

اسلام سیاسی: زمینه‌ها و پیشگامان

منصور انصاری^۱

چکیده: اسلام سیاسی به عنوان یکی از مهمترین جریان‌های سیاسی تأثیرات مهمی بر سراسر جهان و به ویژه کشورهای اسلامی داشته است. در این مقاله نویسنده تلاش می‌کند تا با بررسی زمینه‌های پیدایش مفهوم اسلام سیاسی به عنوان مقوله‌ای مفهومی به بررسی آرا و اندیشه‌های سه متفکر تأثیرگذار در این حوزه بپردازد. البته این به معنای تأکید بر همسانی اندیشه‌های این سه متفکر نیست بلکه تلاشی است برای نشان دادن برخی از وجوه اولیه‌ای که امکان نظری و عملی اسلام سیاسی را فراهم کردند.

کلیدواژه‌گان: اسلام سیاسی، امام خمینی (ره)، سید قطب، ابوالعلاء مودودی.

مقدمه

اصطلاح «اسلام سیاسی» مفهوم نسبتاً متأخری است که عمدتاً از سوی محققان غربی برای توصیف وضعیت جاری در جهان اسلام بکار گرفته شده است. جان اسپوزیتو مفهوم اسلام سیاسی را در عامترین شکل آن، یعنی «احیا یا تجدید حیات مذهبی در زندگی خصوصی و عمومی» تعریف می‌کند (اسپوزیتو ۱۹۹۱). اسلام، علاوه بر بعد معنوی و روحانی، به عنوان بدیلی برای ناتوانی ایدئولوژی‌هایی مانند ناسیونالیسم، سرمایه داری و سوسیالیسم ظاهر شده است. نمادها، کنشگران و سازمان‌های اسلام به منبع مشروعیت و اقتدار، بسیج و منبع فعالیت سیاسی و اجتماعی تبدیل شده‌اند. حکومت‌های افغانستان، مصر، ایران، لیبی، مالزی، پاکستان، عربستان سعودی و سودان برای افزایش مشروعیت و بسیج عمومی و کسب حمایت مردمی به منابع اسلام متوسل شده‌اند.

۱. عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

e-mail: Ansari2732@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۵/۱۱/۷ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۵/۱۱/۲۳ مورد تأیید قرار گرفت.

مفهوم اسلام سیاسی توسط بسیاری از پژوهشگران سیاسی برای درک چنین تحولی ابداع شده است؛ ولی به زعم بسیاری از این پژوهشگران هر چند این مفهوم نو و تازه است ولی به لحاظ محتوا تاریخ و پیشینه آن به خود اسلام و صدر آن باز می‌گردد. به این معنا اگر اسلام سیاسی را در عام‌ترین معنا به کار گیریم منظور از آن این است که اسلام همان‌گونه که برای زندگی و حیات فردی دارای دستگاه مفهومی و عملی است، به همین‌سان برای زندگی عمومی و اجتماعی نیز دستوراتی وضع کرده است که این زندگی عمومی مسلماً شامل زندگی و حیات سیاسی آنان نیز می‌شود. نزیه ایوبی در کتاب *اسلام سیاسی، دین و سیاست* بر این باور است که اسلام سیاسی دکترین یا نهضتی است که اعتقاد دارد اسلام دارای نظریه‌ای مربوط به سیاست و حکومت است. در واقع، اسلام سیاسی قدمت و سابقه‌ای به درازای تاریخ اسلام دارد و بنیانگذار آن شارع مقدس است که نیت و اهداف خود را توسط وحی بر قلب پیامبر مکرم اسلام (ص) نازل کرده است. به نظر وی اسلام سیاسی تنها یکی از دهها بیانیه‌های روشنفکرانه و سیاسی مربوط به ارتباط بین دین و سیاست ارائه می‌کند. به این معنا، اگرچه دین و سیاست (اسلام سیاسی) به مثابه نظریه جدیدی است که عمدتاً پس از جنگ جهانی اول مطرح و رایج شد، ولی در واقع ریشه در منابع سنتی و گذشته دارد (ایوبی ۱۹۹۱). همانطور که اشاره شد مفهوم مناسب اسلام سیاسی در واقع برای درک بسیاری از تحولات در دنیای اسلام وضع شده است. هر چند که در خصوص نقاط عطف تاریخی برای شکل‌گیری چنین پدیده‌ای اختلاف نظرهایی هم وجود دارد. برای مثال مایکل فیشر فروپاشی حکومت پهلوی و استقرار جمهوری اسلامی در ایران، شورش آرمان‌خواهانه هزاره‌ای در کاتو (شمال نیجریه)، ترور نافرجام پاپ، فعالیت‌های اخوان المسلمین در مصر، ترور سادات و تصرف مسجد اعظم (مسجد الحرام) توسط مخالفان ضد سعودی را از مظاهر اسلام سیاسی ذکر می‌کند (فیشر ۱۹۹۲: ۱۰۱). پی. جی. واتیکوتیس از تجدید حیات اسلام به عنوان عاملی برای درک و تبیین انقلاب اسلامی ایران، مقاومت قبیله‌ای افغان‌ها در برابر تجاوز شوروی به این کشور و اشغال آن و تأسیس رژیم ضیاء الحق در پاکستان صحبت می‌کند (الکساندر ۱۹۸۱). جان اسپوزیتو فهرست کامل‌تری از وقایع، که می‌توان از آنها به عنوان نقطه عزیمتی به سوی تفسیر و قرائت جدیدی از مذهب و نقش آن در سیاست یاد کرد، در اختیار ما قرار می‌دهد:

جنگ اعراب و اسرائیل یا جنگ مشهور به جنگ شش روزه که در این

جنگ اسرائیل ارتش‌های متحد اعراب شامل مصر، اردن و سوریه را

شکست داد و اورشلیم شرقی، غزه، سینا را اشغال و به تصرف خود در آورد و به این ترتیب مسأله رهایی اورشلیم و فلسطین را به مسأله اسلام فراموشی تبدیل کرد.

جنگ داخلی پاکستان - بنگلادش (۱۹۷۲-۱۹۷۱) که جنگ ناتوانی ناسیونالیسم اسلام را به صدا درآورد.

جنگ داخلی لبنان (۱۹۹۰-۱۹۷۵) که به توزیع غیر منصفانه قدرت سیاسی و اقتصادی بین مسیحیان و مسلمانان منجر شد و از دل آن گروه شیعی عمده، یعنی عمل و سپس حزب الله سربرآورد.

انقلاب اسلامی ایران (۱۹۷۹-۱۹۷۸) حادثه بسیار بزرگی که پیامدهای جهانی برای جهان اسلام و غرب داشت.

منافعه اعراب - اسرائیل که منجر به ظهور جنبش‌های اسلام‌گرایی مانند حماس و جهاد اسلام شد و از دل آن نهضت مشهور به انتفاضه سربرآورد (اسپوزیتو ۲۰۰۰: ۴۹).

دلایل پیدایش گفتمان اسلام سیاسی

در این بخش به اختصار به مهمترین دلایل پیدایش روند و فرایند جدیدی که به اسلام سیاسی مشهور شده است، می‌پردازیم. برخی از نویسندگان مانند هرایی دکمچیان اساساً به زمینه‌های روانی چنین پدیده‌ای پرداخته‌اند که این زمینه روانی عمدتاً در واکنش به مجموعه‌ای از تحولات سیاسی و اجتماعی بزرگ‌تر رخ داده‌اند (دکمچیان ۱۳۷۹). یا رضوان السید در کتاب مختصر ولی جالب توجه خود با عنوان *اسلام سیاسی معاصر: در کشاکش هویت و تجدد*، مسأله اسلام سیاسی را به عنوان نوعی خودآگاهی در جامعه مسلمانان در جهان توصیف می‌کند (السید ۱۳۸۳). بایبی سعید نیز در کتاب *هراس بنیادین: اروپا مداری و ظهور اسلام‌گرایی*، عمدتاً بر مسأله استعمار و گسترش و نفوذ فرهنگ تجدد به عنوان دلیل اصلی اسلام سیاسی تأکید می‌کند (سعید ۱۳۷۹). همین تأکید را می‌توان در کتاب مجموعه‌ای از مقالات گردآوری شده با عنوان *اسلام و مدرنیته* یافت که رویارویی جوامع اسلامی با پدیده مدرنیته را به مثابه دلیل اصلی تلاش برای صورت‌بندی گفتمانی جدید با عنوان اسلام سیاسی معرفی می‌کند (کوپر و دیگران ۱۳۸۰). در زیر به اختصار به مهمترین زمینه‌های پیدایش گفتمان اسلام سیاسی می‌پردازیم:

۱. رویارویی با مدرنیته

چنانکه بابت سعید به زیرکی اشاره می‌کند ترجیح بند ثابت در تبیین ظهور اسلام سیاسی در دنیای اسلام مسأله مدرنیته بوده است. اکثر مطالعاتی که تاکنون در خصوص ظهور اسلام سیاسی مطرح شده بر این بعد تأکید کرده‌اند (عجمی ۱۹۸۱). مدرنیته به مثابه گفتمانی مذهب ستیز تلقی شده است که به طور طبیعی منجر به واکنش‌های حقیقت‌محورانه مذاهب شده است. به این معنا از برخی از انواع خیزش‌های مذهبی با عنوان بنیادگرایی مذهبی مسیحی، یهودی و اسلامی صحبت می‌کنند. مدرنیته با تأکید بر خرد خود بنیاد که نیاز به هیچ مرجع و منبع متافیزیکی ندارد عملاً راه خود را از هر نوع وابستگی به مذهب به مثابه منبع و مرجع متافیزیکی گسسته است. دلیل اصلی برای چنین استدلالی این است که تا قبل از رویارویی جهان اسلام با غرب و مدرنیته، اساساً با نوعی اسلام سنتی سروکار داریم که با همان آموزه‌های خود تلاش می‌کند تا جامعه مؤمنان را به سمت رستگاری هدایت کند. دقیقاً پس از این رویارویی است که اسلام به مثابه نوعی ایدئولوژی ظاهر می‌شود که به مثابه سلاح عمل می‌کند. اسلام سیاسی در حقیقت روش و اسلوبی برای دفاع از هویت اسلامی گذشته است که به شدت در معرض تهاجم و به اعتباری زوال قرار گرفته است. ترس از، از بین رفتن هویت اساس چنین جنبش‌هایی را در تمامی مذاهب تشکیل داده است. گیل سنان و فواد عجمی در بحث خود از پیدایش اسلام خواهی بر روند فرسایش هویت فرهنگی تأکید می‌کنند (عجمی ۱۹۸۱). این فرایند در میانه سده نوزدهم میلادی تقریباً در اکثر مناطق دسترس‌پذیر جهان اسلام رخ داد. در واکنش به ظهور و تهاجم گسترده مدرنیته به جهان اسلام عمدتاً سه واکنش صورت گرفت: اول برخی از مسلمانان که می‌توان آنان را روشنفکران تجددخواه نامید بر این باور بودند که چاره‌ای جز قبول و پذیرش غرب و آموزه‌های آن وجود ندارد و بهتر این است که غرب را با تمام لوازم آن در آغوش گیریم. این همان جریان است که در ایران و در بسیاری از کشورها، اسلام با عنوان مانوس غرب‌گرایی برچسب خورده است. دومین جریان معتقد بود که اسلام اساساً دین پیشرفت و ترقی است و بسیاری از آموزه‌های غربی را می‌توان در سنت اسلام یافت و تنها راه این است که به سنت مراجعه کنیم و با بازخوانی دوباره ریشه‌های تجدد را در آن بیابیم. این جریان در ادبیات سیاسی با عنوان مشهور روشنفکران دینی معروف شده است. روشنفکران دینی با مراجعه به آثار و بقایای سنت اسلام تلاش می‌کردند تا اسلام را با تجدد سازگار نمایند. به نظر رضوان السیدی:

در این جریان، معنای تسلیم به تمدن و پیشرفت و غلبه غرب و تلاش برای یادگیری و تقلید از غرب، به معنای نادیده گرفتن اسلام و فرهنگ اسلام نبوده بلکه این کارها تلاشی برای ایجاد هم سازی میان ارزش های اساسی اسلام و ارزش های اساسی تمدن جدید بود. در زمینه سیاست و نظام حکومتی، تلاشی برای نشان دادن تشابه بین شورای اسلام و دموکراسی غربی انجام شد. در زمینه علوم محض هم بر شکوفایی علمی مسلمانان در قرن های پیرامون و میزان استفاده اروپا از شکوفایی علمی جوامع اسلامی در قرون وسطی، تأکید می شد. با این چند و چون، چهره ای که از اسلام ارائه می شد چنین بود که این دین دارای، نظام اخلاقی روشن و شفاف است که بر منظومه های اخلاقی متعفن غربی، امتیاز دارد (السید ۱۳۸۳: ۱۶).

در این سعی و جهد، نواندیشان یا روشنفکران غربی به سراغ سنت اسلام رفتند و ریشه های بسیاری از عناصر مدرنیته را در آن بر ملا کردند. برای مثال، در ایران سنت فکری که از نائینی شروع شده و تا بازرگان ادامه یافت، تلاش برای انکشاف عناصر اصلی اسلام در انطباق با غرب بوده است. بازرگان در بسیاری از آثار خود تلاش کرد تا مفهوم علم و عقل گرایی را در متون اسلام به ویژه قرآن بازیابی کند و عناوین کتاب های وی به خوبی مؤید این مسأله است.

سومین جریان که در واکنش به مسأله مدرنیته رخ داد بازگشت به سنت اصلی اسلام به دور از هرگونه وسوسه برای انطباق آن با آموزه های بشری مدرنیته است. این گرایش که در ادبیات با نام غرب ستیز یا تجددستیز مشهور شده است، بر این باور تأکید می کند که اسلام اساساً صورت بندی الهی است که نمی توان آن را با صورت بندی های مادی و ماتریالیستی مقایسه کرد. این جریان که تاریخ طولانی را پشت سر گذاشته در آثار کسانی تبلور یافته که به اسلام گرا یا به تعبیر غربی ها بنیادگرا - که بار منفی نیز دارد - مشهور شده است. ابوالاعلی مودودی در دهه چهل سیلادی به صراحت اعلام کرد که اسلام دینی متمایز، فراگیر و ناسخ شریعت هاست و در میان تمدن ها یگانه است. از نظر مودودی، اسلام ناسخ آیین های پیش و پس از خود و مسلط بر همه آنهاست و دو حالت بیشتر ندارد: یا بر روی زمین حاکم و مسلط می شود یا اینکه در منطقه ای برتری می یابد و پایه اش را محکم می کند و آماده خیزش و گسترش می شود و حالت میانه ای ندارد. او با صراحت اعلام کرد که اسلام، دموکراسی و لیبرالیسم نیست. اسلام مشروطه خواه و یا ناسیونالیسم نیست. اسلام تنها اسلام است و مسلمانان باید تصمیم بگیرند که یا مسلمانی ناب باشند و به خدا شرک

نورزند یا از رویارو شدن با جهان بر سر اسلام و مقتضای ایمان خویش اجتناب ورزند. صدای این گفتمان در اکثر کشورهای مسلمان به صدا درآمد؛ برای مثال در ایران دوره مشروطه شیخ فضل الله نوری به صراحت اعلام کرد که اسلام دین عبودیت است و نه هیچ چیز دیگر. این جریان در تقابل با دو گفتمان دیگر را می‌توان تا وقوع انقلاب اسلامی و پس از آن دنبال کرد.

مسئله مهم این است که گرچه ریشه‌های این رویارویی به میانه‌های سده نوزدهم باز می‌گردد ولی هم‌زمان با ظهور این سه گفتمان دو عامل باعث شد که در دهه هفتاد گفتمان اسلام سیاسی تبلور خاصی بیابد و از دو گفتمان رقیب پیشی گرفته و در بسیاری از مناطق اسلامی هژمونیک شود:

الف: از میانه‌های سده نوزدهم میلادی ما شاهد گسترش روز افزون امواج مدرنیته در جهان و به ویژه جهان اسلام هستیم و در دهه هفتاد میلادی تقابلی آشکار میان گفتمان اسلام و مدرنیته غربی سربرآورد. شاهد ما وقوع انقلاب اسلامی به مثابه یکی از رویارویی‌های اساسی میان این دو گفتمان است. در واقع، با گسترش مدرنیته غربی تقابل تیزتر و حادث‌تر می‌شود. انقلاب اسلامی ایران نشان‌دهنده اوج این رویارویی است.

ب: در نزاع میان سه گفتمان فوق‌الذکر در دنیای اسلام، به مرور زمان شرایط داخلی و جهانی به نفع گفتمان اسلام‌خواهی ناب تغییر می‌کند و در نتیجه گفتمان اسلام‌خواهی ناب از قدرت گفتمانی فزاینده‌ای برخوردار می‌شود و در مناظره میان گفتمانی هژمونیک می‌شود.

۲. شکست نخبگان غیر مذهبی ملی‌گرا

به نظر فواد عجمی دومین دلیل یا زمینه برای سربرآوردن یا هژمونیک شدن گفتمان اسلام‌خواهی ناب شکست نخبگان دوره پس از استعمار قدیم بوده است. نخبگان غیر مذهبی ملی‌گرا که تلاش می‌کردند تا خود را با مدرنیته هماهنگ سازند نه تنها موفق نشدند بلکه میزان عقب‌ماندگی و وابستگی آنان به دنیای غرب به مراتب ابعاد عمیق‌تر و فاجعه‌بارتری را به دنبال آورد. استعمار قدیم جای خود را به اشکال نوین‌تر استعمار، یعنی استعمار فرهنگی داد و در این میان پیشرفتی هم حاصل نشد. مایلم فشرد بر این باور است که اسلام‌گرایی واکنشی در برابر شکست لیبرالیسم بومی در دهه ۱۹۳۰ و سوسیالیسم جهان سوم در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ است. برخی از پژوهشگران مانند نیکی کدی همین عامل را برجسته کرده‌اند (کدی ۱۹۸۰). به نظر آنان ظهور اسلام‌گرایی

محصول ناتوانی نخبگان سواری بوده است که برای تحقق آرزوها و امیدهای مردمان، رژیم‌های استعمار اروپایی را دوباره برقرار کردند.

۳. فقدان مشارکت سیاسی

برخی دیگر از پژوهشگران در خصوص علت ظهور اسلام سیاسی به مسأله مشارکت سیاسی تأکید کرده‌اند. به نظر این دسته از پژوهشگران بعد از دوره استعمارزدایی، اکثر حکومت‌هایی که در کشورهای اسلامی سرکار آمدند همچنان رژیم‌هایی استبدادی بودند. گیل سنان سه دلیل را برای استبداد رژیم‌های پس از استعمار قدیم ذکر کرده است:

اول ماهیت شخص‌گرایانه رژیم‌های جدید، دوم گسترش روش‌های انضباطی مدنی و نظامی که همراه با کسب استقلال به دست آمدند سبب تجاوز سازمان یافته و غیره منتظره به زندگی مردم شد. و سوم، اختلاف بین ایدئولوژی‌های ملی‌گرا و مشروعیت از یک سو، و وجود نابرابری‌های اجتماعی ملی و وابستگی خارجی از سوی دیگر (سعيد ۱۳۷۹: ۲۲-۲۳).

در چنین شرایطی که باب مشارکت بسیاری از شهروندان مسلمان بسته شد، یکی از مکان‌های مهم اسلامی کار ویژه سیاسی مهمی یافت: مسجد. در این وضعیت مسجد به صورت تنها محل گفتگوهای عمومی درآمد که تحت سلطه و هژمونی حکومت وابسته قرار نداشت. تدا اسکاچپول در مقاله «حکومت رانتیه و اسلام شیعی در انقلاب ایران» بر نقش مسجد به عنوان کانون اصلی ظهور اسلام رادیکال یا سیاسی تأکید می‌کند. به نظر وی شبکه‌های سازمان‌یافته علمای شیعه نقش اساسی در فرار از کنترل دیکتاتوری پهلوی داشتند و عامل مهمی در براندازی سریر قدرت محسوب می‌شدند (اسکاچپول ۱۹۸۲: ۲۸۳-۲۶۵). ظهور مسجد به عنوان تنها فضای کارآمد باعث شد تا واژگان مذهبی بار سیاسی به خود گیرند و همین‌طور در بیان اعتراضات سیاسی از تعابیر مذهبی استفاده شود. به تعبیر بابی سعید:

فقدان دموکراسی و تحت کنترل درآوردن محل‌هایی که حکومت در گذشته نمی‌توانست به آنها دسترسی پیدا کند (صحراها و کوه‌ها)، توازن قبلی بین حکومت و جامعه مدنی را بر هم می‌زند و عناصر را مجبور می‌کند که در ضدیت با گسترش دولت، با هم متحد شوند. این‌گونه ترکیب و

آرایش عناصر، تنها از طریق گسترده‌ترین تجمع نهادی یعنی مسجد - که نیمه خردکفا از حکومت است - امکان پذیر است (سعید ۱۳۷۹: ۲۳).

به این ترتیب اسلام سیاسی از دل مسجد به درآمد و روحانیون که در مساجد نقش اصلی را ایفا می‌کردند به انقلابیونی تبدیل شدند که مفاهیم سیاسی را مذهبی و مفاهیم مذهبی را سیاسی می‌کردند. در این میان دو مفهوم جهاد و شهادت از نقش اساسی برخوردار شدند و این امکان را به وجود آوردند تا تفسیری کاملاً سیاسی از مذهب ارائه شود. این دو مفهوم تفسیری از اسلام را ترویج دادند که به خوبی می‌توانست به سلاحی علیه مدرنیته مبدل شود. از این رو خیلی از پژوهشگران، فقدان مشارکت سیاسی در جوامع اسلامی را علت ظهور پدیده اسلام سیاسی یا رادیکال تلقی می‌کنند.

۴. بحران خرده بورژوازی

برخی دیگر از پژوهشگران، اسلام سیاسی را ایدئولوژی خرده بورژوازی توصیف کرده‌اند. نیکی کدی که در فقره فوق از او نام برده شد، معتقد است که علت اساسی پیدایش اسلام سیاسی را می‌بایستی در بحران خرده بورژوازی جستجو کرد (هالیدی ۱۹۸۸: ۱۵۴-۱۲۳). به نظر وی خرده بورژوازی نقش اساسی در مبارزه با استعمار داشت و در میان گروه‌های خط اول مبارزه با استعمار جنگید و بنابراین کمک شایانی برای به دست آوردن استقلال کرد. اما در روزهای پس از کسب استقلال، نخبگان دیگری سلطه پیدا کردند و در واقع حتی این گروه‌های مبارزه‌جو را تأمین نکردند. از این رو گروه‌های خرده بورژوا که دچار نوعی ناکامی شده بودند برای استیفای آنچه حق خود می‌نامیدند با گروه‌های مذهبی سنتی، یعنی روحانیون ائتلاف کردند و روحانیون به عنوان ایدئولوگ‌های منافع آنان، قرائتی از اسلام را عرضه کردند که در عمل خواستها و علائق آنان را تأمین می‌کرد. از این رو گفته می‌شود که اسلام سیاسی را باید به مثابه ایدئولوژی سیاسی این گروه‌های سرخورده و ناراضی تلقی کرد.

۵. دلارهای نفتی و توسعه نابرابر اقتصادی

یکی دیگر از دلایلی که برای ظهور پدیده اسلام سیاسی مطرح شده است توجه به جنبه اقتصادی است. بسیاری از کشورهایی که اسلام سیاسی در آنها سربرآورده است، کشورهای نفت‌خیز

خاورمیانه هستند که منبع اصلی درآمد آنها نفت بوده است. بسیاری از پژوهشگران بر تأثیر فرآیندهای سیاسی بر پیامدها و تحولات سیاسی تمرکز کرده‌اند. به زعم این دسته، رشد و توسعه اقتصادی، پیوندهای اجتماعی سنتی را از میان می‌برد و آرزوهای دست‌نیافتنی را در میان گروه‌های اجتماعی ترویج می‌دهد. دهه ۱۹۷۰ که در آن شاهد شکوفایی اسلام سیاسی هستیم از حیث اقتصادی نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. در این دهه، بهای نفت در هر بشکه به شدت افزایش یافت و در نتیجه آن، درآمد سرشاری به هر یک از کشورهای اسلامی وارد شد. در بسیاری از این کشورها از جمله ایران برنامه نوسازی اقتصادی شتابان در حال اجرا بود و همین امر باعث شد تا بسیاری از روستاییان مجبور به مهاجرت به سوی شهرها شوند. زندگی در شهرها که به شدت در معرض فرهنگ وارداتی غربی بود به قول وبر این توده‌های سنتی را دچار نوعی آنومی یا بی‌هنجاری کرد. در این وضعیت گروه‌های ناراضی سنتی مانند روحانیون چتر حمایتی را برپا کردند و این گروه‌های بی‌هنجار را پناه می‌دادند. در زیر همین چتر بود که روحانیون برای گریز از فشارهای اقتصادی و مطالبات و توقعات فزاینده آنان قرائتی از اسلام را عرضه کردند که امکان برپاسازی بهشت موعود در روی زمین را فراهم می‌کرد. اسلام سیاسی حاصل چنین تحولی بود و در واقع صورت‌بندی نوینی تلقی می‌شد که در واکنش به وضعیت آنومی توده‌ها و روستاییان به شهرها پدید آمده بود. مایکل فیشر معتقد است:

هجوم اقوام و دسته‌های روستایی به طرف خرده پرولتاریا و خرده بورژوازی شهری به طور فزاینده سیاسی می‌شوند، علت خیزش اسلام‌گرایی است»
(فیشر ۱۹۹۲: ۱۰۲).

پیشگامان اسلام سیاسی

بدون تردید فهم مفهوم اسلام سیاسی مستلزم درک و فهم آن چیزی است که در آغاز در اذهان متفکران یا پیشگامان این مفهوم وجود داشته است. البته نباید تردید داشت که جنبش‌های اجتماعی در بسیاری از مواقع مستقل از منظور پیشگامان خود عمل می‌کنند. ولی این نباید باعث شود تا ما نسبت به درک آنان بی‌توجه باشیم. از این‌رو در این بخش به اختصار به اندیشه‌های مهم‌ترین پیشگامان اسلام سیاسی یا رادیکال در جهان اسلام می‌پردازیم. برای خودداری از هرگونه

پیش‌داوری، پیشگامان اندیشه اسلام سیاسی را بر حسب تقدم و تأخر زمانی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. سید قطب

سید قطب نویسنده، روزنامه‌نگار و منتقد و ادیبی بود که در قاهره مصر متولد شد و در طی زندگی حرفه‌ای خود به رهبر فکری جریانی که اکنون به عنوان اسلام سیاسی شناخته می‌شود، تبدیل شد. سید قطب به تدریج به عنوان رهبر معنوی اخوان المسلمین، یکی از جنبش‌های تأثیرگذار اسلام سیاسی، قلمداد شد و به همین خاطر چند بار از سوی حکومت، حتی در دوره ناصر، دستگیر، شکنجه و زندانی شد. سید قطب پس از محاکمه‌ای کوتاه در ۲۹ اوت ۱۹۶۶ به دار آویخته شد. زینب الغزالی می‌نویسد: «اگر می‌خواهید بدانید چرا سید قطب به دار آویخته شد کتاب *معالم فی الطریق* را بخوانید» (کوپل ۱۳۶۶: ۴۱).

به زعم بسیاری از پژوهشگران مهمترین کتاب سید قطب *معالم فی الطریق یا نشانه‌های راه* است که از تأثیر فوق‌العاده‌ای در جهان اسلام برخوردار بوده است. سید قطب در ابتدای این کتاب به وضعیت جهان اسلام و نیز تمدن غرب می‌پردازد. به نظر وی، جهان در لبه پرتگاه قرار گرفته است و هیچ یک از ایدئولوژی‌های سیاسی از سوسیالیسم گرفته تا سرمایه‌داری توان یافتن راه حل برای تداوم بشریت را ندارند. او بر این اساس تحلیل می‌کند که تنها راه نجات در توسل به اسلام است:

در تحلیل نهایی، هم ایدئولوژی‌های فردگرا و هم جمع‌گرا هر دو شکست خورده‌اند. اکنون در بحرانی‌ترین دوران‌ها و به هنگامی که آشوب و سردرگمی حاکم است، نوبت اسلام فرارسیده و فرصتی برای امت اسلامی است که نقش خود را ایفا کند... عصر اسلام است، اسلامی که اختراعات مادی این جهان را رد نمی‌کند، بلکه آن را اولین وظیفه بشر می‌داند، زیرا خداوند، انسان را خلیفه خود در جهان قرار داده تا تحت بعضی شرایط به عبادت خداوند بپردازد و اهداف انسانی را تحقق بخشد (کوپل ۱۳۶۶: ۴۳).

همین طور از فقره فوق به روشنی بر می‌آید، کتاب *معالم فی الطریق* در پی آن است که هم به تحلیل وضعیت جهان به طور کلی بپردازد و هم اینکه راهنمای عمل باشد و راههای نجات را نشان

دهد. این عنوانی است که او برای کتاب خود برگزید. این کتاب نقش مانیفست سیاسی را ایفا می‌کند.

سید قطب برای توصیف وضعیت جهان کنونی از مفهوم قرآنی جاهلیت بهره برد و جوامع را در دو شکل واقعی و آرمانی به جوامع جاهلیه و جوامع اسلام تقسیم‌بندی کرد. جاهلیت مورد نظر قطب جامعه‌ای بود که یک حاکم ظالم بر آن حکومت می‌کرد و خود را به جای خداوند، موضوع پرستش قرار می‌داد و طبق هوی و هوسهای خود و نه اصول مندرج در قرآن و سنت پیامبر، بر یک امپراتوری حکومت می‌راند. سید قطب در تعریف مفهوم جاهلیت در کتاب *معالم فی الطریق* می‌نویسد:

هر جامعه‌ای که مسلمان نباشد جاهلی است... به همین ترتیب است جامعه‌ای که چیزی جز خدا در آن مورد پرستش قرار می‌گیرد... بدین ترتیب، باید تمامی جوامع کنونی روی زمین را در قلمرو جوامع جاهلی قرار دهیم (کویل ۱۳۶۶: ۴۷).

سید قطب با بررسی انواع جوامع و تقسیم‌بندی‌های رایج دلیل جاهلی بودن آنها را نشان می‌دهد. به نظر وی، در رأس جوامع جاهلی دوران ما جوامع کمونیستی قرار دارند، زیرا در این نوع جامعه خدا انکار می‌شود و به جای آن حزب مورد ستایش قرار می‌گیرد. در مرحله بعدی جوامع یهودی و مسیحی قرار دارند. وی جوامعی را که نیز نام اسلامی بر خود می‌نهند در زمره جوامع جاهلی قرار می‌دهد. به نظر وی:

جوامعی که خود را اسلامی قلمداد می‌کنند نیز باید در مقوله جاهلیت قرار گیرند... زیرا در عمل نه تنها به ستایش خداوند نمی‌پردازند بلکه ویژگی‌هایی را ارج می‌نهند که منحصرأ به ستایش دیگران به جز خدا تعلق دارند. آنها به حاکمیت غیر از خدا معتقدند و سازمان، قوانین، ارزش‌ها، قضاوت‌ها، رفتارها و سنت‌های خود و تقریباً تمامی اصول موجودیت خود را از آن می‌گیرند (کویل ۱۳۶۶: ۴۷).

سید قطب سپس به ویژگی‌های منحصر به فرد اسلام می‌پردازد و تلاش می‌کند تا جهان‌بینی اسلامی را از نو مورد بررسی و کند و کاو قرار دهد. اسلام نه تنها برای مسلمانان، بلکه برای کل بشریت، تنها مفر و راه‌نجات است. اسلام از نظر وی دین کاملی است که راه نجات و فلاح انسان را به او نشان می‌دهد. این دین ویژگی‌های زیر را داراست:

۱. سروری خداوند یا ربانیت: ویژگی اصلی دین اسلام، منشاء الهی آن است.
 ۲. ثبات: اسلام با منشاء الهی مبنایی برای هر تغییر و پیشرفت را فراهم می‌کند.
 ۳. شمول: دین اسلام دارای شمول و فراگیرندگی است و نظام جامعی را در اختیار انسان قرار می‌دهد که خود ناتوان از فراهم کردن آن است.

۴. ایجابی: دین اسلام بر رابطه ایجابیه خدا با جهان، زندگی و انسان تأکید می‌کند.

۵. توازن: در همه اجزاء و عناصر جهان خلقت توازن و تعادل برقرار است.

۶. توحید: دین اسلام مبتنی بر تلاش برای رستگاری است (حداد: ۱۹۸۳: ۴۷-۴۴).

سید قطب پس از ارائه تصویری روشن از جهان‌بینی اسلام و نیز دو مفهوم جامعه جاهلی و جامعه اسلامی به این مسأله می‌پردازد که چگونه می‌توان جامعه جاهلی را از بین برد و جامعه اسلامی واقعی و اصیل را برپا کرد. به نظر وی برای گذار از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی به یک انقلاب راستین به زعامت و رهبری پیشتاز امت نیاز است. این پیشتاز امت نیز باید قرآن را سر مشق و الگوی حرکت خود قرار دهد، از فرهنگ غیر اسلامی پرهیز کند و کار را با تصفیه آگاهی خود از جاهلیت شروع کند:

ما باید به قرآن برگردیم، آن را به کار برده و تعالیمش را به مرحله عمل درآوریم... تا آنچه را از ما می‌خواهد، درک کنیم و کوتاه سخن، بودن را بیاموزیم... سپس نفوذ و تأثیر جاهلیت را از روح خود بزداییم و آن را از شیوه تفکر، قضاوت و رسوم خود محو کنیم (کویل ۱۳۶۶: ۵۴).

بنابراین نخستین وظیفه انقلاب رها شدن از مفاهیم و علائق جامعه جاهلی است. به زعم وی نخستین وظیفه ما تحول در جامعه و تغییر دادن واقعیت جاهلی از رأس تا پایه است. پس از این مرحله باید به اسلام ناب بازگردیم. بازگشت به ایمان واقعی مرحله بعدی است. ما باید به ایمان الهی بازگردیم و از نو مفهوم ایمان مبتنی بر قرآن را درک کنیم. به نظر وی:

هنگامی که سه فرد مؤمن ایمان و عقیده پیدا کنند، این شعار برایشان مفهوم پیدا می‌کند: اکنون شما یک جامعه اسلامی مستقل و جدایی از جامعه جاهلی هستید که به این آیین ایمان ندارد... (کویل ۱۳۶۶: ۵۵).

سید قطب پس از روشن کردن مفاهیم پایه‌ای خود به مفهوم کانونی و مرکزی جهاد فی سبیل الله می‌رسد. به نظر وی درست است که اسلام در پی این است که انسان را از هواهای نفسانی نجات دهد ولی فرد وظیفه دارد تا برای رهایی از بندگی با هموعان دیگر، گرد هم آیند و آیین

الهی را به منصفه ظهور رسانند. مفهوم جهاد مهمترین مفهوم سیاسی اندیشه‌های سید قطب است که او را به اندیشمندی ستیزه‌جو و مبارز تبدیل می‌کند و به دلیل اعتقاد راسخ به همین معناست که به دار آویخته می‌شود. به همین دلیل، زینب الغزالی توصیه می‌کند برای درک مرگ وی، بهتر است کتاب *معالم فی الطریق* را بخوانیم. سید قطب در توضیح مفهوم جهاد می‌نویسد:

برقراری حکومت خداوند بر روی زمین و محو حکومت بشری، گرفتن قدرت از دست بندگان غاصب و برگرداندن آن به خداوند، اقتدار بر اساس قانون الهی، و از بین بردن قوانین ساخته بشر، تنها از طریق موعظه و حرف صورت نخواهد گرفت. آنهایی که قدرت خدایی را در زمین غصب کرده‌اند و بندگان خدا را به ستایش کنندگان خود تبدیل نموده‌اند، تنها از طریق حرف و سخن از کار برکنار نخواهند شد، زیرا دو غیر این صورت وظیفه پیامبران او بسیار آسان‌تر انجام می‌گرفت (کویل ۱۳۶۶: ۵۶).

سید قطب مفهوم جهاد را به دقت از مفهوم جنبش و حرف متمایز می‌کند. به نظر وی، کار دنیا با حرف، پند و اندرز راست نمی‌گردد و در دوران صدر اسلام کار جهان فقط با شمشیر و کتاب راست گردیده بود. هر یک از این دو ابزار زمینه و کاربرد خاص خود را داشته‌اند. شمشیر برای مطیع ساختن و مقهور کردن سرزمین‌هایی به کار می‌رفت که تحت حکومت غیر مسلمانان قرار داشت. از طرف دیگر، یهودیان و مسیحیان به زور وادار به گرویدن به اسلام نمی‌شدند، آنها از طریق موعظه و با کتاب خداوند به اسلام دعوت می‌شدند. سید قطب مسلمانان و جوامع اسلامی را به جهادی فراگیر با دنیای جاهلی فراخواند و بر این باور بود که کار دنیا فقط با جهاد راست گردد. اما مفهوم جهادی که وی در نظر داشت به نظر بسیاری از پژوهشگران مترادف با خشونت انقلابی به سبک استالینسم نبوده است. لو آئی.م. صفی در توضیح مفهوم جهاد سید قطب می‌نویسد:

قطب علی‌رغم ایده‌ها و آرای انقلابی و انتقاد شدیدش از نظام اجتماعی - سیاسی حاکم، از استفاده از خشونت برای تغییر آن اجتناب و آن را رد می‌کرد. او تأکید می‌نمود که یک دولت حقیقتاً اسلامی تنها در میان مردمی می‌تواند استقرار یابد که به درستی تحت تعالیم اسلام آموزش دیده باشند و به طور خودانگیخته این تعالیم را در زندگی روزانه‌شان اجرا کنند. او ادعا می‌کرد هر تلاشی در استفاده از تاکتیک‌های خشن برای سرنگونی نخبگان حاکم و به کار گماردن نخبگانی اسلامی به جای آنان یک اشتباه و خطای

استراتژیک بزرگی خواهد بود؛ نخست به این علت که اسلام را نمی‌توان توسط دولت بر مردم تحمیل کرد، چون اسلام در درجه اول یک سیستم عقیدتی و پس از آن یک سیستم اجتماعی - سیاسی است. ثانیاً، چنین رهیافتی به ناگزیر اصول و پایه‌های فکری ایدئولوژی اسلامی را مخدوش می‌کند (صفی ۱۳۸۰: ۱۷۵).

بنابراین سید قطب با تأکید بر مفهوم جهاد که مبتنی بر نوعی مبارزه با نفس و روی آوردن به ایمان اصیل و راستین است خشونت را تنها راه نمی‌داند و معتقد است که جامعه جاهلی با جهاد با نفس از میان خواهد رفت. در فصل بعد تأثیرات اندیشه‌های سید قطب بر اسلام‌گرایی اخوان‌المسلمین و ظهور گروه مبارزه‌جوی جدیدی به نام جماعت اسلامی را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۲. ابوالعلاء مودودی

در حوزه شبه قاره هند و پاکستان اندیشه‌های ابوالعلاء مودودی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است و به زعم بسیاری وی یکی از سه متفکر بزرگ پیدایش اسلام می‌یاسی است. ابوالعلاء مودودی معروف به مولانا مودودی در سال ۱۹۰۳ در حیدرآباد هند به دنیا آمد. مودودی بعد از گذراندن دوره تحصیلی وارد حرفه روزنامه‌نگاری شد و از همین جا به نویسنده‌ای پرکار تبدیل شد. از او حدود ۱۲۰ کتاب و هزاران سخنرانی و بیانیه باقی مانده است. در سال ۱۹۲۰ به سیاست علاقه‌مند شد و در نهضتی که به مبارزه با انگلیس و استعمار می‌پرداخت، مشارکت کرد. تلاقی فعالیت نویسندگی و سیاسی به تدریج او را به سمت رهبری نهضتی کشاند که باعث شد تا او در سال ۱۹۴۰ سازمان جماعت اسلامی را بنیانگذاری کند و تا سال ۱۹۷۲ رهبری مستقیم آن را به عهده گیرد. مولانا مودودی در سال ۱۹۷۹ درگذشت. ولی حزب و افکار او اتفاقاً از این دوره به بعد گسترش یافت و گروه‌های اسلامی زیادی را به خود جذب نمود.

یکی از مهمترین کتاب‌های مودودی کتابی با عنوان اصطلاحات چهارگانه در قرآن است. هدف او در این کتاب این است که اهمیت اصلی و درست اصطلاحات قرآنی «الله، الرب، العباده و الذین» را - آن گونه که در دوران رسالت پیامبر (ص) درک شده، نه آنطور که در طی قرون متمادی استفاده شده - ریشه‌یابی کند. از نظر وی یکی از مهمترین علل زوال کشورهای اسلامی این است

که مردم دیگر، پیام قرآن را درک نمی‌کنند. از نظر وی تنها راه ساختن جامعه اسلامی خواندن قرآن و درک معنای راستین آن است. مودودی با نگارش این کتاب در عمل قصد داشت تا رویکرد جماعت اسلامی را از دیگر سازمان‌ها و احزاب متمایز کند. از نظر وی، تنها حاکمیت قانونی و مشروع در یک جامعه خوب و اسلامی، حاکمیت خداوند است. به همین ترتیب، خداوند تنها موضوع عبادت و ستایش است. حکومت تنها می‌تواند به نام خداوند و با اجرای قوانین وحی الهی به اعمال حاکمیت بپردازد. اصل حاکمیت الهی تنها تضمین موجود در برابر قدرت بی حد و حصر فرمانرواست. فقط حکومتی عادلانه است که نشان الهی داشته باشد و تنها قانونی که در برابر تباهی و فساد و تبدیل شدن به وسیله‌ای در خدمت یک مستبد مصونیت دارد، قانونی است که بر اساس کتاب خداوند یعنی همان شریعت الله استوار باشد.

مودودی در تلاش برای بازگرداندن معانی کامل چهار اصطلاح قرآنی، همان شیوه‌ای را که در دوره آغازین اسلام مورد استفاده بود، به کار برد و با احیای آنها پس از رها کردنشان از قید و بند سنت به نحو مؤثری مفاهیم و معانی روحانی را از آنها گرفت. او معتقد بود که مفهوم عبادت در قرآن بسیار وسیع‌تر از مفهومی است که امروزه از این کلمه استنباط می‌شود. برای مثال، مسلمانان کنونی این مفهوم را با توجه به تفاسیری معتبر و قدیمی از سنت و حدیث درک می‌کنند. در این تعبیر، عبادت به معنی تشریفات مذهبی است. یعنی روشهای وضع شده‌ای که رابطه مخلوق را با خالق بیان می‌کند. در اسلام، نماز، روزه، زکات و حج در زمره عبادات هستند. در حالی که وقتی این مفهوم را از زنگار سنت و روزگار می‌زدایم نور و روشنایی معنای آن توجه ما را به خود جلب می‌کند. به نظر وی عبادت در روزگار پیامبر به معنای تشریفات نبوده، بلکه به معنای عبودیت، اطاعت و تاله بوده است:

در آیاتی که کلمه عبادت به معنی ستایش با اطاعت آمده، موضوع ستایش یا شیطان است یا طاغوتیانی که خود را به بت و عبادت‌کنندگان خداوند را به ستایش‌کنندگان و خدمتگزاران خود تبدیل کرده‌اند. به عبارت دیگر، رهبران مردم را وامی‌دارند طبق قوانین ساخته و پرداخته‌شان زندگی کنند، در عین حال کتاب خداوند را پشت سر خود پنهان کنند (کویل ۱۳۶۶: ۵۰).

به نظر وی در قرآن عبادت به معنای تاله است و تنها موضوع عبادت باید خداوند باشد. انسان‌های عصر ما عبادت را به معنای تشریفات گرفته‌اند که فقط به عنوان مراسم گرامی داشته

می‌شوند. زندگی آنان مبتنی بر مجموعه‌ای از قواعد و اصول بشری است که جایی برای جوهره عبادت باقی نگذاشته‌اند.

مودودی هنگامی که از اصطلاح رب سخن می‌گوید، مسأله حاکمیت را مطرح می‌کند. به نظر وی مفهوم رب در قرآن دارای پنج معنی اصلی است. وی با بررسی مفاهیم نادرست گوناگون معنی رب که در میان ملت‌ها رواج یافته می‌گوید:

تقریباً در سراسر زمین، خانواده‌های حاکم شدیداً در پی این بوده‌اند تا خود را به طریقی به خداوند متصل کنند و علاوه بر در اختیار داشتن حاکمیت سیاسی، به خود جنبه فوق طبیعی بدهند. آنها پیروان خود را وامی‌دارند تا به ستایششان پردازند، هرچند که در واقع هوس و هوس بر خورداری از موقعیت خداوند آسمان‌ها را ندارند، بلکه در حقیقت از آن به عنوان بهانه‌ای برای استحکام بخشیدن به حاکمیت سیاسی خود استفاده می‌کنند... فرعون می‌گفت که صاحب مصر و ثروت‌های آن است و اعمال حاکمیت مطلق بر آن در ذات اوست و شخصیت او اساس و پایه جامعه مصری است، هیچ قانون یا حتی به جز قوانین و حقوق او وجود ندارد (کویل ۱۳۶۶: ۵۱).

یکی از ویژگی‌های رب بودن، اعمال حاکمیت است. اما حاکمیت در واقع تنها به خداوند تعلق دارد و حکمران ظالمی که بر اتباع خود اعمال حاکمیت می‌کند، اختیار و قدرت خدایی را غصب کرده است. بنابراین معیار ضروری و کافی تشخیص اسلامی بودن یا جاهلی بودن یک جامعه، در نوع عبودیت و حاکمیتی نهفته است که در جامعه اعمال می‌شود. در جامعه اسلامی تنها خداوند مورد ستایش قرار می‌گیرد و حاکمیت نیز در اختیار اوست. اما در جامعه جاهلی فرد یا چیز دیگری به جز خدا یکتا مورد ستایش قرار می‌گیرد و حاکمیت در دست او قرار دارد.

مودودی در بسیاری از آثار خود به طور مکرر به مسأله حاکمیت الهی می‌پردازد و اندیشه سیاسی وی به شدت تحت تأثیر برداشت او از حاکمیت الهی قرار دارد. او در بحث ایجابی‌اش درباره حکومت اسلامی به خوبی نشان می‌دهد که غایت حکومت اسلامی بازگشت به همین مفهوم حاکمیت الهی است. به نظر وی حکومت اسلامی به لحاظ نظری بر پنج ستون یا اصل استوار شده است:

۱. اصل اول حکومت اسلامی به رسمیت شناختن حاکمیت خداوند است.

معنای عملی این به رسمیت شناختن حاکمیت الهی این است که خداوند و نه انسان منبع قانون در جامعه اسلامی است. خداوند باید حاکم قانونی و سرور بر طبیعت باشد. هیچ انسانی نباید به خود اجازه بدهد تا نظمی غیر از نظم الهی برقرار کند و هیچ کس هم نباید از نظم غیر الهی تبعیت کند. هیچ انسانی، پادشاهی، طبقه یا گروهی از مردم حق قانونگذاری ندارد. تنها قانونگذار خداوند است. به نظر وی، قرآن حق انسان‌ها برای قانونگذاری در حوزه‌هایی را که خداوند و پیامبر برای آنها قانون وضع کرده‌اند، ممنوع کرده است. از این رو حکومت اسلامی باید بر بنیاد قانون الهی استوار شود.

۲. دومین اصل پایه‌ای حکومت اسلامی، اقتدار و مشروعیت پیامبر (ص) است.

پیامبر نماینده خدا بر روی زمین است و فقط اوست که می‌تواند حاکمیت سیاسی و قانونی خداوند را اعمال کند. در قرآن کریم آمده است که «آنان که از پیامبر اطاعت می‌کنند، در واقع از خداوند اطاعت می‌کنند» (مودودی: ۱۹۶۷: ۲۷۶).

۳. سومین اصل حکومت اسلامی، جایگاه آن به عنوان خلیفه خداوند است.

از این رو حکومت اسلامی واضح قانون نیست، بلکه فقط قانون الهی را که در قرآن آمده است اجرا می‌کند و این کتاب الهی را مبنای عمل خویش قرار می‌دهد. قرآن خلافت خود را به تمامی شهروندان مسلمان حکومت اسلامی داده است. در نتیجه، به نظر مودودی، حق برای حاکمیت به کل جماعت مؤمنان تعلق دارد و هیچ گروه، فرد یا طبقه‌ای بر دیگر برتری ندارد. حکومت اسلامی نمی‌تواند تقسیمات طبقاتی را بپذیرد و قائل به تقسیم انسان‌ها بر مبنای تولد، منزلت اجتماعی و طبقاتی نیست. از این رو هیچ، جایی هم برای دیکتاتوری یک فرد یا گروهی از افراد وجود ندارد.

۴. حکومت اسلامی باید مبتنی بر اصل شورا در میان همه مسلمانان به امور رسیدگی کند.

به نظر مودودی هر چند اسلام و شریعت اسلامی هیچ صورت‌بندی نهادی خاصی را برای شورا تعیین نکرده است، ولی از مسلمین خواسته تا کارهای خویش را بر مبنای اصل شورا راست گردانند. به نظر وی اصل شورا در صدر اسلام در تعیین نخستین خلیفه به درستی اجرا شده بود. بر مبنای اصل شورا به صراحت می‌توان گفت که در اسلام دیکتاتوری و استبداد جایی ندارد (مودودی: ۱۹۶۷: ۲۸).

مودودی برای انتخاب برچسب مناسب برای حکومت اسلامی که آن را از بقیه متمایز کند از اصطلاح تئوکراسی استفاده می‌کند. هر چند که به نظر وی بهترین عنوان این است که حکومت اسلامی را سلطنت خداوند بنامیم. او از واژه تئوکراسی به تنهایی پرهیز می‌کند، زیرا مفهوم تئوکراسی با حکومت عدله اندکی از علما یا روحانیون گره خورده است و چنین تداعی را ایجاد می‌کند. همچنین، حکومت اسلامی قرابتی با دموکراسی ندارد زیرا دموکراسی حکومت اکثریت بر طبق قانون بشری است. در حالی که همانطور که دیدیم حکومت اسلامی اعمال حاکمیت الهی بر طبق قرآن است. از این رو وی تأکید می‌کند که هر مسلمانی کارگزار یا عامل تحقق خواست خدا بر روی زمین است.

چارلز جی. آدامز در مقاله خود درباره مودودی معتقد است که در میان ویژگی‌های بسیار زیادی که مودودی برای حکومت اسلامی برمی‌شمارد، دو مورد از اهمیت زیادی برخوردارند: ماهیت و خصلت فراگیر و عام حکومت و ویژگی ایدئولوژیک حکومت (آدامز ۱۹۸۳: ۱۱۹). به نظر مودودی، هدف حکومت اسلامی ایجابی و نیز سلبی است. هدف دولت صرفاً جلوگیری از استبداد و متوقف کردن انواع شرارت‌ها نیست بلکه وظیفه دارد تا از قلمرو و مرزهای سرزمین اسلامی حفاظت کند، نظام متوازن عدالت اجتماعی را راست گرداند و فضیلت‌ها را در میان شهروندان مسلمان آموزش و رشد دهد. حکومت اسلامی برای انجام چنین وظایفی به قدرت سیاسی نیاز دارد و می‌تواند از همه ابزارهای آموزشی و تبلیغاتی برای بسط اهداف خود سود جوید. دولت با چنین اهدافی نمی‌تواند بخشهای مهمی از زندگی مردم را نادیده بگیرد. از این رو حکومت اسلامی در ماهیت عام و فراگیر است و می‌توان گفت که برای گسترش فضیلت‌ها می‌بایستی در همه حوزه‌های زندگی مردم درگیر شود.

ویژگی دوم حکومت اسلامی ماهیت ایدئولوژیک آن است. اول اینکه دولت باید منحصرأ در اختیار مسلمانان باشد و توسط آنان کنترل شود. به ویژه رئیس حکومت باید مسلمان باشد. فقط مسلمانان و معتقدان به ایدئولوژی اسلامی می‌توانند خواست و اراده خداوند را متحقق کنند و از اراده او تبعیت کنند. مودودی معتقد است که اسلام دین برابری و عدالت است از این رو مستأهل‌ترین همه نظامهای سیاسی است و از گروه‌های اقلیت محافظت و حمایت می‌کند. به نظر مودودی، مهمترین ساختار سیاسی در اسلام رهبری است. او می‌نویسد:

آنچه همه ما بدان نیاز داریم گروهی از مردم - یک رهبری - است که با روح اسلام عجین شده و تصمیم دارند تا اسلام را استوار گردانند. همانطور که می‌دانیم ساختمانی ساخته نمی‌شود تا زمانی که معماری که طرح ساختمان‌سازی را می‌داند وجود نداشته باشد (مودودی ۱۹۶۷: ۱۲۶).

از نظر وی، حکم رهبر حکم معمار است که نبودش خسروانی بزرگ و غیرقابل جبران است.

۳. امام خمینی (ره)

در حوزه تمدن ایرانی و منطقه خاورمیانه امام خمینی یکی از مهمترین اندیشمندان سیاسی است که صورت‌بندی جدیدی از اسلام ارائه کرده است. تأثیرات اندیشه سیاسی امام خمینی در مقایسه با سایر اندیشمندان دنیای اسلام بسیار گسترده و فزاینده است. انقلاب اسلامی در ایران بر مبنای اندیشه‌های ایشان به پیروزی رسید و گروه‌های سیاسی جدیدی در سراسر جهان اسلام از آنها الهام گرفت. بی‌دلیل نیست که ظهور اسلام سیاسی در شکل و محتوای جدیدش را به امام خمینی و انقلاب اسلامی نسبت داده‌اند.

بر مبنای اصول اولیه اسلام سیاسی می‌توان گفت که اندیشه امام خمینی به شکل‌گیری جنبش‌های اسلام سیاسی کمک فراوانی کرده است. امام خمینی بر این نکته تأکید ویژه‌ای دارند که اسلام فقط دین فردی نیست، بلکه دین جامع و کاملی است که برای همه وجوه زندگی انسان برنامه دارد. آیین اسلام نه تنها به انسان کامل و متعالی نظر دارد و سعادت او را در دنیا و آخرت هدف قرار داده است، بلکه همچنین برای جامعه به عنوان یک واقعیت مجزا از افراد نیز قائل به سعادت است.

اولاً، فرد در جامعه موظف به ایفای نقشهای اجتماعی و گوناگون است و زیربنای هویت جمعی را می‌سازد. ثانیاً، مسیر تکامل فرد از دنیا به آخرت از درون جامعه می‌گذرد و نادیده گرفتن جامعه، یعنی حکومت، نقص و نارسایی است که اسلام از آن بری است. ایشان در کتاب *البیع* به چندین روایت اشاره می‌کنند که حاکی از جامعیت و شمول دین اسلام است و بر همین اساس معتقدند که تقلیل اسلام به دینی فردی به معنای نشناختن آن است. ایشان حتی بر این باورند:

این معنا را که کسی بگوید اسلام به زندگی چه کار دارد، این جنگ با اسلام است، این نشناختن اسلام است. اسلام به سیاست چه کار دارد، این جنگ با اسلام است (صحیفه امام ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۹-۲۰).

به نظر ایشان دین اسلام برخلاف سایر ادیان، دینی اساساً اجتماعی و سیاسی است. در اسلام دین بدون سیاست و سیاست بدون دین بی معناست. ایشان بر اثبات این نکته مکرراً به تاریخ صدر اسلام رجوع می کنند و نشان می دهند که چگونه اسلام و سیاست با هم عجین بوده است. برای مثال، اگر ما به مجموعه پیام های پیامبر (ص) در خلال دوره مکی توجه کنیم به وضوح می بینیم که پیامبر (ص) مستقیماً نظام اجتماعی کفار قریش را به چالش می طلبند. یعنی نظم اقتصادی مبتنی بر برده داری، نظام اجتماعی قبیله ای و جاهلی و نظام سیاسی بت داری و کلیدداری بت خانه ها را مورد حمله قرار می دهند. از این رو به هیچ وجه نمی توان گفت که پیام پیامبر (ص) حوزه خصوصی و انفرادی افراد بوده است بلکه برعکس شامل همه حوزه های زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نیز می شده است. به نظر امام خمینی جداسازی میان پیام های عمومی اسلام منجر به بی تفاوتی و بی مسئولیتی گسترده ای در جهان اسلام شده است. حکومت های غاصب مستبد و وابسته به راحتی با گسترش این ایده که اسلام دین فردی است، حاکمیت و حکومت خود را توجیه کرده و مردم نیز از سوی دیگر بی تفاوتی خود را توجیه کرده اند. به نظر امام، اسلام دین جهان شمولی است که برای همه حوزه های زندگی بشر دارای قاعده و برنامه است و لذا جدایی دین از سیاست به نظر ایشان ضایعه بسیار بزرگی است که اسلام را از اساس دچار انحراف کرده است. به نظر ایشان:

اسلام دین سیاست است (با تمام شئون که سیاست دارد) این نکته برای هر کس که کمترین تدبیری در احکام حکومتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بکند آشکار می گردد پس هر که را گمان بر این برود که دین از سیاست جداست نه دین را شناخته و نه سیاست را (جمشیدی ۱۳۸۴: ۲۲۸ - ۲۲۷).

امام خمینی بعد از تبیین دلایل نقلی و عقلی اثبات رابطه ایجابی بین دین و سیاست به بررسی انواع سیاست می پردازد. ایشان سیاست را به سه نوع طبقه بندی می کنند: سیاست شیطانی، سیاست حیوانی و سیاست اسلامی (جمشیدی ۱۳۸۴: ۲۱۲-۲۰۵).

منظور از «سیاست شیطانی» سیاستی است که بر مبنای نگرش مادی گرایانه و نفع طلبانه محض استوار شده باشد. این سیاست برای رسیدن به اهداف و مقاصد خود به هر نیرنگ و خدعه ای متوسل می شود. این همان سیاستی است که سایر علما آن را سیاست ضاله یا جاهلیه نامیده اند.

«سیاست حیوانی» در عمل از خدعه و نیرنگ دور است ولی غایتی غیر از مادیات را جستجو نمی‌کند و غایت خود را در کمال مادی می‌یابد.

«سیاست اسلامی» از نظر امام خمینی سیاستی واقعی است که هم‌زمان دو بعد مادی و روحانی انسان را دربرمی‌گیرد و تلاش می‌کند تا زمینه‌های سعادت اخروی انسان را فراهم کند. این سیاست جهان‌شمول و فرا زمانی و فرامکانی است و بر اجرای حدود الهی که همان قسط و عدل باشد، مبتنی است. از گفته‌های ایشان است که:

اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگری و حکومت جائزانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کج‌رویه‌ها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی... بر میزان عدل برای جلوگیری از فساد و تباهی یک جامعه و سیاست و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف... (صحیفه امام ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۴۰۵).

امام بر مبنای چنین ایده‌ای به نقد و داوری نظام‌های سیاسی رایج می‌پردازد. به نظر ایشان حکومت‌های مشهور به لیبرال دموکراسی را حداکثر می‌توان در مقوله سیاست حیوانی یا این دنیوی قرار داد. به نظر ایشان این حکومت‌ها حتی دموکراسی به مفهوم حکومت مردم نیستند و بیشتر لفاظی و فریبند:

مع الأسف در ممالک غرب، که بیشتر دم از دموکراسی می‌زنند، و در ممالک ما، که باز آنها هم دم از دموکراسی می‌زنند، خبری از دموکراسی نیست. غریبا با این افسون می‌خواهند ما را خواب کنند و بهره‌برداری از ما بکنند و ما هم تا در تحت لوای اسلام نباشیم، دموکراسی را نمی‌توانیم آنطوری که صحیح است به آن عمل بکنیم (صحیفه امام ۱۳۸۵ ج ۸: ۸۹).

ایشان پس از زوال‌شناسی جوامع غربی و نظام‌های سیاسی حاکم بر آنها به بحث در خصوص اسلام به عنوان نظام سیاسی می‌پردازد. به نظر امام بسیاری از وجوه عبادی دین اسلام، وجوه اجتماعی و سیاسی بوده است. امام خمینی بسیاری از مناسک و مراسمی را که عمدتاً برداشتی فردی از آنها ارائه شده است بر مبنای سیاست دینی تعریف می‌کند. برای مثال، نماز جمعه صرفاً یک عبادت نیست بلکه عبادتی سیاسی و اجتماعی است که در آن امام جمعه به بررسی و تبیین سیاست روز جامعه اسلامی می‌پردازد و رهنمودهای سیاسی لازم را ارائه می‌کند.

بر همین اساس، ایشان قرآنی کاملاً سیاسی از مسجد ارائه می‌کند و مسجد را نه تنها محل عبادت، بلکه کانون تبادل افکار و زندگی بر طبق سنت الهی می‌داند. امام مسجد را کانون و مرکز سیاست تلقی می‌کند. به نظر ایشان:

مسجد مرکز سیاست اسلام بوده است. در روز جمعه با خطبه جمعه مطالب سیاسی است - مطالب مربوط به جنگها، مربوط به سیاست مدن، اینها همه در مسجد درست می‌شده است؛ شالوده‌اش در مسجد ریخته می‌شده است در زمان رسول خدا و در زمان دیگران و در زمان حضرت امیر - سلام الله علیه - (صحیفه امام ۱۳۸۵ ج ۲: ۴۲).

همچنانکه در فرایند انقلاب اسلامی دیده‌ایم، مسجد به عنوان اصلی‌ترین کانون مبارزه مورد استفاده قرار گرفت و مردم ایران در آنجا گرد هم آمده و دست به کنش سیاسی انقلابی زدند. ایشان معتقدند که برای تحقق اسلام ناب و احیای سیاست راهی جز مبارزه و جهاد نیست. از این رو، قیام امام حسین^(ع) را قیامی برای برپایی قسط و عدل می‌دانند. از نظر امام، قیام در راه خدا یک سنت الهی است که خداوند نیز بر محتومیت آن تأکید کرده است. به همین سان ترک قیام به معنای ترک یکی از واجبات است:

از دیدگاه امام خمینی قیام و نهضت فصل مشترک سیاست، اخلاق و عرفان است. به این معنا که انسان صاحب عقل و اختیار می‌تواند هم با به‌کارگیری اراده در جهت تهذیب نفس و حیات درونی خود قیام کند و هم در جهت تهذیب جامعه و حیات بیرونی خود گام بردارد. بنابراین انسان همان گونه که با اراده برتر خود می‌تواند در برابر بتهای درونی و قدرت‌های خبیث نفسانی ایستادگی کند، به همان نسبت این توانایی را دارد که در برابر بتهای بیرونی، شیاطین، دیوها و قدرت‌های سلطه‌گر اجتماعی که مانع تجلی کمال انسانی هستند، دست به قیام و نهضت بزند (جمشیدی ۱۳۸۴: ۳۹۶).

امام خمینی با این برداشت از اسلام و عناصر اصلی آن، قیام و نهضت را امری دینی و شرعی تلقی کرده و سیره و روش خود ایشان در برپایی انقلاب اسلامی مؤید این دیدگاه است. امام خمینی بهترین نوع حکومت را حکومت انقلاب اسلامی دانسته‌اند حکومتی که با مفهوم ولایت فقیه تلافی معنایی یافته است. امام خمینی برخلاف بخش عظیمی از سنت فقه شیعی که بر این باور بوده است که پس از عصر غیبت باب حکومت بسته شده است و هر نوع حکومتی فصب محسوب

می‌شود، سخت بر این دیدگاه تأکید کرده‌اند که سیاست در عصر غیبت تعطیل شدنی نیست. از این‌رو معتقدند که ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه الهی است که خدای تبارک و تعالی بدانان ارزانی داشته است. حکومت ولایت فقیه - البته در سیره و روش جمهوری - این امکان را فراهم می‌کند تا مردم مسلمان در سرنوشت خود سهیم و شریک شوند. انقلاب اسلامی به عنوان یکی از مهمترین جریان‌ها و جنبش‌های اسلامی در دوران معاصر، حاصل و برآیند اندیشه‌های امام خمینی است و دقیقاً بر سه پیش‌فرض اصلی در نگرش اسلام سیاسی استوار است:

۱. اسلام مجموعه‌ای از آموزه‌های مسلم دینی است که از ذات اسلام انفکاک‌ناپذیر است. آموزه‌هایی مانند عدالت‌طلبی، ظلم‌ستیزی، صلح‌طلبی، جهاد با متجاوزان به حریم مسلمانان، فقرستیزی ... و همه اینها ابعاد و سویه‌های اجتماعی و سیاسی دارند.

۲. اسلام مستقیماً بر تأسیس حکومت تأکید کرده است و از این‌رو صرف‌نظر از مفاهیمی که بار اجتماعی و سیاسی دارند، خود اسلام دینی سیاسی است. پیامبر (ص) این دین، هم‌زمان هم رهبر و هم فرمانروای سیاسی جامعه خویش بوده است.

۳. تأسیس حکومت اسلامی فقط منحصر و خاص به پیامبر (ص) نبوده و جامعه اسلامی با اتکالی به قوانین الهی موظف به تأسیس سیاست اسلامی است. بر اساس این نگرش، سیاست اسلامی با سخنرانی، موعظه و تهییج احساسات تحقق نمی‌یابد. سیاست اسلامی درصدد است تا برای تحقق آرمان‌های عنوان‌شده در گفتمان اسلام سیاسی، نظام‌سازی، استراتژی، قانون و راهکار وضع کند و در این مهم متکی بر عقل است.

منابع فارسی

- السید، رضوان. (۱۳۸۳) *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام* (مجموعه آثار امام خمینی (ص))، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۴) *اندیشه‌های سیاسی امام خمینی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

- دکمچیان، هرایر. (۱۳۷۹) *جنبشهای اسلام در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، چاپ سوم، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- سعید، یایی. (۱۳۷۹) *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایان*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صفی، لور آی. م. (۱۳۸۰) *چالش مدرنیته: جهان عرب در جستجوی اصالت*، ترجمه احمد موثقی، تهران: نشر دادگستر.
- کوپر، جان. رونالد نیتزر و دیگران. (۱۳۸۰) *اسلام و مدرنیته*. ترجمه سودابه کریمی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- کریل، ژیل. (۱۳۶۶) *پیامبر و فرعون: جنبشهای نوین اسلامی در مصر*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.

منابع انگلیسی

- Adams, Charles J. (1983) "Mawdudi and the Islamic", in John, L. Esposito *Voices of Resurgent Islam* Oxford: Oxford university press.
- Ajami, Fouad. (1981) *The Arab Predicament*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Cudsi and Ali E. Dessouki. (1981). *Islam and Power*, London: Croom Helm.
- Ayubi, Nazih. (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, New York: Routledge.
- Esposito, John L. (Spring 2000), "Political Islam", in *JFQ*.
- Fischer, Michael M.J. (1992), "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisise, *Daedalus*, III, Winter.
- Hadd, Yvonne Y., John O. Voll, and John L. Esposito, (1991). *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography*, New York: Greenwood Press.
- Haddad Yvonne Y. (1983). "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", in John, L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Halliday, Fred. (1988). (ed.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, London: Macmillan.
- Keddie, Nikki. (1983). *An Islamic Response to Imperialism*. Berkeley: University of California Press
- ———. (1980). *Islam in the Modern World*, London; Mansell.
- Mawdudi, (1967). *Islamic Law and Constitution*, transled by Khorshid Ahmad, Lahore: Islamic Publication.
- Skocpol, Theda. (1982). "Reniter State and Shia Islam in the Iranian Revolution", *Theory and Society*.