

نقش مدرنیته در توسعه بنیادگرایی در جهان اسلام

دکتر حسین هوشنگی*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۵/۲۶

چکیده

این مقاله پس از بررسی تعاریف و برداشت‌های مهم از بنیادگرایی اسلامی در ادبیات معاصر جامعه‌شناسی دین، با اتخاذ رویکردی جامعه‌شناختی و با روش توصیفی-تحلیلی به نقش اساسی تغییرات اجتماعی حاصل از برخورد جامعه مسلمان با پدیده مدرنیته و مدرنیزاسیون می‌پردازد. بر اساس دیدگاه و فرضیه انتخاب‌شده در این مقاله، پیامدهای مدرنیته در جوامع اسلامی یکی از اصلی‌ترین عوامل بروز بنیادگرایی بوده است. عوامل فرعی دیگری نیز در پیوند با ایفای نقش مدرنیته بررسی شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: عصبیت قومی و عربی، نبود مردم‌سالاری، نبود تحصیلات متعارف دینی و برخی رویدادهای منجر به بازگشت دین در کشورهای مختلف اسلامی. مقاله سپس به زمینه‌های کنونی موجود در جهان اسلام برای بنیادگرایی اشاره دارد و تداوم چنین گرایشاتی را بر پایه داده‌های تاریخی پیش‌بینی می‌کند.

واژگان کلیدی

بنیادگرایی، تغییرات اجتماعی، مدرنیزاسیون، جهان اسلام

* استادیار گروه فلسفه دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق(ع)

مقدمه

بنیادگرایی واژه‌ای است که اصالتاً و نخستین بار برای اشاره به جنبش‌های مختلف پروتستان در آمریکا به کار رفته است. ویژگی غالب این جنبش‌ها که توجیهی برای نامگذاریشان تحت این عنوان واحد شده، رجوع مجدد به فهمی سره و ناب از منابع و متون اولیه سنت مسیحی و پیراستن آن از شواهدی است که در اثر مدرنیته عارض این سنت دینی گشته است. باین‌همه، خلط‌های مفهومی در این باب و اختلاف نظر در باب تعریف آن تقریباً به مضمونی مکرر در تمام مکتوبات و ادبیات مربوط به بنیادگرایی تبدیل شده است (Tibi, 2008, pp.1-9; Marty, 1991, p. vi-xiii; Vol. I, p.347). پراکندگی در این باب چنان بالاست که گاه با واژه‌هایی چون بنیادگرایی، اسلام سیاسی، جنبش‌های اسلامی معاصر، احیای اسلام و مانند آن معامله‌ای یکسان می‌شود که این امر عمدتاً به دلیل غلبه ضلع سیاسی این پدیده در جهان معاصر است. ممتاز احمد (Ahmad, 1991, pp.462-463) بنیادگرایی را جنبشی در تلاش برای حصول مقاصد پنج‌گانه زیر دانسته است:

یک. احیای قرآن و سنت خلفای راشدین؛

دو. نفی تحولات بعدی در دوران میانه جهان اسلام به‌ویژه در زمینه‌های فقه،

کلام، فلسفه و...؛

سه. افتتاح ابواب اجتهاد برخلاف رأی علمای گذشته سنی؛

چهار. تلقی حداکثری از اسلام به‌عنوان طریقی جامع برای زندگی برخلاف

نظر علمای سنتی - که به‌زعم مودودی آن را محدود به شهادت، نماز، روزه، صدقه

و حج می‌دانند؛

۵. جایگزین کردن اسلام عامیانه یا صوفی با اسلام راست‌کیشانه (تهذیب و

خلوص عقیدتی و رفتاری).

مورد اخیر در بیشتر حرکت‌های بنیادگرایانه در جهان اسلام قابل مشاهده است؛ از

وهابیت در شبه‌جزیره تا سید جمال، محمد عبده و رشید رضا در مصر. به‌سختی

می‌توان حرکتی بنیادگرایانه در جهان اسلام یافت که بدون این ویژگی باشد.

به هر روی، در این مقاله به طور عام جنبش‌هایی از جهان اسلام که مدعی فهم تعالیم ناب دینی با مراجعه مستقیم به متون و منابع اصلی (قرآن و سنت) و به دور از چارچوب‌های مرسوم علمای سنتی قرون میانه اسلامی‌اند، بررسی خواهد شد؛ جنبش‌هایی که رهبران و هواداران آنان به‌ندرت در نهادهای علمی دینی سنتی پرورش یافته و گاه حتی بدون تحصیلات متعارف دینی می‌باشند.^۱

جهان اسلام به لحاظ جغرافیایی گسترده و وسیع و از نظر فرهنگی نیز بسیار متنوع است و به همین دلیل باید از ارائه تحلیل‌های تک‌عاملی در مورد پدیده‌های ظاهر شده در آن دوری کرد. همچنین، پدیده بنیادگرایی در جهان اسلام پدیده‌ای جدید، غالب و فراگیر نیست. با این همه، در مورد زمینه‌های بنیادگرایی و سلفیه می‌توان به یک عامل اصلی مواجهه با تمدن غرب و مدرنیته و عوامل محلی‌ای مثل نبود مردم‌سالاری، نبود تحصیلات متعارف دینی و اوج گرفتن باورهای دینی در برخی جوامع اشاره کرد. مدرنیته با ایجاد تحول در نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی، بحران‌های متعدد هویتی و اجتماعی را برای جوامع سنتی ایجاد کرده است. بنیادگرایی دینی را می‌توان واکنشی به این تحولات دانست. همچنین، عوامل فرعی و محلی نیز هم در شدت و ضعف این واکنش و هم نحوه بروز و ظهور آن تأثیرات گوناگونی دارد. وجه نوآوری این مقاله، بررسی برخی از زوایای نقش‌آفرینی مدرنیته به عنوان عامل اصلی در گسترش بنیادگرایی و ارزیابی عوامل محلی دیگر است که مجال را برای اثرگذاری یادشده مدرنیته فراخ‌تر یا ضیق‌تر کرده‌اند.

نظریه مواجهه با مدرنیته به عنوان یکی از اصلی‌ترین عوامل بروز و رشد بنیادگرایی را باید مؤید آن دسته از کاوش‌هایی دانست که بنیادگرایی را بیش از آنکه محصول دین خاصی مانند اسلام بدانند، آن را محصول و عامل تغییرات اجتماعی فراگیرتری می‌دانند که در صورت بروز در هر جامعه دیگر غیرمسلمانی نیز پیامدهای مشابهی را به وجود خواهد آورد. در این باب، به‌طور مشخص، عبدالله احمد النعیم استدلال کرده است که بنیادگرایی محصول ناگزیر منابع مذهبی خاص اسلامی نیست بلکه این پدیده یک پاسخ بومی به بحران‌های عمیق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جوامع اسلامی است. از نظر او جوامع اسلامی در معرض همان اصول زندگی

اجتماعی- سیاسی هستند که بر جوامع دیگر نیز حاکم است. مسلمانان نیز به‌طور انفرادی یا جمعی تلاش می‌کنند نیازهای ابتدایی به غذا، مسکن، امنیت و ثبات سیاسی را همچون دیگر انسان‌ها به دست آورند. آنان این امور را تحت همان شرایط و قواعدی انجام می‌دهند که بر تمام جوامع انسانی حاکم است؛ یعنی قواعدی مثل تغییرات اجتماعی و نیز اصل انطباق در واکنش به تحولاتی که زندگی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد (Ahmad Anna'im, 2003, pp.25-26).

از دید این دسته از اندیشمندان، مدرنیته تغییرات ساختاری‌ای در جامعه ایجاد می‌کند که اضمحلال سنت را در پی دارد: شهرنشینی، پلورالیزم قومی و مذهبی، ایجاد دولت- ملت برخی از مهم‌ترین این تغییرات هستند (Haar, 2003, p.5). اگرچه در کنار این واقعیت به استعداد ادیان مختلف در انحصارگرا بودن یا شمول‌گرا بودن و نیز تأثیرات این دو در بنیادگرایی نیز باید توجه کرد (Haar, 2000).

۱. مدرنیته: تحدید نقش دین و تغییرات اجتماعی حاصل از آن

پژوهشگران جامعه‌شناسی دین (Bruce, 2008, pp.1-10) اغلب بر آن‌اند که جوهره حرکت بنیادگرایی نوعی اعتراض به روند مدرنیزاسیون و تأثیرات وسیع اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن بر جوامعی است که دست‌کم یکی از مهم‌ترین منابع الهام نظری و عملی نظام‌ها و روابط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی خانوادگی این جوامع «دین» بوده است. بنیادگرایی یکی از انواع متعدد واکنش‌های اعتراضی به مدرنیته است که خصیلتی دینی دارد. بنابراین، طبیعتاً انتظار بر این است که چون دین تنها یکی از عوامل اثرگذار و شکل‌دهنده به ارزش‌ها، علل و نظامات اجتماعی در دوران پیشامدرن بوده است و عوامل متعدد دیگری (مانند نظام اقتصادی مبتنی بر کشاورزی، روابط قدرت سیاسی و مانند آن) نیز در شکل‌گیری آنچه جامعه سنتی نامیده شده، دخیل بوده‌اند، پس بنیادگرایی باید واکنشی دینی به آن دسته از پیامدهای نظری و عملی مدرنیته باشد که به‌طور مشخص باورها و عمل سنتی دینی را به چالش کشیده است. اما عملاً چنین تقسیم کار ظریفی در وظایف معترضان به مدرنیته صورت نگرفته است و هم بنیادگرایان عناصر متعددی از تأثیرات مدرن را که مشخصاً ارتباط وثیقی با دین

نداشته‌اند، مورد اعتراض قرار داده‌اند و هم جنبش‌های اعتراضی دیگری نیز که به‌طور مشخص دینی نبوده‌اند، از دین سنتی در مقابل جایگاه مدرن دین دفاع کرده‌اند. همچنان‌که انگیزه‌های بنیادگرایان نیز لزوماً و به‌طور خالص دفاع از دین ناب نبوده و عوامل متعدد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجب شده تا آنان به آن بخش از سنت که بیشترین قوت نظریه‌پردازی را داراست (یعنی دین) به‌عنوان نماینده سنت رجوع کرده تلاش کنند آن را به‌مثابه ستون فقرات زندگی سنتی که اکنون در معرض تهدید مدرنیته قرار گرفته است، احیا کنند. شاید یکی از علت‌های اینکه علمای سنتی گرایش‌های بنیادگرایانه چندان موافق نبوده‌اند نیز در همین توانایی آنان در جدایی بین سنت و دین بماهو دین بوده است؛ برخلاف بنیادگرایان که به دلیل عدم تضلع بر معارف دینی، هرگونه تغییر و تحول در روابط و نظامات سنتی را تهدیدی برای دین تلقی می‌کرده‌اند. اما مدرنیته چه تغییراتی را در جوامع ایجاد کرده که چنین واکنش‌های تنیدی برانگیخته است؟ مدرنیته چگونه تلقی سنتی از دین و جایگاه آن در جوامع سنتی را متحول کرده است که دینداران به فکر بازگشت دوباره به منابع اصیل دینی افتاده‌اند؟

مدرنیته با ایجاد تحول در ساختارهای اقتصادی جوامع سنتی موجب شد زندگی یکپارچه و منسجم سنتی به حوزه‌های متعدد مختلفی تقسیم شود که هر حوزه دارای نظام ارزش منحصر و خاص خود بود که لزوماً ارتباطی با ارزش‌های دینی نداشت. نقش‌های جدیدی که در جامعه مدرن برای افراد تعریف می‌شد، اساساً با ارزش‌های دینی پیوند نداشت؛ مثلاً کارگر یک کارخانه صرف‌نظر از نوع باورهای دینی یا میزان دینداریش نقش خاصی در تولید کالا داشت؛ همچنان‌که در دیگر سازوکارهای تولید و تجارت نیز معیارهای ارزش سکولار شده بود. از سوی دیگر، نهادهایی که پیشتر در کنترل کلیسا بود مانند نهاد آموزش، بهداشت، تأمین اجتماعی و دادگاه‌ها به تدریج سکولار شده و از دست کلیسا خارج می‌شد. دیگر حتی کلیساهایی نیز که متولی این امور مدرن می‌شدند، افرادی را به کار می‌گرفتند که دانش‌آموخته نهادهای سکولار بودند. از سوی دیگر، الگوهای هر می قدرت در جامعه و دین به موزات هم تضعیف می‌شد. در حوزه سیاسی شکل‌گیری نهادهای مردم‌سالاری و در حوزه دین گسترش نهضت پروتستانتیسم که مدعی نوعی مردم‌سالاری و تکثر در معرفت دینی بود و

جایگاه منحصر به فرد و ضروری پاپ در فهم مقصود خدا و نیز انتقال آمرزش و لطف او به دیگر مؤمنان را زیر سؤال می‌برد، اساساً جایگاه کلیدی دین در جامعه سنتی را مخدوش می‌کرد. به ویژه اصلاحات لوتری از این جهت نیز مهم بود که با زیر سؤال بردن حجیت و مرجعیت کلیسا، راه را برای ایجاد فرق متعدد و انشعابات مختلف درون کلیسا فراهم می‌کرد و از این جهت جامعه را با واقعیت تنوع دینی و فرهنگی آشنا می‌ساخت که خود ضرورت عملی بسیار مهمی برای شکل‌گیری نظام‌های مردم‌سالار بود که بر دین بنا نشده باشند؛ چه اینکه دیگر یکپارچگی اعتقادی لازم برای چنین حکومت دینی‌ای وجود نداشت (Munson, 2006, pp.255-271).

اگر در اروپا اختلافات مذهبی، ایده مردم‌سالاری را به‌عنوان یک راه حل تقویت کرد، در کشورهای اسلامی به عکس وجود اختلافات مذهبی، تبدیل به انگیزه‌ای قوی برای بسیاری از اصلاح‌گران اجتماعی شد تا وحدت امت اسلامی را تقویت کرده و از دامنه اختلافات بکاهند. در اروپا وحدت با از موضوعیت افتادن موضوع اختلاف، یعنی دین، به دست آمد و در جهان اسلام، تلاش بر این بود که اختلافات دیگری مانند اختلاف در قومیت، زبان، فرهنگ و مانند آن، در سایه وحدت دینی امت اسلام نادیده گرفته شود.

از سوی دیگر، تحولات در علم، این پیامد محسوس معرفت‌شناختی را داشت که وجود حقایق مطلق را در معرفت منکر می‌شد. اگرچه علم جدید اساساً نسبی‌گرا نیست، اما ارائه روش‌های بین‌الذهانی پژوهش و معیارهای قضاوت نهایی در مورد نظریات علمی، راه را بر شکاکیت می‌بندد، لیکن این واقعیت که با یافتن شواهد جدید ممکن است ما به فهمی بهتر و دقیق‌تر از پدیده‌ها دست یابیم، این پیامد نظری را دارد که در مورد هیچ نظریه‌ای نمی‌توان گفت این مطلقاً سخن نهایی است؛ سرایت چنین تلقی‌ای از معرفت علمی به معرفت دینی - گرچه بدون شرایط منطقی مشابه در دو حوزه معرفتی که این تعمیم را موجه سازد - در بلندمدت مطلق‌گرایی دینی را به چالش می‌کشد.

از تأثیرات دیگر مدرنیته که راه را برای سکولاریزاسیون و کنار گذاشتن دین بیش از پیش فراهم می‌ساخت، تنوع فرهنگی بود. پیشتر به تنوع مذهبی ناشی از اصلاحات

دینی اشاره شد. اما مهاجرت‌های پردامنه از شهرها و روستاها در جستجوی کار و شکل‌گیری دولت-ملت‌ها نیز به این تنوع فرهنگی دامن می‌زد. شکل‌گیری دولت-ملت‌ها موجب می‌شد اقوام، مذاهب، و مناطق جغرافیایی جدیدی تحت کنترل یک کشور درآید که مستلزم آشنایی و ارتباطات بیشتر و در واقع درک واقعیت تنوع فرهنگی می‌شد. ضرورت صیانت از ساختار یکپارچه و وحدت ملی کشور، لزوم مسامحه در برابر اختلافات دینی و فرهنگی را آشکار می‌ساخت.

به باور رایزبرات، بنیادگرایی همواره یک حرکت سنت‌گرای شهری بوده است (Riesebrodt, 1993, pp. 177-178)؛ البته در شرایط مهاجرت‌های کلان از روستاها به شهرها و توسعه روزافزون شهرها. از نظر وی بنیادگرایی ابزاری است که مهاجران روستایی تازه‌وارد به شهر از طریق آن با شهر خو می‌گیرند. همچنین، باید به از دست رفتن پیوندهای اجتماعی و فرهنگی جامعه سنتی در مهاجرت و نیاز به جایگزین کردن آن با یک هویت جدید اشاره کرد که ایدئولوژی بنیادگرایی معمولاً چنین بدیلی را ارائه می‌کند؛ زیرا بنیادگرایان معمولاً بر ماهیت جهان‌شمول، فرافرهنگی و عام‌دین بسیار تأکید می‌کنند و این برای کسانی که هویت قومی، فرهنگی، جغرافیایی خود را با مهاجرت از دست داده‌اند، گزینه مناسبی است. شاید سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایانه (در مقابل سیاست‌های ادغام فرهنگی) در برخورد با مهاجران-که به آنان اجازه حفظ و تقویت هویت خود را می‌دهد- به دلیل بیم از همین گرایش به بنیادگرایی در صورت از دست رفتن هویت قومی، جغرافیایی آنان باشد (Roy, 2007, pp. vii-xiii).

۲. مدرنیزاسیون و مواجهه جهان اسلام با اروپاییان

۲-۱. فرایند مدرنیزاسیون در عمل

در باب فرایند مدرنیزاسیون در جهان اسلام باید به چند نکته اشاره کرد: نخست، در هر مطالعه واقع‌گرایانه درباره جهان اسلام باید به تنوع جغرافیایی، آیینی، فرهنگی، قومی و سیاسی آن توجه داشت. مسلمانان اویغوری در چین امروز از وهابیان شبه‌جزیره کمتر مسلمان نیستند؛ همچنان‌که صوفیان طریقت‌های مصری نیز به اندازه خوجه‌های لندن مسلمان‌اند. یکی از مشکلات تحقیق در باب زمینه‌های بنیادگرایی و

سلفی‌گری توجه بیش‌از حد به استریوتایپ‌ها (که عمدتاً حجاز، مصر، ایران و ترکیه‌اند) و غفلت از اقوام مسلمان خارج از این حیطه است (Gregorian, 2003). برای مثال، نوع فعالیت تقدیرباوران مسلمان هندی که مثال‌اعلای آن پیروان «تبلیغی‌جماعت» هستند، هم نوعی واکنش به استعمار، مدرنیته و پیامدهای آن است که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. توجه به چنین ظرائفی مانع از ساده‌سازی‌های غیرواقعی و تبیین‌های تک‌عاملی خواهد شد که اکنون هم در میان متفکران جهان اسلام و هم اندیشمندان غربی به‌ویژه در تحلیل پدیدهٔ بنیادگرایی به‌وفور مشاهده می‌شود. گاه تفاوت‌ها بین دو گونه اسلام در اقوام مختلف چنان بالاست که برای مثال برخی صحبت از اسلام آفریقایی در مقابل اسلام خاورمیانه‌ای به میان آورده‌اند (Tibi, 2008, pp.1-37).

بنابراین، این طیف وسیع تنوع‌های فرهنگی، آیینی، سیاسی و اجتماعی هم بر شدت و گستردگی واکنش‌های بنیادگرایانه و هم بر شکل و ویژگی‌های کیفی آن اثرگذار بوده است؛ برای مثال، بنیادگرایی در جهان عرب محصول عوامل مختلفی بوده که قطعاً یکی از آن‌ها بازگشت به شکوه قومیت عرب است که شدت و ضعف همین عامل هم از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر متفاوت است؛ یا مثلاً عوامل فرهنگی - قومی قطعاً در گرایش اقوام پشتون به اسلام سلفی طالبان در افغانستان و عدم اقبال به آن در میان مسلمانان مصری یا ایرانی دخیل است. همچنان‌که ملاحظات ژئوپولیتیک منطقه‌ای (از قبیل بیم از شکل‌گیری قدرت‌های منطقه‌ای شیعه) نیز بر نحوهٔ عمل وهابیان شبه‌جزیره مؤثر است (Commins, 2006).

دوم، پدیدهٔ بنیادگرایی یا سلفی‌گری در جهان اسلام امری نوظهور و بدون پیشینه نیست. از یک جهت می‌توان سابقهٔ آن را به گرایش‌های نص‌گرا و ظاهرگرا در سدهٔ اول هجری و اختلافات بر سر تفسیر قرآن رساند. در سدهٔ اول برخی از صحابه (قرآء) مخالف هرگونه تفسیر یا تبیین قرآن بوده و صرفاً بر قرائت و فهم ظاهری نص تأکید می‌کردند. این گرایش البته پیامدهای سیاسی نیز داشت؛ در جنگ صفین قرآء صحابه پیرو حکمیت ابوموسی اشعری و امیرالمؤمنین (ع) خواستار حکمیت ابن‌عباس بودند؛ و جالب اینجاست که چون نتیجهٔ حکمیت با خواست قرآء یکی نبود، بنا را بر اعتراض

گذاشته و با توسل به «ان الحکم الا لله» بر امیرالمؤمنین (ع) خروج کردند. شاید دلیل اینکه عده‌ای در میان مسلمانان، بنیادگرایان سلفی مدرن را خارجی دانسته‌اند، در اشتراک هر دو نحله در ظاهرگرایی و تکفیر مسلمانان نهفته است. از دیگر سوابق گرایشات سلفی می‌توان به ابن تیمیه اشاره کرد؛ در سده هفتم هجری ابن تیمیه، عالم بزرگ حنبلی، تلاش کرد با بازگشت به قرآن و سنت، اسلام را از بدعت‌های فلاسفه، عرفا و خرافات عامیان نجات بخشد (زریاب خویی). تعالیم ابن تیمیه منبع اصلی الهام عقاید محمد بن عبدالوهاب مجدد و اصلاحگر اسلامی شبه جزیره عربستان بوده است. همین امر نشان می‌دهد که اندیشه بازگشت به قرآن و سنت در جهان اسلام همواره در واکنش به استعمار اروپا روی نداده است. ریشه اصلی طیف وسیعی از گرایشات بنیادگرایانه جهادی معاصر را باید در جنبش وهابیت جست که اساساً اگرچه تقریباً با دوران افول تمدن اسلامی و گسترش اروپا همزمان بوده است (۱۷۰۳-۱۷۹۲)، اندیشه‌هایش اما بالذات واکنش به روندهای کلان جهان اسلام نبوده است. عبدالوهاب که در منطقه نجد در شبه جزیره عربستان و به مذهب حنبلی متولد شده بود، جنبش احیای خود را در اعتراض به خرافه‌پرستی‌ها و انحرافات دینی مردم بومی و صحرانوردان منطقه آغاز کرد. این جنبش سرانجام بر شبه جزیره مسلط شد. یکی از مضامین اصلی دعوت عبدالوهاب توحید بود که دستاویز خوبی برای طرد و تکفیر مذاهب و نحل متعددی از امت اسلامی شد. همچنین، او همچون دیگر بنیادگرایان سنی به شدت از مفتوح بودن ابواب اجتهاد دفاع کرد تا در واقع نوآوری‌های عقیدتی خود را که با تعالیم علمای سنتی مذاهب اسلامی همخوانی نداشت، با توسل به تفسیر ظاهری آیات و روایات مستحکم سازد. این آموزه عمدتاً بدین دلیل مورد توجه بنیادگرایان قرار گرفته که به آنان امکان نظریه پردازی و صدور احکامی را می‌دهد که با پایبندی به روش استنباطات فقهی معمول علمای گذشته، امکان رسیدن به چنان احکامی یا دشوار و یا به تمامی ناممکن است.

سوم، همچنان که گذشت، احیاگری در جهان عرب همان‌طور که جنبشی برای مقابله با اروپاییان محسوب می‌شد، دلایل قوم‌گرایانه نیز داشت. اعراب غیر از سیادت در دوران طلایی عربی بنی‌امیه تقریباً همواره تحت حکومت اقوام دیگر قرار داشته‌اند.

اعراب هم در دوران عباسیان که تنها در مواردی اندک برابری بین اعراب و موالیان به نفع اعراب نقض می‌شد، و هم در سده‌های طولانی سیطره خلافت عثمانی بر سرزمین‌های عربی، همواره در پی بازگشت به عربیگری دوران بنی‌امیه بودند؛ بنابراین، اعتلاجویی اسلامی در مناطق عربی تا حدی در آرزوی بازگشت دوران طلایی عربیت نیز بوده و شاید استشهد به اندیشه‌های برخی متفکران عرب که اسلام را یک پدیده عربی می‌دانسته‌اند نیز توجیه نامربوطی برای این مدعا نباشد. محب‌الدین الخطیب که سال‌ها سردبیر المنار بود و بعدها «مطبعه السلفیه» را راه‌اندازی کرد، از جمله این افراد است که به شدت بر عربیت تأکید دارد. در ضمن برخی جریانات سلفی نیز با حمله به مردم‌سالاری مصری و حمایت از پان‌عربیزم، در به قدرت رسیدن جمال عبدالناصر نقش داشتند (Ende, 1995, p. 906).

چهارم، در حالی که تغییرات مدرن در اروپا بسیار تدریجی، همگن و مرحله‌به‌مرحله بوده است، در جهان اسلام این مواجهه، ناگهانی، بی‌نظم و غیرمتوازن بوده است؛ برای مثال، در انگلستان تغییر نظام سیاسی از پادشاهی فئودال به مردم‌سالاری پارلمانی از اعدام چارلز اول در ۱۶۴۹م. تا قانون اصلاحات راسل در ۱۸۳۲م. حدود دویست سال طول کشیده است و یا از زمان اختراع ماشین بخار در سال ۱۶۷۲م. تا ابداع اینترنت در سال ۱۹۸۳م، ۳۱۱ سال فاصله وجود دارد^۱ و در این فاصله جامعه و روابط آن در تمام ابعاد با این تغییرات به‌طور متوازن و ملایم همساز شده است؛ این در حالی است که در برخی مناطق جهان اسلام، آخرین محصولات فنی یا حتی نظری با فاصله‌ای اندک از رایج شدن آن در غرب، وارد می‌شود و واضح است که این امر واکنش‌های تندی را ایجاد می‌کند و آشکار است که هرچه سرعت تغییرات بیشتر باشد، خشونت واکنش جامعه سنتی نیز بیشتر می‌گردد. از طرف دیگر چون اندکی از این واردات فکری و فنی از غرب به جهان اسلام، یا تحمیلی بوده یا از سر احساس ضرورت نبوده است، بعد از مدتی جامعه این واردات را پس زده است. البته عمده این واردات بر اثر خواست و اراده خود دولتمردان یا اصلاحگران مسلمان و بنا به ضرورت‌های زندگی روزمره صورت گرفته است. به هر حال، حتی چنین حس ضرورتی نیز نافی غیرطبیعی بودن این مواجهه نیست.

۲-۲. استعمار مولود مدرنیته

یکی از مهم‌ترین علل پدیده بنیادگرایی در جهان اسلام مواجهه با اروپاییان و پیامدهای آن بوده است. البته برخی محققان از عامل عام‌تر تحقیر شدن نام برده و مواجهه با قدرت برتر اروپایی را ذیل آن بررسی کرده‌اند (Greenburg, 2005, p.36).

جهان اسلام در سده هفدهم تحت سیطره سه امپراتوری بزرگ قرار دارد: در جنوب آسیا امپراتوری مغول قرار دارد که بابر آن را تأسیس کرده و در سده شانزدهم کنترل سراسر شبه‌جزیره را به دست گرفته است. در ایران سلسله صفویه حاکم است و در سرتاسر جهان عرب، شمال آفریقا و غرب سرزمین‌های اسلامی شامل شبه‌جزیره بالکان نیز امپراتوری عثمانی حکم می‌راند. (Voll, 1991, p. 348). در سده هجدهم علی‌رغم تحول اروپا در ابعاد علمی، فرهنگی و ساختارهای قدرت، هنوز جهان اسلام به لحاظ سیاسی و نظامی مقهور اروپا نیست، اما به تدریج با رو به افول نهادن امپراتوری عثمانی از اوایل همین سده و آغاز توسعه اروپا و عصر استعمار نشانه‌های ضعف در جهان اسلام آشکار شد و مسلمانان نیز از وضع ناخوشایند خود در مقایسه با اروپاییان آگاهی یافتند. در سده نوزدهم، سرزمین‌های اقماری امپراتوری عثمانی در اثر ضعف آن به تدریج مستقل شده یا به استعمار کشورهای اروپایی درآمدند. مصر در سال ۱۸۸۲ مستقل شد. فرانسه در ۱۸۳۰م. الجزایر را اشغال کرد (دیانت) و در سال ۱۸۸۱ تونس را مستعمره خود کرد و مراکش نیز در اوایل سده بیستم رسماً تحت‌الحمایه فرانسه قرار گرفت. سرزمین‌های اروپایی امپراتوری عثمانی نیز در پی استقلال یونان به تدریج از کنترل خارج شدند: صربستان، مولداوی، بلغارستان، بوسنی‌هرزگ‌وین، آلبانی در شبه‌جزیره بالکان و ارمنستان و گرجستان و مناطقی دیگر از امپراتوری در قفقاز. (Demant, 2006, p.20). عدن و کویت تحت قیمومیت بریتانیا قرار گرفتند و لبنان و کویت را فرانسه به دست آورد. سهم ایتالیایی‌ها نیز لیبی بود. انگلیس نیز در سال ۱۸۹۸م. سودان را تصرف کرد.

خودآگاهی مسلمانان از چنین وضعیتی و مقایسه آن با ایام تعالی و رشد تمدن اسلامی در گذشته موجب شد عده‌ای راه حل تکرار این شکوه پیشین را در چنگ زدن

به تعالیم اصیل و ناب اسلام ببینند و علت خمودگی و سستی امت را فاصله گرفتن از این تعالیم بدانند. مارتین کرامر دربارهٔ عصر طلایی تمدن اسلامی چنین نوشته است: «در سال ۱۰۰۰... اگر کسی زبان عربی نمی‌دانست، نمی‌توانست مدعی داشتن معرفت حقیقی باشد... شک نیست که سلسله‌های اسلامی، ابرقدرت‌های سیاسی، نظامی و اقتصادی آن روز بودند... اگر در سال ۱۰۰۰ جایزه نوبلی وجود می‌داشت، تقریباً تمام این جوایز به‌طور انحصاری به مسلمانان تعلق می‌گرفت» (Fuller, 2004, p.1).

استعمار تأثیری دوگانه در جهان اسلام بر جای گذاشت. از طرفی مسلمانان که زمانی خود صاحب یکی از قدرتمندترین تمدن‌های جهان بودند، احساس خوارگی و زبونی می‌کردند و نسبت به فرودستی خود آگاهی یافته بودند و به‌ویژه مستعمره اروپاییان شدن برایشان بسیار تحقیرآمیز بود. اگر مسئلهٔ جهان اسلام فقط همین وجه استعماری و زورگویانه اروپایی‌ها بود، چه بسا با شکل‌گیری سریع جبهه‌های مختلف ضد استعماری، مشکل حل می‌شد، اما ورود گستردهٔ اروپاییان به درون سرزمین‌های اسلامی، مسلمانان را با روی دیگر سکه استعمار که شکوفایی علمی و صنعتی بود، آشنا ساخته بود و همین امر واکنش‌ها به اروپاییان را بسیار پیچیده می‌کرد. این یک واقعیت بود که اروپایی‌ها به مدد دست بالای خود در صنایع نظامی و دیگر فنون مرتبط (مثل کشتیرانی، راه‌آهن و غیره)، توانسته بودند بر مسلمانان چیره شوند. همچنین، سفر مسلمانان به اروپا تحت عناوین مختلف اعم از تجارت، تحصیل و مأموریت‌های دیپلماتیک، آنان را با یک واقعیت تاکنون مغفول یعنی اروپا آشنا ساخت. به‌ویژه کسانی که جامعهٔ اروپا را از نزدیک مشاهده کرده بودند، اغلب مجذوب و شیفته چیزی بیش از صرف پیشرفت‌های صنعتی یعنی پیشرفت‌ها در حوزه آموزش و پرورش و دانشگاه‌ها، دادگاه‌ها و قوانین و نظم حکومت‌داری شده بودند که برای مسلمانانی که با اروپای نظامی از طریق استعمار آشنا بودند، تقریباً ناشناخته بود. به همین دلیل بود که دسته‌ای از مسلمانان که با وجه نظامی و صنعتی اروپا مواجه شده بودند (مانند حاکمان و دولتمردان)، بیشتر در پی به دست آوردن فنون و صنایع نظامی سخت بودند درحالی‌که تحصیل‌کردگان در فرنگ عمدتاً بر اصلاحات اجتماعی و سیاسی تأکید داشتند.

برای مثال، در شبه‌قاره نیز تأثیر حاکمیت استعماری در رشد جریان‌ات بنیادگرا و سلفی بسیار مشهود است. حاکمیت استعمار دو تأثیر مهم بر مسلمانان شبه‌قاره داشت: نخست، اعتماد به نفس مسلمانان - به‌عنوان کسانی که سده‌ها بر بخش‌های عظیمی از جهان حکومت کرده بودند- را از آنان سلب کرد و دوم، با تأکید بیش از حد بر علم، جایگاه حقایق و حیانی را خدشه‌دار ساخت. این واقعیت که مسلمانان علی‌رغم تسلط چندصدساله گذشته خود بر هندوستان، اکنون در شبه‌قاره یک اقلیت محسوب می‌شدند (با اکثریت هندوها)، و نیز از نظر فرهنگی تحت تسلط انگلیسی‌ها بودند، نیز در گرایش به اسلام اصیل برای بازگشت به گذشته باشکوه بی‌تأثیر نبوده است.

۲-۳. دسته‌بندی واکنش‌ها در جهان اسلام

به‌طور کلی واکنش جهان اسلام به شرایط توصیف‌شده در مواجهه با اروپا را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

نخست، دسته‌ای که راه حل تلفیقی مدرنیسم اسلامی را پیشنهاد می‌کردند. مسئله این دسته از اندیشمندان، احیاگران، یا فعالان و دولتمردان مسلمان با اروپا، وجه سیاسی استعماری آن بود و در بیشتر موارد دیگر آنان اروپا را مظهر ترقی و پیشرفت می‌دانستند که امت اسلامی برای اعتلای خود باید بدان تمسک بجوید. بیشتر مصلحان اولیه به‌ویژه در جریان مبارزات ضد استعماری از این دسته بودند؛ علاوه بر این کسانی که در معرض ناکارآمدی‌های محسوس در امور حاکمیتی روزمره مناطق جهان اسلام قرار داشتند، به‌ویژه نخبگان سیاسی در دولت نیز عمدتاً در این دسته جای می‌گرفتند. برای دسته اخیر، وام گرفتن از روش‌ها، فنون و قواعد حکومت‌داری غربی دست‌کم برای مقابله با قوای نظامی آنان یک ضرورت بود و اتفاقاً همین گروه نیز بودند که نخستین گام‌ها را برای اصلاحات به‌ویژه در زمینه فنون نظامی و صنایع وابسته به آن مانند ذوب آهن برداشتند. از نظر این دسته، اسلام حقیقی با تمدن غرب هیچ تعارضی ندارد و مسلمانان می‌توانند و بلکه باید با حفظ دینداری اصیل خود، بسیاری از مظاهر تمدن اروپایی را نیز بپذیرند. البته در این میان، میزان تأکید بر تعالیم اسلامی یا غربی در متفکران مختلف و دوره‌های زمانی گوناگون، تفاوت داشته است. این خط فکری، از

همان آغاز دوران احیاگری اسلامی تا امروز همواره طرفداران بسیاری در جهان اسلامی داشته است.

دوم، گروهی که معتقد به غربی کردن کلیه امور بودند و اسلام را عامل بدبختی و تیره‌روزی مسلمانان می‌دانستند. مصطفی کمال (آتاتورک) از هواداران سرسخت این اندیشه بود و تلاش کرد با مقابله بسیار جدی با مظاهر اسلامی و آغوش گشودن به غرب، ترکیه مدرن را به پیشرفت برساند. در هندوستان نیز در میان مسلمانان کسانی بوده‌اند که هم‌کیشان خود را تشویق به کنار نهادن مناسک دینی متنافر با مدرنیته کرده و گاه حتی از تداوم حضور انگلیسی‌ها در این کشور نیز حمایت کرده‌اند. این گروه با رنگ و روی مخالفت صریح با دین مبین اسلام در بیشتر نقاط جهان اسلام همواره در اقلیت بوده‌اند و تأثیر چندانی در شکل‌دهی به گفتمان روشنفکران و متفکران جهان اسلام نداشته‌اند. اساساً در قاطبه جوامع جهان اسلام مخالفت با اصل دین نه اقبالی یافته و نه اساساً مجالی به آن داده شده است. در شرایطی که حتی بسیاری از مصلحان دینی که به‌صراحت بر اعتقاد خود به استوانه‌های دین مبین اسلام پای فشرده‌اند، مورد آزار و اذیت‌های بسیار قرار گرفته‌اند، مخالفت علنی و صریح با این آموزه‌ها هیچ‌گاه تحمل نشده است.

سوم، گروه دیگری که عقایدشان در شعار مشهور «الاسلام هو الحل» خلاصه شده بود. از نظر این دسته از متفکران و صاحب‌نظران مسلمان، ریشه‌های فلاکت جهان اسلام را باید در دوری جستن از تعالیم اصیل قرآن و سنت دانست. اصرار این گروه بر اجرای سریع و بدون قید و شرط احکام اسلامی - با فهم و اجتهادی کاملاً ظاهری از آیات و روایات و به‌زعم آنان بدون در نظر گرفتن قیود، اصلاحات و تغییرات بعدی در احکام که عمدتاً توسط علمای سنتی سده‌های بعدی اعمال شده است - با روشی انعطاف‌ناپذیر، بی‌مصلحه و بدوی، آنان را در بیشتر موارد تبدیل به نیرویی سیاسی و معطوف به نتیجه ساخته است. پیشینه چنین باورهایی با پیوندی ضعیف به ابن‌حنبل، امام مذهب حنبلی، و بعدها به ابن‌تیمیه در سده هفتم و هشتم هجری و محمد بن عبدالوهاب در سده دوازدهم می‌رسد. همچنین گزارش‌هایی متعدد از برخوردهای تند

و ظاهرگرایانه از ابن تیمیه و نیز تلاش خشن و همراه با ابزار تکفیر برای پیراسته ساختن اسلام اصیل از - به زعم او - شوائب غیراسلامی توسط عبدالوهاب وجود دارد.^۲

چهارم، عزلت‌گزینی، تهذیب دینی و تزکیه فردی با دوری از سیاست. نمونه‌های این گروه تبلیغی جماعت (یا همان جماعت التبلیغ) در شبه‌قاره هند است که نه تنها نسبت به سیاست خنثی است بلکه مخالف هرگونه فعالیت سیاسی اعضای گروه خود است.

«جمعية العلماء المسلمین الجزایرین» در الجزایر نیز رسالت خود را صرفاً مذهبی تعریف کرده بود و اعضا از هرگونه بحث یا فعالیت سیاسی در آن منع می‌شدند. این گروه توسط جمعی از سلفیان الجزایری راه‌اندازی شد که پیشتر در سال ۱۹۲۵م. نشریه الشهاب را ایجاد کرده بودند. «جمعية العلماء السنة الجزایرین» در واکنش و مخالفت با این گروه شکل گرفت.

۳. نبود مردم‌سالاری، زمینه‌ساز بنیادگرایی

یکی از زمینه‌های مهم در شکل‌گیری جنبش‌های خشن سلفی در جهان اسلام به‌ویژه در ده‌های اخیر، وجود حکومت‌های خودکامه و نبود نهادها و بنیان‌های مردم‌سالارانه مدرن و سنتی بوده است. استبداد کمال آتاتورک در ترکیه، رضاخان در ایران، ایوب خان در پاکستان، جمال عبدالناصر در مصر و سوکارنو در اندونزی نمونه‌هایی از استبدادهایی است که جذابیت راه‌های رادیکال و بنیادگرایانه را افزایش داده‌اند. برای مثال، در پاکستان به دلیل وجود قوه قضائیه مستقل، احزاب مستقل و مطبوعات آزاد علی‌رغم کودتاهای نظامی بسیار، همواره راه‌های مسالمت‌آمیزی برای بیان دیدگاه‌ها و فعالیت سیاسی وجود داشته‌اند. به همین دلیل نیز خشونت با اقبال عمومی روبه‌رو نشده است؛ برای مثال، هنگامی که ایوب خان در سال ۱۹۶۴م. فعالیت جماعت اسلامی را ممنوع اعلام کرد، دیوان عالی نظری برخلاف رأی دولت صادر کرد. البته توسل به خشونت دلایل متعدد دیگری هم دارد که احمد به‌خوبی نمونه‌ای از آن را تشریح می‌کند:

«از این گذشته، برخلاف گروه «التکفیر و الهجره» مصر و ناراضیان سعودی که در سال ۱۹۷۹ کنترل کعبه را به دست گرفتند، جنبش‌های اسلامی

پاکستان در اقلیت قرار نداشته‌اند بلکه در جریان اصلی اندیشه مذهبی قرار داشته‌اند و بنابراین دچار عقده طرد^۳ نبوده‌اند که اغلب جنبش‌های حاشیه‌ای اقلیت و فرقه‌مانند را به اتخاذ روش‌های خشن وادار می‌کند» (Ahmad, 1991, p.501).

آنچه احمد از آن به‌عنوان «عقده طرد» یاد کرده است را می‌توان از دلایل برخی خشونت‌های اخیر در پاکستان دانست که در ضمن نشان می‌دهد این جنبش‌ها به تدریج اقبال عمومی را از دست داده‌اند.

خشن شدن حرکت‌های بنیادگرایانه در صورت سرکوب شدید، درباره حرکت‌هایی که رسالتشان را اصلاح وضعیت داخلی کشور عنوان کرده‌اند، بسیار قابل توجه است؛ برای مثال، می‌توان به تجربه سودان اشاره کرد. در این کشور به دلیل عدم سرکوب‌های خشن مخالفان توسط جعفر النمیری، رئیس‌جمهور ناسیونالیست، و رسیدن به تفاهم با دکتر حسن الترابی رئیس اخوان المسلمین سودان، طرح آشتی ملی اجرا شد و در یک دوره زمانی قابل توجه از خشونت جلوگیری شد. به‌نحو مشابه هرگاه در مصر سختگیری‌ها بر مخالفان افزایش یافته- مانند دوره ناصر- گروه‌ها به سمت خشونت بیشتر رفته‌اند و در وضعیت‌های امکان نسبی فعالیت، این گروه‌ها به روش‌های مدنی روی آورده‌اند. از نمونه اخیر چنین تغییر روشی باید به جماعت اسلامی مصر اشاره کرد که رهبران آن در پی مذاکرات متعدد با علمای الازهر در سال ۲۰۰۳ رسماً خشونت را کنار نهادند. البته واکنش‌های بسیار منفی جامعه مصر به کشتار توریست‌های خارجی که به این گروه نسبت داده شده- صنعت جهانگردی از دید این گروه حرام تلقی شده بود- نیز در این تغییر روش مؤثر بوده‌اند.^۴

وقتی جماعت اسلامی پاکستان در انتخابات دسامبر ۱۹۷۰، از میان سیصد پست مجلس ملی فقط چهار کرسی را به دست آورد، به تدریج از مردم‌سالاری روی برگرداند و با رژیم کودتای ضیاءالحق همکاری کرد. همچنان‌که رهبران جماعت تصمیم گرفتند از این پس به‌جای شعارهای آرمان‌گرایانه غیرملموس به وضعیت روزمره و مسائل عادی مردم توجه بیشتر نشان دهند.

یکی از دلایل اقبال نسبی به بنیادگرایان در برخی کشورهای اسلامی، دور بودن آنان از صحنه عملی سیاست‌ورزی و امور اجرایی روزمره کشور است که موجب شده به دلیل املای نانوشته‌شان هم سابقه پاک و جذابی داشته باشند و هم به دلیل انتقادهای آرمان‌گرایانه و تندشان بتوانند از میان ناراضیان به سیاست‌های دولت‌های حاکم، هوادارانی بیابند. از طرفی آنان چون معمولاً موفق به تشکیل دولت نمی‌شوند (عمدتاً به دلیل استبداد و فضای سرکوب)، این چهره معصوم و جذاب را حفظ می‌کنند. البته در مواردی که آنان موفق به رسیدن به قدرت شده‌اند، یا به سرعت به سوی عقل‌گرایی و تعدیل شعارهای افراطی و آرمان‌گرایانه و پذیرش اسباب و لوازم عرفی اداره دستگاه اجرایی حرکت کرده‌اند و یا به دلیل ناکارآمدی به سرعت محبوبیت خود را از دست داده‌اند. از نمونه گروه اخیر می‌توان به جماعت اسلامی پاکستان اشاره کرد که در دولت ۱۹۷۸م. ضیاءالحق چهار وزارتخانه اطلاعات و صدا و سیما، آب و برق، تولید ملی (مسئولیت کلیه شرکت‌های بخش عمومی) و طرح و برنامه و توسعه را به دست آوردند (Ahmad, 1991, p. 408). بعد از مدتی غیر از یک وزارتخانه، هر سه وزارتخانه دیگر حتی نتوانستند یک ابتکار عمل در حوزه سیاست‌گذاری را از راه دیوان‌سالاری دولت عبور داده و تصویب کنند. این وزارتخانه‌ها به شدت ناکارآمد بودند و بنابراین، این یکسال تنها تجربه واقعی اداره کشور به دست جماعت بود. در مصر نیز اخوان عملاً تبدیل به یک گروه تکنوکرات مسلمان شد و در برخی کشورهای دیگر نیز اسلام‌گرایان پس از رسیدن به قدرت با ایجاد فضای بسته و سرکوب، مانع از اظهار مخالفت‌ها با ناکارآمدی خود شدند. این واقعیت‌ها، این فرضیه را تقویت می‌کند که در صورت وجود مردم‌سالاری فراگیر در کشورهای اسلامی و پای‌بند بودن گروه‌ها به فرایندهای مردم‌سالاری قدرت، در یک افق زمانی طولانی، یا بنیادگرایان مجبور به پذیرفتن سازوکارهای عرفی و عقلایی حکومت خواهند بود و یا خود به خود در چرخه مردم‌سالاری به حاشیه رانده خواهند شد. البته واضح است که در برخی مناطق جهان اسلام آنان در کوتاه‌مدت پیروز میدان مردم‌سالاری خواهند بود. در ضمن این مسئله را هم باید افزود که مردم‌سالاری را نباید صرفاً یک فرایند رأی‌گیری دانست بلکه فرهنگی است که حداقل آن پذیرفتن تکثر فرهنگی، دینی و لوازم حقوقی آن است

بنیادگرایان (مانند مودودی رک. Ahmad, 1991, p.500)، از مردم‌سالاری این است که گمان می‌کنند در یک نظام مردم‌سالار، به هر حال، اسلام‌گرایان پیروز میدان خواهند بود. این اقبال اسلام‌گرایان به مردم‌سالاری از سوی برخی غربیان چنین تفسیر شده که مردم‌سالاری برای بنیادگرایان تنها ابزاری برای تصاحب قدرت است. سرگذشت فراز و نشیب‌های گرایش‌های اخوان‌المسلمین در طول دهه‌های مختلف نیز مؤید این معناست که هرگاه فشارهای سیاسی بر بنیادگرایان شدت گرفته است، آنان به سمت خشونت‌های بیشتر رفته‌اند. چنان‌که نطفه اصلی گروه‌های بنیادگرای خشن مصری مانند التکفیر و الجهاد در زندان‌های مخوف ناصر بسته شد.

۴. طبقه اجتماعی و تحصیلات اعضا

یکی از ویژگی‌های معمول در رهبران و طرفداران اسلام سلفی و بنیادگرا، نداشتن پیشینه تحصیلات گسترده دینی به شکل موجود در حوزه‌های علمیه است. رهبران جنبش‌های بنیادگرا معمولاً افرادی هستند که حرفه اصلی آن‌ها مطالعه دین نیست و معارف دینی‌شان حاصل مطالعات شخصی و انفرادی و به دور از سنت استادی و شاگردی معمول در نهادهای یادگیری سنتی است. این الگو در میان پیروان نیز تکرار می‌شود. شواهد بسیار متعددی از چنین مسئله‌ای می‌توان برشمرد: از حسن البناء و سید قطب در مصر گرفته تا مودودی مؤسس جماعت اسلامی در پاکستان؛ برای مثال، در شبه‌قاره، نه جماعت اسلامی که به زعم خود مدعی ترکیب بین مدرنیته و سنت است و نه «تبلیغی جماعت» که بسیار سنتی‌تر است، هیچ‌یک با علمای سنتی ارتباط وثیقی ندارند و گروه‌هایی غیرروحانی محسوب می‌شوند (Ahmad, 1991, p.459).

خود مودودی مدارس علمیه سنتی را دارای سنتی باستانی و مرده می‌دانست و هرگز در آن‌ها تحصیل نکرد و دانش اسلامی او محصول تلاش‌ها و مطالعات شخصی وی بوده است (Ahmad, 1991, p.465).

در ضمن مودودی عمدتاً متأثر از شخصیت‌هایی بود که با علمای سنتی اختلاف نظر شدید داشتند؛ برای مثال، شبلی نعمانی به شدت منتقد مدارس علمیه بود،

ابوالکلام آزاد نخست مدرنیست بود و سپس، به تفسیر ظاهری و بنیادگرایانه روی آورده و اقبال لاهوری به خوبی اندیشه‌های غربی را آموخته بود. مودودی همچنین در روش‌های سازمانی و خلوص عقیدتی به شدت از کمونیست‌ها تأثیر پذیرفته بود، اگرچه هیچ‌گاه مجذوب اندیشه‌های آنان نشد (Ahmad, 1991, p.466). مودودی از مجموع ۱۲ اثر منتشرشده خود تنها یک کتاب با موضوع محض کلامی دارد. او حتی در تفسیر شش جلدی «تفهیم القرآن» نیز عمدتاً آیات دارای پیامدهای سیاسی را بررسی کرده است.

از سوی دیگر، از حدود ۴۵ نفری که به دعوت مودودی برای تشکیل جماعت اسلامی پاسخ مثبت دادند، تنها چند عالم برجسته وجود داشتند (مولانا منظور نعمانی، مولانا ابوالحسن علی ندوی، مولانا امین احسن اصلاحی و مولانا جعفر فلواری) که پس از چند سال هیچ‌یک فضای جماعت را با روحیات و باورهای خود سازگار ندیدند و همگی به تدریج از آن جدا شدند.

بررسی سوابق تحصیلی و شغلی رهبران جماعت اسلامی پاکستان نشان می‌دهد که افراد با سوابق سنتی تحصیل دین، شانس صعود به رده‌های بالای این گروه را نداشته‌اند. در تحقیقی که در سال ۱۹۷۵م. در میان رهبران جماعت اسلامی پاکستان انجام گرفت، غیر از کسانی که کارکنان تمام‌وقت جماعت بودند، ۵۲ درصد از رهبران آن، تاجران مستقل، ۲۸ درصد صاحبان مشاغل حرفه‌ای (حقوقدان، پزشک و حسابدار و مانند آن) و ۱۲ درصد معلم بودند. در تحقیق سال ۱۹۸۳، تعداد صاحبان مشاغل حرفه‌ای که دارای مدارجی از نهادهای تعلیمی سکولار بودند، به ۳۲ درصد و تعداد تاجران مستقل نیز به ۵۷ درصد افزایش یافت. همچنین، از میان ۱۰۶ کاندید نامزدشده از سوی جماعت در مجالس ملی و ایالتی، ۳۷ درصد تاجر، ۲۵ درصد صاحبان مشاغل حرفه‌ای، ۱۰ درصد کارکنان تمام‌وقت جماعت، ۸ درصد زمین‌داران، ۷ درصد علما و ۵ درصد معلمان بوده‌اند.

جدول ۱-۱. سوابق تحصیلی و شغلی رهبران جماعت (سال ۱۹۹۰م.)

نام	جایگاه در جماعت	تحصیلات	شغل
قاضی حسین احمد	امیر (دبیرکل)	کارشناسی، دانشگاه پشاور	تاجر
خورشید احمد	معاون	کارشناسی ارشد اقتصاد، دانشگاه لایستر (انگلیس)	استاد پیشین دانشگاه
عبدالغفور احمد	معاون	کارشناسی ارشد بازرگانی، دانشگاه الله آباد	استاد پیشین کالج، مشاور شرکت [های بازرگانی]
خرم مراد	معاون	کارشناسی، مهندسی شهری، دانشگاه مینه سوتا	مهندس مشاور
جان محمد عباسی	معاون	فارغ التحصیل مدرسه	معلم پیشین در مدرسه
رحمت الهی	معاون	کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه کراچی	کارمند سابق دولت
اسلام سالمی	دبیرکل	کارشناسی حقوق، دانشگاه پنجاب	وکیل سابق
حافظ محمد ادریس	دستیار دبیرکل	کارشناسی ارشد علوم انسانی، دانشگاه پنجاب	کارمند تمام وقت جماعت
لیاقت بلوچ	دستیار دبیرکل	کارشناسی ارشد روزنامه نگاری، دانشگاه پنجاب	تاجر
فاتح محمد	امیر ایالت پنجاب	کارشناسی ارشد علوم انسانی، دانشگاه پنجاب	استاد سابق دانشگاه
منور حسن	امیر جماعت در کراچی	کارشناسی ارشد جامعه شناسی دانشگاه کراچی	پژوهش
اسد گیلانی	امیر جماعت در لاهور	کارشناسی ارشد علوم انسانی دانشگاه کراچی	نویسنده، روزنامه نگار
محمد عزام فاروقی	عضو کمیته اجرایی	کارشناسی ارشد مالیه دانشگاه کراچی	مدیر شرکت
نعیم صدیقی	عضو کمیته اجرایی		نویسنده، روزنامه نگار
فاضل الهی قرشی	دبیرکل جماعت بلوچستان	کارشناسی فناوری تغذیه، دانشگاه سند	فناوری تغذیه

گرچه ترکیب اعضای گروه‌های رادیکال سیاسی منتسب به القاعده لزوماً با ترکیب بنیادگرایان یکی نیست، پژوهش‌های انجام‌شده بر روی این افراد، الگوهای تکرارشونده‌ای را میان بیشتر گروه‌های بنیادگرا نشان می‌دهد؛ برای مثال، مارک سیجمن پزشک جنایی در یک سخنرانی با نام «بررسی شبکه‌های تروریستی سلفی در جهان»، (مرکز تحول نیروی...، ۱۳۸۷، صص ۱۴۱-۱۳۳)، درباره پژوهش‌های خود درباره خاستگاه‌های طبقاتی و شغل و مطالعات حدود هشتصد زندانی القاعده سخن گفته است. در این پژوهش تمام نظریه‌های تروریسم بررسی شده و نظریه فقر و منشأ طبقاتی رد شده است؛ زیرا بیشتر اعضا از طبقه متوسط هستند؛ نظریه زمینه مذهبی رد شده است؛ زیرا غالب اعضا پیشینه سکولار داشته‌اند؛ نظریه تحصیل در «مدرسه»‌های القاعده رد می‌شود؛ چه اینکه تنها سیزده درصد این افراد در مدارس درس خوانده‌اند. نظریه کم‌سن و سال و خام بودن هم با توجه به متوسط سن ۲۶ ساله اعضا صحیح نیست؛ نظریه بی‌سوادی نیز به هیچ‌وجه درست نیست؛ چه اینکه ۶۲ درصد این افراد تحصیلات دانشگاهی دارند درحالی‌که در کشورهای بومی آنان حداکثر ۱۰ درصد مردم به دانشگاه می‌روند و جالب‌تر اینکه نرخ ورود آنان به دانشگاه از میانگین نرخ ورود آمریکایی‌ها هم بالاتر است؛ نظریه نبود فرصت‌های شغلی، نظریه محرومیت جنسی (سه چهارم این افراد ازدواج کرده‌اند)، نظریه فراغت از مسئولیت‌های خانوادگی (دوسوم متأهلان دارای فرزندند) و نظریه سابقه جنایی داشتن نیز رد می‌شوند. همچنین، این پژوهش به این یافته جالب توجه نیز رسیده است که «این افراد نه تنها بهترین و باهوش‌ترین افراد جامعه خود بلکه از نظر روانی نیز سالم‌ترین افراد بوده‌اند»؛ زیرا نرخ ناراحتی‌های روانی در میان آنان یک درصد است که بسیار کمتر از سه درصد متوسط در جوامع امروز است. یکی از ویژگی‌های مورد بررسی دیگر تحصیلات مذهبی است. جالب اینجاست که آنان هرگز تحصیلات مذهبی نداشته‌اند. از میان این افراد کسانی که به دانشگاه رفته‌اند، عمدتاً در رشته‌های مهندسی و پزشکی تحصیل کرده‌اند:

«اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا مهندس‌ها تروریست می‌شوند... مهندس‌ها آن‌قدر خودبین هستند که فکر می‌کنند می‌توانند متون را بخوانند،

تصور می‌کنند که می‌توانند بدون هیچ کمکی قرآن را بخوانند. اتفاقاً اگر آن‌ها به نوعی از تحصیلات مذهبی برخوردار بودند، احتمالاً در برابر قرائت‌های خشونت‌طلبانه قرآن مصونیت می‌یافتند. اما آن‌ها دانش مذهبی ندارند و وقتی در ۲۵ سالگی به مذهب رو می‌آورند، به خاطر نداشتن تحصیلات مذهبی، به دام قرائت‌های غیرمعمول قرآن می‌افتند. در واقع، مهندس‌ها معمولاً این‌گونه هستند و برای فهمیدن هرچیزی، بلافاصله به دنبال ترسیم نقشه و یافتن اصول می‌روند. این دقیقاً همان کاری است که اسلام سلفی به دنبال آن است؛ یعنی فراموش کردن ۱۴ قرن تفسیر و تأویل و بازگشت به اصول قرآن و حدیث و تنها بها دادن به همین مسئله» (مرکز تحول نیروی...، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷)

همان‌طور که در موارد مختلفی در همین مقاله نیز اشاره شد، این الگوها تقریباً در بیشتر جنبش‌های بنیادگرا دیده می‌شود.^۵

از دیگر موارد فاصله گرفتن بنیادگرایان از علمای سنتی، می‌توان به تونس اشاره کرد: سفر محمد عبده به تونس در سال ۱۸۸۵م. چندان مورد استقبال شیوخ زیتونه که پیرو مذهب مالکی بودند، قرار نگرفت. یکی از دلایل عدم استقبال از عبده در میان علمای زیتونه، تأکید او بر آموختن علوم جدید در کنار علوم دینی و نیز نقد صمت صوفیانه و توکل بود. و از نکات جالب دیگر اینکه عالم زیتونی شیخ شریف عبده را متهم به وهابیت کرد (Ende, 1995, p.902).

۵. اوج گرفتن باورهای دینی

از دیگر زمینه‌های محلی تقویت بنیادگرایی می‌توان به گرایش عام به معنویت در برخی جوامع پس از سلسله‌ای از حوادث اشاره کرد. این اقبال و اشتیاق به دین و معنویت در یک پیش‌زمینه‌ای به وقوع پیوست که تا حدی سطوح سکولار و مادیرای فرهنگ مدرن آن را پدید آورده بود. هرچند عوامل بومی و منطقه‌ای هم مدخلیت داشتند؛ برای مثال، در مصر در اواخر دهه هفتاد چنین شرایطی وجود داشت. حوادث مهمی در اواخر دهه هفتاد به وقوع پیوست که گسترش موج اسلام‌گرایی را در جامعه مصر به دنبال

داشت. شاید مهم‌ترین این رویدادها شکست اعراب (و در واقع پان‌عرب‌یسم ناصری) از رژیم صهیونیستی در جنگ شش‌روزه ژوئن ۱۹۶۷م. بود. فشارهای دولت ناصر بر اسلام‌گرایان به‌ویژه اعدام قطب موجب فراهم آمدن زمینه‌های محبوبیت آنان نزد افکار عمومی سرخورده از شکست در جنگ شد. فشارهای ناشی از جنگ و وضعیت وخیم اقتصادی، ناصر را وادار به امضای قرارداد صلح به وساطت ویلیام راجرز وزیر امور خارجه آمریکا کرد. متعاقب این ناکامی سوسیالیست‌ها و بن‌بست پان‌عرب‌یسم در حل مسائل مصر، توجه به دین به‌عنوان راه حل در سرتاسر جامعه مصر گسترش یافت. از نمودهای تاریخی این تشنگی دوباره به دین می‌توان به رویداد کلیسای زیتون در آوریل سال ۱۹۶۸م. اشاره کرد. البته این بازگشت به دین به معنای بازگشت به دین سنتی یا طریقت‌های صوفیه نبود بلکه بیشتر به معنای پذیرفتن تفاسیر ظاهرگرایانه سلفی از اسلام بود که بیش از همه در آثار سید قطب تجلی یافته بود.

به‌طور کلی، بازگشت به دین در مصر در این دوره در چهار سطح صورت گرفت: نخست، خود دولت سادات که آشکارا تلاش کرد خود را با اسلام پیوند بزند و بدین طریق، مشروعیت دینی مخالفت با دولت را به حداقل برساند. او همچنین به‌جد کوشید مدرنیسم اسلامی را تقویت کند و البته شاید به این دلیل نیز که بتواند با افراط‌گرایان سلفی مقابله کند.

دوم، بازگشت به دین در سطح جامعه به‌عنوان نمونه حادثه زیتون، شلوغی محسوس نمازهای جمعه و انتخاب پوشش‌های اسلامی و حجاب در میان مردان و زنان از نمودهای آن بود. در این میان نویسندگان و مبلغان مذهبی نیز به یمن آزادی نسبی به‌دست‌آمده توانستند جمعیت فراوانی را حول خود گرد آورند. این مبلغان از طیف‌های مختلف بنیادگرا بودند: مصطفی محمود که پیشتر یک مارکسیست بود، اکنون به تبلیغ سازگاری اسلام و مدرنیته می‌پرداخت؛ محمد متولی الشعراوی که از سال ۱۹۷۶م. تا ۱۹۷۸م. وزیر امور مذهبی سادات بود، بنیادگرایی مسالمت‌آمیز را تبلیغ می‌کرد؛ و شیخ نابینای فارغ‌التحصیل الازهر عبدالحمید کشک نیز از بنیادگرایان جهادگرایی بود که مسجد عین‌الحیات قاهره را محل تبلیغ افکار خود ساخته بود و هواداران بسیاری یافته بود.

سومین سطح بازگشت به دین در جامعه مصر پس از مرگ ناصر، در سطح گروه‌های سیاسی کوچک و بزرگی مثل اخوان نمودار بود که در این برهه مجدداً بر شدت فعالیت‌های خود افزوده بودند. بسیاری از اعضای قدیمی اخوان که در زندان‌های ناصر و تحت تأثیر تعالیم الحضیبی - رهبر وقت اخوان - به‌ویژه کتاب «دعاه لا قضا» او از اندیشه‌های تکفیری و انقلابی سید قطب روی گردانده بودند، روشی آرام و معطوف به تغییرات اجتماعی در پیش گرفته بودند. این رویه پس از الحضیبی و در زمان عمر التلمسانی و کمابیش تا امروز نیز ادامه داشته و تا حد زیادی نیز ادامه رویه حسن‌البنّا در تغییرات اجتماعی آرام اوست. همین رویه موجب انتقادات بسیاری توسط افراط‌گرایان القاعده به اخوان شده به‌طوری‌که ایمن الظواهری دربارهٔ اخوان چنین نظر داده است: «[اخوان المسلمین]... به جای اینکه جوانان را برای جهاد به صف کند، آنان را به صف‌های انتخابات می‌فرستد» (Leiken, 2007).

چهارمین سطح از بازگشت به دین مربوط به زندانیان و فعالان سیاسی جوانی بود که از نظر آنان فعالیت‌های مدنی و اجتماعی الحضیبی، پاسخی متناسب با خشونت برخوردهای ناصر به‌ویژه دستگیری‌های گستردهٔ فعالان اسلامگرا نبود. باورهای راست‌کیشانه، آرمانی و انقلابی سید قطب بیش از آموزه‌های مبارزه و اصلاح آرام حضیبی، شور و شوق‌های بلندپروازانهٔ این جوانان را برآورده می‌کرد. جماعت اسلامی در همین فضا در اوایل دههٔ ۱۹۷۰م. در دانشگاه‌ها توسعه یافت. این گروه خواهان جدایی جنسیتی دانشجویان و فراهم آوردن تجهیزات مختص بانوان در دانشگاه‌ها بود. همچون، دیگر جنبش‌های انقلابی، دانشجویان عضو جماعت نیز بیش از آنکه پیگیر مسائل نظری اسلامی باشند، به دنبال اجرای سریع و ظاهری برخی احکام اسلامی بودند. این فعالیت‌ها که موجب ایجاد درگیری‌هایی هم در دانشگاه‌ها و هم با مسیحیان قبطی شده بود، توسط سادات تحمل نشد و نیروهای امنیتی مصر به‌ویژه پس از غائلهٔ زاویه الحمرا در ژوئن ۱۹۸۱ تقریباً تا حد زیادی این حرکت را سرکوب کردند. چنین رویکردی به دین در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم در بسیاری از جوامع اسلامی دیگر نیز روی داده و می‌توان آن را یکی از عوامل بنیادگرایی دانست.

۶. شرایط کنونی در جهان اسلام

همان‌طور که گذشت، جهان اسلام شامل گستره‌ متنوعی از اقوام و فرهنگ‌ها در طیف وسیعی از مناطق به لحاظ جغرافیایی مختلف است. علاوه بر این وضعیت اقتصادی و معیشتی، دسترسی به رسانه‌ها و سایر شاخص‌های دیگر نیز در جهان اسلام متفاوت است. بنابراین، هرگونه پیش‌بینی چگونگی گرایش به اندیشه‌های بنیادگرایانه به این عوامل بسیار متنوع بستگی دارد. اما به کلی می‌توان گفت عواملی که این گرایش‌ها را تشدید می‌کنند، در جهان اسلام بیش از هر منطقه دیگری در جهان حضور دارند؛ برای مثال، از نظر مردم‌سالاری، جهان اسلام در وضعیت مناسبی قرار ندارد؛ بر اساس شاخص مردم‌سالاری اکونومیست در سال ۲۰۰۸م. تنها کشورهای مالزی و اندونزی در میان هفتاد کشور اول دارای مردم‌سالاری قرار دارند. سنگاپور در رتبه ۸۲، فلسطین، بوسنی و هرزگوین و ترکیه به ترتیب در رتبه‌های ۸۵، ۸۶ و ۸۷ قرار دارند. پاکستان در رده ۱۰۹، مصر ۱۱۹، افغانستان ۱۳۸، سودان ۱۴۶ و عربستان ۱۶۱ از میان ۱۶۷ کشور مورد بررسی قرار دارند. به‌ویژه این مسئله در مورد مصر و عربستان بسیار قابل تأمل است (Economist, 2008).^۶

جهان اسلام از نظر شاخص‌های توسعه انسانی نیز در وضعیت خوبی قرار ندارد. طبق گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۷ سازمان ملل، از میان ۳۸ کشور با شاخص‌های توسعه انسانی بالا تنها ۴ کشور سنگاپور، کویت، قطر و امارات از جهان اسلام حضور دارند. عربستان علی‌رغم درآمدهای بالای نفتی در رده ۵۹، مصر در رده ۱۲۳، پاکستان ۱۴۱، سودان ۱۵۰ و افغانستان در رده ۱۸۱ (یک رده بالاتر از نیجر که در انتهای جدول قرار دارد) قرار دارند (United Nations..., 2008). شاخص توسعه انسانی سازمان ملل ترکیبی از سه شاخص امید زندگی، دانش و آموزش (نرخ باسوادی و تحصیلات ابتدایی، راهنمایی و متوسطه)، و تولید ناخالص داخلی (GDP) است. این تفاوت معنادار کشورهای جهان اسلام با غرب، برای بسیاری در جهان اسلام این باور را ایجاد کرده است که نظم کنونی نمی‌تواند راه حلی برای جهان اسلام باشد و باید به آموزه‌های اصیل و منابع اولیه رجوع کرد و نظمی نو در انداخت. از سوی دیگر، یکی از دلایل مهم جذب شدن افراد به گروه‌های تروریستی پرداخت پول به آن‌ها و تأمین مالی

خانواده آنان است چنان‌که برخی از تبدیل تروریسم به یک شغل خبر داده‌اند (Greenburg, 2005, p.34).

همچنین، صحنه کلان سیاسی جهان نیز به‌گونه‌ای است که جهان اسلام را مستعد گرویدن به باورهای سلفی و بنیادگرایانه کرده است؛ برای مثال، منازعه اعراب و رژیم صهیونیستی که به‌ویژه در دهه اخیر کاملاً رنگ مذهبی به خود گرفته، یکی از عوامل مهم در بازگشت به منابع اولیه به‌عنوان یک راه حل برای این منازعه سیاسی است. با این وصف، باید همچنان در هرگونه تبیین وضعیت کنونی، تفاوت‌های بسیار بین مناطق مختلف جهان اسلام را در نظر گرفت. همچنان‌که ماهیت بنیادگرایی مورد اقبال واقع شده در ترکیه با بنیادگرایی طالبان را نمی‌توان یکی دانست. این دو هم به لحاظ توجیه باورها، شدت عمل و زمینه‌های اجتماعی با یکدیگر متفاوت‌اند. به‌ویژه در مورد مواجهه با غرب یا مدرنیته هم‌اکنون افق‌هایی پیش روست که پیشتر مطرح نبوده‌اند و این خود می‌تواند بر نحوه شکل‌گیری یا گرایش آینده بر بنیادگرایی در جهان اسلام تأثیر فراوانی داشته باشد؛ برای مثال، گسترش ابزارهای ارتباطی اعم از تلویزیون‌های ماهواره‌ای، تلفن همراه و اینترنت از جمله پیشران‌هایی است که می‌تواند رویه پیشین در گرایش به بنیادگرایی را کاملاً دگرگون کند. همچنین، مهاجرت‌های وسیع مسلمانان به اروپا همراه با نرخ رشد بسیار بالای آنان در این قاره در مقایسه با جمعیت بومی، نیز می‌تواند هم در چگونگی گرایش به بنیادگرایی و هم توجهات نظریه‌پردازان مؤثر باشد. در داخل کشورهای اسلامی نیز عوامل مؤثر بر بنیادگرایی تفاوت‌های بسیاری کرده‌اند؛ به‌ویژه با توسعه اقتصادی این کشورها و گسترش طبقه متوسط، شکاف جدی‌ای میان بنیادگرایان و طرفداران دولت عرفی ایجاد شده است که پیامدهای این شکاف در حال گسترش چندان روشن نیست. به‌ویژه اگر در کشوری حکومت‌های بنیادگرا حاکم باشد، پیامدهای این شکاف بسیار بغرنج‌تر است و هزینه‌های بیشتری خواهد داشت.

جمع بندی

بنیادگرایی و سلفی‌گری دوران معاصر عمدتاً ناشی از یک عامل اصلی مواجهه با یک «دیگری» به نام مدرنیته و عوامل محلی دیگری است که به نسبت هر کدام از زیست‌بوم‌های فرهنگی جهان اسلام با یکدیگر متفاوت‌اند. مواجهه با «دیگری» در جهان اسلام ابتدا در دوران فتوحات اسلامی روی داد. اما واضح است که این مواجهه نخست به دلیل دست بالای مسلمانان در امور نظامی و سپس، به دلیل غیرت و تعصب قوی مسلمانان در ابلاغ دعوت اسلامی، هرگز منفعلانه نبود و موجب فتور مسلمانان نشد. مسلمین با اعتماد به نفسی که از استظهار به تعالیم ناب اسلامی به دست آورده بودند، نه تنها راه ورود اندیشه‌های دیگران را سد نکردند که با رویی گشاده آن را پذیرا شده و به تمامی در راه تقویت و توسعه تمدن اسلامی به کار بستند؛ برای مثال، آنان علوم اوائل و فلسفه یونان را با آغوشی باز پذیرفتند و با همین ابزار فلسفه به استدلالی کردن باورهای اسلامی پرداختند؛ همچنان‌که در دیگر حوزه‌های معرفت نیز کمابیش چنین امری روی داد. این امر موجب باروری و شکوفایی تمدن اسلامی در سده‌های میانه اسلامی شد و آن را برای سده‌های متوالی به شکوفاترین و بزرگ‌ترین تمدن جهان تبدیل ساخت.

اما در مواجهه دو سده اخیر مسلمانان با تمدن غرب، ضعف مسلمین موجب بروز واکنش‌های تدافعی‌ای شد که ویژگی اصلی آن ترس از فروپاشی هویت دینی و مشوب شدن خلوص آن بود؛ عمل برخاسته از چنین ترسی در برخی موارد دیوار کشیدن به دور خود و عزلت‌گزینی بود و در برخی موارد عمل کردن بر وفق استعاره جنگ که در آن بازیگران صحنه به جای تعامل به تدافع یا تهاجم می‌پردازند. به‌ویژه که برخی اعمال دست بالاتر (یعنی اروپایی‌ها) نیز با همین منطق جنگ انجام می‌گرفت. در واقع، همین موضع پایین دست بودن، جسارت انتخاب را نیز از مسلمانان می‌گرفت. به‌هرحال، رمز تفاوت دو مواجهه مسلمانان با «دیگری» را باید در همین منظر بالادست مسلمانان در دوران فتوحات و منظر ضعف آنان در دوران معاصر جست؛ اولی موجب شکوفایی تمدنی از طریق جذب و ادغام فرهنگ‌های مختلف شد و دیگری موجب ضعف روزافزون و انحطاط بیشتر امت اسلامی.

از عوامل محلی بنیادگرایی نیز در این مقاله به عواملی مانند عصیبت عربی، نبود مردم‌سالاری، نبود تحصیلات دینی متعارف و برخی رویدادهای منجر به بازگشت به دین نام برده شد. همچنان‌که اشاره شد، چنین عواملی هنوز کمابیش در مناطق مختلف جهان اسلام حضور دارند و همین موجب تداوم و بقای این جنبش‌ها در سال‌های آینده خواهد بود.

یادداشت‌ها

1. Timeline of historic inventions, in:

http://en.wikipedia.org/wiki/Timeline_of_historic_inventions

۲. تفاوت‌های بسیاری بین وهابیت و اخوان وجود دارد و این دو به‌رغم برخی مشابهت‌ها، در جهان اهل تسنن دو رقیب و متقد جدی برای یکدیگر بوده‌اند. حتی برخی تحلیل‌گران معتقدند دست‌کم در آرایش کنونی نیروها در جهان اسلام، تقابل اصلی میان شیعیان و اهل تسنن نیست بلکه میان گروه‌ها و گرایش‌های متمایل به اخوان و گروه‌های وهابی است. یکی از دلایل چنین انشعاب ادعاشده‌ای نگاه دو طرف به جهاد است؛ درحالی‌که وهابیت به اصالت و اعتبار جهاد در زمان فعلی باور دارد، گرایش‌های ملهم از اخوان المسلمین معتقدند در شرایط جدید و با ملاحظه اولویت‌ها و اقتضائات امت اسلامی می‌توان جهاد را تعطیل کرد؛ رک. Helfont, 2009.

3. rejection complex

۴. ایمن الظواهری، از اعضای جماعت اسلامی، پس از آغاز روند تغییر ایدئولوژی جماعت اسلامی از آن جدا شد و به القاعده پیوست. در سال ۲۰۰۶م. الظواهری در نامه‌ای به الشرق الاوسط خبر از پیوستن اعضای جماعت به القاعده داد که بلافاصله توسط رهبران جماعت تکذیب شد. خالد اسلامبولی از اعضای همین گروه سال‌ها پیش سادات را ترور کرده بود. تغییر دیدگاه برخی رهبران جماعت چنان بود که حتی یکی از این رهبران سادات را شهید نامید. رک. www.cfr.org/publication/9156.

۵. یسری فوده، خبرنگار زبده بی.بی.سی و بعدها الجزیره، موفق می‌شود با خالد شیخ محمد از رهبران بلندپایه القاعده در پاکستان دیدار کند. خالد شیخ در این دیدار به فوده می‌گوید: «شما می‌توانید یک تروریست تمام‌عیار بشوید...، شما در لندن زندگی می‌کنید، مجرد هستید، انگلیسی را به‌خوبی صحبت می‌کنید و باهوشید. شما می‌دانید به دنبال چه هستید» (Greenburg, 2005, p.29).

۶. این شاخص بر اساس چهار مؤلفه تدوین شده است:

- یک. اینکه آیا کشور مورد بررسی انتخابات آزاد دارد یا نه؛
دو. امنیت رأی‌دهندگان؛
سه. نفوذ کشورهای خارجی بر دولت؛
چهار. قابلیت اجرای سیاست‌ها توسط دولت منتخب؛

کتابنامه

- دیانت، علی‌اکبر، «اصلاح‌طلبی»، در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹. مرکز تحول نیروی وزارت دفاع امریکا (۱۳۸۷)، *ترسیم فضای پرابهام جنگ‌ها و منازعات آینده*، ترجمه مصطفی مهرورزی، تهران: مرکز آینده‌پژوهی علوم و فناوری دفاعی.
- Ahmad, Mumtaz (1991), "Islamic Fundamentalism in South Asia", in: *Fundamentalisms Observed*, Marty and Appleby (ed), Chicago: The University of Chicago Press.
- Ahmad Anna'im, Abdullah (2003), "Islamic Fundamentalism and Social Change: Neither the 'End of History' nor a 'Clash of Civilizations' in: *The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*, Gerrie ter Haar (ed.), London: Routledge.
- Bruce, Steve (2008), *Fundamentalism*, London: Polity Press.
- Commins, David (2006), *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, New York: I.B. Tauris.
- Demant, Peter (2006), *Islam vs. Islamism: the Dilemma of the Muslim World*, London: Praeger.
- Economist (2008), *The Economist Intelligence Unit's Index of Democracy*.
- Ende, W. (1995), "Salafiyya" in: *Encyclopedia of Islam, 2nd edition*, C.E. Bosworth (ed), Leiden: Brill Publishing Company, V.8
- Fuller, G. (2004), *The Future of Political Islam*, London: Palgrave Macmillan.
- Greenburg, Karen (2005), *Al-Qaeda Now: Understanding Today's Terrorists*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregorian, Vartan (2003), *Islam: a Mosaic, not a Monolith*, Washington, D.C: The Brookings Institute.

- Haar, Gerrie ter (2000), "World Religions and Community Religions: Where Does Africa Fit In?", Occasional Paper, Centre of African Studies, University of Copenhagen.
- Id. (2003), "Religious Fundamentalism and Social Change: a Comparative inquiry" in: *The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*, Gerrie ter Haar (ed.), London: Routledge.
- Helfont, Samuel (2009), *Politics, Terrorism, and the Sunni Divide*, Foreign Policy Research Institute.
- United Nations Development Program (2008), *Human Development Report 2007/2008*.
- Leiken, Robert S. and Steven Brooke (2007), "The Moderate Muslim Brotherhood", *Foreign Affairs*. V. 86, No. 2, March /April.
- Marty (1991), *Fundamentalisms Observed*, Marty and Appleby (ed), Chicago: The University of Chicago Press.
- Munson, Henry (2006), "Fundamentalism", in: *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Robert A. Segal (ed.), London: Blackwell.
- Riesebrodt, Martin (1993), *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, California: University of California Press.
- Roy, Olivier (2007), *Secularism Confronts Islam*, Columbia: Columbia University Press.
- Tibi, Bassam (2008), *Political Islam, World Politics and Europe*, London: Rutledge.
- Voll, John, O. (1991), "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan", in: *Fundamentalisms Observed*, Marty and Appleby (ed.), Chicago: The University of Chicago Press.