

## چشم‌اندازها (اسطوره‌ها) و بایسته‌های تغییرات اجتماعی از منظر گفتمان‌های اسلام‌گرا

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۱۰

عبدالحسین کلانتری<sup>۱</sup>

حسن ناصرخاکی<sup>۲</sup>

### چکیده

در گفتمان‌های اسلام‌گرا، تغییرات اجتماعی جهان اسلام جهت، معانی و بایسته‌های متفاوتی به خود گرفته است. این مقاله با استفاده از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه نظام معنایی خرده گفتمان‌های اسلام‌گرا را در قالب خرده گفتمان‌های نوگرا، اصل‌گرا، و تمدن‌گرا (با تکیه بر اسناد موجود از سوژه‌های سیاسی مؤثر در شکل‌گیری آنها) بررسی نموده و اسطوره و بایسته‌هایی که هریک برای تغییرات اجتماعی در جهان اسلام ترسیم می‌کنند را ارائه نموده است. هرچند نشانه بیداری اسلامی به عنوان منبع و جهت این تغییرات در خرده گفتمان‌های اسلام‌گرا مفصل‌بندی شده با این وجود با توجه به نظام معنایی متفاوت آنها، اسطوره (چشم‌انداز) و بایسته‌هایی که هریک برای به ثمر رسیدن آن مطرح می‌کنند متمایز می‌باشد. بر اساس دستاوردهای این مقاله اسطوره‌ای که گفتمان نوگرایی برای این تغییرات ترسیم می‌کند تحقق «مدرنیته اسلامی»، اسطوره گفتمان اصل‌گرایی «بازگشت به جامعه اسلامی» (به همان سبک موجود در سنت سلف صالح) و اسطوره تمدن‌گرایان نیز ایجاد «تمدن نوین اسلامی» می‌باشد. از آنجا که هیچ یک از این گفتمانها تا کنون نتوانسته‌اند به عنوان گفتمانی هژمونیک در جهان اسلام مسلط شوند لذا چشم‌انداز تغییرات اجتماعی در معرض رقابت‌های گفتمانی قرار دارد.

**واژگان کلیدی:** تغییرات اجتماعی، جهان اسلام، بیداری اسلامی، گفتمان اسلام‌گرایی،

جامعه اسلامی، تمدن نوین اسلامی، مدرنیته اسلامی.

۱ دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

۲ دانشجوی دکترای مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی دانشگاه شاهد، (نویسنده مسئول): naserkhaki1@yahoo.com

## مقدمه و طرح مسئله

پس از نخستین رویارویی‌های جهان اسلام با غرب مدرن، جلوه‌های رکود و به خواب‌رفتگی مسلمانان آشکار شد و این امر به نوبه خود زمینه‌ها و ضرورت ایجاد تغییر اجتماعی در جهان اسلام را فراهم نمود. هرچند زمینه‌های این تغییر را می‌توان در یکی از ویژگی‌های جهانی جوامع انسانی «به صورت عدم وجود رابطه متقابل میان آرمان و واقعیت درون بسیاری از رفتارهای اجتماعی» دانست (مور، ۱۳۸۱: ۲۹) با این وجود با توجه به آنکه «هر نظام اجتماعی از منابع و جهات تغییر خاص خود را دارد» (همان: ۳۷) لذا لزوم و جهت تغییرات اجتماعی در جهان اسلام در تعامل زمینه‌های جهانی و منابع خاص تغییر (اندیشه و آرمان اسلامی) در جهان اسلام قابل تبیین است چرا که مسلمانان در مواجهه با واقعیت‌های جهانی متوجه فاصله واقعیت‌های موجود با آرمان‌های خود شده و برای رسیدن به این آرمان‌ها منابع خاص اسلامی را مورد توجه قرار دادند. اگر تحول اجتماعی را مبین «مجموعه‌ای از تغییرات بدانیم که در طول دوره‌ای طولانی، طی یک یا شاید چند نسل در جامعه‌ای رخ می‌دهد» (روشه، ۱۳۸۷: ۲۶) و تغییر اجتماعی را چنین تعریف کنیم که: «قابل رویت در طول زمان به صورتی که موقتی یا کم دوام نباشد، بر روی ساخت یا وظایف سازمان اجتماعی اثر گذارد و جریان تاریخ آن را دگرگون نماید» (همان: ۳۰) آنگاه می‌توان گفت که جهان اسلام در دوره معاصر، شاهد تحول و تغییرات اجتماعی متعددی بوده است.

در دوره معاصر، ضرورت تغییر و تحول در جهان اسلام را بیدارگران شرق بارها مطرح کرده و بیداری مسلمانان و احیای جهان اسلام یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های گفتمان اسلام‌گرایی بوده است. اگر بیداری اسلامی را به معنای «برانگیختگی مسلمانان برای ایجاد تغییر در جهان اسلام بر اساس آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی» بدانیم می‌توان گفت که نشانه بیداری اسلامی در گفتمان اسلام‌گرایی بیانگر تعامل زمینه‌های جهانی و منابع خاص تغییر و تحول اجتماعی و بیانگر منبع و جهت اصلاح و انقلاب در جهان اسلام بوده است. «استودارد» موج اول بیداری اسلامی را در قرن نوزدهم میلادی دانسته و در توصیف آن بیان می‌کند که: «بیداری اسلامی، مانند همه انقلاب‌های بزرگ، در ابتدای پیدایش به هم ریخته بود، پاره‌ای هدف‌های آن به پاره‌ای دیگر سخت مشتبه می‌شد، شگفتی هم ندارد طبیعت هر نهضت و جنبشی برای بیداری و هوشیاری و حد انتقال و تحول همین است. بیداری اسلامی به جنبش‌های متعدد برای مقصودهای گوناگون که گاه صفاتش با یکدیگر متناقض بود منتهی گردید.» (استودارد، ۱۳۲۰: ۳۲۸). از علل این تعدد می‌توان به درک

متفاوت مسلمانان از اسلام و شکل‌گیری ستیز سنت و تجدد در مواجهه با دو رویه دانش و کارشناسی و رویه استعماری تمدن غرب اشاره نمود (حائری، ۱۳۷۸: ۱۵). به عبارتی دیگر، به عنوان پیش فرض میتوان گفت که برای درک درست منبع و جهت تغییرات اجتماعی در منظر گفتمانهای اسلام‌گرا و اسطوره‌های متفاوت ترسیم شده برای آن، باید به ستیز یا همروی سنت و تجدد از منظر این گفتمانها توجه نمود. در این جدال از یک سو نشانه‌های علم و تمدن غربی و از سوی دیگر علم، سنت و نصوص اسلامی بیشترین نقش و درجه اهمیت را دارند؛ چرا که از یک سو در اسلام، سنت و نصوص اسلامی خدشه‌ناپذیرند و از سویی دیگر علم و تمدن غربی، به خصوص فناوری‌های آن، به عنوان یک «پیشران»<sup>۱</sup> تأثیر مستقیمی در زندگی امروزه مسلمانان دارند. مواجهه جهان اسلام با رویه علمی تمدنهای دیگر پیش از این نیز سابقه داشت چرا که در قرون اولیه اسلامی نیز مسلمانان با علومی مواجه شده بودند که از یونان یا ایران به سمت قلمرو اسلامی سرازیر شده بود. در این دوران، مسلمانان با تقسیم علوم به «علوم اصیل» و «علوم دخیل» به هر دو دسته از علوم وجهی اسلامی داده و مورد شناسایی و استقبال قرار دادند. با این حال، همسان‌سازی علومی که منشأ بیرونی دارند همیشه مورد توجه دانشمندان مسلمان بوده است (الویری، ۱۳۹۱: ۴۴). در مواجهه اخیر با دو رویه تمدن غربی، به علت ضعف داخلی و سیاستهای استعماری غرب، این روند به خوبی طی نشد و مسلمانان مواجه‌ای انفعالی از خود بروز دادند. اما به تدریج با وقوع موج‌های متعددی از بیداری اسلامی این مواجهه شکلی فعال به خود گرفت و مسلمانان سعی کردند از این عقب‌افتادگی‌ها خود را برهانند.

### هدف پژوهش

با وقوع موج‌های متعددی از تغییرات اجتماعی در جهان اسلام، هنوز وحدت نظر و چشم‌انداز روشنی از آن در جهان اسلام حاصل نشده است و این در حالی است که تحقق آرمانهای جهان اسلام و ارائه راهبردهای مناسب جهت احیای جهان اسلام مستلزم داشتن چشم‌اندازی روشن و قابل اتفاق برای تغییرات اجتماعی در جهان اسلام است. به نظر می‌رسد نتیجه مطلوب این تغییرات، مستلزم شناخت محدودرات و مقدورات جهان اسلام، فهم اسطوره‌های (چشم‌اندازها) متنوع این تغییرات و از سوی دیگر، تلاش در جهت نزدیک شدن و اجماع یا هم‌ژمونیک شدن

۱ پیشران‌ها نیروهای بنیادین ایجاد تغییر یا جابه‌جایی در الگوها و روندها هستند که ما آنها را به عنوان رویدادهای قابل مشاهده زیربنایی در محیط و جهان شناسایی می‌کنیم (پدرام و جلالی‌وند، ۱۳۹۰: ۴۰).

(استیلا یافتن) یکی از این چشم‌اندازها در جهان اسلام است. با این توضیحات، این مقاله در صدد است چشم‌اندازهای مختلفی که برای این تغییرات در جهان اسلام مطرح شده و بایسته‌هایی که برای نیل به آنها ارائه شده را بررسی نماید. فهم این چشم‌اندازها و بایسته‌های متفاوت نخستین گامی است که به منظور ایجاد ارتباط و مفاهمه بین گفتمانهای اسلام‌گرا باید برداشته شود. بدین منظور این مقاله تلاش می‌کند ضمن شناسایی و معرفی خرده‌گفتمانهای اسلام‌گرا، دیدگاه آنها درباره علل عقبافتادگی (خواب‌رفتگی) جهان اسلام، چشم‌انداز مطلوب و نحوه مواجهه آنها در منازعه سنت و تجدد (در برخورد با تمدن غربی و علم مدرن) به عنوان یکی از بایسته‌های اساسی در نیل به تغییرات مطلوب، بیان نموده و به طور خاص به این سؤالات پاسخ دهد:

۱. اسطوره (چشم‌انداز آرمانی) گفتمان‌های اسلام‌گرا برای تحول و تغییرات اجتماعی چیست؟
۲. گفتمان‌های اسلام‌گرا چه بایسته‌هایی برای تحقق این اسطوره‌ها مطرح می‌نمایند؟

### پیشینه پژوهش

درباره موضوع تغییر و تحول در جهان اسلام، از منظر تاریخی و سیاسی، آثار متعددی منتشر شده است. در خصوص موضوع خاص این مقاله که نگاهی اجتماعی به تغییر و تحول جهان اسلام دارد، به ویژه در سالهای اخیر، و نیز با محوریت بیداری اسلامی آثاری منتشر گشته است. از میان این آثار می‌توان به کتاب *بیداری اسلامی (بیداری برای بیداری)* تألیف عبدالکریم بکار (۱۳۹۲)، *سیر تحول جنبش‌های اسلامی معاصر* تألیف حمید احمدی (۱۳۸۷)، *جهان اسلام از منظرهای سیاسی مختلف* تألیف آصف حسین (۱۳۸۷) اشاره کرد. با این وجود، اکثر این آثار نگاهی بسیار کلان یا نگاهی خرد (جریان محور یا شخص محور) به این موضوع داشته‌اند و بررسی‌های آنها نیز عمدتاً در توصیف تغییرات رخ داده و/یا در حال شکل‌گیری بوده است. در این میان، توجه به موضوع تغییرات اجتماعی در جهان اسلام در قالب گفتمانهای شکل‌گرفته در جهان اسلام و مبتنی بر روش تحلیل گفتمان کمتر مورد توجه بوده است. از سوی دیگر در این مقاله سعی می‌شود از منظری آینده‌نگرانه، چشم‌اندازی را که هریک از این گفتمانها برای جهت‌دهی به تغییرات آینده جهان اسلام مطرح می‌کنند ارائه شود که این منظر نیز کمتر مورد توجه بوده است.

## روش تحقیق

### - روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه

از منظر تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، هر پدیده‌ای تنها از طریق گفتمان قابل فهم است و هر گفتمان علاوه بر فهم پدیده، پیامدهای خاص اجتماعی را نیز به دنبال می‌آورد. بنابراین گفتمان‌ها به واقعیت معنا می‌دهند و جهان اجتماعی در نتیجه همین فرایند معنابخشی ساخته می‌شود و تغییر می‌کند. مهم‌ترین مفاهیمی که لاکلا و موفه برای بیان نظریه خود از آنها استفاده کرده‌اند، عبارت‌اند از: گفتمان<sup>۱</sup>، مفصل‌بندی<sup>۲</sup>، نشانه مرکزی<sup>۳</sup>، بی‌قراری و تزلزل<sup>۴</sup>، اسطوره، قابلیت دسترسی<sup>۵</sup>، قابلیت اعتبار<sup>۶</sup>.

لاکلا و موفه «گفتمان» را «کلیت ساختاریافته ناشی از عمل مفصل‌بندی» می‌دانند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۶). تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه با مجموعه وسیعی از داده‌های زبانی و غیر زبانی (گفتارها، گزارش‌ها، حوادث تاریخی، مصاحبه‌ها، سیاست‌گذاری‌ها، اعلامیه‌ها، اندیشه‌ها، سازمان‌ها و نهادها) به مثابه متن برخورد می‌کند. «مفصل‌بندی» نیز عبارت است از: هر عملی که میان عناصر پراکنده ایجاد رابطه می‌کند، به نحوی که هویت و معنای این عناصر در نتیجه این عمل اصلاح و تعدیل شود (Laclau, E and Mouffe, 2001: 105) «نشانه مرکزی» نیز نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها در اطراف آن نظم می‌گیرند. هسته مرکزی منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد و جاذبه این هسته سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۰).

در نظر لاکلا نظریه یا «اسطوره»‌های<sup>۷</sup> اجتماعی و سیاسی ثمره بی‌قراری‌های ساختاری‌اند. اسطوره نوعی بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قرار اجتماعی است و در صدد است تا پاسخی مناسب به بحران موجود ارائه کند. اسطوره‌ها به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی می‌پردازند و از طریق مفصل‌بندی جدید نشانه‌های متزلزل شده به دنبال ایجاد عینیت اجتماعی جدیدی می‌باشند.<sup>۸</sup>

- 1 discourse
- 2 articulation
- 3 nodal point
- 4 dislocation
- 5 availability
- 6 credibility
- 7 myth

۸ چشم‌انداز یا دورنما تصویری از آینده مطلوب است که قصد داریم به آن دست یابیم. چشم‌انداز نشانه ذهنی استراتژی است که در ذهن رهبر نقش می‌بندد یا لاقلاً ابراز می‌شود. این دورنما هم نقش القا و هم نقش ادراک کاری را ایفا می‌کند که لازم است اجرا شود. چشم‌انداز بیشتر نوعی تصور است تا برنامه‌ای کاملاً بر شمرده شده. به همین دلیل است که دورنما انعطاف‌پذیر باقی می‌ماند (میتزبرگ و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۲۶). با توجه به تعاریف فوق

نظر لاکلا برای بازنمایی و تبیین فضایی اجتماعی نیاز به ایجاد فضایی است که لزوماً وجهی استعاری و اسطوره‌ای دارد. بنابراین دو فضا وجود دارد: فضای اجتماعی موجود و فضای گفتمانی که به صورت آرمانی ساخته شده است (Laclau, 1990: 61). حوزه اسطوره‌ای که توسط سوژه‌ها ساخته می‌شود شکل منطقی مشابهی با ساختار موجود ندارد، بلکه نقد و جایگزینی ساختار موجود است که ویژگی کارکرد اسطوره‌ای را تشکیل می‌دهد. به نظر لاکلا، نظریه‌ها و اسطوره‌ها برای زندگی ما ضروری‌اند و موفقیت جامعه در گرو توان اسطوره‌سازی و نظریه پردازی آن است. جامعه‌ای که این توان را نداشته باشد یا اسطوره‌ها در آن فرصت بروز نیابند یا جامعه‌ای است که کلی آرمانی و بسته شده، که هیچ بحرانی و بی‌قراری در آن راه ندارد و مثل یک ماشین خوب کار می‌کند، یا جامعه‌ای است که بی‌قراری و بحران به اندازه‌ای در آن شدید است که هیچ فضایی برای بازنمایی باقی نمانده است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۳). برای اینکه اسطوره‌ای عمومیت یافته و ذهن مردمان را در اختیار بگیرد باید از سطح بی‌قراری‌ها و تقاضاهای موجود فراتر رفته و شکلی استعاری به خود گیرد. از آنجا که واقعیت اجتماعی پیچیده و متکثر است و آن را نمی‌توان بازنمایی کرد ناچار باید به استعاره و اسطوره پناه برد که با واقعیت، به هر حال، فاصله دارد. به عبارت دیگر، در جامعه تقاضاها و گوناگونی‌های فراوانی وجود دارد و از آنجا که بازنمایی همه آنها از سوی یک گفتمان ممکن نیست به ناچار باید از واقعیت، یا همان تقاضاهای خاص، فاصله گرفت و با پناه بردن به استعاره خود را جهان شمول و عام نشان داد. اگر اسطوره‌ای به تقاضایی خاص محدود گردد امکان توسعه و فراگیر شدن آن از بین خواهد رفت (همان: ۳۵). لاکلا برای توضیح چگونگی تبدیل یک اسطوره به گفتمان مسلط از دو مفهوم استفاده می‌کند: اولین مفهوم «قابلیت دسترسی»<sup>۱</sup> است، یعنی در دسترس بودن در زمینه و موقعیتی که هیچ گفتمان دیگری خود را به عنوان جایگزین واقعی هژمونیک نشان نداده است؛ بنابراین صرف در دسترس بودن می‌تواند پیروزی یک گفتمان خاص را تضمین کند و آن را به افق تصویری جامعه تبدیل نماید (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۰۱). دومین مفهوم «قابلیت اعتبار» است؛<sup>۲</sup> یعنی اصول پیشنهادی گفتمان نباید با اصول بنیادین جامعه ناسازگار باشد. اما هرچه سازمان جامعه یا گروه بحرانی‌تر و بی‌قراتر باشد اصول اساسی آن بیشتر

می‌توان چشم‌انداز را به نوعی همان اسطوره‌ای دانست که «لاکلا» مطرح می‌نماید چرا که چشم‌انداز نیز در صدد است تا پاسخی مناسب برای بحران موجود ارائه نموده و به دنبال بازسازی آرمانی فضای اجتماعی موجود است.

1 availability

2 credibility

پراکنده و شکسته شده است. بنابراین اگر اصولی مانده باشد که گروه را منسجم و مشخص سازد گفتمان‌ها نمی‌توانند با آنها از در ستیز در آیند (همان: ۲۰۲). این واقعیت که گفتمان خود را قادر به برقراری نظم جلوه می‌دهد، به ویژه در شرایط بی‌نظمی و بی‌قراری‌های فراگیر، به پذیرش آن کمک می‌کند. بر این مبنای باور مردم به توانمندی یک گفتمان در ایجاد نظم و جانمایی گفتمان آشفته موجود موفقیت آن را تسهیل می‌نماید. در واقع، مردم زمانی که به توان گفتمانی در ایجاد نظم نوین اعتماد کنند به آن می‌گرایند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۷). در این شرایط، نقش رهبران و سیاستمداران و شیوه‌های تبلیغ برجسته می‌شود و آنها به عنوان سوژه‌های سیاسی به نقش‌آفرینی می‌پردازند.

مفهوم دیگری که در اینجا می‌بایست بدان اشاره شود مفهوم سوژگی سیاسی است. این مفهوم به شیوه‌هایی اشاره دارد که اشخاص به عنوان عاملان اجتماعی عمل می‌کنند. زمانی که یک گفتمان دچار تزلزل می‌شود و نمی‌تواند به عاملان اجتماعی هویت ببخشد شرایط برای ظهور سوژه سیاسی فراهم می‌شود و اشخاص به عنوان رهبران، سیاستمداران و اندیشمندان برجسته در نقش سوژه ظاهر می‌گردند (Laclau, 1990:45). زمانی که در شرایط بحرانی، اسطوره‌ها در حال شکل‌گیری اند سوژه‌های خلاق و آفریننده نیز پیدا می‌شوند. در واقع در شرایط بحرانی این فرد است که برای گزینش و حتی طراحی گفتمانی ویژه، تصمیم می‌گیرد و از این راه در بازسازی جامعه دخالت می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۳).

مفهوم حائز اهمیت دیگر برای این مقاله مفهوم هژمونی و نحوه هژمونیک شدن یک گفتمان در رقابت با گفتمان دیگر است. در اینجا می‌توان گفت که گفتمانهای رقیب به عنوان «غیر سازنده» در هویت‌یابی نقش ایفا می‌کنند؛ چراکه شکل‌گیری «ما» مستلزم وجود «آنها» است. البته رابطه ما/آنها ضرورتاً رابطه مبتنی بر تخصص نیست. این رابطه زمانی به رابطه دوست/دشمن مبدل می‌شود که «آنها» به گونه‌ای به تصویر کشیده شوند که گویی هویت «ما» را تهدید می‌کنند و به مثابه تهدیدکننده هستی «ما» دیده شوند (موفه، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۳)<sup>۳</sup>. به نظر موفه نزدیکترین

1 political subjectivity

2 antagonism

۳ موفه تفاوت میان آگونیزم و آنتاگونیزم را چنین بیان می‌کند: «در حالی که آنتاگونیزم رابطه ما/آنهاست که دو طرف دشمنانی تلقی می‌شوند که در هیچ زمینه مشترکی سهم و شریک نیستند؛ آگونیزم رابطه ما/آنهاست که هیچ راه‌حل عقلانی برای حل منازعاتشان وجود ندارد معهداً مشروعیت مخالفان خود را به رسمیت می‌شناسند. آنها مخالف هستند و نه دشمن.» (موفه، ۱۳۹۱: ۲۷).

مفهوم به آنتاگونیسم (تخاصم) مفهوم هژمونی است که از اهمیت ویژه‌ای برای فهم امر سیاسی برخوردار است چرا که تبیین امر سیاسی مستلزم اذعان به ماهیت هژمونیک هر نوع رابطه اجتماعی و این واقعیت است که هر جامعه‌ای محصول مجموعه‌ای از کردارهاست که تلاش می‌کنند تا در زمینه امکان و رخدادپذیری<sup>۱</sup> نظمی را برقرار کنند. همان‌طور که لاکلا نشان می‌دهد دو ویژگی اصلی هر اقدام هژمونیک، خصلت امکان‌پذیری مفصل‌بندی‌های هژمونیک و خصلت سازنده‌شان است؛ بدین معنا که آنها روابط اجتماعی را در معنایی ابتدایی می‌سازند و وابسته به هیچ عقلانیت اجتماعی پیشینی نیستند (همان: ۲۴). هژمونیک شدن یک گفتمان به معنای موفقیت آن در تثبیت معانی مورد نظر خود است. اگر گفتمانی نظام معنایی مطلوب خویش را در ذهنیت جمعی اجتماع، هرچند به طور موقت، تثبیت کند و رضایت عمومی را جلب کند، آن گفتمان هژمونیک می‌شود.

بر این اساس می‌توان گفت که از منظر تحلیل گفتمان، مفهوم تغییر اجتماعی، به طور عام، و بیداری اسلامی، به طور خاص، نیز یک نشانه‌اند و این نشانه با توجه به اینکه در کنار کدام نشانه‌ها مفصل‌بندی شود می‌تواند به اشکال متفاوتی معنادهی شود. در شرایط بی‌قرار و بحرانی جهان اسلام، گفتمان‌های اسلام‌گرا متأثر از نظام معنایی خود، معنا و جهت خاصی برای تغییرات اجتماعی مطرح نموده و اسطوره یا چشم‌انداز آرمانی خاصی را برای این تغییرات در جهان اسلام مطرح می‌نمایند. همچنین هر گفتمان براساس نظام معنایی خود برای تحقق این اسطوره مجموعه‌ای از بایسته‌ها را مطرح می‌کند و در نهایت، اسطوره هر گفتمان با توجه به قابلیت اعتبار و دسترسی آن امکان فراگیری و هژمونیک شدن را داراست.

در این مقاله با مبنا قرار دادن گفتمان اسلام سیاسی سه خرده گفتمان آن مورد بررسی قرار گرفته و اسطوره هر یک از این گفتمانها برای تغییرات اجتماعی در جهان اسلام و بایسته‌هایی که برای تحقق آن مطرح می‌نمایند را مورد مذاقه قرار می‌دهیم. از آنجا که در بطن هر یک از این گفتمانها اندیشمندان متعددی قابل طرح و بررسی هستند، در این مقاله، با انتخاب یکی از متفکرین برجسته هر خرده گفتمان که به عنوان سوژه‌ای سیاسی، نقشی پیشتاز و اساسی در شکل‌گیری آنها داشته‌اند توضیح بیشتری درباره نگرش هر گفتمان ارائه می‌گردد. بر این اساس، بر روی آرا «سیدجمال‌الدین اسدآبادی» به عنوان نخستین متفکر گفتمان نوگرایی، «سیدقطب» به عنوان مهم‌ترین متفکر تأثیرگذار در شکل‌گیری اصل‌گرایی معاصر و «مالک بن نبی» به عنوان نخستین متفکری که نگاهی تمدنی به مسایل جهان اسلام داشته است، متمرکز می‌شویم.



## تعریف مفاهیم

### - گفتمان اسلام‌گرایی

اسلام‌گرایی گفتمانی است که دو نشانه «اسلام» و «سیاست» را در نظام معنایی خود مفصل‌بندی می‌کند. اگر نحوه مفصل‌بندی نشانه «حکومت» را مبنا قرار دهیم، می‌توان دو خرده‌گفتمان اساسی اسلام سیاسی و اسلام غیرسیاسی را در درون گفتمان اسلام‌گرایی شناسایی نمود. گفتمان اسلام سیاسی کسب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی را مفصل‌بندی نموده و تشکیل آن را ضروری می‌داند در حالی که اسلام غیرسیاسی<sup>۱</sup> تشکیل حکومت اسلامی را مفصل‌بندی نمی‌کند، لذا اسلام‌گرایان غیرسیاسی، شامل آن دسته از اسلام‌گرایان می‌شوند که برای به دست آوردن قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی ضرورتی قائل نبوده و توجه و اهتمام به حفظ هویت سنتی، احیا سنت، حفظ شریعت و تقویت پایگاه اجتماعی را در جامعه اسلامی، اولویت خود قرار داده‌اند. اما در مقابل «اسلام سیاسی»<sup>۲</sup> را می‌توان گفتمانی به شمار آورد که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظام یافته است.» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۷). از آنجا که «اسلام اسیر گفتمان‌ها نمی‌شود، بلکه این گفتمان‌ها هستند که اسیر اسلام می‌شوند» لذا «یک اسلام سیاسی وجود ندارد، بلکه اسلام‌های سیاسی متفاوتی وجود دارند که به علل مختلف ظهور کرده‌اند.» (تاجیک، ۱۳۸۰: ۲۷). به نظر می‌رسد در بطن گفتمان اسلام سیاسی، با توجه به نشانه‌های اساسی مفصل‌بندی شده و تأکیدی که بر برخی از نشانه‌های خاص صورت گرفته، نظام‌های معنایی متفاوتی شکل یافته‌اند و بر این اساس می‌توان سه خرده‌گفتمان اسلامی سیاسی «اصل‌گرا»، اسلام سیاسی «نوگرا» و اسلام سیاسی «تمدن‌گرا» را شناسایی نمود. از میان گفتمان‌های اسلام‌گرا، این مقاله به بررسی اسطوره تغییرات اجتماعی در منظر سه خرده‌گفتمان اسلام سیاسی متمرکز خواهد بود.

### یافته‌های تحقیق

هرچند خرده‌گفتمان‌های اسلام سیاسی کسب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی را در نظام معنایی خود مفصل‌بندی نموده و تشکیل آن را ضروری می‌دانند، با این وجود چشم‌اندازی که برای این حکومت ترسیم نموده و نقشه راه و بایسته‌هایی که در مسیر تحقق این چشم‌انداز مطرح می‌نمایند متفاوت است. از منظر تحلیل گفتمانی، می‌توان گفت این تفاوت ناشی از

1 Non-political Islam

2 Political Islam

تفاوت در نظام معنایی این گفتمانها می‌باشد و این امر به نوبه خود ناشی از فهم متفاوت آنها از نصوص اسلامی و نوع مواجهه آنها با گفتمانهای رقیب است. در ادامه ضمن اشاره به نشانه‌های اساسی که در هریک از این خرده گفتمانها مفصل‌بندی شده است، چشم‌انداز و بایسته‌هایی که هریک از این خرده گفتمانها برای آینده جهان اسلام مطرح می‌نمایند بیان می‌شود و برای تدقیق بحث به شرح آن از منظر یکی از سوژه‌های سیاسی که در شکل‌گیری هر خرده‌گفتمان نقشی اساسی داشته‌اند می‌پردازیم.

### الف) اسطوره و بایسته‌های تغییرات اجتماعی از منظر گفتمان نوگرایی

#### - خرده گفتمان نوگرایی

گفتمان نوگرایی در مواجهه با پدیده‌های جدید، به برخورد گزینشی دست می‌زند و با تطبیق برخی از این دستاوردها با اصول تفکر اسلامی، آنها را برمی‌گزیند. گفتمان نوگرایی متأثر از اندیشه‌ها و عملکرد افرادی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی شکل گرفت و در عصر تنظیمات عثمانی، در نهضت مشروطه و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نقش مهمی را ایفا نمود. گفتمان نوگرایی امروزه توسط برخی از عالمان نواندیش در قالب «نواندیشی دینی» تداوم یافته و در تحولات اخیر جهان اسلام نقش قابل توجهی ایفا نموده است.

مهم‌ترین نشانه‌هایی که توسط گفتمان نوگرایی مفصل‌بندی شده‌اند، عبارت‌اند از: حکومت اسلامی، عقلانیت، پیرایش سنت، ارزشهای اسلامی، اصلاح، مبارزه با استعمار، مبارزه با استبداد، جامعه متری و پیشرفته اسلامی (مدرنیته اسلامی)، مردم و شورا. از سایر نشانه‌هایی که در نظام معنایی گفتمان نوگرایی مفصل‌بندی شده‌اند می‌توان به: فلسفه، مبارزه با تحجر، مصلحت، ضرورت اجتهاد، ابزار و روش‌های مدرن، علوم جدید، استقلال، قانون و آزادی نام برد.

به این ترتیب، گفتمان نوگرایی از مفصل‌بندی نشانه‌های فوق تشکیل یافته و تصور و فهم نوگرایان از واقعیت و مسائل جهان اسلام را شکل داده است. در این گفتمان برانگیختگی مسلمانان برای ایجاد تغییر بر اساس ارزشهای اسلامی، عقل و یافته‌های علمی بشر، عامل اصلی برای مبارزه با عقب‌ماندگی جهان اسلام است.

نوگرایان متأثر از مفصل‌بندی هم‌زمان نشانه‌های عقلانیت و ارزشهای اسلامی، علم مدرن و تعامل با غرب در نظام معنایی خود، برای ارائه پاسخی مناسب به بحران موجود و بازسازی آرمانی فضای اجتماعی در جهان اسلام اسطوره‌ای را مطرح می‌کنند که می‌توان آن را «مدرنیته

اسلامی» نامید. این اسطوره از طریق مفصل‌بندی جدید نشانه‌های متزلزل شده به دنبال ایجاد تغییری در جهان اسلام و شکل‌دهی به «جامعه مدرن اسلامی» به شکل عینیتی اجتماعی جدید می‌باشد. اسطوره‌ای که نوگرایان مطرح نموده‌اند قابلیت دسترسی مناسبی دارد، لذا صرف در دسترس بودن آن باعث شد که در نقاط عطف بحرانی، به ویژه در شرایط بی‌نظمی و بی‌قراری‌های فراگیر در جهان اسلام (فروپاشی خلافت عثمانی، عصر تنظیمات در عثمانی، نهضت مشروطه در ایران)، گفتمان پیروز باشد. با این وجود، از آنجا که نوگرایان از میان تقاضاهای گوناگونی که در جامعه اسلامی وجود دارد عمدتاً به تقاضای آن دسته از مخاطبان پاسخ داده‌اند که به دنبال مدارای میان‌دنیای اسلام و دنیای غرب بوده و برخی بایسته‌های پیشنهادی این گفتمان با اصول تثبیت شده در جامعه سازگار بوده، لذا این گفتمان قابلیت اعتبار مناسبی در جامعه نداشته و اسطوره آن نتوانسته شمولیت و فراگیری گسترده‌ای به دست آورد، لذا امکان توسعه و فراگیر شدن آن تا کنون فراهم نشده است.

متأثر از مسئله‌شناسی نوگرایان از مشکلات پیش روی جهان اسلام، نوگرایان برای تحقق اسطوره مطلوب خود بایسته‌هایی چون: احیای فکر دینی، علم‌گرایی و تعامل با غرب و توسعه همه جانبه را ضروری می‌دانند. نوگرایان علت‌العلل عقب‌ماندگی (به خواب‌رفتگی) جهان اسلام را دوری مسلمانان از علم و سپس خرافه‌گرایی و در نهایت استعمار می‌دانند. لذا برای نوگرایان یکی از مهم‌ترین بایسته‌ها در بیداری اسلامی و ایجاد تغییر مطلوب در جهان اسلام، علم‌گرایی در جهان اسلام است. در این راستا، در منازعه سنت و تجدد و در برخورد با تمدن غربی و علم مدرن، با اتخاذ رویکرد «غایت‌گرایانه» بین علوم مدرن غربی و علوم اسلامی، غیریت‌سازی نمی‌کنند و سعی می‌کنند بر مبنای اجتهاد پویا، ضمن حفظ ارزش‌های اسلامی، تا حد ممکن از علوم غربی استفاده نمایند. در این رویکرد، مبدأ علوم بیانگر اسلامی و غیر اسلامی بودن علوم نیست آنچه مهم است میزان اثرگذاری علم در مسیر اهداف جامعه دینی است. بدیهی است که علوم درون دینی (اصیل) در مسیر اهداف جامعه دینی هستند؛ اما علوم برون دینی (دخیل)، برای اینکه در این مسیر قرار گیرند، باید سازگار با محیط جامعه اسلامی گردند (الویری، ۱۳۹۱: ۴۸). طرد نشدن نشانه تمدن و علوم غربی در این گفتمان، باعث شده است که نوگرایان به عنوان یک بایسته راهبردی درصدد برقراری نوعی تعامل با غرب برآیند. نوگرایان معتقدند که «زیر بناهای علمی و تکنولوژیک تمدن مدرن غربی قابل تبدیل به مقوله‌های علمی و عملی‌اند که مسلمانان می‌توانند بدون اینکه مجبور به از کف دادن هویت فرهنگی خود باشند، آنها را بیاموزند و کسب

منفعت نمایندند.» (تاجیک، ۱۳۸۰: ۲۷). در این گفت‌وگو، بر ضرورت توسعه جهان اسلام تأکید می‌شود و این توسعه با توجه به آخرین یافته‌های علمی جهان و از لحاظ ارزشهای دینی و اخلاقی اسلام ترسیم می‌گردد.

### اسطوره و بایسته‌های تغییرات اجتماعی از منظر سیدجمال‌الدین اسدآبادی

برای تبیین بیشتر بحث به بررسی آن در اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی، به عنوان متفکر برجسته گفت‌وگو‌ناگرای و «بیدارگر ملل شرق»، می‌پردازیم. سیدجمال در تبیین علل مشکلات جهان اسلام دوری مسلمانان از «نور عقل و اندیشه درست و بینائی واقعی» را مطرح کرده و می‌گوید:

«ما باید برای یافتن علل این سقوط و سبب این مذلت به خود رجوع کنیم و در این مورد خود را ملامت کنیم ... خداوند در محکم‌ترین آیات خویش در قرآن فرموده ... عزت، سلطنت و آسایش زندگی و امن و راحتی را از قومی نمی‌گیرد مگر اینکه آن قوم خودشان نور عقل و اندیشه درست و بینائی واقعی را کنار بگذارند و از رفتار خداوند در مورد امت‌های گذشته عبرت نگیرند.» (اسدآبادی، بی‌تا: ۲۷۴-۲۷۷)

لذا می‌توان گفت که در منظر سید جمال، از بایسته‌های اولیه ایجاد تغییر مطلوب در جهان اسلام، توجه مجدد مسلمانان به نور عقل و اندیشه است در عین حال سید معتقد است که مدینه فاضله‌ای که حکما به آرزوی آن جان سپرده‌اند هرگز انسان را دستیاب نخواهد شد، مگر به دیانت اسلامی و اساساً، رمز بقا و جاودانگی مسلمانان در پیروی و اطاعت از قرآن است (اسدآبادی، بی‌تا: ۱۱۰). سیدجمال‌الدین میان عقلانیت برآمده از انگاره‌های اسلامی و عقلانیت مدرن همسانی می‌انگارد.<sup>۱</sup> او علم جدید را علم جهانی می‌داندست و به علما به خاطر نگرش منفی‌شان نسبت به علم جدید چنین انتقاد می‌کند:

«غریب‌تر از همه اینها آن است که علمای ما در این زمان علم را به دو قسم کرده‌اند. یکی را می‌گویند علم مسلمانان و یکی را می‌گویند علم فرنگ و از این جهت منع می‌کنند دیگران را از تعلیم بعضی از علوم نافع، و این را نفهمیدند که علم آن چیز شریفی است که به هیچ طایفه نسبت داده نمی‌شود و به چیزی شناخته نمی‌شود. بلکه هرچه شناخته می‌شود به علم شناخته می‌شود و هر طایفه‌ای که معروف می‌گردد به علم معروف می‌گردد. انسانها را باید به علم نسبت داد نه علم را به انسانها.» (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۹۵).

۱ اقبال لاهوری نیز در اظهار نظری صریح می‌گوید: من می‌توانم به جرئت بگویم که اسلام سرچشمه و اساس فرهنگ غربی است ... تمام علوم جدید پایه و اساسش بر فیضی است که از مسلمانان برده‌اند» (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۳).

سیدجمال به دنبال ایجاد تعاملی انتقادی با غرب بود که ضمن استفاده از امکانات موجود در تمدن غرب در مقابل ناراستی‌های آن نیز بتوان مقاومت نمود. همچنین سیدجمال با توجه به شناختی که از ماهیت استعماری و اقتصاد سوداگرانه آن داشت تلاش کرد تا از غرب به عنوان اهرم فشاری برای اصلاح شرق استفاده کند به گونه‌ای که در این تعامل هم غرب سود ببرد و هم شرق بیدار شود، لذا می‌گوید: «البته من می‌خواهم که جمیع کافران عالم را بر انگیزانم و برین دارم که این متلبسین به لباس اسلام را مجبور کنند که اقلأً در جزئی از دین که متعلق به حقوق عامه است که میزان عدل و قانون حق باشد، مسلمان باشند.» (خسروشاهی، ۱۳۵۲: ۳۷).

سید جمال بیداری و ایجاد تغییرات مطلوب را در بازگشت مسلمانان به علم، پیرایش دین از خرافات، روی آوری به اجتهاد پویا و مبارزه با استعمار می‌داند و چشم‌انداز مطلوب او برای تغییرات اجتماعی در جهان اسلام را می‌توان جامعه‌ای دانست که در آن نوعی تعامل میان اسلام و مدرنیته برقرار شود. به عبارتی، اسطوره‌ای که او برای جهان اسلام ترسیم می‌کند ایجاد جامعه پیشرفته مدرن توأم با ارزشهای اسلامی است.

### ب) گفتمان اصل‌گرایی

#### - نظام معنایی خرده گفتمان اصل‌گرایی

اصل‌گرایی، بنیادگرایی یا «اصولیه‌الاسلامیه» به معنی جستجوی اصول و بنیادهای ایمان، بنیادهای جامعه اسلامی (امت) و پایه‌های مشروعیت اقتدار (الشرعیه‌الحکم) می‌باشد (دکمجیان، ۱۳۸۳: ۲۴). به عبارتی دیگر، اصل‌گرایی «فراخوان به اصول، قرآن و سنت به عنوان دو منبع اساسی که دین، جامعه و حکومت باید بر آنها مبتنی باشد» است (موصلی، ۱۳۷۸: ۱۹). از نظر اصل‌گرایان علت عقب‌ماندگی جهان اسلام، دور شدن جامعه اسلامی از اصول، سنت‌ها و آموزه‌های اسلامی است و تنها از طریق بازگشت به این اصول و ارزش‌هاست که می‌توان بر مشکلات فائق آمد. از دید اصل‌گرایان، جامعیت و «جهانی بودن اسلام و بخش مهمی از مفهوم توحید ایجاب می‌کند که با هر نظام انسانی، فلسفی یا سیاسی غیر خدایی، مخالفت شود» (همان: ۳۵).

یکی از جلوه‌های مهم شکل‌گیری این گفتمان بروز جریان سلفی‌گری است که متأثر از اندیشه‌های ابن‌تیمیه شکل گرفت. گفتمان اصل‌گرایی متأثر از نظرات اندیشمندانی همچون سیدقطب دارای غنای فکری گردید و رویکرد معتدل‌تری یافت. اکنون با ظهور جریان نوبنیادگرایی یا جهادیون دچار افراط گردیده است. مهم‌ترین نشانه‌هایی که این گفتمان آن را در

منظومه گفتمانی خود مفصل‌بندی کرده است عبارت‌اند از: نص، منهج و اصول اسلامی، حکومت اسلامی، حاکمیت الله، جهاد، بازگشت به جامعه اسلامی، تکفیر، جاهلیت و غرب‌ستیزی. از جمله نشانه‌هایی که این گفتمان به حوزه گفتمانگی یا میدان گفتمان طرد کرده عبارت‌اند از: فلسفه، تصوف، مصلحت، تأویل، مدرنیته، علم مدرن، تمدن غربی، فرهنگ غربی و ناسیونالیسم.

اصل‌گرایان با تکیه بر مفاهیمی چون جاهلیت و تکفیر به دنبال جهاد با غرب هستند. اسلام در این گفتمان در قالب آموزه‌های موجود در اصول اسلامی، سنت و سلف صالح متجلی است. این اسلام در قالب جامعه اسلامی که در صدر اسلام شکل گرفته به بهترین شکل متجلی شده و لذا بر اساس این گفتمان برای ایجاد تغییری اساسی در جهان اسلام و احیای اسلام می‌بایست به این اصول و سنت اسلامی بازگشته و جامعه اسلامی را به همان سبک عصر خلفا مجدداً برقرار سازیم. این گفتمان با اتخاذ رویکردی «مبناگرایانه» علوم دخیل و مدرن را طرد می‌کند و در برخورد با تمدن مدرن غربی آن را «جاهلیت» خوانده و با تکیه بر منطق تفاوت در یک غیریت‌سازی، تمامی افرادی را که خارج از این گفتمان قرار دارند «تکفیر» می‌کند.

#### – اسطوره و بایسته‌های تغییرات اجتماعی منظر گفتمان اصل‌گرایی

اصل‌گرایان از یک سو شاهد ضعف و انحطاط مسلمانان بودند و از سوی دیگر شاهد تمدن مدرن غربی که انسان را دچار جاهلیتی جدید کرده است، لذا با تکفیر هر دو تنها راه نجات بشری را در بازگشت به سرچشمه‌های دین اسلام در قرون اولیه می‌دانستند و در این راستا با استفاده از ابزارهای مختلف برای اشاعه آموزه‌های خود در جامعه تلاش نمودند. اصل‌گرایان علت عقب‌افتادگی (خواب رفتگی) جهان اسلام را دوری مسلمانان از اصول و ارزشهای موجود در «نصوص» و «سنت سلف صالح» می‌دانند و در منازعه سنت و تجدد و در برخورد با تمدن غربی و علم مدرن، تمدن غربی را مظهر «سیاست شیطانی» و نوعی «جهالت نوین» دانسته و با برجسته‌سازی سنت و طرد رویکرد عقلی (فلسفی) از پذیرش تعامل و وام‌گیری از دانش بشری در غرب پرهیز کرده و صرفاً بر بازگشت تمام و کمال به آموزه‌های اسلامی که در سنت و نصوص اسلامی متجلی است پای می‌فشارند.

اصل‌گرایان برای بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قرار اجتماعی در جهان اسلام و ارائه پاسخی مناسب به بحران موجود اسطوره «بازگشت به جامعه اسلامی» به سبک موجود در دوره طلایی

آن (عصر خلفا) را برای بازسازی آرمانی فضای اجتماعی مطرح نموده‌اند. این اسطوره از طریق مفصل‌بندی مجدد نشانه‌های متزلزل شده به دنبال ایجاد تغییری در جهان اسلام و شکل‌دهی به «جامعه اسلامی» به عنوان عینیتی اجتماعی مسبوق به سابقه می‌باشد. این جامعه اسلامی جایگزین ساختار موجود شده که نمود فاصله گرفتن از جامعه اسلامی است و عمدتاً گذشته جهان اسلام را اسطوره‌ای برای ایجاد تغییر در آینده جهان اسلام مطرح می‌کند. اصل‌گرایان متأثر از نظام معنایی خود و به طور خاص، متأثر از مسئله‌شناسی خود از مشکلات پیش‌روی جهان اسلام برای تحقق این اسطوره بایسته‌هایی چون بازگشت به سنت و اصول اسلامی، طرد فلسفه و علوم مدرن، تکفیر، جهاد، مبارزه با غرب و تشکیل خلافت اسلامی را در نظام معنایی خود مفصل‌بندی نموده‌اند.

هرچند نظام معنایی این گفتمان با توجه به اصالت نشانه‌های مفصل‌بندی شده در آن، قابلیت اعتبار بالایی در جهان اسلام دارد ولی اسطوره این گفتمان از دو جهت دارای قابلیت دسترسی پایینی بوده است: اول آنکه در فرایندی تاریخی به زوال رسیده و فروپاشیده بود و دیگر آنکه اصل‌گرایان از میان تقاضاهای گوناگونی که در جامعه اسلامی وجود دارد عمدتاً به تقاضای دسته محدودی از مخاطبان پاسخ داده‌اند که با جاهلی دانستن و تکفیر غیر مسلمانان به دنبال جهاد و ستیز دنیای اسلام و دنیای غرب بوده‌اند. لذا هویت این گفتمان در غیریت‌سازی آنتاگونیستی با غرب و رابطه‌ای آگونیستی و بعضاً آنتاگونیستی با جوامع اسلامی شکل یافته که باعث گردیده قابلیت فراگیری زیادی در میان مسلمانان نداشته و از سوی جهانیان نیز به عنوان نماد خشونت مطرح گردد. با توجه به قدرت دسترسی پایین و عدم پاسخگویی مناسب به بحرانهای موجود در جهان اسلام این گفتمان نتوانسته است به گفتمانی هژمونیک در جهان اسلام تبدیل شود و بر همین اساس اسطوره این گفتمان برای تغییرات اجتماعی نیز نتوانسته در جهان اسلام تثبیت شود.

برای تبیین بیشتر بحث به بررسی این موضوع در اندیشه سیدقطب، به عنوان متفکر شاخصی که تفسیر خاصی از آرا او در شکل‌گیری اصل‌گرایی معاصر نقش مهمی داشته، می‌پردازیم.

#### - اسطوره و بایسته‌های تغییر اجتماعی از منظر سید قطب

سیدقطب معتقد بود که مشکلات واقعی مسلمانان زمانی ایجاد شد که به تأویل نصوص قرآنی پرداختند. وی چاره درد اسلام را در کنار گذاشتن یکباره تمام «مردم ریگ عقلی» می‌دانست و بر

آن بود که ایدئولوژی اسلامی را بی‌واسطه از قرآن کسب نماید (سیدقطب، ۱۳۶۱: ۶۶). از نظر قطب، نسل صحابه نسلی ممتاز و تکرار نشده در تاریخ است؛ چراکه «پیامبر نسلی پرورش داده بود با قلبی خالص، عقلی خالص، تصویری خالص، شعوری خالص و تکوینی خالص [و نیالوده] از هر آنچه که غیر از منهج الهی است که قرآن تضمین کننده آن است.» (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۱۷). اما در نسل‌های بعدی سرچشمه‌ها به هم آمیخت.

«فلسفه یونان، منطق یونان، اساطیر و انگاره‌های پارسیان، اسرائیلیات یهود و لاهوت نصارا و دیگر رسوبات تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر به این چشمه‌ها وارد شد و اینها با تفسیر قرآن کریم، علم کلام، همچنین فقه و اصول مخلوط شد. و از این چشمه مشوب سایر نسل‌ها خارج شدند، فلذا آن نسل [اول] هرگز تکرار نشد. و هیچ شکی نیست که همین اختلاط در سرچشمه اول عاملی اساسی از عوامل اختلاف آشکار بین کلیه نسل‌ها و این نسل متمایز و یگانه است.» (همان: ۱۷). سیدقطب معتقد است که:

«اسلام روش نوین زندگی است؛ روشی سوای آنچه اروپا به خاطر دارد و سوای آنچه جهان در روزگار آن جدایی شوم و پیش از آن به خود دیده است. برنامه‌ای است اصیل و با ریشه‌ای جدا و مستقل، برنامه‌ای عمومی و تکامل یافته؛ و نه تنها برای زندگی کنونی و اوضاع حاضر، بلکه برنامه‌ای برای فکر و عقیده و نیز برای زندگی و عمل. و بنابراین یگانه برنامه‌ای است که توانایی دارد انسان را براساسی تازه پایه‌گذاری کند و جهانی نوین برای انسان به وجود آورد.» (سیدقطب، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

سیدقطب در کتاب *معالم فی الطریق*، به طور قاطع، هرگونه سازش و توازن بین دین و تمدن جدید را رد کرده و معتقد است که «جلوه‌های کاذب این تمدن مادی نباید چشم ما را خیره کند و تیره‌روزی و بدبختی بشر را در سایه نامبارک آن از ما دور بدارد.» (همان، ۸۵). قطب معتقد است که «طرز فکری که پایه و اساس تمدن جدید است برای انسان ارزشی در خور انسانیتش معین نشده و این طرز فکر از ایدئولوژی اسلامی که ارزش آدمی را تا مرتبه خلافت و جانشینی خدا در زمین بالا می‌برد منحرف گشته» لذا «ما معتقدیم راه نجات را نمی‌باید از زندانیان تمدن جدید جویا شد، بلکه باید سراغ طرز فکری را گرفت که از خارج این قفس و از افقی آزاد به وضع موجود می‌نگرد» (همان: ۹۹).

سید قطب معتقد است که:

«اسلام تنها دو نوع جامعه را به رسمیت می‌شناسد... جامعه اسلامی و جامعه جاهلی... جامعه اسلامی جامعه‌ای است که عقیده، عبادت، قانون، نظام و اخلاق و رفتار آن مطابق با



اسلام باشد... اما «جامعه جاهلی» جامعه‌ای است که منطبق با اسلام نباشد و عقیده و بینشها و ارزشها و موازین نظام و شرایع و اخلاق و رفتار اسلامی بر آن حکم نرانند. جامعه‌ای که شریعت خداوند قانون آن نباشد و لو آن جامعه را مردمانی تشکیل بدهند که خویشان را مسلمان بنامند و حتی نماز بجای آورند و روزه بگیرند و به حج بروند، جامعه اسلامی نخواهد بود.» (سیدقطب، ۱۳۹۰: ۱۳۰).

از منظر سیدقطب: «تنها جامعه اسلامی است که یک «جامعه متمدن» می‌باشد و جوامع جاهلی همگی عقب افتاده‌اند» (همان: ۱۴۱). با این وجود، او استفاده از لفظ تمدن برای جامعه اسلامی را چندان نمی‌پسندد و آن را ناشی از رسوبات فرهنگی بیگانه دانسته و می‌نویسد: «دریافتیم که جامعه متمدن همان جامعه اسلامی است و افزودن کلمه متمدن موردی ندارد و چیز تازه‌ای را بدان اضافه نمی‌کند و حتی برعکس، این کلمه باعث می‌شود بر ذهن خواننده، همان سایه‌های بیگانه غربی بیفتد که قبلاً اندیشه مرا مغشوش ساخته بودند و مانع از دست یافتن من به این دیدگاه واضح و اصیل می‌شدند» (همان: ۱۴۲).

با توجه به نکات فوق، می‌توان گفت که در گفتمان سیدقطب نشانه‌های: سنت، قرآن، جاهلیت، تکفیر، جامعه اسلامی و غرب‌ستیزی مفصل‌بندی شده است. متأثر از این نظام معنایی می‌توان گفت اسطوره‌ای که سید قطب برای تغییرات اجتماعی در جهان اسلام مطرح می‌کند بازگشت به جامعه اسلامی است و بدین منظور سیدقطب بایسته‌هایی همچون: درک کفایت و اهمیت سنت، نصوص و منهج اسلامی، طرد تمام مرده ریگ عقلی (فلسفه و علوم غربی)، طرد جاهلیت مدرن غربی، و بازگشت به ارزشهای اسلامی است.

### ج) گفتمان تمدن‌گرایی

#### - نظام معنایی گفتمان تمدن‌گرایی

گفتمان تمدن‌گرایی راه میانه‌ای بین نوگرایی و اصل‌گرایی است و لذا در نظام معنایی آن نشانه‌های مشترکی با دو گفتمان فوق وجود دارد. از منظر این گفتمان، می‌بایست به مشکلات جهان اسلام نگاهی تمدنی داشت، لذا در این گفتمان نشانه تمدن اسلامی نقشی محوری و جایگاهی برجسته می‌یابد. مهم‌ترین نشانه‌هایی که این گفتمان آن را در منظومه گفتمانی خود مفصل‌بندی کرده است، عبارت‌اند از: تمدن اسلامی، عقلانیت، اندیشه دینی، اسلامی‌سازی علم (معرفت)، نصوص و سنت اسلامی. به این ترتیب با مفصل‌بندی هم‌زمان عقلانیت و فلسفه از

یک سو و سنت و نصوص اسلامی از سویی دیگر، نظام معنایی این گفتمان تلفیقی از نشانه‌های اصلی موجود در دو گفتمان اصل‌گرا و نوگراست.

تمدن‌گرایان ضمن توجه به نقش استعمار و قدرتهای فاسد حاکم بر جهان اسلام، علت‌العلل عقب‌ماندگی مسلمانان را «بحران فکری» جهان اسلام می‌دانند و معتقدند که اصلی‌ترین بحران پیش‌روی امت اسلامی بحران فکری است و «سرنوشت پیشرفت امت اسلامی و تجدید تمدن به حل بحران یادشده منوط است. این تحول نه تنها می‌تواند حیات امت اسلامی را نجات دهد، بلکه حتی می‌تواند رسالت خود را تا مرز نجات انسان زجرکشیده بسط دهد و امت اسلامی را در جایگاه بلند تمدنی خود بنشانند» (علوانی، ۱۳۷۷: ۵۱). تمدن‌گرایان غرب و آموزه‌های مدرنیته را برای ایجاد تمدن اسلامی نامناسب می‌دانند؛ زیرا آن را، به عنوان جاهلیتی جدید، عامل اصلی کنار نهادن دین از حوزه‌های عمومی و عامل ایجاد خلأ معنویت و فضیلت در جامعه می‌دانند اما با این وجود، و برخلاف اصل‌گرایان، قائل به طرد تمامی دانش‌های غربی نیستند.

تمدن‌گرایان برای بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قرار اجتماعی در جهان اسلام و ارائه پاسخی مناسب به بحران موجود اسطوره‌شکل‌گیری «تمدن نوین اسلامی» را برای بازسازی آرمانی فضای اجتماعی مطرح نموده‌اند. این اسطوره از طریق مفصل‌بندی مجدد نشانه‌های متزلزل شده و مفصل‌بندی برخی نشانه‌های جدید به دنبال ایجاد تغییری در جهان اسلام و شکل‌دهی به «تمدن اسلامی» به عنوان عینیتی اجتماعی جدید می‌باشد. این تمدن نوین جایگزین ساختار موجود، که نمود فاصله گرفتن از ارزش‌های جامعه اسلامی و دوری مسلمانان از علم است، گردیده و بازسازی جهان اسلام را با تکیه بر علوم اسلامی و اسلامی‌سازی معرفت و شکل‌دهی به سبک زندگی اسلامی مطرح می‌کند. هویت این گفتمان در غیریت‌سازی با غرب و تلاش در جهت تشکیل زنجیره هم‌ارزی با سایر گفتمان‌های اسلام‌گرا شکل یافته است.

#### - اسطوره و بایسته‌های تغییرات اجتماعی از منظر گفتمان تمدن‌گرایی

اسطوره‌ای که تمدن‌گرایان برای جهان اسلام مطرح می‌کنند پی‌ریزی «تمدن خدایی و پیشرفته» (بن‌نی، ۱۳۳۷: ۳۱) و «تجدید حیات تمدنی» (علوانی، ۱۳۷۷: ۲۸) یا ایجاد «تمدن نوین اسلامی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱) است. از منظر تمدن‌گرایان حل مشکلات جهان اسلام در بستر تحقق «تمدن اسلامی» قابل تصور است.

تمدن‌گرایان معتقدند که در این مسیر می‌بایست عقلانیت نوگرایی و سنت اصل‌گرایی را توأمان به کار گرفت. تمدن‌گرایان از یک سو به دنبال بهره‌گیری از قرآن و سنت نبوی به مثابه تفکر، معرفت و تمدن‌اند و از سویی دیگر، به دنبال بهره‌گیری از میراث انسانی معاصر برای همراهی با اندیشه و تمدن انسانی و حل بحران‌ها و مشکلات آن و نیل به تمدن نوین اسلامی. تمدن‌گرایان معتقدند همچنان که غرب جدید برای تحقق ارزش‌های این جهانی و دین‌گريزانه خویش به تولید دانش سکولار دست یازید، پایه‌گذاری تمدن اسلامی نیز نیازمند ابزارهای علمی و کارشناسی متناسب با نظام ارزشی و شاخص‌های اسلامی است (سبجانی، ۱۳۸۵: ۲۹۸). از منظر تمدن‌گرایان، دو بایسته اساسی ایجاد تغییرات اجتماعی مطلوب در جهان اسلام و نیل به اسطوره تمدن نوین اسلامی عبارت‌اند از: ۱- «تولید اندیشه نوین دینی» (بن‌نبی، ۱۳۵۹: ۱۳۵) یا «خیزش علمی و اسلامی‌سازی معرفت» (علوانی، ۱۳۸۰: ۶۹) یا «نهضت نرم‌افزاری تولید علم و تولید علوم انسانی اسلامی» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۱۶۷ و ۱۵)؛ ۲- بازسازی «شبکه روابط اجتماعی» (بن‌نبی، ۱۳۵۹: ۱۳۵) یا شکل‌گیری «سبک زندگی اسلامی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱) است.

در ادامه به منظور تشریح بیشتر دیدگاه تمدن‌گرایان درباره اسطوره و بایسته‌های تغییرات اجتماعی در جهان اسلام به طرح دیدگاه «مالک بن‌نبی»، نخستین متفکری که نگاهی تمدنی به مشکلات جهان اسلام داشته است، می‌پردازیم.

#### - اسطوره و بایسته‌های تغییرات اجتماعی از منظر مالک بن‌نبی

مالک بن‌نبی مشکلات جهان اسلام را مشکلات و «بحران تمدنی» می‌دانست (بن‌نبی، ۱۳۳۷: ۳۶) و در سلسله کتابهای مشکلات الحضاره، به تبیین این موضوع در سه محور «مشکلات فکری»، «مشکلات فرهنگی» و «شبکه روابط اجتماعی» در جهان اسلام پرداخت. به عقیده بن‌نبی «جوهر مشکل هر ملت، در مسئله تمدن آن است و هیچ ملتی قادر به فهم و حل مشکل خود نخواهد بود، مگر آنکه اندیشه خود را تا سطح تحولات بزرگ بشری ارتقا بخشد و عوامل ظهور و سقوط تمدنها را عمیقاً درک کند». از نظر او عامل اساسی عقب‌ماندگی جهان اسلامی «افکار مرده» درونی و پذیرش «افکار میراننده» غربی است (علیخانی، ۱۳۸۴: ۱۲۶). به نظر بن‌نبی تمدن یا نظام و تشکیلاتی که تکیه‌گاهی در جهان دکتربین افکار برای خود نیابد محکوم به فنا خواهد بود. بنابراین هر تحول منفی در هر جامعه و تمدنی، ابتدا در عالم افکار و دکتربین اندیشه‌ها رخ می‌دهد و در پی آن، در جهت اشیا و ابزار مادی خود را نشان می‌دهد (همان: ۱۰۴).

از نظر او، اندیشه اسلامی در گذشته صلاحیت خود را در ساخت جامعه‌ای «تمدن و متمدن کننده» به اثبات رسانده (بن‌نبی، ۱۳۵۹: ۱۳۵) و جهان اسلام از قبل از اواسط قرن بیستم، رنسانس خود را آغاز کرده است و امید می‌رود که دوران تاریک انحطاط به سر آید. به نظر بن‌نبی زمانی که مسلمانان بیدار شوند و با بیداری نسبت به مسئولیت «گواهی» خود، عملاً وارد معرکه شده «هم عصر با مردم و با تقوی و برتر اندیشی و منش گواه راستین، راستگویی آگاهانه» به نقش خود «وجه انقلاب تکامل آفرین بخشند» ایجاد تمدنی پیشرفته خدایی امکان پذیر می‌گردد (بن‌نبی، ۱۳۳۷: ۳۱).

بن‌نبی تمدن را کلی به هم پیوسته و با دو حوزه مادی و معنوی می‌داند که در این میان اهمیت بعد معنوی بیشتر است و در واقع بعد مادی متوقف بر بعد معنوی و نتیجه آن است؛ چراکه روح تمدن برآمده از حوزه معنوی است و بدون آن اساساً ساختن تمدن ناممکن است. نقش دین در این میان بسیار حیاتی است و می‌توان گفت هسته مرکزی حوزه معنوی تمدن و به بیان دقیق‌تر هسته اصلی تمدن است. این دین است که با ایفای نقش مؤثر خود از عناصر خام و راکد تمدن می‌سازد (الویری و مهدی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۱۶۸). از نظر بن‌نبی، متمدن شدن به این معناست که «انسان چگونه زیستن را در میان جمع بیاموزد، و هم‌زمان با آن، اهمیت اساسی شبکه روابط اجتماعی را در سازماندهی به زندگی انسان برای انجام رسالت تاریخی آن درک کند.» (بن‌نبی، ۱۳۵۹: ۱۱۴). از نظر او هدف از تعالیم اخلاقی اسلام «جز اینکه ما را در مسیر تمدن قرار دهند، و هنر با نزدیکان خود زیستن را بیاموزد» نیست. (همان).

در اندیشه بن‌نبی، در جهت حل مشکلات جهان اسلام و تحقق تمدنی پیشرفته «اندیشه دینی نوین» به عنوان بایسته‌ای اساسی مطرح می‌شود و در این امر از نظر او «نخستین چیزی که در این راه با ما برخورد می‌کند، این است که می‌بایست آموزش قرآن را سازمان داد به گونه‌ای که حقیقت قرآنی از نو به ضمیر مسلمانان وحی شود.» (همان: ۱۳۵).

به نظر بن‌نبی، اگرچه پیدایش تمدن منوط به اراده انسان است، این اراده جز با ایمان آدمی به عقیده‌ای که خواهان تلاش در تمدن است به دست نمی‌آید؛ این انگیزه و تلاش چیزی است که «اندیشه دینی» در بالاترین سطح، به انسان می‌بخشد و تمدن حاصل مواجهه انسان با خاک در مدت زمانی مشخص و در سایه «اندیشه دینی» است (الویری و مهدی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۱۶۳). به نظر بن‌نبی این مؤلفه با ساخت «شبکه روابط اجتماعی» و «ساماندهی انرژی زیستی مسلمانان و جهت بخشیدن به آن» (بن‌نبی، ۱۳۵۹: ۱۳۵) به شکل‌گیری تمدن اسلامی می‌انجامد. بن‌نبی

معتقد است که تمام تمدنهای معاصر در نتیجه انسجام بین «خاک»، «انسان» و «زمان» آن هم در سایه نیرویی مؤثر دینی و آسمانی به وجود آمده‌اند. در جهان اسلام نیز نمی‌توان بی‌نیاز از مبدأ دینی شریعت محمدی تفکری نوین را نقطه شکل‌گیری تمدنی جدید قرارداد (علیخانی، ۱۳۸۴: ۹۸). به نظر بن‌نبی هر فرد مسلمان در این راستا وظیفه دارد و باید:

«اولاً خود را به سطح تمدن و حتی بالاتر از آن برساند و سپس با مبنای اصیل اعتقادی خود، تمدن را به مرحله تعالی روحی و فکری و خدا اندیشی برساند، و یک «تمدن خدایی و پیشرفته» پی بریزد. تعالی این چنین تمدن جز بر اساس خدا اندیشی و توحید، امکان نمی‌پذیرد. مسلمانی که برای پی‌ریزی چنین برنامه‌ای قد، می‌افزاید و عملاً وارد معرکه شده و تخیلات واهی و صوفیانه را دور می‌ریزد... انسانی است که هم‌عصر مردم است، گواه است، و با تقوا و برتر اندیشی و منش گواه راستین، راستگویی آگاهانه و بیداری نسبت به مسئولیت گواهی به نقش خود و جهت انقلاب تکامل آفرین می‌بخشد. هرگاه چنین مسلمانی با این صفات در چهره انسان متمدن معاصر نمایان شود و تمدنش را با بعدی که اسلام به نام بعد آسمانی آورده تکمیل نماید، آنگاه تمدنها همگی به مرحله تعالی و تقدس می‌رسند» (بن‌نبی، ۱۳۳۷: ۳۱).

به اعتقاد مالک بن‌نبی مسلمانان هنگامی که گرفتار محیطی پر از «افکار مرده» شدند برای جبران دکتین خلل یافته، به فکر واردات افکار و «اندیشه‌های میراننده» جهان غرب افتادند که به سم قاتل و کشنده‌ای می‌ماند که بر انحطاط جامعه می‌افزود؛ چرا که آن افکار در محیط اصلی خود، یعنی غرب می‌توانست مفید باشد، در حالی که اگر آن را وارد محیطی غیر از محیط مادر کنند، طبیعی است که به خاطر عدم تناسب با آن دکتین ثابت این محیط جدید، آثار زیانبارش به مراتب بیش از آن باشد که در محیط مادر ایجاد کرده بود (علیخانی، ۱۳۸۴: ۱۰۴). به نظر بن‌نبی، تمدن قرن بیستم تعالی وجود را چه در حوزه روانی و چه در حوزه فرهنگی و چه در وجدانیات از کف نهاده است، گو اینکه تعالی روحی و بعد الهی را از این جهت از برنامه زندگی خود حذف کرده که می‌پنداشته چیزی بی‌ارزش است و نیازی بدان نیست. از میان رفتن این بعد ارتباط تامی با چهره فرهنگ اروپا، یعنی علمی بودنش دارد (بن‌نبی، ۱۳۳۷: ۳۴).

به این ترتیب می‌توان گفت که در اندیشه بن‌نبی چشم‌انداز تغییرات اجتماعی در جهان اسلام می‌بایست تحقق «تمدنی پیشرفت و خدایی» باشد و در این مسیر می‌بایست به اندیشه دینی توجه کرده و از افکار مرده و میراننده دوری کرد.

### جمع‌بندی

بدین ترتیب می‌توان گفت که متأثر از نظام معنایی گفتمان‌های اسلام‌گرا، اسطوره یا چشم‌انداز تغییرات اجتماعی مطلوب و، به عبارتی دیگر، اسطوره بیداری اسلامی به اشکال متفاوتی ترسیم شده است. از منظر نوگرایان، تغییرات اجتماعی مطلوب زمانی محقق می‌شود که مسلمانان مجدداً به عقلانیت و علم روی آورند و دین را از خرافات بپیرایند؛ چرا که در اندیشه آنان، عامل رکود در جهان اسلام عمدتاً دوری مسلمانان از علم و آرایش دین به خرافات است. برای نوگرایان هرچند سنت و نصوص اسلامی بسیار ارزشمندند ولی پیرایش دین از انحرافات و احیای فکر دینی نیز لازم است. اسطوره تغییرات اجتماعی از منظر گفتمان نوگرایی، تحقق مدرنیته اسلامی است؛ مدرنیته‌ای که در آن جهان اسلام علاوه بر آنچه دنیای مدرن به آن رسیده، معنویت و اخلاق را نیز دارد. نوگرایان در برخورد با گفتمان هژمونیک غرب، رویکردی تدافعی را اتخاذ کرده و درصددند تا علوم جدید و بهترین اندیشه‌های موجود در غرب را، به شرط آنکه تصادمی با ارزش‌های اسلامی نداشته باشد، به کار بندند. نوگرایان برای تحقق اسطوره مطلوب خود که ایجاد مدرنیته اسلامی است، بایسته‌هایی چون احیای فکر دینی، اجتهاد، استفاده از امکانات علوم مدرن و تعامل با غرب را ارائه می‌کنند.

اما از منظر اصل‌گرایان، تغییرات اجتماعی مطلوب زمانی محقق می‌شود که مسلمانان با درک کفایت و اهمیت سنت، نصوص و منهج اسلامی، ضمن طرد تمام مرده‌ریگ عقلی و مباحث فلسفی و علوم روز مجدداً به سنت موجود در تمدن گذشته اسلامی بازگردند و خود را از جاهلیتی که تمدن غربی برای آنان به ارمغان آورده رها کنند. لذا جهت مطلوب اصل‌گرایان برای تغییرات ناشی از بیداری اسلامی، بازگشت به جامعه و سنت سلف صالح است. برای اصل‌گرایان، غرب، مظهر جاهلیت می‌باشد؛ لذا آنان در برخورد با گفتمان هژمونیک غرب، رویکردی تخاصمی و تهاجمی اتخاذ کرده و ضمن تکفیر آن هرگونه اقتباس از تجربه‌های غرب را نوعی سازش با دنیایی می‌دانند که مظهر سیاست شیطانی است. گفتمان اصل‌گرایی برای تحقق اسطوره مطلوب خود بایسته‌هایی چون بازگشت به سنت سلف صالح، تکفیر و جهاد را ارائه داده است.

اسطوره مطلوب تمدن‌گرایان برای تغییرات اجتماعی نوسازی تمدن اسلامی و، به عبارتی دیگر، تحقق تمدن نوین اسلامی است. گفتمان تمدن‌گرایی از موضعی فعال، نگرشی تعاملی و نقادانه نسبت به سنت و تجدد داشته و درصدد است نص‌گرایی و عقلانیت را در کنار یکدیگر قرار دهد. در این گفتمان، بر ضرورت نهضت تولید اندیشه دینی و اسلامی‌سازی علم در

نوسازی تمدن اسلامی تأکید می‌شود. گفتمان تمدن‌گرایی برای تحقق این اسطوره، بایسته‌هایی چون: نگاه متخاصمانه (در مواجهه با خوی استکباری) و نگاه مخالفانه به غرب (در مواجهه با علم مدرن)، ضرورت توجه به اندیشه دینی و اسلامی‌سازی علم را مطرح می‌کند.

بر این اساس می‌توان گفت که با توجه به نظام معنایی متفاوت خرده گفتمانهای اسلام‌گرا، تحول و تغییرات اجتماعی در جهان اسلام اسطوره، معانی و جهت متفاوتی پیدا کرده به گونه‌ای که بعضاً باعث شده که این خرده گفتمانها نسبتی مخالف (اگونیستی) یا متخاصم (آنتاگونیستی) با یکدیگر پیدا کرده و هویت خود را در غیریت با دیگری تعریف نمایند. از سویی دیگر، از آنجا که هیچ‌یک از این گفتمان‌ها تا کنون نتوانسته‌اند به عنوان گفتمانی هژمونیک در جهان اسلام مسلط شوند لذا چشم‌انداز تغییرات اجتماعی همچنان در معرض رقابتها و منازعه‌های گفتمانی قرار دارد. در مجموع، می‌توان گفت تا زمانی که خرده گفتمان‌های اسلام‌گرایی نسبتی متخاصم با یکدیگر داشته و هیچ‌یک نتواند خصلت هژمونیک پیدا کند و/یا نتواند در زنجیره هم‌ارزی فراگیر هویتی واحد را شکل دهند و هریک اسطوره متفاوت و متضادی را برای تغییرات اجتماعی در جهان اسلام ترسیم نمایند، تغییرات اجتماعی (بیداری اسلامی) در جهان اسلام به ثمر مطلوب نخواهد رسید.

## منابع

- احمدی، حمید (۱۳۹۰)، سیر تحول جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- استودارد، لوتروپ (۱۳۲۰)، عالم نو اسلام با امروز مسلمین، ترجمه سیداحمد مذهب، جلد اول، تهران: شرکت طبع کتاب.
- اسدآبادی، سیدجمال الدین (بی تا)، عروه الوثقی، جلد ۱، ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، انتشارات حجر.
- اسدآبادی، سیدجمال الدین (۱۳۱۲)، مقالات جمالیه، گردآوری لطف‌الله خان اسدآبادی، تهران: انتشارات اسلامی.
- اقبال، جاوید (۱۹۸۵)، جاویدان اقبال زنده رود، جلد ۲، ترجمه شهین دخت کامرانی مقدم، لاهور: اقبال آکادمی پاکستان.
- بکار، عبدالکریم (۱۳۹۲)، بیداری اسلامی: بیداری برای بیداری، ترجمه وحید مرادی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

- بن‌نبی، مالک (۱۳۳۷)، نقش و رسالت مسلمانان، ترجمه صادق خرم‌رودی، نشر احیا.
- بن‌نبی، مالک (۱۳۵۹)، شبکه روابط اجتماعی، ترجمه جواد صالحی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۰)، «سخنرانی در همایش اسلام سیاسی در آغاز قرن بیست‌ویکم»، پگاه حوزه، شماره ۲۷.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸)، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسن، آصف (۱۳۸۷)، جهان اسلام از منظرهای سیاسی مختلف ترجمه سیداحمد موثقی، تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه سازان نور.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۳)، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، زمستان، شماره ۲۸.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۹)، اسلام سیاسی در ایران، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۵۷)، بیدارگران اقلیم قبله، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹)، منشور فرهنگی انقلاب اسلامی، جلد ۱، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱)، بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در اجلاس جهانی استادان دانشگاه‌های جهان اسلام و بیداری اسلامی، ۱۳۹۱/۰۹/۲۱، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21741>
- خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۵۲)، نامه‌ها و اسناد سیاسی سیدجمال‌الدین اسدآبادی، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
- دکمچیان، هریر (۱۳۸۳)، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه دکتر حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
- روشه، گی (۱۳۸۷)، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران: نشر نی.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۵)، «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر (۱)»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۴۳-۴۴.
- سیدقطب (۱۳۹۰)، نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی، تهران: نشر احسان.
- سیدقطب (۱۳۶۱)، اخلاق و تربیت در اسلام، ترجمه روح ... مازندرانی، چاپ دوم، تهران: نشر قلم.
- سیدقطب (۱۳۷۷)، آینده در قلمرو اسلام، ترجمه سیدعلی خامنه‌ای، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



- سیدقطب (۱۴۱۵)، معالم فی الطريق، بیروت: دارالشروق.
- سیدقطب (بی‌تا)، ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بعثت.
- عبدالرحیم، پدرام و جلالی‌وند، عباس (۱۳۹۰)، آشنایی با آینده‌پژوهی، تهران: مرکز آینده‌پژوهی علوم و فناوری‌های دفاعی.
- علوانی، طه جابیر (۱۳۷۷)، اصلاح تفکر اسلامی، ترجمه محمود شمس (ماشاءالله شمس‌الواعظین)، تهران: قطره.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۴)، اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- مور، ویلبرت ای (۱۳۸۱)، تغییر اجتماعی، ترجمه پرویز صالحی، تهران: انتشارات سمت.
- الموصلی، احمد (۱۳۷۸)، اصول‌گرایی اسلامی و نظام بین‌المللی، ترجمه مهرداد آزاد اردبیلی، تهران: انتشارات کیهان.
- موفه، شانتال (۱۳۹۱)، درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، نشر رخداندنو.
- میتزبرگ، هنری؛ آلستراند، بروس و لمپل، ژوزف (۱۳۸۸)، جنگل استراتژی (کار آفرینی در قالب یک مکتب)، ترجمه محمود احمدپور داریانی، تهران: انتشارات جاجرمی.
- الویری، محسن (۱۳۹۱)، نگاهی کاربردی به اسلامی سازی علوم انسانی، خردنامه همشهری، شماره ۹۴.
- الویری، محسن و مهدی نژاد، سیدرضا (۱۳۹۲)، رابطه دین و تمدن در اندیشه مالک بن‌نبی، فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۱۸.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، لوئیز (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso
- Laclau, E., and Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd Edition, London: Verso: 44.