

تحلیل روش‌شناختی بیداری اسلامی و تحول در اندیشه سیاسی اهل سنت

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۲/۲/۴

علی علی حسینی*

سمیرا سعیدی**

در فاصله سال‌های (۲۰۱۰ - ۲۰۱۱) در برخی از کشورهای اسلامی که عمدتاً در فضای اسلام سنی قرار می‌گیرند، حوادث و تحولاتی در حوزه سیاسی رخ داد که به بیداری اسلامی شناخته می‌شود. تحلیل این تحولات از منظرهای مختلفی می‌تواند صورت بگیرد. مقاله حاضر در صدد است تا از منظر اندیشه سیاسی و با رویکردی روش‌شناسانه به ارزیابی این تحولات و نسبت آن با اندیشه سیاسی اهل سنت اقدام نماید. بر این اساس پرسش درخور طرح این است که چه رابطه‌ای میان بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت وجود دارد؟ سنتز و تعامل میان وجوه سوپژکتیو و ابژکتیو در رویکرد روش‌شناختی رفلکسیو ما را به این دیدگاه رهنمون می‌کند که تحولات اخیر در قالب بیداری اسلامی زمینه تحول در اندیشه سیاسی اهل سنت را فراهم کرد و متقابلاً اندیشه سیاسی جدید اهل سنت نیز مقوم شکل‌گیری و تداوم بیداری اسلامی شد، از این رو ضمن ارائه تحلیلی روشنمند از موضوع مقاله به پیامد نهایی این تحول و نزدیک شدن اندیشه اهل سنت به اندیشه سیاسی شیعه و همگرایی این دو تفکر خواهیم رسید.

واژه‌های کلیدی: بیداری اسلامی، اندیشه سیاسی، اهل سنت، استیلا، مقاومت.

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.

** کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.

مقاله حاضر همت و دغدغه خود را به بررسی تحولات صورت گرفته در کشورهای اسلامی از منظر اندیشه سیاسی معطوف نموده است، از این رو برای پاسخ به این سؤال که چه رابطه‌ای میان بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت وجود دارد، پس از بررسی سه رویکرد روش‌شناختی ابژکتیو، سوپژکتیو، رفلکسیو یا بازتابی، با انتخاب مدل «سو/ابژکتیویسم» برای تحلیل رابطه بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت، با تکیه بر تحولات صورت گرفته در چارچوب بیداری اسلامی، تحول اندیشه سیاسی اهل سنت را در قلمروهایی چون مکانیسم کسب قدرت، مشروعیت حکومت، نقش مردم به‌ویژه زنان در قدرت، قلمرو قدرت حاکم و تکیه بر نصوص دینی (و نه ادراکات بشری) در تحلیل سیاست ردیابی و ارزیابی خواهیم کرد.

از این رو از منظر نوشتار پیش رو رابطه تعاملی و بازتابی میان تحولات صورت گرفته در کشورهای اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت وجود دارد، به عبارت دیگر هر یک از دو عامل «تحولات محیطی» و «اندیشه سیاسی اهل سنت» بر دیگری تأثیر گذاشته و هر کدام زمینه تحول در دیگری را فراهم کرده است.

۱. روش شناسی

به گفته هنری استیوارت هیوز، محقق همیشه این وسوسه را دارد که امور را در قالب طرحی روشن و قابل فهم ببیند و داده‌ها و اطلاعات سرکش و سامان‌ستیزی را که در دست دارد، در الگویی که خود فراهم می‌کند جای دهد، سپس نتیجه می‌گیرد که «اگر کسی بخواهد چیزی ارزشمند درباره تاریخ اندیشه‌ها بگوید، نباید از مطرح ساختن فرضیه‌ها و پیش‌رفتن با نظم منطقی هراس داشته باشد» (استیوارت هیوز، ۱۳۸۱، ص ۵). به نظر می‌رسد اگر فرضیه‌ها را با روش‌شناسی‌ها و الگوهای معرفت‌شناختی‌ای که فیلسوفان و مراجع فکری در قلمرو اندیشه مطرح کرده‌اند همراه کنیم، از پایگاه محکم‌تری بتوان به تحلیل پرداخت، از این رو در بخش حاضر سه رویکرد روش‌شناختی سوپژکتیو، ابژکتیو، سو/ابژکتیو یا رفلکسیو را با آرای برخی صاحب‌نظران بررسی می‌کنیم تا مناسب‌ترین الگوی نظری را برای بررسی رابطه بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت بیابیم.



۱-۱. سوژکتیویسم و تحلیل رابطه بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت

رویکردهای سوژکتیو بر فردگرایی روش‌شناختی و اصالت شناخت‌شناسانه ذهن و فاعل شناسایی تأکید دارند. از منظر این رویکرد بشر هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌آفریند و ریشه این آفرینش در درون انسان است نه در خارج و یا محیط او. بر این اساس مبنای فکری رویکردهای سوژکتیو درون‌گرایی فردی است (پل سارتر، ۱۳۷۶، ص ۵۶)، چنان که نظریه‌هایی مانند کنش متقابل نمادیⁱ هربرت بلومر،ⁱⁱ پدیدارشناسی آلفرد شوترز، روش‌شناسی مردمیⁱⁱⁱ هرولد گارفینگل^{iv} همگی مثال‌هایی از ذهنی‌گرایی‌اند و ساختارهای عینی را نادیده می‌گیرند (ریتزر، ۱۳۷۳، ص ۵۱۸).

موضع کنش متقابل نمادی از نظر بلومر این گونه بیان می‌شود؛ اعیانی‌های جهان، حاصل و محصول کنش متقابل نمادی هستند (تنهایی، ۱۳۸۸، ص ۲۲) یا پدیدارشناسی به عنوان جنبه‌ای از این نظریه معتقد است (ریتزر، ۱۳۷۳، ص ۳۱۲). دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم در آگاهی ما خلق شده است (کرایب، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴-۱۲۶). بنابراین معنا را محصول آگاهی فردی دانسته و دریافتی کاملاً فردگرایانه از معنا دارد، همچنین در تکوین روش‌شناسی مردم‌نگر نیز که عینیت واقعیت‌های اجتماعی را دستاورد اعضا - محصول فعالیت‌های روش‌شناختی اعضا - تلقی می‌کند (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۲۶۱-۲۶۲) به گفته‌ای نظام‌مند از کار شوترز غالباً به‌طور ضمنی بهره گرفته شده است (ریتزر، ۱۳۷۳، ص ۳۷۹).

به‌طور کلی، سوژکتیویسم آن جهت‌گیری عقلی به دنیای اجتماع است که در صدد است تا طریقه ظهور عالم را به افرادی که در آن عالم حضور دارند، نسبت بدهد. باید دیدگاه‌های مردم را تولید بلاواسطه ذهن و آگاهی فردی‌شان فرض کرد و هرگونه ارتباط این دیدگاه‌ها با زمینه اجتماعی، ساختارها، محیط فکری و فرهنگی و هرگونه عامل بیرونی دیگری را قطع نماییم؛ از این رو اگر مفروضات و مدعاهای سوژکتیویسم را بپذیریم، در بررسی رابطه بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت ابتدا باید ببینیم چه تحولی

□. Symbolic Interactionism.

□□. Herbert Blumer.

□□□. Ethno methodology.

iv. Caarfinkel.



در اندیشه اهل سنت اتفاق افتاده است که زمینه‌ساز این تحولات عینی در صحنه اجتماعی کشورهای مد نظر شده است.

۱-۲. ابژکتیویسم و نقش عوامل بیرونی در تحلیل رابطه بیداری اسلامی و اندیشه

سیاسی اهل سنت

در مقابل رهیافت سوژکتیویستی، ابژکتیویسم قرار دارد. در این رویکرد فرض بر آن است که فرد با واقعیتِ نظم‌یافته‌ای که از پیش در الگوهایی تنظیم شده و مستقل از ادراک اوست و خود را بر ادراک او تحمیل می‌کند، مواجه است؛ بنابراین کنش‌ها و اندیشه‌ها پیش از آنکه محصول انتخاب آگاهانه و ارادهٔ عقلانی فرد باشند، محصول مکان و زمان و شرایط و موقعیت‌هایی‌اند که فرد در آنها قرار دارد، چراکه آنچه در زندگی روزمره «اینجا و اکنون» بر فرد عرضه می‌شود، همانا «واقعیت» آگاهی اوست. بنابراین این تأکید تاریخ‌گرایانه را که هیچ موقعیت تاریخی جز بر حسب موقعیت تاریخی به فهم نمی‌آید، می‌توان به آسانی به تأکیدی بر موقعیت اجتماعی اندیشه تبدیل و ترجمه کرد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۵).

از این رو باید اندیشه‌ها را محصولِ موقعیتِ تاریخی آنها، اقتضائاتِ عینی، بستر اجتماعی و نتیجهٔ قهری و جبری زمانه و زمینهٔ آنها بدانیم و از این منظر به بررسی آنها بپردازیم، منظری که جامعه‌شناسی شناخت و تحلیل‌های ساختارگرا آن را پیشنهاد می‌دهند. امور اجتماعی دورکیم و ساخت‌گرایی دوسوسور و لوی اشتراوس و مارکسیست‌های ساختگرا از جمله نظریاتی‌اند که در اردوگاه عینی‌گرایی^۷ قرار می‌گیرند و عینی‌گرایی نیز عملکرد و کنشگران را نادیده می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۷۳، ص ۵۱۸). هر چند این نظریه‌ها در رابطه با ساختارها متفاوت‌اند، در بررسی مفهوم ساخت مشترک‌اند (همان، ص ۴۳۴).

دورکیم واقعیت اجتماعی را این گونه تعریف می‌کرد: «هر شیوهٔ عمل ثابت یا تائباتی که بتواند بر فرد یک نوع الزام خارجی را تحمیل کند» (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۱۸۸). ساختارگرایان معاصر (غیر علی). نیز به پیروی از «سوسور» واقعیت را نه در اشیای منفرد، بلکه در روابط اشیا در نظر گرفتند؛ از این رو نقطه عظیمت ساختارگرایی، ساختاری و نه فردی است. کلودلوی اشتراوس نیز از زبان‌شناسی دوسوسور فراتر رفته و ساختگرایی را در تمامی ارتباطات انسانی به کار گرفته است (معینی علمداری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹-۱۱۳).

تبيين او نوعی از ساختارگرایی است به‌گونه‌ای که جامعه هم مانند ساختمان نحوی،^{vi} زبان قابل «رمزگشایی» است (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۷۲) و کنشگران در جبر ساختارها قرار دارند و تحت فشار ساختارهای ذهن هستند (نه مانند دورکیم در جبر امور اجتماعی) (ریتزر، ۱۳۷۳، ص ۴۳۹). نوع دیگر ساختگرایی، مارکسیسم ساختی است، جی در این باره اظهار داشته «مارکسیسم‌های ساختگرا مفهوم انسان‌گرایی و ذهنیت مارکسیسم را رد می‌کنند»؛ از نظر آنها توجه باید بر ساختارهای عینی یعنی اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی باشد نه اینکه به عوامل درونی انسان متمرکز گردد (همان، ۱۳۷۳، ص ۲۸۰)، بنابراین تضعیف نقش سوژه یکی از ویژگی‌های ساختارگرایی است (معینی علمداری، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰-۱۲۱).

به‌طور کلی بر اساس مفروضات چنین رویکردی، آنچه اولویت و اصالت پیدا می‌کند، نه خود اندیشه‌ها و نه متفکران، بلکه زمینه‌ها و شرایط عینی تاریخی - اجتماعی‌ای است که منجر به شکل‌گیری این اندیشه‌ها شده است. اگر این پیش‌فرض را بپذیریم، باید انتظار داشته باشیم که نظریه‌های سیاسی اهل سنت بر اثر تحولاتی که در چارچوب بیداری اسلامی اتفاق افتاد، متحول شوند و در آینده این اتفاقات عینی تئوریزه گردند و در قالب تئوری‌های سیاسی جدید اندیشه سیاسی اهل سنت را متحول کنند.

۳- ۱. سو / ابژکتیویسم، الگویی نظری برای بررسی رابطه بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت

اگر در گذشته پارادایم‌هایی مثل مارکسیسم، پدیدارشناسی، ساختارگرایی و غیره در صدد بودند تا فرمولی ساده، صریح و مرزبندی‌شده به عنوان نظریه کنش ارائه کنند، امروزه بسیاری از نظریه‌پردازان به پیچیدگی ذهن، پیچیدگی عین و نهایتاً پیچیدگی تعامل ذهن و عین که در هر نظریه‌ای در باب کنش باید لحاظ شود بیشتر توجه می‌کنند (پوردیو، ۱۳۸۰، ص ۸) و به جای تک‌بینی، چند بینی و چند جانبه‌نگری یا دو بینی را معقول تر و علمی تر و واقعی تر می‌یابند و توانسته‌اند عاملیت و ساختار را در رابطه با یکدیگر ببینند (پارکر، ۱۴۸۵، مقدمه مترجم).

برای مثال نظریه بازاندیشانه ساخت‌یابی آنتونی گیدنز، دوانگاری ساختار یا عامل را شالوده‌شکنی کرده است (معینی علمداری، ۱۳۸۵، ص ۷۲-۷۳). بر طبق این نظریه،



کانون توجه نه بر ساختارهای گسترده و نه بر کنش‌ها و کنش‌های متقابل هر روزه، بلکه بر عملکردهایی اجتماعی است که به شیوه‌ای الگومند تکرار می‌شوند (ریترز، ۱۳۸۹، ص ۳۰۰). از نظر پی‌یربورديو نیز تقابل دو رویکرد و نگرش، تقابلی ساختگی و تحریف‌کننده است، چراکه «هر دو پاره اصلی تفکر اجتماعی یعنی عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی رابطه دیالکتیکی با یکدیگر دارند» (استونز، ۱۳۸۱، ص ۳۳۴). او برای فراگذری از دوانگاری ابژکتیویستی-سوبژکتیویستی کانون توجه خود را بر عملکرد می‌گذارد (ریترز، ۱۳۸۹، ص ۳۱۱). و به صورت زیر با استفاده از تفکر بازاندیشانه آن را پیامد رابطه دیالکتیکی ساختار و عاملیت تلقی می‌کند.

$(habitus) + field = practice$

کنش و عملکرد = عادت‌واره + میدان

در واقع هابیتوس (*habitus*) جلوه سوبژکتیویستی یا ذهنی کنش است و میدان (*field*) وجه ابژکتیویستی یا عینی کنش است. از نظر بورديو نه می‌توان کنش را به سوژه تقلیل داد و نه به ابژه بلکه باید تأثیر متقابل هر دو را در شکل‌گیری کنش مورد توجه قرار داد.

پس چشم اندازه‌های فلسفی اخیر جامعه‌شناسی، نگاه‌های یک‌جانبه ابژکتیو یا سوبژکتیو را یک طرفه تلقی کرده و با نگاهی رفلکسیو، انعکاسی یا بازتابی، معتقدند به عوامل سوبژکتیو و عوامل ابژکتیو در تحولات باید نظر کرد (لارسن، ۱۳۷۷، ص ۶۳). بر این اساس می‌توان از نوعی «تأثیرگذاری متقابل» سخن گفت که در چارچوب آن ابتدا عامل (۱) زمینه‌ساز عامل (۲) و سپس عامل (۲) زمینه‌سازِ تداوم عامل (۱) می‌شود (معینی علمداری، ۱۳۸۵، ص ۶۸-۶۹). بازتاب این واقع‌گرایی فلسفی در نظریه سیاسی به این گونه است که نظریه پردازان سیاسی بازاندیش، ایده انفعال بازیگران سیاسی را رد می‌کنند و معتقدند عاملان سیاسی قادر به تغییر معادلات سیاسی‌اند و می‌توانند ساختارها و نهادهای سیاسی جدیدی را برپا کنند (همان، ص ۷۵).

بنابراین با توجه به آنچه از مدل تعاملی در سنتز وجوه سوبژکتیو و ابژکتیو در شکل‌گیری پدیده‌ها و کنش‌ها و اندیشه‌ها به دست می‌آید، این امکان فراهم می‌شود تا از بررسی‌های یکسونگر و یک‌جانبه پرهیز و در تحلیل رابطه بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت، امیدوار به درکی جامع‌تر، معقول‌تر و به واقعیت نزدیک‌تر باشیم، از این‌رو مقاله حاضر با توجه به آنچه گفته شد، با تکیه بر تحولات صورت‌گرفته در

چارچوب بیداری اسلامی تحول اندیشه سیاسی اهل سنت را با توجه به الگوی روش‌شناسی سو / ابژکتیویسم در قلمروهایی چون مکانیسم کسب قدرت، مشروعیت حکومت، نقش مردم به‌ویژه زنان در قدرت، قلمرو قدرت حاکم و تکیه بر نصوص دینی (و نه ادراکات بشری). در تحلیل سیاست ردیابی و ارزیابی خواهد کرد.

۲. بیداری اسلامی و تحول در اندیشه سیاسی اهل سنت

به‌طور عمومی، اندیشه سیاسی اهل سنت شاخص‌ها و ویژگی‌های بنیادینی دارد که اگر قرار باشد اندیشه سیاسی را بر اساس این شاخص‌ها پیگیری کنیم، هیچ یک از انقلاب‌ها و تحولاتی که در کشورهای اسلامی رخ داده است، محقق نمی‌شد؛ از این رو به نظر می‌رسد تحولات اخیر در این کشورها حکایت از تحولی در اندیشه‌های اهل سنت دارد.

ممکن است گفته شود این تحولات، در تحول اندیشه‌های سیاسی قدیم به جدید در اهل سنت، قبل از تحولات بیداری اسلامی هم بوده است. اما در مطالعه ساختار ملحوظ در نظریه‌های جدید اهل سنت، توجه به چند نکته خالی از فایده نیست: نخست آنکه تحولات فکری قبل از بیداری اسلامی وضعیت پراکنده داشته و از این رو خیلی مورد استقبال قرار نگرفته است. دوم آنکه این اندیشه‌ها آرمانی‌اند و هنوز در زندگی سیاسی جهان سنی به‌طور عینی تحقق نیافته‌اند، به عبارت دیگر بیشتر در حوزه نظریه بوده‌اند و به مرحله عمل نرسیده‌اند. سوم آنکه هر یک از این نظریه‌ها به رغم برخی تلاش‌ها در گسست با اندیشه و خلافت قدیم، هنوز به‌گونه‌ای پای در سنت سیاسی دوره میانه دارند و همچنان بر الگوی سنتی و نص محور تأکید می‌کنند. چهارمین و مهم‌ترین ویژگی در ساختار نظریه‌های جدید اهل سنت این است که این نظریه‌ها از لحاظ تاریخی متأخر از تحولات سیاسی‌اند و به همین لحاظ برخی الزامات این تحولات را به همراه دارند (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰)، از این رو خیلی گسترده نیستند و شامل خیلی از مسائل و زمینه‌ها نمی‌شوند. به این ترتیب، چنان که برخوردهای نظری هفتاد ساله دنیای عرب نشان می‌دهد اهل سنت هنوز نتوانسته‌اند از میان سه نظریه جدید (دولت ملی، احیای خلافت اسلامی و علمانیت) و مبانی متضاد آنها مبنا و منهج واحدی برای تفکر سیاسی خود تدارک نمایند (فیرحی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷).

از این رو همت و دغدغه خود را به بررسی تحولات صورت گرفته در کشورهای اسلامی



از منظر اندیشه سیاسی معطوف نموده‌ایم و با توجه به بحث روش‌شناسی سو/ا بژکتیویسم به بررسی این نکته می‌پردازیم که ذهن مردم تحت تأثیر واقعیت‌های بیرونی زمینه را برای بروز تحولات آماده کرده است، سپس شرایط ساختاری و محیطی بر اندیشه سیاسی اهل سنت تأثیر می‌گذارد و آن را متحول می‌کند و اندیشه جدید نیز مقوم بیداری اسلامی در منطقه می‌شود.

۱-۲. سوژه (ذهن) و تأثیر عاملیت انسانی در بیداری اسلامی

تحولاتی که امروز در کشورهای منطقه روی داد، به‌طور حتم ناشی از «افزایش آگاهی‌های شهروندان این کشورها از حقوق سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی» است که در این میان رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی از جایگاه بالایی برخوردارند؛ از این رو این جنبش‌ها از ذهنیت و ضمیر سیاسی مردمان عرب سرچشمه می‌گیرد؛ مثلاً، انقلاب مصر بیش از آنکه ناشی از مشکلات اقتصادی باشد، بازتاب نوعی «بحران هویتی» در جامعه عربی این کشور بود، بحرانی که هم در اوضاع و احوال داخلی مردم این کشور - کشوری با آگاهی سیاسی بالا و دغدغه‌های دموکراتیک و آزادی‌خواهانه - و هم در حافظه تاریخی مردم این کشور که در معادلات منطقه‌ای و عربی نقش بسزایی ایفا می‌کرد، ریشه داشت. در حقیقت هرگونه دغدغه وضعیت معیشتی هم به‌طور قطع از پیش‌زمینه‌ای فکری در مصر برخوردار است. در این کشورها نیز دلایلی چون نبود آزادی‌های سیاسی، نبود آزادی بیان، مادام‌العمر بودن ریاست جمهوری‌ها، خفقان سیاسی، نبود یا ضعف پارلمان، عدم مشارکت سیاسی با مدنی، عدم اصلاحات سیاسی و غیره سبب شورش و اعتراض مردم شده است (روزنامه ایران، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

پس می‌بینیم در واکنش به این فشارها نسل جدید تحصیل کرده به همراه زنانی که به حقوق گسترده خود در دین اسلام پی‌برده‌اند (سپهری، ۱۳۹۰). و خواهان دستیابی به جایگاه والای زن از نگاه اسلامی هستند (پرس‌تی‌وی، ۱۳۸۹)، احساس می‌کنند به آن - چنان شعور و آگاهی‌ای رسیده‌اند که می‌توانند برای تحقق آزادی مدنی و انسانی‌شان تلاش کنند؛ از این رو با استفاده از شبکه اجتماعی و اینترنت به سازماندهی خود در فضاهای مجازی پرداخته و توانسته‌اند لرزه بر اندام دیکتاتورهای این کشورها بیندازند.

چنان که آلوین تافلر می‌گوید، انقلاب ارتباطات، با گسترش آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی، زمینه را برای بررسی چند و چون مشروعیت رژیم‌های اقتدارگرا آماده خواهد

کرد و این حکومت‌ها را متزلزل‌تر خواهد ساخت (سردارنیا، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱).

۱-۲. ابژه (عین) و تأثیر شرایط ساختاری و محیطی بر اندیشه سیاسی

در این قسمت به بررسی مؤلفه‌هایی در حوزه عمل سیاسی می‌پردازیم که اندیشه سیاسی اهل سنت، متأثر از آنها، دچار تحول می‌شود.

۱-۲-۲. قیام علیه حاکم وقت

بنا بر نظریه‌های رایج اهل سنت، زور و غلبه در صورتی مشروعیت‌آور است که اولاً شخص متغلب کافر نباشد و ثانیاً به‌دست‌گرفتن حکومت از راه زور و غلبه پس از مرگ خلیفه باشد، مگر اینکه خلیفه زنده نیز خود با زور و غلبه به خلافت رسیده باشد (اسعد، ۱۴۱۸، ص ۵۴-۵۵)؛ از این رو به گفته این جماعت امامت از آن خود صاحب شوکت است (فیرحی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۲). و کسان دیگری چون ابن حجر، ابن قدامه، نووی و تفتازانی و بسیاری دیگر از علمای اهل سنت آن را تأیید نموده‌اند. درحقیقت استدلال آنان این است که در چنین شرایطی بسیاری از شروط مانند عدالت و علم یا التزام به ظواهر شریعت نادیده گرفته می‌شود (عمادی، ۱۳۹۱)، به طوری که ماوردی می‌گوید اگر کسی به‌زور به مقام خلافت رسیده باشد، عدالت را پیشه خود نسازد و در حفظ ثغور و نظم اجتماعی تلاش نکند، مسلمانان باید برای پرهیز از هرج و مرج، آشوب و ناامنی از او اطاعت کنند (محمد شریف، ۱۳۶۵، ص ۱۹۳). بنابراین طبق گفته ابن ازرق، اندیشه سنی مشتاقانه به حذف عدالت از حاکم اسلامی رضایت می‌دهد (شهبازی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۹). به این ترتیب در رهبری تغلیبیه، عدالت را به نفع امنیت ادعایی خویش عقب راندند و به این شکل سلطان جائر هم دارای مقبولیت و مشروعیت می‌شود (علیخانی، ۱۳۸۸، ص ۴۹۴)؛ از این رو برخلاف شیعه، از دیدگاه اهل سنت امنیت مقدم بر عدالت است که پذیرش آن به معنای به رسمیت شناختن وضع موجود و هر آن چیزی است که بدان راجع است (مسجد جامعی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۰-۲۴۱). از این رو بسیاری معتقدند که این اختلاف نگرش شیعی و سنی بازتاب‌هایی در صورت‌بندی جنبش‌های اسلامی این دو مذهب داشته است، به گونه‌ای که جنبش‌های اسلامی سنی در دنیای اهل سنت، بیشتر ماهیت دینی و فرهنگی و حداکثر ضد استعماری داشته‌اند و به‌ندرت جنبه سیاسی و طرد حکومتی به خود گرفته‌اند؛ زیرا با لحاظ نکردن جایگاه واقعی اصل عدالت و ترجیح امنیت و حفظ نظام بر



آن بدیهی است جنبش‌های عدالت‌خواهانه ضد حکومتی مکانی برای طرح نداشته باشند (علیخانی، ۱۳۸۸، ص ۵۰۵).

اما در دولت‌هایی که نابرابری‌های گسترده اجتماعی و اقتصادی وجود داشته است، فاصله درآمدی اقشار جامعه زیاد شده و سطح بیکاری فزونی یافته و مشارکت اجتماعی-سیاسی مردم پایین آمده و ناآرامی‌ها بیشتر جلوه کرده است (گوهری مقدم، ۱۳۹۱، ص ۲۱۶-۲۱۷)، به طوری که یکی از مؤلفه‌هایی که در بیداری اسلامی اعتراض عموم مردم را برانگیخته، تبعیض در اداره اکثر کشورهای عربی است. حکومت‌ها در بیشتر موارد پشتیبانی از منافع یک گروه یا یک نظام فکری را وظیفه خود می‌دانستند و همین امر سبب شد پایگاه و نفوذ اجتماعی خود را از دست بدهند و به پشتیبانی خارجی نیازمند شوند؛ به همین دلیل در وقوع جنبش‌های اجتماعی، به‌ویژه در تونس و مصر، تحقق عدالت اجتماعی از خواسته‌های مردم بوده است، اگرچه تغییر رژیم اولین درخواست ایشان بوده است. به طور مشخص در مصر شعار اصلی انقلاب «تغییر، آزادی، عدالت اجتماعی» است (Hassan, ۲۰۱۱: p. ۱۸).

در این میان دانشگاه الازهر در روزهای پایانی دولت مبارک از یک سو تلاش می‌کرد به نوعی هوای مردم را داشته باشد و از سوی دیگر هوای حکومت؛ به همین دلیل موضع-گیری الازهر در برابر حوادث مربوط به انقلاب مصر اختلافات شدیدی را بین علمای دینی این کشور برانگیخت (مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی آفران، ۱۳۹۰)؛ برای مثال در زمانی که میلیون‌ها مصری با حضور در میدان التحریر خواستار خروج مبارک از قدرت بودند، شیوخ الازهر که فتاوی‌ای آنان نفوذ بسیاری در جامعه دینی مصر دارد، هیچ حکمی درباره کنار رفتن حسنی مبارک از قدرت صادر نکردند و موضعی نگرفتند. تنها حکمی که شیوخ الازهر صادر کردند، مجاز بودن تظاهرات علیه رژیم مبارک و تحریم ریختن خون انقلابیون بود، اما آنان به خواسته اصلی مردم که خروج مبارک از قدرت بود، توجهی نکردند تا جایی که برخی علمای الازهر با جدا شدن از این موسسه به انقلاب پیوستند، چنان‌که محمد رفاعه الطهطاوی، سخنگوی سابق الازهر، در ماه فوریه ۲۰۱۱ از سمت خود استعفا داده و به صفوف انقلابیون پیوست (روابط متقابل دانشگاه الازهر و انقلاب مصر، ۱۳۹۲) از این رو می‌بینیم مردم و اقشار مختلف جامعه مصر به‌ویژه جوانان مصری با در دست داشتن پلاکارد و سردادن شعارها علیه حکومت حسنی مبارک در کناره‌گیری رئیس‌جمهور مادام‌العمر مصر از قدرت و برقراری عدالت و آزادی و دموکراسی واقعی در

کشورشان متحد شدند. در این جا نزدیک شدن اندیشهٔ سیاسی اهل سنت به اندیشهٔ شیعه مشاهده می‌شود.

اهل سنتی که تا پیش از بیداری اسلامی قیام مسلحانه علیه حاکم را حرام می‌دانست و صحت بی‌عدالتی امام فاسق را در رهبری تغلیبه توجیه می‌کرد، اکنون به مرحله‌ای از امر به معروف و نهی از منکر رسیده است که در برابر حاکم فاسق و جاهل قیام می‌کند. این در حالی است که کلام و فقه شیعی بر خلاف کلام اشعری و فقه حکومتی اهل سنت، از ابتدا به اصل عدالت به نحو شایسته و لازم اعتنا و اعتماد کرده بود.

همچنین توفیق محمد الشاوی یکی از متفکران اهل سنت است که به تفصیل تقارب اندیشهٔ اهل سنت و شیعه را بررسی کرده است در کتاب «فقه الحکومة الاسلامیة بین السنة و الشیعة» با بررسی نظریهٔ ولایت فقیه امام خمینی؛ توجه این نظریه به شورا و نقش مردم در حکومت اسلامی را گامی مهم در نزدیکی دو اندیشهٔ سیاسی اهل سنت و شیعه به یکدیگر می‌داند، چرا که در اندیشهٔ سیاسی اهل سنت شاهد فاصله گرفتن از تغلب و در اندیشهٔ سیاسی شیعی شاهد جداسازی نصب خاص از نصب عام می‌باشیم که مجال مناسب برای جمع نقش مؤثر مردم و اعتقاد به نصب الهی را فراهم آورده است. به جز این، ضرورت عقلی اقامهٔ حکومت و پیوند شریعت اسلام با سیاست نیز وحدت‌بخش دو اندیشهٔ بالا در عصر پسااستعماری است. در مجموع، مردم‌سالاری که از آن به شورا تعبیر می‌شود، حلقهٔ واسط اندیشهٔ سیاسی شیعه و اهل سنت در عصر جدید قرار گرفت (بحرانی، ۱۳۸۴، ص ۱-۳) حاکمیت مردم و نقش مردم در حاکمیت، آزادی، عدالت، رفع تبعیض، حفظ کرامت انسان، مقابله با ظلم و فقر و قائل بودن به حق حاکمیت خداوند بر همه چیز و همه کس از جمله ارزش‌هایی بوده که برخاسته از بیداری اسلامی مردم ایران بوده است (املی، ۱۳۹۰) بر همین اساس، شاوی می‌گوید: همچنان که امام خمینی؛ با جسارت اندیشهٔ شیعه را در قالب نصب عام بازخوانی کرد، اندیشهٔ سیاسی اهل سنت نیز نیازمند تطهیر فکری از رسوبات ذهنی علمای درباری است که اندیشهٔ مشروعیت حکومت قهری و استیلائی را بزدايند و استدلال ترس از فتنه را تداوم نبخشند (بحرانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱-۱۳).

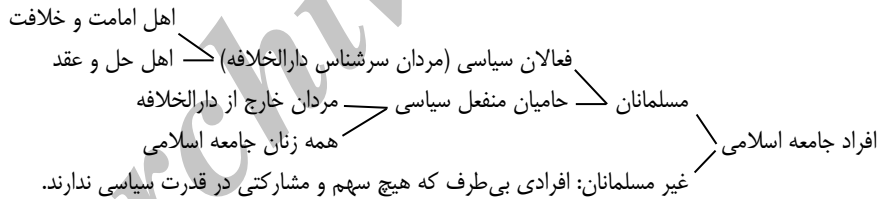
از این رو، آنچه در این هیاهوی حوادث و خبرها، حائز اهمیت است، این است که اندیشه و ادبیات سیاسی مصر و دیگر جوامع اهل تسنن از رویکرد امنیت‌محور و قبول نظریه استیلا و تسلیم به رویکرد عدالت محور و آزادی محور تغییر یافته است. بدین



ترتیب، دیگر حاکمان جهان اسلام نمی‌توانند به صرف برقراری امنیت بنای حکومت خود را بر ظلم بچینند و شرع را به حاشیه ببرند (بهستانی، ۱۳۹۰، ص ۶۰). اگرچه این تجدید نظر در چارچوب اندیشه اهل سنت رخ نداده است، ولی در عمل اعتقاد به «وجوب تبعیت از ظالم» را به چالش کشید و از این رو آنان را تا حدودی به مضامین اندیشه شیعه نزدیک ساخت (ثمرحسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

۲-۲-۲. دموکراسی الگویی برای کسب قدرت

در خصوص مکانیسم کسب قدرت در اندیشه قدیم و غالب اهل سنت می‌توان گفت از زمان شکل‌گیری نظام خلافت بعد از حادثه سقیفه تا زمان سقوط خلافت عباسی و برچیده شدن نظام خلافت، خلفا از طرق و راه‌های گوناگونی به خلافت رسیده و زمام امور مسلمین را به دست گرفته‌اند (قادری، ۱۳۷۸، ص ۱۴). آنان با بیان این نکته که پس از پیامبر ۶ امر حکومت کلاً به اختیار و انتخاب امت سپرده شده است، منابع گوناگونی را برای کسب قدرت در نظر گرفتند، از جمله اجماع اهل حل و عقد و بیعت، زور و غلبه، ولایت‌عهدی و نصب امام قبلی (حاتمی، ۱۳۸۴، ص ۷۱). اما همان‌طور که نمودار زیر چارچوب شبکه قدرت در نظریه‌ها و نظام خلافت قدیم را نشان می‌دهد:



(فیرحی، ۱۳۸۰: ص ۱۵۵).

در نظریه‌های خلافت فعالان سیاسی مردان دارالخلافه بوده‌اند که به نظر اهل سنت بودن اهل حل و عقد از اهالی دارالخلافه تنها نوعی اولویت عرفی به حساب می‌آید (الفراء، ۱۴۰۶، ص ۲۴). مردان خارج از دارالخلافه و زنان به عنوان منفعل سیاسی در انتخاب حاکم نقشی نداشتند و این نخبگان بودند که حاکم را تعیین می‌کردند، سپس بخش کوچکی از جامعه در بیعت شرکت می‌جستند، بنابراین رویکردهای کسب و انتقال قدرت، دموکراتیک و مبتنی بر رأی و خواست عموم مردم نبود.

بنابراین فقدان دموکراسی و نظام‌های بسته حکومتی که مشارکت سیاسی و اجتماعی در آنها شکل نگرفته و یا صوری و حداقلی است، ویژگی مشترک کشورهای عربی است

که این انقلاب‌ها در آن روی داده است (Anderson, ۲۰۱۱, p. ۵) برای نمونه حکومت عبدالله صالح در زمره رژیم‌های اقتدارگرای مبتنی بر هژمونی حزب حاکم همراه با سطح بالایی از رقابت سیاسی و انتخاباتی طبقه‌بندی می‌شود. در این نظام سیاسی اگرچه میزانی از رقابت انتخاباتی تحمل می‌شود، اما عملاً حزب حاکم با بهره‌گیری از مجموعه‌ای از بازارها موقعیت مسلط را به دست می‌آورد. (Blaydes, ۲۰۱۱, p. ۲۱۸)؛ از این رو حق رأی در همه کشورها سازوکار لازم را دارد، ولی به گونه‌ای نمایشی. مطبوعات و رسانه‌ها در همه کشورها زیر کنترل دولت‌اند. البته در این زمینه تونس کمی بازتر از سایر کشورها عمل کرده است (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

همچنین یکی دیگر از ویژگی‌های سیاسی مهم خاورمیانه در چند دهه گذشته، حاکمیت نظام‌های سیاسی اقتدارگرا و موروثی در اغلب کشورهای منطقه به‌خصوص جهان عرب بوده است. حاکمیت رژیم‌های سلطنتی یا جمهوری‌های موروثی و اقتدارگرا در کشوری عربی باعث تمرکز قدرت و فقدان یا ضعف مشارکت مردم و گروه‌های جامعه مدنی در عرصه سیاست شده است (واعظی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۵)؛ مثلاً در مصر می‌توان گفت حسنی مبارک بیش از سی سال زمام قدرت را در دست داشت؛ قانون اساسی که در سال ۲۰۰۵ اصلاح شد برای خدمت به هدف حکومت موروثی برنامه‌ریزی و برای مشروعیت بخشیدن به حکومت یک فرد با دولتی متمرکز طراحی شده بود. (Bakr, ۲۰۱۲, p. ۵-۷).

نکته پایانی این است که بسته‌شدن راه‌ها و کانال‌های مشارکت سیاسی و محدودکردن آزادی‌های سیاسی و مدنی، گروه‌ها را از بیان مشروع و قانونی خواسته‌هایشان باز داشته است که نتیجه آن جداسدن از حکومت مرکزی و شکل‌دادن جنبش‌های اعتراضی جدید است (شحاته و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵) به طوری که در انقلاب بحرین بر محورهایی چون حکومت انتخابی، آزادی مطبوعات، پایان تبعیض مذهبی و حق برقراری تشکل‌ها و سازمان‌های سیاسی تأکید می‌شد (Bayat, ۲۰۱۱, p. ۵). آنچه روشن است این است که جنبش‌های اعتراضی که بن‌علی و مبارک را از قدرت عزل کردند و به سایر کشورها گسترش یافتند، اصول جهانی کرامت انسانی، آزادی و دموکراسی را همراه با مفاهیم ناسیونالیستی شهروندی به جای هر شعار به‌طور خاص مذهبی یا فرقه‌ای خواستار شدند. این نشان می‌دهد که طرفداران دموکراسی حداقل شانس مبارزه برای شکل‌دادن به آینده منطقه را خواهند داشت (Plattner, ۲۰۱۱, p. ۳). بنابراین رویکرد دموکراتیک و مبتنی بر رأی عموم مردم در بیداری اسلامی دنبال می‌شود که خود تحول مهمی در اندیشه

سیاسی اهل سنت محسوب می‌شود.

۳-۲. مشروعیت مبتنی بر رأی مردم

در نظریه‌های قدیم اهل سنت معمولاً، از مکانیسم بیعت برای کسب مشروعیت استفاده می‌شد. اگرچه بیعت به‌ظاهر دموکراتیک است، اما همان‌طور که دیدیم معمولاً در رده‌های بالا و نه در قاعدهٔ هرم قدرت سیاسی صورت می‌گیرد، به‌طوری که برخی از نظریه‌های قدیمی حتی بیعت یک نفر اولی‌الامر را در مشروعیت‌بخشی به حکومت کافی می‌دانند. امام‌الحرمین جوینی (م ۴۷۸ ق) در کتاب **الارشاد** مقررات گزینش امام را چنین آورده: امامت با موافقت و صلاحدید حتی یکی از ارباب حل و عقد صورت می‌گیرد (عسکری، ۱۳۷۳، ص ۲۴۶). غزالی نیز معتقد است: «ضمن بایعه صاحب‌الشوکت فیهو الامام» (فیرحی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۱)؛ بنابراین بیعت‌های منعقد در تاریخ اسلام عموماً رضایت آحاد ملت را در بر نداشت و فاقد ویژگی آزادی و انتخاب واقعی بود، به‌نحوی که ماوردی از فقه‌های نامور سیاسی اهل سنت در کتاب **الاحکام السلطانیه** مجبور می‌شود اساساً شرط رضایت را از مفهوم بیعت حذف کند (حاتمی، ۱۳۸۴، ص ۹۴).

رأی مرحله پیشرفت بیعت است (رحمت‌الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶)، اما دهه‌ها حکومت دیکتاتوری‌های مختلف بر کشورهای عرب اجازهٔ هرگونه تلاش برای برقراری دموکراسی و مشارکت در تصمیم‌گیری را از مردم سلب کرده است و هیچ کدام مشروعیت خود را از جانب مردم در یک فرایند دموکراتیک کسب نکرده‌اند؛ برای مثال برگزاری انتخابات در مصر تنها برای غلبه بر نارضایتی ناشی از بحران مشروعیت صورت می‌گرفت. درواقع نظام چند حزبی، انتخابات پارلمانی و ریاستی در مصر فرمایشی بوده و با پایین‌ترین معیارهای متعارف برای انتخابات آزاد برگزار می‌شد (شحاته، ۲۰۰۸). از این‌رو اکثر رهبران عرب در خاورمیانه از مشروعیت و پایگاه مردمی و سرمایهٔ سیاسی لازم برای درپیش‌گرفتن سیاست‌های کارساز و سودمند بی‌بهره بوده‌اند و از همین‌رو نتوانسته‌اند ستون‌های نگهدارنده یک نظم عمومی باثبات باشند. ناتوانی آنان در اجرای سیاست‌های اجتماعی سودمند به کاهش بیش از پیش مشروعیت آنان انجامیده و برای ماندن در قدرت ناگزیر از کاربرد زور بوده‌اند (Nafeez mosaddeq, ۲۰۱۱) و شهروندانشان در نهایت خواستار به‌دست‌آوردن مشارکت منصفانه در رویدادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شده‌اند (Rosiny, ۲۰۱۲, p. ۱). به‌طوری که تحولات سیاسی پس از انقلاب‌های عربی باعث



برگزاری انتخابات عمومی و آزاد در کشورهای تونس و مصر گردید (علایی، ۱۳۹۰). بنابراین تحولات اخیر منطقه به نحو درخور توجهی مبین نوعی گردش استراتژیک در مشروعیت حاکمیت دینی در کشورهای اهل سنت است و در کشورهای عربی در عمل تحولی بنیادین در نظریه مشروعیت به وقوع پیوسته و به سرعت در حال تعمیق و گسترش است (غمامی، ۱۳۹۰).

۲-۲-۴. افزایش دامنه تأثیرگذاران بر تعیین حاکم

همان‌طور که گفته شد تا قبل از بیداری اسلامی، زنان و جوانان در طبقه منفعل سیاسی قرار داشتند، درحالی که با نگاهی ساده به تصاویر میدان التحریر در روزهای انقلاب، مشاهده سن شهدای انقلاب، پیگیری بیانیه گروه‌های مختلف، رصد فضای مجازی انقلاب و غیره به‌وضوح شاهد حضور پررنگ جوانان و زنان در حرکت انقلابی ملت مصر هستیم (مهدوی، ۱۳۹۰).

نقش جوانان در انقلاب مصر مهم و اساسی بود؛ زیرا انقلاب به دست جوانانی آغاز شد که عمر آن‌ها بیش از سی سال نیست (۸، ۲۰۱۱، Egypt revelation). کاستلز چنین استدلال می‌کند که تکنولوژی رسانه‌ای جدید می‌تواند به ایجاد شبکه‌ها در میان جنبش‌های اجتماعی جدید کمک کند (استیونسن، ۱۳۸۴، ص ۹۳). برای مثال انقلاب مصر عمدتاً از جوانان تحصیل کرده که از انقلاب تکنولوژی اطلاعات به‌خصوص شبکه‌های اجتماعی مانند فیس‌بوک-که به حق «ضربان قلب انقلاب» نامیده می‌شود- تویتر و وبلاگ‌ها در بسیج و برنامه‌ریزی برای تغییر و تحول اساسی استفاده می‌کردند، تشکیل شده بود. تشکیل حدود ۲۱۶ گروه، که همه گروه‌های مجازی بودند، همگی مفهوم جدید «انقلابیون سایبری» را ایجاد کردند. گروه‌های اصلی شامل جنبش‌های ۶ آوریل، کفایه، گروه خالد سعید، جنبش انقلابی سوسیالیستی و جنبش آزادی و عدالت، همراه با دیگر گروه‌های جزئی‌تر، ۲۵ ژانویه را برای تجمع با قصد شروع یک جنبش اعتراضی بزرگ، انتخاب کردند (Said Aly, ۲۰۱۲, p. ۲۲).

همچنین در جریان بیداری اسلامی یکی از مهم‌ترین عناصر اصلی زنان می‌باشند، چنان‌که واقعیت قیام کشورهای عربی، حضور گسترده زنان مسلمان و باحجاب را در عرصه سیاست و جامعه نشان می‌دهد (علوی زادگان، ۱۳۹۱)؛ برای مثال در اوج اعتراضات علیه حسنی مبارک، خیابان‌های مصر شاهد خیل عظیم زنان مسلمان و



باحجابی بود که با فریادهای خود خواهان سرنگونی حکومت مستبد کشورشان بودند. زنان مصری علاوه بر حضور در خیابان‌ها و اعتراض به سیستم استبدادی و دست‌نشانده غربی با به‌کارگیری فناوری‌های جدید ارتباطی به‌ویژه اینترنت در به ثمر رساندن انقلاب نقش بسزایی داشتند و حتی گاهی مدیریت فعالیت‌های این انقلاب‌ها در عرصه مجازی را برعهده گرفتند، چنان‌که «اسما محفوظ» دختر جوان مصری با انتشار فیلمی بر صفحه شخصی وبلاگ خود مردم را به قیام و انتفاضه علیه دولت دعوت کرد و با لحن حماسی از مردان و زنان مصری خواست تا برای تحقق حقوق مدنی و کرامت انسانی خود به خیابان‌ها بریزند (زنان و بیداری اسلامی در خاورمیانه، ۱۳۹۰).

خانم «توکل کرمان» فعال در حوزه زنان در یمن و رهبر زنان شرکت‌کننده در اعتراضات در مورد حضور زنان در این بیداری اسلامی می‌گوید: «زنان مسلمان عرب نقش بزرگ، مؤثر و تاریخی را بازی می‌کنند. زنان در تونس، یمن و لیبی نه تنها در صحنه انقلاب حاضر هستند، بلکه گاهی شعله اعتراض به دست آنها افروخته می‌شود». وی در ادامه با تحلیلی دقیق می‌گوید: «در حالی که هدف اول و مهم همه انقلاب‌ها سقوط نظام مستبد سیاسی است، زنان پیش از ورود به این مرحله در انقلاب بر آداب و رسوم عرفی و فاقد پایه و اساس دینی پیروز شدند و سپس به ایفای نقش خود در انقلاب بعدی که همان انقلاب سیاسی است، پرداختند» (همان).

امام خمینی معتقد است که مسائل سیاسی و تأثیرگذار از مواردی است که زنان در گذشته از آن دور نگه داشته شده‌اند و باید زنان به جایگاه خود در حیطه امور سیاسی و اثرگذاری آن بازگردند (خمینی، ۱۳۷۴، ص ۷۰). وی انتظار دارد که زن و مرد در مبارزه با نظام‌های ظالم و ستمگر تلاش کنند تا از وضع موجود رهایی یابند. براین اساس وی معتقد بود که باید موانع فعالیت زنان در امور گوناگون بر طرف شود که امروز به برکت نهضت اسلامی زن تا حدودی مقام خود را یافته است (همان، ص ۵۹). دیدگاه حاکم بر وصیت‌نامه حضرت امام خمینی؛ نیز بر این امر دلالت دارد که مردم مسلمان اعم از زنان و مردان مکلف به مشارکت‌اند؛ مشارکت سیاسی زنان مسلمان امروز در نهضت بیداری اسلامی با توجه به نصوص ارائه شده یک تکلیف شرعی است و مقابله با حضور سیاسی زنان خلاف شرع است (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۹۱، ص ۳۱).

بنابراین حق حضور زنان در عرصه سیاسی که تا پیش از این تحولات حکام عرب به بهانه‌های مختلف به‌ویژه با دستاویزها و تفکرات غلط مذهبی آن را محدود کرده بودند، با

قیام‌های اخیر به شکل تصورناپذیری احیا شد. هرچند تحت سخت‌ترین شرایط وارد میدان شدند (مهردوی، ۱۳۹۱)، اما به مقاومت خود ادامه دادند تا این پیام را ارسال کنند که زنان مسلمان زیر بار رسوم جاهلی حکومت‌های عقب افتاده نخواهند رفت.
([http://www.humanrights-iran.ir/news-۲۲, ۴۱.aspx](http://www.humanrights-iran.ir/news-۲۲,۴۱.aspx)).

بنابراین رویکرد دیگر اهل سنت به شیعه را می‌توان در تحولات حاصل بیداری اسلامی و حضور گسترده زنان در صحنه مبارزات انقلابی مشاهده کرد؛ به عبارت دیگر حضور زن در این انقلاب‌ها پرتوی از نقش برجسته زن در اندیشه سیاسی امام است.

۲-۲. کاهش قلمرو قدرت حاکم

در خصوص قلمرو قدرت حاکم در اندیشه سیاسی اهل سنت می‌توان گفت خلیفه تنها مرکز تصمیم‌گیری است؛ از این رو در اندیشه سیاسی سنی جریان قدرت از بالا به پایین و کارکرد قدرت، بسته و اقتداری می‌باشد. اهل حل و عقد فقط شأن کارشناسانه در تشخیص شرایط حاکم داشتند و هرگز حق عزل خلیفه یا تحدید قدرت او را نداشتند (فیرحی، ۱۳۸۰، ص ۶-۷). نووی در شرحی که بر صحیح مسلم نگاشته در باب «لزوم طاعة الامراء...» می‌نویسد: اغلب فقها و محدثان و متکلمان اهل سنت بر این مطلب متفق‌اند که فرمانروا را بر اثر ارتکاب گناه و تبهکاری نمی‌توان عزل و برکنار کرد (عسکری، ۱۳۷۳، ص ۲۵۰). همچنین تفکر سنی مقرر کرده که اقتدار از آن خداوند است و خلیفه هرگز مسئول و پاسخگوی مردم نیست، زیرا وظیفه عمده آنان اطاعت از شریعت خداوند و نماینده میرای او (خلیفه) در زمین است (خدروی، ۱۳۶۶، ص ۵۰-۵۱). این امر در طول تاریخ به تثبیت و تقدیس خودکامگی و استبداد پرداخته و تا حال حاضر هم ادامه یافته و اعتراض‌های فراوانی را از طرف جوانان و روشنفکران نسل جدید برانگیخته است.

به عقیده عنایت «شهادت ناگوار تاریخ نشان می‌دهد که بیشتر مسلمان‌ها اغلب تن به رژیم‌های استبدادی داده‌اند» (عنایت، ۱۳۶۶، ص ۴۰). حکومت‌های اقتدارگرایی عربی (اقتدارگرایی نظامی مصر و تونس، اقتدارگرایی مطلق لیبی و اقتدارگرایی سلطنتی بحرین در خلیج فارس) (Sik, 2011, p. 2) عمدتاً بر تمامی جنبه‌های فعالیت اقتصادی و اجتماعی نظارت دارند و قدرت سیاسی در آن تنها در اختیار یک حزب یا فرد یا گروه سیاسی است و هرگونه نظارت جامعه بر دولت از بین رفته است. در چنین جامعه‌ای فشار



از بالا به پایین جاری است و حکومت می‌کوشد جامعه را بر اساس ایدئولوژی خود بسازد؛ در راستای تحقق چنین هدفی به سرکوب، ترور و تبلیغات توسل می‌جوید (گوهری مقدم، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸). آزادی‌های فردی در این حکومت‌ها محلی از اعراب ندارند. در این جوامع توزیع منابع قدرت بسیار محدود است و سیاست اصولاً در خدمت تأمین منافع گروه‌های خاص است، همچنین گردش نخبگان در این جوامع صرف نظر از اینکه ممکن است اصلاً به وقوع نپیوندد، تنها از راه‌های غیر قانونی امکان پذیر است (Anderson, ۲۰۱۱, p.۵)

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان این ادعا را مطرح کرد که امروز مردم خاورمیانه به‌ویژه کشورهای عرب بعد از بیداری اسلامی در مسیر بلوغ سیاسی گام بر می‌دارند و از این جهت خاورمیانه در حساس‌ترین برهه زمانی خود برای پذیرش دموکراسی از پایین به سر می‌برد. جامعه‌ای که مشتمل بر آزادی سیاسی باشد، به مردم این امکان را می‌دهد که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم و از طریق انتخاب نمایندگان به حق حاکمیت خود دست یابند و در تکوین نظام سیاسی جامعه نقش ایفا نمایند (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۵). در چنین جامعه‌ای افراد می‌توانند آزادانه از سیاست‌های دولت انتقاد کنند و در مسیر رفتارهای سیاسی خود از هیچ‌گونه اجبار و اکراهی برخوردار نباشند (میراحمدی، ۱۳۷۸، ص ۹۹).

بنابراین تحول دیگر در این حوزه است، چراکه برخلاف نظریه‌های رایج میان اهل سنت قدرت موقت و کوتاه حاکمان و پاسخگوی آنان دنبال می‌شود. اما آنچه به این خیزش‌های مردم در قبال سه جنبش دموکراسی خواه از سال ۱۸۲۸ تمایز بخشیده عبارت است از:

الف: با انعکاس مضامین و ارزش‌های اسلامی در شعارها، روش‌ها مثل، شعارهای «الله اکبر» و «لا اله الا الله»، انتخاب نماز جمعه برای شروع اعتراضات، حضور زنان محجبه در اعتراضات، پایگاه قراردادن مساجد درباره ماهیت اسلامی این انقلاب‌ها نباید تردید کرد (انقلاب‌هایی با شعار الله اکبر، ۱۳۹۰).

ب) نظام‌های سیاسی و حاکمان مورد اعتراض در سکولار بودن، وابستگی به غرب، شکستن ارزش‌ها و هنجارهای دینی و سخت‌گیری در گرایش‌های اسلامی و غیره بر یک مسلک بودند.

ج: اقبال عمومی به شخصیت‌ها و احزاب و گروه‌های اسلامی برای برپایی نهادهای حکومتی؛ انتخاب نمایندگان مجالس در مصر و تونس و شکل‌گیری فراکسیون‌های

اسلام‌گرایان در آن نشانه این اقبال مردمی به اسلام‌خواهان است.

۳. تأثیر اندیشه سیاسی جدید (ذهن) در تقویت بیداری اسلامی

مطالعه تحولات کشورهای عربی و آغاز خیزش‌های مردمی و جنبش‌های دموکراسی‌خواه نشان می‌دهد آگاهی ملت‌ها به شدت رو به افزایش می‌رود. انقلاب‌هایی که سراسر خاورمیانه و شمال آفریقا را از فوریه ۲۰۱۱ در بر گرفت، از یک طرف چشم‌انداز سیاسی این کشورها را تغییر داد و از طرف دیگر مردم به‌خصوص نسل جوان را که همواره از وضع موجود نارضایتی داشتند، آگاهی سیاسی بخشید. در این میان نقش رسانه‌ها و شبکه‌های مجازی را در فزونی آگاهی و بینش سیاسی نباید نادیده گرفت.

در اینجا می‌توان به ال‌زهر مصر که از پایگاه‌های اصلی و سنتی است و همواره نقش اساسی در نظام فکری و دینی مصر و بسیاری دیگر از کشورهای اسلامی داشته است، اشاره کرد (روابط متقابل دانشگاه ال‌زهر و انقلاب مصر، ۱۳۹۲). دانشگاه ال‌زهر ابتدا قیام مردم مصر علیه حکومت حسنی مبارک را حرام خواند، چون به اموال عمومی آسیب می‌زند و اینکه اسلام هرگونه تظاهرات مسالمت‌آمیز یا منع کرده است (بهبستانی، ۱۳۹۰، ص ۵۹). اما بعد از مدتی از موضع خود عقب‌نشینی نمود و ضمن مشروع دانستن قیام مردم، دولت را به خویشتن‌داری و پاسخگویی دعوت کرد (همان، ص ۵۹). در ضمن بیانیه‌ای صادر کرد که اهمیت راهبردی در انقلاب‌های عربی منطقه به سمت دموکراتیک شدن و آزادی‌خواهی داشت. در بیانیه فقه ال‌زهر مطرح شده بود که امانت حکومت را باید به «اهل آن» سپرد و باید در میان مردم با عدل و انصاف حکومت کرد، همچنین این بیانیه اعتراضات مردمی و مسالمت‌آمیز را حق اصلی و طبیعی ملت‌ها دانسته و تأکید کرده که انقلابیون یاغی نیستند، همچنین اشاره کرده ریختن خون مردم و انقلابیون معترض به حکام ظالم و مستبد نقض منشور حاکمیت میان مردم و حاکمان است و مشروعیت از حاکم سلب می‌شود (نقش دانشجویان در جنبش بیداری اسلامی، ۱۳۹۱).

پس، بروز انقلاب در کشوری چون مصر به‌جز تحولاتی که در حوزه سیاسی پدید آورد، تأثیری انکارناپذیر بر عرصه‌های فرهنگی و مذهبی این کشور گذاشت (مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی آفران، ۱۳۹۰). به طوری که بیداری اسلامی پایه اعتقاد به حرمت قیام علیه حاکم ظالم را (در میان اهل سنت) لرزان کرد تا آنجا که می‌توان مهم‌ترین وجه بیداری اسلامی در دوران معاصر را در تجدید نظر در تفسیر روایاتی دانست که به موجب آن



حکومت حاکم ستمگر مجاز شناخته شده است؛ برای مثال محمد نعیم محمد هانی مصری در کتاب فی سبیل التجدید لهذا الدین: مصر و اخواتها فی موازین الفقهاء و مناهج العلماء از انتقال مسئله حرمت خروج بر حاکم، از کتاب‌های فقیهان به کتاب‌های عقاید و تبدیل آن به یکی از اصول اعتقادی اهل سنت انتقاد می‌کند (الساعی، ۲۰۱۱، ص ۱۶۱ - ۱۶۲).

همچنین ابو عبدالفتاح علی بن حاج از دیگر شیوخی است که در آثاری چون فصل الکلام فی مواجهه ظلم الحکام و من الشواهد الشرعیه والنماذج التاريخیه علی مشروعیه الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات السلمیه بر مشروعیت مواجهه با ظلم و مشروعیت تظاهرات مسالمت‌آمیز بر ضد حکومت ظالم نظر داده است و می‌کوشد تا شواهدی شرعی و تاریخی در تأیید آن ارائه دهد (ثمر حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۳).

نتیجه‌گیری

تحولات اخیر در کشورهای اسلامی که از آن به بیداری اسلامی یاد می‌شود، نشان می‌دهد که تحولی اساسی در حوزه اندیشه سیاسی اهل سنت اتفاق افتاده است، به گونه‌ای که با بررسی تحولات صورت‌گرفته و شاخص‌ها و ویژگی‌های بنیادین تفکر سیاسی اهل سنت می‌توان از شکل‌گیری اندیشه‌ای جدید خبر داد که نه تنها می‌تواند مبنای واحدی برای تفکر سیاسی اهل سنت باشد، بلکه نوید همگرایی و نزدیکی بیشتر تفکر سنی به شیعه را می‌دهد. مقاله حاضر از بین سه رویکرد روش‌شناختی با رویکرد بازتابی و تعاملی به بررسی تحولات صورت‌گرفته در کشورهای اسلامی پرداخت و رابطه بیداری اسلامی و اندیشه سیاسی اهل سنت را تحلیل نمود.

در پی اتفاقاتی که در کشورهای اسلامی رخ داد، انتظار می‌رود مانند گذشته، تحول در عمل سیاسی منجر به تحول در اندیشه اهل سنت شود، اما نباید زمینه‌های ذهنی این تحولات را از نظر دور داشت، چراکه قطعاً ذهن مردم تحت تأثیر واقعیات بیرونی تغییر کرده و زمینه را برای تحول در عمل سیاسی ایجاد می‌کند. تحولاتی که امروز در کشورهای منطقه روی داده، به‌طور حتم ناشی از افزایش آگاهی‌های شهروندان این کشورها از حقوق سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی است که در این میان رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی از جایگاه بالایی برخوردارند.

تحولات اخیر در قالب بیداری اسلامی در مؤلفه مذکور زمینه‌ساز تحول در اندیشه

سیاسی اهل سنت شده، به طوری که در اعتقاد به حرمت قیام علیه حاکم ظالم (در میان اهل سنت) شک انداخت و به رویکردهای دموکراتیک و مبتنی بر رأی و خواست عموم مردم را جایگزین الگوهای نخبه‌گرایانه گذشته ساخت و در کمتر از دو ماه، سه حکومت از رژیم‌های اقتدارگرا در خاورمیانه سرنگون شدند: در تونس زین‌العابدین بن علی در تاریخ ۱۴ ژانویه ۲۰۱۱؛ در مصر، حسنی مبارک در تاریخ ۱۱ فوریه ۲۰۱۱ و در لیبی معمر قذافی در ۲۰ اکتبر ۲۰۱۱. از این رو شاهد کاهش قلمرو قدرت حاکم در اندیشه سیاسی اهل سنت هستیم، حکومت‌هایی که برای زمان محدود و مشخصی بنیان می‌گیرند و پاسخگوی مردم‌اند. همچنین می‌توان گفت دامنه تأثیرگذاران در تعیین حاکم، با حضور جوانان و زنان که پیشگام اعتراض‌ها بودند و نقش فعالی در تحولات کشورهای اسلامی داشتند، بیشتر از قبل شده است.

این تحولات حاکی از عدم تمرکز بر الگوهای نص‌محور و تکیه بر الگوهای مستخرج از ادراکات بشری در تحلیل سیاست است که مردم برای این آرمان سیاسی از جان خود گذشتند. متقابلاً اندیشه سیاسی جدید اهل سنت نیز مقوم شکل‌گیری و تداوم بیداری اسلامی می‌شود، به طوری که افزایش آگاهی مردم در پرتو تحولات حاصل بیداری اسلامی حرکت‌های دموکراسی‌خواهی را تقویت می‌کند و شیوخ اهل سنت می‌کوشند شواهدی شرعی و تاریخی در تأیید مشروعیت تظاهرات مسالمت‌آمیز بر ضد حکومت ظالم ارائه دهند. از این رو پیش‌بینی می‌شود با فراهم شدن زمینه فکری، سیاسی و اجتماعی لازم برای دگردیسی فقه سیاسی اهل سنت، این فقه در آینده دچار تحولات مهمی شود و پیامد نهایی این تحول در اندیشه سیاسی اهل سنت، همگرایی اندیشه سیاسی جدید اهل سنت با مبادی سیاست اسلامی از دیدگاه امام خمینی؛ را نوید می‌دهد.

منابع

- استیونسن، نیک، «رسانه‌های جدید و جامعه اطلاعاتی»، *فصلنامه رسانه*، ترجمه پیروز ایزدی، ش ۶۲، ۱۳۸۴.
- استیوارت هیوز، هنری، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: علمی - فرهنگی، ۱۳۸۱.
- استونز، راب، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- برگر، پیتر و توماس لوکمان، *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی - فرهنگی، ۱۳۷۵.
- بوردیو، پی‌یر، *نظریه کنش-دلایل عملی و انتخاب عقلانی*، ترجمه مرتضی مردیپها، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰.
- بهستانی، مجید، «امکان تحول در فقه سیاسی اهل سنت در پرتو تحولات اخیر خاورمیانه، بیداری اسلامی (۲۰۱۱)»، ره‌آورد، ۱۳۹۰، ص ۳۶-۶۶.
- پارکر، جان، *ساختاربندهی*، ترجمه امیرعباس سعیدی پور، تهران: انتشارات آشیان، ۱۳۸۳.
- پل سارتر، ژان، *اگزیزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر، ۱۳۷۶.
- تنهایی، حسین ابوالحسن، *هربرت بلومر و کنش متقابل گرایبی نمادی*، تهران: بهمن برنا، ۱۳۸۸.
- ثمرحسینی، صداقت، «یک بام و دو هوای وهابیت»، *مجله زمانه*، ش ۱۰۷، ۱۳۹۰، ص ۱۲-۱۵.
- حاتمی، محمد رضا، «بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت»، *دانش سیاسی*، ش ۱، ۱۳۸۴، ص ۶۸-۱۰۱.
- ریتزر، جرج، *مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۹.
- ریتزر، جرج، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه احمدرضا غروی‌زاد، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی (ماجد)، ۱۳۷۳.
- رحمت الهی، حسین، «مشروعیت حکومت از دیدگاه اسلام و ماکس وبر»، *اندیشه‌های*



- حقوقی، س ۱، ش ۴، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷ - ۱۶۹.
- سردارنیا، خلیل الله، «آثار سیاسی فناوری‌های تازه ارتباطی - اطلاعاتی»، *ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۵۶، ۱۳۸۶.
- شهابی، محمود، *ادوار فقه*، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
- عسکری، سید مرتضی، *ویژگی‌ها و دیدگاه‌های دو مکتب در اسلام*، ترجمه عطاء محمد سردارنیا، ج ۱، چ ۱، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۳.
- علی حسینی، علی، *روشنفکران و سنت در ایران معاصر: بررسی عادت واره‌های چپ و هگلی*، رساله دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران، *درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸.
- عنایت، حمید، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
- علایی، حسین، «چالش‌های فراروی اسلام‌گرایان برای تشکیل دولت در کشورهای عربی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام*، س ۱۲، ش ۴۸، ۱۳۹۰، ص ۸۷ - ۱۰۰.
- فیرحی، داود، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۶۸.
- _____، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
- _____، «نظام سیاسی و دولت در اسلام: نظام سیاسی اهل سنت»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۱۵، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱ - ۱۶۸.
- _____، «مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت»، *حکومت‌های اسلامی*، س ۱، ش ۲، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱ - ۱۵۰.
- قادری، حاتم، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت، ۱۳۷۸.
- کرایب، یان، *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۸.
- کوزر، لوئیس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۳.
- گوهری مقدم، ابوزر، «بیداری اسلامی یا انقلاب‌های عربی؟ رویکردی اجتماعی»، *بیداری اسلامی*، در نظر و عمل، به کوشش اصغر افتخاری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱.



- لارسن، کالوین جی، *نظریه‌های جامعه‌شناسی محض و کاربردی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت، ۱۳۷۷.
- لیتل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی - درآمدی به فلسفه علم الاجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط، ۱۳۷۳.
- محمدشریف، میان، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه فارسی، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- مسجدجامعی، محمد، *زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن: ریشه‌یابی تفاوت‌ها*، تهران: الهدی، ۱۳۶۶.
- معینی علمداری، جهانگیر، *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاسی: اثبات‌گرایی و فرا اثبات‌گرایی*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
- میراحمدی، منصور، «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۵، ۱۳۷۸.
- واعظی، محمود، *بحران‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی در خاورمیانه: نظریه‌ها و روندها*، تهران: وزارت امور خارجه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۹۱.
- یوسفی، محسن، «انقلاب‌های عربی مسئله اجتماعی یا سیاسی»، *ماهنامه سیاسی-اقتصادی*، ش ۲۸۴، ۱۳۹۰.
- اسعد، القاسم، *ازمه الخلافه و الامامه و آثارها المعاصره*، قم: دارالمصطفی، ۱۴۱۸ق.
- الساعی، محمد نعیم محمد هانی، *ثوره مصر و اخواتها فی موازین الفقهاء و منهاج العلماء*، ط ۱، القاهرة: دارالسلام للطباعه و النشر و التوزیع و الترجمه، ۲۰۱۱م.
- الفراء، محمدبن الحسین، *الاحکام السلطانيه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
- شحاته، سعید، «الانتخابات البدلانيه المصريه فی الميزان»، *المجله العربيه للعلوم السياسيه*، العدد ۱۸، ۲۰۰۸ م.
- شحاته، دنیا و مریم وحید، «عوامل دگرگونی در جهان عرب»، *بیداری اسلامی: ریشه‌ها و روندها*، ترجمه محمدرضا بلوردی، دبیرخانه اجلاس بین‌المللی مقاومت اسلامی، ۱۳۹۰.
- Anderson, Lisa, *Demystifying The Arab Spring for eign Affairs*.
۰۰۱۵۷۷۲۰. May/Jun ۲۰۱۱, Vol. ۹۰, Issue ۳.
- Bakr,Noha,,*The Egypt Ptian Revolution*,Mediterranean, Academy

of Diplomats Study, Malta, ۲۰۱۲.

- Bayat, Asef, The Post-Islamist , ۲۰۱۱.

- Blaydes, Lisa, Elections and Distributive Poltict in mubaraks Egypt, Cambridge University Press, ۲۰۱۱.

- Plattner, Marcf, Democracy in the World After the Arab Revolutions, Prepared for the Estoril Meeting on Political Studie, ۲۰۱۱

- RosinY , Stephan, The Arab Spring : Triggers , Dynamics and Prospects , INTER.

- NATIONAL EDI TION English, institute of global and area studies Leibniz-ISSN ۱۸۶۲-۳۵۸۱, ۲۰۱۲.

- Said Aly, Abdl Monem, State and Revolution in Egypt: the Paradox of chang az Politics , Brandeis University Crown Center for Middle East Studies. Crown Essays (ISBN): ۹۷۸-۰-۹۸۴۴۷۱۴-۴-۷, ۲۰۱۲.

- Hassan, Yahaya. "Social Policy in The Arab World and Social Justice" in www.articlesbase.com.

- www.humanrights-iran.ir/news-۲۲۹۴۱.aspx۳.

- پرس تی وی (دسترسی در ۱۹ / ۱۲ / ۱۳۸۹).

www.presstv.com/detail/fa/۱۶۹۱۷۲.html-

- روابط متقابل دانشگاه الازهر و انقلاب مصر (دسترسی در ۲۵ / ۶ / ۹۲)

- www. snn.ir/ NSite/ FullStory/ News/? id=۲۱۸۳۷۱& Serv=۲&SGr=۱۱۴.

- «اعراب در پی انقلاب و نه رفرم»، روزنامه ایران، ش ۴۷۸۰، (دسترسی در ۱ / ۳ / ۱۳۹۰).

- www. pajooh. com/ fa/ index. php? page=definition& UID= ۴۲۰۹۵.

- زنان و بیداری اسلامی در خاورمیانه، (دسترسی در ۳ / ۱۰ / ۱۳۹۰).

- www. afifane.ir/ index. php? option=com-content&view=article&id= ۱۳۷:۱۳۹۰-۱۰-۰۳-۱۱-۴۹-۰۶ &catid=۳۶:۱۳۹۰-۰۸-۲۹-۰۳-۰۷-۲۳.

- عمادی، عباس، «مشروعیت در اندیشه سیاسی اهل سنت»، برگرفته از: ۱۳۹۱/۴/۲۵

- www. pajooh. com /fa/ index. php? Page= definition& UID= ۴۰۲۹۲.

- غمامی، سیدمحمد مهدی، «بیداری اسلامی و تحول مفهوم مشروعیت»، (دسترسی

- www.islamic-awakening.ir/?a=content.id&id=۴۱۶۳.
- مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی آفران، «بررسی نقش و جایگاه دانشگاه الازهر در جهان اسلام»، (دسترسی در ۱۳۹۰/۹/۲۱).
- www.afran.ir/modules/news/article.php?storyid=۷۰۵۳۲.
- مهدوی، طهورا، روزنامه رسالت، (دسترسی در ۱۳۹۰/۱۰/۱۰).
- www.bashgah.net/fa/content/show/۹۴۳۶۲.
- «نقش دانشجویان در جنبش بیداری اسلامی»، کد خبر: ۱۹۱۲۸ (دسترسی در ۱۳۹۱/۷/۹).
- roydadnews.ir/NSite/FullStory/News/?Serv=۰&Id=۱۹۱۲۸.
- سپهری، عصمت، «بیداری اسلامی: روزنه امیدی برای احقاق حقوق زنان در عربستان»، رسالت، ۹۰/۷/۱۹.

