

مفهوم اسلام سیاسی در انقلاب اسلامی ایران

محمد صادق جمشیدی راد^۱

سید محمدرضا محمودپناهی^۲

چکیده

بیداری اسلامی در ایران و تأثیر آن بر مصر، لیبی، یمن، بحرین، اردن و دیگر کشورهای خاورمیانه ثمره تحولات معرفتی و مفهومی «اسلام» است. اسلام در مفهوم جدید محصول دوران مدرن و تحت عنوان «اسلام سیاسی» صورت‌بندی شده است که در مقابل اسلام سنتی قرار می‌گیرد. اسلام سنتی، دین را به حوزه امور فردی و عبادی محدود می‌داند و علی‌رغم تعریف جامع دنیوی و اخروی از دین عملاً در کار سلطان دخالتی نداشت و کار ویژه او توجیه و مشروعیت‌بخشی دینی به سلطان بود. دین در مدرنیته غرب از امور عرفی و دنیوی منفک شد و اداره جوامع مبتنی بر عقل خود بنیان و مشورتی گردید. اما، در جوامع اسلامی جریان سکولاریستی و کمالیستی متجددین و روشنفکران غرب‌گرا در فرایندی پارادوکسیکال موجب ظهور اسلام سیاسی شد. اسلام سیاسی از تعامل با غرب تا تقابل با غرب و تشکیل حکومت اسلامی تغییر معنایی داشته است. هرچند اسلام سیاسی در ایران معاصر رنگ و بوی لیبرالی و مارکسیستی هم به خود گرفت. اما، این قرائت «اسلام فقهاتی» به رهبری امام خمینی(ره) بود که توانست در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ش به آرمان تشکیل حکومت اسلامی دست یابد و دموکراسی دینی را به صورتی الهام‌بخش به اجرا بگذارد. در این مقاله به بررسی تحولات تاریخی، مفهومی و معرفتی اسلام سیاسی در ایران معاصر خواهیم پرداخت.

کلید واژه‌ها: تحول مفهومی، اسلام سنتی، اسلام سیاسی، اسلام لیبرال، اسلام چپ، اسلام فقهاتی.

مقدمه

در دنیای معاصر با قرائت‌های متعددی از اسلام نظیر اسلام سنتی، اسلام‌گرایی، حرکت اسلامی، بنیادگرایی اسلامی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم اسلامی و اسلام سیاسی روبرو هستیم که حاکی از نوعی بیداری و آگاهی جدید در جوامع اسلامی است. ریشه‌های این بیداری به اوایل دهه هفتاد قرن گذشته بر می‌گردد که پدیده بازگشت به تعهدات دینی شکل گرفت و بسیاری از اندیشمندان به ضرورت بازگشت به ریشه‌های اسلامی و احیای نقش دین در زندگی اجتماعی پی بردند. در این راستا، برداشت از اسلام به دو نوع سنتی و سیاسی تقسیم شد. اسلام از سنخ سنتی، اسلامی است که با هرنوع نظام سیاسی به بهانه‌ها و توجیهات مختلف شرعی، عقلی، ضرورت و ... می‌سازد. اسلام سنتی اسلامی است قدیمی که پیشینه و قدمت آن به قرن‌ها می‌رسد. مردم در جوامع اسلامی بیشتر با این نوع اسلام آشنا هستند.

در این نوع رسوب شده اسلام، حاکم و عالم مجزاً و در کنار هم هستند. حاکم امور دنیا و سرپرستی رعایا را بر عهده دارد و عالم مشغول امور اخروی و نماز و روزه است. در نهایت عالم و فقیه زیر نظر سلطان و امیر قرار دارند و کار ویژه مشروعیت‌بخشی دینی به شخص امیر را بر عهده دارد. اما قرائت تازه و مدرنی هم در قبال اسلام قدیمی و سنتی وجود دارد که ریشه در مبانی اسلامی دارد و به دنبال بازگشت و رجوع به اسلام اصیل است. در این نوع اسلام تمایز بین دین و سیاست از بین می‌رود و حدود و قلمرو بین دین و سیاست باطل می‌شود. در اسلام سیاسی، دین مرجعیت امور سیاسی و الزامات آن را بر عهده دارد.

از دیدگاه مدرنیسم غربی دین از سیاست جدا بوده و در نتیجه هر گونه حضور و دخالت دین در عرصه سیاسی امری نابهنجار، منفی و ارتجاعی تلقی می‌شود. با تهاجم همه جانبه غرب به جهان اسلام و شکل‌گیری مقاومت اسلامی در برابر آن و رد آموزه‌های مدرنیسم غربی و تلاش احیاگران مسلمان برای احیای تمدن اسلامی و بازگرداندن اسلام به عرصه زندگی سیاسی، غربیان برای نابهنجار و ارتجاعی نشان دادن آن از واژگانی با بار معنایی منفی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی استفاده کردند (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۲). اسلام سیاسی به معنی وجه ایجابی اسلام در تأسیس حکومت در میان اقتضائات دوران مدرن بود. امام خمینی (ره) در معرفی این تفسیر از اسلام می‌فرماید: «اسلام فقط عبادت نیست، فقط تعلیم و تعلم عبادی نیست، اسلام از سیاست دور نیست» (امام خمینی، ۱۳۶۵: ج ۱۰۷: ۵). وی در جایی دیگر گفته است که «والله اسلام تمامش سیاست است، اسلام را بد معرفی کرده‌اند، سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (امام خمینی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۶۵) اسلام سیاسی در سه دیدگاه متفاوت مورد ارزیابی قرار گرفته است: دیدگاه اول، اسلام سیاسی به عنوان یک عکس‌العمل و پاسخ به بحران مواجهه دولت - ملت در خاورمیانه؛

دیدگاه دوم، نظریه هانتینگتون مبنی بر این که ظهور اسلام سیاسی را زمینه برخورد تمدنی می‌داند. در این تعبیر دارالاسلام در یک طرف و تمدن یهودی - مسیحی در طرف دیگر قرار می‌گیرد.

سرانجام، اسلام سیاسی به عنوان یک نیروی معتبر جدید برای تغییرات مثبت تعریف می‌گردد و «اسلام راه حل است» شعار اصلی آن است. در این دیدگاه مسلمانان به اسلام به عنوان مکتبی فراتر از دین و عبادات می‌نگرند و آن را متفاوت با سکولاریسم دولتی موجود در کشورهای اسلامی می‌دانند این شعار بیشتر در کشورهای شنیده می‌شود که اسلام‌گرایان در براندازی رژیم‌های خود مشارکت دارند. همچنین در کشورهایی که گروه‌های اسلامی قادر بوده‌اند که به توسعه اهداف خود از طریق مشارکت در داخل سیستم سیاسی موجود پردازند (Ehteshami, 1994, chapter 9). در این مقاله نظر اخیر مینا قرار می‌گیرد و اسلام فقاهتی به عنوان قرائتی از اسلام سیاسی در ایران معاصر که در نظام‌سازی بر مبنای اسلام موفق بوده است معرفی می‌شود.

همان‌طور که بابت سعید معتقد است اسلام سیاسی هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد و این مفهوم بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان‌های سیاسی اسلام به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. یعنی، طیفی از رویدادها از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار برای بازسازی جامعه‌ی مطابق با اصول اسلامی را دربر می‌گیرد (سعید، ۱۳۷۹: ۳۹). موضع غرب در قبال این پدیده نه تنها موضعی مخالف بلکه خصمانه بود. انقلاب اسلامی ایران به گفته الشهبانی نقطه اوج این پدیده و انگیزه‌ای برای آن در سطح جهان بود (الشهبانی، ۲۰۱۱: ۲). مفهوم اسلام سیاسی پیش از این که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یابد تحولاتی مفهومی داشته که در این مقاله به بررسی تحولات تاریخی اسلام سیاسی و ویژگی‌های اسلام فقاهتی می‌پردازیم.

الف. اسلام سیاسی در سیر تاریخی

جریان اسلام سیاسی به رهبری اندیشمندان و عمل‌گرایان مسلمان در دوران معاصر به ویژه پس از فروپاشی نظام دو قطبی از جمله محورهای چالش‌برانگیز و در دستور کار نظم نوین جهانی بوده است. اسلام‌گرایی در وجوه مختلف ایدئولوژیکی فرهنگی امنیتی و راهبردی مرکزیت سیستم سرمایه‌داری لیبرال غربی را به چالش فراخوانده است و دعوی نظم نوینی برای اداره جهان و ترسیم آینده روابط بین‌الملل در سطوح مختلف ملی منطقه‌ای و جهانی و نیز حل عادلانه منازعات و اختلافات دارد. سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، سید محمد رشید رضا، عبدالرحمن کواکبی، حسن البنا، ابوالاعلی مودودی، ابوالحسن ندوی، سید قطب، نوابفوی و امام خمینی (ره) از جمله رهبران اسلام‌گرایی در دوران معاصر بوده-

اند. جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۲۹-۱۸۹۷) تحلیل و عمل خود را بر نقد از غفلت و تاریک‌اندیشی بیان می‌کند و با این شیوه با اصلاح‌گران همراه می‌شود. محمد عبده (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵) نیز به نوبه خود از وضعیت زوالی که جهان اسلام در آن به سر می‌برد، روی‌گردان بود. رشید رضا (متوفی ۱۹۳۵) نیز به ملامت از انفعال و عدم کوشش مسلمانان می‌پرداخت. اما بداعت به اصلی بر می‌گشت که یادآور نگرش جدیدی نسبت به تجدد بود و اینکه تقلید از غیر به همان اندازه که پذیرفتنی نیست؛ ناکافی هم هست (بدیع، ۱۳۸۰: ۸۶).

بررسی سیر تاریخی و تحولات اسلام سیاسی، در شرایط و موقعیت‌های جدید می‌تواند به روشن شدن این نکته کمک کند که چرا اسلام سیاسی، سیاسی است؟ و چرا اسلام سیاسی ناچار به تلاش برای تشکیل حکومت اسلامی است؟ اسلام سیاسی در مواجهه با چالش‌های قرن ۱۹ و ۲۰ میلادی با تحولاتی در معرفت و نوع نگاه خود نسبت به تمدن غرب روبه رو شده است. اسلام سنتی در جوامع اسلامی در ساختارها و ارزش‌ها و هنجارهای این جوامع، بیشتر به دور از قدرت و حکومت حضور داشت، در اثر رویارویی با غرب و مشکلات و شرایط خاص زمان به سمت سیاسی شدن و حضور در همه عرصه‌های انسانی گرایش فکری و عملی یافت.

۱. مرحله تعامل با غرب

این مرحله دوران رواج اندیشه‌های نوسازی اسلام و مشارکت مجدد آن در تمدن معاصر بود که دارای نقاط منفی زیادی است، اما همه‌اش مردود نیست؛ زیرا جوهره‌ای انسانی دارد و در بسیاری از محورهای اساسی با اسلام - یا اسلام با آن - تلاقی و اشتراک دارند. بر اساس این رهیافت مسلمانان باید بهترین عناصر موجود را در تمدن معاصر - که با دین و میراث و تمدنشان تضاد ندارد - بگیرند. جنبش‌هایی که با چنین طرز فکری به غرب می‌نگریستند، تحت تأثیر سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده بودند. این جنبش‌ها در زمینه‌ای غربی و با نگاهی غربی، با غرب مواجه شدند. غرب در نگاه اسلام‌گرایان نیمه دوم قرن نوزدهم و بلکه پیش از آن نماد پیشرفت و تمدن، و الگوی پیشرفت و تمدن برای دیگران بود. درست است که غرب در آن روزگار با اسلام و مسلمانان عداوت داشت، اما رویارویی با آن جز با شیوه‌ها و روش‌های خود او ممکن و یا کارآمد نبود. در آن دوره، دو امر مسلم‌انگاشته، بر ذهن و عقل همه روشنفکران و سیاسی‌های مسلمان، سیطره یافته بود:

۱- غرب مساوی با پیشرفت و تمدن است.

۲- در نتیجه تنها ابزاری که برای تعامل مثبت یا منفی با آن برای مسلمانان باقی می‌ماند، این بود که از این تمدن جدید، به عنوان ابزاری برای پیوستن به آن و یا در صورت نبود امکان ارتباط و گفتگو، به عنوان یک سلاح برای رویارویی با آن، بهره گرفته شود (رضوان، ۱۳۸۳: ۱۶).

اسلام‌گرایان از خاستگاه همین دو امر مسلم، در فرهنگ اسلامی موروثی و ترتیب‌بندی مسایل و اولویت‌های آن، بازنگری‌هایی انجام دادند. در این جریان، تسلیم در مقابل پیشرفت و غلبه تمدن غرب و تلاش برای یادگیری و تقلید از غرب، به معنای نادیده گرفتن اسلام و فرهنگ اسلامی نبوده بلکه این کارها تلاشی برای ایجاد همسازی میان ارزش‌های اساسی اسلام و ارزش‌های اساسی تمدن جدید بود. در زمینه سیاست و نظام حکومتی، تلاشی برای نشان دادن تشابه بین شورای اسلامی و دموکراسی غربی انجام شد. در زمینه علوم طبیعی هم بر شکوفایی علمی مسلمانان در قرن‌های پربار گذشته و میزان استفاده از شکوفایی علمی جوامع اسلامی در قرون وسطا، تأکید می‌شد. با این و صف چهره‌ای که از اسلام ارائه می‌شد چنین بود که این دین دارای نظام اخلاقی روشن و شفافی است که بر منظومه‌های اخلاقی متعفن غربی، امتیاز دارد.

بر این اساس، اسلام دارای عناصر پیشرفت‌زایی است که از دارایی‌های غرب متمدن و پیشرفته - با همان تعریف خودشان از تمدن و پیشرفت - برتر است، اما سبب پس ماندگی مسلمانان و پیشرفت غربی‌ها، این است که مسلمانان ارزش‌ها و اصول برجسته دین خود را رها کرده‌اند. از این رو، چاره‌ای جز تمسک دوباره به امور رها شده ندارند، تا اوضاع شان بهبود، جایگاه شان ارتقاء و امورشان سامان یابد.

برطبق این دیدگاه، اصولی که مسلمانان وانهاده و فراموش کرده‌اند، در حقیقت همان اصولی است که در غرب جدید برقرار و رایج است و علت العلل گام‌های محکمی که غربیان برداشته‌اند، همین است. از این رو در دوره محمد عبده، جمله‌ای رواج یافت که گوینده نخست آن روشن نیست. آن جمله این بود که در غرب، اسلام هست ولی مسلمان نیست و در شرق، مسلمان هست ولی از اسلام خبری نیست. در این دوره گفتمانی شکل گرفت که به دفاع از اسلام و پاسخ به اندیشه‌های منفی غربیان درباره اسلام و مسلمانان پرداخت. کتاب‌هایی در دفاع از عقیده قضا و قدر در اسلام، و تبیین موضع اسلام درباره برده و بردگی و مباحثی در باب نبود ارتباط میان عقب‌ماندگی مسلمانان و ارزش‌های جاودانه اسلام نگاشته شد. پاسخ‌های سید جمال به دهری‌ها و داروینیست‌ها و پاسخ‌های محمد عبده به هانوتو، رنان و فرح آنطون و نیز کارهای پراکنده کواکبی، العظم و رشید رضا، در روشن کردن مواضع اسلام نسبت به مسایل حکومت، فلسفه، علم و پیشرفت، در این راستا عرضه شدند. روشن کردن پیشرو بودن اسلام در مقایسه با مسیحیت و ضرورت

نداشتن کنار زدن اسلام از زندگی عمومی برای رسیدن به پیشرفت و عقلانیت از دیگر وجوه تصویر اسلام‌گرایان از غرب و اسلام در این مرحله بود؛ زیرا اسلام برخلاف مسیحیت که در تاریخ جدید اروپا کنار گذاشته شد، همواره پیشتاز و مشوق علم و پیشرفت بوده است و افزون بر این، دارای کلیسا و یا دستگاه کاهنانه و متحجری نیست که از بروز اندیشه‌ها جلوگیری کند؛ چنان که مسیحیت در اروپای قرون میانه می‌کرد.

برآیند تلاش‌های اسلام‌گرایان در مرحله اول، این بود که اسلام منادی تمدن و پیشرفت - درست به همان شکل اروپایی‌اش - است، و جز در زمینه سیاسی - نظامی، که نمود آن استعمار کشورهای اسلامی به وسیله اروپایی‌ها بود، مشکلی میان مسلمانان و غرب وجود ندارد. بنابراین، هنگامی که غربی‌ها از سرزمین مسلمانان خارج شوند، خود مسلمانان تمدن غربی را با همه ابعادش پیاده خواهند کرد؛ زیرا این تمدن مقتضای اسلام و جوهر حقیقی آن است و حتی وجود استعمار اروپایی در دیار مسلمانان، مانع سیر مسلمانان در مسیر پیشرفت است؛ چراکه مصلحت غربی‌ها ایجاب می‌کند که مسلمانان عقب مانده و غرق در اوهامی باشند که دین و تاریخ پربرشان از آن ابا دارد. مفهوم اسلام سیاسی در مرحله اول رویارویی به طور خلاصه بر نکات زیر تأکید داشت: الف- اسلام دینی جامع و کامل برای همه زمان‌ها و مکان‌ها است، اما می‌توان به تعامل با غرب پرداخت و از علم، فن، و صنعت آن برای رشد جوامع اسلامی بهره گرفت. ب- عقب‌ماندگی و مشکلات کشورهای اسلامی، ناشی از عملکرد ضعیف مسلمانان در پیاده کردن اصول و ارزش‌های اسلامی است. ج- اسلام همه عوامل و مبانی پیشرفت تمدن غرب و حتی بهتر و متری‌تر از آن‌ها را در جوهره خود دارد. د- راه حل جبران پس‌ماندگی و محرومیت جوامع اسلامی، رجوع به اسلام و آموزه‌های مترقی آن است. ه- علت سکولاریزاسیون در غرب، تعالیم انحرافی و ضد عقلی کلیساست؛ نه وحی الهی. و- اسلام با کتابی که سالم از هر انحرافی است، قابلیت پی‌ریزی تمدنی پیشرفته‌تر از تمدن غرب را دارد؛ چراکه علاوه بر عقل و علم، از وحی ناب الهی هم بهره‌مند است. ز- رجوع به اسلام در همه امور و شریعت محوری، تضمین آینده روشن امت اسلامی است. ح- استعمار و تجزیه کشورهای اسلامی به وسیله کشورهای غربی، نشانه بنیاد ظالمانه و به دور از عدالت تمدن غرب و بدخواهی ایشان نسبت به رشد و شکوفایی مسلمین است.

۲. مرحله تقابل با غرب

پایان قرن نوزدهم نشان از چرخشی در اندیشه تجدد در جهان اسلام دارد. از این پس تجددگرایی به معنای عاریت گرفتن از غرب برای واکنش در برابر زوال شرق نیست بلکه درست به معنای گذاشتن تجدد

خاص اسلامی در برابر غرب است (بدیع، ۱۳۸۰: ۸۶). این مرحله، انتقادی و بنیان برافکن بود. این وضع سرخوردگی و ناامیدی مسلمانان را از عصر و تمدن معاصر نشان می‌دهد. در این مرحله، الگوی تمدنی - اسلامی ویژه‌ای در زمینه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی مطرح شد. بر اساس این الگو، اسلام چالش‌های طبقاتی و قومی را به رسمیت نمی‌شناسد. اسلام دموکراسی یا سوسیالیسم نیست، اما الگوی یگانه‌ای را در باب اجتماع و سیاست به جهان عرضه می‌کند که فراتر از مادیت و شرور تمدن معاصر است.

ابوالاعلی مودودی در دههٔ چهل اعلام کرد اسلام دینی متمایز، فراگیر و ناسخ شریعت‌ها و یگانی میان تمدن‌هاست و امکان برپایی نظام مختلط دینی در شبه قارهٔ هند وجود ندارد. مسلمانان یا باید بار دیگر بر هند تسلط یابند و یا دولتی ویژهٔ خود تشکیل دهند. خدای بزرگ می‌گوید: « وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ». (المائده/۴۴) بنابراین، مسئله به ریشه بر می‌گردد که حاکم کیست؟ صاحب الگو کیست؟ تصمیم‌گیرنده کیست؟ پاسخ همهٔ این‌ها یا خداست، که در این صورت نظام، نظام خدا و اسلام و ایمان است و یا حکم از آن طاعوت است که در این صورت، این نظام، نظام طاغوت و فسق و گمراهی و کفر است. از نظر مودودی، اسلام ناسخ آئین‌های پیش و پس از خود و مسلط بر همهٔ آن‌هاست و دو حالت بیش ندارد: یا حاکم و مسلط بر روی زمین می‌شود و یا این که پا می‌گیرد و در منطقه‌ای برتری می‌یابد و پایه‌اش را محکم می‌کند و آمادهٔ خیزش و سیطره‌یابی و گسترش می‌شود و حالت میانه‌ای ندارد. اسلام، دموکراسی و لیبرالیسم نیست. اسلام مشروطه‌خواه و یا ناسیونالیسم نیست. اسلام، تنها اسلام است و مسلمانان باید تصمیم بگیرند که یا مسلمانانی ناب باشند و به خدا شرک نوزند و یا از رویارو شدن با جهان بر سر اسلام و مقتضای ایمان خویش اجتناب ورزند و در موضعی میانه قرار گیرند؛ یعنی نه مسلمان ناب باشند و نه طاغوت نابکار. طاغوت در تمدن معاصر موجود است و در تمدن غرب که با فتنه‌ها و فنون خویش بر انسان غربی چیره شده و او را به بردگی کشانده و ریسمان‌های فرهنگی و سیاسی‌اش را به سوی مسلمانان پرتاب کرده تا دینشان را نابود کند؛ چندان که آنان عقیدهٔ خویش را رها کنند و سیادت خویش را از دست دهند و وارد نظام بردگی فراگیری شوند که، گاه به نام قانون تمدن و گاه به نام نظام جدید بین‌المللی دام خود را بر سراسر عالم گسترده است (رضوان، ۱۳۸۳: ۲۰) این مرحله با جنگ جهانی دوم و خسارات و تلفات عظیم آن، جنگ سرد و تقسیم کشورهای دنیا به دو بلوک سرمایه‌داری - کمونیستی، برپایی رژیم صهیونیستی در سرزمین‌های فلسطینی و سقوط نظام‌های لیبرالیستی و غرب‌گرا در جوامع اسلامی؛ همراه بود. در کنار انتقادات اندیشمندان غربی از تمدن مدرن، روشنفکران مسلمان که پیشتر نوشته‌ها و اندیشه‌هایی دربارهٔ لیبرال بودن اسلام و هم‌افق بودن آن

با تمدن معاصر عرضه کرده بودند، به پی‌ریزی گرایشی انتقادی به نظم و تمدن معاصر و نشان دادن برجستگی و تمایز اسلام نسبت به آن، رو آوردند. تحول از همگرایی سیاسی - فکری با غرب و نوسازی و مأنوس‌سازی اسلام با غرب و تلاش برای همساز نشان دادن اسلام با تمدن غرب در همهٔ امور، به انتقاد بنیادین از غرب به دلیل دستاوردها و محصولات نامطلوب تمدن غرب - مادی‌گرایی شدید، غیر انسانی و غیر اخلاقی بودن این تمدن، دو جنگ جهانی خونبار، استفاده از بمب اتم که تهدیدی برای همهٔ بشریت بود، حمایت از رژیم‌های دیکتاتوری - نظامی در خاورمیانه و بی‌اعتنایی به سقوط نظام‌های لیبرالیستی غربی و اسلامی به منظور مقابله با نفوذ کمونیسم - روی داد. چنین فضائی موجبات شک و تردید اندیشمندان مسلمان در مسلمات پیشرفته و متمدن بودن غرب را فراهم نمود. نوشته‌های اسلامی، مارکسیسم و سرمایه‌داری را بی‌ارزش می‌شمرد و به دنبال وضع الگوی اسلامی، ایدئولوژیک و سیاسی‌ای برای رویارویی با الگوها، تمدن‌ها و نظام‌های قدیم و جدید دیگر کردند. این کار در نظر آنان ممکن بود؛ زیرا اسلام در قرن هفتم میلادی هم که دو امپراتوری بزرگ و مادی‌گرا (بیزانس و ایران) بر جهان حکومت داشتند، توانسته بود الگوی جدیدی را به نام خدا به جهان عرضه کند و امپراتوری ایران را نابود کند و پس از قرون متمادی مبارزه، آن دیگری را هم فرو بپاشد و به این ترتیب زمان و مکان جدیدی را بیافریند که در نتیجهٔ آن، انسان از بردگی بندگان خارج و به بندگی پروردگار منتقل می‌شود. در نظر این نخبگان، وظیفهٔ کنونی اسلام هم همین بود؛ یعنی اینکه الگوی یگانهٔ الهی‌اش را طرح و به برپایی تمدن بدیل نه شرقی - نه غرب‌اش، اقدام کند. از همین رو، ابوالحسن ندوی - مسلمان هندی‌الاصل - که منادی اسلام خالص و همه‌جانبه و دور از خشونت بود، در سال ۱۹۵۷ در کتابی که به زبان عربی از او منتشر شد، هشدار داد «ایده‌ای غربی» وجود دارد که در راه سیطره بر همهٔ جهان و از جمله جهان اسلام است و باید «ایده‌ای اسلامی» تدارک دید که بتواند با این ایدهٔ برتری جوی، مسلط و خزنده رویارو شود.

با ترجمهٔ آثار مودودی به عربی در دههٔ پنجاه و شصت، مفهوم حاکمیت الهی جایگاه ویژه‌ای در گفتمان اسلام سیاسی پیدا کرد. سید قطب کتاب «معالم فی الطریق» را در سال ۱۹۶۴ در زمینهٔ رویارویی فرهنگ اسلامی با چالش‌های معاصر نوشت. وی باتکیه بر میراث انتقادی نویسندگان اسلام‌گرای دههٔ چهل و پنجاه به ویژه مودودی و ندوی، از خاستگاه فکری ایده «حاکمیت الهی» به عنوان ستون فقرات الگوی اسلامی و هویت اختصاصی اسلام، قضاوت دربارهٔ اوضاع مسلمین را با این پرسش اساسی ممکن می‌داند که: چه کسی در عرصهٔ اندیشه و فرهنگ و سیاست و حکومت، حکم می‌راند؟ خدا یا طاغوت؟! هر آنچه جز اسلام است، جاهلیت و گمراهی و طاغوت است. خدا چنین می‌گوید، قرآن چنین می‌گوید، رسول

خدا چنین می‌گوید، گذرگاه‌های چالش‌های اسلام با گمراهان داخلی و دشمنان خارجی در طول تاریخ چنین می‌گوید. سید قطب در پاسخ سؤال مدعیان زیرکی و حاکمان از اسلام‌گرایان درباره برنامه‌های فرهنگی و سیاسی‌شان، می‌گوید: برنامه ما الهی است، قرآنی و نبوی است و شما همگی بدون برنامه و فلسفه و تنها با طغیان و طاغوت بر ما مسلط شده‌اید، به زودی ما به قدرت خواهیم رسید و خواهید دید که ما چه برنامه و فلسفه‌ای برای حکومت داریم، اما پیش از آن با ذکر جزئیات و ورود به چالش‌هایی که تنها به سود جاهلیت رایج زیرک است، خود و فرصت خود را تباه نمی‌کنیم. او می‌گوید: «جوامع کنونی همگی جوامعی جاهلی و غیر اسلامی‌اند... و شایسته است با صراحت و بی‌ترس بگوییم که اسلام هیچ ارتباطی با هر آنچه که امروز بر روی کره زمین در جریان است، ندارد؛ زیرا حاکمیت از آن اسلام نیست و تنها جایگزین برای این اوضاع دروغین، نخست و پیش از هر چیز، برپایی جامعه‌ای اسلامی است که اسلام را شریعت خود قرار داده باشد و هیچ شریعت دیگری را بر نتابد... برای رویارویی با جامعه جاهلی، درجه‌ای از قدرت لازم است، قدرت اعتقاد و تصور، قدرت اخلاقی و خودسازی، قدرت سازماندهی اجتماعی و دیگر انواع قدرت که به مدد آن می‌توان با جامعه جاهلی روبرو شد، مانند قدرت پایداری و قدرت غلبه‌یابی بر چنین جامعه‌ای» (رضوان، ۱۳۸۳: ۳۵). این فقره از کتاب معالم فی الطریق سید قطب در بر دارنده دو ایده نظری اساسی و رایج است که خاستگاه و استناد گروه‌های مبارز است و آن دو ایده، ایده جاهلیت و ایده حاکمیت است؛ زیرا بنا به این نظریه جهان امروز که جهان اسلام را هم در بر می‌گیرد همانند جاهلیت پیش از اسلام است. بنا به استدلال سید قطب با توجه به مفهوم کلمه «لا اله الا الله» و آنچه در قرآن آمده که «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف/۴۰)، حکم تنها از آن خداست؛ «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الاعراف/۵۴)، هان! آفرینش و فرمان تنها از آن خداست؛ «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (المائدة/۵۰)، آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند؟ و برای مردمی که یقین دارند چه کسی از خدا بهتر است؟ آنچه امروز در جهان یافت می‌شود، حکومت بشر و طاغوت‌های بشری در برابر الوهیت و حکومت و شریعت خداست. بنابراین، باید اقلیتی مؤمن قیام کنند و آگاهانه از ارزش‌ها و انگاره‌های جاهلیت کناره گیرند و عمل خود را برای خدا خالص کنند، تا زمانی که کارهاشان سامان گیرد و بر سر جاهلیت فرو ریزند و بناهایشان را قلعه به قلعه ویران سازند و حکومت خدا را به روی زمین بازگردانند. این‌ها مطالبی است که سید قطب در زندان و پس از آزادی در سال ۱۹۶۴ نوشته است.

هدف تلاش‌های فرهنگی اسلامی در این مرحله، تدوین نشانه‌های الگوی اسلامی در رویارویی با «تمدن عصر گمراهی» بود. اما این تمدن گمراه امری خارجی و تهدید کننده نبود، بلکه در قالب شیوه‌های

اندیشه و نظام سیاسی می‌بایست از پنجه در افکندن با دشمن ناشناخته خارجی به رویارویی با طاغوت مسلط داخلی تغییر می‌یافت؛ زیرا اگر اسلام در زمینه فرهنگ و سیاست مسلط نمی‌شد، دیگر نمی‌توانست در داخل سرزمین‌های اسلامی جایی داشته باشد. اسلام‌گرایان در این مرحله انفعال در برابر غرب را به بهانه پیشرفته و متمدن بودن آن رد کردند و به اجرایی کردن آن در داخل سرزمین‌های اسلامی رو آوردند. بنابراین، درست است که اسلام نظام جهان‌شمولی است، اما معنای جهان‌شمولی‌اش این نیست که گمراهی‌ها و افسارگسیختگی‌های مادی جدید را بپذیرد، بلکه ابتدا باید تمایز و برجستگی خود را در قلمرو خویش به نمایش بگذارد تا همه جهانیان اوج و عظمت و برتری و تمایز این الگو را مشاهده کنند و با مشاهده این الگو، بر بندگی مادیت تحمیل شده بر خویش شورش کنند (رضوان، ۱۳۸۳: ۲۳) دعوت به حکومت اسلامی دلایل تاریخی اجتماعی و اقتصادی فراوانی دارد که محمد سعید العشماوی، از روشنفکران معاصر عرب آن‌ها را در یازده مورد زیر خلاصه کرده است: ۱- تاریخ استعمار؛ سابقه رویارویی و مواجهه بین غرب (اروپا در ابتدا و بعد اروپا و آمریکا) و شرق (خاور میانه) به قرن چهارم ق.م جنگ‌های اسکندر با مصر شامات و فارس بر می‌گردد که در قرن دوم ق.م امپراتوری روم جایگزین نیروهای یونانی شد. در عصر مسیحی این نزاع شکلی دینی به خود گرفت و با ظهور اسلام و فتوحات اسلامی در مصر سوریه شمال آفریقا و فتح اندلس به مدت هفت قرن ادامه یافت. از قرن ۱۱ تا قرن ۱۳ م. جنگ‌های صلیبی (۱۰۹۵-۱۲۹۱) بین غرب مسیحی و مسلمین برپا شد که آثار منفی زیادی برای طرفین بجای گذاشت. این نزاع با پیروزی‌های ترک‌های عثمانی در آسیای صغیر و یونان و شبه جزیره بالکان و سپس در قرن ۱۸، ۱۹ و اوایل ق ۲۰ م. با تسخیر اشغال و تقسیم سرزمین‌های اسلامی توسط قدرت‌های استعمارگری مثل بریتانیا و فرانسه ادامه یافت. که در این فضای اشغال و درگیری بین مسلمین و اشغالگران دو گرایش برای آزادی بلاد اسلامی از اشغال ظهور یافت: اول - گرایش لیبرالی؛ که بر امور انسانی آموزش و مبادی دموکراتیک و برابری تأکید می‌کرد. دوم - گرایش اسلامی؛ که خواستار برپاداشتن خلافت اسلامی (به خصوص بعد از الغاء آن در ۱۹۲۴ م توسط مصطفی کمال آتاتورک) و حکومت اسلامی بود و این امر را تنها راه حمایت امت اسلامی در برابر هجوم غرب می‌دانست. ۲- ایجاد حکومت پاکستان؛ با استمرار اختلافات اعتقادی و مذهبی بین هندوها و مسلمین در سال ۱۹۴۷ م. کشور پاکستان به وجود آمد. پاکستان اولین دولتی در تاریخ جدید که بر اساس دین برپا شده است. این تجربه امکان برپایی حکومت اسلامی در دوران مدرن را به مسلمین دیگر کشورها می‌داد. ۳- ایجاد حکومت اسرائیل؛ در سال ۱۹۴۸ م. کشور اسرائیل در سرزمین فلسطین به وجود آمد که اکثر جمعیت آن را مسلمانان تشکیل می‌دادند که یهود ایجاد

این دولت را تحقق وعده الهی و مسلمین آن را توطئه و اقدامی عدل الهی می‌دانند لذا مواجهه بین ایشان بعدی دینی پیدا کرد. ایجاد حکومت اسراییل در نزد مسلمین به فصل جدیدی از جنگهای صلیبی تعبیر شد و با سلسله جنگ‌های اعراب و اسرئیل ادامه یافت که شکست اعراب گروهی از مسلمین را به منظور پیروزی بر اسرئیل به اندیشه ایجاد حکومت اسلامی سوق داد. ۴- حکومت‌های نظامی و شبه نظامی؛ اکثر بلاد اسلامی به بهانه تهدیداتی نظیر استعمار غرب و اسرئیل به وسیله حکومت‌های نظامی و شبه نظامی اداره می‌شوند. که در کنار این نوع حکومت‌های اقتدارگرا، نبود دموکراسی و افکار آزادی‌خواهانه هم در جاذبه و نمود افکار دینی مؤثر است. ۵- فساد؛ در بلاد اسلامی نظم مطلقه و نبود سیستم رقابتی در قدرت موجب سوءاستفاده و فساد در زمینه‌های مختلف شده است در حالی که آزادی تعلیم و رقابت سالم وسایل علاج فسادند، لذا برخی معتقدند که حکومت اسلامی تنها راه علاج است. ۶- سقوط غرب؛ عده کثیری از مردم در جهان اسلام تعبیر سقوط غرب را به عنوان شعاری سیاسی بکار می‌برند به این نیت و آرزو که اگر عالم اسلام بوسیله حکومت اسلامی اداره شود؛ می‌تواند دوباره به تمدن اسلامی شکوفا و برتر خود دست یابد. ۷- کشف نفت؛ کشف نفت و نقش مهم آن در تولید انرژی و نیاز مبرم صناعات جدید کشورهای پیشرفته موجب ارتقاء جایگاه سیاسی و اقتصادی کشورهای تولید کننده از جمله برخی کشورهای اسلامی شد. ایده تشکیل حکومت اسلامی نیازی بود که جوامع اسلامی در مقابل استعمارگری‌ها و چپاول‌های غریبان از طرفی و استفاده از این ثروت خدادادی برای رشد و پیشرفت احساس می‌کردند. ۸- تکنولوژی؛ علوم، فنون و صناعات جدید پیشرفت کرده که بخاطر ضعف‌های آموزشی جهان سوم کلید این رشد تنها در اختیار غرب بوده و تنها نقش جهان سوم مصرف تولیدات جهان پیشرفته است. این جریان یک طرفه نتایج خطرناکی را برای عالم انسانی دارد لذا مصرف‌گرایی بدون شرکت در مراحل تولید به امری شوم برای مسلمین تبدیل شده است و خیلی‌ها حکومت اسلامی را راه نجات از این وضع می‌دانند. حکومت اسلامی با آموزه‌های علم‌خواهی و عقلانیتی که در زمینه دین داشت می‌توانست رابطه را اصلاح و وابستگی را دوطرفه نماید. ۹- افزایش بی‌نظمی در نظام بین‌المللی؛ جنگ‌هایی بین‌المللی محلی و قومی ملاحظه می‌شود که با وسایل ارتباط جمعی دامنه گسترده‌تری یافته است تبلیغات فضای ارهاب نامنی و عدم یقین به حوادث را گسترش داده که زمینه‌ای برای اسلام‌گرایان فراهم کرده تا حکومت اسلامی آنها را از غربت در بیاورند. ۱۰- سلوک جنسی؛ سلوک جنسی در غرب متفاوت از جوامع شرقی و اسلامی است. بیشتر مسلمین راه و رسم جنسی غرب را نوعی سقوط اخلاقی و انسانی می‌دانند و آن را رد می‌کنند و تنها خط دفاعی در برابر این انحلال و سقوط را حکومت اسلامی می‌دانند. ۱۱- امامت

در ایران؛ انقلاب ۱۹۷۹م. در ایران به تشکیل حکومت اسلام شیعی در ایران منجر شد که مجرد ایجاد چنین حکومتی آرزوهای کسانی را که به دنبال ایجاد حکومت‌های مماثلی در دیگر سرزمین‌های اسلامی هستند را زنده کرد. به خصوص اینکه حکومت جدید ایران از تمامی جنبش‌ها و حرکت‌های اسلامی و آزادی‌بخش حمایت به عمل می‌آورد و در مراحل مختلف بر مشکلات و موانع نظام‌سازی اسلامی غلبه کرده بود. البته به نظر عثماوی جمهوری اسلامی و حکومت اسلامی امامت، مناسب شیعیان است نه همه مسلمین (عثماوی، ۱۹۹۶: ۱۱۰).

مفهوم اسلام سیاسی در مرحله دوم، معانی زیر را در بر دارد: الف- اسلام، تنها، اسلام است و آن را نمی‌توان با مکاتب بشری یکی شمرد؛ اسلام فروگاسته و تقلیل یافته به سرمایه‌داری یا سوسیالیسم، دیگر اسلام نیست. ب- غرب قابل اعتماد نیست و برای رهایی از سیطره آن باید در عرصه‌های نظامی، سیاسی، علمی و فرهنگی به مقابله با تمدن غرب پرداخت. ج- در مقابل الگوها و نظام‌های حکومتی قدیم و جدید، اسلام الگوی ویژه‌ای برای حکومت و اجتماع دارد که استعمار، استبداد، تبعیض علیه مسلمین در سطح بین‌المللی و تمایز ماهوی دو تمدن اسلام و غرب، تشکیل حکومت اسلامی را ضرورت می‌بخشد. د- برای موفقیت مسلمین در سطح جهان، ابتدا باید اسلام و دیدگاه‌های خاص آن را در داخل سرزمین‌های اسلامی حاکم نمود و حکومت‌های استبدادی را ساقط کرد. ه- حاکمیت غیرالهی طاغوت است و هر حکومتی برای مشروع بودن باید منسوب به خدا، قرآن و سنت نبوی باشد. و- دستاوردهای منفی تمدن غربی، نشانه روح عدالت‌گریز این تمدن و در نتیجه زوال و انحطاط آن است. ز- وضع قانون و اجرای آن، باید بر طبق شریعت باشد تا تمایزات و ظرفیت‌های واقعی اسلام در زمینه‌های مختلف تحقق یابد. ح- الگوی اسلامی، الگویی الهی است نه انسانی و به برپایی تمدنی نه شرقی - نه غربی خواهد انجامید.

۳. مطالبه حکومت اسلامی

این مرحله اسلام‌گرایی دهه‌های اخیر را شامل می‌شود و دو ویژگی متمایز دارد: یکی سیاسی شدن شدید اسلام و دیگری این که به مدد سیاسی شدن شدید اسلام، این دین از حالت ایدئولوژی مبارزه در مراحل قبل - پس از اثبات ناکارآمدی مبارزه فرهنگی و تمدنی - به ایدئولوژی‌ای برای رسیدن به قدرت تبدیل شد. این مرحله بر خلاف مرحله دوم بعد از تجربه تشکیل حکومت اسلامی است. در مرحله مقابله به کلیت تأسیس حکومت اسلامی دعوت می‌شد و در این مرحله در مورد جزئیات شرکت در حکومت و قدرت و بخش‌های قانون‌گذاری، قضایی یا اجرایی بحث می‌شود. احزاب اسلام‌گرا در کشورهای مختلف اسلامی تشکیل شده و با ارائه برنامه‌های خاص اقتصادی و اجتماعی سعی در جلب آراء مردم دارند. از دلایل مهم

تحول اسلام سنتی به اسلام سیاسی، انحلال خلافت در ترکیه در سال ۱۹۲۴م. است. طرفداران کمال با لغو خلافت، رابطه مستحکم بین اسلام و اقتدار دولتی را که بیش از هزار سال قدمت داشت را از میان بردند. عمل لغو از سوی آن‌ها، بر فعال‌سازی مجدد اسلام تأثیر گذاشت (سعید، ۱۳۷۹: ۷۴) جریان اسلام سیاسی در این مرحله جدی‌تر و غلیظ‌تر با مسائل سیاسی درگیر شد. اسلام‌گرایی در این مرحله به این دست‌آورد مهم رسید که برای تحقق عینی اسلام در سرزمین‌های اسلامی، باید به کسب قدرت و تشکیل حکومتی مطابق با آرمان‌های اسلامی پرداخت. به این ترتیب تشکیل حکومت اسلامی و اجرائی شریعت هدف اصلی و اولیة اسلام‌گرایان بود که این آرمان با مانع تراشی‌ها و کارشکنی‌های حکومت‌های فاسد و حمایت دول غربی جز در ایران، به طور کامل تحقق نیافت. جمهوری اسلامی به عنوان آرمان اسلام سیاسی - شیعی در منطقه خاورمیانه با مجاهدت مردم و امام خمینی (ره) تشکیل شد و بدینوسیله تحقق آرزویی بود که شیعه قرن‌ها در انتظار آن بود. اسلام سیاسی در مفهوم اخیر خود بر اعتقاد به ابعاد فراگیر دین، جدانپذیری دین از سیاست، تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام و استعمار غرب عامل عقب‌ماندگی مسلمانان تأکید دارد. اسلام سیاسی بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است که اسلام از نظریه‌ای جامع درباره‌ی دولت و سیاست برخوردار است و به دلیل تکیه بر وحی از دیگر نظریه‌های سیاسی متکی بر خرد انسانی، برتر است. اسلام سیاسی از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می‌کند و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی را تنها راه-حل بحران‌های جامعه‌ی معاصر به شمار می‌آورد. اسلام سیاسی در پی ایجاد نوعی جامعه‌ی مدرن است که در کنار بهره‌گیری از دستاوردهای مثبت تمدن غرب از آسیب‌های آن به دور باشد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۸) اسلام‌گرایان عقب‌ماندگی سیاسی مسلمانان را زائیده‌ی استعمار جدید غرب می‌دانند و به این وسیله با دست گذاشتن بر حساسیت‌های امت اسلام، می‌خواهند به عقب‌ماندگی مسلمانان پاسخ گویند (روا، ۱۳۷۸: ۲۳) هدف نهایی اسلام سیاسی، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه به دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌شود. در ایران معاصر تعریف رابطه اسلام سیاسی و قدرت موجب اشکال مفهومی جدید اسلام سیاسی در تلفیق با لیبرالیسم، سوسیالیسم و فقه شیعی شده است: الف- اسلام سیاسی لیبرال: این جریان با تأکید بر دموکراسی و آزادی و با تفسیری لیبرال از متون شیعی به دنبال یاری گرفتن از مذهب در رویارویی با استبداد کهن ایرانی و ایجاد حکومتی دموکراتیک مبتنی بر فرهنگ و ارزش‌های اسلامی است. بازرگان مهم‌ترین نظریه‌پرداز اسلام سیاسی لیبرال محسوب می‌شود. دغدغه اصلی او نشان دادن سازگاری علم با دین و ارزش‌های دینی با زندگی مدرن و نیاز انسان امروزی

به دین بود. در عرصه سیاست نیز او با پذیرش دستاوردهای سیاسی غرب می‌کوشید تفسیری لیبرال دموکراتیک از اسلام ارائه دهد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۹۵) در نظر او اسلام مکتب پراگماتیک و عمل‌گرایی است که قابل تطبیق با دنیای جدید می‌باشد. بازرگان به ارتباط دین و سیاست معتقد بود و بر نقش سازنده دین در زندگی، حکومت و سیاست تأکید داشت. در نظر او مذهب رفتار روزمره و عادی فرد را تعیین می‌کند با آن می‌شود شکل جامعه را تغییر داد (برزین، ۱۳۷۴: ۶۹) ب- اسلام سیاسی چپ: این جریان در صدد ترکیب اسلام با سوسیالیسم بر آمد. علی شریعتی نظریه‌پرداز مطرح اسلام سیاسی چپ بود که تلاش کرد تا با بازسازی مفاهیم دینی تصویری نوین و جذاب از اسلام ارائه دهد و در این راستا از اکثر مفاهیم دینی مانند انقلاب، تقیه، جهاد، امت، امامت، شهادت، انتظار و... مفهومی سیاسی و کارآمد برای زمان خود ارائه کرد. وی از طریق بازسازی سیاسی مفاهیم گفتمان سنتی شیعه به سیاسی شدن آن یاری رساند و سپس با قرآتی‌چپ‌گرایانه و سوسیالیستی آن‌را در جهت رادیکالیسم تقویت کرد. ج- اسلام سیاسی فقاهتی: اسلام سیاسی فقاهتی مبتنی بر اندیشه‌های امام خمینی (ره) است و بر ولایت فقیه، فقه و روحانیت به‌عنوان مفسران اصلی شریعت تأکید می‌کند. در اسلام سیاسی فقاهتی، علم فقه به دلیل نقشی که در شناخت قانون‌های دینی دارد، همچنین فقها به‌عنوان کارشناسان معتبر دینی از جایگاهی بلند برخوردارند. روحانیون در این گفتمان تنها مفسران معتبر شریعت به شمار می‌آیند و اسلام منهای روحانیت، اسلامی بی‌محتوا، انحرافی و... تلقی می‌گردد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳۲) کار امام خمینی (ره) از این جهت اهمیت دارد که وی نه تنها با رژیم پهلوی به‌طور خاص بلکه با نظم رایج در جهان اسلام به‌طور عام نیز به مخالفت برخاست. به واسطه‌ی ایشان است که اسلام‌گرایی از یک مخالفت ساده و طرح سیاسی به کنار افتاد و به یک جنبش ضد نظم حاکم تبدیل می‌شود (سعید، ۱۳۷۹: ۱۰۴)

ب. اسلام فقاهتی

اسلام فقاهتی تنها تفسیر اسلام سیاسی است که به رهبری حضرت امام خمینی (ره) موفق به تشکیل حکومت مبتنی بر قوانین اسلام در ایران شده است. آن‌چه در مورد تحولات مفهومی اسلام سیاسی گفته شد در مورد مذهب شیعه به نحو شدیدتری صادق است. مذهب شیعه اصولاً یک حرکت اعتراض‌آمیز بود و مسئله مورد مخالفت آن به ویژگی‌های رهبر سیاسی مربوط می‌شد. بعدها دیدگاه‌های سیاسی و مخالفت‌آمیز شیعه در مفهوم امام غایب تجلی یافت. در نتیجه در دوران غیبت شورش آشکار از لحاظ نظری تعطیل شد. به هر حال از لحاظ نظری امام یا نماینده او به عنوان حاکم و رهبر قابل قبول بود و مشروعیت داشت. پس از دوران نیابت خاصه، علما به عنوان نیابت عامه امام عنوان شدند. بدین سان در

تشبیه آمریت سیاسی اصالتاً از آن علماست. هر چند مذهب شیعه همواره کم و بیش مذهبی سیاسی بوده است، لیکن باید گفت که اسلام در ایران به معنای فعال‌تری از اوایل قرن بیستم سیاسی شد و داعیه دخالت فعال در سیاست و اجرای احکام شریعت به عنوان قانون را پیدا کرد. گسترش علایق روحانیون نسبت به مسائل سیاسی داخلی و بین‌المللی و حضور فعال آن‌ها در صحنه تحولات سیاسی از اواخر قرن نوزدهم نشان تحول در مواضع سنتی آن‌ها بود. سازماندهی روحانیون نیز تحت تأثیر این تحولات تقویت شد. سیاسی‌تر شدن اسلام در قرن بیستم پاسخی بود به فشارها و تهدیدهای مدرنیسم و از موضع تدافعی صورت گرفت. رشد مدرنیسم و اندیشه‌های خارجی و نهادها و شیوه‌های تمدن غربی در ایران از اواخر قرن نوزدهم به بعد لاجرم موجب بروز واکنش‌هایی از جانب نیابت عامه می‌گردید. به هر حال علمای مذهبی باید موضع خود را در مقابل تحولات جدید روشن کنند. آن‌ها می‌بایستی یا به توجیه کامل تحولات عینی و ذهنی جدید بپردازند و یا کاملاً آنها را نفی کنند و یا برخی از تحولات عینی و ذهنی را به حکم تعارض با اسلام رد کنند و بقیه را بپذیرند. با این حال واکنش مذهبی به تحولات جدید و نوسازی به شیوه غربی در طی یک قرن متحول شد و از نظر سیاسی از موضع تدافعی بتدریج به موضعی تهاجمی رسید و در اندیشه برخی راه‌حلی‌هایی برای مسائل جامعه نو ارائه شد (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۴۶).

هرچند این باور که همه حکومت‌ها در دوران غیبت امام زمان عج به علت فقدان معصومیت و عدل نامشروعند عملاً باعث ایجاد گونه‌ای آرمان‌گرایی سیاسی در بین روحانیون شیعه شده است (Enayat, 1986: 27). اما، اندیشه سیاسی شیعه در برخورد با ایده‌های جدید غربی و طرح نهادها و مؤسسات جدید در جامعه ایرانی، تحولی تاریخی شبیه مراحل اسلام سیاسی را طی می‌کند. از اواخر حکومت قاجاری که مباحث جدید مطرح می‌شد، از جمله بحث حکومت محدود به قانون، برخی از روحانیون، مثل آیت‌الله نائینی، کوشیدند اصول حکومت محدود به قانون (مشروطه) را با اصول عقاید شیعه سازش دهند. نائینی در تنبیه الملهبرآن است تا به مبارزه روحانیون برای ایجاد یک سلطنت مشروطه مشروعیت بخشد. اما مشروعیت مبارزه وابسته به مشروعیت هدف و مقصود مبارزه است. اثر نائینی بر دو شالوده عقل و نقل، یعنی هم استدلال‌های منطقی و هم احادیث و روایات اسلامی استوار است (خاوری، ۱۳۶۴: ۲۱۶). کوشش‌های مختلفی برای تقریب اسلام با گرایش‌های فکری مدرن آغاز شد. در عمل هم اکثر علمای عمده مذهبی از نهضت مشروطه حمایت کردند و میان حکومت مشروطه و اصول مذهب سازشی صورت گرفت. تفکرات تجدیدنظرطلبانه آیت‌الله سیدعبدالله بهبهانی و باور به تجانس بین شیعیگری و مشروطه‌خواهی زمینه‌های چرخشی را در باورهای سیاسی علما ایجاد کرد (Rahnema and

(Nomani, 1990:21). با تحکیم ساخت قدرت مطلقه، نوسازی به شیوه غربی، تضعیف مواضع روحانیون و دخالت‌های شاه در امر تعیین مرجع تقلید پس از مرگ آیت‌الله بروجردی، زمینه‌تقابل فراهم آمد. در این مرحله علما و روحانیون با عبور از نظریه مشروطه، بتدریج از حمایت از قانون اساسی دست کشیدند و از قانون شرع اسلام و نظام سیاسی اسلامی حمایت کردند. در این شرایط امام خمینی(ره) با طرح نظریه ولایت فقیه ضمن رد مشروعیت سلطنت مشروطه به نظریه اصلی شیعه درباره امامت و ولایت و حکومت نیابت عامه بازگشت و حق حکومت را تنها خاص فقیه صاحب صلاحیت دانست. با رفتن به سمت حکومت اسلامی و انقلاب، جریان اسلام شیعی وارد فاز اسلام فقهاتی شد. اسلام فقهاتی توانست در یک کشور اسلامی به آرمان تشکیل حکومت اسلامی دست یابد و دموکراسی دینی را به صورت موفق و الهام‌بخشی به اجرا بگذارد. تأسیس نظام جمهوری بر اساس قوانین وحیانی اسلام و استقامت در برابر دشمنی‌های غرب حکومت به بیداری اسلامی و سقوط‌های ارتجاعی عرب منجر شده است و مردم در جوامع اسلامی خواهان حکومت مردم بر اساس دین هستند. ابعاد دین و جامعه آرمانی در اسلام فقهاتی در پیوند با قدرت معنا می‌یابند.

۱. ابعاد جامع دین

در گفتمان اسلام فقهاتی، دین فقط یک اعتقاد نیست بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه‌ی هیأت آدمی را دربر می‌گیرد، در این نگاه، اسلام به مثابه یک ایدئولوژی جامع است که دنیا و آخرت انسان را دربر گرفته و برای همه‌ی حوزه‌های زندگی دستورها و احکامی روشن دارد (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۳۹). به عقیده هواداران اسلام فقهاتی، اسلام بر خلاف دیگر ادیان، دینی اجتماعی و سیاسی است نه صرفاً عبادی و فردی به این بیان که باید‌ها و نبایدهای اسلام در افق تحقق جامع خود علاوه بر زندگی خصوصی افراد، دیگر ساحت‌های وجودی آدمی را هم در بر می‌گیرد. از دیدگاه امام خمینی(ره) اسلام فقط عبادت نیست، فقط تعلیم و تعلم عبادی و امثال اینها نیست، «اسلام سیاست است، اسلام از سیاست دور نیست، اسلام یک حکومت بزرگ به وجود آورده است، یک مملکت بزرگ به وجود آورده است، اسلام یک رژیم است، یک رژیم سیاسی است منتها سایر رژیم‌ها از بسیاری از امور غافل بودند و اسلام از هیچ چیز غافل نیست یعنی اسلام انسان را تربیت می‌کند به همه‌ی ابعادی که انسان دارد» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۱۰۷). از نظر فرد اسلام‌گرا، مذهب تنها محدود به قلمرو سرنوشت فردی و زندگی خصوصی نیست. به طور کلی اسلام، متضمن نظارت بر ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی است و احکام دقیقی درباره‌ی وجوه مختلف زندگی دارد. اسلام مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیر توحیدی در تمام شئون فردی و

اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی، دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته‌ای ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است و موانع و مشکلات سر راه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد نموده و به رفع آن‌ها کوشیده است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۱۷۶) بنابراین تجزیه وجوه مختلف زندگی مثلاً تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی، حوزه مقدس از حوزه سکیولار و یا حوزه سیاسی از حوزه مذهبی، اصولاً متصور نیست. به ویژه با توجه به اینکه دین اسلام اساساً از یک جهت در قالب جنبشی سیاسی نمودار شد، تفکیک حیات سیاسی از حیات دینی از دیدگاه اصول نظری آن غیر قابل تصور بود. شریعت، قانون حاکم بر زندگی تلقی می‌شد و وظیفه اصلی دولت نیز حفظ و اجرای شریعت بود (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۴۴). هدف آیت‌الله خمینی نه برقراری دوباره سلطنت مشروطه بلکه ایجاد شکل جدید حکومت اسلامی بود که آن را رسماً در سال ۱۳۴۸ در مسجد شیخ مرتضی انصاری نجف در مباحث مربوط به «ولایت فقیه» بیان نمود. وی علناً تأکید کرد که «بایستی حاکمیت رسماً به فقیه تعلق گیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون اسلام مجبورند از فقها تبعیت کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۸). از نظر او، «سلطنت و ولایت عهدی، ضد اسلامی است و ناقض طرز حکومت و احکام اسلامی است» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷) به تعبیر آبراهامیان، آیت‌الله خمینی، خواهان حکومتی آرمانی بود که در آن علما و مراجع بر آن نظارت عالیّه داشته باشند در حالی که علمای سنتی وظیفه علما را حفظ شریعت و امت در برابر دولت بالذات فاسد می‌دانست (آبراهامیان، ۱۳۷۹: ۵۸۶).

مقایسه و یکی دیدن همه ادیان تحلیل و توضیح مواضع آن‌ها را غیرممکن می‌کند. به نظر گراهام فولر نمی‌توان اسلام و مسیحیت را یکی دید، اسلام ماهیتی سیاسی دارد. اسلام درباره جامعه و آنچه نظام سیاسی و مفاهیم ضمنی قوی و محکم آن در سیاست معاصر به شمار می‌آید بسیار سخن دارد. اسلام بر خلاف مسیحیت، از آغاز با سیاست و رهبری سر و کار داشته است، قوانین اسلام که در دوران حیات پیغمبر اسلام (ص) ارائه شد، مستلزم توجه به اصول جامعه، زندگی، عدالت، دولت و زمامداری، ارتباط با غیر مسلمانان، دفاع از اسلام و سیاست خارجی بود. در اسلام دولت بر پایه گفته‌های قرآن و گفتار و کردار پیغمبر (ص) یا به عبارتی احادیث شکل می‌گیرد. بنابراین کاملاً طبیعی است که اسلام‌گرایان غیر غربی سخن گویند. آنان گذشته را یک مدل فلسفی می‌دانند نه شیوه‌ای از زندگی روزمره که باید الگو قرار گیرد. اسلام‌گرایی همواره مخالف اقدامات سوسیالیستی در جهان اسلام بوده و از سوی دیگر نظام بازار را تا زمانی پذیراست که مطابق با عدالت اجتماعی باشد. حمله اسلام‌گرایان به کاپیتالیسم معمولاً اشاره به ماتریالیسم است که از نظر آنان از خصوصیات منفی غرب است (فولر، ۱۹۹۹) اسلام در بطن و عمق

استراتژیک خود، منتظر روزی است که بر دیگر ادیان و مکاتب سیطره یافته و اختلافات و منازعات انباشته شده راحل و فصل و هر چیزی را سر جایش قرار دهد. در اسلام دیگر ادیان مشروعیت هدایت دینی و وحیانی خود را از دست می دهند چراکه اسلام خاتم الادیان و پیامبر آن خاتم پیامبران است. اسلام‌گرایان به دنبال تحقق جامعه کمال مطلوب و مدینه فاضله‌ای هستند که در متون مقدس دین اسلام - قرآن و احادیث پیامبر(ص) و نیز روایات معصومین(ع) در گفتمان شیعی - وعده داده شده است. به این دلیل مخالف هر جامعه و نظامی مثل نظام لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری غرب هستند که بر غیر معیارهای اسلامی بنیان شده است. اسلام سیاسی طرحی است که می‌خواهد اسلام را از نقطه مرکزی درون گفتمان‌های اجتماعات مسلمین به دال برتر تبدیل کند. طرح اسلام‌گرایی اساساً مصمم است که از اسلام، دال برتر در نظم سیاسی بسازد. برای اسلام‌گرایان، دال برتر اسلام است(سعید، ۱۳۷۹: ۵۷)

۲. جامعه آرمانی

از دیدگاه عموم مسلمانان، نخستین و عالی‌ترین نمونه آرمانی از دولت اسلامی، دولت حضرت محمد(ص) در مدینه‌النبی است(فیرحی، ۱۳۸۲: ۳۱). جامعه آرمانی اسلام سیاسی، جامعه‌ای اخلاقی است که همه در آن جامعه در مقابل خداوند یکسان و برابرند و ملاک برتری تقوای شخص است که جز خدا کسی از آن آگاه نیست. در این جامعه خوشبختی و سعادت دنیا و آخرت مسلمین تضمین می‌شود. از نظر امام خمینی (ره) اسلام مثل مذاهب دیگر - یعنی مذاهبی که در زمان ما، ظاهرش به ماریسیده است - نیست. اسلام همه چیزهای انسان را می‌سازد. هم انسان را از حیث عقل می‌سازد، هم انسان را از حیث اخلاق و تهذیب اخلاق می‌سازد، هم انسان را از حیث ظاهر و آداب ظاهری می‌سازد، هم در همه امور که انسان به آن احتیاج دارد، اسلام دخالت دارد(امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۳، ۳). در جامعه آرمانی اسلام سیاسی، اسلام با فرهنگ غنی انسان‌سازی که دارد، ملت‌ها را بی‌گرایش به راست و چپ و بدون در نظر گرفتن رنگ و زبان و منطقه به پیش می‌برد و انسان‌ها را در بُعد اعتقادی و اخلاقی و عملی هدایت می‌کند و از گهواره تا گور به تحصیل و جستجوی دانش سوق می‌دهد. اسلام در بُعد سیاسی، کشورها را در همه زمینه‌ها، بدون تشبث به دروغ و خدعه و توطئه‌های فریبنده، به اداره و تمشیت حکومت سالم هدایت می‌کند و روابط را با کشورهای دیگری که به زیست مسالمت‌آمیز و خارج از ظلم و ستمکاری متعهد هستند، محکم و برادرانه می‌کند. اقتصاد را به صورتی سالم و بدون وابستگی به نفع همگان، در رفاه همه مردم، با اهمیت به همه مستمندان و ضعیفان بارور می‌کند و برای رشد بیشتر کشاورزی و صنعت و تجارت کوشش می‌نماید. در بُعد نظامی، به همه کسانی که صلاحیت دفاع از کشور را دارند برای مواقع اضطراری تعلیم نظامی می‌دهد و در

این موقع بسیج عمومی اختیاری و احیاناً اجباری می‌کند و در حال عادی برای دفاع از مرزها و تنظیم شهرها و ایمنی جاده‌ها و حفظ نظم و انتظام، نیروی مؤمن ورزیده تربیت می‌کند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۹: ۴۲). لذا اسلام در اندیشه امام، مرجعیت همه امور انسانی را به قصد تحقق انسانیت بر عهده دارد.

در جامعه نمونه اسلامی به هیچ کسی ظلم نمی‌شود و عدالت برقرار است. مصداق این نمونه آرمانی در گذشته حکومت پیامبر (ص) در مدینه و حکومت منجی موعود در آینده است. بنا به نظر امام خمینی (ره) هدف از تشکیل حکومت اسلامی تحقق عدالت است؛ ما عدالت اسلامی را می‌خواهیم در این مملکت برقرار کنیم. اسلامی که راضی نمی‌شود حتی به یک زن یهودی که در پناه اسلام است تعدی بشود (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۹: ۲۰۴). از نظر ایشان فرق بین دولت اسلامی و غیر اسلامی این است که ظلم نشود از بالا به پایین، نه فرمان داده نشود، اطاعت باید بشود، ظلم نباید بشود (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۱: ۱۳۶). ملاک فضیلت و برتری در چنین جامعه‌ای، نه مال و ثروت و نه جاه و مقام و نه حتی علم و دانش، بلکه تقوای الهی است. در چنین جامعه‌ای حاکم باید مقامی مذهبی و الهی باشد یعنی ضمن داشتن صلاحیت‌های عام فرمانروایی بایستی به نحوی قرب بیشتر خود به خدا و تأییدات خاصه الهی و مذهبی که فقط شامل او شده را اثبات کند، به عبارت دیگر حاکم اسلامی باید در زمان غیبت پیامبر (ص) بتواند با شایستگی‌های معنوی خود جانشین و خلیفه او باشد. به این ترتیب در اسلام بر خلاف دیگر ادیان، دین و دنیا مسیری مشترک دارند و دینی‌ترین افراد، دنیایی‌ترین مناصب را هم بر عهده دارند. بنابراین، در جامعه آرمانی اسلام سیاسی، دین مبنای مرجع همه امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. هدف از تشکیل و بقاء چنین جامعه‌ای برقراری عدالت در میان انسان‌ها است. لازمه تحقق و دستیابی به چنین وضعیتی، تطابق همه امور با فرامین الهی است، که از طریق وحی به ما رسیده است. در جامعه مورد نظر اسلام - گرایان شرع محور قانون‌گذاری، اجرا، و قضاء است. از نظر امام خمینی (ره)، فرق اساسی حکومت اسلامی با دیگر انواع حکومت‌ها، در این است که در حکومت‌های غیراسلامی نمایندگان مردم یا شاه در این گونه رژیم‌ها به قانون‌گذاری می‌پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس قدرت قانون‌گذاری ندارد و هیچ قانونی را جز حاکم شرع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت. بنا به نظر ایشان کار ویژه مجلس در حکومت اسلامی، برنامه‌ریزی برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام است که به وسیله این برنامه‌ها کیفیت خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۵).

نتیجه‌گیری

اسلام سیاسی یکی از قرائت‌های اسلام در دوران معاصر است که در مقابل برداشت سنتی قرار می‌گیرد. در این دیدگاه مسلمانان به اسلام به عنوان مکتبی فراتر از دین و عبادات می‌نگرند و آن را راه حل مشکلات خود می‌دانند. این مفهوم پیش از این که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یابد، در مواجهه با غرب و مدرنیته، تحولاتی مفهومی و شناختی داشته است. با بررسی تاریخ معاصر روشن می‌شود که علما و روشنفکران در مواجهه با دستاوردهای علمی و فلسفی غرب ابتدا به تعامل و همدلی پرداختند و اندیشه‌های نوسازی اسلام و مشارکت مجدد آن در تمدن معاصر رواج یافت. در پایان قرن نوزدهم اسلام سیاسی از بار معنایی تعامل به تقابل با غرب، در اثر سرخوردگی و ناامیدی از چهره استعماری تمدن غرب، منتقل شد. در قرن بیستم لزوم کسب قدرت در حوزه معنایی اسلام سیاسی پر رنگ و نظام اسلامی به مطالبه اصلی اسامگرایان بدل شد. در این تعبیر هدف نهایی اسلام سیاسی، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است. در ایران معاصر، اسلام سیاسی با لیبرالیسم، سوسیالیسم و فقه شیعی تلفیق شد و اسلام سیاسی در خوانش فقهی امام خمینی (ره) به «اسلام سیاسی فقهی» منتهی شد. این تفسیر از اسلام سیاسی توانست در یک کشور اسلامی رژیم مشروطه سلطنتی پهلوی را ساقط کند، به آرمان تشکیل حکومت اسلامی دست یابد و الگوی دموکراسی دینی را به صورتی موفق و الهام‌بخش به اجرا بگذارد. در گفتمان اسلام فقهی، دین فقط یک اعتقاد نیست و ابعادی فراگیر دارد. اسلام، مرجع و مبنا در امور سیاسی و اجتماعی است؛ عدالت، روح قوانین اسلامی و اصل اولیه تعالیم انبیاء و بر هر امری حتی آزادی فردی مقدم است و شریعت، محور اساسی امر قانون‌گذاری در جامعه اسلامی است. نظام سیاسی از دیدگاه اسلام فقهی، برخاسته از وحی و احکام الهی است که در راستای اصول لایتغیر وحیانی و اجرایی سازی عقل بشری بکار گرفته می‌شود. در مفهوم اسلام سیاسی فقهی که با انقلاب اسلامی به حاکمیت در یک کشور اسلامی دست یافت سکولاریسم یا جدا انگاری دین از سیاست رد می‌شود، سطح ولایت فقیه به رهبری جامعه ارتقاء می‌یابد، دستاوردهای مدرن به عنوان ابزار و وسایل زندگی و نه فلسفه زندگی پذیرفته می‌شود، نظم جدیدی بر مبنای حاکمیت مستقل اسلامی در روابط بین‌الملل مطالبه می‌شود و اسلام از دین عبادت محض به دین عبادت و سیاست تبدیل می‌شود.

یادداشت‌ها

- 1- Islamism.
- 2- Islamic fundamentalism.
- 3- Political Islam.

۴- آنچه در باب مراحل گفتمان اسلام سیاسی بیان شد، سیری است از اسلام سنتی به اسلام سیاسی که در آثار متفکران عرب معاصر، از جمله دکتر رضوان السید، بیشتر تبلور دارد .

۵- {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ}، توبه/۳۳، و {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}، آل عمران/۱۹.

۶- {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}، آل عمران/۸۵.

۷- {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ}، حجرات/۱۳.

Archive of SID

منابع

- قرآن کریم.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۹)، *ایران بین دو انقلاب*؛ مترجمان: احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی؛ تهران: نی.
- آر.کدی، نیکی (۱۳۷۵)، *ریشه‌های انقلاب ایران*، عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- برزین، سعید (۱۳۷۴)، *زندگی‌نامه‌ی سیاسی مهندس مهدی بازرگان*، تهران: مرکز.
- برتران بدیع (۱۳۸۰)، *دو دولت: قدرت و جامعه در غرب و سرزمین‌های اسلامی*؛ مترجم: احمد نقیب زاده، تهران: مرکز باز شناسی آثار اسلام و ایران (انتشارات باز).
- بشیری، حسین (۱۳۸۰)، *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: نشر گام نو.
- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۶)، *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۶)، *اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی معاصر*، پگاه حوزه، شماره ۲۰۹، خرداد ۱۳۸۶.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۰)، *حدیث پیمانه: پژوهشی در انقلاب اسلامی*، قم: دفتر نشر و پخش معارف.
- حائری؛ عبدالهادی (۱۳۶۴)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران
- حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۶)، *اسلام سیاسی در ایران*، قم، دانشگاه مفید.
- امام خمینی (۱۳۶۹)، *صحیفه نور*، تهران: انتشارات سازمان مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۷)، *ولایت فقیه*، تهران: عروج.
- روا، الیویه (۱۳۷۸)، *تجربه اسلام سیاسی*، تهران: مرکز انتشارات بین‌المللی صدرا.
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، مترجمان: غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- السید، رضوان (۱۳۸۳)، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، مترجم: مجید مرادی، تهران: مرکز باز شناسی اسلام و ایران.
- سیسک، تیموتی (۱۳۷۹)، *اسلام و دموکراسی: دین، سیاست و قدرت در خاور میانه*، مترجمان: شعبانعلی بهرامپور و حسن محدثی، تهران: نشر نی.

- الشهابی؛ د. سعید (۲۰۱۱)، *ایران بین ربیع الثورات وتلوینات قوی الثورة المضادة*، لندن: القدس العربی.

- گراهام فولر (۱۹۹۹)، *اسلام نیرویی برای تغییر*، لوموند دیپلماتیک.

- العشماوی، محمد سعید (۱۹۹۶)، *الاسلام السياسي*، قاهره: انتشارات مدبولی الصغیر.

- فیرحی، داود (۱۳۸۲)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت.

- محمودپناهی، سیدمحمد رضا (۱۳۸۹)، *چالش‌های اسلام سیاسی و غرب*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

- مجموعه قوانین مجد (۱۳۷۷)، *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، بکوشش عباس حسینی نیکر، تهران: مجد.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، *اسلام و مقتضیات زمان*، جلد اول؛ تهران: انتشارات صدرا.

- میراحمدی، منصور (۱۳۸۴)، *اسلام و دموکراسی مشورتی*؛ تهران: نشر نی.

-EhteshamiAnoushirvan, (1994) *Islamic fundamentalism and political Islam in: Brainwhite, Richard Litle and Michael smith(ed) Issues in world politties*, Macmillanpress.

-Hamid Enayat,(1986) *Modern Islamic Political Thought, The Response of the Shi'i andSunni Muslims to the Tewentieth Century*, London.

-Ali Rahnema and Farhad Nomani,(1990) *The Secular Miracle, Religion, Politics andEconomic Policy in Iran*, London and New Jersey.