



## پنپش های اسلامی معاصر

نام نویسنده: مجید مرادی

انتشارات: باشگاه اندیشه

تاریخ انتشار: ویراست اول - پاییز ۱۳۸۴

تنظیم: [mohammad6347@gmail.com](mailto:mohammad6347@gmail.com)

## چکیده

جنبش های اسلامی معاصر، گونه ای از جنبش های اجتماعی هستند که در واکنش به یک یا چند عامل از میان عوامل متعددی مانند استعمار غرب، انحطاط فکری و استبداد داخلی، الغای خلافت عثمانی، سکولارسازی شتابزده جوامع اسلامی، شکست های نظامی مسلمانان از بیگانگان، شکست الگوهای رقیب مانند ناسیونالیسم و سوسیالیسم عربی، بنیادگرایی یهودی، و انحطاط درونی (بحران مشروعیت، بحران هویت، توزیع ناعادلانه ثروت، فساد و سرکوب) و نیز با تکیه بر اسلام به عنوان خاستگاه فکری و الگوی نجات بخش پدید آمده اند.

این کتاب به بررسی عمده ترین رهیافت ها در تعلیل و تحلیل جنبش های اسلامی معاصر می پردازد.

حمله ناپلئون بناپارت در سال ۱۹۷۸ م به مصر، فصل جدیدی را در تحریک‌های فکری - سیاسی اسلامی گشود. البته پیش از این تاریخ، جنبش‌هایی با هدف احیای فکر دینی یا تجدیدطلبی اصلاحی و تجدیدطلبی فقهی در گوشه و کنار جهان اسلام ظهور یافته بود که از مهم‌ترین آنها جنبش نوگرایی فقهی و فکری محمد بن عبدالوهاب در نجد در قرن هیجدهم (۱۷۹۱ - ۱۷۰۳ م)، جنبش ولی الله دهلوی در هند (۱۷۶۲ - ۱۷۰۲ م)، جنبش محمد بن علی شوکانی در یمن (۱۸۲۳ - ۱۷۵۸ م) جنبش آلوسی در عراق (۱۸۵۴ - ۱۸۰۲ م) جنبش محمد بن علی سنوسی در مغرب (۱۸۵۹ - ۱۷۷۸ م) و نیز جنبش محمد بن احمد المهدی معروف به مهدی سودانی در سودان (۱۸۸۵ - ۱۸۴۳ م) است.

به رغم اختلافات و تفاوت‌های فراوانی که در ماهیت، اهداف و شیوه کار حرکت‌های یاد شده مشاهده می‌شود، نقطه اشتراک همگی این حرکت‌ها، دعوت به بازاندیشی و نوفهمی اسلام و کنار گذاشتن تقلید خام و گشودن باب اجتهاد است.

نخستین حرکت‌های اسلامی، به هدف تدبیر اندیشی برای نجات جوامع اسلامی از استیصال و عقب ماندگی و زدودن پیرایه‌ها از چهره دین به راه افتاد و در ادامه، حرکت‌هایی در مقابله با استعمار غرب و یا در واکنش به رفتار سیاسی و انحطاط اخلاقی غرب پدید آمد.

آنچه امروزه با عنوان اسلام سیاسی از آن یاد می‌شود، جریان‌ها و شخصیت‌هایی را مراد کرده که معتقد به پیوند اسلام و سیاست هستند. جهان اسلام از قرن نوزدهم با چالش‌های جدی‌ای از سوی غرب مواجه شد که حتی تا پس از استقلال کشورهای اسلامی ادامه داشت. پیدایی جریان‌های اسلام سیاسی در حقیقت پاسخی به این چالش‌ها بود.

این جریان‌ها بر آن شدند تا با نظریه پردازی و ترویج بعد سیاسی اسلام با چالش‌هایی که هویت و استقلال و پیشرفت آنان را تهدید می‌کرد، مبارزه کنند. جریان‌های اسلام‌گرای سیاسی ایمان و عملشان بر مبنای فراگیری و شمولیت اسلام به عنوان راه حل همه مشکلات

اقتصادی و سیاسی و اجتماعی امت اسلامی بود. هدف عمده این جریان ها تلاش برای اسلامی کردن دولت و اجتماع از راه دست یابی به قدرت بود.

برای بررسی علل و انگیزه ها و شرایط پیدایی جنبش های اسلامی معاصر، پیش از مطالعه رهیافت های عمده ای که در این زمینه از سوی محققان عرضه شده است، باید به دو ایستگاه اساسی که یکی فکری - دینی و دیگری تاریخی است، توجه ویژه کرد. اولی ماهیت رابطه بین دین و سیاست در نظام فکری اسلامی و بازتاب نوعی تلقی از این رابطه بر رفتارها و حرکت های اجتماعی است و دومی مسئله انقراض خلافت عثمانی است که در سال ۱۹۲۴ از سوی مصطفی کمال آتاتورک انجام شد.

## • رابطه دین و سیاست

گذشته از عوامل سیاسی و شرایط اجتماعی، پیدایش جنبش های اسلامی ریشه ای نیز در نوع رابطه بین دین و سیاست در اندیشه اسلامی دارد. برخی نوع رابطه این دو را در ماهیت ادیان به لحاظ آموزه ها و شعایر آنان جست و جو می کنند و بحث را از این نقطه می آغازند که ماهیت ادیان به لحاظ ارتباطشان با سیاست متفاوت است. برای نمونه دین مسیحیت، دینی کاملا معنوی و روحانی و غیرسیاسی است و حوزه دین و دنیا و دین و سیاست را از هم جدا می داند و آموزه ها و شعایر آن نیز به گونه ای است که با سیاست، تداخل و تلاقی ندارد. اما بسیاری از آموزه ها و تعالیم اسلام به وضوح جنبه ای سیاسی دارند و نمی توان بعد سیاسی بسیاری از احکام اسلام را نادیده گرفت. حمید عنایت در این باره می نویسد: اگر جان و جوهر سیاست همانا هنر زیستن و کار کردن با دیگران است، در این صورت از هر پنج رکن اسلام: نماز، روزه، زکات، حج و شهادتین (شهادت به وحدانیت خدا و نبوت محمد(ص))، چهار رکن آن با اعتلای روحیه همکاری و انسجام گروهی در میان پیروان آن تناسب دارد. جهاد که بعضی از مسلمانان آن را ششمین رکن می شمارندش، نیروی نهفته بیش تری برای ایجاد روح و روحیه در خود دارد. اگر طبق نظر دیگر، جان و جوهر سیاست همانا تلاش در پی کسب قدرت باشد، باز هم به سختی می توان جهان بینی سیاسی تری از اسلام پیدا کرد. اسلام که همواره طبیعت انسانی را بر وفق نیازهای جسمی و روحی اش می شناسد، هرگز به صرف شرع و بیان آرمان هایش راضی نیست، بلکه مدام در صدد وسایلی برای جامه عمل پوشاندن به آنهاست. قدرت یک وسیله اساسی برای نیل به این هدف است و قرآن از مؤمنان می خواهد که از سرمشق والا یا به اصطلاح اسوه حسنه حضرت محمد(ص) پیروی کنند (سوره احزاب آیه ۲۱). از آنجا که توفیق اصلی پیامبر در بنا نهادن حکومتی بر مبنای تعالیم اسلام بود، مسلمانان هم وظیفه دارند از سرمشق او در این زمینه پیروی کنند.

دلیل ساده تری هم برای همبستگی اسلام با سیاست به عنوان هنر حکومت وجود دارد: اجرای تعدادی از وظایف جمعی یا امور واجب کفایی مسلمانان که مهم تر از همه «امر به معروف و نهی از منکر» است، و دفاع از دارالاسلام فقط در سایه حکومتی ممکن است که اگر سراپا متعهد به اسلام نیست، لااقل نسبت به اهداف آن علاقه و هواخواهی نشان بدهد. بدین ترتیب هر

مسلمان که در تحت حکومت رژیم متعهد یا متمایل به اسلام به سر می برد، باید فعالانه برای بقای آن بکوشد، و بر عکس هر مسلمان که در تحت حکومت رژیم متخاصم با اسلام به سر می برد، باید هر وقت که فرصتی مناسب دست می دهد، در برانداختن آن بکوشد. سرانجام اگر بحث این که کی باید حکومت کند و چرا ما باید از حکام اطاعت کنیم، اساس سیاست است، هیچ مسلمان هشیاری نمی تواند تاریخش را، حتی اگر به شیوه ای ساده و سرسری بخواند، بدون احساس نیاز به پرسیدن این سؤال ها و بحث آنها با همدینان خود مطالعه کند. (۱)

معتقدان به پیوند دین و دولت در اسلام برآنند که اسلام بر خلاف مسیحیت، صرفاً شماری از عقاید فردی و درونی نیست، بل برنامه ای شامل و کامل برای همه عرصه های زندگی - سیاسی و غیرسیاسی است. این تفاوت غالباً از سخنی از مسیح (ع) برگرفته می شود که با حذف زمینه تاریخی و عوامل مستقیم آن ذکر می شود. داستان آن چنین است که برخی از فرلیسی ها شاگردان خود را همراه هیروودلیسی ها نزد مسیح فرستادند تا به او بگویند: ای معلم، می دانیم که تو راستگویی و به حقیقت طریق الهی را تعلیم می دهی و از کسی باکی نداری. زیرا به چهره مردم نمی نگری. به ما بگو چه گمان می بری؟ آیا جایز است جزیه به قیصر پرداخته شود؟ پس مسیح خبثت آنان را دریافت و گفت: ای ریاکارن! چرا می آزماییدم؟ معامله جزیه را نشانم می دهید. پس دیناری به او عرضه کردند. بدیشان گفت: این تصویر و نوشته از آن کیست؟ گفتند: از آن قیصر. گفت: پس آنچه را که از آن قیصر است به قیصر و آنچه را از آن خدا است به خدا بسپارید. پس چون این سخن شنیدند، شگفت زده شدند و رهایش کردند و رفتند. (۲) اسلام گرایان معاصر در نفی جدایی اسلام از سیاست از همین نقطه شروع می کنند: «اسلام، دینی است که آنچه را که از آن قیصر است به قیصر و آنچه را از آن خدا است به خدا وانهادده است؛ یعنی از امور دولت و سیاست و جامعه پا پس نکشیده است. (۳)

بسیاری از اسلام گریان معاصر اصل پیوند دین و سیاست را تا حد یکی از بدیهیات و ضروریات ارتقا داده و مخالف آن را مخالف یکی از ضروریات دین قلمداد کرده اند. برای نمونه انورالسادات رییس جمهور سابق مصر که به صراحت اعلام کرده بود «لادین فی السیاسة و لا سیاسة فی الدین» با فتوای برخی اسلام گرایان بر مباح بودن خون وی مواجه شد. (۴)

اما آیا دخالت دین در امور دنیایی - از جمله سیاست - به طبیعت ادیان مربوط می شود و از دینی تا دین دیگر متفاوت است؟ یا آن که طبیعت دین نسبت به این امور ساکت است؟

«آیزنشتاد به نوعی گونه شناسی نظام های فرهنگی بزرگ دست زده است که نقطه آغاز آنها به پیدایش مذاهب بزرگ بر می گردد که در آنها بین لاهوت و ناسوت خط فاصل کشیده و این دو مجموعه را از هم تفکیک می کنند و دیگر شاه و ذات باری تعالی از یک گوهر تصور نمی شوند. اما نوع رابطه ای که بین لاهوت و ناسوت برقرار می شود، در نزد این مذاهب متفاوت است. آیزنشتاد مذاهب بزرگ را از نظر رابطه ای که بین آسمان و زمین و یا نظم استعلایی و نظم زمینی برقرار می کنند، به سه دسته تقسیم می کند: یکی مذاهبی که این رابطه را قطع شده فرض می کنند و امور دنیا را به دست عقلا می سپارند؛ بدون آن که مذهب بر اعمال آنها نظارتی اعمال کند، مانند فرهنگ کنفوسیوس که در آن همه چیز این جهانی فرض شده و سببی برای شکل گیری یک گروه نخبه مذهبی وجود ندارد. در نتیجه قدرت سیاسی از استقلال کامل برخوردار خواهد شد. دوم، مذاهبی که نظارت آسمان را پیوسته و مستمر می دانند، مانند هندویسم که در آن نخبگان مذهبی به عنوان نمایندگان آسمان بر روی زمین حق دارند نظارتی آمرانه بر سیاست اعمال کنند. سوم، مذاهب ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) که در آنها نظم زمینی وظیفه دارد پیوسته خود را به نظم آسمانی نزدیک تر سازد و همین امر پویایی خاصی به این جوامع می دهد؛ زیرا سیاست که باید در جهت کسب مشروعیت و انطباق خود با نظم آسمانی تلاش کند، در چالش پایدار با مذاهب به سر می برد و این چالش سبب پویایی آن می شود. در مجموع آیزنشتاد نتیجه می گیرد که نظام های فرهنگی وحدانی اساساً تکثرگرا هستند؛ زیرا نخبگان سیاسی و مذهبی از هم جدا هستند و این تفکیک بن مایه تفکیک های بعدی است. اما عده ای دیگر یکسان شمردن مذاهبی مانند یهودیت و مسیحیت و اسلام را نوعی کلی پنداری و نادیده گرفتن دقایق می دانند. برتران بدیع، در کتاب «دو دولت» توضیح می دهد که چگونه تاریخ مسیحیت حکایت از دو گانگی تشکیلات و نهادهای مذهبی و سیاسی دارد که نه تنها برگرفته از آموزه های مسیحیت است (نظریه دو شمشیر) بلکه کلیسا در عمل نیز توانست در بی خبری امپراتوری، سلسله مراتب و دستگاه بوروکراسی خود را بنانهاده و گسترش دهد. از این رو زمانی که قدرت دنیوی متوجه کلیسا شد، کار از کار گذشته بود و امحای تشکیلات کلیسا امکان پذیر نبود. در حالی که در فرهنگ اسلامی به دلیل شرایط خاص اجتماعی، اقتصادی و

سیاسی، زمان تولد این مذهب که دوره گذار از جامعه قبیله ای به جامعه شهری بود و اسلام نیز خود کار این گذار را بر عهده داشت و در همه حوزه ها نیز به کمک طلبیده می شد، تفکیکی بین مذهب و سیاست صورت نگرفت و مونیسم یا وحدانیت همه امور به جای دو گانگی در مسیحیت به عنوان نشان فرهنگ اسلامی قرار گرفت. نتیجه آن شد که در جهان اسلام سیاست هرگز به استقلالی که سیاست در غرب از آن برخوردار شده، دست نیابد و سرنوشت جوامع اسلامی نیز به تناوبی از سلطه و شورش گره بخورد؛ زیرا نظم های این جهان به نظم آرمانی اسلامی شباهتی نداشته، مشروعیت ندارند. حال چنانچه این حکومت ها قدرت اعمال سلطه را داشته باشند، نظم خود را بدون برخورداری از مشروعیت استقرار می بخشند و چنانچه از این قدرت بی بهره باشند، با شورش مردم روبه رو خواهند شد؛ درحالی که در جوامع غربی به تدریج که بنیان مشروعیت نظم دنیوی مشخص شد و تقاضای شورش را در چرخه سیاست گرفت. از نظر «بدیع» خروج از این بن بست نیز برای جوامع اسلامی امکان پذیر نخواهد بود. سرنوشت محکوم آنان همان تناوب سلطه و شورش خواهد بود.» (۵)

### ● الغای نظام خلافت

شکل گیری جنبش پان ترکیسم مصطفی کمال آتاتورک در ترکیه از دو بعد سیاسی و ایدئولوژیک بر پیدایش جنبش اخوان المسلمین تاثیر نهاد. البته این به معنای نادیده گرفتن دیگر عوامل درونی و بیرون نیست. بعد سیاسی حرکت آتاتورک، الغای نظام خلافت عثمانی بود. نهاد خلافت برای اکثریت مسلمانان، تجسم چارچوب سیاسی تجربه تاریخی شان به شمار می آمد. این نهاد هر چند از زمان برپایی دولت اموی، روح خود را از دست داده و تبدیل به «پادشاهی ستمگرانه» شده بود، اما شکلی از آن در قالب دولت عثمانی همچنان باقی مانده بود و به سبب مشروعیتی که این نهاد برای خاندان های حاکم فراهم می آورد، اشتیاق به ترمیم و صیانت آن همچنان تداوم داشت. فقهای اهل سنت در دوره کهولت عصبیت عربی، کوشیدند تا اصل خلافت را به عنصر عربی گره بزنند. وهابیان به بهانه عدم اقامه احکام شرع، مشروعیت دولت عثمانی را زیر سؤال بردند و کوشیدند تا خلافتی عربی برپا کنند. به زودی همین خط از سوی مهدی سودانی در نیمه دوم قرن نوزدهم پیگیری شد. جالب است که خواسته وهابیان در شبه جزیره عربستان و مهدی در سودان - که برپایی خلافتی عربی بود - در آغاز قرن بیستم به



طور جدی از سوی نیروهای استعمارگر پی گرفته و بر اجرای آن اصرار ورزیده شد. دیپلماسی بریتانیا از سال ۱۹۱۲ به ترویج ایده انتقال مرکز ثقل خلافت اسلامی به قلب جزیره‌العرب پرداخت و بی تردید، ایده خلافت عربی از انگیزه های اصلی گفت و گوی شریف حسین و مک ماهان در سال ۱۹۱۵ بوده است. فرانسه نیز به سهم خود همین اهتمام را داشت. وزارت مستعمرات فرانسه یادداشتی پیرامون «مسئله خلافت اسلامی» تهیه کرد که در آن بر ضرورت نصب حاکمی عربی و برخاسته از قریش تاکید می کرد. در این یادداشت دو تن برای در اختیار گرفتن چنین منصبی پیشنهاد شده بودند: سلطان مغرب یا امیر مکه (شریف حسین) و بنا بر ملاحظات سیاسی - جغرافیایی، فرانسه، شریف حسین را جهت برپایی خلافت عربی که زمینه فروپاشی عثمانی بود، ترجیح داد.

استراتژی قدرت های بزرگ در دو دهه نخست قرن بیستم اولاً بر انتقال مقر خلافت از ترکیه به جزیره‌العرب و ثانیاً بر گماردن خلیفه ای عربی - قریشی مبتنی بود؛ اما این طرح از نظرگاه این قدرت ها به معنای تشکیل دولتی عربی یگانه و برخوردار از استقلال و حاکمیت نبود، بلکه مقدمه خلق و جعل واحدهای سیاسی عربی دیگر و ایجاد دولت های کوچک و بزرگ فراوان بود. یادداشت فرانسه هم تاکید داشت که «چنین نهادی مقدمه تحقق عملی طرحی اسلامی نیست که هیچ گاه در تاریخ تحقق نیافته است. مصطفی کمال آتاتورک در سال ۱۹۲۴ با اعلام الغای نظام خلافت تمام تلاش های قدرت های اروپایی را در جهت از بین بردن این خلافت و تاسیس دولت ها و تعیین مرزهای جدید، به ثمر نشاند. این اقدام نقطه عطفی سرنوشت ساز در شکل گیری دوباره آگاهی اسلامی است. اقدام آتاتورک به الغای خلافت دو پاسخ متفاوت را به دنبال داشت:

یکی از سوی شورای بزرگان علمای مصر و دیگری پاسخ توجیح گرانه شیخ علی عبدالرازق در کتاب معروفش الاسلام و اصول الحکم.

در بیانیه شورای بزرگان علمای مصر در تاریخ ۲۵ مارس ۱۹۲۴ چنین آمده است: ترک‌ها با جداسازی تمامی قدرت از خلیفه و قرار دادن امیر عبدالمجید به عنوان خلیفه معنوی صرف،

بدعتی را پدید آورده اند که مسلمانان تا پیش از آن ندیده بودند و سپس بدعتی دیگر بدان افزودند که الغای مقام خلافت است.» (۶)

ادامه این بیانیه دعوت مسلمان است به «ضرورت اندیشیدن در باب نظام خلافت و قرار دادن پایه های آن بر قواعدی هماهنگ با احکام دین اسلام و نزدیک به نظم و نظام اسلامی مقبول مردم» (۷)، و اعلام این که «غوغا و آشوبی که ترکها با الغای مقام خلافت پدید آوردند، جهان اسلام را به ناآرامی کشانده و اوضاع را به گونه ای در آورده که مسلمانان نمی توانند نظر و رای قاطعی را در باب خلافت و خلیفه شایسته شکل دهند، جز این که اوضاع آرام گیرد و پس از دقت نظر و معرفت ابعاد گوناگون مسئله، نظری غالب بروز یابد.» (۸)

در مقابل این پاسخ علما که انتظار فرصت مناسبی را برای طرح دوباره ایده خلافت می کشیدند، پاسخ دیگری عرضه شد که وضع موجود - یعنی الغای خلافت - را توجیه می کرد. آن پاسخ در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» نوشته علی عبدالرازق نمود یافت که یک سال پس از آن منتشر شد.

«انتشار کتاب الاسلام و اصول الحکم که یک سال پس از الغای نظام خلافت عثمانی صورت گرفت، موج هایی از اعتراض و انتقاد را که تا آن زمان بی سابقه بود، برانگیخت. «عبدالرازق دو ادعا در این کتاب مطرح کرده است: ادعای نخست این که شریعت از نظام سیاسی جدا است. و دوم این که نظام خلافت و نظام قضاوت نظام هایی غیر اسلامی اند. لازمه این دو ادعا، اعتقاد به این است که بازگرداندن اسلام به دایره معنویات و بازگرداندن زندگی اجتماعی - سیاسی پس از رهاندن آن دو از دست دین به دامن علوم تجربی، راه ترقی و پیشی جستن از ملت هایی دیگر در مسیر پیشرفت است. این همان چیزی است که عبارت پایانی کتاب الاسلام و اصول الحکم می گوید: «در دین هیچ چیزی وجود ندارد که مسلمانان را از مسابقه با ملت های دیگر در علوم اجتماع و سیاست و فروپاشاندن این نظام کهنه (خلافت) ای که خود را خوار و ذلیل آن کرده اند، منع کند. در دین چیزی نیست که مسلمانان را از پی افکندن قواعد ملک و نظام

حکومتشان بر اساس تازه ترین فراورده های عقول بشری و محکم ترین و بهترین الگوی اصول کومت به گواهی تجارب ملل، نهی کند.»

عبدالرازق ایده اش را در این جمله خلاصه می کند که: دین اسلام از این خلافتی که مسلمانان می شناسند و تجربه اش کرده اند، بیزار است و خلافت در هیچ یک از برنامه های دینی و قضاوت و دیگر امورش، از وظایف حکومت و مراکز دولت نیست و تمامی این برنامه ها صرفا سیاسی است و دین هیچ دخالتی در آنها ندارد. دین نه اینها را [به رسمیت] می شناسد و نه انکار می کند. نه به آن امر می کند و نه از آن نهی. دین این امور را رها کرده تا ما در این امور به حکم عقل و تجربه های ملت ها و قواعد سیاسی رجوع کنیم. «چنان که در تدبیر ارتش اسلامی و آبادانی شهرها و مرزها و نظام دیوانی نیز دین، کاره ای نیست و در این امور به عقل و تجربه و یا به قواعد جنگ یا هندسه و مبانی و نظرهای کارشناسان رجوع می شود.» (۹)

به اجمال باید یادآور شد که گذشته از آن که تاریخ اسلام گویای وضعیت فکری و سیاسی و عملی ای مغایر با نظریه علی عبدالرازق است، وجود بسیاری از قواعد و احکام در شریعت اسلام مانند جهاد و زکات و غنایم و خراج و اقامه حدود و قضاوت را که همگی با نهاد قدرت ارتباط دارند و اجرای آنها جز در سایه قدرت و دولت امکان پذیر نیست، نمی توان نادیده گرفت. آنچه در این جا مورد نظر است، تاثیر واکنش علی عبدالرازق به حادثه الغای نظام خلافت بر پیدایش جنبش های اسلامی معاصر است.

بعد ایدئولوژیک حرکت آتاتورک مبنا قرار دادن سکولاریسم یا لایسیزم بود. کمال آتاتورک به ایده دولت جدید گردن نهاده بود، اما نه به طور کامل؛ زیرا به هر دو مبنای دولت جدید که یکی دموکراسی و دیگری سکولاریسم است، وفادار نبود. وی اولی (دموکراسی) را نادیده گرفت و دومی (سکولاریسم) را در شکلی که حتی در غرب سابقه نداشت، به گونه ای افراطی مبنای عمل قرار داد. روی کار آمدن حکومتی لائیک و ضد دموکراسی در پیدایش جنبش اخوان المسلمین که بزرگ ترین جنبش اسلامی معاصر و مخالف هر گونه رویکرد لائیک بوده، سهم داشته است. در خلال مشاجره لفظی بین مصطفی نحاس نخست وزیر مصر و حسن البنا که در سال ۱۹۳۶م روی داد، مخالفت اخوان المسلمین با رویکردهای لائیک و سکولار آشکار است. مصطفی نحاس

در مصاحبه با خبرگزاری آناتولی ترکیه شگفتی و تحسین خویش را از الگوی آتاتورکی چنین بیان کرد: «دوست دارم پیش از هر چیز بدون هیچ ملاحظه‌ای اعجاب خویش را از کمال آتاتورک ابراز کنم؛ از کسی که با نبوغ خویش ترکیه جدید را سامان داد و سزاوار است دنیا این ترکیه را ترکیه آتاتورک بنامد. او دولتی جوان و سرشار از سرزندگی و نشاط را پدید آورد و عنصری را پرورد که در معادلات اروپایی حساب ویژه‌ای برایش باز شده است. من نه تنها از نبوغ نظامی او که از نبوغ ناب او و درک او از مفهوم دولت جدید که تنها الگوی زنده و بالنده در جهان معاصر است، خوشم می‌آید». (۱۰) پاسخ حسن البنا به این سخن صریح و کوبنده بود. وی تاکید کرد که «موضع حکومت ترکیه جدید نسبت به اسلام و احکام و آموزه‌ها و قوانین آن، در جهان معروف است و هیچ ابهامی در آن وجود ندارد؛ زیرا این حکومت نظام خلافت را به جمهوری تبدیل و قانون اسلامی را حذف کرد و به جای آن قانون اساسی سوئیس را مبنای خود قرار داد و این کار با سخن خدا مخالف است که فرمود: و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون (آنان که براساس آنچه خدا نازل کرده، حکم نکنند، از کافران هستند). این حکومت در قانون اساسی خود تصریح کرده که حکومتی غیر دینی است و به مقتضای این آموزه‌ها اجازه می‌دهد زن مسلمان با مرد غیرمسلمان ازدواج کند و زن برابر مرد ارث ببرد و این نیز مخالف سخن خدا است که «للذکر مثل حظ الانثیین» (مرد را همانند بهره دو زن است). و آنچه گفته شد گوشه‌ای از مواضع دولت ترکیه نسبت به اسلام است.» (۱۱)

باری مسئله‌ای به نام جنبش‌های اسلامی معاصر، امروزه حجم وسیعی از فضای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جهان اسلام را تحت پوشش قرار داده و به دغدغه مشترک غالب نظام‌های سیاسی در جهان اسلام تبدیل شده است. تلاش‌های فراوانی برای ارائه الگوی شناخت این جنبش‌ها و مطالعه شرایط و عوامل و انگیزه‌های شکل‌گیری آنها انجام شده است، که ما در این جا به برخی از برجسته‌ترین رهیافت‌ها در تحلیل این جنبش‌ها اشاره می‌کنیم.

### ● رهیافت‌های اجتماعی - سیاسی

یکی از عمده‌ترین رهیافت‌ها در تحلیل شرایط و علل پیدایی جنبش‌های اسلامی معاصر، رهیافت اجتماعی - سیاسی است. دکتر هرایر دکمجیان در کتاب جنبش‌های اسلامی در جهان

عرب، ابتدا شرایطی را که عموماً منجر به ظهور جماعت‌های بنیادگرای اسلامی می‌شود، معین کرده، سپس عوامل شکل‌گیری آنها را بیان می‌کند. وی می‌گوید: «برای هر گونه بررسی جامع بنیادگرایی اسلامی معاصر، باید در مورد ریشه‌های روانی، معنوی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن و محیطی که بسترگاه عقاید و اعمال بنیادگرایانه است، تحقیق به عمل آورد. یک الگوی تجربی تاریخی در این مورد، رابطه علی و معلولی میان بحران‌های اجتماعی و ظهور جنبش‌های مذهبی انقلابی و یا تجدید حیات طلبانه است که خواستار از بین بردن نظم رسمی موجود و ساختن جامعه‌ای نوین برپایه برنامه ایدئولوژیک ویژه خود هستند. در نتیجه، ایدئولوژی این جنبش‌ها هم جامع و هم غیرقابل انعطاف و منعکس‌کننده پاسخ‌ها و عکس‌العمل‌های رهبران فرهمند در قبال شرایط بحرانی است.» وی دو شرط را برای قدرت‌یابی معنوی و اجتماعی و سیاسی بنیادگرایان اسلامی ذکر می‌کند: اول، ظهور یک رهبر فرهمند و دیگری جامعه‌ای گرفتار آشفتگی عمیق.

دکمجیان از محیط عربی - اسلامی با عنوان محیط بحران یاد می‌کند و معتقد است که جهان اسلام، بیش از دو قرن شاهد بحران اجتماعی - فرهنگی، اقتصادی و از همه مهم‌تر روحی بوده است. نقطه اوج این بحران، سربرآوردن ایدئولوژی پان‌ترکیسم در میان نهضت ترک‌های جوان و در پیش گرفتن سیاست ترکی‌سازی بود که هویت جمعی عرب‌ها را تهدید می‌کرد. بیگانگی عرب‌های مسلمان با ترک‌ها در کنار نفوذ اروپا به گسترش ناسیونالیسم عرب، کمک کرد. با از هم پاشیدگی خلافت عثمانی، نخبگان ناسیونالیست عرب، خود را در برابر دو وظیفه دیدند: اول رهایی از کنترل اروپا و کسب استقلال، و دوم ارائه یک برنامه ایدئولوژیک برای استقرار حکومت قانونی. با برآورده شدن این دو خواسته، بر شدت بحران افزوده شد. مشکلات اقتصادی و اجتماعی عمیق‌تر گشت و این خود چنان که مارکس و ماکس وبر و دوکهایم گفته‌اند، بر پای بندی‌های دینی افزود. این بحران از نظر دکمجیان شش ویژگی دارد:

## ۱. بحران هویت.

جهان اسلام شاهد چالش گروهی از قومیت‌ها (عرب، ترک و فارس) در سطح هویت بوده است. جهان عرب نیز شاهد پراکندگی در سطح هویت بود که جمال عبدالناصر یکپارچگی هویتی را

بدان بازگرداند؛ ولی با شکست سال ۱۹۶۷ و مرگ عبدالناصر در سال ۱۹۷۰م، جهان عرب دوباره دستخوش ناآرامی هایی شد که زمینه ظهور بنیادگرایان را از دهه هفتاد فراهم آورد.

## **۲. بحران مشروعیت.**

این بحران، خود زاییده بحران هویت است؛ هر چند ماهیتی متفاوت دارد. در نتیجه شکست نخبگان حاکم در حوزه های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، مشروعیت آنان و نهادهای حاکم به سرعت از بین رفت.

## **۳. فساد و سرکوب در حکومت نخبگان.**

این وضع نیز نخبگان را به استفاده بیشتر از ابزارهای سرکوب برای مهار مخالفان و تداوم فساد وا می داشت.

## **۴. تضاد طبقاتی.**

فساد حکومت ها منجر به توزیع ناعادلانه ثروت و افزایش آشکار تفاوت و شکاف بین طبقات اجتماعی شد. شکاف وسیع میان غنی و فقیر یکی از مهم ترین جنبه های سیاسی محیط بحران عربی است.

## **۵. ضعف نظامی.**

در نتیجه، تداوم شکست های نظامی پیش آمد. به استثنای الجزایر، هیچ کشور دیگر عربی در وهله اول از راه نظامی به استقلال نرسید. شکست پی در پی عرب ها از اسرائیل که اوج آن در ۱۹۶۷ بود، احساس عمیق ترس، ناامنی و خطر را میان عرب ها و مسلمانان ایجاد کرد.

## ۶. نوسازی و بحران فرهنگی.

سیاست نخبگان حاکم که در رؤیای نوسازی خود غرق بودند، به وقوع درگیری بین سنت گرایان و تجددگرایان انجامید؛ زیرا سنت گرایان از غرب تنها فن آوری آن را می خواستند و ارزش های غربی را رد می کردند. این رویارویی منجر به ایجاد شکافی بین حاکمان و مردم شد. در مقابل تجددگرایان متمایل به تقلید کامل از تئوری و عملی غرب بودند، ولی آنان نیز از ترسیم ایدئولوژی ای که بتواند خلا را پر کند، عاجز بودند. (۱۲)

وی پیدایش جنبش های اسلامی را پاسخ هایی بنیادگرایانه به بحران های یاد شده می داند و معتقد است که بنیادگرایی مذهبی - سیاسی به عنوان واکنشی در برابر بحران اجتماعی، به طرق زیر خود را نشان می دهد.

الف. رهبری فرهمند(کاریز ماتیک) متعهد به تغییر و تحول معنوی و یا انقلابی جامعه.

ب. وجود یک ایدئولوژی معتقد به ظهور مجدد یک منجی(مهدی - مسیح) و دربردارنده راهی برای نجات ارزش ها، عقاید و اعمال کهن و اصیلی که برای شکل دادن به نظم بنیادگرایانه نو ضروری است.

ج. شخصیت بنیادگرا، که تحت تاثیر محیط بحران و نفوذهای متقابل ایدئولوژی بنیادگرایانه شکل گرفته است.

د. گروه ها و طبقات اجتماعی مستعد پاسخگویی به درخواست بنیادگرایانه از طریق جهت گیری های روانی - فرهنگی و مواضع خاص اجتماعی اقتصادی خود در جامعه و نظم اقتصادی جهان.

ه. گروه ها و جنبش های بنیادگرایی تحت رهبری شخصیت های فرهمند که نمونه های رفتاری - از التهاب و شور معنوی گرفته تا فعالیت انقلابی - از خود جلوه گر می سازند. (۱۳)

رہیافت اجتماعی - سیاسی دیگری کہ قابل توجه است، به وسیلہ حسن حنفی ارائه شدہ است.

حسن حنفی عواملی را برای ظہور جنبش های سیاسی اسلامی برمی شمارد. وی یکی از عوامل و انگیزہ های ظہور این جنبش ها را مقایسہ وضع کنونی با وضع سابق جوامع اسلامی می داند. از نظر وی مقایسہ گذشتہ پربار و تمدن شکوفا و مجد و آثار و فتوحات و پیروزی های گذشتہ اسلام، با عقب ماندگی و شکست های کنونی جہان اسلام و تباہی استعدادہای آن در زیر فشار نظام های اقتدارگرای مبتنی بر سرکوب و طغیان، و در نظر گرفتن پیشرفت جوامعی کہ پیش تر از مسلمانان دانش می آموختند و اکنون کار برعکس شدہ است، سبب پیوستن اعضای جماعت های اسلامی بہ ہر دعوتی می شود کہ با ہدف بازگشت بہ عزت اسلام و نصرت مسلمانان و پشت سرگذشتن وقایع زمانہ و پایان دادن بہ عصر فروپاشی و انحطاط و بازگرداندن اسلام بہ مکانت اصلی خود، بہ راہ می افتد. وی در ادامہ شدت یابی جنبش های اسلامی را با افزایش بحران ها و شکست ها مرتبط می بیند و معتقد است کہ این وضع ارتباط مسلمانان را با اسلام بہ عنوان یگانہ عنصر نجات بخش شدت می دہد. حنفی بر آن است کہ ہم جنبش های تندرو(رادیکال) اسلامی و ہم جنبش های اصلاحی و معتدل اسلامی با ہمین انگیزہ و ہدف بہ راہ افتادند.

جنبش های اصلاحی ای کہ بہ وسیلہ سید جمال الدین اسدآبادی آغاز شدہ بود، جنبشی عقل گرا و خواہان استفادہ از شیوہ های جدیدنوسازی و پیشرفت و علم و صنعت و خواہان برپایی نظام های سیاسی مبتنی بر آزادی و دموکراسی در قالب حکومت های پارلمانی و مشروطہ و یا پادشاهی های مقید و محدود بودند؛ البتہ اگر امکان برپایی نظام جمهوری نبود. این جنبش با جسارت شدید با استعمارگران و متجاوزان خارجی رویارو شد و در صدد مبارزہ با علل عقب ماندگی و طغیان درون جوامع اسلامی برآمد. سید جمال، ایدہ جامعہ اسلامی را مطرح کرد کہ ہدف آن یکپارچہ سازی امت اسلامی در موجودیتی واحد بود. اما این جنبش فراگیر، پس از سیدجمال بہ وسیلہ برجستہ ترین شاگرد مکتب او یعنی شیخ محمد عبدہ بہ نصف تقلیل یافت. شیخ عبدہ از ایدہ انقلاب فراگیر سیاسی دست کشید و حتی بر ہرچہ سیاست است، لعنت فرستاد. وی از ثمربخشیدن تلاش ها برای ایجاد دگرگونی سیاسی در یک نسل، ناامید شدہ، تمایل بہ حرکتی در مسیری طولانی پیدا کرد کہ چندین نسل را در برمی گرفت. راہی کہ او



انتخاب کرده بود، راه ایجاد اصلاحات آموزشی و تربیتی و دگرگون ساختن نظام آموزشی موروثی بود. وی از ایده یکپارچگی و وحدت امت اسلامی دست کشید و به وطن‌گرایی محدود به مرزهای سیاسی روی آورد. در انقلاب عرابی پاشا، شرکت و سپس از آن برید و بدان طعنه زد. با انگلیس مبارزه کرد و سپس از در دوستی با آن درآمد. با توفیق پاشا مبارزه کرد و سپس آشتی کرد. در مسئله عدل به معتزله نزدیک شد و در موضوع توحید از آنان جدا شد. به این ترتیب نیمی از عبده روشنگر و روشن اندیش و نیم دیگری محافظه کار و سلفی بود.

این جنبش اصلاحی که در عبده به نیمی تقلیل یافته بود، بار دیگر به دست سید محمد رشید رضا که آن را به سلفی‌گری آشکار تبدیل کرد، بار دیگر به نصف فرو کاسته شد. رشید رضا پس از آن که عمری را در اصلاح‌گری و نواندیشی و ترقی‌خواهی گذرانده بود، خود را از تاثیر طلایه دارانی چون طنطاوی و سیدجمال و حتی عبده رهاند و به دامن محمد بن عبدالوهاب پناه برد که او را به ابن‌قیم جوزیه و ابن‌تیمیه و سپس به احمد بن حنبل می‌رسانید. وی به جای میل به شیوه‌های مدنیت نو و همگامی با تحولات زمانه، فروبستگی و هجوم به غرب را ترجیح داد و به جای دفاع از استقلال ملی ملت‌ها و در واکنش به حرکت‌های لائیک در ترکیه، از ایده خلافت - البته پس از اصلاح نظام آن - دفاع کرد. یکی از عمده‌ترین عواملی که در تغییر نگرش و رفتار رشید رضا تاثیر نهاد، الغای خلافت عثمانی بود. وی بدون توجه به عوامل و اسباب داخلی فروپاشی عثمانی، آن را بیش‌تر محصول توطئه‌ای خارجی جهت تضعیف جهان اسلام تلقی کرد. نشریه عروۃ‌الوثقی که در دو جبهه مبارزه با استعمار و عقب‌ماندگی می‌جنگید، به دست رشید رضا تبدیل به «المنار» شد که مجله‌ای فرهنگی و عمومی و فراری از سیاست و مشغول به علم و معرفت بود. در چنین شرایطی بود که حسن‌البن‌شاگرد رشید رضا - در دارالعلوم در سال ۱۹۳۵م ظهور یافت تا برای احیای دوباره المنار در سال ۱۹۳۶ تلاش کند. وی با برگرفتن سلفی‌گری کوشید تا آن را به حماسه و فعالیت و نگاه فراگیر و استعمارستیز سیدجمال بازگرداند. وی کوشید تا با تحقق بخشیدن به هدف سیدجمال در بسیج توده‌های مسلمان، نقیصه‌های جنبش سیدجمال را تکمیل کند. از این رو جنبش (اخوان المسلمین) - یعنی بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر - را که دیگر جماعت‌های اسلامی بدون آگاهی کافی به منابع و خاستگاه هایش از دل آن بیرون آمدند، به راه انداخت. جنبش اصلاحی معاصر پس از آن که چندین بار به نصف کاهش یافت، در این جماعت تجسم یافت. (۱۴)

عامل دیگری که حسن حنفی برای ظهور و یا تداوم جنبش های اسلامی معاصر بر می شمرد، شکست الگوها و ایدئولوژی های نوسازانه رقیب، مانند لیبرالیسم و سوسیالیسم عربی و کمونیسم است و می گوید: «لیبرالیسم با غرب کنار آمد و به یاری آن شتافت و در خلال این همکاری، فئودالیسم شکل گرفت و سرمایه داری شکوفا شد. نتیجه سوسیالیسم عربی نیز اشغال بخش های بیشتری از زمین ها [به وسیله اسرائیل] و شکل گیری طبقه جدید و افزایش شکنجه زندانیان [اسلام گرا] و سرکوب حرکت های اسلامی و از بین بردن آزادی ها و حاکمیت فساد بود. اما مارکسیسم که اساسا هیچ ریشه ای در تاریخ امت اسلام نداشت و هواخواه بیگانه بود، جایی در دل مردم مسلمان نیافت. در چنین شرایطی، الگویی جز الگوی جنبش های اسلامی باقی نماند که از احساسات و عواطف مردمی و زمینه ای تاریخی و امکانات تربیتی و اخلاقی و قدرت سازمان دهی و مقاومت و اهداف عالی برخوردار بوده باشد. در نتیجه جماعت های اسلامی به عنوان بدیل احتمالی نظام های حکومتی سابق - و با درصد احتمالی بیش از لیبرالیسم و سوسیالیسم و مارکسیسم - ظهور یافتند و وضع به گونه ای شد که توده ها از خود می پرسیدند حال که همه چیز را تجربه کرده ایم، چرا این بار اسلام را تجربه نکنیم؟» (۱۵)

از نظر حسن حنفی، پیروزی انقلاب اسلامی ایران اثری غیر مستقیم بر خودباوری جنبش های اسلامی داشت: «این جنبش ها، انقلاب اسلامی ایران را ارج نهادند و تصویر امام خمینی را بر روی جلد مجلات خود چاپ کردند و به رغم محدودیت افق جماعت های اسلامی که اختلاف عقیدتی بین شیعه و سنی را مانع هم پیمانی انقلابی می دانستند، اما سبک انقلاب اسلامی ایران که با همکاری مردم و ارتش به پیروزی رسید، یکی از الگوهای انقلاب اسلامی در مصر بود که بعدها به راه افتاد.» (۱۶)

عبدالله فهد النفیسی به برخی عوامل ظهور و رشد جنبش های اسلامی و جریان های اسلامی اشاره می کند که از آن جمله است: غربی سازی و سکولارسازی بی رویه جوامع اسلامی، پدیده شهرنشینی، شکست های نظامی و احیای مجدد دین. یکی از عوامل اوج گیری جریان های اسلام گرا و تداوم برخوردهای آنها با نظام های سیاسی، روند شتاب زده غربی سازی و سکولارسازی جوامع اسلامی و عربی است. درست است که دستیابی غرب به پیشرفت های شگرفی در عرصه دانش و فن آوری، دیگران و از جمله مسلمانان را به پیمودن راه غرب تشویق

کرد، اما بسیاری از نخبگان در جهان اسلام، در کی سطحی و ساده انگارانه از سازوکار پیشرفت غربی داشتند و چنین وانمود می کردند که پیمودن راه غرب در رسیدن به ترقی در عرصه صنعت و فن آوری، جز با دست کشیدن از فرهنگ خود میسر نیست. از این رو به دارایی هایی فرهنگی و میراث تاریخی و سنت های بومی خویش به چشم تحقیر می نگریستند. این دسته از نخبگان خواهان تسری غربی سازی و سکولارسازی به همه حوزه های آموزش و پرورش، اندیشه، ارزش ها و سیاست های عمومی بودند؛ به گونه ای که نظامی مغایر با نظام فرهنگی و ارزشی اسلام پدید آید.

شکست های نظامی و سازش های سیاسی رژیم های اسلامی، عامل دیگری است که نفیسی اوج گیری جریان های اسلامی را معلول آن می داند. از نظر وی شکست سهمگین عرب ها از اسرائیل در سال ۱۹۶۷ م در حقیقت شکست الگوی «ناسیونالیسم عربی» بود که در شخصیت «جمال عبدالناصر» و نظام سیاسی تحت رهبری او نمود یافته بود. این شکست خلا عمیقی را به دنبال داشت که گویا جز جریان های اسلام گرا که در اوایل دهه هفتاد میلادی تاب و توان و تحرک بی نظیری داشتند، هیچ جریان دیگری قدرت پرکردن آن را نداشت. یکی دیگر از عوامل و اسباب ترک جریان های اسلام گرا روند مهاجرت گسترده روستاییان به شهرها است که غالباً هم زمان با توسعه شتاب زده و نوسازی سرگردان و بی برنامه کشورهای اسلامی اتفاق افتاد. روشن بود که شهرها توان پذیرش این حجم وسیع از مهاجرت ها را نداشتند. پدیده مهاجرت از روستاها به شهرها، در کشورهای جهان سومی غالباً پدیده حاشیه نشینی و فقر و بیکاری را در پی داشته است. عامل دیگری که به نظر نفیسی از عوامل عمومی پیدایش جریان های سیاسی اسلامی است، پدیده احیای دینی است. وی می گوید: مشاهده می کنیم که جهان ما در وضعیت احیای معنویت و دیانت به سر می برد. حتی رییس جمهوران ایالات متحده - ریگان و بوش - از عنصر دین به عنوان یکی از پایه های برنامه های تبلیغاتی خود بهره بردند. نقش واتیکان در افریقا و آسیا و امریکای لاتین فزونی گرفته است. از نقش های مهمی که احزاب مسیحی (دموکراتیک و سوسیالیست) در اروپا ایفا می کنند، نمی توان غافل بود. با بررسی اوضاع داخلی اسرائیل نیز می توان رشد و برجستگی حرکت های دینی [متعصب] - مانند شاس و حامیان شرقی تورات و... را مشاهده کرد. (۱۷)

## • رهیافت ایدئولوژیک - عقیدتی

دکتر رضوان سید، جنبش های اسلامی معاصر را دارای ماهیتی ایدئولوژیک و عقیدتی در درجه نخست، و رنگ و بوی سیاسی در درجه دوم می داند و معتقد است که این جنبش ها اساسا احیاگرا و مشابه جنبش های بنیادگرایی هستند که در مسیحیت و یهود سابقه دارند و انگیزه عمده آنها نجات دین - و نه جامعه - است. وی می گوید: «... همه اسلام گرایان به استثنای اندکی - مانند حسن ترانی و راشد غنوسی و آن هم تنها در سال های اخیر - حاملان بیانیه های مقطعی ای هستند که فاقد بعد سیاسی و حت سلطه بعد ایدئولوژیک و عقیدتی است. آنان راه و روش مخالفانی را که می خواهند از راه سیاست به هدف اصلاح و یا آنچه خود اصلاح می پندارند به قدرت برسند، نمی پیمایند، بلکه راه و روش عنصر رهایی بخش و نجات بخش دین - و نه جامعه - را در پیش می گیرند. معتقدند که دین خدا تحریف شده است و وظیفه برپایی و حاکمیت دوباره آن بر دوششان سنگینی می کند... از این رو به نظر می رسد که گاه اهتمامشان این است که شهید شوند؛ نه برای آن که به پیروزی برسند، بلکه گویی برای خلاصی از ظالمان و اهل جاهلیت راهی نیست. مگر این که به سوی مرگ گام بردارند؛ زیرا حال که ریشه کنی پلیدی جاهلیت حاکم، دور از دسترس است، مرگ کفاره توبه آنان از پلیدی حاکم است. بنابراین اطلاق عنوان «اسلام سیاسی» بر اسلام گرایان به لحاظ سیاسی بودن ایدئولوژیک آنان نیست، زیرا ایدئولوژی آنان اساسا سیاسی نیست. راز این نامگذاری آن است که نظام های سیاسی به مقابله با آنان برخاسته اند و فعالیت های مبارزاتی و شعارهایشان از پشتوانه مردمی قابل توجهی برخوردار است. از این رو معتقدم جنبش های اسلامی معاصر در اساس، جنبش هایی احیایی و شبیه جنبش هایی اند که در دین یهود و مسیحیت سابقه دارند. در سراسر تاریخ ما نیز گاه چنین جنبش هایی سر برآورده اند. غالب این جنبش ها ماهیت یا آثار سیاسی نداشته اند. من جنبش های صوفیه، ابن تیمیه، محمد بن عبدالوهاب، جنبش نوزایی اسلامی در سرزمین های عثمانی و خارج از آن را در قرن نوزدهم، جنبش اخوان المسلمین را در قرن بیستم و دیگر جنبش های اسلامی را از همین زاویه می نگرم. در درون فرد یا گروهی از فقها و یا صاحبان حساسیت های خاص در دوره یا زمانه ای، این احساس شکل می گیرد که خلوص و زلالی مفهوم «توحید» یا «عبودیت» دستخوش شائبه ها و تهدیدهای داخلی یا خارجی شده است. این احساس آغازگاه جنبش احیایی با چارچوبی شعائری با هدف تصفیه یا بازگشت و یا توبه و یا به اصطلاح برخی

اسلام‌گرایان «امر به معروف و نهی از منکر» است... شک نیست که این جنبش‌ها دارای تأثیرات سیاسی هستند و یا به داشتن تأثیر سیاسی متعهدند؛ ولی این بدان معنا نیست که دارای اهدافی سیاسی باشند. آنان تأثیرات سیاسی را برای اجرای برنامه‌های دینی خود با هدف حفظ و خالص کردن هویت ویژه خود می‌خواهند. اما سیاسی شدن شدید جنبش‌های اسلامی معاصر که امروزه مشاهده می‌شود، ناشی از اوضاع استثنایی‌ای است که اکنون بر جامعه و دولت در کشورهای عرب و جهان اسلام حاکم است. جنبش‌های اسلامی به سبب بحران‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و تنگناهای بزرگ، به جنبش‌هایی مردمی و گسترده تبدیل شده‌اند و این سبب برخورد با قدرت‌های حاکم و کشیده شدن چالش به میدان اجتماع شده است. هرگاه شدت چالش فزون‌تر می‌شود، صبغه سیاسی این جنبش‌ها هم تندتر می‌شود؛ اگر چه زبان و اهداف، همچنان دینی، اعتقادی، شعائری و نمادین است. (۱۸)

### • رهیافت‌های فکری - سیاسی

ژاک برک جامعه‌شناس معاصر فرانسوی سرکوب هرگونه اجتهاد و نوآوری در جهان اسلام را از قرن دهم به بعد، مهم‌ترین عامل پس ماندگی مسلمانان می‌شمارد و سپس ناتوانی کشورهای اسلامی را در ارائه مدل‌های متناسب با عصر تکنیک و نقد در قرن بیستم، زمینه‌ساز ظهور بنیادگرایی و اسلام‌گرایی می‌داند: «اسلام، به رغم تأکیدات متن و سنت اولیه بر تجدید و نوآوری (مثلاً پرهیز یا نفی تقلید می‌تواند..). از قرن دهم تاکنون با سرکوب هر نوع اجتهاد و تجدیدی در فکر اسلامی، تحت عنوان بدعت رو به رو شده و عملاً به حاشیه رفته است و این مهم‌ترین عامل درونی انجمادی است که جوامع مسلمان امروز با آن روبه‌رویند. چرا که پیشرفت تاریخی جز با امکان نقد آزادانه ممکن نیست». (۱۹) «با ورود پیروزمندان قرن بیستم غربی به عصر تکنیک و نقد، درست از زمانی که روند سکولاریزاسیون عصر جدید و تفکیک هر چه بیشتر عرصه‌هایی چون دین و سیاست و اجتماع شتاب گرفت، کشورهای اسلامی از ارائه مدل‌هایی متناسب ناتوان گشتند. در چنین وضعیتی ما با ظهور جریانی که تحت عنوان بنیادگرایی و اسلام‌گرایی شناخته می‌شوند، رو به روییم». (۲۰)

ژاک برک به دو دسته عوامل یا علل پیدایی و شدت یابی بنیادگرایی اسلامی اشاره می کند: نخست رفتار غرب با کشورهای اسلامی که آنان را سرخورده و نومید ساخت و دوم توقف اجتهاد و اصلاح گری. وی می گوید: «در رشد این جریان (بنیادگرایی) از مراکش تا فیلیپین، ناامیدی سهم بسیاری داشته است. در این جا است که از نظر من مسئولیت غرب در به وجود آمدن این شرایط طرح می شود؛ غربی که چه در شکل کاپیتالیستی و چه در شکل سوسیالیستی خود، دیگر کشورها را سرخورده ساخت. با فروپاشی شوروی و جنگ خلیج، این سرخوردگی شدت یافت. تا آن زمان امکان انتخاب وجود داشت. دول منطقه، کم و بیش در رقابتی که دو ابرقدرت را درگیر می کرد، راه خود را پیدا می کردند. ولی بعد از فروپاشی شوروی، دیگر انتخابی باقی نمانده بود. امریکا، قدرت را به دست گرفت و با اعمال هژمونی خود، قدرت دولت هایی چون فرانسه و انگلیس را که همواره در شرق نقش میانجی را ایفا می کردند، از بین برد و ما نتیجه اش را در فلسطین دیدیم. وقتی که پادرمیانی قدرت های واسطه از میان می رود، گرایش های افراطی رادیکالیزه می شوند. امروز این گرایش ها را به اسلام ارجاع می دهند؛ چنان که دیروز به عربیسم (ناسیونالیسم عربی) ارجاع می دادند. ناسیونالیسم لائیک و رژیم های مترقی نبود شدند و در نابود کردنشان ما (غربی ها) هم سهیم بودیم. در نتیجه دیگر چه راهی باقی می ماند جز پناه بردن به خود؟ در خود خزیدنی که شکل انتحاری داشت...» (۲۱)

مهم ترین دلیل درونی ای که وی برای ظهور بنیادگرایی ذکر می کند، توقف اجتهاد و سرکوب حرکت های اصلاحی به نام مبارزه با بدعت است. وی می گوید: «اگر معتزله رشد می یافت، امروز صورت مسئله در کشورهای اسلامی تفاوت می کرد و رنسانس نه در غرب که در کرانه های فرات اتفاق می افتاد. در شرق اما اتفاق دیگری افتاد. از قرن دهم، باب اجتهاد بسته شد، ولی حرکت تاریخ متوقف نماند. انقلابات صنعتی به وجود آمد، ولی فقه اسلامی در صورت سنتی خود باقی ماند. در نتیجه امروز، اسلام با دو معضل مدرنیته و سکولاریسم (کارآمدی دنیوی اصول اعتقادی) روبه رو است... اسلام گرایان الزاما با ترقی و تکنیک مخالف نیستند، بلکه می خواهند به این ترقی و تکنیک، نه با طی کردن همان راهی که غرب پیمود، بلکه با چشم انداز یک اخلاق مذهبی ست یابند. در نتیجه پروژه اسلام گرایان از نظر تئوریک قابل دفاع است، ولی قابل تحقق نیست. چرا؟ چون این پروژه زمانی از اعتبار و امکان تحقق برخوردار است که با یک رنسانس معنوی همراه شود؛ در حالی که امروزه چنین نیست و در زمینه مطالعات قرآنی، حدیث

و دیگر علوم اسلامی، ما با احیا و اصلاحی جدی روبه رو نیستیم. تنها پدیده جدیدی که در کشورهای اسلامی رخ داده است «انتقال دین به حوزه سیاست» است؛ روندی که در مسیحیت نیز وجود داشته است. «(۲۲) یافتن راهی جز آن راهی که غرب پیمود، از نظر برک، تنها با تجدد خود اسلام میسر است و اسلام نیز ظرفیت تجدد پذیری را دارد.

### ● رهیافت فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، قومی

برهان غلیون، جنبش اسلامی معاصر را پیچیده تر از آن می داند که به علت یا سبب واحدی نسبت داده شود. وی پدیده جنبش اسلامی را ثمره وضعیت فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و قومی به هم بسته و پیوسته ای می داند. غلیون، جنبش اسلامی معاصر را نتیجه پاسخ و واکنش به تلاقی سه عامل تاریخی بزرگ می داند: عامل نخست، اوج گیری خودباختگی است؛ یعنی تهدید شدن احساس تکامل شخصیت و اعتماد به نفس و احساس سودمندی در تاریخ و امید به آینده. از نظر غلیون «این خودباختگی و وادادگی ناشی از احساس غیر مترقبه و بی اساس نبود، بلکه مستند به وقایعی حقیقی، چه در ارتباط با شکست های سنگین و پیاپی نظامی و چه سیاست های فرهنگی یا انسدادهای فکری و روحی و فرو مردگی تلاش های تجدیدطلبانه و نوآورانانه دینی و فکری است. مسئله هویت نیز نمود بارز این وضع است. این احساس خودباختگی همچنین تهدیدکننده سرمایه کرامت ذاتی و اعتماد به نفس و امیدی بود که در دوره پیش، یعنی پس از دوره ذلت و خودکم بینی ناشی از شکست های تاریخی در برابر استعمار، در میان عرب ها (مسلمان ها) شکل گرفته بود. در برابر سیاست های غرب گرایی که علامت جوامع مصرف گرا بود و در سایه غفلت از خواسته های فرهنگی مردم، توازن روانی و روحی داخلی شخصیت [جوامع اسلامی] به هم خورد و همه ارزش ها، معنا و مفهوم خود را از دست دادند و مدرنیته (تجدد) به عنوان الگویی خارجی ظهور یافت که از خون مردم تغذیه می کرد و گروهی اجتماعی را می پروراند که به مدد ارزش های منفی برتری اش را تثبیت کند. این سرنوشت همه جوامعی است که میهن پرستی در آن به تهمت، و انسانیت به نشانه کودنی و حماقت، و راستی به رذیلت، و وفا به آفت تبدیل شد. همسازی و مماشات مدرنیته با انحطاط فکری و اخلاقی و سیاسی و فقدان تلاش برای کاشت بذر مدرنیته در خاک بومی، چنان که نسل های نخست عرب از پایان قرن نوزدهم به بعد انجام دادند، نه تنها به گشوده شدن مسیر ترقی نینجامید، بلکه

به لحاظ تاریخی، خلا خطرناکی را در اکثر جوامع پدید آورد. امروزه کسی منکر این احساس حاکم بر تمام جهان عرب نیست که وجود و کار جمعی ما بیهوده و بی معنا است و نمی دانیم ارزش تاریخی ما چقدر است؟» (۲۳)

عامل دومی که برهان غلیون برای پدیده اسلام سیاسی یا جنبش اسلامی معاصر ذکر می کند، رشد دامنه اعتراضات اجتماعی و مبارزات سیاسی، به موازات بحران مشروعیت دولت ها است. بحران مشروعیت این دولت ها یا به سبب ناتوانی در ایجاد وحدت ملی و تداوم سیاست منزوی کردن اکثر جامعه و محروم کردن آنان از آزادی است که پایه هویت ملی - فردی و اجتماعی جدید می باشد و یا به سبب شکست سیاست های اقتصادی و اجتماعی و ملی دولت و انسداد افق های تازه برای گام زدن در مسیر توسعه. غلیون در ادامه سخن خود، همین عامل دوم را نیز به بحران تاریخی ای نسبت می دهد که بیش تر اسباب جهانی دارد تا محلی. وی شکست دولت ها را در رسیدن به کامیابی های تمدنی و مادی و معنوی، ناشی از روندهای جهانی ای می داند که حاکمیت دولت ها را محدود کرده است. وی می گوید: شکست دولت ها تنها ناشی از اوج گرفتن نظام های استبدادی و تنگ شدن افق بر روی نخبگان حاکم و سیاست های نخبه گرایانه آنها نیست، بلکه بیش تر ناشی از کاهش قدرت ها و امکانات دولت های ملی برای پاسخ گویی به نیازهای اجتماعی است. اوج گرفتن خود استبداد و نبود فرصت اصلاح و دگرگونی را نیز جز با عنصر بحران تاریخی یا بن بست تاریخی خود این دولت ها نمی توان تفسیر کرد. این بن بست یا بحران تاریخی بیش از آن که - بنا به نظر تحلیل گران قومیت گرا - ریشه در نقیصه های باورهای ملی پشتیبان این دولت ها داشته باشد، ریشه در اسباب تاریخی عمومی و جهانی دارد. یگانگی عملی و فزاینده سرنوشت جهان، در جهت تهی کردن دولت های ملی از هر گونه حاکمیت واقعی و ناتوان سازی آنها از دستیابی به هرگونه دستاورد تمدنی، مادی یا معنوی تلاش می کند. در چنین حالتی این دولت ها به جای آن که همانند مرحله پیشین (مرحله استقلال طلبی) منشا رهایی و کامیابی و سعادت ملت ها باشند، مبدا بدبختی آنها می شوند.

عامل سومی که از دیدگاه غلیون، در پیدایی جنبش های اسلامی معاصر تاثیر داشت، تبعیض اجتماعی و انباشت احساس ستم و محرومیت و نگرانگی از آینده در نتیجه تشدید فاصله سطح درآمدها و رشد طبقه ای کوچک از صاحبان منافع و نفوذ و شکست در محدود ساختن فساد و



فروپاشی اجتماعی است. بحران اقتصادی تنها عامل این سقوط نیست؛ بلکه سیاست های اجتماعی مبتنی بر تبعیض شبه نژادی و رقابت حیوانی بر سر مکاسب مادی و مصرفی و مناسب مخالف با آرمان های انسانی نیز از عوامل عمده این انحطاط هستند.

## ● تحلیل جامعه شناختی

ژیل کیپل موفقیت یا شکست جنبش های اسلامی را در گرو میزان قدرت بسیج گری آنها می داند و معتقد است «این بسیج گری در صورتی می تواند موفق باشد که سه گروه متفاوت را در برگیرد: جوانان فقیر شهری، نخبگان روشنفکر مخالف و بورژوازی مؤمن. هر کدام از این گروه با دو گروه دیگر، تداخل و تعامل دارد. اگرچه هر کدام مرجعیت اجتماعی و برنامه سیاسی و خاستگاه های سیاسی ویژه خود را دارد، ولی کارآمدی هر کدام در صورت هماهنگی با دو گروه دیگر است. پیروزی بسیج اجتماعی در گرو وحدت این سه گروه و تحت پوشش گرفتن گروه های محروم اجتماعی و واداشتن نخبگان حاکم به کناره گیری و از بین بردن مشروعیت قدرت حاکم و سپس به دست گیری زمام قدرت است.»

کیپل در ادامه به تفاوت منشا مخالفت گروه های سه گانه یاد شده با قدرت های حاکم و تفاوت درک و فهم آنان از دولت اسلامی اشاره می کند و می گوید: «همه این گروه ها با قدرت حاکم مخالفند، ولی منشا مخالفتشان با یکدیگر متفاوت است. هر چند همه این گروه ها خواهان برپایی دولتی اسلامی و اجرای شریعت هستند، ولی هر کدام فهم خاصی از این اهداف دارند. مثلاً جوانان فقیر شهری از دولت اسلامی انتظار تحول ریشه ای دارند که برای همه محرومان، شغل و مسکن درخور شان فراهم کند. از این رو شریعت در نگاه اینان مترادف با عدالت اجتماعی است. اما فهم بورژوازی مؤمن از دولت اسلامی، معطوف به دست گرفتن دوایر دولتی پس از فروپاشی قدرت موجود است و برای همین است که جوانان فقیر شهری را برای دست زدن به اقدامات خشونت بار اجتماعی و اعتراضات خیابانی تشویق و تحریک می کند. از دید بورژواها، شریعت، مفهومی مغایر با تحول ریشه ای مورد انتظار جوانان دارد. اجرای شریعت از دید بورژواها با تثبیت زعامت بورژوازی مؤمن بر راس دولت تطابق و سازگاری دارد. از این نگره آنچه نصیب جوانان فقیر شهری می شود، ثواب اخروی و معنوی است، نه برخورداری های

دنیوی و اجتماعی. اما ضلع دیگر این مثلث که نخبگان روشنفکر مخالف هستند، کارکردشان تولید گفتمانی اسلامی است که بتواند هم جوانان فقیر شهری و هم بورژواهای مؤمن را بسیج کند. زمانی که این گفتمان توانست بر آن دو گروه تاثیر گذارد، نقش پیشگام و پیشرو را در بقای وحدت و ائتلاف اسلامی ایفا، و سهم خویش را از قدرت بیشتر خواهد کرد. اما اگر این گفتمان محافظه کارانه و یا به شکل هول آوری تندروانه باشد، یکی از آن دو گروه را از دست خواهد داد و در مرحله بسیج گری شکست خواهد خورد و سهمش از قدرت کاهش خواهد یافت. نخبگان حاکم این وضع را دریافته اند و تلاش خود را بر تضعیف جماعت های اسلامی متمرکز کرده اند. آنان بورژواهای مؤمن را از این که نخستین قربانیان خشم محرومان باشند، ترسانده اند.» (۲۴)

### ● رهیافت اجتماعی - اقتصادی (مارکسیستی)

رهیافت مارکسیستی در تحلیل پدیده های تاریخی بر مادیت تاریخی استوار است. در این نگاه از پدیده ها و وقایع تاریخی، قرائتی مادی ارائه می شود. قرائت مادی (مارکسیستی) پدیده ها بر دو عنصر قرار دارد: نخست تاکید بر شیوه های تولید و دوم اعتبار منظمه های فکری به مثابه ایدئولوژی.

این نگاه مادی در دو سطح با پدیده اسلام گرایی سیاسی تعامل برقرار می کند: در سطح عام و سطح خاص.

### الف - در سطح عام: نظریه خانم پولنسکایا (به عنوان نمونه)

پژوهش پژوهشگر روسی، خانم پولنسکایا را می توان در ۴ محور خلاصه کرد: محور اول به ویژگی های ادیان جهانی مربوط است و محور دوم به خاصیت منظمه اسلامی و محور سوم به اسباب آشفتگی و بحران دینی برمی گردد و محور چهارم نتایج و یافته های پژوهش را خلاصه می کند.

## ۱. ویژگی های ادیان جهانی

پولنسکایا تاکید می کند که منظومه های دینی شرقی با بازتاب ویژگی های خاصی از اشکال مالکیت و شیوه های تولید آسیایی است و نیز بازتاب خصوصیت اختلاط اشکال مختلف تکامل تاریخی؛ یعنی انتقال از نظام اولیه به نظام بردگی و از نظام بردگی به نظام فئودالی است. (۲۵) به تعبیر دیگر ادیان جهانی - یعنی اسلام و مسیحیت و بودایی و هندو - در قرون وسطی نقش ایدئولوژی را بازی کرده اند. ن. ل. کزاد، پژوهشگر روسی نیز بر آن است که جوامع قرون میانه برای دین فرصت ایفای چنین نقش انحصاری ای را فراهم کردند. از این رو دین در قرون وسطی منظومه حقوق و مکتب سیاسی و آموزه های اخلاقی شد. (۲۶)

## ۲. خاصیت منظومه اسلامی

پولنسکایا با توجه به حکم عامی که درباره عهده دار شدن نقش ایدئولوژی به وسیله ادیان جهانی صادر می کند، بر این نکته تاکید می کند که اسلام از آغاز نقش «بنیاد ایدئولوژیک» دولت اسلامی را که از جامعه اسلامی دوران محمد پیامبر برآمده بود، ایفا کرد. (۲۷)

اما به رغم این تشابه، وی به خصوصیت و تمایز منظومه اسلامی نسبت به ادیان دیگر تاکید می کند و می گوید: «رابطه بین دین و سیاست، بیش از هر منطقه تمدنی دیگری با قدرت تمام در مجرای تاریخی جهان اسلام تثبیت و تعمیق شد.» (۲۸) وی با مقایسه اسلام با ادیان شرقی دیگر، باز به همین نتیجه می رسد، زیرا بر آن است که دین بودا و هندو، اولویت را به ارزش ها و اخلاق می دهند. در حالی که اسلام، اهمیتی خاص به یگانگی دین و سیاست می دهد. از نظر وی این یگانگی بین دین و سیاست سبب شد تا جامعه مدنی در این حوزه تمدنی توان ظهور نیابد. (۲۹)

## ۳ - اسباب بحران زدگی دینی و انعطاف معنوی

پولنسکایا معتقد است که یکی از اسباب بحران دینی «رشد سرمایه داری» در کشورهای شرقی است و رشد آن تا حد زیادی از خارج به زور تزریق می شود و سیمونیا پژوهشگر روسی آن را

الگوی سوم سرمایه داری ای نامیده که در همه حوزه های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و معنوی زندگی وارد شده است. (۳۰)

#### ۴. نتایج

از دیدگاه پولنسکایا تحولات شرق به جایگزینی سکولاریسم به جای اندیشه های دینی منجر نشده است زیرا تحولات جدید، هنوز به عزل کامل سنت های دینی نینجامیده و بلکه به ترکیبی خاص که عوامل دینی و سکولاریسم منتهی شده و خود دین نیز در معرض تحولات معینی در مسیر تحولات اجتماعی قرار گرفته است. با این حال احیای دوباره سنت بورژوازی در دین، در کشورهای شرقی ناقص مانده است، اما جدایی دین از دولت - به گونه ای که در غرب جریان دارد - هنوز در این کشورها اتفاق نیفتاده است.

در نتیجه ما با ترکیب «سنتی - متجدد» در همه عرصه های تحول اجتماعی (اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک) جوامع معاصر شرقی روبه رو هستیم و این ترکیب در هم زیستی قالب های آگاهی با افکار بورژوازی غرب، نمود می یابد.

هم زیستی قالب های سنتی و جدید آگاهی، در جای خود به «هم زیستی» و ترکیب عناصر اجتماعی پیشافئودالیت درون نظامی واحد و پس از آن هم زیستی و ترکیب عناصر فئودالیت و سرمایه داری برمی گردد.

قرائت پولنسکایا از پدیده رستاخیز (خیزش) دینی در کشورهای شرق، از نگاهی مارکسیستی و شرق شناسانه است که بر چهار محور مرکزی قرار دارد:

#### - محور اول:

این که سبب هم زیستی بین «سنتی» و «مدرن» در کشورهای شرقی به کیفیت و رودزورکی سرمایه داری برمی گردد. زیرا سرمایه داری در کشورهای شرق - به خلاف آنچه در اروپا اتفاق

افتاد - زاییده تحولات داخلی نبود. در نتیجه طبقه فئودال پیروز و روابط سرمایه داری مسلط شد و سپس این روابط سرمایه داری از خارج به زور به این کشورها تحمیل شد، که این امر به سستی و بی ثباتی ساختار اجتماعی اقتصادی کشورهای شرق منجر شد.

#### - محور دوم:

یگانگی سیاست و دین در منظومه اسلامی به آشنایی جامعه مدنی با دولت و در نتیجه به حذف جامعه مدنی انجامید، به گونه ای که جامعه مدنی نتوانست جز در قالب های ایدئولوژیک دولت فرصت ظهور یابد و در پی آن جنبش های مبارز سیاسی و اقتصادی همواره شکلی دینی بیابند.

#### - محور سوم:

صبغه دینی مبارزات به همه گروه های موجود در درون جامعه امکان به دست گرفتن رهبری این توده ها را بخشید.

#### - محور چهارم:

کشورهای شرقی در حال انتقال از مرحله گذراند که نشانه آن هم زیستی عناصر «سنتی» با «جدید» است. به ویژه آن که جامعه مدنی دیرنگام و آن هم پس از آن که کشورهای شرقی به استقلال دست یافتند، فرصت بروز پیدا کردند. غلبه بر سنت های دینی در غلبه بر اسباب تاریخی آن نهفته است که از یک سو سیاست های استعماری و از دیگر سو کندی خطمشی شکل گیری جامعه مدنی است.

#### ب - در سطح خاص: نظریه گرهارد هوپ (۳۱) (به عنوان نمونه)

گرهارد هوپ رابطه اسلام با عقب ماندگی را مطالعه و می کوشد تا مراحل این رابطه را - از پایان قرن هیجدهم تا دهه سی قرن بیستم، یعنی تاریخ ظهور جنبش اخوان المسلمین - مشخص کند.

هوپ در آغاز این نقطه نظرها را مطرح می کند:

الف: کشورهای اسلامی در طبقه کشورهای روبه رشد - یا کشورهایی که به عقب ماندگی موصوف شده اند و این عقب ماندگی در همه عرصه های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و ایدئولوژیک حضور دارد - می گنجند. (۳۲)

ب: ویژگی بدیل هایی که بنیادگرایان اسلامی مطرح می کنند، برگرفته شدن آنها از وحی قرآن است. به تعبیر دیگر این بدیل ها به صفت الزام الهی متصف اند.

ج: بدیل های اسلام گرایان از عمق بحران در جوامع اسلامی حکایت می کنند. مهم این است که این بدیل ها صرفا نشانه عقب ماندگی نیستند، بلکه در همان حال محصول عملی این عقب ماندگی نیز هستند. از این رو رابطه بین عقب ماندگی و بدیل های اسلام گرایان، مساله ای امروزی نیست، بلکه اساسا تاریخی است.

هوپ با توجه به نظرگاه اخیرش، می کوشد تا ریشه این رابطه را بکاود. وی ریشه این رابطه را حداقل به قرن نوزدهم ارجاع می دهد. به این ترتیب که این دو پدیده (عقب ماندگی و بدیل های اسلام گرایانه) با رشد ساختاری سرمایه داری در کشورهای اسلامی مرتبط بوده اند. زیرا پیدایی و رشد سرمایه داری، افزون بر تعامل عوامل اقلیمی و محلی و عوامل تاریخی جهانی به عقب ماندگی انجامیده است. این یک بعد از آن رابطه بود، اما بعد دیگر در واکنش های مسلمانان نمود می یابد. واکنش مسلمانان از نظر هوپ تا دهه سی قرن بیستم سه مرحله را پشت سر نهاد:

### **مرحله نخست: مرحله پیشاستعمار ( یا پایان قرن هیجدهم تا پایان دهه هفتاد قرن نوزدهم است)**

وجه تمایز این مرحله، آغاز نفوذ روابط سرمایه داری است و نیز این که ساختار جدید به لحاظ اندامی از ساختار قدیم بر نیامده و غلبه سرمایه داری بر فئودالیسم نه از راه های انقلابی که در نتیجه اصلاحات از بالا بوده که به دو شکل انجام شده است:

- با تصمیم سازی و تصمیم گیری داخلی، مانند تجربه محمدعلی شاه در مصر که اولاً در نتیجه انحصارگرایی دولت و ثانیاً دخالت قدرت های اروپایی به شکست انجامید.

- با تحمیل از خارج، مانند تحمیل الگوی تنظیمات عثمانی بر این کشورها.

در هر دو حالت، واکنش علما، ایستادگی در مقابل این اقدامات بود.

## مرحله دوم: تثبیت سرمایه داری پیرامون (دهه نود قرن نوزدهم تا جنگ اول جهانی)

مشخصه این مرحله از دیدگاه گرهارد هوپ افتادن کشورهای بزرگ اسلامی در قبضه جنگ های استعماری است که به پیدایی سرمایه داری پیرامون یا سرمایه داری ای با مهر و نشان استعماری منجر شد و این وضع کشورهای اسلامی را به طرف لبه پرتگاه کشاند. تعبیر الکساندر شولخ در این باره درست است که این وضع را «تحول به سوی عقب ماندگی» می نامد. این تحول به سوی عقب ماندگی واکنش های آشکاری را در منطقه از پی داشت که در اندیشه اصلاحی احتیاط آمیز تجلی یافت. این اصلاح اندیشی، نتیجه تحولات و دگرگونی های اجتماعی داخلی نبود، بلکه نتیجه احساس تهدید و خطر خارجی بود. آن خطر خارجی چیزی نبود جز تبدیل سرمایه داری استعماری به امپریالیسم. اصلاح گرایانی چون سیدجمال و شیخ محمد عبده در مقابل این تحولات واکنش نشان دادند.

به این ترتیب گروه جدیدی از اصلاح گرایان پدید آمدند که نمی توان آنان را به کلی از تحولات جدید درون ساختار اجتماعی در منطقه اسلامی جدا کرد. توجه به نکته یاد شده درک سخن باین را آسان می کند که معتقد بود «شیخ محمد عبده» یکی از نمایندگان فکری بررژوازی کشاورزی رو به ازدیاد در مصر بوده است. و یا سخن ایدیک دیویز را که می گوید: روشنفکران مصری مرتبط با حرکت اصلاحی، مانند عبده در همان حال که تلاش می کردند تا ارزش ها را از تاثیر ویرانگر امپریالیسم حفظ و حراست کنند، کوشیدند تا تغییرات سیاسی و اقتصادی ای متناسب با تغییر جایگاه طبقاتی شان پدید آورند. گرهارد هوپ نیز در این سیاق، علی عبدالرازق

را آخرین سند شکت در واردسازی نوسازی ای می داند که در خدمت منافع گروه های جدید خواهان تحرک اقتصادی و سیاسی، بدون تحرک ارزشی، قرار دارد.

### **مرحله سوم: از دهه بیست تا دهه سی قرن بیستم است.**

از دیدگاه گرهارد هوپ، مشخصه این مرحله رهبری بورژوازی و خرده بورژوازی در عرصه نبرد ضد استعماری است. این دو گروه از دل گروه هایی برآمدند که با ساختار سرمایه داری پیرامون ارتباط داشتند. ویژگی خاص این مرحله، رغبت به پیمودن راه «تحول» وطنی سرمایه داری - به ویژه در مصر و سوریه - است. زیرا خرده بورژوازی می کوشید تا از راه تعاونی های تولیدی و توزیعی از حضور استعمار رهایی یابد، در حالی که بورژوازی وطنی بر آن بود که به ایدئولوژی آینده؛ یعنی ناسیونالیسم دست یافته است. در این مرحله نیز، واکنش هایی آشکار بروز یافت. زیرا در نتیجه سیاست استعماری و نتایج مخرب بحران اقتصادی جهانی در سال ۱۹۲۹ م، جریان اصول گرایی که بر پایگاهی توده ای - که در میلیون ها تولیدکننده کوچک تجسم یافته بود - تکیه داشتند، ظهور و رشد کردند. از دید گرهارد هوپ، ظهور بزرگ ترین جنبش اسلامی معاصر - یعنی جنبش اخوان المسلمین در مصر - نتیجه رویکرد ناسیونالیستی بورژوازی وطنی و ویرانی اقتصادی ای بود که پس از بحران اقتصادی جهانی (۱۹۲۹) دامن گیر تولیدکنندگان خرد شد.

### **● رهیافت ایدئولوژیک**

محمد سعید عشماوی از موضعی ملی گرایانه و مخالف با جریان اسلام گرایی سیاسی به تحلیل مبانی و خاستگاه فکری جنبش های اسلامی معاصر می پردازد. وی از همان آغاز با تفکیک بین «اسلام به عنوان دین» و «اسلام به عنوان سیاست» بیشتر به بعد ایدئولوژیک اسلام گرایی سیاسی می پردازد. وی بر آن است که ترکیب اسلام دین و اسلام سیاست، چیزی به نام «حکومت خدا» را تولید می کند و چنین چیزی تنها در جایی است که پیامبری، حکومتی را به دست داشته باشد و پس از محمد(ص) پیامبری نیامده است و پس از تجربه عمر بن خطاب، اسلام سیاست بر اسلام دین غلبه یافته و این تغییر و تحول می بایست معیارهای ارزیابی فعالیت های سیاسی را دگرگون می کرد. زیرا عمل حاکم از دایره حلال و حرام که دایره ویژه



حکومت خدا - به سبب اتصاف آن به اطلاق - است، به دایره خطا و صواب که دایره ویژه حکومت بشر - به سبب نسبت آن - است منتقل می شد.

این تمییز آشکار بین اسلام عقلی - معنوی و اسلام سیاسی - جنبشی در جای جای کتاب وی (الاسلام السیاسی) به چشم می خورد. عشاوی نوعی ارتباط انداموار بین مفهوم اسلام سیاسی و استراتژی اسلام گرایان سیاسی برقرار می کند و معتقدات تنها با در نظر گرفتن استراتژی آنان می توان اصطلاح اسلام سیاسی را توضیح داد.

عشاوی به درستی از به کارگیری اصطلاح «بنیادگرایی» درباره جنبش های سیاسی اسلامی پرهیز می کند و تذکر می دهد که «بنیادگرایی» اصطلاحی برگرفته از محیط امریکایی است که در آن جا بر جماعت هایی اطلاق می شده و می شود که از زندگی مدنی کنار گرفته و از شرایط تمدنی گریخته اند تا در فضایی مشابه فضای زندگی مسیحیان نخست، در سادگی و بدایت و اشتراکیت زندگی کنند. این اشاره از نظر وی حقیقت تمایزهای موجود بین ساختار عقیدتی مسیحیت و اسلام را به فراموشی می سپارد و اگر از این نیز صرف نظر کنیم می توانیم گفت که اکنون در جهان اسلام دو جریان وجود دارد: یکی جریان اصول گرای عقلی است و دیگری جریان اصول گرای جنبشی. مقصود از جریان اصولگرای عقلی جریانی است که خواهان بازگشت به فهم اصیل اسلام - به گونه فهم مسلمانان نخستین - برای پیروی از دستورهای قرآن کریم و سنت نبوی و قرار دادن این فهم به عنوان راه تجدید حیات معنوی مسلمانان و ارزیابی مجدد ارزش هایی چون عقل و اجتهاد و در پی تلاش برای مشارکت و سهیم شدن در تمدن جهانی و ارشاد و جهت دادن این تمدن به سوی محوریت انسان و غایت و مقصدیت خدای تعالی است و از این گذشته، ارزیابی بهداشتی ای از قدرت سیاسی و نهاد دانش و رویکردهای فقهی دارد که دواز غلو تقدیس زا و تندروی تباه کننده است. مقصود از اصول گرایی جنبشی (سیاسی) جریانی است که از حرکت های سیاسی پیروی می کند، بی آن که هیچ نوآوری جدی ای در اندیشه دینی داشته باشد. این جریان بی آن که هیچ برنامه مطالعه شده و یا نظام علمی ای را عرضه کرده باشد، مسیر شیوه های حزبی را می پیماید و می کوشد تا دین به سیاست و شریعت به حزب و اسلام به جنگ کشیده شود. (۳۳)

در نگاه عشاوی اصول گرایی اسلامی عقلی در پنج مساله با اصول گرایی اسلامی سیاسی تفاوت و تمایز دارد:

مساله نخست مربوط به فهم الفاظ منظومه قرآنی است. جریان اول فهم و درکی «واقع بینانه» از این الفاظ دارد و دومی به فهم «ایدئولوژیک» گرایش دارد. مساله دوم، مربوط به تفسیر آیات قرآنی است. اولی اصولی را مراعات می کند که قرآن وضع کرده و مسلمانان نخستین آن را به عنوان اصول روشی خود پذیرفتند و پیمودند ولی جریان دوم این ابعاد را نادیده می گیرد و می کوشد تا در جهت اعمال قاعده فقهی «العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب» (عموم لفظ معتبر است و نه خصوص سبب)، آیات را از بستر و سیاق واقعی شان جدا سازند.

مساله سوم، به نظام رفتاری در عرصه زندگی برمی گردد. جریان نخست مخالف غلو در دین و تندروی در اجرا و سخت گیری در عرصه زندگی و خشونت در رفتار است، در حالی که جریان دوم با تظاهر و ادعا و ریا کاملاً عکس جریان نخست عمل می کند.

مساله چهارم، در فهم متمدنانه از دین تجلی می یابد. زیرا جریان نخست به روح و گوهر اسلام تمسک می جوید و اصل و ذات دین تعلق خاطر دارد و از این رو به انسان گرایی و جهان گرایی تمایل دارد و به حرکت مستمر و پیشرفت پیاپی خو گرفته است. اما جریان دوم، به گذشته و نه آینده توجه دارد و بر اوضاعی بسته جمود می ورزد و از آن جدا نمی شود و با هر پیشرفتی دشمنی می ورزد و هر حرکتی را رد و طرد می کند.

مساله پنجم در وضع قدرت سیاسی نمود می یابد، جریان اول، معتقد است که قدرت (حکومت) نهاد و نظامی مدنی و دنیوی است که ناشی از اراده مردم است و نه نظامی دینی و برخاسته از انتصاب الهی. زیرا - براساس این فهم اصول گرایانه عقلی - حاکم، فردی از افراد بشر است که عصمت و قداست ندارد و مردم بر ولایت او اجماع کرده اند، اما جریان دوم، قدرت سیاسی را دینی می داند و آن را بخشی از این می شمارد، در حالی که نهاد قدرت، بخشی از تاریخ اسلامی است و نه دین اسلام. (۳۴)

## ● نقد استراتژی اسلام گرایان سیاسی

جهاد در دوران صدر اسلام و زمان پیامبر(ص) یکی از ابزارهای دست یابی به اهداف معینی - که می توان آن را در عنوان کلی حراست از هویت اسلامی خلاصه کرد - به شمار می آمد. اما جریان اسلام گرای سیاسی فهمی دیگر از این اصل دارد و آن را نه به عنوان ابزار حفظ هویت که به عنوان هدفی مستقل در نظر می گیرد. عسماوی با تشخیص این تحول در مفهوم جهاد، تاکید می کند که جهاد از نظر اصول گرایان سیاسی و جنبشی اسلامی فریضه ای دینی است که همچنان غایب مانده است.(۳۵) و جز با برکشیدن شمشیرها و اعلان جنگ به همگان - از غیر مسلمانان تا مسلمانانی که با رویکرد و روش آنان مخالفند - احیاء نخواهد شد. آنان از این راه ها می خواهند کار را تمام کرده و عقیده خود را غالب و الگوی خود را حاکم کنند.

عسماوی سیر تحول مفهوم جهاد در دوران پیامبر اسلام(ص) را پی گیری می کند تا مفهومی را که اسلام گرایان سیاسی از این اصطلاح مراد کرده و آن را به منازعات درونی مسلمانان تعمیم داده اند، ابطال کند. وی می گوید جهاد به معنایی که در عصر پیامبر(ص) داشت، شیوه ای کریمانه و انگیزه ای قوی برای ارتقای شخصیت و کرامت نفس و تعالی روح بود، چندان که انسان را وامی داشت تا بدون چشم داشت پاداش و عوض، ببخشد و بدون نظر به طرف مقابل بذل و دهش کند و از بعد دیگر جهاد، عامل تربیتی انسان برای دفاع از خویش بود که با آغاز تجاوز و تعدی آغاز و با پایان آن پایان می یابد. جهاد، انسان را از آغاز به تجاوز باز می داشت و پس از فروکش کردن آتش منازعات مانع از سرگیری آن می شد. یعنی با دعوت به مجاهدت راستین، انسان را به موضع گیری عملی علیه تمایلات نفسانی تجاوز طلب وامی داشت.(۳۶)

عسماوی در ادامه می گوید که زیاده روی در به کارگیری خشونت به نام جهاد، در حقوق «شهروندی» و حتی در حقوق بشر، اختلال ایجاد کرده است. از این رو جهاد در هیچ شرایطی و براساس هیچ تفسیر عاقلانه و درستی، به معنای قتل و ترور و سرکوب و تخریب نیست.(۳۷)

## ● مبانی اسلام سیاسی

عشماوی به صورت پراکنده به مبانی اسلام سیاسی معاصر و شعارهای اسلام گرایان اشاره می کند.

این مبانی را می توان به چهار دسته: نظری، اجتماعی، سیاسی و حقوقی تقسیم کرد.

### مبنای نظری:

عشماوی بر آن است که مبنای نظری اسلام گرایان سیاسی، شعار «الاسلام دین و دولت» (اسلام عبارت از دین و دولت است) و شعار، «الحاکمة لالله» (حاکمیت از آن خداست) باشد. شعار «اسلام، دین و دولت است» در واکنش به سقوط نظام خلافت - که یکی از پیامدهای جنگ جهانی اول (۱۹۱۸ - ۱۹۱۴) بود - به راه افتاد و عشماوی معتقد است به رغم انتشار و رواج گسترده این شعار «هیچ کس تلاش نکرد تا این اصطلاح را تعریف و مقصود از آن را بیان و هدف از آن را مشخص کرده و یا برنامه ای درست و حساب شده برای شیوه تحقیق و ابعاد عملی آن وضع کند». (۳۸)

از نظر وی اصول گرایی جنبشی - سیاسی اسلامی، به لحاظ نظری، شعاری را مبنای خود قرار داده که نتوانسته درونمایه آن را مشخص و ابعاد آن را روشن کند. عشماوی پس از این به بحث و بررسی مفروض ها و درون مایه های این شعار می پردازد و چهار مفروض برای آن می شمارد:

### مفروض اول:

این که نظام حکومتی مقبول در کشورهای اسلامی، نظامی است که از دل آموزه های دین اسلام برآمده باشد. عشماوی معتقد است که این مفروض و درونمایه «خطایی شدید در فهم و خطری شدیدتر برای دین است. زیرا قرآن کریم متضمن هیچ آیه ای مربوط به حکومت (سیاسی)

و یا تعیین نظام سیاسی نیست و احادیث شریف نیز هیچ سخنی در این باره نگفته اند» و مقصود از سکوت کتاب و سنت در این باره آن است که «نظام حکومتی در اسلام، نظامی مدنی(ناشی از اراده مردم) است و نه دینی و صادر شده از اراده ربانی یا تقویتی الهی». از این رو «جمهور فقهای مسلمان [اهل سنت] بر این نکته اتفاق دارند که نظام حکومتی در اسلام نه از اصول دین است و نه شریعت». (۳۹)

### مفروض دوم:

این که فرق بین دین و سیاست وجود ندارد. زیرا دومی، بخشی از اولی است. اما از دید عشاوی آن مفروض نیز محل نظر و تامل و نیازمند تبیین و توضیح است. زیرا در اسلام خط فاصله ای مشخص و روشن بین اعمال خدا و اعمال انسان ها وجود دارد. به این ترتیب که هر کاری که از بندگان سرمی زند، مسئولیت و محاسبه آنان را در پی خواهد داشت، هر چند اراده الهی در ورای آن باشد. اعتقاد به چیزی جز این، رنگ و لعاب صیانتی را بر افعال بندگان می افزاید که اسلام هیچ گاه بدان رضایت نداده بلکه در صدد اسقاط چنین مسئولیت گریزی ای است». عشاوی در لولو می گوید: اصول گرای سیاسی اسلامی زمانی که دین و سیاست را در هم می آمیزد، تمیزی بین حکومت خدا و حکومت بشر و بین حوزه حلال و حرام و خط و صواب نمی گذارد. (۴۰)

### مفروض سوم:

اجرای شریعت الهی است. این مقصود اسلام گرایان سیاسی نیز نیازمند تامل و توضیح بسیار است. زیرا حاملان این شعار هیچ گاه مقصود خود را از تعبیر «شریعت اسلامی» یا «شرع خدا» روشن نکرده اند. کاملاً آشکار است که آنان در این مساله بین عبادات و شعایر و روش اسلامی دینی و اخلاقی که احکام دین اند و بین احکام تشریحی خاص معاملات در قرآن و سنت و آرای فقه اسلامی است، خلط کرده اند.

## مفروض چهارم:

اتکای کشورهای اسلامی بر روش اسلامی و نظام اخلاقی اسلامی و سنت‌ها و آداب اسلامی. عثماوی بر آن است که چنین خواسته‌ای «سخن حقی است که بیانی شعاری گرفتار خط شده است. زیرا نظام‌های سیاسی موجود در کشورهای اسلامی، اساساً مبتنی بر اخلاقیات عمومی اسلامی و دینی است، چنان‌که سنت‌ها و آداب اسلامی نیز به‌طور خاص و برابر از سوی حکام و توده‌های مردم رعایت می‌شود و اگر در مواردی از این حدود، تخطی می‌شود، مسؤولیت متوجه همگان است زیرا درست نیست که از حکومت خواسته شود تا خطوط اخلاقی جامعه را ترسیم و یا شیوه خاصی را بر آنان تحمیل و یا آنان را به رفتاری اجتماعی مجبور سازد.» (۴۱)

بنابراین تا زمانی که اصول‌گرایی اسلامی سیاسی شعار اسلام، دین است و دولت، را به لحاظ نظری مطرح می‌سازد، ضروری است که ایده‌ای اصلی به نام «حاکمیت» به آن پیوسته باشد. این ایده را ابوالاعلی مودودی پرورد و سیر قطب آن را محور منظومه نظری خاص خود در مهم‌ترین کتابش - یعنی معالم فی الطریق - قرار داد. عثماوی محتوای این کتاب را در چند جمله چنین خلاصه می‌کند: «حاکمیت تنها از آن خداست و غیر او هیچ کس حق حاکمیت ندارد. تنها خدا است که حق قانونگذاری و قضاوت دارد و هر کس جز این بگوید یا خلاف این، عملی انجام دهد، کافر است و اگر حکم چیزی در نصوص نیامده باشد مرجع تشخیص آن علما و اهل ذکر هستند و نه دیگران. تنها آنان هستند که تفسیرگر و فتوادر و قضاوت‌گرند. مبنای حکم نیز باید تمام شریعت الهی باشد و تعدیل و توقیف هیچ حکمی و اعتقاد به نسبی بودن و زمانی بودن هیچ حکمی جایز نیست و هر کس بر اساس تمام شریعت الهی بدون هیچ تعدیل و توقیف حکم نکند و یا معتقد به نسبی بودن و زمانی بودن حکمی باشد، کافر است. جامعه معاصر تماماً جاهلی است و فروپاشی و ویران‌سازی آن لازم است و سازش و همگامی با چنین جامعه‌ای و پیروی از چنین جامعه‌ای جایز نیست. پیروان و رهبران چنین حرکتی، حزب الله هستند و تمام آنان که در چنین جریانی قرار ندارند، حزب شیطان و بر حزب الله واجب است که جهاد و جنگ مقدس و سازش‌ناپذیری را با حزب شیطان اعلان کند تا بر آن غلبه نماید و حاکمیت تنها به خدا بازگردانده شود.» (۴۲) در نظر عثماوی ایده حاکمیت خدا که اصول‌گرایی سیاسی اسلامی برای توجیه قدرت خواهی خویش بدان استفاده می‌کند، ایده‌ای است که در تاریخ اسلام و حتی پیش

از اسلام ریشه دارد و خوارج نیز بر ضد علی بن ابی طالب، زمانی که در نبرد با معاویه بن ابی سفیان، حکمیت را پذیرفت، همین شعار را علم کردند. علی بن ابی طالب همراه با شنیدن شعار «لاحکم الله» می گفت: این سخن حقی است که از آن اراده باطلی می شود. بنابراین، چنین شعاری و یا شعار «حاکمیت از آن خدا است» به زبان امروز مورد بهره برداری سیاسی قرار می گیرد و به همان شیوه یاد شده به عنوان شعاری حزبی و ابزار مخالفت و راه رسیدن به حکومت علم می شود.

از نگاه عشماوی جنبش اصول گرایان سیاسی اسلامی امروز، سیره خوارج را که منافی «روح دین و شریعت اسلام» است باز تولید کرده اند. زیرا شعار خوارج (لاحکم الله) با روح و اصول و مبادی اسلام منافات داشت و در قرآن و سنت نبوی چنین شعاری شناخته نیست. عشماوی ریشه این شعار را به دورانی بسیار قدیمی تر از خوارج برمی گرداند و می گوید: این شعار اساسا در عهد فراعنه مصر شکل گرفت و پس از آن در جوامع مسیحی قرون وسطایی رواج یافت. اسلام نقشی تاریخی در از بین بردن این ایده - که انسان حاکم را خدا یا فرزند خدا قرار می دهد - داشت. از این روند قرآن کریم و نه سنت نبوی به بحث ساماندهی و تنظیم هیچ گونه قدرت سیاسی ای نپرداخته اند.

حتی یک آیه با یک حدیث صحیح وجود ندارد که نظام حکومت در امت اسلام و یا حقوق حاکمان (خلفا و امامان و یا رؤسا) را مشخص کرده باشد. هیچ آیه و حدیثی هم درباره وضع نظام روحانیت یا تعیین جایگاه ویژه ای برای علمای دینی وارد نشده است. زیرا اسلام شدیداً مخالف استناد هرگونه قدرت سیاسی ای به ایده ای دینی است و برای هیچ عالمی، حق دینی ویژه ای به رسمیت نمی شناسد، زیرا چنین چیزی به استبداد سیاسی به نام دین یا ظهور بردگی روحی به نام شریعت می انجامد و در چنین وضعی مردم از عبادت خدای یگانه به عبادت حاکمان - هر که باشد - و نیز به بردگی علمای دینی - تحت هر نامی که باشد - در می آیند. (۴۳)

باید توجه داشت که برخلاف حکم شدیدی که عشماوی درباره اصول گرایان اسلامی صادر کرده، این گروه ها غالباً از ایده «حاکمیت از آن خداست» مفهومی جز مفهوم (لاحکم الله) را که شعار خوارج بوده، در نظر دارند. اصول گرایان سیاسی (بنا به اصطلاح عشماوی) در جوامعی

سر برآورده اند که از سویی از استبداد سیاسی حاکمان و سلاطین موروثی و مادام العمر رنج می برند و از سویی شاهد نادیده گرفته شدن اصول شریعت اسلامی - که اصلی ترین عنصر شکل دهنده هویت اجتماعی این جوامع است - هستند. فضای حاکم بر این جوامع فضای سرکوب و فشار و تبعیض و فساد و فقر اجتماعی است.

می توان گفت که اصول گرایان سیاسی در چنین فضایی با حکومت های موجود مشکل دارند و آنان را نمادهایی طاغوتی می دانند که باید برچیده شوند و به جای آنها حکومت هایی بر اساس خواست مردم و با هدف اجرای شریعت اسلامی روی کار آیند.



## • پی نوشت ها

۱. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران، امیرکبیر، ص ۱۷ - ۱۸.
۲. الكتاب المقدس، انجیل متی، اصحاح ۲۲، آیات ۱۵ - ۲۲.
۳. محمد عماره، العلمانیة و نهضتنا الحديثة، ص ۲۶.
۴. احمد البغدادی، تجدد الفكر الديني، دمشق، دار المدى، ۱۹۹۹، ص ۲۹۵.
۵. احمد نقيب زاده، درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی، تهران سمت، ۱۳۷۹، ص ۷۸ - ۷۷، به نقل از برتران بدیع، دو دولت، قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین های اسلامی، ترجمه احمد نقيب زاده، تهران، باز، ۱۳۸۰.
۶. وجیه کوثرانی، رشید رضا و الدولة العثمانیة و مسالة الخلافة، مجله الوحدة، ۱۹۸۸ م، ص ۱۳۵ - ۱۳۴.
۷. همان، ص ۱۳۵.
۸. همان.
۹. فهمی جدعان، اسس التقدم عند مفكری الاسلام، قاهره، دار سینا للنشر، ۱۹۸۸، ص ۳۴۷.
۱۰. حسن البناء، مذاکرات الدعوة و الداعیة، المكتب الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۹۸۳، ص ۲۷.
۱۱. همان، ص ۲۱۸ - ۲۱۷.
۱۲. برای توضیح بیشتر ر. ک هرایر دکمجیان، اسلام در انقلاب، جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه دکتر حمید احمدی، تهران، کیهان، ۱۳۷۷، ص ۶۹ - ۵۶. و محمد ضریف، الحركة الاسلامیة، النشأة و التطور، مغرب، رباط، الزمن، ۱۹۹۹، ص ۲۷ - ۲۵.
۱۳. اسلام در انقلاب، منبع پیشین، ص ۲۸ - ۲۶.
۱۴. حسن حنفی، الاصولیة الاسلامیة، قاهره، مکتبه مدبولی، ص ۲۲ - ۲۰.
۱۵. حسن حنفی، الحركات الدينية المعاصرة، قاهره، مکتبه مدبولی، بی تا، ص ۳۳۳ - ۳۳۲.
۱۶. همان، ص ۳۳۴ - ۳۳۳.
۱۷. برای توضیح بیشتر ر. ک. الحركات اسلامیة و الديمقراطية، دراسة فی الفكر و الممارسة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربی، ۱۹۹۹، مقاله الفكر الحرکی الاسلامیة، ص ۱۸۹ - ۱۸۷.
۱۸. برای توضیح بیشتر ر. ک رضوان السید، سیاسیات الاسلام معاصر، بیروت، دارالکتاب العربی، ۲۰۳ - ۱۸۴.

۱۹. سارا شریعتی، بنیادگرایی و روایتی معقول از «چپ اسلامی»، روزنامه ایران، شنبه ۱۳۸۱/۵/۲۶، ص ۸.
۲۰. سارا شریعتی، بنیادگرایی اسلامی: دلایل درونی، علل بیرونی، روزنامه ایران، یکشنبه ۱۳۸۱/۵/۲۷، ص ۸.
۲۱. همان.
۲۲. همان.
۲۳. الاسلام سیاسی (مقاله)، مجله آفاق، مغرب، رباط، شماره ۵۴ و ۵۳، ۱۹۹۳، ص ۱۳ - ۱۲.
۲۴. جیل کیبل، من اجل تحلیل اجتماعی للحركات الاسلامیة، ترجمه حسن اوربد، مجله مقدمات، مغرب، شماره ۱۶، ص ۱۷ - ۱۶.
- ۲۵ - پولنسکایا، الدین و تکوین الفکر السیاسی المعاصر، مجله النهج، سوریه، دمشق، سال ششم، شماره ۲۷، ۱۹۸۹، ص ۱۳.
- ۲۶ - همان، ص ۱۲.
- ۲۷ - همان.
- ۲۸ - همان، ص ۱۳.
- ۲۹ - همان، ص ۱۵.
- ۳۰ - همان، ص ۱۱.
- ۳۱ - پژوهشگری از آلمان غربی سابق.
- ۳۲ - گرهارد هوپ، التخلف و الاسلام من منظور تاریخی، مجله النهج، سوریه، دمشق، شماره ۷، ۱۹۸۹، ص ۲۶.
- ۳۳ - محمد سعید العشماوی، الاسلامی السیاسی، سینا للنشر، چاپ اول، ۱۹۸۷، ص ۱۳۰.
- ۳۴ - همان، ص ۱۳۷ - ۱۳۱.
- ۳۵ - منظور وی محمد عبدالسلام فرج نظریه پرداز جماعت جهاد اسلامی است که دست به ترور انور سادات رییس جمهور پیشین مصر زدند. وی کتابی با عنوان «الفریضة الغائبة» (جهاد) نوشت و در آن مسلمانان واقعی را به جهاد با حاکمان مسلمانی که براساس دستوره‌های الهی حکومت نمی کنند، فراخواند. فرج پس از ترور انور سادات به دست جماعت وی، دستگیر و اعدام شد.
- ۳۶ - همان، ص ۱۵۱.

- ۳۷ - همان، ص ۱۰۷.  
۳۸ - همان، ص ۱۵۸ - ۱۵۷.  
۳۹ - همان، ص ۱۵۸ - ۱۵۷.  
۴۰ - همان، ص ۱۶۰.  
۴۱ - همان، ص ۱۶۳ - ۱۶۲.  
۴۲ - همان، ص ۲۷.  
۴۳ - همان ص ۳۲ - ۳۰.