

تحلیل انتقادی ایده شکست اسلام سیاسی الیویه روآ: بر اساس دیدگاه‌های بدبینانه و خوش‌بینانه اسلام پژوهان غربی

محمدعلی توانا

دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز

Tavana.mohammad@yahoo.com

چکیده

اولیویه روآ اسلام‌شناس فرانسوی، نظریه‌ای درباره اسلام سیاسی مطرح نموده که به شکست اسلام سیاسی معروف است. به اعتقاد او، اسلام سیاسی نه تنها زاده مدرنیسم است، بلکه هیچ راهی جز پذیرش منطق آن ندارد. روآ استدلال می‌کند که تنها یک گونه مدرنیسم وجود دارد و آن هم مدرنیسم غرب است؛ از این رو، سازگاری اسلام سیاسی نمی‌تواند مدرنیته اسلامی و به تبع نظام سیاسی - اجتماعی مدرن بنا نماید. مقاله حاضر، نظریه شکست اسلام سیاسی روآ را با بهره‌گیری از روش تحلیلی نقد درون‌گفتمانی واکاوی می‌کند؛ بدین معنا که این نظریه را با چهارچوب‌های زبانی گفتمان‌های غربی - یعنی فضای گفتمانی بیرون از زبان سیاسی - اجتماعی اسلام - مورد سنجش قرار می‌دهد. این تحقیق مقاله مدلل می‌سازد که نظریه شکست اسلام سیاسی روآ، ظرفیت‌های پنهان گفتمان اسلام سیاسی برای هویت‌سازی و بنای نظام سیاسی اجتماعی خاص خود - یعنی مردم‌سالاری دینی - و هم‌چنین امکان سازگاری آن با مدرنیسم را نادیده گرفته است.

کلید واژه‌ها: اولیویه روآ، نظریه شکست اسلام سیاسی، نقد درون‌گفتمانی.

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

مقدمه

چگونگی ظهور اسلام سیاسی و آینده آن، یکی از مباحث نظری مهم اسلام در سال‌های اخیر است. یکی از متفکرانی که نظریه شکست اسلام سیاسی^۱ را در این خصوص طرح نموده، اولیویه روآ^۲ - اسلام‌شناس فرانسوی - است. بر اساس این نظریه، اسلام سیاسی نه تنها محصول مدرنیسم است، بلکه راهی به جز اضمحلال در مدرنیسم غربی پیش روی خود ندارد. به تعبیر دیگر، روآ در آثار خود تلاش کرده است تجربه اسلام سیاسی و چگونگی ظهور و فرجام آن را نشان دهد.

روآ از منظر نوسازی (مدرنیزاسیون) به ظهور پدیده اسلام سیاسی می‌نگرد و بر این باور است که فرآیند تحول جوامع اسلامی، ضرورتاً به سوی نوسازی غربی بوده و اسلام سیاسی به دلیل تناقض آن و قوت منطق مدرنیسم غربی سرانجامی جز شکست ندارد. البته این نظریه، نگرش سنتی به اسلام سیاسی را - که آن را پدیده مرتجع و واپس‌گرا می‌دانست - در هم می‌شکند.

مقاله حاضر بر اساس چهارچوب تحلیل نقد درون‌گفتمانی به ارزیابی این نظریه می‌پردازد. نقد درون‌گفتمانی، در مقابل نقد برون‌گفتمانی قرار می‌گیرد. در نقد درون‌گفتمانی، تلاش بر این است تا یک مقوله بر اساس مفاهیم و زبان سیاسی - اجتماعی آن واکاوی شود، در حالی که در نقد برون‌گفتمانی تلاش می‌شود از مفاهیم و ذهنیاتی بیرون از زبان و مفاهیم آن گفتمان استفاده شود (شرت ۱۳۸۷: ۲۷۹). این پژوهش به جای اینکه از مفاهیم و زبان سیاسی - اجتماعی اسلام بهره ببرد؛ با تعبیرها و زبان سیاسی و اجتماعی حاکم بر خود این نظریه به نقد آن مبادرت می‌کند. ساختار مقاله نیز چنین تنظیم شده که ابتدا نظریه شکست اسلام سیاسی روآ توصیف شود، سپس این نظریه - با نظریه‌های مختلف که در درون فضای گفتمان غربی درباره اسلام سیاسی تدوین شده است - مورد ارزیابی قرار گیرد.

1. The Failure of Political Islam
2. Oliver Roy

نظریه شکست اسلام سیاسی الیویه روآ

الیویه روآ، نظریه شکست اسلام سیاسی را در دهه ۱۹۹۰م تدوین کرده و سپس در دهه نخست قرن بیست و یکم آن را تکمیل نمود. او در این نظریه تلاش می‌کند تا از منظر مدرنیسم، پدیده اسلام سیاسی را تبیین نماید. بدین منظور، به بررسی خاستگاه، روند و در نهایت آینده اسلام سیاسی در کشورهای اسلامی - به ویژه افغانستان و ایران - می‌پردازد. در این بخش تلاش می‌شود ابعاد مختلف این نظریه معرفی و معنای آن توضیح داده شود.

انواع اسلام‌گرایی از نظر روآ

روآ، نظریه شکست اسلام سیاسی را با معرفی انواع اسلام‌گرایی و تعریف آنها آغاز می‌کند. او دو نوع اسلام‌گرایی، یکی اسلام‌گرایی سیاسی و دیگری بنیادگرایی سنتی را از هم متمایز می‌سازد. روآ، در تعریف اسلام‌گرایان سیاسی می‌گوید: گروهی که خواستار اسلامی ساختن جامعه از طریق مبارزه سیاسی و انقلاب هستند، بدین معنا که اسلام‌گرایان سیاسی تلاش می‌کنند قدرت دولتی را از طریق یک انقلاب اسلامی به دست گرفته و سپس جامعه را اسلامی نمایند. او انقلاب اسلامی ایران را نمونه‌ای می‌داند که در آن اسلام‌گرایان موفق به کسب قدرت شده‌اند. در مقابل، روآ بنیادگراها را چنین تعریف می‌کند: گروهی از اسلام‌گرایان که تلاش می‌کنند جامعه را از طریق تطابق قانون اساسی با شریعت، اسلامی نمایند (روآ ۱۳۷۸: ۳۹-۳۳).

مدرنیسم، خاستگاه اسلام سیاسی

همان‌گونه که بیان شد، روآ از منظر مدرنیسم (نوسازی) به پدیده اسلام سیاسی می‌نگرد. بر همین اساس، اسلام سیاسی را پدیده‌ای مدرن تلقی می‌کند که در مقابل تفسیر سنتی از اسلام شکل می‌گیرد. او معتقد است که نگرش سنتی به اسلام قادر نیست اسلام را به یک ایدئولوژی تبدیل نماید و صرفاً مدرنیسم چنین توانایی را دارد؛ زیرا از یک سو با تأسیس مفاهیم جدیدی مانند حق تعیین سرنوشت و انسان صاحب اراده و از سوی دیگر با تأسیس طبقات جدید و جامعه مدنی مستقل از اقتدار دولتی، تفسیری جدید از اسلام به دست می‌دهد که آن را تا مرتبه یک ایدئولوژی سیاسی ارتقاء می‌بخشد (روآ ۱۳۷۸: ۳). به بیان ساده، روآ معتقد است که بدون وجود مدرنیسم نمی‌توان هیچ هستی برای اسلام سیاسی قائل شد.

هستی‌شناسی اسلام سیاسی

رواً، در مرحله بعد به تبیین هستی‌شناسی اسلام‌گرایی سیاسی می‌پردازد. از نظر وی، شاخص اصلی اسلام‌گرایان سیاسی تعبیر و تفسیر خاص از سه مقوله «انقلاب اسلامی»، «شریعت» و «زن» است. بدین معنا که اسلام‌گرایان سیاسی، اسلامی نمودن جامعه را نتیجه کنش اجتماعی و سیاسی (انقلاب) می‌دانند و از این رو، خواهان آن هستند که اسلام از حصار مساجد بیرون آمده، مستقیماً وارد سیاست شده و قدرت دولتی را در اختیار بگیرد. ضمن اینکه آنها اسلام را نه صرفاً به عنوان یک دین، بلکه به مثابه یک ایدئولوژی سیاسی درک می‌کردند^۱ (روا ۱۳۷۸: ۳-۴). آنها همچنین دیدگاهی نسبتاً مدرن درباره زنان دارند؛ چه اینکه به حصر زن در خانه معتقد نیستند، آموزش و تعلیم زنان را لازم می‌دانند؛ هر چند اختلاط زن و مرد را نمی‌پذیرند و حجاب را امری ضروری می‌دانند (روا ۱۳۷۸: ۴۴).

خلاصه اینکه رواً می‌گوید: اسلام از نظر اسلام‌گرایان سیاسی، یک ایدئولوژی سیاسی - نه صرفاً یک مذهب - است و برای اجرای اسلام، اسلام‌گرایان باید از طریق کنش سیاسی و اجتماعی - یعنی انقلاب - قدرت سیاسی را در اختیار بگیرند (روا ۱۳۷۸: ۴۶-۴۱).

ریشه‌های جامعه‌شناختی اسلام سیاسی

جامعه‌شناسی اسلام‌گرایی سیاسی، موضوعی دیگر است که رواً برای پی‌ریزی نظریه خود به آن می‌پردازد و بدین منظور، زمینه‌های جامعه‌شناختی ظهور اسلام‌گرایان سیاسی را بررسی می‌کند. پیش‌فرض او این است که جوامع اسلامی در فرآیند تحول به سوی نوسازی غربی با بحران‌های اقتصادی - سیاسی مواجه می‌شوند و به تبع آن، جریان‌های اعتراضی مثل اسلام سیاسی در این جوامع ظهور می‌یابد. بدین ترتیب، اسلام‌گرایان سیاسی نه تنها مخالف تجدد (مدرنیته) نیستند، بلکه خود نتیجه مدرن شدن جامعه می‌باشند (روا ۱۳۷۸: ۵۹-۵۷).

روش اسلام‌گرایان سیاسی: انقلاب یا اصلاح؟

رواً می‌گوید: اسلام‌گرایان سیاسی معاصر در ابتدا انقلابی بودند، اما به دلیل مشکلات و بحران‌های موجود از عمل انقلابی دست کشیده و صرفاً تلاش می‌کنند تا جامعه را اسلامی نمایند. از نظر وی، اسلام‌گرایان به دلایل زیر به جای بحث درباره حکومت به

۱. این دیدگاه درمقابل نظر کسانی چون عثماوی قرار می‌گیرد که می‌گویند: «خداوند می‌خواست که اسلام دین باشد، اما آدم‌ها از آن سیاست ساختند» (عثماوی ۱۳۸۲: ۱۱).

بحث دربارهٔ جامعه می‌پردازند:

۱. پیوند عمل سیاسی با اصلاح روابط اجتماعی، عادات و اخلاق اجتماعی؛ ۲. شکست الگوی ایرانی - اسلامی نمودن دولت؛ ۳. شکست اقدامات تروریستی و انقلابی؛ ۴. انحصار و اخذ نمادهای اسلامی توسط حکومت‌ها و دستگاه‌های حاکم تا آنجا که کشورهای محافظه‌کاری مانند عربستان سعودی، به ایجاد شبکه‌های اسلام‌گرا اقدام نمودند تا بتوانند با عمل و عقیدهٔ خود، اسلام‌گرایان سیاسی را به سوی اسلام‌گرایی محافظه‌کارانه بکشانند. در واقع، از نظر او، اسلام‌گرایان معاصر می‌خواهند جامعه را از قاعدهٔ اسلامی کنند و درصد اسلامی ساختن حکومت و دولت نیستند (روا ۱۳۷۸: ۸۷-۸۵).

بن بست ایدئولوژیک اسلام سیاسی

بن‌بست‌های ایدئولوژیک اسلام‌گرایان سیاسی یا به تعبیر دیگر، بحران‌های فکری - عملی آنها در دوران متأخر، مسأله‌ای دیگر است که روآ به آن می‌پردازد. از نظر او، اسلام سیاسی با سه بحران اصلی روبروست:

۱. اولین بحران، بحران متون است. بدین معنی که بعد از نوشته‌ها و آثار افرادی مانند ابوالعلی مودودی، حسن البناء، سید قطب، مصطفی سباعی، علی شریعتی، امام خمینی^(ع)، باقر صدر، مرتضی مطهری - که همگی در سال‌های قبل از ۱۹۷۸ نوشته شده‌اند - اثر مهم دیگری تدوین نشده است.

۳. دومین بحران، بحران مفهومی (نظری) است. بدین معنا که تأسیس یک جامعهٔ مدرن به مفاهیم جدید و نوین نیاز دارد. از این رو، نمی‌توان بر اساس مفاهیم قدیمی و سنتی همانند تقوا، جامعه‌ای مدرن بنا نمود. از نظر او، اسلام‌گرایان سیاسی برای ساختن جامعهٔ اسلامی صرفاً به مبارزهٔ سیاسی اعتقاد دارند، در حالی که مبارزهٔ سیاسی نتیجهٔ مثبت به بار نمی‌آورد، مگر آنکه افراد این تشکیلات و رهبران آنها، اشخاصی مسلمان و باتقوایی باشند. حال، روآ این سوال را مطرح می‌کند که: در صورت اسلامی شدن جامعه، چه احتیاجی به تشکیل حکومت است؟ بنابراین، ساختن حکومت اسلامی، بدون وجود یک جامعهٔ اسلامی متشکل از افراد باتقوا ممکن نیست و اجتماع این افراد باتقوا به نوبهٔ خود، بدون حکومت اسلامی ساخته نمی‌شود.

۳. سومین بحران، بحران عمل است؛ بدین معنی که اسلام‌گرایان سیاسی، پیروزی انقلاب را به طور عمومی، تفوق بر فقر قلمداد می‌کنند؛ در حالی که در عمل، آنها در این هدف ناموفق مانده‌اند. نهایتاً اینکه از نظر روآ، اسلام‌گرایان سیاسی هم‌چنان در بحران‌های

اقتصادی و رقابت‌های تشکیلاتی گرفتار آمده‌اند و دست و پا می‌زنند (روا ۱۳۷۸: ۷۲-۷۱).

اسلام‌گرایان سیاسی و استراتژی وحدت فراملی

یکی از مهم‌ترین مسائل اسلام‌گرایان سیاسی، اتخاذ استراتژی (راهبرد) مناسب است. روا معتقد است که اسلام سیاسی نتوانسته از چهارچوب و منطق دولت-ملت مدرن فراتر رود. برای نمونه از دولت جمهوری اسلامی ایران و افغانستان پس از جنگ یاد می‌کند که منافع ملی را بر منافع ایدئولوژیک برتری دادند. به تعبیر دیگر، روا می‌گوید: اسلام‌گرایان سیاسی مدتی پس از کسب قدرت، شعار وحدت اسلامی را به فراموشی می‌سپارند و استراتژی ملی را بر استراتژی فراملی ترجیح می‌دهند (روا ۱۳۷۸: ۱۲۴-۱۱۷ و ۱۴۳-۱۴۱).

اقتصاد اسلامی از نظر اسلام‌گرایان سیاسی

از نظر روا، یکی از معضلات اساسی اسلام‌گرایان سیاسی، مسأله اقتصاد است. او معتقد است که اسلام‌گرایان سیاسی، هرگز نتوانسته‌اند یک الگوی اقتصادی جدید تأسیس نمایند. اقتصاد در کشورهای خاورمیانه، عموماً شکل قماری دارد و اقدام دولت به ملی کردن اقتصاد و در انحصار گرفتن اجازه‌نامه‌های صادرات و واردات، دلیل این مسأله است. این کشورها با سرمایه‌گذاری خصوصی مخالفند، اما در عین حال، بین دیوان‌سالاران و آنهایی که در سطح ملی و بین‌المللی در معاملات قماری دست دارند، روابط محکمی وجود دارد؛ در نتیجه به جای اینکه سرمایه‌ها در پروژه‌های تولیدی به کار افتد، در معاملات قماری به کار می‌رود و صرفاً، آنها که خود را با مهارت به دستگاه حاکم چسبانیده‌اند، از آن سود و منفعت می‌برند.

روا نهایتاً می‌گوید: اسلامی ساختن اقتصاد نیز در حد حرف و شعار باقی مانده و هرگز نتوانسته به واقعیت تبدیل شود. بدین معنا که هرچند شریعت، احکامی درباره زندگی اقتصادی دارد، اما این دستورها هیچ‌گاه به صورت قانون تجارت و یا نظریه اقتصادی در نیامده و علوم مستقلی را تشکیل نداده است. او بیان می‌کند: اسلام‌گرایان سیاسی در میان اقتصاد سوسیالیستی و سرمایه‌داری در حال نوسان هستند و هرگز نتوانسته‌اند الگوی اقتصادی جدیدی ارائه نمایند (روا ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۴۵).

مفهوم جهاد از نظر اسلام‌گرایان سیاسی

از نظر روا، مفهوم جهاد نزد اسلام‌گرایان سیاسی نقش اساسی ایفا نموده و آنها برای برقراری جامعه اسلامی از جهاد بهره می‌برند. برای نمونه به مسأله جنگ و جهاد در جامعه سنتی افغانستان اشاره می‌کند. به اعتقاد او، بیشتر جنگ‌های این کشور

ستیزهای قبیله‌ای هستند. وی هم‌چنین می‌گوید: گروه‌های مسلح افغان در صدد اشغال مناطق دشمن نبودند و نمی‌کوشیدند دشمن را نابود کنند. در واقع، جنگ افغانستان بیشتر نمایش قدرت بود و شکل نمادین داشت (روآ ۱۳۷۸: ۱۶۵). نتیجه‌ای که روآ از این بحث می‌گیرد این است که اسلام‌گرایان سیاسی با تمسک به جهاد نیز نمی‌توانند جامعه اسلامی بنا کنند و یک الگوی جدید سیاسی تأسیس نمایند (روآ ۱۳۷۸: ۱۷۸).

ایران به عنوان نمونه عملی اسلام‌گرایی سیاسی معاصر

روآ برای تثبیت نظر خود علاوه بر جامعه افغانستان به سراغ جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی نیز می‌رود. وی می‌گوید: پس از فوت آیت‌الله خمینی^(۶) قدرت مذهب (تشیع) در ایران در حال کاهش است. او کاهش همکاری میان روحانیون و انقلاب، قتل آیت‌الله صدر، جنگ ایران و عراق، روند ازدیاد جمعیت سنی را از دلایل این ادعا بر می‌شمرد. البته مهم‌ترین دلیل این مسأله از نظر روآ، گسترش سیاست عرفی‌گرایی در ایران است. او در تحلیل نهایی معتقد است که پس از رحلت امام خمینی^(۶)، انقلاب اسلامی ایران سیاست عرفی‌گرایی (سکولاریسم) را در پیش گرفته و مذهب، برتری خود بر سیاست را از دست داده است (روآ ۱۳۷۸: ۱۹۳-۱۸۸).

فرجام اسلام سیاسی

روآ سرانجام به سراغ آینده اسلام سیاسی می‌رود. او فردایی نامطمئن را برای اسلام سیاسی پیش‌بینی کرده و معتقد است: اسلام سیاسی پیش از آنکه نشانگر یک اسلام پیروز و سازنده باشد، نشانه شکست الگوهای غربی در کشورهای اسلامی بوده که با نظام تک‌حزبی و فرقه‌بازی منحرف شده است. به نظر روآ، اسلام سیاسی بیشتر گروه‌های حاشیه‌ای و رانده شده جوامع در حال تجدد مسلمان را در صفوف خود بسیج کرده است. نهایت امر اینکه، اسلام‌گرایان سیاسی وقتی قدرت را به دست می‌گیرند، قادر نیستند یک الگوی جدید سیاسی - اجتماعی - اقتصادی ارائه نمایند؛ آنها معمولاً همان روند اسلام‌سازی را از رأس هرم آغاز خواهند کرد، اما در این مسیر با شکست مواجه می‌شوند. به بیان ساده، در این جوامع، هرچند اسلامی ساختن با نام شریعت صورت خواهد گرفت، اما فقط زندگی خصوصی و قوانین قضایی را در بر خواهد داشت. در نتیجه، اسلام سیاسی ناخواسته «جامعه را به سوی غیرمذهبی شدن و سکولاریسم می‌کشاند، زیرا راهی که اسلام‌گرایان در پیش می‌گیرند، ناگزیر به سیاست مطلق [یا عرفی] می‌انجامد» (روآ ۱۳۷۸: ۱۱۲).

رواً در نهایت، نظریه خود درباره اسلام سیاسی را حول این پرسش تنظیم می‌کند که آیا اسلام سیاسی معاصر قادر خواهد بود یک الگوی سیاسی-اجتماعی جدید (بدیل) به جوامع مسلمان عرضه نماید؟ (رواً ۱۹۹۴: ۱) او پاسخ می‌دهد که اسلام سیاسی، هرگز الگویی جدید به بار نخواهد آورد و نهایتاً منطق مدرن غربی و عرفی‌گرایی (سیاست مطلق) را خواهد پذیرفت. همان پدیده‌ای که رواً از آن به شکست اسلام سیاسی تعبیر می‌کند و دلایل این شکست را چنین تحلیل می‌نماید:

۱. شکست فکری

رواً معتقد است که اسلام سیاسی دچار تناقض درونی است. بدین معنا که اسلام سیاسی معاصر با در دست گرفتن قدرت سیاسی به دنبال اسلامی نمودن جامعه است. جامعه اسلامی بدون دولت اسلامی نیز به وجود نمی‌آید، در حالی که تشکیل دولت اسلامی را منوط به وجود افراد باتقوا می‌داند و افراد باتقوا نیز بدون جامعه اسلامی ظهور نمی‌کنند. از نظر رواً، این مسأله مستلزم دور است (رواً ۱۹۹۴: ۹۰-۸۸).

۲. شکست تاریخی

رواً معتقد است که اسلام سیاسی معاصر در عمل نیز با شکست مواجه شده و به عنوان مثال نمونه‌های عملی ایران و افغانستان را نام می‌برد. از نظر او، اسلام‌گرایان سیاسی در ایران و افغانستان قدرت سیاسی را در اختیار گرفتند، اما هیچ کدام موفق به تأسیس جامعه‌ای جدید نشدند. چه این که اولی - یعنی ایران - در دام گفتمان مدرن غربی و سکولاریسم گرفتار آمد و دومی - یعنی افغانستان - به فرقه‌گرایی دامن زد (رواً ۱۹۹۴: ۳۵).

۳. شکست در استراتژی فراملی

رواً معتقد است که اسلام‌گرایان سیاسی معاصر - برای نمونه در ایران - منطق دولت - ملت مدرن را پذیرفته‌اند و بدین‌سان، آمال و آرزوهای فراملی خود را به فراموشی سپردند (رواً ۱۹۹۴: ۴-۵).

نهایتاً رواً علاوه بر فرآیند عرفی‌گرایی و غلبه عرصه سیاست بر مذهب، مسأله غیرایدئولوژیک شدن اسلام - در نتیجه فعالیت‌های اسلام‌گرایان - را نیز از نشانه‌های بارز شکست اسلام‌گرایی می‌داند. چه اینکه اسلام‌گرایان تلاش می‌نمودند تا اسلام را به سطح یک ایدئولوژی سیاسی ارتقا دهند، اما نهایتاً جامعه را ایدئولوژی زده نمودند. به همین دلیل از نظر رواً اسلام از یک ایدئولوژی، به یک پایگاه هویتی در

حال تحول است (روآ ۱۳۸۷: ۲۲۶-۲۲۳).

بر اساس آنچه بیان شد، روآ معتقد است که اسلام سیاسی در دنیای مدرن به نابودی محکوم است و نوبنیادگرایی، الگوی پیش روی اسلام‌گرایان است که تا حدود زیادی با منطق دنیای مدرن و نیز، جهانی‌سازی سازگاری دارد. چه اینکه نوبنیادگرایی از مداخله در عرصه سیاسی ابا دارد و تمامی تلاش خود را معطوف به اخلاقی کردن جامعه می‌نماید. نهایت امر، اسلام سیاسی در عصر جهانی شدن رو به سوی فردگرایی و غیر سرزمینی شدن می‌رود - که به زعم روآ - به معنای غربی شدن آن نیز هست (روآ ۱۳۸۷: ۱۷).

ارزیابی نظریه شکست اسلام سیاسی روآ

پس از توضیح نظریه شکست اسلام سیاسی، به ارزیابی و نقد آن می‌پردازیم. برای این منظور، براساس چهارچوب نظری نقد درون‌گفتمانی - از مفاهیم، تعابیر و دیدگاه‌های سایر اسلام‌پژوهان غربی - بهره می‌گیریم تا جایگاه نظریه روآ مشخص شود. با تدقیق در آثار اسلام‌پژوهان معاصر غربی، دو رویکرد کلان در آثار آنها قابل مشاهده است؛ گروهی که به اسلام سیاسی نگاه خوش‌بینانه دارند و دیگری که از منظر بدبینانه به این پدیده می‌نگرند.^۱ بر همین اساس، نظریه شکست اسلام سیاسی روآ با دیدگاه‌های خوش‌بینانه و بدبینانه سایر اسلام‌شناسی سیاسی معاصر غربی در این مقاله سنجیده می‌شود. به بیان ساده، تلاش می‌شود تا براساس نقد درون‌گفتمانی به ارزیابی این نظریه پرداخته شود.

نظریه شکست اسلام سیاسی روآ در آیین دیدگاه‌های بدبینانه

نگاه بدبینانه نسبت به پدیده اسلام سیاسی معاصر در میان بسیاری از نویسندگان غربی معمول است. از مهم‌ترین این متفکران، می‌توان به برنارد لوئیس^۲، ساموئل

۱. البته متفکرانی نیز هستند که موضع میانه در پیش می‌گیرند. برای مثال می‌توان شیرین هانتر را نام برد. وی بیشتر از منظر سیاست خارجی و تحولات بین‌المللی، پدیده اسلام‌گرایی و آینده روابط اسلام و غرب را بررسی می‌کند. به دلیل مجال اندک مقاله، از ذکر نظریات وی چشم‌پوشی می‌شود. در کل به نظر می‌رسد، هانتر تلاش می‌کند تا حدودی نظریه برخورد تمدن‌های هانتینگتون را تلطیف نماید (هانتر ۱۹۹۸: ۲۰۵-۲۰۲).

2. Bernard Lewis

هانتینگتون^۱ و فرانسیس فوکویا^۲ اشاره نمود. بر همین اساس، نظریه‌های این سه متفکر دربارهٔ اسلام سیاسی را به صورت موجز بیان نموده؛ سپس، تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها با نظریهٔ شکست اسلام سیاسی روآ را بررسی می‌کنیم و بدین‌سان، کاستی‌ها و قوت‌های نظریهٔ روآ مشخص می‌شود.

برنارد لوئیس: نظریهٔ برخورد فرهنگ‌ها

برنارد لوئیس - با بررسی تاریخ طولانی رویارویی مسلمانان، مسیحیان و یهودیان - نظریه‌ای تحت عنوان برخورد فرهنگ‌ها مطرح می‌کند که مقابله و منازعهٔ خشونت‌آمیز مذاهب، وجه غالب تاریخ روابط آنهاست (لوئیس ۱۳۸۱: ۱۶-۱۱). به اعتقاد لوئیس، رویارویی خشونت‌بار میان اسلام و غرب تا مدت‌ها ادامه خواهد داشت و ریشهٔ این پدیده در دو عامل اساسی؛ اول، تنش تاریخی میان مسلمانان و غرب و دوم، ترس مسلمانان از مدرنیسم غربی و از دست رفتن ایمان مذهبی آنهاست (لوئیس ۱۹۹۴: ۱۵۷). او سپس بیان می‌کند که مسلمانان از پسرفت خود و پیشرفت غرب احساس حقارت کرده، به همین دلیل به مواجههٔ خشونت‌بار با غرب دست می‌زنند (لوئیس ۱۳۸۴: ۱۳). او در این باره چنین می‌گوید: مسلمانان، سال‌های سال سردمدار تمدن بشری بودند، اما در قرون اخیر مسیحیان - به عنوان رقیب دیرینه - بر آنها برتری یافتند؛ در نتیجه برای مسلمانان چیزی جز فقر، ضعف و واپس ماندگی باقی نماند. تلاش‌های اخیر مسلمانان برای نوسازی نظامی، اقتصادی و سیاسی - برای مقابله با سلطهٔ غرب - نیز با شکست مواجه شد (لوئیس ۱۳۸۴: ۲۱۹).

بر اساس مقدمات فوق، لوئیس نتیجه می‌گیرد که شکاف عمیق میان اسلام و غرب نه تنها پُر نشده، بلکه در سال‌های اخیر بر عمق نیز افزوده شده است. لوئیس بدین نیز اکتفا نکرده و می‌گوید:

برای مسلمانانی که قرن‌ها قدرت و ثروت بسیار داشتند و رهبری دنیا را حق خود می‌دانستند و اکنون دنباله‌رو غرب شده‌اند؛ هنوز خبرهای بدتری در راه است (لوئیس ۱۳۸۴: ۲۲۰).

خلاصه اینکه لوئیس، اسلام سیاسی معاصر را حاصل همین منازعهٔ تاریخی و ناکامی مسلمانان در هم‌آوردی با غرب مسیحی می‌داند. او - برخلاف روآ - معتقد است

1. Samuel Huntington
2. Francis Fukuyama

که اسلام‌گرایان سیاسی، نیروهایی مرتجع هستند که از آزادی‌های مدرن غرب - یعنی آزادی اندیشه و بیان، آزادی از فساد و سوء مدیریت، آزادی زنان و حقوق شهروندی و رهایی از استبداد - هراس دارند. بر همین اساس، به مقابله خشونت‌آمیز با غرب مدرن مسیحی می‌پردازند و نهایت امر، برخورد خشونت‌بار فرهنگ‌ها - یا به تعبیر بهتر مذاهب - است و عامل اصلی آن نیز مسلمانان هستند (لوئیس ۱۳۸۴: ۳۳۱). البته او در سال‌های اخیر تا حدودی از دیدگاه بدبینانه خود کاسته و درباره تفاهم میان ادیان و مذاهب ابراز امیدواری نموده است (لوئیس ۱۳۹۰: ۱۳۵).

به هر حال، یکی از تفاوت‌های اصلی میان نظریه روآ و لوئیس در این است که روآ، اسلام سیاسی را پدیده‌ای مدرن می‌داند، در حالی که لوئیس آن را پدیده‌ای مرتجع و ضد مدرن معرفی می‌کند. از دیگر تفاوت‌های میان این دو اینکه روآ معتقد است اسلام‌گرایان سیاسی به صورت مسالمت‌آمیز به منطق مدرن غربی تن در خواهند داد، در حالی که لوئیس مقابله خشونت‌آمیز آنها با غرب را حتمی می‌داند. البته یک شباهت اساسی در نظریه‌های آن دو وجود دارد و آن، تأکید هر دو بر برتری غرب بر دنیای اسلام است.

نظریه برخورد تمدن‌ها: ساموئل هانتینگتون

ساموئل هانتینگتون، بنیانگذار نظریه برخورد تمدن‌هاست^۱ و چندین حوزه تمدنی را در این نظریه مشخص می‌کند.^۲ این حوزه‌ها عبارتند از: تمدن غربی، کنفوسیوسی، ژاپنی، اسلامی، هندو، اسلاو - ارتدوکس، آمریکای لاتین و آفریقایی (هانتینگتون ۱۹۹۳: ۲۶-۲۵). از نظر هانتینگتون، مهم‌ترین درگیری‌های آینده در امتداد خطوط گسل فرهنگی - که تمدن‌ها را از هم جدا می‌کند - رخ خواهد داد. از این رو، معتقد است که برخورد تمدن‌ها، سیاست غالب جهانی و آخرین مرحله تکامل درگیری‌های عصر نو خواهد بود. دلایل وی برای این ادعا را می‌توان چنین خلاصه نمود:

۱. اختلاف تمدن‌ها، اساسی و ریشه‌ای بوده و به این راحتی رفع نمی‌شود؛
۲. خودآگاهی تمدنی در حال افزایش است؛
۳. خلأهای هویتی از طریق احیای مذهبی در حال پر شدن است؛
۴. رفتار منافقانه غرب موجب رشد خودآگاهی تمدنی در سایر فرهنگ‌ها شده است؛

۱. هانتینگتون تا حدودی وام‌دار مباحث لوئیس است (هانتینگتون ۱۹۹۳: ۳۴).

۲. هانتینگتون، تمدن‌ها را بر اساس خصلت فرهنگی آنها متمایز می‌سازد (هانتینگتون ۱۹۹۳: ۲۴).

۵. ویژگی‌ها و اختلافات فرهنگی تغییرناپذیرند؛

۶. منطقه‌گرایی اقتصادی و فرهنگی در حال رشد است؛

۷. خطوط گسل موجود بین تمدن‌ها امروز، جایگزین مرزهای سیاسی و ایدئولوژیک در دوران جنگ سرد شده است و این خطوط، جرقه‌های ایجاد بحران و خونریزی‌اند (هانتینگتون ۱۳۸۶: ۵۵-۴۹).

هانتینگتون، هم‌چنین دربارهٔ رابطهٔ اسلام و غرب می‌گوید: خصومت ۱۴۰۰ ساله میان اسلام و غرب در حال افزایش است و روابط این دو تمدن، آستان حوادثی خونین خواهد بود. در عصر نو، صف‌آرایی‌های تازه بر محور تمدن‌ها شکل می‌گیرد و سرانجام، تمدن‌های اسلامی و کنفوسیوسی - برای مقابله با تمدن غربی - در کنار هم قرار خواهند گرفت (هانتینگتون ۱۳۸۶: ۸۱). به هر حال، از فحوای سخن هانتینگتون چنین بر می‌آید که در آینده‌ای نه چندان دور، برخوردی خشونت‌آمیز میان تمدن غربی و اتحاد تمدنی اسلامی-کنفوسیوسی رخ خواهد داد. اما در بلندمدت، تمدن غربی به دلیل برتری نسبی نظامی، اقتصادی، تکنولوژیک، سیاسی و فرهنگی، در یک دنیای چند تمدنی در کنار سایر حوزه‌های تمدنی - با ارزش‌های فرهنگی متفاوت - قدرت نسبی خود را حفظ خواهد کرد (هانتینگتون ۱۹۹۳: ۴۹-۴۸).

اما دیدگاه هانتینگتون دربارهٔ اسلام سیاسی چیست؟ و چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با نظریهٔ روآ دارد؟ هانتینگتون، اسلام سیاسی معاصر را عکس‌العملی در مقابل جهانی شدن ارزش‌های تمدنی غرب می‌داند و در این باره می‌گوید: اسلام‌گرایان سیاسی معاصر، ارزش‌های تمدنی غرب - مانند فردگرایی، لیبرالیسم، برابری، آزادی، دموکراسی، حقوق بشر و ... - را خطری برای هویت تمدنی خود قلمداد می‌کنند و به شدت در مقابل آن ایستادگی می‌نمایند (هانتینگتون ۱۳۸۶: ۶۹).

بر اساس آنچه بیان شد، میان نظریهٔ هانتینگتون و روآ شباهت‌ها و تفاوت‌های مهمی وجود دارد. هانتینگتون - برخلاف روآ - نمی‌پذیرد که پدیدهٔ اسلام سیاسی، ضرورتاً در درون گفتمان مدرنیسم غربی حل شود، هر چند وی نیز همانند روآ منطق مدرن غربی را در تحلیل نهایی، پیروز میدان رقابت میان دو حوزهٔ تمدنی اسلام و غرب می‌داند. از دیگر تفاوت‌های مهم این دو متفکر می‌توان به این نکته اشاره کرد که هانتینگتون، اسلام سیاسی را پدیده‌ای سنتی معرفی می‌کند که در مقابل مدرنیسم قد علم نموده، در حالی که روآ اسلام سیاسی را پدیده‌ای مدرن قلمداد می‌کند که

تلاش دارد نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اسلامی نو بنا نماید، هرچند - به زعم رولان - در این راه توفیقی به دست نمی‌آورد.

فرانسیس فوکویاما: نظریه پایان تاریخ

فرانسیس فوکویاما، بنیانگذار نظریه پایان تاریخ است که در آن، نظام لیبرال دموکراسی را نقطه پایانی تطور ایدئولوژیکی بشر و آخرین شکل دولت در تاریخ انسان معرفی می‌کند (فوکویاما ۱۹۸۹: ۳). به این ترتیب، جهانی شدن لیبرال دموکراسی، سرنوشت محتوم بشر تلقی می‌شود. او در این باره می‌گوید:

آنچه ما شاهد آن هستیم، تنها پایان جنگ سرد یا عبور از یک مرحله ویژه تاریخی نیست، بلکه ما شاهد پایان تاریخی هستیم که نقطه عطف آن، تکامل ایدئولوژیک و جهان‌شمولی دموکراسی لیبرال غربی به عنوان آخرین دولت بشری است (فوکویاما ۱۹۹۲: ۵۱).

فوکویاما از همان آغاز طرح دیدگاه در باب پایان تاریخ، مشخص کرده است که وقتی از پیروزی ایدئولوژی لیبرال دموکراسی سخن می‌گوید، همه ایدئولوژی‌های دیگر، از جمله ایدئولوژی‌های دینی را نیز مدنظر دارد و منظورش صرفاً شکست ایدئولوژی‌های سکولار در برابر تجدد نیست (کچویان ۱۳۸۶: ۱۵۶-۱۵۴). در کل، ادعاهای اساسی نظریه پایان تاریخ فوکویاما را می‌توان بدین شرح بیان نمود:

۱. حیات سیاسی و اجتماعی بشر، صورتی پایانی و نهایی دارد؛
۲. حیات اجتماعی - سیاسی بشر، از حیث صورت‌بندی سیر تکاملی‌اش، به نهایت رسیده است؛

۳. صورت پایانی از نظر ساختار درونی هنوز هم قابلیت تکامل دارد؛

۴. منظور از صورت پایانی، همان نظام لیبرال دموکراسی است؛

۵. دموکراسی، حقوق بشر، کثرت‌گرایی و بازار آزاد، ارکان لیبرال دموکراسی هستند؛

۶. دانش و تکنولوژی مدرن، عمده‌ترین و به تعبیری «مادر» صورت پایانی می‌باشد

(همایون مصباح ۱۳۸۳: ۱۲۱-۱۲۰).

اما دیدگاه فوکویاما درباره اسلام سیاسی و آینده آن چیست؟ او اسلام سیاسی را عکس‌العملی در برابر پیشرفت و توسعه غرب می‌داند که در صدد تدوین نظام سیاسی- اجتماعی خاص خود است. اما از نظر فوکویاما، این کوشش موقتی بوده و نهایتاً اسلام سیاسی در درون منطق مدرن غربی مضمحل می‌شود. بدین معنا، فوکویاما برای پدیده

اسلام سیاسی هیچ گونه اصلاتی قائل نیست. هر چند در آثار اخیر خود - به ویژه پس از وقایع یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ - تجدید نظرهایی در این باره انجام داده و تلاش نموده اسلام سیاسی را به عنوان یکی از متغیرهای اساسی در نظام بین‌الملل موجود لحاظ نماید؛ اما همچنان تأکید دارد که اسلام سیاسی در تحلیل نهایی، زیر موج‌های گسترده‌تر مدرنیسم (غربی) غرق خواهد شد (فوکویاما ۱۳۹۰: ۱۰).

به بیان ساده، فوکویاما معتقد است که اسلام سیاسی در درازمدت تهدیدی علیه غرب به حساب نمی‌آید و «تجدد و جهانی شدن، سازنده‌های مرکزی» تاریخ باقی خواهند ماند. از نظر او، این نظام دموکراسی لیبرال سکولار غرب است که می‌تواند علم ایجاد کند، ثروت بیافریند، فقر، بیماری و مشکلات مردم را رفع کند و در نهایت برای همه رفاه به ارمغان بیاورد، در حالی که دیگر شیوه‌های زندگی از ارضای نیازهای اساسی بشر ناتوانند (کچویان ۱۳۸۶: ۱۵۶-۱۵۴).

در کل، شباهت‌های بسیاری میان نظریه فوکویاما و روآ دیده می‌شود که مهم‌ترین آنها، محکوم نمودن اسلام سیاسی به شکست است. البته تفاوت اساسی میان رهیافت این دو متفکر به پدیده اسلام سیاسی وجود دارد؛ بدین معنا که فوکویاما بیشتر از منظر سیاسی - اقتصادی، اسلام سیاسی را بررسی نموده و روآ از منظر ایدئولوژیک و مذهبی این پدیده را واکاوی می‌کند.

به هر حال، نمونه‌های ذکر شده نشان می‌دهد که نظریه شکست اسلام سیاسی، یک تفکر رایج در میان متفکران غربی بوده و روآ، نظریه خود را بر مبنای چنین بستری تدوین نموده است. در واقع، نظریه‌های فوق دیدگاهی هم‌دلانه نسبت به نظریه روآ دارند؛ اما همین نوع نگرش توسط سایر متفکران غربی مورد نقد قرار گرفته است، نظریه‌هایی که نسبت به پدیده اسلام سیاسی، دیدگاهی خوش‌بینانه دارند.

نظریه شکست اسلام سیاسی روآ در آئینه دیدگاه‌های خوش‌بینانه

دیدگاه‌های خوش‌بینانه نسبت به اسلام سیاسی در میان متفکران غربی نیز وجود دارد. از مهم‌ترین متفکران این دسته می‌توان به گراهام فولر^۱، جان اسپوزیتو^۲ و بابی سعید^۳ اشاره نمود که هر کدام از منظر خاص خود به پدیده اسلام سیاسی نگریسته، بر اساس چهارچوب‌های مفهومی و زبانی غربی، نگرش هم‌دلانه‌تری نسبت به اسلام

1. Graham Fuller
2. John Esposito
3. Bobby S. Sayyid

سیاسی دارند و آینده آن را به گونه‌ای متفاوت از متفکرین پیشین در نظر می‌گیرند.

گراهام فولر: نظریه سازگاری اسلام لیبرال و دموکراسی

گراهام فولر تلاش می‌کند تا سازگاری میان شاخه‌ای از اسلام سیاسی معاصر و دموکراسی را - به عنوان شیوه‌ای از زندگی - نشان دهد. فولر، اسلام سیاسی را گفتمانی می‌داند که از اسلام (قرآن و سنت) برای تأسیس یک نظام سیاسی - اجتماعی - اسلامی بهره می‌برد. وی همچنین تأکید دارد که اسلام‌گرایان سیاسی طیف بسیار متنوعی را شامل می‌شوند که از سنت‌گرا تا مدرن و از خشونت‌طلب تا مصالحه‌جو را در بر می‌گیرد (Fuller 2003:47). فولر، همچنین ناکامی ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن - هم‌چون ملی‌گرایی، سوسیالیسم و لیبرالیسم - را یکی از دلایل اصلی ظهور اسلام‌گرایان سیاسی می‌داند. علاوه بر آن، به قابلیت بسیج سیاسی و حضور قدرتمند اسلام سیاسی در عرصه سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان اشاره می‌کند که به آن توانایی فوق‌العاده‌ای بخشیده است. بر همین اساس، نتیجه می‌گیرد که اسلام سیاسی هنوز در مرحله طفولیت خود به سر می‌برد و به احتمال قریب به یقین تا مدت‌های طولانی، جریان غالب در جهان اسلام خواهد بود. فولر حتی پا را از این هم فراتر گذارده و اعلام می‌کند که اسلام سیاسی این قابلیت را دارد که گونه‌ای دموکراسی غیرغربی بنا نماید که در عین تفاوت، شباهت‌های بسیاری با دموکراسی لیبرال داشته باشد. به بیان ساده، او ضمن اینکه با مدل‌های دموکراسی وارداتی و فوری غربی برای جوامع اسلامی مخالف است، امیدوار است در آینده، گروه‌های اسلام‌گرایی سیاسی لیبرال بر همتایان خشن و غیر لیبرال خود غلبه یابند و اداره جامعه را به صورت دموکراتیک بر عهده بگیرند (Fuller 2003:146).

هرچند به نظر می‌رسد میان نظریه شکست اسلام سیاسی رواجی و نظریه اسلام لیبرال فولر - از باب گرایش اسلام‌گرایی به تفکر لیبرال غربی به عنوان پدیده عام و همه شمول - مشابهت‌هایی دیده می‌شود، اما فولر تأکید دارد که جوامع مسلمان قطعاً مدل‌های غربی حکومت را پس خواهند زد و درصدد آمیزش سنت‌های خود با تفکرات متعارف غربی - از جمله لیبرال دموکراسی - بر خواهند آمد (Fuller 2003:51). همچنین فولر - برخلاف رواجی - معتقد است که اسلام سیاسی در حال تحول و تکامل است و پویایی ذاتی‌اش، به آن کمک می‌کند تا خود را با وضعیت‌های متنوع و متفاوت سازگار نماید (Fuller 2003:52).

علاوه بر این، فولر با بررسی وضعیت اسلام‌گرایان سیاسی در جوامع اسلام‌گرایی معاصر نشان می‌دهد که دولت‌های سودان و افغانستان در دام استبداد گرفتار آمدند؛ به بیان دیگر، فولر - برخلاف نظر روآ - معتقد است که در جهان اسلام، الگوهای سنتی استبداد به شیوه‌ای نوین بازتولید شده، اما در ایران نشانه‌هایی از حرکت به سوی دموکراسی مبتنی بر اسلام مشاهده می‌شود (Fuller 2003: 97). در واقع، فولر می‌خواهد با ذکر تجربه ایران نشان دهد امکان سربرآوردن نظام‌های دموکراتیک از درون ساختارها و چهارچوب‌های اسلامی فراهم است و این همان ویژگی پویایی اسلامی به شمار می‌رود. به اعتقاد فولر، ارزش‌های دموکراتیک در درون تفکر اسلامی وجود دارد و نیازی به واردات آن از غرب نیست؛ صرفاً مسلمانان باید این تفکرات را از درون سنت اندیشگی خود استخراج نمایند (Fuller 2003: 53). فولر - برخلاف روآ - معتقد است که مشکل اصلی اسلام‌گرایان سیاسی، نه فرهنگ غربی، بلکه عدم وجود فضای مناسب برای فعالیت‌های آزادانه در درون خود این جوامع است. بدین معنا در حالی که روآ بر منطق مدرن غربی به عنوان یگانه راه نوسازی جوامع اسلامی تأکید دارد، فولر بر نوسازی درون‌زا پای می‌فشارد (Fuller 2003: 54). نهایت امر اینکه از نظر فولر - برخلاف روآ - جریان اسلام سیاسی در جهان اسلام در حال رشد است؛ این جریان پیش از آنکه به هنجارهای دموکراتیک غربی توجه داشته باشد، تلاش می‌کند تا از درون فرهنگ اصیل اسلامی، هنجارهای دموکراتیک سازگار با دموکراسی‌های متعارف را استخراج نماید (Fuller 2003: 193).

جان اسپوزیتو: نظریه دموکراسی اسلامی

جان اسپوزیتو از طرفداران نظریه دموکراسی اسلامی معتقد است که می‌توان میان اسلام و دموکراسی سازگاری تام برقرار نمود، همان‌گونه که مسیحیت و یهودیت نیز با دموکراسی سازش یافتند. به بیان ساده، اسپوزیتو می‌گوید که تمامی مذاهب در وضعیت پیشا دموکراتیک سربرآوردند؛ مسیحیت و یهودیت نیز با بازتفسیر آموزه‌های خود توانستند میان دین خود و دموکراسی سازش برقرار نمایند و اسلام نیز چنین قابلیت را دارد (اسپوزیتو و مجاهد ۱۳۹۰: ۳۷). در واقع، او اسلام را هم دین و هم سیاست می‌داند؛ از این رو به جدایی میان دین و سیاست در جهان اسلام اعتقادی ندارد (اسپوزیتو و وال ۱۳۹۰: ۱۸) و اساساً شکل‌گیری جریان اسلام‌گرایی سیاسی در دوران معاصر را پاسخی به بحران دولت سکولار مدرن می‌داند. لذا، اسلام سیاسی

معاصر نه تنها مدعی احیای اسلام است، بلکه می‌خواهد جامعه‌ای مدنی مستقل از دولت سکولار تأسیس نماید. به بیان ساده‌تر، اسلام سیاسی معاصر را عکس‌العملی به ناکامی‌های ایدئولوژیک، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و دینی دولت سکولار مدرن می‌داند (Esposito 1998: 200). در واقع، اسلام‌گرایان سیاسی، دین اسلام را - به دلیل قابلیت‌های سیاسی، اجتماعی و... آن - پاسخی شایسته به مشکلات جوامع مسلمان معاصر می‌دانند و از این رو، به دنبال تشکیل دولت دینی - به عنوان بدیلی برای دولت سکولار - هستند (Esposito 1998: 201). اسپوزیتو تلاش می‌کند نشان دهد دولت‌های سکولار مدرن در جوامع اسلامی، اغلب به بازتولید استبداد سنتی می‌پردازند، در حالی که اسلام سیاسی این قابلیت را دارد تا نظامی دموکراتیک بنا نماید (اسپوزیتو و وال ۱۳۹۰: ۵۱).

همان‌گونه که بیان شد، اسپوزیتو در تلاش است تا سازگاری میان اسلام سیاسی و دموکراسی را نشان دهد و برای این منظور به سراغ مفاهیمی در درون سنت اسلامی می‌رود که قابلیت استخراج هنجارهای دموکراتیک را دارند. او می‌گوید: مفاهیم اسلامی هم‌چون توحید، اجتهاد، شورا، اجماع و مصلحت می‌توانند تکیه‌گاه محکمی برای تأسیس نظام سیاسی دموکراتیک اسلامی باشند (اسپوزیتو و وال ۱۳۹۰: ۷۲-۵۰). البته اسپوزیتو تأکید دارد که نظام دموکراسی مدرن اسلامی ضرورتاً با دموکراسی لیبرال غربی یکسان نیست، اما اساساً در زمره نظام‌های دموکراتیک جای می‌گیرد. چه اینکه دموکراسی در دنیای غرب نیز معانی متفاوت و حتی متناقض را شامل می‌شود (اسپوزیتو و وال ۱۳۹۰: ۴۴).

در واقع، اسپوزیتو جریان غالب اسلام سیاسی را دموکراتیک دانسته و معتقد است صرفاً بخش کوچکی از اسلام‌گرایان سیاسی مبارزهٔ خشونت‌آمیز با غرب را در دستور کار خود دارند و بخش بسیار وسیعی از آنها با الهام از مفاهیم اصیل اسلامی می‌توانند گونه‌ای از دموکراسی اسلامی مدرن را بنا کنند (اسپوزیتو ۱۹۹۹: ۶). بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان شباهت‌ها و تفاوت‌های اساسی میان نظریهٔ رواجی و اسپوزیتو را مشاهده نمود. شباهت اصلی در این است که هر دو متفکر از منظر مدرنیسم به پدیدهٔ اسلام سیاسی می‌نگرند و آن را پدیده‌ای مدرن تلقی می‌کنند. اما تفاوت اصلی میان آنها در این است که رواجی، اسلام سیاسی را مقهور مدرنیتهٔ غربی می‌داند، اما اسپوزیتو مدرنیتهٔ غربی را یگانه‌گونهٔ مدرنیسم تلقی نکرده و از امکان مدرنیسم اسلامی و

سازگاری آن با قواعد دموکراتیک سخن می‌گوید. بدین معنا، اسپوزیتو آینده اسلام سیاسی را یک نظام سیاسی دموکراتیک مبتنی بر آموزه‌های اسلامی با کمترین تعارض با مدرنیسم غربی پیش‌بینی می‌کند (اسپوزیتو ۱۹۹۹: ۴۵). البته از عمق سخن اسپوزیتو برمی‌آید که شیوه غالب زندگی بشر در آینده، دموکراسی خواهد بود و در این میان، اسلام سیاسی - به دلیل قابلیت درونی خود- نیز چنین منطقی را برخواهد گزید (Esposito 1998: 212).

بابی سعید: نظریه گفتمانی اسلام سیاسی در عصر پست مدرنیسم

بابی سعید از منظر پسامدرنیسم به پدیده اسلام سیاسی نگریسته و اساساً آن را به مثابه یک گفتمان فرهنگی - سیاسی لحاظ می‌کند. او اسلام‌گرایی (اسلام سیاسی) را گفتمانی تعریف می‌کند که در آن، اسلام دال برتر نظم سیاسی است (سعید ۱۳۷۹: ۵۱). بر این اساس، اسلام‌گرایان کسانی هستند که از تعبیر اسلامی برای تعیین سرنوشت سیاسی خود بهره برده و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بینند. بابی سعید، اسلام‌گرایی را گفتمانی سیاسی فرهنگی - شبیه سوسیالیسم و لیبرالیسم - می‌داند و معتقد است که اسلام‌گرایی شامل طیف گسترده‌ای از ظهور یک ذهنیت اسلامی تا تلاش تمام عیار برای برساختن جامعه بر اساس اصول اسلامی است (سعید ۱۳۷۹: ۲۰).

سعید، ظهور اسلام‌گرایی را در واقع محصول بحران در نظم سیاسی مدرن غربی می‌داند؛ بدین معنا که نظم سیاسی مدرن غربی، هژمونی (استیلای) خود را از دست داده و در چنین وضعیتی، اسلام از طریق طرح‌بندی مجدد، خود را به عنوان یک گفتمان معرفی نموده است (سعید ۱۳۷۹: ۲۸). او بخش زیادی از تلاش خود را به این معطوف می‌سازد تا نشان دهد چگونه اسلام به یک گفتمان سیاسی فرهنگی بدل می‌شود. وی می‌گوید: اسلام سیاسی، حول یک دال مرکزی - یعنی اسلام - شکل گرفته است، بدین معنا که در وضعیت فروپاشی استیلای گفتمان مدرن غربی، اسلام‌گرایان تلاش کردند تا با کشف معنای اصیل اسلام، زندگی دینی، دنیوی و سیاسی مسلمانان را نظم ببخشند و به آنها هویت دهد. از نظر سعید، این واقعه توسط امام خمینی^(ع) صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که او نخست، اسلام را به عنوان یک هویت خاص طرح‌بندی کرده و سپس با کنش سیاسی خود آن را به عنوان یک گفتمان، در مقابل گفتمان مدرن غربی بدل نموده و بدین‌گونه هژمونی (استیلای) آن را فرو می‌پاشد (سعید ۱۳۷۹: ۵۲).

او با ارجاع به تاریخ معاصر جوامع اسلامی نشان می‌دهد پس از فروپاشی خلافت عثمانی، کمالیسم به عنوان یک الگوی جدید نظم سیاسی، حول مدار سکولاریسم، ملی‌گرایی، مدرنیسم و غربی شدن شکل گرفت (سعید ۱۳۷۹: ۸۲-۷۵). گفتمان کمالیسم، عناصر خود را چنان طرح‌بندی نمود که اسلام را از عرصه عمومی زندگی مسلمانان تا حدود زیادی طرد کرد. به هر حال، گفتمان کمالیسم هرگز نتوانست هژمونی تام و مطلق یابد و گروه‌های مخالف اسلام‌گرا را کاملاً سرکوب نماید. در نتیجه با ایجاد بحران نظم در درون گفتمان کمالیسم، گفتمان اسلام‌گرایی - به عنوان در دسترس‌ترین بدیل که در نهاد مسلمانان رسوب نموده بود - پا گرفت.

به بیان ساده، گفتمان اسلام‌گرایی به دلیل طرد اسلام توسط گفتمان کمالیسم سربر آورد و همان عناصری که گفتمان کمالیسم را شکل می‌داد؛ یعنی سکولاریسم، ملی‌گرایی، مدرنیسم و غربی شدن را به چالش کشید و در مقابل آن عناصری جدیدی را حول محور اسلام - به عنوان دال برتر - طرح‌بندی نمود. بابت سعید در تحلیل نهایی نشان می‌دهد که ضدیت اسلام‌گرایان با مدرنیته غربی و پی‌ریزی منطقی فراتر از مدرنیسم بود که اسلام‌گرایی را به عنوان گفتمان جایگزین کمالیسم مطرح نمود (سعید ۱۳۷۹: ۱۰۴).

به هر حال، اسلام‌گرایی گفتمانی فراتر از مدرنیته غربی به شمار می‌رود؛ بدین معنا که عناصر مدرنیسم غربی - از جمله سکولاریسم و غربی شدن - را زیر سؤال برده و سپس با بازتفسیر اسلام، آن را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. به بیان دیگر، تمامی گفتمان‌های مدرن، حول مفهوم غرب شکل گرفته بودند، اما اسلام‌گرایی با تخریب و فرسایش منطق مدرن غربی، اسلام را به عنوان دال مرکزی خود مطرح می‌کند (سعید ۱۳۷۹: ۱۳۳).

بابت سعید - نسبت به الیویه رواجی - نگرشی کاملاً متفاوت به پدیده اسلام سیاسی دارد. در حالی که رواجی از منظر مدرنیسم اسلام‌گرایی را واکاوی می‌کند، سعید منظر پُست‌مدرن را بر می‌گزیند. همین سرآغازهای متفاوت، آنها را به نتایج متضاد نیز رهنمون می‌کند. رواجی استیلای منطق مدرن غربی را مطلق و تام می‌داند و هیچ‌گونه راه‌گریزی را از آن متصور نیست، در حالی که سعید همواره امکان بازگشت سرکوب‌شدگان را در خیال خود می‌پروراند و معتقد است که هر گفتمانی، ضدگفتمان‌هایی را در درون خود پرورش می‌دهد؛ هر خرده‌گفتمانی که تفسیری دگرگونه از وضعیت اصیل ارائه

نمایند و از واژگان نهادینه شده در ضمیر مخاطبان خود بهره ببرد و بر ویژگی‌های خاص هویتی خود تأکید نماید و بتواند طرح‌بندی بدیل و انتقادی از گفتمان هژمونیک موجود ارائه دهد، آن زمان خود می‌تواند به جای آن نشیند و این حکایت گفتمان اسلام‌گرایی و مدرنیته غربی ست.

بدین معنا، آینده در جهان اسلام به گفتمان اسلام‌گرایی تعلق دارد. در عین حال در گستره جهانی، گفتمان اسلام‌گرایی رقیبی جدی برای گفتمان مدرن غربی بوده و با آن هم‌آوردی می‌کند. به نظر می‌رسد این گفتمان جدید - یعنی اسلام‌گرایی - با تأکید بر ویژگی‌های هویتی خاص خود و برقراری رابطه‌ای جدید با موضوع اسلام و غرب در حال بدل شدن به یک گفتمان عام است (سعید ۱۳۸۹: ۱۸۲).

به عنوان جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت: دو تحلیل بدبینانه و خوش‌بینانه از اسلام سیاسی نزد اسلام‌پژوهان غربی وجود دارد.^۱ به نظر می‌رسد نظریه‌الهی‌پوه روآ با تحلیل بدبینانه نزدیکی بیشتری دارد، هرچند با متفکران این گروه تفاوت‌های اساسی نیز دارد. این تفاوت‌ها و شباهت‌ها را می‌توان چنین بیان نمود:

برنارد لوئیس، تقابل اسلام‌گرایان سیاسی با غرب را تقابل سنت و مدرنیسم می‌داند. او اسلام‌گرایان سیاسی را نیرویی سنتی و مرتجع معرفی کرده که در مقابل آزادی‌های مدرن به پا می‌خیزند، در حالی که روآ اسلام‌گرایان سیاسی را نیرویی مدرن می‌داند که تلاش می‌کنند جوامع اسلامی را به دروازه تمدن جدید رهنمون کنند. نقطه مشترک این دو متفکر در این است که هر دو، اسلام سیاسی را مقهور پدیده مدرنیسم غربی می‌دانند. ساموئل هانتینگتون نیز از منظر تقابل سنت و مدرنیسم به پدیده اسلام سیاسی می‌نگرد. او نیز اسلام‌گرایان سیاسی را نیرویی مخالف مدرنیسم غربی معرفی می‌کند، البته با تأکید بر جنبه‌های فرهنگی - تمدنی اسلام سیاسی معتقد است که آنها تلاش می‌کنند فرهنگ سنتی - اسلامی خود را در مقابل فرهنگ مدرن مسیحی احیا نمایند.

۱. برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه‌های خوش‌بینانه و بدبینانه نسبت به اسلام سیاسی و آینده این پدیده در عصر جهانی شدن می‌توانید به مقاله «آینده اسلام سیاسی در عصر جهانی شدن: مروری بر دیدگاه‌های مختلف» به قلم نگارنده و همکاران مراجعه نمایید. در این مقاله بر اساس مفاهیم و زبان سیاسی و اجتماعی اسلام نشان داده می‌شود که اسلام در حال پایه‌ریزی منطق مدرن دموکراتیک غیرغربی است که تساهل، مدارا و عقلانیت از مهم‌ترین ویژگی‌های آن محسوب می‌شود (توانا و دیگران ۱۳۹۰: ۱۸۲-۱۵۹).

در تحلیل نهایی، هانتینگتون بر این اعتقاد پافشاری می‌کند که فرهنگ سنتی - اسلامی در مرتبه پایین‌تر نسبت به فرهنگ مدرن - غربی قرار دارد؛ هرچند تا مدت زیادی در مقابل آن مقاومت خواهد داشت. تفاوت اصلی میان هانتینگتون و رواد این است که هانتینگتون - برخلاف رواد - اسلام سیاسی را پدیده‌ای سنتی معرفی می‌کند و دوم اینکه، هانتینگتون در کوتاه مدت غلبه تام غرب مسیحی مدرن را بر اسلام سیاسی سنت‌گرا ممکن نمی‌داند، در حالی که رواد به زعم خویش از هم‌اکنون شکست بیرق اسلام سیاسی را به نظاره نشسته است.

فرانسیس فوکویاما نیز از منظر اقتصادی - سیاسی به پدیده اسلام سیاسی می‌نگرد و معتقد است که نظام اقتصادی - سیاسی لیبرال دموکراسی، شکل نهایی زندگی بشر است و اسلام‌گرایان سیاسی هرگز نخواهند توانست نظام سیاسی - اقتصادی غیر لیبرال بنا نمایند. به بیان ساده، فوکویاما نیز - همانند رواد - معتقد است صرفاً یک گونه تجدد وجود دارد و آن هم، تجدد غربی است و لاغیر. بدین معنا تمامی این متفکران، شکست اسلام سیاسی را اعلان می‌کنند. مهم‌ترین تفاوت رواد با آنها در رویکرد رواد به پدیده اسلام سیاسی و استدلال‌های ارائه شده توسط اوست. در واقع، رواد از منظر ایدئولوژیک و رابطه مذهب و سیاست به پدیده اسلام سیاسی می‌نگرد. بدین معنا که وی به زعم خود نشان می‌دهد اسلام سیاسی از یک‌سو دچار بن‌بست‌های ایدئولوژیک بوده و به همین دلیل در حال غیر ایدئولوژیک شدن است و از سوی دیگر، در حال سکولار شدن می‌باشد؛ یعنی اینکه در نزد اسلام‌گرایان سیاسی، عرصه سیاست بر مذهب غلبه یافته است.

به بیان ساده‌تر، رواد می‌گوید که اسلام سیاسی در حال تبدیل شدن به یک آموزه غیرایدئولوژیک بوده و در عین حال، سکولاریسم را به عنوان پدیده‌ای جهانی پذیرفته است (رواد ۱۳۸۷: ۲۲۳). در واقع، یکی از اشتباه‌های اساسی رواد در این است که او نمی‌تواند میان مدرنیسم و سکولاریسم تمایز قائل شود و سکولاریسم را سنگ بنا و هسته مرکزی مدرنیسم تلقی می‌کند، در حالی که بنا به گفته بسیاری از متفکران اسلام‌پژوه غربی - از جمله دانیل لرنر^۱ (۱۹۱۷ - ۱۹۸۰) در آثار اخیرتر خود^۲ -

1. Daniel Lerner

۲. دانیل لرنر در آثار اخیرتر خود به تجدید نظر در آرای پیشینش مبادرت می‌کند. بدین معنا که وی در کتاب *گذر از جامعه سنتی* هر گونه نوسازی در منطقه خاورمیانه را مستلزم سکولاریسم می‌داند

ضرورتی ندارد که مدرنیسم بر اساس سکولاریسم بنا شود. بدین معنا سکولاریسم، ذاتی مدرنیسم نیست و می‌توان نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مدرن غیرسکولار (مذهبی) بنا نمود. هم‌چنین، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان نظریهٔ روآ و متفکران خوش‌بین وجود دارد. برای مثال، فولر و اسپوزیتو از بُعد سیاسی به پدیدهٔ اسلام سیاسی نگاه کرده و امکان سازگاری آن با دموکراسی را می‌سنجند و بابت سعید، منظر فرهنگی را برای واری این پدیده انتخاب نموده و امکان زیست اسلام سیاسی در میان سایر گفتمان‌های فرهنگی را جست‌وجو می‌کند، در حالی که روآ بیشتر از منظر ایدئولوژیک، به بررسی اسلام سیاسی می‌پردازد. علاوه بر این، فولر و اسپوزیتو - همانند روآ - اسلام سیاسی را محصول مدرنیسم می‌دانند، در حالی که بابت سعید آن را ناشی از وضعیت پُست‌مدرن قلمداد می‌کند. اما مهم‌ترین تفاوت در این است که فولر، اسپوزیتو و سعید، گفتمان مدرن غربی را تام و مطلق نمی‌دانند و امکان سربرآوردن یک گفتمان فرهنگی سیاسی اصیل را در برابر آن متصور هستند. بدین معنا جهانی شدن غرب‌گرایی - مستتر در دیدگاه الیویه روآ - را رد می‌کنند.

نتیجه‌گیری

در پایان، می‌توان گفت که روآ با طرح نظریهٔ شکست اسلام سیاسی تلاش می‌کند دیدگاه‌های متفاوت در درون گفتمان غربی را در هم بیامیزد. او از یک سو - بر خلاف نظریه‌پردازان بدبین غربی - معتقد است که خشونت موجود در اسلام ناشی از فشارهای دنیای متجدد بر مسلمانان است و ذاتی دین اسلام نیست و از سویی دیگر - برخلاف نظریه‌پردازان خوش‌بین - اعتقاد دارد که اسلام‌گرایان نمی‌توانند الگوی سیاسی جدید - یعنی یک دموکراسی اسلامی - تأسیس نمایند و نهایتاً در درون منطق برتر مدرنیسم (غربی) حل خواهند شد. در مقابل، به نظر می‌رسد؛ بر خلاف پیش‌بینی روآ و مطابق با دیدگاه خوش‌بینانهٔ متفکران غربی اسلام‌پژوه، اسلام سیاسی در آغاز بالندگی خود قرار دارد. چه اینکه مدرنیسم غربی تنها گونهٔ مدرنیسم نیست، بلکه راه‌های بدیع و ابتکاری قابل حصول دیگری نیز وجود دارد. علی‌رغم نگاه بدبینانهٔ روآ نسبت با آیندهٔ اسلام سیاسی، فهم وی دربارهٔ خاستگاه اسلام‌گرایان سیاسی

(لرنر ۱۹۵۸). اما در کتاب *ارزش‌ها و توسعه* از امکان سازش میان نوسازی و ارزش‌های مذهبی در این منطقه خبر می‌دهد (لرنر ۱۹۷۷).

ستودنی و نسبت به فهم کلاسیک غربی‌ها از اسلام سیاسی - که آن را پدیده سنتی، ارتجاعی و خشونت‌آمیز فرض می‌کردند - گامی به پیش است. نهایتاً می‌توان چنین بیان کرد: در مواجهه میان اسلام‌گرایی و مدرنیسم، ضرورتاً اسلام‌گرایی مغلوب منطق مدرن غربی نخواهد شد، بلکه به دلیل غنای مفهومی اسلام - وجود مفاهیمی هم‌چون تعقل، مدارا، شورا، اجتماع، مصلحت و... در آموزه‌های اسلامی - از لحاظ نظری امکان پی‌ریزی منطقی دموکراتیک متمایز از دموکراسی‌های غربی وجود دارد؛ راهی که مردم ایران بیش از سه دهه آن را در عمل پیموده‌اند.

منابع فارسی

- اسپوزیتو، جان و جان وال (۱۳۹۰) *جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)*، مترجم: شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
- اسپوزیتو، جان و دالیا مجاهد (۱۳۹۰) *چه کسی از طرف اسلام سخن می‌گوید؟*، مترجم: سهیلا ناصر، تهران: نشر هرمس.
- باردن، لورنس (۱۳۷۴) *تحلیل محتوا*، مترجم: محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- توانا، محمدعلی، امیر روشن و منیژه بیگلری (۱۳۹۰) «آینده اسلام سیاسی در عصر جهانی شدن»، *فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل*، دوره نخست، شماره یکم: صص ۱۸۲-۱۵۹.
- جرجیس، فواز ای (۱۳۸۲) *امریکا و اسلام سیاسی*، مترجم: سیدمحمدکمال سروریان، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- روآ، اولیویه (۱۹۹۴) *شکست اسلام سیاسی*، مترجم: عبدالکریم خرم، پیشاور: انتشارات مصطفی سحر.
- _____ (۱۳۷۸) *تجربه اسلام سیاسی*، مترجم: محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران: انتشارات الهدی.
- _____ (۱۳۸۷) *اسلام جهانی شده*، مترجم: حسن فرشیان، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- سعید، بایی (۱۳۷۹) *هراس بنیادین*، مترجم: غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شرت، ایون (۱۳۸۷) *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، مترجم: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- عشماوی، محمدسعید (۱۳۸۲) *اسلام یا اسلام‌گرایی*، ترجمه امیر رضایی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۰) *آینده فرا انسانی ما: پیامدهای انقلاب بیوتکنولوژی یک*، مترجم: ترانه

قطب، تهران: انتشارات طرح نو.

- کچویان، حسین (۱۳۸۶) *نظریه‌های جهانی شدن: پیامدهای چالش‌های فرهنگ و دین*، تهران: نشر نی.
- لوئیس، برنارد (۱۳۹۰) «*ادیان و برخورد تمدن‌ها*»، فلسفه و جامعه و سیاست، مترجم: عزت‌الله فولادوند، تهران، نشر ماهی.
- _____ (۱۳۸۴) *مشکل از کجا آغاز شد؟*، مترجم: شهریار خواجهیان، تهران: انتشارات اختران.
- _____ (۱۳۸۱) *برخورد فرهنگ‌ها*، مترجم: نادر شیخ‌زادگان، تهران: نشر مرکز.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۶) *برخورد تمدن‌ها*، نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش، مترجم: مجتبی امیری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۶) *ارتباط تمدن‌های اسلامی - کنفوسیوسی*، نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش، مترجم: مجتبی امیری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- همایون مصباح، سیدحسین (مهر و آبان ۱۳۸۳) «تحلیل و نقد نظریه پایان تاریخ»، *مجله اندیشه و حوزه*، شماره ۴۷ و ۴۸، صص ۱۱۷-۱۳۲.

منابع انگلیسی

- Esposito. Jonn. (1999) *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, London: Oxford University Press.
- _____ (1998) *Islamic and Civil Society in the Middle East*, Iranian journal of international affairs, Vol X, no 3, pp.198-213.
- Fukuyama.F. (1992) *The End of History and the last Man*, The free Press, New York.
- _____ (1989) *The End of History?*, the National Interest, Vol. 16, Summer, Pp. 3-18.
- Fuller, Graham. (2003) *The future of Political Islam*, London: Palgrave Macmiilan.
- _____ (2002) “*The future of Political Islam*”, Foreign Affairs, Vol. 81, No. 2, March/April, Pp. 48-61.
- Hunter, Shireen T. (1998) *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?*, London: Praeger.
- Huntington, Samuel p. (1993) “*The Clash of Civilizations?*”, Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3, summer, Pp.22-49.
- Lerner, Daniel, Harold D. Lasswell and John D. Montgomery (1977) *Values and Development: Appraising Asian Experience (M.I.T. studies in comparative politics)*, New York: MIT Press.

- _____ (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, London: Free Press.
- Lewis, Bernard. (1994) *The Shaping of the Modern Middle East*, New York: Oxford Press.
- Roy, Oliver. (1994) *The Failure of Political Islam*, London: I.B.Tauris.