

زمینه های گفتمانی عروج بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب

احمد دوست محمدی*

استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

حسین زحمتکش

دانشجوی دکتری مطالعات ایران دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۷/۶/۱۶ - تاریخ تصویب: ۱۷/۶/۳۱)

چکیده:

بنیادگرایی اسلامی که از دهه ۸۰ میلادی به جریان اجتماعی عمده در بسیاری از کشورهای عربی تبدیل شد، تحلیل های نظری بسیار برانگیخته است. در این مقاله سعی می شود از طریق تحلیل گفتمانی فرایند مزبور ارزیابی شود. با وجود نقاط افتراق فراوان که بنیادگرایی اسلامی را در زمینه روش مبارزه سیاسی، سازماندهی و ساختار تشکیلاتی از دیگر جنبش های سیاسی حتی جریان های اصلاح طلب دینی جدا می کند، به زعم این مقاله مهم ترین وجه ممیزه آن از جنبش های پیشین، نقش ممتاز و منحصر به فرد دال اسلام در شکل بخشی و مفصل بندی عناصر گفتمانی آن می باشد. بر اساس مفروضه مقاله اسلام با بنیادگرایی اسلامی پا به عرصه معادلات سیاسی در جوامع عربی ننهاد، بلکه به واسطه جریان های بنیادگرا به دال برتر یا آنچه که ما در اینجا از آن به "نقطه آجیدن" تعبیر نموده ایم، تبدیل شد. در این راستا برای درک تحول گفتمانی صورت گرفته از ناسیونالیسم به بنیادگرایی به تشریح اجزای متشکله دو گفتمان بنیادگرایی و پان عربیسم و مقایسه دال مرکزی و محوری آن دو پرداخته؛ سپس زمینه های سیاسی شدن فزاینده اسلام و تبدیل اسلام به دال برتر و به تبع آن رشد گفتمان بنیادگرایی اسلامی در جوامع معاصر عربی و هزیمت گفتمان ناسیونالیسم عرب بر اساس مقوله قابلیت دسترسی مورد بررسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی:

بنیادگرایی - پان عربیسم - گفتمان - نقطه آجیدن - قابلیت دسترسی

E mail: ahmad-dmohammadi@yahoo.com

* نویسنده مسئول: فاکس: ۶۶۴۰۹۵۹۵

برای اطلاع از دیگر مقالات این نویسنده که در این مجله، منتشر شده اند به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

رشد و گسترش جنبش‌های سیاسی بنیادگرا در کشورهای عربی در طول دو دهه اخیر اذهان بسیاری از صاحب‌نظران و پژوهشگران را به خود مشغول کرده است. چرایی این امر و زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و تاریخی آن تحقیقات و مطالعات بسیاری را برانگیخته است. مقاله حاضر نیز سعی بر آن دارد از چشم‌انداز روند تحول عناصر گفتمانی در جوامع عربی به این مسئله پردازد و حتی المقدور پاسخی مقتضی به آن دهد.

در تحقیقات موجود، بنیادگرایی^۱ یا اسلام سیاسی را نوعاً به عنوان پدیده‌ای که بطور ناگهانی و خارج از روندها و معادلات موجود در عرصه مناسبات سیاسی سر بر آورده، ارزیابی می‌کنند. از این‌رو آن را مودعی به معرفت از مجرای طرق متعارف تلقی نکرده و با ساده‌انگاری آن را در بسیاری از مواقع به این یا آن موج بین‌المللی احاله می‌دهند. در نقطه مقابل این قبیل نظریات، مفروضه این تحقیق بر این امر استوار گشته که، ظهور اسلام‌گرایی را نمی‌توان پدیده‌ای دفعی و خلق‌الساعه به حساب آورد؛ بلکه دال اسلام در گفتمان‌های پیشین نیز حضور داشته و مسبوق به سنت‌های فرهنگی موجود در جامعه بوده است و سیاسی گشتن متاخر آن را نیز باید در متن کشاکشات اجتماعی تاریخی موجود در جوامع مزبور جستجو کرد. بدین جهت تلاش ما در این مقاله معطوف به آن خواهد بود تا نشان دهیم حضور اسلام در گفتمان سیاسی معاصر عرب امری تازه نبوده؛ و آنچه که در واقع بدیع است تغییر در نقطه مرکزی گفتمان سیاسی در جوامع عربی معاصر است. در حقیقت در گفتمان‌های حاکم پیشین اسلام حضور دارد اما عنصر محوری و مرکزی گفتمان را تشکیل نداده بلکه تنها یکی از عناصر گفتمان را شامل می‌شود، در حالی که در وضعیت متاخر اسلام به جزء اساسی و تعیین‌کننده گفتمان بدل می‌گردد. از این‌رو پرسش اساسی فرا روی ما در مورد چرایی تفوق دال اسلام در گفتمان سیاسی معاصر در جهان عرب از دهه ۸۰ بدین‌سو و استفاده از این دال برای صورت‌بندی مطالبات انباشته شده می‌باشد. با توجه به آنکه گفتمان‌ها در خلاء زایش نمی‌یابند و حیات آنها را بایست در امتداد خطوط مبارزات هژمونیک میان نیروهای متنازع سیاسی که هر یک مدعی نمایندگی مطالبات و خواسته‌های مردم هستند و همچنین این مهم که گفتمان‌ها نوعاً در پاسخ به گفتمان پیشین سر بر می‌آورند مورد فهم قرار داد؛ در این پژوهش برای فهم زمینه‌های عروج گفتمان بنیادگرایی، در آغاز به تجزیه عناصر برساننده گفتمان اصلی رقیب آن یعنی ناسیونالیسم عرب پرداخته، سپس اجزای گفتمان اسلام سیاسی مورد بررسی قرار

۱- در اینجا بنیادگرایی، اصولگرایی و اسلام سیاسی که به طور مترادف بکار رفته اند در مقابل آن قرائت‌هایی از اسلام به کار می‌روند که دستیابی به قدرت سیاسی و برقراری حکومت اسلامی و اجرای شریعت را در اولویت قرار نمی‌دهند.

می‌گیرد تا از رهگذر این بررسی مقایسه‌ای تحول و استحاله عناصر موجود در گفتمان پیشین و تغییر ماهیت آنها از طریق برجسته نمودن آن جزئی از گفتمان که به همه عناصر گفتمان معنا می‌بخشد و رنگ و مهر خود را بر کل گفتمان می‌زند روشن گردد. پس از نشان دادن دگرذیسی گفتمانی صورت گرفته زمینه‌های هژمونیک گشتن گفتمان اسلام سیاسی و بدل گشتن اسلام به دال برتر و افق معنا بخش در عرصه سیاسی مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

گفتمان ناسیونالیسم عرب

در گفتمان ناسیونالیسم عربی معاصر بازیابی مجد و عظمت از کف رفته اعراب و رهایی از انحطاط حادث از وزنه سنگینی برخوردار است؛ در این گفتمان رسیدن به قافله تمدن که اینک اعراب از آن عقب افتاده‌اند به وظیفه و امری خطیر بدل می‌گردد. اعراب بایست به سرعت هرچه تمامتر فاصله ناشی از فترت چند صد ساله را جبران کنند و بار دیگر از حاشیه به متن نظام جهانی بازگردند و نقش تاریخی فراخور غنای فرهنگ و تاریخشان را در پروسه تکامل بشری ایفا کنند. (کرمی، بی تا، صص ۶۹-۶۲) در این فضا اسطوره‌ای کردن فتوحات گذشته اعراب و قدر قدرتی حکومت‌هایی چون امویان و عباسیان به هسته مرکزی گفتمان تبدیل گشته بود. از آنجا که در دوران معاصر غرب به عنوان کانون توسعه و تمدن در نظر گرفته می‌شد، در مفصل‌بندی گفتمان ناسیونالیسم عربی، غرب از اهمیت بسزایی برخوردار است. غرب در عین حال که به دلیل ماهیت استعماریش آماج نفرت و کینه گفتمان ناسیونالیسم عربی قرار گرفته است، از آنجا که به سمبلی از توسعه و پیشرفت در جهان امروز بدل گشته، توأمآ تمنا و امید همسان شدن با آن در سرتاسر این گفتمان موج می‌زند. از این رو غرب برای این گفتمان به مثابه الگو و مدلی در راستای تجدید حیات عربی عمل می‌نماید. از آنجا که در زمینه این سنخ از گفتمان‌های تجدید حیات طلبانه ناسیونالیستی در جهان عرب با انباشتگی و تورم مواجه هستیم به گفتمان‌های متعددی برمی‌خوریم که با وجود شباهت‌های ساختاری نظری، در عرصه سیاسی و عملی با یکدیگر در تعارض قرار دارند. در واقع گفتمان غالب و محوری در جهان عرب پس از جنگ جهانی دوم حول محور وحدت ملت عرب یا "پان عربیسم" شکل و سازمان یافته است که جریانات سیاسی و فکری رقیب همچون ناصریسم یا بعثیسم از مشتقات آن هستند. در میان این جریانات (که همانگونه که پیشتر ذکر شد تقریباً همگی از ساختار نظری مشابهی برخوردار هستند)، وابستگان به اندیشه بعث منابع نظری بیشتری را تولید نموده و از این رو تأثیر گسترده‌تری بر جریان عمومی اندیشه ناسیونالیسم عرب گذاشته‌اند. (هرچند که ناصریسم از نظر سیاسی در مقطعی خاص از اهمیت بیشتری نسبت به بعث برخوردار گشت). از این رو اندیشه‌های بعث از این قابلیت برخوردار است که به ملاکی برای

شناخت جریان ناسیونالیسم عرب تبدیل گردد. در اینجا استفاده از واژه بعثیزم بیش از آنکه ناظر بر دالی خاص باشد، عنوانی عام برای اطلاق به گستره وسیعی از گفتمان‌ها و شبه گفتمان‌های ایدئولوژیکی ناسیونالیزم تجدد خواه غیریت ساز و غیریت ستیز و بعضاً گسترش طلب عربی، در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم است، و تنها منحصر به ایدئولوژی رسمی جریانات حاکم در عراق و سوریه نمی‌باشد. از این رو بر این باوریم که می‌توان از طریق بررسی عناصر گفتمان بعثیسم به درون نظام فکری ناسیونالیسم عرب ره یافت. در این مسیر سعی بر آن داریم تا با تجزیه گفتمان بعث مؤلفه‌های بنیادین آن را استخراج نموده و به بنیان نظری مشترکی که گفتمان‌های ناسیونالیستی عرب در سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی بر پایه آن استوار بود دست یابیم.

عناصر متشکله گفتمان ناسیونالیستی بعث

۱- موقعیت ناسیونالیسم و مقوله ملت در گفتمان بعث

با رواج مفاهیم ناسیونالیسم در غرب، متفکران عرب که در اندیشه احیای آگاهی قومی اعراب و برجسته نمودن تفاوت‌های فرهنگی، زبانی اعراب با دیگر مسلمانان بودند، در بیان و فرموله نمودن نظرات خویش از عقاید رایج در غرب مسئله طلبیدند. در این میان بررسی‌های تاریخی شرق‌شناسان نیز مصالح و ملاط اولیه را برای گرایشات قومیت‌گرایانه در بین این متفکران فراهم آورد. مورخین شرق شناس اسلام را به عنوان دین قوم عرب که از طریق آن اعراب اختلافات را کنار گذاشته، با یکدیگر متحد شده و به سروری جهان دست یافتند معرفی نمودند. (امامی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶) در این میان درک خاص حزب بعث از ناسیونالیسم و ملت عرب تأثیر قاطعی بر جریان عمومی ناسیونالیسم عرب برجای گذاشته است. بنیانگذار حزب بعث، میشل عفلق معتقد بود که کلیه اعراب در سراسر جهان یک ملت واحد را تشکیل می‌دهند و مرزهایی که آنها را به طور مصنوعی از هم جدا کرده است از ساخته‌های امپریالیسم است. بنابراین مبارزه تا اتحاد بخش‌های تجزیه شده جهان عرب باید ادامه یابد. او معتقد بود ناسیونالیسم عرب یک واقعیت جاودانی و یک نیروی ریشه‌دار درونی است که نگهدارنده کشور و حافظ آن است. حزب بعث راه نجات اعراب را در آن می‌داند که اعراب با مبارزه با امپریالیسم مرزها را از میان بردارند و یک ملت واحد تشکیل دهند. این امر در اساسنامه حزب بعث نیز منعکس گردیده است. اصل اول می‌گوید: اعراب یک ملت را تشکیل می‌دهند این ملت دارای حق طبیعی برای زیستن در یک کشور واحد است. در ادامه تصریح می‌کند که سرزمین پدری عرب یک واحد تقسیم ناپذیر است و هیچ کشور عربی نمی‌تواند جدا از سایر کشورهای عرب به حیات خود ادامه دهد و این سرزمین پدری متعلق به اعراب است و فقط

آنها حق دارند که امور خود را اداره کنند و سرنوشت خود را تعیین نمایند. اصل هشت اساسنامه نیز تصریح می‌کند که زبان رسمی کشور تنها عربی است. در بخش اصول عمومی اساسنامه گفته شده که حزب بعث قائل بر این است که ناسیونالیسم یک واقعیت زنده و ابدی است [نه تاریخی و قراردادی]. (پارسادوست، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱)

۲- جایگاه اسلام در ایدئولوژی بعث

اسلام در ایدئولوژی بعث کمتر به عنوان پیامی جهانشمول که همه انسانها در سرتاسر جهان را مورد خطاب قرار داده و رسالتش رستگاری کل بشریت می‌باشد در نظر گرفته می‌شود. بلکه به عنوان ابزاری که سیادت عرب بر جهان را موجب گردید و یا به عنوان وسیله‌ای برای بسیج توده‌ها علیه استعمار، مطرح می‌باشد. ایدئولوژی بعث و دیگر نحله‌های ناسیونالیسم عرب در این پیش فرض اساسی اشتراک نظر دارند که اسلام بخشی غیرقابل اغماض و انکارناپذیر از فرهنگ جامعه است و برای هر نوع کنشی در جامعه بایست آن را منظور نمود. پرواضح است که با وجود عدم غیبت اسلام در این گفتمان درک آنها از اسلام فهمی ابزاری و نه اصلی است. یعنی برخلاف گفتمان جریان‌های اسلامی برقراری جامعه اسلامی و اجرای قوانین اسلامی به عنوان غایت آرمانی آنها محسوب نمی‌گشت و اسلام تنها در راستای اهداف خاص این جنبش‌ها از قابلیت استفاده برخوردار بود؛ بنابراین طریقت داشت و نه موضوعیت. در دیدگاه بعث "اسلام درخشان‌ترین تصویر زبان و ادب اعراب است، بزرگ‌ترین بخش تاریخ ملی آنها است". عفلق دوران صدر اسلام را به عنوان دورانی که عرب خود را بهتر از هر زمانی شناخت معرفی می‌کند. عفلق حتی معتقد است که اعراب مسیحی نیز باید اسلام را به عنوان ارزنده‌ترین عنصر ناسیونالیسم خود بدانند و آن را دوست بدانند. عرب و عربیت یک پیکره کل است که اسلام روح آن را تشکیل می‌دهد. اسلام یک جنبش انقلابی عربی بود که احیای عربیت در معنا و مضموم آن نهفته است. عفلق با توجه به علایق عمومی اعراب، میراث فرهنگی اسلام را ارزش‌های فرهنگی عرب معرفی می‌کند و اظهار می‌دارد که دین اسلام در اساس خود یک جنبش عربی بوده که توجه اساسی آن احیاء عربیزم و واقعیت دادن به آن بود.^۱ عفلق در مقاله‌ای در ۱۹۴۳ به نام «پیامبر عرب» می‌نویسد: اسلام برای اعراب صرفاً اعتقادی مذهبی و مربوط به آخرالزمان نیست بلکه تجلی بالاترین احساسات

۲- در همین راستا عفلق می‌نویسد: خداوند قرآن را به زبان عربی وحی نمود و مسلمانان جهان کتاب خدا را با زبان عربی می‌خوانند و نماز را به زبان عربی به جای می‌آورند. حزب بعث در کتابی که به نام «محمد رسول عرب» انتشار داد. عنوان نمود که خداوند قادر بود اسلام را بر ملل دیگر نازل کند اما اعراب را برگزید زیرا اعراب شایسته‌ترین قوم بودند. به نقل از محمدعلی امامی، ص ۱۲۵.

جهان نگرانه و بینش زندگی است». (الخلیل، ۱۳۷۰، ص ۳۱۰) در مجموع حزب بعث از دین اسلام به شکل کلی به عنوان یک پدیده دقیقاً ملی که معرف عظمت و اصالت ناسیونالیسم عرب است یاد می‌کرد. از این رو می‌کوشید ذهن اعراب را متوجه جنبه مذهبی اسلام ننماید بلکه این اندیشه را در ذهن آنان جای می‌دهد که اسلام در زمان خود وسیله ای بود که جدایی و نفاق اعراب را از میان برداشت و آنان را به اوج اقتدار رساند؛ ولی در شرایط امروز اسلام باید خود را با عربیزم تطبیق دهد، زیرا رستاخیز عرب فقط آن جنبه‌هایی از اسلام را که با مقتضیات دنیای جدید سازگار است، شامل می‌شود و سایر جنبه‌ها را با تغییرات لازم قبول می‌کند. به همین جهت اسلام باید به نحوی تغییر یابد که بتواند خود را با مقتضیات عصر جدید تطبیق دهد. او معتقد است که ناسیونالیسم عرب نیروی محرک مردم عرب است و اسلام نمی‌تواند جای آن را بگیرد. چرا که اسلام را دارای ظرفیت ایجاد تشنت در صفوف ملت عرب می‌داند. «امروز اعراب نمی‌خواهند که ناسیونالیسم آنان مذهبی شود، زیرا مذهب واجد جنبه دیگری است. عاملی است که افراد ملت را به هم پیوند نمی‌دهد بلکه بر عکس بین یک ملت واحد جدایی می‌افکند». (پارسادوست، ۱۳۶۹، صص ۹۹-۹۸)

تحلیل نظری جایگاه اسلام در گفتمان بعث

همانگونه که احتمالاً تاکنون معین گشته در این گفتمان توسعه و پیشرفت از اهمیت اساسی و محوری برخوردار است و تئورسین‌های آن بر این عقیده اند که با توجه به ریشه دوانیدن اسلام در تاروپود جوامع عربی برای کاهش هزینه اجتماعی و مقاومت‌هایی که در مقابل مدرنیزاسیون و تجدید حیات اجتماعی صورت می‌گیرد، استفاده از گفتمان اسلامی و یا دست‌کم برخورد توأم با حزم و احتیاط با آن ضروری است. در این جا برای صورتبندی رویکرد گزینشی این جریانات نسبت به اسلام مفهوم "واسطه محوشونده" فردریک جیمسون می‌تواند مفید واقع شود. او این اصطلاح را در توصیف نقش پروتستانیزم در پیدایش سرمایه‌داری با رویکردی انتقادی نسبت به نظریه وبر وضع کرده است. جیمسون پروتستانیزم را میانجی ناپدید شونده بین فئودالیسم و سرمایه‌داری می‌داند. جیمسون می‌گوید: پروتستانیزم در معنای دقیق آن یک عامل شتاب دهنده، کاتالیزگر یا واسطه است که امکان مبادله بین دو حدی را که بدون حضور آن یکدیگر را پس می‌زنند فراهم می‌آورد. پس می‌توانیم بگوییم که کل نهاد مسیحیت به نوبه خود به مثابه نوعی پراتنز فراگیر یا چارچوبی عمل می‌کند که تغییر در درون آن اتفاق می‌افتد و وقتی از حیز انتفاع خارج شد می‌توان آن را برچید یا حذف کرد. بنابراین یک میانجی محو شونده مفهومی است که گذار بین دو مفهوم متضاد را وساطت می‌کند و سپس ناپدید می‌شود. (مایرس، ۱۳۸۵، صص ۵۷-۵۶)

در واقع در گفتمان بعث نیز اسلام به عنوان فرم و نه محتوا مطرح می‌گردد که صرفاً به عنوان ابزاری برای گذار و انتقال به کار می‌آید. در این گفتمان اسلام به عنوان واسطهٔ محو شونده ابزاری برای انتقال از جامعهٔ عقب افتاده و مستعمره به جامعهٔ مدرن و توسعه یافته در نظر گرفته می‌شود. در حقیقت غایت یا همان محتوای جنبش‌های بعثیستی ایجاد دولت ملی و مدرنیزه کردن جامعه بود، اما برای کاهش هزینه مدرنیزاسیون از پوشش و ادبیات اسلامی به مثابه فرم استفاده می‌کردند. به طرز شگفت این امر مورد اذعان یکی از وابستگان به یکی دیگر از احزاب ناسیونالیست عرب یعنی جبهه آزادیبخش الجزایر قرار گرفته است. "عمار اوزگان" ایدئولوگ جبهه آزادی بخش می‌نویسد: روشن بینی سیاسی و فاعلیت انقلابی ایجاب می‌کند که به تدارک نظامی از ارزش‌های معنوی و روحانی برآئیم، ارزش‌هایی که بتوانند نوزایش و تجدید حیات صنعتی پیشرو را ممکن سازند. در اینجا او جمله برینگتون مور را برای تاکید نقل می‌کند: "به طور کلی، دگرگونی بنیادی، در درون چهارچوب مظاهر رمزهای یک نظام اجتماعی آسان تر از دگرگونی و تغییری است که در خارج این چهارچوب و مقابله با رمزها و مظاهر به عمل می‌آید". (اوزگان، ۱۲۹۲ قمری، ص ۳۹۶)

تحلیل نظری موقعیت ناسیونالیسم در گفتمان بعث

برای جمع‌بندی از موقعیت عناصر گفتمانی در ایدئولوژی‌های ناسیونالیست مفهوم نقطهٔ "آجیدن" اسلاووی ژیتک ابزار نظری سودمندی در اختیار ما قرار می‌دهد. از نظر ژیتک در هر نظام گفتمانی یک بخش از نظام تفکر به مثابه بنیان یا افق معنا برای بقیه آن نظام تعیین می‌شود. ژیتک با عاریت گرفتن از هگل و بیان اینکه جنس (genus) همیشه یکی از گونه‌های (species) خودش است، این امر را جمع‌بندی می‌کند به عبارت دیگر مفهوم کلی یک چیز همواره توسط مورد جزئی یا خاصی از آن مفهوم تعریف می‌شود. به بیان دیگر کل یک چیز تنها از طریق به هم خوردن تعادل آن کل با یک مازاد (excess) تحقق می‌یابد. در واقع در رابطه بین جزء و کل، یک عنصر از کل بنیان بقیه کل را تشکیل می‌دهد و به عنوان یک نقطه آجیدن (point de caption) عمل می‌کند و بقیه کلمات به کار رفته در جمله را به هم چفت و بست می‌زند. (مایرس، ۱۳۸۵، صص ۱۱۳ و ۱۱۲) بنابراین نقطهٔ آجیدن، دالی است که اجازه نمی‌دهد معنا در درون بافت ایدئولوژیک به این سو و آن سوبلغزد. به عبارت دیگر نقطهٔ آجیدن یک عرصهٔ ایدئولوژیک را یکپارچه می‌کند و به آن هویت می‌بخشد. (مایرس، ۱۳۸۵، ص ۸۹) شمار کثیر دال‌های سیال موجود در یک پیکره گفتمانی یعنی کثیر عناصر ایدئولوژیک آغازین از طریق مداخله نوعی گره‌گاه یا نقطه آجیدن درون یک حوزه یکپارچه سامان می‌یابند، نقطه‌ای که دال‌ها را روکش می‌کند و به همین دلیل از سیالیت و سرریز شدن دال‌ها جلوگیری می‌کند

و معنایشان را تثبیت می‌کند. بنابراین نقطه آجیدن یک "گره گاه" است، یعنی نوعی گره خوردن معانی است، به عبارت دیگر کلمه‌ای است که در مقام یک کلمه و در سطح خود دال، حوزه‌ای مشخص را وحدت می‌بخشد و هویتش را برمی‌سازد. پس می‌توان گفت که نقطه آجیدن، همان واژه‌ای است که دال‌های موجود در گفتمان به آن رجوع می‌کنند تا از این طریق خودشان را در شکلی وحدت یافته در درون یک پیکره گفتمانی بازشناسند. (مایرس، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳) همچنین از این خصیصه برخوردار است که خود را از زنجیره دلالتی خارج کرده و بر فراز مناسبات متعارف دلالتی نشیند. بدین‌گونه زنجیره‌های وابستگی خود را به مفهومی دیگر قطع می‌سازد و به موجودی بدل می‌گردد که در عین وابستگی دیگر عناصر بدان، از بقیه استقلال دارد. با این توصیفات پیرامون نقطه آجیدن به نظر می‌آید آن عنصری که می‌تواند این جایگاه را در گفتمان بعث اشغال کند ناسیونالیسم می‌باشد. به عبارت دیگر ناسیونالیسم که به اشکالی چون توسعه خواهی، اقتدار ملی، مقابله با حقارت ملی، گسترش طلبی ارضی، نفرت از دیگری، بیگانه ستیزی متظاهر می‌گردد؛ آن جزء از ایدئولوژی بعثیستی است که با وجود آنکه به ظاهر جزئی از کلیت این ایدئولوژی است، از همه عناصر دیگر آن کل سرریز می‌کند یا مازاد بر آنها است. ضمناً این عنصر در این گفتمان به مثابه موجودیتی تعریف‌ناپذیر و غیراحاله‌گر به مفهومی دیگر مطرح می‌گردد. در واقع ناسیونالیسم به مدلولی استعلایی تبدیل می‌شود که در عین حال که تمام دال‌ها به واسطه آن معنا می‌یابند اما خود، دال هیچ مدلولی نیست؛ یعنی برای معنا محتاج و وابسته به هیچ مدلولی نیست. در نوشته‌های ایدئولوگ‌های گفتمان بعث در مقابل هرگونه تلاشی در جهت معرفت‌پذیر کردن ناسیونالیسم به شدت مقاومت می‌گردد. چرا که ناسیونالیسم آن هسته بنیادین و نقطه آجیدن مرکزی است که قرار است به عناصر دیگر موجود در گفتمان معنا، هویت و اصالت بخشد. بنابراین دیگر نمی‌تواند خود در معرض چون و چرا باشد و با در غلتیدن به وادی معادلات متعارف دلالتی، تقدس و معنا بخشی خود را از دست دهد. از این روست که عفلق در راستای تأکید بر این وجه ناسیونالیسم می‌گوید: «از آن می‌ترسم که ناسیونالیسم در نزد ما به شناخت ذهنی و تحقیقات لفظی تنزل پیدا کند و با این عمل نیروی صمیمی و گرمی عاطفه خود را از دست بدهد. تو گویی روشنفکران عقیده به ناسیونالیسم را به درجه دقت و قدرت تعریف‌هایشان منوط کرده‌اند در حالی که عقیده بر تمامی شناخت‌ها مقدم است و این عقیده است که موجب روشن شدن شناخت می‌گردد. آن ناسیونالیسمی که ما جویند هستیم قبل از هر چیز عشق و محبت است. کسی که عاشق باشد دنبال دلیل نمی‌گردد. عشق بر ملت عرب باید جای هر گونه تمایل به مذهب، اعتقاد یا قبیله ای خاص را بگیرد. عشق اول می‌آید و تعریف ملت و ملیت به دنبال آن می‌آیند» (الخلیل، ۱۳۷۰، ص ۲۹۹) در همین زمینه باز عفلق می‌گوید: ناسیونالیسم یک

علم نیست بلکه یک خاطره زندگی است. بنابراین هر تلاشی در نابود کردن این احساسات و بازسازی آن از طریق فرایند ذهنی (تعقل) که از کتاب‌ها و اندیشه‌های مجرد و ملت‌های بیگانه به عمل می‌آید را مردود می‌شمرد. از این‌رو عفلق از ناسیونالیسم به منزله ایمان و «بنیاد ابدی» که نه دگرگون می‌شود و نه جایگزین می‌گردد تعبیر می‌نماید. بدین‌گونه به نظر می‌آید در گفتمان مزبور ناسیونالیسم همپایه تجربه‌های آیینی تصور می‌شود؛ از این رو برای آنانی که از موضعی بیرونی نسبت به آن می‌نگرند، تعریف‌ناپذیر و غیرقابل تبیین خواهد بود. با دستیابی ناسیونالیسم به جایگاه مرکزی در گفتمان، مابقی عناصر تنها در پرتو آن معنای خاص خود را می‌یابند. پس سوسیالیسم دیگر ایدئولوژی طبقه کارگر برای سرنگون کردن جامعه سرمایه‌داری و الغاء مالکیت خصوصی یا مرحله‌ای پیش از کمونیسم نیست، بلکه در خدمت وحدت عربی و توسعه اقتصادی کشور است و دیگر نه آرمان یک طبقه خاص بل ایده آل تمام ملت عرب برای تجدید حیات را تشکیل می‌دهد^۱. (الخلیل، ۱۳۷۰، صص ۳۰۰ و ۳۰۲) از اینها گذشته دیگر برانترناسیونالیسم دلالت ندارد بلکه به ناسیونالیسم عربی اشارت دارد. یعنی سوسیالیسمی که در دامان آن ناسیونالیسم عرب ریشه گرفته و بهتر رشد یابد (پارسادوست، ۱۳۶۹، ص ۱۰۷) اسلام هم در این گفتمان‌ها دیگر نه به عنوان رسالتی جهانی که تمامی انسان‌ها را به ایمان به آن و اجرای حدود و قوانینش دعوت کند، بلکه به علت تقارنش با دوران مجد و عظمت اعراب، باید آن را به عنوان نشانه و نمادی که گذشته پرشکوه ملت عرب را تداعی می‌کند، زنده نگه داشت و یا به عنوان ایدئولوژی خلق و فرهنگ مردم، ناچار به مراعات و حفظ احتیاط و تظاهر نسبت به آن بود. آزادی نیز نه در معنای متعارف سیاسی و حقوقی در جامعه مدنی در ارتباط با حق آزادی اندیشه و بیان و تشکل بلکه در مفهوم رهایی از سلطه و دخالت خارجی و دستیابی به استقلال و امکان تجلی ناسیونالیسم در دولت ملی استعمال می‌گردد. حزب نیز در این مناسبات گفتمانی دیگر نه به منزله تجمعی از افراد که دارای علایق و نقطه نظرات مشترک در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی بوده و منافع و دیدگاه‌های بخش‌هایی از جامعه را باز نمایی می‌کند، بلکه تجسم تمام ملت و از این‌رو نماینده آمال و آرزوهای جامعه و ابزار تحقق آنها محسوب می‌شود. ریشه این اختلاف در معنای اولیه و دلالت متاخر در نظام گفتمانی را باید در این واقعیت پیش گفته جست که ناسیونالیسم عنصری همچون دیگر عناصر در داخل گفتمان نیست بلکه از جایگاه ممتازی برخوردار است به شکلی که دال‌های دیگر با ارجاع به این دال است که مدلول خود را می‌یابند و آلاً در تلاطم بی‌پایان سیر می‌کردند و این رابطه دلالتی

۱. در همین زمینه عفلق می‌نویسد: برای عرب‌ها سوسیالیسم در حکم ثمره و نتیجه قومیت عربی است؛ بنابراین نمی‌تواند به عنوان سنگ پایه و جهان بینی آنها قرار گیرد، بلکه از اندیشه قومیت (ناسیونالیسم) الهام می‌گیرد و از آن پیروی می‌کند. به نقل از تقی کرمی، پیشین، ص ۱۰۱

تثبیت نمی‌گشت. نتیجه فرعی که از این بحث می‌توان به آن رسید، رد تصور همگونی ایدئولوژی گروه حاکم است، زیرا همواره می‌توان در آن حضور عناصری از ایدئولوژی و باورهای اقشار تحت سلطه و گروه‌های رقیب را یافت. گفتمان‌های بعثیستی با دو دشمن داخلی مواجه بودند: اسلام‌گرایان و کمونیست‌ها. به‌زعم عفلق شرط پیروزی هر ملتی در آغاز غلبه بر دشمن داخلی است. (الخلیل، ۱۳۷۰، ص ۳۰۸) و مسلماً مبارزه با این دشمنان صرفاً بعد سیاسی و نظامی ندارد بلکه از ابعاد فرهنگی و ایدئولوژیک نیز برخوردار است. اینان که مخالفین اسلام‌گرا و کمونیست خود را به ترتیب مرتجعین و ترقیخواهان یا اترناسیونالیستهای کاذب خطاب می‌کردند، برای کم اثر کردن دایره نفوذ و تهدید آنها برخی عناصر گفتمانی آنها را البته بطور رقیق شده در کالبد ایدئولوژی خود وارد نمودند تا بدین ترتیب در مقابل معارضه‌جویی ایدئولوژی‌های رقیب مصونیت یابند. وجود این عناصر عاریتی درون این گفتمان‌ها منجر به مشتبه و مردد شدن بسیاری از هواداران بالقوه آن جریان‌هاست که قادر به رمزگشایی دقیق پیام‌ها و گفتارهای ایدئولوژیک جریان التقاطی نبودند و پیوستن آنها به صفوف جریان ناسیونالیستی حاکم می‌گردید. ضمناً اصالت و خاص بودگی گفتمان‌های رقیب را نیز مورد تخدیش قرار می‌داد. کاربرد دیگر، استفاده از یک گفتمان علیه گفتمان دیگر بود. اسلام‌گرایان، مرتجع و فئاتیک و کمونیست‌ها بی‌دین و بی‌وطن و غربرده محسوب می‌شدند و در هنگام منازعه با هر یک از آنها از ادبیات و شعارهای دیگری علیه آن استفاده کرده و خود در تعادلی شکننده میان این دو گفتمان به حیات خود ادامه می‌داد. مسلماً این سیاست کجدار و مریز برای همیشه نمی‌توانست ادامه یابد و دیر یا زود بنای متزلزل ایدئولوژیک نظام فرو می‌پاشید و تمام تشبثات آن به ایدئولوژی‌های مختلف بلاثر می‌گشت و تنها استوانه‌ای که نظام را سرپا نگه می‌داشت، قوه قهریه بود. گذشته از این‌ها شکست ناسیونالیسم عرب در تحقق اهداف موعود نیز بیش از پیش موجب بی‌اعتباری و از حیز انتفاع ساقط گشتن آن در اذهان توده‌های عرب شد. در جمع‌بندی از پان عربیسم باید گفت که گفتمان‌هایی از این دست با وجود آنکه ممکن است در مراحل در بسیج وسیع اجتماعی بالاخص در مبارزات رهایی‌بخش ملی حول برخی مطالبات عام نظیر کسب استقلال سیاسی و یا حفظ تمامیت ارضی از کارایی قابل ملاحظه‌ای برخوردار باشند، اما پس از تحقق آن اهداف عمومی و بی‌اقتضا شدن وحدت اقشار جامعه و آشکار گشتن شکاف‌ها و گسل‌های موجود در جامعه و عدم توازی سویه خواست‌ها و مطالبات گروه‌های مختلف اجتماعی پس از مدتی دچار بحران مشروعیت گردیده و هسته ایدئولوژیک آن تجزیه می‌گردد و تنها از آن نامی باقی می‌ماند. در واقع این نام از طریق گره خوردن با تجربه اولیه مبارزاتی و آزادیخواهی و از طریق تکرار و تذکار آن سعی در حفظ مشروعیت گفتمان می‌نماید. اما از آنجا که مفصل‌بندی این گفتمان محصول توازن

قوای اجتماعی و "دیگری" متفاوتی است، نمی‌توان حتی با تداعی و تکرار مستمر ارتباط آن با برخی مقاطع و برهه‌های مورد اجماع ملی، این گفتمان را از خطر تهی شدن از معنا و بی‌اعتباری نجات بخشید.

اکنون که عناصر گفتمانی ایدئولوژی پان عربیسم و فضای ذهنی که این ایدئولوژی در بستر آن بالیده و از آن متغذی می‌گردد مورد بررسی قرار گرفته، بهتر می‌توانیم اجزای متشکله گفتمان رقیب آن یعنی بنیادگرایی اسلامی و دلایل تفوق یابی آن را مورد فهم قرار دهیم.

گفتمان بنیادگرایی اسلامی

مسئله بنیادگرایی اسلامی جریان‌ی یکپارچه نیست و از تکتک سیاسی و نظری برخوردار است. با این وجود تقریباً تمامی جریان‌ات بنیادگرا متأثر از اندیشه گروه اخوان المسلمین هستند و اصولاً گفتمان بنیادگرایی به نحو پرننگی و امدار تفکر جریان اخوان المسلمین است. در واقع مهم‌ترین جزء نظری بنیادگرایی را باید در اندیشه‌های رهبران اخوان المسلمین جست. از این رو بررسی اندیشه آنها بهترین مجرا برای دستیابی به عناصر گفتمانی بنیادگرایی است.

جنبش اخوان هدف از تأسیس خود را احیای اصول اساسی اسلام و تشکیل یک جامعه سیاسی مبتنی بر اصول اسلام که با تهدیدهای فرهنگی و سیاسی غرب مقابله کند، اعلام کرد. از نظر اخوان اسلام سیستمی است بالذات جامع و متکامل که در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجراست. در گفتمان اخوان در مقایسه با گفتمان‌های عربی پیشین شاهد تغییری عمده در تعریف خود و دیگری هستیم. در اینجا اسلام و نه عربیت مبنای هویت و خصلت‌یابی عنصر خودی را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب ناسیونالیسم از نظر بنیادگرایی به عصبيت جاهلیت پیش از اسلام تحویل می‌شود. سیدقطب در همین راستا می‌گوید هر سرزمینی که در آن مسلمان زندگی کند وطن ماست. از نظر اخوان تمام مشکلاتی که جوامع عربی با آن مواجهند مثل سلطه اجانب، استبداد، جهل و فقر همه ناشی از دوری جستن از اسلام و به دامان مکاتب غیرالهی نظیر ناسیونالیسم و سوسیالیسم و سکولاریسم است. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های بنیادگرایی با اسلاف ناسیونالیست و رفورمیست خود در دنیای عرب جهانشمولی پیام و مخاطبان آن و عدم تقید و محدود شدن آنها به اعراب است. از نظر اندیشه اخوان اسلام نظامی جامع است که برای تمام عرصه‌های زندگی انسان برنامه دارد و این‌گونه نیست که مانند التقاطیون تنها بخش‌هایی از آن را پذیرفته و بقیه را رد نماییم. اسلام آیینی جامع‌الاطراف و دقیق است و مسلمین نیازی به مراجعه به مکاتب دیگر ندارند. (کدیور، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱-۱۲۹)

پس از ذکر کلیاتی از محتوای نظری گفتمان اخوان المسلمین اینک به بررسی تفصیلی‌تر عناصر این گفتمان می‌پردازیم.

۱- ناسیونالیسم و هویت عربی

دقیقاً نقطه مقابل اولویت محوری ناسیونالیسم و عظمت ملی در گفتمان‌های پیشین در این گفتمان میهن و ملت از جایگاهی حاشیه‌ای برخوردار می‌گردد و اگر در گفتمان ناسیونالیستی اسلام ابزاری در خدمت اعتلای کشور و آگاهی از هویت ملی محسوب می‌شود در اینجا دقیقاً عکس آن را شاهدیم و میهن و ملت مجرای برای تحقق بخشیدن به اسلام و استقرار شریعت الهی در زمین محسوب می‌شوند و ناسیونالیسم واجد هیچ اصالتی نمی‌باشد. در این زمینه مودودی و سیدقطب تحلیل‌های مفصلی دارند. سیدقطب معتقد است که کشور و سرزمین ارزش ذاتی ندارند، بلکه از نظر اسلام ارزش کشور بدان جهت است که شریعت الهی و خواست‌های او در آن حاکم باشد، یعنی از آن جهت که زمین در برگیرنده عقیده، میدان پیاده شدن نظام اسلامی، خانه اسلام و نقطه صدور اعلان آزادی انسان است. حقیقت حمایت از خانه اسلام حمایت از عقیده و جامعه‌ای است که قانون اسلام در آن حاکم است، از این رو هیچگاه منظور اصلی و هدف نهایی جهاد اسلامی حمایت از وطن نیست. چرا که حمایت مزبور تنها وسیله تشکیل سرزمین و نظام الهی در زمین است تا اسلام آنجا را نقطه و پایگاهی برای آزاد ساختن سراسر زمین و دفاع از نوع انسان قرار دهد. پس انسان موضوع اسلام است، بدین معنی که باید او را از نیروی کفر و بندگی هر چه غیر خداست آزاد ساخته و ارزش‌های راستینش را به او بازگرداند، و زمین میدان این سازندگی است. (سیدقطب، ۱۳۵۹، صص ۱۰۷ و ۱۰۶)

مودودی نیز تلقی از اسلام به عنوان بخشی از فرهنگ و هویت تاریخی اعراب و مسلمان و نام دیگری برای عرب را مردود شمرده و پیام و رسالت اسلام را جهانی و نه محصور در مرزهای ملی دانسته و جهاد را وسیله‌ای برای نیل به اهداف اسلام در نظر می‌گیرد: اگر اسلام را مذهبی به معنی آداب و رسوم خاص و مسلمین را ملتی مانند سایر ملت‌ها بدانیم که در مواردی ناسیونالیست و توسعه طلبند پس جهاد مفهوم و مزایای خود را به عنوان یکی از بزرگترین عبادات اسلامی از دست می‌دهد. اما در حقیقت قرآن هیچ یک از این دو تعریف را از اسلام و مسلمانان قبول ندارد. زیرا اسلام تفکر و سیستمی است انقلابی که هدف آن درهم ریختن نظام‌های فاسد حاکم و ریختن شالوده نظامی عادل و مترقی است که بتواند نابسامانی‌های روابط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را طبق روش و برداشت‌های خود از مسائل مزبور برطرف کرده، مشکل اختلافات طبقاتی را حل نموده و مساوات را در جوامع بشری برقرار نماید. بنابراین واژه مسلمان تعریفی است برای کسی که عضو حزب جهانی است. حزبی که اسلام طراح آن و سازمان‌دهنده جبهه انقلابیون آن است. این انقلابیون باید وسیله پیاده کردن برنامه‌های سازنده‌ای باشند که اسلام آن را برای تجدید بنای جهان و ساختن جامعه توحیدی آورده است؛ (مودودی، ۱۳۵۹، ص ۱۷) مسئله‌ای که اینجا از جهت تفاوت در

نمادینه کردن امر واقع تاریخی اهمیت دارد^۱، درک متعارض گفتمان اخوان و اصولاً بنیادگرایی اسلامی با گفتمان‌های ناسیونالیستی از مرحله‌بندی تاریخی است. برخلاف رویکردهای ناسیونالیستی که اسلام را به مثابه‌ احیاگر و قوام‌بخش عربیت به حساب می‌آورند، این جریان اسلام را زائل‌کننده قوم پرستی و قبیله‌گرایی اعراب که از آن به جاهلیت تعبیر می‌کند، در نظر گرفته و اسلام را نه تنها مکمل و پشتیبان ناسیونالیسم عرب ندانسته، بلکه در این گفتمان اسلام به عنوان نقیض ناسیونالیسم عرب پیش از اسلام که چهره خود را در تفاخرها و تعصبات و جنگ‌های عصر جاهلیت نشان می‌داد، معرفی می‌شود. در حالیکه در گفتمان‌های ناسیونالیستی احساس ملی و آگاهی از آن مرحله‌ای تکاملی در تاریخ جوامع محسوب می‌شود، در گفتمان اسلام‌گرا احساسات قوم‌گرایانه به عنوان حرکتی ارتجاعی و واپس‌گرا که بطور مشخص رجعت به دوران پیش از اسلام را در دستور کار خود قرار داده است، در نظر گرفته می‌شود. به این جهت مودودی برای اثبات این نقطه نظر با استفاده از فقه اللغه به فلسفه وجودی لفظ جهاد در اسلام می‌پردازد تا بدین طریق گسست قاطع اسلام از سنت‌های عشیره‌ای و قبیله‌ای حاکم در دوران جاهلیت را نشان دهد و این موضوع را به عنوان قرینه‌ای برای انقطاع کامل اسلام از رسوبات و جرثومه‌های فرهنگ عرب پیش از اسلام ذکر می‌کند. «قرآن از کلمه "حرب" یا امثال آن که بوی جنگ و ستیز می‌دهد اجتناب کرده و از لفظ جهاد استفاده کرده که معنی آن بذل نهایت سعی و کوشش است. چرا اسلام لفظ جهاد را برای ادای مقصود خود برگزیده است؟ زیرا "حرب" در زمان جاهلیت به جنگ‌هایی اطلاق می‌شد که به خاطر اغراض و منافع شخصی بین طوایف و ملت‌های مختلف واقع می‌شد. و از آنجا که اسلام چنین جنگ‌هایی را مشروع و جائز نمی‌شمرد برای احتراز از مشتبه شدن مبارزه و جنگ در راه اسلام با جنگ‌های قدیم که کماکان در حافظه مردم حضور داشت از استعمال واژه حرب برای نامیدن این اعمال خودداری و جهاد را بکار برد.» (مودودی، ۱۳۵۹، صص ۱۷ و ۱۸)

۲- درک سیاست بنیاد از جامعه و ضرورت حکومت اسلامی

در گفتمان اصلاح‌گرایانه دینی و حتی در اندیشه اخوان در مرحله اول شاهد دست بالا داشتن گرایشی هستیم که معتقد به انجام اصلاحات اجتماعی از طریق تعلیم و تربیت و به اصطلاح کار فرهنگی است؛ در این مرحله هنوز به دست گرفتن قدرت سیاسی جایگاه روشنی در این اندیشه نداشت و این تصور حاکم بود که از طریق آموزش‌های اخلاقی و مذهبی می-

۱. «اصولاً هر منظومه تاریخی خاص می‌تواند به شیوه‌های متفاوت نمادین شود، و غلبه یک نوع نمادینه کردن خود-حاصل و نتیجه مبارزه برای کسب هژمونی ایدئولوژیک می‌باشد. روش ما در تجربه این واقعیت همیشه با میانجی‌گری شیوه‌های متفاوت نمادینه کردن درآمیخته است.» (ژیزک، ۱۳۸۴، صص ۵-۱۸۴)

توان جامعه را متحول ساخت. اما آنها در عمل با مانع حاکمیت روبرو گشته و دولت حاکم را سنگ خارا مقابل اهداف خویش یافتند. این مسئله بیش از پیش اولویت امر سیاسی بر امر اجتماعی را در اندیشه اخوان و بعدها بنیادگرایی اسلامی موجب گشت؛ تا بدان جا که در بسیاری از مراجع و منابع از بنیادگرایی اسلامی به اسلام سیاسی تعبیر می‌شود. وجه تسمیه اسلام سیاسی از آن روست که گرایش‌ها بنیادگرا بیش از هر چیز دستیابی به قدرت سیاسی را وجهه همت خود قرار داده‌اند و تحقق اسلام و اصول شریعت را منوط به برقراری دولت اسلامی می‌دانند. در همین راستا آن درک از اسلام را که اسلام را روشی اخلاقی برای زندگی و نه شیوه مطلوب حکومت ارزیابی می‌کند از سوی اسلام سیاسی به چالش کشیده شده است. تأکید بر بعد سیاسی در گفتمان بنیادگرایی نتیجه مهمی در پی داشت و آن تشکیک در اسلامی دانستن جوامع مسلمان به صرف تمسک قاطبه مردم به مناسک و شئون اسلامی و رواج و حضور گفتار و ادبیات اسلامی در جامعه است. چرا که ملاک اسلامی خطاب کردن یک جامعه در اختیار گرفتن قدرت توسط ملتزمان به اسلام و استقرار و پیاده شدن قوانین شریعت در جامعه است. در غیر این صورت نمی‌توان جامعه مزبور اسلامی خواند. سید قطب برای تحلیل این جامعه از مفهوم جامعه جاهلی استفاده کرد. بنا براین از نظر سید قطب در اختیار داشتن قدرت برای پیاده نمودن احکام الهی از اهمیت و اولویت برخوردار می‌گردد. با توجه به اهمیت این مسئله سید قطب به نقش خاص و اساسی گروه‌هایی از مومنان که در مبارزه برای تشکیل حکومت اسلامی می‌توانند نقش پیش‌قراولان صف‌شکن را ایفا نمایند و آغازگر جهاد باشند تأکید بسیار می‌نهد. او مسلمانانی را که با اعتزال از جامعه جاهلی به جهاد با کفر می‌پردازند نسبت به آنانی که همچنان در جامعه جاهلی به سر می‌برند برتر می‌داند. (دکمیجیان، ۱۳۶۶، ص ۱۴۱) از این رو در تایید نقش پیش‌قراولانی که در اصلاح جامعه بکوشند و در مقابل گردنکشی و بیدادگری و فساد قدامت‌گرا می‌گویند: اینان در واقع دریچه‌های اطمینان اقوام و ملت‌ها به شمار می‌روند..... این‌گونه کسان نه تنها وظیفه خود در برابر دین و پروردگارشان را انجام می‌دهند بلکه مانع از آن می‌شوند که قوم و ملت ایشان دچار هلاک و عذاب گردد. (سید قطب، بی تا، ص ۹۴)

۳- مقوله جهاد

همانگونه که گفتیم اندیشه اخوان المسلمین برخلاف رویکردهای ناسیونالیستی و اصلاح‌طلبی دینی مدل غربی را برای توسعه و تجدید حیات جوامع اسلامی رد می‌نماید. این واقعیت به علاوه اولویت سیاست در منظومه فکری اخوان و تقدم فضلی که برای مجاهدان در مقابل کفر نسبت به مومنان عادی در نظر می‌گیرد، منتج به آن می‌گردد قائل به تشکیل دولت

اسلامی برای حل مشکلات جوامع اسلامی باشد. این اندیشه التزام و تقید به اسلام را از سوی مومنان کافی ندانسته و با توجه به فلسفه وجودی اسلام به لزوم تشکیل دولت اسلامی قائل گشته که طبعاً در راه نیل به حکومت جهانی اسلام، جهاد از ضرورت برخوردار می‌گردد که در ادامه به جایگاه ممتاز آن خواهیم پرداخت. جهاد در گفتمان اخوان المسلمین اولین بار بطور جدی توسط ابوالاعلی مودودی که یکی از متفکران نزدیک به اخوان بود مطرح گشت. وی معتقد بود که اولین گام برای احیای اسلام، تشکیل دولت اسلامی است. این دولت توسط عده‌ای از معتقدان به اسلام و وارستگان که حزبی اسلامی تشکیل داده‌اند به وجود می‌آید. (کدیور، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵) مودودی همچنین براساس فهم موسع و نامحدود به سرزمین از ماهیت اسلام می‌نویسد: «اسلام مصلحت نژادی خاص و ملتی معین را در نظر نگرفته و نمی‌خواهد سرزمینهای دیگر را تصرف نماید بلکه هدفش سعادت و رستگاری تمام ملل روی زمین است. ایدئولوژی مترقی برنامه کامل و سازنده اسلام، جامعه را در سیر تکامل سعادت آمیز قرار داده و همگام با آن با مکاتب و رژیمهای پوسیده به نبرد برمی‌خیزد تا آنها را کاملاً نابود سازد و این است معنای جهاد. اسلام هدف نهائی و جهانشمول خود را برپا کردن حکومت عادل و استوار ساختن پایه‌های آن بر زیربنای ایدئولوژی توحید قرار داده است. این هدف عالی با در دست داشتن پرچم توحید و عدل در مقابل پرچم‌های کفر و شرک و فساد دنبال می‌شود تا اینکه سراسر زمین را تسخیر کند نه اینکه به ناحیه، منطقه و یا کشوری قناعت نماید. (مودودی، ۱۳۵۹، ص ۱۸). بنا براین در جهاد حتماً باید رضای خدا ملحوظ گشته و پای اغراض شخصی، قومی و قبیله‌ای در میان نباشد. انقلاب اسلامی خصلت ملی و منطقه‌ای نداشته، بلکه رسالت دگرگون‌سازی را در سراسر جهان نصب‌العین خود قرار داده است. (مودودی، ۱۳۵۹، ص ۳۸) سیدقطب نیز که به مقوله جهاد اهتمامی چشمگیر داشت در این مسیر به فلسفه وجودی جنگ از دیدگاه اسلام می‌پردازد: اسلام اگر جنگ را تجویز کند، تنها به منظور آزادی بشریت است. در واقع موجبات جنگ در اسلام تحقق بخشیدن به رستگاری و خیر بشریت است نه خیر یک ملت، یا نژاد و همین‌طور واقعیت بخشیدن به نمونه‌های عالی اخلاقی انسانیت و نهایتاً برقرار ساختن عدالت مطلقه در سراسر زمین. (سیدقطب، ۱۳۴۲، صص ۵۶-۵۱) با توضیحات فوق آشکار می‌گردد که در گفتمان اخوان المسلمین که پدر معنوی جنبش‌های بنیادگرا در جهان عرب محسوب می‌شود اسلام به دال مرکزی بدل می‌گردد و تمام دیگر عناصر و اجزاء درون گفتمان از طریق ارتباط با آن معنا می‌یابند. به نحوی که دال میهن که غایت القصوای ایدئولوژیک گفتمان‌های پیشین بود، اینک صرفاً از آن روی واجد اعتبار است که سرزمین و جایگاهی برای در اهتزاز در آوردن پرچم اسلام و استقرار شریعت اسلامی است. از این روی هیچ استبعادی ندارد که در شرایط متغیر سرزمین دیگری جایگزین آن گردد. چرا که مالک هر سرزمینی

خداست و هیچ مکانی بر مکان دیگر از امتیازی فطری و جبلی برخوردار نیست و وجه تفارق و امتیاز تنها اجرای حدودالله در هر سرزمین است که به آن جایگاه برتر اعطا نموده و آن را به دارالاسلام بدل می‌سازد. ملت که نیز در گفتمان‌های ناسیونالیستی از موقعیت هم‌تراز با میهن برخوردار است در گفتمان اصولگرایی تعبیر به نژاد شده و فی‌نفسه منجر به هیچ تفوق و رجحانی بر دیگر نژادها و ملل نمی‌گردد و تنها تلاش در جهت پیاده نمودن احکام اسلام است که سبب امتیاز ابناء بشر نسبت به یکدیگر می‌گردد. آزادی نیز نه در معنای متعارف لیبرالیسم و نه در دلالت ناسیونالیستیک در معنای تمامیت ارضی و استقلال ملی بلکه اشاره به شرایطی دارد که در آن موانع عینی و ذهنی برای تبلیغ و ترویج اسلام مرتفع شده باشد و پیام اسلام به گوش جهانیان برسد. به همین ترتیب جنگ نیز نه به مثابه دفاع از میهن و صیانت از فرهنگ ملی، بلکه به عنوان ابزاری برای متحقق ساختن اهداف اسلام در نظر گرفته می‌شود و نه در خدمت کشور گشایی و یا حفظ و گسترش منافع و قدرت ملی. بدین ترتیب در گفتمان بنیادگرایی تمام مفاهیم در خدمت اسلام در می‌آیند و ارزش و محتوای مجرد و اولیه خود را از دست می‌دهند. اسلام جزئی از اجزاء گفتمانی در کنار دیگر عناصر نیست، بلکه اسلام در طول این عناصر قرار دارد و از آن بالاتر به این عناصر معنا و مفهوم می‌بخشد. عناصر اصلی گفتمان اصولگرایی چون امت، جهاد، شریعت، دارالاسلام و دارالحرب همه و همه بلاانقطاع در ذهن مخاطب اسلام را متبادر می‌سازد. به عبارت دیگر هر یک از این واژگان به ترتیب بر وجوه سیاسی، نظامی، حقوقی و بین‌المللی اسلام دلالت می‌کنند و در حوزه‌های مزبور به منزله شعاعی از پرتو اسلام جلوه‌گر می‌شوند.

در جمع‌بندی مباحث این بخش مسئله‌ای که از اهمیت برخوردار است دقت در دلالت‌های متفاوت دال‌های مشابه در گفتمان‌های متعارض است. در حقیقت در اینجا نظریه باختین در مورد تقدم گفتمان به عنوان نظامی خاص بر زبان به عنوان نظامی عام در مناسبات سیاسی و اجتماعی صادق است. (تودوروف، ۱۳۷۷، صص ۴-۹۳). این نکته‌ای است که به نحوی دیگر مورد تعریض میشل پشو نیز قرار گرفته است. دیدگاهی که پشو به نقد آن می‌پردازد بر آن است که هر واژه معنای خاصی برای خود دارد که برای همه افرادی که در آن نظام زبانی به سر می‌برند یکسان است؛ او بر عکس معتقد است که واژه‌ها معنای خود را از گفتمانی به گفتمان دیگر تغییر می‌دهند. حتی در جایی که زبان به اصطلاح مشترک نیز وجود داشته باشد گفتمان‌های متعارض و متضاد سر بر می‌آورند. در واقع این زبان [در مفهوم سوسوری] نیست که معانی واژه‌ها و عبارات موجود در گفتمان‌ها را تعیین می‌کند زیرا معانی هیچ ربطی به خصوصیات زبانی محض ندارند در واقع معانی بخشی از حوزه یا فضای ایدئولوژیک هستند. پشو بر این نکته تاکید می‌ورزد که ماهیت مادی معنا در گرو تعیین آن توسط دالها نیست. معنی هر واژه

نیز در خود آن واژه نهفته نیست بلکه معنی از مواضع متضاد در جریان مبارزه برمی‌خیزند، به طوری که واژه‌ها معنی خود را برحسب موضعی که مورد استفاده قرار می‌گیرند تغییر می‌دهند. (مک دانل، ۱۳۸۰، صص ۱۱۷ و ۱۱۵) در تعارضات ایدئولوژیک در بسیاری موارد شاهدیم که ایدئولوژی‌های معارض با واژه‌های مشابه به جهت‌گیری‌های متفاوتی می‌پردازند و خواسته‌های متفاوتی را مطرح می‌نمایند. مثل سوسیالیسم در گفتمان ناسیونالیست‌ها و مارکسیست‌های عرب در دهه پنجاه و شصت میلادی؛ یا همانگونه که پیش از این نشان داده‌ایم دال اسلام در گفتمان ناسیونالیسم عرب یا اسلام‌گرایان. در اینجا بار دیگر نقش تعیین‌کننده دال مرکزی یا نقطه آجیدن در جهت بخشی و تعیین افق سایر عناصر موجود در گفتمان معین می‌گردد و از قبل آن اهمیت جایگشت صورت گرفته از ناسیونالیسم به اسلام روشن‌تر می‌گردد.

جمع‌بندی نظری دلایل تفوق گفتمان بنیادگرایی اسلامی

پس از برشمردن و تشریح عناصر گفتمان‌های متنازع ناسیونالیست و بنیادگرا در جهان عرب و صیوروت تحقق یافته در نقطه آجیدن گفتمان معاصر عربی بار دیگر به سوالی که در آغاز مقاله مطرح گردید، باز می‌گردیم. چرایی استفاده از دال اسلام در جهان عرب برای صورت بندی مطالبات سیاسی از اواسط دهه ۷۰ بدین سو یا به عبارت دیگر فهم چگونگی مطرح گشتن اسلام به عنوان ساختار معنابخش برای بیشتر جنبش‌های اعتراضی علیه وضع موجود. مگر اسلام در گذشته موجود نبود پس چرا در جنبش‌های پیشین از این موقعیت محوری برخوردار نبود؟ پیش از پاسخ به این پرسش مناسب است به موشکافی یکی از نظریات مشهوری که از موضع ضد شرق شناسی توسط بابی سعید فرموله گردیده است بپردازیم. چرا که نقد نظریه سعید برای تحلیل ما بسیار راهگشاست. تئوری بابی سعید ظهور اسلام گرایان از اواخر دهه ۸۰ میلادی به بعد را در ارتباط با استهلاک نظام گفتمانی ایدئولوژی‌های رقیب و به طور مشخص ناسیونال مدرنیست پسا استعماری که سعید از آن به عنوان عام کمالیسم یاد می‌کند ارزیابی می‌نماید (سعید، ۱۳۷۹، ص ۸۲). بر اساس این تئوری با شکست دولت‌ها و احزابی که این گفتمان‌ها را نمایندگی می‌کردند، گفتمان‌های مزبور نیز از قدر و قیمت افتادند و خصلت اجتماعی خود برای بسیج مردم را از دست دادند. تا اینجا علت از میدان خارج شدن گفتمان‌های مدرنیست توضیح داده شده است اما مسئله‌ای که در این میان باید بدان پرداخت این است که چرا خلاء ناشی از بی‌اعتباری گفتمان ناسیونال مدرنیست توسط گفتمان اسلام بنیادگرا پر گردید. پاسخ بابی سعید به این پرسش اینست که با بی‌اعتباری گفتمان ناسیونالیستی و سلب اعتماد مردم نسبت به آن، آن گفتمانی از اقبال بیشتر برای جایگزین شدن با آن برخوردار بود که از بیشترین فاصله و مرزبندی با گفتمان هزیمت یافته

پیشین برخوردار باشد و گفتمان اسلامگرا مناسبترین گزینه برای این منظور محسوب می‌شود؛ چرا که دیگر گفتمان‌های رقیب نظیر لیبرالیسم یا کمونیسم در بسیاری از اجزاء و مقولات گفتمانی از شباهت و حتی همسانی با گفتمان حاکم برخوردار بودند، چرا که تمام اینها را می‌توان زیر مجموعه گفتمان مدرنیستی در معنای عام در نظر گرفت. بدین ترتیب شکست گفتمان ناسیونالیستی حاکم به درجه‌ای شکست آنها نیز محسوب می‌شود. (سعید، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳)

در این میان باید به این امر توجه داشت که از نظر سعید غیبت اسلام در گفتمان کمالیسم به معنای عدم حضور ایجابی اسلام در این گفتمان است و آلا اسلام به عنوان آن غیریتی که مرزهای گفتمان مدرنیستی کمالیسم را معین می‌کند به نحو سلبی حضوری پررنگ و محوری در گفتمان کمالیسم دارد. چرا که کمالیسم هدف غایی خود را بر غربی شدن بنا کرده بود. از این رو شرق زدایی به بخش جدی برنامه این نحله بدل شد. و از آنجا که در فضای جوامع اسلامی از نظر سعید شرق با اسلام تداعی می‌گردید، بنابراین شرق زدایی به معنای اسلام زدایی تعبیر گردید و از هرچه که می‌توانست نشانه و یا نمادی از سنت اسلامی باشد باید به عنوان دشمنان غربی شدن یا مدرن شدن انتقام گرفته می‌شد. خط عربی، لباس سنتی، تقویم هجری و... باید منسوخ می‌گردید تا امکان مدرن شدن فراهم گردد. در واقع با توجه به آنکه اسلام به عنوان تجسم شرق و ضد مدرنیته برای حفظ انسجام و مرزمندی ایدئولوژی مدرنیست و غربگرای دولت ترکیه ضرورت داشت، در این گفتمان حضوری دائمی داشت که به زعم سعید همین برخورد سلبی و انتقائی نسبت به اسلام النهایه منتج به دسترس پذیری و عمومی شدن گفتمان اسلامی و در مرحله بعد سیاسی شدن آن گشت. (سعید، ۱۳۷۹، صص ۹۰-۷۴) احتمالاً این گزاره اسپینوزایی که امر سلبی از آنجا که با تحدید مرزها و ثغور امر ایجابی آن را تعیین می‌بخشد، از اولویت نسبت به امر اثباتی برخوردار است نیز می‌تواند به مدد نظریه سعید آید. با وجود جذابیت این نظریه به اعتقاد نگارنده، بیش از پیش مسائل اجتماعی را ساده نموده است. زیرا این معادله که سیاست‌های رسمی دولت که در راستای نفی یک ایدئولوژی سیاسی است در نهایت به طور متناقض نمایی به تقویت آن ایدئولوژی منتج می‌گردد با وجود آنکه مصادیق تاریخی فراوانی را به عنوان پشتوانه اثباتی خود در اختیار دارد، از جهت نظری چندان قانع‌کننده نیست. گذشته از این همانگونه که در ادامه خواهیم دید موضع غالب گفتمان‌های ناسیونال مدرنیست نسبت به اسلام از جنس نفی مجرد نیست، بالعکس آنها در بسیاری از مواقع تلاش بر آن دارند که دست کم اجزایی از گفتمان اسلامی را ولو به شکل گزینشی و ابزاری از آن خود کرده و در گفتمان و ایدئولوژی سیاسی خود وارد نمایند. به نظر می‌آید با وجود آن که بابت سعید اصرار زیادی بر درک گفتمان‌ها در راستای خطوط مبارزه هژمونیک به عنوان محصول فعالیت سیاسی دارد اما این بار دچار ایده‌آلیسم گشته و با پیشنی و ذاتی دیدن

مناسبات بیناگفتمانی براساس منطق لازمان ولامکان تجریدی، ناخواسته برای فرآیند تفوق گفتمانی ماهیت پیشینی و منطقی و ریاضی‌وار و پیشینی‌پذیر (به نوعی تداعیگر ساختارهای فراتاریخی ذهن لوی استروس و همچنین منطق اگر، پس) و نه سیاسی قائل گشته است. البته انتقاد از این چارچوب نظری به منزله نفی مطلق آن نیست. چرا که استفاده از آن به نحو منقحتر می‌تواند ابزار مناسبی را برای فهم چگونگی دستیابی یک گفتمان به موقعیت برتر در اختیار ما قرار دهد. همانگونه که در فهم عروج گفتمان اسلام سیاسی اندکی بعد از آن بهره خواهیم جست. از سوی دیگر سعید با مثالی کردن جریان سکولاریسم حاکم بر ترکیه در سال‌های بعد از جنگ جهانی اول به عنوان معیار عام برای تحلیل ناسیونالیسم تجددخواه در کشورهای عربی و اسلامی به اشتباه بزرگی دست می‌زند. زیرا خاصی را در مقام عام برمی‌نشانند که بیانگر حداقل ویژگی‌های عام مورد نظر نمی‌باشد و از دایره شمول صدق بسیار محدودی برخوردار می‌باشد. صرف اینکه گفتمان‌های ناسیونالیستی در کشورهای اسلامی و کمالیسم واحد دولت ملی (به تعبیر سعید ساختار و ستفالیایی) را پذیرفته و به نوسازی باور دارند، توجیه کافی بدست نمی‌دهد تا ما کمالیسم را دارای ظرفیت کافی برای پوشش دادن عناصر این قبیل گفتمان‌ها و مفصل‌بندی آنها به حساب آوریم. اگر این سطح از شباهت کفایت می‌کرد استبعادی نداشت که سعید بجای کمالیسم از پرونیسم استفاده کند. نقد اصلی بر اساس این واقعیت است که در گفتمان‌های ناسیونالیسم عرب، برخلاف کمالیسم، سکولاریسم حضور قاطع ندارد؛ اسلام نیز در شکل ایجابیش غایب نیست. بلکه دقیقاً عکس کمالیسم که اسلام در آن محدود به حوزه خصوصی می‌شود، در این گفتمان‌ها اسلام بعدی سیاسی می‌یابد البته با روایت و گزینشی خاص. در حقیقت نقیضه اصلی تحلیل سعید که در نهایت منجر به در افتادن او به وادی ایده آلیسم می‌گردد، در همین اشتباه در انتخاب پدیده خاصی است که قرار است ویژگی‌های عام را بر آن مترتب سازد یا بازتابنده و بازنماینده آن باشد؛ نهفته است. این بدان معنا نیست که بعثیسم کاملاً از این عیب مبری است و می‌تواند به عنوان پدیده عام، کل بار معنایی ناسیونالیسم تجددخواه در همه کشورهای عربی و اسلامی را حمل کند (چرا که می‌دانیم هر عامی در نهایت چیزی جز خاصی که خود را توانسته به عنوان عام بقبولاند یا به عنوان عام برنمایی شده است، نیست). مع الوصف از محک آزمون تجربه موفق تر بیرون می‌آید و واجد خصایصی است که به سطح وسیع‌تری از گفتمان‌ها قابل اطلاق است. مسئله‌ای دیگری که در نقد بر گزینش کمالیسم از سوی سعید وارد است، این است که سعید بر آن است از این مفهوم برای درک فرآیند ظهور بنیادگرایی اسلامی استفاده کند؛ اما مسئله اینجاست که علیرغم وجود اسلامگرایی در ترکیه علی‌الاصول این کشور را جزء مراکز بنیادگرایی به حساب نمی‌آورند و از این جهت نیز کمالیسم انتخاب درست و بجایی برای تحلیل

ایدئولوژی‌هایی که پیش از بنیادگرایی شیاع داشتند، مناسبت ندارد و فاقد موضوعیت است. مطرح نمودن گفتمان عام بعثیسم و مفصل‌بندی ویژه عناصر آن ابزارهای مناسبتر و کارآمدتری را برای تحلیل در اختیار ما قرار می‌دهد. در این رویکرد دیگر اسلام سیاسی پدیده‌ای خلق‌الساعه محسوب نمی‌گردد که پس از ناکامی و ورشکستگی ناسیونالیست‌ها و کم‌خونی لیبرال‌ها و در بحران به سر بردن کمونیسم به یکباره سربرافراشته باشد. زیرا همانگونه که پیشتر در تحلیل مفصل‌بندی گفتمان بعث دیده‌ایم اسلام به عنوان مقوم قومیت عرب از جایگاه قابل ملاحظه‌ای در این گفتمان برخوردار است. اما پس از شکست‌های پیاپی احزاب و حکومت‌هایی که گفتمان بعثیسم را نمایندگی می‌کردند عناصر اسلامی این دسته از گفتمان‌ها توانستند پوسته تنگ و مختنق ناسیونالیسم را شکافته و به حیات مستقل دست یابند. در واقع پیش از این ملی‌گرایی تجددخواه به مثابه افق دوران و چارچوب نظری و نهادهایش به عنوان امری تخطی‌ناپذیر به منزله ثوابت در نظر گرفته می‌شدند. از این‌رو بیشتر جنبش‌های اسلامی نیز تلاش می‌کردند که خود را در چارچوب معیارها و استانداردهای ناسیونالیسم تعریف نمایند و بر ایدئولوژی ملت و پیشرفت صحنه گذارند. با آشکارشدن ناتوانی ناسیونالیسم در تحقق وعده‌هایش اعتماد به نفس جنبش‌های اسلام محور افزایش یافت و دیگر نه تنها محتوا بلکه فرم نیز از انقیاد گفتمان ناسونالیستی خارج گشته و از آن پس ارزش‌ها و سنت اسلامی را نمایندگی می‌کرد. البته ظهور اسلام سیاسی را نمی‌توان صرفاً در ارتباط با حضور عناصر اسلامی در گفتمان‌های سیاسی پیشین ارزیابی کرد، بلکه این امر ریشه‌های ژرفتر و تنومندتری در بستر اجتماعی دارد. در ادامه با استفاده از مفهوم قابلیت دسترسی سعی بر آن داریم نقبی به این ریشه‌های اجتماعی زنیم.

در اینجا با استفاده از استعاره هایدگر در مورد نوع برخورد انسان با جهان، مکانیسم تبدیل اسلام به ابزار تجسد و پیکرمنده نمودن خواسته‌ها و مطالبات مردم مورد بحث قرار دهیم. هایدگر معتقد است برخورد با اشیا موجود در جهان زیستمان در شرایط عادی که امور دایر مدار تعادل است، ناآگاهانه و بری از التفات و تفتن است. اما آن هنگام که خللی در جریان روزمره و طبیعی کار اشیا حادث گردد، نگاه به اشیا و ماهیت آنها دقیق‌تر و موشکافانه‌تر خواهد شد. از طریق مثال هایدگر قضیه روشن‌تر خواهد شد. نجاری را در نظر بگیرید که هر روز با چکش به کار مشغول و از آنجا که کاربردها و وظایفی را که بطور عمومی از این شی انتظار می‌رود به خوبی انجام می‌دهد هیچگاه نجار در مورد ماهیت و هستی چکش به تأمل نمی‌پردازد و احتمالاً کاربست چکش در کارگاه را به عنوان ماهیت طبیعی آن در نظر می‌گیرد. اما این روند آن جا منقطع می‌گردد که مشکلی بر سر راه استفاده هر روزینه او از چکش پیش آید. مثلاً دسته چکش بشکند یا از آن بدتر چکش مفقود گردد. اینجاست که چکش به واسطه

خروج از حیطة در جهان بودگی و انتزاعش از جهان مورد عنایت خاص قرار می‌گیرد و نجار با توجه به اختلالی که فقد چکش در کار روزانه‌اش ایجاد کرده است به اهمیت و هستی متنوع شی از جهان روابط اشیا می‌اندیشد. با این توصیفات مشخص می‌گردد حداقل از چشم‌انداز فاعل شناساگر چکش شکسته از شیثیت و هستی مستقلتری نسبت به چکش عادی برخوردار است. چرا که با حدوث نقصان در کارکرد معمول آن توجه بیشتری بدان معطوف گشته است تا وقتی که در کنار دیگر ابزار در کارگاه وجود داشت. هایدگر از وضعیت اول به "اشیاء دم دستی" و از وضعیت دوم تحت نام "اشیاء تودستی یا در دستی" یاد می‌کند. در وضعیت دم دستی اشیا با وجود آنکه حضور دارند اما ظهور ندارند. (بیل، ۱۳۸۱، صص ۶۱-۵۹)

اسلام پیش از هجمه سیاسی، ایدئولوژیک امپریالیسم با آنکه وسیعاً در جوامع اسلامی حضور داشت اما کمتر به عنوان خمیرمایه جنبش‌های سیاسی مطرح بود، البته این گفته منافاتی با استفاده حکام در آن دوران به عنوان ابزاری برای مشروعیت ندارد چرا که حکومت‌ها به طور غریزی بر این نکته آگاه بودند که تشبث به سنت‌های موعی و فرهنگ حاکم در جوامع و خود را حافظ و پاسدار آن قلمداد کردن به تثبیت و تحکیم قدرت آنها کمک شایان می‌نماید. اما موضوع متنازع فیه در این تحقیق عمیق‌تر از سطح استفاده ابزاری از اسلام در هنگامه تأسیس حکومت‌ها و یا دوران بحران‌هاست. زیرا ما در این جا با جنبش‌هایی مواجه هستیم که اسلام ستون فقرات فکری آن را تشکیل می‌دهد و دعوی آن دارند که هدف غائیشان استقرار حکومت ناب اسلامی و اجرای تام قوانین و منصوصات دینی است. از این رو برای فهم آنها باید موقعیت عمومی اسلام در این جوامع را مورد بررسی قرار داد. اسلام تا پیش از مواجهه جوامع مسلمان با استعمار اروپاییان در تمامی عرصه‌ها و شئون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی این جوامع حضوری پررنگ داشت. نظام آموزشی متداول از طریق مکتب خانه‌ها جریان داشت که در آن روحانیون به تعلیم خواندن و نوشتن از مجرای آموزش قرآن و مفاهیم مذهبی مشغول بودند، در محاکم قضات شرع وفق موازین و احکام اسلامی به قضاوت و رتق و فتق مراعات و اختلافات مردم می‌پرداختند. در بسیاری از نقاط شیخ‌الاسلام از قدرت و نفوذ وسیعی برخوردار بود و پس از حاکم دومین شخصیت صاحب نفوذ در جامعه به حساب می‌آمد. بنابراین اسلام آن چنان در تاروپود جوامع اسلامی حضور داشت که حضور آن حداقل برای ساکنان آن جوامع محسوس نبود به مانند هوا برای تنفس که تنها در هنگامه کمبود اکسیژن انسان‌ها بدان توجه می‌یابند و در شرایط بسامان به نقش و اهمیت تعیین‌کننده این عنصر بی‌توجه‌اند. از سوی دیگر می‌دانیم استعمار برای تحکیم پایه‌های خویش صرفاً نمی‌توانست به قهر عربان متکی باشد. از این رو به جد در پی فراهم ساختن زیربنای فرهنگی، قضایی، آموزشی که متناظر با پیچیدگی‌ها و توسعه جامعه مدرن باشد، بود. به همین جهت در بسیاری

از نقاط به تغییر بافت آموزشی سنتی همت گمارد و نظام آموزشی جدید را که در مدارس تمرکز داشت بر پا نمود. همچنین نظام حقوقی گذشته را که مبتنی بر عرف و شریعت بود برچید و نظام قوانین مدون را که ملهم از ساختار قضایی غربی بود به جای آن نشاند، همچنین به ترویج الگوهای مصرف و سبک زندگی مغایر با فرهنگ مرسوم این جوامع پرداخت. تقارن زمانی این اعمال با مسکنت و ادبار توده‌های وسیع مردم در این جوامع در کنار ظهور اقلیت تازه به دوران رسیده بی‌بته ریزه خوار استعمار مردم را به این نتیجه رساند که نظام آموزشی، قوانین و مقررات و سبک زندگی غربی فی حد ذاته نگون‌بختی و فلاکت مردم مستعمره را در خود دارد. با تهاجم غرب به این چارچوب‌های مستقر فرهنگی، حساسیت و آگاهی نسبت به سنت‌ها در این جوامع افزون گشت و فرآیند سیاسی شدن سنت آغاز گشت. بدین ترتیب اسلام توأمان به سلاح و هدف در مبارزه علیه استعمار و ایادیش تبدیل گشت. بدین‌گونه جهت‌گیری ضد اسلامی استعمار به نحوی متناقض‌نما به تقویت اسلام یا بهتر بگوییم به گسترش ظهور اسلام در سطح جامعه مدد رساند. این جاست که می‌توان به اهمیت بحث هایدگر برای فهم این موضوع پی برد. در شرائط عادی که جامعه مستعمره به حیات خود بر طبق روال گذشته ادامه میداد و ساختارهای فرهنگی سیاسی آن در معرض تهدید نبود کمتر وجهه مبارزه‌جویانه و سیاسی اسلام مورد توجه قرار می‌گرفت اما با تهدید ارزش‌های مستقر در جامعه و حتی تلاش در جهت تضعیف آنها آگاهی و بصیرت نسبت به این ارزش‌ها که تا دیروز حضور آنها طبیعی و عادی تلقی می‌گردید و اینک با بحران و مخمصه دست به گریبان بود توجه و اهتمام بیشتری می‌طلبید و مقاومت در برابر تعرض به آن به فریضه‌ای ملی و عمومی بدل گردد. پس در واقع حساسیت غرب نسبت به اسلام سبب برانگیختن حساسیت مسلمانان نسبت به اسلام گشت موجب عمومی گشتن و در دسترس قرار گرفتن بیش از پیش اسلام در جامعه گردید. النهایه قوانین معارضه‌جویانه نسبت به اسلام و نهادهای منشعب از اسلام میل و گرایش نسبت به اسلام را تقویت نمود و نقش اسلام برای صورتبندی مقاومت در برابر غرب استعمارگر را بیش از پیش تثبیت ساخت. بنابراین به دلیل میزان دسترسی‌پذیری بالای اسلام برای جامعه و از دگر سو عدم استهلاک و فرسایش نظام سمبلیک و نشانه شناختی جریان اسلامی از رهگذر عدم حضور در متن قدرت سیاسی در سالهای پس از جنگ جهانی دوم در شرایطی که نظام گفتمانی و سمبلیک جریان ناسیونال مدرنیست اقتدارگرای حاکم در شبکه معانی و مفاهیم نزد جامعه در ربط وثیق با هزیمت‌ها و نابسامانی‌ها تثبیت معنایی یافته بود، نظام گفتمانی بنیادگرایان با مرکزیت دال اسلام توانست بر گفتمان‌های رقیب تفوق یافته و مطالبات مردم را نمایندگی نماید.

منابع و مأخذ:

- ۱-البنا، حسن و قطب، سید و مودودی، ابوالاعلی، (۱۳۵۹) *فلسفه جهاد در اسلام*، ترجمه: محمود خضری، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۲-الخلیل، سمیر، (۱۳۷۰) *جمهوری وحشت*، سیاست عراق امروز، ترجمه: احمد تدین، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- ۳-امامی، محمدعلی، (۱۳۷۶)، *سیاست و حکومت در سوریه*، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت خارجه.
- ۴-اوزگان، عمار، (۱۳۹۲ قمری)، *افضل الجهاد*، ترجمه: دکتر حسن حبیبی، بی جا: نشر جهاد.
- ۵-بیمیل، والتر، (۱۳۸۱) *بررسی روشنگرانه اندیشه مارتین هایدگر*، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، چاپ اول: تهران، انتشارات سروش.
- ۶-پارسادوست، منوچهر، (۱۳۶۹) *بررسی تاریخ عراق و اندیشه های حزب بعث*، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۷-تودوروف، تزوتان، (۱۳۷۷)، *منطق گفتگویی میخائیل باختین*، ترجمه داریوش کریمی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- ۸-دکمیجیان، هریر، (۱۳۶۶) *جنبش‌های اسلامی در جهان عرب*، ترجمه: دکتر حمید احمدی، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان.
- ۹-ژیژک، اسلاوی، (۱۳۸۴) *رخداد (گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین)*، ترجمه: مرادفرهادپور، مازیاراسلامی، امید مهرگان، چاپ اول، تهران: انتشارات گام نو.
- ۱۰-سعید، بابی، (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین*، ترجمه: غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، چاپ اول، دانشگاه تهران.
- ۱۱-قطب، سید، *اسلام و صلح جهانی*، ترجمه: هادی خسروشاهی و زین العابدین قربانی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۲.
- ۱۲-قطب، سید، (بی تا)، *در سایه قرآن*، ترجمه: احمد آرام، تهران: کتابفروشی علمی.
- ۱۳- کدیور، جمیله، (۱۳۷۳)، *مصر از زاویه‌ای دیگر*، چاپ اول، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۴- کرمی، محمد تقی، (بی تا)، *بررسی آراء و اندیشه های محمد عابد جابری*، تهران: مدیریت مطالعات اسلامی (سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی).
- ۱۵- مایرس، تونی، (۱۳۸۵)، *اسلاووی ژیزک*، ترجمه: فتاح محمدی، چاپ اول، زنجان: نشر هزاره سوم.
- ۱۶- مک دائل، دایان، (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسین علی نوذری، چاپ اول، تهران: نشر فرهنگ گفتمان.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:
 «انقلاب اسلامی، تجدید حیات اسلام و نظریه برخورد تمدن‌ها»، سال ۸۰، شماره ۵۴؛ «ساکنان و صاحبان اولیه و اصلی سرزمین فلسطین»، سال ۸۲، شماره ۶۱؛ «ریشه های ایدئولوژیکی و تاریخی شکست طرح‌های صلح خاورمیانه» سال ۸۶، شماره ۱.