

پژوهشنامه اندیشه معاصر

سال اول، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۷، صفحات ۲۴-۵۴

مبانی گسست در الگوی سنتی جنبش‌های سلفی در خاورمیانه

حسین سوری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۰

چکیده

اسلامگرایی یکی از عناصر دنیای امروز است که متغیر تعیین کننده‌ای در وضعیت قدرت جهان و بازیگران اصلی آن به شمار می‌آید. اما با توجه به تحولات اتفاق افتاده و جاری در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا، امروزه ذهن بسیاری از پژوهشگران و علاقه‌مندان به روابط بین‌الملل به این حوزه مطالعاتی جلب شده است. این موضوع با توجه به جریان پرشتاب و قابل تأمل شکل‌گیری جریان‌های اسلامگرا، نگارنده را به بازشناسی مبانی جریان‌های اسلامگرایی رهنمون شده که محور و اساس آن گسست در الگوهای سنتی جنبش‌های سلفی در خاورمیانه است. مقایسه موجود در این تحقیق درباره جریان سلفی‌گری نشان می‌دهد که به رغم اشتراکات مذهبی، اختلافات و تمایزات بنیادینی بین جریان سلفی‌گری و با جنبش‌های سلف‌گرایان، اهل سنت و فرق اسلامی وجود دارد. دامنه این اختلافات و تمایزات، سیاست و فرهنگ و حتی نقشه جغرافیایی منطقه را دست‌خوش تغییراتی ساخته است، که گسست در الگوی سنتی جنبش‌های سلفی منطقه، بخشی از این فرایند و منازعه موجود را توضیح می‌دهد.

واژه‌گان کلیدی: جنبش‌های سلفی، خاورمیانه، سلفی‌گری، بنیادگرایی اسلامی

^۱ دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول)

مقدمه

تأمل در جریان‌ات و اتفاقات بین‌المللی در چند دهه اخیر نشان می‌دهد که یکی از مهمترین عوامل در معادله قدرت و روابط بین‌المللی، تغییر در معادلات ایدئولوژیکی می‌باشد، که منطقه خاورمیانه را به کانون اصلی منازعات و گفت‌وگوهای بین‌المللی تبدیل کرده است. از آنجایی که اسلام‌گرایی ایدئولوژی مسلط در منطقه خاورمیانه می‌باشد به طوری که امروزه حتی در سطح فرامنطقه‌ای درک سیاست بین‌الملل بدون درک اسلام‌گرایی امکان‌پذیر نمی‌باشد. وقتی از یک پدیده اجتماعی سخن گفته می‌شود که توسط نخبگان با توده‌های مردم به وجود آمده و در حیات اجتماعی و سیاسی نقش و جایگاهی یافته است. الزاما می‌بایست آن پدیده را در قالب بررسی‌های رفتاری جامعه مورد مطالعه قرار داد. با این توضیح، جنبش‌های سلفی نیز در زمره آن‌گونه رفتارهای جمعی قرار می‌گیرد که هنوز چندان به طور علمی مورد مطالعه جامعه‌شناسانه قرار نگرفته‌اند. مقاله حاضر این رویداد را در قالب مفاهیم علوم سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد. از آنجا که هرگونه تحول اجتماعی در خاورمیانه منجر به گسترش رادیکالیسم در منطقه گردیده است. جنبش‌های اسلام‌گرای خاورمیانه به دنبال بی‌قراری‌ها و نابسامانی‌های جامعه این کشورها در اوایل قرن بیستم شکل گرفتند، چارچوب سیاسی این جنبش‌ها از شکل‌گیری تا امروز یکپارچه نبوده است. در چند دهه اخیر جنبش‌های سلفی دچار گسست در مبانی شده‌اند، این گسست مبانی جنبش‌های سلفی در نتیجه تعارض بین اندیشه و عمل موجود در کشورهای خاورمیانه در اثر عوامل اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی مختلفی شکل گرفته است، که به نظر می‌رسد ساخت قدرت در جوامع خاورمیانه و تحولات اجتماعی این کشورها در شکل‌گیری این جنبش‌ها و تغییرات آنها نقش داشته است. که این امر به خشونت و افراط‌گرایی در کشورهای با ساختارهای اجتماعی ناهمگون انجامیده است. این جنبش‌های اسلام‌گرای سلفی، گرچه مبتنی بر آموزه مذهبی و ملهم از اصول دینی می‌باشند، به بیانی صحیح یک جنبش مذهبی نیستند، یا دست کم از همان نظم و نظام جنبش‌های اسلامی کلاسیک نظیر وهابیت، سنوسی، یا مهدیه برخوردار نیستند (شرابی، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

حال این پژوهش در پی بررسی این موضوع است که به چه دلایلی جنبش‌های سلفی در منطقه از برخورد مسالمت‌آمیز تا درگیری نظامی برای کسب قدرت در نوسان هستند؟ چرا این نوسانات از اصلاح‌طلبی سلف‌گرایان به خشونت جنبش‌های سلفی در منطقه خاورمیانه انجامیده است؟ و اینکه چرا اقدام جمعی جنبش‌های سلفی در جوامع خاورمیانه و در طول دوره‌های زمانی مختلف یکسان نبوده و علت این اختلاف در اقدامات گروه‌های سلفی در چه چیزی بوده است؟ فرض پژوهش این است که با توجه به خشونت شدید جریان‌ات سلفی نسبت به سلف‌گرایان در خاورمیانه یک گسست در مبانی الگوی سنتی جنبش‌های سلفی در خاورمیانه رخ داده است که این گسست در نتیجه بحران‌های متفاوت در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت می‌باشد. پژوهش حاضر ضمن بررسی شکل‌گیری جنبش‌های سلفی، مبانی گسست این جنبش‌ها و چرایی و چگونگی این گسست را بررسی می‌کند.

۱. مبانی نظری: جنبش‌های اجتماعی؛ اقدام جمعی

این نوشتار گسست جنبش‌های سلفی خاورمیانه را در پرتو بحث‌های نظری در علوم سیاسی به طور عام و جامعه‌شناسی سیاسی به طور خاص بررسی می‌کند. که در این راستا بیشتر گسست در مبانی جنبش‌های سلفی و دلیل اقدامات جمعی متفاوت این گروه‌ها در دوره‌های مختلف را در نظر دارد. واژه جنبش^۱ یا جنبش اجتماعی^۲ از جمله واژه‌هایی است که تعاریف متعدد و گاه متفاوتی از آن‌ها به عمل آمده است. برخی بر نقش ارزش‌ها و هنجارهای جدیدی که جنبش‌ها عرضه می‌کنند و بر آرمان شهری مورد نظر آن‌ها برای نظم نوین اجتماعی تأکید می‌کنند، عده‌ای نقش تشکل، سازماندهی و شبکه‌های ارتباطی را مورد تأکید قرار می‌دهند؛ برخی با توجه به نقش عنصر زمان‌پایداری و استمرار جنبش اجتماعی نسبت به سایر پدیده‌ها تأکید دارند؛ عده‌ای دیگر عنصر آگاهی را مهم تلقی می‌کنند و برای عده‌ای نقش

هویت بخشی جنبش‌ها مهم است، و برخی نیز به نقش جنبش‌ها در ایجاد تغییر اهمیت می‌دهند (صباغ، ۱۳۸۴: ۲۸). گی‌روشه در تعریف جنبش اجتماعی، می‌گوید: جنبش اجتماعی عبارت است از سازمانی کاملاً شکل گرفته و مشخص که به منظور دفاع و یا گسترش و یا دستیابی به هدف‌های خاصی به گروه‌بندی و تشکل اعضا می‌پردازد. به نظر گی‌روشه مشخصه اصلی جنبش اجتماعی، متقاضی و مدعی بودن آن است که به دنبال شناساندن و پیروز گرداندن ایده‌ها و منافع و ارزش‌های معینی بوده و پیوسته سعی در افزایش اعضا و کوشش در جهت جلب توجه عامه و نیز برگزیدگان جامعه می‌نماید. همچنین یک جنبش اجتماعی همیشه با یک اساس فکری جدید مشخص می‌گردد (گی‌روشه، ۱۳۷۴: ۱۶۵-۱۶۴).

جنبش‌های اجتماعی را باید دربرگیرنده تمامی تلاش‌ها در جهت تأثیرگذاری بر الگوهای فرهنگ، کنش اجتماعی و روابط بدانی، به طوری که این تأثیرگذاری، وابسته به مشارکت تعداد زیادی از مردم در کنش جمعی هماهنگ و خود سازمان یافته (متمایز از کنش‌های تحت نظر دولت یا الزام نهادها) باشد (کالبون، ۱۳۸۳: ۱۵۴). نیل اسملسر، جنبش‌های اجتماعی را ذیل مقوله کلی رفتار جمعی مورد بررسی قرار می‌دهد. وی رفتار جمعی را بسیج افراد بر اساس یک عقیده در جهت بازتعریف کنش اجتماعی تعریف می‌کند. این نوع رفتار، زمانی شکل می‌گیرد که ساختارهای موجود جامعه پاسخگوی وضعیت حادث شده جدید نباشند؛ و به همین جهت، رفتار جمعی، ساختار نیافته و غیر نهادمند است. هنگامی که نظام‌های ارزشی موجود بنیان محکمی برای عمل اجتماعی ایجاد نکنند، باورهای جدیدی ظهور می‌کنند که وضعیت موجود را نادرست دانسته و توجیهی برای اقدام فراهم می‌نمایند. بنابراین رفتار جمعی، به عنوان فعالیتی که خارج از تعاریف اجتماعی سنتی زاده می‌شود، رفتاری است که فراتر از هنجارهای فرهنگی و روابط اجتماعی سامان‌مند حرکت می‌کند (Smelser, 1998: 2- 15).

از دیدگاه مکتب رفتار جمعی، ریشه پیدایش جنبش‌های اجتماعی، همزیستی نظام‌های ارزشی متعارض و گروه‌هایی است که با یکدیگر برخورد دارند. در این مکتب تغییرات ساختار اجتماعی و نظم هنجاری در چارچوب یک فرایند

1. movement

2. social movement

تکامل فرهنگی - که طی آن ایده‌های جدیدی در اذهان افراد ظهور می‌کند - تفسیر می‌گردند. زمانی که هنجارهای سنتی دیگر نمی‌توانند ساختاری مناسب و رضایت‌آمیز برای رفتار ارائه دهند، افراد مجبور می‌شوند نظم اجتماعی را از طریق اشکال گوناگون ناسازگاری به چالش کشند. بنابراین باید گفت که یک جنبش اجتماعی زمانی پدید می‌آید که احساس مبنی بر نارضایتی فراگیر شود و نهادهایی که از انعطاف‌پذیری کافی برخوردار نیستند. از پاسخ به این احساس فراگیر باز مانند (دلپورتا و دیانی، ۱۳۸۳: ۲۰).

در حالی که در برخی از نظریه‌ها علت اساسی رفتار جمعی را عوامل اقتصادی می‌دانند، نظریه‌های دیگری بر عناصر روانی و گروه‌سومی از نظریه‌ها نیز بر علل اعتقادی و فکری تاکید می‌ورزند. با این همه، اغلب نظریه‌های معاصر رفتار جمعی بر آثار متفکران کلاسیکی نظیر دورکهایم، مارکس، وبر و استوارت میل تکیه می‌کنند (احمدی، ۱۳۷۷: ۶۴). این متفکران کلاسیک جامعه‌شناسی سیاسی با طرح نظریات خود بسیاری از نظریات جدید پیرامون رفتار جمعی را شکل داده‌اند. رهیافت‌های موجود پیرامون رفتار جمعی به تبیین مسئله تحول در جوامع پیشرفته صنعتی پرداخته‌اند. به استثنای رهیافت‌های برگرفته از نظریات ماکس وبر، سایر نظریه‌ها به نقش عوامل فکری و عقیدتی بهای کمی می‌دهند، حال آنکه این عوامل در جنبش‌های اجتماعی و جنبش‌های سلفی اهمیت دارند. تاکید بیش از حد بر منافع حسابگرانه در تبیین اقدامات جمعی، برخی از اشکال اقدام جمعی را که در آن محاسبات منفعت طلبانه نقش بسیار کمتری دارند، نادیده می‌گیرد (Russell and Berkline, 1990: 8-9).

درک اقدامات جمعی گوناگون و متفاوت جنبش‌های سلفی از آن جهت مهم است که ما را به شناخت اقدامات جمعی و جهت‌گیری سیاسی این جنبش‌ها در دوره‌های زمانی و مکانی متفاوت قادر می‌سازد. از این‌رو جنبش‌ها معمولاً:

۱. نوعی رفتار جمعی و حرکتی فراگیر هستند.
۲. حداقلی از نظم و سازمان در درونشان هست.
۳. تحت تأثیر مداوم، ایدئولوژی و نظر هستند.
۴. تاکتیک‌ها یا شیوه‌های مختلف از جمله تاکتیک‌های آرام، نرم، فکری یا تاکتیک‌های سخت، خشونت‌آمیز، صورت می‌گیرد (می‌تواند انقلابی یا اصلاحی باشد).
۵. جنبش حالت طولانی و مستمر دارد (موتقی، ۱۳۸۶: ۵).
۶. داشتن اهداف مشخص، اولویت‌بندی شده و حتی‌الامکان قابل دسترس
۷. وجود هویت مشترک و یک ایدئولوژی حداقلی که وحدت، همبستگی و انسجام درونی را باعث شده، هدف را توجیح و مشروع ساخته و برنامه و راهکار چگونگی دستیابی به هدف را به صورتی ساده ترسیم کند
۸. داشتن رهبر یا کادر رهبری کارآمد که مورد اطاعت و پذیرش اکثریت قریب به اتفاق اعضا و حامیان جنبش باشد
۹. اصل مخالفت یا ضدیت (عمل جمعی مبتنی بر منازعه) به این معنا که جنبش اجتماعی همیشه در برابر نوعی مانع یا نیروی مقاوم قرار دارد که می‌خواهد بر آن غلبه کند، هویت مشترک، زمینه را برای تعیین و شناسایی دیگران - دشمنان - فراهم می‌کند (صباغ، ۱۳۸۴: ۲۹).

۲. گسست مبانی سنتی جنبش‌های اسلامی سیاسی سلفی خاورمیانه

جنبش‌های اسلامی معاصر، گونه‌ای از جنبش‌های اجتماعی هستند که در واکنش به یک یا چند عامل از میان عوامل متعددی مانند استعمار غرب، انحطاط فکری و استبداد داخلی، الغای خلافت عثمانی، سکولارسازی شتابزده جوامع اسلامی، شکست‌های نظامی مسلمانان از بیگانگان، شکست الگوهای رقیب مانند ناسیونالیسم و سوسیالیسم عربی، بنیادگرایی یهودی، و انحطاط درونی (بحران مشروعیت، بحران هویت، توزیع ناعادلانه ثروت، فساد و سرکوب) و نیز با تکیه بر اسلام به عنوان خاستگاه فکری و الگوی نجات بخش پدید آمده‌اند. حمله ناپلئون بناپارت در سال ۱۹۷۸ م به مصر، فصل جدیدی را در تحركات فکری - سیاسی اسلامی گشود. البته پیش از این تاریخ، جنبش‌هایی با هدف احیای فکر دینی یا تجدیدطلبی اصلاحی و تجدیدطلبی فقهی در گوشه و کنار جهان اسلام ظهور یافته بود که از مهم‌ترین آن‌ها جنبش نوگرایی فقهی و فکری محمد بن عبدالوهاب در نجد (۱۷۹۱-۱۷۰۳ م)، جنبش ولی الله دهلوی در هند (۱۷۶۲-۱۷۰۲)، جنبش محمد بن علی شوکانی در یمن (۱۸۲۳-۱۷۵۸ م)، جنبش آلوسی در عراق (۱۸۵۴-۱۸۰۲ م)، جنبش محمد بن علی سنوسی در مغرب (۱۸۵۹-۱۷۷۸ م) و نیز جنبش محمد بن احمدالمهدی معروف به مهدی سوادنی در سودان (۱۸۸۵-۱۸۴۳ م) است.

به رغم اختلافات و تفاوت‌های فراوانی که در ماهیت، اهداف و شیوه کار حرکت‌های یاد شده مشاهده می‌شود، نقطه اشتراک همگی این حرکت‌ها، دعوت به بازاندیشی و نوفهمی اسلام و کنار گذاشتن تقلید خام و گشودن باب اجتهاد است. برای بررسی علل و انگیزه‌ها و شرایط پیدایی جنبش‌های اسلامی معاصر، پیش از مطالعه رهیافت‌های عمده‌ای که در این زمینه از سوی محققان عرضه شده است، باید به دو ایستگاه اساسی که یکی فکری - دینی و دیگری تاریخی- اجتماعی است، توجه ویژه کرد. اولی ماهیت رابطه بین دین و سیاست در نظام فکری اسلامی و بازتاب نوعی تلقی از این رابطه بر رفتارها و حرکت‌های اجتماعی است و دومی مسئله انقراض خلافت عثمانی که در سال ۱۹۲۴ از سوی مصطفی کمال آتاتورک انجام شد، و تحولات اجتماعی که در خاورمیانه از آن زمان تا به امروز به فراخور زمان و در کشورهای مختلف به وقوع پیوست.

۱.۲. مبانی معرفتی جنبش‌های سلفی

پدیده سلفی‌گری گرایش فکری درباره مباحث و متون دینی در جهان اسلام است که تمایل به متون اصیل و پیروی از سنت، یکی از ویژگی‌های اصلی و وجه تمایز آن از گرایش‌های فکری دیگر به شمار می‌آید. حال این سنت هر چه می‌خواهد باشد. ظهور این گرایش به طور عام و انگیزه مشارکت مسلمانان در گروه‌های اسلامگرا و سلفی و دست زدن به اقدام جمعی اسلامی را باید در درون نظام عقیدتی و سنت تاریخی گروه‌های سلفی جستجو کرد، با توجه به این امر می‌توان بیان کرد که، جنبش‌های سلفی را به دلیل اهمیت نقش و نظام عقیدتی در آن‌ها، می‌توان متفاوت از سایر جنبش‌های غیر مذهبی مورد بررسی قرار داد. مطالعه جنبش‌های اجتماعی که دارای نوعی ایدئولوژی هستند و از عوامل مهم دگرگونی به شمار می‌روند، جهت شناخت اوضاع سیاسی و اجتماعی و تغییر در رابطه عوامل قدرت در جامعه به ما کمک می‌کند. روند بوجود آمدن ارزش‌های جدید یا نظامی از ارزش‌های نو بسیار پیچیده است. دانشمندان هنوز بر سر

عواملی که ارزش‌ها را تغییر می‌دهند، اتفاق نظر ندارند. بسیاری از متغیرهای مؤثر در دگرگونی اجتماعی مشخص شده است، اما نمی‌دانیم کدام یک از آن‌ها از ارزش بیشتری برخوردار است. در طول تاریخ تغییر در ارزش‌ها معمولاً ناشی از تغییر در شیوه تولید، پیشرفت در تکنولوژی، یا تغییر در جمعیت و یا تاثیر نیروهایی چون استعمار بوده است. صرف‌نظر از چگونگی عوامل مؤثر، پیدایش ارزش‌های جدید در فرهنگ بیانگر بسیاری از دگرگونی‌های دیگر نیز هست. از آنجا که جنبش‌های اجتماعی هم نشان‌دهنده تغییر ارزش‌ها و هم عامل تغییر آن‌ها به شمار می‌روند، مورد توجه جامعه‌شناسان قرار می‌گیرند (Reilly & sigall, 1976: 28- 31).

همچنین از آنجا که جنبش‌های اجتماعی حرکت‌هایی مردمی هستند و این امر بدون دخالت آگاهانه مردم امکان‌پذیر نیست، جهت توجیه اهداف و رفتار اعضا نیازمند به جهان‌بینی خاصی می‌باشند یعنی هر جنبشی دارای یک ایدئولوژی و نظام عقیدتی است. جنبش‌های اجتماعی، حتی آن‌هایی که خواهان تغییر از طریق مسالمت‌آمیز هستند برای نظام موجود خطر و تهدید محسوب می‌شوند. زیرا آن‌ها با ارائه ایدئولوژی نو، به هدف‌ها و اولویت‌های جدیدی در جامعه، جامعیت و محبوبیت می‌بخشند. از خصوصیات ایدئولوژی جنبش اجتماعی می‌توان به سادگی، قابل فهم بودن، انسجام منطقی، تکیه بر توصیفات تک علتی درباره مسایل اجتماعی و امید به حل مسایل و مشکلات انسان را با تغییر در نهادهای اجتماعی نام برد. ایدئولوژی یک جنبش در نهایت تعیین می‌کند که مشکل چیست و راه چاره کدام است (محمدی، ۱۳۶۸: ۱۷۸).

از این روست که، بسیاری رمز موفقیت بنیادگرایی اسلامی بویژه جنبش‌های سلفی در جذب و بسیج مردم را، توانایی آن‌ها در به چالش کشیدن مکاتب و حکومت‌های موجود می‌دانند. شعار «راه حل بودن اسلام» در بین اسلام‌گرایان و جنبش‌های اسلامی، یک بیان هویتی برای سرپوش گذاشتن بر کاستی‌ها و فرودستی‌های مسلمانان است. احساس وابستگی (فرودستی) در بین مردم از همان منظر استعلایی و متعالی برداشت می‌شود و از طریق یک حرکت معنوی دوگانه می‌توان بر آن فائق آمد: تعریف مجدد خود و دیگری بیگانه. به‌طور مثال در کتابی که تحت عنوان اسلام و غرب در سال ۱۹۸۳ در قاهره منتشر شد، مؤلف آن ادعای زیر را مطرح می‌کند: مسلمانان در مذهب و نهادهایشان بالاترین ایدئال بشری روی زمین در همه چیز هستند. قصد این جمله دقیقاً تعریف خود و دیگری در عبارات سست و ضعیف اغراق‌آمیز است که توسط گفتمان بنیادگرایی رایج فراهم گردیده است. دقیقاً در چنین عباراتی است که از سرخوردگی‌های فردی و جمعی خود را خلاص می‌کنند. قطب حتی فراتر رفته و می‌گوید: هر سرزمینی که در آن مسلمان زندگی می‌کند ... وطن ماست. وطن مسلمانان ... فقط سرزمین نیست. لذا شکست، ضعف، تفرقه و همه بیماری‌ها صرفاً به عنوان علائم و مشخصه‌های ناشی از ترک و رهاسازی اسلام، اعتقاد به خدایان دروغین ناسیونالیسم، دنیاگرایی، سوسیالیسم و لیبرالیسم تلقی شده و از اهمیت می‌افتند. اسلام پیام نجات نه تنها اعراب بلکه همه مردم جهان است. هدف آزاد سازی جهانی است. هدف نهایی انقلاب ما برقراری صلح اسلام روی زمین، از طریق دگرگونی رادیکال بشریت می‌باشد (شرابی، ۲۲۴-۲۲۵).

در ذات این نظام عقیدتی، نوعی تعهدات ایدئولوژیک نهفته است که اسلامگرایان خود را پایبند به آن و در تلاش تلاش برای پیاده کردن آن اصول می‌باشند. این اصول عقیدتی، اهداف سیاسی خاصی را برای اعضای جنبش‌های اسلامی تعیین می‌کند که آنها را رودروی نظام‌های سیاسی غیر مذهبی قرار می‌دهد (احمدی، ۱۳۷۷: ۷۰). البته بنیادگرایی یا بازگشت به ارزش‌های اصیل دینی باعث گرایش به خشونت نیست و لذا تمام گروه‌های بنیادگرا در پی اقدامات تروریستی و خشونت آمیز نیستند بلکه گروه‌های خاصی نظیر القاعده و طالبان و داعش جبهه‌النصره و ... با تکیه بر اندیشه‌های سلفی تکفیری و بعضاً تحت حمایت کشورهای غربی و بعضی کشورهای عرب منطقه باعث ایجاد ناآرامی و آشوب می‌شوند. اکثر این گروه‌های تکفیری با نام اسلام و به بهانه احیای اسلام راستین، درصدد براندازی دولت‌های ناهم‌سو و با هژمون جهانی می‌باشند (رحیمی، ۱۳۹۳: ۲). در حقیقت، بنیادگرایی و تمایل بازگشت به اصول اولیه اسلام، ذاتاً باعث بروز خشونت نمی‌شود بلکه افزوده شدن اندیشه جهاد تهاجمی و تکفیر به مبانی فکری برخی از گروه‌های بنیادگرا، باعث روی آوردن به اقدامات خشونت آمیز و تروریستی شده است. یکی از مهمترین گروه‌های خشونت طلب بنیادگرا، گروه‌های سلفی تکفیری هستند که در حال حاضر یکی از عوامل اصلی آشوب و فتنه در خاورمیانه می‌باشند و با فتوای تکفیر غیرمسلمانان و شیعیان جنایات زیادی را مرتکب شده اند (رامیار، ۱۳۹۴: ۸۱).

بر پایه ایدئولوژی بنیادگرایانه تنها راه رسیدن به جامعه مطلوب اجرای آموزه‌های راستین اسلامی می‌باشد که در زمان پیامبر (ص) و خلافت راشدین وجود داشته و تمامی کشورهای اسلامی حتی جهان باید از هر گونه کفر و فساد پاک شوند که این‌گونه تفکر رایج میان بنیادگرایان باعث اعمال خشونت‌آمیز شده و در موارد بسیاری به صورت تروریسم نمود پیدا کرده است (رحیمی، ۱۳۹۳: ۴). به طور مثال؛ گروه تروریستی تکفیری داعش با نام دولت اسلامی عراق و شام؛ به بهانه احیای خلافت اسلامی جنایات‌های بسیاری را در دو کشور عراق و سوریه مرتکب شده‌اند و انسان‌های بسیاری را قربانی تفکرات باطل خود کرده‌اند از این‌رو، امروزه می‌توان مشاهده کرد که چگونه مسأله معرفت‌شناختی مربوط به حقیقت و اعتبار اکنون با تردستی از محتوا و معنی تهی می‌شود. بدین ترتیب جایگزینی امکان تحلیل انتقادی، با تفسیر دینی و کلامی، شرایط تحقیق و بررسی را تعیین می‌کند و نتیجه و برآیند پاسخ‌های صحیح را پیشاپیش تضمین می‌نماید.

۳. گسست در مبانی معرفتی

ظهور اسلامگرایی به منزله یک مقوله سیاسی بیانگر ناتوانی روزافزون نظم کهن در دنیای اسلامی برای مقاومت در برابر درخواست‌های اجرای طرح‌های اسلامی بود. اسلام در ذات خود دینی سیاسی است؛ ولی در طول تاریخ و با توجه به تحولاتی که در جهان اسلام و نیز ارتباط آن با جهان خارج روی داد، زمینه‌ای فراهم آمد که گرایش‌های مختلف اسلامی بر ابعاد سیاسی اسلام دوباره تاکید ورزند و از ظرفیت سیاسی و بسیج‌گرایانه اسلام، برای مواجهه با دشمنان و برای ایستادن در مقابل حاکمان مستبد و منحرف و همچنین برای مقابله با آنچه خود انحراف می‌شمردند، استفاده کنند. بدیهی است که این مجموعه گسترده، که زیر عنوان اسلام سیاسی قرار می‌گیرد، دربردارنده گرایش‌های متفاوتی است که از واقع‌گرایانه تا آرمان‌گرایانه، معتدل تا رادیکال و از حقیقت‌جو تا حقیقت‌طلب تا انحرافی امتداد دارد (مرشدی و غفاری، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

«اسلام سیاسی» که در میان منازعات اسلامی و غربی، گاه به عنوان رادیکالیسم و بنیادگرایی و گاه به مثابه اصلاح‌گرایی و نوگرایی خوانده می‌شود. برخی چون بابی سعید معتقدند که مفهوم اسلام سیاسی بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان‌های سیاسی اسلام به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. بنابراین، اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به حساب آورد که حول مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است. در این راستا، اسلام‌گرایی، طیف وسیعی از رویدادها - از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی - را در بر می‌گیرد (سعید، ۱۳۷۹: ۲۰). امروزه زمانی که از اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی صحبت به میان می‌آید بیشتر به جنبش‌ها و نهضت‌های اسلامی سلفی جهادی و تکفیری اشاره دارد که در برخی از کشورها به عنوان نقطه مقاومت و کانون تعارض‌ها در برابر اهداف، منافع و در مجموع سلطه مدرنیته و غرب در جهان اسلام مطرح است.

سلفیه در یک قرن اخیر نخستین جریان اسلام‌گرا بوده که موفق به تشکیل حکومت شده است. سلفی یا سلفیه پیش از آنکه به عنوان یک مذهب شناخته شود، یک حرکت یا جریان عقیدتی - اجتماعی و البته گاهی سیاسی به شمار می‌رود. این جریان در طول تاریخ اسلام، چندین بار در نقاط مختلف جهان اسلام ظاهر شده است. به طور کلی، جریان سلفیه در صدد احیای سیره سلف صالح یعنی مسلمانان صدر اسلام است. به عبارتی، هر بار که در امت اسلامی مذاهب و فرقه‌های مختلف با افکار و اندیشه‌های گوناگون شکل گرفته‌اند و باعث شده‌اند که هر دسته و گروهی از امت اسلام به سویی گرایش یافته و تفرقه و تشتت در میان آن‌ها به وجود آید، فرد یا گروهی از افراد در گوشه‌ای از جهان اسلام به انگیزه از میان بردن بدعت در دین، قیام نموده و داعیه اصلاح طلبی در آیین پیامبر (ص) داشته و مدعی هستند که با مبانی خود، امت پیامبر (ص) را از جاده انحراف و اشتباه به صراط مستقیم برخواهند گرداند. این رویکرد فکری برای تحقق این هدف خواهان آن هستند که همه به سیره سلف صالح بازگردند و باید از آنچه در اعصار پس از پیامبر (ص) و اصحاب بزرگش افزوده شده است، دوری گزینند. از این رو است که به این جریان، سلفیه گفته می‌شود. بنابراین، بنیادی‌ترین مفاهیم آنان، «توحید» با قرائتی متفاوت و دینداری در چارچوب فهم سلف صالح است. عملکرد آنان نیز، در برخی مواقع نص‌گرایی و مخالفت با دخالت عقل در فرآیند فهم دین و بهره‌برداری از مسأله تمایز بین جاهلیت و اسلام می‌باشد. که در جوامع اسلامی تفکر بازگشت به سلف به میزان قابل توجهی مورد استقبال عالمان و جوانان قرار گرفته است.

در این میان گرایش‌های فکری گوناگونی در میان سلفیان به وجود آمده است که می‌توان از سلفیه تکفیری وهابی عربستان، سلفیه افراطی دیوبندی شبه قاره هند، سلفیه اعتدالی اخوان المسلمین مصر و سلفیه جهادی سید قطب یاد کرد. اگر چه تفکرات وهابیت برگرفته از سلف نیست و زائیده فکر ابن تیمیه در قرن هشتم و محمد بن عبدالوهاب است، اما وهابیت در جهان اسلام خود را به عنوان سلفیه مطرح ساخته، و اندیشه‌های غیر اسلامی خویش را به عنوان تفکر سلف به جهانیان عرضه می‌کند و با حربه تکفیر به تفرقه میان مسلمانان دامن می‌زند. این رویکرد را امروزه در قالب شاخه‌ها و خرده‌گفتمان‌های مختلفی تقسیم بندی می‌کنند. برخی از مهمترین شاخه‌های فکری این جریان عبارتند از:

۱.۳. سلفیه سنتی تقلیدی

از نظر سلفیه تقلیدی اطاعت از حاکم کشور اسلامی واجب است. به گونه‌ای که انتقاد به دولت اسلامی یا حاکم مسلمان را از محرّمات و تظاهرات و قیام در برابر او را نوعی خروج از دین می‌شمرند و صبوری در برابر حاکم یا دولت اسلامی را از واجبات قلمداد می‌کنند، هرچند در قامت مجری قوانین اسلامی، بر طبق احکام اسلامی عمل نکند. بر این پایه می‌توان استنباط نمود که این جریان دارای سمت و سوی فکری محافظه کارانه است. آن‌ها دغدغه‌ای جز اجرای شریعت آن هم در نوع فردی آن را ندارند و در پی ارائه اصلاحات سیاسی و اجتماعی نیستند. احمد بن حنبل و تقی‌الدین ابن تیمیه، به عنوان منبع الهام و پدر معنوی آنان شناخته شده و محمد بن عبدالوهاب بنیان‌گذار حکومت سیاسی این جریان در جزیره العرب است. بزرگترین نماینده این مکتب، جنبش وهابیت در عربستان است که توانست طی یک دوره قدرت سیاسی ناپایداری مانند دولت طالبان در افغانستان را پدید آورد و موفق به توسعه اینگونه برداشت از سلفیه در برخی از مناطق جهان گردید (جوذکی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۵).

۲.۳. سلفیه اصلاحی

به طور کلی، دغدغه اول این گرایش فکری، مسائل و مباحث؛ سیاسی و اجتماعی مسلمانان است. در معرفت‌شناسی این شاخه، عقلانیت عقل جایگاه خاص خود را دارد. به گونه‌ای که بسیاری از اصلاح‌طلبان معاصر در این حلقه گرد آمده‌اند و نام سلفیه بر خود نهاده‌اند. در همین راستا نیز، این جنبش رابطه خوبی با سلفیان سنتی و تقلیدی ندارد. جنبش مذکور گسترده‌ترین حرکت را در جهان اسلام به وجود آورد و در چند مرحله تکامل پیدا کرد و برخی از انشعابات آن دست به خشونت زدند (هی وود، ۱۳۷۹: ۴۹۵). ابتدا حرکت اصلاحی از طریق رهبران دینی - سیاسی چون شوکانی (۱۱۷۳-۱۲۵۰ق)، صالح بن محمد فلانی (م ۱۲۱۸ق)، محمد احمد مشهور به مهدی سودان (م ۱۳۰۲ق)، محمد بن علی سنوسی (م ۱۲۷۶ق) رقم خورد. با بر آمدن موج اصلاح طلبی دوم در جهان اسلام از اواخر سده ۱۳ قمری که رجال شاخص آن سید جمال‌الدین اسدآبادی (د ۱۳۱۴ق) و شیخ محمد عبده (د ۱۳۲۳ق) بود، موجی از تقلید ستیزی و بازگشت به نص همراه با عقل پدید آمد که به زودی هژمونی نص در آن بر هژمونی عقل سنگینی گرفت و زمینه پیوند اصلاح‌طلبی دینی با سلفی‌گری را فراهم آورد. اسدآبادی و عبده با وجود تأکیدشان بر فهم قرآن و سنت، با توجه به جایگاهی که برای کارکرد عقل و رابطه دین با مقتضیات عصری داشتند، در فضای نبودند که بتوانند در شمار سلفیه مرسوم شمرده شوند؛ اما شاگرد عبده، محمد رشید رضا (م ۱۳۵۴ق) نمودی از یک اصلاح طلب سلفی بود. باورهای شاخص سلفیان، مانند نفی تقلید، نفی توسل به درگذشتگان از یک سو و تکیه آن‌ها بر پویایی اجتماعی، جهاد و امر به معروف از سوی دیگر، نشان دهنده تعلق خاطر آن‌ها به اندیشه‌های سلفی است. در نسل پس از عبده، محور بحث بر اصلاحات دینی و تقابل با سکولاریسم بود که از سران آن در مصر می‌توان رشید رضا و در شبه قاره از ابوالکلام آزاد (۱۳۰۵-۱۳۷۹ق) به عنوان شاخص یاد کرد. همزمان با آنان باید از جمال‌الدین قاسمی (م ۱۳۳۲ق) از علمای شام نام برد که در شمار اصلاح طلبان و پیروان افکار اسدآبادی بود و ضمن نفی تقلید، به صورت شاخص‌تری به مشرب سلفی گرایش داشت. وی که هم چون عبده و رضا به تألیف در تفسیر پرداخت، اصلاح المساجد من البدع و العوائد را نیز در مبارزه با آنچه بدعت

می‌خواند، تألیف کرد. جنبش سیاسی - مذهبی اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸م در مصر نیز در این ارتباط از سوی حسن البناء (م ۱۹۴۹م) شکل یافت.

اخوان المسلمین برنامه اصلاحی خود را در جامعه اسلامی با الهام از آموزه‌های دینی بر سه اصل بنیان نهادند: ۱. جامعیت اسلام در تمام شئون زندگی؛ ۲. تأکید بر قرآن و احادیث نبوی به عنوان منبع اصلی اندیشه‌های اسلامی؛ ۳. قابل اجرا بودن احکام و مقررات اسلامی در همه زمان‌ها و مکان‌ها.

حسن البناء خود را تلفیقی از سید جمال، عبده و رشید رضا می‌داند. آن چه در روایت بنا درخور توجه می‌نماید، نقد «خشونت» و نفی ضرورت کاربرد آن برای تحقق آرمان‌های دینی است که به گمان وی کاربرد زور را بسیار تحدید و تابع شرایط خاص می‌سازد. مطابق نگرش بنا، قدرت دارای سه چهره اصلی است: قدرت ناشی از ایمان و عقیده (که می‌توان از آن به قدرت دین تعبیر کرد)؛ قدرت ناشی از همبستگی و وحدت (که می‌توان از آن به قدرت نرم تعبیر کرد)؛ قدرت ناشی از سلاح و زور (که می‌توان از آن به قدرت سخت تعبیر کرد). به گمان بنا در میان این سه گونه قدرت، اولویت با قدرت دین، سپس قدرت نرم و در نهایت قدرت سخت است؛ و از این حیث او تصویری متمایز از سلفی‌گری را ترسیم می‌نماید که به خلاف الگوی مودودی، بر اصالت خشونت استوار نیست. در مقابل، او سیاست‌های اصلاحی و تدریجی را برای بازگشت به اصول اولیه، پیشنهاد داده که طیفی از فعالیت‌های سیاسی و غیر خشونت‌آمیز را شامل می‌شود. تأسیس سازمان «اخوان المسلمین» و مشی سیاست آن، مؤید این تفکر سلفی است که در میانه دو دیدگاه «اسلام‌گرایی رادیکال مودودی» و «تفکر سکولاری» که خواهان «معنوی شدن» کامل اسلام و دوری از عالم سیاست بود؛ توانست برای خود اعتبار و قدرتی ایجاد نماید. البته «بنا» به گرایش‌های جهادی نیز توجه داشته و در رساله «الجهاد» به بررسی تحلیلی فلسفه تشریح جهاد به منظور پاسخگویی به صاحبان دیدگاه‌های رادیکال، پرداخته است. بررسی او حکایت از آن دارد که جهاد دارای فلسفه‌ای غیر خشونت‌بار در اسلام است که با دفاع از خود، استقرار و صیانت از صلح و امنیت، مجازات پیمان‌شکنان و مساعدت به مظلومان وضع شده؛ مقولاتی که ماهیت «رحمتی» جهاد تا «خشونت» آن را برای ما روشن می‌سازد. نتیجه آن‌که جهاد اسلامی به هیچ وجه مؤید کاربرد و ترویج خشونت (و براساس آن ترور) در عرصه عمل سیاسی - اجتماعی نیست. برداشت مذکور که توسط بنا بر آن تأکید شده، در روش علمی او نیز تجلی یافته است. بنا به رابطه متقابل عوامل اجتماعی با نهضت اخوان المسلمین معتقد بود و همین امر اولویت روش‌های آموزشی و تربیتی را بر روش‌های سخت افزارانه و اجباری مشخص می‌سازد.

محمد غزالی (۱۹۱۷-۱۹۹۶)، عبدالسلام یاسین، سلیم العوا و طارق البشیری در ادامه جریان سلفیه اصلاحی - اعتدالی قابل ذکر هستند. در واقع، مهم‌ترین ثمره بروز این فکر، خالی نمودن «سلفی‌گری» از «رادیکالیسم» - به ویژه آموزه‌های بیان شده از سوی مودودی و قطب - است. غزالی نیز متأثر از تحقیقات مذهبی و پژوهش‌های علمی هم‌مسو، نوعی از کنش معتدل را در ارتباط با تشکیل حکومت دینی - اسلامی پیشه نمود. او با وجود اینکه به پیوند دین و سیاست اعتقاد داشت، معتقد بود که این نوع از فهم دینی، جز از طریق تفسیر مناسب و فهم مجدد اصول دینی در فضای زمانی کنونی محقق نخواهد شد. در همین راستا، نگاه محققانه وی، به لزوم وجود مشورت‌پذیری دولت، نفی خشونت و استقرار

مردم‌سالاری منتهی گردید. در یک جمع‌بندی می‌توان نفی تقلید و فتح باب اجتهاد را به عنوان مهمترین شاخصه این جریان جستجو کرد.

۳.۳. سلفیه جهادی

سلفیه جهادی بر شریعت اسلام تاکید دارد. بر همین اساس نیز، بنیادی‌ترین محورهای این جریان، تقابل با سکولاریسم، تفسیر انحصاری از دین، بازگشت به سلف، رهبری، خدا محوری و جهاد است. به باور بسیاری، نقطه شروع و نضج یافتن سلفیه جهادی، ظهور سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) است. در این میان، ترور جمال عبدالناصر نقطه کانونی و شروع اقدامات انتحاری پیروان این جریان بود که در ادامه اعدام رهبران اخوان المسلمین آتش آنها را تندتر کرد. سید قطب به لحاظ نظری و تئوریک، بسیار رادیکال بود. اثر وی با عنوان «معالم فی الطریق» نماد این نوع خاص از تندروی است که در آن از مفاهیم و نشانه‌هایی چون عصر جاهلیت قرن بیست و شهرهای جاهلی یاد می‌کند. در گام بعد، وی به تکفیر مسلمانان سرزمین‌های اسلامی و غیر اسلامی به خاطر قبول دموکراسی غربی که آن را نوعی از جهالت مدرن می‌داند، پرداخته و تنها راه حل را هجرت و جهاد و تقابل خشن با آن می‌داند. بنابراین، بنیادی‌ترین محورهای این جریان، تقابل با حاکمان فاسد، تأکید بر پاکدامنی، پیروی از قرآن و سنت صالحان، شیعه ستیزی، رهایی از استعمار و محورهای همسو با آن است (سید نژاد، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

این جنبش هر دو نوع سلفی اول و دوم را مردود می‌داند و بر این باور است که تفکرات و مشی فکری سلفیه سنتی و اصلاح طلب هیچگاه به هدف مطلوب نمی‌رسد. اولین جنبش‌های جهادی تکفیری سابقه در حرکت ابن‌عبدالوهاب در جزیره العرب دارد که بر اساس مفاهیمی همچون جهاد و امر به معروف و نهی از منکر پیگیری می‌شد. در ادامه جنبش‌های اسلامی در آفریقا نظیر جنبش سنوسیه، مهدی سودانی نیز در این مسیر گام نهادند با این تفاوت که با رویکردی ضد استعماری دنبال می‌شدند ولی در حرکت ابن‌عبدالوهاب مسلمانان به دلیل اعتقاداتشان مورد هجوم قرار گرفتند. اندیشه‌های انقلابی سید قطب به عنوان عضو برجسته اخوان المسلمین، را می‌توان زمینه ساز انشعاب‌های گوناگون در درون اخوان المسلمین دانست. اعضای جوان اخوان المسلمین به تدریج از رهبران ارشد فاصله گرفتند و براساس برداشت‌های گوناگون از تعالیم سید قطب در اواخر دهه ۱۹۶۰م تشکل‌های دیگری را که در واقع تشکل‌های بنیادگرا و پیکارجوی سلفی است، در میان اهل سنت به وجود آوردند. این تأثیر تا بدانجا است که از کتاب معالم فی الطریق قطب، به عنوان مانیفست جهادگرایی نیز می‌توان تعبیر کرد. جنبش‌هایی که رهبران و هواداران آنان به ندرت در نهادهای علمی دینی سنتی پرورش یافته و گاه حتی فاقد تحصیلات کلاسیک دینی هستند. از دیدگاه سید قطب جوامع فعلی به دوگونه اسلامی یا جاهلی است و حد وسطی در میانه این دو وجود ندارد. براساس این تقسیم بندی به اعتقاد وی، ضعف عقیده و زوال اصول دینی، جامعه را جاهلی و مستحق برخورد می‌سازد (سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۵).

بنابراین، در کانون مکتب سلفی‌های جهادی، جهاد و مبارزه با این اندیشه پیوندی ناگسستنی دارد. به اعتقاد حامیان این جریان، دفاع از مقدسات و نفس یکی دیگر از عواملی است که جهاد را واجب می‌نماید. نضج این جریان در مصر، پس از مدتی از سیدقطب به ایمن‌الظواهری رسید. شخصی که از همان ابتدا در کنار بن لادن قرار گرفت. تا قبل از این،

سلفی‌های جهادی کمی متفاوتتر از گروه بن لادن بودند زیرا بن لادن و ایمن الظواهری در اواخر فعالیت‌های سیاسی و فکری خود، جهاد علیه مسلمان را هم واجب دانستند و حکومت‌های کشورهای اسلامی را دچار مشکل کردند. همچنین بسیاری بر این عقیده‌اند که حضور سید قطب و محمد غزالی عاملی اصلی در دگرگونی محافل مذهبی عربستان است زیرا باعث شدند تا به جای تبلیغ اندیشه حاکم بر سلفیان تقلیدی یعنی «توحید القبور» به «توحید القصور» دعوت می‌کردند. در پی این نوع از فعالیت‌های تبلیغی-آموزشی، بسیاری از جوانان راه خود را از حکومت آل سعود و سلفیه تقلیدی جدا نموده و از عربستان خارج شده و هسته‌های اولیه گفتمان جهادی شکل دادند که امروزه القاعده، داعش و جبهه النصره مهم‌ترین آن‌ها است. بنابراین، در کانون مکتب سلفی‌های جهادی، جهاد و مبارزه با این اندیشه پیوندی ناگسستنی دارد. در قرن کنونی و در شرایط فعلی نیز، این جریان فکری در قالب گروهی همچون داعش و جبهه النصره، در راستای غیریت سازی‌های هویتی خود، ضمن تأکید بر قابلیت اعتبار اسلام و در دسترس بودن آن، علت یا سبب جهاد را دعوت به اسلام می‌دانند. این گروه‌های تکفیری با رویکردهای غیریت‌ساز و خشونت طلبانه خود، امروز عامل اصلی ناامنی جهان و بخصوص منطقه خاورمیانه هستند (Abi-Habib, 2014, 32).

نگاهی به تاریخ فعالیت‌های جهادی آن‌ها، نشان می‌دهد که جنبش‌های تکفیری-سلفی سه نوع اقدام خشونت‌بار را تا کنون در دستور کار خود قرار داده‌اند که به لحاظ دامنه خشونت و سلسله مراتب تلفات ناشی از آن، نوع نخست را می‌توان در پایین‌ترین و نوع سوم را در بالاترین درجه این تقسیم بندی قرار داد. این سه کنش تهاجمی و خشونت بار عبارتند از:

الف. خشونت‌ها و مبارزات واکنشی: این نوع از خشونت، اقدامی برنامه‌ریزی شده محسوب نمی‌شود و به طور معمول، به اقداماتی اشاره دارد که گاه به گاه و در واکنش به اقدامات خشونت بار و سرکوبگر حکومت‌ها، از سوی اعضای جنبش‌های اسلامی مثل اخوان المسلمین صورت گرفته است (نقوی، ۱۳۸۴: ۶).

ب. خشونت و مبارزات ایدئولوژیک؛ نوع دوم بر خلاف نوع نخست، خشونت سازمان یافته است که در چارچوب راهبرد کلی جنبش‌های اسلامی برای سرنگونی رژیم‌های سیاسی به کار گرفته شده است و جنبش‌های اسلامی معاصر، بخصوص از سال‌های ۱۹۶۰ به بعد از این نوع خشونت ایدئولوژیک استفاده می‌کردند که بارزترین آن‌ها القاعده و در شرایط فعلی داعش و جبهه النصره است (سیدنژاد، ۱۳۹۰: ۱۳۶).

ج. خشونت و مبارزات فرقه‌ای: نوع سوم خشونت که آن را به خشونت فرقه‌ای تعریف و تعبیر می‌کنند، برخلاف دو نوع نخست، هم به لحاظ اهداف مورد نظر و هم به لحاظ دامنه تلفات، بسیار گسترده‌تر از آن‌ها بوده است. در واقع در دو نوع خشونت واکنشی و خشونت ایدئولوژیک، جنبش‌های اسلامی مقامات غربی و رژیم‌های عربی و یا مراکز امنیتی بالا را هدف قرار می‌دادند و از کاربرد خشونت علیه مردم عادی پرهیز می‌کردند، اما در نوع سوم که نوعی اقدام کورکورانه و تروریستی است، مردم عادی و غیر نظامی نیز هدف عملیات خشونت‌بار گروه‌های اسلامی تندرو قرار گرفته‌اند. به همین لحاظ می‌توان آن را خشونت فرقه‌ای ناشی از تعصبات قبیله‌ای، هر چند در چارچوب ابزار نوین، قلمداد کرد که بارزترین آن داعش است. هجوم‌های وهابیون در پایان قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ به مکان‌های مقدس شیعه

در عراق و کشتار شیعیان و تخریب مزار امامان شیعه سرآغاز این نوع تعصب و خشونت فرقه‌ای است. این خشونت فرقه‌ای در قرن ۲۰ میلادی نیز علیه مکان‌های مقدس شیعه در جزیرهٔ العرب و سایر نقاط منطقه تداوم پیدا کرد. عملیات خشونت بار گروه‌های وهابی پاکستان (سپاه صحابه) علیه شیعیان در سالهای دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، کشتار دیپلمات‌های جمهوری اسلامی ایران در مزار شریف (۱۹۹۷) و سایر اقدامات گروه‌های تحت تأثیر ایدئولوژی وهابی، نمونه‌هایی از اعمال خشونت فرقه‌ای در دوران کنونی است.

جریانات رادیکال سلفی هر چند با کلی‌گویی و استفاده از ادبیات دینی و با بهره‌گیری از بحران‌های موجود در جهان اسلام امکان بسیج گسترده‌تری از توده‌ها را در جهت مبارزه با نظام‌های موجود دارند، اما به دلیل عقل‌گریزی، از عمق اندیشه‌ای کمی برخوردار بوده و توانایی راه‌حل و الگوی جایگزین برای نظام‌های موجود را ندارند. آن‌ها با اندیشه‌ای متحجر و با بی‌توجهی به واقعیت‌های موجود جوامع و جهان معاصر به ضدیت و چالش با کلیت تمدن بشری و اکثر پدیده‌های جدید برخاسته‌اند که این امر به شدت امنیت موجود جهان اسلام را به خطر انداخته است؛ زیرا از یکسو با فقدان الگوی بدیل و به چالش کشیدن وضع موجود و با ایجاد شکاف و شقاق بین مسلمانان و فتوا علیه برخی مسلمانان، انسجام و وحدت جهان اسلام را با مشکل جدی مواجه می‌سازند و از سوی دیگر با مخالفت با همه مظاهر تمدن، مسلمانان را دچار انزوا کرده و موجب تحقیر آن‌ها می‌گردد و چهره‌ای ضد تمدنی از اسلام را در نزد جهانیان ارائه می‌دهند. از سوی دیگر با اقدامات خشن و گسترش خشونت علیه انسان‌ها، شرایط را برای تشدید فشار علیه جوامع اسلامی در ابعاد مختلف فراهم می‌آورند و امنیت جهان اسلام را با چالش جدی مواجه می‌سازند. تجربه این گروه از جمله در دوران طالبان در افغانستان و حضور داعش و جبهه النصره و احرار و الشام در عراق و سوریه به شدت این ادعا را تایید می‌کند (فوزی، ۱۳۹۲: ۱۳۶-۱۳۷). نتیجه آنکه گرایش‌های سلفی مناطق مختلف جهان اسلام، اگرچه ارتباطات وثیقی با هم دارند، اما اختلافات فراوانی نیز در میان آن‌ها یافت می‌شود. به عنوان مثال جریان سلفی تکفیری تعریف متفاوتی نسبت به جریان سلفی محافظه کار از افتاء و اتباع، ارائه می‌دهد که این امر باعث ترویج و گرایش بیشتر به خشونت و افراط‌گرایی شده است.

۴. مبارزه و جهاد

ذکر این نکته اهمیت دارد که شاخصه اصلی بنیادگرایی که همان رجوع به بنیادها و اصول است، نشانگر تقابل واضح و روشن آن با جریان سنتی محافظه‌کار است. یکی از مهمترین تأثیراتی که تفکر سلفی در تاریخ فکری خود داشته این است که سلسله مراتب رهبران روحانی سنی را تغییر داد. توضیح آنکه طبق تفکر سنتی اهل سنت، رهبران مکاتب در واقع همان مرجع افتاء و تصمیم‌تلقی می‌شدند، ولی در ادبیات اسلام سیاسی سلفی جهادی، جوانان مسلمان مستقیماً به نص مراجعه می‌کنند و آن مرجعیت روحانیت سنتی را قبول ندارند. بنابراین مسئله اجتهاد و تقلید یا مفتی و مقلد را از بین می‌برد و این باعث شده که بخشی از جوانان، مخصوصاً آنهایی که تحصیلات دانشگاهی دارند و الان در زمینه اشتغال نیز با ناکامی روبرو شده‌اند، به آنها اقبال نشان دهند. این جریان واژه «اتباع» را در مقابل تقلید قرار می‌دهد. تقلید یعنی از فتوای مفتی پیروی کردن اما اتباع یعنی از نص تبعیت کردن، که دو چیز متفاوتی است. از زمانی که اسلام سیاسی سلفی

جهدی واژه اتباع را در مقابل تقلید جعل کردند، در واقع، کل مناسبات سنتی به نام مجتهد و مقلد، یا مفتی و مقلد را به طور کلی نفی کردند. به این ترتیب انسان مسلمان سنتی سنی را از ساختارهای کلاسیک سنی رها می‌کند (zahedi, 2010: 86).

این جعل باعث در حاشیه قرار گرفتن مکاتب اربعه می‌باشد، چنان که اشعری و معتزلی بودن هم در حاشیه قرار می‌گیرد، چون طبق نظر اینها اشعری بودن یک مکتب کلامی است که خودش را بر نص تحمیل می‌کند، معتزلی بودن هم یک مکتب کلامی است که خودش را تحمیل می‌کند. مذاهب چهارگانه فقهی هم همین جور هستند. این نگرش باعث شده که این جریان روی اخوان هم تأثیر بگذارد، چون یکی از مشکلاتی که اخوان المسلمین مثل حسن البناها با آن مواجه بودند همین فرقه‌گرایی و مکتب‌گرایی و مذاهب متفاوت بود، اما وقتی اخوان به تبعیت از سلفیه اینها را نفی کردند، جوانان مسلمان از تمام فرق جذب آنها شدند چون دیگر اولویت با فرقه‌ها نبود. درست است که الان اخوانی‌ها با سلفی‌های مصطلح فاصله دارند، اما اخوان در ایجاد تشکیلی فارغ از جریان‌های کلامی و فقهی دقیقاً امتداد جنبش سلفی است. پس یکی از تأثیرات قطعی دیگری که جنبش سلفی در جهان اسلام گذاشت با به حاشیه راندن مکاتب و مذاهب فقهی و کلامی، راه را برای ایجاد تشکل‌های جامع جهان اسلام باز گذاشت و فرصتی دادند که شبکه‌های جهانی شکل بگیرد و این بدون آموزه‌های سلفی امکان نداشت» (فیرحی، ۱۳۹۳: ۱۱۰).

تأثیر دیگر جریان اسلام سیاسی سلفی این است که ایده «اتباع» یعنی خواندن مستقیم نص، باعث ظهور متفکرانی شد که از جنس یا از فارغ‌التحصیلان مدارس سنتی نبودند. به عنوان مثال، افرادی مثل حسن البنا یا ابوبکر البغدادی افرادی خود خوانده هستند که در هیچ مکتب سنتی درس نخواندند، حسن البنا معلم بود و خودش شروع کرد به خواندن، یا ابوبکر بغدادی دکترای علوم اسلامی از دانشگاه اسلامی بغداد دارد. سید قطب نیز با اثر تفسیری معروفش -فی ظلال القرآن- تحت تعلیم مراکز آموزشی سنتی نبود بلکه این مراکز آنها را پذیرفتند. علاوه بر مطالب بیان شده، مهم‌ترین انتقادات جریان اسلام سیاسی سلفی به سازمان روحانیت و عالمان محافظه‌کار در سکوت آنها نسبت به حوادث سیاسی و اجتماعی، و تلاش برای تطبیق شریعت با سیاست، درون‌گرایی بیش از اندازه روحانیان و صرف وقت در دانش‌ها و تأملات نظری کم‌سود، و تعامل روحانیون با یکدیگر و نیز با مردم و تمرکز بر مواجهه از جمله این انتقادات است. از این رو، معمولاً خاستگاه بنیادگرایی و سلفی‌های جهادی بیرون از سازمان روحانیت و دارای نقش جایگزین آن بوده، یا از درون نسل جوان کم سابقه در سازمان روحانیت بر می‌خیزد (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۱۱).

این جریان الگوی جنبش‌های بنیادگرای اسلامی متعددی در سراسر جهان اسلام شناخته می‌شود. که گروه‌های بسیاری نظیر جماعت اسلامی، التکفیر الهجره، جهاد اسلامی، القاعده و ... با الگوبرداری از این جریان و افزودن عناصر جهاد و تکفیر به مبانی فکری آنها، باعث ایجاد خشونت در منطقه شده‌اند (رامیار، ۱۳۹۴: ۸۳). جان اسپوزیتو، معتقد است از اواخر قرن ۲۰ کلمه جهاد از سوی جنبش‌های آزادی خواه (مانند مجاهدین افغانی، جدایی طلبان چینی، حماس و ...) و همچنین گروه‌های تروریستی القاعده برای مشروعیت بخشیدن به اقدامات خود و ایجاد انگیزه در پیروان مورد استفاده قرار گرفته است (اسپوزیتو، ۱۳۸۴: ۱۳) اما تفاوت‌های بسیاری میان برداشت گروه‌های خشونت طلب و سایر گروه‌های

اسلامی نسبت به جهاد وجود دارد. در بین گروه‌هایی نظیر داعش «جهاد» یک امر تهاجمی است و همچنین باعث خشونت می‌شود (رامیار، ۱۳۹۴: ۸۴).

به طور کلی در اسلام سیاسی سلفی جهادی، اندیشه‌های سلفی اندیشه‌ای فاقد تئوری است، یعنی مراجعه به نص بدون تئوری در آن موج می‌زند. بدین معنی که هر حکمی که در نص وجود دارد، باید به همان طریق نیز اجرا شود. بنابراین، احتیاج به تأویل و تفسیر و توضیح نداشته و عقلانیت در آن وجود ندارد. به عنوان مثال، در تفکر سنتی اهل سنت، جهاد در صورتی که باید حاکم دستور بدهد پذیرفته می‌شود. در نقطه مقابل گفتمان اسلام سیاسی سلفی جهادی چون داعش و جبهه النصره معتقد است که فرد خود و با تعقل خود باید جهاد را انجام بدهد. به همین خاطر است که بسیاری از حامیان این گروه‌ها به اختیار و از روی میل خود از داخل یا خارج از مرزهای عراق وارد این سرزمین‌ها می‌شوند. بنابراین دیگر حکم جهاد از اختیار حاکم خارج می‌شود یا مثال دیگر اینکه در مقولاتی چون امر به معروف و نهی از منکر که در قرآن صراحتاً به آن اشاره شده است، تفکر سنی محافظه‌کار معتقد است که آن بخش‌هایی که نیاز به اعمال خشونت دارد از دست فرد مسلمان خارج است، و منوط به اجازه مفتی یا حاکم است، اما طبق تفکر سلفی‌های جهادی چون مفهومی به نام ساخته شده «اتباع»، یک فرد مسلمان باید تا آخرین مرحله از مقوله امر به معروف و نهی از منکر حرکت کند. بنابراین، اقدام به جهاد و خشونت هم در ادبیات آنها وجود دارد. این نوع تفکر اسلام سیاسی سلفی جهادی را به نوعی ایدئولوژی تام‌گرای مفرط تبدیل می‌کند که بجز خود هرگونه تفکر غیر را رد و طرد می‌کند (جهانبگلو، ۱۳۹۴).

۵. گسست در مبانی اجتماعی

با وجود اشتراک نظر گروه‌های اسلامگرا در جامعیت دین اسلام، آن‌ها در نوع رفتار سیاسی برای نیل به هدف به صورت جمعی با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ در طول چند دهه اخیر جنبش‌های بنیادگرای اسلامی و سلفی مبارز در خاورمیانه تحت تاثیر جریان‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و محیطی (داخلی و خارجی) در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت رفتارهای جمعی متفاوتی در واکنش به این بحران‌ها داشته‌اند. بسیاری از نویسندگان تأثیر متغیرهایی چون استعمار، بیکاری، جوان شدن جمعیت و دموکراتیزاسیون را در زمینه جامعه شناختی و اجتماعی کشورهای اسلامی می‌سنجند. که ظهور و گاه گسترش اسلام‌گرایی به مسئله تجدد و یا تعارض سنت- مدرنیسم در کشورهای خاورمیانه پیوند داده شده است و فعال‌گرایی اسلامی به مثابه واکنشی علیه تسلط فرهنگی غرب بر جهان اسلام در نظر گرفته می‌شود. از این دید، درونمایه این حرکت، بیشتر فرهنگی- هویتی است. به عنوان مثال، اسپوزیتو بر بعد هویت جوینانه حرکت‌های اسلامی تأکید می‌کند، او ظهور رادیکالیسم اسلامی را به مشکلات اقتصادی و سیاسی کشورهای اسلامی، واکنش به وابستگی حکومت‌های منطقه و پشتیبانی غرب از اسرائیل پیوند می‌زند که نشان دهد این پدیده ریشه در جهان بینی دینی ندارد (نبوی، ۱۳۸۴: ۲۰).

در این باب، عبدالله احمد نعیم استدلال کرده است که بنیادگرایی محصول ناگزیر منابع خاص اسلامی نیست بلکه این پدیده یک پاسخ بومی به بحران‌های عمیق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جوامع اسلامی است (هوشنگی، ۱۳۸۹: ۳).

چنان که بروس لارنس عنوان فرعی کتاب خود (مدافعان خدا) «را شورش بنیادگرایانه علیه دوره مدرن» برگزیده است و هی‌وود نیز بنیادگرایی دینی را پاسخ جوامعی می‌داند که دستخوش یک بحران هویت واقعی یا تصویری شده‌اند. بسام تیبی، پژوهشگر مشهور عرب، هم اسلامگرایی را پاسخی به مشکلات ناشی از دو پدیده همزمان جهانی شدن و از هم-گسیختگی می‌داند که اولی پدیده‌ای سیاسی است و دومی پدیده‌ای فرهنگی است. از دیدگاه وی، بنیادگرایان اسلامی در پی به چالش کشیدن مدرنیته فرهنگی هستند. روشن است که در این گونه تحلیل، اسلامگرایی بخشی از یک پدیده بزرگ‌تر، یعنی رشد بنیادگرایی دینی در جهان، در نظر گرفته می‌شود؛ چنان که تیبی می‌گوید: بنیادگرایی، از هر نوع آن، بخشی از یک پدیده جهانی است (نبوی، ۱۳۸۴: ۱۵-۱۶). از نگاه تاریخی-اجتماعی می‌توان یک توجه ویژه به گسست در مبانی اجتماعی جنبش‌های سلفی در خاورمیانه کرد. در واقع مبانی گسست اجتماعی جنبش‌های سلفی خاورمیانه را می‌توان در دو دسته جمع بندی کرد:

۱. تئوری‌هایی که خشن‌تر شدن جنبش‌های سلفی را واکنشی به غرب با محوریت اسلام می‌دانند.

الف) جنبش‌های سلفی واکنشی به هژمونی غرب

از منظر تاریخی ریشه‌های شکل‌گیری جنبش اصلاح دینی و نواندیشی دینی را می‌توان به نخستین دوره مواجهه جوامع اسلامی با آراء و اندیشه‌های غربی، پس از جنگ‌های صلیبی و چیرگی غرب مسیحی بر جهان اسلام که از طریق تحت استعمار در آوردن بلاد و ملل اسلامی صورت گرفت، ارجاع داد. جهان غرب با توسل به پیشرفت‌های سیاسی و اقتصادی بعد از عصر رنسانس، گوی سبقت را از جهان اسلام ربود و در تقابل جدی با جهان اسلام سعی در ترویج متد غرب در جهان داشت. بدین ترتیب عصر جدیدی از برده‌داری نوین در قالب امتداد استعماری شروع می‌شود و در خلال جنگ‌های جهانی اول و دوم کشورهای اسلامی در استعمار جهانی گرفتار می‌شوند (سیمبر و قربانی، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۷۰).

در مواجهه‌ی جدی جهان اسلام با غرب در ادوار مختلف تاریخی؛ مصلحان مسلمان، مبدایی برای شروع جنبش‌های آزادیخواهان علیه قدرت‌های استعماری می‌شوند. شکل‌گیری اولین جنبش‌های بیداری اسلامی با شعار احیای روحیه اسلامی به خواست عمومی تبدیل می‌شود و اندیشمندان مبارز همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی، سید قطب، حسن بنا و دیگر مبارزان علت اصلی عقب ماندگی جهان اسلام را دورافتادن از اندیشه اسلامی می‌دیدند (قطب، ۱۳۷۴: ۵۵-۶۷). به عنوان مثال، گرینبرگ معتقد است که؛ از جمله دلایل اصلی، بنیادگرایی در جهان اسلام، رویارویی با اروپاییان و پیامدهای آن بوده است. کشورهای متعددی در خاورمیانه تحت استعمار مستقیم و غیر مستقیم اروپائیان قرار گرفتند که از پیامدهای آن می‌توان به تخریب ساختارها و نموده‌های اسلامی و سنتی کشورهای تحت استعمار اشاره کرد. به مرور زمان با آگاهی یافتن گروه‌های از مسلمانان از وضعیت موجود و مقایسه آن با ایام طلایی و شکوفایی تمدن اسلامی در زمان‌های گذشته باعث شد عده‌ای راه حل اعتلای دوباره کشورشان را در بازگشت به اسلام جستجو کنند و علت عقب-ماندگی خود را فاصله گرفتن از تعالیم راستین اسلامی می‌دانستند (رامیار، ۱۳۹۴: ۸۸).

در واقع می‌توان بیان کرد که این جنبش‌ها محصول سرخوردگی کشورهای اسلامی از رفتار تمدن غربی هستند. به طور مثال ژاک آگوستین برک فرانسوی گرایش به اسلامگرایی را ناشی از سرخوردگی می‌داند که به واسطه عقب ماندگی مسلمانان در ارائه الگوهای متناسب با عصر تکنیک و نقد قرن بیستم، گریبانگیر جهان اسلام شده است. وی می‌نویسد: در رشد جریان بنیادگرایی از مراکش تا فیلیپین ناامیدی سهم بسیاری داشته است؛ در اینجاست که نقش غرب در به وجود آمدن این شرایط مطرح می‌شود، غرب چه در شکل سوسیالیستی یا کاپیتالیستی خود، دیگر کشورها را سرخورده نمود؛ و با فروپاشی و جنگ خلیج فارس این سرخوردگی 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 برد. وقتی وساطت قدرت‌های واسطه از بین می‌رود گرایشات 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) که در خاورمیانه باعث ایجاد یک تردید در سطح ایدئولوژیک شد، بدین طریق که؛ آیا باید بر علیه هژمونی غرب عصیان کرد یا سر تسلیم فرود آورد؟ که به واسطه پناه بردن تعدادی از روشنفکران قبلاً مارکسیست یا ناسیونالیست عرب به بنیادگرایی، در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، که در آن انقلاب جایگزین را می‌جستند، بنیادگرایی تعمیق یافت. دقیقاً این نوع توهم‌زدایی، به بنیادگرایی انقلاب‌گرایی را داده و آن را جایگزینی جذاب برای فعالان سکولار شکست خورده می‌سازد که در گذشته خیلی تند و شدید با ایدئولوژی مذهبی مخالفت کرده بودند. تا پایان دهه ۱۹۷۰، زمانی که ایدئولوژی سکولار به پایانش رسیده و از نظر سیاسی بی‌کفایت یا نامربوط شده بود، تنها دو انتخاب در کنار مدرنیسم سکولار باقی بود: عیب‌جویی و بدگمانی (رویگردانی) یا بنیادگرایی (خیزش ایمان) (شرابی، ۱۳۸۰: ۲۲۱-۲۲۲). در دهه ۱۹۸۰ پدیده جهانی شدن باعث بروز اعتراضاتی از سوی گروه‌های شد که جهانی شدن را چالشی می‌دانستند که هویت آن‌ها و در نتیجه موجودیت ایشان را تهدید می‌کند. در مواردی که این جنبش‌ها و گروه‌های ناراضی از وضع موجود، ناتوان از تغییر اوضاع به نفع خود بودند برای حفظ موجودیت خود و تغییر وضع جدید اقدام به فعالیت‌های خشونت‌آمیز و تروریستی می‌کردند؛ و شاید بزرگترین و مهم‌ترین آن‌ها بنیادگرایان سلفی بودند که از یک ایدئولوژی بنیادگرایانه اسلامی پیروی می‌کردند (شفیعی و مهرور، ۱۳۹۱: ۱۵).

ب) جنبش‌های سلفی واکنشی به مدرنیته

آندرو هی‌وود اعتقاد دارد که؛ اگرچه بنیادگرایان با دنیای مدرن می‌ستیزند اما در عین حال محصول دنیای مدرن می‌باشند. وی دلایل عمده ایجاد جنبش‌های بنیادگرا را در قالب چهار دلیل روند سکولاریسم در جهان اسلام، آغاز عصر پسا استعماری، شکست سوسیالیسم انقلابی و روند جهانی شدن بررسی می‌نماید (هی‌وود، ۱۳۸۹: ۵۲۵) سگال و یووال-دیویس سه ویژگی مشترک میان تمامی بنیادگرایان را چنین برمی‌شمرند: یک، مخالفت با فمینیسم و کوشش برای کنترل بدن زنان؛ دو، رد نظام‌های کثرت‌گرا و سه، تلفیق دین و سیاست. از دید این دو، این ویژگی‌ها نشانگر احساس خطر بنیادگرایان از دنیای جدید است (نبوی، ۱۳۸۴: ۱۷)

از آنجا که؛ هسته اولیه جریان جدید اسلامگرا، از طبقه متوسط و جوانان تحصیلکرده بودند؛ جوانان نوحاسته کشورهای اسلامی که در مسیر مدرنیزاسیون کشورشان در دانشگاه‌های اروپایی یا در دانشگاه‌های تازه تأسیس کشور خود با اندیشه‌های غربی آشنا شده‌اند. این جوانان با درک تفاوت عمیق اندیشه‌های غربی بین تئوری و عمل، در پی بازیابی عزت خود و حل مشکلات جامعه‌شان، رویکرد احیاگرانه اسلامی بومی را انتخاب می‌کنند. فعالیت‌های متشکل و منسجم جوانان و تحصیل‌کردگان برای کشف راه حل، دوباره آن‌ها را به اسلام فراخواند؛ آنها معتقد بودند اسلام اساساً نظامی است که آزادی و برابری را تضمین می‌کند؛ برای همگان رفاه و عدالت به وجود می‌آورد و الهام بخش روح برادری و اخلاق اجتماعی است (عنایت، ۱۳۶۳: ۸۸). نسل دوم نهضت‌های اسلامی در دهه هفتاد نتوانست چارچوب و راهبردی را برای خروج از بن‌بست دیکتاتوری کشورهای اسلامی ارائه دهد. لذا برخی از گروه‌های اسلامگرا روش‌های قهرآمیز را برای مقابله با غرب‌زدگی و دیکتاتوری حاکم آغاز کردند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۶۰).

بعد از دوره بحرانی شکست اعراب از اسرائیل و ضعف تئوری‌های ناسیونالیستی و سوسیالیستی برای تولید عزت و اعتبار لگدمال شده مسلمانان خاورمیانه در برابر اسرائیل و ناتوانی اقتصادی این کشورها با مدیریت سوسیالیستی، جریان‌های مردمی و اسلامگرا به آرامی برای به‌دست گرفتن مناصب سیاسی وارد عمل شدند. برای نمونه، در کشور مصر معاهده صلح کمپ دیوید با اسرائیل، برای انور سادات به صورت یک شکست بزرگ درآمد؛ زیرا بسیاری از مصریان آن را محکوم می‌کردند، همچنین اتحاد مصر با آمریکا به‌ویژه سیاست آزادی اقتصادی نیز مورد انتقاد قرار گرفت. برای مثال، عیود الزمر یکی از رهبران سازمان الجهاد (سازمانی که مسئولیت ترور انور سادات را به عهده داشت)، در یک آسیب‌شناسی از وضعیت کشورهای اسلامی می‌گوید: «عده‌ای به کتاب خدا پشت کردند و یک روز پرچم دموکراسی را برافراشتند و ندای سکولاریسم و وطن‌دوستی و ناسیونالیسم و انتخابات و آزادی فردی و آرایش و اختلاط زن و مرد و ... سر دادند و روز دیگر پرچم سوسیالیسم برافراشته و ندای سوسیالیسم و آزادی و وحدت سر می‌دهند و به پیشرفت و ترقی و آزادسازی فلسطین فرا می‌خوانند (سید احمد و شوبکی، ۱۳۸۸: ۱۷۶).

نسل سوم نهضت‌های اسلامی نیز با حرکت گام به‌گام فرهنگی سیاسی در دهه هشتاد خواستار ورود و مشارکت در سیاست شدند که در اکثر کشورهای خاورمیانه به نوعی از صحنه حذف و یا به افراط‌گرایی مذهبی کشانده شدند. اما این بار هدف قیام و انقلاب، اسقاط و سرنگونی نظام با یک‌پارچگی ملی و اسلامی بود (بذرافکن، ۱۳۹۱: ۱۳۱).

برای نمونه مصر از اواسط دهه ۱۹۸۰ وارد یک دوره بی‌پایان تروریسم و سرکوب گروه‌های مبارز اسلامی شد. اسلام-گرایان، کلیساهای مسیحی قبطی، شرکت‌های بازرگانی و خانه‌ها، جهانگردهای اسرائیلی، دیپلمات‌های آمریکایی و مقامات امنیتی را هدف قرار دادند. گروه‌های جهادی بر ضد میراث ماقبل اسلامی مصر اعلان جنگ کردند و خواهان نابودی مجسمه ابوالهول، اهرام ثلاثه و دیگر آثار باستانی تمدن فراعنه شدند که آن‌ها را نشانه بت‌پرستی می‌دانستند (محمد و دیگران، ۱۳۸۴: ۳۲۹).

سید قطب مسأله مدرنیته و سنت‌گرایی را به این شیوه بیان می‌کند: تنها دو جامعه دارد جامعه اسلامی و جامعه جاهلی، و جامعه خوب را نباید بر اساس نیازها یا رؤیاهای بشریت ارزیابی نمود بلکه باید آن را مطابق با اراده و خواست خدا

ارزیابی کرد. قطب می‌افزاید بزرگترین بردگی تسلیم شدن به قوانین بشری وضع شده توسط انسان‌هاست. لذا مسأله، انتخاب یا یافتن ترکیبی بین این دو نوع متفاوت از جوامع نیست، بلکه مسأله تسلیم شدن به اراده خداوند و پیروی از الگو و نمونه پیامبر است - مسأله‌ای تفسیری که راه‌حل آن مسیرهای ممکن گوناگونی را به سوی اتوپیا ارائه می‌دهد (شرابی، ۱۳۸۰: ۲۲۳-۲۲۴).

ج) جنبش‌های سلفی به عنوان ابزار اجرای برنامه‌های غرب (رویکرد توطئه محور)

حامیان این دیدگاه معتقدند که قدرت‌های بین‌المللی عاملی مهم در فرسایش هویت حاکم و تهدید مناسبات قدرت در خاورمیانه هستند. از منظر حامیان این نگرش، دلیل ظهور گروه‌های تروریستی و تکفیری در خاورمیانه مثل افغانستان، سوریه، عراق و ... فرسایش هویت حاکم و بحران داخلی آن‌ها، بخاطر ایده هژمونیک حفظ توازن قوا و جلوگیری از ظهور یک قدرت منطقه‌ای چالشگر در غرب آسیا است که در اسناد استراتژی ملی آمریکا و دیگر دولت‌ها چون اسرائیل و انگلیس شدیداً مورد تأکید قرار گرفته است. از منظر این عده، با انجام حملات ۱۱ سپتامبر، امنیت ملی آمریکا دچار چالش گردید و توجیه لازم برای توسعه مداخله‌گری و گسترش حضور همه‌جانبه نظامی، امنیتی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در منطقه غرب آسیا فراهم شد. از همان زمان، این کشور سعی کرده به عنوان یک قدرت فرامنطقه‌ای در تحولات سیاسی این منطقه نقش بازی کرده و منافع نامشروع خود را تأمین کند. در زمان جنگ سرد گروه‌های اسلام‌گرا برای مقابله با خطر کمونیسم شوروی و گسترش آن در منطقه تجهیز می‌شدند و پس از آن با وقوع انقلاب اسلامی ایران، این گروه‌ها برای مقابله با انقلاب ایران و جلوگیری از شیوع آن به سایر نواحی مورد توجه قدرت‌های بزرگ قرار گرفتند و در زمان حاضر نیز وجه بارز گروه‌های سلفی تکفیری ضدیت با شیعه می‌باشد (رامیار، ۱۳۹۴: ۸۰).

در همین راستا، ترویج جنگ مذهبی بین شیعه و سنی، پیگیری پروژه اسلام‌هراسی، تضعیف دولت‌های مخالف نظام سلطه و تبدیل آنها به دولت حامی غرب، تأمین امنیت صدور انرژی، تأمین امنیت اسرائیل و به حاشیه رفتن مخالفت اعراب با آن، تضعیف جبهه مقاومت، به خطر انداختن مرزهای امنیتی ایران و حضور نظامی و مستقیم در منطقه، از جمله اهدافی است که آمریکا و حامیان وی در چارچوب سیاست‌های حمایتی خود از گروه‌های تکفیری و بعثی مثل داعش پی‌گیری می‌کنند (سراج، ۱۳۹۳: ۱).

از منظر حامیان این رویکرد نظری، آمریکا با تقویت گروه‌های تکفیری در خاورمیانه، کشورهایی مثل؛ سوریه و عراق را به ورطه نابودی کشاند. بنابراین برخلاف فضای رسانه‌ای اروپا و آمریکا که به محکومیت اقدامات گروه‌های تروریستی و داعش می‌پردازند، اما برخی کشورها چون آمریکا، در سیاست‌های اعمالی خود، گروه‌های تکفیری و داعش را مورد حمایت قرار می‌دهند و در قدرت‌یابی، تحریک و حتی عضوگیری گروه‌های سلفی - تکفیری مانند القاعده، داعش و جبهه النصره نقش داشته‌اند و از طریق کشورهای واسطه، تسلیحات و تجهیزات نظامی آن‌ها را تأمین می‌کنند.

۲. تئوری‌هایی که خشونت جنبش‌های سلفی خاورمیانه را نتیجه بحران‌های اجتماعی داخلی می‌دانند:

بسیاری از نویسندگان بنیادگرایی اسلامی را به دلیل بحران‌های داخلی جهان اسلام و مواجهه‌ی مسلمانان با تمدن غربی قلمداد می‌کنند. به عنوان مثال، ریچارد هریر دکمپیان از جمله متفکرانی است که جهان اسلام را از منظر بحران‌های

مختلفی همانند هویت، مشارکت، مشروعیت، آشوب و فشار، فرهنگ، نظامی و تضاد طبقاتی مورد بررسی قرار داده است. وی یک رابطه علی و دوری میان بحران در جهان اسلام و خیزش جنبش‌های بنیادگرایانه ترسیم کرده است. او معتقد است که به لحاظ تاریخی هر زمانی که در جهان اسلام بحرانی به وجود آمده است حتما در واکنش به آن بحران جنبشی شکل گرفته است. و جنبش‌های بنیادگرایانه با زمینه‌های سیاسی- فرهنگی مختلف، هنگامی که 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 عمیقا دچار آشفتگی باشد. جنبش‌های اسلامگرایانه گذشته با این دو پدیده مواجه بوده‌اند و جنبش‌های کنونی نیز از این امر مستثنی نیستند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۵۵). در واقع دکمجیان جذر و مد بنیادگرایی اسلامی در طول تاریخ را نشانگر یک رابطه دیالکتیکی مداوم میان اسلام و محیط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن می‌داند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۵۲). همچنین برهان غلیون نیز در کنار توجه به بحران‌های مشروعیت در جهان اسلام عوامل دیگری همچون از خودبیگانگی و تبعیض‌های اقتصادی و اجتماعی در پیدایش اسلام‌گرایی و جنبش‌های بنیادگرایانه اسلام دخیل قلمداد می‌کند (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۸: ۹). به این ترتیب، واکنش اسلامگرایان در مقابل بحران پیش‌رو، طرفداری از بازگشت به اصول اسلامی برای نجات و پیشرفت بود.

الف) بحران فروپاشی خلافت

شکل‌گیری جنبش پان‌ترکیسم مصطفی کمال آتاتورک در ترکیه از دو بعد سیاسی و ایدئولوژیک بر پیدایش جنبش‌های اسلامی- سلفی تاثیر نهاد. البته این به معنای نادیده گرفتن دیگر عوامل درونی و بیرونی نیست. بعد سیاسی حرکت آتاتورک، الغای نظام خلافت عثمانی بود. نهاد خلافت برای اکثریت مسلمانان، تجسم چارچوب سیاسی تجربه تاریخی- شان به‌شمار می‌آمد. اقدام آتاتورک در سال ۱۹۲۴ با اعلام الغای نظام خلافت نقطه عطفی سرنوشت ساز در شکل‌گیری دوباره آگاهی اسلامی است.

بعد ایدئولوژیک حرکت آتاتورک مبنا قرار دادن سکولاریسم بود. او به ایده دولت جدید گردن نهاده بود، اما نه به‌طور کامل؛ زیرا به هر دو مبنای دولت جدید که یکی دموکراسی و دیگری سکولاریسم است، وفادار نبود. وی اولی (دموکراسی) را نادیده گرفت و دومی (سکولاریسم) را در شکلی که حتی در غرب سابقه نداشت، به گونه‌ای افراطی مبنای عمل قرار داد. روی کار آمدن این حکومت لائیک و ضد دموکراسی در پیدایش جنبش اخوان المسلمین که بزرگ-ترین جنبش اسلامی معاصر و مخالف هرگونه رویکرد لائیک بود، سهم بسزایی داشت. در خلال مشاجره لفظی بین مصطفی نحاس نخست وزیر مصر و حسن البنا که در سال ۱۹۳۶م روی داد، مخالفت اخوان المسلمین با رویکردهای لائیک و سکولار آشکار است. نحاس در مصاحبه با خبرنگاری آناتولی ترکیه شگفتی و تحسین خویش را از الگوی آتاتورکی چنین بیان کرد: «دوست دارم پیش از هر چیز بدون هیچ ملاحظه‌ای اعجاب خویش را از کمال آتاتورک ابراز کنم؛ از کسی که با نبوغ خویش ترکیه جدید را سامان داد و سزاوار است دنیا این ترکیه را ترکیه آتاتورک بنامد. من نه تنها از نبوغ نظامی او بلکه از نبوغ ناب او و درک او از مفهوم دولت جدید که تنها الگوی زنده و بالنده در جهان معاصر است، خوشم می‌آید» (البنا، ۱۹۸۳: ۲۷). پاسخ حسن البنا به این سخن صریح و کوبنده بود. وی تاکید کرد که «موضع

حکومت ترکیه جدید نسبت به اسلام و احکام و آموزه‌ها و قوانین آن، در جهان معروف است و هیچ ابهامی در آن وجود ندارد؛ زیرا این حکومت نظام خلافت را به جمهوری تبدیل و قانون اسلامی را حذف کرد و به جای آن قانون اساسی سوئیس را مبنای خود قرار داد و این کار با سخن خدا مخالف است که فرمود: و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون (آنان که براساس آنچه خدا نازل کرده، حکم نکنند، از کافران هستند). این حکومت در قانون اساسی خود تصریح کرده که حکومتی غیر دینی است و به مقتضای این آموزه‌ها اجازه می‌دهد زن مسلمان با مرد غیر مسلمان ازدواج کند و زن برابر مرد ارث ببرد و این نیز مخالف سخن خدا است که «لذکر مثل حظ الانثیین» (مرد را همانند بهره دو زن است) و آنچه گفته شد گوشه‌ای از مواضع دولت ترکیه نسبت به اسلام است» (البناء، ۱۹۸۳: ۲۱۷-۲۱۸).

بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی، جهان اهل سنت به دنبال ایجاد جایگزینی برای آن بود و در این راستا تلاش فراوانی کرد. از راه اندازی جنبش خلافت در هند، نگارش آثاری، همچون "الاسلام و اصول الحکم" علی عبدالرزاق مبنی بر انکار خلافت اسلامی، پیشنهاد رشید رضا مبنی بر پذیرش خلافت حاکم قریشی و زیدی مذهب یمن از سوی مسلمانان تا تأسیس اخوان المسلمین و حزب التحریر همگی در راستای احیاء خلافت اسلامی بود. جریان‌های فکری متعددی در جهان اسلام شکل گرفت تا عقب ماندگی و تحقیر مسلمانان را جبران کند، اما هیچ، یک نتوانستند برای جهان اسلام کاری انجام دهند. جریان روشنفکری که بیشتر افکار و فرهنگ غرب را پذیرفته بود، به جای این که فکری برای اسلام کند، خود جذب مدرنیته شد و اصول اومانیسیم را پذیرفت و اسلام را به نفع غرب تفسیر کرد. جریان اصلاح‌طلبی با فروکاستن مسائل جهان اسلام به مسائل فقهی، عملاً کاری از پیش نبرد و جهان اسلام فرومانده‌تر از قبل به راه خود ادامه داد.

در اینجا بود که شعار بازگشت به سلف که از سوی سید جمال و محمد عبده در جهان طنین انداز شده بود، از سوی عده‌ای، مثل وهابیت و رشید رضا به نفع ابن تیمیه مصادره شد و بازگشت به سلف تفسیری ابن تیمیه‌ای یافت. چرخش فکری جهان اسلام که به سمت اصلاح‌گری محمد عبده سرعت می‌گرفت، به وسیله شاگردش رشیدرضا به سمت ابن تیمیه چرخید. جهان اسلام در دام افکار ابن تیمیه، به عنوان تنها راه رهایی از بن‌بست به وجود آمده، افتاد. در این زمان برخی از مسائل سیاسی و فکری جهان اسلام، به وهابیت برای گسترش فکر ابن تیمیه کمک کرد. پنج کشور مهم عربی، یعنی مصر، سوریه، اردن، عراق و لیبی به سمت بلوک شرق گرایش یافته و جریان چپ در کشورهای اسلامی گسترش یافت. عربستان و شاه ایران با کمک آمریکا برای جلوگیری از گسترش جریان چپ در کشورهای خاورمیانه، کنفرانس اسلامی را تأسیس کردند و آمریکا دست عربستان را برای گسترش وهابیت و سلفی‌گری در جهان اسلام بازگذاشت و این چنین، سیاست آمریکا برای مقابله با کمونیست در خدمت وهابیت قرار گرفت و موجب گسترش سلفی‌گری در جهان اسلام شد.

جنبش‌های سلفی با فروپاشی ناصریسم (پس از شکست در جنگ ۱۹۶۷)، عدم توفیق بعثیسم در به دست گرفتن رهبری پان عربی (اختلاف میان سوریه و عراق)، و تجزیه و از هم پاشیدگی جنبش ناسیونالیست‌های عرب، فرصت را

برای بنیادگرایی مبارز در قبولاندن خود به دیگران فراهم آورد (شرابی، ۱۳۸۰: ۱۰۲) و همچنین بعد از فروپاشی نظام‌های ناهمگن افغانستان و عراق و سوریه فرصت برای جنبش‌های سلفی جهادی و مبارز (القاعده، طالبان، داعش، جبهه النصره و احرارالاشام) فراهم شد. همان طور که اخیراً گفته می‌شود؛ گفتمان حاکم بر جهان عرب، حضور نیروهای بیگانه و فقدان عدالت بین‌المللی و طرفداری دائمی آمریکا از اسرائیل از عوامل افزایش جماعت‌های اسلامی و توسعه خشونت می‌باشد (سید احمد و شوبکی، ۱۳۸۸: ۱۸۱).

اما اگر اینک بنیادگرایی برای تحصیلکرده‌ها و افراد آگاه سیاسی به مثابه نوعی پناهگاه محسوب می‌شد، برای توده‌های وسیع مردم فقط یک امید را تشکیل می‌داد - تنها منبع باقیمانده حس هویت و قدرت. توده‌های فقیر و محروم و بی‌سواد با درک مستقیم شهودی به آنچه مورد ادعای بنیادگرایی بود چنگ زدند، چون آن ادعاها مستقیماً از فرهنگ شفاهی و تک صدایی که آگاهی‌شان در آن شکل گرفته بود، نشأت می‌گرفت. بیان ساده و مستقیم بنیادگرایی برای شخص عادی و روشنفکر سرخورده به یکسان یک جهان‌بینی عمیقاً قانع‌کننده ارائه می‌کرد که در آن به خود و دنیا چنان جامعیت و استحکامی داده شده بود که هیچ سوال یا تردیدی را بدون پاسخ نمی‌گذاشت: بنیادگرایی اسلامی وعده راه حل‌های فوری برای همه مسائلی را می‌دهد که نه جنبش‌های دنیاگرا و نه رژیم‌های موجود هیچ یک قادر به حل آنها نبوده‌اند. از این منظر همه مشکلاتی که بزرگ جلوه می‌کردند قابل حل و رفع به نظر می‌رسید و پیروزی نهایی اجتناب‌ناپذیر بود (شرابی، ۱۳۲۸: ۲۲۲).

ب) بحران نوسازی

خاورمیانه همواره با بحران‌های سیاسی مواجه بوده است. گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن، زمینه ساز بروز بحران‌هایی با خصلت اجتماعی است. در واقع، با شکل‌گیری دولت‌های مدرن، بعد اجتماعی و نقش مردم در حکومت بسیار پررنگ‌تر شد و حل مسائل اجتماعی ضرورت بیشتری پیدا کرد. اما جدا از مسئله دولت و نوع ساختار آن، طرف دیگر قضیه، جنبش‌های اجتماعی می‌باشند که آنها نیز عاملی مهم در دگرگونی جوامع و بروز بحران‌ها هستند و خود موضوع نظریه پردازی در سطح وسیعی قرار گرفته‌اند؛ جنبش‌های اسلامی که با تحولات بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی، در منطقه خاورمیانه آغاز شد، هم از جنبه نظری و مفهومی بحران و جنبش و هم از بعد منطقه‌ای و بین‌المللی، از اهمیت فراوانی در این بحث برخوردارند.

جف هینس پیامدهای نوسازی را عامل اصلی شکل‌گیری 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 اینرو 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 اسلام-گرایی افراطی در غالب جنبش‌های بنیادگرا در کشورهای اسلامی نتیجه شکست نظریه نوسازی در عمل به وعده‌های خود می‌باشد. همچنین سی رایت میلز، رشد کنونی حرکت بنیادگرایی را ناشی از شکست دو جریان نوسازی و ملی-

گرایی می‌داند. میلز معتقد است که دین در جهان سوم دوباره احیا شده است و این پدیده بازگشت به دین ناشی از پدیده‌های پیچیده‌ای از نوسازی ناقص، سرخوردگی از ملی‌گرایی سکولار، سرکوب سیاسی، اعتراضات گسترده اجتماعی اقتصادی و افول اخلاقیات و ارزش‌های سنتی می‌داند. از دیدگاه این نظریه پردازان دین همچون ابزاری برای دفع اضطراب‌های موجود در جوامع در حال‌گذار مورد اقبال قرار می‌گیرد (صالحی نجف‌آبادی و رضایی، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۴)

با فروپاشی دولت عثمانی و استقلال بسیاری از کشورهای خاورمیانه، نظامیان دست بالا را یافتند و ارتش در جایگاهی تعیین کننده قرار گرفت، که این گمان را در جامعه پدید آورد که با سپرده شدن کارها به نظامیان راه رسیدن به توسعه اقتصادی، سیاسی، پویایی ارزشی و ثبات اجتماعی هموار خواهد شد. به همین دلیل، اقتدارگرایی بروکراتیک به رهبری نظامیان، با پذیرش پرشور توده‌ها و روشنفکران رو به رو شد. به این ترتیب جمال عبدالناصر، حافظ اسد، معمر قذافی و صدام حسین به صورت قهرمانان ملی درآمدند. پس از به قدرت رسیدن ناسیونالیست‌ها، این امید در جهان عرب پدید آمد که در همه زمینه‌های حقوقی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، کشورهای عربی به توسعه دست یابند. این باور وجود داشت که رفاه اقتصادی، رسیدن مردم به جایگاه شهروند و مسئولیت متقابل شهروندان و فرمانروایان، پیامد گریزناپذیر پیاده‌شدن نمادهای مدرنیته به دنبال بروکراتیک شدن دستگاه سیاسی در کشورهایی خواهد بود که در راس بسیاری از آن‌ها نظامیان قرار داشتند. ولی امروزه، دهه‌ها پس از استقلال، آنچه گریبان بسیاری از مردمان در جهان عرب شده، فقر گسترده، شکاف فزاینده طبقاتی، استثمار سنگین، نقض حقوق بنیادی، پاسخگو نبودن صاحبان قدرت و بی-توجهی دولت به وجود تفاوت ماهوی میان سنت‌های ایستا و پویاست و این مایه خشم و ناآرامی در آن سرزمین‌ها شده است. صاحبان قدرت وعده زندگی بهتری به مردمان داده و گفته بودند که تهیدستی، بی‌سوادی، استثمار، نقض حقوق انسانی، گسستگی میان صاحبان قدرت و توده مردم را از بین می‌برند. امروز در مورد بیشتر شاخص‌های توسعه در زمینه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و تکنولوژیک، کشورهای خاورمیانه جایگاه پستی دارند (مقصودی و حیدری، ۱۳۹۰: ۵۸)

از اینرو، برخی از جمله اولویه روآ ظهور اسلامگرایی رادیکال را محصول بحران اقتصادی - اجتماعی دولت‌های خاورمیانه می‌داند که از ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عوامل دیگر ناشی شده است. در چنین فضایی، تحصیلکردگان جامعه که خود خاستگاه اجتماعی اسلامگرایان می‌باشند، از دسترسی به شأن اجتماعی مناسب محروم گردیده و دچار بحران و احساس بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی می‌شوند. این گروه در واکنش به بحران محیط خود از 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 (روآ، ۱۳۷۸: ۳۵-۳۹).

ج) محیط اجتماعی کشورهای خاورمیانه

محیط اجتماعی و سیاسی کشورهایی که در آن‌ها رفتار اسلامگرایان به خشونت گرایش دارد؛ پیچیدگی‌های خاص خودشان را دارند؛ دلایل آن، ویژگی‌های قومی و قبیله‌ای بودن ساختار اجتماعی این کشورها (افغانستان، پاکستان، عراق، سوریه و ...)، دخالت نظامیان در امور سیاسی و منازعات مذهبی توأم با رقابت‌های قبیله‌ای است. چنین محیط اجتماعی

همراه با دخالت‌های قدرت‌های اقتصادی و نظامی خارجی، محیط مناسبی را برای رشد سلفی‌گری و گرایش به رفتار خشونت آمیز و افراطی‌گری در خاورمیانه را فراهم آورده است. در چند دهه اخیر دو موضوع محور تحولات سیاسی در خاورمیانه بوده است: نخست مردم‌سالار شدن و روابط نظامیان با سیاستمداران؛ دوم، رشد اسلام‌خواهی و مناسبات اسلام‌گرایان با سیاستمداران؛ دو موضوعی که هم جدا و هم وابسته به یکدیگر بوده است و هم‌زمان در شکل دادن به سیاست در خاورمیانه نقش داشته است.

به نظر می‌رسد علاوه بر نقش قدرت‌های خارجی در شکل‌گیری جنبش‌های سلفی در خاورمیانه، باید به مؤلفه‌های دیگر از قبیل شکنندگی اجتماعی، سنت‌های پایدار و انعطاف‌ناپذیر مذهبی، فقر فرهنگی و اقتصادی، تعصب قبیله‌ای و سلحشوری عشیره‌ای، سخت‌گیری اخلاقی، کشمکش‌های قومی، ملی و مذهبی و نیز دخالت خارجی که مقاصد، منافع، دیدگاه‌ها، اولویت‌ها، و نگرانی‌های نامتقارن، متفاوت و متعارض دارند، مورد توجه قرار گیرد (قراگوزلو، ۱۳۸۲: ۳۰). همچنین، حکومت‌کنندگان کشورهای خاورمیانه برای کسب مشروعیت به سمت طیف‌های قدرت در جامعه گرایش پیدا می‌کنند که این خود موجبات تنش و تحریک گروه‌های دیگر را فراهم کرده است. جامعه خاورمیانه داری ماهیت قومی و فرقه‌ای است که هر یک دارای ایده‌ها و تعصبات قومی - قبیله‌ای و برداشت‌های سنتی و مذهبی خاص هستند که روز به روز بر دامنه شکاف آن افزوده می‌شود. جوامع خاورمیانه نه تنها به لحاظ سیاسی به گروه‌های متعدد خرد و کلان تقسیم می‌شود بلکه از جنبه مذهبی نیز علاوه بر فرقه‌های عمده سنی و شیعه، هر یک از خود این فرق به مسلک‌ها و گرایش‌های عدیده‌ای تقسیم می‌شود؛ ضمن اینکه از جهت طایفه‌ای و زبانی نیز همین وضعیت حکمفرماست. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که نظریه وحدت داخلی در داخل کشورهای این منطقه به حداقل ممکن کاهش یافته و در مقابل، رویارویی مذهبی، قومی و زبانی جای آن را گرفته است که امروزه درگیری‌های مذهبی به حد افراط رسیده است که نمونه بارز این درگیری‌های مذهبی، ترور رهبران شیعیان، حمله به کنسولگری فرهنگی ایران، ترور دیپلمات‌های ایرانی و خیانت‌ها و خشونت‌های گروه‌های سلفی افراط‌گرا مثل داعش و جبهه النصره احرار الشام و ... بوده است.

د) محرومیت مسلمانان

۱. محرومیت فرهنگی و اجتماعی

در دهه‌های اخیر گروه‌های مسلمانان در جامعه اروپا با محدودیت‌های بسیاری روبه‌رو شده‌اند، چنین محدودیت‌هایی به منظور جلوگیری از تبدیل شدن نیروهای دینی به نیروهای سیاسی در عرصه اجتماعی است. با توجه به سیر تحول جامعه غربی در پشت سر نهادن مقوله دین بعد از رنسانس در عرصه اجتماعی و گذار به سکولاریسم ما شاهد تقابل امر دینی و سیاسی در این جوامع هستیم (Nelsen & Guth, Highsmith, 2010: 39). در این صورت یکپارچه سازی، سیاست محدودسازی مسلمانان در جهان غرب قلمداد می‌شود برای مثال مظفر سیاستمدار اهل مالزی معتقد است که بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و ۷ جولای ۲۰۰۵، کشورهای غربی با استفاده از اهرم اسلام‌هراسی و در قالب سیاست یکپارچه سازی تا حد چشمگیری مانع ظهور مسلمانان در عرصه اجتماعی شدند (Sardar, 2008: 23). در دهه‌های اخیر به ویژه بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر مسلمانان در جوامع غربی تحت تدابیر شدید امنیتی قرار گرفتند. از جمله

محدودیت‌های عبور و مرور در فرودگاه‌ها، محدودیت در حجاب و غیره؛ لذا ما شاهد بروز نارضایتی‌های بسیاری در میان مسلمانان در عرصه‌های مختلف بوده‌ایم و احساس ناراحتی در میان این مشاهده می‌شده است (Ansari, 2005)

۲. فقر اقتصادی

در پژوهش‌های مربوط به فقر اقتصادی به بحران‌های اقتصادی-اجتماعی و مسئله سرکوب سیاسی به طور جدی تمرکز صورت می‌گیرد و گاه، به دلیل نوع شاخص‌ها و متغیرهای مورد بررسی، مرزهای جامعه‌شناسی و اقتصاد سیاسی کمرنگ می‌شود. براین اساس در هر کشوری که حکومت ناتوان از تأمین نیازهای شهروندان باشد، بنیادگرایی وجود خواهد داشت؛ چرا که متفکران مذهبی بلافاصله راه‌حل‌هایی پیاپی برای حل مشکلات عرضه خواهند کرد؛ راه‌حل‌هایی خوشایند برای مردمی درمانده و نیازمند. از اینرو بسیاری از نویسندگان از جمله شامیر، اتین و توزی، فیشر، انصاری، ابراهیم، فکش، گیلسنان، عجمی، کدی و کپل جاذبه اسلامگرایی را در شکست نخبگان ملی‌گرای سکولار در تحقق وعده‌هایشان و پاسخی به شهری شدن گسترده، فقر، بیکاری جوانان تحصیلکرده و بحران مشارکت می‌دانند (نبوی، ۱۳۸۴: ۱۹).

براساس رویکرد اقتصاد محور یکی از عوامل مؤثر در گرایش مردم خاورمیانه به خصوص جوانان به بنیادگرایی، فقر و ضعف بنیه مالی خانوارها در خاورمیانه باشد. حجم تولید ناخالص داخلی پایین که با توجه به جمعیت خاورمیانه و درآمد سرانه بر اساس قدرت خرید پایین در سال و کاهش بودجه آموزش و پرورش که سبب گردیده است تا مناطق فقیر نشین روستایی، که بخش اصلی جامعه خاورمیانه را تشکیل می‌دهد، به دلیل ضعف بنیه مالی فرزندان خود را به مدارس مذهبی بفرستند؛ زیرا علاوه بر تحصیل رایگان، مقداری نیز کمک هزینه تحصیلی دریافت می‌کنند. لذا به نظر می‌رسد که رابطه‌ای بین فقر و گرایش به مدارس مذهبی وجود داشته باشد. چنین خط‌مشی‌ای از سوی مدارس مذهبی باعث گرایش بیشتر جوانان حتی از کشورهای دیگر و مهاجرت به کشورهایی که در آن‌ها این نوع مدارس مذهبی فعال هستند از جمله؛ پاکستان و تحصیل در این مدارس دینی در طی سال‌های اخیر بوده است. مسئله دیگری که حامیان رویکرد اقتصاد محور بیان می‌دارند این است که نه تنها در کشورهای خاورمیانه مثل؛ عراق و سوریه افغانستان و ... رشد اقتصادی مناسبی نداشته‌ایم بلکه توزیع درآمد برابر و عادلانه را به صورت مناسب مشاهده نمی‌کنیم. به عبارتی، با وجود اینکه این قبیل کشورها قبل از بحراهای اخیر رشد اقتصادی را در اولویت قرار دادند اما رشد مختصر اقتصادی، در نهایت منجر به بهبود سطح زندگی مردم و کاهش فقر نشد و البته به دنبال آن نیز، رشد اقتصادی در این کشورها، منجر به توسعه سیاسی نشد. به عبارت دیگر رشد اقتصادی پیش زمینه توسعه سیاسی نشد. حامیان این رویکرد، در حقیقت بر این باور هستند که در کشورهای خاورمیانه، نخبگان سیاسی، اقتصادی، علمی و نظامی در رأس هرم قرار دارند و تنها این نخبگان از رشد اقتصادی بهرمنند می‌شوند. در حقیقت همین نظریه باعث شد که مسئله توزیع درآمد میان مردم مطرح شود و در نهایت نوعی بیداری و اعتراض اجتماعی در این کشورها ظهور یابد. البته بحران توزیع در کشورهای چند قومی همچون سوریه و عراق که در آن یک قوم بر دیگر اقوام تسلط دارد حادث می‌شود. زیرا قوم مسلط و حاکم

در برابر شریک ساختن منابع با اقوام دیگر مقاومت می‌کند و این مقاومت در نتیجه منجر به شورش و جنگ‌های طولانی شد. بنابراین، به باور برخی بی‌ثباتی و جنگ‌های قومی، مذهبی و ... در کشورهای خاورمیانه به معنی شکست توسعه با هدف رشد اقتصادی دانسته می‌شود (Dixon, 2011: 32).

با توجه به ادعای فوق، می‌توان بیان کرد که اگر چه تا پیش از بحران داخلی عراق و سوریه در این دو کشور حدی از رشد اقتصادی صورت گرفته بود اما در ادامه این روند، بحران توزیع شکل گرفت. در همین راستا، مقاومت یک گروه برای شریک نکردن منابع با گروه‌های دیگر باعث جنگ داخلی شد و همچنان دو کشور مذکور نتوانسته بر بحران توزیع بعد از آن نیز فائق آید. در یک جمع بندی، باید گفت که در اکثر کشورهای جهان سوم رشد اقتصادی مهمترین هدف توسعه بوده، و آن را بر دیگر اهداف اولویت داده شده است که رشد اقتصادی منجر به بحران توزیع شده و بحران توزیع منجر به بی‌ثباتی سیاسی می‌شود.



نتیجه گیری

مهمترین وجه اشتراک جنبش‌های سلفی، اعتقاد به جامعیت دین اسلام و توانایی این دین برای اداره جامعه در همه مکان‌ها و زمان‌هاست. اسلام‌گرایان بر این باورند که تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای احکام اسلامی یک ضرورت است، موضوعی که رهبران بنیادگرا در آن اتفاق نظر دارند. این نگرش سبب گردیده است تا حرکت‌های اسلام خواهی به عنوان نوعی اقدام جمعی در حوزه جامعه شناسی سیاسی تحلیل گردد. بنیادگرایی پیش از همه، دگرگونی جامعه (فاسد) موجود - از موقعیت کنونی جهل‌آمیز آن جاهلیت به حالتی از خلوص بر اساس الگو و سرمشق جماعت (اجتماع) اسلامی - به عنوان وظیفه‌ای نسبتاً ساده تلقی می‌شود که تنها یک عمل مبتنی بر ایمان یا اراده را لازم دارد: رد کردن جاهلیت رایج و پذیرش اسلام حقیقی - به طور خلاصه، دوباره متولد شدن. بنیادگرایی و سلفی‌گری با اصرار ورزیدن روی طبقه‌بندی اعضای جامعه بر حسب وجود معنوی آنان (روابط مذهبی) به جای وجود اجتماعی‌شان (روابط اجتماعی)، مقوله‌های طبقه و ملت، هر دو، را به سطح مقوله‌های اجتماعی مذهبی یا برادری دینی تقلیل می‌دهد.

از جمله دلایل سیاسی جنبش‌های بنیادگرا در منطقه می‌توان به حکومت‌های غیرملی و غیردموکراتیک، رژیم‌های اقتدارگرا، حکمرانی بد و فشار و سرکوب و از جمله علل اقتصادی جنبش‌های مزبور می‌توان به فساد مالی سران حاکم و فشارهای اقتصادی اشاره کرد که به وضعیت معیشتی نامناسب مردم و فقر و محرومیت گسترده منجر شده است. این حکومت‌ها که بیشتر تأمین‌کننده خدمات اجتماعی بوده و در ازای آن از مردم انتظار پیروی داشتند، از دهه ۱۹۸۰ دچار تحول شده و دیگر قادر به تأمین خدمات پیشین نبودند، با این حال آنها همچنان با بهره‌گیری از قدرت امنیتی و نظامی، خواستار حفظ پیروی و وفاداری مردم بودند که از دید بسیاری از آنها «اتباع» به حساب می‌آیند. اندیشه‌ها و رویکرد جریان‌های اسلام‌گرای مهم منطقه از جریان‌هایی عمده اسلام‌گرایی میانه‌رو (اخوان المسلمین) تا اسلام‌گرایی افراطی (جریان سلفی) مطرح بوده‌اند. این جریان‌ها نمی‌توانند در جهان معاصر تداوم یابند؛ زیرا اولاً از عمق اندیشه‌ای محدودی برخوردارند و ثانیاً ظهور آن‌ها تحت تأثیر بحران‌های جوامع است و با حذف بحران‌ها جایی برای رشد و نمو آن‌ها باقی نخواهد ماند.

منابع و مآخذ:

منابع فارسی

۱. آقای، بهمن و خسرو صفوی (۱۳۶۵)، **اخوان المسلمین: تاریخ پیدایش، تحولات و فعالیت‌های جنبش اخوان المسلمین در یک قرن اخیر**، تهران، انتشارات رسام.
۲. اسپوزیتو، جان (۱۳۸۴)، **جنگ نامقدس ترور به نام اسلام**، ترجمه ماری هجران، تهران: انتشارات مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی
۳. سراج، رضا (۱۳۹۳)، «تحلیل راهبردی و کلان‌نآرامی‌های اخیر عراق»، پایگاه اندیشکده راهبردی تبیین.
۴. سید نژاد، سید باقر (۱۳۸۹)، «سلفی‌گری در عراق و تأثیر آن بر جمهوری اسلامی ایران»، **مجله مطالعات راهبردی**، شماره ۴۷.
۵. نقوی، حسین (۱۳۸۴)، «سلفی و سنی؛ در احوال و آرای سلفیان»، **ضمیمه خردنامه همشهری**، شماره ۷۱.
۶. سعید، بابی اس (۱۳۷۹)، **هراس بنیادین (اروپا مداری و ظهور اسلامگرایی)**، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
۷. فیرحی، داود (۱۳۸۹)، **گفتگو: بنیادگرایی، مهر نامه**، سال اول، اردیبهشت، شماره ۲.
۸. جودکی، حجت‌الله، برومند اعلم، عباس؛ صیامیان، زهیر (۱۳۹۲)، **جنبش‌های سیاسی خاورمیانه از سلفی‌گری تا نوسلفی‌گری**، **مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**، شماره ۱۸۵.
۹. درخشه، جلال، نجاتی آرانی، حمزه (۱۳۹۰)، **رهیافت‌های تبیینی برای توزیع جنبش‌های بیداری اسلامی، جستارهای سیاسی معاصر**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان
۱۰. خدوری، مجید (۱۳۶۶)، **گرایش‌های سیاسی در جهان عرب**، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۱. مقصودی، مجتبی و شقایق حیدری (۱۳۹۰)، **بررسی وجوه تشابه و تفاوت جنبش‌های عربی در کشورهای خاورمیانه**، **فصلنامه ره‌نامه سیاست‌گذاری**، سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۰.
۱۲. مرشدی زاده، علی و زاهد غفاری (۱۳۸۶) **اسلام‌هراسی در اروپا ریشه‌ها و عوامل**، **دانش سیاسی**، سال دوم، شماره ۳.
۱۳. صباغ، جواد (۱۳۸۴)، **جنبش‌های اجتماعی**، **ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر**؛ سال چهارم، شماره ۳۱ - ۳۲، فروردین و اردیبهشت.

۱۴. گی‌روشه (۱۳۷۴)، **تغییرات اجتماعی**، ترجمه دکتر منصور وثوقی، نشر نی، چاپ ششم.
۱۵. کرایج کالبون (۱۳۸۳)، **بازشناسی جنبش‌های اجتماعی نوین**، مترجم اسماعیل رحمانپور، مهدی صفار دستگردی، اقتصاد: راهبرد توسعه؛ زمستان، سال اول، شماره ۱.
۱۶. دلاپورتا و ماریو دیانی (۱۳۸۳)، **مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی**، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران، کویر، چاپ اول.
۱۷. محمدی، سید بیوک (۱۳۶۸)، **جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی، علوم اجتماعی، مطالعات جامعه‌شناختی**، بهار، شماره ۲.
۱۸. عباس زاده فتح‌آبادی، مهدی (۱۳۸۸)، **بنیادگرایی اسلامی و خشونت، فصلنامه سیاست**، شماره ۴.
۱۹. رحیمی، منا (۱۳۹۳)، «منشا خشونت و افراط‌گرایی در منطقه خاورمیانه»، **کنفرانس جهان علیه خشونت و افراط‌گری**، تهران.
۲۰. فوزی، یحیی (۱۳۹۲)، **جریان‌شناسی فکری جنبش‌بیداری اسلامی، مطالعات انقلاب اسلامی**، تابستان، سال دهم، شماره ۳۳.
۲۱. نبوی، سید عبدالامیر (۱۳۸۴)، **ظهور دگرگونی جریان‌های اسلامگرا: مروری بر رویکردها و نظریه‌ها، دانش سیاسی**، پاییز و زمستان، شماره ۲.
۲۲. هوشنگی، حسین (۱۳۸۹)، **نقش مدرنیته در توسعه بنیادگرایی در جهان اسلام، دانش سیاسی**، سال ششم، بهار و تابستان.
۲۳. هی وود، اندرو (۱۳۸۹)، **نقش مدرنیته در توسعه بنیادگرایی در جهان اسلام، دانش سیاسی**، سال ششم، بهار و تابستان.
۲۴. عنایت، حمید (۱۳۶۳)، **سیری در اندیشه سیاسی غرب**، تهران، نشر سپهر.
۲۵. رفعت، سید احمد و عمرمحمد شوبکی (۱۳۸۸)، **آینده جنبش‌های اسلامی پس از ۱۱ سپتامبر**، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۲۶. بذرافکن، مجید (۱۳۹۱)، **سیر تحول و ارتقای جنبش‌های اسلامی معاصر در چهار نسل با تأکید بر مصر، مطالعات انقلاب اسلامی**، تابستان، شماره ۲۹.
۲۷. صالحی نجف‌آبادی، عباس و علیرضا رضایی (۱۳۹۱)، **جهانی شدن و گسترش شبکه‌های بنیادگرایی سلفی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی**، شماره نوزدهم، تابستان.
۲۸. صالحی نجف‌آبادی، عباس و علیرضا رضایی (۱۳۸۸)، **مبانی جنبش‌های اسلامگرایانه: نظرات و دیدگاه‌ها، فصلنامه مطالعات سیاسی**، سال دوم، شماره ۵، پاییز.

۲۹. دکمجان، هریر (۱۳۷۷)، اسلام در انقلاب: جنبشهای اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
۳۰. حسن البنا (۱۹۸۳)، مذاکرات الدعوه و الداعیه، المکتب الاسلامی، چاپ پنجم.
۳۱. شریعتی، سارا (۱۳۸۱)، بنیادگرایی روایتی معقول از چپ اسلامی، روزنامه ایران.
۳۲. شفیع، حسن و مهدی مهرور (۱۳۹۱)، جهانی شدن و گسترش شبکه‌های بنیادگرایی سلفی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره نوزدهم، تابستان.
۳۳. سیمبر، رضا، قربانی شیخ نشین، ارسلان (۱۳۸۹)، اسلامگرایی در نظام بین‌الملل رهیافت‌ها و رویکردها، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۳۴. قطب، محمد (۱۳۷۴)، بیداری اسلامی، تهران، انتشارات اطلاعات.
۳۵. رامیار، علیرضا (۱۳۹۴)، ریشه‌های خشونت در اندیشه اسلامی، فصلنامه دانش انتظامی خراسان شمالی، دفتر تحقیقات کاربردی فا. ا. خراسان شمالی، سال دوم، شماره ۵، بهار.
۳۶. روآ، اولویه (۱۳۷۸)، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی‌امین، تهران: انتشارات المهدی.
۳۷. قراگوزلو، محمد (۱۳۸۲)، افغانستان؛ پایان همایش بنیادگرایان، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۷۳ - ۱۷۴.
۳۸. نصری مشکینی، قدیر (۱۳۷۷)، استیلا طالبان بر افغانستان و امنیت جمهوری اسلامی ایران، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۲۴۱ - ۲۴۲.
۳۹. احمدی، حمید (۱۳۷۷)، آینده جنبشهای اسلامی در خاورمیانه: طرح یک چارچوب نظری، فصلنامه خاورمیانه، شماره ۱۴ - ۱۵.
۴۰. مرادی، مجید (۱۳۸۴): جنبش‌های اسلامی معاصر، انتشارات باشگاه اندیشه.
۴۱. موثقی، احمد (۱۳۸۶): جنبش‌های اسلامی معاصر، انتشارات سمت.
- نوع پرست، زهرا (۱۳۸۳)، ترکیه و اتحادیه ی اروپا: دو دستگی آرای سیاسی اقتصادی، شماره ۲۰۹ و ۲۱۰.
۴۳. جهانگللو، رامین، سیاسی شدن مذهب، بزرگترین خطر برای صلح جهانی، ۱ مرداد ۱۳۹۴:

<http://www.radiofarda.com>

منابع انگلیسی:

1. Neil. J. smelser (1998), **Theory of colictive behavior, reprinted in 1998 by routledge, London.**

2. Russel. J. Dalton. Manfred kuechler, and Wilhelm burklini (1990), **challenging the political order: new social and political movements in western democracies**, New York: Oxford University press.
3. Thomas A. reilly and Michael W. sigall (1976), **political bargaininy: as introduction to modern politics**, SanFrancisco; freeman and company.
4. Fuller. E, Graham & Lesser, LAN. O (1995), A Sense of Geopolitics of Islam and the West, **West view Press**.
5. Asad, Tala (2003), **the Formation of the Sscular: Christianity, Islam, Modernity**, Stanford, CA: Stanford University Press.
6. Nelsen, Brent F & Guth, James L. & Highsmith, Brian (2010), Religion and Public Attitudes toward Integration in Europe, Politics and Religion Section of the American Political Science Association.
7. Ansari, Fahad (2005). Muslims in 21st Century Britain: Assimilation or Extermination? [http:// www. Ihrc. Org. uk/ publications/ comment/91_02-muslims-in-21 st ° century- Britain- assimilation- or- extermination](http://www.Ihrc.Org.uk/publications/comment/91_02-muslims-in-21-st-century-Britain-assimilation-or-extermiation) ,5, August.
8. Ziauddin Sardar (2008), the racism behind integration, [www. Newstatesman. Com/ columnists](http://www.Newstatesman.Com/columnists) 26, MAY 2008/ NEW STATESMAN.

