

بررسی نسبت خاستگاه رهبران اصلاح‌گر معاصر شیعه و سنی و عملکرد آنان

* یعقوب توکلی

** روح‌الله بهادری جهرمی

*** حمید هوشنگی

چکیده

یکی از عوامل مؤثر بر کنش سیاسی اصلاح‌گران مذهبی، خاستگاه آنان است. بررسی‌ها نشان می‌دهد خاستگاه رهبران اصلاح‌گر شیعه و اهل تسنن، کاملاً متفاوت با یکدیگر است. به طوری که اصلاح‌گران شیعه دارای خاستگاه حوزوی بوده و به عنوان مرجع تقلید و زعیم شیعیان شناخته می‌شوند. نمونه بارز آنان میرزای شیرازی در جریان تحریم تنباکو و حضرت امام خمینی علیه السلام در دوران معاصر است. در حالی که رهبران اصلاح‌گر اهل تسنن عموماً مطالعات حوزوی را در قالب سیستم دانشگاهی فراگرفته یا دارای خاستگاه دانشگاهی محض بوده‌اند. به طور نمونه می‌توان به حسن البنا مؤسس اخوان المسلمین و در دوران معاصر به محمد مرسی اشاره نمود. این تفاوت خاستگاه، سبب تفاوت‌هایی در تحولات فکری و عملکرد این رهبران شده است. از جمله این تفاوت‌ها می‌توان به جایگاه اصول اسلامی در تنظیم تمام برنامه‌های اصلاحی، افراطی‌گری یا عدم آن و میزان تأثیرپذیری از تفکرات غیر اسلامی اشاره نمود. در این نوشتار تلاش شده است ضمن نشان دادن تفاوت در خاستگاه‌ها، به تفاوت در عملکردها و تحولات فکری رهبران شیعه و سنی پرداخته شود.

واژگان کلیدی

اصلاح‌گر، رهبران شیعه، رهبران اهل تسنن، اندیشه اسلامی.

yaghubtavakoli@yahoo.com

bahadorirohollah@yahoo.com

h.houshangi@isu.ac.ir

تاریخ پذیرش ۱۳۹۷/۷/۲۶

*. استادیار دانشگاه معارف اسلامی.

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش قرآن و متون اسلامی.

*** استادیار علوم سیاسی دانشگاه امام صادق علیه السلام.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۳۰

طرح مسئله

مفهوم اصلاح‌گری از مفاهیمی است که در قرآن کریم بدان توجه و در نقطه مقابل افساد به‌کار گرفته شده است. قرآن کریم پیامبران را مصلحان می‌خواند، چنان‌که از زبان شعیب نبی می‌گوید: «إِنْ أُرِيدُوا إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (هود / ۸۸) بنابراین اصلاح‌گری به‌عنوان یک شأن پیامبری در قرآن کریم مطرح است. اصلاح‌گری یک روحیه اسلامی است و هر مسلمانی به حکم اینکه مسلمان است، خواه ناخواه اصلاح‌گر و لااقل هزار سال است که این اندیشه در میان مسلمانان (ابتدا در اهل تسنن و بعد در شیعه) راه یافته که در اول هر قرن، یک مجدد یا احیاء‌کننده دین ظهور خواهد کرد. هرچند احادیث مورد استناد از نظر سند، اساسی ندارند و از نظر تاریخی هم تأیید نمی‌شوند ولی شیوع، رواج و قبول این اندیشه در میان مسلمانان بیانگر این حقیقت است که مسلمانان، انتظار مصلح یا مصلحان را داشته‌اند. یکی از این مصلحان در قرون اخیر، سید جمال‌الدین اسدآبادی است. از خصوصیات برجسته سید جمال این است که در اثر آشنایی نزدیک با جامعه شیعه و جامعه سنی، تفاوت و دوگانگی وضع روحانیت شیعه را با روحانیت سنی به‌خوبی درک کرده بود. او می‌دانست که روحانیت سنی، یک نهاد مستقل ملی نیست و در مقابل قدرت‌های استبدادی و استعماری قدرتی به‌شمار نمی‌رود. روحانیت سنی وابسته به حکومت‌هایی است که خود قرن‌ها آن را به‌عنوان اولی‌الامر به جامعه معرفی کرده است. بنابراین در جامعه اهل تسنن به سراغ علما رفت و مستقیماً مردم را مخاطب قرار داد. از منظر وی علمای دینی سنی از جهت امکان بهره‌گیری از آنان به‌عنوان پایگاه ضد استبداد و ضد استعمار، امتیاز خاصی نسبت به سایر طبقات ندارد. در مقابل روحانیت شیعه چنین نیست. روحانیت شیعه یک نهاد مستقل و قدرتمند است که همواره در کنار مردم و در برابر حکمرانان بوده است. از این‌رو سید جمال در جامعه شیعه، اول به سراغ علما رفت و این گروه را بهترین پایگاه برای مبارزه با استبداد و استعمار تشخیص داد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۶ - ۶) در اینجا چند سؤال مطرح می‌شود. اول اینکه این تفاوت در میان علما یا مصلحان شیعه و سنی از کجا نشئت گرفته است؟ دوم اینکه این تفاوت‌ها چه آثار و تبعاتی دارد؟ فرضیه این مقاله این است که تفاوت میان اصلاح‌گران شیعه و سنی از تفاوت در خاستگاه‌های آنان نشئت گرفته و در نتیجه بر عملکرد آنان نیز مؤثر بوده است.

تحولات فکری رهبران اصلاح‌گر شیعه و سنی

با مطالعه احوال و موضع‌گیری‌های رهبران اصلاح‌گر سنی چنین برمی‌آید که این رهبران، در طول زمان و باتوجه به تغییر شرایط و دیدن سختی‌های رسیدن به اهداف و آرمان‌های اصلی، در اهداف اصلاح‌گرا

خود تخفیف داده‌اند. شاید دلیل این عقب‌نشینی از آرمان‌ها، نداشتن اصول ثابت باشد و دلیل آن هم به نوبه خود فقدان خاستگاه عمیق دینی در بین رهبران اصلاح‌گر سنی باشد، که البته در ادامه این نوشتار به خاستگاه رهبران سنی اشاره شده است. در ادامه به مواردی از عقب‌نشینی از آرمان‌های بالا توسط رهبران سنی اشاره می‌شود.

در ابتدای ظهور اخوان المسلمین، حسن‌البناء بر هم‌بستگی اسلامی و تقریب بین مذاهب اسلامی تأکید داشت و یکی از پیشگامان اندیشه نزدیکی میان شیعه و سنی و از مؤسسان و تأثیرگذاران در فعالیت‌های جماعت تقریب بین مذاهب اسلامی قاهره بود. (شقاقی، ۱۳۸۹: ۴۴) از دیدگاه حسن‌البناء سیاست و دین از یکدیگر جدا نیست و اعتقاد دارد که جدایی دین از سیاست، نخستین گام سستی و منشا فساد در جوامع اسلامی است. (الشرفی، ۱۹۹۲: ۸۱) در اندیشه‌البناء، اسلام دین است و سیاست شمشیر است ... و میهن کل جهان اسلام است و ملی‌گرایی تنگ‌نظرانه (وطن‌پرستی) مخالف با تعالیم اسلامی است. (همان: ۸۵) اما در ادامه در نامه ۱۹۸۶ شیخ محمدحامد ابوالنصر، مرشد عام اخوان المسلمین، به حسنی مبارک بر هم‌بستگی عربی نیز تأکید شده است. (همان: ۶۴) به نظر می‌رسد در برنامه اصلاحی محمد مهدی عاکف، مرشد هفتم اخوان در سال ۲۰۰۴ نیز نگاه به مسلمانان جهان به‌عنوان امت واحد کمرنگ شده و دیدگاه مصرگرایانه تقویت شده است مثلاً در بند ۲ برنامه اصلاحات چنین آمده است: «تلاش برای تکامل انسان مصری». (همان: ۱۵۷)

حسام تمام، پژوهشگر مصری نیز با رصد عملکرد اخوان چنین می‌گوید:

اخوان المسلمین از آرمان احیای خلافت اسلامی و تشکیل دولت اسلامی واحد در جهان دست کشیده و اولویت‌های خود را در تشکیل یک دولت محلی جدید محدود ساخته است. (همان: ۱۷۳)

حتی به نظر می‌رسد رهبران اخوان به نوعی سرخوردگی به دلیل نرسیدن به آرمان‌هایشان دچار شده‌اند و گویا با واقعیت‌های حاکم بر جامعه و جهان کنار آمده‌اند. آقای خسروشاهی با آنکه در کتابش رویکرد دفاع و حمایت از اخوان دارد چنین می‌گوید: «اخوان [در انتخابات سال ۲۰۰۰] برخلاف انتخابات ۱۹۸۷ محوریت تبلیغات را بر یک شعار کلی قرار نداد و شعار «اسلام تنها راه حل است» نیز در بسیاری از حوزه‌ها به چشم نمی‌خورد. در واقع اخوان در صدد بود این‌گونه نشان دهد که اکثر آنها نیز گروهی از درون جامعه هستند و در مقابل آن قرار ندارند. (همان: ۱۹۳)

در بسیاری از اوقات مشاهده می‌شود که تحولات فکری رهبران اصلاح‌گر سنی بیشتر به تبعیت از شرایط بوده است نه اینکه خود آنها مستقیماً ایجادکننده شرایط باشند. به‌عنوان نمونه، رژیم نظامی

سرهنگ جعفر نمیری در سودان در سال‌های اولیه خود تحت‌تأثیر مصر، رنگ و جلای شدید ناصریستی داشت و این در تعهد سوسیالیستی رژیم و مشارکت آن در طرح‌های گوناگون وحدت عربی با مصر، لیبی و سوریه متجلی بود. تغییر و تحولات در محیط ایدئولوژیک عربی طی دهه ۷۰، نمیری را ترغیب کرد که به‌تدریج از الگوی ناصری سوسیالیستی دوری کند. این شاگرد وفادار ناصر به یک مقلد سادات که او هم قبلاً ناصریسم را رها کرده بود تبدیل شد. اخوان المسلمین را از زندان آزاد کرد و به یک دست‌نشانده آمریکایی تبدیل شد. بعدها نمیری برای تقویت اعتبار اسلامی خود گروه برادران جمهوری خواه (الاخوان الجمهوریین) را سرکوب و رهبر آن‌ها، محمد طه را در ژانویه ۱۹۸۵ اعدام کرد. طه به‌خاطر جانب‌داری از یک تفسیر لیبرال از قوانین اسلامی که در آن آیات وحی شده مکی پیامبر را بر آیات مدنی برتری می‌داد به ارتداد متهم شده بود. (Ahmad an-Naim, 1987: 40 - 42 به نقل از Dekmejian, 1985: 188 - 187)

ملاحظه می‌کنید که این رهبر تحت‌تأثیر شرایط، تغییر موضع می‌دهد نه آنکه یک باور فکری اسلامی مشخص داشته باشد و براساس آن، شرایط را تغییر بدهد، برخلاف آنچه در رهبری، همچون امام خمینی دیده می‌شود که با پایداری بر اصولش، شرایط جامعه و توده مردم را تغییر می‌دهد.

مورد بعدی، معمر قذافی در لیبی است. وی ابتدا تربیت اسلامی سنتی داشت اما بعد تحت‌تأثیر شعار ناسیونالیسم عربی جمال عبدالناصر قرار گرفت. به‌طوری‌که گفته می‌شود در واقع برنامه رادیویی «صوت العرب» از قاهره بود که هویت او را شکل می‌داد. قذافی در ادامه شروع به اجرای قوانین اسلامی کرد. کلیساها و کلوپ‌های شبانه را بست و حتی در اوایل دهه ۱۹۷۰ به یک رژیم رادیکال تبدیل شد. اما در ادامه، وی مقابل اسلام‌گرایان قرار گرفت و در ۱۹۷۷ مبارزه علیه نهاد روحانی اسلامی را آغاز کرد و در ادامه، مخالفین او رنگ و جلای اسلامی گرفتند. (Anderson, 1983: 138 - 139)

تفاوت خاستگاه، نظر و عملکرد رهبران اصلاح‌گر شیعه و سنی

یک. خاستگاه رهبران اصلاح‌گر سنی

با مطالعه خاستگاه رهبران اصلاح‌گر سنی مشاهده می‌شود که نزدیک به تمام این رهبران، دارای خاستگاه دانشگاهی هستند نه حوزوی. به‌عبارت‌دیگر تقریباً هیچ‌یک از رهبران سنی مطالعات عمیق اسلامی نداشته‌اند. شاید همین نقطه ضعف، علاوه‌بر کج‌فهمی در درک صحیح از دین و عقب‌نشینی از آرمان‌های اصیل سبب عدم اقبال اجتماعی قوی از سوی مردم نیز باشد.

به نظر آقای خسروشاهی خاستگاه رهبران اخوان المسلمین به‌عنوان نیرومندترین جنبش اصلاح‌گر سنی در قرن اخیر، عموماً تحصیلات دانشگاهی دینی بوده است و نه تحصیلات حوزوی. (خسروشاهی،

۱۳۹۲: ۱۳۵) به‌طور مثال حسن البنا (مرشد اول اخوان) فارغ التحصیل دانشگاه قاهره (میشل، ۱۳۸۷: ۹۲)، حسن الهضیبی (مرشد دوم اخوان) فارغ التحصیل حقوق (خامه‌یار، ۱۹۹۷: ۸۲)، شیخ عمر التلمسانی (مرشد سوم اخوان) فارغ التحصیل حقوق (مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی، ۱۳۷۵: ۳۸۴) بوده است. محمدحامد ابوالنصر (مرشد چهارم اخوان) به تعبیر آقای خسروشاهی از نظر معلومات اسلامی در حد سایر رهبران اخوان نبود. این کلام به‌معنای این است که ایشان از نظر سطح معلومات دینی از سایر رهبران اخوان نیز پایین‌تر بود. شیخ مصطفی مشهور (مرشد پنجم اخوان) تحصیلات خود را در رشته مهندسی هواشناسی در دانشکده علوم قاهره به اتمام رساند و مأمون الهضیبی (مرشد ششم اخوان) و محمدمهدی عاکف (مرشد هفتم اخوان) فارغ‌التحصیل حقوق بوده‌اند. (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۲۱۸ - ۲۱۴) صالح سریه، رهبر سازمان آزادی‌بخش اسلامی، دکتری تعلیم و تربیت داشت (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۱۷۳) شکری مصطفی بنیان‌گذار التکفیر و الهجره (جماعت المسلمین) که عضو اخوان بود، مهندس کشاورزی بود. (مورو، ۱۹۹۸: ۷۲) جماعت اسلامی مصر نیز اصولاً خاستگاه دانشگاهی داشت. (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۱۳۷) عصام‌الدین ارین که یکی از دو متن بیانگر عقاید جماعت اسلامی مصر نوشته اوست، فیزیک‌دان است. (Kepel, 2003: 152) رئیس شورای رهبری الجهاد، شیخ عمر عبدالرحمن، استاد دانشکده صنعتی اسیوط بود. (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۱۷۷) اغلب رهبران اخوانی سوریه نیز دارای تحصیلات دانشگاهی هستند و آنها هم که تحصیلات دینی دارند در رده بالا نیستند مانند علی صدرالدین البینونی رهبر اخوان المسلمین در حما (وکیل)، عدنان سعدالدین، رهبر دایره شمالی (مربی و نویسنده)، مروان جدید رهبر گروه مستقل که توسط ساف آموزش دیده بود (مهندس کشاورزی)، محمد حواری رئیس دایره دمشق (دکترای داروسازی)، عدنان عقلم رئیس بخش نظامی (مهندس راه و ساختمان و افسر ارتش)، عبدالستار الزعیم رهبر اخوان المسلمین (دندانپزشک). (همان: ۲۱۷)

خاستگاه رهبران اسلام‌گرا در سودان و تونس نیز دانشگاهی است نه حوزوی. حسن الترابی که یک پدیده در جهان عرب به‌شمار می‌آید، یک روشنفکر شهری و تحصیل‌کرده دانشگاه لندن و سوربن در رشته حقوق و چهره مدرن اسلام‌گرایی به‌شمار می‌رود. وی ایدئولوگ ارشد حکومت عمر البشیر در سودان شد و درواقع حکمران غیررسمی سودان بود. راشد الغنوشی، رهبر جنبش گرایش اسلامی (حرکه الاتجاه الاسلامی) روشنفکر و فارغ‌التحصیل فرانسه و سوریه است. (همان: ۳۶۵) وضعیت رهبران اصلاح‌گر در الجزایر نیز همین‌طور است. شیخ عباسی مدنی رهبر جبهه نجات اسلامی، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه الجزیره است. (همان: ۳۷۲)

در مراکش رادیکال‌ترین گروه اسلام‌گرا، گروه انجمن جوانان اسلامی (جمعية الشباب الاسلامیة) بود که

در ۱۹۷۱ توسط عبدالکریم مطیع، معلم و اداری سابق، بنیان‌گذاری شد. وی تا سال ۱۹۷۵ که به عربستان سعودی گریخت و در مراکش به اعدام محکوم شد، مرشد‌العام گروهش بود. از رهبران دیگر مراکشی می‌توان به عبدالعزیز النعمانی دانشجوی سابق شهر رباط اشاره کرد که رهبر جنبش مجاهدین از جناح‌های منشعب شده از انجمن جوانان اسلامی است. وی نیز خاستگاه دانشگاهی دارد. (همان: ۳۷۷ - ۳۷۶) همچنین می‌توان از عبدالسلام یاسین معروف‌ترین شارح جریان اصلی اسلام‌گرایی مراکش نام برد که تا زمان اخراجش به جرم فعالیت در گروه‌های اسلامی در وزارت آموزش و پرورش به‌کار مشغول بود. (باروت، ۱۹۹۹: ۸۷۷)

در انتها به شباهتی که آقای خسروشاهی بین حسن البنا و ابوالعلی مودودی رهبر اصلاح‌گر پاکستانی بیان می‌کند، اشاره می‌شود. به نظر می‌رسد موارد زیادی از این تشابه بین اغلب رهبران اصلاح‌گر سنی وجود داشته باشد. این شباهت‌ها عبارتند از: رشد و نمو ابتدایی در محیط معنوی و عرفانی و سپس مدارس سبک جدید، کار رسانه‌ای و مطبوعاتی و ارتباط نزدیک با مردم، حضور زود هنگام در جمعیت‌های اسلامی، پیشگامی در تشکیل تشکیلات اسلامی، اعتقاد به مرحله‌ای بودن اصلاح، اعتقاد به مرجعیت قرآن و سنت نبوی، اعتقاد به اقدامات حساب شده و نه شتاب‌زده، اعتقاد به احیای خلافت. (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۳۵)

دو. خاستگاه رهبران شیعه

در شیعه برخلاف اهل تسنن، رهبران اصلاح‌گر از متن حوزه‌های علمیه برآمده و عموماً از مجتهدین تراز اول و مراجع تقلید بوده‌اند. به‌عنوان نمونه به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

۱. حضرت امام خمینی مرجع و زعیم عالی‌قدر؛
 ۲. آیت‌الله محمدتقی شیرازی رهبر مبارزه با استعمار انگلستان در عراق در سال ۱۹۲۰ و از علمای تراز اول؛
 ۳. آیت‌الله محمدباقر صدر و آیت‌الله سید محسن حکیم طباطبایی که هر دو از علمای تراز اول شیعه بودند و حزب الدعوة عراق به‌عنوان اولین حزب مبارزه‌جو در عراق در دوران معاصر را تأسیس نمودند؛
 ۴. آیت‌الله محمدباقر حکیم مؤسس جماعة العلماء در عراق؛
 ۵. آیت‌الله حکیم رئیس مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق.
- به‌طور کلی پایگاه اصلی مبارزه در عراق، حوزه علمیه و روحانیت شیعی بوده است به‌طوری که طبق یک گزارش سازمان ملل، در اثر کشتار و تبعید روحانیت شیعه توسط نظام حاکم از سال ۱۹۷۰ تعداد روحانیون شیعه از ۹۰۰۰ نفر به ۸۰۰ نفر کاهش یافته است. (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۲۴۱ - ۲۲۶)

دبیر کل فعلی حزب الله، سید حسن نصرالله در حوزه علمیه نجف به تحصیل علوم دینی پرداخته است. (Ranstorp, 1997: 46)

سه. تأثیر تفاوت خاستگاه رهبران شیعه و سنی بر اختلاف عملکرد آنها

از آنچه گذشت تفاوت خاستگاه رهبران شیعه و سنی مشخص شد که رهبران شیعه عموماً دارای تحصیلات حوزوی طولانی و به تبع آن اطلاعات عمیق دینی هستند و برخلاف ایشان رهبران اصلاح‌گر سنی عموماً دارای خاستگاه دانشگاهی هستند و به همین دلیل اطلاعات دینی آنها عمیق نیست. دکمجیان صراحتاً به تفاوت خاستگاه رهبران اصلاح‌گر شیعه و سنی اشاره کرده و چنین می‌گوید:

طبقه روحانی یا شیوخ، نقش‌های مهمی در بخش سنی جنبش اسلام‌گرایی به عهده گرفته‌اند، هرچند که نقش آنها به میزان نقش هم‌تایان شیعه آنها نیست. (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۳۸۱)

از طرف دیگر رهبران مذهبی در جامعه اهل تسنن از مراکز علمی برمی‌خیزند که یا مستقیماً زیر نظر حکومت غیر اسلامی اداره می‌شوند یا اینکه از حمایت‌های چنین حکومتی برخوردارند. نمونه بارز چنین رهبرانی، علمای الازهر مصر هستند. این عامل، یکی از عواملی است که سبب همراهی علمای اهل تسنن با حکومت‌های غیر اسلامی می‌شود و در نتیجه تفسیر و قرائت دولتی و محافظه‌کارانه‌تری از اسلام از سوی آنان ترویج شده است. به‌طور نمونه حسنی مبارک در راستای اعمال نفوذ حکومت در نهاد دینی الازهر، شیخ جادالحق را که وزیر اوقاف مصر بود به عنوان شیخ الازهر بر مسند ریاست این دانشگاه منصوب کرد. وی نیز به‌منظور بی‌اعتبار کردن گروه الجهاد، حدیث میهمی نقل کرد به این مضمون که پیامبر به مؤمنین توصیه کرده است که از یک دولت اسلامی اگرچه اعضایش دزد و زناکار باشند باید اطاعت کرد. شیخ جادالحق همچنین از مردم خواست تا از مقامات اطاعت کنند، چون دولت حسنی مبارک قول داده است برای جبران بی‌عدالتی‌های گذشته، اصلاحات لازم را آغاز کند. (زغال، ۱۳۸۰: ۱۲۰) به‌دلیل چنین خاستگاهی، این علمای دینی تأثیرگذاری زیادی بر روی گروه‌های انقلابی ندارند. دکمجیان درباره گروه‌های التحریر الاسلامی و التکفیر و الهجرة که از گروه‌های اسلام‌گرای مصری بودند چنین می‌گوید:

هر دو گروه، با علما مخالف بودند و آنها را بوروکرات‌های طرفدار رژیم می‌خواندند ... التکفیر ... به اعضایش توصیه می‌کرد پشت سر آنها در مساجد نماز نخوانند. (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۱۷۲)

چهار. مبادلات فرهنگی و خانوادگی گسترده رهبران شیعی برخلاف رهبران سنی

نکته‌ای که درباره رهبران اصلاح‌گر شیعی به چشم می‌خورد و در رهبران سنی وجود ندارد، مبادلات فرهنگی و حتی خانوادگی فوق‌العاده بین رهبران مناطق مختلف و دور از هم، شیعی در ایران، عراق و لبنان است. این تبادل که قرن‌ها سابقه دارد به وسیله روحانیون شیعه که بسیاری از آنها به شبکه‌های وسیع خویشاوندی گسترده در سراسر جامعه شیعه تعلق داشته و بخشی از جامعه فارغ‌التحصیلان و مدارس فقهی در نجف و قم بودند به شدت تقویت شد. (دکم‌جیان، ۱۳۶۶: ۳۰۲) به‌عنوان نمونه می‌توان به حضور رهبران و مراجع مختلف در خاندان‌های حکیم و صدر و ارتباط‌های خانوادگی مختلف آنها با علمای ایرانی، لبنانی و عراقی اشاره کرد. حضور سید حسن نصرالله در حوزه علمیه نجف و ارتباط عمیق با رهبران ایران و جذب و پایبندی به عقاید ایدئولوژی اسلامی ایران (Ranstorp, 1997: 46) نمونه دیگر این ارتباط است. صرف‌نظر از روابط محکم بین نخبه‌های روحانیون حزب الله و روحانیون ایران که از تجربه روابط دینی نجف و فعالیت‌های انقلابی سابق علیه رژیم شاه سرچشمه می‌گرفت، می‌توان گفت که عموم اعضای حزب الله مخالف کلیت دادن یک اصل یک بعدی هستند و شبکه‌ای پیچیده که از رهبران نخبه روحانی گرفته تا روابط خانوادگی و اعضاء [حزب الله] را هدایت می‌کند. (Kramer, 1998: 134)

پنج. تفاوت عملکرد رهبران اصلاح‌گر شیعه و سنی

با مطالعه عملکرد رهبران اصلاح‌گر شیعه و سنی و مقایسه عملکرد آنان، می‌توان تفاوت آنها را در موارد زیر عنوان‌بندی کرد. البته به نظر می‌رسد علت‌العلل تمام این تفاوت عملکردها، خاستگاه متفاوت رهبران شیعه و سنی و نیز تفاوت آموزه‌های شیعی و سنی باشد:

۱. تنظیم تمام برنامه‌ها با اصول اسلامی

رانستروپ در تحقیقش درباره حزب الله، اقدامات خاص نظیر گروگان‌گیری حزب الله لبنان (به‌عنوان یک نیروی اصلاح‌گر) را تحت‌تأثیر تعلیمات روحانیون بلندپایه و تعالیم دینی می‌داند و نه احساسات شخصی و خانوادگی برای آزاد کردن یک عضو خانواده و چنین می‌نویسد:

رهبران حزب الله، تحت سلطه دینی - سیاسی تعداد کمی از روحانیون نخبه قرار داشتند که علوم حوزوی را در نجف تحصیل کرده بودند. به این ترتیب، ماهیت سلطه مطلق دینی در رهبری حزب الله این ادعا را پوچ و بی‌معنا می‌سازد که هر اقدام حزب الله در موضوع گروگان‌گیری به‌صورت مستقل و به دست فرزندان خانواده‌های وابسته به حزب که اساس پایگاه مردمی حزب را تشکیل می‌دهند، انجام گرفته است. (Ranstorp, 1997: 184)

معنای کلام وی این است که اقداماتی که توسط رهبران اصلاح‌گر شیعه انجام می‌شود ریشه دینی و با مطالعات قوی حوزوی دارد، نه صرفاً بر مبنای قومیت و خانواده و احساسات.

۲. تحمل بیشتر سختی‌های ناشی از مبارزه در رهبران شیعی از رهبران سنی
رهبران اصلاح‌گر سنی، گاهی نمی‌توانستند به اندازه اعضای جوان اصلاح‌گر در برابر مشکلات، مقاومت داشته باشند و این موجب دل‌زدگی یا تمرّد از دستورات سازمانی می‌شد. به‌طور نمونه:

اعضای جوان [در تحولات سال ۱۹۶۵] از رهبران ارشد اخوان عمیقاً دلسرد شدند چراکه در بحث‌ها و مجادلات پیش پا افتاده درگیر بودند و قدرت مقاومت در مقابل شکنجه را نداشتند. (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۱۵۵)

این فضا در مقایسه با رهبر اصلاح‌گر شیعی مثل مرحوم امام خمینی که در راه مبارزه، تمام آبرو و شخصیت خود را هزینه می‌کند، تأمل‌برانگیز است.
نمونه دیگر، عدم مقاومت یاسر عرفات در جریان جنگ ۱۹۸۲ رژیم صهیونیستی با لبنان است. سمیر قنطار، مبارز جوان لبنانی که دربند زندان این رژیم بوده در این‌باره چنین می‌گوید:

عرفات در ازای خروج از بیروت، یک خلبان و دو سرباز اسیر در بیروت، یک سرباز اسیرشده در برج البراجنه،^۱ و جنازه پنج تن از کشته‌های اسرائیلی را، که از سال ۱۹۷۸ به منطقه لیتانی^۲ حمله کرده بودند، به اسرائیل تحویل داد. حال آنکه زندگی و سرنوشت ما به عملیات مبادله همین اسرا بستگی داشت. تحویل این اسرا به اسرائیل یعنی نادیده گرفتن سرنوشت تک‌تک اسرای در بند اسرائیل. همه ما از این همه بی‌مهری و بی‌تعهدی مأیوس شده بودیم و احساس می‌کردیم از دوستان و فرماندهان خود از پشت خنجر خورده‌ایم. (توکلی، ۱۳۹۴: ۲۱۷)

۳. همراهی و همدردی کامل رهبران شیعه با مبارزان برخلاف رهبران سنی
یکی از خصوصیات که در رهبران شیعه دیده می‌شود این است که خود و خانواده آنان مانند مبارزان عادی در صف مبارزه هستند و همین عملکرد ایشان سبب اعتماد عمیق و دلگرمی مبارزان می‌شد. به‌طور نمونه امام خمینی در راه مبارزه، فرزند ارشدش که به گفته ایشان امید آینده اسلام بود را همچون دیگر شهدا و مبارزان تقدیم کرد. سید حسن نصرالله نیز در راه مبارزات، سپتامبر ۱۹۹۷ فرزند ارشدش

۱. محله‌ای در بیروت که مسجدی به همین نام دارد.

۲. این منطقه در جنوب شهر الخلیل در کرانه باختری واقع است.

سیدهادی را در حمله به یکی از مواضع ارتش صهیونیستی در منطقه جبل الرفیع در جنوب لبنان تقدیم نمود. در تاریخ لبنان، چه در زمان جنگ داخلی و چه در مقابله با تجاوز نظامی رژیم صهیونیستی، هیچ‌گاه دیده نشده بود فرزند یکی از رهبران گروه‌های سیاسی یا شبه نظامیان در راه مبارزه شهید شده باشد. (همان: ۳۹۴)

تأثیر این همراهی وهمدلی را می‌توان به وضوح در عبارات سمیر قنطار که معروف به گرایشات مارکسیستی بوده و وابستگی سیاسی و عقیدتی به حزب الله نداشته مشاهده کرد:

همسر سید حسن گفت: «من جنازه پسر را که در راه خداوند داده‌ام، نمی‌خواهم.» علاوه بر سید حسن، قبل از او سید عباس موسوی به همراه همسرش ام‌یاسر و فرزندش سید یاسر در آتش غضب صهیونیست‌ها سوخته و به شهادت رسیده بودند. پیش از آنان هم شیخ راغب حرب، امام جمعه شهر جیشیت، در عملیات نیروهای ویژه ارتش اسرائیل به شهادت رسیده بود. اینها رهبرانی بودند که به مانند امامانشان، علی‌علیه و حسین‌علیه، از دنیا چیزی برای خود نخواستند. همه این مسائل برای من تأمل‌برانگیز بود. (همان: ۴۴۳)

۴. عدم تمخض رهبران اصلاح‌گر سنی در اصلاح‌گری، برخلاف رهبران شیعه

رهبران شیعه چون از دل پایگاه‌های قوی حوزوی سربرآورده‌اند، در نقش یک روحانی تمام و کمال عمل می‌کنند یعنی دغدغه اصلی آنها هدایت و اصلاح‌گری است اما در رهبران اصلاح‌گر سنی چون چنین خاستگاهی وجود ندارد عملکردها دارای ابعاد متناقض و متعارضی بود که همین سبب ایجاد دل‌سردی در نیروها می‌شود. سمیر قنطار درباره دلایل سست شدن مبارزان فلسطینی در دهه ۱۹۸۰ چنین می‌گوید:

بسیاری از رهبران انقلابی در کنار فرماندهی، تجارت هم می‌کردند، که این عمل موجب شیوع فساد در مبارزه از بالا به پایین شده بود. این بیماری و فساد در رهبران فتح و سایر گروه‌ها تداوم پیدا کرد. ورود آنها به کرانه باختری و غزه با ورود ضارزش‌هایی که متأسفانه تأثیر منفی زیادی در جامعه فلسطین گذاشت، همراه بود. چون فلسطینی‌ها نیز دریافتند که رهبران و انقلابیونی که سال‌ها به آنان امید بسته بودند، حامل ارزش‌های متفاوتی هستند و رفتار و اعمالشان کاملاً با شرایط زندگی آنها متفاوت است. (همان: ۳۴۰)

۵. تأکید اصلی رهبران شیعی بر اسلام و رهبران سنی بر ناسیونالیسم عربی

در بسیاری از رهبران اصلاح‌گر سنی، تأکید آنها بر ناسیونالیسم عربی، در مقابل تأکید بر اسلام است. این

مسئله در مورد مصر با مروری بر عملکرد و سابقه جمال عبدالناصر (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۶۷) سودان با جعفر نمیری (an-Naim, 1987: 40-42 & Al-Mahdi, 1983: 239-240 & Esposito, 1986: 184-201)، لیبی با معمر قذافی (البته در زمان‌هایی) (نگاه کنید به: Anderson, 1983) به دست می‌آید. مورد دیگر، فلسطین است. فلسطین با آنکه در شرایط بحرانی به سر می‌برد اما اسلام‌گرایی در آن دیر شکوفا شد و دلیل آن، پایگاه قوی ناسیونالیسم غیر مذهبی سازمان آزادی‌بخش فلسطین بوده است. (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۳۵۱)

جدیدترین مورد را می‌توان در نامه اعتراضی راشد الغنوشی که از او به‌عنوان نفر دوم اخوان المسلمین یاد می‌شود، به نشست جهانی اخوان المسلمین در ترکیه دید. در این نامه با انتقاد از سیاست‌های اخوان، علت جدایی خود از اخوان را اشتباهات زیاد این جماعت عنوان کرد. وی در این نامه بر تونس‌ی بودن خود و وطن دوستی‌اش تأکید کرده و چنین نگاشته:

به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهم مرا از تونس‌ی بودنم جدا کند، چراکه تونس‌ی بودنم را فراتر و برتر از هر چیز دیگر می‌دانم. (روزنامه کیهان، ۱۳۹۵/۲/۲۸، شماره ۲۱۳۴۶)

این مسئله، در مورد رهبران شیعی تا حدود زیادی متفاوت است و رهبران شیعی زیادی وجود دارند که اصل اساسی را اسلام و نه ناسیونالیسم عربی یا ایرانی قرار داده‌اند. از جمله می‌توان به امام خمینی، شهید صدر، امام موسی صدر، شیخ فضل‌الله نوری اشاره کرد.

۶. پابندی بیشتر رهبران شیعی به آرمان‌ها نسبت به رهبران سنی

تفاوت دیگر بین عملکرد رهبران شیعه با رهبران سنی این است که رهبران تأثیرگذار شیعه از اصول اساسی و آرمانی خود کوتاه نیامدند و تا آخر بر سر آن مانده‌اند. به‌عنوان نمونه، امام خمینی در هنگام برگزاری همه‌پرسی تعیین نظام سیاسی جدید پس از انقلاب و در اوج تبلیغات علیه جمهوری اسلامی و القای تضاد بین جمهوریت و اسلامیت با قاطعیت تمام اعلام کردند «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم نه یک کلمه زیاد» اما در رهبران اصلاح‌گر سنی به کرات دیده شده است که از آرمان‌ها و اصول اساسی و مهم خود عقب نشینی کرده‌اند. نمونه اخیر، اخوان المسلمین مصر بود که پس از زحمت‌های فراوان و انقلاب، به راحتی نظارت و تعیین صلاحیت ارتش رژیم سابق (مبارک) را برای تعیین صلاحیت پذیرفت و با رد صلاحیت گزینه اول خود به گزینه احتیاط یعنی محمد مرسی رضایت داد. پس از انتخاب محمد مرسی، او هم به سادگی از آرمان چند دهه تلاش برای نبرد با رژیم صهیونیستی چشم پوشید و سفیری با پیام بسیار احترام‌آمیز به این رژیم معرفی کرد.

نمونه دیگر تغییر رفتار مجله الدعوة ارگان رسمی اخوان المسلمین پس از فشارهای دولتی است.

وقتی در پی سفر انور سادات به بیت المقدس، مجله *الدعوة* آشکارا مشروعیت اسلامی رژیم را زیر سؤال برد روابط رژیم حاکم مصر با مجله *الدعوة*، تیره شد. بعد از فشارهای پنهان مختلف دولت علیه هیئت تحریریه و در سال ۱۹۷۹ لحن سرمقاله‌ها تغییر کرد و عمر التلمسانی در این زمان نوشت که:

صلح هدف عالی اسلام است و در پی صلح بودن کار خوبی است. اما مسئله مهم، شریک صلح است. به یهودیان به خاطر ماهیتشان نمی‌توان اعتماد کرد. (Kepel, 2003: 113)

نمونه دیگر تغییر استراتژی اخوان المسلمین در دهه ۱۹۷۰ بود که درصدد برآمدند به‌جای تشکیل یک حکومت اسلامی متکی بر قانون شریعت، به سمت تکامل مسالمت‌آمیز با دولت و ورود به پارلمان حرکت کنند. (Ibid: 127)

این کوتاه آمدن از آرمان‌ها به‌شدت بر روحیه مبارزان، اثر منفی می‌گذارد. به‌عنوان مثال، عکس‌العمل سمیر قنطار، هنگام شنیدن عقب‌نشینی عرفات از مواضعش در نبرد ۱۹۸۲ در حومه بیروت قابل توجه است:

وقتی یاسر عرفات حاضر شد با خبرنگار روزنامه چپ‌گرای اسرائیلی، یوری اوییری، مصاحبه و گفتگو کند، این مسئله بیشتر آشکار شد. وی که خبرنگار مجله عبری زبان هائولام هزه (هذاالعالم) بود، برای این مصاحبه در شرایط کاملاً جنگی می‌بایست با ارتش اسرائیل هماهنگ باشد و از میان خط عملیاتی و درگیری‌های شدید اسرائیل در بیروت عبور کند. این یعنی هماهنگی کامل ارتش و دولت، و وزارت جنگ و خارجه اسرائیل با اجرای این گفتگوی مطبوعاتی! بنابراین، مشخص بود که عرفات بسیاری از مراحل مذاکره و تماس‌ها و همکاری‌ها را طی کرده است، که یک خبرنگار اسرائیلی، آن هم چپ و مخالف دولت در اسرائیل، توانسته است همراه دو دختر اسرائیلی وارد خطوط عملیاتی و مقر فرماندهی عرفات بشود. حتی عرفات با این خبرنگار و دختران اسرائیلی همراه وی این طور شوخی می‌کرد که خبرنگار باید با آنها ازدواج کند. این چیزی بود که در اخبار آن روزها منعکس شده بود. خطرناک‌تر از آن آزاد کردن خلبان اسرائیلی (اسیر شده در نبطیه) برای حسن نیت بود که اقدامی بسیار نسنجیده به نظر می‌رسید؛ خلبانی که خانه‌های مردم را بمباران کرد و اینک در اثر سقوط هواپیما به دست نیروهای مقاومت اسیر شده بود. عرفات دستور آزادی وی را داده بود! (توکلی، ۱۳۹۴: ۲۰۸)

نمونه دیگر که دلیل آن هم درواقع خاستگاه ضعیف رهبران اصلاح‌گر سنی است را در دلایلی مدنظر سمیر قنطار برای سست شدن مبارزان فلسطینی در دهه ۱۹۸۰ می‌توان دید:

ارزش‌های اخلاقی جدیدی که بین آنها [رهبران مبارزه] شکل گرفته بود، موجب شد

صف‌بندی میان نیروهای خودی و دشمن را از دست بدهند. بی‌سبب نبود که بسیاری از این انقلابیون به راحتی، قراردادهای مختلف عرفات با دشمن صهیونیستی را پذیرفتند و حاضر شدند در مسیر اهداف طراحی شده اسرائیل نیز عمل کنند. تاجایی که وقتی این انقلاب به قرارداد اسلو رسید، دیگر جایی برای تعجب نبود؛ چون این خط‌مشی رفتاری نسبتاً درازمدت بود؛ از مرحله حضور آنها در لبنان شروع شده، در قبرس و سایر نقاط کم‌کم رشد بیشتری پیدا کرده و در نهایت به پیمان اسلو^۱ رسیده بود. این واقعیت تلخی بود که منجر به شکست مبارزه با اسرائیل شد. (همان: ۳۴۰)

وی همچنین تأثیر این عدم پایبندی رهبران را بر روند مبارزه چنین توضیح می‌دهد:

واقعیت این بود که بعد از قرارداد اسلو بسیاری از ارزش‌ها تغییر کرده بود. بسیاری از افراد مخفیانه، تعهدنامه و اقرارنامه را امضا کردند و از زندان آزاد شدند و امروز بعد از همه توافقات و اعتراضات و درگیری‌های بسیار، می‌دیدیم که چگونه قرارداد اسلو و شکل‌گیری دولت خودگردان ارزش‌های اخلاقی و سیاسی جامعه را تحت‌تأثیر قرار داد. ارزش‌های انقلابی کم‌رنگ و نابسامانی و بی‌انضباطی بر همه چیز حتی در زندان حاکم شده بود. (همان: ۴۲۴)

راشد الغنوشی رهبر حزب اسلام‌گرای النهضة تونس که در جریان محاکمه‌اش از سوی نظام بورقیه، هدف حرکت خود را صلح، برادری، دموکراسی و آزادی معرفی کرده بود، در جدیدترین عقب‌نشینی خود، درحالی که حزب متبوع وی در جریان بیداری اسلامی و با فرار زین‌العابدین بن علی به عربستان در سال ۲۰۱۱ در تونس به قدرت رسید و تشکیل حکومت داد، اما با اعتراض‌های فراگیر مردمی مواجه شد و استعفا کرد و سبسی سکولار در انتخابات ریاست جمهوری به پیروزی رسید، بعد از فاصله کمی از این رخداد در کنگره دهم این حزب اعلام کرد: «بر جدایی دین از درگیری‌های سیاسی پافشاری می‌کنیم و خواستار دور کردن کامل مساجد از رقابت‌های سیاسی و استفاده حزبی هستیم». کار به جایی رسید که السبسی در واکنش به این موضع گفت: «النهضة دیگر حزبی نیست که برای دموکراسی خطرناک باشد». (سایت عصر ایران 1395.3.1 www.asriran.ir)

این عقب‌نشینی‌ها از آرمان‌های بزرگ اسلامی تفاوت بسیار زیادی با عملکرد رهبران شیعی مثل امام خمینی دارد که اهداف بلند ایجاد امت اسلامی، آزادی فلسطین، اجرای بی‌کم‌وکاست اسلام را مطرح می‌کند و هیچ عقب‌نشینی صورت نمی‌پذیرد. در این زمینه ژنرال هایزر به این روحیه امام

۱. در سال ۱۹۹۳ توافقنامه اسلو با کمک وزیر امور خارجه نروژ، در شهر اسلو، بین ساف و رژیم صهیونیستی به امضا رسید. مهم‌ترین دستاورد آن اصول خودگردانی صهیونیستی و سازمان آزادی‌بخش فلسطین بود.

خمینی اشاره می‌کند: «ما با یک آیت‌الله ۷۹ ساله سرسخت روبه‌رو بودیم که مطلقاً انعطاف نداشت». (هایزر، ۱۳۸۷: ۲۳۲) روحیه انعطاف‌ناپذیری امام در طول مبارزه با رژیم پهلوی به‌خوبی در اصرار امام بر رفتن از کشور به‌عنوان راه‌کار پایان دادن به اعتراضات، دیده می‌شود درحالی‌که در همین زمان برخی از جریان‌های روشنفکری دینی مانند نهضت آزادی راه‌کار را در این می‌دانستند که شاه سلطنت کند و عنوان تشریفاتی داشته باشد. پایبندی امام به اصول و آرمان‌ها و عدم انعطاف در این زمینه در سطحی بود که هایزر درباره نطق امام خمینی در بهشت زهرا چنین می‌نویسد: «او هنوز مردی سرسخت و قاطع نشان می‌داد که همیشه این طور بوده است». (همان: ۲۶۷)

۷. وجود پیش‌نیاز برای آرمان‌های بزرگ نزد رهبران شیعه برخلاف رهبران سنی

در بسیاری از حالات، رهبران سنی بیشتر دنبال اصلاح‌طلبی در وضع موجود هستند تا رسیدن به آرمان‌های بزرگ و در مواردی هم که آرمان‌های بزرگی را مطرح می‌کنند، به‌دلیل خاستگاه ضعیف آن‌ها، توانایی رسیدن به آن را ندارند. به‌عبارت‌دیگر رهبران اصلاح‌گر شیعه، اگر از آرمان‌های بلند اسلامی صحبت می‌کنند پیش‌نیاز نظری آن را که عبارت از مطالعات عمیق اسلامی و اجتهاد است دارا هستند اما رهبران اصلاح‌گر سنی به‌دلیل آنکه خاستگاه غیر حوزوی دارند و اکثر آنها فارغ‌التحصیل دانشگاهی آن هم در رشته‌های غیرمرتبط با علوم اسلامی هستند فاقد این پیش‌نیاز هستند.

دکمجیان این نکته را درباره عباسی مدنی رهبر جبهه نجات اسلامی الجزایر چنین بیان می‌کند:

از آنجاکه مدنی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه الجزیره و طرف‌دار تعالیم احياء‌طلبانه عبدالحمید بن بادیس و طالب ابراهیمی بود تأکید او بر آموزش اسلامی قابل درک است اما این مسئله به سختی می‌تواند تأسیس یک دولت اسلام‌گرا و حکومت بر آن را تسهیل کند. درواقع مدنی و همکاران جوان‌تر او برای بسیج سیاسی و کارهای خیریه بیشتر مناسب بودند تا تحول ایدئولوژیک. برنامه اصلاحی آنها بر آموزش مجدد مردم بر طبق اصول اسلامی و تغییر استراتژی نوگرایی الجزایر از جنبه مادی‌گرایانه‌اش به آنچه که نیازهای روحی و معنوی جامعه را برآورده می‌کرد تأکید داشت. درحالی‌که اسلام‌گرایان بر ضرورت تجارت آزاد و تحول اقتصادی تأکید می‌کردند سوگند می‌خوردند که نمی‌گذارند این اهداف مادی‌گرایانه هویت اسلامی الجزایر را خدشه‌دار سازد. (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۳۲۵)

۸. وجود افراطی‌گری در رهبران سنی و عدم آن در رهبران شیعه

تفاوت خاستگاه رهبران اصلاح‌گر سبب ایجاد تفاوت عملکردی دیگری نیز بین آنها شده است. رهبران

شیعه چون دارای تحصیلات عالی حوزوی و عمیق اسلامی هستند به مراتب کمتر از رهبران سنی در ورطه افراطی‌گری و رادیکالیسم افتاده‌اند اما رهبران سنی به دلیل عمیق نبودن درک دینی، بسیار دچار افراطی‌گری شده‌اند که اثر آن، امروزه در به وجود آمدن گروه‌های تندرو بسیار خشونت‌طلب سنی مذهب دیده می‌شود. دکمجیان در این باره می‌گویند:

مقامات مذهبی که محصولات آموزشی سنتی اسلامی هستند کمتر مایل بوده‌اند همانند شکرى مصطفی، جهمیان العتیبی و عبدالسلام فرج، عقاید و مکاتب خاص‌گرایانه، تفرقه‌افکنانه و فرقه‌گرایانه‌ای از بنیادگرایی اسلامی ارائه دهند که در داخل صفوف اسلام‌گرایان جناح‌بندی و اختلاف ایجاد می‌کند. (همان: ۳۸۱)

اما همان‌طور که قبلاً گذشت این مقامات مذهبی نقشی به‌عنوان رهبران اصلاح‌گر در جهان سنی نداشتند و رهبری جریان‌ات اصلاح‌گرایانه در دست دیگرانی بود که در برخی موارد برداشت‌های افراطی‌گری از اندیشه‌های آنها شده است.

به‌عنوان نمونه سید قطب که حسن الهضیبی درباره کتاب *معالم فی الطرق* وی گفته بود که کتاب مذکور همه امیدهای او به سید قطب را برآورده ساخته و او اکنون تجسم آینده دعوت اسلامی است (Kepel, 2003: 30) و سطح علمی بالاتری نسبت به بسیاری از رهبران سنی دارد، یکی از این رهبران اصلاحی جامعه اهل سنت است:

قطب معتقد بود که نگهبانان و شکنجه‌گران اردوگاه، خدا را فراموش کرده‌اند. آنها خدا را ستایش نمی‌کنند، بلکه ستایشگر ناصر و دولت زیر نظر او هستند. آنها نسبت به اصول عدالت قرآنی جاهلند و خود را از اسلام خارج ساخته‌اند. به‌عبارت‌دیگر آنها کافر و مشرکند و تنها اخوان دربند، مسلمانانی راستین هستند. (Ibid: 28)

سلاح تکفیر بعد از اعدام سید قطب در دسترس عموم قرار گرفت و به دست گروه‌های غیر قابل کنترل افتاد. (Ibid: 56) ریشه این سنخ برداشت‌ها از اندیشه‌های سید قطب به تعبیر یوسف العظم از شارحان آثار وی، در این است که «سید قطب یک نویسنده بود نه فقیه» (Ibid: 65) و شاید دقت لازم را در آثار خود نداشته است.

نمونه دیگر این‌گونه رویکردهای منتسب به افراطی‌گری در اندیشه‌های شکرى مصطفی رهبر جماعت المسلمین (التکفیر و الهجرة) مصر است. وی که تحصیلاتش در رشته کشاورزی است در دادگاه چنین می‌گوید:

در واقع قرآن می‌گوید که خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، مفهوم این آیه این است که هر چیز که بعد از قرآن و احادیث پیامبر آمد از قلمرو دانش و علم مشروع خارج می‌شود. مکاتب فقهی چهار امام اهل سنت باطل و بی‌اثر هستند ... از زمان بسته شدن باب اجتهاد، تاریخ اسلام به تاریخ همدستی علما با سلاطین تبدیل شده است. اکنون باز کردن مجدد این باب‌ها به شکر مصطفی - که توسط خدا به راه راست هدایت شده - محول شده است تا آن جایی که خود درک می‌کند به تفسیر قرآن و سنت بپردازد و از آنها قانون استخراج کند. (Kepel, 2003: 73-76؛ مورو، ۱۹۹۸: ۷۴ - ۷۲)

شکری مصطفی در نظر افراطی دیگری بیان می‌کند:

اگر یکی از زوجین به جماعت‌المسلمین بپیوندد، ازدواج آنها باطل است و می‌توان وصلت جدیدی بست. (Kepel, 2003: 88; Ibrahim, 1980: 437)

از این سنخ نظریات افراطی هیچ‌گاه در بین رهبران اصلاح‌گر شیعی دیده نشده و به نظر می‌رسد عمده دلیل آن پشتوانه قوی مطالعات اسلامی و قوت فکر، تصمیمات سیاسی سنجیده‌تر و به دور از افراط رهبران شیعی است. رهبران شیعه نه تنها سعی کرده‌اند از درگیری مسلمانان با عنوان تکفیر جلوگیری نمایند بلکه با درک درست از دشمن اصلی، گاه در مقابل درگیری با غیر مسلمانان نیز ایستادگی کرده‌اند. نمونه آن، تصمیم عاقلانه امام موسی صدر رهبر جنبش امل شیعیان لبنان مبنی بر عدم شرکت در جنگ‌های داخلی لبنان است. در زمانی که کل لبنان درگیر جنگ داخلی شده و انگیزه زیادی برای ورود به جنگ و تقویت جبهه مسلمانان در مقابل مسیحی‌ها وجود دارد، امام موسی صدر با تیزهوشی و رصد دشمن اصلی یعنی اسرائیل در عرصه جنگ داخلی وارد نشد. او همیشه تلاش کرد جنگ داخلی را متوقف کند؛ به همین دلیل در مسجد رأس البنا در اعتراض به جنگ داخلی لبنان اعلام اعتصاب غذا کرد، تا شاید گروه‌های لبنانی به جلوگیری از گسترش جنگ رضایت دهند. (Olmert, 1987: 17؛ مرکز مطالعات و تحقیقات امام موسی صدر، ۱۳۸۰: ۴۳؛ Marirus, 1980:268)

۹. تأثیرپذیری از تفکرات غیر اسلامی در رهبران سنتی برخلاف رهبران شیعه

یکی از ضعف‌های برخی رهبران اصلاح‌گر سنی، تأثیرپذیری ایشان از تفکرات غیر اسلامی است، مشکلی که در رهبران شیعی به دلیل خاستگاه قوی حوزوی ایشان دیده نمی‌شود. ژیل کپل مقاله عصام‌الدین ارین، فیزیک‌دان جوان و چهره معروف جماعات اسلامیة مصر (تشکیلات دانشجویی قوی مصر در دهه ۱۹۷۰) به‌عنوان یکی از دو نوشته مهم این تشکل را این‌گونه تحلیل می‌کند:

... انسان پس از خواندن گذشته و حال از دیدگاه اسلامی [اعصام‌الدین ارین] شگفت‌زده می‌شود که چه تأثیرات و نوشته‌های مختلفی به افکار نویسنده شکل داده است زیرا اصطلاحات مورد استفاده او با اصطلاحات مدینه فاضله اجتماعی دیگری که سلاحش دیالکتیک است یکی است. البته من در اینجا قصد ندارم بگویم که این دکتر جوان یک مارکسیست پنهانی است یا اینکه سه مرحله او با سه اصل دیالکتیک ماتریالیسم یکی است. به این ترتیب که اصل پیشتاز امت با حزب انقلابی، استقلال نافرجام او با استعمار نو، و «وجود موانع در درون خود جوانان» با از خودبیگانگی برابر است. به زبان ساده‌تر، نویسنده ایدئال‌های عدالت اجتماعی، آزادی از قید سلطه خارجی و آرزوی دموکراسی و تحول را که نیم میلیون دانشجو به آن معتقدند و به تعابیر مارکسیستی، سوسیالیست عرب، بعثی لیبرال و دیگر فرهنگ‌ها بیان شده، اقتباس کرده است. (Kepel, 2003: 155)

۱۰. نفوذ سیاسی و اخلاقی رهبران شیعه برخلاف رهبران سنی

دکمجیان به تفاوت عملکردی دیگری بین رهبران اصلاح‌گر شیعه و سنی اشاره می‌کند که قابل توجه و جالب است. وی چنین می‌گوید:

آیا اسلام مبارز می‌تواند یک وسیله مؤثر انقلاب در اوضاع و احوال مدرن باشد؟ باتوجه به قدرت گرفتن اسلام انقلابی در ایران، پاسخ به سؤال مثبت است. اما چارچوب غالباً مسلط سنی اغلب کشورهای عرب و ویژگی‌های اجتماعی و سیاسی هریک از آنها می‌تواند سدی برای تکرار انقلاب ایران باشد. یک عامل عمده، عدم حضور پیشتاز روحانی سیاسی و رادیکالی است که اقتدار مذهبی سیاسی و اخلاقی عمده‌ای در اختیار داشته باشد. درواقع علمای سنی به‌طور کلی نفوذ سیاسی و اخلاقی هم‌تا‌های شیعه خود را ندارند و نیز برای اعمال اجتهاد، فاقد اقتدار فقهی شیعه هستند. مهم‌تر اینکه علمای سنی انسجام جمعی روحانیون شیعه را در غالب شبکه‌های سازمانی سلسه مراتبی ندارند.

به‌نظر دکمجیان این تفاوت‌ها ناشی از وجود تفاوت‌ها در پایگاه اجتماعی گروه‌ها و رهبران مختلف اسلام‌گرا است. (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۳۸۸ - ۳۸۷)

دوری علمای مذهبی تراز اول اهل تسنن از مبارزه و اصلاح‌گری به حدی زیاد است که می‌توان گفت این علما از طرف رهبران اصلاح‌گر به هیچ انگاشته می‌شوند. شکری مصطفی به‌عنوان یک مبارز اصلاح‌گر در این باره اظهار می‌دارد:

علما چیزی جز نوکران حاکم ظالم و طوطیان سخنگوی منبر نیستند و جایی در جماعت المسلمین ندارند. (Kepel, 2003: 230)

۱۱. وابستگی دولتی در رهبران حوزوی سنی برخلاف رهبران شیعه

حوزه‌های علمیه شیعه در طول تاریخ، امور خود را مستقل از حکومت‌ها اداره کرده‌اند. البته در مواقعی که حکومت‌های شیعی وجود داشته، کمک‌هایی در جهت ساخت ابنیه و مدارس از طرف حکومت شده است مانند ساخت برخی مدارس در زمان حکومت صفویه اما بار اصلی اداره حوزه برعهده مراجع دینی بوده که از طریق وجوهات و کمک‌های مردمی فراهم شده است، به همین خاطر حوزه‌های شیعی و علما مجیزگوی حکومت‌ها نبوده‌اند و به راحتی از حکومت انتقاد می‌کرده‌اند. در حوزه‌های اهل تسنن وضعیت برعکس بوده و بار اصلی اداره حوزه سنی بر عهده حکومت‌ها بوده است از این رو نفوذ حکومت در حوزه‌های سنی به قدری بوده که مخالفت جدی از علمای حوزوی سنی مشاهده نمی‌شود.

اظهارنظر جامعه الازهر در مورد پیمان صلح انور سادات با اسرائیل نمونه این ارتباط حوزه‌های سنی با حکومت‌هاست. در این اظهارنظر براساس پیمان‌های حضرت رسول اکرم ﷺ با قریشی‌ها (صلح حدیبیه) و قبایل غطفان و نیز براساس آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال / ۶۱) طی صدور فتوایی، مشروعیت پیمان صلح مصر و اسرائیل تأیید شد. (Kepel, 2003: 113) به‌طور مشخص جادالحق شیخ وقت الازهر با صدور بیانیه‌ای امضای پیمان صلح با اشغالگران را مشروع اعلام کرد. وی استدلال می‌کرد حاکم با توجه به مسؤلیتی که نسبت به رعایا در اسلام دارد، اقدام به امضای معاهده‌ای به نفع رعایای خود کرد. به‌علاوه حقوق طرفین را بند وفای به عهد تعیین می‌کرد. وی این معاهده را به صلح حدیبیه تشبیه می‌کرد. (اخلاقی‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۹۹)

وابستگی علمای سنی به حکومت و در نتیجه عدم امکان حرکت بر خلاف خواسته‌های حکومت، به قدری آشکار است که شیخ کوشک، واعظ بسیار مشهور و تأثیرگذار مصر، به این واقعیت تلخ این‌گونه اعتراض می‌کند: «نمی‌دانم شیخ بعدی [الازهر] چه کسی خواهد بود! شاید هم یک ژنرال ارتش که الازهر را تصرف کند! ... وی در مصاحبه‌ای علاج این وضعیت را در اقدامات زیر می‌داند: اول شیخ الازهر باید از طریق انتخابات تعیین شود. دوم حقوق شیخ الازهر باید از طریق موقوفه مسلمانان پرداخت شود».

نمونه دیگر از وابستگی علمای سنی به حکومت، در جزوه عبدالسلام فرج متفکر اصلی گروه جهاد (که یکی از اعضای آن سروان خالد اسلامبولی قاتل انور سادات بود) مشهود است. نام این جزوه «الفريضة الغائبة» (واجب مکتوم) است و در آن، این توضیح آمده که جهاد، که نبرد مقدس علیه حاکم ظالم است، از سوی علما پنهان داشته شده است. عبارات وی چنین است:

جهاد فی سبیل الله، علی‌رغم سنگینی و اهمیت فوق‌العاده زیادی که برای اسلام دارد، از

سوی علمای معاصر نادیده گرفته شده است. آنها ادعا می‌کنند که چیزی درباره آن نمی‌دانند اما در واقع خیلی خوب می‌دانند که اگر قرار باشد عظمت این مذهب دوباره اعاده شود، تنها یک راه وجود دارد. (Kepel, 2003: 192-193)

نتیجه

اصلاح‌گری یک روحیه و اصل اسلامی است که به‌عنوان هدف انبیا الهی معرفی شده است. دو جریان شیعه و سنی با این رویکرد، ادبیات متعددی ایجاد نموده‌اند. بررسی این جریان‌ها در جوامع اسلامی نشان می‌دهد تفاوت‌های جدی میان این جریان‌ها در شکل‌گیری و تداوم وجود دارد. عوامل مختلفی در بروز این تفاوت‌ها مؤثر هستند. یکی از مهم‌ترین مسائل در اصلاح‌گری، رهبری جریان‌های اصلاحی است. بنابراین به نظر می‌رسد یکی از این عوامل، تفاوت در رهبری جریان‌های اصلاحی است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد خاستگاه رهبران اصلاح‌گر شیعه و اهل تسنن، کاملاً متفاوت با هم است. این تفاوت در خاستگاه، در عملکرد تحولات فکری رهبران اصلاح‌گر این دو فرقه اسلامی مؤثر بوده است. علمای تراز اول شیعی همگی خاستگاه قوی حوزوی دارند به‌طوری که بسیاری از آنان در دوره خود مرجع تقلید و زعیم شیعه بوده‌اند اما رهبران اصلاح‌گر اهل تسنن تحصیلات حوزوی و مطالعات عمیق اسلامی ندارند. از سوی دیگر رهبران اصلاحی در جامعه اهل تسنن از مراکز علمی برمی‌خیزند که یا مستقیماً زیر نظر حکومت غیر اسلامی اداره می‌شوند یا اینکه از حمایت‌های چنین حکومتی برخوردارند. بنابراین سه تفاوت عمده میان رهبران اصلاحی شیعه و سنی وجود دارد: ۱. تفاوت در جایگاه اصول اسلامی در تنظیم تمام برنامه‌های اصلاحی؛ ۲. دوم افراطی‌گری در رهبران سنی و عدم آن در رهبران شیعی؛ ۳. سوم تأثیرپذیری یا عدم تأثیرپذیری از تفکرات غیر اسلامی.

با مطالعه احوال و موضع‌گیری‌های رهبران اصلاح‌گر سنی چنین برمی‌آید که این رهبران، در طول زمان و با توجه به تغییر شرایط و دیدن سختی‌های رسیدن به اهداف و آرمان‌های اصلی، در اهداف اصلاح‌گرانه خود تخفیف داده‌اند. شاید دلیل این عقب‌نشینی از آرمان‌ها، نداشتن اصول ثابت باشد و دلیل آن هم به نوبه خود فقدان خاستگاه عمیق دینی در بین رهبران اصلاح‌گر سنی باشد اما این عقب‌نشینی در میان رهبران اصلاح‌گر شیعی دیده نمی‌شود.

در مجموع با مقایسه عملکرد رهبران اصلاح‌گر شیعه و سنی چند تفاوت اساسی در عملکرد رهبران اصلاحی شیعه و سنی وجود دارد که برگرفته از تفاوت در خاستگاه این رهبران است. این تفاوت‌ها عبارتند از: تنظیم تمام برنامه‌ها با اصول اسلامی، تحمل بیشتر سختی‌های ناشی از مبارزه در رهبران

شیعی از رهبران سنی، همراهی و همدردی کامل رهبران شیعه با مبارزان برخلاف رهبران سنی، عدم تمخّص رهبران اصلاح‌گر سنی در اصلاح‌گری برخلاف رهبران شیعه، تأکید اصلی رهبران شیعی بر اسلام و رهبران سنی بر ناسیونالیسم عربی، پایبندی بیشتر رهبران شیعی به آرمان‌ها نسبت به رهبران سنی، وجود پیش‌نیاز برای آرمان‌های بزرگ نزد رهبران شیعه برخلاف رهبران سنی، وجود افراطی‌گری در رهبران سنی و عدم آن در رهبران شیعه، تأثیرپذیری از تفکرات غیر اسلامی در رهبران سنی برخلاف رهبران شیعه، نفوذ سیاسی و اخلاقی رهبران شیعه برخلاف رهبران سنی و وابستگی دولتی در رهبران حوزوی سنی برخلاف رهبران شیعه.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اخلاقی‌نیا، مهدی، ۱۳۸۹، «نقش و جایگاه دانشگاه الازهر در جهان اسلام»، فصلنامه جهان اسلام، شماره ۴۲.
۳. باروت، جمال و دیگران، ۱۹۹۹ م، *الاحزاب و الحركات و جماعات الاسلامیة*، ج ۲، دمشق، المرکز العربی للدراسات الاستراتیجیة.
۴. توکلی، یعقوب، ۱۳۹۴، *خاطرات سمیر قنطار*، تهران، سوره مهر، چ ۱.
۵. خامه‌یار، عباس، ۱۹۹۷ م، *ایران و الاخوان المسلمین دراسة فی عوامل الالتقاء و الافتراق*، بیروت، مرکز الدراسات الاستراتیجیة و البحوث و التوفیق.
۶. خسروشاهی، سید هادی، ۱۳۹۲، *اخوان المسلمین چه می‌گویند و چه می‌خواهند؟*، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۷. دکمچیان، هرایر، ۱۳۶۶، *جنبش‌های اسلامی در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان، چ ۱.
۸. روزنامه کیهان، شماره ۲۱۳۴۶، ۲۸/۲/۱۳۹۵.
۹. زگال، ملیکه، ۱۳۸۰، «دین و سیاست در مصر؛ علمای الأزهر، اسلام افراطی و دولت (۹۴ - ۱۹۵۲)»، *دوفصلنامه پژوهشنامه حقوق اسلامی*، قسمت اول، ترجمه عباس کاظمی نجف‌آبادی، شماره ۴ - ۳.
۱۰. سایت عصرایران www.asriran.ir.
۱۱. الشرفی، عبدالمجید، ۱۹۹۲ م، «مشکلة الحکم فی الفکر الاسلامی الحدیث»، *مجله الاجتهاد*، سال چهارم، شماره ۱۴، چاپ بیروت.
۱۲. شقاقی، فتحی، ۱۳۸۹، *شیعه و سنی؛ غوغای ساختگی*، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

۱۳. مرکز مطالعات و تحقیقات امام موسی صدر، ۱۳۸۰، *اسرار ربوده شدن امام موسی صدر*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات امام موسی صدر.
۱۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، تهران، صدر، ج ۱۲.
۱۵. مورو، محمود، ۱۹۹۸ م، *الحركة الإسلامية في المصمر من ۱۹۲۸ الى ۱۹۹۳ روية من القريب*، قاهره، مؤسسه الاهرام.
۱۶. مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی، ۱۳۷۵، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱، تهران، مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی.
۱۷. میشل، ریچارد، ۱۳۸۷، *تاریخ جمعیت اخوان*، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران، وزارت امور خارجه.
۱۸. هایزر، رابرت، ۱۳۸۷، *مأموریت در تهران؛ خاطرات ژنرال هایزر*، ترجمه علی‌اکبر عبدالرشیدی، تهران، اطلاعات، ج ۵.
19. Ahmad an-Naim, Abdullah, 1987, "Sudan's Republic Brothers: An Alternative Islamic Ideology", *Middle East Report*, No. 147.
20. Al-Mahdi, Al Sadiq, 1983, "Islam-Society and Change", *In Voices of Resurgent Islam*, Ed. John L. Esposito, New York, Oxford University Press.
21. Anderson, Lisa, 1983, "Qaddafi's Islam", *In Voices of Resurgent Islam*, Ed. John L. Esposito, New York, Oxford University Press.
22. Dekmejian, R. Hrair, 1985, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Second Edition, New York, Syracuse University Press.
23. Esposito, John L., 1986, "Sudan's Islamic Experiment", *Muslim World*, No. 3 - 4.
24. Ibrahim, Saad Eddin, 1980, "Anatomy of Egypt's militant Islamic groups: methodological note and preliminary findings", *International journal of Middle East studies*, vol. 12, No. 4.
25. Kepel, Gilles, 2003, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Berkely and Los Angeles: University of California, New Edition.
26. Kramer, Martin, 1998, "the moral logic of Hizb Allah", *in Reich, Walter Origins of terrorism, Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, Washington, Woodrow Wilson, New Edition.
27. Marirus, Deeb, 1980, "Lebanon: prospects for national reconciliation in the MID", *Middle East Journal*, No. 2.
28. Olmert, Joseph, 1987, "The Shiites of Lebanon", In Martin Kramer, *Shiism Resistance and Revolution*, London, Menasell.
29. Ranstorp, Magnus, 1997, *Hizb'allah in Lebanon: The Politics of the Western Hostage Crisis*, London, Macmillan.

