با جنبش‌های یادشده، سه سؤال قابل طرح است که ابعاد مختلف موضوع را روشن می‌سازد:

۱. این جنبش‌ها با چه جریانی غیریت‌سازی کرده‌اند؟ این سؤال ناظر به شناسایی فضای تخصص است.

۲. سهم رویداد (event) و حادثه مبتنی بر بستر زمان، چه تأثیری در شکل‌گیری گفتمان تکفیر و فرقه‌گرایی دارد؟ این سؤال ناظر به تبیین بستر تاریخی و کنونی جریان الهام‌بخش تکفیر است.

۳. مراجعه به متن با ابزار و رویکرد تحلیلی سلفی چه تأثیری در فرقه‌گرایی و تکفیرگرایی

دارد؟

۱. جنبش سلفی احمدابن حنبل

احمدابن حنبل (۱۶۴ - ۲۴۱ق) نقش زیادی در تدوین و ساماندهی عقاید اهل حدیث دارد. احمد را باید از پایه‌گزاران مکتب سلفی شمرد. احمدابن حنبل اساتیدی بسیاری داشت؛ اما مشهورترین استاد وی، شافعی است (امین، ۱۹۶۲م: ص ۲۳۵). مقدسی در احسن التقاسیم به جغرافیای زیستی پیروان احمد اشاره نموده و موج بزرگ اهل حدیث را در شهرهای مختلف ایران و عراق یاد کرده است (مقدسی، لیدن، ۱۹۰۶م: ص ۳۶۵ - ۴۰۷). طبری مورخ، می‌گوید: «احمد فاقد مهارت اجتهادی و فقهی بود؛ اما در حدیث مهارت داشت» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ص ۳۲۲). محمد ابوزهره رهیافت حدیثی احمد را محل زایش و تکثیر اندیشه سلفی‌گری می‌شمرد (ابوزهره، ۱۳۶۷ق: ص ۱۰).

الف) شناسایی فضای تخصیص

در اینجا این سؤال قابل طرح است که جنبش سلفی احمدابن حنبل با چه جریان غیریت‌سازی کرده است؟ اولین قدم برای تبیین نظریه گفتمان، شناسایی دو گفتمان متخاصم است که با هم رابطه غیریت‌سازانه برقرار کرده‌اند.

گفتمان سلفی احمدابن حنبل دارای دال‌های خلافت، سنت سلف، حدیث، جبر، تعبد و تسلیم است. گفتمان سلفی اهل حدیث در برابر دو جریان اجتهادی و عقلی قرار داشته و با اهل کلام [شیعه و معتزله] و اهل اجتهاد [رأی] غیریت‌سازی کرده‌اند.

در واقع اهل حدیث با تکیه بر سنت سلف که گفتمان سلفی خود را در پناه خلافت رسمیت بخشیده بودند، با استدلال عقلی در قالب کلام [فهم عقلی گزاره‌های دینی] و رأی [اجتهاد فقهی] مخالفت کردند و در فضای تخصیص قرار گرفتند. احمدابن حنبل پیشوای سلفیه به نفی اجتهاد و دعوت به سلف و گریز از فتاوی فقهی و تأکید بر عدم نگارش نظریات فقهی می‌پرداخت (طباطبایی، ۱۳۷۷: ص ۳۱۹ - ۳۲۱).

ابن خلدون نیز به رویکرد حنابله در نفی اجتهاد اشاره نموده است (ابن خلدون، بی‌تا: ص ۴۴۸). به نظر احمدابن حنبل، اصحاب رأی بدعت‌گزار، گمراه و دشمن سنت و حدیث

هستند و جرمشان این است که حدیث را باطل می‌کنند و ابوحنیفه و امثال او را امام می‌دانند (ابوالحسن ابن محمد، ۱۴۱۷ق: ص ۷۱). مخالفت اهل حدیث با اهل رأی و اصحاب اجتهاد در نوشتار و گفتار پیروان احمدابن حنبل به شدت دنبال شده است.

انصاری هروی تضادهای حنبلی‌ها را با اهل رأی به خوبی انعکاس داده است. به نظر او افرادی که صاحبان فکر جدید و متفاوت‌اند، همان «سردسته گمراهی» و اصحاب رأی‌اند (انصاری هروی، ۱۹۷۹م: ج ۱، ۸۵) وی می‌گوید: هرکس به رأی عمل کند، او را بکشید (همان، ج: ۱: ص ۱۰۰).

ب) بحران‌شناسی دوره احمدابن حنبل

سؤال مهم این است که در عصر احمدابن حنبل چه بحرانی روی داده که موجب خیزش سلفی‌گری شده است؟ دوره احمد را عصر گذار از ایمان تعبیدی به ایمان تعقلی دانسته‌اند. نهضت ترجمه با گسترش فضاهای آموزشی و ایجاد دیالوگ همگانی، مباحثات جنبه فلسفی پیدا کرد و فهم استدلالی در برابر فهم نقلی و تعبیدی قرار گرفت.

در این شرایط دورویکرد حدیث‌گرایی افراطی (فهم و توجیه نقلی گزاره‌های دینی) و فهم استدلالی گزاره‌های دینی، در چالش با یکدیگر قرار گرفتند. چنین فضای فکری برای اهل حدیث قابل درک نبود.

نهضت ترجمه کارکرد طبیعی عقل را در محیط فرهنگی، همگانی کرد. از منطق ارسطویی به‌عنوان عناصر کلیدی فهم و درک نحو عربی یاد می‌شد. علم النفس ارسطویی زمینه‌های انسان‌شناسی قرآنی را به نحو مطلوب توضیح می‌داد؛ به‌گونه‌ای که فارابی با استخدام علم النفس ارسطویی به تبیین نبوت پرداخت (فاخوری، ۱۳۸۶: ص ۱۰۱). اهل حدیث و پیروان احمدابن حنبل هیچ‌گاه با عقل کلامی و اجتهاد فقهی کنار نیامدند و هرگز عقل فلسفی را که صبغه یونانی داشت، به رسمیت نشناختند. هرچند از شاخه انشعابی اهل حدیث، اشاعره به‌ویژه غزالی به‌عنوان طردکننده عقل فلسفی یاد شده است (همان: ص ۳۵۰-۳۵۱)، ولی به‌طورکلی ریشه‌های عقل‌ستیزی به احمدابن حنبل و همفکران وی بازمی‌گردد که زمینه‌های انحطاط تمدن اسلامی را فراهم آورده‌اند (زیباکلام، ۱۳۸۴: ص ۲۲۵).

ج) روش مواجهه با متن

در اینجا میان دو موضوع باید تفکیک نمود: متن‌های مورد مراجعه و روش مراجعه. مراجعه به متن از سوی اهل حدیث با ابزار نقلی است. «گرایش اهل حدیث در دین‌شناسی، نه به استناد عقل و استدلال، بلکه متکی به نقل است. آنان ظاهر گزاره‌های دینی را در اصول و فروع، معتبر تلقی می‌کنند و در تعارض عقل و نقل، اولویت و حق تقدم را به نقل می‌دهند و توانایی عقل را در درک حقایق دینی انکار می‌کنند. ارزش عقل نزد اهل حدیث در حدی است که انسان را به آستانه دین و وحی و شریعت بکشاند. پس از آن نباید در این امور دخالت کند و هر نوع سؤال عقلی بدعت است» (مطهری، ۱۳۸۰: ص ۸۸۵ - ۸۸۶).

از بارزترین ویژگی‌های احمدابن حنبل در فهم عقاید و معرفت دین، پیروی از رویکرد حدیثی یا نقلی بود. او در درگیری با معتزلیان توانست نظر متوکل عباسی را با خود همراه کند. با به رسمیت شناخته شدن رویکرد نقلی (طباطبایی، ۱۳۷۷: ص ۳۱۲) فصل جدیدی در تاریخ اندیشه در اسلام آغاز شد. احمد امین در این باره نوشته است: «دولت عباسی از یاری معتزله دست کشید و با بازداشتن مردم از اعتزال، آنان به گروه‌های ضداعتزال پیوستند» (امین، ۱۹۶۱: ج ۴، ص ۶۶). رویکرد حدیثی، آن هم احادیثی که از مسیر نامعتبری عبور کرده‌اند و رویکرد احمدابن حنبل در مقدم داشتن حدیث ضعیفی که برخلاف عقل باشد، نمونه سلفیت اوست. وی مدعی است: من حدیث ضعیف را بر رأی مقدم می‌دارم (ابوزهره، ۱۳۶۷ق: ص ۲۳۹).

نکته مهم این است که مراجعه به متن با رویکرد نقلی سبب شکل‌گیری نوعی تعصب‌ورزی و جمود می‌شود. مراجعه به متن با رهیافت سلفی‌گری که ظاهرگرایانه و با تعبد به نقل همراه است، موجب عدم درک دیدگاه‌های عقلی، اجتهادی و فلسفی می‌شود و زمینه‌های فتوا به شرک و کفر را فراهم می‌کند؛ زیرا به دلایل عدم توانایی فهم شریعت و فقدان ابزارهای فهم دین، خشونت ایجاد می‌شود و خشونت نشانه عدم اقناع و استدلال و پایه ضعف اهل سلف است.

۲. جنبش سلفی ابن تیمیه

ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸ق) احیاکننده و مجدد سلفی‌گری در قرن هشتم هجری است. گفتمان سلفی ابن تیمیه دارای گرایش‌های شدید ضدشيعی است. لحن فرقه‌گرایانه و نوشته‌های سراسر فضایح‌نگارانه‌اش نشان از بحران عصر او دارد. در اینجا سؤال مهم این است که چرا

ابن تیمیه دستگاه سلفی - حنبلی را هرچه بیشتر در تعارض با تشیع امامی سوق داد؟
ابن تیمیه دریافته بود که جریان‌های بزرگ فکری مانند معتزله و زیدیه جذب تشیع امامی شده و در آن انحلال یافتند (جعفریان، ۱۳۷۲، ص ۲۵). همچنین فیلسوفان بزرگ اسلامی مانند فارابی و ابن سینا دارای تمایلات شیعی بودند و در روزگار ابن تیمیه جریان بزرگ تصوف در حال جذب و انحلال در تشیع بود. از این جهت، ابن تیمیه جنبش سلفی - حنبلی را هرچه بیشتر در تعارض با تشیع امامی قرار داد.

ابن تیمیه احیاگر اندیشه‌ای است که پس از مرگ وی محل مراجعه سلفیان پسین است. اندیشه‌های سلفی وی الهام‌بخش جریان‌های بعدی همچون وهابیت، دیوبندیه و سلفی تکفیری عراق است. گفتمان سلفی ابن تیمیه دارای دال‌های خلافت، سیاست شرعی و بدعت است.

الف) شناسایی فضای تخصم

ابن تیمیه (متوفای ۷۳۶ق) نقش زیادی در تبدیل آموزه‌های روایی اهل حدیث به جریان پرتحرک اعتقادی داشت. آموزه‌های مذهب حنبلی در اندیشه ابن تیمیه شرح و بسط وسیعی پیدا کرد که پیش از آن سابقه نداشت. نص‌گرایی افراطی اهل حدیث که در آثار مالک ابن انس و احمد ابن حنبل به سلف‌گرایی تعبیر شده بود، در آثار ابن تیمیه به جریان قوی فکری تبدیل گردید. ابن تیمیه با تصریح اینکه مقصود از سلفیه همان مذهب اصحاب حدیث است، نقش زیادی در صورت‌بندی، تجدید و احیای جنبش سلفی‌گری دارد (ابن تیمیه، ۱۹۷۱: ص ۲۰۳).

ابن تیمیه با برجسته‌سازی گفتمان سنت سلف، اندیشه‌های مخالف را در تعارض با سنت توصیف می‌کند. ابن تیمیه در این میان با رویکرد فضایح‌نگاری [نوعی فحاشی]، نه استدلالی، بیشتر مبانی شیعی را مورد نفی و انکار قرار داد و با نگارش متن‌های ضد شیعی، مخالفت‌های فراوانی علیه شیعیان ساماندهی کرد. او در سال ۷۰۲ق با تحریص و تحریک مملوکان مصر به بهانه جهاد [با اینکه مدت‌ها از اسلام مغولان می‌گذشت]، آنها را رودررو با سلطان ایلخانی قرار داد و مدتی پس از آن، لشکر جرار بر ضد نصیریان [سوریه] فراهم نمود و آنان را مورد هجوم و حمله قرار داد (قادری، ۱۳۸۳: ص ۱۰۴).

مشی ابن تیمیه این بود که با حمله به استراتژی شیعه، یعنی پیروی و اکرام خاندان

پیامبر ﷺ، آن را از دوزاویه مورد حمله قرار دهد:

۱. نصوص مورد استدلال شیعه در مورد امامت و جانشینی علی علیه السلام را مورد خدشه قرار داد و به تضعیف آن پرداخت.

۲. با هدف محو آثار شیعی، اکرام قبور علویان را بدعت دانست (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۱۴۹)؛ به ویژه که غازان خان به زیارت قبور امامان در عراق رفته بود (کرکوش حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۳). غازان همچنین خواجه سعدالدین ساوجی را که شیعه بود، وزیر خود کرد (شبانکاره ای، ۱۳۷۶: ۲۶۸). دستور داد نام ائمه شیعه در خطبه‌های نماز جمعه آورده شود (القاشانی، ۱۳۴۸: ص ۹۳، ۱۰۰). این تحرکات از نظر ابن تیمیه دور نماند.

ابن تیمیه در این دوره توانست متن‌های ضد شیعی فراوانی در تحکیم باورهای خلافت ساماندهی کند. او سقوط بغداد و قتل خلیفه عباسی را (گروسه، ۱۳۶۸: ص ۵۷۵) به تشیع نسبت داد؛ در حالی که حمله به بغداد پیشاپیش توسط خان بزرگ منگوقاآن تصمیم گرفته شده بود، اما او با متهم کردن خواجه نصیرالدین طوسی و نسبت الحاد به وی (ابن تیمیه، ۱۹۶۲م: ص ۹۹)، تحریکات جدیدی بر ضد تشیع ایجاد کرد.

شاگرد وی ابن قیم جوزی (۷۵۱ق) به تکرار نوشته‌های استاد خود پرداخت (ابن قیم، ۱۹۶۱م: ص ۲۶۳). ابن تیمیه متأسفانه از چهره پنهان در تشویق مغول در حمله به قلمرو خوارزمشاهیان، یعنی خلیفه ناصر عباسی هیچ یاد نکرده است.

در پاسخ به این پرسش که: «ابن تیمیه برای تبیین مسلک سلفی‌گری با چه گروه‌هایی غیریت‌سازی نموده است؟» باید به تشیع امامی اشاره کرد. ابن تیمیه با استناد به کتاب منهاج الکرامه حسن بن یوسف حلی که در مورد امامت و خلافت امیرالمومنین علی علیه السلام نوشته شده بود، کتاب منهاج السنه را نوشت (الشیبی، ۱۳۸۰: ص ۱۰۷-۱۰۸).

ب) بحران عصر ابن تیمیه

دیدگاه‌های ابن تیمیه پس از سقوط خلافت و در دوره بحران خلافت عرضه شد. در سال ۶۵۶ق با قتل خلیفه عباسی، پیروان خلافت با بحران بی‌خلیفگی مواجه شدند. سقوط خلافت و تسامح مذهبی مغولان، ابن تیمیه را با ترس گسترش تشیع مواجه ساخت؛ به ویژه که دستگاه مغول با گرایش سلطان غازان و محمد خدابنده به تشیع، موج نگرانی را برای وی فراهم

آورد.

ایلخانان مغول در دهه‌های اولیه حکومت خود، مروج هیچ دین و مذهبی نبودند؛ اما غازان خان گرایش اسلامی یافت. خواجه رشیدالدین این گرایش وی را به مطالعه و عمق فهم سلطان نسبت می‌دهد (خواجه رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۷۳: ص ۱۲۵۵). با مسلمان شدن غازان، بسیاری از مغولان اسلام آوردند. غازان از همان ابتدا گرایش شیعی خود را نشان داد و در عراق یک حاکم شیعی و یک حاکم بکری [غیرشیعی] تعیین نمود (الشیبی، ۱۳۸۰: ص ۷۷).
ابن تیمیه به دنبال تجدید خلافت بود که کتاب *السیاسه الشرعیه* را نوشت. این کتاب منبع الهام دولت‌های سلفی معاصر مانند داعش است.

ج) روش مواجهه با متن

ابن تیمیه متن‌گرا و متعبد به متن است. ابن تیمیه کوشید روحیه تعبد در برابر روایت - حدیث را شرح و بسط دهد. وی استدلال کرد که بدون «ایمان جزمی» ایمان محقق نمی‌شود. ایمان جزمی یعنی ایمان بدون قید و شرط. بر این اساس، اگر کسی روایت را در صورتی بپذیرد که برخلاف عقل نباشد، چنین شخصی هرگز مؤمن واقعی نخواهد بود (ابن تیمیه، ۱۹۷۱م: ص ۲۴).
از دیدگاه الجابری، ابن تیمیه به دنبال تأسیس مذهب جدید به نام خود بود (الجابری، ۱۹۷۷م: ص ۱۷۰) که دوست داشت آن را سلفیه بنامد. کتاب *منهاج السنه* را باید اساس نامه سلفی‌گری او دانست. در این کتاب با شور و احساس ناشی از نفرت، شیعه، معتزله، فلاسفه و باطنی‌گری را مورد هجوم قرار می‌دهد تا سلفیت را در موضع حقانیت «فرقه ناجیه» قرار دهد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۴-۸).

به‌طورکلی پس از شیعیان، دومین دسته‌ای که مورد تعرض و هتاکی ابن تیمیه قرار گرفت، معتزله بود. معتزله قدیمی‌ترین رقیبان سلفیه - حدیثی بودند. سومین جریان فکری که مورد تعرض تندوتیز ابن تیمیه واقع شدند، فلسفه و فیلسوفان اسلامی بودند. وی کتاب *رساله فی الفرق بین المنهاج النبوی و الفلاسفه* را در رد برخی نظرات اهل فلسفه نوشت. او در *الفتوی الحمویه الکبری* فلاسفه را به کفر متهم کرد و در *رساله الرد علی المنطقیین منطق ارسطویی* را مردود دانست. تصوف به‌عنوان چهارمین جریان فکری مورد طرد قرار گرفت. وی نوشته‌ای در رد طریقت‌های صوفیه و هواداران ابن عربی دارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۱۹۰).

ابن تیمیه با نگارش الرسالة الحمویة اشاعره را مورد نقد قرار داد (همان: ص ۸). ابن تیمیه باور اشاعره و ماتریدیه از سنت را قبول نداشت. وی این دو نحله را به دلیل اختلافشان، فاقد کسب هویت سنت می‌دانست و در زمره گمراهی جای می‌داد (ابن الصالح عثیمین، ۱۴۲۸ق: ص ۲۲).

بخش سوم: جنبش‌های سلفی پس از ابن تیمیه

جریان سلفی‌گری ابن تیمیه، سه جریان مهم تاریخی را پدید آورد. پس از ابن تیمیه جریان سلفیه تکفیری در سه نقطه جغرافیایی نجد، شبه قاره هند و عراق، دولت‌های آل سعود، طالبان و داعش را تأسیس کردند.

۱. جنبش سلفی محمدبن عبدالوهاب

رهیافت سلفی که در سنت فکری اهل حدیث آغاز و با ابن تیمیه به اوج رسیده بود، در آغاز قرن ۱۲ هجری در شکل جدیدی تجدید گردید. مجدد سلفیت تکفیری محمدبن عبدالوهاب نجدی است. بیشتر منطقه نجد تابع فقه و اعتقادات حنبلی بوده است. محمدبن عبدالوهاب خود اهل نجد و تمیمی بود (علوی، ۱۳۲۵ق: ص ۱۱). وی کوشید جنبش سلفی وهابی را اهل توحید معرفی نماید که هدف آن احیای سنت سلف صالح است (پاکتچی، ۱۳۹۰: ص ۴۰). وی همه کسانی را که معتقد به باورهای او نبودند، کافر اعلام نمود و جان و مال آنها را مباح شمرد (محمد ابن عبدالوهاب، بی‌تا: ص ۳۹).

جنبش وهابیت در عینینه (مکانی دورافتاده در نجد) آغاز شد. بیشتر ساکنان نجد، حنبلی مذهب بودند. عینینه خارج از قلمرو عثمانی قرار داشت. جنگ‌ها و رقابت‌های خونین قبیله‌ای، طبیعت مردم را به خشونت عادت داده بود. نبرد میان امارت درعیه با ریاض [مرکز نجد] به صورت متوالی در یک دوره ۲۸ ساله ادامه داشت (ریکی، ۱۹۶۷م: ص ۳۶).

درباره محمدبن عبدالوهاب (۱۲۰۶ ق) پژوهش‌های قابل قبولی انجام نشده است. هویت فرقه‌ای، تکفیرگرایی و تلاش انگلستان برای گشودن جبهه از پشت عثمانی، این سؤال را مطرح نموده که آیا وهابیت یک جریان سلفی است یا فرقه جدید؟ در پاسخ باید گفت که جنبش وهابیت بازتاب‌دهنده آموزه‌های سلفی‌گری در قالب بدویت صحرائی است.

الف) شناسایی فضای تخصص

چنان‌که گذشت، منازعات معنایی میان گفتمان‌های متخصص است که به صورت‌های

مختلفی نمود پیدا می‌کند. منازعه میان هویت عربی و ترکی در گفتمان سلفی‌گری محمدبن‌عبدالوهاب به صورت پنهان وجود دارد.

در گفتمان سلفی وهابیت، دال «دعوت» به‌عنوان اصول مذاکره با قبایل مطرح شده است. دال «سیاست شرعی»، قدرت را به‌عنوان حاکمیت الهی تعریف می‌کند. «دال توحید» دال مرکزی گفتمان سلفی محمدبن‌عبدالوهاب است. وی با قرینه‌سازی مشرکان در توسل به بت‌ها با مسلمانان در توسل به اولیای الهی، حکم جهاد صادر کرد. وی در رساله کشف الشبهات که آن را برای امیر درعیه، محمدابن‌سعود نوشته بود، به کفر اهالی نجد حکم کرد که بیشتر اهل سنت بودند (کوثری، ۱۳۹۲: ص ۹۳-۱۱۹).

آیا وهابیت به عصر دعوای پیامبر با مشرکان بازگشت؟ بسیاری به محمدبن‌عبدالوهاب یادآوری کردند که مسلمانان از این دوره عبور کرده‌اند و هیچ نصی برای تکفیر و جهاد با مسلمان به بهانه شرک وجود ندارد. برادر وی به نام سلیمان‌بن‌عبدالوهاب با نگارش کتاب الصواعق الالهیه از اینکه برادرش امت اسلامی را کافر می‌داند، اظهار نگرانی کرده است (سلیمان ابن‌عبدالوهاب، ۱۹۹۸م: ص ۳۷). در مناظره‌ای که برادرش سلیمان از وی پرسید: اسلام چند رکن دارد؟ وی گفت: پنج رکن. سلیمان گفت: ولی تو می‌گویی هرکس وهابی نباشد و از تو پیروی نکند کافر است و این را رکن ششم اسلام قرارداده‌ای (دحلان، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲-۴۳).

میراث محمدبن‌عبدالوهاب در تکفیر مسلمانان از سوی پیروان وی در اواسط قرن بیستم، فضای منازعه را همچنان میان شرک و توحید قرار داده است. در منازعه موحدان و مشرکان، دال جهاد، هژمونی دارد. البته این جهاد به تعبیر تکفیری‌ها با کفار درونی است که در صورت مسلمانان و در سیرت نفاق زیست می‌کنند.

ب) بحران دوره محمدبن‌عبدالوهاب

با ازم‌پاشی خلافت عربی و تسلط ترکان عثمانی، قوم عرب حیثیت تاریخی خود را از دست داده بود و از این دیدگاه می‌باید بار دیگر قدرت جدیدی ظهور می‌کرد تا حیثیت تاریخی را احیا نماید. محمدبن‌عبدالوهاب با این بحران مواجه بود که خلافت به‌عنوان میراث عرب در اختیار ترکان عثمانی قرار گرفته بود و عرب، مرکزیت خود را از دست داده بود. وی تلاش کرد با درک سلفی از اسلام، سلطه تاریخی عرب از نوع اموی و عباسی را احیا کند.

بنابراین، در نیمه دوم قرن ۱۸م در هم‌پیمانی با حاکم منطقه، اولین حکومت وهابی در نجد و حوزه فراگیرتر از آن برقرار شد. در این دوره اروپاییان درصدد بازگشایی جبهه‌ای از پشت بر ضد عثمانی بودند. انگلیس موفق شده بود در برخی از جزایر خلیج فارس پایگاه تأسیس کند. با تأسیس اولین حکومت وهابی در نجد، سلفی‌گری جان تازه‌ای گرفت. آنها در تمام دوره درگیری عثمانی‌ها با اروپاییان، از این فرصت استفاده کردند و در آغاز قرن ۱۹م بر کل شبه جزیره عربستان مسلط شدند.

ج) روش مواجهه با متن

به‌طور کلی رویکرد نقل‌گرایی سلفی محمدبن عبدالوهاب دنباله رویکرد ابن تیمیه و خواسته‌های اوست. یکی از مهم‌ترین رهیافت‌های روش‌شناسانه وی نفی و انکار اجتهاد و به دنبال آن، بی‌اعتبار کردن انمه اربعه اهل سنت است. بزرگان سلفی از احمدابن حنبل تا ابن تیمیه، روش‌های فهم دین در معتزله، فلاسفه، شیعه و متصوفه را به بهانه عدم حجیت فهم عقل مردود می‌دانستند؛ ولی در دیدگاه محمدبن عبدالوهاب، فهم اجتهادی احکام فقهی، «رأی» در برابر فهم روایی -نقلی نوعی تجری - خودبنیانی در برابر شرع تلقی شد. بنابراین محمدابن عبدالوهاب مسلک سلفیت را با تکیه بر انکار امامان فقهی اهل سنت و اجتهاد توضیح داده است.

برای درک دیدگاه محمدبن عبدالوهاب درباره اجتهاد، تبیین این نکته ضروری است که اهل سنت دارای دو دوره تاریخی اجتهادند:

۱. پس از وفات پیامبر ﷺ تا ظهور امامان فقهی؛ در این دوره مکلفین با مراجعه به متن روایت و حدیث، حکم شرعی را بدون مراجعه به فتوای مفتی و فقیه استخراج می‌کردند.
۲. دوره فقیهان بزرگ؛ در این دوره نظریات فقهی و فتوایی براساس منابع قرآن، سنت، عمل صحابی، قیاس، مصالح مرسله و سد ذرایع ارائه می‌شد.

محمدبن عبدالوهاب با نادیده گرفتن ابزارهای تحلیل فهم روایت، مکلفین را در مقابل روایت قرار می‌دهد و این روش را «رد الامر الی الله و رسوله» می‌نامد (عاصمی نجدی، ۱۴۲۵ق: ج ۴، ص ۴). با حذف منابع معرفتی و ابزارهای فهم با تکیه بر ظاهرگرایی، زمینه حضور مفتیان عوام مسلک را فراهم می‌سازد.

محمدبن عبدالوهاب با استناد به آیه ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ (توبه: ۳۱) اجتهاد را انکار می‌کند و تقلید از مذاهب اربعه اهل سنت را مانند پیروی یهود از احبار می‌شمارد. وی می‌گوید: فقه شما [اهل سنت] همان احبار [گونه و پس چون] شرکی غیر خداوند است (رضوانی، ۱۳۸۷، ۳۱۶). به نظر او پیروی از فتاوی‌های علمای مذاهب مختلف، پیروی از هوی و هوس است که شیطان آن را وضع کرده است (عاصمی نجدی، ۱۴۲۵ق: ج ۴، ص ۱۷۴). از دیدگاه محمدبن عبدالوهاب به جای تقلید از فقیهان بزرگ، باید از سنت سلف تقلید کرد. بدین‌گونه سیل مفتیان غیر متخصص در جهان اسلام فراهم گردید که از مبدأ مجهول، فتوای تکفیر صادر می‌کردند.

۲. جنبش سلفی دیوبندیه

مسلک دیوبندیه (محلی در استان اوتارپرادش هند) تحت تأثیر اندیشه‌های شاه ولی‌الله دهلوی در سال ۱۸۵۷م تأسیس گردید (حسن، ۱۳۶۷: ۱۵). مکتب دیوبندیه در شبه قاره هند شباهت‌های بسیاری با وهابیت دارد. پیروان مکتب دیوبندیه در فقه، حنفی‌مذهب‌اند. به این ترتیب، نسخه هندی سلفیت، نه در دامن پیروان احمدابن حنبل، بلکه نزد پیروان مذهب حنفی هند بازتولید شد.

شاه ولی‌الله دهلوی (م ۱۱۷۶ق) در سفر حجاز با اندیشه‌های ابن تیمیه و ابن قیم آشنا شد و پس از بازگشت به هند، اندیشه‌های سلفی را ترویج کرد (عفانی، بی‌تا: ص ۸۵۶). گفته شده که کتاب حجه‌البالغه وی نوشته‌های ابن تیمیه است (فریوائی، بی‌تا) از شاه ولی‌الله به‌عنوان نسخه هندی وهابیت در هند یاد شده است. تفاوت وی با محمدبن عبدالوهاب این بود که شاه ولی‌الله در فقه پیرو ابوحنیفه و در کلام پیرو ماتریدی متکلم خراسانی است.

پس از جدایی پاکستان از هند، مکتب دیوبندیه الهام‌بخش سلفی‌گری گردید. تعالیم دیوبندیه را می‌توان در اغلب گروه‌های تروریستی شبه قاره (مانند سپاه صحابه، لشکر جهنگوی و طالبان) دید (علیزاده موسوی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۱).

۳. جنبش‌های تکفیری عراق

دیکتاتوری صدام بازتاب‌دهنده اقتدار عرب سنی در عراق بود. دولت‌های استبدادی و دیکتاتوری عرب، حضور یک دولت شیعه در جهان عرب را فاجعه تاریخی می‌دانستند و از

جهات بسیاری با پروژه دولت و ملت‌سازی عراق مخالفت کردند. پس از سقوط صدام، شیعیان عراق که سال‌ها تحت ستم بودند، در ساختار جدید قدرت سیاسی جذب شدند. تأسیس یک دولت شیعی در جهان عرب برای ارتجاع منطقه، قابل تحمل نبود. از این‌رو موج سلفی‌گری تکفیری که دارای روحیه خشونت بودند، به سوی عراق هدایت شد.

این موج عظیم با بازخوانی نوشتار ابن تیمیه بر ضد شیعیان، سقوط بغداد را نیز این‌بار حاصل تباری شیعیان با صلیبیون آمریکایی دانستند. ابن تیمیه سقوط خلافت عباسی را توطئه شیعیان عراق و ابن‌علقمی وزیر را همدست مغولان می‌دانست (ابن‌عمادحنبلی، ۱۴۱۴ق: ص ۲۲۳). تکفیری‌های عراق با برقراری نسبت میان ابن‌علقمی و نوری المالکی، با اعلان جهاد بر ضد شیعیان، نوری المالکی نخست وزیر شیعی عراق را همدست با آمریکا معرفی نمودند.

الف) شناسایی فضای تخصصم

جنبش سلفی دیوبندیه تحت تأثیر اندیشه ابن تیمیه ایجاد شد؛ ولی فرقه‌های بعدی تحت تأثیر دوگانگی‌های اسلام و غرب و رقابت با انقلاب اسلامی ایران به وجود آمدند. تکفیری‌های عراق شاخه انشعابی از القاعده بودند. با سقوط صدام، ابومصعب الزرقاوی در عراق مستقر شد و تحت تأثیر گفتمان ضدشیعی و هراس از گسترش ژئوپلیتیک، سازمان تروریستی و تکفیری تأسیس کرد که مقدمه‌ای بر تأسیس داعش بود. سازمان داعش برای تغییر در ترکیب جمعیتی عراق، مرز بین سوریه و عراق را بی‌اعتبار شمرد و با ادغام دو کشور تلاش کرد، شیعیان عراق را در اقلیت قرار دهد.

ب) بحران عقب‌ماندگی و تکثیر جنبش‌های سلفی

اسلام به مثابه یک کلیت فرهنگی که بستر جغرافیایی گسترده‌ای را تحت سیطره دارد، در برخورد با فرهنگ مدرن، حالت فرودستی یافت و ضمیمه دنیای مدرن شد. این حادثه بحرانی را پدید آورد که در چگونگی تعامل و نسبت دین و مدرنیته اهمیت ویژه‌ای دارد. تحقیر ناشی از عقب‌ماندگی در تاریخ معاصر، زمینه‌گرایش به سلفی‌گری را فراهم کرد؛ زیرا سلفیان بازگشت به سلف را چاره مقابله با این مشکل می‌دانستند.

نکته مهم این است که جنبش‌های سلفی برای برآورده ساختن اهداف خود، قدرت و تسخیر دولت را بخشی از فرایند جبران عقب‌ماندگی در نظر می‌گیرند. دولت‌گرایی جنبش‌های

سلفی در پیوند با مفهوم خلافت بعد ایدئولوژیکی یافته است. جنبش‌های سلفی وقتی به دنبال تسخیر قدرت برمی‌آیند، دولت به شکل امارت طالبانی و داعش ظاهر می‌گردد. برای نمونه، دولت متأثر از متون پیشین در ذهنیت سید قطب با الهیات توجیه می‌شود. پیوند توحید با دولت در اندیشه سلفی‌گری، اثرات نامطلوبی برجای می‌گذارد. وی در کتاب *معالم الطريق* می‌گوید: اگر کسی از حاکم و سلطانی غیر از خداوند پیروی کند، مشرک است (سیدقطب، بی‌تا: ص ۳۹). هرچند سید قطب خودزنی داخلی را تجویز ننموده بود، اما سلفیت تکفیری با تکیه بر مفهوم جهاد، درون مرزهای جغرافیایی اسلام را مورد حمله قرار داد.

ج) روش مواجهه با متن

جنبش‌های سلفی متن‌گرا هستند و می‌کوشند هستی را از طریق روایت و متن‌های مورد تأیید سلف تحلیل کنند؛ اما در دهه‌های اخیر، بحث «قرآن‌بسنده‌گی» آنها را دچار تناقض و تعارض کرده است. قرآن‌گرایی سلفی به بخش‌های سلفیت اروپایی و ملت‌های غیرعرب این امکان را داده است که وارد معرکه فتوایی گردند؛ زیرا با تجزیه اجتهاد و عدم رسمیت مذاهب فقهی، هر اهل زبان می‌تواند اهل فتوا و استنباط باشد؛ رویکردی که جامعه اهل سنت را دوقطبی کرده و منازعات دامنه‌داری میان پیروان مذاهب فقهی و سلفیه پدید آورده است. ترکیب دو قلمرو نظریه اعتقادی و فقهی که در اندیشه محمدبن عبدالوهاب پیگیری شد، حوزه فتوا را دچار گسستگی و ازهم‌پاشیدگی کرد.

نتیجه‌گیری

سلفی‌گری اندیشه یا رویکردی است که با روش متصلبانه، به دین مراجعه می‌کند و قرائت متصلبانه‌ای از دین ارائه می‌دهد. سلفی‌گری نوعی نظام فکری است که در آن سلف و صحابه به مثابه یک کلیت پیراسته به‌عنوان مرجع فکری الهام‌بخش نسل‌های بعدی است. سنت و اندیشه سلف، مستند به روایت از پیامبر ﷺ شده است. این روایت‌ها، متن‌های بی‌چون‌وچرایی شده و در هر دوره تاریخی حجیت خود را تثبیت و با پانهادن به حوزه زبان، گفتمان خاصی را تولید کرده است.

گفتمان سلفی در تاریخ اسلام به دلیل روش‌های متصلبانه، مانع شکل‌گیری انسجام و یگانگی جمعی شده است. کاستی‌های متن سبب شده است که ذهنیت سلفی‌گری عناصر تخریبی خود را در مواقع بحران بروز دهد. فرقه‌گرایی و تکفیر، دو نشانه رهیافت معیوب روشی و در نتیجه بن‌بست فکری جنبش‌های سلفی است که در مواقع بحرانی، به تجویز خشونت و ترور روی می‌آورد. گفتمان سلفی در هر دوره تاریخی با چرخه دال‌های سلفی‌گری، تحت تأثیر متن‌های پیشینی، فضا و موقعیت تاریخی را متأثر می‌سازد.

منابع

۱. ابن تیمیه، احمد (۱۹۵۱م). *السیاسة الشرعية*، قاهره.
۲. ابن تیمیه، احمد (۱۴۲۱ق). *مجموع الفتاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن تیمیه، احمد (۱۹۶۲م). *منهاج السنة النبویه*، قاهره.
۴. ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۴ق). *دقائق التفسیر*، دمشق، مؤسسه علوم القرآن.
۵. ابن فارس، ذکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام.
۶. انصاری هروی، ابی اسماعیل (۱۹۷۹م). *ذم الکلام واهله*، اردن، مکتبه الغرباء الاثریه.
۷. ابن عماد حنبلی، عبدالحی (۱۴۱۴ق). *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، بیروت، دارالفکر.
۸. ابن قیم، محمد (۱۹۶۱م). *اغاثة اللهفان من مصاید الشیطان*، قاهره.
۹. ابوزهره، محمد (۱۳۶۷ق). *ابن حنبل*، قاهره، دار الفکر العربی.
۱۰. اشعری، ابوالحسن (بی تا). *مقالات*، بیروت، دارالمعرفه.
۱۱. ابن جوزی، ابی الفرج (۱۳۹۹ق). *مناقب الامام احمد ابن حنبل*، قاهره، مکتبه الخانجی.
۱۲. ابن الصالح عثیمین، محمد (۱۴۲۸ق). *شرح العقیده الواسطیه لابن تیمیه*، بی جا.
۱۳. امین، احمد (۱۹۶۲م). *ضحی الاسلام*، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
۱۴. امین، احمد (۱۹۶۱م). *ظهر الاسلام*، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
۱۵. ابن خلدون، عبدالرحمان (بی تا). *مقدمه*، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۱۶. خواجه رشیدالدین فضل الله، بن عمادالدین (۱۳۷۳). *جامع التواریخ*، تهران، البرز.
۱۷. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۰). *تشیع و تصوف*، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
۱۸. القاشانی، ابوالقاسم (۱۳۴۸). *تاریخ الجایتو*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۹. الجابری، علی حسین (۱۹۷۷م). *الفکر الفلسفی عند الشیعه الاثنا عشریه*، بیروت، منشورات عویدات.
۲۰. بلیکی، نورمن (۱۳۹۱). *پارادایم های تحقیق در علوم انسانی*، مترجمان: محمدرضا حسینی و دیگران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. بخاری، محمد ابن اسماعیل (بی تا). *صحیح*، بیروت، دارالجلیل.
۲۲. پاکتچی، احمد (۱۳۹۰). *تعریف و رابطه دو مفهوم، بنیادگرایی و سلفیه*، به کوشش: حسین هوشنگی و احمد پاکتچی، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
۲۳. ریگی، حسن ابن جمال ابن احمد (۱۹۷۶م). *لمع الشهاب فی سیره محمد بن عبدالوهاب*، بیروت، مطابع بیبلوس الحدیثه.

نقش گفتمان سلفی در بازتولید فرقه‌گرایی و تکفیر با تکیه بر متن و الگوی فهم (۱۵۹)

۲۴. حسن، مشیر (۱۳۷۶). جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند، ترجمه: حسن لاهوتی، مشهد، آستان قدس رضوی.

۲۵. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵). روش‌شناسی علوم سیاسی، دانشگاه مفید.

۲۶. خلیجی، عباس (۱۳۸۶). ناسازهای نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح‌طلبی، پایان‌نامه دکتری دانشگاه تهران.

۲۷. جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۴). «کلام شیعی، دوره‌های تاریخی رویکردهای فکری»، فصلنامه قیاسات، شماره 38

۲۸. جعفریان، رسول (۱۳۸۰). سلطان محمد خدا بنده و تشیع امامی در ایران، قم، کتابخانه تاریخ اسلام.

۲۹. جعفریان، رسول (۱۳۷۲). مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، تهران، سازمان تبلیغات.

۳۰. دحلان، احمد بن زینی (۱۴۲۲ق). الدرر السنیه فی الرد علی الوهابیه، استانبول، مکتبه الحقیقه.

۳۱. ذهبی، شمس‌الدین محمد (بی‌تا). تذکره الحفاظ، بیروت، دار احیاء تراث العربی.

۳۲. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸). منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران، کنگره.

۳۳. روتون، ملیس (۱۳۹۱). بنیادگرایی، ترجمه: بیژن اشتری، تهران، افکار.

۳۴. زیباکلام، صادق (۱۳۸۴). ما چگونه ما شدیم، تهران، روزنه.

۳۵. سجویک، پیتر (۱۳۹۰). از دکارت تا دریدا، ترجمه: محمدرضا آخوندزاده، تهران، نی.

۳۶. سلیمان ابن عبدالوهاب (۱۹۹۸). الصواعق الالهیه، بیروت، دار ذوالفقار.

۳۷. سید قطب (بی‌تا). معالم الطريق، قاهره، الاتحاد الاسلامی.

۳۸. شبانکاره‌ای، محمد ابن علی (۱۳۷۶). مجمع الانساب، تهران، امیرکبیر.

۳۹. شهرستانی، سید علی (۱۳۹۰). منع تدوین حدیث، قم، مجمع جهانی اهل‌البيت.

۴۰. شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم (۱۹۷۵م). ملل و نحل، بیروت، دارالمعرفه.

۴۱. شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۷). تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، علمی و فرهنگی.

۴۲. صابری، حسین (۱۳۸۱). عقل و استنباط فقهی، آستان قدس رضوی.

۴۳. صدر، سید محمدباقر (۱۳۵۹ق). المعالم الجدیده للاصول، تهران، مکتبه النجاج.

۴۴. طباطبایی، سیدکاظم (۱۳۷۷). مسندنویسی در تاریخ حدیث، قم، دفتر تبلیغات.

۴۵. علوی، بن احمد حداد (۱۳۲۵ق). مصباح الانام و جلاء الظلام فی رد شبه البدعی النجدی التی

اضل بها العوام، مصر، مطبعه العامره الشرقيه.

(۱۶۰)..... جریان‌شناسی دینی - معرفتی در عرصه بین‌الملل

۴۶. عطوان، حسین (۱۳۷۱). *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام*، ترجمه: حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس.

۴۷. عزیززاده موسوی، مهدی (۱۳۸۹). *سلفی‌گری و وهابیت*، قم، پاد اندیشه.

۴۸. عظیم‌آبادی، محمد (۱۴۱۵ق). *عون المعبود*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۹. عفانی، سیدحسین (بی‌تا). *زهر البساتین من مواقف العلماء و الربانیین*، قاهره، دارالعرفان.

۵۰. عسکری، مرتضی (۱۴۱۰ق). *معالم المدرستین*، بیروت، النعمان.

۵۱. غفاری، میرزا حسن (۱۴۰۵ق). *کاوش‌های علمی در رجال و اسانید روایات اهل سنت*، قم، مکتبه مرعشی نجفی.

۵۲. فاخوری، حنا، جر، خلیل (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.

۵۳. فیاض، ابراهیم (۱۳۸۹). *مجموعه مقالات عاشورا پژوهی*، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۵۴. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه: فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.

۵۵. فریوائی، عبدالرحمن «شیخ الاسلام ابن تیمیه علومه و معارفه و دعوته فی شبه القارة الهنديه»، مجله البحوث الاسلامیه موقع الرئاسة العامه للبحوث العلمیه والافتاء موجود

در W.W.W.AFFLIFTA.COM

۵۶. کرکوش حلی، یوسف (۱۴۱۳). *تاریخ الحله*، قم، الرضی.

۵۷. کوثری، احمد (۱۳۹۲). «جایگاه علمی و دینی مردم نجد در دوران محمد ابن عبدالوهاب»، *سراج* منیر، شماره ۱۱.

۵۸. فیرحی، داود (۱۳۸۵). *دانش، قدرت و مشروعیت*، تهران، نی.

۵۹. قادری، حاتم (۱۳۸۸). «خوانش کلاسیکی از قسط» *درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام*، علی اکبر علیخانی، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۶۰. قادری، حاتم (۱۳۸۳). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.

۶۱. قرطبی، محمد (۱۹۷۲م). *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره.

۶۲. کالوینو، ایتالو (۱۳۸۱). *چرا باید کلاسیک‌ها را خواند*، ترجمه: آریتا همپارتیان، تهران، کاردان.

۶۳. گروسه، رنه (۱۳۶۸). *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمه: عبدالحسین میکده، تهران، علمی و فرهنگی.

۶۴. محمد ابن مسلم (۱۴۰۷ق). *الصحيح*، بیروت، دارالکتاب العربی.

نقش گفتمان سلفی در بازتولید فرقه‌گرایی و تکفیر با تکیه بر متن و الگوی فهم (۱۶۱)

۶۵. موفه، شانتال (۱۳۹۱). *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصورانصاری، تهران، رخ دادنو.

۶۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

۶۷. مقدسی، محمد ابن احمد (۱۹۰۶م). *احسن التقاسیم*، لیدن.

۶۸. محمد ابن عبدالوهاب (بی تا). *الاعلام الاسلام*، حلب، المكتبة العربية.

۶۹. نش، کیت (۱۳۸۵). *جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه: محمد تقی دلفروز، تهران، کویر.

۷۰. هرسیچ، حسین، تویسرکانی، مجتبی (۱۳۹۳). *چالش وهابیت*، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

منابع انگلیسی

71. **Hawt Horn , jermy (1992) Aconcise glossary of contemporary literary theory ,Edward Arnold , London.**

72. **Crystal , David (1987)the Cambridge Encyclo paedia of Language , Cambridge university press Cambridge.**