

آینده اسلام سیاسی در عصر جهانی شدن: دیدگاه‌های مختلف

* محمدعلی توانا

** دکتر امیر روشن

*** منیژه بیگلری



چکیده

در سال‌های اخیر دو دیدگاه اصلی درباره اسلام سیاسی شکل گرفته است. دیدگاه اول اسلام سیاسی را پدیده‌ای مسالمت‌جو و مدرن دانسته و امکان سازش میان آن و مفاهیم مدرن غربی را میسر می‌داند؛ بدین معنا اسلام سیاسی نه تنها پدیده‌ای سنتی نیست بلکه در نهایت منطق مدرنیته غربی را می‌پذیرد. دیدگاه دیگر اسلام سیاسی را پدیده‌ای خشونت‌آمیز، غیردموکراتیک و سنتی می‌داند؛ بدین معنا اسلام سیاسی پدیده‌ای کهنه و

* دکترای اندیشه‌های سیاسی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه یزد (tavana.mohammad@yahoo.com).

** دکترای علوم سیاسی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه یزد (amirroshan41@yahoo.com).

*** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد (mbig1366@yahoo.com).

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۱۲

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره نخست، شماره یکم، پاییز ۱۳۹۰، صص ۱۵۹-۱۸۱.

نخ‌نما شده است که هدفی جز رد مناسبات مدرن و تخریب خشونت‌آمیز وضع موجود ندارد. براساس دیدگاه اول اسلام سیاسی نهایتاً درون صورت‌بندی غربی مدرنیته حل شده و منطق برتر مدرنیته غربی را می‌پذیرد و براساس دیدگاه دوم، جنگ و منازعه میان اسلام سیاسی و مدرنیته غربی ناگزیر است و سرانجام این جنگ نیز، نابودی اسلام سیاسی است.

در مقابل این دو دیدگاه، مقاله حاضر دیدگاه سومی را مطرح می‌کند که: اسلام بنابه ماهیت پدیده‌ای خشونت‌آمیز و غیردموکراتیک نیست اما ضرورتاً با مفاهیم مدرن غربی نیز همخوانی ندارد. براساس این دیدگاه اسلام سیاسی هرچند پدیده‌ای مدرن است اما ریشه در سنت عمیق اسلامی دارد؛ لذا می‌توان آن را پدیده‌ای سنتی - مدرن دانست که پایی در سنت آرمانی اسلام و پای دیگر در واقعیات دنیای مدرن دارد. از نظر ماهیت نیز، اسلام سیاسی نه خشونت‌محور بلکه عقل‌محور است، هرچند این عقل‌محوری مبنایی الهی - بشری دارد و نه صرفاً اومانستی.

با این اوصاف آینده اسلام سیاسی چه خواهد بود؟ بنابر این دیدگاه: در آینده اسلام سیاسی - با توجه به ماهیت عقلانی خود - نه در درون گفتمان مدرن غربی حل خواهد شد و نه مغلوب این گفتمان؛ بلکه از مناسبات حاکم بر روابط بین‌الملل بهره برده و به گفتمانی در میان سایر گفتمان‌ها بدل می‌شود. به بیان دیگر، اسلام سیاسی در عصر جهانی‌شدن، پسامدرنیسم (تمرکززدایی) و چند فرهنگ‌گرایی، منطق خاص خود را دنبال خواهد نمود. نتیجه اینکه اسلام سیاسی به‌عنوان یک پدیده سنتی - مدرن صرفاً وجه سلبی نخواهد داشت، بلکه وجه ایجابی داشته و صورت‌بندی سیاسی اجتماعی خاص خود (مردم‌سالاری دینی) را بازتولید خواهد نمود.

واژه‌های کلیدی: آینده‌شناسی، اسلام سیاسی، مدرنیته، جهانی‌شدن، مردم‌سالاری دینی.

دبیاچه

اسلام به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی پس از افول ایدئولوژی‌های ملی‌گرایی و سوسیالیسم، در نیمه دوم قرن بیستم در جوامع اسلامی رونق گرفت. در واقع، تا نیمه دوم قرن بیستم از باورها و اعتقادات اسلامی صرفاً در مبارزات ضداستعماری استفاده می‌شد^۱ و اسلام به‌عنوان طرح و برنامه‌ای جامع برای بازسازی زندگی سیاسی و اجتماعی مسلمان مورد توجه بود. اما به تدریج با افول ایدئولوژی‌های ملی‌گرایی و سوسیالیسم در نیمه دوم قرن بیستم، اسلام سیاسی به گفتمان غالب جوامع اسلامی تبدیل شد.^۲ در واقع، تا پیش از جنگ جهانی دوم، مفهوم «اسلام سیاسی» چندان وجه مشترکی با موقعیت کنونی‌اش نداشت. در آن زمان، اسلام‌گرایان یا طرفداران اسلام سیاسی را حداکثر، بنیادگرایانی تلقی می‌کردند

۱. برای نمونه می‌توان از نظریه اتحاد اسلامی سید جمال‌الدین اسدآبادی در مبارزه با استعمار انگلیس نام برد.
۲. مراد از اسلام سیاسی در این مقاله آن‌گونه طرز تلقی (تفسیر) از اسلام است که اسلام را نه صرفاً یک دین بلکه برنامه‌ای جامع برای زندگی مسلمانان می‌داند. حال ممکن است طرفداران آن در صدد اسلامی کردن جامعه یا دولت یا هر دو باشند و برای این منظور یا تلاش کنند مستقیماً قدرت سیاسی را در دست بگیرند یا با تأثیرات بر تصمیمات سیاسی، برای تطبیق شریعت اسلامی در جامعه تلاش کنند. البته کسانی همانند بهروز لک معتقدند جریان اسلام‌گرایی، به دو شاخه بنیادگرا و رادیکال تقسیم می‌شود. مصداق بارز جریان بنیادگرایی در عصر حاضر، همان جریان وهابیت است که با الهام از جریان حنبلی و آموزه‌های ابن‌تیمیه، در دو سده اخیر در جهان اسلام ظهور کرده و بسیاری از جریانات سیاسی — فکری جهان اسلام را تحت تأثیر قرار داده است. در چنین اطلاق، بنیادگرایی با عقل‌گریزی و رد مطلق هر امر جدید و در نتیجه رد کل آموزه‌های دنیای مدرن شناسایی می‌شود (بهروز لک، ۱۳۸۲: ۹۲). در واقع، ظهور مرموز جریاناتی مثل طالبان و القاعده در دو دهه اخیر که توسط غرب به عنوان چهره عمومی اسلام ارائه شده‌اند، چنین چهره‌ای را از اسلام سیاسی و اسلام‌گرایان برجسته کرده است؛ حتی می‌توان گفت تحت تأثیر چنین القائاتی است که شناخت غرب از اسلام‌گرایان، به رغم اطلاق آن بر تمامی جریانات اسلامی، عمدتاً معطوف به این جریان می‌باشد (همان).

که هم و غم‌شان شرکت در مبارزات ضداستعماری در چهارچوب یک مشی اسلامی و ایدئولوژی دینی بود. اسلام‌گرایان با وجود توانایی قابل ملاحظه‌شان در بسیج منابع انسانی و مالی، یک نیروی دست اول محسوب نمی‌شدند و زیر سایه و در همکاری با ناسیونالیسم و سوسیالیسم رایج در منطقه فعالیت می‌کردند.

ناسیونالیسم و سوسیالیسم جذاب‌ترین ایدئولوژی‌های مورد توجه مردم در منطقه بودند و از نفوذ و تأثیرگذاری عمومی و فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند. به‌عنوان مثال، جمال عبدالناصر در نطقی در ۹ ژوئن ۱۹۶۷، مسئولیت شکست مصر را در جنگ پذیرفت و استعفا داد. واکنش مردم بسیار هیجانی بود، مردم مصر به خیابان‌ها آمدند و از وی خواستند تا رهبری مصر را در دست بگیرد و آنها را در مراحل سخت تنها نگذارد. ناصر در واقع، پیشوای ناسیونالیسم در منطقه محسوب می‌شد و در اوج محبوبیت بود. از این رو، گروهی همچون اخوان المسلمین تنها راه موفقیتش را در همکاری با ناصر می‌دیدند. بدین ترتیب، تحولات منطقه هنوز فرصت حرکت‌های مستقل را برای نیروهای اسلام‌گرا فراهم نیاورده بود.

با شکست ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم و سوسیالیسم در پایان دهه ۶۰، به تدریج اسلام‌گرایان فرصت یافتند تا به نیرویی دست اول تبدیل شوند. با وجود چنین فرصتی، عملاً جهش لازم صورت نگرفت. اما پیروزی انقلاب اسلامی نقطه عطف و اوج این جریان است. تا قبل از آن، جنبش‌های اسلامی و بلکه دولت‌های اسلامی در سکون و رکود آشکاری به سر می‌بردند و جنگ اعراب با اسرائیل در سال ۱۹۶۷ نمونه بارز این رکود بوده است. در چند دهه اخیر اسلام قابلیت خود به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی را بیش از پیش نمایان ساخته است. بدین معنا که اسلام نشان داده است می‌تواند در مناسبات مدرن نقش ایدئولوژی سیاسی را ایفا کند (جان اسپوزیتو؛ ۱۳۸۵). در واقع، پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹ میلادی) قابلیت‌های اسلام به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی را تا حد زیادی آشکار نمود.

بر همین اساس، مطالعه در باب ماهیت و آینده اسلام سیاسی در این سال‌ها رونق گرفته است. در سال‌های اخیر دو دیدگاه متضاد در باب ماهیت و آینده اسلام سیاسی مطرح شده است؛ یک دیدگاه ماهیت اسلام سیاسی را سازش‌طلبانه و

غیرخشونت‌آمیز می‌داند و آن را کاملاً سازگار با مدرنیته غربی می‌شمرد و بدین معنا معتقد است در آینده این ایدئولوژی در درون گفتمان مدرنیته غربی مضمحل می‌شود و دیدگاه دیگر معتقد است؛ اسلام ماهیت تقابل‌گرایانه و خشونت‌آمیز داشته و این خشونت نیز در نهایت به جنگ میان گفتمان اسلام سیاسی و گفتمان مدرنیته غربی منجر می‌شود. اما مقاله حاضر، دیدگاه سومی را طرح می‌کند که براساس آن ماهیت اسلام سیاسی غیرخشونت‌آمیز است، اما آینده آن حل شدن در گفتمان مدرنیته غربی نیست بلکه پی‌ریزی گفتمان جدیدی است که ضمن همراهی با منطق مدرن، ماهیت اسلامی (بومی) خود را نیز حفظ خواهد نمود.

به هر حال، در مورد پیدایش اسلام‌گرایی به‌عنوان یک جنبش اجتماعی - سیاسی، نظرات مختلفی مطرح شده است. برخی آن را ناشی از فقر و بدبختی جوامع مسلمان در مقایسه با جوامع غربی می‌دانند. برخی دیگر، آن را محصول مدرنیته دانسته‌اند. برخی نویسندگان مسلمان هم اسلام‌گرایی را پدیده‌ای در اعتراض به حکومت‌های ستمگر و استبدادی تلقی کرده‌اند. عده‌ای آن را پدیده‌ای مسالمت‌جو و مشارکت‌خواهانه دانسته‌اند و عده‌ای دیگر، آن را مبارز و معارض. در مجموع، این دیدگاه‌ها را می‌توان در دو دسته‌بندی کلی‌تر ترسیم کرد. یک دیدگاه را می‌توان دیدگاه سازش‌گرا و دیگری را تقابل‌گرا نامید.

براساس آنچه گفته شد، مقاله حاضر به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود؛ در بخش اول گزاره‌های اصلی دیدگاه اسلام سیاسی به‌عنوان پدیده‌ای تابع مدرنیته غربی طرح می‌شود، در بخش دوم گزاره‌های اصلی دیدگاه اسلام سیاسی به‌عنوان پدیده‌ای ارتجاعی و خشونت‌آمیز مطرح می‌گردد و در نهایت در بخش سوم گزاره‌های دیدگاه بدیل ارائه می‌شود که براساس آن اسلام سیاسی پدیده‌ای سنتی - مدرن و غیرخشونت‌آمیز است اما منطق جدید و متمایز از منطق غربی را بازتولید می‌کند.

روش تحقیق: تحلیل اصل موضوعی

مقاله حاضر از روش تحلیل اصل موضوعی بهره می‌برد.^۱ براساس این روش،

۱. الگوی تحلیلی اصل موضوعی، الگویی مناسب برای بازسازی معرفت‌قیاسی (فلسفی) است تا براساس آن سازگاری و انسجام ریشه‌ها (مبانی) و اصول یک نظریه با نتایج آن سنجیده شود.

اطلاعات علمی می‌بایست در قالب گزاره‌ها و احکام علمی (تصدیقات) بیان شود. این گزاره‌ها و احکام خود دو نوع هستند؛ گزاره‌ها و احکامی که بدیهی پنداشته می‌شوند و نیاز به اثبات ندارند و گزاره‌ها و احکامی که می‌بایست با سایر مفاهیم و گزاره‌ها تعریف شوند (نبوی، ۱۳۸۴: ۲۱۶). در کاربست الگوی منطقی اصل موضوعی دو نکته حائز اهمیت اساسی است: (۱) هیچ مفهومی را نمی‌توان پذیرفت مگر آنکه خود مفهوم بنیادی باشد یا اینکه براساس حدود تعریف شود؛ (۲) هیچ حکمی را نمی‌توان پذیرفت مگر آنکه خود حکمی بنیادی باشد یا اینکه براساس اصول اثبات شود (همان: ۲۱۸).

همچنین دانش اصل موضوعی می‌بایست دارای سه ویژگی اساسی باشد: سازگاری، استقلال و تمامیت. سازگاری بدین معناست که اصول موضوعه و قواعد استنتاجی آن نباید متناقض باشند. استقلال بدین معناست که هیچ‌یک از اصول موضوعه یک علم از دیگری استنتاج نشود. تمامیت بدین معناست که تمامی گزاره‌ها و احکام صادق یک علم را بتوان اثبات نمود (همان: ۲۲۰).

بر این اساس، در مقاله حاضر، متون اصلی مهم‌ترین نظریه‌پردازان اسلام‌گرایی مورد تحلیل قرار می‌گیرد و سپس پیامدهای منطقی آنها استخراج می‌شود و آنگاه تلاش بر مبنای اصول موضوعه موجود دیدگاهی بدیل ارائه شود.

بخش اول: اسلام سیاسی پدیده‌ای تابع منطق مدرنیته غربی (دیدگاه سازش‌گرا)

دیدگاه سازش‌گرا درکی همدلانه از تعبیری نظیر «احیاگری اسلامی»، «رنسانس اسلامی» و «اسلام سیاسی» دارد. در نتیجه نگرشی مثبت در قبال پدیده اسلام‌گرایی اتخاذ می‌کند. سازش‌گرایان معتقدند؛ اسلام‌گرایان خواستار درک مدرنیته و ضرورت فهم آن، آموزش و یادگیری علوم معاصر، در نظرگرفتن پیش‌زمینه‌های اجرای شریعت، تأکید بر کاربست مفاهیمی نظیر شورا و دموکراسی و سازگار معرفی کردن آنها با اسلام هستند. به تعبیر بهتر در اینجا استدلال نهایی این است که اسلام سیاسی بیش و پیش از آنکه جنبشی ضدمدرن باشد ظهورش در متن مدرنیته قابل فهم است و به این دلیل امکان همزیستی و سازگاری با غرب را می‌یابد که ارائه‌کننده یک روند سیاسی مدرن با تغلب ماهیت فرهنگی آن است (جرجیس، ۱۳۸۲: ۶۲) (روا، ۱۳۷۸).

مهم‌ترین متفکران دیدگاه سازش‌گرا جان اسپوزیتو، لیون تی هاردار، جیمز پیسکاتوری، ریچارد مورفی، شیرین هاتر، ریچارد دبلیو بولیت، روبین رایت، گراهام فولر، اولیویه روآ، هرایر دکمجیان و هوشنگ امیراحمدی هستند. آنها اسلام‌گرایی را پدیده‌ای مدرن می‌دانند که در اعتراض به برخی مشکلات جهان اسلام مثل فقر، شکاف‌های فرهنگی و بحران هویت پدید آمده است. بدین معنا اسلام‌گرایی (اسلام سیاسی) مسئله‌ای فرهنگی است که الزاماً پاسخی فرهنگی نیز می‌طلبد. طرفداران این دیدگاه بر آن هستند که اکثریت اسلام‌گرایان سیاسی اهل همکاری و تلاش‌های مسالمت‌جویانه و دموکراتیک هستند. به نظر این گروه از نویسندگان اسلام‌گرایان در رقابت‌های دموکراتیک قابل جذب هستند و با وارد کردن آنها به فرایند قدرت، می‌توان در فرایند دموکراسی حل‌شان کرد (هادر، ۱۹۹۵: ۱۴۳).

برای فهم بهتر دیدگاه این نظریه‌پردازان به تشریح نکات مهم دیدگاه‌های آنها پرداخته می‌شود. جیمز پیسکاتوری - یکی از طرفداران دیدگاه سازش‌گرا - معتقد است: به واسطه قابلیت تفسیرپذیری بالا، اسلام از چنان ظرفیتی برخوردار است که بتوان با فرایند بازتفسیر متون مقدس فهمی دموکراتیک از آن ارائه نمود (پیسکاتوری، ۱۹۹۳: ۴۳۴).

هوشنگ امیراحمدی، نویسنده ایرانی، به ریشه‌های خشونت و ستیزه‌جویی اسلام‌گرایان می‌پردازد و آن را ناشی از فقر، شکاف‌های هویتی و فرهنگی می‌داند. به باور وی، ریشه افراط‌گرایی اسلامی را باید در خارج از دین جست‌وجو کرد: در جهان واقعی، یأس فرهنگی، شکست اقتصادی، فشار سیاسی و آشفتگی فکری که بیشتر مسلمانان امروزی مبتلا به آن هستند. (امیراحمدی، ۱۳۸۶).

هرایر دکمجیان معتقد است: اسلام سیاسی در نتیجه بحران‌های اجتماعی به تأخیر افتاده است. به بیان دیگر، وی می‌گوید: انباشته شدن سهم توده‌های فقیر و بدبخت جامعه در حوزه‌های اجتماعی - فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و روحی است که سبب شده اسلام‌گرایان به صورت واکنشی عمل کنند. بدین معنا بنیادگرایی اسلامی به صورت عکس‌العملی در برابر بحران هویت، مشروعیت و... در جهان اسلام بروز می‌کند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۳۱).

به باور اسپوزیتو، اسلام و دموکراسی با هم سازگاری ذاتی دارند و دولت‌های غربی باید به جای حمله به اسلام سیاسی، به حمایت از میانه‌روهای اسلامی پردازند. به اعتقاد وی، اگر اسلام‌گرایان وارد دولت‌های ائتلافی با مقامات نظامی و انتخابی شوند، مجبورند سازش کنند و از برخی تعصبات که به آن منتسب هستند، فاصله بگیرند (اسپوزیتو، ۱۹۹۱: ۳). اسپوزیتو معتقد است: تمدن اسلامی بدهکار غرب نیست زیرا اسلام توانست با ترجمه آثار غرب و بهره‌برداری از آنها تمدن بزرگ اسلامی را بنا کند. در زمانی که غرب به دوران تباهی و جاهلیت فرو می‌رفت، غرب مجدداً از میراث فلسفی و علمی تمدن اسلامی با ترجمه دوباره از آن علوم توانست از آنها به‌عنوان اساس نهضت رنسانس استفاده کند. از نظر او اسلام سیاسی یک تهدید اسلامی نیست. به زعم وی، برخی گروه‌های خشونت‌بار مثل جماعت اسلامی در مصر و گروه مسلح اسلامی در الجزایر وجود دارند و ثبات و حقوق بشر را در خاورمیانه به خطر می‌اندازند، اما چنین گروه‌هایی تنها بخشی از جناح افراطی جنبش‌های اسلامی هستند (اسپوزیتو، ۱۹۹۴) (واعظ، ۱۳۸۳). از این رو، همان‌گونه که کارابل می‌گوید؛ اسلام سیاسی پدیده‌ای کلی‌تر و فراگیر است و در مجموع، نیرویی چندوجهی و پویا به‌شمار می‌رود (کارابل، ۱۹۹۵: ۳۸).

گراهام فولر نیز ضمن تأکید بر سازگاری اسلام و دموکراسی معتقد است مسئله این نیست که اسلام چیست، بلکه مسئله اصلی این است که مسلمانان چه می‌خواهند. بدین معنا فولر خواهان شنیدن شدن صدای مسلمان است، زیرا این مسئله از رادیکال شدن اسلام‌گرایی ممانعت به عمل می‌آورد (فولر، ۲۰۰۲: ۱۲).

یکی از شاخص‌ترین نظریه‌پردازان سازش‌گرای یویه روآ، نویسنده فرانسوی است. وی در کتابی تحت عنوان «تجربه (شکست) اسلام سیاسی» تحولات اسلام سیاسی را بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که اسلام سیاسی به لحاظ تضادهای فکری - فلسفی‌اش محکوم به شکست است و در نهایت منطبق برتر مدرنیته غربی بر آن غلبه می‌یابد (روآ، ۱۳۷۸: ۳). البته روآ همدلی کمتری با اسلام سیاسی دارد و آن را امری گذرا و مقطعی می‌داند. روآ همانند بسیاری دیگر از نویسندگان غربی، جنبش‌های اسلامی یا اسلام سیاسی را جنبشی مدرن به‌شمار می‌آورد که می‌تواند از دنیای مدرنیته برای پویایی‌اش بهره‌گیرد. از این رو، به باور

وی، اسلام سیاسی پیش از آنکه واکنشی علیه مدرنیته در جوامع اسلامی باشد، محصول مدرنیته است (همان: ۱۱۷).

به گمان وی اسلام‌گرایی به گونه‌های مختلف بنیادگرایان سنتی، اسلام سیاسی و بنیادگرایان جدید قابل تقسیم است. روآ معتقد است؛ اسلام سیاسی محصول بحران اقتصادی - اجتماعی دولت‌های خاورمیانه، ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عواملی دیگر است. در چنین فضایی، تحصیل‌کردگان جامعه که دارای خاستگاه اجتماعی مدرن هستند، از دسترسی به شأن اجتماعی مناسب محروم و دچار بحران و احساس بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی می‌شوند و در نتیجه جریان اسلام سیاسی را به راه می‌اندازند (همان: ۳۱-۲۵)؛ اما در نهایت جریان اسلام سیاسی به نوین‌دگرایی می‌انجامد.

از نظر روآ، همین تحول، نشانه شکست اسلام سیاسی و پذیرش منطق مدرنیته غربی است. وی در این باره می‌نویسد: «نخستین نتیجه عبور اسلام به غرب، تحت فرمول درآوردن اسلام پس از بی‌فرهنگ کردن آن یعنی مستقل کردن اسلام از فرهنگ مبدأ آن است. این پالایش اسلام بر مبنای عملکرد بنیانگذاری مجدد و نسبی کردن رابطه شخصی افراد با مذهب، در مفهومی است که ظواهر و نمادهای ظاهری خویش را از دست می‌دهد (همان: ۹۹). در همین چهارچوب، روآ به طرح مفهوم «بنیادگرایان نوین» می‌پردازد و در تشریح آن بر این باور است که مسیر جنبش‌های اسلامی از مبارزه برای یک جامعه مسلمان فراملی به یک نوع اسلام ملی تغییر کرده است و این جنبش‌ها توقع دارند به‌عنوان بازیگران مشروع در عرصه سیاست داخلی به‌طور کامل شناسایی شوند (همان: ۱۰۰). 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 محکوم به شکست است.

بدین ترتیب، روآ منکر ستیزه‌جویی و مبارزه‌جویی اسلام‌گرایانی می‌شود که مایلند در چهارچوب قواعد دموکراتیک وارد فعالیت شوند. 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 شدن می‌انجامد و این همان راهی است که غرب در پیش رفته است (همان:

- ۷۴). در کل، دیدگاه سازش‌گرایان را می‌توان در موارد ذیل خلاصه نمود:
۱. می‌بایست میان اسلام‌گرایان افراطی - که اقلیتی کوچک هستند - با اسلام‌گرایان معتدل تفاوت قائل شد؛^۱
 ۲. اسلام سیاسی، بازتابی از ستیزه‌جویی نیست بلکه بازتاب مشکلات غیرقابل‌تحملی - همانند بحران اقتصادی، عدم آزادی سیاسی و بحران هویت - است که حل آنها به تأخیر افتاده و با نگرش‌های دینی شتاب یافته است؛^۲
 ۳. می‌بایست با اسلام‌گرایان با مدارا رفتار نمود، زیرا عدم تساهل نسبت به آنان به خشونت‌طلبی آنان منجر می‌شود؛^۳
 ۴. مخالفت اسلام سیاسی با غرب ناشی از تهدید، تحقیر و سلطه غرب علیه مسلمانان است؛^۴
 ۵. نتیجه اینکه اسلام سیاسی ذاتاً ضد غرب و ضددموکراتیک نیست. بنابراین اگر نسبت بدان تساهل ورزیده شود، منطق گفتمان مدرن غربی را می‌پذیرد و در درون آن مضمحل می‌شود؛^۵

۱. سازش‌گرایان استدلال می‌کنند که اغلب دانشگاه‌ها، دولت و رسانه‌ها بر اعمال یک گروه کوچک و خشن تأکید می‌ورزند و رفتارهای جنبش‌های سیاسی و غیرسیاسی معتدل را نادیده می‌گیرند. آنها بر این باورند که هم در گذشته و هم در حال حاضر تهدید «یک اسلام خشن و انحصارطلب» بازسازی یک اسطوره غربی است که با واقعیت تاریخی مسلمانان فاصله بسیار دارد. آنها جهان اسلام را بسیار پراکنده‌تر از آن چیزی می‌دانند که معمولاً تصور می‌شود. بر این اساس آنها گوناگونی و تنوع را از ویژگی‌های عمده سیاست خارجی در جهان اسلام می‌دانند. برای مثال، رابرت اچ. پلترو، معاون وزیر امور خارجه امریکا معتقد است؛ اسلام‌گرایی یکپارچه نیست و برطبق شرایط مختلف در کشورهای گوناگون جلوه‌های متفاوتی دارد و باید از جنبه‌ها و زمینه‌های مختلف به آن پرداخت. وی معتقد است؛ اسلام طیف گسترده‌ای را دربرمی‌گیرد: «از یک طرف شامل مردمی است که از یکی از مذاهب بزرگ جهان پیروی می‌کنند و از طرف دیگر، شامل گروه‌های افراطی خشنی است که قدرت سیاسی را در استفاده از تروریسم و خشونت تحت لوای اصول اسلام جست‌وجو می‌کنند. پدیده اسلام تندرو در وضعیت‌ها، گروه‌ها و کشورهای متفاوت، نمودهای مختلف می‌یابد. از این رو، تفاوت آنها را نباید نادیده گرفت، یکسان شمرد و... ما نباید هیچ حزب یا گروه دولتی را با دیگران یکسان شماریم، ساده‌اندیشانه جملگی را ضدغربی معرفی نموده، و محکوم کنیم» (جرجیس، ۱۳۸۲: ۶۱).

۲. برای مثال مراجعه کنید به: اسپوزیتو، ۱۹۹۳: ۲۰۶.
۳. برای مثال مراجعه کنید به: فولر، ۲۰۰۲، اسپوزیتو، ۱۹۹۴ و هانتز، ۱۳۸۰.
۴. برای مثال مراجعه کنید به: فولر، ۱۹۹۵: ۴۲-۴۰.
۵. برای مثال مراجعه کنید به: اسپوزیتو، ۱۹۹۴: ۱۸۱، فولر، ۱۹۹۵: ۱۰۲ و اولیویه روا، ۱۳۷۸.

بخش دوم: اسلام سیاسی پدیده‌ای مخالف منطق مدرنیته غربی (دیدگاه تقابل‌گرا)

در مقابل دیدگاه قبلی، تقابل‌گرایان قرار دارند. مهم‌ترین متفکران این دیدگاه دانیل پایپز، برنارد لوئیس، فرانسیس فوکویاما و ساموئل هانتینگتون هستند. تقابل‌گرایان معتقدند: میان اسلام و غرب تضادهای فکری و فلسفی وجود دارد. از این رو، هرگز نمی‌توان میان آموزه‌های اسلامی و اندیشه‌های غربی سازگاری به وجود آورد. برای مثال، برنارد لوئیس در اثر معروف خود **اسلام و غرب** به بررسی این مسئله می‌پردازد که هیچ سازگاری بین اسلام و دموکراسی وجود ندارد و شکاف فلسفی و هویتی میان اسلام و غرب پُرشدنی نیست. از نظر وی، دلایل اصلی ضدغربی بودن و ضدآمریکایی بودن اسلام‌گرایان احساس حقارت، حسادت و ترس آنان از غرب است. لوئیس در ریشه‌یابی این مسئله، می‌گوید: «شدت احساسات ضدغربی اسلام‌گرایان از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که ایالات متحده به‌عنوان وارث مشروع و قانونی تمدن اروپایی و رهبر بلامنازع غرب، شکاف‌هایی ناشی از آنها را به ارث برده و به کانون نفرت و خشم تبدیل شده است» (لوئیس، ۱۹۹۳: ۶۱). مهم‌تر از آن لوئیس معتقد است: اسلام و دموکراسی ذاتاً ناسازگارند. از این رو، اسلام‌گرایان سیاسی هرگز نمی‌توانند دموکراتیک رفتار نمایند (همان: ۹۱).

ساموئل هانتینگتون استاد علوم سیاسی دانشگاه هاروارد نیز معتقد است اسلام ذاتاً غیردموکراتیک است. وی در این باره می‌نویسد: «تنها کشور عرب که گونه‌ای دموکراسی را طی دو دهه نسبتاً طولانی تجربه کرده لبنان مسیحی بود. با این حال وقتی مسلمانان اکثریت پیدا کردند دموکراسی لبنانی فرو پاشید» (هانتینگتون، ۱۳۸۶: ۷۸). در واقع، هانتینگتون معتقد است: مبارزه میان اسلام و غرب صرفاً بر سر منافع سیاسی و مادی نیست بلکه برخورد فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست.^۱ به بیان دیگر، هانتینگتون معتقد است: چالش بین اسلام و غرب صرفاً چالش سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی نیست بلکه چالش فرهنگی - تمدنی است که میان ارزش‌های تمدن غربی و ارزش‌های تمدن اسلامی وجود دارد. ریچارد روبرنشتاین و جارل کروگر

۱. البته سال‌ها پیش از اینکه هانتینگتون فرضیه‌اش را بیان کند برنارد لوئیس گفته بود: «مبارزه آینده چیزی جز برخورد تمدن‌ها نیست. یعنی واکنش احتمالاً غیرعقلانی اما مطمئناً تاریخی یک رقیب کهن، علیه میراث یهودی - مسیحی ما، علیه وضعیت سکولار ما و علیه گسترش جهانشمول این دو» (جرجیس؛ ۱۳۸۲: ۵۴-۵۳).

در تحلیل نظریه برخورد تمدن‌های هانتینگتون می‌نویسند: «از نظر هانتینگتون در غایت امر، آنچه برای مردم اهمیت دارد، منافع اقتصادی یا ایدئولوژیک نیست بلکه باورهای دینی، خانوادگی، رابطه‌خونی، اعتقاد و دیگر چیزهایی است که مردم با آنها شناخته می‌شوند، برای آنها مبارزه می‌کنند و در راه آنها کشته می‌شوند و به همین دلیل است که برخورد تمدن‌ها به‌عنوان پدیده‌ی کانون سیاست جهانی، جایگزین جنگ سرد می‌شود» (روبرنشتاین و کروکر، ۱۳۸۶: ۲۵۵).

به هر حال از نظر هانتینگتون، این چالش که در اصل چالشی هویتی فرهنگی است، تحت تأثیر عقب‌ماندگی جوامع اسلامی و پیشرفت غرب، تشدید می‌شود. وی تأکید می‌کند تلاش‌های غرب برای ترویج ارزش‌های خود، یعنی دموکراسی و لیبرالیسم به‌عنوان ارزش‌هایی جهانی و حفظ برتری نظامی و پیشبرد منافع اقتصادی‌اش، واکنش تلافی‌جویانه تمدن‌های دیگر [و از جمله اسلام] را برمی‌انگیزد. بدین معنا جنگ میان تمدن اسلامی و تمدن مسیحی ناگزیر و حتمی خواهد بود (هانتینگتون، ۱۳۸۶: ۷۹).

اما در میان طرفداران دیدگاه تقابل‌گرا، پر سر و صداترین مباحث از آن دانیل پاییز است. وی نیز همچون لوئیس معتقد است: «ریشه تمایلات ضدغربی اسلام‌گرایان در تنفر تاریخی آنان از مسیحیت و ارزش‌های غربی است» (پاییز، ۱۹۹۴: ۶۳). پاییز معتقد است، در دوران جنگ سرد اسلام‌گرایی خطر اصلی برای تمدن غربی است. به زعم وی اسلام‌گرایان عده‌ی خیلی کمی از مجموعه جهان اسلام را تشکیل می‌دهند و تعداد آنها حدوداً ۱۰ درصد جمعیت مسلمانان است. اما وی همین تعداد را بسیار خطرناک توصیف می‌کند به همین دلیل به آنها عنوان «کمونیسم جدید» می‌دهد (همان: ۶۴). پاییز پا را از این هم فراتر می‌گذارد و اعلام می‌کند اسلام سیاسی، دشمن درجه یک دموکراسی لیبرال است. به باور وی، اسلام‌گرایان سیاسی در دشمنی با غرب جایگزین کمونیست شده‌اند. به تعبیر پاییز، اسلام‌گرایان شکوه و عظمت گذشته تمدن اسلام و فقر و عقب‌ماندگی امروزی جوامع اسلامی را با هم مقایسه می‌کنند و معتقدند، فلاکت امروزی ناشی از نفوذ غرب در جهان اسلام است (پاییز، ۱۹۸۶: ۵۹). همچنین پاییز معتقد است، اسلام‌گرایان تفسیری رادیکال از وضعیت خود ارائه می‌کنند و درصدد نابودی غرب

هستند، از این رو، غرب نیز باید به جنگ تمام‌عیار با اسلام‌گرایان پردازد و نهایتاً آنها را شکست دهد (همان). بدین معنا پاییز، خشونت را ذاتی اسلام می‌داند و معتقد است اصلاح آنان محال می‌باشد، بنابراین غرب می‌بایست اسلام‌گرایان را نابود سازد.^۱

خلاصه اینکه تقابل‌گرایان، دشمنی اسلام و غرب را تاریخی می‌دانند و معتقدند، اسلام‌گرایان سیاسی معاصر از درون چنین رقابت تاریخی سر برآورده‌اند. آنان دین اسلام را جنگ‌افروز دانسته و معتقدند اسلام‌گرایان در صورت احراز قدرت سیاسی در جوامع مسلمان به جنگ تمام‌عیار با ارزش‌های فرهنگی غرب بخواهند خاست. آنان معتقدند اسلام هیچ مناسبتی با ارزش‌های جهانشمول لیبرال نداشته و نخواهد داشت، در نتیجه مقابله با اسلام سیاسی را پیشنهاد می‌کنند و معتقدند جنگ جهانی بعدی میان تمدن‌ها خواهد بود. آنان معتقدند به دلیل برتری فلسفی، نظامی و اقتصادی مدرنیته غربی بر اسلام‌گرایان در جنگ قریب‌الوقوع میان حوزه‌های تمدنی، پیروزی از آن لیبرال دموکراسی غربی است و اسلام‌گرایان محکوم به فنا هستند. این گروه معتقدند در نهایت ارزش‌های غرب فراگیر می‌شود و اسلام سیاسی همانند کمونیسم و سایر ایدئولوژی‌ها شکست خواهد خورد.

در واقع، نظریه فرانسیس فوکویاما مبنی بر این ادعاست. وی در مقاله‌ای تحت

۱. آنچه تقابل‌گرایان را به این نتیجه می‌رساند، صرفاً برداشت و نگرش‌هایی نیست که در غرب وجود دارد، بلکه بخش زیادی از دلایل آن، نظریه‌ها و رویکردهای نظری برخی از چهره‌های شاخص اسلام‌گرا در مورد اسلام سیاسی است. در واقع، شخصیت‌های اسلامی مانند سید قطب، حسن‌البننا، رشید رضا، مؤدودی به طرح نظراتی پرداخته‌اند که در چهارچوب دیدگاه‌های تند و رادیکال قابل طرح است و نویسندگان غربی نیز در ترسیم یک دیدگاه رادیکال از اسلام سیاسی، به این افراد ارجاع داده‌اند. مثلاً سید قطب در کتاب معروف خود به نام «معالم فی الطريق»، قویاً با هرگونه اندیشه حاکمیت مردم مخالفت می‌کند. از نظر وی، چنین حکومتی، حاکمیت خداوند را غصب کرده و اساساً استبدادی است؛ زیرا فرد را مطیع افراد دیگر می‌نماید. به نظر قطب، وقتی عده‌ای از انسان‌ها برای عده‌ای دیگر قانون وضع کنند، برابری و شأن حقیقی انسان حاصل نمی‌شود. به اعتقاد وی، نظام اسلامی، نظام‌هایی جاهل هستند و راه‌حل مسلمانان در برابر آنها «جهاد» است. به باور وی، «جهاد» اختلاف و نزاع دائمی بین سیستم اسلامی و تمامی الگوهای جاهلیت معاصر است. ابوالعلی مؤدودی، بنیانگذار جنبش «جماعت اسلامی» در پاکستان و از طرفداران سید قطب، در پیگیری مباحث تند و رادیکال وی بر آن است که اسلام واقعی، ایدئولوژی انقلابی است که تلاش دارد نظم اجتماعی سراسر جهان را دگرگون سازد و طبق ایده‌ها و اصول خود بازسازی کند.

عنوان «پایان تاریخ» می‌گوید: «آنچه ما شاهد هستیم تنها پایان جنگ سرد یا عبور از یک مرحله ویژه تاریخی نیست بلکه ما شاهد پایان تاریخی هستیم که نقطه عطف آن تکامل ایدئولوژیک و جهانشمولی دموکراسی لیبرال غربی به‌عنوان آخرین دولت بشری است» (فوکویاما، ۱۹۸۹: ۱۸). وی بدون توجه به دوره بازتاب و شکوفایی حرکت‌های اسلامی در سرزمین‌های مسلمان‌نشین به‌طور یکجانبه، افول و شکست ایدئولوژی کمونیست در تشکیل آرمانشهر جهانی را به مثابه پیروزی مرام و مسلک غربی می‌داند.

در کل تقابل‌گرایان، ویژگی‌هایی اسلامی سیاسی را چنین برمی‌شمرند: طرفداری از بازگشت به اصول اولیه مکتب اسلام، ضدیت با تفسیر و پایبندی شدید به الفاظ و نصوص مقدس، رفتار ستیزه‌جویانه و مطلق‌گرایانه، تلاش برای تطبیق شریعت با موضوعات اجتماعی و پیاده کردن شریعت به هر نحو (سیاست‌زدگی)، ناتوانی در بیرون رفتن از فضای فرهنگی خود و برتر دانستن خویش، مخالفت با نوگرایی و تقلید در دین، تأکید بر اسلامیزه کردن همه وجوه تمدن (نظری، ۱۳۸۷: ۳۲۴).

بخش سوم: اسلام سیاسی پدیده‌ای تابع منطق مدرنیته اسلامی (اسلام‌گرایی مدرن)
در مقابل دو دیدگاه پیشین، نوشتار حاضر تلاش می‌کند دیدگاه سومی را - هرچند به صورت ابتدایی - طرح نماید و مرزهای آن را با دو دیدگاه پیش‌تر اشاره شده مشخص کند. برای این منظور، براساس روش اصل موضوعی تلاش می‌کند، گزاره‌های این دیدگاه - با ارجاع به متون دینی و همچنین زمینه و بستر مدرن - مشخص شود. البته ریشه‌های این دیدگاه را می‌توان در نظریه‌های علی شریعتی، ادوارد سعید، بابی سعید و برایان ترنر درباره اسلام جست‌وجو نمود، اما این نوشتار تلاش می‌کند تا مباحث آنان را یک گام به جلو برد. به بیان دیگر، این نوشتار تلاش می‌کند از نظریه اسلام انتقادی شریعتی، نظریه شرق‌شناسی ادوارد سعید، نظریه اسلام پست مدرن بابی سعید و برایان ترنر برای ترسیم آینده اسلام سیاسی در عصر جهانی‌شدن و پست مدرنیسم بهره برد.

شریعتی یکی از متفکرانی است که در عصر حاضر تلاش می‌کند تعریفی مدرن از اسلام به دست دهد و به یک معنا اسلام را به یک ایدئولوژی سیاسی تبدیل کند.

شریعتی معتقد است، اسلام سیاسی نه تنها ذاتاً پدیده‌ای مرتجع و واپس مانده نیست بلکه پدیده‌ای مدرن و پیشرو است که از درون گفتمان اسلامی سر برآورده است. البته وی خواهان مواجهه انتقادی هم با سنت اسلامی و هم با مدرنیته است (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۴۰). بر این اساس، اسلام سیاسی شریعتی یک پای در سنت و پای دیگر در مدرنیته دارد. البته این سنت‌گرایی نه با ارتجاع تناظر دارد و نه با گفتمان مدرن غربی، بلکه حاصل فلسفه تاریخ اسلام است که رو به سوی تعالی و آزادی دارد (شریعتی، ۱۳۵۷: ۵۱). از این منظر، سنت محمل اولیه تعالی و آزادی انسان است اما این سنت دارای عقلانیت خاص خود است. بدین معنا که به تدریج و در طول تاریخ، عقلانیت سنتی اسلام در مواجهه با واقعیت‌های عینی تعالی می‌یابد و نتیجه آن آزادی بیشتر بشر است. به بیان دیگر، عقلانیت سنتی اسلام در طول تاریخ با نفی و اثبات به پیش می‌رود؛ نفی آن بخش از اسلام که تاریخی است و اثبات آن بخش از اسلام که ذاتی است. بدین معنا، نهایت تاریخ همسانی و همپوشانی اسلام تاریخی و اسلام ذاتی است و اسلام‌گرایان درصدد تحقق همین حقیقت نهفته در دل اسلام هستند. بر این اساس، به نظر می‌رسد، گفتمان اسلام سیاسی با گفتمان مدرن غربی سازگاری جوهری ندارد.

اما جوهر و ذات اسلام چیست؟ با مراجعه به متون دینی می‌توان گفت جوهر اصیل اسلامی مفاهیمی همانند تعقل و مدارا و شورا است^۱ که البته با مفاهیم مدرن غربی همانند عقل خودبنیاد، تساهل و دموکراسی - لیبرال غربی متفاوت است. زیرا مدرنیته غربی از صورت‌بندی تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دنیای غرب برآمده است، درحالی‌که چنین صورت‌بندی در دنیای اسلام وجود نداشته است. به بیان دیگر، بستر تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی عقلانیت خودبنیاد و اومانستی، تساهل مذهبی و سیاسی ناشی از مصالحه موقت و دموکراسی لیبرال متفاوت از بستر تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی عقل الهی - انسانی، مدارا و

۱. برای مثال به آیات سوره‌های: بقره / ۲۴۲، ابراهیم / ۵۲، ص / ۲۹، هود / ۱، آل عمران / ۵۸، نحل / ۱۲۵، یوسف / ۲، انبیا / ۶۷، انفال / ۲۲ و... درباره ضرورت تعقل، و: آل عمران / ۱۵۹، بقره / ۱۴۱، ۱۹۱، ۲۱۷، ۲۳۷ و ۲۸۶، انعام / ۲۰۷، فتح / ۲۹ و... درباره ضرورت مدارا، و: آل عمران / ۱۵۹، شورا / ۳۸، و حکمت / ۱۶۱ نهج البلاغه درباره ضرورت مشورت می‌توان اشاره کرد.

رأفت اسلامی و شوراکراسی اسلامی است. نتیجه اینکه مفاهیم و پدیده‌های مدرن غربی با مفاهیم و پدیده‌های اسلامی متفاوت است. بدین معنا که مفاهیم و پدیده‌های مدرن غربی، دموکراسی سکولار را بنا می‌نهد و مفاهیم و پدیده‌های اسلامی، مردم‌سالاری دینی را تأسیس می‌کنند.

به هر حال، به نظر می‌رسد اسلام‌گرایی مدرن عنوانی مناسب برای این دیدگاه باشد. چه اینکه این دیدگاه، اسلام‌گرایی (اسلام سیاسی) را پدیده‌ای مدرن می‌داند که منطق خاص خود را پی‌ریزی می‌کند. به بیان دیگر، براساس این دیدگاه، اسلام سیاسی، نه تنها پدیده‌ای مدرن و اساساً صلح‌طلب است بلکه همچنین دارای چنان ظرفیتی است که می‌تواند راه خاص خود را طی نماید بدون آنکه در دام گفتمان مدرن غربی گرفتار شود یا در آن مضمحل شود. براساس این دیدگاه خشونت ذاتی اسلام سیاسی نیست بلکه خشونت و افراط‌گرایی همراه با اسلام سیاسی، ناشی از دو عامل است: ۱) عدم شناخت جوهر و ذات اسلام توسط گروهی از اسلام‌گرایان سیاسی. زیرا قرآن کتاب آسمانی مسلمانان، به صراحت راه مبارزه با سایر گفتمان‌ها را استدلال و منطق برتر می‌داند و نه شمشیر و قدرت عریان. ۲) خشونت تاریخی استعمارگران در مواجهه با جوامع اسلامی. از این‌رو خشونت و افراط‌گرایی گروهی از اسلام‌گرایان سیاسی در مقابل خشونت و افراط‌گرایی استعمارگران غربی شکل گرفته است و بدین معنا ثانویه و بازتابی است.

بر این اساس، آینده گفتمان اسلام سیاسی چه خواهد بود؟ آیا می‌توان در مسئله حاضر از رویارویی پدیده مشخصی تحت عنوان اسلام سیاسی با جهانی‌شدن سخن گفت؟ این مسئله بدان جهت مطرح می‌شود که برخی صاحب‌نظران نظیر هشام شرابی، وحدت درونی جریان اسلام سیاسی را به دلیل بروز اختلافات فراوان در درون جریان اسلام‌گرا زیر سؤال برده‌اند (شرابی، ۱۳۶۸). از این نظر، اسلام‌گرایی هرگز یک جریان یکدست و یکپارچه نبوده و به دلیل وجود جریان‌های مختلف و گاه متعارض در درون آن، امکان جمع کردن تمامی این جریان‌ها تحت یک مفهوم وجود ندارد و اگر مفهومی چون اسلام‌گرایی برای بیان این مجموعه به کار گرفته شود، چنین کاربردی مجازی بوده و صرفاً مطابق فرایند غیریت‌سازی غرب برای جریان‌های اسلام‌گرا صورت می‌گیرد که جمع نمودن آنها تحت واژه

اسلام‌گرایی این امکان را فراهم می‌سازد. از این رو، این امر همانند شرق‌شناسی قوی است که براساس آن غرب مدرن برای بیان هویت خود دست به غیریت‌سازی زده و شرق را به‌عنوان مرز سلبی هویت خود قرار می‌دهد (ادوارد سعید، ۱۳۷۱).^۱

درباره اسلام‌گرایی نیز می‌توان گفت، نوعی شرق‌شناسی وارونه یا غرب‌شناسی قوی صورت می‌گیرد. شرق‌شناسان وارونه با تلقی اسلام به‌عنوان یک هویت اسمی، اهمیت آن را کم‌رنگ جلوه داده‌اند. برای آنان اسلام چیزی بیشتر از یک برچسب نیست و فی‌نفسه هیچ اهمیتی ندارد. هرگونه اهمیت آن ناشی از معانی و مضامینی است که به آن برچسب الحاق می‌شود (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۴۷). در برابر این نگرش می‌توان با تمسک به مفاهیم گفتمانی، از اسلام‌گرایی یا اسلام سیاسی به‌عنوان یک کل ایجابی دفاع نمود. در دوران معاصر ما با پدیده مشخصی در جهان اسلام روبه‌رو هستیم که از تأثیرات و ویژگی‌های خاصی برخوردار است و در میان اسلام‌گرایان، کارکرد یک عامل وحدت‌بخش را ایفا می‌کند. از این رو، باید در جست‌وجوی مفاهیم و ایده‌هایی بود که چنین وحدتی را ایجاد می‌کنند. در تحلیل گفتمانی، چنین وحدتی را باید در دال‌های مرکزی/برتری جست‌وجو نمود که در مفصل‌بندی گفتمانی، دیگر عناصر را کنار هم نگه می‌دارد. بدین معنا همان‌گونه که لاکلا و موفه می‌گویند، دال مرکزی، نقطه کلیدی و هویت‌بخش در یک گفتمان می‌باشد که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و با هم مفصل‌بندی می‌شوند (لاکلا و موفه، ۲۰۰۱: ۱۱۲). 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 یک دال برتر تبدیل می‌شود (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۲۰).

در مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی، دین صرف اعتقاد نیست بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه‌های حیات آدمی را دربرمی‌گیرد. چنین نگرشی در تمامی گرایش‌های درونی گفتمان اسلام سیاسی مشترک است و از این جهت می‌توانیم تمامی آنها را در درون گفتمان اسلام سیاسی قرار دهیم و در تحلیل خود، از اسلام سیاسی به مثابه یک کلیت واحد سخن بگوییم (همان). چنین نگرش

۱. در واقع، ادوارد سعید اسلام را یک هویت فرهنگی می‌داند و مقاله حاضر تلاش می‌کند که همین نگاه را دنبال نماید.

وحدت‌بخش به جریان‌ات اسلام‌گرا را نمی‌توان به راحتی در چهارچوب‌های تحلیلی دیگر جست‌وجو کرد. در تحلیل‌های دیگر (چون رواق، شرابی و دیگران) ما با تفاوت‌هایی مواجه هستیم و امکان نگاه جامع به جریان اسلامی معاصر به مثابه یک امر واحد وجود ندارد.

از منظر گفتمانی، اسلام سیاسی یا اسلام‌گرایی همان نقشی را ایفا می‌کند که مدرنیسم در ارتباط با مجموعه‌ای از مکاتب و نگرش‌ها در غرب از آن برخوردار است. هرچند برخی از مکاتب چون سوسیالیسم و لیبرالیسم و... که در چهارچوب مدرنیسم جای می‌گیرند، با یکدیگر متعارض هستند، اما همگی آنها تحت گفتمان مدرنیسم قرار می‌گیرند. چنین قابلیت را برای گفتمان اسلام سیاسی نیز می‌توان قائل شد که در لوای آن تمامی جریان‌ات اسلامی به یک وحدت ایجابی می‌رسند. (همان: ۲۱). از این منظر، اسلام‌گرایی بر شرط مرکززدایی از غرب استوار است و مبتنی بر تشکیک در فراروایت‌های غربی است. از این جهت، گفتمان اسلام‌گرایی تام و کلی است و از واژگان اختلاط نژادی، رقابت و... که از خصوصیات گفتمان پست مدرن هست استفاده نمی‌کند. به بیان دیگر، اسلام‌گرایی بر رد غربی شدن استوار است نه بر طرد مدرنیته؛ و رد غربی شدن زمانی ممکن است پذیرفته شود که هیچ ضرورت تاریخی برای هژمونی غرب وجود نداشته باشد. بنابراین اسلام‌گرایی کوششی برای مرکززدایی غرب است.

بر این اساس، در گفتمان اسلام‌گرایی، غرب به‌عنوان منکر اسلام، امپریالیسم، سرکوبگر دولتی، سوء مدیریت اقتصادی، تخریبگر فرهنگی و... به حساب می‌آید. اسلام‌گرایی نه خشم کورکورانه جزمی علیه مدرنیته بلکه کوششی معطوف به مرکززدایی غرب و بازسازی هویت اسلامی در چنین بستری است. تلاشی که با برخی جنبه‌های شرایط پست مدرن شباهت دارد. بدین معنا اسلام‌گرایان ضدمدرن نیستند، بلکه تخریب اروپامداری، این فرصت را در اختیار اسلام‌گرایان قرار می‌دهد - که با توجه به مفاهیم عمیق تعقل، مدارا و مشورت (خرد جمعی) که از آموزه‌های اصیل اسلامی هستند و آیات صریحی در این باب وجود دارد - به بازسازی هویت اسلامی بپردازند و گفتمان اسلام‌گرایی را براساس منطق دنیای مدرن نشو و نما دهند.

حتی اگر ما اسلام‌گرایی را شاخه دیگری از طرح غربی در نظر بگیریم باز نمی‌توان از تخریب اروپامداری جلوگیری کرد. زیرا، غرب سعی می‌کند هژمونی خود را حفظ کند اما در اثر کشمکش هژمونیک با اسلام‌گرایی، روز به روز منزلت خود را از دست می‌دهد و منطقه‌ای می‌شود و به صورت یک فرهنگ در کنار سایر فرهنگ‌ها درمی‌آید و دیگر مدل بلامنازعه پیشرفت بشری به حساب نمی‌آید. بر این اساس، رویکردهایی که مدعی‌اند اسلام‌گرایی مخالفی سنت‌گرایانه با مدرنیسم است؛ غربی شدن را با مدرن شدن یکسان می‌انگارند (همان: ۱۶). این باور تنها تا زمانی ثابت باقی می‌ماند که نسبت به اندیشه‌های محوری گفتمان مدرنیته اعتراض چندانی صورت نمی‌گرفت. یعنی تا زمانی که غرب می‌توانست معیار پیشرفت بشر باقی بماند، خود را موفق‌ترین و پیشرفته‌ترین تمدن نشان دهد، هژمونی‌اش را در آینده پیش‌بینی و طراحی کند و همچنان به‌عنوان مرکز به نقش خود ادامه دهد. در این فضا برای جریان‌های سیاسی و جنبش‌هایی که محوریت غرب را در گفتمان خود انکار کردند، هیچ جایگاه مهمی نمی‌توانست وجود داشته باشد. زیرا غرب نماینده ایده‌هایی بود که به لحاظ سیاسی موفق بودند. اما تخریب رابطه بین مدرنیته و غرب فضایی ایجاد کرد که اسلام‌گرایی می‌تواند خود را درون آن جای دهد و در پرتو یک چنین موقعیت‌یابی است که می‌توان از ظهور آن به‌عنوان یک گفتمان سیاسی مهم یاد کرد. از این منظر، اسلام‌گرایی (اسلام سیاسی) یک هسته در جهان چند هسته‌ای است.^۱

برایان ترنر نیز در کتاب شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن از همین دیدگاه دفاع می‌کند و ظرفیت‌های اسلام سیاسی در عصر جهانی شدن را مورد تأکید قرار می‌دهد. ترنر معتقد است اسلام‌گرایان با بهره از امکانات عصر جدید - و به‌ویژه تکنولوژی مدرن - می‌توانند پیام خود را گسترش دهند و اصول عام و جهانشمول اسلام را ترویج نمایند. بر این اساس، اسلام قادر خواهد بود همچون یک نظام جهانی خودبازنگر و با هویت فرهنگی در برابر تنوع و تکثر فرهنگ

۱. هرچند همان‌گونه که کیخا می‌گوید؛ ضرورتاً یک گفتمان منسجم و یکپارچه نیست، بلکه دارای تنوعات بسیاری است و به میزان این تنوعات، جنبش‌های اسلامی نیز متنوعند (کیخا، ۱۳۸۳: ۲۷).

مصرفی جدید، به مفهوم‌سازی دوباره خود دست بزند (ترنر، ۱۳۸۴: ۱۶۲).
براساس دیدگاه فوق، می‌توان نتیجه گرفت در عصر جهانی شدن، گفتمان اسلام سیاسی - به‌عنوان گفتمانی که اسلام دال مرکزی برتر آن است و حول محور تعقل، مدارا و خرد جمعی مفصل‌بندی شده است و به مثابه ایدئولوژی سیاسی قابلیت ارائه برنامه‌ای جامع برای زندگی سیاسی-اجتماعی بشریت را داراست - خود را بازسازی خواهد نمود و بدین معنا منطق خاص خود را بر مبنای استدلال برتر تحمیل خواهد نمود. از این رو، نه در درون گفتمان مدرنیته غربی حل خواهد شد و نه به جنگ تمام‌عیار با گفتمان مدرن غربی خواهد پرداخت، بلکه در عصر جهانی شدن و تمرکززدایی از گفتمان غربی، امکان بالندگی و شکوفایی خواهد یافت. بدین معنا که در آینده گفتمان اسلام سیاسی در کنار سایر گفتمان‌ها، منطق تعقل انسانی - الهی، مدارا و نرم‌خویی و گفت‌وگویی عقلانی - اخلاقی را دنبال خواهد نمود. البته این امر مشروط به این است که اسلام‌گرایان سیاسی، جوهر اصیل اسلام را دریابند و درصدد تحقق عینی آن در تاریخ برآیند. بدین معنا که ابتدا عقلانیت دینی، اصل مدرا و رأفت اسلامی و نظام سیاسی شورایی را بشناسند، سپس آن را تعمیق بخشند و در نهایت منطق برتر آن را آشکار سازند. همچنین از خشونت نااندیشیده دوری کنند، منطق زیست در دنیای چندفرهنگی را بیاموزند و تعامل بین‌فرهنگی را وجهه همت خود قرار دهند.

فرجام

براساس آنچه گفته شد به نظر می‌رسد، جهانی شدن و تکثر فرهنگ‌ها، فرصتی مناسب پیش روی اسلام سیاسی فرانهاد است تا به گفتمانی در میان سایر گفتمان‌ها تبدیل شود. بدین معنا که تمرکززدایی از گفتمان مدرن غربی، عرصه‌ای فراهم آورده است تا عقلانیت‌های غیرغربی نیز منطق خاص خود را پیگیری نمایند. بر این اساس، اسلام سیاسی نیز با اتکا بر عقلانیت سنتی خود - که در آیات قرآن جلوه‌ای خاص یافته است - می‌تواند صورت‌بندی جدید و منحصر به فردی از نظام سیاسی و اجتماعی ارائه نماید که دموکراسی دینی بارزترین نمود آن است.
براساس دموکراسی دینی، شهروندان مسلمان می‌توانند ضمن حفظ هویت

دینی خود در عرصه عمومی، به صورت کاملاً دموکراتیک در زندگی سیاسی و اجتماعی نیز مشارکت نمایند؛ بدون آنکه به پیش فرض‌ها و استلزامات مدرنیته غربی مقید باشند. بدین معنا که در عصر فروپاشی هژمونی فرهنگی غرب، انسان مسلمان مجبور نیست، عقیده، مذهب و هویت خاص خود را به حوزه شخصی براند تا بتواند در عرصه سیاسی و اجتماعی ملی و بین‌المللی مشارکت نماید، بلکه در عصر جهانی شدن و چند فرهنگ‌گرایی اسلام‌گرایان سیاسی می‌توانند با ارائه استدلال‌های عقلانی از آمال، آرزوها و خواست‌های خود دفاع نمایند. بر این اساس، خشونت‌طلبی برخی گروه‌های افراطی اسلام‌گرا، نیز زایل خواهد شد، چه اینکه برای اسلام‌گرایان مجالی فراهم می‌آید تا هویت اسلامی خود را در عرصه عمومی جهانی عرضه کند؛ بدون آنکه توسط گفتمان مدرن غربی سرکوب شوند یا به حاشیه رانده شوند. بدین معنا اسلام‌گرایی می‌تواند واقعیت تاریخی مدفون شده خود را براساس عقلانیت دینی، اصل مدارا و رأفت اسلامی و نظام سیاسی - اجتماعی مردم‌سالاری دینی بازسازی نماید. *

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

اسپوزیتو، جان. ۱۳۸۵. «اسلام سیاسی: فراسوی تهدید جدید (۱) و (۲)»، ترجمه حجت مهدی، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۷۸.

امیراحمدی، هوشنگ. ۱۳۸۶. ایران پس از انقلاب، مترجم: علی مرشدی‌زاد، تهران: انتشارات باز.

بهرروز لک، غلامرضا. ۱۳۸۳. «اسلام‌گرایی و نابسندگی تحلیل‌های غربی»، مجله زمانه، سال سوم.

بهرروز لک، غلامرضا. ۱۳۸۵. «اسلام سیاسی و جهانی شدن»، مجله مطالعات راهبردی، شماره ۳۱.

پدرام، مسعود. ۱۳۸۲. روشنفکران دینی و مدرنیته در این پس از انقلاب، تهران: گام نو.

ترنر، برایان. ۱۳۸۴. رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه محمد علی محمدی، تهران: یادآوران.

جرجیس، فواز ای. ۱۳۸۲. امریکا و اسلام سیاسی، ترجمه سید محمدکمال سروریان، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

دکمجیان، هرایر. ۱۳۷۷. اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان.

روآ، اولویوه. ۱۳۷۸. تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، (تهران: انتشارات الهدی).

روبینشتاین، ریچارد و کروکر، جارل. ۱۳۸۶. چالش با هانتینگتون در کتاب نظریه برخورد تمدن‌ها، ترجمه مجتبی امیری، (تهران: انتشارات وزارت امور خارجه).

سعید، ادوارد. ۱۳۷۱. شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

سعید، بابی. ۱۳۷۹. هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

شرابی، هشام. ۱۳۶۸. روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، (تهران: انتشارات وزارت امور خارجه).

شریعتی، علی. ۱۳۵۷. فلسفه تاریخ در اسلام، تهران: احیا.

کیخا، عصمت. ۱۳۸۳. «تبارشناسی هراس بنیادین از نگاه بابی سعید»، علوم سیاسی، شماره ۲۷.

لویس، برنارد. ۱۳۸۱. برخورد فرهنگ‌ها، ترجمه: نادر شیخ زادگان، تهران: نشر مرکز.

- نظری، علی‌اشرف. ۱۳۸۷. «سیاست، غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۸، شماره ۱.
- واعظ، حسام‌الدین. ۱۳۸۳. «جهانی‌شدن، جهان اسلام و سیاست‌های جهانی»، مجله مشکوة، شماره ۶۲.
- هانتینگتون، ساموئل. ۱۳۸۶. نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه مجتبی امیری، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- نبوی، لطف‌الله. ۱۳۸۴. مبانی منطق و روش‌شناسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- Pipes, Daniel. 1986. "Fundamentalist Muslim between America and Russia," *Foreign Affairs*, Vol. 64, No. 5, pp. 939-959.
- Haider, Jorg. 1995. "Political Islam is a Threat to the West," in: *Islam: Opposing*, Greenhaven Press: Gale.
- Laclau and Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy*, (London: Vers).
- Fukuyama, F. 1989. "The End of History," *The National Interest*, Vol. 16, Summer. pp. 3-18.
- Piscatori, James. 1993. "Democratization and Islam," *Middle East Journal*, Vol. 45, No. 3.
- Karabell, Zachary. 1995. "The Wrong Threat: The United States and Islamic Fundamentalism", *World Policy Journal*, No. 12, pp. 37-48.
- Fuller, Graham E. 2002. "The Future of Political Islam", *Foreign Affairs*, Vol. 81, No. 2, pp. 48-60.
- Sposito, John L. 1991.. and Piscatory, James P., "Democratization and Islam," *Middle East Journal*, Vol. 45, No. 3.
- Wright, Robin. 1993. "Islam, Democracy and The West," *Foreign Affairs*.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی