نسبت بنيادگرايي و زيرساخت‌هاي فكري انقلاب اسلامي

نسبت بنيادگرايي و زيرساخت‌هاي فكري انقلاب اسلامي

مقاله حاضر در صدد است پس از بررسي مفهومي بنيادگرايي، مؤلفه‌هاي آن را مورد بررسي قرار داده و اسلامگرايي انقلاب اسلامي ايران را با اين مؤلفه‌ها مقايسه نمايد تا بدين ترتيب نسبت بين اين دو مقوله روشن شود.

مقدمه

در دهه‌هاي اخير، جهان شاهد ظهور جنبش‌هاي فكري و سياسي بسياري است كه داراي منشأ و ماهيت ديني است. اين نوع پديده‌ها پس از دوره‌اي شكل گرفت كه مذهب و باورهاي ديني در جهان زيست انساني تضعيف و به حاشيه رانده شد. به نحوي كه عصر جديد، دوره پايان دين و باورهاي ديني قلمداد شد و ايدئولوژي‌هاي جهان مدرن نيز در توضيح مناسبات انساني بر همين مولفه استوار شد. امّا عدم توفيق اين ايدئولوژي‌ها در توضيح سعادت انسان از سويي و شكل‌گيري و توسعه جنبش‌هاي بازگشت به دين از سوي ديگر و به‌ويژه با پيروزي انقلاب اسلامي ايران، خط بطلاني بر نظريه پايان دين در جهان مدرن زده شد.
در چنين فرآيندي، بحث بازگشت به دين و باورهاي ديني به عنوان راه واقعي سعادت انسان مورد توجه جدّي قرار گرفت. اين توجه را نه‌تنها بايد در درون جنبش‌هاي اسلامي، بلكه بايد آن را در بررسي هاي پژوهشي محافل آكادميک غرب نيز جست‌وجو نمود. اما علي‌رغم طرح و توسعه نظريه بازگشت به دين، جهان جديد شاهد برداشت‌هاي يكساني از اين نوع بازگشت نيست. هرچند كه در نگاه غربي به جنبش‌ها و جريان‌هاي اسلامگرا طي دهه‌هاي اخير سعي شده است از آن به‌عنوان «بنيادگرايي اسلامي» ياد شود، ولي در واقع امر تفاوت‌هاي آشكاري ميان نحله‌هاي مختلف اسلامگرايي را به دامنه‌هاي متفاوتي تقسيم كرده است. به عبارت ديگر، به‌رغم اشتراكاتي كه مي‌توان بين اين جريان‌ها يافت، ولي به جهت نقاط افتراق فراوان بين آن‌ها نمي‌توان همه را داراي رويكردي واحد قلمداد كرد و به تبع آن با عنواني يكسان توضيح داد. از اين رو، لازم است با فهم دقيق ماهيت و ويژگي‌هاي هر يک از آن‌ها و تفكيک مباني و جهت‌هاي آن‌ها از بروز مغالطه و كج‌فهمي علمي در خصوص اين موضوع مهم جلوگيري كرد.
مقاله حاضر سعي خواهد كرد پس از بررسي مفهومي بنيادگرايي، مؤلفه‌هاي آن را مورد بررسي قرار داده و اسلامگرايي انقلاب اسلامي ايران را با اين مؤلفه‌ها مقايسه نمايد تا بدين ترتيب نسبت بين اين دو مقوله روشن شود.

1. بررسي مفهومي

1-1. بنيادگرايي

كلمه «بنيادگرايي» مشتق از كلمه Fundamentum به معناي شالوده، اساس و پايه است. معادل اين واژه در زبان عربي «الاصوليه» است كه به معناي بازگشت به اصول و مباني به‌كار مي‌رود. اين اصطلاح نخستين بار در اوايل قرن بيستم و در مباحث درون مذهبي پروتستان، در آمريكا رواج يافت. بين سال‌هاي 1910 تا 1915 پروتستان‌هاي انجيلي، مبادرت به انتشار جزواتي با عنوان مباني كردند كه در آن‌ها بر حقيقت نص كتاب مقدس در برابر تفسيرهاي جديد تأكيد

شده بود. فرقه مزبور با ايمان به الهي و ابدي بودن و خطاناپذيري «متن انجيل»، به مباني كلامي خاص پايبند و خواهان تميز دقيق رستگار از غيررستگار و برگزيده از غير برگزيده بودند (الموصلي، 2004، ص 159). پروتستان‌هاي انجيلي استدلال مي‌كردند كه تأويل‌هاي غلط و نادرستي از متن انجيل ارائه شده كه بايد آن‌ها را زدود و در مقابل، تفسيري درست از انجيل ارائه شده كه بايد آن‌ها را زدود و در مقابل، تفسيري درست از انجيل به دست داد. نجات روح و رستگاري انسان به‌عنوان مهم‌ترين هدف مسيحيت فقط از رهگذر تفسير لفظي انجيل تحقق‌پذير است و تا زماني كه اين تفسير ارائه نشود و در اختيار پيروان قرار نگيرد، نمي‌توان به رستگاري بشر اميدوار بود و تفسيرهاي كنوني و رايج قادر به تأمين رستگاري بشر نيستند.

در پي گسترش گرايش‌هاي ديني يهودي، اسلامي، بودايي و هندو در نيمه قرن بيستم، كه به نوعي نشانه فروريختن پايه‌هاي سكولاريسم بود، واژه بنيادگرايي كاربرد گسترده‌تري يافت و در مورد جريان‌هاي فكري – ديني تمام مذاهب به‌كار گرفته شد. واژه «بنيادگرايي اسلامي» نخستين‌بار «جان فاستردالز» وزير خارجه آمريكا در جريان جنگ كانال سوئز به‌كار برد و سپس رايج شد. ظهور ناصر در مصر و ساير جريان‌هاي استعمارستيز در كشورهاي اسلامي مانند اخوان المسلمين، جهاد اسلامي افغانستان و انقلاب اسلامي در ايران طي دو سه دهه بعد از آن، در ترويج اين واژه نقش بسزايي داشته است. در نتيجه، به‌تدريج واژه بنيادگرايي براي توصيف آن‌دسته از گروه‌هاي ديني به كار رفت كه خواهان زندگي براساس مباني و اصول ديني بودند.

در حقيقت، بنيادگرايي ديني نوعي حركت با برنامه سياسي به‌شمار مي‌آيد كه نه فقط به حقانيت نص كتاب مقدس ايمان دارد، بلكه مدعي لزوم بازسازي جامعه و روابط اجتماعي براساس آن است. از اين منظر مي‌توان گفت كه جريان‌ها را به هم پيوند مي‌زند، پرداختن به اصول و مباني اساسي و ايمان به حقيقت مطلق متون ديني است و نقطه مشترك اين حركت‌ها، الهام‌پذيري آنها از دين است.

پيدايش چنين حركت‌هايي موجبات ترديد در نظريه «غيرمذهبي كردن جوامع» را فراهم آورد. با اين همه، هنوز در بين صاحب‌نظران در اين خصوص كه بنيادگرايي مذهبي دقيقاً چيست، خيزش جهاني دين چه علل و ريشه‌هايي دارد، چشم‌انداز آتي آن چگونه بوده و پيامدهاي آن براي نظام بين‌الملل، دولت‌ها، فرهنگ‌ها و صلح و ثبات جهاني چه خواهد بود و در نهايت، جريان‌هاي بنيادگرا چه نقاط اشتراك و افتراقي با هم دارند، اختلاف نظر وجود دارد. اما به طور كلي، بنيادگرايي به طرز فكري اطلاق مي‌شود كه معتقد به حقانيت نص كتاب مقدس است و مي‌خواهد جامعه و روابط انساني را براساس آن بازسازي كند.

در عين حال، «بنيادگرايي» تداعي‌كننده معاني ديگري است كه در ادبيات سياسي دنيا رايج شده است و موجب شده اين واژه بار معنايي منفي پيدا كند. اگرچه بسياري اين واژه را در معناي مزبور تصور كرده و بنيادگرايي اسلامي را معادل اسلامگرايي مي‌دانند؛ اما نمي‌توان از بار معنايي منفي آن غافل شد. «بنيادگرايي» امروزه به طرز فكري اطلاق مي‌شود كه در هر زمان و مكان و با هر اسمي كه انجام شود، تداعي‌كننده نرمش‌ناپذيري، جزم‌انديشي و اقتدار گرايي است و جوهره آن تقسيم تمدن‌ها، اديان، كشورها، احزاب، طبقات، اقوام، نژادها، جنسيت‌ها و در يك كلام انسان‌ها به دو گروه متخاصم كه يك سمبل حق، خير و زيبايي و ديگري نماد باطل، فساد و زشتي است و پيروان حق، حامل رسالت الهي نابودي گروه باطل هستند كه سد راه سعادت انسان‌ها به‌شمار مي‌آيند و نابودي آن‌ها با هر روش و وسيله ولو روش‌هاي خشن و تروريستي ضروري است.

بنيادگرايي در وسيع‌ترين معنايش، تعهد به عقايد و ارزش‌هاي اساسي يا بنيادين است و به‌خاطر اينكه اين باورها به‌عنوان هسته يک نظام نظري تلقي مي شوند، به‌خلاف باورهاي فرعي و زودگذر، معمولاً يک ماهيت پايدار و تغييرناپذير دارند. از اين رو، بنيادگرايي را مي‌توان نقيض «نسبي‌گرايي» به‌شمار آورد (هي وود، 1379، ص 508). به‌خاطر تعصب و جزم‌انديشي فراوان نسبت به اين افكار تغييرناپذير، هر کس که اندک اختلاف نظري با اعتقادات آن‌ها داشته باشد مورد طرد و تكفير قرار مي‌گيرد و به خاطر اعتقاد به حقانيت مطلق خود فضايي براي پرسش و نقد باقي نمي‌گذارد و چون ديگران را مطلقاً باطل مي‌داند، امكان گفتگوي سياسي، داد و ستد فرهنگي، تكثرگرايي، آزادي‌هاي سياسي و اجتماعي و مردم‌سالاري را منتفي دانسته و از نگاه آن‌ها تساهل تسامح و سازش حق و باطل، مطرود است و مطلوب آن‌ها جامعه تک‌صدايي خواهد بود. به همين‌خاطر، عده زيادي اين واژه را به معناي سركوب و عدم تساهل و دشمني با ارزش‌هاي ليبراليستي و آزادي‌هاي شخصي مي‌دانند (هي وود، 1379، ص 496).

بنيادگرايي معمولاً همراه با روحيه ستيزه‌جويي است. اين روحيه در مواردي از اينجا سرچشمه مي‌گيرد که اين ديدگاه متکي به تقسيم‌بندي بين خود و غيرخود است. اين ديدگاه ايجاب مي‌کند که يک غير خود دشمن و خطرآفرين وجود داشته باشد و وجود آن باعث شود که احساس هويت جمعي و تقويت شده و سرشت مخالفت‌جويي آن‌ها حفظ شود؛ چرا که بنيادگرايي شکل خاصي از سياست هويت است و به تعيين هويت يک گروه کمک کرده و يک هويت جمعي را به آن‌ها ارزاني مي‌دارد. علت ديگر روحيه ستيزه‌جويي، جهان‌بيني ماني گونه (ثنويت) آن‌هاست. يعني يک جهان‌بيني که بر تضاد ميان نور و ظلمت و خير و شر تأکيد مي‌ورزد و جامعه و انسان را به دو بخش سياه و سفيد تقليل مي‌دهد. بنا بر اعتقاد آن‌ها، خودشان طبق را اراده خداوند عمل مي‌کنند و غير خود را مردماني مي‌پندارند که در اجراي مشيت الهي ايجاد مانع مي‌کنند و بايد با آن‌ها مبارزه کرد و در اين مبارزه سرانجام پيروزي از آنِ آن‌ها خواهد بود. از ديدگاه برخي صاحب‌نظران اين اعتقاد به دو اردوگاه، موجب مي‌شود که بين منتقد، مخالف قانوني و برانداز مسلح تفاوت ماهوي وجود نداشته باشد و به تعبير ديگر، بين «غير» و «ضد» تفاوتي وجود ندارد.

براساس آن‌چه ذکر شد، ويژگي‌هاي يک تفکر بنيادگرا را اين‌گونه مي‌توان برشمرد:

الف. اعتقاد به باورهاي پايدار و تغيير ناپذير و بازسازي جامعه براساس آن‌ها؛

ب. اعتقاد به عقايد ديني به عنوان ماده اصلي تفکر سياسي؛

ج. حقيقت داشتن نص کتاب مقدس و برداشت از ظواهر آن؛

د. تقسيم‌بندي کلي همه چيز به حق و باطل؛

ه. مبارزه با باطل و روحيه ستيزه‌جويي و خشونت و مبارزه با هر وسيله حتي ترور؛

و. اعتقاد به حقانيت مطلق خود و مخالفت با تکثرگرايي، آزادي سياسي و مردم‌سالاري.

البته بنيادگرايي مذهبي پديده‌اي جهاني است و متعلق به مذهب يا مکان خاصي نيست. جهان در طول قرن بيستم به همان اندازه که شاهد نضج گرفتن جنبش‌هاي اسلامي بوده، ظهور گرايش‌هاي بنيادگراي مذهبي در ساير اديان را نيز نظاره‌گر بوده است. حتي برخي از بنيادگرايي در حوزه‌هاي غيرمذهبي نيز سخن مي‌گويند (خسروي، 1384، ص 4). در عين حال، به‌رغم تنوع و تعدد جريان‌هاي ديني بنيادگرا و تنوع آن‌ها درون يک مذهب خاص، اين جريان‌ها، داراي ويژگي‌هاي مشترکي هستند که به آن‌ها اشاره شد. هر چند ممکن است برخي از آن‌ها حامل همه اين ويژگي‌ها نباشند يا در برخي از اين ويژگي‌ها بارزتر باشند.

2-1. اسلام‌گرايي

مفهوم «بنيادگرايي اسلامي» با ظهور حركت‌هاي اسلامي در جهان اسلام در ادبيات علوم سياسي و جامعه‌شناسي كاربرد يافت و برخي از نظريه‌پردازان اسلامي، اين مفهوم را براي توصيف جريان‌هاي ديني و فكري در دنياي اسلام پذيرفتند. به عنوان مثال، «حسن البنا» بنيان‌گذار جمعيت اخوان المسلمين در دهه 1940 ميلادي دعوت اخواني‌ها را نوعي دعوت بنيادگرا معرفي كرد (البنا، 1992، ص 122). «راشد غنوشي» هم بيان مي‌دارد كه:

«منظور ما از بنيادگرايي، بهره‌وري از اصول اسلامي است.» (غنوشي، 1377، ص 42).

«يوسف قرضاوي» اسلام‌گراي مصري، به‌رغم اينكه به‌كار گيري مفهوم «بيداري اسلامي» (الصحوه الاسلاميه) را براي توصيف جريان‌هاي اصلاح‌طلب ديني در جهان اسلام، تعبيري درست‌تر قلمداد مي‌كند، اما معتقد است كه واژه بنيادگرايي (الاصوليه) در ميراث فرهنگي اسلام، اصطلاحي پسنديده‌تر است؛ زيرا به معناي بازگشت به اصول، ريشه و اساس براي شناخت و فهم اسلام و دعوت به سوي آن مي‌باشد (قرضاوي، 1381، ص 17). روشن است كه همه اسلام‌گراياني كه خود را بنيادگرا معرفي مي‌كنند، اين واژه را در مفهوم اوليه آن در نظر گرفته و از بار معنايي منفي آن غافل بوده‌اند. از اين رو، جريان‌هاي ديني و احياگر اسلامي به‌خاطر بُعد منفي بنيادگرا، بايد با عنوان «اسلام‌گرايي» يا «بيداري اسلامي» ياد كرد. البته در بين اسلام‌گراها، تفكرات بنيادگرا هم وجود دارد. اما همه آن‌ها را نمي‌توان با اين عنوان نام‌گذاري كرد. ويژگي اول اين جريان آن است كه عموماً تفسيري مغاير و متفاوت با قرائت مدرنيته از روابط ميان انسان، خدا و طبيعت و همچنين وضع مطلوب و آرماني ارائه مي‌دهد. ثانياً، خواستار بازسازي جامعه و مناسبات اجتماعي، سياسي، اقتصادي، فرهنگي و نظامي مطابق با آن وضع مطلوب مي‌باشند، به‌گونه‌اي كه هم خير دنيوي و هم سعادت آخرت را براي بشر تأمين نمايد. با اين رويكرد اساسي، مهم‌ترين مباني اين جريان از اين قرار است:

اول: اعتقاد به جامعيت و شمول دين اسلام؛ بر اساس اين اعتقاد، اسلام تنها امري خصوصي و معطوف به عرصه معنوي نيست، بلكه مربوط به همه ابعاد زندگي است. ابوالاعلي مودودي، بنيان‌گذار جماعت اسلامي و مصلح ديني پاكستاني، بر اين عقيده است كه دين اسلام، نظام جامع و كامل براي زندگي انسان‌هاست كه تمام شئون اخلاقي، اجتماعي، سياسي و علمي بشر را شامل مي‌شود. دين، برنامه و روش زندگي و طرز تفكر و عمل در همه حوزه‌ها و زمينه‌هاست كه بايد از آن پيروي كرد. چه از نظر آن، يگانه شيوه واقعي و صحيح زندگي، طرز تفكر و عمل به دين اسلام است (مودودي، بي‌تا، ص 38).

سيد قطب اسلام‌گراي انقلابي مصر، مي‌نويسد:

«اسلام تفسير جامع و وسيعي را كه زيربناي نظام زندگي انسان‌هاست، پيشنهاد مي‌كند و با برنامه كامل خود كه مبتني بر توحيد است، مردم را از جاهليت به خداپرستي سوق مي‌دهد و همچنان‌كه براي تهذيب روان و دل آدمي، پرهيزگاري را دستورالعمل قرار مي‌دهد، براي سامان بخشيدن به زندگي او نيز احكام و مقررات خود را برنامه منحصر مي‌داند (قطب، 1369، ص 38).

دوم: پيوند دين و سياست؛ اگر برنامه اسلام، طرحي كامل است، اجتماع و سياست نيز نمي‌تواند از حوزه صلاحيت و شمول آن بركنار باشد. اين ديدگاه با آموزه سكولاريسم، روند جدايي دين از سياست و فرآيند به حاشيه رانده‌شدن دين، سر ناسازگاري دارد و بر آن است كه اين تمايز و جدايي، متكي به‌نوعي مرزبندي صوري و غيرواقعي است؛ چرا كه زندگي بشر كليتي وابسته و به‌هم پيوسته است كه نمي‌توان آن را تجزيه كرد (قطب، 1369، ص 32). به نظر يوسف قرضاوي، طبيعت و ساختار دين اسلام اين‌گونه است كه دين از دنيا و دنيا از دين

جدايي‌ناپذير هستند و نه قرآن، نه سنت و نه تاريخ آن، دين بدون حكومت و حكومت بدون دين را به رسميت نمي‌شناسد (قرضاوي، 1381، ص 153).

سوم: بازگشت به اصول و مباني؛ اسلام‌گرايي يا جنبش بيداري اسلامي، همانند بنيادگرايي مذهبي به عقايد و ارزش‌هاي بنيادين و اصولي ايمان دارد و بر اين عقيده است كه اصول و مباني را بايد كشف و براساس آن جامعه را بازسازي كرد. بازگشت به اسلام و اصول راستين آن دو وجه دارد، در يک وجه، به‌منظور درک درست و حقيقي اسلام، بايد به منابع معتبر ديني (قرآن و سنت) رجوع كرد؛ چرا كه براساس اين ديدگاه، اسلامي كه هم‌اكنون در جوامع اسلامي رايج است، اسلام حقيقي نيست و با اسلام راستين زمان پيامبر(صلّی الله عليه وآله وسلّم) فرسنگ‌ها فاصله دارد و فهم اسلام راستين با بازخواني منابع آن، امكان‌پذير است. امام خميني(رحمه الله) معتقد است كه اسلام در ميان مردم، تحصيل‌كردگان و برخي علماي مذهبي غريب است و آن‌ها درک درستي از اسلام ندارند. براي اينكه معلوم شود فرق ميان اسلام و آنچه به‌عنوان اسلام معرفي مي‌شود، تا چه حد است، شما را توجه مي‌دهم به تفاوتي كه ميان قرآن و كتب حديث با رساله‌هاي علميه وجود دارد (امام خميني، بي‌تا، ص 7). سيدقطب و مودودي با ملاحظه وضع جوامع اسلامي و حكومت‌هاي حاكم بر آن‌ها، معتقد بودند كه مسلمانان در شبكه‌اي پيچيده از سنت‌ها، عقايد، هنجارها، سازمان‌ها و نهاد ها گرفتار و در حال كنش هستند كه فرسنگ‌ها با عقايد و هنجارهاي اسلامي فاصله دارد. سيد قطب وضع كنوني جوامع اسلامي را جاهلي خواند.(قطب، 1378، ص160) و مودودي اسلام آن‌ها را صوري و شكلي معرفي كرد (مودودي، 2536، ص 139).

در نظر مصلحان ديني آن‌چه بيش از همه مايه انحراف و كج‌فهمي مسلمانان شده، اين است كه آن‌ها دركي فراگير، جامع و كامل از اسلام ندارند و آن‌ها اسلام را در عبادت و انجام مناسک معنوي و فردي خلاصه كرده‌اند و از حضور دين در عرصه اجتماعي و سياسي و اقتصادي آن‌ها خبري نيست.

نهضت بيداري اسلامي با اعتقاد به وجود ارزش‌ها، هنجارها و قوانيني بنيادين و اصولي كه فراتر از مكان و زمان اعتبار خود را از دست نخواهند داد، با هر نوع نسبت‌گرايي معرفتي و اخلاقي ناهمخواني دارد (بنا، 1992، ص 135).

چهارم: برقراري حكومت اسلامي؛ اسلام‌گرايي، برپايي حكومت اسلامي را ضرورتي عقلي و شرعي مي‌داند؛ چرا كه عقلاً جوامع اسلامي نيز مانند جوامع غيراسلامي نمي‌توانند بدون قدرت مركزي زندگي كنند. از منظر شرعي نيز برقراري حكومت اسلامي ضروري است؛ زيرا از يک‌سو حكومت و قواعد الهي مستلزم برخورداري از حكومت است. به نظر حسن البنا حكومت اسلامي ركني از اركان شريعت و بخشي از رسالت حضرت محمد(صلّی الله عليه وآله وسلّم) است كه خداوند آن را مقرر نموده و پيامبر اكرم(صلّی الله عليه وآله وسلّم) پس از ابلاغ، آن را در صدر اسلام عملي كرده است. به نظر او، برقراري حكومت اسلامي براي اجراي احكام و قوانين الهي درجامعه و به منظور تأمين آزادي، عزت و مسربلندي مسلمانان واجب است (البنا، 1992، ص107).

پس از اين بحث مفهومي، لازم است به بررسي نسبت بنيان‌هاي فكريب انقلاب اسلامي ايران با بنيادگرايي بپردازيم.

2. بررسي تطبيقي

2-1. اعتقاد به باورهاي پايدار و تغييرناپذير و بازسازي جامعه براساس آنها

ديدگاه رايج امروز در مورد مسئله معرفت‌شناسي، اين است كه انسان راهي به واقعيت ندارد و

از هر ابزاري چه عقل و چه تجربه براي كشف واقعيت استفاده كند، حداكثر اين است كه به حقيقت نزديک‌تر مي‌شود. اما هيچ‌گاه به خود واقعيت دست نمي‌يابد و حقيقت فراتر از علم و عقل و شناخت انسان است. مكاتب فلسفي همچون مكتب كانتي، نوكانتي، شک‌گرايي و نسبي‌گرايي در اين جهت مشترک‌اند كه هيچ‌گاه نمي‌توان واقعيت را آن‌گونه كه هست درک كرد. در علم سخن از تأييد است. در نتيجه، علم يعني حدس‌هايي كه هنوز رد نشده‌اند، نه حقايق قطعي و مسلم (popper, 2002, p.56). براين اساس، امروز نوعي شک‌گرايي و نسبي‌گرايي، آنچنان در فضاي فكري و فرهنگي جهان تسلط پيدا كرده كه اگر كسي اعتقاد يقيني داشته باشد، نوعي ناداني و بي‌بهرگي از فهم و دانش تلقي مي‌شود و مطابق اين مبناي معرفت‌شناسي، اعتقاد كامل به حقانيت يک دين و اصول و مباني ثابت براي آن نيز بر اين منوال، نادرست و غيرقابل دفاع خواهد بود. از اين رو، اولين طعن يک تفكر بنيادگرا اعتقاد به باورهاي پايدار و تغييرناپذير خواهد بود. چون امر يقيني وجود ندارد و اين جزم‌انديشي ناشي از فهم نادرست است.

با اين وصف، بايد يادآوري كرد كه همه ديدگاه‌ها و مكتب‌ها حتي ليبراليسم و شک‌گرايي و نسبي‌گرايي نيز ناگزير به اصل يا اصولي تغييرناپذير معتقد هستند.

مجموعه تعاليم اسلام ـ كه به منزله زيرساخت‌هاي فكري انقلاب اسلامي اند ـ هم مانند اديان ديگر، براساس دانش و معرفت يقيني و اعتقاد به اصول ثابت بنا شده است. قرآن كريم انسان‌ها را دعوت به يقين و كسب معارف يقيني و كنار زدن پرده‌هاي شک و ترديد مي‌نمايد: «ذلک الكتاب لاريب فيه هدي للمتقين الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة و مما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليک و ما أنزل من قبلک و بالأخرة هم يوقنون (بقره:2-4)؛ آن كتاب باعظمتي است كه شک در آن راه ندارد و مايه هدايت پرهيزكاران است. (پرهيزكاران) كساني هستند كه به غيب [آنچه از حس پوشيده است] ايمان مي‌آورند و نماز به‌پا مي‌دارند و از روزيشان انفاق مي‌كنند. و آنانكه به آنچه خدا به تو و به پيغمبران پيش از تو فرستاد ايمان دارند و به رستاخيز يقين دارند.» قرآن كريم در اين آيه خود را كه منشأ همه معرفت‌هاست، بدون هيچ‌گونه شک و ترديد معرفي مي‌كند و پرهيزكاران را به‌خاطر يقينشان به معارف الهي مي‌ستايد و علاوه بر اين، آيات فراوان ديگري در سراسر قرآن وجود دارد كه به وضوح به طرق مختلف بر اين بنا شده است كه حقايق امور، قابل شناخت و دستيابي توسط انسان است و اسلام داراي يک سري اصول و ارزش‌هاي قطعي، اصيل و ثابت است و از اين جهت با بنيادگرايي اشتراک پيدا مي‌كند.

علاوه بر وجود باورهاي تغييرناپذير، روابط اجتماعي، بايد براساس اين اصول و بنيان‌هاي ديني بازسازي شود و مسلم است كه اين نگرش، از اصول مسلم اسلام و فلسفه وجودي انقلاب اسلامي است. امام خميني(رحمه الله) بنيان‌گذار انقلاب اسلامي در اين باره معتقد است كه: «مذهب اسلام از هنگام ظهورش متعرض نظام‌هاي حاكم در جامعه بوده است و جز آن را براي سعادت جامعه نمي‌پذيرد. اسلام همزمان با اينكه به انسان مي‌گويد خدا را عبادت كن و روابط خود را با ساير انسان‌ها چگونه تنظيم كن. حتي ترسيم كرده است كه جامعه اسلامي چگونه با ساير جوامع بايد ارتباط برقرار نمايد. هيچ حركت و عملي از فرد يا جامعه نيست، مگر اينكه اسلام براي آن حكمي مقرر داشته است.» (امام خميني، ج5، 1379، ص389.)

به اين ترتيب، اسلامي كه امام خميني(رحمه الله) مستند به متون و منابع اوليه آن توصيف مي‌كند، اسلامي است كه قصد دارد اداره همه شئون و مؤلفه‌هاي يک جامعه را از كوچک تا بزرگ برعهده بگيرد و اين اسلام در تضاد آشكار با انديشه‌هاي سكولار است كه دين را در حوزه

فردي محدود مي‌دانند.

2-2. اعتقاد به عقايد ديني به عنوان ماده اصلي تفكر سياسي

با نگاه درون‌ديني به اسلام، آميختگي آشكار اين دين با سياست را مي‌توان دريافت. بنابراين، اين موضوع كشف جديدي نيست كه در سال‌هاي اخير توسط اسلام‌گراها صورت گرفته باشد. اما آنچه كه موجب شد در سال‌هاي اخير اين موضوع برجسته شود، يكي طرح و توسعه سكولاريسم در غرب و ديگري انحطاط جوامع اسلامي و تسلط همه‌جانبه غرب بر اين جوامع بوده است. پيدايش گروه‌هاي اسلام‌گرا، در واقع واكنشي به همه بحران‌هاي سياسي، اجتماعي، فرهنگي و نظامي در جهان اسلام بود كه با تكيه بر ايدئولوژي اسلام‌گرايي توسط رهبران مختلف در كشورهاي اسلامي به وجود آمد. آنها ريشه عقب‌ماندگي جوامع اسلامي و نابساماني‌هاي موجود در آن و همچنين فراتر از آن، انحطاط اخلاقي و بحران‌هاي گسترده در عرصه‌هاي مختلف زندگي بشر در دنيا را نتيجه سلطه سكولاريسم بر روح و رفتار آدميان قلمداد كردند.

امام خميني(رحمه الله) معتقدند كه اسلام قبل از اينكه دين معنويات باشد، دين سياست است (امام خميني، 1379، ج6، ص467). و نسبت اجتماعيات قرآن با آيات عبادي آن از نسبت صد به يک هم بيشتر است. از يک دوره كتاب حديث كه حدود پنجاه كتاب است و همه احكام اسلام را در بردارد، سه چهار كتاب مربوط به عبادات و مقداري از احكام مربوط به اخلاقيات است و بقيه همه مربوط به اجتماعيات، اقتصاد، حقوق، سياست و تدبير جامعه است. آن‌قدر آيه و روايت در سياست وارد شده است، در عبادات وارد نشده است. (امام خميني، 1379، ج6، ص41).

البته بايد يادآوري كرد كه همه اديان اين ظرفيت و قابليت را ندارد كه زيربناي همه مسائل اجتماعي از جمله سياست قرار بگيرند و از اين جهت دين اسلام به‌خاطر جامعيت و شمول آن با ادياني مثل آيين مسيح و بودا متفاوت است و اساساً اين مذاهب داعيه بُعد اجتماعي را نداشته‌اند. به همين خاطر، در بنيادگرايي برآمده از چنين ادياني، اين بُعد طبيعتاً كم‌رنگ‌تر خواهد بود. در نتيجه، به خاطر قابليت‌هاي اسلام در ابعاد اجتماعي، انقلاب اسلامي توانست اولين بار در دنياي معاصر از اين دين به‌عنوان يک ايدئولوژي استفاده كند.

2-3. حقيقت نص كتاب مقدس و برداشت از ظواهر آن

از پيامدهاي مهم مدرنيسم، نگاه علم‌گرايانه به تمام پديده‌ها اعم از جهان، انسان، طبيعت و دين بود. نگاه علمي و چالش‌هاي ناشي از علم‌گرايي به انجيل و مورد نقد قرار دادن آن و خصوصاً پيدايش داروينيسم، موجب تنزل موقعيت كتاب مقدس در جامعه مسيحي شد و اين باور را به وجود آورد كه كتاب مقدس خالي از خطا و اشتباه نيست.

در چنين شرايطي، پروتستان‌هاي انجيلي، اصل عصمت و لغزش‌ناپذيري كتاب مقدس را مطرح كردند؛ به اين معني كه آيات كتاب مقدس را بايد كلمه به كلمه فهميد و هر كلمه آن داراي جايگاه و اهميت مي‌باشد. بدين لحاظ، فهم كتاب مقدس تنها از طريق «هرمنوتيک ظاهري» يا تفسير ظاهري صحيح است و هر نوع برداشت غيرظاهري و معنوي مردود مي‌باشد.

از مباني اساسي مذهب پروتستان، مطرح كردن بحث عصمت كتاب مقدس در مقابل اعتقاد كاتوليک‌ها به عصمت كليسا است (دورانت، 1368، ص442). و از اينجا لفظ آيات انجيل و نه تأويل آنها، محور تمام اعتقادات و فعاليت‌هاي آنها قرار گرفت. به عنوان مثال، مذهب كاتوليک براساس برداشت «آگوستين قديس» معتقد است كه آنچه در ارتباط با شهر خدا در كتاب مقدس آمده، در آسمان‌ها محقق خواهد شد نه در زمين و «قدس» و «صهيون» دو محل زمين

براي سكناي يهوديان نيست، بلكه دو مكان آسماني است كه به روي تمام ايمان آورندگان به خدا گشوده شده است. در مقابل، مذهب پروتستان بر مبناي همان روش تفسيري، معناي ظاهري عبارت را مورد نظر قرار داده و با رد تأويل آگوستين، معتقد است كه «شهر خدا» را صاحبان وعده الهي ازجانب او براي ايجاد مملكتش مطرح كرده‌اند و اشاره به بازگشت دوباره مسيح و شروط تحقق آن مي‌نمايد (السماک،1384، ص21).

در مورد نحوه استفاده از قرآن كريم هم در بين فِرَق اسلامي اختلاف وجود دارد. در بين برداشت افراطي و تفريطي، ديدگاه غالب شيعه و سني اين است كه سطوحي در قرآن وجود دارد كه درحد معاني لغوي و محاورات عرفي مي‌باشد. و براي هر آشنا به زبان عربي كم و بيش قابل فهم است.

اما علاوه بر اين، سطوح ديگري در قرآن وجود دارد كه فهم و تفسير آنها نيازمند به مقدمات لازم و تأمل عقلي است كه نياز به مطالعه در آيات ديگر و شأن نزول‌ها، قرائن پيوسته و ناپيوسته، روايات و... دارد.

به عبارت ديگر، در قرآن كريم عباراتي وجود دارد كه معاني موردنظر از آنها وراي معاني لفظي است و به همين خاطر، فهم آنها را دچار مشكل مي‌كند و تفسير، برگرفتن نقاب از چهره اين الفاظ مشكل است و هنگامي كه هاله‌اي از ابهام لفظ را فرابگيرد، لازم است مفسر با ابزاري كه در اختيار دارد، در زدودن آن ابهام بكوشد.

ديدگاه مذهب شيعه ـ كه وجه تمايز انقلاب اسلامي از ساير انديشه‌هاي اسلامگرا است ـ پذيرش تأويل در كتاب آسماني است و با اين رويكرد در برخورد با اين آيات (به تعبير قرآن) متشابه، آنها را به‌وسيله حجت و دليل شرعي از طريق دو راه معنا مي‌كند: اول مراجعه به آيات ديگر هستند، و دوم مراجعه به رواياتي كه از جانب معصومين(عليهم السلام) صادر شده است (جوادي آملي، 1384، ص467).

رويكرد پروتستان‌هاي انجيلي به كتاب مقدس، شبيه رويكرد «اهل حديث» به قرآن و روايات است كه معتقد به روش اخذ به ظواهر آيات و روايات و اعتقاد به مدلول ظاهري آنها هستند (شهرستاني، 1361، ص123). واضح است كه اين ظاهرگرايي يک رويه افراطي و موجب گمراهي در دين خواهد بود و ريشه بسياري از انحرافات گروه‌هايي مانند وهابيان را بايد در اين رويكرد جست‌وجو كرد.

2-4. تقسيم‌بندي كلي همه چيز به حق و باطل

«حق» از بُعد علمي و فلسفي به معناي موجود ثابت است، يعني هرچيزي كه عينيت داشته و مطابق با واقع است (راغب اصفهاني، بي‌تا، ص124) و تحقق داشتن هم به معني واقعيت داشتن است. نكته مهم در اين ميان اين است كه حق و باطل، يک قانون نسبي و قراردادي نيست و داراي معيارهاي واقعي است و همه علوم هم هدفشان جدا كردن واقعيت از غيرواقعيت و حق از باطل است و اين تمايز با معيارهايي كه در آن علم مطرح است، صورت مي‌گيرد و پيش فرض همه علوم اين است كه اولاً حق و باطل وجود دارد، و ثانياً قابل شناخت و تفكيک از يكديگر هستند و براساس اين دو پيش‌فرض، به تحقيق و مطالعه مي‌پردازند.

در اديان هم يک بخش هر ديني صحبت از واقعيت‌ها و هست‌ها و نيست‌ها است؛ مثلاً آيا وجود خدا واقعيت است؟ و يا معاد مطابق با واقع هست يا نه؟ و اديان درباره تحقق يا عدم تحقق اين مباحث صحبت مي‌كنند.

با حاكميت نسبي گرايي در معرفت‌شناسي معاصر و اين اعتقاد كه حقيقت دست‌نيافتني است، تشكيک در حقانيت و بطلان هر چيزي از جمله اديان گسترش يافته است. چنان كه

امروزه نظريه «پلوراليسم ديني» يا اعتقاد به كثرت‌گرايي اديان مطرح است. اين مقوله در عرصه‌هاي مختلف اجتماعي، فرهنگي، سياسي، اقتصادي و ديني مي‌تواند مطرح باشد و پلوراليست (pluralist) به كسي گفته مي‌شود كه در يكي از اين عرصه‌هاي صحت همه روش هاي موجود را بپذيرد. اين گرايش نقطه مقابل انحصارگرايي (exclusivism) است، يعني اعتقاد به اينكه تنها يک روش يا يک مكتب بر حق است و ساير روش‌ها و مكتب‌ها نادرست مي‌باشند. به عنوان مثال، وقتي صحبت از انواع مختلف سيستم‌هاي حكومتي مانند رياستي و پارلماني و ... مي‌شود، از اين موضوع كه كداميک بهتر است، صحبت نمي‌شود، بلكه صحبت از اين است كه هر كدام از اين سيستم‌ها داراي محاسن و محدوديت‌هايي است. براساس تكثرگرايي، در سياست نمي‌توان گفت كه يک رژيم سياسي درست و بر حق و بقيه آن‌ها بر باطل‌اند. همچنين وجود تعدد احزاب براي تشكيل دولت و كابينه، نمونه ديگري از تكثرگرايي سياسي است. نظير اين اعتقاد در عرصه اديان مطرح است كه از آن تعبير به تكثرگرايي ديني مي‌شود. بر اين اساس، اديان مختلف ترجيحي نسبت به تكثرگرايي ديني مي‌شود. بر اين اساس، اديان مختلف ترجيحي نسبت به يكديگر ندارند و ما بايد نسبت به افكار و عقايد ديگران هم بر حق باشند. هر كس هر ديني را مي‌تواند انتخاب كند و همه اديان در عرض هم و با يكديگر مساوي‌اند، گرچه كم‌وبيش با هم اختلافاتي دارند (مصباح يزدي، 1379، ص 64). اين نظر نخستين‌بار در دهه‌هاي اخير توسط «جان هيک» - متولد 1992- مطرح شد.

كثرت‌گرايي جان هيک چند وجه دارد كه يک وجه آن مربوط به «تسامح» است و به مسيحيان توصيه مي‌كند كه با پيروان سنت‌هاي ديني غيرمسيحي ارتباط خوبي داشته باشند. در اصطلاح به اين‌گونه كثرت‌گرايي، «كثرت‌گرايي ديني هنجاري» يا «كثرت‌گرايي ديني اخلاقي» (normative religious pluralism) مي‌گوييم. آثار اوليه هيک بر كثرت‌گرايي ديني و اخلاقي متمركز بود، ولي بعدها مركز توجه خود را به وجه ديگري از بنيادگرايي ديني يعني «كثرت‌گرايي ديني معرفت‌شناسي» (epistemological religious pluralism) معطوف كرده است. بدين معني كه توجيه مسيحيان از دين خود نسبت به توجيه پيروان اديان ديگر بهتر نيست. گام بعد «كثرت‌گرايي ديني حقيقت‌شناختي» (Alethic religious pluralism) يعني اعتقاد به اينكه حقيقت ديني ديني در اديان غيرمسيحي كمتر از حقيقت ديني در مسيحيت نيست و آموزه‌هاي همه اديان نسبت به جهان‌بيني‌هايي كه خاستگاه آن اقوال هستند، صحيح مي‌باشند. هيک نسبيت حقيقت ديني را بر حسب آنچه كه فرضيه نوكانتي مي‌خواند، تبيين مي‌كند. براساس اين فرضيه، «حق» في‌نفسه غيرقابل بيان است (Hick, 1997, p. 612).

سرانجام مي‌توان نوع ديگري از كثرت‌گرايي ديني را موردمطالعه قرار داد كه به اراده يا امر الهي مربوط مي‌شود. و آن كثرت‌گرايي ديني وظيفه‌شناختي» (deontic religious pluralism) است كه براساس آن، نيازي نيست كه براي اطاعت از اوامر الهي حتماً مسيحي باشيم (لگنهاوزن، 1379، ص 37). هيک درباره اين نوع كثرت‌گرايي سخني به‌ميان نياورده است.

بنابراين، در دنياي امروز كه تكثرگرايي در عرصه‌هاي اقتصادي و سياسي و اجتماعي مطلوب و مفيد و از نشانه‌هاي توسعه و پيشرفت به‌شمار مي‌آيد، سخن گفتن از اينكه دين من حق است، مطرود و نادرست است. اعتقاد به حقانيت مطلق خود نه‌تنها به جنگ‌هاي ويران‌گر مذهبي و فرقه‌اي منجر شده است، بلكه اين ذهنيت را نسبت به انسان‌هاي ديگر به‌وجود آورده است كه همه آن‌ها گمراه و جهنمي هستند و بدين ترتيب راه براي تحميل عقيده باز خواهد شد.

اما اين اعتقاد در انديشه اسلامي مسلماً به تصريح قرآن و روايات مورد پذيرش نيست. اگرچه

كثرت‌گرايي در عرصه‌هايي مانند سياست و اقتصاد منافاتي با مباني اعتقادي اسلام ندارد؛ مسائلي مانند اقتصاد و سياست و ماهيتاً تكثربردار هستند؛ اما در علومي مانند رياضي و فيزيک و هندسه و دين و فلسفه، تعدد و تكثر براي آن‌ها متصور و قابل قبول نيست.
كثرت‌گرايي داراي دو بُعد نظري و عملي است. در بُعد عملي منظور پذيرش كثرت و نظرات مختلف در مقام عمل است؛ به اين معنا كه با يكديگر همزيستي مسالمت‌آميز داشته باشند و اجازه اظهارنظر به يكديگر بدهند. اما كثرت‌گرايي در مقام نظر به اين معناست كه قائل به صحت همه نظرهاي مختلف شد. البته الزام به كثرت‌گرايي در مقام عمل منافاتي با عدم اعتقاد به بُعد نظري آن ندارد و زندگي مسالمت‌آميز دو يا چند طرز تفكر – صرف نظر از اثبات و نفي نظري- در كنار يكديگر مسئله‌اي است كه در تعاليم اسلامي وجود دارد و قرآن كريم و سيره معصومين (س)، مسلمانان را به داشتن چنين روابطي با ديگر اديان توصيه مي‌كنند و راه‌حل رهايي از جنگ و نزاع‌هاي مذهبي و جلوگيري از برخوردهاي قهري و خشونت‌آميز، پذيرش حقانيت همه اديان نيست، بلكه اسلام اين نزاع‌ها را نادرست مي‌شمارد و مسلمانان و پيروان ساير اديان را دعوت به بحث علمي و گفتگوي منطقي مي‌كند: «ادع الي سبيل ربک بالحكمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتي هي احسن» (نحل: 125). ثانياً در مقام عمل از برخورد و رفتار مسلمانان با غيرمسلمانان آن‌ها را به چند دسته تقسيم كرده است: الف- پيروان اديان آسماني يا به تعبير قرآن اهل كتاب، كه اگرچه اصل و ريشه صحيحي دارند اما دچار تحريف شده‌اند، اين گروه مي‌توانند در جامعه اسلامي آزادانه زندگي كنند. ب- كفار معاهد كه پيرو اديان آسماني نيستند، ولي براساس قرارداد و معاهده‌اي كه با حكومت اسلامي دارند، مي‌توانند به‌طور مسالمت‌آميز با مسلمانان زندگي كنند. ج- كفار اهل حرب كه به هيچ صراطي مستقيم نيستند و حاضر به هيچ نوع مصالحه و قرارداد نمي‌باشند يا وقتي پيمان مي‌بندند، آن را نقض مي‌كنند (عميدزنجاني، 1367، ص 248). مسلمانان موظف‌اند كه از راه موعظه و روش‌هاي مسالمت‌آميز، تا حد امكان از بروز و جنگ و برخورد با آن‌ها جلوگيري نمايند؛ آنچنان كه در سيره معصومين(عليهم السلام) مشاهده مي‌شود. به اين ترتيب، اسلام براي جلوگيري از جنگ‌هاي مذهبي اين راه‌حل‌هاي منطقي را پيش‌بيني كرده است.
در عين حال، اعتقاد به حقانيت يک دين، مستلزم جهنمي بودن انسان‌هاي ديگر نيست و از ديدگاه اسلام تنها كساني اهل عذاب هستند كه معاند باشند و با آن‌كه حقيقت برايشان روشن شده است، آن را نمي‌پذيرند. كسي كه به هر دليل نتوانست حق را بشناسد، حكم او با كسي كه حق را شناخته و نپذيرفته، تفاوت دارد، اما در صورتي كه به‌رغم دسترسي به همه امكانات (اعم از رشد فكري، قدرت عملي، آزادي اجتماعي و دسترسي به اطلاعات و ...) كوتاهي كرده و به‌دنبال تحقيق و مطالعه براي شناخت حق نرفته است، به‌اندازه تقصيري كه كرده، عذاب مي‌شود، اما مخلد در عذاب نيست (علامه طباطبايي، 1394، ص 51).
بنابراين، مطابق تعاليم اسلام، تنها معاندان هستند كه در عذاب جاويدان‌اند. پس بين اين عقيده كه «حق و باطل از هم جدا هستند» و «جهنمي شدن اكثر انسان‌ها» هيچ تلازمي وجود ندارد؛ يعني از ديدگاه قرآن، نه‌تنها اصل اديان الهي عين حق‌اند، بلكه اين حق به انسان‌ها هم ابلاغ شده و به‌گونه‌اي كه حق از باطل و رشد از غي بازشناخته شده است. حق و باطل از يكديگر متمايز و در مقام اثبات و شناخت معرفت‌پذير هستند و به‌خلاف آنچه كه امروزه گفته مي‌شود، آميختگي حق و باطل و مشتبه‌شدن آن دو از ديدگاه قرآن نه‌تنها اجتناب‌پذير است، بلكه غير اصيل و غيرطبيعي و به وسوسه شيطان و به‌دست گمراهان صورت مي‌گيرد و قرآن از كساني كه چنين كاري مي‌كنند، انتقاد كرده است: «قل يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل و

تکتمون الحق و انتم تعلمون» (آل‌عمران: 71). آن‌چيزي که قرآن بيان مي‌فرمايد اين است که صراط مستقيم و راه راست همواره يکي بيشتر نيست و گفتار همه پيامبران حق محض بوده و همه آنان مردم را به سوي يک صراط دعوت مي‌کردند و حقيقت همه اديان يک چيز است و آن تسليم در برابر خداست و پيروان اديان پيش از اسلام هم اگر واقعاً تسليم خداوند باشند، بايد دين اسلام را بپذيرند. «و من يبتغ غيرالاسلام ديناً فلن يقبل منه و هو في الآخره من الخاسرين» (آل‌عمران: 85). پس اعتقاد به حقانيت همه اديان نه‌تنها با روح هيچ ديني سازگار نيست بلکه با اصول عقلي در تعارض است و لذا اين انديشه که حق و باطل از هم جدا هستند، از مسائل و پيش‌فرض‌هاي اعتقادي اسلام است.

2-5. روحيه ستيزه‌جويي و خشونت‌طلبي و مبارزه با هر وسيله

تقابل بين حق و باطل پديده‌اي است که ريشه در سرشت جهان آفرينش دارد. همه موجودات عالم در مسير کمال ناگزيرند که موانع را از سر راهشان بردارند.

انسان علاوه بر حيات مادي، داراي حيات متعالي‌تري است که او را از ساير موجودات متمايز مي‌کند و منشأ خواسته‌ها و گرايش‌هاي روحي متعالي مثل آرمان‌خواهي، آزادي‌طلبي و روحيه حقيقت‌جويي است. انسان به حکم سرشت خود، به‌دنبال حق و از باطل گريزان است و اين خصلت او در همه شئون حياتي او جاري است و بين تمام انسان‌ها مشترک است و اختصاص به بنيادگراها ندارد. و هر انساني مطابق نظام‌فکري که براي خود برگزيده است، با آن‌چه که در تعارض با باورهايش مي‌پندارند، مخالف است. کساني که امروزه تفکر بنيادگرايي را تخطئه مي‌کنند، به‌خاطر آن است که باورهاي خود را حق دانسته و بنيادگرايي را باطل پنداشته‌اند و در نتيجه، مي‌خواهند با اين باطل مبارزه کنند.

در نگرش اسلامي هم اموري به‌عنوان حقيقت تلقي مي‌شوند و هر چيزي که در تعارض با اين حقايق باشد، باطل محسوب خواهد شد و مسلماناني که اين حقايق را پذيرفته است، ناگزير در مقابل اين امور باطل قرار مي‌گيرد و انسان مسلمانان هم مانند هر انسان ديگر با باطل مبارزه مي‌کند.

نکته مهم در اينجا اين است که مبارزه با باطل تنها به معني جنگ و خون‌ريزي و نظامي‌گري و ترور نيست، بلکه همين مقدار که انسان به امري به‌عنوان يک پديده باطل نگاه کند، اين نگاه مرتبه‌اي از مبارزه با آن امر باطل است. آنچه که از متون اوليه دين اسلام يعني قرآن و سنت معصومين(عليهم السلام) برمي‌آيد، اين است که در اسلام اصل بر مدارا و رحمت و صلح و مهرباني است؛ چنانچه قرآن کريم در اين‌باره بسيار تأکيد و سفارش مي‌کند «فبما رحمه من الله لهم ولو کنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولک» (آل عمران: 159).

خداوند در اين آيه مهرباني و عدم خشونت پيامبر(صلّی الله عليه وآله وسلّم) را رمز موفقيت او در تعامل با مردم دانسته است.

«فان اعتزلوکم فلم يقاتلوکم و القوا اليکم السلم فما جعل الله لکم عليهم سبيلاً» (نساء:90)، پس اگر از شما کناره‌گيري کردند و با شما پيکار ننمودند (و) پيشنهاد صلح دادند، خداوند به شما اجازه نمي‌دهد که متعرض آن‌ها شويد. «و الصلح خير» (نساء: 128)؛ اين جمله کوتاه و پرمعني اگرچه پس از طرح بحث اختلافات خانوادگي آورده شده است، ولي يک قانون کلّي و عمومي را بيان مي‌کند که در همه‌جا اصل نخستين، صلح و صفا و دوستي و سازش است.

در روايتي از امام باقر(عليه السلام) آمده است که: «ان الله عز و جل رفيق و يحب الرفق و يعطي علي الرفق ما لايعطي علي العنف» (کليني، 1362، ص 182). خداي عز و جل ملايم است و ملايمت را دوست دارد و پاداشي که به ملايمت مي‌دهد، به خشونت و سخت‌گيري

نمي‌دهد.
بنابراين، اسلام معتقد به مبارزه با باطل است، اما لازمه اين مبارزه داشتن روحيه ستيزه‌جويي و خشونت نيست، بلکه به تصريح قرآن از طريق حکمت و موعظه و جدال نيکو است و اقدام به مبارزه در شرايط بسته‌شدن تمام راه‌هاي مسالمت‌آميز صورت خواهد گرفت.
موضوع ديگري که در ارتباط با بنيادگراها مطرح مي‌شود، اعتقاد آن‌ها مبني بر نابودي باطل با هر وسيله‌اي است. بديهي است که چنين شيوه‌اي با اصول اخلاق‌مدار سياست اسلامي سازگار نيست و اسلام استفاده از وسايل نامشروع را براي رسيدن به اهداف مشروع مجاز نمي‌داند و مسلماً استفاده از زور و خشونت‌هاي نامشروع و سرکشي و تجاوز از حدود الهي و کشتن انسان‌ها و ارعاب در جامعه از مواردي است که در دين اسلام جايگاهي ندارد و به‌شدت نهي شده است و اسلام نه‌تنها تروريسم را تأييد نمي‌کند، بلکه خود پيشگام مبارزه با تروريسم است (فيض‌اللهي، 1388، ص 164). اين ديدگاه اسلامي در فتاواي فقهاي شيعه منعکس شده است.
پس لازمه مبارزه با باطل، داشتن روحيه ستيزه‌جويي و خشونت نيست و اسلام اين روحيه را مردود دانسته و با به‌کار گرفتن وسايل نامشروع از جمله ترور مخالف است. از اين رو، انقلاب اسلامي و هر جريان و حکومتي که مبتني بر اسلام باشد، بايد از اين رويه اسلامي پيروي کند.

2-6. اعتقاد به حقانيت مطلق خود و مخالفت با ارزش‌هاي ليبرالي

2-6-1. جزم‌انديشي و استبداد فکري

مسائلي که در دين اسلام و يک جامعه اسلامي مطرح است را مي‌توان در دو سطح کلي تقسيم‌بندي کرد:
الف- اصول ثابت: همان‌طور که گفته شد، اسلام مانند هر مکتب و ايدئولوژي و نظام فکري ديگر، داراي اصولي ثابت، يقيني و تغييرناپذير است که زيربناي انديشه اسلامي را شکل مي‌دهند و هيچ مسلماني در حقانيت مطلق آن‌ها ترديد ندارد و اصطلاحاً به آن‌ها «ضروريات دين» گفته مي‌شود. اين اصول قابل تغيير و تنازل نيستند.
ب- ظنيات و منطقه الفراغ: سطح ديگري از مسائل مطرح شده، اموري هستند که ظنّي هستند و صاحب‌نظران در مورد آن‌ها اختلاف نظر دارند. اختلاف نظر در اين حوزه پذيرفته شده است؛ چون پيش‌فرض اين است که در اين مسئله واقعيت امر بر کسي معلوم نيست و نمي‌توان با قاطعيت گفت که کدام نظر مطابق با واقع است. البته پذيرش اختلاف نظر در اين حوزه، به‌منزلة پذيرش کثرت‌گرايي (پلوراليسم) و قبول حقانيت همه نظرات نيست و بديهي است که واقعيت امر يک چيز بيشتر نيست و بين دو نظر متضاد، قطعاً يکي از آن‌ها حق و ديگري باطل است. اما اين اشتباهي است که افراد در مورد آن معذور هستند؛ چون به علم خود عمل کرده‌اند، اگرچه علم آن‌ها مطابق با واقع نباشد.
پس در اسلام در همه عرصه‌هاي اجتهادي، فکري، سياسي، فرهنگي، اجتماعي، اقتصادي، شيوه مديريتي که اصطلاحاً به آن منطقه الفراغ گفته مي‌شود، باب اظهار نظر، تغيير گفتگو و تبادل نظر باز است و جزم‌انديشي در اين سطح، استبداد محسوب خواهد شد که اسلام با آن مخالف است. استبداد صفتي است که نه‌تنها به‌لحاظ اخلاقي مذموم است، بلکه در عرصه‌هاي اجتماعي نيز مورد مذمت قرار گرفته است. چنانچه اميرالمؤمنين(عليه السلام) مي‌فرمايد: «من استبدّ برأيه زلّ» (آمدي، بي‌تا، ص 618، ش 177)؛ هر کس استبداد ورزد، گرفتار لغزش‌ها مي‌شود. ايشان به مردم و نخبگان سفارش مي‌کند که از اظهارنظر صريح و گفتن سخن حق در برابر نخبگان سياسي خودداري نکنند و با آن‌ها مانند پادشاهان جبّار و مستبد سخن نگويند

(نهج‌البلاغه، خطبه 216).
امام خمينى(رحمه الله) نيز در توصيف حكومت اسلامي مي‌فرمايند كه در حكومت اسلامي مثل حكومت علي‌بن‌ابي طالب، ديكتاتوري راه ندارد (امام خميني، 1379، ج11، ص 58). در اسلام اختناق نيست و اين دين براي مردم آزادي قائل شده است (امام خميني، 1379، ج3، ص 406).
ايشان همچنين معتقدند كه در حكومت اسلامي هميشه بايد باب اجتهاد باز باشد و نظرات اجتهادي و فقهي در زمينه‌هاي مختلف ولو معارض با يكديگر آزادانه عرضه شود و كسي توان جلوگيري و حق جلوگيري از آن را ندارد (امام خميني، 1379، ج20، ص 67).
شهيد مطهري از رهبران فكري انقلاب اسلامي نيز در اين‌باره معتقد است:
«هر كس بايد فكر و بيان و قلمش آزاد باشد و تنها در چنين صورتي است كه انقلاب اسلامي ما راه صحيح پيروزي را ادامه خواهد داد. هر وقت جامعه از آزادي فكري ولو از روي سوءنيت برخوردار بوده است، در نهايت، به سود اسلام تمام شده و تنها طريق درست برخورد با افكار مخالف همين است. و گرنه اگر بخواهيم جلوي فكر را بگيريم، اسلام و جمهوري اسلامي را شكست داده‌ايم.» (مطهري، بي‌تا، ص 64).

2-6-2. ارزش‌هاي ليبراليستي و تساهل و تسامح

مكتب لبراليسم به مفهوم وسيع خود، عبارت است از اعتقاد به اينكه انسان آزاد به دنيا آمده و صاحب اختيار و اراده است و بايد مجاز باشد كه تا اندازه امكان با هيچ كنترل و منعي آزاد باشد (پازارگاد، بي‌تا، ص 172). در نظام ارزشي ليبراليسم، «مدارا» يكي از اصول مهم است كه به‌موجب آن افراد، جامعه و دولت نبايد در فعاليت‌ها يا عقايد ديگران مداخله كنند و يا حساسيت اخلاقي و اعتقادي در قبال رفتارها و ايده‌هاي ديگران از خود بروز دهند. مداراي موردنظر ليبراليسم، مستلزم بي‌تفاوتي مذهبي است و رشد مداراي ليبرالي در تاريخ اروپا با بي‌تفاوتي مذهبي پيوندي آشكار دارد و آن‌ها بارها تصريح كردند كه ليبرال فردي است كه به چيزي عقيدة حقيقي نداشته و به شك‌گرايي تمايل داشته باشد (آربلاستر، 1367، ص 102).
تساهل و تسامح نيز در همين ارتباط مفهوم مي‌يابد و در عمل به معناي بي‌تفاوتي نظر و عملي در برابر موضع‌گيري‌هايي است كه نسبت به اعتقادات ديني در جامعه صورت مي‌گيرد. ليبراليسم در عرصه سياست، خواهان آزادي فرد در مقابل كنترل يا هدايت دولت است و جوهر ليبراليسم سياسي تحديد قدرت در مقابل حقوق فرد در جامعه و تعيين حوزه خصوصي در برابر اقتدار دولتي و آزادي فردي در جامعه تا حد امكان است (بشيريه، 1383، ص 11).
در اسلام آزادي در عرصه‌هاي مختلف، مدارا، تساهل و تسامح، مردم‌سالاري و فرهنگ نقد و گفتگو وجود دارد، اما در چارچوب نظام ارزشي اسلام نه با مبناي ليبرال. پس عدم پذيرش ليبراليسم لزوماً به معني مخالفت با اين ارزش‌ها نيست و اسلام شكل مترقي‌تري از آن‌ها را ارائه مي‌كند متضمن سعادت دنيوي و اخروي مردم باشد. تساهل و تسامح موردنظر اسلام به معني بي‌تفاوتي نظري و عملي نيست به دين نيست؛ چرا كه اين احكام در جهت تأمين مصالح دنيوي و اخروي انسان وضع شده‌اند و ميان عمل دقيق و كامل به اين احكام و تحقق آن مصالح رابطه علّي و معلولي و تكويني و حقيقي برقرار است. مدارا و تساهل موردنظر اسلام، در مورد تعاملات اجتماعي و سعة صدر علمي و گشودن فضاي تعامل انظار و تحمل ديگران در عين باورمندي به عقايد خود است و البته مدارا و تسامح با مخالفان و ساير اديان در اسلام، صرف تحمل از روي مصلحت و ضرورت سياسي و اجتماعي نيست، بلكه شالوده آن از باورها و اعتقادات ديني نشأت گرفته است كه نمونه آن توصيه امام علي(عليه السلام) به محبت قلبي

حاكم به همه شهروندان اعم از مسلمانان و غيرمسلمانان در نامه به مالک است. «فانهم صنفان اما اخ لک في‌الدين او نظير لک في الخلق» (نهج‌البلاغه، نامه 53).

3-6-2. مردم‌سالاري و آزادي‌هاي سياسي

تعريف مردم‌سالاري (دموكراسي) به‌ويژه به‌عنوان يک سيستم عملي و اجرايي، مورد توافق دانشمندان علوم سياسي نيست (عنايت، 1362، ص 179). اما برخي از محققان حقوق اساسي، پايه‌هاي عمده مردم‌سالاري مورد قبول در عرف جهاني امروز را شمارش كرده‌اند. اين پايه‌ها عبارت‌اند از: يک، همگاني بودن مشاركت؛ دو، وجود آزادي‌ها؛ سه، چندگانگي سياسي؛ چهار، حكومت اكثريت و احترام به اقليت؛ پنج، برابري مردم؛ شش، توزيع خردمندانه قدرت (قاضي شريعت‌پناهي، 1375، ص 759).

مطالب فراواني در منابع اسلامي وجود دارد كه مي‌توانند با چارچوب‌هاي خود اصول ياد شده از مردم‌سالاري را تضمين كنند. كه آن‌ها را مي‌توان تحت دو محور اصلي قرار داد: 1. شورا، 2. امر به معروف و نهي از منكر.

درباره اصل شوراها در حكومت، دو آيه و روايات نسبتاً فراواني وجود دارد. در يک آيه خطاب به پيامبر اكرم(صلّى الله عليه وآله وسلّم) امر به مشاوره با مؤمنان شده است (آل‌عمران: 159) در آيه ديگر كه دلالت روشن‌تري بر اصل بودن آن در جامعه اسلامي دارد، در ضمن شمارش اوصاف مؤمنان چنين آمده است: «و امرهم شوري بينهم» (شوري: 38) و كار آن‌ها به صورت شورايي در بين خودشان است.

از پيامبر اكرم(صلّى الله عليه وآله وسلّم) نقل شده است: هر كس خواست در جامعه ايجاد تفرقه كند و حكومت را از مردم به زور غصب كند (به زور بر مردم حكومت كند) و بدون مشورت به اداره جامعه بپردازد، پس او را بكشيد؛ زيرا خداوند عزّ و جل چنين كشتي را اجازه داده است (صدوق، بي‌تا، ص 62).

دلالت آيه شورا بر اصل مشاركت عمومي واضح است و پذيرش مشاركت عمومي با پذيرفتن چندگانگي سياسي در جامعه همزاد است؛ چرا كه انسان‌ها از جهت تعلقات و همبستگي‌هاي گروهي، نژادي، جغرافيايي و ... كه در بين آن‌ها وجود دارد، طبعاً طيف‌ها و جريان‌هاي مختلفي را در جامعه مي‌سازند و پذيرش مشاركت همگاني مي‌تواند در قالب چندگانگي‌هاي سياسي، چه در قالب احزاب و چه به اشكال ديگر تحقق پذيرد.

توزيع خردمندانه قدرت نيز مي‌تواند بر مبناي اصل شورا در اسلام بنا شود. جامعه را كساني كه قدرت در دست آن‌هاست، اداره مي‌كنند. وقتي اداره جامعه بر اصل شورا بنا شود، لازم است قدرت كه ابزار اداره است نيز بر اين اساس متناسب و خردمندانه توزيع شود؛ يعني هر كس يا هر گروهي براساس صلاحيت‌ها و استعدادهايي كه دارد، عهده‌دار بخشي از اداره جامعه شود (صرامي، 1381، ص 113).

اصل اساسي امر به معروف و نهي از منكر نيز به نوبه خود مي‌تواند اصول ياد شده از مردم‌سالاري را در چارچوب ديدگاه‌هاي اسلامي اثبات كند. در قرآن و روايات فراوان، از اين اصل سخن رفته است. از تأكيد بر امر به معروف و نهي از منكر لزوماً مفهومي از مشاركت همگاني را در اداره جامعه مي‌بينيم؛ چرا كه مهم‌ترين معروف‌ها و منكرها در ارتباط با اداره جامعه است. اما اين مشاركت صرفاً براي مشاركت نيست و اسلام صرفاً از مؤمنين نخواسته است در اداره جامعه مشاركت داشته باشند، بلكه مي‌خواهد مشاركتي در راستاي اهداف والاي انساني داشته باشند. اين نكته مهمي است كه در دموكراسي‌هاي برآمده از انديشه‌هاي فلاسفه غربي، لااقل توجه لازم را به آن نكرده‌اند و اسلام مي‌خواهد اجراي اصول مردم‌سالاري را

به‌گونه‌اي هدف‌دار و متناسب با كمال معنوي و مادي انسان‌ها قرار دهد. اجراي اين فريضه، صلاح و خير جامعه را تضمين مي‌كند. تشكيل احزاب و تنوع‌هاي سياسي در جامعه نيز مي‌تواند در راستاي انجام اين فريضه معنا و مفهوم خاص خود را پيدا كند و با برنامه‌هاي مشخص به هدايت جامعه، چه در قشر حكومت‌گران و چه در قشر حكومت‌شوندگان بپردازد و امر به معروف و نهي از منكر با معناي وسيع و عميقي كه به پشتيباني منابع غني اسلامي دارد، توجيه و تبيين همه جانبه اين روند را متكفل است (صرامي، 1381، ص 119).

اصل ديگر، برابري مردم است كه در اسلام به صراحت بر روي آن تأكيد شده است. پيامبر اكرم(صلّى الله عليه وآله وسلّم) مي‌فرمايند: «الناس سواء كاسنان المشط» (يعقوبي، بي‌تا، ص 100)؛ مردم مانند دانه‌هاي شانه با هم برابرند. پيامبر(صلّى الله عليه وآله وسلّم) اين برابري را به عنوان يک اصل خدشه‌ناپذير بشري بيان كرده و تلاش نموده‌اند عوامل ضعيف‌كننده اين برابري را نفي كنند و طبيعي است كه در حوزه‌هاي اجتماعي هيچ امتياز و برتري بين انسان‌ها وجود ندارد.

آزادي‌هاي سياسي نيز در اسلام به‌طور آشكار مورد توجه قرار گرفته است. در اسلام آزادي در بيعت و انتخاب وجود دارد. امام علي(عليه السلام) مي‌فرمايد: آزادي در بيعت وجود دارد و آن مرتبط به قبل از بيعت است، اما پس از بيعت ديگر بيعت‌كنندگان مجاز به تخلف نيستند (شيخ مفيد، 1383، ص 344). امام علي(عليه السلام) تأكيد مي‌كنند كه انتخاب ايشان كاملاً در فضايي آزاد و به‌دور از هرگونه اكراه و اجبار بوده است (نهج‌البلاغه، نامه 1) و ايشان شخصيت‌هاي معروف را كه از بيعت با آن حضرت طفره رفتند، وادار به بيعت نكردند (طبري، 1408، ص 696). آزادي در بيان و انتقاد، هم در سيره امام علي(عليه السلام) قابل مشاهده است و در حكومت ايشان مخالفان سياسي بدون هيچ منع و تهديدي مي‌توانستند مواضع سياسي خود را در تريبون‌هاي سياسي آن روز مانند مسجد كوفه اعلام كنند و حتي امام را سب و دشنام مي‌دهند (طبري، 1408، ص 113).

آزادي گفتگو و دعوت به مناظره نيز از جمله موارد رعايت آزادي‌هاي سياسي در اسلام است. امام علي(عليه السلام) مخالفان خود را در بدو امر به گفتگو دعوت مي‌كردند و در مقاطع مختلف با گروه‌هايي كه در مقابل ايشان قرار گرفته بودند، سعي در حل ماجرا از طريق ارائه بحث منطقي بودند كه در طي برخي از اين مذاكرات عمده‌اي از مخالفان از مواضع خود برگشتند (نهج‌البلاغه، خطبه 121). امّا تساهل سياسي عبارت است از اعطاي آزادي فعاليت‌هاي اجتماعي و سياسي براي مخالفان به اين صورت كه مخالفان در چارچوب قواعد و اصول تعريف شده بتوانند دست به تشكيل گروه‌ها و احزاب سياسي بزنند تا در پرتو آن گردهمايي و تظاهرات را سازماندهي كنند. چنانچه امام علي(عليه السلام) به گروه خوارج براي انشعاب از لشكر و تجمع و تشكيل اردوگاهي در نزديكي كوفه اجازه دادند (طبري، 1408، ص 109). با عنايت به آنچه ارائه شد، انقلاب اسلامي ايران نيز توانسته است الگوي جديدي از مردم‌سالاري را براساس اسلام ارائه كند و در انديشه‌هاي سياسي امام خميني(رحمه الله) نيز در موارد فراوان، تأكيد بر مردم‌سالاري و آزادي‌هاي سياسي و اجتماعي مردم در جامعه وجود دارد. ايشان درباره مشاركت مردم معتقدند كه: همه قشرها بايد در سياست دخالت كنند. سياست ارث نيست كه در اختيار دولت و مجلس يا افراد خاصي باشد (امام خميني، 1379، ج21، ص 15). مردم بايد در همه امور مشاركت كنند. دولت به تنهايي نمي‌تواند از عهده اين مسئوليت برآيد. همه امور مال مردم است و دولت عامل آن‌هاست (امام خميني، 1379، ج20، ص56). مردم در انتخابات آزاد هستند و احتياج به قيم ندارند و هيچ فرد يا گروه و دسته‌اي حق

تحميل فرد يا افرادي را به مردم ندارد (امام خميني، 1379، ج21، ص67).
ايشان در رابطه با آزادي‌هاي سياسي در جامعه اظهار مي‌كنند كه همه احزابي كه براي مصالح ملت كار مي‌كنند، آزاد خواهند بود (امام خميني، 1379، ج4، ص 244). هرگونه اجتماعات و احزاب از طرف مردم در صورتي كه مصالح مردم را به خطر نيندازد، آزاد هستند و اسلام در تمامي اين شئون حد و مرز آن را تعيين كرده است (امام خميني، 1379، ج6، ص 266). مطبوعات بايد هميشه در خدمت اسلام و مردم و كشور باشند و آزادي‌ها در حدود قوانين اسلام و قانون اساسي به بهترين وجه تأمين شود و بي‌طرفي حفظ گردد. (امام خميني، 1379، ج10، ص 59).
حكومت اسلامي حكومتي است كه اولاً صددرصد متكي به آراي ملت باشد. حكومتي كه كوچك‌ترين فرد ايراني بتواند آزادانه و بدون كمترين خطر به بالاترين مقام حكومتي انتقاد كند و از او در مورد اعمالش توضيح بخواهد (امام خميني، 1379، ج5، ص 449).

2-6-4. اصالت قدرت و نظامي‌گري

قدرت سياسي موردنظر اسلام، حاكميت باواسطه و نهادينه شده است كه مبتني بر حاكميت الله، شريعت و ارزش‌هاي اسلامي است و معصومان هرگز تملك خصوصي بر قدرت را هدف‌گيري نكرده‌اند و هدف حكومت و قدرت سياسي را اصلاح امور مردم، اجراي عدالت و قوانين الهي قرار مي‌دهند. (نهج‌البلاغه، خطبه 215).
و از آنجا كه قدرت في‌نفسه عامل طغيان است، امام علي(عليه السلام) تأكيد دارند كه هدف از دست گرفتن قدرت سياسي، رغبت به قدرت و زياده‌خواهي از دنياي ناچيز نيست، بلكه هدف اجراي عدالت و احقاق حق و باطل است (نهج‌البلاغه، خطبه 15). مطابق اين تعاليم مطرح شده، در اسلام قدرت اصالت ندارد و قدرت سياسي تنها وسيله‌اي است براي استقرار حق و اجراي عدالت، و قدرت بدان جهت مطلوب است كه در خدمت خلق به‌كار آيد، وگرنه قدرت‌طلبي خود ضدارزش است و نهج‌البلاغه آكنده از تعبيرات مختلفي در اين زمينه است (عميد زنجاني، بي‌تا، ص 66).
در انديشه سياسي اسلام «اصالت هدايت» به جاي «اصالت قدرت» قرار دارد و پيامبر(صلّى الله عليه وآله وسلّم) در همه عرصه‌هاي و در مقام نظر و عمل خود را در قبال هدايت مردم مسئول مي‌دانستند و همين امر منجر شد كه حاكميت با هدايت معنا شود. تصريح خداوند در مقام تسكين رسولش و دعوت وي به آرامش –براي هدايت‌گري- ناظر بر غلبه عنصر هدايت بر سازمان قدرت است كه ويژگي منحصر به فرد گفتمان سياسي اسلام به‌شمار مي‌آيد. (افتخاري، 1386، ص 125).
فهم نوع رويكرد اسلام به قدرت، خشونت و مدارا روشن مي‌كند كه «نظامي‌گري» با اين رويكرد سازگاري ندارد و در اسلام اصل بر روابط مسالمت‌آميز با هدف هدايت‌گري است. چنانچه امام خميني(رحمه الله) مي‌فرمايند كه جمهوري اسلامي با تمام ممالك روابط حسنه دارد و احترام متقابل قائل است. در صورتي كه آن‌ها هم احترام متقابل قائل باشند (امام خميني، 1379، ج5، ص 257). ما به‌واسطه دستوري كه از اسلام به ما رسيده است، به هيچ كشوري تجاوز و تعدي نخواهيم كرد (امام خميني، 1379، ج 18، ص 301). ما به هيچ كشوري طمع نمي‌ورزيم و خداي تبارك و تعالي به ما اجازه نداده است كه در هيچ كشوري دخالت كنيم، مگر آن‌كه دفاع باشد كه امروزه ما با عراق در حال دفاع هستيم. (امام خميني، 1379، ج16، ص 393).

3. نتيجه‌گيري

جريان اسلام‌گرايي بر اساس قرائت شيعي آن، كه توانست ايدئولوژي خود را به سطح اجرايي و

تشكيل حكومت در ايران برساند، در برخي از جهات با بنيادگرايي اشتراک دارد و در پاره‌اي از مسائل بين آن‌ها افتراق است. وجود باورهاي ثابت و بازسازي جامعه براساس آن از موارد اشتراک است و اسلام‌گرايي، اين مباني ديني را ماده اصلي تفكر سياسي مي‌داند و از دريچه مذهب به سياست مي‌نگرد و با نگرش سكولاريستي و اعتقاد به پلوراليسم در دين و تسامح ليبرالي مبارزه مي‌كند و به حقانيت مطلق مباني ثابت خود ايمان دارد. اما در سطوح اجتماعي تضارب آرا و تكثرگرايي را پذيرفته و آن را مايه پيشرفت يک جامعه متعالي مي‌داند. مبارزه با باطل در رويكرد اسلامي لزوما همان روحيه ستيزه‌جويي و خشونت‌طلبي نيست و رويكرد اسلام، اصالت هدايت به‌جاي اصالت قدرت است و با خشونت مخالف است. و راه اصلي مبارزه با باطل را گفتگو و استدلال مي‌داند و به‌خاطر اينكه هدف، هدايت و حركت در جهت تعالي زندگي بشر است، بر رعايت اصول اخلاقي در همه شئون تأكيد مي‌كند و اصل ماكياوليستي - «هدف وسيله را توجيه مي‌كند» - در اين گفتمان جايگاهي ندارد و به تبع اين اصل مهم، استفاده از وسايل نامشروع و خشونت و ترور را محكوم مي‌كند.

مطابق ديدگاه رسمي اسلام‌گرايان، برداشت از متون ديني و تأويل آن براساس موازين موجود جايز و بلكه براي فهم درست مطلب ضروري است و ظاهرگرايي يک رويه افراطي و موجب گمراهي در دين است. و ريشه بسياري از انحرافات گروه‌هاي بنيادگراي اسلامي مانند وهابيت و طالبان را بايد در همين رويكرد ظاهرگرايانه آن‌ها به متون ديني جست‌وجو كرد. همان‌طور كه برداشت ظاهري فرقه بنيادگراي راست مسيحي از متن كتاب مقدس موجب اعتقادات نادرست آن‌ها در ارتباط با سرزمين مقدس و مبارزه با اديان ديگر شده است.

با عنايت به آنچه ارائه شد، مبناي فكري انقلاب اسلامي، بنيادگرايي به مفهوم رايج آن نيست و علي‌رغم وجوه اشتراک، تفاوت‌هاي بنيادين با آن دارد. اگرچه اين واژه في‌نفسه مذموم نيست، اما امروزه در ادبيات سياسي رايج واژه‌اي منفي قلمداد مي‌شود و در آن يک رهيافت دگماتيک نهفته است و استفاده ابزاري از دين را به‌خاطر مي‌آورد و مفهوم آن خشونت و تروريسم را به همراه دارد. از اين رو است كه رسانه‌هاي غربي اين واژه را مترادف با افراط‌گرايي، خشونت و حركت‌هاي تروريستي قرار مي‌دهند.

كتاب‌نامه

الف. فارسي

1. آربلاستر، آنتوني (1367)، ظهور و سقوط ليبراليسم در غرب، تهران: نشر مركز.
2. آمدي، عبدالواحد (بي‌تا)، غررالحكم و دررالكلم، محمد علي انصاري قمي، تهران: بي‌نا.
3. امام علي(عليه السلام) (1368)، نهج‌البلاغه، گردآوري سيد رضي، ترجمه سيد جعفر شهيدي، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي.
4. افتخاري، اصغر (1386)، معنا و مقام حاكميت در سيره نبوي، در علي اكبر عليخاني و همكاران، سياست نبوي، تهران: پژوهشكده مطالعات فرهنگي و اجتماعي.
5. بشيريه، حسين (1383)، تاريخ انديشه‌هاي سياسي در قرن بيستم (ليبراليسم و محافظه‌كاري)، تهران: نشر ني.
6. پاسارگاد، بهاءالدين (بي‌تا)، مكتب‌هاي سياسي، تهران: انتشارات اقبال.
7. جوادي آملي، عبدالله (1384)، سرچشمه انديشه، قم: مركز نشر اسراء، ج اول.
8. خسروي، غلامرضا (1384)، درآمدي بر بنيادگرايي اسلامي، نشريه مطالعات راهبردي (31).
9. دورانت، ويل (1368)، تاريخ تمدن، ترجمه پرويز مرزبان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، جلد ششم.

10. راغب اصفهاني (بي‌تا)، معجم مفردات الفاظ القرآن، قم: دارالكاتب العربي.
11. السماک، محمد (1384)، كليد فهم سياست آمريكا، ترجمه ابوذر ياسري، تهران: موعود عصر، ج2.
12. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (1361)، الملل و النحل، ترجمه خالق‌داد عباسي، تهران: انتشارات اقبال، ج2.
13. شيخ مفيد، محمد (1383)، الارشاد في معرفه حجج الله علي العباد، ترجمه رسولي محلاتي، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ج اول.
14. صدوق، محمد بن علي بن بابويه (بي‌تا)، عيون اخبار الرضا، تهران: انتشارات جهان، ج2.
15. صرامي، سيف‌الله (1381)، حقوق مردم در حكومت (ديدگاه امام خميني(رحمه الله)).
16. طباطبائي، محمد حسين (1994)، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، المجلد الخامس.
17. طبري، محمد بن جرير (1408)، تاريخ طبري، بيروت: درالمكتب العلميه، ج 2و3.
18. عميد زنجاني، عباسعلي (بي‌تا)، مباني انديشه سياسي اسلام، قم: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي.
19. همو (1367)، فقه سياسي، تهران: مؤسسه انتشارات امير كبير، ج سوم.
20. عنايت، حميد (1362)، تفكر نوين سياسي اسلام، ترجمه ابوطالب صارمي، تهران: انتشارات اميركبير.
21. غنوشي، راشد (1377)، حركت امام خميني(رحمه الله) و تجديد حيات اسلام، ترجمه هادي خسروشاهي، تهران: اطلاعات.
22. فيض‌اللهي، روح‌الله (1388)، نقد و بررسي ترور در قرآن كريم، تهران: دانشگاه امام صادق(عليه السلام).
23. قرضاوي، يوسف (1381)، آينده بيداري اسلامي و مفهوم بنيادگرايي، ترجمه موسي تيموري، بي‌جا: بي‌نا.
24. همو (1381)، فقه سياسي، ترجمه عبدالعزيز سليمي، تهران: نشر احسان.
25. قطب، سيد (1369)، آينده در قلمرو اسلام، ترجمه سيد علي خامنه‌اي، تهران: دفتر نشر اسلامي.
26. قاضي شريعت‌پناهي، ابوالفضل (بي‌تا)، حقوق اساسي و نهادهاي سياسي، تهران: دانشگاه جهان، ج دوم.
27. كليني، محمد بن يعقوب (1362)، اصول كافي، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
28. لگنهاوزن، محمد (1379)، اسلام و كثرت‌گرايي ديني، ترجمه نرجس جواندل، قم: مؤسسه فرهنگي طه.
29. مطهري، مرتضي (بي‌تا)، پيرامون انقلاب اسلامي، تهران: انتشارت صدرا.
30. مجموعه رسائل الامام الشهيد حسن البنا (1992)، قاهره: دارالتوزيع و النشر الاسلاميه، رساله المؤتمر الخامس.
31. مصباح يزدي، محمد تقي (1379)، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني(رحمه الله)، ج چهارم.
32. همو (1378)، نظريه سياسي اسلام، قم: مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني(رحمه الله)، ج 1.
33. مودودي، ابوالاعلي (بي‌تا)، الدين القيم، بي‌جا: دارالفكر.

34. همو (2536)، اسلام و تمدن غرب، ترجمه ابراهيم اميني، تهران: كانون انتشار.
35. موسوي خميني، روح‌الله (بي‌تا)، ولايت فقيه، قم: انتشارات آزادي.
36. همو (1379)، صحيفه امام، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني(رحمه الله).
37. الموصللي، احمد (2004)، موسوعه الحركات الاسلاميه في الوطن العربي و ايران و تركيه، بيروت: بي‌نا، الطبعه الاولي.
38. هي وود، اندرو (1379)، درآمدي بر ايدئولوژي‌هاي سياسي، ترجمه محمد رفيعي مهرآبادي، تهران: وزارت امور خارجه.
39. يعقوبي، ابن واضح (بي‌تا)، تاريخ يعقوبي، بيروت: دار صادر، ج دوم.

ب. لاتين

1. Hick, John (1997), Religious Pluralism, in a companin to philosophy of Religion, Philipl, Oxford: Blackwell.
2. Popet, Karl (2002), All Life is problem solving, London: Routledge ouiun Patton, Michael.