



جنبش‌های اسلامی؛ در کشاکش هویت و تجدد

«بازخوانی ماهیت خیزش‌های جهان اسلام با نگاهی به کتاب رضوان السید»

مرضیه صفایی زاده^۱

چکیده

دکتر رضوان السید در کتاب/اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ضمن بررسی خاستگاه فکری-سیاسی جنبش‌های اسلامی معاصر، دو مسئله و چالش جدی «تجدد» و «هویت» را شناسه اصلی جریان‌های فکری-سیاسی اسلام در دوره معاصر می‌داند و در این راستا سه جریان اصلی و کلان: اسلام سنتی، اسلام اصلاح‌گرا و اسلام احیاگرا را مورد شناسایی قرار داده است. وی در ادامه با بیان نحوه تطور و تغییر چالش اصلی از «تجدد و نوسازی» در جریان «اسلام اصلاح‌گرا» به چالش «هویت» در جریان «اسلام احیاگرا» و بررسی رویکردهای متفاوت در درون هر یک از این جریان‌ها، اسلام سیاسی معاصر را جریانی در حال ظهور و تکوین ارزیابی نموده که برخلاف دو جریان فوق‌الذکر بر سر دو راهی «تجدد» و «هویت» دچار کشمکش است. او مدعی است که اسلام سیاسی معاصر، نه به لحاظ بار ایدئولوژیک اسلام، بلکه به دلیل مخالفت نظام‌های سیاسی حاکم با این جریان، پسوند سیاسی را یدک می‌کشد. نوشتار حاضر تلاش می‌کند ماهیت جنبش‌های اسلامی معاصر را با توجه به تقسیم‌بندی‌های وی مورد نقد و ارزیابی قرار دهد.

۱. کارشناس ارشد علوم سیاسی



کلیدواژه‌ها: سنت‌گرایی، اصلاح‌طلبی، احیاگری، اسلام سیاسی، هویت‌گرایی، تجدیدطلبی

مقدمه

رضوان‌السید یکی از اساتید دانشگاه‌های لبنان و یکی از اندیشمندان جهان عرب و نام‌آشنا در جهان اسلام است که دارای آثار متعددی در حوزه اسلام سیاسی و اسلام معاصر است. وی دارای مدرک لیسانس از دانشکده اصول دین دانشگاه الازهر و دکترای «دولت در فلسفه» از دانشگاه توبینگن آلمان است. معروف‌ترین اثر وی در ایران، کتاب کم‌حجمش پیرامون جریان‌های اسلام سیاسی معاصر با نام اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد است که توسط دکتر مجید مرادی به فارسی برگردانده و به همت مرکز بازشناسی اسلام و ایران به چاپ رسیده است. این کتاب شامل شش مقاله است که به مناسبت‌های مختلف در کنگره‌های علمی ارایه شده‌اند.

جریان‌های سه‌گانه فکری - اسلامی و جنبش‌های جهان اسلام

ایده اصلی حاکم بر کتاب که به تصریح مؤلف، حاصل هفت سال پژوهش در زمینه اسلام سیاسی و جریان‌های اسلامی فعال در عرصه سیاسی است، طبقه‌بندی جریان‌های فکری - اسلامی به جریان سنت‌گرا، جریان اصلاح‌گرا و جریان احیاگرا است.^۱ الف. سنت‌گرایان مسلمان به پیمودن راه سنت و اصول فقه و رویکرد شریعت‌مآبانه بدون کمترین تأثیرپذیری از تحولات جدید تأکید دارند.

ب. اصلاح‌گرایان با توجه به تحولات جدید نوعی تحول ریشه‌ای در نگاه خود به جهان و نقش دین در دنیای معاصر دارند. این جریان را عمدتاً روشنفکران و نوگرایان دینی رهبری می‌کنند.

ج. احیاگرایان که معمولاً از طرف غربی‌ها به عنوان بنیادگرایان شناخته می‌شوند، در مقابل هجوم سیاسی، فرهنگی و اقتصادی غرب برای حفظ خود به اصول اولیه دینی پناه می‌برند. این جریان به شدت در پی به دست گرفتن قدرت در کشورهای اسلامی است تا بتواند مقاصد خود را به اجرا بگذارد.

نویسنده از یک‌سو، جریان احیاگرا را نقطه مقابل اصلاح‌گرایان اسلامی می‌خواند و از

۱. رضوان‌السید، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، ترجمه مجید مرادی، تهران، باز، ۱۳۸۳، ص ۸-۷.



دست‌آورد مشخص اصلاح طلبی

دیگر سو، جریان اسلام سیاسی را جریانی می‌خواند دینی که آن را از همه جنبش‌های که این فرصت را یافت تا با استفاده از شکست اصلاح طلبانه گذشته اسلام الگوهای رقیب و توجه به جایگاه متعالی دین و جدا می‌کرد، دقیقاً عبارت بود نمادهای دینی در جوامع اسلامی، از دین به عنوان ایدئولوژی سیاسی و منبع عظیم انرژی سیاسی - خطر نظامی، سیاسی، خارجی و اجتماعی بهره گیرد. از این رو نویسنده برخی ابعاد و جوانب اسلام سیاسی معاصر و تقابل فکری احیای گری و اصلاح‌گری اسلامی را مورد کاوش قرار داده است.^۱

به نظر رضوان السید، چالش اساسی در اندیشه اسلامی اصلاح‌گرا یا نوگرا، «جنبش و پیشرفت» (به تعبیری تجدید) است؛ در حالی که چالش اساسی اندیشه اسلامی معاصر یا همان جریان احیای گرا، «هویت»، ضرورت‌ها، روش‌ها و ابزارهای حفظ آن است.^۲ با این حال به نظر می‌رسد رضوان السید به رغم ادعای شناسایی جریان‌های سه‌گانه سنتی، اصلاح‌گرا و احیای گرا، جریان چهارمی را تحت عنوان اسلام سیاسی مورد شناسایی قرار داده - همان‌گونه که در انتخاب عنوان کتاب نیز مشهود است - که محور و هدف اصلی نگارش متن موجود توصیف و بررسی این جریان است.

تکوین و تطور جریان‌های سه‌گانه فکری - سیاسی جنبش‌های اسلامی

رضوان السید ابتدا به بررسی سیر تاریخی چگونگی مواجهه مسلمین و جهان اسلام با غرب و تمدن غربی پرداخته؛ با شناسایی معضلات و چالش‌های جهان اسلام در بازه زمانی قرون نوزده و بیست میلادی، سه دوره متمایز از جنبش‌های سیاسی - فرهنگی را در این مواجهه تاریخی به تفصیل زیر شناسایی نموده است:

دوره نخست؛ چالش پیشرفت و تجدید (ظهور اصلاح‌گرایان)

نخستین رویارویی مسلمین با غرب در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست میلادی، پس از بیداری جهان اسلام در اثر تلاش‌ها و روشنگری‌های سید جمال‌الدین و در نتیجه خودآگاهی مسلمین به مقوله استعمار خارجی، استبداد حاکمان داخلی، عقب‌ماندگی از پیشرفت، دوری از آموزه‌های اسلامی و نزاع‌های داخلی به عنوان مهم‌ترین معضلات جهان اسلام، شکل گرفت.^۳ به عقیده رضوان السید در این مقطع جنبش‌های اسلامی

۱. رضوان السید، همان، ص ۱۱-۱۰.

۲. رضوان السید، *سیاسات الاسلام/المعاصر؛ مراجعات و متابعات*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۷، ص ۸۷.

۳. رضوان السید، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*، همان، ص ۱۰.



در زمینه‌ای غربی و با نگاهی غربی به مقابله با غرب پرداختند و اندیشه نوسازی اسلام و مشارکت مجدد آن در تمدن معاصر رواج یافت. به عنوان نمونه خیرالدین تونسلی پیشرفت غرب را سبیلی می‌شمارد که ایستادگی در برابر آن و همچنین مهار آن، ناشدنی است.

در واقع غرب در این دوره از یک سو نماد و از سوی دیگر الگوی پیشرفت و تمدن برای دیگران بود و بر ذهن و عقل همه روشنفکران و سیاستمداران مسلمان، دو امر سیطره یافته بود: ۱. غرب مساوی با پیشرفت و تمدن است؛ ۲. تنها ابزار برای تعامل مثبت یا منفی با غرب، استفاده ابزاری از این تمدن برای پیوستن به آن و یا در صورت نبود امکان ارتباط و گفت‌وگو، به عنوان یک سلاح برای رویارویی با آن است.^۱

به نظر مؤلف در این برهه چالش اصلی جریان‌های اسلامی فعال، تجدد و چگونگی راه وصول و دستیابی به پیشرفت بود. بر این اساس دو دیدگاه متقابل سکولاریستی و ضد سکولاریستی بین مسلمین رواج یافت:

به عنوان مثال فرح انطون بهترین راه تحقق پیشرفت را جداسازی «قدرت مدنی» از «قدرت دینی» می‌دید و بر آن باور بود که مدنیت حقیقی، تساهل، عدالت، برابری، امنیت، الفت، آزادی، علم و فلسفه و پیشرفت در درون کشور، جز با جداسازی قدرت مدنی از قدرت دینی تحقق نمی‌یابند و سلامت و عزت و پیشرفت دولت‌ها در عرصه خارجی نیز جز از این راه قابل دسترسی نیست.^۲

در مقابل، محمد عبده با ارایه سیمایی در خشان از رابطه دین و دولت در تاریخ اسلام، و سیمایی تاریک از این رابطه در تاریخ میانه مسیحیت، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که ضرورتی برای جداسازی دین از دولت در اسلام، به هدف دستیابی به پیشرفت نیست. در حالی که این جدایی در اروپا به سبب دشمنی بین کلیسا و دربار در قرون میانه و جدید ضروری است.^۳

در نتیجه این رویکرد، متفکران جهان اسلام به دنبال مشابه‌سازی بین ارزش‌های اساسی اسلام و ارزش‌های اساسی تمدن جدید برآمدند؛ لذا در زمینه سیاست و نظام حکومتی، تلاشی برای نشان دادن تشابه بین شورای اسلامی و دموکراسی غربی انجام شد. در زمینه علوم محض هم بر شکوفایی علمی مسلمانان در قرون سوم تا هشتم و

۱. همان، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۴۷.

۳. همان، ص ۴۸-۴۷.



وامداری اروپا از دستاوردهای علمی جوامع اسلامی در قرون وسطی، تأکید می‌شد.^۱ بر اساس این رویکرد، اسلام دارای عناصر پیشرفت‌زایی است که از دارایی‌های غرب متمدن و پیشرفته برتر است اما سبب عقب‌ماندگی مسلمانان، این است که مسلمانان از ارزش‌ها و اصول برجسته اسلام دست کشیدند؛ لذا برای بازگشت به عصر طلایی تمدن اسلامی ناچار بایستی به اصول و ارزش‌های اسلامی بازگردند. این اصول و انهداده و فراموش شده، در حقیقت همان اصولی است که در غرب مدرن برقرار و رایج است. پاسخ‌های سیدجمال به دهری‌ها و داروینیست‌ها و پاسخ‌های محمد عبده به هانوتو، رنان و فرح انطون و نیز تألیفات احمد شفیق، احمد فتحی الجسر، کواکبی، العظم و رشیدرضا، در روشن کردن موضع اسلام نسبت به مسائل حکومت، فلسفه، علم و پیشرفت، در این راستا عرضه شدند.

برآیند همه این تلاش‌ها در عرصه گفتمان اسلامی تا پایان جنگ جهانی اول، این بود که اسلام منادی تمدن و پیشرفت - درست به همان شکل اروپایی‌اش - است و جز در زمینه سیاسی، نظامی - استعمار - مشکلی میان مسلمانان و غرب، وجود ندارد.^۲ با سقوط دولت عثمانی و انحلال رسمی «خلافت» به دست مصطفی کمال در سال ۱۹۲۴م و رواج ایده حاکمیت دولت - ملت، مسلمین از یک سو دولت‌های میهنی و ملی را شکل دادند و از سوی دیگر در راه کسب استقلال با اشغالگران غربی می‌جنگیدند. در این میان، اسلام، ابزار تحریک مردم و بسیج داخلی در برابر اروپای نظامی بود. اما غرب‌گرایی در دو بعد ملی‌گرایی و مشروطه‌خواهی، خود را بر جوامع اسلامی در حال استقلال تحمیل نمود.^۳

از نظر رضوان السید چالش اساسی در اندیشه اسلامی نوگرا یا اصلاحی، جنبش و پیشرفت (به تعبیری تجدید) است لذا جنبش فکری عظیمی برای نوسازی اسلام و مآنوس‌سازی آن و نشان دادن قابلیت آن برای تطابق با سیاست‌های جدید و فرهنگ‌های وارداتی به راه افتاد. بر اساس این رهیافت، راه برون‌رفت از بحران و راه حل معضلات جهان اسلام، اخذ بهترین عناصر موجود در تمدن معاصر - که با دین و میراث و تمدن‌شان تضاد ندارد - به منظور دستیابی به پیشرفت و توسعه است. پیشگامان این مرحله، نخبگانی بودند که در راه‌اندازی دانشگاه‌ها و وضع قوانین اساسی دولت‌های

۱. همان، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۱۷.

۳. همان، ص ۱۸.



دفاع از استقلال و هویت

فکری مسلمین در مقابل
هجوم آشکار و خاموش
غرب و اثبات توانایی

دین و هویت اعتقادی و
فکری مسلمانان در اداره
جوامع مسلمین از اصول
حرکت اسلام احیاگر به
شمار می‌رود

جدید مشارکت داشتند و در راه رسیدن به استقلال - به شیوه
غربی‌اش - مبارزه کردند.^۱

بنابراین در این مواجهه تاریخی، نقطه آغاز مناقشه، پیرامون
پیشرفت و استلزامات آن است. پایان بحث هم، اختلاف بر
سر نقش دین در دنیای واقعیت و روابط آن با دولت و قدرت
سیاسی است.

در این راستا می‌توان ضمن بررسی تقابل دیدگاه البهی
و رشدی صالح رویکرد اصلاح‌گرایانه البهی را در رابطه با
تمدن غربی عنوان نمود: رشدی صالح در زمانی تأویلی از ابن خلدون با عنوان «رجل
فی القاهرة»، ضرورت تکامل و حتمیت تضاد طبقاتی و قطعیت پیروزی طبقه محکوم
و پایمال‌شده را شرح و بسط می‌دهد؛ از دید محمد البهی نواندیشی امری مشروع و
الهام‌گیری از میراث و سنت برای نسل نو کاری مفید است، اما مرزهای نواندیشی همان
مرزهای سید جمال و محمد عبده است، نه بیشتر و نه کمتر. وی از پیش همانند محمد
عبده، ضد صلیبی (ضد مسیحی) و مانند استادش المراغی، ضد کمونیسم بود. از دید
وی دو بعد غرب مطرود و محکوم است: غرب گذشته (صلیبی) و غرب مارکسیست و
باب ارتباط در بعد سوم غرب، (سرمایه‌داری کنونی) مفتوح می‌ماند. نگره محمد البهی،
حتمیت پیروزی اسلام بر کمونیسم و صلیبیسیم است؛ با آن که ظاهراً منبع ایده رشدی
صالح، میراث اسلامی است ولی منبع ایده محمد البهی، اسلام مدرن است.

دوره دوم؛ چالش احیاء هویت (ظهور احیاگران)

این دوره از جنبش‌های سیاسی - فرهنگی جهان اسلام را می‌توان مرحله انتقادی نام
نهاد که از اواخر دهه سی آغاز و تا اواخر دهه شصت میلادی ادامه داشت. در این دوره
شاهد سرخوردگی و ناامیدی مسلمانان از تمدن معاصر غربی هستیم. جنبش‌های
اسلامی در این مرحله، به دنبال طرح و ارایه الگوی تمدنی - اسلامی ویژه‌ای در زمینه‌های
مختلف اجتماعی و سیاسی می‌باشند.^۲

ابوالاعلی مودودی در دهه چهل با بیان این که اسلام دینی متمایز، فراگیر و ناسخ
شریعت‌ها و یگانه میان تمدن‌هاست و امکان برپایی نظام مختلط دینی در شبه‌قاره هند
وجود ندارد، اسلام را ناسخ آیین‌های پیش و پس از خود و مسلط بر همه آنها دانست

۱. همان، ص ۲۵.

۲. همان، ص ۲۵.



که دو حالت بیش ندارد: یا حاکم و مسلط بر روی زمین می‌شود یا این که پامی‌گیرد و در منطقه‌ای برتری می‌یابد و پایه‌اش را محکم می‌کند و آماده خیزش و سیطره‌یابی و گسترش می‌شود و حالت میانه‌ای ندارد. از نظر وی اسلام، دموکراسی و لیبرالیسم نیست، اسلام مشروطه‌خواه یا ناسیونالیسم نیست، اسلام، تنها اسلام است.^۱

ندوی در کتاب *مانا، خسر العالم بانحطاط المسلمین* در بحث از انحطاط تمدن اسلامی جایگاه ویژه‌ای برای بعد سیاسی قایل شده و تأکید می‌کند که انحطاط تمدن اسلامی منجر به جدایی دین از سیاست و رسیدن ناشایستگان به قدرت و کم‌اهتمامی به علوم مفید شد.^۲ وی منادی اسلام خالص و همه‌جانبه و دور از خشونت بود، اما می‌خواست به هر شیوه‌ای به قدرت دست یابد تا با لیبرالیسم غربی - که آن را زهر کشنده‌ای برای مسلمانان می‌دانست - مبارزه کند.

ندوی در دهه شصت میلادی هشدار داد ایده‌ای غربی وجود دارد که در راه سیطره بر همه جهان و از جمله جهان اسلام است و باید ایده‌ای اسلامی تدارک دید که بتواند با این ایده برتری جوی، مسلط و خزننده رویارو شود.^۳ از نظر وی ایده غربی و تمدن اروپایی‌اش، به ریشه‌های یونانی آن ارتباط دارد که عناصر اساسی آن تا به امروز چهار عنصرند: ۱. ایمان به محسوس؛ ۲. اندکی دین‌باوری؛ ۳. اهتمام شدید به زندگی دنیا؛ ۴. قومیت‌گرایی. با این وضع، می‌توان گفت که کلید فهم این تمدن، «مادیت» حاکم بر آن می‌باشد. فلذا ندوی بر عرب‌ها فرض می‌داند که برای نجات مسلمانان و جهان اقدام کنند؛ همان‌گونه که در آغاز نیز جهان را به مدد اسلام نجات دادند.

از علل شکل‌گیری چنین تفکری می‌توان به این واقعیت اشاره نمود که غرب و در رأس آن، ایالات متحده آمریکا در مسیر چالش‌های جنگ سرد با اتحاد شوروی به منظور ایجاد مانع در برابر خطر کمونیسم، به نفع دیکتاتوری‌های نظامی، از حمایت نظام‌هایی که خود مشوق برپایی آن بود، دست برداشت، لذا روشنفکران مسلمان به رویکردی انتقادی نسبت به نظم و تمدن معاصر و نشان دادن برتری اسلام نسبت به آن گرایش پیدا کردند. به عبارت دیگر نوگرایی اسلامی در سطح باقی مانده و تجربه لیبرالیسم اسلامی با بن‌بست فکری و سیاسی مواجه شد.^۴

در این مقطع ابتدائی دشمنان جهان اسلام از متون سرمایه‌داری و مارکسیسم که علیه

۱. همان، ص ۲۰.

۲. همان، ص ۶۴-۶۳.

۳. همان، ص ۲۱.

۴. همان، ص ۲۱-۲۰.



یکدیگر در دوره جنگ سرد به رشته تحریر درآمده بود، استفاده می نمودند اما به مرور مسلمانان اقدام به وضع الگویی اسلامی، ایدئولوژیک و سیاسی برای رویارویی با الگوها، تمدن‌ها و نظام‌های قدیم و جدید دیگر کردند. در نظر این نخبگان، وظیفه کنونی اسلام این بود که الگوی یگانه الهی‌اش را طرح و به برپایی تمدنی بدیل، اقدام کند. بر اساس این الگو، اسلام چالش‌های طبقاتی و قومی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ لذا اسلام باید ابتدا نظام جهان‌شمولی خود را در قلمرو خویش به نمایش بگذارد تا همه جهانیان اوج، عظمت، برتری و تمایز این الگو را مشاهده نمایند و با مشاهده این الگو، بر بندگی مادیت تحمیل شده بر خویش، شورش کنند.^۱

سید قطب در کتاب *معالم فی الطريق* (۱۹۶۴) در زمینه رویارویی فرهنگ اسلامی با چالش‌های معاصر، با تکیه بر میراث انتقادی نویسندگان اسلام‌گرای دهه چهل و پنجاه میلادی و به ویژه مودودی و ندوی از خاستگاه فکری ایده «حاکمیت الهی» که آن را ستون فقرات الگوی اسلامی و هویت اختصاصی اسلام قرار داده بود، سخن به میان آورده است.^۲ «در نظری، قضاوت درباره هر آن‌چه در سرزمین مسلمانان جریان دارد، با یک پرسش اساسی ممکن است: این‌که چه کسی در عرصه اندیشه و فرهنگ و سیاست و حکومت، حکم می‌راند؟ خدا (شریعت خدا) یا طاغوت (قوانین و رجال و نظام‌های طاغوتی)؟!»^۳

بر این اساس دو چالش جدی در این برهه زمانی پیش روی مسلمین قرار داشت: یکی استبداد و نظام‌های طاغوتی داخلی که مانع اصلی بر سر راه اعتلای اسلام محسوب می‌شدند؛ زیرا اگر اسلام در زمینه فرهنگ و سیاست مسلط نمی‌شد، دیگر نمی‌توانست در داخل سرزمین‌های اسلامی جایی داشته باشد. این همان نقطه تحولی است که وظیفه فرهنگ اسلامی را به بسیج نظامی جوانان مسلمان، با هدف دستیابی به قدرت، برای غلبه بر چالش‌های سیاسی داخلی، منحصر کرده است.^۴ چالش دوم چگونه مسلمان ماندن در بین دو تیغه نظام کمونیستی و سرمایه‌داری غرب است و به عبارت بهتر چگونگی حفظ هویت اسلامی در مواجهه با لیبرالیسم و کمونیسم. در کتاب *معالم فی الطريق*، سید قطب برای حاکمیت الهی در مقابله با حاکمیت جاهلیت و طاغوت، نظریه پردازی کرده و به مقابله یک‌جا با کمونیسم و سرمایه‌داری پرداخته و

۱. همان، ص ۲۳.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۴.

۴. همان.



مؤلفه‌های تمایز جریان اصلاح‌گرا نسبت به اسلام سنتی و سایر جریان‌های فکری - سیاسی اسلام‌گرا را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه نمود: ۱. مبارزه با استبداد داخلی؛ ۲. مبارزه با استعمار از نظر مودودی و قطب، تمدن دارای ویژگی‌های نظامی غرب؛ ۳. اخذ دستاوردهای اساسی یا مقوماتی است که در دوره آغازین آن تکنولوژیک غرب در جهت پیشرفت ظهور می‌یابد و مقوم اساسی تمدن اسلامی، جوامع اسلامی؛ ۴. اخذ نظامات دین اسلام است. بنابراین، اگر می‌خواهیم تمدن سیاسی غرب نظیر پارلمان و قانون اسلامی را بشناسیم باید به نص مبنایی این تمدن اساسی و تطبیق آن با آموزه‌های که در درجه نخست قرآن کریم است بازگردیم؛ اسلامی نظیر شورا

همان‌گونه که برای فهم تمدن غربی، یا تمدن جدید باید به تفکر یونانی بازگشت.

اصلاح عقیدتی از دیدگاه مودودی و سیدقطب، معیار برپایی دوباره تمدن اسلامی است و این معیار سبب شفافیت جوهر آن و انفصال آن از عناصر پیرامونی می‌شود. مودودی خواهان انفصال از تمدن غربی است و از این کار دو هدف دارد: از سویی هدف او تصفیه و تطهیر از شائبه‌های این تمدن است؛ و از سوی دیگر فراهم آوردن امکان تحقق الگوی اسلامی. اما سیدقطب اولویت را به تطهیر عقیدتی، یا زلالی جهان بینی می‌دهد. از این رو وی برای شکل دهی جماعتی - به لحاظ عقیدتی - منفصل، می‌کوشد تا بتواند در میانه تاریکی جاهلیت قرن بیستم الگوی جاذبه‌داری را تحقق بخشد.

مودودی و پس از او ندوی اصرار دارند که این تمدن را تمدن اروپایی یا غربی بنامند، در حالی که سیدقطب، تمدن غربی را جهانی می‌شمارد و همواره از آن با عنوان «تمدن جدید» یاد می‌کند. وی بر این باور است که بدون دولت یا نظام سیاسی‌ای که بر اساس آنچه خدا نازل کرده حکم کند، نمی‌توان مسلمان باقی ماند. اما شیوخ اخوان المسلمین به رهبری «النهضی» بر اساس دست‌نوشته‌ای در سال ۱۹۷۷م با عنوان «دعاه لاقضاء» این‌گونه موضع گرفتند که اگر دولت اسلامی از ضروریات دین می‌بود، در روز زوال خلافت عثمانی (۱۹۲۴م) باید دین هم زایل می‌شد. پس می‌توان بدون نیاز به دولت، فعالیت‌های دینی را انجام داد، و در صورتی که دولت فرد مسلمان را از انجام شایسته تکالیف دینی‌اش باز دارد، می‌توان با آن مقابله کرد.^۲

۱. همان، ص ۵۱.

۲. همان، ص ۵۲-۵۱.



اسلام احیاگرا در بین اهل تسنن، امروزه به جریان‌ها و نیروهای گفته می‌شود که وجه ظاهری دین، یعنی جنبه احکام شرعی را، برجسته‌تر از دیگر ابعاد، به ویژه بعد اخلاقی آن می‌دانند و از همین رو عمل به شریعت را که به دست نظام سیاسی حاکم امکان‌پذیر است، مهم‌ترین وجه مسلمانی می‌شمارند و همزمان تأسیس چنین نظامی را سرآغاز حل مهم‌ترین مشکلات جوامع اسلامی قلمداد می‌کنند

در این رساله، ایده «حاکمیت» مردود شناخته و بر این نکته پافشاری شده است که نباید میان مشروعیت والای جامعه که همان شریعت الهی است و بین حکومت و تدبیراندیشی که مسئله‌ای سیاسی و نامقدس است اشتباه کرد؛ زیرا سیاست مربوط به عالم کون و فساد است. اعتقاد حسن الهضیبی و پیروانش این بود که این تفسیر تازه به اندیشه‌های سیاسی شیخ حسن البنا (۱۹۹۴م) بنیان‌گذار اخوان المسلمین در اسماعیل (۱۹۸۲م) باز می‌گردد؛ زیرا اخوان المسلمین اساساً جماعت دعوت و ارشاد هستند، نه جماعت سیاسی و حزبی که عقاید جزئی خویش را ابزار رسیدن به قدرت

قرار دهند. ایشان اعلام کردند که برای اجرای کامل شریعت از طریق تربیت، هدایت و نصیحت متولیان امور و مشارکت در زندگی اجتماعی و سیاسی موجود با هدف ایجاد تحولات برتر و بالاتر، تلاش خواهند کرد و خود را قاضی نمی‌دانند که یکی را به کفر و دیگری را به ایمان محکوم کنند؛ در غیر این صورت به گروهک‌های عقیدتی، تبدیل خواهند شد.

فضای فکری سرشار از اندیشه‌های هویت و اصالت‌مدارانه در مشرق عربی، ساخته اخوان المسلمین و متفکران نزدیک به آنان است، اما جماعت‌هایی که اندیشه سید قطب را رواج دادند، آن اندیشه‌ها را به حد نهایتش رساندند و اسلام حزبی مبارزه‌جو، بر اساس آن ظهور کرد. واقعیت این است که دهه شصت میلادی شاهد تحولی بود که در حوزه اندیشه اسلامی به سمت مبارزه‌جویی و جنبش طلبی - به سبک مودودی و سید قطب - روی می‌داد. احیاگرایی که از دهه چهل بر این اندیشه حاکم بود، تغییری نکرد، بلکه در اولویت‌ها تطوری رخ داد.

در دهه بیست مسئله «هویت» وارد اندیشه اسلامی اصلاحی شد. این مسئله به طور تدریجی جانشین ایده «پیشرفت» شد که از نیمه دوم قرن نوزدهم بر اندیشه اسلامی حاکم بود.^۱ هجوم بر نظام‌های حکومتی حاکم بر جهان اسلام به عنوان نظام‌های دست‌نشانده و دنباله‌رو یکی از دو منظمه سرمایه‌داری یا کمونیستی با هدف نقد غرب و نقض آن،



استمرار و بلکه شدت یافت. تنها چیزی که برای اسلام‌گرایان تندرو مطرح بود، مسئله ایمان و کفر بود. در همان حال که کفر تعیین و تشخیص داشت و بر همه جهان اطلاق می‌شد، وجود و تأثیر ایمان چندان محدود به نظر می‌آمد که تنها جماعت کوچکی را در بر می‌گرفت که به نام آن مبارزه می‌کرد و علاوه بر استفاده از آهن و آتش به آیاتی از قرآن، یافقراتی از نوشته‌های ابن تیمیه، ابن کثیر، مودودی و سید قطب، مسلح بود.^۱

در دهه شصت، اندیشه احیایی اسلامی در جهان‌بینی خود و تصویر نقش مسلمانان در جهان به سه مقوله متکی بود که عبارت بود از: «استخلاف»، «تکلیف» و «حاکمیت». بر اساس این دیدگاه، انسان در نگاه قرآن به عنوان خلیفه خدا، مسئول در آبادانی و اصلاح این جهان است و مسلمانان که پیروان آخرین ادیان و خاتم پیامبران هستند، مکلف‌اند تا با اجرای حاکمیت خدا در زمین، نقش خلافت از جانب خدا را بازی کنند. آنان برای تحقق شرایط عمل به تکلیف حاکمیت، باید در حد توان برای برپایی نظام الگویی که پایه آن شریعت اسلام است، تلاش کنند و از آن‌رو که دولت اسلامی اساساً دولت ایده و عقیده می‌باشد، موظف است تا انسان‌های تحت حاکمیت خود و دیگر مردمان را بر اساس این عقیده طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی کند. بر این اساس، برخی از مردم اهل ایمان و برخی اهل کتاب و عده‌ای کافر، یا مشرک‌اند. بنابراین، باید به نظام جهانی و سازوکارهای آن هم از همین دریچه نگاه شود؛ زیرا نظام جهانی نیز مبتنی بر قوانین و سیستم‌هایی است که با اصول شریعت اسلامی و طبقه‌بندی‌های آن تعارض دارد.^۲

در منظومه فکری سید قطب سه تحول روی داده است: تحول از اسلام احیایی به اسلام مبارزه‌جو، تحول از اسلام مبارزه‌جو به اسلام حزبی، تحول کاریزمای «جماعت» سنی سنتی به کاریزمای «شریعت» که موضوع تکلیف‌الاهی یا مقتضای حاکمیت الهی در بعد عملی است. بنابراین انگاره، دولت اسلامی، دولتی نیست که صرفاً اکثریتی مسلمان را پشت سر خود دارد و حاکمی مسلمان بر آن حکومت می‌کند، بلکه دولت یا نظامی سزاوار این عنوان است که شریعت را اجرا کند. ایده «حاکمیت» سید قطب که جنبش‌های اسلامی را از مرحله حرکت‌های احیایی به مرحله حزب‌سازی کشاند، در طول دهه شصت و هفتاد بر اسلام مبارزه‌جو حاکم بوده و به رغم تحولات فراوانی که از دهه هشتاد تا پایان قرن گذشته رخ داد، این ایده در ورای تصویری که بسیاری از پژوهشگران و صاحب‌نظران از حرکت‌های «بیداری» دارند، قرار داشته است.

۱. همان، ص ۷۲.

۲. همان، ص ۷۲-۷۳.



مالک بن نبی متفکر الجزایری که در دهه پنجاه میلادی در مصر می‌زیست، در جهان بینی خود الگوی پیشرفت را- که احیاگرایان مسلمان در آغاز جنگ دوم رهایش کرده بودند- بازتولید می‌کند. مالک بن نبی بین فرهنگ و تمدن فرق می‌گذارد. در نگرش وی، آنچه به تمدن روح می‌بخشد چهار چیز است که در دایره فرهنگ می‌گنجد و آن چهار چیز عبارت‌اند از: ۱. رویکرد اخلاقی؛ ۲. رویکرد زیبایی‌شناختی؛ ۳. منطقی عملی؛ ۴. صنعت. به سبب انعطافی که این انگاره را تمایز می‌دهد، مالک بن نبی بر جستگی خاصی برای تمدن اسلامی نسبت به تمدن غربی قایل نیست، بلکه معتقد است تمایزی هم که وجود دارد ساخته غربیان است که در ضمن استعمار و بردگی جهان پدید آورده‌اند. از نظر مالک بن نبی اجزای دو متحد تمدنی غربی (واشنگتن- مسکو) به رغم چالش بر سر درآمد، بازار و نفوذ، همکاری و هماهنگی دارند، ولی مسلمانان با آن که دارای تمدن واحدی هستند، همکاری ندارند. مالک بن نبی همکاری و هماهنگی بین واحدهای شش‌گانه تمدن اسلامی را ممکن می‌داند. این شش طرف عبارت‌اند از: ۱. جهان اسلامی عربی؛ ۲. جهان اسلامی ایرانی؛ ۳. جهان اسلامی مالزی؛ ۴. جهان اسلامی آفریقایی؛ ۵. جهان اسلامی اروپایی؛ ۶. جهان اسلامی چینی- مغولی. وی این انگاره همکاری جویانه را بر مبنای دینی محض پی نمی‌ریزد، بلکه برای آن، دو فضای فرهنگی و سیاسی در نظر می‌گیرد. نکته جالب توجه این طرح در این است که برخلاف طرح‌های دیگر اسلام‌گرایان، فرهنگ، منافع و چالش‌ها- در کنار دین- نقش مهمی را بر عهده دارند.

از سوی دیگر در رویکردی جبرگرایانه شیخ یوسف قرضاوی به تأسی از جبرگرایی کمونیسم، اسلام را سزاوارتر به پیروزی، نسبت به مارکسیسم ارزیابی نمود. وی از سال ۱۹۷۴م سلسله کتاب‌هایی را با عنوان *قطعیت راه حل/ اسلامی منتشر نمود که اسلام را از میان دیگر گزینه‌ها برای انسان مناسب‌تر و خدا را عهده‌دار حفظ و شکوفایی آن تا گسترش در همه جهان عنوان می‌نماید.*^۱

اکثریت قاطع پیش‌قراولان مرحله انتقادی در خارج از حیطه قدرت جهان اسلام قرار داشتند. ولی از جهتی به نظام‌های غربی، و از جهت دیگر به اسلام تاریخی، شناخت عمیقی داشتند و دریافته بودند که چالش، چالش تمدنی- به تعبیر مالک بن نبی- چالش اندیشه‌ها و الگوهاست.^۲

۱. همان، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۲۶-۲۵.



جنبش‌های اصلاحی که به وسیله سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز شده بود، جنبشی عقل‌گرا و خواهان استفاده از شیوه‌های جدید نوسازی، پیشرفت، علم و خواهان برپایی نظام‌های سیاسی مبتنی بر آزادی و دموکراسی در قالب حکومت‌های پارلمانی و مشروطه بودند. البته این جنبش در صدد مبارزه با علل عقب‌ماندگی و طغیان درون جوامع اسلامی از طریق مبارزه با استعمارگران و متجاوزان خارجی برآمد

دوره سوم؛ چالش کشاکش هویت و تجدید (ظهور اسلام سیاسی)

در پی عدم کارآمدی دو جریان اصلاح‌گرا و احیاگر در پاسخگویی به چالش «تجدد» و «هویت» و تداوم سایر معضلات فکری-سیاسی در حوزه جهان اسلام، جریان جدیدی با عنوان اسلام سیاسی ظهور یافت که هنوز هم تولیدات فرهنگی آن ادامه دارد؛ به عبارت دیگر اندیشه احیاگر اسلامی در دهه هشتاد و نود، گرایشی مهم در درون خود پدید آورد که می‌خواست از الزامات قهری دهه شصت و هفتاد بگسلد و بگریزد، ولی نتوانست آن چنان که با مقوله پیشرفت (ساخته اصلاحگران در دهه بیست) وداع کرده بود از این الزامات سنگین رهایی یابد. این جریان دو وجه تمایز عمده دارد: ۱. سیاسی شدن شدید اسلام؛ ۲. تبدیل شدن دین از ایدئولوژی مبارزه به ایدئولوژی‌ای برای رسیدن به قدرت، آن هم به مدد سیاسی شدن شدید اسلام.^۲

ویژگی‌های جریان اسلام سیاسی

به اعتقاد نویسنده، پیروان اسلام سیاسی در رابطه با شیوه به کارگیری نصوص فقهی، نصوص قرآنی را در عام‌ترین و غالب‌ترین معانی آن که مربوط به مسائل کفر و ایمان است به کار می‌گیرند. رضوان‌السید با توجه دادن به شأن نزول آیات قرآن که در شرایط جنگ و درگیری بین مسلمین مدینه و کفار قریش در مکه نازل شده، بیان می‌دارد که اسلام‌گرایان سیاسی به جای استفاده و نصب‌العین قرار دادن این آیات در رابطه با دشمن

۱. همان، ص ۷۹.

۲. همان، ص ۲۵.



خارجی، آن را در داخل مرزهای اسلامی در چهارچوبی مبارزاتی مورد بهره‌برداری قرار داده و زمانی هم که چاره‌ای جز تعیین و تحدید نداشته باشند، به فتاوی‌ای ابن تیمیه و شاگردانش مانند ابن کثیر یا شاگردان اندیشه او مانند محمد بن عبد الوهاب پناه می‌برند.^۱ از سوی دیگر آنان راه و روش مخالف سیاسی‌ای را که می‌خواهد به هدف اصلاح یا آن‌چه اصلاح می‌پندارند به قدرت برسد، نمی‌پیمایند، بلکه معتقدند که دین خدا تحریف شده است و وظیفه برپایی و حاکمیت دوباره آن بر دوش‌شان سنگینی می‌کند. از این رو، به نظر می‌رسد که گاه اهتمام‌شان این است که شهید شوند، نه آن که پیروز شوند.^۲

علت نام‌گذاری اسلام سیاسی

از نظر رضوان السید علت نام‌گذاری این گرایش به «اسلام سیاسی» ایدئولوژیک بودن مرام و منش سیاسی ایشان نیست؛ زیرا ایدئولوژی آنان اساساً سیاسی نیست، بلکه راز این نام‌گذاری آن است که نظام‌های سیاسی حاکم به واسطه اقبال عمومی و پشتیبانی مردم از فعالیت‌های مبارزاتی و شعارهای ایشان به مقابله با آنان برخاسته‌اند. از این رو وی معتقد است جنبش‌های اسلامی معاصر در اساس، جنبش‌هایی احیایی و شبیه جنبش‌هایی است که در دین یهود و مسیحیت سابقه دارند.^۳

به نظر وی غالب جنبش‌های اسلامی، ماهیت یا آثار سیاسی نداشته‌اند، اما شک نیست که این جنبش‌ها دارای تأثیرات سیاسی هستند یا تعد به داشتن اثرگذاری سیاسی دارند، ولی این بدان معنا نیست که دارای اهدافی سیاسی باشند. آنان (جنبش‌های احیاگر) تأثیرگذاری سیاسی را برای پیاده کردن برنامه‌های دینی خود با هدف حفظ و خالص داشتن هویت ویژه خویش می‌خواهند، اما سیاسی شدن شدید جنبش‌های اسلامی معاصر که امروزه مشاهده می‌شود، ناشی از اوضاع استثنایی‌ای است که جامعه و دولت در کشورهای عرب و جهان اسلام دارد. جنبش‌های اسلامی به سبب بحران‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و تنگناهای بزرگ نمادین موجود در این کشورها به جنبش‌هایی مردمی و گسترده تبدیل شده‌اند و این سبب برخورد با قدرت‌های حاکم و کشیده شدن چالش به میدان اجتماع شده است. هر گاه شدت چالش فزون‌تر می‌شود صبغه سیاسی این جنبش‌ها هم تندتر می‌شود؛ اگر چه زبان و اهداف، هم چنان دینی،

۱. همان، ص ۳۲.

۲. همان.

۳. همان، ص ۳۳-۳۲.

هدف اصلی جریان اصلاح طلبی

دینی واکشش در برابر خطر

نظامی و سیاسی اروپا و رفع

سلطه و نفوذ استعمار غربی و

بازگرداندن سیادت گذشته اسلام

و قدرت سیاسی مسلمانان بود.

ولی پیش شرط این هدف احیا

و بازسازی تفکر دینی از نظر

داخلی بود

اعتقادی، شعائری و نمادین است.^۱

به نظر رضوان السید «رجال دینی سنتی با آزدگی

و ناخرسندی به این جنبش ها می نگرند و آنان که

جدی ترند، از خطر این جنبش ها بر خود اسلام

بیمناک اند. بیم آنان ناشی از آن است که این

جنبش ها، موضوع قدرت سیاسی را پایه تمام اسلام

می دانند.»^۲ به عبارت دیگر، به اعتقاد نویسنده، اسلام

به عنوان دینی جهان شمول دارای گستره وسیعی از

عرف، شعائر، آداب و رسوم و... است که در صورت ارتباط دادن ادامه حیات آن به یکی

از اشکال متصور قدرت که خلافت باشد، باعث مغفول ماندن خود اسلام خواهد شد.^۳

خاستگاه شکل گیری اسلام سیاسی

به اعتقاد نویسنده، دهه هفتاد و هشتاد میلادی تأثیر عمیقی بر اندیشه اسلام گرایان

حزبی و غیر حزبی - به رغم آمیختگی ظواهر این دو گروه - داشته است. انتشار کتاب

دعاه لاقضاء حسن الهضیبی در سال ۱۹۷۷، از تحولاتی خبر می داد که در دهه هشتاد

قرن بیستم رو به فزونی می نهاد. به نظر می رسد این کتاب که توسط جمعی از شیوخ

اخوان المسلمین در رویارویی با اندیشه های سید قطب و شکری مصطفی (رهبر

تشکیلات جماعه المسلمین) به رشته تحریر در آمده، می کوشد تا از یک سو اسلام

حزب گرا را به ریشه های احیایی و غیر مبارزه جوییش بازگرداند و از سوی دیگر می کوشد

تا رابطه اسلام گرایان و توده مردم را تصحیح کند. بر اساس این اندیشه، خطای مسلمان

یا سهل انگاری اش نسبت به برخی واجبات، او را از دین بیرون نمی کند (بازگشت به

برخی عقاید مرئیه)، و از سوی دیگر وظیفه اسلام گرایان دعوت مردم به اسلام درست،

به شیوه ای نیکو و عدم به کارگیری خشونت در درون جامعه اسلامی است؛ به این ترتیب،

توده مردم، مسلمان اند، هر چند بسیاری از آنان خطا کنند و هم چنان عنوان دارالاسلام

نیز بر چنین سرزمینی باقی می ماند.^۴

رضوان السید بر این نظر است که وسعت نظری که در اندیشه ها و رفتارهای این جریان

۱. همان، ص ۳۳.

۲. همان، ص ۳۴.

۳. همان.

۴. همان، ص ۹۴.

اصطلاح اسلام سیاسی، اصطلاحی

جدید است که در برابر اسلام سنتی پدید آمده و به دنیای مدرن تعلق دارد. در واقع، از آنجایی که بازنمایی هویت مدرن در جهان اسلام در چهره گفتمان کمالیسم ظهور یافته و کمالیسم متأثر از مدرنیسم غربی، تلقی و تفسیر سیاسی از اسلام را سرکوب نموده و به حاشیه رانده است، جریان فکری که به مقابله با گفتمان کمالیسم پرداخت عموماً با عنوان اسلام سیاسی بازتعریف شد

مبارزه بر دوش احزاب اسلامی قرار داشت، اما به رغم نزاع و درگیری طولی‌المدت این احزاب با نظام‌های سیاسی، کمترین تغییر یا تضعیفی در این نظام‌ها - که گفته می‌شد پشتوانه مردمی و مشروعیت‌شان کاهش یافته - پدید آمد. سومین عامل، دستیابی به اعتماد به نفس توسط اسلام‌گرایان پس از ورود به نهادها و انجمن‌ها و دیگر بخش‌های جامعه مدنی و کسب موفقیت در ورود به عرصه سیاسی از راه مشارکت در انتخابات برخی کشورها و بهبود روابط با توده‌ها و برخی نظام‌هاست. از این رو جریان عمده اسلام‌گرایان، پس از ناامیدی از به کار بردن خشونت علیه طبقه حاکم و عدم همراهی و پشتیبانی توده مردم از ایشان، ناچار به نرمش و سازگاری و اعتدال روی آورد.^۱

با وجود این که جریان‌های اصلی جنبش‌های اسلامی، به مبارزه در قالب قانون روی آورده‌اند، اما هم‌چنان بر ایده و اصل حاکمیت - که دولت را در دین ادغام و یا به ابزار اجرایی محض آن تبدیل می‌کند - پافشاری می‌کنند. ابرام و اصرار بر این ایده با تلقی جریان‌های اسلامی در رابطه با اصل مشروعیت ارتباط می‌یابد. به اعتقاد نویسنده در سال‌های اخیر به رغم ورود روزافزون اسلام‌گرایان به دستگاه‌های قانون‌گذاری و اداری با هدف تحقق خواسته‌هایشان و باور آنان به تمایز بین دولت و اداره حکومت و نظام، واقعیت این است که در دهه نود، اندیشه اسلام‌گرایان در موضوع مشروعیت نظام سیاسی، دچار تحول شده است. «اینان که پیش از این مشروعیت نظام سیاسی را منوط به وضع رئیس دولت یا تشکیلات می‌دانستند، تغییر عقیده دادند و تا حدی آن را به قوانین حاکم، ربط دادند. این انتقال از فاز حاکمیت (الهی) به فردسالاری یا حاکمیت

قانون تا امروز، به گونه‌ای نامحسوس انجام شده است.^۱

چشم‌انداز اسلام سیاسی (هویت یا تجدد)

از دهه چهل قرن بیست میلادی، بازگشت به فرهنگ، هویت و تمایز یابی نسبت به تمدن غربی رواج یافت که متکی بر روش مبنای‌پردازی برای مشروعیت بخشی به برخی امور و تحریم برخی دیگر بود. رضوان السید بیان می‌دارد با این که اسلام‌گرایان به اجتهاد باور داشتند، واقع امر این بود که چیزی امکان تجدیدنظر نمی‌یافت، مگر آن که به قرآن و سنت مستند می‌شد.^۲

به اعتقاد وی احیاگرایی اسلامی، گرایش‌های اعتقادی، جدایی طلبانه و سازش‌ستیزانه‌ای را برای ما به ارث گذاشته و ما باید در همان حال که برای تداوم زندگی خود در جهان واقع به راه‌حل‌های تکنولوژی‌باورانه و جزیی پناه می‌جوئیم، در چهارچوب عقیدتی و تمایز طلبانه اندیشه حاکم خود، بازنگری کنیم. شک نیست که اندیشه اسلامی معاصر - که تحت سیطره احیاگران قرار داشته - سرشار از تلاش‌ها و راه‌حل‌های سازوارانه با نشان تکنولوژیک است. یکی از شواهد این امر، پیوند دادن شیوه سنت‌گرایی و تجویز سنت‌گرایانه با شیوه مقاصد شریعت است که اصلاح‌گرایان در آستانه قرن بیستم آن را پذیرفته و احیاگران وانهاده بودند.^۳

اما اندیشه احیایی بنا به ماهیتش اندیشه هویت است و نه اندیشه پیوستگی. از این رو میزان تأثیر و توانایی‌اش در سازگاری، به قدرت این اندیشه بر حرکت از هویت معمایی زود بحرانی‌شونده به سوی پیوستگی با مجموعه جهانی از راه مشارکت در امور جهانی متوقف است. این پیوستگی و مشارکت، حافظ ایده و برنامه آنان است.^۴

هنوز نیز بسیاری از اسلام‌گرایان و برخی از ناسیونالیست‌ها در باب تهاجم فرهنگی و تجدد درون‌زا و طرح تمدنی عربی یا اسلامی می‌نویسند؛ در حالی که تجدد دستاوردی درونی نیست، بلکه با مشارکت در جهان فرهنگ و سیاست واقعی - و نه ذهنی - به دست می‌آید. طرح تمدنی اسلامی یا عربی، جز با مشارکت در تغییر و پیشرفت جهان، سزاوار این نام نیست. در سایه چنین نگرشی مجالی برای سخن گفتن از تهاجم فرهنگی - که

۱. همان، ص ۱۰۲.

۲. همان، ص ۱۰۴.

۳. همان، ص ۱۰۶-۱۰۵.

۴. همان، ص ۱۰۷.



هدف جریان احیاگرا از

جهاد، نابودی تمامی اشکال
کفر بوده و از این رو به جهاد
باقی نمی‌ماند.^۱

ابتدایی قایل است؛ در حالی
که سایر جریان‌ها هدف از
جهاد را دفع تجاوز دشمن
می‌دانند و به جهاد دفاعی
معتقدند

و دستیابی به دانش به عنوان میراثی بشری می‌دانند. این
رویکرد مبتنی بر اعتقاد به عدم تناقض بین اسلام و ارزش‌های توسعه غربی است.^۲ «از
این رو به دنبال تجدید فهم اسلام و فقه اسلامی و نوسازی پروژه جامعه و دولت رفتند.»^۳

آینده اسلام سیاسی

شماری از پژوهشگران دانشگاهی و صاحب‌نظران مسائل راهبردی در دهه گذشته،
پیش‌گویی کرده‌اند که پایان عمر جنبش‌های اسلامی - و به اصطلاح خودشان اسلام
سیاسی - نزدیک است. ایشان، وقایع و حوادث دو دهه گذشته را از این دریچه می‌نگرند
که جنبش‌های اسلام سیاسی، پس از انقلاب ۱۹۷۹ ایران، پیروزی قابل توجهی
نداشته‌اند.

در الجزایر، پیروزی‌های اولیه اسلام‌گرایان ناشی از خطای محاسباتی حاکمیت و
اوج‌گیری چالش در بین بخش‌های مختلف آن بود و جنبش‌های انقلابی که پس
از فروپاشی «جبهه نجات» سربرآورده‌اند، برنامه یا الگوی جایگزینی ندارند، بلکه
به ارباب و ترور، به عنوان روش مبارزه، متکی‌اند. در سودان، دکتر حسن الترابی
که حزبش از دهه هفتاد، حزبی اقلیت بود و همواره از پشت نظامیان و به واسطه
آنان از عرشه استیلای قدرت بالا می‌رفت، در پایان به دست دوستان و شاگردانش
به زندان افتاد. به هر حال، روی کار آمدن اسلام‌گرایان، اساساً به خالی بودن عرصه
سیاسی از رقبا در نتیجه سرکوب جنبش‌های سیاسی ناسیونالیستی و چپ از سوی
نظام‌های حکومتی و اوج‌گیری بحران‌های یأس‌آور اجتماعی و سیاسی، برمی‌گردد.
حتی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نیز به لطف هیچ‌یک از جنبش‌هایی که
جنبش بیداری اسلامی نامیده می‌شود، نبوده است. پیروزی این انقلاب، هنر نهاد

۱. همان، ص ۱۰۶.

۲. همان، ص ۱۳۳.

۳. همان، ص ۱۳۴-۱۳۳.



دینی سنتی در ایران بود که توده‌های به حاشیه رانده‌شده و زیان‌دیده از جریان نوسازی و فساد نظام حکومتی آن زمان را، بسیج و رهبری کرد.

واقعیت این است که دست یافتن به قدرت یا مشارکت در قدرت می‌تواند در وضعیت عادی جنبش‌های اسلامی، معیاری برای کامیابی آن و انتظارات آینده از آن باشد؛ در حالی که جنبش‌های اسلامی، جنبش‌های سیاسی محض نیستند، بلکه جنبش‌هایی احیایی با رنگی دینی‌اند و اولویت سیاسی‌شان چند دهه پس از پیدایش آنها سر برآورده است؛ از این‌رو معیار کامیابی سیاسی - اگر به هدف حکم بر ظرفیت‌های آینده‌شان باشد - درباره اینان قاصر است.

در دهه هشتاد، جریانی اصلی ظهور یافت که هنوز هم به رغم قرار گرفتن در برابر سرکوب مداوم و روی آوردن اجتناب‌ناپذیر به فعالیت زیرزمینی، بسیار فعال است. این جریان اصلی، در هر مناسبتی که فرصت مشارکت در انتخابات آزاد به آن داده شده و می‌شود، پیروزی‌های چشم‌گیری کسب کرده و می‌کند، در حالی که احزاب سیاسی ناسیونالیست، چپ و لیبرال از دستیابی به چنین پیروزی‌هایی ناتوان‌اند. به میان‌کشیدن اعتقاد یا بی‌اعتقادی به ارزش‌های دموکراسی به عنوان معیار ارزیابی، در حقیقت تلاش در نیات فعالیت سیاسی است و در چنین حالتی، در فهم و علت‌یابی تداوم این جنبش‌ها و نیروی مردمی آنها - در موارد مشارکت در انتخابات در کشورهایی که مستقیم و غیرمستقیم اجازه آن را می‌دهند - ناکافی است. با این حال اسلام‌گرایانی که در برخی کشورها مانند سودان، ایران، افغانستان و آذربایجان به قدرت رسیده‌اند، با فعالیت‌ها و رفتارهای حکومتی کنونی خویش الگوی شایسته‌ای برای آینده فراهم نساخته‌اند.

امکان شناخت ماهیت جنبش‌های اسلامی معاصر بر اساس این نظریه

نقد و بررسی کلی نظریه رضوان السید

از آن جایی که دغدغه اصلی کتاب، معطوف به توصیف و طبقه‌بندی جریان‌های فکری - سیاسی جهان اسلام در دوره معاصر و شناسایی گرانگه‌ها و اولویت فکری جریان اسلام سیاسی است، طرح مباحث ذیل خالی از فایده نخواهد بود:

۱. نحیف بودن معیار طبقه‌بندی

رضوان السید با دنبال کردن خط سیر تاریخی تحولات فکری - سیاسی جنبش‌های اسلامی تنها دو مؤلفه «تجدد» و «هویت» را برجسته نموده و این پارامترها را به



خط کشی برای مرزبندی جریان‌های فکری-سیاسی تبدیل نموده است. اما ملاک‌های مدنظر رضوان السید در عنوان گذاری و طبقه‌بندی جریان‌های فکری-سیاسی برای تمایز جریان‌های اسلامی هم به لحاظ کمی کم و هم به لحاظ کیفی نحیف می‌باشند؛ چه این که به عنوان مثال اسلام سیاسی بر خلاف اسلام احیاگرا، با مدرنیته و تجدد، سرستیز نداشته و قایل به خودبسندگی اسلام در تمامی عرصه‌ها نیست، فلذا به مانند جریان اصلاح‌گرا به دنبال تعامل با غرب و تمدن غربی می‌باشد؛ با این تفاوت که این جریان ته‌اجم فرهنگی و هژمونی‌طلبی غرب را نادیده نمی‌گیرد و در تعامل و دادوستد با غرب رویکردی انتقادی را اتخاذ نموده و ارزش گذاری نسبت به داده‌های تمدن غربی را بر اساس مقوله هویت و تمایز طلبی اسلامی پی می‌گیرد. در این راستا می‌توان به معیارهایی چون حق حاکمیت، مشارکت مردم، استعمار و استکبارستیزی، جهادگرایی، تلازم دین و سیاست، نحوه تعامل با مدرنیته و مدرنیسم، نص‌گرایی و... به عنوان معیارهایی که به فربهی طبقه‌بندی جریان‌های فکری-سیاسی کمک می‌کند، اشاره کرد. در نتیجه اگر چه به لحاظ عینی و در عمل جریان‌های فکری-سیاسی اسلامی را به طور قطعی و یقینی نمی‌توان دسته‌بندی و چهره‌های شاخص و متفکر جریان‌ها را از هم متمایز نمود، اما در دسته‌بندی ارائه شده توسط رضوان السید، به لحاظ نظری نیز جریان‌های فوق‌الذکر به طور فزاینده‌ای متداخل و در هم تنیده است.

عناوینی چون اسلام احیاگرا، اسلام سلفی، اسلام حزبی، اسلام غیر حزبی، اسلام مبارز و انقلابی را نمی‌توان تنها بر اساس دو مؤلفه «تجدد» و «هویت» از هم منفک نمود، زیرا این جریان‌ها بر اساس این دو مؤلفه با هم دارای اشتراک بوده و از هم تمیز داده نمی‌شود. به عنوان مثال پارامترهایی چون نص‌گرایی، مشی فکری احمدبن حنبل و اجتهاد در حد ابن تیمیه و ابن قیم و محمدبن عبدالوهاب، خودبسندگی اسلام در تمام عرصه‌ها از ممیزه‌های جریان اسلام سلفی است که خود را در قالب وهابیت در سرزمین‌های اسلامی بسط داده است. البته این جریان به دلیل گسترش تفکر سیدقطب، غزالی و محمدسعید رمضان به دو شاخه وهابیت سنتی (درباری) و وهابیت انقلابی تقسیم شد که در مبحث جریان‌های کلان اسلامی به تفصیل به آن اشاره خواهیم کرد. در نهایت نیز رضوان السید جایگاه اسلام سیاسی که محور اصلی مباحث می‌باشد و نحوه شکل‌گیری و تعامل آن با سایر جریان‌های اسلامی را روشن نمی‌کند.

۲. اسلام سنتی، اسلام احیاگرا، بنیادگرایی

رضوان السید اسلام سنتی را به عنوان یک جریان اسلام‌گرا مطرح می‌نماید اما در



جریان احیاگرا به خودبسندگی اسلام در تمامی زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی معتقد است و دستاوردهای بشری در این حوزه‌ها را مظاهر کفر و گمراهی تلقی می‌کند و دموکراسی و آزادی به مفهوم جدید را یکی از مظاهر کفر و عصیان بشر امروز در برابر خداوند می‌داند و به نوعی حکومت اقتدارگرا معتقد است؛ در حالی که جریان اصلاح‌گرا و اسلام سیاسی به سازگاری و جوهی از دموکراسی و آزادی به مفهوم جدید با موازین اسلامی معتقدند

کل کتاب توضیحی راجع به آن بیان نکرده و در مقام بیان تمایز و ممیزه‌های فکری جریان اسلام سنتی و اسلام احیایی بر نمی‌آید و راجع به این جریان کلان تنها به ذکر این که سنت‌گرایان مسلمان به پیمودن راه سنت و اصول فقه و رویکرد شریعت‌مآبانه بدون کمترین تأثیرپذیری از تحولات جدید تأکید دارند،^۱ بسنده می‌کند. لذا خواننده در نهایت وجه افتراق و تمایز اسلام احیاگرا را نسبت به اسلام سنتی در نمی‌یابد. همچنین وی نه تنها تمایز جریان اسلام احیاگرا و بنیادگرایی را روشن نمی‌کند، بلکه در مقدمه از اسلام احیاگرا به عنوان بنیادگرایی یاد نموده و در فرازی دیگر، بدون تصریح به عنوان بنیادگرایی، جنبش‌های اسلامی معاصر را در

اساس جنبش‌های احیایی و شبیه جنبش‌هایی که در دین یهود و مسیحیت سابقه دارند، می‌خواند.^۲ در حالی که نخستین بار پروتستان‌های انجیلی امریکا در دهه ۱۹۲۰ این واژه را با انتشار جزواتی با عنوان (Fundamentals) به صورت ارادی و خودخواسته به خود اطلاق نموده و در مخالفت با اصول مدرنیسم، بازگشت به اصول مسیحی را که از دیدگاه دنیای مدرن سخت‌گیرانه و متعصبانه تلقی می‌شد، مطرح کردند. به تبع کاربرد اولیه بنیادگرایی در مورد پروتستان‌های انجیلی در امریکا، دنیای مدرن غرب در مواجهه با حرکت اسلامی معاصر نیز بدون توجه به تمایزات میان پروتستان‌های انجیلی با مسلمانان از این واژگان استفاده نمود. علت چنین نام‌گذاری بر جریان‌های اسلام‌گرا از سوی غربیان عمدتاً در نگاه غرب به اسلام‌گرایی موجود، مبنی بر محوریت دادن به دین و آموزه‌های دینی نهفته است که تعارض عمده این جریان با مدرنیسم غربی به شمار می‌رود و در آن نوعی گذشته‌گرایی همراه با بار منفی نهفته است. بر این اساس، از نظر غرب هر جریانی که از بازگشت دین به عرصه سیاسی سخن بگوید، بنیادگرا محسوب می‌شود. به عنوان نمونه، هرایر دکمجیان در مطالعه خود درباره جنبش‌های اسلامی

۱. همان، ص ۷.

۲. همان، ص ۳۳.



اسلام نگرشی است به هستی و

راه و روشی است برای زندگی و در این راستا مجموعه‌ای از ارزش‌ها و اصول را در جنبه‌های مختلف زندگی اعم از سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و غیره پی‌ریزی کرده است؛ به طوری که برای یک مسلمان واقعی غیرممکن است به بعضی از تعالیم اسلام ایمان داشته و نسبت به بعضی دیگر بی‌توجه باشد (نومن ببعض و نکفر ببعض) و در نتیجه به حضور اسلام در بعضی از جنبه‌های زندگی رضایت دهد، ولی از حضور آن در جنبه‌های دیگر ممانعت کرده یا آن را کاملاً انکار نماید

معاصر از این برچسب استفاده کرده است. در مطالعه وی کل جریان اسلام‌گرایی معاصر، بنیادگرا است.^۱ از این رو، این اصطلاح نمی‌تواند معنا و مفهوم جریان‌های اسلامی را در جهان اسلام توضیح دهد. اما به اعتقاد برخی دیگر بنیادگرایی، حرکتی است اعتراض‌آمیز علیه حکام منحرف و خائن که اصول اسلام، قرآن و حدیث را به فراموشی سپرده‌اند و مانع تطبیق شریعت با موضوعات اجتماعی شده‌اند.^۲ فلذا در صدد رجوع بدون در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان به نصوص دینی و سیره بزرگان سلف می‌باشند. در رویکردهای بنیادگرایانه هر چه بدین سوی می‌آییم، گرایش‌های اسلامی افراطی‌تر و جهت‌گیری ضد غربی آن تشدید می‌شود و خصلت مبارزه‌جویانه و خشونت‌طلبانه آن بارزتر می‌گردد و از دولت‌های حاکم در جوامع اسلامی فاصله می‌گیرد و اندیشه‌های سلفیه

در آنها قوت گرفته، از یک حرکت فکری به یک جنبش توده‌ای و سیاسی تبدیل می‌شود. در واقع این افراط‌گرایی نتیجه شکست اندیشه‌های قبلی است که موجب شکل‌گیری اندیشه‌های رادیکالی شده که به دنبال تحولات انقلابی و خشونت‌بار در جوامع اسلامی است. ژاک برک در تحلیلی که از بنیادگرایی اسلامی دارد، ناتوانی کشورهای اسلامی را در ارایه مدل‌هایی متناسب با عصر تکنیک و تمدن در قرن بیستم، زمینه‌ساز افراطی شدن آن‌ها می‌داند. وی مهم‌ترین دلیل درونی را توقف اجتهاد، و سرکوب حرکت‌های اصلاحی، به نام مبارزه با بدعت می‌داند.^۳

۳. جهان اسلام یا جهان عرب اهل تسنن

یکی دیگر از نکاتی که به نظر می‌رسد نویسنده راجع به آن تغافل به خرج داده، تمرکز بر جغرافیای جهان عرب و بررسی اسلام در این چهارچوب سرزمینی است؛ گویا این که اسلام فقط به اعراب تعلق دارد و جنبش‌های اسلامی در سایر نقاط وجود خارجی ندارد. اگرچه این تغافل آگاهانه، فقط در رابطه با آراء و اندیشه‌های سید جمال الدین اسدآبادی

۱. غلامرضا بهروز لک، «اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی معاصر»، نگاه حوزه، قم، ۱۳۸۶، ش ۲۰۹.

۲. البویه روا، تجربه/اسلام سیاسی، تهران، صدرا، ۱۳۷۸، ص ۵-۴.

۳. سارا شریعتی، «بنیادگرایی و روایتی معقول از چپ اسلامی»، ایران، ۱۳۸۱/۵/۲۶ و ۱۳۸۱/۵/۲۷.



و ابوالاعلی مودودی کنار گذاشته شده است. گفتنی است رویکرد مدنظر نویسنده حتی از این حد هم تنگ‌نظرانه‌تر است و به عنوان مثال در جهان عرب هم تفکرات شیعیان نادیده گرفته و به طور کلی حذف شده است و جنبش‌های اسلامی در لبنان و عراق که به پشتوانه تفکرات سیاسی، فرهنگ شیعی قد علم نموده به کلی نادیده گرفته شده‌اند و مقاومت در لبنان به رهبری «حزب‌الله» را به مانند دو تشکیلات «حماس» و «جهاد اسلامی» تنها از زاویه حق دفاع از سرزمین در برابر اشغالگران صهیونیستی و به منظور برپایی دولت مستقل ملی برای همه فلسطینی‌ها می‌نگرد، نه از زاویه و نگاه ایدئولوژیک و با چشم‌انداز دست‌یابی به اهداف اسلامی.^۱ حال آن‌که اندیشمندان و مبارزانی چون آیت‌الله محمدباقر صدر، امام موسی صدر و امام خمینی (ره) ضمن مبارزه با استبداد و استکبار و در مقابله جدی با سلطه‌طلبی صهیونیسم و با بسیج توده‌های مردمی از طریق آگاهی‌بخشی ایدئولوژیک دینی و همچنین گسترش ارزش‌ها و آرمان‌های دینی در لایه‌های عمیق معرفتی در بین مردم و نخبگان، توانستند نظریه ولایت فقیه را ترویج و نشر داده و به الگوی فکری جاری امانه غالب، در جهان اسلام تبدیل نمایند.

به عبارتی بهتر گفتمان شیعی، اگرچه در جهان اسلام گفتمان اقلیت است، اما در ساحت نظر و در عرصه عمل موفق‌ترین است. حسن حنفی معتقد است:

با انقلاب اسلامی ایران، اهمیت اسلام سیاسی بیشتر نمایان شد. جهان اسلام قبلاً ایدئولوژی‌های معاصر چون: ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم و مارکسیسم را تجربه کرده بود، اما انقلاب اسلامی ایران، انقلاب اسلامی را عرضه کرد؛ یعنی چیزی که مسلمانان را توان می‌داد در پرتو آن آزادی خویش را به دست آورند و در مقابل استعمار، صهیونیسم و سرمایه‌داری ایستادگی کنند.^۲

اسلام فقهاتی - ولایتی به عنوان مهم‌ترین جریان فکری - سیاسی در جامعه شیعی ایران، تنها جریان فکری - سیاسی در جهان اسلام است که توانسته حکومتی قدرتمند و مبتنی بر آموزه‌های اسلام ناب بنا کند. این جریان را بدان علت فقهاتی - ولایتی می‌نامیم که تداوم اندیشه اجتهادی و اصولی شیعه و هدف آن، تأکید بر تمامیت و جامعیت اسلام در همه ابعاد است. اسلام در ایران بر مذهب شیعه به عنوان دال برتر هویت ایرانی و سامان‌دهنده اصلی حیات سیاسی و اجتماعی جامعه تأکید می‌کند و از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ به بعد مدیریت جامعه ایرانی را در اختیار داشته است.

۱. رضوان السید، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*، همان، ص ۹۸.

۲. حسن حنفی، «اسلام سیاسی»، ترجمه: محمدحسن معصومی، *حکومت اسلامی*، ۱۳۷۶، ش ۳، ص ۲۱.

بنابراین، اسلام فقهاتی - ولایتی شیعی را می‌توان موفق‌ترین تجربه عینیت‌یافته گفتمان اسلامی در جهان اسلام به شمار آورد و جامعه ایرانی نیز تنها جامعه‌ای است که در یک فرآیند کم و بیش طولانی تاریخی بر اساس اسلام سیاسی سامان‌دهی و مدیریت شده و مشروعیت الهی - سیاسی نظام را با تکیه بر مقبولیت مردمی بنا نهاده است.

۴. جریان‌شناسی نحله‌های فکری - سیاسی جهان اسلام

متن کتاب رضوان السید دارای چهار چوب مشخص برای ارایه مطالب و پی‌گیری مباحث نمی‌باشد و از آن جایی که نویسنده معیاری جز کلی‌گویی در رابطه با چالش تجدد و بحران هویت، جهت طبقه‌بندی جریان‌ها به دست نمی‌دهد، باید گفت این دسته‌بندی قابل‌خنده و قابل‌تکثیر است و در سه جریان اسلام سنتی، اسلام اصلاح‌گرا و اسلام احیاگرا منحصر نمی‌شود؛ گو این که نویسنده خود نیز جریان چهارمی را با عنوان اسلام سیاسی مورد شناسایی قرار می‌دهد، که به نظر می‌رسد هدف اصلی نگارش این کتاب توسط مؤلف توصیف، تحلیل و تبیین آینده جنبش‌های اسلامی تحت لوای اسلام سیاسی است. در این راستا می‌توان به طبقه‌بندی‌های انجام‌شده توسط دکتر ولایتی^۱، حسن حنفی^۲، محمد عماره^۳ و... اشاره کرد یا دسته‌بندی جامع‌تری ارایه نمود.

اندیشه جهان عرب متأثر از بحران‌های پی‌درپی پس از حمله ناپلئون به مصر، سقوط و اضمحلال خلافت و امپراتوری‌های عثمانی، اشغال سرزمین فلسطین توسط رژیم صهیونیستی و استبداد حکام محلی، دچار تحول و تطور گردیده است و از آن جایی که به اعتقاد برخی اندیشمندان اندیشه سیاسی به طور کلی به دوره بحران معطوف است و نظریه‌پرداز کار خود را از بحران‌های سیاسی که جامعه با آن درگیر است، آغاز می‌کند^۴ می‌توان این گونه نتیجه‌گیری نمود که جریان‌های فکری - سیاسی در جهان عرب در پی پاسخ‌گویی و ارایه راه‌حل‌های برون‌رفت از بحران شکل‌گرفته، رشد و تکامل‌یافته و در نهایت به دنبال ناتوانی و عدم کام‌یابی در خروج از بحران به حاشیه رفته و جریان دیگری از درون آن سر برآورده است.^۵

۱. رک: علی‌اکبر ولایتی، بیداری/اسلامی در جهان عرب، ایران و شبه قاره هند و...، پایگاه:

<http://nasimonline.ir>

۲. حسن حنفی، نقد الفعل العربی فی مرآة التراث والتجديد، التراث والنهضة قراءات فی اعمال محمد عابد الجابری، اعداد کمال عبداللطیف، ص ۲۱۵.

۳. محمد عماره، از مة الفكر الاسلامی الحديث، ص ۴۳-۳۶؛ والحدیثه بین العلمانیة والاسلام، ص ۲۵-۲۰.

۴. توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، فرهنگ رجایی، تهران، آگاه، ۱۳۷۰، ص ۳۹.

۵. شایان ذکر است کاربرد «نظریه بحران» اسپریگنز به دلایلی چون نسبی‌گرایی این نظریه و این که به رغم ادعای اسپریگنز، تمامی تولیدات علمی، ماحصل بروز بحران در جوامع بشری نمی‌باشد، بلکه علم گاه‌ها از طریق انباشت داده‌های پیشینی تکامل یافته یا در اثر جولان فکری اندیشمندی خلاق رشد نموده (نظیر ابداعات و اختراعات ادیسون) یا بعضاً در اثر وقوع تصادف (نظیر کشف جاذبه عمومی زمین توسط نیوتن) رشد یافته، به منزله پذیرش کامل این نظریه نمی‌باشد.

«اسلام سیاسی» در معنای موسع

آن می تواند شامل بخش هایی از جریان احیاگرا هم بشود (جریان اسلام گرایان حزبی)؛ با این توصیف که اسلام سیاسی ابتدا به ساکن مخالف دستاوردهای علمی و تکنولوژیک مدرنیته نیست و پیشرفت و گسترش علوم و فنون را میراثی بشری می داند. در حالی که جریان احیاگرا به ویژه نحله مبارزه جو و غیر حزبی اش با رویکردی جهادی و تعریف متصلب، مرزهای دارالاسلام و دارالکفر، هر گونه مراوده و تعامل با غرب و مدرنیته را نفی کرده و به مقابله

به عبارت دیگر با این که تحولات سیاسی و اجتماعی در تحول فکری، از یک گرایش به گرایش دیگر مؤثر بوده است ولی باید گفت که علت اصلی این تحولات، شکست اندیشه سابق در برآوردن انتظارات موجود بوده است که زمینه را برای ظهور اندیشه جدید فراهم می کند. در واقع، این امر بدین معناست که یک اندیشه در حل بحران هایی که برای رفع آن مطرح شده بود، ناتوان مانده و لاجرم جای خود را به اندیشه دیگری داده است. به همین علت است که تحول در گرایش های مختلف یادشده، مفهوم «شکست» را به ذهن متبادر می کند، لذا می توان چنین نتیجه گرفت که پیدایش، رشد و بالندگی یک جریان فکری - سیاسی تا حدودی به معنی ناکارآمدی جریان و جریان های پیشین می باشد.

در آغاز نوزایی در جوامع اسلامی جریان های فکری با آن برمی خیزد

«غرب گرایی»، «قوم گرایی» و «اسلام گرایی»، سه نحله

فکری نسبتاً استواری بودند که جنبش های فکری - سیاسی را در جهان اسلام سامان می دادند.

گروه نخست نسخه شفا را در مدرنیته و برگرفتن تمدن نوین غرب و به کارگیری راهکارهای فلسفه غربی (پوزیتیویسم، مارکسیسم، پراگماتیسم و...) یافتند. شبلی الشمیل، فرح انطون، سلامه موسی و زکی نجیب محمود، از هواداران این نظریه بودند. اندیشمندان این جریان، هم و غم خویش را در بیان عدم کفایت اندیشه دینی برای رستاخیز و بیداری به کار گرفتند. با حذف اسلام به عنوان دال برتر از جوامع مسلمین، دولت - ملت هایی با اندیشه مدرن سر برآوردند که نه در سطح عینی می توانستند کارآمد باشند و نه در سطح ذهنی مشروع؛ گفتمانی که می توان آن را «گفتمان کمالیستی» نامید و شاخصه اصلی اش حذف اسلام به عنوان دال اصلی و نقطه وحدت بخش دنیای مسلمانان است. ناکارآمدی در بعد عینی را می توان در جنگ اعراب و اسرائیل و چالش آنان با ایدئولوژی های کمونیستی و بعثی به وضوح مشاهده نمود. در بعد ذهنی هم جوامع مسلمان که هنوز خود را با اندیشه امت بازیابی می کردند، با مفهوم دولت - ملت

مبانی و مؤلفه‌های اسلام سیاسی:

۱. اعتقاد به ابعاد فراگیر دین؛
 ۲. اعتقاد به جداناپذیری دین از سیاست؛
 ۳. اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام؛
 ۴. اعتقاد به استعمار غرب به عنوان عامل عقب ماندگی مسلمانان؛
 ۵. بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی از طریق کسب قدرت سیاسی

مدرن، نمی‌توانستند برای نظم سیاسی جدید اهمیتی چندان قایل باشند. در نهایت و در پی فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و عیان شدن خطرات لیبرالیسم و پراگماتیسم - که سیاستگذاری‌های ایالات متحده آمریکا، نماد آن به شمار می‌رفت - جریان منادی غرب‌گرایی ناتوان و به حاشیه رانده شد.

گروه دوم، پرچم قومیت‌گرایی برافراشتند و به «وحدت قوم‌گرایانه» و آزادی و تلفیق میان سنت و مدرنیته دعوت کردند. برجسته‌ترین منادیان این گروه، جمال عبدالناصر، امین‌الریحانی و ساطع‌الحصری به شمار می‌آیند. این جریان، پس از این‌که در تجربه یکپارچه‌سازی جهان عرب ناکام ماند، رو به ضعف نهاد و اندیشمندان اندک‌شماری چون محمد عابد جابری و برهان غلیون در سنگر قومیت‌گرایی بر جای ماندند و به دفاع از آن پرداختند.

گروه سوم، یگانه راه نجات را در زیست مسلمانانه و احیاء آموزه‌های اسلامی از طریق اصلاح و احیاء یا تجدید میراث دینی اسلامی می‌پنداشتند و «اصالت» و «بازگشت به بنیادهای دین» را خواستار بودند. در فضای بحران آلود سیطره گفتمان کمالیسم، نهضت‌های اسلامی در جهان اسلام شکل پذیرفتند و هدف آنان البته در درجه اول، اصلاح‌گری بود و این اصلاح‌گری را به عنوان واکنشی در برابر رژیم‌های کمالیست مطرح می‌کردند تا از طریق اصلاح و آگاهی‌بخشی به جامعه، بتوانند دوباره اسلام را به مرکز نظم سیاسی گفتمان حاکم بر مسلمانان بازگردانند. جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده و شاگردانش، از منادیان این رویکرد بودند و سپس این راه را کسانی چون حسن البنا، سیدقطب، محمد عللوه و مالک‌بن‌نبی ادامه دادند.

در درون جریان اسلام‌گرای معاصر و در طی زمان و پشت سرگذاردن فراز و نشیب‌های گوناگون از منظر نوع نگاه به دین، هستی و انسان و به ویژه در نوع نگاه به مقوله اجتماع و سیاست، حداقل سه نحله کاملاً متفاوت و نه الزاماً متعارض به غیر از جریان اسلام سنتی قابل تفکیک هستند که این جریان‌های کلان هم یک‌دست نبوده و خود دچار انشعابات و شده سبک و روش‌های متفاوتی را در پیش گرفتند که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم.

وجوه اشتراک اسلام اصلاح‌گرا، اسلام احیاگرا و اسلام سیاسی

جریان‌های اسلام اصلاح‌گرا، اسلام احیاگرا و اسلام سیاسی دارای وجوه مشترکی هستند. این وجوه مشترک که آنان را از جریان دینی سنتی متمایز ساخته، عبارت‌اند از:

۱. هر سه جریان بر ایتنای نظامات و مناسبات اجتماعی و سیاسی بر موازین و احکام اسلام تأکید دارند.

۲. هر سه جریان به برپایی حکومت دینی معتقدند.

۳. هر سه جریان معتقد به توانایی اسلام در پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه و بشر امروز و خواهان ستبری آن در برابر دیگر مکاتب مدعی هستند.

۴. هر سه جریان سودای عزت و سربلندی مسلمانان را در سر دارند.

۵. هر سه جریان قرآن را راهنما و تعالیم آن را راه‌گشا و الهام‌بخش عبور از ضعف و عقب‌ماندگی و نیل به عزت و پیشرفت و سربلندی دانسته، همگان را به بازگشت به قرآن فرا می‌خوانند.

البته این خصائص در سطح کلان مطرح می‌باشد و بعضاً در اندیشه برخی از اندیشمندان هر جریان، پاره‌ای از این ویژگی‌ها را نمی‌بینیم. در کنار این مشابهت‌ها، وجوه اختلاف عمیق و قابل توجه نظری و عملی این جریان‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد.

وجوه اختلاف اسلام اصلاح‌گرا، اسلام احیاگرا و اسلام سیاسی

الف. جریان اسلام اصلاح‌گرا

جریان اسلام اصلاح‌گرا به منزله شاخه‌ای از جریان کلان اندیشه دینی، پس از دوره آشنایی اولیه با فرهنگ و مدنیت غرب که با شیفتگی همراه بود، پدید آمد. جنبش‌های اصلاحی که به وسیله سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز شده بود، جنبشی عقل‌گرا و خواهان استفاده از شیوه‌های جدید نوسازی، پیشرفت، علم و خواهان برپایی نظام‌های سیاسی مبتنی بر آزادی و دموکراسی در قالب حکومت‌های پارلمانی و مشروطه بودند. البته این جنبش در صدد مبارزه با علل عقب‌ماندگی و طغیان درون جوامع اسلامی از طریق مبارزه با استعمارگران و متجاوزان خارجی برآمد. رویکرد این جریان به رهبری سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده به غرب رویکردی تفکیکی بود؛ بدین معنا که وجه تمدنی غرب را از وجه سیاسی و استعماری آن تفکیک می‌کرد و ضمن نفی و مبارزه با وجه سیاسی غرب، نسبت به وجه تمدنی و فرهنگی آن موضعی انتقادی همراه



با آمادگی و بلکه تأکید بر اخذ و جذب دستاوردهای ارزشمند و بهره‌مندی از ویژگی‌های مثبت آن داشت. هدف اصلی جریان اصلاح‌طلبی دینی واکنش در برابر خطر نظامی و سیاسی اروپا و رفع سلطه و نفوذ استعمار غربی و بازگرداندن سیادت گذشته اسلام و قدرت سیاسی مسلمانان بود. ولی پیش شرط این هدف احیا و بازسازی تفکر دینی از نظر داخلی بود.

دست‌آورد مشخص اصلاح‌طلبی دینی که آن را از همه جنبش‌های اصلاح‌طلبانه گذشته اسلام جدا می‌کرد، دقیقاً عبارت بود از آگاهی و واکنش نسبت به خطر نظامی، سیاسی، خارجی و مبارزه با استبداد داخلی. اصلاح‌طلبان اسلامی موضع سنت‌گرایان محافظه‌کار را که می‌خواستند چشمانشان را به روی مبارزه‌جویی و سلطه‌طلبی اروپا ببندند نه تنها موضعی منفی می‌دیدند، بلکه آن را برای موجودیت جامعه اسلامی پرخطر ارزیابی می‌نمودند.^۱ مصلحان دینی اخذ و اقتباس از تمدن جدید در چهارچوب تفکر دینی بازسازی شده را که یکی از ارکان اساسی آن اجتهاد بود، نه تنها ممکن بلکه ضروری می‌دانستند. این راه‌حل در برخورد با پدیده‌های جدید و تمدن غرب که با حفظ و رعایت اصول، موازین و معیارهای تفکر دینی و نقد و ارزیابی آگاهانه و تفکیک امور مثبت، مفید و انسانی از امور منفی، مضر و غیرانسانی همراه بود، آن‌ها را از محافظه‌کاران و سنت‌گرایان و نیز غرب‌گرایان و متجددان جدا می‌کرد.^۲

بنابراین مؤلفه‌های تمایز جریان اصلاح‌گرا نسبت به اسلام سنتی و سایر جریان‌های فکری - سیاسی اسلام‌گرا را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه نمود:

۱. مبارزه با استبداد داخلی
 ۲. مبارزه با استعمار نظامی غرب
 ۳. اخذ دستاوردهای تکنولوژیک غرب در جهت پیشرفت جوامع اسلامی
 ۴. اخذ نظامات سیاسی غرب نظیر پارلمان و قانون اساسی و تطبیق آن با آموزه‌های اسلامی نظیر شورا
- ب. جریان اسلام‌احیاگرا**

پس از جنگ دوم جهانی، نسل جدیدی از اندیشمندان مسلمان پا به عرصه نهادند و راه سلف خویش را پیش گرفتند و به درمان همان مشکلات پیش از جنگ که همانا

۱. هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه: عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۸، ص ۳۹ به نقل از: سید احمد موثقی، جنبش‌های اسلامی معاصر، ابراهیم برزگر (ویراستار)، تهران، سمت، ۱۳۷۴، ص ۱۱۴.

۲. سید احمد موثقی، جنبش‌های اسلامی معاصر، همان، ص ۱۲۹.



واپس ماندگی و بحران در جوامع اسلامی بود، کمر همت بستند؛ تحولی که بعد از نیمه قرن بیستم جهان اسلام با آن روبه‌رو می‌شود، هجوم غرب به جهان اسلام این بار در قالب استعمار مدرن است. پنجه افکندن بر روی ثروت‌های جهان اسلام، مورد تجاوز قرار دادن هویت فرهنگی مسلمانان، ترویج و گسترش رذایل اخلاقی در بین مسلمین، از هم‌گسیختگی بافت فرهنگی - اجتماعی مسلمانان از طریق مزدوران حقیقی یا فرهنگی و جعل رژیم صهیونیستی در قلب جهان اسلام از نکات بارز این استعمار مدرن است. در این مقطع حرکت‌هایی در جهت مخالفت با این سیاست‌ها و در دفاع از هویت اسلامی انجام گرفت. در واقع بیداری اسلامی و جنبش احیای دینی هم یک پدیده سلبی و هم یک پدیده اثباتی است. دفاع از استقلال و هویت فکری مسلمین در مقابل هجوم آشکار و خاموش غرب و اثبات توانایی دین و هویت اعتقادی و فکری مسلمانان در اداره جوامع مسلمین از اصول حرکت اسلام احیاگرا به شمار می‌رود.

اسلام احیاگرا در بین اهل تسنن، امروزه به جریان‌ها و نیروهایی گفته می‌شود که وجه ظاهری دین، یعنی جنبه احکام شرعی را، برجسته‌تر از دیگر ابعاد، به ویژه بعد اخلاقی آن می‌دانند و از همین رو عمل به شریعت را که به دست نظام سیاسی حاکم امکان‌پذیر است، مهم‌ترین وجه مسلمانی می‌شمارند و همزمان تأسیس چنین نظامی را سرآغاز حل مهم‌ترین مشکلات جوامع اسلامی قلمداد می‌کنند و همه اصلاحات و تحولات دیگر را در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و... فرعی بر تحول در حوزه سیاسی زندگی مسلمانان می‌دانند و در همین راستا، تلاش برای رسیدن به حکومت را از واجبات شرعی خود می‌پندارند. گروه‌های اخوان المسلمین در جهان عرب، هم‌فکران و پیروان‌شان در کشورهای غیرعربی، شاخه‌های حزب‌التحریر در کشورهای مختلف، سلفیت جهادی و القاعده در این زمینه هم‌داستان‌اند؛ هر چند در برخی تفصیلات از جمله در نحوه رسیدن به حکومت دلخواه و نیز در شیوه‌های تطبیق شریعت کم و بیش با هم اختلاف نظر دارند. آغاز این جریان فکری را می‌توان با تأسیس جمعیت اخوان المسلمین توسط حسن‌البنّا ذکر کرد.

زمانی که حسن‌البنّا جنبش خود را بنیان نهاد، افکار سیاسی اسلام بین اندیشه‌های سه مکتب در نوسان بود:

۱. عناصر محافظه‌کار الازهر یا سنت‌گرایان که هرگونه سازش یا نوسازی جامعه و دگرگونی دین و مذهب را رد می‌کردند.



۲. حامیان نوسازی یا شاگردان عبده که هدفشان جامعه‌ای بود که دین و سیاست از هم جدا باشد، اما در آن به احکام اسلام عمل شود.

۳. اصلاح‌طلبان پیرو رشیدرضا که خواستار بازگشت به عقاید و اعمال اولین نسل از احکام اسلامی بودند که در این میان حسن البنا به مکتب سوم تمایل داشت. این برداشت او در واقع واکنش شکست نظام سیاسی غرب‌گرای مصر (ناشی از قانون اساسی ۱۹۲۳مصر) برای رهنیدن این کشور از چنگال بریتانیا بود.^۱

پس از حسن البنا، سید قطب در بستر جریان احیای اندیشه دینی سر برآورد و جریان احیاگر متأثر از وی به دین نگاه حداکثری و ایدئولوژیک مبتنی بر ستیز و نفی دیگری یافت و با ارایه تفسیری از قواعد فقهی نظیر: «نفی اکراه» در عمل، اجبار دیگران به پذیرش اسلام را شرعاً مجاز، بلکه واجب خواند. به این ترتیب به آزادی مذهب به ویژه آزادی ادیان غیر توحیدی اعتقادی نداشت. هدف جریان احیاگر از جهاد، نابودی تمامی اشکال کفر بوده و از این رو به جهاد ابتدایی قایل است؛ در حالی که سایر جریان‌ها هدف از جهاد را دفع تجاوز دشمن می‌دانند و به جهاد دفاعی معتقدند.

جریان احیاگر با خودبسندگی اسلام در تمامی زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی معتقد است و دستاوردهای بشری در این حوزه‌ها را مظاهر کفر و گمراهی تلقی می‌کند و دموکراسی و آزادی به مفهوم جدید را یکی از مظاهر کفر و عصیان بشر امروز در برابر خداوند می‌داند و به نوعی حکومت اقتدارگرا معتقد است؛ در حالی که جریان اصلاح‌گرا و اسلام سیاسی به سازگاری و جوهری از دموکراسی و آزادی به مفهوم جدید با موازین اسلامی معتقدند. جریان احیاگر با دموکراسی بدبین است و حکومت ایدئولوژیک فردی یا جمعی اقتدارگرا و توده‌گرا را حکومت طراز اسلام می‌داند. توده‌گرایی و حرکت جنبشی از وجوه اصلی جریان احیاگر است و این تمایز آن با جریان اسلام‌گرای سنتی است. جریان احیاگر عموماً به آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و نهادها و تشکل‌های مدنی و سیاسی اعتقادی ندارد و وجود این نهادها را مخل وحدت جامعه می‌داند و در عوض به رابطه مستقیم میان حکومت و جامعه باور دارد.^۲

جریان احیاگرای اسلامی به سه گروه تقسیم می‌شود: ۱. جریان‌هایی که حکومت اسلامی را با مفاهیمی چون حقوق بشر و دموکراسی مانع‌الجمع می‌بینند و برداشت‌های تندروانه و انقلابی مشرب از اصول اسلامی ارایه می‌کنند که آنها

۱. بهمن آقایی و خسرو صفوی، *آخوان المسلمین*، تهران، رسام، ۱۳۶۵، ص ۱۹-۱۸.

۲. محسن آرمین، *جریان‌های تفسیری معاصر و مسئله آزادی*، تهران، نی، ۱۳۸۸.



اسلام‌گرایان سیاسی بر خلاف بنیادگرایان و سنت‌گرایان، مدرنیته را به طور کامل نفی نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند تا اسلام را با جامعه مدرن سازگار نشان دهند. البته ایشان جنبه‌های سکولار تمدن غرب را نفی کرده و مشکلات جامعه‌های معاصر را به دوری از دین و معنویت نسبت داده و راه‌هایی از آنها را توسل به ارزش‌های دینی و بازگشت به اسلام می‌دانند.

را «اسلام‌گرایان مبارز» می‌خوانند و در این میان به نام‌هایی چون سیدقطب، صالح سریه و شیخ عبدالرحمن اشاره می‌شود؛ ۲. گفتمان‌ها و جریان‌هایی که میانه‌رو محسوب می‌شوند و برداشت‌های محافظه‌کارانه‌تری از اصول اسلامی‌ارایه می‌کنند و در عین حال، در پی به روز کردن و به اجرا گذاردن ارزش‌ها و اصول اسلامی هستند که ایشان را اسلام‌گرایان غیرمبارز می‌خوانند. ایشان میان مبانی اسلام و مفاهیمی چون دموکراسی، مشارکت مردمی و... قایل به تعارض نیستند. شخصیت‌هایی چون حسن البنا، تقی‌الدین نبهانی، منیر شفیق، حسن الترابی و راشد الغنوشی در این گروه جای می‌گیرند.

هر دو گروه فوق‌الذکر خود را جهادگر می‌دانند، در حالی که گروه اول بر از میان برداشتن چالش‌های غیربومی تأکید می‌کند و گروه دوم حوزه جهاد و فعالیت را در تمدن‌سازی و حتی در دولت‌سازی جدید، در قالب تعلیمات اسلامی، خلاصه می‌کند.

گروه سوم، جریان اسلام سلفی است که از سویی تنها به ظواهر نصوص فقهی پرداخته و راه هرگونه اجتهادی فراتر از فتاوی‌احمدبن حنبل و ابن تیمیه را در عمل سد نموده و از سوی دیگر با تمامی رویکردهای انقلابی و مبارزه علیه طاغوت (اعم از استبداد داخلی یا استعمار و سلطه خارجی) به مخالفت برخاسته و مبارزان و انقلابیون را خروج‌کنندگان از دین خطاب می‌کند.

در این جریان با سه گروه: اسلام‌گرایان مبارز (غیر حزبی) مثل سیدقطب و دیگران، اسلام‌گرایان مبارز حزبی مثل اخوان المسلمین و جریان‌های هم‌سو و اسلام‌گرایان وهابی سروکار داریم که هر گروه طیف وسیعی از جریان‌های سلفی‌گری جهان اسلام را رهبری می‌کنند.

ج. جریان اسلام سیاسی

ابتدا باید گفت جعل واژه و اصطلاح «اسلام سیاسی» و کاربرد آن چندان صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا پذیرش این واژه بدین معنی است که اسلام دارای دو گرایش سیاسی و غیر سیاسی است در حالی که اصولاً اسلام نگرشی است به هستی و راه و روشی است برای زندگی و در این راستا مجموعه‌ای از ارزش‌ها و اصول را در جنبه‌های مختلف زندگی

اعم از سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و غیره پی‌ریزی کرده است؛ به طوری که برای یک مسلمان واقعی غیرممکن است به بعضی از تعالیم اسلام ایمان داشته و نسبت به بعضی دیگر بی‌توجه باشد (نومن بیعض و نکفر بیعض) و در نتیجه به حضور اسلام در بعضی از جنبه‌های زندگی‌اش رضایت دهد، ولی از حضور آن در جنبه‌های دیگر ممانعت کرده یا آن را کاملاً انکار نماید. اگر چه ممکن است در اولویت‌بندی و ترتیب این جنبه‌ها، با توجه به مقتضای شرایط اختلاف نظر وجود داشته باشد اما با وجود بدیهی بودن این حقیقت، در اثر تبلیغات یک‌سویه، اصطلاح «اسلام سیاسی» به گفتار و نوشته‌های مسلمین راه یافته، تا جایی که مانند هر اشتباه شایع دیگری به کار می‌رود.

بر این اساس، اصطلاح اسلام سیاسی، اصطلاحی جدید است که در برابر اسلام سنتی پدید آمده و به دنیای مدرن تعلق دارد.^۱ در واقع، از آن جایی که بازنمایی هویت مدرن در جهان اسلام در چهره گفتمان کمالیسم ظهور یافته و کمالیسم متأثر از مدرنیسم غربی، تلقی و تفسیر سیاسی از اسلام را سرکوب نموده و به حاشیه رانده است، جریان فکری که به مقابله با گفتمان کمالیسم پرداخت عموماً با عنوان اسلام سیاسی بازتعریف شد. به گفته بابی سعید گفتمان اسلام سیاسی به دلیل برخورداری از اعتبار و قابلیت دسترسی در جوامع اسلامی توانست مجدداً خود را مطرح و مسلط سازد، زیرا دیگر بدیل‌های اسلام سیاسی نظیر جریان‌های سوسیالیستی و لیبرالیستی فاقد ویژگی‌های مزبور بودند. بر این اساس، اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار داد و اسلام را به یک دال برتر تبدیل نمود.^۲ بابی سعید معتقد است که مفهوم اسلام سیاسی بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان‌های سیاسی اسلامی به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. بنابراین اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به حساب آورد که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است.

مراد از «اسلام سیاسی» در اینجا صرفاً به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های خاص «سیاسی» اسلام که از دل متن مقدس اسلام و نیز کتب روایی و حدیثی آن استخراج شده است نمی‌باشد و نیز صرفاً مدل‌ها و سازوکارهایی برای حاکمیت سیاسی اسلام را شامل نمی‌شود، بلکه معنایی فراخ‌تر و دایره‌ای گسترده‌تر دارد که البته بی‌تردید مؤلفه‌هایی از این دست را نیز دارا می‌باشد. به عبارت دیگر، «اسلام

۱. غلامرضا بهروز لک، «اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی معاصر»، همان.

۲. بابی سعید، هر اس بنیادین / اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه: غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۲۰.



جریان اسلام ولایتی - فقهاتی به رهبری روحانیت شیعی به ویژه امام خمینی (ره) در مقابل راه‌حل‌های سیاسی مبارزه علیه رژیم مستبد شاه، به فعالیت‌های فکری - فرهنگی روی آورد و با اهتمام به تربیت و آموزش مردم، به دنبال ایجاد تحولی اساسی‌تر در جامعه رفت. مبنای فلسفی تفکر این جریان آن بود که برای ایجاد تحول در جامعه و تغییرهای مطلوب در حکومت، نمی‌توان به تغییرات روبنایی سیاسی دل‌خوش کرد؛ بلکه باید انسان و جامعه را از درون متحول نمود و از نو ساخت تا جامعه به‌طور اساسی اصلاح شود.

سیاسی» در معنای موسع آن می‌تواند شامل بخش‌هایی از جریان احیاء هم بشود (جریان اسلام‌گرایان حزبی)؛ با این توصیف که اسلام سیاسی ابتدا به ساکن مخالف دستاوردهای علمی و تکنولوژیک مدرنیته نیست و پیشرفت و گسترش علوم و فنون را میراثی بشری می‌داند. در حالی که جریان احیاء به ویژه نحله مبارزه‌جو و غیرحزبی‌اش با رویکردی جهادی و تعریف متضاد مرزهای دارالاسلام و دارالکفر، هر گونه مراوده و تعامل با غرب و مدرنیته را نفی کرده و به مقابله با آن برمی‌خیزد.

مبانی و مؤلفه‌های اسلام سیاسی

۱. اعتقاد به ابعاد فراگیر دین: در اسلام سیاسی، دین فقط یک اعتقاد نیست، بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه حیات آدمی را در بر می‌گیرد.^۱
۲. اعتقاد به جداناپذیری دین از سیاست: اسلام سیاسی بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است اسلام از نظریه‌ای جامع درباره دولت و سیاست برخوردار است و به دلیل تکیه بر وحی از دیگر نظریه‌های سیاسی متکی بر خرد انسانی، برتر است.^۲
۳. اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام: اسلام سیاسی از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می‌کند و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی را تنها راه‌حل بحران‌های جامعه معاصر به شمار می‌آورد و در پی ایجاد نوعی جامعه مدرن است که در کنار بهره‌گیری از دستاوردهای مثبت تمدن بشری از آسیب‌های آن به دور باشد.^۳

۱. غلامرضا بهروز لک، *جهانی‌شدن و اسلام سیاسی در ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۳۹.

۲. محمدعلی حسینی‌زاده، *اسلام سیاسی در ایران*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۶، ص ۱۷.

۳. همان، ص ۱۸.



۴. اعتقاد به استعمار غرب به عنوان عامل عقب‌ماندگی مسلمانان: اسلام‌گرایان سیاسی عقب‌ماندگی سیاسی مسلمانان را زاییده استعمار جدید غرب می‌دانند و به این وسیله با دست گذاشتن بر حساسیت‌های امت اسلام، می‌خواهند به عقب‌ماندگی مسلمانان پاسخ گویند.^۱

۵. بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی از طریق کسب قدرت سیاسی: هدف نهایی اسلام سیاسی، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه به دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌شود. هواداران اسلام سیاسی، اسلام را به مثابه یک ایدئولوژی جامع در نظر می‌گیرند که دنیا و آخرت انسان را دربر گرفته و برای همه حوزه‌های زندگی دستورها و احکامی روشن دارد.^۲

اسلام‌گرایان سیاسی بر خلاف بنیادگرایان و سنت‌گرایان، مدرنیته را به طور کامل نفی نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند تا اسلام را با جامعه مدرن سازگار نشان دهند. البته ایشان جنبه‌های سکولار تمدن غرب را نفی کرده و مشکلات جامعه‌های معاصر را به دوری از دین و معنویت نسبت داده و راه‌هایی از آنها را توسل به ارزش‌های دینی و بازگشت به اسلام می‌دانند.^۳

بر اساس این تعاریف و مؤلفه‌های فکری - سیاسی می‌توان جریان اسلام ولایتی - فقهاتی شیعی را گرایشی عمده و کلان از اسلام سیاسی دانست که به همراه جریان بلوغ‌یافته اسلام احیاءگرای حزبی، آینده جنبش‌های اسلامی را رقم می‌زنند.

جریان اسلام ولایتی - فقهاتی

جریان فکری اسلام ولایتی - فقهاتی از همان ابتدای ورود تجدد به جوامع اسلامی، از خود واکنش نشان داد و به مقابله فکری و نظری با آن پرداخت و در مقابل جریان‌های مادی و غیر مذهبی، از تمامیت و جامعیت اسلام دفاع کرد. این جریان فکری، علل عقب‌ماندگی مسلمین را نه در پیروی از ارزش‌های فرهنگی اسلام، بلکه در رها کردن آنها می‌دانست.

جریان اسلام ولایتی - فقهاتی به رهبری روحانیت شیعی به ویژه امام خمینی (ره) در مقابل راه‌حل‌های سیاسی مبارزه علیه رژیم مستبد شاه، به فعالیت‌های فکری - فرهنگی روی آورد و با اهتمام به تربیت و آموزش مردم، به دنبال ایجاد تحولی اساسی‌تر در جامعه

۱. الیویه روا، تجربه/اسلام سیاسی، همان، ص ۲۳.

۲. محمدعلی حسینی‌زاده، همان، ص ۱۷.

۳. همان، ص ۱۸.

مهم‌ترین شاخص‌ها و ویژگی‌های اصول سیاسی جریان اسلام فقهاتی عبارت‌اند از: عدم جدایی دین از سیاست، قهری بودن وجود حکومت، واجب بودن تأسیس حکومت اسلامی، مبنای قرار گرفتن حکومت اسلامی بر اساس ولایت فقیه، اتکا به حضور، آرا و مشارکت مردم در تشکیل حکومت، مبنای قرار گرفتن قانون اسلام و نیز اصولی چون تکلیف، مصلحت مردم، حفظ اسلام و دارالاسلام، دعوت و گسترش اسلام و نفی سبیل رفت. مبنای فلسفی تفکر این جریان آن بود که برای ایجاد تحول در جامعه و تغییرهای مطلوب در حکومت، نمی‌توان به تغییرات روبنایی سیاسی دل خوش کرد؛ بلکه باید انسان و جامعه را از درون متحول نمود و از نو ساخت تا جامعه به طور اساسی اصلاح شود. این نحوه تفکر به شدت ملهم از آیه شریفه «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»^۱ است که تحول درون و ساختن فرد را اساس تحول جامعه و تاریخ می‌داند. بدین لحاظ بود که جریان فکری اسلام ولایتی-فقهاتی با طرح اندیشه بازگشت به اسلام راستین، به تزکیه و تعلیم فردی و آموزش مبانی فکری و فرهنگی اسلام پرداخت.

این جریان فکری، در چهارچوب احیای اسلام، چشم‌انداز جدیدی از سیاست اسلامی ارائه می‌دهد؛ به نحوی که اسلام به روشنی در تحولات جامعه نمود می‌یابد و همین سیاست جدید اسلامی، طلیعه انقلاب اسلامی می‌شود. روحانیت شیعه، در این مقطع با پشتوانه فعالیت‌های فکری و معنوی خود و با جمع‌بندی از شرایط سیاسی، اجتماعی، داخلی و بین‌المللی، به این موضع اساسی تکیه نمود که برای اجرای احکام اسلامی و تثبیت حاکمیت اسلامی، باید همانند یک گروه سیاسی مبارزه کند و با درانداختن طرحی نو، قدرت سیاسی را مستقیماً و بالاستقلال به دست گیرد؛ به عبارت دیگر، عمل کردن در چهارچوب نظام مستقر به عنوان گروه ذی‌نفوذ، یا همکاری و شراکت با جریان‌های ملی و روشنفکری، از دستور کار خارج شد و هدف اول و آخر، کسب قدرت و تشکیل حکومت از جانب فقها قلمداد شد و با اشاعه این تفکر در جامعه و آماده شدن مردم، امام خمینی (ره) طرح نظام ایده‌آل را ارائه داد.

در این برهه هاله‌ای از ابهام و کهنگی بر چهره اسلام سایه افکنده بود. با وجود این که شاهد موج احیای اسلام و تسلط الگوهای فکری اسلامی هستیم، ولی شرایط به گونه‌ای است که بر اثر تبلیغات زیاد بیگانگان و استعمارگران، اسلام کاملاً در معرض اتهام قرار دارد و هر کس به گونه‌ای سعی دارد منکر شود که اسلام طرح و برنامه‌ای برای مسلمانان

۱. قرآن کریم، ۱۱/۱۳.



و اداره امور سیاسی و اجتماعی آن‌ها دارد؛ و همین امر است که متفکران شیعه را بر آن می‌دارد که برای رفع اتهام و اثبات جامعیت اسلام، چهره واقعی اسلام را آن گونه که هست، معرفی کنند. بر همین اساس، بحث سیاسی، از «عقب‌ماندگی» به «زوال و انحطاط» تغییر می‌یابد و بحث مهمی به نام «علل انحطاط مسلمین» در بین متفکران شیعه گشوده می‌شود که سعی دارند علل وضع رقت‌بار مسلمانان را با مطالعه و تحقیق پیدا کنند.^۱

این تصور که دین اسلام تنها در احکام عبادی و دستورات اخلاقی خلاصه می‌شود غالباً از سوی بیگانگان و عوامل داخلی آنها القا می‌شد. بدین لحاظ، امام خمینی (ره) در همان ایام، بر تمام مسلمانان و به خصوص علما و طلاب حوزه‌ها واجب می‌داند که علیه سمپاشی‌های دشمنان اسلام، به هر وسیله ممکن اقدام کنند تا بر همگان روشن شود که اسلام برای اقامه حکومتی عدل‌گستر آمده و همه قوانین و نظامات لازم را نیز دارد.^۲ ایشان با اشاره به تحریف حقایق اسلام، بین اسلام و «آن چه به عنوان اسلام» عرضه می‌شود، فرق می‌گذارند^۳ و بر علمای حوزه‌ها واجب می‌دانند که در معرفی نظامات و قوانین اسلام جدیت کنند و نگذارند که حقیقت و ماهیت اسلام مخفی بماند.

آن چه به لحاظ نظری و اندیشه‌ای مهم است و مبنای فکری انقلاب اسلامی را می‌سازد، اقدامات اساسی حضرت امام خمینی (ره) می‌باشد که موجب تحرک و پویایی نهضت و عمق اندیشه انقلاب اسلامی گردید.

۱. ایشان با تحریم تقیه که مانع مبارزه مستقیم و در عین حال دستاویز سازشکارانه بود، مهم‌ترین مانع را از سر راه مبارزه برداشت.

۲. با کشاندن مبارزه به کانون اصلی فعالیت‌های مذهبی (حوزه علمیه قم)، برای همیشه خط بطلان بر ایده جدایی دین از سیاست کشید و سنت دیرینه و تحمیلی حاکم بر حوزه علمیه قم را شکست.

۳. با متوجه کردن لبه تیز حملات خود به کانون اصلی فساد (سلطنت و شخص شاه)، به شیوه محافظه کارانه قبلی در مبارزه پایان داد.

۴. امام با حمله مستقیم به امریکا و قدرت‌های خارجی، هر نوع محافظه کاری سیاسی

۱. مرتضی مطهری، *انسان و سرنوشت*، تهران، صدرا، ۱۳۶۹، مقدمه، ص ۴-۳.

۲. امام خمینی (ره)، *شئون و اختیارات ولی فقیه*، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹، ص ۲۰-۱۹.

۳. امام خمینی (ره)، *ولایت فقیه و جهاد/کبر*، تهران، فقیه، چاپ اول، بی تا، ص ۸-۶.



را مطرود کرد و راه نفوذ و امید آنان را در دزدیدن نتایج مبارزه، بست.^۱ جریان اسلام ولایتی - فقهاتی تمام هم خود را مصروف حرکت به سمت نفی سلطنت و تأسیس یک نظام جانشین و نهایتاً کسب قدرت ساخت. با طرح حکومت اسلامی، امام این اندیشه که سلطان سایه خداست، اطاعت از سلطان، اطاعت از خداست یا این که سلطنت، موهبتی الهی است را طرد نمودند و ارزش‌هایی را که جزء قانون اساسی بود، باطل و ضد ارزش دانستند^۲ و صریحاً اعلام کردند که مواد قانون اساسی و متمم آن در مورد سلطنت و ولیعهدی، هیچ کدام از اسلام نیست و حتی ضد اسلامی بوده، ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است.^۳

این جریان فکری با طرح بازگشت به اسلام اصیل، اصلاح فکری دینی را نوعی التقاط دانست و هیچ‌گاه جریان التقاطی اصلاح طلب را تأیید نکرد؛ همین‌طور، جریان التقاطی رادیکال و راه‌حل‌های تند انقلابی را هم نپذیرفت و مبارزه فکری گسترده‌ای را با آن آغاز کرد تا خلوص ایدئولوژیک انقلاب را حفظ کند.

امام ضمن استدلال بر مبنای فقهی، اصولی و قرآنی اصل ولایت فقیه، آن را مکمل واژگونی حکومت طاغوت قرار داده، با طرح «ولایت فقیه» چهار چوب اصلی حکومت اسلامی را مشخص کرد و به مردم ارایه داد و بازبانی همه‌فهم و در عین حال مستند به آیات و اخبار متقن، ثابت نمود که احکام اسلام تعطیل‌بردار نیست و در هیچ شرایطی، حتی عصر غیبت نمی‌توان از اجرای احکام الهی سر باز زد.^۴

امام صریحاً تکلیف مردم و جامعه را روشن می‌سازند و می‌فرمایند: «ما برای این که وطن اسلام را از تصرف و نفوذ استعمارگران و دولت‌های دست‌نشانده آنها خارج سازیم، راهی نداریم جز این که تشکیل حکومت اسلامی بدهیم.»^۵ این طرح ایده‌آل، ضمن داشتن مشروعیت مکتبی، مقبولیت مردمی و پایگاه اجتماعی، طرحی برای زندگی در عصر جدید است و در واقع پاسخی به مسائل و مشکلات عصر جدید بوده و یک نظام عصری نوین است و از آن جایی که احکام الهی مانند سایر قوانین، نیاز به ضمانت اجرایی دارد و عامل اجرای آن در عصر غیبت، برابر روایات شیعه، باید فقیه عادل باشد، از این پس، نیروهای انقلابی دارای هدف روشن و بزرگی شدند؛ هدف تنها برای مبارزه با ظلم و

۱. منوچهر محمدی، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۲. همان، ص ۱۲۶.

۳. امام خمینی (ره)، همان، ص ۱۱-۱۰.

۴. منوچهر محمدی، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، همان، ص ۱۲۷.

۵. امام خمینی (ره)، *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، همان، ص ۳۶-۳۵.



بر انداختن نظام ستم‌شاهی تلقی نمی‌شد بلکه بر اندازی رژیم ستم‌شاهی برای برقراری نظام و جامعه آرمانی است، ایجاد حکومت اسلامی مبتنی بر آموزه‌های شیعی، که رهبر آن «ولی فقیه» است.

امام خمینی اسلام و دین را عین سیاست می‌دانست و دخالت مسلمانان در سر نوشت سیاسی و اجتماعی خویش را یک تکلیف الهی می‌شمرد و این عقیده‌ای بود که امواج انفجاری آن، بنیان رژیم‌های غیر دینی حاکم بر کشورهای اسلامی را همچون رژیم شاه در ایران متزلزل می‌ساخت و منافع سرشار غرب در این بلاد را به شدت به مخاطره می‌افکند.

مهم‌ترین شاخص‌ها و ویژگی‌های اصول سیاسی جریان اسلام فقهاتی عبارت‌اند از: عدم جدایی دین از سیاست، قهری بودن وجود حکومت، واجب بودن تأسیس حکومت اسلامی، مبنا قرار گرفتن حکومت اسلامی بر اساس ولایت فقیه، اتکا به حضور، آرا و مشارکت مردم در تشکیل حکومت، مبنا قرار گرفتن قانون اسلام و نیز اصولی چون تکلیف، مصلحت مردم، حفظ اسلام و دارالاسلام، دعوت و گسترش اسلام و نفی سبیل. با دسته‌بندی فوق به نظر می‌رسد از یک سو دیدگاه رضوان السید مبنی بر این که اسلام سیاسی از درون جریان احیاء گرا رخ نموده و به تعبیری در کشاکش تجدد (مؤلفه محوری اسلام اصلاح‌گرا) و هویت (مؤلفه محوری اسلام احیاء گرا) دست و پا می‌زند چندان صحیح به نظر نمی‌رسد و از دیگر سو اسلام سیاسی بر خلاف اعتقاد نویسندگان، نه به خاطر مقابله نظام‌های سیاسی حاکم با آن^۱ یا دستیابی و هدف قرار دادن مسند قدرت، بلکه به دلیل داشتن مکتبی کاملاً سیاسی و مبتنی بر آموزه‌های وحیانی و دینی و همچنین به دلیل مقابله جدی و خستگی‌ناپذیر با گفتمان کمالیسم و جریان‌های سکولار بالعب اسلامی به این نام خوانده می‌شود.

همچنین به نظر می‌رسد دل‌مشغولی و علقه نویسنده بر کارآمدی و بازسازی جریان اسلام اصلاح‌گراست که مانع دیدن و دقت نظر بر جریان اسلام ولایتی - فقهاتی شیعی گردیده است.

آینده جنبش‌های اسلامی در سایه انقلاب اسلامی ایران

تحولات فکری - سیاسی جنبش‌های اسلامی معاصر را می‌توان بر اساس وجوه مشترک و عوامل هم‌گرایی آنها با انقلاب اسلامی ایران به سمت وحدت و رویکردی منعطف در

۱. رضوان السید، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، همان، ص ۳۲.

اسلام احیاگرا در بین اهل تسنن، امروزه به جریان‌ها و نیروهایی گفته می‌شود که وجه ظاهری دین، یعنی جنبه احکام شرعی را، برجسته‌تر از دیگر ابعاد، به ویژه بعد اخلاقی، آن می‌دانند و از همین رو عمل به شریعت را که به دست نظام سیاسی حاکم امکان‌پذیر است، مهم‌ترین وجه مسلمانی می‌شمارند و همزمان تأسیس چنین نظامی را سرآغاز حل مهم‌ترین مشکلات جوامع اسلامی قلمداد می‌کنند

حوزه اندیشه سیاسی ارزیابی نمود. انقلاب اسلامی ایران، گرچه یک انقلاب شیعی است، ولی همانند هر جنبش اسلامی دیگر، مبتنی بر وحدانیت خداوند، رسالت پیامبر اکرم (ص)، ایمان به معاد و اعجاز قرآن است. فلذا اولین عامل هم‌گرایی را می‌توان اصول اعتقادی واحد این جریان‌ها عنوان نمود. دومین عامل وحدت در بین جریان‌های مختلف اسلامی خصوصاً اسلام سیاسی و جریان اسلام ولایتی-فقهاتی را می‌توان وجود دشمن مشترک قلمداد کرد. از سویی انقلاب اسلامی با طرح شعار «نه شرقی و نه غربی» علم

مبارزه را علیه دشمن مشترک جهان اسلام که همان استکبار جهانی به سرکردگی امریکا (شیطان بزرگ) و اسرائیل (غده سرطانی) است و کیان اسلام را تهدید می‌کند، به دوش گرفته و از سوی دیگر جریان اسلام سیاسی و اسلام احیاگرا خصوصاً با مشی سیاسی جهادی سیدقطب و همفکرانش به مقابله جدی با استعمار و سلطه غرب در جهت احیای هویت دینی قد علم نموده است. همچنین آزادی سرزمین‌های اشغالی و رفع فتنه صهیونیسم به آرمان تمامی گروه‌های اسلامی با رویکردهای مختلف تبدیل گردیده است. در این راستا الهام‌گیری از آموزه‌های شهادت طلبانه فرهنگ عاشورا در بین گروه‌های مقاومت اسلامی نظیر حزب الله، حماس و جهاد اسلامی، مثال زدنی است. سومین وجه اشتراک انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی معاصر، دستیابی به اهداف متعالی اسلامی و رفع ظلم و سرنگونی طاغوت و اجرای احکام اسلام و استقرار حکومت اسلامی در جامعه مسلمانان بر پایه مشروعیت دینی و رضایت و مقبولیت مردم می‌باشد.

البته در این آرمان مشترک جنبش‌های اسلامی طیف وسیعی را در بر می‌گیرند که عموماً در ساحت اجمال با هم اتفاق نظر دارند؛ به نحوی که برخی به عمل به احکام اسلام رضایت داده، برخی دیگر بدون تأکید بر ساختار حکومت دینی به برپایی حکومت مستقل قانع شده، اما برخی نیز به دنبال حکومت اسلامی با تمام ابعاد وجودی آن هستند. در این راستا اسلام به عنوان خط مشی مبارزه توسط انقلاب اسلامی طرح شد و بر ناتوانی مارکسیسم، لیبرالیسم و ناسیونالیسم در اداره و هدایت مسلمانان مهر



تأیید زد و به عنوان تنها راه حل برای زندگی سیاسی مسلمین مطرح گردید. اما آن چه مانع اساسی در تحقق وحدت و هم‌گرایی اسلامی می‌شود، ورود به عرصه تفصیل و بسط اندیشه در ساحت عمل است. اگر چه می‌توان به برخی از عوامل اختلافی نظیر اختلافات مذهبی و دودستگی تشیع - تسنن که همواره نیز از سوی استعمار و استبداد با تئوری‌های سیاسی چون هلال شیعی تحریک می‌شود، جدال بین عرب و عجم، که پیشینه‌ای به قدمت پیدایش اسلام دارد و همچنین القاءات دشمنان و تلقی بیمناک حکام محلی از صدور انقلاب اسلامی به منظور براندازی نظام‌های سیاسی، اشاره کرد. در مجموع به رغم همه دشواری‌هایی که برای برقراری روابط میان جریان اسلام ولایتی - فقهاتی و جریان‌های اسلام‌گرای معاصر و تأثیرپذیری متقابل آن دو وجود دارد، وجود وجوه مشترک باعث ایجاد موج جدیدی از بیداری اسلامی در کشورهای جهان اسلام گردیده است.^۱

نتیجه‌گیری

مسلم است پس از شکست اردوگاه کمونیسم و فروپاشی شوروی و روشن شدن ماهیت امپریالیسم امریکا در حمایت همه‌جانبه از رژیم صهیونیستی و همچنین رژیم‌های مستبد منطقه، دوران شیفتگی در برابر غرب و غرب‌گرایی به پایان رسیده است و آن چه در برابر تمدن غرب به عنوان مکتبی پویا و درس‌آموخته از شکست‌های قبلی قد علم نموده، بازگشت مجدد به اسلام همراه با رویکردی مجتهدانه به آموزه‌های اسلام، دوری از هرگونه ارتجاع فکری دینی (سلفی‌گری) و وحدت مسلمین حول محور قرآن و پیامبر (ص) است.

در این راستا به نظر می‌رسد پس از تحولات رخ داده در عرصه جهانی و گسترش بیداری اسلامی در جهان اسلام اندیشه‌های تشیع و تسنن پیرامون حکومت اسلامی به نقاط مشترک بسیاری رسیده است؛ از سویی شیعیان، حکومت اسلامی ساخته‌شده بر پایه فقهات اسلامی را که در آن علمای اسلام بر قانون‌گذاری، اجرا و قضاوت مطابق با احکام اسلام، اشراف دارند، به عنوان حکومت مشروع در عصر غیبت امام معصوم مطرح می‌کنند و حکومت حاکمان جائر را حاکمیت طاغوت می‌خوانند و راه هر گونه استیلای فکری، سیاسی، فرهنگی و نظامی بیگانگان را بر اساس قاعده نفی سبیل سد می‌کنند

۱. برای مطالعه بیشتر رک: مرتضی شیرودی، «تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر جنبش‌های سیاسی معاصر»، کیهان، ۱۳۸۶/۱۱/۱۷.

و از سوی دیگر در اندیشه افرادی چون مودودی، اسلام ناسخ آیین‌های پیش و پس از خود و مسلط بر همه آنهاست (پذیرش قاعده نفی سیل)؛ یا در اندیشه سید قطب، ایده «حاکمیت الله» و نفی «حاکمیت طاغوت» مطرح می‌باشد؛ یا در اندیشه رشید رضا، «اجتهاد» وسیله‌ای است برای حفظ دین و احیای شریعت اسلامی و رئیس حکومت بر اساس مهارت‌های فقهی و میزان آشنایی و معرفت به معارف و علوم قرآن ممتاز می‌شود؛ که در سطح اجمال بین آنها شباهت‌های بسیاری وجود دارد. در چنین شرایطی یعنی در شرایط بازگشت به اسلام و احیای حکومت فراگیر اسلامی و رویکرد به نظامی امتی، فرقه‌گرایی در برابر اسلامی واحد، رنگ می‌بازد و ملی‌گرایی به نفع یکپارچگی اسلامی کنار گذاشته می‌شود.

نزدیکی مواضع دو فرقه اصلی اسلام یعنی تشیع و تسنن پس از پیروزی اسلام‌گرایانه مردم ایران در سال ۱۳۵۷، بیشتر خود را نمایان ساخت. این انقلاب حرکتی بود اصیل و فراگیر، میان همه توده‌های مردم و طبقات اجتماع، با رویکردی اجتهادی به احکام فقه اسلامی و به رهبری مرجعیت شیعی؛ انقلابی منادی وحدت امت اسلام و عزمی راسخ بر تأسیس حکومت اسلامی؛ انقلابی که پس از به ثمر رسیدن، به حمایت و همکاری با سازمان‌ها و جنبش‌های آزادی‌بخش جهان اسلام پرداخت.