

جنبش های اسلامی؛ خود، دیگری  
وهویت (با تاکید بر وجه بنیادگرایی  
جنبش های اسلامی)

جنبش های اسلامی؛ خود، دیگری و هویت (با تاکید بر وجه بنیادگرایی جنبش های اسلامی)

قرن بیستم به ویژه از نیمه دوم آن قرن خیزش نهضت های اسلامی در سراسر دنیای اسلام و به ویژه در خاورمیانه بوده است. در توصیف حرکت های اسلامی اخیر در خاورمیانه از واژه هایی چون بنیادگرایی اسلامی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم اسلامی، اسلام گرایی و اسلام سیاسی استفاده شده است. عوامل زیادی در شکل گیری این جنبش ها نقش داده است و شعار «راه حل بودن اسلام» در بین اسلام گرایان و جنبش های اسلامی، یک بیان هویتی است. در مقاله حاضر به بررسی هویت این جنبش ها پرداخته می شود.

### مقدمه

قرن بیستم به ویژه از نیمه دوم آن قرن خیزش نهضت های اسلامی در سراسر دنیای اسلام و به ویژه در خاورمیانه بوده است. عوامل زیادی در شکل گیری این جنبش ها نقش در توصیف حرکت های اسلامی اخیر در خاورمیانه از واژه هایی چون بنیادگرایی اسلامی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم اسلامی، اسلام گرایی و اسلام سیاسی استفاده شده است. مسئله این است که هریک از این نام گذاری ها، وجهی از هویت این جنبش ها را نیز نشان می دهد. از این میان، اسلام گرایی و بنیادگرایی، رایج تر این توصیف ها هستند. برخی معتقدند که واژه بنیادگرایی دارای بار معنایی منفی است و نویسندگان غربی برای نابهنجار نشان دادن جنبش های اسلامی از واژگانی چون بنیادگرایی و یا رادیکالیسم سیاسی استفاده می کنند. برخی هم به این دلیل بنیادگرایی را واژه مناسبی برای توصیف این جریان ها نمی دانند که بنیادگرایی اسلامی کلیت جریان های اسلامی را پوشش نمی دهد،<sup>[1]</sup> در حالی که واژه اسلام سیاسی یا اسلام گرایی کلیت جریان اسلامی را در برمی گیرد. در اغلب کشورهای اسلامی احساس هویت جمعی ریشه در دین داشته است؛ از این زاویه، جنبش های اسلامی در واکنش به برخی از مفاهیم سیاسی مانند لیبرال دموکراسی، کثرت گرایی دینی و اقتصاد بازار شکل گرفته اند و خواهان احیای تعلقات و تعهدات دینی هستند. این موضوع در واقع به نوعی ماهیت هویت گرایانه آنها را نشان می دهد. در عین حال از دید بسیاری رمز موفقیت بنیادگرایان اسلامی در جذب و بسیج مردم توانایی آنها در به چالش کشیدن مکاتب و حکومت های موجود است. شعار «راه حل بودن اسلام» در بین اسلام گرایان و جنبش های اسلامی، یک بیان هویتی است.

### طرح مسئله

هویت، بنا به بیشتر تعاریفی که از آن شده است، وجه مشترک یک ملت و مرز بین «ما» با «دیگران» است. هر آنچه که ما را از دیگران متمایز می سازد، هویت ما است. با این توصیف می توان سطوح و ابعاد مختلف هویت را از هم باز شناخت. سطوح فردی، اجتماعی، ملی، یک فرد در بسیاری از ویژگی ها از دیگران متمایز است، این ویژگیهای متمایز سازنده هویت فردی او هستند. در سطح بعدی اجتماعی از مردمان دارای یک سری از ویژگیهای متمایز هستند که هویت اجتماعی آنان را می سازد. یک گروه که دارای زندگی قبیله ای هستند، با گروه دیگر که

دارای یک زندگی اجتماعی مدرن هستند تفاوت های جدی دارند این وجوه تمایز سازنده هویت آنان است. یک ملت هم دارای برخی ویژگی ها است که آن را از ملل دیگر متمایز می کند. این ویژگیهای متمایز و رای سرزمین جغرافیایی است. ملت ایران واجد برخی ویژگی هاست که آن را از ملت های دیگر متمایز می کند.

از این بحث می توان موضوع دیگری را طرح کرد که هویت، پدیده ای مقدس نیست. یعنی لزوماً آنچه ما داریم و ما را از دیگران متمایز می کند، به معنای آن نیست که این ویژگی ها، خصیصه های کاملاً پسندیده ای هستند. در این معنا هویت فردی، اجتماعی و ملی هیچ فرد، گروه و ملتی ضرورتاً مقدس و تغییر ناپذیر نیست. چه بسا یک فرد، یک گروه و یک ملت دارای خصیصه های ناپسند زیادی باشند که بخشی از هویت آنان را می سازد. یعنی اگر ما پذیرفتیم که هویت مرز بین ما و دیگران است، این گونه نیست که بتوانیم خصیصه های خوب خود را به عنوان فرد، گروه و ملت به عنوان شاخصه هویت خود در نظر بگیریم و خصیصه های نامطلوب را از این شمول خارج کنیم. بنابراین هویت یک فرد یا یک ملت تمام ویژگیهایی است که آن فرد و ملت دارا هستند. عناصر موثر و سازنده هویت و مؤلفه های اساسی آن عبارتند از دین، زبان و فرهنگ که منظور از فرهنگ بیشتر عادت های رفتاری و آیین و رسوم موجود در بین یک ملت است.

سؤال اساسی این است که آیا هویت امری ثابت است یا متحول؟ باید گفت که در این زمینه روایت های مختلفی وجود دارد، برخی بر ازلی بودن هویت تاکید می کنند و در نتیجه آن را ابدی و غیر قابل تغییر می دانند. برخی بر سیالیت و تغییر دائمی هویت تاکید دارند که بر اساس آن هیچ عنصر ثابت و لامتغیری در هویت وجود ندارد. برخی هم با تکیه بر تکوین گرایی نوعی روایت ساختمندانه از هویت ارائه می دهند که بر اساس آن هویت امری نسبتاً ثابت است که دائماً در معرض تفسیر و باز تفسیر قرار می گیرد و برخی از نظریان مدرنیستی هویت در این قالب قرار می گیرند در این روایت هویت در عین این که ساخته می شود، بسیار مقاوم است. معینی علمداری در این باره می نویسد: هویت ملی صرفاً جنبه طبیعی ندارد، بلکه امری مصنوعی است که در گذر زمان به وسیله روایت گری ساخته و پرداخته می شود و سپس به صورت خاطره جمعی درآمده و بعد از آن تثبیت می شود. این فرایند از یک هسته مرکزی قومی مدار گسترش می یابد و به کمک قوه تخیل و فرایند کلیت سازی در قالب یک ملت تثبیت می شود و ملل هویت یکپارچه و منسجمی پیدا می کنند. آن گاه به واسطه سازوکار غیریت سازی میان خود و دیگری تمایز می گذرانند.

در عین حال هویت ها چند گانه است، هرگز نمی توان فرد، اجتماع یا جامعه ای را یافت که دارای یک لایه هویتی باشد. چنین امری شاید در دنیای قدیم که ارتباطات بسیار ساده و ابتدایی بود، ممکن می شد، ولی در دنیای پیچیده کنونی که ارتباطات مرزهای مختلف را در نوردیده و در خانه همگان وارد شده است، نمی توان هویت یک لایه ای بحث کرد. این موضوع تقریباً از سوی اغلب صاحب نظران این حوزه مورد تاکید واقع شده است. کاستلز ضمن تعریف هویت به فرایند معنا سازی بر اساس یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه بهم پیوسته ای از ویژگیهای فرهنگی که بر منابع معنای دیگر اولویت داده می شود، معتقد است که برای هر فرد خاص یا لشکر جمعی چندین هویت همزمان ممکن است؛ البته این امکان چند لایه بودن هویت سرآغاز تنش بین خواسته های فردی نیز جمعی بین منابع مختلف هویت است.

اصولاً برخی از منابع هویت ساز جامعه چندان به تنوع نمی اندیشند و به دنبال ایجاد یک هویت یکپارچه برارنده جامعه هستند و از آنجا که افراد، هم به دنبال هویت های چندگانه هستند و هم هویت های مورد نظر افراد مختلف متفاوت است شکاف در جامعه به وجود می آید و در واقع

نوعی عدم انسجام و همبستگی در جوامعی که نمی توانند چنین وضعیتی را تحمل کنند به وجود می آید. به هر حال هویت از منظر اخیر ساخته می شود ولی مانند درخت تنومندی می ماند که در مقابل هر گونه گزند، مقاوم است؛ این هویت تنها می تواند در معرض تفسیر و باز تفسیر قرار گیرد. پل ریکور می نویسد:

«هویت امری بین الاذهانی است که با مفاهیم اجتماعی و سمبلهای فرهنگی آمیخته شده و با آن تفسیر می شود. به عبارت دیگر هویت یک گروه یا ملت، نه یک جوهر ثابت و قطعی است و نه از یک ساختار عقلایی و قطعی برخوردار است. بلکه بر یک منبع روایی که پیوسته و دائم مورد باز تفسیر قرار می گیرد، مبتنی است. بنابراین هویت به مثابه چیزی که همیشه در حال ساخته شدن بوده و می تواند به صورت انتقادی بازسازی شود، مورد توجه قرار می گیرد. بنابراین، هویت، چارچوبی پویا و متحول و بستری معنا ساز است که شکلی از آگاهی نسبت به خود، جامعه، فرهنگ و تاریخ و آینده را القا می کند. در این چارچوب ما معتقدیم که هویت ساخته می شود و در این میان دولت بیشترین نقش را در ساختن هویت در جامعه بر عهده دارد. دولت با سیطره خود بر نهادهای هنجار ساز در جامعه، بیشترین توانایی را در ساختن هویت جوامع داراست. این هویت البته به شدت مقاوم است و نمی توان به راحتی آن را تغییر داد». حتی باز تفسیر آن هم به تعبیر ریکور بسیار دشوار و مقاوم برانگیز است. همچنین در این چارچوب دولت بیشترین نقش را در ساختن هویت در جامعه بر عهده دارد. دولت با سیطره خود بر نهادهای هنجار ساز جامعه، بیشترین توانایی را در ساختن هویت جوامع داراست. این هویت البته به شدت مقاوم است و نمی توان به راحتی آن را تغییر داد». حتی باز تفسیر آن هم به تعبیر ریکور بسیار دشوار و مقاوم برانگیز است. همچنین در این چارچوب دولت بیشترین نقش را در ساختن هویت در جامعه بر عهده دارد. دولت با سیطره خود بر نهادهای هنجار ساز جامعه، بیشترین قابلیت را در ساختن هویت جوامع و تغییر آنها داراست. از این نظر هم می توان گفت که بر جسته شدن هویت و یا برخی از ابعاد آن بیش از آن که امری طبیعی باشد، امری سیاسی است. در صورتی که جامعه هویت مورد تفسیر دولت را پذیرا نباشد، بحث از هویت و بحران هویت بیشتر مطرح می شود.

با توجه به مطالب پیشگفته، طرح موضوع هویت اسلامی از سوی این جنبش ها، ماهیتاً یک موضوع سیاسی است که به ساختار قدرت سیاسی، چگونگی توزیع قدرت، ماهیت نخبگان فکری و ابزاری و مولفه های دیگر مربوط می شود. بنیادگرایان از هویت اسلامی اصیل، در فضایی کاملاً مبهم و ساده انگارانه بحث می کنند. در حالی که در دوران معاصر پذیرش چشم انداز مدرن و دموکراتیک می بایست با نقد مفاهیم محافظه کارانه ای مانند هویت یا اصالت فرهنگی باشد. ارائه هر نوع چشم اندازی از آینده که براساس گفتمان اصالت و هویت بنا شده باشد نه با دموکراسی سازگار خواهد بود، نه با مدرنیته؛ مدرنیته ای که خصوصیت آن باز بودن و پذیرش سیال بودن زندگی است.

گفتمان های مبتنی بر اصالت و هویت دیر یا زود ابزار دست کاری ایدئولوژی های مستبدانه، یا به دلمشغولی های فکری روشنفکران آشفته فکر بدل خواهد شد. والتر بنیامین با طرح بحثی درباره دموکراتیزه شدن هنر به وسیله تکنولوژی معتقد است که هر چه اصالت بر حاشیه رود، امکان نقادی بیشتر میسر خواهد شد. بخش مهمی از روشنفکران ایرانی و بنیادگرایان اسلامی بدون توجه به این دیالکتیک، نسل از پس نسل، چاره برون رفت از بحران فرهنگی و اکنشی با دوران معاصر را در تعریف به اصطلاح جدیدی از مفهوم ایران اصیل یا هویت ایرانی می دانند و به تدوین عناصر و عوامل هویت ایرانی دست می زنند.

کنترل ذهن، به منظور تعیین هویت و القای نوع خاصی از آن، بالاترین درجه استبداد است که هویت اندیشی آغاز آن است. بنابراین شاید بتوان گفت که صحبت از «هویت اصیل» مبتنی بر استدلال های صحیحی نمی باشد و بنیادگرایان از عوارض فراوان آن در سیاست خاورمیانه غافل هستند. هویت سیاسی آن دسته از تصویرهایی درباره جهان، ارزش ها و اصول است که ما آنها را از خود می دانیم هر قدر که در این تصورات، ارزش ها و اصول با یکدیگر شریک باشیم به همان میزان احساس با هم بودن می کنیم. هویت گرایی در خاورمیانه چه در سطح دولت ها و چه در سطح جنبش ها از عوامل دایمی تأثیر گذار بر شکل گیری سیاست ها بوده است. دشمن انگاری دیگری در سطوح و ابعاد مختلف در خاورمیانه رایج است که نتیجه این هویت باوری جزم گرایانه در لایه های گوناگون سیاسی اجتماعی این جوامع است.

### نظریه گفتمان هویت

ایجاد هویت جمعی در بردارنده خواست بازیگر جمعی برای متمایز ساختن خودش از بقیه جهان و به رسمیت شناخته شدنش از سوی جهان می باشد. مقوله هویت علاوه بر تمایز خود از دیگری، به دنبال قدرت دادن به خود و چالش سلطه دیگری و یا تداوم سلطه خود می باشد. بنابراین هدف صرف ایجاد تمایز و یا دو گانه انگاری نیست. یکی از عمده ترین نظریه هایی که هویت گرایی در کانون آن قرار دارد نظریه گفتمان است. هژمونی، مفهوم بنیادین در این نظریه به شمار می آید. هژمونی در اندیشه آنتونیو گرامشی در بردارنده تولید معنا و اندیشه برای کسب و تثبیت قدرت می باشد در اندیشه ها و نظریه های فوکو هم سلطه و ضد سلطه مفاهیم بنیادی و تعیین کننده به شمار می آیند. برای فوکو دیگر بود یا غیریت تنها یک مسئله تفاوت نیست بلکه مساله مراتب نیز هست. به هر حال گفتمان ها به معنای نظامی از نشانه های معنا دار که هویت سوژه ها و ابژه ها را می سازد، ذاتاً سازه هایی سیاسی اند، چرا که مبتنی بر خصومت و ترسیم مرزهای سیاسی بین خودی و دیگری یا داخلی و خارجی است به طور ضمنی هم مفروض نظریه گفتمان تکثر و تشتت ذاتی جامعه است منطق تفاوت به خصلت متکثر جامعه در یک سطح و خصلت متکثر و تضاد دنیا در سطح کلان تر اشاره دارد. از این جهت ستیز همانند دیگر اندیشه های مارکسیستی در کانون این نظریه قرار می گیرد. ادوارد سعید این نظریه را در تبیین روابط استعماری بین شرق و غرب به کار بست. استعمار فرایند رقابت دول اروپایی و روسیه برای نفوذ، تسلط و غارت منابع کشورهای غیر اروپایی بود که به زعم ادوارد سعید و بسیاری دیگر این فرایند جز در منطق غیریت سازی قابل فهم نیست؛ به اعتقاد وی تمامی جوامع هویت خویش را از طریق قرار گرفتن در کنار دیگری-یک بیگانه، یک دشمن، یک خارجی-کسب می کنند و غرب نیز با شرق چنین کرده است. بنابر این عنصر هویت هم مفهوم کلیدی در نظریه گفتمان به شمار می آید. اساساً در رویکردهای گفتمانی که مبتنی بر هویت گرایی هستند تمایز گذاری ارزشی و مبتنی بر قضاوت است.

### جنبش های اسلامی؛ هویت و قدرت

#### 1. تمایز خود و دیگری

بخش از ایدئولوژی حامل جنبش های اسلامی، در اوج امپریالیسم اروپا شکل گرفت؛ از این نظر، ایستار این جنبش ها نسبت به اروپا ایستاری منفی و خصومت آلود و توأم با هراس و نگرانی بود. اروپا در مقابل دنیای اسلام، اسلام در مقابل مسیحیت عناصر هویتی آن را به خوبی نشان می داد. از این جهت یگانگی دنیای اسلام به مهم ترین و بنیادی ترین آموزه در جنبش های اسلامی تبدیل شد. با این که اسلام در گذر تاریخی خود بارها جنبش های احیاء گرایی و اصلاح طلب را آزموده است، اما عنصر هویتی آن جنبش ها به این اندازه که در جنبش های اسلامی ضد غرب

شکل گرفت بارز و برجسته نبوده است؛ هر چند همواره حضور پر رنگی را داشته است. جنبش های اسلامی بیانگر یک گفتار ضد سلطه بودند و رویکرد آنها صرفاً انتقادی نبود بلکه تهاجمی بود؛ منشاء این تهاجم این تصور بود که دنیای اسلام گذشته درخشانی دارد و اسلام منشاء همه پیشرفت های اروپا می باشد. عنصر سلطه به خوبی در این بیان آشکار است؛ لذا از دید این جنبش ها دشمنی که بایستی نابود می شد اروپامداری بود و این البته بخشی از روند جهانی مقاومت علیه سلطه سفیدها در کل دنیا هم بود و اختصاص به دنیای اسلام هم نداشت در چنین تفکری اروپا و غرب مظهر شیطان و «ما» مظهر خداوند در جهان تلقی شد. در عین جنبش های اسلامی از آغاز مبتنی بر این پیش فرض بنیادین در تمایز اسلام و مسلمانان بودند؛ این تمایز همراه با تمایزهای فراوان دیگری بود. از دید آنان فساد و زوال هرگز به اسلام راه ندارد. از آن جا که رویکردهای هویتی اساساً تمایز گذار هستند، تمایز گذاری های فراوانی در این راه به وجود می آمد. اگر در گذشته تمایز هایی چون شیعه و سنی، فارس و عرب بود اینک تمایز گذاری جدیدی هم به آنها اضافه می شد و بر همه آنها پیشی می گرفت. اگر سه عنصر اساسی هویت را زبان نژاد و دین با انشعابات متعدد آن بدانیم، هویت گرایی به دنبال جدا کردن ما از دیگران هست؛ زبان ما نژاد ما و دین ما؛ این تمایز ها مبتنی بر برتری طلبی هم هستند یعنی در هریک از این جدا انگاری ها نوعی سلطه طلبی پنهان و گاه آشکار وجود دارد این دیگر در جنبش های اسلامی از همان آغاز اروپا بود و جنبش های اسلامی جهان اسلام را درگیر مبارزه ای قاطع با اروپا می دیدند.

این هویت گرایی گاه جوامع خاورمیانه را در برابر غرب قرار می دهد و گاه آنان را در برابر همدیگر قرار می دهد و گاه فرقه های کوچک و بزرگ را در مقابل همدیگر قرار می دهد. در حالی که امروزه در خاورمیانه هر یک از افراد، چند فرهنگی و آمیزه ای از بینش های گوناگون هستند. از این رو مفهومی کاملاً عربی، ترکی و ایرانی وجود ندارد. همچنین خاورمیانه فقط اسلامی نیست، بلکه یهودی و مسیحی هم هست. اگر ما نتوانیم از ما سخن بگوییم دیگر چیزی به عنوان خاورمیانه صلح آمیز وجود نخواهد داشت. اما مردم خاورمیانه به رغم گفت و گو، به همدیگر گویش نمی دهند. آنها یا در موضع تابعیت و زیر دستی اند یا در موضع غرور ملی و برتری قرار دارند.<sup>[2]</sup>

بنابراین هرگونه تحولی در خاورمیانه مستلزم بازبینی در هویت گرایی افراطی و طرح متفاوت بحث هویت و مرزهای خودی و دیگری است. در واقع بنیادگرایان زمانی که از هویت به عنوان ابزاری نیرومند در بسیج مردم علیه غرب استفاده می کنند از عوارض آن درون منطقه غافل هستند که همان ستیزها را در سطح منطقه در بین کشور های مختلف و ادیان مختلف و قومیت های مختلف در پی دارد. در عین حال هویت گرایی با تأکید بر هویت اصیل به شدت با دموکراسی در تضاد هست. هویت گرایی می تواند منشأ استبداد توده ای جدیدی در خاورمیانه شود. استبداد همیشه در چهره شخصی متبلور نمی شود؛ گاه استبداد هویت گرا خود را در پشت باورهای توده پنهان می کند، اتفاقی که در آلمان نازی با تکیه بر هویت نژادی خالص سیاست را به فاجعه بارترین چهره های آن سوق داد.

## 2. مرز قدرت، سیاست و هویت

همچنان که گفته شد جنبش های اسلامی با عناوین مختلفی نامگذاری و توصیف شده اند. نویسندگان مختلف اولویت های متعددی را در توصیف این جنبش ها مطرح کرده اند و یا دلایلی را برای رد برخی از عناوین مطرح کرده اند. برخی معتقدند که واژه بنیادگرایی دارای بار معنایی منفی است و نویسندگان غربی برای ناپهنجار نشان دادن آن از واژگانی چون بنیادگرایی و یا

رادیکالیسم سیاسی استفاده می کنند. برخی هم معتقدند که واژه بنیادگرایی بر گرفته از تجربه بنیادگرایی مسیحی در آمریکا می باشد و عنوان مناسبی برای نامگذاری جریان های اسلامی معاصر نمی باشد. لورنس براساس دلایل خاستگاهی این موضوع را مطرح می کند. دلایل خاستگاهی استدلالی است که می گوید یک اصطلاح را از بستر اصلی اش نمی توان جدا کرد. برخی هم به این دلیل بنیادگرایی را واژه مناسبی برای توصیف این جریان ها نمی دانند که بنیادگرایی اسلامی کلیت جریان های اسلامی را پوشش نمی دهد<sup>[3]</sup>، در حالی که واژه اسلام سیاسی یا اسلام گرایی کلیت جریان اسلامی را در بر می گیرد.

عمده صاحب نظران اسلامگرا هم به دلیل این که معتقدند بنیادگرایی اسلامی دارای بار منفی است و در ادبیات سیاسی بین المللی یادآور خشونت و ترور می باشد، از استعمال آن اجتناب کرده و ترجیح می دهند از واژه های دیگری چون اسلام سیاسی استفاده کنند. راشد الغنوشی از منظر فوق و نیز این که اسلام گرایی بر بعد تمدنی این جنبش ها تاکید دارد از واژه اسلام گرایی دفاع می کند: همانا توصیف به اسلامی، صفت حضاری (تمدنی) بوده و بیش از یک وصف اعتقادی و یا فقهی است. در نتیجه شامل کسانی می شود که در صدد ساختن انسان جامعه و تمدن براساس معیارهای اسلامی طبق برداشت خویش وبا وسایل مختلف هستند. برخی هم با رویکرد تحلیل گفتمانی از عبارت اسلام سیاسی در توصیف جریان های اسلام گرا استفاده می کنند. بابی سعید در زمره این افراد است. وی که با رویکرد تحلیل گفتمان به تعریف اسلام گرایی پرداخته، معتقد است که ویژگی تحلیل گفتمانی این است که به دنبال ارائه یک نگرش وحدت بخش به جریانات اسلام گراست. از منظر گفتمانی، اسلام سیاسی یا اسلام گرایی همان کارکردی را دارد که مدرنیسم برای مجموعه ای از مکاتب و نگرش ها در غرب ایفاء می کند، هرچند چنین مکاتبی همانند سوسیالیسم، لیبرالیسم، با یکدیگر متعارض هستند، اما همگی آنها تحت عنوان گفتمان مدرنیسم قرار می گیرند. چنین قابلیت را نیز برای اسلام سیاسی و اسلام گرایی می توان تحت عنوان گفتمان اسلام سیاسی جست و جو کرد و برای آنها یک وحدت ایجابی تعریف کرد<sup>[4]</sup>.

برخی هم از مطلق واژه اسلام گرایی در توصیف این حرکت ها استفاده می کنند و استفاده از اسلام سیاسی را پذیرش این پیش فرض سکولار می دانند که اسلام به سیاسی و غیر سیاسی قابل تقسیم می باشد. با وجود این که با این استدلال گراهام فولر می توان موافقت نمود که برای پوشش دادن کلیت جنبش های اسلامی، واژه اسلام سیاسی واژه مناسب تری به شمار می آید، با این حال بنیادگرایی به لحاظ مفهومی قابلیت تبیین گسترده تری دارد و تمام مظاهر بنیادگرایی اعم از اسلامی و غیر اسلامی را تبیین می کند و از این جهت به دیگر واژه ها مزیت و الویت دارد در عین حال شاید هیچ بیان دیگری عنصر هویت گرایی از در جنبش های اسلامی به این وضوح نشان ندهد. از این منظر بنیادگرایی جریانی است که با بازگشت به سنت خواهان ایجاد تغییرات اساسی در وضع موجود می باشد، چون وضع موجود را باسنت های تاریخی و الهی در تضاد می بینند که مغایر با سلطه غرب بر دنیای اسلام است.

بنیادگرایی به عنوان قالب نظری برای تبیین جنبش های اسلامی از یک سو به پدیده ای به نام دین و از سوی دیگر به مقوله ای بس مهم به نام سیاست، مرتبط است. به یک معنا، بررسی رابطه دو سویه بنیادگرایی با مولفه های سیاست (از جمله، توسعه)، بررسی رابطه دین با سیاست نیز هست. دخالت دادن دین باسیاست از اساس مقوله ای هویتی و مبتنی بر تمایز و قدرت طلبی است.

کاستلز، در تعریفی عام از بنیادگرایی، می گوید: بنیادگرایی، به معنای بر ساختن هویتی برای

یکسان سازی رفتار فردی و نهاد های جامعه با نا هنجارهایی است که برگرفته از احکام خداوند هستند و تفسیر آنها برعهده مرجع مقتدری است که واسطه خدا و بشریت است. این تعریف از بنیادگرایی کاملاً جنبه هویتی دارد و بیش از هر چیز بر عنصر هویت در بنیادگرایی تاکید می کند. او می نویسد: بنیادگرایی اسلامی به عنوان هویت باز سازی شده و به عنوان یک برنامه سیاسی مرکز و محور تعیین کننده ترین فرایندی است که تا حد زیادی آینده جهان را رقم می زند. او ظهور جریان بنیادگرایی اسلامی را درون مفهوم کلی بنیادگرایی دینی و براساس الگوی برگرفته از نظریه جنبش های اجتماعی آلن تورن<sup>[5]</sup> و با محوریت هویت های مقاومت مورد بررسی قرار می دهد. به دیگر سخن، تحلیل وی براساس تقابل هویت دینی با هویت مدرن و تقابل دنیای اسلام و غرب شکل گرفته است که یکی به دنبال سلطه و دیگری به دنبال نفی این سلطه و کسب قدرت می باشد.

بنابراین می توان گفت جنبش های اسلامی به دنبال تاسیس جامعه و حکومت اسلامی است که در آن تمامی مظاهر زندگی اعم از روابط اجتماعی و فعالیت های سیاسی تحت حاکمیت اصول و ارزش های دینی قرار بگیرد و این وجه بسیار مهم است که شایسته توجه بیشتری است. این هدف به طور عمده به این دلیل پیگیری می شود که تصور می رود که نظام های سیاسی حاکم به دلیل دوری از هویت دینی موجب تسلط غرب بر دنیای اسلام شده اند. در برخی از تعاریف بر این دو بُعد هویتی به صورت صریح تاکید شده است. برای مثال بابی سعید می نویسد: اسلام گرایی گفتمانی است که تلاش می کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی قرار دهد. اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می دهد. به عبارت دیگر در گفتمان اسلام سیاسی، اسلام به یک دال برتر تبدیل می شود<sup>[6]</sup>.

تعریف فوق از اسلام سیاسی، آشکارا هویت گرا و البته سیاسی می باشد که براساس آن بنیادگرایی با احیای هویت اسلامی تلاش می کند تا نظام سیاسی متفاوتی را نسبت به نظام های سیاسی کنونی و اساساً الگوی سیاسی متمایزی را مطرح کند.

رضوان السید از جنبش های بنیادگرایی اسلامی را یکسره جنبشی هویت مدار معرفی می کند که دغدغه نهایی آنها احیاء است؛ از نظر او اطلاق عنوان «اسلام سیاسی» بر اسلام گرایان به لحاظ سیاسی بودن ایدئولوژی آنان نیست، زیرا ایدئولوژی آنان اساساً سیاسی نیست. راز این نام گذاری آن است که نظام های سیاسی به مقابله با آنان برخاسته اند و فعالیت های مبارزاتی و شعارهایشان از پشتوانه مردمی قابل توجهی برخوردار است. از این رو معتقدم جنبش های اسلامی معاصر در اساس، جنبش های احیایی هستند<sup>[7]</sup>.

با این که بنیادگرایی اسلامی از همان آغاز اهداف سیاسی هم دارد و عموم بنیادگرایان بر این بعد تاکید می ورزند؛ تعریف فوق هم بعد هویتی و تفکیک دنیای اسلام از غرب و نظام های سیاسی وابسته به آنها را نشان می دهد. حتی در تعاریفی که عنصر سیاست را بر هویت در تعریف جنبش های اسلامی ترجیح می دهند عنصر سلطه و ضد سلطه در سطح داخلی و خارجی بر جسته است. در نظریه های گفتمان مبارزه بر سر خلق معنا نقش محوری داشته است. در چارچوب این نظریه، نزاع و تقابل بر کل جامعه سایه می اندازد و نیرویی پیش راننده است و هر گفتمانی در نزاع با گفتمان های دیگر سعی می کند خط مشی متفاوتی را برای عمل اجتماعی ارائه کند.

از این حیث بنیادگرایی اسلامی را می توان به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی مهمی در کنار سایر ایدئولوژی ها مورد بررسی قرار داد. بنیادگرایی اسلامی به طور هم زمان یک ایدئولوژی



سیاسی، یک روش تفکر و یک برنامه عمل سیاسی است. بنیادگرایان اسلامی دین را به عنوان مجموعه ای از اصول اساسی و تغییر ناپذیر به شمار می آورند که علاوه بر تنظیم زندگی فردی، به حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی هم نظم و جهت می بخشد. بنیادگرایان دین را به عنوان مکتبی جامع که دارای اصول راهنما در امور مختلف انسانی می باشد قلمداد می کنند. از نظر بنیادگرایان اسلامی نظام صحیح سیاسی براساس قرآن و سنت پیامبر نهاده شده که شریعت را تحقق می بخشد. بنابراین تنها نظام سیاسی که می تواند مدعی مشروعیت اسلامی باشد، نظامی است که از شریعت نشأت گرفته باشد.

رهبران جنبش های اسلامی خواهان اجرای شریعت هستند و آن را تنها راه حل مشکلات انسان کنونی می دانند. از نظر آنان اجرای شریعت موجب می شود که تمام مسائل مادی و معنوی انسان حل شود. از نظر آنان تنها از طریق تشکیل حکومت اسلامی که اجرای احکام و شریعت اسلامی ممکن می شود. این نگرش ر ادر آثار مختلف بنیادگرایان می توان پیدا کرد. این است که همه مسلمانان وظیفه دارند در راه تشکیل حکومت اسلامی تلاش کنند. تعریفی که کپل از بنیادگرایی ارائه داده است هم مبتنی بر همین برداشت است از نظر او هدف بنیادگرایان تاسیس دولتی است که شریعت را اجرا کند<sup>[8]</sup>. به نظر الیویه رُوا اسلام گرایان جامعه را در تمام اجزایش یعنی سیاست، اقتصاد، فرهنگ و قانون مورد خطاب قرار می دهند و خواستار شکل دهی دوباره تمامی اجزای جامعه به شکل اسلامی هستند. بنیادگرایان معتقدند که جامعه اسلامی فقط می تواند با تشکیل «دولت اسلامی» محقق شود که آن نیز با داشتن پیش فرض یک انقلاب یا در نهایت با دست زدن به یک نزاع برای به دست آوردن قدرت سیاسی امکان پذیر است<sup>[9]</sup>.

از این منظر سیاست و قدرت و سلطه در کانون اندیشه بنیادگرایی قرار دارد. آنان به دنبال بازسازی ارکان جامعه براساس اصول دینی هستند، اصولی که از نظر آنان در همه زمانها و مکانها پاسخگو می باشد و قابلیت تطبیق با نیازهای متغیر نوشونده جوامع بشری را دارا هستند. در واقع در اندیشه بنیادگرایان دین پیوند ساختاری و ناگسستنی با قانون و سیاست دارد به نحوی که می تواند در بازسازی معنوی تر سیاست در دنیای جدید به کار گرفته شود. به همین دلیل یکی از اصول مسلم بنیادگرایی اسلامی یقین جزمی به باورهای اعتقادی و ارائه برداشتی سیاسی از این باورها است که این برداشتهای سیاسی هم بدان حد می تواند خلل ناپذیر و غیر قابل بحث تلقی شود. به همین دلیل بسیاری معتقدند که بنیادگرایان در صورتی که به قدرت برسند تمایل دارند که هرگونه گفت و شنودی را نفی کنند. این کارویژه، ذاتی ایدئولوژی است؛ ایدئولوژی هر سیاستی را به صورت منحصر به فرد خود رد می آورد زیرا سیاست در عمل تابع همان مکتبی است که از آن پیروی می کند. در واقع این جا هم موضوع غیریت سازی به صورت برجسته ای نمایان است و جنبش های اسلامی غرب را مظهر سیاهی می دانند.

### هویت اسلامی در عصر عرفی گرایی

در دوران رواج گسترده عرفی شدن و تقدس زدایی از دولت و جامعه به یک باره جنبشی بنیادگرایانه، سراسر دنیای اسلام را فرا می گیرد و خواهان ساختن و بنای دولت و جامعه براساس آموزه های دینی می شود. اکنون پرسش این است که آیا این پدیده به ذات اسلام باز می گردد و یا محیط بیرونی است که موجب

چنین خیزشی در دنیای اسلام می شود؟

تحلیل گران مختلف به این پرسش از منظرهای مختلف پاسخ داده اند که به دو دسته کلی قابل تقسیم است. برخی ریشه بنیادگرایی در خاورمیانه راماهیت ذاتی اسلام می دانند و در مقابل

دسته دوم شرایط عینی خاورمیانه را عامل اصلی ظهور بنیادگرایی تلقی می کنند. اما آن چه اهمیت دارد این است که رد هر دو تبیین بر عنصر هویت و تمایز و غیریت سازی تاکید می شود.

## 1. ذات گرایی

گرایش به این که بنیادگرایی ذاتی دین اسلام است عموماً در آثار شرق شناسان مشاهده می شود. شرق شناسانی که در تعبیر ادوارد سعید این آنان بودند که ابتدا با بیان خود شرق را تسخیر کردند و سلطه سیاسی بعد از آن رخ داد. شرق شناسان ظهور پدیده اسلام گرایی را اساساً برآمده از ویژگی های ذاتی اسلام و نه نتیجه انگیزه های اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی، در دگرگونی های ناشی از توسعه اقتصادی و افزایش تبادل با جهان خارج می دانند. به باور طرفداران این مکتب، پدیده اسلام گرایی، پیامد ویژگی های اساسی اسلام و تطبیق ناپذیری آن با نوگرایی (مدرنیسم) و در نتیجه غرب گرایی است. به اعتقاد شرق شناسان، مسلمانان به دلیل مسلمان بودن، به شیوه های خاص می اندیشد و رفتار می کنند<sup>[10]</sup>. برای مثال مونتگمری وات می گوید که ذات اسلام تغییر ناپذیر است، از این رو اسلام ضد مدرن است. این ذات گرایی رویکرد غالب نگاه شرق شناسان نسبت به اسلام است که اغلب آنان به غلط، نوگرایی را با غرب گرایی یکسان می انگارند. نگاه ذات گرایانه به پدیده بنیادگرایی اسلامی نگاه شایعی در بین شرق شناسان بوده است.

این دیدگاه ذات گرا در واقع نوعی کلی گویی بریده از واقعیت هم است. اصولاً وجوع تنوع بین گونه های مختلف بنیادگرایی و نیز دولت های مختلف مدعی حکومت اسلامی به وضوح بیانگر این مسأله است که بنیادگرایی ماهیت ذاتی اسلام نیست و قرائت های متعدد از آن صورت می گیرد. البته ناگفته نماند که این تنوع به معنای نفی همسویی این جریان ها در برخی از خطوط عمده فکری نمی باشد. در واقع جنبش بنیادگرایی اسلامی محتوا و شکل واحدی ندارد اما از خلال گرایش های مختلف آن می توان خطوط اصلی آن را ترسیم کرد، به گونه ای که عقیده سیاسی فراگیری را تشکیل دهد که برای رسیدن به یک هدف واحد، ابزار و شیوه های متفاوتی دارد.

ادوارد سعید این ذات گرایی را که منجر به یکپارچه انگاری جریان های بنیادگرای اسلامی می شود را مورد نقد قرار داده است. وی که اسلام گرایی را تحت عنوان بازگشت به اسلام توصیف می کند، می نویسد: بازگشت به اسلام یک جنبش کهن و یکپارچه نیست، بلکه تعدادی از واقعیت های سیاسی را در درون خود جای داده است. دولت های مختلف مسلمانی که هویت هایشان در دولت های بعد از استعمار تثبیت یافته است، هر یک فریاد از اسلام خود می زنند<sup>[11]</sup>. البته سعید هم در فرار از ذات گرایی به جایی رسیده است که هر گونه اشتراک در بنیادگرایی اسلامی را از میان بر می دارد.

اما تبیین دیگر از جنبش های اسلامی تبیین سیاسی و اجتماعی است و ریشه های عینی ظهور بنیادگرایی در خاورمیانه را از منظره های مختلف مورد بررسی قرار دهد.

## 2. عوامل محیطی

### 2-1 عوامل داخلی

برخی رویکردهای موجود در تبیین زمینه های ظهور بنیادگرایی اسلامی بیشتر وضعیت داخلی دنیای اسلام را بستر ظهور بنیادگرایی اسلامی تلقی می کنند؛ یکی از اولین تحلیل هایی که در این زمینه ارائه شده است کتاب هریر دکمجان است که جنبش های اسلامی را پاسخ های بنیادگرایانه به بحران هایی می داند که دامنگیر دنیای اسلام شده و هر روز بر شدت آن افزوده می شود. از این نظر بنیادگرایی واکنشی مذهبی سیاسی در برابر بحران های اجتماعی و

اقتصادی است. به زعم وی این بحران ها همواره در جوامع اسلامی وجود داشته و در نتیجه بحران ها و واکنش های مذهبی که هم اینک مشاهده می شود، جدید نمی باشد و فقط رویکرد غرب ستیزی در آنها جدید می باشد. وی این دیدگاه خود را «تحلیل دوری» از بنیادگرایی اسلام نامگذاری می کند که براساس دنیای اسلام در ادوار مختلف دچار بحران بوده و پاسخ های ادواری هم از سوی مسلمانان به این بحران ها داده شده است. در این تحلیل هم عنصر سلطه غرب بر دنیای اسلام به عنوان دیگری بسیار برجسته است.

نویسندگان دیگر از منظر بحران های سیاسی و اجتماعی که در جوامع اسلامی جریان دارد به ظهور بنیادگرایی پرداخته اند. برخی هم ناتوانی رژیم های حاکم در منطقه در حل بحران های موجود در جوامع اسلامی را منشاء شکل گیری بنیاد گرایی اسلامی می دانند. بر اساس این تحلیل در شرایطی که دنیای اسلام دچار بحران های عمیق اقتصادی و سیاسی می باشد دولت های منطقه قادر به حل این مشکلات نبودند، بلکه شیوه استبدادی آنان در حکومت عامل اصلی پیدایش و تداوم بحران هم بود؛ در کنار این، ایدئولوژی های مختلف دیگری که چه در قالب دولت و چه در قالب جریان های سیاسی دیگر سر بر آورده بودند نیز از حل بحران های سیاسی و اجتماعی ناتوان بودند. هشام شرابی ناکامی دولت های منطقه در حل این بحران ها را به عنوان عوامل اصلی بنیادگرایی مطرح می کند:

پس از جنگ جهانی دوم تا پایان دهه 60، جنبش های ناسیونالیستی، سوسیالیستی و بعثی در جهان عرب حاکم بودند. همه این جنبش ها در صدد جایگزینی نظام چند حزبی از نوع غربی بودند و به وحدت عربی و شکلی از سوسیالیسم فرا می خواندند. در طول این دوره بنیادگرایی اسلامی، علی رغم موفقیت نسبی اخوان المسلمین در مصر، عقب ماند و تا زمانی که دموکراسی لیبرال و ناسیونالیسم عربی و سکولار و یکپارچه غالب بودند و می توانستند انرژی سیاسی جامعه را برانگیزند، بنیادگرایی اسلامی قادر نبود پیشرفت مادی در صحنه هیأت سیاسی داشته باشد؛ اما با زوال ناصریسم، عدم توفیق بعثیسم در به دست گرفتن رهبری پان عربی و فروپاشی جنبش ناسیونالیست های عرب فرصت را برای بنیادگران مبارز در قبولاندن خود به دیگران فراهم آورد.

در تحلیلی دیگر، ظهور گاه و عامل گسترش جنبش های اسلام گرا به مسأله تجدد ویا تعارض سنت و مدرنیسم در کشور های خاورمیانه پیوند داده شده است و فعال گرایی اسلامی به مثابه واکنشی علیه تسلط فرهنگی غرب بر جهان اسلام در نظر گرفته می شود. از این دید، درون مایه این حرکت، بیشتر فرهنگی و هویتی است؛ چنان که بروس لارنس عنوان فرعی کتاب خود (مدافعان خدا) را «شورش بنیادگرایانه علیه دولت مدرن» برگزیده است.

بسام طیبی، هم اسلام گرایی را پاسخی به مشکلات ناشی از دو پدیده هم زمان جهانی شدن و از هم گسیختگی می داند که اولی پدیده ای سیاسی و دومی پدیده ای فرهنگی است. از دیدگاه وی بنیادگرایی اسلامی در پی به چالش کشیدن مدرنیته فرهنگی است. به نظر وی بنیادگرایی از هر نوع آن، بخشی از یک پدیده جهانی است؛ با این تحلیل در هر منطقه از دنیا که شرایط عینی اجازه دهد، امکان ظهور بنیادگرایی وجود دارد. محمد ارکون نیز به بحران های موجود در دنیای اسلام در شکل گیری و نفوذ بنیادگرایی اسلامی در عرصه اجتماع دنیای اسلام تاکید خاصی دارد که این بحران البته هویت جوامع اسلامی را هم مورد تهدید قرار می دهد. به نظر وی بنیادگرایی از جوامعی برمی خیزد که عمیقاً دچار گرفتاری هستند. به ویژه آن جوامعی که دستخوش یک بحران هویت واقعی یا تصویری هستند<sup>[12]</sup>.

تحلیل های فوق مشابه تحلیل عام هانتینگتون از روند نوسازی است. او معتقد است که

نخستین مراحل نوسازی غالباً همراه است با پیدایش جنبش های مذهبی بنیادگرایی چون اخوان المسلمین در مصر، جنبش های بودایی در سیلان برمه و ویتنام که روش های سازمانی نوین را با ارزش های مذهبی سنتی و جاذبه های بسیار مردم گرایانه در هم می آمیزند<sup>[13]</sup>. این بدین معناست که جنبش های اسلامی با نتایج نوسازی مخالفت می ورزند.

## 2-2) عوامل بین المللی

در بررسی عوامل بیرونی عنصر قدرت به صورت بر جسته تری خود را نشان می دهد و از این منظر بنیادگرایی واکنشی به همه مظاهر سلطه غرب بر جوامع اسلامی بود که با روشی مبارزه جویانه به مقابله با نفوذ غرب ومظاهر آن در جوامع اسلامی پرداخت. بنیادگرایی در واکنش به این وضعیت شکل گرفته است. لئویس بنیادگرایی را شیوه ای برای بیان انتقاداتها ومخالفت های مسلمانان نسبت به وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی در جوامع اسلامی می داند وتاکید که اسلام سیاسی ریشه این معضلات را امپریالیسم غربی می داند.

از این منظر نگاه اسلام گرایان به مقوله های هویت، تاریخ و غرب کاملاً ایدئولوژیک بود و نمی توانست واقعیت تاریخ غرب را مورد ملاحظه قرار دهد؛ گرایش اسلامی هم به صورت اصلاح طلبانه آن، هم به صورت محافظه کار ومبارزش، تاریخ وغرب را از منظری ایدئولوژیک نگرست وگذشته را تنها به عنوان تجسم یا مخزن «حقانیت اسلام» و عصر طلایی اش، و غرب را به عنوان نفی و انکار آن دو، توانست ببینند. از این موضع قرائتی حقیقتاً مدرن از گذشته، آشکارا غیر ممکن بود، همان طور که امکان سازش دادن خود و دیگری به نحو واقع بینانه ای ناممکن بود. در چنین موقعیتی تنها یک دیدگاه بنیادگرایی رادیکال، نه فقط در مقابل سکولاریسم، بلکه همچنین در مقابل اسلام اصلاح طلب و تثبیت شده قادر بود به عنوان مفسر هویت، تاریخ و جامعه ادعای اعتبار مطلق کند، همان طور که امروزه همین ادعا را دارد.

در این کشمکش افول ستاره قوم گرایی و الگوی لائیک، راه را برای ظهور نیرومند اسلام گرایی در برابر غرب گرای آماده کرد؛ از این نظر اسلام گرایی در نتیجه شکست اندیشه غربی نسبت به متحول کردن جوامع عربی اسلامی با حفظ اصالت اسلامی پدیدار شد. بدین منظور جنبشی ظهور کرد که حقیقت هویت تمدنی-فرهنگی را برای جوامع عربی- اسلامی آشکار نمود و تأکید کرد که پیشرفت و توسعه بدون از دست دادن هویت اسلامی وبدون اقتدا به غرب نیز امکان پذیر است.

بنابراین ستیز بنیادگرایی علیه وضعیت نامطلوب به راحتی جنبه ضدیت با غرب را پیدا کرد، چراکه در اندیشه بنیادگرایی، غرب هم عامل چنین وضعیت نامطلوب در دنیای اسلام است و هم اینکه با حمایت از رژیم های وابسته و استبدادی به تداوم آن کمک می کند. نکته ای که هشام شرابی نیز بر آن پای می فشارد. در همین رابطه، فرد هالیدی هم بنیادگرایی را عمدتاً اعتراض به سلطه غرب بر دنیای اسلام تلقی می کند. به نظر وی در اعتراض بنیادگرایان به غرب دست کم می توان هفت نکته اساسی را تشخیص داد: 1. تسلط ودخالت های غرب در گذشته وحال، 2. تقسیم کشورهای مسلمان، 3. تباه سازی فرهنگی، 4. پشتیبانی از اسرائیل، 5. پشتیبانی از نظام های دیکتاتوری، 6. دوگانگی در زمینه حقوق بشر و کیفرها ومحکوم کردن های شورای امنیت، 7. وسرانجام گسترش الگوسازی های ضد اسلامی و رسانه ای غربی که هم اکنون زیر عنوان جهانی شدن جای می گیرند:

نزد وی این عوامل، شرائطی انسدادی را بر بنیادگرایان تحمیل کرده است که در نظر آن ها اسلام گرایی راهی برای خروج از این بن بست تلقی می شود.

شیرین هانتر ریشه های تاریخی وفکری جنبش های اسلامی را به ضعف و انحطاط جوامع

اسلامی در برابر غرب می رساند و آن را ایده ای در برابر غرب گرایان تلقی می کند که خواهان تضعیف تجربه مذهبی در جوامع اسلامی بودند، که عنصر اصلی آن بازگشت به اسلام است که ریشه های فکری آن به اندیشه های افرادی چون سید جمال الدین اسد آبادی و محمد عبده بر می گردد که البته هانتز به نقل از خدوری و برخی دیگر از نویسندگان آنان را ظاهر گرایان و سودجویانی می داند که از نام اسلام برای پیشبرد اهداف خود استفاده می کردند<sup>[14]</sup>.

از این جهت، اسلام گرایی به مثابه یک جنبش رهایی سیاسی و احیای فرهنگی نقطه مقابل غربی سازی و محصول عصر امپریالیسم است و به نوعی واکنش به مدرنیته غربی می باشد. به گفته هانتز، اندیشه ورن غربی می دانند که احساسات ضد غربی اسلامگرایان از عوامل متعدد و پیچیده تر ناشی می شود، از جمله: میراث استعمار، استیلای غرب بر نظام های اقتصادی و سیاسی بین المللی که نسبت به کشور های ضعیف تر تبعیض روا می دارد، پشتیبانی غرب از دولت های سر کوبگر و نابرابرگزیده در کشورهای اسلامی که بنده و گوش به فرمان غرب هستند، و کاربرد انتخابی و تبعیض آمیز مقررات و اصول بین المللی، از جمله در مواردی که به نقض حقوق بشر مربوط می شود. برای بسیاری از مسلمانان، به ویژه اعراب حمایت غرب و به خصوص آمریکا از اسرائیل عامل عمده خصومت آنها نسبت به غرب بوده است، دلیل این که اکثر مسلمانان آمریکا را دشمن شماره یک خود می بینند، بخشی از عامل اسرائیل پایه می گیرد و گرایش غرب به حفظ دولت های منفور اما گوش به فرمان منبع دیگر غرب ستیزی اسلام گرایان است<sup>[15]</sup>.

پژوهشگرانی چون نزیه ایوبی و اکبر احمد و بسام طیبی هم معتقدند که جنبش های اسلامی از یک طرف به دنبال وارد کردن اسلام به صحنه سیاست و از طرف دیگر مبارزه با امپریالیسم و استعمار در شکل افراطی است. طیبی معتقد است که در بررسی آراء سید قطب و مودودی اولین موضوع، انتقاد آنان از استثمار غرب است که آن را طرح ویژه ای علیه اسلام و ادامه جنگ های صلیبی مسیحیان علیه اسلام به شمار می آورند و بنیادگرایان معاصر هم از جنگ های صلیبی جدید سخن می گویند. در عین حال آنان معتقدند که غرب خود در بحران است و پایان سیادت جهانی انسان غربی را پیش بینی می کنند و معتقدند هنگامی که غرب بر اثر بحران خود متلاشی شده و کنار رود، فقط اسلام است که می تواند رهبری جهان را به عهده بگیرد. آنان با این بینش خواهان فائق آمدن برسکولاریسم هستند. احمد، بنیادگرایی را علاوه این که واکنشی بر ضد غرب می داند، واکنشی بر ضد ایدئولوژی هایی می داند که تبعیت از غرب را سرلوحه اهداف و برنامه های سیاسی خود قرار داده بودند. به گفته او، ناکامی الگوی ماتریالیسم، خواه در قالب مارکسیسم و خواه در قالب کاپیتالیسم، در تحکیم بنیان احیاءگرایی اسلامی نقش موثری دارد. اغلب در دنیای اسلام این دو نظام فکری را مبتنی بر ماتریالیسم و در ارائه راه کارهای سیاسی و اجتماعی ناموفق می دانند. معمولاً مارکسیسم به مفهوم یک نظام پوچ و دیکتاتوری ستم پیشه بوده است و کاپیتالیسم را هم نظام حرص و آزمندی و هرج و مرج می شمارند<sup>[16]</sup>.

در میان تبیین هایی که از بنیادگرایی صورت گرفته، دیدگاه بابی سعید از همه متمایز تر و به عنصر هویت گرایی و غیریت سازی با غرب نزدیک تر است. او ضمن نقد نظریه بحران به عنوان منشاء بنیادگرایی اسلامی، معتقد است که بحران موجود در جوامع اسلامی توضیح قانع کننده ای مبنی بر این که چگونه بحران نظم سیاسی، عامل ظهور اسلام گرایی می شود، ارائه نمی دهد و این سوال را طرح می کند که چرا این بحران به چیزهای دیگر مانند لیبرالیسم یا سوسیالیسم منجر نمی شود؟ او پیشنهاد می کند که برای تبیین اسلام گرایی ما باید بتوانیم

در باب گفتمان غالبی نظریه پردازان کنیم که نظم سیاسی موجود در جهان اسلام را به وجود آورده است. وی در تبیین خود به این نتیجه می رسد که اسلام گراکسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی خود قرار می دهد. به عبارت دیگر اسلام گرایان کسانی هستند که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش از تعبیر اسلامی استفاده می کنند و آینده سیاسی خود را در اسلام می بینند. به بیانی متفاوت، اسلام گرایی طرحی است که می خواهد از اسلام دال برتر نظم سیاسی بسازد. برای اسلام گرایان، دال برتر همان اسلام است.

وی در تبیین خود از این موضوع به مفهوم خلافت می پردازد و براهمیت آن در اسلام گرایی تأکید می کند. به نظر وی پیدایش خلیفه (جانشین) متضمن به رسمیت شناختن مفهوم اسلام به عنوان دال برتر است. تنها با غیبت پیامبر است که اسلام نقطه مرکز اجتماع مسلمین می شود. قبل از آن، این پیامبر است که به عنوان نقطه کانونی عمل می کند. با در گذشت پیامبر، این نقطه کانونی به اسلام تغییر می یابد و بلافاصله این مسئله پیش می آید که پایگاه اسلام چگونه باید تثبیت شود؟ چه محتوایی را می توان به اسلام نسبت داد؟ چه کسی می تواند این کار را انجام دهد؟ در این جاست که نهاد خلافت بیانگر بازشناخت اسلام به عنوان دال برتر است.

به نظر وی، فروپاشی نهاد خلافت در دوران جدید، با عث پیدایش بحران های عمیقی شد که دامنگیر جوامع اسلامی شده بود. او عمده ترین واکنش به لغو نهاد خلافت را پاسخ رشید رضا می داند که حفظ خلافت را غیر ممکن و نامطلوب دانست. از نظر وی، این تحولات فکری درکنار اقدامات طرفداران کمال در جهت لغو خلافت، رابطه مستحکم بین اسلام و اقتدار دولتی را-رابطه بیش از هزار سال قدرت-از میان برد. اما سیاست کمالیست ها اسلام را مجدداً فعال کرد، یعنی مداخله و فعالیت کمالیست ها، زمینه ظهور اسلام (اسلام گرایی) را فراهم ساخت که «البته تنها از اوایل دهه 1970 است که اسلام نقش مخالفت سیاسی با کمالیسم را آغاز کرد»<sup>[17]</sup>. سعید سؤالی را طرح می کند که چرا تنها اسلام گرایان از شکست گفتمان کمالیسم، سود بردند و شکست رژیم های کمالیستی زمینه را برای پاگیری گفتمان هایی دیگر مانند لیبرالیسم و دموکراسی اجتماعی مهیا نکردند؟<sup>[18]</sup>. او خود در جواب می نویسد:

اگر بتوانیم ثابت کنیم که اسلام گرایان، واقعاً در ضدیت با مدرنیته حرکت می کنند، آن موقع می توانیم نتیجه بگیریم که تفاوت اسلام گرایی با کمالیسم و دیگر بدیل های آن، خصیصه ضد مدرن بودن آن است. اگر موفقیت اسلام گرایی به دلیل خصلت ضد مدرن بودن آن باشد، پس به راحتی می توان فهمید که چرا گفتمان های دیگر نظیر سوسیالیسم، لیبرالیسم و غیره نمی توانستند از بحران کمالیسم سود ببرند، زیرا همه آنها کاملاً حول اصول مدرنیته سامان می یابند. اصولی که با خود کمالیسم تفاوت زیادی ندارد<sup>[19]</sup>.

به زعم سعید برخلاف بسیاری از تبیین ها، اسلام گرایان ضد مدرن نیستند لذا با ضد مدرن فرض کردن آنها نمی توان روشی را تبیین کرد که آنها برای سبقت گرفتن بر دیگر گفتمان های سیاسی به کار گرفته اند. از نظر او «تعارض میان کمالیست ها و اسلام گرایان دیگر نه بر سر مدرن شدن یا مدرن نشدن، بلکه تضادی بر سر تعقیب نوع استراتژی مدرن شدن است». در نتیجه او اسلام گرایی را «نوعی مدرنیته سیاسی» می داند که از کمالیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم و دیگر ایدئولوژیها متفاوت است و به گونه ای میان مدرنیته و غرب تمایز قائل می شود و این مسأله به ما کمک می کند تا خلصت کاملاً ضد غربی (و نه ضد مدرن) اسلام گرایان را درک کنیم: رد غربی شدن از سوی آنان، به معنای رد مدرن شدن نیست. بنابراین حتی اگر تمایز

بابی سعید را هم بین غرب و مدرنیته بپذیریم، در نهایت در اندیشه وی جنبش های اصلی اسلامی بر ضد غرب و سلطه مستقیم و غیر مستقیم آنان بودند.

به لحاظ تاریخی ایده اسلام گرایی به دوران بسیار قبل باز می گردد که در دوران معاصرتر سید جمال الدین اسد آبادی سرآغاز آن می باشد. از یک جهت، می توان گفت که ریشه اسلام گرایی نه مدرن شدن به سبک غربی، بلکه ناکامی در مدرن شدن به هردلیل می باشد. بنیادگرایی اسلامی از همان آغاز دارای وجهه ضد غربی بود. به نوشته حمید عنایت پایان قرن نوزدهم نشان از چرخشی در اندیشه تجدد در جهان اسلام دارد که این چرخش ضدیت با غرب را آغاز می کند. یعنی آغاز نفی غرب از اواخر قرن نوزدهم است. به تعبیر برتران بدیع در اثر این چرخش، دیگر تجددگرایی به معنای عاریت گرفتن از غرب برای واکنش در برابر زوال شرق نیست، بلکه درست به معنای گذاشتن تجدد خاص اسلامی در برابر غرب است. نظم جدید مورد نظر احیاگرایان تلاشی در جهت احیاء اصول اسلام و برپاداشتن این اصول در قالب تجدد بوده است. اندیشه احیاء بر پایه علائمی از آسیب بنیادی گرفت که با علائم مورد نظر اصلاح گران نزدیک می نمود، اما راه حل درست در جهت مقابل آن قرار داشت. سید جمال تقلید از غرب و مستقیم به سراغ تکثر و تجدد رفتن را مورد نقد قرار می داد. وی با نگرشی کلاسیکی پیوند خورده بود که نوآوری بر پایه تقلید از ناباوران را مردود می دانست، او معتقد بود که پیش از این امت شاهد توسعه اجتماعی، عقل و وحدت بود و باید پاسخ های خاص خود را در چالش با تجدد، به قسمی که عاریت های گذشته را تصفیه نماید، پیش آورد<sup>[20]</sup>.

همان طور که می بینیم در عمده تحلیل هایی که از ظهور بنیادگرایی اسلامی صورت گرفته عامل بحران اعم از بحران های داخلی و بحران های ناشی از نفوذ فکری و سیاسی غرب و مدرنیته در دنیای اسلام مورد تأکید واقع شده است؛ به دیگر سخن، اگر بنیادگرایی، محصول مدرنیته شمرده نشده، حداقل نظر بر این رفته است که مدرنیته در تالیف و تحول جنبش های اسلامی نقشی اساسی داشته است. این نقش گاه ایجابی تلقی شده و گاه، به صورت سلبی در نظر گرفته شده است.

در یک تحلیل جامع از ریشه های بنیادگرایی اسلامی می توان به مجموع عوامل داخلی و بین المللی به عنوان زمینه های ظهور بنیادگرایی اشاره کرد. در واقع اسلام گرایی هم واکنشی است به تجدد گرایی افراطی و تبعات آن که به شیوه استبدادی محقق شده است، هم یک جنبش عمیق اجتماعی مبتنی بر مولفه های درونی است که از عمق تاریخ و مردم شناسی جوامع خاورمیانه برخاسته است تا تعیین کننده راه هویتی رسیدن این جوامع به تجدد باشد و هم عوامل بین الملل و ژئوپلیتیک در ظهور آن نقش ویژه ای داشته اند.

### درک نهایی از جنبش های اسلامی و پیوند آن با هویت

در ریشه یابی بنیادگرایی اسلامی مولفه های تاریخی سیاست و حکومت در دنیای اسلام و بحران دائمی دامنگیر آن در واقع مبنای اصلی درک این موضوع می باشد. از این منظر مقوله مشروعیت شاید مهم ترین مبحث در سیاست و حکومت باشد. لئونارد بایندر مشروعیت سیاسی را به عنوان اساس عمده مطالعه کل نظام سیاسی می داند. براساس برداشت او نظام سیاسی عبارت است از مجموعه شیوه ها و رویه هایی که هر جامعه به وسیله آنها به نحوه توزیع ارزش های اجتماعی مشروعیت می بخشد؛ «بنابراین مطالعه سیاست، مطالعه شیوه مشروعیت بخشی به قدرت اجتماعی است». قدرت اجتماعی وقتی سیاسی می شود که مشروع شده باشد. او نیز معتقد است که مشروعیت نظام سیاسی به حول سه نوع ساخت فکری شکل می گیرد که عبارتند از ساخت سنتی، ساخت قانونی و قراردادی، ساخت

عقلانی و ویژگی های ساخت سنتی همانند ویژگی های پاتریمونیالیسم در اندیشه وبر است. منظور از ساخت قانونی، نظام حکومتی مشروطه از نوع دموکراسی غربی است و ساخت عقلانی مشروعیت الگویی از عدالت مطلق را در بر می گیرد. به عقیده وی نظامی که برهر یک از این ساختارهای فکری مشروعیت متکی باشد نظامی منسجم وبا ثبات است. از سوی دیگر ترکیب وآمیزه ای از این ساخت ها موجب بی ثباتی و تحول پذیری نظام سیاسی می گردد. نظام سیاسی در دنیای اسلام چه درون بافت سنتی و چه در دوران مدرن هیچ گاه مشروعیت نداشته است و از آنجا که مشروعیت اساس ثبات می باشد، دولت های حاکم در کشورهای اسلامی منطقه چه در گذشته و چه در دوره حاضر، فاقد ثبات بوده اند. جنبش های اسلامی واکنشی به این نظام های نامشروع و تلاشی است برای ایجاد دولت مشروع. دکمچیان به لحاظ تاریخی پنج بحران عمده را در جوامع اسلامی مورد شناسایی قرار داده است. اگر بنیادگرایی اسلامی را واکنشی به عدم مشروعیت رژیم های حاکم در دنیای اسلامی بدانیم، این جریان ها همواره وجود داشته است و در دوران معاصر بحران مدرنیسم هم بدان افزوده شده است.

بحران مشروعیت، به لحاظ نظری و علمی، اساس و منشاء شکل گیری بحران های دیگر است که آنها هم به نوبه خود بی ثباتی سیاسی شدیدتری را دامن می زنند<sup>[21]</sup>. آلموند معتقد است این بحران، قوام دهنده همه بحران های سیاسی-اجتماعی است؛ او متذکر شده است که جز مشروعیت که شأن نامیدن به بحران را دارد از دیگر بحران ها به عنوان «حوزه های مسأله خیز» در جامعه می توان نام برد. حل بحران مشروعیت می تواند بسیاری از مسائل و بحران های دیگر را حل کند. بحران مشروعیت اساس فعال شدن بحران در سطوح دیگر چون حوزه های هویتی است<sup>[22]</sup>. از این نظر، به لحاظ تاریخی یکی از مهم ترین مسائل تاریخی در دنیای اسلام فقدان مشروعیت سیاسی است. این بحران مشروعیت در همه انواع نظام های سیاسی در جهان اسلام وجود داشته است. به عنوان مثال، حکومت پادشاهی دارای ویژگی هایی است که عملاً از تحقق قدرت مشروع جلو گیری می کند. بعد از دوره اسلامی در بسیاری از جوامع مسلمان شده، همین ویژگی ها تداوم پیدا کرد و حتی به دلیل قبیله ای وطایفه ای شدن، بدتر هم شد. ویژگی های این حکومت ها عبارتند از: موروثی بودن حاکمیت؛ فردی و مطلقه بودن (فقدان نیروهای تعدیل بخش)؛ ریشه طایفه ای داشتن تشکلهای، حرکت ها و منازعات سیاسی؛ تغییر تدریجی رابطه طایفه ای به سر سپردگی به شاه؛ فقدان سلسله مراتب قدرت و آزاد بودن شاه؛ انفعال سیاسی اکثریت جامعه و رقابت های پنهان در دربار.<sup>[23]</sup> به لحاظ تاریخی و در ریشه یابی جنبش های اسلامی، اعتراض رهبران دینی جنبش های اسلام گرا هم همواره ناظر بر نبود مشروعیت نظام سیاسی بوده است؛ ولی بر خلاف روند دنیای مدرن در دوران معاصر داعیه های رهبران دینی از اعتراض سیاسی نسبت به رژیم های نامشروع، فراتر رفت و بر تشکیل حکومت اسلامی تاکید و موضوع فوق الذکر که در دنیای مدرن سازوکار عقلانی وقانونی حکومت مبنای مشروعیت است نادیده گرفته شد. بشیریه به درستی در این باره می نویسد هر چند مذهب شیعه همواره کم وبیش مذهبی سیاسی بوده است، لیکن اسلام در ایران به معنای فعال تری از اوایل قرن بیستم سیاسی شد و داعیه و دخالت فعال در سیاست و اجرای شریعت به عنوان قانون را پیدا کرد.

این که چرا در دنیای معاصر مذهب داعیه حکومت سیاسی پیدا کرد در گذشته چنین نبود، این موضوع ریشه در نفوذ تاریخی سیاست و فرهنگ غرب در جوامع اسلام دارد. در گذشته شیوه اعمال قدرت، کاملاً سنتی بود و حکومت های عمدتاً دارای روش استبدادی بودند، در واقع ریشه



عدم مشروعیت این بود که این قدرت ها به هیچ نیروی اجتماعی اجازه حضور در قدرت سیاسی را نمی دادند و بیشتر بر تمرکز قدرت تاکید داشتند. از آن جا که جامعه دینی چنین رویه ای را غیر عادلانه تصور می کرد، همواره شورش بر آن وجود داشت. به نظر می رسد بنیادگرایی اسلامی در تداوم همان شورش هاست و ریشه آن عدم مشروعیت دولت های کنونی در منطقه خاورمیانه است.

به عبارت دیگر موضوع بیش از آن که به دین مربوط باشد، به حکومت و سیاست ارتباط پیدا می کند. البته این تبیین با تحلیل های دیگری که بنیادگرایی اسلامی را واکنشی به مدرنیسم می دانند در تضاد نیست. بسیاری معتقدند که سیاسی تر شدن اسلام در قرن بیستم در واکنش بر فشارها و تهدیدهای مدرنیسم و از موضعی تدافعی صورت گرفت. در واقع در همه مذهب ها و در هر جا که مدرنیسم مذهب و شیوه زندگی قدیم را در معرض تهدید قرار داده است، واکنش طبیعی، تشدید تعلقات مذهبی و بازگشت به مذهب و اصول اولیه آن یا به اصطلاح امروزی بنیادگرایی بوده است. آن چه به بنیادگرایی اسلامی نسبت به بدیل های قبلی آن، تازگی می بخشد این است که در دوران جدید بنیادگرایی اسلامی علاوه بر استبداد، نفوذ غرب را در عرصه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مسلمانان هم به چالش می کشد و مدعی یک طرح سیاسی مستقل در مقابل نظام سیاسی مدرن می شود. ادعای طرح سیاسی، بدیل ادعای جدید است و در جنبش های قبل از دوران مدرن به چشم نمی خورد. در جنبش های ماقبل مدرن در سرزمین های اسلامی هم بیشتر مبارزه با ظلم مورد تاکید واقع می شد و چندان از طرح سیاسی بدیل بحث نمی شد.

در این برداشت، بنیادگرایی در واقع در تداوم تاریخی شورش ها و اعتراضات سیاسی جنبش های اسلامی در طول تاریخ می باشد. در این جا می توان از بینش هر ایر دکميجان کمک گرفت که این جنبش ها ر ابايد در تداوم تاریخی مورد مطالعه قرار داد. دنیای اسلام به لحاظ سیاسی هیچ گاه ثبات طولانی مدت و مبتنی بر مشروعیت را تجربه نکرده است. بحران مشروعیت و بحران ثبات و بحران حکومت های مستبد یکی از وضعیت های ماندگار در تاریخ اسلام بوده است. این امر موجب شده است که دنیای اسلام همواره شاهد جنبش ها و جریان های معترضی در طول تاریخ باشد که ثبات حکومت ها را در معرض خطرات دائمی قرار می داد. در دوران معاصرتر آن چه به این موضوع اضافه شد، حضور مقتدرانه غرب در دنیای اسلام بود که ابعاد جدیدی بر عدم مشروعیت رژیم های حاکم در دنیای اسلام بخشید.

رویکرد بنیادگرایان اسلامی از آغاز اصلاح طلبی به طور فزاینده ای نسبت به غرب منفی شده است و اینک این بینش ضد غربی در آنها به اوج خود رسیده است. اگر در گذشته اصلاح گران مسلمان با الگو قرار دادن غرب، خواهان مبارزه با استبداد حاکم در دنیای اسلام بودند، اینک بنیادگرایان اسلامی، چون غرب را حامی استبداد حاکم در این سرزمین ها تلقی می کنند، غرب و استبداد حاکم را به عنوان یک جبهه متحد در مقابل خود قلمداد می کنند، و به مبارزه توأمان با هر دوی آنها می پردازند.

مشکل در این جاست که نظام سیاسی برآمده از تلقی بنیادگرایی هم دچار همان مشکل مشروعیتی است که نظام های پیشین در ایران و نظام های پاتریمونیالی در دنیای عرب دچار آن هستند. پیچیدگی بنیادگرایی اسلامی در این است که در عین حال که محصول شرایط استبدادی در سیاست و دولت است، و واکنشی علیه آن نظام سیاسی است، خود به عنوان جانشین نه تنها نمی تواند استبداد را از میان بردارد، بلکه آن را تقویت هم می کند. به تعبیری می توان گفت که شاخصه های بنیادگرایی اسلامی اگر چه همواره در سیاست جوامع

اسلامی حاضر بوده است، آن چه بدان تازگی می بخشید، واکنش آن به دوران مدرن است که دارای دو جنبه هویتی و سیاسی است که تفکیک این دو جنبه از هم دیگر غیر ممکن است. از بعد هویتی، در رویکرد بنیادگرایان عالم و آدم در اثر مدرنیته و غیبت خداوند از زندگی انسان روبه انحطاط می رود و بنیادگرایان وظیفه خود را احیاء مدینه فاضله از میان رفته می دانند. در نتیجه، بنیادگرایان اسلامی هم به بازسازی جامعه نظر دارند هم به ساختن فرد جدید و انسان جدید توجه دارند. در نتیجه به دنبال احیای ارزش های سنتی هستند که تصور می کنند با حاکم شدن آن ارزش ها در جامعه می توانند جامعه و انسان جدید را خلق کنند. آنان دارای یک «مدل عالی» از جامعه مورد نظر خود هستند که این مدل عالی گاه عینی است و در حکومت پیامبر خلفای راشدین تجلی می یابد و در اغلب کتاب های نوشته شده توسط بنیادگرایان این نوستالژی نسبت به گذشته دیده می شود و گاه این جامعه آرمانی آنان، ذهنی است و آن را براساس اصول و ارزش های اسلامی مورد نظر خود بازسازی می کنند. رویکرد فوق بیانگر ابعاد هویتی بنیادگرایی اسلامی است.

اما فهم بنیادگرایی اسلامی بدون توجه به ابعاد سیاسی آن امکان ناپذیر است. بنیادگرایی اسلامی به همان میزان که دل نگران هویت اصیل انسان و جامعه مومن است، دغدغه قدرت دارد. در بعد سیاسی هم دست یابی به قدرت سیاسی برای جلوگیری از روند سقوط اخلاقی ضروری است. به همین دلیل اساساً مولفه های هویتی را از مولفه های سیاسی نمی توان از بیانات رهبران بنیادگرا از هم متمایز ساخت. با این حال، تحلیل محتوای دیدگاه رهبران بنیادگرا چه سنی و چه شیعه نشانگر اولویت جدی قدرت در بین آنان می باشد این قدرت هم وجه داخلی دارد و هم معطوف به نظام بین الملل است.

می توان گفت که در بنیادگرایی، هویت و سیاست به هم آمیخته است. اگر ریشه تاریخی بنیادگرایی اسلامی را جست و جو کنیم کاملاً به صیغه سیاسی آن پی می بریم. مسأله اصلی در بنیادگرایی، «هویت سیاسی» شده است که در جست و جوی قدرت است. هویت مورد توجه در بنیادگرایی اسلامی در سایه قدرت تعریف می شود و علاوه بر این تکیه به هویت هم به خاطر دسترسی به قدرت است. این موضوع در هردو بعد داخلی و خارجی مشاهده می شود در سطح خارجی مسأله بنیادگرایان این است که چرا غرب قدرتمند است و دنیای اسلام ضعیف؟ و پاسخ آنان سلطه غرب می باشد. ستیز کنونی بنیادگرایان با غرب هم سر این مسأله است. آنان در جست و جوی قدرت دنیای اسلام هستند. ولی آنان فراموش می کنند که قدرت نه در ستیز با غرب، بلکه در مبارزه با شیوه های بد اداره جوامع آنان می باشد، که البته زمانی اولویت اول بود ولی الان تحت الشعاع ستیز با غرب قرار گرفته است.

در سطح داخلی، دنیای مدرن با تغییر در مفهوم قدرت و روابط انسانی، منابع قدیمی قدرت و روابط سنتی انسانی را متحول می سازد و در نتیجه نیروهای سنتی را به حاشیه می راند و نیروهای جدیدی را جایگزین می کند که طبعاً این موجب واکنش نیروهای سنتی، نسبت به از دست دادن قدرت و اقتدار پیشین خود می شود. بنیادگرایی اسلامی بخشی از این واکنش نیروهای سنتی علیه نیروهای مدرن است. بنابراین، جوهره این واکنش، سیاسی و قدرت طلبی از یک سو و نفی سلطه حاکم از سوی دیگر است. در این فضا حتی آیین ها و اعتقادات و اندیشه های خاصی هم، منشأ قدرت نیروهای سنتی می باشد. بنابراین دفاع از تداوم آیین ها و اندیشه های سنتی دفاع از تداوم قدرت نیروهای سنتی است؛ این در حالی است که اندیشه مدرن هر جا که بنشیند، اندیشه های سنتی را زایل و یا تضعیف می کند. در نتیجه، تضاد سنت و مدرنیته، در واقع تضاد نیروهای سنتی و مدرن، یکی برای حفظ قدرت خود و دیگری برای به

دست آوردن قدرت، می باشد.

### جمع بندی

هویت سیاسی آن دسته از تصورهایی درباره جهان، ارزش ها و اصول است که ما آنها را از خود می دانیم هر قدر که در این تصورات، ارزش ها و اصول با یکدیگر شریک باشیم به همان میزان احساس با هم بودن می کنیم. هویت گرایی در خاورمیانه چه در سطح دولت ها و چه در سطح جنبش ها از عوامل دایمی تأثیر گذار بر شکل گیری سیاست ها بوده است؛ یکی از وجوه این پدیده، غیریت سازی و تمایز گذاری میان خود و دیگری است. از این نظر، طرح موضوع هویت از سوی جنبش های اسلامی، ماهیتاً یک موضوع سیاسی است که به ساختار قدرت سیاسی، چگونگی توزیع قدرت، ماهیت نخبان فکری و ابزاری و مولفه های دیگر مربوط می شود. این مسئله به ویژه وجه بنیادگرایی جنبش های اسلامی باز می گردد. بنیادگرایان از هویت اسلامی اصیل، در فضایی کاملاً مبهم و ساده انگارانه بحث می کنند. این در حالی است که در دوران معاصر پذیرش چشم انداز مدرن و دموکراتیک می بایست با نقد مفاهیم محافظه کارانه ای مانند هویت یا اصالت فرهنگی باشد. ارائه هر نوع چشم اندازی از آینده که براساس گفتمان اصالت و هویت بنا شده باشد بامدرنیته و دموکراسی سازگار نخواهد بود. مدرنیته ای که خصوصیت آن باز بودن و پذیرش سیال بودن زندگی است.

### پاورقی

- [1]. ادوارد سعید، نشانه های روشنفکران، ترجمه محمد افتخاری، نشر آگه، 1382، 79
- [2]. رامین جهاننگلو، دموکراسی و روشنفکران، نشر مرکز، 1376، 172.
- [3]. ادوارد سعید، نشانه های روشنفکران، ترجمه محمد افتخاری، نشر آگه، 1382، 79.
- [4]. بابی سعید، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، ترجمه غلامرضا جمشید یها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1379، 20.
- [5]. کیت نش، جامعه شناسی سیاسی معاصر، ترجمه: محمد تقی دلفروز، تهران، انتشارات کوپر، 1380.
- [6]. بابی سعید، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1379، 20.
- [7]. رضوان السید، اسلام سیاسی در کشاکش سنت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، 1382، 33.
- [8]. ژیل کپل، پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، نشر کیهان، 1369، 151.
- [9]. الیویه روا، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه: محسن مدیرشانه چی، و حسین مطیعی امین تهران، انتشارات الهدی، 1378، 129.
- [10]. شیرین هانتر، آینده اسلام و غرب، ترجمه همایون مجد، نشر و پژوهش فرزانه، 1380.
- [11]. ادوارد سعید، نشانه های روشنفکران، ترجمه محمد افتخاری، نشر آگه، 1382.
- [12]. آندره هی وود، درآمدی برایدئولوژی های سیاسی، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، 1379، 498.
- [13]. ساموئل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلانی، 1381، 61.
- [14]. شیرین هانتر، آینده اسلام و غرب، ترجمه همایون مجد، نشر و پژوهش فرزانه، 1380، 122.
- [15]. همان، 182.

- [16]. اکبر احمد، اسلام و پست مدرنیسم، ترجمه فرهاد فرهمند فر، نشر ثالث، 1380، 86.  
[17]. همان، 86  
[18]. همان، 103  
[19]. همان، 103  
[20]. برتران بدیع، دو دولت، ترجمه: احمد نقیب زاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران،  
1378. 87  
[21]. مقصود رنجبر، مشروعیت و هویت در تاریخ معاصر ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی،  
شماره 21، پاییز 1382.  
[22]. همان، 65.  
[23]. علیرضا شجاعی زند، سلسله های اسلامی در ایران و مسأله مشروعیت، اطلاعات  
سیاسی، اقتصادی؛ ش 4، 1372. 37.

:

.1374 .1378 : .1383 .1380 .1365 : .1380  
.1378 : .1382 21 .1997 .1379 .1380 16 .1376  
.1384 .1379 : .1382 .1371 .1379 .1380  
.1373 .1376 136 .1382 5 .1372 4 .1384 : .1382  
: .1381 .1997 .1383 .1382 .2004 .1369  
: : .1379 .1373 .1381 .1380 .1994 2 .1380  
.1392