

سکولاریسم در گفتمان روشنفکران دهه چهارم انقلاب اسلامی ایران

حسن شمسینی غیاثوند*

چکیده

با ورود مدرنیته به ایران، سکولاریسم نیز با عنوان روشنفکری وارد ایران شد و از همان بدو ورود تاکنون با مشکلات مهم مفهومی و معرفتی و سرمشق‌های فکری مواجه شده است. این موضوع از آن جهت اهمیت بیشتری پیدا کرد که از یک سو سکولاریسم با آموزه‌های سیاسی - اجتماعی اسلامی تقابل پیدا کرد و از سوی دیگر به تدریج با مشکلات کارآمدی در جهان مواجه شد. با توجه به عصر جهانی شدن و عصر اطلاعات باید خاطر نشان کرد که سکولاریسم با تحول ساختاری، مفهومی و شکلی مواجه شده است. این تغییر و تحولات در سطح کلان معرفتی، شاخصه‌ها و کارکردی باعث شد که سکولاریسم در گفتمان روشنفکری ایرانی در عصر اطلاعات با ویژگی‌های خاصی همچون تداخل واژگانی با سایر مفاهیم همچون عرفی شدن و سکولاریزاسیون همراه شود. همچنین روشنفکران در گفتمان خود به الگوهای متفاوت سکولاریسم اعم از چندوجهی، حداکثری و حداقلی، پست سکولاریسم و عینی و ذهنی پرداخته‌اند و به عبارت دیگر به رابطه‌های تضادگرا، الگوی تعاملی، همگرا و سکولاریسم اسلامی بین اسلام و سکولاریسم پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

سکولاریسم، پست سکولاریسم، سکولاریسم اسلامی، گفتمان روشنفکری، مدرنیته، انقلاب اسلامی.

مقدمه

تعامل مناسبات دین، دولت و جامعه یکی از مسائل مهم و بنیادی تاریخ بشری تلقی می‌شود؛ زیرا بهزیستی اخلاقی و سعادت انسان‌ها در گرو توجه به این سه عنصر بوده است. دین مهم‌ترین عنصر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در طول تاریخ بوده است و بالطبع جایگاه تعیین‌کنندگی در نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جهان از جمله جهان اسلام داشته است. گرچه روابط این عنصر با عناصر دیگر، یعنی جامعه و دولت به لحاظ معنایی، مفهومی و شکلی تحولات خاصی در طول تاریخ داشته است.

سکولاریسم که رابطه تعاملی با مدرنیته و لیبرالیسم دارد، پدیده‌ای است که در چند سده اخیر از موضوعات چالش‌برانگیز برای بشر، سیاست و فلسفه بوده است که در جهان غرب بنا به علل فلسفی، دینی و اجتماعی تحقق نسبی یافت، اما با ورود مدرنیته و شاخصه‌های آن از جمله سکولاریسم به جهان اسلام و ایران، مسائل اساسی دینی، فرهنگی و اجتماعی جهان اسلام را فراگرفت و گفتمان‌های پذیرشی، مقاومتی و انطباقی در برابر سکولاریسم در جهان اسلام عرضه شد که تاکنون ادامه یافته است.

این مفهوم در جهان اسلام و ایران با مشکلات بیشتری مواجه شد، به خصوص اینکه با وقوع انقلاب اسلامی، رشد بنیادگرایی دینی و افزایش دینداری در جهان، نگرش‌ها به معنا و کارکردهای سکولاریسم تحول یافت؛ زیرا رویکرد به این پدیده با توجه به مقتضیات داخلی و خارجی اعم از بینشی و اقتصادی و تحولات سیاسی بوده است، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد، تأثیر جهانی شدن و عصر اطلاعات در جهان به خصوص در نظام معرفتی متفکران ایران در چند دهه اخیر است.

تعریف مفاهیم

سکولاریسم با برخی مفاهیم همچون عرفی شدن و لائیسیتیه در ادبیات سیاسی ایران به طور همسان به کار رفته است که در ابتدا بهتر است تفاوت سکولاریسم با دیگر مفاهیم مشخص شود.

عرفی شدن: به طور کلی برخی از تعاریف در باب عرفی شدن و سکولاریزاسیون عبارت است از:

۱. تطبیق عقاید دینی با دنیای جدید؛
۲. نگرش غیر ایدئولوژیک به جهان یا غلبه نگرش این جهانی؛
۳. نگرش عقلانی و انسانی به اصول دین؛
۴. جدا شدن افکار، اعمال و ایستاره‌هایی که دارای غایات قدسی بوده‌اند از مبانی عقیدتی خود و مورد شناسایی و پذیرش مجدد قرار گرفتن آنها به علت اهمیت و سودمندی ذاتی آنها؛
۵. افول و تنزل دین نزد فرد و در حیات اجتماعی؛
۶. رجوع نکردن به حکمیت دین و نگرش گزینش‌گرایانه به آموزه‌های دینی؛

۷. تحول در مناسبات دین و دنیا؛

۸. عقلانی شدن باورها و مفاهیم عقیدتی و قدسی؛

۹. انتقال از ساحت قدسی به ساحت عرفی، یعنی خروج از حریم قدسی و ورود به عرصه عرفی.

واژه سکولاریسم

داریوش آشوری در ذیل این عنوان معانی مختلفی از قبیل بی‌حرمتی، ناسوتی، بشری، دنیوی و زمینی (غیرمعنوی) آورده است. (آشوری، ۱۳۵۵: ۲۶۴) این اصطلاح را نخستین بار در سال ۱۸۴۶ جرج ژکول هولیوک استفاده کرد. واژه سکولاریسم در ترجمه فارسی با معادل‌های متفاوتی همچون دنیاگرایی، بی‌دینی و علمانیت مواجه شده است. همچنین در ترجمه واژه سکولار، ناسوتی، بشری، زمینی، دین‌دنیایی، دین‌جهانی، عرفی، بی‌دینی و ... آورده شده است. فرهنگ لغت آکسفورد در تعریف سکولاریسم می‌آورد:

سکولاریسم صفت امری است که دنیوی و این جهانی و منقطع از کلیسا و دین باشد. همچنین فرهنگ لغت روبر، سکولاریسم را اصل جدا بودن جامعه مدنی از جامعه دینی می‌داند که به موجب آن، دولت هیچ‌گونه قدرت دینی اعمال نمی‌کند و کلیسا نیز به اعمال اقتدار سیاسی نمی‌پردازد. در این فرهنگ از قول رنان آمده است: سکولاریسم به معنی بی‌طرفی دولت در میان ادیان و مذاهب گوناگون است. (ماهروزاده، ۱۳۶۷: ۹۶)

به هر حال، سکولاریسم در معانی مختلفی چون جداانگاری دین و دنیا، غیرمقدسی و غیرروحانی، در زمان حاضر، علم‌گرایی، نوگرایی و مدرنیسم، تجربه دینی، عرفی شدن دین و جدایی دین از سیاست، حل دین در دنیا و لایتیک، آتئیسم و ... به کار رفته است.

همچنین مفاهیم مختلف سکولار شدن را می‌توان این گونه ذکر کرد:

۱. افول دین، نقطه اوج سکولار شدن، جامعه بدون دین؛

۲. هم‌نوایی با این دنیا؛

۳. رهایی جامعه از قید دین؛

۴. جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی؛

۵. تقدس‌زدایی از عالم؛^۱

۶. حرکت از جامعه‌ای مقدس به جامعه‌ای سکولار.

عرفی شدن و عرفی‌گرایی

عرفی شدن و عرفی‌گرایی دو اصطلاح هم‌ریشه و در عین حال مختلف از نظر معنا هستند که تفاوت مهم

1. Desacralization of the world.

آنها در کاربردهای عمومی و متن‌های غیرفنی بعضاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد و موجب می‌شود تا برداشت‌های ناصوابی از آرای یک صاحب نظر یا مدعای یک ایدئولوگ به دست آید. اصطلاح نخست در مقام توصیف و تبیین، از صیروت یک واقعیت خبر می‌دهد؛ درحالی که دومی به علت همراه شدن با پسوند گراییدن جنبه ارزشی - توصیه‌ای دارد. عرفی‌گرایی یک ایدئولوژی است که رقیب ایدئولوژی دینی در حوزه سیاست است ولی عرفی شدن، نخست به صورت تحول نظام ارزشی حاکم بر ایدئولوژی‌های گوناگون ظاهر می‌شود. روند عرفی شدن نه اضمحلال، بلکه تحول است. عرفی شدن یک فرایند جبری نیست، بلکه آن چیزی است که رخ داده است. فرایند عرفی شدن اصولاً متوجه پدیده‌های دینی نیست، ولی این پدیده‌ها را با خود همراه می‌کند.

در مجموع می‌توان گفت که تعاریف سکولاریسم را می‌توان بدین صورت تقسیم‌بندی کرد:
 الف) ماهیت‌گرا: توجه کردن به این عالم و چشم برگرفتن از مراتب دیگر؛ مادی شدن انگیزه و اندیشه‌های انسان‌ها؛ کنار گذاشتن دین و عمل کردن به عقل محض؛ جهان‌بینی عقل‌گرایانه غیرمعنوی و ماتریالیستی؛ غیردینی شدن؛ تقدس‌زدایی و غیرسنتی شدن دین.
 ب) نتیجه‌گرا؛ کنارگذاشتن آگاهانه دین از صحنه معیشت و سیاست؛ غیر دینی شدن حکومت؛ علمی شدن یا علمی بودن؛ عقلانی و علمی شدن تدبیر اجتماع؛ جدایی دین و سیاست؛ دور کردن خداوند از جهان و تفسیر و تبیین امور عالم مستقل از مشیت و تصرف و تقدیر او؛ عقلانی کردن دین؛ بی‌اعتنایی به دین؛ خصوصی و ابزاری شدن دین.

پست‌سکولاریسم: در واقع پست‌سکولاریسم در واکنش به تحقق نیافتن و ناکامی‌هایی سکولاریسم به وجود آمد؛ زیرا که سکولاریسم اعتقاد داشت که به زودی نگرش و دیدگاه غیردینی به جهان حاکم می‌شود و دین در حاشیه و در عرصه خصوصی مورد توجه قرار خواهد گرفت. اما واقعیت‌های اجتماعی جهان و حتی خود غرب خلاف این امر را نشان داد. چنان‌که هابرماس می‌گوید:

پیشوند پست یا مابعد در تعبیر پست سکولار دلالت بر این دارد که دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت، نیرویی مؤثر در شکل‌دهی به شخصیت آنها به شمار می‌آید و از طریق اظهارنظرهای کلیساها و همچنین جمعیت‌ها و مجامع دینی همچنان در عرصه افکار عمومی سیاسی تأثیر بسزایی می‌گذارد. در این میان، معلوم شده است که تصویر «بازی همه یا هیچ» میان دین و روشنگری در اوضاع کنونی با وضع جوامع پست‌سکولار غرب مطابقت ندارد.

البته اصطلاح پست‌سکولار به این معنا نیست که سکولار کردن حاکمیت، روند معکوسی را طی کرده باشد. می‌توان گفت که با رسوخ اندیشه‌های پست‌مدرنیستی در اندیشه‌ها و مفاهیم، آنها دچار تحول معنایی و مفهومی شدند و یا دست کم واژه پست به برخی مفاهیم و اصطلاحات

اضافه شد. مثل پسا صنعتی و پسامتافیزیک.

مفهوم سکولاریسم همانند سایر مفاهیم نیز دچار تحول مفهومی شد، چنان که برخی متفکران از پست سکولاریسم یا سکولاریسم آرمانی یا حداکثری سخن به میان می آورند و آن را دوره دیگری از مراحل سکولاریسم می دانند. این متفکران معتقدند که دوره مدرنیته در بحران و تغییر گفتمان سکولاریسم به پست سکولاریسم، عبور از «آگاهی به خود و طبیعت» به «ناآگاهی از خود و طبیعت» است. این متفکران معتقدند که اگر خدا به گمان نیچه در اواخر قرن نوزدهم مرد، با پایان مدرنیسم و سرآغاز پست مدرنیسم در فلسفه سکولار، شیطان نیز می میرد. (سکولاریسم، ۱۳۷۰/۰۶/۱۹، Asrema.Com)

اسلام و عرفی شدن از دیدگاه متفکران مسلمان

مواجهه بین اسلام و عرفی شدن یکی از مسائل و موضوعات مهم و چالش برانگیز برای متفکران و تحلیل گران اعم از غربی و اسلامی بوده است؛ زیرا اصل اساسی عرفی شدن جوامع اسلامی همانند ایران به چگونگی مواجهه این دو بستگی دارد. با توجه به آنکه تعاریف و تبیین های مختلفی از گزاره های اسلامی و همین طور سکولاریسم وجود دارد، سه دیدگاه اساسی در زمینه تعامل اسلام و عرفی شدن وجود دارد. این سه دیدگاه عبارتند از:

۱. بی نیازی اسلام به عرفی شدن: مدافعان بی نیازی اسلام به لائسیته همچون عابد جابری و سید جواد طباطبایی به علل مختلفی اشاره می کنند که از آن جمله می توان به تفاوت ماهیتی و محتوایی اسلام با مسیحیت، اتکا نداشتن اسلام به نهادهای دینی، جدایی ناپذیری نهادهای دینی از جامعه و دولت، پیوند بین شریعت اسلام و منافع عامه، لایبیک بودن دین اسلام، دنیامحوری دین اسلام و فقدان تضاد بین خاستگاه های سکولاریسم با آموزه های الهی اشاره کرد.

۲. مخالفت اسلام با عرفی شدن یا ستیز گفتمانی بین اسلام و عرفی شدن: طرفداران این دیدگاه همچون رشید رضا به عللی از جمله جوهر آموزه های اسلامی، معنویت گرایی اسلام، تضاد ساختاری بین اسلام و عرفی شدن، اصالت وحی بر عقل بشری و برتری فضیلت محوری بر دنیامحوری تأکید می کنند.

۳. سازگاری اسلام با لائسیته: نظریه پردازان این دیدگاه از جمله علی عبدالرزاق، محمد طالبی، محمود طه، فضل الرحمان، محمد شهرور، محمد آرکون و محمد خلف الله برای اثبات نظریه خود به مسائل مختلفی از جمله اخلاقی بودن ماهیت اسلام، دخالت نکردن آموزه های اسلامی در مسائل سیاسی (تفکیک بین عرصه عمومی و عرصه خصوصی)، تاریخی بودن متن اسلام، احترام والای اسلام به عقل بشری و واگذاری بسیاری از مسائل به خود انسان ها و گسترش ارزش های اخلاقی و دینی در صورت تحقق سکولاریسم اشاره می کنند. (فیلالی، ۱۳۸۰: ۱۵۰ - ۱۱۵) این نظریات کلان را می توان بدین صورت ارائه کرد:

نتیجه	متفکران	مؤلفه های اساسی
-------	---------	-----------------

نتیجه	متفکران	مؤلفه‌های اساسی		
عرفی شدن یک امر اجتناب‌ناپذیر	جان هیک، ظاهر عادل، سروش	- رهیافت معرفت‌شناختی و فلسفی به دین اسلام و سکولاریسم - ذهنیت و پیش‌دینی	تقابل نتیجه‌گرا یا سازش‌گرا	۱
عرفی‌نشدن اسلام، دست‌کم به صورت غربی آن	محمد نقیب العطاس	نبود دنیاگرایی در اسلام گرچه موضوعاتی از قبیل تقدس‌زدایی از سیاست هیچ مغایرتی با اسلام ندارد.	تقابل مقاومتی، ستیز گفتمانی	۲
وجود عرفی شدن اسلام	انصاری فیلالی، حسن حنفی، محمد عابد جابری، سیدجواد طباطبایی، محمدشور محمد طه، محمد ارکون	- اسلام ذاتاً سکولار - فقدان عوامل ایجاد سکولاریسم در اسلام - جدایی دین از دولت به عنوان برداشت اساسی از سکولاریسم - نقش عقل در اسلام	موضوعیت نداشتن عرفی شدن در اسلام	۳
_____	حامد ابوزید، اکثر روشنفکران جامعه‌گرایان و پست‌مدرن‌ها	- تحقق نیافتن سکولاریسم در اسلام - اسلام بی‌نیاز از اندیشه‌ها و مفاهیم غربی - افول سکولاریسم غربی در غرب	فقدان ارتباط	۴

الگوها و چارچوب‌های سکولاریسم در گفتمان روشنفکری ایران

الگوهای رابطه دین و سیاست در جهان غرب که تأثیر خاصی بر دیدگاه متفکران ایران در زمینه رابطه دین و سیاست داشته‌اند عبارتند از:

۱. برداشت دینی، غلبه دین بر سیاست: لوتر، کالون، بدن، بوسوئه و دومستر.
۲. دیدگاه ابزاری با غلبه سیاست بر دین: ماکیاول، هابز، اسپینوزا، منتسکیو و روسو.
۳. برداشت لیبرالی، تفکیک این دو قلمرو: لاک، کنستان و توکویل.
۴. برداشت انتقادی، دیدگاه انتقادی به رابطه دین و سیاست: سن سیمون، کنت، پرودن، مارکس، انگلس و گرامشی. (باربیه، ۱۳۸۴: ۱۸)

البته متفکران غربی نگرش‌های مختلفی به دین دارند. چنان‌که نینان اسمارت از هفت نگرش یاد می‌کند که عبارتند از:

۱. رویکرد مردم‌شناختی؛
۲. رویکرد پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه، همانند اگوست کنت که سه مرحله برای اندیشه بشری می‌شناسد: مرحله زبانی یا خداشناسی، مرحله مابعدالطبیعی و مرحله اثباتی؛
۳. رویکرد اخلاقی: این‌گرایش همانند نگرش کانت، دین را در اخلاق خلاصه می‌کند؛
۴. رویکرد جامعه‌شناختی: این رویکرد بر آن است که دین همواره با عوامل اجتماعی رابطه تنگاتنگ دارد. چنان‌که دورکیم، دین را اجتماعی می‌داند و الوهیت و جامعه را یکی می‌شناسد. همچنین می‌توان به

نظریه وبر اشاره کرد؛

۵. رویکرد پراگماتیستی: این دیدگاه به نتایج عملی دین می‌پردازد؛

۶. رویکرد پدیدارشناختی: پدیدارشناختی دین به این معناست که این روش را در باب شناخت پدیدارهای دین به کار گیریم و آنها را وصف کنیم، آن‌گونه که دینداران آن را می‌یابند، یعنی وصف دین از نظر دینداران؛
۷. رویکرد تحلیلی: روشی که در آن نظام‌ها و تعابیر مهم، برای فهم بهتر به عناصر ساده‌تر تحلیل می‌شود.

سکولاریسم در طول تاریخ خود دچار تغییر و تحول مفهومی، معنایی و الگویی شده است و با توجه به آنکه این مفهوم از همان ابتدا با مشکلات مفهومی دست به گریبان بود، این دگردیسی‌ها و تغییرات در زمینه سکولاریسم و روند اجرایی آن در کشورها بسیار مختلف بود. متفکران نگرش‌های متفاوتی به این مفهوم داشته و دارند که برخی از این چارچوب‌ها و تفکرات بدین صورت ارائه می‌شود:

۱. تقسیم‌بندی چند وجهی از عرفی شدن: در این دیدگاه، سکولاریسم را به جنبه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و فلسفی (بینشی) می‌توان تقسیم کرد و با توجه به این حوزه‌بندی، سکولاریزاسیون بررسی می‌شود. با این توضیح که گرچه همه جنبه‌های گوناگون یک جامعه با یکدیگر ارتباط و تعامل دارند و هر تغییری در یک حوزه در حوزه دیگر نیز تأثیر خواهد داشت، به خصوص در یک روند درازمدت که این امر اجتناب‌ناپذیر و حتمی خواهد بود، اما در موقعیت زمانی خاص و کوتاه‌مدت می‌توان این جنبه‌ها را از یکدیگر جدا کرد.

جنبه فلسفی سکولاریسم را می‌توان این‌گونه توضیح داد که عقل انسان جانشین وحی می‌شود و انسان از همه جنبه‌های هستی‌شناختی الهی و معنوی جدا می‌شود و با کنار گذاشتن همه پیوندهای قدسی، نسبی‌گرایی و پلورالیسم در همه جنبه‌های زندگی اعم از سیاسی، اخلاقی و دینی حاکم می‌شود. در این نگرش همه آموزه‌ها و ارزش‌های الهی از عرصه عمومی منفک می‌شوند و در حاشیه زندگی خصوصی قرار می‌گیرند. در بینش فلسفی سکولار، جهان بینی و افق معنایی یک فرد، مادی و دنیوی است و انسان از چنان قدرتی برخوردار می‌شود که بر همه چیزهای جهان اعم از طبیعت حاکم می‌شود.

۲. الگوی تقسیم تحقق عرفی شدن در عرصه‌های دینی، فردی و جامعه: این دیدگاه که متعلق به برخی اندیشمندان غربی همچون ماکس وبر، دورکیم و رابرتسون است و در ایران بیشتر دکتر شجاعی زند آن را بررسی کرده، تحقق سکولاریسم را در جنبه‌های گوناگون از یکدیگر تفکیک کرده است. به طور خلاصه ویژگی‌های اساسی هر کدام از این جنبه‌ها عبارتند از:

الف) عرفی شدن دین: این دیدگاه ناظر بر اجزای دین اعم از جوهر و فحوا، اهداف و آرمان‌ها، تعالیم و آموزه‌ها، حیطة و دامنه و حتی ریشه و منشأ آن فرآیند عرفی شدن بر حوزه دین و برداشت دینی است. به طور کلی مهم‌ترین موارد تأثیرگذار عرفی شدن بر دین عبارتند از: فروگاهی دین به ایمان؛ عصری کردن دین (قلب ماهیت دین و متکثر شدن حقیقت دین)؛ بشری ساختن دین (منشأ بشری دین، انتقال بشری دین،

استمرار بشری دین).

ب) عرفی شدن فرد: در این فرایند، اندیشه، عواطف، تمایلات و رفتار فرد از هرگونه بستگی، تعلق و پایبندی‌های ماوراء طبیعی رها می‌شود و تأثیر عناصر و عوامل مافوق بشری و فرادنیایی بر جهت‌گیری، انتخاب و شیوه عمل او کاهش می‌یابد.

ج) عرفی شدن جامعه: این سطح از عرفی شدن به مجموعه تحولاتی در جامعه اشاره دارد که در یک فرآیند تدریجی باعث افول موقعیت دین در جامعه می‌شود. کاهش تدریجی اقتدار و نفوذ دین در جامعه اگر به خروج کامل آن از حیات اجتماعی نینجامد، موجب به حاشیه خزیدن آن خواهد شد. عرفی شدن در چهار سطح عرفی شدن ساختاری، عرفی شدن نهادی، عرفی شدن فرهنگی و عرفی شدن منزلت‌ها روی می‌دهد. (شجاعی زند، ۱۳۸۰ الف: ۲۴۸ - ۲۲۱)

۳. الگوی آتیستی (الحادانه) و دئیستی: عرفی شدن در این دیدگاه، جانشین و رقیب خداوند می‌شود و در نگرش دئیستی، عقل انسان جانشین وحی و آموزه‌های الهی می‌شود. ره‌آورد چنین دیدگاهی حذف آموزه‌ها، ارزش‌ها و هنجارها و به طور کلی مذهب خداوندی در افراد و جامعه بود که هژمونی روند عرفی شدن را در جامعه افزایش داد. ۴. تقسیم سکولاریسم به جنبه‌های اجتماعی - ساختاری و ذهنی: سکولاریزاسیون اجتماعی - ساختاری به معنای رهایی از سلطه کلیسا، آزاد شدن زمین‌های وقفی از سیطره مالکیت کلیسا و جدایی نظام آموزشی جدید از کلیساست. سکولاریزاسیون ذهنی یعنی نگرش و بینش افراد به دنیا و زندگی خود، فلسفه زندگی، تبیین حوادث و رویدادها، افق زندگی تغییر می‌کند و در این راه از خرد و تفسیرهای غیردینی سود می‌جویند. (کاظمی پور، ۱۳۸۰: ۴۱)

۵. سکولاریزاسیون حداقلی و حداکثری: سکولاریزاسیون حداکثری هنگامی به وقوع می‌پیوندد که این وقایع تحقق یابند:

نخست: کاهش شدید عضویت در مجامع و حضور در مراسم و مناسک دینی و مذهبی؛ دوم: کاهش نفوذ اجتماعی، امکانات مالی و اعتبار و حیثیت نهادهای مذهبی و جماعت‌های دینی. میزان نفوذ بر حکومت‌ها، نهادهای مدنی، سازمان‌های اقتصادی و احترام اجتماعی را ذیل همین عنوان می‌توان طرح کرد؛ سوم: کاهش شدید تعصبات دینی به معنای کاهش پایبندی به ارزش‌های دینی و تضعیف بینش و نگاه دینی به جهان.

اما سکولاریزاسیون حداقلی به معنای «فرآیند تفکیک و تمایز ساحت‌های قدسی و عرفی از یکدیگر و تجدید حدود و تبیین مناسبات میان آنهاست». در سکولاریزاسیون حداقلی اولاً در سطح ایده‌ها، «عقل خودبنیاد» و محصولات آن (علم تجربی) به رسمیت شناخته شده و تلاش می‌شود تا نسبت آن (و آنها) با دین تبیین شود. ثانیاً در سطح جامعه نیز تفکیک نهادین (نهادی که کارکرد آن پژوهش، آموزش و تبلیغ دین

و اجرای مناسک و شعائر دینی است)، از نهاد قدرت (نهادهی که کارکرد اصلی آن تولید و توزیع قدرت است)، پذیرفته می‌شود. (علوی تبار، ۱۳۸۲: ۵۵)

الگوهای سکولاریسم از دیدگاه روشنفکری ایران؛ تعامل دین اسلام و سکولاریسم

یکی از اصول و ویژگی‌های تجدید، در سکولاریسم و عرفی‌گرایی نهفته است که این ویژگی با دیگر ویژگی‌ها و عناصر تجدید پیوند انگیزشی و دیالکتیکی دارد. به عبارت دیگر، عرفی‌گرایی بدون توجه به دولت مدرن، اصلاحات جدید، پیشرفت و مدرنیزاسیون، اصالت عقل و آزادی فهمیدنی نیست و دولت مدرن، مدرنیزاسیون و خردگرایی، بدون سکولاریسم شناختنی نیست. در واقع، مسئله سکولاریسم یکی از مهم‌ترین محورهای اندیشه‌های روشنفکری ایران از انقلاب مشروطه تاکنون بوده است، به گونه‌ای که بیشتر روشنفکران ایران به روش‌هایی به این موضوع پرداخته‌اند که در ادامه به برخی از این نظریات اشاره می‌شود:

۱. نگرش فلسفی، تضادگرا

یکی از نگرش‌ها به سکولاریسم، نگرشی فلسفی مبتنی بر تحولات غرب گذشته و کنونی است؛ گرچه معنای متفاوتی را برای سکولاریسم - البته با توجه به سیر تاریخی سکولاریسم - مطرح می‌کند:

۱. دنیاگرایی به معنای کنار نهادن زهد و شیوه زاهدانه یا به عبارت دیگر پرداختن به اصل لذت؛

۲. نفی دخالت روحانیت در امور سیاسی و محدود کردن روحانیان در حرفه خود؛

۳. جدا کردن دین از حکومت: جدا کردن دین از سیاست، حقیقتاً نشدنی است. در این معنا حکومت یا

کسانی که حکومت می‌کنند، حق حاکمیت را از دین و دینداری بر نمی‌گیرند؛

۱. سکولاریسم فلسفی یا علمی، یعنی اینکه شما جهان را بر وفق مفاهیم دین تبیین نکنید و در تبیین‌های

خود برای پدیده‌های اجتماعی و علمی پای خدا را به میان نکشید. (سروش، ۱۳۸۳) برخی بر این اعتقادند که

در فارسی معادل مناسب سکولاریسم وجود ندارد، گرچه مفاهیمی از جمله گیتی‌گرایی یا دنیاگرایی کاملاً

نادرست نیستند، اما معادل کامل سکولاریسم نیز نیستند؛ زیرا دارای بینش‌ها و افکار و بیانگر دورانی‌اند که

نمی‌توان برای آن واژه فارسی آورد. به عبارت دیگر برخی روشنفکران فقط به دیدگاه سیاسی سکولاریسم

اکتفا نمی‌کنند، بلکه آن را به معنای بسیار عمیق‌تر به کار می‌برند و رنگ و بوی بینشی و فلسفی به آن

می‌دهند و می‌گویند:

در عصر جدید، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه معیشت و سیاست

معرفی شده است. حکومت سکولار حکومتی است که با دین ضدیت ندارد. اما دین را نه مبنای

مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل. (سروش، ۱۳۷۴: ۳۵)

اما اصل مفهوم سکولاریسم، یعنی توجه کردن به عالم ماده و چشم بر گرفتن از مراتبی که ورای

این حیات سنگ مادی ما قرار دارد در دو جا تحقق پیدا می‌کند: یکی اندیشه های ما و دیگری در انگیزه‌های ما. (سروش، ۱۳۸۰: ۴۴)

در واقع سکولاریسم دو کار کرده است: یکی اینکه اندیشه های ما را سکولار کرده، دوم اینکه انگیزه را سکولار کرده است. آدمی نیز معجونی است مرکب از این دو عنصر و وقتی این دو عنصر تغییر می‌کند، آدمی هم تغییر می‌کند. (همان)

در واقع سکولاریسم، جای مذهب را می‌گیرد. اینکه می‌گویند سکولاریسم ضد مذهب نیست، البته سخن درستی است. سکولاریسم ضد مذهب نیست؛ ولی این سخن باید درست فهمیده بشود. ضد مذهب نیست، اما بدتر از ضد مذهب است! برای اینکه رقیب و جانشین مذهب است و جای او را درست پر می‌کند. در اینجا «ضد» به معنی دشمن نیست، چون گفتیم که سکولاریسم دشمن مذهب نیست و در پی برانداختن آن نیست. اما ضدیت که همیشه نوعی براندازی نیست. اگر شما چیزی را آورید که توانست جای چیز دیگری را به تمام و کمال پر کند، آنگاه او را بیرون خواهد کرد. چه ضدیتی از این بالاتر! وقتی این چیز جدید جانشین آن چیز قبلی شد، شما دیگر به آن احتیاجی احساس نمی‌کنید. (همان: ۵۸ و ۵۹)

۲. ملکبان ارتباط اندام‌واری بین مدرنیته و سکولاریسم برقرار می‌کند. این متفکر، نگرش برون‌دینی به سکولاریسم دارد و علل و تبعات و لوازم آن را در مسائل برون‌دینی جستجو می‌کند. ملکبان یکی از ویژگی‌های انسان مدرن را سکولار بودن وی می‌داند و معتقد است انسان مدرن فقط به زندگی دنیوی توجه دارد. از دیدگاه ملکبان، سکولاریسم از امور اجتناب‌ناپذیر مدرنیته است.

این ویژگی با دین‌سازگاری ندارد. به تعبیر دیگر انسان مدرن اهل نقد است و اهل نسبی نیست. معنای این سخن در مصادیق این است که اگر من باید نماز بگذارم، باید از زندگی این دنیا هم بر اثر این کارها احساس آرامش، شادایی، امید و رضایت باطنی معنایی بکنم. اگر همه عبادات را انجام دهم ولی از زندگی معنا، رضایت، شادی و آرامش نیابم و به من بگویند اینها در آن جهان نصیب تو خواهد شد، معلوم می‌شود که اینها به درد این دنیای من نمی‌خورند. (بی‌نا، ۱۳۸۲: ۲۷۹)

ملکبان دیگر ویژگی‌های انسان مدرنیته را به‌گونه‌ای مطرح می‌کند که بیانگر یک انسان سکولار است. همانند تزلزل مابعدالطبیعه، قداست‌زدایی از اشخاص، مقطعی بودن ادیان و استدلالی بودن که این ویژگی‌ها، عناصر اصلی سکولاریسم تلقی می‌شوند. ملکبان از سویی دیگر به مسئله رابطه معنویت و سکولاریسم اشاره می‌کند و هیچ تناقضی بین سکولاریسم و معنویت نمی‌بیند. در این رویکرد به معنویت، از سکولاریسم دفاع می‌شود.

انسان معنوی درصدد این است که با معنوی شدن، اموری را در همین جا تحلیل کند. او الان طالب آرامش درون است، الان طالب شادی درون است، اینک طالب امید و یافتن معنایی برای زندگی است و اگر هم زندگی پس از مرگ وجود نداشت، او این جهان را از دست نداده است. در واقع وصف‌الحال معنوی او این است: «امروز بهشت نقد من می‌سوزد، وعده فردای زاهد را

چرا باور کنیم». (همان: ۳۱۴)

وی در مقاله دیگری به دفاع از سکولاریسم می پردازد و براساس حصول حقیقت طولی و عدالت طلبی از سکولاریسم دفاع می کند. در تعریف سکولاریسم می گوید: «بریدن تصمیم گیری های اجتماعی از امر مقدس» که تعریف مختار از سکولاریسم است که این تصمیم گیری ها باید پیوند خود را با گزاره هایی چون و چرا ناپذیر و ثابت، یعنی مقدس ببرند.

در مجموع، نگرش مصطفی ملکیان به سکولاریسم را می توان رهیافتی برون دینی و مدرنیته ای دانست. به نظر می رسد ملکیان سکولاریسم را معلول مدرنیته می داند، بنابراین پیوندی همه جانبه بین مدرنیته و سکولاریسم برقرار می کند. دیگر ویژگی های سکولاریسم از دیدگاه ملکیان عبارتند از:

۱. نگرش فلسفی به سکولاریسم و سکولاریسم را به عنوان جهان بینی، تفکر و بینش و وضع در نظر گرفتن؛
۲. ماهیت همه ادیان به خصوص ادیان الهی را یکسان تلقی کردن. به همین علت بین مسیحیت و اسلام هیچ تفاوتی قائل نمی شود؛

۳. نگرش کارکردی به دین^۱ که یکی از عناصر جدانشدنی سکولاریسم بوده است. بنابراین، نگرش ضد مذهبی و دینی ندارد؛

۴. جدایی دین از دولت، کاهش اقتدار اجتماعی دین و ... را از نتایج سکولار دانستن؛

۵. عمل بر حسب محاسبات عقلانی؛

۶. حاکم شدن اخلاق سودجویانه؛

۷. به عقل محض عمل کردن و فقط احکام عقل را محور زندگی قرار دادن؛

۸. شک گرایی در همه امور و همه چیز؛

۹. نگرش این دنیایی و مسخر کردن انسان به این دنیا.

۲. همگرایی اسلام و سکولاریسم

رویکرد همگرایی، سکولاریسم را از یک طرف در درون خود اسلام جستجو می کند و از طرف دیگر ارتباط مستقیمی بین اصلاحات دینی در مسیحیت، مدرنیته و دولت مدرن برقرار نمی کند. تعبیر اساسی طباطبایی از سکولاریسم «دنیوی شدن مسیحیت» است. طباطبایی در آثار مختلف خود به خصوص ولایت مطلقه، جدال قدیم و جدید و دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، به بحث سکولاریسم پرداخته است. البته طباطبایی فقط در

۱. ملکیان: «همه ادیان و مذاهب دیگر هم در طول قرن ها به انسان ها شادی بخشیده اند، به انسان ها امید و به زندگانی معنا داده اند. باعث رضایت باطن عده ای شده اند و درد و رنج هایی را کاهش داده اند و ... خود این نکات به خوبی نشان می دهند که به همان مقدار که ادیان و مذاهبی در این کار موفق شده اند، به همان مقدار نیز آن مذاهب و ادیان دارای حقایق بوده اند». (با گزارش گفتگو، سال اول، شماره ۸: ۱۸)

کتاب *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران* به طور مستقیم به بحث سکولاریسم اشاره می‌کند. وی می‌نویسد:

در تمدن مسیحی، تاریخی جز تاریخ قدسانی، یعنی شرح ظهور و بطون امور قدسانی و قلمرو ایمان نمی‌توانست تدوین شود. تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند تحول در مبانی نظری الهیات بود که برحسب معمول از آن به سکولاریزاسیون تعبیر می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۶)

همچنین در زمینه الهیات مسیحی می‌نویسد:

الهیات مسیحی، مکانی در بیرون ساحت قدسانی را به رسمیت نمی‌شناخت و همین امر موجب شد که در سده‌های میانه متأخر، مسیحیت با تجدید نظری در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و دنیا، شرع و عرف و عقل و ایمان را مورد توجه قرار دهد. در واقع آنچه سکولاریزاسیون خوانده شده، جز بازاندیشی نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به دین و ایجاد تعادل میان آنها در ساحت حیات نیست. (همان: ۳۲۱)

بنابراین، از نظر طباطبایی سکولاریسم بالذات و ماهیت‌گرایانه مرتبط با تحولات دین مسیحیت است؛ زیرا از ابتدا و بر اساس متنهای مقدس مسیحیت، این دنیا دین دنیوی نبود و با توجه به شرایط و مقتضیات در دنیا و عرصه عمومی دخالت کرد. (همان: ۳۲۲)

با نگاهی که دکتر طباطبایی به ماهیت سکولاریسم دارد، تمایز اساسی در اندیشه‌های او در زمینه‌های دین اسلام و مسیحیت به وجود می‌آید؛ زیرا دین اسلام دین دنیوی است. وی می‌نویسد:

اسلام به خلاف مسیحیت دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت به کار گرفته شد، می‌توان گفت که کوشش برای سکولاریزاسیون اسلام، سالبه به انتقاء موضوع است. زیرا سکولاریزاسیون در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است. اسلام در همان آغاز سکولار بود.^۲

در مجموع نگرش طباطبایی، مبتنی بر ماهیت آموزه‌ها و گزاره‌های دینی مسیحیت است و در واقع نگرش درون‌دینی به مسئله سکولاریسم در همه ادیان دارد، تا اینکه در جستجوی عوامل بیرونی اعم از اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دولت مدرن، ناسیونالیسم و به طور کلی ارتباط مدرنیته و سکولاریسم باشد.

۳. سکولاریسم دینی

مصطفی ملکیان در نظریه خود در ابتدا بر این امر تأکید می‌کند که اختلاف سکولاریسم با حکومت دینی در

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۸۰.

۲. دکتر طباطبایی معتقد است کسانی که امروزه از سکولاریزاسیون اسلام سخن می‌گویند به این نکته توجه ندارند که اسلام را نمی‌توان قیاس از مسیحیت گرفت. جدایی دین و دولت در اسلام باید به معنای ایدئولوژی از آن باشد و گر نه سکولاریزاسیون در مورد اسلام، مفهومی بی‌معناست. (سید جواد طباطبایی در گفتگو با نشریه تلاش، برگرفته از سایت تلاش)

حقیقت، اختلاف اسلام با سکولاریسم است؛ زیرا این دو در بسیاری از بنیادها با یکدیگر اختلاف دارند. اما اگر باورهای دینی و مذهبی از مجرا و دهلیز خاص وارد شود، می‌تواند بنای تصمیم‌گیری جمعی قرار بگیرد.

در واقع، حکومت دینی با مبانی سکولاریسم ناسازگار نیست. یک شرط سازگار شدن این است که وقتی در جامعه‌ای اکثریت افراد بگویند ما در عین اینکه می‌دانیم باورهای دین بالفعل قابل تحقیق نیستند و هیچ دلیلی بر صدق و کذبشان وجود ندارد، به این باورها دلبستگی داریم و همان‌ها را مبنای حکومت خود می‌دانیم و می‌خواهیم در جامعه‌ای که خودمان آن را می‌سازیم، باورهای دینی مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی باشد، در این صورت می‌توان حکومت دینی داشت. به عبارت دیگر باورهای دینی مردم یک جامعه اگر به صورت «آبجکتیو بالفعل» باشند، شکی نیست که می‌توانند مبنای تصمیم‌گیری قرار گیرند و اگر «آبجکتیو یا سبجکتیو» باشند، باید به افکار عمومی رجوع شود. به تعبیر دیگر اگر افکار عمومی بخواهد این باورها، مبنای تصمیم‌گیری قرار گیرد و به صورت قانون در بیاید فقط در این صورت چنین خواهد شد و در غیر این صورت نمی‌تواند شکل قانون پیدا کند. در این رویکرد «رأی عمومی» مبنای مشروعیت تصمیم‌گیری است.

وی برای توضیح نظریه خود می‌گوید

جامعه‌ای را تصور کنید که در باب باورهای سبجکتیو و آبجکتیو بالقوه به افکار عمومی مراجعه می‌کند و از آنجا که مردم متدین هستند، می‌گویند رأی ما همان رأی خدا و رسول و یا کتب مقدس (مسیحیت یا یهودیت) است. بنابراین در باب این مسئله قضایی، جزایی، اقتصادی، سیاسی و ... باید نظر آنها محور باشد. در این صورت حتماً اشکالی ندارد. اکثریت مردم به این امر رأی داده‌اند و از رأی آنان نیز تبعیت خواهد شد. اما در اینجا دو نکته وجود دارد: اولاً علت اینکه این امر، محل تصمیم‌گیری جمعی واقع شد، تنها این است که مردم خواسته‌اند و نه به این علت که خدا یا فرد دیگری آن را گفته باشد؛ زیرا بالاخره باورهای مفروض، به صورت سبجکتیو یا آبجکتیو بالقوه بوده است. طبعاً باید دید مردمی که سود و زیان این تصمیم متوجه آنان است، چه می‌خواهند. به طور کلی پذیرش آنها بدین علت بوده است که مورد توافق اعضای جامعه بوده‌اند و نه به علت دیگر. (بی‌نا، ۱۳۸۲: ۱۶۵ - ۱۵۵)

۴. نظریه ناکارآمدی و عرفی‌گرایی

این نظریه براساس نظریه وبر استوار است، با این توضیح که اسلام دین دنیوی است. این نظریه معتقد است که اگر نظام دینی، در عرصه‌های مختلف کارآمدی داشته باشد، نمی‌توان از عرفی‌شدن آن سخن به میان آورد ولی اگر ناکارآمدی داشته باشد، در آن صورت به سوی عرفی‌شدن پیش خواهد رفت. این رویکرد نگاه بدبینانه به عرفی‌شدن دارد و معتقد است عرفی‌شدن انواع و سطوح مختلفی دارد و ممکن است برای هر جامعه و هر دینی اتفاق بیفتد، اما باید به تفاوت‌های ادیان به خصوص مسیحیت با اسلام توجه شود. محور

اساسی این اندیشه بر کارآمدی و ناکارآمدی نهفته است و حتی نگرش به دین اسلام (در برابر دین تجزی‌گرا) را بر اساس کارآمدی و دنیاگرایی مورد توجه قرار داده است. در واقع این گفتمان براساس تقسیم‌بندی متفکرانی همچون وبر، گفتمان کارکردگرایانه است؛ زیرا اسلام، دین دنیوی است. چنان که می‌گوید:

اهمیت کارآمدی در الگوی جامعه دینی به آن علت است که این الگو بستر به فعلیت رساندن همه ایده‌های نظری دین و عینیت بخشیدن به همه ادعاهایی است که در پهنه تاریخ از موضوع اپوزیسیونی مطرح کرده است و با تشکیل جامعه دینی و در اختیار گرفتن حکومت فرصت علمی ساختن همه آنها را به دست آورده است. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۲ و ۲۳)

۵. الگوهای غیرمستقیم یا الگوهای معرفتی، سکولاریسم اسلامی

مفهوم سکولاریسم اسلامی را که در چند دهه اخیر در نظام گفتاری روشنفکران و متفکران رایج شده است، در واقع می‌توان جزو تأثیرات روشنفکران و تحولات معنایی ایران دانست؛ زیرا این موضوع و موضوعاتی از این قبیل به تدریج جزو زبان و گفتمان بخشی از مردم شد و بالطبع می‌تواند تأثیرات ساختاری و کارکردی در پی داشته باشد. گرچه واژه سکولاریسم اسلامی را روشنفکران و متفکران ابداع نکرده‌اند و بیشتر از طرف تحلیل‌گران و تفکرات آنها به وجود آمده است و گرچه در ظاهر ماهیت تضادگونه دارد، بیانگر برداشت دگراندیشان ایران از اسلام، غرب، مدرنیته و در واقع تأثیر مدرنیته بر اندیشه‌های متفکران ایران است.

اصطلاح سکولاریسم اسلامی بیانگر تحولات مهم فکری و گفتمان در ایران است؛ زیرا از یک طرف بیانگر شکست نظام دینی از متفکران و دگراندیشان و از طرف دیگر گویای نزاع فکری و گفتمانی در اذهان و بینش‌های متفکران ایران است؛^۱ زیرا بیشتر این متفکران با توجه به ماهیت دین اسلام و قدرت آن در ایران نمی‌توانند معتقد به سکولاریسم غربی شوند و از طرف دیگر تحت تأثیر شدید این تفکر - و در کل مدرنیته - هستند و از نظر آنها کارایی دنیوی این نظام بیش از نظام‌های دیگر بوده است. با توجه به این علل و نیز برخی علل دیگر و با بهره‌گیری از اندیشه‌ها و نظریات جدید به خصوص هرمنوتیک، ترکیبی از آموزه‌های اسلامی و سکولاریسم به وجود آورده‌اند که به نوعی یک چرخش زبانی و تفهیمی محسوب می‌شود. اصول و ویژگی‌های اساسی سکولاریسم اسلامی عبارت است از:

۱. قرائت‌پذیری‌های متعدد از سکولاریسم؛

۲. انفکاک تفسیر از متن در نصوص اصلی اسلام؛

۳. پذیرش مرجعیت دین در فهم آموزش‌های دینی، ناظر به زندگی سیاسی؛

۱. همچون مجتهد شبستری در بحث‌های هرمنوتیک و قرائت‌پذیری؛ مصطفی ملکیان در معنویت و عقلانیت (حتی مدل ملکیان نیز خود سکولاریسم اسلامی محسوب می‌شود)؛ عبدالکریم سروش در بحث‌های جامعه دینی، سکولاریسم و ... همچنین متفکرانی همانند شایگان، فرهنگ رجایی، عبدالعلی بازرگان اشاراتی به این بحث‌ها دارند.

۴. نفی جنبه مقدس و حیاتی آموزه‌های سیاسی و اجتماعی متون مقدس اسلام؛
 ۵. نگرش انسانی به آموزه‌ها و گزاره‌های دینی؛
 ۶. دیدگاه زمانی به گزاره‌های دینی؛
 ۷. پذیرش مرجعیت عقل و تدوین قوانین و تنظیم زندگی سیاسی و اجتماعی؛
 ۸. پذیرش نقش اصلی و بنیادین مردم در حکومت؛
 ۹. تقسیم‌بندی و انفکاک ساختاری گزاره‌های دینی^۱ و برداشت مفهومی و اهدافی از گزاره‌هایی همچون عدالت؛
 ۱۰. رویکردی سیاسی به سکولاریسم و جدایی دین از دولت.
- به نظر مجتهد شبستری امکان بازخوانی و بازسازی دین در دنیای امروز فراهم شده است. از این دیدگاه در نظام بازخوانی و بازسازی شده، هر سه ساحت «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» در دین اسلام باقی می‌ماند. اما در ساحت شریعت، ترکیب و آرایش جدیدی به وجود می‌آید. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۲: ۲۵)
- عبدالله نعیم در تبیین نقش گزاره‌های دینی در دنیای کنونی می‌گوید:

عقل و تجربه بشری ما را یاری می‌دهند تا دریابیم که قرآن و سنت، چهارچوب کلی دولت را تحت حکومت قانون و براساس حاکمیت مردم و پاسخگو بودن دولت و دولتمردان تعیین کرده‌اند. برای اینکه به این رویکرد توجه جدی مبذول گردد، باید روشن شود که این رویکرد مناسب‌تر از دو الگوی رقیب کنونی است: الف) اعمال قوانین شریعت از سوی دولت اسلامی؛ ب) جدایی کامل اسلام و سیاست. (برگر، ۱۳۸۰: ۱۳۱ و ۱۳۲)

دکتر سروش معتقد است که در این بازسازی، برداشت و فهم جدیدی از دین شکل می‌گیرد. به اعتقاد طرفداران این دیدگاه چنین برداشتی از خلط ایدئولوژی و دین مصون می‌ماند و دین را در جایگاه حقیقی خود قرار می‌دهد و در نتیجه غیر ایدئولوژیک می‌شود. هدف این دین، معطوف به آخرت و تأمین سعادت اخروی است و دنیا به آن میزانی که به کار سعادت اخروی می‌آید و برای آن مزاحمت ایجاد می‌کند، مورد نظر دین واقع می‌شود و این مقدار از توجه به معنای برنامه‌ریزی برای دنیا، به معنای امروز کلمه و به معنای مورد نظر ایدئولوژی نیست. (سروش، ۱۳۷۶: ۱۹۸)

در واقع سکولاریسم اسلامی به نوعی به سکولاریسم حداقلی معتقد است؛ زیرا به انسان‌محوری در عصر سیاسی و اجتماعی، جدایی دین از دولت، انفکاک ساختاری نقش‌ها و اصالت بخشیدن به عقل انسانی معتقد است. اما در زمینه و اهداف، متمایز از دولت‌های غربی است؛ زیرا باید جهت‌گیری دینی برای تحقق ارزش‌های دینی و تحت نظارت آموزه‌های دینی داشته باشد.

۱. همچون اسلام درجه یک؛ دو و سه. یا اسلام حقیقی و اسلام تاریخی. اسلام متن‌محور و اسلام تفسیر‌محور.

نتیجه

در ابتدا بهتر است به نکات کلی دیدگاه متفکران ایران درباره سکولاریسم اشاره کرد:

۱. مفهومی و رهیافتی: با توجه به آشفتگی های نظری در غرب در باب سکولاریسم، چنین آشفتگی هایی در ایران نیز وجود دارد. چنان که هر کدام از متفکران تعریف خاصی از آن دارند و ارتباط خاصی بین این مفهوم با دیگر مفاهیم به خصوص لائیسیتته برقرار می کنند؛
 ۲. بی توجهی به معنای متفاوت سکولاریسم در سیاست، فلسفه، مذهب و جامعه شناسی؛
 ۳. ادغام بین سکولاریسم و لائیسیتسم؛
 ۴. فقدان توجه کافی به بسترها و خاستگاه های سکولاریسم.
- در یک رویکرد می توان رهیافت های روشنفکران ایران به عرفی شدن را این گونه ترسیم کرد:

رهیافت های روشنفکران و متفکران ایران به سکولاریسم

روشنفکران	رهیافت ها
فرهادپور، علی رضا علوی تبار	جامعه شناختی
سروش، شایگان، ملکیان، مجتهد شبستری، داریوش آشوری	فلسفی
برقعی، ثقفی	سیاسی
سروش، شایگان، ملکیان، مجتهد شبستری	مدرنیته محور
سیدجواد طباطبایی	دین محور (نگرش دینی به سکولاریسم)
داوری، مصباح یزدی	مخالف پیوند اسلام و سکولاریسم
ثقفی ^۱	سکولاریسم به عنوان یک روش
نیکفر	حقوقی

در عصر مدرنیته و جهانی شدن، دین از هسته سخت خود بیرون آمده و به گفتگو می پردازد. رابطه سکولاریسم با دین به نوع رویکرد ما به تعریف هر یک از آنها و به الگویی که در شناخت دین به کار می بندیم، بستگی دارد. به هر حال مدرنیته و جهانی شدن به علل گوناگون، عرفی شدن را در ایران افزایش داده اند. روشنفکران با تکیه بر عقلانیت مدرن، نقد سنت و قرائت های سنتی از دین و انسان گرایی و با در پیش

۱. سکولاریسم هیچ وقت وجه ایدئولوژیک به خود نگرفته است. آن چیزهایی که ما به عنوان مکتب از آنها یاد می کنیم، مقداری وجه ایدئولوژیک دارد. یعنی در واقع توانایی بازتولید دارد و مدعی است که در حوزه ها نظر دارد. اما درباره سکولاریسم این طور نیست. سکولاریسم مدعی نیست که در همه حوزه ها نظر دارد. سکولاریسم یک نوع روش است. (ثقفی، ۱۳۸۰: ۱۸ و ۱۹)

گرفتن رهیافت‌های فلسفی و انتقادی به ستیز با گفتمان رسمی پرداخته‌اند. به عبارت دیگر یک ستیز «مفهومی» به وجود آمده است. گرچه این نزاع در صد سال اخیر ایران هم بوده، اکنون شدت بیشتری یافته است. مهم‌ترین ابزار روشنفکران در دهه اخیر «نقد سنت»، «عصری کردن دین» و «فروگاهی دین به ایمان» و «اخلاق محوری» بوده است. روشنفکران با رهیافتی انتقادی در قبال فقه سنتی بر تقویت حکومتی مبتنی بر اصول جامعه مدنی و دموکراتیک تأکید می‌کنند.

همچنین می‌توان گفت که ویژگی‌های متمایزکننده برنامه پژوهشی روشنفکر دینی عبارتند از:

۱. نقد سنت و قرائت سنتی از دین از موضع عقلانیت مدرن و دستاوردهای اندیشه‌ای آن؛
۲. فاصله‌گیری از سنت‌گرایی و بنیادگرایی؛
۳. تلاش برای بازخوانی و بازسازی سنت و ارائه قرائت مدرن از دین؛
۴. نقد ساختارها، نهادها، روابط و رفتارهای اجتماعی با دو معیار عقلانیت مدرن و دستاوردهای آن و تفسیر مدرن از دین؛

۵. تلاش برای بازسازی جامعه بر مبنای عقلانیت مدرن و تفسیر مدرن از دین.

به طور خلاصه می‌توان برنامه روشنفکری دینی را در سه محور خلاصه کرد: عصری کردن دین، نوسازی درونزای جامعه و دینی کردن عصر. عصری کردن دین، در تقابل با سنت‌گرایان و حامیان گسست از سنت است. نوسازی جامعه، در تقابل با مناسبات کهن عرصه‌های مختلف سیاست، اقتصاد و فرهنگ می‌باشد و دینی کردن عصر، در مقابل دین‌گریزان و معنویت‌ستیزان است. (علوی تبار، ۱۳۸۲: ۵) به طور کلی نقش روشنفکران و عرفی شدن ایران را باید در تحول معنایی و مفهومی جستجو کرد که این تحول را می‌توان بدین صورت نشان داد:

عناصر روشنفکری ایران با توجه به عرفی شدن

نوع روشنفکری محورها	روشنفکر دینی	غربی
هستی‌شناسی	تأکید بر انسان با توجه به آموزه‌های الهی، خدامحور، کل‌گرا، نهایت‌گرا، پیوستگی همه شئون زندگی	انسان معیار همه چیز، دین ابزاری برای انسان، جدایی شئون زندگی
انسان‌شناسی	کمال‌گرایی، توجه به بعد معنوی انسان	تأکید بر سعادت دنیوی انسان‌ها - همه چیز در خدمت انسان‌ها
معرفت‌شناسی	۱. عقل‌گرایی مبتنی بر عقل الهی بر اساس شریعت ۲. نسبی‌اندیشی در برخی جنبه‌ها و عرصه‌ها ۳. کثرت‌گرایی نسبی	۱. اصالت عقل ۲. نسبی‌اندیشی مفرط ۳. کثرت‌گرایی افراطی

<p>۱. تأیید سکولاریسم (همه جانبه) ۲. نسبی‌گرایی اخلاقی ۳. کثرت‌گرایی اخلاقی</p>	<p>۱. نفی سکولاریسم فلسفی و اعتقاد به سکولاریسم سیاسی و اجتماعی ۲. نسبی‌گرایی اخلاقی ۳. کثرت‌گرایی اخلاقی</p>	<p>فلسفه اخلاقی</p>
<p>۱. تأکید بر حقوق انسانی ۲. تقدم حقوق فردی بر حقوق اجتماعی ۳. تأکید بر مسئولیت دولت در برابر همه شهروندان</p>	<p>۱. اعتقاد به حقوق الهی در کنار حقوق انسانی ۲. تقدم حقوق فردی بر حقوق اجتماعی ۳. مسئولیت متقابل دولت و مردم</p>	<p>فلسفه حقوق</p>

همچنین می‌توان دیدگاه‌های روشنفکران ایران را با توجه به عرفی شدن در بعد فلسفه سیاسی این گونه

ترسیم کرد:

غیردینی	دینی	نوع روشنفکران محورها
سیاست امری ضروری برای سعادت دنیوی	سیاست امری ضروری برای سعادت دنیوی و اخروی	نگرش به سیاست
استقلال کامل حوزه مدنی از حوزه سیاسی و دینی	ارتباط نسبی بین جامعه و سیاست	جامعه و سیاست
مداخله نداشتن دین در امور سیاسی	ارتباط سیاست با دین در جوامع دینی	دین و سیاست
منازعه و اختلاف بین دین و دموکراسی	وجود دموکراسی در آموزه‌های دینی یا حداقل توانایی ایجاد دموکراسی در جوامع دینی	دین و دموکراسی
مشروعیت مردمی	مشروعیت مردمی	مبنای مشروعیت
تأکید بر کارکردهای دنیوی دولت، ایجاد رفاه برای همه اعضای جامعه خود	کارکردی دنیوی و اخروی، ایجاد بسترهای لازم برای سعادت معنوی و اخلاقی	کارکردهای حکومت
بر مبنای قانون	بر مبنای قانون و دخالت در برخی حوزه‌ها برای بسترسازی در جامعه	حدود حکومت
صرفاً شرایط عرفی و قانونی	ویژگی‌های عرفی - تأکید نسبی بر شرایط اخلاقی، اعتقادی، دینی و قانونی	ویژگی حاکمان
- آزادی مسئله اساسی انسان‌ها - تأکید همزمان بر آزادی مثبت و منفی - دولت مسئول اصلی تحقق آزادی‌های بیرونی (سیاسی و اجتماعی) و دخالت نداشتن در آزادی‌های درونی	- یکی از برترین ویژگی‌های جوامع، البته ویژگی عدالت برتر از آزادی است. - تأکید بر آزادی مثبت و ایجاد بستر و توانمندی برای تحقق آزادی و رفع موانع آزادی - توجه به آزادی درونی (آزادگی) و بیرونی و	آزادی

فلسفه سیاسی

برتری آزادی‌های درونی بر بیرونی	موانع: قوانین بشری
- موانع، قانون بشری و الهی	

روشنفکران و لایه‌های فکری یک جامعه تأثیر شگرفی در جهت‌گیری‌های دینی، سیاست‌ها و برنامه‌های یک کشور دارند. گرچه خود نخبگان تحت تأثیر مسائل زمانی و مکانی خود و جهان هستند. البته در عصر جهانی‌شدن، بیشتر متفکران با بهره‌گیری از فناوری‌های جدید ارتباطاتی و اطلاعاتی تحت تأثیر فضاها و فرهنگی دینی جهان هستند. هندسه ذهنی روشنفکران کنونی ایران بر اساس تحولات داخلی و تغییرات منظومه معرفتی با عناصر ذهنی و فکری غرب شکل گرفته است. با این توضیح دستگاه ارزشی یا سرمشق روشنفکری ایران در دهه‌های اخیر نسبت به غرب تغییر یافته است. به همین علت نظام فکری روشنفکران ما در مقایسه با غرب، جهان مدرن یا عقلانی است؛ زیرا در گذشته دستگاه ارزشی و با در اواسط روشنفکری ایرانی نسبت به غرب، جهان پیشرفته و سرمایه‌داری بود. بر همین اساس سرمشق کنونی روشنفکران ایران خرد خودبنیاد است.

منابع و مأخذ

۱. آشوری، داریوش، ۱۳۵۵، *واژگان فلسفه و علوم اجتماعی*، تهران، آگاه.
۲. اینگلهارت، رونالد، ۱۳۷۲، *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر.
۳. باریه، موریس، ۱۳۸۴، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا.
۴. برقی، محمد، ۱۳۸۱، *سکولاریسم در نظر و عمل*، تهران، قطره.
۵. برگر، پیتر، ال، ۱۳۷۷، «برخلاف جریان؛ نقد نظریه سکولار شدن»، ترجمه سیدحسین سراج زاده، کیان، شماره ۳۴.
۶. _____، ۱۳۸۰، *افول سکولاریسم؛ دین خیزش گروه سیاست جهانی*، ترجمه افشار امیری، تهران، پنگان.
۷. بروجردی، مهرزاد، ۱۳۷۷، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه.
۸. بی‌نا، ۱۳۷۸، «گفتاری در باب سکولاریسم (قسمت ششم)»، *عصر ما*، ۱۹/۶/۱۳۷۸: www.asrema.com/thought.html
۹. بی‌نا، ۱۳۸۱، *سنت و سکولاریسم (مجموعه مقالات)*، تهران، صراط.
۱۰. بی‌نا، ۱۳۸۰، *دین و حکومت*، مجموعه مقالات، تهران، رسا.
۱۱. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۸۴، *دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران معاصر*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۲. ثقفی، مراد، ۱۳۸۰، «خاستگاه و مبانی سکولاریسم»، *نشریه ایران*، ۱۸ و ۱۹، دی ماه ۸۰.

۱۳. ثلاثی، محسن، ۱۳۸۰، *جهان ایرانی و ایرانی جهانی*، تهران، مرکز.
۱۴. جلیلی، هادی، ۱۳۸۴، *تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولار شدن*، تهران، طرح نو.
۱۵. جهانی مقدم، غلامعلی، ۱۳۸۴، *چالش‌های فکری، چهل و چهار گفتگو در مباحث جدید دینی*، تهران، اطلاعات.
۱۶. سراج زاده، سید حسین، ۱۳۸۴، *چالش‌های دین و مدرنیته، مباحثی جامعه‌شناختی در دینداری و سکولار شدن*، تهران، طرح نو.
۱۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۴، «معنا و مبنای سکولاریسم»، *کیان*، شماره ۲۶، مرداد و شهریور ۱۳۷۴.
۱۸. _____، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، تهران، صراط.
۱۹. _____، ۱۳۷۸، *سیاست‌نامه*، تهران، صراط.
۲۰. _____، ۱۳۸۰، «روشنفکر دینی و چهار معنای سکولاریسم»، *روزنامه شرق*، ۱۳۸۰/۶/۲۰.
۲۱. _____، ۱۳۸۰، «سکولاریسم»، *آفتاب*، سال دوم، شماره یازدهم.
۲۲. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۴، *سکولاریسم*، تهران، کانون اندیشه جوان.
۲۳. شاینر، لاری، ۱۳۷۹، «مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی»، ترجمه سیدحسین سراج‌زاده، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۳۰ و ۳۱، پاییز و زمستان ۷۹.
۲۴. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰ الف، *دین، جامعه و عرفی شدن؛ جستارهایی در جامعه‌شناسی دین*، تهران، مرکز.
۲۵. _____، ۱۳۸۰ ب، «عرفی شدن در مصاف با عرفی زدایی»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، شماره ۴۴ - ۴۳، اردیبهشت ۸۰.
۲۶. _____، ۱۳۸۱ الف، «الگوی عرفی شدن جوامع»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، سال شانزدهم، شماره ۱۷۲ - ۱۷۱، آذر و دی ۸۱.
۲۷. _____، ۱۳۸۱ ب، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، باز.
۲۸. _____، ۱۳۸۳، *تکاپوهای دین سیاسی*، تهران، باز.
۲۹. طباطبایی، سید جواد، ۱۳۸۱ الف، *جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر*.
۳۰. _____، ۱۳۸۱ ب، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران، طرح نو.
۳۱. _____، بی تا، *گستره اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان*، تلاش سایت: www.Talash.com.
۳۲. _____، ۱۳۸۰، *ولایت مطلقه*، تهران، طرح نو.

۳۳. العروی، عبدالله، ۱۳۸۱، *اسلام و مدرنیته*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا
۳۴. العطاس، محمد نقیب، ۱۳۷۵، *اسلام و دنیوی گری*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه تهران.
۳۵. علوی تبار، علیرضا، ۱۳۸۲، «سکولاریسم و دموکراسی» (مورد ج. ا.)، *آفتاب*، شماره ۳۳، اسفند ۸۲.
۳۶. علیون، برهان، ۱۳۷۶، «مسئله سکولاریسم»، ترجمه محمدمهدی خلجی، *حکومت اسلامی*، شماره ۵، مهرماه، سایت: www.seraj.ir.
۳۷. فیلالی، عبدو، ۱۳۸۰، *اسلام و لائیسیتیه*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا.
۳۸. قدردان ملکی، محمدحسن، ۱۳۷۹، *سکولاریسم در مسیحیت و اسلام*، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۹. _____، ۱۳۸۴، *قرآن و سکولاریسم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۰. کاظمی پور، عبدالمحمد، ۱۳۸۰، «جامعه شناسی دین»، *آفتاب*، شماره یازدهم.
۴۱. کوپر، جان و دیگران، ۱۳۸۰، *اسلام و مدرنیته*، ترجمه سودابه کریمی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۴۲. کین، جان، ۱۳۷۹، «محدودیت‌های سکولاریسم»، ترجمه سید علی اصغر سلطانی، *علوم سیاسی*، سال دوم، شماره هفتم، زمستان ۷۹.
۴۳. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمونیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
۴۴. _____، ۱۳۸۰، «سه قرائت از سنت در عصر مدرنیته»، *آفتاب*، سال اول، شماره نهم، آبان ۸۰.
۴۵. _____، ۱۳۸۲، *قرائت انسانی از دین*، تهران، طرح نو.
۴۶. معینی علمداری، جهانگیر، ۱۳۸۱، «کلیسا و لویاتان»، *نامه مفید*، شماره ۳۲.
۴۷. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۴، «حکومیت دینی و سکولاریسم»، *سایت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی*، کرسی نظریه پردازای و نقد اندیشه، شماره ۲.
۴۸. _____، ۱۳۷۵، «گزارش»، *گفتگو*، سال اول، شماره یکم.
۴۹. _____، ۱۳۷۹، «داده‌های حیانی و یافته‌های انسانی»، *کیان*، شماره ۵۱، اردیبهشت ۷۹.
۵۰. _____، ۱۳۸۰، *راهی به رهایی*، تهران، نگاه معاصر.
۵۱. _____، ۱۳۸۰، *سیری در سپهر جان*، تهران، نگاه معاصر.
۵۲. نصری، عبدالله، ۱۳۸۲، *گفتمان‌های مدرنیته*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵۳. وثیق، شیدان، ۱۳۸۴، *لائیسیتیه چیست؟*، تهران، اختران.
۵۴. هابرماس، یورگن، ۱۳۸۱، «چیستی سکولاریسم»، *همشهری*، ۱۳۸۱/۲/۲۹.

۵۵. همیلتون، ملکم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تبیان.
۵۶. هیگ، جان، ۱۳۷۹، «عیسی و ادیان جهانی»، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، *فصلنامه هفت آسمان*، سال دوم، شماره هشتم، تابستان ۷۹.

57. Catholic, *Eneyelopedia secularism*: www.newadvent.org.
58. David martin, 1978, *the Dilemmas of contemporary Religion*, oxford basil Blackwell.
59. J.J donahue ond J.L Esposito. Eds, 1987, "Islam in Transition muslim perspective", *oxford university press*.

Archive of SID

تبیین ژئوپلیتیکی الگوهای اسلام‌گرایی در جهان اسلام از منظر برساخت‌گرایی

افشین متقی*

مصطفی رشیدی**

چکیده

از اوایل قرن بیستم جریان‌های فکری اسلامی با عنوان نهضت‌های بیداری اسلامی در جهان اسلام شکل گرفتند و هدف آنها مقابله با استعمار کشورهای اسلامی توسط غرب و بازگشت مسلمانان به احکام و قوانین اسلامی بود که به فراموشی سپرده شده بودند. هدف کلی این جریان‌ها، بازتولید و زنده کردن اسلام سیاسی در قرن بیستم بود. روند بیداری اسلامی و اسلام‌گرایی تاکنون سبب شکل‌گیری الگوهای مختلف اسلام‌گرایی در نقاط مختلف جهان اسلام شده است. در این مقاله سعی داریم تا به تبیین ژئوپلیتیکی این الگوها از دیدگاه برساخت‌گرایی بپردازیم. بنابراین در پی پاسخگویی به این سؤال اساسی هستیم که از دیدگاه برساخت‌گرایی کدام یک از الگوهای اسلام‌گرایی دارای اصول و چارچوب ژئوپلیتیکی سازگارتر با اسلام معیار در جهت بازسازی هویت و منافع جهان اسلام است؟ شیوه پژوهش نیز توصیفی - تحلیلی است.

واژگان کلیدی

برساخت‌گرایی، ژئوپلیتیک، اسلام‌گرایی، الگوهای اسلام‌گرایی، جهان اسلام.

مقدمه

جهان اسلام مفهومی ژئوپلیتیکی است که به فضای جغرافیایی استقرار مسلمانان اطلاق می‌شود. این منطقه زمانی به صورت پاره‌پاره و دارای فرقه‌ها و ادیان و اقوام مختلف بود. در قرن هفتم میلادی پیامبر اسلام در

afshin_mottaghi@yahoo.com

*. استادیار دانشگاه خوارزمی.

**دانشجوی دکتری جغرافیای سیاسی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱۸

شبه جزیره عربستان ظهور کرد و دین آسمانی اسلام را به اعراب معرفی کرد و سپس به اشکال مختلف، این دین جدید به ممالک دیگر رفت و مردم ساکن در جغرافیای فعلی جهان اسلام را در یک مشخصه اصلی، یعنی اعتقاد به دین اسلام با هم متحد کرد و آنها را با یکدیگر برابر و برادر گردانید.

این وضعیت با ورود غربی‌ها به جهان اسلام و اعمال سیاست‌های استعماری آنها تغییر کرد و آنها شروع به پاره‌پاره کردن سرزمین و امت اسلامی در قالب دولت - ملت‌ها و کشورهای مختلف کردند. آنها با ارائه جهان‌بینی سکولار و حاکم ساختن تفکرات ناشی از گفتمان و ساختار هویتی و معنایی لیبرال دموکراسی غربی، مسلمانان را در غفلت فرو بردند و شکل جدیدی از ژئوپلیتیک را به جهان اسلام تحمیل کردند؛ هم در بعد عینی و هم در بعد ذهنی. آنها برای تعمیق این نفوذ خود به ترغیب ملی‌گرایی از نوع غربی و ایجاد پان‌های ملی مانند پان‌عربیزم، پان‌ترکیزم، پان‌ایرانیزم و غیره پرداختند.

از همان ابتدا برخی از نخبگان و روشنفکران و آگاهان مسلمان که اکثراً از علمای اسلامی بودند متوجه این سیاست غربی‌ها شدند، اما از اوایل قرن بیستم افرادی در جهان اسلام شروع به ایجاد جنبش‌ها و یا تدوین کتب و نشریاتی کردند تا بتوانند مسلمانان را نسبت به این واقعیت آگاه کنند. این روند منتهی به شکل‌گیری جریانات اسلامی مختلف با رویکردهای متفاوت در طیفی از افراط‌گرایی تا اصلاح‌طلبی گردید. بنابراین در این پژوهش سعی ما بر این است تا به تبیین ژئوپلیتیکی الگوهای اسلام‌گرایی از منظر برساخت‌گرایی بپردازیم. از این رو در پی پاسخگویی به این سؤال اساسی هستیم که از دیدگاه برساخت‌گرایی کدام یک از الگوهای اسلام‌گرایی دارای اصول و چارچوب ژئوپلیتیکی سازگارتر با اسلام معیار در جهت بازسازی هویت و منافع جهان اسلام است؟ شایان ذکر است که این مقاله به شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است.

برساخت‌گرایی

برساخت‌گرایی به طور کلی، به منظری فلسفی اطلاق می‌شود که بر اساس آن، تمامی دانش و نیز پدیده‌های انسانی برساخته شده‌اند و این برساختگی نیز به گونه‌ای اجتماعی و در جریان کنش متقابل بین‌ذهنی است. (سلیمی، ۱۳۸۶: ۳۴) مباحث هستی‌شناختی به وضوح کانون اصلی توجه برساخت‌گرایان را تشکیل می‌دهد. (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۳۲۴) بر این اساس، برساخت‌گرایان از نظر هستی‌شناختی، واقعیت‌های اجتماعی را اموری ذهنی قلمداد می‌کنند که از مجموع قواعد، احکام، انگاره‌ها و غیره تشکیل شده است که این مفاهیم در طول زمان و در یک فضای جغرافیایی خاص تکوین یافته‌اند و متأثر از فرایندهای مختلف بوده‌اند تا به فرم و ساخت فعلی رسیده‌اند. (رشیدی، ۱۳۹۰: ۱۱۰) این تغییر و اثرپذیری امری ایستا نیست بلکه دائماً در حال دگرگونی و بازتولید است. به همین سبب، برساخت‌گرایان جهان اجتماعی را در حال شدن می‌بینند. (متقی و کاظمی، ۱۳۸۶: ۲۱۱)

همان‌گونه که کابالکوا می‌گوید برساخت‌گرایان، جهان و از جمله جهان بین‌المللی را یک «پروژه بر ساختن بی‌پایان» می‌دانند که برساختن آن بر زمینه‌ای از ادراکات و تلقی‌های زمینه‌مند فراهم می‌آید. (همان: ۲۱۴)

این ادراکات در حال تغییر در هر برهه زمانی و در هر فضای جغرافیایی، فرم‌هایی از تصورات و انگاره‌ها را به دست می‌دهند که برسازنده هویت افراد و گروه‌ها است. (رشیدی، ۱۳۹۰: ۱۱۰) کنشگران براساس این انگاره‌ها و تصورات ذهنی، خود را از دیگران باز می‌شناسند و به مفهوم کیستی خود و دیگری نائل می‌شوند. کنشگران دارای هویت، بر اساس مجموعه تصوراتی که از خود و دیگری و فضای کنشگری دارند دست به کنش می‌زنند و در جهت کسب منافی هستند که ریشه در همین انگاره‌ها و هویت‌ها دارند.

ژئوپلیتیک و برساخت‌گرایی

در علم جغرافیا و نیز جغرافیای سیاسی و ژئوپلیتیک به عنوان زیرشاخه‌ای از آن، همانند برساخت‌گرایان می‌توان از دیالکتیکی میان طبیعت و جامعه سخن گفت. باید گفت رابطه انسان و طبیعت از نظرگاه جغرافیا رابطه‌ای متقابل است. همان‌طور که افراد و گروه‌ها در مکان‌های مختلف بر اساس ایده‌ها و ساختار معنایی خاص خود دست به تعامل با محیط اطرافشان می‌زنند، عوامل محیطی و مادی نیز در قالب و جایگاه‌هایی از فرصت‌ها، محدودیت‌ها و موقعیت‌های خاص ژئوپلیتیکی یک مکان یا سرزمین گرفته تا نمادها، مکان‌های عمومی و خصوصی و بناهای یادبود و غیره در چارچوب جغرافیای فرهنگی مختلف و مختص هر مکان در انگاره‌ها، کنش و شکل تعامل کنشگران انسانی خود را بازتولید می‌کنند.

همان‌طور که در رویکرد برساخت‌گرایی اعتقاد بر این است که هر ساختار معنایی مختص کنشگران خاص آن است که شاید برای کنشگرانی که خارج از آن ساخت هستند گنگ و ناهم باشد، در دانش جغرافیا نیز این واقعیت را حتی بهتر از هر علم دیگری می‌توان پیگیری کرد؛ به گونه‌ای که باید گفت هر ساختار معنایی برساخته شده در یک حیطه مکانی و در قالب فضایی خاص است و ریشه در جغرافیای فرهنگی آن مکان و سرزمین خاص دارد که این جغرافیای فرهنگی بر توصیف و تجزیه و تحلیل نحوه تفاوت و یکسانی در زبان، مذهب، اقتصاد، حکومت و دیگر پدیده‌های فرهنگی از مکانی به مکان دیگر تکیه دارد. (جردن و راونتری، ۱۳۸۰: ۱۱) تکرار مداوم انواع خاصی از رفتارها، با مکان‌های خاصی در هم می‌آمیزد ... و چنین مکان‌هایی تجارب مشترک بین مردم و استمرار زمانی را فراهم آورده و تثبیت می‌کنند. (کرنگ، ۱۳۸۳: ۱۴۵)

بنابراین کنشگران یک عرصه جغرافیای بر پایه این تصورات، انگاره‌ها و تجارب مشترک، به هویتی مشترک و مبتنی بر ساختار مکانی - فضایی خاصی قوام می‌بخشند که این هویت و ساختار معنایی به نوبه خود کنش این کارگزاران را کنترل کرده و جهت می‌بخشد. کنشگران اعم از افراد و دولت‌ها ریشه مکانی و سرزمینی دارند و همواره در مکان و فضای خاصی در حال کنش هستند. در بستر همین سرزمین، مکان و فضای جغرافیایی است که ساختارها شکل می‌گیرد، دگرگون و بازتولید شده و حتی از نو برساخته می‌شوند. (رشیدی، ۱۳۹۰: ۱۰۰)

بنابر این مطالب، باید گفت رویکرد برساخت‌گرایی به برساخته بودن واقعیت اجتماعی - جغرافیایی باور دارد و این واقعیات در یک بستر مکانی و سرزمینی و در چارچوب فضایی خاص و نیز در تعاملی بین کنشگران و در ارتباط با ساختار اجتماعی - جغرافیایی فعلی و بر اساس ساختار معنایی دخیل در کنش‌ها که به دنبال منافع و سیاست‌های پیگیر آنها در محیط مادی هستند قوام می‌یابد که این ساخت حاکم خود در رفتار کنشگران عرصه بازیگری تأثیرگذار می‌باشد و به وسیله اعمال محدودیت از طریق قواعد و هنجارها در کنش کارگزاران، باعث ساخت‌یابی مجدد آنها می‌شود.

جهان اسلام و الگوهای اسلام‌گرایی

جریانات و الگوهای اسلام‌گرایی که در این مقاله به آنها پرداخته خواهد شد هر کدام ریشه در یکی از مذاهب اسلامی دارند و در بستر جغرافیاهای فرهنگی متفاوتی رشد کرده‌اند. در این مقاله نگارندگان سه الگوی کلی را مدنظر قرار داده‌اند. این الگوها عبارتند از: الگوی انقلاب اسلامی، الگوی اسلام سلفی یا افراطی و الگوی اسلام لیبرالی که خود به دو زیرشاخه مصری و ترکی تقسیم می‌شود. از دید برساخت‌گرایی هر کدام از این الگوها دارای ساختار و نظام معنایی و هویتی و ساختاری از منافع است که هویت کلان این الگو را مشخص می‌سازد.

الگوی انقلاب اسلامی

خاورمیانه و شمال آفریقا طی دو دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ شاهد ظهور، گسترش و گاه افول جریان‌های گوناگونی بوده است که خود را ذیل عنوان «اسلام‌گرا» تعریف می‌کردند. فعالیت این جریان‌ها، فارغ از نتایج آن، توجه سیاست‌مداران و تحلیل‌گران را بیش از گذشته به پدیده اسلام سیاسی جلب کرد. در این میان، تشدید فعالیت «جنبش‌های اسلام‌گرا» تنها پدیده‌ای نبود که جلب توجه می‌کرد، بلکه ظهور یک «دولت اسلام‌گرا» در ایران بسیار جذاب‌تر می‌نمود. ایران اینک به آزمایشگاه زنده‌ای برای آزمون توانایی و ظرفیت ایدئولوژی جدید، دست‌کم قرائت شیعی آن، درآمده بود. (نبوی، ۱۳۸۹: ۸ و ۹)

از نظر فیشر، با انقلاب ۱۳۵۷ (۱۹۷۹)، مؤمنان می‌توانستند معنویت و دینداری خویش را در قالب یک انقلاب در این جهان مادی فریاد بزنند؛ انقلابی که بر همه فریبکاری‌های تباه‌کننده و فساد گذشته فائق خواهد آمد و تحت رهبری آیت‌الله خمینی جامعه دینی را برخواهد انگیخت. (Fischer, 1980: 129)

انقلاب ایران نیز نتیجه بیداری اسلامی در برابر نظم جاهلی غربی و ایادی آن، یعنی رژیم پهلوی بود. انقلاب اسلامی ایران همواره به دنبال صدور انقلاب اسلامی به تمامی کشورهای جهان اسلام و بیداری مسلمانان و خیزش آنها علیه مستکبران بوده و هست. طبق نظر رهبران انقلاب اسلامی ایران سردمداران سکولار کشورهای مسلمان، این حکومت‌ها را غصب کرده‌اند و مردم مسلمان باید علیه آنها قیام و حکومت اسلامی را در مملکت خود برقرار کنند. در این راستا امام خمینی علیه السلام در یکی از سخنرانی‌هایش کشورهای

مانند ترکیه را ایادی نظم جاهلی و استکبار جهانی محسوب کرده و وظیفه حکومت اسلامی می‌داند که مردم مسلمان را از اسارت این حکومت‌ها نجات دهند. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۷ و ۲۸)

انقلاب اسلامی ایران منتهی به حکومتی اسلامی شد که بر پایه مفاهیم اسلامی برنامه‌ریزی کرده و سیاست خارجی خود را نیز بر اساس هویت اسلامی بنا نهاده است. مفاهیم شهادت، ایثار، دفاع از مظلوم و ایستادگی در برابر ظلم و استکبار و کفر، نفی سبیل، پیوند دین و سیاست و توجه و الویت دادن به امت اسلامی در قیاس با ملت، همگی در متن سیاست داخلی و خارجی جمهوری اسلامی ایران مشاهده می‌شود. این کشور براساس همین اصول اسلامی و تفسیر شیعی خود به قطع رابطه با آمریکا به عنوان استکبار و نفی موجودیت رژیم صهیونیستی پرداخته است. این مسائل هزینه‌هایی را در بر داشته است که در برخی دوره‌های سیاست خارجی ایران سعی شده تا به نحوی در هویت کنشگران ایرانی بازاندیشی صورت گیرد. اما باید توجه داشت که آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران و قانون اسلامی که مبنای عمل سیاسی در داخل و خارج کشور قرار گرفته است، حدودی را مشخص کرده است که به رغم تعامل با دنیای خارج می‌بایستی برای حفظ ارزش‌های انقلاب اسلامی و حکومت اسلامی و جلوگیری از شکل‌گیری راه‌های نفوذ و سلطه استکبار غرب و شرق - نفی سبیل - کنشگران به حفظ هویت‌های اسلامی خود بپردازند.

در اینجا ما شاهد تضاد بین گفتمان انقلاب اسلامی و لیبرال دموکراسی غرب هستیم. این دو گفتمان، هم در هویت و ساختار معنایی و هم در ساختار منافع ناشی از این هویت‌ها با یکدیگر تعارض‌هایی دارند. گفتمان انقلاب اسلامی با نگاهی به ساختار دولت - ملت‌ها در گفتمان غربی به ساختار امتی در جهان اسلام توجه دارد و سعی در بازسازی و اتحاد در بین امت اسلامی پیامبر دارد. (فاضلی، ۱۳۸۷: ۵۰) این رویکرد انقلاب اسلامی ریشه در گذشته سیاسی تشیع از دوره‌های حکومت صفویه و قاجاریه و نیز آرمان‌های روشنفکران دینی ایرانی از جمله سید جمال الدین اسدآبادی دارد. (همان: ۴۳؛ الکار، ۱۳۶۹: ۳۰۲؛ کرمانی، ۱۳۶۳: ۸)

گفتمان انقلاب اسلامی با ظهور خود، ساختار ژئوپلیتیکی استعمارزده و تحت حاکمیت لیبرال دموکراسی جهان اسلام و به‌ویژه منطقه خاورمیانه را به چالش کشید و با شعار بازگشت به اسلام و بازسازی گفتمان اسلامی، نوعی پویایی را در سطح ژئوپلیتیک منطقه به وجود آورد. اهداف کلی بیان شده از سوی گفتمان انقلاب اسلامی که سبب تغییر در نظم ژئوپلیتیکی در جهان اسلام و حداقل خاورمیانه شد به این شرح هستند:

- استقرار حاکمیت اسلام و حفظ وحدت جهان اسلام؛
- مبارزه با دشمنان اسلامی، استعمارگران و استثمارگران سرزمین‌های اسلامی؛
- مبارزه با ظلم، سلطه و استعمار در سطح جهانی؛
- کمک به نهضت‌های اسلامی، انسانی و رهایی‌بخشی در سطح جهان؛
- استقرار صلح و آرامش در جهان از راه براندازی ظلم، سلطه و استعمار و غیره. (فاضلی نیا، ۱۳۸۵: ۱۱۳)

جمهوری اسلامی ایران و الگوی انقلاب اسلامی به عنوان تنها الگوی اسلامی است که از یک سو به دنبال ایجاد تعامل با کشورهای غیر معارض - مانند چین و روسیه و غیره - و کشورهای دوست - مانند عراق، سوریه و غیره - و نیز سایر کشورهای اسلامی - به رغم رقابت و حمایت برخی از آنها از غرب مانند ترکیه، عربستان، قطر و غیره - و از سوی دیگر درصدد ایجاد توازن قوا با غرب به وسیله توسعه اقتصادی، سیاسی و نظامی خود است تا به جای اجبار به تغییر ساختار هویتی خود، به تثبیت خود در ساختار ژئوپلیتیکی منطقه‌ای و جهانی بپردازد.

الگوی انقلاب اسلامی با تکیه بر مفاهیم صدر اسلام و تأکید بر ایجاد حکومت اسلامی به شیوه اسلامی و زدودن مفاهیم گفتمان لیبرال دموکراسی و اتحاد مسلمانان در قالب امت اسلامی و عبور از مرزهای دولت - ملت‌ها که مفهومی غربی است، هویت خود را به عنوان الگویی مطابق با اسلام معیار - به قولی اسلام ناب - شکل بخشیده است. بنابراین به لحاظ ژئوپلیتیکی، این الگو به واسطه هویت مستقل اسلامی در برابر هویت‌ها و گفتمان لیبرال دموکراسی غرب و نیز قرابت با اسلام معیار، الگوی مناسبی در چارچوب جغرافیای فرهنگی و ژئوکالچر اسلامی قلمداد می‌شود.

الگوی انقلاب اسلامی ایران به واسطه شکل‌دهی به محور مقاومت در برابر کشورهای غربی و متحدانش و نیز فعال‌سازی ظرفیت‌های اعتراضی مسلمانان و به‌ویژه شیعیان، سبب شکل‌گیری یک هارتلند فرهنگی منطبق بر هارتلند (سرزمین قلب) انرژی جهان شده است که هم از نظر معنایی و هویتی و هم از نظر مادی و منافع در منطقه و جهان، غرب را به چالش کشیده است.

امروزه الگوی اسلام‌گرایی انقلاب اسلامی سبب شکل‌گیری یک ژئوپلیتیک چند لایه ژئوکالچر (فرهنگ اسلامی، شیعی، انقلابی، سلطه‌ستیز و غیره)، ژئواکونومیک (موقعیت محوری دسترسی به بازارهای انرژی و غیره، منابع انرژی و هارتلند انرژی و غیره) و سیاسی - امنیتی و غیره شده است. از دید برساخت‌گرایی، این انطباق ساختارهای معنایی - هویتی و ساختارهای مادی و منافع بیانگر شکل‌گیری یک ساختار ژئوپلیتیکی منسجم تحت عنوان الگوی انقلاب اسلامی است.

الگوی اسلام سلفی؛ خوانش افراطی از اسلام

سلفی‌ها مسلمانان متعصب و تندروی هستند که پس از رحلت پیامبر ﷺ و در زمان حکومت خلفای راشدین رشد کردند و از همان زمان دارای ایدئولوژی و نگاهی سلبی نسبت به غیر مسلمانان و حتی دیگر مذاهب اسلامی بودند.

جنبش سلفی به این معنا قدمتی هزار ساله دارد و به زمان احمد بن حنبل، پیشوای مذهب حنبلی، بازمی‌گردد. دستاویز آنان حدیثی از پیامبر ﷺ است که طبق آن، تداوم اسلام حقیقی را تنها تا دو نسل پس از پیامبر می‌دانند و معتقدند که پس از آن، اسلام تحریف شده است. لذا آنان خود را پیروان «سلف صالح» می‌دانند که نماینده اسلام حقیقی است. این جنبش در اندیشه‌های ابن تیمیّه نمود یافت و در جهان معاصر

توسط محمد بن عبدالوهاب در قالب جنبش وهابیت صورت‌بندی شد. اعضای القاعده نیز بیشتر پیرو وهابیت یا گرایش‌های نزدیک به وهابیت هستند که به طور کلی می‌توان آنها را تحت عنوان «سلفی» بازشناسی کرد. براین اساس، ایدئولوژی القاعده بر چهار رکن «غرب‌ستیزی، سلفی‌گری، رادیکالیسم و شیعه‌ستیزی» استوار است. (اسماعیلی، ۱۳۸۵: ۸) سلفی‌ها و وهابیان، شیعیان و غربی‌ها را صفویان و صلیب‌بازان می‌دانند و می‌گویند که «تاریخ دارد تکرار می‌شود». (حیدری، ۱۳۸۸: ۸۷) نفوذ این جریان همچنان رو به رشد است و به موازات دخالت و نفوذ غرب و آمریکا در خاورمیانه، گروه‌های افراطی مانند القاعده و دیگر گروه‌های تندرو سلفی - وهابی هم به مرور رهبری فکری - سیاسی و ایدئولوژیک افکار عمومی ناراضی از غرب را در بسیاری از مناطق جهان اسلام بر عهده می‌گیرند. این می‌تواند تهدید جدی برای جهان اسلام باشد.

در اشاره کوتاهی که به ریشه‌ها، اهداف و رفتارهای سلفی‌ها شد، مشخص می‌گردد که این نحله فکری که بعداً در قالب مکتب و جریان‌های سیاسی خود را نشان داد، ناشی از انحراف در سوء برداشت از قوانین و احکام و هنجارهای اسلامی است. از دیدگاه برساخت‌گرایی، این جریان در طول زمان به یک جریان با هویت مستقل و با احکام و قوانین تنظیمی و تکوینی تبدیل شد و افراد و گروه‌های معتقد به آن، خود را به عنوان کنشگرانی مستقل معرفی کردند.

سلفی‌ها نخستین بار در پیمانی که میان محمد بن سعود و محمد بن عبدالوهاب بسته شد، (همان: ۱۰۰) توانستند به قدرت سیاسی و مالی زیادی دست یابند و این امر شروعی برای ساختن هویت سیاسی آنان در کنار هویت ایدئولوژیکی بود که قبلاً طی مدت‌زمانی طولانی و در مراحل مختلف برساخته شده بود. سلفی‌ها با شروع جنگ افغانستان علیه اشغالگری شوروی با حمایت مالی آل سعود به این منطقه روی آوردند و در کنار جهاد، به بسط انگاره‌ها و احکام سلفی در بین مردم پاکستان، افغانستان و بعدها نیز آسیای مرکزی پرداختند و کم‌کم با حمایت‌های مالی عربستان به دیگر نقاط جهان اسلام نیز نفوذ کردند. آنان به وسیله حمایت مالی قوی آل سعود به انتشار انگاره‌ها، تصورات و جهان بینی خود به جغرافیای جهان پرداختند و در اثر این تلاش‌ها شبکه‌ای از سلفی‌گری با طیفی از عقاید افراطی اما با هویتی وهابی در جهان شکل گرفت.

همان‌طور که از نظر برساخت‌گرایی هر عملی نتایج خواسته و ناخواسته‌ای در بر دارد، در ادامه تکوین و تکامل جریان افراطی سلفی و با ظهور سلفی‌های انقلابی، خود آل سعود نیز از سوی این طیف جدید مورد هجمه قرار گرفت. وهابیت سنتی مهم‌ترین موضع خود را علیه تشیع گرفته بود و از حمایت آل سعود برخوردار بود و غرب نیز برای تحت فشار قرار دادن ایران شیعی با این جریان همراه شده بود. اما وهابیت جدید و انقلابی، تحت تأثیر اندیشه‌های سید قطب و اندیشمندان دیگر اخوانی، بزرگ‌ترین دشمن خود را غرب و ایالات متحده می‌دانست و حاکمان هم‌دست با غرب را نیز مشرک می‌دانست و آل سعود را از قوانین متضاد با شرع و بستن پیمان‌های ضد دینی با غرب بر حذر داشتند. (دکمیان، ۱۳۷۷: ۲۶۴ و ۲۶۵)

این اعتراضات ضدسعودی از زمان رشد درآمدهای نفتی و سرمایه‌گذاری‌های کلان آل‌سعود و ورود گسترده غربی‌ها به این کشور و شکل‌گیری بحران فرهنگی در عربستان شدت گرفت (حیدری، ۱۳۸۸: ۱۰۶) و در دهه ۱۹۹۰، با کاهش درآمدهای نفتی، نابرابری‌های اقتصادی، تأثیر جریان مدرنیسم و فرهنگ غربی، اتکای پادشاهی به غرب برای تأمین امنیت خود و تضادهای ناشی از آن میان گرایش غرب‌گرایانه رژیم از یک سو و حمایت از سلفی‌گری در داخل و خارج از سوی دیگر و تأثیر خیزش رو به رشد اسلام‌گرایی بیرونی و اندیشه‌های اسلام‌گرایانی چون سید قطب و محمد قطب بر سعودی‌ها، با شکل‌گیری مشخص سلفی‌گری جدید به اوج خود رسید.

سلفی‌ها در کل، با طراحی شعارهایی ضد سایر مذاهب اسلامی، به‌ویژه تشیع و نیز ستیزه‌جویی با غربی‌ها، به عنوان جریانی رادیکال شناخته شده‌اند و نوعی از اسلام‌گرایی را ترویج می‌کنند که به گواه بسیاری از علمای مذاهب اسلامی دارای انحراف تاریخی است و بسیاری از آن تحت عنوان خوارج زمان یاد کرده‌اند. از منظر برساخت‌گرایی، این جریان در هویت و ساختار معنایی دارای هویتی متمایز با دیگر مسلمانان و دارای بدعت‌های مشخصی است و بر اساس این هویت و انگاره‌های خاص، فتواها و دستورات و قوانینی را برای مقابله و ستیز با دشمنانی که مشخص نموده، تنظیم کرده است. منافع ناشی از ساختار معنایی این جریان نیز به وسیله همین قوانین و دستورات مشخص شده است و راه‌های توسعه خود را در نفی دیگر مذاهب و نیز بازیگران غربی قرار داده است.

اگر چه این جریان به واسطه تعاملی که با محیط بین‌الملل داشته مجبور به تعدیل قوانین خود شده است لیکن همچنان وجود و هویت خود را در نفی یکسری هویت‌های دیگر و تعارض با بازیگران دیگر می‌داند. این جریان فکری و سیاسی امروزه نه دارای روابط خوبی با جهان اسلام و نه جهان غرب است و برای جریانات اسلامی دیگر مانند الگوهای اسلام‌گرایی انقلاب اسلامی ایران و نیز اسلام‌گرایی ترکیه و مصر نیز هزینه‌ها و مشکلاتی را در بر دارد. به دلیل مخالفت مسلمانان با غرب و عدم وجود آگاهی فراگیر در بین مسلمانان، این نوع تفکر افراطی مورد اقبال تعداد قابل توجهی از مسلمانان کشورهای مختلف اسلامی قرار گرفته است.

ساختار ژئوپلیتیکی این الگوی اسلامی (انحرافی) در تضاد با ساختار ژئوپلیتیکی دیگر الگوهای اسلام‌گرایی قرار دارد و دال مرکزی هویت آنان بر تشنج زایی و هزینه‌زایی برای جهان اسلام است و هویت سازنده‌ای را از خود به نمایش نمی‌گذارد. به طور کل، هویت و منافع این جریان فکری - سیاسی افراطی از نوع سلبی بوده و لازمه وجود آن بر نفی دیگر هویت‌ها و منافع ناشی از آنهاست.

در کل باید گفت از یک طرف سلفی‌ها یا وهابیان سنتی که با رژیم آل‌سعود هم‌پیمان هستند به رغم افراطی‌گری، به‌دلیل همراهی عربستان با قدرتهای غربی، به‌ویژه آمریکا، در برابر غرب از خود تسامح نشان می‌دهند. این جریان به دلیل وابستگی به کمک‌های مالی آل‌سعود از تقابل با غرب و منافع آن خودداری

می‌کند و بیشتر در تقابل با جریان‌ها و مذاهب اسلامی قرار دارد. مهم‌ترین تقابل این جریان با شیعیان است. وهابیت سنتی با نفوذ در کشورهای خاورمیانه سعی در ایجاد فشار بر تشیع دارند. اما در این میان سلفی‌ها یا وهابیان انقلابی نیز هستند که به دلیل تقابل با آل سعود و اعتراض به سیاست‌های غربی این کشور در برابر منافع غرب ایستاده و دشمن اصلی خود را غرب می‌دانند.

بنابراین، وهابیت خود به دو گروه با جهت‌گیری‌های مختلف تقسیم می‌شود که در خشونت و افراطی‌گری با یکدیگر مشترکند. وهابیت سنتی با ایجاد اختلاف در مذاهب اسلامی به تهدید منافع کشورهای اسلامی به‌ویژه ایران می‌پردازد و وهابیت انقلابی نیز با ارائه هویتی ستیزجویانه از اسلام، سبب تحریک غرب در مفهوم‌سازی‌هایی مانند بنیادگرایی اسلامی، تروریسم دینی در خاورمیانه، تروریسم دولتی در خاورمیانه اسلامی و غیره شده است که این نوع از اقدامات نیز متوجه منافع کشورهای اسلامی می‌شود و از روند تنش‌زدایی در منطقه و جهان می‌کاهد.

آنچه در مورد این الگوی اسلام‌گرایی که خوانشی افراطی و انحرافی از اسلام دارد، می‌توان گفت که الگوی مذکور نه تنها در جهت بهبود وضعیت مسلمانان و تقویت گفتمان اسلامی در برابر گفتمان لیبرال دموکراسی غربی اقدامی انجام نداده است، بلکه در جهت ایجاد اختلاف و چندپارگی در ژئوپلیتیک جهان اسلام و شکل دادن به جبهه‌های معارض در بین مسلمانان حرکت کرده است. این رفتار سلفی‌ها توسط غربی‌ها نیز دامن زده شده است. دلیل حمایت غرب از بنیادگرایی، بالاخص بنیادگرایی پیوند خورده با وهابیت نیز برخاسته از اهداف غرب در قبال جهان اسلام است. غرب برای پیگیری مقاصد خود، یعنی تضعیف کامل جهان اسلام و عرب از راه شعله‌ور کردن اختلافات داخلی و عمدتاً فرقه‌ای و ایجاد مشاجرات بر سر پیوستگی سازمانی، از این دست بنیادگرایی‌ها حمایت می‌کند. (قائمی نیک، ۱۳۹۱: ۷۳)

الگوی اسلام‌گرایی سلفی به واسطه غربی‌ها ابزاری برای حضور در منطقه استراتژیک جهان اسلام شده است. غربی‌ها به بهانه مبارزه با سلفی‌ها در افغانستان و مبارزه با القاعده و به اصطلاح خودشان تروریسم اسلامی در خاورمیانه، اقدام به حمله نظامی به افغانستان و عراق کردند و در کشورهایمانند آذربایجان و آسیای مرکزی پایگاه‌های نظامی و جاسوسی تأسیس کردند. این سیاست غربی‌ها برای کنترل بازارهای خاورمیانه و دسترسی به منابع انرژی فسیلی در مناطق غنی جهان اسلام، از جمله خاورمیانه، حوزه خزر و شمال آفریقا است.

سلفی‌ها با اقدامات افراطی خود و با دامن زدن غرب و کشورهای عربی مانند عربستان و قطر به رفتارهای خشونت‌آمیز آنها، زمینه را برای شکل‌گیری یک ژئوپلیتیک شکننده ناشی از بحران معنایی و مادی و منافع (یعنی حاصل جمع ژئوکالچر، ژئواکونومی و مسائل سیاسی و امنیتی ناشی از آن)، به سود غرب فراهم کرده‌اند. بنابراین سلفی‌گری و وهابیت بر عکس الگوی اسلام‌گرایی انقلاب اسلامی، سبب انشقاق بین کشورهای

اسلامی می‌شود و مسئله وحدت جهان اسلام را با تهدید مواجه می‌کند. این الگو بدین وسیله راه را برای حاکمیت غرب بر جهان اسلام فراهم می‌کند. هر چه این الگو بیشتر در محیط ژئوپلیتیکی اسلام تبلیغ و اشاعه شود، شکنندگی بیشتری در ژئوپلیتیک جهان اسلام ایجاد می‌کند و مسلمانان را از اهداف بیداری اسلامی و بازگشت به اسلام باز می‌دارد.

از این رو، این مدل به مثابه ابزاری در دست گفتمان لیبرال دموکراسی برای فشار بر جهان اسلام به بهانه بنیادگرایی اسلامی و تروریسم در جهان اسلام از یک سو و تفرقه بین مسلمانان و انزوای ژئوپلیتیکی الگوهای اسلام‌گرایی دیگر مخصوصاً الگوی انقلاب اسلامی از سوی دیگر می‌شود.

الگوی اسلام‌گرایی لیبرال

نگارندگان در این بخش سعی در تبیین الگویی از اسلام‌گرایی دارند که قرائتی لیبرالی از اسلام ارائه می‌دهد. در قسمت اول به توضیح نوعی از اسلام‌گرایی می‌پردازیم که در ابتدا با رویکرد و هدف تشکیل حکومت اسلامی شروع شد ولی در ادامه به قرائت لیبرالی از اسلام روی آورد و در قسمت دوم به بررسی الگوی اسلام‌گرایی می‌پردازیم که از ابتدا با تفسیری لیبرالی از اسلام ظهور کرد.

۱. اسلام‌گرایی اخوان المسلمین

قبل از هر چیز باید گفت که جمعیت اخوان المسلمین ابتدا با هدف بیداری اسلامی در بین مسلمانان در مصر شکل گرفت، اما در ادامه و تحت فضاهای غرب و حکومت‌های داخلی و شرایط کلی جامعه دچار استحاله در مسیر دموکراسی غربی و سکولاریزم شد. بنابراین ما در اینجا اخوان المسلمین را تحت عنوان الگوی اسلام‌گرایی لیبرال مطرح کرده‌ایم.

حسن البنا از سال ۱۹۲۸ میلادی (۱۳۰۷ ش مصادف با ۱۳۴۷ ق) در شهر اسماعیلیه مصر مهم‌ترین تشکیلات مخفی اسلامی، یعنی جمعیت اخوان المسلمین را در مصر بنیان گذاشت؛ جمعیتی که پس از گذشت چندسال میلیون‌ها طرفدار گرد آن جمع آمدند. جمعیت اخوان المسلمین به زودی به شکل دولتی در دولت مصر درآمد. امام حسن البنا در مصر هم‌تراز سلطان مصر بود. در مصر برنامه این جمعیت بر این بود که هر زمانی امکان داشته باشد، حکومتی بر پایه قرآن و سنت محمد ﷺ به وجود آورد. (دیتل، ۱۳۷۶: ۲۴ و ۲۵) پس از حسن البنا، سید قطب مسئولیت این جمعیت را بر عهده گرفت. سید قطب متفکر و رهبر ایدئولوژیکی جمعیت اخوان المسلمین در مصر بود و مدت زیادی نیز کلیه تشکیلات را از نظر فکری رهبری می‌کرد. از دید سید قطب:

اخوان المسلمین می‌خواهند سراسر جهان اسلام که وطن بزرگ ما است، از قید و بند هرگونه استعماری رهایی یابد. البته مردم هر سرزمینی نخست از نظر اسلامی وظیفه دارند که سرزمین خود را از یوغ استعمار نجات بخشند و آنگاه به کمک همدیگر بشتابند. (سید قطب، ۱۳۸۹ ق: ۷۱)

اخوان‌المسلمین برای رسیدن به اهداف کاملاً روشن و مشخصی تأسیس شده است که عبارتند از:

۱. رهایی جهان اسلام از زیر هر نوع سلطه و نفوذ غرب؛

۲. جلوگیری از اضمحلال آداب و رسوم اصیل اسلامی؛

۳. بازگشت به مکتب و سنت پیامبر اکرم (ص)؛

۴. تأسیس یک حکومت اسلامی در روی زمین که لازمه آن، طبق نظریه اخوان‌المسلمین، بازگشت خلافت

به عنوان بالاترین مقام سیاسی و مذهبی حکومت می‌باشد، که برای اولین بار به دستور آتاتورک منع گردید؛

۵. بهبودی و سامان دادن به قوانین مردمی.

در سال ۲۰۱۱ میلادی اخوان‌المسلمین به هدف درازمدت خود یعنی برکناری اعقاب جمال عبدالناصر دست یافت. طی انقلابی که در مصر و با مشارکت اخوان‌المسلمین شکل گرفت، حسنی مبارک رئیس‌جمهور مصر توسط مردم مسلمان و انقلابی مصر برکنار شد و مصر پس از ایران دومین نقطه از جهان اسلام بود که انقلابی مردمی و اسلامی را شکل دادند.

اخوان‌المسلمین از زمان شروع کار خود به نبرد مسلحانه روی آورد ولی با ترور حسن البنا آنها رویکرد خود را تغییر دادند و به مبارزات فرهنگی و سیاسی روی آوردند. اخوان‌المسلمین به عنوان جنبشی بزرگ و در سطح جغرافیای جهان اسلام سعی کرد مسلمانان را از خواب غفلت در برابر استعمار و استحاله فرهنگی توسط غربی‌ها بیدار کند و هویت سیاسی - مذهبی گذشته مسلمانان را بازتولید نماید.

از منظر برساخت‌گرایی این جریان به دلیل تعامل منفی غرب با مسلمانان و مناسبات نابرابر آنها با جهان اسلام ظهور کرد. در اینجا نقش نخبگان فکری به عنوان کارگزاران بیداری اسلامی کاملاً واضح است. در جریان نهضت اخوان‌المسلمین نخبگانی همچون حسن البنا و سید قطب به عنوان کارگزاران این جریان شناخته شده‌اند که با آگاهی از ساختار نامتعادل رابطه غرب و جهان اسلام سعی در بیداری مسلمانان مصر و جهان داشتند.

در ابتدا این جنبش سعی در احیای خلافت اسلامی و حاکمیت قوانین اسلامی داشت، اما با گذر زمان آنان در تعامل با واقعیات عرصه ژئوپلیتیک جهانی متوجه هزینه‌های بسیار این هدف شدند و کم‌کم در آراء خود تجدید نظر کردند. در زمان حکومت جمال عبدالناصر و بعد از آن، به دلیل دستگیری و اعدام بسیاری از رهبران جنبش و نیز آگاهی آنان از واقعیت‌های نظم لیبرالی حاکم بر جهان امروز، خود را از مبارزه سرسختانه علیه حاکمیت جاهلی عصر مدرن - که سید قطب نظریه‌پرداز آن بود - کنار کشیدند و به تلاش برای ایجاد جامعه‌ای با مرجعیت قوانین اسلامی روی آوردند. آنان در طول زمان در هویت مبارز گذشته خود دگرگونی‌هایی ایجاد نمودند و خود را به شکلی نزدیک‌تر با نظم لیبرالی حاکم تعریف کردند.

نمونه بارز این دگرگونی هویتی را می‌توان در اعلامیه رهبران ارشد اخوان‌المسلمین مشاهده کرد. در نشست خبری رهبران ارشد حزب در ۹ فوریه ۲۰۱۲ اعلام شد که «اخوان با حکومت مذهبی مخالف است؛

چون آن را مغایر اسلام می‌داند و خواسته آن برپایی حکومت مدنی با مرجعیت اسلام است». آنان در مورد اظهار نظرهای مقامات کشورهای دیگر در مورد حوادث مصر نیز اعلام کردند: «اخوان مسئول اظهارات خارجی‌ها چه ایرانی، چه لبنانی و چه دیگران نیست و مخالف دخالت دیگران در امور داخلی مصر است». اخوان المسلمین همچنین اعلام کرده بود که خواسته آنها خواسته معترضان متحصن در میدان التحرير و جمعیت میهنی برای تغییر است که اعضای اخوان نیز در تأسیس آن شرکت داشته‌اند. (الاخوان المسلمون، ۲۰۱۱)

اخوان المسلمین به عنوان یک جریان اسلامی در زمان شروع به کار، جنبشی با هدف تشکیل حکومت اسلامی بود، اما با تغییرات بطنی ناشی از تعامل با جهان بیرون و فضای اجتماعی جامعه خود، موضع اسلامی خود را با موضعی لیبرالی جایگزین کردند و همان طور که در اعلامیه سران ارشد اخوان المسلمین می‌بینیم سکولاریزم و لیبرالیسم را در اداره جامعه پذیرفتند.

حکومت برآمده از اخوان المسلمین امروزه با عنوان یک حکومت اسلامی معتدل و به عبارت مشخص‌تر با یک الگوی اسلامی - لیبرالی شناخته شده است و سیاست‌های روزانه دولتمردان اخوانی نشان از تأکید آنها بر منافع ملی و الویت‌های این‌دنیایی است و اسلام را نیز به عنوان مرجعیتی در نظر دارند، لیکن اسلام را مبنای تشکیل حکومت خود قرار نداده‌اند. این الگوی اسلام‌گرایی به رغم پذیرش برخی مفاهیم اسلامی و طرح بحث عدالت اسلامی، از پذیرش مفاهیمی مانند پیوند دین و سیاست دوری می‌کند و سکولاریزم را اساس کار حکومتی خود قرار داده است. لازم به ذکر است که الگوی اخوانی حداقل در مصر بسته به ساز و کار دموکراسی غربی دارد و احتمال دارد طی انتخابات آینده یا بعد از آن حزب اخوان المسلمین از قدرت کنار گذاشته شوند. الگوی اسلام اخوانی با ترویج اسلام‌گرایی منطبق بر دموکراسی غربی سبب جذب برخی از مسلمانان و کشورهای اسلامی به سمت مواضع غربی می‌گردد و زمینه را برای همکاری با غرب به منظور حضور در منطقه فراهم می‌کند.

غربی‌ها همان طور که به واسطه شعار مبارزه با تروریسم سلفی وارد جهان اسلام می‌شوند، از طریق اسلام‌گراهای لیبرال و سکولار نیز به جهان اسلام نزدیک می‌شوند و باز در پی سیاست انشقاق بین ژئوکالچر اسلامی با ژئوکونومی هستند. غربی‌ها در نهایت به دنبال خاورمیانه‌ای سکولار برای هویت‌زدایی از مسلمانان هستند تا به واسطه آن، کنترل ژئوکونومیک جهان اسلام را در دست بگیرند؛ یعنی مبارزه با امری که با انطباق هارتلند فرهنگی و هارتلند انرژی در جهان اسلام سبب بحران در سیاست‌های غرب می‌شود.

۲. الگوی اسلامی - ترکی

ترکیه کشوری اسلامی است که در محل پیوند سه قاره آسیا، اروپا و تا حدودی آفریقا قرار گرفته و از این رو متأثر از جریانات این سه قاره است. ترکیه از سه جهت شرق، جنوب و تا حدودی غرب با جهان اسلام همسایه است و در معرض رخدادهای جهان اسلام نیز قرار دارد. ترکیه به واسطه قرارگیری در جغرافیای پیوسته

جهان اسلام و سازه‌های جغرافیای اجتماعی - فرهنگی مشترک با کشورهای اسلامی، پتانسیل پذیرش رخدادها و پدیده‌های وقوع‌یافته را در جهان اسلام دارد. بنابراین، ترکیه به واسطه جغرافیای فرهنگی - اجتماعی و استقرار در جغرافیای جهان اسلام و متأثر شدن از پدیده انتشار فضایی اسلام‌گرایی، با رویداد اسلام‌گرایی مواجه شده است و پیوند این عوامل با عواملی که در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد، زمینه اسلام‌گرایی را در سیاست خارجی کشور ترکیه از سال ۱۹۹۵ تاکنون (۲۰۱۴ م)، فراهم کرده است. (متقی، ۱۳۹۰: ۲۵۱)

بازیگران عرصه سیاست خارجی ترکیه با شناختی که از موقعیت و جایگاه ژئوپلیتیکی کشور خود به دست آورده بودند و با توجه به محدودیت‌ها و فرصت‌هایی که فراروی آنها قرار داشته است، سعی بر دستیابی حداکثری به منافع خود داشته‌اند. این شخصیت خاص دیپلماسی ترکی سبب ارائه درکی واقع‌گرایانه از محیط بیرونی بر اساس امنیت و منافع ملی ترکیه گشته است که به نوبه خود سبب نوعی محافظه‌کاری و تسامح در برخورد با بازیگران بزرگی مانند روسیه، اتحادیه اروپا، ایالات متحده یا بازیگران استراتژیکی مانند ایران و اسرائیل گشته است که سبب برساختگی نوعی تعادل در سیاست خارجی ترکیه گشته است. این مسئله در دوران بیداری اسلامی نیز با نوع پذیرش اسلام سیاسی معاصر در هم آمیخته شد و نوعی اسلام اعتدالی را در سیاست خارجی ترکیه قوام بخشید. به طور کل، نوعی انگاره ژئوپلیتیکی با خصیصه تسامح و محافظه‌کاری به نوعی از اسلام اعتدالی تکوین بخشید. (افضلی و متقی، ۱۳۹۰: ۱۸۲)

کشور ترکیه در حد واسط کشورهای غربی و جهان اسلام واقع گشته است. این کشور نه مانند کشورهای اسلامی همچون ایران، عراق، عربستان و غیره در قلب جهان اسلام واقع شده و نه مانند کشورهای اروپای غربی و ایالات متحده در عمق استراتژیک جهان غرب استقرار یافته است. کشور ترکیه به دلیل تفاوت در موقعیت ژئوپلیتیکی‌اش با کشورهای حوزه جهان اسلام و غرب، طبعاً خصیصه‌های متفاوت اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره در داخل و شخصیت متفاوتی نیز در عرصه سیاست خارجی از خود دارا است.

بنابراین ترکیه براساس این وضعیت به‌خصوص ژئوپلیتیکی و استقرار در حفاصل جهان غرب و اسلام با مسائل دو قلمرو به صورت همزمان درگیر است و ناگزیر از مشارکت در دو جبهه است. هم‌فضایی ترکیه با جهان غرب و اسلام سبب شده تا به طور همزمان متأثر از دو جبهه باشد و شخصیتی که برآیند این آمیزش ژئوپلیتیکی اسلام و غرب است را از خود به نمایش بگذارد. (همان: ۱۸۳) بنابراین، ارائه الگوی معنایی در حد وسط اسلام‌گرایی و غربی‌گرایی توسط وضعیت ژئوپلیتیکی این کشور و نیاز ژئوپلیتیکی دو سویه این کشور به جبهه غرب لیبرال و شرق اسلامی توجیه‌پذیر است.

این وضعیت را در بطن جامعه ترکیه و در سیاست‌های بزرگ‌ترین جنبش و شبکه اجتماعی اسلام‌گرا توسط روشنفکر دینی مشهور ترکیه، فتح‌الله گولن نیز می‌توان مشاهده نمود. هدف اصلی جنبش گولن، ایجاد جامعه اسلامی متعهد و در عین حال، برخوردار از علم و معرفت، فناوری جدید و مترقی است تا دوران تفوق

جهان غرب بر جهان اسلام به سر آید. امروزه نام فتح الله گولن با اصطلاح اسلام روشنگر یا معتدل ترک گره خورده است؛ زیرا وی و هوادارانش، جنبش دینی - مدنی مدرنی را تأسیس کرده‌اند که مدرنیته را با دین‌ورزی، ناسیونالیسم، تسامح و مردم‌سالاری پیوند داده و اسلام، ناسیونالیسم و آزادی‌خواهی را در یک کانون واحد گرد آورده است. (لطفی، ۱۳۸۸)

گولن و جماعتش چیزی را در جامعه ترکیه ارائه می‌دهند که می‌توان آن را «اسلام میانه‌رو» نامید. او در گفته‌هایش از کلماتی مانند اجماع، مصالحه و گفتگو استفاده می‌کند. گولن از تمرکز بحث‌ها پیرامون مسائل جزئی انتقاد می‌کند. او به روند جهان‌گرایی اشاره می‌کند و معتقد است که باید گفتگو و مذاکره بین اسلام و نمایندگان دیگر ادیان جهان وجود داشته باشد. (افضلی، ۱۳۸۳: ۳۶۴)

بنابراین، الگوی اسلامی - ترکی، برخلاف الگوی اسلام اخوانی - که در گذر زمان هویت خود را بازتعریف کردند و به گفتمان لیبرال دموکراسی نزدیک شدند - از همان ابتدا با آگاهی از وضعیت ژئوپلیتیکی ترکیه به ارائه مدلی پرداخت که به نام‌های اسلام اعتدالی، اسلام محافظه‌کار، اسلام میانه‌رو و در نهایت به عنوان اسلام لیبرالی یا غربی شناخته شده است.

این الگوی اسلام‌گرایی بر مبنای مصلحت‌اندیشی ژئوپلیتیکی و با تأکید بر منافع ملی طراحی شده است و نوعی از الگوی اسلامی به شدت بازاندیشی شده در هویت اسلامی را ارائه می‌دهد. در این نوع از اسلام‌گرایی مفاهیمی مانند جهاد، شهادت، نفی سیبل جایگاهی ندارند و به واسطه حفظ ساختار لائیک در این کشور مسئله اصلی پیوند دین با سیاست نیز مورد توجه نیست و با تسامح به پذیرش همان سبک کمالیستی مبتنی بر سکولاریزم و جدایی دین از سیاست رضایت داده‌اند.

در کل، الگوی اسلام لیبرالی نیز به واسطه پذیرش جدایی دین از سیاست و به رسمیت شناختن قالب‌های ژئوپلیتیکی غربی مانند دولت - ملت و سیاست‌گذاری براساس الگوهای غربی، نمی‌تواند نماینده واقعی الگوی اسلام‌گرایی باشد. در زمینه وحدت جهان اسلام نیز این الگوی اسلام لیبرالی با پذیرش الگوهای غربی مانند منطقه‌گرایی و همگرایی دولت - ملت‌های اسلامی در جهت منافع ملی کشورهای اسلامی و بدون توجه به مسائل هویتی و معنایی گفتمان اسلامی عمل می‌کنند. در صورتی که مبنای وحدت اسلامی در صدر اسلام منافع دنیوی صرف نبوده و هدف اصلی، اتحاد برای حراست از آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی بوده است.

در نهایت باید گفت که این الگوی اسلامی سعی در ارائه خوانشی لیبرالی و سکولار از اسلامی دارد که در اصل و ریشه با لیبرالیسم و سکولاریزم منافات دارد. همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، الگوی اسلام لیبرالی سبب جدایی دین از سیاست و در نتیجه سبب انشقاق ژئوکالچر اسلامی و ژئواکونومی جهان اسلام از یکدیگر می‌شود که منتهی به تضعیف کشورهای جهان اسلام در برابر غرب می‌گردد. به نوعی می‌توان گفت اسلام لیبرالی سبب شکنندگی در ژئوپلیتیک جهان اسلام می‌گردد.

نتیجه

در بررسی و تحلیل ژئوپلیتیکی که از الگوهای اسلام‌گرایی در جهان اسلام شد، ابتدا الگوی انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار گرفت. این الگوی اسلامی به واسطه ارائه چارچوب‌هایی مانند حکومت اسلامی امت‌محور به جای مفهوم دولت - ملت غربی و وحدت جهان اسلام در ورای مرزهای جغرافیایی که از زمان پیمان وستفاليا در ۱۶۴۸ میلادی بین ملل ترسیم شد، به ارائه مدلی ژئوپلیتیکی از مفاهیم اسلامی پرداخت.

انقلاب اسلامی همچنین در برابر سکولاریزم غربی در گفتمان لیبرال دموکراسی بر پیوند دین و سیاست که از سنت‌های صدر اسلام است به ارائه‌ای الگویی کاملاً اسلامی در برابر الگوی لیبرال دموکراسی پرداخت. این الگوی اسلامی با نزدیکی به کشورهای اسلامی و کشورهای غیر معارض و نیز با تعامل با کشورهای غربی منهای آمریکا و نفی سرزمینی و معنایی رژیم صهیونیستی، موضع سیاست خارجی خود را نیز مشخص کرد و بر اساس هویت اسلامی به پیگیری منافع خود که ریشه در همین هویت دینی داشت اقدام نمود.

گرچه این رویه انقلاب اسلامی سبب زایش تهدیدها و چالش‌هایی برای جمهوری اسلامی شد، لیکن این دولت سعی کرد با حفظ هویت اسلامی خود و برنامه‌ریزی در جهت تعیین نوع تعاملاتش، به تنش‌زدایی در حوزه‌هایی که هویت و آرمان‌های انقلاب اسلامی را دچار آسیب نمی‌کند بپردازد. با توجه به این واقعیت، باید گفت الگوی انقلاب اسلامی با تکیه بر مفاهیم و اصول و چارچوب‌های ژئوپلیتیکی اسلامی که ذکر شد توانسته است الگویی اسلامی و در عین حال موفق را در جهان اسلام ارائه دهد.

در ادامه به الگوی اسلام‌گرایی سلفی می‌رسیم که خوانشی انحرافی و افراطی از اسلام دارد. این الگوی اسلام‌گرایی در حوزه شکل سرزمینی و ایجاد حکومت، طرح خاصی را ارائه نمی‌دهد. سلفی‌های سنتی در سایه حکومت آل سعود حرکت می‌کنند و نظام دیکتاتوری شیوخ عربی را تأیید می‌کنند و طرحی اسلامی برای آن ندارند و سلفی‌های انقلابی نیز به دنبال ایجاد حکومتی جهانی هستند که در آن بسیاری از مذاهب اسلامی از جمله تشیع جایگاهی ندارد.

سلفی‌ها و وهابی‌ها با تفسیر افراطی‌ای که از اسلام دارند، بسیاری از مذاهب اسلامی را رد می‌کنند و گروندگان به سلفی‌گری و وهابیت را مسلمان می‌دانند. بنابراین، این خوانش از اسلام جایی را برای وحدت اسلامی و گذار از مفهوم مرز و دولت - ملت در گفتمان لیبرال دموکراسی غرب نمی‌گذارد. در حوزه هویت اسلامی و پیگیری منافع مسلمانان نیز با توجه به آنچه از افراط‌گری سلفی‌ها گفته شد و نیز حمایت غربی‌ها از آنها برای تفرقه افکنی در جهان اسلام، عملاً جز هزینه‌زایی و ایجاد چالش برای کشورهای اسلامی چیز دیگری به همراه ندارند.

این الگوی افراطی در نوع سنتی خود توسط آل سعود اداره می‌شود و حتی مفهوم حکومت سکولار عربستان کنونی را پذیرفته‌اند و شکل افراطی آن نیز به صورت برنامه‌ریزی شده به واسطه خود غرب کنترل می‌شود و

ابزاری برای مفهوم‌سازی اسلام‌هراسی، تظاهر غربی‌ها به بنیادگرایی و رادیکالیسم و تروریسم اسلامی است.

الگوی اسلام‌گرایی لیبرالی نیز چه در میان اخوان المسلمین که بعداً و در یک سیر تکوینی به گفتمان لیبرال دموکراسی نزدیک شدند و چه در نوع ترکی آن که از همان ابتدا ترک‌ها با مصالح ژئوپلیتیکی بنیان آن را بر لیبرال دموکراسی غربی گذاشتند، در اصل نوعی اسلام‌گرایی سکولار است که از اسلام به عنوان رهنمای جهت کنترل بحران‌های به وجود آمده در اواخر قرن بیستم و قرن حاضر در جهان اسلام استفاده می‌کند.

این الگو، وحدت اسلامی را در قالب اتحادها و سازمان‌های همکاری منطقه‌ای و براساس دولت - ملت‌های غرب‌بنیاد ترویج می‌کند و نیز به جدایی دین از سیاست معتقد است. تفاوت اندک آنها با لیبرال دموکراسی غربی استفاده از هویت دینی در سطح اجتماع و نیز در شعارهای سیاسی و مذاکرات با کشورهای اسلامی است.

در این نوع الگو، مفاهیم شهادت، جهاد، نفی سیل و مقابله با استکبار جایگاهی ندارد و به دفاع از مستضعفان و مسلمانان تحت ظلم نیز بر اساس منافع ملی نگریسته می‌شود. این الگوی اسلام‌گرایی ذاتاً دارای هویتی با هسته لیبرالی و پوششی اسلامی است که برخی مفاهیم اسلامی را از دریچه منافع ملی وارد عرصه سیاست کرده‌اند.

در ادامه باید گفت که الگوی انقلاب اسلامی به دنبال انطباق حوزه‌های فرهنگی (ژئوکالچر)، اقتصادی (ژئواکونومی)، سیاسی، امنیتی و غیره جهان اسلام با یکدیگر است. این امر سبب شکل‌گیری مقاومت‌محور ژئوپلیتیکی اسلام در برابر غرب می‌گردد. درحالی‌که الگوی اسلام‌گرایی سلفی با افراط‌گرایی زمینه را برای دخالت و حضور غرب در جهان اسلام فراهم می‌کند و سبب شکنندگی در ژئوپلیتیک جهان اسلام می‌گردد. الگوی اسلام لیبرالی نیز با رویکرد سکولاریستی سبب جدایی ژئوکالچر اسلامی از ژئواکونومی جهان اسلام و در نهایت تسهیل استیلای غرب بر جهان اسلام می‌گردد.

از مجموع تحلیل‌هایی که درباره الگوهای اسلام‌گرایی در جهان اسلام شد، بر اساس اصول و چارچوب‌های ژئوپلیتیکی اسلامی و میزان قرابت این الگوها به مفاهیم اصلی جغرافیای فرهنگی و گفتمانی اسلام، می‌توان الگوی انقلاب اسلامی را سازگارتر با اسلام معیار در جهت بازسازی هویت و منافع جهان اسلام و مسلمانان قلمداد کرد.

منابع و مآخذ

۱. الإخوان المسلمون: نرفض الدولة الدينية لأنها ضد الإسلام، (۹ فوریه ۲۰۱۱)، وب سایت رسمی عربی اخوان المسلمین: <http://www.ikhwanonline.com/Article.aspx?artid=78885&secid=211>
۲. اسماعیلی، حمیدرضا، ۱۳۸۵، «پیامد سلفی‌گری القاعده در جهان اسلام»، فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام، سال هفتم، شماره ۲۸، زمستان ۸۵.

۳. افضل‌ی، رسول، ۱۳۸۳، *چشم‌انداز جامعه مدنی در خاورمیانه*، تهران، انتشارات بشیر علم و ادب.
۴. _____، ۱۳۸۷، «جغرافیای فرهنگی دولت سرزمینی در ایران»، *پژوهش‌های جغرافیای انسانی*، شماره ۶۶.
۵. افضل‌ی، رسول و افشین متقی، ۱۳۹۰، «بررسی و تبیین ژئوپلیتیکی اسلام‌گرایی اعتدالی در سیاست خارجی ترکیه از سال ۱۹۹۵ تا ۲۰۱۱»، *با رویکرد برساخت‌گرایی*، *فصلنامه روابط خارجی*، سال سوم، شماره چهارم.
۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۲، *در جستجوی راه از کلام امام: از بیانات و اعلامیه‌های امام از سال ۱۳۴۳ تا ۱۳۶۱*، تهران، امیرکبیر.
۷. جردن، تری و لستر راونت‌ری، ۱۳۸۰، *مقدمه‌ای بر جغرافیای فرهنگی*، ترجمه سیمین تولایی و محمد سلیمانی، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۸. حیدری، محمد شریف، ۱۳۸۸، «سلفی‌گری نوین در تقابل با راهبرد وحدت اسلامی»، *مجله طلوع*، سال هشتم، شماره ۲۷.
۹. دکمیجان، هریر، ۱۳۷۷، *جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب*، ترجمه دکتر حمید احمدی، تهران، کیهان.
۱۰. دیتل، ویلهلم، ۱۳۷۶، *جهاد در راه خدا (بررسی روند خیزش‌های اسلامی معاصر)*، ترجمه جواد کرمانی و سکینه کرمانی، انتشارات دانشگاه اصفهان.
۱۱. رشیدی، مصطفی، ۱۳۹۰، *کردارهای جغرافیایی و تبیین سیاست خارجی به عنوان کرداری ژئوپلیتیکی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جغرافیای سیاسی، دانشکده جغرافیا، دانشگاه تهران.
۱۲. سلیمی، حسین، ۱۳۸۶، «نگرشی سازه‌انگارانه به هویت ملی در ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال هشتم، شماره ۳.
۱۳. سیدقطب، ۱۳۸۹ ق، *ما چه می‌گوئیم؟*، ترجمه سیده‌هادی خسروشاهی، قم، شفق.
۱۴. فاضلی‌نیا، نفیسه، ۱۳۸۵، «علل نگرانی غرب از انقلاب اسلامی (با تأکید بر عنصر ژئوپلیتیک شیعه)»، *مجله علوم سیاسی*، سال نهم، شماره سی و ششم، زمستان ۸۵.
۱۵. فلاح، رحمت‌الله، ۱۳۸۶، «سایه القاعده در ترکیه»، *فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام*، سال هشتم، شماره‌های ۳۱ - ۳۰.
۱۶. قائمی نیک، محمدرضا، ۱۳۹۱، «شرح کتاب اروپا مداری: نظریه فرهنگی سرمایه داری مدرن»، نوشته سمیر امین، با ترجمه موسی عنبری، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، خرداد و تیر ۹۱.
۱۷. کاظمی، علی، ۱۳۸۲، «شبکه تروریستی القاعده، تبلیغات سیاه» چالش امنیت ملی ایران، *ماهنامه نگاه*، سال ۴، شماره ۳۵.

۱۸. کرمانی، ناظم الاسلام، ۱۳۶۳، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به اهتمام علی اکبر سعدی سیرجانی، ج ۲، تهران، نشر آگه.
۱۹. کرنگ، مایک، ۱۳۹۰، *جغرافیای فرهنگی*، ترجمه مهدی قرخلو، تهران، سمت.
۲۰. الگار، حامد، ۱۳۶۹، *دین و دولت در ایران*، نقش علما در دوره قاجاریه، ترجمه ابوقاسم سری، تهران، قومس.
۲۱. لطفی، منا، ۱۳۸۸، «جنبش گولن؛ اسلام اجتماعی با اسلام سیاسی تقیه‌جو»، *سایت راسخون*، ۳ تیر ۱۳۸۸، موجود در: <http://rasekhoon.net/article/print-31704.aspx>
۲۲. متقی، ابراهیم و حجت کاظمی، ۱۳۸۶، «سازه‌انگاری، هویت، زبان و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۷، شماره ۴.
۲۳. متقی، افشین، ۱۳۹۰، *تبیین ژئوپلیتیکی اسلام‌گرایی در سیاست خارجی ترکیه با رویکرد برساخت‌گرایی*، رساله دکتری جغرافیای سیاسی، دانشکده جغرافیا، دانشگاه تهران.
۲۴. مشیرزاده، حمیرا، ۱۳۸۶، *تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل*، تهران، سمت.
۲۵. نبوی، عبدالامیر، ۱۳۸۹، «ظهور و دگرگونی جرین‌های اسلام‌گرا؛ مروری بر رویکردها و نظرات»، *فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام*، سال یازدهم، شماره ۴۲، تابستان ۸۹.
۲۶. هانتر، شیرین، ۱۳۸۱، «اسلام‌گرایی: نقش سیاسی جنبش‌های اسلام‌گرا در خاورمیانه معاصر»، ترجمه پرویز کریمی نصری و مریم سلمان یزدی، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، سال نهم، شماره ۱.
27. Fischer, Michael, 1980, *Iran from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Harvard University press.

Archive of SID