

اخوان المسلمین، نماد دگر دیسی اندیشه سلفی گری در عهد معاصر

مجتبی عطارزاده

دانشیار گروه دروس عمومی دانشگاه هنر اصفهان
mattarzadeh1@gmail.com

چکیده

ریشه‌های فکری جریان بیداری اسلامی اخیر در جهان عرب به گذشته‌ای نسبتاً دور باز می‌گردد که طی آن روشنفکران جوامع مذکور با هدف یافتن راهی برای ایجاد انگیزه میان مردم مسلمان عرب در برابر گسترش شتابان امواج توسعه غرب، بر آن شدند تا با طرح الگوی موفق اسلام در مقطع پیدایش به مثابه یوتوپیا، میراث کهن اسلامی را بار دیگر احیا کنند. هر چند طرح این موضوع جاذبه و کشش کافی را برای همراهی توده‌های مسلمان منطقه در خود داشت، اما پس از تصدی قدرت و ضرورت عملیاتی شدن ایده‌های موعود و مواجهه با مسائل و موضوعات نوپدید، لزوم بازاندیشی در آرمان‌های سلف، بیش از پیش هویدا و آشکار گردید.

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که با به قدرت رسیدن اخوان المسلمین در مصر، نگرش سلفی آنها تا چه حد دستخوش تغییر و دگرگونی شده است؟

نوشتار حاضر بر آن است تا با مرور پیشینه طرح اندیشه سلفی گری به مثابه راهکار رویارویی با بحران فکری ناشی از روند شتابان توسعه غربی در دنیای عرب، چگونگی بازاندیشی مذکور در قالب رویکرد سلفی اجتهادی در دنیای کنونی که در اندیشه جامعه شرعی و دولت مدنی اخوان المسلمین تجلی یافته است را با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی به کاوش و بررسی نشیند.

نتیجه حاصل از این بررسی نشان از آن دارد سلفیه از نوع اجتهادی اخوان المسلمین بر خلاف سلفیه ایدئولوژیک که در صدد اجرای شریعت اسلامی از رهگذر ایجاد دولتی اسلامی بود، تشکیل جامعه‌ای اسلامی را از طریق برپایی دولتی مدنی میسور می‌داند و این به معنای دگرگونی کامل هدف و جایگزینی حوزه‌های مدنی به جای حکومت در رویکرد امروزی اخوان است. در این رهیافت، هر کجا که احکام شریعت با مفاهیم بزرگی همانند عدالت، آزادی تعارضی پیدا کند، نقش وتوگری مبادی شریعت همچون سابق نیست.

کلیدواژه‌ها: اخوان المسلمین، مصر، سلفی گری، فقه سیاسی، سلفی اجتهادی

مقدمه

جنبش‌های اسلامی دو بُعد اندیشه‌ای و جامعه‌شناختی دارند که برخی صاحب‌نظران آنها را از بُعد اندیشه‌ای و بعضی از بُعد جامعه‌شناختی بررسی می‌کنند، اما برای مطالعه همه‌جانبه باید به هر دو بُعد آن پرداخت. چه بسا بتوان واکنش‌های مسلمانان در دو قرن اخیر را به دو جریان پیروی از تمدن غرب و جریان احیا و بازسازی تفکر دینی تقسیم نمود. هدف اصلی جریان اصلاح‌طلبی دینی جوامع اسلامی در قرن ۱۹ عکس‌العملی در برابر خطر فرهنگی و سیاسی اروپا و رفع سلطه آنها در جوامع اسلامی بود (موثقی ۱۳۷۴: ۹۵).

«حسن حنفی» مقایسه وضع کنونی با وضع پیشین جوامع اسلامی را یکی از عوامل و انگیزه‌های ظهور جنبش‌های اسلامی می‌داند. از نظر او مقایسه میان گذشته پربار و تمدن شکوفا، مجد و بزرگی، آثار به جای مانده و پیروزی‌های گذشته اسلام با عقب‌ماندگی و شکست‌های کنونی جهان اسلام و تباهی استعدادهاى آن در زیر فشار نظام‌های اقتدارگرای مبتنی بر سرکوب و طغیان و همچنین در نظر گرفتن پیشرفت جوامعی که پیش‌تر از مسلمانان دانش می‌آموختند و اکنون به آنها دانش می‌آموزند، سبب می‌شود اعضای جماعت‌های اسلامی به هر دعوتی که با هدف بازگشت به دوران عزت اسلام و پیروزی مسلمانان، پشت سر گذاشتن وقایع زمانه، پایان دادن به عصر فروپاشی و انحطاط و بازگرداندن اسلام به مکانت اصلی خود به راه می‌افتد بپیوندند. حنفی شدت جنبش‌های اسلامی را با افزایش بحران‌ها و شکست‌ها مرتبط دانسته و معتقد است که این وضع، ارتباط مسلمانان را با اسلام به عنوان یگانه عنصر نجات‌بخش تشدید می‌کند. به اعتقاد وی جنبش‌های تندرو (رادیکال) اسلام و نیز جنبش‌های اصلاحی و معتدل اسلامی با همین انگیزه و هدف به راه افتادند (حنفی ۱۳۹۶: ۲۰).

اندیشمندان مصری نیز در واکنش به این بحران‌ها، بازگشت به ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی را پیشنهاد کردند، به این معنا که چون عقب‌افتادگی و انحطاط مسلمانان به سبب روی‌گردانی آنها از آموزه‌های دینی است؛ لذا ضروری است که مسلمانان نیم‌نگاهی به گذشته افکنده و بار دیگر ارزش‌های دینی خود را زنده کنند. یکی از مهم‌ترین جنبش‌های اسلامی که تأثیرات شگرفی بر مصر و چندین کشور اسلامی دیگر نهاد، «اخوان المسلمین» است. این سازمان در شرایطی تشکیل شد که

مصر از نظر سیاسی، اجتماعی، دینی و اقتصادی در وضعیتی بحرانی قرار داشت، از یک سو برای حاکمیت تعالیم اساسی اسلام در زندگی اجتماعی و سیاسی می‌کوشید و از سوی دیگر می‌خواست معتقدات اسلامی را از حالت ایستا و خمودگی خارج نماید (نقوی ۱۴۰۱: ۲۳).

سلفی‌گری، نماد اسلام‌گرایی در مصر

در سال ۱۹۲۶ و با رخت برپستن خلافت عثمانی به عنوان آخرین خلافت اسلامی، سه جنبش بر روی خرابه این تحولات شکل گرفت: نخست، جنبشی در مقابل تجدد که امروز به نام سلفی شناخته می‌شود، هرچند که سلفی‌گری از قرون قبل وجود داشت و وهابیت آن را تقویت کرده بود؛ دوم، جریانی مشهور به سکولاریسم خاورمیانه‌ای که امتداد یک نوع تجددگرایی غربی تلقی می‌شد؛ سوم، جریان اخوانی که از سال ۱۹۲۶ در ذهن‌ها بود اما رسماً از دو سال بعد (۱۹۲۸) در مصر تأسیس شد و مشابه آن هم دو سال بعد (۱۹۳۰) در سوریه شکل گرفت و به مرور در اغلب کشورهای اسلامی و حتی ایالات متحده آمریکا، بیشتر کشورهای اروپایی و آسیایی به راه افتاد.

سلفی‌گری مصر در برابر دو چالش اساسی در جهان اسلام شکل گرفت: نخست، زوال تدریجی نهاد خلافت و دوم، فروپاشی آن در دهه دوم قرن بیستم که این وضعیت موجب شد اندیشمندان مصری در خلأ نظریه سیاسی، برای ارائه مدل حکومت جایگزین نظریه‌پردازی کنند؛ عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی و چیرگی تمدن غرب بر آن.

سلفی‌گری به این معنی، ریشه در همان سلفی‌گری تنویری داشت که ماهیت و اساس این نوع با سلفی‌گری وهابی و حتی سلفی‌گری شبه‌قاره متفاوت بود؛ زیرا هرگز به مواضع و رفتار موردی صحابه، تابعین و تابعین و تابعین، استناد نمی‌شد؛ بلکه مراد، روح دین و مبانی اسلامی ذکر شده در کتاب و سنت بود که اینک با عنصر عقل و شرایط روز عرضه می‌شد. به عبارت دیگر، سلفی‌گری مصر نه به معنای ارتجاع و گذشته‌گرایی؛ بلکه به معنای بازگشت به هویت اصلی مسلمانان و بهره‌برداری از شرایط روز بود.

لذا حتی اگر روش اسلام‌گرایی مصر را سلفی‌گری بنامیم، مسلماً با سلفی‌گری اعتقادی - که مهم‌ترین مصداق آن سلفی‌گری تکفیری وهابی است - اساساً متفاوت

است. به زبان دیگر، دغدغه اصلی سلفی‌گری مصر تشکیل حکومت اسلامی و تبیین راهی برای توسعه و رشد اسلام است؛ در حالی که دغدغه سلفی‌گری تکفیری، ترویج قرائتی بدعت‌گونه از محتوای دین و استفاده از هر ابزاری - هرچند با تکفیر مسلمانان - برای ترویج این اندیشه است. «حمید عنایت» نیز با به کارگیری واژه‌های بنیادگرایی کوشیده است ریشه‌های سلفی‌گری وهابی و اندیشه‌های سلفی حکومت اسلامی را از یکدیگر جدا سازد (عنایت ۱۳۶۵: ۱۲۹).

پیشوایان فکری سلفی‌گری

الف) سید جمال‌الدین اسدآبادی

یکی از منادیان بزرگ تقریب در جهان اسلام و از پیشگامان اصلاح تفکر دینی است که همه تلاش خود را برای اتحاد و یکپارچگی جهان اسلام به کار گرفت و هرچند متولد و دانش‌آموخته مصر نبود، در نه سال تدریس در دانشگاه الازهر این کشور توانست اندیشه اصلاح دینی را پایه‌ریزی کند. او در این مدت نسبتاً کوتاه، شاگردانی را پرورش داد که در شکل‌گیری اندیشه‌های انقلابی و اصلاحی مصر در دوره‌های بعد نقش مهمی ایفا کردند.

نگاه به درون خودآگاه و بازگشت به اسلام راستین به دور از هرگونه خرافه‌گرایی و بدعت‌گزینی، روش سید جمال‌الدین در اعتلای جهان اسلام بود و به همین دلیل در بیشتر آثار خود خواستار بیداری عقول و نفوس مسلمانان، یا خودباوری در برابر هرگونه غرب‌زدگی و اروپاشیفتگی بود و با همین دیدگاه در نوشته‌ها و مقالات «الفضائل و الرذائل» در *نشریه العروه الوثقی* راه نجات را نشان می‌داد (خسروشاهی ۱۳۷۵: ۱۰۸). هرچند این نگاه در آغاز مکتب سلفی‌گری را تداعی می‌کند، اما اسدآبادی هرگز به سلفی‌گری به معنی مصلح آن معتقد نبود و برخلاف سلفی‌گری وهابی، نگاهی قهقرایی نداشت، دین و شرایط روز را هم‌زمان می‌پذیرفت، به طور ویژه به عقل بها می‌داد، عقاید دیگر مسلمانان را محترم شمرده و هرگز همانند سلفی‌گری وهابی مسلمانان را تکفیر نمی‌کرد.

اسدآبادی به شدت مخالفت فرقه‌گرایی بود و پیامدهای آن را چنین بیان می‌کرد:
در پی آن [فرقه‌گرایی]، جامعه مستحکم اسلام تجزیه گشت و به افراد تقسم شد. هر کدام از آنها دارای فرقه‌ای شدند و هر فرقه به دنبال

خواسته‌ها و تمایلات خود رفت. عده‌ای به سوی ملک و حکومت و عده‌ای به جانب مذهب روی آوردند. به تدریج به آثار آن عقاید ایمانی که مسلمانان اولیه را به سوی وحدت و یگانگی دعوت می‌کرد و مردم را برای استحکام وحدت جامعه اسلامی برمی‌انگیخت، از روان مسلمانان زایل گشت و آنچه که از ایمان و عقاید مذهبی در ذهن آنان باقی ماند، تبدیل به یک سلسله صورت‌های ذهنی شد که فقط در گنجینه خیال آنان حفظ می‌شد و حافظه آنها هنگام نشان دادن معلومات نفسانی خویش، به آن صورت‌ها هم توجه می‌کرد (رئیس کرمی ۱۳۸۲: ۲۴۱).

مسافرت سید جمال‌الدین اسدآبادی به کشورهای مختلف و نهان کردن ملیت خود برای ترویج اندیشه جهانی اسلام، بیانگر نگاه اوست. بنابراین اندیشه او هرچند سلفی نامیده شده، با سلفی‌گری مصطلح کاملاً متفاوت است. آنچه اهمیت بررسی اندیشه او را دو چندان می‌کند، این واقعیت است که شاگردان او بخشی از اندیشه سلفی مصر را سامان بخشیدند.

ب) محمد عبده

یکی از شاگردان مشهور و تحت تأثیر اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی که به مقام مفتی دیار مصر دست یافت، «محمد عبده» بود. او بر خلاف استاد خود که به روش‌های انقلابی گرایش داشت، بر روش اصلاحی تأکید می‌کرد (عبده ۱۹۷۸: ۱۹)، معتقد بود که با تغییر و تحول در شیوه آموزش و رشد معنوی و اخلاقی جامعه، می‌توان به جامعه آرمانی اسلامی دست یافت و مانند اسدآبادی بر بازگشت به اصل دین و آموزه‌های آن بسیار تأکید داشت. عبده شاید از نظر ماهیت اندیشه به مفهوم سلفی نزدیک‌تر باشد، اما نگاه او نیز قهقرایی و رو به گذشته نبود و دیدگاه فرقه‌گرایانه - که از ویژگی‌های سلفی‌گری مصطلح است - نداشت. به گفته «هشام شرابی»، اسدآبادی و عبده کوشیدند «نه با نشان دادن بی‌تناسبی اندیشه‌ها و نهادهای اروپا، بلکه از راه اثبات اینکه اسلام اندیشه‌ها و نهادهای معتبری دارد، با اروپا بستیزند» (شرابی ۱۳۶۸: ۶۱).

عبده بر خلاف سلفی‌گری - که با ورود به مباحث کلام مخالف است و ورود در آن را شرک و بدعت می‌داند - در مباحث کلامی دستی داشت، ضمن تأکید بر اجتهاد و استنباط از منابع شریعت (کتاب و سنت)، از تقلید صرف از امامان چهارگانه دوری

می‌جست. از دیدگاه او، مذاهب اسلامی تنها راه و روش‌هایی برای اجتهاد و استنباط احکام از منابع شریعتند و امامان چهارگانه آنها با توجه به نیازهای زمان خود در قالب آن روش‌ها به استنباط احکام دست یازیدند و حتی خود ایشان مدعی لزوم پیروی از خود نشدند. تأکید بر این امر در جای‌جای تفسیر او به چشم می‌خورد (عبده ۱۴۲۴: ۸۲؛ رشیدرضا ۱۳۵۰: ۹۴۰). در واقع نگرش محمد عبده، زمینه را فراهم کرد تا الازهر مذهب شیعه امامیه و شیعه زیدیه را به عنوان دو مذهب اسلامی به رسمیت بشناسد. عقل‌گرایی تفاوت مهم دیگر محمد عبده است. او حتی به حسن و قبح عقلی معتقد بود که این اندیشه کاملاً با اندیشه سلفی‌گری تضاد دارد (عبده ۱۹۷۵: ۷۸-۸۲). همچنین در زمینه جبر و اختیار و قضا و قدر الهی دیدگاهی کاملاً مخالف با سلفی‌گری مصطلح داشت. او دو فتوای معروف فقهی

از فتوای فقهی محمد عبده، دو فتوا معروف شده است: یکی حلیت ذبایح و طعام اهل کتاب (عبده ۱۴۲۴: ۱۶۷-۲۱۷) و دیگری جواز جمع بین صلاتین (نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا) در حضر (غیر سفر) و در حال اختیار (رشید رضا ۱۳۵۰: ۱۰۴۳) که تا آن زمان کسی از اهل سنت این‌گونه درباره آنها فتوا نداده بود. او در سال‌های فعالیت خود در رشد و اعتلای فرهنگی مردم مصر بسیار کوشید و در مقام یک چهره مصلح در جهان اسلام شناخته شد.

ج) رشیدرضا

شاگرد برجسته محمد عبده - اصالتاً سوری - که در مصر به بالندگی علمی دست یافت، متأثر از اندیشه‌های انقلابی و اصلاحی اسدآبادی و محمد عبده و نخستین کسی بود که در میان اندیشمندان مصری به نظریه‌پردازی درباره خلافت و حکومت اسلامی پرداخت. رشیدرضا در کتاب *الخلافة او الامامة العظمی* ضمن تشریح چگونگی احیای خلافت در عصر کنونی، ماهیت آن را نیز توضیح می‌دهد. این کتاب گرچه خلافتی را تصویر می‌کند که در عالم خارج چندان امکان وقوع ندارد، اما به دلیل جامعیت در خور توجه است. اما نکته جالب اینکه او با گذر از نظریه‌های قدیم خلافت - که آن را نهادی بسیط، دائمی و استبدادی تصور می‌کردند - به شورا و نظر مردم بسیار اهمیت می‌دهد. رشیدرضا در عقاید و مبانی اعتقادی نیز به سلفیه مصطلح نزدیک شده و اختلاف‌های مذهبی میان مذاهب‌ها را پررنگ و عنادگونه مطرح می‌کند. در تفسیر المنار در مواضع گوناگون، چنین دیدگاهی دیده می‌شود. اندیشه‌های او در شکل‌گیری

جریان‌های اسلامی نه تنها در مصر بلکه در دیگر کشورهای اسلامی نقش مهمی داشت، اما در مجموع اندیشه اسلامی در مصر را به سلفی‌گری معاصر نزدیک کرد. به همین دلیل برخی از اندیشه سید جمال و شاگردش محمد عبده به «اسلام‌گرایی و نوگرا» و از اندیشه رشیدرضا شاگرد محمد عبده به «اسلام‌گرایی سنتی» تعبیر کرده‌اند (رنجبر ۱۳۸۶). البته برخی از اندیشمندان غربی کوشیده‌اند رشیدرضا و محمد عبده را در مجموعه سلفیه مصطلح قرار دهند که درست نیست (دکمجیان ۱۳۷۷: ۳۳)؛ اما می‌توان گفت رشیدرضا شاگردی است که در مقایسه با استادش عبده، سنت‌گراتر بوده و دیدگاه افراطی‌تری دارد (خدوری ۱۳۷۴).

احیای خلافت دیدگاه رشیدرضا را به سلفی‌گری مصطلح نزدیک می‌کند، اما خلافت در نگاه او با شورا و نظر مردم قوت می‌گیرد (رشیدرضا ۱۳۷۸: ۴۴) که این با اندیشه سلفی‌گری متفاوت است و آنچه دیدگاه وی را از سلفی‌گری مصطلح جدا می‌کند، این واقعیت است که «رئیس دولت یا خلیفه، به عنوان رهبر همه مسلمانان - اعم از شیعه اثنی‌عشری، زیدی، اباضی و چهار مذهب سنی - انتخاب می‌شود؛ ولی درصدد از میان برداشتن تفاوت‌ها یا به زور یکسان کردن معتقدات بر نمی‌آید، بلکه چندگانگی اعتقادی را جلوه استقلال رأی در اجتهاد می‌شمارد» (الحسن ۱۳۷۶: ۱۴۹). جالب اینکه پس از جستجوی فردی شایسته برای خلافت مسلمانان، نخست «امام یحیی یمنی» را معرفی کرده و او را فردی فقیه، دارای شایستگی اخلاقی، کفایت و... می‌داند؛ در حالی که او شیعه زید است (غزالی ۲۰۰۰: ۶۷ - ۷۱).

اما مشکل اساسی اندیشه رشیدرضا، نظرهای گاه کینه‌توزانه او درباره مذاهب‌های اسلامی به ویژه شیعه است که در قسمت‌هایی از تفسیر المنار دیده می‌شود. البته او هنگام اثبات نظریه‌اش در مباحث تاریخی نقدهایی نیز بر خلفا وارد می‌کند؛ از جمله این اظهارات که «انتخاب ابوبکر به عنوان خلیفه، مورد تأیید همه گروه‌ها قرار نگرفت»؛ «نصب عمر به خلافت از سوی ابوبکر، مبنای حکومت توارثی بنی‌امیه شد» و همچنین انتقاد به عثمان درباره باز گذاشتن دست بنی‌امیه در بیت‌المال»، همگی نشانگر دیدگاه‌های انتقادی او به گذشته است (الحسن ۱۳۶۷: ۱۵۰). همچنین به فقیهان متحجر تاخته و علوم و فنون جدید و بازگشایی باب اجتهاد را می‌ستاید؛ با این حال، در نظریه‌های او گرایش به اندیشه سلفی‌گری وهابی دیده می‌شود که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

در زمینه مقایسه اسدآبادی، عبده و رشیدرضا با یکدیگر، «حسن حنفی» دیدگاه نسبتاً مناسبی ارائه می‌دهد:

جنبش اصلاحی که به وسیله سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز شده بود، جنبشی عقل‌گرا و خواهان استفاده از شیوه‌های جدید نوسازی و پیشرفت و علم و صنعت و خواهان برپایی نظام سیاسی مبتنی بر آزادی و دموکراسی در قالب حکومت‌های پارلمانی و مشروطه و یا پادشاهی‌های مقید و محدود بودند؛ البته اگر امکان برپایی نظام جمهوری نبود. این جنبش با جسارت شدید، با استعمارگران و متجاوزان خارجی رویارو شد و درصدد مبارزه با علل عقب‌ماندگی و طغیان درون جوامع اسلامی برآمد. سید جمال، ایده جامعه اسلامی را مطرح کرد که هدف آن یکپارچه‌سازی امت اسلامی در مورد موجودیتی واحد بود. اما این جنبش فراگیر، پس از سید جمال به وسیله برجسته‌ترین شاگرد مکتب او یعنی شیخ محمد عبده به نصف تقلیل یافت. شیخ عبده از ایده انقلاب فراگیر سیاسی دست کشید و حتی بر هرچه سیاست است، لعنت فرستاد. او از ثمر بخشیدن تلاش‌ها برای ایجاد دگرگونی سیاسی در یک نسل ناامید شده، تمایل به حرکت در مسیری طولانی پیدا کرد که چندین نسل را دربرمی‌گرفت. راهی که او انتخاب کرده بود، راه ایجاد اصطلاحات آموزشی و تربیتی و دگرگون ساختن نظام آموزش موروثی بود. وی از ایده یکپارچگی و وحدت امت اسلامی دست کشید و به وطن‌گرایی محدود به مرزهای سیاسی روی آورد. در انقلاب «عربی پاشا» شرکت [کرد] و سپس از آن برید و بدان طعنه زد. با انگلیس مبارزه کرد و سپس آشتی کرد. در مسأله عدل به معتزله نزدیک شد و در موضوع توحید از آنان جدا شد. به این ترتیب، نیمی از عبده روشنگر و روشن‌اندیش، و نیم دیگری محافظ کار و سلفی بود. رشیدرضا پس از آنکه عمر را در اصلاح‌گری و نواندیشی و ترقی‌خواهی گذرانده بود، خود را از تأثیر طلایه‌دارانی چون «طنطاوی» و سید جمال و حتی عبده رهاند و به دامن «محمد بن عبدالوهاب» پناه برد که را به «ابن‌قیم جوزیه» و «ابن‌تیمیه» و سپس به «احمد بن

حنبل» می‌رسانید. وی به جای میل به شیوه‌های مدنیت نو و همگامی با تحولات زمانه، فروبستگی و هجوم به غرب را ترجیح داد و به جای دفاع از استقلال ملی ملت‌ها و در واکنش به حرکت‌های لائیک در ترکیه از ایدهٔ خلافت-البته پس از اصلاح نظام آن- دفاع کرد. یکی از عمده‌ترین عواملی که در تغییر نگرش و رفتار رشیدرضا تأثیر نهاد، الغای خلافت عثمانی بود. وی بدون توجه به عوامل توجه به عوامل و اسباب داخلی فروپاشی عثمانی، آن را بیشتر محصول توطئه‌ای خارجی جهت تضعیف جهان اسلام تلقی کرد. نشریهٔ *عروه الوثقی* که در دو جبههٔ مبارزه با استعمار و عقب‌ماندگی می‌جنگید، به دست رشیدرضا تبدیل به *المنار* شد که مجلهٔ فرهنگی و عمومی و فراری از سیاست و مشغول به علم و معرفت بود (حنفی ۱۳۹۶: ۲۲).

اخوان المسلمین، اعتدال در سلفی‌گری

گسترش تفکر سلفیه در مصر بعد از رشیدرضا مدیون اخوان المسلمین است که پیرو معتدل تفکرات سلفیه بودند. این گروه در سال ۱۹۲۸ توسط حسن البنا (متولد ۱۹۴۱) در اسکندریه تأسیس شد و واکنش او در قبال بحران به وجود آمده در جهان اسلام (الغای خلافت)، طرفداری از بازگشت به بنیادهای اسلام، یعنی دعوت به سلفیه بود. دعوت او بازتاب مستقیم جنبش‌های تجدید حیات طلبانهٔ قبلی بود (السید ۱۹۷۱: ۵۹). حسن البنا را بیش از هر فرد دیگر، می‌توان تجسم تجدید احیا تفکر سلف سنی قرن بیستم دانست. گرچه جنبش او فاقد عمق فلسفی جنبش سلفیه بود، اما موفق شد آنچنان حمایت توده‌ای را سازماندهی کند که هیچ جنبش اسلامی دیگری در قرون اخیر قادر به انجام آن نبود. او شخصاً علاقهٔ چندانی به مسائل پیچیده و غامض ایدئولوژیک نداشت و برای ترویج ایدئولوژی اخوان المسلمین به قرآن و شش کتاب معتبر حدیث (صحاح سته) تکیه می‌کرد و به افکار و اقدامات دیگر شارحان پیشگام سلفی‌گری از جمله احمد بن حنبل، ابن حزم، ابن تیمیه، نووی، و دیگر نظریه‌پردازان تأسی می‌جست (اسحاق‌الحسینی ۱۳۷۵: ۵۹).

جریان تحت رهبری حسن البنا از یک سو اندیشه‌های سلفی‌گرایانهٔ رشیدرضا را در خود نهان داشت و از سوی دیگر می‌کوشید روش انقلابی و استعمارستیز

اسدآبادی را زنده کند. فلسفه وجودی اخوان المسلمین را باید در شرایط و فضای حاکم بر آن زمان جهان اسلام بررسی کرد. به گفته حسن البنا در این دوره از یک سو احزاب موجود در مصر رویکردی کاملاً لیبرالی و ملی‌گرایانه داشتند و از سوی دیگر، گرایش‌های ضد دینی ناشی از انقلاب «کمال مصطفی» در ترکیه، بر فضای دانشگاهی و روشنفکرانه مصر سایه افکنده بود (غزالی ۱۹۴۸: ۴). به تعبیری می‌توان جنبش اخوان المسلمین را زائیده اوضاع سیاسی و اجتماعی تاریخ معاصر مصر در پی تفکر جدایی دین از سیاست (سکولاریزم) در میان روشنفکران و آهنگ احساسات ملی‌گرایانه برای اصلاح اوضاع این کشور در دوران اختناق بعد از انقلاب ۱۹۱۹م مصر بر ضد انگلیس دانست (آقایی ۱۳۶۵). شاید بنیان‌گذاران این جنبش به ویژه حسن البنا (مرشد عام اخوان المسلمین) با تحول در اعتقاد مسلمانان و بالاخص مصریان از حالتی ایستا به سمت پویایی و حاکمیت تعالیم شریعت بر زندگی اجتماعی و سیاسی مصر گام برمی‌داشت.

در دهه ۱۹۲۰ که حسن البنا جنبش خود را بنیان نهاد، افکار سیاسی اسلامی بین اندیشه‌های سه مکتب در نوسان بود:

الف) سنت‌گرایی؛ عناصر سنت‌گرای الازهر که اگرچه در نظر هرگونه سازش با نوسازی جامعه و جدایی دین و مذهب را رد می‌کردند، ولی در عمل با پادشاهان مصر و انگلیسی‌ها در ارتباط بوده و با آنها همکاری داشتند.

ب) طرفداران نوسازی یا شاگردان شیخ محمد عبده که سعی داشتند تعالیم اسلام را با الزامات ناشی از روش زندگی (غرب) انطباق دهند و در نهایت جامعه‌ای را به وجود آورند که دین و سیاست در آن از هم جدا باشد.

ج) اصلاح‌طلبان پیرو رشیدرضا، هم در زمینه لزوم پاکسازی اسلام از بدعت که موجب دوری مسلمانان از اسلام واقعی می‌گردد و هم در مخالفت با تقلید راه اجتهاد را در پیش گرفته و با طرفداران نوسازی (مورد «ب») هم‌عقیده بودند ولی با ارزش‌های ناشی از عقاید سیاسی غرب مخالفت می‌کردند. این گروه برای الهام گرفتن از اسلام خواستار بازگشت به عقاید و اعمال اولین نسل از احکام اسلامی بودند. در افق دید آنها استقرار خلافت اسلامی بهترین نوع حکومت بود و دوره صدر اسلام را الگویی برای آنچه که جهان امروز بایستی به آن صورت درآید، تلقی می‌کردند.

حسن البنا به مکتب سوم تمایل پیدا کرد. این برداشت وی در واقع برخاسته از

عکس‌العمل شکست نظام سیاسی غرب‌گرای مصر (ناشی از قانون اساسی ۱۹۲۳ مصر) برای رهایی این کشور از چنگ بریتانیا بود. شاید به همین دلیل اولین دعوت خود را از [شهر] اسماعیلیه آغاز کرد که در آنجا نشانه‌های تمدن غرب، اختناق و استعمار بیشتر از هر جای دیگر کشور مشهود بود. به این ترتیب، مردم به طور کلی اعتماد خود را نسبت به عقاید غربی در زمینه نوسازی (لیبرالیسم) از دست دادند و موجی از مبارزه‌جویی در میان بسیاری از اقشار رسوخ کرد. واکنش اولیه آنها اما در قالب شباب‌المسلمین (مسلمانان جوان)، مصر الفتی (مصر جوان)، و بالاخره اخوان‌المسلمین نمود یافت که همگی خواستار تغییرات مهمی در مصر بودند. حتی زمانی رسید که لیبرال‌ترین مصری‌ها مانند طه حسین، محمد حسین هیکل و توفیق الحکیم سرخوردگی خود را از نهادهای لیبرال به زبان آوردند. اگرچه حسن البنا از لحاظ فکری ترکیبی از نوسازی محمد عبده، اصلاح‌طلبی رشیدرضا و حرکت‌طلبی سید جمال‌الدین اسدآبادی بود، ولی برنامه‌های خود را به عنوان یک بینش جامع اسلامی ارئه می‌کرد. از نظر بنا، کمال مطلوب اسلامی در اولین نسل از مسلمانان - یعنی دوره‌ای که اصول قرآن مورد ملاحظه قرار می‌گرفت و اسلام تنها ملیت محسوب می‌شد - نهفته و فاصله بسیار بین جوامع کنونی اسلامی و اسلام موجب عقب‌ماندگی جوامع اسلامی است.

در چنین شرایطی و با هدف جبران عقب‌ماندگی مذکور، جنبش اخوان‌المسلمین مصر فعالیت خود را آغاز کرد. بی‌تردید گستردگی و فراگیری ویژگی این جنبش بود، به گونه‌ای که این اندیشه در سایر کشورهای اسلامی نیز به شدت تأثیر گذاشت و فعال شد. البته ماهیت و روش فعالیت شاخه‌های اخوان‌المسلمین در کشورهای مختلف تفاوت‌های بسیاری با هم داشت. اما آنچه رشد این جنبش را سرعت بخشید، درگیری‌های اعراب و اسرائیل بود. هرچه ناکامی‌های کشورهای اسلامی در برابر زیاده‌خواهی‌های اسرائیل بیشتر می‌شد، نفوذ و رشد جنبش اخوان نیز گسترش می‌یافت، به همین سبب پس از شکست سنگین ارتش‌های عرب در سال ۱۹۶۷- که با شعار ناسیونالیسم عربی به جنگ اسرائیل رفته بودند- اوج رشد و بالندگی اخوان‌المسلمین را می‌توان دید. اخوانی‌ها جنگ اعراب و اسرائیل را جنگ اسلام و یهود و علت شکست اعراب را دوری از اسلام می‌دانستند. «غزالی» که زمانی از رهبران ارشد اخوان شمرده می‌شد، در تبیین این نگاه می‌گوید:

اسرائیلی‌های می‌توانستند کشورشان را جمهوری یهود یا اتحاد سوسیالیستی یهود بنامند، همانطور که همسایگان عربشان کشورهایشان را به نام خاندان حاکم بر آن، «مملکت متوکلی یمن» یا «اردن هاشمی» یا «عربستان سعودی» نامیده‌اند؛ ولی آن را اسرائیل نامیده‌اند که نمودگار تعلق آنان به دین و مواریشان و احترامشان به ارزش‌های مقدسشان است. یهودیانی که این کار را کرده‌اند، خداوند علم و ثروتند و رهبران سیاست و اقتصاد و از میان آنان کسانی بوده‌اند که در شکاف هسته اتم و بسیاری اختراعات دست داشته‌اند. مع‌الوصف، در انتساب خود به دینشان خجالت نکشیده‌اند و از واجبات آن تن نزده‌اند (بیومی ۱۹۷۹: ۴۹).

بنابراین ماهیت سلفی‌گری اخوان‌المسلمین نه فرقه‌گرایانه و مسلمان‌ستیز، بلکه دینی و یهودستیز است. ارکان اندیشه آنها را می‌توان در گزاره‌های زیر - که در منشور آنها آمده است - خلاصه نمود.

۱. اسلام نظامی جامع و متکامل بالذات است و واپسین مسیر زندگی در همه حوزه‌های آن است.

۲. اسلام از دل دو منبع «کتاب» و «سنت نبوی» برآمده و بر آنها استوار است.

۳. اسلام بر همه زمان‌ها و مکان‌ها منطبق است (Meijer 2004: 9).

چنین نگرشی کاملاً در تضاد با سلفی‌گری وهابی و ارتجاع‌گونه است. این نوع نگاه مرجعیت سلف را به عنوان منبع تشریح برنتافته، به دخالت عناصر زمان و مکان در اجتهاد اعتقاد دارد و در نتیجه نظرات خاصی درباره جامعیت و قابل اجرا بودن و قوانین الهی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها دارند. مثلاً در مورد اجرای حکم سرقت و بریدن دست دزد معتقدند عمل دزد بعد از اینکه جامعه تمام نیازهای او را فراهم کرد، مستوجب بریدن دست می‌گردد، نه اینکه بدون در نظر گرفتن وضعیت جامعه، بتوان حد سرقت را جاری کرد و تا وقتی جامعه اسلامی واقعی وجود ندارد، این قوانین نباید اجرا گردد.

بعد از مرگ حسن هضیبی (۱۹۷۴) شیخ عمر تلمسانی رهبر اخوان‌المسلمین گردید و بعد از درگذشت وی در سال ۱۹۸۶ حامد ابونصر به جانشینی منصوب شد. در فوریه همان سال ابونصر در نامه‌ای به رئیس‌جمهور حسنی مبارک، مسائل داخلی و سیاست خارجی کشور مصر را بررسی نموده، خواستار مشارکت بیشتر زنان در امور

جامعه شده و طی پیشنهادهاتی به رئیس‌جمهور از دولت مصر خواست به همکاری خود با اسرائیل پایان دهد (خودران ۱۳۸۰).

با این وجود اما از دل تفکرات اعتدالی و تقریبی اخوان‌المسلمین گرایش افراطی هجرت و جهاد سید قطب - رهبر معنوی اخوان‌المسلمین که در زندان تندرو شده و حلقه ارتباطی میان اخوان‌المسلمین و گرایش‌های افراطی گردید - بیرون آمد. در واقع سید قطب به عنوان یک ایدئولوگ مبارز رهبری تبدیل سلفی‌گری اعتدالی اخوان‌المسلمین به افراط‌گرایی دهه ۱۹۷۰ را به عهده داشت که نقش و نفوذ محوری او بر مبارزات جدید از سه ویژگی برخوردار بود: ۱. به عنوان یک نظریه‌پرداز تأثیر نیرومندی بر نوزایی و جهت‌گیری جدید ایدئولوژی اسلامی داشت؛ ۲. به عنوان عضو برجسته اخوان‌المسلمین کهن، تداوم سازمانی میان اخوان و شاخه‌های انقلابی آن را فراهم می‌ساخت؛ ۳. سرپیچی سید قطب به عنوان یک عنصر فعال از دولت و مرگ او باعث شد تا مبارزان جوان‌تر شیوه شهادت را از او بیاموزند.

سید قطب واقعیت اجتماعی را تضاد دائمی میان راه اسلامی و جاهلیت می‌دانست و قواعد و پایه‌های اصول ایدئولوژیک او را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. سیستم اجتماعی - سیاسی مسلط بر جهان اسلام، سیستم جاهلیت آمیخته با گناهکاری، بی‌عدالتی، رنج و انکار ارشاد الهی اسلامی است.
۲. مسلمان با ایمان وظیفه دارند برای تبدیل جامعه جاهلی از طریق دعوت و جهاد پیکار جویانه، به تجدید حیات اسلام دست زنند.
۳. تبدیل جامعه جاهلی به جامعه راستین اسلامی، به عهده مسلمانان پیشتاز فداکار است.

۴. هدف نهایی مسلمانان متعهد باید استقرار حاکمیت خداوند در روی زمین باشد. تا به این وسیله تمام گناهان، رنج‌ها، و فشارها رفع شود (سید قطب ۱۴۱۰: ۸-۱۰).

رقابت در منظومه فکری و نظری جنبش اسلامی مصر

جریان سلفی و اخوان‌المسلمین دو جریان عمده فکری مطرح در جهان اهل سنت است و رقابتی بین این دو جریان هم دیده می‌شود که امروزه با عنوان افراط‌گرایی و آتش‌افشانی سلفی‌ها از یک سو و عمل تشکیلاتی و اصلاح تدریجی اخوان از سوی دیگر، نامگذاری کرده‌اند. اخوان‌المسلمین با سلفی‌ها از این نظر متفاوت است که تشکیلات

دارد و شعار مهم «الصبر و التدریج» را در کارهای خودش به کار می‌گیرد؛ یعنی اساساً جنبشی نیست که با عجله کار کند. شعار دیگری با عنوان «حقایق الیوم، احلام الامس و احلام الیوم، حقایق الغد» نیز دارند، یعنی آنچه دیروز رؤیا دیده می‌شد امروز تحقق می‌یابد و آنچه امروز رؤیاست، فردا به واقعیت خواهد پیوست.

سید قطب را می‌توان در آن واحد پیشکسوت سلفی‌ها و نیز اخوان المسلمین در مصر دانست. اخوان قرائتی آموزشی و تدریجی و سلفی‌ها قرائتی تکفیری و انقلابی از نوشته‌ها و گفته‌های او دارند. در زمان حاضر و در مجموع اخوان المسلمین نهضتی اجتماعی-اسلامی است که در درجه نخست برنامه‌ها و اهداف سیاسی دارد؛ حال آنکه سلفیه نهضتی احیایی بوده و در درجه اول صبغه دین‌پیرایی دارد. لذا اصلاح فکر از جمله ویژگی‌های اخوان است که این گروه را از دیگر فرقه‌های سلفی متمایز می‌سازد؛ یعنی اخوان هرگز در بند دیروز نمی‌ماند. به عنوان مثال همین که بحرانی در قانون اساسی مصر شکل گرفت، اخوان تونس بر آن شد که بندهایی از قانون اساسی خود را رقیق کند. یعنی اخوان در عین پایبندی به اصول شیوه‌های عمل خود را تعدیل می‌کند. شیخ محمد الغزالی (متوفی ۱۹۹۶) یکی از رهبران آن بود که روی دیدگاه‌هایش تصلب نداشت و هر چیزی جدیدی را وارد آن می‌کرد.

سلفی‌گری در مصر فقط یک گروه و یک سازمان نبوده، بلکه جمعیت‌ها و سازمان‌های کوچک و بزرگ متعددی هستند که اینک در مصر به عنوان «سلفی» فعالیت دارند. هر گروهی هم برای خود «شیخ» یا «مرشدی» دارد و هر کدام هم طبق سلیقه مرشد خود، فتوا صادر نموده و اقداماتی را انجام می‌دهد. جمعیت‌های سلفی در مصر در ۵۰ سال گذشته بالغ بر ۲۵ سازمان و گروه بودند که با نام‌ها و عناوین مختلف فعالیت می‌کردند، از جمله جنبش صالح سریه، جندالرحمن، التوقف والتبیین، الأماره، البیعه، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، السماویه، الدعوه، القطبیون و... که این گروه‌ها در قاهره یا استان‌های مختلف مصر فعالیت می‌کردند؛ ولی به سبب نبود رهبری برجسته به تدریج و خودبه‌خود منحل شدند.

«جماعت المسلمین» که بعدها به «جماعت التکفیر» و «الهجره» معروف شد، فعال‌ترین و سازمان یافته‌ترین گروه‌های سلفی در دوران سادات و مبارک بود. آنها علاوه بر حاکمیت، کل جامعه را جاهل و خارج از دین خدا می‌دانستند، بنابراین از اعضای خود می‌خواستند از شهرها به روستاها یا کوه‌ها کوچ کنند! ربودن شیخ ذهبی

وزیر اوقاف پیشین مصر که به قتل رسید - از جمله اقدامات آنها بود. رهبری این گروه در آن زمان، پس از صالح سریه با شکری مصطفی بود که او هم بازداشت و اعدام شد. البته هم‌زمان با فعالیت جماعت‌المسلمین در قاهره سازمان جهاد اسلامی هم در اسکندریه با اندیشه سلفی افراطی به رهبری احمد صالح عامر تأسیس شد که پس از مدتی تمامی اعضای آن دستگیر و دادگاهی شدند. پس از انحلال این سازمان در سال ۱۹۸۰م، گروه جهاد اسلامی دوم شکل گرفت که فقط نامی از آن اعلام شد؛ اما گروه جهاد اسلامی سوم به رهبری محمد عبدالسلام فرج به وجود آمد. او که رساله الفریضه الغائبه را منتشر کرد، هجرت از شهرها را نپذیرفت ولی جهاد بر ضد حاکمان را واجب اعلام نمود و در همین راستا انور سادات به قتل رسید. پس از آن تمامی رهبران و اعضای سازمان دستگیر و محاکمه شدند.

گروه سلفی «الناجون من النار» (نجات یافتگان از آتش) یکی از سازمان‌های کوچک افراطی به رهبری دکتر مجدی که با ترور چند تن از مقامات دولتی معروف شد، ولی فعالیت آن با دستگیری اعضای آن و فرار دکتر مجدی خاتمه یافت. گروه «الجماعة الاسلامیه» هم یکی دیگر از سازمان‌های افراطی فعال بود که پس از ترور سادات و آزادی شیخ عمر محمد عبدالرحمن و توسط وی تأسیس شد. عبدالرحمن مانیفست خود را با عنوان کلمه حق منتشر کرد که در آن کتاب در مسأله تکفیر جامعه، حکومت، جهاد و ترور طاغوتیان تجدید نظر کرد. با دستگیری و محاکمه ده‌ها نفر از اعضای جماعت، شیخ عبدالرحمن که برای تبلیغ به امریکا رفته بود، در آنجا بازداشت شد و تاکنون نیز در زندان امریکایی‌ها محبوس است.

اینها سازمان‌های سلفی افراطی یا به قول خودشان جهادی بودند، اما دو گروه سازمان یافته‌تر و دور از سیاست نیز با اندیشه سلفی در مصر وجود داشت که یکی با عنوان «جمعیت شرعیه خیریه» فعالیت داشت و گستره نفوذ آن در سراسر کشور با بیش از ۳۵۰ شعبه مشخص بود. فعالیت آن بیشتر خدمات اجتماعی، آموزشی، بهداشتی و اقتصادی بود، بنابراین از نفوذ خاصی برخوردار بود. گروه دوم با نام «انصار سنت محمدی» در قاهره تأسیس شده بود و بیشتر فعالیت فرهنگی داشت و نشریه التوحید را منتشر می‌کرد. آنها به وضوح در مقالات خود افکار وهابی‌گری آل سعود را تبیین کرده و با «روافض» و اندیشه تقریب بین مذاهب اسلامی به شدت مخالف بودند. این دو جمعیت سلفی پس از پیروزی انقلاب به صورت رسمی و قانونی وارد میدان

شده و در واقع حزب النور را تحت پوشش خود قرار دادند. بخشی از همین سلفی‌ها، حسنی مبارک را ولی امر می‌دانستند و شرکت در تظاهرات را حرام اعلام کرده بودند؛ حتی یکی از اعضای آن در میدان التحریر حضور یافت تا در صورت وجوب ترک صحنه تظاهرات سخنرانی کند!

هرچند تا قبل از پیروزی انقلاب اخیر هواداران سلفی‌گری خود را از هر گونه فعالیت سیاسی کنار کشیده بودند، اما ناگهان و با احساس پیروزی انقلاب به صحنه آمده و چندین حزب تأسیس کردند که عمده‌ترین آنها حزب «النور»، «الفضیله» و «الاصلاح» مصر است که هر کدام روزنامه‌ای به همین عنوان منتشر می‌کنند. این گروه‌ها در انتخابات پارلمانی اخیر - بعد از اخوان المسلمین که ۴۸ درصد آرا را به خود اختصاص داد - توانستند ۲۵ درصد آرا را به دست آورند.

برنامه‌های سلفی‌های کنونی مصر به رغم گرایش اسلامی آنها تفاوت‌های بنیادینی با اخوان المسلمین دارد. در واقع اخوان المسلمین نماینده «اسلام معتدل» در منطقه هستند، ولی سلفی‌ها اغلب روش‌های افراطی را در همه زمینه‌ها دنبال می‌کنند. مثلاً می‌توان به این مورد اشاره کرد که سلفی‌ها در امور دینی بسیار متحجر بوده و هر نوع تجدیدطلبی و اصلاحات را بدعت و حرام می‌دانند؛ در همین رابطه آنها قبلاً تحزب و تشکیل حزب را هم نوعی تقلید از غرب قلمداد کرده و حرام اعلام کرده بودند. در حالی که هرچند اخوان در مقطعی به سمت دیدگاه‌های افراطی مانند سیدقطب - که دیدگاه سلفی سنگینی است - گرایش یافت، اما از دهه ۸۰ میلادی ارتش خود را تعطیل کرد، وارد دموکراسی و رقابت شد و به تدریج از دهه ۹۰ تجربه مهمی در حوزه دموکراسی و حزب بدست آورد و سرانجام در سال ۲۰۱۱ احزاب مختلفی را در کشورهای گوناگون تأسیس کرد.

از دیگر نشانه‌های تحجر فکری سلفی‌ها نسبت به اخوان المسلمین، موضع آنها در قبال زنان است. آنها پس از پیروزی در انتخابات حضور نمایندگان زن در پارلمان را حضور «شیطان» شمردند، در سطح سیاسی نیز از زمان سقوط مبارک تاکنون دولت مصر بسیاری از زنان را از مناصب اداری و سیاسی حذف کرده‌اند. زنان وابسته به سلفی‌ها در مصر با وجود نقاب کامل بر صورت باید از عینک دودی برای پوشش چشم‌ها استفاده کنند که زنانی با این مدل پوشش در سراسر مصر به ویژه در قاهره و در مغرب و حتی در بلاد اروپایی هم دیده می‌شوند. هرچند ملهم از فرهنگ محافظه‌کارانه و سنتی و تا

حد وسیعی تحت تأثیر سنت سلفی غالب بر اخوان المسلمین نقش زن تنها به خانه‌داری و پرورش و مراقبت از کودکان محدود و فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی آنان اندک بود، اما امروز تحت حمایت اخوان المسلمین هر یک از احزاب سیاسی اجازه دارند حداقل یک نامزد زن را در فهرست انتخاباتی خود معرفی نمایند.

تقویت جنبه عقلانی حکومت در تحول اندیشه سیاسی اخوان المسلمین

فرید ذکریا تئوریسین امریکایی- هندی که مدرک دکترای خود را زیر نظر ساموئل هانتینگتون در دانشگاه هاروارد دفاع کرده اعتقاد دارد که دموکراسی در «سنت غرب» در معنای لیبرالی آن در حال اجراست؛ «یک نظام سیاسی که مشخصه آن نه تنها انتخابات آزاد و عادلانه بلکه همچنین حاکمیت قانون، جدایی قوای حکومتی و صیانت از آزادی‌های اساسی بیان، اجتماعات، دین و مالکیت است». این مجموعه از آزادی‌ها «که می‌توان آن را لیبرالیسم قانون‌سالار نامید، ذاتاً اما ارتباطی با دموکراسی ندارد و این دو همواره همراه هم نبوده‌اند. بلکه طی نیم قرن گذشته در غرب ممزوج شده‌اند، دو جزئی که در سرتاسر جهان در حال جدایی از یکدیگر هستند. در حالی که دموکراسی در حال نشو و نمو است، آزادی چنین نیست» (ذکریا ۱۳۸۴: ۳۰).

می‌توان بر این دموکراسی فارغ از آزادی غربی (چنان‌که لیبرالیسم مطلوب خود می‌انگارد) نام دیگری نیز نهاد و آن دموکراسی همراه با طلوع دوباره اسلام سیاسی و بیداری اسلامی است. هم‌زمان با گسست در ساختارهای فاسد گذشته دولت‌های عربی و ایجاد انشقاق در ایدئولوژی سنت‌گرای آنها و هم‌زمان با رشد گزاره‌های سیاسی در ذهن افراد جامعه اسلام سیاسی نیز قوام یافت.

این روند نیز در عملکرد اخیر جریان اخوان المسلمین مصر نمود پیدا کرده است، به گونه‌ای که اخوان المسلمین پس از سرنگونی مبارک دچار یک نوع دگر دیسی اساسی شده و به نظر می‌رسد چنانکه انتظار می‌رفت چندان در پی اجرای سیاست‌های اسلامی صرف نیست و سعی کرده خود را با شرایط جدید مصر و تحولات دموکراسی خواهانه جهانی تطبیق دهد. آنان نمادهای پیشین را با نمادهای جدیدتری که با فکر و نظریه دموکراسی و جامعه مدنی سازگارتر است جایگزین کرده‌اند. نشانه این گروه که قبلاً شعار «واعدوا» به همراه دو شمشیر (نماد سازش‌ناپذیری جنبش با غرب و حکومت) بر آن نقش بسته بود، اکنون جای خود را به گلی در میانه ترازوی عدالت داده که

نام نمادین «حریه و العداله» بر آن نقش بسته است. همچنین در مانیفست جریان اخوان المسلمین که با نام حزب عدالت و آزادی در انتخابات‌های اخیر مصر نیز پیروز شده بخش‌های زیادی از آرای مؤسسان و بزرگان پیشین خود را که با مفاهیم و واقعیاتی به نام دموکراسی، جامعه و دولت مدنی و حقوق بشر تطبیق ندارد حذف نموده و مفاهیم و اهداف جدیدی را جایگزین کرده است. به هر حال، اسلام‌گرایی جدید اخوان بر تئوری و مدلی از اندیشه سیاسی استوار است که اکنون با عنوان «جامعه شرعی و دولت مدنی» خوانده می‌شود.

این اندیشه خصایص ویژه‌ای همچون پرهیز از تقابل دولت دینی و سکولاریسم، التزام هم‌زمان به دین و دموکراسی، پرهیز از دولتی کردن دین، فاصله گرفتن از اندیشه‌های پیشین، دوری جستن از تندروی و پررنگ شدن مفهوم دولت مدنی را با خود دارد. به این ترتیب به نظر می‌رسد اتفاقات جدیدی حاکی از نوعی چرخش در رویکرد دینی - سیاسی و تمایل به ایجاد پیوند قوی‌تر میان دین و دموکراسی در مهم‌ترین جریان‌های اسلام‌گرایی در منطقه و به ویژه اخوان المسلمین در درون اندیشه اسلام‌گرایی در حال وقوع است.

در این راستا اخوان خود را جنبش «وسطیه اسلامی» یعنی یک جنبش اعتدال‌گرای اسلامی - نه سکولار و نه رادیکال، نه ضد علم و نه علم‌گرای محض - نامید. اخوان المسلمین خود را معتزله محض هم نمی‌دانند، یعنی از لحاظ کلامی میان معتزله و اشاعره موضع گرفته و خود را در بند منازعه اشعری و معتزله و به لحاظ فقهی خود را در چهارچوب یکی از مکاتب فقه مالکی، حنبلی و شافعی و حنفی قرار نداده است. این جریان اصل اشتراک در اصول و قبول اختلاف در فروع را که در واقع تسامح سنگینی بود پذیرفت و به دلیل همین وضع در چهارچوب هیچ کدام از این گروه‌های فقهی قرار نگرفت.

سه گونه دستگاه فقهی «سنتی»، «سلفی» و «مقاصدی» در دنیای اهل سنت وجود دارد. دستگاه سنتی که سلفی‌ها هم شبیه آن هستند و اساساً بین مسائل زندگی و نص هیچ فاصله‌ای ایجاد نکرده و بدون تئوری عمل می‌کنند. در حالی که تنها جریان اسلامی صاحب تئوری که می‌داند مسائل را چگونه تبیین کند، اخوان المسلمین است. نظریه‌های سلفی و سنتی تئوری نداشته و مسائل را به ادله آنها متصل می‌کنند. اما برعکس اخوانی‌ها معتقدند تئوری از نص استخراج می‌شود که تئوری فقه مقاصد است. اخوانی‌ها

مبتکر آن نیستند و این تئوری از زمان امام محمد غزالی (قرن ششم) شروع شده بود. در واقع اخوان المسلمین دو دانش را پایه‌گذاری کرده است: ۱. بنیادی دین‌شناسی (فقه مقاصدی) و ۲. دانش اجرایی. دانش بنیادی، کاملاً فقهی است و تلاش می‌کند تئوری خود را نه از فلسفه‌ها بلکه از نص بگیرد؛ یعنی در اخوان اصولاً التقاط وجود ندارد و تماماً نوآوری درون دینی است.

قسمت دوم کار اخوان، کاملاً تکنیکی است. یعنی کارگزاران سیاسی در آن بخش فعالیت می‌کنند که افرادی چون مرسی، محمد بدیع (مرشد فعلی اخوان) و... در آن حضور دارند. این بخش اخوان کاملاً عرفی و عقل‌گراست.

اخوان تئوری خود را از داخل شریعت می‌گیرد و لذا می‌گوید مقاصد فقه را از سه منبع می‌توان بدست آورد: ۱. تصریحات شریعت (عدالت، تعقل، حسن خلق، مسئولیت و...)؛ ۲. اشارات (چگونگی ویرانی تمدن‌ها و نقل و اشاره به علل زایش و زوال تمدن‌ها) و ۳. نگاه کلی به مقاصد احکام. اخوان المسلمین تمام بخش سوم را به عهده علوم انسانی می‌گذارند و اینکه در فلان کشور کدام حکم مهم‌تر است به عهده این علوم است.

اخوان المسلمین ابتدا مقصد خود را انتخاب و سپس دانش اجرایی خود را پیدا می‌کند که شامل این بخش‌هاست:

الف) علل احکام: اندیشه اخوانی سعی می‌کند علل احکام را استخراج کند؛ مثلاً اگر حکمی به نام ولایت داریم، هدف پیدایش آن چیست؟ سپس توضیح می‌دهند که هدف آن اجرایی کردن یک حکم است و اگر اجرا نکند، چه اتفاقی می‌افتد. فقه مقاصد این فروض را بررسی و اجرایی می‌کند.

ب) فقه واقع: علم به واقع زندگی تاریخی بشر مسلمان از جمله تلاش‌های علاقمندان به فقه مقاصد است. آنان سعی می‌کنند با واقعیت‌ها گفتگو کنند؛ اخوان تلاش نمی‌کند مانند پوزیتیویست‌ها واقعیت را کاملاً قبول کند، اما مانند سلفی‌ها کاملاً هم رد نمی‌کند.

بدین ترتیب دگرگونی در رویکرد سلفی‌گری رخ می‌دهد، به گونه‌ای که دیگر سلفیه دنبال ارائه راه‌حل سیاسی از دوران صدر اسلام نیست؛ بلکه صرفاً ارزش‌ها، اخلاق و احکام خود را در آن دوران جستجو می‌کند. یعنی در پی بازتولید مناسبات گذشته نیست، مثلاً مانند القاعده در نقاط مختلف امیر داشته باشد؛ بلکه اخوان از این پس به دنبال السید الرئیس (رئیس‌جمهور) است. در تفکر جدید مطرح شده، همه اختیارات به حکومت واگذار نمی‌شود بلکه به تبع حکومت خیلی از امور هم مدنی

می‌شوند. به عنوان نمونه وظیفهٔ تعلیم و تربیت را از دولت گرفته و به الازهر واگذار می‌کند. در حالی که قبلاً باید حاکمی اسلامی وجود می‌داشت تا رئیس الازهر را تعیین کند، اما در حال حاضر نه تنها دولت متولی نهاد تربیت و آموزش نیست، بلکه متولی نهاد دین هم به شمار نمی‌رود.

بر اساس نظریه‌های سلفی و سنتی جهان اسلام نیاز به تئوری ندارد، بلکه زندگی در غیاب تئوری را دنبال می‌کند. بدین معنا که تک تک مسائل اجتماعی را که اتفاق می‌افتد به تک تک ادلهٔ موجود در شریعت ربط می‌دهند. فرض آنها بر این است که اگر بر اساس ادلهٔ شرعی عمل شود، جامعه منظم خواهد شد. بر همین اساس در چنین سیستمی تئوری واسطهٔ بین انسان و نص وجود ندارد. این نوع زندگی اصولاً امری به نام رادیکالیسم تولید می‌کند، چرا؟ به دلیل آنکه اولاً در نص نشانه‌هایی وجود دارد که اگر تک تک به آن نگاه کنید ممکن است تولید خشونت کند. همانند آیات جهاد، امر به معروف و نهی از منکر که اگر مستقیم از نص وارد زندگی شود آن را دچار اختلال می‌کند. قاعده‌ای در اهل سنت وجود دارد به نام قاعدهٔ حسبه که بسیار جالب است: فرض قاعده این است که بر تک تک افراد مسلمان واجب است که امر به معروف و نهی از منکر کنند و این عمل از گفتگوی زبانی آغاز می‌شود تا خشونت‌های عملی و هیچ عامل کنترل‌کننده‌ای برای آن وجود ندارد. این رادیکالیسم بسیار تند را امروزه در اکثر کشورهای سنی مذهب شاهدیم.

در فقه سلفی دولت نمی‌تواند بر اساس یک تئوری برنامه‌ریزی کند و وظیفه دارد که مستقیماً نص را به اجرا درآورد و هر جا که نتوانست، شهروندان آن را اجرا می‌کنند که در نهایت به نوعی خشونت و فقدان برنامه ختم می‌شود.

جنبش اخوان المسلمین در حال گشودن راهی است که اگر به نتیجه برسد یک تحول عمده در جهان اسلام به شمار خواهد رفت. با گذر از این ایده که همهٔ راه‌حل‌ها در اسلام است به این ایده می‌رسد که اسلام مجموعه‌ای از ارزش‌ها، عقاید و احکامی است که مسلمانان باید آن را اجرا کنند؛ اما راه مناسب اجرای آن را نیز باید خود بیابند. این نگاه دیگر همچون دیدگاه سابق ایدئولوژیک هم نیست چون سعی ندارد بگوید دموکراسی در اسلام هست تا مخالفین هم خرده بگیرند.

در این راستا اخوانی‌ها ملهم از مشی اعتدالی خود - که به آن اشاره شد - می‌کوشند تا حوزه‌ای به نام تولید دانش یا تئوری ایجاد کنند. در فقه مقاصدی اخوان، تئوری حد

فاصل میان زندگی و نص قرار می‌گیرد. در نتیجه کارشناسان نص همانند فقها با حوزه زندگی به طور مستقیم ارتباط نداشته و این سیاستمداران هستند که مستقیم با زندگی رابطه برقرار می‌کنند. در نتیجه همانگونه که فقها با تئوری مرتبطند، سیاستمداران نیز با تئوری ارتباط دارند و درست به همین دلیل در تئوری اخوان شریعت هست، اما نهادهای دینی در دولت حضور ندارند؛ چراکه فقها تولید تئوری می‌کنند، اما تمامی مسائل در دست مردم و سیاستمداران یعنی دولت است.

حال این سؤال مطرح می‌شود که چه مسأله‌ای برای اخوان ثابت و چه مسأله‌ای متغیر است؟ آنچه در اعتقادات ثابت است: توحید، نبوت و معاد. اخوانی‌ها اعتقاد دارند که جزئیات هیچ کدام از این مسائل را نمی‌توان با عقل اثبات کرد. این مسائل را ثابتات در حوزه عقاید می‌گویند. بحث مهم دیگر، ثابت‌ها در حوزه عبادات است. در عبادات چند مسأله مانند نماز، روزه و حج مهم است. بخشندگی، شجاعت، عفت و... در ارزش‌های اخلاقی مسائل ثابت هستند که به اعتقاد آنها با تغییر تاریخ تغییر نمی‌کند. احکام قطعی نیز مانند وفای به عهد، رضایت در امور خانوادگی، وجوب نفقه در ازدواج و... که به اعتقاد آنها قطعی بودن این احکام لزوماً به معنای اجرایی بودن آن نیست.

در این نگاه، دولت متصدی شریعت نیست، بلکه فقط در جایی که شریعت وجود ندارد نقش مجری را بر عهده دارد. در حال حاضر الغنوشی و القرضای عالی‌ترین مفسر فقه مقاصد هستند که تلاش می‌کنند به حوزه قانون‌گذاری راه یابند. آنها معتقدند احکام شرعی را باید بنابر مصالح عمومی تفسیر کرد. در این زمینه به مقاصد پنج‌گانه اشاره می‌کنند که حفظ جان، مال، آبرو، ناموس و دین مسلمانان است. بنابراین در این نگرش ولایت اصل نیست، بلکه ابزار و دولت، واسطه‌ای بین شریعت و جامعه است. میزان مشروعیت آن نیز بر این مقاصد پنج‌گانه است و مردم می‌توانند آن را بفهمند. بنابراین قداست چندانی هم به حکومت نمی‌دهند. در این زمینه می‌گویند: «الولایات اسباب المقاصد».

در این نگاه، حکومت در حوزه مدنی جای می‌گیرد؛ بدین معنا که اسلام در آن حوزه حکمی را بیان نکرده است. در نتیجه حکومت به امری عقلانی تبدیل می‌شود تا انسان مسلمان به اهدافی که مذهب برای او تعیین کرده دست یابد. در این صورت دیگر شخصی مانند پاپ وجود نخواهد داشت که کلام او نظر خدا تلقی شود. اگر تصمیم اعضای شورا، نماد حکم الله بود اما در دولت مدنی دیگر حکم‌اللهمی وجود ندارد. از

اینجا حکومت مدنی مجال طرح می‌یابد که با علم روز هم پیوند دارد و هرگز نافی شرع نیست؛ ولی ساختارهایش فاقد قدسیت است و امری کاملاً اجتماعی محسوب می‌شود. بنابراین وقتی حکومت مدنی باشد، راه حل استقرار آن هم مدنی می‌شود. در حال حاضر در مجلس مصر و تونس اینگونه استدلال می‌شود. به این ترتیب در عین التزام حکومت به اجرای شریعت اما همه ساختارهای آن نیز کاملاً شرعی نیست. در واقع باین رویه هم سکولارها و هم اسلام‌گراها خلع سلاح می‌شوند. زیرا در همان حال که به دنبال اجرای دموکراسی هستند، حافظ شریعت نیز تلقی می‌گردند. هرچند باید شریعت را اجرا کرد، اما نهادهای دینی سهم و تویی در حکومت ندارند؛ به همین دلیل تصدی‌گری نهادهای روحانی را نمی‌پذیرند اما به شریعت پایبندند.

نکته دوم اینکه در تئوری حکومت مدنی مبتنی بر شریعت، فقه و شریعت از هم جدا می‌شوند. فقه، دانش بشری است که تغییراتی در آن وارد می‌شود؛ اما شریعت نص است و قابل تغییر نیست و به همین دلیل این تئوری با تکیه بر شورا کوشش نموده تفسیری دموکراتیک از شورا ارائه دهد. حتی از بحث شورا نیز عبور کرده و معتقد است که شورا بخشی از دموکراسی را توضیح می‌دهد. همچنین به تفکیک قوا معتقد هستند و تأکید دارند که باید سلطه قوه مجریه از قوه قضائیه برداشته شود و باید رئیس قضائیه به رأی قضات انتخاب شود.

در حوزه سیاست مذهبی مدلی را طرح می‌کنند که مذهب باید مستقل بوده و بر دولت اشراف داشته باشد. لذا اصرار دارند الازهر باید کاملاً از دولت استقلال پیدا کند، اوقافی که توسط دولت مبارک صادره شده به الازهر برگردانده شود تا از نظر مالی قوی باشد و الازهر را در سطح اسلام مدنی دنبال کنند. نکته جالب اینکه در این قسمت با سلفی‌ها اشتراک دارند، بنابراین در تلاشند به جای روند دولتی کردن، نهادها را مدنی کنند. این جریان تأکید دارد که آموزش به خصوص آموزش‌های مذهبی باید مدنی باشد.

در یک کلام، اخوان با عبور از ایدئولوژی سکولار و اسلام‌گرایی از حکومت مدنی مبتنی بر شریعت سخن می‌گویند که می‌توان آن را از نشانه‌های تقویت عقلانیت در اندیشه سیاسی سلفیه معاصره شمار آورد.

نتیجه‌گیری

اخوان المسلمین یکی از قدیمی‌ترین جریان‌ها و احزاب اسلام‌گرای خاورمیانه است که در سال ۱۹۲۴ تأسیس شد، اما اندیشه‌های افرادی چون حسن البنا و سید قطب بلافاصله مرزهای مصر را درنوردید و بخش عمده‌ای از جهان عرب و جهان اسلام را تحت تأثیر خود قرار داد و اخوان المسلمین را به عنوان تشکیلات جهانی با هدف آشتی میان حرکت‌های ملی و سازمان‌های بزرگ جهانی معرفی نمود.

به‌رغم فراملی بودن، اخوان المسلمین در هر کشوری درگیر مسائل ملی می‌شود؛ لذا یکی از عوامل پدیدهٔ عقب‌ماندگی در مصر را جدایی دین از سیاست می‌داند. به عقیدهٔ آنها مبارزهٔ سیاسی باید به عنوان یک وظیفهٔ اساسی برای رسیدن به آرمان‌های جامعهٔ اسلامی به کار رود. اسلام فقط برای عبادت فردی نبوده، بلکه چهارچوب زندگی در اجتماع را مطرح می‌سازد. فساد و انحراف در جامعهٔ اسلامی ناشی از غفلت در آموزش تعالیم اسلامی و رواج ارزش‌های بیگانه در جامعه بوده و بازگشت به اسلام واقعی - نه اسلامی که قرن‌ها بر اثر نفوذ حکام تحریف شده - راه‌حل آن است. افرادی که اسلام را تنها یک دین عبادی می‌دانند یا خواستار جدایی دین از سیاست می‌باشند، تحت تأثیر افکار و اندیشهٔ روشنفکران غربی یا افرادی هستند که شناخت درستی از احکام ندارند.

برقراری یک حکومت اسلامی در دستور کار اخوان المسلمین قرار داشت و در دیدگاه آنها مهم‌ترین اساس، یک حکومت الهی با محوریت شریعت بود. آنها بازگشت به قرآن را یک وظیفهٔ شرعی و برای حفظ جامعهٔ اسلامی در برابر انحرافات می‌دانستند و بدین‌سان سلفی‌گری آموزهٔ غالب این گروه به شمار می‌رفت.

از سال ۱۹۹۵ به بعد دگرگونی‌هایی درون اخوان المسلمین پدیدار شد که به دلیل مغایرت با مشی سلفی‌گری آنها بسیار مهم است. این گروه طرح و ایدهٔ جدیدی به اسم دولت مدنی با نام «المجتمع الاسلامی و الدوله المدنی» یعنی جامعهٔ اسلامی و دولت مدنی را مطرح نمود که پس از وقوع بهار عربی فرصتی تاریخی یافت تا با اقبال عمومی مردم زمینه‌ساز تصدی قدرت در کشورهای دچار بحران (تونس، مصر و...) شود.

جریان اخوان المسلمین هم‌زمان با پیروزی و استقرار قدرت در مصر، اصلاح اندیشه‌های پیشین - که عمدتاً ریشه در سلفی‌گری داشت - و تولید نظریه‌ای

جدیدتر و منطبق‌تر، مفاهیمی چون دولت مدنی و دموکراسی را تداوم بخشید و هم‌زمان با روند تسخیر قدرت سعی کرد با هدف سازگاری بیشتر با مفاهیمی همچون دولت مدنی و دموکراسی، تغییراتی مهم در اندیشه و عمل سیاسی خود ایجاد کند. در واقع اینک این جریان دچار یک نوع چرخش اساسی در اندیشه و عمل شده که نوعی دگردیسی را به نمایش می‌گذارد، چه آنکه اخوان المسلمین نهضتی اجتماعی-اسلامی است و در درجه نخست برنامه‌ها و اهدافی سیاسی دارد؛ حال آنکه سلفیه نهضتی احیایی بوده و در درجه اول صبغه دین‌پیرائی دارد.

سلفیه ایدئولوژیک به دنبال ایجاد دولتی اسلامی بود تا از رهگذر آن جامعه را نیز اسلامی کند، اما سلفیه اجتهادی به دنبال جامعه‌ای اسلامی است که به دست دولتی مدنی تنظیم و اداره می‌شود. یعنی هدف کاملاً دگرگون شده و حوزه‌های مدنی به عنوان هدف اصلی جایگزین حکومت شده است. لذا در عین اینکه سلفی‌ها به شدت تأکید دارند که قانون اساسی باید بر پایه شریعت باشد، اصرار اخوانی‌ها بر بنیاد قانون اساسی بر مبادی شریعت است؛ یعنی هرکجا که احکام شریعت با مفاهیم بزرگی همانند عدالت و آزادی تعارضی پیدا کرد به سمت مبادی شریعت می‌روند و آن احکام را معلق می‌کنند.

این رویکرد، عبور از ایدئولوژی‌ای را اقتضا دارد که این تشکیلات نزدیک به هشتاد سال با آن زندگی کرده و اینک قصد بازسازی و بازخوانی آن را دارد که این امر طرح دموکراسی در جامعه اسلامی را در پی داشته و نهادهای دولتی از دین مستقل شده‌اند. این تحولات به جد این ابهام را به ذهن متبادر می‌سازد که آیا اخوان المسلمین درصدد پیاده کردن شریعت اسلامی است یا اینکه دچار یک نوع تحول درونی و ماهیتی شده و یک نوع رویکرد متعادل و با تسامح و تساهل در افق سیاست‌های خود را دنبال می‌کند؟

منابع

- آقای، بهمن (۱۳۶۵) *اخوان المسلمین، تاریخ پیدایش تحولات و فعالیت‌های جنبش*، تهران: انتشارات رسام.
- اسحق الحسینی، سید موسی (۱۳۷۵) *اخوان المسلمین*، ترجمه سید هادی خسرو شاهی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- الحسن، مشیر (۱۳۶۷) *مذهب و سیاست در هندوستان، خلافت و علما در جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- السید، رفعت (۱۹۷۱) *سید قطب*، قاهره: دارالبلاد.
- بیومی، زکریا سلیمان (۱۹۷۹) *الاخوان المسلمون و الجماعات الاسلامیه*، قاهره: مکتبه وهبه.
- خدوری، مجید (۱۳۷۴) *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- حنفی، حسن (۱۳۹۶) *الحركات المعاصرة الاسلامیه*، قاهره: دارالنوده.
- خسروشاهی، سید هادی (۱۳۷۵) *سید جمال‌الدین اسدآبادی*، تهران: مجمع تقریب مذاهب اسلامی.
- خودران، حسن (۱۳۸۰) «*اخوان المسلمین سمبل گفتمان دینی ایدئولوژیک - رادیکال*»، *روزنامه صدای عدالت*، ۲۲ مهر ماه ۱۳۸۰.
- دکمجان، هرایر (۱۳۷۷) *جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
- ذکریا، فرید (۱۳۸۴) *آینده آزادی: اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی*، ترجمه امیر حسین نوروزی، تهران: انتشارات طرح نو.
- رشید رضا، محمدرضا (۱۳۵۰) *تاریخ الاستاذ الامام محمد عبده*، مصر: مطبعه المنار.
- ----- (۱۳۷۸ ق.) *الخلافة و الامامة العظمی*، قاهره: المطبعة المحمدیه.
- رنجبر، مقصود (۱۳۸۶) «*جریان‌شناسی اندیشه در جهان عرب*»، *هفته‌نامه پگاه حوزه*، ش ۲۰۶.
- رئیس کرمی، سید علی (۱۳۸۲) *سید جمال‌الدین اسدآبادی*، زاهدان: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان.
- سید قطب (۱۴۱۰) *معالم فی الطریق*، قاهره: دارالشروق.

- شرابی، هشام (۱۳۶۸) *روشنفکران عرب و غرب: سال‌های تکوین ۱۸۷۵-۱۹۱۴*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: انتشارات مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- عبده، محمد (۱۴۲۴) *تفسیر المنار*، بیروت: دارالفکر.
- ----- (۱۹۷۵) *رساله التوحید*، بیروت: دارالنشر.
- ----- (۱۹۷۸) *سلسله المعارف الاسلامیه*، بیروت: دارالقدس.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- غزالی، محمد (۲۰۰۰) *من هنا نعلم*، قاهره: دارالنهضة المصریه.
- موثقی، احمد (۱۳۷۴) *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران: انتشارات سمت.
- نقوی، علی محمد (۱۴۰۱) *مقدمه‌ای بر نهضت‌شناسی (از حسن البنا تا خالد اسلامبولی)*، تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور.
- Meijer.Roel (2004) *Global Salafism*, Columbia University press.