

گونه‌های متفاوت توسعه و ریشه‌های مذهبی آن در منطقه خاورمیانه؛ با تأکید بر «توسعه بومی مستقل» در ایران بعد از انقلاب

موسی عنبری^۱
عزیز کلانتری^۲

چکیده

هدف مقاله، تبیین ریشه‌های شکل‌گیری «توسعه بومی مستقل» در ایران بعد از انقلاب و عدم شکل‌گیری این قسم از توسعه در کشورهای عربی خاورمیانه بر پایه مقایسه نقش آموزه‌های فقه سیاسی مذهب شیعه و اهل سنت در مواجهه با مستحده تمدن غرب است. مبنای نظری و روشی این مقاله، چارچوب تحلیلی - مفهومی ویر در مطالعه نقش دین در دگردیسی‌های کیفی است.

بازسازی نوع مثالی نظریه‌های فقه سیاسی شیعه و اهل سنت در برهه مورد نظر و مقایسه آن‌ها بر اساس نحوه مواجهه با مستحده مدرن غرب، نشان می‌دهد که یکی از دلایل عمده عدم شکل‌گیری «توسعه بومی مستقل» در کشورهای مسلمان اهل سنت - و سوق یافتن مسیر توسعه آن به سمت توسعه وابسته - در مقایسه با ایران، عدم شکل‌گیری گروه‌ها و دولت نوساز بومی حامل ایده پیشرفت و آبادانی در این کشورها است. در آموزه‌های فقه سیاسی شیعه با محوریت امام خمینی علیه السلام که از منظر اجتهاد فعال، مبادرت به بسط اختیارات ولایت فقیه و پیش‌برد وظایف آن تا سرحد یک دولت مدرن نمود، دولت و گروه‌های

نوساز بومی و در نتیجه توسعه بومی بعد از انقلاب شکل گرفت، اما در فقه سیاسی اهل سنت، حکم به نفی مظاهر مدرن و بازگشت به خلافت شرعی و بنیادهای اولیه آن داده شد که پیامد آن، امتناع شرایط توسعه بومی در این کشورها بوده است.

کلیدواژه‌ها

فقه سیاسی شیعه، فقه سیاسی اهل سنت، توسعه مستقل بومی، تجدیدحیات دینی، دولت نوساز بومی

مقدمه و طرح مسئله

مقایسه روند موجود توسعه در ایران بعد از انقلاب با کشورهای عربی در خاورمیانه نشان می‌دهد که ما با رشد و گسترش دو سنخ متفاوت توسعه در این منطقه از جهان مواجه هستیم:

۱. توسعه و پیشرفت با مشخصه تکیه بر توانمندی‌های داخلی و دانش داخلی و مبتنی بر عزم ملی به شکل «درون‌زا» در قالب یک رسالت مستمر و همواره تجدیدشونده از جانب نیروها و کنش‌گران داخلی اعم از دولت نوساز و گروه‌های بومی معتقد به ساختن و آباد کردن کشور که حاصل تلاش‌های آن در بعد از انقلاب دستاوردهای مهمی در زمینه‌های مختلف: علمی، صنعتی، بومی‌سازی دانش فنی علوم مختلف، نظامی، کشاورزی، سلامت، زیرساخت‌های شهری - روستایی و محرومیت زدایی در کشور بوده است^۱؛

۲. توسعه و پیشرفت با مشخصه وابستگی به کشورهای سرمایه‌داری غرب؛ شواهد امر نشان می‌دهد آنچه هم‌اکنون تحت عنوان توسعه و پیشرفت در کشورهای عربی مدعی توسعه در خاورمیانه جریان دارد، بیشتر ناظر بر پیشرفتی است «برون‌زا» و نامتکی بر توانمندی‌های داخلی که به طور عمده توسط دولت‌های وابسته و کمپانی‌های سرمایه‌داری

۱. برای اطلاع بیشتر از کم و کیف دستاوردهای توسعه‌ای پس از انقلاب اسلامی ایران در حوزه‌های مختلف به سایت‌های زیر مراجعه کنید:

- گروه سیاسی، پایگاه بصیرت (۱۳۹۲)، «دستاوردهای انقلاب اسلامی ایران از دیروز تا امروز»، به نشانی اینترنتی: <http://basirat.ir/264420>

- عنبری، موسی (۱۳۸۹)، بررسی تحولات کیفیت زندگی در ایران (۱۳۶۵ تا ۱۳۸۵)، مجله توسعه روستایی، ۳۷.
- گزارش توسعه انسانی سازمان ملل ۲۰۱۳ (۱۳۹۱)، «خیزش جنوب/ ترقی انسانی در جهان متنوع» به نشانی اینترنتی: <http://www.asrian.com/26314>

بر پایه اتکاء به سود حاصل از درآمدهای نفتی و یا استقراض وام خارجی در قالب «توسعه وابسته» به حیات خود ادامه می‌دهد.

فیصل قاسم - نویسنده و مجری سرشناس شبکه الجزیره (علی‌رغم سابقه مخالفت سرسخت و داشتن مواضع ضدایرانی) - در مقاله‌ای در مقام مقایسه ایران و کشورهای عربی در رسیدن به جایگاه توسعه درون‌زا با توسعه وابسته در کشورهای عربی خاورمیانه خاطر نشان می‌سازد: «ایران بخواهیم یا نخواهیم برنامه‌ای دارد که بر اساس یک راهبرد قدرتمند و دقیق برنامه‌ریزی شده است. بنابراین با بهره‌گیری از توانمندی‌های داخلی و بدون وابستگی به شرق و غرب چنان قدمی در زمینه نظامی و فن‌آوری‌های هسته‌ای برداشته که جهانیان را بهت‌زده کرده و سال‌هاست که دنیا در زمینه برنامه اتمی ایران سرگرم مذاکره است و این حقیقتی است درخور احترام نه محکومیت». وی با اذعان به اینکه فرق ایران با کشورهای عربی در این زمینه به این برمی‌گردد که: «عرب‌ها به حمایت‌های آمریکا وابسته مانده‌اند، ولی ایرانی‌ها در زمینه ساخت تجهیزات نظامی و غیرنظامی، براساس اصل خودکفایی به بازوهای پرتوان و عقل و درایت داخلی تکیه کرده‌اند و این باعث شده که جهانیان با آنها به‌عنوان یک رقیب تعامل کنند، نه مانند یک پیرو وابسته»، توانسته است تفاوت ماهوی توسعه در ایران بعد از انقلاب را با کشورهای عربی خاورمیانه به خوبی نشان دهد. این نویسنده عرب در ادامه با صراحت خطاب به کشورهای عربی می‌گوید: «درایت و زیرکی ایرانی را ببینید که چگونه منابع و ثروت‌های خود را در مسیر خودکفایی در بلندمدت به کار گرفته و اینک به قدرتی تبدیل شده است که در معادلات منطقه‌ای و جهانی نمی‌توان آن را نادیده گرفت. اما کشورهای عربی ثروت‌های خود را به قدرت‌های خارجی بخشیده‌اند تا آنها را مورد حمایت قرار دهند و اینک با حقایق ناگوار مواجه شده‌اند»^۱ (فیصل، ۱۳۹۳: ۱-۲).

۱. برای اطلاع بیشتر از تفاوت نوع توسعه و پیشرفت در ایران با کشورهای عربی خاورمیانه به منابع زیر مراجعه کنید:
- طباطبایی یزدی، رؤیا، شهبازی میثم. (۱۳۹۲). مهم‌ترین شاخص‌های اقتصادی کشور (۱۳۶۸ تا ۱۳۹۱)... مقایسه بیش از بیست شاخص اقتصاد کلان کشور نسبت به وضعیت کشورهای منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا، گزارش راهبردی ۱۶۲، کد گزارش: ۶۷-۹۲-۲-۴، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- پرسمان دانشجویی، اندیشه سیاسی، «کدام توسعه یافته‌تر است، عربستان یا ایران»، به نشانی اینترنتی:

در این مقاله، ما نوع اول توسعه را به اعتبار ویژگی‌های برشمرده برای آن ذیل عنوان «توسعه بومی مستقل» نام‌گذاری می‌کنیم و نوع دوم را نیز به اعتبار همسانی این قسم از توسعه با ویژگی‌های توسعه در زمان پهلوی دوم در ایران که از جانب جان‌فوران - نویسنده کتاب مقاومت شکننده تاریخ... - با ذکر ادله کافی، مصداق بارز یک توسعه وابسته (وابسته به نظام سرمایه‌داری) نامیده شده است، ذیل عنوان «توسعه وابسته» نام‌گذاری می‌کنیم^۱ و متعاقب نام‌گذاری مذکور به طرح پرسش در این زمینه می‌پردازیم.

سؤال اصلی

چرا علی‌رغم مواجهه تقریباً همزمان کشورهای عربی خاورمیانه با چالش توسعه و پیشرفت و ضرورت ورود به آن، شرایط برای تولد «توسعه بومی مستقل» مشابه آنچه در ایران بعد از انقلاب به وقوع پیوست، در این دسته از کشورها مجال ظهور پیدا نکرد و مسیر توسعه در این کشورها ناگزیر به سمت و سوی یک توسعه غیربومی و وابسته سوق پیدا کرد؟

چارچوب مفهومی^۲

همان‌گونه که در مبحث مربوط به طرح مسئله و سؤال اصلی راجع به آن معلوم و مشخص است، ما به دنبال تبیین علل پیدایش و شکل‌گیری یک توسعه بومی مستقل (تجربه توسعه بعد از انقلاب در ایران) و عدم پیدایش آن در کشورهای عربی منطقه خاورمیانه - علی‌رغم برخی اشتراکات و شرایط به‌طور نسبی مشابه - در مواجهه با امر توسعه هستیم.

بر این اساس، ابتدا ضرورت دارد تا دانسته شود که مسئله شکل‌گیری «توسعه بومی مستقل» در ذیل کدام یک از مطالعات جامعه‌شناختی و دسته‌بندی‌های تحقیقاتی ناشی از آن قرار می‌گیرد تا متعاقب آن به تبیین ریشه‌های موجد آن به شکل مقایسه‌ای پرداخته شود. مرور مطالعات موجود در زمینه تحقیقات اجتماعی نشان می‌دهد که مسئله حاضر در

۱. برای اطلاع بیشتر (ر.ک، فوران، ۱۳۹۰: ۵۱۳ تا ۵۱۶).

۲. با توجه به تفاوت‌های پارادایمی دو روش کمی و کیفی، در بررسی‌های کیفی به جای استفاده از چارچوب نظری جهت تدوین و آزمون فرضیات، از چارچوب مفهومی جهت استخراج سؤال یا سؤالات تحقیق استفاده می‌شود. (محمدپور، ۱۳۹۰: ۲۹۰)

ذیل آن دسته از تحقیقات اجتماعی قرار می‌گیرد که ریمون بودون آن را در ذیل تحقیقاتی که می‌خواهند «دگرذیسی یا دگرگونی کیفی» را مطالعه و تبیین کنند، قرار داده است. بودون، در توضیح بیشتر راجع به این قسم تحقیقات و محل استفاده از آنها، خاطر نشان می‌سازد: «این حالت هنگامی ایجاد می‌شود که جامعه‌شناس می‌خواهد پدیده منحصر به فردی - یا کنش تاریخی کم‌سابقه‌ای را که قبلاً در اقلیت و تنگنا بوده و با مانع جدی روبرو بوده است، ولی الان امکان عمومیت یافتن و غالب شدن پیدا کرده است - را تحلیل کند» (بودون، ۱۳۶۹: ۹۶).

سوابق موجود نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین مطالعاتی که تاکنون در زمینه تبیین دگرذیسی‌ها یا دگرگونی‌های کیفی که در آن جامعه‌شناس می‌خواهد یک پدیده منحصر به فرد را تحلیل کند، مطالعه مشهور ماکس وبر درباره علل تولد سرمایه‌داری از بطن جامعه جدید است.

«وبر، می‌خواهد بداند [که] چرا در برهه‌ای از زمان، شرایط برای تولد [نظام سرمایه‌داری] از بطن جامعه جدید مناسب شد» (بودون، ۱۳۶۹: ۴)؛ موضوعی که ماکس وبر مطرح می‌کند، یک رویداد تاریخی منحصر به فرد است؛ در هیچ جامعه و در هیچ زمان دیگر، فرآیند رشد سرمایه‌داری غربی دیده نشده است (همان منبع: ۹۶). در نتیجه وبر می‌خواهد بداند: «چرا در برهه‌ای از زمان، شرایط برای تولد سرمایه‌داری از بطن جامعه جدید مناسب شد. بی‌شک جوامع دیگری هم با پدیده‌هایی نظیر رباخواری یا سازمان داد و ستد در بازار آشنا بوده‌اند، اما هیچ‌وقت و در هیچ جای دیگر، پدیده عمومیت یافتن سرمایه‌گذاری و انباشت سرمایه که از قرن شانزدهم به بعد مشخصه اروپای غربی است، دیده نشده بود (همان، ۵۴).

اما در تبیین این مسئله، آنچه برای وبر از اهمیت اساسی برخوردار است، مسئله ظهور سرمایه‌داری بورژوازی و سازمان عقلانی کار آزاد است. یا به تعبیر تاریخ فرهنگی، مسئله عمده بررسی ریشه بورژوازی غربی و خصوصیات آن [به‌عنوان یک دیده منحصر به فرد] است که به‌طور قطع با سازمان سرمایه‌داری کار که خود پدیده‌ای متفاوت است، ارتباط دارد (وبر، ۱۳۷۱: ۳۴).

وبر، در تبیین علل پیدایش سرمایه‌داری در غرب تأکید می‌کند که: «شناخت اهمیت

اساسی عوامل اقتصادی و مهم‌تر از آن، شرایط اقتصادی باید مدنظر قرار گیرد. در عین حال، همبستگی متقابل آنها را نیز نباید نادیده گرفت؛ زیرا، هرچند توسعه عقل‌گرایی اقتصادی تاحدودی به قوانین و روش‌های فنی عقلانی وابسته بوده، ولی قدرت و آمادگی افراد در انطباق با سلوک عقلانی نیز در توسعه آن نقش عمده‌ای داشته است. (وبر، ۱۳۷۱: ۳۶)

تفسیر ساده‌تر این ادعا آن است که وبر معتقد است در توسعه سلوک عقلانی، هم شرایط مهم است و هم عوامل؛ یعنی هم باید شرایطی برای عاملان مهیا باشد - همانند زیرساخت‌ها و تسهیلاتی که زمینه‌ساز توسعه فعالیت‌های عقلانی هستند - و هم خود عوامل - یعنی کارگزاران و حاملان کنش توسعه‌ای - باید آمادگی داشته باشند؛ هر چند آمادگی عاملان از اهمیت بیشتری (در نزد وبر) برخوردار است. اما این که این آمادگی خود تحت تأثیر چه عواملی است، از دیدگاه وبر، روایت خاص خود را دارد. به نظر وبر، یکی از مهم‌ترین عوامل موثر در توسعه سلوک عقلانی و آمادگی افراد در انطباق با این سلوک، نیروهای جادویی - دینی و احساس تکلیف مبتنی بر آنها است. «هرگاه قید و بندهای غیرمادی وجود داشته، توسعه سلوک اقتصادی عقلانی نیز با مقاومت‌هایی روبرو شده است» (وبر، ۱۳۷۱: ۳۶).

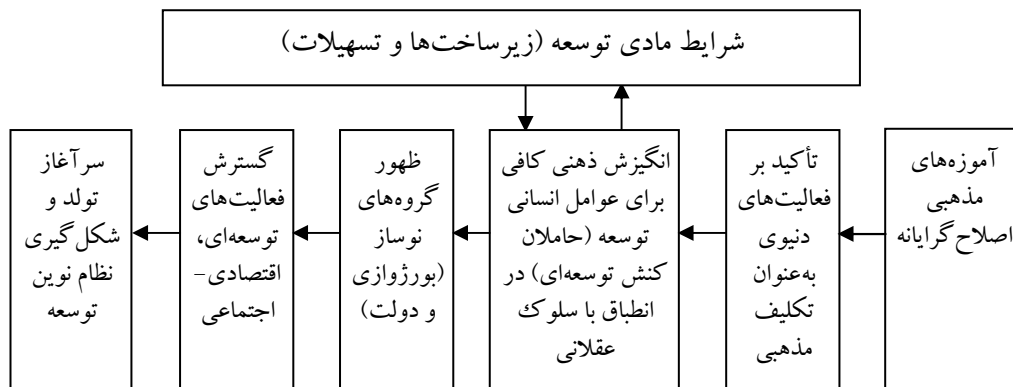
بنابراین در تجزیه و تحلیل نهایی، وبر برای تبیین علل پیدایش سرمایه‌داری غرب به‌عنوان یک پدیده کیفی منحصر به فرد، به سراغ خصوصیات نوعی بورژوازی غربی و ریشه‌های پیدایش و گسترش آن از منظر «انگیزش» و «شرایط ذهنی کافی» - و یا به تعبیر جامعه‌شناسان دیدگاه نوسازی روانی از زاویه آمادگی روحی و روانی برای انطباق با سلوک عقلانی - به بررسی مسئله می‌پردازد.

بر این اساس، وبر به طرح سؤال دوم خود از این منظر می‌پردازد که: چرا رفتارهای تاریخی بی‌سابقه‌ای که مشخصه کارفرمای سرمایه‌دار است، امکان رشد یافته است (بودون، ۱۳۶۹: ۹۹). همان‌گونه که از فحوای سؤال به دست می‌آید، هدف آن است که علت پیدایش و دلایل گسترش یک رفتار و روحیه تاریخی کم‌سابقه را که در گذشته در اقلیت و تنگنا بوده و با مانع جدی روبرو بوده است، شناخته شود. ماکس وبر برای پاسخ به سؤال موردنظر، ضمن تأیید تأثیر شرایط مادی لازم بر توسعه فعالیت‌های عقلانی، از منظر انگیزش و شرایط ذهنی کافی و یا به تعبیر جامعه‌شناسان دیدگاه نوسازی روانی از زاویه

آمادگی روحی و روانی برای انطباق با سلوک عقلانی به تبیین مسأله پرداخته است. از چنین دیدگاهی برای شناخت علت پیدایش یک رفتار یا روحیه تاریخی، سؤال فقط این نیست که چرا عمل معینی از رفتار پیوسته پی گرفته می‌شود؟ به این ترتیب جستجوی انگیزه به‌عنوان اساس تفسیر رفتار و روحیه مورد مطالعه در کار وبر گنجانده شده است. وبر بر این باور است که مذهب هم می‌تواند به‌عنوان یک عامل در ایجاد این آمادگی و انگیزش نقش مهمی را ایفاء کند.

صرف نظر از موضوع خاص وبر - تبیین سرمایه‌داری غربی از طریق بررسی رابطه احتمالی بین دو متغیر اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری - آنچه حائز اهمیت است، این است که وبر توانسته است نقش ارزش‌ها در تعیین کنش اجتماعی افراد را در یک چارچوب نظری قرار دهد (وبر، ۱۳۷۱: ۱۱). بر این اساس می‌توان به‌مدد نظریه جامعه‌شناسی دین وبر، نقش دین را در پیدایش تحولات اجتماعی به‌گونه‌ای عملیاتی در هر یک از جوامع انسانی مورد مطالعه قرار داد. در چارچوب نظری وبر، نقش باورهای دینی در تحول اجتماعی در قالب یک مطالعه جامعه‌شناختی سامان‌دهی شده است. به این منظور وی دین را نه در مفهوم کلی آن، بلکه در معنا و مفهوم آموزه‌ها و اخلاقیات دارای انگیزش روان‌شناختی و همانند یک مؤلفه و متغیر جامعه‌شناختی که می‌تواند اوضاع روانی مساعد را برای رشد زندگی عقلانی فراهم سازد، در نظر می‌گیرد.

شکل ۱. نمایش نقش مذهب در پیدایش تحولات توسعه‌ای برحسب تئوری ماکس وبر



مدل تحلیل

شواهد و ادله فراوان گویای آن است که کشورهای خاورمیانه نیز از جمله جوامع دینی هستند که برای درک پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی موجود در آنها، باید به نقش اساسی دین در معادلات اجتماعی توجه کرد و آن را به حساب آورد.

بنابراین با توجه به نقش اساسی دین و رابطه آن با مسائل و دگرگونی‌های اجتماعی در این دسته از کشورها، لازم است که در بررسی مسائل این دسته از کشورها به این پیوستگی توجه کافی مبذول شود. بررسی نقش مذهب در کشورهای خاورمیانه اعم از کشورهای اهل سنت و ایران شیعی نشان می‌دهد که عامل مذهب همواره یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در تحولات اجتماعی و توسعه‌ای این منطقه از جهان بوده است. یکی از جاهایی که این تأثیرگذاری بیشتر خود را نمایان ساخته است، نحوه «تجدیدحیات دین» به‌ویژه در حوزه «اقامه و تعیین قلمرو اختیارات ولایت شرعی» از جانب نیروهای شاخص مذهبی در درون حوزه شرع در مواجهه با مستحده‌ن مدرن در دوران معاصر بوده است. به‌طوری که هرگاه برداشت‌های مذهبی سنت‌گرایانه از این مسئله وجه غالب بوده است، توسعه فعالیت‌های عقلانی با مانع و محدودیت روبرو بوده است و هرگاه برداشت‌های مذهبی عقل‌گرایانه و اصلاحی از دین و تکالیف دینی مجال رشد یافته است، توسعه فعالیت‌های عقلانی و دنیاگرایانه در میان پیروان با رغبت و انگیزه بیشتری تعقیب می‌شده است.

با توجه به مطالب پیش گفته، هدف اصلی این مطالعه آن است که تا با استفاده از «مدل مفهومی ارتباط بین دین و توسعه از دیدگاه وبر» که در آن بر نقش آموزه‌های مذهبی اصلاح‌گرایانه در تحول عقلانی جوامع از طریق ارتباط علی جامعه‌شناختی بین آموزه‌های مذهبی و آمادگی عوامل توسعه تأکید شده است، به این پرسش اساسی تحقیق حاضر پاسخ داده شود که آموزه‌های فقهی و دستورات عملی روحانیت شیعه در درون حوزه شرع، چگونه و تا چه میزان در شکل‌گیری دولت حامل «روحیه پیشرفت و آبادانی» به‌عنوان موتور محرکه توسعه بومی مستقل در ایران امروز نقش داشته است؟ و فقدان این سابقه در فقه سیاسی کشورهای اهل سنت خاورمیانه تا چه حد در عدم شکل‌گیری دولت‌نوساز بومی و در نتیجه توسعه وابسته در این کشورها تأثیرگذار بوده است؟

شکل ۲. مدل تحلیل رابطه مذهب و توسعه در جهان اسلام (خاورمیانه)

پس از مواجهه با تمدن و حکومت غرب



روش‌شناسی

روش تحقیق حاضر یا به قول نورمن بلیکی (۲۰۰۱): «فنون و شیوه‌های مورد استفاده برای گردآوری و تحلیل داده‌ها»، جهت بررسی فرضیه این تحقیق بازسازی نوع مثالی و مقایسه تاریخی - تطبیقی بر پایه اسناد و مدارک موجود بوده است. بدین منظور «نوع مثالی» آموزه‌های فقه سیاسی شیعه و اهل سنت در قلمرو اقامه ولایت و دولت شرعی و ایده تکلیف مبتنی بر آنها در مواجهه با مستحده مدرن و پیامدهای توسعه‌ی ناشی از هر یک از آنها در جوامع پیرو به‌طور جداگانه بازسازی شده است تا بر مبنای مقایسه یافته‌های حاصل از سنخ‌شناسی مذکور به تبیین دلایل شکل‌گیری توسعه‌ی بومی مستقل در ایران و عدم شکل‌گیری آن در کشورهای اهل سنت خاورمیانه پرداخته می‌شود.

در بازسازی نوع مثالی آموزه‌های فقه سیاسی شیعه در مواجهه با مستحده حکومت و تمدن مدرن غرب ما عمدتاً به آموزه‌های فقه سیاسی امام خمینی علیه السلام خاصه نظریه ایشان

درباب لزوم تشکیل دولت و توسعه اختیارات آن (معروف به نظریه ولایت مطلقه) به شرح مندرج در آثار مکتوب ایشان در این زمینه و همچنین آراء و تفاسیر صاحب‌نظران فقه سیاسی در این خصوص مراجعه و استناد کرده‌ایم. در بازسازی نوع مثالی فقه سیاسی اهل سنت نیز عمده توجه ما معطوف به آراء و نظریات دو اسلام‌گرای اهل سنت، رشیدرضا و سیدقطب در باب تکلیف اقامه خلافت و حدود اختیارات آن در مواجهه با مستحده تمدن و حکومت غرب به شرح مندرج در منابع و اسناد موجود در این زمینه بوده است.

یافته‌ها

در این قسمت از کار به منظور اثبات مدل تحلیل و پاسخ‌گویی به سؤال تحقیق، ابتدا به یافته‌های حاصل از بازسازی نوع مثالی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت در مواجهه با مستحده مدرنیته و پیامدهای حاصله در حوزه امکان و امتناع تشکیل دولت به‌طور جداگانه پرداخته می‌شود، سپس به مقایسه دو نوع مثالی مذکور از لحاظ تفاوت در نحوه مواجهه با مدرنیته و پیامدهای متفاوت توسعه‌ای ناشی از در برخی ویژگی‌های مورد نظر می‌پردازیم تا بر مبنای آن امکان تبیین ریشه‌های مذهبی شکل‌گیری گونه‌های متفاوت توسعه در منطقه خاورمیانه برای خواننده مطلب فراهم گردد.

آموزه‌های فقه سیاسی شیعه در مواجهه با مستحده مدرن

طبق نظر بسیاری از صاحب‌نظران حوزه فقه حکومتی^۱: امام خمینی علیه السلام تنها [و اولین] فقیه‌ای است که علاوه بر بحث در مورد [ولایت] مثل سایر فقیهان به تناسب مسائل مختلف، ولایت فقیه را در تصدی امر حکومت با همان معنای جامع و شامل [معادل دولت مدرن]

۱. آیت‌الله خامنه‌ای در این باره معتقد است که: [علیرغم] این که سابقه فقه سیاسی در شیعه سابقه عریقی است، لیکن یک چیز جدید است و آن، نظام‌سازی براساس این فقه است، که این را امام بزرگوار ما انجام دادند - قبل از ایشان کس دیگری از این ملتقطات فقهی در ابواب مختلف، یک نظام به وجود نیاورده بود. اولین کسی که در این مقام نظر و در مقام عمل - توأماً - یک نظام ایجاد کرد، امام بزرگوار ما بود، که... مسأله ولایت فقیه را مطرح کرد. براساس این مبنا، نظام اسلامی بر سر پا شد... (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲)

برای اولین بار به روشنی و تأکید و تصریح، تفصیلاً مورد بررسی و اثبات قرار داده است (ولایت فقیه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱: ۲-۳).

آراء سیاسی امام خمینی علیه السلام در ضرورت قیام علیه نظام کهنسال شاهنشاهی و لزوم تأسیس «حکومت اسلامی» با تدوین درس‌های فقه ایشان در نجف اشرف در سال ۱۳۴۸ هـ.ش مخفیانه منتشر شد (همان: ۲۱). امام خمینی علیه السلام در کتاب ولایت فقیه با عنایت و تأکید بسیار، اصل «ولایت» - که اساس و پایه تمام وظایف است - به‌خصوص ولایت در امر حکومت و جنبه‌های سیاسی آن را مورد بررسی قرار داده‌اند و در این باب علاوه بر تبیین عوامل سیاسی و اجتماعی که سبب شده تا این مهم‌ترین موضوع اسلامی مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد، ضمن بحث‌های استدلالی بر همان روش متقن فقهی، به برنامه‌ریزی عملی برای تحقق ولایت فقیه در امر حکومت با طرح کردن راه‌های مشخص و قابل عملی نیز توجه داشته‌اند (همان: ۳).

در این کتاب، نظریه امام در باب ولایت فقیه [حدود اختیارات ولی فقیه برای اداره دنیا و تشکیل دولت در عصر غیبت] به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. امام در آغاز سخن می‌گوید که: موضوع ولایت فقیه، موضوع روشنی است و هر کس اطلاعات مختصری از اسلام داشته باشد، لزوم آن را تصدیق خواهد کرد. اگر تاکنون به این مسأله توجه نشده است، دلیلش اوضاع اجتماعی و سیاسی بوده است. در سده‌های اخیر، استعمار یکی از عوامل تحریف اسلام بوده است. اسلام به‌ترتیبی که با این تحریفات مطرح شده است، به‌صورت دینی غیرجامع و منفعل معرفی شده است. در این کتاب همچنین از علمای گذشته انتقاد شده است که به ظرفیت‌ها و مسایل سیاسی اسلام توجه نکرده‌اند. در حالی که در قرآن مسایل سیاسی جزء اصلی و مسایل عبادی جزء ناچیزی از آن است. در رساله‌های عملیه عکس این الگوی قرآنی صورت گرفته است. مسایل سیاسی، حقوقی، اقتصادی و اجتماعی جزء کوچکی از رساله‌ها را تشکیل می‌دهد. غیر از توطئه‌های استعمارگران خودباختگی مسلمانان نیز باعث شده است که یک فکر را بپذیریم که اسلام در مورد حکومت چیزی ندارد (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱: ۹-۱۱).

آن‌گاه امام در ادامه می‌گوید که اسلام در مورد حکومت همه چیز دارد و برای اجرای قوانین و احکام شرعی، تأسیس حکومت شرعی ضروری است. ایشان این فکر را که

گروهی به شرع پردازند و گروهی به عرف، سرتاپا غلط می‌دانند. وجود قانون اسلام به تنهایی برای سعادت بشر کافی نیست. این قانون باید اجرا شود. اجرای قانون با ولی امر است. امام با این نظریه که هرگونه حکومت را در زمان غیبت غصب می‌دانند، مخالفت می‌کند و چنین استدلال می‌کند: «از غیبت تاکنون هزار و چند صد سال می‌گذرد و ممکن است صد هزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضاء نکند که حضرتش تشریف بیاورد، در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود...» (همان: ۲۶-۲۷).

همان‌طور که محسن کدیور نیز در کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه خاطر نشان می‌سازد، محورهای نظریه امام خمینی علیه السلام در این کتاب را می‌توان در چهار رکن دسته‌بندی کرد. این چهار رکن عبارتند از:

اول: اسلام برای پیاده کردن بخش مهمی از احکام خود نیازمند تشکیل حکومت است (امام خمینی علیه السلام، کتاب‌البیع، ج ۲: ۴۶۱ و ۴۶۲)؛

دوم: اقامه حکومت اسلامی و آماده کردن مقدمات آن، از جمله مخالفت علنی با ظالمین، بر فقیهان عادل و تبعیت و یاری ایشان بر مردم واجب است (امام خمینی علیه السلام، تحریر الوسیله، ج ۱: ۴۷۲ و ۴۸۳)؛

سوم: حکومت اسلامی یعنی ولایت فقیهان عادل منصوب از جانب شارع مقدس در همه آن چه پیامبر صلی الله علیه و آله در ارتباط با حکومت در آن ولایت داشته‌اند (همان، ج ۱: ۴۸۲) و کتاب‌البیع، ج ۲: ۴۹۵)؛

چهارم: حکومت اسلام و احکام حکومتی از «احکام اولیه» اسلام است و بر همه احکام فرعیه تقدم دارد؛ حفظ نظام شرعاً واجب است (امام خمینی علیه السلام، صحیفه نور، ج ۲۰: ۱۷۰ و ۱۷۶).

ابتکار امام در رکن سوم، پروردن یک نظریه سیاسی است. توسعه اختیارات فقیه از «ولایت عامه» به «ولایت مطلقه» و توجه به لوازم سیاسی و عنایت به ابعاد مختلف این نظریه سیاسی - ولایت انتصابی مطلقه فقیهان - مختص امام است (همان: ۲۴). در میان معتقدین به مشروعیت الهی بلاواسطه، تنها امام خمینی علیه السلام به معنای واقعی کلمه، صاحب یک نظریه سیاسی در باب دولت است. از جمله امتیازات امام خمینی علیه السلام در اندیشه سیاسی این است که ایشان در میان قائلین به مبنای «مشروعیت الهی بلاواسطه» نخستین فقیهی است که با «دولت» به عنوان یک «نهاد» برخورد کرده است (همان: ۲۵). این امر را می‌توان در توجه

ویژه حضرت امام به دو مسأله: ۱. قلمرو ولایت و ۲. تلقی از فقاہت دریافت نمود (همان: ۱۰۷). ایشان در هر دو مورد به توسعه قائل شده‌اند.

امام خمینی علیه السلام برخلاف سنت رایج در فقه شیعه تا آن زمان، قلمرو ولایت را صرفاً در انحصار مسائل و امور حسبیه تنگ‌دامنه محدود نمی‌کند، بلکه قلمرو ولایت فقیه در همه آنچه که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در ارتباط با حکومت در آن ولایت داشته‌اند، را قابل گسترش می‌داند. ولایت مطلقه فقیه یعنی: ۱. تقید به امور عمومی و حکومت و سیاست ۲. تقید به مصلحت جامعه اسلامی ۳. عدم تقید به امور حسبیه ۴. عدم تقید به چارچوب احکام فرعیه الهیه اولیه و ثانویه (همان: ۱۰۷).

در توضیح قلمرو اخیر، امام خمینی علیه السلام ولایت مطلقه فقیهان را همان ولایتی می‌داند که از جانب خداوند به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم واگذار شده است و از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام الهی تقدم دارد. اختیارات حکومت محصور در چارچوب احکام الهی نیست. حکومت یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمامی احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قراردادها مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو نماید. حکومت می‌تواند هر امری را، چه عبادی و چه غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح است، مادامی که چنین است، جلوگیری کند... این از اختیارات حکومت است و بالاتر از این‌ها هم مسائلی است (امام خمینی علیه السلام، صحیفه نور، ج ۲۰: ۱۷۰ و ۱۷۴).

بنابراین ولی فقیه فراتر از حیطه شرعی (اما در راستای اهداف دین) می‌تواند بر اساس مصلحت نظام حکم وضع نماید. این احکام نه تنها مانند احکام شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعه است، بلکه در صورت تراحم مقدم بر همه احکام شرعیه فرعیه است (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۰۸).

رکن چهارم نظریه امام در مورد علت مبقیه نظام، مبتنی بر انقلاب است. این نظریه بر این معنا دلالت می‌کند که نظام مبتنی بر انقلاب - دولت اسلامی مستقر در عصر غیبت - و احکام آن که مشتمل بر قلمرو جدید در حوزه ولایت و فقاہت و امور عمومی و مصلحت جامعه را نیز پوشش می‌دهد، از احکام اولیه اسلام است که بر همه احکام فرعیه تقدم دارد. از این رو حفظ این نظام شرعاً واجب است.

«قراردادن احکام حکومتی در زمره احکام اولیه، گام بزرگی برای تأسیس یک نظریه بود که شرایط وجودی حکومت اسلامی را تشکیل می‌داد. نظریه ولایت عامه فقها، پیش از این نیز طرح شده بود. یکی از دشواری‌هایی که این نظریه برای تبدیل شدن به نظریه‌ای در باب تأسیس دولت داشت، این بود که احکام مربوط به حکومت به‌طور سنتی جزء احکام ثانویه به حساب می‌آمد. این نظر امام خمینی علیه السلام که قواعد و احکام ولی فقیه هنگام حکومت جزء احکام اولیه است، کار حکومت را برای فقیهان آسان کرد. بر این مبنا، همان‌طور که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام حکم صادر می‌کردند و به وضع قوانین می‌پرداختند، ولی فقیه نیز می‌تواند به چنین کاری مبادرت کند» (پولادی، ۱۳۸۷: ۱۷۲-۱۷۱).

آیت‌الله میرباقری در مورد منشأ ظهور نظریه ولایت مطلقه امام طبق معنایی که در سطور پیشین به آن اشاره شد، معتقد است که: «مسأله مستحده‌ای که امام علیه السلام با آن مواجه بودند و در مقابل آن مسأله مستحده، تئوری ولایت مطلقه فقیه و تئوری فقه جامع در اندیشه ایشان ظهور پیدا کرد، صرفاً نظامات اقتصادی و سیاسی - به آن شکل که در نزد آیت‌الله نائینی و شیخ فضل‌الله نوری، مستحده نظام سیاسی غربی (مشروطیت) بود، در نزد شهید صدر، نظام کمونیستی مستحده بود و در زمان‌های قبل تر از آن، مسأله مستحده، محصولات تکنولوژی غرب بود - نیست، بلکه کل حکومت و تمدن مدرن است، و لذا مأموریت حکومت ولایت فقیه را هم مواجه به کل تمدن مادی و تغییر موازنه می‌دانند (میرباقری، ۱۳۹۱: ۷).

برخی افراد دین را متصدی بیان احکام موضوعات یا مواجه با نظامات ساخته کفار معرفی می‌کنند. اما در نگاه دیگر، ما با حکومت جهانی کفر مواجه‌ایم که خود را متصدی اداره و سرپرستی همه‌جانبه جامعه بشری می‌داند و معتقد است که باید جامعه جهانی واحد، مبتنی بر ایدئولوژی و فرهنگ واحد و روابط اجتماعی و ساختارهای متناسب و هماهنگ و دارای یک سبک زندگی مشترک به وجود آید (همان: ۸).

در این صورت، مسأله مستحده ما، این تمدن غرب است و در مقابل باید حکومت و تمدن دینی داشته باشیم که در مقابل آن قرار گیرد و در آن مقیاس در جامعه بشری متصرف باشد (همان). [بر این اساس] مأموریت این حکومت، فقط پاسخ‌گویی به مسائلی که حکومت کفر ایجاد می‌کند، نیست، بلکه مأموریت او در دست داشتن نبض جامعه بشری است و مقدم بر زمان حرکت کردن است (همان).

امام خمینی علیه السلام در منشور روحانیت فرموده‌اند: «برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید: من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمی‌کنم.... یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد. حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همه [ی] ترس استکبار از همین مسأله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد.... ما نباید غفلت بکنیم، واقعاً باید به سمتی حرکت نماییم که انشاءالله تمام رگه‌های وابستگی کشورمان از چنین دنیای متوحشی قطع شود».

میرباقری، با استناد به نقل و قول پیش‌گفته چنین نتیجه می‌گیرد که در دیدگاه امام مسأله مستحدثه‌ای که فقیه حاکم باید جواب دهد، کل مدیریت مادی با تمام تدبیرهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آنهاست که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کند. این است که امام علیه السلام را به این اندیشه وسیع در حکومت و فقه می‌رساند و مأموریت گسترده‌ای برای حکومت بیان می‌کنند. لذا تفاوت امام علیه السلام با دیگرانی که در طول تاریخ قائل به ولایت مطلقه بودند، در درک از مأموریت این ولایت، در مقیاس سرپرستی است. ایشان معتقد بودند که در مقابل حکومت مدرن، باید حکومتی باشد که دائماً با آن درگیر باشد و در موازنه به برتری اسلام فکر کند و مصلحت اسلام و افزایش قدرت اسلام را در نظر گیرد و لذا مأموریت این حکومت را نمی‌توان در چارچوب احکام فقهی کنونی خلاصه کرد (همان: ۹).

آموزه‌های فقه سیاسی شیعه و شکل‌گیری دولت نوساز بومی

ما در اینجا بدون آن که قصد تقلیل و فروکاستن نظریات و آراء فقهی امام خمینی علیه السلام به نفع یک تحلیل سکولاریستی را داشته باشیم، صرفاً به دنبال این مطلب هستیم که اندیشه‌های سیاسی امام خمینی علیه السلام در حوزه عملی فقه در درون حوزه شرع و فقهات شیعه

آن چنان که در نزد امام معنا شده است، چه آثار و پیامدهایی را به لحاظ ایجاد انگیزش‌های مساعد روان‌شناختی در حرکت پیروان شیعه در ایران به سمت فعالیت‌های عقلانی به‌منظور اثبات کارآمدی دین در اداره دنیا و در نتیجه ظهور و شکل‌گیری گروه‌های نوساز بومی و دولت نوساز بومی حامل ایده پیشرفت و آبادانی داشته است.

دقت و تأمل در آموزه‌های فقهی امام خمینی علیه السلام - به شرحی که گذشت - نشان می‌دهد که حکومت در عصر غیبت در دیدگاه ایشان برخلاف فقیهان سنت‌گرا، به‌معنای سلطه شخص فقیه بر پاره‌ای احکام فرعی شرعی جدای از مصالح عمومی جامعه نیست؛ بلکه هنر بزرگ امام خمینی علیه السلام برخلاف فقیهان گذشته در پیوند قلمرو حکومت با مناسبات اجتماعی، مصالح جامعه و همچنین مصلحت عالی نظام و در نهایت استقلال بخشی به آن به عنوان یک نهاد با سازوکارهای خاص خویش مطابق با استانداردها و موازین متعارف در دنیای جدید است.

آموزه‌های مذکور یعنی توسعه اختیارات حکومت در عصر غیبت و مشروع‌سازی آن در موازنه و تعامل با مستحده (امر جدید) حکومت و تمدن غرب را به تعبیری می‌توان به‌عنوان یک پشتوانه قوی نظری و عملی جهت مشروعیت بخشی به نهاد دولت به عنوان یک نهاد عرفی و مدرن [اما در خدمت کیان اسلام] و تأیید شرعی ورود گروه‌های مختلف مردم شیعه مذهب ایران و دولت‌های ایرانی ذیل حکومت اسلامی به حوزه فعالیت‌های منطبق با مصلحت عمومی اعم از سیاسی، اقتصادی، علمی، فنی و... به حکم این که کارآمدی دستگاه دولت مشروع ولایت در عصر غیبت در اموری که حیثیت اسلام و مسلمین در مواجهه با حکومت و تمدن مدرن در گروه آنهاست را تحکیم می‌بخشد، قلمداد کرد.

به دنبال نشر و گسترش این آموزه‌ها، این آگاهی در جامعه دینی ایران به وجود آمد که اگر تا پیش از این دوره در درون حوزه دینی فقط صرف رعایت و انجام احکام شرعی و فرعی، حمایت و تأییدیه شرعی را در پی داشت و وظیفه غالب شرعی در عصر غیبت تلقی می‌شد، از این تاریخ به بعد هرگونه اقدام و کنشی از آنها که منجر به تقویت و توسعه فعالیت‌های ملی و عام‌المنفعه گردد، به خاطر آن که مقوم حیثیت جامعه اسلامی و حفظ نظام در مواجهه و موازنه با حکومت و تمدن مدرن می‌گردد، نیز عبادت و وظیفه دینی تلقی می‌شود.

دستاورد بزرگ آموزه‌های فقهی امام خمینی علیه السلام در ابعاد موردنظر برای آن چه روحیه پیشرفت و آبادانی در ایران نام‌گذاری شد، این است که ایشان با تأیید شرعی احکام عرفی

و عقلی که به‌منظور تأمین مصالح اجتماعی کشور وضع می‌شوند و پذیرفتن این موضوع که احکام شریعت در عرصه‌های غیرعبادی غالباً ارشاد به حکم عقل است و بنابراین هر آنچه عقلای جامعه بر آن نایل شوند، حکم «الله» است، جواز ورود به حوزه فعالیت‌های جدید عقلانی را برای مؤمنان شیعه در ایران که تا قبل از آن با مانع جدی روبرو بودند، صادر کرد.

به زبان «ویری» نفس حکم شرعی اخیر آمادگی انطباق با سلوک عقلانی را در بین گروه‌های نوساز بومی اعم از دولت‌ها و کارگزاران بخش خصوصی مهیا ساخت تا بدون دغدغه ثنویت شرع و عقل به توسعه فعالیت‌های متداخل در حوزه روحیه پیشرفت و آبادانی به قصد اثبات کارآمدی دین در اداره جامعه پردازند.

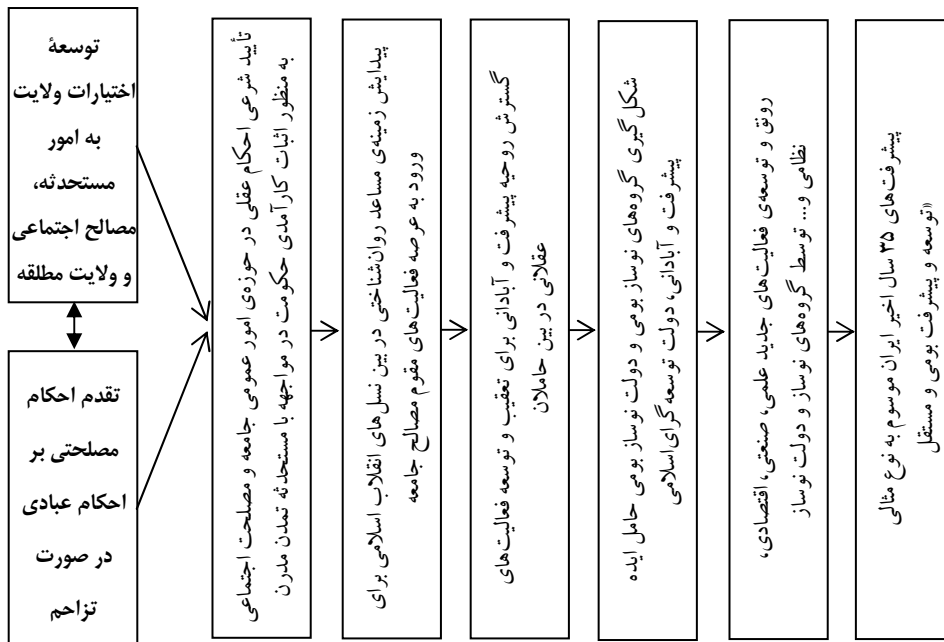
به دنبال همین آموزه‌ها و بنیان‌های روان‌شناختی مساعد ملهم از آنهاست که گروه‌های نوساز بومی و دولت‌های نوساز بومی [و یا ائتلاف و هم‌پیمانی این هر دو به‌عنوان عوامل جدید نوسازی بومی و مستقل در عصر جمهوری اسلامی ایران] حامل ایده پیشرفت و آبادانی و با جهت‌گیری توسعه‌ای - تمدنی مجال رشد گسترش پیدا می‌کنند. آموزه‌های مذکور (نظریه ولایت مطلقه، تئوری فقه جامع و نظریه مصلحت) در مواجهه با تمدن مدرن غرب و ایده تکلیف مبتنی بر آن برای نسل‌های پیرو انقلاب اسلامی در کسوت دولتمرد یا کارفرما و... این آمادگی روان‌شناختی را ایجاد می‌کند که از این به بعد هر عمل و وظیفه آنان که در مواجهه دولت اسلامی با تمدن مدرن غرب به کارآمدی، حیثیت، مشروعیت و بقاء و حفظ نظام اسلامی به عنوان یک واجب و معروف کمک کند، یک عمل پسندیده است که تأیید و تشویق شرعی را در پی دارد. در عیارسنجی این که کدام اعمال و فعالیت‌ها در حال حاضر منظور اخیر را بیشتر تأمین می‌کند، ذهن در بدو امر سراغ فعالیت‌های تمدنی - توسعه‌ای طرف خطاب جنبه عملی فقه می‌رود و بدین ترتیب تلاش و کوشش برای پیشرفت و آبادانی کشور از طریق توسعه فعالیت‌های عقلانی به فرهنگ غالب کنش توسعه‌ای کشور در حال حاضر تبدیل می‌شود. شکل‌گیری دولت و گروه‌های نوساز بومی حامل ایده پیشرفت و آبادانی - که نمود آن را می‌توان در قالب دولت‌های ایرانی و گروه‌های نوساز بومی بعد از انقلاب مشاهده کرد - محصول و برآیند چنین آموزه‌هایی در حوزه فقهات شیعه است.

بنابراین اگر امروز ما مشاهده می‌کنیم که گروه‌های مختلف و حاملان نوسازی اعم از

دولت و کارگزاران بخش خصوصی (غیردولتی) در جامعه ایران با جرأت و جسارت تمام و بدون احساس گناه به دنبال توسعه و تقویت فعالیت‌های مدرن جهت پیشرفت هرچه بیشتر کشور خود هستند، به این خاطر است که قبلاً این جاده با اصلاح‌گری امام خمینی علیه السلام در درون حوزه فقاقت شیعه، صاف و هموار گردیده است.

شکل ۳. نمایش تأثیر آموزه‌های فقهی امام خمینی علیه السلام

و شکل‌گیری دولت حامل روحیه پیشرفت و آبادانی در ایران در ۳۵ سال اخیر



۳. آراء و نظریات نیروهای مذهبی اهل سنت در مواجهه با مستحدثه مدرن

آخرین نماینده نظام سیاسی اهل سنت [یعنی] خلافت عثمانی، تحت فشار نیروهای درونی و بیرونی، سرانجام در سال ۱۹۲۲-۱۹۲۴ میلادی فرو پاشید. همزمان با ظهور نشانه‌های قطعی زوال خلافت اسلامی، اقدامات [واکنش‌های] اصلاحی، در دنیای اهل سنت [به قصد تجدیدحیات خلافت] شروع شد.

در اینجا ما با تأسی به استدلال بابی سعید که: «الغای خلافت عثمانی - به‌عنوان نماد یک

نهاد فراملی متعلق به مسلمانان که حتی عنوان ظاهری آن هم کارکرد مهمی در نظام عقیدتی مسلمانان اهل سنت داشته است - توسط مجلس ملی ترکیه و قرارداد مبنای وفاداری بر قومیت ترک و نظام جمهوری به جای آن و معرفی ضمنی آن به عنوان نمادی ضد مدرن از طرف کمالیست، در اصل به معنای شکست دولت بزرگ عثمانی در مقابل دولت‌های نیرومندی بوده که از درون تمدن زاینده اروپا سربرآورده است که می‌توان از آن به عنوان سرآغاز دوره مواجهه دنیای اسلام با مستحده مدرن غرب (و یا به تعبیر بابی سعید به عنوان یک نقطه عطف که واکنش اسلام‌گرایان را برانگیخته است)، در عصر حاضر تعبیر کرد، می‌خواهیم بدانیم که واکنش اندیشه‌گران و نیروهای مذهبی و اسلام‌گرایان اهل سنت که می‌توان آن‌ها را به نوعی نماینده کنش غالب مذهبی اهل سنت در مواجهه با این نقطه عطف تلقی کرد برای تجدیدحیات دینی و مشخصاً بازنگری و بازسازی نظریه خلافت که کارآمدی و مشروعیت آن در مقابل دنیای جدید به چالش کشیده شده بود، چگونه بوده است؟» (برداشت از بابی سعید، ۱۳۹۰: ۷ تا ۱۱۵).

توجه به این مسأله به ویژه از آن‌رو حائز اهمیت است که فرض بر این است که اگر اندیشه‌گران مسلمان در دنیای اهل سنت در مواجهه با این نقطه عطف تاریخی همانند کاری که امام خمینی علیه السلام در مواجهه با همین نقطه عطف در توسعه اختیارات «ولایت فقیه» از طریق توسل به اجتهاد عقلانی انجام داد و موفق به تشکیل ائتلافی از دولت و گروه‌های نوساز بومی برای نوسازی ایران شد، به توسعه اختیارات (خلافت سنتی) تا سرحد یک دولت مدرن در درون دستگاه نظریه‌پردازی خود می‌پرداختند، چه بسا که سرنوشت بسیاری از کشورهای مسلمانان از لحاظ اداره امور کشور و تحولات توسعه‌ای الان به گونه دیگری رقم می‌خورد. مرور منابع گوناگون درباره نحوه مواجهه اسلام‌گرایان کشورها اهل سنت با مستحده مدرن غرب - به ویژه در تقابل با کمالیسم به عنوان نماد مدرن در دنیای اسلام - نشان می‌دهد که واکنش‌های متفاوتی در این خصوص انجام گرفته است که تأثیرگذارترین این واکنش‌ها که می‌توان آن را به نوعی نماینده جریان غالب فکری فکری و مذهبی اهل سنت و بخش سنتی جوامع سنی‌نشین و یا دست کم مورد تأیید دستگاه روحانیت و فقهت مذهب اهل سنت قلمداد کرد، جریانی است که: - متفاوت از دو موج پیدا شده در کشورهای اسلامی، یعنی «اصلاح‌گران لیبرال» و «ملی‌گرایان رادیکال» - از آن تحت عنوان

«بنیادگرایی اسلامی و رادیکالیسم سیاسی» نام برده شده است (پولادی: ۱۸۷ تا ۱۸۸).

«بنیادگرایان دینی [در معنای اخیر] نابسامانی‌های جامعه اسلامی را [در دوران معاصر] ناشی از سرسپردگی به استعمار یا شیفتگی نسبت به ارزش‌های بیگانه و سرانجام خودباختگی زمامداران معرفی می‌کردند. آن‌ها خواهان آن بودند که نظام اسلامی را به صورت بدیلی در برابر نظام اروپایی و غربی قرار دهند (همان: ۱۸۹).

بنیادگرایی در این معنا بیشتر ناظر: «به بازگشت به تفاسیر سنتی از دین (بابی، سعید، ۱۳۹۰: ۲۲) و به معنای «قرائت‌های خشک و بی‌روح از متون مذهبی (همان، به نقل از آبراهامیان: ۲۲) و یا به تعبیر تاریخی به معنای احیاء‌گری باورهای سنتی گذشته در مورد خلافت آرمانی اسلامی در عصر صحابه و سلف صالح بدون لحاظ کردن مقتضیات زمان و اجتهاد عقلانی در مواجهه با مظاهر مدرنیته می‌باشد. روند رشد بنیادگرایی در مقاطع گوناگون، اما به طور الگومند در بیشتر کشورهای اسلامی - عربی روی داد. گرچه بنیادگرایان و برخلاف ملی‌گرایان لیبرال و ملی‌گرایان رادیکال (دیگر موج‌های واکنشی بدیل در مواجهه با غرب) نتوانسته‌اند به قدرت سیاسی برسند، ولی همچنان که شواهد سالیان اخیر نیز نشان داد در اکثر جوامع اسلامی - عربی از نفوذ بالایی برخوردار هستند و اندیشه‌های آن‌ها در میان گروه‌های جوانان و اقشار مختلف اجتماعی جوامع مذکور از نفوذ و جاذبه‌های زیادی برخوردار است (نقل به مضمون از همان منبع)

هر چند نظریات و دیدگاه‌هایی که مبین ایده «اصل‌گرایی» یا «بنیادگرایی» به شمار می‌روند خود طیف گسترده‌ای را شامل می‌شوند که از «وهابیت» در عربستان سعودی تا «جنبش‌های سلفی معاصر» با گرایش‌های افراطی را در برمی‌گیرد، اما نقطه مشترک همه این نظریه‌ها در مواجهه با مستحده‌مدرن، طرح اندیشه «بازگشت به اسلام اصیل» و یا به تعبیر خود آنان «سلف صالح» است. طرح بازگشت به اسلام اصیل به صورتی که در راست کیشی وهابیت در عربستان سعودی توسعه یافت، به سمت محافظه‌کاری سیاسی میل کرد، در حالی که برخی از عقاید موسوم به سلفی به طرف فعالیت‌های انقلابی کشیده شد.

در این میان ما با توجه به گستره زمانی موردنظر و مبنای مقایسه تحقیق حاضر به طیف دیگری از نظریه‌های که به «نظریه‌های جدید بنیادگرایی» یا «اصل‌گرایی مروج خلافت» در عصر حاضر معروف شده‌اند، می‌پردازیم.

۳-۱. رشیدرضا و حکومت اسلامی

رشیدرضا در واکنش در برابر الغاء خلافت و گسترش حوزه نفوذ غرب در جهان اسلام به طرح نظریه حکومت اسلامی به جای خلافت اسلامی پرداخت. وی راه‌حل فائق آمدن بر بحران مواجهه با تمدن غرب را در برپایی حکومت اسلامی می‌دید و در طرح نظریه خود در این باب به ارائه طریق پرداخته است.

رشیدرضا در ابتدا معتقد بود که «حفظ خلافت غیرممکن و نامطلوب است، اما باید آن را اصلاح کرد» (بابی سعید، ۱۳۹۰: ۸۱). رشیدرضا در کتاب مهم خود در این زمینه تحت عنوان خلافت و امامت عظمی خاطر نشان می‌سازد: نهادی که در تاریخ به نام خلافت درست شده است، از اصل خود فاصله زیادی داشته است (پولادی، ۱۳۸۷: ۲۰۲).

به نظر رشیدرضا: «بین خلافت آرمانی که در زمان خلفای راشدین وجود داشت و خلافت بالفعل تفاوت وجود داشت. نکته مهمی که می‌خواهد اثبات کند، این است که خلافت‌های بالفعل در تاریخ اسلام ناشی از ضرورت‌های مقطعی زمان بوده است و آن‌ها را شرایط زمان تحمیل کرده است. فقیهان نیز این خلافت‌ها را با وجود برخوردار نبودن از شرایط لازم به ناچار تأیید کرده‌اند. اساساً به این دلیل که شق مقابل آن را [طبق محافظه‌کاری حاکم بر فقه‌های اهل سنت] هرج و مرج می‌دیده‌اند که بدترین شر است (همان: ۲۰۳). دلیل دیگر تأیید خلافت‌های گذشته از جانب علما فساد و دست‌نشاندهی برخی از روحانیون بوده است... [که] زمینه انحراف خلافت و پیدایش شکل‌های ناهنجار آن در تاریخ تمدن اسلامی را موجب شده است (همان).

رشیدرضا پس از طرح این مقدمات، به این نتیجه می‌رسد که: «به هر حال برای تأسیس خلافت به شکل اصلی آن موانع عملی زیادی وجود دارد. [لذا] در برابر نظریه سنت‌گراها [نظریات قدیم خلافت] و همچنین تجدد خواهان ماقبل خود کانون نظام اسلامی را از خلافت به قانون شریعت منتقل می‌کند» (همان منبع). او به شیوه خود به همان ترتیبی که در نظریه عبدالرزاق نیز آمده بود، اندیشه خلافت را از اندیشه حکومت جدا می‌کند. این رهیافت توسط اسلام‌گرایان دیگر نیز ادامه پیدا می‌کند (همان به نقل از رجایی، فرهنگ، ۱۳۸۱: ۲۹).

رشیدرضا معتقد است که: «منابع شریعت در اسلام ظرفیت لازم را برای استخراج تمام قوانینی که برای زندگی بشر لازم است را داراست» (همان: ۲۰۴). از این رو می‌بایست

حکومت اسلامی بر مبنای قوانین شرع به جای خلافت تأسیس شود. هر چند وی در نظریه حکومت اسلامی برای پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه اسلامی پیشنهاد اجتهاد فعال را هم می‌دهد، اما با این حال در سیکل آخر: «اصول کلی حکومت مورد نظر وی را یک قانون اساسی تعیین می‌کند که از [اصول کلی] قرآن و سنت خلفای راشدین الهام می‌گیرد [و] در رأس حکومت [مورد نظر وی] باید یک امام مجتهد [قرار داشته] باشد. این حاکم از اهل حل و عقد، یعنی علما برای کارهای خود کمک می‌گیرد (همان: ۲۰۴ و ۲۰۵). ضمن آن که رشیدرضا بر همین منوال: «برای کل جهان اسلامی نیز فکری اندیشیده بود که عبارت بود از تعیین یک خلیفه توسط نمایندگان تمام مسلمانان (همان)، اما با این همه جر و بحث و علیرغم برخی نوآوری‌ها از جمله تجویز باب اجتهاد به منظور پاسخ‌گویی نسبت به نیازهای زندگی - همچنان که متعاقباً ذکر دلیل خواهد شد - همچنان که در نظریه اسلام‌گرایی وی نیز مشهود است، بازگشت به گذشته (بنیادهای اولیه خلافت اسلامی) و اصل‌گرایی نتوانست منجر به تحول اساسی در اندیشه سنتی خلافت و تجدیدحیات فعال دین در مواجهه با مدرن غربی ایجاد کند.

زارع، در مقاله «مروری بر سیر اندیشه سلفی‌گرایی در تمدن اسلامی با تأکید بر مورد ابن تیمیه» درخصوص ماهیت بنیادگرایانه رشیدرضا علی‌رغم گرایش‌های اصلاح‌طلبانه اولیه وی ذیل عنوان: رشیدرضا، بازگشت به ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب و بازیابی خلافت، توضیحاتی را ارائه داده است که مراجعه به آن به فهم ما از اندیشه بنیادگرایانه در نزد رشیدرضا کمک شایانی خواهد کرد:

«جریان سلفی‌گری با گذر از ابن حنبل، ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب به اندیشمندی اصلاح‌طلب در مصر می‌رسد که متأثر از محمد عبده خواهان اصلاح دینی برای رویارویی با ورود اندیشه غربی است. اما دیری نمی‌گذرد که در پیش گرفتن سنت «سلف صالح» را کارآمدتر از اصلاح دینی می‌یابد و با رویگردانی از سیدجمال‌الدین افغانی و محمد عبده، شیفته ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب می‌شود (زارع، ۱۳۹۳: ۸۱).

در واقع: «تلاش در راه زدودن بدعت از دین و ارائه دینی خالص و پاک او را متأثر از ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب کرد» (گل‌محمدی، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

از این نظر: «رشیدرضا، نقطه مهمی در سیر سلفی‌گری سنی در تمدن اسلامی است. در

گرفتن اندیشه‌های سلفی در وجود او به‌عنوان رسوخ سلفی‌گری در کالبد نیمه‌جان اصلاح‌طلبی عربی است که قاعدتاً باید از جمود فراری باشد، اما در این مورد به آغوش آن در غلتیده است (زارع، ۱۳۹۳: ۸۱). به عبارت دیگر: «وهابی‌گری از طریق رشیدرضا در آثار و جریان تجدد دینی سنی جای گرفت» (گل محمدی، ۱۳۸۴: ۱۶۷).

بدین طریق: «رشیدرضا... خواهان خلافتی بود که فرمان دین و دنیا را توأمان در دست داشته باشد و پُرپیداست که این خلافت جز در عصر سلف صالح و در دوره صحابه و تابعین پای نگرفته بود. رشیدرضا خواهان بازگشت به الگوی اسلاف بود و در این مسیر از آسیب‌شناسی خلافت عباسی و عثمانی نیز دریغ نمی‌کند تا خلافت آرمانی که در میانه شبه‌جزیره و آناتولی شکل می‌گیرد، از معایب خلافت‌های پیشین بری باشد (زارع، ۱۳۹۳: ۸۱). گیب، نیز در کتاب اسلام بررسی تاریخی، در تأیید ناکامی رشیدرضا در طرح نظریه اصلاح دینی و فروغلتیدن به ایدئولوژی بنیادگرایی، چنین استدلال کرده است: «پیشوای جنبش سلفیه شاگرد سوریابی محمد عبده، یعنی شیخ رشیدرضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵ م/ ۱۲۴۴-۱۳۱۴ هـ.ش) مؤلف تفسیر قرآن تألیف خود و مدبر مجله المنار است که سرانجام دامنه انتشاراتش از مراکش تا جاوه گسترش یافت. هرچند جنبش سلفی تحت نفوذ وی در آغاز کار، اجرای برنامه وحدت [اصلاحی] سیدجمال را تأیید کرد، اما همین که حکام دنیوی دولت ترکیه به سنت اسلام پشت کردند، رشیدرضا سیاست آنان را بی‌معابا محکوم کرد. رشیدرضا مانند معلمان سخت‌گیر قدیم به تدریج به بنیادگرایی بازگشت و سرانجام رابطه‌ای را بین بنیان و افکار سلفیه و وهابیه مورد توجه قرار دارد و به پرورش و گسترش آن همت گماشت (گیب، ۱۳۶۷: ۱۹۹).

نتیجه آنکه نظریه حکومت اسلامی رشیدرضا نه تنها به تحولی اساسی در نظریه سنتی خلافت سنی و کارآمد کردن آن به نفع شکل‌گیری یک دولت مدرن بومی در مضاف با مستحده‌ت تمدن غرب همانند مورد ایران نشد، بلکه بنا به دلایلی از جمله: سرخوردگی بسیاری از مردم [کشورهای عربی] از حکومت‌های تجددخواه لیبرالی در جهان عرب که بعضاً متعاقب فروپاشی خلافت عثمانی فرصت جولان یافته بود، شکست جنبش‌های ملی‌گرایی رادیکال از جمله ناصریم در مصر و همچنین حادثه مهم شکست کشورهای غرب از اسرائیل، توسط نهضت اخوان المسلمین تفسیر رادیکالی نیز شد و شکل ایدئولوژیک به خود گرفت و شالوده جنبش‌های رادیکالی و توده‌ای بعدی که می‌توان از آن به‌عنوان

«بنیادگرایی»^۱ یا «بنیادگرایی اسلامی» در عصر جدید، با مشخصه‌های ایدئولوژی بازگشت به سلف صالح، نفی اجتهاد و عقلانیت به‌عنوان بدعت در دیانت نام برد که نمونه بارز آن را در حال حاضر می‌توان در میان گروه‌های افراطی اخوان المسلمین، القاعدة، النصرة، طالبان، داعش، بوکوحرام و... در گوشه و کنار کشورهای اسلامی سنی‌نشین مشاهده نمود.

۳-۲. سید قطب و بازگشت اسلامی

اسلام‌گرای سنی دیگری که در مواجهه با غرب به قصد تجدیدحیات دینی به طرح ایده پرداخته است و آراء، افکار و ایده‌های وی نفوذ عظیمی روی مردم عادی، جنبش‌های اسلامی [خاصه اخوان المسلمین به‌عنوان پدر معنوی جریان‌ات معاصر سلفی] و جامعه عرب به‌طور کلی داشته است، سید قطب مصری است.

عصاره دیدگاه و آراء سید قطب را در این خصوص می‌توان در کتاب معالم فی الطريق (نشانه‌های راه) جستجو نمود. وی ابتدا کتاب خود را با یک هشدار شروع می‌نماید:

«بشریت امروز در لبه یک پرتگاه ایستاده، نه به علت خطر نابودی کامل که سرش را بر دار آویختن باشد... بلکه به این علت که بشریت از آن ارزش‌های حیاتی که برای توسعه سالم و ترقی حقیقی او ضروری است، تهی گشته است (لو آی، ۱۳۸۰: ۱۷۰).

او در ادامه تمدن غربی را متهم به سوق‌دادن بشریت به سوی این حالت جاهلی و غفلت‌آمیز امور می‌کند که به موجب آن در تأمین و انجام مسئولیت اخلاقی خود نسبت به بقیه بشریت ناموفق است [به‌همین خاطر وی] مسلمانان را به قدم جلو گذاشتن و ادعای دوباره رهبری بشریت نسبت به قدرت‌های غربی دعوت می‌کند [مواجهه با غرب از طریق نفی مدرن و بازگشت به خویشتن] (همان: ۱۷۰).

۱. برای اطلاع بیشتر از معنا و مفهوم بنیادگرایی اسلامی جدید و ریشه‌های مذهبی آن در کشورهای اهل سنت به منابع زیر رجوع کنید:

- بابی، سعید، ۱۳۹۰، هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه: غلامرضا جمشیدی‌ها، موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، صص ۲۸ تا ۴۴.

- نصری، قدیر، ۱۳۹۳، موج سوم خلافت‌خواهی، بررسی وزن سیاسی و اجتماعی مدعیان خلافت در خاورمیانه، مجله مهرنامه، ص ۳۷.

- گفت‌وگوی اشپیگل با یکی از مقامات داعش (۱۳۹۳)، «ده و کراسی مال کافران است»، به نشانی اینترنتی:

fararu.com/fa/news/=212170

همان‌طور که «لو آی» در شرح آراء قطب خاطر نشان می‌سازد: آنچه درباره «جهان‌بینی» قطب در دسر آفرین است، این است که او مسائل مبتلا به جامعه اسلامی را به سطح یک مبارزه ساده‌اندیشانه بین خوب و بد، ایمان و کفر، یا اخلاقی بودن و غیر اخلاقی بودن تنزل داد. [بر این اساس] دیگر این مسائل به‌عنوان مسائل فرهنگی و تمدنی، منتج از یک زوال شدید در توانایی‌ها و صلاحیت‌های فکری، صنعتی و سازمانی مسلمانان در کنار و همراه با زوال اخلاقی در خصلت و شخصیت مسلمان [که یک مواجهه اجتهادی - عقلانی را می‌طلبد]، به نظر نمی‌رسد (همان: ۱۷۴).

همچنان که لو آی نیز خاطر نشان ساخته است: قطب [در برساخت دو گانه‌های ایدئولوژیک خود حتی] فراتر از این هم رفته و به تعریف جدید برای پیشرفت و ترقی پرداخته است. در این راستا قطب تأکید می‌کرد: «یک جامعه توسعه یافته جامعه‌ای نیست که در نقطه اوج تولید مادی است، بلکه جامعه‌ای توسعه یافته است که «تفوق» اخلاق از خود نشان دهد... جامعه‌ای که از نظر علم و تکنولوژی در اوج است، ولی در اخلاقیات در حضيض، آن جامعه عقب‌مانده می‌باشد. در حالی که در جامعه‌ای که در اخلاقیات در رده بالاست و از نظر علم و تولید مادی در رده پایین، آن جامعه پیشرفته است (همان: ۱۷۵).

قطب، با ارائه این تعریف از مسئله توسعه، قادر بود از گناه و تقصیر همراه با توسعه نیافتگی فرار کند، مفری سریع برای موقعیتی ظاهراً پیچیده و بغرنج فراهم نماید... [در نتیجه همین تفسیرهای ایدئولوژیک از دین و سنت] بسیاری از سازمان‌های اسلامی نقش خود را در تبدیل و برگرداندن جامعه جاهلی به «اسلام» و درگیری در مبارزه‌ای شدید و غالباً خونین با مقامات و مراجع سیاسی، دیدند. [طبق این برداشت از اصلاح دینی] پیشرفت و ترقی دیگر با تأکید بر علم، صنعت، نوآوری، آموزش و اصلاحات اجتماعی صورت نمی‌گرفت، بلکه از طریق رویارویی، تمایز و جدایی و فداکاری نسبت به جنبش اسلامی، انجام می‌شد (همان: ۱۷۵).

سرانجام این که سید قطب با دریغ کردن هویت اسلامی در جوامع اسلامی مدرن و با رده‌بندی کردن آنان تحت عنوان مقوله‌های خاص نظیر «جامعه جاهلی»، «دارالحرب» به رادیکال‌های اسلامی در کشورهای عربی اهل سنت یاری رساند تا از راه‌حل‌های کلاسیک که بدو برای درگیر شدن با شرایط متفاوت و برای برخورد با جامعه‌ای که می‌توان آن را غیراسلامی طبقه‌بندی کرد و دولتی که می‌توان آن را سرزمین جنگ نامید، طراحی شده

استفاده کند (همان: ۱۷۶).

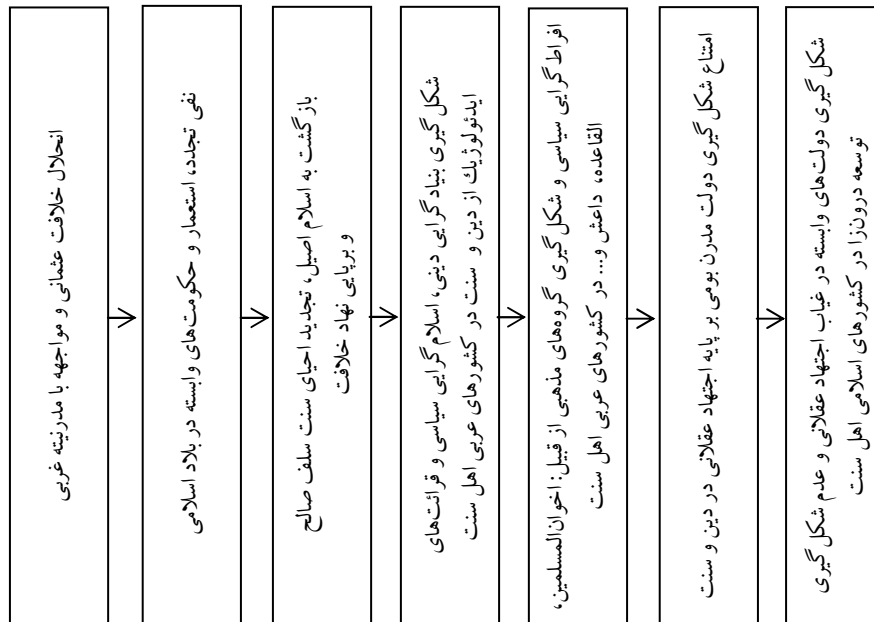
در واقع برخی عبارات کتاب آخر سیدقطب، یعنی معالم فی الطريق، را به سادگی می‌توان دعوتی آشکار به استفاده از خشونت علیه جامعه اسلامی موجود، تفسیر نمود؛ به خصوص اگر جدای از اعتبارات و جملات اندکی خواننده شوند که در آن‌ها قطب بر رهیافتی تدریجی و یک استراتژی درازمدت تأکید دارد. هر کشوری که با مسلمان سر جنگ داشته باشد، به خاطر عقیده‌اش و مانع از عمل او به دینش شود، و در آن شریعت [حقوق اسلامی] تعطیل گردد، دارالحرب است، حتی اگر خانواده و خویشان یا مردمش در آن زندگی کنند (همان: ۱۷۶ و ۱۷۷).

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که پیامد چنین اسلامی‌گرایی سیاسی در مواجهه با تجدد غرب نه تنها کمکی به برون‌رفت کشورهای مسلمان عربی اهل سنت از وضعیت عقب‌ماندگی و مواجهه فعال با آن‌ها نکرد، بلکه به دلیل تفسیر ایدئولوژیک از دین و سنت در قالب استفاده از برداشت‌ها و مقولات خاصی همچون: «مفاصله (ترک رابطه)، جاهلیت (جهل)، استیلا (تفوق و برتری) و دارالحرب (سرزمین جنگ) ناآگاهانه راه را برای رشد گروه‌های رادیکال [جوامع اسلامی سنی‌نشین، به‌ویژه خاورمیانه عربی] هموار کرد و یک مجموعه اصطلاحات و ترمینولوژی برای آنان فراهم نمود که توانستند با استفاده از آن یک جنگ تمام عیار علیه جامعه موجود را توجیه کنند (همان: ۱۷۶)، که نمونه آن را می‌توان در حال حاضر در افراطی‌گری‌های جنبش‌های اسلامی از جمله اخوان المسلمین و گروه‌های وابسته و هم‌مسلك با آن از جمله القاعده، داعش، النصره و... مشاهده نمود.

۳-۳. آموزه‌های فقه سیاسی اهل سنت و پیامدهای آن در حوزه فعالیت‌های دنیوی

قدیر نصری، با معرفی گروه‌های معاصر سلفی ذیل عنوان: «موج سوم خلافت خواهی»، معتقد است که این قبیل گروه‌ها تحت تأثیر دو موج پیشین بنیادگرایی در سرزمین‌های اسلامی، با تأمل در تجربه مدرنیته، جهانی شدن، دموکراتیزاسیون، یک راه‌رایی در پیش گرفته است و آن عبارت است از نفی تجدد، احیای سنت سلف صالح، عمل‌گرایی تمام‌عیار، برپایی نهاد خلافت، خشونت‌ورزی، دگرسازی و شخص‌محوری، دغدغه‌ها و تبار این گروه‌ها هنگامی زیبا روایت می‌شود که درنگی در دو موج پیشین خلافت‌خواهی داشته باشیم (نصری، ۱۳۹۳: ۷۲).

شکل ۴. نمایش مراحل مواجهه جریان‌های فکری - مذهبی معاصر جهان اسلام
(با محوریت نیروهای مذهبی اهل سنت) با مستحده تمدن غرب
و پیامدهای حاصل از آن در جوامع اهل سنت



۴. مقایسه آموزه‌های فقه سیاسی شیعه و اهل سنت در مواجهه با مستحده تمدن غرب

همچنان که یافته‌ها نشان می‌دهد یکی از دلایل عمده عدم ظهور توسعه بومی مستقل در کشورهای اهل سنت خاورمیانه در قیاس با ایران این بود که نیروهای مذهبی در این کشورها نتوانسته است در نقطه عطف تاریخی مواجهه با مجدد، همانند مذهب در ایران، مشوق و زمینه‌ساز یک توسعه بومی مستقل - مشابه آنچه در ایران در سالیان اخیر رخ داده است - باشد. در پیگیری این که چرا مذهب در این بخش از جهان اسلام نتوانسته است در قیاس با ایران، شرایط و مقدمات مساعد برای شکل‌گیری توسعه بومی مستقل را فراهم سازد نیز مشخص شد که این مسأله نیز قبل از هر چیز به ویژگی‌های فقهت سیاسی قدیم اهل سنت برمی‌گردد. «وجه غالب در اندیشه سیاسی اهل سنت، جنبه حدیث‌گرایی و گذشته‌نگری آن است» (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۶۵). از دیگر مشخصه‌های این فقهت سیاسی که مورد تصریح اهل نظر قرار گرفته است، خصلت محافظه کارانه آن در برخورد با امر سیاسی است.

کمال پولادی در مقام مقایسه اندیشه سیاسی شیعه و اهل سنت چنین می‌نویسد: «اندیشه سیاسی نظریه‌پردازان اهل سنت در وجه کلی خود محافظه‌کارانه است... این نظریه‌پردازان بیش از هر چیز نگران بقای جامعه مسلمانان در شرایط متحول بوده‌اند. ضرورت حفظ نظم و مصلحت جامعه اسلامی [بخوانید پایبندی به سنت] محور توجه فقهای اهل سنت بوده است» (پولادی، ۱۳۷۸: ۵۲).

مرور دیدگاه علمای دینی اهل سنت راجع به دولت و حکومت مشروع در قالب نوع مثالی نیز نشان می‌دهد که حکومت مشروع یا مشروعیت هر حکومتی در فقه سیاسی منوط به آن است که آن حکومت حداقل اصل حفاظت از شریعت را به رسمیت بشناسد. مصداق چنین دولتی از نظر فقهای اهل سنت نیز «خلافت اسلامی» است که بیعت و اطاعت از آن وجوب شرعی دارد؛ چون خلیفه طبق این دیدگاه ضامن اسلام و حفظ هویت مسلمین است.

بنابراین همچنان که پروفیسور گیب نیز در تأیید ماهیت شرع گونه اندیشه و واقعیت خلافت در نزد فقهای اهل سنت استدلال کرده است: «نه تنها همه مباحث مربوط به نهاد حکومت در اندیشه سیاسی اسلام [اهل سنت] بر محور خلیفه که به تنهایی نماینده اقتدار به‌شمار می‌رود، دور می‌زند، بلکه دولت به‌عنوان پدیده‌ای گذرا و موقت و با آن که قدرت دینی را در اختیار دارد، فاقد هر نوع قدرت ذاتی است» (نقل از لمبتون، ۱۳۸۹: ۸۰) شواهد نشان می‌دهد اندیشه‌گران اهل سنت در دوره جدید تقابل با کمالیسم به‌عنوان نماد مدرن در دنیای اسلام نیز کماکان نتوانستند همانند کاری که امام خمینی علیه السلام در توسعه اختیارات «ولایت فقیه» از طریق توسل به اجتهاد عقلانی انجام داد و موفق به تشکیل ائتلافی از دولت و گروه‌های نوساز بومی برای نوسازی و پیشرفت ایران، در مقابل «نوسازی غربی» شد، به توسعه اختیارات «خلافت سنتی» تا سر حد یک دولت مدرن در دستگاه نظریه‌پردازی خود و در نتیجه زمینه‌سازی برای ظهور توسعه بومی مستقل در دنیای اهل سنت، انجام دهند. در این قسم از فقه سیاسی برخلاف فقه سیاسی شیعه تأثیرگذارترین واکنش که می‌توان آن را به نوعی نماینده جریان غالب فکری و مذهبی اهل سنت و بخش سنتی جوامع سنی‌نشین قلمداد کرد، جریانی است که می‌توان از آن تحت عنوان «بنیادگرایی اسلامی و رادیکالیسم سیاسی» نام برد که حداکثر خروجی آن برای گروه‌های اهل سنت خاورمیانه در حال حاضر موج سوم خلافت‌خواهی با مشخصه نفی تجدد و احیای سنت سلف صالح در بین گروه‌های جدید اسلام‌گرا موسوم به دولت اسلامی عراق و شام «داعش» است. مطالب بالا برای سهولت در فهم در قالب (شکل ۵) تلخیص شده است.

شکل ۵. مقایسه آموزه‌های فقه سیاسی / اندیشه سیاسی نیروهای شاخص شیعه و اهل سنت در مواجهه با مستحذنه حکومت و تمدن غرب و پیامدهای توسعه‌ای ناشی از آن در دوره معاصر^۱

ملاک‌ها	امام خمینی <small>علیه السلام</small>	رشیدرضا، سیدقطب
جهت‌گیری	طرح مدرنیته بومی	نفی مدرنیته
نوع احیای دینی	طرح تئوری فقه جامع و ولایت مطلقه	طرح بنیادگرایی، بازگشت به خلافت سنتی و سلف صالح
آبشخور نظری	فقه پویا، اجتهاد عقلانی	قرائت ایدئولوژیک از سنت و دین
راه‌حل سیاسی	وجوب شرعی تأسیس حکومت و تمدن دینی	وجوب شرعی احیاء خلافت اسلامی
مأموریت حکومت	تغییر موازنه و افزایش قدرت و مصلحت اسلام و جامعه اسلامی	حفاظت از سنت و شریعت مرسوم
دامنه اختیارات دولت مشروع	ولایت مطلقه در تمام امور و وظایفی که مصلحت اسلام و جامعه اسلامی اقتضاء می‌کند	وظایف سنتی خلافت اسلامی و احیای سلف صالح
پیامدهای روان‌شناختی و انگیزش در بین پیروان	انقلاب اسلامی و شکل‌گیری دولت مدرن و گروه‌های نوساز بومی حامل‌ایده پیشرفت و آبدانی	شکل‌گیری گروه‌های رادیکال و افراطی از قبیل: اخوان المسلمین، القاعده، داعش و...، امتناع شکل‌گیری دولت بومی بر پایه اجتهاد عقلانی
پیامدهای توسعه‌ای	توسعه درون‌زا و پیشرفت‌های ۳۵ سال اخیر کشور، دگردیسی کیفی و تحول	عدم توسعه درون‌زا و وابستگی کشورهای مسلمان اهل سنت به کشورهای غربی و تشدید عقب‌ماندگی

۱. برای اطلاع بیشتر از تفاوت‌های بین نحوه مواجهه امام خمینی علیه السلام با نیروها و جریان‌های مذهبی-فکری معاصر در کشورهای اهل سنت در مواجهه با مستحذنه تمدن و حکومت مدرن به منابع زیر رجوع کنید:
 *بابی اس، سعید (۱۳۹۰). هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۰۹ تا ۱۵۷.
 *حسین زاده فرمی، مهدی؛ کرمانی، محسن (۱۳۹۲)، سنخ‌شناسی اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام در مقایسه با جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام، مجله مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۲۰، شماره ۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۸۹ تا ۳۱۲.

نتیجه‌گیری

مرور یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که علی‌رغم وجوهی از تشابه در آموزه‌های فقه سیاسی شیعه سنت‌گرا و آموزه‌های فقه قدیم اهل سنت در باب تحدید قلمرو و اختیارات «ولایت» و «خلافت» در عصر «غیبت» و «پس از نبوت» به محدوده احکام و وظایف شرعی تنگ‌دامنه و در نتیجه عدم توسعه فعالیت‌های عقلانی در جهان اهل تشیع و اهل سنت، تفاوت‌های غیرقابل انکاری بین این دو در نقطه عطف تاریخی نحوه مواجهه با حکومت و تمدن مدرن غرب و در نتیجه پیامدهای توسعه‌ای - تمدنی حاصل از آن برای کشورهای تابع وجود داشته است. نتیجه‌گیری از یافته‌ها بیانگر آن است که یکی از دلایل عمده عدم شکل‌گیری «توسعه بومی مستقل» در کشورهای مسلمان اهل سنت در دوره متأخر در مقایسه با ایران، عدم شکل‌گیری گروه‌های نوساز و دولت نوساز بومی حامل ایده پیشرفت و آبادانی در این کشورها است که علت اصلی این مسأله نیز به نحوه مواجهه نیروهای مذهبی این کشورها با مستحده حکومت و تمدن مدرن غرب مرتبط است. در اینجا و در این قسم از سنت دینی، برخلاف آموزه‌های فقه سیاسی شیعه با محوریت امام‌خمینی علیه السلام که در مواجهه با مظاهر حکومت و تمدن مدرن غرب از موضع فقه پویا و اجتهاد فعال مبادرت به توسعه اختیارات ولایت فقه و پیش‌برد وظایف آن تا سرحد یک دولت مدرن نمود که پیامد آن شکل‌گیری و پیدایش یک دولت نوساز بومی و گروه‌های نوساز بومی حامل ایده پیشرفت و آبادانی و در نتیجه حصول به توسعه بومی مستقل بعد از انقلاب در کشور شد، حکم به نفی مظاهر مدرن و بازگشت به خلافت شرعی و بنیادهای اولیه نموده است که حاصل آن منجر به شکل‌گیری نوین‌گرایی دینی در عصر حاضر شده است که انعکاس عملی آن را می‌توان در قالب انواع جنبش‌های افراطی از اخوان المسلمین گرفته تا دولت اسلامی عراق و شام (داعش) در حال حاضر در غالب کشورهای اهل سنت خاورمیانه و مشاهده کرد. نتیجه آنکه مقایسه تاریخی پروسه توسعه در کشورهای خاورمیانه اهل سنت با ایران نشان می‌دهد که آموزه‌های فقه سیاسی و دستورات عمل‌های مذهبی شیعه اصلاح‌گرا مبنی بر لزوم تشکیل دولت و توسعه اختیارات آن در عصر غیبت و تأیید شرعی احکام عرفی و عقلی حوزه مصلحت و فائق آمدن این رویکرد بر دیگر رویکردهای مدعی در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی در مواجهه با مستحده حکومت و تمدن مدرن و غالب شدن کنش‌های توسعه‌گرایانه ناشی از آن، یکی از علل رشد و گسترش «توسعه و پیشرفت بومی مستقل» در ایران بعد از انقلاب و فقدان این سابقه در کشورهای اهل سنت

خاورمیانه از جمله عواملی است که بومی‌نشدن توسعه و عدم رشد و گسترش فعالیت‌های توسعه‌ای و تمدنی با توان داخلی در این کشورها را تبیین می‌کند.

تحلیل یافته‌های حاصل شده از تأیید تأثیر نقش آموزه‌های فقه سیاسی مذهب شیعه در شکل‌گیری روحیه پیشرفت و آبادانی و در نتیجه دستیابی به پیشرفت‌های بعد از انقلاب در ایران در مقایسه با نقش مذهب در کشورهای اهل سنت، نشان می‌دهد دیدگاه‌های نوسازی قدیم که در مطالعات توسعه‌ای خود به دلایلی از جمله: داشتن پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و اتکاء به مستندات و شواهد تاریخی غرب، «دین و سنت را مانع و مخالف توسعه و پیشرفت می‌دانند و از ناسازگاری سنت و تجدد» (سو، ۱۳۸۰: ۸۰)، و از «اضمحلال تدریجی و عرفی شدن دین در خلال تغییرات ساختاری همراه با نوسازی» (نقل به مضمون از عنبری، ۱۳۹۰: ۸۴) سخن به میان می‌آورند و تنها توسعه و پیشرفت قابل قبول را توسعه مبتنی بر مسیر تمدن غرب می‌دانند و غیر از آن را به بهانه عدم مطابقت با چارچوب‌ها و مفروضات توسعه غربی بنیادگرایی و بازگشت به عصر گذشته می‌خوانند و از این لحاظ برای آنها تفاوت چندانی بین القاعده، طالبان، داعش و جمهوری اسلامی وجود ندارد، قادر به تحلیل منسجم و درک درستی از توانمندی‌ها و ظرفیت‌های مذهب شیعه و فقاهت سیاسی آن در نقش‌آفرینی و پاسخ‌گویی به مقتضیات زمانه و از جمله تحولات توسعه‌ای بعد از انقلاب به‌عنوان یک امر جدید و منحصر به فرد نیستند و لذا نمی‌توان بر پایه این قبیل نظریه‌ها، تحولات توسعه‌ای بعد از انقلاب اسلامی را در ایران مطالعه و نظریه‌پردازی کرد.

علاوه بر این، یافته‌ها نشان می‌دهد که علی‌رغم نوآوری‌های فقه سیاسی شیعه و دستاوردهای توسعه‌ای ناشی از آن در ایران بعد از انقلاب، به‌ویژه در قیاس با اسلام‌گرایان اهل سنت که فاقد چنین سابقه‌ای بودند، این گونه نیست که به اعتبار ویژگی‌های اخیر آن را در ذیل توسعه در معنای غربی شدن تقلیل دهیم و از منظر «گفتمان پیشرفت غربی» به تحلیل و واکاوی آن پردازیم؛ بلکه همچنان که در بیان آموزه‌های فقه سیاسی امام خمینی علیه السلام نشان داده شد، هدف اساسی اسلام‌گرایی امام خمینی علیه السلام از تجدیدحیات دینی در عصر حاضر اثبات توانایی دین در اداره دنیا و نیل به یک توسعه و پیشرفت درون‌زا «در مواجهه با کل تمدن مادی و مستحدثه تمدن و حکومت مدرن و تغییر موازنه با غرب (بنا به تعبیر آیت‌الله میرباقری) و گفتمان هژمونیک آن به نفع برتری اسلام بوده است که مشارالیه آن را در درون گفتمان دینی و در قالب فقه سیاسی شیعه در درون حوزه شرع با نبوغ خاص خود مطرح کرده است که حاصل آن در عمل نیز تاکنون به شکل تجزیه «توسعه بومی مستقل» در ایران بعد از انقلاب بروز و ظهور پیدا کرده است.

کتابنامه

۱. امام خمینی علیه السلام، سیدروح‌الله (بی‌تا)، صحیفه نور (۱۳۶۱-۱۳۷۱)، جلد ۲۰ و ۲۱، تهران.
۲. _____ (بی‌تا)، کتاب‌البیع، جلد ۱ و ۲، قم.
۳. _____ (۱۳۹۱)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. _____ (۱۳۹۰)، ولایت فقیه.
۵. _____ (بی‌تا)، تحریر الوسیله، جلد ۱، قم.
۶. روزنامه اطلاعات (۱۳۹۰)، گزارش سخنرانی آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با رئیس و اعضای مجلس خبرگان، مردم‌سالاری دینی می‌تواند نسخه‌ای برای همه کشورها باشد، شهریور ۱۳۹۰، شماره ۲۵۱۲۳.
۷. بابی، اس، سعید، (۱۳۹۰)، هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام گرای)، ترجمه: غلامرضا جمشیدیها، دکتر موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. بودون، ریمون، (۱۳۶۹)، روش‌های جامعه‌شناسی، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۹. پرسمان دانشجویی، اندیشه سیاسی «کدام توسعه یافته‌تر است، عربستان یا ایران؟»، به نشانی اینترنتی: www.siasi-porsemani.ir.
۱۰. پولادی، کمال، (۱۳۸۷)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: نشر مرکز.
۱۱. حسین‌زاده فرمی، مهدی و محسن کرمانی (۱۳۹۲)، «سنخ‌شناسی اندیشه امام خمینی علیه السلام در مقایسه با جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام»، در: مجله مطالعات جامعه‌شناسی، دوره ۲۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
۱۲. رجایی، فرهنگ (۱۳۸۱)، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
۱۳. زارع، حامد (۱۳۹۳)، «از شریعت‌نامه‌نویسی تا برپایی دولت شرعی؛ مروری بر سیر اندیشه سلفی‌گرایی در تمدن اسلامی...»، در: ماهنامه علوم انسانی، مهرنامه، شماره ۳۷، شهریور ۱۳۹۳.
۱۴. سو، آلون، ی (۱۳۸۰)، تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه: محمود حبیبی مظاهری، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۵. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۲)، «توسعه فرآیند تجدید»، در: مجله فرهنگ توسعه، ۲ (۷).
۱۶. طباطبایی‌یزدی، رؤیا و میثم شهبازی (۱۳۹۲)، «مهم‌ترین شاخص‌های اقتصادی کشور (۱۳۶۸ تا ۱۳۹۱) ... مقایسه بیش از بیست شاخص اقتصادی کلان کشور نسبت به وضعیت کشورهای منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا»، در: گزارش راهبردی ۱۶۲، کد گزارش: ۶۷-۹۲-۲-۴، مرکز تحقیقات استراتژیک.

۱۷. عنبری، موسی (۱۳۸۹)، «بررسی تحولات کیفیت زندگی در ایران»، در: مجله توسعه روستایی، ۳۷.
۱۸. _____ (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی توسعه از اقتصاد تا فرهنگ، تهران: سمت.
۱۹. فقیهی، محمدمهدی (۱۳۹۱)، قلمرو اختیارات حاکم اسلامی در فقه شیعه و اهل سنت، پایان‌نامه، قابل دسترسی در سایت مجتمع آموزش عالی فقه به نشانی اینترنتی: fagh.miu.ac.ir
۲۰. فوران، جان (۱۳۹۰)، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه: احمد تدین، تهران: نشر مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۱. فیرحی، داود (۱۳۸۸)، «مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت»، به نشانی اینترنتی: www.hawzah.net/fa/Article/view/80836.
۲۲. قاسم، فیصل (۱۳۹۳)، «ایرانی‌های اورانیوم غنی‌سازی می‌کنند، عرب‌ها قلیان عسلی»، به نشانی اینترنتی: www.yjc.ir/fa/print/4801212.
۲۳. کدیور، محسن (۱۳۷۸)، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی.
۲۴. گروه سیاسی، پایگاه بصیرت (۱۳۹۲)، «دستاورد های انقلاب اسلامی ایران از دیروز تا امروز»، به نشانی اینترنتی: <http://basirat.ir/26442>.
۲۵. گزارش توسعه انسانی سازمان ملل ۲۰۱۳ (۱۳۹۱)، «خیزش جنوب/ ترقی انسانی در جهان متنوع» به نشانی اینترنتی: <http://www.asrian.com/26314>
۲۶. گفت و گوی اسپیکل با یکی از مقامات داعش (۱۳۹۳)، «دموکراسی مال کافران است»، به نشانی اینترنتی: fararu.com/fa/news/=2121170.
۲۷. گل محمدی، علی‌رضا (۱۳۸۴)، محمد رشیدرضا، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی.
۲۸. گیب، همیلتون (۱۳۶۷)، اسلام بررسی تاریخی، ترجمه: منوچهر امیری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. لمبتوان، ان. کی. اس (۱۳۸۹)، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه: محمد مهدی فقیهی، تهران: شفیعی.
۳۰. لوآی م. صفی (۱۳۸۰) چالش مدرنیته؛ جهان عرب در جستجوی اصالت، ترجمه: احمد موثقی، تهران: نشر دادگستر.
۳۱. محمدپور، احمد (۱۳۹۰)، روش تحقیق کیفی، ضد روش ۲، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۳۲. میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹۱)، «بررسی رویکرد حضرت امام علیه السلام در تعریف فقه حکومتی»، جلد ششم، پایگاه اطلاع‌رسانی فرهنگستان علوم اسلامی، قابل دسترسی در پایگاه خبری - تحلیلی مشرق‌نیوز به تاریخ ۱۱ اسفند ۱۳۹۱، ۱۰:۰۳، کدخبر=۱۹۷۵۷ به نشانی اینترنتی: <http://www.mashreghnews.ir/fa/print/197570>
۳۳. نصری، قدیر (۱۳۹۳)، «موج سوم خلاف‌خواهی، بررسی وزن سیاسی و اجتماعی مدعیان خلافت در خاورمیانه»، در: ماهنامه علوم انسانی، مهرنامه، شماره ۳۷، شهریور ۱۳۹۳.
۳۴. وبر، ماکس (۱۳۷۱)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه: عبدالمعبود انصاری، تهران: نشر سمت.