

هستی‌شناسی بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب

دکتر عباسعلی رهبر*

سید مجید مهاجرانی**

تاریخ دریافت: ۸۸/۵/۱

تاریخ تأیید نهایی: ۸۸/۷/۲۶

چکیده

بنیادگرایی اسلامی به منزله بخشی از طیف گسترده اسلام‌گرایی امروز در جهان توجه بسیاری از اندیش‌مندان را به خود جلب کرده است. بنیادگرایی اسلامی را می‌توان در دو چارچوب متفاوت اما مکمل مورد مطالعه قرار داد که هر یک به نحوی در تبیین بود و نمود بنیادگرایی نقش دارند. از یک‌سو، بسیاری بر اساس نگاهی تاریخی معتقدند علت عقب‌افتادگی جهان اسلام به طور عام و کشورهای عربی خاورمیانه به طور خاص را باید در گذشته خود و جهان اسلام جست‌جو کرد. این افراد عزت و شوکت گذشته را از دست رفته می‌یابند، و از این رو در پی بازگرداندن آن‌اند. بر اساس این نگرش تاریخی، بنیادگرایی اسلامی پدیده‌ای است جویای قدرت، از سوی دیگر، از منظر دوران گذار از سنت به مدرنیته می‌توان به سوالاتی در خصوص چرایی این امر پاسخ داد.

این مقاله به دنبال تبیین هستی بنیادگرایی اسلامی است. در جواب به سوال اصلی چستی بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب این فرضیه مطرح می‌گردد که بنیادگرایی

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی.

** کارشناس ارشد مطالعات منطقه‌ای (majidmohajrani@gmail.com).

اسلامی در جهان عرب پدیده‌ای است معطوف به قدرت که از دین و مولفه‌های مربوط به آن برای کسب قدرت استفاده می‌کند. به عبارتی، بنیادگرایی اسلامی پدیده‌ای است که خود را به نام یک دین معرفی نموده و از ابعاد ایدئولوژیک و عمل سیاسی برای کسب قدرت و تصویر جامعه آرمانی استفاده می‌کند.

کلیدواژگان: اسلام‌گرایی، بنیادگرایی اسلامی، اسلام سیاسی، اسلام رادیکال، هستی‌شناسی.

مقدمه

کشورهای عربی خاورمیانه که عرب‌زبانان آن را وطن عربی می‌خوانند، مشترکات زیادی جدای از زبان مشترک دارند. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به عواملی چون دین، بنیادگرایی اسلامی و توسعه‌نیافتگی اشاره کرد.

از منظر تاریخی، بنیادگرایی اسلامی منتج از نگاه به گذشته، و مقایسه آن گذشته پرافتخار با شرایط کنونی است. آنان علت افول قدرت جهان اسلام را در کم‌توجهی و دوری از مؤلفه‌های اجتماعی-سیاسی اسلام و قدرت یافتن دوردگان از اسلام می‌دانند. لذا از دید آنان، درمان و چاره این مسأله بازگشت به اسلام و کسب قدرت است.

از منظر، دیگر، این کشورها هنوز در دوران گذار از سنت به مدرنیته قرار دارند، و این فرایند سبب تغییرات شگرفی در این کشورها شده است. بنابر این، بنیادگرایی اسلامی را می‌توان محصول فرایندی دانست که طی آن تغییرات گسترده در ارزش‌های فرهنگی و ساختارهای اجتماعی، سبب بروز آشفتگی‌ها و گسست‌هایی میان دنیای سنتی آشنا و جهان غریبه مدرن می‌شود. بنیادگرایی از سویی در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های جدید مطرح شده در جهان مدرن است و از سوی دیگر در پی پر کردن خلاءهای ناشی از گسستن از جهان سنت است. با توجه به این موارد، و با عنایت به هستی‌شناسی بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب، این مقاله در پی آن نیست تا بیان کند که بنیادگرایی اسلامی چه باید باشد بلکه به دنبال تبیین هستی بنیادگرایی اسلامی است.

مفهوم‌شناسی بنیادگرایی اسلامی

در اکثر ادبیات سیاسی-اجتماعی مربوط به مناسبات اسلام و غرب و موضوعاتی چون تجدید حیات جهان اسلام و تروریسم (خصوصاً بعد از یازده سپتامبر)، با اصطلاحاتی

مانند بنیادگرایی اسلامی^۱، اسلام سیاسی^۲، اسلام‌گرایی^۳ و اسلام رادیکال^۴ مواجه می‌شویم. این اصطلاحات گاهی به صورت مترادف و گاهی به صورت متفاوت از هم بیان شده‌اند. برای مثال، در نوشته‌های اسپوزیتو، بنیادگرایی اسلامی و اسلام سیاسی به صورت مترادف به کار رفته است، در حالی که در نوشته‌های گراهام فولر، بین اسلام‌گرایی و بنیادگرایی اسلامی تفاوت وجود دارد.

واژه «اسلام‌گرا»^۵ از واژه *Islamist* در زبان فرانسه گرفته شده است که به صورت مترادف (و غلط) برای کلمه بنیادگرا^۶ (در عربی: اصولیون و اسلاميون) به کار رفته است. اسلام‌گرایان در حقیقت کسانی‌اند که به دنبال احیاء، بازقدرت‌بخشی^۷ و/یا اصلاح اسلام، جامعه اسلامی و/یا حکومت آن هستند. دیگران پیش از این اسلام‌گرایی را (خارج از ایران) به معنای ارتباط بین دین و سیاست از ره گذر حمله به حکومت، به جای مشروعیت‌بخشی به آن، دانسته‌اند (Ayubi, 1994). البته این نسخه از اسلام‌گرایی، «اسلام سیاسی» را در برمی‌گیرد، یا نمود آن را تا مصلحان قرن نوزدهم دنبال می‌کنند که به بازتعریف اسلام به منزله ایدئولوژی اساسی دولت اسلامی^۸ پرداختند (Ernst 2003). با این حال فعال‌گرایی اسلام‌گرا در قرن بیستم نه فقط در عرصه سیاسی، بلکه در عرصه‌های اجتماعی، آموزشی و در حوزه مؤسسات خیریه نیز ورود داشته است. بنابر این، اسلام‌گرایی، شامل طیف وسیعی متشکل از وهابی‌ها، سلفی‌ها، بنیان‌گذاران و پیروان انقلاب اسلامی ایران، القاعده، اخوان المسلمین، حماس، وسطیون، حزب الله، حزب عدالت و توسعه به رهبری نخست‌وزیر اردوغان، حزب عدالت و توسعه^۹ (PJD) در مراکش و بسیاری دیگر از گروه‌ها، مانند جماعت تبلیغی پاکستان می‌شود. امروزه تعداد بسیار زیادی از افراد وجود دارند که به هیچ یک از احزاب سیاسی این جریان وابسته نیستند ولی اصول اسلام‌گرایی را تأیید می‌کنند (Zuhur 2008, 2-3). در فرهنگ لغات سیاسی آکسفورد از بنیادگرایی اسلامی برای توصیف هر حرکتی

-
1. Islamic fundamentalism
 2. political Islam
 3. Islamism
 4. radical Islam
 5. Islamist
 6. fundamentalist
 7. revitalize
 8. Islamic state
 9. Parti de la justice et du Développement

که خواهان اجرای کامل و بی‌چون و چرای آموزه‌های قرآن و شریعت باشد، استفاده شده (McLean, 1996, 251). در این فرهنگ در ذیل توضیحات اصطلاح بنیادگرایی مسیحی اشاره است که پس از انقلاب اسلامی ایران، اصطلاح بنیادگرایی اسلامی ظهور کرده و بنیادگرایی به منزله علامت و مظهر ستیزه‌جویی، عصبیت و عدم تحمل برای بسیاری در جهان غرب تبدیل شده است (Ibid). بنیادگرایی مسیحی از قرن نوزدهم در پی واکنش پروتستان‌ها به قرائت‌های مدرن از انجیل شکل گرفت. آنان حقیقت تحت‌اللفظی فصول مافوق طبیعی و معجزه‌آسای تاریخ انجیلی و جای‌گاه کتاب مقدس به منزله وحی مستقیم و قطعی کلام خداوند را به چالش کشیدند (Ibid, 252) بر خلاف آن، بنیادگرایی در اسلام فقط از قرن بیستم به بعد اهمیت یافته و اساساً شامل سه حرکت مجزا است. دو حرکت وهابیت یا سلفی‌گری و اخوان‌المسلمین در جهان سنت، و دیگری خاص جهان شیعه (شیعه‌گری انقلابی) است (Oliveti 2002, 15). از سوی دیگر، بر خلاف گروه‌های پروتستان بنیادگرایان مسلمان بر اساس سؤالاتی از الهیات و تفسیر متون مقدس از بدنه اصلی جدا نشده‌اند، بلکه انتقاد آن‌ها، در وسیع‌ترین مفهوم، به انحراف امر سیاسی-اجتماعی در جهان اسلامی مربوط می‌شود (Lewis 2003, 24).

به اعتقاد دکمجیان، شارحین و طرف‌داران این جنبش به تکرار از تعابیر «بعثة الاسلامیه» (رنسانس اسلامی)، «صحوة الاسلامیه» (بیداری اسلامی)، «احیاء الدین» (تجدید حیات دینی)، «اصولیه الاسلامیه» (بنیادگرایی اسلامی) استفاده کرده‌اند. دکمجیان، اصطلاح «اصولیه الاسلامیه» را مناسب‌ترین اصطلاح برای توصیف این پدیده می‌داند، زیرا به معنی جست‌جوی اصول و بنیادهای جامعه اسلامی (امت)، و پایه‌های مشروعیت اقتدار (الشرعیة الحکم) است. چنین طرحی بیشتر بر بُعد سیاسی جنبش اسلامی تاکید دارد تا بر جنبه مذهبی آن. در فرهنگ لغات اسلامی مفهوم تجدید به نو شدن ادورای ایمان اشاره می‌کند، در حالی که کلمه اصلاح به معنی بازگرداندن یا رفرم است. گروه دیگری از اصطلاحات مهم نیز در زبان عربی برای توصیف افراد و گروه‌های بنیادگرا وجود دارد. طرف‌داران بنیادگرایی معمولاً خود را «اسلامیه» (اسلام‌گرا) یا «اصولیین» (بنیادگراها) می‌نامند (دکمجیان، ۱۳۸۴، ۲۳-۲۴).

فولر، نیز بنیادگرایی اسلامی را این چنین تعریف می‌کند:

من اصطلاح بنیادگرایی اسلامی را نیز استفاده می‌کنم اما فقط برای اشاره به آن دسته از اسلام‌گرایانی که از قرائت خشک و متعصبانه‌ای از قرآن و سنن پیامبر

پیروی می‌کنند؛ کسانی که معتقدند تنها درک صحیح از اسلام منحصر به آن‌هاست و دیگران متفاوت را نمی‌تواند تحمل کنند. بسیاری از بنیادگرایان بر برتری مطلق کاربرد تمامی قوانین اسلامی به منزله تنها سنگ محک مشروعیت اسلامی اصرار می‌ورزند. (Fuller 2003, XII)

فولر بنیادگرایی را به منزله بخشی از اسلام‌گرایی و نه تمام آن می‌داند: «همه بنیادگرایان اسلام‌گریند، اما همه اسلام‌گرایان بنیادگرا نیستند...» (Ibid, XII). وی هم‌چنین بنیادگرایی اسلامی را با سنت‌گرایی اسلامی یکسان نمی‌داند، و زمانی بنیادگرایی اسلامی را رادیکال در نظر می‌گیرد که از وضع موجود درک سستی اسلامی عدول کرده و در حقیقت به دنبال تغییر از طریق روی‌کرد «بازگشت به ریشه‌ها» باشد (Ibid, XII).

اسلام‌گرایی را باید مفهومی عام‌تر از بنیادگرایی اسلامی (اصطلاحی که به صورت گسترده‌ای توسط متخصصان خاورمیانه رد شده است) (Zuhur 2008, 8) دانست، زیرا اسلام‌گرا معتقد است که اسلام چارچوبی مناسب برای نظام یافتن سیاست و جامعه ارائه داده است. فولر در این باره چنین می‌نویسد:

اسلام‌گرایی واژه‌ای است مدرن که برای پدیده‌ای اساساً مدرن به کار می‌رود و عبارت است از جنبش‌های سیاسی مبتنی بر اصول اسلامی که معمولاً از سوی غیر روحانیون رهبری می‌شوند؛ افرادی که در حقیقت اغلب با روحانیون سستی و نگرش آنان نسبت به وضع موجود مخالفند، به سازکارهای مدرن تبلیغات و بسیج توده‌ها علاقمندند، و با داشتن یک دستور کار سیاسی که غالباً فراتر از اهداف مذهبی صرف است، به دنبال اصلاح کشور و جامعه هستند (فولر و لسر ۱۳۸۴، ۱۱).

فولر هم‌چنین به صورت جامع‌تر چنین بیان می‌کند:
از نظر من یک اسلام‌گرا فردیست که باور دارد اسلام به منزله یک مجموعه اعتقادی^۱ حرف‌های مهمی در مورد چگونگی نظام یافتن سیاست و جامعه و اجرای آن در جهان اسلام معاصر دارد (همان، ۱۵).

پروفسور مقند دسای^۲ اسلام‌گرایی را ایدئولوژی زمینه‌ساز تروریسم می‌داند. لرد دسای معتقد به جدا کردن اسلام به منزله دین از اسلام‌گرایی به منزله یک ایدئولوژی

1. Body of faith
2. Meghnad Desai

است که لباس اسلام پوشیده و زیر استنادات و نقل قول‌هایی از قرآن پناه گرفته است. از این رو، وی اسلام‌گرایی و ایدئولوژی‌هایی مانند کمونیسم، آنارشیزم و ناسیونالیسم را مشابه می‌داند. لرد دسای اسلام‌گرایان را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: آنان که به نقد اخلاقی- معنوی جامعه روی آورده‌اند و به شیوه صحیح زندگی و سازمان‌دهی جوامع مسلمان پرداخته‌اند، و آنان که در کشورهای مسلمان برای کسب قدرت، احزاب سیاسی را تشکیل داده و اداره می‌کنند (Desi 2007, 23).

وی اسلام‌گرایی را به گونه‌ای دیگر در سه سطح طبقه‌بندی می‌کند: سطح اول اسلام‌گرایی معنوی^۱ که ایده آن دست‌یابی به شیوه زندگی پاک‌دینانه‌تر یا ارتدوکس‌تر برای مسلمانان است. در سطح بعد اسلام‌گرایی ملی (سیاسی)^۲ قرار دارد که برنامه‌ای سیاسی است برای دست‌یابی به قدرت در یک کشور مسلمان و تغییر سیاست رسمی به گونه‌ای که با مبانی دینی مانند شریعت سازگار باشد.^۳ شکلی از اسلام‌گرایی که توجه (غرب) را بیش‌تر برانگیخته، اسلام‌گرایی جهانی^۴ است. اسلام‌گرایی جهانی زمانی به وجود آمده است که دیگر نیروها در کار جهانی کردن جهان بوده‌اند. او معتقد است که این ایدئولوژی را نیز باید به همان شیوه‌ای شناخت که نازیسم یا کمونیسم را، هنگامی که به شیوه‌ای تروریستی تبدیل شدند، مورد بررسی و شناخت قرار گرفتند (Ibid, 24).^{۲۵} پروفیسور دسای اگر چه تمایزی بین اسلام‌گرایی و بنیادگرایی قائل نشده، اما به وجوهی از اسلام‌گرایی اشاره می‌کند که در واقع بخش رادیکال طیف اسلام‌گرایی را تشکیل داده است.

سنجر آی آتا و عایشه گونش آی آتا، نیز اسلام سیاسی را چنین تعریف کرده‌اند: «اسلام سیاسی عبارت است از دیدگاهی رادیکال و جهان‌شمول و گونه‌ای اعتراض سیاسی از سوی توده‌هایی که مأیوس گشته و به حاشیه رانده شده‌اند» (آی آتا و آی آتا ۱۳۸۳، ۱۹۲).

پروفیسور حسن حنفی، با نگاه به وقایع ۱۹۷۹ مکه و نوع حکومت عربستان، آنچه

1. Moral Islamism

2. National Islamism or Political Islamism

۳. اولیور روی، اندیش‌مند فرانسوی، این سطح از جنبش‌های اسلام‌گرا را ناسیونالیسم اسلامی

(Islamonationalism) نامیده است. ر.ک به: Roy, *Failure of Political Islam*, p. 26

4. Global Islamism

را که در غرب بنیادگرایی اسلامی نامیده می‌شود، نوعی مناسک‌گرایی قبیله‌ای می‌داند که در پس نگهداری قوانین اسلامی و برپایی یک دولت اسلامی شکست‌خورده است (Hanfi 2000, 17).

گیلیان دنوکس^۱ نیز از منظر سیاست قدرت به این پدیده نگریسته است. دنوکس اسلام سیاسی را چنین توصیف کرده است:

گونه‌ای از ابزارسازی^۲ اسلام توسط افراد، گروه‌ها و سازمان‌هایی که به دنبال اهداف سیاسی هستند. اسلام‌گرایی با ایجاد تصویری از یک آینده بر پایه تصاحب مجدد و بازآفرینی مفاهیمی که از سنت اسلامی^۳ به عاریت گرفته شده‌اند، پاسخ‌هایی برای چالش‌های اجتماعی امروزی فراهم می‌کند. (Denoeux 2002, 61)

با توجه این به تعاریف، می‌توان گفت اسلام‌گرایی طیفی است که از در کنار هم قرار گرفتن اندیشه‌های متفاوتی که با نام اسلام شناخته می‌شوند - خواه خود برآمده از اسلام باشند و خواه خود را به نام اسلام معرفی کنند - ایجاد شده است. با توجه به تغییر تلقی‌ها در مورد اندیشه‌های رادیکال بنیادگرایان پس از حادثه ۱۱ سپتامبر، به نظر می‌رسد که بنیادگرایی اسلامی به منزله جزئی از طیف وسیع اسلام‌گرایی چنان سایه افکنده است که به خطا با اسلام‌گرایی به صورت مترادف به کار می‌رود.

قدرت و بنیادگرایی اسلامی

با نگاهی گذارا به ویژگی‌ها ریشه‌های بنیادگرایی اسلامی، می‌توان دریافت که آنچه امروز به منزله اسلام سیاسی یا اسلام‌گرایی رادیکال و یا بنیادگرایی اسلامی شناخته می‌شود، خود پدیده‌ای است معطوف به قدرت. از همین رو، ابتدا به صورت مختصر به ریشه‌های این پدیده و سپس به ویژگی‌های بنیادگرایی اسلامی می‌پردازیم.

ریشه‌های بنیادگرایی اسلامی

برای درک ریشه‌های بنیادگرایی و شناخت عوامل موثر بر شکل‌گیری آن می‌توان از

1. Guilian Denoeux
2. instrumentalization
3. Islamic tradition

منظرها و زوایای مختلف نگریست. از جهتی می‌توان روند تاریخی را مورد بررسی قرار داد، و از جهت دیگر می‌توان در مسیر فرایند گذار از سنت به مدرنیته عوامل شکل‌دهنده این پدیده را شناسایی کرد. روش اول اثبات می‌کند که بنیادگرایان در پی کسب قدرت‌اند، حال آن‌که منظر دیگر می‌توان به چرایی این امر پاسخ داد.

جهان اسلام طی قرون گذشته، بر اثر بحران‌های داخلی و خارجی در بخش‌های مهمی از قلمرو خود لطمه دیده است. بحران‌هایی چون سقوط قدرت عثمانی و ایران در مصاف با قدرت‌های بیگانه، سوال‌های مهمی در خصوص بررسی مجدد اندیشه‌ها و تفکرات اساسی اسلام را مطرح ساخت. جامعه اسلامی، همانند قرون گذشته یک پاسخ مبتنی بر فرهنگ بومی به این بحران داد: بازگشت به اسلام و اصول بنیادی‌اش. جنبش بازگشت به ریشه‌ها و اصول اسلامی در آغاز قرن چهاردهم اسلام، پویایی درونی نیرومندی کسب کرده و مظاهر سیاسی، اقتصادی و استراتژیک عمده‌ای از خود به جای گذاشته است (دکمجیان ۱۳۸۴، ۲۲). شکل‌گیری گروه‌هایی چون اخوان‌المسلمین و جماعت اسلامی در مصر، اشغال مسجدالحرام در عربستان، مقاومت در برابر اشغال شوروی در افغانستان، ایجاد و به قدرت رسیدن گروه طالبان در افغانستان و تولد القاعده از دل گروه‌های عرب-افغان به دست اسامه بن لادن را می‌توان نمونه‌هایی از شکل مبارزاتی بنیادگرایی اسلامی دانست.

برخی از اندیش‌مندان، با روی‌کردی تاریخی، دلایل و ریشه‌های این احیاگرایی سیاسی مسلمانان را به سه دسته تقسیم‌بندی کرده‌اند. (Salmi, Abid Majul and Tanham 1998, 8-10):

۱. تجدید حیات کلی ادیان؛ به نظر می‌رسد تا چند سال پیش به ادیان به منزله عاملی نه چندان موثر در امور بین‌المللی نگریسته می‌شد اما تحولات اخیر چیز دیگری را نشان می‌دهد. برای مثال، در ۱۹۸۸ کارتر رئیس‌جمهور پیشین دموکرات ایالات متحده خود را مسیحی دوباره متولد شده نامید. در هندوستان سکولار ظهور حزب بهاریتیاجاناتا^۱ (BJP) با پیروزی در انتخابات، هندویسم فعال‌تری را ارائه داد.
۲. دومین و مشهورترین نظریه در این مورد در میان مسلمانان، احیاگرایی اسلامی را واکنشی در برابر نفوذ و برتری غرب در سرزمین‌های اسلامی به منزله شکلی

1. Baharitiya Janata

از استعمار نوین در نظر می‌گیرد. طبق این نظریه، استعماری که در قرن هجدهم به زور به مسلمانان تحمیل شده و با استثمار اقتصادی مجدداً اعمال شده، امروز نیز ادامه دارد. فقط پس از جنگ جهانی دوم بود که بسیاری از ملت‌های مسلمان استقلال خود را به دست آوردند؛ و این دولت‌ها نیز بر اساس طرح‌های اروپایی، و نه سنن تاریخی قومی آن ملت‌ها، شکل گرفتند. تقریباً بلافاصله بعد از استقلال کشورهای اسلامی عرب از اروپا، دولت اسرائیل به وجود آمد. اعراب مسلمان، و البته اکثر مسلمانان، این دولت را جای پای غرب در سرزمین‌هایشان و آفریدهٔ صلیبیون می‌نگریستند، و به طور خلاصه آن را نماد غلبه و برتری غرب بر جامعهٔ اسلامی و اشغال سرزمین‌های اسلامی می‌دانستند. از سوی دیگر، مسلمانان برتری فرهنگی فراگیر غرب در جهان را تهدیدی جدی برای مذهب و هویت خود می‌بینند. از منظر مسلمانان، غرب در تلاش برای هم‌گن کردن جهان با چاشنی سکولار غربی است. آن‌ها علیه این تفوق مبارزه می‌کنند. انقلاب ایران و زبان آن، حداقل برای چندین دهه اذهان مسلمانان را به خود مشغول کرد، و این ایده را القا کرد که غرب از طریق دخالت ثابت و معمول در امور داخلی آن‌ها، در پی غلبه بر زندگی آن‌هاست. تمایل بعضی از مسلمانان برای بازگشت به شیوه‌های اسلامی کلاسیک زندگی و تاسیس دولت اسلامی را می‌توان اعلام اعتقادی واکنشی دانست.

۳. طبق نظریهٔ سوم که بسیاری از محققین و اندیش‌مندان مسلمان از آن جانب‌داری می‌کنند، متغیرهای اسلامی در روابط جهان معاصر بخشی از تکوین تاریخی اسلام است.

برخی دیگر از اندیش‌مندان مانند اسپوزیتو، دکمچیان و فولر ریشه‌های این امر را در تاریخ جهان اسلام و روند به وجود آمدن دولت‌های اسلامی جست‌جو می‌کنند. یکی از مشترکات مهم در کشورهای جهان اسلام، تاریخ پرشکوه و پر عظمت آن است. تاریخ اسلامی برای مسلمانان اهمیت دینی و قانونی دارد، چرا که نشان‌گر ارادهٔ خداوند است (Lewis 2003, XIX). لطمات ناشی از بحران‌های پیاپی داخلی و خارجی در قسمت‌های مختلف جهان اسلام و «ضربهٔ روحی ناشی از آن‌ها به علت زوال درونی و از میان رفتن تمدن منسجم اسلامی هرچه بیش‌تر تشدید گردیده است» (فولر و لسر ۱۳۸۴، ۴۹). متفکرین و سیاست‌مداران مسلمان پاسخ‌های گوناگونی به زوال درونی

ارائه کرده‌اند؛ گروهی به انواع ناسیونالیسم روی آوردند، گروهی دیگر به سوسیالیسم پرداختند، و گروهی نیز به بازگشت به ریشه‌های اسلام اندیشیدند. در اوج دوران زوال قدرت در جهان اسلام، با فروپاشی امپراتوری‌های اسلامی عثمانی و ایران در منطقه خاورمیانه سه نوع ناسیونالیسم بومی به جای امت اسلامی ظهور کرد که عبارت بودند از ناسیونالیسم ترکی، ناسیونالیسم ایرانی و ناسیونالیسم عربی/مصری. ظهور این سه گونه از ناسیونالیسم را می‌توان از نشانه‌های بروز تغییرات در ارزش‌ها و ساختارهای اجتماعی کشورهای اسلامی در مسیر گذار دانست. از منظر تاریخی می‌توان چنین گفت:

در محیط عربی، ناسیونالیسم مصری و عربی که به‌طور جداگانه تا دهه ۱۹۵۰ رشد کرده بود، در زمان ریاست جمال عبدالناصر به شکل یک ایدئولوژی پان‌عربیستی در آمد. در واقع، این یک ترکیب پیچیده بود که روند آن عمق و وسعت بحران عربی را نشان می‌داد. در مصر ایدئولوژی‌های رقیب، شامل اصلاح طلبی اسلامی (محمد عبده)، ناسیونالیسم فرعون‌نوی (طه حسین)، لیبرالیسم غربی (نحاس پاشا)، بنیادگرایی اسلامی (حسن البنا) و ناسیونالیسم راست‌گرا (احمد حسین) و کمونیسم می‌شدند... ناسیونالیسم عرب، همانند ناسیونالیسم مصری، طی سال‌های بین دو جنگ با ایدئولوژی‌های رقیب فاشیستی، سوسیالیستی، اسلامی و غربی مواجه بود. اما تلاش برای تدوین یک ایدئولوژی واحد در نواحی شرق عربی، در نتیجه رقابت‌های میان سوریه، عراق، اردن و عربستان سعودی، بیشتر از مصر به صورت پراکنده صورت می‌گرفت. ناسیونالیسم عربی غیرمذهبی سوریه، با پان‌عربیسم سلطنتی مورد نظر هاشمیان عراق و اردن و نیز بنیادگرایی وهابی عربستان سعودی برخورد پیدا کرد. (دکمجیان ۱۳۸۴، ۶۱-۶۳)

اسپوزیتو نیز در چارچوب این نگاه تاریخی معتقد است که شکست ناسیونالیسم‌های سکولار (ناسیونالیسم لیبرال، ناسیونالیسم عرب و سوسیالیسم) سبب ایجاد احساس قوی هویت ملی در جهت کسب استقلال از نفوذ خارجی و ایجاد جوامعی قدرت‌مند و شکوفا شد. دولت‌ها که اکثراً غیر منتخب، مستبد و به نیروهای امنیتی وابسته‌اند، نتوانستند مشروعیت سیاسی خود را ایجاد یا تقویت کنند (Esposito,

3, 2001). در چارچوب این ایدئولوژی‌های متخاصم و رقابت‌های میان نخبگان، لحظه حقیقی بررسی جهان عرب، پس از جنگ ۱۹۶۸-۱۹۶۷ اعراب و اسراییل و نتایج مصیبت‌بار آن، فرا رسید. شکست اعراب در جنگ ۱۹۶۷، و مرگ ناصر در ۱۹۷۰، زمینه تفکرات پان‌عربیستی و تلاشی جدید برای ایدئولوژی جانشین را فراهم کرد. تلاش ناامیدانه برای یافتن یک ایدئولوژی جانشین بر سوسیالیسم انقلابی، لیبرالیسم غربی و بنیادگرایی اسلامی متمرکز شد. طی سال‌های دهه ۱۹۸۰، شیوه اسلامی به منزله جانشینی پر قدرت و مهم جلوه‌گر شد (دکمجیان ۱۳۸۴، ۶۱-۶۳). اگر چه باید در نظر داشت که این نوع نگاه که بر مقیاسه بین قدرت امروز و گذشته بنا شده است، خود نشان‌دهنده توجه اندیشه بنیادگرایانه به مسأله قدرت است، اما از این منظر تنها زمانی بنیادگرایی اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد که اندیشه بنیادگرایانه در کشورهای اسلامی شکل گرفته، و به اقدامات گسترده‌ای دست زده است.

از منظر گذار از سنت به مدرنیته، در کشورهای عربی خواست‌گاه بنیادگرایی بسیاری مشکلات و بیماری‌های جوامع‌شان را معلول نفوذ و وابستگی (سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی-اجتماعی) به غرب، خصوصاً به ابرقدرت‌ها (امریکا و شوروی سابق) می‌دانند. حتی مدرنیزاسیون به منزله یک فرایند مستمر غربی‌سازی، سکولارسازی و به صورت فزاینده‌ای جهانی‌سازی به صورت اشکال استعمار نوین صادر شده از غرب و تحمیل شده توسط نخبگان محلی محسوب می‌شد؛ بیماری‌ای که ارزش‌های مذهبی و فرهنگی را تحت تاثیر قرار داده و آن‌ها را با ارزش‌ها و مدل‌های توسعه وارداتی خارجی جای‌گزین می‌کند (Esposito, 2001, 4).

از این رو، جای‌گزین «اسلام‌گرایی»، با توجه به ساختارهای سنتی فرهنگی و اجتماعی منطقه، و به دلیل درآمیختگی بین فرهنگ و سنن بومی واحدهای سازنده جوامع عربی، یعنی قبایل و طوایف، با اسلام، توانایی اثر گذاری بیشتری داشته و می‌تواند مسبب محرک حرکت‌های متنوعی از اخوان‌المسلمین در مصر تا وهابیون در عربستان باشد.

از منظر اقتصادی، نیز این زوال قدرت و سقوط جهان اسلام با توقف در فرایند توسعه کشورهای اسلامی همراه بود. از یک سو، دولت‌های ناکارآمدی که در این کشورها قدرت را در دست گرفتند، استبدادی بوده و رهبران آن‌ها نیز دارای ذهنی توسعه‌گرا نبودند. از سوی دیگر، به واسطه وجود منابع سرشار طبیعی در این کشورها، دولت‌ها برای کسب درآمد به فروش مواد خام اقدام می‌کردند، و این امر خود به فاصله

گرفتن دولت‌ها از ملت‌ها و وابستگی دولت‌ها به خارج به منزله پشتیبان در برابر مخالفان داخلی منجر شد. این امر علاوه بر توقف روند توسعه در این کشورها سبب سکون شیوه تولید اقتصادی در مرحله سنتی شد. اقتصاد سنتی این منطقه را نمی‌توان از سایر ساختارهای اجتماعی و سیاسی سنتی آن جدا فرض کرد.

فرایند توسعه در غرب با فرایند مدرنیزاسیون همراه بوده است. از این رو یکی از مهم‌ترین علایق در جامعه‌شناسی دینی در غرب، مطالعه اثر سکولاریزم بر جوامع مدرن است. پیش‌فرض این مطالعه، آن است که مدرنیته به‌طور طبیعی با سکولاریزم همراه است. این همان «تئوری سکولاریزاسیون» است که طبق آن، دوران مدرن شاهد تضعیف تدریجی اهمیت و نفوذ دین در هر دو حوزه فردی و اجتماعی است.

نقش مذهب در زندگی سیاسی، روابط اجتماعی و در نهایت در زندگی شخصی کاهش یافت. جامعه‌شناسان این پدیده را به اثر مدرنیته بر جوامع معاصر نسبت داده‌اند که با مدرنیزاسیون در اقتصاد آغاز و با تبدیل حوزه اقتصاد به حوزه‌ای مستقل از تاثیر دین و سپس گسترش اثر این حوزه به سایر حوزه‌ها، مثلاً حوزه‌های سیاسی و علمی ادامه می‌یابد، و همه این‌ها در کاهش عمومیت آئین‌ها و اعتقادات دینی و اثر آن‌ها بر جامعه بازتاب پیدا می‌کند.

بر اساس این تحلیل، جوامع مدرن مرکز مقدس خود را از دست داده و به ترکیبی از حوزه‌های مستقل و به هم وابسته تبدیل می‌شوند. هر یک از این حوزه‌ها نسبت به تاثیر دین ایزوله هستند. حوزه اقتصاد با منطق برد-باخت، حوزه سیاست با منطق قدرت و حوزه علوم هم با منطق جست‌جوی حقیقت سروکار دارند. بنابراین، یک هم‌رایی و اتفاق نظر مبنی بر توانایی سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون وجود دارد. این یک خیابان یک‌طرفه است؛ هنگامی که جوامع به دنیای مدرنیزاسیون وارد می‌شوند، ذاتاً وارد جهان سکولاریزاسیون شده و در آن حرکت می‌کنند، بدون آنکه راه بازگشتی داشته باشند (El-Affendi, 2003, 10-11).

از یک سو، بنیادگرایان اسلامی با مدرنیزاسیون مبتنی بر سکولاریزم که دین را از تمام حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کنار می‌گذارد، به شدت مخالفند و برای مقاومت در برابر آن به اقدامات مختلفی دست می‌زنند. از سوی دیگر، از منظر غرب که در جای‌گاه قدرت قرار دارد، اقدامات بنیادگرایان اسلامی اقداماتی تروریستی و ناشی از سنتی ماندن اقتصاد کشورهای آن است. به عبارت دیگر، افرادی مانند دکتر ایمن

الظواهری، حسن البنا و سید قطب که در رده فرماندهان قرار دارند، زمانی به اسلام سیاسی بنیادگرا روی آورده‌اند که در پاسخ به تضادهای بین جوامع خودشان و جوامع پیشرفته غربی بازمانده‌اند.

از منظر فرایند گذار از سنت به مدرنیته، روند شکل‌گیری اندیشه بنیادگرایانه و بنیان‌های معرفتی آن به خوبی قابل درک است. در روند شکل‌گیری افکار حسن البنا و سید قطب در مصر و جهیمان العتیبی در عربستان، نشان می‌دهد که این افراد فرزندان دروان گذارند؛ فرایندی که در آن گسست از مبادی سنتی آغاز می‌شود. فرایندی که جوهره اصلی آن سکولارشدن و تغییر جای‌گاه انسان در مناسباتش با خدا و نیروهای ماورایی است. از سوی دیگر، از بین رفتن ماهیت قدسی دین که منجر به ابزاری شدن دین می‌گردد، برآمده از تغییر در ماهیت قدسی جامعه‌ای است که اندیشه بنیادگرایی اسلامی در آن رشد کرده است.

با توجه به فرایند اجتماعی شدن سید قطب به منزله پدر بنیادگرایی اسلامی ستیزه‌جو و شکل‌گیری تفکرات او، می‌توان تغییر نگرش وی در مورد نسبت بین انسان و خدا را مشاهده کرد. دوران زندگی سید قطب خود نشان‌دهنده گسست‌های متعدد از مبادی سنتی و ایجاد خلاءهای ناشی از آن است. سال‌های بین ۱۹۰۶ تا ۱۹۶۴، زمانی که سید قطب در زندان دولت ناصر اعدام شد، یکی از پرشتاب‌ترین دوره‌های تغییر و ورود ارزش‌های سکولار به جامعه مصری است.

فرایند اجتماعی شدن سید قطب با انقلاب ۱۹۱۹-۱۹۲۲ سعد زغلول همراه است، انقلابی که در آن بنا به گفته شرابی، چه در مصر و چه در بین‌النهرین ملی‌گرایی به منزله نیروی اصلی اجتماعی مطرح شد و اصلاح‌گرایی اسلامی در آن جایی نداشت (Sharabi 1970, 131-132). و رهبری ملی‌گرایی را طبقه نسبتاً کوچکی از تحصیل‌کردگان در غرب و ملی‌گرایان لیبرال غرب‌گرای سکولاری (Safran 1961, 74) در دست داشت که تحت طلسم اندیشه اروپایی بودند، خواهان تطبیق ایده‌هایی اروپایی و نیز تطبیق بسیاری از نهادهای اروپایی در این کشورها بودند (Vatikiotis 1961, 158,160). سید قطب نیز در آن دوران با آن‌که فقط سیزده سال داشت، به سرودن اشعار ملی‌گرایانه و ایراد سخن‌رانی در مکان‌های عمومی نظیر مسجد می‌پرداخت (قطب ۱۹۷۳، ۱۴۴).

سید قطب در شرایطی رشد کرده است که در سال ۱۹۲۴ با الغای خلافت عثمانی و پیامدهای آن، از جمله انتشار کتاب *الاصول الحکم علی عبدالرازق* مواجه

بوده است. در این دوران دو اثر جنجالی طه حسین با نام‌های *فی الشعر الجاهلی و فی الادب الجاهلی* منتشر شد. طه حسین در این دو اثر، به ویژه در *فی الادب الجاهلی* سعی می‌کند تا بر پایه منطق دکارتی به ایراد شبهاتی در مورد شعر قبل از اسلام و داستان قرآنی ابراهیم و اسماعیل، نسبت بین انسان و خداوند را به‌گونه‌ای به چالش کشد. طه حسین از جمله نویسندگان و روشن‌فکرانی است که بر اندیشه و نوشتار سید قطب تاثیر گذاشت. سید قطب کتاب *الطفل من القرية* را به سبک *الایام* نوشت و آن را به طه حسین تقدیم کرد. او در این دوران تحت تاثیر عباس محمود العقاد بود (Musallam 2005, 35): *العقاد خرد را مهم‌ترین نور هدایت برای بشر و مساول معنوی می‌دانست (ندوی ۱۹۷۵، ۹۶).*

اندیشه سید قطب در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ جهت مذهبی ندارد. او در خارج از چارچوب دین، در پی مرجعی برای زندگی روزمره خویش است، روی‌کردی سکولار دارد و با تعریفی که شرابی از مسلمان سکولار ارائه می‌دهد، مطابق است. او در این دوران دین را وسیله‌ای می‌داند که روح فرد را به خاطر جامعه اصلاح کرده و جامعه را برای زندگی فرد آماده می‌کند. سید قطب در این دوران معتقد است که نباد دین را به هر موضوعی تزریق کرد و با کسانی که قضاوت دینی را در مورد دیگران گسترش می‌دهند، به مخالفت می‌پردازد. او در مقاله‌ای بزرگ‌ترین تعدی صورت گرفته نسبت به دین را توسط افرادی می‌داند که دین را خارج از حوزه دین قرار داده و آن را با علم و یا هنر مقایسه کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، کسانی که در درستی و اعتبار دین خدشه و شبه وارد کرده‌اند. او در این مقاله بیان می‌کند که قیاس بین علم تجربی بر پایه مشاهده و تجربه و دین از یک سو و هنر و دین از سوی دیگر صحیح نیست، چرا که اگر به بسیاری از مردم فرصت انتخاب بین یکی از این دو و دین داده شود، مردم تحت تاثیر احساسات، اندیشه‌ها و امیدهای خود قرار می‌گیرند و احساساتشان را بر خواهند گزید (قطب، ۱۹۳۸، ۱۱۸۰-۱۱۷۹).

پس از آن که سید قطب به سوی بنیادگرایی اسلامی حرکت می‌کند، اگر چه گرایشات سکولاریستی خود را از دست می‌دهد، اما چون در روند گذار جامعه مصر از

۱. شرابی مسلمان سکولار را چنین تعریف می‌کند: «صفتی است برآمده از دو واقعیت، اول آن که فرد سکولار، مسلمان است و بنابر این از روشن‌فکران مسیحی غربی شده متفاوت؛ دوم آن که او جهت دینی ندارد و بنابر این از مسلمانان سنتی و اصلاح‌طلبان متفاوت است» (Sharabi, 1970, 105).

سنت به مدرنیته رشد کرده است، و طی این دوران جای‌گاه انسان و نسبتش با خداوند در ذهن او تغییر یافته است، در دوره‌ی تمایل به اندیشه‌های رادیکال نیز تحت تاثیر آن تصور قرار دارد.

اگر در جوامع سنتی انسان در مرکز نیست و نیرویی ماورایی در مرکز قرار می‌گیرد، در جوامع مدرن انسان در مرکز قرار گرفته و دست به تغییر در حوزه‌هایی می‌زند که تا پیش از آن برای او مقدس و دست‌نیافتنی بوده‌اند. از این رو، اقدام به حوزه‌بندی‌های جدیدی می‌کند، و برای مثال حوزه‌ی دین را صرفاً در حد زندگی شخصی فرد تعریف می‌کند.

حرکت تدریجی سید قطب به سوی بنیادگرایی اسلامی و سپس تبدیل شدن او به مهم‌ترین ایدئولوگ اخوان‌المسلمین مسیری است که در آن به تدریج سید قطب از ناقد صرف به سمتی حرکت می‌کند که خود را معیار و میزان حق دانسته و به تدریج به سمت خوددین‌انگاری و تدریجاً به سمت خودخداانگاری پیش می‌رود. برای مثال، سید قطب در یکی از مقالات خود در دهه‌ی ۱۹۴۰ به نقد کاهش سطح معیارهای اخلاقی مردم مصر و شرایط موجود در رسانه‌ها و سواحل مصر می‌پردازد، و حاکمیت پاک‌دینی وهابی در مصر را آرزو می‌کند (قطب، ۱۹۴۶).

سید قطب به تدریج در کتاب‌های *عَدَالَةُ الْجَمَاعَةِ فِي الْإِسْلَامِ* و *مَعْرَكَةُ الْإِسْلَامِ وَالرَّأْسَمَالِيَّةُ* به سمت خوددین‌انگاری حرکت می‌کند، و در کتاب *السلام العالمي و الاسلام* از جای‌گاه اسلام سخن می‌گوید، و برای محکم کردن سخنان خود به قرآن استناد می‌کند. او در ابتدای این اثر می‌پرسد آیا زمان آن نرسیده است که کسی نظر سازنده‌ی اسلام را در خصوص صلح جهانی بیان کند؟ (Qutb 1977, 4) او این اثر خود را پاسخی به این سوال معرفی می‌کند.

سید قطب در مسیر عبور از خوددین‌انگاری به سوی خودخداانگاری، می‌بایست ابتدا خود را واضح معیارها معرفی کند. نمونه‌ی این رفتار سید قطب را می‌توان در مقاله‌ای یافت که پس از پیروزی انقلاب افسران آزاد در ۱۹۵۲ خطاب به ژنرال محمد نجیب رئیس‌جمهور وقت مصر در روزنامه‌ی *الانخبار اليوم* قاهره به تاریخ ۱۸ آگوست ۱۹۵۳ می‌نویسد و در این مقاله در خواست می‌کند تا به مدت شش ماه دیکتاتوری عادلانه‌ای اعلام کند تا به پاک‌سازی افراد فاسد از فعالیت‌های قانونی پرداخته شود، و در این مدت نیز جز افراد صادق از آزادی‌های سیاسی برخوردار نباشند (حماده ۱۹۹۶، ۱۱۹).

او در کتاب‌های *معالم فی الطریق و فی ظلال القرآن* برای توصیف دوران استعمارزدایی و استقلال، از اصطلاح جاهلیت استفاده می‌کند و در مقایسه این دوران با دوران جاهلیت پیش از اسلام، بیان می‌کند که اگر مشرکین بت‌های سنگی را می‌پرستیدند، دولت‌ها و نخبگان دوران ناسیونالیسم به پرستش بت‌های جدیدی چون ملت^۱، سکولاریزم^۲ و حزب^۳ مشغولند. سید قطب در این دو کتاب، «نسل قرآنی جدید» را برای ساختن جامعه‌ای اسلامی بر ویرانه‌های ناسیونالیسم فرا می‌خواند (Kepel, 2002, 24-25). به عبارت دیگر، این اعلام تکفیر است و برای مومنین راستین، فروپاشی سیاسی و اقتصادی و سقوط اجتماعی، دلیلی برای انحراف از اسلام است (Esposito, 2002, 41).

ویژگی‌های بنیادگرایی اسلامی

ایدئولوژی اسلام‌گرایی با استفاده از وحی و سنت پیامبر، بر اساس تعبیری گزینشی از دوره‌های تاریخی اسلام (دکم‌جیان، ۱۳۸۴، ۷۵) و تفسیری گزینشی از آن که به نادیده گرفتن بسیاری از ویژگی‌هایی مانند رشد و تساهل در قرآن و سنت، و اختراع قوانین خود خواسته می‌انجامد (برنارد ۱۳۸۴، ۲۷) سعی می‌کند به بازسازی گذشته در حال بپردازد. بنیادگرایان تفسیری ستیزه‌جویانه و گسترش طلب از اسلام ارائه می‌دهند؛ تفسیری که از خشونت پرهیزی ندارد. این گروه بر آن است که قدرت سیاسی به دست آورد و اسلام را آن‌گونه که خود تعریف می‌کند، بر افکار عمومی و تا حد امکان بر جهان‌بینی انسان‌ها تحمیل کند (همان، ۲۶).

ویژگی‌های جنبش‌های بنیادگرایانه در جهان اسلام را می‌توان چنین برشمرد:

۱. پیوستگی دین و دولت: قرآن قانون ارائه می‌دهد و دولت آنرا به اجرا در می‌آورد.
۲. قرآن و سنت: بنیادهای اسلام عبارتند از قرآن، سنت رسول، سیره پیامبر و صحابه‌اش و نیز خلفای راشدین. نخستین وظایف مسلمانان معتقد به حقیقت نهایی، عبادت خداوند و دعوت به اسلام است و در این راه «خدا با آن‌ها است».

1. Nation
2. secularism
3. party

۳. **صراط مستقیم:** هدف دعوت به تجدید حیات معنوی، بازگشت به صراط مستقیم است که مسلمانان نخستین را برانگیخت. تا مسلمانان به پاکی و اصالت اسلاف خود نگروند، راه نجاتی نخواهد بود.
۴. **جهاد به منزله رکن ششم:** طبق نظر بنیادگرایان، از آن‌جا که استقرار نظم اسلامی تکلیفی دینی است و امکان دارد متضمن جهاد نیز باشد و از آن‌جا که در آن مبارزه بدنی، جنگ، مرگ و شهادت مطرح است، با تعریف بیان شده از جانب بنیادگرایان، مبارزه قهرآمیز و خشونت‌بار با وضع موجود، بخش مهمی از بازگشت به بنیادهای اسلامی است.
۵. **امت جهانی:** هدف نهایی مسلمانان خوب باید استقرار حاکمیت الله بر تمامی بشریت باشد. بنابر این، زمین موطن اسلامی است. دگرگون ساختن جامعه جاهلی-یهودیان، مسیحیان، کمونیست‌ها، ملحدین، مشرکین و مسلمانان مرتد-لازمه استقرار جامعه اسلامی است، زیرا این جامعه آزادی انسان از امیال دیگران و خود را تضمین می‌کند.
۶. **عدالت اجتماعی:** اسلام زندگی انسان را یک وحدت معنوی و مادی قلم‌داد می‌کند. اسلام مالکیت خصوصی را به رسمیت می‌شناسد، اما آن را مطابق رفاه عمومی جامعه محدود می‌کند. اصل زکات، همراه با سیاست دولت از تقسیم جامعه به طبقات جلوگیری می‌کند. این اعمال غالباً سوسیالیسم اسلامی قلم‌داد می‌شود.
۷. **فرمان‌روایی مشروع:** حکومت وقتی دارای مشروعیت است که بر اساس شریعت عمل کند، و در صورت عدول از قوانین شریعت و اصرار بر آن حاکمان مومن نبوده و مشرکند.
۸. **جامعه پاک دین:** از جمله اهداف نهایی بنیادگرایان آن است که امت اسلامی بر اساس عقاید سلفیه و پیروی از پیام پیامبر و زندگی نمونه او، عمل کرده و از لحاظ دینی جامعه‌ای پاک از ارزش‌ها و آداب و رسوم غرب بنا نهند.
۹. **وحدت نظریه و عمل:** در سنت پیامبر، پیام اسلام و اجرای آن در هم آمیخته است و بنابر این اسلام نه راه تصوف، بلکه راه اقدام و عمل است (دکمجیان، ۱۳۸۴، ۸۵-۹۱).

از منظر فردی، می‌توان بنیادگرایان را به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول، اندیش‌مندان و ایدئولوگ‌ها و دسته دوم پیروان و سربازان‌اند. در دسته اول افراد راه حل مشکلات موجود را در کسب قدرت می‌دانند، اما نباید از یاد برد که بیشتر این افراد که در روند

گذار از سنت به مدرنیته سعی می‌کنند تا با بهره‌گیری از برداشت‌های خود از سنت به حل مشکلات مدرن بپردازند. این افراد به صورت ناخودآگاه نسبت بین انسان و خداوند را تغییر داده و خود را در جای‌گاهی نزدیک به خداوند و گاه در جای‌گاه خداوند قرار می‌دهند، و از این جای‌گاه به صدور حکم می‌پردازند. در دسته دوم این خصوصیت از شدت کمتری برخوردار است.

از منظری دیگری نیز می‌توان به بیان ویژگی‌ها و خصوصیات شخصیتی بنیادگرایان پرداخت:

۱. بنیادگرایان از آن‌جا که محصول دوران گذار هستند و خصوصیت اصلی دوران گذار به مدرنیته گسست از جهان سنتی است، این افراد دچار بحران هویت هستند و از طریق عضویت در سازمان‌های بنیادگرا، در پی ایجاد هویت جدیدی‌اند که خود را با آن تعریف نمایند.
۲. پیوستن به این سازمان‌ها و کشف این عقاید جدید برای افراد به منزله یک مومن راستین سبب ایجاد احساس تعهد و وفاداری کلی و دائمی به این اندیشه می‌شود.
۳. گسست‌های ناشی از دوران گذار سبب بروز احساس ضعف به دلیل ابهام در هویت فرد می‌گردد، از این رو پیوستن فرد به این عقاید سبب ایجاد احساس قوت در فرد می‌گردد.
۴. بنیادگرایان معمولاً در ازای محرومیت‌هایشان بر جامعه و در اثر اعتقاد به این که غیرمتمدین، گمراه، و سبب ایجاد این محرومیت‌ها هستند، رفتار ستیزه‌جویانه‌ای با کفار و مسلمانان غیرفعال دارند. بنیادگرایان اسلامی برای تحمیل عقاید و شیوه‌های رفتاری خود بر جامعه به منزله مبلغان ایدئولوژیک و انقلابیون بالقوه، فعالیت وسیعی به عمل می‌آورند.
۵. بنیادگرایان بسیاری از ویژگی‌های «شخصیت اقتدارگرا» را دارند. این اقتدارگرایی، مستقیماً از خصوصیت مطلق بودن تعالیم‌شان و نیز محروم کردن پیوسته آن‌ها از ایجاد تحولی رادیکال در جامعه، و همچنین اندیشیدن به قدرت و تمایل به استیلا سیاسی و اجتماعی ناشی می‌شود.
۶. ناشکیبایی رادیکال‌های اسلامی از محتوای دگماتیک شعار و نیز پای‌بندی کلی آن‌ها به برداشت‌های تند آن ناشی می‌شود. طرز تفکر انعطاف‌ناپذیر آن‌ها نسبت به تمام «منحرفین»، که انعکاس ایمان به یک خدای غیربخشاینده است نیز در همین چارچوب است.

۷. فرد بنیادگرا همیشه خود را در یک محیط متخاصم و «نیروهای شریر» را دست‌اندرکار می‌بیند. از سوی دیگر، او به شدت نسبت به جامعه خود احساس بیگانگی می‌کند. این احساس سبب بی‌اعتمادی عمیق نسبت به مردم و نهادهای دولتی، که مقاصد بدخواهانه در آنان مشاهده می‌کند، می‌شود. این احساس تنهایی و نگاه مطلق‌انگارانه به جهان بر اساس معیارهای روشن و یک‌نواخت، باعث ایجاد گرایش به اندیشه‌های توطئه‌گرایانه می‌شود.
۸. بنیادگرایان اسلامی، به منزله مومنان راستین بیش‌ترین احساس ایدئالیستی و وفاداری را نسبت به آرمان خود ابراز می‌دارند. آن‌ها با اعتقاد قطعی به حقانیت مطلق پیام اسلامی، نابودی حکومت «گناه‌کار» را یک فضیلت عالی قلم‌داد می‌کنند (دکمجیان، ۱۳۸۴، ۷۳).
۹. بنیادگرایان بر پایه تفسیر تندشان از اسلام، هرگونه شیوه سهل‌گیرانه در فعالیت‌های اجتماعی، جنسی، و سیاسی را رد می‌کنند. آن‌ها نظم و دیسیپلین خشک و شیوه زندگی صرفه‌جویانه‌ای دارند، و برای مبارزه و فداکاری آماده‌اند (همان، ۷۳).
۱۰. فرد بنیادگرا تنها از الله، پیامبر و رهبر فره‌مند جنبش از طریق بیعت اطاعت مطلق دارد، و باید رفتارش را سخت با هنجارهای گروه که از سوی رهبر معین، تطبیق دهد (همان، ۷۳).

نتیجه‌گیری

با توجه به تعاریف و ویژگی‌های مطرح شده، می‌توان نتیجه گرفت که عمل سیاسی بنیادگرایانه معطوف به هدفی سیاسی است که تعیین آن بر اساس تضادهای موجود بین جوامع سنتی اسلامی و جوامع مدرن انجام گرفته است. ایدئولوژی سیاسی بنیادگرایانه اسلامی، در پی پاسخ به تضادهای بین وضع موجود و وضع ایده‌آلی است که تصویر می‌کند.

بنیادگرایی اسلامی در شرایطی به وجود آمده است که جامعه اسلامی در حال عبور از یک مرحله به مرحله دیگر بوده، و با بحران‌های ناشی از این دوران گذار مواجه است، و بنابر این، با توجه به شرایط دوران گذار برخی از ارزش‌ها و اولویت‌های خود را بر اساس اولویت‌هایی شکل داده است که به آن‌ها در مرحله پیشین عادت داشته و با

آن‌ها آشناست، و برخی دیگر را نیز بر اساس ناآشنایی و عدم امنیت حاصل از این عدم شناخت تعیین می‌کند. برای مثال، از دسته اول می‌توان ارزش نهادن به برداشت خود از قرآن و سنت، و از دسته دوم جهاد و برپایی امت اسلامی را می‌توان نام برد. در این دوران بسیاری در کشورهای خاورمیانه عربی با نگاهی تاریخی معتقدند علت وجود بحران‌های موجود و عقب افتادن جهان اسلام به صورت عام جدای از نقش غرب، باید در گذشته خود جهان اسلام جست‌جو کرد. آنان به گذشته می‌نگرند و عزت و شوکت گذشته را از دست رفته می‌یابند، به دنبال بازگرداندن آن‌چه از دست داده‌اند برخاسته و می‌خواهند این عقب‌ماندگی را جبران کنند. در واقع، در مقایسه بین گذشته و حال، بنیادگرایان تغییر در قدرت در شرایط کنونی و گذشته را عامل عقب‌ماندگی دانسته و در پی کسب قدرت از دست رفته، به اقدامات گوناگون دست می‌زنند.

اگر چه اسلام‌گرایی طیف وسیعی از اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی را در برمی‌گیرد، اما باید در نظر داشت که در این طیف هم اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه وجود دارد، و هم نظریاتی که بر اساس تفاسیر رادیکال و سخت‌گیرانه از برخی اصول و بنیادهای اسلامی (آن هم به صورت ناقص و گزینشی) صرفاً در پی بازسازی گذشته‌ای هستند که خود آن‌را بنا کرده‌اند. از این رو، این دسته از نظریات ناچار به انتخاب رهیافتی ستیزه‌جو و ساختارشکن هستند.

بنابر این، در تبیین وجود و هستی بنیادگرایی اسلامی به منزله بخشی از طیف اسلام‌گرایی که امروز بیش از سایر بخش‌ها شناخته شده است، می‌توان گفت که بنیادگرایی اسلامی، پدیده‌ای است که خود را با نام یک دین معرفی نموده و دارای دو بعد ایدئولوژیک و عمل سیاسی است؛ در بعد عملی هدف خود را بر اساس پاسخ به سوالی در مورد قیاس قدرت فعلی خود با گذشته تعیین می‌کند، و در بعد ایدئولوژیک نیز برای دستیابی به تصویر ساخته شده از آرمان‌ها و اهداف سیاسی به قدرت نیاز داشته و به هر نحوی در پی کسب قدرت است. از این رو شاکله اصلی بنیادگرایی اسلامی را قدرت تشکیل می‌دهد.

منابع فارسی

۱. آی آتا، سنجر و عایشه آی آتا (۱۳۸۳)، «گروه‌های مذهبی، سکولاریسم و امنیت ترکیه»، در *چهره جدید امنیت در خاورمیانه*، تدوین لی نور جی مارتین، ترجمه قدیر نصری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ص ۱۸۷-۲۱۶.
۲. برنارد، چریل (۱۳۸۴)، *اسلام دموکراتیک مدنی*؛ رویکرد امریکایی، ترجمه رحمان قهرمان‌پور. تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳. دکمجیان، هریر (۱۳۸۴)، *جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)*، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
۴. فولر، گراهام، و یان لسر (۱۳۸۴)، *احساس محاصره: ژئوپلتیک اسلام و غرب*، ترجمه علیرضا فرشچی، تهران، دانشکده فرماندهی و ستاد، دوره عالی جنگ.

منابع عربی

۱. حماده، عادل (۱۹۹۶)، *سید قطب من القرية الى المشتقة: سيرة الای الروحی للجماعات العنف، قاهرة، دارالخیال*.
۲. ندوی، علی عبدالحسن (۱۹۷۵)، *مذاکراه سائح فی الشرق العربی، بیروت، مؤسسة الرسالة*.
۳. قطب، سید (۱۹۷۳)، *طفل من القرية، بیروت، دارالحکمة*.

مجموعه مقالات

۱. قطب، سید، «بین العقاد و الرفیعی» *الرساله*، ۱۸ یولیو ۱۹۳۸، ۱۱۷۰-۱۱۸۰.
۲. — «من لغوی الصیف: السوق الرقیق» *الرساله*، ۶ و ۱۹، أغسطس ۱۹۴۶: ۸۵۹ و ۹۱۲.

منابع انگلیسی

1. Ayubi, Nazih (1994), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London, Routledge.
2. Desi, Meghnad (2007), *Rethinking Islamism: The Ideology of The new Terror*, New York, I. B. Tauris.

3. El-Affendi, Abdulwahhab (2003), "Islamic Movements: Establishment, Significance and Contextual Realities," In *Islamic Movements: Impact on Political Stability in the Arab World*, translated by Dr. Ahmad Moussalli, 7-52, Abu Dhabi, The Emirates Center for Strategic Studies and Research.
4. Ernst, Carl. W.(2003), *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
5. Esposito, John L. (2002), *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York, Oxford University Press.
6. Fuller, Graham. E. (2003), *The Future of Political Islam*, New York, Palgrave.
7. Hanafi, Hassan (2000), "Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism," in *Islam in The Modern World*, by Hassan Hanafi, 11-25, Cairo, Dar Kebaa Bookshop.
8. Kepel, Gilles (2002), *Jihad: The Trail of Political Islam*, translated by Anthony F. Roberts, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
9. Lewis, Bernard (2003), *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York, Modern Library.
10. McLean, Ian, (ed). (1996), *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, New York, Oxford University Press.
11. Musallam, Adnan A. (2005), *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islam*, London, PRAEGER.
12. Oliveti, Vincenzo (2002), *Terror's Source: The Ideology of Wahhabi-salafism and its Consequences*, Birmingham, Amadeus Books.
13. Qutb, Sayyid (1977), *Islam and Universal Peace*, Indianapolis, American Trust Publication.

14. Safran, Nadav (1961), *Egypt in Search of Political Community: an Analysis of The Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*, Harvard University Press.
15. Salmi, Ralph H. (1998), Cesar Abid Majul, and George K. Tanham, *Islam and Conflict Resolution: Theories and Practice*, New York, University of America.
16. Sharabi, Hisham (1970), *Arab Intellectual and The West: The Formative Years 1875-1914*, Baltimore, Jhon Hopkins University Press.
17. Vatikiotis, P. J. (1961) *The History of Egypt, 2nd*, Baltimore, Jhon Hopkins University Press.
18. Zuhur, Sharifa (2008), *Precision in the Global War on Terror: Inciting Muslims through the War of Ideas*, Strategic Studies Institute, U.S. Army War College.

مقالات

1. Denoeux, Guilian. "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam," *Middle East Policy* 9 (June 2002): 61.

گزارش‌ها

2. Esposito, John L, *Islamic Fundamentalism in the Middle East and South- West Asia*, UNHCR Center for Documentation and Research, 2001.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی