

اسلام بنیادگرا در تقابل با اسلام صوفیانه (تحلیل ریشه‌های جامعه‌شناختی رشد سلفی‌گری در کردستان)

یعقوب احمدی،^۱ آزاد نمکی^۲

(تاریخ دریافت ۹۶/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۶/۰۶/۰۹)

چکیده

به‌لحاظ تاریخی، نگرش نهادینه‌شده دینی در کردستان، نوعی اسلام عرفانی و صوفیانه بوده‌است که فرقه‌های گوناگونش، با وجود تفاوت در مناسک و نظام سلسله‌مراتبی‌شان، جملگی، تمایزی بنیادین با انواع نگرش‌های شریعت‌مدار و فقه‌محور داشته‌اند. از میان مکاتب گوناگون عرفانی، دو طریقت قادری و نقشبندی بیشترین پایگاه اجتماعی را در میان کردهای اهل سنت کسب کرده و حوزه نفوذ خود را در سرتاسر کردستان گسترده‌اند.

عوامل متعددی نظیر وقوع انقلاب اسلامی شیعی در ایران و برآمدن ایدئولوژی شیعی از یک‌سو و انواع ایدئولوژی‌های بنیادگرایانه سنی و شعله‌ور شدن رقابت میان آنان در ملل اسلامی، از سوی دیگر، تأثیری بنیادین بر نگرش‌های دینی همه جوامع مسلمان و نیز کردستان داشته‌است. تبدیل شدن این جریان پان‌اسلامی به خوانشی جدی و پرتطرفدار در جهان اسلام و حمایت‌های مالی، آموزشی و گاه لجستیک محافل و جریان‌های قدرتمند عربی و اسلامی از

^۱ دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) Yahmady2001@yahoo.com

^۲ دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی و مدرس دانشگاه پیام نور

باورمندان به این نحله در کردستان، به‌مثابه عوامل اثرگذار، و نیز وجود عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کمک‌کننده داخلی، به‌مثابه عوامل زمینه‌ای، بستر مناسبی برای رشد و نضج آن در کردستان فراهم آورده‌است. این پژوهش، به‌شیوه‌ای اسنادی و با تکیه بر منابع تاریخی، شواهد میدانی و رسانه‌ای و آمارهای منتشرشده بین‌المللی، به بررسی شیوه‌های ورود و علل رشد و گسترش اسلام سلفی در میان کردهای اهل سنت ایران می‌پردازد. به‌نظر می‌رسد، تغییرات سریع‌تر از آنچه تصور می‌شود، در حال روی‌دادن است و کردستان نیز همانند دیگر مناطق سنی‌نشین خاورمیانه، از امواج بنیادگرایی شعله‌ور خاورمیانه در امان نباشد.

واژگان کلیدی: اسلام، سلفی، عرفان، تصوف، ادیان، کردستان.

مقدمه و بیان مسئله

ایدئولوژی سلفی جهادی در سال‌های اخیر، همه مرزهای ملی جوامع اسلامی را به‌سرعت درنوردیده و نه‌تنها توانسته در اکثر قریب‌به‌اتفاق این کشورها حمله‌های تروریستی ترتیب دهد، بلکه به جذب نیرو و کسب پایگاه اجتماعی نیز پرداخته‌است تا در موقع لزوم به‌آسانی نیروهایش را بسیج کند. به‌عبارت دیگر، با وجود مبارزه بی‌وقفه امنیتی و نظامی، رسانه‌ای و حتی استفاده از شیوه‌های برجسب‌زنی (شیطان‌سازی از آنها)، این جریان، روزبه‌روز، در حال توسعه حوزه عملیاتی، حمله‌های تروریستی، شبکه‌سازی و جذب نیروی جوان در کشورهای مختلف بوده‌است. اهل سنت ایران نیز، به‌منزله بخش مهمی از جامعه اسلامی، به شیوه‌های مختلف در معرض این امواج اسلامی-عربی و جهانی قرار گرفته‌اند. در سالیان اخیر، با توجه به تحولات منطقه و جهان و فعال‌شدن شکاف‌های مذهبی در جهان اسلام، نشانه‌هایی از فعالیت بنیادگرایی در کردستان دیده می‌شود. علاوه بر نشانه‌های رفتاری و ظاهری، نظیر برگزاری منظم نماز در مسجدهایی که از کنترل دولت یا نهادهای وابسته خارج است، برگزاری جلسات توجیهی در قالب کلاس‌های آموزش و تفسیر قرآن، سعی در ایجاد تمایز در ظاهر و پوشش با محاسن بلند و سبیل‌های کوتاه یا تراشیده و شلوارهای کوتاه، و در کل، سبک زندگی خاص براساس آنچه سنت پیامبر(ص) نامیده می‌شود، دارند(دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۰۰-۱۰۵)، ایجاد گشت‌های خیابانی، مانور قدرت و واکنش به آنچه به‌زعم آنها غیراسلامی پنداشته می‌شود، از نشانه‌های فعال‌شدن بنیادگرایی در کردستان است.

همچنین، مرادۀ آنها با تعدادی از نیروهای جهادی کردستان عراق، سبب تزریق افکار جهادی به آنها شده و گروهی از جوانان وابسته به این نحله، علیه حکومت ایران فتوای جهاد داده و اقدام به ترور و بمب‌گذاری در کردستان کرده‌اند (زارعی، ۱۳۸۸). از آنجاکه گروه جوان "توحید و جهاد"، هیچ تجربه جهادی‌ای نداشته و نیز ارتباط چندانی با دیگر شبکه‌های جهادی سلفی نداشته‌اند و در ضمن، در زمان انجام عملیات، هم‌دلی، همراهی و حمایت هیچ گروه جهادی دیگری را جذب نکرده بود، پس از انجام چند ترور و بمب‌گذاری لو رفت و تمام اعضای شبکه دستگیر شدند. اعترافات این گروه، که در رسانه‌های رسمی پخش شد، حاکی از انزوای کامل گروه، حتی در میان سلفی‌های دیگر بود. اما، حضور سلفی‌ها در کردستان به همین گروه ختم نمی‌شود. به نظر می‌رسد تغییرات سریع‌تر از آنچه تصور می‌شود، در حال روی‌دادن است و کردستان نیز همانند بقیۀ مناطق سنی‌نشین خاورمیانه، و به‌ویژه با حمایت‌های لجستیک، آموزشی و مالی این جریان‌ها، از طریق مراکز مذهبی عمده جهان اسلام و وجود بسترهای مناسب رشد، از امواج بنیادگرایی شعله‌ور خاورمیانه در امان نباشد. رشد سریع آنها در حواشی شهرها، در اختیارگرفتن و تصرف بسیاری از مساجد شهر، افزایش تعداد دانش‌آموزان جذب‌شده در دبیرستان‌ها، حضور پرشمار افراد وابسته به این نحله‌ها در زندان، که اولین بار طی دهه‌های اخیر تعدادشان با مجموع جریان‌های سیاسی دیگر برابری می‌کند، ترورها و بمب‌گذاری‌های انجام‌شده به‌دست آنها و نیز اعدام تعدادی از فعالان این جریان‌ها، دال بر پررنگ‌شدن نقش این گروه‌ها در تحولات آینده کردستان است.

برخلاف نگرش‌های دینی رادیکال سلفی‌ها، هویت دینی مناطق کردنشین در طریقت‌های صوفیانه و برداشت‌های غیرفقهی از دین ریشه دارد که صبغه‌ای بسیار متساهل دارد و هیچ داعیۀ سیاسی‌مذهبی در آنها مدون نشده‌است. اسلام صوفیانه بر "رستگاری معنوی از طریق تفکر و عرفان" تکیه دارد و معمولاً با تمایل شخصی وحدت با خدا در قالب یک تعبیر آزادمنشانه از مفاهیم اسلامی همراه است (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۵۵). طی قرن‌ها حضور این جریان‌ها در کردستان، آنها ارزش‌هایی بسیار متساهلانه از دین را، با تکیه بر عرفان و رستگاری معنوی فرد، ترویج داده‌اند که هویت دینی غالب این منطقه را کاملاً تحت تأثیر قرار داده و از همسایگان سنی‌شان تا حد زیادی متمایز کرده‌است. به‌احتمال زیاد، این نگرش صوفیانه به دین، سبب توسعه نگاهی متساهلانه‌تر به زندگی اجتماعی و فرهنگی و نیز تحمل بیشتر افراد، گروه‌ها، اقلیت‌ها و مذاهب غیرخودی بالنسبه فراوان این نواحی شده‌است. برای مثال، تا پیش از مداخلۀ بریتانیا و روسیه به‌نفع اقلیت‌های مذهبی کردستان، درگیری جدی یا برخورد از نوع

اسلام بنیادگرا در تقابل با اسلام صوفیانه (تحلیل ریشه‌های جامعه‌شناختی رشد سلفی‌گری در کردستان)

سرکوب و آزار غیرمسلمانان این نواحی از طرف امارات (امیرنشین‌های) کرد یا گروه‌های صاحب قدرت محلی مشاهده نمی‌شود (بروین سن، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۱). این تعامل و هم‌زیستی مسالمت-آمیز میان پیروان انواع مختلف ادیان، مذاهب و فرقه‌های دینی محصول نمادها و قالب‌های صوفیانه بوده‌است، که همه این ادیان و مذاهب را دربرگرفته بود (مصطفی‌امین، ۲۰۰۶: ۲۸۳ و ۲۷۵ به نقل از عظیمی و همکاران، ۱۳۹۳).

اما، با گسترش شهرنشینی، فقر، تبعیض و بی‌عدالتی، ایدئولوژی سلفیسم که ادعای بازگشت به دوران طلایی اسلام زمان محمد (ص) و خلفایش را دارد، به صدای اعتراضی مردمان بسیاری از جوامع اسلامی علیه کلیت مدرنیته و پیامدهای نه‌چندان مثبت آن برای مسلمانان تبدیل شده‌است. به نظر می‌رسد، با قدرت گرفتن و گسترش پایگاه اجتماعی این نحله‌های دینی، عرصه سیاسی و اجتماعی کردستان، در آینده نه‌چندان دور شاهد طیف‌های تندروتر و عمل‌گراتری از آنها باشد و احتمال تبدیل شدن این نگرش به ایدئولوژی تمام‌عیار مبارزاتی افزون‌تر شود؛ به‌ویژه آنکه سیاست‌های حاکمیتی در کردستان، به کمک این جریان آمده‌اند و به شدت به زبان تصوف عمل کرده‌اند. نگاه فقهاتی و ایدئولوژیک به اسلام در بدنه حاکمیت و بازتولید این نگاه در نگرش به اقلیت‌ها، از یک سو جایی برای عرض اندام تصوف در کردستان باقی نگذاشته‌است و از سوی دیگر و به شکل غیرمستقیم، سبب تقویت برداشت‌های فقهاتی از اسلام در میان کردهای غیرشیعی و تقویت دوگانه ما-دیگری (سنی-شیعی) در میان آنها شده‌است. ورود سلفیسم به‌مثابه نگرشی فقهاتی و برداشتی رادیکال از اسلام و مجهز به ایدئولوژی مبارزاتی و نیز وجود بستر مناسب سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای رشد آن و نیز امکان حمایت‌های مالی و لجستیک از خارج از مرزها، آن را به خطری بالقوه برای امنیت شهروندان کرد و ایرانی تبدیل کرده‌است.

این روندهای درحال‌شدن و تغییر و تحولات سریع گفتمان‌های دینی جامعه، مطالعه آکادمیک و جامعه‌شناختی بسترها و عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود و مسبب گسترش و تضعیف آنها و نیز زمینه‌های تقابل جریان‌های دینی رقیب را به امری بایسته تبدیل کرده‌است. مطالعه حاضر در تلاش است تا با تکیه بر منابع تاریخی و پژوهش‌های جدید، آمارهای منتشرشده بین‌المللی، شواهد رسانه‌ای و میدانی، تقابل دو دیدگاه دینی پیش‌گفته در کردستان، و چرایی و نحوه رشد سریع ایدئولوژی سلفیسم و تضعیف تصوف و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن را بررسی کند.

پیشینه تجربی پژوهش

مطالعات بسیار اندکی در باب ساختارهای دینی اسلامی کردها انجام شده است و آنچه دربارهٔ باورهای دینی در میان کردها شناخته شده است، اغلب مربوط به ادیان اقلیت‌های دینی در کردستان مانند کردهای مسیحی، یهودی و اخیراً به واسطهٔ تحولات کردستان عراق، کردهای ایزدی است. در یکی از معدود مطالعات خارجی، اخیراً مایکل لیزبرگ^۱ دربارهٔ پیوند میان کردها و سلفیسم (۲۰۱۵) این پرسش را مطرح کرد که چرا با وجود سنی بودن اکثر کردها در عراق و ظهور داعش سنی در این مناطق، کردها به ندرت از این خلافت خودخوانده حمایت کرده و به آن ملحق شده‌اند. آیا "ملی شدن" دین در میان کردها نقش برجسته‌ای در تضاد کردها و داعش ایفا کرده است؟ او به این نتیجه رسیده که قرائت خاص نقشبندی و قادریه و اهمیت ملی‌گرایی در کردستان عراق عوامل محدودکنندهٔ تمایل کردهای سنی به گروه دولت اسلامی (داعش) بوده است. در ایران، نجفی و بهرامی (۱۳۹۴) با بررسی آثار جریان‌های سلفی‌گری در استان کردستان از ۱۳۸۷ تا ۱۳۹۱، دریافته‌اند که بنیادگرایی دینی تحت تأثیر پیشرفت‌های علمی و صنعتی غرب و افزایش فاصلهٔ آنها با مسلمانان، و همچنین استعمار غربیان بر ممالک اسلامی به وقوع پیوسته است. محققان بر آن‌اند که گروه‌های سلفی استان کردستان، در مبانی و اصول اعتقادی، ویژگی‌ها و اشتراکاتی با گروه‌های القاعده و طالبان دارند، و مؤلفه‌های داخلی، از جمله قوم و مذهب، فقر فرهنگی و میزان تحصیلات، فقر شهری و حاشیه‌نشینی، تبلیغات رسانه‌ای، گفتمان سیاسی مشترک، و توسعه‌نیافتگی سیاسی و اقتصادی در تشدید فعالیت این جریان در داخل کشور مؤثرند.

آزاده و بقالی (۱۳۹۱)، با بررسی ریشه‌های جامعه‌شناختی سلفی‌گری در کردستان، معتقدند که ساختار و نحوهٔ سازمان‌دهی سلفی‌های کرد ایران را می‌توان در قالب چهار گروه جهادی‌های رادیکال، جهادی‌های میانه‌رو، غیرجهادی‌های سنتی و غیرجهادی‌های محافظه‌کار دسته‌بندی کرد. در نهایت، و با بهره‌گیری از اطلاعات به دست آمده، محققان می‌پندارند که سلفی‌گری با تأکید بر مفهوم اعتراض به وضع موجود، با پای‌بندی به گذشتهٔ آرمانی اسلام و با داشتن برجسب تندروی و بنیادگرایی، در واقع، نوعی هویت مقاومت مبتنی بر مفهوم شمولیت دین در برابر گفتمان غالب و سکولار جامعهٔ کُرد را مطرح می‌کند و این‌گونه آن را برای دیگران به‌نمایش می‌گذارد.

^۱ Leezenberg

امیری (۱۳۹۳)، در مطالعه‌ای درباره سلفی‌گری (با مطالعه موردی استان کردستان) به این نتیجه رسیده‌اند که سلفی‌گری به‌مثابه جریانی منسجم در کردستان ایران سابقه تاریخی طولانی ندارد و تحت تأثیر اوضاع خاص دهه‌های اخیر شکل گرفته‌است. رشد این جریان نیز متأثر از عوامل داخلی و خارجی بوده‌است.

در مطالعه‌ای دیگر، سراج‌زاده و همکاران (۱۳۹۵)، با بررسی چالش‌های زیست دینی جوانان در سنندج، به این نتیجه رسیده‌اند که در میدان اجتماعی و فرهنگی کردستان تنش‌هایی جریان دارد که قادر است فرآیند سکولارشدن را تقویت کند و واکنش‌هایی دربرابر آن شکل دهد. بنابراین، موضوع "تنش‌های چندوجهی مقوم سکولارشدن" را به‌منزله مفهوم اساسی در تبیین وضعیت فضای فرهنگی و دینی کردستان مطرح کرده‌اند.

چارچوب نظری

ماکس وبر، یکی از جامعه‌شناسان پیشتاز حوزه دین، به بررسی تأثیر دین در تغییر ارزش‌ها و نگرش‌های افراد و در ادامه، معادلات اجتماعی و اقتصادی جامعه پرداخته و به‌ویژه تأثیر بنیادین یکی از فرقه‌ها و انشعابات دینی آیین مسیحیت را بر روندهای اقتصادی جامعه اروپایی نشان داده‌است (وبر، ۱۳۷۱). وبر با استفاده از مقولات کلیسا و فرقه‌ها نوعی سنخ‌شناسی از سازمان دینی ارائه کرد تا اشکال و مراحل مختلف شکل‌گیری سازمان‌های دینی را شناسایی کند. دورکهایم نیز معتقد است کارکرد اصلی دین ایجاد پیوندهای مستحکم از طریق شعائر و مناسک، بین اعضای جامعه و تولید هم‌بستگی و انسجام اخلاقی برای جامعه است. درحقیقت، ادیان مظهر و بنیان جامعه محسوب می‌شوند و مرزهای اخلاقی آن را ترسیم می‌کنند (آرون، ۱۳۸۱: ۳۹۱-۴۰۹). دورکهایم معتقد است که تمایزات اعتقادی و شعائری بین امر مقدس و نامقدس، کارکرد اجتماعی مهمی در متعادل‌کردن تنش بین ساختار و ضدساختار، نظم و آشفتگی، اخلاق و ناپهنجاری، قبیله مجتمعه و شکار پراکنده، یا جامعه و فرد دارد. درنهایت، ادیان هم بر محیط سیاسی-اجتماعی تأثیر می‌گذارند و هم از آن تأثیر می‌پذیرند. به‌عبارت دیگر، ادیان در ترکیب با گزینه‌های فرهنگی و نیز در کنش متقابل با روندهای سیاسی و فعل و انفعالات اقتصادی-اجتماعی، اشکال متفاوت و متنوعی به خود می‌گیرند. آنها فارغ از منشأ جغرافیایی و فرهنگی‌شان، محصول و برون‌دادی اجتماعی محسوب می‌شوند که حاصل برخورد آموزه‌های اولیه و وضعیت اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی خاص آن جامعه است. به‌عبارت دیگر، تمایزی بنیادین میان "دین" در حالت کلی و عمومی آن، و نگرش‌ها و رفتارهای خاص دینی نهادینه‌شده آن در هر جامعه وجود دارد. دین نهادینه‌شده، به‌مثابه مناسک، آیین‌ها و نگرش‌هایی

پذیرفته شده در جامعه، لزوماً هماهنگ با تعاریف، روایات و حتی مناسک اولیه آن دین نیست (تربورگ، ۲۰۰۸). دین‌ها طی زمان، متأثر از محیط فرهنگی و اجتماعی، تفاسیر متفاوت مفسران در پیش‌زمینه و بستر تاریخی متمایز (شبستری، ۱۳۸۳: ۱۰-۲۸)، نظام‌های ارزشی رقیب (جلیلی، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۱۴)، تغییر نسلی، تأثیرپذیری از اوضاع اجتماعی و شخصیت‌های مقتدر (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۵۱)، جغرافیا (پارک، ۲۰۰۴)، عاملان انتقال دین نظیر جنگ‌جویان، زوار، تجار و... مرتباً در حال تغییرند و ساختارها و نهادهای مرتبط با ارزش‌های خاص دین را نیز تولید می‌کنند (واخ، ۱۳۸۷) و از این طریق، عمیقاً بر جامعه اثر می‌گذارند. مطالعات جدید نیز از تأثیر بنیادین و ماندگار ادیان و مذاهب خاص دینی جوامع بر ارزش‌ها و نگرش‌های سیاسی و اقتصادی حکایت می‌کنند (ولزل و اینگلههارت، ۲۰۰۹).

این درحالی است که از نظر مؤمنان ارتدوکس، پذیرش چنین رابطه دیالکتیکی میان دین و بستر اجتماعی ناممکن است. آنها صرفاً یک نگرش خاص به دین را نسخه اصیل و مقبول می‌دانند و بقیه نگرش‌ها را، که در تعامل با اوضاع اجتماعی، فرهنگی و سنن محلی شکل گرفته‌اند، منحرفانه و مطرود می‌شناسند. آنها همواره از دیدگاهی درون‌دینی، دغدغه زوال و انحراف دین و کاهش ایمان راستین مردمان و دورشدن افراد، قشر، نسل یا جامعه‌ای خاص از دین واقعی را داشته‌اند.

سلفیسم، به منزله یکی از نحله‌های بنیادگرایی اسلامی، جزء این دسته قرار می‌گیرد. از نظر اینان، اوضاع فعلی جامعه با آنچه بزرگان و مراجع دینی پیشتر به بیان یا رفتار درآورده‌اند هم‌خوانی ندارد و این جامعه است که راه رستگاری را گم کرده‌است (ویکتورویکز، ۲۰۰۱). همین امر، آنها را به جدالی پرمناقشه با همه هویت‌های دینی نواحی مختلف جهان اسلام کشانده‌است که اکثر آنها طی این جدال، به انحراف از اسلام واقعی و بدعت‌گذاری متهم شده‌اند. این دسته از افراد، راه‌حل را در بازگشت^۱ به ایمان واقعی و راستین بزرگان و پیشینیان دینی و فراتر از آن، بازگشت به مناسک، اوامر و نواهی، نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اولیه دین می‌دانند (ویکتورویکز، ۲۰۰۱).

برجسته‌شدن این نحله مذهبی، طی سالیان اخیر، معادلات سنتی سیاسی و اجتماعی بسیاری از جوامع مسلمان را دست‌خوش تغییرات بنیادی کرده‌است. با آنکه بنیادگرایی اسلامی در قالب سلفیسم از بنیادهای نظری قدیمی برخوردار است و همیشه نیز در عرصه سیاسی و

^۱ Throwback

اجتماعی جهان اسلام حضور داشته‌است، نمود عینی و سیاسی و توان عملیاتی‌اش به شکل گسترده، مربوط به دهه‌های اخیر است. با وجود شقوق متفاوت این جریان، چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی، ویژگی‌های مشخص این نگرش مذهبی را، که با توسل به سنت خوارج، آرای ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب و تفسیر و برداشت متفاوت از آرای امام احمد حنبل (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۷۷) شکل گرفته‌است، می‌توان تمایل به زدودن بدعت از اسلام (استمان، ۲۰۰۶) و بازگشت به دوران طلایی پیامبر(ص) با تأکید بر منابع خاص و محدود در اسلام دانست. آنها بر این اعتقادند که تمایزی میان دین و دولت وجود ندارد و فقط سلف صالح (پیامبر و اصحابش)، حق هدایت جامعه را براساس خواست خداوند دارند (مقدم، ۲۰۰۸). براین‌اساس، با تقلید زندگی سلف صالح، می‌توان روند سقوط جامعه اسلامی را برعکس کرد.

در دهه‌های اخیر، نظریه اسلام سلفی، به‌ویژه با آرای افرادی چون ابوالاعلی مودودی و سیدقطب تقویت شد و به دستورالعمل‌های مشخص سیاسی تجهیز شد، که بعدها، به راهنمای سیاسی و اجتماعی بسیاری از گروه‌های سلفی تبدیل شد. سلفی‌های لاجهادی یا تبلیغی، به تبعیت از ابوالاعلی مودودی، عالم دینی هندی-پاکستانی، بر این باورند که دستورات خداوند باید صرفاً از طریق دعوت و تبلیغ غیرخشونت‌آمیز دین انتشار یابد، درحالی‌که سلفی‌های تأثیرپذیرفته از سیدقطب، صبغه رادیکال‌تری به خود گرفته‌اند و از به‌راه‌انداختن جهاد حمایت می‌کنند. درک سلفی‌ها از توحید، با درک مسلمانان دیگر تمایز بنیادی دارد. آنها مسئله توحید را به‌تمامی قوانین ساخته دست بشر تعمیم می‌دهند و دخالت در آن را دخالت در خواست خداوند می‌پندارند (مقدم، ۲۰۰۹). به‌زعم سیدقطب، قانون و قانون‌گذاری مختص خداوند است و دخالت در آن، انسان و جامعه را به جهل می‌کشاند. او جاهلیت را، که در ادبیات اسلامی برای دوران پیش‌اسلام مکه به کار می‌رود، به جوامع کنونی تعمیم می‌دهد و همه آنها را جاهل، به‌معنای غیرتوحیدی، تعریف می‌کند. براین‌اساس، هرچه در این جوامع وجود دارد، از باورها و نگرش‌ها، سنن و آموزش، میراث فرهنگی، هنر و ادبیات، عرف و قوانین و حتی فلسفه و فرهنگ اسلامی، جاهلی و غیرتوحیدی شناخته می‌شود. بدین‌ترتیب، سیدقطب آشکارا همه جوامع را از اسلامی تا غیراسلامی جاهلی خطاب می‌کند و به تکفیر جوامع مسلمان دست می‌زند (نُه‌سه‌سهرد، ۲۰۰۵: ۶۳). پیامد این تکفیر، جهاد همچون وظیفه‌ای برای موحدان تا برپایی حاکمیت خداوند است. از این‌رو، گروه‌های سلفی متأثر از سیدقطب، که بعدها عنوان جهادی گرفتند، با دردست‌داشتن فتوای تکفیر مسلمانان و شهروندان معمولی، به بزرگ‌ترین گروه‌های تروریستی جهان تبدیل شدند و در دورترین نقاط جهان حمله‌ها و جنگ‌های بسیاری را سازمان دادند که تا پیش از آن، از هیچ گروه تروریستی‌ای برنیامده بود. آصف مقدم (۲۰۰۹) چهار

تفاوت کلیدی سلفی‌های جهادی را با سلفی‌های غیرجهادی این‌گونه برمی‌شمارد: ارتقای حکم جهاد به پنج رکن اصلی اسلام،^۱ تکفیر دیگر مسلمانان و توجیه اعمال خشونت علیه آنها، مشروعیت حمله به شهروندان معمولی، و درنهایت، انجام عملیات انتحاری (استشهادی). با وجود این، تفاوت‌های میان بنیادگرایی "جهادی" و "غیرجهادی" فقط به موقعیت ضرورت جهاد محدود می‌شود (ویکتوریو، ۲۰۰۱) که در سطح اجتهاد ساده درون‌دینی قرار می‌گیرد و تضادی بنیادین و خط‌کشی‌ای روشن درباب جامعه و آمال آن محسوب نمی‌شود. هر دو نحله، از مبانی نظری تقریباً یکسانی نیز بهره می‌گیرند و در هنگام ضرورت، بسیاری از این سلفی‌های جهادی حمایت از برادران مسلمان خود در طیف مقابل را به دشمنان آنها یا حتی سکوت ترجیح می‌دهند.

علاوه بر مبانی نظری جهاد، پژوهشگران از عوامل تاریخی و اوضاع پیچیده اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جوامع مسلمان برای رشد و گسترش ایدئولوژی جهادی در میان مسلمانان سنی یاد می‌کنند. در ابتدای امر، عقب‌ماندگی جهان اسلام و سیطره استعمار در قرن نوزدهم و بیستم، سبب اوج‌گرفتن افکار بازگشت به اسلام ناب برای گریز از وضع موجود شد. افرادی نظیر سیدجمال اسدآبادی، شیخ محمد عبده، امام حسن البنا، سیدقطب، امام خمینی و علی شریعتی از کسانی بودند که ندای بازگشت به اسلام را، به‌مثابه ابزاری فکری و ایدئولوژیک برای برون‌رفت از وضع موجود، سر دادند. این نظریه‌پردازان با تبدیل آیین اسلام به ایدئولوژی مبارزاتی تمام‌عیار، بنای تغییراتی گسترده را در مفاهیم ریشه‌ای و بنیادین اسلام پی‌نهادند. اما، نظریه-پردازان سیاست و جامعه، ظهور بنیادگرایی دینی، تأکید بیش‌ازحد دولت‌های ناسیونالیست گذشته بر تاریخ شکوهمند پیش از اسلام، عناصر ملی، نادیده‌گرفتن اسلام و حمله به آن را از عوامل گسترش ایدئولوژی جهادی در میان مسلمانان سنی برشمرده‌اند. درواقع، بنیادگرایی واکنشی در برابر دولت‌های ملی و افکار سکولار بود (معدل، ۲۰۱۴). شبه‌دموکراسی‌هایی که با عنوان‌های مختلف، سعی در سرکوب و منقادکردن جریان‌های مذهبی‌ای داشتند که در ابتدا

۱ شهادتین: اقرار به یگانگی خداوند (لا اله الا الله) و نبوت پیامبر اسلام (محمد رسول الله)، نماز، روزه، زکات، حج.

معتدل بودند، مسبب اصلی رادیکال‌شدن این جریان‌ها (مقدم، ۲۰۱۴)، چه به‌لحاظ نظری و چه به‌لحاظ عملی بودند.

دکمجیان در الگویی بسیار محل ارجاع، جنبش‌های بنیادگرایانه را به‌شکل الگوی دوری بحران‌رستاخیز در تاریخ اسلام ترسیم کرده و ظهور آنها را پاسخی به فساد و انحطاط در جهان اسلام و تهدیدهای خارجی در دوره‌های مختلف دانسته‌است. این الگوی دوری، از مسئله‌جانشینی پیامبر و واکنش بنیادگرایانه‌ی خوارج شروع شده و تمام واکنش‌های بنیادگرایانه‌ی جامعه‌اسلامی را در دوره‌های مختلف تا کنون به‌تصویر می‌کشد. او عوامل بحران و تهدید در جامعه‌ی معاصر را فروپاشی دستگاه خلافت عثمانی، شکل‌گیری حکومت‌های سکولار و ناسیونالیست مبتنی بر زبان و نژاد در خاورمیانه، بحران هویت ناشی از عقب‌نشینی اسلام در برابر ایدئولوژی‌های رقیب، بحران مشروعیت، تضاد طبقاتی و فشار و سرکوب در دولت‌های معاصر، شکست و احساس تحقیر در برابر اسرائیل، و درنهایت، نوسازی و بحران فرهنگی ناشی از آن می‌شمارد (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۵۷-۷۴).

تعدادی دیگر، آن را واکنشی در برابر همه‌نمودهای فلسفی، فکری، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مدرنیته و دوگانه‌انگاری‌های خود مدرنیته می‌شناسند و در کل، با وجود محتوای به‌شدت واپس‌گرایانه‌ی این ایدئولوژی، آن را مذهب و پدیده‌ای مدرن (اسمیت و یانگ، ۲۰۰۲) و سایه‌ی مدرنیته می‌دانند. پژوهشگران جامعه‌شناسی دین (بروس، ۲۰۰۸: ۱-۱۰) اغلب برآن‌اند که جوهره‌ی حرکت بنیادگرایی نوعی اعتراض به روند مدرنیزاسیون و تأثیرات وسیع اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن در جوامعی است که دست‌کم یکی از مهم‌ترین منابع الهام نظری و عملی نظام‌ها و روابط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی خانوادگی آنها دین بوده‌است. بنیادگرایی یکی از انواع متعدد واکنش‌های اعتراضی به مدرنیته است که خصلتی دینی دارد. نظریه‌ی مواجهه با مدرنیته، به‌مثابه‌ی یکی از اصلی‌ترین عوامل ظهور و رشد بنیادگرایی، را باید مؤید آن دسته از کاوش‌هایی دانست که بنیادگرایی را بیش‌ازآنکه محصول دین خاصی مانند اسلام بدانند، محصول و عامل تغییرات اجتماعی فراگیرتری می‌دانند که در صورت پیدایش در هر جامعه‌ی غیرمسلمانی نیز پیامدهای مشابهی به‌وجود خواهد آورد.

در این باب، به‌طور مشخص، عبدالله احمد النعیم استدلال کرده‌است که بنیادگرایی محصول ناگزیر منابع مذهبی خاص اسلامی نیست، بلکه این پدیده پاسخی بومی به بحران‌های عمیق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جوامع اسلامی است. از نظر او، جوامع اسلامی در معرض همان اصول زندگی اجتماعی و سیاسی هستند که بر جوامع دیگر نیز حاکم است. مسلمانان نیز، به‌طور انفرادی یا جمعی، تلاش می‌کنند نیازهای ابتدایی به غذا، مسکن، امنیت و ثبات سیاسی

را همچون دیگر انسان‌ها به‌دست آورند. آنان این امور را در همان اوضاع و تحت همان قواعدی انجام می‌دهند که بر تمام جوامع انسانی حاکم است؛ یعنی قواعدی مثل تغییرات اجتماعی و نیز اصل انطباق در واکنش به تحولاتی که زندگی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد (احمد النعیم، ۲۰۰۳: ۲۵-۲۶). از دید این‌دسته از اندیشمندان، مدرنیته تغییراتی ساختاری در جامعه ایجاد می‌کند که اضمحلال سنت را در پی دارد؛ شهرنشینی، پلورلیزم قومی و مذهبی و ایجاد دولت‌ملت برخی از مهم‌ترین این تغییرات هستند (هار، ۲۰۰۳: ۵). اگرچه در کنار این واقعیت، به استعداد ادیان مختلف در انحصارگرایی یا شمول‌گرایی و نیز تأثیرات این‌دو در بنیادگرایی نیز باید توجه کرد (هار، ۲۰۰۰). همچنین، استفاده بنیادی سلفی‌ها از اسلام، که به‌خودی‌خود، در میان مسلمانان، همیشه ابزاری مشروع برای کسب و حفظ قدرت با اعمال خشونت یا شیوه‌های مسالمت‌آمیز و نیز بسیج مردم علیه حکومت‌ها بوده‌است، ابزاری در اختیار آنها قرار داده‌است که توانایی جذب محروم‌ترین‌ها را، به‌لحاظ سیاسی و اقتصادی، برای مقاومت در برابر گرایش حکومت‌های ناسیونالیست به غرب و بازجستن هویت خویش دارد (سیسک، ۱۳۷۹: ۸۳-۸۵).

اما، به‌نظر می‌رسد، اوج‌گرفتن قدرت بنیادگرایان مذهبی و افزایش توان رقابت عملیاتی شان به‌شانه با دولت‌ها در دوران کنونی، در توسعه امکانات حمل‌ونقل و گسترش ابزار تکنولوژیک ارتباطات و تبادل اندیشه ریشه داشته باشد. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، مبانی نظری و سنت‌های رفتاری بنیادگرایی اسلامی بسیار قدیمی است و از همان اوایل اسلام وجود داشته‌است. اما، آنچه به پیروان این مسلک اجازه داده‌است که این اندیشه‌های پراکنده را در قالب یک ایدئولوژی منسجم و هم‌بستگی فکری و تشکیلاتی بریزند و از موضع اقلیت در جوامع پراکنده اسلامی فراتر بروند و محدودیت‌های سیاسی، اجتماعی و ارتباطی را دور بزنند، ابزار مدرن حمل‌ونقل و تکنولوژی‌های حوزه ارتباطات، از جمله پست، تلگراف، تلفن و اخیراً بهره‌گیری از ایمیل، شبکه‌های اجتماعی و در کل فضای سایبر است، جایی که اعضا به‌راحتی همدیگر را پیدا می‌کنند و ضمن تبادل آرا و عقاید، به توسعه شبکه‌های خود می‌پردازند، امری که تا پیش‌ازین، هرگز ممکن و متصور نبود. تا آنجا که نظریه‌پردازان معتقدند فرهنگ شهادت و عملیات استشهادی نه مسئله‌ای مربوط به کف خیابان و خواسته عمومی جهان اهل سنت، بلکه پدیده‌ای متعلق به فضای سایبر و شبکه‌های اجتماعی است (مقدم، ۲۰۰۹)؛ یعنی جایی که معتقدان و باورمندان به جهاد یکدیگر را می‌یابند، و هم‌دلی و درنهایت برنامه‌ریزی می‌کنند. یافتن افراد معدود اما آماده شهادت بسیار مطلوب‌تر از گردآوردن افراد کثیر و ناهم‌دل است.

درواقع، آنها نظیر دیگر گروه‌های سیاسی و نظامی، به هیچ‌وجه در پی کسب حمایت اجتماعی گسترده و پایگاه اجتماعی قوی نیستند.

جهادی‌ها، عملکرد سازمانی و شبکه‌ای

علاوه بر تمایزهای ایدئولوژیک، اعتقادی و اهداف سازمانی، دو ویژگی اصلی این گروه‌های نوظهور سلفی را از سازمان‌های تروریستی متمایز می‌کند: خصلت شبکه‌ای و هیبریدی. جهادیون سلفی، برخلاف سازمان‌های تروریستی کلاسیک، که دارای ساختار سازمانی سلسله‌مراتبی، عمودی و با رهبری مشخص‌اند، از شبکه‌های افقی تشکیل شده‌اند و به‌ندرت در شکل سازمانی بزرگ ظاهر می‌شوند (کورتولوس، ۲۰۱۱). کورتولوس، از عبارت "گروه‌های ناگروه"^۱ برای تشخیص ویژگی‌های آنها استفاده می‌کند. این ناگروه‌ها مرکز فرماندهی و رهبری مشخص، متمرکز و واحد ندارند و آنچه افراد را در درون این شبکه‌ها بهم متصل می‌کند، افکار و باورهای تنوع‌یافته و مشترک است و روابط قدرت سازمانی و سلسله‌مراتبی به این شکل که دستورات از بالا و مرجع مشخص صادر شود و در نهایت نیز مسئولیت اجرا و کیفیت آن مشخص باشد، در میان آنها جایی ندارد. حتی ممکن است در میان این شبکه‌های مستقل، رقابت نیز در جریان باشد. اعضای این شبکه‌ها مرتب با افراد دیگر وارد بحث مذهبی می‌شوند و از این طریق، با تحت تأثیر قرار دادن افراد، به جذب نیرو می‌پردازند. این شبکه‌ها، علاوه بر تعهد مذهبی افراد، مبتنی بر روابط دوستانه و اخوت‌اند، ترکیبی که آنها را به شدت در برابر مسائل امنیتی محافظت می‌کند (استمان، ۲۰۰۶).

دکمجیان نیز سه ویژگی تقریباً مشابه برمی‌شمارد: فراگیرندگی، چندمرکزی و مداومت (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۲۲). به عبارت دیگر، این گروه‌ها در همه کشورهای اسلامی، فارغ از وضعیت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی حضور دارند و رهبری یا سازمان مرکزی واحدی ندارند. آنها در صورت ورود به فاز فعال، بسته به امکانات و اوضاع سیاسی و امنیتی، اهداف خود را برنامه‌ریزی و اجرا می‌کنند. در موارد ضروری، که موقعیت برای این گروه‌ها مهیا باشد، به سرعت توانایی یافتن یکدیگر و انضمام را پیدا می‌کنند و سازمانی بزرگ نظیر داعش یا جبهه النصره تشکیل می‌دهند. اما، در وضعیت عادی، که امکان برخوردهای پلیسی و امنیتی وجود دارد، شبکه‌های آنها معمولاً از فضای سایبر برای ردوبدل کردن اطلاعات و یارگیری استفاده می‌کنند.

¹Non-group Groups

برخلاف سازمان‌های بزرگ، که انجام هر عملیاتی مستلزم تصمیم‌های دشوار بوروکراتیک، برنامه‌ریزی پیچیده و رعایت عقلانیت در محاسبه هزینه‌فایده آن برای کل سازمان بزرگ و نیز نیروهاست و مشخصاً اهداف خود را به صورت گزینشی انتخاب می‌کنند، خصلت شبکه‌ای، این توانایی را به گروه‌های سلفی می‌بخشد، که به سرعت خود را با اوضاع منطبق کنند و تصمیمات را سریع‌تر اخذ کنند و با توجه به امکانات، خشونت را بدون رویه و به هدف بیشترین میزان آسیب و تلفات اعمال کنند (کورتولوس، ۲۰۱۱). موفقیت و شکست در انجام عملیات نیز، کمترین میزان هزینه را برای گروه به همراه خواهد آورد؛ چراکه فقط به افشای فرد یا ناگروهی خاص می‌انجامد و نه یک سازمان یا دیگر شبکه‌های مشابه.

دوم، ویژگی هیبریدی بودن ایدئولوژی گروه‌های جهادی است (هگامر^۱، ۲۰۰۹) که امکان بهره‌گیری از چند منطق آرمانی را به شکل هم‌زمان برای تعریف دشمن و اولویت اهداف به این گروه‌ها می‌دهد. این امر تغییر در اهداف عملیاتی گروه را ممکن می‌سازد و به سرعت مقصد و هدف عملیات را تغییر می‌دهد. مبنای نظری اصل تکفیر در جریان‌های جهادی به خوبی مشخص شده‌است، اما تعیین مصادیق عملیاتی آن با توجه به این منطقی‌های آرمانی جهانی، انقلابی، منطقه‌ای یا قومی نهفته در ایدئولوژی آنها صورت می‌گیرد، که با توجه به موقعیت، اهداف آنها را تغییر می‌دهد. بدین معنا که جهادی‌ها در کجا و در چه زمانی و به سوی کدام دشمن، حمله‌های خود را برنامه‌ریزی یا متمرکز کنند؛ اینکه کشورهای غربی و منافع‌شان در سراسر جهان، رژیم‌های منطقه یا کشوری خاص هدف حمله قرار گیرد یا اینکه عملیات به شکل حمله تروریستی یا چریکی یا جنگ نظامی کلاسیک صورت پذیرد، توانایی یا ویژگی هیبریدی این گروه‌هاست. بهره‌مندی جهادی‌ها از چنین ویژگی‌هایی، پیش‌بینی‌پذیری رفتار و اهداف این گروه‌ها را بسیار تقلیل داده و برخورد نظامی و امنیتی با آنها را بسیار پیچیده‌تر و دشوارتر از دیگر گروه‌های شبه‌نظامی کرده‌است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر، به شیوه اسنادی و با تکیه بر منابع تاریخی، شواهد میدانی و رسانه‌ای و آمارهای منتشرشده بین‌المللی، به بررسی موضوع تحقیق همت گمارده‌است. مطالعات اسنادی هم به‌منزله روشی تام و هم تکنیکی برای تقویت دیگر روش‌های پژوهشی در علوم انسانی در کانون

^۱ Hegghammer

توجه بوده‌است. روش‌های اسنادی در زمره روش‌ها یا سنجه‌های غیرمزاخم و غیرواکنشی به‌شمار می‌آیند. در این روش، داده‌های پژوهشی از میان اسناد و منابع جمع‌آوری می‌شود. به‌لحاظ روش‌شناختی، این‌مقاله از اجماع "سه‌سویه"^۱ در سه زمینه داده‌ها (منابع)، نظریات و تکنیک‌ها (اسنادی، بازخوانی و تحلیل متون، تحلیل آمارهای موجود) استفاده کرده‌است تا اعتبار و قابلیت اعتماد مورد نظر در روش‌های کیفی را افزایش دهد.

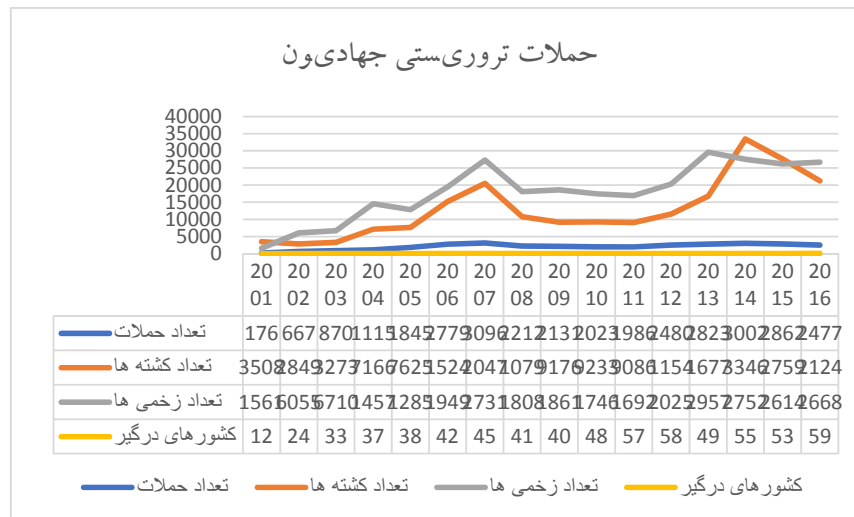
وضعیت موجود

در تمام سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم، تروریسم، با وجود اختلاف‌نظرهای فراوان، بیشتر عنوانی برای اقدامات گروه‌های جدایی‌طلب، رهایی‌بخش و ضداستعماری و البته، آنارشیزم بود که حمله‌های خود را در درون مرزهای ملی کشور متخاصم یا اشغالگر انجام می‌دادند و به‌ندرت نیز حمله‌هایی علیه منافع آن کشور در خارج از مرزها سازمان می‌دادند (مقدم، ۲۰۰۹). این حمله‌ها نیز، غالباً، با هدف منافع دولتی، مراکز نظامی، امنیتی و اقتصادی کشور متخاصم صورت می‌گرفت و به‌ندرت شهروندان مدنی هدف حمله قرار می‌گرفتند، درحالی‌که امروزه، سلفیسم جهادی مرزهای نبرد تروریستی را به آن‌سوی مرزهای ملی سوق داده‌است و آن را به پدیده‌ای جهانی و بین‌المللی تبدیل کرده و تحت آموزه‌های قطبیستی، تفاوتی میان شهروندان و دشمن سیاسی و نظامی قائل نمی‌شود. درواقع، هم‌اکنون هیچ جامعه و نظام سیاسی‌ای نمی‌تواند از پیامدهای این پدیده نوظهور در امان باشد. آمارها حاکی از آن‌اند که سلفی‌های جهادی، بدون درنظرگرفتن جنگ‌های منظم، صرفاً پس از حادثه ۱۱ سپتامبر، بیش از ۳۲ هزار حمله تروریستی منجر به مرگ را سازمان داده‌اند (تراپ دیتا)^۲. در هرکدام از این حمله‌ها، به‌طور متوسط، ۱۵ نفر کشته و زخمی شده‌اند.^۳ در سال ۲۰۰۱، این حمله‌ها در دوازده کشور صورت گرفته و اکنون، سرتاسر جهان، از امریکا و اروپا تا خاورمیانه و شرق دور، هدف حمله جهادی‌های مسلمان قرار گرفته‌اند؛ البته، این حمله‌ها بر خاورمیانه و تعداد دیگری از کشورهای مسلمان متمرکز شده‌است.

^۱ Triangulation

^۲ TROP data

^۳ این آمار کمینه‌ای است. برای مثال، در این منبع داده، تعداد کشته‌های سال ۲۰۱۰ کمتر از ۱۰۰۰۰ نفر ذکر شده است، در حالی‌که منابع دیگر، نظیر ourworldindata.org این آمار را ۱۳۰۰۰ نفر ذکر کرده‌اند.



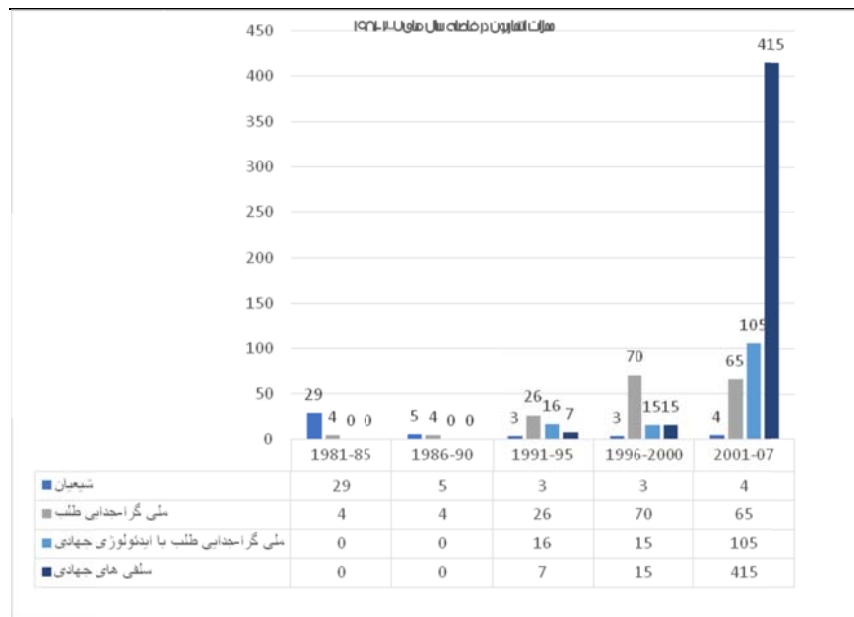
نمودار ۱. حملات، تلفات و کشورهای درگیر شده در تروریسم جهادی در فاصله سال‌های ۲۰۱۱-۲۰۱۶ با

استفاده از داده‌های TROP

در فاصله سال‌های ۱۹۸۱ تا ۲۰۰۸، از مجموع ۵۶ گروه، که مرتکب حمله‌های انتحاری شده‌اند، ۲۷ گروه سلفی جهادی، ۱۰ گروه دارای ایدئولوژی سلفی جهادی، اما با حوزه عملیات ملی یا محلی نظیر طالبان، ۴ گروه دارای ایدئولوژی جهادی اما حوزه عملیات محلی و مشارکت در قدرت نظیر جهاد اسلامی فلسطین و ۵ گروه ناشناخته بوده‌اند. اما، از آنجاکه اکثر حمله‌ها در عراق انجام شده‌است، حدس زده می‌شود که با گروه‌های جهادی مرتبط بوده و مابقی گروه‌ها شیعی، ملی‌گرا^۱ جدایی‌طلب و مارکسیست بوده‌اند (مقدم، ۲۰۰۹). به عبارت دیگر، ۴۶ گروه از ۵۶ گروه مرتکب عملیات انتحاری، به نوعی با ایدئولوژی سلفیسم جهادی مرتبط بوده‌اند.

^۱ در اینجا منظور از ملی‌گرا گروه‌هایی است که حوزه فعالیت خود را درون مرزهای یک کشور تعیین کرده و جهت تغییر نظام سیاسی آن علیه دولت مستقر در حال مبارزه نظامی‌اند.

اسلام بنیادگرا در تقابل با اسلام صوفیانه (تحلیل ریشه‌های جامعه‌شناختی رشد سلفی‌گری در کردستان)



نمودار ۲. حملات انتحاری در فاصله سال‌های ۲۰۰۷-۱۹۸۱ (مقدم، ۲۰۰۹)

همان‌طور که از نمودار پیداست، در دهه ۸۰ میلادی، که هم‌زمان با آغاز انقلاب اسلامی ایران است، گروه‌های شیعی بیشترین میزان حمله‌های انتحاری را مرتکب شده‌اند. در دهه ۹۰، هم‌زمان با سقوط نظام جهانی دوقطبی و برهم‌ریختن مرزهای ملی و ضعف حاکمیت دولت‌های تازه‌استقرار یافته، ملی‌گرایان و جدایی‌طلبان گوی سبقت را در میزان این حمله‌ها از دیگران ربوده‌اند. در آغاز هزاره سوم، با قدرت‌گرفتن گروه‌های سلفی جهادی، این حمله‌ها به مراتب بیشتر شدند و سلفی‌های انتحاری که تا دهه پیش از آن، هیچ خبری از ایشان نبود، دیگر گروه‌ها را کاملاً در حاشیه قرار دادند و تعداد حمله‌هایشان به شکل بی‌سابقه‌ای اوج گرفت. حمله‌های این گروه‌ها نیز، نه با هدف رسانه‌ای و تحت تأثیر قراردادن افکار عمومی، نظیر گروه‌های دیگر، بلکه با هدف کشتار و تخریب واقعی صورت گرفت و تلفات آن بسیار بیشتر از حمله‌های گروه‌های غیرسلفی بود (مقدم، ۲۰۰۹).

هویت دینی کردستان

در حالی که نخله‌های گوناگون اسلام فقه‌آلوده همیشگی جدال‌های اندیشه‌ای و سیاسی جوامع مختلف اسلامی طی تاریخ ۱۴۰۰ ساله آن بوده‌اند، به‌نحو حیرت‌آوری، جریان‌های مختلف

اسلام عرفانی و صوفیانه بوده‌اند که به جریان مسلط دینی در کردستان تبدیل شده‌اند. با وجود فقدان اطلاعات دقیق از تاریخ ورود اولین مکاتب تصوف به کردستان، مستندات تاریخی موجود قدمت این جریان‌ها را به پنج یا شش قرن پیش نسبت می‌دهند، زمانی که برادران برزنجی، در قرن چهاردهم میلادی، برای تبلیغ طریقت قادری به شهرزور در کردستان عراق فعلی آمدند (روحانی، ۱۳۸۵: ۱۱۹-۱۲۷). گرچه احتمال دارد که پیش از آن نیز، انواع گوناگونی از گرایش‌های عرفانی وجود داشته‌است؛ چراکه علاوه بر آنکه شواهد کمی دال بر استیلای جریان اسلام شریعت‌مدار و فقه‌پرهیزی در این منطقه وجود دارد، اقلیت‌های دینی این مناطق نیز، که سابقه‌های کهن‌تر از شاخه‌های عرفان اسلامی موجود دارند، دارای گرایش‌های عرفانی‌اند. به عبارت دیگر، سلطه طریقت‌های عرفانی در کردستان تا آن حد بوده‌است که اقلیت‌های دینی محلی نیز به‌نوعی با نگرش‌های صوفیانه درآمیخته‌اند. قنبری کلاشی (۱۳۸۷)، با اشاره به طریقت قادری به‌منزله طریقت قدیمی‌تر نسبت به بقیه مکاتب، گسترش آن را در کردستان به بستر مناسب اجتماعی و اقتصادی و نیز بی‌رقیب بودن این مکتب در زمان ورودش مرتبط می‌داند. بروین سن نیز این اقلیت‌ها را انشعابی از نحله‌های صوفیانه اسلامی می‌داند؛ چراکه گاه شیوخ طریقت‌های اسلامی و بعضی از اقلیت‌های دینی نظیر اهل حق، شجره‌نامه و نسب مشترک دارند. درهرحال، فرقه‌های مختلف صوفی نمایندگان اسلام کردی به‌شمار می‌آیند و «مشهورترین علما در تاریخ کردها، صوفی‌ها بوده‌اند» (بروین سن، ۱۳۸۵). این صوفیان، کمترین توجه را به مفاهیم فقهی و آموزش و ترویج آن داشته‌اند و تبعیت از امام شافعی را تا حد کیفیت انجام وضو، تکفّف در نماز، ادای اذان و... تنزل داده‌اند و در موضوعاتی نظیر توسل، زیارت قبور، تبعیت از شیخ طریقت و... همانند شیعیان عمل می‌کرده‌اند (عظیمی و همکاران، ۱۳۹۳). اهل تصوف، برخلاف شریعت‌مداران، به‌جای تکیه بر ظواهر دینی (مناسک و قوانین)، بر پرورش روحی و روانی فرد، تزکیه و ایمان قلبی در قالب خودسازی و ریاضت تأکید می‌کنند و کسب معرفت نیز از راه شهود و مکاشفه صورت می‌گیرد (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۶-۱۹) نه از طریق آموزش رسمی مدرسه‌های دینی تحت کنترل و نظارت دستگاه فقه‌پرهیزی. شیوخ و روحانیان وابسته به مکاتب عرفانی به‌جای تکیه بر مدرسه‌ها و حوزه‌های آموزش فقه و اصول اسلامی، که فقدان آنها از محدودیت‌های اصلی در تفوق نگرش‌های ارتودوکسی اسلامی در کردستان به‌شمار می‌آید، شخصاً به مسافرت‌های گسترده برای ترویج اندیشه‌ها و عقایدشان و البته هم‌زمان کسب اعتبار اقتصادی و اجتماعی (قنبری کلاشی، ۱۳۸۷) دست می‌زدند و نگرش مذهبی خاص خود را در سرتاسر این سرزمین تثبیت می‌کردند. به‌هرحال، شبکه‌های وابسته به این طریقت‌ها

سرتاسر کردستان و نیز بخش‌های مجاور را در امپراتوری عثمانی زیر پوشش داشتند (بروین‌سن، ۱۳۷۸: ۳۰۳) و مجالس شیوخ و خلفای اهل تصوف همیشه با استقبال فراوان مواجه بوده‌اند. در چنین نظامی، روحانیان (ملاها) به‌مثابه نماد نگرش فقه‌پرهیزی به دین، برعکس شیوخ، هیچ‌گاه به‌لحاظ سیاسی به مقام و موقعیت مهمی دست نیافتند (همان: ۳۰۲). این بدان معنا نیست که اسلام فقه‌پرهیزی، هیچ حضوری در این منطقه نداشته‌است، اما در جلب احترام و نیز کسب پایگاه اجتماعی، هرگز توانایی رویارویی با طریقت‌های تصوف را نیافته‌است. نکته بسیار مهم در اینجا آن است که دستگاه‌های عرفانی (دست‌کم در کردستان)، برخلاف حوزه‌های علمیه و دستگاه شریعت به‌طور کل، به‌لحاظ سازمانی نیز نقش مهمی در سیاست ایفا نمی‌کردند، بلکه بیشتر شیخ، در جایگاه فردی مقدس، بود که در این حوزه مؤثر واقع می‌شد (همان: ۳۰۴). از میان مکاتب گوناگون عرفانی نیز دو طریقت قادری و نقشبندی بیشترین پایگاه اجتماعی را در میان کردهای اهل سنت کسب کردند و حوزه نفوذ خود را در سرتاسر کردستان گسترش دادند؛ یعنی با اطمینان می‌توان گفت «تمام کردستان تحت نفوذ دو طریقت قادری و نقشبندی است» (روحانی، ۱۳۸۵: ۱۱۹). اختلاف طریقت‌های صوفیانه نیز در اجرای مراسم و برنامه‌های طریقتی بود، نه در اساس عقیدتی این طریقت‌ها؛ زیرا هدف همه آنها تبعیت کامل از شیخ طریقت در اجرای مراسم خاص مریدی و مرشدی و... بوده‌است. در این فضا، اصل بر انتخاب طریقت بود، نه انتخاب مذهب، و زیر چتر طریقت‌های صوفیه رایج در کردستان، اختلافات مذهبی و فقهی بسیار کم‌رنگ بود و به‌ندرت به‌چشم می‌آمد (بویس، ۱۹۶۶: ۹۳ به‌نقل از عظیمی، ۱۳۹۳). اتفاقاً مطالعات جدید نیز از تساهل و تسامح سیاسی و دینی این مناطق حکایت دارد (احمدی و نمکی، ۱۳۹۱؛ احمدی و نمکی، ۱۳۹۲؛ عبداللہی و حسین‌بر، ۱۳۸۵).

آشنایی کردها با اندیشه‌های جهادی

آشنایی، انتقال و گسترش گفتمان در اقلیت فقه‌مدار، در ابتدا، از طریق مراودات و تبادل اندیشه با جریان‌های اسلامی کردستان عراق شکل گرفت. کردستان عراق، به‌دلایل مختلف، از جمله نزدیکی بیشتر و مجاورت مستقیم با جریان‌های دینی جهان عرب و نیز آشنایی مردم منطقه با زبان عربی، نقش بیشتری در توسعه و گسترش جریان‌های دینی داشته‌است. این دست مراددها همیشه وجود داشته‌اند. تاکنون نیز حوزه نفوذ شیوخ طریقت‌های قادری و نقشبندی

مرز بین دو کشور را طی کرده و پایگاه اجتماعی آنها در هر دو سوی مرز است. "جنبش اسلامی کردستان"^۱، حزب اسلام‌گرای اپوزیسیون نظام بعث و البته هم‌زمان مخالف با احزاب چپ و ناسیونالیست کردستان عراق، که دارای مشی اسلام سیاسی نیمه‌رادیکال بود، اولین نیروی سیاسی اسلامی کردستان به رهبری تعدادی از عالمان و ملایان دینی به‌شمار می‌آید. مشارکت آنها در نظام سیاسی دولت دی‌فاکتوی سکولار کردستان عراق، حاکی از مشی میان‌رو این حزب بود (دل‌اویز، ۱۳۸۵). بعدها، در فاصله سال‌های جنگ اول خلیج و حمله به رژیم صدام حسین تا سقوط او در ۲۰۰۳، این حزب دچار انشعاب شد و پایگاه اجتماعی‌اش را تا حد زیادی از دست داد و رو به افول نهاد. یکی از جریان‌های انشعابی از این حزب، جریان مذهبی رادیکال و بنیادگرایی با نام "جندالاسلام" بود که با استفاده از فضای سیاسی بی‌ثبات کردستان عراق، مناطق صعب‌العبوری در حد چند روستا در مجاورت مرزهای ایران در اورامان را اشغال کرد و امارت اسلامی تشکیل داد. اینان که بعداً نام خود را به انصارالاسلام تغییر دادند، جزء اولین تشکلهای سلفی جهادی کردستان به‌شمار می‌آمدند. در میان آنها، نیروهای جهادی کرد و غیرکرد، که بعد از جنگ امریکا علیه طالبان به این منطقه آمده بودند، نیز حضور داشتند. این امارت به اولین پایگاه مستقر عرب-افغان‌ها در کردستان تبدیل شد و قوانین سخت‌گیرانه دینی را، دقیقاً به‌سبک حکومت اسلامی طالبان، در منطقه تحت تصرف خود اعمال کرد (گروه بحران بین‌الملل، ۱۳۸۵). آنها اولین حمله‌ها را به جریان تصوف، در قالب تخریب قبور و زیارتگاه‌های شیوخ و نیز حمله به کتاب‌فروشی‌ها، تکفیر نویسندگان، روشنفکران و شهروندان عادی و آزار اقلیت‌های دینی منطقه انجام دادند. آنها همچنین به ترور فرانسوا حریری نخست‌وزیر وابسته به حزب دموکرات کردستان و بیش از صد نفر دیگر در سال ۲۰۰۱، در جریان حمله انتحاری در عید فطر، متهم‌اند. تقریباً تمام این جریان‌های مذهبی فقه‌مدار کردستان عراق، در ایجاد روابط گفتمانی و واردکردن اندیشه‌های بنیادگرایانه جهان عربی-اسلامی به کردستان نقش دارند و البته هم‌زمان به دریافت حمایت‌های مالی از کشورهای عربی متهم‌اند (دل‌اویز، ۱۳۸۵).

این مرادها به کردستان ایران نیز کشیده شد و ضمن آن، تفکر سلفیسم توانست جای پای محدودی برای خود بیابد. این امر نه به‌شکل سازمانی، بلکه از طریق افراد وابسته به گفتمان شریعت‌مداری صورت گرفت، که نه با تصوف هم‌دلی داشتند و نه از افکار نیمه‌عرفانی مکتب

^۱ به کردی: بزووتنه وهی ئیسلامی کوردستان

قرآنی^۱ دل خوشی داشتند، و نه مشی محافظه‌کارانهٔ اخوان‌المسلمین ایرانی را می‌پسندیدند و در عوض، خود را با دستگاه مذهبی ایران در تضاد کامل می‌دیدند. به تدریج، این افراد موفق شدند سلفیسم را به کردستان ایران نیز وارد کنند و طی تحولاتی سریع و پیچیده، به جذب نیرو و شبکه‌سازی بپردازند. با شروع مقاومت طالبان بعد از اشغال آن به دست امریکا، دوباره رفت‌وآمد نیروهای اسلام‌گرا در این کشور از سر گرفته شد و کردستان عراق و ایران، یکی از مسیرهای ترانزیت نیرو به این کشور شد، موضوعی که به توسعهٔ اندیشهٔ جهادی در میان سلفی‌ها بسیار یاری رساند.

عوامل بسترساز گسترش جریان سلفی به کردستان ایران

جهان اسلام از دیرباز به دو طیف سنی و شیعی تقسیم شده و این دو جبهه پیوسته در کشمکش و رقابت سیاسی و گاه نظامی قرار داشته‌اند. در دهه‌های اخیر، وقوع انقلاب اسلامی شیعی در ایران و برآمدن ایدئولوژی شیعی از یک سو و پیدایش انواع ایدئولوژی‌های بنیادگرایانهٔ سنی از سوی دیگر و شعله‌ور شدن رقابت میان آنان در ملل اسلامی، جبهه‌بندی‌ها را جدی‌تر و مشخص‌تر و رقابت‌ها را نیز خونین‌تر کرده‌است. اکنون، هیچ نقطه‌ای از جهان با وجود جهان‌بینی و ایدئولوژی سلفی در امان نیست. نمونهٔ این مدعا کشور سوریه است که با وجود نظام سیاسی باثبات و کنترل داخلی مستحکم، اکنون به صحنهٔ نبرد تمام‌عیار نیروهای جهادی بدل شده و طی کمتر از چندماه، تمام شکاف‌های سیاسی و ایدئولوژیک منطقه را به درون خود کشیده‌است. با وجود چنین هزینه‌ها و خون‌های ریخته‌شده و عمق نفرت ایجادشده، حتی صلح پایدار نیز تا مدت‌ها نخواهد توانست کالبد فروریختهٔ دولت-ملت سوریه را به وضعیت سابق برگرداند. همین قضیه درباب بسیاری از کشورهای منطقه، که شکاف سنی-شیعی در آنها وجود دارد، صادق است و با وجود رقابت قدرت‌های جهان و منطقه، پتانسیل درگیری‌های جدی را با خود حمل می‌کنند. به‌ویژه با خصلت‌های پیش‌گفته از نحوهٔ عملکرد و خصایص ایدئولوژیک

^۱ جریان ملی-مذهبی کرد که در اوایل انقلاب به رهبری احمد مفتی‌زاده، پیشوای کاریزماتیک خود، توانست در کردستان پایگاه توده‌ای نسبتاً قوی‌ای کسب کند. این جریان در ابتدا با انقلاب اسلامی ایران هم‌دلی‌هایی داشت و همانند دیگر احزاب کرد، در پی کسب خودمختاری بود. روابط سیاسی خاص با مرکز و مشی اسلامی، آن را در برابر نیروهای چپ و ناسیونالیست قرار داد. بعدها، مفتی‌زاده زندانی شد و تا اواخر عمر نیز در زندان ماند. جریان مکتب قرآن با وجود توسعهٔ پایگاه مردمی‌اش، بنا به توصیهٔ مفتی‌زاده، مشی نیمه‌عرفانی و محافظه‌کارانه در پیش گرفت و خود را به‌طور کامل از منازعات سیاسی کنار کشید.

جهدی‌ها و نیز احتمال جهت‌دهی به آنها از سوی رقبای ایدئولوژیک، این پتانسیل هرچه بیشتر، احتمال بالفعل شدن می‌یابد.

عوامل متعددی در نفوذ افکار تندروانه سلفی‌ها به کردستان نقش داشته‌اند. همان‌طور که اشاره شد، این امواج منشأ بیرونی دارند و جامعه کردستان را نظیر همه جوامع سنی‌مذهب تحت تأثیر قرار داده‌اند. اما نمی‌توان از عوامل داخلی‌ای غفلت ورزید که نفوذ هرچه بیشتر آن را تسهیل کرده‌اند. آنچه درباب کردستان مهم است، اصرار گفتمان سیاسی بعد از انقلاب ایران بر دوگانه‌سازی‌های ساده ایدئولوژیک از شهروندان تحت تأثیر گفتمان شیعی‌گرایانه بوده‌است. به‌صورت ساده و مشخص، این ایدئولوژی بیان می‌کند که انقلاب ما شیعی است و آن‌دسته از شهروندان ایرانی که مسلمان‌اند ولی شیعه نیستند، سنی و غیرخودی‌اند. ایدئولوژی تمایل بسیاری به ساده‌کردن قضایای پیچیده اجتماعی برای انتساب حکم از پیش‌رانده خود بر افراد و جامعه دارد.

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، واقعیت آن است که با وجود اشتراک‌های فراوان با اهل تسنن، کردهای غیرشیعی و به‌ویژه کردهای غیرشیعی ایران را به‌لحاظ جامعه‌شناختی نمی‌توان ذیل هیچ‌کدام از طبقه‌بندی‌های رایج مذهبی گنجانند. آنها بیشتر از آنکه متأثر از گفتمان‌های فقه‌مدار سنی‌مذهب باشند، طی قرن‌ها زیستن زیر پرچم تصوف، فرهنگ دینی خاص خود را پرورانده‌اند. تضاد با اهل تسنن بیشتر از تضاد با شیعیان نبوده و هم‌زمان عناصری از هر دو مذهب را در خود گرد آورده‌است. علاوه بر مسائل قومی و ناسیونالیستی، بخشی از تضاد جامعه کردستان با جهان عربی-اسلامی را باید در مسئله تفاوت نگرش‌های دینی جست، موضوعی که در مناطق دیگر کردستان، در عراق، سوریه و ترکیه نیز صادق است. نظام سیاسی ایران بعد از انقلاب، همیشه با برجسب سنی، که زاینده تفکرات ایدئولوژیک پسانقلابی بود، شهروندان این منطقه را مخاطب قرار داد و مناسبات سیاسی و اجتماعی را بر همین مبنا شکل داد. هرچند اشتباه محاسباتی ناشی از برخوردهای اوایل انقلاب در این قضیه بی‌تأثیر نبوده‌است؛ به‌ویژه رشد ناگهانی جریان اسلام‌گرای "مکتب قرآنی" که اتفاقاً هم‌دلی‌هایی نیز با انقلاب شیعی ایران داشت و با آنکه بعدها به ریشه‌های عرفانی منطقه بازگشت، همچون جریانی سنی‌گرا و نماینده اسلام سنی منطقه نگریسته شد. این درحالی بود که اکثر قریب‌به‌اتفاق شهروندان مذهبی این منطقه تحت تأثیر نگرش عرفانی، اساساً هیچ تمایل و هیچ خواسته مذهبی‌ای برای تبدیل کردن دینشان به ایدئولوژی سیاسی، چه پیش و چه پس از انقلاب، نداشتند. بنابراین، اشتباه

ایدئولوژیک و محاسباتی انقلابی‌ها و میدان‌دارشدن جریان مکتب قرآن در ناآرامی‌های بعد از انقلاب، سبب نهادینه‌شدن استراتژی ایدئولوژیک سنی‌خواندن کردهای غیرشیعه ایران شد. اصرار بر این استراتژی، پیامدهای بسیار عمیق‌تری در سال‌های بعد ایجاد کرد و سبب نهادینه‌شدن سیاست‌ها و برنامه‌هایی شد که نگرش دولت‌های پیاپی بعد از انقلاب و نیز نگاه شهروندان منطقه را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد. اتخاذ چنین استراتژی‌ای در قبال مردم این مناطق، سبب تضعیف نهادها و مراجع دینی سنتی جامعه و رشد خودآگاهی سنی‌گرا شد. بسیاری از این سیاست‌ها، بدون برنامه و ناآگاهانه و در نتیجه نگاه ایدئولوژیکی شکل گرفته بود که جهان اسلام را، ساده‌انگارانه، دوقطبی محض شیعه‌سنی تلقی می‌کرد و بسیاری دیگر، هدفمند و به‌منظور نفوذ در بدنه جامعه و کنترل عنان تغییرات برنامه‌سازی شده بود، که البته همگی آنها، نظیر تمام سیاست‌های اجتماعی بدون مطالعه، با نتیجه معکوس یا پیش‌بینی‌نشده همراه شدند.

نتایج یک پژوهش (مبارکی، ۱۳۸۴؛ به‌نقل از عظیمی و همکاران، ۱۳۹۳) حاکی از آن است که در سال‌های پس از انقلاب تاکنون، به‌شدت از تعداد تکیه‌ها و خانقاه‌ها و درویشان و پیروان طریقت کاسته شده‌است. نتایج این سیاست‌ها، به‌شکل مستقیم، تقویت نگرش‌های فقه‌مدار در برابر نگرش صوفیانه، و به‌شکل غیرمستقیم، تقویت جبهه سنی‌گرای مستقل در کردستان بود. این فقیهان، که پیشتر ذیل مراجع تصوف و شیوخ تعریف می‌شدند و نه فقط تکیه‌ها و خانقاه‌ها، حتی در مساجد نیز، هیچ‌گاه نتوانستند پایگاه قدرتی مستقل از شیوخ کسب کنند، به‌تدریج، موفق به اشغال مساجد به‌مثابه کانون‌های قدرت دینی مستقل از شیوخ شدند. این فقها همچنین موفق به کنترل نظام آموزش دینی مستقل از حاکمیت شدند که پیشتر به‌طور کامل در اختیار شیوخ بود. این نظام آموزش دینی، که به‌صورت سنتی در تکیه‌ها و مساجد با محتوای کمتر فقهی و اساساً مبتنی بر آموزش سیر و سلوک عرفانی و معنوی طریقت صورت می‌گرفت، با سیاست‌های فقه‌محوری و مسجدمحوری پسانقلابی، به زرادخانه اندیشه‌های فقهی و ایدئولوژیک سنی‌گرایانه تبدیل شد و کنشگران جدید آن توانستند خود را از تعهد به سلسله‌مراتب طریقت و بیعت با شیوخ رهایی بخشند و هویت مستقل کسب کنند. برخلاف رهبران و پیروان طریقت، که طی قرن‌ها تشکیلات، سلسله‌مراتب و محتوای دینی خاص طریقت را به‌شکل مستقل پروراندند و حفظ کرده بودند و هویت دینی متمایزی از دیگر مناطق جهان اسلام برای منطقه ایجاد و بازتولید کرده بودند، فقیهان و بازیگران جدید هم از کسب مشروعیت و پایگاه اجتماعی طریقت ناتوان بودند و هم از بازسازی مناسبات سابق بین‌طریقتی میان نحلتهای فکری-فقهی خود و نیز در تولید محتوای دینی خاص خود ناتوان بودند که

مبتنی بر هویتی مستقل و در پاسخ به نیازهای سیاسی و اجتماعی باشد.^۱ از این رو، در مواجهه با جریان‌های دینی-فقهی جهان اسلام، تنها کنشگری منفعل و پذیرنده بودند. گسترش میدان بازی برای کنشگران اسلام فقهی، سبب افزایش اشتراک‌ها با جامعه عربی-اسلامی و بسترساز توسعه مراوده‌ها و انتقال اندیشه‌های پان‌اسلامی از اخوان‌المسلمین تا سلفیسم نوظهور به کردستان شد. این روند سبب تخریب جایگاه مراجع پیشین بدون هیچ پیشنهاد مشخص، یا دورنمایی برای شکل‌گیری آن درون نهاد دینی منطقه شد. فقه‌مداران اهل سنت کرد به اخذ و ترویج انواع رویکردهای ضدونقیض پان‌اسلامی از کشورهای عربی و اسلامی اکتفا کردند و بدین ترتیب، تضاد و تفرقه پراکنده در جهان اسلام را با خود به کردستان آوردند. سلفی‌ها نسل جدید همین فقه‌مداران و درواقع، نوفقیهانی به‌شمار می‌آیند که در حال گسترش پایگاه و جذب نیرو در خرابه‌های هویت دینی کردستان هستند. با انزوای مراجع سنتی طریقت و کاهش قدرت تأثیرگذاری آنها بر جامعه و ناتوانی فقیهان در پرورش شخصیت‌های عام معتمد در سال-های اخیر، سرمایه اجتماعی دینی جامعه به‌شدت رو به افول نهاد. سیاست‌ها و برنامه‌های اشتباه و محاسبه‌نشده دولتی همیشه یکی از عوامل اصلی و پای ثابت روند نابودی اعتماد و سرمایه‌های اجتماعی بوده است (آن و استورم، ۲۰۰۸)، امری که در کردستان به‌روشنی دیده می‌شود.

در این میان، سیاست‌های تبعیض‌آمیز اعمال‌شده بر منطقه نیز، که هرچه بیشتر جامعه را در وضعیت اپوزیسیون قرار می‌داد، در درون دوگانه‌انگاری‌های فضای سیاسی شیعی-سنی ایران پسانقلابی، بر کنش‌های سیاسی-مذهبی افراد تأثیر گذاشت و آنها را هرچه بیشتر از نگرش عرفانی، که قاعدتاً تمایلی برای سیاسی کردن مذهب نداشت، دور کرد و در دامان نحله‌های جدید اسلام‌گرا قرار داد. برای مثال، با وجود گذشت دهه‌ها از انقلاب و با وجود آنکه مناطق کردنشین همیشه پایگاه رأی ثابت اصلاح‌طلبان به‌شمار آمده‌است، حتی در دولت اخیر اصلاح‌طلب (دولت آقای روحانی، ۱۳۹۲-۱۳۹۶)، در استان کردستان که حداکثر ۱۵ درصد جمعیت آن شیعه‌اند، تمام قدرت نهادهای دولتی و حکومتی در اختیار اقلیت شیعه قرار گرفته و سهم دیگران از مدیریت رده‌بالای استان بسیار ناچیز است. این وضعیت برای استان‌های آذربایجان غربی و کرمانشاه نیز صادق است که ترکیب جمعیتی شیعی-سنی دارند. در حوزه

^۱ جریان مکتب قرآن، تا حدودی از این ضعف‌ها بری بود. دلایل بسیاری در این قضیه می‌تواند مؤثر بوده باشد، از جمله فاصله‌گیری از فقه و بازگشت به نگرشی عرفانی و متساهل به دین و دوری از سیاست.

اقتصادی نیز، مطابق آمارهای رسمی، مناطق کردنشین، پس از بلوچستان، پایین‌ترین میزان توسعه اقتصادی و انسانی ایران را به خود اختصاص داده‌اند (نیسی، ۱۳۸۹) و استان‌های غالباً کردنشین و اهل سنت کردستان و آذربایجان غربی، در رده محروم‌ترین و توسعه‌نیافته‌ترین استان‌های ایران‌اند و این نابرابری در حال افزایش نیز هست (زینلزاده و همکاران، ۱۳۹۱).

عوامل دیگری مانند گسترش شهرنشینی و به‌ویژه رشد حاشیه‌نشینی شهری و ناتوانی نهادهای دینی سنتی برای بازسازی خود در این مناطق، دسترسی مراجع بزرگ طریقت و نمایندگان شان را به توده‌ها، که به‌صورت سنتی از طریق تکیه‌ها و خانقاه‌های مناطق کم‌جمعیت شهری و روستایی شکل می‌گرفت، سلب کرده و در عوض، جای پای فراخ‌تری برای فقیهان و پیروان آنها باز کرده‌است. در سال‌های اخیر، شبکه‌های سلفی، به‌ویژه در مناطق حاشیه شهرها، که اکنون بیشتر جمعیت شهری را در خود جای داده‌اند، به‌سرعت در حال افزایش‌اند. گسترش شهرنشینی و پیامدهای آن در فقدان توسعه اقتصادی، از جمله فقر و حاشیه‌نشینی گسترده، وجود تبعیض و بی‌عدالتی، نارضایتی سیاسی و ازدست‌رفتن امید به تحرک عمودی، مناسب‌ترین بستر ممکن برای گسترش اندیشه‌های توتالیتر از نوع سلفیسم را فراهم می‌کنند (دکمیان، ۱۳۷۷: ۹۳-۹۸). درنهایت، تضعیف سرمایه اجتماعی و فقدان جامعه مدنی پویا، که می‌توانست سبب تقویت فرهنگ گفت‌وگو، تساهل و بده‌بستان شود و توانایی‌ها و مهارت‌های مدنی را تقویت کند، در میان عوامل رشد افراط‌گرایی در جامعه است. قاعدتاً، در یک جامعه مدنی پربار، افکار رادیکال و افراطی آسان‌تر به مبارزه طلبیده می‌شوند و بخت کمی برای بقا و گسترش بدون فیلتر در سطح جامعه خواهند داشت (پکستون، ۲۰۰۲). فقدان جامعه مدنی پویا سبب رشد اندیشه‌های توتالیتر می‌شود که یکی از پایه‌های اصلی‌اش افراد ره‌اشده و جامعه ذره‌ای شده و فرسایش پیوندهای مستحکم اجتماعی است (نیزیت، ۱۳۸۵: ۱۹۳-۱۹۴).

نتیجه‌گیری

تفکر بنیادگرایانه سلفیسم به‌مثابه نماد و نیروی برجسته نگرش شریعت‌مدار به‌هیچ‌وجه تحمل دیدگاه‌ها و نگرش‌های صوفیانه به دین راه، که هنوز هم بنیاد فرهنگ دینی عامه کرد را تشکیل می‌دهد، ندارد و خود را در تقابل کامل با این جریان صف‌بندی می‌کند و به‌شدت با مظاهر آن در جامعه در مبارزه است. آنها درست برعکس معنوی‌گرایی صوفیان، بر اطاعت سخت از اسلام و فعالیت سیاسی به‌منزله ابزاری در راه شکل‌بندی مجدد جامعه و رستگاری آن تأکید می‌کنند. این تضاد، در میان‌مدت، اشکال پیچیده‌تری به خود خواهد گرفت و نه‌تنها درویش‌ها، خلفا و شیوخ اهل تصوف، بلکه عامه مردم را با چنین فرهنگ دینی‌ای درگیر خواهد کرد. با رویکرد

جهادمحور سلفی‌ها در مناقشات و مجادلات دینی و سیاسی، این قضیه بسیار پیچیده‌تر خواهد شد؛ به‌ویژه آنکه فتواهایی مبنی بر جاهلی‌خواندن جامعه کردستان از سوی این جریان وجود دارد (زارعی، ۱۳۸۸). همچنین، تضاد آنها با تشیع بسیار جدی است و دست‌کم به‌لحاظ نظری، آن را جزء دشمنان با درجه اولویت بالا قرار می‌دهد، امری که هرچه بیشتر امکان جلب نگاه‌های جهادی‌ها به ایران را در پی دارد.

رشد اسلام سنی‌گرا از یک‌سو و تضعیف فرهنگ دینی مستقل کردستان، از سوی دیگر، این مناطق را، که همانند حائل میان جهان شیعی ایرانی و جهان عربی-اسلامی عمل می‌کنند، به‌تدریج در دوگانه شیعی-سنی تحلیل می‌برد و این دو جهان مذهبی متمایز و رقیب را مستقیماً رو در روی یکدیگر قرار می‌دهد و آن را به عرصه نبرد تاریخی دیگری نظیر آنچه در سده شانزدهم میلادی میان خلافت عثمانی و صفوی اتفاق افتاد فرو می‌کشد. احتمالاً، مقاومت فرهنگ دینی کردستان، آخرین نبرد آنها برای دسترسی مستقیم به جامعه شیعی خواهد بود.

با توجه به بستر پیش‌گفته، ویژگی هیبریدی گروه‌های جهادی و امکان تغییر سریع اهداف و تمرکز بر نقطه‌ای خاص و نیز جهت‌دهی به شبکه‌های جهادی از سوی مراجع دینی خاص جهادی‌ها و موازی با آن، آدرس‌دهی سیاسی و کمک‌های لجستیک بعضی از دولت‌ها، مناطق سنی‌نشین ایران قابلیت دارد که به یکی از اهداف این گروه‌ها تبدیل شود. واقعیت آن است که در میان این گروه‌ها و بخشی از جامعه سنی-عربی، به‌دلیل اینکه ایران را مسئول اوضاع پیچیده منطقه می‌دانند، حس نفرت و انتقام از ایران وجود دارد و احتمالاً زمزمه‌های اخیر برای اعلام جهاد علیه ایران با چنین پشتوانه‌هایی صورت می‌گیرد.

به‌نظر نمی‌رسد برخوردهای روبه‌تصاعد امنیتی با سلفی‌ها و نگرستن به آن در چارچوبی صرفاً امنیتی در سال‌های اخیر، گرهی از کار گشوده و مانع رشد و گسترش آنها شده باشد. درواقع، افزایش تعداد زندانیان و اعدامیان آنها، شاخصی برای قدرت‌گیری و افزایش دامنه فعالیت آنهاست. بدون تردید، برخوردهای امنیتی و تحمیل هزینه بر آنها به‌واسطه شکاف نسبتاً زیاد دولت‌مملت در این منطقه، امکان جلب مشروعیت و هم‌دلی جامعه را بیشتر می‌کند و فرصتی برای تبلیغات ضدشیعی، توجیه اقدامات دولت‌های سنی‌گرای منطقه، و تقویت جبهه ضدایرانی در حوزه روابط بین‌المللی فراهم می‌کند. علاوه بر آن، با وجود هزینه‌های میلیاردی دولت‌ها برای سرکوب نظامی و امنیتی این‌جریان در جهان، گروه‌های جهادی سریع‌ترین گروه اسلامی در حال رشد در میان جوامع اسلامی و جهان در دهه گذشته به‌شمار می‌آیند

(ویکتوریوکز، ۲۰۰۱) و این رشد را کماکان نیز حفظ کرده و گروه‌های اسلامی و غیراسلامی دیگر را در موضع انفعال قرار داده‌اند.

علاوه بر قرارگرفتن در معرض امواج اسلام‌گرایی، عوامل و اوضاع اقتصادی و سیاسی، آموزش و تحصیلات عمومی مدرسه‌ای و آکادمیک، که پیامدهای رسمی و غیررسمی آن به شدت با آموزه‌های عرفانی در تضاد قرار می‌گرفت، رشد بی‌سابقه حاشیه‌نشینی در شهرهای کردستان، به‌مثابه بستری مناسب برای رشد نحله‌های بنیادگرایانه و نیز تضعیف جریان‌های عرفانی ازسوی ساختارهای سیاسی با تقویت گفتمان شریعت‌مدار، و تولید و ترویج محتواهای فقهی و ایجاد مراکز دینی وابسته و تعامل با این مناطق به‌مثابه دیگری غیرشیعی، بیشترین کمک را به توسعه جریان ایدئولوژیک رقیب در قالب سلفیسم انجام داد.

در کل، به نظر می‌رسد که برخورد با هرگونه ایدئولوژی فاشیستی، که هر آن امکان بازتولیدش در شکل و نامی جدید وجود دارد، مستلزم گشودن جبهه گسترده فرهنگی در برابر آن است (علی، ۱۳۹۴). چنین جبهه فرهنگی‌ای در ایران، مستلزم بازبینی کلان در سیاست‌ها و برنامه‌های کلان و میانه حاکمیت در برخورد با مناطق کردنشین است، به طوری که احساس دربرگیرندگی و شهروندی کامل ایران به مردم این مناطق دست دهد. توسعه اقتصادی و پیامدهای آن، اعم از رونق اقتصادی و دستیابی به شغل و کار شرافتمندانه، دسترسی به امکانات و رفاه و در کل احساس کرامت، قطعاً در تنظیم روابط بین‌فردی و علائق سیاسی و جهت‌گیری‌های دینی و اجتماعی افراد تأثیرگذار است و مانع از افتادن مردم در دامان تندروی خواهد شد. همچنین، توسعه سیاسی بیشتر و اجازه مشارکت سنی‌ها در قدرت و به‌ویژه کسب پست‌های سیاسی، اقتصادی و حتی امنیتی تأثیرگذار در استان، هم‌دلی جامعه را با حاکمیت بیشتر می‌کند و احساس خودی‌بودن بیشتری در آنها شکل می‌دهد، که در نتیجه آن، فضای جولان برای گروه‌های تندرو تنگ‌تر می‌شود و از مشروعیت آنها به شدت کاسته می‌شود. این امر، همچنین از کم‌سوشدن چشمان دولت در دیدن واقعیات جامعه کردستان به دلیل نگرش صرفاً امنیتی جلوگیری می‌کند و سبب توجه بیشتر به فرهنگ و اقتصاد این منطقه می‌شود.

همچنین، گشایش در مسئله قومی کردستان و اجازه برای طرح مسائل سیاسی قومی، فضا را برای جولان هرچه بیشتر سلفی‌ها و تلاش ایشان را برای پرکردن جای خالی نیروهای ناسیونالیست در این عرصه محدود و امکان مانور بیشتر را از آنها سلب خواهد کرد. در بخشی از یافته‌های محققان مؤسسه‌ای وابسته به دانشگاه مریلند،^۱ که شبکه‌های تروریستی را مطالعه

^۱ Study of Terrorism And Responses To Terrorism (START)

کرده‌اند، مشخص شده‌است که سازمان‌های جهادی دارای ایدئولوژی هیبریدی مرکب از جهادی و قومی و فعال در عرصه قومی، خطرناک‌ترین و بی‌رحم‌ترین نیروهای جهادی و کشنده‌ترین انواع آن به‌شمار می‌آیند (نیوستادل و همکاران، ۲۰۰۶-۲۰۰۹).

مسئله دیگری که بسیار شایان توجه است، لزوم بازنگری در تمام مسائل حوزه دینی در کردستان، از جمله نظام آموزش مدارس و دانشگاه‌های مذهبی، سیاست‌های نهادهای دینی مرتبط نظیر اوقاف و حوزه بزرگ اسلامی و توجه به دستگاه عرفان کردستان در صداوسیما، و آموزش و پرورش است. در نظام آموزشی کنونی برای اهل سنت کتاب‌هایی تدوین شده‌است که کاملاً فقه‌محورند و اهل سنت کردستان را نیز از زاویه اهل سنت دیگر مناطق نگرسته‌است و کمترین توجهی به هویت و تاریخ دینی منطقه در این کتاب‌ها نشده‌است؛ بنابراین، محتوای آموزشی باید تحت بازنگری قرار بگیرد و بزرگان و روحانیان واقعی و دارای احترام اهل تصوف و نیز مسائل عرفانی طریقت‌های کردستان در این کتاب‌ها معرفی شوند. اهمیت دادن به مراجع دینی محل و ثوق مردم و ارائه آزادی عمل بیشتر به آنها از هر نحله و فرقه مذهبی، هم از یک‌ه-تازشدن جریان‌های سلفی ممانعت به عمل می‌آورد و هم به نیرویی برای کاهش هجمه ضدایرانی نهادها و دولت‌های منطقه تبدیل می‌شود.

همچنین، لازم است سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های شهری، که بر نادیده گرفتن حواشی شهری و تعریف خودسرانه و سودمحور شهر و امکانات شهری و سرریز جمعیت شهری طبقه پایین جامعه به حاشیه‌ها مبتنی بوده‌است، متوقف شود و سیاست‌های عقلانی‌تر و عادلانه‌تری جایگزین شود. برای مثال، آمارها حاکی از آن‌اند که حاشیه‌نشینی در سنندج سه‌برابر میانگین کشوری است و حدود ۶۰ درصد جمعیت شهری سنندج در ۱۵ درصد مساحت شهر زندگی می‌کنند. چنین وضعیت بغرنجی، علاوه بر فقر و تبعیض سیاسی و اقتصادی، سبب گسست فرهنگی و احساس بیگانگی این حاشیه‌نشینان با فرهنگ مسلط می‌شود و اسلام سیاسی و رادیکال سلفی را نیز به ایدئولوژی‌رهایی‌بخش بسیاری از جوانان ناامید و سرخورده برای تغییر وضع موجود تبدیل می‌کند.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۱) *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- آزاده، منصوره اعظم و هاوژین بقالی (۱۳۹۱) «تحلیل جامعه‌شناختی سلفی‌گری به‌مثابه یکی از منابع هویت‌ساز در کردستان ایران»، *مطالعات اجتماعی ایران*، دوره ششم، شماره ۲: ۴-۲۹.
- احمدی، یعقوب و آزاد نمکی (۱۳۹۱) «سرمایه اجتماعی و گونه دموکراتیک فرهنگ سیاسی (تحلیل ثانویه داده‌های پیمایش ارزش‌های جهانی برای استان‌های ایران)»، *فصلنامه علوم/اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی*، شماره ۵۹: صص: ۲۴۱-۲۹۴.
- احمدی، یعقوب و آزاد نمکی (۱۳۹۲) «فرهنگ سیاسی دموکراتیک در میان نسل‌های ایرانی: تحلیل ثانویه داده‌های پیمایش ارزش‌های جهانی برای ایران، اقوام و استان‌های آن»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال بیست‌وچهارم، شماره ۵۱: صص ۱۳۱-۱۵۴.
- امیری، فریدون (۱۳۹۳) *سلفی‌گری و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران (مطالعه موردی: استان کردستان)*، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- بروین‌سن، مارتین وان (۱۳۸۵) «کردها و اسلام»، ترجمه هوشیار ویسی، *فصلنامه زیربار*، شماره ۶۲ و ۶۱: ۵۳-۷۱.
- بروین‌سن، مارتین وان (۱۳۷۸) *جامعه‌شناسی مردم کرد: "غا، شیخ، دولت"*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: پانیذ.
- جلیلی، هادی (۱۳۸۵) *تأملی جامعه‌شناسانه درباره سکولارشدن*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷) *اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، چاپ سوم، تهران: کیهان.
- دلاویز، علی (۱۳۸۵) «احزاب و سازمان‌های اسلامی در کردستان (۱۹۷۸-۲۰۰۶)»، *فصلنامه زیربار*، شماره ۶۲ و ۶۱: ۹۹-۱۱۵.
- دیلینی، تیم (۱۳۸۸) *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمه به‌رنگ صدیقی و وحید طلوعی، چاپ دوم، تهران: نی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۸) *مبانی عرفان نظری*، چاپ سوم، تهران: سمت.
- روحانی، کمال (۱۳۸۵) *تاریخ جامع تصوف در کردستان*، پیرانشهر: سامرند.
- زارعی، مختار (۱۳۸۸) «نگاهی به جریان‌های سلفی»، *هفته‌نامه دیدگاه*، شماره ۳۹: صص: ۸-۹.

- زینل‌زاده، رضا، صمد برزویان و علیرضا قجری (۱۳۹۱) «بررسی و تعیین شاخص‌های توسعه انسانی-آموزش در استان‌های کشور (در سال‌های ۱۳۸۷ و ۱۳۸۸)»، *نگرش‌های نو در جغرافیای انسانی*، شماره ۲: ۶۳-۸۲.
- سراج‌زاده، حسین، سارا شریعتی و کیهان صفری (۱۳۹۵) «چالش‌های زیست دینی (مورد مطالعه: جوانان شهرستان سنندج)، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفدهم، شماره ۱ و ۲: ۹۶-۱۲۰.
- سیسک، تیموتی (۱۳۷۹) *اسلام و دموکراسی: دین، سیاست و قدرت در خاورمیانه*، ترجمه شعبانعلی بهرامپور و حسن محدثی، تهران: نی.
- شبستری، محمد مجتهد (۱۳۸۳) *املاتی بر قرائت انسانی از دین*، تهران: انتشارات طرح نو.
- عبداللهی، محمد و محمدعثمان حسین‌بر (۱۳۸۵) «هویت جمعی و نگرش به دموکراسی در ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفتم، شماره ۴: ۳-۳۷.
- عظیمی، کیومرث، محمدعلی چلونگر و اصغر منتظرالقائم (۱۳۹۳) «طریقت‌های صوفیه؛ عامل هم‌گرایی کردها به تشیع در کردستان از سال ۹۰۷ تا ۱۴۰۰ق»، *پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان*، دوره جدید، سال ششم، شماره ۴: ۱۷-۴۲.
- علی، بختیار (۱۳۹۴) *داعش، خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی*، ترجمه سردار محمدی، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- قنبری کلاشی، صباح (۱۳۸۷) «طریقت قادریه در کردستان و تأثیرات سیاسی و اجتماعی آن»، *فصلنامه روزهف*، سال اول، شماره ۸: صص: ۳۲-۴۳.
- گروه بحران بین‌المللی (ICG) (۱۳۸۵) «جنش‌های افراطی در کردستان عراق»، ترجمه حمزه محمدی، *فصلنامه زریبار*، شماره ۶۲ و ۶۱: ۹۹-۱۱۵.
- مبارکی، فرهاد (۱۳۸۴) «گزارش طرح شناسایی طریقت قادریه در استان کردستان»، *فصلنامه فرهنگ کردستان*، اداره‌کل فرهنگ و ارشاد اسلامی کردستان، سال هفتم، شماره ۲۴-۲۵: ۷۳-۸۹.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳) *تأملاتی از قرائت انسانی از دین*، تهران: طرح نو.
- نجفی، علیرضا و فریدون بهرامی (۱۳۹۴) *بررسی آثار جریان‌های سلفی‌گری در استان کردستان سال ۱۳۸۷ تا ۱۳۹۱*، هشتمین کنگره انجمن ژئوپلیتیک ایران همدلی اقوام ایرانی انسجام و اقتدار ملی، انجمن ژئوپولتیک ایران، کردستان، سنندج، مهرماه ۹۴.
- نیسی، عبدالکاظم (۱۳۸۹) «شاخص توسعه انسانی در استان‌های ایران»، *فصلنامه علوم بهداشتی دانشگاه جندی‌شاپور*، سال دوم، شماره ۲: ۵۵-۶۲.

اسلام بنیادگرا در تقابل با اسلام صوفیانه (تحلیل ریشه‌های جامعه‌شناختی رشد سلفی‌گری در کردستان)

نیزیت، رابرت (۱۳۸۵) "اجتماع تام" در کتاب درباره توتالیتراریسم اثر هربرت اسپيرو، رابرت نیزیت، آلن دوبنو آ، هانا آرنه، پل پیکونه، الکس دلفینی، لوچینو پلیکانی، جفری پریجر، ویلیام کورن هاووزر، ترجمه هادی نوری، تهران: نشر پردیس.

واخ، یواخیم (۱۳۸۷) *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: سمت.

وبر، ماکس (۱۳۷۱) *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.

منابع کردی

ئه‌حمده، سه‌رمه‌د (۲۰۰۶) *ئه‌فغانه عه‌ره‌به‌کان: چیروکی درووست بوونی ریکخروی قاعیده*، هه‌ولیر: وه‌زاره‌تی په‌روه‌رده.

ئه‌سه‌سه‌رد، فه‌رید (۲۰۰۵) *سه‌ید قوتب و تیوری ته‌کفیر کردنی کومه‌ل و ده‌ولت*، سلیمانی: مه‌کته‌بی بیر و هوشیاری.

مه‌جید میسری، فوناد (۲۰۰۵) *بیری ئوسوولیی ئیسلامیی خویندنه‌ویه‌کی سوسیولوژی ره‌خنه‌ی*، سلیمانی: وه‌زاره‌تی روشنبیری.

- Ahmad Anna'im, A. (2003). "Islamic Fundamentalism and Social Change: Neither the 'End of History' nor a 'Clash of Civilizations' in: The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change, Gerrie ter Haar (ed.), London: Routledge
- Ahn, T., and E. Ostrom. (2008). "Social capital and collective action." *The handbook of social capital*, Public Choice 117. pp: 70-100.
- Bruce, S. (2008), *Fundamentalism*, London: Polity Press.
- Hegghammer, T. (2009). "The Ideological Hybridization of Jihadi Groups". *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol, 9. PP: 26-47.
- Haar, G. (2000), "World Religions and Community Religions: Where Does Africa Fit In", Occasional Paper, Centre of African Studies, University of Copenhagen.
- Haar, G. (2003), "Religious Fundamentalism and Social Change: a Comparative inquiry" in: *The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*, Gerrie ter Haar (ed.), London: Routledge
- Kepel, G. (2003) "The origins and development of the Jihadist movement: From anti-communism to terrorism." *Asian Affairs* 34.2. PP: 91-108.

- Kurtulus, E. N. (2011) "The "new terrorism" and its critics." *Studies in Conflict & Terrorism*. Vol 34. No 6. PP: 476-500.
- Leezenberg, M (2015) Religion among the Kurds: Between Naqshbandi Sufism and IS Salafism, Conference paper. NN: <https://www.researchgate.net/publication/285322217>.
- Moaddel, M. (2014) "Modalities of National Sovereignty: Territorial Nationalism versus Islamic Fundamentalism in Muslim-Majority Countries." *Ann Arbor, Michigan, Population Studies Center, University of Michigan*.
- Moghadam, A. (2009) "Motives for martyrdom: Al-Qaida, Salafi Jihad, and the spread of suicide attacks." *International Security*, Vol, 33. No 3. PP: 46-78.
- Moghadam, A. (2008) "The Salafi-Jihad as a Religious Ideology." *CTC Sentinel* Vol, 1. No 3. PP: 14-16.
- Neustadtl, A.; Rethemeyer, R. K.; Asal, V., (June 2006 to June 2009) .Social Network Analysis for Combating Terrorist Networks, Not published START project. National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, University of Maryland, College Park.
- Park, C. (2004) Religion and geography. Chapter 17 in Hinnells, J. (Ed) *Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge. PP: 414-445.
- Paxton, P. (2002) "Social capital and democracy: An interdependent relationship." *American sociological review*, Vol. 67, No. 2. PP: 254-277.
- Smith, L. S., and C., Jung. (2002) "Fundamentalism: The Shadow of the Modern World." *Psychology and Alchemy*, Vol 23, No.4. PP: 1-17.
- Stemmann, J. Jose Escobar. (2006) "Middle East Salafism's influence and the radicalization of Muslim communities in Europe." *Middle East Review of International Affairs* Vol. 10, No. 3. PP: 1-14.
- Ter Borg, M. (2008) "Non-institutional religion in modern society." *Implicit religion*, Vol 11. NO 2. PP: 127-141.
- TROP database on terrorism: <http://www.thereligionofpeace.com>.

Welzel, C., and R. Inglehart (2009) "Political culture, mass beliefs, and value change." *In Democratization*. Edited by Christian W. Haerpfer, Patrick Bernhagen, Ronald F. Inglehart, and Christian Welzel, Oxford university press. PP: 126-143

Wiktorowicz, Q. (2001) "The new global threat: transnational Salafis and Jihad." *Middle East Policy*. Vol 8. No, 4. PP: 18-38.