

بررسی جریان فکری اصلاح‌گرا در جهان اسلام با تأکید بر افکار و آثار سید رضوان السید احمد

سیدرضا حسینی^۱

زینب امه طلب^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۱

چکیده

فقه اهل سنت از «انسداد باب اجتهاد» و کلام اهل سنت از جبرباوری اشعری رنج می‌برد که هر دو در قرن چهارم (ه.ق)، نهادینه شده‌اند. در قرن بیستم گروهی از اندیشمندان در مصر، الجزائر و مراکش پدیدار شدند که در این دو پارادایم فقهی و کلامی تشکیک نموده‌اند. آنها قائل به اجتهاد پویا از طریق تأویل در نص، اختیار و اراده آزاد انسان، عقلانیت و توجه به مقاصد شریعت و مقتضیات زمانی - مکانی مدرن (این عصری) هستند. علاوه بر متفکران دوره اول اصلاحات که قابل به مبارزات ضد استعماری علیه تمدن غرب بودند گروهی متاخر از متفکران جهان اهل سنت قابل به تعامل فرهنگی با تمدن غرب هستند، این متفکران تحت تاثیر ناکارآمدی گفتمان «حاکمیت و تکفیر» تلاشی را برای ایجاد مبانی فکری اسلامی جدید شروع کردند. سوال اصلی پژوهش این است راهکار رضوان سید که متعلق به این سنت فکری است برای غلبه بر انسداد فکری و انحطاط جوامع اهل سنت چیست. فرضیه: این دیدگاه که مستلزم همگرایی با تمدن مدرن جهانی است، در جهت عرفی سازی جامعه دینی، به اصلاحاتی همه جانبه در فقه، حقوق، سیاست و سایر جنبه های زندگی اجتماعی بشر خواهد انجامید. نتیجه: رضوان سید طرفدار نگاه اصلاح طلبانه و قرار دادن هویت اسلامی در ذیل زندگی این جهان و همراهی مسلمانان با پدیده جهانی شدن است. افکار وی، ناشی از ناتوانی های نظامواره عقیدتی - ارزشی - فقهی جوامع سنتی است و به سایر مذاهب اسلامی از جمله مذهب تشیع قابل تعمیم نیست. رضوان سید و جریان فرهنگی نومعتزله بنیادگرایی هستند که فقط در ریشه ها و رویکردها با بنیادگرایان تکفیری متفاوتند. این مقاله با روش کیفی از نوع تحلیل محتوا نگارش یافته است.

واژه‌های کلیدی: جهان اسلام، رضوان السید، اصلاح‌گرا، فقه اهل سنت، تمدن اسلامی، جاهلیت.

۱. استادیار علوم سیاسی پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
r.hoseini@ihcs.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
z.ometalab@gmail.com



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیت دراست العالم الاسلامی
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

۱. مقدمه

اندیشه اسلامی معاصر، بخصوص در جوامع سنتی خاورمیانه در دو قرن اخیر دچار تحولاتی شده که با پیشینه هزار ساله آن متفاوت و گاهی متضاد بوده است، از طرفی، نوسازی و اصلاحات ترقی طلبانه مادی (مدرنیته) با این هدف یا در این جهت رخ داد که با سنتها و سیاست دینی - معنوی قطع ارتباط کند. متقابلاً «نهضت سلفیه» رشید رضا، گام اول در جهت قطع ارتباط با این گونه اصلاحات بود. احیاءگری و سازماندهی مجدد اندیشه اسلامی از سوی حسن البنا مؤسس گروه و نهضت «اخوان المسلمین»، این حرکت را با رویکردانی مضاعفی از اصلاحات مدرن و نیز «سلفی گری رشید رضا» کامل تر کرد. پس از وی، گروهی از جوانان تندروتر، میانه روی اخوان المسلمین را کنار نهادند و گفتمانی را پی ریزی کردند که مدعی بود نه تنها کفار خارجی، بلکه هر کسی که بخشی از شریعت اسلام را وانهد، به مثابه کفار داخلی باید مورد تکفیر قرار گیرد و با آنها در داخل، همانند کفار حربی خارجی باید جهاد نمود و با طرد جاهلیت مدرن، باید حاکمیتی (شبه خلافت) ایجاد نمود و به تدریج آن را گسترش داد. این جریان، همان است که اکنون به صورت گروه های مؤسس امارت و خلافت های خودخوانده مانند طالبان، القاعده، داعش، جبهه النصره و غیره با رویکرد تکفیری - ایهایی، تعیین یافته است.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های باسی جهان اسلام

۷۸

سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰

ماهیت ناسیونالیستی و تجزیه گرایانه ای (ملی گرایی در برابر مسأله «خلافت عثمانی») که در جنبش بیدارگری دهه های ۱۹۶۰-۱۹۷۰م. از خلال گفتمان اصلاح گری پدیدار شد، متفکران نوگرا را به اندیشیدن و بررسی گفتمان «حاکمیت و تکفیر» و تلاش برای ایجاد مبانی فکری اسلامی جدید واداشت. از این گروه می توان محمد غزالی، یوسف قرضاوی، راشد الغنوشی، عبدالله نفیسی را از گروه اخوان المسلمین و محمد سلیم العوا، طارق بشری، احمد کمال ابومجد را از اسلامگرایان مستقل نام برد. پژوهشگران مستقلی مانند محمد عماره، فهمی جدعان، وجیه کوثرانی، سید محمد عثمانی و رضوان سید تلاش کرده اند تا با پیشنهاد رویکرد تأویل و تحلیل نصّ و ارائه تفسیرهای موازی عصری (این - زمانی) از نصّ قرآن و حدیث، اندیشه ی اسلامی را به مبانی اصلاحگری آن بازگردانند. افراد نامبرده اخیر در ایران، کمتر شناخته شده اند.

در مقاله حاضر بر جریان شناسی فکری "رضوان سید" تمرکز می شود. روش رضوان سید، ابتدا ارائه نقل قول های مستقیم از بنیادگرایان (سنت گرایان) مسلمان سنتی منادی احیای خلافت اسلامی و سنت ها و شریعت اسلام همچون سید قطب، ابوالاعلی مودودی و ... به ترتیب زمانی؛ و سپس طبقه بندی و تشخیص گونه های مختلف آنهاست تا فرایند تاریخی تحول اندیشه سیاسی - فقهی دانشمندان سنتی

مذهب را در دو قرن اخیر، یعنی از اوائل مواجهه با استعمار و مدرنیته تاکنون کشف و راهکاری برای رفع انسداد و بحران کنونی آن ارائه نماید.

آنچه در مقالات رضوان سید به چشم می آید، رویکردی انتقادی با میل به اصلاح، در بنیادگرایی و سنت گرایی و نهضت احیای بیداری اسلامی در جوامع سنی است. از این رو، تکاپوی فکری، مطالعاتی و ترویجی او، در مورد نزاع بین سنت و مدرنیته و رویکردهای مختلف در این زمینه در جوامع سنی مذهب است. رویکردی که مورد تأیید اوست، مبتنی بر اصول برابری، آزادی فردی (در عقیده و بیان) و اجتماعی (حق رأی و تعیین سرنوشت خود در چارچوب ایدئولوژی دموکراسی لیبرال به جای الگوی اسلامی «شوری»)، مشارکت در امور اجتماعی و تأمین حقوق فردی در چارچوب نظام های ملی (به جای الگوی سنتی خلافت اسلامی) از طریق تأویل عقلانی نصوص قرآن و سنت با اصل قرار دادن «مقاصد شریعت» و «حفظ منافع و مصالح عمومی» و نوفهمی نصوص و قرائت های جدید از دین و شریعت و نوسازی و پویا کردن فقه ایستای سنی (به علت «انسداد باب اجتهاد که قرنهای پیش رخ داد) و نوسازی جامعه و دولت و نقد باورها و سنت های اجتماعی و فقه عقب مانده راكد و تقلیدی می باشد.

از آنجا که فقه حاکم بر دولت عثمانی (فرپاشیده در ۱۹۲۴م)، فقه حنفی بود که اتفاقاً مبتنی بر اعتبار عقل در تفسیر و تأویل نصّ و به شیوه مصلحت سنجی و قیاس و استحسان است. مذهب حنفی در میان مذاهب چهارگانه اهل سنت، بیشترین ظرفیت را برای نوگرایان اصلاح طلب سنی دارد و به همین دلیل، رضوان سید بر استفاده از ظرفیت های آن تأکید نموده است. در جنبه کلامی، وی پیرو گروهی نوپدید از روشنفکران اسلام گرای عرب است که به «نومعتزله» شهرت دارند و حوزه اصلی فعالیت آنها، شمال آفریقا از مصر تا مراکش است.

۲. چهارچوب نظری

چارچوب نظری این پژوهش نظریه احیای فکر دینی در جهان اهل سنت می باشد. شیوه اندیشمندان اهل سنت در جهت احیای تفکر دینی برای رفع تعارض میان سنت و مدرنیته از طریق تأویل نصوص و قرائت های مناسب نصوص قرآن و سنت، جهت عصری کردن دین یا طرد مدرنیته به نفع بازگشت به دین و احیای نمادها و نموده های دین و شریعت با تأکید بر روش کلامی نومعتزله در این مقاله مورد نظر است. در عصر کنونی حصر مذاهب فقهی و انسداد باب اجتهاد و همچنین ساختار کلام اشعری به اهل سنت اجازه تعقل و رویارویی جهت حل مسایل جدید را نمی دهد. از این روی جریانهای جدیدی در تفکر



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسة العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهشهای بنیادین جهان اسلام

اهل سنت در پاسخ به مسایل جدید و علل عقب ماندگی مسلمین شکل گرفتند. «گروهی معتقد شدند که میراث اسلامی، زیانمند و مسئول بخشی از ابعاد بحران کنونی است، از این رو راه حل عقب ماندگی جهان اسلام کنار گذاشتن سنت است. گروهی دیگر که به سلفیه معروف هستند، معتقد شدند آنچه در مقابل هجوم غرب و مدرنیته، هویت ویژه مسلمانان را حفظ می کند و سبب احیای تمدن می شود، حفظ و عمل به میراث اسلامی است. گروه سومی نیز شکل گرفت که رویکرد آنها نوسازی میراث دینی است. آنان می کوشند به وسیله ارائه تفسیری نو از اسلام که مطابق با مقتضیات زمانه باشد، به نوسازی میراث اسلامی بپردازند و آن را سازگار با مدرنیته نشان دهند» (گلی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹)

۳. روش پژوهش

این مقاله با روش کیفی و با رویکرد تحلیل محتوا و با تکیه بر بررسی اسنادی تلاش دارد تا ضمن ارائه زندگی نامه رضوان السید و تأثیراتش از زیستگاه بومی - فرهنگی خود و تألیفاتش، نمونه هایی از دیدگاه های او را مورد بررسی و مطالعه قرار دهد. این روش از آن جهت انتخاب شده است که «به جای مشاهده مستقیم رفتار افراد یا درخواست از آنان برای پاسخ دادن به مقیاس ها یا مصاحبه با آنان، به پژوهشگر اجازه می دهد تا ارتباطاتی را که افراد ایجاد کرده اند، انتخاب و سوال هایش را در آن ها جستجو کند» (خنیفر، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۷۹) «تحلیل محتوا از جمله روش های مرسوم برای مطالعه دقیق و نظام مند انواع متون، بویژه متون رسانه ای است و در تمامی شاخه های علوم اجتماعی کاربرد دارد» (سید امامی، ۱۳۹۵، ص ۳۷۸) در تحلیل محتوا به روش کیفی به جای تمرکز بر محصول نهایی یا پیام های تولید شده بر فرآیند تولید پیام ها یا مضمون اجتماعی ساخت متون تکیه و به این جهت مولف یا تولید کننده پیام به عنوان فاعل خودآگاهی در نظر گرفته می شود.

۴. تأثیر زیستگاه بومی - فرهنگی رضوان سید بر نگاه و آثارش

«السید رضوان نایف السید احمد» مشهور به «رضوان سید» متخصص الهیات و فلسفه، و پژوهشگر و فعال فرهنگی دگراندیش سنی مذهب لبنان، در دهم اکتبر سال ۱۹۴۹ میلادی در روستای «ترشیش» در استان «جبل لبنان» چشم به جهان گشود. بیشتر جمعیت این استان را پیروان مسیحیت تشکیل می دهند. اقلیت بزرگی از مسلمانان سنی مذهب و دروزیها^۱ نیز در این استان ساکنند. روستای ترشیش در غرب

۱. دروز یک انجمن یا فرقه مذهبی بر پایه علوم خفیه و یکتاپرستی است که سکونتگاه اصلی پیروان آن در سوریه، لبنان، فلسطین و اردن است. دروزها در سده ۱۱ میلادی (۴هـ.ق) از اسماعیلیان منشعب شدند و از مکاتب عرفانی گنوسی و فلسفه اشراقی



بیروت و تقریباً در میانه بندر مدیترانه ای بیروت و مرز غربی سوریه قرار دارد. بنابراین، نه تنها وطن وی لبنان، کشوری طائفه ای است که نقش ها و پایگاه ای آن بین طوائف مستقر در آن تقسیم شده است؛ بلکه محل تولد و سکونت سید رضوان هم مکانی چند مذهبی - قومی با اکثریت مسیحی بود. این مکان، از مناطق شیعه نشین متمایز است. آگاهی های مذهبی و سیاسی وی نیز در این مکان که در حال حاضر، احتمالاً از حوزه های نفوذ مجموعه ای از گروه های مخالف مقاومت اسلامی و حزب الله لبنان (موسوم به جریان ۱۴ مارس به رهبری حزب المستقبل سعدالدین الحریری) است، شکل گرفت. از طرف دیگر، جوامع سنی شامات (از جمله لبنان) جزء حوزه نفوذ فرهنگی - مذهبی مصر محسوب می شود و مجاور کشور اشغال شده فلسطین (توسط صهیونیستها) هم نیست.

تأثیر زیستگاه بومی - فرهنگی وی، به مثابه یک بافت ریشه دار و مؤثر بر نحوه اجتماعی شدنش، بر اندیشه ها و گرایشات دینی و سیاسی او کاملاً مشهود است. به نحوی که وی از طرفی طرفدار تساهل و کثرت گرایی است و از جهت دیگر، خواهان «تأویل نصوص و اعتبار قرائت های عصری آن» است. فروپاشی خلافت عثمانی در ۱۹۲۴ بر اثر تلاش های پیگیر انگلیسی ها و فرانسوی ها و پیدایش دولت های ملی با محوریت ناسیونالیسم عربی؛ و سپس فروپاشی دولت های ملی در نتیجه شکست های اعراب از رژیم جعلی اسرائیل و جایگزینی دولت های مطلقه نظامی دیکتاتور به جای آنها از طریق کودتا، موجب بروز انسداد سیاسی - اقتصادی - امنیتی بحران های پی در پی در سرزمین های عربی شد و به دنبال آن، افکار اندیشمندان این مناطق، در بازنمایی همان واقعیات، دچار تلاطم و دگردیسی های متنوع شد که دارای صبغه های سوسیالیستی، لیبرالیستی، ناسیونالیستی و اسلامی بود. این تحولات در جهان عرب و نیز شبه قاره هند که همواره در تعامل مستقیم با مناطق عربی (از طریق اقیانوس هند، خلیج فارس و نیز روابط با عثمانی ها و انگلیسی ها) بود، بر افکار رضوان سید اثر گذارده و آن را جهت دهی کرده و در واقع، منبع اصلی آثار وی بوده است.

در دوره ای که جمال عبدالناصر، رهبر ناسیونالیسم عربی - که در افکار عمومی اعراب آن عصر قهرمان و منجی تلقی می شد - بر مصر حاکم بود، و در اوج افکار ملی گرایانه و در عین حال، شکست خفت بار مصر، سوریه و اردن از اسرائیل در ۱۹۶۷م، رضوان سید، تحصیلات دوره لیسانس خود را در مصر گذراند و به سال ۱۹۷۰ در حدود ۲۱ سالگی، از دانشکده اصول دین در دانشگاه الازهر فارغ

نوافلاطونی و فلسفه های دیگر تأثیر پذیرفته است. در روزیان خود را اهل التوحید یا الموحدین می نامند. گفته می شود که فردی به نام «دُرّزی» در ۱۰۱۲م. آن را بر ساخته است. ناگفته نماند که فرقه «دُرّزی» که رضوان سید در مجاورت آنها می زیست، از اسماعیلیه منشعب شده که دارای رویکرد شدیداً تأویل گرا در نصوص دینی (قرآن و سنت) بود. اسماعیلیه مصر و شام، دو شاخه اسماعیلیه فاطمی (به مرکزیت مصر/ قاهره) بودند که اولی، «نزاریه» (حشاشین) و دومی «مُستعلویه» نام داشتند.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیت دراست العالم الاسلامی
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش های بنیادین اسلام

التحصیل شد. حرارت ناسیونالیستی رایج در ایام جوانی وی، احتمالاً در فاصله ای که با اسلام سیاسی دارد، نقش مهمی داشت. آن گاه رشته فلسفه را در دانشگاه توپینگن آلمان غربی پی گرفت و به سال ۱۹۷۷ از پایان نامه ای خود دفاع کرد.

این در حالی بود که لبنان از سال ۱۹۷۵م. توسط فالانژیست های مسیحی طرفدار اسرائیل دچار جنگ های داخلی شد که تا زمان اشغال آن کشور توسط رژیم صهیونیستی اسرائیل در ۱۹۸۲ ادامه داشت. در میانه جنگ داخلی مزبور، که شیعیان، سنیان، آواره های فلسطینی ساکن لبنان و دولت وقت سوریه درگیر آن بودند، رضوان سید به کشورش بازگشت و از سال ۱۹۷۸ به تدریس فلسفه، کلام اسلامی، فقه، اصول فقه، تاریخ دوره اسلامی، جامعه شناسی و علوم قرآنی در دانشکده ادبیات دانشگاه لبنان پرداخت. وی از طرفی شکست ناسیونالیسم پرتطرفدار عربی از اسرائیل و از طرف دیگر، تکثر مذهبی و تأویل گرایی در زادگاهش را تجربه کرده بود و این جنگ داخلی و ناامنی عمیق و گسترده حاصل از آن، تجربهء سوّم منفی او بود. او متوجه شد که مسلمانان درگیر نوعی بنیادگرایی یا سلطه طلبی یهودی-مسیحی علیه خود هستند.

وقوع و پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۹ وی را متوجه کنون فکری-سیاسی دیگری کرد که شیعه بودند و تبلیغات به شدت منفی علیه آن در کشورهای عربی و در غرب به راه افتاده بود. این تبلیغات موجب می شد که بسیاری از اعراب و سنی ها به نحو تصنعی دچار توهم خطر از جانب «فارسها» (علیه اعراب) و «شیعیان» (علیه سنیان) شوند و خطر واقعی صهیونیسم از خاطر بسیاری از آنان برود. تأثر رضوان سید از این تبلیغات منفی در آثارش پیداست. به نحوی که وی در مقاله «خاستگاه ایدئولوژیک و سیاسی جنبش های اسلامی معاصر»، با کمال بی اطلاعی همراه با اعتماد به نفس، جنبش های اسلامی ایران را در کنار افغانستان، سودان و آذربایجان قرار می دهد که پس از به قدرت رسیدن، از ارائه الگوی شایسته ای برای آینده ناتوان اند.

رضوان سید همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، به سال ۱۹۷۹ مدیر تحریریه مجله الفکر العربی شد. وی در ۱۹۸۳ یعنی در اوائل پیدایش مقاومت اسلامی لبنان (حزب الله) علیه اشغالگران غربی و اسرائیلی، دانشکده شریعت را در بیروت پایه گذاری کرد. بنابراین، می توان گفت که به موازات تقویت هویت دینی انقلابی مقاومت-محور، فعالیت های فکری و ترویجی رضوان سید هم شکل گرفت و تشدید شد. به نحوی که در ۱۹۸۸ مدیر تحریریه فصل نامه الاجتهاد شد و در ۱۹۸۹ به رتبه استادی رسید. وی از همان سال، مدتی به عنوان استاد میهمان در دانشگاه صنعا به تدریس پرداخت. تابستان های



فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش های باسی جهان اسلام



فصلنامه علمی - پژوهشی
انجمن مطالعات جهان اسلام
جمعیت دراست العالم الاسلامی

دو سال ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵ را به تدریس در مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه شیکاگو گذراند. چندی نیز در دانشگاه هاروارد تدریس کرد. او در «المعهدُ العالی لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِیَّةِ» (بیروت) هم سابقه تدریس دارد و در سال‌های ۱۹۸۵ - ۱۹۸۸ و ۱۹۹۴ - ۲۰۰۰ ریاست آن را برعهده داشته است. اشتغال فکری اصلی رضوان سید، ماهیت و علل ناکامی جنبش‌های سیاسی در کشورهای اسلامی سنتی مذهب در شبه‌قاره هند و مناطق عربی؛ و نیز شیوه اندیشمندان اهل سنت در رفع تعارض میان سنت و مدرنیته (از طریق تأویل نصوص و قرائت‌های مناسب نصوص قرآن و سنت جهت عصری کردن - این زمانی کردن - دین) یا طرد مدرنیته به نفع بازگشت به دین و احیای نمادها و نمودهای دین و شریعت (مانند آموزه‌های مربوط به «جاهلیت»، «عبودیت»، «خلافت» و «تکلیف») می‌باشد و از این رو، وی با بنیادگرایی دینی و جنبش‌های تکفیری و سلفی تقابل، و با جبرباوری مخالفت دارد و مروج نوعی عقل‌گرایی متساهل در مواجهه با نص و مطالعه متون دینی برای کسب هویت‌های جدید ملی و حقوق مدنی است.

وی بر زبان انگلیسی و آلمانی مسلط و اندکی با فارسی هم آشناست و دارای تألیفات و ترجمه‌هایی می‌باشد که نشان دهنده خط فکری اوست. در کشور کوچک، طائفه‌ای و متکثر لبنان، بررسی آثار وی نشان می‌دهد که اگر ما خطوط فکری سیاسی لبنان را در دو دسته ۱۴ مارس (ضد مقاومت و دارای ارتباط حسنه با عربستان و آمریکا) ^۱ و ۸ مارس (طرفدار مقاومت اسلامی و دارای ارتباط حسنه با جمهوری اسلامی ایران و سوریه) ^۲ تقسیم بندی کنیم، به نظر می‌رسد که او بیشتر متمایل به گروه ۱۴ مارس است. حداقل این گونه فهمیده می‌شود که تکاپوی فکری، دانشگاهی و مطبوعاتی وی در راستای تضعیف گروه‌های سیاسی اسلامی (طرفداران بیداری اسلامی و احیاءگرایی اسلامی) کارکرد داشته است.

۵. مبادی اندیشه‌های رضوان سید

در سطور گذشته، مبادی جغرافیایی، تاریخی، قومی و فرهنگی وی به طور اجمال ذکر و بیان شد. زیرا وی در کانون مهم‌ترین مسائل جهان اسلام در قرن بیستم (یعنی در مجاورت فلسطین در شامات و نیز در

۱. گروه ائتلافی ۱۴ مارس متشکل است از: جریان المُستقبَل (سنتی مذهب به رهبری سعدالدین الحریری)؛ حزب کتائب (مسیحی) و آغازکننده جنگ داخلی در لبنان و عامل قتل عام هزاران فلسطینی و مسلمانان؛ قوات لبنان (مسیحی)؛ جریان سوسیالیست ترقی خواه لبنان (دروزی) و چند گروه مسیحی دیگر. این گروه ائتلافی پس از تظاهراتی بزرگ در ۲۰۰۵م. علیه سوریه و یک ماه پس از ترور مشکوک و برنامه ریزی شده رفیق حریری پدر سعد حریری تشکیل شد و از آن هنگام، منشأ فتنه‌های فراوان در آن کشور گردید. این گروه، اهرم فشار و کنترل غرب، عربستان و اسرائیل علیه محور مقاومت در لبنان و سوریه است.

۲. گروه ائتلافی ۸ مارس متشکل است از: جنبش امل (شیعه)؛ جنبش حزب الله لبنان (شیعه)؛ حزب دموکرات لبنان (دروزی)؛ جریان ملی آزاد لبنان (مسیحی)؛ حرکت توحید اسلامی (سنتی)؛ جماعت اسلامی لبنا (سنتی)؛ و تعدادی دیگر از گروه‌های سنتی مذهب. این گروه ائتلافی نیز در ۲۰۰۵م. و به ابتکار حزب الله لبنان ایجاد شد تا تحركات ضد مقاومتی را کنترل، مهار و متوقف یا کم اثر کند.

خاور میانه) متولد شد، زیست و تحصیل و کار کرد. اما افکار رضوان سید، دارای دو منشأ و مبدأ دیگر هم بود که کاملاً در نوشته هایش آشکار است و نباید مغفول بماند:

۵-۱. مبدأ و منشأ فقهی (تمنای گشایش باب اجتهاد)

اساس جوامع اسلامی بر «احکام شرعی» است و پس از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه (به نظر اهل سنت)، راهی برای تعیین تکالیف شرعی جدید جز «اجتهاد» وجود نداشت. آنچه در آن زمان، یعنی از نیمه قرن اول هجری تا زمان ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) در ابتدای قرن سوم هجری در دسترس اینان قرار داشت، قرآن کریم (مکتوب) و احادیث نبوی (ص/ نامکتوب) بود. کتب حدیث بزرگ اهل سنت، همگی پس از شهادت آن «حضرت نوشته شدند. اما کسب تکالیف شرعی در آن یک و نیم قرن، حتماً متوقف نبود. از آنجا که اهل سنت و خلفایشان خود را از مراجعه به اهل بیت (علیهم السلام) محروم کرده بودند، لذا تنها راهی که برایشان باقی ماند، «اجتهاد» بود. ضمن این که از زمان منصور دوانیقی (همعصر با امام صادق- علیه السلام- در نیمه اول قرن دوم هجری)، مکاتب فقهی مالکی (مالک بن انس)، حنفی (ابوحنیفه نعمان بن ثابت زوطی)، شافعی (محمد بن إدريس شافعی) و حنبلی (احمد بن حنبل شیبانی) تأسیس و تقویت شدند تا مکتب اهل بیت (علیهم السلام) از رونق بیفتند.

«اجتهاد» در تفکر غیر شیعی با ابتناء بر قیاس، استحسان، تاویل و استصلاح نوعی تقنین و تشریح قانون را به دنبال خواهد داشت (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۰، ص ۱۶۴). در قرن سوم هجری چندان تعداد مدعیان اجتهاد و تعدد و تکثر گروه های کوچک پیرو آنها زیاد شدند که بیم آن می رفت به تدریج تسنن منسوخ و در تشیع اثنی عشری هضم شود یا این که در برابر جوامع و مکاتب غیر اسلامی، مضمحل شوند. لذا مقدمات «بسته شدن راه اجتهاد» (انسداد باب اجتهاد) و منحصر شدن مذاهب سنی به چهار مذهب مذکور (حصر مذاهب اربعه) از ۲۴۱ هجری (مرگ احمد بن حنبل شیبانی رئیس مذهب حنبلی و مؤلف کتاب «مُسْنَد احمد بن حنبل») به تدریج فراهم شد و بالأخره در نیمه قرن چهارم هجری رسماً از طرف خلیفه وقت اعلام شد که تنها چهار مذهب مذکور، اسلامی و برحق هستند و بقیه مذاهب، حرام و باطلند. در نتیجه، از آن زمان، اجتهاد در اهل سنت حرام گردید. لذا اکثریت اهل سنت، به یکی از چهار مذهب مذکور پیوستند و به تدریج، سایر مذاهب سنی منسوخ گردیدند.

در دو- سه قرن اخیر که مسائل جدید فراوانی پدیدار شدند و فقه مذاهب اربعه را دچار بحران و



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های باسی جهان اسلام



فصلنامه علمی - پژوهشی
جمعیت دراستف‌العلم الاسلامی
انجمن مطالعات جهان اسلام

انسداد کردند، برخی از علمای روشنفکر سنی تمایل خود به گشودن مجدد باب اجتهاد و ضرورت ترک تقلید از مذاهب اربعه را اعلام نمودند. زیرا آن مذاهب کهنه و عقب مانده اند و در پاسخگویی به مسائل جدید ناشی از پیشرفت های علمی و فنی و فکری بشر ناتوانند. (میراحمدی، ۱۳۸۲، ص ۸۱) این علمای روشنفکر سنی مذهب، عمدتاً از دانشگاه الأزهر مصر بودند. شیخ محمد عبده (متوفی ۱۹۰۵ م.) نخستین کسی بود که در این راه گام برداشت و پس از او، شیخ محمد مصطفی المراغی (متوفی ۱۹۴۵ م.) عهده دار این دعوت گردید. تا آن که در ۱۳۸۳ هـ ق (۱۹۶۳ م.) نخستین کنگره بررسی های اسلامی (البحوث الإسلامیة) تشکیل شد و در قطعنامه پایانی آن، خواستار استنباط احکام شرعی از راه اجتهاد جماعی (یعنی نگاه جامع به فقه همه مذاهب اسلامی) شدند. (دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۴۷۳-۴۷۹) پیش از آن، شیخ محمود شلتوت مفتی اعظم الأزهر مصر که رضوان سید از او با تعظیم و احترام یاد می کند، طی فتوای مشهوری اعلام کرد که تشیع اثنی عشری نیز یکی از مذاهب اسلامی و به اندازه چهار مذهب سنی، اعتبار و مشروعیت دارد و می توان به فقه آن مراجعه نمود.^۱

نکته مهمی که در آثار رضوان سید مشهود است، همین است که وی تحوّل اندیشه دینی خود را (مثلاً در مقاله «دیدگاه فقیه و زن: دیدگاه اصلاحی و نگاه احیائی») که توسط عبدالله امینی ترجمه شده است) از شیخ محمد عبده آغاز نموده و آراء مترقی دو شخص مذکور را نیز ذکر کرده است. رضوان سید، به ظرفیت های فقه مسلط بر دولت «خلافت عثمانی» یعنی فقه حنفی نیز در همان مقاله اشاره دارد. ابوحنیفه، به عقل بیش از نقل اعتماد می نمود و حتی در برابر نصّ، از رأی و نظر خود و قیاس (یعنی تعیین تکلیف موضوع جدید بی سابقه با مقایسه آن با موارد معلوم مشابه قبلی) استفاده می کرد، تا جایی که او را «امام اهل الرأی» نامیدند.^۲

منشأ فقهی آثار رضوان سید، مبتنی بر اطلاعاتی است که او در زمینه فقه در دانشگاه الأزهر و پس

۱. ترجمه فتوای مذکور که در فصلنامه رساله الإسلام (ارگان دارالتقريب) چاپ قاهره، سال ۱۱، شماره ۳، ص ۲۲۷ چاپ شد، چنین است: «مذهب جعفری معروف به شیعه امامیه اثنی عشریه مذهبی است که تعبد به آن، همانند مذاهب اهل سنت جایز است. پس باید مسلمانان به این امر آگاه شوند و از تعصب ناحق نسبت به مذاهب خاصّ رهایی یابند.» (فتحی شقاقی، امام خمینی؛ تنها گزینه شیعه و سنی؛ غوغای ساختگی/ مرکزیت مسأله فلسطین، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۴، ص ۷۳).

۲. منشأ شده در چهارمین کتاب منتشر شده توسط لجنه «باحثات» لبنان در سال ۱۹۹۷-۱۹۹۸.

۳. ابوحنیفه قبلاً دو سال شاگرد امام جعفر صادق (علیه السلام) بود و سپس توسط منصور دوانیقی برای او مکتبی در برابر مکتب آن حضرت تأسیس شد! وی مکرراً به خاطر کاربرد قیاس (نه به معنای استدلال، بلکه به معنای حکم معلوم چیزی به چیز دیگر صرفاً به دلیلی تشابه ظاهری) مورد توبیخ آن حضرت قرار گرفت. نقل شده که ابوحنیفه بر امام جعفر صادق (علیه السلام) وارد شد. پس حضرت به او فرمودند: «یا ابا حنیفه بلغنی أنّک تقيس؟! عرض کرد: بله (همین طور است)! فرمود: «لا تقيس فإنّ أوّل من قاس إبليس حين قال خلقتني من نارٍ و خلقتة من طين* قاس ما بين النار و الطين و لو قاس نورية آدم بنورية النار عرف فضل ما بين النورين و صفاء أحدهما على الآخر.» (کلبنی - محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ هـ ق، ص ۵۸، حدیث ۲۰ از «باب البدع و الرأی و المَقایس.»)

از آن، در مطالعاتش آموخت. از آنجا که وی همانند سایر نواندیشان سنی وفادار به مذهب خود، خواهان تخریب شریعت نیست، لذا به نظر می‌رسد که رویکرد پیشنهادی وی، تأویل مضبوط متن (نصّ) از طریق علم غربی و مدرن «هرمنوتیک» باشد. اما همان‌طور که گفته شد، تعمیم‌های نظر وی به ایران و تشیع ناقص است. زیرا فقه و اجتهاد شیعی دارای سیر تاریخی و ساختار علمی متفاوت از فقه تسنن است.

۵-۲. منشأ کلامی (تمنای کاربرد بیشتر عقل در فهم دینی از نصّ؛ و اختیار انسان در حرکت‌های سیاسی)

گرچه نوشتارهای رضوان سید، دارای رویکردی پدیدارشناسانه است، اما سایه ترقی‌خواهی کلامی بر آنها سنگینی می‌کند. تأثیر کلام بر نوشته‌های وی از دو جهت است:

۱. از جهتی ساختار کلام اشعری به اهل سنت اجازه تعقل را نمی‌دهد و جایگاه عقل را صرفاً به ابزار استدلالی در دفاع از باورهای اشعری رایج در اهل سنت فرومی‌کاهد و مانع تحوّل و ایجاد افق‌های فکری جدید می‌شود. زیرا گرچه ابوالحسن اشعری مؤسس مکتب جبرگرای اشعریّه سابقه تحصیلات فلسفی داشت، اما از روش فلسفی برای تحکیم بنیادهای نامعقول جبرباورانه استفاده ابزاری نمود. در مکتب اشعری بود که امام محمد غزالی پیدا شد که کتاب «تهافت الفلاسفه» (درهم کوفتن فیلسوفان) را نگاشت و امام فخر رازی هم به دلیل کثرت اشکالات و شبهاتی که بر فلسفه وارد می‌کرد، «امام المُشکِّکین» نام گرفت. بنابراین، کلام اشعری که از عقل به مثابه ابزاری در خدمت اصول فکری ابوالحسن مذکور استفاده می‌کند، بر پای عقول اهل سنت بند گذارده و مانع تفکر و اندیشه آنها در متون مقدّس (نصوص) - خواه نتیجه تفکر به نفع کلام اشعری باشد یا به ضرر آن - می‌شود. حیات فلسفه در جوامع اهل سنت با نگاشتن «تهافت الفلاسفه» پایان گرفت و حتی نوشتن «تهافت التّهافت» در دفاع از فلسفه و نقد کتاب غزالی توسط ابن رشد اندلسی نتوانست به احیای فلسفه در جوامع سنی بیانجامد. (رک به زمانی قمشه‌ای، ۱۳۷۷) بنابراین، جوامع سنی فاقد فلسفه‌اند و رضوان سید هم فلسفه را در غرب خوانده است. نتیجه منطقی این سخن، آن است که وی خواهان کاربرد فلسفه (مخصوصاً فلسفه تحلیلی) در تفکر اندیشمندان و رهبران مسلمان به جای کلام یا مکمل آن است.

۲. از جهت دیگر، اتفاقات تاریخی - سیاسی - دینی در جوامع اسلام از لحظه رحلت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنان فرایند نامعقولی داشت که از همان زمان مجبور شدند تا علیرغم آیات صریح و تعالیم دینی در مورد اختیار، آزادی اراده و مسؤولیت انسانها در قرآن کریم، از برخی آیات آن



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

استفاده ابزاری شود تا تصمیمات و اقدامات خلفاء و کارگزارانشان و حوادث زشت و اتفاقات فجیعی که مخصوصاً علیه خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و شیعیانشان در قرون متمادی رخ داد، همگی را به پای جبر الهی بنویسند!! و مشروعیت سیاسی دولتها را نیز با جبرباوری توجیه کنند. این موضع در دو قرن جدید با بحران و انسدادی مواجه شد که سابقه نداشت. در قدیم، «جبرباوری» توجیه گر و مشروعیت دهنده به خلفاء، سلاطین، ملوک، امراء و کارگزاران به ظاهر مسلمان و اقدامات، رفتارها و اعمالشان بود؛ اما در قرن ۱۹م. جبرباوری مستلزم پذیرش وضعیت «استعمار» و «سلطه کفار بر مسلمانان» بود. اگر در قدیم، امکان داشت که هر حاکمی را از جهت فقهی، در پارادایم کلامی جبرباوری، «اولی الأمر» و «واجب الطاعة» دانست، اینک آیا می شد گفت که خداوند به مسلمانان دستور داده است که از فرمانروایان کافر استعمارگر سلطه جو پیروی و اطاعت کنند؟

از اینجا پیداست که هر فقه و مذهب فقهی، مبتنی بر پوشش و زمینه کلامی متناسب با خودش رشد می کند و تکامل می یابد.

در مقابل مکتب دیرپای «جبرباوری» که توسط خلفای اموی و عباسی تا زمان مأمون حمایت و پشتیبانی می شد، مکتبی پدیدار شد که متأثر از تعالیم صادقین (علیهمالسلام) بود، اما شیعی نبود. مکتب جدید، «اعتزال و تفویض» بود.

مکتب معتزله به طور کلی بر آن بود که عقل، میان همه انسانهای روشن بین به طور مساوی تقسیم شده است. (از این جهت، هم با تشیع فاصله گرفت و هم از عامه تسنن.) عقل گرایی موجب شد تا این مکتب مدعی باشد که انسان، مختار است و در آنچه که اختیار دارد، باید به مسؤولیت و تکلیف خود عمل کند. برای فهمیدن تکلیف از شریعت، باید در فهم متن (قرآن و حدیث) و نیز در زندگی عملی خویش باید از عقل بهره برد. از این رو، معتزله ضمن مخالفت با روش لفظی متداول بین سنّیان و روش تأویلی صوفیان، طرفدار تأویل عقلانی نصّ برای تعیین تکالیف خود در زمان حاضر خویش بودند؛ و از جهت دیگر، می پنداشتند که انسان در تدبیر و تمشیت عقلانی زندگی دنیوی خویش، دارای اختیاراتی از جانب خداوند متعال است و آموزش به او تفویض شده است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۸۱-۸۶). آنها دارای روش جدلی در کلام بودند و با رویکردی عقلی، تقلید در فهم قرآن را ردّ می نمودند و به تحلیل انتقادی احادیث می پرداختند و عقائد غلط و خرافات را مردود می دانستند. در نتیجه، آنها از تقلید دور شدند و به تحلیل انتقادی و استقلال اندیشه روی آوردند و بالتبع، طرفدار اجتهاد بودند. زیرا اجتهاد، با اندیشه های متداول نسنجیده و خرافی یا بی مبنا مخالف است و به انسان امکان می دهد تا برای مسائلی که پیش می



آید، راه حل‌های جدیدی بیابد. اجتهاد مستلزم تحقیق، کوشش و عزم استوار است. آنها گذشته از اعتقاد به آزادی اندیشه و عمل به مقتضای حکم عقل، طرفدار «حکمت خدا» و «عدل الهی» بودند (شیخ بوعمران، ۱۳۸۲، ص ۹۲۲-۹). ویژگی فکری اخیر، آنها را در کنار تشیع اثنی عشری، در مجموعه موسوم به «عدلیه» قرار داده بود. مکتب اعتزال و تفویض به موازات نهضت ترجمه، ادامه حیات یافت و با پایان نهضت مذکور (احتمالاً به دلیل پایان غیبت صغری در ۳۲۹ ه.ق. و نیز بحران مالی خلفای عباسی)، تعلق به معتزله هم ممنوع و جبر باوری مجدداً مکتب رسمی و رایج اهل سنت شد و مورد حمایت خلفاء قرار گرفت.

همان طور که معلوم گردید، زمان پایان رسمی معتزله و فراگیر شدن مکتب جبر باور اشعریه، تقریباً مقارن با انسداد باب اجتهاد و حصر مذاهب فقهی به چهار مذهب مالکی، حنبلی، شافعی و حنفی بود. از زمانی که شیخ محمد عبده (م ۱۹۰۵ م.) متأثر از استاد و پیشوای انقلابی شیعه خود، سید جمال الدین اسدآبادی (۱۸۳۸-۱۸۹۷ م. / ۱۲۵۴-۱۳۱۵ ه.ق.)، دیده اش به عقب ماندگی فقه و کلام اهل سنت بینا شد، مقدمات تحوّل در کلام و فقه جوامع سنی بویژه الأزهر در مصر فراهم گردید. بیش از نیم قرن پس از وفات او و با پیدایش مکتب فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین، کم کم گروهی از دانشگاهیان سنی مذهب فلسفه خوانده در اروپا، در شمال آفریقا (حوزه استعماری سابق اروپا) پدیدار شدند که لزوم تحوّل در مواجهه با نصّ و ترک تقلید را مطرح نمودند. آنها طرفدار بررسی تحلیلی و مبتنی بر واقعیات جدید در نصوص دینی (قرآن، سنت، و سیره صحابه و تابعین صحابه) و نیز طرفدار اصل اختیار، آزادی و مسؤولیت انسانها بودند. از جمله این افراد، عبارتند از: نصر حامد ابوزید (مصری)، محمد ارکون (الجزائری)، محمد عابد الجابری (مغربی/ مراکشی)، حسن حنفی (مصری)، و احمد ریسونی (مراکشی/ نویسنده کتاب «اجتهاد: متن، واقعیت، مصلحت»). این گروه جدید از اندیشمندان مسلمان عرب شمال آفریقا، «نومعتزلی» نامیده شدند. زیرا آنها همانند معتزلیان قدیم، به جنبه های عملی و کاربردی اسلام در حیات فردی، اجتماعی و سیاسی؛ و پیوند میان عقل و وحی تأکید می کنند و به اصل توحید و عدل و نیز اختیار در مقابل جبر و حُسن و قُبْح عقلی در برابر حُسن و قُبْح شرعی (رایج بین اشعریان) اعتقاد دارند. همچنین آنها می گویند که باید به «تاریخ» و «قرائت تاریخی» در شکل گیری مفاهیم علوم اسلامی توجه داشت و مباحثی چون «وحدت اسلامی»، «جامعه اسلامی»، «هویت جمعی»، «نیازمندی های زمان»، «رهایی از خرافه»، «رهایی از بدعت به نام سنت و تقلید، و «گشوده

۱. یوسفیان حسنونند، محمد، اندیشه کلامی و سیاسی شیخ محمد عبده، اندیشه کلامی و سیاسی شیخ محمد عبده، مجله جس



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های باسی جهان اسلام

شدن باب اجتهاد» مورد توجه و اهتمام آنهاست. (نومعتزلیان، ۱۳۸۷، ص ۱۰) مهم ترین دلایل اولیّه بروز نومعتزله عبارتند از: ۱- پاسخ به شبهات مستشرقان در مورد معرفی اسلام به عنوان عامل عقب ماندگی مسلمانان؛ ۲- بازسازی اندیشه ی اسلامی با احیای آرای معتزله به منظور ایجاد تحول در جامعه ی اسلامی. سپس همانند هر پدیده تاریخی دیگری به تدریج، تحولات و افق های جدیدی در آن رخ داد و آشکار شد (گلی، پاییز ۱۳۸۹، ص ۱۱۵). سیّد رضوان حلقهء پیوند نومعتزلیان فلسفی مشرب، با اندیشهء سیاست در لبنان است.

برای پرهیز از اطالهء کلام، به آرای نومعتزلیان و معرفی آثارشان نمی پردازیم. اما از آنچه که در سطور قبل گفته شد، و با توجه به آثار رضوان سیّد، به خوبی پیداست که وی متأثر از نومعتزلیان و یا عضوی از آنهاست. بویژه که همانند یکی از مهمترینشان (محمّد عابد العجبری، مؤلف «نقد عقل عربی/ تکوین عقل عربی») مقیم بیروت پایتخت لبنان و احتمالاً قویاً متأثر از اوست.

۶. نظرات رضوان سیّد بر اساس آثارش

در صفحات گذشته، با اساسی ترین بنیادهای فکری- تجربی رضوان سیّد (اعم از تجربهء زندگی روزمره، تجربهء تاریخی و تجربهء علمی او) آشنا شدیم. با توجه به همان بنیادها و تجربیات، به بیان نظرات وی در برخی از آثارش می پردازیم:

۶-۱. مراحل سه گانه گفتمان اسلامی از منظر رضوان سیّد

وی در مقاله ای به نام «بیم ها و هشدارها» یا «مراحل گفتمان اسلامی» (رضوان سیّد، تیر ۱۳۸۰، شماره ۱۶) به این موضوع پرداخته است. این مقاله در بافتار اوضاع استعماری در سرزمین های عربی و شبه قارهء هند و جنبش های اسلامی در آن مناطق نوشته شده است. شاید بتوان گفت که این مقاله، چارچوب اصلی دیدگاه و تصوّر وی را در بارهء نحوهء مواجههء سنت و مدرنیته در جوامع اسلامی شبه قارهء هند، شامات، و شمال شرقی و شمال آفریقا را به ما معرفی می کند.

رضوان سیّد، ابتدا به طور تلویحی تاریخ مواجههء مسلمانان در هند و آفریقای شمالی و شمال شرقی با استعمارگران اروپایی (غرب) را مشتمل بر دو مرحله دانسته است: ۱- در مرحلهء نخست، جنبش های مسلحانه ای علیه غریبهای سلطه جوی استعمارگر به راه افتاد که تا نیمهء دوّم قرن ۱۹م. ادامه داشت. مانند: جنبش اسلامی هند، جنبش سنوسیون در لیبی، جنبش مهدیون (طرفداران محمد/ متمدنی سودانی) در



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراست العالم الاسلامی
فصلنامه علمی- پژوهشی
پژوهشهای بنیادی جهان اسلام

سودان، و جنبش عربیون (طرفداران احمد عربی پاشا) در مصر. جنبش مردم لیبی به رهبری عمر مختار علیه ایتالیا و جنبش محمد (متمهدی) سومالیایی در سومالی علیه انگلستان هم از همین گونه حرکت های مسلحانه بیگانه ستیز بود.

۲- در مرحله دوم و پس از شکست های استقلال خواهانه اسلامی علیه استعمارگران غربی، نخبگان جوامع اسلامی متوجه شدند که قادر به رویارویی با غرب نیستند. زیرا غرب از طرفی مساوی با ترقی، پیشرفت و تمدن است و ابزارهای سرکوبگر و اقناع کننده فراوانی در اختیار دارد. در نتیجه، تنها ابزار تعامل سلبی یا ایجابی با غرب این است که از همان تمدن به مثابه ابزاری برای پیوستن به آن و ارتباط و گفتگو با آن (با توجه به عداوتی که در غرب علیه اسلام و مسلمانان وجود داشت) یا برای رویارویی با آن بهره ببرند. بنابراین، راهبرد سابق نظامی مسلمانان به راهبرد تسلیم در برابر امتیازات غرب و همراهی با آن برای یادگیری و تقلید از آن، علیرغم پابندی به اسلام تبدیل شد.

در این مرحله، که تاکنون ادامه داشته است، به ترتیب سه گفتمان (یا پارادایم و چارچوب نگرش) نسبت به غرب در جوامع اسلامی مذکور شکل گرفت که رضوان سید، آنها را این گونه صورت بندی نموده است:

۱- دفاع نظری از پیشینه تمدنی اسلامی و نیز متون اساسی مسلمانان که تا آن زمان وجود داشت (قرآن و سنت یا حدیث). در این مرحله، نخبگانی چون سید جمال الدین اسدآبادی (مؤلف رساله نیچریه)، شیخ محمد عبده، احمد شفیق، احمد فتحی زغلول، قاسم امین (مؤلف آثاری در مورد مسائل برده داری، پیشرفت و حقوق زن)؛ و حسین الجسر، عبدالرحمن کواکبی (مؤلف سوری «طبايع الاستبداد»)، العظم و رشید رضا (دارای تالیفاتی در مورد مسائل مربوط به حکومت، فلسفه، علم و ترقی)، کوشیدند تا از طرفی به حملات اشخاصی چون «ارنست رنان فرانسوی» علیه مقدّسات و تعالیم اسلامی پاسخ دهند و زشتی ها و نتایج ناگوار افکار غربی (مانند ناتورالیسم یا طبیعت باوری) را آشکار سازند؛ و از طرف دیگر، تلاش داشتند که اثبات کنند تمدن دیرپای اسلامی در زمان توحش قرون وسطایی اروپاییان، دارای همان ارزش های مترقی غرب جدید و حتی ارزشهایی مترقی تر بوده است و غرب وامدار فرهنگ، علوم و تمدن اسلامی است.

آنها می گفتند که اصل «شورا» در اسلام، همان دموکراسی یا شبیه آن است و اسلام دارای نظامواره اخلاقی روشنی است که بر سیستم اخلاقی متعفن غربی ترجیح دارد. عناصر ترقی زای اسلام، از عناصر ترقی زای غربی- با همان تعریف غربی از ترقی و پیشرفت- برتر است، اما چون مسلمانان آن را رها کرده



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های باسی جهان اسلام

۹۰

سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰

اند، عقب مانده اند! فرض آنها بر این بود که تمدن غربی دارای جوهره ای انسانی در بسیاری از محورهای اساسی خود است که می توان بر اساس اشتراک اسلام با آن در آن محورها و ارزشها، به مشارکت با تمدن معاصر برای پیشرفت و ترقی پرداخت. در این مرحله، اندیشه های نوسازی اسلام گرایانه پدیدار، و دانشگاه ها و سایر تأسیسات تمدنی تأسیس و قوانین اساسی بدون توجه به معیارهای دینی وضع شدند. نخبگان مسلمان به همه آنها به چشم راهکارهایی در مبارزه نرم علیه غرب برای رسیدن به استقلال، پیشرفت و عقلانیت می نگریستند. آنها گمان می کردند که تمدن پیشرفته غربی، مقتضای اسلام و جوهر حقیقی آن است و مسلمانان جز در زمینه سیاسی- نظامی (استعمار) مشکلی با هیچ یک از ابعاد مترقی آن تمدن ندارند! «در غرب، اسلام هست و مسلمان نیست و در سرزمین های اسلامی، مسلمان هست و اسلام نیست!» این تصوّر، از زیرساخت الحادی غرب، غافل بود.

این تفکر طرفدار نهضت اصلاحی که تا دهه ۱۹۳۰ رونق داشت، از دو عنوان و شعار بزرگ و اصلی برخوردار بود: ۱- تجدید و تبلیغ اسلام و فقه آن؛ ۲- احیای برنامه سیاسی عمومی اسلامی. فرض چنین تفکری آن بود که باید از تفرقه و یا تقلید کورکورانه از غرب پرهیز کرد و به ارزشها، مبانی و اصول اساسی اسلام که در واقع بازساختهای عقیدتی- ارزشی غرب همخوانی دارد و از آن برتر است، بازگشت و آنها را در جوامع اسلامی مجدداً تحقق عینی تمدنی بخشید (رضوان السّید، بهار ۱۳۷۶، ص ۸۶).

۲- پس از وقوع جنگ غیرانسانی جهانی اول، فروپاشی خلافت عثمانی (۱۹۲۴م.) و سپس جنگ جهانی دوم با دهها میلیون قربانی (که مردم قلمرو خلافت عثمانی و استعمار شدگان هند و آفریقای شمالی و شمال شرقی به عنوان تأمین کننده سرباز برای کشورهای اروپایی سهم عمده ای از آن قربانیان را داشتند)، نخبگان مسلمان که آگاهی عمیقی از اسلام و نیز از نظامهای غربی داشتند، دریافتند که چالش مسلمانان با تمدن غرب، چالش تمدنی یا چالش اندیشه ها و الگوهاست. این نخبگان مسلمان، علمایی بودند که سهمی در قدرت سیاسی کشورهای خود نداشتند. فروپاشی تنها نماد اتحاد اسلامی دینی- دولتی (خلافت عثمانی) در ۱۹۲۴م. توسط ترکهای جوان به رهبری مصطفی کمال پاشای سکولار و ناامیدی مسلمانان از تحقق دوباره آن موجب شد در این دوره نهضت های استقلال طلبانه قومی- طائفه ای با رویکرد ناسیونالیستی پدیدار شوند و کشورهای کوچک اسلامی فراوانی را تأسیس نمایند. این جنبش ها دارای رویکرد ملی گرایی در برابر استعمار خارجی و مشروطه خواهی (مطالبه مشارکت سیاسی) در برابر استبداد داخلی بودند. (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۱۹۸)

از طرف دیگر، به دلیل سرخوردگی از غرب در حوادث نیمه اول قرن بیستم، نخبگان مسلمان اعلام



کردند که اسلام، دموکراسی یا سوسیالیسم نیست. بلکه مکتبی است که الگوی یگانه‌ای را در باره اجتماع و سیاست عرضه می‌کند که فارغ از مادّیت و شرور تمدن جدید غرب است. در واقع، این اندیشمندان به صورت انفعالی و با استفاده از ضعف‌های پدیدار شده در تمدن غرب، به عرضه افکار خود پرداختند و چون غرب پس از جنگ جهانی دوم، به بازسازی و رفع ایرادهای خود پرداخت، افکار انقلابی، انتقادی و بنیان براندازشان هم تأثیر خود را تا حدّ زیادی از دست داد. زیرا موجب شد تردیدها در باره توانایی تمدن غرب کاهش یابد و تمدن غربی، دولتها، نظامها و نهادهای جوامع اسلامی را شکل دهند. در نتیجه، اندیشمندان کوشیدند تا مثلاً با مقایسه نظام خلافت و پادشاهی مشروطه، یا نظام صدر اسلام و سوسیالیسم، یا جهاد با جنگ دفاعی، اسلام را با تمدن غرب مانوس (و آن را غربی) کنند و هژمونی جهانی تمدن غرب را به عنوان یک اصل بپذیرند. بدین ترتیب، فرهنگ اسلامی (در جوامع سنی) به تدریج، بخشی از تمدن جدید جهانی غرب یا حیات خلوت آن شد. در این دوره، دولتهای ملّی شکل گرفتند و درگیری‌های مسلمانان با هندوها و صهیونیست‌ها در همین دوره رخ دادند. اما در همین دور، ادعا شد که اسلام، تعارضی با اجتهاد، نوسازی و عصری شدن برای تحوّل و تکامل ندارد. این تحوّل و تکامل، موجب عرضه الگوی تمدنی - اسلامی ویژه‌ای بدون موضوعیت چالش‌های طبقاتی و قومی (در درون دولت‌های ملّی) می‌شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، نومعتزلیان هم در این دوره (تا دهه ۱۹۷۰ م.) پدیدار و تاکنون تکثیر و پیچیده‌تر شدند.

بنابراین، اصلاح‌گرایان نومعتزلی، ادامه‌ء اصلاح‌طلبان اولیئه‌الزهر از شیخ محمد عبده به بعد و میراث‌دار دانشگاهی ادبی - فلسفی آنها هستند. این طرز فکر مترقیانه‌ء اصلاحی در حال حاضر به محملی برای عصری کردن، این جهانی کردن و تکثرگرا ساختن اسلام سنی و سازش دادن بین آن با جهان لیبرال دموکراتیک تبدیل شده است.

۳- جریان اصلاح‌طلبانه‌ء اسلامی فوق‌الذکر در جوامع سنی، از دهه ۱۹۳۰ تا دهه‌های ۱۹۸۰- ۱۹۹۰ توسط تفکر دیگری که تمایزگرایانه و قائل به تباین ذاتی تمدن اسلامی و تمدن مدرن غرب (که مربوط به تباین میان عبودیت و حاکمیت خدا؛ و جاهلیت و حاکمیت طاغوت است) و تکفیری و خواهان نابودی قلعه به قلعه و خشت به خشت تمدن غرب بود، جایگزین شد. از آن دهه علمای بزرگی چون ابوالاعلی مودودی (مشخصاً سال ۱۹۳۸ که کتابش منتشر شد) هم پیدا شدند که مرحله سوم گفتمان اسلامی به تدریج، ناشی از آثار و اندیشه‌های آنهاست. مودودی می‌گفت که اسلام، دینی متمایز، فراگیر و ناسخ شریعت‌ها و بی‌نظیر است و امکان برپایی نظام مختلط دینی در شبه‌قاره هند وجود ندارد.

مسلمانان یا باید بر تمامی هند مسلط و حاکم شوند و یا دولتی مجزاً و ویژه خود در شبه قاره تشکیل دهند. زیرا نظام حاکم، یا نظام خدا، قرآن و اسلام است؛ یا حکم و نظام طاغوت، فسق، ضلالت و کفر. تمدن غرب، طاغوت این زمان است و می خواهد تحت عنوانی چون تمدن، نظام بین المللی و غیره دین اسلام را نابود کند و مسلمانان را به بردگی بکشاند. اسلام یا باید بر تمامی زمین حاکم شود و یا در منطقه ای حکومت یابد و قدرت پیدا کند و آمادگی خیزش برای سیطره بر زمین را پیدا کند. حالت وسطی وجود ندارد. اسلام، اسلام است؛ نه دموکراسی، لیبرالیسم، ناسیونالیسم یا مشروطه خواهی. مسلمانان یا باید ناب و خالص باشند و شرک نوزند؛ و یا از رویارو شدن با جهان بر سر اسلام و مقتضای ایمان خود بپرهیزند. راه اول، جهاد است و راه دوم، هجرت. (زاهد، زمستان ۱۳۹۵، ش ۳۱) ابوالحسن ندوی هندی نیز در ۱۹۵۶ م. اگرچه در برابر تمدن غرب بر موضع اعتدال تاکید کرده اما نگرانی خود از سیطره تمدن غربی بر جوامع اسلامی را نیز پنهان نمی کند: «موضع شایسته این است که به غرب به عنوان امام و پیشوا و به خود به عنوان مقلد نگریسته نشود». (الندوی، ۱۹۶۸ م، ص ۲۳۲-۲۳۳ به نقل از جمشیدی) او معتقد بود باید ایده ای اسلامی یافت که بتواند با آن ایده برتری جوی، مسلط و خزننده رویارو شود. سید قطب نیز در ۱۹۶۴ به تبعیت از آن دو ایده، «حاکمیت الهی» را مطرح کرد که ستون فقرات الگوی اسلامی و هویت اختصاصی اسلام بود و بر این مبنا، آرای سیاسی خود را مطرح نمود. محور سخنان وی آن است که تمدن طاغوتی غرب، همان «جاهلیت مدرن» است که از طریق قوانین موضوعه بشری، رجال و نظامهای طاغوتی در عرصه اندیشه، فرهنگ، سیاست و حکومت بر مسلمانان طغیان نموده و مسلط شده است. متقابلاً حاکمیت خدا از طریق شریعت (قرآن و سنت) محقق می شود. (مرادی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۸) کشتار مسلمانان در هند (۱۹۴۵-۱۹۵۰) برای مبارزه با تجزیه طلبی آنها، نیز تشکیل دولت اسرائیل در فلسطین اشغالی، دوقطبی بودن نظام بین المللی و حوادث تابع آن در دوره جنگ سرد و سطحی بودن نوگرایی و لیبرالیسم و سوسیالیسم در جوامع اسلامی، سرانجام موجب اقبال عده ای دارای آگاهی متوسط از اسلام و غرب، به آراء مودودی، ندوی و سید قطب شد. تلقی این گروه جدید از اسلام، شدیداً سیاسی بود و آن را از حالت ایدئولوژی مبارزه فرهنگی و تمدنی برای اثبات برتری فرهنگ تمدن ساز اسلامی (در مرحله اول)، به ایدئولوژی مبارزه برای کسب قدرت و حاکمیت تبدیل کردند. آنها هیچ برنامه ای برای بعد از مبارزه با تمامی مظاهر تمدنی نوین جز «احیای حاکمیت خلیفه الله»، ندارند. غالب نوشته هایشان فاقد نشانه فرهنگی است و همانند اعلامیه ای است که مسلمانان را به جهاد، انقلاب و ویران سازی تمامی ساختارها و نظامهای موجود دعوت می کنند. آنها جهاد را از مفهوم جنگ دفاعی علیه کفار حربی،



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بنیادی جهان اسلام

به معنای مبارزه خشونت آمیز و نظامی یا تروریستی علیه کسانی که در داخل جوامع اسلامی هستند و برخی از احکام اسلام را قبول ندارند یا با غرب مرتبط هستند، تعمیم داده اند. به تعبیر دیگر، جهاد برای آنها، آموزه ای هم برای مبارزه با کفار خارجی و هم با کفار داخلی شد!^۱

از جمله موارد درگیری این جریان فکری در جوامع اسلامی که ناشی از تقابل دولت و دین بر سر «هویت» بود، موضوعاتی چون «ارتداد»، «مبارزه با منکرات»، «میزان آزادی بحث علمی» (مصونیت از تکفیر و حکم ارتداد) و «میزان ارتباط حاکمیت یا آراء عمومی با بحث علمی در دانشگاهها» هستند. (نامه فرهنگ، بهار ۱۳۷۶، صص ۸۹-۹۱)

۶-۲. زیستگاه ایدئولوژیک و سیاسی جنبش-های اسلامی معاصر^۲

رضوان سید در این مقاله، بیشتر به شرح و تفصیل مرحله سوّمی که در مقاله قبلی ذکر نموده، پرداخته است. وی مدعی شده که به دلیل آن که روشنفکران مسلمان نتوانستند با پدیده غربی «دولت قومی» (دولت ملی) مانوس شوند، نوعی جدایی بین الگوی دولت های قومی (ملّی) مستقر- چه ناسیونالیستی و چه دیکتاتوری نظامی پس از براندازی ناسیونالیست ها- و الگوی عربی- اسلامی پدیدار شد که نتیجه آن، بحران در گروه نخبگان جوامع سنی مذهب عربی بود. در نتیجه، جنبش هایی برای اسلام‌یحیائی و بیداری گرا پدید آمد که برای حفظ هویت خود و حفاظت از آن در برابر تغییرات مدرن، به شعائر، هنجارها و نمادهایی متوسل شد که گرچه در میان مردم مقبولیت یافته است، اما ماهیت عقیدتی اندیشه اسلامی بیداری گرا، مانع تبدیل آن به جایگزینی قانع کننده در سطح فرهنگی و سیاسی در برابر مدل غربی مدرن شده است. وی می پرسد که اگر اسلام‌گرایان پیروز شوند، با توجه به آن که غرب تغییر نخواهد کرد، آنها چه خواهند کرد؟ مایه های سیاسی و اجتماعی راه حل اسلامی چیست؟ وی توضیح می دهد که سید قطب بر دو آموزه «جاهلیت» (معاصر/ مدرن) و «حاکمیت الهی با شریعت» تأکید ورزده اما از پاسخ به این که برنامه های بعد از پیروزی اسلام‌گرایان چیست، طفره رفته است.

وی می گوید که هرچه از سید جمال الدین اسدآبادی به عصر حاضر نزدیک می شویم، به ترتیب سعه صدر شیخ محمد عبده، محمد رشید رضا، حسن البنا، سید قطب و عمر عبدالرحمان، هر یک از قبلی کمتر شده است. علت کاهش سعه صدر آن است که فضای لیبرالی و گشوده دوره سید جمال

۱. گروه «التکفیر و الهجرة» (جماعة المسلمین) و نیز گروه «الجهاد» (بانی حکم اعدام انورسادات توسط ستوان خالد الإسلامبولی) در مصر، از جمله تشکیلاتی بود که با چنین تفکری ساخته شد و از «اخوان المسلمین» فاصله گرفت.

۲. این مقاله توسط «مجید مرادی» ترجمه و در ۱۰ شهریور ۱۳۸۳ در سایت «باشگاه اندیشه» منتشر گردید.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

۹۴

سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰

۱. گروه «التکفیر و الهجرة» (جماعة المسلمین) و نیز گروه «الجهاد» (بانی حکم اعدام انورسادات توسط ستوان خالد الإسلامبولی) در مصر، از جمله تشکیلاتی بود که با چنین تفکری ساخته شد و از «اخوان المسلمین» فاصله گرفت.

۲. این مقاله توسط «مجید مرادی» ترجمه و در ۱۰ شهریور ۱۳۸۳ در سایت «باشگاه اندیشه» منتشر گردید.

الدین و شیخ محمد عبده به تدریج کمتر و در نتیجه، باب تأویل و اجتهاد و تسامح در برابر افکار و فرهنگ غربی، بسته تر شده است. هرچه این فضا کاهش یافته، رویکرد تکفیر، تفسیق و اتهام توطئه علیه اسلام بیشتر شده است. تا آنجا که تکفیر، خشونت و هجرت و نیز داخلی کردن رویکرد جهادی به شعار گروه های جدید تبدیل شده است. این جریان فکری بر خلاف اندیشه مُرَجئی اهل سنت، بین عمل و ایمان ارتباط برقرار می کنند و ادای شهادتین را برای ایمان کافی نمی دانند، لذا بر افراد و گروههایی که تصور کنند اعمالشان با باورهای صریح توحیدی مسلمانان سازگار نیست، احکام «کفر و جاهلیت» را جاری می کنند و به جهاد علیه آنها یا ترور آنها مبادرت می ورزند. از این رو، محمد عبدالسلام فرج، رهبر و بنیانگذار سازمان الجهاد رساله ای معروف به نام «الفريضة الغائبة» (واجب مکتوم) نگاشت و جهاد داخلی را با استناد به آرای ابن تیمیّه دمشقی (م ۷۲۸هـ) و ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۱هـ) توجیه نموده است. در حالی که دیدگاه ابن تیمیّه زمانی مطرح شد که مسلمانان دارای حاکم غیرمسلمان مغولی متظاهر به اسلام بودند و او در باره حاکم دست نشانده «أمّد» فتوایش را صادر نمود. همچنین دعوت ابن تیمیّه به عدالت شورا را می توان امروزه در قالب دعوت به وضع قانون اساسی و تشکیل مجالس نمایندگان مردم تأویل نمود. (رضوان سید، از ردّ و انکار ابن تیمیّه و فتوایش و حتی پیرو او محمد بن عبدالوهاب بنیانگذار وهابیت سعودی خودداری کرده است.)

آنچه که مورد ایراد رضوان سید قرار گرفته، این است که: ۱- در ایدئولوژی های حزبی مبارزاتی جدید، از نصوص فقهی قدیمی که مربوط به شرایط زمانی - مکانی خاصی بوده است، از جمله آیات قرآن کریم بدون توجه به آن شرایط و مقتضیات و صرفاً در عامترین چارچوب آن، یعنی «ایمان و کفر» بهره برداری می شود؛ ۲- بیانیّه های مقطعی اسلامی سیاسی مبارزان تکفیری، ماهیت ایدئولوژیک (عقیدتی) و فاتحانه دارد و فاقد بُعد سیاسی است (برنامه ای برای به قدرت رسیدن جهت اصلاح در راستای باورهای خود ندارد). یعنی به جای نجات جامعه، در اندیشه رهایی بخشیدن دین تحریف شده خدا هستند و گاهی تصور می شود که آنها فقط در اندیشه شهید شدن هستند زیرا ریشه کنی جاهلیت حاکم و خلاصی از ظالمان و کافران اهل جاهلیت را در توان خود نمی بینند و می خواهند خودشان را از آن آزاد کنند. انگار مرگ، کفاره ناتوانی آنهاست. لذا جهادشان معطوف به کسب قدرت سیاسی (امری دنیوی، عرفی و نامقدس) نیست و نمی توان نام اسلام آنها را «اسلام سیاسی» گذاشت. بلکه اسلام ایدئولوژیک است. آنها توحید، عبودیت، توبه، امر به معروف و نهی از منکر و امثال آن را مطرح می کنند که گرچه ممکن است آثار سیاسی داشته باشد، اما اهداف سیاسی ندارند. زبان و اهدافشان دینی، اعتقادی، شعائری و



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهشهای بنیادی جهان اسلام

نمادین است، اما به سبب وجود انسدادها و بحرانهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در جوامع اسلامی، آنها منشأ برخی از جنبش های مردمی و گسترده شده اند؛ ۳- از جهت نتایج و آثار همزمان این ایدئولوژی ها بر جامعه داخلی و اسلام سنتی نیز باید گفت که از طرفی رجال دینی سنتی را با خود مخالف ساخته و موجب انسجام و همبستگی اسلامی داخلی نشده است؛ و از طرف دیگر، دین اسلام را که به دلیل رعایت عرف، شعائر، آداب و شیوه حیات آسانگیر، دینی جهانی است، با ربط دادن وجود و عدم آن (اسلام) مطلقاً به یکی از اشکال قدرت یعنی خلافت (به مثابه تنها راه اجرای دلبخواه شریعت اسلام)، برای مردم جهان پوشانده است. یعنی مانع آگاهی مردم جهان از ماهیت واقعی شریعت متسامح و آسانگیر اسلام شده است.

وی به مخالفت رهبران اخوان المسلمین با چنین تلقی از دین، اشاره و از قول رهبر آنها «حسن الهُصیبی» نقل می کند که در رساله ای به نام «دُعَاةُ وَلَا قُضَاةُ» (دعوت کنندگان، و نه داوری کنندگان) در ۱۹۷۷ م. «ایدئیه حاکمیت» را مردود شمرده و اعلام کرده است که نباید میان مشروعیت والای جامعه که «شریعت الهی» است و حکومت و تدبیر اندیشی که مسأله ای سیاسی و نامقدس (دنیوی) است، خلط نمود. زیرا سیاست مربوط به عالم کون و فساد (دنیا) است و اخوان المسلمین، جماعت دعوت و ارشادند که معتقدند برای اجرای کامل شریعت، باید به تربیت متولیان امور از طریق نصیحت و هدایت پرداخت و در زندگی اجتماعی و سیاسی موجود با هدف ایجاد تحولات و الاثر مشارکت ورزید نه به ایمان و کفر افراد حکم داد.

رضوان سید می گوید که علیرغم همه فشارها و بحران های موجود در جوامع عربی، حکومت های نظامیان مسلط بر این جوامع (جز سودان که جعفر نمیری در آن توسط سوارالذَّهَب سرنگون و سپس حکومت به عمر البشیر تحویل داده شد) بر مسند خود باقی ماندند و با کیش شخصیت و تکبر، از خود بت هایی ساختند و خود را «مقدس» گرداندند. در نتیجه، مردم ناامید و در مانده آن کشورها، از مقدس خویش یعنی «دین» علیه مقدس نظام یعنی «حاکم قدرتمند» استفاده کردند و این، موجب استقبال آنها از شعارهای نامعقول گروه های تکفیری ایدئولوژیک اسلامگرا در آن جوامع شد. این نشانه و سپس ماندگی، اسطوره زدگی و متافیزیکی بودن آن مردم نیست (و با اصلاحات می توان آن را بر طرف نمود). حسن البتاء، اسلام را «دین و دنیا» می دانست و سید قطب و عمر عبدالرحمان (پیشوای معنوی الجهاد) آن را «دین و دولت».

رضوان سید موضع نومعتزلی خود در برابر پدیده تکفیری جدید را چنین اعلام کرده است: «مشکل



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش های سیاسی جهان اسلام

۹۶

سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰

اساسی اسلام سیاسی مبارز، این است که از اواخر دهه شصت (۱۹۶۰) در محیط‌هایی تهی از فرهنگ و سیاست سر برآورد و رشد کرد. فرهنگ چپی که در دهه شصت رواج داشت؛ و نظام‌هایی استبدادی که از زمانهای دور بی‌آغاز و پایان رواج داشته و دارد، عوامل تهی شدن این محیط‌ها و جوامع از فرهنگ و سیاست اند. زمانی که آثار سید قطب یا شیخ (یوسف) قرضاوی یا علی بلحاج را می‌خوانم که همگی از قطعیت راه حلّ اسلامی [برای نجات] سخن می‌گویند، فوراً به یاد ادعاهای جبری بودن روند تاریخی یا قطعیت راه حلّ سوسیالیستی می‌افتم. این اندیشه، تکراری و دارای مبنایی واحد است. بنابراین، شگفت نخواهد بود اگر جبر اسلامی را همان جبر مارکسیستی با سرپوشی اسلامی بدانیم.»

۶-۳. در مورد شورا و دموکراسی

رضوان سید در مقاله «شورا: بین نصّ و تجربه تاریخی» (رضوان السید، زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۹۹-۲۱۵) به بررسی مبنای قرآنی و پیشینه تاریخی شورا می‌پردازد. در قرآن کریم، دو بار از «شورا» یاد شده است: آیه ۱۵۹ از سوره مبارکه آل عمران و آیه ۳۸ از سوره مبارکه شوری. مراد از مشورت در امر، رایزنی در همه کارها، گفته‌ها و احوال است. اما به طور خاص، مشورت در برگزیدن امیر و حاکم بیشتر مورد توجه قرار داشت. لذا تعبیری پیدا شد به نام «اهل حلّ و عقد» (جماعت) که مشتمل بر خواص و نخبگانی بود که امیر، حاکم یا خلیف را انتخاب می‌نمودند. به تدریج که در قرون اولیه اسلامی عنصر ترک و نظامیان در حکومت وارد و تثبیت شدند، حکومت‌های خودکامه‌ای پدیدار شدند که قائل به مشورت نبودند و کفایت (کارآمدی و قدرت در سرکوب فتنه داخلی) و شوکت (توانایی دفع تجاوز خارجی) را جایگزین شورا گرداندند. قبلاً اولوالأمر واجب‌الإطاعة، اهل حلّ و عقد از علماء و رجال دینی بودند، سپس گفتند هم امراء و هم علماء اولوالأمرند و بعد از مدتی نیز این تعبیر را فقط منحصر به امراء و فرمانروایان کردند. بدین ترتیب، استبداد جایگزین شورا گردید.

در دوره معاصر، توجه مجددی به مسأله شورا برای تحدید قدرت اولی‌الأمر شد. محمد رشید رضا شاگرد شیخ محمد عبده گفت که می‌توان اهل حلّ و عقد را در جوامع امروزی با آرای عمومی مردم انتخاب نمود و مجالس نمایندگان را مصداق همان شورای اهل حلّ و عقد دانست و بدین ترتیب، بین دموکراسی و اسلام در مسأله شورا سازگاری ایجاد نمود. غایت هر دو، محدود کردن قدرت مطلقه حاکمان است. اما ضیاء‌الدین الرّیس در مقابل تقریب بین اسلام و دموکراسی، گفت که بین این دو، سه تفاوت وجود دارد: مفهوم «ملت» (یک آیین) و «امت» (مجموعه پیروان یک آیین) در اسلام به معنای



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
مجموعه دراست‌های علوم اسلامی
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بنیادی جهان اسلام

رایج «ملت» در غرب نیست؛ اهداف دموکراسی اسلامی، به فرض صحت چنین تعبیری، فقط دنیوی نیست. بلکه دوگانه (هم دنیوی و هم اخروی) است؛ و این که قدرت ملت در دموکراسی غربی، مطلق است و در دموکراسی اسلامی، مقید به شریعت.

رضوان سیّد می گوید که در دهه های ۱۹۶۰-۱۹۷۰م. حرکت‌های افراطی چپ و در دهه ۱۹۸۰ حرکت های افراطی اسلامی (تکفیری که تاکنون ادامه یافته است) ناشی از ماهیت بسته جوامع اسلامی تحت استبداد و استعمار (فشار خارجی) پدیدار شده اند و ما با صرف نظر از نامها، با رعایت دو آموزه می توانیم ماهیت باز اجتماعی تاریخی خود را بازیابیم و از استبداد عادل یا دولت ضرورت نیز رهایی یابیم: ۱- ولایت امت بر خویش؛ ۲- انفتاح و گشودگی اسلامی که ماهیت جامعه اسلامی و تجربه تاریخی ماست.

۶-۴. نحوه مواجهه مسلمانان با جهان (جوامع دیگر)

رضوان سیّد در مقاله ای به نام «فرهنگ اسلامی و فرهنگ صلح» (مرادی، تابستان ۱۳۸۵، صص ۱۱۱-۱۳۰) با تکرار مضمون مقاله «زیستگاه ایدئولوژیک ..» و مستندسازی آن به آیات قرآن کریم، نظرات علمای سنی و برخی اطلاعات دیگر، در مجموع به همان نتیجه تلویحی آن مقاله می رسد: به طور کلی در دوره مدنیته، اندیشمندان، دانشمندان و نویسندگان مسلمان (سنی) را می توان به دو دسته تقسیم نمود: آنها که رویکردی همگرایانه با جهان دارند [و بالتبع با گسترش تمدن غرب و جهانی شدن هم مشکل خاصی ندارند] و آنها که دارای رویکردی واگرایانه نسبت به تمدن و جوامع مدرن و واقعیات موجود در جهان هستند.

وی می نویسد: «بدین گونه ما در برابر دو نوع برداشت از چند آیه قرآن هستیم... اگر گامی پیشتر نهمیم، می توانیم بگوئیم که این دو نوع برداشت، در حقیقت نمایه دو نوع نگرش به جهان است: نگرش نخست، بر آن است که رابطه بین مسلمانان و جهان، رابطه خود نمودن و شاهد بودن و سلطه گسترده است؛ و نگرش دیگر، رابطه بین مسلمانان و جهان را رابطه آگاه سازی و اقتباس و مهرورزی دوطرفه و رقابت به هدف دستیابی به خیر و پیشرفت بشر می داند.»

وی سپس با طرح پرسش هایی به این نتیجه می رسد که هر دو نوع برداشت از چند آیه قرآن کریم، از آن متفکران و علمای مسلمان است و هر دو گروه دارای فرهنگ اسلامی و قرآنی هستند. اما تفاوت آنها در این است که گروه نخست، علیرغم داشتن فرهنگ اسلامی، دارای اندیشه و آگاهی مناسبی (نسبت به



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association

جمعية تراسات العالم الاسلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های باسی جهان اسلام

مقتضیات عصری و مکانی نصوص) نیست و گروه دوم، دارای این آگاهی و اندیشه هست. پس مشکل جوامع اسلامی که بحران های کنونی حاصل آن است، نه در فرهنگ اسلامی، بلکه ناشی از بحران در آگاهی اسلامی، یعنی آگاهی نخبگان اسلامی به واقعیت و نیز در قرانت نصوص با اتکاء به این آگاهی است. برای همین، برخی از مسلمانان به جای همسازی با بعضی از ارزش های امروزی (مدرن) به نفی مطلق تمدن غرب و ستیز با جهان روی آورده اند. مشکل امروز این نیست که مسلمانان دارای فرهنگ صلح نیستند، بلکه این است که نظام سلطه، آنها را در نظم جهانی مشارکت نمی دهد یا خود مسلمانان فعالانه در آن شرکت نمی کنند و حتی خود را هدف آن می بینند.

۵-۶. تعارض هویت اسلامی و جهانی شدن

سید رضوان در مقاله ای به نام: «اسلام گرایان و جهانی شدن» (خلجی، تابستان و پاییز ۱۳۷۸، شماره ۱۹ و ۲۰) ابتدا دیدگاه ابوالاعلی مودودی (م ۱۹۷۹م.) را در مقاله «خودکشی تمدن غرب» (۱۹۳۸م.) ذکر نموده که معتقد بود بنا به سنت الهی هلاک تمدن‌ها، تمدن هیولاگونه غرب نیز به واسطه دو اهریمن «کنترل مولید» (الگوی تحدید نسل که بر جان مردان و زنان غربی چیره شده است) و قوم گرای (الگوی که بر خرد و ذهن ملت‌ها سلطه یافته است) محکوم به نابودی و زوال است. وی جنگ جهانی و تبعاتش، مشکلات اقتصادی، افزایش بیکاری، گسترش بیماری های مرگبار و از هم گسستگی نظام خانواده را نشانه های این زوال شمرده است. وی می گوید که سید قطب نیز در نظراتش از مودودی تبعیت نموده و همانند او در مقابل تمدن غرب، هیچ الگوی جایگزینی ارائه نمی دهد جز پناه بردن به قرآن کریم، که خودشان به وسیله آن به نقد تمدن غرب پرداخته اند. آن دو بر موارد جدال برانگیز و ستیزه گرانه میان تمدن اسلامی و تمدن غرب تمرکز کرده اند.

همچنین به گفته او، ابوالحسن علی حسنی ندوی متفکر هندی الاصل نیز در کتاب «جهان از انحطاط مسلمانان چه زبانی می برد؟» (۱۹۵۰م.) با دیدگاه آسیب شناختی، از بیماری های تمدن غرب یاد می کند، اما بر موارد و ارزشهای مشترک دو تمدن متعارض تأکید می نماید. ندوی می گوید که اندیشه یا ایدئولوژی غربی به جهان اسلامی و عربی تهاجم کرده و به قسمت مهمی از ساختارهای فردی و جمعی و دولتی آن، در همه سطوح فنی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تبدیل گردیده است. غریزگی بویژه در گستره سیاسی و ساختار دولتها عمیق و دیرپا شد. وی طرحی برای جدایی و تمایز بین تمدن اسلامی و تمدن غرب ارائه می دهد که مشتمل بر جنبه های اعتقادی، فرهنگی و سیاسی است. بر این اساس، وی



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسة العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بنیادی جهان اسلام

ممکن می‌داند که کشوری مانند پاکستان به نماینده خاص فرهنگ اسلامی و خاستگاه تمدن شکوفا و نوین اسلامی و کعبه آمال و نماد اتحاد همه مسلمانان جهان و رقیبی حقیقی برای تمدن غرب و الگوی برتر جایگزین آن تبدیل گردد.

به گفته رضوان سید، مالک بن نبی متفکر بزرگ الجزائری، قائل به تمایز میان تمدن و فرهنگ شده و گفته است که روح خاص هر تمدن را چهار امر فرهنگی تشکیل می‌دهند: ارزش‌های اخلاقی، زیباشناختی، منطق عملی و فناوری. سایر مقولات و امور، فرهنگی صرف هستند نه تمدن. لذا وی تفاوت بارزی میان تمدن اسلامی و تمدن مدرن غرب نمی‌بیند و آن دو را سازش‌پذیر می‌داند. دو پاره تمدنی غرب (آمریکا و شوروی) علیرغم اختلافات با هم همکاری می‌کنند، اما مسلمانان حوزه‌های تمدنی شش‌گانه عربی، ایرانی، مالایی، آفریقایی، اروپایی و چینی-مغولی علیرغم داشتن تمدنی واحد، به یکدیگر پشت کرده‌اند. در حالی که آنها دارای مشترکاتی در عقیده، عناصر فرهنگی و سیاسی هستند و خواهان رهایی از بند سلطه تمدن غرب می‌باشند. آنها می‌توانند یک تمدن آسیایی-آفریقایی بسازند و با آن زندگی کنند نه برای رقابت و ستیز با تمدن غرب، بلکه برای همسانی و مشارکت فعال با آن جهت ساختن وضعیت کنونی و آینده جهان.

رضوان سید مطابق الگوی ذهنی پیش‌گفته‌اش، دهه ۱۹۶۰ را دهه ظهور اسلام‌گرایان افراطی با رویکرد ستیزه‌جویانه، تخریب‌گرایانه، تمایز طلبانه و دعوت به بازگشت به هویت اصیل سنتی اسلامی (در سده‌های پیش از استعمار) و احیای آن هویت اصیل قدیم و الگوهای زندگی متناسب با همان گذشته می‌داند. اندیشه اسلام‌احیاگر، چه انقلابی و چه غیرانقلابی بر سه مقوله یا آموزه استوار بود: استخلاف، تکلیف، و حاکمیت. اسلام‌گرایان از تعدادی از آیات قرآن کریم و گفتارهایی از ابن تیمیّه، ابن کثیر، مودودی و سید قطب استفاده می‌کردند. این جریان آشتی‌ناپذیر با غرب، تا دهه ۱۹۷۰ هم ادامه داشت و قائل به تمایز تمام و کمال بین تمدن و فرهنگ اسلامی با تمدن و فرهنگ غربی بود و مثلاً قبول نمی‌کرد که می‌توان از آموزه شورا، الگویی امروری برای دموکراسی و مشارکت سیاسی جهت مشروعیت دادن به دولت‌های ملی ساخت. در دهه‌های ۱۹۸۰-۱۹۹۰ این جریان رو به رشد، به پیدایش گروه‌های تکفیری و داخلی کردن آموزه کفر و پیوند میان ایمان و عمل (جدایی ناپذیری عمل صالح از ایمان و اقرار زبانی، جهت تشخیص مؤمن از کافر) انجامید و تکفیری‌ها رویکردی همانند خوارج داشتند.

وی از بروز جریان متقابل‌ی یاد می‌کند که با نظام دوقطبی قبلی و تک‌قطبی کنونی با آموزه «جاهلیت» مواجهه نمی‌شود. بلکه آن را از منظر عدالت، آزادی، حقوق بشر، دینی کردن علم و... به چالش می‌کشد.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي

فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های باسی جهان اسلام

۱۰۰

سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰

این دیدگاهی آشتی جویانه و مترقیانه است که نشانه گسترش نگاه می باشد. اما این گسترش نگاه در اسلامگرایان احیاءگر و بیداری گرا رخ نداده است. وی در انتها از علی مزروعی استاد گینه ای-آمریکایی نقل می کند که آشتی با وضع تازه جهان (جهانی شدن) از سه راه ممکن است: معرفتی- انسانی (به رسمیت شناختن ارزش های فراگیر و عام انسانی که با تمدن اسلامی نیز سازگاری دارد)؛ واقع نگری (ملاحظه مقتضیات و متغیرهای زندگی در جهان کنونی)؛ و استراتژیک (بدین معنا که با فراگذشتن از چالش موجود در جهان اسلام و عرب بر سر جامعه و دولت، نگرش خود را نه تنها به فناوری، بلکه به جهان معاصر و متغیرهای فرهنگی و سیاسی گوناگون آن معطوف کنیم و به جای نگرش منطقه ای و دورنی، نگاهی جهانی و فرامنطقه ای و فرادینی داشته باشیم).

۶-۶. گونه شناسی رویکرد علمای اهل سنت در باره حقوق زن

رضوان سید در مقاله «دیدگاه فقیه و زن: دیدگاه اصلاحی و نگاه احیائی» (رضوان السید، مهر ۱۳۸۰، ش ۱۱۵) نیز همان الگوی مقایسه ای تاریخی خود را به کار برده و آرای فقهای سنی را ناشی از دو عامل «انحطاط و عقب ماندگی جوامع اسلامی» و «پیشرفت ها و افق های نوین حاصل مدرنیته و مقتضیات آن» به دو دسته تقسیم می کند. موضوع اصلی مقاله، حقوق، محدودیت ها و مسائل فقهی مربوط به بانوان است. به گفته وی، طرفداران محدودیت های زنان و توجیه کنندگان آن، بر طبیعت فطرت متفاوت زنان از مردان و اقتضای کارکردی متناسب با طبیعت (سرشت)، فطرت و ساختار بدنی و روانی آنها تأکید می کنند؛ و طرفداران مساوات بین زنان و مردان، نگاهی تأویل گرایانه دارند که حتی ممکن است گریزی هم به داروینیسیم بزنند که تفاوت بدنی و کارکردی زنان را ناشی از تنازع بقاء و انتخاب اصلی و فرایندی تاریخی می داند! با این حال، هر دو گروه از فقهاء در این که بر اساس آیه نخست از سوره مبارکه نساء، قائل به برابری دو جنس در اصل خلقت، انسانیت و ارزش های انسانی هستند.

وی توجیه کنندگان تفاوت حقوق و آزادی های زن و مرد و مشاغل و نقش های اجتماعی سنتی آنها را «طرفداران اسلام احیائی» و «سنتهای ایستا و ناپویا می داند و طرفداران حقوق برابر برای زنان و رفع برخی از محدودیت های سنتی از آنها را «طرفداران فقه اصلاحی» [حاصل مدرنیته و با نگاه به واقعیات جدید این زمانی]. در این زمینه وی، آرای شیخ محمد عبده، محمد رشید رضا، قاسم امین، شیخ محمد غزالی (از علمای معاصر مصر)، شیخ عبدالعزیز جاویش، شیخ عبدالقادر المغربي، مصطفی السباعی، شیخ محمود شلتوت، وهبی سلیمان غاوجی، نورالدین عمر، و شیخ محمد سعید رمضان البوطی (طرفدار



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
مجموعه‌ای برای مطالعه و پژوهش در زمینه‌های علمی-پژوهشی
پژوهش‌های بنیادین جهان اسلام

«موازنه اولویته‌ها» به جای تفاوت‌های ذاتی و طبیعی) را نقل می‌کند و می‌گوید که دو دیدگاه مذکور، حصر منطقی نیست که لازمه آن، فقدان دیدگاه‌های دیگر باشد. بلکه این دو دیدگاه، رایج‌ترند. به نظر وی، اندیشوران اسلام‌احیائی (اسلام‌هویت و اسلام‌تمیز طلبی) که با رشید رضا شروع شد، از «مصلح و مقاصد شریعت» روی گرداندند و برای حفظ امنیت و یقین، روش سنت‌گرایی را مبنای قرار دادند که مبتنی بر بازگشت مستقیم به نصوص و تکیه بر حلال و حرام فقهی بود. خلاصه‌ه نظر اسلام‌گرایان‌احیائی در باره فلسفه وجود آدمی بر زمین، «جانشینی» (خلافت) و «تکلیف» [و شریعت، به مثابه منبع تکالیف] است و بر این باورند که در اسلام، زنان با مردان در این مسائل برابرند: انسانیت، آفرینش، کرامت، تربیت فرزندان، اخلاق، جزاء و کیفر، عمل به اسلام و زندگی با آن، حق ارث بردن (نه میزان آن)، پیمانها و فعالیت‌ها. اما آنها در تعدد زوجات، میزان ارث و دیه، قیمومت مردان، جهاد (امور جنگ و صلح) و مناصب حکومتی و قضائی با مردان متفاوتند که ناشی از تفاوت‌های جسمی، روانی و ذهنی آنهاست.

در مقابل، اصلاح‌گرایان در قرائت وضع جامعه و زن و تفاوت‌ها یا برابری‌های آنها با مردان، از روش «مقاصد شریعت و حفظ مناقع عمومی» استفاده کرده‌اند که [با قیاس، رأی، استحسان و تأویل نص] توانمندی بسیاری در زمینه نقد باورها و سنت‌های اجتماعی و فقه عقب مانده از خود نشان داد. اما آنها همچنان با مسأله نصوص قرآن و سنت در باره تفاوت بین زن و مرد مواجهند که جز با اعتقاد به وجود اختلافات طبیعی و تفاوت کارکرد اجتماعی زن و مرد قابل حلّ و توجیه نیست. وی آرزو می‌کند که با تلاش‌های فراگیر در باره «حقوق زنان»، این موضوع افقی متفاوت از سنت‌های ایستا (فقه‌احیائی) و باورهای وارداتی (الگوهای مدرنیته) پیدا کند. اما خود راه حلّی ارائه نمی‌کند.



فصلنامه علمی - پژوهشی
جمعیت ترانس‌الهام اسلامی
پژوهش‌های باسی جهان اسلام

۱۰۲

سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰

۷. نتیجه‌گیری

رضوان سید دارای پرسش‌هایی در نحوه رویکرد نخبگان و گروه‌های اسلامی سنتی در مورد نزاع بین سنت و مدرنیته است. وی در آثار خود به ایجاد تمایز بین دو دیدگاه می‌پردازد: دیدگاه‌های الگوها و سنت‌های کهن اسلامی در مقابل الگوی تمدن مدرن جهانی غرب، که دیدگاهی واگراست؛ و دیدگاه اصلاح طلبانه نومعتزلی (طرفدار عقلانیت، اختیار، مسؤولیت این جهانی و تفویض امور دنیوی به انسانها از جانب خدا که منجر به عرفی کردن و این جهانی و نامقدس گرداندن سیاست می‌شود و مخالف اسلام ایدئولوژیک است). این دیدگاه، طرفدار استقبال از ارزش‌های مترقی و انسانی تمدن غرب و صلح و همزیستی با جهان و تأویل نصوص اسلامی با توجه به اطلاعات جدید و مقتضیات زمانی - مکانی این عصر است. این دیدگاه که مستلزم همگرایی با تمدن مدرن جهانی است، به اصلاحاتی همه‌جانبه در فقه، حقوق، سیاست و سایر جنبه‌های زندگی اجتماعی بشر خواهد انجامید. افکار وی، ناشی از ناتوانی‌های نظام‌واره عقیدتی - ارزشی - فقهی جوامع سنتی است و به سایر مذاهب اسلامی از جمله مذهب تشیع قابل تعمیم نیست. با این حال، وی در مواردی به چنین تعمیم‌ناشایانه‌ای دست زده است. اگرچه وی به لحاظ سیاسی، همسویی احتمالی با جریان ضد مقاومت ۱۴ مارس در لبنان دارد، از نظر فکری «مارکسیسم، صهیونیسم و فراماسونری» را همان مثلثی دانسته که در طول چند دهه گذشته با اسلام مبارزه کرده است.

رضوان سید و جریان فرهنگی نومعتزله بنیادگرایی هستند که فقط در ریشه‌ها و رویکردها با بنیادگرایان تکفیری متفاوتند. در دوران معاصر هرگاه روشنفکران سکولار یا مسلمان غربزده به حکومت رسیده‌اند، کارنامه خوبی از خود در مورد مشارکت عمومی و آزادی و برابری و سایر ارزش‌های مدعی خودشان بر جای نگذاشته‌اند. بنابراین، شاید بتوان گفت که هر سه نوع بنیادگرایی مذکور در حال حاضر، به طور خودخواسته و ارادی اما آگاهانه یا ناآگاهانه، دارای هدف مشترکی هستند.



منابع

- خنیفر، حسین، و ناهید مسلمی (ناهید). اصول و مبانی روش های پژوهش کیفی، ج ۱، نگاه دانش، تهران، چاپ سوم. دائرةالمعارف تشیع، (۱۳۷۵). زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و بهاء الدین خرّمشاهی و کامران فانی، تهران، نشر شهید سعید محبتی.
- رضایی حبیب آبادی، حامد، پارسانیا، حمید (بهار و تابستان ۱۳۹۵). بررسی اندیشه های سیاسی اجتماعی ابوالحسن ندوی، دوفصلنامه تخصصی مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم، ش ۳.
- رضوان السید (بهار ۱۳۷۶). اسلام و فرهنگ و رابطه آن با جامعه و دولت اسلامی، ترجمه رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در بیروت، فصلنامه «نامه فرهنگ»، شماره ۲۵
- رضوان السید (تابستان ۱۳۸۵). فرهنگ اسلامی و فرهنگ صلح، ترجمه مجید مرادی، فصلنامه علوم سیاسی / دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۳۴،
- رضوان السید (تابستان و پاییز ۱۳۷۸). اسلام گرایان و جهانی شدن، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه «نقد و نظر»، شماره ۱۹ و ۲۰
- رضوان السید (تیر ۱۳۸۰). مراحل گفتمان اسلامی، ترجمه مجید مرادی، پگاه حوزه، شماره ۱۶
- رضوان السید (زمستان ۱۳۸۵). شورا: بین نصّ و تجربه تاریخی، ترجمه مجید مرادی، فصلنامه «علوم سیاسی» / دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۳۶
- رضوان السید (شهریور ۱۳۸۳). زیستگاه ایدئولوژیک و سیاسی جنبش های اسلامی معاصر، ترجمه مجید مرادی، سایت «باشگاه اندیشه»، ش ۱۰.
- رضوان السید (مهر ۱۳۸۰). دیدگاه فقیه و زن: دیدگاه اصلاحی و نگاه احیائی، ترجمه عبدالله امینی، مجله پیام زن، ش ۱۱۵
- زاهد، فیاض، و ماجد صدقی (زمستان ۱۳۹۵). نگاه مختصری به اندیشه های ابوالاعلی مودودی، مجله مطالعات تاریخ اسلام، سال هشتم.
- زمانی قمشه ای (۱۳۷۷). چالش های فلسفی غزالی و ابن رشد، مجله کلام اسلامی، ش ۲۶
- سید امامی، کاووس (۱۳۹۵). پژوهش در علوم سیاسی (رویکردهای اثبات گرا، تفسیری و انتقادی، دانشگاه امام صادق، تهران، چاپ سوم.
- شیخ بوعمران (۱۳۸۲). مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲). سیری در اندیشه سیاسی اسلام معاصر، ترجمه: بهاء الدین خرّمشاهی، خوارزمی، تهران، چاپ سوم.
- فتحی شقاقی (۱۳۸۴). امام خمینی؛ تنها گزینه/ شیعه و سنی؛ غوغای ساختگی/ مرکزیت مسأله فلسطین، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات.
- کلینی - محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ه.ق). الکافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الإسلامیّه.
- گلی جواد، و حسن یوسفیان (پاییز ۱۳۸۹). جریان شناسی نو معتزله، مجله معرفت کلامی، سال اول.
- مرادی، مجید (۱۳۸۲). تقریر گفتمان سید قطب، مجله علوم سیاسی، ش ۲۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۳ و ج ۲۰، تهران: صدرا.



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش های سیاسی جهان اسلام

۱۰۴

سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰

میر احمدی، منصور (۱۳۸۲). روش شناسی فقه سیاسی اهل سنت، مجله علوم سیاسی، ش ۲۱.
الندوی، ابوالحسن (۱۹۶۸ م). الصراع بين الفکره الاسلامیه و الفکره الغربیه فی الاقطار الاسلامیه، لبنان، دارالندوره للتوزیع،
به نقل از محمد حسین جمشیدی، «اندیشه سیاسی ابوالحسن ندوی»، سایت راسخون: <https://rasekhoon.net/2/article/show/1329560>
نومعتزلیان (۱۳۸۷). گفت و گوی انتقادی با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون و حسن حنفی، ترجمه محمد
رضا وصفی، تهران، نگاه معاصر.

به این مقاله این گونه ارجاع دهید: DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priv-۱۱۰۳۰۴
حسینی، سیدرضا؛ امه طلب، زینب (۱۴۰۰)، «بررسی جریان فکری اصلاح گرا در جهان اسلام با تاکید بر افکار
و آثار سید رضوان السید احمد» فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س ۱۱، ش ۳، پاییز ۱۴۰۰، صص
۱۰۵-۷۷.



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهشهای بنیادی جهان اسلام