

The Socio-Political Flow of Contemporary Islam According to Social Gap Theory: Traditional / Modern

Mohammad Hossein Esmaeili Sangari*

Assistant Professor Political Science, University of Guilan, Iran

msangariam@guilan.ac.ir

Abstract

Objective: Understanding a political life can be obtained from recognizing and analyzing its socio-political currents. The present article aims to use the model of traditional-modern cross-sectional gaps to divide and format the socio-political currents of contemporary Islam and to examine how they play a role.

Method: The research method of this article is analytical-descriptive and has been written by applying the theoretical model of tradition / modern gap and collecting information and data in the form of library and documentary research.

Results: The findings show how pluralistic and conflicting socio-political currents in Muslim societies can be categorized and what their role is. They also explain that the currents of contemporary Islamic societies are in three general categories and their socio-political currents are divided into four main categories according to the tradition / modern gap and twelve socio-political currents are branched out from among them.

Conclusion: To study the action and role of socio-political currents in Muslim societies, firstly, there is a kind of intellectual diversity and pluralism, value-orientation and function in them, and secondly, a unified and absolute view of the nature of socio-political currents would be a misunderstanding of this phenomenon. They include different discourses, and instead of convergence and amplification, they are focused on colorfulness, multiplicity and intense competition. The general conclusion of the research is to present a new formulation and formatting in the discussion of the political currents of contemporary Islamic societies.

Keywords: Contemporary Islam, Political Sociology, Current Studies, Tradition, Modern.

جریان شناسی سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر بر اساس نظریه شکاف‌های اجتماعی: سنت / مدرن

محمدحسین اسماعیلی سنگری*

استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه گیلان، msangariam@guilan.ac.ir

چکیده

هدف: شناخت زندگی سیاسی مرهون شناخت و تجزیه و تحلیل جریان‌های سیاسی - اجتماعی آن است. مقاله حاضر با هدف استفاده از مدل شکاف‌های دوجبهی متقاطع سنت - مدرن درصدد است جریان‌های سیاسی اجتماعی اسلام معاصر را تقسیم‌بندی و قالب‌بندی کرده و چگونگی نقش آن‌ها را واری کند.

روش: روش پژوهش این مقاله تحلیلی - توصیفی بوده و با کاربست الگوی نظری شکاف سنت / مدرن و با جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها به شکل کتابخانه‌ای و اسنادی تحریر شده است.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهند جریان‌های سیاسی اجتماعی متکثر و متعارض در جوامع مسلمان چگونه قابل دسته‌بندی بوده و چه نقشی دارند. و همچنین توضیح می‌دهند که جریان‌های جوامع اسلامی معاصر در سه دسته گرایش کلی قرار دارند و جریان‌های سیاسی اجتماعی آن‌ها برحسب شکاف سنت / مدرن به چهار دسته اصلی تقسیم و از میان آن‌ها دوازده جریان سیاسی اجتماعی منشعب شده است.

نتیجه‌گیری: برای مطالعه کنش و نقش جریان‌های سیاسی - اجتماعی جوامع مسلمان اولاً نوعی تنوع فکری و کثرت‌گرایی، ارزش‌گرایی و کارکرد در آن‌ها موجود است و ثانیاً نگاه یکپارچه و مطلق در مورد ماهیت جریان‌های سیاسی - اجتماعی تلقی نادرست از این پدیده است، زیرا آن‌ها گفتمان‌های متفاوت دارند و به‌جای هم‌گرایی و هم‌افزایی معطوف به تلون و تکثر و رقابت شدید هستند. نتیجه‌گیری کلی پژوهش ارائه صورت‌بندی و قالب‌بندی جدید در بحث جریان شناسی سیاسی جوامع اسلامی معاصر است.

واژگان کلیدی: اسلام معاصر، جامعه‌شناسی سیاسی، جریان شناسی، سنت، مدرن.

مقدمه

جریان‌شناسی سیاسی - اجتماعی عرصه‌ای است برای شناخت امر سیاست و روابط سیاسی در بستر رقابت، تضاد و نزاع در حوزه تاریخ، سیاست و جامعه. جریان‌شناسی سیاسی - اجتماعی هم الگو است و هم روش، زیرا تلاش دارد تا در فرایند سیاست و اجتماع قالب‌های معنا و ارزش‌های موجود در فرایند سیاست و جامعه را بشناسد و سپس نشان دهد که چگونه این معناها و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی به شکل عمل سیاسی ظاهر شده یا چگونه فرایند تغییرات و تأثیرات اجتماعی را شکل و فرم می‌بخشد. پس جریان‌شناسی سیاسی - اجتماعی هم در شکل و هم در محتوا یک فراروش تلقی می‌شود. جریان‌شناسی سیاسی - اجتماعی به‌طور هم‌زمان از مقایسه و تطبیق، کارکردگرایی، تئوری سیستمی، سطح تحلیل کلان/خرد، میان‌رشته، تفسیرگرایی، توصیف، شناخت ترکیبی، نظریه ساختار/کارگزار، جامعه‌شناسی اپوزیسیون و نظریه شکاف و نزاع بهره‌ور می‌شود.

هدف پژوهش حاضر تحلیل و ترسیم جریان‌های سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر است. هرچند در مسیر انجام این موضوع پژوهشی یکی از موانع مهم تحقیقی فقدان مقالات و پژوهش‌های مکفی و عمیق بوده است، اما چون بهره‌وری پژوهش در حوزه جریان‌شناسی، دادن امکان پیش‌بینی و سناریوسازی است این امر موجب تحرک و تشویق مؤلف بوده است. چون در جوامع اسلامی جریان‌های سیاسی - اجتماعی معاصر در واکنش به موضوع دین و مدرنیته فعال‌تر شده و تأثیر آن‌ها در زندگی سیاسی نقش پررنگ‌تری یافته است و نیز در ارتباط دین و مدرن، جریان‌های فعال اسلامی در تفکر و اندیشه و در تلقی از همدیگر و از مدرن متفاوت‌اند؛ در نتیجه نوع واکنش جریان‌های سیاسی - اجتماعی جهان اسلام با مدرن موجب شده تا به چندین دسته تفکیک و تقسیم گردند. از آنجاکه شناخت زندگی سیاسی جوامع مسلمان و برنامه‌ریزی و طرح چشم‌اندازهای آینده آن‌ها مشروط به شناخت نیروها و جریان‌های سیاسی - اجتماعی فعال در آن‌هاست، اما این مهم در شرایط و حالتی است که آن‌ها از تعدد و تکثر زیاد برخوردارند در نتیجه اهمیت قالب‌بندی روشمند آن‌ها ضرورت خود را آشکار می‌سازد؛ یعنی در فقدان کاربست قالب‌بندی روشمند مطمئناً سردرگمی هر پژوهنده‌ای را در انبوه جریان‌ها فرا خواهد گرفت. پس بر اساس اهمیت موضوع جریان‌شناسی، پرسش اصلی مقاله این است که جریان‌های سیاسی اجتماعی متکثر و متعارض در جوامع مسلمان چگونه قابل دسته‌بندی بوده و چه نقشی دارند.

در جواب فرضیه مقاله بیان می‌کند با استفاده از مدل شکاف‌های دوجهبی متقاطع و با استفاده از مفاهیمی چون سنت، مدرن، رادیکالیسم، محافظه‌کاری می‌توان قالب‌بندی آن‌ها را ترسیم کرد و نشان داد که اولاً نوعی تنوع فکری و کثرت‌گرایی، ارزش‌گرایی متنافر و کارکرد غیرهم‌گرایانه در آن‌ها موجود است و ثانیاً جریان‌های سیاسی اجتماعی اسلام معاصر به چهار جریان اصلی:

محافظه‌کاری سنتی، محافظه‌کاری رادیکال، تجددگرایی سنتی و تجددگرایی رادیکال قابل تقسیم و دارای انشعابات و گفتمان‌های متعارض می‌باشند.

در فرایند تجزیه و تحلیل جریان‌های سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر به وضوح مشاهده و استنباط می‌شود که نگاه یکپارچه و مطلق در مورد ماهیت جریان‌های سیاسی - اجتماعی تلقی نادرست از این پدیده است، زیرا آن‌ها گفتمان‌های متفاوت اسلامی دارند و همچنین به‌جای هم‌گرایی و هم‌افزایی معطوف به تلون و تکثر بیشتر بوده و رقابت شدیدی بین آن‌ها موجود است.

پیشینه تحقیق این‌گونه حکایت دارد در مقاله محمدباقر خرمشاد و ابراهیم سرپرست (۱۳۹۲) ابعاد محتوایی و شکلی جریان شناسی سیاسی پردازش می‌شود. آن‌ها نشان می‌دهند که جریان شناسی سیاسی چهارچوبی روش شناسانه، میان‌رشته‌ای و ابزاری برای فهم جامعه و حیات سیاسی است. همچنین فریبا شایگان و میترا مسیگل (۱۳۹۵) در مقاله خود این فرضیه را بررسی می‌کنند که جریان مذهبی در ناتوانی گفتمان‌های رقیب موفق شد در جامعه ایران به موفقیت برسد. همچنین مقاله محمد منصور نژاد (۱۳۸۴) تلاش دارد تا به ارائه الگویی برای شناخت احزاب و جریان‌های سیاسی در ایران نائل آید او تعدادی از متغیرها و شاخص‌ها را برشمرده است. در سه مقاله دیگر توسط غلامرضا بهروز لک (۱۳۸۹) و همچنین خواجه سروی و نیز عباس خلجی (۱۳۹۳) بر موضوع جریان شناسی سیاسی در جغرافیای ایران بحث و بررسی به‌عمل آمده است. وجه تمییز این مقاله در این است که حد جغرافیایی آن ایران نیست و همچنین در صدد ارائه قالب‌بندی روشمند برای جریان‌های سیاسی اجتماعی دنیای اسلام معاصر است. مقاله حاضر استدلال می‌کند جریان‌های سیاسی - اجتماعی جوامع مسلمان با کاربری الگوی نظری - روشی شکاف سنت / مدرن دارای سه گرایش سنت‌گرایی دینی، نوگرایی دینی، نواندیشی دینی است؛ و جریان‌های سیاسی - اجتماعی در جوامع مسلمان از درون دو جریان نخست برمی‌خیزد. سه جریان از جریان سنت‌گرایی محافظه‌کار قابل تفکیک است. پنج جریان از سنت‌گرایی رادیکال. دو جریان از تجددگرایی محافظه‌کار و دو جریان از تجددگرایی رادیکال؛ که خود انشعابات‌ی دارند و در متن مقاله مورد توضیح قرار گرفته‌اند.

نوآوری مقاله این است که ظاهراً موفق شده است با کاربری الگوی نظری و روشی شکاف چگونگی جریان‌های سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر را مورد دسته‌بندی و قالب‌بندی قرار دهد. سطح پوشش مباحث آن در حوزه جریان شناسی سیاسی - اجتماعی خواستگاه جوامع مسلمان و اسلام معاصر و نقش آن‌ها را دربر گرفته و نسبت آن‌ها به همدیگر در وضعیت موجود و نیاز به هم‌گرایی و اشتراک مساعی آن‌ها را به شکل سناریو تداعی کند و درعین حال شاخص‌های اساسی آن‌ها را تبیین کرده و قالب‌بندی جدیدی در جریان شناسی سیاسی ارائه کند.

رهیافت نظری

بسیاری از منازعات و اختلافاتی که در سطح زندگی سیاسی مطرح می‌شود، عمدتاً ناشی از شکاف‌های اجتماعی است. مفهوم شکاف‌های اجتماعی به‌نوعی تداعی‌کننده تضاد و تفاوت اجتماعی نیز هست، زیرا مبنای اصلی شکاف‌های اجتماعی تأکید بر نقاط افتراق و تفاوت‌های موجود در میان گروه‌های اجتماعی است. تفاوت‌هایی که در زمینه: ارزش‌ها، نگرش‌های سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیکی، تعامل اجتماعی موجود است (McKay, 2002: 11).

شکاف اجتماعی عملاً موجب تفکیک و تقسیم گروه‌های فعال در جامعه می‌شود. حیات سیاسی در هر نظامی به گونه‌های مختلف، تحت تأثیر شکاف‌های اجتماعی آن و نحوه صورت‌بندی آن شکاف‌ها قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، شکاف‌های اجتماعی در هر جامعه‌ای مختص آن جامعه هست (Necker man & Florencia, 2007: 336).

در یک تقسیم‌بندی کلی شکاف‌های اجتماعی به دو دسته هر جامعه انسانی است. مثلاً شکاف جنسیتی، یا تقسیم‌کار اجتماعی، تضاد نسلی، اما شکاف‌های تصادفی حاصل نزاع‌ها و تزاخم‌های تاریخی یک جامعه است که امکان دارد در یک جامعه پدیدار شود، ولی در جامعه دیگر پدیدار نشود. جوامع در حال گذار معمولاً با شکاف‌های تصادفی مواجه می‌شوند. شکاف‌هایی مانند شکاف مرکز/پیرامون/نیمه پیرامون، شکاف دینی یا فرهنگی. پس شکاف‌های تصادفی در همه جوامع یکسان وجود ندارد (قاسمی، ۱۳۹۳: ۴۷).

صاحب‌نظران جامعه‌شناسی سیاسی همچنین شکاف‌های اجتماعی را از حیث فعال و غیرفعال بودن به سه دسته تقسیم می‌کنند: شکاف‌های فعال، نیمه فعال، غیرفعال (بشیریه، ۱۳۷۴: ۱۰۳). پدیداری شکاف و نزاع به دلیل توزیع غیرعادلانه سه منبع کمیاب است. منظور از غیرعادلانه یعنی رعایت شایسته‌سالاری یا برعکس بر اساس تقرب و نزدیکی عمل کردن. در هر دو صورت شکاف‌هایی در جامعه به وجود می‌آید (قاسمی، ۱۳۹۳: ۵۲).

این مقاله بر اساس چهارچوب نظری شکاف‌های اجتماعی برگرفته از آرای آستین روکان^۱ جامعه‌شناس نروژی نگارش شد. اغلب جامعه‌شناسان سیاسی در ایران با استفاده از شاخص و الگوی او در بحث شکاف‌های اجتماعی در دوره‌های مختلف زمانی پرداخته‌اند. فرضیه اساسی آستین روکان این است که شکاف‌های اجتماعی تقاضاها و نیازهای نیروهای سیاسی - اجتماعی و گروه‌های اپوزیسیون را مشخص می‌کند. از نظر روکان وقتی شکاف اجتماعی پدیدار شد دیگر از بین نمی‌رود، بلکه فقط ممکن است در دوره‌هایی غیرفعال شوند و به محض مهیا شدن شرایط شکاف سرباز خواهند کرد. در تعریف شکاف از منظر روکان شکاف تعارض و تقابلی گذرا و برخاسته از درون جامعه که گرایش به منجمد شدن دارد مشاهده می‌شود؛ و سرچشمه اساسی

1. Rokkan, Stein

شکاف‌ها اغلب حوادث تاریخی و مهم جامعه است. بر اثر حوادث مهمی همچون وقوع انقلاب یا اجرای نوسازی در درون جوامع شکاف‌های عمیق ایجاد شده و به مفهوم و معنایی که بیان شد، ظاهر می‌گردند (ایوبی، ۱۳۷۷: ۲۱).

به‌مانند روکان، حسین بشیریه نیز شکاف‌های اجتماعی را تعیین‌کننده نوع خواسته‌های نیروهای اجتماعی، گروه، احزاب گوناگون اعم از حاکم و غیر حاکم متجلی است. عوامل گوناگونی در شکل‌بندی جریان‌های سیاسی - اجتماعی مؤثر است. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از گذار از جامعه سنتی به مدرن، توسعه‌یافتگی اقتصادی، نوسازی، دموکراتیزاسیون و تشکیل سازمان‌ها و احزاب طبقات پایین (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۱). شکاف‌های اجتماعی به لحاظ نحوه ترکیب و صورت‌بندی در جامعه، به دو نوع شکاف‌های مترکم و شکاف‌های متقاطع تقسیم می‌شوند. در برخی اگر شکاف‌های اجتماعی همدیگر را تقویت کرده و اثر هم‌افزایی داشته باشند به آن شکاف‌های مترکم می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۹۰). برخی مواقع شکاف‌ها آثار تضعیف‌کنندگی در ارتباط با یکدیگر دارند که به آن‌ها شکاف‌های متقاطع می‌گویند (بشیریه و قاضیان، ۱۳۸۰: ۴۴؛ Smith, 1972: 18). به‌عنوان مثال، پس از روی کار آمدن اخوان‌المسلمین با ارتش نوعی شکاف قابل شهود بود حال اگر در این میان موضوع دیگری مانند گسترش یا تضعیف ارتباط با ایران و شیعیان محافظه‌کار سنتی پیش آید که مورد اختلاف دو گروه واقع شود و شکاف قبلی تشدید شود، شکاف مترکم شکل گرفته است و سطح تعارض و تضاد بیشتر می‌شود. تعدادی از شکاف‌های اجتماعی به اقتضای شکل زندگی سیاسی فعال‌تر می‌گردند حال آنکه تعدادی دیگر غیرفعال می‌شوند. برای نمونه جامعه ایران به‌مثابه جامعه نیمه سنتی و در حال گذار، دارای شکاف‌های اجتماعی پیچیده و گونه‌گونی است. هم در آن شکاف سنتی قومی و نیز فرهنگی و منطقه‌ای حدوداً فعال است و هم شکاف‌های جامعه مدرن را داراست (Amirahmadi, 1987: 41).

اکثریت جوامع مسلمان به‌مانند جامعه ایران دارای شکاف‌های عمیق‌تری است ناشی از دوپارگی آن‌که تحت عنوان شکاف تجدد/ سنت که در این مقاله مورد مطالعه قرار گرفته است. این شکاف در تاریخ اسلام معاصر در مظاهر سیاسی و اجتماعی و همچنین فرهنگی و اقتصادی جلوه‌گر شده است، زیرا از لحاظ فرهنگی و اجتماعی و سیاسی، نزاع و تقابل میان اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی و سنت‌گرایی و نوگرایی خود تجلی همان شکاف اصلی سنت/ تجدد در ایران است از این رو، جریان‌های سیاسی اجتماعی بر همان بستر قابلیت تحلیل و بررسی یافته است.

تجزیه و تحلیل جریان‌های سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر

سده حاضر آوردگاه مهم تاریخی بین اندیشه‌ها و کنشگران سیاسی - اجتماعی و به‌ویژه جریان‌های اسلام معاصر با غرب بوده است. جوامع مسلمانی که در آن بحبوحه جریان‌های سیاسی - اجتماعی مسلمین چشم‌اندازهای متفاوت و اغلب متعارض را نسبت به تجدد و سنت‌های

درونی طراحی و تجویز کرده است. فهم کنش گران سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر پیش شرط فهم طرح‌ها و الگوهای مواجهه با مدرن و سنت به نظر می‌آید. به‌ویژه آنکه خود تجدد پس از چندی اصلی‌ترین عنصر مجزاکننده فضای عمل و نظریه‌کنشگران مسلمان شده و در تقسیم‌بندی آن‌ها نقش اساسی دارد. جریان‌های سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر در عرصه مواجهه با غرب و درکنش و واکنش نسبت به سنت / مدرن به سه گرایش تقسیم شده است:

۱. سنت‌گرایی دینی: ویژگی‌های این جریان‌ها عبارت‌اند از تأکید بر تعارض و تقابل دین و مدرنیته، تجویز خشونت به‌ویژه در مواجهه با غرب، درصدد بازگشت به اصول راستین و اولیه اسلام، تلاش برای رجعت و بازگشت به اخلاص پیشین؛ هر آنچه بعد از اسلام اولیه مورد تأکید قرار گیرد بدعت و کج‌روی است.

۲. نوگرایی دینی: ویژگی‌های این جریان‌ها عبارت‌اند از تعامل و سازگاری و حتی انطباق سنت و مدرن، بازتعریف و بازتفسیر مفاهیم مدرن در بطن واژه‌های سنت، ردیابی علم مدرن در مفاهیم سنتی، انکار تعارض و نزاع بین سنت و مدرنیته، تأکید به اینکه راه پیشرفت در دستیابی به علم و نهادهای مدرن است، در پرتو اجتهاد پویا امکان تطبیق سنت با دستاوردهای مدرن وجود دارد، جست‌وجو در سنت برای یافتن پاسخ مسائل روز، امروزی ساختن سنت و ایجاد هماهنگی با تجدد (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۳۲-۲۲۷). پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی برای ایجاد وحدت؛ برانگیختن مسلمانان به احیای فرهنگ دین؛ انتظار حداکثری از دین و از اسلام (اسلام برنامه کامل برای زندگی در تمام شئون فردی و اجتماعی دارد)؛ تقلیل‌گرایی در مفاهیم مدرن برای اسلامی کردن اصطلاحات مدرن (همان: ۲۳۸-۲۳۵).

۳. نواندیشی دینی: ویژگی‌های این طیف عبارت‌اند از رویکرد متمایز و انتقادی از دو جریان سابق دارد، متأثر از جریان فکری و فلسفی هرمنوتیک، فلسفه زبان، قرائت‌های اومانیستی، نسبت‌گسست بین نواندیشی دینی با دین سنتی، شخصی بودن دین، فهم دین و مقبولیت مذهب متناسب با ظرفیت و مقبولیت مخاطب مدرن، اصالت‌بخشی به اومانیسم مذهبی، امکان تفسیر نواندیشانه متناسب با میزان پذیرش متجددانه و اینکه تنها دفاع خردپسندانه از دین مورد قبول است (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۵۱).

اگر مدرنیته مقبول باشد گسترش دین در جامعه مقبول خواهد افتاد - داعیه عقل مستقل از وحی رادارند - اصالت قائل شدن به اخلاق با انتقاد از جریان نوگرایی مفهوم‌های ضعیف سنتی از دین قادر نیست تا معانی قوی جوامع مدرن همچون آزادی، مردم‌سالاری و حقوق بشر را در خود جای دهند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹-الف: ۴۶۶). پیامبر اسلام (ص) خود بر اساس روش عقلایی که در آن زمان متداول بوده، حکومت کرده است؛ بنابراین، مسلمانان در تنظیم مناسبات اجتماعی باید تابع عقل جمعی و مصالح آشکار و سنجش پذیر دنیای امروز قرار گیرند و نظام حقوقی دین یکسره تابع مصالح عقلی، عرفی و دنیوی مسلمانان قرار گیرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹-ب:

۲۵۰). دغدغه نواندیشان مذهبی معناست. آنان رهایی و آزادی از ظاهر دین را خواستارند و در جست‌وجوی این هدف به تعیین اهداف شریعت می‌پردازند (میر احمدی و سجادی، ۱۳۸۷: ۲۱۰). به این صورت تعریف و برداشت حداقلی از دین را پذیرفته‌اند و در میان ارزش‌های مدرنیته در جست‌وجوی راهی برای تداوم معنا و معنویت می‌باشند. طیف نواندیشی دینی درصدد ایجاد جریان سیاسی - اجتماعی نیست، زیرا در حیطه فرهنگ و معنا در تکاپوست. پس از دایره موضوعی مقاله خارج است، اما دو جریان سنت‌گرایی (سنت‌گرایی محافظه‌کار - سنت‌گرایی رادیکال) و جریان تجددگرایی (تجددگرایی محافظه‌کار - تجددگرایی رادیکال) با قدرت به جریان سازی سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر مبادرت ورزیده و گفتمان‌های غالب جوامع اسلامی محسوب می‌شوند. نمودار ذیل نشان می‌دهد که جریان‌های سیاسی - اجتماعی جوامع مسلمان بر اساس الگوی پژوهش حاضر چگونه دسته‌بندی و قالب‌بندی می‌گردند.

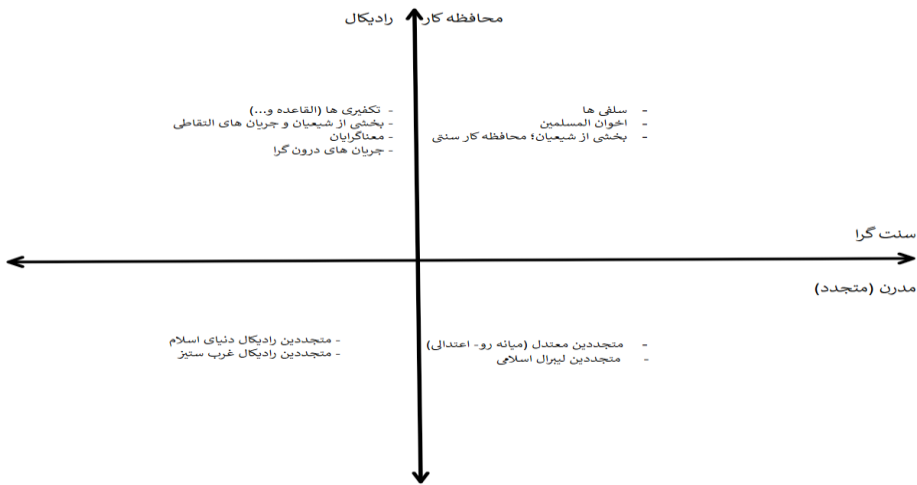
البته در الگوی شکاف دووجهی متقاطع جریان‌های سیاسی - اجتماعی به دو گرایش سنت‌گرایی یا متجددانه (مدرن) تقسیم می‌شوند، زیرا گرایش و رفتار آن‌ها یا محافظه‌کارانه بوده است یا برعکس، گرایش و رفتارهای رادیکال داشته‌اند. از این رو در مجموع چهار دسته از جریان‌های سیاسی - اجتماعی حاصل خواهند شد که عبارت‌اند از سنت‌گرایان محافظه‌کار، سنت‌گرایان رادیکال، متجددین محافظه‌کار و متجددین رادیکال

جدول ۱. جریان‌های سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر بر اساس شکاف‌های سنت / مدرن

سنت‌گرایی دینی	جریان	نوگرایی دینی	جریان تجددگرایی	نواندیشی دینی
سنت‌گرایی محافظه‌کار	سنت‌گرای رادیکال	جریان تجددگرایی محافظه‌کار	جریان تجددگرایی رادیکال	فاقد گرایش به جریان سازی سیاسی - اجتماعی دینی (اسلامی)، تمایل به جریان‌های فکری و فرهنگ

در درون این شکاف متقاطع جریان‌های مختلف سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. حاصل آن احصا و تبیین دوازده جریان سیاسی - اجتماعی است که در نمودار ذیل در چهار قسمت از شکاف‌های اجتماعی ترسیم و سپس تشریح شده‌اند.

نمودار ۱: نمودار جریان‌های سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر بر اساس شکاف متقاطع:



۱. جریان سنت‌گرایی محافظه‌کار

سنت‌گرایان منادیان ثابت‌قدم فرقه‌های مذهبی اسلامی هستند. تفاسیر متداول فقهی از اسلام را بیان و به‌تطور تاریخی اسلام و مذاهب آن و عرف احترام می‌گذارند. سنت اسلامی را در فقه و کلام محدود می‌کنند. هدف آن‌ها اصلاحات نیست، بلکه هدایت و ارشاد انسان برای آخرت است. تفاسیرشان از قرآن و سنت در راستایی است که اطاعت توده‌ها را الزامی و نظم اجتماعی را حفظ کنند (قوام و بهرامی، ۱۳۹۱: ۳۹).

در تاریخ اسلام باید بین دو گرایش اهل سنت و اهل تشیع تفکیک قائل شد. در تشیع با غیبت امام دوازدهم (به‌جز دوره غیبت صغرا و اوایل غیبت کبرا) دوران تشریح به پایان رسید و آنان دوران اجتهاد را ۳۰۰ سال بعد از اهل سنت آغاز کردند. در تحول فقه و کلام شیعی اخباریان مانعی عمده ایجاد کردند، اما با ظهور شیخ انصاری و رویکردهای نوین او دوران سنت‌گرایی در فقه شیعه هم آغاز شد (صدری، ۱۳۸۸: ۳۵).

در تاریخ تحول اسلام به‌ویژه از دوران عباسیان تا اواسط قرن نوزدهم علما به‌عنوان راهبران دینی حامیان اصلی شریعت بودند، اما درعین‌حال ارزش‌ها را قربانی هدف نمی‌کنند و مدرنیسم را عاملی در جهت ارائه حقایق نیم‌بند به‌کل حقیقت می‌دانند (نصر، ۱۳۷۹-ب: ۱۵۷). در قالب مفهوم جهاد می‌توان به برداشت آن‌ها از خشونت پی برد. آن‌ها جهاد را به دو مقوله اکبر (جهاد با نفس) و اصغر (جهاد با کفار) تقسیم کرده و جهاد با نفس را مهم‌تر می‌دانند. درعین‌حال آن‌ها جهاد اصغر را جهادی تدافعی تعریف می‌کنند و البته جهاد تهاجمی را هم رد نمی‌کنند و آن را جهادی ابتدایی تعریف می‌کنند (عباس‌زاده فتح‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۲۵). در این رابطه می‌توان به آرای یوسف القرضاوی و شیخ طنطاوی اشاره کرد. اینان جهاد در عراق علیه امریکا را تکلیف دانسته هرچند

که القاعده و شیوه‌های آن‌ها را محکوم کرده‌اند.

این جریان سیاسی - اجتماعی فعال‌ترین دریافت‌کنندگان خمس و زکات در میان مسلمانان است. استفاده از منابع مالی گسترده و تربیون‌های متعدد سبب شده است که به‌عنوان جریانی قوی در میان مسلمانان عرض‌اندک کند. سه جریان منشعب از سنت‌گرایی محافظه‌کار به ترتیب عبارت‌اند از سلفی‌ها، اخوان‌المسلمین و بخشی از شیعیان با عنوان شیعیان محافظه‌کار سنتی.

۱-۱. سلفی‌ها

جریان سلفی چهار دوره را طی کرده است. مرحله اول بنیان نهادن مبادی فکری آن است که ابن تیمیه در قرن هشتم هجری به این امر اهتمام ورزید. مرحله دوم تطبیق و اجرای این تفکر بود که توسط محمد بن عبدالوهاب واعظ نجدی و جانشینانش در اواسط قرن دوازدهم و اوایل سیزدهم هجری انجام شد. مرحله سوم رشد این جریان بعد از جنگ جهانی اول و با شکل‌گیری پادشاهی آل سعود بود که به یک نحله نیرومند و تأثیرگذار در جهان اسلام تبدیل شد. مرحله چهارم از دهه ۱۹۷۰ به بعد آغاز شد که به یک ایدئولوژی انقلابی و جهادی تبدیل شد. وهابیت اسمی است که مخالفان اعم از اروپائیان و ایرانیان به آن‌ها داده‌اند درحالی‌که پیروان آن، خود را «الموحدون» و پیرو مذهب احمد بن حنبل (۱۶۲-۲۴۱ هـ ق) می‌دانند. ایدئولوگ جریان وهابیت ابن تیمیه بوده، او در اکثر نوشته‌هایش مخصوصاً زیارت قبور (معصومین) را شدیداً موردانتقاد قرار می‌دهد و آن را بت‌پرستی می‌داند (حلبی، ۱۳۸۸: ۹۲).

از منظر تفکر و رفتار سیاسی - اجتماعی جریان سلفیه محافظه‌کار به سه گرایش متفاوت قابل تقسیم است که عبارت‌اند از سلفیه اصلی، سلفیه معتدل و سلفیه طرفدار آل‌بانی. سلفیه اصلی به افکار ابن تیمیه و عبدالوهاب اکتفا کرده و عموماً جریانی است که از خط فکری سلفیه سنتی از ظهور عبدالوهاب تا دستگاه سیاسی حال حاضر عربستان برآمده است. این گرایش یک طبقه از رجال وابسته به حکومت سعودی را تشکیل می‌دهند که به همکاری سلطان و مفتی اعتقاددارند. بیشتر علمای رسمی عربستان که در دارالافتاء گرد هم می‌آیند در زمره این جریان هستند. آنان اغلب در مسائل سیاسی - اجتماعی وارد نمی‌شوند. این جریان محدود به خود عربستان است. افرادی چون عبدالعزیز بن عبدالله باز، شیخ سلیمان تمیمی، محمد صالح عثمانی، جمیل زینو، شیخ ربیع مدخلی، از مروجان این جریان هستند (قوام و بهرامی، ۱۳۹۱: ۵۲).

اما سلفیه معتدل در عین آنکه به هسته اصلی تفکر سلفی پایبند است، اما به برداشت‌های دیگر و سایر فرقه‌ها هم احترام گذاشته و حتی از آن‌ها استفاده می‌کنند. مرکز رابطه العالم الاسلامی که مرکزی برای همکاری علمای عربستان با سایر نقاط جهان اسلام است، خود نماد این گرایش در عربستان است. از متفکران آن‌ها محمد غریب، عثمان بن منصور، محمدعلی حرکان محسوب می‌شوند. بسیاری از معارضان و مخالفان دولت سعودی نیز در این طیف هستند و در جهان اسلام

گسترده‌گی خاص دارند.

سلفیه آلبانی گرایشی از سلفیه است که منبع الهام خود را از افکار ناصرالدین آلبانی متوفی به سال ۱۴۲۱ هجری گرفته است. آن‌ها خروج، قیام مسلحانه و تأسیس احزاب و جماعات اسلامی را خلاف اسلام می‌دانند. در تعریف ایمان به آرای ابوحنیفه نزدیک هستند در مسئله تکفیر بسیار احتیاط می‌کنند. مخالف سلفیه جهادی و صوفیه هستند. در اعتقادات خود متعصب‌اند، اما در مسائل اجتماعی تساهل دارند. اینان از دهه ۱۹۷۰ میلادی با رشد امکانات مالی دولت سعودی در سایر نقاط بلاد اسلامی گسترده شده‌اند (همان: ۵۳). بخش چهارمی از سلفیه وجود دارند که بنا به تقسیم‌بندی نظری این مقاله در قسمت سلفی‌های رادیکال مورد توضیح قرار خواهند گرفت.

۱-۲. اخوان المسلمین

جریان اخوان هرچند با توجه به افکار مؤسس آن جریانی بنیادگرا محسوب می‌شود، اما رویکرد و مشی کاملاً متفاوتی از سلفی‌ها دارد. تحولات درونی آن مسیرهای متفاوتی را برای طرفداران آن رقم زد و هرچند گروهی از آن‌ها تا حدودی به سلفی‌ها نزدیک شدند، اما وجه بنیادگرایی معتدل در دوران اخیر بر رویه فکری آن‌ها بارزتر است. حتی می‌توان گفت آن‌ها به متجددین (مدرن‌ها) نزدیک شده‌اند. اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ میلادی توسط حسن البنا در تقابل با افکار سکولاریستی و ناسیونالیستی شکل گرفت. دغدغه حسن البنا افول ارزش‌های اسلامی بود. راه‌حل او برای جلوگیری از این بحران، بازگشت به اسلام راستین و برقراری نظام اسلام طبق شریعت بود (میشل، ۱۳۸۶، ص. ۳۲).

اخوان المسلمین سه مرحله را برای رسیدن به اهداف خود مشخص کرده و پیموده است. مرحله تبلیغ، مرحله جذب و سازمان‌دهی، مرحله عمل (اخلاقی‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۵). در زمان حسن البنا مرحله اول غلبه داشت، اما با کشته شدن او در سال ۱۹۴۸، جریان اخوان دوران نوینی را آغاز کرد. در دهه ۵۰ و ۶۰ این جریان دچار دویارگی شد. با اقدامات سرکوبگرانه جمال عبدالناصر علیه اخوان المسلمین در دهه ۵۰ و زندانی کردن آن‌ها در دهه ۵۰ و ۶۰ جریانی رادیکال متأثر از سید قطب از اخوان المسلمین جدا شد. در این مرحله حسن الهضیبی، مرشد عام اخوان در برابر مواضع سید قطب ایستاد. پس از مرگ جمال عبدالناصر و آمدن نور سادات، جریانی از افراطیون که از زندان آزاد شده بود، جریان رادیکالیسم اخوانی را شکل دادند و کتاب معالم الطريق سید قطب چراغ راه این افراد شد (همان: ۵۶).

آنان جریان‌های رادیکالی را مانند سازمان آزادی‌بخش اسلامی به رهبری صالح سریه، همچنین جماعت المسلمین به رهبری شکری مصطفی و جهاد اسلامی به رهبری عبدالسلام فرج و التکفیره و الهجره و القبطیون را سازمان دادند تا با شیوه‌های خشونت‌آمیز در برابر حکومت مصر به مبارزه برخیزند (هوسمی، ۱۳۸۹: ۳۳). این جریان‌ها متأثر از سید قطب خشونت را برای رسیدن به جامعه اسلامی لازم دانسته و فراتر از جامعه ملی خود جهاد را تا تشکیل جامعه جهانی اسلامی

ضروری می‌دانستند. خشونت‌طلبی آنان مردم غیرنظامی، سایر فرقه‌ها و حتی کفار یا مخالفان عقیدتی را در برنمی‌گرفت و فقط محدود به نخبگان حکومتی بود. در دهه ۸۰ بدنه اصلی اخوان المسلمین متأثر از آراء الهضیبی و عمر التلمسانی، مرشد عام اخوان مسیر مسالمت‌آمیزتری را ادامه داد و از اندیشه‌های حسن البنا فاصله گرفت (در موضع ایجاد حکومت اسلامی و در اجرای قوانین اسلامی به‌طور کامل) و به نوگرایان (متجددین) اسلامی نزدیک شد.

در دهه ۱۹۸۰ و ۲۰۰۰ در انتخابات شرکت کرد و نمودهایی از دموکراسی خواهی را نمایش داد. آن‌ها به اسلامی کردن جامعه از راه و روش نرم اعتقاد داشتند. آنان نظرات متجددانه‌ای در مورد مسائلی همچون حجاب، کتک زدن زنان، وضعیت اقلیت‌ها، حقوق بشر، دموکراسی، تعدد زوجات، احکام جزایی و مشارکت پیدا کرده‌اند. بررسی اخوان المسلمین از آن‌رو ضروری است که این جریان فقط مختص مصر نیست و امروزه اخوان المسلمین‌های بومی و محلی در اغلب کشورهای مسلمان با همان طرز تفکر شکل گرفته‌اند (صبا، ۱۳۸۸: ۷۲).

۱-۳. شیعیان محافظه‌کار سنتی

از شیعیان محافظه‌کار سنتی (و گاه معتدل) می‌توان به گروه‌های اصول‌گرا در داخل ایران و جریان‌هایی چون مجلس اعلای عراق و حتی حزب الدعوه و بخش‌هایی از حزب‌الله اشاره کرد. شیعیان همچنین گروه‌های خاص خود را در بین جریان‌های سنتی و نوگرا دارا هستند که از جریان‌های سنتی می‌توان به جریان وابسته به آیت‌الله سیستانی و از جریان‌های نوگرا می‌توان به جریان اصلاحات در ایران اشاره کرد. جریان سنت‌گرای محافظه‌کار شیعه به طبقات و گروه‌هایی طبقه‌بندی می‌شوند و این به خاطر هویت آن‌هاست. از آن جمله: فقها، متکلمین، مفسرین، محدثین، عرفا و جریان مکتب تفکیک. به نظر می‌آید مهم‌ترین شاخصه آنان فقه محوری به‌جای دین‌محوری باشد، اما از دیگر ویژگی‌های عمده جریان سنتی شیعه عبارت است از نداشتن شناخت دقیق و تخصصی از مدرنیته، تأکید به حفظ میراث گذشته، ترس از تغییر و تحول، دخالت حداقلی در سیاست و نداشتن دیدگاه و تئوری مشخص برای جهان اسلام، اما مهم‌ترین طبقه از میان جریان سنتی جریانی موسوم به مکتب تفکیک می‌باشند. میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۶۵-۱۳۰۳ هـ ق) مؤسس مکتب تفکیک می‌گوید: «فلاسفه منهدم‌کنندگان اسلام‌اند و نه خادمان آن» وی با قواعد عقلی مانند علیت، روش برهان و استدلال محض عقلانی مخالفت کرده و اساساً روش برهانی را برای معرفت ناتمام می‌شمارند. اصولاً اهل تفکیک، نسبت فلسفه و اسلام یا معارف اسلامی با معارف و علوم بشری را متباین می‌دانند. مرحوم شیخ محمد حلبی (۱۲۷۹-۱۳۷۶ ش) و محمدرضا حکیمی و سیدان اساتید و اندیشمندان این جریان بوده‌اند و در ارتقاء تفکرات آن در تلاش‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۳۴).

۲. جریان سنت‌گرایی رادیکال

۲-۱. تکفیری‌ها

شروع این جریان را می‌توان به اواخر دهه ۸۰ میلادی نسبت داد. اینان هرچند بن‌مایه‌های فکری خود را از محافظه‌کاران گرفته بودند، اما مقوله جهاد و اقامه شرع را بسیار برجسته کرده و درصدد تفسیر یک تئوری انقلابی از درون نصوص دینی هستند. تفکر تکفیری التقاطی از افکار ابن وهاب و ابن تیمیه است که با افکار کسانی چون عبدالله عزام، سید قطب، عمر عبدالرحمن رندانی، درهم آمیخته است. در حال حاضر کسانی چون ابوفتاه فلسطینی، عبدالکریم عبیدشاذلی، عبدالقادر عبدالعزیز و ابو محمد مقدسی؛ در حال تئوریزه کردن این افکار هستند. آغاز این جریان هرچند از گروه‌های مصری و اخوانی‌های رادیکال آغاز شد، اما تجلی کامل آن در القاعده بوده است (مستقیمی، ۱۳۸۹: ۳۴۳).

جیسون برک سه مرحله را در تحول القاعده مورد شناسایی قرار داده است. مرحله اول از سال ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۶، القاعده به‌عنوان پیشگام، یعنی این سازمان به‌عنوان پرچم‌دار و پیش‌قراول جنبش‌های آزادی‌بخش و استقلال‌طلب اسلامی علیه امپریالیسم و حکام سکولار کشورهای اسلامی مبارزه را آغاز می‌کند. مرحله دوم از سال ۱۹۹۶ تا ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ که القاعده به معنای پایگاه است، یعنی بعد از صدور اعلامیه جهاد بین‌المللی از سوی بن‌لادن، افغانستان به‌عنوان مرکز آموزش و هسته ساختاری برای مجاهدان درآمد.

مرحله سوم پس از ۱۱ سپتامبر آغاز می‌شود، در این مرحله القاعده به معنای حکم و قاعده است. بعد از ویرانی پایگاه‌های القاعده در افغانستان، القاعده تبدیل به ایدئولوژی شد که در سراسر جهان گسترش یافت (Bureke, 2004: 8-15). القاعده بعد از ۱۱ سپتامبر سازمانی منعطف، خودجوش و خودتنظیم که دارای دسترسی جهانی است شده و در قالب یک شبکه پیچیده و پویا و بدون سلسله‌مراتب عمل می‌کند (Marion and Uhi-Bin, 2002: 4). تئوری پردازان این جریان سیاسی-اجتماعی، بن‌لادن، ایمن الظواهری، ابو مصعب سوری، زرقاوی و سیف العدل بوده‌اند. آن‌ها شیعیان و صلیبیون و یهودی‌ها را دشمن خود دانسته و تروریسم را روشی درست و صحیح برای پی‌جویی اهداف خود می‌دانند. جهاد را نه تنها علیه غیرمسلمانان، بلکه علیه مسلمانان مخالف هم واجب دانسته و درعین حال بین نظامیان و غیرنظامیان تفکیکی قائل نیستند.

۲-۲. بخشی از شیعیان و جریان‌های افراطی

از شیعیان رادیکال می‌توان به جریان‌های وابسته به صدر در عراق و گروه‌هایی از حزب‌الله در لبنان و گروه‌هایی چون جریان پایداری در داخل ایران اشاره کرد. در این میان گروهی از جریان‌های افراطی رادیکال و سنتی وجود دارند. این بنیادگرایان رادیکال بین سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۰ توانستند از گروه‌های بومی به گروه‌های بین‌المللی مبدل شوند. نزد آنان در همه حال

دین از عقل برتر است. آن‌ها وابستگی شدید به الفاظ دینی و نص دارند. این جریان را باید از شیعیان و حتی از اخوان المسلمین جدا کرد، زیرا آنان در حال حاضر مدرنیته و عقلانیت را پذیرفته و در این راستا حرکت می‌کنند.

در بین رادیکال‌ها خشونت فرقه‌ای وجود دارد آن‌ها خود را نماد حقیقت مطلق دانسته و سایر فرقه‌ها را بدعت گزار دانسته و دشمنان قسم خورده خود تلقی می‌کنند (قوام و بهرامی، ۱۳۹۱: ۵۹). اخوانی‌ها و شیعیان معتدل و محافظه‌کار چنین گرایشی نداشته و بیشتر از ترکیبی از خشونت واکنشی و ایدئولوژیک استفاده کرده و در عین حال قواعد جهاد سنتی را رعایت می‌کنند (مثل ترور جمال عبدالناصر یا فعالیت‌های حزب الدعوه عراق).

۲-۳. بخشی از سلفی‌ها

همان‌طور که قبلاً اشاره شد گرایش چهارمی از سلفی‌ها در جریان سیاسی-اجتماعی رادیکال سنت‌گرا جای داده می‌شوند. اینان که همان سلفی‌های جهادی سیاسی هستند آرای نوینی را طرح کردند. آنان آرا و افکار سنت‌گرایان محافظه‌کار و معتدل را به نقد کشیدند و با ارائه تفسیرهای جدید از اسلام، بازگشت به قرآن و سنت را تجویز می‌کردند. هر چند آرای آن‌ها بازگشت به قرآن و سنت را سرلوحه خود قرار می‌دهد، اما بازگشت آن‌ها اساساً به سلف صالح است که در چهره کسانی چون امام مالکی، ابن تیمیه و ابن جوزیه و آراء آن‌ها تجلی پیدا می‌کند. به نظر می‌آید آن‌ها با شیعیان، دشمنی زیادی دارند و از کشتن آن‌ها ابایی ندارند، اما به کشتن سایر مسلمین نمی‌اندیشند. در باب جهاد هم هر چند جهاد تهاجمی را رد نمی‌کنند، اما این نوع جهاد را در درون سرزمین‌های اسلامی و بر ضد مسلمانان روا نمی‌دارند. خودکشی و انتحار را جایز نمی‌دانند و تروریسم را قبول ندارند (همان: ۵۳).

۲-۴. بخشی از سنت‌گرایان رادیکال جهان اسلام؛ معناگرایان

عمده‌ترین شاخص‌های دیدگاه آن‌ها عبارت است از آنکه ادیان و از آن جمله دین اسلام، دو بطن و چهره دارد و می‌توان ظاهر دین را از باطن آن تمییز داد و جدا کرد. همه ادیان الهی باطن واحد و حقیقت مشترک دارند، اما ظاهر دین و ادیان متعدد و متکثر است؛ بنابراین، اهداف متعالی و مشترک در همه ادیان یافت می‌شود. گرایش آن‌ها به عرفان و تصوف، بیشتر از نظریات و تعالیم «ابن عربی» نشئت می‌گیرد و تأکید فراوان بر علم قدسی دارند و از علم‌گرایی افراطی ابراز بیزار می‌کنند و آن را علم پرستی قلمداد می‌کنند. این جریان سنتی، حتی در ایران دارای شخصیت‌ها و ایدئولوگ‌هایی است. دکتر سید حسن نصر از معروف‌ترین آن‌هاست. وی در کتاب خود می‌نویسد: خداوند بنا بر حکمت خود بهتر آن دیده است که احکام تأسیس یک نهاد سیاسی واحد را که در طول قرن‌ها بدون تغییر مورد متابعت باشد، به نحو صریح و مشخص در قرآن عرضه نکند (نصر، ۱۳۷۹-الف: ۹۳-۶۶) این جریان راه احیای تمدن و فرهنگ را احیای معنویت

می‌دانند و عرفان اسلامی را تجویز می‌کنند.

۲-۵. جریان‌های درون‌گرا

مهم‌ترین جریان درون‌گرا، جریان تصوف و دراویش در جهان اسلام است. آنان در فرق و سلوک‌های متعدد با مشرب‌های گوناگون تقسیم شده‌اند. به بهانه طریقت از شریعت فاصله گرفته‌اند. اهل تسامح و تساهل‌اند. سماع، رقص و آواز و اعتیاد در آن‌ها مشاهده می‌شود. مشهورترین فرقه‌های صوفی عبارت‌اند از فرقه نعمت‌اللهی صفی علی شاهی، نعمت‌اللهی مونسیه، قادریه، نعمت‌اللهی گنابادی، اوسیه، اهل حق، خاکسار و ذهبیه. باید اضافه کرد که جریان درون‌گرا به عرفان‌های سکولار هم گرایش پیدا کرده‌اند و تعلیم و فعالیت‌های خاصی دارند.

۳. جریان تجددگرایی محافظه‌کار

در نیمه دوم قرن بیستم با افول تب سکولاریسم و ناسیونالیسم در جهان اسلام، در ایران رضاخان از قدرت برکنار شد، در مصر ملک فاروق از سلطنت خلع شد و اخوان المسلمین در ائتلاف با جنبش افسران آزاد قرار گرفت، در سودان نیروهای اسلامی ختمیه و انصار در قالب احزاب توده‌ای نهادمند شدند، در لیبی ادريس صوفی عالی‌رتبه (سنوسی‌ها) به مقام پادشاهی رسید، در پاکستان مودودی جماعت اسلامی را شکل داد و ایوب خان نوگرای مسلمان به قدرت رسید، در مالزی حزب پان مالایی اسلامی ایجاد و جنبش الدعوه آغاز شد و در الجزایر انجمن علمای الجزایر به ترکیبی از ناسیونالیسم و اصلاح‌طلبی اسلامی رسید. این اتفاقات میدان عمل را برای نوگرایان اسلامی باز کرد. اسپوزیتو هم شروع این جریان را در دوران پس از شکست عثمانی و نهادینه شدن آن را بعد از جنگ جهانی دوم می‌داند (اسپوزیتو، ۱۳۸۹: ۲۳-۱۹).

ریشه‌های فکری این جریان را در افکار و آراء کسانی چون احمدخان هندی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی، علی عبدالرزاق و حتی ملکم خان ایرانی؛ می‌توان جست. اینان در پی آن بودند که ساختارهایی ایجاد کنند تا در بطن فرهنگ مدرن به شیوه‌ای اسلامی عمل کنند. این نوگرایان متجدد، نماینده اقشار تحصیل‌کرده اجتماع مسلمان بوده و فردگرایی را سرلوحه کار خود می‌دانستند. از کلیت‌گرایی و مطلق‌اندیشی تفکر سنتی و فرقه‌ای فاصله داشته و از نوعی روا داری و تکثر مذهبی حمایت می‌کردند. آزادی و دموکراسی مفاهیم اساسی تفکر آن‌ها بوده و سعی داشتند این مفاهیم را در تفسیر خود با معنا ترکیب کنند. اسپوزیتو می‌گوید آن‌ها به دنبال ایجاد یک نظام سیاسی اسلامی نیستند، بلکه تغییر جهت سیاست اسلامی بر مبنای اهداف خود، یعنی انطباق اسلام با مدرنیته (تجدد) را مدنظر دارند (Esposito and Piscatori, 1993: 434-436).

سه جریان متفاوت از تجددگرایی در عرصه سیاست و اجتماع اسلام معاصر فعال بوده و تأثیر گذاشته است. این سه جریان عبارت‌اند از متجددین معتدل (میانه‌رو - اعتدالی)، متجددین لیبرال

اسلامی و متجددین رادیکال. این سه جریان سیاسی - اجتماعی متفاوت پس از جنگ اول جهانی و به‌ویژه پس از جنگ دوم جریان‌های نوینی در دنیای اسلام ایجاد کردند و در باب اسلام و سیاست افکار نوین و بدیعی مطرح ساختند. اینان ریشه‌های نوگرایی اسلامی را بارور ساختند، اما تکامل خطی این جریان در سال‌های ۱۹۲۰ م تا ۱۹۶۰ م یک ماهیت داشت و سپس در سال‌های ۱۹۶۰ م تاکنون ماهیت و خواستگاهی متفاوت پیدا کرد. اسم جریان دهه‌های ۲۰ م تا ۶۰ م در این مقاله با عنوان متجددین معتدل دسته‌بندی و نام‌گذاری شده است. حال آنکه اسم جریان دهه‌های ۶۰ م تاکنون متجددین لیبرال (مدرنیست‌های آزادیخواه) است. درعین حال جریان سوم تأثیر یافته از مدرنیته نیز وجود داشته است. آن‌ها متجددین رادیکال هستند. این جریان در حوزه جغرافیایی ایران و جامعه شیعی مسلمان فعال بوده است. ذیلاً مورد توضیح قرار می‌گیرند.

۳-۱. متجددین معتدل (میان‌رو - اعتدالی)

این جریان گرایش به ایجاد حکومت اسلامی و اجرای قوانین آن دارند، واژه‌هایی چون دموکراسی و آزادی را از غرب وام گرفته و در بطن فرهنگ اسلامی پردازش می‌کنند و معانی نوینی با توجه به تفسیرشان از اسلام، به نام دموکراسی اسلامی یا آزادی اسلامی ارائه می‌کنند. از نظر اینان این دموکراسی و آزادی اسلامی معانی متفاوتی از نوع غربی داشته و درعین حال بر آن ارجحیت دارد. در رابطه عقل و دین اصالت را به دین می‌دهند. درعین حال عقل را هم تا جایی که تفسیر آن‌ها از دین را زیر سؤال نبرد، مورداستفاده قرار می‌دهند و به شأنیت عقلی احترام می‌گذارند، به خشونت گرایش دارند، اما از نوعی خشونت واکنشی و ایدئولوژیک استفاده می‌کنند (احمدی، ۱۳۸۴: ۳۹). این جریان تا به حال در سطح یک جریان قدرتمند سیاسی در میان عامه مسلمانان ظهور یافته است. احزاب و تشکل‌های توسعه‌طلب اسلامی یا اعتدالی اسلامی را تأسیس و در جامعه و سیاست فعالیت تأثیرگذار دارند.

۳-۲. متجددین لیبرال اسلامی

هدف این جریان تأسیس یک نظام سیاسی اسلامی نیست. آن‌ها تغییر جهت سیاست اسلامی مبتنی بر اهداف خود را دنبال می‌کنند؛ یعنی انطباق اسلام با مدرنیته را مدنظر دارند و شرکت در سیاست را به‌عنوان یک بازیگر در بازی دموکراسی کثرت‌گرا می‌پذیرند (Esposito, 1995: 75-83). متجددین لیبرال اسلامی از دهه ۱۹۷۰ م به بعد در آرای متفکرانی چون خورشید احمد و فضل الرحمن از پاکستان، صادق‌العظم از سوریه، علی دسوقی، سعدالدین ابراهیم، لیلیا احمد، محمد سعید عشماوی و محمد شهروز از مصر، علی شریعتی، مهدی بازرگان، عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان از ایران، فاطمه مرنیسی و عبدالله عروی از مراکش، انور ابراهیم از مالزی، محمدعزیزه از تونس و محمد آرکون از نیجریه ظهور یافته است. از حیث گرایش به ایدئولوژی،

این جریان هرچند مدعی دوری گزیدن از آن است، اما درجه‌ای متعارف از نوعی ایدئولوژی همبستگی استفاده می‌کند. ایدئولوژی همبستگی به قدرت ایدئولوژی برای ایجاد پیوند در یک گروه یا طبقه اشاره دارد (Geert, 1996:83).

اینان طبقه یا گروه اجتماعی خود را مدنظر دارند نه الزاماً انسان‌های ایدئولوژیکی را. همچنین از گرایش‌های مطلق‌گرایانه و پوپولیستی دوری می‌کنند. هدف ایجاد حس همبستگی در میان جریان خود است که به لحاظ عقلانیت به نوعی خودآگاهی نسبی رسیده است. این جریان به‌طور نسبی از سوی همه جریان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۴. جریان تجددگرایی رادیکال

تعبیر متفاوتی از گفتمان آن‌ها وجود دارد. جان اسپوزیتو دهه ۱۹۷۰ را دهه ظهور بازیگرانی در جهان اسلام می‌داند که برخلاف بازیگران مسلمان گذشته خود منبع کنش و ساطع‌کننده ایده‌های جدید بوده‌اند. او ظهور این جریان‌ها را در ناکارآمدی سایر ایدئولوژی‌ها در دنیای اسلام می‌داند و آن‌ها را گروهی طرفدار مشارکت سیاسی می‌داند البته از نوع خاص و با رویکردی متفاوت، زیرا معتقد است که این جریان‌ها مشارکت سیاسی را مانند نوگرایان در تطبیق با مفاهیم غربی و با رویکردی اصلاح‌طلبانه پی‌جویی نمی‌کنند و برای دستیابی به قدرت سیاسی از روش‌های ناب اسلامی سود می‌جویند. آنان هرچند به دنبال دموکراسی سازی هستند، اما دموکراسی را از تعریف غربی آن منفک دانسته و در کنار آن احیای اسلامی و بازگشت به گذشته را در نظر دارند (اسپوزیتو، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۳). آن‌ها را به دودسته زیر می‌توان تقسیم‌بندی کرد: متجددین رادیکال دنیای اسلام - متجددین رادیکال غرب‌ستیز.

۴-۱. تجددگرایی رادیکال دنیای اسلام

عوامل رشد تجددگرایی رادیکال در دهه ۷۰ را در اتفاقاتی چون مرگ جمال عبدالناصر، موفقیت تحریم نفتی، افزایش قیمت نفت، تقابل با روس‌ها، ایران شیعی، جنگ اول و دوم خلیج فارس، ناکامی جریان ناسیونالیست‌های مذهبی می‌توان جست‌وجو کرد.

ریشه‌های فکری جریان تجددگرایی رادیکال را در آرای شخصیت‌هایی چون امام حنبلی، ابن تیمیه، ابن قیم جوزیه، شاه ولی‌الله دهلوی، محمد بن عبدالوهاب، سید قطب، عمر عبدالرحمان، عبدالسلام فرج، ایمن الظواهری و ابو مصعب سوری می‌توان یافت، اما در میان شیعیان در آرا و افکار امام خمینی، آیت‌الله خامنه‌ای، آیت‌الله مطهری، سید محمدباقر صدر، آیت‌الله حکیم می‌توان جست‌وجو کرد. تجددگرایی رادیکال را می‌توان به معنای ترکیب دین و سیاست البته با تسلط دین تلقی کرد که هدف اصلی آن ایجاد حکومت اسلامی و اجرای قواعد اسلامی و دخالت متولیان مذهبی در سیاست دانست. از لحاظ فکری و روش بین نوع سنی و شیعی آن تفاوت‌های عمده وجود دارد. هرچند به‌ظاهر بین متفکران و رهبران شیعه با تسنن در تلقی آن‌ها به جریان

تجددگرای رادیکال تفاوت مشاهده می‌شود اما نوع تقابل آن‌ها با سنت/مدرن مشابه و متقارن است.

۴-۲. تجددگرایی رادیکال غرب‌ستیز

جریان تجددگرای غرب‌ستیز جریانی است که به تعارض بین دین و مدرنیته و به تعارض بین جهان شرق و جهان غرب اعتقاد دارد و یکپارچه غرب و همه دستاوردهای آن را به‌نقد می‌کشد. جریان متجدد غرب‌ستیز، فلسفه غرب، علم غرب و فرهنگ غرب را خطرناک و مذموم می‌شمارد. دو گرایش اصلی این جریان عبارت‌اند از متجدد غرب‌ستیز سنتی و تجدد غرب‌ستیز فلسفی (هایدگری). جریان متجدد غرب‌ستیز سنتی در تاریخ ایران از زمان انقلاب مشروطه (۱۲۸۵ ش) ظاهر شد. مهدی نصیری از متفکرین این جریان در ایران شمرده می‌شود. وی در کتاب اسلام و تجدد خویش می‌نویسد که علوم و فنون منشأ وحیانی دارند (نصیری، ۱۳۸۱: ۳۵). وی همچنین با نگارش کتاب فلسفه از منظر قرآن و روایات، هر فلسفه‌ای را در مقابل شریعت معرفی می‌کند. علاوه بر این جریان، در ایران قبل از وقوع انقلاب، مدعیان غرب‌ستیزی فلسفی، تحت تأثیر اندیشه‌های «هایدگری» (فیلسوف پست‌مدرن) جریان تجدد ستیز هایدگری را به وجود آوردند. آنان پس از انقلاب اسلامی با رویکرد: حداقلی - و حداکثری به ترویج این تفکر پرداختند. در ایران، متفکرین و افراد شاخص جریان غرب‌ستیز هایدگری عبارت‌اند از سید فخرالدین شادمان، سید احمد فردید، دکتر رضا داوری و جلال آل احمد. باید اذعان داشت که استاد فردید با ابداع کلیدواژه‌گانی خاص همچون غرب‌زدگی، عقل خودبنیاد و فرعونیت، در تفکرات روشنفکران ایرانی تأثیر مستقیم برجای گذاشت. فردید به مدرنیته می‌اندیشید. به نظر می‌آید رضا داوری اردکانی از متجددین غرب‌ستیزی ست که از فردید تأثیر پذیرفته است. وی در تألیفاتش؛ با روش فلسفی به نقد اساسی غرب پرداخته است. به نظر او، غرب تنها یک حقیقت سیاسی نیست، بلکه یک کلیت و جوهر واحدی است. وی می‌نویسد: علم جدید در آغاز به تصرف در طبیعت به نفع بشر بوده، ولی حالا به مصلحت بشر نمی‌اندیشد. توسعه سبب شده تا کشورهای غیر غربی با طی کردن مرحله بهت و سکوت و مرحله اعجاب و تقلید به مرحله بحران و سرگردانی برسند (داوری، ۱۳۷۳: ۱۹-۱۷). اینان هیچ‌وجه انطباقی در گذشته، حال و آینده با غرب ممکن و محتمل نمی‌دانند. پس اقتباس علم و فناوری یا الگوی توسعه وابسته یا نوسازی از غرب منتفی است حال آنکه در جریان تجددگرایی رادیکال این امکان و احتمال وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

جریان‌های سیاسی اجتماعی متکثر و متعارض در جوامع مسلمان موضوع شناخت آن‌ها را مهم کرده و آن را در بوته قالب‌بندی روشمند قرار می‌دهد. دغدغه پژوهش حاضر استفاده از یکی از روش‌ها (شکاف سنت / مدرن) جهت ترسیم قالب و تحلیل آن و تعیین جایگاه جریان‌های سیاسی اجتماعی در اسلام معاصر بوده است. پس با تشخیص سه گرایش عمده در آن‌ها و با اتخاذ روش و نظریه شکاف این خواسته به شکل ذیل حاصل آمد:

جدول ۲: جدول جریان‌شناسی سیاسی - اجتماعی معاصر جهان اسلام، بر اساس شکاف متقاطع سنت / مدرن

موضوع	جریان‌های سیاسی - اجتماعی اسلام معاصر	تقسیم‌بندی درونی	انشعاب‌ها؛ ایدئولوگ‌ها و رهبران
جریان سنت‌گرایی محافظه‌کار	جریان سنت‌گرایی محافظه‌کار	سلفی‌ها	۱. سلفیه اصلی؛ ۲. سلفیه معتدل؛ ۳. سلفیه طرفدار الیاتی یوسف قرضاوی؛ شیخ طنطاوی
		اخوان المسلمین	جریان اخوان در مصر؛ شاخه‌های اخوان در اکثر کشورهای مسلمان؛ حسن البنا؛ سید قطب / حسن الهضیبی؛ عمرالتسلیمی
		بخشی از شیعیان؛ محافظه‌کاران سنتی	۱. مکتب تفکیک؛ ۲. جریان‌ی وابسته به آیت‌الله سیستانی، مجلس اعلای عراق، حزب الدعوة، بخشی از حزب‌الله آیت‌الله سیستانی؛ آیت‌الله حلبی؛ محمدرضا حکیمی؛ سیدان
		تکفیری‌ها	۱. القاعده؛ بن‌لادن؛ ایمن الظواہری؛ ابو مصعب سوری؛ زرقاوی و سیف العدل. ۲. آرای این جریان مبتنی است بر التقاطی از اندیشه‌های: عبدالوهاب، ابن تیمیه، عبدالله بن عزام، سید قطب، عمر عبدالرحمن، ابوفتاه فلسطینی، عبدالکریم عبیدشاذلی، عبدالقادر عبدالعزیز و ابو محمد مقدسی
جریان سنت‌گرایی رادیکال	جریان سنت‌گرایی رادیکال	بخشی از شیعیان	جریان صدر در عراق؛ بخشی از حزب‌الله لبنان؛ جریان پایبندی در ایران
		بخشی از سلفی‌ها	سلفیه رادیکال: داعش
		معناگرایان	آرای ابن عربی؛ سید حسن نصر
		درون‌گرایان	۱. نعمت‌اللهی صفی‌علیشاهی؛ ۲. نعمت‌اللهی مونسیه؛ ۳. نعمت‌اللهی گنابادی؛ ۴. قادریه؛ ۵. اوسیه؛ ۶. اهل حق؛ ۷. خاکساریه؛ ۸. ذهبیه
جریان تجدیدگرایی محافظه‌کار	جریان تجدیدگرایی محافظه‌کار	متجددین معتدل (میان‌رو - اعتدالی)	۱. جریان‌های احزاب عدالت و توسعه (ترکیه)؛ اعتدال و توسعه (ایران) ۲. مبتنی بر آرای: سید جمال اسدآبادی؛ احمدخان هندی؛ شیخ محمد عبده؛ عبدالرحمن کواکبی؛ علی عبدالرزاق؛ میرزا ملکم خان / فتح‌الله گولن؛ هاشمی رفسنجانی
		متجددین لیبرال اسلامی	۱. علی شریعتی؛ مهدی بازرگان؛ عبدالکریم سروش (ایران) ۲. کشورهای مسلمان: خورشید احمد و فضل الرحمن (پاکستان)؛ صادق العظم (سوریه)؛ علی دسوقی، سعدالدین ابراهیم، لیلا احمد، محمد سعید عشناوی و محمد شهورز (مصر)؛ فاطمه مرئسی و عبدالله عروی (مراکش)؛ انور ابراهیم (مازی)؛ محمدعزیزه (تونس) و محمد آرکون از نیجریه
جریان تجدیدگرایی رادیکال	جریان تجدیدگرایی رادیکال	متجددین رادیکال دنیای اسلام	۱. دنیای اهل سنت؛ با نگاهی جدید مبتنی بر آرای امام حنبلی؛ ابن تیمیه؛ ابن قیم جوزیه؛ شاه ولی‌الله دهلوی؛ محمد بن عبدالوهاب؛ سید قطب؛ عمر عبدالرحمن؛ عبدالسلام فرج ۲. دنیای شیعه؛ مبتنی بر آرای امام خمینی؛ آیات: مرتضی مطهری؛ محمدباقر صدر؛ حکیم
		متجددین رادیکال غرب‌ستیز	۱. غرب‌ستیزی سنتی؛ مهدی نصیری ۲. غرب‌ستیزی هایدگری؛ سید احمد فردید؛ رضا دوری؛ فخرالدین شادمان؛ جلال آل احمد

کتابنامه

۱. احمدی، حمید (۱۳۸۴). جنبش‌های اسلامی و خشونت در خاورمیانه. *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، ۱۲(۱): ۳۹.
۲. اخلاقی‌نیا، مهدی، (۱۳۸۹). «راهبردهای نوین اسلام میانه‌رو در مصر»، قابل‌دسترسی در سایت باشگاه اندیشه.
۳. اسپوزیتو، جان؛ جان، وال. (۱۳۸۹). *جنبش‌های اسلامی معاصر*. ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
<https://www.mehrnews.com/news/3770782/%D9%85%D8%B5%D>
۴. ایوبی، حجت (۱۳۷۷). شکاف‌های قومی و خشونت در پیکار سیاسی. *فصلنامه راهبرد*، (۱): ۳۸-۱۹.
۵. بشیریه، حسین. (۱۳۸۱). *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره جمهوری اسلامی*. تهران: نشر نگاه معاصر.
۶. بشیریه، حسین؛ قاضیان، حسین (۱۳۸۰). بررسی تحلیل مفهوم شکاف‌های اجتماعی. *مجله شناخت*، (۳۰): ۳۹-۷۴.
۷. حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۸۸). *تاریخ نهضت‌های دینی سیاسی معاصر*. تهران: انتشارات زوار.
۸. خسرویناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *جریان سنجی فکری ایران معاصر*. تهران: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۹. داوری، رضا. (۱۳۷۳). *فلسفه در بحران*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. صبا، هادی، (۱۳۸۸). «شبکه جهانی اخوان المسلمین»، قابل‌دسترسی در سایت باشگاه اندیشه. <https://www.khabaronline.ir/news/220305/%D8%AA%D8%>
۱۱. صدری، محمد. (۱۳۸۸). *بنیاد استدلال در حقوق اسلامی*. تهران: نشر اندیشه‌های حقوقی.
۱۲. طباطبایی، محمد (۱۳۹۲). شکاف‌های نوین سیاسی در جوامع اروپایی. *مجله روابط خارجی*، (۱۸): ۱۸۹-۲۲۰.
۱۳. عباس‌زاده فتح‌آبادی، مهدی (۱۳۸۹). القاعده پس از ۱۱ سپتامبر (با تأکید بر عراق). *فصلنامه سیاست*، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ۴۰(۲): ۱۵۱-۱۷۰.
۱۴. عنایت، حمید. (۱۳۶۵). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. تهران: خوارزمی.
۱۵. قاسمی، علی‌اصغر (۱۳۹۳). آسیب‌شناسی شکاف‌های اجتماعی و ارائه راهبردهایی برای تقویت همبستگی ملی در ایران. *مجله راهبرد*، (۷۱): ۴۱-۷۲.
۱۶. قوام، عبدالعلی؛ بهرامی، سیامک (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی جریان‌های اسلامی: دیالکتیک عقل و خشونت. *فصلنامه روابط خارجی*، ۵(۴): ۲۹-۷۰.

۱۷. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹-الف). *تقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.
۱۸. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹-ب). *متون دینی، پیش فهم‌ها و پیش فرض‌ها*، هرموتیک کتاب و سنت. تهران: طرح نو.
۱۹. مستقیمی، بهرام؛ ابراهیمی، نبی‌الله (۱۳۸۹). *مبانی و مفاهیم اسلام سیاسی القاعده*. فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴۰(۲): ۳۳۷-۳۵۵.
۲۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). *دفاع عقلانی از دین، راهی برای رهایی*. تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۱. میراحمدی، منصور؛ سجادی، حمید (۱۳۸۷). *بنیان‌های نظری گسست از سنت در جریان نواندیشی دینی در ایران*. فصلنامه دانش سیاسی، ۴(۱): ۲۱۳-۱۸۱.
۲۲. میشل، ریچارد. (۱۳۸۶). *تاریخ جمعیت اخوان المسلمین*. ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: وزارت امور خارجه.
۲۳. نصر، سید حسن (۱۳۷۹-الف). *اسلام سنتی*. ترجمه نورالله قیصری، پژوهشنامه متین، ۲(۸): ۱۷۰-۱۵۵.
۲۴. نصر، سید حسن. (۱۳۷۹-ب). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. تهران: طرح نو.
۲۵. نصیری، مهدی. (۱۳۸۱). *اسلام و تجدد*. تهران: کتاب صبح.
۲۶. هوسمی، علیرضا، (۱۳۸۹)، «شکل‌گیری اهداف و استراتژی اخوان المسلمین»، قابل دسترسی در سایت باشگاه اندیشه. <https://www.farsnews.ir/news/13950130001537/>

References

1. Abbaszadeh Fathabadi, Mehdi (1389). Al-Qaeda after 9/11 (with emphasis on Iraq). Quarterly Journal of Politics, Journal of the Faculty of Law and Political Science, 40 (2), pp. 151-170. (In Persian)
2. Ahmadi, Hamid (1384). Islamic movements and violence in the Middle East. Middle East Studies Quarterly, 12 (1), p.39. (In Persian)
3. Akhlaqinia, Mehdi, (2010), "New Strategies of Moderate Islam in Egypt", available on the website of Andisheh Club. <https://www.mehrnews.com/news/3770782/%D9%85%D8%B5%D>. (In Persian)
4. Amirahmadi, M. (1987), "A Theory of Ethnic Collective Movements and Its Application to Iran", Ethnic and Racial Studies, Vol, 10, no 4, Oct.
5. Ayoubi, Hojjat (1377). Ethnic divisions and violence in the political struggle. Strategy Quarterly, (1), pp. 19-38. (In Persian)
6. Bashirieh, Hussein. (1381). An Introduction to the Political Sociology of Iran, The Islamic Republic. Tehran: Contemporary View Publishing. (In Persian)
7. Bashirieh, Hussein; Judges, Hussein (1380). Investigating the concept of social gaps. Journal of Cognition, (30), pp. 74-39. (In Persian)
8. Burek, Jason. (2004), Al-Qaeda: The Story of Radical Islam, London: I. B. Tauris.

9. Davari, Reza. (1373). *Philosophy in Crisis*. Tehran: Amirkabir Publications. (In Persian)
10. Enayat, Hamid. (1365). *Political Thought in Contemporary Islam*. Tehran: Kharazmi. (In Persian)
11. Esposito, John James Piscatori (1993), "Democratization and Islam, Middel East Journal", Vol. 45, No. 3.
12. Esposito, John L, (ed). (1995), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press.
13. Esposito, John; John, Wall. (1389). *Contemporary Islamic movements*. Translated by Shoja Ahmadvand, Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
14. Geertz, c. (1966), *Religion as a Cultural System*, in M. Banton (ed), *Anthropological Approches to the Study of Religion*, A. S. A. Monographs no. 3. London: Tavistock.
15. Halabi, Ali Asghar. (1388). *History of contemporary religious and political movements*. Tehran: Zavar Publications. (In Persian)
16. Hosami, Alireza, (2010), "Shaping the goals and strategy of the Muslim Brotherhood", available on the website of Andisheh Club. <https://www.farsnews.ir/news/13950130001537/>. (In Persian)
17. Khosropanah, Abdul Hussein. (1389). *Intellectual Flowmetry of Contemporary Iran*. Tehran: Cultural Institute of Modern Islamic Wisdom. (In Persian)
18. Malekian, Mustafa. (1380). *Rational defense of religion, a way to liberation*. Tehran: Contemporary Look Publishing. (In Persian)
19. Marion, Russ and Marry Uhi-Bin, (2002), "Complexity Theory and Al-Queda: Examining Complex Leadership", in: www.isce.edu.
20. McKay, Andrew (2002), "Defining and Measuring Inequality", *Journal of Briefing Paper*, (1), 1-3 March.
21. Michelle, Richard. (1386). *History of the Muslim Brotherhood population*. Translated by Seyed Hadi Khosroshahi, Tehran: Ministry of Foreign Affairs. (In Persian)
22. Mirahmadi, Mansour; Sajjadi, Hamid (1387). *Theoretical foundations of the break with tradition in the course of religious modernity in Iran*. *Political Science Quarterly*, 4 (1), pp. 213-181. (In Persian)
23. Mujtahid Shabestari, Mohammad. (1379-a). *A critique of the official reading of religion*. Tehran: New design. (In Persian)
24. Mujtahid Shabestari, Mohammad. (1379-b). *Religious texts, presuppositions and presuppositions, hermeneutics of books and traditions*. Tehran: New design. (In Persian)
25. Nasiri, Mehdi. (1381). *Islam and modernity*. Tehran: Sobh Book. (In Persian)
26. Nasr, Sayed Hassan. (1379-b). *Young Muslims and the modern world*. Tehran: New design. (In Persian)
27. Nasr, Sayyid Hassan (1379-A). *Traditional Islam*. Translated by Noorullah Qaisari, *Matin Research Journal*, 2 (8), pp. 155-170. (In Persian)

28. Necker man, Kathryn & Florencia, Troche (2007), "Inequality: Causes and Consequences", Annual Review of Sociology (33), 335-357.
29. Qasemi, Ali Asghar (1393). Pathology of social gaps and presentation of strategies to strengthen national solidarity in Iran. Journal of Strategy, (71), pp. 72-41. (In Persian)
30. Qawam, Abdul Ali; Bahrami, Siamak (1391). Sociology of Islamic Currents: The Dialectic of Reason and Violence. Foreign Relations Quarterly, 5 (4), pp. 70-29. (In Persian)
31. Rokkan, Stein. Lipset, (1977), Party System and Alignment, New York, Free Press.
32. Saba, Hadi, (2009), "World Network of the Muslim Brotherhood", available on the website of Andisheh Club. <https://www.khabaronline.ir/news/220305/%D8%AA%D8%>. (In Persian)
33. Sadri, Mohammad. (1388). Argumentation Foundation in Islamic Law. Tehran: Publication of Legal Thoughts. (In Persian)
34. Smith. Gordon. (1972), Politics in Western Europe, London, Heineman, pp. 11-36.
35. Straight, Bahram; Ebrahimi, Nabiullah (1389). Principles and concepts of al-Qaeda political Islam. Quarterly Journal of Politics, Journal of the Faculty of Law and Political Science, 40 (2), pp. 355-337. (In Persian)
36. Tabatabai, Mohammad (1392). New political gaps in European societies. Journal of Foreign Relations, (18), pp. 220-189. (In Persian)