

اسلام سیاسی و جهانی شدن

دکتر غلامرضا بهروز لک

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۹/۸

عضو هیأت علمی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)

تاریخ تأیید: ۱۳۸۴/۱۱/۵

چکیده

مقاله حاضر با بررسی پدیده جهانی شدن و تلاش برای توضیح این پدیده به برآورد چالش‌ها و فرصت‌هایی می‌پردازد که اسلام سیاسی در شرایط جدید با آن مواجه است. نویسنده رهیافت مناسب برای این بررسی را رهیافت مطالعات تحلیلی گفتمانی می‌داند و بر این اساس به جای تلقی جهانی شدن به مثابه گفتمان واحد، معتقد است که تصویر جهانی شدن به منزله وضعیت جدید منازعه گفتمانی، توان توضیح‌دهندگی بیشتری دارد. از این منظر آنچه جهانی می‌شود نزاع گفتمان‌هاست و از این رو گفتمان‌ها درصدد مغنابخشی به جهانی شدن و تقریر آن بر حسب مفصل‌بندی خود می‌باشند تا به گفتمانی مسلط تبدیل شوند. در این میان اسلام سیاسی نیز می‌تواند به مثابه گفتمانی قلمداد شود که دال محوری و مرکزی آن احیای هویت اسلامی در عرصه عمل سیاسی است. در این صورت در فضای جهانی شدن، اسلام سیاسی می‌تواند با فراخوانی به هویت مبتنی بر محوریت اسلام به عنوان دال برتر و کلمه نهایی در برابر هویت‌های دیگر همچون مدرنیسم غربی عمل نماید. در واقع مدرنیسم به دلیل تمرکز بر زندگی مادی - دنیوی و کم‌رنگ ساختن ابعاد معنوی حیات بشری دچار بحران معنا شده و در معرض خطر از دست دادن سیطره گفتمانی است.

کلیدواژه‌ها: اسلام سیاسی، جهانی شدن، نزاع گفتمانی، افول مدرنیسم، هویت اسلامی

مقدمه

«اسلام سیاسی» از پدیده‌های مهم در عرصه نظر و عمل سیاسی مسلمانان در دو سده گذشته بوده است. رویارویی اسلام سیاسی با مدرنیسم غربی در عرصه سیاست جهانی و به ویژه مقابله‌جویی حامیان آن با آموزه‌های مدرنیسم غربی، سبب اهمیت این پدیده در عرصه جهانی شده است. پایان‌یافتن جنگ سرد و فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی که جهان سرمایه‌داری لیبرال غربی آن را رقیب و خطری جدی برای خود می‌پنداشت، از یک سو و بروز چالش‌ها و انتقاداتی از درون دنیای غرب در برابر مبانی مدرنیسم غربی از سوی دیگر و نیز فعال‌شدن جریان‌ات اسلام‌گرا در کشورهای اسلامی، سبب شده است تا جهان غرب به ظرفیت‌ها و توانایی‌های اسلام در عرصه سیاسی توجه بیشتری نموده و گاه به جای خطر سرخ از خطر سبز اسلام سخن بگوید. پدیده اسلام سیاسی، در چند دهه اخیر و به ویژه پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران، ظهور انتفاضه مردم فلسطین و در نهایت ظهور جریان‌ات اعتراضی خشونت‌آمیز اسلامی همانند جنبش طالبان و القاعده و تحولات یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱، اهمیت فزاینده‌ای یافته است.

در برابر دو چالش اساسی انحطاط درونی تمدن اسلامی و تهاجم همه‌جانبه مدرنیسم غربی به جهان اسلام در دو سده گذشته (۱)، اسلام‌گرایان برخلاف غرب‌گرایان و باستان‌گرایان راه‌حل خروج جوامع اسلامی از بحران موجود را نه در پیروی از غرب مدرن یا بازگشت به عصر باستانی قبل از اسلام، بلکه در احیاء و بازگشت به سنت و گذشته اسلامی می‌دانستند. از این‌رو، در بازسازی و احیای جامعه اسلامی، اسلام‌گرایی در برابر مدرنیسم غربی شکل گرفته و عمدتاً واکنشی به جریان‌ات غرب‌گرا در درون جوامع اسلامی بوده است. این رویارویی در دو دهه گذشته به اوج خود رسیده است. در این دوران، مدرنیسم غربی به عنوان غیر^۱ و به مثابه عامل برانگیزنده اسلام‌گرایی عمل نموده و در نتیجه آنان در برابر مدرنیسم غربی و دولت‌های شبه‌مدرن داخلی در جهان اسلام خواهان احیای دولت اسلامی بودند. نزاع اصلی اسلام‌گرایان در این دوره عمدتاً با دولت‌های وابسته شبه‌مدرن در درون مرزهای ملی بوده است. با تصلب

بیشتر دولت‌های شبه‌مدرن غرب‌گرا در جوامع اسلامی، اسلام‌گرایان نیز متصلب‌تر گشته و با شدت بیشتری در عرصه سیاسی حضور پیدا می‌کردند. تقابل اسلام سیاسی با مدرنیسم غربی تا کنون نیز به صور مختلفی تداوم یافته است. در عین حال تحولات چند دهه اخیر در عرصه جهانی، وضعیت جدیدی را پیش‌روی اسلام سیاسی قرار داده است. ظهور بحران‌های نظری در مدرنیسم غربی به دلیل نقدهای درونی خود متفکران غرب بر آموزه‌های مدرنیسم و متعاقب آن ظهور پدیده پسامدرنیسم و نیز جهانی‌شدن، دو عاملی هستند که شرایط جدیدی را در عرصه جهانی ایجاد کرده‌اند.

مسئله‌ای^۱ که این مقاله در صدد بررسی آن است، پرسش از ماهیت شرایط جدید و چالش‌ها و فرصت‌های آن برای اسلام سیاسی می‌باشد. آیا جهانی‌شدن، محتوا و گفتمان جدیدی است یا صرفاً وضعیت و شرایط جدیدی را برای نزاع و رویارویی مکاتب و گفتمان‌های مختلف فراهم می‌آورد؟ آیا جهانی‌شدن تداوم‌بخش شرایط گذشته تقابل اسلام سیاسی با مدرنیسم غربی است یا شرایطی متفاوت از سده بیستم را در برابر اسلام‌گرایی قرار داده است؟ چالش‌ها و فرصت‌های موجود برای اسلام سیاسی در وضعیت جدید چیست؟ آیا شرایط جدید، زمینه‌های مساعدتری را برای اسلام‌گرایی فراهم می‌سازد؟

در بررسی مسئله فوق، رهیافت نوشتار حاضر بهره‌گیری از مطالعات تحلیل گفتمانی^۲ خواهد بود. برای این منظور، ضمن نقد و بررسی ادبیات موجود در باب تحلیل گفتمانی جهانی‌شدن، نشان خواهیم داد که بررسی جهانی‌شدن به مثابه وضعیت نزاع گفتمانی، بهتر می‌تواند شرایط جدید را توضیح دهد. از منظر نوشتار حاضر، جهانی‌شدن وضعیت جدیدی برای رویارویی و نزاع گفتمان‌ها و جریانات سیاسی - فکری فرض می‌شود که به همراه خود فرصت‌ها و چالش‌هایی را برای آنها فراهم می‌آورد.

1. Problem

۲. البته از دیدگاه نوشتار حاضر تحلیل‌های گفتمانی به دلیل ابتناء بر نسبی‌گرایی یا آنچه سازنده‌گرایی اجتماعی و ضدمیناگروی خوانده می‌شود، قابل نقد است و لازم است در فرصتی مناسب به قابلیت‌های تحلیل گفتمانی در حوزه مطالعات اندیشه سیاسی اسلام پرداخته شود. بر این اساس نوشتار حاضر صرفاً از تحلیل گفتمانی به عنوان روش بهره گرفته و بحث از مبانی نظری تحلیلهای گفتمانی را به فرصتی دیگر می‌گذارد.

نگرش مقاله حاضر به «اسلام سیاسی» نیز به مثابه گفتمانی است که هر چند در درون خود متنوع است، اما در کل دالّ محوری و مرکزی آن، احیای هویت اسلامی در عرصه عمل سیاسی است. از این حیث «اسلام‌گرایان کسانی هستند که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش از تعابیر اسلامی استفاده می‌کنند و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بینند» (۲).

الف. اسلام سیاسی چیست؟

اسلام سیاسی چیست و چگونه می‌توان آن را تبیین کرد؟ به بیان دیگر چه چیزی در تعامل با جهانی‌شدن قرار می‌گیرد؟ آیا پدیده‌ای واحد است یا صرفاً نامی است برای طیف متنوعی از گرایش‌ها و جریان‌ها؟ در اینجا دو مسأله اساسی مطرح است: نخست توضیح مفهومی اسلام سیاسی و دیگری تبیین نظری چگونگی شکل‌گیری آن.

اسلام سیاسی نامی^۱ است که در میان نام‌ها و عناوین دیگر برای جریان سیاسی فکری اسلامی به کار رفته است. واژه‌هایی چون بنیادگرایی اسلامی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم اسلامی و اسلام‌گرایی و عناوینی از این دست، واژگانی هستند که کاربرد زیادی دارند. محققان جنبش‌های اسلامی از تعابیر مختلفی در بیان این پدیده استفاده کرده‌اند. مفاهیمی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم نمی‌توانند به خوبی بیانگر کلیت ماهیت حرکت اسلامی معاصر باشند. بنیادگرایی دینی منشأیی غربی - مسیحی دارد که ریشه در حرکت اعتراضی مسیحیان پروتستان انجیلی در اوایل قرن بیستم میلادی در آمریکا داشته (۳) و از این حیث با گرایش‌های اسلامی معاصر متفاوت است. (۴) رادیکالیسم اسلامی نیز ضمن آنکه هنوز از ذهنیت غربی به طرفداران دخالت ارزش‌های دینی در عرصه سیاسی نگاه می‌کند، به لحاظ ابهام در کاربرد وصفی واژه نیز در توصیف اندیشه یا عمل سیاسی نامناسب می‌باشد. رادیکالیسم عمدتاً صفتی است که برای توصیف کنش سیاسی و در مواردی نیز به عنوان صفت اندیشه و تفکر به کار می‌رود. از این منظر، برای هر تفکری می‌توان در عمل گرایش معتدل و رادیکال را بر اساس چگونگی کنش سیاسی طرفداران آن اندیشه مطرح نمود. بنابراین واژگانی چون اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی بر بنیادگرایی و رادیکالیسم ترجیح دارند.

مسئله نظری مهم در اینجا آن است که آیا اسلام سیاسی می‌تواند به عنوان دالّ کلی حاکی از تمامی گرایش‌های اسلامی باشد؟ آیا می‌توان در این خصوص از رویارویی پدیده‌های تحت عنوان اسلام سیاسی با جهانی‌شدن سخن گفت؟ این مسئله بدان جهت مطرح است که برخی وحدت درونی جریان اسلام سیاسی را به دلیل بروز اختلافات فراوان در درون جریان‌های اسلام‌گرا زیر سؤال برده‌اند.^(۵) از این نظر اسلام‌گرایی جریان یک‌دست و یکپارچه‌ای نیست و به دلیل وجود جریان‌های مختلف و گاه متعارض در درون آن، امکان جمع‌کردن تمامی این جریان‌ها تحت یک مفهوم وجود ندارد. در صورتی که مفهومی چون اسلام‌گرایی برای بیان این مجموعه به کار گرفته شود، چنین کاربردی مجازی بوده و صرفاً از طریق فرایند غیریت‌سازی غرب برای جریان‌های اسلام‌گراست که امکان جمع‌نمودن آنها تحت واژه اسلام‌گرایی فراهم می‌شود. از این‌رو این امر همانند شرق‌شناسی قوی^۱ است که بر اساس آن غرب مدرن برای بیان هویت خود دست به غیریت‌سازی زده و شرق را به عنوان مرز سلبی هویت خود قرار می‌دهد. از این منظر، در مورد اسلام‌گرایی نوعی شرق‌شناسی وارونه یا غرب‌شناسی قوی صورت می‌گیرد. «شرق‌شناسان وارونه با تلقی اسلام به مثابه هویت اسمی، اهمیت آن را کم‌رنگ جلوه داده‌اند. برای آنان اسلام چیزی بیشتر از برچسب نیست و فی‌نفسه اهمیتی ندارد. هرگونه اهمیت آن ناشی از معانی و مضامینی است که به آن برچسب الحاق می‌شود.»^(۶)

در برابر این نگرش، می‌توان با تمسک به مفاهیم گفتمانی، از اسلام سیاسی به عنوان کل ایجابی سخن گفت. در دوران معاصر با پدیده مشخصی در جهان اسلام روبرو هستیم که تأثیرات و ویژگی‌های خاصی دارد و عامل وحدت‌بخش و قرابت بین اسلام‌گرایان است. از این‌رو، می‌بایست در جستجوی مفاهیم و ایده‌هایی بود که چنین وحدتی را ایجاد می‌کنند. در تحلیل گفتمانی چنین وحدتی را می‌بایست در دال‌های مرکزی/ برتر جستجو نمود که در مفصل‌بندی گفتمانی، دیگر عناصر را کنار هم نگه می‌دارد. دالّ مرکزی، نقطه کلیدی و هویت‌بخش در هر گفتمان است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و با هم مفصل‌بندی می‌شوند.^(۷) از این منظر «اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در

کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر در گفتمان اسلام سیاسی، اسلام به دال برتر تبدیل می‌شود» (۸) در مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی، دین صرفاً اعتقاد نیست؛ بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه‌های حیات آدمی را در برمی‌گیرد. چنین نگرشی در تمامی گرایش‌های درونی گفتمان اسلام سیاسی مشترک است و از این رو می‌توانیم تمامی آنها را در درون گفتمان اسلام سیاسی قرار دهیم و در تحلیل خود از اسلام سیاسی به مثابه کلیت واحد سخن بگوییم. چنین نگرش وحدت‌بخشی به جریان‌های اسلام‌گرا را نمی‌توان در چارچوب‌های تحلیلی دیگر جستجو کرد. در تحلیل‌های دیگر همانند دیدگاه‌های الیویه روآ، هشام شرابی و دیگران، چنانکه بدان‌ها اشاره خواهیم کرد، با اسلام‌گرایی‌های متفاوتی مواجه هستیم و امکان نگاه جامع به اسلام‌گرایی به مثابه امر واحد وجود ندارد.

ب. اسلام سیاسی و شرایط ظهور: چالش مدرنیسم غربی

بررسی تداوم، تقویت یا افول و زوال اسلام سیاسی در مواجهه با پدیده جهانی شدن معطوف به بررسی و تحلیل علل ظهور اسلام سیاسی است. چگونگی ظهور اسلام سیاسی در دو سده گذشته یکی از مباحث نظری مهم در بررسی جریان‌های اسلامی معاصر می‌باشد. اسلام سیاسی پدیده‌ای است که عمدتاً در رویارویی با بحران‌های جامعه اسلامی معاصر شکل گرفته است. «هرایر دکم‌جیان» در تحلیل خود از ظهور جنبش‌های اسلامی معاصر تلاش نموده تا بر اساس الگوی دوری و بازگشت‌پذیر خود از جنبش‌های اسلامی معاصر، علت ظهور ادواری آنها را در مواجهه با بحران‌های پیش‌اروی جامعه اسلامی معرفی نماید (۹) او با استناد به رابطه دیالکتیک برگرفته از ابن‌خلدون، تقابل جامعه اسلامی را با تحولات پیش‌اروی خود در نه عرصه مختلف بررسی نموده است.

در تحلیل او مهم‌ترین نمود محیط بحران جنبش‌های اسلامی معاصر، بحران‌های هویت، مشروعیت و فرهنگ است. سرمنشأ این بحران‌ها رویارویی جامعه اسلامی با مدرنیسم می‌باشد. در الگوی دکم‌جیان، جنبش اسلامی معاصر واکنشی به این بحران‌هاست. از نظر وی «اسلام به طور موفقیت‌آمیزی در برابر منزوی شدن و در خود فرورفتن که در غرب بر مسیحیت تحمیل

شد، مقاومت کرده و همین مقاومت علت اصلی کشاکش مداوم میان دین و دولت در جهان اسلام بوده است.» (۱۰)

هرچند دکمچیان صرفاً بر ویژگی‌های محیط بحران توجه نموده، اما هرگز در صدد تحلیل چگونگی تعامل آن با مدرنیسم غربی یرنمی‌آید. آیا جنبش‌های اسلامی در مواجهه با مدرنیسم قادر به بازسازی هویت اسلامی بوده‌اند یا نه؟ و آیا جنبش‌های اسلامی امری پایدار تلقی می‌شوند یا نه؟ اینها پرسش‌هایی هستند که در بحث دکمچیان پاسخ مناسبی نمی‌یابند. تمامی اهتمام او آن است که صرفاً رابطه جنبش اسلامی را با محیط بحران خود نشان دهد.

در بحثی متفاوت، الیویه روآ (۱۱) سعی نموده تجربه اسلام سیاسی و چگونگی ظهور و شکست آن را بررسی نماید. او از منظر نوسازی به ظهور اسلام سیاسی می‌پردازد. روآ نسبت به دکمچیان، همدلی کمتری با اسلام سیاسی دارد و آن را امری گذرا و مقطعی می‌داند. او اسلام‌گرایی را به گونه‌های مختلف عالمان سنتی یا بنیادگرایان، اسلام سیاسی و بنیادگرایان جدید (۱۲) تقسیم نموده و با تمرکز بر گونه فعال و مبارز آن که او به اسلام سیاسی تعبیر می‌کند، ظهور اسلام‌گرایان را در تحلیل «جامعه‌شناختی جامعه اسلامی» محصول بحران اقتصادی - اجتماعی دولت‌های خاورمیانه می‌داند که از ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عواملی دیگر ناشی شده است. (۱۳) در چنین فضایی، تحصیلکردگان جامعه که خود خاستگاه اجتماعی اسلام‌گرایان می‌باشند، از دسترسی به شأن اجتماعی مناسب محروم و دچار بحران و احساس بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی می‌شوند. این گروه در واکنش به بحران محیط خود، «از اسلحه ایدئولوژی استفاده می‌کنند و خلأ موجود را با ایدئولوژی‌زدگی پر کرده و با ایدئولوژیک ساختن شرایط خود خواب انقلاب و دولت قوی مرکزی می‌بینند.» از دیدگاه روآ، گرایشات سوسیالیستی در جامعه و با شکست آن، گرایش تحصیلکردگان به ایدئولوژی اسلامی از چنین منطقی نشأت می‌گیرد. در عین حال از نظر وی مهم آن است که جریان‌های اسلام سیاسی نمی‌توانند بدیل مناسبی برای تجدد از شریعت اسلامی ارائه نمایند و در نتیجه محتوم به شکست می‌گردند. (۱۴) نتیجه‌گیری روآ آن است که اسلام‌گرایی ناخواسته «جامعه را به سوی غیرمذهبی شدن و سکولاریسم می‌کشاند، زیرا راهی که اسلام‌گرایی در پیش می‌گیرد سرانجام به سیاست مطلق [یا عرفی] می‌انجامد.» (۱۵) چنانکه از توضیح اجمالی کار

رواً به دست می‌آید، پیش فرض او فرآیند تحول جوامع به سوی نوسازی غربی است که بر مبنای آن، بحران اقتصادی - سیاسی دوران گذار منجر به ظهور جریان‌های اعتراضی مثل اسلام سیاسی شده و سرانجام آنها نیز شکست محتوم است.

کار هشام شرابی (۱۶) را نیز می‌توان گونه‌ای از مطالعات جامعه‌شناختی اسلام‌گرایی دانست. شرابی سعی نموده با الهام از جامعه‌شناسی وبری در گونه‌شناسی جوامع سنتی، از الگوی جامعه پدرسالار^۱ در تحلیل وضعیت جوامع اسلامی عرب بهره گیرد. هرچند تمرکز اصلی مطالعاتی وی کلیت وضعیت سیاسی - اجتماعی جهان عرب معاصر می‌باشد، اما در نهایت نقش سیاسی - اجتماعی بنیادگرایی اسلامی را نیز در این جامعه بررسی کرده است. البته در مطالعه وی صرفاً بنیادگرایی در قالب جدید ائتلاف یافته با خرده‌بورژوازی، برجسته شده است. از نظر او، این نوع بنیادگرایی با خرده‌بورژوازی سرخورده و از خود بیگانه‌شده، پیوند یافته و در نهایت با کنارزدن بنیادگرایی سنت‌گرا و اصلاح‌طلبی اسلامی، در شرایط بحران هویت دوران انتقال به وضعیت مدرن، دموکراسی سکولار و سکولاریسم آزادی‌بخش (۱۷) در جهان عرب غلبه یافته است.

نتیجه‌ای که شرابی در این کتاب می‌گیرد، شیوه تجدید حیات رادیکال دموکراتیک انتقادی و چالش‌گر با تقدم گروه انقلابی جنبش زنان است. (۱۸) چنانکه از این نتیجه‌گیری برمی‌آید، شرابی نیز همانند رواً از منظر مدرنیسم غربی به جریان اسلام‌گرایی معاصر می‌نگرد و معتقد است اسلام‌گرایی در جهان عرب با گذر از مرحله انتقالی به وضع مدرن جایگاه خود را از دست خواهد داد و نظام دموکراسی سکولار جای آن را خواهد گرفت. نکته عمده جامعه‌شناختی در تحلیل شرابی، ظهور و غلبه بنیادگرایی پدرسالار اسلامی در شرایط سیاسی - اجتماعی انتقال به وضع مدرن می‌باشد که با سرخوردگی خرده بورژوازی و پناه‌گرفتن آن در پشت شعارهای بنیادگرایی اسلامی شکل گرفته است.

در رهیافتی متفاوت از نظریه‌های کنش جمعی رایج در غرب تا دهه ۱۹۷۰، برخی از منظر جنبش‌های جدید اجتماعی نیز به تحلیل چگونگی ظهور جنبش‌های اسلامی پرداخته‌اند. البته در کاربرد نظریه جنبش‌های جدید اجتماعی در تحلیل جنبش‌های اسلامی معاصر می‌بایست به

ناهمگونی بین آنها نیز توجه نمود. (۱۹) نمونه کاربرد چنین رهیافتی را در کاستلز می‌توان یافت. او در قالب نظریه جنبش‌های جدید اجتماعی آلن تورن (۲۰) دیدگاه خود را مطرح کرده است. آلن تورن در تحلیل جنبش اجتماعی بر سه اصل تأکید می‌کند که به ترتیب عبارتند از: هویت نهضت؛ دشمن نهضت؛ چشم‌انداز یا مدل اجتماعی و هدف نهضت.

کاستلز نیز تلاش می‌کند تا ظهور جریان‌های اعتراضی را در جامعه شبکه‌ای یا جهانی شده بر اساس تقابل هویت‌ها تعریف نماید. از این‌رو، به سنخ‌شناسی هویت‌ها در آن می‌پردازد. سه صورت‌بندی هویت از نظر او عبارتند از:

هویت‌های مشروعیت‌بخش که به تثبیت وضع موجود و هژمونی حاکم می‌انجامد، هویت مقاومت که در برابر هویت مسلط به مقاومت می‌پردازد و در نهایت هویت برنامه‌دار که فراتر از مقاومت به ساختن و معرفی هویت بدیل می‌پردازد.

از این‌رو، ظهور جنبش‌های دینی در تحلیل کاستلز، نتیجه تقابل هویت‌های جوامع غیرغرب مدرن در برابر سلطه و هژمونی غربی می‌باشد. (۲۱)

در تحلیلی مبتنی بر تقابل اسلام سیاسی با غرب، بابی سعید (۲۲) تلاش نموده تا ظهور اسلام سیاسی را در سده بیستم با الهام از مطالعات مبتنی بر چرخش پسامدرن (۲۳) و از منظر تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه بررسی نماید. بر این اساس اسلام سیاسی، گفتمانی است که در تخاصم با گونه بومی‌شده مدرنیسم غربی در جهان اسلام یا کمالیسم و در نتیجه بحران گفتمان کمالیسم ظهور نموده است. از این حیث کمالیسم با سرکوب هویت اسلامی مبتنی بر ایمان به پیامبر اسلام (ص)، شریعت وی و نهاد جانشینی او یا خلافت اسلامی، موجب فعال‌شدن مجدد هویت اسلامی رسوب‌شده در جامعه اسلامی گردید و پس از چند دهه تلاش برای تثبیت خود با ناکامی مواجه شد. در نتیجه به دلیل در دسترس بودن اسلام به عنوان دال برتر و اعتبار آن برای فرد مسلمان، گرایش اسلام‌گرایی در جهان اسلام ظهور نمود. نکته اصلی بابی سعید با الهام از آموزه روایت کلان^۱ لیوتار (۲۴)، آن است که اسلام سیاسی تنها بدیلی بود که در جهان اسلام توانست به مرکزیت‌زدایی از هژمونی اروپامحوری یا مدرنیسم غربی بپردازد. دیگر بدیل‌ها همانند جریان‌های سوسیالیستی یا لیبرال به دلیل عدم مقابله‌جویی با اصول مدرنیسم

عملاً نمی‌توانستند در برابر هژمونی مدرنیسم غربی عمل نمایند و در نتیجه فقط اسلام سیاسی است که به ویژه از دهه ۱۹۸۰ تا کنون توانسته شرایط ظهور را احراز نماید.

در مجموع می‌توان گفت از میان تحلیل‌های ذکر شده، تحلیل گفتمانی می‌تواند به نحو عمیق‌تری چگونگی ظهور اسلام سیاسی را در دوران معاصر نشان دهد. تحلیل‌های افرادی چون روآ و شرابی نمی‌توانند چگونگی تقابل اسلام سیاسی را با هژمونی مدرنیسم غربی توضیح دهند و در نتیجه تحت هژمونی غربی از منظری شرق‌شناختی به اسلام سیاسی نگاه می‌کنند. نتیجه چنین نگرشی، بن‌بست و شکست اسلام سیاسی در دیدگاه روآ و حرکت ارتجاعی اسلام‌گرایی در نظر شرابی است. تحلیل کاستلز نیز هرچند می‌تواند خارج از هژمونی غرب مدرن به جریانات اعتراضی اسلامی نگاه کند، اما نمی‌تواند مکانیسم تقابل را همانند تحلیل گفتمان بیان نماید.

ج. جهانی‌شدن و قرائت‌های آن

جهانی‌شدن پدیده‌ای است که در چند دهه گذشته در عرصه جهانی مورد توجه قرار گرفته و تحلیل‌ها و دیدگاه‌های مختلفی نیز درباره آن مطرح شده است. در بحث حاضر مسأله مهم، تحلیل ماهیت و چیستی پدیده جهانی‌شدن می‌باشد. جهانی‌شدن در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اندیشه‌ای - نظری مورد مطالعه قرار گرفته است. در این نوشتار، لازم است بر بعد ماهوی نظری و اندیشگی جهانی‌شدن تمرکز نماییم. در طبقه‌بندی نگرش‌های موجود در باب جهانی‌شدن، معمولاً بر خصلت‌های سه‌گانه فرایندی بودن^۱، طرح‌واره بودن^۲ یا در نهایت پدیده‌محور بودن^۳ آن توجه شده است. یان شولت به شش معنای مختلف از جهانی‌شدن در نزد محققان این حوزه اشاره کرده است: بین‌المللی شدن، آزادسازی، جهان‌گستری، غربی کردن یا آمریکایی کردن، قلمروزدایی یا گسترش فوق قلمروگرایی. (۲۵)

1. as a process

2. as a project

3. as a phenomenon

دیدگاه‌های مذکور هر کدام از منظرها و رهیافت‌های مختلف به جهانی شدن نگاه کرده‌اند. اگر بخواهیم جهانی شدن را بر اساس تحلیل گفتمانی بررسی نماییم، نخستین پرسش چگونگی نگرش به جهانی شدن از این منظر است. در ذیل سعی خواهیم کرد با بررسی دیدگاه‌هایی که از منظر تحلیل گفتمان به جهانی شدن نگریسته‌اند، دیدگاه مختار را در این باب توضیح دهیم.

د. تحلیل گفتمانی و جهانی شدن

در ادبیات و آثار موجود، جهانی شدن از رهیافت‌های تحلیلی مختلفی مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است. اما فارغ از چیستی ماهیت جهانی شدن، از منظر روشی یکی از رهیافت‌های تبیین و مطالعه جهانی شدن، تحلیل گفتمانی جهانی شدن است. این سؤال در اینجا مطرح می‌شود که چگونه می‌توان جهانی شدن را بر اساس تحلیل گفتمانی مورد مطالعه قرار داد؟ ادبیات موجود در این باب حاکی از اختلاف نظر جدی است. ابهام از آنجا ناشی می‌شود که برخی بدون بسط دیدگاه خود بر اساس تحلیل گفتمانی، از گفتمان جهانی شدن سخن گفته‌اند. در مواردی نیز که چنین الگویی بسط یافته است، در تعیین و تعریف ماهیت گفتمان جهانی شدن اختلاف نظر وجود دارد. در اینجا ابتدا سعی می‌کنیم به تلقی‌های موجود از جهانی شدن اشاره نموده و سپس الگوی خود را در تحلیل گفتمانی جهانی شدن بیان کنیم. نورمن فرکلاف، از نظریه پردازان تحلیل انتقادی گفتمان، ضمن اشاره به گفتمان جهانی شدن اظهار می‌دارد:

«آنچه در عمل مطرح است، یک گفتمان خاص از جهانی شدن در میان گفتمان‌های موجود است. این تنها [گونه] جهانی شدن نیست که به عنوان واقعیت لایتغیر زندگی مطرح شده است؛ [بلکه] فرآیندی از جهانی شدن به شیوه نئولیبرالی بر مبنای سیاست‌های نهادها و سازمان‌هایی چون گات، بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول اعمال شده است.» (۲۶)

اگر بخواهیم دیدگاه فرکلاف را بر اساس مفاهیم لاکلاو و موفه توضیح دهیم، گفتمان جهانی شدن بر اساس نوع مفصل‌بندی درونی آن که خود ناشی از چگونگی تعامل گفتمان‌های موجود و متخاصم می‌باشد، گونه‌های متفاوتی می‌یابد. در اینجا عملاً، چنانکه دیگران نیز بر

ایدئولوژیک و متنوع بودن جهانی شدن تأکید کرده‌اند (۲۷)، به جای یک گفتمان جهانی شدن با گفتمان‌های مختلف و متکثر جهانی شدن مواجه هستیم.

در برابر چنین تلقی متکثر از گفتمان‌های جهانی شدن، در برخی از تعبیر از گفتمان واحد جهانی شدن سخن رفته است. محمدرضا تاجیک اظهار می‌دارد:

«از منظر دیگر، می‌توان گفت که جهانی شدن فراگفتمان و یا فرا - روایت عصر ماست. همچون هرگفتمان دیگری، فراگفتمان جهانی شدن نیز ترکیبی است از قدرت، مقاومت، معرفت، متن، حاشیه، خودی، دگر، درون، برون، گزاره‌های جدی، بازیهای زبانی، زبانهای بازی، واقعیت، وانموده، اسطوره و ...» (۲۸)

در عبارت تاجیک، تعبیر فراگفتمان و فراروایت موجب ابهام شده است. تعبیر فراگفتمان در تحلیل‌های گفتمانی کاربرد ندارد. هرچند برخی از نظریه‌های گفتمان، همانند دیدگاه فوکو و فرکلاف، امور غیرگفتمانی را می‌پذیرند، اما تعبیر فراگفتمان در این نظریه‌ها مطرح نشده است. در رهیافت لاکلائو و موفه امور خارج از گفتمان وجود نداشته و در نتیجه همه چیز بر اساس محوریت گفتمان قابل توضیح و تفسیر می‌باشد. (۲۹) همچنین چرخش از نگرش‌های مدرن به پسامدرن، چنانکه از هوارث نقل کردیم، نافی هرگونه روایت کلان است. از این رو تعبیر گفتمان و فراروایت در تناقض با هم قرار گرفته و حاکی از دو ادبیات متناقض هستند. تاجیک سعی نموده است شاخص‌هایی را، بدون تصریح بر تعلق آنها به مفصل‌بندی گفتمان جهانی شدن، برای آن ذکر کند؛ اما در نهایت با تمسک به دیدگاه کاستلز سعی می‌کند نشان دهد که در عرصه جهانی شدن، هویت‌های شبکه‌ای یا مشروعیت‌ساز و نیز هویت‌های مقاومت وجود دارد. با چنین نگرشی می‌بایست گفتمان مسلط را همانند نگرش کاستلز، مدرنیسم بدانیم. (۳۰) کسان دیگری همانند گیدنز (۳۱) که بر مدرن بودن خصلت‌های جهانی شدن تأکید می‌کنند، گفتمان جهانی شدن را با گفتمان مدرنیسم یکسان می‌گیرند.

برخی دیگر گفتمان واحد جهانی شدن را با پسامدرنیسم همراه دانسته‌اند. به عنوان نمونه سید عبدالعلی قوام در کتاب «جهانی شدن و جهان سوم»، گفتمان جهانی شدن را گذر به پسامدرنیسم معرفی نموده است. از نظر وی مهم‌ترین خصلت جهانی شدن، شکل‌بندی قواعد گفتمانی آن است. این قواعد، متکثر و ناپیدا هستند و در سطوح پنهان مدرنیته قابلیت نمود

یافته‌اند. از این منظر، همانند مدرنیته که به تعبیر فوکو در بطن گفتمان کلاسیک پرورده شده و سپس از درون آن بیرون خزیده، جهانی شدن نیز بر اثر بحران در مؤلفه‌های موجود در مدرنیته و در پایان فرآیند تک خطی آن پدیدار گشته است. از این رو جهانی شدن را می‌توان با گفتمان مدرنیته مقایسه کرد؛ با این تفاوت که مدرنیته در اروپا اتفاق افتاد و با خلق اسطوره‌ها و دیگری خود را تعریف کرد، اما جهانی شدن تحولی نوین در گستره‌ای جهانی است که با تداخل و همپوشی ذهنیت و عینیت، متافیزیک غیریت‌ساز مدرنیته را در هم می‌شکند و با خلق گزاره‌های جدید، کذب گزاره‌های دوران مدرن را برملا می‌سازد. (۳۲)

به هر حال چنین می‌نماید که در تلقی قوام و دیگران (۳۳)، جهانی شدن گذر به پسامدرنیسم است و در نتیجه گفتمان جدیدی در برابر گفتمان مدرنیسم محسوب می‌گردد. در عین حال هنوز سؤال اصلی این است که جهانی شدن عملاً چه نوع مفصل‌بندی‌ای پیدا می‌کند؟ آیا با تضعیف و شکست سیطره مدرنیسم و تنزل آن به یک گفتمان در بین گفتمان‌های موجود و مرکزیت‌زدایی از آن، گفتمان واحدی ایجاد شده یا عملاً زمینه برای گفتمان‌های رقیب متکثر فراهم می‌شود؟ به نظر می‌رسد، این افراد عمدتاً خصلت پسامدرن جهانی شدن را با ظهور تکثر دیدگاه‌ها و هویت‌ها یا آنچه سیاست هویت^۱ خوانده می‌شود، ارتباط می‌دهند.

با توجه به اختلاف نظرهای جدی و گاه متناقض در باره جهانی شدن، به نظر می‌رسد به جای تلقی جهانی شدن به مثابه گفتمان واحد، تصویر جهانی شدن به مثابه وضعیت جدید منازعه گفتمانی دارای توان توضیح‌دهندگی بیشتری می‌باشد. به دلیل قرائت‌ها و دیدگاه‌های مختلف در باره جهانی شدن و ادعاهای مختلف و متعارض در باب ویژگی‌های آن، چنانکه فرکلاف خود بدان تصریح نمود؛ شاهد ظهور گفتمان‌های مختلف جهانی شدن هستیم. به بیان دیگر، در وضعیت جدید، گفتمان‌های مختلف در صدد معنا بخشیدن دالّ جهانی شدن بوده و جهانی شدن را به شیوه خود معنا می‌کنند. از سوی دیگر کسانی که جهانی شدن را گفتمان واحدی فرض کرده‌اند، در صدد نسبت‌دادن ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی برای جهانی هستند که عملاً به سمت غلبه‌بخشیدن به یکی از گفتمان‌های پیشین، یا به تعبیر دقیقتر به تداوم سیطره آن، در وضعیت جدید سوق یافته است. جهانی شدن از این حیث با گسترش تکنولوژی‌های

ارتباطی و فشردگی زمان و مکان، عملاً تماس گفتمان‌های مختلف را با یکدیگر افزایش داده و در نتیجه، زمینه نزاع از عرصه ملی یا محلی به عرصه‌ای جهانی تبدیل شده است.

جهانی شدن نزاع گفتمان‌ها سبب شده که گفتمان یا گفتمان‌های مسلط در صدد معنابخشی به جهانی شدن و تقریر آن برحسب مفصل‌بندی خود باشند. دیوید هلد و آنتونی مک‌گرو دیدگاه‌های مختلف را در باب جهانی شدن، در دو گروه موافقین و مخالفین گردآوری نموده‌اند. (۳۴) شولت نیز، چنانکه گذشت، شش دیدگاه عمده را در باب ماهیت جهانی شدن بررسی نموده است. (۳۵) از این حیث در عصر جهانی شدن، جامعه جهانی را می‌توان مشابه عرصه ملی فرض کرد که در درون آن دیدگاه‌ها و گفتمان‌های مختلفی در حال نزاع با یکدیگر می‌باشند. تفوق و برتری یک گفتمان در درون چنین جامعه‌ای موجب تغییر مرزها و عرصه نزاع گفتمان‌ها نمی‌گردد. هرچند محدودیت مرزهای ملی سبب می‌شود به دلیل ویژگی‌های خاص فرهنگی و اجتماعی، در چنین جامعه‌ای عملاً گفتمان‌های محدودتری حضور داشته و در شرایط غیریت‌سازی و رقابت با یکدیگر قرار گیرند.

نکته دیگری نیز در تأیید نگرش وضعیت نزاع گفتمانی به جهانی شدن مطرح است. اگر جهانی شدن را گفتمانی فراگیر و واحد بدانیم، آنگاه این گفتمان می‌بایست پاسخ و دیدگاه مشخصی در باب عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی از جمله عرصه سیاسی ارائه دهد. این در حالی است که صرف فرض جهانی شدن به مثابه گفتمان، نمی‌تواند پاسخی به پرسش‌های اساسی نظریه سیاسی ارائه نماید. جهانی شدن، همانند مکاتبی چون ملی‌گرایی ناگزیر است برای ارائه پاسخ به پرسش‌های اساسی چگونگی تدبیر زندگی بشری با مکاتب و نظریه‌های دیگر ترکیب شود. از این روست که در عمل دیدگاه‌های موجود در باب جهانی شدن سعی کرده‌اند هرکدام از نقطه عزیمت یک مکتب یا نظریه خاصی به آن نگاه نموده و در نهایت آن را بر اساس نگرش خود بازسازی و تفسیر نمایند. نمونه بارز این امر را می‌توان تلقی‌های مدرن، پسامدرن یا دینی از جهانی شدن دانست.

دیدگاه لاکلاو و موفه به جهانی شدن، در مقدمه‌ای که بر چاپ دوم کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» مطرح کرده‌اند، با تلقی جهانی شدن به عنوان وضعیت جدید نزاع گفتمان‌ها سازگار است. آنها ضمن رد نگرش برخی از نیروهای چپ و ناامیدی آنها از فرایند

مبارزه با سرمایه‌داری لیبرالیستی و نیز دیدگاه نئولیبرال‌ها که جهانی‌شدن را پایان نزاع میان چپ و راست می‌دانند، آن را وضعیتی مطلوب تصور می‌کنند. جهانی‌شدن و ادعاهای نئولیبرالیستی از نظر ایشان سفسطه‌آمیز است و از این‌رو بر خصلت هژمونیک پدیده جهانی‌شدن تأکید دارند. توجیه رایج برای ادعای فقدان بدیل [برای نئولیبرالیسم]، جهانی‌شدن است و استدلالی که غالباً علیه سیاست‌های سوسیال دموکراتیک بازتوزیعی^۱ مطرح می‌شود، آن است که محدودیت‌های مالی شدید در برابر حکومت‌ها تنها گزینه واقع‌بینانه در جهانی است که بازارهای آن هیچ‌گونه انحراف از اصل نئولیبرال را اجازه نمی‌دهند. چنین استدلالی زمینه‌ایدئولوژیکی را مسلم می‌گیرد که در نتیجه سال‌ها سیطره نئولیبرال ایجاد شده و آنچه را وضعیتی اتفاقی می‌باشد، به مثابه ضرورت تاریخی اخذ می‌کند. با ارایه جهانی‌شدن به مثابه محصول انقلاب اطلاعاتی، بارهای معنایی جهانی‌شدن^۲ از ابعاد سیاسی آن منتزع شده و به عنوان سرنوشتی که ما همگی می‌بایست تسلیم آن شویم، نمایان می‌شود. در نتیجه ما ما گفته می‌شود که دیگر هیچ‌گونه سیاست‌های اقتصادی چپ یا راست وجود ندارد و آنچه هست سیاست‌های خوب یا بد است.

اما اگر بخواهیم بر اساس روابط هژمونیک بیاندیشیم، می‌بایست از چنین مغالطه‌هایی فاصله بگیریم. در واقع، کالبد شکافی دنیای به اصطلاح جهانی‌شده، از طریق مقوله هژمونی که در این کتاب بسط یافته است؛ می‌تواند ما را به فهم این نکته قادر سازد که وضعیت فعلی، فراتر از نظم اجتماعی ممکن و طبیعی بودن، تجلی پیکربندی خاص روابط قدرت می‌باشد. این وضعیت محصول تحرکات نیروهای خاص سیاسی است که قادر به ایجاد تغییرات ژرف در روابط میان شرکت‌های سرمایه‌داری و دولت - ملت‌ها هستند. چنین سیطره‌ای چالش‌پذیر است. جریان چپ می‌بایست به جای تلاش صرف برای برخورد مهرآمیزتر با آن، سعی نماید بدیل معتبری را برای نظام نئولیبرال ارایه کند. البته این امر مستلزم طرح مرزهای جدید و ادعان بدین امر است که سیاست رادیکال نمی‌تواند بدون تعریف تخاصم وجود داشته باشد. بدین معنا که این امر مستلزم پذیرش حذف‌ناپذیری روابط تخاصم و غیریت‌سازی است

1. Redistributive

2. Forces of Globalization

چنانکه از عبارت طولانی اما روشنگر لاکلائو و موفه برمی‌آید، جهانی‌شدن وضعیت محتمل، زوال‌پذیر و در واقع جدید برای روابط تخصص و غیرت‌سازی بین نیروهای عمده و اصلی سیاسی در عرصه جهانی است. در نتیجه، ادعاهایی چون فراگیری عرصه جهانی‌سازی و حذف تخصص‌ها و غیرت‌سازی‌ها و در نهایت تلقی جهانی‌شدن به مثابه گفت‌مان واحد تثبیت‌شده، طبق منطق تحلیل گفت‌مان لاکلائو و موفه صرفاً سفسطه‌هایی هستند که از سوی طرفداران نئولیبرالیسم برای سرپوش‌گذاشتن بر احتمالی و مقطعی بودن غلبه لیبرال دموکراسی در عرصه جهانی عرضه شده‌اند.

در نظریه گفت‌مان لاکلائو و موفه، گفت‌مان‌ها در تقابل و غیرت‌سازی با یکدیگر شکل می‌گیرند و تخصص و غیرت‌سازی مفهومی کلیدی است. در چارچوب این نظریه، نزاع و تقابل بر کل جامعه سایه انداخته و نیروی پیش‌راننده آن است. هیچ گفت‌مانی نمی‌تواند کاملاً شکل بگیرد و تثبیت شود زیرا هر گفت‌مانی در نزاع با گفت‌مان‌های دیگری است که سعی دارند واقعیت را به گونه‌ای دیگر تعریف کنند و خط و مشی‌های متفاوتی برای عمل اجتماعی ارائه دهند. از نظر هوارث (۳۷)، غیرت‌سازی اجتماعی^۱ از سه جهت برای نظریه گفت‌مان اهمیت دارد.

اول آنکه، خلق رابطه‌ای غیرت‌سازانه که همواره شامل تولید «دشمن» یا «دیگر» است برای تأسیس مرزهای سیاسی اهمیتی بسزا دارد.

دوم آنکه، تشکیل روابط غیرت‌سازانه و تثبیت مرزهای سیاسی، برای تثبیت جزئی هویت تشکلی‌های گفت‌مانی و عاملان اجتماعی بااهمیت است.

و سوم آنکه، آزمودن غیرت‌سازی مثال خوبی برای نشان‌دادن محتمل و مشروط بودن^۲ هویت است. بنابراین، غیرت‌سازی‌ها جایی یافت می‌شوند که گفت‌مان‌ها با هم برخورد می‌کنند.

از این منظر و در شرایط جهانی‌شدن، گفت‌مان‌های مختلف بر سر معنادگی به مفاهیم و دال‌ها و در فرایند غیرت‌سازی و نفی یکدیگر به نزاع برمی‌خیزند. هر کدام از گفت‌مان‌های

1. Social Antagonisms

2. Contingency

مختلف سعی می‌کنند الگوی خود را تنها گونه متصور جهانی‌شدن ارایه نموده و ساختار زندگی انسانی را در عصر جهانی‌شده تعریف نمایند. نزاع دیدگاه‌های مدرن و پسامدرن از یک سو و نیز ادعاهای دینی برای نظم‌بخشی و تعریف وضعیت جهانی‌شدن در چنین شرایطی صورت می‌گیرد. چنین شرایطی هرچند به لحاظ کلان تداعی‌گر تداوم نزاع گفتمان‌هاست؛ اما چگونگی حضور گفتمان‌ها و روابط آنها متفاوت از وضعیت رقابت و نزاع گذشته در عرصه ملی می‌باشد. از این‌رو فرصت‌ها و چالش‌های متفاوتی را برای اسلام سیاسی در چنین وضعیتی فراهم می‌سازد. چنین فرصت‌هایی ناشی از چگونگی روابط قدرت و میزان تفوق یا ضعف گفتمان‌ها نسبت به یکدیگر می‌باشد. از این‌رو، در شرایط جدید باید از میزان ضعف و قوت تفوق گفتمان‌ها در عرصه نزاع بحث نمود.

هـ. اسلام سیاسی، فرصت‌ها و چالش‌های جهانی‌شدن

با توجه به بررسی‌های فوق، حال باید به این پرسش پاسخ داد که جهانی‌شدن چه چالش‌ها و فرصت‌هایی را برای اسلام سیاسی ایجاد می‌کند؟ برای این منظور لازم است ابتدا به ماهیت متحول نزاع گفتمانی در وضعیت جهانی‌شدن برگردیم و بر اساس آن، وضعیت اسلام سیاسی را بسنجیم. طبق الگوی تحلیل گفتمانی لاکلائو و موفه، مفاهیم فرصت و چالش را می‌بایست در شرایط نزاع گفتمانی و نسبت موجود بین آنها تعریف نمود. فرصت برای یک گفتمان شرایطی است که آن گفتمان در روابط قدرت بین گفتمان‌ها شرایط ظهور می‌یابد و در نتیجه می‌تواند در برابر گفتمان‌های مسلط پیشین ایستاده و سیطره آنها را بشکند و خود را در شرایط برتر و مسلط قرار دهد. طبعاً چنین فرصت‌هایی با توجه به میزان شکست و تضعیف گفتمان مسلط و توان درونی گفتمان بدیل در کسب برتری می‌تواند متفاوت باشد. در شرایط افول یک گفتمان و ظهور گفتمان دیگر، معیارهای اصلی لاکلائو و موفه دو شرط در دسترس بودن و قابلیت اعتبار می‌باشند. (۳۸) حال گفتمان‌های رقیب با توجه به میزان در دسترس بودن و نیز اعتبار آنها فرصت ظهور و تسلط می‌یابند.

در شرایط امروز جهانی، به ویژه پس از سقوط نظام‌های گفتمانی مسلط، گفتمان مدرن لیبرال دموکراسی غربی، گفتمان‌های دیگر را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. سایر گفتمان‌ها

چون جریانات بنیادگرایی دینی (مسیحی، یهودی و غیره)، گفتمان فمینیسم، گفتمان چپ جدید، اسلام سیاسی و بسیاری دیگر هنوز در شرایط حاشیه‌ای گفتمان مدرنیسم قرار دارند. در واقع، سیطره گفتمان مدرنیسم به چند سده اخیر برمی‌گردد که لیبرال‌دموکراسی تداوم آن محسوب می‌شود. در عین حال تحول کنونی، بروز بحران‌ها و بی‌قراری‌هایی است که در آن رخ داده و به تضعیف سیطره آن انجامیده است. با افول بلوک شرق و نظام‌های سوسیالیستی، لیبرال‌دموکراسی در غرب به رهبری آمریکا سعی نموده خود را تنها بدیل ممکن برای عصر نوین جهانی معرفی نماید. اینک آمریکا به دلیل برتری نظامی و اقتصادی خود بر جهان سعی دارد سیطره چنین گفتمانی را حفظ نماید.

عوامل بی‌قراری و بحران در گفتمان مسلط مدرنیسم و به تبع آن لیبرال‌دموکراسی را می‌بایست از یک سو بحران معنا در دنیای مدرن دانست که چنانکه متفکران سنت‌گرا آن را به خوبی تبیین نموده‌اند (۳۹)، به دلیل تمرکز بر زندگی مادی - دنیوی و کم‌رنگ ساختن ابعاد معنوی حیات بشری دچار بحران معنا گشته است. از سوی دیگر چنین بحرانی ریشه در نقدهای نظریه‌پردازان پسامدرنیسم دارد که با نفی سوژه‌محوری مدرنیسم و نشان‌دادن تعیین‌کنندگی شرایط اجتماعی بر اندیشه و تفکر بشری، مبانی مدرنیسم را زیر سؤال می‌برند. به رغم وجود چنین نقدهایی، هنوز گفتمان مدرن لیبرال‌دموکراسی دچار بی‌قراری کامل نگشته و با تمسک به قدرت برتر خود در صدد حفظ و تداوم سیطره می‌باشد. چنین وضعیتی را می‌توان آغاز فرایند افول مدرنیسم و فراهم‌شدن زمینه‌های ظهور گفتمان‌های بدیل آن دانست. آغاز افول مدرنیسم از دو جنبه می‌تواند در وضعیت جهانی شدن موجب پیدایش فرصت‌های جدید برای اسلام سیاسی در طول قرن بیست‌ویکم باشد. نخستین فرصت را می‌توان بر اساس تحلیل نظریه‌پردازانی بیان نمود که عصر جهانی شدن را عصر بازگشت ادیان تلقی می‌کنند. بسیاری از نظریه‌پردازان جهانی شدن با توجه به بحران معنا در جهان امروز که از تضادهای درونی مدرنیسم غربی و نیز وضعیت بحران هویت ناشی از تلاقی فرهنگ‌ها با گسترش ارتباطات بین آنها نشأت می‌گیرد، عصر جهانی شدن را عصر بازگشت ادیان نامیده‌اند. «جرج ویگل» مدعی بود که ما امروز شاهد شکل‌گیری نوعی حرکت فراگیر احیاگرانه دینی در تلاش برای سکولاریسم‌زدایی از جهان هستیم. (۴۰) از این رو، قرن بیستم آخرین قرن مدرن و

سکولار بوده و جهان نوگرای قرن بیست و یکم احتمالاً حداقل از منظر عقلگرایی عصر روشنگری در قالب جهانی پساسکولار جلوه‌گر می‌شود. (۴۱) در حقیقت دین‌گرایی معاصر بر خرابه‌های ملی‌گرایی سکولار در جهان سوم، سرمایه‌داری مادی‌گرا در جهان توسعه‌یافته و کمونیسم در اروپا استوار گشته است. (۴۲)

مهم‌ترین وجه اهمیت بازگشت ادیان را در عصر حاضر می‌توان بر اساس قدرت معنادهی یا انگاره‌پردازی^۱ ادیان توضیح داد. براون در بررسی وضعیت آینده جهان، بر این نکته تأکید نموده است. او بر این باور است که توانایی دولت در کسب برتری در منازعات با رقبای خود به قدرت خیره‌کننده اندیشه‌هایی بستگی دارد که ضمن پیوند افراد متعلق به اجتماعات مختلف، آنان را وامی‌دارد تا تمایلات، امنیت شخصی و حتی زندگی خود را در راه دفاع از دولت خود فدا کنند. اینکه چه کسی در تمامی موضوعات و مسایل به تبعیت از چه اندیشه‌ای می‌پردازد، فقط از طریق جوامع انگاره‌پردازی که در سراسر گیتی گسترش یافته و با درنوردیدن مرزها برخی از منسجم‌ترین جوامع را در جهان تشکیل داده‌اند؛ مشخص می‌شود. (۴۳) ادیان به دلیل آموزه‌های جهان‌شمول خود از قدرت بارزی در ایده‌پردازی برخوردار هستند و از این‌رو در فضای جهانی‌شدن، قدرت حایز اهمیتی تلقی می‌شوند.

مفهوم قدرت انگاره‌پردازی را برای ادیان در عصر جهانی‌شدن می‌توان با مفاهیم گفتمانی قابلیت دسترسی و اعتبار تکمیل نمود. از این منظر با تضعیف گفتمان مسلط، گفتمان‌هایی که بتوانند ضمن در دسترس بودن، معنا و هویتی قابل قبول برای انسان‌های دچار بحران ارایه نمایند، از فرصت و شانس بیشتری برای پذیرش و در نتیجه غلبه برخوردار می‌شوند. لاکلاو در تقابل بین گفتمان‌ها معتقد است گفتمانی در شرایط بحرانی می‌تواند به حفظ و بازتولید خود بپردازد که از این دو ویژگی برخوردار باشد. (۴۴) در دسترس بودن بدان معناست که در فضای بحرانی کنشگران اجتماعی می‌توانند آن را بیابند و بدان تمسک جویند. چنین ویژگی‌ای مستلزم وجود زمینه‌ها و ریشه‌هایی از گفتمان در دسترس متناسب با هویت رسوب‌شده کنشگران است. کنشگران در صورتی به گفتمان‌های در دسترس تمسک می‌کنند که آن را معتبر

نیز بدانند. یعنی از بین وضعیت‌های موجود، فقط آن گفتمان را پاسخگوی نیاز خود و حل بحران بیابند.

بر این اساس در شرایط جدید جهانی‌شدن، نکته مهم برای اسلام سیاسی فعال‌شدن و بازگشت به هویت اسلامی در جهان اسلام است. چنانکه کاستلز به خوبی نشان داده است، ظهور جریانات مختلف هویت‌مدار را در عصر جامعه شبکه‌ای می‌بایست در هویت‌های بدیلی دانست که در برابر هویت مسلط مدرن شکل گرفته‌اند. هویت‌های رنگین‌پوست، هویت‌های جنسی همانند جنبش فمینیستی و در نهایت جنبش‌های بنیادگرایی دینی در بین پیروان مذاهب مختلف به ویژه اسلام، یهودیت و مسیحیت، همگی از این امر نشأت می‌گیرند.

هویت به هر حال عاملی است که اسلام سیاسی با اهتمام به احیای آن در جهان اسلام توانست در برابر مدرنیسم بومی کمالیسم به تفوق و برتری دست یابد. (۴۵) نتیجه این امر، مرکزیت‌زدایی از هژمونی غرب بود. کاری که هیچ‌کدام از جریانات مبارز درون جهان اسلام نمی‌توانستند انجام دهند. (۴۶) بدیهی است که در فضای جهانی‌شدن نیز اسلام سیاسی می‌تواند با فراخوانی به هویت مبتنی بر محوریت اسلام به عنوان دال برتر و کلمه نهایی در برابر هویت‌های دیگر عمل نماید. (۴۷) کاستلز برای توضیح چنین نکته‌ای، از طبقه‌بندی سه‌گانه هویت به هویت‌های مشروعیت‌بخش، مقاومتی و برنامه‌ای استفاده می‌کند. (۴۸)

البته در وضعیت جهانی‌شدن، گفتمان مدرن لیبرال‌دموکراسی هنوز کاملاً افول نیافته و به جهاتی تسلط خود را حفظ نموده است و از این‌رو برخی از چالش‌های مدرنیسم برای اسلام سیاسی باقی است. همچنین وضعیت سلبی پسامدرن نیز می‌تواند تهدیدها و چالش‌هایی را برای اسلام سیاسی ایجاد نماید. مهمترین این چالش‌ها که در بررسی نسبت بین اسلام و جهانی‌شدن مطرح شده‌اند، عبارتند از شکسته‌شدن اقتدار دین بر اثر خصلت شالوده‌شکنانه عصر جهانی‌شدن، سست‌شدن هویت دینی بر اثر بحران هویت، تداوم گسترش سکولاریسم و آموزه‌های غربی (۴۹)؛ چالش هویتی، چالش محتوایی به لحاظ عدم نظریه‌پردازی توسط اسلام‌گرایان در عرصه‌های مختلف مورد نیاز سیاسی - اجتماعی و چالش‌های عملی ناشی از حضور بازیگران مختلف در عرصه سیاست جهانی و تهدیدات آنها. (۵۰)

به رغم اذعان بر وجود برخی از چالش‌ها برای اسلام سیاسی در وضعیت جهانی شدن، باید توجه داشت فرصت‌هایی که جهانی شدن از طریق تضعیف سیطره و مرکزیت گفتمان مسلط مدرنیسم غربی برای اسلام سیاسی ایجاد می‌کند؛ بسیار حایز اهمیت است. در نهایت چنین چالش‌هایی موجب ابهام در کنش مسلمانان در جهان اسلام می‌گردد. در عین حال می‌توان با استناد به دو آموزه در دسترس بودن و اعتبار در تقابل بین گفتمان‌ها در نظریه گفتمان لاکلاو و موفه، اذعان نمود که این چالش‌ها تأثیر زیادی بر افول یا توقف اسلام سیاسی نخواهند داشت. با توجه به گسترش اسلام سیاسی در جهان اسلام در طول چند دهه اخیر می‌توان زمینه‌هایی از اقبال به اسلام را به عنوان کانون عمل سیاسی - اجتماعی بر اساس دو ویژگی در دسترس بودن و اعتبار توضیح داد.

نتیجه‌گیری

اسلام سیاسی پدیده‌ای است که در دو سده گذشته و به ویژه در دو دهه اخیر با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران در مواجهه با مدرنیسم ظهور نموده و در عرصه جهانی مورد توجه قرار گرفته است. مطالعات کلاسیک اسلام سیاسی که عمدتاً از منظر نظریه‌های مدرن صورت گرفته است، همانند دیدگاه روآ ضمن نابهنجار تلقی کردن آن، سرانجامی ناکام و شکست‌آمیز برای آن پیش‌بینی می‌کردند. در عین حال چرخش پسامدرن و شکل‌گیری مطالعاتی چون تحلیل گفتمانی، خصلت ایدئولوژیک بودن مطالعات فوق را برجسته ساخته و سعی نمود تحلیل‌های متفاوتی از اسلام سیاسی ارائه دهد. در چند دهه اخیر، دو پدیده اساسی شرایط متفاوتی را برای اسلام سیاسی فراهم نمود: پسامدرنیسم و جهانی شدن. به رغم تحلیل‌های مختلف از جهانی شدن، چنانکه در متن مقاله استدلال شد، جهانی شدن وضعیت جدیدی برای منازعه گفتمانی است و گفتمان‌های مختلف اینک با چینش جدیدی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. هرچند هنوز در چنین شرایطی لیبرال‌دموکراسی غربی سیطره دارد؛ اما نقدهای پسامدرن و بحران‌های درونی مدرنیسم سبب فراهم شدن فرصت‌های بیشتر و مناسبتری برای گفتمان اسلام سیاسی به ویژه در جهان اسلام گشته و زمینه بازگشت مسلمانان را به هویت اصیل اسلامی خود فراهم نموده است.

یادداشت‌ها

۱. موثقی، سیداحمد، جنبشهای اسلامی معاصر، تهران، سمت، ۱۳۷۲، ص ۹۴.
۲. بابی، سعید، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۲۰.
3. Eliade, *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, Inc. Electronic edition produced by Infobases, Inc., Provo, Utah.
۴. بهروز لک، غلامرضا، «مهدویت و جهانی‌شدن»، در کتاب نقد، ش ۲۴.
5. El-Zein, Abdul Hamid, 1977, "Beyond Ideology & Theology", in: *Annual Review of Anthropology*, VI.
۶. بابی سعید، پیشین، ص ۴۷.
7. Laclau & Mouffe. 2001, *Hegemony & Socialist Strategy*, London: Verso, 2nd Ed.
۸. بابی سعید، پیشین، ص ۲۰.
۹. دکمچیان، هرایر، اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان، چ ۳، ۱۳۷۷، ص ۳۱.
۱۰. همانجا، ص ۲۳.
۱۱. روآ، البویه، تجربه اسلام سیاسی، محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۷۸.
۱۲. همانجا، صص ۳۵ - ۲۱.
۱۳. همانجا، صص ۵۹ و ۵۸.
۱۴. همانجا، ص ۲۳.
۱۵. همانجا، ص ۱۱۲.
۱۶. شرابی، هشام، پدرسالاری جدید، سید احمد موثقی، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۰.
۱۷. همانجا، ص ۲۴۴.
۱۸. همانجا، صص ۲۴۴ - ۲۴۱.
۱۹. «مهدویت و جهانی‌شدن»، پیشین.
۲۰. نش، کیت، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، محمدتقی دلفروز، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۰.
۲۱. کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه حسن چاوشیان و همکاران، تهران، طرح نو، ج ۲، ۱۳۸۰، صص ۲۶ - ۲۴.
۲۲. بابی سعید، پیشین.

۲۳. نش، کیت، پیشین، ص ۵۱.
24. Lyotard, J. F. *The postmodern Condition: a Report on knowledge*, trans. by G. Bennington & B. Massumi, Manchester, Manchester University Press, 1984.
۲۵. شولت، یان، *نگاهی موشکافانه به پدیده جهانی شدن*، مسعود کرباسیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
26. Fairclough, Norman, *Language and Power*, London, Longman, 2001, p. 207.
27. Rupert, Mark. *Ideologies of Globalization*, New York: Routledge, 2001.
۲۸. تاجیک، محمدرضا، «جهانی شدن و هویت»، در *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، ش ۳، تابستان، ۱۳۸۱.
29. Jorgensen, Marianne & Philips, Louise, *Discourse Analysis As theory & method*, London, Sage Publications, 2002.
۳۰. کاستلز، مانوئل، پیشین.
31. Giddens, Anthony. *The consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
۳۲. قوام، سیدعبدالعلی، *جهانی شدن و جهان سوم*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ج ۲، ۱۳۸۳، صص ۵۶-۲۵۵.
۳۳. نش، کیت، پیشین، ص ۹۶.
۳۴. همان.
۳۵. شولت، یان، پیشین، صص ۷-۸.
36. Laclau & Mouffe, op.cit, pp.xvi - xvii.
۳۷. هوارث، دیوید، «گفتمان»، در *دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی*، امیرمحمد حاج‌یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۵.
38. Laclau, Ernesto. *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, London, Verso, 1990.
۳۹. گنون، رنه، *بحران دنیای متجدده*، ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۷۸.
۴۰. هینس، جف، *دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم*، داود کیانی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱، ص ۱۹.
۴۱. همان.
۴۲. هینس، جف، پیشین، ص ۶۴.
۴۳. همانجا، صص ۶۹-۶۸.
44. Laclau, Ernesto, op.cit, p.66.
۴۵. بابی‌سعید، پیشین، ص ۱۲۹.
۴۶. همانجا، ص ۹۰.
47. Rorty, Richard. *Contingency, Solidarity, & Irony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
۴۸. کاستلز، مانوئل، پیشین، صص ۲۶-۲۴.
۴۹. همان.
۵۰. همان.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

فصلنامه مطالعات راهبردی ♦ سال هشتم ♦ شماره اول ♦ بهار ۱۳۸۵ ♦ شماره مسلسل ۳۱

نقد و بررسی کتاب



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی