

## غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام

علی اشرف نظری \*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه یزد

(تاریخ دریافت: ۸۵/۹/۱۳ - تاریخ تصویب: ۸۵/۱۱/۲۳)

چکیده:

مسئله «اسلام‌گرایی» و «اسلام سیاسی» در برگزیده مباحثی گسترده، دامنه دار و مجادله برانگیز است که ابعاد و دامنه‌های آن در سال‌های اخیر به واسطه شکل‌گیری آثار و نظریات گوناگون، غنی‌تر شده است. در درون مباحث و نظریات موجود می‌توان مجموعه‌ای متنوع و متفرق از مباحثات و مجادلات فکری را در ارتباط با «هویت اسلام سیاسی» و چرایی و چگونگی پدیدار شدن آن، ملاحظه نمود. اما علی‌رغم این تلاش‌ها، آنچه که در این زمینه موجب ابهام مفهومی «اسلام‌گرایی» و «اسلام سیاسی» می‌شود، ماهیت سیال و مبهم این پدیده است که موجب شده است طیف گسترده‌ای از گفتمان‌های متفاوت را از جریان‌های نوگرا، میانه‌رو و پذیرای تحول، تا رادیکالیسم نامتسامح و خشونت طلب را در برگیرد. پرسش اولیه ما در این پژوهش، این است که منظور از «اسلام سیاسی» چیست؟ در نظریه‌های متفکرین غربی، هویت اسلام سیاسی چگونه پی‌بندی می‌شود؟ اسلام‌گرایان نیز در ارتباط با «غیریت» متمایز از خود، یعنی «غرب»، چه هویت‌هایی یافته‌اند؟ چه عواملی در «برساخته شدن» هویت سیاسی مسلمانان از سوی متفکرین غربی تأثیرگذار بوده است؟ فرضیه اصلی در پژوهش حاضر این است که «شناخت غرب از اسلام بیانگر انگاره‌های پدیدارشناسانه است که مبتنی بر روابط پیچیده میان متن، کلام، شناخت اجتماعی، قدرت و جامعه است و در پرتو آن تصویری درباره «دیگران» در چارچوب گزاره‌هایی قابل بیان ارائه می‌شود». بنابراین تمرکز بحث ما، بیشتر بر نحوه شکل‌گیری ایده‌هایی متمرکز است که دیدگاه غرب نسبت به اسلام سیاسی (به خصوص در یک دهه اخیر) از یک سو و دیدگاه اسلام‌گرایان را در ارتباط با غرب از سوی دیگر شکل داده است. بر این اساس با بهره‌گیری از روش‌های «پدیدارشناسی» و «تحلیل گفتمان»، درصدد درک چگونگی شکل‌گیری الگوهای هویتی پیرامون اسلام سیاسی برمی‌آییم. در ادامه با نگاهی از درون، گفتمان‌های هویتی شکل گرفته را مورد کندوکاو قرار داده و نحوه به چالش کشیده شدن آنها را مورد مذاقه و بررسی قرار می‌دهیم.

واژگان کلیدی:

اسلام سیاسی - پدیدارشناسی - گفتمان - بنیادگرایی - برخورد تمدن‌ها - اصلاح‌طلبی

Email: anazari@yazduni.ac.ir

\* فاکس: ۰۳۵۱۸۲۱۰۳۱۰

نویسنده به پاس یک دهه دانش‌پژوهی در محضر استاد ارجمند جناب آقای احمد نقیب‌زاده، این مقاله را به ایشان تقدیم نموده است.

از این نویسنده تاکنون مقاله زیر در این مجله منتشر شده است:

"مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز" شماره ۶۹، پائیز ۱۳۸۴.

## مقدمه

الف- تصورات غرب از اسلام:<sup>۱</sup>

«کسی که نتواند اراده خود را در چیزها بنشانند، باز هم دست کم معنایی را در آنها می‌نشانند.»

(فریدریش نیچه: ۱۳۸۱، ص ۲۳)

در ابتدا لازم به نظر می‌رسد این پرسش را مطرح نمائیم که آیا تصورات غرب از اسلام، بازتاب نوعی مفروضه‌های فکری به صورت «پدیدارشناسانه» می‌باشد یا برآیند درک الزامات واقعیاتی است که در پرتو آن «تصویری حقیقی» (Trustful Image) از اسلام شکل می‌گیرد. اهمیت این پرسش در این است که اگر قائل به رویکردی پدیدارشناسانه از سوی غرب در راستای شناخت اسلام باشیم، ذهن ما هرگز نمی‌تواند به گُنه اشیاء راه یابد، مگر آن که از طریق نمودهای ذخیره شدن در ذهن، به نوعی ادراک دست یابد. بنابراین آنچه ما می‌شناسیم و آن چه ذهن به ما می‌شناساند، با آنچه در نفس الامر به نحو مستقل از ذهن و شناخت ما وجود دارد، متفاوت است. «ما اشیاء را چنانکه بر ما پدیدار (phenomenon) شده‌اند، می‌شناسیم نه آن چنان که وجود دارند (nomenon) و دست ما از نیل به حاق و گُنه اشیاء، چنانکه هستند، کوتاه است.» (هارتناک، ۱۳۷۶: ۱۱).

بر این اساس، تفسیرهای ارائه شده ترکیبی از محتویات خود مسئله یا متن با مسئله و ذهنیت مفسری است که در متن ساختارهای اجتماعی خاصی ریشه یافته است. در این حالت، فهم ما با شیء یا مسئله مورد شناسایی منطبق نمی‌شود، بلکه شیء یا مسئله است که با فهم ما انطباق می‌یابد. از این منظر، جهان پدیدارها، محصول فعالیت ذهن آدمی است که بر اساس آن «ذهن» یا «فاعل شناسایی» آن را می‌سازد یا ایجاد می‌کند (کورنر، ۱۳۶۷: ۵۷-۵۶). در واقع، از آنجایی که ادراک و تصور ما از دیگران بیشتر به صورت گزینشی است، فرایند گزینش اطلاعات از محیط و تصویر سازی ذهنی به طور ناخودآگاه صورت می‌گیرد. ما آگاهانه تصمیم نمی‌گیریم به چه چیزهایی توجه کنیم. ما از ادراکاتمان (یعنی آن چه که می‌بینیم)، آگاهیم، ولی باید آگاه باشیم که آنچه می‌بینیم در ذهنمان ساخته می‌شود. آنچه می‌بینیم واقعاً وجود ندارد، زیرا همه تجربه‌ها در اصل امری ذهنی هستند. پیش‌انگاشت‌ها و انتظارات ما بر نشانه‌هایی که از محیط برمی‌گزینیم و آنچه می‌بینیم تأثیر می‌گذارد (گودیکانست، ۱۳۸۳: ۱۳۴).

۱- منظور ما از غرب، بیش و پیش از آن که در اشاره به واحد جغرافیایی غرب باشد، ناظر بر چارچوب فرهنگی - هویتی ظهوریافته در کشورهای اروپایی غربی است که مرزهای هویتی خاصی میان خود/دیگری ایجاد نموده است.

در حالی که اگر بر اساس پرسش مطرح شده، معتقد باشیم که درک هویت اسلام سیاسی مبتنی بر رویکردی واقع‌بینانه و بی‌طرفانه در شناخت است، براساس آن فهمی «توصیفی» و «خالی از جانبداری» ارائه می‌گردد که صرفاً بر «پذیرش تنوعات» و «حق تفاوت‌ها» تأکید دارد. اما در تحلیلی واقع‌بینانه، می‌توان گفت آن چه که در زمینه نگرش غرب به اسلام و مرزهای هویتی در آثار نویسندگان غربی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است، بیانگر وجود استلزامات و انگاره‌هایی پدیدار شناسانه است که با تقلیل دادن و فروکاستن مسئله یا پدیده از واقعیت خود، در پرتو آن تصوراتی درباره «دیگران» در چارچوب «گزاره‌هایی قابل بیان» صورت‌بندی می‌شود. در اینجا، اصطلاح «انگاره» منبعی از ایده‌ها یا تصورات بنیادین است که می‌توان بر اساس آن، گزاره‌هایی قابل بیان پدید آورد (Ivie, 1986: 281).

به تعبیر بهتر، بر طبق این تحلیل از «روابط پیچیده میان متن، کلام، شناخت اجتماعی، قدرت جامعه و فرهنگ بر پایه درکی فراگیر سخن گفته می‌شود که با بهره‌گیری از ساختارهای کلان معنایی، تلاش می‌شود تا نحوه درک و شناخت و تبیین یک وضعیت خاص در هر فرهنگ مشخص شود» (Dijik, 1993: 251-252). به‌زعم «ادوارد سعید»، در پس فرآورده‌های فرهنگی، متون و نوشته‌ها، «ساختارهای نگرشی خاصی نهفته است که معطوف به سلطه و کنترل هستند و بازتاب دهنده منافع، قدرت‌ها، امیال و لذات است (ر.ک: سعید: ۱۳۷۷).

این شیوه تحلیل، قرابتی خاص با «رهیافت گفتمانی» (Discursive Approach) نیز می‌یابد. از دیدگاه «میشل فوکو»، «گفتمان عبارت است از تفاوت میان آنچه که در یک دوره معین، طبق قواعد دستوری و منطقی می‌توان به صورت درست گفت و آنچه که در واقع گفته می‌شود» (عضدانلو، ۱۳۷۲: ۱۸). در این رویکرد، تأکید بر این است که معنای واقعیات عینی و بیرونی در چارچوب گفتمان‌ها مشخص می‌شود و هیچ معنا و واقعیت معنی‌داری خارج از عرضه گفتمان‌ها وجود ندارد. به عبارت دیگر، واقعیت بیرونی و عینی معنای امور و اشیاء را مشخص نمی‌کند، بلکه امور و اشیاء در درون چارچوب‌های گفتمانی معنا می‌یابد. امور، لاجرم در پرده زبان و گفتمان ظاهر می‌شوند و معنا پیدا می‌کنند. انسان‌ها همواره در درون یک گفتمان به سر می‌برند، هر گفتمانی برخی از ممکنات را حفظ می‌کند و تعیین می‌بخشد، و برخی دیگر را حذف می‌کند. هیچ گفتمانی نمی‌تواند همه معنای ممکن را عرضه بدارد (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۶-۲۷).

بر این اساس، مدرنیته به مثابه یک «فراگفتمان» (Metadiscours) درصدد برمی‌آید تا با نوعی تمایز بخشی «هستی‌شناختی» و «معرفت‌شناسانه» دوانگاری‌های متضادی نظیر شرق/ غرب، اسلام/ مسیحیت، زن/ مرد، متمدن/ بربر،... برای تعریف خویش به تعریف نوعی «دگر» فروتر از خود بپردازد تا بتواند از طریق فرایند حذف و غیریت یا بیگانه‌سازی به معنا، اندیشه، نظریه و هویتی همگن و منسجم دست یابد. «ژاک دریدا» در این باره می‌گوید: «تمام اندیشه‌های

غربی زوج‌هایی از تضاد دوگانه تشکیل می‌دهند که در آنها عضو، برتر و مقدم‌تر به شمار می‌رود و عضو دیگر را به حاشیه می‌راند» (پاول، ۱۳۷۹: ۱۰۹). برای ایجاد هویت هر چیز، چیزهای دیگر باید غیر و بیگانه شوند. همه تمایزها در سخن فلسفی همچون صدق و کذب، حق و باطل بدین شیوه تکوین می‌یابند. «ساموئل هانتینگتون» درباره ضرورت و الزام «دگرسازی» جهت تبیین هویت می‌گوید: «اگر بربرها وجود خارجی ندارند، باید در پی خلق آنها باشیم. جهان در پرتو مفاهیم متضاد بهتر درک می‌شود. همسازی طبیعی، توهم خطرناکی است» (بشیری، ۱۳۷۸: ۱۳۸). «کارل اشمیت» نیز با تمایزبخشی میان «ما» و «دیگری» معتقد است که این تقسیم‌بندی‌ها از مفروضه‌های بنیادین کنش سیاسی هستند. (Broner, 2002: 42)

البته ریشه این نحوه نگرش به دیگران جهت تعریف و هویت‌یابی خود را می‌توان به دوران پیشامدرن نیز بازگرداند. چنان که ارسطو می‌گوید: «غرب»؛ بی‌نظیر، متمایز، تقلیدناپذیر و کاملاً عقل‌گرا، انسان مدار و با فرهنگ آزاد است، در حالی که تمام اهالی مشرق زمین، بدون استثناء ذاتاً برده و فرمانبردارند» (Dessa, 1987: 349-50). رگه‌های اصلی این طرز تفکر را می‌توان در گفتمان «هویت/ غیریت» مدرن مشاهده نمود که در درون آن، فرهنگ اسلامی به عنوان فرهنگ عدم عقلانیت، بندگی و رکود توصیف می‌شود و در نتیجه «غیر» فرهنگ غربی به شمار می‌آید. چنین دیدگاهی که ماهیتی سیاسی و ایدئولوژیک دارد، نگرشی «اروپا محور» (Euro-centric) به مسئله دارد (Hunter, 2004: Iv) این نکته را «کریستین ولف» در کتاب *شرق‌شناسی جدید: اسلام سیاسی و تئوری جنبش‌های اجتماعی* مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید:

«مطالعه فرهنگ و جنبش‌های اسلامی عمدتاً مبتنی بر دیدگاه اروپا محورانه «غیریت» است که بر اساس آن دولت‌های مدرن اروپایی به دلیل برخورداری از قدرتی انحصاری و ادعای «تملک بر دانش» خویشتن را به عنوان قله عالم «مرکز جهان» می‌پندارند. چنین دانشی از دیگران؛ متعصبانه، استیلاجویانه و مبتنی بر روابط نابرابر قدرت است» (Mousalli, 2003: 96).

«جان ال. اسپوزیتو» نیز در این باره معتقد است که ترس و تحقیر، دست در دست نگرش‌های قوم مدارانه اروپائیان، تصورات تحریف شده و مغشوشی از اسلام فراهم آورده و محققان غربی را از مطالعه جدی اسلام و نقش آن دور نموده است. به طور کلی، نحوه نگرش متفکرین غرب به اسلام، خصلتی پدیدارشناسانه و گفتمانی دارد که در پرتو آن هویت خویشتن را در ارتباط با اغیار گفتمانی (اسلام) که می‌بایست به حاشیه رانده شود، مطرح می‌کند.

**ب. هویت اسلام سیاسی از نگاه غرب:**

«مدت‌ها پیش از آن که جهان اسلام به عنوان یک مشکل واقعی مطرح نظر قرار گیرد، مسیحیت غربی آن را به عنوان منشأ تهدید تلقی کرده بود»  
 ماکسیم رودنسون (در: جرجیس، ۱۳۸۲: ۸۱).

بسیاری از مباحث رایج در غرب پیرامون اسلام‌گرایی، در ارتباط با هویت سیاسی آن مطرح می‌شود و کمتر به مبانی هستی‌شناسی، جامعه‌شناختی و تئوری دانش اسلامی پرداخته می‌شود که این امر تا حدودی ناشی از کوشش‌هایی است که از سوی اسلام‌گرایان برای احیا (اصلاح) و بازبینی تفکرات اسلامی در ارتباط با جنبش‌های اسلامی سیاسی مدرن صورت گرفته است. (See: Boggs: 1986) به تعبیر دیگر، اسلام‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی، علی‌رغم برخی توافقات و اشتراکات، متمایز از اسلام سنتی به مثابه «دین» و امری «فرهنگی» است. از این رو، اسلام به عنوان یک «دال استعلائی معنابخش» در جوامع اسلامی و تنها نقطه اقتدار نمادین جهت وحدت بخشی و معنابخشی و معنایابی مورد توجه قرار می‌گیرد که نه تنها به عنوان یک دال برتر جهت ایجاد نظم سیاسی، بلکه به مثابه عنصری هویت بخش است که مسلمانان، به وسیله آن خود را معرفی و تحقق می‌بخشند. به این معنا که وقتی اسلام به اسلام‌گرایی تبدیل می‌شود، برای به دست آوردن موقعیتی مناسب و خروج از در حاشیه بودن برای مشارکت در فرایند تاریخ جهان، به نحوی مبانی مشروعیت‌بخش خود را نیز مورد بازبینی قرار می‌دهد و در صدد برمی‌آید با رها شدن از بند ارزش‌ها و تفاسیر سنت‌گرایانه، بازبینی مفاهیم اسلامی و کاربست سهل آنها در راستای بسیج و تجهیز مسلمانان، بتواند نوعی هم‌آوردی و رویارویی با ایدئولوژی‌های جدید انجام دهد (Haddad, 2003:470).

بنابراین، در اینجا ما با اسلام به مثابه «ایدئولوژی» مواجه هستیم که در صدد است با ارائه مجموعه‌ای از گزاره‌های سیاسی - اجتماعی که به‌طور منطقی از فلسفه تاریخ استنتاج شده، جامعه را بسیج کند (رک: العروی، ۱۳۸۱: ۱۲۰). این فرایند همان چیزی است که یکی از تحلیل‌گران آن را تبدیل «آیه» به «شعار» و «ایدئولوژی» در اسلام می‌داند. از این منظر، اسلام‌گرایان بر دستیابی به دستگاهی کم‌ویش پیوسته از اصول سیاسی و معنابخش تأکید می‌کنند که به دلیل همراه نمودن دانش و کنش، به مثابه نیروی انگیزه بخش برای عمل سیاسی ظاهر می‌شود (Taylor, 1988). خصلت مهم اسلام‌گرایی در اینجا، فراهم آوردن زمینه برای شکل‌گیری هویتی خاص و یگانه (منحصر به فرد) در جهانی است که در آن سرمایه جهانی شده و رسانه‌های همگانی حاکم بر فرهنگ عمومی به خلق هویت‌های عام (غربی) می‌پردازند. به‌طور کلی ایدئولوژی اسلام‌گرایی در قالب اشکال مختلف آن، نظیر سایر ایدئولوژی‌ها پیش از

آن که مبین نظام اعتقادی یا ارزش‌های کلی تفکر اسلامی باشد، می‌بایست به عنوان مجموعه‌ای از شعارهای توجیه کننده، یک محور متمرکز سیاسی، قرابت با گونه‌های اندیشه در گذشته و حال، میزان نادیده گرفتن عناصر جدید یا تنوع، میزان تأثیرگذاری بر رفتار و فراهم آوردن وحدت فکری، درجه وابستگی و نزدیکی به کانون‌های قدرت مورد توجه قرار گیرد. (Shiles, 1968: VII)

آنچه نیز اسلام را در نظر غربی‌ها، تنها گزینه محتمل برای مواجهه با غرب معرفی می‌کند، ظرفیت ساختاری اسلام جهت برقراری نمودن مکانیسمی هویت بخش و فراگیر است که داعیه عام‌گرایی و جهانشمول دارد. هر چند نباید این نکته را نیز فراموش کرد که اولاً علت اصلی معارضة جوی‌های اسلام‌گرایان با غرب، ناشی از سیاست‌ها و رفتارهای کشورهای غربی در ارتباط با مسلمانان است؛ ثانیاً در برخی موارد، کل اسلام فارغ از زوایای معتدل یا رادیکال آن مورد هجمه قرار می‌گیرد که با برجسته نمودن توصیف‌های تعصب‌آلود، حافظه جمعی معارضة جویانه‌ای علیه اسلام ایجاد می‌شود (See: Wang, 1989). به زعم «بابی سعید» اسلام‌گرایی از سوی تحلیل‌گران غربی به عنوان مسئله‌ای هراس‌آور، تهدیدکننده و غامض پنداشته می‌شود که همانند «روح» خصلتی سیال و همه جا حاضر دارد و قادر است نهادهایی لیبرالی مدرن را به اغتشاش بکشاند (سعید، ۱۳۷۹: ۲۲). با توجه به این مسئله، چنانکه در ادامه خواهیم دید، در تحلیل‌های متفکرین غرب اغلب ماهیت یکپارچه و یک‌سویه اسلام و بنیادگرایی اسلامی به عنوان یک اصل مهم تلقی می‌شود و مאלاً توجهی به تنوع تعبیر عرضه شده از اسلام و حتی تنوع رویه‌های بالقوه در جوامع اسلامی نمی‌شود.

### ۱. ادبیات موجود و تدقیق مفهوم اسلام سیاسی

قرار گرفتن اسلام سیاسی و مفاهیم مرتبط با آن یعنی سنت‌گرایی اسلامی، تجدید حیات اسلامی، بنیادگرایی اسلامی، رادیکال اسلامی، ... در کانون توجه متفکران غربی در دهه‌های اخیر سبب شده است که ادبیات گسترده‌ای پیرامون درک هویت اسلام سیاسی شکل گیرد. در این تعبیر، اغلب بنیادگرایی (که به واسطه توجه متفکران غربی به آن جهت تبیین هویت سیاسی مورد توجه ما می‌باشد) با تعبیری نظیر «سنت‌گرایی مذهبی»، «فعال‌گرایی»، «رنسانس اسلامی»، «بیداری اسلامی»، «متعصبین مذهبی» همراه شده است. واژه بنیادگرایی «Fundamentalism» برگرفته از واژه لاتین «Fundamentum» به معنای شالوده و اساس است. این واژه نخستین بار در مباحثی در درون مذهب پروتستان در اوایل بیستم به کار رفت که طی آن به تأیید خطاناپذیری یا اصالت نص کتاب مقدس در برابر تفسیرهای جدید از مسیحیت پرداختند. در حال حاضر این مفهوم کاربردی عام و مرتبط با تمام ادیان بزرگ یافته است و به

نوعی حرکت دینی که جهتی ایدئولوژیک و سیاسی داشته باشد، اشاره دارد. «به این تعبیر، تأکید بر حقیقت و خطاناپذیری نص مقدس، عدم تساهل، توسل به خشونت، ستیز با ارزش‌های مدرن غربی و اندیشه لیبرالی، جزم‌اندیشی، بازگشت‌گرایی، اقتدارگرایی، اولویت جهت‌گیری‌های سیاسی از خصیصه‌های بنیادگرایی بر شمرده می‌شود» (هی وود: ۱۳۷۹: ۶-۴۹۵).

«عزیزالعظمه» در کتاب «اسلام و مدرنیته» معتقد است که واژه‌هایی نظیر سنت‌گرایی، بدویت، ملی‌گرایی مذهبی و قبیله مترادف با مفهوم بنیادگرایی هستند (اخوان زنجانی، ۱۳۷۳: ۶۶۷). البته برخی نویسندگان نظیر «نیکی کدی»، «اولیویه روآ» و «سیدحسین نصر» مفهوم بنیادگرایی را مفهوم از سنت‌گرایی می‌دانند. کدی، مفهوم بنیادگرایی را به عنوان یک پدیده جدید و مربوط به قرن بیستم می‌داند که نسبتی با سنت‌گرایی ندارد، زیرا بنیادگرایی به عنوان پدیده‌ای مدرن تلقی می‌شود که از پدیده‌های جدید و پیشرفت‌های مانند وسایل ارتباط جمعی برای جهت دادن به سنت‌ها و تشکیلات خود استفاده می‌کند (همان: ۶۶۸). اولیویه روآ نیز معتقد است هدف بنیادگرایان ایجاد یک جامعه اسلامی است. با این فرض که آنها معتقدند برای ایجاد نظامی سیاسی اسلامی باید تلاش نمود تا با به کارگیری شیوه‌های انقلابی، قدرت سیاسی را تصاحب نمود، در حالی که علمای سنتی برای ایجاد یک نظام سیاسی متوسل به چنین راهکاری نمی‌شوند (Roy: 784-5).

به‌زعم نصر، «اسلام سنتی به طور کامل از شریعت به عنوان قانون دفاع می‌کند، شریعت آن‌گونه که در طول قرون متمادی شناخته و تفسیر شده و در مکاتب کلاسیک فقهی متجسم شده است. اسلام سنتی، ضمن پذیرش این که اسلام حوزه دین را از حوزه دنیا جدا نمی‌داند، از قربانی کردن ارزش‌ها برای رسیدن به هدف امتناع می‌ورزد و استفاده از هرگونه دسیسه‌چینی سیاسی از منابع کاملاً ضد اسلامی برای دستیابی به قدرت به نام اسلام را نامشروع می‌داند» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۵۷ و ۱۶۷). در حالی که اسلام سنتی بر تضاد میان سنت و مدرنیته تأکید دارد و معتقد است ماهیت مدرنیسم در حوزه‌های دینی و ماوراء الطبیعی، تصویر مبهمی به وجود می‌آورد که در درون آن حقایق نیم‌بند به عنوان حقیقت ظاهر می‌شود و کلیت مظاهر سنت از این طریق مخدوش می‌شود. اغلب جنبش‌های بنیادگرایی کنونی علی‌رغم محکوم نمودن مدرنیته برخی از وجوه اساسی آن نظیر علم و تکنولوژی مدرن را می‌پذیرند (همان: ۱۶۳ و ۱۵۸). برخی دیگر از نویسندگان، در نگرشی همدلانه با اسلام سیاسی معتقدند که به جای واژه بنیادگرایی، باید از مفاهیمی نظیر «اسلام‌گرایی سیاسی» (نزیه ایوبی)، «ملی‌گرایی مذهبی» (مارک جرگنزمیر)، «تجدید حیات‌طلبی مذهبی» استفاده کرد. پژوهشگرانی نیز نظیر «ریچارد فرای» با تمایز قائل شدن میان دو فهم تعصب‌گرایی و بنیادگرایی، توصیفی مثبت از بنیادگرایی ارائه می‌دهند که هدف آن «مفهوم بهتر و اصولی اسلام است». «بابی سعید» نیز مفهوم اسلام‌گرایی را

در مقابل بنیادگرایی بر می‌گزیند که حامل بار معنایی مثبت‌تری است. به نظر او «اسلام‌گرا کسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز سیاسی خود قرار می‌دهد، برای تفکر درباره سرنوشت خویش از تعبیر اسلامی استفاده می‌کند و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بیند» (ر.ک:بابی سعید: ۱۳۷۹).

به طور کلی، در تعبیر رایج پیرامون هویت اسلام سیاسی، اندیشمندان و نویسندگانی از دو موضع با این پدیده برخورد کرده‌اند: عده‌ای از نظریه‌پردازان نظیر «ساموئل هانتینگتون» و «برنارد لوئیس» با بهره‌گیری از مفاهیمی نظیر بنیادگرایی، رادیکالیسم و سنت‌گرایی که خصیلتی منتقدانه را در رابطه با پدیده اسلام‌گرایی منعکس می‌کند، درصدد برآمده‌اند تا به نقد این جریان پردازند. در پرتو این رویکرد، بنیادگرایان اسلامی با چنین ویژگی‌های تشخیص (هویت) می‌یابند:

۱. طرفداری از بازگشت به اصول اولیه مکتب اسلام
۲. ضدیت با تفسیر و پایبندی شدید به الفاظ و نصوص مقدس
۳. رفتار افراطی، ستیزه‌جویانه و مطلق‌گرایانه
۴. تلاش برای تطبیق شریعت با موضوعات اجتماعی و پیاده کردن شریعت به هر نحو (سیاست‌زدگی)
۵. ناتوانی در بیرون رفتن از فضای فرهنگی خود و برتر دانستن خویش
۶. مخالفت با نوگرایی و تأکید بر تقلید در دین
۷. تأکید بر اسلام‌میزه کردن همه و جوه تمدن.

برخی دیگر از متفکران، با ارائه درکی همدلانه، از تعبیری نظیر «احیاء اسلامی»، «اسلام سیاسی» و «رنسانس اسلامی»، بهره گرفته‌اند که در بردارنده نگرشی مثبت به پدیده اسلام‌گرایی است. از این منظر، اسلام‌گرایان خواستار درک مدرنیته و ضرورت فهم آن، آموزش و یادگیری علوم معاصر، در نظر گرفتن پیش‌زمینه‌های اجرای شریعت، تأکید بر کاربست مفاهیمی نظیر شورا و دموکراسی و سازگار معرفی کردن آنها با اسلام، هستند. به تعبیر بهتر، در اینجا استدلال نهایی این است که اسلام سیاسی بیش و پیش از آن که جنبشی ضد مدرن باشد، ظهورش در متن مدرنیته قابل فهم است و به این دلیل که ارائه‌کننده یک روند سیاسی مدرن با تغلب ماهیت فرهنگی آن است، امکان هم زیستی و سازگاری با غرب را می‌یابد. «جان ال. اسپوزیتو» و «جیمز پیسکاتوری» از جمله این نظریه‌پردازانند که معتقدند به واسطه قابلیت تفسیرپذیری فراوان، اسلام از چنان ظرفیتی برخوردار است که بتوان با فرایند باز تفسیر متون مقدس، فهمی دموکراتیک از آن ارائه نمود. (Esposito and Piscatori, 1993:434)



## ۲. چرایی طرح هویت اسلام سیاسی

در تبیین چرایی طرح مسئله و غرب به عنوان یک مسئله جدی برای غرب، دلایل گوناگونی مطرح شده است

**الف:** عده‌ای بر این اعتقادند که طرح مسئله اسلام و غرب از ظهور موج اسلام‌گرایی در کشورهای خاورمیانه و سایر مناطق جهان اسلام است که نقطه عطف تجلی آن را می‌توان در انقلاب ایران ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۷۹ م و یا مقاومت نیروهای جهادی افغان با تکیه بر اسلام در کابل، اتحاد جماهیر شوروی مشاهده نمود. به تعبیر بهتر در این جا چنین تصور می‌شود که نوعی «احیاءگری اسلامی سبب شده است مسلمانان به ویژگی متمایزشان، ارزشمندی تمدن‌شان و به ارزش‌های‌شان، دوباره اطمینان یابند و به آنها پشتگرمی داده است تا در این عرصه به هم‌آوردی غرب برونند» (هانتینگتون، ۱۳۷۶: ۳۹).

**ب:** برخی دیگر از صاحب‌نظران ظهور این مسئله را ناشی از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی (پاییز ۱۳۷۱ ش/ ۱۹۹۱ م) می‌دانند که با از بین رفتن، خطر کمونیسم نوعی «خلاء امنیتی» در غرب پدیدار شد که زمینه را برای طرح نوعی «غیریت جدید» در چارچوب اسلام سیاسی برای متحد و یکپارچه نگهداشتن غرب فراهم آورد. در واقع «افول ایدئولوژی مارکسیسم و پیروزی و گسترش تمدن غربی موجب پیدایش یک خلاء در سطح جهان شده است، به این معنا که جهان نیازمند ایدئولوژی‌ای است که توان تعدیل سلطه غرب را داشت باشد و اسلام فراهم کننده چنین ایدئولوژی پنداشته می‌شود (See: Fuller and O. Lesson, 1995).

گراهام فولر در این باره می‌گوید: «سیاست‌گذاری‌های امنیتی و خارجی پس از جنگ سرد که غرب در ارتباط با آنها با چالش مواجه شده است، ناشی از ظهور گرایش‌های اسلام‌گرا بوده است که در امور بین‌الملل به طور اعم و امنیت غرب به طور اخص، نقش محوری پیدا کرده است» (Ibid:47). آنچه بر اهمیت بیشتر توجه به ابعاد مذهبی فعالیت‌های بنیادگرایان اسلامی در آثار محققین غربی جهت درک هویت آنها افزود، واقعه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بود که موجب شد آنها با اتخاذ نگرشی جدید به بازبینی رابطه مذهب و سیاسی و حضور آن در زندگی سیاسی بپردازند (Gendzier, 2002: 18). البته چنانکه بسیاری از تحلیل‌گران مطرح نموده‌اند این واقعه، موجب شکل‌گیری الگوی رفتاری هژمونیک از سوی غرب (به معنای آمریکا) گردیده که در آن سیطره هژمونیک غرب بر بسیاری از زوایای زندگی سیاسی مسلمانان فزونی یافت (see: La Franchi, 2002). حال پس از فهم دیدگاه‌های موجود در زمین چرایی ظهور اسلام سیاسی، به تبیین دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که درصدد تحلیل جریان اسلام سیاسی برآمده‌اند.

### الف. تحلیل فرهنگی ظهور هویت اسلام سیاسی

برخی از محققین بر این اعتقادند که ظهور هویت سیاسی اسلام، در ارتباط با «هژمونی غرب» قابل بررسی است که بر پایه ارزش‌های مسیحی استوار است و درصدد جهانی کردن ارزش‌ها و نهادهای خود می‌باشد. به تعبیر هانتینگتون، «تلاش هم‌زمان غرب برای جهانی کردن ارزش‌ها و نهادهای خود، حفظ برتری نظامی و اقتصادی و دخالت در کشمکش‌های جهان اسلام، خشم شدید مسلمانان را برانگیخته است» (هانتینگتون، ۱۳۷۶: ۳۹). خصلت اولیه این رویکرد نوعی تحریف و دستکاری در ارتباط میان مذهب «مسیحیت» و «اسلام» است، که در آن فرد مسلمانان به عنوان یک غیریت تمام‌عیار، که در برابر «مای غرب» قرار می‌گیرد، باید مهار و کنترل شود (Hentsch, 1992:2-3).

بر اساس این تحلیل، از یک سو ریشه‌های درگیری اسلام و مسیحیت تا حد زیادی به سرنوشت این دو مذهب یعنی جهان اعتقادات عام‌گرایانه و فعال آنها و در تمدن‌هایی است که این دو مذهب از اجزای اصلی آنها هستند. در نتیجه «علت‌های درگیری نه در وجوه تفاوت‌های این مذهب، بلکه در شباهت‌های آنها است. هم اسلام و هم مسیحیت ادیان توحیدی هستند و نمی‌توانند مانند ادیان چند خدایی به آسانی وجود خدایان اضافی را تاب بیاورند. به همین خاطر گرایش هر دو مذهب به این است که دنیا را به صورت دوگانه ما آنها ببینند» (هانتینگتون: ۳۶). در سطحی گسترده، در این جا تمامیت جهان اسلام به عنوان «تهدید سبز» (The green-Threat) مورد توجه قرار می‌گیرد (Mousalli: 39). که بر اساس آن «مشکل ریشه‌ای غرب، بنیادگرایی اسلامی نیست، بلکه خود اسلام است؛ یعنی تمدنی متفاوت که مردمانش به برتری فرهنگ خود ایمان دارند و فکر و ذکرشان این است که قدرت‌شان اندک است. مشکل اصلی اسلام نیز خود غرب است؛ یعنی تمدنی متفاوت که مردمانش به برتری فرهنگ خود ایمان دارند و بر این باورند که برتری قدرت آنها این تکلیف را بر عهده‌شان می‌گذارد که این فرهنگ را در سراسر جهان بگسترانند» (هانتینگتون: ۳۹).

به تعبیر دیگر، بنیادگرایی یکی از مظاهر گسترش تعارض در سطح فرهنگ‌های جهان تلقی می‌شود که با «مرکززدایی از غرب» (Decentralization of The West) بر خودآگاهی فرهنگی و سنتی تأکید می‌کند (Wood and others, 1985: 23-28). در این رویکرد، بنیادگرایی نوعی «مقاومت» و «ستیزش» در مقابل فرایند «مدرنیزاسیون» و «مدرنیسم» به سبک غربی است که بیشتر از جوامعی برمی‌خیزد که عمیقاً دچار گرفتاری هستند؛ به ویژه جوامعی که دستخوش یک بحران هویت واقعی یا تصویری (فرضی) می‌باشند. در نتیجه بنیادگرایی مظهري از «سیاست هویت» است که بنیادگرایان در همه جا نگرش خود را به عنوان راه‌گریزی از فرهنگ مسلط غربی و ستیز با آن مطرح می‌کنند و درصدد «بازسازی فرهنگ بومی» برمی‌آیند.

«بنیادگرایان معتقدند که ایجاد یک قلمرو عمومی زندگی بر مبنای غیرمذهبی و عقل‌گرایانه، تدریجاً باعث تضعیف هنجارها، و ارزش‌های اجتماعی مرسوم شده و افراد زیادی را عاری از هویت کرده است... قوت و غیرتی که بنیادگرایان را نوعاً مشخص می‌کند، دین را در مقام هویت جمعی اولیه پا برجا می‌سازد و به دینداران یک جنبش ریشه‌دار بودن و تعلق داشتن را عرضه می‌کند که در غیر این صورت عاری از آن خواهند بود» (هی‌وود: ۵۰۴)

از آنجایی که بنیادگرایی مظهر مبارزه‌ای سیاسی است، فرهنگی هم که در متن آن پرورش می‌یابد، خصلت ایدئولوژیک و سیاسی آشکاری دارد که بر علیه غرب جهت‌گیری شده است. بر این اساس، غرب «نقطه ارجاع فرهنگی» نیست؛ بلکه به عنوان خصم اسلام، عامل امپریالیسم، سرکوب‌گر و عامل سوء مدیریت و تخریب فرهنگی است. در نتیجه هدف اولیه جنبش‌های اسلام‌گرا، بیش و پیش از هر چیز دیگر، فراهم آوردن مفهوم متممقی از «خودآگاهی» جهت برخورد با سلطه فرهنگی و سیاسی غرب است (See: Siebers, 1993).

به طور کلی، در این نظریه (تحلیل فرهنگی اسلام سیاسی)، آنچه که علت اصلی ناخرسندی و مقاومت دیگران غیر غربی در برابر فرهنگ غرب می‌شود، تصور «عام‌گرایانه» و «جهانشمول» نظریه‌پردازان نوسازی از فرهنگ مسیحی غرب است که بر اساس آن، فرهنگ غرب، فرهنگی جهانی و عالم‌گیر است یا می‌بایست چنین باشد. آنها مدعی‌اند «غرب نه تنها جهان را به سوی جامعه‌ای جدید هدایت کرده، بلکه مردم تمام تمدن‌های دیگر ضمن پیشرفت غرب‌گرا شده، ارزش‌های سنتی و نهادها و اعتقادات خویش را ترک گفته و نمونه‌های همنام غربی را جایگزین آنها می‌کنند» (هانتینگتون: ۲۲). بنابراین مشکل اساسی در مناسبات غرب با بقیه جهان، تفاوت بین کوشش‌های غرب به ویژه آمریکا، در ترویج فرهنگ غرب به عنوان فرهنگی جهان‌شمول و ناتوانی غرب در تحقق بخشیدن به آن است. فروپاشی کمونیسم و قوت گرفتن این نگرش در غرب که ایدئولوژی لیبرال-دموکراسی به یک پیروزی جهانی دست یافته است و اینک اعتباری عالم‌گیر دارد، تفاوت یاد شده را وخیم‌تر کرده است.

اسلام‌گرایی پاسخی به این رویکرد غرب نسبت به سایر مناطق جهان و از جمله اسلام است که در صدد برمی‌آید با محوریت قرار داد شریعت اسلامی و به دست‌گیری حق تعیین سرنوشت از سوی مسلمانان جهت رفع عقب‌ماندگی‌های نظامی-سیاسی، نظام‌های سیاسی مبتنی بر سکولاریسم را بر اندازند (Ahmad, 1993: 10-11). «یورگن هابرماس» نیز از موضعی مشابه واکنش‌های دفاعی زندگی سنتی را در برابر مدرنیته، ناشی از سرعتی می‌داند که تجدد با خود آن را تحمیل کرده است. به علت همین سرعت عجیب و فراگیر و عدم فرصت برای همراهی دیگران است که در جهان، جریان‌های تروریستی ظهور نموده است (See: Baurdury, 2003). «اکبر احمد» نیز با برجسته نمودن تحلیل فرهنگی در ارتباط با ظهور اسلام‌گرایی، بر

اجتناب‌ناپذیری تصادم اسلام غرب به دلیل ابتدای آنها بر بنیان‌های متفاوت تأکید می‌کند. به‌زعم وی، غرب بر پایه، ماتریالیسم سکولار، استدلال علمی و عدم حضور فلسفه اخلاق استوار است؛ در حالی که اسلام بر اعتقاد، ایمان و برابری تأکید دارد. در واقع بنیادگرایان با طرد سیاست‌های سکولاریستی، بر این اعتقادند که با اتکاء به ارزش‌های دینی، ساختارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی بازآفرینی شود و عرصه عمومی متأثر از نوعی «سیاست مُصلحانه» و «اخلاقی» از فساد و تباهی رهانیده شود. از این منظر، «بنیادگرایان، در تضاد با یک ارتدوکسیسم (راست‌گویی) افراطی که هدف اصلی‌اش زندگی کردن بر مبنای کتاب مقدس است به حمایت از قرائت عمل‌گرایانه از متون برخاسته‌اند که به آنان این امکان را می‌دهد تا پیچیدگی و عمق کتاب مقدس را به سطح یک طرح دینی-سیاسی-تقلیل دهند» (هی‌وود: ۹-۵۰۸). همچنین اسلام‌گرایی پاسخی ژرف به این احساس در برخی جوامع اسلامی است که خود را قربانی سیاست‌های غرب در طول قرون گذشته می‌دانند و از اظهارنظرهای مقامات غربی در مقایسه بنیادگرایان با کمونیسم و نازیسم و القای ترس از اسلام ناخشنود و آزرده خاطر هستند (Lesch, 2003:471). هانتینگتون که از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان تحلیل فرهنگی هویت اسلام سیاسی است، تلاش می‌کند با گذر از تحلیل‌های دولت-محور و روی آوردن به درک ماهیت رفتاری دولت‌ها در سطح عوامل تمدنی، قالبی تئوریک را برای شرایط جهان پس از جنگ سرد به دست دهد.

به طور کلی، مؤلفه‌های اصلی دیدگاه وی را می‌توان چنین برشمرد:

- الف. هویت‌های جدید، نظیر بنیادگرایی اسلامی ماهیتی فرهنگی دارند که ناشی از شکل‌گیری «خودآگاهی تمدنی» است و این امر تضاد و خشونت‌گریز ناپذیر تمدن‌ها را بیشتر دامن می‌زند.
- ب. مردم در حال کشف هویت جدید، اما در عین حال قدیمی خود هستند که در آن رقابت‌های عقیدتی-تمدنی محوریت دارد.
- ج. دو فرهنگ اسلامی و کنفوسیوسی به عنوان فرهنگ‌هایی هستند که تمدن غرب را به چالش می‌کشند و می‌توان پیرامون خطوط تمدنی این تمدن‌ها با غرب، حوزه‌ها یا خطوط گسل تنش و منازعه را می‌توان مشاهده نمود.
- د. وجود همانندی و تقریباً کاملی در میان نظام‌های ارزشی و اعتقادی در درون هر تمدن، خصلت تجهیزکنندگی آنها را بالا می‌برد و نمی‌توان میان کشورهای متعلق به یک تمدن مناقشه‌ای جدی مشاهده نمود.

هـ. ظرفیت اسلام به عنوان نظامی عقیدتی در تعیین رفتارها و کنش‌های سیاسی جهت برقراری مکانیسم‌های سازمان بخش و هویت‌سازی که فراگیر، همگانی، بیگانه ستیزه و مبارزه‌جو است.

بر این اساس، به زعم وی مواجهه اسلام‌گرایان با استیلاي غرب به معنای بخشی از یک جنگ سازمان یافته علیه تمدن غرب است که اگر «بیست سال پیش در دنیای عرب، ملی‌گرایی سکیولار، ایدئولوژی برتر بود و تروریست‌ها از آن به عنوان پوششی برای اقدامات خود استفاده می‌کردند، اکنون ایدئولوژی اسلامی بنیادگرایان آن پوشش را فراهم می‌کند» (جرجیس: ۱۳۸۲: ۹۷). صرف نظر از بسیاری ایرادات وارد شده بر نظریه «برخورد میان تمدن‌های» (Civilization The clash of). هانتینگتون، غفلت او از تمایزبخشی میان فرهنگ و مذهب در حوزه بنیادگرایی و طرح تقابل میان دو فرهنگ و مذهب اسلام و مسیحیت به عنوان فرهنگ‌هایی منسجم و خالی از هر گونه ناهمگونی از نقاط ضعف این نظریه است.

### ب. تحلیل هویت اسلام سیاسی از منظر قدرت و اقتصاد

برخی دیگر از صاحب‌نظران، رویارویی و تضاد هویتی میان اسلام‌گرایان و غرب را ناشی از نقش پراهمیت قدرت و پیامدهای اعمال آن می‌دانند. به زعم آنها، رویارویی اسلام‌گرایان با غرب، بیش و پیش از آنکه نوعی رویارویی ایدئولوژیک و ناشی شده از تضادهای ارزشی میان اسلام و مسیحیت باشد، نشأت گرفته از مشکلات و مسائلی است که به واسطه استیلاي غرب بر وجوه مادی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی مناطقی از جهان اسلام پدیدار شده است. «شیرین هانتر» و «گراهام فولر» در زمره این نویسندگان قرار دارند که معتقدند آنچه بیشتر از همه می‌تواند ما را در فهم مسئله اسلام سیاسی یاری دهد، اولویت و برتری منافع امنیتی، سیاسی و اقتصادی است. به نظر آنها، هنگام مواجهه و رویارویی، ملاحظات ایدئولوژیک بازنده است و اسلام تا جایی مبارزه‌جو تلقی می‌شود که منافع سیاسی غرب را تهدید کند. دلیل آنها بر این مدعا روابط حسنه برخی از کشورهای اسلامی با غرب است.

در واقع، این رویکرد بر خلاف رویکرد پیشین اسلام‌گرایی را صرفاً دارای ماهیتی مذهبی نمی‌داند، بلکه معتقد است که اسلام‌گرایی پیش از همه ماهیتی سیاسی دارد که درصدد رفع سلطه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غرب است. «بروس لاورنس» در کتاب *شکستن اسطوره* می‌گوید: «نباید اسلام‌گرایی را به عنوان موضعی متافیزیکی و یا دربردارنده خواست‌های اخلاقی در ارتباط با اوضاع و احوال مسلمانان در جهان مدرن تلقی نمود، بلکه در جهان پسااستعماری، عموماً متفکران کشورهای اسلامی به دلیل تجربه گذشته استعماری درصدد برآمدند که در مقابل برخی روشنفکران که بر مسئله اصالت قدرت و مشروعیت دولت ملی

تأکید می‌کردند، دیدگاهی جدید عرضه کنند» (Mousalli, 2003.p.33). به اعتقاد او، نقد جامعه غربی از آنجایی آغاز می‌شود که تحولاتی که در دوران مدرن دنیای مسلمانان را تحت‌الشعاع قرار داده است. تغییرات جمعیتی، به‌هم‌ریختگی تجارت سنتی، انحطاط کشاورزی، تضعیف هویت اسلامی، موجب شده است که از طریق امپریالیسم غربی، اقتصاد آنها تضعیف شود و به کشورهای توسعه نیافته و وابسته به الزامات اقتصاد جهانی مبدل شوند. از این رو، بنیادگرایی به عنوان «بازگشت سرکوب شدگان»، در واکنش به سیطره هژمونیک غرب و به حاشیه رانده شدن مسلمانان، درصدد دستیابی به قدرت و تقویت جایگاه سیاسی خویش از طریق اعمال کنترل بر مبانی «اصالت» و «اعتبار» هستند.

فولر نیز معتقد است آنچه که بیش از همه غرب را نسبت به بازخیزی اسلامی هراسناک می‌سازد، موقعیت جغرافیایی و ژئوپولیتیک کشورهای اسلامی است که برخوردار از منابع طبیعی فراوانی نیز می‌باشند. او می‌نویسد: «برخورد تمدن‌ها آن قدر که از توزیع نابرابر قدرت، ثروت و نفوذ ناشی می‌شود، بر سر عیسی مسیح، کنفوسیوس یا محمد (ص) نیست» (هانتز، ۱۳۸۰). در واقع، در اینجا پیکار میان کسانی است که قدرت دارند و آنهایی که فاقد قدرت هستند؛ یعنی کسانی که سرنوشت جهان را در کنترل خود دارند و آنهایی که آماج کنترل هستند. البته این امر به معنای نقش ایدئولوژی و نظام ارزشی در هویت‌یابی و تجهیز اجتماعی نیست، بلکه منظور این است که هر زمان بین اهداف ایدئولوژیک و ارزشی، و منافع امنیتی و سیاسی و اقتصادی تناقضی به وجود آید، ملاحظاتی ایدئولوژیک بازنده خواهد بود. نظیر آنچه که در زمینه حقوق بشر می‌بینیم و بسیاری از کشورهای نافع حقوق بشر که منافع سیاسی غرب را تهدید نمی‌کنند، به هیچ وجه مورد انتقاد قرار نمی‌گیرند.

از سوی دیگر، در این رویکرد چنین تصور می‌شود که آنچه که بیش از همه موجب ظهور بنیادگرایی شده است را می‌بایست در سیاست‌های غرب ردیابی نمود که پیامدهای آن در زمینه میراث استعماری، استیلای غرب بر وجوه اقتصادی و سیاسی، تبعیض نسبت به کشورهای فقیر، پشتیبانی غرب از دولت سرکوبگر هم‌پیمان و مؤتلف، و کاربرد گزینشی و تبعیض‌آمیز و اصول بین‌المللی، موجب ظهور احساسات ضد غربی اسلام‌گرایان شده است. به اعتقاد «برنارد لوئیس» ظهور هویت معارضة‌جویی بنیادگرایی، ریشه در تحقیر، ترس و حسادت دارد که مسلمانان نسبت به غرب احساس می‌کنند (See: Lewis, 1990). در نتیجه می‌توان چنین جمع‌بندی نمود که اسلام‌گرایان متشکل از گروه‌هایی هستند که می‌کوشند «آئینی منسجم و هماهنگ» را به منظور تقویت خود در مواجهه با نظام سرکوب‌گر غرب در جهان اسلام ایجاد کنند تا بتوانند از موضع آسیب‌پذیری که در آن به سر می‌برند، رهایی یابند (Yazbeck Haddad: 467). بر اساس این تحلیل، غرب اسلام را به عنوان یک «ایسم» (ISM)

تلفی می‌کند که ابزاری برای دستیابی به تجدید حیات و دفع هژمونی غرب است و از آنجایی که در صدد تخریب مشروعیت غرب برمی‌آید، می‌بایست «ریشه‌کن» شود.

### نتیجه‌گیری

به طور کلی، در تعبیر رایج پیرامون تبیین هویت سیاسی اسلام، اندیشمندان و صاحب‌نظران جهت تخطئه و یا ابزار همدلی با آن، از دو مفهوم بنیادگرایی (بار معنایی منفی) و اسلام سیاسی (بار معنایی مثبت) بهره گرفته‌اند. صرف‌نظر از این نکته، آنچه که مهم‌تر به نظر می‌رسد این است که بر خلاف دیدگاه‌های رایج، جوامع اسلامی برخوردار از هویتی یکپارچه و فراگیر نمی‌باشند که بر اساس آن بتوان با مفاهیمی نظیر فراملی بودن، غرب ستیز بودن و یا نوگرا بودن خصلتی واحد برای آنها قائل شد؛ بلکه این حرکت‌ها متأثر از موقعیت جغرافیایی خود در مناطقی نظیر خاورمیانه، شبه قاره هند، ایران، ترکیه، ... هویتی خاص و یکه پیدا کرده‌اند و زبانی مشارکت یا شعارهایی یکسان نیز ندارند. بنابراین می‌توان گفت از آنجایی که هویت اسلام سیاسی، تلفیقی و متکثر است، باید هر یک از آنها را به صورتی خاص و بر اساس ظرف زمانی و مکانی آنها تشریح نمود. این تعبیر از اسلام سیاسی، در برابر رویکرد ایدئولوژیک غرب از اسلام که بر پایه «ایده اسلام یکپارچه‌گرا و غایت‌گرا» شکل گرفته است، قرار می‌گیرد. در نتیجه می‌توان سه ویژگی جنبش‌های اسلام‌گرا را چنین بر شمرد: (دکميجان، ۱۳۷۷: ۲۳-۲۲)

۱. فراگیرندگی: چون که در تمام جوامع اسلامی، بدون توجه به اندازه قلمرو یا ویژگی‌های آنها، جنبش‌های اسلام‌گرا با ماهیتی متفاوت سر برآورده است.

۲. چند مرکزی بودن: زیرا رهبری انقلابی یا سازمان مرکزی واحدی ندارند و محدود به طبقات اجتماعی و اقتصادی خاصی نیستند.

۳. مداومت: جنبش‌های اسلام‌گرا در طی قرن گذشته و در دوره‌های مختلف از یک میزان از مداومت برخوردار بوده و در راه تکامل خود در دوره‌های تاریخی خاصی به شکل دوری در فرایندهای سیاسی و اجتماعی ظاهر شده‌اند.

از سوی دیگر، آنچه بیش از همه موجب ظهور هویت‌های اسلامی مخالف با غرب شده است را می‌بایست در سیاست‌های غرب ردیابی نمود که پیامدهای آن در زمینه میراث‌ستعماری، استیلای غرب بر وجوه اقتصادی و سیاسی، تبعیض نسبت به کشورهای فقیر، پشتیبانی غرب از دولت سرکوبگر هم‌پیمان و مؤتلف، و کاربرد گزینشی و تبعیض‌آمیز و اصول بین‌المللی، موجب ظهور احساسات ضدغربی اسلام‌گرایان شده است. بنابراین ظهور هویت‌های معارضه‌جو، ریشه در تحقیر، ترس و واکنش‌هایی دارد که مسلمانان نسبت به غرب احساس می‌کنند.

## منابع و مأخذ

## الف - فارسی

۱. السیّد، رضوان (۱۳۸۳). *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*. ترجمه مجید مرادی تهران: انتشارات باز.
۲. اسعدی، مرتضی (۱۳۷۷). *ایران، اسلام و تجدد*. تهران: طرح نو.
۳. بشیریه، حسین (۱۳۷۸). *دولت و جامعه مدنی (گفتمان های جامعه شناسی سیاسی)*. قم: نقد و نظر.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۷۹). *نظریه های فرهنگ در قرن بیستم*. تهران: موسسه فرهنگ آینده پویان.
۵. پاول، جیمز ان (۱۳۷۹). *پست مدرنیسم*. ترجمه حسین علی نودری. تهران: نشر نظر.
۶. اخوان زنجانی، داریوش (۱۳۷۳). «بررسی تطبیقی بنیادگرایی». *فصلنامه خاورمیانه*، سال اول، ش ۳. زمستان.
۷. روآ، البویه (۱۳۷۸). *تجربه اسلام سیاسی*. ترجمه محسن مدیرشانه چی و حسین مطیعی امین. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
۸. جرجیس، فواز، ای (۱۳۷۹). *آمریکا و اسلام سیاسی*. ترجمه محمدکمال سروریان. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۹. سعید، بابی (۱۳۷۹). *هراس بنیادین*. ترجمه غلامرضا جمشیدی ها و موسی عنبری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. بنارد، چریل (۱۳۸۳). *چهار اسلام*. ترجمه علی گل محمدی، ماهنامه زمانه، سال سوم، ش ۲۳، مرداد.
۱۱. تنسی، استفان دی (۱۳۷۹). *میانی علم و سیاست*. ترجمه حمیدرضا ملک محمدی. تهران: نشر دادگستر.
۱۲. العروی، عبدالله (۱۳۸۱). *اسلام و مدرنیته*. ترجمه امیررضایی. تهران: قصیده سرا.
۱۳. دکمیجان، هرایر (۱۳۷۷). *اسلام در انقلاب: جنبش های اسلامی در جهان عرب*. ترجمه حمید احمدی. تهران: کیهان.
۱۴. اشکوری، حسین یوسفی (به کوشش) (۱۳۸۱). *نوگرایی دینی نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر*. تهران: قصیده سرا.
۱۵. کوهستانی نژاد، مسعود (۱۳۸۱). *چالش مذهب و مدرنیسم و سیر و اندیشه سیاسی مذهبی در ایران*. تهران: نشر نی.
۱۶. شرابی، هشام (۱۳۶۹). *روشنفکران عرب و غرب (سال های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۱۵)*. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۱۷. عضدانلو، حمید (۱۳۸۰). *گفتمان و جامعه مدنی*. تهران: نشر نی.
۱۸. عضدانلو، حمید «شرق شناسی ادوارد سعید و اساس گفتمانی آن». *مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی*. ش ۷۸-۷۷، بهمن و اسفند ۱۳۷۲.
۱۹. کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۰. گودیکانست، ویلیام بی (۱۳۸۳). *پیوند تفاوت ها*. ترجمه علی کریمی مله و مسعود هاشمی. تهران: موسسه مطالعات ملی.
۲۱. نیچه، فردریش (۱۳۸۱). *غروب بت ها*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر آگه.
۲۲. نصر، سید حسین (۱۳۷۹). «اسلام سنتی». ترجمه نورالله قیصری. *پژوهشنامه متین*. سال دوم، ش هشتم. پائیز.
۲۳. هارتناک، بوستوس (۱۳۷۶). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: انتشارات فکر روز.



۲۴. هی‌وود، اندرو (۱۳۷۹). *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۲۵. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۶). «اسلام و غرب: از درگیری به گفتگو». *ماهنامه پیام امروز*، ش ۲۱، دی ماه.
۲۶. هانتز، شیرین (۱۳۸۰). *آینده اسلام و غرب*. ترجمه همایون مجد. تهران: فرزانه روز.
۲۷. عنایت، حمید (۱۳۸۰). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ چهارم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۸. ارکون، محمد (۱۳۸۳). «تسامح در اسلام یا در دارالاسلام». *ویژه نامه معنا*، ۱۰ آبان. ش ۴، ص ۷.
۲۹. صفی، لوی م (۱۳۸۰). *چالش مدرنیته (جهان عرب در جستجوی اصالت)*، ترجمه سید احمد موثقی. تهران: نشر دادگستر.

### ب - خارجی

- Ahmad ,Khurshid (1993). Islam and the New World Order. *Middle East Affairs*. 1 (3). Spring/ Summer.
- Baurdury ,Giovany (2003). *The Concept of 11th September*. Paris: Galilleo Pub.
- Boggs ,Carl (1986). *Social Movements and Political Power*. Philadelphia: Philadelphia U.P.
- Dessa ,S (1987). *Political Philosophy and Orientalism: The Classical Origins of a Discourse*. Alternatives. NO 12.
- Dijk,T Van (1993). Priniples of Critical Discursive Analysis. *Discourse & Society*. No 4
- Esposito ,John And James Piscatori(1993). Democratization and Islam. *Middle East Journal*. Vol. 45, NO. 3, Summer
- Franchi ,Haward La (2002). Public See's New Global Role for U.s. *Christian Science Monitor*. Fri, 11. Jan
- Fuller ,Graham E and Iano (1995). *A. Sense of Siege: The Geopolitics of Islam and The West*. Westview Press.
- Fuller ,Graham E. (2003). *The Future of Political Islam*. Macmillan: Palgrave.
- Gendzier ,Irene (2002). Islam and Politics. *Logos: A journal of Modern Society*. (1.2) Volume One, Spring
- Hentsch ,T (1992). *Imagining the Middle East*. Montral: Blach Rose Book.
- Hunter, Shireen T. (2004). *Modernization and Democratization in the Muslim World*. Washington, D.C: Center for Strategic and International Studies.
- Ivie ,R (1986). *Images of Savagery in American Justification for War*. Bloomington: Indiana up
- Jansen ,G. H. *Militant Islam*. London: Pan Book.1979.
- Lewis ,Bernard (1988). *The Political language of Islam*. Chicago: Chicago university press.
- Lewis ,Bernard (1990). *The Root's of Muslim Rage*. Atlantic. Monthly 226 (3) September 20.
- Marty, Martin E (Ed) (1993). *Fundamentalism and the State* .-Chicago: University of Chicago Press..
- Mousalli ,Ahmad (2003). *Images of Islam In the West And The West In the Islamic World*. Ardb. PR Publication.
- Roy ,Olive. Review Book of «The Failure of Political Islam». *American Political Science Review*. Vol 89. No.3.

19. Shils, Edward (1968). The Concept and Function of Ideology. *International Encyclopedia of Social Sciences*
20. Siebers, Tobt (ed) (1993). *The Authority of the Past*. Ann Arbor. University of Michigan Institute For the Humanities
14. Taylor, Alan (1988). *The Islamic Question Middle East Politics*. Boulder: Westview Press.
21. Wang, Connerton P (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge U.P
22. Wark, Wood K. Colton. E, & j. Whitmore (1985). Islam Versus the West: Fundamentalism Takes Many Form's besides Terrorism. *Newsweek*. June.
23. Yazbeck Haddad, Yvonne. Islamist Perceptions of U.S Policy in the Middle East. In: david W. Lesch (ed) (2003). *The Middle East and the United States*. Westview Press.

Archive of SID