

The process of formation of "found" identity and "constructed" identity in Salafism and political Islam

Received: 2021-05-20

Accepted: 2022-02-01

Ahmad Azizkhani *

The aim of the present study is to investigate the formation of "founded identity" and "constructed identity" in Salafism and political Islam. The research method is descriptive-analytical and it is hypothesized that Islamic currents have followed the process of revivalism with two different assumptions, namely finding identity and constructing it; Salafism represented the first group, and political Islam represented the second group. The results indicate that the Salafi movement followed the process of identity revival through: "constant reference to the text", "ignoring the accumulated knowledge of Muslims" and "emphasizing the appearance of texts"; In contrast, political Islam has sought to revive Muslim identity in innovative ways by emphasizing "interpretation of religious texts," "referring to another while differentiating with it," and "returning to everyday life."

Keywords: Revivalism, Founded Identity, Constructed Identity, Political Islam, Salafism.



Vol 24, No. 96, Winter 2022

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* Assistant Professor, Faculty of Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Ahmadazizkhani212@gmail.com)

روند شکل‌گیری هویت «یافته» و هویت «برساخته» در سلفیه و اسلام سیاسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۳۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲

احمد عزیزخانی^۱

هدف پژوهش حاضر بررسی روند شکل‌گیری «هویت یافته» و «هویت برساخته» در سلفیه و اسلام سیاسی است. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و این فرضیه مطرح می‌شود که جریانهای اسلامی با دو فرض متفاوت یعنی یافتن هویت و برساختن آن، فرایند احیاگرایی را دنبال کرده‌اند؛ سلفیه نماینده‌ی گروه اول، و اسلام سیاسی نماینده‌ی گروه دوم بوده‌اند. نتایج حاکی از آن است که جریان سلفی فرایند احیای هویت را از طریق: «رجوع مداوم به نص»، «نادیده گرفتن دانش انباشته‌ی مسلمانان» و «تاکید بر ظاهر نصوص» پی گرفته؛ و در مقابل، اسلام سیاسی با تاکید بر «تفسیر نصوص دینی»، «رجوع به دیگری در عین تمایزگذاری با آن» و «رجوع به زندگی روزمره»، احیای هویت مسلمانی را به شیوهای نوآورانه دنبال کرده است.

کلیدواژه‌ها: احیاگرایی، هویت یافته، هویت برساخته، اسلام سیاسی، سلفیه.



هویت جمعی در مقام مخزنی از معانی که امکان تعریف «ما»ی جمعی و فاصله‌گذاری از «دیگری» را فراهم می‌سازد، ضرورتی انکارناپذیر در جوامع انسانی است. این ضرورت به هنگام هجوم هویت متخاصم دوجندان می‌شود؛ مساله‌ای که دنیای اسلام در دو سده‌ی اخیر با آن مواجه بوده است. تهاجم مدرنیسم کشورهای مسلمان را با بحران هویت مواجه ساخت. احیای هویت اسلامی واکنش جوامع مسلمان به این تهاجم بود. در این میان، قائلان به احیای هویت اسلامی دو دسته شدند: «پیروان اصالت» و «طرفداران معاصرت». دسته‌ی اول با تاکید بر دوران صدر اسلام، فرایند احیا را با رجوع به بنیادهای پی گرفتند و بدون توجه به اقتضائات عصر حاضر در صدد استخراج کامل عناصر هویت‌ساز از دوران صدر اسلام برآمدند.



اهتمام طرفداران اصالت در این مواجهه، بازگشت به گذشته و بازسازی روزگار صدر اسلام (عمدتاً سه قرن نخست) بود. این دسته به دنبال «یافتن هویت» از روزگار صدر اسلام بوده‌اند و با یک «برش تاریخی» ضمن نادیده‌گرفتن تاریخ جوامع اسلامی و تجربیات آن، تمامی پاسخ‌ها را در صدر اسلام جست‌وجو کرده‌اند. مشخصه‌های این جست‌وجو عبارت بوده است از: «مخالفت با تاویل نصوص»، «مرجعیت نص» و «تنزه سلف صالح». در مقابل، طرفداران معاصرت بر ماهیت «برساختگی» هویت و از جمله هویت اسلامی تاکید داشته‌اند. از نگاه قائلین معاصرت، عناصر ساخت یک هویت متکثر هستند؛ دین، فرهنگ، تاریخ، زندگی روزمره و حتی برخی از ارزش‌های هویت‌های مغایر، تار و پود این هویت برساخته‌اند. در ایده‌ی اصلی این دسته، «یافتن» همه‌چیز در صدر اسلام ممکن نیست؛ هویت امری برساخته است که با تکیه بر مصالحی از «گذشته» تا «امروز» قوام می‌یابد. امانوئل کاستلز می‌نویسد:

یک هویت جدید در حال برساخته شدن است، اما نه با بازگشت به سنت، بلکه با کار بر روی مواد و مصالح سنتی، به منظور تحقق بخشیدن به دنیایی الهی و برادرانه که در آن توده‌ای محروم و روشنفکران ناراضی ممکن است معنای جدیدی را بر سازند؛ که بدیل جهان‌شمولی است برای نظم جهانی پردکننده. (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۳۷)

طرفداران معاصرت ضمن پرهیز از سنگواره کردن سنت گذشته، به آن رجوع کرده و از آن بهره می‌برند. این جریان در یک فرایند مداوم رجوع و به شیوه‌ای نوآورانه به دنبال حل بحران هویت و بحران‌های دیگر جهان اسلام بوده‌اند.

این پژوهش با تمرکز بر این دو پاسخ، یعنی سلفیسم (به نمایندگی از جریان اصالت) و اسلام سیاسی (به نمایندگی از جریان معاصرت)، بر این باور است که سلفیه پاسخ بحران هویت را در یافتن عناصر هویتی از دل صدر اسلام جست‌وجو می‌کند، اما اسلام سیاسی با قبول ایده‌ی هویت برساخته، با رویکردی ارجاعی و در بستری روایی، احیای هویت اسلامی را در صورتی ممکن می‌داند که فرایند رجوع از «گذشته» تا «امروز»، از «آن‌جا» تا «این‌جا» و از «خود» تا «دیگری» دنبال شود.

۱. چارچوب مفهومی؛ هویت فرانهاد سنت و تجدد

برخورد جوامع اسلامی با بیگانگان، به‌ویژه آن‌گاه که به شکست مسلمانان می‌انجامد، موجب بروز واکنش‌هایی در دنیای اسلام می‌شد که فصل مشترک تمامی این واکنش‌ها، بازیابی هویتی بود (نصر، ۱۳۷۳، ص. ۱۶۶). اگرچه جنبش‌های اسلامی در ایده‌ی بازیابی هویتی هم‌نظر بودند، اما در نحوه‌ی بازیابی دچار افتراق شدند؛ به‌گونه‌ای که برخی به دنبال یافتن هویت به سرقت‌رفته‌ی مسلمانی بودند و دسته‌ای به ساختن آن می‌اندیشیدند. مسأله‌ی مهم همواره این بوده است که اساساً آیا هویت امری یافتنی است یا ساختنی؟ به‌باور کریج کالهنون هویت نهاده‌ای ساده و بسیط نیست، بلکه امری پویاست که تنها در بستری روایتی قابل فهم است؛ به‌همین جهت یکسان‌پنداری هویتی با ذات‌انگاری گزاره‌ای خطاست (کالهنون، ۱۳۸۶، ص. ۵۴). از این منظر هویت تنها با رجوع به گذشته قابل بازیابی نیست، بلکه ارجاع به طیف وسیعی از موضوعات تاریخی، فرهنگی، سیاسی و ... برای ساخت هویت الزامی است.

آلبرتو ملوچی اندیشمند دیگری است که به موضوع هویت و اهمیت آن در شکل‌دهی به جنبش‌های اجتماعی اشاره کرده است. از نگاه وی برساختن هویت جمع‌ی مهم‌ترین وظیفه‌ی جنبش‌های جدید اجتماعی است؛ زیرا این مسأله وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف استراتژیک نیست، بلکه هدف کنش جمع‌ی است (مشیرزاده، ۱۳۸۱، صص. ۲۰۳-۲۰۴). چگونگی شکل‌گیری این هویت برساخته مسأله‌ی مهم دیگری است که ملوچی به آن پرداخته است.

آلبرتو ملوچی در علت‌یابی جنبش‌ها، بیش از همه به عامل «شبکه‌های شناور نامحسوس» در جریان زندگی روزمره تأکید می‌کند. از نظر وی جوامع امروز جوامعی پیچیده هستند که اطلاعات در آن نقش اساسی دارد. این مسأله باعث می‌شود که افراد در زندگی خود تجربیات جدیدی را خلق و با هم رد و بدل کنند که این مسأله در ساخت





هویت تاثیرگذار است (جلایی‌پور، ۱۳۸۱، ص. ۵۸). ملوچی در تشریح پیوستگی دو مفهوم اطلاعات و هویت می‌نویسد:

هویت فردی و جمعی باید همواره با ناامنی ناشی از جریان بی‌وقفه‌ی اطلاعات ناشی از این حقیقت که افراد به‌طور همزمان به نظام‌های متعدد تعلق دارند، مقابله کند. هویت باید پیوسته بازتاسیس و منتقل گردد. کوشش برای هویت‌یابی راه چاره‌ای علیه ابهام و تیرگی نظام است. (ملوچی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۹)

از این منظر باید راهی میانه برای عبور از تهدید تغییر بی‌وقفه‌ی ارزش‌ها ناشی از جریان اطلاعات و همچنین تاکید رادیکال بر رجوع به ارزش‌های قدیم یافت؛ «برساخت هویتی نو» با مصالحی از دیروز تا امروز، همان راه میانه است.

در نزد امانوئل کاستلز نیز هویت مرکز ثقل ایده‌های جنبش‌های اجتماعی است. به‌باور وی، ساختار شبکه‌ای جهان مدرن به تبادل اطلاعات در سطح جهانی می‌انجامد؛ این ویژگی باعث می‌شود کنشگران اجتماعی در فضای جامعه‌ی شبکه‌ای، معانی جدیدی از فرهنگ را خلق کنند. این امر هویت‌های مستقر در جوامع مختلف را تهدید می‌کند. در نگاه کاستلز هویت که به‌شدت از مفروضات مذهبی تأثیر پذیرفته است، در عصر ارتباطات با چالش جدی مواجه شده و از تاریخ ملت‌ها و اقوام جدا شده است؛ این مساله مقاومت هویت‌های بومی را برمی‌انگیزاند (کاستلز، ۱۳۸۰، ص. ۲۳). به‌باور کاستلز «هویت مقاومت» به‌دست کنش‌گرانی ایجاد می‌شود که از طرف منطق سلطه، بی‌ارزش دانسته می‌شوند؛ به‌همین جهت سنگ‌راهی را برای مقاومت و بقا بر مبنای اصول متفاوت یا متضاد با اصول مورد حمایت نهادهای سلطه می‌سازند (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۲۴). بدیهی است که در این مرحله، حفظ ارزش‌های پیشینی در مقابل ارزش‌های پسینی مطمح‌نظر کنش‌گران است. اما یک نظام اجتماعی کارآمد در این مرحله نمی‌تواند متوقف شود.

فاز دوم عملیات جنبش‌های اجتماعی نوین، برساخت هویتی نو در قالب «هویت برنامه‌دار» است. در این مرحله کنش‌گران اجتماعی با استفاده از هرگونه مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس، هویت جدیدی می‌سازند که موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند و تغییر شکل کلی ساخت اجتماعی را هدف قرار می‌دهد (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۲۴). در این فاز ساختن یک هویت مد نظر است؛ برخلاف هویت مقاومت که در آن یافتن هویت ملاک اصلی است. هویت برنامه‌دار در این مرحله علاوه بر حفظ ارزش‌های پیشینی، در جهت دگرگونی جامعه و ایجاد فضای جدید، دست به‌گزینش و سپس

استخدام ارزش‌های دیگری می‌زند. این مساله به معنای عدم رجوع به گذشته نیست، بلکه ارزش‌های پیشین در ساخت هویت برنامه‌دار، جایگاه ویژه‌ای دارند؛ اما مساله‌ی مهم، چگونگی تفسیر این ارزش‌ها از یک طرف و بهره‌گیری از هویت‌های دیگر (حتی هویت‌های متخاصم) از سوی دیگر است که خروجی آن، بر ساخت هویتی نو است (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸). این مساله همان‌گونه که سید حسین نصر (نصر، ۱۳۷۳، صص. ۱۷۹-۱۸۰) و بسام طیبی (طیبی، ۱۳۸۹، ص ۶۲) تاکید می‌کنند، در مورد جریان اسلام سیاسی محقق شده و جریان اسلام سیاسی به‌ویژه در دوران بلوغ خود هویت برنامه‌دار را مد نظر گرفته و در کنار رجوع به گذشته، به عناصری از هویت‌های دیگر هم مراجعه کرده و هویتی نو را ساخته است. مفروض پژوهش پیش‌رو آن است که جریان سلفیه در مرحله‌ی هویت مقاومت باقی‌مانده و در فرایند هویت‌یابی، راه ارتجاع را در پیش گرفته است؛ اما جریان اسلام سیاسی ضمن تاکید بر مفهوم «هویت برساخته» فرایند رجوع را از گذشته تا امروز و از این‌جا (خود جغرافیایی) تا آن‌جا (دیگری جغرافیایی) در نظر گرفته و بنابراین به مرحله‌ی هویت برنامه‌دار رسیده است.

۲. سلفیسم و مساله هویت‌یابی

سلفیسم به جریان فکری‌ای گفته می‌شود که به ریشه‌ی «سلف» به معنای پیشین باز می‌گردد و از حیث اصطلاحی به «گروه پیشین» اطلاق می‌گردد؛ منظور از این دوره، دوره‌های آغازین اسلام یعنی «سه قرن نخست حیات اسلامی» یا همان «قرون طلایی» است. با این فرض که این دوره براساس حدیثی از پیامبر ﷺ که فرمود: «بهترین مردم، مردم زمان من هستند؛ سپس مردمی که پس از آنان می‌آیند»؛ نمایان‌گر و نمود تصویر درخشان و صحیح از فهم احکام دین و قوانین و برنامه‌های اسلام است (ابو رمان، ۱۳۹۶، ص ۳۸).

جریان سلفیه به گروه‌های مختلفی چون اخباری، تکفیری و جهادی تقسیم می‌شود؛ اما یک فرض مشترک، تمامی این گروه‌ها را به هم پیوند می‌دهد و آن باور به تنزه صدر اسلام است. در کنار این مورد، فرض دوم این جریان آن است که مسلمانان به هر میزان که از این دوره‌ی طلایی فاصله گرفته‌اند، از فهم صحیح اسلام (آن‌گونه که مسلمانان نخستین درک می‌کردند) دوری جسته‌اند. این دو فرض، یک نتیجه‌ی اصلی که همان بازگشت به دوره‌ی صدر اسلام است، و چند نتیجه‌ی فرعی به شرح ذیل در پی داشته است:





۱. رجوع ارتجاعی به نص؛

۲. مخالفت با تاویل و تفسیر؛

۳. ظاهرگرایی؛

۴. برش تاریخی.

۲,۱. رجوع رادیکال به نص

تبعیت از نص مقدس بنیاد فکری اندیشه‌ی سلفیسم است؛ به‌گونه‌ای که معرفت‌شناسی جریان سلفیه متکی بر نصوص دینی است (ابو زهره، ۱۳۸۶، ص. ۵۹۳). در نگاه سلفی‌ها، احیای هویت اسلامی و در نهایت اصلاح جهان پیرامون تنها با رجوع به نص امکان‌پذیر است. سلفیسم عناصر هویت‌ساز مسلمانی در دوران معاصر را از دل نصوص دینی می‌کاود و در این مسیر به این ایده باور دارد که در گذشته، عناصر مقوم فرهنگ و تمدن اسلامی متکی به نصوص دینی بوده‌اند؛ بنابراین همین عناصر امروزه نیز توانایی بازسازی مجدد جوامع اسلامی را دارند. راشد الغنوشی (در دوره‌ای که به سلفیه متمایل بود) در این‌باره می‌گوید: «تاریخ ما حرکت و پیشرفت خود را از نص مقدس آغاز کرده است و اینک هیچ نوسازی و احیای مجددی جز در چارچوب همان نص و با سرچشمه‌گرفتن از آن ممکن نیست» (غنوشی، ۱۳۸۱، صص. ۵۷-۵۸). مساله‌ای که پیش روی سلفیه قرار دارد این است که با توجه به اقتضائات دنیای نو، آیا رجوع به نصوص دینی جهت احیای هویت مسخ‌شده‌ی جوامع مسلمان کفایت می‌کند؟

از نگاه سلفیسم نصوص دینی چنان جامعیتی دارند که «محیط بر افعال عبادند» (ابن تیمیه، بی‌تا، ص. ۱۵۲). اعتبار نصوص برای تمام زمان‌ها و مکان‌هاست؛ به‌همین جهت مراجعه به غیر نص، کاری عبث و بیهوده است (ابن حزم، بی‌تا، ص. ۷۷). اگر چه باور به نص در میان تمامی مسلمان امری پذیرفته است، اما این امر در میان سلفی‌ها به شیوه‌ای رادیکال دنبال می‌شود، به‌گونه‌ای که پاسخ هر سوالی را از نص مقدس طلب می‌کنند. ابن تیمیه به‌عنوان پدر معنوی سلفی‌ها بر این باور بود که در نبود نقل، عقل حتی قادر به درک سود و زیان امر معاش هم نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱۹، ص. ۱۰۰)؛ به‌همین جهت لازمه‌ی داشتن زندگی سعادت‌مند، رجوع مداوم به نص مقدس است.

این نگرش به جریان‌های اسلامی معاصر نیز تسری یافته است. برای نمونه، اخوان‌المسلمین، اسلام را به‌مثابه راه حل نهایی برای همه‌ی عرصه‌ها معرفی کرده است که تنها از دو منبع قرآن و حدیث ارتزاق می‌کند (عنایت، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۱). حسن البنا، رهبر



جنبش اخوان المسلمین، بر مرجعیت شریعت در آموزه‌های خود تاکید می‌کرد. وی متأثر از جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده، احیاگرایی اسلامی را در قالبی محافظه‌کارانه و متکی بر سنت اسلامی پی گرفت (اچ جانز و لاهور، ۱۳۸۹، ص. ۳۹). وی شعار اصلی اخوانی‌ها را این جمله‌ی معروف قرار داد: «قرآن، قانون ما و پیامبر، راهبر و اسوه‌ی ماست» (البنّا، ۱۳۷۲، ص. ۱۷). تاکید بر نصوص و مرجعیت شریعت نزد حسن البنّا و به تبعیت آن اخوان المسلمین، سویه‌های بنیادگرایانه یافت و شرع بر عقل اولویت پیدا کرد (البنّا، ۱۳۷۲، صص. ۱۶-۱۷) و سلف صالح از اعتبار زیادی برای امروز مسلمانان برخوردار شد؛ به گونه‌ای که البنّا مسلمانان را به این امر دعوت کرد که همان گونه‌ای به اسلام بنگرند که یاران و نزدیکان پیامبر و پدران امین و درستکار ما در سال‌های طلوع فجر اسلام می‌نگریستند (حسینی، ۱۳۷۵، صص. ۱۱۳-۱۱۴). چنین نگاهی گذشته را منزه و امروز را مکدر فرض می‌کرد و راه چاره را بازگشت به گذشته، جهت تنزیه کدورت امروز می‌دانست. از این منظر جنبش اخوان المسلمین را می‌توان در زمره‌ی جنبش‌های بنیادگرا و سلفی قرار داد. حسن البنّا در این باره می‌گوید: «می‌توان به آسانی گفت که اخوان المسلمین یک دعوت بنیادگرایانه است و خواستار بازگشت به اسلام بر اساس قرآن و سنت پیامبر است» (به نقل از: غنوشی، ۱۳۷۲، ص. ۳۴).

رویکرد نص‌گرایانه‌ی اخوان المسلمین همواره بر فضای فکری این جنبش حاکمیت داشته و پیگیری سیاست‌های هویتی توسط اخوانی‌ها همواره با روند احیای شریعت و اعتباربخشی به نصوص دینی همراه بوده است. این روند همواره «گذشته» را در موقعیتی فربه‌تر از «حال» و فهم نخستین را برتر از درک واپسین قرار داده است. یوسف القرضاوی در تصدیق این گزاره می‌نویسد:

قرآن کریم و تفسیر آن اولین منبع فرهنگی و روشنگری در نزد اخوان است؛ البته با تاکید بر این که تفاسیر سلف، مقدم بر دیگر تفسیرهاست و سنت، دومین منبع و مأخذی است که برای شرح صحت آن بایستی به ائمه‌ی معتبر حدیث مراجعه شود. (قرضاوی، ۱۳۷۱، ص. ۴۴)

جنبش اسلامی تونس برخلاف همتای ترک خود، پیگیری سیاست‌های هویتی را بدون رجوع به نص امری ناممکن می‌دانست. در این معنا سوال از چیستی (هویت)، پاسخی در بطن اندیشه‌های اسلامی می‌یافت و رجوع به سلف صالح و میراث آن (متون مقدس و سنت)، هم‌پای امر احیای هویت دانسته می‌شد. به‌باور رهبران جنبش اسلامی



تونس، «انسان همواره برای شناخت هویت و تبیین شیوهی زندگی خود و برای انجام رسالت خلافت الهی، نیازمند رهنمودهای پیامبران بوده است» (غنوشی، ۱۳۷۲، ص. ۲۱) و همین رهنمودها در قالب نصوص دینی، «وجدان خفته‌ی جوانان را بیدار کرده و آنان را آماده‌ی پذیرش مسئولیت می‌کند» (نیفر، ۲۰۱۱، صص. ۱۰۰-۱۰۱). بنابراین احیای هویت و رجوع به نص در جنبش اسلامی تونس، دو روی یک سکه‌اند.

به‌باور اعلیه‌العلانی مرجعیت نص در ساختار جنبش اسلامی تونس امری پذیرفته‌شده بود. بنابراین طرح مباحث مختلف در درون این جنبش تنها زمانی ممکن بود که ارجاعی در نصوص اسلامی می‌یافت؛ در غیراین‌صورت به‌مثابه یک پدیده‌ی غیر قابل‌اعتبار به حاشیه رانده می‌شد (علانی، ۲۰۱۱، صص. ۲۱۶-۲۲۰). راشد الغنوشی این حقیقت را این‌گونه بیان کرده است:

نوسازی دینی تنها در چارچوب سلفیه امکان‌پذیر است؛ یعنی آن‌که نوسازی و تجدید، تنها از رهگذر احساس افتخار امت اسلامی به تمدن و فرهنگ اصیل خویش و تنها با اطمینان کامل مسلمانان به دین و میراث فرهنگی خویش مسیر می‌شود. تاریخ ما حرکت و پیشرفت خود را از نص مقدس آغاز کرده است و اینک هیچ نوسازی و احیای مجددی جز در چارچوب همان نص و با سرچشمه‌گرفتن از آن ممکن نیست. (غنوشی، ۱۳۹۲، صص. ۵۷-۵۸)

تاکید رادیکال بر رجوع به نص نزد سلفیسم تا بدان‌جا پیش می‌رود که بزرگان این جریان رجوع به منابعی دیگر را کفر تلقی می‌کنند. عبدالقادر بن عبدالعزیز از فرماندهان جهادی مصر، ضمن تأکید بر ضرورت مراجعه به شریعت در تمامی مسائل زندگی مسلمانان، عدم رجوع را به‌منزله‌ی کفر تلقی می‌کرد (شحاده، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۷).

رادیکال‌ترین وجه ارتجاعی رجوع به نص نزد سلفیسم، اولویت‌دادن روایات نسبت به آیات قرآن کریم است. از نگاه اکثریت مسلمانان، قرآن در میان نصوص دینی مرجع‌نهایی است و نصوص دیگر با محک قرآن اعتبار می‌یابند. به‌نظر می‌رسد در میان جریان سلفی، روایات پیامبر اولویت یافته‌اند. تأکید رادیکال بر روایات نبی از آثار سلفیان کلاسیک چون ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص. ۱) تا سلفی‌های معاصر چون ناصرالدین آلبانی (البانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص. ۲۰۷) قابل مشاهده است. اما برخی از علمای سلفی به شیوه‌ای عریان‌تر این مساله را بیان کرده‌اند. به‌عنوان مثال القرطبی، صراحتاً بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن محتاج‌تر است به سنت تا سنت به قرآن (قرطبی، ۱۹۸۵م، ص. ۴۴).

شاید این تاکید، جهت رفع پارادوکس عقلانیت حاکم بر قرآن با باورهای ارتجاعی سلفیسم باشد. عقلانیت، فضای حاکم بر قرآن کریم است و علی‌القاعده رجوع به قرآن نمی‌تواند ارتجاعی باشد (ر.ک: ردونسون، ۱۳۵۸). از این جهت سلفیسم برای تکمیل پروژه‌ی ارتجاعی خود، به‌هنگام رجوع به نص، به روایات اولویت داده و به تعبیری قرآن کریم را نیز دور می‌زند.

۲،۲. مخالفت با تاویل

تاکید بر احیای هویت مسخ‌شده‌ی مسلمانی با متدولوژی نص‌گرا، سلفیه را به مخالفت با هرگونه تاویل و تفسیر کشانید؛ زیرا در تفسیر، به‌جز نص مقدس، مفسر و موضوع تفسیر نیز موضوعیت می‌یابند. بر این مبنای جریان سلفی دانش انباشته‌ی مسلمانان، که خود حاصل تاویل و تفسیر نصوص مقدس در گذر زمان بوده است، را رد می‌کند و به‌جای آن با ایده‌ی پیراستن سپهر اندیشه‌ی اسلامی از افزونه‌های تاویلی، با هرگونه تفسیر و تاویل متن مقدس مخالفت ورزیده و بازگشت مستقیم و شخصی به نصوص را مرز گفتمانی خود قرار می‌دهد.

ابن تیمیه تاویل را حاصل باور به تعارض عقل با نقل می‌داند (ابن تیمیه، ۱۹۷۱م، ص. ۱۰). وی بر موافقت عقل با نصوص دینی تاکید داشته و بر آن بود که با عدم تعارض عقل و نقل موضوع تاویل و تفسیر منتفی است؛ چون عقل مخالفتی با نص ندارد و در نتیجه برگرداندن معنای ظاهری به معنای دیگر نافی حقیقت است (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۳، مدخل ابن تیمیه) و این برگردان هیچ‌گاه در میان سلف صالح گزارش نشده است (ابن تیمیه، بی‌تاب، ص. ۱۸۵). ابن قیم جوزی، شاگرد برجسته‌ی ابن تیمیه، تاویل را امری نوظهور می‌داند که مخالف شیوه‌ی سلف صالح است و بدعت تلقی می‌شود (ابن قیم جوزی، ۱۴۲۲ق، ص. ۷۷).

نکته‌ی مهم در باور به عدم تعارض عقل و نقل در سلفیه‌ی کلاسیک، تبعیت عقل از نقل است نه بالعکس (غراوی، بی‌تاب، ص. ۲۷). به‌بیان دیگر عقل مقید بر نص است و مستقلاً و جاهتی ندارد. بنابراین عقل از نگاه سلفیه‌ی کلاسیک ابزار تایید نقل است و در بیان آخر، نقل به‌عنوان منبع نهایی شناخت باقی می‌ماند. این باور، به تقابل سلفیسم با جریان‌هایی انجامید که عقل را به‌مثابه منبع شناخت تلقی می‌کردند؛ از فلاسفه گرفته تا متکلمین، شیعیان و معتزله. به‌باور ابن تیمیه هر آن‌چه از دیدگاه‌های متکلمین و فلاسفه از ادله‌ی عقلی بر معارف الهی رسیده، در قرآن بلیغ‌تر و کامل‌تر و بدون خطا و گمراهی موجود





است. این در حالی است که دیدگاه‌های اهل عقل پر از خطا و گمراهی است؛ به گونه‌ای که «گمراهی آنان از هدایت‌شان و جهل‌شان از علم‌شان بیش‌تر است» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص. ۱۲۵).

فرا‌تر از گمراهی و جهل، ابن تیمیه فلاسفه را به دروغ‌گویی متهم می‌کند. از نگاه وی فلاسفه دروغ‌گویانی هستند که آموزه‌های کفار (یونانی‌ها) را به انبیای الهی چون ادریس نسبت می‌دهند (ابن تیمیه، بی‌تا/الف، ج ۱، ص. ۷۲). این مساله بدین معناست که فلاسفه نه تنها خود در گمراهی‌اند، بلکه عامدانه دیگران را نیز به گمراهی می‌کشانند. وی می‌گوید: «از زمانی که فلسفه و منطق در میان مسلمانان رواج یافت، موجب الحاد بسیاری از ایشان شد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴ق، ص. ۱۳۲).

نگاه ارتجاعی سلفیه‌ی کلاسیک به عقل، در میان نوسلفیست‌ها رادیکال‌تر هم شد. اگر سلفیه‌ی کلاسیک به عدم تعارض عقل و نقل و تبعیت عقل از نقل رأی می‌داد و عقل را به‌عنوان ابزار در دست نقل می‌پذیرفت، نوسلفیست‌ها حتی عقل را به‌عنوان موید نقل نپذیرفتند. مخالفت با عقل نزد نوسلفیست‌ها تا بدان‌جاست که حتی تأیید نقلی عقل را انکار می‌کنند. محمد ناصرالدین البانی ذیل روایاتی که موید فضیلت عقل هستند، بیان می‌کند که «من تمامی آن‌چه در کتاب العقل و فضله آمده را بررسی کردم و این احادیث را فاقد حجیت تشخیص دادم» (البانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص. ۵۳). نوسلفی‌ها با نفی عقل مبتنی بر نقل و با شعار «ضرورت بازگشت بی‌واسطه به قرآن» مفهوم اتباع را که در نگاه سلفیه‌ی کلاسیک به‌معنای تبعیت از تفسیر مبتنی بر نص بود، به مفهوم «ابتداع» (بدعت) که به‌معنای عدم تقلید از مجتهد و درک بی‌واسطه از نصوص دینی است، حمل کردند (فیرحی، ۱۳۹۰، ص. ۸۱). شیخ البانی در این زمینه می‌گوید: «اسلام دینی است که خودبه‌خود کامل است و نیازی به شرح و تفسیر ندارد؛ تنها کافی است که اقدام به پالایش آن از آراء و نظریه‌های اجتهادی کنیم که در طول تاریخ به آن چسبیده است» (شحاده، ۱۳۹۵، ص. ۷۱).
با این‌وجود در مجموع، سلفیسم، تاویل کلام خدا و رسول را شایسته نمی‌داند. زیرا «اکثراً تاویل نصوص به مغایرت نص تاویل‌شده با قصد مولف می‌انجامد؛ بنابراین امر شایسته، تبعیت از ظاهر کلام خدا و رسول است، تا اینکه مومنین به دام تحریف نیافتند» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ص. ۳۴).

جریان سلفی با تأکید بر خودبستگی نص مقدس و مخالفت با دست‌آوردهای خرد بشری، فرایند رجوع به گذشته را به بیراهه‌ی ارتجاع کشانید. این نگاه ارتجاعی به متن



مقدس از دو منظر قابل نقد است. اول عدم توجه به ظرفیت‌های درونی متون مقدس که در پی فرایند تاویل و تفسیر می‌توانست شکوفا شود و گره‌گشای بحران‌های پیش روی جوامع اسلامی باشد. دوم غفلت از دست‌آوردهای بشری در حوزه‌هایی است که به تعبیر شهید صدر «منطقه الفراغ» اند؛ جایی که نص مقدس سکوت کرده و به بسط ید عقل رأی داده است. سلفیسم به این اصل تفسیر توجه نکرده است که رسالت اساسی مفسر: بازنمایی منطق، علایق، داده‌های فکری و در مجموع جهان مولف است (Hirsch, ۱۹۶۷، ص. ۲۴۲)؛ زیرا اصولاً الفاظ بدون قصد متکلم و مؤلف هیچ‌گونه معنایی را منتقل نمی‌کنند (کوزنز هوی، ۱۳۷۱، ص. ۷۵). تفسیر متون مقدس رمزگشایی از قصد مولف است، نه خلق معانی مغایر با آن توسط مفسر؛ به همین جهت اعتبار تفسیر در تلاش مفسر جهت کشف قصد مولف است که خود به معنای رجوع به نص مقدس، اما به شیوه‌ای غیر رادیکال است. این در حالی است که سلفیسم تفسیر را به معنای عدول از نص تلقی کرده و حکم به تحریم آن داده است.

۲،۳. ظاهر گرایی

مخالفت با تاویل نصوص دینی نزد سلفیسم، یک نتیجه‌ی مشخص در پی داشت: تعامل بی‌واسطه و ساده با متن یا همان ظاهر گرایی. از آن جایی که سلفیست‌ها خوانش معتدل نصوص دینی را «ره به ترکستان» می‌دانستند، به ایده‌ی «پذیرش ظاهر نص» روی آوردند. از این منظر متون مقدس واجد ویژگی‌هایی چون: شفافیت، جامعیت و قدسانیت است که هر سه ویژگی، مومنین را از تاویل و تفسیر آن‌ها بی‌نیاز و بلکه باز می‌دارد و خوانش ظاهر گرایانه از متون مقدس را تنها خوانش مطلوب و ممکن معرفی می‌کند.

از نگاه سلفی‌ها متن به مثابه موجودی زنده، حیات خود را در طول تاریخ حفظ کرده و به همین دلیل بی‌نیاز از تفسیر و تاویل است؛ بنابراین مومنین با مراجعه‌ی مستقیم به ظاهر نصوص مسیر زندگی خویش را می‌یابند. از نگاه سلفی‌ها حتی شیوه‌ی درست تابعیت از سنت پیامبر در ظاهر قرآن موجود است (Duderija, ۲۰۰۷، ص. ۲۹۳).

به باور ابن تیمیه برگرداندن معنای ظاهری قرآن به معنای دیگر، امری غلط و منافی حقیقت است (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۳، مدخل ابن تیمیه)؛ زیرا اصولاً تقسیم الفاظ قرآن به حقیقت و مجاز، بدعت در دین محسوب می‌شود. این تقسیم مخالف عقل سلیم است؛ چراکه برای استعمال لفظ در غیرموضع آن نیاز به اثبات وضع سابق برای استعمال لفظ در مورد آن دارد که چنین امری عقلاً محال است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ص. ۸۷). عدم باور به



تاویل (به‌ویژه آیات متشابه) و تاکید بر ظاهر نص، کار را به تجسیم الوهیت در سلفیسم کشانید. این باور از سلفیه‌ی کلاسیک و در آثار افرادی چون ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزی، تا آثار نوسلفی‌هایی چون ابن عثیمین قابل مشاهده است. به‌باور ابن تیمیه موجود قائم به نفس غیرقابل اشاره‌ی حسی و غیرقابل رویت اصلاً وجود خارجی ندارد و بیش‌تر ساخته‌ی ذهن بشر است (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۳، مدخل ابن تیمیه)؛ وی قائل بود که در روز قیامت مومنین به‌صورت واضح و شفاف می‌توانند خداوند را رویت کنند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۲۷۲). همین دیدگاه به ابن قیم جوزی نیز تسری کرد تا جایی که وی مدعی شد «رسول خدا ﷺ وقتی که پروردگارش را دیده است، خود را میان دو شانه‌ی خداوند گذاشت» (امین، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱). محمدبن صالح العثیمین از علمای معاصر سلفی نیز بر مفهوم تجسیم تاکید ویژه دارد و همان ویژگی‌هایی که در ظاهر آیات برای خداوند نقل شده، مثل استواء بر عرش و یا داشتن دست و چشم را واقعی می‌داند (ابن عثیمین، ۱۴۰۴ق، صص ۵-۶).

۲،۴. برش تاریخ

مسیر بازگشت به بنیادها در جریان سلفیسم، به‌مثابه نفی تاریخ اسلام (پس از قرون نخستین) تلقی شده است (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۵۹). در باور سلفیه «تبعیت» اصل اساسی دینداری است و منظور از تبعیت پیروی از رسول اکرم و سلف صالح (صحابه، تابعین و تابعین تابعین) است؛ اصلی که پس از «خیرالقرون» (سه قرن نخست) در میان مسلمین رو به ضعف نهاد و پیروی از مذاهب فقهی جای آن نشست (شحاده، ۱۳۹۵، ص ۶۸-۶۹) و ره‌آورد آن دوری از هویت اصیل مسلمانی شد.

ترسیم فضای آرمانی از صدر اسلام در کنار تاکید بر انحطاط جامعه‌ی اسلامی پس از آن، یک نتیجه‌ی مشخص داشت: بازگشت به قرون نخستین و برش قرون پس از آن؛ اگر قرون نخستین اسلامی، عصر شکوفایی جامعه‌ی اسلامی با ابتدای به عناصر هویت‌ساز اسلامی فرض شود و فاصله‌گیری از آن به انحطاط جامعه‌ی اسلامی بیانجامد، بدیهی است که بازگشت به عقب و کم‌کردن فاصله با صدر، درمان انحطاط جوامع اسلامی است. تلاش رادیکال جهت نادیده‌گرفتن تاریخ جوامع اسلامی تا بدان‌جا پیش رفت که از نگاه سلفیه «هر رسم تازه‌ای که صحابه و تابعین بر آن نبوده باشند و دلیل شرعی آن را اقتضا نکرده باشد»، بدعت خواهد بود. ابن تیمیه گروه‌هایی از مسلمانان را که به سیره‌ی سلف صالح پایبند نبوده و به منابع دیگری چون عقل باور داشتند (مثل شیعیان و فلاسفه) را

مسئول عقب‌ماندگی و سقوط جوامع اسلامی معرفی می‌کند (ابورمان، ۱۳۹۶، ص. ۳۷). به‌همین جهت ملاک اصلی اجتهاد برای وی رجوع به سلف صالح است، به‌گونه‌ای که تقریباً برای پاسخ به هر مسأله‌ای به سلف رجوع می‌کند. مثلاً در پاسخ به امکان زیارت قبور، قرائت قرآن بر سر قبور مومنین (ابن تیمیه، بی‌تا، ص. ۴۹)، امکان قرائت مختلف قرآن، امکان صلوات بر علی بن ابی‌طالب (ابن تیمیه، بی‌تا، صص. ۴۹-۵۰) و ... با رجوع به سلف، حکم جواز یا عدم جواز صادر می‌کند.

به‌این ترتیب سلفیسم، تجربه و علوم انباشته‌ی مسلمانان در طول تاریخ (به جز سه قرن اول) را نادیده گرفته و به‌دنبال زدن پلی از امروز به دوران نخستین تمدن اسلامی است. این مسأله به‌معنای تلاش سلفیسم جهت یافتن هویت مسلمانی در صدر اسلام و سپس تثبیت آن در دوران معاصر است. بدیهی است که این روند به‌جهت عدم توجه به نیازهای متغیر دنیای امروز ناکارآمد خواهد بود.

۳. اسلام سیاسی و مسأله‌ی برساخت هویتی

از دهه‌ی ۱۹۷۰، نقش سیاست در جهان اسلام به‌نحو بسیار چشم‌گیری دچار تغییر و تحول شد. گروه‌های اسلامی نه در مقام واکنشی ساده در درون جامعه‌ی اسلامی، بلکه به‌صورت منبع دیدگاه‌های جدید و بدیع جهت ترسیم مرزهای نوین ظاهر شدند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲، ص. ۲۳). ضعف ایدئولوژی‌های حاکم چون ناسیونالیسم و لیبرالیسم و شکست رویکردهای سلفی در مواجهه با بحران‌های پیش روی جوامع اسلامی، که نتوانسته بودند هم‌زمان به دو معضل «ناکارآمدی» و «مسخ هویت مسلمانی» پاسخی در خور دهند، جوامع اسلامی را به‌سمت پذیرش الگوی اسلام سیاسی سوق داد؛ الگویی که در مسیر احیای هویت مسلمانی از کارآمدی و انطباق با دنیای مدرن غفلت نکرد و هنگام تأمل در مفهوم کارآمدی، هویت مسلمانی خود را از یاد نبرد. هرچند اسلام سیاسی به‌هنگام رشد در بسترهای مختلف، الگوهای متنوعی یافته و از تأکید بیش‌تر بر انطباق با جهان نو (مانند الگوی ترکیه) گرفته تا اصرار بیش‌تر بر بازگشت به ارزش‌های اسلامی (مانند الگوی ایران) را شامل می‌شود، اما در یک نکته اشتراک نظر دارد و آن برساخت هویتی نو است؛ به‌گونه‌ای که به رجوع هم‌زمان به گذشته و حال و هم‌چنین خود و دیگری می‌اندیشد.

به‌باور جان اسپوزیتو و جان وال اسلام‌گرایان سیاسی در پی استقرار ساختارهایی بودند که بتواند در بطن فرهنگ مدرن به شیوه‌ای کاملاً اسلامی عمل کند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲، ص. ۲۱) زیرا آن‌ها کاملاً متوجه شده بودند که «اگر با خشک‌اندیشی در برابر مدرن‌گرایی





مقاومت شود، موجودیت مسلمانان به‌عنوان جامعه‌ای کارآمد به خطر خواهد افتاد» (بوتو، ۱۳۸۸، صص. ۳۴۴-۳۴۵). البته این نحوه‌ی عمل به‌معنای تحریف اصل دین نیست، بلکه همان‌گونه که راشد الغنوشی بیان می‌کند، تعاملی میان شریعت و تحولات واقعی زندگی روزمره است، به‌گونه‌ای که این تعامل «لطمه‌ای به متون نمی‌زند، ولی خود را در محدوده‌ی تعبیر و تفاسیر موروثی نیز محدود نمی‌کند. در عین حال از اهمیت علایق و زندگی همراه با رفاه برای مسلمین نیز نمی‌کاهد» (غنوشی، ۱۳۷۲، صص. ۹۴-۹۵). بنابراین فرایند برساخت هویتی در اسلام سیاسی گسترده بوده، و همزمان نص مقدس، دیگری و زندگی روزمره را در بر می‌گیرد.

۳،۱. اسلام سیاسی و رجوع به نص

اسلام سیاسی به‌عنوان روایتی حداکثری از دین، اسلام را واجد جنبه‌های سیاسی-اجتماعی گسترده‌ای می‌داند که توجه به آن‌ها می‌تواند از آلام مسلمانان بکاهد. از طرفی همان‌گونه که گراهام فولر (Fuller، ۲۰۰۲، ص. ۱۵) و برنارد لوئیس (لوئیس، ۱۳۷۸، صص. ۳۱-۲۵) بیان می‌کنند ریشه‌های زبان سیاسی اسلام همانند جنبه‌های دیگر آن باید در قرآن و سنت پیامبر جست‌وجو شود. این مساله بدان معناست که این جریان برای ترسیم خطوط کلی اندیشه‌ی خود به نص مقدس رجوع می‌کند، اما به‌خلاف جریان سلفی فرایند رجوع به نص در اسلام سیاسی هیچ‌گاه سویه‌های ارتجاعی نیافته است.

اسلام‌گرایان سیاسی دو هدف اصلی را از فرایند رجوع به نص دنبال می‌کنند؛ اول احیای هویت اسلامی مسخ‌شده توسط موج هجوم مدرنیسم، و دوم کارآمدی و عمل در بطن ساختارهای مدرن. به‌تعبیر دیگر، اسلام سیاسی هم‌زمان دو روند به‌ظاهر پارادوکسیکال «حفظ» و «تغییر» ارزش‌های دینی را پی می‌گیرد؛ روندی که هم باید ارزش‌های اسلامی را جهت‌بازایی هویتی حفظ نماید، و هم عناصری از آن را جهت کارآمدی تغییر دهد (یاووز، ۱۳۹۲، ص. ۱۷). اسلام سیاسی با رجوع به نص هدف اول را دنبال می‌کند و با تفسیر آن مبتنی‌بر نیازهای زمانه هدف دوم را پی می‌گیرد.

اسلام‌گرایان وفادار به جریان اسلام سیاسی، متون مقدس را جامد و بی‌روح ندانسته و به وجود ساختارهای منعطف و قوانین سیال در شریعت اسلامی باور دارند. انعطاف و سیلانی که در پی تفسیر متون مقدس بر مبنای نیازمندی‌های دنیای معاصر صورت می‌پذیرد (غنوشی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۵). همان‌گونه که جان اسپوزیتو و جان وال تاکید می‌کنند رجوع به نصوص دینی در میان جریان اسلامی سیاسی منجر به بازگشت به شرایط ماقبل

مدرن نمی‌شود، بلکه هدف حامیان این جریان از رجوع به نص و تفسیر آن، استقرار ساختارهایی است که بتواند در بطن فرهنگ مدرن به شیوه‌ای کاملاً اسلامی عمل کنند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲، ص. ۲۱).

راشد الغنوشی اسلام را واجد دو رکن اساسی می‌داند؛ «نص» و «شورا». به‌باور وی نص که شامل کتاب و سنت می‌شود، تنها به اهداف و دورنماها می‌پردازد و این شورا یا همان عقل جمعی است که با تامل در نصوص، روندهای حاکم بر جامعه‌ی اسلامی را تعیین می‌کند. به‌همین جهت غنوشی حکومت اسلامی را معادل حکومت شورا می‌داند (غنوشی، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۵).

علاوه بر تاویل و تفسیر نصوص دینی، راهبرد دیگر جریان اسلام سیاسی جهت کارآمدی بیش‌تر، قبض نصّ از یک سو و بسط منطقه‌الفراغ از سوی دیگر بوده است. جنبش النهضه تونس به‌عنوان یکی از جنبش‌های مهم در جریان اسلام سیاسی، در سند منتشرشده از کنگره‌ی خود در سال ۲۰۰۷ ضمن تأکید بر وحی به‌مثابه الگویی که برای همیشه‌ی تاریخ معتبر است، بر گستره‌ی وسیع منطقه‌الفراغ تأکید می‌کند؛ زیرا مسلمانان «با آن زندگی خود را نظام بخشند... و با تحولات زمانه همراه شوند و فطرتی را که از این تحول روبه‌رشد در طول زمان نشأت می‌گیرد، دفع نمایند. (از این منظر) منطقه‌الفراغ بیان‌گر توان دین اسلام در همراهی با دوره‌های مختلف تاریخی است» (قومانی، ۱۳۹۳، ص. ۳۷۵).

تأکید بر رجوع به نص در کنار باور به تفسیر نصوص دینی و هم‌چنین گسترش منطقه‌الفراغ باعث شد تا جریان اسلام سیاسی روند برساخت هویتی را به‌شیوه‌ای دنبال کند که علی‌رغم احیای هویت مسلمانی، چارچوب‌های اسلامی را کارآمد جلوه دهد؛ زیرا مسلمانان با تکیه بر امکان تفسیر نصوص دینی، ظرفیت کاربرد آن را در دنیای امروز دو چندان کرده و هم‌زمان به دو بحران مسخ هویت و ناکارآمدی، پاسخی در خور می‌دادند.

۳،۲ اسلام سیاسی و فرایند رجوع به دیگری

زوال جوامع اسلامی (به‌ویژه در دوره‌ی معاصر) که با شکست‌های نظامی کشورهای مسلمان و هم‌چنین استعمار آن‌ها عیان گشت، لزوم احیای عظمت گذشته را گوش‌زد کرد. این‌گونه سوال از انحطاط در جوامع اسلامی مطرح شد و پاسخ‌هایی را به‌سمت خود روانه داشت. برخی پاسخ این پرسش را در اخذ تمدن و تفکر غربی یافتند. جایگزینی نهادهای غربی به‌جای اسلامی، جانشین‌سازی قانون‌گذاری غیردینی به‌جای شریعت و در نهایت





حاکمیت سکولاریسم در چنین فضایی صورت پذیرفت. اما دیری نپایید که تفکر «پیشرفت به مثابه غربی شدن» ترک برداشت. پیگیری روند غربی‌سازی، دو بحران را برای جوامع اسلامی به ارمغان آورد: ناکارآمدی و مسخ هویت. به بیان دیگر اگر پیش از این، جوامع اسلامی از بحران ناکارآمدی رنج می‌بردند، غربی‌سازی، بحران دیگری به نام مسخ هویت هم بدان افزود. در چنین روندی اعتبار و سندیت هویت مسلمانی مورد دستبرد قرار گرفت (یاووز، ۱۳۹۲، ص. ۲۱). بروز این بحران‌ها تمایل به پذیرش ارزش‌های اسلامی را در جوامع اسلامی شدت بخشید؛ زیرا همان‌گونه که برنارد لوئیس تأکید می‌کند، مسلمانان در مواقع بروز بحران، تمایل بیش‌تری به پذیرش ارزش‌های اسلامی می‌یابند (لوئیس، ۱۳۷۸، ص. ۲۹).

جریان احیای اسلامی تقریباً تمامی مناطق اسلامی را در نوردید، اما این جریان به جهت این‌که واکنشی به روند مسخ هویت مسلمانی توسط غربی‌ها بود، در بسیاری موارد به تقابل با کلیت دنیای غرب و حتی دست‌آوردهای آن انجامید. بنیادگرایان مسلمان غرب را به مثابه «دیگری» تمدن اسلامی معرفی کردند و فاصله از آن را شرط مسلمانی تلقی کردند. در واقع این جریان تمدن غرب را یک «غیرمطلق» معرفی کرد که چالش‌های هویتی را برای دنیای اسلام به ارمغان آورده است (Dagi, ۲۰۰۵، ص. ۳).

در واقع، رجوع به صدر اسلام در کنار عدم رجوع به دیگری غیرمسلمان، مرز گفتمان اسلامی معرفی شد. بدیهی بود که این روند رجوع به گذشته و پرهیز مطلق از رجوع به دیگری، دست‌آوردی جز ناکارآمدی به همراه نداشته باشد. اسلام سیاسی در پی دو بحران رجوع در دنیای اسلام ظهور کرد. بحران رجوع کامل به غرب توسط غرب‌گرایان و بحران رجوع بی‌قید و شرط به گذشته توسط سلفیسم.

اسلام‌گرایان سیاسی برای پاسخ به بحران اول یعنی رجوع کامل به غرب که خود به بحران هویت انجامیده بود، به فرایند غیریت‌سازی با غرب روی آوردند. حسن‌البنّا به عنوان یکی از پیشتازان جریان اسلام سیاسی، از انجمن جوانان مصر که در سال ۱۹۲۷ به همراه تعدادی از هم‌فکران ایجاد کرده بود، خارج شد و تصمیم به تأسیس جنبش اخوان المسلمین گرفت. وی دلیل این اقدام را کم‌توجهی انجمن به تربیت اسلامی و عدم رویارویی با بزرگ‌ترین تهدید علیه اسلام یعنی مجذوبیت افراطی جوانان تحصیل‌کرده نسبت به فرهنگ و رسوم غربی اعلام کرد. برونیار لیا تأکید می‌کند غیریت‌سازی با تمدن غرب، نقش اساسی در شکل‌گیری جنبش اخوان المسلمین داشته است (لیا، ۱۳۸۸، ص. ۸۷).

تاکید بر غیریت‌سازی با غرب در اندیشه‌ی دیگر رهبران جریان اسلام سیاسی چون سید قطب (سید قطب، ۱۳۴۹، صص. ۱۸۷-۱۸۸)، راشد الغنوشی (غنوشی، ۱۳۸۱، صص. ۷-۸)، یوسف القرضاوی (قرضاوی، ۱۳۷۱، ص. ۷) و ... قابل مشاهده است. اما این نحوه‌ی مواجهه در میان رهبران جریان اسلام سیاسی هیچ‌گاه به طرد تمامیت غرب نیاجامید و رهبران این جریان ضمن درک اقتضائات دنیای نو، به «تعامل انتقادی» با دنیای غرب می‌اندیشیدند.

اگرچه جریان اسلام سیاسی در ابتدا جهت ترسیم مرزهای گفتمانی «خود»، فرایند «غیریت‌سازی با غرب» را دنبال می‌کرد؛ اما پس از تثبیت خود، روند «رجوع انتقادی» به غرب را پی گرفت. درواقع اسلام‌گرایان میان «غربی‌شدن» و «مدرن‌شدن» تفاوت قائل شدند. آن‌ها در پی آن بودند که مفاهیم مدرن را از میان تجربه‌ی زیست اسلامی استخراج کنند.

حسن البنا به «مجدوبیت افراطی جوانان تحصیل کرده نسبت به فرهنگ و رسوم غربی» نقد داشت، نه تعامل و بهره‌برداری از آن. وی دیدگاه خود را نسبت به تعامل با غرب این‌گونه بیان می‌کند: «... در اوضاع و احوال فعلی ... ما نیاز داریم از سرچشمه‌های فرهنگ خارجی سیراب شویم، تا آن‌چه را که برای نوزایی‌مان ضرورت دارد، استخراج کنیم» (البنا، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۰). وی تأکید می‌کرد که رأی و نظر همه‌ی انسان‌ها به‌استثنای معصوم (پیامبر) قابل پذیرش و یا عدم‌پذیرش است (البنا، ۱۳۷۲، ص. ۱۰). حسن البنا در نامه‌ای خطاب به نخست‌وزیر وقت مصر، دیدگاه اخوان المسلمین را نسبت به نحوه‌ی رجوع به اسلام و غرب این‌گونه بیان می‌کند:

اخوان المسلمین معتقدند که تنها راه اصلاح، آن است که مصر به تعالیم اسلام و اجرای صحیح آن بازگردد [ولی در عین حال] از هر ایده‌ی قدیم و یا معاصر شرقی یا غربی، آن‌چه را که با اسلام منافات نداشته باشد، اقتباس می‌کند و در این امر خیر و سودی برای امت نهفته است. (البنا، بی‌تا، ص. ۳۶۸)

نحوه‌ی نگاه البنا و اخوان المسلمین به غرب، که پیش از او در آرای اندیشمندانی چون محمد عبده نیز وجود داشت، (خدوری، ۱۳۶۶، ص. ۷۵) به دیگر اندیشمندان جریان اسلام سیاسی نیز تسری یافت. راشد الغنوشی، رهبر جریان اسلامی تونس، که در ابتدا به نقدهای صریح از غرب روی آورده بود، بر این نکته تأکید کرد که مدرنیته‌ی غرب واجد نتایج مثبتی بوده است که مدرنیته رایج در کشورهای اسلامی فاقد آن است (غنوشی، ۱۹۹۹م، ص. ۱۴۹). وی ضمن پذیرش نقاط مثبت مدرنیته بر این نکته تأکید می‌کند که باید





از دروازه‌ی اسلام وارد دنیای مدرن شد (همان، صص. ۱۴۹-۱۵۷).

این نگاه در میان اسلام‌گرایان ترک نیز طرفداران جدی داشت. سعید نورسی یکی از پیشگامان اسلام اجتماعی در ترکیه، موضع اسلام را در برابر اخذ تجربیات تمدن‌های دیگر، موضعی باز تلقی می‌کند. به‌باور وی «هیچ‌نوع پیشرفتی در زمینه‌ی تمدن وجود ندارد که اسلام، به‌صورت علنی و یا ضمنی، از آن حمایت نکرده باشد.» (Seyhan, ۱۹۸۳، ص. ۵۶). به‌باور هاکان یاووز جذابیت پروژه‌ی نورسی در جامعه‌ی ترکیه به‌دلیل توسعه‌ی یک پل مفهومی جدید برای انتقال ترکیه از سنت به مدرنیته بود. وی برای مردمی که در حال تحمل گذار از یک اجتماع (گمینشافت) به یک جامعه سکولار ملی (گزلشافت) می‌باشند، به طرح چارچوبی مفهومی دست یازید که این مفاهیم به تاسیس نقشه‌ی معنایی جدید منجر گردید که با بازتعریف مفاهیم اسلامی، پروژه‌ای را برای تعامل با چالش‌های مدرن مهیا ساخت (یاووز، ۱۳۹۲، صص. ۲۲۰-۲۲۲).

چنان‌چه ملاحظه می‌شود، اسلام‌گرایان از مصر گرفته تا تونس و ترکیه بر تعامل انتقادی با غرب و ضرورت بهره‌برداری از دستاوردهای آن هم‌نظر بودند. فواز جرجیس بر این نکته تأکید می‌کند که اسلام سیاسی نه‌تنها ضد مدرن نیست، بلکه فهم آن تنها در متن مدرنیته امکان‌پذیر است و امکان‌سازگاری با غرب را داراست (جرجیس، ۱۳۸۲، ص. ۶۲). این مطالب‌گویای آن است که اسلام سیاسی در فرایند برساخت هویتی خود، از عناصر «دیگری» نیز بهره می‌برد.

۳,۳. نقش رجوع به زندگی روزمره در برساخت هویتی در اسلام سیاسی

از حیث معرفت‌شناختی، اسلام سیاسی در کنار مفهوم «زیستن برای» (عقل معاد) به مفهوم «زیستن در» (عقل معاش) نیز می‌اندیشد. این مفهوم اخیر به حوزه‌ی زندگی روزمره نظر دارد که خود نهایتاً به عمل‌گرایی می‌انجامد. به‌همین منظور رجوع به زندگی روزمره جزء لاینفک اندیشه‌ی اسلام سیاسی است. به‌بیان‌دیگر اسلام سیاسی با عنایت به واقعیات زندگی روزمره، استراتژی‌های عملیاتی را در پیش می‌گیرد. این نگرش به دو دلیل در جریان اسلام سیاسی ایجاد شده است: اول روایت حداکثری از این که از مسائل کلی تا جزئیات زندگی بشر را دربر می‌گیرد؛ و دوم محتوای نص مقدس که به لایه‌های زیرین زندگی بشر چون ازدواج، (روم، ۲۱)، معاش، (ملک، ۱۵)، خوراک (عبس، ۸۰) و ... می‌پردازد. البته پرداختن به مفهوم «زیستن در» بین اندیشمندان جریان اسلام سیاسی به بی‌عملی و واکنش‌های انفعالی بیانجامد؛ زیرا اسلام به‌عنوان چارچوب کلی زیستن را برای اهدافی



متعالی‌تر در نظر می‌گیرد که این مساله وجه هنجاری اسلام سیاسی را پررنگ می‌کند. اما در مجموع، توجه به زندگی روزمره رکن اساسی این جریان است.

احمد حسن الزیات نویسنده و روزنامه‌نگار مصری به عنوان ناظری مستقل، جنبش اخوان المسلمین را این‌گونه توصیف می‌کند: «آنان (اخوان المسلمین) به اسلام به‌عنوان جزئی مهجور و دور از زندگی واقعی نمی‌نگرند، بلکه برای آن‌ها مسجد و بازار یکی است» (حسینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۷۱).

هم‌چنین عبدالوهاب الافندی از پژوهشگران مرکز مطالعات دموکراسی لندن هدف جنبش‌های جدید اسلامی را اجرای اسلام و قوانین آن در زندگی عمومی و شخصی مسلمانان می‌داند به‌گونه‌ای که «چارچوب رجوع در زندگی عمومی را به چارچوبی تغییر دهند که اسلام و تفسیرهای مختلف آن، نیروی اولیه‌ی شکل‌دهی به زندگی را تشکیل دهد» (خضندر، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۹).

ایده‌ی رجوع به زندگی روزمره حتی در میان طیف رادیکال جریان اسلام سیاسی هم رواج دارد. سید قطب نماینده‌ی اصلی این طیف می‌گوید:

آین‌نامه‌ی اسلام برای زندگی بشر با تمام والایی و پاکی و ربانی و نمونه‌بودن آن، برنامه و نظام‌نامه‌ی زندگی برای همین بشر و در حدود و درخور توانایی واقعی اوست. همین بشری که می‌خورد، می‌آشامد و در کوچه و بازار راه می‌رود، زناشویی و زاد و ولد دارد و دارای احساساتی چون حب و بغض و بیم و امید است. (سید قطب، ۱۳۶۹، صص. ۲۸۵-۲۸۴)

رجوع به زندگی روزمره، جریان اسلام سیاسی را از ایده‌آلیسم دینی - فلسفی صرف، به رئالیسم سیاسی رسانید (ابو اللوز، ۲۰۱۱، ص. ۱۳۶). علی‌رغم تاکیدات اولیه‌ی جریان اسلام سیاسی بر احیای ارزش‌های اسلامی و بازیابی هویتی، این جریان در ادامه به انطباق هرچه بیشتر با دنیای مدرن روی آورد؛ هرچند در فرایند منطبق‌سازی، حفظ چارچوب کلی شریعت، دغدغه‌ی اسلام‌گرایان باقی ماند.

به‌باور ناتان براون و عمرو حمزه‌ای جنبش‌های اسلامی معاصر (از جمله اسلام سیاسی) به‌صورت گام‌به‌گام عمل‌گرایی سیاسی را در گفتمان و عمل سیاسی خود وارد کرده‌اند. این فرایند در شرایطی شکل گرفته است که این جنبش‌ها چارچوب ایدئولوژیکی مرجع و کلی خود را که همان اسلام است، حفظ کرده‌اند. بنابراین اسلام‌گرایان از یک‌سو جهت پیشبرد برنامه‌های فراگیر و توسعه‌ی فعالیت‌ها و کارایی خود مواضع عمل‌گرایانه را



در پیش گرفته‌اند و از سوی دیگر در تلاش بوده‌اند تا چارچوب‌های ارجاعی خود را که پیش از این بر مبنای ارزش‌های اسلامی تعریف شده است، حفظ نمایند (براون و حمزه‌ای، ۱۳۹۲، ص. ۲۵).

رجوع هم‌زمان به ارزش‌های اسلامی و زندگی روزمره که به عمل‌گرایی و در نهایت پذیرش جنبه‌هایی از مدرنیسم در اسلام سیاسی انجامیده، برخی از متفکران را به این باور رسانیده است که اسلام سیاسی در فرایند عمل‌گرایی و جهت کارآمدسازی خود، دچار استحاله شده و شکست خورده است. اولیویه روآ رویکرد عمل‌گرایانه‌ی اسلام سیاسی را به‌مثابه شکست آن می‌داند و به نوعی به استحاله‌ی جریان اسلام سیاسی از اسلام به مدرنیته باور دارد (Roy، ۱۹۹۴). در مقابل، اندیشمندانی هستند که به امکان تعامل اسلام با دست‌آوردهای نوین رأی داده‌اند؛ محمد ارکون یکی از نامدارترین آن‌هاست. به‌باور وی «تا به امروز شخصیت‌های علمی‌ای در صحنه هستند که از سطح علمی بالایی برخوردارند و توانایی آشتی‌دادن جدیدترین دستاوردهای عقل نوین و عقل اسلامی را دارند» (ارکون، ۱۳۹۵، ص. ۴۹). بنابراین به‌لحاظ نظری امکان بهره‌مندی از دستاوردهای نوین عقل بشری در کنار باور به ارزش‌های دینی میسر است که اسلام سیاسی با دغدغه‌ی بهبود زندگی روزمره، به‌دنبال تحقق این هدف است. این‌گونه اسلام سیاسی با رجوع به زندگی روزمره و بهره‌مندی از آن، چارچوب‌های هویتی نوین را می‌سازد و ضمن تاکید بر حفظ ارزش‌های اسلامی، بر ارتقای کیفیت زندگی تمرکز می‌کند.

نتیجه

مواجهه‌ی دنیای اسلام با ارزش‌های دنیای مدرن و متعاقب آن توسعه‌ی فرهنگ غربی در جوامع اسلامی، موجب ایجاد بحران هویت در این جوامع شد. ظهور جنبش احیاگرایی اسلامی واکنش دنیای اسلام به این بحران بود. بنابراین، خواست احیای هویت مسخ‌شده‌ی مسلمانی وجه مشترک جنبش احیاگرایی اسلامی بود، اما طریقه‌ی این احیا به دو گونه‌ی متفاوت دنبال شد: «احیای مبتنی بر اصالت» در قالب سلفیه، و احیای با تاکید بر معاصرت در قالب اسلام سیاسی. گونه‌ی اول، هویت را مقوله‌ای «یافتنی» تلقی می‌کند که با رجوع به گذشته و مشخصاً روزگار صدر اسلام قابل بازیابی است. بنابر این مینا، فرایند احیا از رهگذر رجوع مداوم به نصوص دینی عبور کرده و با تاکید بر فهم ظاهری از نصوص توأم است؛ تجربه‌ی زیست مسلمانی در طول قرون متمادی و ضرورت‌های دنیای نو نیز نادیده گرفته می‌شود. گونه‌ی دوم، هویت را امری «برساخته» تلقی می‌کند که

عناصری از گذشته تا امروز در ساخت آن دخیل اند؛ به گونه‌ای که در ساخت هویت نو، ضمن رجوع به گذشته، اقتضائات دنیای نو نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. اسلام سیاسی در مسیر برساخت هویتی، هم‌زمان به نصوص دینی، زندگی روزمره و حتی ارزش‌های دیگری نیز رجوع می‌کند تا هم هویت مسخ‌شده‌ی مسلمانی را بازسازی کند و هم گفتمانی کارآمد را پی‌ریزی نماید.

در مجموع، پذیرش هم‌زمان ارزش‌های اسلامی و برخی ارزش‌های دنیای مدرن توسط جریان اسلام سیاسی واقعیتی غیرقابل انکار است؛ اما محل مناقشه این جاست که آیا این جریان در مقام جریانی اسلامی ارزش‌های مدرن را پذیرفته یا به‌عنوان جنبشی مدرن، به ارزش‌های اسلامی بازگشته است؟ پاسخ این پرسش در الگوهای متکثر اسلام سیاسی در جهان اسلام مختلف است. الگوی اسلام سیاسی مصری از منظر اسلام به مدرنیسم می‌نگرد، درحالی که الگوی ترک اسلام سیاسی، مدرنیسم را نقطه‌ی عزیمت خود قرار می‌دهد. بدیهی است که الگوی اول به فرایند هویت‌یابی اولویت می‌دهد و الگوی دوم به فرایند انطباق با دنیای مدرن. به‌نظر می‌رسد اگر اسلام سیاسی بتواند توازنی منطقی میان این دو فرایند ایجاد کند، به احتمال فراوان بسیاری از جنبش‌ها در جهان اسلام، اهداف خود را از طریق مشابه به این الگو پی خواهند گرفت. بنابراین موفقیت یا شکست جریان اسلام سیاسی یکی از مسائل اساسی در آینده‌ی جهان اسلام است و باید مورد اهتمام جدی اندیشمندان و کارگزاران سیاسی در دنیای اسلام قرار بگیرد.

در این زمینه چند سناریو را می‌توان مدنظر قرار داد. در سناریوی اول اگر جریان اسلام سیاسی دو روند منطبق‌سازی و هویت‌یابی را در چارچوب هویت برنامه‌دار و به‌صورت متعادل دنبال کند و هم‌زمان احساس اطمینان از حفظ هویت پیشین و کارآمدی در دنیای نو را در جامعه ایجاد کند، به احتمال فراوان گروه‌های رادیکال در جوامع اسلامی تضعیف شده و گروه‌های میانه‌رو تقویت خواهند شد. در سناریوی دوم، اگر جریان اسلام سیاسی روند هویت‌یابی را به‌شیوه‌ای رادیکال دنبال کند و از روند منطبق‌سازی غفلت کند، ناکارآمدی و جای خود را به گروه‌هایی خواهد داد که مدعی کارآمدی در دنیای مدرن اند؛ این مساله به‌منزله‌ی تقویت گروه‌های رادیکال غرب‌گرا است. نهایتاً در سناریوی سوم، اگر جریان اسلام سیاسی روند منطبق‌سازی را بر هویت‌یابی ترجیح دهد، احساس انزوای اسلام را در میان اسلام‌گرایان تقویت کرده و به تقویت گروه‌های افراطی منجر خواهد شد. بنابراین راه نجات جوامع اسلامی، دنبال کردن سناریوی اول است.



منابع

قرآن کریم.

ابن تیمیه (۱۴۱۱ق). درء تعارض العقل و النقل. (ج ۱). م. رشاد سالم (محقق). السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تیمیه (۱۴۲۴ق). الرد علی المنطقین. م. ح. اسماعیل (محقق). بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن تیمیه (۱۴۲۶ق). مجموع الفتاوی. (ج ۵، ۹، ۱۹). ا. الباز (محقق). مدینة النبویه: دارالوفاء، الطبعة ثالثة.

ابن تیمیه (۱۹۷۱) التعارض العقل و النقل، جمهورية العربية المتحدة: مطبعة دار الکتب.

ابن تیمیه (بی تا) الفتاوی الكبرى. مصطفى عبدالقادر عطاء (تحقیق). بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن تیمیه (بی تا). الفتاوی الكبرى. (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن تیمیه (۱۴۱۶) کتاب الایمان. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن حزم، ع. ا. س. (بی تا). الفصل فی الملل و الالهواء و النحل. قاهره: مکتب الخانجی.

ابن عثیمین، م. (۱۴۰۴ق). عقیده اهل السنه الجماعه. ریاض: مدار الوطن للنشر.

ابن قیم الجوزیه، ش. (۱۴۲۲ق). مختصر الصواعق المرسله. م. الموصلی (اختصره). قاهره: دار الحديث.

ابو زهره، م. (۱۳۸۶). سلفیان. ع. ر. ایمانی (مترجم). قم: ادیان.

ابورمان، م. (۱۳۹۶) هویت سلفی؛ مطالعه‌ای در هویت‌های واقعی و تصویری سلفی‌ها، ج. شجاعی (مترجم). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

اسیوزیتو، ج و وال، ج. (۱۳۹۲). جنبش‌های اسلامی معاصر؛ اسلام و دموکراسی. ش. احمدوند

(مترجم). (چاپ چهارم). تهران: نی.

امین، م. (۱۳۸۷). تاریخچه، نقد و بررسی عقاید و اعمال وهابی‌ها. (چاپ پنجم). ا. سید علوی

(مترجم). تهران: امیرکبیر.

البانی، م. ن. (۱۴۰۵ق). سلسله الاحادیث الصحیح. (ج ۱۱). بیروت: المکتب الاسلامی.

براون، ن؛ حمزه‌ای، ع. (۱۳۹۲). تعامل دین و سیاست؛ اسلام‌گرایان در پارلمان‌های عربی. م.

عوض پور و م. اسماعیلی (مترجم). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

البناء، ح. (۱۳۷۲). آموزش‌های اسلامی. ع. سلیمی (مترجم). تهران: احسان.





- البنّا، ح. (بی‌تا). خاطرات زندگی حسن‌البنّا. ا. کرمانی (مترجم). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- بوتو، ب. (۱۳۸۸). آشتی اسلام، دموکراسی و غرب. ع. ر. عیاری (مترجم). تهران: اطلاعات.
- بوطنی، م. س. (۱۳۸۳). سلفیه، بدعت یا مذهب. ح. صابری (مترجم). تهران: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- جرجیس، ف. (۱۳۸۲). آمریکا و اسلام سیاسی؛ رویارویی فرهنگ‌ها یا تضاد منافع. م. ک. سروریان (مترجم). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- جلایی‌پور، ح. ر. (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی، با تأکید بر جنبش اصلاحی دوم خرداد. تهران: طرح نو.
- حسینی، ا. م. (۱۳۷۵). اخوان المسلمین، بزرگترین جنبش اسلامی معاصر. س. ه. خسروشاهی (مترجم). تهران: اطلاعات.
- خدوری، م. (۱۳۶۶). گرایش‌های سیاسی در جهان عرب. ع. عالم (مترجم). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.
- رودنسون، م. (۱۳۵۸). اسلام و سرمایه‌داری. م. ثلاثی (مترجم). تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- سید قطب. (۱۳۴۹). ادعا نامه‌ای علیه غرب. س. ع. خامنه‌ای و س. ه. خامنه‌ای (مترجم). مشهد: دقت.
- سید قطب. (۱۳۶۹). ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی. س. م. خامنه‌ای (مترجم). تهران: کیهان.
- شحاده، م. (۱۳۹۵). سیر گفتمان سلفی‌گری. م. ک. جعفری (مترجم). تهران: سروش.
- طیبی، ب. (۱۳۸۹). اسلام، سیاست جهانی و اروپا. م. سیفی‌پرگو (مترجم). تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- غراوی، ق. (بی‌تا). الفکر الاسلامی المعاصر، نظرات فی مسار، و قضایا. بی‌جا: بی‌تا.
- غنوشی، ر. (۱۳۷۲). حرکت امام خمینی و تجدید حیات اسلامی. س. ه. خسروشاهی (مترجم). تهران: اطلاعات.
- غنوشی، ر. (۱۹۹۹). المقاربات فی العلمانیة و المجتمع المدنی. مغرب: مرکز البحوث المغازی و الترجمة.
- فیرحی، د. (۱۳۸۴). بنیادگرایی و مدرنیته. در بازتاب اندیشه، شماره ۶۳.



- فیرحی، د. (۱۳۸۹). اجتهادگریزان خشک‌اندیش. در مهرنامه، سال اول، شماره ۲، ۱۱۰.
- فیرحی، د. (۱۳۹۰). فقه و سیاست در ایران معاصر. تهران: نی.
- قرضاوی، ی. (۱۳۷۱). تربیت اسلامی و مدرسه حسن البنا. م. اربابی (مترجم). تهران: احسان.
- قرطبی، م. (۱۹۸۵). الجامع الاحکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قوامی، م. (۱۳۹۳). نگرش فکری و روش اصولی جنبش النهضة. در: اسلام سیاسی در تونس. م. اسماعیلی و م. عوض‌پور (مترجم). تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- کاستلز، م. (۱۳۸۰). عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ. (ج ۲). ا. علیقلیان؛ ا. خاکباز و ح. چاوشیان (مترجم). تهران: طرح نو.
- کالهن، ک. (۱۳۸۶). نظریه اجتماعی و سیاست هویت. م. قلی‌پور و ع. محمدزاده (مترجم). تهران: جامعه‌شناسان.
- کوزنز هوی، د. (۱۳۷۱). حلقه انتقادی. م. فرهادپور (مترجم). تهران: انتشارات گیل.
- گیدنز، آ. (۱۳۸۳). تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید. (چاپ سوم). ن. موقیان (مترجم). تهران: نی.
- لوئیس، ب. (۱۳۷۸). زبان سیاسی اسلام. غ. ر. بهروزلک (مترجم). قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- لیا، ب. (۱۳۸۸). جمعیت اخوان المسلمین مصر؛ ظهور یک جنبش توده‌ای اسلامی. ع. فرهی (مترجم). تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- مشیرزاده، ح. (۱۳۸۱). درآمدی نظری بر جنبش‌های اجتماعی. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ملوچی، آ. (۱۳۸۷). ابعاد نوین جنبش‌های نوین اجتماعی. در: ا. لارنا و همکاران، جنبش‌های نوین اجتماعی. م. ک. سروریان و ع. صیحدل (مترجم). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- نصر، س. ح. (۱۳۷۳). جوانان مسلمان و دنیای متجدد. م. اسعدی (مترجم). تهران: طرح نو.
- یاووز، ه. (۱۳۹۲). هویت سیاسی اسلامی در ترکیه معاصر. آ. حاجی آقایی (مترجم). تهران: نشر اشاره.

Dagi, I. (2005). Transformation of Islamic political identity in turkey, Rethinking the west and westernization. Turkish Studies. (1)6

Seyhun, A. (1983). Islamist thinkers in the late ottoman empire and early turkish Republic. Boston: BRILL .

Olivier, R. (1994). The Failure of Political Islam. C. Volk (Trans). London:

Tauris Publishers.

Duderija, A. (2007). "Neo traditional salafi quran-sunnah hermanutic and the constraction of a normative muslima imaiqe". Religion compass, vol 5,issue 7, 325-314.

Hirsch, E.D. (1967). Validity In Interpretation. NewYork: Yale University.

Fuller, Graham (2002) "The future of political islam". Foreign Affairs, vol 81, no 2, Council on Foreign Relations, 60-48.





References

* Holy Quran.

- Abu Roman, M. (1396) Salafi identity; A Study of the Real and Imaginary Identities of Salafis (J. Shoajei, Trans.). Tehran: Research Institute for Strategic Studies. [In Persian]
- Abu Zohra, M. (1386 AP). Salafis (A. R. Imani, Trans.). Qom: Adyan. [In Persian]
- al-Bana, H. (n.d.). Memoirs of the life of Hassan Al-Banna. (A. Kermani, Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing. [In Persian]
- Albanian, M. N. (1405 AH). A series of correct hadiths (Vol. 11). Beirut: Islamic School. [In Arabic]
- al-Banna, H. (1372 AP). Islamic teachings. (A. Salimi, Trans.). Tehran: Ehsan.] In Persian]
- Amin, M. (1387 AP). History, critique of Wahhabi beliefs and practices (A. Seyed Alavi, Trans., 5th ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Bhutto, B. (1388 AP). Reconciliation of Islam, democracy and the West. (A. R. Ayari, Trans.). Tehran: Ettela'at. [In Persian]
- Bouti, M.S. (1383 AP). Salafism, heresy or religion. (H. Saberi, Trans.). Tehran: Islamic Research Foundation. [In Persian]
- Brown, N., & Hamzei, A. (1392 AP). The interaction of religion and politics; Islamists in Arab parliaments (M. Avazpour & M. Ismaili, Trans.). Tehran: Imam Sadiq (AS) University. [In Persian]
- Callehan, K. (1386 AP). Social theory and identity politics (M. Qolipour & A. Muhammadzadeh, Trans.). Tehran: Sociologists. [In Persian]
- Castells, M. (1380 AP). The age of information, economics, society and culture (A. Aliqoliyan, A. Khakbaz & H. Chavoshiyan, Trans., Vol. 2). Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Dagi, I. (2005). Transformation of Islamic political identity in turkey, Rethinking the west and westernization. *Turkish Studies*. 6(1).
- Duderija, A. (2007). Neo traditional salafi quran-sunnah hermanutic and the construction of a normative muslima image. *Religion compass*, 5(7), pp. 314-325.
- Esposito, J., & Wall, J. (1392 AP). Contemporary Islamic movements; Islam and Democracy (4th ed., Sh. Ahmadvand, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Feirahi, D. (1384 AP). Fundamentalism and modernity. Reflection of Thought, (63). [In Persian]
- Feirahi, D. (1389 AP). Dry-minded ijthihadists. In Mehrnameh, first year, number 2. [In Persian]
- Feirahi, D. (1390 AP). Jurisprudence and politics in contemporary Iran. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Fuller, G. (2002). The future of political islam. *Foreign Affairs*, 81(2), pp.48-60.
- Georges, F. (1382 AP). America and political Islam; Confronting cultures or conflicts of interest (M. K. Sarvariyan, Trans.). Tehran: Research





Institute for Strategic Studies.

Ghanoushi, R. (1372 AP). Imam Khomeini Movement and Islamic Revival (S. H. Khosroshahi, Trans.). Tehran: Ettela'at. [In Persian]

Ghanoushi, R. (1999). The encounters in Germany and the civil complex. Maghrib: Maghazi Research Center and Translation. [In Arabic]

Gharavi, Q. (n.d.). Contemporary Islamic thought, views on the path, and issues. n.p. [In Arabic]

Giddens, A. (1383 AP). Modernity and individuality, society and personal identity in the new age (N. Movafaqiyan, Trans., 3rd ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Hirsch, E.D. (1967). *Validity In Interpretation*. NewYork: Yale University.

Hosseini, A. M. (1375 AP). The Muslim Brotherhood, the largest contemporary Islamic movement (S. H. Khosroshahi, Trans.). Tehran: Ettela'at. [In Arabic]

Ibn Hazm, A. A. S. (n.d.). The chapter in the nation and the spirits and the solution. Cairo: Khanji School.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Sh. (1422 AH). Summary of the issues of the issue (M. al-Mouseli, Ed.). Cairo: Dar al-Hadith.

Ibn Taymiyyah. (1411 AH). In the conflict of intellect and narration. (Vol. 1). M. Rashad Salem (Researcher). Saudi Arabia: Imam Muhammad bin Saud Islamic University.

Ibn Taymiyyah. (1416 AH). Book of Faith. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh.

Ibn Taymiyyah. (1424 AH). Refutation of the Rationalists (M. H. Ismail, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah.

Ibn Taymiyyah. (1426 AH). Total of fatwas. (A. Albaz, Ed., 3rd ed., Vols. 19, 9, 5). Madinah al-Nabawiyyah: Dar al-Wafa.

Ibn Taymiyyah. (1971) The Conflict of Reason and Narration. United Arab Emirates: Dar al-Kotob.

Ibn Taymiyyah. (n.d.). al-Fatwa al-Kubra (M. Abdul Qadir Atta, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

Ibn Taymiyyah. (n.d.). al-Fatwa al-Kubra (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

Ibn Uthaymeen, M. (1404 AH). The belief of the Sunni community. Riyadh: Homeland for Publishing.

Jalalipour, H. R. (1381 AP). Sociology of social movements, with emphasis on the June 2 reform movement. Tehran: Tarh-e No.

Khadouri, M. (1366 AP). Political tendencies in the Arab world (A. 'alem, Trans.). Tehran: Office of Political and International Studies, Ministry of Foreign Affairs. [In Arabic]

Kuzens Hui, D. (1371 AP). Critical circle (M. Farhadpour, Trans.). Tehran: Gil. [In Persian]

Lia, B. (1388 AP). Egyptian Muslim Brotherhood; The emergence of an Islamic mass movemen (A. Farahi, Trans.). Tehran: Research Institute of

- Islamic History. [In Persian]
- Louis, B. (1378 AP). The political language of Islam (Gh. R. Behroozlak, Trans.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Malouchi, A. (1387 AP). New dimensions of new social movements. In A. Larna et al., New Social Movements (M. K. Sarvariyan & A. Sobhdel, Trans.). Tehran: Research Institute for Strategic Studies. [In Persian]
- Moshirzadeh, H. (1381 AP). A theoretical introduction to social movements. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Nasr, S. H. (1373 AP). Muslim youth and the modern world (M. Asadi, Trans.) Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Olivier, R. (1994). *The Failure of Political Islam*. C. Volk (Trans). London: Tauris Publishers.
- Qarzavi, Y. (1371 AP). Islamic Education and Hassan Al-Banna School (M. Arbabi, Trans.). Tehran: Ehsan. [In Persian]
- Qomani, M. (1393 AP). Intellectual attitude and principled method of Al-Nahfa movement. In: Political Islam in Tunisia (M. Ismaili and M. Avazpour, Trans.). Tehran: Imam Sadiq (AS) University. [In Persian]
- Qortabi, M. (1985 AP). The comprehensive rules of the Qur'an. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Persian]
- Rodenson, M. (1358 AP). Islam and capitalism (M. Thalathi, Trans.). Tehran: Pocket Books Company. [In Persian]
- Sayyid Qutb. (1349 AP). Indictment against the West (S. A. Khamenei & S. H. Khamenei, Trans.). Mashhad: Deqat. [In Persian]
- Sayyid Qutb. (1369 AP). Characteristics of Islamic ideology (S. M. Khamenei, Trans.). Tehran: Keyhan. [In Persian]
- Seyhun, A. (1983). *Islamist thin kers in the late ottoman empire and early turkish Republic*. Boston: Brill.
- Shahadeh, M. (1395 AP). The course of Salafi discourse (M. K. Jafari, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]
- Tayyebi, B. (1389 AP). Islam, World Politics and Europe (M. Seifi Porgoo, Trans.). Tehran: Imam Sadiq (AS) University. [In Persian]
- Yavuz, H. (1392 AP). Islamic political identity in contemporary Turkey (A. Haji Aghaei, Trans.). Tehran: Nashr-e Eshareh. [In Persian]

