

نوبنیادگرایی اسلامی در ساحت نظریه پردازی جنبش‌های نوین اجتماعی

دکتر حسن شمسینی غیاثوند*

چکیده

یکی از مسایل چالش برانگیز درباره جنبش‌های اسلامی نوین، نقش هویت در شکل‌گیری این جنبش‌ها است. با توجه به تأکیدات نظریه پردازانی همچون مانوئل کاستلز، یورگن هابرماس و آلن تورن مینی بر اهمیت محوری هویت در عصر جهانی شدن و عصر اطلاعات، هویت در شکل‌گیری، اهداف و الگوهای رفتاری جنبش‌های اجتماعی نوین از جمله نوبنیادگرایان اسلامی نقش اساسی داشته است. به گفته متفکران و تحلیل‌گران جنبش‌های اسلامی همچون کاستلز، دکمیجیان، اسپوزیتو و اولیور روا یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری جنبش‌های نوین اسلامی اعم از جنبش‌های اعتدال‌گرا و جنبش‌های از قبیل طالبان و القاعده، واکنش ملل مسلمان به سیاست‌های غربی سازی جهان اسلام، استراتژی اسلام‌هراسی جهان غرب، تحقیر هویت اسلامی از سوی رسانه‌های غربی، بازگشت به هویت دینی و... است. در واقع درباره خاستگاه جنبش‌های نوین اسلامی و تغییر رفتار جنبش‌های کلاسیک اسلامی باید به عوامل مختلفی همچون جهانی شدن، غربی‌سازی، سیاست‌های غرب نسبت به اسلام همچون پروژه اسلام‌هراسی، رفتار تحقیر آمیز غرب با مسلمانان، تضاد فرهنگی و هویت غرب با مسلمانان (برخورد تمدن‌ها)، حملات خشونت آمیز غرب از جمله آمریکا نسبت به کشورهای اسلامی، حمایت غرب از رژیم صهیونیستی، چالش‌های هویتی در کشورهای اسلامی و ... توجه کرد.

کلید واژه‌ها

جنبش‌های نوین اجتماعی، بنیادگرایی، نوبنیادگرایان، غربی‌سازی، اسلام‌هراسی، القاعده.

shamsini_h@yahoo.com

* عضو هیأت علمی و استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان

مقدمه

پدیده‌های سیاسی همچون جنبش‌های اجتماعی در ظرف زمان و مکان شکل می‌گیرند. به عبارت دیگر جنبش‌های اجتماعی واکنشی به مسایل و مقتضیات هر دوره ای شناخته می‌شوند. به همین دلیل جنبش‌های اجتماعی عصر جهانی شدن و عصر اطلاعات متفاوت از گذشته می‌باشند. که این تفاوت در همه عرصه‌ها اعم از اهداف، رویکرد به قدرت، الگوهای رفتاری، ساختار طبقاتی، موضوعات مورد تاکید و... را شامل می‌شود. در واقع جنبش‌های اجتماعی جامعه پسا صنعتی با توجه به فناوری‌ای نوین رسانه‌ای، تکنولوژی‌های نوین، اقتصاد جهانی، سیاست جهانی، هویت‌های ژلاتینی و... پدیدار گشته‌اند. به همین دلیل می‌توان گفت که جنبش‌های نوین اجتماعی در جهان اسلام یعنی نوبنیادگرایان همچون القاعده و طالبان متفاوت از جنبش‌های گذشته اسلامی تعریف می‌شوند. شکل‌گیری نوبنیادگرایی اسلامی که در دو سطح خرد و کلان مورد بررسی است، در سطح کلان بیانگر علل جهانی این جنبش‌هاست و عامل اصلی این جنبش‌ها تغییر و تحولات جهانی است. اما در سطح خرد باید به مسائل داخلی جهان اسلام توجه شود.

مبحث نوبنیادگرایی را اولین بار «الیور رُوآ» در کتاب شکست اسلام سیاسی و همچنین اسلام جهانی شده مطرح کرده است. رُوآ بنیادگرایی اسلامی را به معنای بازگشت به اعتقادات راستین دین می‌داند. این پدیده خود به قدمت اسلام است و گرایش‌های معاصر که نوبنیادگرایی خوانده می‌شود، مدرنیسم فنی فرهنگ زدایی شده را با گرایش‌های سنتی ترکیب می‌کند تا با اسلام سنتی و فرهنگ مدرن غربی و جهانی شدن مخالفت کند (رُوآ، ۱۳۷۸ الف: ۳۵). به نظر وی جریان اصلی جنبش‌های اسلامی از مبارزه برای ایجاد یک جامعه بین‌المللی اسلامی به نوعی «ملی‌گرایی اسلامی» گذر کرده است. نوبنیادگرایان خواستار این هستند که به عنوان یک بازیگر شروع در صحنه سیاسی داخلی به رسمیت شناخته شوند. آن‌ها تا حد زیادی نگرش‌های فراملی خود را که هنوز هم بخشی از ایدئولوژی آن‌هاست، کنار گذاشته‌اند. از سوی دیگر سیاست‌های «اسلام‌گرایی مجدد» که از سوی بسیاری از دولت‌ها-حتی سکولارها- به خاطر تضعیف مخالفین اسلام‌گرایان انقلابی-پس از انقلاب اسلامی ایران- و نیز کسب مشروعیت مذهبی دنبال می‌شد، نتیجه معکوس به بار آورد. این سیاست‌ها موجب شاخه جدیدی از بنیادگرایی اسلامی گردید که از نظر ایدئولوژیکی محافظه کار اما از منظر سیاسی رادیکال است (رُوآ، ۱۳۷۸ ب: ۱۰۳). نکته محوری این است که اگر گروه‌های نوین در جهان

اسلام را به عنوان جنبش‌های نوین اجتماعی در نظر گرفته شود، این سؤال مطرح می‌شود که چه دلایل داخلی و خارجی اعم از معرفتی، هویتی، سیاسی و... باعث شکل‌گیری جنبش‌های نوین در جهان اسلام شده است. به عبارت دیگر نوبنیادگرایی در ساحت نظریه پردازی جنبش‌های نوین اجتماعی چگونه قابل تبیین است.

گفتار اول: تعریف مفاهیم

الف) هویت

هویت، منابع معنا برای کنشگران است و به دست آن‌ها از رهگذر فرآیند فردیت بخشیدن ساخته می‌شود. با این حال ممکن است از نهادهای مسلط نیز ناشی شود، اما حتی در این صورت نیز هنگامی هویت خواهد بود که کنشگران اجتماعی آن‌ها را درونی کنند و معنای آن‌ها را حول این درونی‌سازی بیافرینند. در دوره پست مدرنیته زندگی اجتماعی بسیار پیچیده‌تر از دوران مدرنیته است و گردش و شتاب بیشتری دارد. در این دوران گستره‌ای از هویت‌های گوناگون پیش روی انسان قرار دارد و او با خواسته‌ها و آرزوهایی آشنایی یافته است که در گذشته با آن‌ها بیگانه بود. در این دوره که با عناوینی همچون «عصر اطلاعات» و «عصر مجازی» مترادف شده فناوری‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطی و در رأس آنها شبکه عظیم جهانی اینترنت منابع متعدد و گوناگون هویتی را به افراد عرضه می‌کنند و زمینه بروز چالش‌های متعدد در هویت انسان امروزی را موجب می‌شوند. جامعه اطلاعاتی با تبدیل زمان تاریخی به حالت بی پایان، گذشته هویت بخش را نابود می‌کند. نابودی گذشته به معنای از میان رفتن خاطره و تاریخ، از میان رفتن پیوند میان گذشته مشترک و حال مشترک است. در چنین شرایطی انسان نوعی همزمانی را تجربه می‌کند و در دنیایی لحظه‌ای قرار می‌گیرد که در چارچوب آن گذشت زمان را نمی‌توان احساس کرد، در حالی که یکی از پیش‌نیازهای اصلی هویت، احساس تداوم در گذر زمان است و ذهنیت چونان آگاهی از زمان قلمداد می‌شود. فناوری‌های نوین ارتباطی در عصر ارتباطات نه تنها فرهنگ‌های گوناگون و پرشماری را در دسترس افراد و گروه‌های مختلف قرار می‌دهد، بلکه دنیاها و مرجع‌های اجتماعی آنان را افزون می‌سازد. منابع و گزینه‌های هویتی که در چنین شرایطی عرضه می‌شوند، نه تنها متعدد و متنوع هستند، بلکه گاهی در تعارض با یکدیگر نیز قرار دارند. کاستلز معتقد است که نهضت‌های اجتماعی و سیاست‌ها برخاسته از فعل و انفعال متقابل میان جهان‌شمولی ناشی از

تکنولوژی، قدرت هویت (هویت جنسی، دینی، ملی، قومی، منطقه‌ای، اجتماعی - زیستی) و نهادهای دولت هستند. از آنجایی که ساخت هویت اجتماعی در بستر روابط قدرت صورت می‌پذیرد. بنیادگرایی، به معنای برساختن هویتی برای یکسان‌سازی رفتار فردی و نهادهای جامعه با هنجارهایی است که برگرفته از احکام خداوند هستند و تفسیر آنها بر عهده مرجع مقتدری است که واسطه خداوند و بشریت است. بنیادگرایی یعنی در تمامی طول تاریخ بشر وجود داشته است، اما در ساله‌ای پایانی این هزاره به عنوان منبع هویت به طور اعجاب‌آوری نیرومند و اثرگذار جلوه می‌کند.

ب) بنیادگرایی

در تعریف آکادمیک، بنیادگرایی یعنی اسلامی کردن قوانین مؤسسات و دولت‌های کشورهای اسلامی، ایجاد دولت و کشورهای اسلامی، عمل طبق شریعت و آموزه‌های دینی است. برنامه بنیادگرایی اسلامی و نوبنیادگرایی دینی از طریق چند فرآیند سیاسی گوناگون و بسته به پویای هر دولت ملی و شکل برنامه‌ریزی جهانی در هر اقتصاد، در مقام جوامع اسلامی و همین‌طور بین اقلیت‌های مسلمان در جوامع غیر مسلمان ظهور کرده است. یک هویت جدید در حال برساخته شدن است، اما نه با بازگشت به سنت، بلکه با کار روی مواد و مصالح سنتی به منظور تحقق بخشیدن به دنیایی الهی و برادرانه که در آن توده‌های محروم و روشنفکران ناراضی ممکن است معنای جدیدی را برسازند که به دلیل جهان شمول است برای نظم جهانی طرد کننده. از رهگذر نفی طرد اجتماعی، حتی به شکل افراطی قربانی کردن خود، هویت اسلامی جدیدی در فرآیند تاریخی بر پا داشتن امت یعنی بهشت برادری مؤمنین حقیقی شکل می‌گیرد (کاستلز، ۱۳۸۰). در واقع هویت بیانگر معنایابی انسان‌ها و گروه‌ها به خصوص گروه‌های اسلام‌گرا در مواجهه با دوره پسا صنعتی، پساسکولاریسم، پسامدرنیته، غربی‌سازی و ناکارآمدی عناصر هویتی گذشته تلقی می‌شود.

ج) جنبش‌های اجتماعی

«جنبش اجتماعی» یک مفهوم جامعه‌شناختی است که به نوع خاصی از رفتارهای جمعی مردم در جامعه اطلاق می‌شود. افراد جامعه در درون خانواده، میان آشنایان و فامیل، محل کار

یا احزاب سیاسی و نهادهای مدنی یا دینی به نوعی فعالیت جمعی مشغول اند. به همه این فعالیت‌ها و حرکات جمعی جنبش اجتماعی نمی‌گویند. «جنبش اجتماعی» معمولاً به آن دسته از حرکت‌های جمعی اطلاق می‌شود که در آن‌ها عده زیادی از افراد جامعه هدف خاصی را (مثل تقویت مردم سالاری یا برابری حقوق زنان با مردان یا بهبود شرایط کاری و زندگی کارگران یا جلوگیری از آلودگی محیط زیست و غیره) تا حدودی بیرون از روش‌ها و نهادهای شناخته شده جامعه پیگیری می‌کنند.

د) نوبنیادگرایی اسلامی

از آنجایی که تعریف خاصی از نوبنیادگرایی نمی‌توان ارائه کرد اما به برخی از ویژگی‌ها و شاخص‌ها یا اصول بنیادین نوبنیادگرایی اسلامی نیز می‌توان اشاره نمود. اصول بنیادین نوبنیادگرایی اسلامی عبارتند از: ۱- نبرد دوگانه تاریخی میان کفر و ایمان؛ ۲- امت‌گرایی؛ ۳- مخالفت با انسان محوری و یا اومانیسیم؛ ۴- مخالفت با دموکراسی؛ ۵- تأکید بر مسائل خاص به جای تأکید بر مسائل داخلی؛ ۶- تأکید بر دین و اهمیت ندادن به مساله عقل و علم؛ ۷- ضد یهودی بودن.

گفتار دوم: جنبش‌های نوین اجتماعی در ساحت نظریه پردازی

وجود شبکه‌ای غیر رسمی از روابط متقابل میان تعدادی از افراد، گروه‌ها و سازمان‌های فعال، وجود گفتمان آگاهی بخش همراه با احساس هویت و اهداف مشترک، تقابل و مبارزه سیاسی و یا فرهنگی با مخالفان اهداف خود سه ویژگی مشترک برای جنبش‌های اجتماعی کلاسیک و جدید بشمار می‌آید. به نظر کلاوس اوفه کنش‌گران جنبش‌های کلاسیک گروه‌ها و طبقات اقتصادی- اجتماعی می‌باشند در حالی که کنش‌گران جنبش‌های جدید بر اساس وابستگی‌هایی دیگر عمل می‌کنند. مسائل جنبش‌های جدید، حفظ صلح، محیط زیست، حقوق بشر و... است. ارزش‌های جنبش‌های جدید در استقلال و هویت شخصی در مقابل کنترل سازمان یافته و متمرکز است. جنبش‌های جدید بر اساس مدل‌های غیر رسمی، خود جوش، فاقد سلسله مراتب و سیاست اعتراض مدنی رفتار می‌کنند (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۱۹۱). با وجود تفاوت انواع جنبش‌های کلاسیک و جدید، می‌توان معیارهای سازمان، سیاست، اهداف و روش‌ها را برای تمایز گذاری این دو نوع جنبش به کار برد (جدول مفهومی شماره ۱).

جدول (۱): مقایسه جنبش‌های اجتماعی جدید و قدیم

معیارها	جنبش‌های اجتماعی قدیم	جنبش‌های اجتماعی جدید
سازمان	اتحادیه‌های صنفی و احزاب	سازمان‌های شبکه‌ای و غیر دولتی
سیاست	سیاست یکسان‌گرایی سیاست نهادینه سیاست رهایی‌بخش سیاست طبقاتی	سیاست تفاوت سیاست جنبش سیاست زندگی سیاست هویتی
اهداف	سیاسی و اقتصادی تغییرات نظام مند سیاسی مبارزه با استثمار دعاوی کل‌گرایانه	فرهنگی و هویتی اصلاحات در سیاست‌گذاری مبارزه با طرد اجتماعی دعاوی مشخص و ویژه
روش‌ها	از مبارزه نهادینه تا خشونت تصرف قدرت مواجهه‌گری مبارزه و ایجاد تضاد خود خولخانه ذی نفع‌بودگی	اعتراض مدنی و روش‌های غیر خشونت‌آمیز گفت و گوی با قدرت ظرفیت‌سازی مذاکره و حل تضاد دگر خولخانه داوری و وکالت خود خوانده

(قانع‌ی راد و خسرو خاور، ۱۳۸۶: ۲۴۷).

الف) بررسی نظریات جدید

در این قسمت، از میان آراء متنوع برای جنبش‌های اجتماعی جدید، به نظریات هابرماس، کاستلز، تورن و گیدنز اشاره می‌شود.

۱- یورگن هابرماس

هابرماس، فروپاشی حوزه عمومی در دولت‌های رفاه را مورد بحث قرار می‌دهد؛ در جامعه سرمایه داری سازمان یافته اصل بنیادین حوزه عمومی، یعنی عمومیت انتقادی، ضعیف می‌شود و در عین حال حوزه عمومی با گسترش ظاهری و در عین حال غیر سیاسی خود، تمام حوزه‌های خصوصی را دچار اضمحلال می‌کند. به نظر هابرماس، جنبش‌های اجتماعی جدید

واکنشی است در برابر فرسایش زیست جهان^۱ توسط نظام. در دیدگاه او، مستعمره شدن زیست جهان عبارت از قربانی کردن عرصه‌هایی از زندگی که به لحاظ کارکردی متکی به پیوستگی اجتماعی از طریق ارزش‌ها، هنجارها و وفاق سازی می‌باشند، در پای اقتضانات سیستمی است. پیشرفت به سمت دولت دموکراتیک رفاه با غلبه نظام اقتصادی و اداری بر زیست جهان تمایز دارد. سیاست‌های دولت رفاه از یک سو آزادی- برای مثال، آزادی تشکیل اتحادیه و چانه زنی برای مزد، محافظت در برابر اخراج- را تضمین می‌کند و از سوی دیگر آن را واپس می‌ستاند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

هابرماس، از رشد «ظرفیت‌های اعتراضی» و مبارزاتی جدید سخن می‌گوید که با الگوی منازعات نهادین در دولت رفاهی تمایز دارد. این مبارزات بر سر باز تولید مادی صورت نمی‌گیرد و دیگر توسط احزاب و اتحادیه‌ها هدایت نمی‌شوند و آن‌ها را نمی‌توان با هزینه‌های جبرانی رفاه اجتماعی فرونشاند. جنبش‌های اجتماعی جدید در عرصه‌های باز تولید فرهنگی، تعامل اجتماعی و جامعه پذیری، ظهور پیدا می‌کنند و هدف آن‌ها مسائل مرتبط با صورت‌های زندگی است. هابرماس، در این جنبش‌ها به تفکیک ظرفیت‌های آزادی بخش و ظرفیت‌های مقاومت می‌پردازد؛ هدف جنبش‌های مقاومت، متوقف کردن عرصه‌های کنش مبتنی بر سازمان رسمی به خاطر عرصه‌های کنش مبتنی بر ساختار ارتباطی است و نه فتح قلمروهای تازه. او، این مبارزات را در چارچوب مقاومت در برابر مستعمره کردن زیست جهان درک می‌کند (جلایی پور، ۱۳۸۱: ۹۸-۹۶).

۲- آنتونی گیدنز

جنبش‌های اجتماعی جدید از نظر گیدنز، در جامعه معاصر اهمیت زیادی دارند. علت اهمیت یافتن جنبش‌های صلح خواهانه در این دوران، افزایش نگرانی از پیامدهای وقوع جنگ و کاربرد سلاح هسته ای است. جنبش‌های سبز، نشانه هوشیاری در مورد پیامدهای زیست محیطی رشد صنعتی است. در جامعه بوم شناختی، توازن و تمامیت فضای زیستی به عنوان یک هدف محسوب می‌شود و گوناگونی میان گروه‌های انسانی و تنوع در طبیعت تقویت می‌شود. در جنبش زنان، با افزایش آگاهی و سطح تحصیلات و گسترش نسبی فرصت‌های برابر

1 - Life World

برای زنان، دغدغه‌ها و پرسش‌های هویت شخصی زنان اولویت می‌یابد (گیدنز، ۱۳۸۲: ۲۱۲). گیدنز، فضای سیاسی و فرهنگی جنبش‌های اجتماعی جدید را با واژه سیاست زندگی^۱ توصیف می‌کند و آن را در برابر سیاست‌های بخش قرار می‌دهد. به نظر او، جنبش‌های اجتماعی، نقش عمده‌ای در به صحنه کشاندن مباحث مربوط به سیاست زندگی ایفا کرده‌اند. جنبش زنان و جنبش دانشجویی در واقع پیشگامان گسترش سیاست زندگی بوده‌اند. سیاست‌های بخش در پی کاهش یا لغو استثمار، نابرابری و ستمگری است و بر اولویت عدالت، برابری و مشارکت تأکید می‌ورزد. سیاست‌های بخش، نوعی سیاست‌های شانس‌های زندگی و سیاست زندگی، نوعی سیاست شیوه زندگی است. با نفوذ فزاینده سیاست زندگی، کار سیاست‌های بخش به پایان نمی‌رسد و در عمل، هر یک از مسائل مربوط به سیاست زندگی، مسائل جدیدی از نوع‌های بخش به وجود می‌آورند. (گیدنز، ۱۳۷۸: ۷۹-۷۸).

۳- مانوئل کاستلز

به نظر او، دگرگونی‌هایی در سپیده دم عصر اطلاعات به زوال جنبش‌های اجتماعی قدیم و برآمدن جنبش‌های اجتماعی جدید انجامیده‌اند. دولت ملی زیر تاراج شبکه‌های جهانی ثروت، قدرت و اطلاعات، قسمت اعظم حاکمیت و استقلال خود را از دست داده است. احزاب سیاسی، توانایی خود برای تغییر اجتماعی را از دست داده و نهادهای دولت ملی نیز تا حدی موضوعیت خود را از دست داده‌اند. جنبش‌های اجتماعی برآمده از رهگذر مقاومت جمعی در برابر جهانی شدن و سرمایه‌داری تجدید ساختار یافته، کارگزاران اصلی تغییر در دوره کنونی می‌باشند. کاستلز شکل نامتمرکز و شبکه‌ای سازمان و مداخله، به عنوان ویژگی جنبش‌های اجتماعی جدید را اصلی‌ترین کارگزار تغییر در دوره کنونی می‌داند (کاستلز، ۱۳۸۰: ۴۳۰-۴۲۵). کاستلز، در جنبش‌های اجتماعی جدید، حداقل دو جریان را می‌یابد که می‌توانند با پاسخگویی به بحران دموکراسی به شکل‌گیری سیاست اطلاعاتی یاری برسانند. جریان اول، باز آفرینی دولت محلی است و جریان دوم، توسعه سیاست نمادین و بسیج سیاسی در نهضت‌های غیر سیاسی. نهضت‌های بشر دوستانه و هزاران گروه فعال محلی و منطقه‌ای و سازمان غیردولتی در سراسر جهان نیرومندترین عامل بسیج در سیاست اطلاعاتی هستند. اکثر این بسیج‌ها چیزی بین

1 - Life Politics

نوبنیادگرایی اسلامی در ساحت نظریه پردازی جنبش‌های نوین اجتماعی

جنبش اجتماعی و کنش سیاسی هستند و هدف آن‌ها تأثیر گذاری بر فرایندهای سیاسی است، اما ضرورتاً از مجراهای نمایندگی استفاده نمی‌کنند. این صور بسیج سیاسی معطوف به مسأله و غیر جانبدارانه اکنون توانسته‌اند با جلب توجه مردم به امور عمومی و با ایجاد مسائل و فرآیندهای سیاسی تازه، بر قواعد و نتایج رقابت‌های سیاسی رسمی تأثیر بگذارند (همان: ۴۱۹-۴۱۸).



نمودار مفهومی (۲)

(قانعی راد و خسرو خاور، ۱۳۸۶: ۲۴۰).

به‌طور کلی ویژگی‌های جنبش‌های نوین اجتماعی را می‌توان در کثرت گرایی، تاکید بر موضوعات فرهنگی و هویتی، نامشخص بودن رابطه فرد و جمع، ورود جنبش‌ها به زندگی شخصی افراد، در هم تنیده شدن هویت فردی و اجتماعی، فرا رفتن از ساختارهای طبقاتی، تاکید بر الگوهای رفتاری هویتی و مسالمت آمیز، تقابل به عناصر هویت سیاسی گذشته همچون احزاب و عرفی سازی، فرا سرزمینی عمل کردن، عضو گیری جهانی و فرامنطقه‌ای و... دانست.

ب) نظریه پردازی پیرامون علل و عوامل ظهور جنبش‌های اسلامی نوین یا نوبنیادگرایی

۱- نظریه خورشید احمد

خورشید احمد، تجربه جوامع مسلمان در دو قرن اخیر و رابطه میان مسلمانان و غرب را که در استعمار ریشه دارد، بستر مناسبی برای تبیین گسترش تجدید حیات طلبی اسلامی می‌داند. به نظر او، ریشه‌های رستاخیز اسلامی معاصر را باید در میراث استعمار یا به عبارتی در آثاری که قدرت‌های استعماری در جوامع مسلمان به جا گذاشتند، جستجو کرد. تجدید حیات طلبی اسلامی معاصر، محصول فرآیند استعمار و عملکرد آن در جهان اسلام بود. به اعتقاد خورشید احمد، سیاست استعماری چهار اثر بر جوامع اسلامی به جای گذاشت:

۱- غیر مذهبی (سکولاریزاسیون) کردن جوامع اسلامی، به ویژه دولت و نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن؛

۲- سلطه الگوی غربی و وابسته شدن نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشورهای اسلامی به غرب که خود، سلطه مذکور را نهادینه کرد؛

۳- قطب بندی کردن آموزش بر محور نهادهای آموزشی سنتی و نهادهای آموزش نوین که به ظهور گروهی از نخبگان جدید که با مردم بومی بیگانه بودند، منجر شد؛

۴- بحران رهبری که در اثر نابودی سازمان یافته رهبری سنتی جوامع اسلامی و تحمیل رهبری سیاسی از خارج که از اعتماد مردم برخوردار نبود، به وجود آمد (Khurshid, 1983: 218-219).

توسعه جوامع غربی و عقب ماندگی جوامع اسلامی، نخبگان سیاسی و فکری را به چاره جویی واداشت. گروهی از این نخبگان، راه چاره را پیروی از تمدن غرب و تقلید جوامع اسلامی از تجربه غربی‌ها در توسعه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌دانستند. خورشید احمد، این

استراتژی را «استراتژی نوگرایی» می‌نامد. گروهی دیگر که تعلق خاطر و تعهد بیشتری به ارزش‌ها، عقاید و سنن بومی داشتند، دوری مسلمانان از روح اسلام را علت اصلی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی در نظر گرفتند و بازگشت به سنن اسلامی را تنها راه جلوگیری از انحطاط این جوامع می‌دانستند. در میان این گروه، دو شیوه نگرش درباره اسلام ظهور کرد. نگرش اول که دیدگاهی پوزش طلبانه داشت، تمامی مظاهر پیشرفت و تمدن غرب را انکار می‌کرد و با دوری گزیدن از جلوه‌های نوگرایی، بر حفظ سنت‌های کهن مذهبی به همان شیوه و بدون ایجاد هر گونه تفسیر یا اجتهاد تأکید می‌ورزید. خورشید احمد، این نوع طرز تفکر را «استراتژی مقاومت حفاظتی» می‌نامد.^۱

گروه دوم، درباره غرب و دستاوردهای آن رهیافتی گزینشی دارند. این گروه، غرب را به عنوان یک تمدن در نظر گرفته و جنبه‌های مثبت و منفی آن را مد نظر قرار می‌دهند. برای آن‌ها، شناخت دقیق و عمیق جنبه‌های تمدنی غرب یک ضرورت اساسی است. از سوی دیگر، این‌ها به اسلام نیز به عنوان یک میراث تمدنی می‌نگرند و آن را به عنوان یک اساس جدید فرهنگی و تمدنی معرفی می‌کنند و آن‌ها خواستار ظهور اسلام به عنوان یک جنبش اجتماعی سیاسی هستند که در پی بازگشت به پیام اولیه اسلام است. خورشید احمد، این طرز تفکر را «استراتژی تجدید حیات اسلامی» می‌خواند که ریشه بیشتر جنبش‌های اسلامی معاصر، در آن قرار دارد (احمدی، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۰). نظریه خورشید احمد، در ریشه یابی جنبش اسلامی تجدید حیات طلبی قرن اخیر مطرح شده و درصدد است تبیینی صحیح از خیزش سیاسی و فکری اسلامی گروه‌های اسلامی در جوامع مسلمان به دست دهد. با توجه به این که تجدید حیات طلبی اسلامی، پدیده‌ای است خاص دوران معاصر و محصول برخورد میان اسلام و غرب در دوران استعمار، بدین ترتیب، رویارویی کنونی میان جنبش‌های اسلامی با دولت‌های موجود طرفدار غرب و یا با دولت‌های غربی را نمی‌توان پدیده‌ای نهفته در درون اندیشه اسلامی و دشمنی ذاتی اسلام با غرب دانست، بلکه باید عکس‌العمل طبیعی مسلمانان در برابر تحقیر غرب و سوء رفتار آن با دنیای اسلام در نظر گرفت.

۲- نظریهٔ هرایر دکمجیان

دکمجیان، رستاخیز اسلامی معاصر را پدیدهٔ نوینی نمی‌داند و معتقد است که دنیای غرب به دلیل عدم آشنایی با تحول تاریخی جوامع اسلامی، قادر به درک صحیح این پدیده نیست. به نظر او، جنبش‌های اسلامی، پدیده‌های جدیدی محسوب نمی‌شوند؛ بلکه جلوه‌های معاصر جوانی تاریخی هستند که در طول دوران پس از ظهور اسلام در بخش‌های گوناگون جهان اسلام نمود پیدا کرده است. به عبارت دیگر، جنبش‌های فکری-سیاسی اسلامی، پدیده‌ای دوره‌ای هستند که در دوران‌های خاص ظهور کرده و تحول یافته‌اند. وی، با استفاده از دو مفهوم سقوط و رستاخیز، چنین عنوان می‌کند که: جنبش‌های رستاخیزی در تاریخ اسلام در واقع عکس‌العمل‌ها و پاسخ‌های مسلمانان به دوران‌های سقوط و انحطاط بوده است. یعنی در طول تاریخ جوامع مسلمان، در برابر هر سقوط و انحطاط، یک جنبش فکری یا سیاسی رستاخیزی به وقوع پیوسته است که هدف آن احیای مجدد دین اسلام بوده است. اعتقاد مسلمانان (به ویژه اهل سنت) به حدیث نبوی که می‌گوید: در آغاز هر قرن فردی را خواهیم فرستاد تا دین ما را احیا کند. انگیزهٔ مهمی برای ظهور جنبش‌های فکری و سیاسی اسلامی در تاریخ ۱۵ قرن اسلامی بوده است. دکمجیان، نمونه‌های متعددی از جنبش‌های رستاخیزی سنی و شیعه را از دوران بنی‌امیه تا نیمهٔ دوم قرن بیستم به عنوان حرکت‌های رستاخیزی در جهان اسلام ذکر می‌کند.

این حرکت‌های رستاخیزی در شرایطی ظهور می‌کنند که جامعهٔ اسلامی در یک محیط بحرانی گسترده گرفتار می‌آید. این محیط بحرانی دارای چند ویژگی عمده است که از قرن نوزدهم به بعد اغلب جوامع اسلامی در خاورمیانهٔ کنونی را در گرفت. محیط دوران معاصر، یک بحران فراگیر ایجاد کرده است که شش بحران فرعی را در درون خود در بردارد؛ بحران هویت، بحران مشروعیت، بحران آشوب و فشار، کشمکش طبقاتی، ضعف نظامی و بحران فرهنگ. گستردگی و طولانی بودن رستاخیز اسلامی معاصر بدان جهت است که محیط بحران فراگیر جوامع اسلامی، هر شش بحران فرعی را در خود داشته است (دکمجیان، ۱۳۷۷؛ ۲۸-۲۴). در اغلب دوره‌های مختلف تاریخ اسلامی، وقوع دو یا سه بحران از میان بحران‌های شش‌گانه کافی بود تا حرکت‌های رستاخیزی فکری و سیاسی را به دنبال داشته باشد. رهبران فرهمند فکری و سیاسی، در شکل‌گیری و تداوم جنبش‌های تجدید حیات طلبی در طول تاریخ اسلام، نقش اساسی ایفا کرده‌اند و بدون وجود آن‌ها حرکت‌های رستاخیزی به وقوع نمی‌پیوسته است.

۳- نظریه حسن حنفی

حنفی، با انتقاد از روش‌های ایده‌آلیستی و پوزیتیویستی غرب برای شناخت شرق و جهان اسلام، معتقد است که این مطالعات، در برخی موارد به تجزیه و تحلیل دقیق و جزئی عقاید، نهادها و پدیده‌ها می‌پردازند، ولی هیچ‌گاه نگرش‌های انسان‌شناسانه اسلام را مورد بررسی قرار نمی‌دهند. به نظر وی، شرق‌شناسی اروپا تصویری جعلی و وارونه از جهان اسلام ارائه داد که بر قضاوت‌های پیشین آن و مسیحیت ارتدوکسی مبتنی بود؛ به همین دلیل، فرهنگ غربی را به عنوان مرکز و محور جهان دید و سایر فرهنگ‌ها را پیرامون آن قلمداد کرد. حنفی پیشنهاد می‌کند که در کنار بررسی تأثیر یهودیت، مسیحیت و تفکر یونانی در پیشرفت غرب، تأثیر فرهنگ و تمدن اسلامی نیز در رشد دانش و فرهنگ و تمدن غرب مورد مطالعه قرار گیرد. به نظر می‌رسد حنفی سهم بسیار زیادی برای فرهنگ و تمدن اسلامی در تأثیر بر فرهنگ و تمدن غرب قائل است (حنفی، ۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۰). حنفی معتقد است که نگاه غرب به اسلام هنوز همان نگاه شرق‌شناسان سنتی به اسلام سلفی‌های بنیادگراست؛ اسلام را با عقب‌ماندگی، خشونت، جهل و دیکتاتوری مترادف می‌داند، هر اتفاق در جهان اسلام را به طور کلی به پای اسلام- و نه درکی از اسلام می‌نویسد و کل اسلام و نه قرائت خاصی از آن را مسؤول می‌داند. این نوع نگرش، نه فقط در آثار تاریخی و علمی گذشته غرب دیده می‌شود، بلکه هم اکنون نیز از طریق رسانه‌های غربی ترویج می‌گردد (حنفی، ۱۳۸۰: ۱۸۹). حنفی به دو دلیل با غربی کردن جهان اسلام به شدت مخالف است: اول این که، این اقدام یک تقلید کورکورانه نوگرایانه از غرب خواهد بود؛ دوم این که، مؤلفه‌های تاریخی نوگرایی که به تحول و توسعه اروپا منجر گردید، قابلیت الگو برداری برای جهان اسلام را ندارند. وی، موضوع اصلی را تفاهم فرهنگ‌ها و رشد آن‌ها در کنار یکدیگر می‌داند که از طریق هم‌زیستی و همکاری نژادهای مختلف انسانی حاصل می‌شود (حنفی، ۱۳۸۰: ۱۹۹).

حنفی از آن جایی که معتقد است، فرهنگ غرب نه یک فرهنگ جهانی، بلکه فرهنگی تاریخی و منطقه‌ای است، باور دارد که مسلمانان می‌توانند به سوی مدرنیسم بروند، بدون آن که پیرو نمونه غربی آن باشند. او، با پرهیز از استفاده زیاد از مفاهیم «مدرنیسم» و «پست مدرنیسم» که مفاهیمی غربی هستند، معتقد است طرح این بحث‌ها به سبب این است که بگویند اسلام قادر به ارائه و تبیین روش جدیدی نیست، در حالی که اسلام با داشتن اصل اجتهاد و امکان بهره‌گیری از آن، بزرگ‌ترین دین مدرن است. اصل اجتهاد و مؤلفه‌های آن مثل

زمان و مکان، از مصادر تشریح و همان روح مدرنیسم است، همچنان که اقبال لاهوری نیز اجتهاد را روح تحرک در اسلام توصیف کرده است. به نظر حنفی، نهضت نوگرایی فعلی غرب، همان استعمار در شکل جدید خود است و هدفی جز دور ساختن ملت‌ها از فرهنگ بومی‌شان ندارند (احمدی، ۱۳۸۷: ۸۱).

به نظر حنفی، جهانی شدن جهان تک قطبی را به عنوان نظم نوین جهانی معرفی می‌کند و مقابل هیچ چالشی - حتی بالقوه - انعطاف ندارد. جهان دوقطبی برای همیشه پایان یافته است و چالش در مقابل سیاست‌های جهانی شدن از آسیا بر نمی‌آید؛ چون سرپا بودن کشورهای آسیایی به سرمایه غرب وابسته است (حنفی، ۱۹۹۸: ۱۲). حنفی، حادثه یازده سپتامبر را جدال بین دو قدرت می‌داند: یکی قدرت آشکار که همان ایالات متحده آمریکا است و دیگری قدرت پنهان که تصمیم گرفته با منطق زور با آن روبرو شود و با استفاده از عنصر غافل‌گیری، نمادهای سلطه اقتصادی؛ یعنی سازمان تجارت جهانی، سلطه نظامی؛ یعنی پنتاگون و سلطه سیاسی؛ یعنی کاخ سفید را مورد هدف قرار دهد. به نظر وی، همه، یازده سپتامبر ۲۰۰۱ را به یاد دارند، ولی هیچ کس ۲۸ سپتامبر ۲۰۰۰ را به یاد ندارد و این آغاز دومین انتفاضه فلسطینی‌هاست که به حال خود رها شد و با تخریب منازل، شخم زدن زمین‌ها، کشتار کودکان و زنان، ترور فعالان فلسطینی و هزار جنایت دیگر اسرائیل همراه بود. سپتامبر دوم را باید واکنشی به سپتامبر اول دانست. سپتامبر نیویورک نتیجه جنین، رام الله، طولکرم، نابلس و الخلیل بود، بنابراین حادثه سپتامبر، جدال بین قدرت‌هاست و از جدال دیدگاه‌ها ناشی می‌شود (حنفی، ۱۳۸۱: ۶).

۴- نظریه اولیویه روآ

ما امروزه شاهد نوعی دور و چرخش تحت اشکال بسیار مختلفی برای مسأله حکومت توسط یک جنبش اسلامی کردن مجدد و بازسازی هویتی هستیم که از طریق فردی و شخصی انجام گرفته و در پی ایجاد یک جمعیت و جامعه است که نمی‌تواند خویش را در یک سرزمین ویژه ای محدود کند، وگرنه باید تحت شکلی مجازی و خیال‌پردازانه شکل بگیرد. این دو حرکت فردگرایی کردن و غیر اسلامی کردن، نشانه جهانی سازی اسلام است؛ ولی تحیت اشکال گوناگونی که نمی‌تواند کاملاً در چگونگی اظهار و بیان سیاسی و مذهبی آن متفاوت باشد، اسلام معنوی و روحانی و بشر دوستانه، نو بنیادگرایانه، جمعیت گرایانه، و یا اینترناسیونالیست

رادیکال و متعصبانه، بروز پیدا می‌کند (روا، ۱۳۸۷ الف: ۱۷). به نظر روا اسلامی کردن مجدد همه جانبه تنها بیانگر اعتراض جهت شناسایی هویت نیست و تنها نتیجه تلاش‌هایی نیست که جهت آشتی دادن میان وفاداری به ارزش‌های ریشه‌ای و مدرنیته و خودمختاری فردی انجام می‌گیرد، بلکه نشانه‌ای واضح از پروسه فرهنگ‌پذیری است، یعنی نادیده انگاشتن فرهنگ اصلی به سود شکلی از غرب‌زدگی... اسلامی کردن مجدد به تعریف یک اسلام جهانی، فراتر از فرهنگ‌های ویژه تعلق دارد؛ فرهنگ‌هایی که ابعاد ویژگی‌ها و جنبه‌های تاریخی آن تعریف شده و مشخص باشد (همان: ۲۰).

در حقیقت بحران کنونی، تفکیک میان اسلام، سیاست و فرهنگ، و رشد یک اسلام که فقط به عنوان یک مذهب است را نشان می‌دهد. پارادوکس اینجاست که فعالان اصلی این تفکیک کسانی هستند که می‌خواهند یا می‌خواستند در اسلام یک جامعیتی و کاملیتی را ببینند که میان مذهب و سیاست جدایی نباشد... آنان در برابر تفکیک روزافزون میان مذهب و فرهنگ می‌خواهند دارو و درمانی معرفی می‌کنند که جنبه‌های هویت مذهبی افزایش پیدا کند. و بنابراین به ناچار از جنبه‌های فرهنگی و سیاسی فاصله می‌گیرند (روا، ۱۳۸۷ الف: ۳۰). به عبارت دیگر به مجرد اینکه یک قبیله مسیحی با یک طایفه مسلمان درگیر می‌شود به سرعت سخن از جنگ‌های مذهبی به میان می‌آید. این نکته دو مسأله را تایید و تقویت می‌کند؛ رجحان و اولویت عوامل تعیین‌کننده قبلگی و ملی، استفاده ابزاری از جهاد در حومه‌های مناطق اسلامی توسط نوبنیادگرایان برای شکل دادن و هویت بخشیدن به یک امت جهانی (همان: ۳۱).

در پاسخ به اینکه چرا سخنان و خطابه‌های رادیکال ضد امپریالیستی امروزه منبع تغذیه اسلام‌گرایان می‌شود باید گفت که فضاهاى حاشیه‌ای و رانده شده از جامعه توسط جمعیت زیادی از مسلمانان اشغال شده است. بازگشت به اسلام برای اینان موجب ایجاد هویتی اعتراض‌گر و پرخاش‌جو می‌شود... همچنین باید بیش از گذشته میان رادیکالیسم مذهبی مخصوص جداشدگان از ریشه‌های اصلی و میان بی‌فرهنگی و عوامل ترکیب‌دهنده جدید هویتی از یکسو، و خشونت در خاورمیانه از سوی دیگر تفکیک قائل شد خشونت‌های خاورمیانه با ملی‌گرایی مدرن و پان‌عربیسم و بازگشت به ضدیت با امپریالیسم و طرفداری از جهان سوم مخلوط شده است و از احساسات ضد امریکایی و حمایت بدون شرط از اسرائیل تغذیه می‌شود (همان: ۳۷-۳۸). غرب اسلام را دینی در حال گسترش و فاتح می‌بیند ولی مسلمانان خود را در اقلیتی

تحت فشار حتی در کشورهای اسلامی می‌پندارند. این تضاد انفجار آمیز است، زیرا این نگرش متضاد طرفین، به آنان اجازه می‌دهد که برای مذاکره در زمینه‌های استراتژیک و دیپلماتیک و یا حتی در زمینه تشخیصی هویت چاره‌ای بیندیشند (همان: ۳۸).

همچنین باید گفت که پست اسلام‌گرایی، خصوصی کردن اسلامی کردن مجدد است. محافظه کاران (در ترکیه و مصر) هنگامی که دولت به اجرای حقوق اسلامی یعنی شریعت رضایت داد، به امتیاز بزرگی نایل شد..... این ضد انحصار دولتی بودن نوبنیادگرایان نزد طالبان افغان شکل سیاسی متناقضی پیدا کرده است، زیرا طالبان توجه چندانی به حکومت نداشته و در افغانستان از شکل دولت به نام گذاری امارت تغییر نام داده‌اند. در این کشور اجرای شدید شریعت به ضرر نظام سیاسی دولتی انجام شود (همان: ۶۱). تناقض در این است که تلاش‌های نوبنیادگرایان برای معرفی اسلام به عنوان یک مدل کامل زندگی، برخلاف نظر اسلام‌گرایان، سبب می‌شود همه سیاست‌های اجتماعی خارج از اسلام قرار داده شود. این بی تفاوتی نسبت به ابعاد اجتماعی، علامتی دیگر از این است که نوبنیادگرایی کاملاً با جهانی سازی قابل جمع شدن هستند، این نوبنیادگرایی این بار در شکل لیبرالی‌اش هیچ گونه محدودیتی به جز مسایل رفتاری و اخلاقی قائل نیست، همین نگرش را با همین شکل می‌توان نزد دست راستی‌های مذهبی امریکا نیز پیدا کرد (همان: ۶۲). همچنین باید خاطر نشان کرد که جهان غرب با تعریف جدید از فرهنگ یعنی «نوقبیله گرایی» باعث شد که شکاف بین غرب و جهان اسلام و همچنین افزایش توجه مسلمانان به هویت افزایش یابد. نئوقبیلگی، پذیرش یک نوع طبقه بندی طایفه‌ای است که بیش از هر چیز بر مبنای ملاک‌های جغرافیایی بنیان گذاری شده است. در واقع یک بازسازی مجدد قومی و گروهی بر مبنای علایم انتخاب شده بر طبق منطق کشورهای میزبان است که میان مذهب و دیگر علایم سمبلیک تفاوت می‌گذارد. و به خویش اجازه می‌دهند سخن از فرهنگ مسلمانان و جامعه مسلمانان در غرب بزنند (همان: ۷۸-۷۹).

گفتار سوم: چرایی شکل‌گیری نوبنیادگرایان اسلامی

با توجه به تغییر و تحولاتی که در اواخر سده بیستم در سطح جهانی به وقوع پیوست و تغییراتی که در سیاست گذاری‌ها، فناوری‌ها، تکنولوژی‌ها، فروپاشی مارکسیسم به وجود آمد، جنبش‌های اسلامی نیز دچار تغییر و تحولاتی شدند. برخی از جنبش‌های گذشته اسلامی در

زمینه اهداف، مکانیزم‌ها، سازوکارها، شیوه‌ها و الگوهای رفتاری تغییر پیدا کرد، و یا جنبش‌های نوینی در جهان اسلام، به وجود آمدند که متفاوت از جنبش‌های گذشته تعریف می‌شوند که از این جنبش‌ها به نام نوبنیادگرایی یاد می‌شود. آنچه که اهمیت دارد؛ علل تغییر و تحول، در جنبش‌های اسلامی و شکل‌گیری نوبنیادگرایی اسلامی و به عبارتی، بررسی خاستگاه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی این جنبش‌ها است که این مساله در دو سطح کلان و خرد مورد بررسی قرار می‌گیرد. سطح کلان، بیانگر علل جهانی این جنبش‌ها است، چرا که از اهمیت اساسی برخوردار هستند و عامل اصلی این جنبش‌ها، تغییر و تحول جهانی است. اما در سطح خرد و پایین‌تر، باید به مسائل داخلی جهان اسلام نیز توجه شود. در سطح کلان و یا جهانی، عللی از قبیل جهانی سازی، اقتصادی جهان، سیاست‌های نوین کشورهای غربی و فناوری‌های نوین ارتباطی و اطلاعاتی تأثیر گذار بوده‌اند. جهانی سازی یا جهانی شدن، عامل اساسی تغییر و تحول در جنبش‌های اسلامی به مقوله جهانی شدن باز می‌گردد. این تأثیرات، با توجه به علل ذیل مورد توجه می‌باشد:

۱- چالش‌های هویتی؛ ۲- افزایش اهمیت مسائل فرهنگی؛ ۳- سکولاریسم و دموکراسی سازی غربی و افزایش سیاست‌های غربی سازی جهان از سوی کشورهای جهان غرب.

خاستگاه و ریشه‌های رادیکالیسم اسلامی را تحت سه عنوان شرایط، فرآیندها و حوادث تسریع کننده طبقه بندی کرده که شرایط به آن دسته از عوامل اطلاق می‌شود که ماهیت پایدار و یا نیمه پایدار دارند. این عوامل، نتیجه فرآیندهایی هستند که در یک دوره زمانی طولانی به وقوع می‌پیوندند و نتایج خاصی را به بار می‌آورند. حوادث تسریع کننده نیز به وقایع مهم جنگ‌ها یا انقلاباتی اطلاق می‌شود که موجب تغییر بنیادین در پویایی سیاسی یک منطقه یا کشور می‌شوند. جدول شماره (۳) نمونه‌هایی از این شرایط، فرآیندها و حوادث تسریع کننده را نشان می‌دهد. از جمله عللی که بیش از هر چیز بر شکل‌گیری محیط سیاسی جهان اسلام و به ویژه جهان عرب تأثیر گذاشته است همانا شکست تقریباً همه الگوهای سیاسی و اقتصادی است که در دوران پس از استقلال در این جوامع به کار گرفته شده‌اند. اغلب مشکلات و ناهنجاری‌هایی که دامن گیر بسیاری از کشورهای این منطقه از جهان شده است و نیز منشأ بخش عمده افراط‌گری‌هایی که موجب نگرانی ما می‌شود. این مسأله ما را به مفهوم ضد غرب گرایی یا ضد آمریکاگرایی رهنمون می‌سازد که نشان می‌دهد عصبانیت و خشم مسلمانان عمیقاً ریشه در ساختارهای سیاسی و اجتماعی برخی سیاست‌های خاص آمریکا صرفاً فرصت و بهانه

ای برای بیان این خشم و عصبانیت می‌باشد عصبانیتی که با آن نوع ضد آمریکاگرایی مبتنی بر مخالفت احتمالی با برخی سیاست‌های خاص ایالات متحده در راستای سلب مسؤولیت از خود در قبال وضعیت موجود از طریق ابزارهای دیپلماسی عمومی و ... کاملاً تفاوت دارد.

جدول شماره (۳): خاستگاه نوین‌یادگرایی

<p>کلان</p>	<p>-عقب ماندگی همه جانبه -غربی سازی جهان اسلام -وجود چالش های هویتی در جهان اسلام -خلأ هویتی و شخصیت های چند گانه -ناهنجاری و از هم گسیختگی -افسردگی و بی اعتمادی -تصور ناامنی و بی پشتوانگی -عدم تثبیت فرهنگ عقل گرایی و دموکراسی در کشورهای اسلامی -نگرش تحقیر کننده و توهین آمیز جهان غرب نسبت به مسلمانان -چالش های اجتماعی همچون بی بند و باری اخلاقی و...</p>
<p>خرد</p>	<p>بهره برداری از گروههای افراطی گری و بنیادگرایی مذهبی -دموکراسی سازی جهان اسلام از سوی جهان غرب -داخلت غرب در جهان اسلام از جمله حضور نیروهای غربی در کشورهای اسلامی -حمایت غرب بخصوص امریکا از رژیم صهیونیستی -ناکامی نسبی جنبش های اسلامی گذشته و.....</p>
<p>حوادث تسریع کننده</p>	<p>جنگ افغانستان جنگ خلیج فارس در سال ۱۹۹۱ تگرش رسانه های غربی به مسایل جهان اسلام برخورد دوگانه غرب با تحولات کشورهای اسلامی و.....</p>

همچنین می‌توان دلایل شکل گیری نوین‌یادگرایان اسلامی را به صورت ذیل مورد بررسی قرار داد؛

الف) فرهنگی

در اساسی‌ترین و عمده‌ترین سطح موجودیت اجتماعی، بحرانی فرهنگی جامعه عربی را فرا گرفته است. این بحران در اثر عمل متقابل پنج عنصر یعنی بحران هویت، مشروعیت، سوء حکومت نخبگان، تضاد طبقاتی و ضعف نظامی تشدید می‌شود. اما، قوی‌ترین عامل بحران فرهنگی عرب تأثیر تخریبی نوگرایی است. انگیزه نوگرایی در اصل آرزوی پیروی از غرب در رسیدن به قدرت نظامی و تحول و توسعه اقتصادی بود. این انگیزه دوگانه برای نوگرایی نظامی و اقتصادی، که بیشتر ناموفق بود و باعث بی ثباتی شد، کشمکش وسیعی میان سنت‌گرایان و نوگرایان به وجود آورد، چون نوگرایی به دنبال خود هنجارها و ارزش‌های رفتاری غیر بومی را وارد جامعه کرد. در حالی که نوگرایان متمایل به تقلید کامل از تئوری و عمل غرب هستند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۶۹-۶۸).

با آغاز قرن بیست و یکم تسلط چشم گیر ایالات متحده و سرمایه سالاری فرا ملیتی که همانند دایناسورهای قرون گذشته، در حال پروسه شدن در سراسر دنیا هستند، ما باید لغات و عبارات کلیدی‌ای را که باعث عقلانی کردن این تاخت و تاز شده ارزیابی نماییم. بسیاری از لغات مشعوف کننده و تکراری نظیر: «دموکراسی، توانمندسازی، آزادی، اصلاحات و مسؤولیت مدنی» از سوی حاکمان نظم نوین جهانی، در برابر سیاست‌ها و اصولی که آن را «ضد دموکراتیک، تضعیف قدرت، سلب آزادی و مسؤولیت‌گریزی» می‌خوانند، به کار برده می‌شود. مسأله تصویر اسلام در رسانه‌های تبلیغاتی غرب، در روزگار ما اهمیتی ویژه یافته است. زیرا رسانه‌های تبلیغاتی غرب، آینه جوامع غربی‌اند و از این طریق می‌توان، نگرش غرب نسبت به اسلام و مسلمانان را کشف و درک کرد. دولت‌ها، سیاست‌مداران و دستگاه‌های تبلیغاتی غربی برای دستیابی به اهداف خود از ابزارها و شیوه‌های متنوع تبلیغی، بهره می‌گیرند. مطالعات متعدد نشان داده است که وقوع برخی حوادث مرتبط با مسلمانان، موجب افزایش سطح اقدامات غیر واقع‌گرایانه می‌شود. به طور قطع می‌توان گفت که اسلام در بیشتر رسانه‌های تبلیغاتی غرب، «خطری بزرگ برای تمدن غربی» به حساب می‌آید و مسلمانان نیز عموماً گروه‌هایی خشونت طلب و تندرو که جهاد را پیشه خود قرار داده و به چند همسری (تعدد زوجات) اعتقاد دارند و مخالف سکولاریسم و آمیختگی با دیگر مردم هستند، شناخته شده‌اند. در جهان کنونی رسانه‌های ارتباط جمعی نقش تعیین‌کنندگی در زندگی انسان‌ها، تدوین سیاست‌ها، شروع و پایان جنگ‌ها، ارتقاء یا کاهش جایگاه یک فرهنگ یا دین دارند. در عصر

کنونی حیات بشری بر اساس امواج رسانه‌ها شکل می‌گیرد سیاست بر بال رسانه‌هاست و واقعیت‌ها و حقیقت‌ها توسط رسانه‌ها ایجاد می‌شود. این رسانه‌ها هستند که فرهنگ و ارزشی را به عنوان حقیقت جلوه می‌دهند یا یک حقیقت‌والایی را نابود می‌کنند به هر حال رسانه‌ها در پیشبرد جهانی سازی ایجاد جامعه شبکه ای، افزایش ارتباطات جامعه بشری نقش بنیادی دارند و هر کشور و نهادی که بر رسانه‌های جهانی حاکم باشد می‌تواند ارزش‌ها و باورهای مطلوب خود را به عنوان یک گفتمان حاکم به جهانیان بقبولانند به همین دلیل امروزه کشورهای را به عنوان قدرت اول جهانی می‌دانند که بر ابزارهای رسانه ای و اطلاعاتی سیطره داشته باشند.

۱- هویت‌های مقاومتی

یکی از نتایج انحلال و زوال اسلامی، ایجاد بحران هویت فردی و جمعی در میان مسلمانان بود. از آنجا که اسلام یک نظام زندگی فراگیر ارائه داد که دین، دولت و شریعت را نیز شامل می‌شد، کار یافتن یک چارچوب مناسب هویتی، هر چند نه غیر ممکن، اما مشکل شد. با وجود این، عظمت بحران هویت، اسلام را در مقابل قدرت نظامی غرب و تأثیر و نفوذهای ایدئولوژیک به حالت تدافعی در آورد (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۶۳). از دیدگاه رضوان سید^۱ مهم‌ترین مشکلی که جریانات اسلام گرا از ابتدا تا امروز با آن مواجه بوده‌اند مسائل هویتی می‌باشد، آنجا که می‌نویسد: اساس بنیادین اندیشه اصلاح گرانه اسلامی در دهه بیست، مسأله هویت شد و اندک اندک پیشرفت را که در نیمه قرن نوزدهم ذهن همه را به خود پرداخته بود، کمرنگ کرد؛ زیرا خلافت اسلامی زوال یافت و تشکیل دولت ملی، در وجدان و آگاهی نخبگان جهان اسلام به ویژه هند و مصر بحران آفرید. در پی بروز مسأله هویت درون گرایی که بر خود می‌ترسد، جمعیت‌های اسلامی‌ای به وجود آمدند که هدف اسلامی شان حفظ شخصیت اسلامی خود و آیین‌ها و نمادها و رفتارهای آن و اندیشه اصالت گرایانه و احیاگرایانه همراه آن بود. کتاب‌ها و برنامه‌های بسیاری درباره نقد تمدن غربی و برتری تمدن اسلامی، در چارچوب اندیشه اصالت و تأسیل (اصل بنیادی و رجوع مدام به آن) نوشته شد؛ همچنین در این باب مقایسه‌هایی در مسائل و امور گوناگون میان غرب و جهان اسلام صورت می‌گرفت و در نهایت نیز به نتایج از پیش تعیین شده درباره برتری و فراتری تمدن اسلامی می‌انجامید (السید، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

فرهنگ هویت، اگرچه از سویی فرهنگ پاس داشتن و نگهداری از خویشی است که گمان می‌رود در معرض تهدید است، از سوی دیگر فرهنگ تنزه طلبی است؛ فرهنگ تقسیم جهان به امر قدسی و امر عرفی است و به همین دلیل، فرهنگ گسست است. فرهنگ هویت می‌کوشد تا برای نگهداری از خویش از جهان بگسلد؛ اما چه چاره که سرچشمه تهدید هویت، چیز معینی نیست که بتوان آن را از میان برد یا بر آن غلبه کرد و یا دست کم در برابرش ایستاد؛ سرچشمه تهدید، سراسر جهان است! و به همین سبب، نمادهای خیر که به خود نسبت داده می‌شود (تقوا، جهاد و شهادت) در برابر نمادهای شر که بر جهان و بر دیگری دلالت می‌کند (جاهلیت) به کار می‌رود. رضوان سید معتقد بود که مسأله هویت در طول دهه‌های بعد از جنگ دوم همواره مورد توجه اسلام‌گرایان بوده است (همان: ۱۵۷). همچنین مانوئل کاستلز معتقد است که ظهور جریان‌ات اسلام‌گرا و به خصوص بنیادگرایی را ناشی از مسائل بحران هویت قلمداد می‌کند. کاستلز سعی نموده است ظهور جریان‌ات بنیادگرایی دینی و از جمله بنیادگرایی اسلامی را بر اساس الگوی برگرفته از نظریه جنبش اجتماعی آلن تورن و با محور قرار دادن مسأله هویت مورد بررسی قرار دهد. کاستلز که به بررسی پدیده بنیادگرایی دینی در عصر جامعه شبکه‌ای یا جهانی شدن می‌پردازد، با الهام از نظریه جنبش‌های جدید اجتماعی آلن تورن بر اساس سه محور هویت، دشمن و مدل اجتماعی بدیل جنبش، بنیادگرایی دینی را تحلیل می‌کند (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۴).

کاستلز، کار خود را بر چگونگی ساخت اجتماعی هویت مبتنی ساخته و سه گونه هویت را شناسایی می‌کند؛ هویت مشروعیت بخش، که هویت نیروی اجتماعی مسلط بوده و جامعه مدنی را ایجاد می‌کند؛ هویت مقاومت، که به ایجاد جماعت‌ها یا اجتماعات منجر شده و تجلی مقاومت در برابر سلطه حاکم می‌باشد. این هویت‌ها نمونه‌هایی از چیزی است که او حذف کنندگان به دست حذف شدگان می‌نامد؛ هویت برنامه دار، که به ایجاد سوژه (فاعل) انجامیده، هویت بدیل برای هویت مسلط تلقی می‌شود. کاستلز، ریشه‌های اجتماعی بنیادگرایی را ناشی از ناتوانی اقتصاد این کشورها در تطابق با شرایط نوین رقابت جهانی، انقلاب تکنولوژیک و در نتیجه ناکام ماندن جمعیت جوان و شهری از موج نوسازی می‌داند: نابودی جوامع سنتی (قطع ریشه‌های سنتی روحانیون)، ناکامی دولت ملی برخاسته از نهضت‌های ملی گرا در انجام دادن نوسازی و ناتوانی در توزیع منفع توسعه اقتصادی میان همه مردم. بنابراین هویت اسلامی، به

دست بنیادگراها در مقابله با سرمایه داری، سوسیالیسم، ملی گرایی و ... بر ساخته می شود چرا که از نظر بنیادگراها همه آنها ایدئولوژی های شکست خورده نظام پسا استعماری هستند.

۲- اسلام هراسی

اسلام هراسی^۱، مفهومی است که به ترس، پیش داوری و تبعیض غیر عقلانی در قبال اسلام و مسلمانان اشاره دارد. سابقه این اصطلاح به دهه ۱۹۸۰ باز می گردد، اما پس از ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱ مورد استفاده وسیع تر قرار گرفت. مؤسسه «رانیمد تراست»^۲ انگلستان، که به امر تبعیض و نفرت در این کشور می پردازد، در سال ۱۹۹۷ اسلام ترسی را به عنوان «ترس و نفرت از اسلام و بنابراین ترس و نفرت از تمامی مسلمانان» تعریف کرد. اسلام ترسی همچنین در بردارنده این برداشت است که اسلام بدون ارزشی مشترک با دیگر فرهنگهاست. بنابراین می توان ادعا کرد که اسلام هراسی پدیده ای دیرین و با ریشه های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مشخص است که می طلبد در سطح اروپا و آمریکا- یعنی خاستگاه اولیه آن- بررسی مستقل و جداگانه ای گردد. در ژانویه سال ۲۰۰۱ در «مجمع بین المللی استکهلم برای مبارزه با عدم تساهل» گام هایی برای پذیرش رسمی این اصطلاح برداشته شد و اسلام هراسی در کنار بیگانه ترسی و آنتی سمیتیزم به عنوان نوعی عدم تساهل پذیرفته شد (مرشدی زاد، ۱۳۸۶: ۱۱۴).

گزارش «رانیمد»، هشت برداشت را در ارتباط با اسلام هراسی شناسایی می کند: ۱- تمدن اسلامی بلوکی یکپارچه، ایستا و بدون واکنش در مقابل تغییرات؛ ۲- تمدن اسلامی به عنوان «دیگری» مجزا که بدون ارزش هایی مشترک با دیگر فرهنگهاست، از آنها تأثیر نمی پذیرد و بر آنها تأثیر نمی گذارد؛ ۳- تمدن اسلامی به عنوان تمدنی فرودست در مقابل تمدن غرب؛ تمدن اسلامی به عنوان تمدنی بربری، غیر عقلانی، ابتدایی و جنسیت گرا در نظر گرفته می شود؛ ۴- تمدن اسلامی به عنوان تمدنی خشن، ستیزه جو، تهدید کننده، حامی تروریسم و درگیر در رویارویی تمدن ها؛ ۵- اسلام به مثابه ایدئولوژی سیاسی، برای اهداف سیاسی و نظامی استفاده می شود؛ ۶- انتقادهای مسلمانان در خصوص غرب، انتقادهایی کهنه و منسوخ هستند؛ ۷- خصومت نسبت به اسلام به عنوان توجیهی برای رفتارهای تبعیض آمیز در قبال مسلمانان و

1 - Islamophobia

2 - Ronneymede Trust

طرد آن‌ها از جامعه استفاده می‌گردد؛ ۸- خصومت بر ضد اسلام امری عادی در نظر گرفته می‌شود (<http://www.runnymede.trust>).

۳- هویت ستیزی غرب و نوبنیادگرایان

موضوع حضور اسلام و مسلمانان در ایالات متحده آمریکا و تأثیر گذاری آن در سه قالب و سه فصل تاریخ و گذشته، حال و موقعیت کنونی و آینده و چشم انداز، قابل بررسی است. برخی این حضور را تهدید یا فرصت صرف و مطلق و عده‌ای نیز آن را تهدید و فرصت معرفی کرده‌اند. اساس «مذهب مدنی» اسلام، در یک فرآیند زمانی با محوریت هویت مدنی و دولت و نظام سیاسی حاکم بر محیط جغرافیایی و سرزمینی است. اسپوزیتو تصریح می‌کند که مسلمانان و اسلام نیز مانند موضوع مذاهب و اقوام دیگر با اساسی‌ترین پرسش در حوزه هویت جمعی در آمریکا یعنی «میزان ترکیب و درهم تنیدگی و آمیختن در حوزه‌های مختلف اجتماعی» مواجه هستند (جمشیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۱۰).

نکته مهم این است که در نزد برخی از آن‌ها اسلام بر خشونت‌های سیاسی عمده پایه ریزی شده است، چنانکه می‌توان به فهم مسلمانان از جهاد یا جنگ مقدس اشاره کرد. گرچه جهاد معانی و تجلی‌های چندگانه دارد (بونر، ۲۰۰۸). اما در مکاتب اخیر بیشتر بر ابعاد تهدیدی آن تأکید شده است. چنانکه یکی از معانی جهاد، مبارزه مسلحانه است که همه افراد اعم از مسلمان و غیر مسلمان چنین برداشتی دارند... بسیاری از تحلیل‌گران معاصر بحث می‌کنند که خشونت جهادی به عنوان یک شیوه رایج بین مسلمانان معاصر مطرح است (Fish, Jensenius, 2010: 1327-1362). به‌طور کلی گفتمان غالب رسانه‌های غربی در مورد مسلمانان حول محور پنج موضوع است؛ پیوندهای مسلمانان با تروریسم، اسلام دینی عقب مانده، خطرناک و غیرعقلانی، اسلام بخشی از چند فرهنگ، محتمل بودن برخورد و تقابل میان تمدن‌های اسلامی و غربی، اسلام تهدیدی برای شیوه زندگی غربی است.

همچنین می‌توان گفت که از زمان فروپاشی شوروی و سقوط کمونیسم، رهبران رژیم صهیونیستی کوشیده‌اند با ارایه تصویری از اسلام به‌عنوان یک دشمن دیرینه، ایالات متحده و اروپا را در جنگ علیه بنیادگرایی وارد کنند... یک نگاه اجمالی به بیانیه‌ها و مواضع سیاستمداران رژیم صهیونیستی گویای مواضع سرسختانه آن‌ها در قبال اسلام سیاسی است. چنانکه هرزوغ، رئیس‌جمهور پیشین اسرائیل در لهستان گفت بنیادگرایی اسلامی به سرعت

گسترش می‌یابد و نه تنها خطری برای یهودیان، بلکه برای کل بشریت محسوب می‌شود (جرجیس، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

با توجه به اینکه در جهان کنونی فرهنگ اعم از دین، مذهب، آداب و رسوم، سنت‌ها، اسطوره‌ها اهمیت زیادی یافته است و بیشترین نظریات ارائه شده از پایان تاریخ گرفته، تا برخورد تمدن‌ها، گفتگوی تمدن‌ها، پست مدرنیسم در چند دهه اخیر حول محور فرهنگ و هویت بوده است و بررسی تقابل یا تعامل ادیان در عصر کنونی مهم می‌باشد. به‌طور کلی می‌توان رویکرد رسانه‌های غربی نسبت به اسلام و مسلمانان را به صورت ذیل ارائه کرد: ۱- ارائه چهره‌های خشونت‌آمیز از اسلام و مسلمانان؛ ۲- اسلام نماد تحجر و استبداد؛ ۳- اسلام عامل اساسی توسعه‌نیافتگی مسلمانان؛ ۴- ارائه تصویری نادرست و تحریف آشکار از مفاهیم و اصول و آموزه‌های دین اسلام همچون جهاد و حجاب؛ ۵- حمایت از کتاب و آیات شیطنانی نماد دشمنی غرب با اسلام و مسلمانان؛ ۶- استفاده از شگردهای خاص تبلیغاتی و رسانه‌ای همانند کاریکاتور، عکس‌ها و... جهت ارائه تصویری غیر واقعی از اسلام و مسلمانان تحریف اسلام و مؤلفه‌های مرتبط با آن از جمله شخص پیامبر اعظم (ص)، اصول و آداب و رسوم، امامان و بزرگان دین اسلام و ... یک پروژه طراحی و برنامه ریزی شده از سوی غرب از دوره میانه تا کنون بوده است، که در قالب‌ها و شکل‌های مختلفی از جمله فلسفی، نمایشنامه، کاریکاتور و ... تبلور یافته است. می‌توان گفت که گفتمان حاکم بر اندیشه غرب نسبت به اسلام منفی و تحریف‌آمیز بوده است به عبارت دیگر پیشینه فکری، ادبی، علمی و مردم غرب در ارتباط با مسلمانان مثبت و مطلوب نیست به همین دلیل اذهان و نگرش‌های کنونی مردم غرب نیز با چالش‌های اساسی نسبت به اسلام و مسلمانان مواجه است.

ب) سیاسی

از چند دهه گذشته تا کنون، این سؤال مطرح بوده است که بین جنبش‌های اسلامی و اسلام‌گرایی نوین چه ارتباطی وجود دارد؟ در واقع یکی از موضوعات و دغدغه‌های تحلیل‌گران در چند دهه اخیر، به خصوص بعد از فروپاشی مارکسیسم و یازده سپتامبر این موضوع مطرح بوده است که چه روابط و تعاملی بین جنبش اسلامی نوین و آمریکا برقرار است و آینده این روابط چگونه شکل خواهد گرفت؟ در پاسخ به این سؤال نظریات و رویکردهای مختلفی ارائه شده که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱- رویکرد تأسیسی و ابزار انگارانه؛ با این توضیح که طرفداران این دیدگاه معتقدند ایجاد و یا تحول در رفتارها و تاکتیک‌های جنبش‌های نوین اسلامی مرتبط با سیاست‌های آمریکا بوده است. دلایل شکل‌گیری این جنبش‌ها را از سوی آمریکا می‌توان در موضوعاتی از قبیل تضعیف شوروی سابق، شکاف بین کشورهای اسلامی، بهره‌برداری از این جنبش‌ها در جهت تضعیف اسلام و همین‌طور کمک به وحدت و انسجام و همگرایی جهان غرب، توجیه حضور خود در کشورهای جهان اسلام تصور کرد. چنانکه برخی معتقدند طالبان ساخته و پرداخته آمریکا بوده است که البته برخی معتقدند گرچه بنیادگرایی نوین از سوی آمریکا ایجاد شده، ولی از یازده سپتامبر این جنبش‌ها یک راه دیگری برای خود انتخاب کردند. اما برخی بر این اعتقاد هستند که خاستگاه اصل جنبش‌های نوین اسلامی مربوط به محیط داخلی، اعم از چالش‌های سیاسی-اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام بوده، اما در مقاطعی آمریکا از این جنبش‌ها بهره‌برداری کرده است. در واقع ایالات متحده بر اساس محاسبات لحظه‌ای و یا زمانی به اتحاد و همکاری با برخی از جنبش‌های نوین اسلامی روی آورده است که این اتحاد تاکتیکی بوده و نه استراتژیکی، همچنان که با برخی از این جنبش‌ها در افغانستان بعد از حوادثی که در جهان اسلام از جمله افغانستان به وجود آمد، این اتحاد از بین رفته و اختلاف‌ها و تضادهای ایدئولوژیکی جایگزین آن‌ها شد.

۲- رویکرد دوم معتقد است که جنبش‌های نوین اسلامی و یا همان اسلام‌گرایی نوین، محصول و فرزند نظام بین‌الملل است در واقع سیاست‌های آمریکا اعم از حملات نظامی، غربی‌سازی جهانی، باعث شکل‌گیری این جنبش‌ها شده است. در واقع این جنبش‌ها واکنشی هستند به سیاست‌های آمریکا و تا زمانی که تغییری در سیاست‌های آمریکا به وجود نیاید، این جنبش‌ها نیز ادامه حیات خواهند داشت و فشارهای آمریکا، نتیجه مطلوب نخواهد داد. گرچه ممکن است در کوتاه مدت باعث تضعیف آن‌ها شود ولی در بلندمدت، نه تنها تأثیر مثبتی برای آمریکا ندارد بلکه باعث تقویت قدرت این جنبش‌ها خواهد شد. بنابراین آینده این اسلام‌سیاسی نوین بیشتر از آنکه وابسته به تحولات داخلی جهان اسلام باشد، وابسته به تحولات در نظام بین‌الملل به خصوص آمریکا است و آمریکا تلاش دارد بین گروه‌های افراطی یا نص‌گرا (ظاهرگرا) (افراطی) با گروه‌های محتواگرا (اعتدال‌گرا) تمایز قائل شود. گروه‌های نص‌گرا با یازده سپتامبر هر روز ضعیف‌تر شدند و گروه‌های محتواگرا نه تنها تضعیف نشده بلکه در آینده بسیار قدرتمند خواهند شد.

یکی از متفکرانی که در این زمینه به بحث اسلام‌گرایی از منظر جامعه‌شناسی پرداخته است الیور روآ است. روآ نسبت به دکم‌جیان همدلی کمتری با اسلام سیاسی دارد و آن را امری گذرا و مقطعی می‌داند. او اسلام‌گرایی را به گونه‌های مختلف عالمان سنتی یا بنیادگرایان و اسلام سیاسی و بنیادگرایان جدید تقسیم نموده است و با تمرکز بر گونه‌ی فعال و مبارز آن، که وی از آن به اسلام سیاسی تعبیر می‌کند، ظهور اسلام‌گرایان را در تحلیل «جامعه‌شناسی جامعه‌ی اسلامی» محصول بحران اقتصادی-اجتماعی دولت‌های خاورمیانه می‌داند که از ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عواملی دیگر ناشی شده است. در چنین فضایی، تحصیل کردگان جامعه که خود خاستگاه اجتماعی اسلام‌گرایان می‌باشند، از دسترسی به شأن اجتماعی مناسب محروم گردیده و دچار بحران و احساس بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی می‌شوند. این گروه در واکنش به بحران محیط خود «از اسلحه‌ی ایدئولوژی استفاده می‌کنند و خلأ موجود را با ایدئولوژی زدگی پر می‌کنند و با ایدئولوژیک ساختن شرایط خود، خواب انقلاب و دولت قوی مرکزی می‌بینند» (روآ، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۷).

رویگرد هشام شرابی، را می‌توان گونه‌ای از مطالعات جامعه‌شناختی اسلام‌گرایی دانست. شرابی سعی نموده است با الهام از جامعه‌شناسی وبری در گونه‌شناسی جوامع سنتی، از الگوی جامعه‌ی پدرسالار در تحلیل وضعیت جوامع اسلامی عرب بهره‌گیرد. هر چند تمرکز اصلی مطالعاتی وی کلیت وضعیت سیاسی-اجتماعی جهان معاصر است، اما در نهایت نقش سیاسی-اجتماعی بنیادگرایی اسلامی را نیز در این جامعه بررسی می‌کند (شرابی، ۱۳۸۰: ۲۴۴). البته در مطالعه‌ی وی صرفاً بنیادگرایی در قالب جدید ائتلاف یافته با خرده بورژوازی، برجسته شده است. از نظر او این نوع بنیادگرایی سنت‌گرا و اصلاح‌طلبی اسلامی، در شرایط بحران هویت دوران انتقال به وضعیت مدرن، دموکراسی و سکولاریسم آزادی‌بخش، در جهان عرب غلبه یافته است. نتیجه‌ای که شرابی در این کتاب می‌گیرد، شیوه تجدید حیات رادیکال-دموکراتیک انتقادی و چالش‌گر با تقدم گروه انقلابی جنبش زنان است (همان: ۲۴۱). چنانکه از این نتیجه‌گیری برمی‌آید، شرابی نیز همانند الیور روآ از منظر مدرنیسم غربی به جریان اسلام‌گرایی معاصر می‌نگرد و لذا از نظر او، اسلام‌گرایی در جهان عرب با گذر از مرحله‌ی انتقالی به وضع مدرن، جایگاه خود را از دست خواهد داد و نظام دموکراسی سکولار جای آن را خواهد گرفت. نکته‌ی عمده جامعه‌شناختی در تحلیل شرابی، ظهور و غلبه‌ی بنیادگرایی پدرسالار اسلامی

بر شرایط سیاسی- اجتماعی انتقال به وضع مدرن است که با سرخوردگی خرده بورژوازی و پناه گرفتن آن‌ها در شعارهای بنیادگرایی اسلامی شکل گرفته است.

همچنین ژیل کیپل تلاش کرده است تا در کتاب «جهاد، گسترش و انحطاط اسلام گرایی» با استفاده از روش جامعه شناسی سیاسی به تحلیل منشأ نیروهای اجتماعی حامل بنیادگرایی جوانان تهیدست شهری، روشنفکران اسلامی و بورژوازی دیندار بپردازد. در دوره تکوین جنبش‌های اسلامی این سه نیرو با هم دیگر متحد شده و شعارهای کلی و مبهم به این گروه‌های متعارض کمک می‌کند تا آرمان‌ها و اهداف جنبش را بر حسب منافع و سلیقه‌های خود درک و تفسیر کنند اما در گذر زمان این اختلاف‌ها عمیق‌تر شده و بالاخره اتحاد میان آن‌ها از بین می‌رود (مرادی، ۱۳۸۴: ۲۶). از دید کیپل علت ناکامی‌های جنبش‌های اسلامی- سیاسی در چند دهه گذشته ناتوانی آن‌ها در ایجاد وحدت کلمه میان روشنفکران اسلامی، جوانان تهیدست شهری و بورژوازی دیندار می‌باشد. وی در ادامه به تفاوت منشأ گروه‌های سه‌گانه یاد شده با قدرت حاکم مخالف اند ولی منشأ مخالفتشان با یکدیگر متفاوت است هر چند همه این گروه‌ها خواهان برپایی دولتی اسلامی و اجرای شریعت هستند، ولی هر کدام فهم خاصی از این اهداف دارند. مثلاً جوانان تهیدست شهری از دولت اسلامی انتظار تحول ریشه ای دارند. که برای همه محرومان شغل و مسکن مناسب فراهم کنند. از این رو شریعت در نگاه اینان مترادف با عدالت اجتماعی است. اما فهم بورژوازی دیندار از دولت اسلامی معطوف به گرفتن امتیازاتی از رژیم حاکم چه به شکل نمادین (مراعات اخلاق اسلامی، جمع آوری مشروب فروشی‌ها و ...) و چه به شکل مادی (سهیم شدن در توزیع ثروت‌ها) قرار دارد. اما ضلع سوم این مثلث که نخبگان روشنفکر مخالف است، وظیفه‌شان تولید گفتمانی اسلامی است که بتواند هم جوانان فقیر شهری و هم بورژوازی مؤمن را بسیج کند (Kepel, 2004: 44).

راهبرد ترویج دموکراسی در خاورمیانه، پس از حملات ۱۱ سپتامبر به بخشی عمده از طرح‌های آمریکا در مبارزه با تروریسم تبدیل شد. اگر چه مبارزه با تروریسم بحث دموکراتیزه کردن خاورمیانه را در محافل واشنگتن مطرح کرد، باید در نظر داشت که راهبرد آمریکا در مبارزه با تروریسم زمانی که در ارتباط با مساله ترویج دموکراسی در نظر گرفته شود، ضرورت‌های متعارضی پیدا خواهد کرد؛ بدین معنا که، برخی نیازهای مربوط به مبارزه با تروریسم با اندیشه ترویج دموکراسی در تعارض قرار خواهد گرفت و سیاست‌گذاران آمریکایی در این شرایط ناگزیر به انتخاب یکی از دو گزینه متعارض پیش روی خود خواهند بود. در واقع،

ایالات متحده از یک سو ناگزیر است برای مقابله با القاعده همکاری بیشتری با نظام‌های اقتدار گرای عرب موجود در خاورمیانه انجام دهد و زمینه‌های جلب همکاری این نظام‌ها را فراهم کند و از سوی دیگر، شواهد موجود نشان می‌دهد که همین نظام‌های اقتدارگرا در فراهم کردن زمینه‌های پرورش تروریسم در جوامع خود نقش عمده ای ایفا کرده‌اند و برای از بین بردن ریشه‌های تروریسم، این نظام‌ها باید جای خود را به نظام‌های تا حد امکان منتخب و نماینده مردم بدهند. ضرورت‌های متعارض جنگ با تروریسم به بوش و سیاست خارجی‌اش خصلتی دوگانه و متعارض بخشیده است: از یک سو، «بوش واقع‌گرا» در مسیر اهداف خود جهت از بین شبکه‌های تروریستی روابط گرمی با رژیم‌های مستبد دولت آمریکا دارد، و از سوی دیگر، «بوش آرمان‌گرا» زنگ‌ها را برای پیشبرد و تقویت دموکراسی در خاورمیانه به صدا در آورده است.

ج) اقتصادی

یکی از چالش‌های آمریکا در کشورهای اسلامی، ساختار اقتصادی نامناسب و غیر کارآمد در اغلب این کشورها و به ویژه در کشورهای خاورمیانه نزدیک است. نویسندگان غربی به اقتصاد نابسامان کشورهای اسلامی به عنوان منبعی برای حرکت‌های خشونت آمیز و رشد بنیادگرایی اسلامی اشاره کرده‌اند. اگر ساختار اقتصادی مناسب وجود نداشته باشد، سرمایه گذاری آمریکا در کشورهای اسلامی از امنیت کافی برخوردار نبوده و سوددهی مناسب را نخواهد داشت. از طرف دیگر وضعیت نابسامان اقتصادی خود می‌تواند منبع ناامنی و خشونت و رشد اسلام رادیکال شود. بر این اساس فقر گسترده و شکاف طبقاتی زیاد، افراد محروم را به اقدامات تروریستی سوق می‌دهد (کاظم‌پور، ۱۹۹۹: ۴۶). پاکستان با جمعیت بیش از ۱۴۰ میلیون نفر سال‌هاست که با معضلات حاد اقتصادی دست به گریبان است. حکومت‌های پیشین با دریافت وام از خارج که هم اکنون به چهل میلیارد دلار می‌رسد، می‌کوشیدند از بحران‌ها عبور کنند، اما هیچ یک در اندیشه یک راه حل بنیادی و ساختاری بر نیامدند. بالا بودن نرخ رشد جمعیت (سه درصد)، فقدان منابع زیرزمینی، هرج و مرج در سیستم مالیاتی، رشد فساد مالی در دستگاه حاکمه و افزایش سرسام آور هزینه‌های نظامی، مانع از آن گردیده تا اقتصاد بیمار این کشور سامان پیدا کند (احمد، ۱۹۹۵: ۱۴).

سطح زندگی عمومی عمدتاً پایین و رقت آور است. درآمدهای صادراتی نیز رو به کاهش بوده است. در سال ۱۹۹۹ کسری ترانه خارجی به ۱/۵ میلیارد دلار رسید. توزیع درآمدهای ملی در بخش‌های داخلی بسیار نامتوازن است. مشکلات اقتصادی در سال‌های اخیر به ویژه بعد از دوره دوم حکومت نواز شریف ۱۹۹۶-۱۹۹۸ حادث گردید. بیکاری، فساد مالی، سرقت و در حال افزایش است. واقعیت این است که ریشه کنی یا حتی کاهش جدی چنین معضلاتی در توان دولت نیست. رشد فزاینده نرخ بیکاری و فقر، جامعه را در آستانه انفجار قرار داده است (همان: ۲۳). این وضعیت به احزاب و مؤسسات خیریه اسلامی فرصت داده است تا بیش از پیش سیاست‌های دولت سکولار را به باد انتقاد بگیرند. جوانان عمدتاً بیکار که امیدشان به توانایی دولت در رفع مشکلات اقتصادی شان را از دست داده‌اند، احزاب و مؤسسات خیریه اسلامی را تنها پناهگاه واقعی خود یافته‌اند. این جوانان بعضاً به خاطر تأمین زندگی خود و خانواده به استخدام احزاب جهادی در افغانستان و کشمیر در می‌آیند.

نتیجه گیری

سلطه فرهنگی و جریان جهانگیر فرهنگ مصرفی، الگوها و روش‌های هویت یابی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. این فرایند در حالی که همه مرزهای فرهنگی را در هم می‌شکند، نهادها و عناصر هویت بخشی سنتی را به چالش می‌خواند و مصرف را به منبع اصلی هویت و انفکاک اجتماعی تبدیل می‌کند. به طور کلی، در جامعه مصرفی افراد تشویق می‌شوند به مصرف بیشتر و بنابراین قدرت و ثروت، مدام در حال تولید نیاز برای عرضه محصولات خود هستند و مردم مدام تشویق می‌شوند که بیش از آنچه نیاز دارند، بخواهند. پس مصرف به شکل اصلی ابراز وجود و منبع اصلی هویت تبدیل می‌شود. برجسته‌ترین وجه آمریکایی شدن جهان، گسترش فرهنگ مصرفی آمریکایی است. این فرهنگ مصرفی، در درجه نخست، از طریق تولید، توزیع و مصرف برخی محصولات شرکت‌های معتبر آمریکایی جهانگیر شد و روز بروز، شمار مصرف کنندگان آن فزونی گرفت. نمونه‌های آشکار آن را می‌توان در فیلم‌های دیسنی، کوکاکولا، مک دونالد، فیلم‌های هالیوود، موسیقی آمریکایی و غیره دید. نظریه‌پردازی چون جورج ریتزر (نظریه پرداز مکدونالدیزاسیون) گسترش فرایند مصرفی در قالب این فرایند را گسترش فرایند عقلانیت غربی می‌داند. در واقع مصرف گرایی هیچ مرزی نمی‌شناسد. نه حوزه‌هایی را که زمانی از تأثیرات آن مصون بودند محترم می‌شمارد و نه علائم موجود قلمرو

فرهنگی را تأیید می‌کند. به عبارتی این فرهنگ، در یکسان سازی فرهنگی مورد نظر خود کاملاً عدالت را رعایت کرده و کاملاً غیر تبعیض آمیز عمل می‌کند و در آن همه چیز، حتی معنی، حقیقت و دانش به اقلام مصرفی تبدیل می‌شود.

به نظر برخی کارشناسان و نظریه پردازان غربی سازی بیانگر تداوم سیاست استعماری جهان غرب است. در واقع استعمارگران با توجه به شرایط و مقتضیات جدید، الگوهای رفتاری و تاکتیک‌های خود را انتخاب می‌کنند. چنان که اگر در گذشته تسخیر سرزمینی، استثمار اقتصادی، حملات نظامی، دخالت در امور داخلی کشورهای اسلامی همچون کودتا و... مورد تأکید بود، در عصر جهانی سازی الگوهایی همچون سلطه فرهنگی، الگوی‌های ارزشی و دینی، عرفی سازی، وابستگی فکری نخبگان، تولیدات دانشی و فرهنگی مورد تأکید هستند. اگر استعمارگری گذشته آشکار بود نوع جدید یا غربی سازی سلطه پنهان است. در استعمارگری گذشته بیشتر از ابزارهای نظامی و اقتصادی استفاده می‌شد در الگوهای جدید از بیشتر از ابزارهای رسانه ای و فرهنگی و به طور کلی ذهنی بهره گرفته می‌شود. در استعمارگری نوع گذشته بیشتر از تاکتیک‌هایی همچون کودتا، حمایت از دیکتاتورها و نخبگان و... استفاده می‌شد در نوع غربی سازی بر تاکتیک‌هایی همچون «اسلام هراسی»، «برخورد تمدن‌ها»، «پایان تاریخ»، «دموکراسی سازی جهان اسلام»، «رادیکالیسم اسلامی» و... تأکید می‌کند. به عبارت دیگر استعمارگران به بهره‌گیری از نظریات و تئوری‌های جدید همچون جهانی شدن، عصر اطلاعات، پست مدرنیسم، جهان زیست، پست سکولاریسم، جامعه پساصنعتی و... در صدد پیشبرد سیاست‌های استعماری و یک‌جانبه خود در جهان اسلام هستند. البته این سیاست‌های نوین جهان غرب با توجه به ماهیت پنهان خود، برای بسیاری از نخبگان، اقدار جامعه و... ناشناخته بوده و به همین دلیل ممکن است خود ناخودآگاه به ترویج چنین اندیشه‌ها و سیاست‌هایی می‌پردازند. عوامل و متغیرهایی در شکل‌گیری و نهادینه سازی غربی سازی و خیزش هویت دینی از سوی جنبش‌های بنیادگرای دینی دخیل بوده‌اند؛

به‌طور کلی می‌توان تأثیرات جهانی شدن را در نوبنیادگرایان اسلامی در عناصری همچون فروپاشی هویت‌های یک‌جانبه و خالص، فروپاشی عناصر هویتی دینی و تاریخی (سنت‌ها)، افزایش تقابل‌های هویتی، گسترش فرهنگ غربی، خاص‌گرایی فرهنگی، ناکارآمد نشان دادن ارزش‌های اسلامی، روزمرگی عناصر هویتی، تأکید بر برتری الگوها و سرمشق‌های فکری و ذهنی غرب، ترویج افکار و اندیشه‌های عرفی سازی، دموکراتیزاسیون سازی جهان اسلام،

تلاش در جهت زوال ارزش‌های سیاسی اسلام، تاکید بر روی کار آمدن نخبگان طرفدار غرب، تداوم دو سیاست؛ پروژه اسلام هراسی در غرب و مدافع اسلام غیر سیاسی در جهان اسلام، تقسیم بندی نوین از کشورها؛ همچون تقسیم بندی بر اساس بر اساس تمدن و فرهنگ، دسترسی به اطلاعات و رسانه‌ها و... مورد بررسی قرار داد.

گفتمان غربی سازی سیاست و راهبرد نوین برخی کشورهای قدرتمند کنونی به خصوص آمریکا در جهت تثبیت سلطه خود در جهان می‌باشد. گرچه شاید بتوان گفت که برنامه مدون و طراحی شده برای این مقوله وجود ندارد ولی در عمل تمامی سیاست‌ها، برنامه ریزی‌ها، ایده‌ها و الگوهای نظری و عملی غرب در جهت تحقق غربی سازی می‌باشند. در واقع غربی سازی گفتمانی است که می‌توان از آن به عنوان گزاره حاکم بر جهان نام برد. گزاره ای که در درون خود نظریات و تئوری‌های مختلفی به وجود آورده است در سطوح مختلف داخلی، منطقه ای و جهانی و همچنین در سطح خرد و کلان شکل گرفته است. گفتمانی که همه در چارچوب تعریف شده به ارایه دیدگاه آراء خود می‌پردازند. گرچه گفتمان‌های مقاومتی وجود دارند چنانکه از دیدگاه برخی کارشناسان گفتمان اسلام گرایی و خط مشی جمهوری اسلامی به عنوان گفتمان مقاومتی به شمار می‌آید که این گفتمان مقاومتی به تدریج در حال افزایش قدرت خود در سطح منطقه ای و جهانی می‌باشد و در واقع در ساختار و شالوده روایت کلان، غربی سازی گسست به وجود آورد، چنانکه جهان شاهد فروریختن اصول حاکم تعریف شده در جهان از سوی غرب و شکل‌گیری گفتمان‌های جدید به خصوص در عرصه جهان اسلام می‌باشد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- احمد ندیم، خورشید (۱۹۹۵م). اسلام و پاکستان. لاهور: المورد.
- احمد، خورشید (۱۳۷۹). اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید، ترجمه اسداله شفاعی. تهران: دانش.
- احمدی، حمید (۱۳۷۷). «آینده جنبش‌های اسلامی در خاور میانه؛ طرح یک چارچوب نظری»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال پنجم، شماره ۲ و ۳، تابستان و پاییز.
- احمدی، حمید (۱۳۷۶). «اسلام‌گرایان و مساله خشونت در مصر»، نشریه گفتگو، شماره ۱۸، زمستان.

- اسپوزیتو، جان. ال؛ وال، جان (۱۳۸۹). **جنبش‌های اسلامی معاصر**، ترجمه شجاع احمد وند. تهران: نی.
- اسدی، علی، غلامی، طهمورس (۱۳۹۰). «واکاوی بنیاد گرایی اسلامی در خاورمیانه»، **فصلنامه سیاسی-اقتصادی**، شماره ۲۸۳، بهار.
- اکسفورد، باری (۱۳۸۷). **نظام جهانی، اقتصاد، سیاست، فرهنگ**، ترجمه حمیرا مشیر زاده. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت علوم خارجه.
- برزگر، کیهان (۱۳۹۰). **سرنوشت جنگ آمریکا با تروریسم بعد اسامه بن لادن**. تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- برنا بلداجی، سیروس (۱۳۸۴). **استراتژی امنیت ملی آمریکا: نفت خاورمیانه (کتاب آمریکا ۷)**. تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
- بروجردی، عبدالهادی (۱۳۸۲). **ایالات متحده اسرائیل - هم آوایی اصول گرایی مسیحی و صهیونیسم کلیمی**، (کتاب آمریکا ۳). تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
- بوزان، بری (۱۳۷۹). **مردم، دولت‌ها و هراس**، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بونولی، جولیانو، ویک، جرج (۱۳۸۰). **دولت رفاه در اروپا**، ترجمه هرمز همایون پور. تهران: موسسه عالی تأمین اجتماعی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲) **سنت گرایی و بنیاد گرایی در کتاب خرد جاویدان**. تهران: دانشگاه تهران.
- پولی، میشل (۱۳۸۰). **بن لادن کیست**، ترجمه مهشید میر معزی، چاپ اول. تهران: انتشارات روزنه.
- توفیق، ابراهیم حسین (۱۳۸۴). «تأثیر حوادث ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بر شیوه‌های مطالعه اسلام و جنبش‌های اسلامی»، **فصلنامه خاورمیانه**، سال ۱۲، شماره ۱.
- جوکار، محمد صادق (۱۳۸۶). «چیستی نو بنیاد گرایی اسلامی». سایت باشگاه اندیشه،
- جیسون. بورک (۱۳۸۳). **القاعده سازمان یا ایدئولوژی**، ترجمه مهدی رضایی. تهران: ابرار معاصر.
- حنفی، حسن (۱۳۸۰). **از مذهب به سوی انسان گرایی اسلامی**، گردآورنده فاطمه گوارایی. تهران: یادآوران.
- دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷). **جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب**، ترجمه حمید احمدی. تهران: کیهان.

رفعت، سید احمد و عمرالشبوکی (۱۳۸۷). *آینده جنبش‌های اسلامی پس از ۱۱ سپتامبر*، ترجمه میثم شیروانی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

روآ، الیویه (۱۳۸۷ الف). *اسلام جهانی شده*، ترجمه حسن فرشتیان. قم: موسسه بوستان کتاب.

روآ، الیویه (۱۳۸۷ ب). *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن شانه چی و حسین مطیعی امین. قم: انتشارات اسلامی.

روآ، الیویه (۱۳۷۳). *افغانستان، اسلام نو گرایی سیاسی*، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم. مشهد: آستان قدس رضوی.

سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۸). *گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی در افغانستان پسا طالبان*. قم: دانشگاه مفید.

السید، رضوان (۱۳۸۵). «اسلام‌گرایان و جهانی شدن: جهان در آینه هویت»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *فصلنامه نقد و نظر*، شماره ۱۹.

صلاح، محمد (۱۳۸۱). «ناگفته‌های جنبش‌های رادیکال اسلامی»، ترجمه سید محمود موسوی بجنوردی، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، سال نهم، شماره ۱، بهار.

فولر، گراهام (۱۳۸۲). «آینده اسلام سیاسی»، ترجمه مرکز تحقیقات استراتژیک و معاونت سیاسی خارجی و روابط بین‌الملل، گزارش تحلیلی، شماره ۲۷، تیر.

قانع‌ی راد، محمد امین؛ خسرو خاور، فرهاد (۱۳۸۶). «جنبش‌های اجتماعی جدید: پایان مبارزه برای رفاه و سیاست اجتماعی؟»، *رفاه اجتماعی*، سال ششم، شماره ۲۵، پاییز.

کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). *عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ (قدرت و هویت)*، ترجمه حسن چاوشیان. تهران: طرح نو.

کپل، ژیل (۱۳۷۰). *اراده خداوند*، ترجمه عباس آگاهی. تهران: دفتر فرهنگ اسلامی.

کسینجر، هنری (۱۳۸۱). *دیپلماسی آمریکا در قرن ۲۱*، ترجمه ابوالقاسم راه چمنی. تهران: موسسه فرهنگی ابرار معاصر.

لاکاتوش، سرژ (۱۳۷۹). *غربی سازی جهان*، ترجمه ی امیر رضایی. تهران: قصیده.

میلی، ویلیام (۱۳۷۷). *افغانستان طالبان و سیاست‌های جهانی*، ترجمه عبدالغفار محقق. مشهد: ترانه.

ناجی راد، محمد علی (۱۳۸۷). *جهانی شدن و تروریسم*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

هانتر، شیرین (۱۳۸۱). «اسلام گرایی: نقش سیاسی جنبش‌های اسلام گرا در خاورمیانه معاصر»، ترجمه پرویز کریمی ناصری، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، سال نهم، شماره ۱، بهار.

ب) منابع انگلیسی

- Kepel, Gilles (2004). **Jihad: The Trail of Political Islam**. London, I.B. Tauris.
- Fish, M. Steven, Jensenius, Francesca R., & Michel, Katherine E. (2010). "Islam and Large-Scale Political Violence: Is There a Connection ?", **Comparative Political Studies**, November ,No 43: 1327-1362.
- Runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/ islamophobia.pdf**