

سلفی‌گری جدید در اهل سنت و احیاءگری شیعی؛ با تأکید بر آرای یوسف قرضاوی و مرتضی مطهری

نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15601986.1400.28.2.3.4

رامین ولی‌زاده میدانی* مسعود محمدی السی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

چکیده

نوسلفی‌گری در اندیشه اهل سنت و احیاءگری در تفکر شیعی و تعبیر و تفاسیر مختلف از آن از مسائل مهم متفکران و اندیشمندان جهان اسلام محسوب می‌شود. از جمله متفکرانی که در این قلمرو دارای دیدگاه‌های قابل‌مطالعه‌ای هستند، می‌توان به دیدگاه شهید مرتضی مطهری از جمله اندیشمندان احیاءگری در تفکر شیعی و یوسف قرضاوی از اندیشمندان شاخص نوسلفی اهل سنت اشاره کرد. این تحقیق با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از رویکرد تطبیقی به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که اندیشه‌های نوسلفی و احیاءگران تفکر شیعی چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد. مقایسه تفکر این دو اندیشمند نشان‌دهنده شباهت‌ها و تمایزات ادراکی آنان از اسلام است. در نتیجه، مقایسه اندیشه‌های احیاءگری در تفکر شیعی با ایده‌های نوسلفی اخوانی قرضاوی نشان می‌دهد که آن‌ها به جامعیت دین اسلام اعتقاد دارند. اعتقاد به لزوم برقراری حکومت اسلامی نیز در هر یک از این دو اندیشه مشاهده می‌شود؛ با این حال آن‌ها در شکل حکومت تفاوت دیدگاه دارند. شهید مطهری و قرضاوی جدایی دین از سیاست را با اسلام بیگانه می‌دانند. پذیرش دموکراسی و آزادی در اسلام از جمله شباهت‌های دیگر دیدگاه‌های شهید مطهری و قرضاوی است؛ با این حال تفاوت ماهوی دموکراسی اسلامی و غربی از دیدگاه‌های این اندیشمندان برداشت می‌شود. پذیرش حقوق زنان نیز از شباهت‌های دیدگاه‌های شهید مطهری و قرضاوی است. همچنین این اندیشمندان بر عدم اعتبار ناسیونالیسم در اسلام تأکید دارند.

واژگان کلیدی: قرضاوی، مطهری، احیاءگری دینی، نوسلفی، اهل سنت، تشیع.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)، (نویسنده مسئول)، تهران، ایران.

** دکتری علوم دفاعی راهبردی-گرایش سیاست دفاعی، دانشگاه عالی دفاع ملی، تهران، ایران.

مقدمه

اسلام سیاسی و مباحث مرتبط با احیاء دینی از جمله موضوعات مهم و جالب در دنیای اسلام بوده است. در واقع بحث در مورد اسلام سیاسی و مباحث مرتبط با احیاء دینی از تفاوت دیدگاه اندیشمندان مسلمانان به اسلام و نحوه برداشت‌های مختلف و متعدد آنان از مبانی و اصول اسلامی ناشی می‌شود؛ بنابراین گروهی که خواهان حضور دین در عرصه‌های سیاسی می‌باشند به جریان اسلام سیاسی متصل می‌شوند و گروهی که مایل‌اند اسلام را از سیاست جدا ساخته و به آن جنبه‌ای کاملاً شخصی و خصوصی ببخشند از طرفداران اسلام غیرسیاسی (اسلام اجتماعی) محسوب می‌شوند. البته پرسش از چرایی و چگونگی روابط انسان‌ها با دولت و نحوه تعامل نهاد دولت با خدا، از جمله مسائل دامن‌دار و مناقشه برانگیز در عالم سیاست بوده و ذهن بسیاری از اندیشمندان عرصه‌ی سیاست را درگیر کرده است. به عبارت دیگر در سده‌های میانه کشاکش دو قدرت برتر روحانی و دنیایی، کلیسایی و غیردینی، ساسردوتیوم^۱ و رگنوم^۲ یا پاپ و امپراتور و به زبان دوره جدیدتر کشاکش کلیسا و دولت، محتوای عمده بحث‌های سیاسی را تشکیل می‌داد (عالم، ۱۳۹۲-الف: ۱۵-۱۶). بالاخره این تلاش‌ها تا تاریخ جدید اروپا که در وجوه اصلی خود با عصری که به عصر «رنسانس» یا «نوزایی» معروف شده ادامه یافت (پولادی، ۱۳۹۲: ۱). البته لازم به ذکر است که استمرار همین بحث دامن‌دار و پر چالش تعامل میان نهاد دین و دولت در جهان اسلام نیز وجود داشته و اندیشمندان بی‌شماری را به سوی خود جذب کرده است. در نتیجه اندیشمندان و متفکران مختلف اسلامی از فارابی در کتاب **آراء اهل المدینه الفاضله** گرفته تا خواجه نظام الملک در کتاب **سیاست‌نامه** (قادری، ۱۳۹۴: ۷۴) و سایر اندیشمندان مانند ابن‌سینا، ماوردی، ابن رشد و... تمامی تلاش خود را به کار بستند تا بتوانند این معما را حل نموده و بایی از ابواب علم را بگشایند؛ اما علی‌رغم تلاش‌های فراوان اندیشمندان و ارائه پاسخ‌های متفاوت و گاه متناقض در موضوع رابطه دین و دولت، این بحث همچنان ادامه دارد و به‌ویژه در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران پویایی و جوششی دوچندان یافته است. در واقع با استقرار نظام سیاسی اسلامی در ایران است که غرب عنوان «اسلام سیاسی» را می‌شناسد و رهبری آن را

1- Sacerdottium

2- Regnum

به ایران نسبت می‌دهد (برزگر و خانی آرانی، ۱۳۹۰: ۱۲۶) و اندیشمندان کشورهای مختلف در تقابل یا تأیید آن به نظریه‌پردازی می‌پردازند و سعی می‌کنند الگوهای جدیدی را طراحی نمایند. ازجمله این اندیشمندان می‌توان به شیخ یوسف القرضاوی از داعیان به اسلام سیاسی اشاره کرد. متفکرانی که سعی می‌نمایند تا جایگاهی متفاوت از اسلام تعریف کرده و برداشتی متفاوت از دین را ارائه دهند؛ بنابراین ما با استفاده از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی سعی کردیم تا افکار یوسف القرضاوی را موردبررسی موشکافانه قرار داده و به تفاوت‌ها و شباهت‌های آن با آراء شهید مطهری اشاره کنیم. در نتیجه «سؤال اصلی تحقیق این است که اندیشه‌های نوسلفی و احیاگران تفکر شیعی با تأکید بر اندیشه‌های قرضاوی و شهید مطهری چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد؟ در همین راستا لازم است تا ابتدا به چند سؤال دیگر نیز پاسخ داده شود؛ اولاً باید ذکر شود که دیدگاه شهید مطهری به موضوعات مختلف چگونه است؟ سپس نسبت همین موضوعات در آرا قرضاوی سنجیده شود و درنهایت با مقایسه نتایج این دو سؤال به سؤال اصلی پرداخته شود. فرضیه ما در این تحقیق این است که اندیشه‌های اسلام سیاسی مدنظر قرضاوی با اندیشه‌های اسلامی شهید مطهری اگرچه در کلیت شبیه به هم می‌باشند ولی در جزئیات اختلافاتی دارند.»

۱- پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر در مورد القرضاوی چندین پژوهش صورت گرفته که ازجمله آن‌ها می‌توان به مقاله «نگاهی به آثار و فتاوی و زندگی دکتر یوسف القرضاوی» نوشته آقای وکیل‌زاده که در آن به فتاوی و شرح زندگانی القرضاوی پرداخته‌شده (وکیل‌زاده، ۱۳۸۲: ۲۰۱-۲۲۰) و «نگرش نوسلفی قرضاوی به سیاست» که توسط آقای بهرامی و همکارانش نگارش یافته و دیدگاه قرضاوی به سیاست و جامعه مدنی مورد کاوش قرار گرفته است اشاره کرد (بهرامی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴-۵۰). هرچند آقای بحرانی نیز در تحقیق خود اسلام و دموکراسی را از دیدگاه قرضاوی مورد تدقیق قرار داده است (بحرانی، ۱۳۸۴: ۱۳۰-۱۵) ولی هیچ‌کدام آن‌ها به مقایسه آرا شهید مطهری با آقای القرضاوی که نگرش نوسلفی به سیاست داشته و از نمایندگان اسلام سیاسی در منطقه محسوب می‌شود نپرداخته است.

پژوهش‌های انجام‌گرفته در مورد شهید مطهری در کتب و مقالاتی منتشر شده است که ازجمله

آن‌ها می‌توان به کتاب آفتاب احیاگران «سیری تحلیلی در اندیشه‌های استاد شهید مطهری» نوشته محمدجواد رودگر که به اندیشه‌های استاد مطهری پرداخته است (رودگر، ۱۳۸۰: ۱۹۲)، کتاب آزادی اجتماعی (تفکر، عقیده، قلم، بیان) در نگاه شهید مطهری نوشته مرضیه مکاری امیری که به موضوع آزادی اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری پرداخته (مکاری امیری، ۱۳۸۱: ۱۵۶)، کتاب آزادی از نگاه استاد مطهری نوشته حسین یزدی که به بحث آزادی از دیدگاه استاد پرداخته (یزدی، ۱۳۷۹: ۲۶۸)، کتاب آئینه و آفتاب سرگذشت زندگی شهید مطهری نوشته ناصر نادری که به زندگی‌نامه شهید مطهری پرداخته (نادری، ۱۳۷۸: ۸۹-۵۰)، کتاب اصول فقه در آثار شهید مرتضی مطهری نوشته سید جواد رضوی که به دیدگاه شهید مطهری در اصول فقه پرداخته (رضوی، ۱۳۷۸: ۱۴۴-۱۲۰)، کتاب التقاط و تاجر از دیدگاه شهید مطهری نوشته محسن آژینی که به بحث التقاط و تاجر در دیدگاه استاد مطهری پرداخته (آژینی، ۱۳۶۹: ۱۶۳-۱۴۰)، کتاب اندیشه مطهر، مروری بر شخصیت و افکار استاد شهید مرتضی مطهری نوشته علی باقی نصرآبادی که شخصیت و افکار استاد را بررسی کرده (نصرآبادی، ۱۳۸۰: ۱۹۰-۱۵۶)، کتاب انقلاب اسلامی از دیدگاه شهید مطهری نوشته علی تاجدینی بحث انقلاب اسلامی در دیدگاه شهید مطهری را مورد مطالعه قرار داده (تاجدینی، ۱۳۷۴: ۱۷۰-۱۳۵)، کتاب تاریخ اسلام در آثار شهید مطهری، جلد ۱ و ۲ نوشته سید سعید روحانی به موضوع تاریخ اسلام در آثار شهید مطهری اشاره داشته (روحانی، ۱۳۸۱: ۳۰۰-۲۵۶، ۳۷۰-۳۵۸)، کتاب تبلیغ و مبلغ در آثار شهید مطهری نوشته عبدالرحیم موگهی موضوع تبلیغ را در آثار استاد مورد مطالعه قرار داده (موگهی، ۱۳۸۱: ۳۶۰-۳۳۲)، کتاب حکومت دینی از منظر استاد شهید مطهری نوشته محمدحسن قدردان قرا ملکی به بحث حکومت دینی در نگاه استاد مطهری پرداخته (قدردان قرا ملکی، ۱۳۷۹: ۲۰۰-۱۸۲)، کتاب سیری در اندیشه‌های اجتماعی آیت‌الله مطهری نوشته علی باقی نصرآبادی به اندیشه‌های اجتماعی شهید مطهری تمرکز داشته (باقی نصرآبادی، ۱۳۸۰: ۳۳۰-۲۹۸) و مقالات متعددی از جمله مقاله رابطه علم و دین با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری نوشته محمدحسین مهدوی‌نژاد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۳۰-۲۴)، مقاله اصول تعلیم و تربیت اسلامی از دیدگاه شهید مطهری (ره) نوشته حسن ملکی (ملکی، ۱۳۹۰: ۶۸-۴۲)، مقاله زندگینامه شهید مرتضی مطهری نوشته محمدرضا ضمیری (ضمیری، ۱۳۹۰: ۵۸-۴۵)، مقاله شهید مطهری و دیدگاه‌های تربیتی قرآن

نوشته سید ابراهیم سجادی (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۶-۵۹)، مقاله رابطه‌ی علم با فرهنگ و تمدن اسلامی از دیدگاه شهید مطهری نوشته حمید حسین نژاد (حسین نژاد، ۱۳۹۰: ۸۰-۵۷)، مقاله نقش شهید مطهری در پیروزی انقلاب اسلامی نوشته رضا کمال‌جو (کمال‌جو، ۱۳۸۵: ۹۶-۷۵)، مقاله تعلیم و تربیت اسلامی از دیدگاه استاد شهید مرتضی مطهری نوشته مهدی محمدی (محمدی، ۱۳۸۹: ۱۰۰-۷۸)، مقاله اسلام و نیازهای زمان از دیدگاه شهید مطهری نوشته محمد علینی (علینی، ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۰۳)، مقاله اسلام و تمدن ایرانی از منظر شهید مطهری نوشته علی رستگاری (رستگاری، ۱۳۹۰: ۱۰۳-۷۱) و مقاله ولایت‌فقیه از نگاه شهید مطهری نوشته سید احمد حسینی (حسینی خراسانی، ۱۳۹۰: ۹۹-۶۸) اشاره کرد؛ اما هیچ‌یک از پژوهش‌های انجام‌گرفته، به مقایسه آرا شهید مطهری با آقای القرضاوی نپرداخته‌اند.

۲- چارچوب مفهومی

۲-۱- دولت

واژه دولت (State) از ریشه لاتینی (Stare) به معنی ایستادن و به صورت دقیق‌تر از واژه (Status) به معنی وضع مستقر و پابرجا گرفته‌شده است. امروزه در زبان انگلیسی واژه شأن یا منزلت (Status) به همان معنای اصل لاتینی آن به‌کاربرده می‌شود. این لفظ معمولاً به چیزی اطلاق می‌شود که مستقر، پابرجا و در وضع خاصی ثابت یا پایدار باشد؛ مشتقات این کلمه در زبان انگلیسی مانند (Static) ایستا یا (stable) ثابت نیز همین معنا را می‌رسانند (وینسنت، ۱۳۸۹: ۳۶). البته واژه دولت واژه‌ای متعلق به دوران مدرن است و از لحاظ لغوی به یک اجتماع سیاسی نظم یافته که به‌وسیله یک حکومت کنترل می‌شود اطلاق می‌گردد (Hornby, 1384 و نوروزی خیابانی، ۱۳۹۱: ۵۰۰). لیکن دیدگاه‌های متفاوت و مختلفی نسبت به دولت وجود دارد و هر گروهی متناسب با نیازها و دیدگاه‌های خود به تعریف آن پرداخته است. مثلاً از نظر یک زیست‌شناس، دولت یک ارگانیسم، یک موجود زنده است؛ از نظر جامعه‌شناس دولت واقعیت یا پدیده‌ای اجتماعی است؛ از نظر روانشناس، دولت ساختاری ذهنی است؛ از نظر مورخ، دولت محصول نیروهای تاریخی است؛ از نظر ایده‌آلیست‌ها، دولت تجسم اراده واقعی مردم است؛ از نظر واقع‌گراها، دولت ارگان یا نهاد قدرت و زور است؛ از نظر حقوقدان دولت شخص حقوقی است که حقوق و تکالیف شهروندان خود را تعبیر و تفسیر می‌کند و اراده

آن‌ها را به صورت قانون بیان می‌دارد و از نظر مارکسیست‌ها، دولت مکانیسمی برای حفظ سلطه طبقه‌ای بر طبقه دیگر است (عالم، ۱۳۹۲-ج: ۲۲۹)؛ بنابراین می‌توان گفت که دانش واژه دولت در ردیف گیج‌کننده‌ترین واژه‌هاست، چراکه اکثراً آن را با عناوین گمراه‌کننده‌ای مانند مجموعه‌ای از نهادها، یک واحد سرزمینی، واحدی تاریخی، یک اندیشه فلسفی و مانند آن به کار می‌برند (هیوود، ۱۳۹۰: ۱۱۴) در حقیقت تحلیل و بررسی انواع تعریف‌ها و واقعیت دولت‌ها نشان می‌دهد عناصری وجود دارند که برای موجودیت و حفظ دولت بنیادی هستند و در صورت وجود نداشتن هر یک از این عناصر، دولت نیز وجود نخواهد داشت. این عناصر بنیادین عبارت‌اند از: (۱) مردم (۲) سرزمین (۳) حکومت یا سازمان (۴) حاکمیت (انحصار قدرت). بدین ترتیب می‌توان در تعریف مختار اعلام کرد: «دولت یک کل منسجم است که دارای چهار ویژگی بارز هست که عبارت‌اند از: مردم، سرزمین، حکومت یا سازمان، حاکمیت» (عالم، ۱۳۹۲-ج: ۱۳۹).

۲-۲- حکومت:

حکومت، بازوی اجرایی و حامل اقتدار دولت است و در قرن میانه به معنای حکمرانی به کاربرده می‌شد؛ بنابراین دولت را می‌توان تکامل‌یافته حکومت محسوب کرد (مجیدی و شفيعی قهفرخی، ۱۳۹۱: ۱۳۰). حکومت در گسترده‌ترین معنا، حکم راندن یا کاربرد کنترل بر دیگران است؛ بنابراین فعالیت حکومت متضمن توانایی تصمیم‌گیری و اطمینان یافتن از عملی شدن آن‌هاست (هیوود، ۱۳۹۰: ۹۸). در واقع مردم نمی‌توانند به هدف‌های مشترک دست بیابند، مگر آنکه به درستی سازمان بیابند و قواعد معین طرز عمل را بپذیرند. کارگزاری که در سطح جامعه مسئول اجرای این قواعد رفتار است و اطاعت را تأمین می‌کند، حکومت نامیده می‌شود. سازمان‌یافتگی سیاسی یا حکومت برای موجودیت دولت اساسی است. در حقیقت، هیچ دولتی بدون حکومت وجود ندارد، گرچه حکومت بدون دولت وجود داشته است. واژه «حکومت» به سرزمین اشاره ندارد؛ حکومت کارگزاری است که بدان وسیله اراده دولت متبلور می‌شود، بیان می‌گردد و جامه عمل می‌پوشد. دال معتقد است: «هر حکمرانی‌ای که بتواند در درون محدوده ارضی معین به‌منظور اجرای مقررات خویش دعوی انحصار استفاده مشروع از زور را با موفقیت به کرسی نشاند، حکومت خوانده می‌شود». به عبارت دیگر همان‌گونه که لیکاک گفته است برای به وجود آمدن حکومت «صرف وجود اطاعت از نیروی برتر کافی است» (عالم، ۱۳۹۲-ب: ۱۴۳-۶۸).

۱۴۴). در نتیجه باید بگوییم این حکومت‌ها هستند که دولت‌ها را اداره می‌کنند. بنابراین برای شناخت حکومت‌ها، باید نهادهایی را بشناسیم که سیاست‌ها را می‌سازند، آن‌ها را اجرا می‌کنند و درباره آن‌ها به قضاوت می‌نشینند (ر.بال و پیترز، ۱۳۹۰: ۲۰۳).

۳-۲- دین

واژه «دین» پیشینه زبان‌شناختی طولانی‌ای دارد که در مجموع بر نوعی تعهد معنوی نزد پیروان آن دلالت می‌کند. این واژه در «گاهان» زرتشت به صورت «da-e-n» در زبان پهلوی به شکل «den»، در لاتین با «religion» و در زبان عربی به صورت «الدین» آمده است (افتخاری، ۱۳۸۵: ۷۳).

دین را می‌توان مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از باورها و اندیشه‌های برگرفته از وحی الهی در رابطه با جهان، انسان و جهان پس از مرگ تعریف کرد که هدف آن، هدایت انسان به سوی روش بهتر زیستن و کامل‌تر شدن است (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۷۴). بنابراین مقولاتی دینی هستند که به امر مقدس مرتبط باشند. پس می‌توان گفت دین ساحت‌های زندگی بشر را قدسی در نظر می‌گیرد (حقیقت، ۱۳۹۳: ۵۹) و لذا اصول و مبانی دینی بر همه افعال، گفتار و باورهای دینداران حاکمیت دارد. البته مخاطب دین انسان است و هدف آن صورت بخشی به بودن و جهت‌دهی به شدن او در زیست دینوی‌اش است. در واقع دین به‌مثابه عامل «انگیزه‌بخش» و نشان‌دهنده «راه» و «مقصد» فراوی، مبتنی بر درکی است از وضع و حال و قابلیت‌های بالقوه انسانی که از یک‌سو دچار تنگناهای موقعیتی و نقصان‌های وجودی است و از سوی دیگر، میل و توان بیرون شدن از خود و قرار گرفتن در مسیر تحول و صیروت و کمال را دارد؛ بنابراین دین راه‌حلی است برای عبور از نقصان‌ها و پاسخی است مناسب به میل و کشش روحانی انسان و بلکه تحریک‌کننده آن میل و کشش (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۹).

۳- چارچوب نظری

در مبحث انتظار از دین، باید به این سؤال کلی بپردازیم که دین درصدد پاسخگویی به چه مسائلی از عرصه سیاست است. در پاسخ به این سؤال سه دیدگاه عمده وجود دارد:

۳-۱- دیدگاه حداکثری

دیدگاه اول نگاه حداکثری به دین است. طرفداران این گرایش به این نکته کلی باور دارند که

اسلام چون کامل‌ترین دین تلقی می‌شود، هیچ‌گونه رطب و یابسی را فروگذار نکرده است؛ بنابراین

قائلان به این نظریه انتظاری حداکثری از دین دارند (حقیقت، ۱۳۹۳: ۲۴۵). در واقع جوهره «دین حداکثری» را این تلقی عمومی شکل می‌دهد که اصول و مبانی دینی بر همه افعال، گفتار و باورهای دینداران حاکمیت دارد و از این رو فعل، قول و اندیشه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که آکنده از هنجارهای دینی نباشد (افتخاری، ۱۳۸۵: ۸۰).

۲-۳- منطقه الفراغی‌ها

دیدگاه دوم منطقه الفراغی‌ها هستند. اصطلاح منطقه الفراغ را سید محمدباقر صدر، به معنای حوزه‌ای که شارع در آنجا دارای احکام الزامی نیست، به کاربرد. از دیدگاه او، اسلام و مقتضیات زمان نیازمند وجود فضایی باز در حوزه دین است، تا مجتهدین با گستردگی بیشتری وارد این حوزه شوند (الصدر، ۱۴۰۰: ۳۹۹-۴۰۴). صدر در نظریه «دولت انتخابی اسلامی» مبنای فوق را به مسئله ثابت و متغیر در شریعت پیوند می‌زند. حوزه منطقه الفراغ که لازم است بر اساس اصول کلی و ثابت دین اشباع شود، جز احکام متغیر شریعت است و از استلزامات خاص زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد. در مجموع باید گفت منطقه الفراغی‌ها دایره احکام غیرالزامی شرع را که به زمان و مکان وابسته‌اند، وسیع‌تر از حداکثری‌ها می‌بینند؛ هرچند دایره احکام الزامی شرع را نیز نسبت به حداقلی‌ها گسترده‌تر می‌دانند.

۳-۳- دیدگاه حداقلی

دیدگاه سوم نیز دیدگاه حداقلی‌هاست. مدعای حداقلی‌ها آن است که نباید ترسیم نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را از دین انتظار داشته باشیم. انتظار آن‌ها از دین حداقلی (مبدأ و معاد) است؛ بنابراین دین اساس امری اخروی تلقی می‌شود و فقه مجموعه احکام است و با برنامه تفاوت دارد. در نتیجه فقه برای تنظیم و برنامه‌ریزی معیشت دنیوی کافی به نظر نمی‌رسد. پس بر این اساس این گروه هرگونه مرجعیت دین در زندگی سیاسی را انکار می‌کنند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۲۷).

۴- نوسلفی در اهل سنت و احیاگری در تفکر شیعی

تفکر نوسلفی یکی از نحله‌های کلامی در جهان اسلام است که ضمن پذیرش ابتدایی اصول و کلیات تفکر سلفی محور سابق، برخی از قواعد و اصول سلفیت ماضی را مورد نقد قرار داده و یا تعدیل کرده است. ابوالاعلی مودودی رهبر و متفکر پرنفوذ جهان اسلام با بینشی فراگیر و

نو به مسائل مختلف اسلامی و با درهم شکستن دایره‌های متصلب و سخت اندیشه‌های جزمی سلفی و ارائه تفاسیر جدید و متنوع، برخی از قواعد تفکرات سلفی را به نقد کشیده و از مؤسسان نحله فکری نوسلفی‌گری محسوب می‌شود. وی «مفهوم کلان جاهلیت» را از دوره پیش از بعثت نبی مکرم اسلام به یک فرهنگ جامع و کلان فرازمانی و همه‌گیر تفسیر کرد و ویژگی‌های آن را برشمرد. در حقیقت ابوالاعلی مودودی با ارائه الگوی «تئودمکراسی»، تفسیری متعادل از نظریه گسترده «عدالت صحابه» و نیز با پذیرفتن حقانیت «مذاهب اربعه و مذهب جعفری اثنی‌عشری» و «مبانی وحدت محور اسلامی»، بنیادهای اصیل این جریان را توضیح داد (امیرخانی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). تفاوت اصلی تفکر نوسلفی و سلفیت در برداشت خاص و متفاوتی است که پیشگامان تفکر نوسلفی از مفهوم تقابل سنت و بدعت دارند. مفهوم واژه نوسلفی بر معانی گسترده‌ای چون احیای خلافت قدرتمند اسلامی، جهاد فراگیر، دارالاسلام و دارالحرب و نوع نگاه متفاوت‌تر از سلفیون به جهان نوین استوار است (خاکسار و دیگران، ۱۳۹۵: ۴۱ و نجات، ۱۳۹۵: ۴۳). البته با گذشت زمان و ارائه دیدگاه‌های مختلف شیخ یوسف القرضاوی و بیان فتاوی مختلف و اصول فکری او، نوسلفی‌گری بیش‌ازپیش بر زبان‌ها افتاد؛ به گونه‌ای که بیشتر اندیشمندان معاصر شیخ یوسف القرضاوی را مهم‌ترین متفکر نوسلفی در جهان معاصر معرفی نمودند (بهرامی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۸-۴۰) و شناسایی مبانی نوسلفی در جهان معاصر را بدون رجوع به آرا وی محال دانستند.

در همین راستا مقایسه دیدگاه‌های شیخ یوسف القرضاوی با اندیشمندان سلفیت سابق بیانگر این است که با تمرکز بر شش محور دین، دولت، سکولاریسم، دموکراسی، حقوق زنان و ناسیونالیسم می‌توان به مهم‌ترین نقاط تفاوت دیدگاه آن‌ها پی برد (القرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۹، قرضاوی، ۱۳۷۱: ۳۵-۲۰، قرضاوی، ۱۳۷۹: ۵۶-۴۲، قرضاوی، ۱۳۸۱: ۸۹-۷۵ و القرضاوی، بی تا: ۹۰-۶۵). در مقابل وقوع انقلاب اسلامی ایران باعث احیای تفکر شیعی در ایران و حتی جهان شد. انقلاب اسلامی ایران با رویکرد دینی خود تحول‌شگرفی در تئوری‌های انقلاب ایجاد کرد. شهید مرتضی مطهری به عنوان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان احیای تفکر شیعی محسوب می‌شود که در لسان رهبران انقلاب اسلامی بدان تأکید شده است.

۷۱ شهید آیت‌الله مرتضی مطهری یکی از شخصیت‌های کم نظیر در تاریخ اسلام و یکی از

دانشمندان اسلام‌شناس و محققان توانا محسوب می‌شود که با کوشش و مجاهدت فراوان توانست در تمامی رشته‌های معارف اسلامی، صاحب نظری ژرف‌اندیش و محقق دقیق و در پاره‌ای حوزه‌ها همچون فلسفه، فقه و اصول در قله اجتهاد باشد. استاد علامه شهید مرتضی مطهری سالیان متمادی در محضر استوانه فقاہت و مرجعیت حضرت آیت‌الله بروجردی به شاگردی می‌پردازد و در دروس خارج فقه و اصول معظم‌له شرکت داشت.

آنچه از پیام‌های تاریخی و شورانگیز حضرت امام خمینی به صورت یک ذخیره ارزشمند باقی مانده، دستمایه‌ای برای کسب شناخت‌های لازم نسبت به شخصیت شهید مطهری است:

الف. «اینجانب به اسلام و اولیای عظیم‌الشان آن و به ملت اسلام و خصوص ملت مبارز ایران ضایعه اسفانگیز شهید بزرگوار و متفکر و فیلسوف و فقیه عالی مقام مرحوم آقای حاج شیخ مرتضی مطهری قدس‌سره را تسلیت و تبریک عرض می‌کنم» (امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۷۸).

ب. «تسلیت در شهادت شخصیتی که... با کج‌روی‌ها و انحرافات مبارزه سرسختانه کرد» (امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۷۸).

ج. «مطهری که در طهارت روح و قوت ایمان و قدرت بیان کم‌نظیر بود رفت و به ملاعلی پیوست لکن بدخواهان بدانند که با رفتن او شخصیت اسلامی و علمی و فلسفی‌اش نمی‌رود» (امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۷۸).

مقام معظم رهبری نیز در ترسیم جایگاه آثار شهید مطهری چنین فرموده‌اند: «آثار استاد شهید مطهری، مبنای فکری نظام جمهوری اسلامی ایران است. دیگران به مقدمات این انقلاب خیلی کمک کردند، ولی افکار آن‌ها در ساخت نظام جمهوری اسلامی ایران، نقش آن‌چنانی نداشته است. [...] اگر ما بخواهیم این نظام در ذهن مردم عمق پیدا کند و حرکات انقلابی این مردم همچنان ادامه یابد، بایستی افکار استاد شهید مطهری در میان مردم رواج یابد» (حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۴).

مقاله حاضر با توجه به شش مولفه مذکور در تفاوت دیدگاه‌های شیخ یوسف القرضاوی با اندیشمندان سلفیت تلاش دارد مطالعه‌ای تطبیقی در آراء شهید مرتضی مطهری از جمله اندیشمندان احیاءگری در تفکر شیعی و شیخ یوسف قرضاوی از اندیشمندان شاخص نوسلفی اهل سنت انجام دهد.

۵- سرچشمه‌های فکری شهید مطهری

امام خمینی قدس سره، آیت‌الله العظمی بروجردی، علامه سید محمدحسین طباطبایی ره، آیت‌الله حاج آقارحیم ارباب اصفهانی، حکیم میرزا مهدی آشتیانی، آیت‌الله میرزا علی آقا شیرازی، آیت‌الله سید محمدرضا بهاء‌الدینی ره، آیت‌الله سید محمد محقق داماد یزدی، شهید محراب آیت‌الله صدوقی، آیت‌الله شیخ مرتضی حائری یزدی، آیت‌الله سید محمد حجت کوه‌کمره‌ای، حاج سید هاشم حداد و آیت‌الله میرسیدعلی یثربی کاشانی از جمله اساتید شهید مطهری بودند. استاد مطهری، برای یافتن پاسخی مناسب به پرسش‌های فراوان فکری، اعتقادی و عرفانی خویش، همواره در تکاپو و جستجو بود، تا این که با ورودش به قم، مقدمات آشنایی او با حضرت امام خمینی رحمت‌الله فراهم شد. شهید مطهری گمشده خود را در سیمای حضرت امام پیدا کرد و عطش روحی خود را در کلاس درس اخلاق حضرت امام رحمه‌الله فرونشاند (مطهری، ۱۳۵۸: ۵۶-۶۸).

استاد مطهری هم‌زمان با روزهایی که مشغول فراگیری سطح عالی در حوزه قم بود، در سفری به اصفهان، با آیت‌الله میرزا علی آقا شیرازی آشنا شد که این آشنایی، برکت‌های فراوان علمی و معنوی برای وی در پی داشته است. آیت‌الله میرزا علی آقا شیرازی، زمینه آشنایی استاد مطهری را با نهج‌البلاغه فراهم می‌سازند.

شهید مطهری رحمه‌الله علاقه‌ای کم‌نظیر به آموختن داشت؛ لذا به‌سوی هرکسی که علم و فضیلتی داشت، با اشتیاق تمام می‌شتافت تا از فیض حضور بهره‌مند شود؛ از جمله، در تابستان سال ۱۳۶۲ قمری، برای درک حضور پربرکت علمی آیت‌الله بروجردی، به بروجرد سفر کرد و به دنبال این سفر، پس از آن که آیت‌الله بروجردی از بروجرد به قم مهاجرت کردند، استاد مطهری در شمار شاگردان ممتاز وی قرار گرفت و به خوشه‌چینی از کمالات علمی و اخلاقی آیت‌الله بروجردی پرداخت (مطهری، ۱۳۶۱: ۹۵-۶۵).

زمانی که علامه طباطبایی رحمه‌الله در سال ۱۳۲۵ شمسی از تبریز به قم آمدند و کم‌کم مقام و منزلت علمی ایشان، به‌ویژه در فلسفه و تفسیر بر همگان روشن شد، شهید مطهری نیز با اشتیاق فراوان، در درس او حاضر شدند. استاد مطهری، بیش از دوازده سال در خدمت حضرت امام رحمه‌الله به کسب فیض مشغول بودند. استاد در آغاز ورود خود به قم، از درس اخلاق امام که در حقیقت درس تهذیب نفس بود، بهره‌مند شد. استاد مطهری زمانی که در سال ۱۳۲۳ فراگیری

رسمی دانش‌های عقلی و فلسفی را آغاز کرد، در درس‌های شرح منظومه و اسفار امام رحمه‌الله شرکت داشت.

۶- سرچشمه‌های فکری القرضاوی

از مهم‌ترین سرچشمه‌های فکری قرضاوی می‌توان به جنبش اخوان المسلمین اشاره کرد. این جنبش در سال ۱۹۲۸م و در شهر اسماعیلیه مصر، توسط شیخ حسن البنا (متولد ۱۹۰۶- شهادت ۱۹۴۹) تأسیس می‌شود و در سال ۱۹۳۲م مرکزیت فعالیت‌های خود را به قاهره منتقل می‌نماید. البته جمعیت اخوان المسلمین تا تاریخ صدور نخستین شماره از هفته‌نامه «الندیر» در سال ۱۹۳۸م فعالیت ویژه‌ای در صحنه مصر نداشت، تا آن‌که طی اجلاس پنجمین کنگره اخوان المسلمین در ژانویه سال ۱۹۳۹م خط‌مشی فعالیت سیاسی آن تعیین می‌گردد (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۳۱۹). در واقع اخوان المسلمین شامل دو معنی مهم و اساسی «اسلام» و «اخوت» است و امام حسن البنا بر مفهوم اخوت و ارتباط آن به جنبه الهی و ربانی بودن تأکید می‌نمود، برادری خاصی که در راستای عبودیت و محبت خداوند باشد، زیرا استوارترین عامل ایمانی محبت به خاطر خداوند و خشم در راستای رضایت اوست. برای شناخت بیشتر اخوان المسلمین بهتر است به تعریف جامع بنیان‌گذار این جنبش، استاد حسن البنا اشاره کنیم. ایشان می‌گوید: «ما دعوت جامع و همه‌جانبه‌ی راستین قرآنی و طریقه‌ای صوفیانه و جمعیتی خیریه و موسسه‌ای اجتماعی و حزبی سیاسی اما سیاستی پاک و صحیح هستیم. پس از این پاسخ ممکن است بگویند که: شما همچنان برای ما ناشناخته‌اید، به ایشان بگویید: این بدان خاطر است که شما از نوری که در پرتو آن مشاهده می‌کنید، محرومید. برای همه توضیح بدهید که چیزی جز اسلام نیستیم. هر کس که اسلام را به راستی شناخت، هم چنان که خود را می‌شناسد، ما را هم خواهد شناخت» (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۴۰). در حقیقت جنبش اخوان المسلمین یک خیزش اسلامی است که به دنبال ارائه یک تفسیر دقیق از قرآن، وحدت دُول اسلامی، گسترش و حفاظت از ثروت ملی و تحقق عدالت اجتماعی، مبارزه با جهل و فقر، آزدسازی جهان اسلام از چنگال بیگانگان و ترویج صلح جهانی و تمدن انسانی بر بنیادهای جدید مادی و معنوی اسلام است (صفوی، ۱۳۶۵: ۲۲-۲۶)؛ که همین اهداف تأثیر بسیار بالایی بر رشد و تکوین افکار و اندیشه‌های قرضاوی داشته است.

۷- مقایسه آراء شهید مطهری و قرضاوی

جهت مقایسه آراء احیاء دینی در تشیع و نو سلفیت در جهان اهل سنت لازم است تا آراء مهم‌ترین نمایندگان این دو جریان یعنی شهید مطهری و شیخ یوسف القرضاوی مورد بررسی قرار گرفته و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها در شش محور ذکر شده مورد مقایسه قرار گیرد:

۱-۷- دین:

شهید مطهری آموزه‌های اسلام را به سه بخش تقسیم کرده است که بیانگر جامعیت دین مبین اسلام و گستردگی قلمرو آن هست. این سه بخش به شرح زیر است:

الف. اصول عقاید، یعنی چیزهایی که وظیفه هر فرد کوشش درباره تحصیل عقیده درباره آن‌ها است؛

ب. اخلاقیات، یعنی خصلت‌هایی که وظیفه یک فرد مسلمان است که خویشتن را به آن خصلت‌ها و خوبی‌ها بیاراید و از اضداد آن‌ها خویشتن را دور نگه دارد؛

ج. احکام، یعنی دستورهایی که مربوط است به فعالیت مای خارجی و عینی انسان، اعم از فعالیت مای معاشی و معادی، دنیایی و آخرتی، فردی و اجتماعی (مطهری، ۱۳۷۲: ۶۳).

شهید مطهری در کتاب وحی و نبوت نیز، جامعیت و همه‌جانبگی اسلام را از امتیازات آن در مقایسه با ادیان دیگر به حساب آورده است و اشاره می‌کند: «ازجمله ویژگی‌های صورت کامل و جامع دین خدا نسبت به صورت‌های ابتدایی، جامعیت و همه‌جانبگی است. منابع چهارگانه اسلامی (کتاب، سنت، عقل، اجماع) کافی است که علمای امت، نظر اسلام را درباره هر موضوعی کشف نمایند. علمای اسلام، هیچ موضوعی را به عنوان این که بلا تکلیف است، تلقی نمی‌کنند (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۴۱).

وی در جای دیگر بیان داشته است: «اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد... و از طرف دیگر در همه شئون زندگی، مداخله کرده است از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورالعمل‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود، چندان مشکلی نبود؛ اما با این همه مقررات و قوانین مدنی، جزایی، قضایی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می‌توان کرد» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۷۸).

در مقابل قرضای معتقد است که اسلام در یک دین^۱ خلاصه نمی‌شود، بلکه نظامی سیاسی است^۲ و علی‌رغم آنکه در سال‌های اخیر برخی از مسلمانان که خود را متمدن و روشنفکر می‌نامند، پیدا شده‌اند که می‌خواهند میان آن دو (دین و سیاست) شکاف ایجاد کنند، اما همه کاخ اندیشه اسلامی بر این اساس بنیادین نهاده شده است که آن دو بخش لازم و ملزوم یکدیگرند و به هیچ‌وجه امکان جدایی میان آن‌ها وجود ندارد (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۴۷). قرضای دائماً تکرار می‌کند که بشر به تمدنی نیاز دارد که ایمان به خدا و پیامبرش و نیز ایمان به رستاخیز را شامل شود و این باور را در او پدید آورد که انسان، بدون ارزش‌های والا انسان نیست و زندگی و جامعه و سیاست بدون آن‌ها، هیچ معنا و مفهومی ندارد (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۱۷). در حقیقت قرضای تأکید می‌کند که این حق اسلام است که صاحب دولتی باشد، زیرا این طبیعت دین است. چنانکه تاریخ اسلامی به این مسئله شهادت می‌دهد و تاریخ دینی را نمی‌شناسد که بدون دولت باشد یا دولتی بدون دین باشد (علی‌محمدی، ۱۳۸۹: ۸۳). ایشان تأکید می‌کند که این ما نیستیم که دین را سیاسی کرده‌ایم، بلکه شارع و صاحب اسلام، یعنی خداوند متعال است که از طریق بیان احکام و تعالیمی در ارتباط با حکومت و سیاست آن را سیاسی نموده است (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۳۵۹). بنابراین می‌توان گفت که شیخ یوسف قرضای نگاهی حداکثری به دین دارد.

۲-۷- دولت

تعریف استاد مطهری از دولت و حکومت به شرح زیر است: «دولت و حکومت در حقیقت، یعنی مظهر قدرت جامعه در برابر هجوم خارجی و مظهر عدالت و امنیت داخلی و مظهر قانون برای داخل و مظهر تصمیم‌های اجتماعی در روابط با خارجی (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۵۱). لزوم وجود دولت و نظام سیاسی با تعریف فوق روشن خواهد شد. رشد و تکامل انسان‌ها، مستلزم وجود اجتماع و هر اجتماعی وابسته به وجود حکومت و دولتی می‌باشد. در همین رابطه استاد مطهری به دیدگاه مارکسیست‌ها اشاره کرده و نظر آن‌ها را که معتقدند دولت و دین ساخته‌ی احتیاج عمومی جامعه نیست، بلکه ساخته‌ی یک طیف است و دوره اشتراکی اولیه و نهایی فاقد دولت و دین است، رد کرده و اشاره می‌کنند: «جامعه بی‌طبقه نیز جهت اجرای عدالت داخلی و حفظ

1- A Religion

2- A Polical System

امنیت داخلی به یک قدرت متمرکز محتاج است و جهت دفاع ملی و روابط خارجی نیز نیازمند دولت خواهد بود» (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۵۲-۱۵۰). شهید مطهری در یک درجه بالاتر، نیازهای ثانوی ناشی از توسعه تمدن را از عوامل اصلی لزوم دولت و حکومت دانسته‌اند: «نیازهای ناشی از توسعه تمدن، ایجاب می‌کند ارشاد و هدایت و مدیریت را در عصر توسعه، پس نیاز به دولت و حکومت به عنوان این مظاهر است» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

شهید مطهری در استنتاج لزوم حکومت از ضرورت اجرای قانون، چنین بیان می‌کند: «ولی کتاب و سنت، قانون است و طرز اجرا و پیاده کردن می‌خواهد. روش اجرا و روش حرکت دادن مردم بر اساس کتاب و سنت را سیره می‌گویند» (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۴۴).

اما در مقابل قرضاوی معتقد است که این حق اسلام است که صاحب دولتی باشد، زیرا این طبیعت دین است. چنانکه تاریخ اسلامی به این مسئله شهادت می‌دهد و تاریخ دینی را نمی‌شناسد که بدون دولت باشد یا دولتی بدون دین باشد (علی‌محمدی، ۱۳۸۹: ۸۳). در واقع قرضاوی قضیه حکومت اسلامی را ساخته و پرداخته حرکت‌های اسلامی و بنیان‌گذاران و پیروان آن‌ها نمی‌داند، بلکه آن را حقیقتی می‌داند که نصوص انکارناپذیر و قاطع اسلام و حوادث ثابت تاریخی و ساختار رسالت فراگیر ثابت می‌کند (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۲۶). به عبارت دیگر قرضاوی دیدگاه استاد خود حسن‌البنا را که می‌گفت: حوزه سیاست و حوزه دین از یکدیگر جدا نیست و در اسلام دو قدرت وجود ندارد که در جامعه اسلامی نزاع کنند بلکه قدرت یگانه و یکپارچه است را تأیید می‌کند (مرادی، ۱۳۸۱: ۸۴). بنابراین اسلام کامل و جامع که همه جنبه عرصه‌های زندگی را دربر می‌گیرد، تجزیه و پاره‌پاره شدن را به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۴۳). در حقیقت قرضاوی مانند سایر سنت‌گرایان دیدگاهی حداکثری به دین دارد و اندیشه جدایی دین از سیاست را با اسلام بیگانه می‌خواند و تشکیل حکومت را مطالبه شریعت می‌شمارد (بهرامی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۳).

۷-۳- سکولاریسم

سکولاریسم (Saecularism) در اصطلاح، در معانی مختلف مانند: «جدا انگاری دین و دنیا»، «غیر مقدس و غیرروحانی»، «عقلانیت» و «علم‌گرایی» به کار رفته است (براین، ۱۳۷۴: ۱۲۴). واژه لاتینی آن، سکولوم (Saeculum)، به معنای قرن و سده است. سکولوم در زبان کلاسیک مسیحیت،

نقطه مقابل ابدیت و جاودانگی الوهیت، یعنی زمان حاضر محسوب می‌شود و در اصطلاح به معنای هر چیزی است که به این جهان تعلق دارد و به همان مقدار، از خداوند و الوهیت دور شده است. واژه ژرمنی آن (Weltich) به معنای «این جهانی» است که به دنیای کنونی و مسائل آن نگاه دارد (وایتسکر، ۱۳۷۵: ۳۷).

استاد مطهری خاستگاه سکولاریسم را «جهان غرب» می‌داند: «این نغمه از ماورای مرزهای کشورهای اسلامی بلند شده و در همه کشورهای اسلامی تبلیغ شده است» (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۷). استاد شهید در این باره اشاره می‌کند:

«ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از طرف دیگر، برقرار کردند. طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد. چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض شده به افراد معینی که هیچ نوع امتیاز روشنی ندارند، تلقی کنیم و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی‌حق بدانیم... کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت، فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق، همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به‌طور کلی برانگیزد» (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۵-۸۴). شهید مطهری در نقد دیدگاه کلیسا تأکید دارد که حکومت در اسلام، امانتی از سوی مردم در دست حاکم است و حاکم، امین و حافظ منافع و حقوق شهروندان محسوب می‌شود. وی با اشاره به وجود دو دیدگاه در نسبت «حاکم و مردم»، «مالک و مملوک» و «امین و ذی‌حق»، دیدگاه نخست را اندیشه خطرناک دانسته‌اند که از سوی کلیسا در قرون وسطی گسترش یافت. استاد مطهری نظر اسلام و نهج‌البلاغه را چنین بیان می‌کند: «از نظر اسلام، درست امر به عکس آن اندیشه است... در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آن‌هاست. از این دو حکمران و مردم اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده مردم محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران» (مطهری، ۱۳۹۲: ۸۹).

شهید مطهری در مواضع دیگر، از حکومت مردمی و به شکل خاص آن «مردم‌سالاری دینی» و به تعبیری «جمهوری اسلامی» حمایت می‌کند و در آن از حقوق ذاتی و طبیعی مردم، از جمله

حق انتخاب حاکم، حق نظارت و انتقاد، صریحاً دفاع کرده که تبیین آن در این مختصر ممکن نیست (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۰).

قرضاوی می‌گوید: از آنجایی که داعیه‌داران سکولاریسم، حداقل در ظاهر نمی‌توانند معترض اسلام باشند، از جانب خود اسلامی دیگر را اختراع کرده‌اند و قصد دارند ما را به آن ملزم نمایند (القرضاوی، بی تا: ۲۴). قرضاوی در ادامه به تعریف سکولاریسم باز می‌گردد تا برای خواننده روشن سازد که اصطلاح سکولاریسم در اسلام هیچ‌گاه پذیرفته نخواهد بود. از این رو می‌گوید که سکولاریسم مفهومی نه جدایی دین از دولت، بلکه جدایی دین از زندگی اجتماعی است، به گونه‌ای جامعه محروم از دین و راهنمایی‌ها و قانون‌گذاری‌های آن باقی بماند. در حقیقت این سکولاریسمی است که مردم شرق و غرب از آن سراغ دارند، پس چگونه می‌شود که این سکولاریسم اسلامی باشد؟ (علی محمدی، ۱۳۸۹: ۸۴). قرضاوی با انتقاد از سکولاریسم به سیستم ترکیه می‌رسد و با انتقاد شدید از سردمداران و متفکران ترکیه ماجرای سکولاریسم ترکیه را حکایت آن کلاغی می‌داند که می‌خواست از شاهین تقلید کند ولی در نهایت نه تنها نتوانست همچون شاهین باشد بلکه ویژگی کلاغ بودن خود را هم از دست داد و سرگردان شد (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۱۲۲). در واقع قرضاوی با این مثال سعی کرده هم ریشه سکولاریسم را بزند و تلاش برای پیروی از آن را تلاشی را نافرجام بداند و هم پیشگامان چنین حرکت‌هایی را تحقیر و تضعیف نماید.

۴-۷- دموکراسی

استاد مرتضی مطهری معتقد است: «در اسلام، آزادی فردی و دموکراسی وجود دارد؛ ولی با تفاوتی که میان بینش اسلامی و بینش غربی وجود دارد، روشن می‌شود که در این عبارت، کلمه‌ی دموکراتیک، حشو و زائد است. به علاوه در آینده، وقتی که مردم در دولت جمهوری اسلامی، یک سلسله آزادی‌ها و دموکراسی‌ها را به دست آوردند، ممکن است بعضی‌ها پیش خود این‌طور تفسیر کنند که این آزادی‌ها و دموکراسی‌ها نه به دلیل اسلامی بودن این جمهوری، بلکه دموکراتیک بودن آن است؛ یعنی این جمهوری، دو مبنا و دو بنیاد دارد؛ بنیادهای دموکراتیک و بنیادهای اسلامی. ما می‌خواهیم تأکید کنیم که چنین نیست» (مطهری، ۱۳۸۷: ۷۵-۸۵).

شهید مطهری درباره دموکراسی تأکید می‌کند: «اساساً مفهوم آزادی به آن معنا که فلسفه‌های

اجتماعی غرب اعتقاد دارند، با آزادی به آن معنا که در اسلام مطرح است، تفاوت عمده و بنیادین

دارد. ما که می‌خواهیم کشوری بر اساس بنیادهای اسلامی بنا کنیم، نمی‌توانیم این ریزه‌کاری‌ها و ظرافت‌ها را نادیده بگیریم. در باب این‌که ریشه و منشأ آزادی و حقوق چیست، گفته‌اند: انسان آزاد آفریده شده است. پس باید آزاد باشد؛ اما سؤال این است که چرا همین پاسخ در مورد مثلاً گوسفند صادق نیست؟! در غرب، ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواہش‌های انسانی می‌دانند و آنجا که از اراده‌ی انسان سخن می‌گویند، در واقع، فرقی میان تمایل و اراده قائل نمی‌شوند. آنچه آزادی فردی را محدود می‌کند، آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایلات او را محدود کند» (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۶-۴۵).

استاد مطهری با نقد دموکراسی ترویج‌شده در غرب اعتقاد دارد: «آزادی به این معنا که مبنای دموکراسی غرب قرار گرفته است، نوعی حیوانیت رها شده است؛ حال آنکه مسئله در مورد انسان، این است که او در عین این‌که انسان است، حیوان است و در عین این‌که حیوان است، انسان است. آدمی یک سلسله استعدادهای مرفقی و عالی دارد که ملاک انسانیت او است. تفکر منطقی انسان و نه هر چه که نامش تفکر است، تمایلات عالی او نظیر تمایل به حقیقت‌جویی، تمایل به خیر اخلاقی و تمایل به جمال و زیبایی، تمایل به پرسش حق و... این‌ها از مختصات و ملاک‌های انسانیت است» (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۴-۶۳).

در مقابل قرضای نیز معتقد است که اسلام قرن‌ها جلوتر از غرب، پدیده دموکراسی و قواعد و معیارهای آن را تعیین کرده است؛ اما جزئیات آن را برای اجتهاد به دانشمندان -با توجه به اصول، ارزش‌ها، مصالح و تحولات- واگذار کرده است. از این منظر راهکارهایی چون انتخابات از نظر اسلام، نوعی گواهی دادن و شهادت دادن به صلاحیت نامزدهای موردنظر است (بحرانی، ۱۳۸۴: ۱۴۸). به عبارت دیگر قرضای معتقد است که دین اسلام «دموکراسی» را به معنای توجه به پایگاه مردم قبول دارد و قرآن و سنت پیامبر نیز بر اصول آن صحنه گذاشته است؛ بنابراین دولت اسلامی دولتی شورایی است که با طبیعت دموکراسی همسو و همساز است (علی‌محمدی، ۱۳۸۹: ۸۳). در واقع قرضای اعلام می‌دارد که حکومت اسلامی با دموکراسی غربی در اصل انتخاب و اختیار آزادانه مردم باهم یکسان‌اند و به هیچ‌وجه اسلام حکومتی را که علی‌رغم نارضایتی مردم بر آنان حکومت می‌کنند، تأیید نمی‌نماید. البته قرضای ادامه می‌دهد که دموکراسی یا نظام شورایی که بنیان حکومت اسلامی بر آن استوار است، دارای حدود و چارچوبی است که نمی‌تواند پا را از آن فراتر بگذارد (قرضای، ۱۳۷۹: ۶۲) و به هیچ‌وجه

نمی‌تواند مانند دموکراسی‌های غربی هرگونه عملی انجام دهد و فضایل و ارزش‌ها را ملغی و ردایل و پستی‌ها را مجاز اعلام کند و حلالی را حرام و یا حرامی را حلال اعلام نماید.

۵-۷- حقوق زنان

استاد شهید درباره حقوق زنان می‌نویسد:

«قرآن در آیات فراوانی تصریح کرده است که پاداش اخروی و قرب الهی به جنسیت مربوط نیست، به ایمان و عمل مربوط است، خواه از طرف زن باشد و یا از طرف مرد. قرآن در کنار هر مرد بزرگ و قدّیسی از یک زن بزرگ و قدّیسه یاد می‌کند و از همسران آدم و ابراهیم و از مادران موسی و عیسی در نهایت تجلیل. اگر همسران نوح و لوط را به عنوان زنانی ناشایست برای شوهرانشان ذکر می‌کند، از زن فرعون نیز به عنوان زن بزرگی که گرفتار مرد پلیدی بوده است غفلت نکرده است، گویی قرآن خواسته است در داستان‌ها توازن را حفظ کند و قهرمانان داستان‌ها را منحصر به مردان ننماید» (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۰).

استاد مطهری، تساوی حقوق زن و مرد را حقیقتی مسلم می‌داند؛ اما تشابه و همانندی را نادرست و غیرممکن دانسته است، زیرا با توجه به ساختار آفرینشی زن و مرد و ویژگی‌ها و نیازهای جسمی و روحی آنان، حقوق مشابه، نه ممکن است و نه سزاوار، بلکه شایسته است که زن حقوق متناسب با خود را کسب کند و در حدودی که طبیعت زن و مرد تفاوت داشته و اقتضا می‌کند حقوق آنان نیز متفاوت باشد. این سخن با عدالت و حقوق فطری سازگار است و سعادت انسان با چنین منطق هماهنگ با آفرینش تأمین شده است، زیرا زن و مرد با توانایی‌ها و نیازهای متفاوتی که از طبیعت کسب کرده‌اند، در عرصه اجتماعی، خانواده و... ظاهر حضور می‌یابند، بنابراین با سندهایی که قانون طبیعی و چگونگی آفرینش به زن و مرد اعطا کرده، حقوق هر یک مشخص شده است (مطهری، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۰).

قرضاوی در ادامه به سخن عده‌ای اشاره می‌کند که در مقام استدلال برای شرعی نبودن ورود زنان به فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی به مسئله انتخابات و نمایندگی زن متوسل شده، می‌گویند: زنان با عضویت در مجلس، موقعیتی مهم‌تر از مقام حکومت و ریاست دولت به دست می‌آورند، زیرا نمایندگان قدرت استیضاح رئیس دولت را دارند و این با روح اسلام ناسازگار است. قرضاوی در پاسخ به این شبهه می‌گوید: مسئولیت نمایندگی در دو مورد تجلی می‌یابد: یکی قانون‌گذاری

و دیگری استیضاح و بازخواست که در هر دو مورد نه تنها دلیلی بر منع حضور زنان نیست بلکه به طور عام همه مسلمانان به این دو امر تشویق شده‌اند؛ زیرا قانون‌گذاری به معنی تعیین مناسبات اجتماعی بر اساس اصول اسلام و نوعی اهتمام به امور مسلمین است، وانگهی زنان نیز در اسلام حق اجتهاد و اظهارنظر دارند، چنانچه عایشه اجتهاد می‌کرد. بازخواست و اجتهاد نیز همانند امر به معروف و نهی از منکر است که وظیفه همه است و فرقی نمی‌کند که طرف امر به معروف و نهی از منکر رهبر جامعه باشد یا فرد دیگر (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۶۲). البته قرضای تأکید می‌کند که زنان مسلمانی که کاندیدای نمایندگی مجالس مختلف می‌شوند و یا آن‌هایی که در انتخابات رأی خود را به صندوق‌ها می‌ریزند، لازم است به هنگام ملاقات با مردان از همه امور و حالاتی که با احکام و ارزش‌های اسلامی منافات دارد پرهیز کنند؛ به عبارت دیگر وارد شدن خانم‌ها به مجالس شورا مانعی ندارد، به شرطی که بدون قیدوبند و حد و حدود با مردان بیگانه نشست و برخاست ننمایند و شرکت آن‌ها در پارلمان زمینه‌ساز زیان به ارکان خانواده و شوهر و فرزندان نشود و سبب خروج آن‌ها از آداب و پوشش و شیوه راه رفتن و سخن گفتن شرعی نباشد، بلکه باید همه آن موارد را برای صیانت از کرامت و منزلت خویش مراعات نمایند (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۲۸۰-۲۸۷). از نظر قرضای هیچ دلیلی برای ممنوع بودن ولایت و سرپرستی و ریاست زنان بر مردان در خارج از چارچوب خانواده وجود ندارد. تنها موردی که به زنان حق ریاست داده نشده، مقام «امامت عظمی» یا رهبری عمومی زنان بر مردان است (بحرانی، ۱۳۸۴: ۱۴۷ و قرضای، ۱۳۷۹: ۲۸۰). در نتیجه به وضوح آشکار است که قرضای فعالیت زنان را محدود به حدود اسلامی نموده و امامت عظمی را از دایره فعالیت و تصدی آنان خارج نموده است.

۶-۷- ناسیونالیسم

شهید مطهری اشکالاتی بر ناسیونالیسم مطرح کرده‌اند که به شرح زیر بیان می‌شود:

۱. گرایش به جنبه‌های قومی و ملی در زبان‌های اروپایی، ناسیونالیسم خوانده شده است و اشکال بزرگ این موضوع عبارت است از این‌که بر عواطف و احساسات قومی و ملی متکی است نه بر عقل و منطق.

۲. در دین اسلام ملیت و قومیت به این معنای مصطلح امروزی هیچ اعتبار ندارد. بلکه این

دین به همه ملت‌ها و اقوام مختلف جهان به یک چشم نگریسته است و از آغاز دعوت اسلامی به

ملت و قوم خاصی اختصاص نداشته و همیشه تلاش کرده تا با وسایل مختلف ریشه ملت پرستی و تفاخرات قومی را از بیخ و بن برکند (مطهری، ۱۳۹۳: ۵۶-۴۵).

۳. ناسیونالیسم در عصر حاضر خرافه‌ای بیش محسوب نمی‌شود. امروزه در جهان، ملل گوناگونی وجود دارد و آنچه آن‌ها را به صورت ملت واحد درآورده، زندگی مشترک و قانون و حکومت مشترک است نه چیز دیگر از قبیل نژاد، زبان... بلکه حقیقت این است که ادعای جدا بودن خون‌ها و نژادها خرافه‌ای بیش محسوب نمی‌شود. نژادهای سامی و آریایی در اثر کثرت اختلاط و امتزاج و نقل و انتقال، دیگر به صورت مستقل و خالص پیدا نیستند؛ به طوری که بسیاری از مردم ایران فارس زبان هستند یا عرب‌اند یا ترک یا مغول، همچنان که بسیاری از اعراب نیز از نژاد ایران یا ترک یا مغول هستند؛ بنابراین اگر نژاد ملاک همه چیز قرار داده شود، بیشتر مردم ایران را باید غیر ایرانی دانست و بسیاری از مفاخر را از دست داد. از این راه بزرگ‌ترین ضربه را بر ملیت ایرانی می‌زنیم.

۴. ملیت یک نوع «خودخواهی» است که از حدود فرد و قبیله تجاوز کرده و شامل افراد یک ملت می‌شود و خواه ناخواه عوارض اخلاقی خودخواهی مثل عجب، تعصب، ندیدن عیوب خود در سطح ملی، بزرگ‌تر دیدن خوبی‌های خود، تفاخر و امثال این‌ها را به دنبال دارد (مطهری، ۱۳۸۶: ۵۵-۶۶).

۵. ناکارآمد بودن ناسیونالیسم در قرون جدید: در مبارزاتی که در قرن ۲۰ به وسیله مسلمانان بر ضد استعمار صورت گرفت و منتهی به نجات آن‌ها از چنگال استعمار گردید، عامل اسلام بیش از عوامل دیگر مؤثر بود؛ از قبیل مبارزات الجزایر، اندونزی، کشورهای عربی و پاکستان و از طرف دیگر شکست اعراب در جنگ با رژیم صهیونیستی به خاطر این بود که اصولاً پای اسلام داخل این مبارزه نشد؛ یعنی اسلام نبود که با اسرائیل جنگ می‌کرد، بلکه عرب بود که با صهیونیسم می‌جنگید و مغلوب شد.

۶. مانع وحدت و عامل جدایی است: حقیقت این است که مسئله ملیت پرستی در عصر حاضر برای جهان اسلام مشکل بزرگی ایجاد کرده است. گذشته از اینکه فکر ملیت پرستی برخلاف اصول تعلیمات اسلامی محسوب می‌شود (زیرا از نظر اسلام همه عناصرها علی‌السواء هستند)؛ این فکر مانع بزرگی برای وحدت مسلمانان به شمار می‌آید. اسلام در گذشته از ملل مختلف و گوناگون

بر اساس فکر و عقیده و ایدئولوژی واحد جامعه اسلامی را ایجاد کرده است. این جامعه واحد اکنون نیز واقعاً وجود دارد که دارای فکر واحد، آرمان واحد و احساسات واحد است و همبستگی نیرومندی میان آنان حکم‌فرما است و این جدایی‌ها که مشاهده می‌شود، مربوط به حکومت‌ها، دولت‌ها و سیاست‌ها است که متأثر از قدرت‌های اروپایی و آمریکایی می‌باشد، نه مربوط به ملت‌ها؛ بنابراین ناسیونالیسم و فکر ملیت و تهییج احساسات ملی احياناً ممکن است آثار مفید و مثبتی به لحاظ ایجاد استقلال کرده باشد؛ اما در کشورهای اسلامی سبب تفرقه و جدایی امت بزرگ اسلامی شده است. قدرت‌های استعماری بر اساس اصل «تفرقه بینداز و حکومت کن» راهی بهتر از این مشاهده نکردند که ملل اسلامی را متوجه قومیت و ملیت و نژادشان کنند و آن‌ها را سرگرم افتخارات موهوم سازند. مثلاً به مسلمان هندی بگویند تو سابقه‌ات فلان است و همچنان به ترک مسلمان بگویند نهضت جوانان ترک «پان ترکیسم» ایجاد کن و به ایرانی مسلمان بگویند نژاد تو آریا است و باید حساب خود را از عرب و نژاد سامی جدا سازی و به عرب مسلمان بگویند روی زبان عرب تکیه کن و بر «پان عربیسم» متکی باش (مطهری، ۱۳۸۸: ۸۵-۷۷).

قضاوت علمی و منطقی این است که ناسیونالیسم را نباید به‌طور کلی محکوم ساخت، بلکه اگر تنها جنبه مثبت داشته باشد، یعنی موجب همبستگی بیشتر و روابط حسنه بهتر و احسان و خدمت بیشتر به کسانی که با آن‌ها زندگی مشترک داریم بشود، ضد عقل و منطق نیست و از نظر اسلام مذموم محسوب نمی‌شود. زمانی عقلاً محکوم است که جنبه منفی به خود گیرد؛ یعنی افراد را تحت ملیت‌های مختلف از یکدیگر جدا سازد و روابط خصمانه‌ای بین آن‌ها ایجاد کند و حقوق واقعی آنان را نادیده گیرد؛ بنابراین اسلام فقط احساسات منفی ناسیونالیستی را محکوم ساخته است نه احساسات مثبت را.

اما در مقابل قرضای مهم‌ترین ضرورت زندگی بشر را یافتن جایگاه درخور خویش به عنوان جانشین شایسته خداوند بر روی زمین می‌داند و با مطرح ساختن مسائل مرتبط با دارالسلام، ناسیونالیسم را به صورت کلی ملغی می‌کند (علی محمدی، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۴). در واقع قرضای نیز مانند جنبش اخوان المسلمین بر این عقیده است که دیانت اسلام بعد از خلفای راشدین افول کرده است و امت اسلامی از ایمان راستین زمان آن‌ها به دور افتاده‌اند و باید تلاش نمایند خود را به آن عصر نزدیک نمایند (صفوی، ۱۳۶۵: ۱۷۳). بنابراین نه تنها ناسیونالیسم در اسلام وجود ندارد بلکه

معیار برتری و فضیلت تقواست. پس با این وجود قرضاوی معتقد است که نام‌گذاری‌های متفاوت بر روی اسلام، از نظر اندیشه سیاسی قابل قبول نیست. قرضاوی معتقد است دشمنان اسلام برای رسیدن به اهداف خود، گاهی آن را بر اساس منطقه یعنی اسلام آسیایی، اسلام آفریقایی و گاهی بر اساس زمان، اسلام عصر نبوت، اسلام اموی، عباسی، عثمانی و اسلام جدید و قدیم و گاهی بر حسب جنس و نژاد یعنی اسلام عربی، هندی، ترکی، فارسی و ... تقسیم می‌نمایند. ایشان تأکید می‌کند که در نظر ما فقط و فقط یک اسلام وجود دارد و آن اسلام برگرفته از قرآن و سنت است (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۲۹).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر اندیشه‌های نو سلفی و احیاء‌گری در تفکر شیعی تلاش داشت شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را استخراج کند. مرتضی مطهری و یوسف قرضاوی از جمله اندیشمندانی هستند که می‌توان در حوزه نو سلفی و تفکر شیعی به آن‌ها رجوع کرد. مقایسه انجام‌شده نشان داد که اندیشه‌های این اندیشمندان شباهت‌های نزدیکی به یکدیگر دارند؛ با این حال برخی از تفاوت‌ها نیز در اندیشه‌ها آن‌ها مشاهده می‌شود. همان‌طور که دیدگاه‌های شهید مطهری و قرضاوی و موارد اشتراک و افتراق آن در جدول شماره یک آمده است، مطهری و قرضاوی در رابطه با دین اسلام اشتراک نظر دارند. آن‌ها به جامعیت دین اسلام و نقش آن‌ها در حوزه‌های فردی و اجتماعی معتقد هستند. لزوم برقراری حکومت اسلامی نیز از جمله شباهت‌های دیگر دیدگاه‌های این اندیشمندان است؛ با این حال آن‌ها در شکل حکومت دیدگاه‌های یکسان ندارند. شهید مطهری و قرضاوی سکولاریسم را مورد پذیرش قرار نداده‌اند و معتقد هستند که این موضوع در کشورهای اسلامی پذیرفته‌شده نیست. این اندیشمندان دموکراسی و آزادی در اسلام را پذیرفته‌اند؛ با این حال شهید مطهری معتقد است که اساساً آزادی و دموکراسی پذیرفته‌شده در اسلام با آن معنا که فلسفه‌های اجتماعی غرب اعتقاد دارند، تفاوت عمده و بنیادین دارد. شهید مطهری و قرضاوی حقوق زنان را نیز در اسلام مورد پذیرش قرار می‌دهند و به رعایت حدود شرعی برای مشارکت اجتماعی زنان توجه دارند. ناسیونالیسم از مفاهیم دیگری است که در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفت که یافته‌های مقاله حاضر نشان می‌دهد که اندیشمندان نو سلفی و احیاء‌گران تفکر

شیعی بر عدم اعتبار ناسیونالیسم در اسلام تأکید دارند.

محورها	دیدگاه شهید مطهری	دیدگاه قرضاوی	نتیجه تطبیق	
			موارد اشتراک	موارد افتراق
دین	جامعیت و همه‌جانبگی اسلام را از امتیازات آن در مقایسه با ادیان دیگر به حساب آورده است.	این حق اسلام است که صاحب دولتی باشد، زیرا این طبیعت دین است. تاریخ دینی را نمی‌شناسد که بدون دولت باشد یا دولتی بدون دین.	اعتقاد به جامعیت دین اسلام	-
دولت	نیازهای ناشی از توسعه تمدن، ارشاد و هدایت و مدیریت را در عصر توسعه ایجاب می‌کند، پس نیاز به دولت و حکومت به عنوان این مظاهر است.	حکومت اسلامی حقیقتی است که نصوص انکارناپذیر و قاطع اسلام و حوادث ثابت آن را اثبات می‌کند.	اعتقاد به لزوم برقراری حکومت اسلامی	تفاوت در شکل حکومت
سکولاریسم	این نغمه از ماورای مرزهای کشورهای اسلامی بلند شده و در همه کشورهای اسلامی تبلیغ شده است.	سکولاریسم در اسلام هیچ‌گاه پذیرفته نخواهد بود.	عدم پذیرش سکولاریسم	-
دموکراسی	اساساً مفهوم آزادی به آن معنا که فلسفه‌های اجتماعی غرب اعتقاد دارند، با آزادی به آن معنا که در اسلام مطرح است، تفاوت عمده و بنیادین دارد.	تأیید دموکراسی به معنی توجه به پایگاه مردم مشروط به رعایت حدود الهی	پذیرش دموکراسی و آزادی در اسلام	تفاوت ماهوی دموکراسی اسلامی و غربی
حقوق زنان	تساوی حقوق زن و مرد را حقیقتی مسلم می‌داند؛ اما تشابه و همانندی را نادرست و غیرممکن.	حمایت از حقوق زنان و مشارکت سیاسی آن‌ها مشروط به رعایت احکام الهی و عدم قبول مسئولیت امامت عظمی	پذیرش حقوق زنان	-
ناسیونالیسم	در دین اسلام ملیت و قومیت به معنای مصطلح امروزی هیچ اعتبار ندارد.	مخالفت با تقسیم‌بندی اسلام به ترکی و عربی و ... و تأکید بر یک اسلام ناب محمدی و مخالفت با ناسیونالیسم	تأکید بر عدم اعتبار ناسیونالیسم در اسلام	-

جدول ۱

فهرست منابع

- ۱- افتخاری، اصغر (۱۳۸۵)، «شرعی سازی سیاست، چارچوب معرفتی برای تحقق ایده سیاست اسلامی»، دو فصلنامه دانش سیاسی، سال هشتم، شماره ۴، ۶۹-۱۰۲.
- ۲- داماد خمینی، روح الله (۱۳۵۸)، صحیفه امام، جلد ۷، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ سوم.
- ۳- امیرخانی، علی (۱۳۸۹)، «ابوالاعلی مودودی و جنبش نو سلفی گری»، معرفت کلامی، شماره ۳۲، ۱۴۱-۱۷۲.
- ۴- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۴)، «اسلام و دموکراسی در اندیشه یوسف القرضاوی»، دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره یک، ۱۳۱-۱۵۰.
- ۵- بدل، حسن (۱۳۸۳)، «شرایط دینی و مذهبی کشور ترکیه»، پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۱۰ و ۱۱، ۲۹۱-۳۰۸.
- ۶- بهرامی، حسین؛ سید محمدعلی تقوی و مهدی نجف زاده (۱۳۹۴)، «نگرش نو سلفی یوسف قرضاوی به سیاست: دولت اسلامی به مثابه حکومت مدنی»، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، شماره ۱۵، ۳۳-۵۴.
- ۷- پاپکین، میلکن (۱۳۷۳)، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۸- پولادی، کمال (۱۳۹۲)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (از ماکیاولی تا مارکس)، تهران، نشر مرکز، چاپ هشتم.
- ۹- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۳)، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، قم، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم.
- ۱۰- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۶۲)، علم و دین، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، جامعه شناسی ادیان.
- ۱۱- خسروی، سید هادی (۱۳۹۲)، اخوان المسلمین چه می گویند و چه می خواهند؟، تهران، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم، چاپ اول.
- ۱۲- ربال، آلن و پیترز، ب. گای (۱۳۹۰)، سیاست و حکومت جدید، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر قومس، چاپ دوم.
- ۱۳- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۸)، «تعریف دین»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳۰، ۱-۲۶.
- ۱۴- الصدر، سید محمدباقر (۱۴۰۰)، اقتصادنا، بیروت، دارالتعارف.
- ۱۵- صفوی، خسرو (۱۳۶۵)، اخوان المسلمین، تهران، شرکت انتشاراتی آسام، چاپ اول.
- ۱۶- صفوی، خسرو (۱۳۶۵)، اخوان المسلمین، تهران، شرکت انتشاراتی رسام، چاپ اول.
- ۱۷- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۲)، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، چاپ بیست و پنجم، ج.
- ۱۸- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده های میانه)، تهران، اداره نشر وزارت امور خارجه، چاپ هفدهم، ب.
- ۱۹- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، تهران، اداره نشر وزارت امور خارجه، چاپ شانزدهم، الف.
- ۲۰- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۹۰)، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول، جلد شانزدهم.
- ۲۱- علی محمدی، علی (۱۳۸۹)، «قرائت یوسف قرضاوی از دین، سیاست و سکولاریسم»، کتاب ماه و دین، شماره ۱۵۳، ۸۰-۸۴.
- ۲۲- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۵)، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم.
- ۲۳- فیرحی، داود (۱۳۹۴)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، انتشارات سمت، چاپ دوازدهم.
- ۲۴- قادری، حاتم (۱۳۹۴)، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، انتشارات سمت، چاپ چهاردهم.
- ۲۵- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۱)، عبادت در اسلام، ترجمه محمد ستاری خرقانی، تهران، نشر احسان، چاپ دوم.
- ۲۶- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۹)، فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، انتشارات احسان، چاپ اول.
- ۲۷- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۱)، اخوان المسلمین (هفتاد سال دعوت، تربیت و جهاد)، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، انتشارات احسان، چاپ اول.
- ۲۸- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲)، اسلام، تمدن آیندگان، ترجمه ابوالفضل احمدی، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ۲۹- قرضاوی، یوسف (۱۳۹۰)، سنت سرچشمه دانش و تمدن، عبدالعزیز سلیمی، تهران: نشر احسان، چاپ دوم.

- ۳۰- القرضاوی، یوسف (بی تا)، الاسلام و علمانیة وجهها لوجه، القاهرة، مکتبه وهبه.
- ۳۱- مرادی، مجید (۱۳۸۱)، «نظریه دولت در اندیشه سیاسی حسن البنا»، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۱۹، ۸۳-۱۰۲.
- ۳۲- مرادیان، محسن (۱۳۸۵)، برآورد استراتژیک ترکیه، تهران، انتشارات ابرار معاصر تهران، چاپ اول.
- ۳۳- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، بیست گفتار، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- ۳۴- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، ده گفتار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهارم.
- ۳۵- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم، انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ۳۶- مطهری، مرتضی (۱۳۶۵)، نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، قم، انتشارات صدرا، چاپ سوم.
- ۳۷- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، مسئله حجاب، قم، انتشارات اسلامی، چاپ نهم.
- ۳۸- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، جامعه و تاریخ، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
- ۳۹- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، عدل الهی، قم، انتشارات اسلامی، چاپ ششم.
- ۴۰- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا، چاپ یازدهم.
- ۴۱- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، انسان در قرآن، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سوم.
- ۴۲- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، انسان کامل، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
- ۴۳- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، علم و دین، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- ۴۴- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
- ۴۵- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.
- ۴۶- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، سیری در زندگانی استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم.
- ۴۷- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، پیرامون جمهوری اسلامی، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، چاپ چهارم.
- ۴۸- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، حکومت دینی از منظر شهید مطهری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ هشتم.
- ۴۹- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، تکامل اجتماعی انسان، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- ۵۰- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله نهم، قم، انتشارات اسلامی، چاپ چهاردهم.
- ۵۱- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، علل گرایش به مادی‌گری، قم، انتشارات اسلامی، چاپ شانزدهم.
- ۵۲- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، جامعه و تاریخ، قم، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفدهم.
- ۵۳- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، نظام حقوق زن در اسلام، قم، انتشارات قم، چاپ نوزدهم.
- ۵۴- نصرآبادی، علی باقر (۱۳۸۰)، سیری در اندیشه‌های اجتماعی شهید آیت‌الله مطهری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه.
- ۵۵- نوروزی خیابانی، مهدی (۱۳۹۱)، فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سیاسی، تهران، نشر نی، چاپ هشتم.
- ۵۶- هیوود، اندرو (۱۳۹۰)، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر قومس، چاپ چهارم.
- ۵۷- وایتسکر، گراهاس (۱۳۷۵)، سکولاریزاسیون چیست؟، مجله نامه فرهنگ.
- ۵۸- ویلسون (۱۳۷۴)، فرهنگ و دین، جدا انگاری دین و دنیا، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چاپ دوم.
- ۵۹- وینسنت، اندرو (۱۳۸۹)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ هفتم.
- 60- Hornby, A.S. (1384), Oxford Advanced Learners dictionary of Current English, Ed. By Sally Wehmeier, phonetic ed. Michael Ashby.