



Research Paper

Political Islam; From “Excommunication Discourse” to “Proliferation Discourse”; With the Focus on the Opinions of Seyyed Qutb and Imam Khomeini

*Seyed Mohammad Nasser Taghavi¹ 

1. Assistant Professor of Political Science, Islamic Azad University (IAU) , Central Tehran Branch, Tehran, Iran -Member of Institute for Rational Islamic Jurisprudence and Peace Theology (IFRIR),Germany

DOI: <https://doi.org/10.22034/ipsa.2024.515>

Receive Date: 23 June 2024

Revise Date: 11 September 2024

Accept Date: 29 September 2024



©2021 by the authors, Licensee IPSA, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Extended Abstract

Introduction

Concepts such as fundamentalism, Islamism, political Islam, and others have been used in the global political discourse with a broad spectrum of meanings. This conceptual ambiguity has led to a lack of precision and, at times, transparency in various written and spoken materials, whether academic or media-based. For instance, when discussing "Islamic fundamentalists" in the recent century, many individuals include figures ranging from Abul- Ala Maududi and Seyyed Qutb to Imam Khomeini, Muhammad ibn Abd ol-Wahhab, bin Laden, and Abu Bakr al-Baghdadi under this concept, all with negative connotations, without paying attention to the fundamental differences in their views. Therefore, given this ambiguity, whether intentional or unintentional, a conceptual re-evaluation seems necessary. In this brief analysis, we will attempt to examine some of these concepts and compare certain ideologies, focusing on the political thought of Imam Khomeini and Seyyed Qutb.

Methodology and Theoretical Framework

The research method employed in this article is discourse analysis, conducted through a comparative study of the discourses of Seyyed Qutb and Imam Khomeini. The paper delves into crucial and defining concepts such as faith, disbelief, democracy, and the role of the people within the discourses of these two figures. The role of each individual's scholarly persona in determining their hermeneutic position and their respective interpretations of religion has also been considered. Consequently, in addition to employing a comparative discourse analysis, the article highlights the differences in the interpretive and hermeneutic approaches of these two personalities.

Results and Discussion

The compound term "political Islam" appears to have different connotations when used in certain contexts, particularly in Iran, compared to its common usage in the global discourse. This difference has led to many misunderstandings. In the first sense, political Islam means that Islam, with its comprehensive nature, has something to say both at the individual and societal levels. Political Islam in this sense rejects an Islam that is secluded, personal, and detached from politics and society. Here, non-political Islam refers to a personal and individualistic Islam that is indifferent to politics and society.

* Corresponding Author:

Seyed Mohammad Nasser Taghavi, Ph.D.

E-mail: smn.taghavi@yahoo.com





In this first sense, political Islam is consistent with the truth of Islam. It is a truth that has political and social dimensions, as opposed to non-political Islam, which is purely individualistic and neglectful of politics and society.

However, in the second sense, "political Islam" has become a widely used political keyword in global discourse, especially in the West. Although initially popularized by non-Muslim Western authors such as Martin Kramer (an American-Israeli author) and Olivier Roy (a French author) in books bearing this title, there are now, as far as this author is aware, dozens of books with the same title or with this term used as part of the title, written by both Western and non-Western authors, regardless of their religious affiliation. This is in addition to countless articles on the subject.

In summary, in the second and more common contemporary understanding, "political Islam," while often used alongside terms like Islamism, actually refers to an unbalanced form of Islam where the aspect of "politics and power" takes precedence over other aspects such as ethics and spirituality. This type of Islam, which is sectarian, ideological, and power-oriented, is a caricature of Islam that has no real connection to the true essence of the religion. This form of political Islam represents intolerance, rejection of dialogue, and a tendency towards negation and takfir (declaring others as non-believers).

Undoubtedly, the second meaning of "political Islam" carries a negative connotation and is incompatible with the criteria of comprehensive Islam (in the first sense).

Two Iranian and global perspective of Political Islam

IRAN	In the sense of comprehensive Islam (Active in Personal & social sphere)	Actor & interlocutor in Global arenas	Balanced and Moderate Islam, with Politics & Spirituality	Positive concept
THE WORLD	Power-oriented Islam	Dialogue-avoidant, Ideological & Takfiri Islam	Imbalanced Islam with Dominance of politics over Spirituality & Ethics	Negative concept

If we claim that there is a significant distance between the Islam of Seyyed Qutb and the Islam of Imam Khomeini, we might not be exaggerating. These two interpretations of Islam diverge both in their methods and paths, and in their ultimate goals and outcomes. We will briefly outline the most important of these differences below.

A cursory glance at the scholarly personalities and educational backgrounds of Seyyed Qutb and Imam Khomeini reveals that Seyyed Qutb's entry into interpretive and Quranic discourses was through his literary education and personal interest. He felt a social need and necessity that led him to this endeavor. In contrast, Imam Khomeini had a classical theological and religious background, having studied under numerous scholars. Seyyed Qutb lacked any systematic theological education, whether traditional or modern academic, and relied solely on his personal studies and subjective interpretations. His understanding of Islam and the Qur'an was undoubtedly influenced by his personal experiences and the environment in which he lived, in the absence of formal religious training.

Moreover, without feeling the need for a deep and methodical understanding of religion and the Qur'an, Seyyed Qutb engaged in the interpretation and explanation of verses. As stated repeatedly in his works, he did not tolerate any interpretation that contradicted his own understanding, resorting to overt and covert threats rather than relying on logical arguments. He labeled those who held different interpretations from his radical social and political ones as self-absorbed, weak, defeated, and spiritually and morally backward.

The two contrasting scholarly personalities of Seyyed Qutb and Imam Khomeini in the field of religious matters and Islamic interpretation naturally lead to two distinct hermeneutical



positions regarding the perception and interpretation of Islam. This will be further explored in the following sections, along with other related factors and their consequences on their thoughts and ideas.

Regarding the crucial concept of faith and its opposite, disbelief, we witness two entirely different perspectives from Seyyed Qutb and Imam Khomeini. In essence, Seyyed Qutb holds an absolutist view of faith and disbelief, while Imam Khomeini considers faith as a matter of degrees and levels.

Unlike Seyyed Qutb, Imam Khomeini believes that faith and disbelief exist in varying degrees. He does not exclude non-Muslims and followers of other religions from the realm of faith, recognizing that they may possess different levels of faith. Just as Muslims vary in their levels of faith, believers in other religions also have varying degrees of faith, according to their understanding and perception. Therefore, their faith is considered valid by God. Consequently, followers of Seyyed Qutb, known as the "Qutbi current," are prone to "takfir," the practice of declaring others as disbelievers. This approach is incompatible with Imam Khomeini's thought, as he does not consider non-Muslims as disbelievers and does not endorse takfir.

Conclusion

As elucidated in this brief analysis, the terminology commonly employed in political discourse, such as fundamentalism, Islamism, and political Islam, is fraught with conceptual ambiguity. Terms like "political Islam," in particular, are susceptible to radically different interpretations, both positive and negative, leading to significant misunderstandings. This conflation of terms can have detrimental consequences.

Moreover, despite this lack of conceptual clarity, terms like "fundamentalism" have become so pervasive in political discourse that they encompass a wide range of phenomena. This has resulted in the categorization of individuals and ideologies with fundamentally divergent beliefs into a single group. This is evident in the case of Seyyed Qutb and Imam Khomeini, whose divergent thought processes have had markedly different political and social implications.

Keywords: Political Islam, Fundamentalism, Takfir, Faith, Violence.

References

- Al-Harrāni (Ibn Taymiyyah), Ahmad ibn 'Abd al-Halim, (1986) *Manhaj al-sunna al-nabawiyyah fi naqd kalam al-shi'a al-qadariyya* (The Method of the Prophetic Sunna in Criticizing the Kalam of the Qadari Shi'a) Ed. Mohammad Rashid Salim. Riyadh: Islamic University of Imam Muhammad ibn Saoud. (In Arabic)
- Al-Jabiri, Mohammad Abed, (2000), *Ishkaliyyat al-fikr al-Arabi al-mu'aser* (Problems of Contemporary Arab Thought). Beirut: Markaz al-dirasat al-wahda al-arabiya Pub. (In Arabic).
- Al-Namnam, Hilmi (1999), *Seyyed Qutb wa thawrat Yulyū* (Seyyed Qutb and the July Revolution), Cairo: Merit for Publishing and Information. (In Arabic)
- Al-Sabki, 'Abd al-Latif, "Ma'ālim fi al-ṭarīq: Dastūr al-ikhwan al-mufsidin" (Milestones: The Manual of the Corrupting Brethren). Sheikh Mahmud Amer's Website: www.mahmodamer.wordpress.com (In Arabic)
- Al-Sarjāni, Raghb. "Abul A'la Maududi 'umlaq al-da'wah al-islāmiyyah" (Abul A'la



Maududi: A Giant of the Islamic Call). Islam way website: www.islamway.net ,
(In Arabic)

Al-Ṭabāṭabā'ī, Sayyed Mohammad Husayn. Tafsir al-mīzān (The Criterion Commentary), Qom: Isma'īliyyān Publications. (In Arabic)

Hawwi, Sa'īd (1992), Jund Allah thaqafah wa akhlaq (The Soldiers of God: Culture and Ethics) Cairo: Maktabat Wahah Pub. (In Arabic).

Kepel, Gilles (2002), Das Schwarzbuch des Dschihad, Übers. Bertold Galli, Reiner Pfeleiderer und Thorsten Schmidt, München: Piper Verlag.

Khomeini, Seyed Ruhollah (1999), Sahife-ye Imam (The Imam's Book), Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)

Khomeini, Seyed Ruhollah (2009), Adab al-salat (The Etiquette of Prayer). Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)

Khomeini, Seyed Ruhollah (2009), Serr al-salat (The Secret of Prayer) Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)

Khomeini, Seyed Ruhollah (2009), Sharh chehel hadith (Explanation of Forty Hadiths). Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)

Khomeini, Seyed Ruhollah (2008), Jihad-e akbar (The Greater Jihad). Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)

Khomeini, Seyed Ruhollah (1994), Al-makasib al-muharrama (Forbidden Gains). Qom: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Arabic)

Lübben, Ivesa (2008), Die ägyptische Muslimbruderschaft: Islamische Reformbewegung oder politische Partei?, In Hrsg.: Muriel, Asseburg, Moderate Islamisten als Reformakteuer?, Germany: bpb Verlag, Bonn.

Maududi, Abul A'la (1967), Nazariyyat al-Islām al-siyasiyyah (The Political Theory of Islam), 3rd ed. Damascus: Dar al-fikr. [Based on his 1939 speech] (In Arabic)

Najjar, Khalid. "Lau jalastu faman sayabqi waqifan?!" (If I sit, who will remain standing?), Alukah Network: www.alukah.net, (In Arabic)

Qardawi, Yusuf (1986), "Dirāsa 'inda fikr Seyyed Qutb" (A Study on the Thought



- of Seyyed Qutb). *Jarīdat al-sha'b*, November, (Nos. 25-18-11). Egypt.8, (In Arabic)
- Qardawi, Yusuf (1996), *Malāmiḥ al-mujtama' al-muslim allathi nunshidhu* (Characteristics of the Muslim Society We Aspire To), Beirut: Al-Risalah Foundation. (In Arabic)
- Qutb, Seyyed Qutb (1991), *Fi zhilal al-Qur'ān* (In the Shade of the Qur'an). 17th ed. Cairo: Dar al-Shuruq. (In Arabic)
- Qutb, Seyyed Qutb (1979), *Ma'ālim fi al-ṭarīq* (Milestones), 6th ed. Cairo: Dar al-Shuruq. (In Arabic) Qutb, Seyyed Qutb (2006), *Dirāsāt islāmiyyah* (Islamic Studies), 11th ed. Cairo: Dar al-Shuruq. (In Arabic)
- Ramadan, Tariq (2012), *Mustaqbal al-Islam al-siyasi fi al-'alam al-'arabi* (The Future of Political Islam in the Arab World). Abu Dhabi: Emirates Center for Strategic Studies and Research. (In Arabic)
- Roy, Olivier (1994), *The Failure of Political Islam*, Translated By: Carol Volk, USA: Harvard University Press.
- Schulze, Reinhard (1994), *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: Verl. C.H. Beck.
- Taghavi, Seyed Mohammad Nasser (1995), "Mudarres be ravayat-e Imam" (Ayatollah Modarres as Narrated by the Imam). *Majlis va Pazhuhesh Journal*, December, No. 18, Tehran. (In Persian)
- Taghavi, Seyed Mohammad Nasser. (2005) *Din va Bonyadhay-e Demokratik* (Religion and the Foundations of Democracy) Tehran: Pazhuheshgah-e Farhang va Andishe-ye Islami Pub. (In Persian).
- Tibi, Bassam (1996), "War and Peace in Islam", In: *The Ethics of War and Peace, Religious and Secular Perspective*, Edited by: Terry Nardin, USA: Princeton University Press, New Jersey.
- Tworuschka, Monika (1998), "Islam und Vorurteile", In: *Der islamische Orient; Grundzüge seiner Geschichte, Band 1*, Hrsg.: Albrecht Noth und Jürgen Paul, Germany: Ergon Verlag, Würzburg.

«اسلام سیاسی»؛ از گفتمان تکفیر تا گفتمان تکثیر (با درنگی در اندیشه‌های سید قطب و امام خمینی)

* سید محمدناصر تقوی^۱

۱. استادیار گروه اندیشه سیاسی، دانشکده علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز، ایران، عضو انستیتو الهیات صلح، آلمان

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی: <https://www.samimnoor.ir/view/fa/SimilarityResult?ItemID=4275530266/1%>

<https://doi.org/10.1735790.1403.19.2.2.8>

چکیده

در ادبیات سیاسی جهان، مفاهیمی چون اسلام‌گرایی، بنیادگرایی، اسلام سیاسی، و... با تنوع مفهومی فراخ و گسترده‌ای به‌کار رفته و با وجود این تفاوت در تعاریف، هریک از این واژگان، مصادیق مختلفی یافته‌اند. طبیعتاً این ابهام در مفاهیم، سبب بی‌دقتی و عدم شفافیت در طرح مطالب و نوشته‌های علمی یا گفته‌ها و نوشته‌های رسانه‌ای شده است. به‌ویژه آنکه برداشت‌های صورت‌گرفته از این مفاهیم در سپهر سیاست و اجتماع ایران چه‌بسا مغایر برداشت و تلقی جهانی بوده است. با وجود چنین ابهام و ابهامی، که به‌عمد یا غیرعمد رخ داده است، برخی بازشناسی‌های مفهومی ضرورت دارد. روش پژوهش در این مقاله، تحلیل گفتمان بوده و به‌گونه‌ای تطبیقی، دو گفتمان سید قطب و امام خمینی را بررسی کرده است. در مقاله حاضر سعی شده است به بعضی از این مفاهیم در ایران و نیز مقایسه برخی مفاهیم و اندیشه‌ها در خارج از ایران، با تمرکز بر اندیشه سیاسی امام خمینی و سید قطب، پرداخته شود. از این رهگذر، ابتدا دو برداشت از اسلام سیاسی که در ایران پس از انقلاب رواج داشته و نیز تلقی و فهم جهانی (خارج از ایران) از این مفهوم واکاوی شده است. از همین زاویه و با توجه به برداشت‌های دوگانه اسلام قدرت‌محور و اسلام جامع، به مقارنه اندیشه‌های امام خمینی و سید قطب، تفاوت‌های بنیادین این دو اندیشه، و برخی از آثار این تفاوت‌ها پرداخته شده است. افزون‌بر تأکید بر بازشناسی‌های مفاهیم کلیدی که موردتوجه نگارنده این پژوهش بوده است، اهمیت تحلیل و تفکیک بنیادهای فکری اندیشمندانی که چه‌بسا در نگاه نخست، همگی در یک مکتب و مسیر فکری انگاشته می‌شوند، به‌ویژه به‌لحاظ آثار و پیامدهای آن، نشان داده شده است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:

اسلام سیاسی، بنیادگرایی، تکفیر، ایمان، خشونت، دعوت، دموکراسی

* نویسنده مسئول:

سید محمدناصر تقوی

پست الکترونیک: smn.taghavi@yahoo.com

مقدمه

مفاهیمی چون بنیادگرایی، اسلام‌گرایی، اسلام سیاسی، و... در ادبیات سیاسی جهان، در طیف مفهومی گسترده‌ای به کار رفته و از آنجاکه با این تفاوت در تعاریف، مصادیق گوناگونی یافته‌اند، آن ابهام مفهومی، موجب بی‌دقتی و چه بسا عدم شفافیت در مطالب مختلف گفته و نوشته شده در پژوهش‌های علمی یا مطالب رسانه‌ای شده است؛ به‌عنوان نمونه، هنگامی که بحث از «بنیادگرایان اسلامی» در سده اخیر می‌شود، چه بسیارند کسانی که از ابوالاعلا مودودی و سید قطب، تا امام خمینی، محمدبن عبدالوهاب، بن لادن و ابوبکر بغدادی، همگی را در ذیل این مفهوم، آن هم با بار معنایی منفی جای می‌دهند.

حتی در نگاه‌های کمتر بدبینانه و توصیفی افرادی چون ژیل کیپل^۱، ابوالاعلا مودودی (رهبر جماعت اسلامی پاکستان، ۱۹۷۹-۱۹۰۳)، سید قطب (نظریه پرداز اخوان المسلمین مصر، ۱۹۶۶-۱۹۰۶) و امام خمینی (بنیان‌گذار و رهبر انقلاب و جمهوری اسلامی ایران)، سه شخصیت تأثیرگذار و پرنفوذ اسلامی و از پیش‌تازان و ایدئولوگ‌های حرکت‌های بنیادگرایانه اسلامی به‌شمار می‌آیند و هر سه تن در وصف بنیادگرایی اسلامی در یک صف قرار می‌گیرند (کیپل، ۲۰۰۲، ۲۸-۲۹). گرچه بزرگ‌ترین اشتباه کیپل، یکی دیدن و یکی انگاشتن این شخصیت‌ها با هم، بدون توجه به تفاوت‌های اساسی بین کسانی چون امام خمینی با سید قطب و مودودی است و همه آن‌ها را در چارچوب یک مفهوم دارای ایدئولوژی رادیکالی می‌داند (کیپل، ۲۰۰۲، ۲۴۸)، ولی هنگام بررسی روش‌ها و نتیجه کار این سه تن، نمی‌تواند به تفاوت در رویکردها و دستاوردهای آنان بی‌توجه باشد؛ از همین رو، با اشاره به این تفاوت رویکردها می‌گوید: «قطب، طرفدار گسست رادیکال از نظم موجود بود و با وجود همدلی بخشی از تحصیلکردگان و افراد محروم جامعه و قسمتی از جوانان، بیشتر روحانیون اسلامی و اعضای طبقه متوسط را از خود دور کرد. مودودی روند ایجاد دولت اسلامی را روندی تدریجی می‌دانست، برای بخشی از طبقه متوسط جذابیت داشت، اما نتوانست توده مردم را متقاعد کند. اما (امام) خمینی به نوبه خود توانست هم طبقات محروم، هم طبقه متوسط، هم روشنفکران، و هم روحانیون را پوشش دهد و این نکته تاحدودی توضیح می‌دهد که چرا انقلاب اسلامی در ایران پیروز شد» (کیپل، ۲۰۰۲، ۴۰-۳۹).

1. Gilles Kepel

اولیویه رولا^۱ نیز در موارد پرشماری، با اینکه اسلام را با توجه به تفاوت‌های جغرافیایی و فرهنگی، به سه بخش خاورمیانه عرب سنی شبه‌قاره هند، سنی، و تشیع ایرانی-عربی تقسیم می‌کند، ولی کسانی چون حسن‌البننا، مودودی، محمدباقر صدر، امام خمینی، سید قطب، آیت‌الله طالقانی، وهاب‌یون، مجاهدین افغان، و جبهه نجات الجزایر را به‌گونه‌ای یکسان در چارچوب مفهوم «اسلام‌گرایی و اسلام‌گرایان» قرار می‌دهد (روی، ۱۹۹۴، ۲).

بنابراین، به‌نظر می‌رسد با وجود چنین ابهام و ابهامی که به‌عمد یا غیرعمد رخ داده است^(۱)، برخی بازنمایی‌های مفهومی، ضرورت داشته باشد. در این پژوهش سعی کرده‌ایم به بعضی از این مفاهیم و نیز مقایسه برخی اندیشه‌ها با تمرکز بر اندیشه سیاسی امام خمینی و سید قطب بپردازیم.

روش پژوهش به‌کاررفته در این مقاله، تحلیل گفتمان بوده و دو گفتمان سید قطب و امام خمینی را به‌صورت تطبیقی بررسی کرده است. همچنین، در این تحلیل گفتمان، گاه به‌تعبیر و اصطلاح ون لیون^۲، نیم‌نگاهی به تحلیل گفتمان انتقادی^۳ داشته و تاندازه‌ای در راستای «بازنمایی»^۴ برخی مفاهیم تلاش کرده‌ایم.

۱. پیشینه پژوهش

پیش از هرچیز لازم است درباره پیشینه و ادبیات پژوهشی موضوع پژوهش حاضر در ایران و به زبان فارسی، یادآور شویم که کتاب‌های اندک‌شمار یا مقاله‌هایی که با این عنوان و درباره موضوع اسلام سیاسی نگاشته یا ترجمه شده‌اند^(۲)، به‌صورت مستقیم و به‌گونه‌ای مستقل به واکاوی این مفهوم پرداخته و از این واژه ترکیبی تنها در عنوان مقاله یا کتاب بهره جسته‌اند یا به‌عنوان اصطلاحی «مفروض» که برای همه مخاطبان قابل فهم بوده است، کاربرد داشته یا با رویکرد یکسره متفاهم در ایران، بی‌توجه به برداشت جهانی از آن، به آن اشاره شده و کمتر به واکاوی این کلیدواژه و تنوع و تفاوت «بازنمایی» آن در ایران و جهان توجه شده است.

1. Olivier Roy
2. Theo van Leeuwen
3. Critical Discourse Analysis
4. Representation

۲. دو معنای «اسلام سیاسی»

به نظر می‌رسد، کلمه ترکیبی «اسلام سیاسی» در کاربردهای ما (به‌ویژه در ایران) یک مشترک لفظی است که در دو معنا به‌کار می‌رود و بی‌توجهی به این اشتراک لفظی، موجب پدید آمدن برداشت‌های نادرست بسیاری (با ادبیات مورد استفاده در جهان) شده و می‌شود.

در معنای نخست، اسلام سیاسی، به معنای این است که اسلام، با وصف «جامعیت» خود، هم در حوزه فردی و هم در حوزه اجتماعی حاضر بوده و حرفی برای گفتن داشته باشد. اسلام سیاسی در این معنا، نفی اسلام خزیده در کنج عزلت، اسلام شخصی، و اسلام جدا افتاده از سیاست و اجتماع است. در اینجا اسلام غیرسیاسی، به معنای اسلام شخصی و فردی و غایب از اجتماع است (مقایسه سه دیدگاه و برداشت از اسلام فردی، ایدئولوژیک، و اسلام جامع را در جای دیگری به تفصیل آورده‌ایم) (تقوی، ۱۳۸۵، ۱۲۹-۱۰۲). در معنا و برداشت نخست، اسلام سیاسی، هماهنگ با حقیقت اسلام است؛ حقیقتی که دارای وجوه و احکام سیاسی و اجتماعی (معاملات) بوده و در مقابل آن، اسلام غیرسیاسی، یعنی اسلام فردی شخصی (تنها عبادیات) و بی‌اعتنا به سیاست و اجتماع قرار دارد. در واقع، اسلام سیاسی در این معنا، «اسلام متعادل» است که به تعبیر پیامبر اکرم (ص) در آن روایت شریف «ذوالعینین» است^(۳)؛ دو چشمی که هم به آخرت، معنویت، روحانیت و فردیت انسان، و هم به دنیا، سیاست، اجتماع و زندگی او در جمع توجه دارد. طبیعتاً این مفهوم و معنا از اسلام سیاسی، بار مفهومی مثبتی دارد.

در معنای دوم، «اسلام سیاسی»^۱ به عنوان یک کلیدواژه سیاسی^۲ در ادبیات سیاسی جهان، به‌ویژه غرب، کاربرد گسترده پیدا کرده است و اگرچه ابتدا از سوی نویسندگان غربی غیرمسلمانی چون مارتین کرامر (نویسنده آمریکایی - اسرائیلی) و اولیویه روآ (نویسنده فرانسوی) با نوشتن کتاب‌هایی با این عنوان رواج یافت^(۴)، اما اکنون، تاجایی که نگارنده پژوهش حاضر اطلاع دارد، ده‌ها کتاب با همین عنوان (یا این عنوان به‌کاررفته در بخشی از نام کتاب‌ها)، از سوی نویسندگان غربی و غیرغربی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، منتشر شده است و این به‌جز ده‌ها مقاله ریزودرشت با همین عنوان است!

اگرچه افرادی چون اولیویه روآ و کرامر، این واژه را پس از دهه ۱۹۸۰ با این تفسیر به‌کار بردند که هرگونه پیوند دین و سیاست (اسلام و سیاست)، داخل در مقوله «اسلام سیاسی» است، ولی

1. Political Islam

2. Political Term

به تدریج و با وقوع برخی رویدادها، مانند حرکت‌های تندروانه اسلامی در صورت‌های طالبانی-القاعده و حرکت‌های موسوم به بهار عربی و گرایش‌های عملیاتی شده‌ای چون «حزب التحریر» و بعدها «جبهه النصره» و «داعش»، رفته‌رفته این واژه بیش‌ازپیش مورد توجه و کاربرد قرار گرفت. در واقع، این رخدادها، مصداق‌های عینی جدیدی بودند که نه تنها به لحاظ عینی، اسلام معطوف به قدرت و سیاست را معرفی و نمایندگی می‌کردند، بلکه شواهد و تفاسیری شدند برای نوشته‌ها و نظریه‌های قدیمی‌تر کسانی که حرف و سخنشان، چندان مجالی برای بروز و تحقق نیافته بود؛ کسانی چون ابوالاعلی مودودی و سید قطب و دیگرانی که اگر زمانی از جهاد به‌عنوان «الفریضة الغائبة» سخن می‌گفتند، اینک و با ظهور طالبان و داعش، آن فریضة غایب، در صحنه جوامع حاضر شده بود و آن نوشته‌های خفته در صفحات تاریخ، امروزه چون نشانه‌هایی در راه (معالم فی الطریق) برای اینان راهگشایی می‌کرد!

حتی به نظر می‌رسد کسی چون طارق رمضان که دلباخته اندیشه‌های اخوانی است، اگر چه از گذر از اسلام سیاسی سخن می‌گوید (رمضان، ۲۰۱۲، ۴-۵)؛ اما این عبور از اسلام سیاسی را از باب ضرورتها و بحرانهای پیش آمده دانسته و برای موفقیت ایده اسلام سیاسی و جنبش‌هایی چون اخوان المسلمین، توجه به فقر و طرح‌های اقتصادی را برای به روز کردن اسلام سیاسی مهم می‌داند.

خلاصه اینکه در معنای دوم و متداول امروزی برای مخاطبان جهانی، «اسلام سیاسی» ضمن اینکه دوشادوش واژه‌هایی چون اسلام‌گرایی^۱ به‌کار می‌رود، در واقع، اسلام فاقد تعادل است که جنبه «سیاست و قدرت» در آن، اولویت داشته و بر سایر جنبه‌ها، چون اخلاق و معنویت، غلبه دارد. حال آنکه این‌گونه اسلام خلافتی، ایدئولوژیک، و قدرت‌محور، یک اسلام کاریکاتوری است که با حقیقت اسلام هیچ نسبتی ندارد. این‌گونه اسلام سیاسی، نماینده گفت‌وگو پرهیزی، مداراگریزی، نفی و تکفیر بوده است.

بی‌تردید، معنای دوم «اسلام سیاسی»، بار منفی داشته و با معیارهای اسلام جامع (در معنای نخست) ناسازگار است؛ اما اسلامی که سیاست «هم» دارد و جامع است، «اسلام نبوی» است؛ قائل به تعامل و گفت‌وگو و مدارا با دیگراندیشان است. به لحاظ استنادات تاریخ اسلام، اسلامی که در آن قدرت و سیاست و رسیدن و ماندن بر اریکه قدرت، حرف نخست را

1. Islamism/Islamismus

می‌زند و توجیه‌گر همهٔ امور در قالب قدرت است، برآمده از جریان انحرافی شکل گرفته پس از پیامبر(ص) بوده و می‌توان آن را قرائتی «اموی» از اسلام دانست.

جدول شماره (۱). دو برداشت ایرانی و جهانی از «اسلام سیاسی»

ایران	به معنای «اسلام جامع» فعال در حوزه شخصی و اجتماعی	کنشگر و گفت‌وگوکننده در عرصه‌های جهانی	اسلام «متعادل» واجد سیاست و معنویت	بار مفهومی «مثبت»
جهان	اسلام قدرت‌محور	اسلام گفت‌وگوپرهیز، ایدئولوژیک، و تکفیری	اسلام فاقد تعادل با غلبهٔ سیاست بر معنویت و اخلاق	بار مفهومی «منفی»

اما ملاک مردود بودن و بی‌نسبت بودن معنای دوم (اسلام قدرت‌محور) با حقیقت اسلام (اسلام جامع) چیست؟ در این پژوهش، تنها به اشاره به وجهی از این مطلب بسنده می‌کنیم. پیامبر اکرم(ص)، جهاد اکبر را مبارزه با نفس دانسته و آن را در مقابل جهاد اصغر، یعنی جهاد دفاعی و فیزیکی با متجاوزان قرار می‌دهد. در هیچ‌جا به قتال و جنگ به‌عنوان «أفضل الجهاد»، اشاره نشده و برعکس، برترین جهاد به مسائل اخلاقی و اخلاق اجتماعی و احقاق حقوق مربوط می‌شود: «أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك و هواك فی ذات الله» (جهاد با نفس)، یا «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» (نفی ظلم اجتماعی و تلاش برای تحقق عدالت اجتماعی)، یا «أفضل الجهاد من أصبح و لایهم بظلم أحد» (اینکه اندیشهٔ ستم کردن به کسی را نداشته باشی) یا بهترین و زیباترین جهاد، حج است «أحسن الجهاد و أجمله الحج»^(۵) و نیز در اصلی‌ترین شعار شبانه‌روزی مسلمانان (اذان)، برترین عمل که به شتافتن به سوی آن دعوت می‌شود، «نماز» است (حیّ علی خیر العمل). شاید سنگ‌بنای شکل‌گیری اسلام سیاسی به معنای دوم (و پس از آن، ایجاد اسلام اموی)، از انحرافی که در زمان خلفا گذاشته شد، سرچشمه گرفت که نماد آن نیز در این بدعت و به‌صورت تغییر در شعار اسلام، ظهور یافت و به‌بهانهٔ تشویق به شرکت در فتوحات و جنگ، با حذف حیّ علی خیر العمل از اذان، تأکید کردند که خیر العمل، «جنگ» است (نه نماز!) که باید به سوی آن بشتابید گفتنی است، این تفسیرهای پسینی از اصطلاح «جهاد» که آن را همراه با جنگ و خشونت دانسته و از معنای اصیل خود برگردانده‌اند، گاهی آنچنان روشن بوده که از نظر برخی اسلام‌پژوهان غیرمسلمان نیز پنهان نمانده است. یکی از این نویسندگان در این باره می‌نویسد: «مقصود از «جهاد» که در قرآن آمده است، التزام فعال مؤمن به عمل در راه خداست، با سلاح و التزامی غیرخشونت‌آمیز به اهداف الهی! در حالی که در توسعهٔ دایرهٔ احکام اسلامی، بعداً گویی مفسرین مایل بودند که

این فعلِ عربیِ «جهاد» را با جنگ و در موضوع خشونت به کار برند (توروشکا^۱، ۱۹۹۸، ۲۳). آمیختن این دو مفهوم و معنی از اسلام سیاسی، باعث شده است که عده‌ای ندانسته، برای اینکه ثابت کنند اسلام، واجد جنبه‌های سیاسی و اجتماعی هم هست (معنای اول اسلام سیاسی)، خود را درگیر اثبات معنای دوم و متفاهم فعلی جهانی از اسلام سیاسی کنند. از همین رهگذر، با وجود بار مفهومی خاص معنای دوم از اسلام سیاسی که با اسلام‌گرایی همسویی معنایی ویژه‌ای دارد، برخی ندانسته، و بعضی شاید غرض‌ورزانه و دانسته، اندیشه‌های امام خمینی را با تفکرات افرادی چون سید قطب، مودودی، و... در یک قالب و سازمان فکری توصیف و تحلیل می‌کنند و متأسفانه از گرفتار آمدگان به این آمیزش مفهومی، در میان برخی نویسندگان ایرانی نیز دیده می‌شود. حال آنکه در مقارنه و مقایسه اندیشه‌ها، تفاوت‌های بنیادینی میان مبانی فکری امام خمینی و امثال سید قطب وجود دارد.

۳. مقارنه اندیشه‌ها

یکی از راه‌های خروج از ابهام‌های مفهومی و رسیدن به شفافیت بیشتر، مقایسه و مقارنه اندیشه‌های اندیشمندان است؛ به این معنا که افکار و مبانی اندیشه‌های همه افراد گنجانده شده در زیر یک چتر مفهومی، که در ابتدای این مقاله به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره شد، با هم مقایسه شود تا میزان مشابهت و همخوانی یا تفاوت‌های اصول کلی تفکر آن‌ها مشخص شود^(۶)؛ به عنوان مثال، آیا به راستی افرادی مانند مودودی، سید قطب، امام خمینی، و محمدباقر صدر، که از آن‌ها در چارچوب عنوان «بنیادگرایان اسلامی» یاد می‌شود، مشابه یکدیگرند؟! ممکن است گفته شود که گنجاندن همه این افراد در ذیل عنوان اسلام‌گرایان یا بنیادگرایان، به این معنا نیست که جزئیات تفکرشان بسان هم باشد، بلکه در برخی اصول کلی و مبانی اندیشه، همچون یکدیگر بوده و در بنیادها و اصول، مشترک هستند و به همین سبب آن‌ها را در یک جرگه قرار داده‌اند. اما واقعیت این است که با دقت و ملاحظه بیشتر درمی‌یابیم که این افراد، در همان اصول و بنیادهای فکری نیز نه تنها متفاوت بلکه متنافر با اندیشه‌های یکدیگرند.

یکی از فواید بررسی و ملاحظه دقیق‌تر مختصات اندیشه‌ای و بنیادهای فکری افراد یادشده، این است که گفتمان‌های نزدیک به هم را در بین آن‌ها شناسایی می‌کنیم و به عنوان مثال، درمی‌یابیم که مودودی و سید قطب تا چه حد به لحاظ فکری به هم نزدیک بوده، افکار یکدیگر را هم‌پوشانی

1. Tworuschka

می‌کنند^(۷)، یا مثلاً اندیشه سیاسی امام خمینی و محمدباقر صدر، به لحاظ گفتمانی، به یکدیگر نزدیک است. از آنجاکه بررسی یکان‌یکان و مقایسه تمام‌آرا و افکار اندیشمندانی که نام برده شد، در این مجال امکان‌پذیر نیست، در اینجا تنها به مقایسه بخشی گذرا و اجمالی از اندیشه‌های سید قطب و امام خمینی بسنده کرده‌ایم. اگرچه بررسی و واکاوی جداگانه و تفصیلی اندیشه‌های این افراد به‌طور مستقل، کم‌وبیش انجام شده است، با توجه به توضیحی که داده شد، در این مقایسه تنها به مواردی اساسی از اختلاف‌نظرها و تفاوت‌ها، به‌ویژه موارد تأثیرگذار بر فهم و قرائت خاص هر یک از آن‌ها از «دین»، اشاره خواهیم کرد. والا اینکه در ذیل مشترکات اندیشه، اعتقاد به قرآن، احکام الهی و حکومت دینی را مثلاً برای هر دو اندیشمند ذکر کنیم و یا در مفترقات بگوئیم سید قطب به‌عنوان یک مسلمان اهل سنت برخلاف امام خمینی به جانشینی امام علی (ع) و ولایت خاص اهل بیت (ع) اعتقاد نداشت و از قبیل این توضیح و اوضاحت راهگشایی مؤثری در رفع ابهامات پیش‌گفته نخواهد داشت.

گفتنی است، انتخاب امام خمینی به این سبب ضروری است که معمولاً در این مقایسه‌ها کمتر به مبانی نظری سیاسی ایشان به‌صورت تطبیقی پرداخته شده و بیشتر از منظر مباحث درونی سیاست در ایران به آن نگرسته و بررسی شده است. همین امر چه‌بسا موجب مغفول واقع شدن یا برداشت نادرست، از نوع یکی انگاشتن افکار امام خمینی و امثال قطب (چنان‌که اشاره شد)، شده است. افزون‌براین، امام خمینی، به‌عنوان یکی از اندیشمندان شیعه، حامل میراث سیاسی تشیع است که واجد عقلا نیت، مدارا، دگرپذیری، و کثرت‌گرایی است و کوتاهی در تبیین این مبانی، گاهی موجب شده است که در مباحث نظری (به‌عنوان مثال، در مورد «جهاد» و اخلاق جنگ و صلح) این‌گونه قضاوت شود که در اسلام، تنها دو رویکرد وجود دارد: یکی تشکیلات سنی‌ال‌زهر که با تفسیری مسالمت‌آمیز، جهاد را فقط برای جلوگیری از کاربرد زور تفسیر می‌کنند و یکی تفسیر بنیادگرایان معاصر که بر جنبه (طبیعی)^۱، ۱۹۹۶، ۱۳۵) جنگ طلبانه آن تأکید داشته و بر دوگانگی بین دارالاسلام و دارالحرب پافشاری دارند.

۴. اسلام؛ از سید قطب تا امام خمینی

اگر ادعا کنیم که بین اسلام سید قطب تا اسلام امام خمینی فاصله بسیاری برقرار است، شاید مبالغه نکرده باشیم؛ زیرا، به‌ویژه این دو برداشت از اسلام، هم در مسیر و روش و هم نتایج و آثار، به دو

1. Tibi

وادی و مقصد جداگانه می‌رسند که در ادامه به اختصار به مهم‌ترین آن‌ها اشاره شده است.

۱-۴. تفاوت در شخصیت علمی

امام خمینی، کسی است که در خانواده‌ای روحانی دیده به جهان گشوده، مدارج تحصیلی و علمی خود را در مدارس و مکاتب و حوزه‌های علمیه مطرح زمان خویش در اراک و قم طی کرده و افزون بر رسیدن به مدارج بالای تحصیلی در فقه و اصول، در عرفان نظری و عملی و همچنین، فلسفه اسلامی، استادان بزرگ زمانه خود را درک کرده و به جایگاه استادی معروف، در رشته‌های یادشده، که صاحب کرسی معتبر تدریس هستند، رسیده است. در تفسیر قرآن هم همین فهم اجتهادی همراه با درک فلسفی و ذوق عرفانی، تفسیر وی را به گونه‌ای ویژه شکل داده و نظام فکری و فهم تفسیری او را متأثر ساخته و آراء علمی و نوشته‌هایش حتی پیش از آنکه به مرجعیت عامه دینی برسد، مورد توجه صاحب نظران بوده است. وی افزون بر علوم متداول یادشده، در حوزه ادبیات و شعر فارسی نیز توانمند بوده و اشعار عرفانی و غزلیاتی سروده و دیوان شعری از او به یادگار مانده است. امام خمینی از نوجوانی و جوانی به مسائل سیاسی و اجتماعی پیرامون خود توجه فراوانی داشته و تحولات زمانه خود را مشتاقانه و به دقت پیگیری می‌کرده است (تقوی، ۱۳۷۴، ۱۸۳-۱۷۱). وی به واسطه فعالیت‌های سیاسی و تبعید یا زیارت، سفرهایی به کشورهای عراق، ترکیه، لبنان، عربستان، و فرانسه داشته است.^(۸)

اما سید قطب ابراهیم حسن الشاذلی، در خانواده‌ای که پدرش از فعالان سیاسی-اجتماعی منطقه خود بود، به دنیا آمد و بنا به سنت رایج در خانواده‌های مصری، که از کودکی به حفظ قرآن مشغول می‌شدند، در ۱۰ سالگی حافظ قرآن شد. در ۱۶ سالگی از زادگاهش به قاهره رفت و ابتدا در مدرسه تربیت معلم و سپس در دانشگاه، لیسانس خود را در رشته ادبیات عرب دریافت کرد و به استخدام وزارت تعلیم و تربیت و سپس، به استخدام وزارت معارف درآمد. در همین مدت، دو سال با بورسیه دولتی برای پژوهش درباره نظام‌های آموزشی به آمریکا رفت و در سال ۱۹۵۲ از شدت علاقه‌مندی به اخوان المسلمین و برای پیوستن به این تشکیلات، با استعفا از خدمات دولتی و پس از پیوستن به این گروه، از مهم‌ترین ایدئولوگ‌های این جریان شد. در کودتای جنبش افسران آزاد (حركة الضباط الأحرار) با چهره شاخص آن، یعنی جمال عبدالناصر، علیه حکومت سکولار ملک فاروق همکاری داشت. پس از پیروزی کودتا، روابط اخوان المسلمین و در نتیجه سید قطب، با حکومت جدید ناصر تیره شد. از آنجاکه

ناصر نمی‌خواست دولت اسلامی مورد نظر اخوان و سید قطب را برقرار کند، قطب و اخوان المسلمین در جایگاه اپوزیسیون قرار گرفتند و به شیوه مألوف اخوان المسلمین، به ترور جمال عبدالناصر دست زدند که این ترور، ناکام ماند^(۹) و باعث دستگیری اعضای اصلی اخوان المسلمین، از جمله سید قطب، شد. سید قطب دو اثر مهم خود، یعنی تفسیر «فی ظلال القرآن» و نیز «معالم فی الطریق» را در زندان تکمیل یا تألیف کرد. وی به جز این دو اثر مهم، آثار دیگری در زمینه‌های دینی، مانند عدالت اجتماعی، آینده این دین، اسلام و مشکلات تمدن، و نیز آثاری در زمینه ادبیات، ادبیات دینی، و نقد ادبی دارد.

طبیعتاً با یک نگاه کلی و گذرا به شخصیت علمی و تحصیلات سید قطب و امام خمینی درمی‌یابیم که ورود سید قطب به مباحث تفسیری و قرآن، از رهگذر تحصیلات ادبی و ذوق و علاقه شخصی وی بوده و به احساس نیاز و ضرورت شرایط اجتماعی، وارد این فرایند شده است؛ برخلاف امام خمینی که خاستگاه کلاسیک الهیاتی و حوزوی دینی داشته و در این رشته، نزد استادان پرشماری، شاگردی کرده است؛ سید قطب، هیچ‌گونه تحصیلات الهیاتی و آموزش نظام‌مند دینی، چه به صورت سنتی و چه به صورت جدید و دانشگاهی، نداشته و با همان مطالعات شخصی، دریافته‌ها، و برداشته‌های ذوقی و سلیقه‌ای، به سراغ اسلام و کتاب و سنت رفته است و در این میان، بدون شک شرایط پیرامونی و محیطی زندگی او، در غیاب تحصیلات دینی، به شدت بر موقعیت هرمنوتیکی وی اثر گذاشته است. از این مهم‌تر آنکه، سید قطب بدون احساس نیاز و بدون توجه به این فهم عمیق و روشمند از دین و قرآن، به تفسیر و شرح آیات پرداخته و به استناد تصریحات پیاپی در آثارش، هرگونه تفسیر مغایر با برداشت خود را نه به نیروی برهان، که به تهدید آشکار و پنهان، برنمی‌تابد و صاحبان برداشت‌های متفاوت با تفاسیر رادیکال اجتماعی و سیاسی‌اش را خودباخته، ضعیف، شکست‌خورده (مهمزومون)، و واماندگان روحی و معنوی خطاب می‌کند (قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ۱۵۸۳-۱۵۸۲-۱۴۳۶-۱۴۳۵-۱۴۳۳).

با توجه به تعاریف متفاوتی که از شخصیت علمی سید قطب و امام خمینی در حوزه مسائل دینی و تفسیر از اسلام مطرح شد، می‌توان دو موقعیت هرمنوتیکی متفاوت از این دورا در زمینه برداشت و تفسیر از اسلام معرفی کرد که در ادامه با بیان موارد دیگر آثار و نتایج بیشتر آن در افکار و اندیشه‌های آنان، مشخص خواهد شد.

۲-۴. برداشت از ایمان و کفر

در باره مفاهیم مهم و کلیدی ای مانند «ایمان»، و در مقابل آن، «کفر» (عدم ایمان)، شاهد دو برداشت کاملاً متفاوت سید قطب و امام خمینی هستیم. کوتاه‌سخن اینکه، سید قطب، نگاهی «مطلق‌انگارانه» به مفاهیم ایمان و کفر دارد؛ در حالی که امام خمینی، ایمان را «مرتبه‌ای» دانسته که واجد درجات و مراتب مختلف است و طبعاً کفر نیز از نظر وی چنین است. سید قطب، بارها بر این نکته تأکید کرده است که صف مؤمنان و کافران (حزب‌الله و حزب‌الشیطان) از ابتدای بشریت تا نهایت زندگی انسان، در همین دو صف منحصر است و هیچ گروه سومی در طول زمان وجود نخواهد داشت (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ۶۱ و ۳۴۱). وی همچنین، تأکید می‌کند که ایمانی که از حوزه معرفت و شناخت به عمل راه پیدا نکند، ایمان نیست و در صحنه زندگی اجتماعی است که باید طاعتی به جز طاعت خدا و تشریح و قانون‌گذاری به جز قوانین خدا را در نظم جامعه و در اقتصاد و سیاست نپذیرفت؛ و کلیه قوانین ما باید از «سیادت واحد احد» (الله) دریافت شوند و این، همان معنای واقعی ایمان است (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ۶۱ و ۳۴۱). قطب معتقد است که از مقتضیات ایمان، ورود آن به تنظیم عملی زندگی شخصی و اجتماعی است (قطب، ۱۹۷۹، ۸۸-۸۳) و در تفسیر آیه‌هایی چون «و من یتبع غیر الاسلام دین فلن یقبل منه» (آل عمران، ۸۵) اسلام را نه اسلام مفهومی و تسلیم خدا بودن، که اسلام اصطلاحی دین حضرت محمد (ص) می‌داند که آن هم نه با شهادتین لفظی، بلکه با تصدیق عملی محقق خواهد شد (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ۴۱ و ۴۲۳). بر همین مناسبت که در نوشته‌های خود بارها و با عبارات‌های مختلف، این جمله را بیان می‌کند که نداشتن ایمان عملی، مساوی با خروج از دایره ایمان و ورود به حیطة کفر است و در این رویکرد پراگماتیستی، همیشه جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، و انقلابی غلبه داشته و در برخی نوشته‌ها بر این نکته تأکید کرده است که برای این ایمان و عقیده باید جان و خون داد؛ برخلاف فلسفه که مفهومی مرده است و مجرد از گوشت و خون، تنها در ذهن جای گرفته و در همانجا سرد و ساکت می‌ماند (قطب، ۲۰۰۶، ۱۴۰). او نبرد میان مؤمنان و کافران را نبرد سیاسی، اقتصادی، یا نژادی نمی‌داند، بلکه نبردی عقیدتی می‌داند که یک سوی آن کفر است و طرف دیگر، ایمان؛ یک طرف جاهلیت است و سوی دیگر، اسلام (قطب، ۱۹۷۹، ۱۸۵). سید قطب با این تفسیر از ایمان، هرگونه پذیرش قانون و فرمانبرداری غیر از خداوند را که به نحوی به نظام بشری مربوط می‌شود، کفر و شرک می‌داند (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ۴۰۶) و با طرح قاعده

«دعوت»، تنها قانون پذیرفته شده‌ای را که دیگران را باید به آن فراخواند، «قانون خدا» دانسته و این نکته را یکی از بدیهیات ایمان می‌داند (قطب، ۲۰۰۶، ۳۷). سید قطب با این تفسیر مطلق‌انگارانه از ایمان و کفر و با تفصیلی که از عینیت یافتن عملی برای ایمان در نظر داشت، مفهوم «جاهلیت» و جامعه جاهلی را بر بسیاری از مسلمانان حاضر در کشورهای اسلامی منطبق می‌کند؛ از همین رو، برخی منتقدان سید قطب، که حتی در مواردی با اندیشه‌های اخوان المسلمین و سید قطب هم‌دلی دارند، در این مورد خاص، کاربرد واژه «جاهلیت» را برای مسلمانان امروز، درست ندانسته و با بیشترین مشابه‌سازی تاریخی با صدر اسلام، مسلمانان امروز را «اهل رده» به‌شمار آورده‌اند (حوی، ۱۹۹۲، ۲۸-۱۰). این نکته، یکی از اصول بنیادین آثار سید قطب است که با این شبیه‌سازی تاریخی و نمادین از جاهلیت زمان صدر اسلام (به تعبیر یکی از اسلام‌پژوهان غربی) وی در واقع، همه مسلمانان حاضر و موجود در جوامع اسلامی را در چارچوب همین عنوان و کلیدواژه جهان جاهلیت، «رد صلاحیت» کرد (شولتسه^۲، ۱۹۹۴، ۲۲۲).

کسانی چون شیخ یوسف قرضاوی نیز که خود، روزگاری از اعضای اخوان المسلمین بوده است، با تأکید بر لزوم تفکیک افکار اخوان المسلمین و افکار سید قطب^(۱۰)، درباره اندیشه‌های افراطی سید قطب بر این نظر است که دیدگاه‌های او در مسیر نفی و تکفیر تا آنجا پیش رفته است که هر چه غیر از خود اوست را نفی کرده و همه را در محدوده جاهلیت و کفر قرار می‌دهد (قرضاوی، ۱۹۸۶، ۲۵-۱۸-۱۱).

سید قطب با این تفسیر مطلق‌انگارانه از ایمان و کفر، فقه را نیز به دو قسم «فقه الأوراق» و «فقه الحركة» تقسیم می‌کند و معتقد است که بین این دو گونه فقه، فاصله زیادی وجود دارد و صاحبان فقه الاوراق (فقه کاغذها و ورقه‌ها) را کسانی می‌داند که از حرکت، جنبش، عمل اجتماعی، و اقتضاهای این حرکت غافل بوده و بویی از جنبش و تحرک و عمل اجتماعی نبرده‌اند و مزه‌ای از آن نچشیده‌اند؛ در حالی که این فقه حرکت است که دین واقعی را چنان می‌بیند که مرحله به مرحله و گام به گام با جاهلیت روبه‌رو و درگیر می‌شود (قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ۱۷۴۳/ج ۴، ۲۰۰۶).

در اینجا که اگر بخواهیم «فقه الحركة» سید قطب را با فقه پویای امام خمینی مقایسه

1. Disqualifiziert
2. Schulze

کنیم، متوجه تفاوت عمیق این دو برداشت خواهیم شد؛ تفاوتی که از ناهمسویی مبانی سرچشمه می‌گیرد. فقه پویای امام خمینی، نه مبتنی بر نفی سنت و انکار آن، بلکه عین فقه جواهری است که در آن تلاش می‌شود، «هر روز بر دقت‌ها و بحث و نظرها و تحقیق‌ها افزوده شود و فقه سنتی که ارث سلف صالح است و انحراف از آن، سست شدن ارکان تحقیق و تدقیق است، محفوظ بماند و تحقیقات بر تحقیقات اضافه گردد...» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ۳۹۹)؛ اما در عین حال این فقه پویا با در نظر گرفتن «دو عنصر زمان و مکان» استنباط و اجتهاد احکام شرعی، می‌بایست هم‌پای تحولات و پیشرفت‌های دانش و نیازها و ضرورت‌های جامعه بشری باشد؛ از همین رو، امام خمینی، اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها را کافی نمی‌داند و بر این باور است که فقهای که فاقد بینش درست و روزآمد سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی در جامعه امروز باشند، در حقیقت، مجتهد نیستند و نمی‌توانند درباره امور جامعه، نظری صائب داشته باشند، یا زمام امور جامعه را به دست گیرند. امام خمینی با بیان موضوعات جدید روز می‌گوید: «در مسائل فرهنگی و برخورد با هنر به معنای اعم، چون عکاسی، نقاشی، مجسمه‌سازی، موسیقی، تئاتر، سینما، خوشنویسی، و غیره، در حل معضلات طبی همچون پیوند اعضای بدن انسان و غیر به انسان‌های دیگر، چگونگی انجام فرایض در سیر هوایی و فضایی، و... که اگر بعضی از مسائل در زمان‌های گذشته مطرح نبود یا موضوع نداشته است، فقهای امروز باید برای آن فکری بنمایند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ۱۷۷-۱۷۶).

این تفاوت دیدگاه در همین عنوان اخیر، یعنی «ایمان و کفر»، آشکار است؛ به گونه‌ای که امام خمینی، برخلاف سید قطب، ایمان را مرتبه‌ای و ذودرجات می‌داند؛ به این معنا که یک فرد می‌تواند با معرفت نفس، عبادت، و ذکر همراه با خضوع و طمأنینه، مراحل ایمان را از مراتب پایین تا درجات عالی بیماید و به مدارج عالی ایمان و سلوک ایمانی برسد (خمینی، ۱۳۸۸ (الف)، ۱۸-۱۷؛ خمینی، ۱۳۸۸ (ب)، ۲۲). ذومراتب بودن ایمان، یعنی هر شخص می‌تواند در مراتب شدید، ضعیف، یا متوسط ایمان باشد و هیچ‌کس نمی‌تواند درجه و مرتبه‌ای که خود در آنجا ایستاده است را مرکز و قلب ایمان بداند و بقیه که به فرض پایین‌تر از او و خارج از دایره تصور ایمانی او هستند را کافر بپندارد و حکم خروج از ایمان برایشان صادر کند!

امام خمینی در نوشته‌های خود از انواع ایمان، مانند ایمان صوری که همان اعتقاد به شریعت پیامبر اسلام است، ایمان حقیقی (که همراه با نوعی خشوع است) (خمینی، ۱۳۸۸ (الف)، ۱۵)، و ایمان مستقر و مستودع (خمینی، ۱۳۸۸ (ج)، ۴۹۶)، ایمان برهانی و

قلبی (خمینی، ۱۳۸۸ (الف)، ۲۲۶) نام می‌برد و می‌گوید، در مراتب بالای ایمان، انسان به توحید فعلی می‌رسد که در قلب شخص تجلی پیدا کرده و همه افعال را افعال حضرت حق می‌بیند و در بالاترین درجه ایمان، به «یقین کامل» می‌رسد که نتیجه آن «عصمت» است و با درک حضور حق در قلب خویش، دیگر امکان ندارد که گناهی از او صادر شود (خمینی، ۱۳۸۷، ۴۹).

با خارج شدن ایمان از مطلق بودن و مرتبه‌ای شدن آن، «کفر» هم مرتبه‌ای می‌شود؛ بنابراین، یک شخص می‌تواند به بخشی از حقایق، مؤمن باشد، ولی جنبه‌هایی از حقیقت را نادیده بگیرد یا باور نداشته باشد (معنی کفر)؛ در واقع، سطحی از کفر و سطحی از ایمان برای درجات متوسطی از کفر و ایمان است و طبیعتاً مسیر کمال و هدایت به این شکل است که دایره ایمان را گسترده‌تر و فراخ‌تر و دایره کفر را کوچک و کوچک‌تر کنیم تا به درجات بالای ایمان و یقین برسیم. کفر هم مانند ایمان می‌تواند کفر سطحی باشد یا کفر و عناد قلبی و تا درکات عمیق قلبی کفر و الحاد و لجاج پیش رفته باشد^(۱۱).

بنابراین، امام خمینی، برخلاف سید قطب، قائل به ایمان و کفر مرتبه‌ای بوده و غیرمسلمانان و متدینان به ادیان دیگر را خارج از شمول دایره ایمان نمی‌داند و معتقد است، همچنان‌که مسلمانان در ایمان خویش در یک درجه و یک مرتبه نیستند و همگی به درجات عالی‌تری نرسیده‌اند، مؤمنان به ادیان دیگر هم بنا به تشخیص و رتبه ایمانی‌ای که دارند، برای خود دارای «حجت» بوده و حجت آنان نزد خداوند، معتبر است (خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ۲۰۱-۲۰۰).

یکی از لوازم و آثار این ایمان مرتبه‌ای، که امام خمینی قائل به آن است، می‌تواند این باشد که افزون بر اعتبار حجیت غیرمسلمانان، آن‌ها مکلف به فروع احکام اسلامی نیستند؛ یعنی شخص دیگری که متدین به دین و عقاید خودش است، مکلف به روزه، نماز، و... نمی‌باشد.

براساس آنچه مطرح شد، آثار و لوازم عملی و عینی این دو نظر (مطلق‌انگاری ایمان و کفر و ذومراتب بودن ایمان و کفر) بسیار مهم است. چنان‌که دیدیم، سید قطب در برداشت خود از ایمان، «اسلام» را هم به‌طور خاص تفسیر می‌کرد و آن‌گاه حتی جوامع فعلی مسلمانان هم در تقسیم‌بندی او، جزو جوامع جاهلی به‌شمار می‌آمدند. یکی از نقدهای مهم یوسف قرضاوی به اندیشه‌های سید قطب -با وجود ابراز احترام و علاقه‌ای که به او می‌کند- این است که سید قطب، جامعه کفار و جاهلیت را از زمان صدر اسلام و رسول‌الله، بازسازی کرده و آن

را عیناً بر جامعه امروز منطبق می‌کند؛ درحالی‌که به‌هیچ‌رویی، جامعه فعلی و جوامع کنونی ما شبیه مکه زمان رسول‌الله و در ابتدای دعوت او نیست. وی اضافه می‌کند که جامعه امروز ما دارای عناصر اصیل اسلامی است؛ افرادی ملتزم به اسلام می‌باشند و با تدین شخصی خود، شعائر را به‌جا می‌آورند. اگرچه در برخی از این شعائر، کوتاهی کنند یا مرتکب گناه شوند، خدا ترسند و توبه را دوست دارند و به قرآن، احترام می‌گذارند و به پیامبر، محبت داشته و بسیاری موارد دیگر که دلالت بر درستی عقیده‌شان دارد (قرضاوی، ۱۹۸۶، به نقل از: النمنم، ۱۹۹۹، ۱۴۹-۱۴۸)؛ بنابراین، نمی‌توان آنان را جامعه جاهلی یا خارج از ایمان دانست!

۳-۴. توجه به رأی مردم و دموکراسی

سید قطب، بارها در آثار خود، دموکراسی، یعنی حکومت برآمده از اراده مردم، را نه تنها مردود دانسته که آن را به‌سخره می‌گیرد و معتقد است، حاکمیت و فرمانروایی، تنها و تنها از آن خداست و در بهترین نوع دموکراسی‌ها، «یتخذ بعضهم بعضاً ارباً من دون الله» اتفاق می‌افتد^(۱۲) و همه این‌گونه حکومت‌ها را مصداق حکومت طاغوت و غاصب سلطنت خداوند دانسته که می‌بایست با «جهاد» آن‌ها را سر جای خود نشانند و حکومت را به صاحب اصلی‌اش، که خداوند است، بازگرداند (قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ۱۸۵۲؛ قطب، ۱۹۷۹، ۴۶).

به نظر می‌رسد، سید قطب، افزون بر مبانی فکری‌اش، در این موضوع خاص، تاحدزیادی متأثر از اندیشه‌های ابوالاعلی مودودی است؛ زیرا، وی نیز در بسیاری از آثار خود، دموکراسی را منبع شر و فساد دانسته و آن را «خدایی مردم بر مردم» (الوهیه الناس علی الناس) می‌داند که مستقیم یا با واسطه انجام می‌شود (مودودی، ۱۹۶۷، ۱۹-۱۸). نکته جالب این است که با پیش فرض موردنظر سید قطب مبنی بر ناسازگاری ذاتی و مبنایی اسلام و دموکراسی، وی ترکیب‌ها و اصطلاحاتی چون دموکراسی اسلامی (مردم‌سالاری اسلامی و دینی) یا سوسیالیسم اسلامی را فریبکاری‌های رندانه و دسیسه‌هایی مبتنی بر شهوات می‌داند که می‌خواهند با تعدیل‌های مختصری از جانب اسلام، همان حکومت‌های باطل را معرفی کنند (قطب، ۱۹۷۹، ۱۵۴). البته سید قطب، در مباحث خود به دلیل بی‌بهره بودن از عمق و نظام‌مندی فکری، هرگز نتوانسته است تبیین و تنقیح روشنی از نسبت میان اراده مردم و اراده خداوند و جایگاه هر یک از این دو ارائه دهد.

درمقابل، امام خمینی درباره حکومت مردم و تحقق اراده مردم، دیدگاه‌های کاملاً

متفاوتی (با سید قطب) دارد. نخست اینکه در مصاحبه‌ای، درباره اصطلاح و واژه دموکراسی، بیان می‌کند که این واژه، دچار یک ابهام مفهومی بوده و یک مفهوم مبین ندارد. «ارسطو یک جور معنی کرده، شوروی یک جور معنی کرده، سرمایه‌دارها یک جور معنی کرده‌اند» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ۹۵). امام خمینی دموکراسی اسلامی (یعنی دموکراسی با محتوای اسلام) را کامل‌تر از دموکراسی غربی می‌داند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ۴۵۹-۴۵۸) و علت مخالفت خود با لفظ «دموکراتیک» به‌عنوان یک وصف اضافی در واژه «جمهوری اسلامی» را همین وجود ابهام و برداشت‌های مختلف از دموکراسی دانسته و بر این نظر است که دموکراسی که حقیقت آن رأی و اراده مردم است، از ویژگی‌های حقیقی و واقعی حکومت اسلامی است که در آن حکومت و احکام جاری بر آن، ضمن اینکه بر اسلام متکی است، اما انتخاب، با ملت است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ۴۷۹) و در آن نوع حکومت، منتخبان واقعی مردم، امور مملکت را اداره خواهند کرد (خمینی، ۱۳۷۸، ۲۴۴).

امام خمینی در موارد پرشماری، بی‌آنکه اسم دموکراسی یا اصطلاح‌هایی مانند آن را مطرح کند، به ویژگی‌های متداولی که در دموکراسی‌های رایج جهان و نظریه‌های کلاسیک حکومت‌های دموکراتیک وجود دارد، اشاره کرده و تأکید می‌کند، به‌عنوان مثال، در حکومت دینی، تمام افراد در مقابل قانون برابرند و همه باید در مقابل قانون تسلیم باشند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ۴۹). همچنین، در پاسداشت حقوق اقلیت‌ها، که یکی از شرایط دموکراسی‌های مدرن جهان است، می‌گوید: «این مملکت مال همه ماست... مال اقلیت‌های مذهبی، مال برادران اهل سنت، همه ما با هم هستیم» (خمینی، ۱۳۸۷، ج ۶، ۴) و در سخنان دیگری به نمونه‌های مختلف توجه به اقلیت‌های مذهبی، برابری حق رأی، و مشارکت سیاسی و فعال زنان در جامعه، در حکومت علوی اشاره می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ۴۹؛ ج ۶، ۴۶۸؛ ج ۴، ۵۰).

اساساً یکی از موارد مهم و مبنایی و خلط‌انگیز در مباحث کسانی چون سید قطب که به‌نظر برخی نویسندگان، ریشه تاریخی در اندیشه‌های خوارج داشته و یادآور تفکرات آنان است^(۱۳)، آمیختن جهان تکوین و جهان تشریح است. در جهان تکوین، «المُلک لله» است و حکم و فرمان نیز برای خداست (الحُکم لله)، اما همین خداوند، انسان را تکویناً، آزاد و مختار آفریده و هدف از توصیه به رعایت احکام شریعت و دین، این است که با اختیار و انتخاب خویش، جهان تشریح را همسو با جهان تکوین بسازد و انسان که «خلیفه الله» است، جانشینی

مختارانه و آزادانه مبتنی بر اراده‌اش، به گونه‌ای است که در ایمان و عمل ایمانی‌اش، اگر اراده و انتخاب و اختیار دخیل نباشد و از سر جبر، و حتی کمتر از آن، از سر اکراه باشد، هرگز آن عمل از او پذیرفته شده نیست؛ در واقع، چنان‌که خداوند در قرآن تصریح می‌کند، اگر خداوند اراده می‌کرد، تمام مردم روی زمین، یکپارچه و جملگی مؤمن بودند و پیامبرش را بر حذر می‌دارد از اینکه با وجود اختیار و اراده‌ای که به مردم داده شده است، برخلاف این اراده الهی، آنان را حتی با اکراه (کمتر از اجبار) به ایمان وادار کند^(۱۴).

اما خداوند، تنها با عقل درونی و عقل بیرونی (پیامبران و وحی) هدایت و راهنمایی و تذکر و بلاغ و ابلاغ دارد و این، خود انسان است که پس از «أنا هدیناه السبیل»، «إما شاکراً و إما کفوراً» (انسان، ۳) باشد.

بنابراین، در احکام اجتماعی و سیاسی نیز تحقق حکومت دینی و اجرای احکام آن می‌بایست متکی به اراده و پذیرش و خواست آگاهانه و رضایتمندانه مردم باشد. بر همین مبنا، در نظریه‌های امام خمینی نیز رأی مردم، هرگز تشریفاتی و تاکتیکی نیست، بلکه مشروعیت‌ساز است و همین مبانی است که تعیین‌کننده نسبت، یا عدم نسبت میان اسلام و دموکراسی می‌شود^(۱۵).

به‌رروری، امام خمینی به تأکید و با تصریح، در موارد پرشماری بر حق انتخاب و اراده مردم در تعیین سرنوشت خویش، پافشاری کرده و افزون‌براین، بر اساس مبانی اسلامی، هیچ تحمیل و اجباری را بر مردم شایسته نمی‌داند؛ به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، در یکی از این موارد می‌گوید: «ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی بر ملتمان بکنیم؛ و اسلام به ما اجازه نداده است؛ پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ۳۴).

همچنین، در مهم‌ترین تصمیم‌گیری‌ها و انتصابات مقامات عالی، بر استقلال قوا، حاکمیت قانون، و حق انتخاب واقعی مردم تصریح داشته و می‌گوید: «همه امور در دست خود ملت است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ۱۲۵).

کوتاه‌سخن اینکه، تأکیدهای امام خمینی بر انتخابات آزاد، اهمیت رأی مردم، در رأس امور بودن مجلس نمایندگان مردم، توجه به قانونمندی و برابری همه در مقابل قانون، و... همه از ارکان یک حکومت دموکراتیک واقعی است که به نظر می‌رسد، به این صورت و با این تأکید و رویکرد مبنایی، هرگز در گفتمان کسی چون سید قطب یافت نمی‌شود؛ بلکه می‌توان گفت،

همین تفاوت نگاه و اختلاف مبنا بوده است که نوشته‌ها و افکار سید قطب را زمینه‌ای برای پیش آمدن افراط‌گرایی دینی در دهه‌های بعد و در پیروان آزادی او فراهم آورده است. اهمیت توجه به ارکان دموکراسی و انتخابات آزاد برای مردم و نیز نهادهای قوی قانونمند، (آن‌گونه که مورد تأکید امام خمینی بوده است)، به‌گونه‌ای است که برخی از نویسندگان معاصر عرب، فقدان این عناصر دموکراتیک را مانع مهار مشکلات فرقه‌ای و فرقه‌گرایی (الطائفیة)، افراط‌گرایی دینی (التعصب‌الدینی)، و رسیدن به جامعه‌ای بدون خشونت در کشورهای عربی معاصر دانسته‌اند (الجابری، ۲۰۰۰، ۱۶۲).

نتیجه‌گیری

براساس یافته‌های پژوهش حاضر، اولاً در اصطلاح‌های متداولی همچون بنیادگرایی، اسلام‌گرایی، اسلام سیاسی، و... که به‌ویژه در سیاست، مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد، ابهام مفهومی زیادی وجود داشته و چه‌بسا واژه‌ای مانند «اسلام سیاسی» در دو معنای کاملاً متفاوت و با دو برداشت «مثبت» یا «منفی» در میان مخاطبان (داخلی و جهانی) در نوسان باشد و آمیختن این مشترکات لفظی، چه‌بسا موجب برداشت‌های نادرست بیشتری شده و اثرات تخریبی از خود به‌جای گذارد.

دیگر آنکه، به‌رغم عدم شفافیت مفهومی، واژگانی چون بنیادگرایی در ترمینولوژی و سپهر سیاسی، آنچنان فراخ شده‌اند که مجموعه‌ای از مصادیق را زیر چتر خود برده و همین امر موجب شده است، اشخاص و اندیشه‌هایی که در بنیان‌های فکری با هم ناهمسو و چه‌بسا در تضاد هستند، در یک مجموعه دسته‌بندی شوند و نویسندگان و مدعیان بزرگی در حوزه اندیشه سیاسی در این وادی به بیراهه بروند. چنان‌که درباره دو تن، یعنی سید قطب و امام خمینی این درنگ را داشتیم و دیدیم که این ناهمسوئی‌های بنیادین در تفکر این دو تاج‌حد می‌تواند به لحاظ آثار در صحنه سیاست و اجتماع متفاوت باشند.

در این بررسی کوتاه دیدیم که عمق فکری و روشمندی علمی معرفت دینی، در برداشت‌های سطحی یا عمیق آن نظریه‌پرداز، به‌شدت تأثیرگذار است؛ به‌گونه‌ای که تفاسیر مطرح‌شده از سوی افرادی چون سید قطب، که به‌سبب نداشتن تحصیلات نظام‌مند دینی دست به قلم برده و اقدام به تفسیر کرده‌اند، اگرچه ممکن است حماسی و به‌تعبیر برخی، تفاسیری پوپولیستی از قرآن^(۱۶) باشد، اما اغلب از آن نوعی دوگانگی، بدبینی^(۱۷)، و تکفیر و تفسیق

برآمده و انتخاب و اراده مردم در عمل، نادیده انگاشته شده است؛ در حالی که در اندیشه کسی چون امام خمینی و با توجه به موقعیت هرمنوتیکی متفاوت او در برداشت از دین^(۱۸)، این نگاه و برداشت، ذاتاً نمی‌توانسته وجود داشته باشد و چنین رویکردی پدید نیامده است و با قائل شدن حجیت برای دیگر افکار، بنیادهای نظری جامعه‌ای کثرت‌گرا و اقلیت‌پذیر در اندیشه امام خمینی، حضوری پررنگ دارد.

«دعوت» سید قطب، همراه با جهاد و مبارزه با جامعه جاهلی (به نظر او شامل جوامع به ظاهر مسلمان و غیرمسلمانان) است که با چاشنی و سوخت «تکفیر» به پیش می‌تازد و بر دوگانگی‌های دارالاسلام و دارالحرب، تضاد و غیریت‌انگاری، و شورش و حرکت و انقلاب تأکید دارد. اما دعوت در اندیشه امام خمینی، تنها ابلاغ و بلاغ و عرضه کردن سخن است. اصولاً در اندیشه سیاسی شیعه و کسی چون امام خمینی، جهاد به معنای مبارزه برای وادار کردن کسانی که هم عقیده ما نیستند، مفهومی ندارد. چنان‌که اساساً اندیشه «فتوحات» به معنای فتح و مبارزه برای تغییر عقیده، هیچ‌گاه مورد تأیید ائمه اطهار(ع) نبوده است^(۱۹)، بلکه «دعوت»، تنها عرضه منطق و دعوت به گفت‌وگو بر اساس مبانی مشترک (تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم، آل عمران، ۶۴) است که می‌تواند به جای تکفیر، به تکثیر جامعه ایمانی بینجامد و به جای خودحق‌پنداری، با به رسمیت شناختن دیگران و توجه به «دیگری» (هرچند آن دیگری در اقلیت باشد) مسیر گفت‌وگو را باز بگذارد و نیز می‌تواند بنای جامعه‌ای که هدفش رسیدن به «لتعارفوا»ی قرآنی است (حجرات، ۱۳) را فراهم آورد و به جای زایش دوگانگی، غیریت، تنفر و تکفیر، به تکثیر گفت‌وگو و سرانجام، به تکثیر تفاهم منجر شود. همین رویکرد تکثیر و گسترده کردن دایره تعامل را آشکارا در آیاتی مانند این آیه شریفه می‌توان مشاهده کرد: «خداوند، شما را نهی نمی‌کند از اینکه نسبت به کسانی (از کفار و مخالفان عقیدتی) که با شما به خاطر عقیده‌تان جنگ نکرده و شما را از خانه و دیارتان بیرون نکرده‌اند، نیکی و بر داشته باشید و به آن‌ها بالاترین درجات عدل (قسط) را داشته باشید^(۲۰)». یعنی با تمام غیرمسلمانانی که دست‌به‌سلاح نشده و سودای اخراج شما و اشغال دیارتان را ندارند، می‌توانید بهترین رفتارها را داشته باشید.*

یادداشت‌ها

۱. در این باره باید اشاره کرد که متأسفانه گاهی، کسانی که در غرب به‌عنوان کارشناسان رتبه اول و نویسندگان پرکار شرق‌شناس و اسلام‌پژوه مشهور و معروف شده‌اند، در مواردی با سوگیری‌ها یا برداشت‌های نادرست، زاویه نگاه به اسلام و تفکر اسلامی را بسیار منحرف کرده‌اند؛ از این رو، قرائت اندیشمندان و نقادانه نظرات این افراد در چنین موضوعاتی ضروری به نظر می‌رسد؛ به‌عنوان نمونه، یکی از نویسندگان غربی در کتاب خود می‌نویسد: «کارشناسان اسلامی، همچون محمد ارکون، الیویه روآ و ژیل کیل، درباره اینکه رویکرد اسلام به لیبرالیسم، رویکردی صادقانه است، تردید دارند!؛ در حالی که این نویسنده در کتابش با رد این شبهه استدلال می‌کند که این رویکرد، صادقانه بوده و آزادی‌های فردی و دموکراسی، واقعاً با جنبش‌های سیاسی یا الهیاتی اسلامی، آشتی دارد. ن. ک:

- Klausen, Jytte (2006). *Europas Muslimische Eliten*, Campus Verlag. Frankfurt, S.254

۲. به‌عنوان نمونه ن. ک:

- حاجی‌یوسفی، امیر محمد؛ عارف‌نژاد، ابوالقاسم (۱۳۹۰). نشانه‌شناسی گفتمان اسلام سیاسی مردم‌سالار آیت... سیستانی. پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۲۴.

- جمشیدی‌راد، محمدصادق؛ محمود پناهی، محمدرضا (۱۳۹۱). مفهوم اسلام سیاسی در انقلاب اسلامی ایران. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ش ۵.

- غلامرضا کاشی، محمدجواد؛ صادقی، الله (۱۳۹۱). قرآن و هویت متکی بر اسلام سیاسی. پژوهشنامه علوم سیاسی.

- بوستان افروز، جواد؛ محقق‌نیا، حامد؛ شهابی، روح...؛ اکبرزاده، فریدون (۱۴۰۲). بررسی گفتمان اسلام سیاسی و تبارشناسی اسلام‌گرایی. فصلنامه سیاست‌پژوهی ایرانی، سال ۱۰ /

۳. روایت منقول از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «کان أخی موسی عینه الیمنی عمیاء، و کان أخی عیسی عینه الیسری عمیاء، و أنا ذوالعینین»؛ «برادرم موسی چشم راستش نابینا بود (یعنی غلبه دنیا بر آخرت) و برادرم عیسی چشم چپش نابینا بود (یعنی غلبه آخرت بر دنیا) و من هر دو چشمم بیناست (یعنی در دین من توجه توأمان به دنیا و آخرت به‌طور متعادل هست)». ن. ک: خمینی، روح‌الله (۱۳۷۴). شرح دعاء السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ص ۱۰۳

3. See: Roy, Olivier (1994). *The Failure of Political Islam*. Transl. By: Carol Volk. Harvard University Press.

- Kramer, Martin S. (1980). *Political Islam*. Sage Pub.

۴. احادیث یادشده در بسیاری از کتاب‌های روایی مانند تحف العقول، کنز العمال، وسایل الشیعة، بحار الأنوار، و... آمده است که مجموعه گردآمده از این‌ها را در این موضوع خاص می‌توانید در اینجا ببینید:

- المحمدی‌الری‌شهری، محمد (۱۳۷۵). میزان الحکمة. قم: دارالحدیث. ج ۱، ۴۵۵-۴۵۱

۵. امثال ژیل کیل که نظراتش را بیشتر نقل کردیم به ابهام مفهومی (begrifliche Unschärfe) در

آرای سید قطب اشاره می‌کند که در نهایت به کل جنبش اسلام‌گرایی آسیب زده و سبب برداشت‌های نادرستی شده که این جنبش را بسیار رادیکال‌تر و ستیزه‌جویانه‌تر (radikaler und militanter) کرده است [ما از ترجمه آلمانی کتاب ژیل کیل بهره جستیم]:

See: Kepel, Gilles (2002). *Das Schwarzbuch des Dschihad, Übers.* Bertold Galli, Reiner Pfeleiderer und Thorsten Schmidt. Piper Verlag, München. p. 43

۶. نقل می‌کنند هنگامی که کتاب «معالم فی الطريق» سید قطب را در مکه به مودودی می‌دهند، با اشتیاق یک‌شبه آن را می‌خواند و می‌گوید، انگار خود من آن را تألیف کرده‌ام! این حکایت معروف، منقول از شیخ خلیل الحامدی، دستیار و منشی مخصوص مودودی است که در بسیاری از نوشته‌ها نقل شده است. برای نمونه ر. ک: مقاله راغب السرجانی، أبوالأعلى مودودی عملاق الدعوة الإسلامية، در وبسایت: «طریق الإسلام» و نیز مقاله «لوجلست فمن سیتی واقفاً؟!»، به اهتمام خالد نجار ص ۱۲، در دسترس در:

- www.alukah.net

۷. ن. ک: محل سکونت و سفرهای امام خمینی، در پرتال امام خمینی، در دسترس در:

- Imam-khomeini.ir

۸. این ترور توسط یکی از اعضای اخوان المسلمین (محمود عبداللطیف) در اکتبر ۱۹۵۴ انجام شد که بعداً به «حادثه المنشیة» معروف شد (ناظر به نام میدان واقع شده در اسکندریه مصر که محل وقوع ترور بود) و منشأ تحولات و اقدامات مهم بعدی حکومت ناصر علیه اخوان المسلمین و به‌ویژه سید قطب شد.

۹. اخوان المسلمین در دهه‌های بعد از اعدام سید قطب و برخی از یارانش و اعلام انحلال رسمی آن، تلاش کرد ثابت کند با تفکیک و فاصله‌گیری از افکار سید قطب، یک نیروی اسلام‌گرای افراطی نیست، بلکه می‌خواهد با تأکید بر جنبه ملی آن بگوید که بخش جدایی‌ناپذیری از جامعه مصر و در پی حل مشکلات اکثریت مردم و پویایی روند دموکراتیزاسیون است. ن. ک:

Lübben, Ivesa. *Die ägyptische Muslimbruderschaft: Islamische Reformbewegung oder politische Partei?*, in: Hrsg.: Muriel, Asseburg, *Moderate Islamisten als Reformakteur?*, bpb Verlag, 2008, Bonn, S. 111

۱۰. ن. ک به: ذیل آیه ۶ سوره بقره، الطباطبائی، السید محمدحسین، تفسیر المیزان.

۱۱. اشاره به مضمون آیه ۶۴ سوره آل عمران.

۱۲. برای مطالعه بیشتر ن. ک: معالم فی الطريق دستورالإخوان المفسدین (در ۳ قسمت)، در وبگاه شیخ محمود عامر، در دسترس در:

- mahmodamer.wordpress.com

و نیز ن. ک: السید، رضوان، زیستگاه ایدئولوژیک و سیاسی جنبش‌های اسلامی معاصر. ترجمه مجید مرادی. مجله پگاه حوزه. ش. ۲۲، ص ۱۷/

۱۳. وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (یونس، ۹۹).

۱۴. در این موضوع و تفکیک میان مشروعیت، حقانیت و مقبولیت در مجال‌های دیگری سخن گفته‌ایم. برای نمونه ر. ک. تقوی، سید محمدناصر (۱۳۸۵). دین و بنیادهای دموکراتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. صص ۱۳۸-۱۳۰

۱۵. «سید قطب در «معالم فی الطريق» با تفسیر پوپولیستی‌اش از قرآن (sein populistischer

Korankommentar) یک نوع راهنمایی (خاصی) را برای نسل جدیدی از فعالان اسلامی معرفی کرد. ن. ک:

Schulze, Reinhard (1994). *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Verl. C.H. Beck. München. 222.

۱۶. برخی از علمای معاصر سید قطب، در مورد کتاب «معالم فی الطریق» او چنین اظهار نظر کرده‌اند که مؤلف این کتاب، کسی است که در بدبینی به دیگران، اسراف و زیاده‌روی ورزیده است (انسان مُسْرِفٌ فی التَّشَاؤْمِ). ر. ک: سخنان شیخ عبداللطیف السبکی از علمای الأزهر در: معالم فی الطریق دستورالإخوان المفسدین، در وبگاه شیخ محمود عامر، در دسترس در:

mahmodamer.wordpress.com

۱۷. اگرچه برداشت‌های کسی مثل امام خمینی را می‌توان در جای خود در قالب «گفتمان عقلانی تشیع» که به‌ویژه بهره‌مند از تراش اهل بیت (ع) و خردگرا، مداراگونه، و کثرت‌گرا هستند، تحلیل و نقد کرد؛ اما به‌طور خاص، تأکید ما در این نوشته بر این بوده است که فهم عمیق و روشمند از دین با فهم سطحی و روزنامه‌ای و غیرروشمند و حداکثر ادیبانه و حماسی از دین، تا چه میزان می‌تواند تفاوت داشته باشد. چنان‌که حجم برداشت‌های تکفیری و دوگانه‌سازی‌ها و دو قطبی‌سازی‌های کاذب برآمده از افکار سید قطب در دهه‌های اخیر، با هیچ‌کسی قابل‌قیاس نبوده و تأثیر کتاب‌های وی بر افکار و آراء و بلکه اعمال و حرکت‌های خشن جهادی-داعشی معاصر و افرادی مثل عبدالسلام فرج، عبدالله عزام، ایمن الظواهری که شخصیت محبوبشان سید قطب بوده است را می‌توان به‌وضوح ملاحظه کرد. این درحالی است که در میان اهل سنت، شخصیت‌هایی که با وجود همین سابقه اخوانی، از تحصیلات روشمند دینی برخوردار بوده‌اند، به‌هنگام نسخه‌پیچی‌های اجتماعی، نگاهشان قرین با احتیاط بوده و به‌ویژه آنجا که با جان و نفوس انسان‌ها در ارتباط است، با دقت و ملاحظه بیشتری ابراز نظر کرده‌اند. برای نمونه ن. ک: تذکرات و ملاحظات احکام تکفیر و ارتداد را در نظرات شیخ یوسف قرضاوی:

- قرضاوی، یوسف (۱۹۹۶). ملامح المجتمع المسلم الذی نُشِده. بیروت: مؤسسة الرسالة. ۴۴-

۴۲/

۱۸. از همین رو است که حتی «انقلاب» خمینی نیز به تأکید انقلاب‌پژوهان مختلف (مانند میشل فوکو و حامد الگار)، انقلاب آگاهی، انقلابی با رویکرد فرهنگی، و انقلاب نوارها معرفی شده و حرکتی است که با هرگونه خشونت و ترور، آشکارا مخالف است. در ادبیات سیاسی کشورهای عربی نیز، انقلاب اسلامی ایران با نام «ثورة الکاسیت» (انقلاب نوار کاست) مشهور شده است.

۱۹. اینکه روش فتوحات جهادی مدل خلفای سه‌گانه پس از پیامبر اکرم (ص) توسط امام علی (ع) پیگیری نمی‌شود، خود جای تأمل دارد؛ نکته‌ای که کسی چون ابن تیمیه به‌عنوان اشکال دوران حکومت علی (ع) مطرح می‌کند (که در زمان حکومت او نه جنگی با کفار صورت پذیرفت و نه فتح کشورشان رخ داد!)؛ حال آنکه این از بزرگ‌ترین افتخارات اندیشه و عمل سیاسی شیعه است. کلام ابن تیمیه: «ولم یحصل فی ولايته لا قتالٌ للکفار ولا فتحٌ لبلادهم».

- ن. ک: ابن تیمیه الحرانی، أحمد ابن عبد الحليم (۱۹۸۶). *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة*. المحقق محمد رشاد سالم. ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ج ۶. ص ۱۹۱/ ۲۰. لَا يَنْهَأُكُمْ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يَفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ (ممتحنه، ۸).

منابع

- تقوی، سید محمدناصر (۱۳۸۵). دین و بنیادهای دموکراتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- الجابری، محمدعابد (۲۰۰۰). إشکالات الفكر العربي المعاصر. بیروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
- الحرّانی (ابن تیمیة)، أحمد ابن عبدالحلیم (۱۹۸۶). منهاج السنة النبوية فی نقض كلام الشيعة القدرية. الرياض: المحقق محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- حوّی، سعید (۱۹۹۲). جندالله ثقافة و اخلاقاً. القاهرة: مكتبة وهبة.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۷۳). المكاسب المحرمة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۸ الف). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۸ ب). سرّ الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۸ ج). شرح جهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۷). جهاد اکبر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رمضان، طارق (۲۰۱۲). مستقبل الإسلام السياسي فی العالم العربي. ابوظبی: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية.
- الطباطبائی، السيد محمدحسین (بی تا). تفسیر المیزان. قم: انتشارات اسماعیلیان
- قرضاوی، یوسف (۱۹۸۶). دراسة عند فكر سيد قطب. مصر: جريدة الشعب. اعداد ۲۵-۱۸-۱۱.
- قرضاوی، یوسف (۱۹۹۶). ملامح المجتمع المسلم الذي نُشده. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- (سید) قطب، إبراهیم حسین الشاذلی (۱۴۱۲ هـ.ق)، فی ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق.
- (سید) قطب، إبراهیم حسین الشاذلی (۱۹۷۹). معالم فی الطريق. القاهرة: دار الشروق.
- (سید) قطب، إبراهیم حسین الشاذلی (۲۰۰۶). دراسات إسلامية. القاهرة: دار الشروق.
- مودودی، أبو الأعلى (۱۹۶۷). نظرية الإسلام السياسية [متن سخنرانی وی در سال ۱۹۳۹]. دمشق: دارالفکر.
- النمنم، حلمی (۱۹۹۹). سید قطب و ثورة يوليو. القاهرة: ميريت للنشر و المعلومات.
- تقوی، سید محمدناصر (۱۳۷۴). مدرس به روایت امام. مجله مجلس و پژوهش، ش. ۱۸.
- السبکی، عبداللطیف. معالم فی الطريق، دستور الإخوان المفسدين. وبگاه شیخ محمودعامر، در دسترس در:
- www.mahmodamer.wordpress.com
- السرّجانی، راغب. أبو الأعلى مودودی عملاق الدعوة الإسلامية. وبسایت: «طریق الإسلام»، در دسترس در:
- www.islamway.net
- نجار، خالد، لوجست فمن سيبقى واقفاً؟! شبكة الألوكة، در دسترس در:

- Kepel, Gilles (2002). *Das Schwarzbuch des Dschihad*. Übers. Bertold Galli, Reiner Pfeleiderer und Thorsten Schmidt, Piper Verlag, München.
- Lübben, Ivesa (2008). Die ägyptische Muslimbruderschaft: Islamische Reformbewegung oder politische Partei?. in: Hrsg.: Muriel, Asseburg. *Moderate Islamisten als Reformakteur?*, bpb Verlag, Bonn, Germany.
- Roy, Olivier (1994). *The Failure of Political Islam*. transl. By: Carol Volk. USA: Harvard University Press.
- Schulze, Reinhard (1994). *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: Verl. C.H. Beck.
- Tibi, Bassam (1996). War and Peace in Islam, in: "The Ethics of War and Peace, Religious and Secular Perspective". Edited by: Terry Nardin, USA: Princeton University Press.
- Tworuschka, Monika (1998). Islam und Vorurteile. in: "Der islamische Orient; Grundzüge seiner Geschichte", Band 1, Hrsg.: Albrecht Noth und Jürgen Paul, Ergon Verlag. Germany: Würzburg.