

جامعه‌شناسی جریان‌های اسلامی: دیالکتیک عقل و خشونت



عبدالعلی قوام*

سیامک بهرامی**

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استاد دانشگاه شهید بهشتی

** دانشجوی دکترای روابط بین‌الملل دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
sbahrami59@gmail.com

تاریخ تصویب: ۹۱/۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۳

فصلنامه روابط خارجی، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲، صص ۷۰-۲۹.



چکیده

اسلام و سیاست همیشه دو مفهوم مکمل و همراه هم بوده‌اند و هیچ‌یک از جریان‌های اسلامی نمی‌توانند گفتمان‌هایی غیرسیاسی باشند. مقاله حاضر با استفاده از تقسیم‌بندی *ویر، نیبوهر و والیس* در مورد جنبش‌های مذهبی، در صدد است تقسیم‌بندی جریان‌های اسلامی و رابطه خاص آنها با سیاست را مشخص کند و با تمسک به مفاهیمی چون عقل، خشونت و ایدئولوژی نشان دهد که نوعی کثرت و تنوع فکری، ارزشی و کارکردی در میان جریان‌های اسلامی مختلف در مورد کارکرد سیاسی مذهب وجود داشته و یک نگاه مطلق، ذات‌انگارانه و یکپارچه درباره اسلام سیاسی، تلقی نادرست از این پدیده است و در واقع ما با گفتمان‌های متفاوت اسلامی روبه‌رو هستیم. درعین حال رابطه این جریان‌ها با مفاهیم مدرن سیاسی در بستر زمان به جای یک پیشرفت خطی، دچار نوعی وضعیت غیرخطی بوده و در شرایط نوین جهان اسلام هرچند از نوعی تکثر به‌مانند جامعه مسیحیت غربی برخوردار است، اما نتوانسته است گذاری قطعی به یک وضعیت باثبات را به‌لحاظ گفتمان دینی طی کند و همچنان رقابت و تضاد شدیدی بین گفتمان‌های اسلامی برای سلطه بر جامعه وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: جنبش‌های مذهبی، گفتمان‌های اسلامی، بنیادگرایی، سنت‌گرایی،

نوگرایی

مقدمه

فرد هالیدی بین اسلام و اسلام تفاوت قائل است؛ از یک سو اسلام به عنوان یک دین با عقاید خاص درباره سرنوشت اخلاق و معنا و در کل مسائل فوق طبیعی و از سوی دیگر اسلام به عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی (Holiday, 2003:2). هرچند کسانی مانند اسپوزیتو اسلام را یک سکه دورو از دین و دولت می‌بینند (اسپوزیتو، ۱۳۸۹: ۲۰-۱۸). اما با کسانی مانند هالیدی و تفکیک‌گرایانی مثل او در این نتیجه که اسلام و سیاست می‌توانند عجین باشند به یک نتیجه می‌رسند و این همان بحثی است که ما تحت عنوان اسلام‌گرایی به آن خواهیم پرداخت؛ مفهومی که در آن هویت اسلامی در مرکز هویت سیاسی جریان‌ها قرار می‌گیرد و به قول **بابی سعید** از آن برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خود استفاده می‌نمایند (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۸۳). در واقع نوشتار حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که آیا جریان‌های اسلامی به لحاظ روشی و نظری دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به سیاسی‌سازی مذهب دارند؟

در پاسخ به این سؤال، نگارنده بر این اعتقاد است که نوعی تنوع فکری، ارزشی و کارکردی در میان جریان‌های اسلامی حاکم است که همین تنوع سبب بروز نوعی کثرت‌گرایی عملی در میان آنها و در نمودشان نسبت به جهان اطرافشان شده است؛ در عین حال نوعی شرایط غیرخطی بین این جریان‌ها به لحاظ رابطه آنها با عقل و خشونت وجود دارد. در بحث از این جریان‌های متنوع اسلامی چندین معیار را در نظر خواهیم داشت که با توجه به این معیارها به تشریح آنها خواهیم پرداخت. اولین معیار، معیار زمان‌یست؛ از این لحاظ که جریان فوق در چه زمانی شکل و قالب خود را یافته و در چه برهه زمانی بیشترین تأثیر و نفوذ را داشته است. معیار



دوم، معیار عقلانیت در جریان مذکور است که در دو سطح نهادها و آگاهی‌ها به آن خواهیم پرداخت. معیار سوم ایدئولوژی می‌باشد. برحسب این معیار، ایدئولوژی‌ای را که هرکدام از این جریان‌ها از طریق آن به تئوریزه کردن خود و جذب بدنه اجتماعی خود می‌پردازند، شرح خواهیم داد. معیار چهارم و آخرین معیار، خشونت و جهت‌گیری هریک از جریان‌های فوق نسبت به این مقوله است. منتج از این ۴ عامل درصدد آن برمی‌آییم تا هریک از این جریان‌ها را در در چهارچوب بحث‌های نظری که از جنبش‌های مذهبی ارائه خواهیم داد، تحلیل کنیم.

در این راستا این تحقیق، از یک درآمد نظری بر جنبش‌های دینی، درآمدی تاریخی بر جریان‌های اسلامی، تقسیم‌بندی مفصل جریان‌های اجتماعی و سیاسی شده اسلامی در تطبیق با چهارچوب نظری و در پایان رابطه این جریان‌ها با تحولات اخیر جهان عرب و یک نتیجه‌گیری شکل گرفته است.

۱. درآمدی نظری بر جنبش‌های مذهبی

در این قسمت سعی بر آن است که مبنایی نظری برای تقسیم‌بندی جریان‌های اسلامی به‌عنوان معیار ایجاد کنیم. در این راستا از آراء اندیشمندانی چون ماکس وبر، ارنست ترولتس، والیس و نیوهر استفاده می‌کنیم.

ماکس وبر نخستین فردی بود که تفاوت بین دو نوع دین را تشخیص داد، ۱- دین کلیسایی، ۲- دین فرقه‌ای. از نظر او تفاوت این دو دین در جهت‌گیریشان نسبت به نظم اجتماعی مستقر است؛ به‌نوعی که دین کلیسایی از نظم مستقر دفاع می‌کند و تبدیل به بخشی از این نظم می‌شود. دین کلیسایی از نظر او به طبقات بالا و تحولات آنها وابستگی کامل داشته و کلیسا بر فرد تقدم دارد (کنت تامسون، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۵۸). از نظر وبر دین فرقه‌ای در جهت عکس عمل می‌کند، زیرا هم با دولت و جامعه مستقر مخالف است و هم از پایین به بالا عمل کرده و داوطلبانه و وابسته به افراد است. ایدئولوژی کلیسایی با نظم مستقر همراه و ایدئولوژی فرقه‌ای ضدنظم مستقر است و فرقه از کلیسایی منشعب می‌شود که آن کلیسا به نهایت عینیت‌یافتگی (تصلب) خود رسیده باشد (کنت تامسون، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۵۸).

ارنست ترولتس توضیحات بیشتری بر تقسیم‌بندی فرقه - کلیسای وبر افزود و

مورد صوفی‌گری را هم که از برخورد کلیسا و فرقه ایجاد می‌شود به آن اضافه کرد. در صوفی‌گری^(۱) آیین و عبادت جایش را به تعریف ناب درونی و شخصی از مذهب می‌دهد. از نظر او فرقه محدود به کسانی است با شرایط خاص، فره در فرقه به رهبر آن تعلق دارد، درحالی‌که در کلیسا، فره به سمت و نقش تعلق می‌گیرد، آنها به دنبال جامعه‌ای در آرمان‌های اولیه دینی هستند (کنت تامسون، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۵۸). ریچارد نیبهر ضمن قبول تقسیم‌بندی ترولتس، آیتم انجمن‌های مذهبی را به آن افزود. انجمن مذهبی در میانه فرقه و کلیسا قرار می‌گرفت، اما از صوفی‌گری متفاوت بود. این گروه‌ها بیشتر متأثر از تغییرات جدید اجتماعی و سیاسی بودند. آنها روحانیت جداگانه و نوینی داشته و سبک عبادت محترمانه‌ای را با نگاه نوین به مسائل مذهبی ترویج می‌نمایند. این گروه‌ها داوطلبانه بوده و تأکیدشان بر آزادی فردیست و با جامعه و مذهب مستقر هم به نسبت فرقه اختلاف کمتری دارند. همچنین برخلاف کلیت‌گرایی و مطلق‌گرایی فرقه، طرفدار همزیستی، رواداری و تکثر مذهبی‌اند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۴۲).

در درجه‌بندی تقسیم‌بندی‌های فوق برحسب ارتباط آنها با ایدئولوژی، عقلانیت و خشونت می‌توان گفت که دین کلیسایی در سطح نهادهای اجتماعی به عقلانیت دست یافته است، اما به لحاظ آگاهی، عقلانیت‌گریز است. به لحاظ ایدئولوژی هم از نوعی ایدئولوژی اخلاقی به تعبیر **گیلفورد گیرتز** استفاده می‌کند. ایدئولوژی‌ای که برای بسیج افراد در مواجهه با فشار و محرومیت شدید از طریق انکار فشار به صورت کامل و یا از طریق مشروع ساختن فشار برحسب ارزش‌های والاتر عمل می‌کند. در استفاده از خشونت هم از نوعی خشونت ایدئولوژیک بهره می‌گیرد. نوعی خشونت سازمان‌یافته، محدود و متکی بر اصول خاص برای دستیابی به قدرت (Geertz, 1996: 84). کلیسای کاتولیک نمود بارز دین کلیسایی وبر است.

دین فرقه‌ای در بحث از عقلانیت چه در سطح نهادهای اجتماعی و چه در سطح آگاهی، جریان‌های عقلانیت‌گریز است. در بهره‌گیری از ایدئولوژی هم از ایدئولوژی پالایشی بهره می‌گیرد که گیرتز آن را به‌عنوان نوعی تنش عاطفی با جهت‌گیری به‌سوی نیروهای اهریمنی، تعریف می‌نماید (Geertz, 1996: 89). در استفاده از خشونت هم به خشونت فرقه‌ای گرایش دارد؛ نوعی از خشونت که در



آن در عین سازمان‌یافتگی بدون محدودیت و بدون تفکیک علیه هر نوع مخالفی در هر زمانی به کار گرفته می‌شود. گرایش‌های تندرو هویت مسیحی را می‌توان از نمونه‌های بارز دین فرقه‌ای دانست.

صوفی‌گری از آنجاکه جریانی عزلت‌نشین است، مورد بحث قرار نمی‌گیرد. انجمن‌های مذهبی هم در برخورد با مفاهیم فوق‌هویت جداگانه‌ای از دو تقسیم‌بندی دیگر دارند. این انجمن‌ها هم در سطح نهادی و هم در سطح آگاهی به سطحی از عقلانیت دست یافته‌اند و با تغییرات جدید خود را سازگار کرده‌اند. در بحث از ایدئولوژی هم از ایدئولوژی همبستگی و جانبدارانه استفاده می‌کنند که در نوع همبستگی آن از ایدئولوژی برای ایجاد پیوند در یک گروه و طبقه خاص استفاده می‌نمایند و در نوع جانبدارانه آن از ایدئولوژی برای بیان ماهرانه و جلب توجه به فشار و محرومیت، بهره می‌گیرند. در استفاده از خشونت هم از نوعی خشونت واکنشی استفاده می‌کنند که برخلاف دو نوع دیگر خشونت جنبه تدافعی داشته و با رعایت اصول خاص و در قالبی محدود مورد استفاده قرار می‌گیرد. احزاب مذهبی مانند سوسیال مسیحی یا دموکرات مسیحی که در قالب احزاب سیاسی فعالیت می‌کنند می‌توانند نمونه بارز این انجمن‌ها باشند.

سه نوع تقسیم‌بندی جنبش کلیسایی، فرقه‌ای و انجمن‌های مذهبی می‌تواند با تقسیم‌بندی والیس از جنبش‌های اجتماعی هم انطباق داشته باشد. والیس در یک تقسیم‌بندی از ۳ نوع جنبش اجتماعی که براساس مواضعشان نسبت به تغییر تقسیم شده‌اند، نام می‌برد. ۱- جنبش‌های تطبیق‌دهنده؛ ۲- جنبش‌های طردکننده؛ ۳- جنبش‌های تأییدکننده (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۴۵) می‌توان جنبش‌های تطبیق‌دهنده را با جریان کلیسایی در یک ردیف قرار داد. این جریان در عین رد لفظی تغییرات، خود را به مرور با آنها تطبیق می‌دهد.

دین فرقه‌ای را می‌توان هم‌ردیف جنبش‌های طردکننده دانست. هر دو این جریان‌ها دچار نوعی تعصب و فنائیزم بوده و نه تنها گرایشی به تأیید یا تطبیق با تغییرات نوین ندارند، بلکه آنها را به شدت رد می‌کنند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۴۷).

جنبش‌های تأییدکننده را می‌توان مرجع انجمن‌های مذهبی دانست. آنها تغییرات اجتماعی، عقلانیت و نظم موجود را می‌پذیرند و گرایش به آن دارند که

آنها را با مذهب و معنای موردنظر خود از مذهب همساز نموده و معنایی تکثرگرایانه از مذهب ارائه دهند (کنت تامسون، ۱۳۸۱: ۱۵۰). در ادامه ما سعی خواهیم کرد جریان غالب فکری و سیاسی اسلامی را مطابق با تقسیم‌بندی‌های فوق منظم نماییم.

جدول شماره (۱). تقسیم‌بندی دینی

| تقسیم‌بندی | عقلانیت | ایدئولوژی | خشونت | تطبیق با جنبش‌ها | نمونه |
|-----------------|---|----------------------|------------|------------------|--|
| دین کلیسایی | در سطح نهادها عقلانی اما در سطح آگاهی غیرعقلانی | اخلاقی | ایدئولوژیک | تطبیق‌دهنده | واتیکان |
| دین فرقه‌ای | در هر دو سطح غیرعقلانی | پالایشی | فرقه‌ای | طردکننده | هویت‌های مسخی افراطی مانند دیودیان |
| انجمن‌های مذهبی | در هر دو سطح عقلانی | همبستگی - جانبدارانه | واکنشی | تأییدکننده | مانند گروه‌های مذهبی حقوق بشری و احزاب دموکرات مسیحی |

۲. درآمدی تاریخی بر جریان‌های اسلامی

هرچند اسلام موجودیت خود را به‌عنوان دین در همبستگی با دولت آغاز کرد، اما بنیانگذار فلسفه سیاسی در سنت اسلامی در حدود ۳۰۰ سال بعد از شکل‌گیری اسلام ظهور یافت (لیپست، ۱۳۸۳: ۱۸۹). با فوت ابن‌خلدون، فلسفه سیاسی در دنیای اسلام بر اثر تسلط عرفان و حکمت و نیز فقه و کلام به فقهر رفت. با ظهور سید جمال، تفکرات نوینی در جامعه اسلامی ظهور یافت. او در کنار متفکرانی چون **نامق کمال** و **علی سواوی** به تئوریزه کردن پان‌اسلامیسم پرداخت. این تفکر با سیاست‌های عمل‌گرایانه سلطان عثمانی همخوانی داشت. مذهب در خدمت ارزش‌های ناسیونالیستی قرار گرفت و مفاهیم امت و خلافت بدون آنکه نوید رستگاری اخروی به توده‌ها بدهند، به مفاهیمی سیاسی تبدیل شدند (ماتیل، ۱۳۸۳: ۱۰۵۷). از سال ۱۸۷۸ تا پایان جنگ جهانی اول پان‌اسلامیسم، تفکر غالب سیاسی در دنیای اسلام بود.

بعد از فروپاشی عثمانی دو تفکر اساسی در جهان اسلام مطرح شد. یکی تجددگرایان و دیگری نوگرایان دینی. ابتدا این تجددگرایان بودند که با حمایت



اروپایی‌ها، گوی سبقت را از نوگرایان ربودند. افکار کسانی چون **طه حسین**، **طنطاوی**، **تقی زاده**، **آخوندزاده**، **ستی الحصری**، **میشل عفلق**، **علی عبدالرزاق** و **صلاح بیطار**، سوار بر موج‌های تفکر جهان اسلام شدند. سکولاریسم مفهوم کلیدی این جریان بود. در کنار آن ناسیونالیسم از نوع ترک، عرب، ایرانی و کردی در میان مسلمانان به اوج رسید. سلطه سکولاریسم و ناسیونالیسم، جریان‌های اسلامی را در این دوره به حاشیه راند.

با پایان جنگ دوم جهانی و به‌ویژه در دهه ۵۰ میلادی تب سکولاریسم و ناسیونالیسم در میان جوامع مسلمان فرونشست. نیمه دوم قرن بیستم افول تجددگرایی را به‌همراه داشت. در این دوره افکار کسانی چون **کواکبی**، **عبده**، **مودودی**، **اقبال**، **احمدخان هندی**، **حسن ترابی** و **بناء**، بر سیر جریان فکری اسلامی حاکم شد. نوگرایان، خواهان شرایط ماقبل مدرن نبودند، بلکه در پی ساختارهایی بودند که در بطن فرهنگ اسلامی به شیوه‌ای مدرن عمل کند. آنها میان عقل و دین تفاوتی نمی‌دیدند و معتقد بودند هرآنچه عقل می‌گوید در دین و جود دارد. افکار نوگرایان اسلامی در پی ایجاد حکومتی اسلامی بود که با ساختارهای مدرن تعارضی ندارد (قریشی، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۲۵).

هرچند بعد از جنگ دوم جهانی نوگرایان دینی در جوامع اسلامی غالب‌تر از جریان ارتدکس اسلامی و متجددان بودند، اما تحولاتی که در فضای داخلی کشورهای مسلمان و محیط بین‌المللی اتفاق افتاد، سلطه فکری این جریان را مخدوش کرد. جریان‌هایی که در کشورهای مختلف در دهه ۵۰ با همراهی نیروهای نوگرای اسلامی به حکومت رسیده بودند به انحصار قدرت روی آورده و دوستان اسلامی قدیمی را به حاشیه راندند. درعین حال شرایط بین‌المللی در رادیکال شدن جنبش اسلامی بی‌تأثیر نبود. شروع سلطه فکری این جریان را از دهه ۷۰ میلادی می‌دانند که تاکنون هم ادامه دارد. افکار کسانی چون **امام حنبلی**، **ابن تیمیه**، **ابن قیم جوزیه**، **محمد بن عبدالوهاب**، **سید قطب**، **عبدالسلام فرج** و **عمر عبدالرحمان** در تجلی بنیادگرایی اسلامی در آن زمان تأثیرگذار بودند. با جنبش بهار عربی در خاورمیانه از سال ۲۰۱۰ هم هرچند نظرات مختلف و گاه متضادی درباره بنیان‌های فکری این حرکت وجود دارد، اما گروهی با فرا رفتن از اسلام‌گرایی آن را در قالب

پسااسلام‌گرایی تحلیل می‌کنند. این گروه اعتقاد دارند که در قالب پسااسلام‌گرایی دموکراسی در خاورمیانه قابل اجراست؛ به‌نوعی می‌توان آنان را ادامه خط نوگرایان اسلامی دانست. در مقابل گروهی دیگر با مطرح کردن مفهوم بیداری اسلامی نوعی بازگشت به ارزش‌های اصیل اسلامی را در درون این تحولات پی‌جویی می‌کنند. همه جریان‌های اسلامی فوق‌به‌نوعی و با تفاوت‌هایی بر سیاست و حکومت در جوامع اسلامی و نیز ظهور جریان‌های اسلامی در بازه‌های زمانی خاص تأثیر داشته‌اند. هریک از آنها در محدوده‌هایی از عقل‌گرایی، ایدئولوژیک‌گرایی و خشونت‌طلبی جولان داده و در فرایندی از سیاسی‌گرایی به پدیده‌های اطراف خود شکل داده‌اند.

۳. جریان‌شناسی اسلامی: دیالکتیک عقل و خشونت

در باب جریان‌شناسی اسلامی، متفکران متعددی دست به قلم شده‌اند. حمید عنایت به سه جریان متجددان، نوگرایان دینی و میهن‌پرستان اشاره می‌کند (عنایت، ۱۳۷۶: ۲۰). مطهری هم از سه جریان فکری، اجتماعی و فکری - اجتماعی نام می‌برد (مطهری، بی‌تا: ۱۳). اسپوزیتو هم از ۴ گرایش عمده در جهان اسلام اسم می‌برد. قرن نوزده را قرن تضاد فکری سنت‌گرایان و تجددخواهان می‌نامد و نیمه‌های قرن بیستم را سرآغاز ظهور احیاگرایان و نوگرایان اسلامی می‌داند و درنهایت اواخر قرن بیستم را دوران ظهور کنشگران اسلامی با آرای مستقل تعریف می‌کند (اسپوزیتو، ۱۳۸۹: ۲۴-۱۸). احمد موثقی هم از یک تقسیم‌بندی دووجهی استفاده می‌کند؛ از یک‌سو جریان پیروی از تمدن غرب (از غرب‌گرایی تا غرب‌زدگی) و از سوی دیگر جریان احیاء و بازسازی تفکر دینی (از بنیادگرایی^۱ تا رادیکالیسم اسلامی) را قرار می‌دهد (موثقی، ۱۳۷۴: ۹۵). هرار دکمجیان شکل‌گیری جریان‌های اسلامی را در پاسخ به شکست عثمانی در سه دسته متجددان، روشنفکران مذهبی و بنیادگرایان اسلامی تقسیم‌بندی می‌کند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۲۱). وینچنزو اولیوتی هم جریان‌ها را به جریان اسلام سنتی یا ارتدکسی، نوگرایان اسلامی و بنیادگرایان اسلامی تفکیک کرده است (Oliveti, 2002: 10-12). آصف بیات، متفکر ایرانی با فرا رفتن از این

دسته‌بندی‌ها و در عین قبول آنها، بین اسلام‌گرایی و جریان پسااسلام‌گرایی تفاوت قائل شده است (Bayat, 2003: 5).

تقسیم‌بندی‌های فوق اصول مشترک گسترده‌ای دارند، اما برای رسیدن به یک تقسیم‌بندی جامع‌تر به ترکیبی از این دسته‌بندی‌ها نیازمندیم. در اینجا ما با اصل قرار دادن تقسیم‌بندی اولیوتی، سعی خواهیم کرد که مضامین مورد نظر اسپوزیتو به‌لحاظ زمانی را در آن گنجانده و اصلاحاتی را نیز از سوی خود بر آن بیافزاییم.

اولیوتی از سه جریان اسلام سنتی، نوگرایان اسلامی و بنیادگرایان اسلامی اسم می‌برد. او این سه جریان را جریان‌های جاری در میان جوامع اسلامی می‌داند. هرچند به‌لحاظ زمانی می‌توان از سلطه یکی از آنها به‌عنوان گفتمان حاکم اسم برد. درعین حال می‌توان به جریانی تاریخی به نام پان‌اسلامیسم هم اشاره کرد که در یک دوره تاریخی (۱۹۱۸-۱۸۷۸) مسلط بوده است. ما جریان‌های سنتی و نوگرا را به‌صورت کلی بررسی کرده و آنها را به جریان‌های درونی تقسیم نکرده‌ایم اما به‌سبب اهمیت جریان بنیادگرایی در دوران اخیر به تقسیم‌بندی درونی در این باب دست زده‌ایم. بنیادگرایی را به سه شاخه سلفی، اخوانی و شیعی تقسیم کرده و درعین حال هر سه گرایش را به دو جزء محافظه‌کار یا معتدل و رادیکال خرد کرده‌ایم. سعی کرده‌ایم بازه زمانی سلطه هر یک از این جریان‌ها و گرایش آنها به عقل، ایدئولوژی و خشونت را بیان کرده و بر این مبنا، آنها را در یکی از تقسیم‌بندی‌های مطرح‌شده در چهارچوب نظری قرار دهیم.

۱-۳. جریان سنت‌گرای دینی یا ارتدکسی

در بحث از دوران سنت‌گرایی در تاریخ اسلام و تسلط این جریان بر امور فکری و اجتماعی مسلمانان باید بین دو گرایش اهل سنت و اهل تشیع تفکیک قائل شد. معیار این جدایی بحث بر سر جانشینی پیامبر و درعین حال زمان اتمام دوران تشریح می‌باشد. اهل سنت دوران تشریح را مختص زمان پیامبر و خلفای راشدین می‌دانست، درحالی‌که اهل تشیع این دوران را تا زمان امامان حاضر بسط می‌داد. همین عامل سبب شد که پس از اتمام دوران خلافت، یعنی سال ۶۶۱ میلادی ائمه اربعه اهل سنت یکی پس از دیگری پا به عرصه اجتهاد و فقاہت نهند. این تحولات



در یک عرصه زمانی ۳۰۰ ساله ادامه داشت، به نوعی که بعد از این زمان ما با یک دوران تقلید در میان اهل سنت مواجهیم، دورانی که می‌توان آن را آغاز دوران سنت‌گرایی در میان اهل سنت دانست. هر چهار فقه اهل تسنن در دوره عباسیان تکامل خود را طی کرده و به گرایش‌های نهادینه تبدیل شدند. با این وجود در میان اهل تشیع با غیبت امام دوازدهم (به جز دوره غیبت صغری و اوایل غیبت کبری) دوران تشیع به پایان رسید و آنان دوران اجتهاد را ۳۰۰ سال بعد از اهل سنت آغاز کردند. در تحول فقه و کلام شیعی اخباریان مانعی عمده ایجاد کردند، اما با ظهور **شیخ انصاری** و رویکردهای نوین او دوران سنت‌گرایی در فقه شیعه هم آغاز شد (صدری، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۴).

آدونیس سنت را به دو جزء ثابت و متحول تقسیم می‌کند و ثابت را همان جریان مبتنی بر وحی می‌داند که ثابت و لایتغیر است و محاط در عواملی چون الهیات سیاسی و وابستگی‌های قبیله‌ایست که ضدتجدد و تغییر است (آدونیس، ۱۹۸۶: ۳۶-۳۳). سنت‌گرایان کسانی هستند که مطابق تعریف آدونیس حتی قسمت متحول سنت اسلامی را در هاله ثابت آن غرق کرده و آن را در فقه و کلام متصلب محاط می‌نمایند. سنت‌گرایان درست معادل چیزی هستند که وبر^۱ آن را دین کلیسایی و والیس^۲ آن را جنبش تطبیق‌دهنده تعریف می‌کنند. سنت‌گرایان، همان منادیان ثابت‌قدم فرقه‌های مذهبی اسلامی هستند که تفاسیر متداول فقهی از اسلام را بیان کرده و به تطور تاریخی اسلام و مذاهب آن و عرف‌های متداول گذشته‌اش احترام خاصی می‌گذارند. **محمد آرکون** بیان می‌دارد که اینان هدفشان نه اصلاح جهان بلکه هدایت و آماده‌سازی انسان برای آخرت است و تفاسیرشان از قرآن و سنت در راستایی است که اطاعت توده‌ها را الزامی و نظم اجتماعی را حفظ نمایند (آرکون، ۱۳۸۳: ۷). آنها در نظم موجود حل شده و به ساختارهای سیاسی زمان خود احترام گذاشته و در هماهنگی با آن به سر می‌برند.

تاریخ تحول اسلام به‌ویژه از دوران عباسیان تا اواسط قرن نوزدهم در میان اهل تشیع و اهل تسنن گواهی بر این مدعاست که چگونه علما به‌عنوان راهبران دینی و

کسانی که دین را در انحصار خود داشتند در هماهنگی با نظم سیاسی و اجتماعی جامعه خود به سر برده و نهادهای رسمی و غیررسمی و سلسله‌مراتب خاص خود در جامعه را در هماهنگی با احکام تعریف می‌کردند (سمت‌هایی چون مفتی، شیخ، مجتهد، شیخ‌الاسلام...). هرچند در برهه‌هایی نهضت‌های تحول‌خواهی آنها را به معارضة می‌طلبیدند، اما آنها دوباره جایگاه اصلی خود را باز می‌ستاندند (می‌توان به جریان معتزله و اخوان‌الصفا اشاره کرد). آنها به‌طور کامل هر نوع تغییر در اجتماع و دین را رد کرده و نظم اجتماعی را موهبتی بزرگ می‌دانستند. به قول حسین نصر آنها حامیان اصلی شریعت بودند، شریعت آن‌گونه که در قرون متمادی شناخته و تفسیر شده و در مکاتب کلاسیک فقهی منسجم گشته است. آنها هرچند حوزه دین را از دنیا جدا نمی‌دانند، اما درعین‌حال ارزش‌ها را قربانی هدف نمی‌کنند و مدرنیسم را عاملی در جهت ارائه حقایق نیم‌بند به کل حقیقت می‌دانند (نصر، ۱۳۷۹: ۱۶۷-۱۵۷). این جریان در کل تا اواسط قرن نوزده گفتمان اصلی و حاکم در بلاد اسلامی بود.

درباره گرایش به عقلانیت باید گفت، عقل‌گریزی به‌طور نسبی ویژگی بارز آنها است. در سطح نهادهای اجتماعی آنها برای تسلط بر توده‌ها تا حدود زیادی عقل‌گرا هستند و در هماهنگی با حکومت‌ها در تأسیس سمت‌ها و نهادهای مذهبی و اجتماعی فعال می‌باشند. اما در سطح آگاهی فردی و اجتماعی بنا به گفته فضل الرحمن مخالف هر نوع تفکر انتقادی و جریان آزاداندیشی هستند (Rahman, 1986: 53). آنها صلاحیت عقل را تا جایی قبول دارند که با آموزه‌های وحی در تعارض قرار نگیرد و بین دین و فهم انسان از دین تفکیک قائل نیستند و یافته‌های خود را به‌نام دین به جامعه ارائه می‌دهند؛ این همان تفسیر پدیدارشناسانه‌ای است که متفکرانی چون هوسرل مطرح می‌نمایند. آنها جامعه را ملزم می‌دانند که تفاسیر آنها از دین را چه خوب و چه بد بپذیرند و معیار عقل را در پذیرش آموزه‌های دینی حتی آنهایی که آزمون‌پذیرند دخالت ندهند؛ زیرا دین را غیرقابل‌انتقاد دانسته و عقل انسانی را در نقد دین که به حوزه متعالی اختصاص دارد ناتوان می‌دانند.

در باب استفاده از خشونت و تفسیرشان از آن می‌توان آنها را دارای خشونت ایدئولوژیک دانست (احمدی، ۱۳۸۴: ۴۴-۴۲). در قالب مفهوم جهاد می‌توان به

برداشت آنها از خشونت پی برد. آنها جهاد را به دو مقوله اکبر (جهاد با نفس) و اصغر (جهاد با کفار) تقسیم کرده و جهاد با نفس را مهم‌تر می‌دانند. درعین حال آنها جهاد اصغر را جهادی تدافعی تعریف می‌نمایند و البته جهاد تهاجمی را هم رد نمی‌کنند و آن را جهادی ابتدایی تعریف می‌کنند (عباس‌زاده فتح‌آبادی، ۱۳۸۸: ۱۲۵). درعین حال جهاد را واجب کفایی دانسته نه واجب عینی و برای صدور حکم آن مراتب و اصول خاصی دارند. در جهاد علیه کفار اصول خاصی در نبرد دارند از جمله رفتار نسبت به غیرنظامیان، زنان، کودکان و اسراء. سقف خشونت از نظرشان محدود است و خشونت سازماندهی شده و محدود را برای رسیدن به هدف تجویز می‌کنند، البته تا جایی که ارزش‌های مورد نظر دینی، قربانی اهداف نشود. می‌توان به آراء کسانی چون *یوسف القرضاوی* و *شیخ طنطاوی* اشاره کرد که جهاد در عراق علیه امریکا را تکلیف دانسته هرچند که القاعده و شیوه آنها را محکوم کرده‌اند. در این مسیر آنها به‌صورتی ایدئولوژیک خشونت (جهاد) را از متون اسلامی استخراج کرده و آن را به مؤمنین القا می‌کنند.

در استفاده از ایدئولوژی هم آنان در تطبیق با تقسیم‌بندی گیرتنز از نوعی ایدئولوژی اخلاقی استفاده می‌نمایند. هرچند از تمسک به سایر ایدئولوژی‌ها هم ابایی ندارند. در مورد اینکه آیا اینان در برخورد با بحران و فشار بحران را کتمان کرده یا آن را از طریق تمسک به ارزش‌هایی والاتر تحمل می‌نمایند، (Geertz, 1996: 75) سنت‌گرایان هدفشان اصلاح ساختاری نیست بلکه هدف خود را آماده کردن مؤمنین برای آخرت می‌دانند. ایدئولوژی آنان حس انفعال را در جامعه می‌گستراند به‌نوعی که جامعه‌ای عبادت‌گرا و اخلاقی می‌سازند که از تحول، پیشرفت و سعادت دنیوی می‌گریزد و هر نوع تحدت و پیشرفت را عنصری ضدارزش قلمداد کرده و آن را مانعی در برابر کمال‌گرایی اخلاقی می‌بیند.

از دوران عباسیان تا شروع جریان پان‌اسلامیسم این جریان، گفتمان حاکم در جهان اسلام بوده است. این جریان در حال حاضر هم فعال بوده و از معارضه‌جویان نوگرایی اسلامی، بنیادگرایان و صوفیان می‌باشد. در بسیاری از مناطق اسلامی این گفتمان در ائتلاف با نظم مستقر به‌لحاظ ارائه اسلام مسجدی و اسلام دولتی دست بالا را دارد. آنها همچنین اصلی‌ترین دریافت‌کنندگان خمس و زکات در میان



مسلمانان هستند. استفاده از منابع مالی گسترده و تریبون‌های متعدد سبب شده است که این جریان همچنان به‌عنوان جریانی قوی در میان مسلمین عرض اندام کند. در مورد تفکیک درونی آنها **چریل برنارد** از دو جریان سنت‌گرایان محافظه‌کار و مدرن نام می‌برد (برنارد، ۱۳۸۴: ۳۷). جریان مدرن با حفظ اصول سنت‌گرایی تا حدودی خود را به نوگرایان و بنیادگرایان معتدل نزدیک کرده است. شاید بتوان اخوان‌المسلمین امروز مصر، النهضه تونس و حزب عدالت و توسعه مراکش را در دسته سنت‌گرایان مدرن جای داد. با توجه به موضوعات مطرح‌شده می‌توان آنها را شبیه‌ترین جریان به دین کلیسایی وبر و جنبش تطبیق‌دهنده والیس دانست.

۲-۳. جریان نوگرا یا لیبرال اسلامی

چالرز کرزمن شروع جریان اصلاح‌طلبی مذهبی را به قرن ۱۸ و جنبش **شاه‌ولی‌الله** (۱۷۰۶-۱۶۲) نسبت می‌دهد. (Kurzman, 1998: 21) اسپوزیتو هم شروع این جریان را در دوران پس از شکست عثمانی و نهادینه شدن آن را بعد از جنگ جهانی دوم می‌داند. (اسپوزیتو، ۱۳۸۹: ۲۳-۱۹) می‌توان ریشه‌های فکری این جریان را در افکار و آراء کسانی چون **احمدخان هندی**، **سید جمال‌الدین اسدآبادی**، **عبده**، **کواکبی**، **علی عبدالرزاق** و حتی **ملک‌خان ایرانی** جست. این متفکران دچار فئاتیسم مذهبی نبوده و در پی آن بودند که ساختارهایی ایجاد کنند که در بطن فرهنگ مدرن به شیوه‌ای اسلامی عمل نماید. با افول تب سکولاریسم و ناسیونالیسم در جهان اسلام در نیمه دوم قرن بیستم، در ایران رضاخان از قدرت برکنار شد، در مصر فاروق از سلطنت خلع گردید و اخوان در ائتلاف با جنبش افسران آزاد قرار گرفت، در سودان نیروهای اسلامی ختمیه و انصار در قالب احزاب توده‌ای نهادمند شدند، در **لیبی ادريس صوفی عالی رتبه** (سنوسی‌ها) به مقام پادشاهی رسید، در پاکستان مودودی جماعت اسلامی را شکل داد و **ایوب‌خان** نوگرای مسلمان به قدرت رسید، در مالزی حزب پان‌مالایی اسلامی ایجاد و جنبش دعوه آغاز شد و در الجزایر انجمن علمای الجزایر به ترکیبی از ناسیونالیسم و اصلاح‌طلبی اسلامی رسید.

این اتفاقات میدان عمل را برای نوگرایان اسلامی باز کرد. این جریان را

می‌توان در ساختار تئوریک خود در قالب انجمن‌های مذهبی نیوهر^۱ جای داد. طیفی میانه‌رو که تغییر را نه تنها مثبت می‌داند، بلکه تأیید آن و حرکت در راستای تغییرات جدید اجتماعی و اقتصادی را هم الزامی می‌شمارد. نوگرایان نماینده اقلشار تحصیل کرده و آگاه اجتماع مسلمانان بوده و در عین اینکه دیگران را به حرکت در راستای افکار خود توصیه می‌نمودند، قصد ادغام همه افراد جامعه در خود را نداشته و ادعایی در راستای انحصار مذهب و یا دسپوتیزم مذهبی نداشتند. عبادت را یک سبک محترمانه از اخلاقیات روزمره دانسته و سعی داشتند با جامعه و مذهب سنتی اختلاف کمتری پیدا کنند تا خود را از جامعه جدا نمایند (مانند تجددگرایان). قائل به فضایی داوطلبانه برای جذب بدنه اجتماعی خود بوده و فردگرایی را سرلوحه کار خود می‌دانستند. از کلیت‌گرایی و مطلق‌اندیشی تفکر سنتی و فرقه‌ای فاصله داشته و از نوعی رواداری و تکرر مذهبی حمایت می‌کردند. آزادی و دموکراسی مفاهیم کلیدی تفکر آنها بودند و در عین حال سعی داشتند این مفاهیم را در تفسیر خود با معنا ترکیب نمایند. جریان نوگرا را می‌توان در زیرمجموعه جنبش‌های تأییدکننده قرار داد. فردگرایی، تلاش در راستای پذیرفتن جهان مادی، رویکرد اصلاح‌طلبانه و غیرانقلابی، گرایش به موفقیت مادی در کنار معنا و مرجعیت تجربه‌های شخصی، ویژگی‌هایی است که این جریان را در زمره جنبش‌های تأییدکننده نهادینه می‌کند.

جیمز پیسکاتوری درک مدرنیته و فهم آن، آموزش و یادگیری علوم معاصر و تأکید بر مفاهیمی چون شورا و دموکراسی را از ویژگی‌های این جریان می‌داند. از سوی دیگر اسپوزیتو بیان می‌دارد که آنها به دنبال ایجاد یک نظام سیاسی اسلامی نیستند، بلکه تغییر جهت سیاست اسلامی بر مبنای اهداف خود، یعنی انطباق اسلام با مدرنیته را مدنظر دارند و هرچند مانند بنیادگرایان با نصوص دینی سروکار دارند، اما به جای لفظ، به نوعی نظریه هرمونتیکی در تبیین نصوص اعتقاد داشته و هدفشان افزایش اعتبار قرآن و کاهش اعتبار حدیث است (Esposito and Piscatori, 1993: 434-436).



در این مرحله باید به یک تفاوت ظریف اما مهم اشاره نمود. این ظرافت به تفاوت بین دو جریان شبیه اما متفاوت برمی گردد. جریان‌هایی که شکل‌گیریشان از یک تحول و تکامل فکری در میان تفکر نوگرای اسلامی خبر می‌دهد. این دو جریان عبارتند از نوگرایان لیبرال اسلامی و بنیادگرایان معتدل. آنچه به‌عنوان نوگرایان اسلامی مدنظر ماست، همان جریان اول است اما درعین حال این جریان را نمی‌توان منفک از بنیادگرایان معتدل توضیح داد که سلف فکری نوگرایان به‌لحاظ تاریخی محسوب می‌شوند. پس از جنگ اول و به‌ویژه جنگ دوم جهانی ما با ظهور جریان‌های نوینی در دنیای اسلام مواجه بودیم که به تفصیل به آنها اشاره کردیم. این جریان‌ها در آن زمان افکار نوین و بدیعی را در باب اسلام و سیاست مطرح ساختند و ریشه‌های نوگرایی اسلامی را بارور کردند، اما تکامل خطی این جریان در دهه‌های ۷۰ به بعد به نوعی نوگرایی لیبرال سوق پیدا کرد که تفاوت‌هایی اساسی با نوگرایان دهه‌های ۲۰ تا ۶۰ دارد. در این مقاله نوگرایان ۲۰ تا ۶۰ میلادی را در قالب بنیادگرایان معتدل دسته‌بندی کرده‌ایم و در این قسمت سعی خواهیم کرد که تفاوت آنان را با نوگرایان لیبرال در موضوعات کلیدی بیان کنیم.

بنیادگرایان معتدل گرایش به ایجاد حکومت اسلامی و اجرای قواعد آن دارند؛ واژه‌هایی چون دموکراسی و آزادی را از غرب وام گرفته و در بطن فرهنگ اسلامی پردازش می‌نمایند و معانی نوینی با توجه به تفسیرشان از اسلام، به‌نام دموکراسی اسلامی و آزادی اسلامی ارائه می‌کنند. از نظر اینان این دموکراسی و آزادی اسلامی معانی متفاوتی از نوع غربی داشته و درعین حال بر آن ارجحیت دارد. در رابطه عقل و دین اصالت را به دین می‌دهند اما درعین حال عقل را هم تا جایی که تفسیر آنها از دین را زیر سؤال نبرد، مورد استفاده قرار می‌دهند و به شأنیت عقلی احترام می‌گذارند؛ به خشونت گرایش دارند اما از نوعی خشونت واکنشی و ایدئولوژیک (احمدی، ۱۳۸۴: ۳۹) استفاده می‌کنند. این دسته حاکمیت را متعلق به خداوند می‌دانند و واسطه‌هایی رسمی برای اجرای حاکمیت در نظر می‌گیرند.

در مقابل، نوگرایان لیبرال به قول اسپوزیتو به‌دنبال ایجاد یک نظام سیاسی اسلامی نیستند بلکه تغییر جهت سیاست اسلامی بر مبنای اهداف خود، یعنی انطباق اسلام با مدرنیته را مدنظر دارند و شرکت در سیاست را به‌عنوان یک بازیگر در

بازی دموکراسی کثرت‌گرا می‌پذیرند (Esposito, 1995: 75-83)؛ تعاریف اصیل غربی از دموکراسی و آزادی را مدنظر دارند و سعی دارند با تفسیر متون اسلامی مفاهیمی را که با این تعاریف سازگاری و مطابقت دارند استخراج نمایند؛ در رابطه عقل و دین برای هیچ‌یک اصالت قائل نیستند و آنها را در همه حال سازگار با یکدیگر می‌بینند و در عین حال گرایش عقلی بیشتری دارند. حاکمیت را امری مادی و از آن مردم می‌دانند و اعتقاد دارند که خداوند حاکمیت را به مردم بخشیده و همه آنها حاکم بر سرنوشت خویشند و واسطه‌ها را برای اجرای حاکمیت قبول ندارند. هرچند خشونت را در نظر رد می‌کنند، اما تمسک آنها به خشونت واکنشی را در مواقع اضطرار نمی‌توان رد کرد. این توضیحات تفاوت بین این دو گرایش نوگرا را به خوبی نشان می‌دهد. هرچند بنیادگرایان معتدل را می‌توانیم به عنوان نوگرایان محافظه‌کار در همین دسته جای دهیم، اما با توجه به شباهت بیشتر آنها به آمال بنیادگرایان آنها را در آن دسته‌بندی جای می‌دهیم.

نوگرایی لیبرال از دهه ۷۰ به بعد در آراء متفکرانی چون *خورشید احمد* و *فضل‌الرحمان* از پاکستان، *صادق العظم* از سوریه، *علی دسوقی*، *سعدالدین ابراهیم*، *لیلا احمد*، *محمد سعید ع شماوی* و *محمد شهرزاد* از مصر، *شریعتی*، *سروش* و *بیات* از ایران، *فاطمه مرنیسی* و *عبدالله عرووی* از مراکش، *انور ابراهیم* از مالزی، *محمد عزیزه* از تونس و *محمد آرکون* از نیجریه ظهور یافته که با نوشته‌های خود در چند دهه گذشته بر غنای فکری این جریان افزوده‌اند. هرچند این جریان برخلاف بنیادگرایان معتدل تا به حال در سطح یک جریان قدرتمند سیاسی در میان عوام ظهور نیافته و جریانی روشنفکرانه باقی مانده اما همچنان به بالندگی خود ادامه داده و تفکر اسلامی را در چند دهه گذشته شکوفاتر نموده است و در مالزی و ترکیه و حتی تا حدودی در عراق نیروهای متمایل به این جریان در ساختار قدرت دست به مشارکت زده‌اند.

از نظر گرایش عقلی آنها هم در سطح نهادهای اجتماعی و هم در سطح آگاهی به طور نسبی عقل‌گرا هستند. هرچند در سطح نهادهای اجتماعی عقلانیت آنها نمود کمتری یافته و در تقابل با سایر جریان‌ها، به سبب محدود بودن بدنه اجتماعی همیشه با نوسان روبه‌رو بوده‌اند اما در سطح آگاهی اجتماعی آنان افکار نوین و



عقلانیت مدرنی را توسعه داده‌اند. اینان بین پذیرش عقلانیت خودبنیاد و آموزه‌های دینی تعارضی نمی‌بینند و نیاز به اصالت قائل شدن برای عقل یا دین را غیر ضروری می‌دانند. آنها معتقد به نقد عقلی آموزه‌های دینی بوده و متناسب با مقتضیات زمانی بازسازی پاره‌ای از موارد دینی را لازم می‌دانند. عقلانیت‌ورزی آزاد را قبول داشته و آموزه‌های دینی قابل آزمون را به محک تجربه می‌گذارند. در عین حال بین دو دسته از نوگرایان در این باره باید تفکیک قائل شد؛ آن دسته که معتقدند هر آنچه عقل می‌گوید در دین وجود دارد (نوگرایان محافظه‌کار) و آن دسته که اعتقاد دارند هر آنچه دین می‌گوید در عقل وجود دارد (نوگرایان رادیکال).

در زمینه تمسک به خشونت به نوعی خشونت واکنشی گرایش دارند. اساساً این جریان رویکرد سیاسی - اعتقادی برای به‌کارگیری خشونت به منظور رسیدن به اهداف خود ندارد و چنان‌که گفته شد گفت‌مانی متساهل و تکثرگراست و سعی دارد خود را از تعاریف خشنی که غربی‌ها نسبت به اسلام مطرح می‌کنند در تئوری و عمل دور کرده و تصویری مدنی از اسلام ارائه دهد.

از حیث گرایش به ایدئولوژی، این جریان هر چند مدعی دوری گزیدن از این نسبت است، اما در درجه‌ای متعارف از نوعی ایدئولوژی همبستگی - جانبدارانه استفاده می‌کند. ایدئولوژی همبستگی به قدرت ایدئولوژی برای ایجاد پیوند در یک گروه یا طبقه اشاره دارد (Geertz, 1996: 83-84). نوگرایان دینی هم در این سطح ایدئولوژی را به کار می‌برند؛ به گونه‌ای که در آن مخاطب آنها کل جامعه نیست و طبقه یا گروه اجتماعی خود را مدنظر دارند. باید به این نکته اشاره شود که این جریان هدفش ادغام همه افراد جامعه نیست و از گرایشات مطلق‌گرایانه و پوپولیستی دوری می‌کند و هدفش ایجاد حس همبستگی در میان جریان خاصی است که به لحاظ عقلانیت به نوعی خودآگاهی نسبی رسیده باشد. ایدئولوژی جانبدارانه رنگ‌وبوی کمتری در میان این جریان دارد و باید گفت که به‌طور نسبی از سوی همه جریان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما این جریان با درجه استدلال و عقلانیت بیشتری برای توجیه افکار در میان افشار هدف، این ایدئولوژی را به کار می‌گیرد.

مفهوم پسااسلامیسم که توسط کسانی چون آصف بیات مطرح شده و به

تقسیم‌بندی پسااسلامیسم در مقابل اسلام‌گرایی اشاره دارد، نمی‌تواند چیزی فراتر از جریان نوگرایی اسلامی باشد. خود بیات شروع این جریان را به زمانی نسبت می‌دهد که بعد از یک دوران آزمایشی از سلطه اسلام‌گراها، جذابیت و منابع مشروعیت‌ساز این جریان رو به تحلیل نهاد. از نظر او خود اسلام‌گراها به سبب تناقضات درونی و فشارهای اجتماعی به سمت اصلاح دیدگاه‌های خود پیش رفتند اما در نهایت این اصلاحات به یک تغییر کیفی و محتوایی منجر شد. متأثر از این اتفاقات در یک کشور اسلامی (ایران) سایر جریان‌های اسلامی در کشورهای دیگر هم تحت تأثیر قرار گرفتند و به سوی اصلاح دیدگاه‌های خود گام برداشتند (Bayat, 2007: 1). برای مثال از جنبش النهضه راشد الغنوشی در تونس، انشعاب در حزب‌الله لبنان، ظهور حزب الوسط در مصر، به قدرت رسیدن احزاب رفاه و فضیلت و عدالت و توسعه در ترکیه و ظهور اسلام لیبرال در عربستان نام می‌برد (Bayat, 2007: 2). مفهوم پسااسلامیسم اساساً سازه‌ای تئوریک برای اشاره به تغییرات فکری در جهان اسلام است و به معنای پایانی بر اسلام‌گرایی محسوب نمی‌شود. خود بیات پسااسلامیسم را نه ضداسلام، نه غیراسلامی و نه سکولار می‌داند، بلکه آن را حرکتی می‌شمارد که در صدد ترکیب مذهب و حقوق، عدالت و آزادی و اسلام و آزادی است و بیشتر سعی دارد بعضی از اصول مورد تأکید اسلام‌گرایی را تغییر دهد و در تقابل با اسلام‌گرایی به جای تکلیف بر حقوق، به جای اقتدارگرایی بر تکرر و به جای تأکید بر اصول غیرقابل انعطاف کتاب مقدس بر تاریخ‌گرایی و به جای گذشته بر آینده تأکید کند. در مجموع به دنبال نوعی مدرنیته جایگزین است (Bayat, 2003: 5-6). **ژیل کیپل** پسااسلامیسم را گذر از تفکر جهادی و سلفی در جهان اسلام و **الیور ری** آن را به معنای خصوصی‌سازی اسلام در تقابل با اسلامی کردن دولت می‌داند.

۳-۳. جریان بنیادگرای اسلامی

تعبیر متفاوتی از این گفتمان به قول بابی سعید ارائه شده است. شاید یک نوع تقسیم‌بندی داخلی در درون این جریان بتواند مفاهیم متعارضی درباره تشریح این جریان را به یک نقطه توافق برساند. بنیادگرایی را نمی‌توان گفتمانی خلع‌الساعه



دانست که در زمان جدید ایجاد شده باشد بلکه باید ریشه‌های فکری آن را در تفکر اسلاف جستجو کرد؛ درعین حال قضاوت ارزشی درباره آن عملی نادرست است زیرا در میان بنیادگرایان هم جریان‌های معتدل دیده می‌شوند و هم جریان‌های خشن و رادیکال. شروع سلطه این جریان بر تفکر اسلامی را به دهه ۱۹۷۰ بازمی‌گردانند. اما در آراء متفکران نسبت به ماهیت آن و علل شروع این سلطه تعارض دیده می‌شود. جان اسپوزیتو دهه ۱۹۷۰ را دهه شکل‌گیری بازیگرانی در دنیای اسلام می‌داند که برخلاف بازیگران مسلمان گذشته خود منبع کنش و ساطع‌کننده ایده‌های جدید بودند. او ظهور این جریان‌ها را در ناکارآمدی سایر ایدئولوژی‌ها در دنیای اسلام می‌داند و آنها را گروه‌هایی طرفدار مشارکت سیاسی می‌داند البته از نوع خاص و با رویکردی متفاوت، زیرا معتقد است که این جریان‌ها مشارکت سیاسی را مانند نوگرایان در تطبیق با مفاهیم غربی و با رویکردی اصلاح‌طلبانه پی‌جویی نمی‌کنند و برای دستیابی به قدرت سیاسی از شیوه‌های ناب اسلامی استفاده می‌کنند. آنها هرچند به دنبال دموکراسی‌سازی هستند، اما دموکراسی را از تعریف غربی آن منفک دانسته و در کنار آن احیای اسلامی و بازگشت به گذشته را در نظر دارند (اسپوزیتو، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۳). هر ایر دکم‌جیان آن را در واکنش به شکست ناسیونالیسم سکولار در جهان اسلام تعریف کرده و از اصطلاحاتی چون احیای اسلامی، اصلاح‌طلبی دینی، نوزایی و بنیادگرایی برای توصیف آن استفاده می‌کند. از نظر او بنیادگرایی در جستجوی بنیادها و اصول ایمان اسلامی بوده و سکولاریسم را انحرافی از اصل و قاعده دانسته و بازگشت به جامعه نخستین زمان پیامبر و خلفای راشدین را مطرح می‌کند. دکم‌جیان ۴ عامل ارزش‌های سکولار غربی، صهیونیسم، استعمار قرون ۱۹ و ۲۰ و معیارهای دوگانه غرب را به‌عنوان عوامل ظهور بنیادگرایی به‌لحاظ فکری مطرح می‌کند. (دکم‌جیان، ۱۳۷۷: ۴۰-۲۱) **ساموئل هانتینگتون و برنارد لوئیس** آن را تحت عناوینی چون رادیکالیسم، بنیادگرایی و سنت‌گرایی می‌شناسند و ویژگی‌هایی چون بازگشت‌گرایی، لفظ‌گرایی، ضدیت با تفسیر، شریعت‌گرایی، تقلیدگرایی دینی، مطلق‌گرایی و اسلامیزه کردن همه وجوه تمدن را به آن نسبت می‌دهند. (نظری، ۱۳۸۷: ۳۲۴) درعین حال کسانی چون هانتینگتون و **آلبر احمد** آن را پدیده‌ای خودجوش می‌دانند (Ahmad, 1993: 10)

14). درحالی که گروهی دیگر چون **گراهام فولر** و لیسون آن را پدیده‌ای ساختگی از سوی غرب برای ایجاد نوعی غیریت سیاسی در جهت ایجاد وحدت در غرب بعد از فروپاشی کمونیسم فرض می‌کنند (Fuller and Lesson, 1995: 16). **نیکی کدی** و **الیویه روآ** بنیادگرایی را مفهومی از سنت‌گرایی می‌دانند و **عزیزالعظمه** آن را مترادف واژه‌هایی نظیر سنت‌گرایی، ملی‌گرایی مذهبی و قبیله می‌داند (اخوان زنجانی، ۱۳۷۳: ۶۶۸-۶۶۷). برخی دیگر چون **نزیه ایوبی** از مفهوم اسلام‌گرایی سیاسی استفاده می‌کنند و کسانی مانند **ریچارد فرای** بین تعصب‌گرایی و بنیادگرایی تفکیک قائل شده (نظری، ۱۳۸۷: ۳۲۳) و در کنار بابی سعید با ارائه مفهوم اسلام‌گرایی نگرش مثبتی به این جریان داشته و آن را جریانی می‌دانند که آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بیند و اسلام برای آنها فراتر از هویتی مذهبی تبدیل به هویتی سیاسی شده است (سعید، ۱۳۷۹: ۹۱). **اندرو هی‌وود** بیان می‌دارد که بنیادگرایان در تضاد با اسلام ارتدوکسی که هدف اصلی‌اش زندگی کردن بر مبنای کتاب مقدس است به حمایت عمل‌گرایانه از متون برخاسته‌اند تا کتاب مقدس را به سطح یک طرح دینی - سیاسی تقلیل دهند و این نظام سیاسی - اجتماعی برساخته انسان ساختاری ضد عقلی، ضد مدرنیته، ضد لیبرال، خطاناپذیر، خشونت‌گرا، جزم‌اندیش، انحصارگرا و اقتدارگرا دارد (هی‌وود، ۱۳۷۹: ۴۹۶-۴۹۵). افرادی نظیر **والر نوبل** بنیادگرایی اسلامی را متأثر از آراء کسانی چون **مارتین هایدگر** می‌دانند. زیرا هایدگر از جمله کسانی بود که اعتقاد داشت شکوه گذشته آلمان را تنها نازی‌ها می‌توانند برگردانند (نظری، ۱۳۸۷: ۳۲۴-۳۲۰). **جیمز الیور** هم اسلام القاعده را برگرفته از سنت اسلامی نمی‌داند و آن را برگرفته از متفکرانی چون **نیچه**، **هایدگر** و **کیرکیگارد** می‌داند (مستقیمی، ۱۳۸۹: ۳۴۰). کسانی مانند **بوگس** اسلام را به‌عنوان اندیشه‌ای دینی از اسلام‌گرایی تفکیک کرده و اسلام‌گرایی را به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی که در صدد است با ارائه مجموعه‌ای از گزاره‌های سیاسی - اجتماعی که به‌طور منطقی از فلسفه تاریخ استنتاج شده است، تا جامعه را بسیج نماید، تعریف می‌نمایند (Boggs, 1986: 21). از سوی دیگر بابی سعید اسلام‌گرایی را یک گفتمان می‌داند که توسط القاعده به یک ایدئولوژی تبدیل شده است (سعید، ۱۳۸۲: ۳۳). در مجموع ذکر دو نکته لازم است؛ اول اینکه بنیادگرایی یک پدیده



جدید نیست و دوم این مسئله که همه شقوق بنیادگرایی را نمی‌توان برحسب یک کلیت منسجم دید و بین گرایش‌های مختلف آن تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد.

وینچنزو اولیوتی معتقد به وجود انواع بنیادگرایان است و آنها را در یک طیف قرار نمی‌دهد. او این جریان را به دو دسته سلفی‌ها - وهابی‌ها و اخوانی‌ها تقسیم می‌کند و درعین حال جریان سلفی - وهابی را هم به دو دسته محافظه‌کاران و رادیکال‌ها تقسیم می‌نماید (Oliveti, 2002: 12-14). به این تقسیم‌بندی می‌توان تقسیم‌بندی‌های دیگری را هم افزود. بر این اساس سلفی‌های محافظه‌کار را می‌توان به سه دسته سلفی اصلی، معتدل و طرفدار آلبانی تقسیم کرد و سلفیه سیاسی جهادی را به عنوان سلفیه رادیکال شناخت و در ادامه اخوان‌المسلمین را هم به دو طیف میانه‌رو و رادیکال دسته‌بندی کرد که طیف رادیکال شباهت‌های زیادی به سلفی‌های رادیکال داشته هرچند در نوع خشونت و کاربرد آن علیه گروه‌های هدف با یکدیگر تفاوت دارند. در حال حاضر این دو گرایش با هم ادغام شده‌اند. شاخه سوم را هم می‌توان به تفکر بنیادگرایی افزود و آن بنیادگرایی شیعی است که خود به دو گرایش معتدل و رادیکال تقسیم می‌شود.

لورنس دیویدسون اصول مشترکی را برای کل بنیادگرایان برمی‌شمارد: جهان اسلام در یک حالت بی‌نظمی و اغتشاش که در اثر زوال سیاسی و اخلاقی روی داده است به سر می‌برد که این امر ناشی از فراموش کردن ارزش‌های اصیل اسلامی است؛ این زوال منجر به تهاجم غرب به سرزمین‌های اسلامی شد که پیامد آن رواج سکولاریسم مبتنی بر ماتریالیسم و ناسیونالیسم بود؛ راه‌حل برون‌رفت از این بحران احیای اسلام و شریعت اسلامی است، یعنی بازگشت به قرآن و سنت پیامبر و خلفای راشدین و نیز فرارفتن از ارکان پنج‌گانه و تأکید بر جهاد و عدالت؛ تنها راه احیای اسلام، سیاسی کردن اسلام و عدم جدایی دین از سیاست است (Davidson, 1998: 12-13).

ریشه‌های فکری این جریان را در کل باید در آرای کسانی چون **امام حنبلی**، **ابن تیمیه**، **ابن قیم جوزیه**، **شاه ولی‌الله دهلوی**، **محمدبن عبدالوهاب**، **سید قطب**، **عمر عبدالرحمان**، **عبدالسلام فرج**، **ایمن الظواهری** و **ابومصعب سوری** و در میان شیعیان در آراء و افکار **امام خمینی**، **آیت‌الله مطهری**، **سید محمدباقر صدر** و

آیت‌الله حکیم، جستجو کرد. عوامل رشد بنیادگرایی در دهه ۷۰ را اتفاقاتی چون مرگ ناصر، موفقیت تحریم نفتی، افزایش قیمت نفت، تقابل با روس‌ها و ایران شیعی، جنگ اول و دوم خلیج فارس و ناکامی ناسیونالیست‌های مذهبی در وطن خود، می‌دانند. در نهایت می‌توان بنیادگرایی را به معنای ترکیب دین و سیاست البته با سلطه دین دانست که هدف اصلی آن ایجاد حکومت اسلامی (که در آن حاکمیت به خداوند تعلق دارد) و اجرای قواعد اسلامی و دخالت متولیان مذهبی در سیاست است. البته بین نوع سنی و شیعی آن تفاوت‌های عمده‌ای به لحاظ فکری و روشی وجود دارد.

۴. جریان سلفی

۴-۱. سلفی محافظه‌کار

جریان سلفی ۴ مرحله گوناگون را طی کرده است. مرحله اول بنیان نهادن مبادی فکری آن است که ابن تیمیه در قرن هشتم هجری به این امر اهتمام ورزید. مرحله دوم مرحله تطبیق و اجرای این تفکر بود که توسط محمدبن عبدالوهاب واعظ نجدی و جانشینانش در اواسط قرن دوازده هجری و اوایل قرن سیزده انجام شد. مرحله سوم رشد این جریان از بعد از جنگ جهانی اول و شکل‌گیری پادشاهی آل سعود بود که این جریان به یک نحله نیرومند و تأثیرگذار در جهان اسلام تبدیل شد. مرحله چهارم هم از دهه ۱۹۷۰ به بعد آغاز شد که این جریان به یک ایدئولوژی انقلابی و جهادی تبدیل شد. بنیان اندیشه‌های این فرقه را می‌توان در اصول زیر خلاصه کرد:

قرآن تنها منبع شناخت است و تنها راهنما برای شناخت آن احادیث صحیح‌السند می‌باشند. برای فهم قرآن و سنت باید به سلف صالح (صحابه، تابعین، تابعین تابعین) مراجعه کرد. در فقه از مذهب خاصی تبعیت نمی‌کنند بلکه بر حدیث تأکید دارند و حتی گروهی از آنها اعتقادی مشروط به مذهب دارند. منکر تمام بدعت‌ها در حوزه عبادات، اخلاق و احکام اسلامی هستند و تقسیم‌بندی بدعت حسنه و سیئه را قبول نداشته و فقط به تقسیم‌بندی دنیوی، اخروی، لغوی و شرعی باور دارند. توحید را صرفاً به منزله فریادرسی و اعمال عبادی می‌بینند و تلقی



خداوند رازق، پاداش‌دهنده، عذاب‌دهنده و حل‌کننده مشکلات و... را قبول ندارند. تقدیس اولیاء، امامان و... را نمی‌پذیرند. تفسیر و تأویل را رد کرده و لفظ‌گرا هستند. در فقه، آسان‌گیر اما در عقاید و گزینش احادیث و روایات متعصبند. دشمن فلسفه، علوم بلاغی و اصول فقه هستند. اطاعت از حاکم ظالم را واجب می‌دانند البته در حالت غیر معصیت. دیگر فرقه‌ها مانند اشعری‌ها، مذاهب اربعه، باطنی‌ها و شیعیان دوازده امامی، زیدیه و اسماعیلی و... را رد می‌کنند (سبحانی، ۱۳۶۴: ۸۱-۷۷).

جریان سلفیه محافظه‌کار را می‌توان به ۳ گرایش متفاوت تقسیم‌بندی کرد: سلفیه اصلی، سلفیه معتدل، سلفیه طرفدار آلبانی.

سلفیه اصلی به افکار ابن تیمیه و عبدالوهاب اکتفا کرده و عموماً جریانی است که از خط فکری سلفیه سنتی از ظهور عبدالوهاب تا دستگاه سیاسی حال حاضر عربستان برآمده است. این گرایش یک طبقه از رجال وابسته به حکومت سعودی را تشکیل می‌دهند که به همکاری سلطان و مفتی اعتقاد دارند. آنها شاکله اصلی افکار عبدالوهاب را پذیرفته و به ترویج نظرات علمای قرن‌های اول، دوم و سوم می‌پردازند. اینان عبادت و استعانت را مختص خدا دانسته و سایر بدعت‌ها را رد می‌کنند. بیشتر علمای رسمی عربستان که در دارالعبوث و الافتاء گرد هم می‌آیند در زمره این جریانند که در مسائل سیاسی و اجتماعی و روزمره وارد نمی‌شوند و دخالت نمی‌کنند. این جریان را می‌توان محدود به خود عربستان دانست. افرادی چون **عبدالعزیز بن عبدالله باز، شیخ سلیمان تمیمی، محمد صالح عثمان، جمیل زینو و شیخ ربیع مدخلی** از مروجان این جریان می‌باشند.

سلفیه معتدل گرایش دومی است که در عین اینکه به هسته اصلی تفکر سلفی و اصول قطعی آن پایبندی دارد، اما به برداشت‌های دیگر و سایر فرقه‌ها هم احترام گذاشته و حتی از آنها استفاده می‌کند. مرکز رابطه العالم‌الاسلامی که مرکزی برای همکاری علمای عربستان با سایر نقاط جهان اسلام است، نماد این گرایش در عربستان است. **محمد غریب، عثمان بن منصور، محمد علی حرکان** و... از مبلغان این جریان و پایه‌گذاران آن محسوب می‌شوند. بسیاری از معارضین دولت سعودی در این طیف جای دارند و این نوع سلفی بیش از نوع قبلی در جهان اسلام گسترده شده است.

سلفیه آلبانی گرایشی از سلفیه است که منبع الهام خود را از افکار ناصرالدین آلبانی متوفی به سال ۱۴۲۱ هجری گرفته است. این جریان به سبک سلفی به تبلیغ عقیده صحیح می‌پردازد و خروج، قیام مسلحانه و تأسیس احزاب و جماعات اسلامی را خلاف اسلام می‌داند. در مسئله تکفیر بسیار محتاط است و در تعریف ایمان به آراء ابوحنیفه نزدیک می‌شود. به سلفیه جهادی، صوفیه، علمای مقلد مذاهب و... می‌تازد. اینان هرچند در مسائل اعتقادی متعصبند، اما در مسائل اجتماعی متساهلند. از دهه ۱۹۷۰ با رشد امکانات مالی دولت سعودی این افکار گسترش خود را در سایر نقاط بلاد اسلامی هم آغاز کرد.

دسته چهارم که همان سلفی‌های جهادی سیاسی هستند در همین دهه برخاستند و آرای نوینی را طرح کردند. سلفی‌ها آراء و افکار سنت‌گرایان را هم به نقد کشیدند و با ارائه تفسیرهای جدید از اسلام، بازگشت به قرآن و سنت را تجویز می‌کردند. هرچند آراء آنها بازگشت به قرآن و سنت را سرلوحه کار خود قرار می‌دهد، اما بازگشت آنها اساساً به سلف صالح است که در چهره کسانی چون امام مالکی، ابن تیمیه و ابن جوزیه و آراء آنها تجلی پیدا می‌کند. آنها با شیعیان، دشمنی می‌ورزند و از کشتن آنها ابایی ندارند، اما به کشتن سایر مسلمین نمی‌اندیشند. در نظر آنها حکام اگر فقط مخالف شریعت مورد ادعای آنها نباشند، اطاعتشان ابرادی ندارد. در باب مسئله جهاد هم هرچند جهاد تهاجمی را رد نمی‌کنند، اما این نوع جهاد را در درون سرزمین‌های اسلامی و بر ضد مسلمانان روا نمی‌دارند درعین حال به اصول و شرایط لازم برای جهاد به‌طور مطلق و مانند سنت‌گرایان پایبند نیستند. خودکشی و انتحار را جایز نمی‌دانند و تروریسم را قبول ندارند.

۲-۴. جریان سلفی رادیکال (تکفیری‌ها)

گرایش چهارم سلفیه که سلفیه سیاسی - جهادی است را می‌توان در طیف سلفی رادیکال دسته‌بندی کرد. شروع این جریان را می‌توان به اواخر دهه ۸۰ میلادی نسبت داد. اینان هرچند بن‌مایه‌های فکری خود را از محافظه‌کاران گرفته بودند، اما رویکردها و افکار جدیدی را به تفکر سلفی اضافه کردند و هرچند به افکار سلفی اعتقاد دارند، اما مقوله جهاد و اقامه شرع را بسیار برجسته کرده و در صدد تفسیر یک ثنوری انقلابی از



درون نصوص دینی هستند. تفکر سلفی جهادی از سوی هیچ عالم برجسته‌ای تئوریزه نشده و التقاطی از افکار ابن وهاب و ابن تیمیه است که با افکار کسانی چون عبدالله عزام، سید قطب، عمر عبدالرحمان و عبدالمجید رندانی درهم آمیخته است. در حال حاضر کسانی چون *ابو فتاه فلسطینی، عبدالکریم عبید شاذلی، عبدالقادر عبدالعزیز و ابومحمد مقدسی* در حال تئوریزه کردن این افکار هستند. آغاز این جریان هر چند از گروه‌های مصری و اخوانی‌های رادیکال آغاز شد، اما تجلی کامل آن در القاعده بود. شکل‌گیری القاعده به صورت عملی از نقطه‌ای در نزدیکی مرز پاکستان به نام غار شیر (غاری که بن‌لادن با روس‌ها می‌جنگید) آغاز شد (مستقیم، ۱۳۸۹: ۳۴۳). *جیسون برک* ۳ مرحله را در تحول القاعده مورد شناسایی قرار داده است. مرحله اول از سال ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۶، القاعده به عنوان پیشگام، یعنی این سازمان به عنوان پرچم‌دار و پیش‌قراول جنبش‌های آزادیبخش و استقلال طلب اسلامی هم علیه امپریالیسم و هم علیه حکام سکولار کشورهای اسلامی مبارزه را آغاز می‌کند. مرحله دوم از سال ۱۹۹۶ تا ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ که القاعده به معنای پایگاه است، یعنی بعد از صدور اعلامیه جهاد بین‌المللی از سوی بن‌لادن، افغانستان به عنوان یک هسته مرکزی و زیرساختار آموزشی برای جنگجویان مسلمان درآمد. مرحله سوم پس از ۱۱ سپتامبر آغاز می‌شود؛ در این مرحله القاعده به معنای حکم و قاعده است. بعد از ویرانی پایگاه‌های القاعده در افغانستان، القاعده تبدیل به ایدئولوژی‌ای شد که در سراسر جهان گسترش یافت (Bureke, 2004: 8-15). *ماریون و یول بسین*، در بعد سازمانی هم القاعده را بعد از ۱۱ سپتامبر سازمانی متفاوت تعریف می‌کنند. سازمانی منعطف، خودجوش و خودتنظیم که دارای دسترسی جهانیست و در قالب یک شبکه پیچیده و پویا و بدون سلسله‌مراتب عمل می‌کند (Marion and Uhl-Bin, 2002: 4). بسیاری بعد از ۱۱ سپتامبر از القاعده ۲ یا القاعده جدید سخن می‌گفتند؛ زیرا القاعده به مثابه یک سازمان به القاعده به مثابه یک ایدئولوژی تبدیل شد که متأثر از آن بسیاری از گروه‌های تروریستی بدون آنکه با آن ارتباط سازمانی داشته باشند از روش‌های آن استفاده می‌کردند و به قول *کریستوفر روتیر* مکدونالدیسمی شدن القاعده آغاز شد. تئوری‌پردازان این جریان عبارتند از: بن‌لادن، ایمن الظواهری، ابومصعب سوری، زرقاوی و سیف‌العدل.

آنها نه تنها شیعیان و صلیبیون و یهودی‌ها را دشمن خونی خود می‌دانند، بلکه

هر مسلمانی را که برخلاف نظر آنان می‌اندیشد را هم شایسته مرگ می‌دانند. در اندیشه آنان هر حاکمی که مخالف شریعت باشد نه تنها صلاحیت حکومت ندارد، بلکه قتلش هم واجب است. خودکشی و انتحار از نظر آنان شهادت است و تروریسم را روشی درست و صحیح برای پی‌جویی اهداف خود می‌دانند. در مورد جهاد نه تنها کل قواعد سنتی آن را زیر سؤال می‌برند، بلکه جهاد را نه تنها علیه غیرمسلمانان، بلکه علیه مسلمانان مخالف هم واجب دانسته و درعین حال بین نظامیان و غیرنظامیان تفکیکی قائل نیستند. جهاد از نظر این جریان از یک نوع فتوای رسمی و در انحصار افراد خاص به یک حکم فردی و شخصی قابل تقلیل است که هرکس در هر شرایطی می‌تواند آن را علیه مخالفان شریعت به اجرا درآورد. شناخت از نظر آنها تک‌بعدی و غیرمتکثر است که صرفاً در حکومت اسلامی و اجرای شریعت اسلامی تجلی پیدا می‌کند.

۵. اخوان المسلمین^۱

جریان اخوان هرچند با توجه به افکار مؤسس آن جریانی بنیادگرا محسوب می‌شود اما رویکرد و مشی کاملاً متفاوتی از سلفی‌ها دارد. تحولات درونی آن مسیرهای متفاوتی را برای طرفداران آن رقم زد و هرچند گروهی از آنها تا حدودی به سلفی‌ها نزدیک شدند، اما وجه بنیادگرایی معتدل در دوران اخیر بر رویه فکری آنها بارزتر است و یا حتی می‌توان گفت آنها به سنت‌گرایان مدرن نزدیک شده‌اند. اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ توسط حسن‌البنّا در تقابل با افکار سکولاریستی و ناسیونالیستی شکل گرفت. دغدغه بنا افول ارزش‌های اسلامی بود. راه‌حل او برای جلوگیری از این بحران، بازگشت به اسلام راستین و برقراری نظام اسلام طبق شریعت بود (میشل، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۱).

اسحاق موسی‌الحسینی در کتاب خود درباره اخوان المسلمین، استدلال می‌کند که آنها دارای ۶ اصل می‌باشند: ۱. علمی: ارائه یک تفسیر دقیق از قرآن و دفاع از آن در برابر تفسیرهای نادرست؛ ۲. عملی: دعوت مصر و دول اسلامی براساس اصول قرآنی و تجدید نقش و تأثیر عمیق آن؛ ۳. اقتصادی: گسترش و حفاظت از ثروت

1. The Muslim Brothers

ملی، ارتقاء سطح زندگی و تحقق عدالت؛ ۴. اجتماعی و خیرخواهانه: مبارزه با جهل، بیماری و فقر؛ ۵. میهن‌دوستی و ملی‌گرایی: آزادسازی دره نیل و کلیه کشورهای عرب و در نهایت همه دنیای اسلام؛ و ۶. جنبه انسانی و جهانی: ترویج صلح جهانی و تمدن انسانی بر بنیادهای جدید مادی و معنوی اسلام (موسی الحسینی، ۱۹۵۲: ۵۰-۳۶).

اخوانی‌ها ۳ مرحله را برای رسیدن به این اهداف مشخص کرده‌اند. مرحله تبلیغ، مرحله جذب و سازماندهی، مرحله عمل. (اخلاقی‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۵) در زمان بنا مرحله اول غلبه داشت، اما با کشته شدن او در سال ۱۹۴۸، جریان اخوان دوران نوینی را آغاز کرد. در دهه ۵۰ و ۶۰ این جریان دچار دو پارگی شد. با اقدامات سرکوبگرانه ناصر علیه اخوان در دهه ۵۰ و زندانی کردن آنها در دهه ۶۰ و جریانی رادیکال متأثر از سید قطب از اخوان جدا شد. در این مرحله حسن‌الهضیبی مرشد عام اخوان در برابر مواضع سید قطب ایستاد. جریانی از افراطیون که با مرگ ناصر و به قدرت رسیدن سادات از زندان آزاد شدند، رادیکالیسم اخوانی را شکل دادند و کتاب «معالم الطريق» سید قطب چراغ راه این افراد شد. (اخلاقی‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۶) آنان جریان‌های رادیکالی را مانند سازمان آزادیبخش اسلامی به رهبری **صالح سریه**، جماعت‌المسلمین به رهبری **شکری مصطفی**، جهاد اسلامی به رهبری **عبدالسلام فرج**، التکفیره و الهجره و القبطیون را سازمان دادند تا با شیوه‌های خشونت‌آمیز در برابر حکومت مصر به مبارزه برخیزند (هوسمی، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۲). این جریان‌ها متأثر از سید قطب خشونت را برای رسیدن به جامعه اسلامی لازم دانسته و فراتر از جامعه ملی خود جهاد را تا تشکیل جامعه جهانی اسلامی ضروری می‌دانستند. تفاوت آنها با سلفی‌های جهادی در این مرحله از تطور فکریشان، این بود که آنها از نوعی از خشونت ایدئولوژیک، یعنی خشونت سازماندهی‌شده و درعین حال محدود و تفکیک‌شده برای رسیدن به قدرت سیاسی استفاده می‌کردند، زیرا خشونت‌طلبی آنان مردم غیرنظامی، سایر فرقه‌ها و حتی کفار (البته در این مرحله) و یا مخالفان عقیدتی را دربر نمی‌گرفت و فقط محدود به نخبگان حکومتی بود. از سوی دیگر متأثر از آراء الهضیبی و عمر التلمسانی مرشد عام اخوان در دهه ۸۰ بدنه اصلی اخوان مسیر مسالمت‌آمیزتری را ادامه داد و حتی به میزانی از

بنیادگرایی معتدل بناء فاصله گرفت (ایجاد حکومت اسلامی و اجرای قوانین اسلامی به طور کامل) و به سنت‌گرایان مدرن و نوگرایان اسلامی نزدیک شد. آنها شرکت در بازی متکثر دموکراسی را در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۲۰۰۰ پذیرفتند و حضور گسترده و موفق در انتخابات داشتند، هرچند کاندیداهای آن به طور مستقل و نه در قالب یک حزب سیاسی در این رقابت‌ها شرکت کردند. این جریان در راستای مراحل سه‌گانه به اسلامی کردن جامعه از طریق ابزارهای مسالمت‌آمیز اعتقاد دارد. ترس از این مسئله وجود دارد که در صورت دسترسی اخوانی‌ها به حکومت، آنها آن را در انحصار خود گرفته و در راستای اهداف اولیه جنبش که همانا ایجاد کامل حکومت اسلامیست حرکت نماید. (یک رأی، برای همیشه) از نظر این نوشتار اخوان تا قبل از انقلاب تا حد زیادی از بنیادگرایی معتدل فاصله گرفته بود و متکی به دیدگاه سنت‌گرایی مدرن توانست در انتخابات پارلمانی مصر به پیروزی قاطع دست یابد اما در آینده نزدیک بازگشت این جریان به همان بنیادگرایی معتدل دور از انتظار نیست. در قالب سنت‌گرایی مدرن آنان نسبت به مسائلی چون حجاب، کتک زدن زنان، وضعیت اقلیت‌ها، دموکراسی، حقوق بشر، تعدد زوجات، احکام جزایی و مشارکت، نظرات پیشروانه‌تری نسبت به بنیادگرایان معتدل دارند (برای آگاهی بیشتر در این باره به کتاب اسلام دموکراتیک چریل برنارد مراجعه شود).

بررسی اخوان از آن رو ضروریست که این جریان فقط مختص به مصر نیست و امروزه در بیش از ۱۲۲ کشور ریشه دوانیده و اخوان المسلمین‌های محلی در این کشورها با همان طرز تفکر شکل گرفته‌اند، (صبا، ۱۳۸۸: ۷۲) درعین حال باید آنها را در دسته‌بندی متفاوتی از بنیادگرایان افراطی قرار داد و آنان را بنیادگرایان معتدل نامید. از سوی دیگر نیروهای رادیکال اخوانی زیربناهای سازمانی و تئوریک بنیادگرایان اسلامی رادیکال را شکل دادند و افکار کسانی چون سید قطب، عمر عبدالرحمان، عبدالسلام فرج و ایمن الظواهری تکفیری‌ها را به طور کامل تحت تأثیر قرار داد و به قول حمید احمدی، ترکیب رادیکال‌های اسلام‌گرای غربی با سازمان و ایدئولوژی رادیکال اخوانی با امکانات مالی و خشونت‌گرایی فرقه‌ای اسلام‌گرای شرقی، توانست بر شکل‌دهی و سازماندهی القاعده به لحاظ عملی و تئوریک تأثیرگذار باشد (احمدی، ۱۳۸۴: ۴۹). این اتفاق زمانی روی داد که به قول



فواز جرجیس، جهادگران محلی پی برند که حکام محلی جیره‌خواران امریکا می‌باشند و برای شکست این حکام در مرحله اول باید امریکا را از پا انداخت (Gerges, 2005: 14-21). همین تفکر، زمینه عملی این ائتلاف نامیمون را ایجاد کرد. در مجموع امروزه می‌توان از سه نوع جریان رادیکال، معتدل و مدرن اخوانی نام برد. سیطره هرکدام از آنها بر گفتمان سیاسی دوران اخیر می‌تواند بسیاری از تحولات را در جهان عرب و حتی جهان اسلام تحت تأثیر قرار دهد.

درباره جریان‌های شیعی هم که خود به نوشتاری مستقل نیازمند است باید گفت که در مجموع می‌توان از شیعیان بنیادگرای رادیکال و معتدل سخن گفت. از شیعیان رادیکال می‌توان به جریان‌های وابسته به صدر در عراق و گروه‌هایی از حزب‌الله لبنان و گروه‌هایی در داخل ایران (جریان پایداری) اشاره کرد. همچنین از شیعیان معتدل می‌توان به گروه‌های اصول‌گرا در داخل ایران و جریان‌هایی چون مجلس اعلای عراق و حتی حزب‌الدعوه و بخش‌هایی از حزب‌الله اشاره کرد. شیعیان همچنین گروه‌های خاص خود را در بین جریان‌های سنتی و نوگرا دارا هستند که از جریان‌های سنتی می‌توان به جریان وابسته به آیت‌الله سیستانی و از جریان‌های نوگرا می‌توان به جریان اصلاحات در ایران اشاره کرد.

در تطبیق با چهارچوب نظری می‌توان جریان‌های بنیادگرای سلفی و اخوانی‌های و شیعیان رادیکال را جریان‌هایی فرقه‌ای نامید. اما در دسته‌بندی اخوانی‌های میانه‌رو و شیعیان معتدل باید با دقت بیشتری عمل کرد، زیرا رویکرد این گروه‌ها کمتر با جریان فرقه‌ای تطبیق دارد و آراء و روش آنها بیشتر با جریان‌های نوگرا و یا حتی سنت‌گرا همخوانی دارد و یا می‌توان گفت که آنها به ترکیبی از این دو جریان زده‌اند. ما آنها را به‌عنوان بنیادگرایان معتدل در نظر گرفته‌ایم. همچنین جریان بنیادگرا (به‌جز اخوانی‌ها و شیعیان معتدل) در زیرمجموعه جنبش‌های طردکننده جای می‌گیرند. در میان بنیادگرایان رادیکال و محافظه‌کار، فره به رهبری فرقه تعلق می‌گیرد و آنان در پی ایجاد جامعه‌ای کمال‌گرا مطابق با تصورات خود می‌باشند، نظم مستقر را رد کرده، از آرمان‌های اولیه دین جانبداری می‌کنند و در این راه از جامعه و دولت جدا شده و علیه آن دست به شورش می‌زنند. آنها جهان مادی را فاسد دانسته و به گروه و اندیشه خود پابندی زیادی دارند.

بنیادگرایان افراطی از گروه‌هایی بومی در دهه ۷۰ و ۸۰ به نیروهایی بین‌المللی

تبدیل شدند. آنها گروه‌هایی عقلانیت‌گریزند که دین را در همه حالات برتر از عقل دانسته و وابستگان صرف نصوص دینی و لفظ‌گرایانی مطلقند که دیدی تک‌بعدی از شناخت دارند. در این میان باز هم باید جریان اخوان و شیعیان معتدل را جدا کرد زیرا آنان در حال حاضر مدرنیته و عقلانیت را پذیرفته و در این راستا حرکت می‌کنند. در بحث از خشونت، رادیکال‌ها به خشونت فرقه‌ای تعلق دارند. خشونتی مشتق از تعصب شدید عقیدتی، گسترده، متصلب و بدون محدودیت و تفکیک که هر نوع مخالفی را با هر ایده‌ای از سر راه خود برمی‌دارد. آنان خود را نماد حقیقت مطلق دانسته و سایر فرقه‌ها را انحرافی و بدعت‌آمیز می‌دانند و آنان را دشمنان قسم‌خورده خود تلقی می‌کنند. اخوانی‌ها و شیعیان معتدل چنین گرایش‌ها نداشته و بیشتر از ترکیبی از خشونت واکنشی و ایدئولوژیک استفاده کرده (مانند ترور نقراشی و یا ناصر و یا جنگ زیرزمینی علیه حکومت در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ یا فعالیت حزب الدعوه عراق) و درعین حال قواعد جهاد سنتی را رعایت می‌کنند. کتاب حسن‌الهضیبی به نام «دعا لاقضا» در رد افکار سید قطب در باب استفاده از خشونت برای رسیدن به قدرت گواه این مدعاست. در مبحث ایدئولوژی آنان صاحب ایدئولوژی پالایشی می‌باشند و کل نیروهای خود را علیه دشمنان اهریمنی چنان متمرکز می‌کنند که هر نوع مخالفی را از سر راه برداشته تا آرمان خود را محقق کنند. در این مسیر چنان پیروان خاص خود را در زندان‌های آموزشی خود پالایش ذهنی و روانی می‌نمایند که هر نوع تفکر غیر راه‌اندیشه‌ای الحادی و نامتناسب بداند و در راه از بین بردن آن حتی جان خود را هم فدا کند. انتحار و تروریسم دو پیامد غالب این نوع ایدئولوژی‌اند. اخوانی‌های معتدل در این مسیر با توجه به ماهیت فکری و روش پراتیک‌شان چنان‌که توضیح داده شد از نوعی ایدئولوژی اخلاقی و جانبدارانه استفاده می‌کنند. کارکردهای اجتماعی و خدمات عمومی اخوان را می‌توان در قالب ایدئولوژی جانبدارانه تفسیر کرد و تحمل رنج و فشار با تمسک به ارزش‌های والاتر در آثار و افکار راهبران آن چون عمر التلمسانی و مهدی عاکف را می‌توان در چهارچوب ایدئولوژی اخلاقی دید.

جدول شماره (۲). تقسیم‌بندی کلی جریان‌های اسلامی

| جریان کلی | تقسیم‌بندی درونی | رابطه با عقل | رابطه با خشونت | رابطه با ایدئولوژی | ارتباط با تقسیم‌بندی نظری | |
|-----------|------------------|--|---|---|--|--|
| سنت‌گرا | سنتی | در سطح نهادهای اجتماعی عقلانی و در سطح آگاهی اجتماعی غیرعقلانی | تمایل به خشونت ایدئولوژیک | تمایل به ایدئولوژی اخلاقی | گرایش به دین‌گرای کلیسایی | |
| | مدرن | در سطح نهادهای اجتماعی عقلانی و در سطح آگاهی تا حدی عقلانی | تمایل به خشونت ایدئولوژیک و واکنشی | ترکیبی از ایدئولوژی و اخلاقی و همبستگی | گرایش به ترکیبی از دین‌گرای کلیسایی و انجمن‌های مذهبی | |
| نوگرا | محافظه‌کار | در سطح نهادهای اجتماعی عقلانی و در سطح آگاهی نسبتاً عقلانی | تمایل به خشونت ایدئولوژیک و واکنشی با گرایش بیشتر به دومی | ترکیبی از ایدئولوژی و اخلاقی و همبستگی با گرایش بیشتر به دومی | گرایش به ترکیبی از دین‌گرای کلیسایی و انجمن‌های مذهبی با تمایل بیشتر به دومی | |
| | رادیکال | هم در سطح نهادهای اجتماعی و هم آگاهی عقلانی | تمایل به استفاده از خشونت و واکنشی | تمایل به ایدئولوژی همبستگی - جانبدارانه | گرایش به انجمن‌های مذهبی | |
| بنیادگرا | سلفی | محافظه‌کار | در سطح نهادهای اجتماعی تا حدی عقلانی | تمایل به ترکیبی از خشونت فرقه‌ای و ایدئولوژیک | تمایل به ترکیبی از دین‌گرای کلیسایی و جریان‌های فرقه‌ای | |
| | | | رادیکال | غیرعقلانی | تمایل به خشونت فرقه‌ای | کاملاً فرقه‌ای |
| | اخوانی | معتدل | نسبتاً عقلانی در هر دو سطح | تمایل به ترکیبی از خشونت و واکنشی و ایدئولوژیک | تمایل به ترکیب ایدئولوژی و اخلاقی و جانبدارانه | ترکیبی از جریان‌های فرقه‌ای و انجمن‌های مذهبی با گرایش بیشتر به دومی |
| | | رادیکال | غیرعقلانی | تمایل به خشونت فرقه‌ای | کاملاً فرقه‌ای | |
| | شیعی | معتدل | نسبتاً عقلانی در هر دو سطح | تمایل به ترکیبی از خشونت و واکنشی و ایدئولوژیک | ترکیبی از جریان‌های فرقه‌ای و انجمن‌های مذهبی با گرایش بیشتر به دومی | |
| | | رادیکال | غیرعقلانی | تمایل به خشونت فرقه‌ای | | |

۶. تحولات جهان عرب و جریان‌های اسلامی

در اشاره به موج تحولات جهان عرب و رابطه آن با این جریان‌های اسلامی با توجه به تحلیل‌های فوق می‌توان به نتیجه‌گیری‌های خاصی اشاره کرد. می‌توان گفت بازیگران اسلام‌گرا مهم‌ترین کنش‌گران این جنبش‌ها هستند.

اما در پاسخ به این سؤال که کدام‌یک از جریان‌های مورد اشاره بر این جنبش حکم می‌رانند؟ و نهایت کار آنها چیست؟ باید گفت جدایی دین و دولت چیزی نیست که توسط هیچ‌یک از جریان‌های اسلامی یا حتی خود جامعه عربی پذیرفته شود؛ از این رو گرایش سکولار چه بخش رادیکال و چه بخش میانه‌رو آن تا حد زیادی در حاشیه جنبش قرار خواهد گرفت. نوگرایی اسلامی هم هرچند تفکرات نوینی را درباره اسلام و رابطه آن با یک فرایند تاریخی متغیر مطرح می‌کند، اما همیشه اندیشه گروه محدودی از روشنفکران جوامع عربی بوده است و دامنه عمومیت و محبوبیت آن بسیار اندک است. پایگاه اجتماعی این جریان به سبب در اختیار نداشتن تریبون‌های عامه‌پسند و نیز کمبود منابع مالی برای عمومیت بخشیدن به افکار خود با محدودیت اساسی روبه‌رو است. ایده پسااسلامیسم هرچند دارای اشتراکاتی با جنبش اخیر در جهان عرب است، اما نمی‌تواند به طور کامل تفسیرکننده ماهیت درونی این جنبش‌ها باشد، زیرا نتایج انتخابات در این کشورها چیزی متفاوت از انتظارات داعیه‌داران این تفکر بود. آنها بیشتر این تحولات را در راستای مدل اسلام ترکیه تحلیل می‌کنند. در حالی که بنیان‌های اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی این جوامع متفاوت از کشوری مانند ترکیه است.

سنت‌گرایان اسلامی و بنیادگرایان اسلامی را می‌توان هدایت‌کنندگان اصلی جنبش عربی دانست. از میان این دو در زمان حاضر برتری اصلی با سنت‌گرایان است. این گروه سعی خواهد داشت تعاریف خود از آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، قانون مدنی و فقهی و غیره را رفته‌رفته بر جنبش تحمیل کند اما در این میان سعی خواهد کرد تا با حرکتی بطئی و آرام این کار را انجام داده و خود را با چالش‌های اساسی روبه‌رو ننماید. این جریان می‌داند که هدف اولیه باید سوار شدن بر موج افکار عمومی باشد و پس از آن می‌تواند به راحتی افکار خود را به این توده ساختارنیافته تلقین کند. اما این جریان به یک دیپلماسی معتدل و آرام برای رسیدن به قله افکار عمومی نیازمند است.

از میان سنت‌گرایان محافظه‌کار و مدرن، مدرن‌ها به سبب ارائه تعاریف معتدل‌تر و نزدیک‌تر به سایر جریان‌ها درباره موضوعاتی چون آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، حجاب و اجرای شریعت و نیز ارائه نگرش‌های کمتر معارضه‌جویانه با دنیای خارج، بهترین گزینه برای انتخاب شدن توسط جوامع عربی شمرده می‌شوند که دارای هویت غالب مذهبی هستند. آنها برای تحت تأثیر قرار دادن افکار عمومی مسیر سختی را نپیموده‌اند و به‌طور سنتی از مشروعیت عمومی برخوردار بوده‌اند و لذا در مراکش، تونس و مصر بیشترین آراء را به خود اختصاص دادند.

سنت‌گرایان مدرن هم از تریبون‌های سنتی و منابع مالی سنت‌گراها برخوردارند و هم با فرارفتن از مواضع سنتی و در پیوند با نوگرایان اما متفاوت از آنها آرای به‌روزتر و عامه‌پسندتری درباره مسائل اصلی مطرح نموده‌اند. اینان برخلاف ارتدوکس‌ها، آزادی و حقوق بشر و انتخابات آزاد را می‌پذیرند و مواضع نوین‌تری را در مورد حجاب یا زنان مطرح می‌کنند. درعین حال برخلاف سلف خود تمایل بیشتری به دخالت در سیاست دارند. حزب «النهضه» تونس و «حزب آزادی و عدالت» مصر را می‌توان مثال بارز سنت‌گرایان مدرن در جوامع عربی دانست. آنان هرچند در تحلیل ما در طیف بنیادگرایان معتدل قرار داده شده‌اند، اما از دهه ۵۰ به بعد جریانی مانند اخوان المسلمین هرچه بیشتر از بنیادگرایی معتدل به سمت سنت‌گرایی مدرن حرکت کرد. ظهور چنین آلترناتیو‌هایی در سایر جوامع عربی در صورت برگزاری انتخابات دور از ذهن نیست.

سنت‌گرایان مدرن بسیار زیرکانه عمل کرده‌اند. آنها با مطرح کردن مواضع مبهم و دوگانه، راه را برای تفاسیر مختلف از مواضعشان باز گذاشته‌اند. برای مثال در مورد حقوق بشر آنها می‌گویند اگر اسلام خوب تفسیر شود، حقوق بشر تضمین می‌شود. اما نه تعریفی از حقوق بشر ارائه می‌دهند و نه بیان می‌کنند که مرجع ارجح تفسیرکننده از اسلام کیست. یا در مورد حجاب از یک حجاب متوسط سخن می‌گویند و حدود مشخص آن را تعریف نمی‌کنند. آنها بیشتر در پی ایجاد یک تصویر مطلوب از خود در داخل و خارج هستند.

در مجموع در حال حاضر آنان هرچند حکومت اسلامی را بهترین نوع حکومت می‌دانند، اما به‌دنبال ایجاد یک نظام سیاسی اسلامی نیستند، بلکه تغییر

جهت سیاست اسلامی بر مبنای اهداف خود، یعنی انطباق اسلام با نهادهای مدرنیته را مدنظر دارند و شرکت در سیاست را به‌عنوان یک بازیگر در بازی دموکراسی کثرت‌گرا پذیرفته‌اند، زیرا از اقتدار فکری خود بر جامعه آگاهند و در مورد انتخاب شدنشان شکی ندارند.

در راستای پویایی‌های درونی جوامع عربی بنیادگرایان سلفی را می‌توان دومین نیروی قدرتمند این جوامع دانست که هم‌بیش از سنت‌گرایان به سیاست علاقه‌مندند و هم متفاوت از ارتدوکس‌ها و به‌مانند نوگرایان دینی، افکاری نوین و مواضع صریح‌تری را در مورد اسلام و رابطه آن با سیاست و اجتماع مطرح می‌کنند. بنیادگرایان را می‌توان نوگرایانی در جهت عکس دانست.

از دو شاخه رادیکال و معتدل بنیادگرایی در میان جوامع عربی شاخه معتدل آن گزینه محبوب‌تری است. بنیادگراهای معتدل گرایش به ایجاد حکومت اسلامی و اجرای قواعد آن دارند. واژه‌هایی چون دموکراسی و آزادی را از غرب وام گرفته و در بطن فرهنگ اسلامی پردازش می‌نمایند و معانی نوینی با توجه به تفسیرشان از اسلام به نام دموکراسی اسلامی و آزادی اسلامی ارائه می‌کنند و خود را در تعریف دموکراسی و آزادی محق‌تر از غرب می‌دانند. معتدل‌ها برخلاف رادیکال‌ها از یک حکومت اسلامی داخلی و نه جهانی بحث می‌کنند.

مواضع مبهم سنت‌گرایان مدرن و درعین‌حال احتمال بسیار زیاد ناکارآمد بودن سیاست‌های این جریان برای حل مشکل در صورتی که به قدرت دست یابند می‌تواند یا خود آنها را به سمت بنیادگرایی سوق دهد یا بنیادگراها را به‌جای آنان بنشانند. مخالفت اخوان با ایجاد کمیته ناظر بر تدوین قانون اساسی، حرکت‌های اقتدارگرایانه مرسسی و درگیری‌های اخیر می‌تواند خود نشانی بر سیاست‌های حذفی آتی این جریان باشد.

از سوی دیگر با توجه به ضعف ساختارهای اقتصادی جوامع عربی به احتمال بسیار زیاد سنت‌گرایان مدرن از پس حل نیازهای معیشتی مردم بر نخواهند آمد. در این صورت چندین وضعیت، قابل پیش‌بینی است؛ اول اینکه سنت‌گراهای مدرن حاضر به ترک قدرت نخواهند شد و در راستای ایجاد یک نظام ایدئولوژیک حرکت خواهند کرد و دوم اینکه آنان متأثر از فرایندهای دموکراتیک کنار خواهند

رفت و به تبع نیروهای بنیادگرای معتدل جایگزین آنان خواهند شد. جهان عرب و خاورمیانه امروزه با تحمیل‌های ساختاری روبه‌رو است و تغییر آن منوط به تغییر اساسی ساختارهای اقتصادی و اجتماعی است. لازمه این کار وجود یک حکومت شایسته‌سالار و متخصص در داخل و همراهی نظام بین‌الملل با این تغییرات ساختاری است.

نتیجه‌گیری

استفاده از مفاهیمی چون عقل، ایدئولوژی و خشونت در کنار تقسیم‌بندی‌های مورد نظر وبر، والیس و نیوهر نشان داد که جامعه اسلامی از نوعی تنوع و تکثر دینی به لحاظ فکری و ارزشی برخوردار است و نمی‌توان به راحتی از یک تصویر کلی از اسلام سیاسی صحبت کرد. گرایش‌های مختلف به عقل، ایدئولوژی و خشونت سبب عملکردهای عینی و نمودهای ظاهری متفاوت و گاه متناقضی در میان نیروهای اسلامی شد، نمودهایی که بیش از هر چیز بر تنوع فکری و ارزشی در جهان اسلام صحنه می‌گذارند. همچنین هیچ‌یک از جریان‌های مورد اشاره منفک از گرایش‌ها و عملکردهای سیاسی نبوده‌اند. سنت‌گرایان با همراهی با نظم سیاسی مستقر، نوگرایان با حرکت در راستای انطباق سیاست‌های اسلامی با مدرنیسم و بنیادگرایان با مطرح کردن ایده حکومت اسلامی در سیاست درگیر شده‌اند. در عین حال هیچ‌یک از این جریان‌ها نه در قالب ایدئولوژی و نه در قالب اندیشه قابل تعریف نیستند و بیش از هر چیز در تعریف یک گفتمان تاریخی قرار می‌گیرند؛ یعنی جریان‌هایی که در یک فرایند تاریخی با طرح ایده‌های حقیقت‌محور خود سعی در به‌کرنش واداشتن جامعه در مقابل خود داشته‌اند. در واقع به جای یک اسلام سیاسی باید از اسلام‌های سیاسی یا گفتمان‌های اسلامی متفاوت سخن گفت که هر یک دید متفاوت و گاه متضادی با دیگری در مورد رابطه با سیاست دارد. این تنوع نشان می‌دهد که جوامع اسلامی هم مانند جوامع مسیحی از نوعی تکثر فکری برخوردار بوده و حتی می‌توان کارهای نظری را که درباره جوامع مسیحی صورت گرفته است، به جوامع اسلامی هم تعمیم داد. کاری که با تمسک به آرای اندیشمندانی چون وبر، والیس و نیوهر در این تحقیق انجام شد و ثابت شد که جریان‌های فعال در جهان اسلام مشابهت

زیادی به نمونه‌های مشابه خود در خارج از آن دارند. تنها تفاوتی که در این بین وجود داشته است به رشد خطی تفاسیر از مذهب در جامعه مسیحیت و رشد غیرخطی آن در جامعه اسلامی برمی‌گشت. در واقع در جهان مسیحیت به‌ویژه اروپای غربی و آمریکا با توسعه مدرنیته و تحول در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی آنها تفاسیر مدرن‌تری از مذهب ارائه شد؛ به طوری که در نهایت انجمن‌های مذهبی به گفتمان مسلط در این جوامع تبدیل شدند و آنها به مفسرین اصلی رابطه مذهب و جامعه تبدیل شده و مقبول‌ترین تفاسیر به آنها تعلق گرفت. اما سلطه این گفتمان به معنای حذف سایر تفاسیر سنتی یا فرقه‌ای نبود بلکه صرفاً به معنای حاشیه‌نشین شدن آنها بود.

در این مقاله هم به سه گفتمان سنت‌گرا، نوگرا و بنیادگرای اسلامی در قالب تقسیم‌بندی‌های درونی آنها پرداخته شد. همچنین سعی شد آنها را با تقسیم‌بندی‌های غربی انطباق داده و رابطه آنها با مفاهیمی چون عقل، ایدئولوژی و خشونت را سنجیده و در نهایت نمود سیاسی آنها را در محیط طبیعی خود مورد سنجش قرار دهیم. هر یک از این سه گفتمان اسلامی در یک دوره شکل گرفته و بعضی از آنها حتی به گفتمان مسلط تبدیل شده‌اند. سنت‌گرایی به عنوان یک گفتمان دینی در دوره عباسیان به صورت کامل شکل گرفت و تا شروع دوران پان‌اسلامیسم گفتمان و جریان مسلط بود. پس از آن طی یک دوره کوتاه پان‌اسلامیسم به عنوان گفتمان مسلط تا پایان جنگ جهانی اول سلطه یافت. از بعد از پایان جنگ جهانی اول ابتدا تجددگرایان گفتمان غالب بودند و نوگرایان دینی که در حال شکل‌دهی به گفتمان خود بودند، تنها بعد از جنگ جهانی دوم به گفتمان مسلط تبدیل شدند (بنیادگرایان معتدل). در این دوران گفتمان سنتی همچنان به حیات کنش‌مندانه خود ادامه می‌داد و همچنان جریانی قوی محسوب می‌شد. بعد از دهه ۱۹۶۰ و در دهه ۱۹۷۰ دو گرایش دینی ظهور یافتند یکی نوگرایان لیبرال و دیگری بنیادگرایان رادیکال که هر دو این گرایش‌ها همچنان در حال شکل‌دهی به گفتمان خود بوده و بنیادگرایان رادیکال تا حدی سیطره گفتمانی خود را به رخ کشیده‌اند اما همچنان گفتمان‌های سنتی و لیبرال هم به حیات سرزنده خود ادامه داده‌اند. برخلاف جهان مسیحیت غربی که انجمن‌های مذهبی در یک پروسه زمانی دو گفتمان دیگر را تا



حدی به حاشیه رانند، در جهان اسلام به سبب عدم وجود تحولات اقتصادی و اجتماعی داخلی و نیز ساختارهای سلطه خارجی چنین پیشرفت خطی مشاهده نمی‌شود و حتی دیده می‌شود که بنیادگرایان رادیکال به‌عنوان جدیدترین جریان‌های ظهور یافته در جهان اسلام از نوعی بازگشت اساسی به بنیان‌های اولیه و رد کل مظاهر مدرنیته سخن می‌گویند. همچنین مشاهده می‌شود که تقریباً همه گفتمان‌ها از قدرت کنش برخوردارند و قادر به حاشیه‌نشین کردن سایر گفتمان‌ها نیستند. در واقع هرچند می‌توان در تنوع و تکثر فکری، جهان اسلام را با جهان غرب مشابه دانست اما جهان اسلام برخلاف غرب هنوز یک گذار قطعی و کامل را برای تطبیق کامل خود با تغییرات مدرنیته طی نکرده است. نوگرایان لیبرال به‌عنوان نزدیک‌ترین گفتمان به مدرنیته نه تنها از حجم و گستره چندانی در قیاس با سایر جریان‌ها برخوردار نیستند، بلکه تفکرات مطرح شده توسط آنها به شدت از سوی جریان‌های نوین‌تر اسلامی با گرایش‌های فئاتی‌تری به چالش کشیده شده است. امروزه حتی می‌توان مدعی بود که مبارزه اصلی در میان جریان‌های اسلامی بین سنت‌گرایان، بنیادگرایان رادیکال و بنیادگرایان معتدل در جریان است و نوگرایان لیبرال دینی به‌ویژه در جهان عرب به حاشیه رانده شده‌اند. آراء جریان‌های اخوان، حزب سلفی نور در مصر، النهضه در تونس، حزب الدعوه، مجلس اعلا و جریان صدر در عراق، حزب الله در لبنان و... به‌خوبی این امر را اثبات می‌کند. در واقع می‌توان گفت با وجود تفاسیر نوین از رابطه مذهب و سیاست در جهان اسلام این تفاسیر نتوانسته‌اند از یک رشد خطی برخوردار بوده و گفتمان‌های ارتجاعی‌تر آنها را در دوران اخیر به حاشیه رانده‌اند. در عین حال سایر گفتمان‌ها به‌طور نسبی از وزن لازم برای رقابت با سایرین برخوردار بوده و توان کنش‌مندی و بازیگری خود را حفظ کرده‌اند. رقابت و تعامل بین این جریان‌ها می‌تواند منشأی برای بحران‌های آتی باشد. تا زمانی که تحولات اساسی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در جهان اسلام طی نشود، گفتمان‌های دینی که تقارب بیشتری با مدرنیته دارند نمی‌توانند از عمق و کارایی چندانی برخوردار باشند و صرفاً شاید در مقاطع کوتاهی بتوانند عرض اندام کنند. در مقابل حضور همزمان سایر گفتمان‌های اسلامی به‌صورت گسترده و وسیع دور از انتظار نخواهد بود.*

یادداشت‌ها

۱. جریان‌های صوفی‌گرایانه اسلامی به دلیل دوری گزیدن از سیاست در این نوشتار بررسی نشده‌اند.





منابع

الف - فارسی

- احمد سعید علی (آدونیس). ۱۹۸۶. *الثابت و المتحول: بحث فی الاتباع و الابداع عند العرب (ج ۳) صدمات الحداثه*، بیروت: دارالکفر.
- احمدی، حمید. بهار ۱۳۸۴. «جنبش‌های اسلامی و خشونت در خاورمیانه»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، سال دوازدهم، شماره ۱.
- اخادقی‌نیا، مهدی. ۱۳۸۹. «راهبردهای نوین اسلام میانه‌رو در مصر»، از سایت: *باشگاه اندیشه*.
- اخوان زنجانی، داریوش. زمستان ۱۳۷۳. «بررسی تطبیقی بنیادگرایی»، *فصلنامه خاورمیانه*، سال اول، شماره ۳.
- اسپوزیتو، جان و جان وال. ۱۳۸۹. *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
- اشرف نظری، علی. بهار ۱۳۸۷. «غرب، هویت و اسلام سیاسی، تصورات و پنداشته‌های غرب از اسلام»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۳۸، شماره ۲.
- بنارد، چریل. ۱۳۸۴. *اسلام دموکراتیک مدنی: رویکرد آمریکایی*، عسگر قهرمانپور، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- تامسون، کنت. ۱۳۸۱. *دین و ساختار اجتماعی*، حسن محدثی، تهران: کویر.
- دکمجیان، هرایر. ۱۳۷۷. *اسلام در انقلاب، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ سوم.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۶۴. *آیین وهابیت*، قم: مؤسسه دارالقرآن الکریم.
- سعید، بابی. ۱۳۷۹. *هراس بنیادین*، ترجمه محمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- صبا، هادی. ۱۳۸۸. «شبکه جهانی اخوان المسلمین»، از سایت: *باشگاه اندیشه*.
- صدری، سیدمحمد. ۱۳۸۸. *بنیاد استدلال در حقوق اسلامی*، تهران: نشر اندیشه‌های حقوقی.
- عباس‌زاده فتح‌آبادی، مهدی. تابستان ۱۳۸۹. «القاعده پس از ۱۱ سپتامبر (با تأکید بر

عراق)، «فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۲.

عنایت، حمید. ۱۳۸۰. *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ چهارم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

قریشی، فردین. بهار ۱۳۸۶. «تأملاتی پیرامون اندیشه‌ورزی معاصر مسلمین: بحران عقلانیت»، *فصلنامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال ۳۷، شماره ۱.

لیپست، سیمور مارتین، دایره‌المعارف دموکراسی، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، تهران: وزارت امور خارجه، کتابخانه تخصصی، ۱۳۸۳.

ماتیل، الکساندر. ۱۳۸۳. *دایره‌المعارف ناسیونالیسم*، ترجمه کامران فانی و محبوبه مهاجر، تهران: وزارت امور خارجه، کتابخانه تخصصی.

مستقیم، بهرام و نبی‌الله ابراهیمی. پاییز ۱۳۸۹. «مبانی و مفاهیم اسلام سیاسی القاعده»، *فصلنامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۲.

مطهری، مرتضی. بی‌تا. *نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر*، قم: صدرا.

موثقی، احمد. ۱۳۷۸. *جنبش‌های اسادمی معاصر*، تهران: سمت.

موسی‌الحسینی، اسحاق. ۱۳۷۵. *اخوان‌المسلمین: بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر*، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: انتشارات اطلاعات.

میشل، ریچارد. ۱۳۸۶. *تاریخ جمعیت اخوان‌المسلمین*، سید هادی خسروشاهی، تهران: وزارت امور خارجه.

نصر، سید حسن. پاییز ۱۳۷۹. «اسلام سنتی»، ترجمه نورالله قیصری، *پژوهشنامه متین*، سال دوم، ش ۸.

هوسمی، علیرضا. ۱۳۸۹. «شکل‌گیری اهداف و استراتژی اخوان‌المسلمین»، از سایت: *باشگاه اندیشه*.

هی وود، اندرو. ۱۳۷۹. *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

هیلتون، ملکم. ۱۳۷۷. *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تیان.

ب - انگلیسی

Asef, Bayat. 2007. *Islam and democracy: what is the Real Question?*, Amsterdam University Press.

Asef, Bayat. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press.

Asef, Bayat. Autumn 2003. "What is Post-Islamism?", *Islam Reviv.*

Boggs, Carl. 1986. *Social Movement and Political Power*, Philadelphia University Press.

Burke, Jason. 2004. *Al-Qaeda: The Story of Radical Islam*, London: I. B.

- Tauris.
- David Son, Lawrence. 1998. **Islamic Fundamentalism**, New York: Green wood press.
- Esposito, John James Piscatori. Summer 1993., "Democratization and Islam", **Middle East Journal**, Vol. 45, No. 3.
- Esposito, John L. (ed). 1995. **The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World**, New York: Oxford University Press.
- Fuller, Graham E. and Lano. 1995. **A Sense of Siege: The Geopolitics of Islam and the West**, West View Press.
- Geertz, C. 1966. "Religion as a Cultural System", in M. Banton (ed), **Anthropological Approaches to The Study of Religion**, A. S. A. Monographs no. 3. , London: Tavistock.
- Gerges, Fawaz. 2005. **The Far Enemy: why Jihad Went Global**, Britain: Cambridge University Press.
- Kurzman, Charles. 1998. **Liberal Islam: A Source Book**, Oxford: Oxford University Press.
- Marion, Russ and Marry unl-Bien, "Complexity Theory and Al-Queda: Examining Complex Leadership", in: www.isce.edu.
- Olivet, Vincenzo. 2002. **Terror Source; The Ideology of wahhabi -salafism and Its Consequences**, United Kingdom: Am de Usbooks.
- Rahman Fazlar. 1979. **Islam**, Chicago: University of Chicago Press.
- Reuter, Christoph. 2004. **My Life Is a Weapon: A Modern History of Suicide Bombing**, Princeton, NJ: Princeton University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی