

نمایندگی / سخن‌گویی جهان اسلام: چیستی ادعا و کیستی مدعی

* محسن خلیلی

** رضا دانشمندی

*** سید محسن موسوی‌زاده جزایری



چکیده

زایش هویت، هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که در پیوندهای دوسویه، بر «خود/دیگران»، تأکید شود. پرسش «چه کسی می‌تواند سخن‌گوی جهان اسلام باشد؟»، کمینه، از دو منظر قابل بررسی است: سخن‌گوی جهان اسلام از منظر خود جهان اسلام کیست و چه شاخص‌هایی باید داشته باشد؛ و، دیگران یا همان مخاطبان جهان اسلام، در عالم واقع، چه کسی را سخن‌گوی جهان اسلام می‌دانند و حاضرند سخن‌اش بشنوند و پاسخ‌اش

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد (mohsenkhalili1346@yahoo.com).
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی و مدرّس دانشگاه (reza.daneshmandi@gmail.com).
*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی و مدرّس دانشگاه (mm_journalist@yahoo.com).

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۱۰

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره نخست، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰، صص ۱۲۹-۱۰۱.

گویند. در این مقام، دو گونه می‌توان سخن گفت: هنجاری و توصیفی. از یک سو، می‌توان انتزاعی و آرمانی سخن گفت و تعیین تکلیف نمود و بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی جهان، از ویژگی‌های سخن‌گوی جهان اسلام سخن راند و بر دیگران وظیفه دانست که از او تبعیت کنند و ام‌القرای جهان اسلام‌اش بخوانند. راه دیگر، البته از عالم واقع می‌آغازد و در صدد برمی‌آید درک کند که «دیگران» یا مخاطبان جهان اسلام، چه کسی را به‌عنوان سخن‌گوی جهان اسلام، معتبر می‌شمارند. بنابراین، می‌بایست، یک بار به خود کشور اسلامی مدعی سخن‌گویی دقت کرد، و یک بار، به دیگری جهان اسلام. نگارندگان در این مقاله، ضمن مطرح‌ساختن پرسش‌هایی ذهنی و فلسفی، با بهره‌گیری از نظریه عمومی ارتباطات و با تکیه بر متد روش‌شناسانه امیک / اتیک، تلاش می‌کنند نشان دهند که پاسخ به پرسش چه کسی نماینده و سخن‌گوی جهان اسلام است، بسیار دشوار است و نیازمند پژوهشی چندزاویه‌ای است که در آن، می‌بایست هم از روش‌های پژوهش توصیفی بهره گرفت و هم از شیوه‌های میدانی پژوهش و متدهای هم‌پیوند با پژوهش کیفی. کاری است بسی سخت در پاسخ به پرسشی که در آغاز، بسیار سهل و ساده به نظر می‌آید.

واژه‌های کلیدی: جهان اسلام، جهان غیر اسلام، سخن‌گوی جهان اسلام، خود، دیگر، نگاه از درون، نگاه از بیرون.

«شناخت، آری، درک، لا اقل تا مدت‌ها، خیر.»

(میکل، ۱۳۸۱ الف: ۴۹۷)

درآمد

اگر یکی از سه نگارنده مقاله پیش رو ادعا کند که بهترین استاد علوم سیاسی در دانشگاه‌های کشور است و نماینده و سخن‌گوی استادان علوم سیاسی دانشگاه‌های ایران است، چگونه می‌بایست با ادعای او برخورد کرد؟ همین‌طور است ادعای دو نگارنده دیگر مقاله، که خود را نماینده و سخن‌گوی دانش‌آموختگان علوم سیاسی کشور جلوه دهند. با مدعای آنان چگونه می‌بایست و می‌توان برخورد کرد؟ پرسش بنیادی آن است که آنان در خود چه دیده‌اند که به شیوه‌ای خودنمایانه، خویش را نماینده همگان به‌شمار می‌آورند؟ اما، نکته مهم‌تر آن است که دیگران، با آنان چه برخوردی می‌کنند و چگونه و با کدام سنجه‌ها و مکیال‌ها، مدعیات آنان را می‌سنجند؟

واکاوی مفروضه‌های پیدا و پنهان و دقت در روایی یا ناروایی پرسش «چه کسی می‌تواند سخن‌گوی جهان اسلام باشد؟» پاسخ‌گویی به آن را دشوار ساخته است. بنابر رأی نظریه‌پردازان ارتباطات، در ارتباط کلامی، دو سو وجود دارد؛ گیرنده پیام و فرستنده پیام، که هر سو، به طرزی هم‌زمان، هم گیرنده پیام است و هم فرستنده. زایش هویت نیز هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که در پیوندهای دوسویه، بر «خود/دیگران»، تأکید شود. حال، پرسش «چه کسی می‌تواند سخن‌گوی جهان اسلام باشد؟»، دست‌کم، از دو منظر قابل بررسی است: سخن‌گوی جهان اسلام از منظر خود جهان اسلام کیست و چه شاخص‌هایی باید داشته باشد؛ و، دیگران یا

همان مخاطبان جهان اسلام، در عالم واقع، چه کسی را سخن‌گوی جهان اسلام می‌دانند و حاضرند سخن‌اش بشنوند و پاسخ‌اش گویند.

در این مقام، دو گونه می‌توان سخن گفت: هنجاری و توصیفی. از یک‌سو، می‌توان انتزاعی و آرمانی سخن گفت و تعیین تکلیف کرد و بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی جهان، از ویژگی‌های سخن‌گوی جهان اسلام سخن راند و بر دیگران وظیفه دانست که از او تبعیت کنند و امّ القرای جهان اسلام‌اش بخوانند. راه دیگر، البته از عالم واقع می‌آغازد و در صدد برمی‌آید که درک کند «دیگران» یا مخاطبان جهان اسلام، چه کسی را به‌عنوان سخن‌گوی جهان اسلام، معتبر می‌شمارند. بنابراین می‌بایست، یک‌بار به خود کشور اسلامی مدعی سخن‌گویی دقت کرد، و یک‌بار، به دیگری جهان اسلام. به بیان دیگر، باید با تمسک به یک نگاه از درون، دقت نمود که مدعی سخن‌گویی، درباره «خود و دیگری» چگونه می‌اندیشد و چه توانایی‌ها و ابزارهایی را برای اثبات ادعا فراهم آورده است. نیز، باید، با اتصال به نگاه از بیرون، از منظر جهان غیراسلام، به مدعی سخن‌گویی جهان اسلام نگریست و درک کرد که آنان، به چه دلیل و با بهره‌گیری از کدام سنجه‌ها، کشوری را صالح برای طرح دعوی نمایندگی / سخن‌گویی جهان اسلام به‌شمار می‌آورند.

درواقع می‌بایست از منظر جهان غیراسلام، درک کرد که آنان کدام کشور را از نظر فهم و مراقبت از دغدغه‌های جهان غرب، شایسته‌تر تلقی می‌کنند و او را مدافع / مجری ایده‌های جهان غیراسلام و الگوی جهان اسلام به‌شمار می‌آورند؟ ایده سخن‌گوی جهان اسلام، یک پیش‌فرض مهم در خود دارد: کشورهای اسلامی، یک واحد سیاسی معتبر در بلوک‌بندی‌های جهان معاصراند. آیا این مفروضه درست است؟ اگر ایران، ترکیه، عربستان سعودی، مالزی و مصر، هرکدام ادعای نمایندگی / سخن‌گویی جهان اسلام داشتند تکلیف چیست؟ «خود» کشورهای اسلامی چگونه و با گزینش کدام سازوکارها / ساخت‌کارها، خویش را نماینده / سخن‌گو معرفی می‌کنند؟ «دیگر» کشورهای اسلامی، یعنی جهان غیراسلام، چگونه با مدعیان نمایندگی / سخن‌گویی برخورد می‌کنند و با کدام مکیال، یکی از آنان را برمی‌گزینند؟

سخن یک - دوسویگی ارتباط و پیوند: زایش هویت

کارویژه سخن گو، ابراز و تبیین نظرات، آرا و مواضع یک شخصیت حقوقی (مانند سازمان یا دولت - ملت) برای دیگران است. سخن گویی، فعالیتی از جنس ارتباط است؛ چراکه سخن گو می‌خواهد پیامی را به مخاطبان سخن منتقل کند. برای درک ارتباط، حاجت به ارتباط‌شناسان می‌افتد. شاید جافتاده‌ترین تعریف ارتباط برای ما ایرانی‌ها، تعریفی است که سال‌ها پیش محسنیان راد ارائه کرده و هنوز قوت و استحکام این تعریف آسیب جدی ندیده و بدیلی نیافته است. او در کتاب «ارتباط‌شناسی» پس از بررسی، جمع‌بندی و نقادی ده‌ها تعریف از زمان ارسطو و ریطوریکای او تا تعاریف کنونی که مدعی هستند همه چیز ارتباط است، به این تعریف دست می‌یابد که ارتباط عبارت است از فراگرد انتقال پیام، از فرستنده به گیرنده، مشروط بر آنکه در گیرنده پیام، معنایی مشابه معنای مورد نظر فرستنده، متجلی شود (محسنیان راد، ۱۳۶۸: ۵۷)

براساس این تعریف، هر فرایند یا فراگرد ارتباطی، فرستنده و گیرنده‌ای دارد و پیامی میان آنها ردّ و بدل می‌شود. البته محسنیان راد از آن دسته ارتباط‌شناسانی است که به این میزان رضایت نمی‌دهند؛ چراکه از نظر او صرف انتقال پیام، برای ارتباط کافی نیست، بلکه ارتباط، مشروط به هم‌معنا شدن و تشابه معنایی میان فرستنده و گیرنده پیام است. به عبارت دیگر مخاطب برای محسنیان راد اهمیت دارد و به او بی‌توجه نیست. از نظر او، فرستنده باید تلاش کند به نحوی پیام خود را ارائه کند که تشابه معنایی میان او و گیرنده پیام به حداکثر برسد و تنها در چنین حالتی است که ارتباط، شکل گرفته است. بر همین قیاس، می‌توان نتیجه گرفت از منظر وی، ارتباط برای تجلی تشابه معنایی است، نه برای انتقال پیام.

هم ارتباط‌شناسان و هم روان‌شناسان اجتماعی بر اهمیت مخاطب و ذهنیت او در فرایندهای ارتباطی تأکید کرده‌اند. برای نمونه، علی‌اکبر فرهنگی معتقد است هر ارتباطی از چشم‌اندازی که انسان از خود دارد، شروع می‌شود. او، با استناد به عقاید بارنلوند^۱ این مفهوم را در نگرشی که فرد از شش شخصیت دارد، بیان می‌کند. در واقع، بارنلوند ارتباط میان دو انسان را به شش شخص تعمیم می‌دهد: این شش

1. Barnlund

شخص از خویشتن آغاز می‌شود و اینکه از خود چه تصویری داریم. چه نظری در مورد دیگری داریم و در مورد او چه می‌اندیشیم. فکر می‌کنیم دیگری چه تصویری از ما دارد و در مورد ما چگونه فکر می‌کند. شخص مقابل چگونه در مورد خود فکر می‌کند. او چه تصویری از شما دارد. شخص مقابل فکر می‌کند شما چه نظری در موردش دارید (فرهنگی، ۱۳۷۲: ۹، ۱۰).

بر این اساس و از آنجا که همه تعاریف، ارتباط فرایند ارسال و دریافت پیام می‌دانند، برای برقراری ارتباط باید دست‌کم چند رویداد مستمر و پویا ایجاد شود که طی هریک از آنها ارتباط شکل گیرد. این فرایندها عبارتند از ارتباط با دیگری و بازخورد آن به خود، که در نتیجه این فرایند، ارتباطات شکل می‌گیرد (هارجی و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۱). در نتیجه، خویشتن (هویت افراد) با تعامل با دیگران است که دائماً آفریده و بازآفریده می‌شود؛ یعنی هنگامی که با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم و سپس نتیجه این ارتباط به خودمان باز می‌گردد، هویت ما شکل می‌گیرد (فی، ۱۳۸۶: ۷۴).

ارتباط به معنای کلی، یعنی انتقال مفهوم به یاری استفاده از نماد. ارتباط فرایندی است که شخص یا گروهی می‌کوشد به یاری آن، شخص یا گروه دیگر را از احساساتش درباره موضوعی، آگاه کند. ارتباط در سیاست نقشی بسیار مهم بازی می‌کند، زیرا فرایندی بنیانی است که گروه‌های سیاسی از طریق آن شکل می‌گیرند و می‌کوشند در خط‌مشی عمومی اثر بگذارند. پیام‌دهندگان، پیام، رسانه، دریافت‌کنندگان پیام، و واکنش‌ها، همگی، عناصر موجود در یک فرایند ارتباطی‌اند (رنی، ۱۳۷۴: ۱۹۴-۱۹۱). هنگامی که از ادعای نمایندگی، سخن به میان می‌آید، نشانه‌ای است از آغاز یک ارتباط و پیوند؛ زیرا فرد، گروه، یا جامعه و ملتی، قصد دارند «خود» را بر «دیگری» عرضه کنند، تحمیل کنند، بقبولانند، مشروع جلوه دهند، کارآمد نشان دهند، یا دیگری را مطیع خود سازند و به‌طور خلاصه، درقبال محدودسازی حوزه رفتار طرف مقابل، عرصه کرداری/ رفتاری خود را وسعت بخشند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد به‌همان میزان که مهم است جهان اسلام چه کسی و یا چه کشوری را سخن‌گوی خود می‌داند و معرفی می‌کند، این نکته نیز حائز اهمیت است که دیگری یا مخاطب جهان اسلام، چه کشوری را سخن‌گوی آنان

می‌شناسد و حاضر است با آن ارتباط برقرار کند و به رسمیت بشناسدش. به باور آستین رنی، گوینده یک سخن، و در نوشته ما، مدعی نمایندگی جهان اسلام، «مانند هر پیام‌دهنده دیگری، قصد دارد که سخنانش، دست‌کم، یکی از چهار واکنش مطلوب را به‌بار آورد؛ آغازگری، تغییر عقیده، تقویت، فعال‌سازی» (رنی، ۱۳۷۴: ۱۹۴). در آغازگری، دریافت‌کنندگان پیام، بیشتر در مورد موضوع زیاد فکر نکرده‌اند؛ بنابراین، سخنران، آغازگر اندیشیدن آنها به مسئله می‌شود. در تغییر عقیده، شیوه بیان سخنران به‌اندازه‌ای مجاب‌کننده و گیرا است که شنوندگان پیام‌گیر متقاعد می‌شوند که از موضع پیشین دست بشویند و جانب گوینده سخن را بگیرند. در تحکیم عقیده، سخنران پیام‌فرست، در پیام خود، کاری می‌کند که حتی کسانی که در باور خود به پیام پیام‌گزار، متزلزل بودند، اکنون هوادارانه طرفدار ادعای او شوند؛ و در فعال‌سازی، سخن‌گوی مدعی نمایندگی یک سخن و رفتار تازه، کاری می‌کند کارستان؛ زیرا به‌طریقی سخن می‌گوید و بر درستی ادعای خود اصرار می‌ورزد که پیام‌گیرندگانش به‌گونه‌ای تحریک می‌شوند که از انجام هیچ‌گونه کوشش هوادارانه، فروگذاری نمی‌کنند و سینه‌چاکانه، در راه به‌کرسی‌نشاندن مدعیات مدعی، تلاش می‌کنند.

سخن دو - اسلام و غرب: دو سوی مبارزه

هیوود، به‌درستی در توصیف این نکته که اسلام صرفاً یک دین نیست و هرگز هم نبوده است؛ بلکه با تعریف اخلاق درست و تعیین رفتار سیاسی و اقتصادی افراد و نیز امت‌ها، راه کامل زندگی است (هیوود، ۱۳۸۹: ۵۶)؛ بر این باور است که راه اسلام مبتنی است بر آموزه‌های محمد(ص) پیامبر اسلام که در متن قرآن آمده و همه مسلمان‌ها آن را وحی خداوند می‌دانند، و نیز بر سنت، یا «صراط مستقیم»، یعنی عادات سنتی که گفته می‌شود بر زندگی خود پیامبر مبتنی‌اند و مسلمان‌های متدین آن را رعایت می‌کنند. از این‌رو، هدف اسلام سیاسی، ایجاد حکومت دینی (تئوکراسی) است که در آن، امور سیاسی و دیگر امور، بنابر اصول متعالی دین، سازمان‌یافته است. حال، اگر اسلام «های» سیاسی موجود باشند و نه اسلام سیاسی، از آنجا که به تعبیر هیوود، اسلام سیاسی آشکارا شکل‌های متفاوتی، از بنیادگرایی تا

افراط‌گرایی‌های پلورالیستی، یافته است (هیوود، ۱۳۸۹: ۵۷) و از آن میانه و هنگامه، ایران و عربستان سعودی و مصر و لیبی و مالزی و ترکیه و سودان و پاکستان و اندونزی، مظهر این گونه‌گونی‌ها به‌شمار آمده‌اند و هرکدام مدعی‌اند که شریعت را پیاده می‌کنند و بر این باورند راه درست پیاده‌سازی مدعیات دین اسلام، کرداری است که آنان برگزیده‌اند، چگونه می‌توان ادعای سخن‌گویی و نمایندگی آنان را پذیرفت درحالی‌که راه استدلال و احتجاج، دست‌کم، از میان گفتار و کردار خود مدعیان، اکنون مسدود شده است و نیاز است که از بیرون، به فراتری و فروتری و کهنتری و مهتری مدعیان نمایندگی و سخن‌گویی جهان اسلام، نگرست و داوری کرد؟

هنگام بررسی ادعاهای متضاد و برای شناسایی دیدگاه‌های مخالف و نیز برای داوری درباره درستی یا نادرستی مدعیات (و در این مقاله، هنگام قضاوت درباره صحت و سقم ادعای نمایندگی و سخن‌گویی جهان اسلام) پژوهش‌گر بیننده، باید بر روی یک پیوستار دو موضعی (یکی از جنس غوطه‌وری و دیگری از جنس نظارت) استوار شود؛ بدین معنا که محقق، گاه باید برای درک جزئیات ویژه از پدیدار ادعای نمایندگی، در خود پدیده (یعنی گروه یا فرد یا کشوری که مدعی نمایندگی جهان اسلام است)، غوطه‌ور شود؛ و گاه، برای دست‌یابی به شناخت کلی و نه ارتجالی از پدیدار موضوع شناخت (یعنی ادعای سخن‌گویی جهان اسلام) باید از آن پدیده فاصله بگیرد؛ بنابراین پژوهشگران، نه قادرند از درون خود خارج شوند و جهان را از چشم فرد دیگر مشاهده و تفسیر کنند؛ و نه می‌توانند به سوژه‌های انسانی بی‌تفاوت باشند و برخوردی شیء‌گونه با پدیدارهای موضوع پژوهش داشته باشند؛ بنابراین، شیوه نگرش و داوری به ادعاهای از بُن متفاوت، بدون پویش بر روی پیوستار اتیک^۱ (نگاه از بیرون) و امیک^۲ (نگاه از درون)، ممکن نمی‌شود. در روش امیک، مقولات فکری افراد بومی یا گروه مورد تحقیق، برای توصیف نگرش و رفتارهای‌شان مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ اما، در روش اتیک، سلسله مقولاتی که تصور می‌شود به‌رغم تنوع فرهنگ‌ها برای توصیف اعمال و افکار انسان‌ها، لازم

1. Etic
2. Emic

است به کار گرفته می‌شود و فرض بر این است که این مقولات در همه جا صادق و اصولی جهانی است (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۰). به دیگر سخن، مدل امیک، مدلی است که ایده‌ها یا رفتار اعضای یک فرهنگ را براساس تعاریف یا نقطه‌نظرهای بومی از آنها، تبیین می‌کند. درمقابل، مدل اتیک، بر معیارهای خارج از یک فرهنگ خاص استوار بوده و از نقطه‌نظر غیربومی به تبیین آن فرهنگ می‌پردازد. ادعا می‌شود که مدل‌های اتیک، ماهیت عام و جهانشمول دارند، اما مدل‌های امیک، دارای ویژگی فرهنگ خاص، موقعیتی و بسترگرا هستند (محمدپور، ۱۳۸۹: ۲۲۹).

هم غرب و هم اسلام، خود را یک «امر توتال» تلقی می‌کنند که همه‌زمانی و همه‌مکانی‌اند. متقی در بررسی مبانی فرهنگی و هنجاری غرب معاصر، ضمن اشاره به شاخص‌های جغرافیایی جهان غرب، رشد و توسعه و ارتقای مرحله‌ای غربیان را در درون مؤلفه‌های تاریخی و فرهنگی‌ای جست‌وجو می‌کند که به تدریج سبب‌ساز پیدایش نوعی خودبرتربینی و خودمحوری نزد غربیان در نظام بین‌الملل شده است. به تعبیر وی، مطالعه شرایط عمومی رفتار و ادبیات کشورهای غربی، نشانگانی است که نمایانگر تعارض‌گرایی آنان با سایر بازیگران و به‌ویژه کشورهای جهان اسلام می‌باشد؛ یعنی، «رسالت‌گرایی کشورهای جهان غرب، برتری‌طلبی جهان غرب، هنجارسازی جهانی (از طریق گسترش دموکراتیک‌گرایی غربی به سایر کشورها، حمایت از اندویدوآلیسم، گسترش حقوق بشر)، جهان‌گرایی و جهانی‌سازی، و دشمن‌سازی غرب در جغرافیای جهان اسلام» (متقی، ۱۳۸۷: ۶۴-۲۳).

در این معنا، کاربست واژگان و اصطلاحاتی چون پایان تاریخ و فرجامین انسان، حکایت از آن دارد که غرب، هویت خود را در تغییر دیگران می‌سازد و خود را برتر و از همین رو صاحب و واجد رسالتی ویژه برای تغییر جهان دیگر و همانندسازی آن با خود، با بهره‌گیری از آموزه‌های رستگاری‌جویانه کلیسایی و انجیلی، می‌پندارد؛ زین سبب، افزون بر شاخص‌های اقتصادی و نظامی و فنی و ابزاری، که اینک غربیان را در موضع برتر و فراتر نهاده است، بی‌گمان، آنان خود را در زمینه مؤلفه‌های ایدئولوژیک، فرهنگی و سیاسی نیز برتر می‌پندارند و رفتاری سلطه‌جو و تأثیرگذار و تحریک‌کننده در تعامل، یا بهتر بگوییم تقابل با دیگران، می‌یابند. این برتری‌طلبی، گاهی از مقوله دموکراسی تغذیه می‌شود که در آن، غربیان

خود را واجد برترین نماد فضیلت سیاسی در زندگی اجتماعی، تلقی می‌کنند و در جست‌وجوی راه‌هایی برمی‌آیند که دموکراسی را به‌مثابه یک هنجار بومی / محلی غربی، به هنجارهای جهانی و بین‌المللی تبدیل کنند. تولید هنجارهای بین‌المللی که بدون مقابله و تعارض، از سوی دیگران پذیرفته شود، خود، سبب تولید قدرت نرم می‌شود و افزون بر تصاحب قدرت سخت‌افزارانه، غرب را صاحب قدرتی هم‌افزاینده و سینرژیک می‌کند.

پیدایش مفهوم جهانی‌سازی، زان‌پس، نمایان‌گر تولید یک ایدئولوژی نوین است که یک جامعه ویژه یعنی آمریکا را به ملتی جهانی مبدل می‌سازد و تمایز غرب و جهان را رو به زوال می‌برد و قدرت «غیر» را عامدانه به فراموشی می‌سپارد و به‌سوی نابودسازی آن، رهسپار می‌شود. این کار را، غربیان و به‌ویژه امریکاییان از طریق دشمن‌سازی با جست‌وجو در جغرافیای جهان اسلام انجام می‌دهند تا جهان‌گرایی غربی و هژمونی‌گرایی امریکایی، به‌عنوان دو روی یک سکه، قدرت معارضه‌جویی در برابر خود نداشته باشد. به‌نظر می‌رسد، خودبرترینی غربیان، در یک فرایند ارتباطی، افزون‌بر کلام، به کردار نیز می‌انجامد و خواهان چهار واکنش مطلوب از سوی گیرنده پیام غرب، یعنی جهان اسلام می‌شود. هژمونی‌گرایی غربی، درحقیقت، هم می‌خواهد آغازگر باشد و هم می‌خواهد در جهان اسلام تغییر عقیده ایجاد کند؛ هم تمایل دارد به تقویت موضع خود/ تضعیف موضع کشورهای اسلامی بپردازد، و هم می‌خواهد به‌گونه‌ای جهان اسلام را تحریک کند که خود کشورهای اسلامی، هوادارانه از هیچ کوششی در راه جهانی‌سازی هنجارهای غربی، خودداری نورزند.

دراین میان، با بهره‌گیری از درون‌مایه مقوله ارتباط و هویت، می‌توان به چنین دستامدی دست یافت که جهان غرب با ویژگی هژمون‌گرایانه‌اش، هیچ‌گاه نمی‌خواهد مدل‌های متنوع اسلام سیاسی را بپذیرد؛ بلکه، تنها خواهان (اگر بتواند اسلام سیاسی را حذف کند که چه بهتر و درست‌تر است از منظر آنان) پیدایش مدلی خاص از اسلام سیاسی است که مقبول و مطبوع هنجارهای غربی باشد. بی‌گمان، برتری‌جویی غربی که خود را در واژگان و اصطلاحاتی همچون پایان تاریخ، برخورد تمدن‌ها، فرجامین انسان، پایان ایدئولوژی‌ها، نظم نوین جهانی، و

نظام تک‌قطبی نشان می‌دهد، اسلام سیاسی و کشورهای اسلامی را به‌مثابه عناصری فرودست، تلقی می‌کند که باید پیرو و رهرو باشند. در واقع، ماهیت تک‌تک‌گرایی اندیشه سیاسی لیبرالیستی و روش زمامدارانه دموکراتیک، در هنگامه برخورد «خود»^۱ غرب با «دیگر»^۲ غرب، غیرپلورال می‌شود و ماهیتی مونیستی و تک‌صدا می‌یابد؛ دیگر، دیالوگی برقرار نیست، بلکه مونولوگ، مستقر می‌شود. زان‌سبب‌که، در دیالوگ، دوسوی سخن و ارتباط و هویت، برابرند و همدیگر را به رسمیت می‌شناسند؛ اما، در رفتار و کردار غرب با جهان اسلام، برتری‌جویی خودخواهانه یک‌سویه‌ای چیره است که دیگران را به راه خود می‌خواند و ماهیتی مستقل برای سوی دیگر، قائل نمی‌شود. به اسلام چگونه می‌توان و می‌شود نگریست؟

اسپوزیتو و وال بر این باورند که دو مؤلفه بسیار مهم احیای اسلامی و فرایند دموکراتیک‌سازی، شکل و شمایل سیاست را در کشورهای جهان اسلام، صورت‌بندی کرده است؛ بنابراین نمی‌توان از اسلام سیاسی در خلأ و انزوا، سخن به‌میان آورد. اما گوناگونی تجربه‌های دولت‌سازانه در تاریخ سیاسی معاصر جهان اسلام، مونیسم روش‌شناسانه را در شناخت آنچه به‌طور واقعی، معنا و مفهوم سیاست را در دین اسلام، شکل می‌دهد، دشوار ساخته است. به‌زعم آنان، اینکه جنبش‌های اسلام‌گرایانه به‌طرزی قانونی و یا غیرقانونی به قدرت دست یافته‌اند؛ و ویژگی کنش‌گری انقلابی داشته یا مایل به همکاری با نیروی مستقر سیاسی به‌منزله یک اپوزیسیون بوده‌اند؛ به‌همراه، این نکته که دولت مستقر در صدد فشار و سرکوب جنبش اسلامی مداخله‌جو در سیاست برمی‌آمده و یا حداقلی از مشارکت سیاسی مسالمت‌آمیز را برای آنان فراهم می‌کرده است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۲۷)؛ همگی، نشان‌گر آن هستند که نمی‌توان الگویی واحد از پیوند میان اسلام و سیاست را در کشورهای جهان اسلام به‌دست آورد.

دست‌کم، تکثر روش‌شناسانه در شیوه‌ها و نحوه‌های مداخله‌جویی اسلام‌گرایان در عرصه سیاست، بیان‌گر آن است که در این سوی ارتباط دوسویه، مسلمانان باید دلایلی متقن برای برتر نشان دادن الگوی برساخته خود بیاورند. البته این کار، اندکی

1. Self

2. Other

دشوار است؛ زیرا خود مسلمانان، در اینکه کدام‌یک واجد و صاحب‌الگوی برتر هستند، نمی‌توانند به توافق برسند. حتی اگر دو مقوله مهم اهل تشیع و اهل تسنن را کنار بگذاریم، که نمی‌توان این کار را انجام داد، یک کار را اصلاً نمی‌توان از اسلام‌گرایان انتظار داشت و آن، به‌فراموشی سپردن تجربه‌های تاریخی - جغرافیایی - فرهنگی بسیار ناهمسان موجود در کشورهای جهان اسلام است. می‌ماند سوی دیگر قضیه، که اگر مسلمانان نتوانند خود، دلایلی برای فرادست نشان دادن یکی از الگوهای رایج در میان خودشان فراهم آورند؛ باید «راه‌های طی‌شده در برسازای الگویی برآمده از برهم‌نهادن سنت دینی و تجربه دموکراتیک» در کشورهای جهان اسلام، با الگویی برون‌ساز، تطبیق داده شود.

مهم آن است که الگوی برسازای‌شده بیرون از جهان اسلام، در نقش داوری ظاهر می‌شود که وظیفه‌دار تشخیص برتری یکی از راه‌های طی‌شده در پیوند دین و سیاست در میان مسلمانان است؛ و این، البته نقض غرض است. یعنی، این «دیگری» است (هرکه می‌خواهد باشد) که باید و می‌تواند بگوید که «من»، کدام‌الگو را با «خود»، متجانس و متوازن می‌بینم. بدیهی‌ترین دستاورد این قضیه، اگر درست و صحیح مطرح شده باشد، آن است که هیچ فرد یا گروه یا جامعه یا کشوری نمی‌تواند خودش، خودش را نماینده و سخن‌گوی جهان اسلام به‌شمار آورد.

به‌تعبیر بروجردی و نجفی فیروزجایی، هنگامی که از اسلام سخن به‌میان می‌آید، می‌توان از اسلام عقیدتی، اسلام فرهنگی - تمدنی، اسلام تاریخی، اسلام سیاسی، و جوامع اسلامی / جهان اسلام، سخن گفت. در اسلام عقیدتی، عقاید و باورها و احکام و آداب و شعائر، مطرح می‌شوند؛ در اسلام فرهنگی - تمدنی، به دادوستد علمی و هنری و معماری و فرهنگی و تجربه‌های گوناگونی اشاره می‌شود که مسلمانان در نقاط مختلف جغرافیایی بر ساخته و در تعامل با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، تأثیر پذیرفته و تأثیر گذاشته‌اند؛ اسلام تاریخی به مشارب و مکاتب متنوع فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی برگرفته از نصوص قرآنی و سنت نبوی گفته می‌شود که در طول زمان‌ها و مکان‌های مختلف آفریده شده است و هوادارانی دارد؛ در اسلام سیاسی با برجسته‌سازی عنصر سیاست برای گروهی از مسلمانان در مقایسه با سایر بخش‌های اسلام، مواجه می‌شویم که به‌خودی‌خود، قرائتی از اسلام

است که در آن به چگونگی پیوند دین و سیاست و چرایی و چگونگی ادخال اسلام و مسلمانان در سیاست به معنای زمامداری جامعه، دقت و تمرکز بیشتری می‌شود؛ در مقوله جوامع اسلامی نیز، منظور تمامی کشورهای مسلمان دنیا هستند که به هر دلیل نقشی مهم در فرایند زندگانی امروز جهان دارند (بروجردی و نجفی فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۱).

اما، از منظر نگارندگان مقاله، سخن گو یا نماینده جهان اسلام باید در هر پنج حوزه، ادعای برتری کند؛ هم از این منظر که باورهای خود را به حقیقت برین نزدیک‌تر از همه جلوه دهد؛ هم نشان دهد که در دادوستد با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها (به‌ویژه فرهنگ و تمدن غربی) درست‌ترین کوشش‌ها را انجام داده و کمترین تأثیر را از بن‌مایه‌های دقیقاً متفاوت غربی، پذیرفته است؛ هم نشان دهد که از منظر صورت تاریخی پیدایش و تطویل، نزدیک‌ترین راه به اسلام ناب به‌مثابه حقیقت اولی، اوست؛ و هم نشان دهد که از منظر پیوند دین و سیاست، درست‌ترین نظریه را در این زمینه دارد؛ و هم، مهم‌تر از همه، اثبات کند که در جهان اسلام، به‌واسطه احتوا و اشتغال بر چهار حقیقت برین پیشین، عقلاً و منطقاً و نیز صورتاً و تاریخاً، سخن گو و نماینده آنان است. اما، باز هم یک باطل‌نمای قوی، رخ نشان می‌دهد؛ به این معنا که اگر به عصر صاحب‌الزمان و آخرالزمان، حوالت تاریخی ندهیم، باز هم در اینکه چه کسی ادعا و چگونه ادعا می‌کند، با این قضیه مواجه می‌شویم که چه کسی می‌پذیرد و چگونه می‌پذیرد. این امر، به‌لحاظ منطقی و تاریخی، نمی‌تواند در جهان اسلام، رخ دهد، زیرا ادعاهای دیگران، چه می‌شود؟ پس، باز هم می‌ماند جهان غیراسلام که دوباره در نقش داور فرجامین ادعاهای برتری‌جویانه قرار می‌گیرد که مطلوب مدعی نیست.

بروجردی و نجفی فیروزجایی به نقل از ولتر، جمله‌هایی را آورده‌اند که نشان می‌دهد در فضایی که پیوند دوسویه غرب و اسلام به دلیل برتری تاریخی و هژمونی‌جویانه غربیان به‌جای تعامل و تفاهم، به تقابل کشانده شده، این غرب یکپارچه است که دوباره خود را در نقش داور تعیین‌کننده نقش‌ها و کارویژه‌های دیگران، جا زده است. ولتر چنین گفته: «غرب عبارت است از دو جمهوری تقسیم‌شده به چند دولت که برخی پادشاهی و برخی مختلط‌اند؛ اما تمام آنها با

ارتباط محکمی که دارند، همکاری وسیعی با یکدیگر داشته و همه آنها، به‌رغم ازهم‌پاشیدگی و اختلاف، براساس قاعده دینی یگانه‌ای، گرد هم آمده‌اند. یعنی چنان می‌نماید که براساس مبنایی که در قالب یک نظام قانونی و سیاسی، برای جهانیان غیرمتعارف است، شکل گرفته‌اند» (بروجردی و نجفی فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

حال، هم غربیان و هم مسلمانان که ادعاهای جهان‌گیرانه‌ای دارند، در جهان‌بینی، پیوند میان فرد و جامعه، اندیشه مربوط به ثبات و تغییر، مسئله قانون‌گذاری و رهبری جامعه، موضوع اخلاق، و بن‌مایه‌های نظام اقتصادی با همدیگر متفاوتند و هر دو، به تعبیر برساخته خود، آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و بنیادگرایی و تروریسم، را معنا کرده و با هم می‌جنگند و همدیگر را به انواع شرها و کاستی‌ها و کژی‌ها، متهم می‌کنند. حال در هنگامه‌ای که هیچ اراده‌ای برای تحمل و تفاهم میان دو موجود ازین‌ناهمانند، وجود ندارد، و در یکی از دو سوی ماجرا، نوعی یکدستی و همدستی وجود دارد، اصحاب سوی دیگر یعنی مسلمانان، با آن‌همه تفاوت‌ها، چگونه می‌توانند از وحدت و اتحاد سخن بگویند و بالاتر آنکه، یکی خود را نماینده و سخن‌گوی آنان بنامد؟ باز هم، به‌نوعی با پارادوکسی مواجه می‌شویم که حل و فصل آن ساده نیست. غرب می‌گوید مسلمانان در برابر غرب موضعی منفی دارند و چون قواعد اقتصادی لیبرالیستی را قبول ندارند، در نظم اقتصادی جهان اخلال می‌کنند و فاقد قدرت مدیریت بر منابع عظیم اقتصادی خود هستند و در فسادهای گوناگون حکومتی غوطه‌ورند و به‌طورکل، در روند روبه‌رشد و توسعه جهان که بر رازمانی منضبط استوار شده است، سکنه‌های متعدد ایجاد می‌کنند که سرانجام به پرورش هویت‌های مقاومت از نوع تروریست‌گرایانه منجر می‌شود.

پس از منظر غربیان، حضور و تثبیت رژیم‌هایی در کشورهای اسلامی مقبول است که با منافع سیاسی و اقتصادی و امنیتی غرب در تعارض نباشند. این موضوع به این معناست که هر نوع اسلامی مقبول طرف دیگر دعوا نیست. از آنجا که ادیان (و به‌ویژه دین اسلام، حداکثرگرا هستند)، اسلام سیاسی‌ای می‌تواند با غرب همزیستی کند و مقبول شود و نماینده / سخن‌گو به‌شمار آید که در هویت‌سازی و باورمندی و پیاده ساختن آرمان‌ها، کمینه‌گرا باشد و با انجام تلاش‌هایی منفعلانه،

تنها سعی کند که معارضه‌ای میان جهان اسلام و غرب رخ ندهد. این موضوع، درست در زمانی صادق است که غرب و غربیان هژمون باشند. حال، کشوری اسلامی که به صفت‌هایی چون ساختارشکن، هنجارگریز، نوهنجارساز، هژمون‌شکن، سرکش و انتظام/سیطره‌گریز، مشهور شده باشد، طبیعی است که از منظر غربیان، نه نماینده و نه سخن‌گوی جهان اسلام است؛ اما، موضوع مهم آن است که آیا کشورهای اسلامی حاضرند سیطره یک کشور اسلامی با باور هنجارشکنانه را پذیرا شوند و او را، نه تنها مدعی، که سخن‌گو و نماینده خود به‌شمار آورند؟

زان‌سو، این موضوع منطقاً متصور نیست که کشوری یگه و تنها، صف‌شکن شود و بی‌پیرو و راهرو بماند و باز هم مدعی شود که نماینده/سخن‌گوی جهان اسلام است؛ زیرا نخستین ضربه‌ها را از سوی دیگر مدعیان نمایندگی کشورهای اسلامی دریافت می‌کند. این تصور، البته تا تصدیق راهی بسیار طولانی را باید بپیماید؛ زیرا دو سوی ماجرا را باید مجاب کند: هم غرب هژمون را و هم دیگر کشورهای مدعی پیشتازی و راهبری جهان اسلام را. در هر حالت، مدعی و نماینده و سخن‌گو، برای اثبات آنچه ادعا کرده‌اند، نیاز به برهان‌آوری و استدلال دارند.^۱

۱. قوی‌ترین نوع دلیل برای یک اعتقاد، برهان است. برهان، استنتاجی است که درست بودن چیزی را نشان می‌دهد. برهان‌ها نوع خاصی از استدلال به‌شمار می‌روند. برای متقاعد کردن کسی به چیزی که بدان معتقدید، راه‌های متعددی وجود دارد. فرض کنید با کسی درباره گاو اختلاف نظر داشته باشید. شما می‌گویید که «ماده‌گاو شاخ دارد»، و دوستتان پاسخ می‌دهد که «نه، نره‌گاو شاخ دارد، ولی ماده‌گاو ندارد». یکی از کارهایی که در آن موقع می‌توانید بکنید این است که دست دوستتان را بگیرید و ماده‌گاو شاخ‌داری نشان دهید. کار دیگر آن است که دعوی خود را با چنان ایمان و صمیمیتی تکرار کنید که او شما را به‌منزله مرجع صاحب‌نظری درباره گاو بپذیرد و عقیده‌اش را تغییر دهد. تضمین نمی‌توان کرد که هیچ‌یک از این دو کار نتیجه‌بخش باشد (ادم‌ها لجوج و سرسخت‌اند). راه دیگر با استدلال است. منظور از این کار، دعوا و مرافعه نیست. معنی‌اش این است که برایش دلیل بیاورید و به او چیزهایی بگویید که وی را در اعتقاداتش شریک سازید. ممکن است سعی کنید بگویید: «شاخ وسیله‌ای برای دفاع در برابر جانوران شکارگر است، و نره‌گاوها به شاخ نیاز دارند تا از خود و گوساله‌هایشان دفاع کنند، مثل ماده‌گاوها، بنابراین تعجب‌آور است اگر فقط ماده‌گاوها شاخ داشته باشند». چیزهایی که برای متقاعد کردنش به او می‌گویید استدلال نام دارند. استدلال با پیش‌فرض‌هایی آغاز می‌شوند که امیدوارید او آنها را بپذیرد. این پیش‌فرض‌ها تا آنجا ادامه می‌یابند که به نتیجه‌ای بینجامند، نتیجه‌ای که می‌کشید او را وادار به پذیرفتنش کنید. پس طرح بنیادین هر استدلالی، همانا یافتن پیش‌فرض‌هایی است که شخص دیگر آنها را بپذیرد و سپس گام به گام، به نتیجه‌ای بینجامد که مایلید طرف مقابلتان آن را قبول کند. این کار در صورتی نتیجه‌بخش نخواهد

هانسون بر این باور است که پیوند میان دین و سیاست، در سطح ملی، می‌تواند چهار حالت به خود بگیرد: ادیان مسلط ارائه‌کننده یک سایبان مقدس مشروعیت‌بخش به حکومت، سازمان‌های دولتی و دینی مبارزه‌جو برای قدرت نهادینه، ادیان رقیب در سطح یک جامعه ملی با رقابت بر سر کسب نفوذ، و گروه‌های دینی خواهان کنترل فرهنگ ملی یا دفاع از هویت جمعی خود (هانسون، ۱۳۸۹: ۷۷). معنای پساوستفالیایی سیاست بین‌الملل، عبارت از عبور از انحصاری است که اصطلاح دولت - ملت ایجاد کرده و ملزومات خود را بیش از سه قرن است که بر دانش سیاست، چیره ساخته است. اما از آنجا که سیاست، همزمان هم محلی است و هم جهانی، باید از این پس به عناصری چون جهانی‌سازی، شرکت‌های چندملیتی، تروریسم فراگیر جهانی‌شده، بازیگران غیرسیاسی متنفذ در سیاست، و به‌ویژه، ادخال آیین‌ها و باورهای دینی در فهم و تفسیر کردارهای سیاسی در جهان معاصر، دقت خاص کرد؛ تداخلی که سرگرم ساختن معیارهای جدیدی در هویت سیاست در جهان امروزی است و دیگر نقش ناظر ندارد، بلکه به نحوی مداخله‌جویانه، سرگرم تعیین و تعیین‌بخشیدن به ماهیت و هویت یک امر نوین سیال، به نام احراز هویت دینی است. دست‌کم می‌دانیم که در ایران ما، ادعاهایی در مقابل و مخالف با روندهای معمول و متعارف بین‌الملل مطرح شده است.

شاهد مثال، کتابی است (به اهتمام حسین پوراحمدی، ۱۳۸۹) که مقاله‌های چهارده‌گانه آن، با این پیش‌فرض‌های بنیادین به نگارش درآمده‌اند: اسلام یک دین جهانشمول است با مجموعه‌ای از گزاره‌ها، اندیشه‌ها، آموزه‌ها، مفاهیم و احکام درباره رفتار فردی و نظام‌های اجتماعی که در صدد ایجاد یک نظام و نظم اجتماعی - سیاسی در جامعه داخلی مسلمانان و جامعه جهانی است. زمین‌سبب، از یک‌سو، رهیافت اسلامی سیاست بین‌الملل، نه‌تنها یک رهیافت معمول در کنار سایر

بود که شما درباره بسیاری از چیزها اختلاف نظر داشته باشید و نتوانید برایشان پیش‌فرض‌هایی که هر دو طرف در آنها اشتراک عقیده داشته باشند، پیدا کنید. و نیز در صورتی نتیجه‌بخش نخواهد بود که شخص دیگر نحوه نتیجه‌گیری شما را نپذیرد؛ بنابراین، هر استدلال مؤثری، مستلزم وجود زمینه مشترکی است میان شخصی که استدلال می‌کند و شخصی که در نظر است اعتقاداتش از طریق این استدلال تغییر پذیرد (مورتون، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۱).

رهیافت‌های موجود نیست، بلکه ماهیتی فرانظری و فراروایتی دارد و به هنجارسازی و تجویز می‌انجامد و از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی ویژه‌ای برخوردار است. برای نظام بین‌الملل، وضع مطلوب و آرمانی قائل است و به بایدهای بسیار تجدیدنظرطلبانه در عرصه سیاست بین‌الملل می‌نگرد. به لحاظ تاریخی نیز برای خود هویتی متمایز قائل است و خود را نه زیرمجموعه تعامل‌ها و چالش‌های بین‌المللی، بلکه یک طرف چالش جهان‌گیر کنونی به‌شمار می‌آورد. هم از این نظر که تاریخ معاصر جهان را نمی‌توان بدون در نظر داشتن ستیزه‌گری‌های تاریخی میان اسلام و مسیحیت به نگارش درآورد؛ و هم به این دلیل که مفهوم امت اسلامی و سبک و سیاق پیوندش با «دیگران»، مفهوم خاصی است که سنجه‌های ویژه‌ای در درون خود دارد؛ هم‌زمان سبب که بازخیزی اسلام سیاسی، اسلام را به یک نیروی تأثیرگذار در سیاست بین‌الملل، مبدل ساخته است.

از این دست گواهی‌ها، باز هم هست: می‌توان یادداشت سعید یعقوب را در کتابی خواند که به اهتمام و تدوین‌گری حمید حلمی‌زاده (حلمی‌زاده، ۱۳۸۹) منتشر شده و در آن، عظمت اسلام را به‌مثابه امری مفروض، در این قدرت پنهان، نهفته دانسته است که هر انسان مسلمانی هرچند تنها، مسئول، شناخته شده است. به تعبیر او، «قدرت اسلام در این نهفته است که در اسلام، هر فرد به‌تنهایی هم، مسئول است؛ از این رو، مسئله جدایی دین از سیاست برای اسلام، غریب و بیگانه است و همین قدرت پنهان یا به عبارتی قدرت احساس مسئولیت فرد فرد مسلمانان است که غرب را می‌ترساند... این دین، تمدنی را تأسیس کرد که تمام اروپا را از نور علم و معرفت و تسامح، روشن ساخت و اروپا را از رکود و جهل قرون وسطایی‌اش، بیدار کرد و احساس آزادی و دموکراسی را در نفوس اهالی سرکوب‌شده آن به حرکت درآورد و به آنها، باشکوه‌ترین مظاهر محبت و خیر و زیبایی و والاترین نظام فکری را عرضه کرد، چنان‌که به کل بشریت، بهترین نظام اداری و خدمات اجتماعی را ارائه نمود» (حلمی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۹-۱۸).

پس مسلمانان واجد ریشه و بنیانی هستند که تنها در صورت آگاهی نسبت به آن و چنگ‌زدن به آن، خواهند توانست راه رستگاری را بیابند؛ بنابراین، مسلمانان باید در جست‌وجوی شیوه‌ها و راه‌هایی برآیند که آنان را به وحدت و اتحاد

برساند، و در غیراین صورت، جهان اسلام، در وضعیتی که دیگری، چیره است، نمی‌تواند سخن گو و نماینده خود را به دیگران بشناساند.

سخن سه - اسلام و غرب: انتظارات متقابل

در مورد ویژگی‌های کشورهای جهان اسلام، نظرها، از بن متفاوت نیستند و شباهت‌های بسیاری دارند: جهان اسلام، گروه پویا، غیرهم‌گرا و به‌شدت درحال تغییر و توسعه‌ای از کشورهای عمدتاً جهان سومی است و از لحاظ جهانی نیز جوامع متفرق و پراکنده‌ای هستند که در آنها حدود یک‌سوم از مسلمانان در کشورهای خود، جمعیت اقلیت محسوب می‌شوند. جهان اسلام مجموعه‌ای پیچیده از کشورها و جوامع است که وضعیت آنها از طریق مطالعه وضعیت جغرافیایی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی‌شان مشخص می‌شود. اگر از این منظر به وضعیت جهان اسلام نگاه کنیم متوجه می‌شویم که تحقق ایده پان‌اسلام بسیار مشکل به‌نظر می‌رسد (احتشامی، ۱۳۸۹: ۷۷).

اگر به حدود جهان اسلام بنگریم متوجه می‌شویم که نظام حاکم سیاسی مشخص و واحدی در جهان اسلام وجود ندارد و هماهنگی نیز بین این کشورها ضعیف است. می‌توان بر روی نقشه سیاسی جهان اسلام، انواع دولت‌ها را یافت: کشورهای به‌سرعت درحال توسعه مانند مالزی، اندونزی و ترکیه؛ برخی کشورهای اقتدارگرایی دارای ماهیت سکولار، مانند کشورهای آسیای مرکزی، الجزایر، مصر، سوریه، تونس، و ترکیه؛ اسلام‌گرایان، مانند افغانستان و سودان، رژیم‌های جمهوری میانه‌رو، مانند پاکستان، و سلطنتی‌های اسلامی (احتشامی، ۱۳۸۹: ۸۱).

از حیث درون‌مایه‌های اجتماعی نیز، می‌توان به کشورهای مسلمان از دریچه دیگری نگریست: جست‌وجوی بی‌پایان برای نان روزانه در کنار نگهداشت واقعیت دین و ایمان نزد مسلمانان، تنازعی میان ارزش‌های فرهنگی و نیازهای اقتصادی پدیدار نموده است؛ اما، مبارزه علیه نظام وستفالیایی مبتنی بر حاکمیت سرزمینی ملت - کشورها، تضاد و تناقضی را میان اسلام‌گرایان و نهادهای بین‌المللی پدیدار نموده است. به‌تعبیر احتشامی، «تضاد در شرایط فعلی این است که کشورهای اسلامی با کسب استقلال از قدرت‌های استعماری و تبدیل شدن به ملت - کشور مستقل، خود

را نه تنها در معرض چالش‌های برخاسته از سمت نیروهای فرامرزی اسلام، بلکه در معرض چالش عوامل مربوط به نظام بین‌المللی یعنی همان عوامل جهانی شدن نیز می‌یابند. این دولت‌ها مرتب در صدد محدود کردن قدرت گروه‌های افراطی در خانه و در عین حال مهار کردن و بازدارندگی عوامل جهانی شدن هستند؛ بنابراین می‌توان گفت الگوهای غربی توسعه یعنی خصوصی‌سازی بخش‌های محوری اقتصادی، آزادسازی تجاری و روابط اقتصادی و غیره به‌طور مؤثر، بذره‌های بی‌ثباتی را در جهان اسلام پخش می‌کند» (احتشامی، ۱۳۸۹: ۸۶)؛ بنابراین، این باور که «در نظام بین‌المللی قرن بیست و یکم، علی‌الاصول جهان اسلام، وضعیت مناسبی را دارا نیست و احساس انزوا، سرکوب، عصبانیت و ناامیدی، ویژگی‌های اصلی این وضعیت نیست» (سیمبر و قربانی شیخ‌نشین، ۱۳۸۹: ۳۶۵)، سرانجامی جز گفتن این نکته بدیهی نمی‌یابد که «جهان اسلام باید آماده ارائه واکنش مناسب به مسائل پیرامونی خود باشد. تعامل با نظام بین‌الملل باید مبتنی بر واقعیات و توانایی‌ها برای اتخاذ تصمیمات کارآمد، پویا و پایا باشد... اقدامات قدرتمندانه و مدبرانه می‌تواند اعتماد به نفس را در میان جامعه اسلامی زنده کند» (سیمبر و قربانی شیخ‌نشین، ۱۳۸۹: ۳۷۹). در این میان، اگر مسلمانان در دنیا تنها می‌زیستند، مشکلی پیش نمی‌آمد، ولی، «دیگری» ای هم هست که دارد ما را می‌پاید و بیشتر از آن، از ما توقعات و انتظاراتی دارد.

یکی از پدیده‌های بسیار مهمی که نشانگر ناهمانندی‌های گوناگون در برداشت‌های غربیان و مسلمانان است، دموکراسی است که اکنون بر سر امکان پدیداری آن در کشورهای جهان اسلام، طیفی از نظرها و رأی‌ها، پدیدار شده است. غربیان از دموکراسی به مثابه یک فرایند، سخن می‌گویند که بر زمینه‌هایی چون نظام چندحزبی، انتخابات آزاد، و پاسداشت حقوق اقلیت‌ها استوار است، و مسلمانان نیز هنگامی از نظام سیاسی اسلام می‌توانند سخن بگویند که درباره توحید و رسالت و خلافت، پیشاپیش، تعیین تکلیف کرده باشند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۷۲-۴۱)؛ بنابراین نکته مهم آن است که از منظر غربیان، کشوری نماینده/سخن‌گوی جهان اسلام است که پیش‌شرط‌های سه‌گانه فرایند دموکراسی‌سازی را پذیرفته باشد؛ اما آیا از منظری تئوریک می‌توان به‌طور اصولی، نظریه‌ای از حکومت را در میان

مسلمانان برساخت که هم دموکراتیک و هم اسلامی باشد؟ نکته دیگر، اینکه آیا به‌طرزی عملی، پیدایش نظریه منجر به زمامداری در میان جوامع مسلمان، ممکن شده است یا خیر؟ فرجام سخن آنکه حتی اگر گمان شود نظریه‌ای دموکراتیک - اسلامی پدیدار شده است، کدام‌یک از دو سوی ماجرا، غربی‌ها یا مسلمانان، می‌توانند و یا حق دارند ادعا کنند که نظریه برساخته‌شده، بر بنیان‌های دموکراتیک و اصول اسلامی، منطبق است یا خیر. به تعبیر میکِل، اسلام نه می‌تواند دست از سعادت دنیوی بردارد و نه روح خود را از دست بدهد. راه میانه و خاصی که سعی می‌کند همگام با جهان سوم درپیش گیرد، راهی است مبتنی بر دو نفی: نه کاپیتالیسم و نه مارکسیسم، نه غرب و نه شرق. این راه میانه بی‌شک، هم در عمل و هم در تعریف، راهی دشوار است (میکِل، ۱۳۸۱: ب: ۶۴۴)؛ اما با غرب هژمون چه باید کرد و چه می‌توان کرد؟

امروزه، به تعبیر هانتینگتون، غرب به جامعه جهانی تبدیل شده است، زیرا، ابرقدرت رقیب محو، بروز درگیری نظامی بین کشورهای غربی تصورنشدنی و توان نظامی غرب بلامنازع شده است، دچار چالش اقتصادی نیست و نهادهای سیاسی و امنیتی بین‌المللی را تحت سیطره خود گرفته است. او درست می‌گوید که اصطلاح بسیار متداول جامعه جهانی به یک اسم جمع بی‌معنا، بدل شده و جایگزین جهان آزاد گردیده است تا به کارهایی که منافع ایالات متحده و دیگر قدرت‌های غربی را تأمین می‌کند، مشروعیت جهانی ببخشد (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۶۷). درحالی‌که، بنابه یک تعبیر، سوی دیگر پیوند، در وضع خوبی نیست. لوییس، بر این باور است که سرزمین‌های اسلامی با وضعیت ناخوشایندی روبه‌رو شده‌اند؛ زیرا «جهان اسلام در مقایسه با رقیب هزارساله آن، مسیحیت، فقیر، ضعیف و واپس مانده است. مسلمانان می‌دیدند که چگونه غرب همه جنبه‌های زندگی عمومی و حتی دردناک‌تر - زندگی خصوصی آنان را تسخیر کرده است» (لوییس، ۱۳۸۴: ۲۱۹). معضل مسلمانان، سیطره غرب یکپارچه‌ای است که در نقش دآوری فرو رفته است.

ویژگی‌های جامعه امنیتی غرب که موجب پدیداری پیامدهای سیاسی شده، به تعبیر ریس، چنین است: هویت جمعی و ارزش‌های مشترک، وابستگی ذاتی و بده‌بستان سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، و نهادهای رتق و فتق امور در نظام

اجتماعی. حال، «مردمان غرب به سطحی از وفاداری و اعتماد مشترک نسبت به یکدیگر رسیده‌اند که موجب دگرگونی در ساختار روابط بین کشورها شده است. نتیجه این احساس مشترک تعلق به جامعه و هویت جمعی، آن است که کشورهای درون نظام غربی اقداماتی را که از سوی کشورهای خارج از این محدوده انجام می‌شود، بسیار تهدیدآمیز تلقی می‌کنند» (ایکنبری، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۲).

فروپاشی شوروی و پیشرفت بی‌سابقه فناوری نظامی امریکا، ایالات متحده را به بی‌رقیب‌ترین قدرت جهانی مبدل ساخته است؛ اما ظهور گرایش‌های تندروانه راست مسیحی، مسیحی صهیونیست و نومحافظه‌کاران که معتقدند باید با کاربست پیشرفته‌ترین توان نظامی، هرگونه مقاومت را سرکوب کرد و یا تغییر داد، به باززنده‌سازی نوعی حافظه تاریخی در پیروان مسیحیت بنیادگرا منجر شده است: «باید مسلمانان را ادب کرد و آن شکست را جبران نمود» (عطایی و اقارب‌پرست، ۱۳۸۵: ۱۴). در واقع، جنگ صلیبی عصر پسامدرن را باید - به‌زعم آنان - علیه مسلمانان آغاز کرد. به‌نظر می‌رسد غربیان، به‌صراحت از خواسته‌ها و انتظارات خود از جهان اسلام سخن می‌گویند.

زکریا، از نگاه غضب‌آلود و تحقیرگرای اسلام‌گرایان نسبت به دموکراسی یاد می‌کند: آنها، خوشحال می‌شوند که از طریق انتخابات، برسر قدرت بیایند، اما پس از به‌قدرت رسیدن، تئوکراسی خودشان را برقرار می‌کنند. به قول معروف، یک نفر، یک رأی، یک‌بار (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۴۲). به تعبیر او، مشکل از اسلام نیست؛ بلکه مشکل واقعی نه در جهان اسلام، بلکه در خاورمیانه است. وقتی به این منطقه می‌روید همه نابسامانی‌های زنده‌ای را می‌بینید که وقتی امروز مردم به اسلام فکر می‌کنند در نظرشان می‌آید. در مصر، سوریه، عراق، کرانه غربی، نوار غزه و کشورهای خلیج فارس، حکومت‌های دیکتاتوری به صورت‌های مختلف جلوه می‌کنند و دموکراسی لیبرالی بسیار دور از دسترس می‌نماید. افسون بنیادگرایی اسلامی قوی به‌نظر می‌رسد. اینجا سرزمین پرچم‌سوزی، روحانیون تندرو و بمب‌گذاران انتحاری است (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

غرب از جهان اسلام، چه می‌خواهد؟ فرید زکریا، چنین پاسخ می‌دهد: «کاهش زمینه‌های مستعد پرورش جنبش‌های افراطی و تروریسم، لیبرالیسم قانون‌سالار،

خاتمه حمایت‌های دولتی و غیردولتی از اسلام افراطی، افسار زدن بر رهبران مذهبی افراطی، دست برداشتن از رجزخوانی‌های مطبوعاتی ضد امریکایی و ضد یهودی، حرکت دولتی به سوی سرمایه‌داری در راستای ایجاد یک دولت/ طبقه محدود و متوسط واقعی، ایجاد ثبات اقتصادی، تحول در نظام کهن مقررات مالی اقتصادی موجود در بازار، اصلاحات سیاسی گسترده، و انتخاب یک کشور در منطقه به‌عنوان الگوی موفقیت» (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۸۳). نکته مهم در نسخه پیچی زکریا، لحن مقتدرانه و مغرورانه اوست که انگار کلّ خاورمیانه و جهان عرب و جهان اسلام را به مبارزه دعوت می‌کند تا خواسته‌های امریکا و غرب را گردن نهند: «اگر ایالات متحده، صدام را از جای خود بیرون کند، و بسیار مهم‌تر آنکه در یک پروژه بلندمدت و جدی کشورسازی درگیر شود، عراق کاملاً می‌تواند نخستین کشور مهم عربی شود که فرهنگ عرب را با پویایی اقتصادی، تساهل مذهبی، سیاست لیبرالی، و یک نگرش مدرن به جهان ترکیب کند و سپس موفقیت مسری است» (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۸۳).

چنان‌که اشاره شد انتخاب سخن‌گو، بدون مخاطب‌شناسی بی‌حاصل بوده و نمی‌توان به مخاطبان، بی‌توجهی کرد. در مورد موضوع پژوهش حاضر نیز این مسئله صادق است. ذکر این نکته بسیار مهم است که نگاه نویسندگان این پژوهش، هنجاری نیست، بلکه رویکرد توصیفی در این مقاله، ساری و جاری است. با نگاه هنجاری پرسش این است که چه کشوری باید سخن‌گوی جهان اسلام باشد؟ ولی با رویکرد توصیفی، پرسش این است که کدام کشور سخن‌گوی جهان اسلام دانسته می‌شود؟ شاید آوردن یک گواه به درک موضوع کمک کند. باراک اوباما، رئیس‌جمهور کنونی امریکا، چهارماه‌ونیم پس از حضور در کاخ سفید به مصر سفر کرد تا از آنجا با جهان اسلام سخن بگوید. سخنرانی او در تاریخ ۴ ژوئن ۲۰۰۹ برابر با ۱۴ خرداد ۱۳۸۸ انجام شد. اوباما در مقدمه سخنرانی‌اش گفت: مشارکت میان امریکا و اسلام باید براساس آن چیزی باشد که اسلام هست، نه آنچه اسلام نیست. او با این جمله نشان می‌دهد تفسیر و قرائت ویژه‌ای از اسلام دارد. در این سخنرانی، رئیس‌جمهور امریکا به هفت منبع تنش میان ایالات متحده و جهان اسلام اشاره کرد: افراط‌گرایی پرخاش‌جو در تمامی اشکال آن، مسئله فلسطین، منازعه میان

اسرائیل و اعراب، تسلیحات هسته‌ای، دموکراسی، آزادی مذهبی، حقوق زنان، و توسعه اقتصادی. می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که هرچه کشوری بیشتر از موارد مذکور عاری باشد، از نظر رئیس‌جمهور امریکا مطلوب‌تر است

(<http://www.nytimes.com/2009/06/04/us/politics/04obama.text.html>)

غرب را می‌توان از چند منظر تعریف کرد. غرب ژئوپلیتیک، که بر این اساس غرب، شامل تمام کشورهای اروپایی و امریکای شمالی می‌شود؛ غرب فرهنگی، که تأکید بیشتر بر مفهوم‌شناسی ساختار و محتوای فرهنگی غرب است؛ هرچند از نظر جغرافیایی از یکدیگر دور باشند. بر این اساس، هر جامعه‌ای که با فرهنگ غرب هم‌سو باشد زیرمجموعه غرب محسوب می‌شود. این تعریف، اندیشه لیبرال - دموکراسی را شاخص فرهنگی حاکم بر نظام سیاسی و اجتماعی غرب تلقی می‌کند؛ غرب ایدئولوژیک، که منظور، جهان‌بینی و ایدئولوژی ماتریالیستی حاکم، بر آنهاست؛ به عبارتی بر غرب، همان غرب فرهنگی با عنایت بیشتر بر باورها و ارزش‌های معرفت‌شناختی و ایدئولوژیک چیره است (مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۰۴-۱۰۳).

اگر توصیف اسلام سخت باشد، توصیف غرب برای مسلمانان به مراتب سخت‌تر است. گاهی اوقات غرب از نظر مسلمانان به معنای دنیای صنعتی است که شامل ژاپن هم می‌شود؛ یعنی کشورهایی که بر اقتصاد جهانی اعمال نفوذ می‌کنند. گاهی غرب به معنای کشورهای استعماری پیشین که بخش اعظمی از جهان اسلام را تسخیر کردند، تعریف می‌شود و البته از منظر دیگر، امریکا به عنوان نماد غرب برای مسلمانان شناخته می‌شود (فولر، ۱۳۸۴: ۱۲). اما از منظر اسلام، غرب عبارت است از تفکری دنیاگرا، تجربی‌نگر و غیردینی که همتش، مصروف نفوذ اندیشه اصلاح‌طلبی در دین مسیحیت در ابتدا و سایر ادیان، در مراحل بعدی است. اهداف اصلاح دینی در شرق، نه تنها مبارزه با عقاید و اصول زندگی اسلامی است، بلکه سلطه‌طلبی و استثمار مادی نیز می‌باشد. غرب می‌خواهد روح نوحواهی و تجدیدنظر در دین و اندیشه‌های کهن را از طریق زور و مبارزه مسلحانه و در گام بعدی از طریق روشنفکران مذهبی در جوامع دیگر، توسعه دهد. از این نظر، غرب سرچشمه تمایلات درونی و خودخواهی‌های انسانی تعریف می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۸).

در میان مسلمانان آرزوی ایجاد و دسترسی به اتحاد و پان اسلام و امت اسلامی، گونه‌گون است و تاکنون شکل و شمایل‌هایی متفاوت به خود گرفته است. هنگامی که از اتحاد ملل اسلامی سخن می‌گوییم ممکن است که اشکالی این‌چنین متصور شود: جهان‌وطنی و تشکیل دولت واحد بین کلیه مسلمانان جهان در راستای محقق ساختن یک کشور واحد؛ فدراسیون سلامی یا تشکیل دولتی فدرال بین کشورهای اسلامی با فرض اعطای اختیارات محدود به دولت‌های فدرال؛ کنفدراسیون اسلامی یا همان ایجاد اتحاد بین کشورهای اسلامی با اعطای اختیارات بیشتر به دولت‌های عضو؛ همگرایی دولت‌های اسلامی با تأکید بر همکاری‌های منطقه‌ای؛ همگرایی دولت‌های ملی و اسلامی در ابعاد مختلف با مرکزیت دولتی که صلاحیت رهبری جهان اسلام را دارا است (حقیقت، ۱۳۷۶: ۴۳۲).

همه محققان و سیاست‌مداران غربی از یک منظر به جهان اسلام نگاه نمی‌کنند و دارای دیدگاه‌های متفاوتی در این باره هستند. این مسئله باعث می‌شود تا از دیدگاه آنها، سخن‌گوی جهان اسلام نیز دارای معیارها و ملاک‌های متفاوتی باشد. یک گروه از محققان که به تقابل‌گرایان معروف‌اند، همه اسلام‌گرایان را در قالب بنیادگرایان اسلامی طبقه‌بندی می‌کنند و مدعی هستند که اسلام و دموکراسی در عمل با یکدیگر در تضاد هستند. تقابل‌گرایان معتقدند، بنیادگرایان همانند تمامیت‌خواهان کمونیست، ذاتاً ضددموکراتیک و عمیقاً ضدغربی هستند و بی‌تردید غرب را هدف قرار می‌دهند. تقابل‌گرایان معتقدند، مبارزه میان اسلام و غرب صرفاً بر سر منافع مادی نیست، بلکه برخورد فرهنگ‌ها و تمدن‌ها است. از منظر این گروه، اسلام به‌عنوان یک تهدید راهبردی عمده، در دوره پس از جنگ سرد، جانشین کمونیسم شده است (برجیس، ۱۳۸۲: ۵۶-۵۳). براساس عقیده بابی سعید در تبیین شرق‌شناسی (که تقابل‌گرایان نیز جزو آنها هستند)، بین اسلام و غرب، تفاوت مطلق وجود دارد و اسلام، راکد و یکنواخت بوده و قادر به تعیین هویت خود نیست و وابسته و فرمانبردار است؛ براساس این پیش‌فرض‌ها، اسلام ذاتاً از غرب مجزا می‌شود (سعید، ۱۳۷۹: ۳۸).

به اعتقاد طرفداران این نظریه، از دیدگاه مسلمانان، تمام دنیای غرب مظهر و نماینده دارالحرابی است که آنها با آن در جنگ هستند و دنیای غرب را جلوه

تمام عیار جاهلیت و بنابراین دشمن اسلام می‌پندارند (هانتر، ۱۳۸۰: ۹۶). استنباط تاریخی این افراد از اسلام این است که اسلام مذهبی است که از طریق خشونت توانسته گسترش یابد و از همین طریق نیز به دنبال گسترش خود در دنیا است؛ در نتیجه، اسلام یک مذهب ذاتاً خشونت‌گرا است (احمد، ۱۳۸۰: ۳۶۷)؛ بنابراین تقابل گرایان خواهان مهار اسلام‌گرایان هستند. تقابل گرایان از امریکا می‌خواهند که بر متحدین خود در خاورمیانه برای انجام اصلاحات و دموکراسی و حقوق بشر فشار نیاورد؛ زیرا این کار، باعث روی کار آمدن بنیادگرایان در کشورهای اسلامی می‌شود و می‌گویند هرچند رژیم‌های فعلی به مردم ظلم می‌کنند، اما کمک به آنها برای مهار اسلام سیاسی لازم است (برجیس، ۱۳۸۲: ۶۰-۵۸)؛ بنابراین از دیدگاه تقابل‌گرایان، رژیم‌های فعلی حاکم در خاورمیانه و کشورهای اسلامی شایسته سخن‌گویی جهان اسلام هستند که رابطه خوبی با غرب دارند و می‌توانند اسلام‌گرایی را مهار کنند.

اما گروه دیگر که به سازش‌گرایان معروف هستند، تصویر تقابل‌گرایان از اسلام را نمی‌پذیرند. آنها میان عمل گروه‌های مختلف اسلام‌گرا، تفاوت قائل می‌شوند. سازش‌گرایان معتقدند، اسلام، نه تنها ذاتاً ضد دموکراتیک نیست، بلکه در معرض تفاسیر گوناگون مانند دموکراسی، دیکتاتوری، جمهوری و پادشاهی قرار دارد (برجیس، ۱۳۸۲: ۶۰-۵۸). اینها تأکید می‌کنند که بهتر است به گروه‌های اسلام‌گرا اجازه دهیم تا وارد سیاست و فرایند انتخابات شوند. زیرا این کار باعث می‌شود سیاست‌مداران اسلام‌گرا مجبور شوند با دیگرانی که اصولشان لزوماً مورد قبول اسلام‌گرایان نیست، ارتباط برقرار کنند و اصول انتزاعی خود را در واقعیت، اصلاح کنند. اسلام‌گرایان خیلی زود وارد روند عادی نظام سیاسی و حل خواهند شد. بدین معنا که دیگر، تافته‌ای جدا بافته نخواهند بود؛ بلکه شبیه دیگر احزاب سیاسی می‌شوند، و همچون آنها برخی نقاط قوت و ضعف، خطاها، ناتوانی‌ها و حتی فساد مالی خواهند داشت. آنها با شرکت در حکومت، مجبور خواهند بود که به لحاظ سیاسی پاسخ‌گو بوده و از فرصت‌طلبی صرف دست بردارند. همچنین مجبور خواهند شد در برخورد با معضلات، از شعارهای سطحی دست کشیده، خط‌مشی خود را به گونه‌ای اتخاذ کنند که در معرض قضاوت همگان قرار داده شود (فولر،

۱۳۸۴: ۲۱۰). اینها معتقد به ورود تدریجی اسلام‌گرایان معتدل در فرایند سیاسی هستند و توصیه می‌کنند اسلام‌گرایان افراطی را باید در انزوا قرار داد (برجیس، ۱۳۸۲: ۶۸)؛ از این رو، از دیدگاه این افراد، اسلام‌گرایان معتدل که با فرایندهای دموکراتیک به قدرت می‌رسند و به این فرایندها پایبند می‌مانند، شایستگی سخن‌گویی جهان اسلام را دارند.

کشورهای غربی در قبال جهان اسلام، دارای دغدغه‌های خاص خود هستند؛ از این رو، اگر کشوری بتواند این دغدغه‌ها را رفع کند، احتمالاً می‌تواند از سوی غرب، به‌عنوان سخن‌گوی جهان اسلام به‌رسمیت شناخته شود. این دغدغه‌ها عبارتند از اینکه عدم ثبات جهان اسلام می‌تواند نقش مهمی در تغییر تدریجی جغرافیای اتحادیه اروپا و حتی به‌طور شفاف‌تر، در تغییر نهادهای امنیتی اروپا و اقیانوس اطلس ایفا کند. همچنین توسعه زرادخانه‌های نظامی و احتمال یک برخورد ایدئولوژیک میان اسلام و غرب، یکی دیگر از نگرانی‌های غرب است. علاوه‌بر اینها، مسائل مربوط به نفت با توجه به نیاز روزافزون به این ماده سوختی، باعث شده است تا دسترسی به منابع انرژی و خطوط مواصلاتی، همواره به یکی از مسائل غرب تبدیل شود. این مسئله به این دلیل اهمیت می‌یابد که بخش قابل توجهی از منابع انرژی (نفت و گاز) در کشورهای خاورمیانه قرار دارد که بیشتر آنها، کشورهای مسلمان هستند. این مسئله می‌تواند در صورت تحریم انرژی مورد نیاز غرب توسط مسلمانان، تهدیدی برای آنها باشد و مسئله دیگر این است که از دیدگاه غربی‌ها، توسعه تروریسم در فضای بین‌المللی، بیشتر توسط مسلمانان ایجاد شده و هم‌اکنون تبدیل به یکی از مهم‌ترین چالش‌های امنیتی غرب شده است؛ از این رو، خواهان همکاری کشورهای اسلامی در مبارزه با تروریسم هستند (برجیس، ۱۳۸۲: ۱۲۹-۱۱۰). به‌عبارتی، ترجیح می‌دهند سخن‌گوی جهان اسلام کشوری ستیزه‌جو نباشد و با ارزش‌های بین‌المللی مبارزه نکند و درعین حال در صدد توسعه نظامی براساس دستیابی و تکثیر سلاح‌های کشتار جمعی نباشد. ضمن اینکه سخن‌گوی جهان اسلام باید همواره در مبارزه با تروریسم با غربی‌ها همکاری کند تا این تهدید مهم بین‌المللی کم‌رنگ شود.

فرجام سخن

این جمله که «من و ما»، سخن گو و نماینده جهان اسلام هستیم، البته در بطن خود، این مفروض را نهان دارد که گوینده سخن و مدعی نمایندگی، و یا فرستنده پیام، خود را وارد یک حوزه تعامل / تقابل کرده است؛ عرصه‌ای که در آن، پیامی فرستاده شده است و اکنون باید منتظر واکنش‌های پیام‌گیرندگان ماند که چگونه رفتار می‌کنند تا نشان دهند که ادعایی برتری جویانه را پذیرفته‌اند یا در مقابل آن، قصد دارند واکنشی نشان دهند که گویای هم‌وردی و نپذیرفتن مدعای مدعی است. اسلام و غرب خود را «جهان» می‌نامند. معنای برآمده از واژه جهان، آن است که برای عالم و آدم برنامه دارند و برنامه خود را نیز بر معیارها و سنجه‌هایی استوار می‌بینند که بر دیگری برتر است. ما نمی‌دانیم که غریبان هنگامی که می‌خواهند برتری و فراتری خود را به‌منصه ظهور برسانند از کدامین جمله‌ها بهره می‌گیرند؛ اما درباره اسلام، بسیار شنیده‌ایم که «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه»، مبنای باورهای مسلمانان است. حال گاه هست که به‌صورت نظری، ادعای برتری می‌شود که می‌توان آن مدعیات برتری جویانه را به بحث و فحص فیلسوفانه واگذار کرد؛ اما، گاه دگر هست که دو سوی مبارزه، به فراتر از عرصه اندیشه، می‌اندیشند و عملاً می‌خواهند در میدان رزم، چیرگی خود را اثبات کنند. چنین فضایی، مشحون از عرصه‌های ناشناخته‌ای است که در عین خطیر بودن، فوق‌العاده خطرناکند. ولی، زمان‌هایی هم هست همانند دوران کنونی، که یک‌سوی چیره، می‌خواهد از درون گوناگونی‌های موجود در دنیای رقیب، یکی را به‌عنوان یار برگزیند و با او دوستی بورزد و از سر تحیب و تشویق، منافع خود را به‌چنگ آورد؛ پس این، هموست که در مقام قاضی‌ای قرار می‌گیرد که بی‌طرف نیست. اکنون، اوضاع به‌طریقی شده است که دنیای مملو از پراکندگی‌های موجود در جهان اسلام، این رخصت را به دنیای غرب داده است تا نبض بازی تعیین سرنوشت انتخاب کیستی و چیستی نماینده / سخن‌گوی کشورهای مسلمان را، به طور ویژه از آن خود گرداند. ❁

منابع

- احتشامی، انوشیروان. ۱۳۸۹. «اسلام به‌عنوان قدرت سیاسی در سیاست بین‌الملل»، در کتاب: جانز، آنتونی؛ لاهود، نلی (ویراستاران)، *اسلام در سیاست بین‌الملل*، ترجمه رضا سیمبر، تهران: دانشگاه امام صادق، صص ۹۶-۶۳.
- احمد، اکبر. ۱۳۸۰. *اسلام و پست‌مدرنیسم*، ترجمه فرهاد فرهمند، تهران: ثالث.
- اسپوزیتو، جان، وال، جان. ۱۳۸۹. *جنبش‌های اسلامی معاصر: اسلام و دموکراسی*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
- ایکنبری، جان. ۱۳۸۳. *تنها ابرقدرت*، هژمونی آمریکا در قرن ۲۱، ترجمه عظیم فضلی‌پور، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر، چاپ دوم.
- برجیس، فواز. ۱۳۸۲. *امریکا و اسلام سیاسی (رویارویی فرهنگ‌ها و یا تضاد منافع)*، ترجمه سیدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بروجردی، مصطفی، نجفی فیروزجایی، عباس. ۱۳۸۷. *روابط اسلام و غرب و تأثیر آن بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: دفتر گسترش تولید علم.
- پوراحمدی، حسین (به اتمام). ۱۳۸۹. *اسلام و روابط بین‌الملل: چهارچوب‌های نظری، موضوعی، تحلیلی*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- حقیقت، سیدصادق. ۱۳۷۶. *مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت‌های اسلامی*، تهران: معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- حلمی‌زاده، حمید (تدوین). ۱۳۸۹. *قدرت نرم و امنیت نرم: چالش‌ها و راه‌کارهای فراروی جهان اسلام*، ترجمه میثم شیروانی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- رنی، آستین. ۱۳۷۴. *حکومت: آشنایی با علم سیاست*، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- زکریا، فرید. ۱۳۸۴. *آینده آزادی: اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی*، ترجمه امیرحسین نوروزی، تهران: طرح نو.
- سعید، بابی. ۱۳۷۹. *هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی)*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- سیمبر، رضا، قربانی شیخ‌نشین، ارسلان. ۱۳۸۹. *اسلام‌گرایی در نظام بین‌الملل: رهیافت‌ها و رویکردها*، تهران: دانشگاه امام صادق.

عطایی، فرهاد، افق‌پرس، محمدرضا (ترجمه، نقد و تألیف). ۱۳۸۵. امریکا و جهان قرن بیست‌ویکم، تهران: دانشگاه امام صادق.

فرهنگی، علی‌اکبر. ۱۳۸۲. مبانی ارتباطات انسانی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، جلد اول. فولر، گراهام. ۱۳۸۴. احساس محاصره (ژئوپلیتیک اسلام و غرب)، ترجمه علیرضا فرشچی و علی‌اکبر کرمی، تهران: انتشارات دوره عالی جنگ دانشکده فرماندهی و ستاد سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.

فی، برایان. ۱۳۸۶. فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چندفرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.

کاشانی، مجید. ۱۳۸۱. غرب در جغرافیای اندیشه، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. لویس، برنارد. ۱۳۸۴. مشکل از کجا آغاز شد؟ تأثیر غرب و واکنش خاورمیانه، ترجمه شهپریار خواجهیان، تهران: اختران.

متقی، ابراهیم. ۱۳۸۷. رویارویی غرب معاصر با جهان اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

محسنیان راد، مهدی. ۱۳۶۸. ارتباط‌شناسی / ارتباطات انسانی: میان‌فردی، گروهی، جمعی، تهران: سروش.

محمدپور، احمد. ۱۳۸۹. ضد روش: منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی، تهران: نشر جامعه‌شناسان، ج اول.

محمدی، بیوک. ۱۳۸۷. درآمدی بر روش تحقیق کیفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مورتون، ادم. ۱۳۸۲. فلسفه در عمل، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: مازیار. مؤسسه آموزشی امام خمینی. ۱۳۸۸. «اسلام و غرب»، متن سخنرانی‌ها و مقالات ارائه‌شده در همایش‌ها و نشست‌های غرب‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.

میکل، آندره، لوران، هانری (با همکاری). ۱۳۸۱ الف. اسلام و تمدن اسلامی (۱)، ترجمه حسن فروغی، تهران: سازمان سمت.

میکل، آندره، لوران، هانری (با همکاری). ۱۳۸۱ ب. اسلام و تمدن اسلامی (۲)، ترجمه حسن فروغی، تهران: سازمان سمت.

هارجی، اورن و دیگران. ۱۳۷۷. مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان‌فردی، ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزه‌چی، تهران: رشد.

هانتز، شیرین. ۱۳۸۰. آینده اسلام و غرب، ترجمه همایون مجد، تهران: نشر فرزاد. هانتینگتون، ساموئل. ۱۳۷۵. «برخورد تمدن‌ها»، در کتاب: امیری وحید، مجتبی (ترجمه و ویراسته)، نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش، تهران: وزارت امور خارجه، چاپ دوم، صص ۷۹-۴۵.

هانسون، اریک. ۱۳۸۹. دین و سیاست در نظام بین‌الملل معاصر، ترجمه ارسلان قربانی شیخ‌نشین، تهران: دانشگاه امام صادق.

هیوود، اندرو. ۱۳۸۹. سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی