

جایگاه انقلاب اسلامی در نظریه‌های منتقد سیاست مدرن

سید جواد امام جمعه زاده^۱
هجرت ایزدی^۲

چکیده: در این مقاله سعی شده است که به نحو اختصار دیدگاه‌های منتقدان سیاست مدرن مورد بررسی قرار گیرد به طوری که در ابتدا با تشریح فلسفه سیاسی مدرن به بسترهای رشد نظام سیاسی مدرن پرداخته شده و پس از آن نظریه‌های منتقد سیاست مدرن مورد بررسی قرار گرفته است. منتقدان سیاست مدرن پست مدرنیست‌ها به همراه جامعه‌گرایان از منظری اومانیستی و به بیان بهتر مدرنیستی، سیاست مدرن را به چالش کشیدند. از سوی دیگر، سنت‌گرایان از منظری اشرافی به نقد سیاست مدرن پرداختند و علم‌گرایی و فردگرایی افراطی مدرن‌ها را مردود دانستند. بنیادگرایان نیز در مقابل مدرنیسم جنایت‌های بزرگ به نام اسلام مرتکب شدند. انقلاب اسلامی در اواخر دهه هفتاد میلادی با رویکردی وحیانی و افق شیعی سیاست مدرن شرق و غرب را به چالش کشید و افق نوینی در حیات سیاسی بشر در جهان باز کرد. از آنجا که انقلاب اسلامی در پیوند با افق روشن مهدوی خویش را تعریف می‌کرد پایان تاریخ و به عبارت دیگر تمامیت غرب را نفی کرد و در مقابل هویت خود را در چهارچوب ولایت فقیه تعریف کرد.

کلیدواژه‌ها: سیاست مدرن، پست مدرنیسم، جامعه‌گرایان، سنت‌گرایان، بنیادگرایان، انقلاب اسلامی.

مقدمه

پس از رنسانس، کیهان محوری دوران باستان و خدامحوری قرون وسطی به انسان محوری تبدیل شد. براین اساس، نظریات قرارداد اجتماعی بر مبنای حق طبیعی انسان، سیاست را عنصری ابداعی

۱. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.
e-mail: Javademam@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.
e-mail: hejratizadi@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۷/۷/۹ مورد تأیید قرار گرفت.

معرفی می‌کند که از سوی حاکمیت دنیوی اعمال می‌گردد. در فلسفه سیاسی مدرن، واقعیت سیاسی به جای سیاست آرمانی مدینه فاضله قرار می‌گیرد و آنچه هست بر آنچه باید باشد ترجیح می‌یابد.

با ظهور اندیشه‌های ماکیاولی، هابز و روسو، سکولاریزم در غرب تحقق یافت و دموکراسی به عنوان بهترین شیوه حکومت در دوران مدرن مطرح شد. در اواخر دوران مدرن، نیچه روی حقیقت مطلق خط کشید و آن را در راستای قدرت دانست و بعد از آن فیلسوفان پست مدرن اعتراف کردند که این قوت و قدرت هرچه باشد قوت و قدرت محال است و مآلاً در طریق نابودی و نیست‌سازی قرار می‌گیرد. همزمان با نیست‌انگاری وضعیت پست مدرن جریانهای مخالف مدرنیسم رشد و گسترش بیشتری پیدا کردند. پست مدرنیسم به رد نظام‌وار اساسی‌ترین مقدمات فلسفه اروپایی جدید تبدیل شد. به طوری که دموکراسی به عنوان بهترین شیوه حکومت مورد تردید قرار گرفت. جامعه‌گرایان در غرب نیز با بحث موقعیت‌مند بودن هویتها و فضیلت‌گرایی و خیر اخلاقی انتقادات جدی بر تجددگرایی و لیبرالیسم وارد کردند. سنت‌گرایان با کثرت‌گرایی دینی باطنی فرهنگ غرب را به چالش کشیدند و ایجاد دموکراسی را غیر ممکن دانستند. بنیادگرایان نیز در مقابل مدرنیسم و تمدن غربی، به نص مقدس روی آوردند و با خشونتها و ترورهای وسیع اهداف خود را دنبال کردند. انقلاب اسلامی نیز با نگاهی وحیانی و شیعی تمدن مدرن غربی را به چالش کشید.

در این مقاله مؤلفه‌ها و گزاره‌های مخالفان سیاست مدرن و قدرتمندترین این مکاتب مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد و نقاط قوت و ضعف این مکاتب تبیین می‌شود.

واقعیت آن است که پست مدرنیست‌ها، جامعه‌گرایان، سنت‌گرایان و بنیادگرایان، فلسفه و هویت سیاسی دوران مدرن را به چالش کشیدند، لکن انتقادات آنها یا از منظر اشرافی (سنت‌گرایان) و یا از منظر ماتریالیستی و به عبارت دیگر این جهانی (جامعه‌گرایان و پست مدرنیست‌ها) صورت می‌گیرد. در حالی که انقلاب اسلامی با نگاهی وحیانی و با بهره‌گیری از سیره پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) جهان‌بینی، فلسفه و هویت سیاسی اندیشه مدرن را به چالش می‌کشد. بنابراین، این دیدگاه اگرچه اشتراکاتی با گروههای فوق دارد، لکن افق اندیشه، فلسفه و هویت سیاسی در انقلاب اسلامی تفاوت‌های اساسی با سه گروه مذکور دارد.

فلسفه سیاسی مدرن

گسست فلسفه سیاسی مدرن از اندیشه سیاسی کلاسیک یونانی و مسیحی در قرن هفده میلادی شکل می‌گیرد. در این دوران عقل انسان در کانون مباحث قرار می‌گیرد. دوره اول مدرنیته سیاسی، از اندیشه‌های ماکیاولی تا وقوع انقلاب فرانسه با ظهور فیلسوفانی، همچون ژان بدن، توماس هابز، اسپینوزا، منتسکیو و ژان ژاک روسو تداوم می‌یابد. روسو با نقد مفهوم حاکمیت و مبتنی ساختن مشروعیت سیاسی بر پایه اراده عمومی زمینه شکل‌گیری دولت مدرن و نیز آغاز دوره دوم مدرنیته سیاسی را پس از انقلاب فرانسه فراهم می‌سازد. ایده آلیزم آلمانی را می‌توان ادامه همین نگرش و تلاش برای نظام‌مند کردن نظریه دولت مدرن روسو تلقی کرد. در این دیدگاه حاکمیت قانون به جای حاکمیت پادشاه جلوه‌ای از حاکمیت عقلانی مردم (عقل جمعی) شمرده می‌شود و غایت آن صلح مستمر و پیوسته مدنی و بین‌المللی محسوب می‌گردد. از نظر کانت آنچه به طور مطلق باید از آن پیروی کرد، حاکمیت قانون است. دولت در اندیشه هگل واقعیتی است شکل گرفته در تاریخ که در آن جزئیات فرد با کلیت عقل در آشتی قرار می‌گیرد و تمامیت عقلانیت و حق و آزادی در آن تحقق می‌یابد. فلسفه سیاسی هگل نقطه پایان دوره دوم مدرنیته سیاسی است. دوره سوم مدرنیته سیاسی با مارکس و نیچه آغاز می‌شود. ویژگی این دوره مخالفت با فلسفه سیاسی هگل و تاریخ متافیزیک و ذهنیت است. نیچه با مفهوم اراده معطوف به قدرت کل جریان تاریخی فلسفه غرب از ایده آلیزم افلاطونی تا ایده آلیزم هگلی را زیر سؤال می‌برد و مطلق ارزشهای مسیحی و جامعه مدرن را به نقد می‌کشد. مارکس سیاست را از حوزه فلسفه خارج ساخته و با پراکسیس انقلابی به تبیین روابط اقتصادی و سیاسی میان شهروندان می‌پردازد (ملایری ۱۳۸۵: ۱۸۸).

سیر تاریخ اندیشه سیاسی غرب در دوران مدرن نشان می‌دهد که گفتمان مدرن غربی با تمرکز بر انسان و ظهور فاعل شناسا بر روی خرابه‌ای از عصر کلاسیک بنا شد. دکارت با اصل من یا خود، گسستی اساسی در صورتبندی دانایی عصر کلاسیک ایجاد کرد (بروجدی ۱۳۷۷: ۹-۱۰). من دکارتی یا من اندیشیده از طریق عرضه کردن خود به عنوان شناسنده دانش، مسئولیت اخلاقی خود را به وجه غالب و ضروری فلسفه غرب مبدل ساخت.

از دیدگاه موریس باربیه، شاخصه اساسی مدرنیته سیاسی را می‌توان در دو شاخصه اصلی جدایی دولت از دین و استقلال جامعه مدنی از دولت یافت. محور اساسی نظریه‌های مدرن هویت

سیاسی را می‌توان در دو شاخه اصلی نشان داد: نسبت و رابطه میان هویت سیاسی فرد با حقوق و قوانین طبیعی موضوعه و پیوند هویت سیاسی با شهروندی و کردارها و اقدامات سیاسی فرد در عرصه سیاسی (باربیه ۱۳۸۳: ۱۸).

دولت مدرن دو عرصه متفاوت عمومی و خصوصی را به وجود آورده است و انسان نیز بدین سان دو بُعد متمایز دارد: بُعد نخست او بُعد شهروندی اوست که به عرصه عمومی و دولت ارتباط می‌یابد و بُعد دوم بعد فردی و خصوصی وی است که به جامعه مدنی تعلق می‌یابد. از این لحاظ جامعه مدنی مدرن برخلاف دولت شهرهای یونان باستان تجمع افراد متمایز شده‌ای است که هر کدام دارای علایق خاص خویش هستند. در نگرش مدرن به هویت سیاسی، جامعه مدنی عرصه ظهور و عمل فرد و مبنای مشارکت و حضور او به عنوان شهروند در ارتباط با دولت محسوب می‌شود (فالکس ۱۳۸۱: ۱۳).

در تفکر جدید بی‌آنکه عالم غیب به کلی منتفی شده باشد اصالت با عالم شهادت است و این عالم غیب با عقل جزئی ما و از طریق قیاس غایب به شاهد تصویر می‌شود و حال آنکه در اصول و مبانی تفکر قدیم عالم شهادت فرع عالم غیب است یا در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد (داوری ۱۳۳۶: ۶۰). از درون تمدن جدید، تمدن شرق و غرب به عنوان دو بال دنیای جدید به وجود می‌آیند و لیبرال دموکراسی و سوسیالیزم، هر دو زاینده رنسانس و از شعب مدرنیته هستند. کمونیستها اعلام کردند معنویت در سیاست و اصولاً در هیچ شأنی از شئون بشری دخالت ندارد. از نظر آنها اصولاً اعتقادات معنوی ناشی از نابسامانیهای اجتماعی و روانی‌اند، به طوری که اصل اعتقاد به خدا، یک اعتقاد افیونی است که صاحبان مالکیت در کنار دولت خودشان برای تزویر ملت‌ها ایجاد کردند. نقش انبیا و اولیا نقش شخصیت‌هایی است که جوامع بشری را تسلیم به حاکمان و مالکان کردند. انبیا ضلع تسبیح مثلث تیغ و طلا و تسبیحند. فیلسوفان لیبرال دموکراسی هم اعلام کردند که اعتقاد به خدا ناشی از جهالت بشر است و ناتوانی در تحلیل پدیده‌ها، او را به سمت اعتقاد به خدا سوق داده است، به طوری که هر چه دایره علم گسترش پیدا کند، دایره خدا محدودتر می‌شود (میر باقری ۱۳۸۳: ۵۹-۵۸).

بدین ترتیب فرا روایت مدرنیته با ابره کردن سنت، تعلق از آن برگرفت و با برخاستن انسان از بستر صغارت و برکشیدن خود تا قامت سوژگی همه چیز را بر مدار و هسته متمرکز خود سامان داد. انسان عصر پیشا مدرن، با داشتن تصویر و خاطره‌ای از صور نوعی، در تلاش مطابقت با هستی

بود، اما انسان مدرن با حذف خاطره ازلی صور نوعیه یگانگی دنیایی را که مخلوق اراده الهی، عقل یا تاریخ بود با دوگانگی میان عقلانی شدن و سوژه محور شدن تعویض کرد.

نقد مدرنیته از دیدگاه پست مدرن

پست مدرنیسم با یک سری شالوده شکنیها و نفی و انکار آغاز شد و آن چیزی که بر پست مدرنها غلبه پیدا کرد شکستن تمام فرا روایتها بود. پست مدرنیسم دوره نفی عقل انسانی و عقلانیت و نفی فرد مستقل خود مختار و مطلق العنان و تأکید بر تجربه جمعی اقتدار گریز آناشیک بی هویت و بی نام و نشان است. در این دوران هرگونه مرزبندی یا تفکیک و تمایز محو و زایل شد، به طوری که سوژه و ابژه (خود و دیگر) ادغام و ترکیب شدند (نوذری ۱۳۷۹: ۱۸۸).

حیات مدرنیسم با انتقادات جدی مارکس، نیچه و کی یرکگار در نیمه اول قرن نوزده پایان می یابد و وضعیت پست مدرن آغاز می شود. فقر اکثریت، در دوران مدرن، بهانه ای برای انتقادات اقتصادی مارکس شد. بی دینی و عدم تعهد انسانها موجب شد کی یرکگار از دین کلیسایی، که دیگر دوران خودش را سپری کرده بود و هیچ رونقی نداشت، انتقاد نماید. برای نیچه، نازل شدن همه چیز و پرداختن به مواردی که اعتقاد چندانی به آنها نداشت، اما آن را می پرستید و سرانجام ارزشهای بی ارزش، مایه تحرك اندیشه وی در نقد مدرنیسم شد. با این نگرش پست مدرنیته چیزی جز ادامه مدرنیته نبود. جوهره مدرنیته که همواره با آن همراه بود، نیست انگاری و بی خدایی بود و این امر خود را بیشتر در وضعیت پست مدرن نشان داد. در این راستا، الهیات پست مدرن، ریشه در الهیات به اصطلاح نیچه ای دهه ۱۹۶۰ داشت که در آن کوشش می شد در پرتو نظریات نیچه، برداشتی تازه از مسیحیت عرضه شود. مارک سوسی تیلور، اولین شخصیت برجسته الهیات پست مدرن، اعلام کرد در وضعیت پست مدرن هر نوع تصور سنتی از الوهیت به عنوان شخص یا جوهر و نیز هر نوع نگرش الهیاتی به تاریخ بشر رد می شود، درست همانگونه که دریدا اولویت را به نوشتن می داد. تیلور دین را امری می دانست که اساساً مبتنی بر متن مقدس — نه به معنای کتب کهن، بلکه به عنوان فرایند تکوین و قرائت و باز نگاری کلمه — است. در این فرایند هر حکم انسانی، محدود و موقت و غیر یقینی است و هرگز کسی نمی تواند، آنچه را می طلبد به چنگ آورد. هر زندگی یا نوشته ای که این واقعیت را تصدیق کند، می پذیرد که ماهیت خودش

هم لغزش و اشتباه است. تیلور این زمینه لغزش و اشتباه همه دگرگونیها و صیوروتها، یعنی اصول غیر اصیل آنچه هست را به محیط الوهی تفسیر می‌کند (هاشمی ۱۳۸۱: ۴).

در این دوران لنواشتراس، با الهام از هایدگر غرب را دچار بحران معنوی جدی می‌داند و معتقد است بحران تجدد خود را در این واقعیت متجلی می‌کند که انسان جدید غربی دیگر نمی‌داند به دنبال چیست. او دیگر باور ندارد که بتواند خوب و بد یا درست و غلط را تشخیص بدهد (اشتراوس ۱۳۷۳: ۱۸). از نظر وی غیرممکن است که بدون قضاوت ارزشی، پدیده‌های اجتماعی مهم را مورد مطالعه قرار داد. به طوری که یک اندیشه، عمل یا یک اثر را نمی‌توان بدون ارزش‌گذاری آن فهمید (اشتراوس ۱۳۷۳: ۱۸). اشتراوس شدیداً اعتقاد دارد که تاریخ نگار فلسفه سیاسی باید دغدغه حقیقت داشته باشد و از این رو با پیشرفت‌گرایی و تاریخ‌گرایی به مبارزه برخیزد و برای التوامیس فارابی اهمیت ویژه‌ای قائل شود (ملایری ۱۳۸۵: ۱۹۸-۱۹۶).

هانا آرنه، از دیگر منتقدان فلسفه سیاسی مدرن، معتقد است همه ایدئولوژیها آن است که انسانها تحت تجربه زمانشان، خودشان را نه به عنوان موجودات آزاد، بلکه به عنوان آدمهای ماشینی و بی‌اراده‌ای می‌بینند که تحت تأثیر فرایندها هستند. انسانها موجوداتی هستند که صرفاً تولید و مصرف می‌کنند و مانند حیوانات عمرشان را سپری می‌نمایند (کانوون ۱۳۷۸: ۸). از نظر وی مدرنیته عصر از دست رفتن سنت، مذهب و اقتدار است. عصر فقدان معنا، هویت، عمل و ارزش است. عصر نابودی جهان مشترک، حوزه عمومی و حوزه نموده‌ها و عصر جامعه توده‌ای است. عصر نابودی سیاست و عمل و پیروزی اقتصاد بر سیاست و عصر سلطه توتالیتریانیزم است (انصاری ۱۳۷۹: ۹۵). فوکو، از دیگر فیلسوفان پست‌مدرن اعلام می‌کند قدرت به عنوان محور سیاست چیزی نیست که ما آن را به نهاد خاص تحت عنوان حکومت، دولت یا قوه مقننه و قضاییه محدود کنیم بلکه قدرت همانند اکسیژن است و در همه سطوح روابط اجتماعی حضور دارد، به طوری که خود فرد در روابط با خود نیز یک نوع قدرت و سلطه ایجاد می‌کند. پست‌مدرنیست‌ها با تسری دادن تمام حوزه‌های سلطه به تمامی روابط، هیچ فضای رهایی را برای انسان قابل تصور نمی‌دانند. بنابراین به طور کلی با گرایشی محافظه‌کار، به یک نوع هیچ‌انگاری و نیهیلیزم می‌رسند.

بر اساس راهکارهایی که گینز و ریمرد، نویسندگان کتاب *سیاست پست‌مدرنیته*، انجام دادند پست‌مدرنیزم با مفهومی متفاوت به کار گرفته شده است. این دو اندیشمند روابط سلطه و قدرت فوکو را می‌پذیرند، اما در عین حال راهکارهایی را برای رهایی مطرح می‌کنند. از نظر آنها پست

مدرن‌ها معتقدند که سیاست در همه جا حضور دارد همچنین باید تمام سطوح پایینی را هم مد نظر قرار داد و بعد به سطوح کلان رسید. بنابراین اعلام می‌کنند تا ما شاهد اصلاح و بهبود روابط خود نباشیم دموکراسی به طور کلی ایجاد نخواهد شد. از دیدگاه پست‌مدرن‌ها زمانی ما شاهد رشد دموکراسی خواهیم بود که خودها آزادتر باشند به این معنا که هرچقدر فرد با تعریف ایده آلی که از خودش دارد نزدیک‌تر باشد آن فرد آزادتر است. پست‌مدرن‌ها معتقدند که زمانی تمام معضلات بشر حل خواهد شد که هر فرد همانی باشد که هست و به این خود دموکراتیک می‌گویند که همان خود واقعی به دور از سلطه و قدرت است. با استفاده از دید هابرماس می‌توان نتیجه گرفت که خود اگر آزاد باشد این آزادی منجر به رشد اخلاقی خواهد شد، به طوری که در جامعه‌ای که استبداد زده است و سلطه و سانسور وجود دارد افراد برای نجات زندگیشان مجبورند غیراخلاقی عمل کنند (انصاری ۱۳۷۹: ۳۲).

یکی از مقولات دیگری که پست‌مدرن‌ها بر آن تأکید دارند نیروهای سیاسی است که به عقیده آنها در دوران مدرن سیاست به حرفه و پیشه مبدل شده است و نخبگان سیاسی سعی دارند سلطه خود را بر نهادهای سیاسی تثبیت کنند. بنابراین، سیاست مدرن به تأمین منافع گروهی و حزبی تبدیل شده است. پست‌مدرن‌ها در اینجا نیروهای سیاسی جدیدی را مطرح می‌کنند که این نیروها کارکردهای مناسبی را در دوران پست‌مدرن انجام می‌دهند و از آنها تحت عنوان جنبشهای اجتماعی نام می‌برند. این جنبشها علایق همگانی را بدون کسب قدرت سیاسی دنبال می‌کنند (انصاری ۱۳۷۹: ۴).

واقعیت آن است که پست‌مدرن‌ها معتقدند حقیقت خارج از قدرت وجود ندارد و فاقد قدرت نیز نیست. از منظر آنها حقیقت برخلاف اسطوره پادشاهانهای آزاد نیست و امتیاز آن کسانی هم نیست که در آزاد کردن خویش موفق شده‌اند. حقیقت چیزی است متعلق به این جهان، فقط بر پایه شکل‌های متفاوت الزام ایجاد می‌شود و موجب تأثیرهای مداومی از قدرت می‌گردد. هر جامعه سامان قدرت خود، و سیاست کلی حقیقت خود را دارد، یعنی انواع سخن که به عنوان حقیقت پذیرفته شده و عمل می‌کند، سازوکار و مواردی که آدمها را قادر به تفاوت گذاشتن میان گزاره‌های صادق و کاذب می‌کند، ابزاری که به یاری آن هر چیز تأیید می‌شود و ضمانت اجرایی می‌یابد، روشها و فنونی که در دستیابی به حقیقت ارزشمند محسوب می‌شوند و موقعیت آن

کسانی که چیزی را می‌گویند حقیقت خوانده می‌شود (فوکو ۱۳۷۴: ۳۴۳-۳۴۲). این بحران بزرگ از زبان نیچه اینگونه بیان می‌شود:

روزگاری که در اروپا تنها حیوان گله ای را بزرگ می‌دارند و او است که بزرگداشتها را بخش می‌کند، به روزگاری که «برابری حق» به آسانی به برابری در ناحق بدل تواند شد - یعنی به جنگی همه‌گیر با هر چه نادر است و غریب و ممتاز، به جنگی با انسان والاتر، با روان والاتر، با وظیفه والاتر، با مسئولیت والاتر، با آفرینندگی قدرتمندانه و چیره‌دستانه - در چنین روزگاری والا بودن و برای خویش زیستن و توانایی جز دیگران بودن و تک ایستادن و زندگی خویش را به عهده گرفتن، بخشی از مفهوم عظمت است (احمدی ۱۳۷۳: ۳۴).

پس در دوران پست مدرن مسأله بر سر رهایی حقیقت از هر نظام قدرت نمی‌باشد. این مسأله جز خیالی واهی نیست، زیرا حقیقت همان قدرت است و مسأله جدا کردن قدرت حقیقت از شکل‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هژمونی است که درون آنها در زمان حاضر کار می‌کند. از این رو پست‌مدرنیست‌ها در بستر مدرنیته متوقف می‌شوند و برای خروج رژیم حقیقت از قدرت راهکار جدی ارائه نمی‌دهند، اگرچه بحران هویت حاصل از اسارت در ساختارهای قدرت بشر خود بنیاد مدرن را حس می‌کنند لکن سعی دارند با یک زندگی اخلاقی دور از وحی در همان بستر مدرنیته پاسخگوی بحران حقیقت ساختارهای سیاسی مدرن باشند.

نقد سیاست مدرن از منظر جامعه‌گرایان

جامعه‌گرایان یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری منتقد لیبرالیسم سیاسی حاکم در غرب محسوب می‌شوند که در اواخر قرن بیستم پا به عرصه تفکر سیاسی گذاشتند. انتشار کتاب *در پی فضیلت* اثر مک اینتایر در سال ۱۹۸۱ و *لیبرالیسم و محدودیتهای عدالت* اثر مایکل ساندل در سال ۱۹۸۲ را می‌توان اعلان موجودیت این جریان تلقی کرد. موضوعاتی که در نقد لیبرالیسم مورد توجه جامعه‌گرایان قرار گرفته به قرار زیر می‌باشد:

۱- رابطه فرد و جامعه: جامعه‌گرایان معتقدند اندیشه لیبرال با این پیش‌فرض که افراد مجزا هستند و اهداف شخصی از پیش تعیین شده خود را تعقیب می‌کنند اشخاص را به سوی بی‌هنجاری، خودمحوری و ناخرسندی از محدودیتهای حیات مشترک سوق می‌دهد. بنابراین

جامعه‌گرایان برخلاف لیبرالیزم بیشتر به یک آرمان از جامعه انسانی می‌اندیشند تا اینکه صرف مشارکت مصلحت‌اندیشانه افراد را در نظر بگیرند.

۲- رابطه حق و خیر: لیبرالیزم معاصر با الهام از مکتب اخلاقی کانت و ترجیح آن بر مکتب فایده‌گرایی بنتام و میل، مسأله تقدم حق فردی بر خیر عمومی را مطرح کرد. از نظر راولز آنچه اصالت دارد تنوع و استقلال فرد است. جامعه‌گرایان نظر خودهای مستقل و بیگانه از هم را که سنگ بنای اصل تقدم حق بر خیر است ناصواب و مغایر با واقعیت جوامع و سرشت نوعی انسانها می‌دانند.

۳- ادعای جهان‌شمولی ارزشهای لیبرال: کسانی چون والزر و تیلور (جامعه‌گرا) با تأکید بر نقش زمینه فرهنگی در شکل‌گیری ارزشها و فهم‌پذیر شدن آنها و با اذعان به خاص بودن فرهنگ در جوامع مختلف، ادعای جهان‌شمولی نظریه‌های لیبرال را به چالش می‌کشند.

۴- ادعای بی‌طرفی: یکی از ادعاهای جدی لیبرالها که مورد نقد جدی جامعه‌گرایان قرار دارد بی‌طرفی نسبت به شیوه زندگی و اهداف آن است. بی‌طرفی و تساهل که بارها در اظهارات نظریه‌پردازان لیبرال تکرار شده نسبت و غیرعقلانی بودن اخلاق است. در اینجا دو نقد مهم از طرف جامعه‌گرایان بر لیبرالها وارد می‌شود:

الف) دولت و نهادهای اجتماعی، قانون و آموزش به هر نحوی ناگزیر از اخذ یک سری ترجیحات ارزشی است.

ب) جامعه‌گرایان معتقدند اگر ارزشها شخصی و ذهنی‌اند و قابل دفاع عقلانی نیستند این مشکل درباره ارزشهای مورد نظر لیبرالها نیز وجود دارد (توسلی ۱۳۸۵: ۲۳-۱۳).

در میان جامعه‌گرایان مک‌اينتایر با احیای فضیلت‌گرایی که در دوره مدرن منسوخ شده بود و تأکید بر ارتباط میان فضیلت و کمال اخلاقی فرد با فضای اجتماعی، به نوعی فلسفه اخلاق ارسطویی را احیا می‌کند. از نظر مک‌اينتایر، نارسایی اصلی تفکر انسان جدید کنونی، نارسایی اخلاقی است. این نارسایی آثار و عوارض خودش را در عرصه‌های مختلف و در مهم‌ترین عرصه، یعنی عرصه سیاست، نشان داده است.

مک‌اينتایر معتقد است دولت لیبرال در واقع پاسدار حریمهای خصوصی است و آزادی هر فردی در محدوده حریم خصوصی خودش است. نتیجه این طرز تلقی نوعی قرارداد‌گرایی است که انسانها با هم قرارداد می‌بندند که به حریم یکدیگر تجاوز نکنند. از نظر وی اگر دولت

لیبرال به همین قدر اکتفا می‌کرد دستخوش تناقض نمی‌شد و سازواری خودش را حفظ می‌کرد اما مشکلی وجود دارد و آن این است که این دولتها حافظ حقوق بشر هم هستند و این مفهومی است که زاییده قرن هجدهم اروپا می‌باشد. فیلسوفان روشنگر ابتدا به مفهومی به نام حقوق طبیعی رسیدند و مراد از آن حقوقی بود که انسانها بالطبع واجد آن بودند و چون این حقوق را از حقوق وضعی یا قراردادی باید جدا کرد، مک اینتایر معتقد است که انسانهای مدرن با مبانی خودشان نمی‌توانند به سود این حقوق استدلال کنند (ملکیان ۱۳۷۹: ۵۸-۵۴).

از نظر مک اینتایر لیبرالیسم نظام کارایی نبوده چون برای انسانها رضایت باطنی فراهم نیاورده است و این در حالی است که در سنت رضایت باطنی وجود داشت. به نظر وی فرق انسان مدرن با انسان سنتی این است که انسان سنتی زود باور بود ولی رضایت باطنی داشت ولی انسان مدرن زود باور است و رضایت باطنی ندارد (ملکیان ۱۳۷۹: ۷۵-۷۴).

مک اینتایر با اعتقاد به اینکه فرهنگ معاصر را عاطفه‌گرا می‌داند اعلام می‌کند که رضایت اجتماعی از عاطفه‌گروی ناشی از آن است که این نظریه تمایز بین روابط شخصی فریبکارانه و غیرفریبکارانه را از میان برمی‌دارد. فلسفه اخلاق عاطفه‌گرایانه همه مباحثه‌های اخلاقی را چیزی جز تلاش یک طرف برای تغییر سلاقی و احساسات طرف دیگر و همراه ساختن ایشان با خود نمی‌داند و آنان از هر وسیله مؤثری برای رسیدن به این هدف استفاده می‌کنند (مک اینتایر ۱۳۷۹: ۵۳۱-۵۱۰). مک اینتایر به عنوان فیلسوف اخلاق‌گرای جامعه‌گرایان معتقد است انسان مدرن غایت‌شناسی را قبول ندارد و از نظر انسان مدرن می‌توان گفت انسان چگونه هست یا چگونه نیست ولی نمی‌توان گفت که انسان چه باید باشد و یا چه نباید بشود. بنابراین مشکل اصلی انسان مدرن آن است که غایت‌شناسی را فراموش کرده است.

نقد سیاست مدرن از منظر سنت‌گرایان

سنت‌گرایان یا فیلسوفان حلقه حکمت خالده یا فلسفه جاویدان از منتقدان جدی مدرنیسم می‌باشند که خواهان بازگشت به سنت هستند. حکمت خالده یا فلسفه جاویدان به موجودیت حقیقتی الهی در آفرینش موجودات دلالت دارد. در چنین نگرشی همه موجودات در همه زمانها حامل آیت یا حقیقت الهی هستند. قائل شدن به چنین باوری نه از طریق مشاهده و استدلال که به واسطه نوعی شهود و بصیرت است و بر این اساس حکمت خالده برخلاف فلسفه جدید غرب که به توانایی

عقلی و ذهنی در فلسفه‌ورزی تأکید دارد، برای تربیت اراده‌ها و خواسته‌ها، احساسات و عواطف و حتی تربیت بدن اهمیت بسزایی قائل است (ملکیان ۱۳۸۱: ۳۹۵؛ Jacobson 1998:14-17). در حکمت خالده، هدف نه تعبیر و تفسیر هستی، بلکه تغییر و تعالی خود است. نکته دیگر آنکه حکمت خالده قائل به وجود مجردات و مفارقات بوده و مبدأ همه موجودات از جمله هویت انسان را امری غیر مادی می‌داند و به قابلیت تعیین‌بخشی تجارب عادی و متعارف بشری اعتماد و ایقان ندارد (ملکیان ۱۳۸۱: ۳۹۶). البته باور سنت‌گرایان به حکمت خالده‌ای است که در تمام ادیان الهی وجود دارد نه ادیانی که مانند بهائیت دست ساخته انسان می‌باشند (بینای مطلق ۱۳۸۰: ۱۹۶).

غلامرضا اعوانی معتقد است مخالفت سنت‌گرایان با تجدد، یک مخالفت عاطفی و روانی و واکنشی نیست بلکه بر مبنای نگرشی معرفتی و الهی است و بنابراین اینجا تعریف سنت یک تعریف خاص است که مراد راه انبیا و حکما و عرفاست (بینای مطلق ۱۳۸۰: ۱۸۱).

سید حسین نصر در مورد برنامه سیاسی سنت‌گرایان معتقد است سنت‌گرایی در قلمرو سیاسی، همواره بر واقع‌گرایی که مبتنی بر معیارهای اسلامی است پای می‌فشرد. این منظر در جهان تسنن خلافت سنتی را می‌پذیرد و در نبود آن سایر نظام‌های سیاسی نظیر سلطنت را که قرن‌ها در پرتو تعالیم شریعت و بر اساس نیازهای جامعه امتداد داشت، قبول می‌کند. اما این دیدگاه در هیچ شرایطی در صدد نیست آنچه را که از نظام‌های سیاسی سنتی اسلام بر جای مانده نابود کند. در جهان تشیع سنت‌گرایی همواره تأکید می‌کند که مرجعیت نهایی از آن دوازده امام است و در نبود آنها، هیچ نوع حکومتی نمی‌تواند کامل باشد. دیدگاه سنت‌گرایانه، در هر دو فرقه، همواره از سقوط جامعه انسانی از کمال اولیه خود آگاه است، خطری که نهادها و نظام‌های سنتی اسلامی را نابود کرده و نهادهای با خاستگاه مدرن و غربی را جایگزین آنها می‌کند. نصر در زمینه سیاسی به انتقاد از بنیادگرایان می‌پردازد از آن رو که آنان نظام و اندیشه‌های سیاسی غرب از جمله انقلاب، جمهوریت، ایدئولوژی، و حتی مبارزه طبقاتی را با نام به ظاهر اسلام ناب پذیرفته‌اند (Nasr 1987:17).

سنت‌گرایان حکومت‌های مبتنی بر حاکمیت سلطانها، و به اصطلاح سنتی، حکومت‌های مبتنی بر حاکمیت خلفا را می‌ستایند و در عین حال همه مفاسد و فجایع اینگونه حکومتها را به عنوان نقایصی که باید برای جلوگیری از خطر به قدرت رسیدن برخی از انواع حکومت‌های غربی نادیده گرفته شوند ناچیز جلوه می‌دهند (لگنهاوسن ۱۳۸۲: ۲۵۲).

نصر معتقد است موقعیت اسلام و مسیحیت در نسبت با شریعت یا قانون الهی کاملاً فرق می‌کند. اسلام هرگز امور متعلق به قیصر را به قیصر واگذار نکرده، بلکه سعی کرده است قلمرو خود قیصر یعنی زندگی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی انسان را در یک جهان‌نگری دینی فراگیر بگنجاند. بنابراین قانون در اسلام، وجهی جدایی‌ناپذیر از وحی است و امری بیگانه محسوب نمی‌شود (نصر ۱۳۸۳: ۱۹۴).

از نظر وی پیامبر خود، هم رهبر مذهبی و هم رهبر سیاسی اولین اجتماع اسلامی بوده است که در مدینه تأسیس شد و تا ابداع جامعه ایده آل اسلامی هر دوره از تاریخ اسلام شاهد کنش متقابل بین مذهب و سیاست بوده است و هنوز هم نه قرآن و نه حدیث، دستورات روشن و مشخصی درباره اینکه چه نهادها یا الگوهای سیاسی باید تأسیس شوند ارائه نداده‌اند آنچه که آنها بنیان نهاده‌اند اصولی است که در آن خداوند فرمانروای مطلق در جامعه اسلامی است و همه قدرت و مشروعیت این فرمانروایی از جانب او نازل می‌شود و در همه جوامع اسلامی باید قانون او جاری باشد (نصر ۱۳۸۵: ۱۱۹-۱۱۸).

گنون، از دیگر سنت‌گرایان، معتقد است اصحاب فلسفه اصالت عمل معاصر کار را بدانجا کشانیده‌اند که از روی افراط و اجحاف نام حقیقت را به امری اطلاق کرده‌اند که فقط عبارت از فایده عملی است، یعنی چیزی که یکسره از شئون روحی معنوی بیگانه است. این امر به مثابه نتیجه و امر انجام منطقی انحراف متجددین و عین نفی حقیقت و نیز نفی Intelligence که مقصد و موضوع خاص آن است، می‌باشد (گنون ۱۳۷۲: ۸۵).

وی درباره ایجاد برابری و مساوات می‌گوید اثبات این نکته بسی آسان است که مساوات در هیچ‌کجا نمی‌تواند وجود داشته باشد و یگانه‌علتش هم این است که دو موجود را نمی‌توان یافت که در آن واحد هم از جمیع لحاظ به واقع از هم متمایز و مشخص و هم یکسره مشابه و همانند باشند و براساس نظریه دموکراتیک که بر طبق آن قدرت و حکومت از پایین ناشی می‌گردد و ذاتاً متکی و مبتنی بر اکثریت است نتیجه این امر ضرورتاً نفی هرگونه صلاحیت حقیقی می‌باشد، زیرا صلاحیت همیشه یک برتری و تفرقی است که کمتر جنبه نسبی دارد و فقط مورد قبول و ملوک انحصاری اقلیت مردم است (گنون ۱۳۷۲: ۱۱۱-۱۰۷).

از نظر وی قاطع‌ترین حجت علیه دموکراسی در این چند کلمه خلاصه می‌شود «عالی‌تر نمی‌تواند از پست‌تر ناشی گردد، زیرا بیشتر نمی‌تواند از دل کمتر بدر آید». این امر دارای دقت و

صحت ریاضی است و در برابر آن هیچ چیز نمی‌تواند ارزش برتر داشته باشد. کاملاً بدیهی است که ملت نمی‌تواند قدرتی را که خود دارا نیست به دیگران ارزانی دارد و ذات نایافته از هستی بخش، خود هستی بخش گردد (گنون ۱۳۷۲: ۱۱۴-۱۱۲).

اگر بپذیریم که افراد واحدی می‌توانند در آن واحد هم حاکم باشند و هم محکوم دچار تناقض شده‌ایم؛ زیرا اگر به اصطلاح ارسطو سخن بگوییم وجودی واحد هم نمی‌تواند بالفعل و هم بالقوه از لحاظ واحد در آن واحد وجود داشته باشد (گنون ۱۳۷۲: ۱۱۴).

شوان، از دیگر سنت‌گرایان، نیز معتقد است جمعیت به خودی خود مبدأ تکائف و تحجر است و از این رو است که هیچ جمعیتی از برخی تخلفات از حقوق مشروع خالی نیست. از نظر وی تخلف جزء طبیعت بشری است به خصوص وقتی که آن طبیعت در جمعیت ظاهر می‌گردد (شوان ۱۳۸۴: ۱۱۶).

از منظر سنت‌گرایان، انسان متجدد معاصر با غفلت از بُعد بنیادین (روحانی و معنوی) حیات و تمرکز بر جنبه مادی زندگی خویش بیراهه‌ای را برگزیده است که نتایج مخرب حاصل از این کجروی، مدام نادرست بودن این راه را به او گوشزد نموده است. از نظر آنان آزاداندیشی که آن اندازه در قرن هیجدهم و نوزدهم به آن اهمیت داده شد و هنوز هم در نظر متجددان بسیار مهم است به معنای غفلت از دین حقیقی و تفکر حقیقی و قلبی و اعتماد به عقل مشترک مردمان است.

نقد سیاست مدرن غربی از منظر بنیادگرایان

بنیادگرایی برای نخستین بار در اوایل قرن بیستم در مباحث درون مذهبی پروتستان در امریکا رواج یافت. بین سالهای ۱۹۱۵-۱۹۱۰ پروتستانهای کلیسای انجیلی مبادرت به انتشار جزواتی با عنوان مبانی کردند که در آنها برحقیقت نص کتاب مقدس در برابر تفسیرهای جدید تأکید شده بود (موصلی ۲۰۰۴: ۱۵۹).

با گسترش جریانهای دینی یهودی، اسلامی، بودایی، و هندو در نیمه دوم قرن بیستم که پیترال برگر از آن به عنوان موج جهانی سکولارزدایی یاد می‌کند واژه بنیادگرایی کاربرد گسترده‌تری یافت. به طوری که جرج ویگل مدعی شد ما امروز شاهد شکل‌گیری نوعی حرکت فراگیر احیاگرانه دینی در تلاش برای سکولاریزم‌زدایی از جهان هستیم (هینس ۱۳۸۱: ۱۹). بنیادگرایی برای توصیف آن دسته از گروههای دینی به کار می‌رفت که خواهان زندگی بر اساس مبانی و اصول

دینی بودند. در حقیقت بنیادگرایی مذهبی نوعی حرکت یا برنامه سیاسی به شمار می‌آید که نه فقط به حقانیت نص کتب مقدس ایمان دارد بلکه مدعی لزوم بازسازی جامعه و روابط اجتماعی بر پایه آن است (هینس ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۵۹).

بنیادگرایی اسلامی بر نوعی عدم تمایز میان دین و سیاست متکی است. حسن البناء می‌گفت دین و سیاست از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. مودودی پاکستانی با طرح مفهوم حاکمیت اسلام، اعلام داشت همان‌گونه که خدا بر هستی و کائنات حکم می‌راند بر انسان و جهان اجتماعی نیز حاکم و فرمانرواست (مودودی بی‌تا: ۲۷۵-۲۵۲) و سید قطب به صورتی انقلابی خواهان بازسازی وضع جاهلی و کفرآلود جوامع امروزی بر پایه قواعد و قوانین شریعت بود (قطب ۱۳۷۸: ۶۰).

امروزه فهم پدیده اسلام سیاسی هنوز برای بسیاری از امریکاییها و غربیان و بسیاری از تصمیم‌گیرندگان سیاسی غرب دشوار است. نظریات رشد و توسعه سیاسی که در غرب در تفسیر پدیده اسلام سیاسی به آن استناد می‌کنند به خاطر ناتوانی آن در تفسیر پدیده احیای دینی، نه تنها در جهان اسلام بلکه در کل جهان، با شکست روبرو شده است چرا که نظریات توسعه سیاسی بر این اندیشه استوار هستند که کشورهای در حال رشد جهان و از جمله کشورهای جهان اسلام بعد از پایان یافتن دوران استعمار به پیروی از الگوی توسعه غربی خواهند پرداخت و از نظر فکری و سیاسی دنباله‌رو این الگو بوده و در نتیجه جهت حرکت آنها بیشتر به سوی سکولاریزم خواهد بود (اسپوزیتو بی‌تا: ۵۸).

اسپوزیتو معتقد است که اسلام یک چالش است زیرا تنها دینی است که در جهان ظرفیت و استعداد مواجهه با بنیادهای جامعه مدرن سرمایه‌داری - که ما در آن زندگی می‌کنیم - را دارد. به نظر او آنچه «اسلام سیاسی» نام گرفته تنها یکی از بازتابهای دیرپای دینی جهان اسلامی است. به این معنا جهان اسلامی در یک فرایند پرجنب و جوش بازیافتن هویت و میراث فکری خود به سر می‌برد که واژه اسلام سیاسی برای دلالت بدان کافی نیست (اسپوزیتو ۱۳۸۶: ۵۲). بای سعید معتقد است اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، در گفتمان اسلام سیاسی اسلام به دال برتر تبدیل می‌شود (سعید ۱۳۷۹: ۲۰). بای سعید با استفاده از مباحث پست‌مدرنیست‌هایی چون فوکو، رورتی، دریدا، ادوارد سعید و رهیافت تحلیل گفتمانی لاکلائو و موفه فارغ از نگرشهای ایدئولوژیک غرب‌محورانه سعی کرده است اسلام‌گرایی را با منظری جدید و متفاوت تحلیل کند. از نظر وی نوع اهمیتی که اسلام‌گرایی یا

اسلام سیاسی در جهان اسلام پیدا کرده، از جهاتی با اهمیت جهانی آن کاملاً فرق دارد. بدین معنا که جهان اسلام به این رویداد، به عنوان پدیده‌ای بومی نگریسته و آن را فرایندی برای بازگشت به هویت گذشته اسلامی قلمداد نموده است. اما در جهان غرب، اسلام سیاسی پدیده‌ای مخوف و ترسناک جلوه داده شده است. هراسناک نمودن اسلام سیاسی برای جهان مدرن غرب، از یک جهت شاید بدان خاطر باشد که جنبش اسلام‌گرایی معاصر، انسان مدرن غربی را به یاد تجربه اروپا در قبال مذهب در آغاز عصر رنسانس می‌اندازد که با کشتن خدا (به تعبیر نیچه) و حذف تدریجی او از صحنه اجتماعی به تعبیر دورکیم انسان را به جای خدا نشانده و اینک مطابق مکانیزم حضور و غیبت دریدا، حضور اسلام‌گرایی احضارکننده غیبت دین در دنیای مسیحی غرب است (سعید ۱۳۷۹: ۵۸-۳۷).

در رسانه‌های غربی واژه بنیادگرایی و رادیکالیسم مرادف و همراه یکدیگر ذکر می‌شود و این در حالی است که اسلام سیاسی و بنیادگرایی ناشی از اسلام سیاسی لزوماً به معنای رادیکالیسم نیست، بلکه اتفاقی رخ می‌دهد که اسلام سیاسی رادیکال می‌شود. واقعیت آن است که راه‌های متعددی برای رسیدن به قدرت وجود دارد: یک راه انقلاب مردمی و یک راه دیگر دموکراسی است. بنابراین اساس رادیکالیسم عارضی اسلام سیاسی است نه ذاتی آن. اسلام سیاسی و بنیادگرایی محصول مواجهه فرهنگی اسلام با مدرنیته هستند. به عبارت بهتر، هر دو مفهوم ناشی از شکست تمدن سنتی مسلمانان و نظام‌های سیاسی سنتی هستند. شکست تمدن سنتی مسلمانان سبب ظهور و دست‌بندی‌های جدید در جهان اسلام تحت عنوان اسلام در برابر تاریخ اسلام و اعتقاد به رهایی بخشی اسلام در برابر استعمار زدگی مسلمانان می‌شود (فیرحی ۱۳۸۴: ۹).

به طور کلی دو رویکرد عمده در باب علل بنیادگرایی اسلامی وجود دارد: یکی نگرش جوهرگرا و دیگری برساخته‌گرا. برنارد لوئیس و هانتینگتون نگرش جوهرگرا یا فرهنگی به جهان اسلام دارند. در این رویکرد، بر هویت جوهری اسلام تأکید می‌شود که کم و بیش در همه بسترها تبلور یکسان دارد و برای شناخت جهان اسلامی، شناخت آموزه‌های آن کافی است. این در حالی است که در نگرش برساخته‌گرا اسلام در محیط‌های مختلف تجلی خاص فرهنگی پیدا کرده است. پس اسلام واحد نیست و نباید آن را برحسب آموزه‌هایش بررسی کرد، بلکه باید برحسب تجلیات بیرونی آن را مورد بررسی قرار داد (Roy 2004: 10-15).

هانتیگتون معتقد است مادام که اسلام همچنان اسلام بماند و غرب نیز غرب بماند نزاع بنیادین میان این دو تمدن و روش زندگی، روابط آنها را در آینده تعریف خواهد کرد؛ درست به همان گونه که در چهارده قرن گذشته صورت پذیرفته است (برگر ۱۳۸۰: ۱۳۹).

در مقابل هانتز که از دیدگاه برساخته‌گرا به بنیادگرایی می‌نگرد معتقد است سخن گفتن از مناسبات بین جهان اسلام و غرب، به گونه‌ای که گویی هر کدام یک واحد یکپارچه و پیوسته‌اند جایز نیست (سعید ۱۳۷۸: ۱۹).

در باب علل بنیادگرایی نکته قابل توجه آن است که بعضی از اندیشمندان غربی مانند فوکویاما معتقدند بنیادگرایی و رادیکالیزم متبلور در گروههایی چون القاعده، آشکارا مدیون دکترینهای راست و چپ افراطی اروپا در قرن بیستم هستند (فیرحی ۱۳۸۴: ۸).

با توجه به تاریخ پرفراز و نشیب هفتاد ساله جنبشهای اسلامی از شکل‌گیری اخوان المسلمین تا حال حاضر می‌توان سه نوع اقدامات خشونت‌بار بنیادگرایان را از یکدیگر متمایز کرد: (۱) خشونت‌های واکنشی که در مقابل اقدامات سرکوبگرانه حکومتها در سالهای دهه ۶۰ - ۱۹۴۰ در جنبشهای اسلامی دیده شده است. (۲) خشونت‌های ایدئولوژیک و سازمان‌یافته که در چهارچوب راهبرد کلی جنبشهای اسلامی برای سرنگونی رژیمهای سیاسی به کار گرفته شده است که جنبشهای اسلامی در سالهای دهه ۱۹۸۰ - ۱۹۶۰ از این نوع خشونت‌های ایدئولوژیک استفاده می‌کردند. (۳) خشونت‌های فرقه‌ای که خشونت‌های پس از دهه ۹۰ میلادی را شامل می‌شود. زمینه این خشونت‌ها با تبادل دستاوردهای ایدئولوژیک عربستان سعودی در شرق عربی و سازماندهی مسلحانه بنیادگرایان در غرب عربی (مصر) در طول اشغال افغانستان به وجود آمد که کشتارها و تلفات وسیعی را پس از دهه ۹۰ به نام احیاءگری اسلامی به وجود آورد (احمدی ۱۳۸۴: ۴۶-۳۴). نکته جالب آن است که حامیان این گروه‌های خشونت‌طلب اکثر جوانان و قشر تحصیلکرده می‌باشند (Ayubi 1991:17-19). در نتیجه می‌توان گفت در برابر دو چالش اساسی انحطاط درونی تمدن اسلامی و تهاجم مدرنیسم غربی به جهان اسلام، اسلام‌گرایان راه حل خروج جوامع اسلامی را در احیای سنت و گذشته اسلامی قلمداد نمودند. جریان اسلام‌گرایی از اسلام‌گرایی میانه‌رو تا بنیادگرای رادیکال عمدتاً واکنشی به جریان‌ات غربگرا محسوب می‌شوند. جریان بنیادگرای رادیکال که در قالب طالبان و القاعده قابل مشاهده است با برجسته ساختن مفهوم جهاد و تحریف تعالیم دینی با عملگرایی و خشونت وسیع به دنبال آن بوده است که در مقابل جریان مدرنیسم غربی اعلام وجود

کند. از آنجا که اشغال افغانستان زمینه بسیار مناسبی را برای تبادل دو جریان ایدئولوژیک و مسلح بنیادگرای شرق و غرب عربی فراهم کرد، همین امر زمینه را جهت خشونت‌های وسیع در جهان با استفاده از ایدئولوژی وهابی و سازماندهی گروه‌های مغرب عربی از جمله اخوان المسلمین فراهم ساخت. به طوری که واژه تروریسم اسلامی در رسانه‌های غربی مطرح شد تا اسلام سیاسی به عنوان یک جریان خشونت طلب معرفی شود.

انقلاب اسلامی و نقد سیاست مدرن

انقلاب اسلامی ایران به عنوان انقلابی برای خدا، معنویت و ارزشها نه تنها ریشه در اعتقادات اسلامی داشت، بلکه محرک و هدف خود را در دین جستجو می‌کرد. اندیشه انقلاب اسلامی به عنوان نمونه‌ای تازه از نظام حکومتی در چشم انداز جهانی که از سرچشمه زلال اسلام ناب نشأت گرفته بود، توانست در زمانی کوتاه مرزهای محدود جغرافیایی را در نوردد و پیام اصلی خود را که همانا مبارزه با ظلم و ستم و برپایی حکومتی عادلانه بود، به دورترین نقاط جهان برساند.

ویژگی منحصر به فرد انقلاب اسلامی که آن را از دیگر انقلابها متمایز می‌سازد، پیروی از حرکت انبیای الهی است. حرکت انبیا و ویژگیهای منحصر به فردی داشته است که از آن جمله می‌توان به برتری دادن عقاید حق بر عقاید باطل اشاره کرد. بر اساس این دیدگاه که در برابر نظریه کثرت‌گرایان قرار دارد، باید برای شناخت حق کوشید و برای اثبات و ترویج آن اقدامهای لازم را انجام داد؛ حرکت انبیا هم در ویژگیها، هم در خط مشی‌ها و هم در روشها، با دیگر حرکتها، تحولات و انقلابهای اجتماعی تفاوت دارد. مهم‌ترین ویژگی حرکت انبیا توجه دادن انسان به ابعاد معنوی او است. همین ویژگی این حرکت را از حرکات دیگر به طور کامل متمایز می‌سازد و انسانیت انسان را مورد توجه قرار می‌دهد. ویژگی دیگر حرکت انبیا این است که هرگز فردگرایی، خودخواهی و خودگزینی را نمی‌پذیرد؛ چرا که اموری از این قبیل، لازمه مادیگرایی و دنیاگرایی است که انبیا همواره در سیر خلاف آن گام برمی‌داشتند. ایشان همواره کوشیدند تا تمام انسانها را از برکات خداوند بهره‌مند سازند و در جهت سیر الی الله و تقرب به سوی او گام بردارند. ایجاد وحدت میان قشرهای گوناگون جامعه، یکی دیگر از ویژگیهای حرکت انبیا است که در جهت رسیدن به سعادت حقیقی انسانها صورت پذیرفته است (مصباح یزدی ۱۳۸۴: ۱۹۴-۱۹۳).

چنانچه از امام خمینی^(ره) در این زمینه منقول است که:

انقلاب ایران، انقلاب غیر وابسته است؛ یک انقلاب دولتی نیست، یک انقلاب ارتشی نیست، یک انقلاب حزبی نیست، یک انقلاب ملی است، لکن بر اساس اسلام. انقلاب، اسلامی است، نظیر انقلاباتی که در طول تاریخ به دست انبیا انجام می‌گرفت که وابستگی در کار نبود، الا یک وابستگی و آن وابستگی به مبدأ وحی و وابستگی به خدای تبارک و تعالی (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۴۷-۱۴۶).

شهید مطهری نیز در کتاب *پیرامون انقلاب اسلامی* در این باره می‌گوید:

انقلاب صدر اسلام، در همان حال که انقلابی مذهبی و اسلامی بود، در همان حال انقلابی سیاسی نیز بود در همان حال که انقلاب معنوی و سیاسی بود انقلابی اقتصادی و مادی نیز بود، یعنی حریت، آزادی، عدالت، نبودن تبعیضهای اجتماعی و شکافهای طبقاتی در متن تعلیمات اسلامی است. راز موفقیت نهضت ما نیز در این بوده است که نه تنها به عامل معنویت تکیه داشته بلکه آن دو عامل دیگر مادی و اقتصادی و سیاسی را نیز با اسلامی کردن محتوای آن در خود قرار داده است (مطهری ۱۳۶۱: ۴۲-۴۱).

علامه طباطبایی در بحث فطرت و نظریه استخدام خود به جایگاه صراط و غایت و هدایت در توالی طولی و منطقی آن در اندیشه سیاسی اشاره می‌کند و به سان فارابی و دیگر متفکران مشابه، غایت انسان را نیل به سعادت و کمال مقدر خود در غایت انسانی می‌داند که بعثت انبیا و ارسال رسل برای همین هدایت انسانها به سوی غایت خویش و صراط مستقیم انسانی و اسلامی است و این امر نیازمند اجتماع و راه جمعی و تحقق مدینه فاضله است. در چنین نگرشی، غایت مدینه با غایت انسانی و غایت هستی در هماهنگی و تناسب کامل قرار می‌گیرد (جوادی آملی ۱۳۷۳: ۱۰).

بنابراین در بررسی غایت و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی با اندیشه سیاسی نوعی رابطه کل و جز مشاهده می‌شود. سیاست و حکومت مانند دیگر مسائل اقتصادی و اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی همه و همه اجزائی به هم مرتبط از یک کل هستند که هر یک از اجزاء در این مجموعه به هم پیوسته، جایگاهی نه به طور مستقل بلکه به گونه‌ای مرتبط با دیگر اجزا دارند.

انقلاب اسلامی با نفی سکولاریزم موجب سرنگون کردن رژیم پهلوی شد و موجبات اصلاح در بنیانهای داخلی و روابط خارجی را فراهم کرد. اصلاح از ریشه صلاح است و صلاح در لغت یعنی بسامانی، درستی، برازندگی، شایستگی و نیکی در برابر فساد، بدی، تباهی، خرابی، کاستی،

خلل و ناشایستگی، اصلاح در برابر فساد یعنی تلاش برای رفع کاستیها و خرابیها (مطهری ۱۳۶۸: ۶). اصلاح طلبی یک روحیه اسلامی است که هر مسلمانی به حکم اینکه مسلمان است، خواه ناخواه اصلاح طلب و لااقل طرفدار اصلاح طلبی است (مطهری ۱۳۶۸: ۷). از این رو اسلام فرد و جامعه را تحول گرا، انقلابی و فعال بار می آورد. لذا جنبش تحول گرایانه اجتماعی در همه مسلمانان علی رغم وجود تفاوتها و حتی تعارضهای فرقه ای، فقهی و کلامی در میان آنان واقعیتی انکارناپذیر است. از دیدگاه قرآن کریم، صلاح و اصلاح مبنای جامع و وجه مشترک همه احکام فردی و اجتماعی و ارزشهای اخلاقی و تربیتی است که در اسلام، مورد تأکید و توجه قرار گرفته اند. اساساً تنها هدف و غایت بعثت انبیا، اصلاح است، چنانکه حضرت شعیب^(ع) درخصوص هدف رسالت خود می فرماید: «إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ» (هود: ۸۸): من خواست و اراده ای ندارم جز اصلاح و به سامان آوردن تا آن حدی که توان آن را داشته باشم.

امام حسین^(ع) در مقام بیان هدف نهضت کربلا می فرماید من خروج نکردم برای تفریح و تفرج و نه برای استکبار و بلند منشی و نه برای فساد و خرابی و نه برای ستم و بیداد گری. من در جستجوی اصلاح امت جدّم قیام و خروج کرده ام (مطهری: ۱۳۶۸: ۴۶). حضرت علی^(ع) نیز در *نهج البلاغه* انگیزه خود را برای روی آوردن به حکومت، نه رقابت برسر قدرت یا فزون طلبی، که اصلاح در جامعه اسلامی معرفی می کند (خطبه ۱۳۱).

در این راستا، امام خمینی ریاستی را که مختص انبیاست اینگونه توصیف می کند:

سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه برد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد... و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست، صلاح ملت هست، صلاح افراد هست و این مختص به انبیاست. دیگران این سیاست را نمی توانند اداره کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۴۳۲).

دقت در این تعریف و توجه به کلیه واژه های آن، از جمله «هدایت» و «صلاح»، مطابقت این نوع سیاست را با دین روشن می کند. این سخن حضرت امام که می فرمایند: «والله اسلام تمامش سیاست است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۷۰). بیانگر همین معناست. البته نباید گمان برد که تشکیل حکومت از نظر انبیا^(ص) و امامان^(ع) هدف نهایی بوده است. امام^(ره) می فرماید: «مقصد انبیا حکومت نبوده است، حکومت برای مقصد دیگر بوده، نه مقصد بوده. تمام مقاصد برمی گردد به معرفت الله» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۴۳۷).

از منظر قرآن قیام وقتی حق است که زیربنای آن اعتقاد عمیق به معارف الهی باشد نه اقتصاد و دیگر شئون مادی، زیرا در این صورت هدف، هوای نفس و رفاه مادی خواهد بود، نه برقراری قسط و عدل و قانون الهی: *كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا* (توبه: ۴۰). امام خمینی در این خصوص می‌فرماید:

موسی بن عمران چه کرد، در زندگی اش چه کرد، حضرت ابراهیم در زندگی اش چه کرد، تمام اینها قیام کردند در مقابل جور، در مقابل ظلم، همه، قیامشان این معنا بود. ما سرمشق باید بگیریم از اینها و ما باید قیام کنیم در مقابل ظلم؛ مسلمانها باید در مقابل جورها، در مقابل ظلمها، در مقابل منکرات قیام کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۳).

اندیشه و فلسفه انقلاب اسلامی در راستای اصلاح فرد و جامعه، شالوده‌ای از جنس فلسفه تاریخ مهدویت دارد و از همین رو پایان تاریخ لیبرال دموکراسی غرب را به چالش می‌طلبد. لذا نظریه پردازان غربی نه تنها نمی‌خواهند به ذات این انقلاب اعتراف کنند بلکه حتی از طرح آن نیز برمی‌آشوبند. واقعیت آن است که انقلاب اسلامی نظریات ناظر به خویش را سست کرد و موجب شکست نظریات شرق‌شناسان شد و درحالی که در ذات نظریه شرق‌شناسی کمال نهفته بود انقلاب اسلامی از خارج از دنیای غرب تمامیت غرب را مورد سؤال قرار داد. انقلاب اسلامی در جوهره خود به دو امر بزرگ اشعار داشت: یکی بازگشت به هویت اصیل ملی که از مذهب شیعه و اسلام نشأت می‌گرفت و دوم، جوهری برای افول یابی غرب (نجفی ۱۳۸۷: ۱۴۴-۱۳۵). تا قبل از انقلاب اسلامی نوع جنبشهای سیاسی و عدالت‌خواهانه، کمونیستی و سوسیالیستی بود ولی بعد از اشغال لانه جاسوسی نهضتها در بازگشت به دین و معنویت و مشخصاً اسلام رقم می‌خورند. در عصر پست‌مدرن تمدن لیبرال دموکراسی غرب دچار یک پارادوکس جدی شد. از یک سو، شاهد رشد معنویت و حتی گسترش اسلام در سرزمینهای غربی است و از سوی دیگر، این تمدن قابلیت جذب آرا و اندیشه‌های معنویت محور و ضد سکولاریستی را ندارد. این در حالی است که انقلاب اسلامی با پیوستن به وحی و جامعه‌سازی بر اساس آن زمینه‌ساز بیداری اسلامی در جهان شده است.

نقد و ارزیابی مکاتب منتقد سیاست مدرن

همانطور که ذکر شد پست مدرنیست‌ها، جامعه‌گرایان، سنت‌گرایان، بنیادگرایان و انقلاب اسلامی سیاست سکولار غربی را به چالش کشیدند و هر کدام از منظری متفاوت و گاه همسو

خواستار احیای فضیلت‌های اخلاقی در امر سیاست شدند. پست مدرنیست‌ها با نفی سوژه محوری مدرنیسم و نشان دادن تعیین‌کنندگی شرایط اجتماعی بر اندیشه و تفکر بشری، مبانی مدرنیسم را زیر سؤال بردند. آنها اعلام کردند که زندگی سیاسی دوران مدرن، عملاً به سرکوب، اقتدارگرایی و سلطه‌جویی منجر شده و گسست از میراث گذشته را عامل اساسی بیگانگی از جهان دانستند. این انتقادات آنچنان جدی بود که هایدگر دموکراسی را بیش از یک شکل نیهیلیزم نمی‌دانست.

واقعیت آن است که پست مدرنیست‌ها در نیست‌انگاری متوقف شدند. نه مارکس و نه کی‌یرکگار و نه نیچه هیچ کدام نیست‌انگاری را ترک نمی‌کنند. متفکران پست‌مدرن همگی نیست‌انگار، اومانیزست و بشر‌گرا هستند. نه مثل کاهنان اساطیر مصری فکر می‌کنند و نه مثل پیغمبران تفکر نبوی. اینها فیلسوفند و حتی معنویتی که مطرح می‌کنند معنویت نبوی نیست؛ تفکر آنها بیشتر فلسفی است تا دینی. منظور از دین، وحی، نبوت و ولایت است. ولایت، باطن است و نبوت ظاهر. «نبی» شریعت را می‌گوید و «ولی» حقیقت را. هر «نبی» «ولی» هم هست اما به نسبت نبوتش. همان‌طور که مدرنیته باطن مدرنیسم است، ولایت و قرب به خدا هم باطن شریعت و نبوت است. بنابراین اگر «نبی» «ولی» نبود «نبی» هم نبود. مدرنیسم، فروع تجدد و مدرنیته است، لذا تدین و تجدد دو روی متفاوت است یکی تمدن دینی مبتنی بر احکام به وجود می‌آورد و یکی تمدن تکنیکی و نفسانی ایجاد می‌کند (مددپور ۱۳۸۳: ۱۰۰-۹۹).

تضادهای درونی مدرنیسم غربی و نیز وضعیت بحران ناشی از تلاقی فرهنگها در عصر جهانی شدن زمینه بازگشت به ادیان را فراهم کرده است. ادیان به دلیل آموزه‌های جهان‌شمول خود از قدرت بارزی در ایده‌پردازی برخوردارند و در جهان امروز قدرت حائز اهمیتی به شمار می‌روند. جامعه‌گرایان از دیگر منتقدان سیاست مدرن با انتقاد از تقدم حق بر خیر عمومی نظامهای لیبرالیستی غرب را به چالش می‌کشند. از میان جامعه‌گرایان مک‌اینتایر تأکید بیشتری بر غایت‌مندی و احیای فضیلت در عرصه سیاست دارد. واقعیت آن است که اگرچه جامعه‌گرایان نظام لیبرالیستی و اندیشه‌های راولز را به چالش می‌کشند، لیکن خود آنها هنوز از تنگناهای فلسفی و اخلاقی تفکر دوره مدرن رها نشده‌اند. برای مثال، درباره خاستگاه ارزشهای اخلاقی، در حالی که مبنای رایج تفکر لیبرال مبنی بر وابستگی این امر به احساسات تمایلات فردی را رد می‌کنند خود در حوزه فرهنگ و بافت اجتماعی در جستجوی آن هستند و به نوعی می‌توان گفت هنوز در

دامان تفکر لیبرالیستی گرفتار هستند (توسلی ۱۳۸۵: ۲۸). در واقع می‌توان گفت جامعه گرایان هم همانند پست مدرنیست‌ها از منظر مدرنیته، مدرنیته را نقد می‌کنند. از همین رو در دامان مدرنیته متوقف می‌شوند و ابعاد واگذاشته مدرنیته را از منظر خود مدرنیته مورد توجه قرار می‌دهند.

سنت گرایان از منتقدان جدی مدرنیسم - همان‌طور که ذکر شد - علم‌گرایی، فردگرایی افراطی و نبود معنویت در غرب مدرن را به شدت به چالش می‌کشند. از نظر آنان سنت تداوم وحی و انتقال متصل اصول، علوم و قوانین جهان‌شناختی و معنوی برآمده از دین و حیانی، از طریق نسل‌های بی‌شمار است. از نظر آنان در سنت هیچ امری فروگذار نشده است و سنت در بردارنده علوم ریاضی، فیزیک، پزشکی و روان‌شناختی و افزون بر آن مشتمل بر علوم است که از حرکت‌های فلکی گرفته می‌شود. از این رو سنت در مقابل علم مدرن هر چیز را به مراحل بالاتر هستی و در نهایت اصول غایی که مسائلی کاملاً ناشناخته برای بشر جدید هستند، ارجاع می‌دهد (Perry 1999: 62).

سنت گرایان، به جای آنکه ارزیابی خود را به طور درون دینی و در چهار چوب دین خاصی نظیر اسلام انجام دهند، بر پایه این امر صورت داده‌اند که می‌توانند همه ادیان را از یک منظر برون دینی بنگرند. کثرت‌گرایی دینی باطنی سنت‌گرایان با اشکالات اساسی مواجه است، از جمله اینکه شهود عقلی هم کثرت‌گرایی باطنی را تأیید نمی‌کند و با تعالیم اسلام به عنوان آخرین دین برای همه انسانها سازگاری ندارد. از سوی دیگر، این نوع نگاه ممکن است به یک نحوه زندگی فردگرا بسنده کند و نسبت به وضع موجود جهان که مناسبات بشری را در قبضه خود دارد، بی‌تفاوت بماند.

بنیادگرایان اگرچه به عنوان منتقدان مدرنیسم در رسانه‌های غربی معرفی شده‌اند، لکن به لحاظ فلسفی و اندیشه سیاسی بنیانهای محکم ثابت تعریف شده‌ای را برای مقابله با غرب نداشته‌اند. خشونت‌های انجام گرفته توسط جنبش‌های اسلامی از دهه ۴۰ تا امروز هیچ مبنای دینی و حیانی نداشته است. فرقه‌گرایی وهابی و سازماندهی گروه‌های رادیکال مصری خشونت‌های فاجعه‌باری را در آفریقا، یمن، پاکستان، عراق، سوریه و ترکیه به وجود آورده است و همه این خشونت‌ها در لوای نام اسلام و رسیدن به حکومت اسلامی در رسانه‌های دنیا مخابره شده است. واقعیت آن است که از نظر اسلام انسان دارای کرامت ذاتی است و خون او محترم شمرده شده است. روح اسلام با

ترور مخالف است به طوری که نقل شده سیره پیامبر اکرم (ص) چنین بود که هیچ گاه شب بر دشمن هجوم نمی برد (کلینی ۱۳۶۷: ۲۸).

امروز بنیادگرایان به دلیل عدم شناخت دقیق دشمن، ضعف تئوریک و بی برنامه گی، سیاست زدگی، درک ناقص از اسلام، تحجر، بی توجهی به نقش مؤثر زنان و برخورد انفعالی با غرب با چالشهای جدی مواجه هستند (شیرودی ۱۳۸۵: ۲۷-۲۸).

بنابراین مبرهن است که بنیادگرایان رادیکال همانند سایر جریانهای غیر الهی التقاطی و انحرافی به تاریخ می پیوندند و ادامه حیات آنها غیر ممکن خواهد شد، چرا که با استفاده از خشونت و ترورهای وسیع که از مکتب عملگرای ماکیاولی الهام گرفته اند ضعف اندیشه و تفکر خود را هر چه بیشتر نشان خواهند داد و در نهایت به دلیل قشری نگری و ظاهر بینی به پایان حیات خود خواهند رسید.

انقلاب اسلامی به عنوان بزرگ ترین جریان منتقد مدرنیته، نه مانند پست مدرنیست ها و جامعه گرایان مدرنیته را از نظر مدرنیته و اومانستی نقد می کند و نه مانند سنت گرایان با محافظه کاری تفاوت های ادیان را نادیده می گیرد و نه مانند بنیادگرایان قشری و خشن اقدام می کند. انقلاب اسلامی در نقد دنیای مدرن از سلاح وحی و عقل ولایی و نبوی استفاده می کند. این عقل تابع شأن نفسانی وجود آدمی نیست و در سیاست و زندگی هر روزی صرفاً به آثار و نتایج بهره برداریها نظر ندارد. عقل سیاسی هر جا و هر وقت که ظاهر شود مدد از عقل دیگری می گیرد، یعنی عقل سیاسی مستقل نیست. اگر سیاست دینی است عقل سیاسی متکی بر وحی است و کسی از آن برخوردار است که قوه فهم و ادراک کلمات وحی را داشته باشد. کسانی عقل سیاسی دارند که در افق حقیقت قرار گرفته یا اگر خود در آنجا نیستند رو به آن دارند (داوری ۱۳۶۱: ۸۵۸۶) «إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹) «و...وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹).

در اندیشه شیعه، در نظام احسن که توسط حضرت حق ایجاد شده زمین ظرفیت عالی ترین آرمانها را دارد. لذا مفهوم انتظار در بین شیعیان از اهمیت ویژه ای برخوردار است. به این امید که انقلاب اسلامی بتواند براساس آرمانهای شیعه جامعه سازی کند و راه ظهور را هموار سازد.

نتیجه گیری

امروزه ظهور جریانهای مخالف مدرنیسم، نشان شکستن گفتمان مسلط مدرنیسم است. مدرنیسم در طی چهارصد سال، ایدئولوژیهای مختلفی را برای سعادت بشر عرضه کرد و بر سوژه و فاعل شناسا تأکید کرد. به طوری که اوج استعداد فرد را در نظریه‌های لیبرالیستی جستجو می‌نمود تا با تأمین حداکثر آزادی فردی، اراده او را در عرصه سیاسی، اجتماعی محقق نماید. در مقابل فلسفه سیاست مدرن، دیدگاههای منتقد مدرنیسم غربی به تدریج با گسست از نگرش مدرن به فرد و با تأکید به تعلق انسان به جهان اجتماعی و احیای فضیلت و غایت‌گرایی در پیچه جدیدی را به سوی انسان جدید باز کرد. پست‌مدرنیست‌ها و جامعه‌گرایان از منظر غرب مدرن سیاست مدرن را به چالش کشیدند. سنت‌گرایان با گوهر متعالی ادیان مؤلفه‌های غرب مدرن را نقد کردند و بنیادگرایان با عملگرایی و خشونت وسیع در مقابل جریان مدرنیسم اعلام وجود کردند. انقلاب اسلامی نیز با افق وحیانی و شیعی مدرنیسم غربی را به چالش کشید و در چهارچوب عبودیت که هدف خلقت ذکر شده است مدینه و سیاست خود را تعریف کرد و دنیای وابسته به شرق کمونیست و غرب سرمایه‌داری را به تأمل و واکنش واداشت. واقعیت آن است که مقابله انقلاب اسلامی با دنیای مدرن یک مقابله صوری و سیاسی زودگذر نبوده است، بلکه یک جریان و حرکت دینی پایداری است که حیات خود را در شعار «الله اکبر» می‌یافت. به این امید که بتواند پایه‌های تمدن الهی و اسلامی را پایه‌گذاری کند و کرامت و آزادگی انسانی را در دنیای خفته امروز محقق سازد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۳) *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، حمید. (۱۳۸۴) «جنبشهای اسلامی و خشونت در خاورمیانه»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، سال دوازدهم، شماره ۱.
- اسپوزیتو، جان. (بی‌تا) «اسلام سیاسی و سیاست خارجی آمریکا»، *نشریه اسلام و غرب*، شماره ۳۳.

- _____ . (۱۳۸۶) «سیر سبز تفاهم میان غرب و جهان اسلام»، *نشریه اخبار ادیان*، سال پنجم شماره ۱۰.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳) *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ چهارم.
- انصاری، منصور. (۱۳۷۹) *هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی*، تهران: نشر مرکز.
- باریه، موریس. (۱۳۸۳) *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمد، تهران: انتشارات آگه.
- برگر، پیتر. (۱۳۸۰) *افول سکولاریزم دین خیزش گر و سیاست جهانی*، ترجمه افشار امیری، تهران: پنگان.
- بروجردی، مهرزاد. (۱۳۷۷) *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه.
- بینای مطلق، محمود. (۱۳۸۰) «مصاحبه با دکتر محمود بینای مطلق»، *حکمت جاویدان*، گردآوری حسین خندق‌آبادی، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
- توسلی، حسین. (۱۳۸۵) *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم: گزیده اندیشه‌های ساندیل، مک‌اینتایر، تیلور، والرزه*، ترجمه محمود فتحعلی و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۳) *مبدأ و معاد*، تهران: الزهرا.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۳۶) *عصر اتوپی*، تهران: حکمت.
- _____ . (۱۳۶۱) *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، تهران: واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سعید، ادوارد. (۱۳۷۸) *پوشش خبری اسلام در غرب*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، بابی. (۱۳۷۹) *هراس بنیادین اروپا مداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شوان، فریتیوف. (۱۳۸۴) *عقل و عقل عقل*، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: هرمس.
- شیرودی، مرتضی. (۱۳۸۵) «ریشه بستر و چالشهای نهضت‌های اسلامی»، *ماهنامه زمانه*، شماره ۴۶ - ۴۵ .
- فالكس، کیت. (۱۳۸۱) *شهرت‌ندی*، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران: کویر.
- فو کو و جمعی از نویسندگان، میشل و... (۱۳۷۴) *سرگشگی نشانه نمونه‌هایی از نقد پسا مدرن*، ترجمه بابک احمدی...، تهران: مرکز.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۴/۱/۲۳) «بنیادگرایی و مدرنیته»، *روزنامه شرق*.
- قطب، سید. (۱۳۷۸) *نشانه‌های راه*، ترجمه محمود محمدی، تهران: احسان.
- کانوون، مارگارت. (۱۳۷۸/۲/۱۱). «سبک اندیشه سیاسی هانا آرنت»، ترجمه منصور انصاری، *روزنامه نشاط*.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷) *اصول کافی*، دارالکتب الاسلامیه.
- گنون. (۱۳۷۲) *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

- لگنهاوسن، محمد. (۱۳۸۲) «چرا سنت گرا نیستم»، *خرد جاویدان*، گردآوری شهرام یوسفی فر، ترجمه منصور بصیری، تهران: دانشگاه تهران.
- مددپور، محمد. (۱۳۸۳) «نقد مدرنیته از دیدگاه پست مدرن»، *اسلام و مدرنیته*، جوادی آملی و ...، تهران: نشر معارف.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴) «نقد مدرنیته از دیدگاه پست مدرن»، *انقلاب اسلامی جهشی در تحولات سیاسی تاریخ*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸) *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، قم: صدرا.
- _____ . (۱۳۶۱) *پیروان انقلاب اسلامی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مک اینتایر، السدیر. (۱۳۷۹) *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت .
- ملابری، محمدحسین. (۱۳۸۵) «نقد هاید گرولتو اشتراوس بر سیاست دوران مدرن»، *فصلنامه راهبرد*، شماره ۴۰.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱) *راهی به راهی*، تهران: نگاه معاصر.
- _____ . (۱۳۷۹) *آرای اخلاقی و سیاسی مک اینتایر*، تهران: بقعه.
- مودودی، ابوالاعلی. (بی تا) *تدوین الدستور الاسلامی*، تعریب محمد عاصم الحداد، بی جا، دارالفکر.
- موصللی، احمد. (۲۰۰۴) *موسوعة الحركات الاسلامیة فی الوطن العربی و ایران و ترکیه*، بیروت.
- میرباقری، سید مهدی. (۱۳۸۳) «تبیین جایگاه انقلاب اسلامی در فلسفه تاریخ»، *اسلام و مدرنیته* به کوشش جامعه اسلامی دانشجویان قم، دفتر نشر معارف.
- نجفی، موسی. (۱۳۸۷) *انقلاب فرامدرن و تمدن اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۳) *آرمانها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- _____ . (۱۳۸۵) *اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن*، ترجمه عباس گیلوری، تهران: دبیرش.
- نوذری، حسینعلی. (۱۳۷۹) *صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرن*، تهران: نقش جهان.
- هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۱) «الهیات پست مدرن»، *نامه فرهنگ*، شماره ۴۲.
- هینس، جف. (۱۳۸۱) *دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم*، ترجمه داوود کیانی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- Ayubi, N. (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge.
- Jacobson, J. (1998) *Islam in Tradition*, London: Routledge
- Nasr, Seyyed Hossein (1987) *Traditional Islam in the Modern World*, London: KPI.
- Perry, W. (1999) *In the Unanimous Tradition Essays on the Essential unity of All Religions*, The Sir Lanka Institute of Traditional Studies Press.
- Roy, O. (2004) *Globalised Islam*, London: Routledge

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.