

فهم معناشناختی جنبش‌های اسلامی معاصر؛ مطالعه موردی جنبش صحوه عربستان سعودی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۸

داود فیرحی^۱

سیدرضا حسینی^۲

چکیده

تمرکز اصلی پژوهش پیش‌رو فهم معناشناختی جنبش اسلامی صحوه در دوره‌های متقدم و متأخر است. در حقیقت، از آنجا که خاورمیانه همواره شاهد تحولات سریع و پی‌درپی بوده به‌طوری که تأملات نظری از تحولات عینی عقب می‌مانند، لذا فهم نظری این تحولات شایان توجه است. از این‌رو پژوهش حاضر در تلاش برای فهم تغییر و تحولات فکری جنبش اسلامی صحوه - که جزو جنبش‌های فکری-سیاسی کمتر شناخته‌شده به زبان فارسی است- با استمداد از چارچوب نظری شبکه‌ی معناشناسی قرآنی توشیهیکو ایزوتسو، اسلام‌شناس ژاپنی است. در معناشناسی، معنا از ارتباط علی و متقابل میان واژگان مختلف حاصل می‌شود که از این ارتباط یک شبکه معنایی شکل می‌گیرد. با بهره‌گیری از این چارچوب نظری، گذار از شبکه معناشناختی متقدم صحوه با محوریت اسلام سیاسی در دهه‌ی ۸۰ و ۹۰ میلادی به شبکه معناشناختی متأخر صحوه با محوریت اسلام مدنی در آستانه‌ی قرن بیست‌ویکم قابل رهگیری است. این گذار معناشناختی موجد دگردیسی جهان‌بینی معناشناختی - به تعبیر ایزوتسو- جنبش صحوه از خشونت به مدارا است. پژوهش پیش‌رو این گذار را در میانه‌ی مناسبات گاه پچییده میان صحویون، علمای وهابیت رسمی، خاندانپادشاهی سعودی و همچنین نیروهای جهادی در سه دهه‌ی اخیر پی می‌گیرد.

واژگان کلیدی: معناشناسی، صحوه، خشونت، پادشاهی سعودی، سلمان العوده.

۱. استاد فقید علوم سیاسی دانشگاه تهران

۲. دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی (نویسنده مسئول) reza.hosseynei@gmail.com

مقدمه

پژوهش پېش رو کانون اصلی تمرکز خود را بر فهم شبکه معنایی جنبش صحوه و میزان، نوع و شدت خشونت و مدارای آن قرار داده است. اهمیت پژوهش پېش رو از دو بُعد روش و محتوا است. محتوای این پژوهش شناساندن جنبش سیاسی-عقیدتی صحوه به فارسی زبان به عنوان یکی از پرمناقشه ترین نیروهای اجتماعی عربستان سعودی در سه دهه گذشته و ترسیم روابط گاه چالش برانگیز میان آن ها و دیگر نیروها و بازیگران عرصه عمومی در پرتو جامعه شناسی سیاسی است.

همچنین نسبت سنجی آن با خشونت نیز گام دیگر پژوهش حاضر است. به عبارت دیگر امروز موضوع خشونت و مدارا جزو ملاحظات ضروری بسیاری از پژوهشگران در رصد تحرکات و تحولات خاورمیانه محسوب می شود. تعریف خشونت «وارد ساختن آزار جسمی و روحی به دیگران» است که اقسام گوناگونی خواهد داشت.

در این مقال ما با برگزیدن چارچوب مفهومی خشونت از نگاه اسلاوی ژیتک با خشونت کنش گرانه و کنش پذیرانه که خود شامل خشونت سیستمی و گفتمانی/ نمادین است، سروکار داریم. در بعد روش شناسی، به نظر می رسد معناشناسی، سازه نظری مطلوبی برای فهم تحولات فکری از اسلام سیاسی به اسلام مدنی در جنبش صحوه در اختیار ما می گذارد. معناشناسی، معنا را در ارتباط متقابل واژگان و مفاهیم در یک نظام معنایی جستجو می کند. به عبارت دقیق تر در این روش جهان بینی و چشم اندازهای فکری هر جنبش فکری-سیاسی از رهگذر کشف واژگان اصلی تشکیل دهنده شبکه معنایی آن قابل ردیابی است.

به طور کلی جنبش صحوه ناشی از ورود نسبی مدرنیته و دانشگاه و متعاقباً تحصیل آکادمیک در عربستان در اوایل دهه ۱۹۷۰ است. دانش آموختگان علوم دینی در دانشگاه

از یک سو با ادبیات مدرن و مقتضیات جدید آشنایی پیدا کرده و از این بابت سلطه علمای دینی سنتی را در عرصه عمومی به چالش کشیده اند و از سوی دیگر از پایگاه اجتماعی-اشرافی علما و مفتیان سنتی (نظیر خاندان شیخ) برخوردار نیستند. لذا در عرصه عمومی بیشتر بر تبلیغات و تاثیرگذاری بر افکار عمومی تکیه کرده اند. این جنبش از دهه ۱۹۸۰ به تدریج در تقابل با گفتمان رسمی دینی و پادشاهی عربستان نضج گرفت و در دهه ۱۹۹۰ به اشتهار رسید. صحویون در برابر محافظه کاری شدید اجتماعی و پراگماتیسم سیاسی علمای دولتی و رژیم سعودی جبهه گرفته و محافظه کاری اجتماعی را به همراه دولت اسلامی-انقلابی طلب کردند. به عبارت دیگر آنان منادی نوعی اسلام سیاسی (وهابی) شدند. به طور کلی صحوه چهار دوره متمایز را از سر گذرانده است:

- دوره منازعه ایدئولوژیک با حکومت (۱۹۹۰-۱۹۹۴)

- دوره حبس و زندان رهبران (۱۹۹۴-۱۹۹۹)
- دوره همکاری و هماهنگی پراگماتیستی با حکومت (۱۹۹۹-۲۰۰۸)
- دوره اصلاح طلبی مدنی (۲۰۰۸ تا کنون)

نقطه عطف گذار صحوه از منازعه به همکاری، ۱۱ سپتامبر و تحولات ناشی از آن از جمله مطرح شدن بیش از پیش تروریسم و خشونت بوده است. در واقع جنبش صحوه بعد از ۱۱ سپتامبر و تحولات ناشی از آن برخلاف دوره‌های پیشین، دیگر جنبش یکدست و مشخصی نیست. امروز صحوه طیف گسترده‌ای از شیوخ و روشنفکران را در بر می‌گیرد. از برخی روشنفکران و علمای منتقدی که به انقلاب خشونت‌آمیز معتقد بوده و خواهان سرنگونی پادشاهی‌اند تا اسلام‌گرایان میانه‌رو خارج‌نشین، لیبرال‌ها و کسانی که به همراهی با رژیم ادامه می‌دهند. این ملاحظات ما را ناگزیر ساخت تا به مطالعه آرای مخاطب شخص یا اشخاص معینی بپردازیم.

از این میان به برجسته‌ترین و مهم‌ترین متفکر کنونی صحوه یعنی شیخ سلمان العوده (۱۹۵۵-اکنون) در دوره چهارم جنبش خواهیم پرداخت. با در نظر گرفتن نکات فوق پرسش اصلی پژوهش حاضر چنین است: تحول در شبکه معنانشناسی جنبش صحوه در دوره‌های متقدم و متأخر چگونه است؟ همچنین این پرسش را به عنوان پرسش فرعی در نظر گرفته‌ایم که این تحول چه نسبتی با خشونت و مدارا داشته است؟ برای پاسخ هر چه صحیح‌تر و ممانعت از طبقه‌بندی‌های ناروا و سطحی چنانچه اشاره کردیم در گام نخست از نظریه شبکه معنانشناسی توشیهیکو ایزوتسو، اسلام‌شناس ژاپنی به عنوان چارچوب نظری بهره گرفته‌ایم تا در گام دوم بتوانیم به رهگیری خشونت و مدارا در دوره‌های متقدم و متأخر جنبش صحوه بپردازیم.

پیشینه پژوهش

بطور کلی در این موضوع با قَلت پژوهش‌ها و منابع فارسی و انگلیسی مواجهیم. در این میان به مهم‌ترین آثار موجود اشاره خواهیم کرد. کتاب عربستان سعودی و جریان‌های اسلام‌گرای جدید نوشته مضاوی الرشید^۱ به بررسی روابط حکومت پادشاهی عربستان و نیروهای اجتماعی این کشور پرداخته است. این کتاب که به همت رضا نجف زاده به فارسی ترجمه شده، روایتی جدید از کشمکش روایت رسمی دینی با روایت‌های غیررسمی و منتقد دینی از جمله جنبش صحوه و نیروهای جهادی را به نمایش می‌گذارد. این کتاب اثر شایسته‌ای برای شناخت تاریخ تکوین و تحولات جنبش صحوه از دهه ۸۰ میلادی تا پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ است.

۱. استاد انسان‌شناسی دین در دپارتمان الهیات و مطالعات دینی کینگز کالج لندن و استاد مطالعات خاورمیانه در مدرسه

کتاب وهابیت و عربستان سعودی نوشته دیوید کامنیز و ترجمه مجتبی فاضلی نیز اثر دیگری در این رابطه است. کامنیز با اقامت پنج‌ماهه در ریاض و ارتباط با مرکز مطالعات اسلامی ملک فیصل و آشنایی نزدیک با زمینه‌های دینی و اجتماعی - سیاسی عربستان سعودی شمای کلی‌ای از تکوین و رشد وهابیت و ممزوج شدن با امر سیاسی تا چالش‌های پیش روی آن ارائه می‌دهد. بطورکلی عمده آثاری که به زبان فارسی در مورد ریشه‌های منازعات فکری در عربستان سعودی به نگارش و ترجمه درآمده‌اند، به چگونگی نضج مذهب و اندیشه وهابیت اختصاص پیدا کرده و محتوای آن‌ها تصویری از غیریت‌سازی و ردّ وهابیت با تمسک به استدلال‌های کلام شیعی است.

کتاب تاریخ عربستان سعودی^۱ اثر دیگر مضاوی الرشید به زبان انگلیسی که انتشارات دانشگاه کمبریج در سال ۲۰۰۲ آن را به چاپ رسانده است. در این کتاب مؤلف هر فصل را به موضوع خاصی اختصاص داده است؛ از سیاست و جامعه عربستان پیش از تشکیل پادشاهی سعودی گرفته تا پیدایش دولت-ملت نوین، کنترل‌های سیاسی، اختلافات سیاسی، جنگ خلیج فارس و پیامدهای آن و روایت‌های دولتی و روایت‌های مدنی از سیاست و جامعه در عربستان سعودی. مقاله جریان نوسلفی‌ها در دوران معاصر به قلم ذبیح الله نعیمیان نیز اثر قابل توجهی در باب آشنایی با آرای مشایخ صحوه است. این مقاله اگرچه وارد جدال‌های فقهی و کلامی می‌شود که از حوصله پژوهش پیش‌رو خارج است، اما درصدد است شناخت قابل قبولی از مختصات فکری و اندیشگی صحویون پیش چشم مخاطب قرار دهد. باتوجه به آنچه که از نظر گذراندیم، وجه تمایز و جنبه نوآورانه اثر پیش‌رو از پژوهش‌هایی که ذکر شد شناخت تاریخ تکوین و تحولات جنبش سیاسی-فکری صحوه در پیوند آن با امرسیاسی و همچنین رهگیری نسبت آن با خشونت و مدارا است. این پژوهش در بند نزاع‌های کلامی در تأیید یا ردّ مبانی اعتقادی این جنبش و سرچشمه آن یعنی وهابیت نیست؛ چیزی که بسیاری از تحقیقات به زبان فارسی را دلمشغول خود کرده است. درواقع پژوهش پیش‌رو تا آنجا وارد سرچشمه‌های عقیدتی این جنبش می‌شود که متضمن ربط وثیق آن با امرسیاسی، خشونت و مدارا باشد.

چارچوب نظری

توشیهیکو ایزوتسو، اسلام‌شناس ژاپنی در کتاب خدا و انسان در قرآن معناشناسی را این‌گونه تعریف می‌کند: «معناشناسی را می‌توان علمی زبان‌شناختی دانست که با تجلی معنا^۲ در وسیع‌ترین حوزه آن سروکار دارد. به عبارت دیگر هر چیزی که می‌تواند

1. A History of Saudi Arabia

2 meaning

دارنده معنایی تصور شود، جزو موضوع معناشناسی قرار می‌گیرد. امروز معنی از این لحاظ مسائل مهمی را از زبان‌شناسی محض، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه تحلیلی و منطق و... در برمی‌گیرد (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۳). در واقع معناشناسی تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات و واژگان کلیدی زبان به‌منظور کشف جهان‌بینی فردی و گروهی سیاسی است. در معناشناسی، زبان نه‌تنها وسیله‌ای برای ارتباط یابی با دیگران و اندیشیدن بلکه وسیله‌ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی است که پیرامون ما است. به عبارتی معناشناسی را باید علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در دوره‌ای تاریخی دانست که به‌وسیله تحلیل روش‌شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ای که آن ملت برای خود فراهم آورده در کلمات کلیدی و واژگان اصلی زبان آن ملت متجلی شده است (همان: ۴).

در سایه مباحث نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی به‌روشنی می‌توان معناشناسی را دریافت. نشانه‌شناسی به‌عنوان یک رویکرد زبانی هدف خود را توضیح چگونگی معنادار شدن جهان برای افراد قرار می‌دهد. در حقیقت هنگامی که درباره تفهّم و زبان سخن به میان می‌آید، قبل از هر چیز مفهوم معنا به ذهن‌خطور می‌کند (منوچهری، ۱۳۹۲: ۷۹). تفهّم از طریق زبان با سازوکار معنادهی یا معنایابی همراه می‌شود. به نظر ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی معنای واژگان را نه در فرهنگ لغت، بلکه باید در زمینه‌ی خاصی از گفتار که مدنظر است، جستجو کنیم. به تعبیر برایان مگی، «پژوهشی خاص و مشخص در کاربرد واقعی واژه یا مفهومی واقعی در موقعیتی واقعی» (مگی، ۱۳۸۹: ۵۴۵). اصطلاح موقعیت واقعی حائز اهمیت است. مراد از این اصطلاح این است که هیچ نقطه‌ای بیرون از بازی‌های زبانی نیست.

الف: معناشناسی و کتاب مقدس

ایزوتسو با مقدمات فوق به معناشناسی قرآن می‌پردازد. در معناشناسی قرآنی باید به معنی جهان‌بینی قرآنی یعنی طرز نگرش قرآن نسبت به جهان توجه نمود. «فرض اصلی در معناشناسی قرآن این است که مفاهیم و واژگان در قرآن جدید و بدیع نیستند و مضافاً منفصل و منقطع از یکدیگر به کار نرفته‌اند، بلکه در پیوند و ارتباطی جدید و نزدیک با یکدیگر بوده و معنا نیز از این طریق به دست می‌آید. به عبارت دیگر این واژه‌ها در میان خود گروه‌های بزرگ و کوچک گوناگون ساخته و این گروه‌ها نیز مجدداً با یکدیگر پیوند می‌خورند و نهایتاً یک کل منسجم و سازمان‌یافته به صورت شبکه‌ای درهم‌تنیده‌ی تصویری ایجاد می‌شود». چنانچه ذکر شد می‌توان گفت اکثر واژگان قرآن پیش از ظهور اسلام و نزول قرآن به دیگر

شبکه‌های معناشناختی تعلق داشتند. با ظهور اسلام این واژگان در کنار یکدیگر قرار گرفته و یک شبکه معناشناختی را ترتیب داده‌اند.

ذکر مثالی در این باره به وضوح هرچه بیشتر بحث کمک خواهد کرد. به‌عنوان مثال می‌توان به واژه «الله» اشاره کرد. این واژه که یکی از اصلی‌ترین واژه‌های قرآن است و نقشی قطعی در تشکیل جهان‌بینی قرآنی دارد، به‌هیچ‌وجه واژه‌ای تازه وضع شده نیست (ایزوتسو، پیشین: ۴). الله قبل از ظهور اسلام نام یکی از خدایان بوده و اعراب حتی وی را خالق آسمان و زمین می‌دانستند و ظاهراً در کنار خدایان دیگر عالی‌ترین و بلندمرتبه‌ترین خدا در سلسله‌مراتب خدایان بوده است. این نکته در برخی از آیات قرآن نیز مورد اشاره قرار گرفته است (همان: ۷). اما با ظهور اسلام و نزول قرآن، الله نه تنها برترین خدا در سلسله‌مراتب خدایان بلکه به‌عنوان خدای یگانه و مطلق معرفی شد و دیگر خدایان به‌عنوان خدایان باطل و جعلی دانسته شدند. لذا با پذیرش اسلام الله با معنای دیگری در شبکه معناشناختی جدید طرح گردید.

به عبارت دیگر با اطلاق واژه الله برای تنها یک خدا، از دیگر خدایان سلب معنا شد. کلمه الله از این نظر که کلمه کانونی قرآن نیز هست واجد اهمیت فراوانی است. این نکته در حوزه‌های دیگری از مکاتب فقهی و کلامی گرفته تا حوزه‌هایی چون جامعه و سیاست نیز جاری است. به عبارت روشن‌تر در عموم حوزه‌های نظری و عملی اسلام، «الله» کلمه کانونی است. این مسأله برای واکاوی جوهر اندیشه‌های جنبش‌های سیاسی اسلامی نیز صادق است. مفهوم «حاکمیت الله» که شعار سیاسی-اجتماعی بسیاری از جنبش‌ها و گروه‌های اسلامی در کشورهای خاورمیانه بوده، کلمه کانونی شبکه معناشناختی آن‌ها در زیست سیاسی-اجتماعی است.

ب: معنای اساسی و معنای نسبی

در معناشناسی، واژگان دارای دو معنای اساسی و نسبی هستند. معنای اساسی یا ذاتی معنایی است که همواره همراه واژه در هر شبکه و نظام معناشناختی به طور ثابت و ایستا است. به عبارتی این معنا به شیوه‌ای ذات‌گرایانه قرابت نزدیکی به معنای لغوی واژه‌ها دارد. معنای نسبی چنان که از نامش پیدا است، دارای معنای عَرَضی و کاملاً وابسته به شبکه معناشناسی‌ای است که واژه در آن به کار رفته است. به گفته ایزوتسو معنای نسبی چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص به معنای اساسی الحاق می‌شود و در نظام جدید معناشناختی نسبت به کلمات مهم دیگر ارتباط گوناگون پیدا می‌کند (ایزوتسو، پیشین: ۱۴). برخی پژوهشگران بیان دیگری از معنای اساسی و نسبی ارائه داده‌اند. به عبارت دقیق‌تر در این روند نشانگی، لفظ بر معنایی که ظاهر لفظ لازم می‌آورد دلالت دارد که ناظر به معنای اساسی است، سپس شنونده از آن معنا از طریق استدلال به معنای دیگر می‌رسد که ناظر به معنای نسبی است (ابوزید، ۱۳۹۴: ۳۰۶).

ج: جهان بینی معناشناختی

چنانچه اشاره شد در روش معناشناسی واژه‌ها و کلمات دارای دو معنی اساسی و نسبی هستند. معنای نسبی هر واژه بسته به این که در کدام شبکه معناشناختی قرار گیرد متنوع و متکثر است. لذا در معنای نسبی نمی‌توان میان یک واژه و معنای آن (و یا میان دال و مدلول به تعبیر ساختارگرایان) به صورت مطلق ارتباطی برقرار کرد. با فرض این مطلب، می‌توان نتیجه گرفت که هر شبکه معناشناختی پایه‌گذار و مبدع یک جهان بینی خاصی است.

جهان بینی‌هایی متنوع و متکثر که محصول نسبی و متنوع بودن معنای واژگان و کلمات هستند. در حقیقت معنای نسبی کلمه علاوه بر دانش تخصصی زبان شناختی نسبت به کلمه، نیازمند کاوش و تحقیق دقیق در وضع فرهنگی زمانه‌ی آن است زیرا آنچه معنای نسبی یک کلمه خوانده می‌شود، چیزی جز تجلی عینی یا تبلور روح فرهنگ و بازتاب صحیح تمایل کلی روان شناسی اجتماعی که کلمه را بخشی از واژگان خود به کار می‌برد نیست (ایزوتسو، پیشین: ۲۱). با عنایت به آنچه در باب معناشناسی ذکر شد، به شبکه‌ی معناشناسی جنبش صحوه در دوره‌های متقدم و متأخر آن خواهیم پرداخت. برای این منظور، نخست اشاره موجز به تاریخ پیدایش صحوه در عربستان سعودی حائز اهمیت است.

جنبش صحوه

الف: تاریخچه صحوه

هسته‌ی اصلی شکل‌گیری دولت مدرن سعودی چنانچه استفان لکروی به خوبی اشاره کرده است، ائتلاف شمشیر محمد بن سعود و دعوت مذهبی محمد بن عبدالوهاب در ۱۷۴۴ در قلب نجد، منطقه مرکزی عربستان، بوده است (Lac-roix, 2011, 8). همین ائتلاف دستمایه‌ی حضور دو طبقه‌ی الیت مجزاً - و در عین حال مسلط - در دولت مدرن سعودی از ۱۹۳۲ شد که قدرت را بین خود تقسیم کردند. الیت سیاسی منحصر در اختیار نسل محمد بن سعود، و الیت مذهبی در ابتدا حول محور محمد بن عبدالوهاب و فرزندان وی بود. ترتیبات سیاسی به این شکل تعیین شده بود: علما متون مقدس را تفسیر، و شاهزادگان حکومت می‌کردند. به این صورت که راه‌هایی را تعریف می‌کردند که طی آن تفاسیر علما به نفع مصلحت عمومی (المصالح العامه) - در همه‌ی زمینه‌هایی که در آن متون مقدس ساکت بودند، به شرطی که با هیچ اصل واضح شرعی مغایرت نداشته باشند - عملیاتی می‌شد.

به تدریج برخی از زمینه‌ها (دیگر) مانند روابط با قدرت‌های خارجی به ویژه کشورهای غیرمسلمان منحصر و وابسته به شاهزادگان شناخته شد. این موضوع

گویای این مطلب است که چرا علمای سنتی وهابی با ائتلاف عربستان سعودی با بریتانیا در اوایل قرن بیستم و ایالات متحده پس از ۱۹۴۵ مخالفت نکردند. با این وصف کم کم دو عرصه‌ی کاملاً مجزا شکل گرفت: حوزه‌ی مذهبی و حوزه‌ی سیاسی که هر کدام در انحصار دو الیت مربوطه بود (Lacroix, 2011, 8). این روند تا دهه‌ی ۷۰ و ۸۰ میلادی ادامه یافت، اما در دهه‌ی ۹۰ به‌ویژه با محوریت جنگ خلیج فارس و نزدیکی بیشتر هیأت حاکمه‌ی سعودی با آمریکا از بیم بحران امنیتی خلیج فارس، از دل سنت وهابی روحانیونی^۱ برخاستند که این ائتلاف را به چالش کشیده و آن را نامشروع قلمداد کردند. به عبارت دیگر، در این لحظه‌ی تاریخی (جنگ خلیج فارس) جنبش صحوه انفکاک سنتی ساختار دینی و سیاسی را به چالش کشیده و خواستار بازگشت به تعالیم ارتدوکس محمد بن عبدالوهاب شدند.

ب: صحویون در مقابل وهابیت رسمی

برای ایضاح بیشتر باید اذعان کرد که ریشه‌های پیدایش این جنبش در سال‌های قبل از دهه‌ی ۹۰ به تأسیس دانشگاه در عربستان و پیدایی رشته‌ها و مطالعات دینی غیرسنتی بازمی‌گردد که به تدریج موجب شکاف در جامعه مدنی و حوزه غیر دولتی شد. به عبارت دیگر با ورود نسبی تجدد و دانشگاه به کشور، جامعه مدنی به دو حوزه اتباع سرسپرده دولتی و حوزه‌ی افسوززدا^۲ از قدرت دینی و سیاسی تقسیم شد. برای حوزه دوم، اسلام مناسک‌گرا و شریعت‌محور به تنهایی کافی نبود. در واقع باید گفت از درون سنت وهابی و در میان افرادی که بر پایه تعالیم آن رشد کرده بودند، صداهایی شنیده شد که از وهابیت زیر تسلط قدرت سیاسی ناخرسند بودند.

علمای صحوی^۳ گفتمان دینی-سیاسی وهابیت رسمی را تقییح می‌کردند. آنان با الهام از آموزه‌های محمد ابن عبدالوهاب، در مورد دولت سعودی کنونی و علمایش تردیدهایی جدی داشتند و آشکارا آن‌ها را انحراف از تعالیم رهایی‌بخش شیخ قلمداد می‌کردند. به باور آنان رژیم کنونی قادر به اجرای روح پیام اولیه نبوده است. آنان تأکید می‌کردند که علمای وهابی کنونی از تعلیم نسل اول علمای مقتداری که در برابر سلاطین سعودی سابق استقلال خود را حفظ کرده بودند، جدا شده‌اند (الرشید، ۱۳۹۳: ۱۰۷). بر این اساس، می‌توان میان تعالیم صحوی‌ها و نیای مذهبی‌شان یعنی ابن تیمیه و محمد ابن عبدالوهاب پُلّی زد. ابن تیمیه در تلاش برای زدودن و پالایش آنچه اضافات و تحمیلات بر اسلام اولیه می‌خواند - از پیدایش فرقه‌ها گرفته تا مباحث فلسفی و کلامی و... - بود (قادری، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

۱ لازم به ذکر است که روحانیون صحوی در مقایسه با علمای سنتی، رسمی و متنفذ سعودی از خانواده‌های اشراف مذهبی که عمدتاً از خاندان شیخ - یعنی نوادگان محمد بن عبدالوهاب - بودند، شمرده نمی‌شوند و لذا اعتبار چندانی در میان مقامات عالی‌رتبه و خاندان پادشاهی نداشتند.

۲ آن‌ها اغلب روحانیون ناشناخته‌ای بودند که علاوه بر تحصیلات دینی سنتی، دارای تحصیلات دانشگاهی هم بوده‌اند و به تدریج با انتشار آثار خود و همچنین مصاحبه با رسانه‌های مشهور عربی به شهرت رسیدند.

به همین‌سان برجستگان صحوه نیز به پالایش اضافات و انحرافات از تعالیم ابن تیمیه و شیخ توسط قدرت سیاسی و گفتمان دینی مستقر و لزوم بازگشت به گفتمان رهایی‌بخش وهابیت اولیه تأکید داشتند. البته برخی از علما و روشنفکران صحوی، از محافظه‌کاری اجتماعی وهابی دفاع می‌کردند، اما بعد دینی-سیاسی این سنت را رد کرده و به نوعی ندای اسلام سیاسی سر داده بودند.

در گفتمان وهابی رسمی، صحوه محصول تفاسیر مذهبی بیگانه و جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرا نظیر اخوان المسلمین مصر و سوریه، ایدئولوژی‌های طرفدار سید قطب و جریان‌های جهادی است. برخی مطالعات بر تأثیر افرادی چون محمد قطب و شیخ سرورالدین زین الدین بر صحویون تأکید کرده‌اند. بسیاری از پژوهشگران خارجی در دنیای انگلیسی‌زبان نیز جنبش صحوه را ثمره و محصول درهم‌آمیزی سنت اخوانی و وهابی می‌دانند (McCants & Alterman, 2012: 152). اما مهم این است که صحوه را پدیده سعودی مستقلی بدانیم که در قالب فعال‌گرایی سیاسی این کشور ریشه دارد. در یک کلام می‌توان گفت صحوه جنبشی است که به دنبال بازافسون‌گری جهان سیاسی افسون‌زدایی شده است (همان: ۱۲۸).

ج: ادوار صحوه

با در نظر گرفتن یک سیر تاریخی می‌توان صحوه را به چهار دوره زمانی تقسیم کرد:

- دوره منازعه ایدئولوژیک با دولت (۱۹۹۴-۱۹۹۰)
- دوره حبس و زندان (۱۹۹۴-۱۹۹۹)
- دوره همکاری و اتحاد با دولت (۱۹۹۹-۲۰۰۸).
- دوره اصلاح‌طلبی مدنی (۲۰۰۸ - تا کنون) (حسینی، ۱۳۹۶: ۶۳).

ج-۱: منازعه ایدئولوژیک با دولت

آنچه تا کنون در باب چگونگی تکوین صحوه و جوهره اندیشه‌ها و مواضع‌شان گفته شد پتانسیل آنان در ایستادگی در برابر قدرت سیاسی و گفتمان رسمی دینی را شکل می‌داد. این دوره با نقطه‌ی عطف جنگ خلیج فارس در ۱۹۹۰، دوره‌ی اوج ارجاعات به اسلام سیاسی و نفی پراگماتیسم سیاسی طبقه حاکمه و علمای رسمی بود.^۱

ج-۲: حبس و زندان

۱. سفر الحوالی، از پیشگامان جنبش صحوه در ماجرای لشکرکشی آمریکا به خلیج فارس در ۱۹۹۰ نه تنها به مخالفت با آن برخاست، بلکه با اتخاذ مواضعی توانست توجه بسیاری از مسلمانان را که از مواضع انفعالی به تنگ آمده بودند، متوجه خود سازد و این چنین روحیات ایدئولوژیک اسلام‌گرایان فعال را شارژ کند. او توانست با سخنرانی‌های فراوانی که به‌وسیله نوارهای کاست در بسیاری از کشورهای اسلامی نفوذ کرد، به بیداری اسلامی دامن زند. کتاب‌های مشهور او با عنوان «وعده کیسینجر و اهداف آمریکا در خلیج فارس»، «قدس بین وعده حق و وعده غیر حق» نمونه بارز جهت‌گیری‌های ضدآمریکایی اوست (نعیمیان، ۱۳۸۶، ۷۶).

در سال‌های ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۳ نامه‌های زیادی از طبقات مختلف اجتماعی به خاندان حاکم و شخص پادشاه نوشته می‌شد که محتوای اکثریت آن‌ها گوشزد نمودن لزوم اصلاح ساختار سیاسی و اجتماعی و همچنین کارآمدسازی گفتمان رسمی دینی بود. انتشار سخنرانی‌های علمای صحوی در نقد سیاست‌های خاندان پادشاهی و همچنین اشاعه‌ی تعالیم اسلام سیاسی که با روح محافظه‌کاری علمای رسمی در تضاد بود، به دستگیری و حبس آنان تا سال ۱۹۹۹ انجامید!

ج-۳: همکاری و اتحاد با دولت

نقطه عطف گذار صحوه به مرحله سوم، واقعه ۱۱ سپتامبر و موج خشونت‌ی که شهرهای سعودی را فراگرفت، بود. صحوی‌های برجسته در برابر فرصتی که رژیم برای تحت فشار قرار دادن آن‌ها پیدا کرده بود، در موضع دفاعی قرار گرفتند. رژیم با دستگاه‌های تبلیغاتی خود خشونت جهادی را محصول اندیشه‌ها و آرای صحویون قلمداد کرد. رژیم با این تبلیغات دو هدف را دنبال می‌کرد: از یک سو دامان خود را از تروریسم که ادعای غربی‌ها و دولت آمریکا بود پاک کند و از سوی دیگر اتهامات غربی‌ها که متوجه خود رژیم بود را متوجه اپوزیسیون جهادی نماید و توجیهی برای پاکسازی آن‌ها بیابد. لذا علمای صحوی در مقام رد اتهامات رژیم و تبرئه نمودن خویش برآمده و علیه مواضع جهادیون تاحدودی جانب رژیم را گرفتند.

ج-۴: اصلاح طلبی مدنی

در آستانه خیزش‌های عربی، صحویون خود را به عنوان فعالان سیاسی صلح طلب و مسالمت جویی که در جستجوی اصلاح رژیم هستند، معرفی کردند. در حقیقت خیزش‌های عربی منجر به تجدید قوای آن‌ها شد. به بیان جزئی‌تر، زمانی که دو حزب اسلامگرای النهضه در تونس و اخوان المسلمین در مصر به قدرت رسیدند، صحویون سعودی از فعالان سیاسی تونس، مصری، لیبیایی، یمنی و سوری که خود را هواداران بیداری اسلامی می‌خواندند، حمایت کردند. بسیاری از صحویون تحولات سوریه را تماماً زیر ذره بین سیاست‌های فرقه‌گرایانه دانسته و شورشیان و معترضین سوریه را هواداران تجدید حیات اهل سنت در مقابل هژمونی اقلیت علوی در نظر گرفتند (Rasheed-Al, 2014).

شبکه معناشناسی متقدم صحوه؛ اسلام سیاسی و ایدئولوژیک

۱. امیر نایف بن عبدالعزیز، وزیر کشور وقت عربستان، در ذی‌قعدة ۱۴۱۴ هـ.ق با ارسال کتاب وعده کیسینجر، دستور پادشاه عربستان برای بررسی وضعیت کتاب‌ها و سخنرانی‌های ماه محرم سفر الحوالی و سلمان العوده را به هیئت کبار العلما ابلاغ کرد. چند روز پس از آن (۳/۴/۱۴۱۴ هـ.ق)، بن باز، مفتی عام عربستان و رئیس هیئت کبار العلما، نتیجه بررسی در دوره چهل و یکم این هیئت را که در طائف منعقد شده بود، بدین صورت به وزیر کشور اعلام کرد: «به اجماع اعضا مقرر گشت آنان در کمیته‌ای با حضور دو تن از علما به انتخاب وزیر «شئون اسلامی، اوقاف، تبلیغ و ارشاد» حاضر شوند و عذرخواهی کنند و در غیر این صورت، از برقراری سخنرانی و دروس عمومی ممنوع خواهند شد (نعیمیان، ۱۳۸۶، ۷۶)». با عدم پذیرش عذرخواهی از سوی الحوالی و العوده، آن دو به زندان افتادند.

در این بخش با عنایت به چارچوب نظری معنانشناسی ایزوتسویی درصددیم تا با رهگیری مهم‌ترین واژگان تشکیل‌دهنده‌ی شبکه‌ی معنانشناسی صحره در دوران متقدم، آن را بازشناخته و سپس ارتباط علی-معنایی این واژگان با یکدیگر را دریابیم. این مهم ظرفیت نظری قابل‌توجهی پیش‌روی می‌نهد تا نوع، میزان و شدت خشونت در عرصه‌ی عمومی عربستان سعودی در دو دهه‌ی اخیر را دریابیم. این شبکه‌ی معنایی متشکل از واژگانی چون توحید، هجرت، تکفیر و جهاد بوده که با یکدیگر در ارتباط علی و متقابل هستند. این شبکه بر لزوم حاکمیت شریعت بر ساختار قدرت سیاسی برای پالودن آن از هر گونه شرک و انحراف -که دامن‌خاندان پادشاهی را در دهه‌ی ۸۰ و ۹۰ میلادی گرفته بود- و بازگشت آن به تعالیم اولیه‌ی وهابیت تأکید می‌کند. اساساً از دریچه‌ی این شبکه معنایی -که همسو با نظریات حکومت اسلامی در این برهه‌ی تاریخی است- پیوند مذهب با قدرت سیاسی به نحوی که دومی مجری اولی باشد، ناظر به ماهیت دولت اسلامی است.

الف: توحید

توحید را می‌توان -به تعبیر ایزوتسو- واژه‌ی کانونی شبکه‌ی معنانشناسی اولیه‌ی صحره و همچنین سنت وهابیت رسمی در نظر گرفت، زیرا این دو به یک نیای مشترک -تعالیم محمد بن عبدالوهاب- می‌رسند. تفاوت معنای توحید در شبکه‌ی معنانشناسی صحره و وهابیت رسمی به تفاوت در معنای نسبی این واژه در دو دستگاه معنانشناختی باز می‌گردد. معنای نسبی توحید در صحره‌ی متقدم بار معنایی تجدیدنظرطلبانه و انقلابی، و در وهابیت رسمی بار معنایی محافظه‌کارانه نسبت به قدرت سیاسی تولید می‌کند.

محمد ابن عبدالوهاب در مهم‌ترین اثرش، «التوحید» به شرح و تفصیل اندیشه‌هایش حول محور توحید پرداخت. چنانچه در معنانشناسی قرآنی از نظر ایزوتسو از نظر گذراندیم، توحید در قرآن با کلمه کانونی الله در مقابل شرک آورده شده است. اساساً معنای اساسی «شُرک» چندخدایی است. بخش زیادی از گفتمان وهابی به برشمردن اعمالی می‌پردازد که موجب شرک‌اند. «شاید برجسته‌ترین وجه آموزه‌های شیخ محمد و همچنین جنبش وهابیت تأکید بر اعلان، فهم و ابراز این عقیده است که ایمان به وحدانیت خدا، شرط کافی برای مسلمان شدن نیست بلکه افزون بر آن، فرد باید در همه حال از پرستش هر چیزی جز خدا دوری کند. (کامنیز، پیشین: ۳۸)»

وی در فصل ششم کتاب توحید، حدیثی از پیامبر(ص) نقل کرده و سپس برداشت خود از این حدیث را شرح می‌دهد. او می‌نویسد: «پیامبر اسلام فرمود: هرکس شهادت دهد که هیچ خدایی جز خدای یکتا نیست و از پرستش هر چیز

دیگر سرباز زند، خداوند خون و مال و جانش را مصون می‌دارد(همان: ۳۹).» در تبیین و تشریح معنای اساسی «لا اله الا الله»، اگرچه حدیث موردنظر دارای موضعی ایجابی است اما تفسیرابن عبدالوهاب، دارای موضع سلبی است. این موضع از آن رو است که طبق تفسیر ابن عبدالوهاب به همان نسبت که توحید مصونیت‌زا است، دوری از توحید و فروغلتیدن به دامان شرک، مصونیت‌زدا است و خون و مال و جان انسان‌ها را به مخاطره می‌اندازد. به‌طورکلی نصوص مستند در این رساله، به پنج نکته کلیدی اشاره می‌کنند:

- درون‌مایه اصلی همه آن‌ها وجوب ابراز دشمنی آشکار با کافران و مشرکان است.^۱
- در نتیجه مؤمنان نباید به آن‌ها وفادار بمانند^۲ یا از آن‌ها پیروی کنند.^۳
- خداوند این‌ها را واجب کرده است تا از گمراهی مؤمنان جلوگیری کنند چراکه مشرکان در پی گمراه ساختن آنان از صراط مستقیم‌اند.^۴
- مؤمن به‌صرف هم‌نشینی با مشرکان از زمره آنان خواهد بود.^۵
- وسوسه‌های دنیوی می‌تواند اراده مؤمن را ضعیف کند و آن را برای خروج از دین آماده سازد^۶ (همان).

با این توضیح می‌توان دریافت معنای اساسی توحید در شبکه معناشناختی قرآنی -به تعبیر ایزوتسو- که «ایمان قلبی» به خدای یگانه بود، در تعالیم وهابیت رسمی (ارتدوکس) دارای معنای نسبی «ایمان عملی» به خدا می‌شود که پتانسیل بالقوه‌ای را برای طرد افراد درون مرزهای ایمانی فراهم می‌کند. این معنای نسبی جدید -چنانچه اشاره شد- مخرج مشترک صحوه و وهابیت رسمی است. این در حالی است که ائتلاف تاریخی دین و سیاست در شکل‌گیری دولت مدرن سعودی و بالطبع نفوذ تمیّات قدرت در وهابیت ارتدوکس به تدریج این مشرب مذهبی را دارای درونمایه‌ی محافظه‌کارانه کرده بود. از این‌رو صحوه با تحفظ درونمایه‌ی فعال‌گرا و رهایی‌بخش وهابیت اولیه، محافظه‌کاری و انقیاد وهابیت رسمی نسبت قدرت سیاسی را به معنای شرک قلمداد کرد.

تأکید بر فعال‌گرایی سیاسی صحوه وجه سلفی این جنبش را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، ندای بازگشت به تعالیم و جنبش سیاسی -فکری محمد ابن عبدالوهاب و نفی تهی شدن سیاست از دین برای علمای صحوی تجلّی بارز توحید در عرصه‌ی

۱. مجادله: ۲۲ - توبه: ۲۳.

۲. آل عمران: ۲۸ - مائده: ۵۱، ۵۵، ۸۱ - هود: ۱۱۳ - ممتحن: ۳-۱.

۳. آل عمران: ۱۴۹ - انعام: ۱۲۱.

۴. البقره: ۱۴۰، ۱۴۵، ۲۱۷ - کهف: ۲۰.

۵. نساء: ۱۴۰ - اعراف: ۱۷۵ - حدیث ابوداود.

۶. نحل: ۱۰۶، ۱۰۷ - حج: ۱۱ - توبه: ۲۴ - محمد: ۲۵، ۲۸ - حشر: ۱۱ - مائده: ۵۴، ۵۵.

عمومی بوده است. لذا در اندیشه آنان «توحید» صرفاً دعوت به یگانگی خداوند نیست بلکه پالودن عمل مذهبی و سیاسی از شرک است. به همین جهت تکلیف اساسی برای صحوی‌ها در دوره‌ی متقدم، دعوت اسلامی است؛ دعوتی که به تأسیس حکومت اسلامی و اجرای شریعت و نه صرفاً پیراستن دین از شرک می‌انجامد.

ب: هجرت

دومین واژه در شبکه‌ی معنانشناختی متقدم صحوه، هجرت است. با عنایت به معنای نسبی توحید و دوری از شرک، اگر حفظ ایمان و موحد بودن موجب فشارهای اجتماعی باشد و تعامل‌های روزمره با مشرکان مایه عُسر و حَرَج شود، دلیلی بر وجوب مهاجرت است. در نوشته‌های محمد بن عبدالوهاب بر هجرت تأکید نشده اما او هر مسلمانی را که توانایی اجرای مناسک دینی ندارد را موظف به هجرت می‌داند (همان). لذا معنای اساسی هجرت ناظر به مسلمان مؤمن و موحدی است که ناچار به ترک جامعه‌ای است که اکثریت را غیرموحدان و مشرکین تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر معنای اساسی هجرت در سنت اسلامی، دارای بار معنایی سلبی و ناظر بر اپوزیسیونی بود که در اثر فشارها و تنگناها ترک وطن می‌کرد.

این در حالی است که با تشکیل دولت سعودی در دوران مدرن معنای اساسی این مفهوم تغییر کرده و دارای معنای نسبی شده که طی آن این واژه دارای بار معنای ایجابی گردید. به عبارت دقیق‌تر، در وهابیت رسمی سعودی، هجرت ناظر بر مؤمنانی شد که باید در زیر چتر این دولت قرار گیرند، زیرا تنها دولت مشروع جامعه‌ی مؤمنان در دوره حاضر قلمداد می‌شد. در قرن بیستم دولت سعودی با توسل به این اصل از مسلمانان حقیقی می‌خواست که علاوه بر ترک سرزمین سنتی‌شان، سبک زندگی‌شان را نیز تغییر داده و به معنای واقعی کلمه عامل به توحید شوند و سپس به سرزمین حرم مهاجرت نمایند.

«از این رو اقامت در این سرزمین، اجباری و مسافرت به سرزمین نامسلمانان که علاوه بر سرزمین‌های مسیحیان و یهودیان، سرزمین‌های سایر مسلمانان را هم دربر می‌گرفت، ممنوع شد، زیرا صرف این که دیگر مسلمانان جزو اهل قبله تلقی می‌شدند، جوازی بر اقامت مسلمانان حقیقی در سرزمین‌های آنان نبود (همان)»^۱. این مسئله بالطبع از یک اصل عقیدتی و کلامی وارد دستگاه فقهی حنبلی-وهابی نیز شد. با این حال چنانچه پیش از این نیز اشاره شد، این اصل فقهی و کلامی مانند اصول دیگر تابع ملزومات سیاسی و اقتصادی بود. به عبارت دیگر تقدم امر سیاسی بر امر دینی در مسئله‌ی هجرت نیز قابل رهگیری است.

ج: تکفیر

سومین واژه در شبکه معنانشناختی متقدم صحوه را می‌توان تکفیر قلمداد کرد.

۱. بدگمانی علمای رسمی و سنتی سعودی به مهاجرت از سرزمین حجاز (عربستان سعودی کنونی) به‌ویژه برای جوانان و زنان که در فتاوی ایشان قابل رهگیری است را از این زاویه می‌توان تحلیل کرد.

محمد عابد الجابري در باب تکفير می نویسد: «اگر به تاریخ محنت علمای اسلام بازگردیم، درمی یابیم که در اکثر موارد رنج و آزار و قتل آن‌ها آبخور سیاسی داشته است که غالباً به سبب فتوا یا موضعی عملی بوده که آن عالم یا فقیه، در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر علیه حاکم وقت اتخاذ کرده است. گاهی این محنت تنها به خاطر انتقادی که بیانگر مخالفت است صورت گرفته مانند امتناع از بیعت با حاکم یا فتوا ندادن به آنچه حاکم می خواهد (جابری، ۱۳۸۹: ۱۰۷)».

با در نظر گرفتن مطلب فوق در می یابیم در تاریخ تمدن اسلامی معنای اساسی تکفیر، «طرده اشخاص از جامعه ایمانی و سیاسی از سوی قدرت دولتی و مذهبی بوده است». به عبارت دقیق تر، تکفیر سازوکاری از بالا برای حذف اشخاص بوده است. در یک سده اخیر و با تأسیس دولت سعودی مدرن نیز تکفیر در خدمت دولت و علیه مخالفین قرار گرفت. البته نباید از این نکته غفلت نمود که تکفیر حاکم در قاموس اندیشه سیاسی اهل سنت و همچنین در تاریخ سیاسی خلافت معدود و انگشت شمار بود. در هر حال تکفیر سایر مسلمانان، عملی عقیدتی است که به مرزگذاری میان مسلمانان و نه غیریت سازی مسلمان از غیرمسلمان می پردازد.

در آغاز تشکیل دولت سعودی، تکفیر مسلمانان به صورت گروهی سازوکاری برای گسترش دولت در سنت وهابی بود. محمد ابن عبدالوهاب اعلام کرد: «تکفیر می کنم کسی را که دین محمد(ص) را می شناسد و سپس به دین پشت می کند، مردم را از تقید به دین باز می دارد و خصم اهل دیانت است. من چنین شخصی را تکفیر می کنم(الرشید، پیشین: ۸۰)». علمای دینی رسمی در تاریخ عربستان سعودی در مقابله با روزنامه نگاران لیبرال و سکولار تا جهادیون دست به عمل تکفیرالمعین زده اند. نویسندگان سعودی که ناقض دین شمرده شده و بیانی معاند دین داشته اند، غالباً در معرض تکفیر قرار گرفته اند که از آن جمله می توان به عبدالله القصیمی، قاضی الصیبي و ترکی الحمد اشاره کرد.

عبدالله القصیمی (۱۹۹۶-۱۹۰۷) از وهابیت به الحاد گرایید و در نتیجه تکفیر شد. همچنین دامنه تکفیر علمای رسمی سعودی تنها به داخل کشور منحصر نماند و برای سران دیگر کشورهای عربی و اسلامی از جمله جمال عبدالناصر، قذافی، صدام و ... که همگی سیاست پادشاهی سعودی را به چالش کشیده بودند، حکم تکفیر صادر کرده اند. مثال های فوق اثبات می کند که هیچ گاه در طول تاریخ دولت سعودی، دامنه تکفیر به حکومت و اعضای خاندان پادشاهی نرسید. البته با رجوع به تاریخ اندیشه سیاسی اهل سنت این موضوع شگفت آور نخواهد بود. امنیت محوری و واقع گرایی حاکم بر نظریات اندیشه سیاسی اهل سنت بر این نکته صحنه می نهد. اگرچه تعالیم اولیه محمد ابن عبدالوهاب، برای اصلاح ساختارهای دینی و اجتماعی و

سیاسی و استقرار نظم نوین سیاسی، رهایی بخش و انقلابی بود، اما دیری نپایید که وهابیت نیز به سنت محافظه‌کاری رایج در فقه سیاسی سنی پیوست. اغلب علمای رسمی وهابی، بنا بر قاعده حفظ امنیت و اجتناب از فتنه و در پرتو نظریه استیلا، حاکم غاصب را می‌پذیرند. به باور آنها سلطان جائز نسبت به نزاع مستمر ارجحیت دارد. اما در دوره اولیه صحوه - تحت تأثیر اسلام سیاسی در قرن بیستم - دامنه‌ی تکفیر به خاندان حاکم نیز کشیده شد و همین موضوع نشان‌دهنده‌ی سنت‌شکنی صحویون در تاریخ اندیشه سیاسی سنی است.

به عنوان مثال سعد الفقیه از اولین روحانیون صحوی بود که پادشاه را تکفیر نمود. نفی نگرش محافظه‌کارانه‌ی تأیید حاکم، میراثی بود که از سنت اسلام سیاسی اخوانی به صحویون رسیده بود. لذا در شبکه معنانشناختی صحوه، مفهوم هجرت دارای معنای نسبی تازه‌ای شد که برخلاف معنای اساسی آن، تغییر جهت این مفهوم از پایین (نیروهای سیاسی-اجتماعی) به بالا (هیأت حاکمه) است. به بیان دیگر، صحویون نشان دادند که بر خلاف سنت رایج در تاریخ اندیشه سیاسی و همچنین تحول حکومت در اسلام می‌توان حاکم اسلامی - که گرفتار شرک سیاسی شده - را تکفیر نمود. این مطلب چنان که اشاره شد، در تاریخ مدرن عربستان سعودی - به‌طور خاص - خلاف آمد عادت بوده است.

د: جهاد

چهارمین واژه در شبکه‌ی معنانشناختی متقدم صحوه، جهاد است. در تعالیم وهابیت ارتدوکس سه شرط برای جهاد وجود دارد: نخست، نیروهای مسلمان با نیروهای دشمن رویارو شده باشند. دوم، نیروهای دشمن به‌سوی خاک مسلمانان روی آورند. سوم، امام بر حق، جهاد را ضروری ببیند. دو شرط اول، به شرایطی خاص اشاره دارد اما شرط آخر، اعلان جهاد را به صلاح‌دید امام وابسته می‌کند. برای شروع جهاد با مخالفان، باید نخست آن‌ها را به پذیرش اسلام دعوت کرد. این کار نزد پیروان این جنبش معقول است اما نزد غیرمسلمانان دعوت به اسلام، گستاخانه و نپذیرفتنی است (کامنیز، پیشین: ۵۴). بالطبع شرط سوم برای ائتلاف وهابیت رسمی و قدرت سیاسی دست‌آورد مطلوبی به بار داشته، چراکه انحصار تفسیر اصل جهاد را نزد خود نگاه می‌دارد.

با این حال در دهه‌های اخیر، جهادیان معترض به رژیم سعودی با استناد به اصول پیشین به‌ویژه توحید و تکفیر راهی برای تفسیر شرعی جهاد علیه آنچه طاغوت و مظهر شرک سیاسی می‌خواندند، دست‌وپا کرده‌اند. باور کلی نیروهای جهادی و از جمله جهادی‌های صحوی، استقرار «الوهیت خدا» در زمین، نفی خدایان و ادیان غیرالهی است و هرکس مانع این دعوت شود، علیه کلمه «الله» - به‌مثابه کلمه

کانونی در شبکه‌ی معناشناختی اسلام که ناظر به توحید است- طغیان کرده است. لذا از بین بردن او از طریق دعوت الهی به منزله‌ی تحقق کلمه «الله» در زمین است. حکومت الهی بخشی از اعتقادات اسلامی و رکنی از ارکان آن است. تنها حکمفرمان عالم خداست و امر کرده جز او را نپرستید و برای او شریک قرار ندهید. تا زمانی که ظلمی علیه امت اسلامی وجود دارد ریشه‌کن کردن آن، امری ضروری است (موصلی، ۱۳۸۹: ۸۹).

روشن است در شبکه معنایی متقدم صحوه، جهاد ابزاری برای عملیاتی کردن معنای توحید و حفظ کلمه «الله» در کانون شبکه معنایی است. به عبارت دیگر، محور جهاد توحید و حاکمیت الهی و نفی و طرد طاغوت است. در حقیقت در جهان بینی معناشناختی صحوه، طاغوت به معنای «شرک سیاسی» است که گریبان‌گیر پادشاهی عربستان سعودی دست‌کم از آغاز دهه‌ی ۹۰ میلادی- با اعطای مجوز ورود آمریکایی‌ها در سرزمین حرم- شده بود. مکانیسم مقدماتی جهاد مفهوم «تولاً و تبراً» است که تعبیر اسلامی لزوم غیریت‌سازی است. جهاد در دوره سوم صحوه بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت. همچنین در این دوره ملاک تمییز و جدایی رهبران صحوه و پیروان‌شان نیز همین مفهوم بود. به عبارت دیگر، درست زمانی که برخی از شیوخ برجسته صحوی نظیر سفر الحوالی و سلمان العوده در زندان به سر می‌بردند، پیروان آنان دست به اعمال خشونت‌آمیزی در برخی از شهرها زدند (همان: ۲۴۷). به همین دلیل شیوخ برجسته صحوی بعد از دوران حبس متوجه نتایج ناخواسته مواضع‌شان در دوره اول شده و تلاش نمودند پیروان جهادی خود را رام کنند و نقشی میانجی‌گر میان رژیم و آنان ایفا نمایند. علمای صحوی در دوره سوم دریافتند چالش بزرگ نه دولت، بلکه جامعه است و همین مطلب را می‌توان به مثابه نخستین جرقه‌ی فکری آنان در دگرذیسی شبکه معناشناختی صحوه به دوره‌ی متأخر تلقی کرد. در مقابل، برخی از پیروان آنان در انتقاد شدید از رهبران سیاسی-دینی خود که آنان را سازش‌کار قلمداد می‌کردند، به صف جهادیون پیوستند. یکی از سرشناس‌ترین منتقد شیوخ صحوه، شیخ ناصر الفهد بود. الفهد با انتشار کتابی تحت عنوان «آشکارکردن کفر در همراهی با آمریکا» همکاری و همراهی با آمریکا را جزو مصادیق کفر قلمداد نمود (همان: ۲۵۲). وی در کتاب خود برای توجیه و مشروع نمودن ایده‌ی خود، از تعالیم علمایی چون ابن عبد الوهاب، سید قطب، رشید رضا، سفر الحوالی و حتی بن باز بهره گرفت. الفهد در کتاب خود اصالت را به وضعیت جهاد می‌دهد. در نظر او صلح یک وضعیت ثانوی و غیرطبیعی است و بر مسلمانان واجب است برای حصول به حاکمیت الهی و توحید سیاسی، در راه جهاد قدم بردارند (الفهد، ۱۴۲۲: ۲۸).

در حقیقت گرایش صحویون به تلاش برای رفع انحصار تفسیر جهاد از دست‌ان حکومت و وهابیت رسمی معنای اساسی و سنتی جهاد را تغییر داده و این واژه دارای معنایی نسبی در معناشناسی صحوی شد.^۱ در نتیجه، معنای نسبی جهاد به دنبال معنای نسبی تکفیر پدید آمد. هسته‌ی اصلی معنای نسبی و جدید جهاد پدیده تازه‌ای بود که پیش از آن وجود نداشت و آن «خصوصی شدن جهاد» بود. طبق معنای نسبی جهاد در شبکه‌ی معناشناختی متقدم صحوه، هر مسلمان متشرع جواز تشخیص انحراف و عمل به جهاد را خواهد داشت چراکه از قبل برای او روشن است که علمای سنتی توجیه‌گر قدرت، واجد صلاحیت تفسیر اصل جهاد نیستند. بنابراین جهاد محصول ارتباط علی و متقابل واژگان در شبکه معنایی صحوه است که نیرویی درونی برای فعال‌گری را در اختیار قرار می‌داد.

جهاد همزمان می‌توانست موجد جهان‌بینی خاص سیاسی-اجتماعی، و هم محصول جهان‌بینی‌ای که ناشی از ساخت یک شبکه معنایی خاص بود، باشد. این جهان‌بینی معناشناختی، اعتماد به نفس، خوداتکایی و باور قلبی را درون فرد مؤمن به اوج می‌رساند. لذا با اتخاذ این رهیافت نمی‌توان پژوهش‌هایی که جهاد را نشان از بی‌هویتی، فقر و از خودبیگانگی می‌پندارند، تصدیق کرد. شاید بتوان این عوامل را به عنوان بستری یا زمینه‌ی پیدایش جنبش‌های جهادی طرح کرد اما نمی‌توانند به عنوان علت تامه و غایی طرح شوند.

خشونت در شبکه معنایی متقدم صحوه

با عنایت به آنچه از نظر گذراندیم، دانستیم که شبکه معناشناختی اولیه صحوه متشکل از معنای نسبی واژگانی است که دارای ارتباط علی متقابل هستند. در واقع این شبکه محصول ارتباط علی معنای نسبی واژگانی چون توحید، هجرت، تکفیر و جهاد است که با عاریت گرفتن مفهوم خشونت در نظر اسلاوی ژیزک، موجد دو نوع کنش‌گرانه و کنش‌پذیرانه است.^۲ به بیان دیگر، در این بخش برآنیم

۱. چنانچه اشاره شد، این رفع انحصار برای آن‌ها نیز هزینه زیادی ایجاد کرده بود چراکه آن‌ها نتوانستند پیروان دیروز و منتقدین امروز خود را مهار کنند. لذا تلاش برای رفع انحصار تفسیر جهاد از وهابیت رسمی و قدرت سیاسی عملاً به معنای رفع انحصار خودشان نیز بود.

2. privatization of Jihad

۳. از نظر ژیزک، خشونت کنش‌گرانه - چنانچه از نامش پیدا است - دارای عامل (agent) است که می‌تواند فرد، جماعت/ گروه و یا دولت - به شکل سازمان‌یافته - باشد. خشونت کنش‌پذیرانه به دو نوع تقسیم می‌شود: سیستمی یا نمادین. خشونت سیستمی ناظر به بستری است که موجد خشونت کنش‌گرانه است. از نظر ژیزک اثرات نظام اقتصادی-سیاسی سرمایه‌داری به منزله‌ی خشونت سیستمی در زمانه‌ی ما است. خشونت نمادین در ساحت زبان و کاربردهای مختلف آن متجلی می‌شود. به عبارت دیگر، خشونت نمادین وجهی از خشونت است که با زبان و تحمیل مؤلفه‌های معنایی به واژگان سروکار دارد (ژیزک، ۱۳۸۹، ۱-۱۰). به عنوان مثال نزاع میان وهابیت رسمی و صحوه بر سر معنای واژه هجرت و یا تکفیر که اولی آن را با محوریت توجیه قدرت سیاسی معنا کرده، و دومی آن را در نقد قدرت سیاسی و بر خلاف

که شبکه‌ی معناشناختی صحوه در دوره‌ی متقدم-با وساطت معانی نسبی واژگانی که میان آن‌ها ارتباط علی برقرار شده بود- خشونت تولید می‌کرد؛ به نحوی که -در تاریخ این جنبش نیز اشاره شد- مهار آن در آستانه‌ی دوره‌ی سوم صحوه برای رهبران آن سخت و پیچیده و گاه ناممکن شده بود.

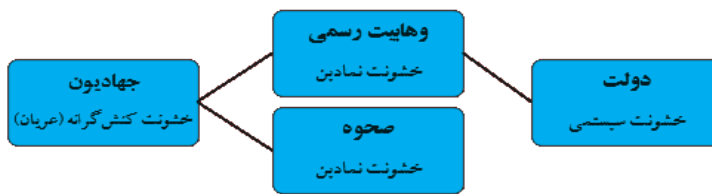
برای ایضاح بیشتر می‌توان تصویری از جامعه‌شناسی سیاسی نیروهای درگیر در این منازعه و نسبت آن‌ها با خشونت را ترسیم کرد. اساساً هر یک از اقسام خشونت کنش‌گرانه و کنش‌پذیرانه (سیستمی و گفتمانی/نمادین) در این تصویر نمایندگانی دارند. همچنان که ژیزک معتقد است شناسایی خشونت کنش‌گرانه به معنای اقدام به عمل خشونت‌بار از جمله ترور و جنگ کار چندان سختی نیست اما تعیین و شناسایی خشونت کنش‌پذیرانه که به‌مثابه بستر خشونت کنش‌گرانه است، نیاز به تأمل و دقت بیشتری دارد (ژیزک، ۱۳۸۹، ۱-۱۰)، به همین ترتیب، می‌توان سیاست‌های دولت مدرن سعودی -به‌طور نسبی از زمان تشکیل تا امروز- را تجلی خشونت سیستمی، جهاد را تجلی خشونت عریان و وهابیت رسمی و صحوه را به یک میزان تجلی خشونت گفتمانی/نمادین (با توجه به تکفیر یکدیگر) در نظر آورد.

ژیزک معتقد است اگر خشونت کنش‌گرانه در سطح صفر عدم خشونت پدید می‌آید، خشونت کنش‌پذیرانه فراهم‌کننده‌ی لوازم بروز و ظهور آن خواهد بود. در همین راستا، در طول تاریخ نزدیک به یک سده‌ای از زمان تشکیل عربستان جدید، دولت سعودی با اقتدارگرایی، محافظه‌کاری اجتماعی، فشار و سرکوب و همراه نمودن وهابیت رسمی با خود، موجد خشونت سیستمی بوده که علی‌رغم تحولات جدی در آرایش هیأت حاکمه از ۲۰۱۵ تا کنون، کم‌وبیش تا امروز نیز ادامه داشته است. از سوی دیگر خشونت نمادین که به معنای حذف و طرد هویت، زیست-جهان و سبک زندگی دیگری است، به تحمیل جهان‌بینی خاص بر دیگر جهان‌بینی‌ها می‌انجامد. جدال گفتمانی و جهان‌بینی دینی میان وهابیت رسمی و صحوه به‌ویژه در دوره‌ی متقدم را می‌توان صحنه زدوخوردهای نمادین قلمداد کرد که هر یک در تلاش برای به کرسی نشاندن شبکه معنایی-دینی خود بوده‌اند.

به عبارت دیگر در تجزیه و تحلیل این مسئله می‌توان خشونت نمادین را محصول کشاکش اسلام سنتی-محافظه‌کار و اسلام سیاسی دانست؛ اما بحران تا به اینجا متوقف نمی‌ماند. در برخورد و نزاع میان دو نماینده خشونت نمادین، جهاد به‌عنوان مهم‌ترین نماینده خشونت کنش‌گرانه که می‌توان آن را خشونت عریان نامید، متولد

وهابیت رسمی به صورت پایین به بالا معنا کرده است، وجهی از نزاع یا خشونت نمادین میان دو نیروی فکری-مذهبی مذکور است.

شد که از سوی دولت به‌مثابه نماینده خشونت سیستمی و شیوخ وهابی رسمی و صحویون به‌مثابه نمایندگان خشونت گفتمانی/نمادین غیرقابل مهار بود. این اتفاق به‌ویژه در دوره سوم این جنبش رخ داد که بدنه جنبش شاهد نزدیکی و همکاری تدریجی رهبران‌شان با دولت بوده و از آنان در پیشبرد اهداف اصلی جنبش مأیوس شدند. از سوی دیگر با رفع انحصار اعطای جواز جهاد در دست علمای رسمی و صحوی و ظهور پدیده خصوصی‌شدن جهاد، اراده و نیروی فعال برای کنش‌گری علیه رژیم را نیز در خود یافته بودند. از این‌رو خشونت عربیان در بین سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۵ در برخی از شهرهای عربستان سعودی به تناوب رخ می‌داد.



شکل ۱: خشونت در شبکه معنایی متقدم صحوه

شبکه معناشناختی متأخر صحوه؛ اسلام مدنی و اصلاح‌طلب

یازده سپتامبر نقطه عطف تاریخی صحوه در گذار از دوره اول و دوم به دوره سوم و چهارم بود. دوره همکاری، سکوت و سازش با حکومت را می‌توان به‌منزله‌ی مقدماتی برای ورود به دوره چهارم تلقی کرد. همچنین تحولات جهان عرب از ۲۰۱۱ تاکنون به سرعت دگردیسی معناشناختی صحوه افزوده است. به تعبیر معناشناسانه، در سال‌های اخیر صحوه شاهد یک «گذار معناشناختی» بوده، گذاری که با استمداد از معناشناسی ایزوتسوویی، محصول «جهان‌بینی معناشناختی» تازه‌ای است. به لحاظ تاریخی، با ملاحظه رخدادهای سیاسی و اجتماعی موسوم به بهار عربی در سال‌های اخیر و نمایش اعتراضات خیابانی و نافرمانی‌های مدنی در کشورهای عربی-اسلامی و همچنین مطالبه سقوط رژیم‌ها و تغییرات اساسی، علمای رسمی سعودی فوراً نسبت به هرج‌ومرج و انقلاب هشدار داده و هرگونه اعتراض را ممنوع اعلام کردند. همچنین خواستار حفظ حرمت نظام‌های سیاسی و لزوم اطاعت از مقامات سیاسی در میان مردم شدند (Lacroix, 2014: 10).

زمانی که برخی از شهروندان سعودی به‌سوی تظاهرات، نافرمانی مدنی و ایجاد

تغییر از طریق اینترنت و شبکه‌های مجازی سوق پیدا کردند، نخبگان مذهبی از تأیید آنان سرباز زدند. آن‌ها عزم راسخ و شجاعت معترضین عرب در خارج از کشور را تحسین می‌کردند، درحالی‌که در داخل همراه با رژیم تمرکز خود را از بازداشت زندانیان عقیدتی، مشروعیت اقدام جمعی مسالمت‌آمیز و حق نمایندگی مردم در مجمع منتخبین به نبردها و نزاع‌های محلی معطوف کردند (Rasheed-Al, 2014). برخلاف اکثریت علمای رسمی سعودی، سلمان العوده^۱ بعنوان برجسته‌ترین روحانی صحوی، به اقدام انقلابی و جمعی مسالمت‌آمیز در چارچوب اسلام با تلفیق تفاسیر انسان‌گرایانه غربی تمرکز نمود. وی تلاش کرد با اندماج چشم‌اندازهای فکری غربی و سرچشمه‌های فکری سلفی خود، اسلام سیاسی را تمینات قدرت تهی کرده و مخاطبین آموزه‌های خود را از علمای سنتی و خاندان پادشاهی به جامعه و طبقه متوسط دگرگون سازد.

بنابر این می‌توان گفت، شبکه معنایی متأخر صحوه در طلیعه‌ی قرن بیست‌ویکم از اسلام سیاسی به نفع اسلام مدنی دست شسته است. در این دوره با ظهور زمینه‌های فکری، سیاسی و اجتماعی جدید و سرعت تحولات که بسیاری از کشورهای اسلامی و عربی را درنوردید، در شبکه معناشناختی جنبش صحوه تحولات شگرفی روی داد که طی آن از برخی واژگان سلب معنا شده و برخی دیگر دارای معانی نسبی جدیدی شدند. در ادامه به مهم‌ترین واژگان این شبکه معنایی جدید می‌پردازیم.

الف: انقلاب

سلمان العوده مخاطبین خود را با انتشار کتاب «پرسش از انقلاب»^۲ در ۲۰۱۲ شگفت‌زده کرد. وی در این کتاب مفهوم انقلاب که در سنت اندیشه سیاسی اسلام

۱. سلمان بن فهد العوده در البصر، در نزدیکی شهر بُریده در منطقه القصیم در مرکز عربستان متولد شد. در کودکی در مدارس بریده، صرف و نحو عربی، مقدمات فقه حنبلی و حدیث آموخت. با تأسیس دانشگاه‌های مدرن در عربستان مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری را در رشته فقه اسلامی در دانشگاه محمد بن سعود در ریاض گذراند و با آراء و اندیشه‌های روز و مهم جهان اسلام آشنایی پیدا کرد. العوده، مسئول مؤسسه اسلام امروز (الاسلام الیوم - Today Islam) است. وی در سایت مؤسسه فتوای شرعی، مقالات در باب الهیات و کلام و مواضع سیاسی- اجتماعی روز، تفاسیر قرآن و... خود را منتشر می‌کرد. وی که در ۱۹۹۰ در مسجد اصلی شهر بریده کتاب التوحید محمد بن عبدالوهاب را تفسیر می‌کرد، با رخداد جنگ خلیج فارس و صدور فتوای بن باز در توجیه تصمیم رژیم برای اعطای مجوز ورود نیروهای آمریکایی به عربستان به انتقاد از وهابیت رسمی و رژیم پرداخت. او همچنین به همراه تنی از چند از منتقدین رژیم، دو نامه در ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ به پادشاه سعودی نگاشت و بر لزوم اصلاح سیاست‌ها و نهادهای رژیم تأکید کرد. در سپتامبر ۱۹۹۴، العوده به همراه سفر الحوالی پس از امتناع از عذرخواهی از هیأت کبار العلما (علمای رسمی سعودی) و رژیم دستگیر و زندانی شد که تا ۱۹۹۹ به طول انجامید. العوده پس از مرگ الحوالی در ۲۰۰۵ شناخته‌شده‌ترین و تأثیرگذارترین رهبر روحانی صحوه است. او بار دیگر در سپتامبر ۲۰۱۷ پس از انتشار یک توثیق در ابراز خرسندی از رفع کدورت‌های احتمالی میان عربستان سعودی و قطر با عنوان اقدام علیه امنیت کشور و جرائم مربوط به تروریسم دستگیر شده است. تا کنون اخبار دقیقی از سرنوشت وی منتشر نشده است. تنها در دسامبر ۲۰۲۰، عبدالله العوده، فرزند وی، از وضعیت سلامتی پدرش در حصر ابراز نگرانی کرده و تأکید کرد که پدرش نیمی از توانایی شنیدن و دیدن را از دست داده است.

۲. اسئله الثوره

سنی به معنای اساسی بی‌ثباتی و هرج و مرج نزدیک بود و غالباً تخته‌بند مفهوم «فتنه» مفصل‌بندی می‌شد را بازسازی کرد. از سوی دیگر این کتاب مفروضات اصلی انقلاب در اندیشه‌های جهادی را نیز ویران کرد. جهادیون ایدئولوژیک، انقلاب را دارای چنین بار معنایی می‌دانستند: «حمایت مادی و معنوی از اَمّت اسلامی، متکفل آزادی دعوت به حق و عدالت و از بین برنده طاغوت که مانع رسیدن پیام دعوت اسلامی به مردم می‌شود؛ انقلاب دارای مسئولیت استقرار قدرت و حاکمیت الله و مبارزه با متجاوزان به آن که برای خود حق اِشتراع و قانون‌گذاری قائل‌اند، است (موصّلی، پیشین: ۳۴)».

العوده مختصات اندیشه سیاسی غربی در باب مفهوم انقلاب در نظر مارکس، پوپر و فانون را با میراث اسلامی-سلفی خود در جهت تولید یک گفتمان دورگه که هدف آن فرارفتن از حلقه‌های مطالعات دینی معمول است، ترکیب کرد. وی پس از اشاره موجز به تاریخ انقلاب در اروپا و تأکید بر این که انقلاب‌ها دارای نتایج سازنده-مانند انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه- و مخرب-مانند ظهور فاشیسم و نازیسم در آلمان و ایتالیا در قرن بیستم- هستند، به تعریف مفهوم انقلاب می‌پردازد. او درباره مفهوم انقلاب می‌نویسد:

«روح انقلاب ممکن است به معنای بازسازی و خودانتقادی؛ {و} خواست حرکت به سوی یک وضعیت بهتر باشد. از این نظر، انقلاب حالتی است که متوقف نمی‌شود، و یک رابطه‌ی دوسویه‌ی جدیدی است که برای دستیابی به آنچه بهتر است از امر واقع فراتر می‌رود. بر این اساس، می‌توان از مفهوم معاصر انقلاب سخن به میان آورد که مبتنی بر حقایق پیشین بدون اطاعت کردن یا تسلیم در برابر آن‌ها است. از اینجا است که همگان انقلاب‌های صنعتی، دانش، ژنتیکی، ارتباطات و غیره را می‌شناسند. این {مطلب نشان‌دهنده‌ی} تغییر در مفاهیم فعلی، و گشودن {مسیر} بر دستاوردهای بی‌سابقه در خدمت انسان است. انقلاب به این معنای یعنی: توسعه (پیشرفت) و بازنگری مبتنی بر گذشته و نه تخریب یا ویرانی سیاسی (العوده، ۲۰۱۲، ۳۳)».

فقره‌ی فوق همچنان که موضع نظری و تعریف العوده از انقلاب را نشان می‌دهد، فاصله‌ی وی از وهابیت رسمی از یک‌سو، و جهادیون از سوی دیگر را نیز -به‌ویژه در جمله‌ی آخر- نشان می‌دهد زیرا برای این دو جریان فکری، علی‌رغم صفا‌آرایی در مقابل یکدیگر، انقلاب یک معنای مشترک بیشتر نداشت و آن براندازی و ویرانی سیاسی بود. لذا وی در موضعی متفاوت از علمای وهابی رسمی و همچنین ایدئولوگ‌های جهادی که استراتژی‌های خشن محلی و جهانی را اتخاذ کرده بودند، قرار گرفت. در واقع العوده با طرح مفهوم انقلاب با معنای نسبی اصلاح، نوسازی و بازسازی به‌جای ویرانی و فتنه از محافظه‌کاری علمای رسمی و خشونت جهادیون

با معنای نسبی براندازی و ویرانی فاصله گرفت. به تعبیر مضاوی الرشید، العوده «انقلاب را به‌عنوان یک سازه‌ای در گذشته، دارای وجوهی از اصلاح و نوسازی به‌جای ویرانی تعریف می‌کند. به اعتقاد او انقلاب در آغاز به‌صورت مسالمت‌آمیز و مصلحانه است اما در ادامه زمانی که با سرکوب مواجه می‌شود ممکن است به نظامی‌گری و خشونت بدل شود (Ibid).

این کتاب پس از انتشار فوراً در عربستان سعودی ممنوع شد و بلافاصله مؤلف آن را در اینترنت منتشر ساخت. گفته‌های العوده در پرسش از انقلاب، او را به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص در یک لحظه‌ی تاریخی در عرصه عمومی عربستان بدل نمود. بطورکلی در عربستان سعودی قوران یک انقلاب غیرمنتظره و غیرقابل پیش‌بینی به یک تأیید، تفسیر و توجیه اسلامی نیاز دارد. العوده فرصت را مغتنم شمرد و متنی نگاشت که فارغ از دوگانگی‌های امکان و امتناع در اندیشه سیاسی اسلامی بود (Rsheed-Al, 2014).

ب: دموکراسی

به باور العوده دولت اسلامی بر اساس یک قرارداد مدنی تأسیس می‌شود. با این باور، وی معنای حاکمیت الله در نظر جهادیون را تهی از معنا کرده و دموکراسی را در تضاد با حاکمیت الهی نمی‌داند. باید در نظر داشت معنای نسبی دموکراسی در نظر وی حق تعیین سرنوشت شهروندان، منشأ انسانی حکومت، نفی انحصار تفسیر و اختیار فقهی است. به بیانی دیگر وی نیز همچون دیگر اندیشمندان که در صد آشتی دموکراسی و اسلام برآمده بودند، دموکراسی به‌مثابه روش و نه ارزش را می‌پذیرد. به این اعتبار به عقیده او حاکمیت مردم نباید در عرض حاکمیت الهی قرار گیرد (Awdah-Al, 2011). از سوی دیگر به باور او دموکراسی بهتر از اتوکراسی است. او خواستار نمایندگی مردم، آزادی و جامعه مدنی است. او می‌پرسد چرا مسلمانان باید اتوکراسی را پذیرفته و دموکراسی را رد کنند؛ در حالی که گزینه دوم بهترین گزینه قابل دسترس و اثبات شده است (Ibid).

لذا در این بحث نیز او در میانه علمای رسمی و دولت از یک‌سو و جهادیون از سوی دیگر می‌ایستد. به اعتقاد العوده امروز در بسیاری از کشورها وجود مخالف سیاسی کارآمد، جزو لوازم ضروری حیات سیاسی است. به طوری که حتی اگر اپوزیسیون وجود نداشته باشد، به صورت آگاهانه مجموعه‌ای از نهادهای مدنی و یا احزاب برای ابراز مخالفت و نقد دولت به وجود می‌آیند. در حقیقت نقد نه برای ایجاد اخلال در ساختارهای سیاسی و اجتماعی بلکه برای تحقق شفافیت، بیان مشکلات، نارسایی‌ها و فساد که همگی جزو علائم ساختار اتوکراتیک و بسته هستند، است (Ibid: 2013). وقتی مردم در محیط سیاسی-اجتماعی باز که در آن از آزادی بیان و حق تبادل آزادانه افکار و ایده‌ها برخوردارند زندگی کنند، بالطبع

جامعه سالم‌تر است. چنین جامعه‌ای در برابر چالش‌هایی که با آن روبرو می‌شود پایدارتر و تواناتر می‌ماند (Ibid).

ج: سیاست شناسایی

شناسایی^۱ و به‌رسمیت شناختن زنان و اقلیت‌های مذهبی در این دوره نقطه مقابل طرد، حذف و نادیده‌انگاری آن‌ها در دوره پیشین است. صحویون امروزی در برابر پتانسیل خطرناک بیگانه‌سازی و منزوی ساختن اقلیت‌های قومی و فرقه‌ای که موجب دخالت خارجی و جنگ داخلی می‌شود هشدار می‌دهند. آن‌ها خواستار تجلیل و احترام به حقوق اقلیت و زنان در یک چارچوب دموکراتیک هستند. العوده در باب مسأله زنان می‌نویسد: این غلط است که زنان را غیرقابل اعتماد یا در درجه اهمیت کمتری نسبت به مردان بدانیم. تجربه ثابت کرده است زنان تمایل بیشتری نسبت به مردان به مذهب دارند. زنان در شرایط نامطلوبی که حفظ ایمان و عمل به مناسک راحت نیست، واجبات خود را به‌جای می‌آورند (Rasheed-Al, 2014). با این استدلال در جامعه‌ای که بسیار شریعت‌محور بوده است، وی در تلاش است تنگ‌نظری‌های محافظه‌کارانه‌ی علمای رسمی در مورد حضور زنان در عرصه عمومی را محدود کند. وی در ادامه می‌نویسد:

«من در تلاش برای برانگیختن جنگ میان دو جنس نیستم چراکه به اعتقاد من مرد و زن دو روی یک سکه‌اند. من در تلاش برای زدودن بسیاری از تصورات نادرست از حقایق کتاب مقدس هستم. تصور «محافظت از زنان» در اسلام به غلط مورد استفاده قرار گرفته است. این قاعده به معنای کنترل رفتار زنان، نظارت بر آنان و نگهداری آنان در مکان مناسب (خانه) نیست بلکه به معنای محافظت از زنان در برابر آسیب‌های اجتماعی و تجاوز است (Ibid)».

عبارت فوق به خوبی گویای دگردیسی معنایی اصطلاحی چون «محافظت از زنان» است. معنای نسبی کنترل زنان در دوره پیشین که ناظر بر ایجاد محدودیت بر حضور و مشارکت زنان بود، در این دوره به کلی متفاوت شده است. روحانی صحوی دیگری به نام شیخ عبدالعزیز القاسم نیز در برخورد با مسائل زنان انعطاف بیشتری نشان داد. القاسم تلاش کرد بین احکام مذهبی و سنت اجتماعی خطی رسم کند. وی معتقد بود علمای مذهبی رسمی این تمایز را نادیده می‌گیرند و وقتی نص صریح یا حکمی وجود ندارد، برخی امور را (بی حجت شرعی و عقلی) منع می‌کنند (الرشید، پیشین: ۱۲۱). به باور القاسم باید حوزه‌ی اباحه را با وسعت بیشتری در نظر گرفت. او معتقد است حجت شرعی برای محدود نمودن حوزه «ما لانص فیه» وجود ندارد.

د: فضیلت میان‌روی

سلمان العوده در مقاله‌ای با عنوان «ما باید همزیستی را بیاموزیم» می‌نویسد: «همزیستی به معنای انکار داشتن نظر شخصی نیست. همچنین به معنای نفی اعتقادات مذهبی نیز نیست چراکه نظر شخصی و اعتقادات مذهبی جزوی از هویت فردی است و هیچ‌کس حق ندارد دیگران را مجبور به تغییر آن‌ها نماید، بلکه همزیستی به معنای پایان بخشیدن به تعصبات کور و خفقان‌آور و هیجان‌ها و اضطراب‌های گمراه‌کننده است (Awdah-Al, 2007)». امروز صحویون با استناد به آیه‌هایی از قرآن میان‌روی را فضیلت و نشانه ایمان دانسته‌اند. العوده با اشاره به «امت وسط» قراردادن جامعه اسلامی از سوی قرآن^۱ به ردّ تفاسیر متعصبانه و خشونت‌آمیز از جهاد می‌پردازد.

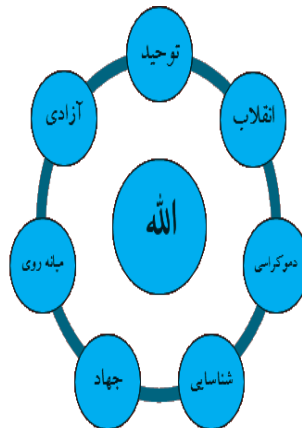
العوده افراط‌گرایی دینی را انحرافی در فهم آموزه‌های اسلامی می‌داند؛ هرچند ممکن است افراط‌گرایان استدلال‌های خود را از نظرگاه اسلامی ارائه کنند. تاریخ اسلام، نمونه‌هایی از این افراط‌گرایی‌ها را به ما نشان می‌دهد. خوارج نخستین گروه افراطی در تاریخ بودند که از اسلام به نمایندگی نخبگان دینی و سنت صحابه راضی نبودند. آنان مسبب اصلی شکاف و چندپارگی جامعه اسلامی شده و علیه آن به اعمال خشونت متوسل شدند. پیدایش خوارج نقطه آغاز فرقه‌گرایی بود. آنان تنها خود را برگزیده، صادق و خالص دانسته و تصور می‌کردند دیگران راه انحراف و ستم را در پیش گرفته‌اند (Awdah-Al, 2010).

اشاره العوده به انحراف خوارج از سنت و صحابه حائز اهمیت است. در واقع او با انتقاد از خوارج که به سنت صحابه بی‌اعتنایی نموده و به اجتهاد نادرست خود عمل کردند، کنایه‌ای به جهادیون هم‌عصر خود می‌زند که با خصوصی کردن جهاد و متکثر نمودن تفسیر از آن تجلی افراط‌گرایی و خشونت در زمان حاضر شده‌اند. العوده به صورت غیرمستقیم نظرات و اقدامات جهادی‌ها را نه در چارچوب تعالیم اهل سنت، بلکه در چارچوب تفکرات خوارج قلمداد می‌کند. به عقیده او پیامد افراط‌گرایی تنها این بود که رژیم‌های دیکتاتور عربی را در افزایش سرکوب‌ها و انسداد مطلق سیاسی مصمم‌تر، و همچنین بی‌توجهی خود را به حقوق بشر و حاکمیت قانون آشکارتر کنند. با این وصف، افراط‌گرایی که نسخه تجویزی برخی از گروه‌ها و جریان‌ها در دهه‌های اخیر بود، خود رویکردی متناقض‌نما است، زیرا وضعیت سیاسی-اجتماعی را اسفبارتر از گذشته کرده است (Ibid).

مطلب فوق به خوبی تغییر معنای نسبی جهاد را نشان می‌دهد. در شبکه معنایی متقدم صحوه - چنانچه پیش‌تر به آن اشاره شد - عموماً جهاد به معنای فعال‌گری و اقدام به قیام مسلحانه علیه طاغوت و شرک سیاسی قلمداد می‌شد؛ در حالی که در

شبکه معنایی امروز، همچنان که العوده در کتاب زندان^۱ شرح می‌دهد، جهاد «آمادگی فکری و ذهنی برای خروج از ساختارهای ذهنی متعصبانه است... امروز جهاد امری درونی است؛ جهاد، خودسازی روحی و اخلاقی برای مواجه شدن با چالش‌های روزمره قلمداد می‌شود (العوده، ۱۴۳۵: ۳۶)».

العوده در عرصه عمومی، فرارفتن از دوگانه‌ی تابعیت محض و خشونت نظامی را پیشنهاد می‌کند. راه سوم او بر مدار اقدام جمعی سازمان‌یافته‌ای است که مخالفت سیاسی و مسئولیت را تنظیم کند. به اعتقاد وی قرارداد اجتماعی جهت محدود ساختن قدرت سلطنت و دفاع از حقوق فردی است. این استراتژی اجتماعی نیازی به اعمال خشونت ندارد. او مشوق تنوع در عرصه عمومی و افکار عمومی اعراب در سایه انقلاب است (Al-Rasheed, 2014). با عنایت به آنچه از نظر گذرانیدیم، شبکه معناشناختی متأخر صحوه را می‌توان به صورت شکل زیر ترسیم نمود:



شکل ۲: شبکه معناشناسی دوره متأخر صحوه

نتیجه گیری

در دو دهه اخیر صحویون درس‌های سختی از ترور و خشونت به‌منزله‌ی میراث به‌جا مانده از القاعده و همچنین داعش فراگرفتند. امروز آنان خواهان تحولات فکری جدید در عربستان در بستر مفصل‌بندی گفتمان‌ها و شبکه‌های معنایی ترکیبی و متکثر هستند که حیات مسالمت‌آمیز و متساهلی را به ارمغان آورد. لذا تغییر معانی نسبی واژگان یک شبکه معنایی محصول بلاواسطه زمینه‌های^۲ اجتماعی، زمانی و مکانی است که بالطبع موجد جهان‌بینی معناشناختی تازه‌ای

۱. زنانه

خواهد شد. با این حال باید اذعان داشت این مسیر بدون موانع ساختاری نیست. امروز ساختار قدرت در پادشاهی عربستان سعودی با عنایت به انتقال جانشینی از نسل ملک عبدالعزیز بن سعود به نسل ملک سلمان بن عبدالعزیز در حال پوست‌اندازی است.

با ولایت‌عهدی محمد بن سلمان و اصلاحات اقتصادی-اجتماعی او از ۲۰۱۷، به نظر می‌رسد عربستان سعودی در حال گذار از یک «سلطنت الیگارشیک» به یک «سلطنت مطلقه» است. این مهم از آن رو است که ولیعهد جوان به اضلاع سه‌گانه‌ی سنتی ساختار قدرت سیاسی-خاندان پادشاهی، علمای رسمی و تکنوکرات‌ها- مسلط شده است. به عبارت دقیق‌تر، وی با اعمال محدودیت بر خاندان پادشاهی^۱، بی‌اعتنایی به وهابیت رسمی^۲ و گزینش تکنوکرات‌های همسو با خود تصویر اولیه‌ی آینده‌ی پادشاهی سعودی را ترسیم کرده است.

پيامد شگرف این مسأله، دگرديسي ماهوي مفهوم «مشروعيت» در عربستان سعودی است، چرا که کسب مشروعیت سنتی از طریق اجماع الیگارشیک شاهزادگان و علمای رسمی متنفذ و تا حدودی تکنوکرات‌ها رنگ باخته و در عوض، ولیعهد جوان مایل به کسب مشروعیت از طرق پوپولیستی یعنی روی آوردن به جامعه (طبقات متوسط و جوانان مطالبه‌گر) شده است. چیزی که تا پیش از این با توجه به ساختار رانتیری قدرت سیاسی سابقه نداشت. در نتیجه‌ی این وضعیت، حکومت^۳ سعودی به طور نسبی دارای کارکرد متناقض نما است، از یک سو فشار و سرکوب خبگان رقیب یا منتقد-از شاهزادگان تا صحویون و روزنامه‌نگاران و...- و از سوی دیگر اعطای آزادی‌های مدنی نسبی به جامعه.

اعمال محدودیت علیه رهبران صحوی همچون سلمان العوده گواهی بر این تحلیل است^۴. زیرا علی‌رغم آن که العوده در مقام یک رهبر دینی مُصلح ممکن است با اصلاحات اجتماعی جدید موافق باشد، اما سابقه‌ی انتقادی او نسبت به ساختار سیاسی برای تعمیق قدرت ولیعهد-به‌ویژه با نزدیک شدن به لحظه‌ی سرنوشت‌ساز

۱. به عنوان مثال می‌توان به دستگیری ۴۰۰ تن از شاهزادگان و وابستگان خاندان سعودی و حبس آنان در هتل ریتز- کارلتون ریاض در نوامبر ۲۰۱۷ و همچنین حصر محمد بن نایف (شاهزاده و ولیعهد پیشین سعودی) اشاره کرد.
 ۲. تجلی بارز این مطلب اعمال اصلاحات اجتماعی مناقشه‌برانگیز مانند اعطای مجوز رانندگی به زنان و همچنین سفر آنان به خارج از کشور بدون نیاز به اجازه همسر، برگزاری جشنواره‌های موسیقی در جده و العلاء، بازگشایی سالن‌های مجلل سینما بدون جلب رضایت هیأت کبار العلما است. چنانچه کریستین اولریچسن و آنل شلاین در گزارش مؤسسه پیکر (Policy Public for Institute Baker) آورده‌اند، بن سلمان تا کنون اقدام مستقیمی علیه علمای رسمی و هیأت کبار العلما انجام نداده اما با اصلاحات اجتماعی خود مداخله‌ی آنان در عرصه‌ی عمومی را بیش از پیش محدود ساخته است (Shelina & Ulrichsen, ۲۰۱۹). می‌توان گفت وی از تسلط سنتی قدرت سیاسی بر نهاد دینی به نفع سیاست‌های اصلاحی خود بهره گرفته است؛ بدون آن که وارد چالش جدی با علمای متنفذ وهابیت رسمی شود.
 ۳. در معنای government
 ۴. همچنین قتل جنجالی جمال خاشقچی، روزنامه‌نگار منتقد سعودی، در کنسولگری عربستان در استانبول در ۲۰۱۸.

جانشینی- تهدید امنیتی تلقی می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت صحوه راه سختی برای نهادینه نمودن اصلاح به جای خشونت و شورای دموکراتیک به جای تصمیم‌سازی مطلقه در پیش خواهد داشت. از سوی دیگر -چنانچه اشاره شد- اصلاحات اجتماعی بن سلمان به طور نسبی همسو با شبکه معنایی متأخر صحویون در عرصه‌ی عمومی است.^۱

لذا می‌توان انتظار داشت که ارتباط صحویون با دولت همچنان با فراز و فرود همراه خواهد بود. به عبارت دیگر صحوه همچون گذشته نه در موضع آشتی و اتحاد استراتژیک، و نه در موضع قهر و اپوزیسیون قطعی با دولت قرار می‌گیرد. با در نظر گرفتن این ملاحظات، شاید دل بستن به این امید که در قلب سرزمین سلفی‌گرایی دینی و مدرنیسم دولتی جدید، متفکران برجسته‌ای در حال گام نهادن در مسیر تعامل و به‌کار بستن دستگاه‌های معرفتی چندرگه‌ای باشند که نهایتاً به شناسایی هویت‌ها، آزادی و عدالت اجتماعی می‌انجامد، اغراق‌آمیز تلقی شود.

منابع

- العوده، سلمان (۲۰۱۲)، أسئلة الثورة، بیروت: مرکز نماء للبحوث و الدراسات.
- العوده، سلمان (۱۴۳۵)، زنانه، الرياض: موسسه الاسلام الیوم للنشر.
- استیگ، استنسلی (۱۳۹۳)، جامعه‌شناسی سیاسی قدرت در عربستان سعودی، ترجمه نبی‌الله ابراهیمی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۳)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر سهامی انتشار.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۴)، متن، قدرت، حقیقت، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- الرشید، مضاوی (۱۳۹۳)، عربستان سعودی و جریان‌های اسلامی جدید، ترجمه رضا نجف زاده، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- بن حمد الفهد، ناصر (۱۴۲۲)، التبیان فی کفر من اعان الامریکان، الرياض.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۹)، سقراط‌هایی از گونه دیگر، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
- حسینی، رضا (۱۳۹۶)، درآمدی بر تاریخ تکوین و تحول جنبش صحوه در عربستان سعودی؛ گذار از اسلام سیاسی به اسلام مدنی، فصلنامه سیاست، سال چهارم، شماره ۱۶.
- ژیک، اسلاوی (۱۳۸۹)، خشونت؛ پنج نگاه زیرچشمی، ترجمه‌ی علیرضا پاکنهاد، تهران: نشر نی.
- مگی، برابیان (۱۳۸۹)، مردان اندیشه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو.
- مگی، برابیان (۱۳۹۴)، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.

۱. هرچند بن سلمان در یک مصاحبه ریشه‌ی محدودیت‌های اجتماعی برای زنان و جوانان در عربستان را اسلام سیاسی به‌ویژه از ۱۹۷۹ دانسته که طبعاً به مذاق صحویون خوش نمی‌آید.

- فیرحی، داود (۱۳۹۲)، فقه و سیاست در ایران معاصر، جلد اول، تهران: نشر نی.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۲)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: انتشارات سمت.
- نعیمیان، ذبیح‌الله (۱۳۸۶)، جریان نو سلفی‌ها در دوران معاصر، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۱۱.
- قادری، حاتم (۱۳۸۷)، اندیشه‌های سیاسی اسلام و ایران، تهران: انتشارات سمت.
- کامنیز، دیوید (۱۳۹۳)، وهابیت و عربستان سعودی، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- موصللی، احمد (۱۳۸۸)، مبانی نظری بنیادگرایی، ترجمه محمدرضا آرام و علیرضا نظری، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- Al-Awdah ,Salman ,The Scope of Freedom in Islam ,(2007) at :http://:en.islamtoday.net/artshow.413-421-htm
- Al-Awdah ,Salman ,Extremism and Reverse Extremism ,(2011) at :http://:en.islamtoday.net/artshow.413-390-htm
- Al-Awdah ,Salman ,Tolerance ,(2010) at :http://:en.islamtoday.net/artshow.414-508-htm
- Al-Awdah ,Salman ,Understanding Moderation ,2002 ,at :http://:en.islamtoday.net/artshow.414-402-htm
- Al-Rasheed ,Madawi ,(2002) A History of Saudi Arabia ,Cambridge University Press ,London ,United Kingdom.
- Al-Rasheed ,Madawi ,Salman Al-Awdah ;in the Shadow of Revolutions ,(2014)at :http// :photography.jadaliyya.com/pages/index/11412/salman-al-awdah_in-the-shadow-of-revolutions
- Alterman & McCants ,Jon B & William ,(2008) Saudi Arabia :Islamist Rising and Falling ,London :Macmillan.
- Alshamsi ,Mansoor ,(2011) Islam and Political Reform in Saudi Arabia ,Routledge Studies in Political Islam ,New York ,United States.
- Jones ,Toby Craig ,(2005) The clerics ,The Sahwa and the Saudi State ,center for contemporary conflict ,California ,United States.
- Lacroix ,Stephane ,(2011) Awakening Islam ;The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia ,translated by George Holloch ,Harvard University Press, Massachusetts ,United States.
- Lacroix ,Stephane ,(2014) Saudi Islamists and the Arab Spring ,the London School of Economic and Political Science ,London ,United Kingdom.
- Ulrichsen ,Kristian & Sheline ,Annelle ,Mohammed bin Salman and Religious Authority and Reform in Saudi Arabia ,(2019) at :<https://www.bakerinstitute.org/research/mbs-political-religious-authority-saudi-arabia>