

گروه‌های تکفیری و هم‌گرایی جهان اسلام^۱

محسن محمدی^۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل کنونی جهان اسلام، هم‌گرایی است. جهان اسلام علی‌رغم برخوردار بودن از ظرفیت‌های متعدد هم‌گرایی، امروزه دارای نشانه‌های مختلف واگرایی است که سبب شده عمده منازعات کشورهای اسلامی، بین دو کشور اسلامی باشد و نوعی رقابت منفی بین کشورهای عضو جهان اسلام به وجود آید. در این شرایط حساس، گروه‌های تکفیری با توجه به قرائت انحصارگرایانه از اسلام و طرد خشن مخالفانشان، به عاملی جهت واگرایی در جهان اسلام تبدیل شدند. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی و بر اساس نظریه سازه‌انگاری، درصدد پاسخ به این سؤال است که گروه‌های تکفیری چگونه مانع هم‌گرایی جهان اسلام هستند و گفتمان تکفیر چه آثار منفی و مخربی در هم‌گرایی جهان اسلام دارد. به این منظور مبانی هم‌گرایی در ابعاد معرفت‌شناختی، ارتباطی، فرهنگی-اجتماعی، سیاسی و اخلاقی درباره نقش مخرب گروه‌های تکفیری در هم‌گرایی جهان اسلام تحلیل می‌شود.

واژگان کلیدی: هویت، سازه‌انگاری، گروه‌های تکفیری، هم‌گرایی، خشونت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۸

۲. دکترای مطالعات انقلاب اسلامی، پژوهشگر پژوهشکده مطالعات منطقه‌ای پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی:

مقدمه

مسئله وحدت و انسجام امت اسلامی، ارزش و ایده‌ای بنیادی و حیاتی برای حفظ هویت و پیشرفت جوامع اسلامی است و مورد تأکید متون و پیشوایان دینی نیز بوده است. جامعه اسلامی بر پایه آموزه‌های اسلامی، جامعه‌ای مبتنی بر محبت و اخوت است که اعضای آن، بر محور برادری دینی گرد هم آمده باشند (حجرات: ۱۰). این برادری جنبه عاطفی صرف ندارد؛ بلکه پیمانی است پایدار و ناگسستنی که ریشه در ایمان مسلمانان دارد و از عمق جان آنان برمی‌خیزد و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی‌شان را فرا می‌گیرد. قرآن کریم از تألیف قلوب و ایجاد پیوند برادری میان مسلمانان به عنوان نعمت الهی یاد می‌کند (آل عمران: ۱۰۳) و نبود تفرقه در دین را از اصول مشترک ادیان برمی‌شمرد: «آیینی را برای شما تشریح کرد که به نوح توصیه کرده بود و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم، این بود که دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید!» (شوری: ۱۳).

جهان اسلام همواره با دیالکتیک فراسنت و خرده‌سنت، یعنی جدال «عناصر اتحادبخش» (فراسنت) در تمدن مادر با «عناصر تفرقه‌افکن» (خرده‌فرهنگ) روبه‌رو بوده است. روش زندگی و میراث تاریخی مشترک از عناصر اتحادبخش، و ویژگی بومی و فرقه‌ای از عناصر تفرقه‌افکن است. این اختلافات، خارج از چارچوب عناصر کلی قرار دارند، ولی به سبب واقع شدن در ظرف جغرافیایی - انسانی مشترک با عناصر اصلی، پیوندی عمیق با آنها برقرار کرده‌اند. از این‌رو وجود عناصر اتحادبخش در تمدن کلان اسلامی سبب شده است که جهان اسلام برای تبدیل شدن به مرکز سیاسی و فرهنگی متحد، از ظرفیت بالایی برخوردار باشد. از این‌رو هر بار که این عناصر اتحادبخش به واسطه دعوت، رسالت یا رهبری در سطح وسیعی برانگیخته و جلوه‌گر

شده‌اند، مردم با آنها همراه شده‌اند و به طور کلی زمینه برای اتحاد سیاسی نیز فراهم شده است. (رک: ابراهیم، ۱۳۹۰، ص ۶۸)

امروزه اسلام‌گرایی بزرگ‌ترین چالش پیش روی برداشت سکولار، تاریخی و اروپامحور از روابط بین‌الملل است و مفهوم امت اسلامی که خود از نشانه‌های اسلام سیاسی در سطح بین‌الملل^۱ است، نمونه‌ای از اجتماع پساوستفالیایی است که جوامع اسلامی را حول ارزش‌های مشترک جمع می‌کند. (Giorgio, ۲۰۰۸, pp ۷۲۷-۷۲۹) به نظر می‌رسد تعبیر پروفیسور اچ. زیگمن صحیح باشد که می‌گوید: «در قلب دکترین سیاسی اسلام، امت و جامعه اسلامی جای دارد» (لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۵۳). امت اسلامی، مردم جوامعی هستند که دین اسلام را به عنوان آیین و دین سعادت‌بخش در دو قلمرو مادی و معنوی پذیرفته‌اند (موتقی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲ و ۱۳). به این ترتیب مفهوم «امت» در اسلام، حاکی از نگرش جهانی اسلام است (Giorgio, ۲۰۰۸, pp ۷۲۷-۷۲۴) که می‌تواند بنیانی برای هم‌گرایی جهان اسلام ایجاد کند.

با وجود ظرفیت بسیار بالای هم‌گرایی در جهان اسلام با تکیه بر عناصر مشترک، جهان اسلام با تداوم حضور عوامل واگرا و تقویت آنها، در دام تقابل درونی و بیرونی افتاده و با وضعیتی نامطلوب روبه‌رو شده است. این شرایط موجب گردیده در وضعیت کنونی، ایده هم‌گرایی جهان اسلام در صحنه عمل، توفیق چندانی نیابد. البته اشتراک منافع میان برخی از کشورهای اسلامی در بعضی از مناطق جهان اسلام باعث شده مجموعه‌هایی همسو با یکدیگر شکل بگیرد، ولی حتی در آن مناطق، فضای هم‌گرایی به معنای

۱. اسلام با تأکید بر ساختار امت، اتحاد علوم بشری با اهداف الهی، و بازسازی رابطه جهان اسلام و غرب می‌تواند چشم‌اندازهای نوینی را در عرصه نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل بگشاید (مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۶۸).



حد اعلاهی همکاری و پیوستگی ناشی از یک هویت مشترک اسلامی مشاهده نمی‌شود و اکثر کشورهای اسلامی تمایل دارند در فضای بازدارندگی، موازنه قوا و قدرت محوری، اهداف و منافع خود را تعقیب کنند (رک: قاسمی، ۱۳۹۱).

با توجه به موارد ذیل، جهان‌بینی سیاسی حاکم بر حوزه کشورهای اسلامی، از حیث انسجام درونی، وضعیت مطلوبی ندارد و بیشتر به الگوی واگرایی نزدیک است تا هم‌گرایی:

۱. عمده منازعات کشورهای اسلامی بین دو کشور اسلامی بوده است (رک: برچر، ۱۳۸۲، ج ۱؛ افتخاری، ۱۳۷۹) که مخالف اصل کلی حاکم بر سیاست اسلامی است که مسلمانان را برادران دینی و متعلق به دارالاسلام (نه دارالکفر) می‌داند. میزان زیادی از توان کشورهای اسلامی که می‌توانست در مدیریت کانون‌های بحرانی مانند رژیم اشغالگر قدس صرف شود، در چنین جنگ‌هایی از بین رفته و منافع آن به دشمنان اسلام رسیده است. (see: Joseph, ۲۰۰۱)

۲. نوعی رقابت منفی بین کشورهای عضو جهان اسلام به وجود آمده که منطبق معادلات قدرت در این حوزه را به «بازی حاصل جمع صفر» نزدیک کرده است (رک: افتخاری، ۱۳۸۰ الف، ص ۵۰۵-۵۲۶). از این جهت رشد و توسعه توانمندی‌های یک کشور اسلامی، از نظر دیگر کشورها یک تهدید بالقوه ارزیابی می‌شود و لذا تضعیف وی برای بازیگران دیگر ارجحیت می‌یابد. به عبارت دیگر منفعت مشترکی که بتواند مجموع توانمندی کشورهای اسلامی را با یکدیگر همسو سازد، هنوز عینیت خارجی پیدا نکرده و این امر سبب شده بازیگران خارجی بتوانند به اجتماع کشورهای اسلامی نفوذ کنند (رک: کلیتون، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰-۱۱۲).

به عبارت دیگر در جهان اسلام چالش‌های متعددی برای هم‌گرایی وجود

دارد (عیوضی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰). آنچه امروز در روابط میان اکثر کشورهای جهان اسلام در عرصه‌های مختلف مشاهده می‌شود، بیشتر نشان از روندهای واگرایانه و گریز از مرکز دارد (ولایتی، ۱۳۸۹). از جهت هویتی نیز تاکنون فرهنگ اسلام کمتر به عنوان اصل هویت‌بخش جمعی، مورد نظر جوامع اسلامی بوده است (سیمبر، قربانی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۱-۲۴۲). بنابراین هرچند جهان اسلام برای تشخیص هویتی و تبدیل شدن به یک کل همگن و مجموعه به هم پیوسته پایدار در عرصه بین‌المللی جهت نقش‌آفرینی و اعلام موضع، از زمینه و ظرفیت بالایی برخوردار است، برخی تشتت‌ها در درون این پیکر واحد، مانع فعالیت منسجم آن در عرصه بین‌المللی می‌شوند.

در این بین و با این وضعیت نامساعد هم‌گرایی جهان اسلام، گروه‌های تکفیری نیز از مخرب‌ترین عوامل واگرایی هستند که با قرائتی تنگ‌نظرانه و تأکیدی مستهجن بر فرقه‌گرایی تمامیت‌خواه، ایده هم‌گرایی جهان اسلام را با خطری جدی مواجه کرده‌اند. جریان‌های تکفیری بر اساس نوعی برداشت غلط و منحرف از آموزه‌های اسلام، برخوردی خشن، انعطاف‌ناپذیر، طردگرایانه و حذف‌گونه دارند. این قرائت از اسلام مانع برقراری ارتباط دوستانه و هم‌گرا بین گروه‌های اسلامی می‌شود و آنها را به جای اینکه در کنار هم قرار دهد، در مقابل یکدیگر می‌نهد. اهمیت و تأثیر این موضوع به حدی است که مقابله با این گروه‌ها عاملی برای هم‌گرایی جهان اسلام معرفی شده است (محمدی الموطی، ۱۳۹۳، ص ۴۸۹-۵۴۴).

مشخصه اصلی و نمود عینی و عملی تکفیر، طرد سایر مسلمانان است که در برخی نظرها با گروه‌های تکفیری همراه نیستند. در این فضا بسیاری از مسلمانان، با عنوان کفر از دایره ایمان خارج می‌شوند. این قرائت، هرگونه همدلی و تفاهم را از فضای جهان اسلام خارج می‌کند. بر این اساس،



می‌توان گروه‌های تکفیری را از موانع هم‌گرایی در جهان اسلام دانست. البته سلفیان تکفیری اندیشه‌ها و رفتار خود را که سبب تکفیر دیگر مسلمانان و مهم‌ترین مانع هم‌گرایی جهان اسلام می‌شود، به سیره سلف صالح نسبت می‌دهند؛ ولی با بررسی و مقایسه دقیق عقاید وهابیت و آرا و اندیشه‌های سلف نیز مشخص می‌شود آنچه محمد بن عبدالوهاب و هواداران او در قرن دوازدهم مطرح کرده‌اند، با اندیشه و شیوه سلف کاملاً متفاوت است. علمای سلف، شیعه را تکفیر نکرده‌اند، بلکه تمام احکام اسلام را در مورد آنها جاری دانسته‌اند و بدین ترتیب راه تقریب و وحدت را نبسته‌اند (حیدری، ۱۳۸۸، ص ۸۵-۱۰۶).

البته توجه به این نکته ضروری است که نباید همه نیروهای سلفی را در این مورد یکسان انگاشت. برخلاف تصور بسیاری از متفکران که همه سلفیان را افراطی و مخالف تقریب می‌دانند، بخشی از آنان مدافعان تقریب و وحدت اسلامی‌اند. گرایش‌های فکری گوناگونی در میان سلفیان وجود دارد؛ مانند: سلفیه تکفیری وهابی عربستان، سلفیه اعتدالی و افراطی دیوبندی شبه‌قاره هند، سلفیه اعتدالی زیدیه یمن، سلفیه تقریب اخوان المسلمین مصر و سلفیه جهادی سید قطبی. سلفیه وهابی با حربه تکفیر، بیشترین نقش را در تفرقه میان مسلمانان دارد و ضد تقریب عمل می‌کند. گرایش سلفی در هند از طریق شاه ولی‌الله دهلوی با رویکرد اعتدالی گسترش یافت، اما به دلیل مسائل سیاسی، برخی از دیوبندیه و جماعه التبلیغ به تفکرات سلفیه افراطی روی آوردند و برخی از حنفیان عقل‌گرا به وهابیت نزدیک شدند. در قرن چهاردهم، سید محمد رشید رضا در شمال آفریقا از وهابیت طرف‌داری کرد و تفکرات ابن تیمیه را پذیرفت، ولی هیچ‌گاه با وهابیان در تندروی‌ها و تکفیر موافق نبود. اخوان المسلمین مصر گرایش سلفیه اعتدالی را پذیرفتند و تقریب میان مذاهب را در دستور کار خویش قرار دادند. البته در این میان

برخی از اعضای اخوان المسلمین به افراط روی آوردند (ر.ک: فرمانیان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱-۱۵۰). برخی از گرایش‌های سلفی را می‌توان در راستای ایده هم‌گرایی جهان اسلام تحلیل کرد؛ مانند اخوان المسلمین مصر که در اصل سلفی‌گری با سایر سلفیه مشترک است، ولی برخلاف سلفیان تکفیری، هم‌گرایی مذاهب اسلامی را در دستور کار خود قرار داده است (حاتمی، ۱۳۹۳، ص ۳۹۹-۴۱۸).

در این مقاله درصدد پاسخ به این سؤال هستیم که گروه‌های تکفیری چگونه مانع هم‌گرایی جهان اسلام هستند و گفتمان تکفیر چه تأثیرات منفی و مخربی بر هم‌گرایی جهان اسلام دارد. به این منظور با توجه به ابعاد هویتی و فرهنگی نظریه سازه‌انگاری در تبیین هم‌گرایی، این نظریه را برگزیدیم. در جمع‌بندی مقاله، آنچه در بخش چارچوب نظری بیان شده است، با یافته‌های تحقیق در مورد گروه‌های تکفیری و هم‌گرایی، جمع‌بندی و تحلیل می‌شود.

چارچوب نظری

سازه‌انگاری به انواع گسترده‌ای از رویکردهای روابط بین‌الملل، از رویکرد واقع‌گرایی علمی تا سازه‌انگاری پساساختارگرا اطلاق می‌شود. ویژگی مشترک تمام گونه‌های سازه‌انگاری این است که واقعیت اجتماعی برساخته است؛ مفاهیم اجتماعی از طریق تعاملات اجتماعی به وجود می‌آیند؛ ساختار و کارگزار به طور متقابل ساخته می‌شوند و همچنین هنجارها و قواعد در شکل‌گیری هویت کشورها نقش دارند (پرایس، ۱۳۸۶، ص ۵۱۸-۵۲۰). نقش و جایگاه ساختارهای معنایی، ایده‌ها، هنجارها و ارزش‌های بینادذهنی مشترک در تحلیل سیاست بین‌الملل، تکوین متقابل ساختار و کارگزار، و هویت و تأثیر آن در تعریف منافع، از مهم‌ترین مؤلفه‌های هستی‌شناختی سازه‌انگاران است (فیروزآبادی، ۱۳۹۱، ص ۳۹-۴۹).

سازه‌انگاری، تعارض و ستیز را یکی از فرهنگ‌های آنارشی به نام فرهنگ هابزی دانسته و فرهنگ‌های رقابتی لاکسی و همکاری‌جویانه‌تر کانتی را نیز امکان‌پذیر می‌داند (ونت، ۱۳۸۴، مقدمه).

سازه‌انگاری، به عوامل فکری مانند فرهنگ، هنجارها و انگاره‌ها اهمیت می‌دهد. از همین رو یک تحلیل سازه‌انگار از مسئله همکاری، بیشتر بنیان شناختی دارد تا رفتاری؛ زیرا به شناختی بین‌الذهانی می‌پردازد (ونت، ۱۳۸۵، ص ۶۳). چون در این نظریه، ادراکات و انتظارات بین‌الذهانی تعیین‌کننده رفتارهاست، پس برای برقراری صلح و تقویت هم‌گرایی، کنشگران باید از تصور خود به صورت بازیگران خودپرست دست کشیده، خود را بخشی از اجتماع واحد با منافع مشترک تعریف کنند. اساساً سازه‌انگاری می‌خواهد برنامه نرم‌افزاری حاکم بر کشورها و نظام بین‌الملل را بر هنجارهای اشتراکی استوار کند تا الگوی ارتباطی آنها به سوی صلح و هم‌گرایی پیش رود. (John, ۱۹۹۴/۹۵, pp. ۱۰-۱۲)

هم‌گرایی به حالتی از هم‌بستگی میان کشورها گفته می‌شود که بر حسب درجه و میزان این هم‌بستگی، از همکاری ساده تا ادغام کامل را در بر می‌گیرد. بر اساس دیدگاه سازه‌انگاری، هم‌گرایی از طریق قواعد و هنجارهای جمعی، تغییر و تحول هویت‌ها و منافع، و نقش تکوینی نهادهای فراملی و فروملی، مورد توجه است. (فیروزآبادی، ۱۳۹۰، ص ۴۴).

مهم‌ترین مؤلفه‌های هم‌گرایی بر اساس نظریه سازه‌انگاری را می‌توان در این موارد برشمرد:

الف) هنجارها و ایده‌های مشترک

هنجارها جایگاه مهمی در شکل‌دهی رفتار دارند. هنجار، درک جمعی از رفتار مناسب بازیگران است. حضور هنجارها تبعیت را دیکته نمی‌کند و هر

هنجار جدید یا نوظهور باید با هنجارهای موجود و چه بسا متعارض رقابت کند؛ اما هنجارها به مانند قواعدی عمل می‌کنند که یک هویت را تعریف می‌کنند و بدین‌سان به یک هویت، قوام می‌بخشند (کتزشتاین، ۱۳۹۰، ص ۸۹-۹۰).

سازهانگاران معتقدند که هم‌گرایی از طریق رویه‌ها، هنجارها و شناخت بین‌الذنهانی میان کنشگران محقق می‌شود. همچنین این رویه‌ها و هنجارها هویت کنشگران را شکل داده، به دنبال آن، منافع آنها را نیز تعریف خواهد کرد. بنابراین رفتار هم‌گرایانه و همکاری‌جویانه به سبب همین تعاملات، رویه‌ها، هنجارها و شناخت بین‌الذنهانی شکل می‌گیرد و حتی در حد وسیع‌تر، هویت مشترکی را میان آنها به وجود می‌آورد.

همچنین سازهانگاران شکل‌گیری هنجارها و درونی شدن آنها را بستر و زمینه‌ساز شکل‌گیری هویت می‌دانند که این هویت، دربردارنده منافع جمعی آنها نیز خواهد بود (Wendt 2001, p1023).

(ب) هویت جمعی

از منظر سازهانگاری، خویشتن با انتخاب همکاری در یک وضعیت اجتماعی، به طور ضمنی هویتی جمعی را می‌پذیرد و به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی به دیگری اهمیت می‌دهد (ونت، ۱۳۸۴، ص ۵۰۵). از همین رو از نظر الکساندر ونت، هویت‌ها و منافع و نهادها همگی ناشی از فرایندهای اجتماعی متعاملی هستند که ما برای جهت دادن به رفتار خود، بر آنها تکیه می‌کنیم و تنها پس از تعامل است که می‌توان از همکاری یا تعارض صحبت کرد (همان، ص ۳۶۶).

برخی نظریه‌پردازان سازهانگاری، از طریق بحث جامعه امن - که از آثار کارل دویچ برگرفته شده و بعدها سازهانگارانمانند امانوئل آدلر و مایکل بارنت آن را گسترش داده‌اند- وارد مقوله هم‌گرایی می‌شوند. در

جامعه امن وضعیتی صلح‌آمیز بر اعضا حاکم می‌شود؛ به گونه‌ای که توسل به زور به عنوان ابزار حل‌منازعه، از روابط و مناسبات میان اعضا کنار گذاشته می‌شود. (Acharya, ۱۹۹۱, p1۵۹)

تعاملات پایدار، وابستگی متقابل، نهادهای مشترک، اعتماد متقابل، هنجارها و ایده‌های مشترک و هویت جمعی را می‌توان از ویژگی‌های جامعه امن دانست. عامل هم‌گرایی در این جامعه، هویت جمعی است و سازه‌انگاران هویت جمعی را در ایجاد همکاری و هم‌گرایی بسیار بااهمیت می‌دانند (ونت، ۱۳۸۴، ص ۳۳۲-۳۳۵). برای ساخته شدن این هویت جمعی، ارزش‌ها و هنجارهایی که اعضای گروه، خود را به آنها متعهد می‌بینند، بسیار مهم‌اند. اعضای گروه از طریق این هنجارهای مشترک، دارای هویت و سرنوشت مشترک می‌شوند و درباره همکاری کردن یا همکاری نکردن با دیگران تصمیم می‌گیرند (همان، ص ۳۶).

ج) یادگیری اجتماعی

از دیگر مباحث مهمی که درباره موضوع هم‌گرایی در رهیافت سازه‌انگارانه مطرح می‌شود، یادگیری اجتماعی پیچیده است. این مفهوم به معنای فرایندی است که در آن کنشگران از طریق تعامل با یکدیگر، منافع و ترجیح‌های جدیدی را فرامی‌گیرند. (Chekel 1998, p12)

شاید بتوان گفت که مبنای این استدلال، نظریه ارتباطات کارل دویچ است. او شاخصه همه اجتماعات را وجود حجم چشمگیری از تعاملات و مبادلات میان آنها می‌داند (سازمند، ۱۳۸۸، ص ۷۷) و معتقد است فرایندهای مبادله و ارتباطی، مفهومی از اجتماع را القا می‌کند که موضوع همدلی متقابل و وفاداری‌ها به احساس ما بودن، اعتماد و ملاحظات مشترک و شناسایی حداقلی از تصور از خود و منافع و پیش‌بینی موفقیت‌آمیز رفتار یکدیگر را در پی دارد (ادیب مقدم، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵).

گروه‌های تکفیری مانعی برای هم‌گرایی جهان اسلام

بر اساس نظریه سازه‌انگاری، مهم‌ترین موانعی را که گروه‌های تکفیری برای هم‌گرایی جهان اسلام ایجاد می‌کنند، مرور می‌کنیم. در واقع در این بخش بیان می‌کنیم که گروه‌های تکفیری با چه فرایندی، هم‌گرایی جهان اسلام را دچار مشکل می‌کنند.

تکفیر سایر گروه‌های اسلامی، مهم‌ترین دستاورد اعتقادی گروه‌های بنیادگرای افراطی است که اساساً موضوع هم‌گرایی را از بین می‌برد و آن را به واگرایی تبدیل می‌کند؛ زیرا هم‌گرایی بین گروه‌های اسلامی معنا می‌یابد، ولی تکفیر سبب می‌شود برخی گروه‌ها از دایره اسلام خارج شوند؛ در این شرایط هم‌گرایی با آنها بی‌معنا می‌شود؛ زیرا اساساً آنها مسلمان به شمار نمی‌آیند که هم‌گرایی اسلامی در مورد آنها صدق کند. البته این مبنای گروه‌های تکفیری در آیات قرآن و منابع روایی اهل سنت رد شده است (یزدانی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۵-۲۷۴).

گروه‌های تکفیری با توسعه معنایی و مصداقی کفر، در عمل، دایره اسلام را بسیار محدود کردند و دایره کافران حربی را گستراندند. صالح سریه، از رهبران سلفی معاصر، همه سازمان‌ها و کشورهای اسلامی را به سبب اتخاذ روش‌ها و قوانین غیر از کتاب و سنت، کافر تلقی می‌کند؛ البته با کفری شدیدتر از کافران عصر جاهلیت (رفعت، ۱۹۹۱، ص ۳۳).

در دوران معاصر، نخستین کسی که به تکفیر امت اسلامی تصریح کرد، محمدبن عبدالوهاب بود؛ سپس دیگران از او پیروی کردند (دحلان، ۱۳۹۶، ص ۳۴). به این ترتیب گروه‌های تکفیری اختلافات عقیدتی را به عرصه سیاست و اجتماع کشاندند؛ به طوری که از نظر آنان گروه کمی در حلقه مسلمانی قرار می‌گیرند و بسیاری مستحق قتل و غارت می‌شوند. بن باز نیز در فتوایی،

آشکارا اعلام می‌کند که تقریب و وحدت میان شیعه و اهل سنت ممکن نیست؛ زیرا عقاید این دو با هم تفاوت دارد (بن‌باز، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۱۵۶، ج ۳، ص ۱۰۰). هم‌گرایی در یک بستر چندبعدی و چندلایه شکل می‌گیرد که مستلزم نوعی یکسان‌انگاری یا خویش‌ننگاری با دیگران است. در واقع هم‌گرایی به عنوان یک بنای مستحکم، بر برخی مبانی استوار است؛ ولی گروه‌های تکفیری در تقابل با همه این مبانی هستند. در نتیجه بنا نیز منهدم می‌شود و هم‌گرایی به واگرایی تبدیل می‌گردد.

در ادامه، تقابل گروه‌های تکفیری با مبانی هم‌گرایی را مرور می‌کنیم:

الف) معرفت‌شناختی

یک- دوقطبی هویتی در ایمان

یکی از مؤلفه‌های معرفت‌شناختی گفتمان تکفیر، اصل قائل نشدن درجاتی برای ایمان است که بر اساس آن، ایمان یک امر به‌هم‌پیوسته و تجزیه‌ناپذیر (بعض بعض‌کند) است. از این‌رو فرد یا ایمان دارد یا ایمان ندارد و کافر است. گنهکاران نمی‌توانند ایمان داشته باشند و کسی هم که ایمان ندارد، کافر و مهدورالدم است. نکته دوم در عدم تبعیض ایمان، به رابطه ایمان و عمل در اندیشه خوارج مربوط می‌شود. از نظر خوارج ایمان، صرف اعتقاد نیست، بلکه عمل هم بخشی از ایمان است و کسی که در مرحله عمل سستی می‌کند، ایمان ندارد و جزو کفار به شمار می‌آید (ابوالنصر، ۱۹۵۶، ص ۵۶).

بر اساس چنین اصل ایمانی هرگز نمی‌توان جامعه‌ای برپا کرد؛ زیرا از سویی همگان (که عاری از خطا نیستند) به نحوی مرتکب گناه می‌شوند و از سوی دیگر هرکسی نیز ممکن است خود را بی‌گناه تصور کند و دیگرانی را که به آیین و مرام او نیستند، گناهکار و کافر بیندارد و با او درافتد. در این منظر که کل جامعه به

صورت افراد گناهکار یا بی‌گناه، کافر یا مسلمان تلقی می‌شود، اساساً امکانی برای صورتبندی جامعه وجود نخواهد داشت. دشوارتر اینکه نه تنها افراد جامعه، بلکه دولت اسلامی نیز باید مبرا از خطا باشد (ولهوزن، ۱۳۷۵، ص ۴۳).

گفتمان تکفیر با انحصار حقانیت بر خویش و فرض کردن بقیه مذاهب به عنوان غیر، در پیکره امت واحد اسلامی شکاف ایجاد کرده است. تصلب هویتی گروه‌های تکفیری سبب نوعی تفکر دوجوهی می‌شود که بر اساس آن، دیگران یا با ما هستند یا علیه ما (ر.ک: برنارد و دیگران، ۱۳۹۰). حاصل این تفکر، انحصارطلبی هویتی است که از تورم مانعیت اغیار در برابر جامعیت افراد ناشی می‌شود و استانداردهای مشخص و سخت‌گیرانه‌ای برای هویت دینی هم‌کیشان می‌طلبد (ر.ک: معلوف، ۱۳۸۲). در این میان هر یک از هم‌کیشان که از این استانداردهای سخت‌گیرانه و کامل‌گرایانه عدول کند، انگشت‌نما خواهد شد (بارون و دیگران، ۱۳۸۸).

دو- بسیط‌اندیشی ساده‌انگارانه

یکی از اصول فکری گفتمان تکفیر، تأکید بر سادگی و صراحت است که بازتاب اجتماعی زیادی دارد و در تعامل با جامعه پیچیده امروزی، معضلات تازه‌ای را به وجود می‌آورد؛ به طوری که برخی همین سادگی و ساده‌لوحی در وضعیت پیشرفته امروز را مبنای بنیادگرایی می‌دانند (ر.ک: هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۵۰۹). حاصل این اصل فکری، عقل ساده‌یاب فطری در فهم گزاره‌های دینی و اجتماعی است که سبب می‌شود فرد توان فهم و تفسیر معارف و اسرار جهان هستی را نداشته باشد و نتواند تناقض‌های درونی و بیرونی در نظام اندیشه‌ای و اجتماعی را حل کند. از این‌رو گروه‌های تکفیری در بیان باورهای خود و عمل به آنها بسیار بسیط‌اند و به اقتضائات زمانی و مکانی توجه ندارند و حتی اهل تقيه نیستند. آنها در بیان عقاید خود بسیار صریح‌اند، در

امر به معروف و نهی از منکر هیچ ملاحظه و پیش‌شرطی ندارند و در اجرای آن شدت و صلابت به خرج می‌دهند.^۱

این سادگی از آن جهت که پشت پرده، حرکات و رفتارهای دینی نفاق‌ی باقی نمی‌گذارد، هم‌گرایی را تقویت می‌کند، ولی تأثیر منفی این رویه‌های معرفت‌شناختی بر هم‌گرایی از این جهت است که صراحت در تمامی باورها و تحمیل آن به دیگران، در مواجهه با واقعیت تعدد و تنوع در سطوح دینی و ایمانی، باعث شکاف و فاصله دینی در میان دین‌داران می‌شود و اختلافات ایمانی و نفرت مذهبی را در جامعه تشدید می‌کند. در این شرایط، همگان بر عقیده شخصی و نظم دینی فردی تأکید می‌کنند و کسی به ساخت صراط اجتماعی و ایجاد امت واحد توجهی ندارد (ولهوزن، ۱۳۷۵، ص ۴۸).

مفاد فرموده امام سجاد علیه السلام در مورد اینکه اگر ابوذر می‌دانست در قلب سلمان چه می‌گذرد، او را می‌کشت (الکلبینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰۱)، از نقش تقيه و پنهان داشتن ایمان و حتی اخفای سطوحی از معرفت در ایجاد پیوند اجتماعی و اخوت اسلامی حکایت دارد که نتیجه آن هم‌گرایی است.

سه - غلبه احساس بر تعقل و معرفت

با توجه به دستاوردها و ضرورت‌های هم‌گرایی برای جهان اسلام در دوران کنونی، عقلانیت یکی از مهم‌ترین مبانی در اتخاذ راهبرد هم‌گرایی است. مبانی معرفت‌شناختی گروه‌های تکفیری با اموری همچون ظاهرگرایی، نقل‌گرایی، سطحی‌اندیشی، مخالفت با دانش نوین، تعصب و تصلب همراه است. در نتیجه نظام فکری برآمده از آن، فاقد عقلانیت کارآمدی است که توان تعامل با محیط خود را داشته باشد (ر.ک: الخشن، ۲۰۰۶، ص ۱۲۵-۱۲۶). یکی از آثار این

۱. نمونه بارز و تاریخی این موضوع را در مورد خوارج می‌توان مشاهده کرد (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۴۳، ص ۴۳۱).

موضوع، نبود نظام اجتهادی منسجم در جریان تکفیری است (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۳۵۰). به دلیل ضعف در اجتهاد و سطحی بودن معرفت دینی، گفتمان تکفیر، به نوعی خلأ معرفتی دچار شده است. در وضعیت خلأ معرفتی، آنچه اهمیت می‌یابد و جایگزین معرفت مفقوده می‌شود، فصاحت و بلاغت به جای حکمت و معرفت، و شور و هیجان مذهبی به جای شعور و تفکر دینی است که خود موجب تشدید جمود دینی از یک سو و کاهش سطح معرفت اسلامی از سوی دیگر می‌گردد. قاعده دوم رفتاری در میان خوارج، شور ایمانی قوی و عقلانیت ضعیف بوده است. پیشینه تاریخی گفتمان تکفیر، بیش از آنکه در بردارنده عالمان و اندیشمندان باشد، دارای فصیح و خطیب است (برای نمونه ر.ک: بلخی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵).

بر این اساس بخشی از مبانی معرفت‌شناختی گفتمان تکفیر را باید در منطق فهم دینی آن جست‌وجو کرد. گفتمان تکفیر مبتنی بر برداشت‌های سطحی، احساسی و افراطی از دین است که نیاز کمتری به معرفت و منطق دارد (ر.ک: مفتخری، ۱۳۸۵، ص ۳۵). این نوع تعامل با متون دینی، در میان توده مردم جایگاه بهتری می‌یابد و پیوستن توده‌های بی‌منطق به این جریان‌ها نیز راه را برای انحراف و بدعت بیشتر، هموارتر می‌سازد.

گفتمان تکفیر این ایراد را با گزینه تکلیف‌گرایی پاسخ می‌دهد، ولی مشکل رفع نمی‌شود؛ زیرا وظیفه‌گرایی، فارغ از اهداف دینی در مقام تشخیص و نادیده گرفتن نتایج کار در تعیین اینکه اکنون وظیفه چیست، می‌تواند به برداشت سطحی و صوری از نتیجه بینجامد. این وظیفه‌گرایی که فرایند سهل و آسانی را هم طی می‌کند، نوعی فرار از فهم درست دین و تعجیل در عمل به دین است. خوارج نمونه بارز این موضوع در پیشینه تاریخی گفتمان تکفیرند (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۴ و ۱۳۵).



تأثیر منفی این منطق فهم دین در هم‌گرایی از این جهت است که سبب بروز نوعی تکلیف‌گرایی فردگرایانه می‌شود که در آن اقتضائات و مصالح جامعه لحاظ نمی‌گردد. در این شرایط هر فردی بر اساس نوعی منطق سطحی‌نگرانه و زودگذر، وظیفه خود را تحلیل می‌کند و به بازتاب‌ها و آثار اجتماعی آن توجه نمی‌کند. در نتیجه هم‌گرایی به عنوان یکی از مهم‌ترین اصول اجتماعی، به شدت لطمه می‌خورد یا بهتر است بگوییم هیچ‌گاه به عنوان یک دغدغه یا مسئله اجتماعی مطرح نمی‌شود.

(ب) ارتباطی

یک - گسست ارتباطی

از مهم‌ترین اصول فکری و عقیدتی گفتمان تکفیر که آثار اجتماعی بسیار مهمی دارد، گسست میان «من» و «دیگری» در باورهای دینی آنهاست. رابطه من و دیگری و اینکه حقیقت تنها نزد «من» است و دیگران از آن بی‌بهره‌اند و هرکس از من نیست، در دارالکفر قرار دارد، هرچند مسلمان باشد (الشعری، ۱۴۱۵، ص ۸ و ۷)، در اخلاق دین‌داری گروه‌های تکفیری و خودشیفتگی دینی و سیاسی آنها در برخوردهای اجتماعی‌شان با دیگران مسلمان و غیرمسلمان، نقش مؤثری داشته است. این‌گونه از مناسبات میان «من» و «دیگری» مانع از گفت‌وگوی آنها با دیگرانی می‌شود که به نظرشان در دارالکفر قرار دارند، و در عمل هم‌گرایی را ناممکن می‌سازد.

البته چه‌بسا این پرسش مطرح شود که در میان دو طرف حق و باطل چگونه می‌توان بر این باور گروه‌های تکفیری خرده گرفت و درباره رابطه میان «من»ی که خود را حق و «دیگری»ی را باطل تشخیص می‌دهد، گفت‌وگو انجام داد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت خرده بر گفتمان

تکفیر، از موضع نسبیّت و نفی حقیقت و حقانیت نیست، بلکه سخن در ظاهر (یکی) و بواطن (چندتا) دین، به لحاظ معرفتی، و صراط (که یکی است) و سُبُل (که متعدد است)، به لحاظ سلوکی و رفتاری است که اقتضا می‌کند افراد در عین تلاش برای حقیقت و فهم دین، حد خود را بشناسند و ادعایی فراتر و مطلق نداشته باشند و در رد و انکار آرای دیگران محتاط باشند و دست‌کم به لحاظ اخلاقی به برداشت‌ها و تفاسیر روشمند از دین احترام گذارند، هرچند آن را قبول نداشته باشند (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱).

این گسست ارتباطی گروه‌های تکفیری با سایر مسلمانان فقط در حد تعاملات حضوری و فردی باقی نماند، بلکه به گسست جغرافیایی نیز انجامید. یکی از عناصر مهم در ارتباطات، محیط و جغرافیاست که ارتباط در بستر آن روی می‌دهد و بعد مسافت یا تفکیک و مرزبندی جغرافیایی می‌تواند مانع ارتباط شود یا آن را با دشواری روبه‌رو کند. تفکر تکفیر علاوه بر مانع‌تراشی‌های مفهومی و نرم‌افزارانه در برقراری ارتباط در جهان اسلام، از جهت جغرافیایی نیز مرزبندی‌های تعصب‌آلود و تنگ‌نظرانه‌ای را وضع کرد. از این جهت پدیده تکفیر نه تنها در عرصه اعتقادی و اجتماعی سبب واگرایی گروه‌های اسلامی شد، بلکه از جهت جغرافیایی و همزیستی نیز به واگرایی در جوامع اسلامی منجر گردید.

سید قطب در آخرین کتابش (معالم فی الطریق) که نمی‌توان تأثیر آن را بر گروه‌های تکفیری انکار کرد، با تقسیم جوامع به دو گروه جاهلی و اسلامی، جوانان مصری را به تشکیل جامعه اسلامی ترغیب کرد. در ادامه این روند، گروه‌های متعددی برای تغییر جوامع و حرکت آنها به سوی اسلامی شدن شکل گرفت. این گروه‌ها با تحلیل اشتباه متون دین و شرایط جهان اسلام، تقریباً همه مسلمانان را از دایره اسلام بیرون کردند و مقابله با آنها را واجب.



پس از تکفیر، آنها وظیفه خود را دوری از اجتماعی دانستند که به تصور آنها مسلمان نبودند؛ پس چاره‌ای باقی نمی‌ماند جز اینکه از شهرها و اجتماع مسلمانان دوری کنند و هجرت. شکری مصطفی، با تأثیرپذیری مستقیم از سید قطب، از جوامع موجود به جاهلیت مدرن تعبیر کرد. گروه وی نیز باور داشتند که باید از این جوامع دوری جست و به تعبیر او «مفاصله کامل» داشت و به کوه‌ها پناه برد. مطبوعات مصر این گروه را «التکفیر و الهجره» نامیدند (هیکل، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱).

در ادامه این فراگرد، محمد عبدالسلام فرج، کتاب الجهاد، الفریضة الغائبه را نوشت و فعالیت‌های خشونت‌گرای گروه‌های تکفیری را نظریه‌پردازی کرد.

دو- خشونت‌گرایی

اسلام دین مهربانی است، ولی خشونت‌ورزی گروه‌های تکفیری، آنها را از اسلام دور کرده (الحسنی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۴۱۶-۲۸۱) و در خدمت اهداف استعمار قرار داده است (هانی، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۴۱۷-۴۵۹). اساساً یکی از لوازم و مبانی هم‌گرایی، مداراست. جنبه‌های تعاملی و مداراگرانه در اسلام به حدی قوی و پرنسنگ است که حتی برخی اندیشمندان غربی نیز در ترسیم روند پیشرفت و استحکام تمدن اسلامی، از مدارا و جنبه‌های تعاملی اسلام سخن گفته‌اند (دورانت، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۴۳۲). جالب اینجاست که آنها روحیه مدارا و سازشی را که امروزه به مسیحیان متصف است، از اسلام می‌دانند (لیون، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۱).

تکفیر مهم‌ترین عاملی است که تساهل در عرصه عمل را به تخاصم خشونت‌آمیز می‌کشاند. از این رو علمای اهل سنت (ر.ک: شعرانی، ۱۳۰۵، جزء دوم، مبحث ۵۸، ص ۱۴۲ و ۱۴۱؛ الدسوقی، ۱۹۹۴، ص ۴۰؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، باب وصایا، ص ۴۴۸) و شیعه (الموسوی، ۱۹۷۷، ص ۴۴) از تکفیر دیگر فرق اسلامی به شدت نهی کرده‌اند تا هم‌گرایی جهان اسلام آسیب نبیند.

بخشی از خشونت گروه‌های تکفیری به دلیل انحراف آنها در برداشتشان از مفهوم جهاد است که آن را به قتال، و سپس با تحریف در مفهوم و مصداق کفر، به ترور تبدیل کرده است. «دگرستیزی» یکی از دستاوردهای ضدهم‌گرایی گروه‌های تکفیری است که مبتنی بر دوگانه متخاصم «خودی-دشمن»، ستیزه‌جویی مستمر با نیروهای غیرخودی را به دنبال دارد. در مقابل چنین دیدگاهی رویکرد اصیل اسلامی، به جای پافشاری بر دوگانه ضرورتاً متخاصم «خودی-دشمن»، بر سه‌گانه ممکن‌التخاصم «خودی-غیر-دشمن» تأکید می‌کند که بر اساس آن ضرورتاً فضای مناسبات تمام نحله‌های سه‌گانه فوق، آکنده از تخاصم نیست و صرفاً رویارویی با کفار حربی می‌تواند توجیه‌پذیر باشد (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲). در نتیجه آنچه موجب خصومت و نزاع است، «حربی بودن» آنهاست، نه «غیریت» آنها.

سه - سد باب تعامل و گفت‌وگو

گفت‌وگو از مهم‌ترین ابزار و لوازم هم‌گرایی در جهان اسلام است؛ به طوری که از گسترش فرهنگ گفت‌وگو بین مذاهب اسلامی، به عنوان یکی از راهبردهای اصلی هم‌گرایی در جهان اسلام یاد می‌شود (ر.ک: دهشیری، ۱۳۸۴). قرآن کریم نیز گفت‌وگو را یکی از مهم‌ترین محورهای همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه بشری می‌داند. (فریق عناد، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱-۲۲۵)

هرگونه تلاشی در جهت هم‌گرایی، مستلزم پذیرش «حضور دیگری» است؛ حضوری که به معنای قبول تفاوت و حق حضور متفاوت دیگری و امکان گفت‌وگوی برابر دیگری با خویشتن است. به تعبیر دیگر، هم‌گرایی مستلزم تن دادن و قناعت کردن به اجماع حداقلی یا اجماع سلبی است؛ یعنی اجماع بر مشترکاتی که خطوط قرمزند و نباید شکسته شوند. اما گروه‌های تکفیری اساساً طرف مقابل را به عنوان مسلمان و هم‌کیش به رسمیت نمی‌شناسند



و آنان را خارج از اسلام می‌دانند. با این رویکرد افراطی، زمینه‌ای برای گفت‌وگو و درنهایت هم‌گرایی باقی نمی‌ماند؛ زیرا رابطه دو سویه جهت‌تعامل و تفاهم شکل نمی‌گیرد. این‌گونه افراد و جریان‌ها، دغدغه‌ای جز بقای خویش‌تستن و کیان خویش ندارند و در نظر آنان، دیگران حقی برای زندگی و راهی به رهایی ندارند (ر.ک: حیدری، ۱۳۸۸، ش ۲۷، ص ۸۶).

یکی از موانع گفت‌وگو و تعامل میان‌فرهنگی میان خود و دیگری، تعریف دیگری به نحو غیرفرهنگی است که بر تفاوت‌های عینی غیرارادی و غیرفرهنگی تأکید دارد و رابطه میان آنها و دیگری را ذیل رابطه من-آن استوار می‌کند؛ ولی تعریف این رابطه بر اساس مؤلفه‌های فرهنگی، رابطه با دیگری را بر اساس رابطه من-تو استوار می‌سازد (ر.ک: نساج، ۱۳۹۲، ص ۹۱-۱۱۲). از این‌رو می‌توان گفت مواجهه با دیگری، خمیرمایه ارتباطات میان‌فرهنگی است. در این میان نسبت میان خود و دیگری، از جنس امور معرفت‌شناختی است که پیامدهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی متعددی را به دنبال دارد. نادیده گرفتن دیگری، زمینه‌های رفتارهای غیرفرهنگی و غیرانسانی، همچون تحقیر و سلطه بر او را فراهم می‌کند (ر.ک: یوسف‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳).

تعصب می‌تواند به عنوان آسیبی ویرانگر، زمینه تعقل و گفت‌وگوی سازنده را از بین ببرد. ثبات اندیشه و معارف دینی و تقدس آنها می‌تواند دستاویزی باشد برای این دگماتیسم (ر.ک: سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۳۷). گروه‌های افراطی از اندیشه‌های خود دژی ساخته‌اند تا از درون آن با هرکسی که با رأی آنها مخالفت کند، به صورت خشونت‌آمیز رفتار کنند. طبیعی است که در این شرایط، باب گفت‌وگو بسته می‌شود و زبان منطق لال. (ر.ک: صفاتاج، ۱۳۸۰، ص ۱۲-۱۳) آنها آنچه را خلاف نظرشان است، بدعت می‌نامند و به این ترتیب آن را از موضوع گفت‌وگو خارج می‌کنند. سلفیه جدید با توسعه دادن دایره بدعت،

بسیاری از مسائل علمی و مذهبی و اختلافاتی را که سلفیه قدیم معمولاً در حوزه اختلافات اجتهادی قرار می‌دادند، مشمول بدعت می‌دانند و مخالفان خود را با عنوان اهل بدعت، طرد و تکفیر می‌کنند. به این ترتیب زمینه گفت‌وگو و تعامل بین فرق اسلامی از بین می‌رود (فیرحی، ۱۳۹۰، ص ۸۴).

بر اساس این توهمات، جریان تکفیری، جایگاهی برای گفت‌وگو و تعامل ندارند؛ تا جایی که وهابیان در محدوده قدرت و حکومت خود، آزادی فکر را از بین برده‌اند (نصر، ۱۳۴۷، ص ۳۵).

ج) سیاسی (انحراف در شناسایی و مقابله با دشمن)

یکی از مهم‌ترین مبانی سیاسی هم‌گرایی، دشمن مشترک است. امت اسلامی برای تحقق اهدافش، به وحدت و همدلی همه مسلمانان نیاز دارد. در این مسیر باید گرایش قومی و نژادی را کنار گذاشت و اسلام را محور جنبش و نهضت قرار داد. یکی از عوامل وحدت و تقویت انسجام جبهه داخلی، وجود دشمن مشترک است. دشمن مشترک سبب انسجام و یکپارچگی داخلی، هویت‌بخشی به جمع درونی، و انگیزه‌ای برای تلاش است؛ زیرا بخشی از هویت با ضدیت معنادار می‌شود. بخشی از کیستی ما مرهون آن است که ما چه کسی نیستیم. بنابراین اصل هویت، پیوسته با اصل ضدیت مقارن است (ر.ک: ریشه، ۱۳۸۰، ص ۱۲). ابن‌خلدون نیز وجود دشمن مشترک را در کنار رفتار منسجم تشکیلاتی، از عوامل پایداری عصبیت و هم‌بستگی خویشاوندی و قبیلگی می‌داند (ر.ک: ابن‌خلدون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۴. همچنین ر.ک: سالم، ۱۳۸۰، ص ۳۱۱).

وقتی بر چیزی عنوان دشمن اطلاق شد، از طرف آن احساس خطر و تهدید می‌شود. به عبارت دیگر یکی از کارکردها و بروزات دشمن، تهدید است. «تهدید» کنش و فعلی اجتماعی است که گاهی در قالب رفتار و گاهی



در قالب کلمات بروز می‌یابد. تهدید لزوماً عملی نمی‌شود، بلکه تهدیدکننده می‌خواهد بر شخص تهدیدشونده سلطه یابد و «سلطه» برای رسیدن به اهداف استعماری تهدیدکننده است. در سوی دیگر تهدید، واکنش تهدیدشونده به تهدید وجود دارد که ممکن است به مقاومت و تسلیم نشدن در مقابل خواست تهدیدکننده ختم شود (ر.ک: افتخاری، ۱۳۸۵، ص ۹۴).

فعل تهدید از آنجاکه برخاسته از یک «غیر» است، سبب می‌شود در افراد تهدیدشونده، هویت جمعی و وحدت، و به دنبال آن عنصر مقاومت در جامعه به وجود آید. نکته مهم در اینجا این است که «ایستادگی، ایستادگی می‌آفریند»^۱ یعنی قدرت و توان مردمی که به دلیل تهدید، تسلیم شده‌اند، با دیدن نشانه‌های پیروزی جریان «مقاومت» افزایش می‌یابد. افزون بر این تداوم جریان مقاومت، توانمندی‌های جریان مقاومت را افزایش، و توانمندی‌های جریان تهدید را کاهش می‌دهد. به عبارت دیگر، زمان در رابطه بین مقاومت و تهدید، عامل کاستن شدت تهدید و افزایش قوت مقاومت است. به این ترتیب عامل «شرایط» به نفع جریان مقاومت برخواهد گشت و به این نحو، جریان «مقاومت» می‌تواند به جریان «سلطه» غلبه یابد (ر.ک: خجسته، ۱۳۹۱، ص ۷۲۷-۷۵۱).

در دوران معاصر نیز بسیاری از صف‌آرایی‌های بین‌المللی و تمدنی از این رهگذر تبیین‌پذیر است؛ مانند جنگ قدرت در دوران جنگ سرد و همچنین پروژه اسلام‌هراسی غرب پس از این دوران (ر.ک: اسماعی، ۱۳۷۶، ص ۳۳-۴۰؛ کدی و گازپوروسکی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶). بر این اساس توانی که آمریکا قبلاً در تقابل با شوروی صرف می‌کرد، متوجه جهان اسلام شد. البته این تهدید در صورتی که مسلمانان را به هویت و عزم مشترک برای مقابله با این دشمن سوق

۱. مقام معظم رهبری این مسئله را به‌زیبایی در تاریخ صدر اسلام تبیین کرده‌اند. ر.ک: بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان نظام به مناسبت مبعث حضرت رسول اعظم ﷺ، ۱۳۸۷/۵/۹.

دهد، کارکرد انسجام بخشی دارد و می تواند به یک فرصت تبدیل شود؛ ولی متأسفانه به دلیل فعالیت استعمارگرانه دشمنان اسلام، نگرانی امنیتی کشورهای اسلامی بیشتر از ناحیه دیگر کشورهای مسلمان نشین است تا دشمنان خارجی (ر.ک: سریع القلم، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

متأسفانه جهان اسلام در شناسایی دشمن و رقبای خود، دچار نوعی وارونگی شده است. در حالی که تحلیل سیاست قدرت در عرصه بین المللی، از وجود دشمنی مشترک برای جهان اسلام، به نام فرهنگ سلطه گر لیبرال دموکراسی حکایت دارد، برخی کشورهای اسلامی از دشمن واقعی غفلت کرده، دشمن خود را در جهان اسلام می جویند. نتیجه این اشتباه استراتژیک، واگرایی در جهان اسلام و تهییج دشمن برای اعمال سلطه است. یکی از مهم ترین نمونه های آن، اقدام آمریکا به ارائه تصویر غیر واقعی از اسلام در جهان در دهه اخیر، با کمک گروه های تکفیری و از طریق اسلام هراسی است تا حضور و نفوذ خود را در جهان اسلام توجیه کند (ر.ک: جمع من المؤلفین، ۲۰۰۳).

در این وضعیت ناهنجار، عملکرد گروه های تکفیری سبب تشدید بحران و افزایش واگرایی در جهان اسلام شده است. برخوردهای خصمانه تفکر تکفیر با گروه های اسلامی، ایده دشمن مشترک را که سبب وحدت و هم گرایی گروه های اسلامی است، از بین برده و جای دوست و دشمن را عوض کرده است. پدیده تکفیر با طرد کفرآلود بسیاری از جوامع اسلامی و ایجاد گروه بندی های خصمانه در داخل اسلام، سبب شده مسلمانان از دشمن اصلی خود غافل گردند و گروه های دیگر اسلامی را دشمن انگارند.

عبدالسلام فرج، از مهم ترین نظریه پردازهای معاصر گفتمان تکفیر، مبارزه با دشمنان قریب (حاکمان کشورهای اسلامی) را بر مبارزه با دشمنان بعید (حاکمان کشورهای غیراسلامی) ترجیح داده است (ر.ک: فرج، ۱۹۸۱). این نگاه سبب شد جهاد از حالت دفاعی

به تهاجمی تبدیل شود و به جای کفار، مسلمانان که کافر تلقی شده‌اند، در معرض کشتار قرار گیرند. شیوخ سلفی حتی پس از تکفیر شیعیان، بر ضرورت کمک به جهادگران در برابر آنها فتوا می‌دهند (بن‌باز، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۳۲۴).

محمد السعودی با اشاره به عقیده لزوم وحدت شیعه و سنی در مقابل دولت‌های صلیبی و یهودی و مداخلات آمریکایی در جهان اسلام، برخی عقاید خلاف واقع را به شیعیان نسبت می‌دهد و در نهایت این پرسش را مطرح می‌کند که آیا می‌توان با این گروه وحدت داشت (السعودی، ۱۴۱۴، ص ۱۴-۱۷).
 بروز این تفکرات و اگرایانه گروه‌های تکفیری، در موضع‌گیری آنها در مقابل فلسطین و جریان مقاومت نیز مشاهده می‌شود.

موضوع فلسطین یکی از موضوعات مهم و مورد اتفاق جهان اسلام است که فتوای جهاد علمای شیعه را نیز به دنبال داشت (فیاض، ۲۰۰۲، ص ۱۶۵). با اینکه این نزاع در جهان اهل سنت اتفاق افتاده است، گفتمان تکفیر در قبال قضیه فلسطین نه تنها موضع خنثی ندارد، بلکه با اشغالگران همسوست؛ چنان‌که رهبر معظم فرمودند: «جریان تکفیر در مقابل رژیم صهیونیستی یک اخم هم نمی‌کنند و حتی با این رژیم برای مقابله با مسلمانان همکاری می‌کنند. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با شرکت‌کنندگان در کنگره جهانی جریان‌های تکفیری از دیدگاه علمای اسلامی، ۱۳۹۳/۹/۱۴).

محور مقاومت نیز که با هدف مبارزه با رژیم صهیونیستی فعالیت می‌کند و می‌تواند محوری برای وحدت مسلمانان در مقابل استعمارگران باشد، با عملکرد گروه‌های تکفیری، تحت‌الشعاع قرار گرفته است. گروه‌های تکفیری نه تنها با این محور همراهی نکردند، بلکه آن را ترک کردند و در مقابل آن قرار گرفتند (ر.ک: قادری کنگاوری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹ و ۲۳۸).

اینها در حالی است که اسرائیل، دشمن امت اسلامی و جریان مقاومت، برای

ایجاد هویت در توده نامنسجم یهودی در فلسطین اشغالی، از ایده دشمن مشترک برای هویت بخشی و انسجام اجتماعی استفاده می کند. به عبارت دیگر هویت جامعه یهودی-اسرائیلی بر پایه یک اصل مشترک قرار گرفت و آن، داشتن «دشمن مشترک» ضدیهودی است. (رک: افتخاری، ۱۳۸۰، ب، ص ۱۳۷ و ۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۶ و ۵).

از سوی دیگر، بیداری اسلامی یکی از مهم ترین رویدادهای معاصر برای حضور اسلام در عرصه سیاسی-اجتماعی و مبارزه با استعمار غرب و استبداد بود که می توانست به عنوان مقابله با دشمن مشترک، عامل هم گرایی و پیوند مسلمانان جهت تحقق ایده های اسلامی باشد. گروه های تکفیری، انحراف و آسیبی بزرگ در این مسیر بودند که گسترش فرهنگ تکفیر و رادیکالیسم از مهم ترین این آسیب هاست (ستوده، موسوی، ۱۳۹۳، ص ۹۱-۱۱۶).

د) فرهنگی-اجتماعی

یک- فرقه گرایی و تشنت

گروه های تکفیری با تأکید بر تکفیر فرقه های اسلامی، به ویژه شیعیان، نقش مهمی در ایجاد واگرایی، شکاف و اختلاف در جوامع اسلامی دارند (حاجیانی، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

دین یکی از مهم ترین عوامل انسجام بخش است (رک: جلالی مقدم، ۱۳۷۹، ص ۴۳؛ ربویر، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶)؛ ولی فرقه گرایی مانع از بروز کارکرد انسجام بخشی دین می شود؛ زیرا اعضای فرقه، خود را فراتر از دیگران و جهان پست روزمره می دانند. این امر به تعلق خاطر شدید و انحصاری اعضای فرقه به یکدیگر و دوری از امور خارج از فرقه منجر می شود (کوزر، ۱۳۷۶، ص ۲۵۴). بر این اساس، همه انسان های خارج از فرقه، «غریبه و بیگانه» محسوب می شوند که نباید با آنها تعامل کرد؛ زیرا در جهان و موقعیتی دون و پست قرار دارند و شایسته همکاری، مشارکت و هم دلی با اعضای فرقه نیستند. این مهم ترین و



درعین حال ابتدایی‌ترین کارکرد منفی فرقه‌گرایی است. اهمیت این موضوع به این دلیل است که این نوع نگرش و رفتار فرقه‌ای، دیگران را مستحق هرگونه برخورد ناشایست (از قطع ارتباط تا حذف فیزیکی) می‌داند و در نتیجه زمینه‌های انشقاق و چنددستگی را به وجود می‌آورد. انواع خصومت‌ها و تکفیرها، ناشی از حاکمیت چنین الگوهای است (حاجیانی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲).

یکی از نکات حایز اهمیت در فرقه‌ها آن است که پایگاه دینی در فرقه، میل به برتری دارد. نقش دینی، نقش غالب است و سایر پایگاه‌ها فرعی‌اند. بنابراین همه تعاریف دیگر نقش و رفتارهای آن، از پایگاه دینی نشأت می‌گیرند (تامسون کنت و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸). به همین دلیل فرقه‌ها تمایل فراوانی به افراط‌گرایی، خشونت و پرخاشگری دارند. به طور کلی فرقه‌ها تمامیت‌گرا هستند و با سایر گروه‌های مذهبی مخالف‌اند. آنها تمایلی به رواداری و همزیستی با دیگران ندارند و خصوصیات نظیر آشتی‌جویی و تطبیق با شرایط، از شناسه‌های آنها نیست. این ویژگی سبب می‌شود آنها متعصب، و بر درستی عقاید خود مصر باشند. بنابراین خود را درست‌آیین دانسته، مدعی انحصار در کشف حقیقت هستند.

این ویژگی‌ها به وضوح در گروه‌های تکفیری دیده می‌شود و همین ویژگی‌هاست که سبب ایجاد گسست در جهان اسلام و طرد سایر گروه‌ها و در نتیجه تضعیف ایده بزرگ و مقدس تشکیل امت واحد اسلامی می‌شود. هندسه بینشی جریان‌های تکفیری، جهت‌دهنده نوعی از پندار و رفتار در قبال جامعه است که بر اساس آن، با تمامی ارزش‌ها و هنجارهای هر جامعه‌ای که بر پایه‌ای غیر از بنیان‌های آنها بنا شده، ستیز دارند. چنین ویژگی‌ای به طور مستقیم از ساختار و ماهیت فرقه‌ای این جریان تغذیه می‌شود که بر اساس آن، همه رفتارهای برون‌فرقه‌ای نفی می‌شود؛ حتی هویت پیشین پیروان آن

نیز منکوب شده، لباس هویتی جدیدی مبتنی بر ارزش‌ها و آرمان‌های فرقه بر آنها پوشانده می‌شود. در نتیجه جهان اجتماعی جدیدی شکل می‌گیرد که معیار کنشگری ایشان خواهد بود و هرآنچه خارج از این جهان معرفتی و هویتی باشد، رد می‌شود (Margaret, ۲۰۰۲, p ۵-۴).

این سیاست سبب ایجاد گروه اجتماعی بسته‌ای می‌شود که سطح مناسبات اجتماعی آن کاهش می‌یابد و جامعه به انزوا کشیده می‌شود (Candey, ۲۰۱۱, p ۱۱۰; Dantalion, ۲۰۰۸, p ۷۵). این مکانیسم با نفی نظام‌های حاکم بر جوامع یا تردیدانگاری در مورد آنها، اعضای فرقه را به شورش پنهان یا آشکار علیه بنیان‌های فرهنگ رایج جامعه فرامی‌خواند (John, ۲۰۰۳, p ۳۴-۳۵). در نهایت، به دلیل وابستگی تام پیروان به مرکزیت فرقه، رویکرد نفی خشونت‌بار اکثریت جامعه و تکفیر نفرت‌آمیز غیرمؤمنان به فرقه، در اذهان ایشان نهادینه می‌شود (James, ۲۰۱۱, p ۳۵).

دو- دنیاگریزی ضدتمدنی

در اندیشه دینی، دنیا و آخرت دو کفه ترازوی تعالی انسان هستند و دنیا در مقابل آخرت، اصالت ندارد؛ ولی ابزاری است که باید با استفاده از آن، مراحل کمال را پیمود. از این جهت دنیا در نظام معرفتی اسلام جایگاه مهمی دارد؛ البته هیچ‌گاه اصالت نداشته و هدف غایی نبوده است؛ بلکه معبری است که نباید به آن دل بست. اما در گفتمان تکفیر، نوعی دنیاگریزی ضدتمدنی و زهد عقل‌گریزانه وجود دارد که فاقد نگرش کلی و سیستمی به دنیاست و با نوعی نگرش جزئی‌نگرانه، دنیا را از سیستم تحلیل خود خارج می‌کند. به این ترتیب بی‌توجهی به واقعیت‌های دنیوی که حاکی از خلأهای معرفتی در گفتمان تکفیر است، نوعی از آرمان‌گرایی غیرواقعی و شکلی از زیاده‌روی‌های مذهبی را به دنبال می‌آورد.



در گفتمان تکفیر، لزومی برای تطبیق فهم دینی و عمل دینی با شرایط زیستی، زمانی و مکانی در دنیا وجود ندارد. از این منظر، دین‌داری در هر شرایطی یکسان است و نباید از دین‌داری ثابت در شرایط متغیر دست برداشت. نتیجه این تلقی از دین‌داری، نوعی دین‌داری ثابت و ساکن در هرگونه شرایط زمانی و مکانی است. بنابراین توجه به اقتضائات زمان و مکان و توجه به شرایط اجتماعی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، از نظام دین‌داری خارج می‌شود.

این توهم که می‌توان در دنیا زندگی کرد، بی‌آنکه بستر دنیوی را فراهم ساخت، یا می‌توان در دنیا دین‌دار بود بی‌آنکه اقتضائات دنیوی آن را فراهم آورد، سبب می‌شود سهم دنیا در زندگی دینی بی‌اهمیت جلوه کند و واقعیت‌های این جهانی مغفول واقع شوند. اعراض از دنیا و فراموشی نقش زندگی این جهانی در اعمال، مناسک و هویت دینی، به نوعی از تفکر اتوپیایی می‌انجامد که در آن، امکانی برای تفکر اجتماعی و جامعه متمدن اسلامی باقی نمی‌ماند. در این شرایط، هم‌گرایی مسلمانان، به امری دنیوی و زمینی تحلیل و تعبیر می‌شود که جایگاهی در تفکر اتوپیایی تکفیر ندارد.

هـ) اخلاقی

یکی از لوازم هم‌گرایی، تساهل در عرصه تعامل است. البته این تساهل، در عرصه ارزش‌ها و مبانی اعتقادی و کلامی نیست، بلکه نوعی خصوصیت اخلاقی است که بیانگر به رسمیت شناختن و محترم شدن تمایلات، اعتقادات و رفتارهای دیگران در مواجهه و تعامل با آنهاست (ر.ک: آقابخش، افشاری‌راد، ۱۳۷۹، ص: ۵۹۰؛ بیات و دیگران، ۱۳۸۱، ص: ۲۱۴). بنابراین تساهل در هم‌گرایی، به معنای تعامل با سایر گروه‌های اسلامی در بستر اصول اسلام و گذر از اختلافات در فروع است،

نه حذف، تقلیل یا ادغام برخی عقیده‌ها یا تأسیس عقیده جدید. (القمی، ۱۹۹۴، ص ۱۷۰؛ جناتی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۹-۴۰۰، آل کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۴، ص ۳۷؛ حکیم، ۱۴۱۳، ص ۳۴-۳۱).

تکفیر متضمن داوری اخلاقی درباره دیگری است که با توجه به آیات قرآن، با کرامت ذاتی انسان ناسازگار است. تکفیر همچنین نسبتی حقوقی با تکفیرشونده برقرار می‌کند؛ زیرا گاهی در عمل به کشتن یا غارت او می‌انجامد؛ ولی بر اساس حرمت و کرامت انسانی، کشتن انسان فقط به دلیل دگراندیشی دینی، توجیه‌پذیر نیست (فردوسی مشهدی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۵).

تکفیر به معنای نسبت دادن کفر به یک اندیشه یا شخص است. گروهی از تکفیری‌ها مخالفان خود را در مسائل اعتقادی تکفیر می‌کنند و حکم به قتل آنها می‌دهند. گروهی از تکفیری‌ها، اهل تکفیر سیاسی هستند. بر این اساس هر حاکمی که طبق دستورهای الهی حکم نکنند، اگرچه مدعی اسلام باشد، کافر است و باید با او جهاد کرد (ر.ک: رضوانی، ۱۳۹۳).

تفکر خشن و انعطاف‌ناپذیر در مقابل مخالف گفتمان تکفیر، فضای اخلاقی بسته و متصلبی را ایجاد می‌کند که در آن، گزاره‌هایی همچون گذشت، رأفت و مهربانی، صبر، مدارا و تعامل و احترام به دیگری وجود ندارد؛ درحالی‌که بخش مهمی از مبانی هم‌گرایی، در فضایی اخلاقی شکل می‌گیرد که سبب نزدیک شدن قلب‌ها و تلطیف تعاملات اجتماعی است. به عبارت دیگر بخش مهمی از سامان‌دهی نظام ارتباطات اسلامی، از طریق نظام اخلاقی اسلام انجام می‌شود که بر اساس آن، تعاملات جامعه اسلامی در یک بستر اخلاقی صورت می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و کارکردهای این نظام اخلاقی، ایجاد هم‌گرایی در بین آحاد جامعه است. نظام اخلاقی برخاسته از گفتمان تکفیر؛ نظامی واگراست نه هم‌گرا؛ چراکه درصدد حذف حداکثری دیگرانی است که غیرخودی و غیرمسلمان انگاشته شده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هم‌گرایی در سطوح سیاسی و فرهنگی تعریف می‌شود و نمود دارد؛ ولی آنچه هم‌گرایی یا واگرایی را شکل می‌دهد، برخی اصول و مبانی فکری، اندیشه‌ای و هویتی است. لذا هم‌گرایی بیش از آنکه در مقوله رفتار باشد، در مقوله شناخت و معرفت قرار می‌گیرد.

یکی از مهم‌ترین اجزای شکل‌گیری رفتار هم‌گرا که ریشه در مبانی هویتی دارد، هنجارها هستند. هنجارها اصول رفتاری هستند که بر اساس اصول فکری و عقیدتی شکل می‌گیرند. بروز هنجاری گروه‌های تکفیری بر اساس قرائت ویژه آنها از دین، رفتارهای خشونت‌گرایانه‌ی طردگونه است که باب هرگونه تعامل و گفت‌وگو را می‌بندد. این رویه مانع شکل‌گیری رفتار همکاری‌جویانه و همدلانه است.

از مهم‌ترین ارکان در هم‌گرایی، هویت جمعی است که حاصل هنجارهای رفتاری عام در بستر قرائت‌های عام و جذب‌گرا در سبک دین‌داری است. این هویت جمعی است که همکاری و وحدت را در جامعه ایجاد می‌کند. رفتارهای خشن و طردگرایانه گروه‌های تکفیری با حذف تعاملات پایدار و متقابل اجتماعی، کاهش سطح اعتماد عمومی و نفرت‌پراکنی در جامعه، سبب تفرق اعضای جامعه و مانع شکل‌گیری هویت جمعی می‌شود.

بحث مهم دیگر در هم‌گرایی، یادگیری اجتماعی است که در بستر تعاملات اجتماعی ایجاد می‌شود. رفتارهای جمع‌گرایانه گروه‌های تکفیری در تقابل جدی با دستاوردهای تعاملات اجتماعی است؛ اموری مانند همدلی متقابل و وفاداری به احساس ما بودن، اعتماد و ملاحظات مشترک، و شناسایی حداقلی از تصور از خود و منافع، و پیش‌بینی موفقیت‌آمیز رفتار یکدیگر.

بنابراین گروه‌های تکفیری اصول هویتی خود را بر اموری قرار داده‌اند که آثار واگرایی دارد و توان ایجاد هم‌گرایی در بین اعضای جامعه را ندارد.



منابع

- ابراهیم، سعدالدین، ۱۳۹۰، کتاب بیداری اسلامی (المجتمع والدوله فی الوطن العربی)، ترجمه کمال باغجری، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، تهران.
- ابن خلدون، ۱۳۶۲، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ابن عربی، بی‌تا، الفتوحات المکیه، ج ۴، باب وصایا، دار صادر، لبنان.
- ابوالنصر، عمر، ۱۹۵۶، الخوارج فی الاسلام، مکتبه المعارف، بیروت.
- ادیب مقدم، ارشین، ۱۳۸۸، سیاست بین‌الملل خلیج فارس، ترجمه داود غراباق زندی، نشر شیراز، تهران.
- اسماعی، فادی، ۱۳۷۶، «پدیده اسلام‌ترسی»، ترجمه پرویز شریفی، ماهنامه اسلام و غرب، وزارت امور خارجه، سال اول، پیش‌شماره دوم، مرداد.
- الاشعری، ابی‌الحسن علی‌بن‌اسماعیل، ۱۴۱۵، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق: محی‌الدین عبدالحمید، الحکمه، دمشق.
- افتخاری، اصغر، ۱۳۷۲، «ابعاد اجتماعی برنامه امنیتی اسرائیل؛ دستور کاری برای قرن بیست و یکم»، فصلنامه مطالعات امنیتی، ش ۱.
- _____، ۱۳۸۰ الف، «منطق معادلات امنیت ملی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، ش ۱۴.
- _____، ۱۳۸۰ ب، جامعه‌شناسی سیاسی اسرائیل، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، تهران.
- _____، ۱۳۸۵، کالبدشکافی تهدید، دانشگاه امام حسین علیه‌السلام، تهران.
- _____ (به کوشش)، ۱۳۷۹، خشونت و جامعه، سفیر، تهران.
- افشاری‌راد، مینو، علی‌آقابخشی، ۱۳۷۹، فرهنگ علوم سیاسی، نشر چاپار، تهران.
- آل کاشف‌الغطاء، محمدحسین، ۱۴۰۴، کیف يتحد المسلمون حول العقیده الاسلامیه، افکار و دراسات، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
- بابایی، حبیب‌الله، ۱۳۹۲، «تفکر اجتماعی خوارج»، نقد و نظر، سال هجدهم، ش ۲، تابستان.
- بارون ر.، بیرن د.، برنسکامب ن.، ۱۳۸۸، روانشناسی اجتماعی، ترجمه یوسف کریمی، نشر روان، تهران.
- برچر، مایکل، ۱۳۸۲، بحران در سیاست جهان: ظهور و سقوط بحران‌ها، ترجمه میرفریدین

- قربشی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران.
- اسپیلکا، برنارد، هودالف دابلیو، هونسبرگر بروس، گرساچ ریچارد، ۱۳۹۰، روانشناسی دین بر اساس رویکرد تجربی، ترجمه محمد. دهقانی، انتشارات رشد، تهران.
 - بلخی، ابوالعالی محمد بن نعمت بن عبیدالله، ۱۳۹۰، بیان الادیان، تحقیق و تصحیح: جعفر واعظی، نشر اقبال، تهران.
 - بن‌باز، عبدالله، ۱۴۰۲، مجموع فتاوی، مکتبه الرياض الحديثه، ریاض.
 - بیات، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۸۱، فرهنگ واژه‌ها، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم.
 - پرایس، ریچارد، ۱۳۸۶، رابطه خطرناک نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و مکتب سازه‌انگاری، ترجمه علیرضا طیب، در: لینکلینتر، اندرو، نواقع‌گرایی نظریه انتقادی و مکتب برسازی، وزارت امور خارجه، تهران.
 - پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ، ۱۳۵۴، اسلام در ایران، از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران.
 - تامسون، کنت و دیگران، ۱۳۸۱، دین و ساختار اجتماعی، ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی، کویر، تهران.
 - صفاتاج، مجید، ۱۳۸۰، تکفیر، نشر اسلامی، تهران.
 - جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۷۹، درآمدی به جامعه‌شناسی دین، مرکز، تهران.
 - جمع من المؤلفین، ۲۰۰۳، صناعة الكراهية فى العلاقات العربيه - الامريكیه، مرکز دراسات الوحده العربيه، بیروت.
 - جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۳، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت (علیهم‌السلام)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم.
 - جناتی، محمدابراهیم، ۱۳۸۱، هم‌بستگی ادیان و مذاهب اسلامی، انتشارات انصاریان، قم.
 - حاتمی، حبیب، ۱۳۹۳، «سلفی‌گری اخوان‌المسلمین و تقریب»، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ج ۹، دار الإعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم‌السلام)، قم.
 - حاجیانی، ابراهیم، ۱۳۸۳، «بررسی جامعه‌شناختی فرقه‌گرایی مذهبی و تأثیر آن بر نظم و ثبات سیاسی»، مجله مطالعات راهبردی، شماره ۲۴، تابستان.
 - الحسنی، عبدالله الشریف، ۱۳۹۳، «اسلام دین صلح و مهربانی و محبت و رحمت»، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ج ۴، دار الإعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم‌السلام)، قم.

- حکیم، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۳، الوحدة الاسلامية من منظور الثقلین، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، قم.
- حیدری، محمدشریف، ۱۳۸۸، «سلفی‌گری نوین در تقابل با راهبرد وحدت اسلامی»، طلوع، شماره ۲۷، سال هفتم، بهار.
- خجسته، کمیل، ۱۳۹۱، «تأثیر مقاومت بر بیداری اسلامی در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای»، مقالات برگزیده همایش نظریه بیداری اسلامی در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی و آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، نهضت نرم‌افزاری، تهران.
- العشن، حسین احمد، ۲۰۰۶، الاسلام والعنف، قراءة فی ظاهره التكفير، الثقافی العربی، بیروت.
- دحلان، احمد زینی، ۱۳۹۶ق، الدرر السنیه فی الرد علی الوهابیه، مكتبة ایشیق، استانبول.
- الدسوقی محمد، ۱۹۹۴، «منهج التقارب بين المذاهب الفقهية من اجل الوحدة الاسلاميه»، علی دروب التقريب بين المذاهب الاسلاميه، دارالتقريب، لبنان.
- دورانت، ویل، ۱۳۶۸، تاریخ تمدن (عصر ایمان)، چ ۲، ترجمه ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- دهشیری، محمدرضا، ۱۳۸۴، «جایگاه گفت‌وگو در استراتژی تقرب مذاهب اسلامی»، در مجموعه مقالات استراتژی تقرب مذاهب اسلامی، تهران، مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی.
- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۹۳، «تکفیر و تکفیری‌ها»، گاهنامه کلامی، پژوهش‌شکده حج و زیارت، شماره ۳.
- رفعت، سید احمد، ۱۹۹۱، النبی المسلح: الرفضون، ریاض الرئيس للكتب والنشر، لندن، قبرس.
- ریشه، گی، ۱۳۸۰، تغییرات اجتماعی، ترجمه منوچهر وثوقی، نشر نی، تهران.
- رویر، کلود، ۱۳۷۹، درآمدی بر انسان‌شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، نشر نی، تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۴۳، تاریخ ایران بعد از اسلام، اداره کل نگارش وزارت آموزش و پرورش، تهران.
- سازمند، بهاره، ۱۳۸۸، منطقه‌گرایی و هویت مشترک در جنوب شرق آسیا، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- سالم، عبدالعزیز، ۱۳۸۰، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر حیدری‌نیا، انتشارات علمی



- و فرهنگ، تهران.
- ستوده، محمد و مهدی علیزاده موسوی، ۱۳۹۳، «بررسی تأثیرات سلفی گری تکفیری بر بیداری اسلامی»، علوم سیاسی، ش ۶۵، بهار.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، قصه ارباب معرفت، نشر صراط، تهران.
- سریع القلم، محمود، ۱۳۷۹، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ بازبینی نظری و پارادایم ائتلاف، مرکز تحقیقات استراتژیک، تهران.
- السعودی، ربیع ابن محمد، ۱۴۱۴ق، الشیعة الامامية الاثنی عشریه فی میزان الاسلام، ج ۲، مکتبه ابن تیمیة، قاهره.
- سیمبر، رضا و ارسلان قربانی، ۱۳۹۰، ایران و هم‌گرایی در سازمان همکاری اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران.
- شعرانی، عبدالوهاب، ۱۳۰۵، البواقیت و الجواهر، جزء دوم، مبحث ۵۸، بی‌نا.
- صادقی، محمدحسین، ۱۳۹۳، «عقل تکفیری و عوامل شکل‌گیری آن»، مجموعه مقالات هفدهمین جشنواره بین‌المللی پژوهشی شیخ طوسی (جهان اسلام و پدیده تکفیر؛ زمینه‌ها و پیامدها و برون‌رفت‌ها)، پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی، قم.
- عناد، وجدان، ۱۳۹۳، «فریق قرآن کریم و همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه بشری»، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ج ۴، دار الإعلام لمدرسة اهل البيت علیهم السلام، قم.
- عیوضی، محمدرحیم، ۱۳۹۰، «چالش‌های درونی هم‌گرایی و وحدت جهان اسلام، امت اسلامی چالش‌ها و راهبردها»، مجمع جهانی تقریب، تهران.
- فرج، محمد عبدالسلام، ۱۹۸۱، الجهاد الفریضه الغائبه، مقدمه، بی‌نا، قاهره.
- فردوسی مشهدی، مهدی، ۱۳۹۳، «چیستی نسبت پدیده تکفیر با آموزه کرامت انسانی اسلام»، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ج ۹، دار الإعلام لمدرسة اهل البيت علیهم السلام، قم.
- فرمانیان، مهدی، ۱۳۸۹، «سلفیه و تقریب»، هفت آسمان، شماره ۴۷، پاییز.
- فیاض مقدم، عبدالحسین، ۲۰۰۲، تاریخ النجف السیاسی ۱۹۵۸-۱۹۴۱، دارالاضواء، بیروت.
- فیرحی، داوود، ۱۳۹۰، سیاست و فقه در ایران معاصر، نشر نی، تهران.
- فیروزآبادی، سید جلال، ۱۳۹۱، سیاست خارجی ج.ا.ا. در دوران اصول‌گرایی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران.

- _____، ۱۳۹۰، نظریه‌های هم‌گرایی اروپا، اتحادیه اروپا هویت، امنیت و سیاست، پژوهشکده راهبردی، تهران.
- قادری کنگاوری، روح‌الله، ۱۳۹۲، «نظریه مقاومت در روابط بین‌الملل؛ رویکرد ایرانی-اسلامی نفی سبیل و برخورد با سلطه»، مجله سیاست دفاعی، شماره ۸۲، بهار.
- قاسمی، فرهاد، ۱۳۹۱، نظریه‌های روابط بین‌الملل و مطالعات منطقه‌ای، نشر میزان، تهران.
- القمی، محمدتقی، ۱۹۹۴، «الزمن فی جانبنا»، الوحدة الاسلامیه، مالها و ما علیها، تقدیم: محمد حمدی زقزوق، دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه، لبنان.
- کتزنشتاین، پیترجی، ۱۳۹۰، فرهنگ امنیت ملی، ترجمه محمدهادی سمتی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران.
- کدی، نیکی و مارک گازیوروسکی، ۱۳۷۹، نه شرقی نه غربی (روابط خارجی ایران با آمریکا و شوروی)، ترجمه ابراهیم متقی و الهه کولایی، نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- کلینتون، دیوید دبلیو، ۱۳۷۹، دو رویه منفعت ملی، ترجمه اصغر افتخاری، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۷۶، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، ابی‌جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۸۸، الاصول من الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الثالث، تهران.
- لبون، گوستاو، بی‌تا، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سیدهاشم حسینی، کتابفروشی اسلامی، تهران.
- لمبتون، آن. کی. اس.، ۱۳۷۴، دولت و حکومت در اسلام، سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم، مؤسسه چاپ و نشر عروج، تهران.
- محمدی الموطی، محسن، ۱۳۹۳، «امکان‌سنجی تحقق هم‌گرایی جهان اسلام در مواجهه با تهدید جریان تکفیری»، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ج ۸، چ ۱، دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم‌السلام)، قم.
- مسعودی، حیدرعلی، ۱۳۸۹، «تحول رشته روابط بین‌الملل: از هژمونی آمریکایی تا بسترهای دانش جهانی»، در: تحول مفاهیم در روابط بین‌الملل، حمیرا مشیرزاده، نبی‌الله ابراهیمی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران.





- معلوف، امین، ۱۳۸۲، هویت‌های مرگبار، ترجمه م. ثاقب‌فر، نشر ققنوس، تهران.
- مفتخری، حسین، ۱۳۸۵، خوارج در ایران تا اواخر قرن سوم، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران.
- موثقی، سید احمد، ۱۳۷۵، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، ج ۱، چ ۲، مقدمه استاد محمدتقی جعفری، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
- الموسوی، عبدالحسین شرف‌الدین، ۱۹۷۷، الفصول المهمة فی تألیف الامه، دار الزهراء، لبنان.
- نساج حمید، ۱۳۹۲، «دیگری فرهنگی، بنیانی برای تعاملات میان فرهنگی؛ مقایسه دیدگاه بیرونی و برتون»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ششم، شماره ۲، تابستان.
- نصر، عبدالمنعم، ۱۳۴۷، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، ترجمه سیدعلی خامنه‌ای، انتشارات آسیا، تهران.
- ولایتی، علی‌اکبر، ۱۳۸۹، «تحلیل تجارب هم‌گرایی در جهان اسلام»، دانش سیاسی، شماره ۱۱، تهران.
- ولهوزن، یولیوس، ۱۳۷۵، تاریخ سیاسی صدر اسلام، شیعه و خوارج، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی.
- ونت الکساندر، ۱۳۸۴، نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران.
- _____، ۱۳۸۵، «اقتدارگرایی چیزی است که دولت‌ها خودشان می‌فهمند»، در: اندرو لینکلتر (ویراستار)، جامعه و همکاری در روابط بین‌الملل، ترجمه بهرام مستقیمی، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران.
- هانی، ادیس، ۱۳۹۳، «تکفیر تکفیریان، خشونت تکفیری در خدمت استعمار نوین»، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ج ۹، دار الإعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم‌السلام)، قم.
- هیکل، محمد حسنین، ۱۳۸۳، پاییز ششم، ترجمه محمدکاظم سیاسی، نشر ققنوس، تهران.
- هی‌وود، اندرو، ۱۳۷۹، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ج ۱، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه، تهران.
- یزدانی، سیدمحمد، ۱۳۹۳، «تقابل دیدگاه وهابیت تکفیری در حرمت تکفیر اهل قبله با آیات و روایات»، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ج ۱، دار الإعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم‌السلام)، قم.
- یوسف‌زاده، حسن، ۱۳۹۴، «تلقی از دیگری در اندیشه اسلامی»، پژوهش‌نامه تبلیغ و

ارتباطات دینی، شماره ۴، بهار و تابستان.

- Acharya, Amitay, 1991, "The Association of Southeast Asian Nations: Security Community or Defence community?", p159, Pacific Affairs 64.
- Candey Gwen Lopitz, 2011, p 110, Spiritual Battery: Hope for Cult Casualties-help for those Assisting Their Recovery, USA: Xulon Press; Dantalion Jones, 2008, Cult Control: the Biding of acult, USA, Dantalion Jones.
- Chekel jeffry, 1998, social learning and europian identily, change international organization vol 55.
- Giorgio Shani, 2008, "Toward a post-Western IR: The Umma, Khalsa, and Critical International Relations Theory", International Studies Review, No 10.
- Hirschman, Albert, O. (1997), The Passions and the Interests, p19 -20, Princeton University Press.
- James R. Lewis, 2011, p 35, Violence and new religious movements, Oxford, New York: Oxford university Press.
- John A Saliba, 2003, Understanding new religious movements, USA: Altamira Press.
- John J. Mearsheimer, 1994/95, "The False Promise of International Institutions" , International Security, Vol. 19, No.3, Winter.
- Joseph A.kechician, 2001, Iran, Iraq and the (Persian) Gulf states, Palgrave.
- Margaret Thaler Singer, 2002, p 4-5, Cults in our midst: the conting fight against their hidden menace, San Francisco: Calif. Jossey-Bass.
- Wendt Alexander, driving with reawiew mirror international organization, p1023, vol 55 no4, 2001.

Takfiri Groups and Convergence of the Islamic World¹

Mohsen Mohammadi²

Abstract

Convergence is one of the most important current issues in the Islamic world. In spite of the numerous capacities of convergence, the Islamic world has various divergent signs that have led to major conflicts between Islamic countries between the two Islamic countries and a kind of negative competition between Muslim countries. In this sensitive situation, Takfiri groups became a factor in divergence in the Muslim world due to the exclusivist reading of Islam and the ruthless rejection of their opponents. This article, with a library and analytical method and based on constructivist theory, seeks to answer the question of how Takfiri groups hinder the convergence of the Islamic world and what are negative and destructive effects of the Takfiri discourse on the convergence of the Islamic world. In this regard, the fundamentals of convergence in the epistemological, socio-cultural, social, political and ethical dimensions of the destructive role of Takfiri groups in the convergence of the Islamic world are analyzed.

Keywords: identity, constructivism, Takfiri groups, convergence, violence.

1. Received: 12/11/1395 Accepted: 8/12/1395

2. Ph.D. in Islamic Revolution Studies, Researcher, Institute for Regional Studies, Al-Mustafa International Institute, mohsen2941@yahoo.com

