

The Issue of Women: A Comparison of the Discourses of Political Islam and Fundamentalism

Seyed Sadegh Haghighat 

Master Professor in the Department of Political Thought at the Imam Khomeini Research Institute and Islamic Revolution Research Center, Tehran, Iran

ss.haghighat@gmail.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article Received: 2024 /05 / 20 Revised: 2024 /06 / 05 Accepted: 2024 /07 / 12 Published Online: 2024 /07 / 21	Political Islam is an interpretation of Islam based on the necessity of forming a government (according to Sharia). In other words, Political Islam believes in the authority of religion (and Sharia) in political and social affairs. In contrast to Political Islam, there is non-political Islam, which has no such concerns—though it believes in some kind of interaction or intervention of Sharia in politics. Since Political Islam can take on a moderate interpretation, it is possible to distinguish between this term and fundamentalism. Both Political Islam and fundamentalism have consistently faced the issue of women. This issue is considered a subset of their confrontation with modernity. Fundamentalists—and to some Islamists—have failed to present a coherent synthesis in the face of tradition and modernity, particularly regarding the issue of women. Some scholars have characterized religious fundamentalism with three features: a plan for controlling women, rejection of pluralism, and an effort to integrate religion and politics. The difference between Political Islam and fundamentalism in this regard is that Political Islam can be moderate and non-radical and, to some extent, accept aspects of modernity. In response to the question of what Political Islam and fundamentalism think about the role and status of women—and what differences exist between these two discourses—the hypothesis of this article is that Shiite Political Islam, unlike Sunni fundamentalism, tries to highlight the role of women in society. Therefore, it welcomes interpretations that support this view. The perception of this discourse regarding the issue of women is a function of its confrontation with the discourse of modernity. Revolutionary Political Islam is based on the following concepts: othering in relation to the West, the use of political and military tools to achieve defined national interests, opposition to Zionism, and the acquisition of power through revolution. This paper, preferring a context-oriented approach (over a text-oriented method), seeks to utilize the terminology of discourse theory and methodology. Keywords: Women rights, Shii, Sunni, fundamentalism, neo-fundamentalism, political Islam

مسئله زن: مقایسه دو گفتمان اسلام سیاسی و بنیادگرایی

سیدصادق حقیقت

استاد تمام گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

ss.haghighat@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
اسلام سیاسی قرائتی از اسلام مبتنی بر ضرورت تشکیل حکومت (بر اساس شریعت) است. به عبارت دیگر، اسلام سیاسی به مرجعیت دین (و شریعت) در امور سیاسی و اجتماعی اعتقاد دارد. در مقابل اسلام سیاسی، اسلام غیرسیاسی وجود دارد که چنین دغدغه‌ای ندارد، هرچند به نوعی تعامل یا مداخله (نهاد) شریعت در سیاست اعتقاد داشته باشد. از آنجاکه اسلام سیاسی می‌تواند قرائت میانه‌رو داشته باشد، می‌توان بین این اصطلاح و بنیادگرایی تمایز قائل شد. اسلام سیاسی و بنیادگرایی همواره با مسئله زن روبرو بوده است. این مسئله فرع رویارویی این دو جریان با مدرنیته تلقی می‌شود. بنیادگرایان و تا حدی اسلام‌گرایان، نتوانسته‌اند هم‌نهادی سازوار از رویارویی سنت و تجدد و به شکل خاص مسئله زن، به دست دهند. برخی اندیشمندان بنیادگرایی دینی را با سه خصیصه معرفی کرده‌اند: طرحی برای کنترل زنان، رد کثرت‌گرایی و سعی در ادغام دین و سیاست. تفاوت اسلام سیاسی و بنیادگرایی در این زمینه آن است که اسلام سیاسی می‌تواند میانه‌رو و غیر رادیکال باشد و به درجاتی تجدد را برتابد. در پاسخ به این سؤال که دیدگاه اسلام سیاسی و بنیادگرایی نسبت به نقش و جایگاه زنان چیست و چه تفاوتی بین این دو گفتمان وجود دارد، فرضیه مقاله بر آن است که اسلام سیاسی شیعی، برخلاف بنیادگرایی سنی، سعی دارد نقش زنان در جامعه را برجسته کند؛ و بدین جهت، از قرائت‌هایی که به این برداشت کمک می‌کنند استقبال می‌نماید. تلقی این گفتمان نسبت به مسئله زن، تابعی از مسئله رویارویی با گفتمان تجدد است. اسلام سیاسی انقلابی بر مفاهیم ذیل ابتناء دارد: دیگرسازی نسبت به غرب، توسل به ابزارهای سیاسی و نظامی برای رسیدن به منافع ملی تعریف شده، ضدیت با صهیونیسم و کسب قدرت از طریق انقلاب. این نوشتار با ترجیح مبانی زمینه‌گرایانه (نسبت به روش متن‌گرایانه)، درصدد است از اصطلاحات روش و نظریه گفتمان بهره برد. کلیدواژه‌ها: اسلام سیاسی، بنیادگرایی، نو بنیادگرایی، سلفی‌گری، شیعه، سنی، مسئله زن.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱ صفحات: ۵۱-۷۸

به نظر می‌رسد رویکرد ادیان ابراهیمی نسبت به زن و اصل مسئله حجاب تا حدی اشتراک داشته باشد: «در حدود سال‌های ۲۳۰ میلادی، کشیشی یونانی در شمال سوریه کتابی نوشته است، در اخلاق مسیحیت که بعدها به نام آموزه‌های حواریون^۱ مشهور شده است. اصل متن یونانی، اینک از دست رفته؛ اما ترجمه لاتینی و سریانی آن از زمان‌های خیلی دور رایج بوده، چنان که هم اینک دست نوشته سریانی کهنی از آن به تاریخ ۶۸۳ میلادی، معادل شصت هجری، باقی است. بخش سوم کتاب مربوط است به «اصول اخلاقی زنان مسیحی و اینکه زن باید تنها رضایت همسر خویش را پیش چشم داشته باشند». سخن با نوعی «الرجال قوامون علی النساء» آغاز می‌شود که در اصل هم سخن پولس رسول است در انجیل، رساله به کرنتیان: «باشد که زنان مطیع مردان باشند؛ چرا که مرد پیشوای زن است و پیشوای مرد دین دار، مسیح است». همین بخش قطعه‌ای دارد که به شکل قابل توجهی، در لفظ و معنی، با آیه سی و یکم سوره نور نزدیک است: از زنان می‌خواهد که در بازار خود را بپوشانند «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ...»: سرمه نکنند، آرایش نکنند و زیبایی خود را آشکار نکنند «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...»: اینکه در بازار نگاه فروگیرند و چشم بر این و آن نداشته باشند «يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...» و اینکه زیبایی خود را فقط برای همسر خود حفظ کنند... «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...» (مجاهدی، ۱۴۰۳).

در کتاب زن در آینه جلال و جمال جوادی آملی - به عنوان یکی از متفکران اسلام سیاسی - به جایگاه زن در اسلام پرداخته است. همچنین قندهاری و صالحی در «اعتبارسنجی النساء نواقص العقول» تنها به یک مسئله در این زمینه پرداخته‌اند. علاوه بر این، الویه روآ در تجربه اسلام سیاسی، بابی سعید در هراس بنیادین و رضوان سید در اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، صفحاتی چند را به مسئله زن از دیدگاه اسلام سیاسی و بنیادگرایی اختصاص داده‌اند، هر چند تفاوت اساسی بین این دو گفتمان را تعریف نکرده‌اند. این نقد به محمد عماره نیز در السلف و السلفية تا حدی وارد است. با بررسی ادبیات بحث، می‌توان دریافت خلأ موضوع مقاله حاضر به خوبی آشکار می‌شود.

تمرکز این نوشتار، بر گفتمان‌های خاصی از اسلام است؛ و به شکل خاص اسلام سنتی، سنت گرا و تجددگرا را شامل نمی‌شود. اگر اسلام سیاسی را به گفتمانی که درصدد تأسیس حکومت (بر اساس شریعت) است تعریف کنیم، می‌تواند شکل میانه‌رو یا رادیکال داشته باشد. بنیادگرایی ضرورتاً همراه با خشونت و رادیکالیسم است. پس هرچند برخی معتقدند این دو اصطلاح به یک معناست، حداقل در این متن، شاهد تفاوت‌هایی بین آن‌ها هستیم. متن حاضر سعی دارد عمده‌تاً از اصطلاحات نظریه/روش گفتمان بهره جوید. بر اساس زمینه‌گرایی^۱، متن ضرورتاً باید در درون زمینه‌های سیاسی و اجتماعی خاص خود تفسیر شود. اساساً روش و نظریه گفتمان نوعی روش زمینه‌گرایانه محسوب می‌شود؛ به این معنا که متن نمی‌تواند به‌وسیله متن تفسیر شود و ضرورتاً باید در زمینه‌های سیاسی-اجتماعی خود مورد بررسی قرار گیرد. در این مقاله، ضرورتاً به مبانی نسبیت‌گرایانه روش گفتمان تقیدی وجود ندارد؛ علاوه بر آنکه بحث در حوزه اسلام دو (قرائت‌های مربوط به اسلام) و اسلام سه (عملکرد مسلمانان) است، نه اسلام یک (خود کتاب و سنت).

دو گفتمان بنیادگرایی و اسلام سیاسی، به‌عنوان دو جریان عمده و مهم در جوامع اسلامی، همواره در دوران معاصر مورد توجه اندیشمندان و سیاستمداران بوده‌اند و در نتیجه تحولات موجود در کشورهای اسلامی، بر اهمیت آن‌ها افزوده شده است. این اهمیت از چند جهت قابل مطالعه است:

الف) افزایش آگاهی و بیداری اسلامی و پیوستن روزافزون مردم کشورهای مسلمان به این جنبش‌ها توان جدیدی بخشیده و همچنین خیز برداشتن این جریانات به سمت تصاحب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی و در نتیجه کسب قدرت سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی از جمله مسائلی است که بررسی این جریانات و تحولات موجود در آن‌ها را ضروری می‌نماید.

ب) گونه‌ای خاص از جریان فوق شکل رادیکال پیدا کرده است؛ و در عصر حاضر، با عنوان نو بنیادگرایی شناخته می‌شود. خشونت دینی در قالب گروه‌هایی همچون داعش چهره اسلام را مشوه کرده، به شکلی که تشخیص حرکات‌های اصلاح‌طلبانه و تروریستی برای دیگر

ناظران سخت به نظر می‌رسد. ظهور و بروز این جریان‌ها بدون ارتباط با مسئله بعد، استعمار نو، نیست.

ج) دولت‌های غربی و مخصوصاً قدرت‌های بزرگ، توجهی خاص به منطقه خاورمیانه به‌عنوان قلب انرژی دنیا دارند؛ و از این جهت، به مسئله اسلام سیاسی، بنیادگرایی و تشکیل حکومت اسلامی در این منطقه حساس می‌باشند؛ و به یک بیان، هویت خود را در نفی «دیگری»^۱ تعریف می‌کنند.

د) جنبه دیگر مسئله، اهمیت نظری مطالعات اسلامی است. با توجه به اینکه جهان اسلام دارای گرایش‌های مختلفی در دو مذهب شیعه و سنی است، تأثیر و تأثرات مختلفی در باورها، احکام و ارزش‌های آن‌ها در حال رخ دادن است. پس باید به شکل تئوریک نشان داد که چگونه دیدگاه‌های جنبش‌های اسلامی بنیادگرا، نوبنیادگرا و اسلام سیاسی - در هر دو مذهب شیعه و سنی - نسبت به مسئله زنان، در مبانی نظری کلامی و فقهی ریشه دارند.

ه) در ادامه، باید نشان داد که تأثیر امر واقع بیشتر است یا مبانی اندیشه‌ای و نظری. در این بخش باید این مسئله مورد بررسی قرار گیرد که این گونه اندیشه‌ها موجب پدید آمدن آن گونه جنبش‌ها و حرکت‌های اجتماعی شده‌اند، یا این بنیادگرایی و اسلام سیاسی مبانی خاص خود را بدک کشیده است. به نظر می‌رسد این مدعا قابلیت تأیید داشته باشد که هر چند در گفتمان بنیادگرا، زن به‌عنوان جنس دوم مطرح است و با بی‌اعتنایی و چه‌بسا همراه با خشونت، نسبت به او برخورد می‌شود، اسلام سیاسی سعی دارد زنان را به صحنه اجتماع بکشانند و نقش‌های سیاسی و اجتماعی بر دوش آن‌ها بگذارد.

سلفی‌گری و بنیادگرایی

قبل از هر چیز، باید مقصود از اصطلاح سلفی‌گری را مشخص کنیم؛ چراکه می‌تواند مقدمه‌ای برای فهم سه اصطلاح بنیادگرایی، نوبنیادگرایی و اسلام سیاسی باشد. اصطلاح «سلفیه» در دائرةالمعارف جهان اسلام نوین^۲ به سرپرستی جان اسپوزیتو این گونه تعریف شده

1. Other

2. The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World

است: «اغلب، کلمه «اصلاح» و «تجدید» به جای واژه «سلفیه» به کار می‌رود. احمد بن حنبل سخنگوی سلفیه سنتی است و ابن تیمیه سهم عظیمی در رشد و تحول سلفیه داشت. وهابیت یکی از جنبش‌های اصلاحی سلفیه در پیش از دوران جدید است که بر سنوسیه تأثیر گذاشت. جنبش‌های احمد سید احمدخان هندی و شاه ولی‌الله دهلوی و سید احمد بریلوی در شبه قاره هند طرفدار خلوص دینی بودند. سلفیه جدید را سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده پدید آوردند. تفاوت آن با سلفیه سنتی در سرشت ذاتاً عقلانی و گرایش جدید ایشان بود. نوشته‌های سید جمال و عبده و دیگر روشنفکران اصلاح‌گرا همچون کواکبی و رشید رضا و ابن بادیس بنیان‌های ایدئولوژیک سلفیه جدید را تشکیل می‌داد. سلفیه جدید بر اهمیت توحید و خالص‌سازی عقاید مسلمین تأکید می‌کرد. سلفیه سنتی یا حنبلی بر خلوص عقیده تأکید دارد و سلفیه جدید بر ابعاد اصلاح» (شاهین، ۱۳۹۱، ج ۳، ص. ۸۱).

مهدی فرمانیان پس از نقل متن فوق، به تشریح پنج جریان سلفی - سلفیه نصوصی، سلفیه عقلانی، سلفیه نجدی، سلفیه جهادی، سلفیه ظلامی - می‌پردازد: به نظر می‌رسد نویسنده این مدخل سلفی‌گری را معادل اصلاح و روشنفکری دانسته و از وهابیت ظاهرگرا تا سرسید احمدخان هندی مادی‌گرا را در این طیف جای داده است. نویسنده شاخصه دقیقی برای سلفی‌گری ندارد. محمد عماره در مقدمه کتاب *السلف و السلفیه* می‌نویسد: «برخی تا اسم سلفیه می‌آید تقلید، جمود و مخالفت با عقل و تمدن به ذهنشان می‌رسد؛ و برخی دیگر از غربی‌ها، سلفی‌ها را «فاشیست‌های اسلامی» می‌دانند که خطرشان از نازی‌ها و مارکسیسم بیشتر است. پاره‌ای دیگر از کلمه سلفیه، سلفیه جهادی را تصور می‌کنند که این گروه سلاح به دست گرفته و به جنگ حاکمان کشورهای اسلامی می‌روند و جنگ با عدو قریب - حاکمان کشورهای اسلامی - را بر عدو بعید - استعمار و اسرائیل - مقدم می‌دانند». عماره معتقد است که همه گروه‌های فوق سلفی‌اند؛ زیرا به سلف و پیشینیان خود تمسک کرده‌اند. وی احمد بن حنبل و پیروانش را «سلفیه نصوصی» می‌نامد که فقه‌شان نیز «فقه نصوصی» است و از ظاهر نص، فراتر نمی‌رود (فرمانیان، ۱۴۰۳، ص. ۳۵). عماره ابن تیمیه را «فیلسوف سلفیه» می‌نامد که عقل و عقلانیت را در میان اهل حدیث تقویت کرد. با ظهور او، یک طیف سلفیه جدید به وجود آمد که به دنبال تجدید فکر بود. محمد عماره این طیف را «سلفیه عقلانیه» می‌نامد (فرمانیان، ۱۴۰۳، ص. ۵۱). عماره خیلی خوب به تحلیل سلفیه در عصر حاضر پرداخته و

می‌نویسد: در بادیه نجد، دعوت محمد بن عبدالوهاب به‌عنوان صورت جدیدی از سلفیه ظهور کرد که به سلفیه نصوصی احمد بن حنبل نزدیک‌تر بود تا سلفیه عقلانی ابن تیمیه. لذا خشونت بادیه را در فتوایش بروز داد و مثل سلفیه نصوصی از تأویل و رأی و قیاس دوری گزید. به نظر عماره، نسخه دیگری از سلفیه در مصر توسط محمد عبده شکل گرفت که آن را «سلفیه عقلانی مستنیر» لقب می‌دهد. این سلفی‌گری به تأیید دو سلفیه عقلانی ابن تیمیه و سلفیه نجدی محمد بن عبدالوهاب پرداخت؛ ولی به ضدیت با عقل و تأویل و تندروی وهابیت انتقاد کرد. در این دوران، میان سلفیه نجدی انشاقات زیادی حاصل شد و از دل آن، سلفیه علمیه و سلفیه جهادی و سلفیه ظلامی بروز کرد که سلفیه ظلامی به تکفیر ابن قیم و ابن تیمیه هم پرداختند (فرمانیان، ۱۴۰۳، صص. ۶۰-۶۱).

السراجی در کتاب *الاسس الدینیة للاتجاهات السلفیة طبقه‌بندی دیگری دارد:*

۱. سلفیه اُولی: به رهبری فکری احمد بن حنبل، ابن تیمیه و ابن قیم با تأکید بر نفی تأویل، نفی عقل، توجه به خبر واحد، ذم علم کلام، نقد تصوف و تندروی نسبت به مخالفان.

۲. سلفیه وسیطه (وهابیت): این نحله افکار ابن تیمیه را احیا کرد و تقسیم‌بندی توحید و شرک وی را پذیرفت و حکم به تکفیر اکثر مسلمانان داد و ایشان را بدتر از مشرکان زمان پیامبر^(ص) معرفی کرد.

۳. سلفیه اصلاحی در مصر: این گروه را جمال‌الدین افغانی و محمد عبده و رشید رضا تأسیس کردند و به دنبال جمع عقل و نقل و سنت و مدرنیته^۱ بودند. در نگاه سلفیه اصلاحی، برخلاف سلفیه وهابی، عقل بر نقل تقدم دارد (فرمانیان، ۱۴۰۳).

مفهوم بنیادگرایی^۲ ریشه در جهان مسیحیت غرب دارد. نخستین بار، پروتستان‌های انجیلی آمریکا در دهه ۱۹۱۰ با انتشار جزواتی تحت عنوان «Fundamental» به‌صورت ارادی و خودخواسته این واژه را به خود اطلاق نمودند؛ و در مخالفت با اصول تجددگرایی^۳، بازگشت به اصول مسیحیت را که از دیدگاه دنیای مدرن غرب سخت‌گیرانه و متعصبانه تلقی می‌شد، مطرح کردند (Haar & Busuttil, 2003, p.3). امروزه، دنیای مدرن غرب در مواجهه با

1. Modernity
2. Fundamentalism
3. Modernism

حرکت‌های اسلامی معاصر این اصطلاح را، بدون توجه به تفاوت‌ها و مبانی متفاوت اندیشه‌ای و عملی، بر این گونه جریان‌ها اطلاق می‌کند. بنیادگرایی به معنی وفاداری و سرسختی بر ریشه‌های اولیه دین و ایدئولوژی است؛ و به این جهت که سودای بازگشت به اصول بنیادین دین را دارد، در عقیده و اندیشه، واپس‌گرا و ارتجاعی تلقی می‌شود. بنیادگرا بر این باور است که علی‌رغم ادعاها، اصول دین بدون اشتباه و تناقض است و همواره در طول تاریخ ثابت و درست باقی‌مانده است (سرمد، ۱۹۹۱). بر اساس این گفتمان، دستورات اخلاقی و اعتقادی خاصی که از متون مقدس گرفته شده، باید در تمام خواسته‌های جمعی آشکارا مورد قبول قرار بگیرد و شرعاً قابلیت اجرا دارد (Lawrence, 1989). بنیادگرایی در تفسیر متون دینی به معنای ترجمه و تفسیر تحت‌اللفظی است. به‌طور مثال، کسانی که به الفاظ قرآن و انجیل تحفظ دارند، بنیادگرا خوانده می‌شوند، هرچند از نظر سیاسی بنیادگرا نباشند.

بابی سعید به‌خوبی به دیدگاه‌های ساگال و دیویس در باب شاخص‌های بنیادگرایی دینی اشاره کرده است. از نظر آنان، بنیادگرایی سه خصیصه عمده دارد: طرحی برای کنترل رنان، رد کثرت‌گرایی و ضرورت ادغام دین و سیاست. از نظر آنان، سه خصیصه فوق‌توأم شکل‌دهنده مفهوم بنیادگرایی هستند (سعید، ۱۳۹۰، ص. ۱۹). علاوه‌براین، به نظر می‌رسد بنیادگرایی دربردارنده سه اصل مذهب‌گرایی شدید همراه با خشونت‌گرایی (و میلیتاریسم)، ضدیت با تجددگرایی و مطلق‌اندیشی باشد. به‌هرروی، همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، دیدگاه نسبت به زن و جایگاه او یکی از ارکان تعریف بنیادگرایی تلقی شده است؛ و از این جهت، نسبت سنجی بنیادگرایی (و اسلام سیاسی) با تعریف و مقام زن توجیه پیدا می‌کند. این مسئله، همان‌گونه که خواهیم دید، در خصوص اسلام سیاسی صادق است.

بنیادگرایی پدیده‌ای تاریخی است که به تعبیر گفتمانی، در دشمنی و غیریت‌سازی^۱ با «دیگری» هویت می‌یابد. بنیادگرایی را می‌توان نهضتی ضد تجددگرایی در دوران مدرن، خواند. هرچند اندرو هیوود به دلیل استفاده این گونه جنبش‌ها از ابزارهای مدرنیته، آن‌ها را پدیده‌ای مدرن می‌داند و بیخو پارخ آن‌ها را فرزند نامشروع مدرنیته نام می‌نهد؛ اما لارنس آن‌ها را ضد مدرن تلقی می‌کند؛ چون به نظر وی هرچند بنیادگرایان از نتایج تکنولوژی عصر

مدرن استفاده می‌کنند؛ اما نافی خردگرایی فلسفی و فردگرایی مدرنیسم هستند. به نظر وی، مخرج مشترک همه آن‌ها مخالفت با ارزش‌های روشنگری است (هیوود، ۱۳۸۳، ص. ۴۸۶)؛ پس می‌توان گفت بنیادگرایی پدیده‌ای در دوران مدرن؛ اما برای ضدیت با مدرنیسم است. بنیادگرایی را نباید با محافظه‌کاری^۱ و سنت‌گرایی^۲ اشتباه گرفت؛ زیرا این دو میانه‌رو و دوراندیشانند، درحالی‌که بنیادگرایی جسور و شورمند است. درحالی‌که محافظه‌کاری متمایل به جانب‌داری از نخبگان و دفاع از سلسله‌مراتب است، بنیادگرایی مظهر گرایش‌های مردم‌گرایانه و پوپولیستی است. محافظه‌کاری هوادار استمرار وضع موجود و سنت است؛ بنیادگرایی؛ اما افراط‌گراست و گاهی آشکارا حالت انقلابی دارد. سنت‌گرایی دلالت به این اعتقاد دارد که نهادها و روش‌های موروثی، به‌ویژه آن‌هایی که از تاریخی طولانی و مستمر برخوردارند، بهترین رهنمود برای رفتار بشرند؛ اما بنیادگرایی هوادار تفاسیر سلفی از آموزه‌های دینی بوده و خواستار تجدید حیات کامل اجتماعی است (هیوود، ۱۳۸۳، صص. ۵۱۳-۴۱۵). بنیادگرایی اسلامی^۳ معنا و مفهوم بازگشتن به اصول و اعتقادات اصلی اسلامی را در بردارد. برخلاف بنیادگرایی مسیحی و یهودی که در کشورهای صنعتی و مدرن ظاهر شدند، پدیده‌ای که بنیادگرایی اسلامی خوانده می‌شود در کشورهای پدید آمد که بیشتر در زمره جهان سوم هستند و از دیدگاه «دلایل خاستگاهی» با دیگر انواع بنیادگرایی تفاوت دارند (سعید، ۱۳۹۰، ص. ۱۰). به همین دلیل است که بنیادگرایی (و همچنین اسلام سیاسی) را ضرورتاً باید با روش زمینه‌گرایانه تحلیل کرد.

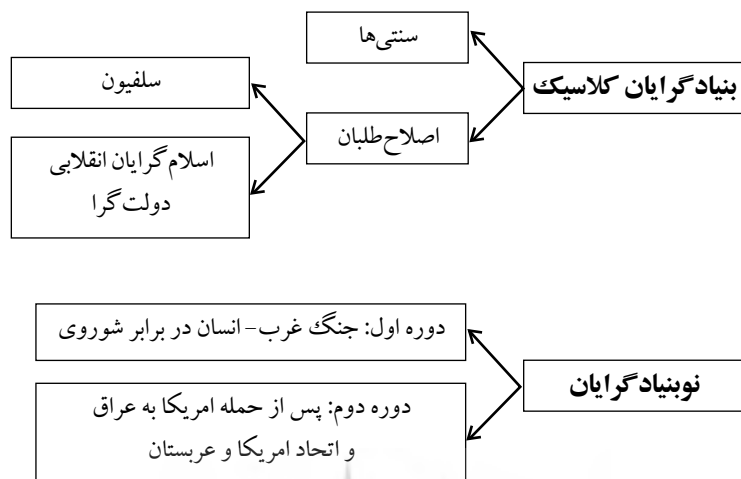
در فرهنگ لغات سیاسی آکسفورد از «بنیادگرایی اسلامی» برای توصیف هر حرکتی که خواهان اجرای کامل و بی‌چون‌وچرای آموزه‌های قرآن و شریعت باشد یاد شده است. گراهام فولر، بنیادگرایی اسلامی را صرفاً برای اسلام‌گرایانی که قرائت خشک و متعصبانه‌ای از قرآن و سنت پیامبر^(ص) دارند، استفاده می‌کند؛ کسانی که معتقدند تنها درک صحیح از اسلام منحصر به آن‌هاست و دیگران را نمی‌توانند تحمل کنند (رهبر و مهاجرانی، ۱۳۸۸).

1. Conservatism
2. Traditionalism
3. Islamic fundamentalism

در اینجا، می‌توان به سه نکته مهم اشاره کرد. اولاً تعریف گراهام فولر با تعریفی که در این مقاله انتخاب شده، همخوانی دارد؛ زیرا بنیادگرایی ضرورتاً خشونت‌گرا و انحصارطلب و مخالف رواداری است. فولر بنیادگرایی را بخشی از جهان اسلام و نه تمامی آن، می‌داند. از نظر وی، همه بنیادگرایان اسلام‌گرایند؛ اما همه اسلام‌گرایان بنیادگرا نیستند. وی همچنین بنیادگرایی اسلامی را رادیکال می‌داند، به شکلی که از درک وضع موجود سنت اسلامی عدول کرده و در حقیقت، به دنبال تغییر از طریق رویکرد بازگشت به ریشه باشد (رهبر و مهاجرانی، ۱۳۸۸). همان‌گونه که خواهیم دید، به همین جهت باید بین دو اصطلاح اسلام سیاسی و بنیادگرایی تمایز قائل شویم. در چنین اطلاقی، بنیادگرایی با عقل‌گریزی و رد مطلق هر امر جدید و در نتیجه رد کل آموزه‌های دنیای مدرن و تأکید بر ظاهر الفاظ متون و حیانی، شناسایی می‌شود (بهرزولک، ۱۳۸۶، صص ۳۴-۳۲). نکته دوم روشن شدن نسبت سلفی‌گری و بنیادگرایی است. بنیادگرایی اساساً مفهومی مدرن و سلفی‌گری اساساً مفهومی سنتی است. پس به یک معنا، بنیادگرایی در سلفی‌گری ریشه دارد. البته بر اساس مطالب پیش گفته، سلفی‌گری جدید تقریباً معادل بنیادگرایی است. نکته آخر این است که «بنیادگرایی» خصوصاً با در نظر گرفتن فرهنگ ایرانی نباید به «اصول‌گرایی» ترجمه شود؛ چراکه بر اساس آشفتگی مفهومی، در جمهوری اسلامی ایران از محافظه‌گرایان با عنوان اصول‌گرایان یاد شده، در حالی که ایشان در مقابل اصلاح‌طلبان قرار دارند و محافظه‌گرا و طرفدار حفظ وضع موجود محسوب می‌شوند.

خرده‌گفتمان‌های بنیادگرایی اسلامی

با توجه به اینکه رویکرد گفتمان‌های مختلف نسبت به جایگاه زن متفاوت است، نمودار زیر طبقه‌بندی تقریباً جامعی از خرده‌گفتمان‌های بنیادگرایی اسلامی به دست دهد:



الف) اسلام‌گرایان سنتی: این دسته که به لحاظ تاریخی اولین دسته علمای دین بوده‌اند، طرفدار تداوم شیوه دست‌یابی به نصوص اصلی از طریق تفسیر هستند. اصل اساسی نظریه ایشان تقلید است. رویکرد اسلام‌گرایان سنتی گاهی مانند بریلوی‌ها با تصوف همراه بوده است. از دیدگاه سیاسی، علمای سنتی بدون آنکه مسئله قدرت را به مذهب ارتباط دهند، آن را رها می‌کنند. براین اساس، حاکم باید در همخوان کردن عمل خود با شریعت بکوشد. هرچند روآ معتقد است ایشان از آموزش و مشارکت زنان در عرصه‌های عمومی طرفداری کرده و گرایش‌های ضد صهیونیستی و نه ضدیهودی، دارند (روآ، ۱۳۷۸، ص. ۵۳)؛ ولی به نظر نمی‌رسد در مجموع دیدگاه مثبتی نسبت به حضور زنان در جامعه داشته باشند. به‌طور کلی، پارادایم سنی و شیعی در این گونه از اسلام‌گرایی مؤلفه‌های مشترکی دارند.

ب) اصلاح‌طلبی سلفی: سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا از سرآمدان این جریان هستند. مسئله اصلی این جریان گفتار و کردار پیامبر^(ص) و سلف صالح است که به یکی از خواسته‌های آن‌ها به‌عنوان برپایی دوباره خلافت تبدیل شد. براین اساس، مسلمانان را باید از حالت عدم تحرک و تحجر فکری که به آن مبتلا هستند، نجات داد (روآ، ۱۳۷۸، ص. ۳۸). در این گرایش نیز شیعه و سنی از شاخص‌های مشترکی دارند و به آموزش و حضور زنان در جامعه معتقدند.

ج) اسلام‌گرایان انقلابی: این جریان فکری از لحاظ تاریخی با تشکیل دو حزب ایجاد شد: اخوان المسلمین (۱۹۲۸) و جماعت اسلامی پاکستان (۱۹۴۱)؛ و با گفتمان انقلاب اسلامی ایران و اسلام سیاسی شیعی ارتباط نزدیکی دارد.

خرده‌گفتمان نو‌بنیادگرایی

منظور از نو‌بنیادگرایی گرایشی از اسلام‌گرایی است که از لحاظ تاریخی پس از حمله شوروی به افغانستان شکل گرفت و بعد از دهه نود گسترش چشمگیری یافت. این جریان که از لحاظ ایدئولوژیکی محافظه‌کار و از لحاظ سیاسی رادیکال، خشونت‌طلب و از لحاظ محدوده فعالیت فراملی است تا حد زیادی به سیاست‌ها و استراتژی‌های داخلی دولت‌ها ارتباطی ندارد و بیشتر رویکردی «ضد خارجی» دارد. این تفکر نسبت به بنیادگرایی کلاسیک ذهنیت سیاسی کمتری دارد و به اجرای شریعت ظاهری تأکید می‌کند تا کسب قدرت. نمونه‌های بارز کنونی آن، جنبش القاعده و طالبان هستند. این گونه از گرایش به اسلام در برابر جنبش‌هایی قرار می‌گیرد که مدعی ایجاد یک جامعه اسلامی راستین از طریق کنش سیاسی می‌باشند و اسلام را یک مذهب صرف نمی‌دانند، بلکه آن را چونان ایدئولوژی سیاسی در نظر می‌گیرند که همه جنبه‌های اجتماعی را پوشش می‌دهد؛ بنابراین نو‌بنیادگرایان دیگر چونان اسلام‌گرایان انقلابی و دولت‌گرای شیعه و سنی در پی ایجاد دولتی اسلامی و بازگشت به اسلام راستین و اخذ بخش‌هایی از مدرنیته نیستند و باز تعریفی کاملاً متفاوت از خود ارائه می‌دهند.

این جنبش دو مرحله داشت. مرحله اول آن بیشتر به اشغال افغانستان در سال ۱۹۷۹ برمی‌گشت؛ پس از حمله آمریکا به عراق و حضور نیروهای آمریکایی در پایگاه‌هایی در کشور عربستان در سال ۱۹۹۱ وارد مرحله جدیدی شد (Manson, 2003, pp.31-41). به‌طور کلی، دارای چند شاخص عمده می‌باشند: ترکیب جهاد سیاسی و نظامی علیه غرب، گرایش‌های ضدیهودی، فراملی بودن، انتقاد شدید نسبت به اندیشه مدرن، سکولار و دموکراتیک و تأکید بر امت اسلام و سرزمین اسلامی (Bin-laden, 2013). به شکل دقیق‌تر، شاخص‌های نو‌بنیادگرایی عبارتند از:

الف) ویژگی‌های ایدئولوژیک: منتقد افول مذهب، مخالف مدرنیته و دموکراسی، دارای ذهنیت دوگانه انگار حق/باطل (Zeidan, 2001, pp. 26-53)، نص‌گرایی شدید، تصویب (و

رد تخطئه برداشت‌ها)، نفی تکثرگرایی، نگرش منجی‌گرایانه، نگاه تمدنی به اسلام، اعتقاد به تقابل اسلام و غرب و ضدیهود بودن؛

ب) ویژگی‌های ساختاری: فراملی بودن، رهبری کاریزماتیک، دارا بودن شبکه‌های پراکنده و استفاده از ارتباطات و نشانه‌های دنیای مجازی؛

ج) ویژگی‌های رفتاری: تأکید بر جهاد علیه اشغالگران سرزمین‌های اسلامی، خشونت‌گرایی، عمل‌گرایی، مبارزه با دولت‌های خائن به اسلام، استفاده از تمام ابزارهای تکنولوژی مدرن و قائل نشدن تفاوت بین نظامیان و غیرنظامیان.

بنیادگرایی، نوبنیادگرایی، تجدد و مسئله زن

بر اساس مطالب پیش گفته، به نظر می‌رسد اولاً فهم موضع بنیادگرایی و نوبنیادگرایی در خصوص مسئله زن، در گرو فهم نسبت آن‌ها با مدرنیته باشد؛ ثانیاً این دیدگاه‌ها بسته به رویکردهای متفاوتی که ذکر شد، تنوع دارد. درک هاپوود گونه‌شناسی خود از جنبش‌های اسلامی را منوط به پاسخ مسلمانان به تجدد می‌داند. وی برخورد تجدیدنظرطلبان (محمد بن عبدالوهاب و مهدی سودانی)، اصلاح‌طلبی سلفیه (سید جمال‌الدین، عبده و رشید رضا)، بنیادگرایی انقلابی اسلامی و میانه‌روهای اسلامی (محمد طالبی) با تجدد را به یک شیوه ارزیابی نمی‌کند (هاپوود، ۱۳۸۰، صص. ۲۳-۱۸).

رویکرد این گفتمان‌ها نسبت به مسئله زن فرع بر مسئله رویارویی با گفتمان تجدد، به‌ویژه در وجه نرم‌افزاری آن، تلقی می‌شود. همان‌گونه که محمد غزالی اشاره کرده: «زن مسلمان امروزه اسیر دو جهان متضاد است. جهان سنت‌ها و عاداتی که در دوره‌های انحطاط رواج داشته و در فقه عقب مانده نمود یافته است از سویی و جهان معاصر با آزادی‌های لگام‌گسیخته و مسئولیت‌ناشناسانه که زن را نه تنها از مقتضیات دین که از مقتضیات انسانیت و اخلاق دور می‌کند، از دیگر سو، او را در اسارت گرفته است» (السید، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۹). عبدالله عروی نیز معتقد است همه مطالعاتی که در غرب در خصوص وضعیت صورت می‌گیرد، قانون قرآنی را زیر سؤال می‌برد؛ و به این دلیل نمی‌توان به روش تاریخ‌گرایی متوسل شد که در ذات خود نسبی‌گراست (العروی، ۱۳۸۱، صص. ۲۱۱-۲۰۹). کسانی همانند عبدالمجید شرفی فقه را در این زمینه کارآمد نمی‌دانند و معتقد است گاه از واقعیت فاصله می‌گیرند. بدون تردید، این

مسئله دینی، سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی از یک سو ریشه در ارزش‌های نوگرایانه و از سوی دیگر ریشه در ارزش‌های سنتی و دینی دارد (شرفی، ۱۳۸۳، صص. ۲۰۹-۲۰۸). بنیادگرایان اصلاح‌طلب رویکرد ملایم‌تری نسبت به زنان دارند و معتقدند آن‌ها می‌توانند آموزش ببینند و در جامعه حضور داشته باشند؛ اما رویکرد نوبنیادگرایانه نسبت به زن خشن است و اجازه حضور ایشان در صحنه اجتماع را نمی‌دهد.

گفتمان اسلام سیاسی

بر اساس مطالب پیش‌گفته، اسلام سیاسی^۱ به آن دسته از جریانات اسلامی که معتقد به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی (بر اساس شریعت) می‌باشند، گفته می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص. ۱۳). به عبارت دیگر، اسلام سیاسی به مرجعیت دین و شریعت در امور سیاسی و اجتماعی اعتقاد دارد و می‌تواند رادیکال نباشد. معمولاً اسلام سیاسی را معادل اسلام‌یسم^۲ به کار می‌برند، هرچند در خصوص ترکیه اردوغان این گونه نیست؛ چراکه اسلام‌گرایی با نوعی لائسیسته جمع شده است. گراهام فولر اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی را به یک معنا می‌گیرد و اسلام‌گرا (معتقد به اسلام سیاسی) را کسی می‌داند که هم اسلام را به عنوان یک مجموعه قبول کرده باشد، هم آن را از نظر سیاسی و اجتماعی مرتبط با جهان معاصر اسلام ببیند (Fuller, 2004, xi). این تعریف به ضرورت تشکیل حکومت بر اساس شریعت اشاره ندارد و مشکل آن این است که برخی از اندیشمندان متعلق به اسلام غیرسیاسی را نیز در برمی‌گیرد.^۳ اسلام سیاسی در ارتباط دین و سیاست خلاصه نمی‌شود؛ چراکه بسیاری از اندیشمندان، همانند فقهای دوره صفویه و قاجاریه - و حتی خویی - به ارتباط دین و سیاست قائل بوده‌اند؛ اما در گفتمان اسلام سیاسی جای نمی‌گیرند. در مقابل اسلام سیاسی، اسلام

1. Political Islam

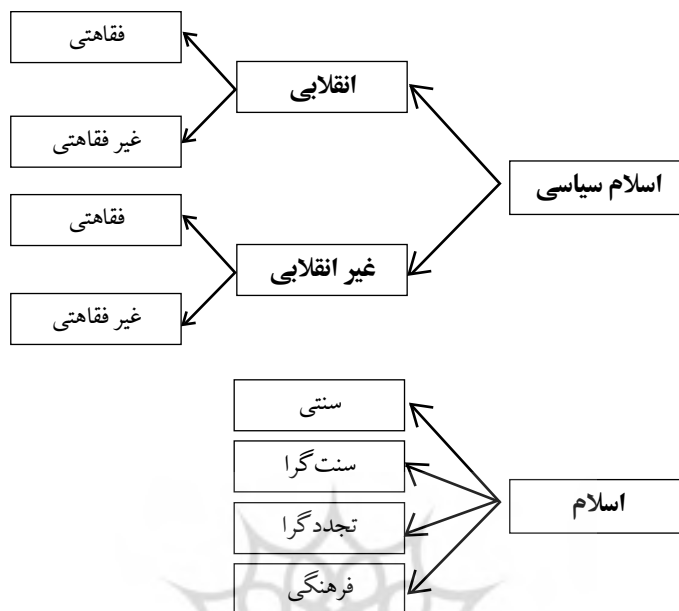
2. Islamism

۳. در تاریخ ۱۳۹۶/۱/۱۴ که گراهام فولر در دانشگاه بین‌المللی فلوریدا (FIU) سخنرانی کرد، از وی پرسیدم تعریف شما امثال آیت‌الله سیستانی را هم می‌گیرد، در حالی که او به تشکیل حکومت در زمان غیبت اعتقاد ندارد. فولر از این انتقاد استقبال کرد و گفت تعاریف متعددی برای اسلام سیاسی وجود دارد.

غیرسیاسی^۱ قرار می‌گیرد که چنین دغدغه‌ای ندارد، هرچند به نوعی تعامل یا مداخله (نهاد) شریعت در سیاست اعتقاد داشته باشد (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۳).

براین اساس، می‌توان گفت اسلام سیاسی نسبت به بنیادگرایی اعم است؛ چراکه اسلام سیاسی می‌تواند شکل بنیادگرایانه و رادیکال نداشته باشد. اسلام سیاسی غیرانقلابی و میانه‌رو بنیادگرا نیست. معتقدان به اسلام سیاسی مدرنیته را به طور کامل نفی نمی‌کنند، بلکه می‌کشند اسلام را با جامعه مدرن سازگار نشان دهند. این امر در خصوص دیدگاه ایشان نسبت به نقش زنان مهم به نظر می‌رسد. البته ایشان جنبه‌های سکولار تمدن غرب را نفی کرده، مشکل جامعه معاصر را به دوری از دین و معنویت تشخیص داده و راه‌هایی را توسل به ارزش‌های دینی و بازگشت به اسلام می‌دانند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص. ۱۷). از این رو، ویژگی‌های اسلام سیاسی را می‌توان مواردی همچون اعتقاد به ابعاد فراگیر دین، اعتقاد به جداناپذیری دین از سیاست، اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام و اعتقاد به استعمار غرب عامل عقب‌ماندگی مسلمانان دانست. می‌توان گرایش‌هایی که در مقابل مدرنیته در عالم اسلام شکل گرفته‌اند را چند «نمونه مثالی»^۲ دانست؛ هرچند تجدد یک چیز نیست که ضرورتاً به یک شکل فهم شود. تشیع سیاسی از بدو تولد با دعوای مشروعیت جانشینی پیامبر (ص) پیوند خورده و معتقد است که حضور غیبی امام زمان (عج) در کار است (عشقی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۰). اسلام سیاسی شیعی در دهه چهل متولد شد، هرچند نطفه‌اش قبل از آن در دهه بیست منعقد شده بود؛ و برخی مؤلفه‌های آن در اندیشه سیاسی نراقی و صاحب جواهر ریشه داشت (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۳).

-
1. Non-political Islam
 2. Ideal type



ویژگی‌های اسلام سیاسی انقلابی شیعه عبارتند از: اعتقاد به انقلاب، روش‌های انقلابی و برنرفتن تجدد. اسلام سیاسی شیعی در عین داشتن فتاوای سنتی نسبت به مسئله نقش و حقوق زنان نسبت به مردان، سعی می‌کند آن‌ها را به صحنه جامعه آورده؛ و نقشی همانند مردان بر دوش ایشان بنهد. این قرائت از اسلام به ضرورت ایجاد مقدمات تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت (بسیج مردم و انقلاب) رأی می‌دهد؛ هرچند مستلزم پرداخت بهایی زیاد، هزینه‌های جانی و مالی، باشد. این نحله از اسلام سیاسی هرچند مولود دوران مدرن است؛ ولی اساساً به دلیل رجعت به اصول اولیه اسلامی یا فرهنگی با شاخصه‌های تجدد سر ناسازگاری دارد. به همین دلیل است که در تحلیل انقلاب اسلامی، اصطلاح ترکیبی «انقلاب محافظه کارانه» ناسازوار^۱ به نظر نمی‌رسد. درواقع انقلابی خاص (همانند انقلاب اسلامی ایران) می‌تواند مربوط به دوران مدرن؛ ولی با ویژگی محافظه کارانه و بازگشت به ارزش‌های پیشین (همانند ارزش‌های حکومت نبوی و علوی) باشد. دقیقاً به دلیل ضد مدرن بودن انقلاب اسلامی ایران

بود که میشل فوکو آن را - به اشتباه - انقلاب پسامدرن نامید (فوکو، ۱۳۷۷، ص. ۶۴). انقلاب ایران هر چند در تقابل با تجدد رخ داد؛ اما به هیچ وجه انقلاب پسامدرن تلقی نمی شود. اسلام سیاسی انقلابی دو گرایش اصلی دارد: فقهاتی با نمایندگی امام خمینی و غیر فقهاتی یا روشنفکری که شاخص ترین فرد آن را می توان شریعتی دانست. در نظریه فقهی امام خمینی چند شاخصه اصلی به چشم می خورد: ولایت مطلقه فقهی (به معنای ابتدای احکام حکومتی ولایی بر مصلحت که بالتبع بر احکام اولیه و ثانویه تقدم پیدا می کند)، انقلاب و روش های خشونت آمیز برای سرنگون کردن نظام جور و برناتفتن جنبه استعماری و اندیشه های غرب (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۴). به نظر بابی سعید، تفکر سیاسی امام خمینی، به رغم وجود تفاوت ها و جریان های مختلف اسلام گرا، منسجم ترین منطق اسلام گرایی است؛ و به واسطه اوست که اسلام گرایی توانست به یک جنبش ضد نظم حاکم تبدیل شود (سعید، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۵). طبق نظر زبیده، دستاوردهای امام خمینی را جز با قرار دادن در بافت مدرنیته نمی توان درک کرد. در نگاه زبیده، نظریه سیاسی امام خمینی تکرار نگرش سنتی شیعه نیست، بلکه بازتفسیری بنیادی و جدید از دکتترین سیاسی شیعه به شمار می رود (سعید، ۱۳۹۰، صص. ۱۱۱-۱۱۲). شریعتی، به عنوان یکی از مهم ترین نظریه پردازان انقلاب اسلامی ایران، توانست قرائتی از اسلام به دست دهد که راهنمای عمل اجتماعی باشد. او از انتظار، شهادت، تقیه، امامت و مانند آن تفسیری ایدئولوژیک ارائه نمود که مجموعاً با عنوان «تشیع سرخ» یا «تشیع علوی» در مقابل «تشیع صفوی» شناخته می شد.

اسلام سیاسی غیرانقلابی، برخلاف اسلام سیاسی انقلابی، با سه مشخصه شناخته می شود: عدم اعتقاد به انقلاب، ابتدا بر مهندسی تدریجی به جای روش های خشن و رادیکال و تلائم نسبی با تجدد. این گونه اسلام سیاسی، همانند اسلام سیاسی انقلابی، دو نحله دارد: فقهاتی و غیر فقهاتی. شاخص ترین فرد نحله غیر فقهاتی بازرگان است. او به انقلاب و روش های خشونت آمیز اعتقادی نداشت و با صدور انقلاب، به معنایی که در انقلاب اسلامی ایران فهمیده می شد، مخالف بود و روش های گام به گام را توصیه می کرد. وی به غرب به دید تحقیر نمی نگریست و نسبت به جایگاه زن با دیده تعظیم می نگریست. شاید بتوان مطهری (و بهشتی) را نمونه اسلام سیاسی فقهاتی میانه رو دانست. علت این امر را می توان در دیدگاه او

در ضرورت تشکیل نظام اسلامی از یک طرف (همانند دیدگاه قبل) و اعتقاد عمیق به آزادی و دموکراسی از سویی دیگر دانست (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۴). هرچند مطهری با نظریه انقلاب موافقت داشت؛ به نظر می‌رسد اندیشه او با رادیکالیسم سازگار نباشد.

اسلام غیرسیاسی در قالب چهار شکل تحقق یافته است: اسلام سنتی، سنت گرا، تجددگرا و فرهنگی. گروه نخست را می‌توان برای آن دسته از علمایی به کار برد که دغدغه اصلی شان امور دینی است، نه تشکیل حکومت بر اساس شریعت. این نحله اساساً دغدغه مدرنیته ندارد و نمی‌خواهد اسلام را طوری جلوه دهد که با تجدد هماهنگ شود؛ و برخلاف اسلام سیاسی انقلابی، قصد کشاندن زنان به جامعه را نیز ندارد. اسلام سنت گرا، برخلاف اسلام سنتی، در برداشت از متون به معنای باطنی متون بیشتر توجه دارد تا ظاهر الفاظ و شریعت. این رویکرد ضدیتی با حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی ندارد. اسلام فرهنگی به حضور اسلام در غرب مربوط می‌شود؛ و بدون تردید با الزامات تجدد و تساوی زن و مرد توافق دارد. اسلام تجددگرا نیز اساساً غیرسیاسی است؛ و دین را به ارتباط انسان و خدا (مبدأ و معاد) تقلیل می‌دهد. از آنجاکه این گفتمان با تجدد همخوانی دارد، همانند مورد بعد، بیش از دیگر رقبای خود با حضور زنان در سیاست و اجتماع و اصل برابری زن و مرد، موافق است. مسلمانان متجدد سعی دارند برداشتی از اسلام ارائه کنند که هماهنگی (تقریباً) کاملی با تجدد و حقوق زنان دارد. این دیدگاه تجددگرایان شیعی با نظر محمد طه، به عنوان روشنفکر مسلمان سکولار، قابل مقایسه به نظر می‌رسد. او معتقد به برابری زن و مرد است و می‌گوید همه منفرداً در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند و مسئول خواهند بود. از دیدگاه وی، تبعیضاتی که نسبت به زن روا داشته می‌شود را باید در زمینه خاص خود، جامعه جاهلی زمان پیامبر^(ص) تحلیل نمود. بر این اساس، نظام چندهمسری با توجه به تغییرات اجتماعی در طول زمان، قابل قبول نیست. فمینیسم مدنظر وی آمیزه‌ای از عناصر مدرن و سنتی است؛ و به همین دلیل، برای مادر بودن اهمیت بسیاری قائل است (کوپر و دیگران، ۱۳۸۰، صص. ۱۲۹-۱۳۵).

اسلام سیاسی شیعی و نوبنیادگرایی سنی

مقایسه اسلام سیاسی شیعی با نوبنیادگرایی سنی می‌تواند مقدمه‌ای بر تفاوت این دو گفتمان در خصوص نقش زنان در جامعه باشد:

الف) بعد هستی‌شناختی

نوبنیادگرایان، به شکل متصلب، تاریخ را به مثابه یک نبرد معنوی و بخشی از رویارویی کلان و کیهانی میان نیروهای خوب خداوند و نیروهای بد و شرور شیطان می‌دانند (Zeidan, 2001, pp.26-53). این در حالی است که این ذهنیت دوگانه انگار متصلب در اسلام سیاسی شیعی دیده نمی‌شود. امت‌گرایی و تأکید بر جهان اسلام در هر دو، با تأکیدی تقریباً متفاوت، دیده می‌شود. مخالفت با اومانیسیم و دموکراسی در نوبنیادگرایی بسیار قوی است (Bin-Laden, 2004)، در حالی که با درجه‌ای پایین‌تر در اسلام سیاسی دیده می‌شود. سید قطب که هم بر نوبنیادگرایی تأثیر داشته هم بر اسلام سیاسی (در ایران) معتقد است: ظاهر دموکراسی، ظاهری زیبا و زینده است؛ ولی حقیقت واقعی آن حکومت طاغوت سرمایه است. دلیل اصلی کاهش ارزش‌های اخلاقی جوامع مسلمان در بازگشت به اومانیسیم (انسان باوری) و از بین بردن حاکمیت کامل برای شریعت اسلامی است (قطب، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۴).

تکفیرگرایی، به عنوان ابزاری برای اعلان خروج فرد یا گروهی از دین خدا، اولین بار به وسیله خوارج علیه دیگر مسلمانان به کار برده شد و در نوبنیادگرایی شدیدتر از اسلام سیاسی است. همچنین نوبنیادگرایان مفهوم جهاد را عوامانه کرده و آن را به ابزاری کارآمد برای مبارزه علیه دشمنان خود در درگیری با دولت‌ها تبدیل کرده‌اند (Zeidan, 2001. p.32). این در حالی است که در باب ماهیت جهاد، اندیشه شیعه تفاوتی تعیین‌کننده با فکر نوبنیادگرایی پیدا کرده است. هرچند عده‌ای از فقهای معاصر جهاد ابتدایی را در زمان حضور معصوم و در زمان غیبت کبری مشروع و واجب می‌دانند، دسته‌ای دیگر از فقهای معاصر حتی منکر جهاد ابتدایی شده‌اند (مظفری، ۱۳۸۹، صص. ۲۵۰-۲۴۰).

ب) معرفت‌شناسی / روش‌شناسی

معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جریان نوبنیادگرایی برخلاف جریان اسلام انقلابی است. اسلام

انقلابی با تقسیم احکام دینی به ثوابت و متغیرات و نیز با نگاهی تاریخی به برخی از احکام دین و تلقی زمینه‌سازی تاریخی آن، سعی می‌کند با شیوه‌های تفسیری و تأویلی به روزآمد کردن بسیاری از احکام با توجه به شرایط و مقتضیات زمان کنونی بپردازد. جریان نوین‌دگرایی ضمن رد اجتهاد در علوم دینی، تنها به نصوص - به‌ویژه سنت - اتکا می‌کند و حتی در مورد پیشوایان دینی گذشته مذاهب چهارگانه نیز با دید انتقادی می‌نگرد.

ج) مباحث محتوایی

در حالی که نوین‌دگرایان جهاد ابتدایی را ضروری می‌دانند، مشهور فقهای شیعی معتقدند جهاد ابتدایی در زمان غیبت کبری امکان‌پذیر نیست. نوین‌دگرایان معتقدند حتی اگر یک وجب از خاک مسلمین در تصرف کفار باشد، جهاد واجب عینی می‌شود (Azzam, 2008). روایات شیعی، آشکارا بر صلح به مثابه اصل اولیه تأکید دارند (فیرحی، ۱۳۸۷، صص. ۱۵۹-۱۳۱). امام علی^(ع) در ارتباط با صلح می‌فرماید: «وجدتُ المسالمةَ مالم یکن وهن فی الاسلام انجع من القتال» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۶۲). ایشان در دستورالعملی به مالک اشتر می‌فرماید: «صلحی را که خداوند تو و دشمنت را بدان فراخوانده است و رضای خدا در آن است، از خود دور مکن». مسئله دیگر آنکه نوین‌دگرایان عمیقاً رویکرد فراملی دارند، در حالی که اسلام‌گرایان انقلابی و اسلام سیاسی شیعی خواستار سرنگونی حکومت‌های مستبد هستند.

اسلام سیاسی و سکولاریسم

البویه روآ در کتاب جهل مقدس، مطالبی در امتداد دو کتاب شکست اسلام سیاسی و اسلام جهانی شده و افغانستان از جهان تا جنگ‌های داخلی ارائه کرده است. به نظر وی، چون اسلام سیاسی قادر به تشکیل یک الگوی بدیل نبوده، لاجرم به سمت سکولاریسم خواهد رفت. علل و عوامل این مسئله عبارتند از: تولید نکردن متون جدید، بحران مفاهیم مدرن، بحران عمل یا کنش، فقدان راهبرد و شکست در بنیان نهادن یک الگوی اقتصادی جدید. او درباره مفهوم جهانی‌سازی دین به دو نظریه رایج می‌پردازد: یکی نظریه فرهنگ پذیری و دیگری نظریه بازار که جدیدتر است. مفهوم بازار که از اقتصاد وام گرفته شده، برخلاف نظریه فرهنگ پذیری، تقاضا را در وهله نخست از جانب دین می‌داند، دینی که در پی کالاهای در دسترس

بازار است. روآ تأکید دارد فرایند گسست نشانه‌های دینی از فرهنگی به معنای حذف یکی به نفع دیگری نیست، بلکه پیوند این نشانه‌ها فرومی‌پاشد تا بار دیگر به صورت شناور و تصادفی باهم ترکیب شوند (روآ، ۱۴۰۲، ص. ۳۱۵). به نظر وی، جهل مقدس برای ماندن و شکوفاشدن زمان زیادی در اختیار دارد (روآ، ۱۴۰۲، ص. ۳۶۷).

اسلام سیاسی و مسئله زن

همان گونه که اشاره شد، رویارویی با تجدد، فهم اندیشه سیاسی اسلامی را تسهیل می‌کند. به نظر روآ، اسلام‌گرایان از سه جهت با بنیادگرایان تفاوت دارند: اعتقاد به انقلاب (و ضرورت عمل سیاسی)، تأکید بر حقوق زنان و اعتقاد به اجتهاد پویا. اسلام‌گرایان، برخلاف گروه‌های سلفی اولیه و همچنین نوبنیادگرایان، با تعلیم و تربیت و مشارکت زنان موافق هستند. زن مبارزی است که درس می‌خواند و با رعایت شئون اسلامی حق کار دارد؛ مؤلفه‌ای که با برخی بنیادگرایی کلاسیک سنی اشتراک دارد (روآ، ۱۳۷۸، ص. ۴۲).

در سال ۱۳۳۹، زین‌العابدین قربانی، محمد شبستری، علی حجتی کرمانی، عباسعلی عمید و حسین حقانی کتابی تحت عنوان زن و انتخابات، با مقدمه مکارم شیرازی و در نقد مقالات محمدباقر کمره در روزنامه تجدد، به رشته تحریر درآوردند. تز اصلی کتاب، نفی حق رأی زنان از منظر فیزیولوژیک، اجتماعی و مذهبی است. براین اساس، بیعت زنان با پیامبر^(ص) صرفاً به معنای اطاعت از ایشان بوده و ربطی به مسئله انتخابات ندارد. پیش‌تر بروجردی حق رأی زنان را مخالف مذهب اعلام کرده بود. در ادامه علمای قم در بهمن ۱۳۴۱، «اعلامیه نه امضایی» (از جمله امام خمینی) را علیه اسدالله علم نگاشتند.

تفاوت دیدگاه امام خمینی نسبت به حق مشارکت سیاسی زنان در دو برهه چهل و دوران انقلاب اسلامی را شاید بتوان به شیوه زمینه‌گرایانه توضیح داد. ایشان که در مخالفت با انجمن‌های ایالتی و ولایتی مشارکت زنان را مخالف اسلام دانسته، به استلزامات آن توجه داشت:

ورود زن‌ها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری مخالف [است با] قوانین محکم اسلام که تشخیص آن، به نص قانون اساسی، محول به علمای اعلام و مراجع فتواست، و برای دیگران حق دخالت نیست. و فقهای اسلام و مراجع مسلمین به حرمت آن فتوا داده و می‌دهند. در این صورت، حق

رأی دادن به زن‌ها و انتخاب آن‌ها در همه مراحل، مخالف نص اصل دوم از متمم قانون اساسی است. و نیز قانون مجلس شورا، مصوب و موّشّح ... سلب کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۸۰).

ازسوی دیگر، چون نص خاصی برای حضور زنان در مشارکت سیاسی دولت اسلامی وجود ندارد، ایشان به جواز و حتی وجوب، حضور ایشان در انتخابات و مانند آن در حکومت اسلامی رأی می‌دهند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۴۰۳). این مسئله در خصوص تغییر نظر مکارم شیرازی نیز وجود دارد. او که در مقدمه‌ای کتاب زن و انتخابات، مدعای نویسندگان را تأیید کرده بود، بعدها نظر خود را چنین تغییر داد: «لازم نبودن اجازه شوهر برای زن جهت شرکت در انتخابات». (<https://makarem.ir/ahkam/fa/home/istifta/266164>)

عدم جواز شرکت زن در انتخابات مستظهر به روایاتی همانند این روایت است: «لیس علی النساء اذان و لا اقامة و لا جمعة و لا جماعة و لا عيادة المریض و لا اتباع الجنائز ... و لا تولی المرأة القضاء و لا تولی الامارة» (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۳، ص. ۵۱۱). از قرن سوم است که سعی می‌شود این روایت به شکل مسند از پیامبر (ص) نقل شود. نویسندگان به مشهوره ابی خدیجه نیز تمسک کرده‌اند: «رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا؛ زیرا از «رجل» سخن گفته است (دهقانی، ۱۴۰۲). دراین‌بین، عبارت ملاصدرا معرکه آرا قرار گرفته است. وی زن را نوعی حیوان برای امر نکاح می‌خواند: «منها تولد الحيوانات المختلفة، بعضها للاكل و بعضها للركوب و الزينة و بعضها للحمل و بعضها للتجمل و الراحة و بعضها للنکاح و بعضها للملبس و البيت و الاثاث» (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، صص. ۱۳۷-۱۳۶). ملاهادی سبزواری در شرح کلام وی، زن را بی‌بهره از عقل و متمایل به زینت‌های دنیا خوانده است. به نظر وی، خداوند لباس انسانی به زن پوشانده تا مرد نسبت به او رغبت پیدا کند.^۱

۱. ملاهادی سبزواری در حاشیه خود به اسفار ملاصدرا چنین می‌نویسد: «اینکه صدرالمآلهین زنان را در عداد حیوانات در آورده، اشاره لطیفی دارد به اینکه زنان به دلیل ضعف عقل و جمود بر ادراک جزئیات و میل و رغبت به زیورها و زینت‌های دنیا، حقاً و عدلاً نزدیک است که به حیوانات زبان بسته ملحق شوند، اغلبشان سیرت چهارپایان دارند؛ ولی به آنان صورت انسان داده‌اند تا مردان از مصاحبت با آن‌ها اکراه نداشته باشند و به نکاح با آنان راغب باشند؛ و از همین جاست که شرع مطهر مردان را در کثیری از احکام، مثل طلاق و نشوز و ادخال ضرر بر ضرر، بر زنان غلبه و چیرگی داده است» (<https://lib.eshia.ir/71465/7/136>).

جواد آملی تفسیری متفاوت از ملاهادی سبزواری نسبت به متن ملاصدرا دارد. از نظر وی: «حیوان» به معنای منطقی و فلسفی آن به کار رفته است: «جسم نامی متحرک»، یعنی جسمی که رشد می کند و توانایی حرکت دارد. به همین دلیل است که انسان به «حیوان ناطق» تعریف شده است. وی سپس شواهد زیادی از قرآن و دیگر منابع نقل می کند تا نشان دهد اسلام لطفی مضاعف نسبت به زنان داشته است و حتی در برخی موارد برتر از مردان قلمداد می شود (جواد آملی، ۱۳۷۱، صص. ۲۰۷-۱۹۵).

به نظر می رسد مسئله جایگاه زنان نسبت به مردان و نقش ایشان در اجتماع همواره مورد بحث و بررسی بوده است. یک راه برای خلاصی از این تهافت، اشاره به نقش والای زن در اسلام به شیوه گزینشی است. در این روش، بدون تردید، می توان آیات و روایاتی نسبت به اهمیت نقش زنان پیدا کرد. مهم آن است که مضمون کلام صدرا و ملاهادی نیز در برخی روایات نیز مشاهده می شود (ر.ک. به: مجلسی، ۱۳۱۵، ج ۱۰۰، ص. ۲۴۱). علاوه بر تفاسیر مختلفی که نسبت به آیه ضرب در قرآن (نساء: ۳۴) وجود دارد، کلام امام علی^۱ نیز با تعابیر مختلفی تبیین شده است.^۲ در این بین، برخی معتقدند ناقص العقل خواندن زنان حاصل تقطیع، اشتباه و بی دقتی سید رضی بوده است (قندهاری و صالحی، ۱۴۰۲، صص. ۴۴۱-۳۹۱)، هرچند برخی ناقدان به این تحلیل خرده گرفته اند (<http://hadith.net/post/76809>). مسئله ای که تا حدی مغفول مانده این است که در اندیشه کلاسیک، عدالت در نابرابری است؛ و ما امروزه، با عقل مدرن که بر برابری تأکید می کند، می خواهیم متون کلاسیک خود را تفسیر یا نقد کنیم. نابرابری نه تنها بین زن و مرد، بلکه در موارد دیگر، مثل مسلم / کافر و آزاد / برده نیز قابل مشاهده است. در واقع بر اساس دیدگاه امروزی است که قضاوت می کنیم کلام ملاصدرا ابهام دارد و ملاهادی سبزواری نیز تفسیر اشتباهی از سخن صدرا داشته است.^۳ شاهد این برداشت آن است

۱. «مَعَاشِرَ النَّاسِ، إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ، نَوَاقِصُ الْخُطُوطِ، نَوَاقِصُ الْعُقُولِ» (امام علی، ۱۳۸۰، خطبه ۸۰).
 ۲. از جمله این تفاسیر و توجیهات می توان به این موارد اشاره کرد: ناظر بودن حدیث به واقعیات اجتماعی دوران جاهلیت، اشاره به عایشه (مورد خاص)، عدم اشاره به سرشت طبیعی زن، تفاوت عقل عملی و نظری، تفاوت های آفرینشی، کاستی تعقل (نه کمبود قوه عقل)، تفاوت طبیعی و فیزیولوژیک و کلامی بر پایه جدل. (<https://fa.wikishia.net/view>)
 ۳. برخی معتقدند سبزواری زنان را مخلوق برای مردان شمرده است و چنانکه در روایات آمده، فرموده در

که ملاهادی و ملاصدرا و حتی امام علی^(ع)، در زمان خود مورد سؤال نسبت به برابری زن و مرد قرار نگرفته‌اند؛ چرا که این گونه دیدگاه‌ها در زمان خود امری بهنجار تلقی می‌شده است. به تعبیر ماشاءالله آجودانی، «همین الان همه از آزادی زن در ایران حرف می‌زنند، زن‌ها هم حرف می‌زنند؛ اما در بنیادها ما هنوز نتوانستیم یک بنیاد فرهنگی پیدا کنیم که نسبت زن در دنیای مدرن و نسبت زن را با سنت و در ارتباط با مرد در جامعه مردسالار تعریف کنیم. وقتی از «انسان» سخن می‌گوییم، دیگر زن و مرد ندارد. صحبت از انسان ایرانی است و مشکلات او؛ و این اوست که باید هویت خودش را تعریف کند» (آجودانی، ۱۳۸۶).

نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد بیان مفهوم بنیادگرایی، نوبنیادگرایی و اسلام سیاسی و نسبت این گفتمان‌ها با مسئله زن است. بنیادگرایی در معنای عام به هر حرکتی که خواهان اجرای کامل و بی‌چون‌وچرای آموزه‌های دینی باشد گفته می‌شود؛ و در معنای خاص، به دسته‌ای از جریان اسلامی که از یک سو عقل‌گریز بوده و ریشه در اهل حدیث، حنبلی‌گری و اشعری‌گری دارند و از سوی دیگر با ابزار خشونت سودای ضدیت با تجدد را در سر می‌پروراند، اطلاق می‌شود. بر این اساس، بنیادگرایی با عقل‌گریزی و رد مطلق هر امر جدید و در نتیجه رد آموزه‌های دنیای مدرن و تأکید بر ظاهر الفاظ متون مقدس، شناسایی می‌شود. منظور از نوبنیادگرایی نیز گرایش از دین اسلام است که از لحاظ تاریخی پس از حمله شوروی به افغانستان شکل گرفت و بعد از دهه نود میلادی گسترش چشمگیری یافت. این جریان که از لحاظ ایدئولوژیکی محافظه‌کار، از لحاظ سیاسی رادیکال، خشونت‌طلب و از لحاظ محدوده فعالیت فراملی است. گفتمان فوق تا حد زیادی به سیاست‌ها و استراتژی‌های داخلی دولت‌ها ارتباطی ندارد و بیشتر رویکردی «ضد خارجی» پیدا کرده است. پدیده‌ای به نام «نوبنیادگرایی شیعی» وجود ندارد و تنها می‌توان از «نوبنیادگرایی» سنی سخن گفت. اسلام سیاسی نیز به جریان‌هایی که معتقد به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی بر اساس شریعت هستند گفته می‌شود. اصطلاح «اسلام سیاسی»

میان حیوانات ناطق (انسان‌ها)، درجه زنان پایین‌تر از مردان است. پس ابداً زنان را از حیوانات صامت به شمار نیاورده است چنانکه مخالفان عرفان به وی نسبت داده‌اند (وکیلی، ۱۳۹۷).

نیز هرچند آشفتگی مفهومی دارد؛ اما به نظر می‌رسد از بنیادگرایی سیاسی اعم باشد. اسلام سیاسی می‌تواند رادیکال و میانه‌رو و فقهی یا غیر فقهی باشد؛ بنابراین می‌تواند به درجاتی شاخص‌های تجدد را برتابد. می‌توان بین بنیادگرایی شیعی (همچون فداییان اسلام) با نمونه سنی‌اش (همانند اخوان المسلمین) نوعی هم‌سویی مشاهده کرد. این هم‌سویی هم در خصوص رویارویی با تجدد است، هم درباره نقش زنان در جامعه.

رویکرد سنتی - علما و فقها - اساساً دغدغه مدرنیته را ندارند؛ لذا برای هم نهادسازی سنت و تجدد نیز فعالیت خاصی انجام نمی‌دهند. ایشان با تحفظ بر متون مقدس، نقش والایی برای زنان در جامعه در نظر نمی‌گیرند. برعکس، تجددگرایی اسلامی اصل را بر پذیرش مدرنیته گذاشته است؛ و بنابراین با حضور زنان در جامعه موافق است. سنت‌گرایی هرچند ناقد مدرنیته محسوب می‌شود، موضعی ضد زنان ندارد. بنیادگرایی با جنبه نرم‌افزاری تجدد سرستیز دارد؛ ولی جنبه فناوری آن را می‌پذیرد. بنیادگرایی، اعم از شکل شیعی و سنی آن، در صدد محدود کردن نقش زنان در جامعه است؛ و در این راستا، چه‌بسا از ابزار خشونت نیز استفاده کند. درحالی‌که نوبنیادگرایی سنی بر مفاهیمی همچون غرب (به‌عنوان دیگری)، گرایش‌های فراملی، خشونت‌گرایی، رویکرد ضدیهودی، تأکید بر اجرای شریعت ظاهری تا کسب قدرت، رویکرد ضد خارجی علیه غرب و ممنوعیت حضور زنان در عرصه عمومی تأکید می‌کند، اسلام سیاسی انقلابی و دولت‌گرا (اعم از شیعی و سنی) بر مفاهیمی مانند حاکمان و غرب (به‌عنوان دیگری)، منافع ملی، توسل به ابزارهای سیاسی، ضدیت با صهیونیسم، کسب قدرت از طریق انقلاب، توجه به سیاست‌های داخلی و طرفداری از آموزش و مشارکت زنان اصرار می‌ورزند. برخی حامیان اسلام سیاسی نقد پساتجددگرایی به تجددگرایی را پذیرفته‌اند و کوشش می‌کنند آن را با رویکرد دینی جمع نمایند. در این بین، موعودگرایی سیاسی هم وجود دارد که برخلاف رویکرد سنتی به گذشته نظر ندارد؛ بلکه برای فرار از شرایط موجود به آینده پناه می‌برد. گفتمان اسلام سیاسی سعی دارد، با حفظ مرزهای شریعت، از ظرفیت‌های زنان در حوزه اجتماع استقبال نماید. با وجود این، به نظر می‌رسد این موضوع از جهات مختلف قابلیت تحقیق داشته باشد.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۶). «نقد تجدد خودمان»
<http://www.mazandnume.com/fullcontent/7397>
- اسپوزیتو، جان ال (۱۳۹۳). *دائرة المعارف جهان اسلام* نوین. ترجمه و تحقیق محمد دشتی، مهدی دشتی و حسن طارمی، تهران: انتشارات کنگره کتاب مرجع.
- امام علی (۱۳۸۰). *نهج البلاغه*. ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۶). *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). *زن در آئینه جلال و جمال*. تهران: نشر رجاء.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۹). *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*. تهران: انتشارات سمت.
- حسینی زاده، سید محمد علی (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دهقانی، علیرضا (۱۴۰۲). *نگاهی به استدلال های فقهی*. کتاب زن و انتخابات. *مجله تقریرات*، ۱۳
- روآ، الیویه (۱۳۷۸). *تجربه اسلام سیاسی*. ترجمه محسن مدیر شانه چی و محسن مطعی امین، قم: انتشارات اسلامی.
- روآ، الیویه (۱۴۰۲). *چهل مقدس: زمان دین بدون فرهنگ*. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی، تهران: نشر مروارید.
- رهبر، عباسعلی و مهاجرانی، سید مجید (۱۳۸۸). *هستی شناسی بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب*. *رهیافت های سیاسی و بین المللی*، ۱۹، ۱۱۷-۱۳۹.
- <https://ensani.ir/fa/article/301725>
- السراجی، کریم (۲۰۱۰). *الاسس الدینیة للاتجاهات السلفیة*. بیروت: دارالسلام.
- سرمد، علی (۱۹۹۱). *سیمای یک بنیادگرا*. روزنامه مسلم.
- سعید، بابی (۱۳۹۰). *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی*. ترجمه غلامرضا جمشیدی و موسی عنبری، دانشگاه تهران.
- السید، رضوان (۱۳۸۳). *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*. ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

- شاهین، عمادالدین (۱۳۹۳). سلفیه. در *دائرةالمعارف جهان نوین اسلام*، ترجمه و تحقیق محمد دشتی، مهدی دشتی و حسن طارمی، تهران: انتشارات کنگره کتاب مرجع.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۳). *اسلام و مدرنیته*. ترجمه مهدی مهریزی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شیرازی (ملاصدرا). محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: انتشارات مصطفوی.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۶). *خصال*. تهران: انتشارات اسلامی.
- العروی، عبدالله (۱۳۸۱). *اسلام و مدرنیته*. ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا.
- عشقی، لیلی (۱۳۷۹). *زمانی غیر زمان ها*. ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: مرکز بازانديشي اسلام و ایران.
- عماره، محمد. (۲۰۰۸). *السلف و السلفية*. القاهرة، وزارت اوقاف مصر.
- فرمانیان، مهدی (۱۴۰۳). سلفیه چه کسانی هستند؟ کانال مُسْلِمُنَا
- <https://eitaa.com/muslimnair>
- فوکو، میشل (۱۳۷۷). *ایرانی ها چه رؤیایی در سردارند؟*. ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: هرمس.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷). *مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی*. *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ۳۸ (۱)، ۱۳۱-۱۵۹.
- https://jppq.ut.ac.ir/article_26951.html
- قطب، سید (۱۳۹۴). *ویژگی های ایدئولوژی اسلامی*. ترجمه سیدمحمد خامنه ای، تهران: انتشارات بعثت.
- قندهاری، محمد و صالحی، طاهره (۱۴۰۲). اعتبارسنجی «النساء نواقص العقول». *آینه پژوهش*، ۳۴ (۲۰۳)، ۴۴۱-۳۹۱.
- <https://doi.org/10.22081/jap.2023.75324>
- کوپر، جان (و دیگران). (۱۳۸۰). *اسلام و مدرنیته*. ترجمه سودابه کریمی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- مجاهدی، محمد مهدی (۱۴۰۳/۲/۶). *نزدیکی نگاه به حجاب در اسلام و مسیحیت*.
- <https://www.khabaronline.ir/news/1899419> خبر آنلاین

- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۱۵ ق). *بحار الانوار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۷۵). *میزان الحکمة*. قم: دارالحديث.
- مظفری، محمدحسین (۱۳۸۹). *جهاد ابتدایی از دیدگاه شیعه*. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مفید.
- وکیلی، محمدحسن (۱۳۹۷/۹/۷). آیا ملاصدرا زنان را حیوان می داند؟
<https://mhva.ir/2020/01/18>
- هیوود، آندرو (۱۳۸۳). *درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی*. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه، چاپ دوم.
- هاپوود، درک (۱۳۸۰). *رشد و گسترش مدرنیته در اسلام و خاورمیانه*. اسلام و مدرنیته، تهران: وزارت امور خارجه.
- Azzam, A. (2008). *Defence of the Muslim Lands*. Maktabah Publications <https://ebooks.worldofislam.info/ebooks/Jihad/Defence%20of%20Muslim%20Lands.pdf>
- Bin-laden, U. (2004 /12 /16). *Audio Types From Bin Laden*. in: Open Source Center:
<http://www.osc.net/GMP/20041216000222>
- Bin-laden, U. (2013). *The Destruction of the base*. (Interview):
www.terrorism.com/terrorism/Binladen/transcripy.htm
- Fuller, G.E. (2004). *The Future of Political Islam*. *Foreign Affairs*, 81(2), 48 -60.
<https://doi.org/10.2307/20033083>
- Haat, Gerrie ter and Busuttil. J. J.(2003). *The freedom to do God's will: religious fundamentalism and social change*. London and New York.
- Lawrence, B. B. (1989). *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. Harper & Row.
http://books.google.com/books/about/Defenders_of_God.html?id=b9UnAAAAYAAJ
- Manson, H. (2003). 'Fundamentalism' Ancient & Modern. *Daedalus*, 132(3), 31- 41.
<https://www.jstor.org/stable/20027856>
- Zeidan, D. (2001). *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle*. *Middle East Review of International Affairs*, 5(4), 26- 53.
https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/meria/zed01_01.pdf