

پیدایی و پایایی گروه‌های رادیکال در منطقه خاورمیانه

سیدهاشم منیری^۱

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد، علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

نویسنده مسئول:

سیدهاشم منیری

چکیده

این مقاله پژوهش خود را محدود به گروه‌های بنیادگرای اسلامی در خاورمیانه می‌کند و درصدد است به این سؤال پاسخ گوید که علت پایایی و پیدایی گروه‌های بنیادگرای اسلامی چیست. براین اساس، نویسنده با کمک از چارچوب نظری تفسیری بر این باور است که گروه‌های بنیادگرای اسلامی بر سه مفهوم استخلاف، تکلیف و حاکمیت خدا پافشاری می‌کنند و این تکلیف بر دوش تک‌تک مسلمانان نهاده شده است که در برپایی آن اقدام کنند و «عمل» را بر نظر ترجیح دهند. «حاکمیت» از آن خداست و قانون شریعت باید اجرا شود. تقابل حاکمیت و مشروعیت حکومت با حاکمیت الله، کانون مرکزی اکثر گروه‌ها و جنبش‌های اسلامی است. پژوهش حاضر خود را محدود به کنکاش در باب نظریه‌پردازان اهل سنت، سیدقطب و مودودی، درباره سه مفهوم ذکرشده خواهد نمود.

کلمات کلیدی: بنیادگرایی، حاکمیت خدا، تکلیف، اسلام، خاورمیانه، سیدقطب، مودودی.

مقدمه

جهان امروز، جهان تغییرات است و منطقه خاورمیانه در یک سده اخیر چهره گوناگونی به خود گرفته است. این تغییرات متحول شامل بی‌ثباتی سیاسی و انقلاب و کودتا - چه از نوع خونین و یا بدون خونریزی بوده است - که وزن و تعدد آن بر ثبات سیاسی و گذار مسالمت‌آمیز چربیده است.

در این رهگذر، با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و تک‌قطبی شدن جهان کنونی، فضا و موقعیت گروه‌های اسلام‌گرا افزون‌تر از گذشته در خاورمیانه پدیدار گشت و به‌زعم این گروه‌ها، این دست خدا بود که یکی از بزرگ‌ترین امپراتوری‌های کمونیستی که مروج کفر و الحاد بود، از سر راه مسلمین برچید و مسلمانان را در برپایی حاکمیت خداوند یاری داد و ندای فتح و ظفر را برای آنان آماده نمود.

جماعات و گروه‌های خشونت‌طلب اسلام‌گرا که همگی به‌نوعی خود را طلایه‌دار و پیش‌تاز برپایی قانون شریعت و حاکمیت خداوند بر روی زمین می‌دانند، تمامی حکومت‌های فعلی را که این دو مؤلفه را در خود ندارند، نامشروع و مخالف با شریعت خداوند می‌پندارند و همه مسلمانان را به جهاد و مبارزه با آن فرامی‌خوانند. در حقیقت این تکلیفی است که بر دوش آنان نهاده شده است که باید عملی گردد.

این مقاله، با توجه به حوزه وسیع نظریه‌پردازی در باب مبانی اقتدار و حقانیت حاکمان در کشورهای مسلمان جهان، خود را محدود به خاورمیانه و به‌طور مشخص نظریه‌پردازان اهل سنت متمرکز می‌کند. اهداف رادیکالیسم اسلامی و مبارزه آنان، محدود به دولت ملی و یا کارگزاران سیاسی محلی نیست؛ بلکه فراقومی و فرامحلی است و به این اعتبار چندملیتی و چندفرهنگی هست. جهادگرانی که وظیفه خود را برچیدن هرگونه حاکمیت نامشروع و غیر الهی است و بدین ترتیب، تکلیف همه مسلمانان، به حاکمیت رساندن شریعت خداوند در تمامی وجوه آن است زیرا که رادیکالیسم اسلامی از لحاظ معرفت‌شناسی و تئولوژیک بر «سنت» تکیه دارد و با هرگونه مظاهر مدرنیته و مدرنیزاسیون به مخالفت می‌پردازد.

طرح مسئله

با توجه به گسترش و رشد بنیادگرایی در دهه ۱۹۸۰ و ۹۰ در منطقه خاورمیانه، تفاسیر و تئوری‌های مختلفی گفته و نوشته شده است. به‌عنوان مثال دانیل بیرمن می‌گوید: «وقتی که اتحاد شوروی در سال ۱۹۷۹ به افغانستان تجاوز کرد، زنجیره‌ای از رخدادهایی را پایه‌گذاری نمود که به تشکیل القاعده منجر گردید» (Byman, 2015; 4).

با مروری به تاریخ جنبش‌های اسلامی، پیدایش و بنیان این گروه‌ها و سازمان‌ها اکثراً واکنشی به مسئله بیرونی و اقدام به اصلاح و تغییر جامعه و حکومت بوده است. ریشه و پیدایش این اصلاح را حتی می‌توان به خود قرآن ارجاع داد آنجا که می‌فرماید: «ان ارید الا الاصلاح ما استطعت» (هود / ۸۸). من جز به اصلاح - تا آنجا که توانایی دارم - نمی‌خواهم. «جنبش اصلاح طلبانه به مفهوم ایجاد تحول و حرکت در میان ملل به خواب‌رفته مسلمانان، از نیمه دوم قرن سیزدهم ه.ق. در هندوستان و ایران و بین‌النهرین و مصر و سودان و لیبی و ترکیه پیدا شد» (حلبی، ۱۳۹۰: ۲).

این بیداری اسلامی به معنای احیای مجدد امت اسلامی سبب شد که تمام آثار و مظاهر بی‌تحریکی و سکون دنیای اسلام رخت بریندد و عزم مسلمانان را برای بازگشت به آموزه‌ها و ارزش‌های الهی اجرا کند. هم‌زمانی انقلاب اسلامی ایران و تجاوز شوروی به افغانستان باعث شد که در اذهان مسلمانان این طلیعه آشکار گردید که اسلام سیاسی نیز توان و ظرفیت آن را دارد که الگو و حکومت اسلامی خود را بنیان نهد و ساختار قدرت خود را در تمامی جوانب جامعه به مرحله اجرا درآورد؛ اما بنیادگرایان اسلام یک مرحله پیش‌تر رفتند و «روش دموکراسی» را برنرفتند و «هویت اسلامی» خود را در تمامی اجزایش با جهان غرب و آثار و ظواهر آن در تضاد می‌دیدند. آنان به برجسته‌سازی خود و حاشیه‌رانی دیگران دست یازیدند و نشانه‌های راه خود را پررنگ‌تر از گذشته به عمل درآوردند.

بعد از درگذشت صحابه و تابعین و ورود قرائت‌های گوناگون از روایات و احادیث نقل‌شده از آن دوران، نظریه‌های مختلفی به منصف ظهور رسید که بنا به دوره‌ای که این نظریه‌پردازان می‌زیستند و به‌نوعی برای حاکمان مشروعیت‌سازی می‌کردند و حکم خدا را بر حکم حاکم و پایداری و ماندگاری وی مرجح می‌دانستند و سکه را بر نقد ترجیح می‌دادند، عالمان و فقیهانی پیدا شدند که درصدد زدودن این غبار کهنه از دامن پاک و خالص دین مبین اسلام شدند.

اما روش این متفکران با یکدیگر متفاوت بود. یکی بر «عقل» تکیه می‌کرد و دیگری بر «نقل». معتزله نمونه اول است و اشاعره نمونه دوم. «معتزله فرقه‌ای هستند از فرق اسلام، بلکه معتبرترین و قدیمی‌ترین مکتب اندیشه و فکر است در نزد مسلمانان. معتزله در آغاز قرن دوم هجری در بصره ظهور کردند و چون در قرن دوم هجری فتوحات اسلامی راکد شده بود و

مسلمانان در شهرها مستقر شده بودند، به تحقیق درباره مسائل دین می‌پرداختند درحالی‌که در آغاز ایمانی ساده داشتند و در مسئله وحی چون و چرایی نداشتند، از این پس هر چیز را به محک عقل می‌زدند» (الفخوری و الجری، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۱۴).

با گسترش اسلام به لحاظ جغرافیایی و پذیرش آن از سوی ملیت‌های مختلف، از یک‌سوی و مسائل و مشکلات روابط اجتماعی که نوظهورند و باید از طریق مسلمانی حل گردد - زیرا در کتاب خداوند اشاره مستقیمی به آن نرفته است - و در نتیجه رابطه بین نص و تاریخ؛ پای اجتهاد به وسط کشیده می‌شود. «وظیفه اجتهاد، در واقع، فهم و حل این دشواره و تمهید مقدماتی برای «جریان نص در تاریخ» است؛ زیرا که نص: فرا-زمان، فرا-مکان، عام، جهانی، محدود و ثابت است و در مقابل تاریخ: در-زمان، در-مکان، خاص، محلی، نامحدود و متغیر است» (فیرحی، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۰).

بر همین اساس، «فقه دستگاه ویژه دانایی است و دستگاه فقه سیاسی چونان میانجی نص و تاریخ عمل می‌کند. کارویژه آن انتقال پرسش‌های تاریخی به نص و برعکس، منتقل کردن جریان نص در تاریخ است» (همان، ۴۶).

بنابراین آنچه ذکر شد، این فقها، از سه منبع سه‌گانه شریعت یعنی زندگی پیامبر، سنت و حدیث، شیوه‌ای از حیات دینی را برای تمام مسلمانان لازم‌الاجرا می‌ساخت؛ هرچند که «در اندیشه سیاسی در سده‌های میانه در وهله اول بر حول خلافت می‌چرخید و در واقع نظریه‌ی خلافت، خاستگاه و غایت آن را تشکیل می‌دهد» (روزنتال، ۱۳۸۸: ۲).

در همین رابطه، برای کنکاش بیشتر درباره مبانی حقانیت و اقتدار در نزد متفکران اهل سنت در باب سه مفهوم استخلاف، تکلیف و حاکمیت خدا؛ به تفاسیر و اهداف رادیکالیسم اسلامی پرداخته خواهد شد.

۱- استخلاف

نسبت اسلام با قدرت سیاسی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که مسلمانان با آن درگیر هستند. زیرا که «اسلام هم دین است و هم دولت» (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۳: ۱۸). و دیگر آنکه «میان اسلام و سیاست پیوندی ضروری و نه اتفاقی و تاریخی برقرار است» (ضاهر، ۲۰۱۵: ۱۹).

بر این اساس، اسلام یک کل به هم پیوسته است و همچنانکه حسن البنا می‌گوید: «اسلام هم عبادت است و هم رهبری، هم دیانت است و هم حکومت، هم روحانیت است و هم عمل» (همان، ۳۳). بنابر این، یکی از ارکان اصلی در جامعه اسلامی دولت و حاکم و ارتباط آن با مردم و حکومت شوندگان می‌باشد. «اقتدار سیاسی در جامعه اسلامی، بی‌آنکه مطلقاً به عهده جامعه رها شود، مشروط و مقید به شروط خاصی است که بدون تحقق آن شروط، هرگز نمی‌توان دولتی را مصداق "دولت اسلامی" دانست» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۲۲).

تنها کسانی مجازند بر عالی‌ترین مراکز قدرت و اقتدار سیاسی بنشینند که البته پیشاپیش، شرایط خاصی را احراز کرده‌اند. اما جریان قدرت و کیفیت استقرار حاکمان در بین مفسران اهل سنت با قرائت‌های مختلفی روبرو شده است؛ زیرا که «مذاهب فقهی اهل سنت بسیار متکثر بوده و تقریباً هر شهری فقیه یا فقهای صاحب فتوایی داشته است» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۳۰۵).

با اینحال، تامل در ماهیت دولت اسلامی «تنها پس از تاسیس آن در سال ۱۳۲ قمری، بویژه در دوره منصور آغاز شد. از دید علمای اسلامی اهل سنت، حاکم اسلامی قدرت خود را به طور مستقیم از خداوند می‌گیرد و اطاعت او به مثابه اطاعت از خداوند و در جهت فرمان‌های اوست» (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

اکنون برای بررسی بیشتر در مورد مبانی حقانیت و استخلاف و نظر گروه‌های رادیکال در باب آن؛ باید دید دیدگاه آنان چیست؟ سلبی است یا ایجابی؟

زبان حاوی برداشت ما از جهان است و در میان واژگانی که تاریخ سیاسی مسلمین را برای ما مفهوم سازد، برخی اهمیت بنیادین و مستمر داشته است. در مکتب تاریخ سیاسی مسلمین و نظام‌های اندیشگی شکل گرفته در این تاریخ واژگان خلیفه و خلافت دارای بار سیاسی و اعتقادی است. بعد از رحلت پیامبر نخستین نهاد مرکزی مسلمانان که ابتدا با نام خلافت و بعداً با نام امامت خوانده شد شکل گرفت. «خلیفه، زمامدار جامعه، به طور همزمان دارای قدرت سیاسی و مذهبی بود. اما پذیرش قدرت دینی و سیاسی خلیفه به منزله پذیرش قدرت مطلق خلیفه بر این هر دو حیطة نخواهد بود. زیرا قدرت وی توسط شرع و قوانین اسلام محدود شده است» (قادری، ۱۳۷۸: ۲۱).

همانطور که گفته شد، خلیفه، یا چنانکه بعدها مصطلح شد، امام، عالی‌ترین مقام دینی و سیاسی در میان جماعت مسلمین است. «او کار حراست از دین و دنیای جماعت هر دو را بر عهده دارد» (پولادی، ۱۳۸۷: ۵۸). زیرا که «کار حکومت در جامعه، اساساً اجرای شریعت خداوندی است و حق و تکلیف، از ناحیه خداوند، معین و ابلاغ شده‌اند و به همین علت، خداوند و دین او حاکم مافوق و نهایی است» (لمبتون، ۱۳۸۹: ۲۳).

بر همین اساس، مبانی دولت اسلامی، اعتقادی است نه سیاسی. و «در قلب دکترین اسلام، امت و جامعه اسلامی جای دارد که تنها رشته‌های ایمان، آنها را به هم پیوند می‌دهد» (همان، ۷۳).

همانطور که ذکر شد، بلافاصله پس از درگذشت پیامبر اسلام، بحث درباره انتخاب جانشین او، در اجماع سقیفه درگرفت. یک گروه از مسلمانان که بعدها شیعه نامیده شدند معتقد بودند که پیامبر جانشین خود را تعیین کرده بود و او همانا داماد و پسر عمش علی (ع) بود. «گروه دیگری از مسلمانان که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند، طرفداران این نظرنه که پیامبر عالما و عامدا مساله جانشینیش را بازگذاشت و آن را برعهده امت قرارداد که تعیین کند چه کسی صالحتر و سزاوارتر برای جانشینی او و ادامه رهبری اوست» (عنایت، ۱۳۷۲: ۲۳).

باینحال، با توجه به ولایت عام و اختیارات گسترده‌ای که اهل سنت برای خلیفه اسلامی اعطا می‌کنند، «امامت و رهبری در اندیشه سنی از اصول دیانت اسلام نیست. بلکه خلافت در اندیشه سنی مقام و منصبی صرفاً سیاسی و تنفیذی است و بنابراین، مسئولیت تعلیم دین، و تفسیر غوامض و اهداف دین از وظایف اصلی خلیفه نیست» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۳۴). و اهل سنت پس از اعتقاد به نبود نصوص خاص درباره خلافت شخص معین از جانب پیامبر، به گفتار و کردار صحابه استناد می‌کنند. و «طریقه دستیابی به نصوص اصلی از طریق تفسیر مذاهبی مانند شافعی، مالکی، حنبلی و حنفی است» (روا، ۱۳۷۸: ۳۵).

نتیجه آنکه، آنچه وارد اندیشه سیاسی شد، حق و صلاحیت خلیفه در «انتخاب» جانشین خود بود که توسط حاکم وقت صورت می‌گرفت. البته در این باره نیز اختلافات بحث برانگیزی در مورد قریشی بودن و یا نبودن - نوعی محدودیت قائل شدن و اختصاص داشتن به قوم و قبیله خاصی - برانگیخته شد. در صورتیکه خلافت و خلیفه منتسب به تمامی افراد بشر است و انسان مقام خلافت الهی دارد و ویژگی قوم و ملت خاصی نیست.

۲- تکلیف

در مقام تفکر درباره اینکه چه کاری را باید انجام داد، یک انسان معقول می‌کوشد تا خواسته‌هایش را در ارتباط با منافع خودش و در ارتباط با منافع دیگران بنگرد. تکالیف یک فرد عبارت از اموری است که انتظار می‌رود او به فضل پیشه‌ای که اتخاذ کرده، به دلیل منصبی که در آن قرار گرفته، انجام دهد. درواقع، تکلیف یعنی انجام دادن عمل مشخص و وظایف و یا مأموریت‌هایی هستند که یک فرد در نتیجه عهده‌دار شدن پیشه و منصب خاصی نسبت به آن‌ها «مسئول» می‌شود.

باین‌حال، روی دیگر سکه تکلیف، حق است. «حق و تکلیف رابطه دوجانبه‌ای است که برای یکی استحقاق و بر دیگری تکلیف می‌آورد» (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۵۳). حق ادعایی مشروع است که فرد می‌تواند علیه دیگران داشته باشد. براین اساس، حقوق و تکالیف لازم و ملزوم یکدیگرند و در نتیجه سخن گفتن از حق خود نوعی سخن گفتن از مسئولیت مردم است (همان، ۱۶۴).

بنابر آنچه ذکر شد، در اغلب کشورهای اسلامی که ریشه هویت آن‌ها در اسلام است و هرگونه مغایرتی با این هویت، با واکنش گروه‌ها و دسته‌ها سیاسی و مذهبی روبرو می‌شود، مسئله‌ای است که رابطه تنگاتنگی با هویت و غیریت‌سازی آن‌ها دارد. مسئله وقتی بگرنج‌تر می‌شود که این هویت با حق و تکلیفی همراه باشد که نه تنها در قرآن بلکه در سنت و فقه‌های دین اسلام نیز بر آن متذکر شده است.

بنابراین، «رویکردهای هویتی اساساً تمایز گذار هستند و این هویت گرابی گاه جوامع خاورمیانه را در برابر غرب قرار می‌دهد و گاه آنان را در برابر همدیگر قرار می‌دهد و گاه فرقه‌های کوچک و بزرگ را در مقابل همدیگر قرار می‌دهد. از این نظر، ایستار این گروه‌ها نسبت به اروپا ایستاری منفی و خصومت آلود و توأم با هراس و نگرانی است و بیانگر یک گفتار ضد سلطه‌اند و رویکرد آن‌ها صرفاً انتقادی نبود بلکه تهاجمی است» (رنجبر، ۱۳۹۲: ۳۲۵-۳۲۴).

بنابر آنچه بسام تیبی در کتاب خودش به نام "چالش بنیادگرایی" نوشته است «سیدقطب پدرخوانده جنبش‌های رادیکال اسلامی است» (Tibi, 1998: 42)، و دیگر پژوهشگر فرانسوی به نام ژیل کیل نیز می‌نویسد: «سیدقطب بزرگ‌ترین نفوذ ایدئولوژیکی بر روی جنبش‌های اسلامی معاصر داشته است» (Kepel, 2002: 27). برای همین است که در سرتاسر کتاب سیدقطب به نام "چراغی بر فراز راه" که یکی از مهم‌ترین آثار وی هست و در آن به نظریه‌پردازی و بنا نهادن یک جامعه اسلامی بر طبق شریعت الهی و سلب جامعه جاهلی توسط مسلمانان می‌پردازد، فعالیت و تکلیف و عمل موحدان به راه و شریعت خداوندی را سرلوحه خود و جامعه قرار می‌دهد و جهاد را یکی از راه‌های رسیدن به این هدف می‌داند.

و می‌نویسد: «جهاد پایه و اساس حرکت اسلامی است» (قطب، ۱۳۵۹: ۱۳۵).

جامعه اسلامی، جامعه‌ای است که فقط ایمان و عقیده در آن واجد ارزش و اعتبار است و نژاد و رنگ در آن جامعه واجد ارج و مقامی نیست. همه نژادها، زیر عنوان (امت واحد) در آن گرد می‌آیند. «اسلام جز دو نوع جامعه نمی‌شناسد: جامعه اسلامی و دیگر، جامعه جاهلی» (قطب، ۱۳۵۹: ۱۹۴).

۳- حاکمیت خدا

هدف اغلب گروه‌های رادیکال اسلامی و حتی معتدل و میانه‌رو، به حاکمیت رساندن شریعت خدا بر جامعه مسلمین است. همچنانکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به این نکته اشاره شده: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست...» (اصل ۵۶). تحت این شرایط، همبستگی اسلام با سیاست به عنوان هنر حکومت، رابطه تنگاتنگی با آن دارد. دفاع از دارالاسلام و امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه مسلمانان است و اگر در حکومت رژیم متخاصم با اسلام به سر برد، باید هر وقت فرصت مناسبی پیدا کرد در برانداختن آن بکوشد.

حاکمیت خدا و مساله مشروعیت حکومت، یکی از مسائلی است که گروه‌های رادیکال را در معرض واکنش به آن در هر مکان و زمانی قرار می‌دهد. هرچند همه این گروه‌ها خواهان برپایی دولتی اسلامی و اجرای شریعت هستند، ولی هر کدام فهم خاصی از این اهداف دارند.

همچنان که ذکر شد، سیدقطب در سرتاسر کتاب خود - چراغی بر فراز راه - بر این نکته تاکید می‌کند که «دین اسلام، برنامه‌ای عملی است. وی آن را در شعار "لا اله الا الله" متمرکز می‌کند و تاکید دارد که حاکمیت و فرماندهی را فقط به الله برگرداند و حاکمیت هر کسی را بجز حاکمیت پروردگار رد کند» (قطب، ۱۳۵۹: ۵۷). حمایت از اسلام، دفاع از ایدئولوژی و عقیده است، غایت جهاد، دفاع از وطن نیست بلکه پایداری و جان‌نثاری در راه ایدئولوژی، هدف است (همان، ۱۴۲). سید قطب، با استفاده از سوره توبه، آیه ۳۱ که می‌فرماید: (اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله... / آنان دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند...)، پروردگار، شرک آنان را سرزنش کرده، زیرا که آنان این «حق»، یعنی قدرت و سلطه الهی را بر احبار (روحانیون) و رهبان (پرهیزکاران) تفویض نمودند، تا آن رهبانان احبار از سوی خود برای ایشان قانونی وضع کنند، و آن مردم نیز هر قانونی را که آن گروه مذهبی به ظاهر تشریح کردند و وضع نمودند پذیرفتند و اجرا نمودند. روحانیون و عابدان گوشه‌نشین شان را به جای پروردگار - الله - به خداوندگاری و بزرگواری گرفته بودند (قطب، ۱۶۸).

بنابر این، در رویکرد بنیادگرایان، عالم و آدم در اثر مدرنیته و غیبت خداوند از زندگی انسان، رو به انحطاط می‌رود و بنیادگرایان وظیفه خود را احیاء مدینه فاضله از میان رفته می‌دانند. در نتیجه، به دنبال احیای ارزش‌های سنتی هستند که تصور می‌کنند با حاکم شدن آن ارزش‌ها در جامعه می‌توانند جامعه و انسان جدید را خلق کنند. مدل عالی جامعه مورد نظر در حکومت پیامبر و خلفای راشدین است و در اغلب کتاب‌های نوشته شده توسط بنیادگرایان این نوستالژی نسبت به گذشته دیده می‌شود. (رنجبر، ۱۳۹۲: ۳۴۳).

نکته‌ای که باید خاطر نشان کرد، این است که «چون حاکمیت از خداوند است نه از مردم، پس انتخابات نزد اسلام‌گرایان اهمیت ثانوی دارد» (روا، ۱۳۷۸: ۵۲). و به طور تلویحی، آنان «روش دموکراسی» را قبول ندارند زیرا از نظر سیدقطب پارلمان و شورا به هیچ وجه حق قانونگذاری ندارد و کار آن مشورت است.

از طرف دیگر، مودودی، تلویحا در راستای همین موضوع، منشاء تمامی مشکلات اجتماعی و سیاسی بشریت و ریشه تمامی شرارت‌ها و گمراهیها در جهان را حول محور تسلط انسان بر انسان می‌داند. وی در کتاب تئوری سیاسی اسلام یک مبحث تاریخی فلسفی از اهداف پیامبران و عبادات اشیاء مختلف از سوی انسان به خدا می‌پردازد. به اعتقاد او انسان نمی‌تواند بدون خدا زندگی کند و همیشه چشم امید و هدایت از او داشته است. حال اگر به خداوند یکتا اعتقاد نداشته باشد خدایی ساختگی را به جای او قرار خواهد داد. وی در مبحث دوم خود در برده کردن انسان‌هایی از سوی انسان‌های دیگر رادیکر را و جایگاه خود را در موضع خدایی نشانیدن را مورد اشاره قرار می‌دهد. به همین مناسبت تسلط انسان بر انسان، ریشه تمامی پلیدها است و تنها راه حل بشریت که می‌تواند او را از این وضع نجات دهد انکار و رد تمامی اربابان توسط انسان و شناسایی صریح خداوند متعال به عنوان تنها صاحب و ارباب خود است (عراقچی، ۱۳۷۸: ۸۲-۸۱).

نتیجه‌گیری

گروه‌های رادیکال خاورمیانه که اغلب ماهیتی اسلامی دارند همواره هدف و غایت اصلی‌شان به حاکمیت رساندن شریعت الهی در گستره وسیع آن در جامعه می‌باشد. ماهیت اسلامی جامعه و هویت برآمده از آن، به نوعی "غیرت‌سازی" منتهی می‌شود که این رابطه را به وفور در واکنش به غرب و مدرنیته غربی دیده می‌شود. رمز موفقیت بنیادگرایان اسلامی در به چالش کشیدن مکاتب و حکومت‌های نامشروع موجود، در جذب و بسیج مردم به خاطر شعار "راه حل بودن اسلام" است که به نوعی یک بیان هویتی است. تئوری‌های ایدئولوژیکی سیدقطب و ابوالاعلی مودودی، چراغی را بدست این گروه‌ها اهدا کرد که توانستند «خود» را در برابر «آنها» به رسمیت بشناسند و در برابر «جامعه جاهلی»، به بنا نمودن و اجرای جامعه اسلامی کوشا باشند. تکلیفی که بر عهده تک تک مسلمین بوسیله جهاد گذاشته شده است تا از دارالاسلام در برابر دارالکفر دفاع نمایند. حکومت‌هایی که شریعت الهی را اجرا نمی‌نمایند، مشروعیت ندارند و باید سرنگون گردند و به جای آن حاکمیت خدا نهاده شود. زیرا که حاکمیت از آن خداست. بنابراین پیدایی و پایایی این گروه‌ها نه به دلیل سازماندهی درونی و یا رهبری کاریزماتیک؛ مولفه‌های سه گانه استخلاف، تکلیف و حاکمیت خدا است. تا موقعی که این گروه‌ها از این ابزار استفاده می‌کنند، ظهور و پایداری آنها نیز وجود دارد. زیرا که همواره رابطه متقابل «نص» و «عمل» وجود دارد.

منابع و مراجع

- قرآن کریم
- اسپوزیتو، جان؛ وال، جان. (۱۳۹۳). *جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)*. ترجمه شجاع احمدوند، چاپ پنجم. تهران: نی.
- الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- پولادی، کمال. (۱۳۸۷). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*. چاپ دوم. تهران: مرکز.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۹۰). *تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر*. چاپ چهارم. تهران: زواره.
- راسخ، محمد. (۱۳۸۱). *حق و مصلحت: مقالاتی در فلسف حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش*. تهران: طرح نو.
- رنجبر، مقصود. (۱۳۹۲). *جنبش‌های اسلامی؛ خود، دیگری و هویت (با تاکید بر وجه بنیادگرایی جنبش‌های اسلامی)*. در محمد رضا حاتمی و مرتضی بحرانی، *دایره‌المعارف جنبش‌های اسلامی*، (جلد اول، صص. ۳۴۷-۳۱۹). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رواء، الیویه. (۱۳۷۸). *تجربه اسلام سیاسی*. ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- روزنتال، اروین آی. جی. (۱۳۸۸). *اندیشه‌ی سیاسی اسلامی در سده‌های میانه*. ترجمه علی اردستانی. چاپ دوم. تهران: قومس.
- زاهر، عادل. (۲۰۱۵). *سنجش فلسفی اسلام‌گرایی*. ترجمه یاسر میردامادی. بازیابی شده در ۲۱ فروردین ۱۳۹۵، از <http://tavaana.org/sites/default/files/Adel%20Daher%20%28Zaher%29%20Philosophical%20Critique%20of%20Islamism.pdf>
- عراقچی، سیدعباس. (۱۳۷۸). *اندیشه‌های سیاسی ابوالاعلی مودودی و جنبش احیاءطلبی اسلامی*. مطالعات خاورمیانه، دوره (۶)، ۷۳-۱۰۶.
- عنایت، حمید. (۱۳۷۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۹). *دین و دولت در عصر مدرن (دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی)*. جلد اول. تهران: رخداد نو.
- _____ (۱۳۹۰). *دین و دولت در عصر مدرن (دولت، مشارکت و مشروعیت)*. جلد دوم. تهران: رخداد نو.
- _____ (۱۳۹۱). *فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه*. جلد اول. تهران: نی.
- _____ (۱۳۸۷). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. چاپ ششم. تهران: سمت.

- قادری، حاتم. (۱۳۷۸). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سمت.
- قطب، سید. (۱۳۵۹). چراغی بر فراز راه. حسن اکبری مرزناک. تهران: موسسه خدمات فرهنگی.
- لمیتون، آن کاترین سواين فورد. (۱۳۸۹). دولت و حکومت در اسلام (سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم). ترجمه محمد مهدی فقیهی. چاپ چهارم. تهران: شفیعی.

- Byman, Daniel. (2015). *Al Qaeda, The Islamic State, and the Global Jihadist Movement*. New York: Oxford University Press.
- Kepel, Gilles. (2002). *Jihad: On the Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tibi, Bassam. (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Order*. Berkley: US Press.