

جهاد و تکفیر در جهان اسلام؛ گذر از فقه الخلافه به فقه المصلحه

دکتر مرتضی بحرانی

استادیار گروه مطالعات آینده‌نگر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
mortezabahrani@gmail.com

چکیده

خشونت مقدس در دنیای معاصر اسلامی و زمینه تحول در صورتبندی آن، موضوع این مقاله است. نکته مهم این پژوهش، نشان دادن فرایند تصریح بر جهاد و گذر از آن و روی‌آوری به اندیشه تکفیر، تا نفی تکفیر است. به دیگر سخن، در مواجهه با جهان معاصر تا آنجا که اندیشه این متفکران ناظر به تقابل با دنیای مدرن و مشرک غربی است و خود را در وضعیتی متصور می‌کند که امکان هم‌اوردی برایش ممکن است، جهاد را ترغیب می‌کند؛ اما گویی متناسب با زمان و پذیرش برتری این دیگری نسبت به مسلمانان از سوی این دسته از اندیشمندان، بویژه در عرصه نظامی به جای اندیشه جهاد، اندیشه خشونت مقدس از طریق پرداختن به دشمن داخلی (منافق، مفسد، مرتد، سکولار و ...) جایگزین شده است و با آگاهی از اینکه دنیای غرب از همین اقدام نیز دستمایه می‌سازد و به مقابله با کیان مسلمانان می‌پردازد، این روش نیز به کناری نهاده شده است و همزیستی دستمایه حضور و نمایش «خود» در جهان معاصر شده است. این موضوع به شیوه تحلیل فلسفی و با بررسی دو رویه خشونت مقدس، یعنی جهاد و تکفیر در آرای تنی چند از متفکران معاصر جنبش اخوان المسلمین پی گرفته شده است.

واژگان کلیدی: جهاد، تکفیر، خشونت، خود و دیگری، اندیشه سیاسی، اخوان المسلمین

مقدمه

اقدام خشونت‌آمیز همانند اقدام مهر‌آمیز، تقریباً در بین همه گونه‌های جانداران، حتی برخی گیاهان، دیده می‌شود. اما به نظر نمی‌رسد، این دسته از موجودات «اندیشه» خشونت نیز داشته باشند، بلکه حسب غریزه و سرشت به خشونت روی می‌آورند و لذا کمیت و کیفیت خشونت آنها در طول تاریخ تغییر نمی‌کند. انسان، اما عمل خشونت را با اندیشه خشونت تکمیل، تشدید و تعدیل می‌کند؛ هر قدر هم که سرشت انسان شرآلود و خشونت‌گرا در نظر گرفته شود، اندیشه خشونت می‌تواند شکل و محتوای آن را متحول سازد. اندیشه خشونت می‌تواند عقلانی، اسطوره‌ای، اخلاقی و یا حتی شعری و هنری باشد. در این میان، آموزه‌های دینی در اندیشه خشونت (و نیز در اندیشه صلح) و تلطیف، تعدیل یا تشدید عمل خشونت‌آمیز نقش حیاتی دارند. درست از همین روست که فلاسفه‌ای چون محمدبن زکریای رازی، آموزه‌های حقیقت‌مآب دینی برخاسته از نبوت پیامبران را سازگار با خشونت و مروج منازعه و در نتیجه، نافی رحمانیت خداوند می‌داند.^۱ در حالی که برخی دیگر از متفکران مسلمان، (برای مثال، ابن تیمیه) جهاد را مایه تعالی دین و انسان‌های دیندار می‌دانند.^۲

با توجه به این مقدمه، پرسش این مقاله این است که مسلمانان در قلمرو عمل سیاسی، در چه شرایطی و به چه شیوه‌ای ابراز خشونت می‌کنند یا آن را نفی می‌کنند؟ به لحاظ روشی، برای پاسخ به این پرسش دو روبه خشونت مقدس^۳، یعنی جهاد و تکفیر، در نگاه دو نفر از

۱. از نظر رازی نبوت یعنی قول به این که برخی به نسبت دیگران از وضع برتری برخوردارند و دیگران در شرایطی هستند که نیازمند راهنمایی عده‌ای قلیل هستند هم با حکمت و رحمت صانع سازگار نیست و هم این که در عالم واقع، نتایج زیانباری چون جنگ و خشونت را به دنبال خواهد داشت. (کوربن، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۲۰۲). به تصریح او، اعتقاد تعصب‌آمیز به عقاید مختلف مذهبی یکی از علل عمده جنگ‌هایی است که بشر را به فلاکت سوق می‌دهد. (رازی، ۱۹۹۱/۱۴۱۱: ۲۹۶-۲۹۸). برای بحث مبسوط در این زمینه، رک: (بحرانی، ۱۳۹۰: ۵-۲۸).

۲. برای ابن تیمیه، جهاد با ایمان ربط ضروری دارد. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م: ۳۹۱). از نظر وی، جهاد نه تنها برای مسلمانان بلکه برای همگان فایده و منفعت دارد. (ابن تیمیه، ۱۳۷۹ق./ ۱۹۶۰م: ۲۱ و ۱۱۹).

۳. منظور از وصف «مقدس» در اینجا، صورت عرفی و انسانی شده امر قدسی است. به تعبیر دیگر، چه بسا همه مفاهیم انتزاعی بتواند در نسبت با «خدا» (یا شبیه به آن در نزد سایر ملل) صفت یا مضاف‌الیه او واقع شوند. مثلاً: عدل قدسی/الهی، اندیشه قدسی/الهی، یا مثلاً مفاهیم علم، قدرت، کمال، بخشش، رحمت و ... که همگی می‌توانند صفت حق قرار گیرند. اما صفت مقدس آنگاه به کار می‌رود که ما انسان‌ها آن اوصاف قدسی الهی را به خودمان منتسب کنیم. بر این قیاس، و حسب بحث حاضر، می‌توان از خشونت قدسی و خشونت مقدس نام برد. خشونت قدسی، صفت حق است: ان الله سریع الحساب؛

متفکران اخوان المسلمین به بحث گذاشته می‌شود. از یک سو به اندیشه جهاد در آثار محمد محمود صواف پرداخته می‌شود و از سوی دیگر به اندیشه تکفیر در اندیشه محمد غزالی مصری. در واپسین بحث به آرای هضیبی در نفی تکفیر اشاره خواهد شد. لازم به ذکر است که همه این مباحث در دورانی مطرح شده است که از یک سو جامعه اسلامی دچار استبداد داخلی بود و از سوی دیگر، استعمار خارجی نیز به شکل غیرمستقیم در عرصه مناسبات سیاسی و اجتماعی مسلمانان خودنمایی می‌کرد. مهم‌ترین یافته این پژوهش، تفکیک میان فقه الخلافه و فقه المصلحه در اندیشه سیاسی اهل سنت، و در اینجا اخوان المسلمین، است. فقه الخلافه در سودای احیای شکوه‌مندی از دست‌رفته گذشته، هرگونه ابزار برای تحقق غایت را توجیه می‌کند. لذا در تلاش است برای برقراری حکومت اسلامی همراه با خشونت مقدس در قالب جهاد که امری شایسته و بایسته است. در دوران میان فقه الخلافه و فقه المصلحه، و گذر از اولی به دومی، امکان جهاد برطرف می‌شود، اما به جای آن خشونت در قالب مجازات تکفیر و ارتداد اهمیت می‌یابد؛ اما حسب فقه المصلحه، و به دلیل توجه به نسبت سود و هزینه، دست یازیدن به اقدامات جهادی و تکفیری، ناممکن و نامتناسب با روح زمانه‌ای است که دیگری آن را تعریف کرده و بسط داده است و لذا امری نادرست تلقی می‌شود. مدعای مقاله این است که اندیشه سیاسی صواف، غزالی و هضیبی نماینده این سه گرایش هستند که در دوران معاصر می‌تواند مبنای تحلیل بیشتر در خصوص کلیت اندیشه سیاسی اهل سنت در باب توسل به خشونت باشد. البته این فرایند در برهه‌ای خاص از اندیشه اخوان المسلمین (محمد محمود صواف در عراق، محمد غزالی و حسن هضیبی در مصر) دنبال می‌شود و لذا بدون بررسی همه‌جانبه، امکان تعمیم آن به کلیت اندیشه اسلامی، یا اندیشه اهل سنت یا حتی اندیشه اخوان المسلمین نیست. وانگهی، منظور از گذر، گذر زمانی نیست، بلکه تحول اندیشیدگی است؛ بدین معنا که یک اندیشمند ممکن است در زمانه‌ای اندیشه مصلحت را مطرح کند که در همان زمان اندیشمند دیگری، به خلافت و ضرورت تحقق حکومت توجه داشته باشد.

ذو انتقام شدید. اما خشونت مقدس، خشونتی است که مومنان در نسبت خود با امر مقدس، آن را اعمال می‌کنند و لذا سوز و ابژه آن انسان (و چه بسا حیوان و گیاه، در مقام ابژه) باشند. اما در خشونت قدسی، فاعل خشونت، خداوند است و موضوع آن، همه مخلوقات او. بر همین منوال می‌توان از استبداد قدسی و استبداد مقدس نام برد که اولی امری الهی و معطوف به نافذ بودن اراده و امر خداست؛ کن فیکون و دومی امری انسانی است و می‌توان در باب آن بحث و گفت‌وگو و چالش کرد.

۱. جهاد و فقه الخلافه

اندیشه جهاد با کفار و مشرکان در دوران معاصر توسط اندیشمندانی چند، مطرح و گسترش یافته است. محمد صواف^۱ از این دسته متفکران است. او در دورانی می‌زیست که به گفته خودش، کشورهای اسلامی از سوی استعمار به فروپاشی کشانده شده بودند و لذا او تلاش می‌کرد با احیای اندیشه جهاد و تقدس‌بخشی به آن مسلمانان را علیه استعمارگران بسیج کند. نگاه او به جهاد از دو جنبه درخور توجه است: اول اینکه او جهاد را جزئی از تقوا می‌دانست و می‌گفت تقوا که ملاک برتری و مباحثات در اسلام است، فقط به اطاعت خدا در اموری چون نماز، روزه، زکات و حج نیست، بلکه در کنار آنها امور دیگری نیز هست که مکمل ایمان و از لوازم تقوا می‌باشد. مهم‌ترین این امور جهاد در راه خدا برای تعالی دین است؛ چرا که حفظ اسلام و حمایت از آن در مقابل مکر و کید دشمنان، از لوازم ایمان است. دوم اینکه، صواف جهاد را برای مسلمانان موهبتی عظیم از سوی خداوند ذکر می‌کند تا به واسطه آن بر جهان حکومت کنند. بدین معنا که خداوند اراده کرده است مسلمانان از طریق اهتمام به امور انسانی و دفع ظلم، مدیریت و هدایت جهان را به دست گیرند و زمین را از فساد پاک کنند. از همین رو بر آنان واجب است خود را برای جهاد آماده کنند و هر مسلمان در هر لحظه باید خود را برای مبارزه یا دفاع در لباس یک سرباز احساس کند. جهاد نقطهٔ اوج امر به معروف و نهی از منکر و خواستهٔ خدا از امت اسلامی است و بدین مهم از دیگر امم ممتاز شده است.^۲ بنابراین اگر به سرزمین آنها یا امت اسلامی و ارزش‌های آن تجاوز شد یا به هر نحوی مورد حمله و تعدی قرار گرفت بر همهٔ مسلمانان واجب است که به جهاد و دفع ظلم برخیزند. او تصریح می‌کرد که جهاد، مایهٔ

۱. شیخ محمد محمود الصواف (اندیشمند، داعی و مبارز مسلمان عراقی الاصل) در شوال ۱۳۳۳ / اگوست ۱۹۱۴ در شهر موصل کشور عراق به دنیا آمد. او پس از تحصیل در الازهر مصر، و آشنا شدن با حسن‌الینا و فعالیت در جنبش اخوان المسلمین، ابتدا حزب «التحریر الاسلامی» را بنا نهاد و سپس شعبه غیررسمی اخوان را در عراق تأسیس کرد و پس از سخت‌گیری حکومت عراق بر او، فعالیت علمی و عملی خود را در سوریه و عربستان ادامه داد. او علاوه بر فعالیت سیاسی و نظامی، دارای آثار علمی متعددی نیز هست. برخی از کتاب‌های وی به زبان فارسی نیز ترجمه شده است. صواف در روز سیزدهم ربیع‌الآخر ۱۴۱۳ / یازدهم اکتبر ۱۹۹۲ در فرودگاه استانبول و قبل از پرواز به عربستان، سگته کرد و درگذشت. (رک: طنطاوی، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م: ۴۶۸؛ المجذوب، ۱۹۹۲: ۳۰۴).

۲. عن النبی: الجهاد ماض الی یوم القیامه. انما المومنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا بأموالهم و انفسهم فی سبیل الله. حجرات (۴۹): ۱۵؛ الصواف، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م: ۲۵؛ الصواف، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۵م: ۱۵۸).

نصرت و پیروزی امت اسلامی و عامل عزت، کرامت و آزادی آن است.^۱ امری که باعث می‌شود صواف در این دوران، اندیشه جهاد را پی بگیرد، تصور او از توانمندی مسلمانان و امکان غلبه بر دشمن استعمارگر است. او با استفاده از مفاهیم جدید حوزه امنیت بین‌الملل، «صلح مسلح» را از لوازم جهاد اسلامی و از مصادیق عملی دستورهای دین اسلام در باره جهاد می‌داند. هدف از آمادگی و صلح مسلح، همچنان که در قرآن آمده، کسب هیبت و بازدارندگی است که در قرآن از آن به «ترهبون به عدوالله» تعبیر شده است. خداوند هدف از تجهیز امت به سلاح را، ظلم و فتوحات نمی‌داند. واضح است که آمادگی دفاعی و قدرت نظامی در هر عصر متناسب با شرایط و لوازم خاص آن زمان و مکان می‌باشد. در نگاه او، امروزه به دلیل آشکاربودن کینه‌توزی و عداوت دشمنان با امت اسلامی، آمادگی رزمی آنها بیش از هر زمان واجب است تا به گونه‌ای مناسب، بهترین تجهیزات نظامی را به خدمت گیرند و آماده جنگ دفاعی و شهادت باشند و از دلبستگی به دنیا و سستی دوری گزینند. به دیگر سخن، جهاد از یک سو به دلیل احساس قدرت مسلمانان و از سوی دیگر به دلیل احساس خطر از دشمن استعمارگر است. تأکید بر اصالت حاکمیت خدا و امتداد آن به پیامبر و مشروعیت یافتن حکومت‌ها در پرتوانتساب به این حاکمیت، تلاش برای احیای نوعی خلافت اسلامی که وحدت امت اسلامی را بار دیگر محقق سازد، ذم استعمار و تبیین برنامه‌های آن در انحراف و سست کردن امت و جوامع اسلامی و بویژه تأکید بر بازگشت فلسطین به جهان اسلام و نابودی اسرائیل از محورهای اساسی مباحث صواف در باب جهاد در تمامی آثار و سخنانش است. صواف جنگ علیه اسرائیل را امتداد مبارزات صلاح الدین ایوبی می‌دانست. برای او قضیه فلسطین مسأله جهان اسلام است.^۲

البته صواف نقطه آغازین دین اسلام را دعوت دین از طریق موعظه حسنه می‌داند و با تأکید بر ویژگی فی سبیل الله و اعتلای کلمه الله در جهاد، هرگونه ظلم و تعدی از ناحیه مجاهدان

۱. إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَاتِبَهُمُ بُيُوتًا مَرْصُومًا. صف (۶۱): ۴؛ النساء (۴): ۵۹؛ توبه (۹): ۱۹-۲۲. (الصواف، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م: ۱۷۲؛ الصواف، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۵ م. : ۱۵۸).

۲. از همین رو صواف در سال ۱۳۶۷ هـ.ق/ می ۱۹۴۸ به همراه گروهی از اخوانیای عراقی مسلح و آماده به فلسطین رفت و در جنگ علیه اسرائیل شرکت کرد. به رغم پایان جنگ و تثبیت دولت یهود، صواف از مبارزه دست نکشید و جمعیت «آزادی فلسطین» را تأسیس کرد. (برای توضیح بیشتر، رک: الصواف، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م: ۱۷۸-۱۸۰).

اسلام را رد می‌کند و تأکید دارد که جهاد در اسلام برای خونریزی، آوارگی مردم و تصرف سرزمین نیست، بلکه برای حمایت از دین حق و سرزمین‌های اسلامی است. اَصَاف در بحث از جزیه و با استناد به سخنی از امام علی(ع) می‌گوید اسلام جزیه را در معنای انسانی آن و به عنوان بهای حمایت از آبرو، خون و مال و عقاید شکست‌خوردگان قرار داد. از آنجا که شکست‌خوردگان در جنگ‌های مسلمانان شرکت نمی‌کردند، جزیه به عنوان حق دفاع از آنها، از اقلیت‌ها دریافت می‌شد و این عین عدالت است، زیرا لشکر اسلام برای عقیده می‌جنگید و چگونه می‌توان کسی را که به اسلام عقیده ندارد، برای دفاع از آن مجبور ساخت. اما اگر کسی از روی اختیار به این مهم اقدام می‌کرد جزیه از او ساقط می‌شد. از مسائل دیگر مرتبط با جهاد، بردگی و اسارت است. از نظر صَاف اسلام دین آزادی است نه بردگی و قوانینی که اسلام برای محو بردگی مطرح کرده در هیچ دینی مطرح نشده و هیچ نظام و سازمانی بر آن سبقت نگرفته است. بردگی در طول تاریخ و قبل از اسلام وجود داشته است و مسیحیت و یهودیت بر آن صحنه گذاشته‌اند. حال آنکه اسلام برنامه‌هایی را برای آزادی برده وضع کرد که آزادی همهٔ بردگان را در آینده تضمین می‌کرد.^۲

۲. گذر از جهاد به تکفیر؛ دوران بین فقه الخلافه و فقه المصلحه

آشنایی صحیح مسلمانان با جهان مدرن، و ارجحیت فقه‌المصلحه بر فقه‌الخلافه، باعث شد که مسلمانان اندیشمند در میان اخوان‌المسلمین، ضمن تأیید اصل خشونت مقدس، حوزه و دامنه آن را متفاوت ببینند. از همین رو شاهد آن هستیم که در کنار اندیشه صَاف که جهاد را ترغیب و تجویز می‌کرد، محمد غزالی امکان جهاد را منتفی می‌دانست، اما بر وجه خشونت داخلی علیه دگرانیشان تأکید داشت.^۳ از نظر غزالی دعاوی برخی از جنبش‌های اسلامی برای

۱. أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. یونس(۱۰): ۹۹. (الصَاف، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۵: ۱۵۶؛ الصَاف، ۱۳۷۳/ق/۱۹۵۵: ۱۵۸؛ الصَاف، ۱۴۱۰/ق/۱۹۹۰: ۹۸).

۲. قال الامام علی: انما بدلوا الجزیه لیكون دما نهم کدما ننا و اموالهم کاموالنا. (الصَاف، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۵: ۱۳۰ و ۱۵۹؛ الصَاف، ۱۳۷۳/ق/۱۹۵۵: ۹۷).

۳. شیخ محمد الغزالی به سال ۱۹۱۷/۱۳۳۵ در مصر متولد شد. او در سال ۱۳۵۶/۱۹۳۷م به دانشکدهٔ اصول دین الازهر در قاهره رفت؛ در آنجا با حسن البنا و جنبش اخوان آشنا شد. در سال ۱۳۶۸/ق/۱۹۴۸م با ترور حسن

جهاد با جهان کفر و به‌دست گرفتن رهبری جهان نوعی حالت کودکانه است که وضع واقعی جهان را درک نمی‌کنند و می‌خواهند به تنهایی مهار امت و جهان را به‌دست گیرند. غزالی اصل جهاد را نفی نمی‌کند؛ بلکه به تفسیر اسلام‌گرایان افراطی از جهاد در جهان معاصر ایراد می‌گیرد. به نظر او اینان تصویری از اسلام ارائه می‌دهند که وحشت‌انگیز و اندوهبار است. غزالی می‌گوید درست است که تمدنی که اکنون بر جهان حکومت می‌کند، آکنده از خطا و لغزش است، اما تا وقتی جایگزین بهتری برایش پیدا نشود، همچنان حکومت خواهد کرد. از نظر غزالی ارائه تصویری از اسلام در قالب حمله و جهاد، تهمتی ناروا به اسلام است. غزالی، با نگاه واقع‌گرایانه، به طرفداران و طالبان جنگ در اسلام که به حدیث «با شمشیر مبعوث شدم» پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کنند، می‌گوید:

«آیا اصلاً شمشیری دارند که با آن به مبارزه بپردازند؛ کاش آنها نیزه‌های داشتند که از طریق آن روزی به‌دست می‌آوردند، حال آنکه آنها روزی خود را هم از دست دشمنان دریوزگی می‌کنند... وقتی دنیا شما را برای رهبری خود نمی‌خواهد و به حرف‌های شما گوش نمی‌دهد، چرا تلاش بی‌بوده می‌کنید»^۱

هرچند نگاه این دسته از اندیشمندان مسلمانان به خشونت و جهاد تغییر کرده است و در

البناء و انحلال اخوان المسلمین از سوی حکومت، به‌همراه دیگر رهبران اخوان روائه زندان شد. بعد از زندان و در پی اختلاف نظر با هضیبی، مرشد عام اخوان، غزالی در سال ۱۹۵۳ از اخوان المسلمین اخراج گردید. بعد از آن، غزالی که فضای سیاسی مصر را برای ادامه فعالیت مناسب نمی‌دید به عربستان رفت و در دانشگاه ام‌القری به تدریس پرداخت. پس از هفت سال فعالیت در مکه به مصر برگشت و به‌عنوان معاون وزیر اوقاف در امور دعوت اسلامی، منصوب شد، اما تنها دو روز در این مقام ماند و سپس استعفا کرد. پس از آن به دانشکده الهیات قطر رفت و در ماه‌های رمضان هم به‌دعوت دولت کویت به آن کشور می‌رفت. غزالی برای مدتی نیز در الجزایر سکنی گزید. او به‌منظور شرکت در کنفرانس اندیشه اسلامی در سال ۱۳۶۴ ق به ایران آمد. غزالی با طرح این موضوع که بزرگ‌ترین مشکل جهان اسلام فقدان حکومت اسلامی است، از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و استقرار یک حکومت اسلامی استقبال کرد. غزالی در ۱۹ شوال ۱۴۱۷/۹ مارس ۱۹۹۶ در حالی که به عربستان دعوت شده بود در حال سخنرانی دچار حمله قلبی شد و درگذشت. همچنین شیخ قرضاوی، عبدالسلام یاسین، سلیم العوا و طارق البشیری نیز دارای اندیشه‌های متعادل و میانه‌رو بودند که با توجه به مقتضیات زمان، اندیشه اصلاحی آنها در تلاش برای مصالحه با اندیشه دموکراتیک و نظام پارلمانی براساس اصول و آموزه‌های کلی اسلام است. این جریان در مقابل جریان بیدارگری تندروی است که سید قطب مؤسس آن بود و متأثر از مودودی و ندوی است و گروه‌های جهاد و تکفیر، جلوه عملی آن بودند.

۱. غزالی ارائه این تفسیر را ناشی از بدفهمی افراط‌گرایان از متن مقدس، و عدم درک شرایط واقعی جهان می‌داند. (الغزالی، ۱۹۹۷: ۹۲ و ۱۹۷).

گام اول تلاش می‌کنند که هرگونه خشونت را از اسلام بپیرایند، وجود آیات و روایاتی که اجرای آنها مستلزم اجرای سطحی از خشونت است و نیز میل باطنی آنها به اقدام خشونت‌آمیز جهت تداوم جنبه حاکمیتی دین، مانع از آن نمی‌شود که کلیت خشونت مقدس را کنار بگذارند. در واقع تفسیر آنان از دین، هرچند که با شرایط واقعی هماهنگ شده است، اما در گذر از جهاد به تکفیر، اندیشمندی مانند غزالی در نهایت سویه تکفیر را زنده نگه می‌دارد؛ لذا او دچار تناقض در نظر و عمل نیز می‌شود.^۱

اگرچه غزالی با استناد به قرآن، امکان جهاد را منتفی، و علاقه به تکفیر را تشییع فاحشه و نوعی بیماری می‌داند که عمل‌کننده به آن مورد عذاب خداوند قرار خواهد گرفت، خود در عمل دست به تکفیر می‌زند. او در تفسیر متون دینی و استناد آنها برای مدعیات خود گزینش می‌کند. لذا در وادی امر، با استناد به سخن پیامبر در دعوی قریب به درگیری اوس و خزرج که «آیا به دعوی جاهلیت با یکدیگر نزاع می‌کنید، در حالی که من بین شما هستم»، تعصب و عصبیت را جاهلیت و مبنای آن را جهل و نادانی می‌داند و به سخن پیامبر استناد می‌کند که مبنای انسانیت، عمل و شخصیت انسانی است و فخر به نسب مبنایی ندارد و تعصب و افراطی‌گری ناشی از آن در سیاست را از نظر اسلام امری مذموم می‌داند و اظهار تأسف می‌کند که امروزه در جهان اسلام تعصب بیش از هر جا در سیاست نمود یافته است. اما او در حیطة تعلق سیاسی، یکی از تلاش‌های خود را به نقد و نفی سکولاریسم معطوف کرد.^۲ از نظر او، اسلام دینی شامل و جامع است و اصول و احکام آن قابلیت اجرا در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها را دارد. از این‌رو بصراحت

۱. غزالی با توجه به حوادث داخلی جوامع اسلامی و بویژه وضعیت خاص مصر پس از استقلال و تلاش برای تشکیل دولت اسلامی، هدف حرکت‌های اسلامی برای برقراری یک حکومت اسلامی را اقدامی نادرست و غیرمنطقی می‌داند. از نظر او حکومت اسلامی نباید هدف غایی حرکت و جنبش اسلامی باشد. حکومت یک آرمان بزرگ و باشکوه است که نمی‌تواند هدف اول و کوتاه‌مدت تلقی شود. البته غزالی جنبش‌های اسلامی را نفی نمی‌کند. از نظر او جنبش‌های اسلامی این حق را دارند که از خود تحرک نشان دهند، زیرا حقوق طبیعی آنها در اجرای دموکراسی، برقراری عدالت اجتماعی و پیشرفت‌های تمدنی از سوی حکومت‌ها زیر پا گذاشته شده است. بیشتر حکومت‌های عربی در حال و هوای عقب‌ماندگی قدیم به‌سر می‌برند و این باعث نقض حقوق شهروندی مردم، بویژه گروه‌های اسلامی می‌شود. در نگاه او جنبش‌های اسلامی باید اولویت را بر تربیت نوع انسان بگذارند. (الغزالی، ۱۹۹۸: ۳۵؛ همچنین: عبدالسمیع، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۰م: ۱۵).

۲. ابدعوی الجاهلیه و انا بین اظهارکم. ابعاد اذ اکرمکم الله بالاسلام و قطع عنکم امر الجاهلیه و آلف بینکم ترجعون الی ما کنتم علیه کفاراً؟ (الغزالی، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م: ۲۱۹؛ ۱۹۹۷م، ۲۰۰۰م: ۱۴-۱۲؛ الغزالی، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م: ۲۰۷؛ همچنین: میروک، ۱۹۹۸م: ۵۷).

سکولاریسم، به معنای جدایی دین از سیاست و اجرا نکردن شریعت اسلامی در عرصه سیاست و جامعه را، ارتداد می‌داند و سکولارها را تکفیر کرد.^۱ او به رغم تأکید بر حق آزادی اندیشه و بیان در اسلام و نفی اکراه در پذیرش دین و به رغم تصریح بر اینکه «ارتداد از دین، جزئی از آزادی عقل و اندیشه است که اسلام بر مبنای آن دعوت خود را بر پا کرده است»^۲، در نتیجه تعلق به اندیشه خشونت، این سوال را مطرح می‌کند که آیا حق ارتداد در اسلام برای همیشه ثابت ماند یا اینکه نسخ شده است؟ غزالی می‌گوید: ارتداد تا حدود بیست سال بعد از بعثت پیامبر در اسلام جاری بود. بدون اینکه برای مرتد مجازات یا محدودیتی از ناحیه اسلام باشد و به رغم اینکه مسلمانان اصل برگشت ندادن مرتد را در صلح حدیبیه قبول نداشتند، پیامبر آن را امضا کرد. هر چند پیامبر در جریان صلح حدیبیه هم این عمل را شر خواند و فرمود: «شری است که می‌خواهم آن را از شما دور کنم». اما دو عامل باعث شد تا این اصل متزلزل شود و مرتد، مستحق کیفر گردد: ۱. کید و مکر یهود نسبت به اسلام در زمان پیامبر (یهود توطئه کردند تا دسته‌ای از آنان به ظاهر اسلام را بپذیرند و بعد از چند وقت از اسلام دست بردارند و بگویند که اسلام دین حق نبوده است، تا هم سایر یهودیان را از پیوستن به اسلام بازدارند و هم عقیده مسلمانان را نسبت به دین اسلام سست کنند) که در اینجا دیگر بحث آزادی عقیده نیست، بلکه نوعی حمله و مبارزه است. ۲. ارتداد آشکار برخی از مسلمانان و اعلان ارتداد خود به سایر مسلمانان برای سست کردن ایمان مسلمانان، که این عمل آنان نیز نوعی جنگ با اسلام بوده و هست؛ بنابراین مرتد علنی و آشکار (معالن) با دست برداشتن از اسلام و رفتن به جبهه کفر، به دشمنان اسلام پیوسته و خیانتی عظیم مرتکب شده است که مستحق اشد مجازات می‌باشد. اسلام اجازه نمی‌دهد چنین فردی تیشه به ریشه این دین بزند. از نظر وی در اینجا مسئله با آزادی عقل و اندیشه به کل متفاوت است. زیرا چنین فردی غرض و کینه دارد، نه اینکه از روی عقل سلیم و اندیشه به چنین تصمیمی دست زده باشد و او حق را بعد از شناخت آن انکار کرده است، به عبارت دیگر، فساد وی ناشی از فساد نفس است نه فساد عقل. چه آنکه عقلش فاسد و

۱. فتوای غزالی در این زمینه: ان کل من يعارض تطبيق الشريعة الاسلاميه هو كافر مرتد عن الاسلام و ان قيام جماعات او افراد بقتل مثل هولاء لا يستوجب عقابهم، باعتبار انهم يقومون بتطبيق الحدود. (ر.ک.، الضاهر، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م: ۳۷).

۲. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ. بقره (۲): ۲۵۶. نعم انه من ذهب منا اليهم فابعد الله و من جاء منهم سيجعل الله له فرجاً و مخرجاً. (الغزالي، ۱۹۹۷: ۱۲۰).

دیوانه است، حرجی بر او نیست و آنکه عقلش سالم و کامل است جز به حق، به باطل و ارتداد نمی‌گراید و اگر گرایید نشان از کینه‌ورزی اوست که چاره‌ای جز قتل وی نیست.

غزالی در توجیه صحت حکم ارتداد با نگاه از زاویه‌ای دیگر می‌گوید امت اسلامی با تک‌تک افراد شکل می‌گیرد و جامعه یعنی دارالاسلام یا امت را تشکیل می‌دهد، جامعه‌ای که دین آن اسلام است و اسلام مجموعه‌ای از عقیده و شریعت است و کسی که با اختیار وارد این حوزه شود باید به اصول و قوانین آن پایبند باشد. اسلام نه تنها عقیده قلبی، بلکه سلوک اجتماعی هم هست و آداب آن از مهد تا لحد، افراد را فرا می‌گیرد. بنابراین، اسلام هم ایمان قلبی و هم نظام اجتماعی است و نمی‌توان بخشی از آن را پذیرفت و بخشی دیگر را رد و انکار کرد. اگر قرار است فردی از اسلام به کمونیسم یا اگزیستانسیالیسم بگراید، به دلیل مغایرت آنها با اسلام، گرایش وی نوعی خروج از دین است.^۱ غزالی تا جایی پس می‌رود که می‌گوید مرتد از کافر هم بدتر است. زیرا با کافر می‌توان معامله تجاری یا وفای به عهد کرد، اما با مرتد، چون خائن است، چنین نمی‌توان کرد. کافر تا بر مسلمان تعدی نکند خونش محترم است، اما مرتد با عمل خود تعدی کرده است؛ بنابراین خونش مباح است. در نگاه او، نمی‌توان به کسی که التزامی به جامعه اسلامی ندارد اجازه داد تا در آن زندگی کند، چنین کسی اگر در ظاهر خدعه و خیانتی هم نکند، حداقل به دلیل عدم پایبندی قلبی به دین، با جامعه اسلامی، تعاون و همکاری نخواهد کرد. مرتد از اسلام، نمی‌تواند با جماعت‌های اسلامی همراه شود. زیرا منکر دین و نظام اجتماعی آن است. (از نظر غزالی دستور پیامبر مبنی بر آتش زدن خانه‌های کسانی که در جماعت‌ها حاضر نمی‌شدند، در این زمینه قابل تأمل است). غزالی در اینجا سکولاریسم (یا قائل شدن به جدایی دین از سیاست) را ارتداد آشکار و نه جزء آزادی اندیشه و بیان، می‌داند. به نظر او

۱. البته غزالی در جایی دیگر این سخن خود را تا حدی نقض می‌کند؛ او در کتاب دستور الوحده الثقافیه این سخن محمد قطب را که «نمی‌توان هیچ دعوتی غیر از اسلام را پذیرفت، کسانی که می‌گویند از اسلام بخشی و از دموکراسی بخشی و از سوسیالیسم بخشی را می‌پذیریم، و باز هم مسلمان باقی می‌مانیم سخن‌شان قابل قبول نیست؛ چرا که خداوند می‌فرماید: أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...» (بقره (۲): ۸۵) «مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: «با همه احترام به ایشان، دموکراسی، دینی در مقابل اسلام نیست، بلکه تنها تنظیم‌کننده روابط میان حاکم و جامعه است که به دلیل بها دادن به کرامت فردی انسان موافق و مخالف در جامعه و جلوگیری از طغیان حاکم و... قابل تقدیر است...» حتی خلفای راشده نیز در حکومت خود از موارث سیاسی روم و فارس اقتباس کردند...» (الغزالی، ۱۴۰۴ق. / ۱۹۸۴م: ۸۷، ۸۹؛ الغزالی، ۱۴۰۳ق. / ۱۹۸۳م: ۱۹۲).

«سکولاریسم نه تنها مقوله خروج از دین، بلکه خروج بر حکومت است»^۱.

۳. نفی تکفیر (فقه المصلحه)

در میانه تحول فکری از فقه الخلافه به فقه المصلحه و گذر از جهاد به تکفیر، در بین رهبران اخوان المسلمین، حسن هضیبی^۲ فقه المصلحه را برگزید و به جحد جهاد و تکفیر تکفیر دست زد. او در این باره، به زمینه‌های دینی تکفیر اشاره می‌کند. یکی از آیاتی که قائلان به جاهلیت جوامع اسلامی به آن استناد می‌کنند، آیه ۴۴ سوره مائده است. از نظر آنها مفاد این آیه ضرورتاً از بدیهیات دین است و از آنجا که همه این را می‌دانند که باید به آنچه خدا نازل کرده حکم کنند، پس اگر حکم نکنند (که نمی‌کنند) کافرند و در نتیجه جامعه، جامعه جاهلی است؛ این مسئله بویژه در مورد حاکم جامعه صادق است. چون حاکمی که به شریعت خدا حکم نکند، کافر است و همه مردم جامعه هم می‌دانند که حکام آنها به شریعت حکم نمی‌کنند، پس باید به آن حکام کافر شوند و از آنها اطاعت و پیروی نکنند والا به دلیل اینکه معروف و معلومی را از دین منکر شده‌اند، آنها نیز کافر می‌شوند و این از قیاس اولویت حاصل می‌شود که کسی که به تکفیر حاکم به غیر شریعت عقیده نداشته باشد، به طریق اولی به آنچه خدا نازل کرده همین گزاره حکم نکرده است، پس او به دلیل عدم تکفیر کافر، کافر است. هضیبی این استدلال و رای برخاسته از آن را به نقد می‌کشد. او از یک‌سو جهل را صفت انسانی می‌داند. بنابراین، گزاره «وجوب حکم بما انزل الله» را غیرمحصل و غیرمعلوم می‌داند که نزد همه مردم شناخته شده نیست و همه نمی‌دانند که عدم حکم بما انزل الله به کفر منتهی می‌شود؛ از سوی دیگر این آیه را مختص به حکام و مسئولان جامعه نمی‌داند تا مقصود از آن صرفاً حاکم و قاضی و مفتی

۱. غزالی بر همین اساس موضع تندی علیه اقدام فرج فوده در تألیف کتاب الحقیقه الغائبه اتخاذ کرد. او اقدام فوده را جنگ علیه قواعد ایمان و اصول دین و نشر الحاد دانست که به‌مثابه اعلام جنگ علیه کیان امت اسلامی است. غزالی به‌عنوان شاهد در دادگاه محاکمه فوده حاضر بود. قاضی با استناد به آراء غزالی مبنی بر پیوند دین و سیاست در اسلام، حکم قتل فوده را صادر کرد. غزالی در آنجا با استناد به آیات قرآن شمولیت دین اسلام را مورد تأکید قرار داد و بیان کرد که در هیچ جای قرآن، سخن از جدایی دین و سیاست نیامده است. (الغزالی، ۱۴۰۴ق./ ۱۹۸۴م: ۹۲).

۲. حسن اسماعیل الهضیبی (۱۳۹۳-۱۳۰۹ق. تا ۱۹۷۳-۱۸۹۱م.). دومین مرشد عام اخوان المسلمین بود. او زمانی این منصب را بر عهده گرفت که جنبش با دولت درگیر شد و یکی از اعضای آن را ترور کرد. هضیبی در مواجهه با اندیشه‌های افراطی سید قطب و مودودی در جاهلی خواندن جوامع و حکام اسلامی و صدور فتوای جهاد علیه جامعه و حکومت، با تألیف کتاب دعاء لا قضاة اعلام کرد که وظیفه دعوت‌کنندگان به اسلام صرفاً دعوت و آگاهی دادن است. (الهضیبی، بی تا)

باشد، بلکه حکم عمومیت دارد. به گونه‌ای که آیه خطاب به همه مردم است (چون تخصیص نص به غیر برهان جایز نیست) و نکته سوم اینکه حکم به معنای صرف عمل نیست، بلکه به معنای تنفیذ امر در قضیه‌ای است که باعث شود حلالی، حرام و حرامی، حلال دانسته شود. به عبارت دیگر حکم، اتصاف شریعت یا غیرشریعت به چیزی یا عملی است نه اجرا و اقدام و انجام خود آن چیز یا عمل. او با توجه به شرایط زمانه می‌گوید برای عامه مردم که حکم خدا برای آنها محصل و معلوم نیست و نیز برای حکام جوامع اسلامی که اجرا نکردن شریعت از سوی آنان نه از روی عناد و انکار دین خدا، بلکه از روی جهل و خطاست، حکم تکفیر با استناد آیه ۴۴ سوره مائده روا نیست.^۱

هضیبی همچنین استناد قائلان به تکفیر به آیات ۲۵۶ سوره بقره، ۶۰ سوره نسا و ۱۷ سوره زمر را نادرست می‌داند زیرا از نظر وی درست است که طاعت یعنی شخص، شی و یا امری که طغیان کرده و منکر شریعت خداست و کفر به طاعت مورد تأکید است، اما نکته اینجاست که اجتناب از طاعت معنایش این است که از او پیروی نشود و به طاعت او اعتقاد نداشته باشیم و در عمل از او تبعیت نکنیم و بنابراین تفاوت زیاد است میان کفر به طاعت به معنای انکار و تکذیب ادعای او (که عدم پیروی و اطاعت او را به دنبال دارد) و بین اینکه حکم صادر کنیم که او کافر است، و این دو قضیه متفاوت از هم است و لازم است که میان آن دو اختلاط نشود زیرا کفر به طاعت در حد شناخت اینکه امر او امر خدای نیست و بنابراین قابل تصدیق و تبعیت نیست، ما را کفایت می‌کند. پس هر که خدا او را بر این امر توفیق دهد او وظیفه خود را به کمال انجام داده اما قول به اینکه طاعت کافر است در آن آیات نیامده بلکه خدا به ما فهمانده که طاعت، بت است و بت از چوب و سنگ و جماد است که عاقل و ممیز نیست تا تکلیفی بر او بار شود و سپس به دلیل عدم انجام تکلیف کافر دانسته شود. البته گاهی طاعت در شکل یک شریعت ظاهر می‌شود. در اینجا هم چون آن شریعت به خطا و جهل از سوی فردی عالم و مفتی صادر شده نه آورنده آن و نه عامل آن هیچ‌کدام کافر نیستند.^۲

۱. و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون، مائده (۵): ۴۴. و الله اخر حکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شینا، نحل (۱۶): ۷۸. (الهضیبی، بی‌تا، ۱۰۱، ۱۰۲).

۲. پس پیروی از طاعت اگر به معنی انقیاد مطلق و وجوب طاعت غیر خدا باشد به کافر شدن فرد می‌انجامد اما اگر صرفاً به عمل باشد و اعتقادی در پی آن نباشد بلکه فرد خود معترف هم باشد که با عملش به عصیان خدا پرداخته، او فقط گناهکار

بررسی دیدگاه هضیبی حکایت از آن دارد که او نه تنها به شرایط و لوازم دنیای مدرن به نسبت صواف و غزالی درک متفاوت و واقعی تری دارد، بلکه دلبستگی خاصی به تفسیر سنتی از خشونت مقدس هم ندارد. فقه المصلحه، هضیبی را به اخذ رویه رحمانی دین اسلامی سوق می‌دهد. این رویکرد، در نظر او تنها رویکردی است که مسلمانان در وضع حاضر می‌توانند اتخاذ کنند و این نه تنها از روی مصلحت، بلکه یک ضرورت است. به دیگر سخن برای هضیبی، همچنان که فقه الخلافه، امری ممتنع است، فقه المصلحه امری ضروری است و دوران میان آن دو نیز ممکن نیست.

جمع‌بندی

جهاد و تکفیر به عنوان دو رویه خشونت مقدس، در طول تاریخ معاصر با چالش‌ها و محدودیت‌های جدی مواجه شده است. دو دیدگاه فقه الخلافه و فقه المصلحه، در این تحول نقش اساسی داشته‌اند. حسب دیدگاه اول، برقراری حکومت اسلامی و کسب و بسط قدرت، به عنوان یک اصل، هم جهاد و هم تکفیر را روا می‌دارد. اما حسب نگاه دوم، مصلحت آن است که هم جهاد و هم تکفیر به گوشه‌ای وانهاده شود و آن قدر قید و بند بخورد که عملاً امکان تحقق نداشته باشد. این تحول به دو مساله بنیادین شرایط زمانه و مواجهه با دیگری تقریباً ناشناخته و گرایش به تفسیر زمان‌مند ارجاع داده می‌شود. درست همان‌سان که، مثلاً، افراطی‌گری و خشونت در جهان سوم واکنشی بر ضد کوشش‌های غرب در تحمیل فرهنگ غربی بر جهان سوم تلقی شده است، همین مواجهه با غرب، استمرار خشونت را هم منتفی می‌کند و مصلحت را بر آن می‌داند که به صلح و نفی جهاد و تکفیر روی آورده شود. از زاویه‌ای دیگر، در حالی که زمانی تکفیر یکی از حرب‌های اسلام‌گرایان افراطی بر اساس قرائت خود از اسلام در ردّ دیگران و حذف آنان از صحنه رقابت سالم بود، همگام با تحولات جهانی، زمانه امکان تکفیر را نمی‌دهد، لذا جوامع اسلامی به نوعی تکثر در اندیشه و عمل روی آورده‌اند. اگرچه در تحولات اخیر کشور مصر و ناکامی اخوان المسلمین در کسب و بسط قدرت، بار دیگر آنها را به اندیشه مصلحت‌کشاند و می‌توان گفت که خشونت مقدس را تا حد امکان کنار نهاده‌اند، با این حال، به نظر نمی‌رسد که اندیشه خلافت به نهایت خود رسیده باشد و اندیشه مصلحت جایگزین

آن شده باشد. پدیداری حرکتی وحشت‌آور و فاحش به نام داعش نشان از آن دارد که اندیشه خلافت بدون توجه به الزامات و استلزامات مدرن آن در جهان عرب هنوز مجری و مجزی است.

منابع

۱. ابن تیمیہ (۱۳۷۹ق.)، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى و الرعية، راجعه و علق عليه: محمد عبدالله السبحان، مدينه المنوره: المكتبه العلميه.
۲. ——— (۱۴۱۶ق.)، مجموع فتاوى شيخ الاسلام احمد بن تيميه، جمع و ترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ساعده ابنه محمد، المجلد الثامن و عشرون، السعوديه: وزاره الشؤون الاسلاميه و الاوقاف و الدعوه و الارشاد بالمملكه العربيه السعوديه.
۳. بحراني، مرتضى. (۱۳۹۰) اندیشه سياسى محمد بن زكريا رازى، در: اندیشه سياسى متفكران مسلمان، (به كوشش على اكبر عليخانى)، تهران: پژوهشكده مطالعات فرهنگى و اجتماعى، ج ۱.
۴. البيومى، محمد رجب. (۱۴۱۸ق.)، من اعلام المصّر؛ كيف عرفت هولاء، القاهره: الدار المصريه اللبنايه، ط ۲.
۵. تيزينى، طيب. (۲۰۰۱م.) «الواقع العربى و الألفية الثالثة»، ضمن ندوة حوارات فى الفكر، الواقع العربى و تحديات الألفية الثالثة، مراجعة و تدقيق: ناصيف نصار، مؤسسة عبد الحميد شومان، العدد ۳، عمان.
۶. رازى، ابوبكر محمد بن زكريا. (۱۴۱۱ق.) رسائل فلسفيه (مضاف اليها قطعا من كتبه المفقوده)، بيروت: منشورات دار الافاق الجديده، السادس.
۷. زكريا، فؤاد. (۱۹۹۸م) الحقيقه و الوهم فى الحركة الاسلاميه المعاصر، القاهره: دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع.
۸. شلتوت، محمود. (بى تا) جنگ و صلح در اسلام، شريف رحمانى، تهران: انتشارات بعثت.
۹. صواف، محمد محمود. (۱۴۰۸ق.)، القيامة راي العين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ۹.
۱۰. ——— (۱۳۸۳ق.)، المخططات الاستعمارية لمكافحة الاسلام، مکه: دار الثقافة للطباعة، ط ۱.
۱۱. ——— (۱۴۰۷ق.)، بين الرعاه والدعا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ۴.
۱۲. ——— (۱۴۱۰ق.)، تعليم الصلاه، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ۱۷.
۱۳. ——— (۱۳۶۹ق.)، زوجات النبى الطاهرات و حكمه تعددهن، القاهره: دار الاعتصام، د.ت. (چاپ اول در بغداد، ۱۹۵۰م).
۱۴. ——— (۱۳۷۳ق.)، صوت الاسلام فى العراق، بغداد: الشركه الاسلاميه للطباعة و النشر المحدوده، ط ۱.
۱۵. ——— (۱۴۰۷ق.)، من القرآن و الى القرآن؛ الدعوه والدعا، بيروت: مؤسسه الرساله، ط ۴.
۱۶. ——— (۱۴۱۰ق.)، نظرات فى سوره الحجرات، بيروت: مؤسسه الرساله، ط ۷.
۱۷. ——— (۱۳۴۶) نقشه‌هاى استعماري در راه مبارزه با اسلام، ترجمه جواد هشترودى، تهران: فراهانى، ۱۳۴۶/ تهران: سعيد نو، ۱۳۵۷.
۱۸. الزاهر، محمد كامل. (۱۴۱۴ق.) الصراع بين التيارين الدينى و العلمانى فى الفكر العربى الحديث و المعاصر، بيروت: دار البيرونى للطباعة و النشر، ط ۱.

۱۹. طنطاوی، علی. (۱۴۱۱ق.) رجال من التاريخ، ط ۲، جده: دار المناره للنشر والتوزيع.
۲۰. عبدالرازق، علی. (۱۳۸۰) اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران: انتشارات قصیده سرا.
۲۱. عبدالسمیع، عمرو. (۱۴۲۱ق.) الاسلامیون؛ صوت للحوار و صوت للرد، القاهرة: الدار المصریه اللبانیه، ط ۱.
۲۲. عسماوی، محمد سعید. (۱۳۸۲) اسلام گرایي یا اسلام؟، ترجمه امیر رضایی، تهران: انتشارات قصیده سرا.
۲۳. عویس، عبدالحلیم. (۱۴۲۱ق.) الشیخ محمد الغزالی؛ تاریخه و جهوده و آراؤه، دمشق: دار العلم.
۲۴. الغزالی، محمد. (۱۳۷۸) اخلاق اسلامی، ترجمه محمود ابراهیمی، تهران: نشر احسان، چاپ اول.
۲۵. ----- (بی تا) اسلام و بلاای نوبن، ترجمه مصطفی زمانی، تهران: موسسه مطبوعاتی فراهانی
۲۶. ----- (بی تا) اسلام و شرایط اقتصادی، سید خلیل خلیلیان، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.
۲۷. ----- (۱۹۹۷م.) الاسلام و الاستبداد السیاسی، قاهره: نهضه مصر للطباعه والنشر.
۲۸. ----- (۱۹۹۷م.) التعصب و التسامح، بین المسیحیه و الاسلام، القاهره: نهضه مصر للطباعه و النشر و التوزیع، ط ۱.
۲۹. ----- (۱۹۹۸م.) السنه النبویه بین اهل الفقه و اهل الحدیث، القاهره: دار الشروق.
۳۰. ----- (۱۴۱۲ق.) تراثنا الفکری فی میزان الشرع و العقل، هیرند، فیرجینیا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ط ۲.
۳۱. ----- (۱۳۷۹) تعامل روشمند با قرآن کریم (کیف نتعامل مع القرآن)، ترجمه علی اصغر محمدی سیجانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۳۲. ----- (۱۴۰۴ق.) حقوق الانسان بین تعالیم الاسلام و اعلان الامم المتحده، القاهره: دار التوفیق النموذجیه، ط ۲.
۳۳. ----- (۱۴۰۳ق.) دستور وحده الثقافیه بین المسلمین، کویت: دار القلم، ط ۲.
۳۴. ----- (۲۰۰۰م.) سر تأخر العرب والمسلمین...، دمشق: دار القلم.
۳۵. ----- (۱۹۷۶م.) عقیده المسلم، مصر: نشر القاهره.
۳۶. ----- (۱۴۲۲ق.) کیف نفهم الاسلام، الاسکندریه: دار الدعوه للطبع والنشر و التوزیع، ط ۴.
۳۷. ----- (۱۳۶۳) محاکمه گلذزیهر صهیونیست، صدر بلاغی، تهران: حسینیه ارشاد، چاپ اول.
۳۸. ----- (۱۳۸۱) نگرشی نو در فهم احادیث نبوی، ترجمه داود نارویی، تهران: احسان، چاپ اول.
۳۹. الغنوشی، راشد. (۱۴۲۱ق.) الحركه الاسلامیه و مسئلة التغير، المركز المغاربی للبحوث و الترجمة، بیروت: المؤسسة الاسلامیه.
۴۰. کورین، هانری. (۱۳۸۴) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، کویر، چهارم.
۴۱. مبروک، محمد ابراهیم. (۱۹۹۸) حقیقه العلمانیه و الصراع بین الاسلامیین و العلمانیین، دمشق: دار التوزیع و النشر الاسلامیه.

۴۲. المجذوب، محمد (۱۹۹۲) علماء و مفكرون عرفتهم، الرياض: الجزء الثاني، دارالشواف للنشر و التوزيع.
۴۳. نترلر، رونالد. (۱۳۸۰) اسلام و مدرنيته، ترجمه سودابه كريمي، تهران: دفتر مطالعات سياسي و بين المللي.
۴۴. الهضيبي، حسن اسماعيل. (بي تا) دستورنا؛ رسائل الامام المرشد، القاهرة: نحوالنور.
۴۵. ----- (۱۳۷۹ق). دعاة لا قضاة، القاهرة: دارالتوزيع و النشر الاسلاميه.

Jihad and Takfir in Islamic World: From Fiqh-al-Khilafa to Fiqh-al-Maslaha

Morteza Bahraini (PhD)¹
mortezabahrani@gmail.com

Abstract

The topic of this article is the holy violence in the contemporary Islamic world and also its developments in formulation. What is really important in this research is to clarify the parts of Jihad and afterward clarifying the Takfiri beliefs and at last negation of Takfir. In other words the thinkers who have beliefs against modern and western countries and also believe in competing with them urge the Jihad. According to the time and acceptance of superiority of the “other” to Muslims from this group of thinkers, specifically in military fields rather than Jihadi thoughts, the idea of holy violence was replaced by addressing the internal enemy (hypocritical, corrupt, apostate, secular, etc). Also it is important to know that the west is prepared to make use of this idea against Muslims as well. This process has put aside already and now it is the coexistence which let the “self” grow and become clear in today’s world. To analyze this issue the philosophical analysis approach is used by reviewing the two processes of holy violence: Jihad and Takfir gathered from the ideas of some of the great contemporary thinkers of Muslim Brotherhood Group (Ikhwan al muslimin)

Keywords: Jihad, Takfir, Violence, Self and Other, Political Thought, Brotherhood Group (Ikhwan al muslimin)

1. Professor Assistant in Prospective Studies, Institute of Social and Cultural Studies

Extremism in the Arab World **The intellectual fields and external factors**

Abd-al-Majid Seifi (PhD)¹

seifi@abru.ac.ir

Mehrdad Allepour²

mehrdadalipour1992@gmail.com

Masoume Mirzaie³

azararshad@yahoo.com

Abstract

Traditionally, fundamentalism can be defined as a defense against tradition. In this field fundamentalist groups strongly believe in the accuracy of their interpretations of religious teachings. Two factors worth notifying as reasons for formation of fundamentalist: internally, the changes in the Arab world such as imperfect democracies and also radical and shallow ideation of thinkers such as Sayyid Qutb could be noticed. Thinkers like him had always followed the fundamentals and Rejected any discretion and rationalism. And externally, the most important factor to be mentioned is Israel's and western politics Led by America. The clear example of it is the invasion of Iraq and also a little earlier the invasion of Afghanistan by Soviet Union. In the examples mentioned western countries by supporting the Jihadists and extremists tried to reach their goals in the region. Due to this the authors using descriptive-analytic method are trying to answer the question what factors underlie the creation and growth of extremists in the Islamic world and also what is the best way to stop these deviant groups? The results of processing hypothesis shows the role of the superset groups such as America and the superficiality of the Islamists view are of the most important reasons of creation and growth of these groups. And also military confrontation would led to a chaos; in fact the best policy is the unity of Islamic World and rethinking the ideas of radical Arab thinkers.

Keywords: Extremism, Salafism, Sayyid Qutb, Fundamentalism, America.

1. Professor assistant, university of ayatollah borojerdi

2. MA Student in International Relations, University of Gilan

3. MA Student in International Relations, University of Gilan

Factors Affecting the Formation of Salafist Extremism in the Islamic World

Hamed Amoui (PhD)¹
hamed_amo2000@yahoo.com
Elham Hosein Khani²
ehoseinkhani@yahoo.com

Abstract

Fundamentalism which creates violent extremism has become one of the phenomena threatening peace in the world. Like any other phenomenon in human societies, it is the result of various social, political, cultural and economic causes. The fundamentalism and extremism do not only exist in the Islamic World, they are visible in other religions as well. But specifically in today's world, Islamic fundamentalists and Salafi extremists which are known for their violence and also as a threat to world peace in a way that reaching an ideal world free of violence seems impossible and unattainable. This article with historical-descriptive method, tries to show the roots of Islamic fundamentalism and Salafi extremism which do not belong only to Islamic World or even to Western World. As the result the author wants to prove that a combination of internal and external factors in different fields in contraction with each other led to these groups and as a result a world without global peace soon in the future.

Keywords: Salafi Extremism, Internal Factors, External Factors, Fundamentalism History, Islam World, Peace, Violence

1. Member of Islamic Azad University, Young Researchers and Elite Club

2. Ph.D. Student in International Relations, Islamic Azad University, Isfahan (Khourasgan) Branch