پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، انجمن مطالعات جهان اسلام
فصلنامه علمی (مقاله علمی – پژوهشی) پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰، صص ۱۰۵ – ۷۷

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۱۱۰۳۰۴

بررسی جریان فکری اصلاح گرا در جهان اسلام با تاکید بر افکار و آثار سیّد رضوان السّیّد احمد

سیدرضا حسینی[۱]
زینب امه طلب[۲]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۷

چکیده

فقه اهل سنّت از «انسداد باب اجتهاد» و کلام اهل سنّت از جبرباوری اشعری رنج می برد که هر دو در قرن چهارم (هق)، نهادینه شده اند. در قرن بیستم گروهی از اندیشمندان در مصر، الجزائر و مراکش پدیدار شدند که در این دو پارادایم فقهی و کلامی تشکیک نموده اند. آنها قائل به اجتهاد پویا از طریق تأویل در نص، اختیار و ارادهء آزاد انسان، عقلانیّت و توجه به مقاصد شریعت و مقتضیات زمانی- مکانی مدرن (این عصری) هستند. علاوه بر متفکران دوره اول اصلاحات که قایل به مبارزات ضد استعماری علیه تمدن غرب بودند گروهی متاخر از متفکران جهان اهل سنت قایل 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 سیّد که متعلّق به این سنّت فکری است برای غلبه بر انسداد فکری و انحطاط جوامع اهل سنت چیست. فرضیه: این دیدگاه که مستلزم همگرایی با تمدّن 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 هویّت اسلامی در ذیل زندگی این جهان و همراهی مسلمانان با پدیدهء جهانی شدن است. افکار وی، ناشی از ناتوانی های نظامواره‌ء عقیدتی- ارزشی- فقهی جوامع سنّی است و به سایر مذاهب اسلامی از جمله مذهب تشییع قابل تعمیم نیست. رضوان سیّد و جریان فرهنگی نومعتزله بنیادگرایانی 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، اصلاح گرا ، فقه اهل سنّت، تمدّن اسلامی، جاهلیّت.

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

Copyright © 2010, SAIWS (Scientific Association of Islamic World Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

۱. مقدمه

اندیشه اسلامی معاصر، بخصوص در جوامع سنّی خاورمیانه در دو قرن اخیر دچار تحوّلاتی شده که با پیشینهء هزار سالهء آن متفاوت و گاهی متضاد بوده است، از طرفی، نوسازی و اصلاحات ترقّی طلبانهء مادی (مدرنیته) با این هدف یا در این جهت رخ داد که با سنّتها و سیاست دینی- معنوی قطع ارتباط کند. متقابلاً «نهضت سَلَفیّه» رشید رضا، گام اوّل در جهت قطع ارتباط با این گونه اصلاحات بود. احیاگری و سازماندهی مجدد اندیشه اسلامی از سوی حسن البنّاء مؤسس گروه و نهضت «اخوان المسلمین»، این حرکت را با رویگردانی مضاعفی از اصلاحات مدرن و نیز «سَلَفی گریِ 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 جاهلیّت مدرن، باید حاکمیّتی (شبیه 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، جبههٔ النّصرهٔ و غیره با رویکرد تکفیری- إرهابی، تعیّن یافته است.

ماهیّت ناسیونالیستی و تجزیه گرایانه ای(ملی گرایی در برابر مسألهء «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 محمدعماره، فهمی جدعان، وجیه کوثرانی، سید محمد عثمانی و رضوان سیّد تلاش کرده اند تا با پیشنهاد رویکرد تأویل و تحلیل نصّ و ارائهء تفسیرهای موازی عصری (این- زمانی) از نصّ قرآن و حدیث، اندیشه ی اسلامی را به مبانی اصلاحگری آن بازگردانند. افراد نامبردهء اخیر در ایران، کمتر شناخته شده اند.

در مقالهء حاضر برجریان شناسی فکری "رضوان سیّد" تمرکز می شود. روش رضوان سیّد، ابتدا ارائهء نقل قول های مستقیم از بنیادگرایان (سنّت گرایان) مسلمان سنّی منادی احیای خلافت اسلامی و سنّت 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 تحوّل اندیشهء سیاسی- فقهی دانشمندان سنّی

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

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 سیّد به چشم می آید، رویکردی انتقادی با میل به اصلاح، در بنیادگرایی و سنّت گرایی و نهضت احیاگری بیداری اسلامی در جوامع سنّی است. از این رو، تکاپوی فکری، مطالعاتی و ترویجی او، در مورد نزاع بین سنّت و مدرنیته و رویکردهای مختلف در این زمینه در جوامع سنّی 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 ملّی (به جای الگوی سنّتی خلافت اسلامی) از طریق تأویل عقلانی نصوص قرآن و سنّت 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 سنّی (به علّت «انسداد باب اجتهاد که قرنها پیش رخ داد) و نوسازی جامعه و دولت و نقد باورها و سنّت های اجتماعی و فقه عقب ماندهء راکد و تقلیدی می باشد.

از آنجا که فقه حاکم بر دولت عثمانی (فروپاشیده در ۱۹۲۴م.)، فقه حنفی بود که اتفاقاً مبتنی بر اعتبار عقل در تفسیر و تأویل نصّ و به شیوهء مصلحت سنجی و قیاس و استحسان است. مذهب حنفی در میان مذاهب چهارگانهء اهل سنّت، بیشترین ظرفیّت را برای نوگرایان اصلاح طلب سنّی دارد و به همین دلیل، رضوان سیّد بر استفاده از ظرفیّت های آن تأکید نموده است. در جنبهء کلامی، وی پیرو گروهی نوپدید از روشنفکران اسلام گرای عرب است که به «نومعتزله» شهرت دارند و حوزهء اصلی فعالیّت 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 از طریق تأویل نصوص و قرائت های مناسبِ نصوص قرآن و سنّت، جهت عصری کردن دین یا طرد مدرنیته به نفع بازگشت به دین و احیای نمادها و نمودهای دین و شریعت با تاکید بر روش کلامی نو معتزله در این مقاله مورد نظر است. در عصر کنونی حصر مذاهب فقهی و انسداد باب اجتهاد و همچنین ساختار کلام اشعری به اهل سنّت اجازهء تعقّل و رویارویی جهت حل مسایل جدید را نمی دهد. از این روی جریانهای جدیدی در تفکر

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

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

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 ویژۀ مسلمانان را حفظ می‌کند و سبب احیای تمدن می‌شود، حفظ و عمل به میراث اسلامی است. گروه سومی نیز شکل گرفت که رویکرد آنها نوسازی میراث دینی است. آنان می‌کوشند 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، ص۱۱۹)

۳.روش پژوهش

این مقاله با روش کیفی و با رویکرد تحلیل محتوا و با تکیه بر بررسی اسنادی تلاش دارد تا ضمن ارائهء زندگی نامهء رضوان السید و تأثّراتش 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، ج۱ ، ص۷۹) « 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.

٤.تأثیر زیستگاه بومی- فرهنگی رضوان سیّد بر نگاه و آثارش

«السّیّد رضوان نایف السّیّد احمد» مشهور به «رضوان سید» متخصص الهیّات و فلسفه، و پژوهشگر و فعّال فرهنگی دگراندیش سنّی مذهب لبنان، در دهم اکتبر سال ۱۹۴۹ میلادی در روستای «تَرشیش» در استان «جَبَلِ لبنان» چشم به جهان گشود. بیشتر جمعیت این استان را پیروان مسیحیت تشکیل می‌دهند. اقلیت بزرگی از مسلمانان سنّی مذهب و دُروزیها[1] نیز در این استان ساکنند. روستای تَرشیش در غرب

۱. دُروز یک انجمن یا فرقه مذهبی بر پایه علوم خفیه و یکتاپرستی است که سکونتگاه اصلی پیروان آن در سوریه، لبنان، فلسطین و اردن است. دُروزها در سدهء ۱۱ میلادی (٤هق) از اسماعیلیان منشعب شدند و از مکاتب عرفانی گنوسی و فلسفهء اشراقیِ

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

بیروت و تقریباً در میانهء بندر مدیترانه ای بیروت و مرز غربی سوریّه 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 تولّد و سکونت سیّد رضوان هم مکانی چند مذهبی- قومی با اکثریّت 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 سعدالدّین الحریری) است، شکل گرفت. از طرف دیگر، جوامع سنّی شامات (از جمله لبنان) جزء حوزهء نفوذ فرهنگی- مذهبی مصر محسوب می شود و مجاور کشور اشغال شدهء فلسطین (توسط صهیونیستها) هم نیست.

تأثیر زیستگاه بومی- فرهنگی وی، به مثابه یک بافت ریشه دار و مؤثر بر نحوهء 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 ملّی با محوریّت ناسیونالیسم عربی؛ و سپس فروپاشی دولت های ملّی در نتیجهء شکست های اعراب از رژیم جعلی اسرائیل و جایگزینی دولت های مطلقهء نظامی دیکتاتور به جای آنها از طریق کودتا، موجب بروز انسداد سیاسی- اقتصادی- امنیّتی بحران های پی درپی در سرزمین های عربی شد و به دنبال آن، افکار اندیشمندان این مناطق، در بازنمایی همان واقعیّات، دچار تلاطم و دگردیسی های متنوّع شد که دارای صبغه های سوسیالیستی، لیبرالیستی، ناسیونالیستی و اسلامی بود. این تحوّلات در جهان عرب و نیز شبه قارهء 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 سیّد اثر گذارده و آن را جهت دهی کرده و در واقع، منبع اصلی آثار وی بوده است.

در دوره ای که جمال عبدالنّاصر، رهبر ناسیونالیسم عربی- که در افکار عمومی اعراب آن عصر قهرمان و منجی تلقّی می شد- بر مصر حاکم بود، و در اوج افکار ملّی گرایانه و در عین حال، شکست خفّت بار مصر، سوریّه و اردن از اسرائیل در ۱۹۶۷م، رضوان سیّد، 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 فلسفه‌های دیگر تاثیر پذیرفته‌است. دروزیان خود را اهل التوحید یا الموحدین می‌نامند. گفته می شود که فردی به نام «دُرُزی» در ۱۰۱۲م. آن را برساخته است. ناگفته نماند که فرقهء «دُروزی» که رضوان سیّد در مجاورت آنها می زیست، از اسماعیلیّه منشعب شده که دارای رویکرد شدیداً تأویل گرا در نصوص دینی (قرآن و سنّت) بود. اسماعیلیّهء مصر و شام، دو شاخهء اسماعیلیّهء فاطمی (به مرکزیّت مصر/ قاهره) بودند که اوّلی، «نزاریّه» (حَشّاشین) و دوّمی «مُستَعلَویّه» نام داشتند.

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

التحصیل شد. حرارت ناسیونالیستی رایج در ایّام جوانی وی، احتمالاً در فاصله ای که با اسلام سیاسی دارد، نقش مهمی داشت. آن گاه رشته فلسفه را در دانشگاه توبینگن آلمان غربی پی گرفت و به سال ۱۹۷۷ از پایان‌نامه 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 میانهء جنگ داخلی مزبور، که شیعیان، سنّیان، آواره های فلسطینی ساکن لبنان و دولت وقت سوریّه درگیر آن بودند، رضوان سیّد 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 پرطرفدار عربی از اسرائیل و از طرف دیگر، تکثّر مذهبی و تأویل گرایی در زادگاهش را تجربه کرده بود و این جنگ داخلی و ناامنی عمیق و گستردهء 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 کانون فکری- سیاسی دیگری کرد که شیعه بودند و تبلیغات به شدّت منفی علیه آن در کشورهای عربی و در غرب به راه افتاده بود. این تبلیغات موجب می شد که بسیاری از اعراب و سنّی ها به نحو تصنّعی دچار توهّم خطر از جانب «فارسها» (علیه اعراب) و «شیعیان» (علیه سنّیان) شوند و خطر واقعی صهیونیسم از خاطر بسیاری از آنان برود. تأثّر رضوان سیّد از این تبلیغات منفی در آثارش پیداست. به نحوی که وی در مقالهء «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 ارائهء الگوی شایسته ای برای آینده ناتوان اند.

رضوان سیّد 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، دانشکدهء شریعت را در بیروت پایه گذاری کرد. بنابراین، می توان گفت که به موازات تقویت هویّت دینی انقلابی مقاومت- محور، فعالیّت های فکری و ترویجی رضوان سیّد هم شکل گرفت و تشدید شد. به نحوی که در ۱۹۸۸ مدیر تحریریه فصل نامه الاجتهاد شد و در۱۹۸۹ به رتبه استادی رسید. وی از همان سال، مدتی به عنوان استاد میهمان در دانشگاه صنعا به تدریس پرداخت. تابستان های

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

دو سال ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵ را به تدریس در مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه شیکاگو گذراند. چندی نیز در دانشگاه هاروارد تدریس کرد. او در «المَعهَدُ العالِی لِلدِّراساتِ الإسلامِیَّة» (بیروت) هم سابقه تدریس دارد و در سال های ۱۹۸۵ - ۱۹۸۸ و ۱۹۹۴- ۲۰۰۰ ریاست آن را برعهده داشته است. اشتغال فکری اصلی رضوان سیّد، ماهیّت و علل ناکامی جنبش های سیاسی در کشورهای اسلامی سنّی مذهب در شبه قارهء هند و مناطق عربی؛ و نیز شیوهء اندیشمندان اهل سنّت در رفع تعارض میان سنّت و مدرنیته (از طریق تأویل نصوص و قرائت های مناسبِ نصوص قرآن و سنّت جهت عصری کردن- این زمانی کردن- دین) یا طرد مدرنیته به نفع بازگشت به دین و احیای نمادها و نمودهای دین و شریعت (مانند آموزه های مربوط به «جاهلیّت»، «عبودیّت»، «خلافت» و «تکلیف») می باشد و از این رو، وی با بنیادگرایی دینی و جنبش های تکفیری و سَلَفی تقابل، و با جبرباوری مخالفت دارد و مروّج نوعی عقل گرایی متساهل در مواجهه با نص و مطالعهء متون دینی برای کسب هویّت های جدید ملّی و حقوق مدنی است.

وی بر زبان انگلیسی و آلمانی مسلّط و اندکی با فارسی هم آشناست و دارای تألیفات و ترجمه هایی می باشد که نشان دهندهء خطّ فکری اوست. در کشور کوچک، طائفه ای و متکثّر لبنان، بررسی آثار وی نشان می دهد که اگر ما خطوط فکری سیاسی لبنان را در دو دستهء ۱۴ مارس (ضدّ 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 سوریّه)[۲] تقسیم بندی کنیم، به نظر می رسد که او بیشتر متمایل به گروه ۱۴ مارس است. حدّاقلّ این گونه فهمیده می شود که تکاپوی فکری، دانشگاهی و مطبوعاتی وی در راستای تضعیف گروه‌های سیاسی اسلامی (طرفداران بیداری اسلامی و احیاگری اسلامی) کارکرد داشته است.

۵. مبادی اندیشه های رضوان سیّد

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 متشکّل است از: جریان المُستَقبَل (سنّی مذهب به رهبری سعدالدّین الحریری)؛ حزب کتائب (مسیحی و آغاز کنندهء جنگ داخلی در لبنان و عامل قتل عام هزاران فلسطینی و مسلمان!)؛ قوات لبنان (مسیحی)؛ جریان سوسیالیست ترقّی خواه لبنان (دُروزی) و چند گروه مسیحی دیگر. این گروه ائتلافی پس از تظاهراتی بزرگ در ۲۰۰۵م. علیه سوریّه و یک ماه پس از ترور مشکوک و برنامه ریزی شدهء رفیق حریری پدر سعد حریری تشکیل شد و از آن هنگام، منشأ فتنه های فراوان در آن کشور گردید. این گروه، اهرم فشار و کنترل غرب، عربستان و اسرائیل علیه محور مقاومت در لبنان و سوریّه است.

۲. گروه ائتلافی ۸ مارس متشکّل است از: جنبش أمَل (شیعه)؛ جنبش حزب الله لبنان (شیعه)؛ حزب دموکرات لبنان (دُروزی)؛ جریان ملّی آزاد لبنان (مسیحی)؛ حرکت توحید اسلامی (سنّی)؛ جماعت اسلامی لبنا (سنّی)؛ و تعدادی دیگر از گروه های سنّی مذهب. این گروه ائتلافی نیز در ۲۰۰۵م. و به ابتکار حزب الله لبنان ایجاد شد تا تحرّکات ضدّمقاومتی را کنترل، مهار و متوقّف یا کم اثر کند.

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

خاورمیانه) متولّد شد، زیست و تحصیل و کار کرد. اما افکار رضوان سیّد، دارای دو منشأ و مبدأ دیگرهم بود که کاملاً درنوشته هایش آشکار است و نباید مغفول بماند:

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

اساس جوامع اسلامی بر «احکام شرعی» است و پس از رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله و سلّم) و صحابه (به نظر اهل سنّت)، راهی برای تعیین تکالیف شرعی جدید جز «اجتهاد» وجود نداشت. آنچه در آن زمان، یعنی از نیمهء قرن اوّل هجری تا زمان ولایت عهدی امام رضا (علیه السّلام) در ابتدای قرن سوّم هجری در دسترس اینان قرار داشت، قرآن کریم (مکتوب) و احادیث نبوی (ص/ نامکتوب) بود. کتب حدیث بزرگ اهل سنّت، 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 سنّت و خلفایشان خود را از مراجعه به اهل البیت (علیهم السّلام) محروم کرده بودند، لذا تنها راهی که برایشان باقی ماند، «اجتهاد» بود. ضمن این که از زمان منصور دوانیقی (همعصر با امام صادق- علیه السّلام- در نیمهء اول قرن دوم هجری)، مکاتب فقهی مالکی (مالک بن اَنَس)، حنفی (ابوحنیفه نعمان بن ثابت زوطی)، شافعی (محمّد بن إدریس شافعی) و حنبلی (احمد بن حنبل شیبانی) تأسیس و تقویت شدند تا مکتب اهل البیت (علیهم السّلام) از رونق بیفتد.

«اجتهاد» در تفکر غیر شیعی با ابتناء بر قیاس، استحسان، تاویل و استصلاح نوعی تقنین و تشریع قانون را به دنبال خواهد داشت (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۰ ، ص ۱۶۴). در قرن سوّم هجری چندان تعداد مدعیان اجتهاد و تعدد و تکثّر گروه های کوچک پیرو آنها زیاد شدند که بیم آن می رفت به تدریج تسنّن منسوخ و در تشیّع اثنی عشری هضم شود یا این که در برابر جوامع و مکاتب غیراسلامی، مضمحلّ شوند. لذا مقدّمات «بسته شدن راه اجتهاد» (انسداد باب اجتهاد) و منحصر شدن مذاهب سنّی به چهار مذهب مذکور (حصر مذاهب اربعه) از ۲۴۱هق (مرگ احمد بن حنبل شیبانی رئیس مذهب حنبلی و مؤلّف کتاب «مُسنَد احمد بن حنبل») به تدریج فراهم شد و بالأخره در نیمهء قرن چهارم هجری رسماً از طرف خلیفهء وقت اعلام شد که تنها چهار مذهب مذکور، اسلامی و برحقّ هستند و بقیهء مذاهب، حرام و باطلند. در نتیجه، از آن زمان، اجتهاد در اهل سنّت حرام گردید. لذا اکثریّت اهل سنّت، به یکی از چهار مذهب مذکور پیوستند و به تدریج، سایر مذاهب سنّی منسوخ گردیدند.

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

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

انسداد کردند، برخی از علمای روشنفکر سنّی 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 فنّی و فکری بشر ناتوانند. (میراحمدی، ۱۳۸۲،ص ۸۱) این علمای روشنفکر سنّی مذهب، عمدتاً از دانشگاه الأزهَر مصر بودند. شیخ محمّد عبده (متوفّی ۱۹۰۵م.) نخستین کسی بود که در این راه گام برداشت و پس از او، شیخ محمّد مصطفی المراغی (متوفّی ۱۹۴۵م.) عهده دار این دعوت گردید. تا آن که در ۱۳۸۳ هق (۱۹۶۳م.) نخستین کنگرهء بررسی های اسلامی (البحوث الإسلامیّة) تشکیل شد و در قطعنامهء پایانی آن، خواستار استنباط احکام شرعی از راه اجتهاد جَماعی (یعنی نگاه جامع به فقه همهء مذاهب اسلامی) شدند.(دائرةالمعارف تشیّع، ۱۳۷۵، ج۱ ، صص ۴۷۳-۴۷۹) پیش از آن، شیخ محمود شلتوت مفتی اعظم الأزهر مصر که رضوان سیّد از او با تعظیم و احترام یاد می کند، طیّ فتوای مشهوری اعلام کرد که تشیّع اثنی عشری نیز یکی از مذاهب اسلامی و به اندازهء چهار مذهب سنّی، اعتبار و مشروعیّت دارد و می توان به فقه آن مراجعه نمود.[1]

نکتهء مهمی که در آثار رضوان سیّد مشهود است، همین است که وی تحوّل اندیشهء دینی خود را (مثلاً در مقالهء «دیدگاه فقیه و زن: دیدگاه اصلاحی و نگاه احیائی»[2] که توسط عبدالله امینی ترجمه شده است) از شیخ محمّد عبده آغاز نموده و آراء مترقّی دو شخص مذکور را نیز ذکر کرده است. رضوان سیّد، به ظرفیّت های فقه مسلّط 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 مقایسهء آن با موارد معلوم مشابه قبلی) استفاده می کرد، تا جایی که او را «امام اهل الرّأی» نامیدند.[3]

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

۱. ترجمهء فتوای مذکور که در فصلنامهء رسالةالإسلام (ارگان دارالتّقریب) چاپ قاهره، سال ۱۱، شماره۳، ص۲۲۷ چاپ شد، چنین است: «مذهب جعفری معروف به شیعهء امامیّهء إثنَی عشریّه مذهبی است که تعبّد به آن، همانند مذاهب اهل سنّت جائز است. پس باید مسلمانان به این امر آگاه شوند و از تعصّب ناحقّ نسبت به مذاهب خاصّ رهایی یابند.» (فتحی شقاقی، امام خمینی؛ تنها گزینه/ شیعه و سنّی؛ غوغای ساختگی/ مرکزیّت مسألهء فلسطین، ترجمهء سیّد هادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸٤، ص۷۳.)

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

۳. ابوحنیفه قبلاً دو سال شاگرد امام جعفر صادق (علیه السّلام) بود و سپس توسط منصور دوانیقی برای او مکتبی در برابر مکتب آن حضرت تأسیس شد! وی مکرّراً به خاطر کابرد 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 السّلام) وارد شد. پس حضرت به او فرمودند: « یَا أَبَا حَنِیفَةَ بَلَغَنِی أَنَّکَ تَقِیسُ!؟» عرض کرد: بله (همین طور است)! فرمود: « لَا تَقِسْ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِیسُ حِینَ قَالَ خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ* فَقَاسَ مَا بَیْنَ النَّارِ وَ الطِّینِ وَ لَوْ قَاسَ نُورِیَّةَ آدَمَ بِنُورِیَّةِ النَّارِ عَرَفَ فَضْلَ مَا بَیْنَ النُّورَیْنِ وَ صَفَاءَ أَحَدِهِمَا عَلَی الآخَرِ.» (کلینی- محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج۱، تهران، دارلکتب الإسلامیّه، ۱٤۰۷هق، ص۵۸، حدیث ۲۰ از « بَابُ الْبِدَعِ وَ الرَّأْیِ وَ الْمَقَایِیسِ.»)

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

از آن، در مطالعاتش آموخت. از آنجا که وی همانند سایر نواندیشان سنّیِ وفادار به مذهب خود، خواهان تخریب شریعت نیست، لذا به نظر می رسد که رویکرد پیشنهادی وی، تأویل مضبوط متن (نصّ) از طریق علم غربی و مدرن «هرمنوتیک» باشد. اما همان طور که گفته شد، تعمیم های نظر وی به ایران و تشیّع ناقص است. زیرا فقه و اجتهاد شیعی دارای سیر تاریخی و ساختار علمی متفاوت از فقه تسنّن است.

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

گرچه نوشتارهای رضوان سیّد، دارای رویکردی پدیدارشناسانه است، اما سایهء ترقّی خواهی کلامی بر آنها سنگینی می کند. تأثیر کلام بر نوشته های وی از دو جهت است:

۱.از جهتی ساختار کلام اشعری به اهل سنّت اجازهء تعقّل را نمی دهد و جایگاه عقل را صرفاً به ابزار استدلالی در دفاع از باورهای اشعری رایج در اهل سنّت فرومی کاهد و مانع تحوّل و ایجاد افقهای فکری جدید می شود. زیرا گرچه ابوالحسن اشعری مؤسس مکتب جبرگرای اشعریّه سابقهء تحصیلات فلسفی داشت، اما از روش فلسفی برای تحکیم بنیادهای نامعقول جبرباورانه استفادهء ابزاری نمود. در مکتب اشعری بود که امام محمّد غزّالی پیدا شد که کتاب «تهافُتُ الفلاسفه» (درهم کوفتن فیلسوفان) را نگاشت و امام فخر رازی هم به دلیل کثرت اشکالات و شبهاتی که بر فلسفه وارد می کرد، «امام المُشَکِّکین» نام گرفت. بنابراین، کلام اشعری که از عقل به مثابه ابزاری در خدمت اصول فکری ابوالحسن مذکور استفاده می کند، بر پای عقول اهل سنّت بند گذارده و مانع تفکر و اندیشهء آنها در متون مقدّس (نصوص)- خواه نتیجهء تفکر به نفع کلام اشعری باشد یا به ضرر آن- می شود. حیات فلسفه در جوامع اهل سنّت با نگاشتن «تهافُتُ الفلاسفه» پایان گرفت و حتی نوشتن «تهافُتُ التّهافُت» در دفاع از فلسفه و نقد کتاب غزّالی توسط ابن رُشد اندلسی نتوانست به احیای فلسفه در جوامع سنّی بیانجامد. (رک به زمانی قمشه‌ای، ۱۳۷۷) بنابراین، جوامع سنّی فاقد فلسفه اند و رضوان سیّد هم فلسفه را در غرب خوانده است. نتیجهء منطقی این سخن، آن است که وی خواهان کاربرد فلسفه (مخصوصاً فلسفهء تحلیلی) در تفکّر اندیشمندان و رهبران مسلمان به جای کلام یا مکمّل آن است.

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

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

استفادهء ابزاری شود تا تصمیمات و اقدامات خلفاء و کارگزارانشان و حوادث زشت و اتفاقات فجیعی که مخصوصاً علیه خاندان پیامبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) و شیعیانشان در قرون متمادی رخ داد، همگی را به پای جبر الهی بنویسند!! و مشروعیّت 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 مشروعیّت دهنده به خلفاء، سلاطین، ملوک، امراء و کارگزاران به ظاهر مسلمان و اقدامات، رفتارها و اعمالشان بود؛ اما در قرن ۱۹م. جبرباوری مستلزم پذیرش وضعیّت «استعمار» و «سلطهء کفّار بر مسلمانان» بود. اگر در قدیم، امکان داشت که هر حاکمی را از جهت فقهی، در پارادایمِ کلامیِ جبرباوری، «اولی الأمر» و «واجب الطاعهٔ» دانست، اینک آیا می شد گفت که خداوند به مسلمانان دستور داده است که از فرمانروایان کافر استعمارگرِ سلطه جو پیروی و اطاعت کنند؟

از اینجا پیداست که هر فقه و مذهب فقهی، مبتنی بر پوشش و زمینهء 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 متأثّر از تعالیم صادقَین (علیهماالسّلام) بود، اما شیعی نبود. مکتب جدید، «اعتزال و تفویض» بود.

مکتب معتزله به طور کلّی بر آن بود که عقل، میان همهء انسانهای روشن بین به طور مساوی تقسیم شده است. (از این جهت، هم با تشیّع فاصله گرفت و هم از عامهء تسنن.) عقل گرایی موجب شد تا این مکتب مدعی باشد که انسان، مختار است و در آنچه که اختیار دارد، باید به مسؤولیّت 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 امورش به او تفویض شده است (مطهری، ۱۳۷۶، ج۳، 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 بالتّبع، 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

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

آید، راه حلّهای 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 بوعَمران، ۱۳۸۲، ص ۹۲۲-۹). ویژگی فکری اخیر، آنها را در کنار تشیّع اثنی عشری، در مجموعهء موسوم به «عدلیّه» قرار داده بود. مکتب اعتزال و تفویض به موازات نهضت ترجمه، ادامهء حیات یافت و با پایان نهضت مذکور (احتمالاً به دلیل پایان غیبت صغری در۳۲۹هق. و نیز بحران مالی خلفای عبّاسی)، تعلّق به معتزله هم ممنوع و جبرباوری مجدّداً مکتب رسمی و رایج اهل سنّت شد و مورد حمایت خلفاء قرار گرفت.

همان طور که معلوم گردید، زمان پایان رسمی معتزله و فراگیر شدن مکتب جبرباور اشعریّه، تقریباً مقارن با انسداد باب اجتهاد و حصر مذاهب فقهی به چهار مذهب مالکی، حنبلی، شافعی و حنفی بود.

از زمانی که شیخ محمّد عبده (م۱۹۰۵م.) متأثّر از استاد و پیشوای انقلابی شیعهء خود، سیّد جمال الدّین اسدآبادی (۱۸۳۸- ۱۸۹۷م./ ۱۲۵۴- ۱۳۱۵هق.)، دیده اش به عقب ماندگی فقه و کلام اهل سنّت بینا شد، مقدمات تحوّل در کلام و فقه جوامع سنّی بویژه الأزهر در مصر فراهم گردید[1]. بیش از نیم قرن پس از وفات او و با پیدایش مکتب فلسفهء تحلیلی ویتگنشتاین، کم کم گروهی از دانشگاهیان سنّی مذهب فلسفه خوانده در اروپا، در شمال آفریقا (حوزهء 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 واقعیّات جدید در نصوص دینی (قرآن، سنّت، و سیرهء صحابه و تابعینِ صحابه) و نیز طرفدار اصل اختیار، آزادی و مسؤولیّت انسانها بودند. از جملهء این افراد، عبارتند از: نصر حامد ابوزید (مصری)، محمّد ارکون (الجزائری)، محمّد عابد الجابری (مغربی/ مراکشی)، حسن حنفی (مصری)، و احمد ریسونی (مراکشی/ نویسندهء کتاب «اجتهاد: متن، واقعیّت، 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 قُبح عقلی در برابر حُسن و قُبح 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»، «جامعهء اسلامی»، «هویّت جمعی»، «نیازمندی های زمان»، «رهایی از خرافه»، «رهایی از بدعت به نام سنّت و تقلید، و «گشوده

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

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

شدن باب اجتهاد» مورد توجه و اهتمام آنهاست. (نومعتزلیان، ۱۳۸۷، ص ۱۰) مهم ترین دلایل اوّلیّهء 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 پدیدهء تاریخی دیگری به تدریج، تحوّلات 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 متأثّر از نومعتزلیان و یا عضوی از آنهاست. بویژه که همانند یکی از مهمترینشان (محمّد عابد الجابری، مؤلّف «نقد عقل عربی/ تکوین عقل عربی») مقیم بیروت پایتخت لبنان و احتمالاً قویّاً متأثّر از اوست.

٦. نظرات رضوان سیّد بر اساس آثارش

در صفحات گذشته، با اساسی ترین بنیادهای فکری- تجربی رضوان سیّد (اعمّ 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 سنّت 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 مسلّحانه ای علیه غربیهای سلطه جوی استعمارگر به راه افتاد که تا نیمهء دوّم قرن ۱۹م. ادامه داشت. مانند: جنبش اسلامی هند، جنبش سنوسیّون در لیبی، جنبش مهدیّون (طرفداران محمّد/ متمهدی سودانی) در

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

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

۲- در مرحلهء دوّم و پس از شکست های استقلال خواهانهء اسلامی علیه استعمارگران غربی، نخبگان جوامع اسلامی متوجه شدند که قادر به رویارویی با غرب نیستند. زیرا غرب از طرفی مساوی با ترقّی، پیشرفت و تمدّن است و ابزارهای سرکوبگر و اقناع کنندهء فراوانی در اختیار دارد. در نتیجه، تنها ابزار تعامل سلبی یا ایجابی با غرب این است که از همان تمدّن 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 دربرابر امتیازات غرب و همراهی با آن برای یادگیری و تقلید از آن، علیرغم پایبندی 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 سیّد، آنها را این گونه صورت بندی نموده است:

۱- دفاع نظری از پیشینهء تمدّنی اسلامی و نیز متون اساسی مسلمانان که تا آن زمان وجود داشت (قرآن و سنّت یا حدیث). در این مرحله، نخبگانی چون سیّد جمال الدّین اسدآبادی (مؤلّف رسالهء نیچریّه)، شیخ محمّد عبده، احمد شفیق، احمد فتحی زغلول، قاسم امین (مؤلّف آثاری در مورد مسائل برده داری، پیشرفت و حقوق زن)؛ و حسین الجسر، عبدالرّحمن کواکبی (مؤلّف سوری «طبایع الإستبداد»)، العظم و رشید رضا (دارای تالیفاتی در مورد مسائل مربوط به حکومت، فلسفه، علم و ترقّی)، 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 تمدّن دیرپای اسلامی در زمان توحّش قرون وسطایی اروپاییان، دارای همان ارزش های مترقّی غرب جدید و حتی ارزشهایی مترقّی تر بوده است و غرب وامدار فرهنگ، علوم و تمدّن اسلامی است.

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

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

اند، عقب مانده اند! فرض آنها بر این بود که تمدّن 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 تمدّن معاصر برای پیشرفت و ترقی پرداخت. در این مرحله، اندیشه های نوسازی اسلام گرایانه پدیدار، و دانشگاه ها و سایر تأسیسات تمدّنی تأسیس و قوانین اساسی بدون توجه به معیارهای دینی وضع شدند. نخبگان مسلمان به همهء اینها به چشم راهکارهایی در مبارزهء نرم علیه غرب برای رسیدن به استقلال، پیشرفت و عقلانیّت می نگریستند. آنها گمان می کردند که تمدّن پیشرفتهء غربی، مقتضای اسلام و جوهر حقیقی آن است و مسلمانان جز در زمینهء سیاسی- نظامی (استعمار) مشکلی با هیچ یک از ابعاد مترقّی آن تمدّن 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 دهء ۱۹۳۰ رونق داشت، از دو عنوان و شعار بزرگ و اصلی برخوردار بود: ۱- تجدید و تبلیغ اسلام و فقه آن؛ ۲- احیای برنامهء 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 با زیرساختهای عقیدتی- ارزشی غرب همخوانی دارد و از آن برتر است، بازگشت و آنها را در جوامع اسلامی مجدّداً تحقق عینی تمدّنی بخشید (رضوان السّیّد، بهار ۱۳۷۶، ص۸۶).

۲- پس از وقوع جنگ غیرانسانی جهانی اوّل، فروپاشی خلافت عثمانی (۱۹۲۴م.) و سپس جنگ جهانی دوّم با دهها میلیون قربانی (که مردم قلمرو خلافت عثمانی و استعمار شدگان هند و آفریقای شمالی و شمال شرقی به عنوان تأمین کنندهء 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 تمدّن غرب، چالش تمدّنی 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 دوبارهء آن موجب شد در این دوره نهضت های استقلال طلبانهء قومی- طائفه ای با رویکرد ناسیونالیستی پدیدار شوند و کشورهای کوچک اسلامی فراوانی را تأسیس نمایند. این جنبش ها دارای رویکرد ملّی گرایی در برابر استعمار خارجی و مشروطه خواهی (مطالبهء مشارکت سیاسی) در برابر استبداد داخلی بودند. (عنایت، ۱۳۷۲، ص۱۹۸)

از طرف دیگر، به دلیل سرخوردگی از غرب در حوادث نیمهء اوّل قرن بیستم، نخبگان مسلمان اعلام

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

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

کردند که اسلام، دموکراسی یا سوسیالیسم نیست. بلکه مکتبی است که الگوی یگانه ای را در بارهء اجتماع و سیاست عرضه می کند که فارغ از مادّیّت و شرور تمدّن جدید غرب است. در واقع، این اندیشمندان به صورت انفعالی و با استفاده از ضعف های پدیدار شده در تمدّن غرب، به عرضهء افکار خود پرداختند و چون غرب پس از جنگ جهانی دوّم، به بازسازی و رفع ایرادهای خود پرداخت، افکار انقلابی، انتقادی و بنیان براندازشان هم تأثیر خود را تاد حدّ زیادی از دست داد. زیرا موجب شد تردیدها در بارهء توانایی تمدّن غرب کاهش یابد و تمدن غربی، دولتها، نظامها و نهادهای جوامع اسلامی را شکل دهند. در نتیجه، اندیشمندان کوشیدند تا مثلاً با مقایسهء نظام خلافت و پادشاهی مشروطه، یا نظام صدر اسلام و سوسیالیسم ، یا جهاد با جنگ دفاعی، اسلام را با تمدّن غرب مأنوس (و آن را غربی) کنند و هژمونی جهانی تمدّن غرب را به عنوان یک اصل بپذیرند. بدین ترتیب، فرهنگ اسلامی (در جوامع سنّی) به تدریج، بخشی از تمدّن جدید جهانی غرب یا حیات خلوت آن شد. در این دوره، دولتهای ملّی شکل گرفتند و درگیری های مسلمانان با هندوها و صهیونیست ها 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 عرضهء الگوی تمدّنی- اسلامی ویژه ای بدون موضوعیّت چالش های طبقاتی و قومی (در درون دولت های ملّی) می شود. همان طور که قبلاً اشاره شد، نومعتزلیان هم در این دوره (تا دههء ۱۹۷۰م.) پدیدار و تاکنون تکثیر و پیچیده تر شدند.

بنابراین، اصلاح گرایان نومعتزلی، ادامهء اصلاح طلبان اوّلیهء الأزهر از شیخ محمّد عبده به بعد و میراث دار دانشگاهی ادبی- فلسفی آنها هستند. این طرز فکر مترقّیانهء اصلاحی در حال حاضر به محملی برای عصری کردن، این جهانی کردن و تکثّرگرا ساختن اسلام سنّی و سازش دادن بین آن با جهان لیبرال دموکراتیک تبدیل شده است.

۳- جریان اصلاح طلبانهء اسلامی فوق الذّکر در جوامع سنّی، از دههء ۱۹۳۰ تا دهه های ۱۹۸۰-۱۹۹۰ توسط تفکر دیگری که تمایزگرایانه و قائل به تباین ذاتی تمدّن اسلامی و تمدّن مدرن غرب (که مربوط به تباین میان عبودیّت و حاکمیّت خدا؛ و جاهلیّت و حاکمیّت طاغوت است) و تکفیری و خواهان نابودی قلعه به قلعه و خشت به خشت تمدّن غرب بود، جایگزین شد. از آن دهه علمای بزرگی چون ابوالأعلی مودودی(مشخّصاً سال ۱۹۳۸ که کتابش منتشر شد) هم پیدا شدند که مرحلهء سوّم گفتمان اسلامی به تدریج، ناشی از آثار و اندیشه های آنهاست. مودودی می گفت که اسلام، دینی متمایز، فراگیر و ناسخ شریعت ها و بی نظیر است و امکان برپایی نظام مختلط دینی در شبه قارهء هند وجود ندارد.

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

مسلمانان یا باید بر تمامی هند مسلّط و حاکم شوند و یا دولتی مجزّا ویژهء 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. تمدّن غرب، طاغوت این زمان است و می خواهد تحت عناوینی چون تمدّن، 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 نورزند؛ و یا از رویارو شدن با جهان بر سر اسلام و مقتضای ایمان خود بپرهیزند. راه اوّل، جهاد است و راه دوّم، هجرت. (زاهد، زمستان ۱۳۹۵، ش۳۱) ابوالحسن نُدوی هندی نیز در ۱۹۵۶م. 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 ،۱۹۶۸م، ص ۲۳۲-۲۳۳ به نقل از جمشیدی) او معتقد بود باید ایده ای اسلامی یافت که بتواند با آن ایدهء برتری جوی، مسلّط و خزنده رویارو شود. سیّد قطب نیز در ۱۹۶۴ به تبعیّت از آن دو ایده، «حاکمیّت الهی» را مطرح کرد که ستون فقرات الگوی اسلامی و هویّت اختصاصی اسلام بود و بر این مبنا، آرای سیاسی خود را مطرح نمود. محور سخنان وی آن است که تمدّن طاغوتی غرب، همان «جاهلیّت مدرن» است که از طریق قوانین موضوعهء بشری، رجال و نظامهای طاغوتی در عرصهء اندیشه، فرهنگ، سیاست و حکومت بر مسلمانان طغیان نموده و مسلّط شده است. متقابلاً حاکمیّت خدا از طریق شریعت (قرآن و سنّت) 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 دورهء 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 سیّد قطب شد. تلقّی این گروه جدید از اسلام، شدیداً سیاسی بود و آن را از حالت ایدئولوژی مبارزهء فرهنگی و تمدّنی برای اثبات برتری فرهنگ تمدّن ساز اسلامی (در مرحلهء اوّل)، به ایدئولوژی مبارزه برای کسب قدرت و حاکمیّت تبدیل کردند. آنها هیچ برنامه ای برای بعد از مبارزه با تمامی مظاهر تمدّنی نوین جز «احیای حاکمیّت خلیفهٔالله»، ندارند. غالب نوشته هایشان فاقد نشانهء فرهنگی است و همانند اعلامیّه 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 سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

به معنای مبارزهء 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![1]

از جملهء موارد درگیری این جریان فکری در جوامع اسلامی که ناشی از تقابل دولت و دین بر سر «هویّت» بود، موضوعاتی چون «ارتداد»، «مبارزه با منکرات»، «میزان آزادی بحث علمی» (مصونیّت از تکفیر و حکم ارتداد) و «میزان ارتباط حاکمیّت یا آراء عمومی با بحث علمی در دانشگاهها» هستند. (نامه فرهنگ، بهار ۱۳۷۶،صص۸۹- ۹۱)

۶-۲. زیستگاه ایدئولوژیک و سیاسی جنبش¬های اسلامی معاصر[2]

رضوان سیّد در این مقاله، بیشتر به شرح و تفصیل مرحلهء سوّمی که در مقالهء قبلی ذکر نموده، پرداخته است. وی مدعی شده که به دلیل آن که روشنفکران مسلمان نتوانستند با پدیدهء غربی «دولت قومی» (دولت ملّی) مأنوس شوند، نوعی جدایی بین الگوی دولت های قومی (ملّی) مستقرّ- چه ناسیونالیستی و چه دیکتاتوری نظامی پس از براندازی ناسیونالیست ها)- و الگوی عربی- اسلامی پدیدار شد که نتیجهء آن، بحران در گروه نخبگان جوامع سنّی مذهب عربی بود. در نتیجه، جنبش هایی برای اسلام إحیائی و بیداری گرا پدید آمد که برای حفظ هویّت خود و حفاظت از آن در برابر تغییرات مدرن، به شعائر، هنجارها و نمادهایی متوسّل شد که گرچه در میان مردم مقبولیّت یافته است، اما ماهیّت عقیدتی اندیشهء 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 اسلام گرایان پیروز شوند، با توجه به آن که غرب تغییر نخواهد کرد، آنها چه خواهند کرد؟ مایه های سیاسی و اجتماعی راه حلّ اسلامی چیست؟ وی توضیح می دهد که سیّد قطب بر دو آموزهء «جاهلیّت» (معاصر/ مدرن) و «حاکمیّت (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 سیّد جمال الدّین اسدآبادی به عصر حاضر نزدیک می شویم، به ترتیب سعهء صدر شیخ محمّد عبده، محمّد رشید رضا، حسن البنّاء، سیّد قطب و عمر عبدالرّحمان، هر یک از قبلی کمتر شده است. علت کاهش سعهء صدر آن است که فضای لیبرالی و گشودهء دورهء سیّد جمال

۱. گروه «التّکفیر و الهجرة» (جماعةالمسلمین) و نیز گروه «الجهاد» (بانی حکم اعدام انورسادات توسط ستوان خالد الإسلامبولی) در مصر، از جملهء 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.

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

الدّین و شیخ محمّد 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 اندیشهء مُرجئی اهل سنّت، 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 جاهلیّت» را جاری می کنند و به جهاد علیه آنها یا ترور آنها مبادرت می ورزند. از این رو، محمّد عبدالسّلام فرج، رهبر و بنیانگذار سازمان الجهاد رساله ای معروف به نام «الفریضةُالغائبةُ» (واجب مکتوم) نگاشت و جهاد داخلی را با استناد به آرای ابن تیمیّهء دمشقی (م۷۲۸هق) و ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۱هق) توجیه نموده است. در حالی که دیدگاه ابن تیمیّه زمانی مطرح شد که مسلمانان دارای حاکم غیر مسلمان مغولی متظاهر به اسلام بودند و او در بارهء حاکم دست نشاندهء «آمُد» 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 سیّد، از ردّ و انکار ابن تیمیّه و فتوایش و حتی پیرو او محمّد بن عبدالوهّاب بنیانگذار وهّابیت سعودی خودداری کرده است.)

آنچه که مورد ایراد رضوان سیّد 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 عامّترین چارچوب آن، یعنی «ایمان و کفر» بهره برداری می شود؛ ۲- بیانیّه های مقطعی اسلامی سیاسی مبارزان تکفیری، ماهیّت 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 اندیشهء رهایی بخشیدن دین تحریف شدهء خدا هستند و گاهی تصور می شود که آنها فقط در اندیشهء شهید شدن هستند زیرا ریشه کنی جاهلیّت حاکم و خلاصی از ظالمان و کافران اهل جاهلیّت را در توان خود نمی بینند و می خواهند خودشان را از آن آزاد کنند. انگار مرگ، کفّارهء ناتوانی آنهاست. لذا جهادشان معطوف به کسب قدرت سیاسی (امری دنیوی، عرفی و نامقدّس) نیست و نمی توان نام اسلام آنها را «اسلام سیاسی» گذاشت. بلکه اسلام ایدئولوژیک است. آنها توحید، عبودیّت، 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

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

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

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 جامعهء داخلی و اسلام سنّتی نیز باید گفت که از طرفی رجال دینی سنّتی 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 شیوهء 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 ماهیّت واقعی شریعت متسامح و آسانگیر اسلام شده است.

وی به مخالفت رهبران اخوان المسلمین با چنین تلقّی از دین، اشاره و از قول رهبر آنها «حسن الهُضَیبی» نقل می کند که در رساله ای به نام «دُعاةٌ لا قُضاة» (دعوت کنندگان، و نه داوری کنندگان) در ۱۹۷۷م. «ایدهء حاکمیّت» را مردود شمرده و اعلام کرده است که نباید میان مشروعیّت والای جامعه که «شریعت الهی» است و حکومت و تدبیر اندیشی که مسأله ای سیاسی و نامقدّس (دنیوی) است، خلط نمود. زیرا سیاست مربوط به عالمِ کَون 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 تحوّلات والاتر مشارکت ورزید نه به ایمان و کفر افراد حکم داد.

رضوان سیّد می گوید که علیرغم همهء فشارها و بحران های موجود در جوامع عربی، حکومت های نظامیان مسلّط بر این جوامع (جز سودان که جعفر نمیری در آن توسط سوارالذّهب سرنگون و سپس حکومت به عمر البشیر تحویل داده شد) بر مسند خود باقی ماندند و با کیش شخصیّت و تکبّر، از خود بت هایی ساختند و خود را «مقدّس» گرداندند. در نتیجه، مردم ناامید و درماندهء آن کشورها، از مقدّسِ خویش یعنی «دین» علیه مقدّسِ نظام یعنی «حاکم قدرتمند» استفاده کردند و این، موجب استقبال آنها از شعارهای نامعقول گروه های تکفیری ایدئولوژیک اسلامگرا در آن جوامع شد. این نشانهء واپس ماندگی، اسطوره زدگی و متافیزیکی بودن آن مردم نیست (و با اصلاحات می توان آن را برطرف نمود). حسن البنّاء، اسلام را «دین و دنیا» می دانست و سیّد قطب و عمر عبدالرّحمان (پیشوای معنوی الجهاد) آن را «دین و دولت».

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

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

اساسی اسلام سیاسی مبارز، این است که از اواخر دههء شصت (۱۹۶۰) در محیط هایی تهی از فرهنگ و سیاست سر برآورد و رشد کرد. فرهنگ چپی که در دههء شصت رواج داشت؛ و نظام هایی استبدادی که از زمانهای دورِ بی آغاز و پایان رواج داشته و دارد، عوامل تهی شدن این محیط ها و جوامع از فرهنگ و سیاست اند. زمانی که آثار سیّد قطب یا شیخ (یوسف) قرضاوی یا علی بلحاج را می خوانم که همگی از قطعیّت راه حلّ اسلامی]برای نجات[سخن می گویند، فوراً به یاد ادعاهای جبری بودن روند تاریخی یا قطعیّت راه حلّ سوسیالیستی می افتم. 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 سیّد در مقالهء «شورا: بین نصّ و تجربهء تاریخی» (رضوان السید، زمستان ۱۳۸۵، صص۱۹۹- ۲۱۵) به بررسی مبنای قرآنی و پیشینهء تاریخی شورا می پردازد. در قرآن کریم، دو بار از «شورا» یاد شده است: آیه ۱۵۹ از سورهء مبارکهء آل عمران و آیهء ۳۸ از سورهء مبارکهء شوری. مراد از مشورت در امر، رایزنی در همهء کارها، گفته ها 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 می نمودند. به تدریج که در قرون اوّلیهء اسلامی عنصر ترک و نظامیان در حکومت وارد و تثبیت شدند، حکومت های خودکامه ای پدیدار شدند که قائل به مشورت نبودند و کفایت (کارآمدی و قدرت در سرکوب فتنهء داخلی) و شوکت (توانایی دفع تجاوز خارجی) را جایگزین شورا گرداندند. قبلاً اولواالأمر واجب الإطاعة، اهل حلّ و عقد از علماء و رجال دینی بودند، سپس گفتند هم امراء و هم علماء اولواالأمرند و بعد از مدتی نیز این تعبیر را فقط منحصر به امراء و فرمانروایان کردند. بدین ترتیب، استبداد جایگزین شورا گردید.

در دورهء معاصر، توجه مجددی به مسأله شورا برای تحدید قدرت اولی الأمر شد. محمّد رشید رضا شاگرد شیخ محمّد عبده گفت که می توان 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 مسألهء شورا سازگاری ایجاد نمود. غایت هر دو، محدود کردن قدرت مطلقهء حاکمان است. اما ضیاءالدّین الرّیس در مقابل تقریب بین اسلام و دموکراسی، گفت که بین این دو، سه تفاوت وجود دارد: مفهوم «ملّت» (یک آیین) و «امّت» (مجموعهء پیروان یک آیین) در اسلام به معنای

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

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

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

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

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

رضوان سیّددر مقاله ای به نام «فرهنگ اسلامی و فرهنگ صلح» (مرادی، تابستان ۱۳۸۵، صص۱۱۱- ۱۳۰) با تکرار مضمون مقالهء «زیستگاه ایدئولوژیک و..» و مستندسازی آن به آیات قرآن کریم، نظرات علمای سنّی و برخی اطلاعات دیگر، در مجموع به همان نتیجهء تلویحی آن مقاله می رسد: به طور کلّی در دورهء مدنیته، اندیشمندان، دانشمندان و نویسندگان مسلمان (سنّی) را می توان به دو دسته تقسیم نمود: آنها که رویکردی همگرایانه با جهان دارند]و بالتّبع با گسترش تمدّن غرب و جهانی شدن هم مشکل خاصی ندارند[و آنها که دارای رویکردی واگرایانه نسبت به تمدّن و جوامع مدرن و واقعیّات موجود در جهان هستند.

وی می نویسد: «بدین گونه ما در برابر دو نوع برداشت از چند آیهء قرآن هستیم... اگر گامی پیشتر نهیم، می توانیم بگوییم که این دو نوع برداشت، در حقیقت نمایهء دو نوع نگرش به جهان است: نگرش نخست، بر آن است که رابطه بین مسلمانان و جهان، رابطهء خود نمودن و شاهد بودن و سلطه گستردن است؛ و نگرش دیگر، رابطه بین مسلمانان و جهان را رابطهء 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 آیهء قرآن کریم، از آنِ 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

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

مقتضیات عصری و مکانی نصوص) نیست و گروه دوّم، 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 واقعیّت و نیز در قرائت نصوص با اتّکاء به این آگاهی است. برای همین، برخی از مسلمانان به جای همسازی با بعضی از ارزش های امروزین (مدرن) به نفی مطلق تمدّن 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.

۶-۵. تعارض هویّت اسلامی و جهانی شدن

سیّد رضوان در مقاله ای به نام : «اسلام گرایان و جهانی شدن» (خلجی، تابستان و پاییز ۱۳۷۸، شماره ۱۹ و ۲۰) ابتدا دیدگاه ابوالأعلی مودودی (م۱۹۷۹م.) را در مقالهء «خودکشی تمدّن غرب» (۱۹۳۸م.) ذکر نموده که معتقد بود بنا به سنّت الهی هلاک تمدّنها، تمدّن هیولاگونهء غرب نیز به واسطهء دو اهریمن «کنترل موالید» (الگوی تحدید نسل که بر جان مردان و زنان غربی چیره شده است) و قوم گرایی (الگویی که بر خرد و ذهن ملّتها 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 سیّد قطب نیز در نظراتش از مودودی تبعیّت نموده و همانند او در مقابل تمدّن غرب، هیچ الگوی جایگزینی ارائه نمی دهد جز پناه بردن به قرآن کریم، که خودشان به وسیلهء آن به نقد تمدّن غرب پرداخته اند. آن دو بر موارد جدال برانگیز و ستیزه گرانه میان تمدن اسلامی و تمدّن غرب تمرکز کرده اند.

همچنین به گفتهء او، ابوالحسن علی حسنی نُدوی متفکر هندی الأصل نیز در کتاب «جهان از انحطاط مسلمانان چه زیانی می برد؟» (۱۹۵۰م.) با دیدگاه آسیب شناختی، از بیماری های تمدّن غرب یاد می کند، اما بر موارد و ارزشهای مشترک دو تمدّن متعارض تأکید می نماید. نُدوی می گوید که اندیشه یا ایدئولوژِی غربی به جهان اسلامی و عربی تهاجم کرده و به قسمت مهمی از ساختارهای فردی و جمعی و دولتی آن، در همهء سطوح فنّی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تبدیل گردیده است. غربزدگی بویژه در گستره‌ء سیاسی و ساختار دولتها عمیق و دیرپا شد. وی طرحی برای جدایی و تمایز بین تمدّن اسلامی و تمدّن 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
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

ممکن می داند که کشوری مانند پاکستان به نمایندهء خاص فرهنگ اسلامی و خاستگاه تمدّن شکوفا و نوین اسلامی و کعبهء آمال و نماد اتحاد همهء مسلمانان جهان و رقیبی حقیقی برای تمدّن غرب و الگوی برتر جایگزین آن تبدیل گردد.

به گفتهء رضوان سیّد، مالک بن نبی متفکر بزرگ الجزائری، قائل به تمایز میان تمدّن و فرهنگ شده و گفته است که روح خاص هر تمدن را چهار امر فرهنگی تشکیل می دهند: ارزش های اخلاقی، زیباشناختی، منطق عملی و فنّاوری. سایر مقولات و امور، فرهنگی صرف هستند نه تمدّن. لذا وی تفاوت بارزی میان تمدّن اسلامی و تمدّن مدرن غرب نمی بیند و آن دو را سازش پذیر می داند. دو پارهء تمدّنی غرب (آمریکا و شوروی) علیرغم اختلافات با هم همکاری می کنند، اما مسلمانان حوزه های تمدّنی شش گانهء عربی، ایرانی، مالایی، آفریقایی، اروپایی و چینی- مغولی علیرغم داشتن تمدّنی واحد، به یکدیگر پشت کرده اند. در حالی که آنها دارای مشترکاتی در عقیده، عناصر فرهنگی و سیاسی هستند و خواهان رهایی از بند سلطهء تمدّن غرب می باشند. آنها می توانند یک تمدّن 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 وضعیّت کنونی و آیندهء جهان.

رضوان سیّد مطابق الگوی ذهنی پیش گفته اش، دههء ۱۹۶۰ را دههء ظهور اسلام گرایان افراطی با رویکرد ستیزه جویانه، تخریب گرایانه، تمایز طلبانه و دعوت به بازگشت به هویّت اصیل سنّتی اسلامی (در سده های پیش از استعمار) و احیای آن هویّت اصیل قدیم و الگوهای زندگی متناسب با همان گذشته می داند. اندیشهء اسلام احیاگر، چه انقلابی و چه غیرانقلابی بر سه مقوله یا آموزه استوار بود: استخلاف، تکلیف، و حاکمیّت. اسلام گرایان از تعدادی از آیات قرآن کریم و گفتارهایی از ابن تیمیّه، ابن کثیر، مودودی و سیّد قطب استفاده می کردند. این جریان آشتی ناپذیر با غرب، تا دههء ۱۹۷۰ هم ادامه داشت و قائل به تمایز تمام و کمال بین تمدّن و فرهنگ اسلامی با تمدّن و فرهنگ غربی بود و مثلاً قبول نمی کرد که می توان از آموزهء شورا، الگویی امروزی برای دموکراسی و مشارکت سیاسی جهت مشروعیّت دادن به دولت های ملّی ساخت. در دهه های ۱۹۸۰- ۱۹۹۰ این جریان رو به رشد، به پیدایش گروه های تکفیری و داخلی کردن آموزهء کفر و پیوند میان ایمان و عمل (جدایی ناپذیری عمل صالح از ایمان و اقرار زبانی، جهت تشخیص مؤمن از کافر) انجامید و تکفیری ها رویکردی همانند خوارج داشتند.

وی از بروز جریان متقابلی یاد می کند که با نظام دوقطبی قبلی و تک قطبی کنونی با آموزهء «جاهلیّت» مواجه نمی شود. بلکه آن را از منظر عدالت، آزادی، حقوق بشر، دینی کردن علم و ... به چالش می کشد.

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

این دیدگاهی آشتی جویانه و مترقّیانه است که نشانهء 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 تازهء جهان (جهانی شدن) از سه راه ممکن است: معرفتی- انسانی (به رسمیّت شناختن ارزش های فراگیر و عامّ انسانی که با تمدّن اسلامی نیز سازگاری دارد)؛ واقع نگری (ملاحظهء 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 فنّاوری، بلکه به جهان معاصر و متغیّرهای 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. گونه‌شناسی رویکرد علمای اهل سنّت در بارهء حقوق زن

رضوان سیّد در مقالهء «دیدگاه فقیه و زن: دیدگاه اصلاحی و نگاه احیائی» (رضوان السیّد، مهر ۱۳۸۰، ش ۱۱۵) نیز همان الگوی مقایسه ای تاریخی خود را به کار برده و آرای فقهای سنّی 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، محدودیّت ها و مسائل فقهی مربوط به بانوان است. به گفتهء وی، طرفداران محدودیّت های زنان و توجیه کنندگان آن، بر طبیعت و 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 داروینیسم 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 آیهء نخست از سورهء مبارکهء نساء، قائل به برابری دو جنس در اصل خلقت، انسانیّت و ارزش های انسانی هستند.

وی توجیه کنندگان تفاوت حقوق و آزادی های زن و مرد و مشاغل و نقش های اجتماعی سنّتی آنها را «طرفداران اسلام احیائی» و «سنّتهای ایستا و ناپویا می داند و طرفداران حقوق برابر برای زنان و رفع برخی از محدودیّت های سنّتی از آنها را «طرفداران فقه اصلاحی»]حاصل مدرنیته و با نگاه به واقعیّات جدید این زمانی[. در این زمینه وی، آرای شیخ محمّد عبده، محمّد رشید رضا، قاسم امین، شیخ محمّد غزّالی (از علمای معاصر مصر)، شیخ عبدالعزیز جاویش، شیخ عبدالقادر المغربی، مصطفی السّباعی، شیخ محمود شلتوت، وهبی سلیمان غاوجی، نورالدّین عتر، و شیخ محمّد سعید رمضان البوطی (طرفدار

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

«موازنهء اولویّتها» به جای تفاوت های ذاتی و طبیعی) را نقل می کند و می گوید که دو دیدگاه مذکور، حصر منطقی نیست که لازمهء آن، فقدان دیدگاه های دیگر باشد. بلکه این دو دیدگاه، رایجترند.

به نظر وی، اندیشوران اسلام إحیائی (اسلام هویّت و اسلام تمیز طلبی) که با رشید رضا شروع شد، از «مصالح و مقاصد شریعت» روی گرداندند و برای حفظ امنیّت و یقین، روش سنّت گرایی را مبنا قرار دادند که مبتنی بر بازگشت مستقیم به نصوص و تکیه بر حلال و حرام فقهی بود. خلاصهء نظر اسلام گرایان إحیائی در بارهء فلسفهء 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: انسانیّت، آفرینش، کرامت، تربیت فرزندان، اخلاق، جزاء و کیفر، عمل به اسلام و زندگی با آن، حقّ ارث بردن (نه میزان آن)، پیمانها و فعّالیّت ها. اما آنها در تعدّد 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، اصلاح گرایان در قرائت وضع جامعه و زن و تفاوت ها یا برابری های آنها با مردان، از روش «مقاصد شریعت و حفظ مناقع عمومی» استفاده کرده اند که]با قیاس، رأی، استحسان و تأویل نصّ[توانمندی بسیاری در زمینهء نقد باورها و سنّتهای اجتماعی و فقه عقب مانده از خود نشان داد. اما آنها همچنان با مسألهء نصوص قرآن و سنّت در بارهء 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 می کند که با تلاشهای فراگیر در بارهء «حقوق زنان»، این موضوع افقی متفاوت از سنّت های ایستا (فقه إحیائی) و باورهای وارداتی (الگوهای مدرنیته) پیدا کند. اما خود راه حلّی ارائه نمی کند.

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

۷. نتیجه‌گیری

رضوان سیّد دارای پرسش هایی در نحوهء رویکرد نخبگان و گروه های اسلامی سنّی در مورد نزاع بین سنّت و مدرنیته است. وی در آثار خود به ایجاد تمایز بین دو دیدگاه می پردازد: دیدگاه إحیای الگوها و سنّت های کهن اسلامی در مقابل الگوی تمدّن مدرن جهانی غرب، که دیدگاهی واگراست؛ و دیدگاه اصلاح طلبانهء نومعتزلی (طرفدار عقلانیّت، اختیار، مسؤولیّت این جهانی و تفویض امور دنیوی به انسانها از جانب خدا که منجر به عرفی کردن و این جهانی و نامقدّس گرداندن سیاست می شود و مخالف اسلام ایدئولوژیک است). این دیدگاه، طرفدار استقبال از ارزش های مترقّی و انسانی تمدّن 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 تمدّن مدرن جهانی است، به اصلاحاتی همه جانبه در فقه، حقوق، سیاست و سایر جنبه های زندگی اجتماعی بشر خواهد انجامید. افکار وی، ناشی از ناتوانی های نظاموارهء عقیدتی- ارزشی- فقهی جوامع سنّی است و به سایر مذاهب اسلامی از جمله مذهب تشییع قابل تعمیم نیست. با این حال، وی در مواردی به چنین تعمیم ناشیانه ای دست زده است. اگرچه وی به لحاظ سیاسی ، همسویی احتمالی با جریان ضدّمقاومت ۱۴ مارس در لبنان دارد، از نظر فکری «مارکسیسم، صهیونیسم و فراماسونری» را همان مثلّثی دانسته که در طول چند دههء گذشته با اسلام مبارزه کرده است.

رضوان سیّد و جریان فرهنگی نومعتزله بنیادگرایانی هستند که فقط در ریشه ها و رویکردها با بنیادگرایان تکفیری متفاوتند. در دوران معاصر هرگاه روشنفکران سکولار یا مسلمان غربزده به حکومت رسیده اند، کارنامهء خوبی از خود در مورد مشارکت عمومی و آزادی و برابری و سایر ارزش های مدّعای خودشان بر جای نگذاشته اند. 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.

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

منابع

خنیفر، حسین، و ناهید مسلمی(ناهید). اصول و مبانی روش های پژوهش کیفی، ج ۱ ، نگاه دانش ،تهران، چاپ سوم.

دائرةالمعارف تشیّع، (۱۳۷۵). زیر نظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و بهاءالدّین خرّمشاهی و کامران فانی، تهران، نشر شهید سعید محبّی.

رضایی حبیب آبادی، حامد، پارسانیا، حمید (بهار وتابستان ۱۳۹۵). بررسی اندیشه های سیاسی اجتماعی ابوالحسن ندوی، دوفصلنامه تخصصی مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم،ش ۳.

رضوان السّیّد (بهار ۱۳۷۶). اسلام و فرهنگ و رابطه آن با جامعه و دولت اسلامی، ترجمهء رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در بیروت، فصلنامهء «نامهء فرهنگ»، شمارهء ۲۵

رضوان السید (تابستان ۱۳۸۵). فرهنگ اسلامی و فرهنگ صلح، ترجمهء مجید مرادی، فصلنامهء علوم سیاسی/ دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۳۴،

رضوان السید (تابستان و پاییز ۱۳۷۸). اسلام گرایان و جهانی شدن، ترجمهء محمّد مهدی خلجی، فصلنامهء «نقد و نظر»، شماره ۱۹ و ۲۰

رضوان السیّد (تیر ۱۳۸۰). مراحل گفتمان اسلامی، ترجمهء مجید مرادی، پگاه حوزه، شماره ۱۶

رضوان السید (زمستان ۱۳۸۵). شورا: بین نصّ و تجربهء تاریخی، ترجمهء مجید مرادی، فصلنامهء «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 قمشه‌ای(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 بوعَمران (۱۳۸۲). مسئلهء اختیار در تفکّر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمهء اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.

عنایت، حمید (۱۳۷۲). سیری در اندیشه سیاسی اسلام معاصر ، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، خوارزمی، تهران، چاپ سوم.

فتحی شقاقی (۱۳۸۴). امام خمینی؛ تنها گزینه/ شیعه و سنّی؛ غوغای ساختگی/ مرکزیّت مسألهء فلسطین، ترجمهء سیّد هادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات،

کلینی- محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷هق). الكافي، ج۱، تهران، دارلکتب الإسلاميّه.

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، ج۳ و ج ۲۰، تهران: صدرا.

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]

[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]

میر احمدی، منصور(۱۳۸۲). روش شناسی فقه سیاسی اهل سنت ، مجله علوم سیاسی، ش۲۱.
الندوی، ابوالحسن (۱۹۶۸ م). الصراع بین الفکره الاسلامیه و الفکره الغربیه فی الاقطار الاسلامیه ،لبنان، دارالندوره للتوزیع،
به نقل از محمدحسین 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، محمّد ارکون و حسن حنفی/، ترجمهء محمّد رضا وصفی، تهران، نگاه معاصر.

به این مقاله این‌گونه ارجاع دهید: DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۱۱۰۳۰۴
حسینی، سیدرضا؛ امه طلب، زینب (۱٤۰۰)، «بررسی جریان فکری اصلاح‌گرا در جهان اسلام با تاکید بر افکار و آثار سیّد رضوان السّیّد احمد» فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س۱۱، ش۳، پاییز ۱٤۰۰، صص ۱۰۵-۷۷.

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-16]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.3.2.4]