

انواع گرایش‌های دینی و تمایلات (Trends) اسلامی در

اسلام معاصر

نقد دو تیپولوژی مطرح شده توسط عبدالله سعید و طارق رمضان در

زمینه انواع دینداری‌های اسلامی

ابوالفضل ذوالفقاری*

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۵/۷/۲۵

چکیده

تاکنون نوع‌شناسی‌های بسیاری در مورد گرایش‌های اسلامی صورت گرفته است بخش عمده‌ای از این نوع‌شناسی‌ها مربوط به نویسندگان غربی است که سعی نموده‌اند اندیشه‌های اسلامی را به جناح‌بندی‌های چپ و راست غربی ربط دهند، که البته موفق به تفکیک درست گرایش‌های اسلامی از نگرش‌های غربی نشده‌اند. آن‌ها از برچسب‌ها و عناوینی استفاده کرده‌اند که با نگرش‌های اسلامی بیگانه است. درحالی‌که دو نویسنده مسلمان یعنی عبدالله سعید و طارق رمضان از شیوه‌ای متفاوت برای بیان انواع دینداری‌های اسلامی استفاده

نموده و سعی کرده‌اند تا با اصلاح نواقص نوع‌شناسی‌های غربی، تعریف صحیحی از نگرش‌های اسلامی ارائه دهند. این مقاله ضمن بیان نوع‌شناسی این دو نویسنده تلاش دارد با مقایسه آن‌ها و ارائه مثال‌ها، مصادیق و دلایل لازم، آن‌ها را در معرض نقد قرار دهد.

واژه‌های کلیدی: گونه‌شناسی‌های دینداری، دینداری اسلامی، عبدالله

سعید، طارق رمضان

مقدمه

در خلال ربع گذشته تعداد زیادی از نویسندگان و تحلیلگران کوشیده‌اند با بررسی پدیده اسلام‌گرایی، علل رشد و دگرگونی‌های بعدی آن را دریابند و نسبت میان ارزش‌های موردنظر اسلام‌گرایان و ارزش‌های مدرن را بشناسند و بر این اساس تقسیم‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌هایی نیز برای شناسایی تنوعات اندیشه‌های اسلامی ارائه دهند. این طبقه‌بندی‌ها گرچه مفید هستند اما در عین حال نوعی ساده‌سازی و تقلیل‌گرایی نیز محسوب می‌شوند که البته از آن گریزی نیست. زیرا بسیاری از این پژوهشگران برداشت واحدی از پدیده مورد مطالعه خود ندارند و در نتیجه در مورد کاربرد و دامنه مفاهیمی چون اسلام‌گرایی، بنیادگرایی، محافظه‌کاری، اسلام سیاسی و... اختلاف نظر پیدا می‌کنند. بخصوص بسیاری از صاحب‌نظران غربی طبقه‌بندی‌های خود از اندیشه‌های اسلامی یا انواع دینداری‌های اسلامی را بر اساس جناح‌بندی‌های راست و چپ مرسوم در غرب مطرح نموده‌اند و در نتیجه موفق نشده‌اند تا حقایقی را که سعی در بیان آن داشته‌اند به درستی مطرح کنند^۱.

در واقع هدف از این نوع‌شناسی‌ها این است که برچسب‌ها و تعاریف مشخصی را به گروه‌های مختلف اسلامی، سیاستمداران و متفکران اسلامی، به منظور راهبردهای

۱- به عنوان نمونه نک به: طبقه‌بندی اندیشه‌های اسلامی نزد اسپوزیتو، بنت و شپرد در (ذوالفقاری، ۱۳۹۲)

تصمیم‌گیری و برخورد با هر کدام از آن‌ها اختصاص دهند. در این مطالعات، ایدئولوژی اسلامی به شیوه‌های گوناگون تعریف شده و به‌وضوح بستگی به ایدئولوژی خود نویسندگان و اهداف مطالعاتی آن‌ها دارد.

طبقه‌بندی‌های کلاسیک نظیر طبقه‌بندی‌های: اچ-گیپ، دبلیو اسمیت، آ، حورانی، آل بیندر، ا-ج مینتجس و آرهامفری، این ایدئولوژی‌ها را به یک گونه شناسی سه‌گانه تقسیم نموده‌اند: سنت‌گرایی، بنیادگرایی و مدرنیسم یا تجددگرایی (بیندر، ۳۱-۴۰ و مینتجس، ۷۳-۷۷). اما این طبقه‌بندی‌ها به‌جای این که طبقه‌بندی بر اساس نظریه‌های فقه و حقوق اسلامی (Islamic Law) باشد صرفاً طبقه‌بندی‌ای از واکنش به مدرنیزاسیون و سلطه سیاسی غرب در جهان اسلام است. علاوه بر این، این طبقه‌بندی سه‌گانه، بازتابی از مفاهیم نویسندگان یادشده در مورد بنیادگرایی، مدرنیته و سکولاریسم، از ذهنیت غربی آن‌هاست. به‌عنوان مثال استفان هامفری، زمانی که از بنیادگرایی نام می‌برد منظور او نوعی سنت‌گرایی محافظه‌کارانه است که مدرنیته را طرد می‌کند، و یا مدرنیست‌ها در نظر او کسانی هستند که انعطاف‌پذیری بیشتری در تفسیر خود از اسلام در قبال غرب نشان می‌دهند. (اسلام و ارزش‌های سیاسی در عربستان سعودی، مصر و سوریه، میدل ایست ژورنال) ۳۳، {زمستان ۱۹۷۹}، ۱۹) شبیه این تلقی‌ها در نزد اسمیت، گیپ و حورانی نیز وجود دارد. آن‌ها نیز بنیادگرایی را نوعی سنت‌گرایی طرد‌گرا تلقی می‌کنند و منظور آن‌ها کسانی هستند که به‌ویژه در قرن نوزدهم، برضد تجاوز قدرت‌های استعماری طغیان و مقاومت می‌کنند یا در برابر غربی کردن شریعت می‌ایستند.^۱

با این حال، شماری از دیدگاه‌های متعادل‌تر نسبت به این طبقه‌بندی‌ها وجود دارند که در جریان اصلی عمومیت ندارند. و به‌عنوان مثال به بعضی از این طبقه‌بندی‌ها به‌طور مختصر اشاره می‌شود: مثلاً جان اسپوزیتو ترجیح داده که نگرش‌های مسلمانان نسبت به

- نک به: شپرد. «اسلام و ایدئولوژی در دین، دینداری و مردم‌سالاری»، ۱۳۹۳، ص ۴۹ و ۳۶.

انواع گرایش‌های دینی و تمایلات Trends اسلامی ... ۱۷۳

مدرنیزاسیون (نوسازی) و تغییر سیاسی-اجتماعی را تحلیل نماید، و آن‌ها را با عنوان محافظه‌کار، سنت‌گرایی جدید، اصلاح‌طلبان اسلامی و نگرش‌های سکولار طبقه‌بندی کرده است (ذوالفقاری، ۱۳۹۲).

ایوون حداد (Yvonne yazbec haddad)^۱ نیز به نگرش و یا گرایش‌هایی اشاره دارد که او آن‌ها را به نرم‌تئویست‌های جدید (هنجارگرایان جدید) هنجارگرا و فرهنگ پذیران^۲ تقسیم نموده است (حداد، ۱۹۹۲: ۲۶۶-۲۸۵).

ویلیام شپرد معتقد است که ایدئولوژی اسلامی در واقع پاسخی به تأثیر غرب و پیشنهادهایی برای بازسازی تاریخ اسلام بوده و هشت مقوله را در یک طبقه‌بندی دوبعدی از تجدد و تمامیت‌گرایی اسلامی نشان می‌دهد (شپرد، ۱۹۸۷: ۳۰۸).

جان ا-وال، سبک‌های کنش در تاریخ اسلام را تجزیه و تحلیل نموده و آن‌ها را به همساز گرا،^۳ محافظه‌کار و بنیادگرا، طبقه‌بندی نموده است (وال، ۲۰۰۴: ۵).

فضل الرحمان، بنیادگرایی نوین را با مدرنیسم اسلامی در تضاد می‌بیند که در نظر او به معنای القای تغییر به محتوای شریعت است (فضل الرحمان، ۱۹۷۹: ۳۱۷-۳۱۱). او همچنین تمایلی در گرایش‌های اسلامی را با عنوان بنیادگرایی پست‌مدرن، تعریف کرده که مایه اساسی آن ضد غربی بودن است (احمد، ۱۳۷۷: ۱۸۰).

اما در این میان دو نوع شناسی نیز وجود دارند که از اشکالات کمتری برخوردار بوده و مرجعیت بیشتری یافته‌اند: نوع شناسی‌های عبدالله سعید و طارق رمضان از آن جمله‌اند.

۱- خانم حداد، استاد تاریخ روابط اسلام و مسیحیت در مرکز مطالعاتی اسلام و مسیحیت در دانشگاه جورج تاون در آمریکا است. زمینه‌های مطالعاتی ایشان عبارتند از: اسلام قرن بیستم، تاریخ روشنفکری، تاریخ سیاسی اجتماعی جهان عرب و اسلام در شمال آمریکا و غرب. وی در حال حاضر در حال انجام تحقیقات بر روی مسلمانان در غرب و جنبش‌های انقلابی اسلامی است.

2. Acculturationist
3. adaptationist

نوع شناسی طارق رمضان از طبقه‌بندی سه‌گانه کلاسیک پیروی نمی‌کند، بلکه تمایلات در اندیشه اسلامی را شناسایی و از این‌رو نشان‌دهنده جریان تفکر اسلامی در گروه‌ها و جنبش‌های مختلف اسلامی، با دقت بیشتری نسبت به طبقه‌بندی‌های کلاسیک است (طارق رمضان، ۲۰۰۴: ۲۴).

طبقه‌بندی عبدالله سعید نیز بدون سوءاستفاده از واژه‌هایی مانند بنیادگرایی، اسلام‌گرایی و رادیکالیسم و... شکل داده شد است. نکته مثبت در گونه شناسی عبدالله سعید این است که وی سعی نکرده تا این موضوع را به جناح‌بندی‌های مرسوم چپ و راست غربی و طبقه‌بندی‌های کلاسیک ارتباط دهد و طبقه‌بندی ۸ مقوله‌ای او بر اساس ویژگی‌های مکاتب فقهی اسلامی و تفکیک نگرش‌های اسلامی از نگرش‌های غربی ارائه شده است (سعید، ۲۰۰۷).

به جز دو مورد اخیر یعنی طارق رمضان و عبدالله سعید، بیشتر مطالعات جاری در اسلام و جوامع مسلمان در خصوص انواع تمایلات و اندیشه‌های اسلامی یا تمایلات اسلام‌گرایانه، در پی پوشش دادن به اسلام سیاسی و یا اسلام‌گرایی رادیکال است و به‌طور معمول به واژه‌هایی همچون بنیادگرا، متصلب، رادیکال، معتدل، پیشرفته و شبیه آن‌ها اشاره می‌نمایند و در بسیاری موارد در واقعیت هم به‌درستی کاربرد ندارند. عدم تطبیق مصادیق این گونه شناسی‌ها با واقعیت‌های موجود در کشورهای اسلامی، مخاطب را سردرگم می‌کند و این در حالی است که عبدالله سعید و طارق رمضان در گونه شناسی خود این جناح‌بندی‌ها را رها کرده و یا به‌طور قابل قبولی از دینداری اسلامی تفکیک کرده‌اند.

روش شناسی تحقیق

روش این مقاله مقایسه‌ای تطبیقی است بدین شکل که بر اساس معیارها و ویژگی‌های یک نوع شناسی موفق و سودمند، نوع شناسی‌های عبدالله سعید و طارق رمضان، با آن مقایسه و با تطابق معیارها و ویژگی‌های نوع شناسی آن‌ها با معیارها و ویژگی‌های یک

نوع‌شناسی مطلوب، خطاها، کاستی‌ها، تعمیم‌ها و کلی‌نگری‌های اشتباهات موجود در آن‌ها نشان داده خواهد شد. بر این اساس می‌توان گفت که یک نوع‌شناسی مطلوب و معتبر بایستی دارای ویژگی‌های زیر باشد: ۱- از جناح‌بندی‌های مرسوم چپ و راست در غرب مبرا باشد.^۱ ۲- بر اساس موقعیت سیاست خارجی یک کشور خاص تهیه نشده باشد.^۲ ۳- در واقعیت هم به‌درستی کاربرد داشته باشد. این موضوع را می‌توان به‌سادگی با تطابق خود نوع‌شناسی با دلایل و مثال‌های آن متوجه شد. ۴- بر پایه یک طرح قوی‌تر نسبت به نوع‌شناسی گذشته باشد تا بتوان آن را یک تلاش ارزشمند به شمار آورد. ۵- انعکاسی از توافق نسبتاً کامل بین مجامع تحقیقاتی باشد و از برچسب‌گرایی مبرا باشد.^۳ و ۶- این که طبقه‌بندی مسلمانان و یا پیروان هر دین و مذهبی می‌بایستی بر اساس اختلافات میان آن‌ها باشد مثلاً در مورد مسلمانان، اختلافات در خصوص رهبری مسلمانان بعد از حضرت محمد (ص)، تفاوت‌های تئولوژیک (اشعری^۴ معتزلی)، تفاوت در تأکید بر معنویات (صوفی و غیر صوفی)، تفاوت در تأکید بر جنبه‌های عقلانی اسلام (خردگرایان^۵ سنت‌گرایان و در دوره مدرن، مدرنیست‌ها و سنت‌گرایان). علاوه بر این‌ها استانداردهایی هم برای طبقه‌بندی کردن مذاهب و گروه‌های مذهبی وجود دارد به‌عنوان مثال استاندارد استرالیایی (ASCRG, 2005) بیان می‌کند که سه معیار طبقه‌بندی دسته‌ها و گروه‌های مذهبی عبارتند از: الف) باورهای

۱- قبلاً نوع‌شناسی‌های اسپوزیتو و کلیتون بنت و تا حدی ویلیام شپرد بر اساس ذهنیت غربی چپ و راست تدوین شده‌اند و به همین دلیل قابلیت تفکیک نگرش‌های اسلامی از نگرش غربی را ندارند.

۲- به‌عنوان نمونه نوع‌شناسی مؤسسه RAND که بر اساس موقعیت فعلی سیاست خارجی ایالات متحده بخصوص سیاست «جنگ علیه ترور» بوده و نوع‌شناسی‌ای است که به‌وضوح ربطی به حقوق و فقه اسلامی ندارد (RAND Report, 2004).

۳- به‌عنوان نمونه می‌توان به برچسب فاندامنالیست یا بنیادگرایی اشاره کرد که غالباً بدون تعریف روشن و واضحی بکار می‌رود.

مذهبی مشابه، ب) اعمال مذهبی مشابه ج) میراث فرهنگی.^۱ شاید لازم به ذکر نباشد که ویژگی‌های برشمرده شده تا حدودی به‌عنوان انواع مثالی از نوع "وبری" تلقی می‌شود که در اصل حالت ساختارهای تحلیلی را دارد و بدین دلیل سودمند است که قدرت مقایسه و تجزیه و تحلیل بسیاری از نوع‌شناسی‌ها را فراهم می‌کند. با این حال بایستی پذیرفت که انواع دینداری‌های مسلمانان، متأثر از زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اقتصادی جوامع خود نیز بوده و همان‌گونه که در مقدمه نیز گفته شد یکی از عمده‌ترین زمینه‌های پیدایش رویکردهای گوناگون دینی، مواجهه مسلمانان با مدرنیته و مدرنیزاسیون بوده که نحوه این مواجهه زمینه‌ساز پیدایش انواع دینداری‌های اسلامی گردیده و این نکته مهمی است که یک نوع‌شناسی موفق می‌بایستی به آن توجه داشته باشد.

نوع‌شناسی عبدالله سعید:^۲

به نظر عبدالله سعید هر گرایش ویژه اسلامی باید جزئی از اعضای مکاتب فقهی دینی و سایر حوزه‌های تفکر اسلامی باشد و جهت‌گیری‌های گسترده مسلمانان امروز به سمت قانون (فقه) خلوص کلامی،^۳ خشونت، جدایی دین و دولت، مدرنیته یا اجتهاد به‌عنوان پایه‌ای برای طبقه‌بندی گرایش‌های اسلامی می‌بایستی مورد توجه قرار گیرد.

۱- سنت‌گرایان^۴ فقاهتی^۱

1. Australian Bureau of statistics Australian standard classification of Religious Groups (ASCRG), 1996 <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs.nsf/o/>

۲- عبدالله سعید متولد عربستان هم‌اکنون استاد آکادمی انسانی استرالیا است که کانون توجه خود را به موضوع مهم تفکرات اسلامی متمرکز کرده است و تألیفات زیادی در زمینه‌های اجتهاد و تفسیر، هرمنوتیک قرآنی، اسلام و حقوق بشر، امور مالی در اسلام، مسلمانان در استرالیا، گفتگوی ادیان و مبانی حقوق اسلامی دارد. به گفته سعید گونه‌شناسی او بدون سوءاستفاده از واژه‌هایی مانند: بنیادگرایی، اسلام‌گرایی و رادیکالیسم و... شکل داده شده است.

3. Theological purity

۴- باید تأکید کنیم که نحله دیگری از سنت‌گرایان (Traditionalists) نیز هستند که دارای وجه تمایز با سنت‌گرایان فقاهتی مورد نظر عبدالله سعید می‌باشند. اینان کسانی هستند که پیرو حکمت جاودان یا حکمت خالده

سنت‌گرایان فقاهتی عمدتاً در ارتباط با حفظ و نگهداری از فقه به‌عنوان مفهوم‌سازی از آن در مکاتب کلاسیک هستند: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، و جعفری در این گروه قرار می‌گیرند. این گروه راه‌حل‌های به‌دست‌آمده توسط فقهای کلاسیک در مکتب مربوطه را تصدیق کردند و رابطه‌های مبنی بر اصلاح فقه اسلامی و انتقاد از سنت را رد کردند. تقلید (موارد غیر انتقادی از مکتب فقهی) از ویژگی‌های برجسته سنت فقهی است.

مسائل نگران‌کننده کلیدی سنت‌گرایان فقاهتی عبارتند از: اجرای فقه کلاسیک اسلامی در جوامع امروزی (در این مکاتب از حقوق خانواده و حقوق جزا به‌عنوان قانون مفهوم‌سازی شد). حفظ دیدگاه‌های کلاسیک، به‌عنوان مثال، نابرابری بین زنان و مردان در قسمت‌های خاصی از قانون. یک قرائت تحت‌اللفظی از متون قرآن و سنت احترام گذاشتن به نظرات امامان و چهره‌های برجسته در هر مکتب فقهی. پذیرش دقیق اصول فقه و استفاده از آن‌ها در ساختن قانون. در صورت لزوم، بهره‌مند شدن از نظرات بیان شده از سایر مکاتب فقهی در برخورد با مشکلات معاصر به‌جای اعمال استدلال مستقل. (اجتهاد)

یوسف القرضاوی محقق شناخته شده معاصر قطری، مثالی از تفکر سنت‌گرایان فقاهتی است که استدلال می‌کند: «یک زن نمی‌تواند رهبر (پیش‌نماز) در نماز جمعه باشد.» در پاسخ به این سؤال که آیا یک زن برای رهبری نماز مجاز است القرضاوی بیان می‌کند:

بوده و به قدرت و ارزش سنت در مقابل مدرنیته تأکید می‌ورزند و در اقتباس از غرب انتخاب‌گرایانه عمل می‌کنند. از این نوع سنت‌گرایی بعضی از صاحب‌نظران با عنوان سنت‌گرایی جدید (Neo traditionalism) نام می‌برند. افرادی مانند فریتهوف شوان، گنون، لینگز و دکتر نصر از سردمداران سنت‌گرایی جدید هستند که نوعی مکتب فکری متمایز و نوعی بیش میان‌ادیانی است.

1. Legalist traditionalists

در طول تاریخ اسلام هرگز شنیده نشده است که یک زن نماز جمعه را رهبری یا برگزار کند. حتی در خلال دوره‌ای که زنان شجرات آل دور در دوره مملوکان حاکم مسلمانان در مصر بودند.

این باعث شده است که رهبری نماز در اسلام به عهده مردان باشد. مردم در نمازخواندن پشت سر امام حرکات او را در نماز- رکوع، سجده و... و گوش دادن با دقت به قرائت قرآن، نماز را دنبال می‌کنند.

نماز در اسلام یک قانون است که شامل حرکات مختلف بدن است. از این رو چون ساختار بدن یک زن به طور طبیعی غرایز مردان را تحریک می‌کند و ممکن است تمرکز و فضای معنوی مورد نیاز نماز در مردان منحرف شود، زن مناسب رهبری نماز نیست بنابراین برای جلوگیری از تحریک غرایز مردان، شریعت دیکته می‌کند که فقط مردان می‌توانند نماز و هدایت مردم در نماز را بر عهده گیرند و این باعث شده است که مردان در مقابل زنان در نماز بایستند و ردیف زنان در نماز پشت سر ردیف مردان باشد.

۲- پیوریتن‌های تئولوژیک^۱

برخلاف سنت‌گرایان فقهاتی که بر قوانین اسلامی متمرکز هستند، پیوریتن‌های تئولوژیک عمدتاً با مسائل دینی از قبیل «اعتقاد درست» در ارتباط بوده‌اند. آن‌ها در پی پالایش جامعه از اعمال متضاد با اسلام بوده‌اند مانند احترام به اولیا و سنت پرستی، سحر و جادو، برخی از شیوه‌های صوفیانه و هر آنچه که آن‌ها را نوآوری در مسائل مذهبی می‌نامند. همچنین پیوریتن‌های تئولوژیک در رابطه با تأکید تحت‌اللفظی از خدا بدون هیچ‌گونه ویژگی از آن تفسیر می‌کنند.

به‌طور کلی پیوریتن‌های تئولوژیک از یک مکتب خاص پیروی نمی‌کنند. اما دیدگاه مکتب حنبلی با احترام به اصول آن‌ها به مسائل جزئی و خاص می‌پردازند. آن‌ها

1. Theological puritans

بر یک قرائت تحت‌اللفظی از منابع کلیدی اسلام (قرآن و سنت) و حفظ دیدگاه بسیار محافظه‌کارانه با توجه به زنان و خانواده تأکید می‌کنند. این گرایش احیای اجتهاد در برخی اشکال و ضرورت بازگشت به آموزه‌های قرآن و سنت را خواستار شد و هر چیزی را با توجه به اعتقاد درست قبول نمی‌کند مگر آنکه آن چیز بر اساس حمایت نص روشن از دو منبع قرآن و سنت باشد. بعلاوه این گرایش اعتقاد به صفات و اسامی خداوند را اعلام می‌کند و چیزی که در قرآن ارائه شده و یا توسط قرآن و پیامبر توضیح داده شده را به‌عنوان وظیفه جهاد، زنده کرده است. (اگرچه آن‌ها در چگونگی انجام این جهاد اختلاف نظر دارند).

پیورتین‌های تئولوژیک ملتزم به توقف بدعت‌ها و خرافات در دین هستند به‌عنوان مثال بازدید از قبور و درخواست یا استناد به خداوند از طریق واسط مانند «قدیسان» یا مقبره ساختن و تزیینات آن‌ها را رد می‌کنند. این گرایش مخالفت قوی با دیدگاه صوفیان و «بدعت‌ها» برای معرفی دین اسلام را خواستار شد. آن‌ها همچنین برای حفظ برخی از اشکال «جدایی» مسلمانان از غیرمسلمانان استدلال می‌کنند و اعتقاد دارند که اختلاط با غیرمسلمانان برای باورها، رفتار، دیدگاه مسلمانان مضر است. آن‌ها به‌شدت بر آموزه‌های چهره‌هایی مانند محمد بن عبدالوهاب (متوفی ۱۷۹۲) متکی هستند و طرفداران آموزه‌های خود را به‌عنوان سلفی نام می‌برند.

۳- افراط‌گرایان ستیزه‌جو^۱

روند سوم تمایلات معاصر در بین مسلمانان، افراط‌گرایان مبارز هستند. در اواخر قرن ۲۰ و اوایل قرن ۲۱ ستیزه‌جویی در میان مسلمانان با طیفی از فعالیت‌ها همراه بوده است. این تمایل بر مبارزات رهایی‌بخش ملی متمرکز است، مبارزات بین‌المللی مانند جنگ اول افغانستان (به‌عنوان نتیجه اشغال شوروی در افغانستان) و ضد غربی (به‌طور خاص ضدآمریکایی)، که در مبارزه افراط‌گرایان ستیزه‌جویی مانند اسامه بن‌لادن با

شوروی و آمریکا متجلی می‌شود. در اوایل قرن ۲۱ بحث بسیار غالب در مورد ستیزه‌جویی و افراط‌گرایی در میان مسلمانان، مبارزه ضد غربی است. بخصوص به‌عنوان پیامد وقایع ۱۱ سپتامبر و مجموعه‌ای از بمب‌گذاری‌ها در کشورهای غربی و مسلمان به‌وسیله شبکه جهانی افراط‌گرایان ستیزه‌جو.

این افراط‌گرایان ستیزه‌جو از طریق یک جهان‌بینی مشخص و به‌وسیله یک حس عمیق از بی‌عدالتی علیه مسلمانان و یک حس عمیق از ناتوانی و احاطه شدن توسط جهان غرب - که هدف آن نابود کردن اسلام و مسلمانان است - هدایت می‌شوند. این جهان‌بینی، به‌وسیله تلقی‌ای که احساس بی‌عدالتی از زمان جنگ‌های صلیبی را تقویت می‌کند، و به‌واسطه سلطه استعماری و پسا استعماری مسلمانان به‌وسیله مسیحیان غرب، گسترش یافته است. این دیدگاه معتقد است که غرب مرتکب سلطه و انقیاد اذهان مسلمانان، سرقت از منابع و سرزمین و اقتصاد مسلمانان و کنترل نظامی سیاسی مسلمانان به‌منظور جلوگیری از هرگونه چالش در این سلطه شده است. همچنین افراط‌گرایان ستیزه‌جو معتقدند که غرب باعث محدودیت گسترش یا رشد اسلام از طریق حمایت از فعالیت‌های تبلیغی ضد مسلمانان شده است. آن‌ها همچنین از سوی مسلمانان دیگری که با غرب علیه مسلمانان همکاری می‌کنند، احساس خیانت می‌کنند. افراط‌گرایان ستیزه‌جو با درک خاصی از جهاد معتقد هستند که افراد کاردار می‌توانند یک دشمن قدرتمند را با استفاده از ترور به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف خاص شکست دهند. تفکر آن‌ها در «فتوا»ی اسامه بن‌لادن علیه آمریکایی‌ها منعکس شده است که در آن او گفت:

این حکم به کشتن آمریکایی‌ها و متحدان آن‌ها^۵ نظامیان و غیرنظامیان - وظیفه منحصر به فردی برای هر مسلمان است که می‌تواند در هر کشوری که امکان آن وجود دارد، آن را به‌منظور آزادسازی مسجدالاقصی (یکی از مقدس‌ترین اماکن اسلام در بیت‌المقدس) و مسجدالحرام (در مکه) از چنگال آن‌ها، و خروج ارتش آن‌ها از سرزمین‌های اسلامی و شکست دادن و ناتوان ساختنشان از تهدید هر مسلمان و مبارزه

با همه مشرکان انجام دهد. همان‌طور که آنان با شما می‌جنگند مبارزه با آن‌ها تا زمانی که جنجال و هیاهو یا ظلم و ستم ادامه داشته باشد و تا زمان پیروزی عدالت و ایمان به خداوند ادامه خواهد داشت. این مطابق سخنان خداوند متعال است.

۴- اسلام‌گرایان سیاسی^۱

برخلاف افراط‌گرایان ستیزه‌جو اسلام‌گرایان سیاسی در مجموع برای تغییر، مسیر اجتماعی^۲ سیاسی اسلامی را انتخاب می‌کنند. آن‌ها حداقل به صورت تئوری ایدئولوژی‌های مدرن ناسیونالیسم، سکولاریسم و کمونیسم و همچنین «غرب‌زدگی» را رد می‌کنند. اسلام‌گرایان سیاسی برای اصلاحات و تغییر در جوامع مسلمان استدلال کرده و بر ارزش‌ها و نهادهای «اسلامی» بیش از ارزش‌ها و نهادهای هم‌تایان غربی تأکید می‌کنند. به تشکیل دولت اسلامی یا نظم اجتماعی-سیاسی اسلامی در جوامع مسلمان علاقه‌مندند و بیشتر بر فرایند تغییر تدریجی از طریق آموزش و پرورش، شروع از سطح توده مردم و اجتناب از خشونت تأکید و استدلال می‌کنند.

اسلام‌گرایان سیاسی به‌طور ویژه به طرح‌ریزی یک برنامه جایگزین برای گسترش دامنه معنای اسلام و نقش آن در جامعه امروز مشتاق هستند. آن‌ها به موقعیت نقش اسلام در جامعه واکنش نشان می‌دهند چراکه آن را دائماً در حال فرسایش می‌بینند. به نظر آنان ریشه‌های این فرسایش تا حد زیادی در دوره استعمار است. همچنین بر این باورند که در دوره پس از استقلال، دولت مدرن به اجرای پروژه‌های مختلف استعماری شامل به حاشیه کشاندن قوانین اسلام و تحریف شدن آن ادامه داد.

آن‌ها استدلال می‌کنند که حاکمیت خدا باید در دولت حاکم باشد که در این صورت دولت باید قوانین اسلامی را اعمال و اجرا کند نه این که بگویند «قانون توسط انسان ساخته می‌شود.» جنبش‌های قابل توجه در ارتباط با اسلام‌گرایان سیاسی عبارتند از: اخوان المسلمین مصر و جماعت اسلامی پاکستان. آن‌ها روش‌های مشابه برای تغییر

1. Political Islamists

اجتماعی دارند که مبتنی بر یک ایدئولوژی است که بر اسلام فعال‌تر تأکید می‌کند و مقامات مسئول فعلی، خواه دولتی یا مذهبی را به چالش می‌کشد. آن‌ها مصمم به تغییر جوامع مسلمان از درون هستند. مودودی^۱ بنیان‌گذار جماعت اسلامی پاکستان جنبه‌های کلیدی خاص و برجسته از فلسفه سیاسی اسلامی را این گونه بیان می‌کند:

«اعتقاد به حاکمیت خدا و وحدت، پایه و اساس سیستم اجتماعی و اخلاقی مطرح شده توسط پیامبران است. این نقطه شروع فلسفه سیاسی اسلامی و یک اصل اساسی اسلامی است که همه انسان‌ها به صورت فردی و جمعی باید تسلیم تمام حقوق سلطه، قانون و اعمال اقتدار در مورد دیگران شوند. هیچ‌کس نباید اجازه عبور از دستورات و فرامین بر حق را داشته باشد و هیچ‌کس نبایستی تعهد به انجام چنین فرمان‌هایی و اطاعت از دستورات مانند آن را قبول کند. هیچ‌کس محق به ساختن قوانین بر اساس اقتدار خود نبوده و هیچ‌کس موظف به پیروی از آن‌ها نیست. واگذاری این حق تنها برای خداوند است... بر اساس این نظریه، حاکمیت از آن خداوند است. او تنها قانون‌گذار است.»

۵- لیبرال‌های سکولار^۲

این گرایش اسلام را تا حد زیادی محدود به حوزه اعتقادات شخصی و به‌عنوان دین مبتنی بر رابطه بین خدا و فرد می‌بیند. تقوا در سطح شخصی بسیار ارزشمند است. آن‌ها نه نیازی به حکومت اسلامی می‌بینند و نه اجرای آن چیزی که در قوانین اسلام در جوامع مسلمان اشاره شده است. از جمله مسائل نگران‌کننده آن‌ها: حفاظت دین از کنترل دولت، احترام به آزادی مذهبی برای همه، اعم از مسلمانان و غیرمسلمانان، محکومیت اظهارات و اعمال زن‌ستیز و هم‌جنس‌گراستیز انجام شده به نام اسلام و تعهد به حقوق مساوی برای هر دو جنس است. لیبرال‌های سکولار با ظلم و ستم علیه

1. maududi
2. Secular liberals

انواع گرایش‌های دینی و تمایلات Trends اسلامی ... ۱۸۳

زنان مبارزه می‌کنند، بر دموکراسی تأکید می‌کنند، مخالف نمادهایی مانند حجاب و پوشش هستند. آن‌ها خواستار آزادی‌های فردی تا زمانی که مردم قوانین موجود را زیر پا نگذارند هستند و بر عدم دخالت دولت در زندگی شخصی مردم تأکید دارند.

۶- نام‌گرایان فرهنگی^۱

تمرکز نام‌گرایان فرهنگی بر فرهنگ است نه دین. این گرایش نشان‌دهنده مسلمانانی است که «مسلمان فرهنگی» هستند کسانی که معمولاً در خانواده‌های مسلمان و همراه با اسلام به دنیا آمده‌اند اما علاقه‌ای به عقاید و اعمال اسلام ندارند. آن‌ها ممکن است برخی باورهای اولیه را بپذیرند اما اعمال مسلمانان را انجام نمی‌دهند مگر این که گاهی اوقات در نماز عید شرکت کنند. آن‌ها ممکن است به برخی شیوه‌های فرهنگی-مذهبی مانند دفن و ختنه علاقه نشان دهند این گرایش نشان‌گر تعداد زیادی از مسلمانان امروز است. آن‌ها به اعمال دینی چه به صورت خصوصی و چه به صورت عمومی علاقه‌ای ندارند.

۷- تجددگرایان کلاسیک^۲

مدرنیست‌های کلاسیک به اصلاح اندیشه‌های اسلامی، شرعی و الهیاتی متعهد هستند و تأکید شدید بر اجتهاد دارند. مدرنیست‌های کلاسیک بخشی از جنبش اصلاح طلب اسلام در قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ هستند که به‌عنوان گرایش برای پرداختن به چالش‌های ایجاد شده توسط مدرنیته دیده می‌شوند و در ضمن به اصول اساسی اسلام وفادار مانده‌اند. همان‌گونه که بسیاری از متفکران مسلمان نیز بر اثرگذاری غرب بر نیازمسلمانان به یک پاسخ متناسب با این چالش بزرگ در قرن ۱۹ و

1. Cultural Nominalists
2. Classical Modernists

اوایل قرن ۲۰ تأکید کرده‌اند. اولین «مدرنیست‌ها» ممکن است شامل جمال‌الدین افغانی و محمد عبده «در مصر» و سید احمدخان و محمد اقبال در شبه‌قاره هند باشند. از جمله نگرانی‌های اصلی مدرنیست‌های کلاسیک اصلاح‌اندیشه‌های اسلامی از طرق تأکید بر اجتهاد است. آن‌ها بر این باورند که چارچوب مدرن، مستلزم ارزیابی مجدد میراث فکری مسلمانان است و این نیز مستلزم ترک تقلید کورکورانه از دانشمندان اولیه می‌باشد. مدرنیست‌های کلاسیک معتقدند که نزول وحی باعقل و تلاشی که باید برای احیای سنت فلسفی عقل‌گرای اسلام انجام گیرد در تناقض نیست. آن‌ها برای تفسیر انعطاف‌پذیر از اسلام و منابع آن به‌منظور توسعه نهادهای متناسب با شرایط مدرن بحث می‌کنند که تغییرات اجتماعی باید در قوانین اسلامی منعکس شوند. مدرنیست‌های کلاسیک معتقد به بازگشت به نقطه اصلی اسلام، هستند که می‌تواند پویایی فکری موردنیاز را به جوامع مسلمان برای سازگاری با غرب تزریق کند. آن‌ها بر دانش علمی به‌عنوان راهی برای سازگاری با تفکر غرب از طریق اصلاح آموزش اسلامی و محکوم کردن آنچه که به‌عنوان انحراف در یکپارچگی مسلمانان اولیه (سلف) می‌بینند، - مانند شیوه‌های خاص و اعمال صوفیانه - تأکید می‌کنند.

۸- اجتهادی‌های مترقی^۱

اجتهادی‌های مترقی می‌توانند به‌عنوان نوادگان روشنفکر مدرنیست‌های کلاسیک در نظر گرفته شوند و از تغییرات عمده در روش‌شناسی قانون (فقه) اسلامی و اصلاح آن بحث می‌کنند. برای آن‌ها حوزه‌های بسیاری از قانون سنتی اسلامی نیازمند اصلاحات اساسی است و این اصلاحات برای پاسخ‌گویی به نیازهای معاصر مسلمانان است. به نظر آن‌ها برخی از حوزه‌های فقه سنتی اسلامی، امروزی نیستند و نیازمند جایگزینی قوانین بیشتری همگام با نیازهای مسلمانان معاصر هستند.

این گرایش بر تصویب و یا شاید هم، وضع ارزش‌های اسلامی عدالت (عدل)، نیکی و زیبایی (احسان) در جوامع اسلامی‌شان در جهان بزرگ و تعامل هر دو سنت اسلامی و مدرنیته در مسائل مربوط به حقوق بشر، عدالت اجتماعی، عدالت جنسیتی و کثرت‌گرایی تأکید می‌کند. این گروه معتقدند که مسلمانان نیازمند به ورود به بحث‌های معاصر در این موضوع و دیگر مسائل مانند جهانی‌شدن، آزادی بیان و برابری همه مردم صرف‌نظر از مذهب، جنسیت، نژاد، قومیت و زبان هستند. همچنین از عملی که شامل تلاش بی‌وقفه بر مفهوم عدالت جهان‌شمول است و در آن رفاه، عدالت و کرامت هیچ جامعه‌ای به بهای متضرر شدن دیگران نیست حمایت می‌کنند. آن‌ها در تفسیر اسلام به ظرفیت کثرت‌گرایی اسلام معتقدند و برای بازیابی سنت رحمانی اولیه اسلام، و برای حمایت از میراث عقل‌گرایی مسلمانان و بازیابی اسلام از تفسیرهای تحت‌اللفظی تلاش می‌کنند. اجتهادی‌های مترقی در برابر آنچه در نظر آن‌ها مدرنیته متکبرانه است ایستادگی می‌کنند و برای مقابله با زیاده‌روی آن تلاش می‌کنند. در حالی که دعوت به انجام یک تعامل دقیق و صادقانه به‌طور بالقوه با سنت اسلامی مشکل است درعین حال نتیجه کار آن‌ها امیدوارکننده باقی می‌ماند، تا به تعامل بیشتر منجر شود.

برچسب «اجتهادی‌های مترقی» طیف وسیعی از مسلمانان از قبیل فمینیست‌های مسلمان مانند فاطمه مرنیسی، فعالانی که در مورد کثرت‌گرایی بحث می‌کنند مانند فرید اسحاق نئومدرنیست‌هایی مانند فضل الرحمان طرفداران تفسیر انسانی اسلام مانند خالد ابوالفضل طرفداران مشارکت کامل در جوامع غربی به‌عنوان شهروندان مانند طارق رمضان و حتی فلاسفه‌ای مانند حسن حنفی را در برمی‌گیرد. به عبارتی دسته‌بندی اجتهادی‌های پیشرفته با یکدیگر تعداد زیادی از گروه‌های فرعی را به ارمغان می‌آورند اما چون عنوان کار او در مورد گرایش‌های وسیع دینداری‌های اسلامی است به همین دلیل به گروه‌های فرعی و خصوصیات‌شان پرداخته نمی‌شود.

نقد نوع‌شناسی عبدالله سعید:

۱- در وهله اول هر نوع طبقه‌بندی از اندیشه‌ها و تمایلات اسلامی می‌بایستی مبتنی بر مبانی مشخصی باشد این مبانی می‌توانند درون دینی و یا برون دینی و جامعه‌شناختی باشند. به‌عنوان مثال در میان طبقه‌بندی‌های موجود، بخصوص برخی طبقه‌بندی‌هایی که از جانب نویسندگان غربی صورت گرفته، مبنای طبقه‌بندی، نوع واکنش مسلمانان به سلطه سیاسی غرب در جهان اسلام بوده است به‌عنوان نمونه، طبقه‌بندی‌های کلاسیک دینداری‌های اسلامی از قبیل طبقه‌بندی اچ گیپ، دبلیو اسمیت، آ.حورانی، آل بیندر و آ. ج مینتجس که بر این اساس طبقه‌بندی سه‌گانه سنت‌گرایی و بنیادگرایی و مدرنیسم یا تجددگرایی را شکل داده‌اند (بیندر، ۴۰-۳۱ و مینتجس، ۷۳-۴۷). به‌عنوان مثالی دیگر، جان اسپوزیتو، سعی نموده که مبنای طبقه‌بندی خود را، نوع نگرش مسلمانان به مدرنیسم (نوسازی) و تغییرات سیاسی- اجتماعی قرار دهد و یا ویلیام شپرد نیز تلاش نموده که بر مبنای نوع پاسخ مسلمانان به تأثیر غرب و پیشنهادشان برای بازسازی تاریخ اسلام یک طبقه‌بندی ۸ مقوله‌ای را در یک طیف دوبعدی از تجدّد و تمامیت‌گرایی مشخص نماید.

بیشتر نویسندگان، نظریه‌های فقه اسلامی (مکاتب فقهی) را در طبقه‌بندی خود دخالت نداده‌اند و حُسن کار سعید این است که جهت‌گیری گسترده مسلمانان امروز به سمت فقه، خلوص دینی، خشونت، سیاست، جدایی دین و دولت، مدرنیته یا اجتهاد را اساس طبقه‌بندی خود قرار داده است.

اگرچه از دیرباز یکی از اختلافات مهم میان مسلمانان بر اساس نوع پرسش از رهبری مسلمانان پس از وفات حضرت محمد (ص) بوده که منجر به گرایش‌های تسنن و شیعه و تفاوت‌های فقهی و ظهور گرایش‌های حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و جعفری در میان مسلمانان گردیده است ولی عبدالله سعید، در طبقه‌بندی خود هیچ اشاره‌ای به شیعیان ننموده است. صرف‌نظر از این که افکار افرادی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی در تاریخ اسلام، بنیان‌گذار بسیاری از حرکت‌های اسلامی معاصر

است و دیدگاه‌های وی در زمینه‌های اصلاح و احیای تفکر دینی، بازگشت به اسلام و اصول اسلامی در برابر غرب، زدودن خرافات از اسلام و... می‌تواند شاخصی از تلقی اسلام‌گرایان سده اخیر در کشورهای اسلامی باشد.

پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹ میلادی) به رهبری آیت‌الله خمینی (ره)، تحت نفوذ مذهب شیعه و برداشت وی از نظریه ولایت فقیه، در دوران معاصر، سهمی اساسی در حوزه انفجار درونی حوزه‌های علمیه (چه شیعه و چه سنی) داشته و نقش مؤثری در عرضه توجیه مسئولیت سیاسی علما به‌منظور ایجاد دولت اسلامی داشته است.

۲- رهبری آیت‌الله خمینی و نفوذ ایشان بر روشنفکران و متخصصان اسلام‌گرای ایران و سایر کشورهای اسلامی در تحول و تکامل محیط سیاسی- فرهنگی و بسیج توده‌های مردم را نمی‌توان نادیده گرفت که متأسفانه در نوع‌شناسی سعید این امر مغفول مانده است^۱

۳- یکی دیگر از تفاوت‌ها میان مسلمانان، تفاوت در تأکید بر معنویات است که منجر به گرایش‌های صوفی و غیر صوفی شده است. تصوف به‌عنوان شیوه‌ای از اسلام سنتی در میان بسیاری از شیوخ صوفی و یا علمای سنتی از دیرباز، در کشورهای اسلامی حضور داشته و با وجود بعضی مخالفت‌ها همچنان در سراسر قرن بیستم در میان بسیاری از اسلام‌گرایان و سایر نیروهای فرهنگی به قوت خود باقی مانده است «شاید قابلیت انعطاف‌پذیری صوفیه و رفتارهای رقابت‌آمیز جنبش‌های اسلام‌گرایانه و زیاده‌روی‌های آن‌ها سهمی در رواج دوباره تصوف داشته است» (سوها تاجی فاروخی و بشیر نافع، ۲۰۰۶) اگرچه در بعضی از نوع‌شناسی‌ها از قبیل نوع‌شناسی طارق رمضان به این گرایش اسلامی به‌عنوان یک نحله مستقل اشاره شده و یا در دیگر نوع‌شناسی‌ها

۱- لازم به ذکر است که شیعیان، خود، بواسطه موضوعات الهیاتی و کلامی، مواضع متفاوتی دارند و در طیفی از اندیشه‌ها و جهت‌گیری‌های اسلامی گوناگون قرار می‌گیرند.

به‌عنوان یک گرایش تلفیقی در ذیل سنت‌گرایی جدید (در طبقه‌بندی شپرد) مطرح گردیده و یا به‌عنوان نوعی از سلفیت بنام دئوبندی^۱ که مرکب از عقاید سلفی و صوفی می‌باشد بیان گردیده، ولی در نوع‌شناسی عبدالله سعید هیچ اشاره‌ای به آن صورت نگرفته است.

۴- اگرچه سعید سعی نموده بر اساس معیارها و مؤلفه‌های پیش‌گفته یعنی جهت‌گیری مسلمانان امروزی نسبت به فقه، خلوص دینی، خشونت، سیاست، جدایی دین و دولت، مدرنیته یا اجتهاد، طبقه‌بندی خود از گرایش‌های اسلامی معاصر را شکل دهد ولی مروری بر نوشته‌های او نشان می‌دهد که اولاً تمام این معیارها و مؤلفه‌ها را در هر یک از گرایش‌ها نشان نداده است و به‌صورت موردی بعضی از جهت‌گیری‌ها را توصیف نموده است، ثانیاً در بعضی از طبقه‌ها (به‌عنوان مثال نام‌گرایان فرهنگی و لیبرال‌های سکولار) مصادیق این گروه‌ها را مشخص ننموده است. بدیهی است یکی از ویژگی‌های طبقه‌بندی به‌طورکلی و طبقه‌بندی دینداری‌ها به‌طور خاص، بیان و یافتن مصادیق و یا قابلیت تطبیق با مصادیق است. ثالثاً، می‌توان و باید به لیست مؤلفه‌های پیش‌گفته، موارد دیگری را نیز افزود مواردی از قبیل جهت‌گیری نسبت به دکتترین پیشرفت و توسعه (به سبک غربی) و اقتصاد اسلامی، جامعه مدنی، سلطه‌گرایی غربی و استعمار و استقلال‌طلبی، همچنین جهت‌گیری نسبت به علوم انسانی جدید و دموکراسی و حقوق بشر و... که در یک جمله می‌توان همه این موارد را در نوع مواجهه گرایش‌های مختلف اسلامی با پروژه مدرنیته و مدرنیزاسیون خلاصه کرد. چراکه هم مؤلفه‌های سعید یعنی خشونت (تساهل)، جدایی دین و دولت، (مسئله سکولاریسم)، گرایش به سیاست و بحث قدرت، پیشرفت و ترقی، توسعه، جامعه مدنی و... کلاً مباحثی هستند که در پروژه مدرنیته جای می‌گیرند. علت این تقلیل‌گرایی^۲ همان‌گونه که در ابتدای مقاله هم توضیح داده شد، این است که اصولاً بن‌مایه و پیدایش این

گرایش‌ها و افکار و جنبش‌های گوناگونان ایدئولوژیکی در جهان اسلام، واکنش به انحطاط مسلمانان و مواجهه با فرهنگ غربی و مدرنیته بوده است به گفته کانتول اسمیت، «مسئله اساسی مسلمانان امروزی این است که چگونه بار دیگر تاریخ اسلام را احیا کنند. طوری که دوباره آن را با قدرت تمام به حرکت آورند تا جامعه اسلامی همان‌گونه که شایسته و بایسته جامعه‌ای با هدایت الهی است، بار دیگر به شکوفایی برسد» (اسمیت، به نقل از شپرد، ۱۹۸۷).

بر این اساس، به تعبیری دیگر شاید بتوان گرایش‌های مختلف اسلامی را برحسب قبض و بسط عقل^۱ در مواجهه با موضوعات گوناگون مدرنیته و چگونگی بازسازی اسلام در عصر حاضر توضیح داد. چیزی که در بعضی طبقه‌بندی‌های مسلمانان با برجسب‌های مدرنیست و سنت‌گرا و انواع فرعی‌تر آن‌ها رایج است. (به‌عنوان مثال: نوع‌شناسی طارق رمضان)

۵- عبدالله سعید کل مکاتب فقهی اسلامی از جمله حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و جعفری را با عنوان سنت‌گرایان فقهاتی، طبقه‌بندی کرده و یکی از ویژگی‌های آنان را عدم توجه به مقوله اجتهاد در برخورد با مشکلات معاصر می‌داند. اگرچه شاید بتوان، چهار مکتب فقهی اهل سنت را با وجود اختلافات‌شان، با ویژگی عدم اجتهاد در یک مقوله جای داد،^۲ ولی یکی از شاخصه‌های بسیار مهم مکتب جعفری در فقه شیعه، اجتهاد است و نمی‌توان مکتب جعفری و شیعیان را با بقیه مکاتب فقهی از این نظر هم‌خانواده دانست. به علاوه مصداق این نوع جهت‌گیری اسلامی را وی یوسف القرضاوی دانسته است. در این مورد بایستی گفت که بسیار دقیق‌تر خواهد بود چنانچه شناسایی مواضع و اندیشه‌های مختلف اسلامی را از لحاظ نظریه‌ها (ی فقهی) انجام دهیم تا بر اساس شخصیت‌ها و نام‌ها. در واقع بسیاری از نام‌های مرتبط با مقوله‌ای خاص، مواضع آن‌ها را با دو یا بیشتر از مقولات پیشنهادی، بسته به موضوع، مرتبط

1. Reason

۲- سعید خود، مکتب حنبلی را در طبقه‌بندی دیگری با عنوان پاک‌دینان الهیاتی قرار داده است.

می‌کند. به‌عنوان نمونه، شیخ قرضاوی در بعضی از موضوعات که وی آن‌ها را به‌عنوان اصول ثابت طبقه‌بندی می‌کند می‌تواند به‌عنوان سنت‌گرا و در بعضی دیگر از موضوعات که او آن‌ها را به‌عنوان متغیر (متغیرات) طبقه‌بندی می‌کند می‌تواند به‌عنوان مدرنیست، قلمداد گردد و درعین‌حال، در موضوعاتی که او (به‌عنوان زمینه بدون قانون یا بیرون از حوزه شرع^۱) طبقه‌بندی می‌کند، می‌توان او را به‌عنوان یک سکولار قلمداد نمود.

لازم به ذکر است که در بعضی نوع‌شناسی‌ها، این شخص یعنی یوسف القرضاوی مصداق سنت‌گرایی اصلاح‌طلب معرفی شده است. (نک به: نوع‌شناسی مؤسسه RAND). سنت‌گرایان اصلاح‌طلب به کسانی گفته می‌شود که آمادگی بیشتری برای برخی امتیازات،^۲ در کاربرد تحت‌اللفظی از درک ارتدوکسی اسلام از طریق اصلاح و تفسیر مجدد و باهدف حفظ «روح فقه» دارند. این‌ها از لحاظ فقه و حقوق اسلامی منابع خود را قرآن، سنت، دانشمندان (از جمله فیلسوفان سکولار)، قوانین و اخلاق مدرن و اجماع تعریف می‌کنند. ملاحظه می‌گردد که این توصیفات چقدر با توصیف آقای سعید از این نوع دینداری، یعنی دینداری سنت‌گرایی فقهاتی، فاصله دارد.

بعلاوه سعید در نوع دوم طبقه‌بندی‌اش از دینداری‌های اسلامی، از پاک‌دینان الهیاتی نام می‌برد که پیروان محمد بن عبدالوهاب بوده و با مسائلی از قبیل اعتقاد درست و زدودن خرافات و بدعت‌ها سروکار دارند. به نظر می‌رسد منظور وی همان سلفی‌ها هستند که در بعضی نوع‌شناسی‌ها با همین عنوان و با انواع گوناگون معرفی شده‌اند (به عنوان مثال: نگاه کنید به نوع‌شناسی طارق رمضان و مؤسسه RAND و نیز فرمانیان، ۱۳۹۲). این نوع‌شناسی‌های اخیر موجه‌تر به نظر می‌رسد زیرا سلفی‌ها خود، انواع گوناگونی دارند و طیفی از سلفی‌های قشری (وهابیون عربستانی) و جریان سلفی دثوبندی (ترکیب عقاید سلفی و صوفی) تا سلفیه اخوان المسلمین را در برمی‌گیرد. این

1. Legislation
2. concession

جریان‌های اسلامی البته به جز دئوبندی و شاخه‌ای از اخوان، تکفیری هستند و نمونه جدید این‌ها را در گروه داعش، النصّره، القاعده و طالبان می‌توان مشاهده نمود. پس منحصر نمودن فقط یک گروه با عنوان سلفی، اعتبار نوع‌شناسی سعید را خدشه‌دار می‌کند.

عبدالله سعید نحله سوم از دینداران اسلامی را با عنوان افراط‌گرایان ستیزه‌جو معرفی می‌کند و منظور وی از این‌ها همان طالبان و تکفیری‌هایی هستند که با درک خاصی از موضوع جهاد در اسلام، معتقدند با استفاده از ترور می‌توان هم غربی‌ها و هم تمام کسانی که به آن‌ها (اسلام) خیانت می‌کنند (حتی مسلمانان) را کشت. به نظر می‌رسد قرار دادن این نحله با توجه به وجه مشترک زیاد آن‌ها با سایر نحله‌ها، با عنوان گونه‌ای از سلفی‌ها، معقول‌تر و موجه‌تر باشد.

۶- عنوان چالش‌برانگیز دیگری که عبدالله سعید در طبقه‌بندی دینداری‌های اسلامی بکار برده، اسلام‌گرایی سیاسی است که به اشتباه آن‌ها را از حیث علاقه‌مندی به تشکیل دولت اسلامی به عنوان یک برنامه جایگزین برای گسترش دامنه اسلام و نقش آن در جامعه امروز، از افراط‌گرایان ستیزه‌جو، متفاوت دانسته است. بایستی از سعید پرسید آیا افراطیون طالبان و القاعده، حزب‌التحریر، و یا بعضی از نحله‌های شیعی، داعیه تشکیل دولت اسلامی را ندارند؟ اصولاً اصطلاح اسلام‌گرایی سیاسی در قالب گفتمانی تعریف می‌شود که تشکیل‌دهنده یک هویت متمایز از گفتمان‌های دیگر، به‌ویژه گفتمان غربی است و هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. اسلام‌گرایان سیاسی کسانی هستند که برای تعبیر سرنوشت و آرمان‌های سیاسی خود، از تعبیر اسلامی استفاده می‌کنند (بهرروز لک، ۱۰۳).

به عبارت دیگر حافظه تاریخی مسلمانان، اسلام را همواره با جامعیت در نظر گرفته و هرگز آن را از عرصه سیاسی جدا ندانسته است. به اعتقاد قاطبه مسلمانان، اسلام برخلاف مسیحیت با حکومت آغاز شده و پیامبر اسلام، خود، بنیان‌گذار نخستین دولت اسلامی بوده است. بنابراین اسلام‌گرایی سیاسی برچسبی است که خود طیف

وسیعی از نحله‌های دینداری، از مدرنیست‌ها (البته طیفی از آن‌ها)، تا بعضی از سنت‌گرایان را در برمی‌گیرد، پس نمی‌تواند برچسب مناسبی برای یک نوع‌شناسی باشد. بهتر است این برچسب و یا برچسب‌هایی همانند بنیادگرایی، به‌عنوان جهت‌گیری‌هایی (و نه یک نوع مستقل دینداری) در نظر گرفته شوند که در انواع دیگر دینداری‌ها هم به چشم می‌خورند.

۷- و سرانجام اشکال دیگری که در این نوع‌شناسی به چشم می‌آید، مربوط به مدرنیست‌هاست که با دو عنوان مدرنیست‌های کلاسیک و اجتهادی‌های پیشرفته مشخص شده‌اند. به نظر می‌رسد تفاوت این دو گروه از نظر سعید، این است که در تقابل سنت دینی و مدرنیته و در فرایند اجتهاد، مدرنیست‌های کلاسیک تأکید را بر اسلام و اجتهادی‌های پیشرفته، تأکید را بر مدرنیته غربی قرار می‌دهند. این گروه‌بندی تا حد زیادی در نوع‌شناسی‌های دیگر هم پذیرفته است به‌عنوان مثال، ویلیام شپرد، نیز مدرنیست‌ها و تجددگرایان را دارای انواع فرعی‌ای می‌داند که بر اساس نوع مواجهه‌شان با مدرنیته و نحوه اجتهاد در بازسازی اسلام، از هم متمایز می‌شوند. شپرد درعین حال از گروهی دیگر از دینداران با عنوان اسلام‌گرایان رادیکال نام می‌برد که در مواجهه با مدرنیته بر «نص» تأکید می‌کنند و هر آنچه را که از مدرنیته با نص تطبیق نکند، طرد می‌کنند.

همچنین در مصادیقی که سعید برای مدرنیست‌های کلاسیک ذکر کرده، جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) و سید احمدخان را با این عنوان آورده ولی این نکته هم قابل ذکر است که این دو، اختلافاتی باهم داشته‌اند که می‌توان بر اساس آن، سید جمال را در عداد اجتهادیون نص‌گرا قرارداد، گروهی که شپرد آن‌ها را اسلام‌گرایان رادیکال می‌داند. مقایسه سید جمال و سید احمد را می‌توان در این نوشته حمید عنایت به‌خوبی مشاهده نمود:

«اگر سید احمد از اصلاح دین سخن می‌گفت، سید جمال، مسلمانان را از فریبکاری برخی مصلحان و خطرات افراط در اصلاح بر حذر می‌داشت و اگر سید

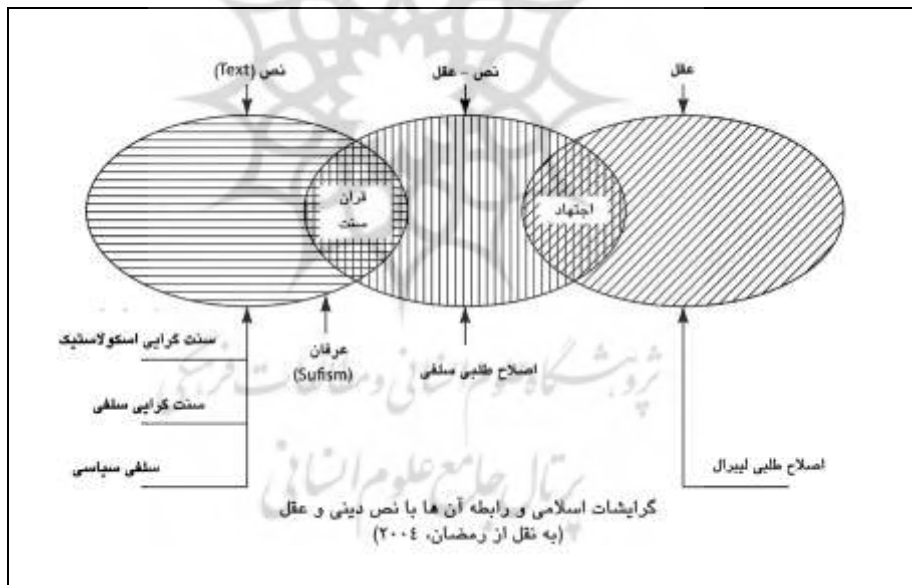
احمد، ضرورت فراگرفتن اندیشه‌های نو را برای مسلمانان تأکید می‌کرد، سید جمال بر این موضوع اصرار داشت که اعتقادات دینی، بیش از هر عامل دیگر افراد انسان را به رفتار درست، رهنمون می‌کند، و اگر سید احمد مسلمانان را به پیروی از شیوه‌های نو در تربیت تشویق می‌کرد، سید جمال این شیوه‌ها را طبعاً برای دین و قومیت مردم هند، زیان‌آور می‌دانست. بدین‌سان سید جمال که تا آن زمان به جانبداری از اندیشه‌ها و دانش‌های نو، نامبردار شده بود، به هنگام اقامت در هند، در برابر متفکر نوخواهی چون سید احمد ناگزیر به پاسداری از عقاید و سنن قدیمی مسلمانان شهرت یافت. با این وصف... در این دوره نیز از رأی پیشین خود درباره ضرورت تحرک فکر دینی رو برنتافت» (عنایت: ۱۳۵۸، ۸۷-۸۶).

در عباراتی که از سید جمال‌الدین اسدآبادی نقل شد، نگرش اصول‌گرایی و تأکید بر اصول و آموزه‌های اسلامی کاملاً مشهود و بارز است. اگر سید جمال به‌درستی، مسلمانی نواندیش محسوب می‌شود، باین‌حال به‌عنوان یک اسلام‌گرا هنوز بر اصول و آموزه‌های دینی تأکید دارد، از این حیث تلقی وی از دین و مبارزه، خود، یک تلقی اصول‌گرایانه محسوب می‌شود.

در پایان این قسمت با وجود انتقادهای وارده به این گونه‌شناسی، بایستی گفت که این الگو همان‌گونه که خود سعید اظهار نمود، بیشتر یک مرور کلی از گرایش‌های کلیدی در اسلام معاصر است و هدف از این اقدام، کمک به یک نگاه سیستماتیک‌تر در گرایش‌های اسلام معاصر و شکل دادن به اصطلاحات مناسب‌تر و بحث در مورد آن‌ها بدون سوءاستفاده از واژه‌هایی مانند: بنیادگرایی، اسلام‌گرایی، رادیکالیسم و ... می‌باشد. مقوله‌های پیشنهادی او به‌عنوان مقدماتی در نظر گرفته شده‌اند و اصلاح این دسته‌بندی‌ها و شناسایی جنبش‌های مختلف اسلامی در هر یک از گرایش‌های گسترده، به کار بیشتر نیاز دارد.

نوع‌شناسی طارق رمضان^۱

طارق رمضان، استاد مطالعات اسلامی معاصر در دانشگاه آکسفورد و نوه حسن البنا، بنیانگذار اخوان المسلمین سعی نموده که در گونه‌شناسی خود از تمایلات و اندیشه‌های اسلامی، پنج گروه کلی را شناسایی کند. خود او اذعان دارد که این ارائه از تمایلات کلی در اسلام معاصر کامل نیست و درصدد بوده که با ارائه برخی تفاوت‌های ظریف میان نحله‌های گوناگون اسلامی، با ساده خواندن و دوگانگی لیبرال - رادیکال مقابله نماید. مبنای گونه‌شناسی رمضان و تفاوت میان انواع گوناگون این نوع‌شناسی بر اساس شیوه مراجعه و نوع رابطه‌شان با متون (نص = Texts) و عقل (Reason) است. به عبارت دیگر مبنای نوع‌شناسی رمضان، بر اساس میزان قبض و بسط عقل در برخورد با نصوص دینی و یا شیوه‌های خاص درک متون دینی است، که در نمودار زیر نشان داده شده است:



۱- طارق رمضان متولد ۱۹۶۲، روشنفکر اسلام‌شناس سوئیسی است. او استاد مطالعات اسلامی معاصر در دانشگاه آکسفورد می‌باشد و همچنین نوه حسن البنا بنیان‌گذار اخوان المسلمین است. طارق رمضان در مباحثات و مناظره‌های مربوط به اسلام در غرب و جهان نقشی فعال دارد و در آثارش بر قابلیت و اهمیت تطبیق فرهنگ اسلامی با ارزش‌های مدرن تأکید می‌کند.

نمودار ۱- گرایش‌های اسلامی و رابطه آنها با نص دینی و عقل

سنت‌گرایی اسکولاستیک، سلفی‌های تحت‌اللفظی و سلفی‌های اصلاح‌طلب و سیاسی، با وجود اختلافاتشان، روی این حقیقت توافق دارند که متون قرآن و سنت (یا حتی نظرات مراجع دینی) می‌توانند بدون تفسیر یا تغییر شکل، مجاز شمرده شوند و دلیلی برای درک مفید متن هستند و نه به‌عنوان قالبی برای تعیین هدف آن‌ها. نص قرآنی الزاماً راهی برای ورود به سنت‌های عرفان است. برای سلفی‌های اصلاح‌طلب، نص هنوز منبع مرجع است؛ و البته با توجه به قواعد استنباط و استنتاج، از قابلیت‌های معنی‌داری برای تفسیر و گسترش از طریق اجتهاد برخوردار است.

از سوی دیگر مواضع لیبرال اصلاح‌طلب، اساساً اولویت را به شرح و بسط منطقی می‌دهد. درحالی‌که متون مقدس نقش عمده‌ای در هدایت معنوی و آموزش گسترده اخلاقی دارند و همیشه فرد را به جلو هدایت می‌کنند. تأمل در متون مذهبی، در غرب در ارتباط با زندگی سیاسی و اجتماعی، دید جدیدی به افراد می‌دهد.

اما شرح مبسوط‌تر این نوع‌شناسی از نظر رمضان چنین است:

شش گرایش عمده

به گفته طارق رمضان شش گرایش عمده در اینجا اشاره به گرایش‌های مختلف در میان کسانی است که اسلام برای آن‌ها نقطه مرجع برای تفکر، گفتمان و تعاملاتشان است. مسلمانان به اصطلاح فرهنگی و جامعه‌شناختی حتی اگر ما قانوناً آن‌ها را مسلمان به حساب بیاوریم نمی‌توانند در این نوع‌شناسی وارد شوند زیرا ارجاع فرضی آن‌ها به اسلام نقش خاصی در اعمال و واکنش‌هایشان بازی نمی‌کند.

۱- سنت‌گرایی اسکولاستیک (مدرسه‌ای)

جنبش‌های سنت‌گرایی اسکولاستیک هم‌اکنون در ایالات متحده، بریتانیا، در میان گروه‌های هندی-پاکستانی و در آلمان در میان ترک‌ها حضور دارند. اجتماعات کوچکی از این نوع دینداری اسلامی در کشورهای دیگری نیز یافت می‌شوند. آن‌ها عموماً به

اعمال مذهبی‌شان علاقه‌مند هستند و مواجهه آن‌ها با غرب، اجتماعی، مدنی یا سیاسی نیست.

خوانش آن‌ها از متون (نصوص دینی) و اولویت آن‌ها یعنی محافظت از عمل محض سنتی، آن‌ها را به محیط اجتماعی غربی بی‌علاقه می‌کند به طوری که هرگونه ارتباط با محیط اجتماعی و تصور مشارکت در این محیط را به‌سادگی رد می‌کنند. گفتمان پیشنهادی و آموزش آن‌ها بر اساس نیازهای مذهبی و از طریق منشور خوانش سنتی از سنت‌گرایی اسکولاستیک آن‌ها قابل‌درک خواهد بود. سنت‌گرایی اسکولاستیک اشاره به تمایلی دارد که پیروانی را در غرب و مناطق مختلف جهان اسلام به خود جذب کرده است. طرفداران این خط فکری روش متمایزی را برای مراجعه به متون مقدس و قرآن و سنت دارند که با یک ارجاع دقیق و گاهی اوقات حتی منحصربه‌فرد به یک مکتب فقهی یا مکاتب فقهی دیگر (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، زیدی، جعفری) مشخص می‌شود. در نتیجه هیچ انتقادی از دیدگاه‌های شرعی تثبیت شده در مکتب فقهی را بر نمی‌تابند. قرآن و سنت منابعی در نظر گرفته می‌شوند که معنای آن‌ها از طریق فیلتر و برنامه مقرر شده توسط علمای رسمی یک مکتب فقهی خاص، مشخص می‌شود. دامنه تفسیر متون و نصوص دینی، بسیار محدود است و اجازه تفسیرهای موسع از متون داده نمی‌شود. بسیاری از تمایلات و گرایش‌ها، با یک شیوه خاص یا شیوه دیگر جهت خوانش منابع دینی، به واسطه و تحت رویکرد اسکولاستیک، مجاز است. به عنوان مثال دثوبندی‌ها،^۱ بارل ویس،^۲ اهل السنه،^۳ طالبان در افغانستان و یا جماعت تبلیغی،^۴ مصادیق جنبش‌های سنت‌گرایی اسکولاستیک هستند. همچنین نوعی سنت‌گرایی نیز یافت می‌شود که بر جنبه‌های اساسی عبادت یا قوانین پوشش و یا قوانین استفاده از اسلام بر اساس نظرات مدون شده توسط علمای قرون هشتم تا

-
1. Deobandies
 2. Barelwis
 3. Ahl-al-Sunna
 4. Tabligh-i-Jamaat

یازدهم، تأکید می‌کند. در این رویکرد سنت‌گرایانه، هیچ جایی برای اجتهاد یا بازخوانی متون دینی بر اساس اصول آزادی و مدرنیزاسیون و یا اصول قانونی یک مکتب خاص وجود ندارد و چنین بازخوانی‌هایی بی‌اساس و غیرقابل قبول خواهد بود.

۲- سلفی تحت‌اللفظی

سلفی تحت‌اللفظی اغلب با یک سنت توصیف شده اشتباه گرفته می‌شود، اگر چه تفاوت میان‌شان قابل توجه است. در تقابل با سنت‌گرایان اسکولاستیک، سلفی‌های تحت‌اللفظی وساطت مکاتب فقهی و علمای خود را هنگام مطالعه نصوص رد می‌کنند. آن‌ها خودشان را سلفی می‌نامند چون به پیروی از سلف مرتبط هستند. عنوان داده شده به آن‌ها، عنوان اصحاب پیامبر، مسلمانان وارسته و سه نسل اول اسلام می‌باشد. بنابراین قرآن و سنت به شیوه‌ای بدون واسطه و بدون بحث‌های محققانه تفسیر می‌شوند.

ویژگی تحت‌اللفظی این گرایش، یک‌روند پیروی تحت‌اللفظی از شخصیت را به همان اندازه که در ارجاع به متن اصرار دارد، ایجاد می‌کند، اما هر خوانش، تفسیری را منع می‌کند. این تفکر یک نسل پیشگام از آن‌هایی است که بیشتر اهل‌الحديث نامیده شده بودند و با تفاسیر مبتنی بر تحقیق به عنوان مخالف بودند، که نگرش آن‌ها به اهل‌الرأی^۱ توصیف شده است.

سلفی‌ها در همه شرایط بر ضرورت ارجاع و اعتبار متون نقل شده برای توجیه یک عمل یا نگرش خاص اعم از این که در بخشی از عمل مذهبی، پوشش یا رفتار اجتماعی باشد، اصرار می‌کنند. فقط متن در صورت تحت‌اللفظی بودن آن و به صورت محدود می‌تواند در معرض تفاسیر بوده و شامل خطا یا نوآوری باشد. موقعیت اعتقادی سلفی‌های تحت‌اللفظی و گروه‌هایشان در غرب در ارتباط مداوم با عربستان سعودی، اردن، مصر یا سوریه قرار دارد (بیشتر میان شاگردان مؤسسات آموزشی مخصوص به خودشان). این کاراکتر عمدتاً با انزوا و منع هرگونه درگیر شدن با فضایی که هیچ توجهی به اسلام در آن نیست، مشخص می‌شود.

1. ahl-al-ray

مفاهیم دارالکفر و دارالحرب هنوز کاربردی هستند و ارتباط سلفی‌ها را با محیط اجتماعی توضیح می‌دهند، که در درجه اول به وسیله جدایی و کاربرد تحت‌اللفظی عمل مذهبی به‌دوراز تأثیرات فرهنگی غرب توصیف شده است.

۳- سلفی اصلاح طلب

اصلاح‌طلبان سلفی با تحت‌اللفظی‌های سلفی در رابطه با نگرانی برای عبور از مرزهای مشخص شده به وسیله مکاتب فقهی به‌منظور کشف یک منبع قدیمی خوانش بی‌واسطه از قرآن و سنت، سهیم‌اند. آن‌ها هم‌چنین به گذشته سلفی‌ها، نسل‌های اولیه مسلمانان، باهدف اجتناب از تفاسیر قرون هشت و نه و ده که با اختیار انحصاری تفسیر متون سازگاری داشته، اشاره می‌کنند. به‌رحال اگرچه در تقابل با تحت‌اللفظی‌ها متون باقیمانده برایشان اجتناب‌ناپذیر است، رویکرد آن‌ها پذیرش یک خوانش بر اساس اهداف و مقاصد فقه است. در این رویکرد آن‌ها به اهل‌الرأی نزدیک‌تر هستند چراکه معتقدند عمل اجتهاد یک هدف است و عامل تداوم کاربرد فقه در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشد.

بیشتر گروه‌ها با گرایش اصلاح‌طلبی سلفی، در غرب وجود دارند و از تأثیر و نفوذ متفکران اصلاح طلب در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ رشد یافته‌اند که شمار گسترده‌ای از مسلمانان جهان و نام‌های معروفی مانند: الافغانی، عبده، رضا، النورسی، اقبال، ابن بدیس، البنا، الفاسی، بنابی، مودودی، قطب و شریعتی، به‌علاوه شمار دیگری از افراد مؤثر در سطح ملی در میان آنان یافت می‌شوند.

تمام این اصلاح‌طلبان تاندازه‌ای باهم اختلاف عقیده داشته و همین امر تا حدی موجب تنوع آن‌ها شده است. بیان اختلاف‌نظرهای مهم آن‌ها در اینجا غیرممکن است، اما چیزی که به‌طور واضح آن‌ها را با چالش‌های جدید عصر و جامعه‌شان و تحول تدریجی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی‌شان متحد می‌کند، ایجاد یک ارتباط پویا با منابع متون مقدس و تمایل مداوم به استفاده از عقل در برداشت از متون می‌باشد.

ورود دانشمندان اصلاح‌طلب سلفی در غرب به دنبال اقدامات سرکوبگرانه اعمال شده در خصوص اخوان المسلمین بعد از استقلال ملی در مصر و سوریه (در ۱۹۶۰ و ۱۹۶۶) و یا موقعیت‌های سیاسی بعدی در تونس در مقابل حرکت النهضه^۱ در مراکش در مقابل جنبش العدل و الاحسان و در الجزایر در مقابل حامیان جزارا^۲ صورت گرفت. در ابتدا کاربرد اصلاح‌طلبی در خط سنت شرعی توسط معروف‌ترین اصلاح‌طلبان سلفی، تحت تأثیر و اقتباس از بافت غربی پیگیری شد، که این مکتب اصلی اندیشه اسلامی به‌عنوان یک نقطه مرجع و به‌عنوان روشی برای نزدیک شدن به بازتفسیر متون و لزوم استفاده از اجتهاد در پاسخ به شرایط زندگی اجتماعی باقی ماند. به‌هرحال پایبندی به روش و تفکر اصلاح‌طلبی از این پس درحالی‌که لزوماً مستلزم تبعیت از هیچ ساختاری نیست، از تفکر هر گروه یا سازمانی به‌عنوان یک چارچوب مرجع فراتر رفته است. این موضوع در غرب انعکاس و تکامل گسترده یافته و علاوه بر این، پایبندی به آرمان اصلی اصلاح‌طلبی حفظ شده است. هدف از این پایبندی، این است که از هویت و عمل مذهبی مسلمانان برای به رسمیت شناخته شدن در ساختار قانون اساسی غربی به‌منظور تبدیل شدن به یک شهروند در سطح اجتماعی و با وفاداری و تعلق به کشوری که در آن زندگی می‌کنند، محافظت شود. تفکر اصلاح‌طلب سلفی در غرب بسیار گسترده است و تعداد زیادی از انجمن‌ها از طریق این قرائت دینی که منطبق با حفظ نیازها و اقدامات آن‌ها بود، تحت تأثیر قرار گرفتند.

۴- سلفی‌گری تحت‌اللفظی سیاسی

این گرایش به دوران پیش‌تر اشاره می‌کند و در اصل از سرکوب جهان اسلام ویران شده متولد شده است. در واقع علما و روشنفکرانش به مکتب اصلاح‌طلبی متشرع که با فعالیت‌های سیاسی شدید توأم بود، علاقه‌مند بودند. (درحالی‌که هنوز هم بر جهان اسلام متمرکز بودند) همه آن‌ها عقاید اجتماعی و اعمال سیاسی اصلاح‌طلبی را

1. Nahda
2. Jazara

حفظ کرده‌اند و به قرائت تحت‌اللفظی متون با مفهوم سیاسی مربوط به مدیریت قدرت، خلافت، اقتدار و قانون و نظایر آن وفادار مانده‌اند. در مجموع یک ترکیب پیچیده معطوف به عمل انقلابی رادیکال را تشکیل می‌دهند: حتی در غرب، درباره مخالفت با قدرت حاکم و تلاش برای تشکیل نهاد «دولت اسلامی» در قالب خلافت تلاش‌هایی کردند. این گفتمان نافذ، سیاسی، و رادیکال، مخالف هر ایده‌ای در خصوص دخالت یا همگرایی با جوامع غربی است که مانند خیانت به کشور تصور می‌شود. جنبش‌های حزب التحریر و المهاجرون در اروپا در این مورد بهترین مثال هستند، و آن‌ها را جنبش‌هایی برای جهاد و مخالفت با غرب می‌نامند، (دارالحر^۱ با تمام معنا همیشه به‌عنوان قلمرو جنگ در نظر گرفته شده است). این گرایش به‌وسیله ساختارها و شبکه‌های جناحی، توجهات عمومی زیادی را جلب کرده است.

۵- لیبرال یا اصلاح‌طلبی خردگرا

لیبرال یا اصلاح‌طلبی خردگرا اساساً در اثر نفوذ تفکر غربی در طول دوران استعمار متولد شده است، مکتب اصلاح‌طلب خود را به‌عنوان لیبرال یا خردگرا عرضه می‌کند، کاربرد آن در سیستم سیاسی و اجتماعی جهان اسلام که ناشی از فرایند سکولاریزاسیون در اروپا می‌باشد، حمایت شده است. لیبرال‌ها مدافع پروژه سکولاریسم مصطفی کمال آتاتورک در ترکیه به‌عنوان مثال، جدایی کامل عرصه مذهبی از ترتیبات زندگی سیاسی و عمومی بودند. حامیان اصلاح‌طلبان لیبرال در غرب، ادغام و جذب مسلمانان در غرب را توصیه می‌کنند و از آن‌ها انطباق کامل با روش زندگی غربی را انتظار دارند. آن‌ها به عمل مذهبی روزانه اصرار نداشته و اساساً به بعد معنوی، به‌صورت فردی و خصوصی پایبند هستند و یا با حفظ وابستگی به فرهنگ مبدأ زندگی می‌کنند. بیشتر لیبرال‌ها با هرگونه نمایش لباس متمایز که شاید با انزوا یا حتی بنیادگرایی مترادف باشد، مخالف هستند. با در نظر داشتن تکامل اجتماعی ذهن، آن‌ها

انواع گرایش‌های دینی و تمایلات Trends اسلامی ... ۲۰۱

معتقدند وقتی که به هنجارهای رفتاری عمل می‌کنیم، قرآن و سنت نمی‌توانند نقطه مرجع باشند، به همین دلیل است که در حال حاضر باید مجموعه‌ای از معیارها برای رفتار اجتماعی بیان و اعمال شود. بنابراین، اصطلاح لیبرال در اینجا به همان مفهوم اکتسابی در غرب که بر اساس افزایش عقل و تقدم فرد می‌باشد، استفاده شده است.

۶- تصوف

ما نباید گرایش تصوف در چشم‌انداز غرب را فراموش کرده باشیم. صوفیان در حقیقت بسیار متعدد و خیلی متنوع هستند. اعم از نقشبندی، قدیری، شادیللیس یا تعداد دیگری از طرق (جمع طریقت). محافل تصوف به سمت زندگی معنوی و روحانی و تجربه عرفانی متمایل هستند. این به آن معنی نیست که مریدان (مرید) تصوف در انجمن‌ها یا جامعه مشارکت ندارند؛ بلکه در اغلب موارد برعکس است. در پایان آن چیزی که در اولویت قرار دارد و به‌طور متفاوت نیز تعیین می‌شود این است که: متون مقدس یک معنی عمیق دارند که طبق آموزش‌های تصوف برای درک و تفکر به زمان نیاز دارند. تصوف، یک زندگی درونی به دور از اختلال و بی‌نظمی است. از این‌رو نصوص، نقطه ارجاع نهایی است، چون شیوه ذکر و تقرب است: تصوف تنها شیوه نزدیکی به خداست. طریقت‌ها نوعی محافل هستند که، با یک سلسله‌مراتب خاص از مریدان (به راهنمایی شیخ) شروع به سازماندهی داخلی می‌کنند. هر انجمنی روش و عملکرد خاص خودش را دارد. ما باید همچنین توجه کنیم که برادری‌های بسیار ساختاریافته در غرب وجود دارند که به‌طور مستقیم با شبکه‌هایی از انجمن‌ها در آسیا و شمال و غرب آفریقا مستقیماً در ارتباط هستند. برای مثال ما درباره قابلیت سازمانی مریدان تیجانس^۱ در سنگال، میدانیم که زمان زیادی را در یک سیکل بسته هستند، و این باعث تقویت حمایت و همبستگی بسیار مؤثر و حفظ یکپارچگی آن‌ها هم در اروپا و هم در شمال آمریکا می‌شود.

1. Tijanes

نقد نوع‌شناسی رمضان

۱- به نظر می‌رسد که طارق رمضان، قبل از هر چیز می‌بایست مفهوم عقل را در نوع‌شناسی خود، تدقیق می‌کرد. وی مشخص ننموده که منظور وی از عقل،^۱ عقل فردی و خود بنیاد جدید است که بر اساس تفکیک و تمایز «سوژه» یا فرد انسانی و «ابژه» یا طبیعت و دیگر انسان‌ها در دوران مدرن شکل گرفته و یا این که منظور عقلی است که حکمای مسلمان تصور می‌کردند. این نکته بسیار حائز اهمیت است که بر اساس معرفت‌شناسی مسلمانان، که به معرفت‌شناسی آینه‌ای معروف است، ذهن، صفت آینه‌ای را دارد که در مقابل حقیقت قرار می‌گیرد و تصویری از عین بر آن نقش می‌بندد و بدین طریق، ذهن، عین و واقع را می‌شناسد. درحالی‌که در معرفت‌شناسی جدید، بر فاعلیت جهان ذهن در برابر عین تأکید می‌شود و سیطره ذهن بر عین اثبات می‌شود. بدین ترتیب عقلانیت مدرن، مستقل از دین بوده و می‌کوشد تا از متافیزیک اندیشی متعارف و سنتی فاصله بگیرد درحالی‌که عقلانیت سنت‌گرای دینی و موردنظر حکمای مسلمان چنین عقلانیتی را به هیچ‌وجه بر نمی‌تابد. بر همین اساس منظور وی از اجتهاد نیز ناروشن است و این که تلاش توجیهی و تطبیقی برای تفسیر اسلام در دوران معاصر، تا چه اندازه و مبتنی بر چه نوع عقلانیتی باشد، خود می‌تواند به وجود آورنده گونه‌های جدیدی از دینداری‌ها باشد. مثلاً دینداری‌هایی از قبیل انواع سکولارها، انواع تجددگرایان اسلامی، و یا حتی سنت‌گرایان جدید^۲ و... به همین ترتیب تمایز روشنی که در مورد اجتهاد در میان اهل سنت و شیعه وجود دارد نادیده گرفته شده.

۲- همان‌گونه که قبلاً هم اشاره شد یکی از مبانی مهم برای طبقه‌بندی دینداری‌ها، چگونگی مواجهه و برخورد آن‌ها با مدرنیته و فرآورده‌های مدرن است. به نظر می‌رسد طارق رمضان اگرچه در بسیاری از آثارش بر قابلیت و اهمیت تطبیق فرهنگ اسلامی با ارزش‌های مدرن تأکید می‌کند و مشارکت مسلمانان را در جوامع

1. Reason
2. Traditionalists

انواع گرایش‌های دینی و تمایلات Trends اسلامی ... ۲۰۳

دموکراتیک امروزی تشویق می‌نماید به طوری که عبدالله سعید نیز وی را نماینده اجتهادی‌های پیشرفته‌ای می‌داند که معتقد به تعامل سنت اسلامی و مدرنیته هستند (سعید، ۲۰۰۷). ولی به نظر می‌رسد که علاقه وی بیشتر معطوف به جزئیات روش‌شناسی برخورد انواع نحله‌های اسلامی با منابع و متون اسلامی بخصوص قرآن و سنت نبوی - آن‌هم به نحوی کلی - است. ضمن این که می‌بایستی به نحوه برخورد ارزش‌های مدرن با سایر منابع (مانند مصلحت، منافع عمومی و عرف) نیز توجه می‌نمود. قابل ذکر است که در تمایلات مدرنیستی، مفهوم مصلحت، اغلب رویکردهای جدیدی را نسبت به اجتماع و سیاست ... باعث می‌شود که پراگماتیستی هستند. به عبارت دیگر این رویکردها، خودشان را محدود به مکتب سنتی خاصی از فقه اسلامی نمی‌کنند بلکه نظرات خود را به منظور دستیابی به مفاهیم مردم (مصلحت) در شرایط واقعی زندگی معطوف می‌کنند (Emara, 1981).

۳- اگرچه نوع‌شناسی وی نیز با احتراز از به‌کارگیری برچسب‌های مبهمی همچون بنیادگرایی، اسلام‌گرایی رادیکال، اسلام‌گرایی سیاسی و ... نیز جناح‌بندی‌های مرسوم چپ و راست در نزد نویسندگان غربی؛ تدوین گردیده ولی درعین حال به‌کارگیری مفهوم لیبرال برای یکی از عناوین دینداری (لیبرال یا اصلاح‌طلبی خردگرا) جای اشکال است. چراکه لیبرال‌ها در غرب بر اساس مبانی فکری خود به طیف‌های گوناگونی منقسم می‌شوند که در بسیاری موارد هیچ سنخیتی هم نمی‌توانند با دین داشته باشند. ولی او لیبرال‌ها را مدافع پروژه سکولاریسم دانسته که جدایی کامل عرصه مذهبی را از عرصه عمومی و سیاسی توصیه می‌کنند. واژه سکولاریسم نیز واژه مناقشه برانگیزی است. سکولارها که از نقد رادیکال‌اندیشه اسلامی (فقه اسلامی) و از ارجاع فلسفی بنیادین به تمدن غربی پیدایش می‌یابند (Emara) خود، طیف‌های گوناگونی را تشکیل می‌دهند که به‌عنوان مثال می‌توان از سکولارهای افراطی - به‌عنوان کسانی که حتی مذهب را از عرصه خصوصی نیز طرد می‌کنند - سکولارهای معتدل و

سکولارهای اسلامی (به تعبیر شپرد) نام برد. بنابراین ویژگی‌های این نوع دینداری بسیار کلی و مبهم است.

همچنین رمضان اگرچه گروه‌های سلفی را با انواع و جزئیات بیشتری مطرح نموده لیکن فقط در یک مورد (سلفی گرایسی تحت‌اللفظی سیاسی) نسبت آن‌ها با سیاست را توضیح داده است. درحالی‌که گرایش سیاسی در دیگر انواع سلفی (مثلاً سلفی اصلاح‌طلب) نادیده گرفته شده است. به‌عنوان مثال نمی‌توان گرایش‌های سیاسی را در میان نمایندگان این نحله فکری مانند البناء و قطب و شریعتی و ... که رمضان بیان کرده است، نادیده گرفت. البناء خود بنیان‌گذار اخوان‌المسلمین بوده که در میان آن‌ها طیفی از گرایش‌های سیاسی وجود دارد. همچنین اندیشه‌های سید قطب موجد یک جریان سلفی جهادی و تکفیری بوده است. سید قطب در کتاب «معالم فی‌الطریق» که با نام «اندیشه‌های راه» به فارسی ترجمه شده این نظریه را مطرح می‌کند که ما در دوران جاهلیت قرن بیستم هستیم و هر کس به این جاهلیت راضی باشد «کافر» است. تمام شهرهای اسلامی فعلی، مانند مکه زمان پیامبر اکرم (ص)، شهرهای جاهلی بوده و بایستی مانند پیامبر از این شهرها هجرت کرد و حکومتی اسلامی را به وجود آورد و سپس بایستی باقی شهرها را مانند مکه فتح و به حکومت اسلامی ملحق نمود (فرمانیان، ۱۳۹۲). همچنین در مورد شریعتی و قرائت وی از اسلام، نیازی به توضیح نیست که اسلام وی یک اسلام کاملاً انقلابی و سیاسی است. به‌عنوان نمونه شریعتی رسالت یک عالم مذهبی را تعهد به اندیشه و آرمان انقلاب می‌داند: «مسئولیت یک عالم مذهبی ایجاد یک انقلاب شیعی است» (شریعتی، مجموعه آثار (جلد ۷، ص ۲۶۴). و یا آرمان او حکومت امت^۵ امامت به‌صورت ذیل است: «در زمان غیبت امام معصوم حکومت‌هایی که شیعه می‌تواند بپذیرد حکومت‌هایی هستند که به نیابت از امام شیعی بر اساس همان ضوابط و همان راه و همان هدف بر مردم حکومت می‌کنند» (شریعتی، مجموعه آثار جلد ۹، ص ۲۱۳).

۴- از حیث تطبیق نوع‌شناسی طارق رمضان با مصادیق گوناگون در کشورهای اسلامی نیز بایستی گفت که این نوع‌شناسی دارای نواقصی است. به‌عنوان‌مثال قرائت امام خمینی (ره) به‌عنوان فردی بسیار تأثیرگذار در کشورهای اسلامی و جهان معاصر در عرضه داشتن نظریه‌ای جدید در فقه شیعه یعنی نظریه ولایت فقیه و به‌عنوان عالمی که نگرش مؤثر انقلابی وی، سهمی اساسی در تغییرات نهاد سنتی علمای شیعه اثنی عشری و اهل سنت داشته است، در کجای این نوع‌شناسی قرار می‌گیرد؟ و یا سنت‌گرایان جدید امثال فریتهوف شووان، گنون و سید حسین نصر که در دوران جدید بر بخشی از سنت عرفانی اسلامی تأکید می‌کنند و آن را حکمت خالده^۱ می‌نامند در کجای این نوع‌شناسی قرار می‌گیرند. البته رمضان تصوف را برجسیبی برای یک نوع دینداری قرار داده ولی مشخص نیست مصادیق موردنظر وی، این افراد را نیز در برمی‌گیرد یا خیر.

نتیجه‌گیری

از پنجاه سال گذشته تاکنون و بخصوص در دو دهه اخیر نوع‌شناسی‌های گوناگونی، برای بحث و توصیف مسلمانان و اسلام تدوین شده است. هدف از این نوع‌شناسی‌ها، این بوده است که برچسب‌ها و تعاریف مشخصی را به گروه‌های مختلف، سیاستمداران و متفکران اسلامی، به‌منظور مطالعه و راهبردهای تصمیم‌گیری و یا برخورد با هرکدام از آن‌ها اختصاص دهند. در این مطالعات، ایدئولوژی‌های گوناگون اسلامی به شیوه‌های گوناگون تعریف شده که بستگی زیادی به ایدئولوژی و ذهنیت خود نویسندگان و اهداف مطالعاتی آن‌ها دارد. بیشتر این طبقه‌بندی‌ها و نوع‌شناسی‌ها، به‌جای این که طبقه‌بندی‌ای بر اساس نظریه‌های فقه اسلامی باشد، صرفاً طبقه‌بندی‌ای از نحوه واکنش‌ها به سلطه سیاسی غرب در جهان اسلام است به‌عنوان‌مثال طبقه‌بندی‌های

کلاسیک نظیر طبقه‌بندی‌های گیپ، دبلیواسمیت، آ.حورانی، آل بیندر، الف-ج میتنچس، آر.هامفری را می‌توان در این نوع طبقه‌بندی‌ها جای داد. (بیندر، ۴۰-۳۱ و میتنچس، ۷۳-۴۷).

یا بعضی از طبقه‌بندی‌های دینداری‌های اسلامی، باهدف آسان‌تر نمودن فهم آن برای خواننده غربی، آن‌ها را بر اساس جناح‌بندی‌های چپ و راست مرسوم در غرب مقایسه کرده‌اند. به‌عنوان مثال طبقه‌بندی‌های اسپوزیتو، بنت و شپرد از این نوع هستند. نتیجه این نوع‌شناسی‌ها نیز این بوده که مخاطب غربی که خود، آشنا به جناح‌بندی‌های راست و چپ است با مشاهده مغایرت‌های موجود میان این دو نگرش و عدم تطبیق مصادیق گونه‌شناسی‌ها با واقعیت‌های موجود در کشورهای اسلامی سردرگم می‌ماند. این در حالی است که بعضی از نوع‌شناسی‌ها نظیر نوع‌شناسی سعید و رمضان این جناح‌بندی‌های چپ و راست را رها کرده و به‌طور قابل قبولی از دینداری اسلامی تفکیک کرده‌اند. به نظر سعید، در دوره مدرن، علاوه بر رواج استفاده از اصطلاحاتی از قبیل مدرنیست‌ها و سنت‌گرایان، اصطلاحاتی همچون رادیکال، ستیزه‌جویان، افراط‌گرایان و میانه‌روها نیز استفاده شده که معانی آن‌ها اغلب نامشخص است. به گفته سعید، هر گرایش ویژه باید جزئی از مکاتب حقوقی (فقهی) دینی و سایر حوزه‌های تفکر اسلامی باشد. وی معتقد است که گونه‌شناسی او و به‌طورکلی، طبقه‌بندی جهت‌گیری‌های دینی گسترده مسلمانان امروز، می‌بایستی بر اساس فقه، خلوص دینی، خشونت، سیاست، جدائی دین و دولت، مدرنیته یا اجتهاد باشد (Saeed, 2007). طارق رمضان نیز سعی داشته با ارائه یک گونه‌شناسی از تمایلات کلی در اسلام معاصر و استخراج برخی تفاوت‌های ظریف میان دینداری‌ها، با ساده خوانی و دوگانگی‌هایی همچون لیبرال^۰ بنیادگرا، مقابله نماید. به نظر او مصادیق گرایش‌ها و دینداری‌های گوناگون اسلامی که وی مشخص و پیشنهاد نموده، در سراسر جهان مشهود است، هم در غرب و هم در کشورهای اسلامی. این گونه‌شناسی، مبتنی بر اصولی است که بدون این که دقیق دقیق باشد و بدون این که وارد جزئیات شود، می‌تواند روشی برای

تشخیص گرایش‌های دینی باشد (Ramadan, 2004). با این حال، این گونه‌شناسی‌های دینداری‌های اسلامی، نیز با وجود عاری بودن از معایب گونه‌شناسی‌های غربی، دارای اشکالاتی است که در متن مقاله توضیح داده شد. آن‌ها خود نیز معترف هستند که هدف آن‌ها از این اقدام کمک به یک نگاه سیستماتیک‌تر در گرایش‌های معاصر در اسلام و شکل دادن به اصطلاحات مناسب‌تر بدون سوءاستفاده از واژه‌هایی مانند بنیادگرایی، اسلام‌گرایی، رادیکالیسم و ... بوده است و درعین حال، وجود گرایش‌های اسلامی جزئی‌تر را در حوزه کشورهای اسلامی و یا در میان مسلمانان کشورهای غربی، نفی نمی‌کنند، که این مشکلات به ماهیت خود طبقه‌بندی برمی‌گردد. بایستی به این نکته توجه شود که هر نوع طبقه‌بندی، گرچه مفید است، درعین حال گونه‌ای ساده‌سازی و تقلیل‌گرایی نیز محسوب می‌شود که البته از آن گریزی نیست. ضمن این که در طبقه‌بندی گروه‌های مذهبی دشواری‌های مهم‌تری نیز وجود دارد. معمولاً ادیان، یک میراث عام، اعمال و آموزه‌های مشترک را به اشتراک می‌گذارند که می‌تواند استثنائات زیادی برای آن وجود داشته باشد. علاوه بر این، معیارهای طبقه‌بندی در طول زمان تغییر می‌کنند.^۱ پس برای این که مخاطرات ناشی از برچسب‌گرایی به حداقل ممکن تقلیل داده شود می‌بایستی اصطلاحات و تعبیرات مربوط به دینداری‌ها را تا حدودی به‌عنوان انواع مثالی و ایده‌آلی از نوع «وبری» در نظر بگیریم که در اصل حالت ساختارهای تحلیلی را دارد و در انطباق با واقعیت ممکن است همیشه صدق نکند. اما فایده این کار این است که قدرت مقایسه و تجزیه و تحلیل موارد بسیاری را فراهم می‌سازد.

از آنجاکه یکی از مبانی تاریخی و اجتماعی فرهنگی و سیاسی جریان‌های دینداری اسلامی، نحوه مواجهه آن‌ها با غرب است و بخصوص در حال حاضر جریان‌های اسلام‌گرای نوظهوری را در جهان، بخصوص در منطقه خاورمیانه شاهد هستیم که به یکی از بازیگران مهم منطقه‌ای بدل شده‌اند، به نظر می‌رسد که نظریه‌پردازی در این

1. "Levels of classification of faith groups" <http://www.adherents.Com/classify.htm>

زمینه ادامه داشته و وجود طبقه‌بندی‌هایی برای شناخت هر چه بیشتر انواع جریان‌ها و اندیشه‌های اسلامی کماکان ضرورت خواهد داشت.

منابع

- بهروز لک، غلامرضا. (۱۳۸۸)، مبانی جنبش‌های اسلام‌گرایانه: نظرات و دیدگاه‌ها، **فصلنامه مطالعات سیاسی**، سال دوم، شماره ۵.
- احمد، خورشید به نقل از احمدی، حمید. (۱۳۷۷)، آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه: طرح یک چارچوب نظری، **فصلنامه مطالعات خاورمیانه**، شماره ۱۵-۱۴.
- ذوالفقاری، ابوالفضل. (۱۳۹۲)، گونه‌شناسی دینداری‌های اسلامی، نقدی بر گونه‌شناسی‌های صاحب‌نظران غربی در زمینه انواع دینداری اسلامی، **فصلنامه علوم اجتماعی**، شماره ۶۳.
- شریعتی علی. (۱۳۸۱)، **مجموعه آثار - جلد ۷، شیعه**، تهران: الهام.
- شریعتی علی. (۱۳۸۲)، **مجموعه آثار - جلد ۹ تشیع علوی و تشیع صفوی**، تهران: چاپخش.
- عنایت، حمید. (۱۳۵۸)، **سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران**، امیرکبیر، چاپ دوم.
- فرمانیان. (۱۳۹۲)، **گزارش نشست جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب**، یکشنبه ۲ تیرماه ۹۲، برگرفته از سایت ترجمان.

<http://tarjomaan.com/vdcb.0b8urhb58iupr.html22/10/93>

- Australian Bureau of statistics Australian standard classification of Religious Groups (ASCRG), 1996

<http://www.abs.gov.au/ausstats/abs.nsf/o/>

انواع گرایش‌های دینی و تمایلات Trends اسلامی ... ۲۰۹

- Binder, Leonard (1964). *Ideological Revolution in the Middle East*. Ed. John Wiley. New York.
- Emara, Mohammad. (1981). *Tajdeed Al-Fikr Al-Islami*. Cairo: Kitab Dar al-Hilal.
- Fazlur Rahman. (1979). *Islam. 2nd ed. Chicago*: University of Chicago Press.
- Haddad, Yvonne. (1992). Islamists and the problem of Israel. The 1967 awakening. *Middle East Journal*, vol 46. No 2. Spring.
- Suha Taji-Faroukhi and Basheer M. Nafi (2004). *Islamic Thought in the Twentieth Century*, eds. I. B. Tauris, pp. 1-27
- Levels of classification of faith groups. <http://www.adherents.com/classify.htm>
- Mintjes, H. (1980). "*Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam.*" *Al-Mushir* 22.2
- Ramadan Tariq. (2004). *Western Muslims and the future of Islam*, OUP, Oxford.
- The Muslim World After 9/11 - RAND Corporation
www.rand.org/.../rand/pubs/.../2004/RAND_MG246. Mar 1, 2004
- Saeed Abdullah. (2006). *Islamic thought an introduction*, Routledge, London.
- Saeed Abdullah. (2007). *Trends in Contemporary Islam: a Preliminary attempt at a Classification*. *Muslim World* 97, July 2007.
- Shepard, William. (1987). "Islam and Ideology: Towards a Typology." *Int. Journal Middle Eastern Studies* 19
- Voll, John. (1982). *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, Colorado: Westview Press.