

خوانشی از اندیشه امام خمینی(ره) و حسن البنا پیرامون نظام سیاسی

عبداله عطایی^۱

بهزاد قاسمی^۲

چکیده

مقاله حاضر تلاش می‌کند تا با بررسی اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) و حسن البنا به مبانی اندیشه سیاسی، وجوه اشتراک و تمایز رهبری مذهبی در ایران و مصر بپردازد. با عنایت به این موضوع، فرایند تأسیس دولت و نظام سیاسی در ایران و مصر، از مباحث مهم و درخور توجه پژوهشگران و محققین این حوزه است. پژوهش ضمن بررسی گفتمان سیاسی در اندیشه امام خمینی(ره) و حسن البنا، کوشش می‌کند با خوانشی از اندیشه دو رهبر سیاسی-معنوی، علل موفقیت امام خمینی(ره) و ناکامی نهضت حسن البنا در تأسیس نظام سیاسی را نشان دهد. پژوهش در صدد پاسخ دهی به این سؤال اساسی است که، گفتمان سیاسی امام خمینی(ره) و حسن البنا چه بوده است، چرا نتایج یکی به تشکیل نظام سیاسی انجامیده و دیگری این‌گونه نشده است؟ نگارندگان بر این باور هستند که، تفاوت در مبانی اندیشه سیاسی و کارکرد دال‌های گفتمانی شکل گرفته در اندیشه هر دو رهبر دینی، سبب به ثمر نشستن گفتمان امام(ره) و به نتیجه عملی نرسیدن گفتمان حسن البنا شده است.

کلید واژه‌ها: امام خمینی(ره)، حسن البنا، گفتمان سیاسی، رهبری، جنبش اسلامی، اجتهاد

Email: a.ataei@basu.ac.ir

۱- استادیار دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول)

Email: ghasemi.b1981@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری انقلاب اسلامی دانشگاه بوعلی سینا

تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۲۴

مقاله حاضر مستخرج از رساله دکتری تاریخ انقلاب اسلامی با عنوان «مطالعه تطبیقی بسترهای تحول نهضت روحانیت ایران و جمعیت اخوان المسلمین مصر در فرایند تشکیل نظام سیاسی است».

۱. مقدمه

مبانی فکری و اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) در نهایت منجر به تأسیس دولت و نظام سیاسی متکی بر اندیشه سیاسی تشیع در ایران شد؛ از سوی دیگر جمعیت اخوان المسلمین مصر به رهبری حسن البنا که از جماعت اسلامی سنی معاصر شناخته شده است، این جمعیت، به‌عنوان اولین و مهم‌ترین مدعیان نوعی نظام اسلامی، توانست هم در زمینه تولید و پردازش نظریه و آراء سیاسی و هم در زمینه‌های سیاسی- عملی نقش‌آفرینی کند؛ اما نتوانست در مصر دولت دینی و نظام سیاسی ایجاد کند. شاید بتوان یکی از دلایل این امر را در رویکردهای گفتمانی این دو اندیشمند نسبت به نظام سیاسی و بالتبع، عملکرد مبتنی بر آن دانست و البته عوامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... را نیز نمی‌توان نادیده گرفت.

آشکار است که امام خمینی(ره) و حسن البنا نیز اندیشمندانی بوده‌اند که جریان‌سازی نموده و هر کدام در بستر زمان خویش و حتی برای آینده نیز مؤثر بوده‌اند. سؤال این است که گفتمان سیاسی امام خمینی(ره) و حسن البنا چه بوده است که نتایج یکی به تشکیل نظام سیاسی ختم شده و دیگری این‌گونه نشده است؟ به نظر می‌رسد ریشه‌یابی این مسأله می‌تواند تا حدودی مشخص نماید چرا در کشورهای عربی، انسجام و پیوستگی سیاسی مانند آنچه در ایران رخ داد، به وقوع نپیوست.

شاید بتوان یکی از دلایل این امر را اتصال و اهتمام امام خمینی به گفتمان شیعی و کارایی مفاهیم شیعی (نمونه عملی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی- شیعی) دانست. یکی از مهم‌ترین فرضیات، اندیشه سیاسی و مبانی فکری و سیاسی و بسترها و سیر تحول این دو اندیشمند است. به نظر می‌رسد، گفتمان سیاسی امام خمینی(ره) گفتمان مبتنی بر تشکیل حکومت اسلامی و همچنین مبتنی بر ولایت فقیهان عادل بوده است و گفتمان سیاسی حسن البنا بیشتر حول محور استحکام مبانی نظری نه عملی قرار گرفت.

امام خمینی(ره) فرزند اسلام و رهبر انقلاب اسلامی- شیعی ایران و حسن البنا هم فرزند اسلام و رهبر اخوان المسلمین است. به همین منظور در وادی امر به بررسی مهم‌ترین عناصر شکل‌دهنده به گفتمان سیاسی این دو اندیشمند پرداخته خواهد شد. روش این پژوهش بر اساس روش تطبیقی می‌باشد و چارچوب نظری تحلیل گفتمانی به فهم دقیق مسأله کمک می‌کند. در واقع این پژوهش به مقایسه اندیشه‌های سیاسی امام خمینی(ره) و حسن البنا در چارچوب نظریه تحلیل گفتمان می‌پردازد.

۲. چارچوب تئوریک: تحلیل گفتمانی به مثابه نظریه و روش

نویسندگان در بررسی خود پیرامون پاسخ این سؤال از روش تحلیل گفتمانی به‌عنوان یکی از روش‌های تحقیق در علوم سیاسی بهره برده‌اند. تحلیل گفتمان^۱ که در زبان فارسی «تحلیل کلام» و «تحلیل گفتار» ترجمه شده است، نظریه گفتمان در زبان‌شناسی متولد شد و تاکنون مراحل مختلفی را طی نموده

است. اگرچه زبان‌شناسی مدت‌ها از تحلیل گفتمان غافل مانده بود اما در سال ۱۹۵۲ زلیگ هریس، را کانون توجه قرار داد. «جمله» زبان‌شناس ساختارگرایی امریکایی، بررسی واحدهای بزرگ‌تر از «جمله» را کانون توجه قرار داد (خواجه سروی، ۱۳۹۱) و آن را تحلیل گفتمانی نامید.

مفهوم «گفتمان» تئوری توسعه یافته است که توسط ارنستو لاکلاو و نیز شنتال موفه طراحی شد. نظریه گفتمان با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی سرو کار دارد. این نظریه به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن سیستم‌های معانی یا گفتمان‌ها، فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند (دین‌پرست، ۱۳۸۹: ۳۲) از این دیدگاه قابلیت تبیین ساختار درونی یک اندیشه، توضیح چگونگی جذب مفاهیم جدید در یک گفتمان و تغییر و تطبیق آن‌ها در مفصل بندی جدید، توضیح رقابت و غیریت‌سازی بین گفتمان‌ها در شرایط سیاسی-اجتماعی جامعه، تبیین نقش رهبران در تحقق و شکل‌گیری گفتمان‌ها و سرانجام توضیح تحول و فرایند افول گفتمان‌های مسلط و غلبه گفتمان‌های جدید از مزایای الگوی تحلیلی لاکلا و موفه است (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۵۵۵). بر این اساس، نظریه گفتمان به‌عنوان روشی برای تحلیل گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی امری بدیع محسوب می‌شود و به چارچوب نظری یک تحقیق برای رسیدن به هدف پژوهش کمک می‌کند (هزاوه‌ایی، ۱۳۹۱: ۱۱۶). در نوشتار حاضر تحلیل گفتمان کمک و نقش دو سویه روشی و تحلیلی را ایفا کرده است.

البته گفتمان متشکل از دال مرکزی و عناصری است که تحت عنوان دال شناور شناخته می‌شوند. دال مرکزی در منظومه گفتمانی، نشانه‌ای است که نیروی جاذبه آن، دیگر نشانه‌های داخل گفتمان را به خود جذب می‌کند و به آن‌ها معنا و هویت می‌بخشد. در گفتمان لیبرال، آزادی دال مرکزی است. دیگر نشانه‌ها و مفاهیم چون دولت، فرد، برابری و ... با توجه به دال مرکزی معنا و مفهوم پیدا می‌کنند. عناصر دال‌های سرگردان و شناوری هستند که در حوزه گفتمانی به سر می‌برند و هنوز معنا و هویت گفتمانی نیافته‌اند. از این رو گفتمان‌های رقیب تلاش می‌کنند که بر آن‌ها تسلط یابند و هویت دل‌خواه خود را به آن‌ها بدهند. از طرفی، شناخت «گفتمان» مسلط و حاکم بر اندیشه اندیشمندان و بزرگان، برای شناخت آن‌چه بدان فکر می‌کردند و متناسب با آن عمل می‌نمودند نیاز هر پژوهش است. گفتمان امام خمینی(ره) و حسن البنا نیز دارای دال‌ها و نشانه‌ها و در حقیقت منظومه معنایی است که هر کدام به نتایج خاص خود منتهی شده است.

۳. مفهوم اسلام سیاسی و نظام سیاسی

اسلام سیاسی چیست و چگونه در تأسیس نظام سیاسی در ایران و مصر عمل کرد؟ این‌ها سؤالاتی اساسی هستند که در مطالعه پدیده اسلام سیاسی در فرایند تاسیس نظام سیاسی پرسیده می‌شود. اصطلاح اسلام سیاسی، اصطلاحی جدید است که در برابر اسلام سنتی پدید آمده است و به دنیای مدرن تعلق دارد. بر اساس نظریه گفتمان، اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. در گفتمان اسلام سیاسی، اسلام به یک دال برتر تبدیل می‌شود. مفهوم اسلام سیاسی بیشتر

برای توصیف آن دسته از جریان‌های سیاسی اسلام به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. در نظر برخی از پژوهشگران به خاطر نقضی که در ارائه یک تعریف کامل از اسلام سیاسی وجود دارد، بیشتر نویسندگان ترجیح می‌دهند واژه‌های اسلام‌گرایی و اسلام‌گرا را به کار ببرند (Karame, 1996: 201). اولاف اتویک در تقسیم‌بندی جریان‌های اسلامی و نهضت اسلامی سه ویژگی برای نهضت‌های اسلامی بیان می‌کند: اول: همه نهضت‌های اسلامی حرکت خود را حرکت اسلامی می‌دانند؛ دوم: همه نهضت‌ها خواهان ایجاد دولت اسلامی (نظام سیاسی) هستند که قابل انطباق با شریع دینی باشد؛ سوم: این نهضت‌ها ساختار جنبشی خود را به گونه‌ای ایجاد کرده و متحول می‌کنند که به اکثر اهداف یا همه آن دست یابند (Roy, 1994:200). با مطالعه شاخصه‌های نهضت‌های اسلامی و بعد از پشت سر گذاشتن دوران طلایی اسلام سیاسی در دهه ۷۰ و یا ۸۰ میلادی که اوج آن وقوع انقلاب اسلامی در ایران بود که موجب تأسیس نظام سیاسی و تحول و استمرار اسلام سیاسی شده است. در واقع، اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به حساب آورد که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است.

اسلام‌گرایی طیفی از رویدادها از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار برای بازسازی جامعه‌ی مطابق با اصول اسلامی را در بر می‌گیرد (بابی، ۱۳۷۹: ۲۰). برخی معتقدند در گفتمان اسلام سیاسی، دین فقط یک اعتقاد نیست بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه زندگی بشر را در بر می‌گیرد (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۳۹). مثلاً برخی از گزاره‌های اسلام سیاسی مانند «اعتقاد به جداناپذیری دین از سیاست»، «اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام»، «اعتقاد به استعمار غرب عامل عقب‌ماندگی مسلمانان»، «تارضایتی از سیاست‌های استبدادی حاکم» و... می‌باشد (روا، ۱۳۷۸: ۲۳).

هدف نهایی اسلام سیاسی، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه به دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌شود. هواداران اسلام سیاسی، اسلام را به مثابه یک ایدئولوژی جامع در نظر می‌گیرند که دنیا و آخرت انسان را در بر گرفته و برای همه حوزه‌های زندگی دستورها و احکامی روشن دارد. اندیشمندان دلایل مختلفی برای ظهور اسلام سیاسی از جمله شکست نخبگان غیرمذهبی سکولار، فقدان مشارکت سیاسی، بحران خرده بورژوازی، دلارهای نفتی و توسعه‌ی نابرابر و اثرات زوال فرهنگی بر شمرده‌اند. اسلام سیاسی در ایران ابتدا در دهه ۱۳۲۰ و بعد از سقوط رضاشاه مطرح شد و سپس در دهه ۱۳۴۰ بسط و تکامل یافت. دهه چهل و پنجاه، فصل جدیدی از ظهور اندیشه‌های سیاسی در ایران می‌باشد به طوری که بخش‌هایی از قشر روشنفکری ایران به ایدئولوژی سیاسی اسلام روی آوردند در حالی که پیش از آن روشنفکران ایران عمدتاً دارای گرایش‌های لیبرالی و غیردینی و ضد سنتی بودند. اسلام سیاسی فقه‌مبته‌ی بر اندیشه‌های امام خمینی (ره) است و بر ولایت فقیه، فقه و روحانیت به عنوان مفسران اصلی شریعت تأکید می‌کند. در اسلام سیاسی فقه‌مبته، علم فقه به دلیل نقشی که در شناخت قانون‌های دینی دارد، همچنین فقها به عنوان کارشناسان معتبر دینی از جایگاهی بلند برخوردارند. روحانیون در این گفتمان تنها مفسران معتبر شریعت به شمار می‌آیند و اسلام منهای روحانیت،

اسلامی بی‌محتوا، انحرافی و... تلقی می‌گردد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۲۵). نهضت امام‌خمينی(ره) از این جهت اهمیت دارد که وی نه تنها با رژیم پهلوی به‌طور خاص بلکه با نظم رایج در جهان اسلام به‌طور عام نیز به مخالفت برخاست. به واسطه ایشان است که اسلام‌گرایی از یک مخالفت ساده و طرح سیاسی به کنار افتادند به یک جنبش ضدنظم حاکم تبدیل می‌شود (بابی، ۱۳۷۹: ۲۸). انقلاب اسلامی در ایران به‌عنوان یک دولت مدرن بر پایه اسلام شکل گرفت. این انقلاب ریشه در جریان‌های اسلام سیاسی در ایران دارد. از آنجا که این جریان اسلام سیاسی علت عقب‌ماندگی سیاسی مسلمانان را زائیده استعمار جدید غرب می‌دانند انقلاب اسلامی نگرش‌های ضدغربی یافت. از یک سو اسلام سیاسی لیبرال دولتی مدرن و دموکراتیک مبتنی بر محوریت اسلام را ترسیم می‌کرد. در این میان انقلاب اسلامی ایران بیش از همه از جریان اسلام سیاسی فقهاتی تغذیه شد. این جریان به رهبری امام خمینی(ره) که بر اساس تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست قرار داشت به مخالفت با رژیم پهلوی پرداخت و خواهان تشکیل دولتی مدرن بر پایه‌ی اسلام، ضد استعمار و ضد استبداد گردید. اسلام سیاسی فقهاتی امام خمینی(ره) با محوریت روحانیت به بسیج مردم دست زد و بر اساس نظریه ولایت فقیه موفق به تشکیل نظام سیاسی شد.

۴. روش پژوهش (تطبیقی تاریخی)

روش مقایسه تطبیقی داشتن رویکرد تجربی مبتنی بر روشی تطبیقی تاریخی است. ارند لیجفارت چنین استدلال می‌کند که در سیاست تطبیقی تمرکز اصلی بر خودش نیست، بلکه بیشتر روشی است که بر چگونگی تجزیه و تحلیل کردن تمرکز دارد و نه بر این که چه چیزی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، سیاست تطبیقی بر اساس موضوعی که در آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد، تعریف نمی‌شود؛ بلکه بر اساس روشی که پدیده‌های سیاسی را مطالعه می‌کند، مشخص می‌شود (Lijphart, 1971: 682). به‌طورکلی چندین راهبرد در تحقیقات تطبیقی می‌تواند به‌کار رود، اولی در طراحی نظام‌های دارای بیشترین تشابه که تنها در متغیرهای وابسته تفاوت دارند، تاکید دارد. دیگری، در نظام‌های دارای بیشترین تفاوت را دارند. در طراحی نظام‌های دارای بیشترین تفاوت به‌عنوان یک روش تحقیق تطبیقی، اثر متقابل بین نظام‌ها در کشورها تجزیه و تحلیل شده و سپس همه داده‌ها جمع‌آوری می‌شوند، نتایج بین نظام‌های متفاوت مورد مقایسه قرار می‌گیرد. اگر نتایجی که از این تحقیق به‌دست آمده است با یکدیگر متفاوت باشد، محقق باید روش تحقیق خود را به روش طراحی نظام‌های دارای بیشترین تفاوت تغییر دهد (Anckar, 2008: 391). در پژوهش سعی می‌شود نخست در رویکرد تطبیقی یعنی مقایسه موارد مشابه که تنها در متغیرهای وابسته تفاوت دارند گفتمان سیاسی امام‌خمينی(ره) و حسن البنا مورد بررسی قرار گیرد.

۵. گفتمان اسلام سیاسی امام خمینی(ره)

گفتمان اسلام سیاسی امام خمینی(ره) برگرفته از آموزه‌های اسلام شیعی است. تحول ایدئولوژیک (اندیشه سیاسی تشیع) روحانیت شیعه به رهبری امام از مهم‌ترین اندیشه‌های انقلابی- اسلامی است که در دوره معاصر، ارائه و عملی شد. اندیشه سیاسی ایشان در راه گذر از اندیشه‌های اصلاحی به اندیشه‌های انقلابی دچار تحولی تدریجی شد. این همان نقطه قوت اندیشه سیاسی امام است که به کمک شناخت دقیق اوضاع، شرایط و امکانات از اصل پویای تفکر شیعی، یعنی اجتهاد شکل گرفته است. در واقع، فقه شیعه همواره خود را با واقعیت‌های اجتماعی زمان خود تطبیق می‌داده است. بر این اساس، امام در چهار مرحله به نظریه ولایت فقیه^۲ پرداختند، در مرحله نگارش کتاب «کشف اسرار» بحث ولایت فقیه را در سال ۱۳۳۳ مطرح کردند. بعدها در سال ۱۳۳۱ در کتاب «رسائل» دوباره این بحث را پیش کشیدند. در ۱۳۴۳ در «تحریر الوسيله» و در سال ۱۳۴۸ «کتاب البیع» نظریه ولایت فقیه را مجدداً مطرح کردند. از این زمان رویکرد سیاسی نهضت روحانیت به صورت جدی دنبال شده و نظریه تاسیس نظام جمهوری اسلامی مطرح شد.

در واقع، نظریه و دکترین ولایت فقیه از جمله نظریات بدیعی است که توسط امام طرح و تبیین گردید و با پیروزی انقلاب اسلامی مبنای نظام سیاسی و جمهوری اسلامی ایران قرار گرفت. ولایت فقیه یعنی اداره امور جامعه در زمان غیبت امام عصر(عج) توسط فقهای است که بر کتاب و سنت احاطه داشته و دارای شرایطی مانند عقل، علم، توانایی، عدالت و آگاهی به زمان، حافظ دین و مخالف هوای نفس باشند که ولایت فقیه به این معنا ضامن اجرای قوانین اسلام است (مرادی، ۱۳۸۹: ۱۸۴). امام خمینی(ره) اولین حکومت مستقل ولایت فقیه را عملاً اجرا نموده و کاملترین نظریات در مورد ولایت فقیه را ارائه نموده‌اند، ضرورت تشکیل حکومت را که از دلایل عقلی ولایت فقیه است چنین بیان می‌کنند: «احکام الهی اعم از احکام مالی، سیاسی و حقوقی همچنان باقی است و نسخ نشده است و نفس وجود احکام، ضرورت حکومت و ولایت را اقتضاء دارد و حفظ قوانین الهی جز از طریق تشکیل حکومت ممکن نیست؛ زیرا مستلزم هرج و مرج خواهد بود.» (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵: ۶۱۹). ایشان معتقدند همان‌طور که پیامبر(ص) برای اجرای احکام دین حکومت تشکیل دادند، پس از ایشان نیز از آنجایی که احکام و حدود و قوانین جزایی اسلام و جهاد و باید اجرا شوند و تعطیل‌بردار نیست، تشکیل حکومت

۲. اولین فقیه شیعی که پا از دایره‌ی اخبار و نقل فراتر گذاشته و به بیان نظریات عقلانی پرداخت، شیخ مفید(ره) بود. وی در کتاب *المقننه* به بیان نظرات فقهی خود پرداخته و بحث ولایت فقیه را در باب امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود مطرح نموده است. ایشان در این باب پس از آنکه اقامه حدود را بر عهده سلطان اسلام و منصوب از سوی خدا، یعنی ائمه(ع) می‌داند، پس از ایشان امر اجرای حدود را تفویض شده از سوی معصومین(ع) به فقهای شیعه دانسته‌اند. شیخ مفید در بحث وصیت می‌گوید: «اگر وصی بمیرد، در نبود سلطان عادل، فقهای عادل شیعه که صاحب عقل و نظر و فضل هستند، تمام آنچه را سلطان اسلام (امام معصوم) سرپرستی می‌کند، به عهده دارند» (مفید، ۱۴۱۰ق: ۶۷۵).

ضرورت دارد. چنان‌که بعد از رحلت پیامبر(ص) کسی درباره لزوم حکومت شکی نداشت و همه مسلمین در اینکه باید حکومت باشد اتفاق داشتند و فقط در شخص مورد نظر اختلاف بود (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۸: ۲۸).

۱-۵. دال مرکزی در گفت‌وگو با امام(ره)

به‌طور کلی، دال مرکزی در گفت‌وگو با امام خمینی(ره) اسلام است البته با صبغه شیعی و در مفصل‌بندی گفت‌وگو با امام، دیگر عناصر را در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد. اما ویژگی‌های اسلام به‌عنوان دال مرکزی عبارت است از:

۱-۱-۵. سیاسی بودن (اسلام سیاسی): یکی از مشخصه‌های اصلی قرائت امام خمینی(ره) از اسلام، سیاسی بودن آن است. در کلام امام «اسلام تمامش سیاست است و سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (صحیفه نور، ج ۱۹: ۶۵). امام خمینی(ره)، تفسیری از اسلام ارائه می‌دهد که در آن اسلام «برخلاف مکاتب غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی دخالت دارد» (صحیفه نور، ج ۲۱: ۱۶۵). در نتیجه، جدایی دین از سیاست موضوعیت ندارد؛ زیرا جدایی دین از سیاست نوعی بدعت است و برآمده از آموزه‌های قرآن و سیره‌ی پیامبر و ائمه نیست (فوزی، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۹۸).

۲-۱-۵. جامعیت: اسلام در قرائت امام(ره)، جامعیت آن است. چنان‌چه ایشان در این ارتباط بیان می‌دارند «اسلام نه دعوتش به خصوص معنویات است و نه دعوتش به خصوص مادیات است، هر دو را دارد» (صحیفه نور، ج ۲: ۲۲۵).

۳-۱-۵. جهان‌شمولی: در نگاه امام(ره) اسلام دین جهان‌شمولی است که هیچ‌یک از تقلیل‌های قومی، زبانی و نژادی در آن راه ندارد «اسلام برای طایفه خاصی نیست، اسلام برای بشر آمده است نه برای مسلمانان و نه برای ایران. انبیاء مبعوث بر انسان‌ها هستند و پیامبر اکرم(ص) مبعوث بر انسان‌ها بود. خطاب به ناس می‌باشد؛ یا «ایها الناس» و ما نهضت کردیم، برای اسلام نهضت کردیم» (صحیفه نور، ج ۱۰: ۱۱۵).

۴-۱-۵. مشروعیت و قدرت: امام در سیره‌ی نظری و عملی خود نظریه مشروعیت الهی - مردمی را پذیرفته‌اند؛ به‌طوری‌که همواره در کنار مشروعیت الهی از اعتماد اکثریت مردم یا آرای اکثریت قاطع ملت نام برده‌اند. مشروعیت مردمی حکومت در کنار مشروعیت الهی تفسیری است که امام خود درباره حکومت ایران ابراز کرده‌اند. ایشان در پاسخ خبرنگار فرانسوی چنین اظهار می‌کنند: «اما جمهوری به همان معنایی که همه جا جمهوری است، لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی متکی است که قانون اسلام می‌باشد. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، این‌ها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که در همه جا هست» (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸: ۱۴۵).

۵-۱-۵. جمهوری اسلامی: جمهوریت گفتمانی است که در نهایت معطوف به نفی سلطه است؛ به همین دلیل تأکید بر آزادی مدنی، هم نافی آزادی لیبرالی و هم ضد جباریت فردی و ساختار توتالیتر است. در گفتمان جمهوریت، حاکمیت سیاسی از یک سو با قید زدن به قدرت نقش ساماندهی سیاسی پیدا می‌کند و از سوی دیگر به تحقق اداره اخلاقی - انسانی شهروند می‌انجامد (منوچهری، ۱۳۷۷: ۳۱). جمهوری بهترین صورت حکومت دموکراسی و بیان‌کننده صورت و قالب حکومت است؛ درحالی‌که اسلام بیان‌کننده محتوای آن است. در واقع حکومت جمهوری به حکومت فردی، استبدادی، موروثی و خاندانی خاتمه می‌دهد و قدرت را به مردم می‌سپارد. در حکومت جمهوری، اکثریت مردم کنترل سیاسی را اعمال می‌کنند، قدرت نهایی را در دست دارند و در موضوعات مهم سیاست ملی تصمیم می‌گیرند. لازمه چنین حکومتی آن است که هیچ‌کس صاحب مقام رسمی نباشد مگر آن که مردم آزادانه به او قدرت داده باشند و قدرت او نیز در اختیار و تحت نظارت مردم باشد.

جمهوری مربوط می‌شود به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست بگیرند و این ملازم آن نیست که مردم خود را از گرایش به یک مکتب و یک ایدئولوژی و از التزام و تعهد به یک مکتب معاف بشمارند (مطهری، ۱۳۶۷: ۸۱). اسلامی بودن این جمهوری به هیچ وجه با حاکمیت ملی یا به طور کلی دموکراسی منافات ندارد و هیچ‌گاه اصول دموکراسی ایجاب نمی‌کند که بر یک جامعه ایدئولوژی و مکتبی حاکم نباشد (مطهری، ۱۳۶۷: ۸۴).

جنبه مردمی در اندیشه و نهضت امام، از جهت اول، حکومت به‌عنوان ودیعه‌ای الهی تلقی می‌شود و حکام و زمامداران در شکل نمایندگان خدا باید عمل کنند. این همان چیزی است که در آیات قرآن مکرر به آن اشاره شده است و حتی پیشوایان دینی هنگامی که می‌خواهند نمایندگانی از طرف خود برای مردم تعیین کنند، می‌گویند آن‌ها نماینده‌ی نمایندگان خدا هستند. در قسمت دوم، اصل آزادی انسان‌ها از هر گونه اسارت و استثمار و بهره‌کشی به عنوان زیربنا شناخته می‌شود، و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش بر پایه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» ضروری است. در این نوع حکومت الهی که آن را حکومت عدل اسلامی می‌نامیم، تأکید روی اصل برادری، اخوت، آزادی و عدالت از هر مکتب دیگری بیشتر است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۰).

در گفتمان امام خمینی اسلام شیعی، با چنین مشخصه‌هایی به‌عنوان دال برتر و واژه نهایی معرفی می‌گردد، دال برتری که مسلمانان در تبیین و تفسیر تمامی رفتارها، ایده‌ها و آرمان‌های خود از آن استفاده می‌کنند. اسلام شیعی در مرکز عمل قرار می‌گیرد و از آن به عنوان واژه نهایی استفاده کرده و برای خود از آن استمداد می‌جویند. در گفتمان امام(ره) اسلام هسته مرکزی گفتمان امام(ره) را تشکیل می‌دهد و جاذبه‌های همین هسته سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند.

۵-۱-۶. نفی سلطه: «ما منطلق اسلام است، این است که سلطه نباید از غیر بر شما باشد. نباید شما تحت سلطه غیر بروید. ما می‌خواهیم نرویم زیر سلطه» (صحیفه نور، ج ۲: ۱۳۹). امام با استناد به

سیره انبیا، ملت اسلام را پیرو مکتبی می‌دانست که برنامه آن در دو جمله «نه ستم کنید و نه مورد ستم قرار گیرید» خلاصه می‌شود (آیین انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، صحیفه نور، ج ۱۴: ۶۸).

۲-۵. دال‌های شناور گفتمان امام خمینی(ره)

۱-۲-۵. استقلال؛ استقلال در تمام زمینه‌ها، عدم وابستگی، نفی دخالت اجانب، قطع نفوذ بیگانگان، تحت نظر دیگران نبودن و اداره مستقل مملکت تعاریف است که امام از استقلال ارائه می‌دهند.

۲-۲-۵. حمایت از مظلومین و محرومین: «هان ای مظلومان، از هر قشر و از هر کشوری که هستید به خود آید و از هياهو و عربده آمریکا و سایر زورمندان تهی نهراسید و جهان را برای آنان تنگ کنید و حق خود را با مشت گره کرده از آنان بگیریید» (اسلام ناب محمدی در کلام و پیام امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۶۲).

۳-۲-۵. وحدت امت اسلامی؛ امام(ره) می‌خواست با وحدت و انسجام ملی و اسلامی و ایجاد همبستگی اسلامی بین مسلمانان، همه ملل اسلامی به استقلال و آزادی دست یابند، زیرا مسلمین باید برای بدست آوردن استقلال و آزادی این کلید پیروزی را به‌دست آورند و برای وحدت کلمه کوشش کنند (صحیفه نور، ج ۶، ۱۲۳-۱۲۲). در واقع بر اساس غنای مفهومی این دال است که امام خمینی(ره) «با توجه به مشترکات بسیار میان شیعیان و اهل تسنن در اصول و فروعات کلیدی و مهم دین و اختلافات در برخی از فروعات دینی، جهان اسلام را به مثابه یک نظام واحد، یکپارچه و منسجم تلقی می‌کند که دارای خدای مشترک و واحد، پیامبری مشترک، اعتقاد به معاد و روز جزا، قبله واحد و... می‌باشند. برخی از اختلافات فکری و اعتقادی نمی‌تواند آنان را از رسیدن به وحدت استراتژیک سیاسی منع نماید (فولادی، ۱۳۸۷: ۸۲).

۴-۲-۵. عدالت؛ ائمه و فقهای عادل موظفاند از نظام و تشکیلات حکومتی برای اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام و خدمت به مردم استفاده کنند (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۳۶)

مستفاد می‌شود که، دال‌های شناور همچون ولایت فقیه، استقلال، نفی نظام سلطه‌محور دال مرکزی که همان اسلام شیعی است تکوین یافته است. اسلام شیعی که ماهیتی سیاسی یافته است. در واقع نظام سیاسی و حکومتی اسلام از موضوعات بسیار محوری و بنیادین گفتمان حضرت امام خمینی(ره) محسوب می‌شود.

گفتمان امام خمینی(ره) منطقی پایدار بر پایه‌های فقهی است که تحلیل و ترسیم همه اجزا و مؤلفه‌های آن مبتنی بر علم اصول فقه است. در چنین نگاهی منطقی فقهی مبتنی بر وحی (کتاب و سنت) به‌عنوان منطوق حاکم به چشم می‌خورد که در انتساب هر اندیشه‌ای به دین و شریعت الهی ناگزیر از اعمال این منطوق می‌باشیم. ارائه اندیشه سیاسی ولایت فقیه و تبیین جدید و قرائت نو از آن از ابتدای طرح مسأله توسط امام در حقیقت پاسخی است به نیاز زمان در چارچوب مسائل سیاسی روز و تبیین مفاهیم زیربنائی انقلاب اسلامی. در واقع یکی از مهم‌ترین نقاط قوت آن به روز بودن نظرات سیاسی امام خمینی(ره) است همین مسأله سبب شده که حضرت امام در هر زمان، رفتار سیاسی خویش را به‌درستی هدایت نماید. اندیشه سیاسی امام در کشف اسرار و حدود یک دهه بعد از آن، اصلاحی است، اما تحلیل اندیشه و عمل سیاسی امام از دهه چهل به بعد در ذیل اندیشه‌های سیاسی انقلابی، قابل تفسیر است.

اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) در نوع خود به نوعی جامعیت داشته است که منجر به شکل‌گیری یک نظام سیاسی شده، درحالی‌که اندیشه سیاسی حسن‌البنّا این جامعیت را نداشته است و در حد یک جنبش باقی ماند. البته متغیرهای فراوان دیگری هم در این زمینه دخیل هستند که در جای خود به تعدادی از آن‌ها اشاره خواهد شد. در واقع منبع تغذیه این دو اندیشه، متفاوت است. یکی متصل به آموزه‌های تشیع، و دیگری مربوط به آموزه‌های اهل سنت. در این جا قصد ارزش‌گذاری بر هر کدام از این منابع مدنظر نیست، تنها به کارآمد بودن هر دو اندیشه با رویکرد علمی پرداخته می‌شود.

نوآوری اساسی امام خمینی(ره) را ضمن احیای نظریه ولایت فقیه در برابر سیطره تفکر مدرنیسم غربی، باید در طرح و ترکیب برخی از عناصر فکری جدید همانند جمهوریت خواهی و تأکید بر نقش مردم و قانون اساسی و انتخابات در نظریه ولایت فقیه بدانیم. تأکید امام خمینی(ره) در آستانه انقلاب اسلامی در ایران بر جمهوری اسلامی، «نه یک کلمه کمتر و نه یک کلمه بیشتر»، کانون نظریه سیاسی امام خمینی(ره) را شکل می‌دهد. از این جهت دال برتر و مرکزی مفصل‌بندی گفتمان سیاسی امام خمینی را می‌توان همان «اسلام سیاسی» بدانیم که اسلامیت محتوای آن و سیاسی بودن شکل آن است که در نهایت منجر به «جمهوری اسلامی» شد.

۶. گفتمان سیاسی حسن‌البنّا

جمعیت اخوان‌المسلمین در زمان تأسیس توسط حسن‌البنّا جنبشی با رویکرد صوفی و اسلام‌گرا در مقابل جریان‌های سکولار جهان عرب ظهور کرده، این جمعیت در جهت مبارزه با الغای خلافت و جلوگیری از گسترش الگوی لائیک در جهان اسلام بود. همچنین در تلاش برای احیای مجدد خلافت و بازگشت به دوره خلافت اسلامی فعالیت می‌کرد. حسن‌البنّا علی‌رغم دل بستگی و علاقمندی به صوفیه و نیایش‌های دینی تلاش زیادی برای مصر و تلفیق اندیشه اسلامی و ملی داشت (Harris, 1964: 114). این نهضت اسلامی سنی در مصر به‌عنوان اولین و مهم‌ترین داعیه‌دار نوعی نظام اسلامی، توانست هم در زمینه تولید و پردازش نظریه و آرای سیاسی و هم زمینه‌های سیاسی عملی نقش ایفا نماید (قادری، ۱۳۸۶: ۸۹). از اسناد و نامه‌های بر جای مانده از موسس حزب درک می‌شود که الینا رویکردی به تشکیل نظام سیاسی و آن‌گاه بر مبنای شریعت اسلامی داشته است. این جریان علی‌رغم گذار تدریجی به سیاست و تلاش برای تشکیل نظام سیاسی و نقش‌آفرینی‌های جدی در کشورهای مختلف عربی با چالش‌های اساسی به ویژه در عرصه سیاسی مواجه بوده‌اند.

۱-۶. دال مرکزی گفتمان حسن‌البنّا

دال مرکزی گفتمان حسن‌البنّا، همانند امام خمینی(ره)، اسلام است؛ البته اسلام با صبغه اهل سنت و در مراحل تکوین خود دال‌هایی را به‌همراه دارد که مفصل‌بندی گفتمان را محقق ساخته‌اند.

۱-۱-۶. حسن‌البنّا می‌دید که مسلمانان در عمل دین را از سیاست جدا کرده‌اند و این جدایی به تعبیر وی «نخستین گام سستی و منشا فساد» بود. از دیدگاه وی، راهی برای خروج از این

وضعیت جز با برپایی «حکومتی اسلامی» نداشت (الشرقی، ۱۹۹۲: ۸۱). حسن البنا در کتاب «مذاکرات الدعوة و الداعیة» حرکت خود را استمرار راه سیدجمال و عبده می‌داند.

در دیدگاه حسن البنا حوزه دین و سیاست از یکدیگر جدا نیست و دولت اسلامی قدرت دینی و قدرت دنیوی را اعمال می‌کند. در اسلام دو قدرت وجود ندارد که در جامعه اسلامی با هم نزاعی کنند. قدرت یگانه و یکپارچه است و در دولت تجسم می‌یابد که بر امور دین و دنیا اشراف دارد؛ بنابراین دولت، قدرتی است دارای رویکرد به جامع و قدرتی است که احکام را اجرا می‌کند، حافظ امنیت و نظم است و عدالت را در بین مردم حاکم می‌کند (البنا، ۱۹۷۸: ۲۴).

۱-۲-۶- نفی سلطه: البنا از واژه «استخراب» (ویران‌خواهی) به جای واژه «استعمار» استفاده می‌کند و استعمار را عنصر مخرب وحدت امت اسلامی و مانع اساسی ایجاد یک نهضت اسلامی، می‌داند و به همین دلیل از جوامع اسلامی می‌خواهد با استعمار مبارزه و از بندهای آن رها شوند تا مقدمات پایه‌گذاری یک «نهضت فراگیر» را فراهم آورند (khosroshahi.org). همچنین، آزادی از دیدگاه البنا چنان اهمیت دارد که اسلام هیچ‌گاه دولتش را تحت حاکمیت جز آن و سرزمینش را تحت حکومت حاکم بیگانه از آن تصور نمی‌کند.

۱-۳-۶- جهان‌شمول بودن: البنا با تأکید بر شمول اسلام نسبت به ابعاد فردی و اجتماعی انسان‌ها و ارتباط دین با دولت از طریق خلافت، به نفی نظریه عبدالرزاق پرداخته و گام در مسیر سیدجمال و عبده نهاده است. به اعتقاد البنا، اسلام «عبادت و رهبری، دین و دولت، معنویت و کار، نماز و جهاد، اطاعت و حکومت و کتاب و شمشیر است و هیچ یک از این دو گانه‌ها از دیگری جدا نیست (حسن البنا، ۱۹۸۳: ۱۴۵).

۱-۴-۶- خلافت: البنا چنین بیان می‌کند «خلافت، نماد وحدت اسلامی و مظهر ارتباط بین ملت‌ها و ریسمان پیوندی اسلامی است که بر مسلمانان واجب است در کار آن و اهتمام به آن بیندیشند. خلیفه ملاک بسیاری از احکام در دین خداست. «وی سپس شواهدی تاریخی و دینی از وجوب خلافت بین مسلمانان ارایه داده و می‌افزاید: از این‌رو اخوان، ایده خلافت و تلاش برای احیا و بازگرداندن آن را در رأس فعالیت‌هایشان قرار داده‌اند؛ با این حال معتقدند این هدف نیازمند بسیاری از زمینه‌سازی‌های ضروری است و پیش از برداشتن گام مستقیم به سوی خلافت باید گام‌های دیگری برداشت (حسن البنا، ۱۹۴۵: ۱۹۸ - ۱۹۹).

۲-۶. دال‌های شناور

۱-۲-۶- وحدت: از نظر البنا یکی از ستون‌های حکومت اسلامی، وحدت امت است. از نظر وی اسلام وحدت امت را واجب کرده و آن را بخشی اساسی از حیات اسلامی دانسته که تساهل در آن در هیچ حالی روا نیست؛ زیرا اسلام وحدت را قرین ایمان می‌داند. چنان‌که اختلاف و تفرقه را قرین کفر می‌خواند. (مرادی، ۱۳۸۱: ۸۷)

۲-۲-۶. عدالت: مفهوم عدالت از دیدگاه البنا بسیار گسترده و فرد و خانواده و دولت و کل جامعه بین‌الملل را شامل می‌شود. وی بر نقش یا وظیفه دولت در تحقق و تضمین عدالت در همه سطوح تأکید می‌کند و می‌گوید: ترازوی عدالت دولت، همان قانون عادلانه و مهرآمیز است... که حدود حاکم و مردم را مشخص می‌کند و حق نامظلوم را از ظالم می‌گیرد و عدالت را بین افراد و گروه‌ها و طبقات برقرار می‌سازد. «و اذا حکمتم بین الناس ان تحکمو بالعدل» بنابراین هر گاه دولت ترازویی برای سنجش عدالت نداشت یا آن را نابه‌جا به کار گرفت، هرج و مرج گسترش می‌یابد و نظام دچار ناآرامی می‌گردد.

۳-۲-۶. استقلال: حسن البنا معتقد بود که باید وطن اسلامی از هرگونه سلطه بیگانه رها شود و این حق طبیعی هر انسانی است و کسی جز ستمکاران جائز و مستنبدان زور گو منکر آن نیست.

۴-۲-۶. مردم‌سالاری: از نظر البنا یکی از ارکان دولت اسلامی، احترام به اراده ملت است. این رکن در حق نظارت امت بر حاکم و حق مشاوره با او تجسم می‌یابد. وی این رکن را به نظام انتخاباتی ربط می‌دهد و توضیح می‌دهد که احترام به اراده امت به این است که آنان به‌گونه‌ای درست و شایسته‌ای در حکومت مشارکت داده شوند و حکومت نماینده آنان باشد (مرادی، ۱۳۸۱: ۸۸).

۷. مقایسه گفتمان سیاسی امام خمینی(ره) و حسن البنا

در این‌جا، به نقاط افتراق دال‌های گفتمانی دو رهبر شیعی و سنی پرداخته می‌شود. اگرچه در نمودار ذیل که دو گفتمان امام(ره) و حسن البنا مقایسه شده، بصورت روشن بیانگر دو گونه متفاوت مبانی فکری سیاسی در اسلام است. دال‌های گفتمانی امام خمینی(ره) و حسن البنا در مواردی شبیه به یکدیگر است اما نقاط افتراق این دو گفتمان با تدقیق بیشتر مشخص می‌شود.

جدول ۱: مقایسه‌ای گفتمان سیاسی امام خمینی(ره) و حسن البنا

گفتمان سیاسی امام خمینی(ره)	گفتمان سیاسی حسن البنا	گفتمان‌های دال مرکزی و شناور
سیاسی بودن	سیاسی بودن	دال مرکزی - مشترک در اندیشه دو رهبر
جهان‌شمولی	جهان‌شمولی	دال مرکزی - در اندیشه مشترک بین دو رهبر
نفی سلطه	نفی سلطه	دال مرکزی - مشترک در اندیشه دو رهبر
جامعیت (محوریت عدالت)	خلافت	دال مرکزی - تفاوت در اندیشه دو رهبر
استقلال	استقلال	دال شناور - مشترک در اندیشه دو رهبر
وحدت	وحدت	دال شناور - مشترک در اندیشه دو رهبر
مردم‌سالاری (با محوریت حمایت از مظلومین، محرومین و نهضت‌ها)	مردم‌سالاری (با محوریت دموکراسی و واقع‌گرایی)	دال شناور - تفاوت عملی در اندیشه دو رهبر
عدالت (با تکیه بر اندیشه شیعی تأکید بر نظم نوین)	عدالت (با تکیه بر اندیشه سنی تأکید بر نظم موجود) و امنیت محوری	دال شناور - تفاوت عملی در اندیشه دو رهبر

متغیر اول نظر دو رهبر در مورد تشکیل حکومت اسلامی مطلوب است. به‌طور کلی رویکرد مطلوب حکومت اسلامی از دیدگاه اهل تسنن، داشتن الگوی خلافت است. بنابراین حکومت مطلوب در اندیشه البنا نیز دعوت به خلافت است. خلافت از دیدگاه وی، سمبل وحدت اسلامی و مظهر ارتباط ملت‌های مسلمان و یک احساس اسلامی است که اندیشیدن درباره آن بر هر مسلمانی واجب است (امرای، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۳۶). با این حال، رویکرد البنا به معنای نادیده گرفتن ساز و کارهای جدید مشارکت سیاسی نیست و البنا ایده خلافت را با نظام پارلمانی و نمایندگی موافق می‌داند. همچنین اصل بیعت یکی از اصول مهم تشکیلاتی در اندیشه و برنامه حزبی و سیاسی حسن البنا است. امام خمینی(ره) بر اساس مبانی اندیشه سیاسی شیعه به دنبال تأسیس دولت اسلامی بود. حکومت مطلوب وی، دعوت به الگوی نیابت در درون غیبت بود و بر این اساس، جمهوری اسلامی ایران ولایت فقها را احیا کرد. اصولاً حاکم مشروع در بین شیعیان، امام معصوم است که مفسر قرآن و آگاه به همه رموز دین باشد. شیعیان با استناد به روایات و احادیث آن را منحصر به امامان دوازده گانه می‌دانند ولی در غیبت امام معصوم بخشی از فقها از جمله امام خمینی(ره) معتقد بودند که در دوران غیبت به فقیه جامع‌الشرایط واگذار شده است. البته باید توجه داشت که هرچند اهل سنت از خلافت و شیعیان از امامت دفاع می‌کنند؛ اما در دوران غیبت این الگوها می‌تواند با یکدیگر نزدیک باشد؛ زیرا طرفین از حاکمیت یک عالم اسلام شناس آشنا به زمان بر رأس حکومت و تلاش وی برای تحقق قوانین اسلامی در ابعاد مختلف جامعه دفاع می‌کنند که این حاکمان معصوم نبوده، با رای مردم به قدرت می‌رسند و تحت نظارت عمومی قرار دارند (فوزی و پایاب، ۱۳۹۰: ۹۸-۹۷).

حسن البنا رهبر کاریزما بود. او به موازات تحصیل و تدریس، به خودسازی و افزودن معلومات خود پرداخت و با توجه به تخلق به روش‌های اخلاقی-عرفانی، شخصیتی برجسته و ممتاز گردید. وی به علت گرایش‌های اجتماعی، علاوه بر همکاری با جمعیت‌های خیریه و طرق صوفیه، در سال ۱۹۲۸ جمعیت اخوان المسلمین را تأسیس نمود. شخصیت عرفانی، معنوی و کاریزماتیک وی در پیشرفت کارهای حزبی راهبردی فراگیر داشت و به زودی شعبه‌های اخوان در سراسر کشور مصر دایر گردید. همچنین او در میان اهل سنت، نخستین فردی بود که بر ضرورت ایجاد تشکیلات توجه کرد و آن را با مسأله تشکیل نظام اسلامی پیوند داد. او دارای یک اندیشه قوی و پرورش یافته در امر سازماندهی افراد و گروه‌ها بود و به اصطلاح دارای یک تفکر سازمانی قوی بود (فرهی و آیین‌وند، ۱۳۹۰: ۳۵). امام مظهر یک انسان کامل و نه یک رهبر کاریزما بود. این ویژگی ناشی از این بود که وی تنها در دامن فرهنگ اسلام شیعی پرورش یافته بود. ترکیبی از توانایی‌های روحی، سیاسی، فکری و اخلاقی این شخصیت استثنایی را در موقعیتی قرارداده بود که چنین نقش عظیمی را در ایران به عهده بگیرد. همچنین ایشان از جمله نوادر و نوابغ علمی بود که فقه، اصول، فلسفه، اخلاق، عرفان، تفسیر، سیاست، شعر و ادب علوم اجتماعی و مردم شناسی را در وجود خود جمع کرده بود و در همه این علوم به‌گونه‌ای عالمانه و تخصصی صاحب نظر بود.

یکی از نظریاتی که در ارتباط با ویژگی‌های فردی امام خمینی(ره) مطرح است این است که ایشان یک رهبر تحول‌آفرین بودند. در رهبری حسن‌البناء و سایر رهبران اخوان این تحول وجود نداشت و رخ نداد. امام(ره) دارای چشم اندازی روشن یعنی ایجاد حکومت اسلامی با ایدئولوژی ولایت فقیه بود. ایشان به دلیل تحصیل در حوزه علوم دینی، آگاه به تاریخ و همین‌طور آشنا به زمان حال و همچنین آینده‌نگر بودند و به همین دلیل از هنر چشم اندازدهی به پیروان خود برخوردار شده بودند (وارث، ۱۳۸۴: ۲۶). امام به عنوان یک رهبر با توان عاطفی بالا دارای ویژگی‌هایی همچون توان شناسایی عواطف و احساسات خود، توان جهت‌دهی آنان، خویشتن‌داری عاطفی، توان شناسایی عواطف، احساسات، همدلی دیگران بودند زیرا قدرت کنترل هوش عاطفی یکی از لوازم رهبری تحول‌آفرین است (کوثرنشان و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۲).

در مجموع در فرایند تاسیس نظام سیاسی با رویکرد و اندیشه فکری امام خمینی(ره) و حسن‌البناء در اندیشه سنی (سلفی- صوفی) و اندیشه شیعی تفاوت اساسی وجود داشته و دارد؛ مقصود از «اندیشه سیاسی اسلام»، هر گونه تفکر منسجم اندیشمندان در خصوص قلمرو سیاست در اسلام را در بر می‌گیرد. قید «اسلام» به این مسأله اشاره دارد که اقوال مختلف، قرائت‌هایی در حوزه اسلام است. حکم آن‌ها از اسلام یک متن قرآن و سنت متمایز می‌شود. علت اختلاف اقوال در این زمینه، آن است که هر یک از قرائت‌های مختلف از متن واحد بر اساس پیش فرض‌ها و مبانی مختلفی انجام شده است (حقیقت، ۱۳۸۸: ۵۲). در اندیشه سیاسی شیعی و سنی بر ضرورت حکومت دینی تأکید دارند؛ حکومت دینی شیعی، حکومتی است که امام معصوم و یا نایب امام معصوم در رأس آن قرار دارد؛ در حالی که چنین اندیشه‌ای را اهل سنت نمی‌پذیرد و معتقد است نقش مردم در انتخاب حاکم اسلامی، در اعتقاد شیعه نادیده گرفته شده بدون آن که به بازتاب‌های اجتماعی انتخاب مفضول بر افضل توجه نماید. در اندیشه اهل سنت، اعتقاد بر این است که پیامبر اسلام هیچ شخص معینی را برای زعامت امت اسلامی بعد از خود انتخاب نکرده‌اند. نصوص دینی در امر حکومت بعد از پیامبر ساکت است و سخن روشنی در این زمینه و درباره شرایط حاکم اسلامی و چگونگی انتخاب آن بیان نشد و این امر را به خود مسلمانان و صحابه واگذار کرده است. در واقع، آنچه بعد از رحلت پیامبر رخ داده محصول اراده و اجتهاد برخی صحابه صدر اسلام بوده است (عنايت، ۱۳۷۲: ۴۶).

دو اصل عدالت و امامت مبانی اعتقادی شیعه هستند. این دو از اصول اساسی مذهب شیعه است که در کنار اصول عبادی، این مذهب را در اصول و نظریات، سیاسی‌تر می‌کند. بنابراین، یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین مظاهر و مصادیق عدالت، آن است که شایسته‌ترین و صالح‌ترین فرد رهبر و حاکم جامعه باشد، نزدیک‌ترین قیام‌ها در تاریخ معاصر ایران نهضت مشروطیت بود که در ابتدا شعار عدالت‌خواهی و تأسیس عدالت خانه را سر دادند. اصل عدالت به نوعی زمینه‌ساز اصل امامت نیز هست؛ زیرا به اعتقاد شیعه شایسته‌ترین فرد برای رهبری جامعه مسلمین پس از رحلت پیامبر(ص)، حضرت علی(ع) بود. که پس از حضرت علی امامت و رهبری به فرزندان و نوادگان ایشان تعلق دارد. دوازدهمین امام در غیبت به سر می‌برد. به این ترتیب، مذهب شیعه اجتهاد و نیابت عام از معصوم مطرح می‌شود که در مباحث اعتقادی

شیعه جایگاه اساسی دارد. به علاوه پایگاه اجتماعی نیز برای مرجعیت فراهم آورده که در طول تاریخ به ویژه در تاریخ معاصر ایران بسیاری از نهضت‌ها و جنبش‌ها علیه رژیم حاکم، با بهره‌گیری از پایگاه اجتماعی صورت گرفته و توسط روحانیت شیعه رهبری شده است (کربلایی پازوکی، ۱۳۸۳، ۲۵۳). از حادثه سقیفه تا زمان سقوط خلافت عباسی و برچیده شدن خلافت، خلفا، از راه‌های گوناگون به خلافت رسیده و زمام امور مسلمین را به دست گرفته‌اند. این امر باعث شد فقها و اندیشمندان اهل سنت در مقابل عمل انجام شده قرار گیرند و در جهت توجیه آن با شیوه‌ها و الگوهای گوناگون، برای تعیین و انتخاب خلیفه تلاش کنند. در واقع، در نظام سیاسی اهل سنت، نظریه‌پردازی بعد از عمل صورت گرفته و لذا سعی شده است همواره آن را از جهات مختلف توجیه کنند؛ از جمله این الگوها می‌توان به الگوی اهل حل و عقد و الگوی استخلاف اشاره کرد (قاهری، ۱۳۸۶: ۱۴۵).

خلاصه آنکه چارچوب نظری اهل سنت درباره خلافت، بر پایه نظریات پسینی بنا شده است. این امر برخاسته از رئالیسم عمل‌گرا و واقع‌گرایی آنان است که پس از وقوع یک رویداد به تئوریزه کردن آن پرداخته‌اند و به نوعی عمل را بر تئوری و نظریه مقدم داشته‌اند. همین امر، یکی از وجوه تمایز اساسی میان اندیشه سیاسی اهل سنت و شیعیان است؛ چراکه نظریات شیعی پیشینی هستند. انتخاب خلیفه که در اندیشه سیاسی اهل سنت بیشتر در قالب نظریات خلافت مورد بحث قرار گرفته، به شیوه‌های گوناگون انجام شده است که به‌طور عمده پنج نظریه در این باره تعریف می‌شود.

از نظریه‌های مطرح در باب انتخاب خلیفه، نظریه استیلا و غلبه است که بیش از سایر نظریات، منش رئالیستی و تفکر پسینی در اندیشه سیاسی اهل سنت است. تئوری پردازان این نظریه یا آن را به حاکمیت معاویه و رفتار وی مستند می‌دانند؛ چرا که وی توانست با قدرت خود، در اندیشه سیاسی اهل سنت، پذیرفته شود. اندیشمندانی که این نظریه را مطرح کرده‌اند معتقدند که اصل بر آن است که غلبه نباشد، اما چنانچه اتفاق افتاد باید پذیرفته شود (هراتی، ۱۳۹۱: ۲۴۴). نظریه دیگر در باب خلافت و خلیفگی، نظریه وراثت است. در این نظریه نیز به عمل معاویه استناد شده است؛ زیرا وی با گسترش امپراتوری اسلامی و توسعه مرزهای جغرافیایی مملکت اسلامی، متوجه شده برخی از کشورهای اسلامی، در امر حکومت و انتقال قدرت، از عنصر وراثت بهره می‌گیرند. در این‌جا معاویه برخلاف پیمانی که با امام حسن(ع) داشت، پس از شهادت آن حضرت، از مردم برای فرزندش یزید بیعت گرفت تا پس از مرگش یزید وارث در امر حکومت باشد (فیرحی، ۱۳۸۴: ۳۹).

از مهم‌ترین تفاوت‌های اندیشه سیاسی اهل سنت در تأسیس نظام سیاسی مطرح می‌شود؛ این است که حاکم باید مسلمان باشد، اما در برخی موارد عدالت او مطرح نمی‌شود. براساس مبانی سیاسی این نوع تفکر، جواز قیام علیه دولت از نظر شرعی و اعتقادی نیز صادر نمی‌شود؛ درحالی‌که شیعه، عدالت در حاکمیت را شرط می‌داند و در سیر اندیشه سیاسی مجوز حرکت و قیام علیه دولت صادر می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۷۷: ۳۵۴). طبق اندیشه سیاسی اهل سنت با حرکت علیه حاکم ظالم، نامشروع خواهد بود و رهبری که بخواهد انقلابی را هدایت کند، مشروعیتی ندارد تا بتواند مردم را به سوی انقلاب هدایت کند.

این موضوع به خوبی در رهبری مذهبی در مصر، دیده می‌شود. به عنوان نمونه علما الازهر و مرشد اخوان و رهبران آن به عنوان یکی از گروه‌ها و جریان مذهبی، در ابتدای حرکت مردمی، از تقابل با نظام حاکم خودداری می‌کردند و پس از براندازی نظام سیاسی مصر، وارد عرصه رهبری شدند (هراتی، ۱۳۹۱: ۲۴۵). در نتیجه در انقلاب اسلامی و نظام‌سازی توسط روحانیت شیعه با عنایت به مبانی اعتقادی، از ابتدای حرکت مردمی وارد عرصه هدایت و رهبری قیام شده است؛ درحالی‌که در مصر، رهبران مذهبی اخلاقی در حرکت پیشرو جنبش نداشتند.

به‌طور کلی در اندیشه اهل سنت در دوران جدید، آزادی مختلفی درباره حاکمیت و حاکم دیده می‌شود که می‌توان آنان را در قالب عرفی‌گرا و بنیادگرا تقسیم کرد. عرفی‌گرایی در مصر براساس نظریات سیاسی جدید اهل سنت و با فروپاشی دولت عثمانی پدیدار شد. تفاوت عمده نظریات وی با نظریات وی با نظریات کلاسیک، در عرفی شدن حکومت است. نظریه سیاسی جدید در اندیشه سیاسی اهل سنت به نظریات کلاسیک، نظر و دقت چندانی ندارد و طی آن به شورا و بیعت استناد کرده است (عمیدزنجانی، ۱۳۸۴: ۹۸)؛ این بدین معناست که در زمان نبود پیامبر، مسلمانان می‌توانند براساس فهم و درک و عقل خود، حکومت تأسیس کند. از آن‌جا که چنین حاکمانی مسلمان هستند، در حکومت خود اندیشه‌ها و آموزه‌های اسلامی را مدنظر قرار دهند. این نوع نگرش به عرفی‌گرایی در جهان اهل سنت به تدریج زمینه را برای التقاط فکری در حوزه اندیشه سیاسی فراهم کرد. تصور اخوان المسلمین از دولت اسلامی، شکل شدت یافته‌ای از تصور رشیدرضا است؛ اما مشخصه واقعی آن، این است که نهضتی پیکارجو و مسلحانه آن را عرضه کرده است (عنایت، ۱۳۷۲: ۱۰۷). برخی از آگاهان به مسائل و جریان‌ات اسلام سیاسی و مصر جنبش‌های اسلامی، بر این باورند که اخوان المسلمین مصر در تاریخ معاصر، با این‌که همواره توان بسیج میلیون‌ها مصری را داشته، متأسفانه همیشه در لحظه حساس فرصت‌سوزی کرده است. روابط این جمعیت با افسران آزاد را به‌عنوان نمونه تاریخی می‌توان بیان کرد. اخوانی‌ها نقش کلیدی در سرنگونی نظام پادشاهی فاروق داشته‌اند ولی فرصت تاریخی خود را با برخورد اعضای طلبانه، یا تعامل تند با افسران آزاد از دست دادند (خسروشاهی، ۱۳۷۵: ۱۳۹). اما اینکه چه کسی باید رهبری این کار را برعهده بگیرد پاسخ روشن و صحیحی دریافت نشده است و گاه کار به شورا و مشورت و اگذاری شده است. جماعت اخوان المسلمین به دو اصل متناقض راهبردی و مرحله‌ای یا استراتژیکی، تاکتیکی اعتماد دارد که عبارت‌اند از وجوب تغییر دولت فاسد (اصل راهبردی و استراتژیک) و ضرورت همزیستی مسالمت‌آمیز با دولت‌ها و (خط‌مشی مرحله‌ای یا تاکتیکی) (خسروشاهی، ۱۳۷۵: ۱۴۰). اخوان المسلمین، حاکمیت را متعلق به خداوند و انسان را جانشین وی بر زمین می‌داند اما درباره این‌که چه فردی باید حاکم باشد. معتقد است حاکم باید به انتخاب مردم باشد. تا آن‌چه را در رسالت آمده است، اجرا کند (میشل، ۱۳۸۷: ۶۸). بدین ترتیب از دیدگاه اخوان المسلمین، رهبر جامعه نه به انتخاب الهی، بلکه با انتخاب و خواست و اراده مردم منصوب می‌شود. بر این اساس، جایگاه اعتقادی برای رهبر در این اندیشه متصور نیست. براساس اندیشه اخوان المسلمین، امور مسلمانان باید در شورا اداره شود. رهبری نیز می‌تواند به‌صورت مشورتی باشد. این

گروه در اساسنامه خود آورده است که ما در قرن بیستم، در بسیاری از جوامع اسلامی ترجیح می‌دهیم که گزینش در اولی الامر به صورت انتخابی باشد و مردم اهل شورا و اولی الامر را انتخاب کنند (میشل، ۱۳۸۷: ۶۹).

دو تئوری درباره نظام سیاسی و دولت اسلامی وجود دارد. تا قبل از وقوع انقلاب اسلامی و ظهور جمهوری اسلامی، اندیشه احیای خلافت تنها ایده مطلوب در جوامع اسلامی برای احیای اسلام و مسلمین به شمار می‌رفت؛ ولی بعد از انقلاب اسلامی این ایده به شدت به چالش کشیده شد. الگوی نظام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی همان ادامه الگوی امامت در اندیشه تشیع بود و نظام سیاسی مطلوب اخوان المسلمین ادامه اندیشه‌های خلافتی و اهل تسنن است.

در اینجا؛ پس از پردازش این مسائل می‌توان الگوی حکومتی مدنظر انقلاب اسلامی ایران (به‌عنوان نمونه الگوی شیعی را با تکیه بر مفهوم امامت و رابطه امامت و امت) با الگوی مدنظر اخوان المسلمین (به عنوان یک جنبش اهل تسنن که به نوعی به دنبال تشکیل حکومت است) مقایسه کرد.



از پیامدهای مهم این تفاوت‌ها در اندیشه سیاسی فریقین این است که در طول تاریخ عموم حرکت‌های اسلامی موجود در قلمرو اهل سنت جنبه دینی و فرهنگی داشته است و کمتر رویکرد حرکت‌های سیاسی دارد. در حالی که، در قلمرو شیعیان نهضت و حرکت‌ها رویکرد سیاسی دارند. بررسی نظرات اخوان المسلمین، به‌عنوان نماینده الگوی حکومت اسلامی (خلافت) در عصر حاضر در جدول ذیل نشان داده شده که، هدف نهایی اخوان المسلمین برپایی نظام اسلامی است.



اجتهاد و مرجعیت: حضور مرجعیت در حرکت‌های سیاسی- اجتماعی و اعمال اقتدار در عرصه سیاست در گرو این اصل است که فقیه در زمان غیبت امام معصوم، به نیابت از او مرجع امور سیاسی نیز خواهد بود. خاستگاه نظری دیگر اقتدار مراجع عنصر «اجتهاد» است. اگرچه فقهای شیعه در طی اعصار و قرون تحت تأثیر عوامل و شرایط مختلف و مهم‌تر از همه، ساختار سیاسی و اجتماعی حاکم آن‌چنان که باید از اجتهاد استفاده نکرده‌اند؛ ولی در همان حد و اندازه‌ای هم که اجتهاد در میان شیعه رونق داشته، منشأ اثر بوده است (هنری‌لطیف‌پور، ۱۳۷۵، ۷۷). از دیدگاه علما «اصل اجتهاد» طرح و تدبیری برای تکمیل منابع فقه‌هاست و منبعی انقلابی در برابر قدرت‌های دنیوی است. در واقع مفهوم و عمل تقلید، اساس و مبنای نهایی را برای پایگاه سیاسی- اجتماعی مجتهد در میان توده فراهم می‌کند (جلیلی، ۱۳۷۴: ۱۴۶). در بسیاری از تحولات- سیاسی ایران معاصر، از جنبش تنباکو و مشروطیت تا انقلاب اسلامی، به نوعی نقش مرجعیت مشهود است. در نگرش شیعه نیز مرجع، نائب عام امام معصوم به‌شمار می‌آید و پیروی از او واجبی دینی است؛ اما استدلال امام خمینی(ره) در خصوص جایگاه مرجعیت و فقاهت در امر حکومت و ولایت از موضوعات مهم و درخور توجه در بحث رهبری انقلاب اسلامی است (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵: ۶۱۳).

در انقلاب اسلامی؛ امام خمینی(ره) به‌عنوان مرجع دینی، با بهره‌مندی از چنین پایگاه و اقتدار معنوی، توانستند حرکت انقلاب علیه دولت پهلوی را هدایت کنند و موفق به تاسیس نظام جمهوری اسلامی شوند. هرچند برخی حرکت‌ها از سوی روشنفکران مذهبی نیز در این زمینه صورت گرفت و استقبال مبنی از آن‌ها به‌عمل آمد، ولی به علت نداشتن پایگاه وسیع مردمی، فاقد پشتوانه لازم برای رهبری انقلاب بودند (هراتی، ۱۳۹۱: ۲۴۱). رهبری انقلاب اسلامی از دو جنبه دارای اهمیت بود، یکی از منظر جایگاه اعتقادی ایشان به‌عنوان مرجعیت تقلید است که تبعیت از مرجع با تکلیف دینی برای پیروان این مکتب به‌شمار می‌رود. نگاه شیعیان به حاکمیت سیاسی نیز برگرفته از همین مبانی اعتقادی است و بخشی از اصول دین به‌حساب می‌آید که این مبحث به اهمیت موضوع می‌افزاید. جنبه دیگر امام با ابتکار عملی، به باز تفسیر مفاهیم شیعه می‌پردازند و با تفسیر جدید از موضوعات همچون انتظار، تقیه و عاشورا، زمینه را برای حرکت علیه دولت پهلوی آغاز می‌کنند (هراتی، ۱۳۸۶: ۲۷). امام خمینی(ره) در فرایند تأسیس نظام سیاسی با رهبری کارزماتیک به‌خوبی از نمادها و مفاهیم اعتقادی شیعه در جهت هدایت حرکت انقلابی

استفاده کردند. در فقه اهل سنت به خصوص اندیشه اخوان المسلمین اجتهاد و مرجعیت وجود ندارد، یا در فرایند تأسیس نظام سیاسی از آن به درستی استفاده نشد.

نتیجه گیری

در مقایسه تطبیقی گفتمان امام خمینی(ره) و حسن البنا باید توجه داشت که گفتمان سیاسی امام خمینی(ره) منطقی پایدار بر پایه‌های فقهی است که تحلیل و ترسیم اجزا و مؤلفه‌های آن مبتنی بر علم اصول فقه است. در واقع گفتمان امام خمینی(ره) آن قدر در نوع خود جامعیت داشته است که منجر به شکل‌گیری یک نظام سیاسی شده، در حالی که گفتمان حسن البنا فاقد این جامعیت بوده است. البته همان‌طور که در متن نیز اشاره شد، دال‌های گفتمانی امام خمینی(ره) و حسن البنا دارای عناصر سیاسی مشترک بوده است. هردو به دنبال ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر پیوند دین و سیاست و مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و ایجاد حکومت دینی می‌باشند. هر دو استقرار شریعت را به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی حکومت مطلوب خود می‌دانند، هرچند الگوی حکومت دینی آن‌ها با یکدیگر مبانی متفاوتی دارد. بنابراین علت این که قیام امام خمینی(ره) منجر به شکل‌گیری حکومت دینی در ایران شد و قیام حسن البنا در مصر به ثمر نرسید، را باید در کارآمدی اندیشه شیعه، خصوصاً دال گفتمانی «ولایت فقیه» دانست.

در اندیشه اهل سنت حکومت ایده‌آل، خلافت است در حالی که در مکتب تشیع حکومت ولی فقیه در زمان غیبت مورد تأیید است. در نگاه اهل سنت نقش مردم فقط در تعیین خلیفه اعتبار دارد؛ اما مکتب تشیع نقش حداکثری برای مردم در تعیین حکومت قائل است. در اهل سنت اجتهاد به‌طور نسبی مورد پذیرش است؛ اما در تشیع اصل اجتهاد به‌طور کامل مورد قبول است و یکی از علل موفقیت امام در بسیج مردم و شکل‌گیری انقلاب به دلیل نقش مرجعیت ایشان بود.

از طرفی دیگر، تمرکز اخوان المسلمین بر رویکردها و مفاهیم مدرن و دموکراتیک است که در چارچوب‌های سیاسی و اجتماعی لیبرال - دموکراتیک غربی معنادار می‌شود، با وجوه مهمی از تفکر و رویکرد سیاسی بومی و اسلام‌گرایانه اولیه آن در تناقض قرار می‌گیرد.

عامل دیگر وابستگی رهبران اهل سنت به دستگاه دولت و عدم وابستگی رهبر ایران به دستگاه حکومتی بود که در این صورت می‌توانست به طور آزادانه اهداف جنبش را دنبال کند. متغیر بعدی به منبع مشروعیت حسن البنا و امام خمینی(ره) برمی‌گردد. حسن البنا دارای مشروعیت کاریزما بود، او به دلیل قدرت مدیریت بالا و سازماندهی مناسب تشکیلات اخوان المسلمین مورد قبول مردم بود؛ حسن البنا در مجموعه الرسائل خود معتقد گفته است: «نظام سیاسی اسلامی قدرت خود را از خدا نمی‌گیرد بلکه مستقیماً از خود مردم (امت) می‌گیرد که آنان «منبع حاکمیت یا صاحب قدرت» اند. بنابراین هیچ گروه یا طبقه‌ای نمی‌تواند با استناد به «حق الهی»، ادعای سیادت و حاکمیت کند». منبع مشروعیت امام خمینی(ره) اما الهی بود باید توجه داشت که در این نوع مشروعیت اراده الهی در درجه اول و خواست

مردم در درجه دوم قرار می‌گیرد. همچنین امام خمینی(ره) رهبری تحول آفرین با ویژگی چشم‌اندازی قوی به آینده، هوش عاطفی و متمایل به تغییرات اساسی در ساختار جامعه بود که این ویژگی‌ها در رهبران انقلاب مصر از جمله حسن البنا دیده نمی‌شود. از طرفی پویایی فقه شیعه در اهل سنت وجود ندارد و بر همین اساس است که نمی‌توان انتظار داشت انقلابی مانند آن چه در ایران اتفاق افتاد در جوامع اهل سنت رخ بدهد و به دنبال آن نظامی سیاسی مبتنی بر همان انقلاب شکل بگیرد.

به‌طور موجز، مسأله ولایت فقیه در فقه شیعه و نبود آن در فقه اهل تسنن، موضوع رهبری که در مصر با خلاء رهبری و در ایران با وجود رهبری کارزماتیک همراه بوده، اندیشه اصلاحی و انقلابی بودن نهضت در ایران و نظام تشیع در حالی که در مصر ماهیت اصلاحی و محافظه‌کاری داشته است، جدایی و فاصله روحانیت از دولت در ایران بر عکس مصر که این موضوع با این شدت دنبال نشده است؛ همگی عوامل مهمی هستند که بایستی در نظر آورده شوند. تا زمانی که مصر اندیشه‌های محافظه‌کارانه را دنبال کند اتفاق خاصی در روند دولت‌سازی اسلامی در آن رخ نخواهد داد. از طرف دیگر باید به تأثیر عوامل محیط جغرافیایی نیز اشاره کرد چرا که جبر محیطی خواه، ناخواه این شرایط را بر جنبش‌ها تحمیل خواهد کرد. محیط داخلی و محیط بین‌المللی و مسائلی از جمله تأثیر تجدد و مدرنیسم، لیبرالیسم و فرهنگ غربی و بحران هویت و تأثیر متفاوت رسانه و شبکه‌های اجتماعی مدرن در مصر و سنتی در ایران نیز علل گوناگون دیگری هستند که در نظر آوردن آن‌ها مهم می‌باشد.

منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۷)، پایگاه عدالت در اندیشه سیاسی اسلام، رساله چاپ نشده، دانشگاه تهران.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۵)، نقد و ارزیابی نظریه کاربزمایی در تبیین رهبری امام خمینی(ره)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- امرایی، حمزه (۱۳۸۳)، *انقلاب اسلامی و جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بایی، سعید (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه‌ی غلام‌رضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- البناء، حسن (۱۹۴۵)، «العروبة و الاسلام»، دوهفته‌نامه اخوان المسلمین، شماره ۱۸.
- البناء، حسن (۱۹۷۸) منبر الجمعة (مجموعه احادیث الجمعة المنشوره بجزیره الاخوان المسلمین الیومیة- اسکندریه: دارالدعوة .
- البناء، حسن (۱۹۷۸)، *حدیث الجمعة، ذکری جریده الاخوان المسلمین الیومیة*.
- البناء، حسن (۱۹۸۳)، *مذاکرات الدعوة و الداعیه، المکتب الاسلامی*، چاپ پنجم.
- البناء، حسن (۱۹۸۴)، *مجموعه الرسائل، الناشر: امکتبه التوفیقیه*.
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۶)، «کاربرد تحلیل‌های گفتمانی در مطالعات سیاسی اسلامی»، *مجموعه مقالات روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- جلیلی، هدایت (۱۳۷۴)، *نهاد مرجعیت در دوران نهضت و نظام، مجموعه مقالات انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن*، قم: نشر معارف.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰)، *مفهوم عدالت در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره)*، مجله انقلاب اسلامی، تابستان، شماره ۳۶.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶)، *اسلام سیاسی در ایران*، قم: دانشگاه مفید.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۸)، *گونه‌شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه*، قم: فصلنامه مفید، شماره ۴۴.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰)، *صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای امام خمینی (۲۲ جلد)*، تدوین سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶)، *اسلام ناب محمدی در کلام و پیام امام خمینی(ره)*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۸)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲)، *کلمات قصار: پندها و حکمت‌ها*، تهران: چاپ نخست، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خواجه سروی، غلامرضا (۱۳۹۱)، *انقلاب اسلامی و گفتمان سیاسی شیعه در عراق*، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال اول، شماره ۳.
- دارینی، محمود (۱۳۸۲)، *سیری در اندیشه امام خمینی(ره)*، مجله انقلاب اسلامی پاییز، شماره ۴۶.

- دهقانی فیروز آبادی، سید جلال و آجورلو، حسین (۱۳۹۲)، مقایسه تطبیقی رهبری در انقلاب اسلامی ایران و انقلاب مصر، فصل نامه رهیافت انقلاب اسلامی، سال هفتم، شماره ۲۴.
- دین پرست، فائز (۱۳۸۹)، *تحلیل گفتمان ولایت فقیه در نظام سیاسی ایران*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- رزق، جابر (۱۳۸۴)، *دین و دولت در اندیشه شهید حسن البنا*، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- رواء، الیویه (۱۳۷۸)، *تجربه‌ی اسلام سیاسی*، تهران: مرکز انتشارات بین‌المللی صدرا.
- الشرقی، عبدالمجید (۱۹۹۲)، «مشکله الحکم فی الفکر الاسلامی الحدیث»، مجله الاجتهاد، شماره ۱۴ چاپ بیروت، سال چهارم.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۷۸)، *تأملی در فقه سیاسی شیعه*. فصلنامه علوم سیاسی، سال اول، شماره چهارم، بهار.
- عنایت، حمید (۱۳۶۳)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران: امیر کبیر.
- فرهی، عبدالله و آئینه‌وند، صادق (۳۹۰)، *بررسی سیر رشد و ساختار تشکیلاتی جنبش اخوان المسلمین بین سال‌های ۱۹۲۸-۱۹۵۲*، فصل‌نامه مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، شماره ۲۶، زمستان.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)*، قم: معاونت پژوهش دانشگاه معارف اسلامی.
- فوزی، یحیی و پایاب، بهروز (۱۳۹۰)، *مقایسه تطبیقی اشتراکات و افتراقات اندیشه سیاسی جنبش اسلامی اخوان المسلمین در مصر و جنبش اسلامی شیعی در ایران*، فصلنامه شیعه‌شناسی، شماره ۳۶، زمستان.
- فولادی، محمد (۱۳۸۷)، «استراتژی وحدت در جهان اسلام در اندیشه امام خمینی(ره)»، فصلنامه معرفت، سال هفدهم، شماره ۱۲۶.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۴)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، سمت.
- فیرحی، فیرحی (۱۳۸۰)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام نظام سیاسی شیعه*، فصلنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۱۶.
- قادری حاتم (۱۳۸۶)، *پراکسیس: تعاطی اندیشه و فعل سیاسی در خاورمیانه*، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و استراتژیک خاورمیانه.
- کربلایی پازوکی، علی (۱۳۸۳)، *اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت*، قم: دفتر نشر معارف.
- کوثرنشان، محمدرضا و شهبازی، محمد و جواهری کامل، مهدی (۱۳۸۸)، *هوش عاطفی و رهبری تحول گرا، ماهنامه تدبیر*، سال بیستم، شماره ۲۰۵.
- مرادی، مجید (۱۳۸۱)، *نظریه دولت در اندیشه حسن البنا*، فصل‌نامه علوم سیاسی، شماره ۱۹، پاییز.
- میشل، ریچارد (۱۳۸۷)، *تاریخ جمعیت اخوان المسلمین از آغاز تا امروز*. هادی خسروشاهی (مترجم)، انتشارات وزارت امور خارجه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
- منوچهری، عباس (۱۳۷۷)، «گفتمان جمهوری و جمهوری گفتمانی»، *جمهوریت و انقلاب اسلامی* (مجموعه مقالات)، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- وارث، سیدحامد (۱۳۸۴)، رهبری بصیر و الهام‌بخش، فصلنامه کمال مدیریت، سال سوم، شماره هشتم و نهم.
- هراتی، محمدجواد (۱۳۸۶)، باز تفسیر از مفهوم عاشورا و قیام پانزدهم خرداد، مجموعه مقالات همایش پانزدهم خرداد (تهران، سوره مهر).
- هراتی، محمدجواد (۱۳۹۱)، «تفاوت جایگاه و نقش بیداری اسلامی در انقلاب اسلامی ایران و جنبش بیداری اسلامی مصر»، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۲۸.
- هراتی، محمدجواد (۱۳۹۱)، تفاوت نقش و جایگاه رهبری درانقلاب اسلامی و جنبش بیداری اسلامی مصر، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۲۸.
- هنری لطیف‌پور، یدالله (۱۳۷۵)، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی ایران، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- هزاوه‌ایی، سیدمرتضی (۱۳۹۱)، «انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی و آینده اسلام سیاسی در منطقه»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال اول، شماره ۴، ۱۱۳-۱۴۱.
- Anckar, Carsten(2008), "On the Applicability of the Most Similar Systems Design and the Most Different Systems Design in Comparative Research." International Journal of Social Research Methodology.
- Karame, Kari (1996), Social and Economic Resons for the Recruiting to political Islam, Internasjonal politick, No.54.
- Roy, oliver (1994), The Faihure of political Islam, London: I. B. Tauris.
- Harris, Christina Phelps (1964), Nationalism and Revolution in Egypt: the role of The Muslim Brotherhood, New York: Hyperion press
- Lijphart, Arend (1971). "Comparative politics and the comparative method". American Political Science Review 65.
- <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=17065>
- <http://khosroshahi.org/main/?Page=definition&UID=2740>