

اسلام‌گرایی در قرن بیستم؛ تداوم‌ها و گسست‌ها

محمدحسین خانلرخانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۱۹، تاریخ پذیرش: ۹۳/۹/۲۴

چکیده

از یک قرن گذشته تا کنون، موج اسلام‌گرایی تأثیرات عمده‌ای بر معادلات منطقه‌ای و جهانی داشته است. به جرأت می‌توان گفت، مهم‌ترین متغیر تأثیرگذار در خاورمیانه به عنوان بحران خیزترین منطقه‌ی جهان، اسلام‌گرایی و پدیده‌های ناشی از آن است. اگر چه اسلام‌گرایی را به هیچ وجه نمی‌توان پدیده‌ای یکدست در نظر گرفت، اما نقطه‌ی مشترک تمامی طیف‌ها و جریانات درونی آن، تلاش برای حل بحران‌های جهان اسلام با توسل به اسلام و عناصر زبانی حاصل از آن است. در این میان، نوع، ماهیت و ساختار بحران‌ها بر نحوه‌ی مفصل‌بندی اسلام‌گرایان، تأثیرات عمده‌ای گذارده، به طوری که می‌توان ادعا کرد با وجود آن که سنت اسلامی میان آن‌ها مشترک است، اما ساختار متفاوت، باعث شکل‌گیری نقاط گسست میان نسل‌های مختلف اسلام‌گرایی شده است.

در این مقاله بر آنیم تا نشان دهیم چه نقاط شباهت و گسستی میان بنیادگرایی کلاسیک با اسلام‌گرایی مدرن وجود دارد، و دلایل شکل‌گیری این گسست‌ها چه بوده است.

مقاله استدلال می‌کند که بافتار شکل‌گیری اسلام‌گرایی مدرن، عامل اصلی گسست میان اسلام‌گرایی مدرن، با بنیادگرایی کلاسیک است، و در نهایت

۱. دانشجوی دکتری روابط بین الملل دانشگاه تهران

با مطرح کردن مطالعه‌ی موردی گروه "المهاجرون"، الگوی رفتاری یکی از گروه‌های اسلام‌گرا را مبتنی بر عقلانیت غیر متعارف، توضیح می‌دهد.

کلید واژه‌ها: اسلام‌گرایی؛ بنیادگرایی کلاسیک؛ عقلانیت و الگوی دولت اقتدارگرایی سکولار

مقدمه

سنت‌ها همواره حاوی عقلانیتی درونی هستند که در رابطه‌ی متقابل با عینیت‌های اجتماعی، فضایی از ساخت مندی دوجانبه‌ای را به وجود می‌آورند. بر این اساس می‌توان سنت‌های فکری را در قالب نظامی تصور کرد که همواره با محیط خود مرتبط اند. واقعیت‌های محیطی (اعم از ذهنی و عینی) به مثابه درون دادهایی برای نظام سنت محسوب می‌شوند که با ورودشان به نظام سنت، توسط منطق درونی آن‌ها، دگرگون شده، به طوری که خروجی‌های جدیدی تولید می‌شود.

براین اساس، سنت‌های فکری را می‌توان به مثابه یک پارادایم تصور کرد که در درون خود، ساز و کارهای منحصر به فرد ایجاد سئوال، راه‌های بررسی و پاسخ‌های مشخص به سئوالات مزبور را براساس منطق دورنی - شان تولید و باز تولید می‌کنند. این چارچوب، در قالب یک کلیت، تشخیص یافته و به اجزایش معنا می‌بخشد.

سنت اسلامی به عنوان یک کلیت، در طول صدها سال به جوامع مسلمان شکل داده و از واقعیت‌های محیطی نیز تأثیر پذیرفته است. واقعیت‌های بیرونی چه به عنوان تحولات عینی در جوامع مسلمان و چه به عنوان سایش‌های بین تمدنی، باعث ورود عناصر جدیدی به درون نظام سنت می‌شوند، و در صورت عدم سازش میان آن‌ها، بحران شکل می‌گیرد. این بحران‌ها باعث می‌شود عناصری که به عواملی عادی تبدیل شده و روال خاصی برای آن شکل گرفته و در نتیجه رسوب یافته‌اند، از بستر خود جدا گردیده و در فضایی سیال قرار گیرند. از نمونه‌ی این بحران‌ها در تاریخ جوامع اسلامی می‌توان به ظهور معتزله، سقوط خلافت عباسی توسط مغولان و برخورد جهان اسلام با تمدن مدرن غرب

که منجر به فروپاشی نظام خلافت در جهان اسلام شد، اشاره کرد.

معتزله با گرایش‌های عقلی و فلسفی سنت فقهی و متصلب، جهان اسلام را با بحران رو به رو کرد. ابن حنبل و پاسخ ارتجاعی آن به بحران، حاصل چنین چالشی بود.

پس از حمله‌ی مغول به گستره‌ی جهان اسلام و سقوط خلافت عباسی، چالش بعدی برای سنت به‌وجود آمد. براساس این سنت، خلافت و خلیفه باید ویژگی‌هایی خاصی برای مشروعیت دارا باشند، اما مغول‌های غاصب، هیچ کدام از آن شرایط را نداشتند. در تداوم این بحران‌ها بود که اندیشه‌ی افرادی مانند ابن تیمیه و غزالی که سعی در حل بحران به‌وجود آمده در درون منطق اسلامی داشتند، شکل گرفت. سران این جنبش، پدران بنیادگرایی در جهان اسلام هستند.

در قرن نوزدهم و بیستم، جهان اسلام شاهد چالش دیگری بود. تمدن غرب در دو بعد استعمار و سلطه‌ی نظامی (جنبه‌ی عینی) و تفکر مدرن (جنبه‌ی ذهنی) جهان اسلام را با چالش رو به رو کرد. این بحران، سئوالات و چالش‌های جدیدی برای تمدن اسلامی ایجاد کرد که پاسخ به آن‌ها اسلام‌گرایی قرن بیستم را شکل داد.

۱. مختصات فکری بنیادگرایی کلاسیک

بنیادگرایی کلاسیک در قالب جنبش اصلاح دینی و به عنوان پاسخی به جریان عقل‌گرایی معتزله و سقوط خلافت عباسی به‌دست مغول‌ها شکل گرفت. عناصر فکری این جنبش در تفکرات غزالی و ابن تیمیه نمایان می‌شود.

غزالی از زاویه‌ی اخلاقی و عرفانی به احیاءگری در علوم دینی و تجدید حیات روحی و معنوی مسلمانان می‌نگریست و بیشتر صبغۀ ای صوفیانه داشت. از نظر وی، اصلاح و احیاء به معنای نجات آدمی از رذایل و رسیدن به فضایل و کمالات از طریق احیاء علوم دینی، و نه علوم قشری متداول میان فقها، متکلمان، فیلسوفان و باطنیان بود. در واقع، غزالی راه حل بحران را در گذر از قشری‌گری فقهی و عقل‌گرایی معتزلی و پیگیری راه و روش تصوف، جستجو می‌کرد.

ابن تیمیه، اغلب بر بدعت زدایی از دین و بازگشت به خلوص اولیه‌ی کتاب و سنت و سیره‌ی سلف صالح توجه داشت (موثقی، ۱۳۸۱: ۱۰۷). ابن تیمیه نیز گذر از سنت را در جهت بازسازی اصول بنیادین برای مقابله با بحران‌های جهان اسلام مطرح می‌کرد.

سلفی‌گری که حاصل فکری این جریان بنیادگرا در جهان اسلام بود، حدود درک و فهم مسلمانان در مسائل علمی و یا عملی را محدود به فهم و عمل مردم مکه و مدینه در زمان پیامبر می‌ساخت. این گروه در برخورد با مسائل و مشکلات جدید برای آن که دچار تناقض نشوند، سکوت اختیار می‌کردند و از این رو در حل مسائل و مشکلات جدید، عاجز بودند و حتی سخن گفتن در مورد مسائل متدثه را نیز تحریم می‌کردند. ۳ اصل بنیادین تفکر آن‌ها به قرار ذیل است:

- ۱) محدود کردن اندیشه و عمل در حدود کتاب و حدیث؛
 - ۲) عدم توانایی فهم و درک نوع انسان از پی بردن به همه چیز و بی فایده بودن فعالیت‌های ذهنی؛
 - ۳) لزوم پرهیز از ارائه‌ی هر فکر و کار جدید.
- با چنین دیدگاه و اصولی، آن‌ها مخالف بحث‌های عقلی بودند و اهل تفکر را بدعت‌گذار می‌نامیدند.

به دلیل عدم توجه به ابداعات و فعالیت‌های ذهنی جدید، بنیادگرایی کلاسیک، چارچوب بسته‌ای را به وجود می‌آورد که توانایی ارائه‌ی راه حل برای بحران‌های عمیق را نداشت. بنیادگرایی کلاسیک به منظور رهایی از بحران در درون سنت، با حرکتی ارتجاعی به گذشته و سلف صالح، راه حل را پاک کردن صورت مسئله می‌دانست. همین ساختار، پیش زمینه را برای گذار به دیدگاه‌های اسلام‌گرایانه‌ی مدرن به وجود آورد. در ادامه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اسلام‌گرایی مدرن، تداوم همان بنیادگرایی کلاسیک است، یا شاهد نوعی گسست هستیم؟ برای این منظور به جستجوی مفاهیم مورد استناد آن‌ها می‌پردازیم.

۲. نقاط اشتراک و گسست میان اسلام‌گرایی با بنیادگرایی کلاسیک

اسلام‌گرایان در حالی از مفاهیم مدرن مثل دولت، حاکمیت، پارلمان، و ... صحبت می‌کنند، که هدف و هویت خود را براساس گذشته‌ی اسلامی تعریف می‌نمایند. به بیان دیگر اگر چه نقاط اشتراکی میان بنیادگرایی کلاسیک با اسلام‌گرایی مدرن وجود دارد، اما گسست‌های عمده‌ی میان آن‌ها باعث شده اسلام‌گرایی مدرن به عنوان یک سنت با سئوالات و پاسخ‌های متفاوت با بنیادگرایی کلاسیک شکل گیرد.

۲-۱. نقاط مشترک میان بنیادگرایی کلاسیک با اسلام‌گرایی مدرن

۲-۱-۱. لزوم توجه به سلف صالح. در این مورد، نقاط ارجاع کلاسیک‌ها و اسلام‌گرایان به سلف صالح است. ابن تیمیه بر بازگشت به شرع مقدس و اجرای شریعت اولیه تأکید می‌کرد. او معتقد بود اجرای چنین شریعتی تنها توسط یک خلیفه قابل اجراست (Black, 2001:155). خلافت به عنوان عمل سلف صالح مورد تأکید است. غزالی معتقد بود خلافت یک نهاد غیر قابل تجزی از زندگی مسلمانان می‌باشد که با توسل به اجماع مسلمانان شکل گرفته است (Rosenthal, 1962). توجیه ابن خلدون نیز از خلافت مبتنی بر عمل سلف صالح است. از نظر او، خلافت لازم است، زیرا که جانشینان حضرت محمد (ص) و مسلمانان نسل دوم، آن را لازم می‌دانستند (ابن خلدون، ۱۳۵۳). چنین تأکیدی به عمل سلف صالح در دیدگاه‌های اسلام‌گرایان نیز مشاهده می‌شود. مودودی به عنوان یکی از بزرگترین متفکرین اسلام‌گرا می‌گوید: «مجتهد نباید هیچ‌گاه مستقلاً و بدون توجه به آموزه‌های ۴ مکتب اهل سنت حنبلی، شافعی، حنفی و مالکی، حرکت کند.» سید قطب نیز معتقد بود مسلمانان نمی‌توانند سرنوشت خود را به دست گیرند، مگر آن که در راه مسلمانان نسل اول حرکت کنند (Kir-manj, 2008:70). یوسف القرضاوی نیز به عنوان یک متفکر اسلام‌گرا معتقد است، مسلمانان نمی‌توانند آن‌گونه که دوست دارند قرآن را تفسیر کنند، بلکه باید از اصول و روش‌های سلف صالح پیروی نمایند (Ibid:71).

بنابراین از نقاط اشتراک برجسته میان بنیادگرایان کلاسیک و اسلام‌گرایان،

تأکید آن‌ها بر اهمیت عمل و رویه‌ی خلفای راشدین و نسل‌های اول مسلمانان به عنوان منبع ارجاع عمل سیاسی است.

۲-۱-۲. **حاکمیت و اقتدار خدا.** حاکمیت در اندیشه و سنت اسلامی، تحت تأثیر مفهوم ایمان بوده و متعلق به خداست. افرادی مانند غزالی بر مفهوم حاکمیت خدا تأکید زیادی دارند، به طوری که آن‌را از ایمان به وحدانیت نیز مهمتر می‌دانند. ابن تیمیه نیز معتقد است حاکمیت مطلق از آن خداوند است و تنها منبع اقتدار نیز خود اوست.

اهمیت حاکمیت خدا در اندیشه‌های اسلام‌گرایان نیز جایگاه والایی دارد. از نظر مودودی، خدا تنها حاکم تمام مخلوقات محسوب می‌شود (Mawdu-See: 208:1969, di). سید قطب نیز می‌گوید، هیچ حاکمیتی غیر از حاکمیت خدا و هیچ نوع اقتدار انسان بر انسان دیگر، بدون اذن خدا وجود ندارد؛ بنابراین تمامی اقتدار از آن خداست (Qutb, 1998). ابن حنبل تأکید می‌کرد که فرد باید فقط از حاکمانی تبعیت کند که ملتزم به دین صحیح باشند. همین امر بعد از گذشت ۷۰۰ سال در کلام مودودی، خود را این گونه نشان می‌دهد: «مسلمانان از قوانینی که از سوی خدا نیست، نباید تبعیت کنند؛ زیرا که خدا تنها قانون‌گذار است» (Mawdudi, 2000: 270-271). اگرچه مودودی و قطب را می‌توان از اولین کسانی دانست که مفهوم حاکمیت الهی را مطرح کردند، اما باز هم می‌توان ریشه‌های این تفکر را در شعار لاک‌حکم الا لله خوارج مشاهده کرد.

۲-۱-۳. **برتری و کامل بودن دین اسلام.** اعتقاد به دین جهانی، آموزه‌ی الاهیاتی است که براساس آن همه‌ی انسان‌ها به دلیل کامل بودن دین آسمانی که آموزه‌هایی فرا زمانی و فرا مکانی دارد، در صورت تبعیت از آن، رستگار می‌شوند. این در حالی است که برای اسلام‌گرایان و کلاسیک‌ها، رستگاری فقط از طریق دین اسلام ممکن است.

ابن تیمیه معتقد بود که اسلام نسبت به دو دین الهی دیگر (یهودی، مسیحی) برتری دارد؛ زیرا آن‌ها بدون آن که کوششی برای امکان تحقق شرایط دین داشته باشند، اظهار دینداری می‌کنند، در حالی که این فقط اسلام است که با جهاد و کسب قدرت، امکان تحقق واقعی دین را فراهم می‌آورد (Black: 155). نیز به همین گونه معتقد است که سازمان سیاسی جامعه‌ی مسلمین بر هر چیز دیگری اولویت دارد (Rosenthal: 39). از نظر آن‌ها، جهاد، نقطه‌ی برتری دین

اسلام بر دیگر ادیان است، که در نتیجه، جهاد به عنوان عملی جهت گسترش حقیقت، تلقی می‌گردد.

از نظر ابن خلدون، قوانین دینی مسلمانان، بالاتر از هر قانون دیگری قرار دارد. این تصور از برتری اسلام توسط عبدالوهاب گسترش یافت و وی اسلام را نقطه‌ی اوج دانست.

در دیدگاه‌های اسلام‌گرایان نیز اسلام برتری خاصی بر ادیان و مکاتب دیگر دارد. از نظر مودودی، اسلام، حقوق جهانی و ضروری تعریف کرده که نه تنها بر مسلمانان، بلکه بر بشریت به‌طور کل احاطه دارد. بنابراین باید جنبشی جهت برقراری این حقوق شکل گیرد، تا اسلام به یک ابرقدرت و فرهنگ مسلط از طریق کسب رهبری سیاسی تبدیل شود. مودودی معتقد بود نظام اسلامی قابل تسری به تمام وجوه زندگی انسان است، به‌طوری‌که در جهت اداره‌ی امور بشر، نظمی فراهم می‌آورد که نه تنها کامل، بلکه واقع‌بینانه و سازنده نیز هست.

همین تصور از برتری و کامل بودن اسلام، موجب گردید تا سید قطب اظهار کند که دیگر نظام‌ها را باید نابود کرد؛ زیرا آن‌ها نه تنها موانعی در جهت آزادی حقیقی و جهانی هستند، بلکه شانس سامان‌دهی امور براساس آموزه‌های اسلامی را نیز از مسلمانان می‌گیرند (Qutb, 1998: 75).

اسلام از نظر اسلام‌گرایان، نه تنها یک مذهب، بلکه سیستمی جامع برای مدیریت تمام ابعاد زندگی سیاسی و اجتماعی انسان‌هاست.

۱-۲-۴. لزوم حکومت اسلامی. از نظر ابن تیمیّه، اداره کردن امور جامعه‌ی مسلمین، ضروری دین است و دین، بدون قدرت نمی‌تواند بقاء پیدا کند؛ بنابراین از نظر او، اعمال اقتدار، کارکردی دینی است. دلیل دیگر لزوم حکومت اسلامی از نظر کلاسیک‌ها، اعمال قوانین اسلامی است. ابن تیمیّه معتقد است برای هدایت مردم به سوی عدالت، به کتاب آسمانی و برای اعمال قوانین کتاب آسمانی به شمشیر نیاز است.

اسلام‌گرایان نیز بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی تأکید دارند. ترس از انحطاط ارزش‌های اسلامی و نیاز به شریعت برای بازگرداندن عظمت مسلمانان به عنوان دلایل اصلی این الزام مطرح می‌شوند. در این مورد، سید قطب می‌گوید: «بدون دولت، تمام ارزش‌ها و اخلاقیات اسلام متزلزل می‌شوند» (Qutb, 1998: 81). بنابراین، هم کلاسیک‌ها و هم اسلام‌گرایان، لزوم ایجاد حکومت اسلامی را

برای حفظ ارزش‌های اسلامی و دینی مطرح می‌کنند.

۵-۱-۲. **رابطه‌ی دین و دولت.** هر دو گروه، بر عدم امکان انفکاک میان دین و دولت تأکید دارند؛ به‌طور مثال، وظایفی که کلاسیک‌هایی مثل ماوردی برای خلیفه مطرح می‌کردند، بیشتر وظایفی دینی بودند؛ مانند حفظ دین، اجرای عدالت، حفاظت از بیضه‌ی اسلام به معنای حفاظت از کیان اسلام و... . ابن تیمیه نیز معتقد است حکومت و دین، جدایی ناپذیرند، زیرا جدایی آن‌ها باعث نابودی شان می‌شود (Lambton:1981:127-145).

اسلام‌گرایان نیز در واقع در پی کسب قدرت و ایجاد دولت اسلامی هستند. آن‌ها نیز برای حاکم دولت اسلامی، شرایطی را در نظر می‌گیرند، مثلاً مودودی شرایطی را مانند مسلمان بودن، مرد بودن، بالغ بودن، و داشتن تابعیت اسلامی را برای حاکم اسلامی مطرح می‌کند (Mawdudi,1969:232-233).

۶-۱-۲. **جهاد و تکفیر.** جهاد به‌طور کلی یک مفهوم کلیدی در قرآن و دین اسلام است، که کاربرد زیادی از همان اولین روزهای ظهور دین اسلام داشته است. سابقه‌ی استفاده از جهاد و تکفیر در جامعه‌ی اسلامی، به خوارج باز می‌گردد که علیه حاکم وقت (حضرت علی^(ع)) سر به شورش گذاردند. آن‌ها هر کسی را که مانند آن‌ها فکر نمی‌کرد، مشرک و کافر نامیده و تکفیر می‌کردند (Daftary,1996:73-161).

ابن تیمیه نیز تائرها را اگرچه مسلمان شدند، اما به دلیل عدم توانایی در اجرای کامل شریعت، تقبیح می‌کرد. او اولین فردی بود که بحث مهاجرت از خانه‌ی کفر به سوی اسلام را مطرح نمود. وی جهاد را به ۲ دسته تقسیم می‌کرد: جهاد علیه غیر معتقدان به اسلام و جهاد علیه معتقدان به اسلام، که جهاد در مورد اخیر نیز به ۲ دسته تقسیم می‌شد: جهاد علیه مرتدان یا بدعت‌گذاران، و جهاد علیه شورشی‌ها (Lambton:1981:12-211).

جهاد در دیدگاه‌های اسلام‌گرایان نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. سید قطب، تمامی تفاسیری را که جهاد را امری دفاعی توصیف می‌کردند، رد کرده و آن‌ها را تنگ‌نظرانه می‌دانست.

در دوران جدید، به دلیل بحران‌های پیش آمده برای جهان اسلام، مفهوم جهاد دوباره فعال شده است. از سازمان‌های اسلام‌گرایی که بحث تکفیر و جهاد در

آن تغلیظ شده، سازمان رادیکال مصری به‌نام التکفیر و المهاجرت است. این سازمان جوامع و رژیم‌هایی را که کافر باشند و یا قوانین اسلامی در آن رعایت نشود، تکفیر کرده و در نتیجه، جهاد و مهاجرت را برای مسلمانانی که درچنان جوامعی زندگی می‌کنند، توصیه می‌کند.

۲-۲. نقاط گسست میان بنیادگرایی کلاسیک با اسلام‌گرایی مدرن

اسلام‌گرایی یک پدیده‌ی مدرن است که ریشه در شرایط اجتماعی، سیاسی مسلمانان در قرون نوزدهم و بیستم دارد، و در واقع می‌توان آن را محصول تعاملات نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جوامع مسلمان و غرب دانست. دورانی که قدرت غرب در حال صعود بود و جوامع مسلمان رو به انحطاط می‌رفتند. غرب، تحت تأثیر روش‌شناسی علمی و تسری اصول آن به عرصه‌ی روابط انسانی، جوامع مسلمان را هدف مطالعاتی خود قرار داد و آن‌ها را در چارچوب مفهوم شرق، مفصل‌بندی کردند. در نتیجه‌ی به‌کارگیری چنین تفکر ماهیت‌گرا و غیریت‌سازی، اسلام به عنوان مهم‌ترین عنصر شرق فعال شد. بر این اساس می‌توان گفت، اسلام‌گرایی، پدیده‌ای مدرن است، زیرا با زبانی نو و جدید به بازسازی عناصر سنت اسلامی می‌پردازد. از آن‌جا که عناصر ورودی بحران‌ساز سنت اسلامی در دوران مدرن با گذشته متفاوت است، شاهد نوعی گسست از بنیادگرایی کلاسیک به اسلام‌گرایی مدرن هستیم. اگرچه ممکن است واژه‌هایی که اسلام‌گرایان از آن‌ها استفاده می‌کنند، مشابه واژه‌های کلاسیک‌ها باشد، اما همان‌طور که نشان داده خواهد شد، این واژه‌ها به عنوان دال‌های گفتمانی به مدلول‌های متفاوتی متصل می‌شوند. در ادامه به نقاط این گسست اشاره می‌شود که باعث شده اسلام‌گرایی با وجه‌ای کاملاً متفاوت از گذشته نمایان شود.

۲-۲-۱. گذر از خلافت اسلامی به دولت ملی. در حالی که تأکید عمده‌ی کلاسیک‌ها بر روی احیای خلافت اسلامی و نحوه‌ی تفکر‌شان مبتنی بر خصوصیات خلیفه بود، اسلام‌گرایان مدرن، تحت تأثیر ناسیونالیسم غربی، بحث دولت اسلامی را مطرح کردند.

الیورروی، محقق فرانسوی، این گرایش‌های دولت - ملت محور را «اسلام

ناسیونالیست^۱ می نامید.

غایت مورد نظر اسلام گرایان مدرن، تصاحب دولت و ایجاد یک دولت اسلامی است. این موضوع با پیوند خوردن با جریانات ضد استعماری ناسیونالیست در جهان اسلام تقویت شد. گروه‌های سکولار ناسیونالیست جهان سوم در پیوند با گروه‌های اسلام‌گرا جهت مبارزه با استعمار، متحد شدند، اما بعد از پیروزی بر استعمار، گروه‌های سکولار، اسلام‌گرایان را حاشیه‌ای کرده و آن‌ها را از قدرت کنار گذاردند. در واقع، بنیادگرایان کلاسیک به قدرت و حکومت در چارچوب اجرای شریعت می‌نگریستند، در حالی که برای اسلام‌گرایان مدرن، تشکیل دولت اسلامی و کسب قدرت بالذاته دارای اهمیت بود.

۲-۲-۲. جهاد. در سال‌های ابتدایی پیدایش اسلام، جهاد بیشتر در رابطه با گسترش حقیقت و به ابزاری برای تبلیغ و گسترش اسلام بود. جهاد در دوران بحران به عنوان وسیله‌ای تدافعی مطرح می‌شود؛ به طور مثال، ابن تیمیه، جهاد علیه تاتارها را واجب می‌دانست. وی در پاسخ به پیروزی مغول‌ها بر عباسیان و گماشتن حاکمان مطبوع‌شان در سراسر جهان اسلام می‌گفت، حاکمانی که از قانون اسلام تبعیت نکنند، مشروعیت نداشته و مرتد هستند، و مسلمانان وظیفه دارند با آن‌ها مقابله کنند. این تفکرات با توجه به سنت اسلامی آن زمان، رادیکال بود؛ زیرا براساس دیدگاه‌های سنتی نظام دانایی مسلمانان، نظم از اهمیت به سزایی برخوردار بود، به طوری که حتی اطاعت از یک حاکم کافر، بر هرج و مرج ارجحیت داشت.

توجیه جهاد در دیدگاه‌های جدید، ریشه‌های مختلفی دارد، به طور مثال، در دیدگاه القاعده براساس ۲ دیدگاه ذیل استوار است:

۱. دیدگاه دوری ابن خلدون از تاریخ که تمدن از مرحله‌ی عشایری وارد مرحله‌ی شهرنشینی و رفاهیات زندگی شهری می‌شود، و به دلیل کاهش عصبيت، رو به افول گذاشته و سقوط می‌کند. القاعده یکی از دلایل انحطاط تمدن اسلامی را در زندگی مرفه خاندان‌های عرب در عربستان سعودی و دیگر کشورهای اسلامی می‌داند، و جهاد را عاملی جهت بازگشت عصبيت و به

1. Islamonationalism

تعاقب آن صعود قدرت جهان اسلام برمی‌شمارد.

۲. دیدگاه مجید الخدوری که بر اساس خوانش و قرائت خاص وی از تاریخ اسلام، سروری مسلمانان در قرون طلایی اسلامی و برتری نظامی اعراب در نتیجه‌ی فعال بودن آموزه‌ی جهاد بوده است. خدوری معتقد است که عالمان گذشته‌ی جهان اسلام، دنیا را به ۲ بخش دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌کردند که باید دارالاسلام بر دارالکفر تسلط پیدا کند. این وضعیت در قرن نهم به منظور تثبیت مرزهای اسلام متوقف شد و شکافی بین این تئوری و واقعیت سیاسی در جهان اسلام به وجود آمد (Hillenbrand, 2000: 100).

با فروپاشی خلافت عباسی و کاهش قدرت مسلمانان، گرایش به سوی حفظ صلح بیشتر شد و هرچه بیشتر، جنگ و جهاد به حاشیه رانده شد. با کاهش قدرت نظامی جهان اسلام، دوگانگی بین دارالاسلام و دارالکفر نیز مبهم گردید. بر این اساس، القاعده در پی آن است که با زنده کردن جهاد، قدرت اسلام را دوباره برگرداند. جهاد در دوران اخیر، بیشتر وسیله‌ای برای جلوگیری از انحطاط دانسته می‌شود و نه امری جهت گسترش حقیقت.

۲-۲-۳. حکومت و دین. کلاسیک‌ها معتقد بودند که حاکم اسلامی باید از قوانین اسلامی تبعیت کند، اما همین امر خود نشان‌گر جدایی میان دین و حکومت در تفکرات آن‌ها بود. در این قالب، حکومت، ابزاری جهت اجرای دین بود، در حالی که در نگاه اسلام‌گرایان مدرن، دین و دولت درهم ادغام می‌شوند. در واقع، دولت، خود اصلی از اصول دین می‌شود که حتی می‌تواند احکام دینی را به حالت تعلیق درآورد.

۲-۲-۴. گذر از انفعال به نوآوری. همان‌گونه که در مورد خصوصیات جریان سلفی ذکر شد، نوآوری در این تفکرات، جایی نداشت. آن‌ها در مقابل وضعیت‌های جدید پیش آمده، سکوت می‌کردند و دنبال راه حل‌های نوآورانه نبودند، اما اسلام‌گرایان با تولید مفاهیم جدید، در پی توصیف وضعیت پیرامونشان جهت ارائه‌ی راه‌حل و گذر از بحران هستند. در این رابطه، سید قطب با به کارگیری مفهوم جاهلیت، سعی در توصیف وضع جهان اسلام تحت انقیاد رژیم‌های اقتدارگرای سکولار و جوامع لیبرال دموکرات غربی دارد.

۲-۲-۵. سازمان دهی. اسلام‌گرایان در قالب‌های مدرنی مثل احزاب، میلیشیاها،

و..، خود را سازمان‌دهی می‌کنند. در واقع می‌توان گفت، اسلام‌گرایان به هیچ وجه از مدرنیسم فراری نیستند، بلکه سعی دارند با استفاده از مظاهر آن، قدرت خود را افزایش دهند در حالی که کلاسیک‌ها با هر نوع ابداعی مخالف بودند.

به‌طور کلی می‌توان گفت، اسلام‌گرایی پدیده‌ای مستقیماً در ارتباط با مدرنیسم است. نازی ایوبی، پژوهش‌گر عرصه‌ی اسلام و اسلام‌گرایی معتقد است، اسلام سیاسی پدیده‌ای کاملاً جدید است که هیچ نوع بازگشتی به تئوری گذشته‌ی اسلام ندارد (Aubi, 1991:3). سمیر امین، نظریه پرداز بزرگ نئومارکسیست می‌گوید: «اسلام‌گرایی به الهیات علاقه‌ای ندارد و هیچ گاه نیز به الهیاتی در گذشته ارجاع نمی‌دهد» (See: Amin, 2001:3-6). بسام طیبی نیز پدیده‌هایی مانند دولت اسلامی را در تفکر اسلامی کاملاً جدید می‌داند (Tibi, 2002)؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد اگرچه عناصر و مفاهیم مورد استفاده‌ی اسلام‌گرایی در دوران اخیر ریشه در گذشته دارند، اما تحت تأثیر ساختار جدید و زبان مدرنیته، تغییراتی در آن‌ها به‌وجود آمده، به‌طوری که این تغییرات، حاکی از نوعی گسست از گذشته است. در ادامه این سوال مطرح می‌شود که چه عواملی باعث ظهور اسلام‌گرایی و شکل‌گیری این گسست بوده است؟

۳. دلایل ظهور اسلام‌گرایی در دوران معاصر

۳-۱. چهارچوب تئوریک: شکل‌گیری بحران و رسوب زدایی^۱

زمانی که یک گفتمان به منزلت هژمونیک می‌رسد، مسائل سیاسی در درون آن جامعه به‌صورت رسوب شده در می‌آیند و دال‌ها تبدیل به نشانه می‌گردند. معانی در درون گفتمان غالب، به مدلول‌های خاصی الصاق شده و با شکل‌گیری نشانه، آن معانی تثبیت می‌شوند. در چنین وضعیتی، امور تقریباً شفاف است و ابهام معنایی وجود ندارد. گفتمان هژمون تحت تأثیر جذبه‌ی مفاهیم مرکزی خود، دال‌های رها شده را به سرعت جذب کرده و از شناور ماندن جلوگیری می‌کند. معکوس چنین حالتی را فعال‌سازی مجدد می‌نامند. فعال‌سازی مجدد، در اثر بحران‌هایی که گفتمان هژمون، توانایی حل آن‌ها را ندارد،

1. Sedimentation

شکل می‌گیرد. بر این اساس، امور رسوب شده یا دال‌هایی که به صورت نشانه درآمده‌اند، مورد تردید و انتقاد قرار گرفته و امور از حالت طبیعی و روال عادی خارج می‌شود. دال‌ها در درون عرصه‌ی گفتمانی جامعه رها شده، و به صورت سیال در می‌آیند و درچنین حالتی، شاهد گسستگی در معنا خواهیم بود. گسستگی معنا، امکان‌های نامحدود شکل‌گیری معانی را به وجود می‌آورد.

از آن‌جا که عملکرد گفتمان هژمون، ساخت‌مند کردن جامعه و تعیین بخشی به آن از طریق جذب دال‌های شناور درحوزه‌ی معنا شناختی خود است، با تضعیف آن، امور از ساخت خود جدا شده و در نتیجه، حوزه‌ی ابهام و تعیین ناپذیری، گسترش پیدا می‌کند (سعید، ۱۳۷۹: ۳-۲۷). نتایج چنین وضعی عبارت خواهد بود از:

۱. خارج شدن امور از قاعده: اختلال به وجود آمده در امور، جزئی و روزمره نیست، بلکه بیشتر در ارزیابی از منطق کل سیستم است؛ بنابراین، بحران، جزئی از سیستم موجود و درهم تنیده با بقای آن تصور گردیده و کل منطق سیستم (بحران ساز) بی اعتبار می‌شود.

۲. رقابت گفتمانی برای کسب منزلت هژمونیک: با سیال شدن دال‌ها در عرصه‌ی گفتمانی، رقابت بین گفتمان‌های مختلف برای مفصل بندی دال‌های شناور در درون گفتمان و کسب اقتدار به اوج خود می‌رسد.

۳. عدم توانایی در پیش بینی آینده: با گسسته شدن معانی از حوزه‌ی نشانه گذاری گفتمان، عرصه‌ی معنا شناختی اجتماع، دچار ابهام می‌گردد. در چنین حالتی، همان‌گونه که گفته شد، امور از روال طبیعی و از پیش تعیین شده‌ی خود خارج شده، و فضای اجتماعی دستخوش نوعی ابهام می‌شود (سعید: ۳۰). نتیجه‌ی چنین بحرانی را گرامشی این‌گونه توصیف می‌کند: «طبقه‌ی حاکم نظر خویش را از دست داده، یعنی دیگر نقش رهبری کننده ندارد، بلکه فقط مسلط است و زورگویانه اعمال قدرت می‌کند. معنای دقیق این اقدام این است که توده‌ها از ایدئولوژی سنتی خود بریده‌اند و دیگر به آن مثل سابق، اعتقاد و باور ندارند» (سعید: ۳۱).

۴. فعال سازی مجدد و اسلام گرایی

بحران‌ها همواره زمینه را برای گسست فراهم می‌آورند. در این میان، ماهیت بحران و بافتاری که در درون آن شکل می‌گیرد، در فرآیند نتیجه، نقش اساسی ایفا می‌کند. اسلام‌گرایی نیز به مثابه یک پدیده‌ی مدرن، نتیجه‌ی به وجود آمدن بحران در جهان اسلام بود.

با خارج شدن جوامع مسلمان از ساخت سنتی خود و در نتیجه باز شدن فضای گفتمانی و مفصل‌بندی دوباره و جدید مفاهیم سنتی جهان اسلام، اسلام‌گرایی مجدداً شکل گرفت. بر این اساس، در این بخش سعی می‌شود به دلایل شکل‌گیری بحران و به تعاقب آن، اسلام‌گرایی، پرداخته شود، اما قبل از آن نیاز است که به فرآیند تثبیت اسلام در جوامع مسلمان اشاره شود، زیرا با خارج شدن عناصر تثبیت‌کننده از وضعیت رسوب‌شدگی، وضعیت فعال سازی مجدد، شکل می‌گیرد.

۵. فرآیند تثبیت اسلام در جوامع مسلمان

پیامبر اسلام (ص) در هنگام حیات به عنوان شاخص‌ترین چهره‌ی جهان اسلام، تولید نشانه می‌کردند. یعنی دال اسلام در رفتار ایشان متعین می‌شد، و امکان نداشت که به نام اسلام، علیه وی اقدامی انجام داد؛ بنابراین در طول این دوران، دال برتر امت اسلامی، شخص پیامبر (ص) بود. وجود ایشان وحدت عناصر گفتمانی را ایجاد کرده و تولیدگر نشانه‌ها و تثبیت دال‌ها بود.

بعد از وفات پیامبر اسلام (ص)، از آن‌جا که دیگر قانون‌گذاری وجود نداشت تا رشته‌های گفتمانی گوناگون یک اجتماع سیاسی را به هم پیوندزند، در نتیجه، اجتماع سیاسی در خطر فروپاشی قرار گرفت. تلاش در جهت حفظ انسجام اجتماع در دوران فقدان حضرت، موجب نهادینگی اسلام شد. در چنین قالبی، مرگ قانون‌گذار، مساوی است با تولد قانون. در نتیجه، نقطه‌ی ثقل از قانون‌گذار به کار قانون‌گذار (قانون) تغییر یافت.

نیاز به قانون، نیاز به مفسران قانون را نیز به وجود می‌آورد و خلافت به عنوان مفسر قانون شکل یافت، و در همین دوران، سنت پدیدار شد. با رحلت

پیامبر^(ص)، اسلام تبدیل به دال برتر و نقطه‌ی مرکزی اجتماع مسلمانان شد. سئوالات بعدی که مطرح شد، همگی در درون همین سنت مطرح گردیدند، از جمله: شرایط خلیفه چیست و چه زمانی وی شرایط مزبور را از دست می‌دهد؟ این‌ها سئوالاتی درون سنتی (یا درون پارادیمی) بودند و هنوز سئوالات خارج از منطق پارادایم مطرح نشده بود. بر همین مبنا، خلیفه به عنوان رابط بین شارع و شرع مطرح شد و تبدیل به مرکز وحدت‌بخش جهان اسلام گردید.

۶. فرایند فعال شدن مجدد

در سوم مارس ۱۹۲۴، به اصرار مصطفی کمال پاشا، مجلس ملی ترکیه، خلافت را لغو کرد. با خارج شدن خلافت از جهان اسلام، نقطه‌ی تثبیت بخش جهان اسلام از بین رفت و شرایط برای فعال شدن مجدد، فراهم شد. مصطفی کمال با قرار دادن علم و تمدن در مقابل خلافت، آن را مایه‌ی شرم و سرافکندگی در دنیای جدید اعلام کرد، و از آن‌جا که علم و تمدن جدید پایه‌ی ای غربی داشت، در نتیجه، خلافت و غرب، متضاد و دشمن یکدیگر نشان داده شد. در حقیقت با ورود عناصر فرهنگ غربی و مواجهه‌ی مستقیم مسلمانان با غربی‌ها، سنت اسلامی در معرض تابش نشانه‌های آزاد شده از حوزه‌ی تمدن غرب مبتنی بر لیبرالیسم قرار گرفت. این امر باعث جابجایی نشانه‌ها در درون سنت اسلامی شد.

۷. تأثیر هژمونی غرب بر فعال شدن مجدد

بعد از رحلت حضرت محمد^(ص) همان‌گونه که گفته شد، سنتی شکل گرفت که در درون آن، امور روال طبیعی پیدا کرده و مسائل مربوطه، تعیین بخشیده می‌شد. این سنت معنایی مبتنی بر هژمونی ایمان و توحید بود و براساس نسبت عناصر درونی این سنت با یکدیگر نوع خاصی از دانش و روابط قدرت را نیز به وجود می‌آورد. در قرن نوزدهم و بیستم که هژمونی غرب به اوج خود رسیده بود، با اصطکاک تمدن غرب و تمدن اسلامی، معانی نسبی نشانگان کلیدی تمدن غرب وارد سنت اسلامی شد و همین امر باعث نوعی تلاطم نشانه‌شناختی در نظام‌های سنتی مسلمانان گردید. بنابراین همزیستی اجباری سنت اسلامی

با مدرنیته‌ی غربی موجب شد عناصر تازه‌ای وارد نظام معنایی سنت اسلامی شود و نشانه‌های تازه‌ای درون شبکه نشانگان قدیم شکل گیرد و همین امر باعث گرایش‌های جدید در نظام سنتی اسلامی گردید (فیرحی، ۱۳۸۴). گرایش مرکزی سنت اسلامی، باعث شد عناصر تازه وارد دچار نوعی انحنا و دگرذیسی شوند. در چنین وضعیتی، از یک سو شاهد فروپاشی نظم سیاسی سنتی مبتنی بر خلافت - که باعث تعیین بخشی به اسلام می‌شد- هستیم و از سوی دیگر با ورود نشانگان غربی، عناصر رسوب شده‌ی سنت اسلامی به غلیان درآمد و فضایی از دال‌های شناور را در عرصه گفتمانی جهان اسلام شکل داد. این روند با به قدرت رسیدن رژیم‌های اقتدارگرای سکولار در جهان اسلام، شدت گرفت و زمینه را برای مفصل‌بندی جدیدی از دال‌ها در درون گفتمان اسلام‌گرایی به وجود آورد.

۸. ماهیت طرح دولت اقتدارگرای سکولار

در این دوران به دلیل قدرت هژمونی تمدن غرب، رژیم‌های سکولار با استفاده از فضای ضد استعماری جهان سوم و با توسل به ایدئولوژیهای ناسیونالیستی و سوسیالیستی، قدرت گرفتند. بابی سعید، این رژیم‌های سکولار را با توجه به نمونه‌ی اعلامی آن در ترکیه، رژیم‌های اقتدارگرای سکولار کمالیستی می‌نامد. مصطفی کمال در سخنرانی اختتامیه‌ی ریاست جمهوری‌اش، هدف حکومتش را «ایجاد کشوری جدید، جامعه‌ای جدید، دولتی جدید و مورد احترام در داخل و خارج» اعلام کرد.

این رژیم‌ها با وارد نمودن ۴ عنصر، باعث فعال شدن اسلام‌گرایی شدند:

۱. سکولاریسم: طرفداران طرح دولت اقتدارگرای سکولار، اسلام را با توجه به مذهب تعریف می‌کردند و نه شریعت؛ آن‌ها مبنای مدرن شدن را سکولاریسم و جدایی دین از سیاست دانسته و در پی راندن اسلام به حوزه‌ی خصوصی بودند. آن‌ها برای این کار، رویکردی خصمانه را پیش گرفتند: خراب کردن مساجد، عدم ساختن مسجد جدید تا سال ۱۹۵۰، تبدیل کردن اسلام به عنوان اخلاق خصوصی، بیگانه دانستن اسلام از طرح دولت اقتدارگرای سکولار و معرفی آن به عنوان دشمن. این اقدامات، همگی در تداوم سیاست‌های دولت‌های اقتدار

گرای سکولار مطرح شد.

۲. ناسیونالیسم: طرفداران طرح دولت اقتدارگرای سکولار، تنها دولت-ملت با مشخصات وستفالیایی آن را مشروع و علمی می‌دانستند، در نتیجه، مفهوم امت که در درون سنت اسلامی مفصل بندی شده بود به حاشیه رانده شد.

۳. مدرن شدن: طرح دولت اقتدارگرای سکولار، اسلام را از منظر تعارضش با طرح مدرن سازی اقتدارگرایانه به تحریر در آورد. مدرن شدن با اصلاحات دوران عثمانی تفاوت داشت، زیرا که در دوران عثمانی، مدرن شدن به عنوان یک فن (بیشتر در قالب دیوان سالاری و اصلاحات بروکراتیک) مطرح بود، اما مدرن سازی در طرح دولت اقتدارگرای سکولار به عنوان یک الگو مطرح گردید.

۴. غربی شدن: طرفداران طرح دولت اقتدارگرای سکولار، نگاهی تک خطی به تاریخ داشتند که در آن، تاریخ از الگوی ثابتی برای پیشرفت بهره‌مند بود؛ بنابراین در حال حاضر، غرب حامل پیشرفته‌ترین وضعیت در تاریخ بشر دانسته می‌شد که باید برای پیشرفت به سوی آن حرکت کرد.

۹. غیریت سازی میان شرق و غرب

در گفتمان دولت‌های اقتدارگرای سکولار، اسلام مظهر شرق است. از منظر این گفتمان، هیچ کشوری نمی‌تواند غربی شود (پیشرفت کند) و در عین حال شرقی (اسلامی) باشد؛ زیرا این گفتمان، پیشرفت را تک خطی می‌داند و معتقد است که برای رسیدن به پیشرفت و توسعه، باید جزئی از غرب شد و به هر نوع ارتباط با شرق پایان داد. طرد شرق به نام غرب، به معنای مفصل بندی شرق به عنوان شرق است. زمانی که تلاش برای غربی کردن صورت می‌گیرد، به طور تلویحی بر هویت شرقی صحنه گذارده می‌شود و باعث فعال شدن مجدد آن می‌گردد؛ بنابراین غربی کردن باعث معرفی جوامع اسلامی به عنوان شرق و همین‌طور ارائه راه علاج برای همه‌ی مسائل شرق در قالب غربی کردن شد. (سعید، ۱۳۷۹).

این فرآیند، سه پدیده را به وجود آورد: (۱) فعال سازی مجدد اسلام به عنوان

دال برتر ۲) بازاندیشی در مورد رابطه بین جامعه‌ی اسلامی (۳) تعیین حدود و هویت‌بخشی به گفتمان اسلام‌گرایی از طریق دیگر سازی از آن. در چنین حالتی، نظم درونی جوامع مسلمان آن‌قدر بی‌نظم می‌شود که تنها نقطه ثبات، مفهوم اسلام خواهد بود. بنابراین تنها گفتمان‌هایی می‌توانستند مقبولیت داشته باشند و ایجاد نظم کنند که حول اسلام شکل گرفته باشند.

با توجه به منطق فوق‌الذکر - مبتنی بر این که تنها با حذف اسلام به عنوان اصلی‌ترین مشخصه‌ی شرق می‌توان غربی شد و به پیشرفت نائل گردید - هجمه‌ای فرهنگی علیه اسلام شروع شد. در ادامه، چنین احساسی از هجمه و تهاجم، تأثیر فراوانی بر فعال شدن اسلام سیاسی داشت و از آن‌جا که این هجمه به نام غرب و غربی شدن و در قالب دولت‌های سکولار انجام می‌شد، نوعی احساس تهاجم از سوی غرب در جهان اسلام شکل گرفت.

۱۰. نوستالژی گذشته شکوهمند

در ذهن فرد مسلمان، همواره گذشته‌ی افتخارآمیز همواره عاملی اصلی در شکل دادن رفتارش بوده است. در این مورد، مارتین کرامر می‌گوید: «در سال ۱۰۰۰ میلادی، خاورمیانه منبع تمدن جهان بود، و اگر کسی زبان عربی نمی‌دانست، نمی‌توانست ادعای مسلمانی داشته باشد... به مدت ۴۰۰ سال، یک امپراطوری اسلامی اکثر مناطق جهان را تحت اختیار داشت. این امپراطوری، تمدنی را به وجود آورد که از طریق اراده‌ی یک روح خلاق تداوم پیدا کرد... هیچ شکی در آن نیست که سلسله‌ی خلافت اسلامی در زمان خودش یک ابر قدرت سیاسی نظامی و اقتصادی بوده... این تمدن شهری رفیع، مروج نبوع فکری بود... اگر در سال ۱۰۰۰ میلادی جایزه نوبلی وجود داشت، حتماً نصیب یک مسلمان می‌شد (Kramer, ۱۹۹۹)». با توجه به وجود چنین تاریخ پرافتخاری، فضایی از ایدئالیسم در ذهن مسلمانان شکل گرفته که با اکنون و واقعیت آن‌ها تطبیق ندارد. آن‌ها با مقایسه‌ی شرایط غرورآفرین گذشته با وضعیت معاصر که حاوی عناصر عقب ماندگی، عدم توسعه و شکست نظامی است، احساس حقارت می‌کنند. اغلب اسلام‌گرایان معتقدند که اگر مسلمانان بتوانند به مدل رفتاری

1. (www.Msahews.Mynet.net/scholars/kramer)

و حکومتی در دوران طلایی اسلام بازگردند، خواهند توانست عظمت گذشته را زنده کنند، و سلطه‌ی غرب را از بین ببرند. در نتیجه، نقطه‌ی اشتراک تمام اسلام‌گرایان را می‌توان در جستجوی آن‌ها برای شأن و شرافتی که معتقدند خدشه‌دار شده، دانست. آن‌ها دلیل اصلی عقب‌ماندگی‌شان را در دور شدن از اسلام و پیام‌های آن می‌دانند. در این راه، هرگونه بی‌اعتقادی، عامل اصلی فساد و انحطاط محسوب می‌شود. غرب در قالب مدرنیسم، عامل اصلی تباهی اعتقاد در جوامع مسلمانان تلقی می‌شود و پیامد این وضعیت عبارت از: ۱) بازگشت به اسلام برای برگرداندن عظمت از دست رفته ۲) مبارزه با غرب و مظاهر آن (که همان دولت‌های اقتدارگرای سکولار هستند) برای بازگرداندن اعتقاد.

نقد وضع موجود و تلاش برای احیای اعتقادات اسلامی در جوامع مسلمان، تلاشی در جهت بازگرداندن عظمت اسلام تلقی می‌شود.

بر این اساس، اسلام‌گرایان با تولید مفاهیم جدید، وضع غیر قابل قبول موجود را نقد و توصیف می‌کنند. سید قطب با توسل به مفهوم جاهلیت، نه تنها به نقد جوامع غربی می‌پردازد، بلکه با توسل به آن از حکومت‌های سکولار جهان اسلام نیز مشروعیت زدایی می‌کند.

۱.۱. استعمار و فعال شدن هویت اسلامی

استعمار یکی دیگر از دلایل عمده‌ی فعال شدن هویت اسلامی در جهان اسلام است. استعمارگران برای این که بتوانند حقوق مستعمرات را نادیده بگیرند و مردم آن‌ها را استثمار کنند، از شناسایی آن‌ها به عنوان یک ملت، اجتناب می‌کردند. در الجزایر برای آن که از حقوق استعمارشدگان در قالب حق تعیین سرنوشت که به ملت‌ها تعلق دارد، سرباز زند و به جای آن که آن‌ها را با ملیت الجزایری محسوب کنند، آن‌ها را مسلمان می‌نامیدند. این امر خود باعث فعال‌تر شدن هویت اسلامی در جهان اسلام گردید.

از سوی دیگر، گروه‌های سکولار نیز برای بسیج عمومی در جهت جنبش‌های استقلال‌طلبانه، نیاز به فعال سازی هویت اسلامی داشتند. در این زمینه، ایوب معتقد است اگر ترکیه کشوری مسلمان نبود، امروز دولت مستقلی به نام ترکیه وجود نداشت (See: Ayoub, 2004: 451-463).

۱۲. شکست طرح دولت‌سازی سکولار

بعد از فروپاشی خلافت، تحت تأثیر هژمونی و استعمار غرب، جنبش‌های ناسیونالیستی در جهان اسلام نضج گرفت. ناسیونالیسم در پیوند با سنت استبدادی در جهان اسلام، زمینه را برای دولت‌گرایی و گرایش‌های سوسیالیستی فراهم کرد، و از سوی دیگر، ظهور صهیونیسم باعث بغرنج‌تر شدن این وضعیت شد. مسلمانان وجود رژیم صهیونیستی اسرائیل را در قلب جهان اسلام، سمبل استعمار می‌دانستند، به طوری که مبارزه با رژیم مزبور در پیوند با مفاهیم استقلال طلبانه و اسلام‌گرایانه قرار گرفت.

دولت جمال عبدالناصر به عنوان یکی از سمبل‌های طرح دولت‌اقتدارگرای سکولار در جهان اسلام، شهرتش را از تقابل با استعمار به دست آورد، اما شکست اتحاد اعراب به رهبری ناصر در سال ۱۹۶۷ که به جنگ ۶ روزه مشهور است، عظمت دولت سکولار سوسیال ناصر را از بین برد (See: Esposito, no-date:2).

این شکست، ضربه‌ی عمیقی به جامعه‌ی اسلامی وارد کرد، به طوری که در بیان قاسم کنعانی متفکر فلسطینی «جهان عرب برای بیان مخمصه‌ای که در آن قرار گرفته بود، زبان نامفهوم و کوری را به کار می‌برد». در واقع، زبان گفتمان سکولارها، توان توصیف و توجیه این شکست را نداشت و جهان اسلام در بهتی عمیق فرو رفت. شکست مزبور، باعث گسترش بیش از پیش انتقادات در مورد موقعیت مسلمانان در جهان شد (al-zayyat, 2005:5).

اسلام‌گرایان باتوسل به تولید مفاهیم جدید به توضیح وضعیت موجود پرداخته و شرایط جدید را در درون گفتمان خود مفصل‌بندی کردند. جنگ داخلی پاکستان و بنگلادش در سال‌های ۷۲ - ۱۹۷۱ که باعث جدایی بنگلادش از پاکستان شد، و جنگ داخلی لبنان در سال‌های (۷۹ - ۱۹۷۵) که باعث ظهور گروه‌های بزرگ شیعه مثل (امل و حزب الله) گردید، ضربات شدیدی بر پیکره‌ی طرح ناسیونالیستی دولت‌های سکولار وارد کرد. در این میان، پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیز به عنوان یک واقعه‌ی مهم، تأثیر بلند مدت بر جهان و شکل‌بندی نیروهای اسلام‌گرا داشت (See: Esposito, no-date:2).

۱۳. سرکوب مشارکت سیاسی و فعال شدن نهادهای مذهبی

رژیم‌های اقتدارگرای سکولار، میراث‌داران بعد از استعمار در جهان اسلام بودند. این رژیم‌ها با گرایش‌های اقتدارگرایانه‌ی جامعه‌ی مدنی، مخالفان خود را به شدت سرکوب می‌کردند، به گونه‌ای که باعث کاهش مشارکت سیاسی و از بین رفتن نهادهای جامعه‌ی مدنی به عنوان مجاری بیان مسالمت‌آمیز انتقادات و مخالفت‌ها شد. در چنین فضایی، نهادهای مذهبی به عنوان تنها پایگاه‌های بیان اعتراض، مطرح شدند. از درون چنین نهادهایی، زبان اعتراضات و مخالفت‌ها به زبانی مذهبی تبدیل گردید. کلماتی مثل ظالم، فاسق، فاسد، طاغوت، جاهلیت... نتیجه‌ی سیاسی شدن زبان مذهبی از طریق مکانیسم فوق بود. اعتراض سیاسی از طریق زبانی مذهبی صورت گرفت (Skocpol, 1982: 265-283) و همین امر جریان اسلام‌گرایی را هرچه بیشتر تقویت کرد.

۱۴. بحران فروپاشی بورژوازی

از نظر نیکی کدی، اسلام‌گرایی، ایدئولوژی خرده بورژوازی است. این طبقه از تغییرات به وجود آمده توسط رژیم‌های اقتدارگرای سکولار در عرصه‌ی اقتصاد که در قالب دولتی کردن اقتصاد صورت می‌گرفت، احساس ترس می‌کرد، زیرا با رشد طبقه‌ی بروکرات دولتی، قدرت آن‌ها در عرصه‌ی اقتصاد رو به تنزل بود؛ بنابراین آن‌ها در پیوند با گروه‌های اسلام‌گرا، سعی در بازگرداندن وضعیت گذشته و یا افزایش نقش‌شان در قدرت داشتند. در قالب چنین تحلیلی، خرده بورژوازی با توسل به اسلام‌گرایی در پی احیای قدرت از دست رفته خود بود (کدی، ۱۳۶۹).

۱۵. دلارهای نفتی و توسعه نابرابر

از نظر فیشر، رشد و توسعه‌ی سریع اقتصادی در اثر ورود دلارهای نفتی، باعث تغییر سریع ساختارهای سنتی و پیوندهای اجتماعی شد. این امر در پیوند با شکل‌گیری ساختار مرکز - پیرامون باعث هجوم روستایی‌ها به شهرها شد و نوعی پیوند بین خرده بورژوازی شهری و خرده پرولتاریای مهاجران

روستایی در قالب اسلام سیاسی به وجود آورد. در واقع، اسلام سیاسی، هویت از دست رفته‌ی این گروه‌ها را در قالب مفاهیم و ارزش‌های اسلام‌گرایانه، دوباره بازسازی می‌کرد. انسان‌هایی که در اثر جدایی از بستر اجتماع سنتی خود، امتیزه شده بودند و به دنبال هویتی جدید جهت آرامش می‌گشتند، توسط گروه‌های اسلام‌گرا به خدمت گرفته شدند. از سوی دیگر، درآمدهای کلان نفتی و رشد یکباره‌ی اقتصادی، امید به بازگشت سروری جهان اسلام و احیای امپراطوری اسلامی را در میان گروه‌های اسلام‌گرا تقویت کرد.

۱۶. سیاست‌های اقتصادی نئولیبرال و تشدید شکاف‌های اجتماعی

بریان ترنر، یکی از متفکرین غربی، اسلام‌گرایی را ناشی از شکاف‌های اجتماعی، اقتصادی می‌داند که در اثر جهانی شدن نئولیبرالیسم و گذار جهان به عصر ما بعد برتون وودز، شکل گرفته است. در این رابطه، آزاد شدن اقتصاد جهانی و سیال شدن بازارها، زمینه را برای شکاف‌های اجتماعی به وجود می‌آورد. با ورود بسته‌های جهانی شدن، لایه‌های اجتماعی تحت تأثیر آن قرار گرفته و فاصله‌ی طبقاتی گسترش می‌یابد و همان به نوبه‌ی خود، زمینه را برای اوج‌گیری اعتراضات و ظهور اسلام‌گرایی در جهان اسلام پدید می‌آورد (Turn-er, 2003: 140).

با شکست طرح دولت اقتدارگرای سکولار به عنوان طرح مدرن دولت سازی در جهان اسلام، دیگر طرح‌های رقیب مدرن نیز مانند طرح‌های لیبرالی، سوسیالیستی و... از مشروعیت ساقط شدند. در چنین شرایطی، اسلام‌گرایی به عنوان تنها بدیل دولت‌های اقتدارگرای سکولار که «دیگری» آن نیز محسوب می‌شد، به منزلت پادهژمونیک رسید، به طوری که توانست اعتراضات و بحران‌ها را در درون گفتمان خود، مفصل‌بندی کند. زبان اسلام‌گرایان تبدیل به زبان مسلط بیان اعتراضات و مخالفت‌ها در جهان اسلام شده بود.

۱۷. اتخاذ استراتژی‌های نامناسب از سوی دولت‌های اقتدارگرای سکولار

با از دست رفتن مشروعیت رژیم‌های اقتدارگرای سکولار در اثر شکست در انجام وعده‌های‌شان، مشروعیت این رژیم‌ها به شدت تضعیف شد، به طوری که رابطه‌ی توده‌ها با دولت، از حوزه‌ی اقتدار خارج شده و وارد عرصه‌ی به کارگیری قدرت عریان گردید.

با مطرح شدن قدرت عریان، وجه سرکوب‌گرانه‌ی رژیم‌های اقتدارگرای سکولار، بیشتر نمایان گشت. همان‌گونه که گفته شد، این فضا باعث فعال شدن نهادهای سنتی اسلامی برای بیان اعتراضات سیاسی گردید که نتیجه‌ای جز قدرت گرفتن بیشتر اسلام‌گرایان نداشت. در این رابطه، رژیم‌های اقتدارگرای سکولار، ۲ استراتژی را در مقابل اسلام‌گرایان دنبال کردند:

۱. پذیرش و مشارکت آن‌ها در قدرت: دولت‌انور سادات به وضوح این استراتژی را به کار گرفت. اتخاذ این استراتژی باعث گسترش فضای باز برای فعالیت اسلام‌گرایان شد. در این رابطه، رژیم‌های اقتدارگرای سکولار سعی کردند که با استفاده از ادبیات اسلام‌گرایان با آن‌ها مبارزه کنند و یا در بیانی نظری، نیروی گفتمانی آن‌ها را به نفع خود تهی سازند، اما به کارگیری این ادبیات بدان معنا بود که رژیم‌های اقتدارگرای سکولار، به طور ضمنی، معیارهای اسلام‌گرایان را در مورد نوع و مشروعیت حکومت و نحوه‌ی رفتار متناسب، پذیرفته‌اند؛ بنابراین از آن‌جا که معیارهای اسلام‌گرایی شاخص‌های نقد دولت را فراهم می‌کرد، قدرت این گروه‌ها و عناصر گفتمانی آن باز هم تقویت شدند.

۲. استراتژی سرکوب: پیامدهای به کارگیری این استراتژی به قرار ذیل بود: الف. گرایش گروه‌های اسلام‌گرا به خشونت بیشتر علیه رژیم و رادیکال‌تر شدن تفکرات آن‌ها (به‌طور مثال، شکنجه و زندانی کردن ایمن الظواهری بعد از ترور سادات، تفکرات وی به شدت رادیکال شد و گرایش‌های جهادی پیدا کرد) ب. گروه‌های اسلام‌گرا با توسل به ابزارهای حقوق بشری، خود را به عنوان قربانیان اعمال ضد بشری رژیم‌های اقتدارگرای سکولار معرفی کردند که این موضوع از یک سو باعث کاهش پرستیژ بین‌المللی و داخلی رژیم‌های

اقتدار گرای سکولار شد، و از سوی دیگر، نوعی همدردی داخلی و جهانی را برای گروه‌های اسلام‌گرا به ارمغان آورد.

با توجه به چنین سرکوبگری‌ای که مخصوصاً بعد از حوادث ۱۱ سپتامبر در سطح جهان گسترش پیدا کرد، این سؤال مطرح می‌شود که چه عاملی باعث تداوم اسلام‌گرایی گردید؟ اگر عقلانیت را مساوی با محاسبه‌ی سود و زیان در نظر بگیریم، با توجه به افزایش هزینه‌های گروه‌های اسلام‌گرا، چرا آن‌ها همچنان به فعالیت‌های‌شان ادامه می‌دهند؟ الگوهای رفتاری این گروه‌ها را مبتنی بر انجام عملیات‌های استشهادی، چگونه می‌توان توضیح داد؟ در ادامه، سعی می‌شود رفتار شناسی گروه‌های اسلام‌گرا با توسل به نحوه‌ی عقلانیت آن‌ها توضیح داده شود.

۱۸. عقلانیت اسلام‌گرایی

به طور کلی دیدگاه‌های مربوط به عقلانیت به دو دسته‌ی متعارف (بنیان‌گرا) و غیر متعارف (غیربنیان‌گرا) تقسیم می‌شوند. دیدگاه‌های متعارف، عقلانیت را امری جوهری، فرا زمانی و فرا مکانی می‌دانند، که اصول آن در همه جا قابل تکرار است. دیدگاه‌های غیر متعارف، تحت تأثیر انتقادات پست مدرن‌ها، عقلانیت را امری غیر جوهری، زمان‌مند و مکان‌مند می‌دانند که تحت تأثیر روابط دورن‌گفتمانی شکل می‌گیرند.

۱-۱۸. تحلیل اسلام‌گرایی و تحركات جهادی از منظر عقلانیت متعارف

نظریات مبتنی بر عقلانیت متعارف، معمولاً با توجه به تعریفی که از رفتار عقلانی دارند، سعی در تبیین رفتار اسلام‌گرایان و گروه‌های جهادی می‌نمایند. بر این اساس، معمولاً از منظر این دسته از نظریات، رفتار اسلام‌گرایان در چارچوب‌های ذیل قابل تحلیل است:

اسلام‌گرایی به عنوان یک بدکارکردی^۱: از این منظر، اسلام‌گرایی عارضه‌ای ناشی از تأثیر مدرنیته بر جامعه و روان انسان‌های سنتی است. با معیار قراردادن

1. dysfunction

عقلانیت و نهادهای مدرن، کنش اسلام‌گرایان نوعی بدکارکردی و انحراف از عقلانیت فرض می‌شود. بر این اساس استدلال کنش‌های جهادگرایانه‌ی اسلام‌گرایان نه تنها بر هیچ نوع عقلانیتی استوار نیست، بلکه نوعی بدکارکردی ذهنی و انحراف از کنش عقلانی است.

عقلانیت استراتژیک و اسلام‌گرایی: در این رویکرد، اسلام‌گرایی به ایدئولوژی تقلیل می‌یابد و به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف کاملاً سیاسی و استراتژیک در نظر گرفته می‌شود. از نظر عقلانیت استراتژیک، اسلام‌گرایان از این ایدئولوژی جهت بسیج توده‌ها، کسب امتیازات سیاسی و نیل به قدرت بهره می‌برند.

رفتار اخوان المسلمین اردن در اواخر دهه‌ی نود میلادی که برای کسب امتیازات سیاسی از آرمان‌های ایدئولوژیک‌شان کوتاه آمدند، در جهت اثبات این نظریه ارائه می‌شود (El-said, 1998). از این منظر، اسلام‌گرایان با عقلانیت استراتژیک، منابع سازمانی و روابط آن‌ها را سامان می‌دهند (Alex-ander, 2000)، وارد اتحادهای سیاسی می‌شوند، در قبال سیاست‌های آزادسازی اقتصادی موضع می‌گیرند و همانند دیگر احزاب، رقابت‌های درون‌گروهی دارند (Clark and Schwedler, 2003).

عقلانیت استراتژیک، ایدئولوژی‌های جهادی و اسلام‌گرایی را محصول بدکارکردی ذهن انسان سنتی به دلیل مواجه با مدرنیسم نمی‌داند، بلکه آن را ابزاری در جهت نیل به اهداف عقلانی استراتژیک تحلیل می‌کند. بر این اساس، تحلیل عقلانیت استراتژیک از رفتارهای اسلام‌گرایان، بیشتر یادآور یک عملکرد سازمانی است. شاید سازمان‌ها براساس عقلانیت استراتژیک عمل کنند، اما آیا اعضای آن‌ها که کارگزاران‌شان محسوب می‌شوند نیز براساس عقلانیت استراتژیک مبتنی بر سود و زیان عمل می‌کنند؟ آیا هزینه‌ی کنش‌های اسلام‌گرایان در قالب انجام عملیات‌های استشهادی و انتحاری را می‌توان براساس عقلانیت استراتژیک صرف، تحلیل کرد؟

با نگاهی به سیر زندگی و شخصیت سران گروه‌های جهادی، متوجه خواهیم شد که اکثر آن‌ها افرادی از طبقات بالای اجتماع بوده یا حداقل فرصت‌هایی عالی برای رشد و پیشرفت اجتماعی داشته‌اند؛ با این وجود، وارد فعالیت‌هایی

شده‌اند که از نظر عقلانیت ابزاری، قابل توجه نیست.

۲-۱۸. عقلانیت غیرمتعارف و تحلیل رفتار اسلام‌گرایی

از منظر نظریات مبتنی بر عقلانیت غیر متعارف، عقلانیت جنبه‌ی محلی و درون‌گفتمانی داشته و متأثر از شرایط زمانی و مکانی است. در این رابطه، نمی‌توان اسلام‌گرایی را از منظر عقلانیت مدرن به عنوان عقلانیتی جوهری مورد بررسی قرار داد، بلکه اگر عقلانیت را متأثر از هویت بدانیم، اسلام‌گرایی، عقلانیت خاص خود را دارد که متأثر از روابط درونی عناصر گفتمانی‌اش است.

از آن‌جا که اسلام‌گرایان معتقدند کالای عمومی برای کل جهان اسلام فراهم میکنند، از نظر دیدگاه‌های مبتنی بر عقلانیت متعارف، این موضوع قابل فهم نیست، زیرا این گروه‌ها با توجه به هزینه‌ی سنگینی که اعمالشان برای آن‌ها به همراه دارد، همچنان به چنین فعالیت‌هایی ادامه می‌دهند؟

۱۹. الهیات اسلام‌گرایی

ایدئولوژی از منظر دیدگاه‌های متعارف به عنوان رویا یا به عنوان ابزاری جهت کسب قدرت است. در این قالب، ایدئولوژی در کنار ابزارهای دیگر جهت کسب یا افزایش قدرت، به کار گرفته می‌شود و ارتباط موثقی میان آن و هویت حامل آن نمی‌توان جستجو کرد. افراد براساس عقلانیت سود و زیان عمل کرده و در این راه، ایدئولوژی تنها ابزاری جهت کسب اهداف است، اما اسلام‌گرایی را نمی‌توان به سادگی در این چارچوب قرار داد، زیرا آموزه‌های اسلام‌گرایی، بخشی از هویت حاملان آن است. اسلام‌گرایی بیشتر نوعی الهیات است تا ایدئولوژی. تفاوت الهیات سیاسی^۱ با آموزه‌های دیگر سیاسی در این است که الهیات سیاسی صرفاً به نظریه‌ی دولت عرفی یا تنظیم رابطه‌ی مرجعیت دینی با دولت عرفی نمی‌پردازد، بلکه الهیات سیاسی در کنار سیاست این جهانی به رستگاری اخروی نیز نظر دارد. به عبارت دیگر، الهیات سیاسی را نمی‌توان مانند ایدئولوژی صرفاً یک امر ناسوتی دانست که با دستاویز قرار دادن دین،

1. Political theology

سعی در کسب قدرت و منزلت دنیوی دارد. در الهیات سیاسی، تردیدی در مورد منافع معنوی^۱، تعلقات دینی و اعتقادات الهی و یا عرفانی بازیگران وجود ندارد. حتی می‌توان گفت، این اعتقادات، انگیزه‌های اصلی برای عمل سیاسی این جهانی محسوب می‌شوند. ایدئولوژی‌ها به قدرت و منافع گروهی دنیوی نظر دارند اما الهیات سیاسی، امر تشخیص خیر و شر، الهی و شیطانی و پیش شرط‌های رستگاری اخروی را نیز در نظر دارد. الهیات سیاسی، نظریه‌ی قدرت سیاسی دنیوی براساس مفاهیم متافیزیک اخروی است (کلانتری، ۱۳۸۷).

همان‌گونه که گفته شد، اسلام‌گرایی به عنوان یک الهیات در پیوند با هویت حاملانش، اهداف، نوع بازی و گرایش‌های آن‌ها را تعیین می‌کند. بر این اساس، اهداف، عملکرد و عقلانیت اسلام‌گرایان، تحت تأثیر الهیات سیاسی اسلام‌گرایی است. اگر با توسل به مفروضات عقلانیت متعارف بخواهیم به تحلیل رفتار گروه‌های اسلام‌گرا پردازیم، در نهایت، باید رفتار آن‌ها را غیرعقلانی^۲ توصیف کرده یا بر اساس الگوهای آسیب‌شناسانه، آن‌ها را تحلیل کنیم. در ادامه برای روشن شدن نحوه‌ی عملکرد این عقلانیت در رفتار المهاجرون به عنوان یک گروه اسلام‌گرای فعال در اروپا می‌پردازیم.

۲۰. گروه جهادی المهاجرون

عمر بکری محمد بعد از آن که از حزب التحریر جدا شد، المهاجرون را در سال ۱۹۹۶ در بریتانیا تاسیس کرد. شعبات این حزب در لندن، ایرلند، آمریکا، لبنان و پاکستان از طریق فضاهای مجازی اینترنتی با یکدیگر ارتباط برقرار کردند. بعد از ۱۱ سپتامبر، المهاجرون به دلیل حمایتش از خشونت، به عنوان تهدید امنیت ملی بریتانیا مطرح شد. این گروه، هدف اصلی خود را استفاده از ابزار نظامی جهت تاسیس دولت اسلامی در هر مکانی که در آن مسلمانی زندگی می‌کند (مثل بریتانیا)، عنوان کرده است.

المهاجرون خواستار استفاده از خشونت علیه نیروهای غربی‌اند که در

-
1. Ideal Interests
 2. Irrational

کشورهای اسلامی حضور دارند. این گروه، مسلمانان را به جنگ در حمایت از نیروهای طالبان علیه نیروهای ائتلاف در افغانستان فرا خوانده^۱ و طی بیانیه ای از جهاد علیه نیروهای ائتلاف در سال ۲۰۰۲ حمایت کرد (Al-Muhajiroun, 2003).

رفتار مهاجرون به علت خطر بالایی که برای افراد عضو دارد، در منطق نظریات عقلانیت بنیانگرا، غیر عقلانی است، زیرا که منافع و زندگی آن‌ها را به خطر می‌اندازد.

۱-۲۰. هزینه‌های اعضای المهاجرون

گریگوری ویلتفانگ و دانگ مک آدام معتقدند، تصمیم برای این که فرد در یک فعالیت پرخطر شرکت کند، بستگی به تحلیلی دارد که او از هزینه و خطرات آن مشارکت پیش خود فرض می‌کند (wiltfong and Mc adam, 1991:987-1010).

براین اساس، خطر عبارت است از تهدیداتی که علیه رفاه فردی مثل خطرات شغلی و صدمه به سلامتی ایجاد می‌شود، و هزینه‌ها در پیوند با از دست دادن منافع معنا پیدا می‌کند. در دیدگاه‌های انتخاب عقلانی، بازیگران وارد بازی‌هایی که خطر یا هزینه‌ی بالایی دارند، نمی‌شوند، مگر آن‌که منافع و یا دستاورد زیادی برایشان داشته باشد. از این منظر و با توجه به تحلیل هزینه - منفعت، عمل المهاجرون غیر عقلانی خواهد بود.

یکی از هزینه‌های سنگین برای اعضای المهاجرون، تعهدات زمانی است. افراد عضو المهاجرون به دلیل وجود طیف وسیع و مبهمی از فعالیت‌ها، هیچ برنامه‌ریزی زمانی دقیقی نمی‌توانند برای زندگی‌شان داشته باشند.

اعضا ملزم هستند هفته‌ای ۲ ساعت در حلقه‌های محلی شرکت داشته باشند (Al-Muhajiroun, no date).

محتوا و جو حاکم بر این حلقه‌ها بسیار جدی بوده و اعضا فقط حول مبانی

1. The Associated press, 1 January 2002

فکری جریان، آموزش می‌بینند. از آن‌جا که عدم آمادگی در این محافل باعث آزرده‌گی رهبر و در نتیجه فشار اجتماعی از سوی دیگر اعضا می‌شود، هرگونه سستی در این راه در فرد سرکوب می‌گردد.

یک روز در هفته، اعضا باید عمل دعوت (تبلیغ) را در محله‌ی بومی‌شان از ساعت ۱۲ تا ۵ بعداز ظهر انجام دهند. اعضا همچنین در تظاهرات هفتگی نیز شرکت کرده که حدوداً ۲ ساعت از زمان‌شان را می‌گیرد. با توجه به این شرایط، اعضا نه تنها نمی‌توانند کار تمام وقت داشته - به دلیل پر بودن وقت - بلکه باید حق عضویت نیز بپردازند. بنابراین هزینه‌های‌شان مضاعف خواهد شد (Al-Muhajiroun, no date).

۲-۲۰. خطرات فعالیت در این سازمان

امکان بازداشت و دستگیری، یکی از خطرات فعالیت در این سازمان‌هاست (See: wiltfong and Mc adam, 1991:987-1010) که بعد از ۱۱ سپتامبر، مضاعف شده است. از آن‌جا که این گروه جزء گروه‌های تروریست قرار گرفته، خطرات جانی نیز آن‌ها را تهدید می‌کند. این همه در حالی است که سازمان، منفعت خاص مادی برای آن‌ها به همراه ندارد. در واقع می‌توان گفت، هیچ محرک و انگیزه‌ی مادی در این کار وجود ندارد.

۳-۲۰. عقلانیت و هویت برساخته‌ی المهاجرون

در واقع در این گفتمان‌ها، اهداف با انگیزه‌ها و مقاصد استراتژیک، امری است که در درون گفتمان ساخته می‌شود. رژیم حقیقت‌ساز، گفتمان راهنمای عمل این گروه‌ها است.

اساس الهیات المهاجرون مبتنی بر فهم ویژه‌ای از توحید است. در این قالب، توحید با شهادت به وحدانیت خدا و پیامبر اسلام (ص) آغاز می‌گردد. خداوند تنها حاکم جهان بوده و از حاکمیت مطلق برخوردار است. اطاعت از هر نوع قانون جعل بشر، شرک محسوب می‌شود. از سوی دیگر، هر نوع تلاشی در جهت عمل به قوانین الهی، عملی موحدانه و عبادت به حساب می‌آید. در مقابل، هر

عملی که از این قوانین انحراف داشته باشد به عنوان تخطی از توحید تلقی شده و طرد می‌گردد. کسانی که به توحید تمسک می‌جویند، پاداش‌شان بهشت است و در مقابل کسانی که به شرک روی آورند، مشمول جهنم و عذاب خدا خواهند شد.

تبلور این نوع عقلانیت، خود را در چنین جملاتی نمایان می‌سازد: به قوانین الهی عمل کن و بدون توجه به نتیجه، به وظیفه ات پرداز. آن‌ها معتقدند که فقط یک راه به سوی خدا وجود دارد و دیگر راه‌ها باطل است. از نظر رهبر المهاجرون (عمر بکری محمد) عمل‌گرایی اسلامی در جهت اعمال قوانین الهی در جهان، تنها راهی است که فرد می‌تواند مطمئن باشد که از طریق آن به رستگاری می‌رسد. از سوی دیگر، عدم انجام وظایف و یا سرباز زدن از آن به معنای رد توحید خداوندی و کفر است.

در این رابطه، هر عضو در گروه المهاجرون ۳ وظیفه‌ی اصلی الهی دارد:

۱. مرحله‌ی تربیت و دعوت: آموزش برداشت المهاجرون از اسلام به مسلمانان دیگر که شامل دعوت به جهاد نیز می‌شود؛
۲. امر به معروف و نهی از منکر؛
۳. جنگ برای ایجاد یک دولت اسلامی از طریق کودتایی نظامی.

۱-۳-۲۰. تربیت و دعوت

آموزش مسلمانان در مورد وظایف الهی و مسئولیت‌های‌شان بر اساس درک المهاجرون از اسلام صورت می‌گیرد. بخش مهمی از این کار، مختص به افزایش حمایت از جهاد علیه کافران است. در این رابطه، رهبر المهاجرون عمر البکری، فتوایی به این مضمون صادر کرده: «جهاد در برابر هر تخاصمی علیه مالکیت یا سرزمین مسلمانان از سوی هر نیروی کافر یا غیرمسلمان اعم از امریکا، بریتانیا، روسیه و یا یهودیان اسرائیل، بر هر مسلمان واجب است (Sharia court of the UK, 2000). بر اساس این فتوا، جنگ علیه روسیه در چچن، علیه امریکا در افغانستان، عراق و عربستان، علیه هند در کشمیر و علیه اسرائیل در سرزمین‌های اشغالی بر هر مسلمانی واجب است.

اعضای المهاجرون نه تنها برای انجام وظایف معنوی خود رأساً جهاد می‌کنند،

بلکه به طور مستقیم و از طریق حمایت مالی و هر نوع کمک دیگری به سایر گروه‌های جهادی یاری می‌رسانند. آن‌ها به شورشیان چچن، جهادی‌های کشمیر و حماس در فلسطین کمک می‌کنند (wiktrowicz and kaltenthal-er, 2006: 295-320).

۲-۳-۲۰. امر به معروف و نهی از منکر

این عمل یک وظیفه‌ی الزام‌آور است که برای باقی ماندن در حوزه‌ی توحید و اسلام باید به آن عمل شود. آن‌ها به حدیثی از پیامبر اشاره می‌کنند که می‌گوید: "خدا قبل از من هیچ پیامبری را بر نگزید مگر آن که آن پیامبر حامیان و رهروانی داشت که گفته‌های او را اجابت می‌کردند. هر کس در راه آن احکام با دستانش، زبانش، قلب و نیت‌اش بجنگد، یک معتقد واقعی است، در غیر این صورت نمی‌تواند ادعا کند که مسلمان است (Bakri Moham-med, no date: 19).

جهاد در دیدگاه‌های اسلام‌گرا به اصلی‌ترین ستون اسلام تبدیل می‌شود. در این رابطه، هر عضو از المهاجرون و هر مسلمانی باید دیگران را به معروف دعوت کرده و نهی از منکر کند، و این خود یک جهاد است. هر فرد برای اثبات موحد بودن خود، باید امر به معروف و نهی از منکر انجام دهد؛ زیرا در غیر این صورت، مشرک است، و بنابراین عدم انجام جهاد باعث شرک و خارج شدن از اسلام خواهد شد.

۳-۳-۲۰. تلاش در جهت تاسیس دوباره خلافت اسلامی

المهاجرون معتقدند که بعد از فروپاشی خلافت در سال ۱۹۲۴، تاسیس مجدد آن یک واجب کفایی است، اما بعد از گذشت سالیان دراز و عدم تأسیس چنین خلافتی، وظیفه‌ی تمامی مسلمانان است که در این راه جهاد کنند. از نظر المهاجرون، کودتای نظامی، مناسب‌ترین راه برای تأسیس مجدد خلافت اسلامی است.

از آن‌جا که مکان دقیق دولت اسلامی تعیین نمی‌شود، مسلمانان در هر مکانی که زندگی می‌کنند، ملزم به تلاش در جهت ایجاد دولت اسلامی هستند.

آنچه برای گروه‌هایی مانند المهاجرون اهمیت دارد، عمل به وظایف الهی است. از این منظر، آن‌ها در چارچوب اخلاق و وظیفه‌گرا^۱ عمل می‌کنند. این در حالی است که اخلاقیات، متناسب با عقلانیت ابزاری، مبتنی بر اخلاق پیامدگرا^۲ است. در اخلاق و وظیفه‌گرا، انجام وظیفه جای موفقیت یا امکان موفقیت و محاسبه‌ی آن را می‌گیرد؛ بنابراین در تعیین اهداف به تحلیل هزینه - منفعت که مبتنی بر دیدگاهی عقلانیت متعارف است، چندان توجهی نمی‌شود.

از این منظر، تلاش و رنج در راه خدا، تبدیل به ارزش شده، زیرا که به توحید به عنوان کانون عقلانیت اسلام‌گرایی، پیوند می‌خورد.

آنچه که در نظریات مبتنی بر عقلانیت متعارف مانند نظریه‌ی انتخاب عقلانی به عنوان هزینه یا خطر برداشت می‌شود، این است که در این نوع عقلانیت و هویت استخراجی آن، رنج و زحمت در راه انجام فرامین الهی، خیر نهایی را به همراه خواهد داشت. از این منظر، خطرات و هزینه‌ها عقلانی می‌شوند، زیرا نشانه‌ای از صحیح بودن مسیر حرکت هستند.

در این رابطه، یکی از اعضای المهاجرون می‌گوید: «وقتی پلیس‌ها سراغ ما آمدند، گفتم الحمدلله که ما در راه درست هستیم، اگر آن‌ها نمی‌آمدند و یا به ما می‌گفتند شما مردم خوبی هستید، ما در راه اشتباه بودیم، زیرا که خدا در قرآن گفت: «یهودیان، مسیحیان هیچ‌گاه از شما خشنود نمی‌شوند مگر آن که شما روش زندگی آن‌ها را پی‌بگیرید»^۳.

براساس چنین تفکر و روشی، برای اعضای المهاجرون خفت و خواری است که با رژیم‌هایی که نامشروع می‌دانند، وارد مذاکره شوند. بنابراین در کلام روکسان ایبن، حتی نظریه‌ی بازیگر عقلانی، مسائل اندکی در مورد بنیادگرایی را می‌تواند تحلیل کند. نظریه‌ی بازیگر عقلانی، تنها می‌تواند بگوید بنیادگرایی مزیت آشکاری برای بنیادگرایان دارد (Euben, 1999:33).

-
1. deontology
 2. consequentialism
 3. Interview with Somali member in (Ibid, "Rationality of political Islam")

■ نتیجه‌گیری

بحران‌ها همواره تأثیرات عمده‌ای در شکل‌گیری آینده‌ی حرکت جوامع داشته‌اند. بحران‌ها باعث شکل‌گیری سئوالات پیرامون مسائلی می‌شود که تا پیش از آن وجودشان بدیهی فرض می‌شد. زمانی که روال‌های روزمره که بروز ظاهری منطق مرکزی نظام هستند، در اثر بحران از جای خود کنده می‌شوند و جامعه از ساخت خود خارج می‌گردد، زمینه برای مفصل‌بندی و مطرح شدن طرح‌های جدید فراهم شده و در همین فضا، گسست از سنت به وجود می‌آید. اسلام‌گرایی قرن بیستم، حاصل به وجود آمدن چنین بحرانی در سنت اسلامی است. بحرانی که باعث شد، سیاست و حکومت به عنوان بخشی در کنار اسلام، کل آن را در برگیرد، و زبان اسلام به زبانی سیاسی تبدیل شود. حاصل چنین فرآیندی، شکل‌گیری عقلانیت و زبان جدید بود.

اگرچه اسلام‌گرایان شامل طیف بسیار وسیعی از بنیادگرایان رادیکال تا اسلام‌گرایان میانه رو مانند حزب عدالت و توسعه می‌شوند، اما نکته‌ی حائز اهمیت این است که اسلام سیاسی به عنوان یک الهیات (تئولوژی) مبتنی بر مفروضات مدرنیسم نیست، بلکه عقلانیت خاص و درون‌زای آن، ویژگی‌های منحصر به فردی به آن بخشیده، به گونه‌ای که با نظریات متعارف، چندان نمی‌توان رفتار اسلام‌گرایان را توضیح داد. آن‌ها با توسل به چنین عقلانیت درون‌زای تاریخی‌ای ایده‌های متفاوتی برای اداره‌ی جهان و روابط درونی انسان‌ها، مطرح می‌کنند.

اگرچه تمدن مدرن، اسلام‌گرایی را به حاشیه رانده و طرد می‌کند، اما براساس منطق غیریت‌سازی، همین به حاشیه راندن، باعث تقویت هویت اسلام‌گرایی خواهد شد. از سوی دیگر، اسلام‌گرایان نیز گریزی از تمدن مدرن ندارند، و باید مقتضیات جهان مدرن را در نظر گیرند. همین امر، خود باعث می‌شود هویت آن‌ها نیز همواره در یک سایش تمدنی در حال شدن باشد. ورود نشانگان تمدن مدرن به درون دستگاہ فکری اسلام‌گرایان به دلیل وجود دال‌های قدرتمند این ابرگفتمان، دچار انحنای شده و نتیجه‌ی آن به وجود آمدن نظام‌ها و معانی متفاوت از درون مفاهیم به ظاهر مدرن و غربی خواهیم بود.

■ منابع

سعید، بابی (۲۰۰۴). هراس بنیادین: اروپا مداری و ظهور اسلام گرایی (مترجم: غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، (۱۳۷۹). تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ.

فرحی، داوود (۱۳۸۴). اسلام و حقوق بشر: گزارشی نشانه شناختی در مجموعه مقالات سمینار بین المللی اسلام و حقوق بشر، قم

کدی، نیکی (۱۳۶۹). ریشه های انقلاب ایران (مترجم: عبدالرحیم گواهی، ، تهران : قلم.

کلانتری، عبدی (۱۳۸۷). ناکامی لیبرالیسم سیاسی در جهان اسلام، قابل دسترسی در www.Nilgoon.org

موثقی، سید احمد (۱۳۸۱). جنبش های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات سمت.

Alexander, Christopher (2000) "opportunities, orgnizations, and Ideas: Islamism and Workers in Tunisia and Algeria" *International Journal of Middle East Studies*, Volume 32, Issue 04, pp 465-490

Al-Muhajiroun (2003) "Fight the Invaders VS. stop the war" press release

Al-Muhajiroun (no date) *The Administration of Al-Muhajiroun*,

al-zayyat, montasser (2004) "the Road to Al – Qaeda : The Stony of bin Laden's Right-Hand Man" Translated: Ahmad Fekry, London : Pluto press

Amin, Samir (2001) "political Islam" *covert Action Quarterly*, No. 71

Astrid Clark, Janine and Schwedler, Jillian (2003) "Who open the Window? Women's, Activism in Islamist parties" *Comparative politics*, Vol. 35, No. 3, pp. 293-312

Bakri Mohammed, Omar (no date) "Jihad: The Method for the Kh-

ilafah? London: MNA Publications

Black, Anthony (2001) "The history of Islamic political Thought From prophet To the present" Edinburgh university press

Daftary, Farhad (1996) " Diversity in Islam: Communities of Interpretation " Azam A. Naji (ed) "the Muslim Almanac "Detroit : MI : Gale Research

El-Said, Sabah (1998) "Between Pragmatism and Ideology: the Muslim Brotherhood in Jordan "policy, paper, No.3, Washington D.C: the Washington institute for Near East policy

Esposito, John L. (no date) "Claiming the Center: political Islam in Transition" Harvard University Review, volume XIX, Issue 2, Retrieved from: http://www.unaoc.org/repository/Esposito_Political_Islam.pdf

Euben, Roxanne I (1999) "Enemy in the mirror: Islamic Fundamentalism and the limits of modern Rationalism" Princeton, NJ : Princeton University press

Hillenbrand, Carole (2000) "The Crusades : Islamic perspectives" New York : Edinburgh university press

Kirmanj, Sherko (2008) "the Relationship Between Traditional And Contemporary Islamist Political Thought" Middle East Review of International Affairs, vol.12.No.1 match

Lambton, A. K. S. (1981) " State and Government In Medieval Islam: An Introduction to The Study of Islamic political Thinking" Oxford university

Martin, Kramer (1999) "Islam's Sober Millennium" Jerusalem post

Mawdudi, Sayyid Abul A'la (2000) " Political Theory of Islam" In Mansoor Moaddil and Kamran Talattof (ed) " Contemporary Debates In Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist

thought” Ny: ST,Martin’s press

Mawdudi,Sayyid Abul A’la(1969)”The Islamic Law and Constitution”Lahore: Islamic Publication

Mohammad,Ayoub (2004)” Turkey’s Multiple paradoxes” orbis ,Vo148,summer

Nazi,Aubi(1991)” political Islam: Religion and politics in the Arab world “ London: Routledge

Qutb,Sayyid(1998) “Milestones”New Delhi : Islamic Book Services

Rosenthal,Erwin I . J (1962)” political thought in Medieval Islam: An Introductory outline “ Cambridge: Cambridge university press

Sharia court of the UK (Al- Muhajiroun organization headed by Omar Bakri) “Fatwa against the Illegitimate State of Israe”Case no.Israel/M/F50,October2,2000

skocpol,Theda(1982) “ Rentier State and Shia Islam in the Iranian Revolution” Theory and society, Vol 11, No 3

Tibi,Bassam (2002)”The Challenge of the Fundamentalism : political Islam and The New world disorder” University of California press

Turner,Bryan S. (2003) “Class, Generation and Islamism: Toward a global sociology of political Islam” British Journal of Sociology , Vol. 54.No.1

Wiktorowicz,Quintan, kaltenthaler karl(2006) “ The Rationality of Radical Islam” political Science Quarterly, New York: Summer,Vol,121

Wiltfong, Gregory L. and Mc adam,doug (1991)”The Costs and Risks of Social Activism: A Study of Sanctuary movement Activism “Social Force, Vol. 69, No. 4, pp. 987-1010

www.Islamicweb.com/beliefs/creed/abdulwahab

www.Msahews.Mynet.net/scholars/kramer

www.Nilgoon.org

http://www.unaoc.org/repository/Esposito_Political_Islam.pdf