

خلیل‌اله سردارنیا*

تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۲۵

چکیده

مهم‌ترین پارادایم‌ها در خصوص چرایی یا ریشه‌های خیزش گسترده اسلام‌گرایی از دهه ۱۹۷۰ به بعد کدامند و کدامیک در این خصوص از تبیین بهتری برخوردارند؟ در پاسخ به این سوال، فرضیه به این شکل طرح می‌شود: دو پارادایم مهم در این خصوص عبارتند از: پارادایم واکنشی و پارادایم برخورد تمدنی. پارادایم برخورد تمدنی به دلایلی همچون: عدم نگاه جامع و منطقی واقع‌بینانه به اسلام، استناد شدید و صرف به رفتارهای تندروهای اسلام‌گرا (نه میانه‌روها و اصلاح‌طلبان) و اقتدارگرایی غالب بر سپهر سیاسی یا حکومتی، نگاه سراسر منفی و عمدتاً با جهت‌گیری غربی به اسلام و جهان اسلام، بی‌توجهی به ریشه‌های داخلی و خارجی تاریخی موثر بر این پدیده و عدم برخورداری از تایید تجربی لازم از پذیرش عمومی برخوردار نیست. در تباین با آن، پارادایم واکنشی به دلیل توجه به ریشه‌های تاریخی داخلی و خارجی، بسترساز و تأثیرگذار بر این پدیده در ظرف زمانی عمدتاً از دهه ۱۹۶۰ به این سو نسبت به پارادایم رقیبش از پذیرش بیشتری برخوردار است. نویسنده بر این نظر است که گرچه پارادایم واکنشی، به دلیل یاد شده، از پذیرش بیشتری برخوردار است، با این حال برای تبدیل شدن به دیدگاه غالب، برخی ضرورت‌ها الزامی به نظر می‌رسند: عدم تقلیل‌گرایی تاریخی صرف، توجه به استدلال‌های مهم نظری در خصوص سازگاری اسلام با دموکراسی وضعیت‌مند متناسب با بسترهای فرهنگی، ارزشی و دینی در کشورهای اسلامی و توجه به تاییدات تجربی بیشتر. در این نوشتار، فرضیه تحقیق با استناد به استدلال‌های نظری، شواهد تاریخی و مطالعات تجربی انجام شده به آزمون گذاشته می‌شود.

واژگان کلیدی: اسلام سیاسی، پارادایم برخورد تمدن‌ها، پارادایم واکنشی

* استادیار علوم سیاسی و مطالعات منطقه‌ای دانشگاه شیراز

فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال هجدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۰، صص ۲۰۴ - ۱۷۷.

مقدمه

در یک نگاه کلی می‌توان دریافت که جنبش‌های اسلامی پدیده تازه‌ای نیستند و قدمت آنها به گستره زمانی تاریخ اسلام برمی‌گردد. در دو سده پیش نیز در واکنش به سکولاریسم ترک‌های جوان در امپراتوری عثمانی و چند دهه بعد، در حرکت‌های استقلال‌خواهی از استعمارگران حرکت‌های اسلامی رخ دادند. از اواخر دهه ۱۹۶۰ به بعد، در پی شکست و ناکامی حکومت‌های سکولار و پان عربی در ابعاد سیاسی - مشروعیتی، اقتصادی، فرهنگی و شکست در جنگ با اسرائیل، جنبش‌های اسلامی در شکل اسلام سیاسی و در سطح گسترده تجلی یافتند.

سوال تحقیق اینطور مطرح می‌شود که مهم‌ترین پارادایم‌ها در خصوص چرایی یا ریشه‌های خیزش گسترده اسلام‌گرایی از دهه ۱۹۷۰ به بعد کدامند و کدامیک در این خصوص از تبیین بهتری برخوردارند؟ در پاسخ به این سوال، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که، دو پارادایم مهم در این خصوص عبارتند از: پارادایم واکنشی و پارادایم برخورد تمدنی. پارادایم برخورد تمدنی به دلایلی همچون: عدم نگاه جامع و منطقی واقع‌بینانه به اسلام، استناد شدید و صرف به رفتارهای تندروهای اسلام‌گرا (نه میانه‌روها و اصلاح‌طلبان) و اقتدارگرایی غالب بر سپهر سیاسی یا حکومتی، نگاه سراسر منفی و عمدتاً با سوگیری غربی به اسلام و جهان اسلام، بی‌توجهی به ریشه‌های داخلی و خارجی تاریخی موثر بر این پدیده و عدم برخورداری از تایید تجربی لازم، از پذیرش عمومی برخوردار نیست. در تباین با آن، پارادایم واکنشی به‌دلیل توجه به ریشه‌های تاریخی داخلی و خارجی بستر ساز و تاثیرگذار بر این پدیده در ظرف زمانی عمدتاً از دهه ۱۹۶۰ به این سو، از پذیرش بیشتری برخوردار است.

در این نوشتار، فرضیه تحقیق با استناد به استدلال‌های نظری، شواهد تاریخی و مطالعات تجربی انجام شده به آزمون گذاشته می‌شود.

بخش اول: پارادایم واکنشی

فرانسوا بورگا در بررسی تاریخی واکنش‌ها در خاورمیانه، سه تقسیم‌بندی را طرح می‌کند که عبارتند از: واکنش استقلال‌طلبی (عصر استعمار)، واکنش ملی‌گرایی (عصر پس از استقلال و

ظهور پان عربیسم)، و واکنش فرهنگی. طبق این پارادایم، اسلام‌گرایی عمدتاً واکنشی فرهنگی در مقابل تهاجم و سلطه فرهنگی غرب بر جهان اسلام بوده است و در درجه بعدی، در واکنش به حمایت غرب از رژیم‌های سرکوبگر عربی و اسرائیل، مداخله‌جویی‌ها و هژمونی فرهنگی و سیاسی غرب و ایالات متحده آمریکا در این منطقه و در نهایت، در پاسخ به بحران‌های اجتماعی و اقتصادی داخلی جوامع اسلامی خاورمیانه بوده است. بنابراین در این پارادایم، فرض وجود دشمنی ذاتی بین اسلام و غرب رد می‌شود.^۱

در این پارادایم، واکنش فرهنگی نسبت به واکنش‌های اقتصادی و سیاسی در تبیین اسلام‌گرایی برجسته‌تر می‌شود و آن دو در ذیل و در نتیجه سلطه فرهنگی غرب، طرح می‌شوند. در دوره بی‌ثباتی نظام بین‌المللی جدید پس از فروپاشی شوروی و تهاجمی‌تر شدن غرب، به‌ویژه از حیث فرهنگی، اسلام به‌عنوان کانون نارضایتی جهانی ظاهر شد و این کانون، تز پایان تاریخی مبنی بر برنده بودن نهایی ایدئولوژی لیبرال دموکراسی بر جهان را نقش بر آب کرد و باطل یا غلط بودن پیش‌بینی فوکویاما مبنی بر هژمونی سیاسی و فرهنگی جهانی غرب بر فرهنگ‌های غیرغربی و جهان اسلام را اثبات کرد. بنابراین رشد اسلام‌گرایی از دهه ۱۹۹۰ به بعد، به‌عنوان واکنش جدی جهان اسلام در مقابل هژمونی جهانی و فرهنگی غرب بوده است.^۲ طرفداران این پارادایم، بسیار گسترده‌تر از پارادایم برخورد تمدنی هستند که در ادامه به اجمال به دیدگاه آنان پرداخته می‌شود.

یکی از زیرمجموعه‌های پارادایم واکنشی، نظریه بحران است. فرض اصلی در این نظریه آن است که اسلام‌گرایی، پاسخی به بحران‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در کشورهای اسلامی است که خود این بحران‌ها معلول دخالت غرب و ناکارآمدی حکومت‌های وابسته به غرب در منطقه خاورمیانه بوده است. مشابه با آن، نظریه مدرنیزاسیون ناکام نیز در تبیین بنیادگرایی اسلامی طرح شده است. براساس این نظریه، ظهور اسلام‌گرایی در واکنش به مدرنیزاسیون ناکام در ابعاد اقتصادی و اجتماعی به‌ویژه به‌خاطر تعارض فرهنگ اسلامی و سنتی با ارزش‌ها و فرهنگ اومانیستی و مسیحی ناشی از این فرایند بوده است.^۳ در این نظریه، تاثیر انحطاط فرهنگی و سلطه جوامع غربی بر جوامع اسلامی، مهم‌تر از ابعاد دیگر ناکامی در ظهور اسلام‌گرایی فرض

شده است. رویکرد دیگر در تبیین اسلام‌گرایی، رهیافت گفتمانی است. در این رهیافت، نظر بر آن است که رفتارها و نگرش‌های افراد به‌عنوان واقعیت‌های بیرونی، ریشه در چارچوب یک گفتمان خاص، ارزش‌ها، مفروضات، باورها و نهادهای آن دارد و هیچ معنا و واقعیتی خارج از عرصه گفتمان‌ها وجود ندارد. در این رهیافت، از مذهب به‌عنوان یک نظام فرهنگی و ارزشی یاد می‌شود که رفتارها و واقعیت‌ها را تشکیل می‌دهد. نکته دیگر آن است که گفتمان مذهب با سنت‌ها و شرایط محلی نیز ترکیب می‌شوند و هر دو در مجموع، رفتار افراد وابسته به این گفتمان خاص را تشکیل می‌دهند. به‌همین خاطر است که گفتمان مذهبی در افغانستان، شکل طالبان و القاعده به‌خود می‌گیرد، در ترکیه شکل میانه و لیبرال، و در عربستان شکل محافظه‌کارانه.

بر طبق رهیافت گفتمانی، ظهور اسلام‌گرایی در واکنش به استیلاجویی فراگفتمان مدرنیته از دهه ۱۹۷۰ به بعد در جهان اسلام بوده است و در این راستا، تز پایان تاریخ فوکویاما مصداق بارزی از سلطه‌جویی فرهنگی و سیاسی غرب است. ادوارد سعید براین نظر است که در پس فراورده‌های فرهنگی، متون و نوشته‌های نوسرقت‌شناسان، ساختارهای نگرشی خاصی نهفته است که معطوف به سلطه و بازتاب‌دهنده منافع قدرت‌های خارجی هستند. در غرب، مدرنیته به صورت فراگفتمان برتر و متمدن تلقی شده و گفتمان‌های دیگر، ازجمله اسلامی را به‌عنوان گفتمان‌های فروتر، تخریب‌گر، خشونت‌طلب و بیگانه تلقی کرده‌اند. کریستین ولف در کتاب *شرق‌شناسی جدید* بیان می‌دارد که مطالعه فرهنگ و جنبش‌های اسلامی عمدتاً باید مبتنی بر واکنش در مقابل دیدگاه‌های اروپا محورانه و غیریت‌سازی آنها در مورد مسلمانان باشد. در این راستاست که، دولت‌های مدرن اروپایی به‌دلیل برخورداری از قدرت انحصاری و ادعای تملک بر دانش، خویشتن را به‌عنوان قله عالم و «مرکز جهان» می‌پندارند. چنین برداشتی از دیگران، متعصبانه، استیلاجویانه و مبتنی بر روابط نابرابر قدرت است.

براساس رهیافت گفتمانی، اسلام‌گرایی به مثابه ایدئولوژی سیاسی از اسلام سنتی به مثابه دین و امری فرهنگی متمایز است. اسلام‌گرایی معطوف به امر سیاسی و هویت‌بخشی سیاسی و مدنی به مسلمانان در جوامع اسلامی و عنصر وحدت‌بخش و معنابخش است که مقصد نهایی آن، ایجاد یک نظام سیاسی مطلوب اسلام است و هویت‌بخشی دینی به‌عنوان یک هدف، مقدم بر

ایجاد نظام سیاسی است که بدون آن، مقصد نهایی؛ یعنی حکومت اسلامی مطلوب، میسر نمی‌شود. به همین علت است که اسلام‌گرایی از سوی تحلیلگران غربی به‌عنوان مساله هراس‌آور و تهدیدکننده غرب تبلیغ شده است و از دید ادوارد سعید، اسلام‌هراسی به‌عنوان تبلیغات رسانه‌های غرب تبدیل شده است.^۴ اصول‌گرایان اسلامی بر این نظرند که گفتمان مدرنیته و تلقی از آن به‌عنوان فراگفتمان، منجر به غلبه سکولاریسم و ارزش‌های غربی و اومانیستی در کشورهای اسلامی می‌شود و نتیجه آن، سلب هویت اسلامی از جوامع اسلامی و تضعیف ارزش‌های اسلامی و بومی خواهد بود. لذا جنبش‌های اسلامی می‌توانند گامی مهم در جهت اعاده هویت اسلامی و مقابله با تهاجم فرهنگی غرب باشند. در همین ارتباط، دیدگاه‌های هابرماس نیز جالب توجه است. از نظر وی، جنبش‌های اسلامی، واکنش جوامع سنتی اسلامی در برابر تهاجم سریع مدرنیته به این جوامع بوده است، سرعت عجیب و فراگیر و عدم فرصت برای همراهی دیگران زمینه‌ساز جریان‌های تروریستی شده است.^۵

فتاح و فیرک نیز با رویکرد پست مدرنیستی و گفتمانی ظهور بنیادگرایی اسلامی را در قالب تعارض و تصادم بین مدرنیته و سنت‌گرایی، تحقیر ملت‌های عرب و مسلمان و تبعات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی تهاجم غرب توضیح می‌دهند. آن دو، تحقیرهای انجام شده در مورد جوامع عرب و مسلمان در دوران استعمار، قیومیت انگلیس و فرانسه بر ملل مسلمان خاورمیانه، تشکیل دولت اسرائیل، اخراج فلسطینی‌ها و شکست اعراب از اسرائیل در جنگ ۱۹۶۷ را عوامل بسترساز بنیادگرایی اسلامی می‌دانند. از دید آن دو، جنگ خلیج فارس و لشکرکشی آمریکا به خاورمیانه و نابرابری شدید اقتصادی و تهاجم فرهنگی ناشی از جهانی شدن ازجمله عوامل مهم جدید تاثیرگذار بر ظهور بنیادگرایی اسلامی بوده‌اند. آن دو از زاویه سازه‌نگارانه، تحقیرهای یاد شده را به‌عنوان درد مشترک ملل عرب و مسلمان و بسترساز ظهور اسلام‌گرایی تعبیر و تفسیر می‌کنند.^۶ در چارچوب همین تعارض گفتمانی، منصور معدل ظهور بنیادگرایی اسلامی را در واکنش به سوگیری آشکار سکولار رهبران روشنفکر سده ۲۰ و پان‌عریسم می‌داند. رهبران فکری سکولار در نیمه نخست سده ۲۰ رساله‌ها، کتاب‌ها و مقالاتی را برای حمله به نظام عقیدتی اسلام نوشتند که محتوای آنها مبتنی بر عدم کفایت نظریه حکومت اسلامی، غیرعقلانی بودن آیین‌های مذهبی

و روش‌های کهنه آموزش و محتوای آموزشی در جوامع اسلامی بوده‌اند. این روشنفکران هدف از ارایه نوشته‌های خود را ترویج هویت مدنی و ملی مدرن به نام ضرورت تمدنی و پیشرفت جوامع خود عنوان کرده‌اند. ملی‌گرایی لیبرال- سکولار و سوسیالیسم دولتی حاکم در عرصه اقتصادی تا اواخر دهه ۱۹۷۰ معلول نقش‌آفرینی این روشنفکران بوده است.

در همین ارتباط و در پاسخ به ادعای جریان سکولار مبنی بر عدم کفایت نظریه حکومت‌های اسلامی، اشاره به دفاع حسن البنا به عنوان پیش‌قراول فکری جریان بنیادگرایی اسلامی غیررادیکال ضرورت دارد. «ما بر این باوریم که اسلام و آموزه‌های آن فراگیرند، همه امور افراد در این جهان و پس از آن را در بر می‌گیرد و آنان که فکر می‌کنند این آموزه‌ها تنها در ارتباط با صرفاً ابعاد معنوی و عبادی است، اشتباه می‌کنند؛ زیرا اسلام یک ایمان، یک آیین، یک ملت، یک مذهب، یک دولت، معنویت، متن مقدس و شمشیر است. قرآن مجید اینها را جوهر و اساس اسلام می‌داند.»^۷

دیدگاه دیگر در پارادایم واکنشی، نظریه دولت مداخله‌گر است. طبق این دیدگاه، جنبش‌های اسلام‌گرا هم از حیث فکری و هم عملی در واکنش به دولت‌های سکولار، پان عربی و ایدئولوژیک بسیار مداخله‌گر ظاهر شدند. این دولت‌ها، گفتمان ملی‌گرایی سکولار و سوسیالیسم در عرصه اقتصادی را بدون توجه به هویت اسلامی بر جامعه مسلمان تحمیل کردند. در این رژیم‌ها قدرت سیاسی، عمدتاً شخصی شده و حکومت با شخص حاکم تعریف می‌شد. در حکومت‌های ملی‌گرایانه و رادیکال عرب در مصر، الجزایر، سوریه، عراق و ملی‌گرایی سلطنتی در ایران، حکومت با شخص حاکم عجین شده بود.^۸

در همین ارتباط، دو نظریه مشابه به یکدیگر در ارتباط با خاستگاه‌های ظهور اسلام‌گرایی طرح شده‌اند. طبق نظریه دوگانگی فرهنگی، نظر بر آن است خیزش اسلام‌گرایی، واکنشی به دوگانگی و تنش بین قدرت دولت (اقتدار و قدرت سیاسی) و رهبری مذهبی (اقتدار مذهبی) و تلاش دولت برای محدود کردن شدید اقتدار روحانیت مذهبی و حذف امتیازات آنها بوده است. این تئوری به‌ویژه در ارتباط با اسلام‌گرایی شیعی در ایران عصر پهلوی و انقلاب ایران صدق می‌کند.^۹

با وجود تنوعات مختلفی که در بین جنبش‌های اسلامی از حیث آموزه‌ای به‌ویژه تاکتیکی وجود دارد، جبهه‌گیری اصلی همه آنها علیه سکولاریسم بوده است. در این ارتباط ذکر دو گزاره ضرورت دارد: ۱. تمدن سکولار غرب که عاری از ارزش‌های اخلاقی است، در تباین شدید با تمدن بر مبنای حقیقت الهی اسلام است؛ ۲. فرهنگ سکولار در جهان اسلام ناشی از رژیم‌های فاسد است که این فرهنگ از آن رژیم‌ها پشتیبانی می‌کند و بایستی به‌شدت در مقابل آن مقاومت شود و در صورت نیاز، به‌طور قهری باشد.^{۱۰} القاعده و طالبانیسم از اواخر دهه ۱۹۹۰، نماینده مبارزه قهری و رادیکال علیه فرهنگ و حکومت‌های سکولار در جهان اسلام و خارج از آن بوده‌اند. تقابل فکری و سیاسی بین جنبش‌های اسلامی و غرب و حکومت‌های وابسته به غرب در جهان عرب، به‌ویژه پس از حادثه یازده سپتامبر، بیشتر شد که مصداق اصلی آن اسلام‌گرایی رادیکال القاعده و طالبانیسم در افغانستان و پیروان آن در خاورمیانه است.

چالش‌های اقتصادی و ناکارآمدی دولت‌ها در عرصه اقتصادی نیز از جمله رویکردهای دیگر در پارادایم واکنشی در تبیین ظهور اسلام‌گرایی از دهه ۱۹۷۰ به بعد است. به‌دلیل کاهش شدید قیمت نفت و کمبود سرمایه و ارز، راهبرد جایگزینی واردات در این کشورها ناکام ماند و بخش کشاورزی نیز وخیم‌تر شد. با وجود تلاش‌ها برای خصوصی‌سازی در دهه ۱۹۷۰، این تلاش‌ها منجر به افزایش اشتغال نشد. باز شدن درهای اقتصادی نیز منجر به تضعیف بخش خصوصی داخلی در مصر و چند کشور دیگر و سودآفرینی برای شرکت‌های سرمایه‌گذار و تجاری غربی و خارجی شد. البته دولت‌های این منطقه چندان به خصوصی‌سازی گسترده اعتقادی نداشتند؛ زیرا نتیجه این امر، قدرت‌یابی و استقلال بخش خصوصی از حیث سیاسی و افزایش توانمندی سیاسی و چالشگری آنها علیه حکومت بود. بنابراین برای این دولت‌ها، کنترل بر اقتصاد و انحصارات دولتی، تمرکزگرایی اقتصادی را به دنبال داشته است و این تمرکزگرایی در عرصه اقتصادی و رانت‌های نفتی و غیرنفتی، از اهرم‌های موثر در اعمال کنترل سیاسی بر جامعه و جلوگیری از گسترش جامعه مدنی بوده است.

کاهش جهانی قیمت نفت از ۱۹۸۵ به بعد و قطع درآمدهای ارزی کشورهای غیرنفتی ناشی از ارزهای وارداتی کارگران خود، کاهش درآمدهای ناشی از گردشگری در مصر و برخی

کشورهای دیگر و عدم وجود بازار خارجی برای محصولات تولیدی، منجر به ناکامی این دولت‌ها در عرصه اقتصادی، تشدید بیکاری، شکاف طبقاتی، فقر و در نهایت تشدید نارضایتی عمومی شد. به موازات آن، ناآرامی‌های عمومی از اواخر دهه ۱۹۸۰ به بعد در تعداد زیادی از کشورهای عربی؛ همچون: مصر، اردن، تونس، لیبی، الجزایر و مراکش گسترش یافتند. در بخش قابل توجهی از این شورش‌ها جنبش‌های اسلامی نقش عمده‌ای ایفا کردند. گرچه رهبران و فعالان و بنیان‌گذاران این جنبش‌ها عمدتاً از طبقات متوسط جدید و تحصیل کرده همچون حقوق‌دانان، پزشکان و مهندسان بودند، ولی در این شورش‌های شهری و حومه‌های شهر، پایگاه طبقاتی جنبش‌های اسلام‌گرا به طبقات متوسط، جوانان، فقیران روستایی و پایین شهری نیز گسترش یافت و ناکامی دولت‌های سکولار و چپ‌گرا و لیبرال به‌طور قطعی ثابت شدند.^{۱۱} صندوق بین‌المللی پول در گزارش نوامبر ۲۰۰۳ اعلام کرد که میزان بالای بیکاری، بزرگ‌ترین چالش برای کشورهای منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا محسوب می‌شود. رشد سریع جمعیت منجر به بیکاری با رشد متوسط سالانه به میزان ۱۵ درصد شده است.

شکست طرح خاورمیانه بزرگ مبتنی بر توسعه اقتصادی و سیاسی و پیشبرد حقوق زنان، اقلیت‌ها و حقوق بشر در خاورمیانه نیز بر تشدید اسلام‌گرایی رادیکال موثر بود. در عراق وارداتی بودن دموکراسی و مداخله‌گری شدید آمریکا، این جامعه را به عرصه کارزار شدید تبدیل کرد و صلح را به ارمغان نیاورد. دولت آمریکا به کشورهای هم‌پیمان با خود همچون عربستان، مصر و به‌ویژه اسرائیل در ارتباط با نقض حقوق بشر اعمال فشار نکرد.^{۱۲} گروه‌های اسلامی به‌شدت نسبت به انگیزه‌های آمریکا برای ترویج دموکراسی در خاورمیانه بدبین هستند. طبق یک نظرسنجی در خاورمیانه در آستانه جنگ عراق، بیش از ۹۰ درصد از مردم انگیزه اصلی حمله آمریکا به عراق را مساله نفت و حفظ اسرائیل اعلام کردند. اوضاع وخیم عراق و مساله فلسطین بر این بدبینی‌ها افزود و اکثر مردم منطقه همچنان معتقدند که ایالات متحده در خصوص پیگیری اهداف خود برای برقراری حکومت مستقل و دموکراتیک در عراق جدی نیست. لذا این بستر محمل مناسبی برای حمایت از فعالان اسلام‌گرا در منطقه فراهم کرده است.^{۱۳} از سوی دیگر، گروه‌های اسلام‌گرا نیک می‌دانند که آمریکا در ارتباط با گسترش دموکراسی و تحقق انتخابات

واقعی در منطقه به شکل جدی اعمال فشار نخواهد کرد؛ زیرا نتیجه انتخابات واقعی پیروزی اسلام‌گرایان، همانند پیروزی اسلام‌گرایان در الجزایر خواهد بود. علاوه بر این، طرح خاورمیانه بزرگ در بعد اقتصادی و اجتماعی نیز موفقیتی به دنبال نداشت و این ناکامی نیز محملی برای تشدید فعالیت‌های اسلام‌گرایی فراهم کرد.

گسترش فرهنگ مادی‌گرایی در جامعه عرب نیز محملی دیگر برای گسترش جنبش‌های اسلام‌گرا در منطقه بوده است. گفته سید قطب در کتاب *نشانه‌های راه* در این ارتباط، مشوقی برای فعالیت‌های اسلام‌گرایی بود. «بشریت امروز در لبه پرتگاه است... بشریت عاری از ارزش‌های اساسی برای توسعه سالم و پیشرفت واقعی است. حتی دانشمندان غربی درمی‌یابند که تمدن‌شان قادر به ارایه ارزش‌های سالم برای هدایت بشریت نیست و فاقد چیزی برای راضی و خشنودسازی وجدان خود یا توجیه وجود آن است.»^{۱۴} از دید وی، نظام جهانی تحت سلطه غرب گرفتار انحطاط و تنزل معنوی اخلاقی است. اگر تنها اسلام به‌طور صحیح فهمیده شود، می‌تواند درمان آن باشد. مادی‌گرایی بی‌احساس و فردگرایی خودخواهانه عصر حاضر نه تنها ویژگی‌های جوامع سکولار غربی، بلکه ویژگی مدل اسلامی همچون مصر است. مسلمان واقعی یک الزام و رسالت جهانی در به چالش طلبیدن این انحطاط جهانی و بازگرداندن حاکمیت کامل خدا به هر عرصه از حیات را دارد. البته روش مبارزه ایشان، جهاد مسلحانه است که با روش مبارزه مسالمت‌آمیز و گام به گام اخوان و سایر فعالان و رهبران اسلامی میانه‌رو متفاوت است که بحث دیگری را می‌طلبد و در این نوشتار نمی‌گنجد.^{۱۵}

شیرین هانتز نیز از جمله تحلیل‌گرانی است که در بررسی خاستگاه اسلام‌گرایی از منظر رویکرد واکنشی به موضوع می‌نگرد. وی بر این باور است که اسلام‌گرایی در واکنش به عوامل مهمی گسترش یافته است که عبارتند از: اقدامات استیلاجویانه غرب در قبال کشورهای عربی و اسلامی، نگرانی جوامع اسلامی از استیلای فرهنگی غرب، شکست حکومت‌های سکولار طی چند دهه گذشته در برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی، حمایت غرب از حکومت‌های فاسد و سرکوبگر عرب و حمایت آمریکا و غرب از اسرائیل.^{۱۶} وی نظریه تعارض ذاتی اسلام با غرب و تز برخورد تمدنی را به واقعیت نزدیک نمی‌داند. وی در ارتباط با سازگاری اسلام و دموکراسی بر این

نظر است که اگر تلقی از دموکراسی به صورت سکولار باشد، بین اسلام و آن دموکراسی ناسازگاری ذاتی است، ولی اگر دموکراسی به مثابه مشی حکومتی و غیرسکولار و آمیخته به مذهب و شرایط محلی باشد، اسلام با دموکراسی سازگاری خواهد داشت.

بخش دوم: پارادایم فرهنگی برخورد تمدنی

در ادبیات نظاری پیرامون ریشه‌های جنبش‌های اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی، نوش‌شرق‌شناسان و طرفداران برخورد تمدنی، درست در نقطه مقابل پارادایم واکنشی قرار می‌گیرند. تحلیل‌گران در این طیف بر این نظرند که اسلام‌گرایی سیاسی ناشی از دشمنی و خصومت ذاتی بین اسلام و غرب بوده و گریز ناپذیر است و بین اسلام و دموکراسی و اندیشه‌های بنیادی فلسفی در غرب ناسازگاری ذاتی و بنیادی هست و این ناسازگاری حل نمی‌شود. تحلیل‌گران این طیف، تنوعات موجود در جنبش‌های اسلامی را نادیده گرفته و همه جنبش‌های اسلامی را به صورت یکدست رادیکال و مخرب می‌دانند. این رویکرد پس از حادثه یازده سپتامبر از جذابیت و توجه بیشتری برخوردار شد.

برنارد لوئیس یکی از نظریه پردازان مهم در این پارادایم است. از دید وی، مسلمانان با تمایز دارالاسلام در مقابل دارالحرب از همان ابتدا نگاه خصمانه را نسبت به دنیای غیراسلام ایجاد کرده و گسترش داده‌اند و از همان ابتدا جنگ دایمی برای تسلیم دنیای کفر به دنیای اسلام را به راه انداخته و توجیه کرده‌اند. در این خصوص، به نقل قول‌های مستقیم از خود لوئیس توجه کنید: «وجه تمایز تمدن اسلام از دید خود مسلمانان، دین حنیف است. جهان متمدن را دارالاسلام می‌خوانند؛ یعنی تمام سرزمین‌هایی که شریعت اسلام در آن دایر و نوعی حکومت اسلامی حکمفرماست، این بلاد را دارالحرب از هر سو احاطه کرده است. دارالحرب مسکن کافرانی است که هنوز اسلام نیاورده‌اند و حکومت مسلمین را گردن نهاده‌اند.»^{۱۷} در همین ارتباط اضافه می‌کند که «مسلمان‌ها قرن‌های متمادی عادت به این دید تاریخی داشتند که دین خود را دین برحق و عرضه آن به سایر ابنای بشر را وظیفه مقدس خود پندارند.»^{۱۸} اینها امت اسلامی را مظهر نیت الهی بر روی زمین می‌دانند.

وی معتقد است که «میان دولت اسلامی و کفار همسایه حالت جنگ دایمی و الزامی برقرار است و فقط و فقط با پیروزی محتوم دین مبین بر کفر و ورود همه جهان به دارالاسلام پایان می‌پذیرد. در ضمن، دولت و امت اسلامی، تنها گنجینه حقیقت و رهایی از جهالت می‌باشد و پیرامون آن را ظلمت توحش و بی‌ایمانی فراگرفته است. لطف ایزدی در حق امت خود از زمان پیغمبر به بعد با فتوحات و قدرت آنان در این جهان نمایان شد»^{۱۹} در این خصوص است که وی در کتاب *خاورمیانه*، تهاجم و لشکرکشی‌های سپاهیان اسلام به‌ویژه توسعه امپراتوری عثمانی تا وین در قلب اروپا را بررسی می‌کند. وی در یک اظهارنظر دیگر چنین می‌گوید: «پیروزی بزرگ عثمانی در قرن پانزدهم و شانزدهم و رسیدن سپاهیان اسلام به قلب عالم مسیحیت، این باورهای موروثی قرون وسطایی را تا حد زیادی تقویت بخشید»^{۲۰} وی شکست عثمانی‌ها در محاصره وین را قوی‌ترین و مجاب‌کننده‌ترین واقعیت برای جهان اسلام می‌داند و با یک سوگیری منفی و بدون توجه به انگیزه‌های توسعه‌طلبانه حکومت عثمانی، همه چیز را در راستای دیدگاه خود طرح می‌کند.

برنارد لوپس پیشرفته بودن تمدن اسلامی در سده‌های اولیه و عقب‌ماندگی غرب در آن زمان را می‌پذیرد: «اعداد هندی و کاغذ چینی... مشتی از خروار چیزهایی است که اروپای قرون وسطی از تمدن بس پیشرفته جهان اسلامی مدیریتانه آموخت یا به‌دست آورد»^{۲۱} ولی مسیر تاریخ شروع به تغییر کرد و ملل اروپایی به پیشرفت‌های قابل توجه در علوم و فناوری رسیدند و ملل اسلامی وارد عصر رکود فکری، اقتصادی و سیاسی شدند. لذا این امر منجر به ضدغریبی شدن و اسلام‌گرایی به خاطر آمیزه‌ای از احساس حقارت، حسادت و ترس شد. از دید وی، جهان اسلام در مقایسه با جهان مسیحیت، فقیر، ضعیف و در جهل و نادانی بوده و در سراسر سده ۱۹ و ۲۰، برتری و چیرگی غرب برای همه روشن بوده است. رهبران اصول‌گرا، تمدن غربی و ارزش‌های مدرن غربی را بزرگ‌ترین چالش برای شیوه‌های سنتی زندگی و اندیشه سنتی می‌دانند.^{۲۲}

لوپس گرچه مراحل اولیه ورود جوامع عربی به آزادسازی سیاسی و اقتصادی را منکر نمی‌شود، اما معتقد است که به‌دلیل تقابل ذاتی بین اسلام و دموکراسی امکان گسترش دموکراسی در این جوامع نیست و تصور تحقق حکومت دموکراتیک مدرن در اسلام آن‌طور که در غرب تحقق یافته، دشوار است. وی براین نظر است که در خاورمیانه عربی و اسلامی به‌دلیل

رد مدرنیته و خرد بشری، ملت به‌عنوان واحد اصلی سازمان بشری در غرب را نیز رد کرده و مفهوم امت بر مبنای اقتدار مذهبی را برگزیده‌اند. وی در مقاله تالیفی با عنوان «اسلام و لیبرال دموکراسی» دیدگاه کلی خود را بر مبنای عدم سازگاری آموزه‌های اسلامی با لیبرال دموکراسی و نظام‌های دموکراتیک واقعی حداقل به مفهوم غربی آن می‌داند و تنها حکومت مناسب برای جهان اسلام را حکومت مذهبی می‌داند.^{۲۳} فوکویاما نیز بر تعارض اسلام به‌ویژه نوع بنیادگرای تندرو آن با مدرنیته و اندیشه‌های عقل‌گرای جهانشمول آن تأکید دارد.

لویس معتقد است که پایان جنگ سرد، تهدید اسلام برای غرب و باور به ضرورت ایجاد یک «دیگر تحت‌الشعاع» در غرب پس از فروپاشی کمونیسم را برجسته کرد. در راستای این پارادایم، پایان جنگ سرد به این برداشت انجامید که اشاعه اسلام سیاسی، آغازگر یک جنگ سرد جدید است که غرب دموکراتیک را در مقابل تهاجم بنیادگرایی اسلامی و مذهبی اسلام سیاسی قرار می‌دهد.^{۲۴} این طرز تفکر به هویت تمدنی عرب اسلامی به‌عنوان تهدید عمده علیه امنیت جهانی اهمیت زیادی می‌دهد.

الی کدوری، فرد دیگر در این پارادایم است. از دید وی، اسلام، اصلاح‌ناپذیر و بیگانه با دموکراسی و مدرنیته است.^{۲۵} وی همچنین علاوه بر مذهب، استبداد شرقی را به‌عنوان یک ویژگی لاینفک خاورمیانه در گستره زمانی بسیار طولانی و مانعی جدی دیگر در تعارض این منطقه با مدرنیته و سکولار می‌داند.

رافائل پاتائی در یک بررسی تحت عنوان «ذهن عرب» بیان می‌دارد که فرهنگ عرب، غیرعقلانی، بدوی، خشونت‌طلب و غیردموکراتیک باقی مانده است و جهان عرب، جهان از پیش تعیین‌شده یا مقدر شده از سوی خداست که جهان را به صورت گسترده هدایت می‌کند و سرنوشت هر فرد را از پیش تعیین می‌کند و جایی برای خرد و عقل و پویایی در جهان‌بینی عرب نیست. این جهان‌بینی منجر به شکل‌گیری افراد قضا و قدری، منعفل و غیرخردورز شده است که با مدرنیته، سکولاریسم و دموکراسی ناسازگاری ذاتی دارد.^{۲۶}

شاخص‌ترین تحلیل‌گر غربی در این زمینه ساموئل هانتینگتون است. وی در کتاب برخورد تمدن‌ها فرض اساسی خود را چنین طرح می‌کند که، منبع بنیادی و غالب کشمکش در جهان

جدید نه ایدئولوژیک و اقتصادی، بلکه تعارض فرهنگی و تمدنی بر مبنای هویت تمدنی و فرهنگی است. اما کشمکش‌های اصلی بین تمدن‌های مختلف رخ می‌دهد و برخورد تمدن‌ها بر سیاست جهانی مسلط خواهد بود و این نوع کشمکش، آخرین مرحله در تکامل کشمکش در جهان مدرن است. وی هویت فرهنگی را عمدتاً ناشی از مذهب و آن دو را سنگ بنای هر تمدن می‌داند.^{۲۷} از دید وی، گرچه در نظام پسا- و ستفالیایی دولت-ملت‌ها در جهان هنوز به‌عنوان نیرومندترین بازیگر باقی می‌مانند، هویت‌های تمدنی، سازمان‌های غیرحکومتی، سازمان‌های جامعه مدنی جهانی و تمدن‌ها بازیگران جدید سیاست‌های جهانی هستند و تمدن‌ها با مشترکات فرهنگی، مذهبی و هویتی تعریف می‌شوند. از دید وی، ترتیب نوع تعارض‌ها در جهان در سیر تاریخی عبارتند از: کشمکش بین ایالت‌ها و بین پادشاهان در عصر حکومت‌های پیشامدرن دودمانی یا پادشاهی، کشمکش میان کشورها یا ملت‌ها در عصر دولت‌های مدرن، کشمکش بین دو ایدئولوژی کمونیسم و سرمایه‌داری در عصر جنگ سرد و کشمکش تمدنی و فرهنگی بین تمدن‌ها پس از پایان جنگ سرد.

گفته می‌شود که هانتینگتون تئوری برخورد تمدنی را از برنارد لویس گرفته است.^{۲۸} وی بر این باور است که کشمکش‌های بین پادشاهان، ملت‌ها و ایدئولوژی‌ها در تمدن غرب رخ داد و غرب محور سیاست‌های جهانی بود، ولی با پایان جنگ سرد، سیاست بین‌المللی از مرحله غربی آن جدا شد و اکنون محور سیاست جهانی تعارض بین تمدن‌های رقیب و تعامل یا همکاری‌های درون تمدنی است و به عبارت دیگر، سیاست جهانی رایج جای خود را به سیاست تمدن‌ها می‌دهد.^{۲۹} وی با برشمردن هفت یا هشت تمدن؛ شمال غرب، اسلام، کنفوسیوس، ژاپنی، هندو، اسلاو، آمریکای لاتین و احتمالاً تمدن‌های آفریقایی و تعامل بین آنها، بر این باور است که برخورد بین تمدن‌ها در آینده و مهم‌تر از همه، جنگ خونین بین تمدن و ملت‌های اسلامی و غربی دور از انتظار نیست و هویت تمدنی به نحو فزاینده‌ای در آینده مسلم خواهد بود. تفاوت تمدن‌ها از حیث ارزشی، نگرشی، فرهنگی، مذهبی و نوع نگاه به مقولاتی مثل آزادی، عدالت و غیره نه تنها واقعی بلکه بنیادی و اساسی است. تعامل بین افراد در درون یک تمدن، از یک سو بیش از پیش افزایش می‌یابد و از سوی دیگر، منجر به افزایش آگاهی تمدنی از مشترکات تمدنی خود و

تفاوت‌های بنیادین آن با تمدن‌های دیگر می‌شود و هویت تمدنی بر این اساس شکل گرفته و به عامل محوری در تعیین تعارض و تعامل‌ها تبدیل می‌شود.

بر این اساس، جهان به یک مکان کوچک‌تر برای تعامل نزدیک افراد برخوردار از یک هویت تمدنی مشترک تبدیل می‌شود و به همان نسبت، دشمنی بین افراد با غیریت‌های تمدنی افزایش می‌یابد. به دلیل فرایندهای فزاینده نوسازی و پیشرفت ارتباطات، افراد از ریشه‌های محلی خود جدا شده و روابط و دشمنی‌ها را بر اساس محوریت هویت تمدنی در مقابل غیریت‌ها در سطح جهان کوچک شده تنظیم می‌کنند و هویت یاد شده عمدتاً جایگزین هویت شهروندی وابسته به دولت خاص می‌شود. وی در این ارتباط به گسترش بنیادگرایی اسلامی رادیکال در جهان، حادثه یازده سپتامبر، منطقه‌گرایی اقتصادی در حوزه تمدنی خاص و مشترک و مانند آن، به عنوان مصادیق مهم اشاره می‌کند.^{۳۰} هانتینگتون دو سطح کشمکش را مشخص می‌کند: الف) سطح خرد کشمکش که بین گروه‌ها در امتداد خطوط تنشی و تعارض تمدنی و فرهنگی—عمدتاً به صورت خشونت‌آمیز—رخ می‌دهند؛ و ب) در سطح کلان بین دولت‌های متعلق به تمدن‌های مختلف برای پیشبرد ارزش‌ها و فرهنگ خود یا مقاصد اقتصادی و نظامی.^{۳۱}

هانتینگتون معتقد است که کشمکش بین تمدن اسلام و غرب به ۱۳۰۰ سال پیش و گسترش توسعه‌طلبی عرب‌ها به سوی کشورهای غربی برمی‌گردد. در سده‌های ۱۱ تا ۱۳، جنگ‌های صلیبی بر اساس این تعارض تمدنی رخ داد و از سده ۱۴ تا ۱۷ ترکان عثمانی برای بازگرداندن سرزمین‌های از دست داده در جنگ‌های صلیبی به سیاست تهاجمی به سوی غرب روی آوردند و تا سمت وین پیش رفتند. امروزه نیز بنیادگرایی اسلامی و حملات القاعده به منافع و پایگاه‌های غرب در جهان اسلام و حتی در خود غرب، در ارتباط با تعارض تمدنی اسلام و مسیحیت غرب رخ می‌دهد. به زعم وی، مواجهه اسلام‌گرایان با استیلای غرب ناشی از خودآگاهی تمدنی در جهان اسلام و تعارض ذاتی ارزش‌های آن تمدن با فرهنگ سکولار غرب به معنای بخشی از یک جنگ سازمان‌یافته علیه تمدن غرب است. وی معتقد است که تا بیست سال پیش در دنیای عرب، ملی‌گرایی سکولار ایدئولوژی برتر بود و اکنون ایدئولوژی اسلامی بنیادگرایان منبع مهم حرکت‌های خشونت‌آمیز است.^{۳۲}

وی بر این نظر است که از آغاز دهه ۱۹۹۰ و پایان جنگ سرد به بعد، به دلیل خودآگاهی تمدنی و استیلاجویی غرب، تهدید اسلامی به مهم‌ترین تهدید جدی برای غرب و غربی‌ها تبدیل شده است. برداشت وی از اسلام به عنوان یک تهدید یکپارچه علیه غرب، مبتنی بر مبانی غیرعقلانی، سنتی و پیشامدرن، خشونت‌طلبی و ضدیت با سکولاریسم و دشمن جدی تمدن غرب است. وی برای اثبات تز برخورد تمدنی خود به مصادیق مهمی اشاره می‌کند که عبارتند از: حادثه یازده سپتامبر، قتل عام جهان‌گردان در مصر در ۱۹۹۷، بمب‌گذاری در سفارت آمریکا در تانزانیا و کنیا در ۱۹۶۵، بمب‌گذاری در مادرید و استانبول در ۲۰۰۴ و لندن در ۲۰۰۵ و حمله به نظامیان آمریکا در افغانستان و عراق که همه را به اسلام‌گرایان رادیکال نسبت می‌دهد.^{۳۳} بنابراین وی با دیدگاه بسیار بدبینانه، تمدن اسلام و جنبش‌های اسلام‌گرایی را به صورت یک دست تمدن خشونت‌طلب و ضدغرب و ضددموکراسی فرض می‌کند. البته وی در آخرین مقالات خود به نوعی با عنایت به شواهد موجود و نقدهای وارده تا حدی نظریه خود را تعدیل می‌کند، بدون اینکه شاکله نظری خود را کنار گذارد. دیدگاه تعدیل شده بر این نظر است که موانع فرهنگی دموکراسی در خاورمیانه و تمدن اسلامی، همیشه پایدار نیستند و در حقیقت، بحران‌های اقتصادی و تحولات سیاسی از دهه ۱۹۹۰ به بعد، زمینه‌ساز اولیه برای دموکراسی (البته به صورت آژادسازی اولیه) بوده است.^{۳۴}

بخش سوم: نقد و ارزیابی دو پارادایم رقیب

گفتار نخست: نقد و ارزیابی دیدگاه‌های موجود در پارادایم واکنشی

با بررسی اجمالی دیدگاه‌ها و نوشته‌ها پیرامون ریشه‌ها و خاستگاه‌های جنبش‌های اسلام‌گرا و اسلام سیاسی، درمی‌یابیم که هواداران پارادایم واکنشی نسبت به پارادایم برخورد تمدنی بسیار زیادند و جالب اینکه حتی در خود غرب نیز، پارادایم واکنشی هواداران بیشتری دارد. برخی با استناد به همین نکته این پارادایم را می‌پذیرند. ابتدا به نقاط قوت این پارادایم پرداخته می‌شود.

۱. یکی از نقاط قوت در این پارادایم آن است که طیفی از دیدگاه‌ها در ارتباط با خاستگاه و گسترش جنبش‌های اسلامی در چند دهه اخیر را در خود جای داده است؛

۲. نقطه قوت دیگر آن است که تحلیل گران این پارادایم نه به صورت انتزاعی صرف، بلکه به صورت جامعه‌شناختی و در ابعاد مختلف یاد شده، به تحلیل ریشه‌های گسترش جنبش‌های اسلامی پرداخته‌اند که عبارت بودند از: تعارض بین فرهنگ اسلامی و فرهنگ سکولاری گسترش‌یابنده در خاورمیانه، تعارض بین اقتدار مذهبی کاهش‌یابنده روحانیون و علما با اقتدار سیاسی رو به صعود حاکمان در چند دهه اخیر، نابرابری در ثروت، تضاد طبقاتی، فساد حاکمان، حیف و میل ثروت عمومی، انسداد سیاسی، عدم حضور جدی اسلام‌گرایان در قدرت سیاسی و غیره؛

۳. نکته جالب توجه دیگر آن است که در این رویکرد، ریشه‌های داخلی در کنار ریشه‌های خارجی یعنی فرامنطقه‌ای و جهانی و نیز منطقه‌ای در واکاوی پدیده رو به گسترش جنبش‌های اسلامی مورد توجه تحلیل گران بوده است.

گرچه این رویکرد از طرفداران قابل توجهی برخوردار است، ولی خالی از نقاط ضعف نیست و در ذیل به اجمال به آنها پرداخته می‌شود.

۱. با بررسی منابع موجود، به نظر می‌رسد که تعداد کمی از افراد سعی داشته‌اند که با ترکیب نسبتاً جامعی از بیشتر ریشه‌ها و دلایل، یک دیدگاه واکنشی نسبتاً جامع در تبیین این موضوع ارائه دهند. تنها کسی که تا حد قابل توجهی در ارائه رویکرد نسبتاً جامع موفق بوده است، هرایر دکمچیان در کتاب ارزشمند جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب است.

دکمچیان، ظهور جنبش‌های بنیادگرای اسلامی را در پاسخ و واکنش به بحران‌های اجتماعی، حاد و فراگیر می‌داند و این فرضیه کلی را در ارتباط با سیر تاریخی جنبش‌های اسلامی از زمان رحلت پیامبر(ص) به بعد تعمیم داده و بررسی می‌کند. از یک سو، وی بنیادگرایی اسلامی را در واکنش به بحران هویت ناشی از تحلیل هویت اسلامی و امت اسلامی در مقابل هویت‌های سکولار، پان عربی افراطی و پان ترکی و چپ‌گرایی از دهه ۱۹۵۰ به بعد توضیح می‌دهد و از سوی دیگر، تهاجم غرب به مصر و چند کشور اسلامی و شکست اعراب از اسرائیل را منشا دیگر بحران هویت و منشا ظهور اسلام‌گرایی می‌داند. بحران مشروعیت، فوری‌ترین نتیجه بحران هویت در جهان عرب و نیز معلول از بین رفتن سریع مشروعیت نخبگان و نهادهای حاکم در رژیم‌های سکولار و پان عربی بود. این بحران نیز منشا دیگری برای خیزش جنبش‌های اسلام‌گرا بود.

بحران ناشی از فشار و سرکوب حکومتی و ناکارآمدی حکومت در اجرای سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی مطلوب برای مردم نیز منشا دیگر بحران مشروعیت و اسلام‌گرایی پرشتاب در چند دهه اخیر بوده است. همچنین جنبش‌های اسلام‌گرا پاسخی به بحران ناشی از تضاد طبقاتی بوده‌اند که در نتیجه عدم توزیع عادلانه ثروت، فساد و سیاست‌های غلط حکومت‌ها رخ داد. بحران ناشی از شکست نظامی از اسرائیل در ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳ نیز بر خیزش اسلام‌گرایی تاثیر گذاشت. همچنین، دکمچیان همانند نظریه‌پردازان مدرنیزاسیون ناکام، بر این نظر است که نوسازی سکولار و غرب‌گرا، قوی‌ترین عامل در ایجاد بحران فرهنگی و بحران هویت بوده است که به نوبه خود بر ظهور اسلام‌گرایی معاصر تاثیر به‌سزایی داشته است.^{۳۵}

۲. حمید احمدی به‌عنوان یکی از تحلیل‌گران منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا، بر این نظر است که تحولات تاریخی مانند پیروزی انقلاب اسلامی ایران، شکست چپ‌گرایان، ملی‌گرایان و رویدادهایی از این دست، علت اصلی ظهور اسلام‌گرایی نبوده‌اند. وی با عنایت به دیدگاه ماکس وبر، مبنی بر اینکه نظام عقیدتی بر مبنای باورها و ارزش‌های مشترک، علت و محرک اصلی مشارکت در کنش‌های جمعی است، براین نظر است که نظام عقیدتی اسلام، علت اصلی شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی بوده است و در ذات و جوهره این نظام عقیدتی نوعی تعهد ایدئولوژیک نهفته است که اسلام‌گرایان خود را موظف به پایبندی به آن می‌دانند. از نظر اسلام‌گرایان ضرورت وجود یک نظام حکومت اسلامی و تداوم آن، مهم‌ترین نقش محوری در نظام عقیدتی اسلامی را داشته است. از دید وی، متغیرهای مورد نظر در رویکرد واکنشی عمدتاً نقش فرعی داشته و بیشتر در شکل جنبش‌های اسلامی یعنی جنبه خشونت‌آمیز یا مسالمت‌آمیز بودن آنها تاثیر داشته‌اند تا جنبه محتوایی آن،^{۳۶} در این ارتباط وی به متغیرهایی همچون نوع تجویزهای ارزشی رهبران مبتنی بر قرآن، سنت، سوابق تاریخی و سیاسی جوامع، اقتدار سازمان جنبش، مداخله‌های خارجی، انسداد سیاسی و سکولاریسم اشاره می‌کند.^{۳۷}

در دیدگاه این تحلیل‌گر، ما می‌توانیم برخی از نقاط ضعف پارادایم واکنشی را دریابیم و آن عبارت است از اینکه: در پارادایم واکنشی عمدتاً به واقعیت‌ها و بحران‌های موجود توجه کرده‌اند ولی به تاثیر خود نظام عقیدتی اسلام و نوع قرائت رهبران از اسلام در تحریک جنبش‌های

اسلامی چندان توجه و اهمیت نداده‌اند. با استناد به این نقد، می‌توان گفت که از یک سو، به خاطر تاثیرگذاری نظام عقیدتی اسلام در بیش از دو سده اخیر، شاهد تجلی جنبش‌های اسلامی به صورت متناوب و ناپیوسته بوده‌ایم و از سوی دیگر، حتی در دوره اوج قدرت پان عربسیم و سکولاریسم در دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ نیز جنبش‌های اسلامی هرچند محدود رخ داده‌اند. نکته دیگر آنکه، در این مقطع به دلایلی همچون سرکوب و محبوبیت ایدئولوژی‌های رقیب، جنبش‌های اسلامی چندان قوت نیافتند، ولی ایده حکومت اسلامی بر پایه نظام عقیدتی اسلامی هنوز در ذهن بخش قابل توجهی از مسلمانان این منطقه جای داشت. نکته دیگر آن است که خود مساله تنوع در شکل‌های کنش جمعی اسلامی (خشونت‌آمیز یا مسالمت‌آمیز) نیز تاحدی متأثر از نوع نگرش و برداشت رهبران مذهبی از اسلام و سنت بوده است.

نگارنده ضمن پذیرش بخشی از تحلیل حمید احمدی، بر این باور است که متغیرهای عینی محیطی یاد شده در کنار خود نظام عقیدتی اسلام، هر دو در خیزش و شکل جنبش‌ها تاثیرگذار بوده‌اند و نباید تاثیر بحران‌های یاد شده در تحریک جنبش‌های اسلامی را کم‌اهمیت دانست و تاثیر آن را به بعد شکلی جنبش (مسالمت‌آمیز یا خشونت‌آمیز) تقلیل داد. با این وجود، این دیدگاه در قوت پارادایم واکنشی و رسیدن به یک اجماع نظر می‌تواند تاحدی راهگشا باشد.

گفتار دوم: نقد و ارزیابی پارادایم برخورد تمدنی

گرچه پس از رویداد یازده سپتامبر این دیدگاه هواداران نسبتاً قابل توجه در غرب یافت، ولی پس از چندی به‌ویژه با ناکامی آمریکا در طرح خاورمیانه بزرگ، عدم تثبیت اوضاع و عدم ساماندهی در عراق و افغانستان هواداری از این تز در غرب فروکش کرد. مهم‌ترین نقدهای وارده بر این پارادایم عبارتند از:

۱. نظریه‌پردازان پارادایم برخورد تمدنی با یک رویکرد اروپا محورانه، قوم محورانه و سکولار یک نگاه به‌شدت تحقیرآمیز و کاملاً سلبی و منفی به دین اسلام و مسلمانان را طرح کرده و ترویج می‌کنند. در این نگاه، از یک سو بین دین اسلام و عملکرد مسلمانان هیچ تمایزی قائل نمی‌شوند و از سوی دیگر، دین اسلام را دین غیرعقلانی، تقدیری، نامتساهل، عقب‌مانده، خشونت‌طلب و ایستا

معرفی می‌کنند این نوع نگاه هم براساس محتوای دین اسلام و هم براساس شواهد موجود و منطق، کاملاً یک‌سویه و به دور از اصول منطقی و حتی اخلاق علمی است. این پارادایم، نوعی غیریت‌سازی را شکل می‌دهد که بر این اساس، اروپا و مدرنیته غرب به‌عنوان «خود برتر» و جهان اسلام و خاورمیانه به‌عنوان «دیگری فروتر» ترسیم می‌شوند. در این دیدگاه، هیچ بستر و امکانی برای گفتگو و صلح بین تمدن‌ها به‌ویژه بین تمدن اسلام و غرب دیده نمی‌شود. این رویکرد یادآور این جمله هایدگر است که «مواجهه یا گفتگوهای جهانی در جهان امروزه نوعاً بین هم‌تایان فرهنگی رخ نمی‌دهد، بلکه بر مبنای یک چارچوب زبانی و مفهومی ارایه شده در تمدن غرب رخ می‌دهد که از آن به اروپایی شدن کامل زمین و بشریت یاد می‌شود.»^{۳۸}

۲. طراحان پارادایم برخورد تمدنی، مصادیقی همچون خشونت‌طلبی القاعده یا طالبان، حادثه یازده سپتامبر (که منشا آن نیز محل تردید است) و چند مورد بمب‌گذاری در سفارتخانه‌های غربی را در توجیه درستی دیدگاه خود ذکر می‌کنند. به عبارت دیگر، کل جهان اسلام و هویت اسلامی و جنبش‌ها را به صورت یکپارچه خشونت‌طلب، رادیکال، ایدئولوژیک و به‌شدت ضدخردگرایی و در نقطه مقابل مدرنیته ترسیم می‌کنند. این نوع تصویرسازی دور از منطق واقع‌بینی است. جریانات موجود در اسلام یکپارچه نیستند و ما با طیف‌های مختلف اسلام‌گرایی همچون خشونت‌طلب القاعده، محافظه‌کار، میانه‌رو و لیبرال و یا در سه دسته کلی محافظه‌کاران، رادیکال‌ها و نوگرایان در جهان اسلام و خاورمیانه مواجه هستیم. بنابراین رفتار خشن و غیرانسانی القاعده را نمی‌توان به جوهره دین و کل جهان اسلام تسری داد.

با یک نگاه واقع‌بینانه و منطقی می‌توان به حقایقی دست یافت که جریانات میانه‌رو اسلامی هم از حیث عملکردی قائل به اعتراض و رفتار مسالمت‌آمیز هستند، و هم از حیث فکری قائل به سازگاری دین اسلام با بخش قابل توجهی از مدرنیته غیرسکولار و معتقد به سازش دموکراسی با اسلام هستند. این طیف در خاورمیانه به‌دلیل تغییرات نسلی، محیطی، تغییر و تحولات آموزشی، اقتصادی، گسترش رسانه‌های جمعی، تغییرات نگرشی و غیره طرفداران زیادی به خود جلب کرده‌اند؛ برای مثال، در مصر از اواخر دهه ۱۹۹۰ به این سو، این جریان طرفدار زیادی یافت و افراد تندرو مذهبی مجبور به مهاجرت به افغانستان شدند. همین‌طور و در سطح محدود،

اسلام‌گرایی لیبرال در ترکیه را داریم که تا آنجا پیش می‌روند که بین اسلام و دموکراسی کمترین تعارض را می‌بینند و عمدتاً سکولاریسم را می‌پذیرند. اسلام‌گرایان محافظه‌کار سلفی در عربستان، عمدتاً بعد اخلاقی و مدافع سنت داشته و تمایلی به رادیکالیسم ندارند.

به لحاظ فکری و عقیدتی نیز دو دسته از رهبران داریم که برخی نگاه بسیار رادیکال به دین دارند و مشی مسلحانه را اولویت می‌دهند. سید قطب به‌عنوان شاخص‌ترین رهبر در این طیف و به‌عنوان پدر بنیادگرایی رادیکال شناخته شده است. از دید وی، هم حکومت‌های غربی و هم حکومت‌های به ظاهر اسلامی در خاورمیانه به دارالحرب و دارالکفر متعلق‌اند و تنها راه برقراری حکومت اسلامی، اصل جهاد است. در مقابل، اخوان المسلمین، حزب وسط و چند جریان دیگر هستند که ضمن اینکه دین اسلام را دین کامل در بعدهای فردی، اجتماعی و اقتصادی و سیاسی می‌دانند، ولی قائل به سازگاری اسلام و دموکراسی غیرسکولار هستند، روش مبارزه مسالمت‌آمیز را بر مسلحانه ترجیح می‌دهند و اصل دعوت را بر اصل جهاد ترجیح داده و خشونت را رد می‌کنند. این طیف به حداقل‌گرایان یا میانه‌روها شناخته شده است.^{۳۹}

طیف میانه‌رو، مدافع سازگاری اسلام و دموکراسی غیرسکولار، اسلام و حقوق بشر، انتخابات آزاد، دموکراسی به مثابه مشی حکومتی و حاکمیت اکثریت در چارچوب شریعت، اصل اجتهاد، تفسیرهای منطقی و خردورانه از دین و متون مقدس و سازگاری اسلام با شرایط جدید بوده و بر آن پافشاری می‌کنند و همچنین خشونت‌طلبی را به‌شدت محکوم می‌کنند. نوگرایان دینی در ارتباط با چهار منبع حقوق و فقهی یعنی قرآن، سنت، اجماع و قیاس بر این نظرند که در تفسیر قرآن و سنت و احادیث باید نگاه امروزی داشته باشیم و در ارتباط با اجماع و قیاس قائل به استفاده بیشتر از استانداردهای عقلانی، عملی و تئوری اجتماعی مدرن هستند.^{۴۰} طیف نوگرایان برخلاف بنیادگرایان تمام مظاهر تمدن غرب را رد نمی‌کنند. این طیف از اسلام‌گرایان قائل بر این هستند که تمدن غرب دارای دو رویه یا چهره مثبت و منفی است و معتقد به امکان گزینش ابعاد مثبت تمدن غرب از جمله دموکراسی هستند. نوگرایان اسلامی قائل به سازگاری اسلام با شرایط مدرن زندگی بدون دست شستن از حقیقت راستین اسلام و مدافع جدا کردن اسلام از انحرافات هستند و آرزو دارند که روح اصیل اسلام در متن و بستر اجتماعی مدرن حفظ شود.

طیف محافظه کار درصدد هستند که قرائت رایج و غالب از اسلام و سنت به هر صورت به طور جدی حفظ شود و برخلاف اسلام گرایان القاعده، قائل به تصفیه حساب با غرب و خشونت مسلحانه نیستند. این طیف، برخلاف نوگرایان، قائل به گزینش بسیار محدود ارزش های فرهنگی و اخلاقی غرب هستند ضمن اینکه فناوری را رد نمی کنند.^{۴۱}

در طیف دیگر، اسلام القالده و طالبانی بر این باورند که: ۱. جوامع اسلامی از مسیر درست پیامبر (ص) و اسلام خارج شده و غرق در فساد بوده و به شدت منحط شده اند؛ ۲. اسلام از سوی دشمنان و مشرکان غربی و فرایند جهانی شدن اقتصاد نولیبرال به شدت تحقیر شده و در ابعاد ارزشی و فرهنگی، اقتصادی و سیاسی در معرض تهاجم بوده است؛ ۳. پاسخ صحیح به این یورش، تنها جهاد و جنگ مقدس است و قائل به هیچ محدودیت در کاربرد خشونت چه در مورد نظامیان و چه غیرنظامیان نیستند؛ و ۴. از دید آنها صلح با دشمنان اسلام امکان ندارد و نباید هم باشد.^{۴۲} بنابراین روشن است که طرفداران پارادایم برخورد تمدنی، این تنوعات فکری و جریانی در اسلام را نادیده گرفته و صرفاً به عملکرد و اصول اسلام طالبانی و ستیزه جو برای تایید دیدگاه خود استناد می کنند و آن برداشت نادرست و خشن را به کل جهان اسلام و جریانات اسلامی تعمیم می دهند.

۳. نظریه پردازان تز برخورد تمدنی تاثیر مستقیم نظام بین المللی سلطه گرا به ویژه پس از جنگ جهانی دوم و حادثه یازده سپتامبر بر گسترش حرکت های خشونت طلبانه در جهان و خاورمیانه را نادیده می گیرند.

۴. هویت دینی چه در غرب و چه در اسلام از اهمیت برخوردار است و طبعاً در جهان اسلام نیز بسیاری از مسلمانان حاضر نیستند که در نتیجه فرایند جهانی شدن، ارزش های غربی در راستای پروژه جهانی شدن به صورت گسترده بر جهان اسلام تحمیل گردد و دوگانگی شدید فرهنگی در این جوامع ایجاد کرده و به هویت دینی آنها لطمه زند.

۵. ایراد دیگر به این پارادایم آن است که فرهنگ در جهان اسلام را ایستا معرفی کرده اند، حال آنکه تغییرات نگرشی به ویژه نسبت به دموکراسی و حقوق بشر در خاورمیانه حاکی از آن است که این تحول فرهنگی و نگرشی تحت تاثیر تغییر و تحولات اقتصادی، آموزشی، صنعتی، فنی و ارتباطات رخ داده و رو به گسترش خواهند بود.

گفتار سوم: عدم تایید تجربی پارادایم رویکرد واکنشی

در راستای آزمون فرضیه، در ذیل به مهم‌ترین مطالعات تجربی انجام شده در خصوص عدم تایید تجربی این پارادایم به اجمال پرداخته می‌شود تا صرفاً به دلایل نظری و تاریخی صرف اکتفا نشود.

نتایج نظرسنجی‌ها یا داده‌های ارزشی پیمایشی جهانی، حاکی از آن است که اکثریت بسیار قابل توجهی از مسلمانان خاورمیانه حتی بیشتر از برخی مناطق دیگر جهان، بین اسلام و دموکراسی تناقضی نمی‌بینند. لذا این نتایج در رد نظریه‌های موجود در این پارادایم مبنی بر تعارض ارزشی و نگرشی جدی اسلام و مسلمانان با دموکراسی می‌توانند مفید باشند.

یکی از مطالعات بسیار مهم انجام شده در خصوص اعتبار یا عدم اعتبار تجربی نظریه برخورد تمدنی هانتینگتون، تحقیق تجربی پپیانورس و اینگلهارت در سال ۱۹۹۸ با استناد به داده‌های موسسه «پیمایش ارزشی جهانی» در مورد ۸۰ کشور از مناطق مختلف جهان است که ۱۱ کشور انتخاب شده از حوزه جهان اسلام عبارتند از: مصر، اردن، عربستان، الجزایر، پاکستان، ترکیه، آذربایجان، اندونزی، بنگلادش، مراکش و ایران.

این دو می‌پذیرند که از ۴۹ کشور اسلامی تنها یک چهارم آنها از دموکراسی انتخاباتی برخوردارند و این امر در خاورمیانه عربی و شمال آفریقا غالب است؛ با این وجود نمی‌توان گفت که تصور مردم منطقه مانند حاکمان خود نسبت به دموکراسی منفی است. نکته دیگر آنکه، در بین کشورهای مسلمان نحله‌های مختلف فکری و سیاسی اسلام‌گرا وجود دارد و نباید کشورهایی مثل اندونزی، ترکیه و عربستان را یکسان در نظر گرفت. آن دو با عنایت به سه مقوله میزان حمایت از آرمان‌ها و عملکرد دموکراتیک، نگرش نسبت به رهبری سیاسی و مقوله برابری جنسیتی و آزادی‌های جنسی نتایج تحقیق خود را منتشر کرده‌اند. نتیجه کلی آنها این است که برخلاف نظریه هانتینگتون، تفاوت آماری معنی‌داری بین مردمی که در غرب زندگی می‌کنند و مردم مسلمان در ارتباط با حمایت از آرمان‌های دموکراتیک وجود ندارد و در عوض، نه جهان اسلام بلکه عمدتاً در روسیه و کشورهای اروپای شرقی با فرهنگ و قومیت اسلاو است که میزان نگرش منفی به دموکراسی بالا نشان داده شده است. حمایت از رهبر قوی کارآمد و مراجع دینی در کشورهای

اسلامی بالا بوده است و از نقش فعال رهبران دینی در حیات اجتماعی حمایت کرده‌اند؛ البته این به معنی تایید رهبر خودکامه دینی نیست. لازم به ذکر است که در آمریکا نیز این تایید بالا بوده، ولی در اروپای غربی و اسکندیناوی و چک بسیار پایین بوده است. در اروپای شرقی، تا حدی مرکزی، آمریکای لاتین و چین حمایت از رهبر قوی بالا بوده است. اختلاف جدی بین ارزش‌های غربی و اسلامی در مورد برابری جنسیتی، نشان داده شد که این مقوله‌ها در جهان اسلام و خاورمیانه از کمترین تایید برخوردار بوده و با آزادی جنسی مخالفت جدی شده است.^{۴۳}

جمال و تسلر در مطالعه‌ای با استناد به داده‌های ۲۰ پیمایش یا نظرسنجی نگرشی-ارزشی از پنج کشور جهان عرب بین ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۶ و داده‌های پیمایش جهانی ارزش‌ها، نشان می‌دهند که تایید ارزش‌های دموکراتیک در جهان عرب به گستردگی یا حتی بالاتر از برخی مناطق دیگر جهان است. به طور متوسط ۸۶ درصد از پاسخگویان این کشورها (اردن ۹۳٪، فلسطین ۸۸٪، الجزایر ۸۱٪، مراکش ۱۶٪ و کویت ۹۳٪) معتقد بودند که دموکراسی به عنوان بهترین نظام سیاسی جهان است. پاسخ به این گزینه که «در کشور ما نظام دموکراتیک می‌تواند بهترین گزینه باشد» به طور متوسط در سطح ۹۰ درصد بوده است. در پنج کشور یاد شده به طور متوسط ۸۳ درصد پاسخگویان معتقد به اجرای تدریجی اصلاحات سیاسی بوده‌اند. اکثریت پاسخگویان بر این باور بودند که بین دموکراسی و اسلام، سازگاری بالا و تفاوت کمی هست، اگرچه تعدادی از روحانیون آن دو را ناسازگار می‌دانند، ولی هیچ روشنفکر عرب و شهروندان عادی آن را نمی‌پذیرند. مسلمانان مذهبی‌تر احتمالاً به اندازه مسلمانان کمتر مذهبی بر این باورند که دموکراسی با وجود کاستی‌هایش، بهترین نظام سیاسی می‌تواند باشد، لذا تعصب مذهبی حمایت از دموکراسی را در بین مسلمانان کاهش نمی‌دهد. البته نوعی دموکراسی آمیخته به اسلام و نه سکولار را می‌پذیرند که رقابت برای گروه‌های مذهبی را نیز در برداشته باشد. ۱۷ درصد از پاسخگویان به رهبران غیر دموکراتیک قوی علاقمند بوده‌اند. اکثریت معتقدند که اسلام، نگرش‌های ضد دموکراتیک ندارد، افراد با تعصب مذهبی، عمدتاً اقتدارگرایی موجود را تایید نکرده‌اند. البته افراد با تحصیلات بالا بیشتر از سایر افراد نگرش‌های دموکراتیک را تایید کرده‌اند.^{۴۴}

۳. فارس البرایتز نیز با استناد به داده‌های پیمایشی ارزشی جهانی به نتایج مشابه با نتایج

کار تسلر و جمال می‌رسد که نیاز به تکرار آنها نیست و فقط به نتایج جدید دیگر ایشان اشاره می‌شود. وی با استناد به نتایج آماری به این نظر می‌رسد که اقتدارگرایی یک پدیده منحصر به فرد و مختص برای جهان اسلام نیست. اگر نگرش نسبت به گزینه رهبر اقتدارگرا — البته در چارچوب مذهب و عدالت و کارامدی — و نه رهبر خودکامه در جهان اسلام به ویژه در خاورمیانه و شمال آفریقا قابل توجه است این تنها به این منطقه محدود نمی‌شود، برای مثال می‌توان به تایید این گزینه در برزیل (۶۳ درصد) رومانی (۶۷ درصد) هند (۵۹ درصد) ترکیه (با وجود دموکراسی انتخاباتی به‌طور تعجب آوری ۷۲ درصد) و به‌طور تعجب آوری میزان تایید کم این گزینه در کشورهای اقتدارگرا مثل آذربایجان و مصر (۷ درصد) و البته در کشور دموکراتیک مثل بنگلادش (۱۲ درصد) اشاره کرد. هیچ یک از کشورهای اسلامی در تایید گزینه دموکراسی به‌عنوان بهترین نظام به زیر ۴۰ درصد تنزل نیافته‌اند حال آنکه کشورهای با اکثریت جمعیت کاتولیک و ارتدوکس و نه پروتستان مذهب در ارتباط با این گزینه به زیر ۴۰ درصد سقوط کرده‌اند. لذا فرضیه هانتینگتون و فوکویاما در ارتباط با تعارض ذاتی باورهای مسلمانان با دموکراسی و اندیشه‌های مدرنیته — صرف نظر از پاره‌ای تفاوت‌های جدی — تایید نمی‌شود.^{۴۵}

نتیجه گیری

در این نوشتار، ریشه‌های اسلام‌گرایی یا جنبش‌های اسلامی از دهه ۱۹۷۰ به بعد بررسی و نقد گردیدند. از دید تحلیل‌گران این پارادایم واکنشی، ظهور جنبش‌های اسلامی در چند دهه اخیر معلول یا در واکنش به بحران‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و مداخله‌جویی‌ها و هژمونی فرهنگی و سیاسی غرب و در راس آن ایالات متحده آمریکا در منطقه خاورمیانه عربی بوده است. از دیدگاه پارادایم فرهنگی برخورد تمدنی از یک سو، جهان اسلام دارای ویژگی‌هایی همچون: عدم خردورزی و تساهل، خشونت‌گرایی، عقب‌ماندگی فکری، بدبینی مطلق به مدرنیته و جهان غرب، تقابل جویی، مطلق‌گرایی و ایدئولوژیکی بودن، برخورد سلبی کامل به مدرنیته و زیر مجموعه‌های آن به‌ویژه دموکراسی، ایستایی و عدم پویایی فکری و سیاسی است. از سوی دیگر، جنبش‌های اسلامی به صورت یک‌دست: رادیکال، خشونت‌طلب و ایدئولوژیک تلقی شده‌اند.

برخورد تمدنی بین اسلام و غرب را گریز ناپذیر تلقی می‌کنند، تمدن اسلامی وجوامع اسلامی را به‌طور ذاتی، دشمن هویت و تمدن غرب و مدرنیته تلقی کرده و تمدن اسلامی را اصلاح ناپذیر، دشمن مطلق غرب و دموکراسی غرب می‌بینند.

گرچه پارادایم واکنشی در تبیین گسترش جنبش‌های اسلامی در چند دهه اخیر از پذیرش علمی جهانی قابل توجهی برخوردار بوده است با این وجود، این پارادایم از برخی نقاط ضعف همچون: عدم شکل‌گیری یک انسجام و اجماع در درون این پارادایم و بی‌توجهی به نقش خود نظام عقیدتی اسلام و نوع قرائت رهبران از اسلام برخوردار است و به منظور تبیین بهتر پدیده اسلام سیاسی و جنبش‌های اسلامی ضرورت دارد که این نقاط ضعف رفع گردد. تلاش هرایر دکمچیان در این ارتباط ستودنی است که توضیح داده شد.

اما پارادایم فرهنگی برخورد تمدنی در خصوص تبیین اسلام‌گرایی به دلایل ذیل از پذیرش بسیار محدودی برخوردار بوده است و غالباً رد شده است: ذاتی تلقی کردن خصومت اسلام علیه غرب، نگاه بسیار غیر منطقی و تحقیرآمیز به دین اسلام و جوامع اسلامی به‌عنوان جوامع خشونت‌گرا، نامتساهل، دشمن خردورزی، ضدیت با تمام مظاهر مدرنیته و غرب، تعمیم عملکرد و دیدگاه‌های خشن و غیر منطقی طالبان و القاعده به کلیت جهان اسلام، عدم اعتقاد به گفتگوی تمدنی بین اسلام و غرب، گریز ناپذیر شمردن درگیری‌های خشونت‌آمیز بعدی بین آن دو تمدن، سلب مسئولیت از نقش آفرینی منفی و مداخله‌جویانه آمریکا و غرب در خاورمیانه در جهت تهاجم فرهنگی و گسترش سکولاریسم، خشونت، جنگ افروزی بین جوامع اسلامی، حمایت از حکام فاسد و ستمگر، نادیده گرفتن طیف‌های گسترده رهبران و جریان‌ات نوگرا و اصلاح‌طلب دینی. در نهایت اینکه نظر سنجی‌های معتبر جهانی حاکی از آنند که مردم این منطقه حتی بیشتر از برخی از مناطق دیگر جهان قایل به سازگاری اسلام با دموکراسی غیر سکولار و حقوق بشر بوده‌اند. حتی اگر برخی این پارادایم را به‌طور محدود در ارتباط با القاعده درست پندارند باید گفت که جریان انحرافی القاعده بخش بسیار ناچیزی از جهان اسلام است و نکته دیگر آنکه این جریان نیز در واکنش به استیلاجویی سیاسی و مهم‌تر از همه استیلاجویی فرهنگی — ارزشی غرب و آمریکا شکل گرفته است.

پاورقی‌ها:

۱. شیرین هانتز «اسلاگرایی و نقش سیاسی جنبش‌های اسلام‌گرا در خاورمیانه معاصر»، ترجمه پرویز کریمی، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۱، بهار، ۱۳۸۱، صص ۱۵۰ - ۱۴۹.
2. Abdelwahab El. Affendi, "Islam & the future of dissent after end of history," *Futures*, vol. 31, 1999, p. 191.
3. Are Knudsen, "Political Islam in the Middle East," A Report for Development Studies & Human Rights Institute, 2003, p. 18.
۴. علی اشرف نظری، «غرب هویت و اسلام سیاسی، فصلنامه سیاست، شماره ۱، بهار، ۱۳۸۷، صص ۳۲۲ - ۳۱۹.
۵. همان، ص ۳۲۷.
6. Khaled Fattah & K. M. Fierke, "A Clash of Emotions: the Politics Humiliation & Political Violence in the Middle East," *European Journal of International Relations*, vol. 15, 2009, pp. 68-79.
7. Mansoor Moaddel, "The Future of Islam After 9/11," *Futures*, vol. 36, 2007, pp. 963-964.
8. Ibid., p. 966.
9. Are Knudsen, op. cit., p. 18.
10. John Calvert, "The Islamist Syndrome of Cultural Confrontation," *Orbis*, Spring, 2002, p. 334.
11. James Toth, "Islamism in southern Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 35, 2003, pp. 345-349.
12. Omar Encarnacion, "Promoting Democracy after September 11," *Orbis*, Fall, 2003, pp. 712-720.
۱۳. سعید میرترابی، «آمریکا و راهبرد ترویج دموکراسی در خاورمیانه»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۱، بهار، ۱۳۸۴، صص ۹۸ - ۹۷.
14. John Calvert, "The American encounter With Islam...", *Orbis*, Winter, 2007, p. 30.
15. Ibid., p. 30.
۱۶. شیرین هانتز، پیشین، صص ۱۶۵ - ۱۵۷.

۱۷. برنارد لوئیس، *خاورمیانه*، ترجمه کامشاد شریعت، چاپ دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۷.

۱۸. همان، ص ۳۱۴.

۱۹. همان، ص ۳۱۵.

۲۰. همان، ص ۳۱۴.

۲۱. همان، ص ۲۷۸.

۲۲. شیرین هاتر، پیشین، ص ص ۱۵۱ - ۱۵۰.

23. Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy," *Atlantic Monthly*, 271 (2) , 1993, p. 96 .

24. Mustafa Aydin & Cinar Ozen, "Civilizational Futures...", *Futures*, vol. 42, 2010, p. 546 .

25. Raymond Hinnebusch, "Authoritarian Persistence Democratization & the Middle East," *Democratization*, vol. 13, no. 3, 2006, p. 376 .

26. Mehran Kamrava, "The Middle East's Democracy Deficit in Comparative Perspective," *Perspective on Global Development and Technology*, vol. 6, 2007, p. 191 .

27. Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations," in F. Lechner & J. Boli (eds.) *The Globalization Reader*, Singapoer, Blackwell publication, 2008, p. 39 .

28. Binar Bilgin, "Alternative Futures for the Middle East," *Futures*, vol. 33, 2001, p. 429 .

29. Samuel Huntington, op. cit., p. 40 .

30. Ibid., pp. 41-42.

31. Ibid., p. 43.

32. Ibid., p. 45.

33. Mustafa Aydin & Cinar Ozen, op. cit., p. 548.

34. Mehran Kamrava, op. cit., p. 193.

۳۵. هرایر دکمجیان، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، چاپ پنجم، ترجمه حمید احمدی، تهران: نشر کیهان،

۱۳۸۸، ص ص ۶۲ - ۵۷

۳۶. حمید احمدی، «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۳ و ۲، تابستان و پاییز،

۱۳۷۷، صص ۷۳ - ۶۹

۳۷. همان، صص ۸۲ - ۷۹.

38. Maricitta Stepanyants, "Is the Dialogue Between Western & Islamic?" *Procedia, Social & Behavioral Sciences*, vol. 2, 2010, p. 7300 .

۳۹. سیدعبدالامیر نبوی، «اسلام سیاسی در خاورمیانه، گذار به میانه‌روی»، در مجموعه مقالات ایران و خاورمیانه بزرگ،

تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷، صص ۱۴۹ - ۱۴۲.

40. Moaddel, op. cit., p. 904 .

41. Roy Anderson, (etal.) , *Politics and Change in the Middle East*, Newjericy, Princeton Hall, 2001, p. 154 .

42. Thomas Mccabe, "The Muslim Middle East: is there a Democratic Option?" *Orbis*, summer, 2007, p. 487.

۴۳. رونالد اینگلهارت و پیپا نوریس، مقدس و عرفی: دین و سیاست در جهان، ترجمه مریم وتر، نشر کویر، ۱۳۸۷،

صص ۲۲۵ - ۱۹۹.

44. Amaney Jamal & Mark Tessler, "Attitudes in the Arab World," *Journal of Democracy*, vol. 19, no. 1, 2008 .

45. Fares Al. Braizat, "Muslim & Democracy, an Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach," *International Journal of Comparative Sociology*, 2002, vol. 43, pp. 278-284 .