

مبانی جنبش‌های اسلام‌گرایانه: نظریات و دیدگاه‌ها

دکتر عباس صالحی نجف‌آبادی* / دکتر علیرضا رضایی**

چکیده

فهم زمینه‌های خیزش جنبش‌های اسلامی منوط به تبیین نظریاتی است که درباره خاستگاه و ریشه شکل‌گیری این جنبش‌ها در سده اخیر مطرح شده است. پرسش اصلی در این نوشتار آنست که ریشه اسلام‌گرایی را از منظر نظریه‌پردازان غربی و اسلامی چگونه می‌توان تبیین نمود؟ در پاسخ به این پرسش دو دسته تئوری ذات-محور و واکنش-محور ارائه شده است. تئوری‌هایی که از منظر ذات‌محورانه به پدیده اسلام‌گرایی می‌پردازند، اسلام‌گرایی موجود در جهان اسلام را ناشی از ارزش‌ها و اصول و ذات خود اسلام می‌دانند. البته افرادی همچون مودودی و سید قطب با دیدی مثبت به آن نگاه می‌کنند؛ درحالی‌که متفکران غربی با دیدی کاملاً منفی بر ذاتی بودن اسلام‌گرایی تأکید دارند و اسلام‌گرایی را مترادف خشونت تصویر می‌کنند. شاخه دوم تئوری‌های مربوط به اسلام‌گرایی گروه کثیری از متفکران غربی و اسلامی را شامل می‌شود که اسلام‌گرایی موجود را واکنشی به مسائل محیطی و خارجی جهان اسلام می‌دانند، و درواقع اسلام‌گرایی را پدیده عارضی و زودگذر ناشی از تحولات مدرنیته قلمداد می‌کنند.

کلید واژه‌ها

اسلام‌گرایی، تئوری ذات - محور، تئوری واکنش - محور، بنیادگرایی، نوسازی، بحران هژمونی، جهانی شدن

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان Salehi.abas@yahoo.com

** استادیار روابط بین‌الملل دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

مقدمه

در سده اخیر جنبش‌های بسیاری در سراسر جهان اسلام به وجود آمده‌اند که این جنبش‌ها در خاستگاه، ماهیت، عملکرد و نتایج خود کاملاً با هم دیگر متفاوت بوده‌اند. به همین دلیل صاحب‌نظران مسائل جهان اسلام مفاهیم متعددی را برای فهم جنبش‌های اسلام‌گرا به کار برده‌اند؛ مفاهیمی همچون بنیادگرایی اسلامی، اسلام‌گرایی رادیکال، اسلام سیاسی، بیداری اسلامی ... اما بسیاری از این مفاهیم نتوانسته‌اند درکی درست نسبت به جنبش‌های اسلام‌گرا ایجاد کنند و در بسیاری از مواقع به جای راهنمایی در فهم جنبش‌های اسلامی محققان را دچار اشتباه نموده‌اند. به‌عنوان مثال مفهوم بنیادگرایی متعلق به جنبش‌های دینی پروتستان‌های آمریکا بوده است و به کار بردن این مفهوم درباره جنبش‌های اسلامی که دارای اهداف و ریشه‌های متفاوت با پروتستان‌های آمریکا هستند، کاملاً اشتباه می‌باشد. اگر بخواهیم مفهوم بنیادگرایی را به گروه‌های اسلام‌گرا نسبت دهیم تمامی گروه‌ها موجود در جهان اسلام از صدر اسلام همگی بنیادگرا هستند زیرا خواهان بازگشت به اصول اولیه قرآن و سنت می‌باشند. به معنای دیگر هیچ گروه غیر بنیادگرا در طول تاریخ جهان اسلام وجود ندارد. درباره مفهوم اسلام سیاسی نیز همین مشکل وجود دارد. به عبارتی روشن‌تر اسلام تفکیکی بین دین و سیاست قائل نشده بود که امروزه عده‌ای بخواهند اسلام را سیاسی کنند. اسلام از همان ابتدا سیاسی بوده و هیچ وقت امور دنیا و آخرت را از هم دیگر تفکیک نمی‌کند. به دلیل این مشکلات مفهومی، در این نوشتار تلاش شده است تا از مفهوم اسلام‌گرایی در رابطه با جنبش‌های اسلام‌گرا استفاده شود. منظور از جنبش‌های اسلام‌گرا جنبش‌هایی هستند که به دین اسلام به عنوان یک برنامه زندگی نگاه کرده و تلاش می‌کنند تا در ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی این برنامه‌ها را پیاده کنند.

برای فهم جنبش‌های اسلامی که در دوره‌های اخیر قدرت بیشتری پیدا کرده ابتدا می‌بایست نظریاتی که درباره خاستگاه و ریشه شکل‌گیری جنبش‌های اسلام‌گرا مطرح شده، مورد بررسی دقیق قرار گیرند، تا از این طریق راهی به سوی فهم ماهیت فکری اسلام‌گرایان گشوده شود. در مورد خاستگاه و منشأ شکل‌گیری اسلام‌گرایی سیاسی دو دیدگاه متفاوت وجود دارد که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود.

گفتار اول: تئوری‌های ذات محور اسلام‌گرایی

برخی از شرق‌شناسان و اندیشمندان مسلمان، به جای پیدا کردن ریشه‌های اسلام‌گرایی در عوامل خارجی و بحران‌های جهان اسلام، اسلام‌گرایی را پیامد ویژگی‌های ذاتی و بنیادین اسلام و تطبیق‌ناپذیری آن با مفاهیم بنیادین مدرنیته (همانند سکولاریسم، فردگرایی، جدایی دین از سیاست، عقلانیت ابزاری و...) قلمداد می‌کنند. به اعتقاد این افراد جنبش‌های اسلام‌گرایانه و بنیادگرا بیش از آنکه صرفاً واکنشی و منفعل باشند، پدیده‌ای فعال است که از متن دین و اصول و مبانی ارزش‌های اسلامی برمی‌خیزد.

ابوالاعلی مودودی متفکر پاکستانی و مؤسس حزب جماعت اسلامی معتقد است که اسلام‌گرایی امروز مبتنی بر ارزش‌ها و اصول ذاتی دین اسلام در جهت حکمیت قانون الهی می‌باشد. از نظر وی محور شرارت‌ها در جهان ناشی از تسلط انسان بر انسان است. انسان‌ها برای سلطه بر دیگران یا همانند حاکمان مصر ادعای خدایی کرده‌اند و یا اینکه بتی را خدا فرض کرده و خود را واسطه خدا قرار داده‌اند و از این طریق بر مردم مسلط شده‌اند. امروزه نیز از دیدگاه مودودی به جای اشیاء و بت‌ها اطاعت از خدایان بشری جایگزین شده است. از نظر مودودی بشر امروز برای نجات خود از تمامی این اربابان می‌بایست به شناسایی خداوند واقعی بپردازد و برای اینکه انسان تنها یک خدا را بپرستد می‌بایست قانونی را که از جانب خداوند آمده است بپذیرد و هیچ‌کس و هیچ طبقه و گروهی در اسلام حق ندارد از جانب خود دستوری صادر کند. البته از دیدگاه مودودی حاکمیت قانون الهی به معنای حکومت استبدادی نیست.

همچنین به مانند حکومت تئوکراسی کشیشان غربی نیست زیرا از دیدگاه وی حکومت الهی کشیشان مسیحی منجر به حاکمیت طبقه‌ای خاص به عنوان واسطه‌ای میان مردم و خدا شده است در حالی که در حکومت اسلامی، احکام اسلام اجرا شده و حکومت توسط همه مردم اداره خواهد شد (عراقچی، ۱۳۷۸: ۱۰۶-۷۳).

سید قطب نیز اسلام‌گرایی را به معنای بازگشتن به اصل و ذات دین یعنی حاکمیت الله به جای حاکمیت طاغوت در تمام امور سیاسی و اجتماعی می‌داند. از دید او حاکمیت اسلامی براساس لاله‌الاله است، و هیچ حاکمیتی غیر از الله وجود ندارد و عبودیت به معنای رهایی بشر از سلطه طاغوت می‌باشد. بنابراین در تمام شئون زندگی خود تحت سیادت و حاکمیت الهی قرار دارد و در هیچ یک از ابعاد زندگی خود نمی‌تواند خودسرانه عمل کند (سید قطب، ۱۳۷۸: ۷۴).

برخلاف متفکران اسلامی، صاحب‌نظران غربی اغلب با نگرش منفی اسلام‌گرایی را جزء ذاتی و جدایی‌ناپذیر اسلام معرفی می‌کنند. به‌عنوان مثال بات‌یه‌اور تاریخدان انگلیسی اسلام‌گرایی را به معنای بازگشت به اصل و ذات دین که همان خشونت، شمشیر، جهاد و شهادت است معرفی می‌کند. وی در مقاله «اروپا بدون جنگ تسلیم اسلام شده است» به شدت گفتگوهای اروپایی - عربی و سیاست‌مناشات در برابر مسلمانان را مورد نکوهش قرار می‌دهد. ایشان با ذکر مفاهیمی همچون «اهل ذمه»، «جهاد» و «رفتار مسلمانان در دوران شکوفایی اسلام با اروپاییان» نتیجه می‌گیرد که با مسلمانان نمی‌توان وارد گفتگو شد، به‌عنوان مثال اعراب از طریق جهاد اسلامی سرزمین‌هایی را از هند تا پرتقال تصرف کرده و مردم را مجبور به پذیرش اسلام کردند و کسانی را که نمی‌پذیرفتند اهل ذمه محسوب شده و می‌بایست سلاح‌های خود را تحویل بدهند. وی برای القای هر چه بیشتر ترس از مسلمانان، دین اسلام را دینی امپریالیستی و مسلمانان را بسی خطرناک‌تر از نژادپرستان دواآتشه قلمداد می‌کند، زیرا که مسلمانان معتقدند که دین اسلام آخرین دین و محمد(ص) آخرین پیامبر است و سایر ادیان را چیزی جز خرافات و جعلیات نمی‌دانند، بنابراین خود را برای سلطه امپریالیستی بر مسلمانان محق می‌دانند (نقیب زاده، ۱۳۸۴: ۲۲-۲۱).

همچنین برنارد لوئیس^۱ با الهام از رویکرد ذات‌گرا، البته با دیدی منفی اسلام‌گرایی موجود را به ذات و گوهر دین اسلام نسبت می‌دهد (Lewis, 1988: 12-19). به‌عنوان مثال برخی تبعیضات علیه زنان که توسط اسلام‌گرایان مورد تأکید قرار می‌گیرد را محصول وضعیت سیاسی و اجتماعی اسلام‌گرایان نمی‌داند، بلکه آن را ناشی از مفاهیم ذاتی اسلام می‌داند و می‌نویسد: «طبق قانون و سنت اسلامی سه گروه از مردم از اصل کلی برابری حقوقی و مذهبی برخوردار نبودند: غیر مومنان، بردگان و زنان. زنان آشکارا از یک دیدگاه در موقعیتی بدتر از آن دو گروه دیگر قرار داشتند و برده می‌توانست به خواست اربابش آزاد شود و غیر مومن می‌توانست در هر زمان که بخواهد با انتخاب خود ایمان آورد و به موقعیت نابرابر خود پایان دهد. اما این فقط زنان بودند که محکوم بودند برای همیشه در آن وضعیت بمانند» (لوئیس، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۰۰).

۱ - Bernard Lewis

کاترین گویگون در مقاله «زن در کشورهای اسلامی» با بررسی وضعیت زنان در کشورهای مختلف اسلامی به دنبال اثبات این موضوع است که اسلام‌گرایی نمی‌تواند با مفاهیم آزادی و برابری غربی کنار بیاید زیرا اسلام‌گرایی به معنای بازگشت به اصل و ذات اسلام می‌باشد و مفاهیم اولیه اسلام که در قرآن بیان شده است، ذاتاً با مفاهیم مدرنیته در تضاد است. از نظر وی آیات قرآن در رفتار با زنان صریحاً از عدم مساوات دفاع می‌کند در حالی که یکی از ارزش‌های غربی تساوی حقوق میان زن و مرد می‌باشد. وی در مقدمه مقاله خود با انتخاب‌گری برخی آیات البته بدون آنکه هیچ شناختی از فلسفه، محتوی و معنای آن‌ها داشته باشد به دنبال آنستکه نشان دهد اساس رفتار تبعیض‌آمیز با زنان ریشه در ذات قرآن و اسلام دارد. به عنوان مثال وی با اشاره به آیه ۲۲۸ سوره بقره به تسلط مردان بر زنان اشاره می‌کند. و یا در سوره نساء آیه ۳ خطاب به مردان آمده است: دو، سه و یا چهار زن بگیرد و در همین سوره آیه ۱۱ آمده است که پسران سهمیه‌ای دو برابر دخترها در ارث دارند. در ادامه همین سوره در آیه ۳۴ اینگونه آمده است که اگر از بی‌وفایی زنان می‌ترسید آن‌ها را در اتاق جداگانه‌ای حبس کنید و بزنی ولی اگر شما را اطاعت کردند دیگر مناظره را ادامه ندهید (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۷۵).

جک نلسون پالمیر^۱ در کتابی با عنوان «آیا دین ما را به قتل می‌رساند؟» خشونت و جنگ را متوجه دین اسلام کرده و دین مسیحیت و یهود را مهربانانه و ملایم توصیف می‌کند. وی در مقدمه کتاب خود می‌نویسد: «درون اتاق یکتاپرستان جهان، فیلی ناشناخته وجود دارد که هر کس به گونه‌ای آن را توصیف می‌کند. او مدعی است که در قرآن خدا به گونه‌ای معرفی می‌شود که بیشتر از آنکه رحمان و رحیم باشد بر خشونت اصرار می‌ورزد. وی معتقد است که آنچه که تروریست‌های مذهبی می‌گویند کتاب مقدس یا قرآن به من آموخته که چنین عمل کنم در واقع این متون را تحریف نکرده و دگرگون نساخته‌اند بلکه این متون را همانگونه که هست پذیرفته‌اند» (Trifkovic, 2002).

سرگئی تریفکوویچ^۲ نویسنده روس در کتاب «شمشیر پیامبر»، گسترش اسلام در جهان را مدیون شمشیر پیامبر می‌داند و تأکید مسلمانان بر جهاد را چیزی جز تأکید بر خشونت و

1- Jack Nelson Pallmeyer

2- Sesja Trifkovic

خونریزی نمی‌داند. از دیدگاه وی خدای مسلمانان تنها مومنین و معتقدین را دوست دارد در حالی که خدای دین مسیح همه مخلوقات خویش را دوست دارد و به آن‌ها آزادی داده است. از دیدگاه وی خدای مسلمانان طرفداران ادیان دیگر را از درگاه خود رانده و محکوم به مرگی آتشین می‌نماید (مجمع جهانی تقریب، ۱۳۸۵: ۴۶).

دون ریچاردسون^۱ در کتاب «اسرار قرآن» تلاش زیادی نموده است تا از دیدگاه خود مبانی گرایش اسلام به خشونت را پیدا کند. وی معتقد است که پس از حادثه یازدهم سپتامبر قرآن نه تنها در میان جهان عرب بلکه در میان جوامع غربی به یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌ها تبدیل شده است، زیرا خوانندگان غربی به دنبال این سوال هستند که قرآن حاوی چه مطالبی است که گروه‌هایی همچون القاعده با استناد به آن، تروریسم را مجاز می‌دانند و دست به چنین اعمالی می‌زنند. وی ادامه می‌دهد که حداقل ۱۰۹ آیه قرآن مربوط به جهاد بوده و به عبارت روشن‌تر از هر ۵۵ آیه یکی مربوط به جنگ و جهاد می‌باشد. وی ادعا می‌کند که پیامبر اسلام با استفاده از این آیات مسلمانان را تحریک نمودند تا غیرمسلمانان را مجبور به تغییر دین خود و پذیرفتن اسلام کنند و حتی در صورت لزوم از اعمال خشونت هیچ ابایی نداشتند (مجمع جهانی تقریب، ۱۳۸۵: ۴۴).

نویسنده دیگری به نام کلود بورگن^۲ در مقاله‌ای تحت عنوان «جهاد، اسلام‌گرایی و اسلام» معتقد است که وجود چند مسلمان میان‌رو نباید دنیای غرب را فریب دهد. از دید او اگر چه تنوع زیادی در بین اسلام‌گرایان در کشورهای اسلامی وجود دارد، اما ریشه همه اسلام‌گرایان به اصل و ذات دین که همان قرآن است، باز می‌گردد. در نگاه منفی وی مفاهیم قرآن مروج خشونت و عصبیت می‌باشد. به عنوان مثال واژه‌های کلیدی «جهاد» و «قتال» و «شهادت» که به کرات در قرآن تکرار شده است و از مسلمانان خواسته شده با دشمنان دین جنگیده و از مرگ نهراسند. از نگاه نویسنده پیامبر اسلام در جریان جنگ بدر با مطرح کردن «مفهوم شهادت» زمینه‌ساز حوادث یازدهم سپتامبر گردیده است و علی‌رغم این که مسلمانان سال‌ها در بین غربیان زندگی کرده‌اند، اما هنوز در عصبیت گذشته خود بسر می‌برند. حتی بورگن معتقد است که ساموئل‌ها هانتینگتون^۳ در نظریه جنگ تمدن‌های خود به اشتباه تمدن غربی را

۱ - D. Richardson

۲ - C. Borgen

۳ - Samuel P. Huntington

هم‌ردیف تمدن اسلام قرار داده است زیرا غرب مبتنی بر عصر روشنگری و تکیه بر عقل است در حالی که جهان اسلام از این مسائل بهره‌ای نبرده است. پیر لوری^۱ پژوهشگر فرانسوی در مقاله «جنگ مقدس علیه غربگرایی» پا را فراتر گذاشته و از اروپاییان می‌خواهد مجدانه خود را برای رویارویی اجتناب ناپذیر با اسلام‌گرایان آماده کنند. وی اسلام‌گرایی را بازگشت به اصول و ارزش‌هایی می‌داند که ذاتاً دشمن اخلاقیات و فرهنگ مدرنیته می‌باشد. وی دلیل این امر را این می‌داند که در تمدن اسلامی، این خداست که قانونگذاری می‌کند و همه مردم محکوم به پذیرش آن هستند و هیچ پارلمان و مجلسی نمی‌تواند این قوانین را تغییر دهد. وی در باره مسلمانان معتقد است که به علت افق ذهنی کوتاهی که دارند توانایی درک بسیاری از مفاهیم مترقی غرب همانند «دمکراسی»، «لیبرالیسم» و «فردگرایی» را ندارند. لوری ریشه‌های تعصب و تروریسم امروز را در تاریخ صدر اسلام و رفتار پیامبر جستجو می‌کند و هر گونه گفتگوی میان اسلام و مسیحیت را امری محال و بیهوده می‌داند. (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۶-۱۵).

گفتار دوم: تئوری‌های واکنش - محور اسلام‌گرایی

تعداد زیادی از نویسندگان غربی و مسلمان بر این ادعا پافشاری می‌کنند که اسلام‌گرایی حرکت و اقدامی انفعالی نسبت به تغییرات بیرونی و فشارهای محیطی می‌باشد. این افراد موج بازخیزی اسلام را از ویژگی‌های ذاتی اسلام نمی‌دانند، بلکه ترکیبی از بحران‌های داخلی جهان اسلام و مواجهه مسلمانان با تمدن غربی قلمداد می‌کنند. برای فهم بهتر به ذکر اندیشه‌های چند متفکر این جریان پرداخته می‌شود.

الف) اسلام‌گرایی محصول بحران‌هایی از قبیل (هویت، نوسازی، مشروعیت، هژمونی و...)
بسیاری از نظریه‌های غربی و اسلامی پدیده اسلام‌گرایی را واکنشی نسبت به انواع بحران‌هایی می‌دانند که امروزه کشورهای جهان اسلام با آن مواجه هستند. به عبارت روشن‌تر بدلیل اینکه جهان اسلام بعد از مواجهه با تمدن غرب و آگاهی نسبت به عقب ماندگی خود نتوانسته است مسائلی همچون توسعه و نوسازی، مشارکت سیاسی، نیروهای جدید اجتماعی و اقتصادی، هویت، مشروعیت و... را در جامعه خود درونی کند بنابراین در جریان عبور جهان اسلام از

۱ - Pierre Lory

دوران گذار به صورت موقت دچار بحران گردیده است. از جمله این نظریات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- بحران ترکیبی:

ریچارد هریر دکمجیان^۱ از جمله متفکرانی است که جهان اسلام را از منظر بحران‌های مختلفی همانند هویت، مشارکت، مشروعیت و غیره مورد بررسی‌های موشکافانه تاریخی قرار داده است. وی در کتاب «جنبش‌های اسلامی در دنیای معاصر» یک رابطه علی و دورانی میان بحران در جهان اسلام و خیزش جنبش‌های بنیادگرایانه ترسیم می‌کند. او معتقد است که به لحاظ تاریخی هر زمانی که دنیای اسلام بحرانی به وجود آمده است حتما در واکنش به جنبشی شکل گرفته است. او این مساله را بدین‌گونه شرح می‌دهد: «یک الگوی تجربه تاریخی در این مورد، رابط علت و معلولی میان بحران‌های اجتماعی و ظهور جنبش‌های مذهبی انقلابی و یا تجدید حیات طلبانه است که خواستار از بین بردن نظم موجود و ساختن جامعه‌ای نوین بر پایه ایدئولوژی ویژه خود هستند. در نتیجه، ایدئولوژی این جنبش‌ها هم جامع و هم غیرقابل انعطاف و منعکس‌کننده‌ی پاسخ‌ها و عکس‌العمل‌های رهبران فرهمند در قبال شرایط بحرانی است. بنابراین صرفاً تضادفی نیست که جنبش‌های بنیادگرایانه دارای زمینه‌های سیاسی- فرهنگی مختلف، هنگامی توان قدرت معنوی، اجتماعی و سیاسی را به دست آورده‌اند که دو شرط ملازم یکدیگر، در جامعه به وجود آمده باشد؛ اول وجود یک رهبر فرهمند و دوم جامعه‌ای که عمیقاً دچار آشفتگی باشد. جنبش‌های اسلام‌گرایانه گذشته با این دو پدیده مواجه بوده‌اند و جنبش‌های کنونی نیز از این امر مستثنی نیستند» (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۶۰-۵۵)

دکمجیان بحران‌هایی که جهان اسلام به آن دچار می‌باشد را شامل بحران‌هایی نظیر: بحران هویت، بحران مشروعیت، فشار و سرکوب، تضاد طبقاتی، ضعف نظامی و بحران فرهنگی می‌داند. برهان غلیون^۲ نیز در کنار توجه به بحران‌های مشروعیت در جهان اسلام عوامل دیگری همچون از خود بیگانگی و تبعیض‌های اقتصادی و اجتماعی را در پیدایش اسلام‌گرایی و

۱ - Richard Hrair Dekmejian

۲ - Burhan Ghalioun

جنبش‌های بنیادگرایانه اسلامی دخیل قلمداد می‌کند. وی جنبش‌های اسلامی معاصر را نتیجه پاسخ و واکنش به تلاقی سه عامل بزرگ تاریخی می‌داند:

عامل اول، اوج‌گیری خود باختگی: یعنی تهدید شدن احساس تکامل شخصیت و اعتماد به نفس و احساس سودمندی در تاریخ و امید به آینده می‌باشد. شکست‌های سنگینی که مسلمانان از استعمارگران اروپایی متحمل شده‌اند بیش از پیش خود کم‌بینی و ذلت را در بین مسلمانان رواج داد و آنچنان توازن روانی و روحی جوامع اسلامی به هم خورد که همه ارزش‌ها معنا و مفهوم خود را از دست دادند و مدرنیته به عنوان الگوی خارجی ظهور یافت که در واقع این سرنوشت همه جوامعی است که میهن پرستش در آن به تهمت، انسانیت به معنی کودنی، راستی به معنای ردیلت تبدیل شده است.

عامل دوم، بحران مشروعیت دولت‌های اسلامی: بحران مشروعیت در جهان اسلام ناشی از ناتوانی دولت‌ها در ایجاد وحدت ملی و تداوم سیاست منزوی کردن اکثر مردم و محروم کردن آنان از آزادی است که پایه هویت ملی، فردی و اجتماعی جدید می‌باشد.

عامل سوم، تبعیض شدید اجتماعی و اقتصادی: گسترش احساس ستم و محرومیت در نتیجه تشدید فاصله سطح درآمدها و رشد طبقه کوچک از صاحبان منافع منجر به فروپاشی اجتماعی شده است. و تبعیضات شبه‌نژادی در عرصه اجتماع و رقابت‌های حیوانی بر سر منابع مادی و مصرفی از عوامل مهم زمینه‌ساز در ایجاد جنبش‌های اسلامی می‌باشد.

۲- بحران هویت:

از دیدگاه رضوان سید^۱ مهمترین مشکلی که جریان‌ات اسلام‌گرا از ابتدا تا امروز با آن مواجه بوده‌اند مسائل هویتی می‌باشد، آنجا که می‌نویسد: اساس بنیادین اندیشه اصلاح‌گرانه اسلامی در دهه بیست، مساله هویت شد و اندک اندک مساله پیشرفت را که در نیمه دوم 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 بویژه هند و مصر بحران آفرید. در پی بروز مساله هویت درون‌گرایی که بر خود می‌ترسد، جمعیت های اسلامی‌ای به وجود آمدند که هدف اسلامی‌شان حفظ شخصیت اسلامی خود و آیین ها و نمادها و رفتارهای آن و اندیشه

۱ - Redwan Alsayed

اصالت‌گرایانه و احیاگرانه همراه آن بود. کتاب‌ها و برنامه‌های بسیاری درباره نقد تمدن غربی و برتری تمدن اسلامی، در چارچوب اندیشه اصالت و تاصیل (اصل‌بنیادی 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). از نظر وی فرهنگ هویت، اگر چه از سوی فرهنگ پاس داشتن و نگهداری از خویشتانی است که گمان می‌رود در معرض تهدید است، از سوی دیگر فرهنگ تنزه‌طلبی 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 دست‌کم 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 مساله هویت در طول دهه‌های بعد از جنگ جهانی دوم همواره مورد توجه اسلام‌گرایان بوده است، همانگونه که در دهه شصت از قرن بیستم وحدت مصر و سوریه به پایان رسید و جوانه چالش‌های نژادی میان پاکستان شرقی و غربی زده شد و سوسیالیسم رو به پیشرفت نهاد و گسست میان اسلام‌گراها و دولت ملی بیشتر شد. درست است که دولت‌ها هرگز قومیت و ملیت را در مقام مبنای دولت نپذیرفتند، ولی تلاش پاکستان که قائم بر اسلام بود به کامیابی بیشتری دست یافت و در عوض مصر عبدالناصر که برخی از غیرحزبی‌ها آن را طرح جامع تمدنی می‌دانستند، به دولت اقلیمی عادی‌ای تحول یافت. از این رو نرم نرمک، اندیشه بنیان‌گذاری تمدنی بزرگ، و طراحی و برنامه‌ریزی برای آن از ذهن اسلام‌گرایان حزبی و غیرحزبی پاک شد و اندیشه نظام اسلامی متکاملی جای آن را گرفت که ویژگی اساسی آن اجرای شریعت در جامعه است، نه صرفاً چارچوب فرهنگی یا تمدنی‌ای که «فلسفه انقلاب» به آن‌ها وعده داده است. در این احوال، نقد و نقض غرب ادامه، بل شدت یافت؛ اما دیگر نه برای مقایسه یا اثبات برتری اسلام، بلکه برای حمله به نظام‌های سیاسی موجود در جهان اسلام، به این لحاظ که آن‌ها وابسته و ساخته و پرداخته یکی از دو قطب سرمایه‌داری یا سوسیالیستی بودند. در دهه شصت در گستره اندیشه اسلامی، تحولی به سوی ستیزه‌گری و مبارزه سیاسی مورد نظر مودودی و سیدقطب پدید آمد. ندوی نیز در پیوستن به مبارزان اسلامی علیه جبهه

گریبان تردیدی به خود راه نداد. مالک بن نبی اما، پیش از آن که به آواز دعوت گرانه اصالت گرایان در قلمرو فرهنگی پاسخ مثبت دهد، خارخار تردید جانش را می خراشید. مساله اصلی جریان احیاگری که از دهه چهل بر اندیشه اسلامی حاکم شده بود تغییری نکرده بود؛ تنها جای اولویت ها عوض شده بود. انگاره های مبارزه جویانه و مفاهیم توطئه آمیزانه ای که مسلمانان در دهه شصت و هفتاد از جهان داشتند، معطوف به شناخت جهان نبود، بلکه آن ها می خواستند از این مفاهیم و انگاره ها، استراتژی هایی به منظور جدال علیه جامعه و دولت حاکم در کشور خود بسازند. بدین سان، در دهه شصت و هفتاد، تصویر جهان در ذهن اسلام گرایان متعصب به بدترین وجهی تیره و مشوش شد. آنچه بود دولت ها و تمدن ها نبود، کفر و ایمان بود؛ و چون کفر چیره بود، همه جهان را فرا گرفته بود و ایمان حضور و تاثیر بی فروغی داشت و به جماعت کوچکی که به نام آن می جنگید، محدود می شد؛ نیرویی که در کنار آتش و آهن، مسلح به آیاتی از قرآن یا پاره گفتارهایی از ابن تیمیه و ابن کثیر و مودودی و سید قطب بود (السید، ۱۳۸۵: ۱۵۷)

وی ادامه می دهد که اندیشه اسلامی احیاگر، چه انقلابی و چه غیر انقلابی، در نگرش خود به جهان و نقش مسلمانان در آن به سه مقوله تکیه می کرد؛ سه مقوله ای که مشکل است به وسیله آن ها نگاهی از سر معرفت و به قصد فهم و درک به متغیرها افکند: مقوله استخلاف، مقوله تکلیف و مقوله حاکمیت. انسان، بر اساس قرآن، جانشین خداوند در جهان شده تا آن را آبادان و اصلاح کند. مسلمانان پیروان آخرین دین و واپسین پیامبر، مکلف به این جانشینی هستند و مکلف به این که حاکمیت خداوند را در زمین تحقق بخشند. برای این که مقتضای تکلیف به حاکمیت تحقق پیدا کند، باید تا آنجا که می توانند در ایجاد و تشکیل حکومت و نظامی که پایه اساسی آن شریعت اسلامی است، بکوشند. از آنجا که دولت اسلامی، دولت اندیشه و عقیده است، باید مردم تحت سلطه خود و دیگران را بر محور و محک این عقیده تقسیم بندی کند: مؤمنان، اهل کتاب و کافران یا مشرکان. تا اندیشه دولت ملی یا قومی در این دیدگاه نامقبول است، مساله شهروندی که قائم به برابری حقوق و تکالیف است، هیچ جایی در آن ندارد. از همین چشم انداز به نظام جهانی و سازوکارهای آن نگریسته می شود؛ نظام جهانی بر پایه قانون ها و نظام های قراردادی ای شکل گرفته که با مبانی مشروعیت اسلامی و تقسیم بندی های آن ناسازگار است.

اندیشمندان احیاگر اسلامی در دهه هشتاد و نود، از قرن بیستم کوشیده‌اند دست به کار تعدیلاتی شوند تا در عین حفظ شخصیت اصلی خود، پلی به جهان و دوران کنونی هم بزنند. به همین دلیل است که می‌بینیم نظام اسلامی‌ای طراحی می‌کنند که نگرشی فراگیر به جهان، انسان و نقش مسلمانان دارد و مانند سابق با نظام جهانی هم یکسره ناسازگار نیست و در پاره‌ای موارد با آن تلاقی می‌کند و در برخی مواضع از آن جدا می‌شود. به این ترتیب شهروندی کاملاً رد نمی‌شود، بلکه بنیاد آن پذیرفته می‌شود. پاره‌ای تفاوت‌ها که مثلاً در مورد اهل ذمه روی می‌کند، تفاوت‌های قائم بر تقسیم جزئی و صنفی دانسته می‌شود، نه تمایزی حقیقی و اساسی. همچنین بیانیه حقوق بشر به طور اجمال مقبول است، اما فلسفه لیبرالیستی آن و نیز برخی جزئیات آن به دور افکنده می‌شود. دموکراسی نظام قراردادی غربی است؛ با این همه، گرچه در شالوده لیبرالی خود با شورا به مفهوم اسلامی آن تفاوت جوهری دارد، در پاره‌ای امور اجرایی شبیه آن است. نظام جهانی نماینده سلطه ناپسندی در چارچوب نظام دو قطبی و اینک تک قطبی جهان است، اما دیگر مبارزه با این نظام به نام جاهلیت صورت نمی‌گیرد، بلکه به نام عدالت و آزادی سامان می‌یابد و به همین دلیل مسلمانان می‌توانند با دیگر ملت‌هایی که همین مشکلات را با نظام جهانی دارند، همبسته و هم‌پیمان شوند (السید، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۶۰).

امانوئل کاستلز^۱ اندیشمند دیگریست که ظهور جریان‌های اسلام‌گرا و بخصوص بنیادگرایی را ناشی از مسائل بحران هویت قلمداد می‌کند. کاستلز سعی نموده است ظهور جریان‌های بنیادگرایی دینی و از جمله بنیادگرایی اسلامی را بر اساس الگوی برگرفته از نظریه جنبش اجتماعی آلن تورن^۲ و با محور قرار دادن مساله 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 مشروعیت‌بخش، 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

۱ - Manuel Castells

۲ - Alain Touraine

می‌باشد. این هویت‌ها نمونه‌های از چیزی است که او حذف‌کنندگان به دست حذف‌شدگان می‌نامد؛ هویت برنامه‌دار، 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. او معتقد است که: «نابودی جوامع سنتی (قطع ریشه‌های سنتی روحانیون)، ناکامی دولت ملی برخاسته از نهضت‌های ملی‌گرا در انجام دادن نوسازی و ناتوانی در توزیع منفع توسعه اقتصادی میان همه مردم. بنابراین هویت اسلامی، به دست بنیادگراها در مقابله با سرمایه‌داری، سوسیالیسم، ملی‌گرایی و... بر ساخته می‌شود چرا که از نظر بنیادگراها همه آن‌ها ایدئولوژی‌های شکست خورده‌ی نظام پسا استعماری هستند (سیدقطب، ۱۳۸۵: ۱۵۸).

۳- بحران نوسازی:

جف‌هینس پیامدهای نوسازی را عامل اصلی شل‌گیری جنبش‌های بنیادگرا در کشورهای جهان سوم می‌داند. وی بیان می‌کند که از آغاز دهه ۶۰ قرن بیست میلادی حکومت‌های سکولار شروع به تحمیل ارزش‌های غربی به جای ارزش‌های اسلامی نمودند، نخبگان حاکم در این کشورها با ترویج سکولاریسم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم نتوانستند مشکلات اجتماعی و اقتصادی این کشورها را برطرف نمایند. از این رو از آغاز دهه هفتاد اجرای نسخه‌های نوسازی سبب بحران کارکردهای اجتماعی و فرهنگی و در نتیجه کاهش سریع مشروعیت دولت انجامید. از این رو به نظر هینس رشد اسلام‌گرایی افراطی در غالب جنبش‌های بنیادگرا در کشورهای اسلامی نتیجه شکست نظریه نوسازی در عمل به وعده‌های خود می‌باشد (هینس، ۱۳۸۱).

همچنین سی‌رایت میلز^۱ رشد کنونی حرکت بنیادگرایی را ناشی از شکست دو جریان نوسازی و ملی‌گرایی می‌داند. میلز معتقد است که دین در جهان سوم دوباره احیا شده است و این پدیده باز گشت به دین ناشی از پدیده‌های پیچیده‌ای از نوسازی ناقص، سرخوردگی از

۱- C. Wright Mills

ملی‌گرایی سکولار، سرکوب سیاسی، اعتراضات گسترده اجتماعی اقتصادی و افول اخلاقیات و ارزش‌های سنتی می‌داند. از دیدگاه این نظریه‌پردازان دین همچو ابزاری برای دفع اضطراب‌های موجود در جوامع در حال گذار مورد اقبال قرار می‌گیرد (اعتمادی‌فرد، ۱۳۸۶: ۴).
گراهام فولر^۱ در کتاب «آینده اسلام سیاسی» با تکیه بر نظریات نوسازی جدید به تحلیل بنیادگرایی می‌پردازد (Fuller, 2003). اگرچه نگرش نوسازی کلاسیک، مدرن شدن به معنای غربی شدن با جامعه سنتی منافات پیدا می‌کند، اما در الگوهای نوسازی جدید که از سوی هانتینگتون ارائه شده جامعه سنتی نیز می‌تواند به جامعه مدرن تبدیل شود. بر همین اساس فولر بعضی از ویژگی‌های مناسب جهان اسلام را می‌پذیرد زیرا از دیدگاه او بنیادگرایی به مفهوم بازگشت به تاجرگرایی گذشته نیست، بلکه جهان اسلام ظرفیت‌های لازم را برای مدرن شدن «نه به معنای غربی شدن» در اختیار دارد. بر این اساس بنیادگرایی در یک فرایند تدریجی به سمت مدرنیته شدن حرکت خواهد کرد.

۴- بحران هژمونی:

برخی از متفکران همچون بابی سعید^۲ اسلام‌گرایی را واکنشی نسبت به بحران هژمونی غرب معرفی نموده است. وی در کتاب «اروپا مداری و هراس بنیادین» معتقد است که اسلام‌گرایی محصول مرکزیت‌زدایی از مدرنیته غربی یا اروپا محوری می‌باشد. تحلیل او مبتنی بر رویکرد پست مدرن و با استفاده از تحلیل گفتمان ارنستو لاکلاو و شانتال موفه^۳ می‌باشد. بابی سعید بر این باور است که ظهور اسلام‌گرایی در شرایط شکستن سیطره هژمونیک مدرنیته یا اروپا محوری اتفاق افتاده است. در واقع اسلام‌گرایی زمانی شرایط ظهور دارد که از الگوی کلی مدرنیته غربی، هژمون‌زدایی و مرکزیت‌زدایی شود (سعید، ۱۳۷۹: ۵۷-۳۷).

ب) اسلام‌گرایی محصول نیروهای سنتی اجتماعی

۱ - Graham E. Fuller

۲ - Bobby Sayyid

۳ - E. Laclau and C. Mouffe

عده‌ای از نظریه‌پردازان با نگاهی کاملاً منفی به نیروهای اجتماعی سنتی در جوامع اسلامی، اسلام‌گرایی را واکنش نیروهای اجتماعی نسبت به تغییر و تحولات جامعه عنوان می‌کنند. به عبارت دیگر جوامع اسلامی برای رسیدن به توسعه و پیشرفت باید از این مرحله انتقالی به خوبی عبور کنند. در این منظر، زمین‌های شکلگیری اسلام‌گرایی و فرایند و تحولات آن مورد توجه و مطالعه قرار میگیرد. البته - چنانکه خواهد آمد - با توجه به نگرش‌ها و مکاتب مختلف جامعه‌شناسی سیاسی، چارچوب‌ها و رهیافت‌های مختلفی از منظر جامعه‌شناسی سیاسی درباره اسلام‌گرایی معاصر ارائه شده است.

یکی از متفکرانی که در این زمینه به بحث اسلام‌گرایی از منظر جامعه‌شناختی پرداخته است اولویه‌روا^۱ است. روا 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، اسلام سیاسی و بنیادگرایان جدید تقسیم نموده‌است و با تمرکز بر گونه فعال و مبارز آن، که وی از آن به اسلام سیاسی تعبیر می‌کند، ظهور اسلام‌گرایان را در تحلیل «جامعه‌شناسی جامعه اسلامی» محصول بحران اقتصادی - اجتماعی دولت‌های خاورمیانه می‌داند که از ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عواملی دیگر ناشی شده‌است. در چنین فضایی، تحصیل‌کردگان جامعه که خود خاستگاه اجتماعی اسلام‌گرایان میباشند، از دسترسی به شان اجتماعی مناسب محروم گردیده و دچار بحران و احساس بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی میشوند. این گروه در واکنش به بحران محیط خود «از اسلحه ایدئولوژی استفاده می‌کنند و خلأ موجود را با ایدئولوژی‌زدگی پر می‌کنند و با ایدئولوژیک ساختن شرایط خود، خواب انقلاب و دولت قوی مرکزی می‌بینند» (روا، ۱۳۷۸: ۵۹-۳۵).

از دیدگاه روا، گرایش‌های سوسیالیستی در جامعه و نیز گرایش تحصیل‌کردگان به ایدئولوژی اسلامی پس از شکست سوسیالیسم، در واقع از چنین منطقی نشأت می‌گیرد؛ اما از نظر وی، مهم آن است که جریان‌های اسلام سیاسی نمی‌توانند بدیل مناسبی برای تجدد از شریعت اسلامی ارائه نمایند و در نتیجه محکوم به شکست میگردند. نتیجه‌گیری روا آن است که اسلام‌گرایی ناخواسته «جامعه را به سوی غیرمذهبی شدن و سکولاریسم میکشاند؛ زیرا راهی

۱ - Olivier Roy

که اسلام‌گرایی در پیش می‌گیرد، سرانجام به سیاست مطلق [یا عرفی] می‌انجامد» (روآ، ۱۳۸۷: ۱۱۲).

چنانکه از توضیح اجمالی نظریه اولویه روآ به دست می‌آید، او پیش‌فرض تحلیل خود را بر این می‌گذارد که فرایند تحول جوامع به سوی نوسازی غربی در کشورهای اسلامی به بروز بحران اقتصادی - سیاسی در دوران گذار و به تبع آن به ظهور جریان‌های اعتراضی مثل اسلام سیاسی منجر می‌گردد و این فرایند نوسازی در این کشورها، سرانجامی جز شکست ندارد. کار هشام شرابی^۱ را نیز می‌توان گونه‌ای از مطالعات جامعه‌شناختی اسلام‌گرایی دانست. شرابی سعی نموده است با الهام از جامعه‌شناسی وبری در گونه‌شناسی جوامع سنتی، از الگوی جامعه پدرسالار در تحلیل وضعیت جوامع اسلامی عرب بهره‌گیرد. هر چند تمرکز اصلی مطالعاتی وی کلیت وضعیت سیاسی - اجتماعی جهان عرب معاصر است، اما در نهایت نقش سیاسی - اجتماعی بنیادگرایی اسلامی را نیز در این جامعه بررسی می‌کند. (شرابی، ۱۳۸۰: ۲۴۴). البته در مطالعه وی صرفاً بنیادگرایی در قالب جدید ائتلاف‌یافته با خرده‌بورژوازی، برجسته شده است. از نظر او این نوع بنیادگرایی با خرده بورژوازی سرخورده و از خود بیگانه شده پیوند یافته و در نهایت با کنار زدن بنیادگرایی سنت گرا و اصلاح‌طلبی اسلامی، در شرایط بحران هویت دوران انتقال به وضعیت مدرن، دموکراسی سکولار و سکولاریسم آزادی‌بخش، در جهان عرب غلبه یافته است. نتیجه‌ای که شرابی در این کتاب می‌گیرد، شیوه تجدید حیات رادیکال - دموکراتیک انتقادی و چالش گر با تقدم گروه انقلابی جنبش زنان است (شرابی، ۱۳۸۰: ۲۴۱).

شرابی در کتاب «پدر سالاری جدید» با ترکیب الگوی وبر و نظریات وابستگی به تحلیل جهان عرب می‌پردازد. از دیدگاه وی جامعه سنتی، یک جامعه پدر سالار است. فرایند نوسازی در جهان عرب منجر به فاصله‌گیری از ویژگی جامعه پدر سالار سنتی می‌گردد. و در نتیجه منجر به وابستگی جهان عرب به نظام جهانی می‌گردد. در چنین شرایطی پدر سالاری جدید ظهور پیدا می‌کند. ویژگی پدرسالاری جدید این است که ظاهر دنیای مدرن و سرمایه‌داری را می‌گیرد و با ویژگی‌های جامعه پدر سالار سنتی خویش ترکیب می‌کند. بنابراین در یک نگرش پدر سالاری جدید به جای سرمایه‌داری تولید کالا یک نوع سرمایه‌داری وابسته به توزیع و

۱ - Hisham Shavabi

مصرف کالا به وجود می‌آید. در چنین جامعه‌ای خرده بورژوازی هم سرخورده می‌شود و به دنبال شعارهای جذاب می‌گردد. و برای نخستین بار بنیادگرایی محمل طبقاتی اش را در خرده بورژوازی پیدا می‌کند. و بنیادگرایی دینی ظهور می‌کند. از دیدگاه شرابی رهبرانی همچون سیدجمال و جمال عبدالناصر نتیجه چنین رویکرد پدرسالانه‌ای می‌باشد (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۸). چنانکه از این نتیجه‌گیری بر می‌آید، شرابی نیز همانند ^۱پلوروا از منظر مدرنیسم غربی به جریان اسلام‌گرایی معاصر می‌نگرد و لذا از نظر او، اسلام‌گرایی در جهان عرب با گذر از مرحله انتقالی به وضع مدرن، جایگاه خود را از دست خواهد داد و نظام دموکراسی سکولار جای آن را خواهد گرفت. نکته عمده جامعه‌شناختی در تحلیل شرابی، ظهور و غلبه بنیادگرایی پدرسالار اسلامی در شرایط سیاسی - اجتماعی انتقال به وضع مدرن است که با سرخوردگی خرده‌بورژوازی و پناه‌گرفتن آن‌ها در شعارهای بنیادگرایی اسلامی شکل گرفته است.

ژیل کپل^۲ سرپرست موسسه مطالعات سیاسی پاریس تلاش نموده است تا منشأ پیدایش جنبش‌های بنیادگرا را به دور از تعصب‌ها و تنگ‌نظری‌های ایدئولوژیک مورد بررسی قرار دهد. او تلاش کرده است تا در کتاب «جهاد، گسترش و انحطاط اسلام‌گرایی» با استفاده از روش جامعه‌شناسی 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 باهم 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. از دید کپل 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 سه گانه یاد شده با قدرت حاکم و تفاوت درک و فهم آنان از دولت اسلامی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «همه این گروه‌ها با قدرت حاکم مخالفاند 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. لاً جوانان تهیدست شهری از دولت اسلامی انتظار تحول ریشه‌ای دارند. که برای همه محرومان شغل و مسکن

۱ - Gilles Kepel

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، جمع‌آوری مشروب‌فروشی‌ها و...) و چه به شکل مادی (سهیم شدن در توزیع ثروت‌ها) قرار دارد و تلاش می‌کند درون ساز و کارهای دولتی جذب شده و یا حداقل از رویارویی مستقیم با دولت پرهیز کند. اما اگر اتحاد میان این سه گروه برای فروپاشی دولت موجود انجام شود بورژوازی دیندار جوانان فقیر شهری را فقط برای دست به اقدامات خشونت بار اجتماعی و اعتراضات خیابانی تشویق و تحریک می‌کند... اجرای شریعت از دید بورژواها با تثبیت قدرت آن‌ها در رأس دولت جدید انجام می‌پذیرد و آنچه نصیب جوانان فقیر شهری می‌شود ثواب اخروی و معنوی است، نه برخورداری‌های دنیوی و اجتماعی. اما ضلع سوم این مثلث که نخبگان روشنفکر مخالف است، وظیفه‌شان تولید گفتمانی اسلامی است که بتواند هم جوانان فقیر شهری و هم بورژوازی مومن را بسیج کند. زمانی که این گفتمان توانست بر آن دو گروه تأثیر گذارد نقش پیشگام و پیشرو را در بقای وحدت ایفا کرده و سهم خویش را از قدرت افزایش خواهد داد اما اگر این گفتمان محافظه‌کارانه و یا تندروانه باشد، یکی از دو گروه را از دست خواهد داد و در مرحله بسیج‌گری شکست خواهد خورد و سهمش از قدرت کاهش خواهد یافت (مرادی، ۱۳۸۴: ۲۶).

ج) اسلام‌گرایی محصول سرخوردگی کشورهای اسلامی از رفتار تمدن غرب

ژاک آگوستین برک^۱ جامعه‌شناس فرانسوی گرایش به اسلام‌گرایی را ناشی سرخوردگی می‌داند که به واسطه عقب‌ماندگی مسلمانان در ارائه الگوهای متناسب با عصر تکنیک و نقد در قرن بیستم، گریبان‌گیر جهان اسلام شده است. وی می‌نویسد: «در رشد جریان بنیادگرایی از مراکش تا فیلیپین ناامیدی سهم بسیاری داشته است؛ در اینجا است که از نظر من نقش غرب در به وجود آمدن این شرایط مطرح می‌شود، غرب چه در شکل سوسیالیستی و چه به شکل کاپیتالیستی خود، دیگر کشورها را سرخورده نمود. و با فروپاشی شوروی و جنگ خلیج‌فارس این سر خوردگی شدت یافت. آمریکا قدرت را به دست گرفت و با اعمال هژمونی خود، قدرت دولت‌هایی چون فرانسه و انگلیس را که همواره در شرق نقش میانجی را ایفا می‌کردند از بین

۱ - Jacques Augustin Berque

برد. وقتی وساطت قدرت‌های واسطه از بین می‌رود گرایش‌های افراطی رادیکالیزه می‌شود... در نتیجه دیگر چه راهی باقی می‌ماند جز پناه بردن به خود؟ در خود خزیدنی که شکل انتحاری داشت (شریعتی، ۱۳۸۱: ۸).

برک علاوه بر عامل بیرونی به عامل درونی ایجاد جنبش‌های بنیادگرا اشاره کرده و نقش آن‌را فراتر از عوامل بیرونی می‌داند. از دیدگاه وی سرکوب هر گونه اجتهاد و نوآوری در جهان اسلام مهمترین عامل عقب‌ماندگی مسلمانان است و این عقب‌ماندگی منجر به ناتوانی جهان اسلام در ارائه الگوهای متناسب با عصر تکنیک و نقد در قرن بیستم، منجر به زمینه‌ساز شدن جنبش‌های بنیادگرایی می‌شود. وی می‌نویسد: «اگر معتزله رشد می‌یافت، امروز صورت مساله در کشورهای اسلامی تفاوت می‌کرد و رنسانس نه در غرب که در کرانه‌های فرات اتفاق می‌افتاد. در شرق اتفاق دیگری افتاد. و از قرن دهم باب اجتهاد بسته شد ولی حرکت تاریخ متوقف نماند. انقلاب صنعتی به وجود آمد، ولی فقه اسلامی به صورت سنتی خود باقی ماند. ... بنیادگرایان الزاماً با ترقی و تکنیک مخالف نیستند بلکه می‌خواهند این ترقی و تکنیک را نه با طی کردن همان راهی که غرب پیمود بلکه با چشم‌انداز یک اخلاق مذهبی دریابند. در نتیجه پروژه بنیادگرایان از نظر تئوریک قابل دفاع است ولی قابل تحقق نیست. چرا؟ چون این پروژه زمانی از اعتبار برخوردار است که با یک رنسانس معنوی همراه شود در حالی که امروزه چنین نیست و در زمینه مطالعات قرآنی، حدیث و دیگر علوم اسلامی، ما با احیا و اصلاحی جدی روبه‌رو نیستیم. تنها پدیده جدی که در کشورهای اسلامی رخ داده است «انتقال دین به حوزه سیاست» است؛ روندی که در مسیحیت نیز وجود داشته است (شریعتی، ۱۳۸۱: ۷).

د) اسلام‌گرایی محصول واکنش به فرایند جهانی شدن

با توجه به این مطلب که جهان غرب فرایند جهانی شدن را پذیرفته است بنابراین آن‌ها با دیدگاهی کاملاً منفی هر اندیشه و جنبشی که در برابر این روند مقاومت کند، محکوم به شکست می‌دانند. آنتونی‌گیدنز^۱ در مقاله «بنیادگرایی دینی: احیای اسلامی» معتقد است که بنیادگرایی پدیده‌ای جدید و مخصوص دوران معاصر می‌باشد. از نظر وی غرب ارگانیزم جهان اجتماعی را سست کرده است و در واقع بنیادگرایی واکنشی انفعالی نسبت به فرایند جهانی

۱ - Anthony Giddens

شدن می‌باشد (گیدنز، ۱۳۸۲: ۵). همچنین آندروهی‌وود^۱ در کتاب «درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی» معتقد است اگرچه بنیادگرایان با دنیای مدرن می‌ستیزند اما در عین حال محصول دنیای مدرن می‌باشند. وی علت ایجاد جنبش‌های بنیادگرا را در قالب چهار دلیل روند سکولاریسم در جهان اسلام، آغاز عصر پسا استعماری، شکست سوسیالیسم انقلابی و روند جهانی شدن توضیح می‌دهد (هی‌وود، ۱۳۷۹: ۵۲۵).

بنیامین باربر^۲، پژوهشگر آمریکایی در کتابی که در سال ۱۹۶۶ منتشر کرد واژه «جهاد» را در برابر جهانی شدن، قرار داد. او مفهوم اسلامی نو و کهنه جهاد را بررسی نمی‌کند؛ هدف او پیش کشیدن جهاد در مقام نماد واکنش جوامع جهان سومی در برابر پدیده جهانی شدن است که سلطه غربی را در دل خود دارد. جهانی شدن در دید او در اقتصاد بازار و سلطه نظام مالی و پولی بر سراسر جهان و چیرگی تکنولوژی مدرن و رسانه‌های خبری و ارتباطی پیشرفته تجلی می‌یابد. این موجب می‌شود احساس ناخوشایندی به انسان، در جهان سوم و حتی خارج از آن، دست دهد؛ احساس این که به وسیله نیروهای کوری به کانون ناشناخته ترسناکی که با خشونت کشنده‌ای با او روبه‌رو می‌گردد، کشانده می‌شود؛ درست مانند ناتوانی که دیو غول‌پیکری او را احاطه کرده و او به ناگزیر و ناخواسته، واکنش نشان می‌دهد (سیدقطب، ۱۳۸۴: ۱۵۴).

نتیجه‌گیری

اکثریت نظریه‌پردازان غربی که اسلام‌گرایی را جزء ذات اسلام قلمداد کرده‌اند نگرشی کاملاً منفی به جریان اسلام‌گرایی دارند و آن را معادل خشونت و ترور می‌دانند. از دید این متفکران چون در قرآن بحث شهادت، قتال، جهاد و... آمده است بنابراین بازگشت اسلام‌گرایان به اصل و ذات اسلام به معنای بازگشتن به خشونت و ترور می‌باشد. در برابر این متفکران غربی افرادی همچون مودودی و سیدقطب در جهان اسلام بازگشت به اصل و ذات دین را معادل حاکمیت خداوند بر سراسر شئون زندگی انسان‌ها دانسته که این بازگشت منجر به حاکمیت الله به جای حاکمیت انواع خدایان بشری خواهد شد. از طرف دیگر رویکرد واکنش محور اسلام‌گرایی

1- Andrew Heywood

2- Binyamin Barber

را واکنشی نسبت به مسائل محیطی و خارجی قلمداد می‌کند. بنابراین از دید این متفکران اسلام‌گرایی امروز در جهان اسلام یک مساله عارضی و گذرا می‌باشد، که جهان اسلام در سده اخیر دچار آن شده است و با تغییر این وضعیت و شرایط محیطی و خارجی اسلام‌گرایی نیز دچار تغییر و تحول جدی می‌شود. به‌عنوان مثال متفکرانی که بحران هویت، بحران مشروعیت، بحران مشارکت، بحران نوسازی و... را علت اصلی ایجاد جنبش‌های اسلام‌گرایانه می‌دانند با رفع این بحران‌ها نیز انتظار دارند که جریان اسلام‌گرایی دچار رکود و سستی شود. البته به نظر می‌رسد که دیدگاه این افراد چندان با واقعیات جهان اسلام منطبق نیست و جریانات اسلام‌گرا با کاهش بحران‌های سیاسی و اجتماعی افول نخواهند کرد بلکه به صورت‌های دیگری خود را در جوامع اسلامی بروز خواهند داد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- السید، رضوان (۱۳۸۵). «اسلام‌گرایان و جهانی شدن: جهان در آینه هویت»، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۹.
- اعتمادی‌فرد (۱۳۸۶). «موقعیت دین در عصر جهانی شدن»، برگرفته شده از وبلاگ دین و جامعه اطلاعاتی.
- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۵). «درنگی در مفهوم شناسی بنیادگرایی اسلامی»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۶.
- دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷). اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی. تهران: انتشارات کیهان.
- روا، اولویه (۱۳۷۸). تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی‌امین. تهران: انتشارات الهدی.
- سید قطب، (۱۳۷۸). نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی. تهران: نشر احسان.
- شرابی، هشام (۱۳۸۰). پدرسالاری جدید، ترجمه سیداحمد موثقی. تهران: نشر کوی شریعتی، سارا (۱۳۸۱). «بنیادگرایی روایتی معقول از چپ اسلامی». روزنامه ایران. مرداد.
- _____ (۱۳۸۱). «بنیادگرایی اسلامی: دلایل درونی، علل بیرونی». روزنامه ایران. مرداد.

- عراقچی، سیدعباس (۱۳۷۸). «اندیشه‌های سیاسی مودودی»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۱۶، پاییز ۷۸.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه حسن چاوشیان و همکاران. تهران: طرح نو.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲). فراسوی چپ و راست، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لوئیس، برنارد (۱۳۸۴). مشکل از کجا آغاز شد؟ (تأثیر غرب و واکنش خاورمیانه)، ترجمه شهریار خواجیان. تهران: نشر اختران.
- مرادی، مجید (۱۳۸۴). جنبش‌های اسلامی معاصر. تهران: انتشارات باشگاه اندیشه.
- مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی (۱۳۸۵)، ویژه‌نامه سال پیامبر اعظم، مجله اسلام در نگاه غرب، شماره سوم. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵). ویژه‌نامه نوزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، مجله اسلام در نگاه غرب، شماره چهارم. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۹۸۳ م). برنامه انقلاب اسلامی، ترجمه خلیل احمد حامدی، لاهور: دارالعروه لدعوة الاسلامیه.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۴). سیمای اسلام و مسلمانان در ادبیات فرانسه زبان پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- هی‌وود، اندرو (۱۳۷۹). درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- هینس، جف (۱۳۸۱). دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

ب) منابع انگلیسی

- Bernard, Lewis (1993). *Islam and the West*. New York: Oxford University Press.
- Fuller, Graham E. (2003). *The Future of Political Islam*. Palgrave MacMillan.
- Roy, Olivier (1994). *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press.
- Lewis, Bernard (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Trifkovic, S. (2002). *The Sword of the Prophet: History, Theology, Impact on the World*. Regina Orthodox Press.