

# زمینه های اجتماعی رشد بنیادگرایی و سلف گرایی در عصر مدرن در جهان اسلام

زمینه های اجتماعی رشد بنیادگرایی و سلف گرایی در عصر مدرن در جهان اسلام

در این مقاله به طور عام جنبش هایی از جهان اسلام که مدعی فهم تعالیم ناب دینی با مراجعه مستقیم به متون و منابع اصلی (قرآن و سنت) و به دور از چارچوب های مرسوم علمای سنتی قرون میانه اسلامی اند، مورد بررسی قرار خواهد گرفت

### 1- ملاحظات مقدماتی و مفهوم شناسی

بنیادگرایی واژه ای است که اصالتاً و نخستین بار برای اشاره به جنبش های مختلف پروتستان در امریکا به کار رفته است. ویژگی غالب این جنبش ها که توجیهی برای نام گذاری شان تحت این عنوان واحد شده، وجود مجدد به فهمی سره و ناب از منابع و متون اولیه سنت مسیحی و پیراستن آن از شوائبی است که در اثر مدرنیته عارض این سنت دینی گشته است. با این همه، خلط های مفهومی در این باب و اختلاف نظر در باب تعریف آن تقریباً به مضمونی مکرر در تمام مکتوبات و ادبیات مربوط به بنیادگرایی تبدیل شده است (Tibi, 2008, pp. 1-9; Marty et al, 1991, p. vi-xii; Voll, 1991, p. 347). پراکندگی در این باب چنان بالاست که گاه با واژه هایی چون بنیادگرایی، اسلام سیاسی، جنبش های اسلامی معاصر، احیاءگرایی اسلامی و مانند آن معامله ای یکسان می شود که این امر عمدتاً به دلیل غلبه ضلع سیاسی این پدیده در جهان معاصر است. ممتاز احمد (1991, pp. 462-463) بنیادگرایی را جنبشی در تلاش برای حصول مقاصد پنج گانه زیر دانسته است:

1. احیای قرآن و سنت خلفای راشدین؛
2. نفی تحولات بعدی در دوران میانه جهان اسلام به خصوص در زمینه های فقه، کلام، فلسفه و ...
3. انفتاح ابواب اجتهاد به خلاف رأی علمای گذشته سنی؛
4. تلقی حداکثری از اسلام به عنوان طریقی جامع برای زندگی، به خلاف نظر علمای سنتی که به زعم مودودی آن را محدود به شهادت، صلوات، صوم، صدقه و حج می دانند.
5. جایگزین کردن اسلام عامیانه یا صوفی با اسلام راست کیشانه (تهذیب و خلوص عقیدتی و رفتاری).

مورد اخیر در اکثر حرکت های بنیادگرایانه در جهان اسلام قابل مشاهده است؛ از وهابیت در شبه جزیره تا سیدجمال، محمد عبده و رشید رضا در مصر. به سختی می توان حرکتی بنیادگرایانه در جهان اسلام یافت که فاقد این ویژگی باشد.

به هر روی، در این مقاله به طور عام جنبش هایی از جهان اسلام که مدعی فهم تعالیم ناب دینی با مراجعه مستقیم به متون و منابع اصلی (قرآن و سنت) و به دور از چارچوب های مرسوم علمای سنتی قرون میانه اسلامی اند، مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ جنبش هایی که رهبران و هواداران آنان به ندرت در نهادهای علمی دینی سنتی پرورش یافته و گاه حتی فاقد تحصیلات کلاسیک دینی هستند.

جهان اسلام به لحاظ جغرافیایی، گسترده و وسیع و از نظر فرهنگی نیز بسیار متنوع است و به

همین دلیل باید از ارائه تحلیل های تک عاملی در مورد پدیده های ظاهر شده در آن اجتناب کرد. هم چنین پدیده بنیادگرایی در جهان اسلام نه پدیده ای به تمامی جدید، نه غالب و نه فراگیر است. با یان همه، در مورد زمینه های بنیادگرایی و سلفیه می توان به یک عامل اصلی مواجهه با تمدن غرب و مدرنیته و عواملی محلی مانند فقدان دموکراسی، فقدان تحصیلات کلاسیک دینی، اوج گرفتن باورهای دینی در برخی جوامع اشاره کرد. مدرنیته با ایجاد تحول در نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی، بحران های متعدد هویتی و اجتماعی را برای جوامع سنتی ایجاد کرده است. بنیادگرایی دینی را می توان واکنشی به این تحولات دانست. هم چنین عوامل فرعی و محلی نیز هم در شدت و ضعف این واکنش و هم نحوه بروز و ظهور آن تأثیرات گوناگونی دارد. وجه نوآوری این مقاله، بررسی برخی از زوایای نقش آفرینی مدرنیته به عنوان عامل اصلی در گسترش بنیادگرایی و ارزیابی عوامل محلی دیگر است که مجال را برای اثرگذاری یاد شده مدرنیته فراخ تر یا ضیق تر کرده اند.

نظریه مواجهه با مدرنیته به عنوان یکی از اصلی ترین عوامل بروز و رشد بنیادگرایی را باید مؤید آن دسته از کاوش هایی دانست که بنیادگرایی را بیش از آن که محصول دین خاصی مانند اسلام بدانند، آن را محصول و عامل تغییرات اجتماعی فراگیرتری می دانند که در صورت بروز در هر جامعه دیگر غیرمسلمانی نیز پیامدهای مشابهی را به وجود خواهد آورد. در این باب، به طور مشخص، عبدالله احمد النعیم استدلال کرده است که بنیادگرایی محصول ناگزیر منابع مذهبی خاص اسلامی نیست، بلکه این پدیده یک پاسخ بومی به بحران های عمیق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جوامع اسلامی است. از نظر او، جوامع اسلامی در معرض همان اصول زندگی اجتماعی و سیاسی هستند که بر جوامع دیگر نیز حاکم است. مسلمانان نیز به طور انفرادی یا جمعی، تلاش می کنند نیازهای ابتدایی به غذا، مسکن، امنیت و ثبات سیاسی را هم چون دیگر انسان ها به دست آورند. آنان این امور را تحت همان شرایط و قواعدی انجام می دهند که بر تمام جوامع انسانی حاکم است؛ یعنی قواعدی مثل تغییرات اجتماعی و نیز اصل انطباق در واکنش به تحولاتی که زندگی افراد را تحت تأثیر قرار می دهد. (Ahmad Anna'im, 2003, pp. 25-26).

از دید این دسته از اندیشمندان، مدرنیته تغییراتی ساختاری در جامعه ایجاد می کند که اضمحلال سنت را در پی دارد؛ شهرنشینی، پلورالیزم قومی و مذهبی، ایجاد دولت-ملت برخی از مهم ترین این تغییرات هستند. (Haar, 2003, p.5). اگرچه در کنار این واقعیت، به استعداد ادیان مختلف در انحصارگرا بودن یا شمول گرا بودن و نیز تأثیرات این دو در بنیادگرایی نیز باید توجه کرد (Haar, 2000).

2-8. مدرنیته: تحدید نقش دین و تغییرات اجتماعی حاصل از آن  
پژوهش گران جامعه شناسی دین (Bruce, 2008, pp. 1-10) اغلب برآن اند که جوهره حرکت بنیادگرایی نوعی اعتراض به روند مدرنیزاسیون و تأثیرات وسیع اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن بر جوامعی است که دست کم یکی از مهم ترین منابع الهام نظری و عملی نظام ها و روابط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی خانوادگی این جوامع دین بوده است. بنیادگرایی یکی از انواع متعدد واکنش های اعتراضی به مدرنیته است که خصلتی دینی دارد. بنابراین، طبیعتاً انتظار بر این است که چون دین تنها یکی از عوامل اثرگذار و شکل دهنده به ارزش ها، عمل و نظامات اجتماعی در دوران پیشامدرن بوده است و عوامل متعدد دیگری (مانند نظام اقتصادی مبتنی بر کشاورزی، روابط قدرت سیاسی و مانند آن) نیز در شکل گیری آن چه جامعه سنتی نامیده شده، دخیل بوده اند، پس بنیادگرایی باید واکنشی دین به صرفاً آن دسته

از پیامدهای نظری و عملی مدرنیته باشد که به طور مشخص باورها و عمل سنتی دین را به چالش کشیده است. اما عملاً چنین تقسیم کار ظریفی در وظایف معترضین به مدرنیته صورت نگرفته است و هم بنیادگرایان عناصر متعددی از تأثیرات مدرن را که مشخصاً ارتباط وثیقی با دین نداشته اند، مورد اعتراض قرار داده اند و هم جنبش های اعتراضی دیگری نیز که به طور مشخص دینی نبوده اند، از دین سنتی در مقابل جایگاه مدرن دین دفاع کرده اند. هم چنان که انگیزه های بنیادگرایان نیز لزوماً و به طور خالص دفاع از دین ناب نبوده و عوامل متعدد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجب شده تا آنان به آن بخش از سنت که بیش ترین قوت نظریه پردازی را داراست (یعنی دین)، به عنوان نماینده سنت رجوع کرده و تلاش کنند آن را به مثابه ستون فقرات زندگی سنتی که اکنون در معرض تهدید مدرنیته قرار گرفته است، احیا کنند. شاید یکی از علت های اینکه علمای سنتی چندان موافق گرایشات بنیادگرایانه نبوده اند نیز در همین توانایی آنان در تفکیک بین سنت و دین بما هو دین بوده است. به خلاف بنیادگرایان که به دلیل عدم تعلق به معارف دینی، هرگونه تغییر و تحول در روابط و نظامات سنتی را تهدیدی برای دین تلقی می کرده اند.

اما مدرنیته چه تغییراتی را در جوامع ایجاد کرده که چنین واکنش های تند برانگیخته است؟ مدرنیته چگونه تعلق سنتی از دین و جایگاه آن در جوامع سنتی را متحول کره است که دین داران به فکر بازگشت دوباره به منابع اصیل دینی افتاده اند؟

مدرنیته با ایجاد تحول در ساختارهای اقتصادی جوامع سنتی، موجب شد زندگی پیش تر یکپارچه و منسجم سنیت به حوزه های متعدد و مختلفی تقسیم شود که هر حوزه دارای نظام ارزش منحصر و خاص خود بود که لزوماً ارتباطی با ارزش های دینی نداشت. نقش های جدیدی که در جامعه مدرن برای افراد تعریف می شد، اساساً با ارزش های دینی پیوند نداشت. مثلاً کارگر یک کارخانه صرف نظر از نوع باورهای دینی با میزان دینداری اش، نقش خاصی در تولید کالا داشت؛ هم چنان که در دیگر سازو کارهای تولید و تجارت نیز معیارهای ارزش سکولار شده بود. از سوی دیگر، نهادهایی که پیشتر در کنترل کلیسا بود مانند نهاد آموزش، بهداشت، تأمین اجتماعی و داده گاه ها به تدریج سکولار شده و از دست کلیسا خارج می شد. دیگر حتی کلیسا هایی نیز که متولی این امور مدرن می شدند، افرادی را به کار می گرفتند که دانش آموخته نهادهای سکولار بودند. از سوی دیگر، الگوهای هرمی قدرت در جامعه و دین به موازات هم تضعیف می شد. در حوزه سیاسی، شکل گیری نهادهای دموکراتیک و در حوزه دین، گسترش نهضت پروتستانتیسم که مدعی نوعی دموکراسی و تکثر در معرفت دینی بود و جایگاه منحصر به فرد و ضروری پاپ در فهم مقصود خدا و نیز انتقال آمرزش و لطف او به سایر مؤمنین را زیر سؤال می برد، اساساً جایگاه کلیدی دین در جامعه سنتی را مخدوش می کرد. به خصوص اصلاحات لوتری از این جهت نیز مهم بود که با زیر سؤال بودن حجیت و مرجعیت کلیسا، راه را برای ایجاد فرق متعدد و انشعابات مختلف درون کلیسا فراهم می کرد و از این جهت جامعه را با واقعیت تنوع دینی و فرهنگی آشنا می ساخت که خود ضرورت عملی بسیار مهمی برای شکل گیری نظام های دموکراتیکی بود که بر دین بنا نشده باشند؛ چه اینکه دیگر یکپارچگی اعتقادی لازم برای چنین حکومتی دینی وجود نداشت. (Munson, 2006, pp. 225-271)

اگر در اروپا اختلافات مذهبی، ایده دموکراسی را به عنوان یک راه حل تقویت کرد، در کشورهای اسلامی به عکس وجود اختلافات مذهبی، تبدیل به انگیزه ای قوی برای بسیاری اصلاح گران اجتماعی شد تا وحدت امت اسلامی را تقویت کرده و از دامنه اختلافات بکاهند. در اروپا وحدت به توسط از موضوعیت افتادن موضوع اختلاف یعنی دین به دست آمد و در جهان اسلام، تلاش

برای این بود که اختلافات دیگری مانند اختلاف در قومیت، زبان، فرهنگ و مانند آن، در سایه وحدت دینی امت اسلام نادیده گرفته شود.

از سوی دیگر، تحولات در علم، این پیامد محسوس معرفت شناختی را داشت که موجود حقایق مطلق را در معرفت منکر می شد. اگر چه علم جدید اساساً نسبی گرا نیست، زیرا ارائه روش های بین الازدهانی پژوهش و معیار های قضاوت نهایی در مورد نظریات علمی، راه را بر شکاکیت می بندد؛ لیکن این واقعیت که با یافتن شواهد جدید ممکن است ما به فهمی بهتر و دقیق تر از پدیده ها دست یابیم، این پیامد نظری را دارد که در مورد هیچ نظریه ای نمی توان گفت این مطلقاً سخن نهایی است؛ سرایت چنین تلقی ای از معرفت علمی به معرفت دینی - اگر چه بدون شرایط منطقی مشابه در دو حوزه معرفتی که این تعمیم را موجه سازد - در دراز مدت مطلق گرایی دینی را به چالش می کشد.

از تأثیرات دیگر مدرنیته که راه را برای سکولاریزاسیون و کنار گذاشتن دین بیش از پیش فراهم می ساخت، تنوع فرهنگی بود. پیشتر به تنوع مذهبی ناشی از اصلاحات دینی اشاره شد. اما مهاجرت های پر دامنه از شهرها و روستاها در جستجوی کار و شکل گیری دولت - ملت ها نیز به این تنوع فرهنگی دامن می زد. شکل گیری دولت - ملت ها موجب می شد اقوام، مذاهب، و مناطق جغرافیایی جدیدی تحت کنترل یک کشور در آید که مستلزم آشنایی و ارتباطات بیشتر و در واقع درک واقعیت تنوع فرهنگی می شد. ضرورت صیانت از ساختار یکپارچه و وحدت ملی کشور، لزوم مسامحه در برابر اختلافات دینی و فرهنگی را آشکار می ساخت.

به باور رایزبرات (Riesebrodt, 1993, pp. 177-178) بنیادگرایی همواره یک حرکت سنت گرای شهری بوده است؛ البته در شرایط مهاجرت های کلان از روستاها به شهرها و توسعه روز افزون شهرها. از نظر او، بنیادگرایی ابزاری است که مهاجران روستایی تازه وارد به شهر از طریق آن با شهر خو می گیرند. هم چنین باید به دست از رفتن پیوند های اجتماعی و فرهنگی جامعه سنتی در مهاجرت و نیاز به جایگزین کردن آن با یک هویت جدید اشاره کرد که ایدئولوژی بنیادگرایی معمولاً چنین بدیلی را ارائه می کند؛ زیرا بنیادگرایان معمولاً بر ماهیت جهان شمول، فرا فرهنگی و عام دین تأکید بسیار می کنند و این برای کسانی که هویت قومی، فرهنگی، جغرافیایی خود را با مهاجرت از دست داده اند، گزینه مناسبی است. شاید سیاست های چند فرهنگ گرایانه (در مقابل سیاست های ادغام فرهنگی) در برخورد با مهاجران - که به آنان اجازه حفظ و تقویت هویت خود را می دهد - به دلیل بیم از همین گرایش به بنیادگرایی در صورت از دست رفتن هویت قومی - جغرافیایی آنان باشد (Roy, 2007, pp. Vii-xiii)

### 3-8. مدرنیزاسیون و مواجهه جهان اسلام با اروپاییان

#### 1.3.8. ملاحظات مقدماتی

در باب فرآیند مدرنیزاسیون در جهان اسلام باید به چند نکته اشاره کرد: نخست، در هر مطالعه واقع گرایانه درباره جهان اسلام باید به تنوع جغرافیایی، آیینی، فرهنگی، قومی و سیاسی آن توجه داشت. مسلمانان اویغوری در چین امروز از وهابیان شبه جزیره کمتر مسلمانان نیستند؛ هم چنان که صوفیان طریقت های مصری نیز به همان اندازه مسلمان اند که خوجه های لندن. یکی از مشکلات تحقیق در باب زمینه های بنیادگرایی و سلفی گری، توجه بیش از حد به استریوتایپ ها (که عمدتاً حجاز، مصر، ایران و ترکیه اند) و غفلت از اقوام مسلمان خارج از این حیطه است. (Gregorian, 2003)

به طور مثال، نوع فعالیت تقدیرباوران مسلمان هندی که مثال اعلای آن پیروان «تبلیغی جماعت» هستند، هم نوعی واکنش به استعمار، مدرنیته و پیامد های آن است که کمتر مورد

توجه قرار می گیرد. توجه به چنین ظرائفی مانع از ساده سازی های غیر واقعی و تبیین های تک عاملی خواهد شد که اکنون هم در میان متفکران جهان اسلام و هم اندیشمندان غربی به خصوص در تحلیل پدیده بنیادگرایی به وفور مشاهده می شود. گاه تفاوت ها بین دو گونه اسلام در اقوام مختلف چنان بالاست که برخی صحبت از مثلاً اسلام آفریقایی در مقابل اسلام خاورمیانه ای به میان آورده اند (Tibi, 2008, pp.1-37).

بنابراین، این طیف وسیع تنوع های فرهنگی، آیینی، سیاسی و اجتماعی هم بر شدت و گستردگی واکنش های بنیادگرایانه و هم بر شکل و ویژگی های کیفی آن اثر گذار بوده است. به طور مثال، بنیادگرایی در جهان عرب محصول عوامل مختلفی بوده که قطعاً یکی از آنها بازگشت به شکوه قومیت عرب است که شدت و ضعف همین عامل هم از منطقه ای به منطقه دیگر متفاوت است؛ یا مثلاً عوامل فرهنگی - قومی قطعاً در گرایش اقوام پشتون به اسلام سلفی طالبان در افغانستان و عدم اقبال به آن در میان مسلمانان مصری یا ایرانی دخیل است. هم چنان که ملاحظات ژئوپولیتیک منطقه ای (از قبیل بیم از شکل گیری قدرت های منطقه ای شیعه) نیز بر نحوه عمل وهابیون شبه جزیره مؤثر است. (Commins, 2006)

دوم، پدیده بنیادگرایی با سلفی گری در جهان اسلام امری نو ظهور و بدون پیشینه نیست. از یک جهت می توان سابقه آن را به گرایشات نص گرا و ظاهر گرا در قرن اول هجری و اختلافات بر سر تفسیر قرآن رساند. در قرن اول برخی از صحابه (قراء) مخالف هر گونه تفسیر یا تبیین قرآن بوده و صرفاً بر قرائت و فهم ظاهری نص تأکید می کردند. این گرایش البته پیامد های سیاسی نیز داشت؛ در جنگ صفین قرائ صحابه پیرو حکمیت ابوموسی اشعری و امیرالمومنین (علیه السلام) خواستار حکمیت ابن عباس بودند؛ و جالب اینجاست که چون نتیجه حکمیت با خواست قرا یکی نبود، بنا را بر اعتراض گذشته و با توسل به «ان الحكم الا لله» بر امیرالمومنین (علیه السلام) خروج کردند. شاید دلیل اینکه عده ای در میان مسلمانان، بنیادگرایان سلفی مدرن را خارجی دانسته اند، در اشتراک هر دو نحله در ظاهرگرایی و تکفیر مسلمانان نهفته است. از دیگر سوابق گرایشات سلفی می توان به ابن تیمیه اشاره کرد در قرن هفتم هجری ابن تیمیه عالم بزرگ حنبلی، تلاش کرد با بازگشت به قرآن و سنت، اسلام را از بدعت های فلاسفه، عرفا و خرافات عامیان نجات بخشد (زریاب، دبا، ج3، ابن تیمیه). تعالیم ابن تیمیه منبع اصلی الهام عقاید محمد بن عبدالوهاب مجدد اصلاح گر اسلامی شبه جزیره عربستان بوده است. همین امر نشان می دهد که اندیشه بازگشت به قرآن و سنت در جهان اسلام همواره در واکنش به استعمار اروپا روی نداده است. ریشه اصلی طیف وسیعی از گرایشات بنیادگرایانه جهادی معاصر را باید در جنبش وهابیت جست که اساساً اگر چه تقریباً با دوران افول تمدن اسلامی و گسترش اروپا همزمان بوده است (1703-1792م)، لیکن اندیشه هایش اولاً و بالذات واکنش به روند های کلان جهان اسلام نبوده است. عبدالوهاب که در منطقه نجد در شبه جزیره عربستان و به مذهب حنبلی متولد شده بود، جنبش احیای خود را در اعتراض به خرافه پرستی ها و انحرافات دینی مردم بومی و صحرانوردان منطقه آغاز کرد. این جنبش سرانجام بر شبه جزیره مسلط شد. یکی از مضامین اصلی دعوت عبدالوهاب توحید بود که دستاویز خوبی برای طرد و تکفیر مذاهب و نحل متعددی از امت اسلامی شد. هم چنین او هم چون دیگر بنیادگرایان سنی به شدت از مفتوح بودن ابواب اجتهاد دفاع کرد تا در واقع، نو آوری های عقیدتی اش را که با تعالیم علمای سنتی مذهب اسلامی همخوانی نداشت، با توسل به تفسیر ظاهری آیات و روایات مستحکم سازد. این آموزه عمدتاً بدین دلیل مورد توجه بنیادگرایان قرار گرفته که به آنان امکان نظره پردازی و صدور احکامی را می دهد که با پایبندی

به روش استنباطات فقهی معمول علمای گذشته، امکان رسیدن به چنان احکامی یا دشوار و یا به تمامی نا ممکن است.

سوم، همچنان که گذشت، احیا گری در جهان عرب همان طور که جنبشی برای مقابله با اروپاییان محسوب می شد، دلایل قوم گرایانه نیز داشت. اعراب غیر از سیادت دوران طلایی عربی بنی امیه، تقریباً همواره تحت حکومت اقوام دیگر قرار داشته اند. اعراب هم در دوران عباسیان که تنها در مواردی اندک برابری بین اعراب و موالیان به نفع اعراب نقض می شد، و هم در سده های طولانی سیطره خلافت عثمانی بر سرزمین های عربی، همواره در پی بازگشت به عربی گری دوران بنی امیه بودند؛ بنابراین، اعتلاجویی اسلامی در مناطق عربی تا حدی در آرزوی بازگشت دوران طلایی عربیت نیز بوده و شاید استتشاف به اندیشه های برخی متفکران عرب که اسلام را یک پدیده عربی می دانسته اند نیز توجیه نامربوطی برای این مدعا نباشد. محب الدین الخطیب که سال ها سر دبیر المنار بود و بعدها مطبوعه السلفیه را راه اندازی کرد، از جمله این افراد است که به شدت بر عربیت تأکید دارد. در ضمن برخی جریانات سلفی نیز با حمله به ناسیونالیسم مصری و حمایت از پان عربیسم، در به قدرت رسیدن جمال عبدالناصر نقش داشتند (Ende, 1995, P.906)

چهارم، در حالی که تغییرات مدرن در اروپا بسیار تدریجی، همگن و مرحله به مرحله بوده است، در جهان اسلام این مواجهه، ناگهانی، بی نظم و غیر متوازن بوده است. به طور مثال، در انگلستان تغییر نظام سیاسی از پادشاهی فئودال به دموکراسی پارلمانی از اعدام چارلز اول در 1649م تا قانون اصلاحات راسل در 1832م حدود دویست سال به درازا کشیده است و یا از زمان اختراع ماشین بخار در سال 1672م تا ابداع اینترنت در سال 1983م، 311 سال فاصله وجود دارد [آ] و در این فاصله جامعه و روابط آن در تمام ابعاد با این تغییرات به طور متوازن و ملایم هم ساز شده است. این در حالی است که در برخی مناطق جهان اسلام، آخرین محصولات تکنولوژیک یا حتی نظری با فاصله ای اندک از رایج شدن آن در غرب، وارد می شود و واضح است که این امر واکنش های تندی را ایجاد می کند. و آشکار است که هر چه سرعت تغییرات بیشتر، خشونت واکنش جامعه سنتی نیز بیشتر. از طرف دیگر چون اندکی از این واردات فکری و تکنولوژیک از غرب به جهان اسلام، یا تحمیلی بوده یا از سر احساس ضرورت نبوده است، بعد از مدتی جامعه این واردات را پس زده است. البته عمده این واردات بر اثر خواست و اراده خود دولت مردان یا اصلاح گران مسلمان و بنا به ضرورت های زندگی روزمره صورت گرفته است. به هر حال، حتی چنین حس ضرورتی نیز نافی غیر طبیعی بودن این مواجهه نیست.

### 2.3.8. استعمار مولود مدرنیته

با تمام این تبصره ها، یکی از مهم ترین علل پدیده بنیادگرایی در جهان اسلام، مواجهه با اروپاییان و پیامدهای آن بوده است. البته برخی محققان از عامل تر تحقیر شدن نام برده اند و مواجهه با قدرت برتر اروپایی را ذیل آن بررسی کرده اند (Greenburg, 2005, p.36)

جهان اسلام در قرن هفدهم تحت سیطره سه امپراتوری بزرگ قرارا دارد: در جنوب آسیا امپراتوری مغول قرار دارد که بابر آن را تأسیس کرده و در قرن شانزدهم کنترل سراسر شبه جزیره را به دست گرفته است. در ایران سلسله صفویه حاکم است و در سرتا سر جهان عرب، شمال آفریقا و غرب سرزمین های اسلامی شامل شبه جزیره بالکان نیز امپراتوری عثمانی حکم می راند (Voll, 1991, p. 348) در قرن هجدهم علی رغم تحول اروپا در ابعاد علمی و فرهنگی و ساختارهای قدرت، هنوز جهان اسلام به لحاظ سیاسی و نظامی مقهور اروپا نیست، اما به تدریج با رو به افول نهادن امپراتوری عثمانی از اوایل همین قرن و آغاز توسعه اروپا

و عصر استعمار، نشانه های ضعف و فتور در جهان اسلام آشکار شد و مسلمانان نیز از وضع ناخوشایند خود در مقایسه با اروپاییان آگاهی یافتند. در قرن نوزدهم، سرزمین های اقماری امپراتوری عثمانی در اثر ضعف آن به تدریج مستقل شده یا به استعمار کشور های اروپایی در آمدند. مصر در سال 1882 مستقل شد. فرانسه در 1830 به اشغال الجزایر پرداخت (دیانت، اصلاح طلبی، دبا) و در سال 1881 تونس را به مستعمره خود تبدیل کرد و مراکش نیز در اوایل قرن بیستم رسماً تحت الحمايه فرانسه قرار گرفت. سرزمین اروپایی امپراتوری عثمانی نیز در پی استقلال یونان به تدریج از کنترل خارج شدند؛ صربستان، مولداوی، بلغارستان، بوسنی و هرزه گوین، آلبانی در شبه جزیره بالکان و ارمنستان و گرجستان و مناطقی دیگر از امپراتوری در قفقاز. (Demant, 2006, p20). عدن و کویت تحت قیمومیت بریتانیا قرار گرفتند و لبنان و کویت را فرانسه به دست آورد. سهم ایتالیایی ها نیز لیبی بود. انگلیس نیز در سال 1898 سودان را تصرف کرد.

خود آگاهی مسلمانان از چنین وضعیتی و مقایسه آن با ایام تعالی و رشد تمدن اسلامی در گذشته، موجب شد عده ای راه حل تکرار این شکوه پیشین را در چنگ زدن به تعالیم اصیل و ناب اسلام ببینند و علت خمودگی و سستی امت را فاصله گرفتن از این تعالیم بدانند. مارتین کرامر درباره عصر طلایی تمدن اسلامی چنین نوشته است:

«در سال 1000، .. اگر کسی زبان عربی نمی دانست، نمی توانست مدعی داشتن معرفت حقیقی باشد. .. شک نیست که سلسله های اسلامی، ابر قدرت های سیاسی، نظامی و اقتصادی آن روز بودند... اگر در سال 1000 جایزه نوبلی وجود می داشت، تقریباً تمام این جوایز به طور انحصاری به مسلمانان تعلق می گرفت.» (Fuller, 2004, p.1).

استعمار تأثیری دو گانه در جهان اسلام بر جای گذاشت. از طرفی مسلمانان که زمانی خود صاحب یکی از قدرتمندترین تمدن های جهان بودند. احساس خواری و زبونی می کردند و نسبت به فرودستی خود آگاهی یافته بودند و به خصوص مستعمره اروپاییان شدن برایشان بسیار تحقیر آمیز بود اگر مسئله جهان اسلام فقط همین وجه استعماری و زورگویانه اروپایی ها بود، چه بسا با شکل گیری سریع جبهه های مختلف ضد استعماری، مشکل را می شد حل کرد، اما ورود گسترده اروپاییان به درون سرزمین های اسلامی، مسلمانان را با روی دیگر سکه استعمار که شکوفایی علمی و صنعتی بود، آشنا ساخته بود و همین امر واکنش ها به اروپاییان را بسیار پیچیده می کرد. این یک واقعیت بود که اروپایی ها به مدد دست بالای خود در صنایع نظامی و دیگر فنون مرتبط (مثل کشتی رانی، راه آهن و غیره)، توانسته بودند بر مسلمانان چیره شوند. هم چنین سفر مسلمانان به اروپا تحت عناوین مختلف اعم از تجارت، تحصیل و مأموریت های دیپلماتیک، آنان را با یک واقعیت تاکنون مغفول یعنی اروپا آشنا ساخت. به خصوص کسانی که جامعه اروپا را از نزدیک مشاهده کرده بودند، اغلب مجذوب و شیفته چیزی بیش از صرف پیشرفت های صنعتی یعنی پیشرفت ها در حوزه آموزش و پرورش و دانشگاه ها، دادگاه ها و قوانین و نظم حکومت داری شده بودند که برای مسلمانانی که با اروپای نظامی از طریق استعمار آشنا بودند، تقریباً ناشناخته بود. به همین دلیل بود که دسته ای از مسلمانان که با وجه نظامی و صنعتی اروپا مواجه شده بودند (مانند حاکمان و دولت مردان) بیشتر در پی به دست آوردن فنون و صنایع نظامی و سخت بودند، در حالی که تحصیل کردگان در فرنگ عمدتاً بر اصلاحات اجتماعی و سیاسی تأکید داشتند.

به طور مثال، در شبه قاره نیز تأثیر حاکمیت استعماری در رشد جریانات بنیادگرا و سلفی بسیار مشهود است. حاکمیت استعمار دو تأثیر مهم در میان مسلمانان شبه قاره داشت: نخست

اعتماد به نفس مسلمانان به عنوان کسانی که قرن ها بر بخش های عظیمی از جهان حکومت کرده بودند را از آنان سلب کرد و دوم، با تأکید بیش از حد به علم، جایگاه حقایق و حیانی را خدشه دار ساخت. این واقعیت که مسلمانان علی رغم تسلط چند صد ساله گذشته خود بر هندوستان در گذشته، اکنون در شبه قاره یک اقلیت محسوب می شدند (با اکثریت هندوها)، و نیز از نظر فرهنگی تحت تسلط انگلیسی ها بودند، نیز در گرایش به اسلام اصیل برای بازگشت به گذشته با شکوه بی تأثیر نبوده است.

### 3.3.8. دسته بندی واکنش ها در جهان اسلام

به طور کلی، واکنش جهان اسلام به شرایط توصیف شده در مواجهه اش با اروپا را به چند دسته می توان تقسیم کرد:

نخست، دسته ای که راه حل تلفیقی مدرنیزم اسلامی را پیشنهاد می کردند. مسئله این دسته از اندیشمندان، احیاگران، یا فعالان و دولت مردان مسلمان با اروپا، وجه سیاسی استعماری آن بود و در اکثر موارد دیگر آنان اروپا را مظهر ترقی و پیشرفت می دانستند که امت اسلامی برای اعتلای خود باید بدان تمسک جوید. اکثر مصلحان اولیه به خصوص در جریان مبارزات ضد استعماری، از این دسته بودند. علاوه بر این، کسانی که در معرض ناکار آمدی های محسوس در امور حاکمیتی روزمره مناطق جهان اسلام قرار داشتند، به ویژه نخبگان سیاسی در دولت نیز عمدتاً در این دسته جای می گرفتند. برای این دسته اخیر وام گرفتن از روش ها، فنون و قواعد حکومت داری غربی دست کم برای مقابله به قوای نظامی آنان یک ضرورت بود و اتفاقاً همین گروه نیز بودند که نخستین گام ها را برای اصلاحات به ویژه در زمینه فنون نظامی و صنایع وابسته به آن مانند ذوب آهن برداشتند. از نظر این دسته، اسلام حقیقی با تمدن غرب هیچ تعارضی ندارد و مسلمانان می توانند و بلکه باید با حفظ دینداری اصیل خود، بسیاری از مظاهر تمدن اروپایی را نیز بپذیرند. البته در این میان، میزان تأکید بر تعالیم اسلامی یا غربی در متفکران مختلف و در دوره های زمانی متفاوت، تفاوت داشته است. این خط فکری، از همان آغاز دوران احیاگری اسلامی تا امروز همواره طرفداران بسیاری در جهان اسلامی داشته است.

دوم، گروهی که معتقد به غربی کردن کلیه امور بودند و اسلام را عامل بدبختی و تیره روزی مسلمانان می دانستند. مصطفی کمال (آتاتورک) از هواداران سر سخت این اندیشه بود و تلاش کرد با مقابله بسیار جدی با مظاهر اسلامی و آغوش گشودن به غرب، ترکیه مدرن را به پیشرفت برساند. در هندوستان نیز در میان مسلمانان کسانی بوده اند که هم کیشان خود را تشویق به کنار نهادن مناسک دینی متنافر با مدرنیته کرده و گاه حتی از تداوم حضور انگلیسی ها در این کشور نیز حمایت کرده اند. این گروه با رنگ و روی مخالفت صریح با دین مبین اسلام، در بیشتر نقاط جهان اسلام همواره در اقلیت بوده اند و تأثیر چندانی در شکل دهی به گفتمان روشنفکران و متفکران جهان اسلام نداشته اند. اساساً در قاطبه جوامع جهان اسلام، مخالفت با اصل دین نه اقبالی یافته و نه اساساً مجالی به آن داده شده است. در شرایطی که حتی بسیاری از مصلحان دینی که به صراحت بر اعتقاد خود به استوانه های دین مبین اسلام پای فشرده اند، مورد آزار و اذیت های بسیار قرار گرفته اند. مخالفت علنی و صریح با این آموزه ها هیچ گاه تحمیل نشده است.

سوم، گروه دیگری که عقایدشان در این اشعار مشهور خلاصه شده بود که «الاسلام هو الحل». از نظر این دسته از متفکران و صاحب نظران مسلمان، ریشه های فلاکت جهان اسلام را باید در دوری جستن از تعالیم اصیل قرآن و سنت دانست. اصرار این گروه بر اجرای سریع و بدون قید و شرط احکام اسلامی - با فهم و اجتهادی کاملاً ظاهری از آیات و روایات و به زعم آنان بدون

در نظر گرفتن قیود، اصلاحات و تغییرات بعدی در احکام که عمدتاً از سوی علمای سنتی سده های بعدی اعمال شده است - با روشی انعطاف ناپذیر، بی مصالحه و بدوی، آنان را در اکثر موارد تبدیل به نیرویی سیاسی و معطوف به نتیجه ساخته است. پیشینه چنین باور هایی با پیوند های ضعیف به ابن حنبل، امام مذهب، حنبلی، و بعدها به ابن تیمیه در قرن هفتم و هشتم هجری و محمد ابن عبدالوهاب در قرن دوازدهم می رسد. هم چنین گزارش هایی متعدد از برخوردهای تند و ظاهرگرایانه از ابن تیمیه و نیز تلاش خشن و همراه با ابزار تکفیر برای پیراسته ساختن اسلام اصیل از - به زعم او - شوائب غیر اسلامی توسط عبدالوهاب وجود دارد. [ii]

چهارم، عزلت گزینی، تهذیب دینی و تزکیه فردی با دوری از سیاست؛ نمونه اعلاای این گروه تبلیغی جماعت (یا همان جماعت التبلیغ) در شبه قاره هند است که نه تنها نسبت به سیاست خنثی است، بلکه مخالف هر گونه فعالیت سیاسی اعضای گروه خود است. «جمعیة العلماء السلمین الجزائریین» در الجزایر نیز رسالت خود را صرفاً مذهبی تعریف کرده بود و اعضا از هر گونه بحث یا فعالیت سیاسی در آن منع می شدند. این گروه توسط جمعی از سلفیان الجزایری راه اندازی شد که پیشتر در سال 1925 نشریه الشهاب را ایجاد کرده بودند. «جمعیة العلماء السلمین الجزائریین» در واکنش و مخالفت با این گروه شکل گرفت.

#### 4-8. فقدان مردم سالاری، زمینه ساز بنیادگرایی

یکی از زمینه های مهم در شکل گیری جنبش های خشن سلفی در جهان اسلام به خصوص در دهه های اخیر، وجود حکومت های خودکامه و فقدان نهادها و بنیان ها مردم سالارانه مدرن و سنتی بوده است. دیکتاتوری کمال آتاتورک در ترکیه، رضا خان در ایران، ایوب خان در پاکستان، جمال عبدالناصر در مصر و سوکارنو در اندونزی نمونه هایی از دیکتاتوری هایی است که جذابیت راه های رادیکال و بنیادگرایانه را افزایش داده اند. مثلاً در پاکستان به دلیل وجود قوه قضاییه مستقل، احزاب مستقل و مطبوعات آزاد، علی رغم کودتاهای نظامی بسیار، همواره راه های مسالمت آمیزی برای بیان نظرات و فعالیت سیاسی وجود داشته اند. به همین دلیل نیز خشونت با اقبال عمومی روبه رو نشده است. به طور مثال، هنگامی که دولت ایوب خان در سال 1964 فعالیت جماعت اسلامی را ممنوع اعلام کرد، دیوان عالی نظری به خلاف رأی دولت صادر کرد. البته توسل به خشونت دلایل متعددی دیگری هم دارد که احمد به خوبی نمونه ای از آن را تشریح کرده است:

«از این گذشته، به خلاف گروه «التکفیر و الهجره» مصر و ناراضیان سعودی که در سال 1979 کنترل کعبه را به دست گرفتند، جنبش های اسلامی پاکستان در اقلیت قرار نداشته اند، بلکه در جریان اصلی اندیشه مذهبی قرار داشته اند و بنابراین، دچار عقده طرد (rejection complex) نبوده اند که اغلب جنبش های حاشیه ای اقلیت و فرقه مانند را به اتخاذ روش های خشن وادار می کند.» (Ahmad, 1991, p. 501)

آن چه احمد از آن به عنوان «عقده طرد» یاد کرده است را می توان از دلایل برخی خشونت های اخیر در پاکستان دانست که در ضمن نشان می دهد این جنبش ها به تدریج اقبال عمومی را از دست داده اند.

خشن شدن حرکت های بنیادگرایانه در صورت سرکوب شدید، درباره حرکت هایی که رسالتشان را اصلاح وضعیت داخلی کشور عنوان کرده اند، بسیار قابل توجه است. به طور مثال، می توان به تجربه سودان اشاره کرد. در این کشور به دلیل عدم سرکوب های خشن مخالفان توسط جعفر النمیری، رئیس جمهور ناسیونالیست، و رسیدن به تفاهم با دکتر حسن الترابی،

رئیس اخوان المسلمین سودان، طرح آشتی ملی اجرا شد و در یک دوره زمانی قابل توجه از خشونت جلوگیری شد. به نحو مشابه، هرگاه در مصر سخت گیری ها بر مخالفان افزایش یافته -مانند دوره ناصر- گروه ها به سمت خشونت بیش تر رفته اند و در وضعیت های امکان نسبی فعالیت، این گروه ها به روش های مدنی روی آورده اند. از نمونه اخیر چنین تغییر روشی باید به جماعت اسلامی مصر اشاره کرد که رهبران آن در پی مذاکرات متعدد با علمای الازهر در سال 2003 رسماً خشونت را کنار نهادند. البته واکنش های بسیار منفی جامعه مصر به کشتار تروریست های خارجی که به این گروه نسبت داده شده -صنعت جهانگردی از دید این گروه حرام تلقی شده بود- نیز در این تغییر روش مؤثر بوده اند.[iii]

وقتی جماعت اسلامی پاکستان در انتخابات دسامبر 1970، از میان سیصد پست مجلس ملی فقط چهار کرسی را به دست آورد، به تدریج از دموکراسی روی برگرداند و با رژیم کودتای ضیاء الحق همکاری کرد. هم چنان که رهبران جماعت تصمیم گرفتند از این پس به جای شعارهای آرمان گرایانه غیر ملموس به وضعیت روزمره و مسائل عادی مردم توجه بیش تر نشان دهند. یکی از دلایل اقبال نسبی به بنیادگرایان در برخی کشورهای اسلامی، دور بودن آنان از صحنه عملی سیاست ورزی و امور اجرایی روزمره کشور است که موجب شده به دلیل دیکته نانوشته شان هم سابقه پاک و جذابی داشته باشند و هم به دلیل انتقادهای آرمان گرایانه و تندشان بتوانند از میان ناراضیان به سیاست های دولت های حاکم، هوادرانی بیابند. از طرفی آنان چون معمولاً موفق به تشکیل دولت نمی شوند (عمدتاً به دلیل استبداد و فضای سرکوب)، این چهره معصوم و جذاب را حفظ می کنند. البته در مواردی که آنان موفق به رسیدن به قدرت شده اند، یا به سرعت به سوی عقل گرایی و تعدیل شعارهای افراطی و آرمان گرایانه و پذیرش اسباب و لوازم عرفی اداره دستگاه اجرایی حرکت کرده اند یا به دلیل ناکارآمدی به سرعت محبوبیت خود را از دست داده اند. از نمونه گروه اخیر می توان به جماعت اسلامی پاکستان اشاره کرد که در دولت 1978 ضیاء الحق چهار وزارت خانه اطلاعات و صدا و سیما، آب و برق، تولید ملی (مسئولیت کلیه شرکت ها بخش عمومی) و طرح و برنامه و توسعه را به دست آوردند (Ahmad, 1991, p.408). بعد از مدتی غیر از یک وزارت خانه هر سه وزارت خانه دیگر حتی نتوانستند یک ابتکار عمل در حوزه سیاست گذاری را از کانال بروکراتیک دولت عبور داده و به تصویب برسانند. این وزارت خانه ها به شدت ناکارآمد بودند و بنابراین، این یک سال تنها تجربه واقعی اداره کشور به دست جماعت بود. در مصر نیز اخوان عملاً تبدیل به یک گروه تکنوکرات مسلمان شده و در برخی کشورهای دیگر نیز اسلام گرایان پس از رسیدن به قدرت با ایجاد فضای بسته و سرکوب، مانع از اظهار مخالفت ها با ناکارآمدی خود شدند. این واقعیت ها، این فرضیه را تقویت می کند در صورت وجود دموکراسی فراگیر در کشورهای اسلامی و پایبند بودن گروه ها به فرآیندهای دموکراتیک قدرت، در یک افق زمانی طولانی، یا بنیادگرایان مجبور به پذیرفتن سازوکارهای عرفی و عقلایی حکومت خواهند بود و یا خودبه خود در چرخه مردم سالاری به حاشیه رانده خواهند شد. البته واضح است که در برخی مناطق جهان اسلام، آنان در کوتاه مدت پیروز میدان دموکراسی خواهند بود. در ضمن، این مسئله را هم باید افزود که دموکراسی را نباید صرفاً یک فرآیند رأی گیری دانست؛ بلکه فرهنگی است که حداقل آن پذیرفتن تکثر فرهنگی و دینی و لوازم حقوقی آن است (Tibi, 2008, p. 31, 75, 185, 217). جالب اینجاست که علت حمایت اولیه برخی بنیادگرایان (مانند مودودی نک. به: Ahmad, 1991, p. 500) از دموکراسی این است که گمان می کنند در یک نظام دموکراتیک به هر حال، اسلام گرایان پیروز میدان خواهند بود. این اقبال اسلام گرایان به دموکراسی از سوی برخی

غربیان چنین تفسیر شده که دموکراسی برای بنیادگرایان تنها ابزاری است برای تصاحب قدرت. سرگذشت فراز و نشیب های گرایشات اخوان المسلمین در طول دهه های مختلف نیز مؤید این معناست که هرگاه فشارهای سیاسی به بنیادگرایان شدت گرفته است، آنان به سمت خشونت های بیش تر رفته اند. چنان که نطفه اصلی گروه های بنیادگرای خشن مصری مانند التکفیر و الجهاد در زندان های مخوف ناصر بسته شد.

## 5-8. طبقه اجتماعی و تحصیلات اعضا

یکی از ویژگی های معمول در رهبران و طرفداران اسلام سلفی و بنیادگرا، نداشتن پیشینه تحصیلات گسترده دینی به شکل موجود در حوزه های علمیه است. رهبران جنبش های بنیادگرا معمولاً افرادی هستند که حرفه اصلی آن ها مطالعه دین نیست و معارف دینی شان حاصل مطالعات شخصی و انفرادی و به دور از سنت استادی و شاگردی معمول در نهادهای یادگیری سنتی است. این الگو در میان پیروان نیز تکرار می شود. شواهد بسیاری متعددی از چنین مسئله ای می توان برشمرد؛ از حسن البناء و سید قطب در مصر گرفته تا مودودی مؤسس جماعت اسلامی در پاکستان.

به طور مثال، در شبه قاره، نه جماعت اسلامی که به زعم خود مدعی ترکیب بین مدرنیته و سنت است و نه «تبلیغی جماعت» که بسیار سنتی تر است، هیچ یک با علمای سنتی ارتباط وثیقی ندارد و گروه هایی غیرروحانی محسوب می شوند. (Ahmad, 1991, p. 459) خود مودودی مدارس علمیه سنتی را دارای سنتی باستانی و مرده می دانست و هرگز در آن ها تحصیل نکرد و دانش اسلامی او محصول تلاش ها و مطالعات شخصی اش بوده است (Ahmad, 1991, p. 465).

در ضمن، مودودی عمدتاً متأثر از شخصیت هایی بود که با علمای سنتی اختلاف نظر شدید داشتند؛ مثلاً شبلی نعمانی به شدت منتقد مدارس علمیه بود، ابوالکلام آزاد نخست مدرنیست بود و سپس به تفسیر ظاهری و بنیادگرایانه روی آورده بود و اقبال لاهوری به خوبی اندیشه های غربی را آموخته بود. مودودی هم چنین در روش های سازمانی و خلوص عقیدتی به شدت از کمونیست ها تأثیر پذیرفته بود؛ اگر چه هیچ گاه مجذوب اندیشه های آنان نشد (Ahmad, 1991, p. 466). مودودی از مجموع 12 اثر منتشر شده اش تنها یک کتاب با موضوع محض کلامی دارد، او حتی در تفسیر شش جلدی تفهیم القرآن نیز عمدتاً آیات دارای پیامدهای سیاسی را مورد بحث قرار داده است.

از سوی دیگر، از حدود 45 نفری که به دعوت مودودی برای تشکیل جماعت اسلامی پاسخ مثبت دادند، تنها چند عالم برجسته وجود داشتند (مولانا منظور نعمانی، مولانا ابوالحسن علی ندوی، مولانا امین احسن اصلاحی و مولانا جعفر فلواری) که پس از چند سال هیچ یک فضای جماعت را با روحیات و باورهای خود سازگار ندیدند و همگی به تدریج از آن جدا شدند.

بررسی سوابق تحصیلی و شغلی رهبران جماعت اسلامی پاکستان نشان می دهد که افراد با سوابق سنتی تحصیل دین، شانس صعود به رده های بالای این گروه را نداشته اند. در تحقیقی که در سال 1975 در میان رهبران جماعت اسلامی پاکستان انجام گرفت، غیر از کسانی که کارکنان تمام وقت جماعت بودند، 52 درصد از رهبران آن، تاجران مستقل، 28 درصد صاحبان مشاغل حرفه ای (حقوق دان، پزشک، حسابدار و مانند آن) و 12 درصد معلم بودند. در تحقیق سال 1983، تعداد صاحبان مشاغل حرفه ای که دارای مدارجی از نهادهای تعلیمی سکولار بودند به 32 درصد و تعداد تاجران مستقل نیز به 57 درصد افزایش یافت. هم چنین از میان 106 کاندید نامزد شده از سوی جماعت در مجالس ملی و ایالتی، 37 درصد تاجر، 25

درصد صاحبان مشاغل حرفه ای، 10 درصد کارکنان تمام وقت جماعت، 8 درصد زمین داران، 7 درصد علما و 5 درصد معلمان بودند. جدول 1-1 سوابق تحصیلی و شغلی رهبران جماعت را در سال 1990 نشان می دهد.

نام

جایگاه در جماعت

تحصیلات

شغل

قاضی حسین احمد

امیر (دبیر کل)

کارشناسی، دانشگاه پشاور

تاجر

خورشید احمد

معاون

کارشناسی ارشد اقتصاد، دانشگاه لایسستر (انگلیس)

استاد پیشین دانشگاه

عبدالغفور احمد

معاون

کارشناسی ارشد بازرگانی، دانشگاه الله آباد

استاد پیشین کالج، مشاور شرکت (های بازرگانی)

خرم مراد

معاون

کارشناسی، مهندسی شهری، دانشگاه مینه سوتا

مهندس مشاور

جان محمد عباسی

معاون

فارغ التحصیل مدرسه

معلم پیشین در مدرسه

رحمت الهی

معاون

کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه کراچی

کارمند سابق دولت

اسلام سالمی

دبیر کل

کارشناسی حقوق، دانشگاه پنجاب

وکیل سابق

حافظ محمد ادريس

دستیار دبیر کل

کارشناسی ارشد علوم انسانی، دانشگاه پنجاب

کارمند تمام وقت جماعت

لیاقت بلوچ

دستیار دبیر کل

کارشناسی ارشد روزنامه نگاری، دانشگاه پنجاب

تاجر

فاتح محمد

امیر ایالت پنجاب

کارشناسی ارشد علوم انسانی، دانشگاه پنجاب

استاد سابق دانشگاه

منور حسن

امیر جماعت در کراچی

کارشناسی ارشد جامعه شناسی، دانشگاه کراچی

پژوهش

اسد گیلانی

امیر جماعت در لاهور

کارشناسی ارشد علوم انسانی، دانشگاه کراچی

نویسنده، روزنامه نگار

محمد عزام فاروقی

عضو کمیته اجرایی

کارشناسی ارشد مالیه دانشگاه کراچی

مدیر شرکت

نعیم صدیقی

عضو کمیته اجرایی

نویسنده، روزنامه نگار

فاضل الهی قرشی

دبیر کل جماعت بلوچستان

کارشناسی تکنولوژی تغذیه، دانشگاه سند

تکنولوژی تغذیه

اگر چه ترکیب اعضای گروه های رادیکال سیاسی متناسب به القاعده لزوماً با ترکیب بنیادگرایان یکی نیست، اما پژوهش های انجام شده بر روی این افراد، الگوهای تکرار شونده ای را میان اکثر گروه های بنیادگرا نشان می دهد. به طور مثال، مارک سیچمن پزشک جنایی در یک سخنرانی با نام بررسی شبکه های تروریستی سلفی در جهان، (مرکز تحول نیروی وزارت دفاع امریکا، 1387، صص 133-141) درباره پژوهش های خود درباره خاستگاه های طبقاتی و شغل و مطالعات حدود هشتصد زندانی القاعده سخن گفته است. در این پژوهش، تمام نظریه های تروریسم مورد بررسی قرار گرفته است. نظریه فقر و منشأ طبقاتی رد شده؛ زیرا اکثر اعضا از طبقه متوسط اند؛ نظریه زمینه مذهبی رد شده؛ زیرا غالب اعضا پیشینه سکولار داشته اند؛ نظریه تحصیل در «مدرسه» های القاعده رد می شود، چه این که تنها سیزده درصد این افراد در مدارس درس خوانده اند. نظریه کم سن و سال و خام بودن هم با توجه به متوسط سن 26 ساله اعضا صحیح نیست؛ نظریه بی سوادگی نیز به هیچ وجه درست نیست؛ چه اینکه 62 درصد این افراد تحصیلات دانشگاهی دارند، در حالی که در کشورهای بومی آنان حداکثر 10 درصد مردم به دانشگاه می روند و جالب تر اینکه نرخ ورود آنان به دانشگاه از میانگین نرخ ورود امریکایی ها هم بالاتر است؛ نظریه فقدان فرصت های شغلی، نظریه محرومیت سنی (سه چهارم این افراد ازدواج کرده اند)، نظریه فراغت از مسئولیت های خانوادگی (دو سوم متأهلین

دارای فرزند هستند) و نظریه سابقه جنایی داشتن نیز رد می شوند. هم چنین این پژوهش به این یافته جالب توجه نیز رسیده است که «این افراد نه تنها بهترین و باهوش ترین افراد جامعه خود، بلکه از نظر روانی نیز سالم ترین افراد بوده اند»؛ زیرا نرخ ناراحتی های روانی در میان آنان یک درصد است که بسیار کمتر از سه درصد متوسط در جوامع روز است. یک از ویژگی های مورد بررسی دیگر تحصیلات مذهبی است. جالب اینجاست که آنان هرگز تحصیلات مذهبی نداشته اند. از میان این افراد کسانی که به دانشگاه رفته اند، عمدتاً در رشته های مهندسی و پزشکی تحصیل کرده اند:

«اکنون این پرسش مطرح می شود که چرا مهندس ها تروریست می شوند؟.. مهندس ها آن قدر خودبین هستند که فکر می کنند می توانند متون را بخوانند، تصور می کنند که می توانند بدون هیچ کمکی قرآن را بخوانند. اتفاقاً اگر آن ها به نوعی از تحصیلات مذهبی برخوردار بودند، احتمالاً در برابر قرائت های خشونت طلبانه قرآن مصونیت می یافتند. اما آن ها دانش مذهبی ندارند و وقتی در 25 سالگی به مذهب رو می آورند، به خاطر نداشتن تحصیلات مذهبی، به دام قرائت های غیرمعمول قرآن می افتند. در واقع، مهندس ها معمولاً این گونه هستند و برای فهمیدن هر چیزی، بلافاصله به دنبال ترسیم نقشه و یافتن اصول می روند. این دقیقاً همان کاری است که اسلام سلفی به دنبال آن است؛ یعنی فراموش کردن 14 قرن تفسیر و تأویل و بازگشت به اصول قرآن و حدیث و تنها بها دادن به همین مسئله». (مرکز تحول نیروی وزارت دفاع امریکا، 1387، ص 147)

همان طور که در موارد مختلفی در همین مقاله نیز اشاره شد، این الگوها تقریباً در اکثر جنبش های بنیادگرا دیده می شود. [iv]

از دیگر موارد فاصله گرفتن بنیادگرایان از علمای سنتی، می توان به تونش اشاره کرد. سفر محمد عبده به تونس در سال 1885 چندان مورد استقبال شیوخ زیتونه که پیرو مذهب مالکی بودند، قرار نگرفت. یکی از دلایل عدم استقبال از عبده در میان علمای زیتونه، تأکید او بر آموختن علوم جدید در کنار علوم دینی و نیز نقد صمت صوفیانه و توکل بود. و از نکات جالب دیگر اینکه عالم زیتونی شیخ شریف عبده را متهم به وهابیت کرد (Ende, 1995, p. 902)

## 8-6. اوج گرفتن باورهای دینی در برخی جوامع

از دیگر زمینه های محلی تقویت بنیادگرایی می توان به گرایش عام به معنویت در برخی جوامع پس از سلسله ای از حوادث اشاره کرد. این اقبال و اشتیاق به دین و معنویت در یک پیش زمینه ای به وقوع پیوست که تا حدی سطوح سکولار و مادی گرای فرهنگ مدرن آن را پدید آورده بود. هر چند عوامل بومی و منطقه ای هم مدخلیت داشتند. به طور مثال، در مصر در اواخر دهه هفتاد چنین شرایطی وجود داشت. حوادث مهمی در اواخر دهه هفتاد به وقوع پیوست که گسترش موج اسلام گرایی را در جامعه مصر به دنبال داشت. شاید مهم ترین این رویدادها شکست اعراب (و در واقع پان عربیسم ناصری) از اسرائیل در جنگ شش روزه ژوئن 1967 بود. فشارهای دولت ناصر بر اسلام گرایان به خصوص اعدام قطب، موجب فراهم آمدن زمینه های محبوبیت آنان نزد افکار عمومی سرخورده از شکست در جنگ شد. فشارهای ناشی از جنگ و وضعیت وخیم اقتصادی، ناصر را وادار به امضای قرارداد صلح به وساطت ویلیام راجرز، وزیر امور خارجه امریکا، نمود. متعاقب این ناکامی سوسیالیست ها و بن بست پان عربیسم در حل مسائل مصر، توجه به دین به عنوان راه حل در سرتاسر جامعه مصر گسترش یافت. از نمودهای تاریخی این تشنگی دوباره به دین می توان به رویداد کلیسای زیتون در آوریل سال 1968 اشاره کرد. البته این بازگشت به دین به معنای بازگشت به دین سنتی یا طریقت های صوفیه نبود،

بلکه بیش تر به معنی پذیرفتن تفاسیر ظاهرگرایانه سلفی از اسلام بود که بیش از همه در آثار سید قطب تجلی یافته بود.

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

دوم، بازگشت به دین در سطح جامعه به عنوان نمونه حادثه زیتون، شلوغی محسوس نمازهای جمعه و انتخاب پوشش های اسلامی و حجاب در میان مردان و زنان از نمودهای آن بود. در این میان، نویسندگان و مبلغان مذهبی نیز به یمن آزادی نسبی به دست آمده، توانستند جمعیت فراوانی را حول خود گرد آورند. این مبلغان از طیف های مختلف بنیادگرا بودند: مصطفی محمود که پیش تر یک مارکسیست بود، اکنون به تبلیغ سازگاری اسلام و مدرنیته می پرداخت؛ محمد متولی الشعراوی که از سال 1976 تا 1978 وزیر امور مذهبی سادات بود، بنیادگرایی مسالمت آمیز را تبلیغ می کرد؛ و شیخ نابینای فارغ التحصیل الازهر، عبدالحمید کشک، نیز از بنیادگرایان جهادگرایی بود که مسجد عین الحیات قاهره را محل تبلیغ افکار خود ساخته بود و هواداران بسیاری یافته بود.

سومین سطح بازگشت به دین در جامعه مصری پس از مرگ ناصر، در سطح گروه های سیاسی کوچک و بزرگی مثل اخوان نمودار بود که در این برهه مجدداً بر شدت فعالیت های خود افزوده بودند. بسیاری از اعضای قدیمی اخوان که در زندان های ناصر و تحت تأثیر تعالیم الحضیبی - رهبر وقت اخوان- به خصوص کتاب دعاه لا قضاة او از اندیشه های تکفیری و انقلابی سید قطب روی گردانده بودند، روشی آرام و معطوف به تغییرات اجتماعی در پیش گرفته بودند. این رویه پس از الحضیبی و در زمان عمر التلمسانی و کمابیش تا امروز نیز ادامه داشته و تا حد زیادی نیز ادامه رویه حن البناء در تغییرات اجتماعی آرام اوست. همین رویه موجب انتقادات بسیاری از سوی افراط گرایان القاعده به اخوان شده، به طوری که ایمن الظواهری درباره اخوان چنین نظر داده است: «(اخوان المسلمین).. به جای اینکه جوانان را برای جهاد به صف کند، آنان را به صف های انتخابات می فرستد» (Leiken, 2007).

چهارمین سطح از بازگشت به دین، مربوط به زندانیان و فعالان سیاسی جوانی بود که از نظر آنان فعالیت های مدنی و اجتماعی الحضیبی، پاسخی متناسب با خشونت برخوردهای ناصر به خصوص دستگیری های گسترده فعالان اسلام گرا نبود. باورهای راست کیشانه، آرمانی و انقلابی سید قطب بیش از آموزه های مبارزه و اصلاح آرام حضیبی، شور و شوق های بلندپروازانه این جوانان را برآورده می کرد. جماعت اسلامی در همین فضا در اوایل دهه 1970 در دانشگاه ها توسعه یافت. این گروه خواهان جدایی جنسیتی دانشجویان و فراهم آوردن تجهیزات مختص بانوان در دانشگاه ها بود. هم چون دیگر جنبش های انقلابی، دانشجویان عضو جماعت نیز بیش از آن که پیگیر مسائل نظری اسلامی باشند، این فعالیت ها که موجب ایجاد درگیری هایی هم در دانشگاه ها و هم با مسیحیان قبطی شده بود، از سوی سادات تحمل نشد و نیروهای امنیتی مصر به خصوص پس از غائله زاویه الحمراء در ژوئن 1981، تقریباً تا حد زیادی این حرکت را سرکوب کردند. چنین رویکردی به دین در نیمه دوم قرن بیستم در بسیاری از جوامع اسلامی دیگر نیز روی داده و می توان آن را یکی از عوامل بنیادگرایی دانست.

8-7. شرایط کنونی در جهان اسلام

همان طور که گذشت، جهان اسلام شامل گستره متنوعی از اقوام و فرهنگ ها در طیف وسیعی از مناطق به لحاظ جغرافیایی مختلف است. علاوه بر این، وضعیت اقتصادی و معیشتی، دسترسی به رسانه ها و سایر شاخص های دیگر نیز در جهان اسلام متفاوت است. بنابراین، هرگونه پیش بینی چگونگی گرایش به اندیشه های بنیادگرایانه به این عوامل بسیار متنوع بستگی دارد. اما به طور کلی، می توان گفت عواملی که این گرایش را تشدید می کنند، در جهان اسلام بیش از هر منطقه دیگری در جهان حضور دارند. مثلاً از نظر مردم سالاری، جهان اسلام در وضعیت مناسبی قرار ندارد. بر اساس شاخص دموکراسی اکونومیست در سال 2008، تنها کشورهای مالزی و اندونزی در میان هفتاد کشور اول دارای دموکراسی قرار دارند. سنگاپور در رتبه 82، فلسطین، بوسنی و هرزگوین و ترکیه به ترتیب در رتبه های 85، 86 و 87 قرار دارند. پاکستان در رده 109، مصر 119، افغانستان 138، سودان 146 و عربستان 161 از میان 167 کشور مورد بررسی قرار دارند. به خصوص این مسئله در مورد مصر و عربستان بسیار قابل تأمل است. [v][Economist, 2008]

جهان اسلام از نظر شاخص های توسعه انسانی نیز در وضعیت خوبی قرار ندارد. طبق گزارش توسعه انسانی سال 2007 سازمان ملل، از میان 38 کشور با شاخص های توسعه انسانی بالا، تنها 4 کشور سنگاپور، کویت، قطر و امارات از جهان اسلام حضور دارند. عربستان علی رغم درآمدهای بالای نفتی در رده 59، مصر در رده 123، پاکستان 141، سودان 150 و افغانستان در رده 181 (یک رده بالاتر از نیجر که در انتهای جدول قرار دارد) قرار دارند. (Human Development Report 2007/2008) شاخص توسعه انسانی سازمان ملل ترکیبی از سه شاخص امید زندگی، دانش و آموزش (نرخ باسوادی و تحصیلات ابتدایی، راهنمایی و متوسطه)، و تولید ناخالص داخلی (GDP) است. این تفاوت معنادار کشورهای جهان اسلام با غرب، برای بسیاری در جهان اسلام این باور را ایجاد کرده است که نظم کنونی نمی تواند راه حلی برای جهان اسلام باشد و باید به آموزه های اصیل و منابع اولیه رجوع کرد و نظمی نو درانداخت. از سوی دیگر، یکی از دلایل مهم جذب شدن افراد به گروه های تروریستی، پرداخت پول به آن ها و تأمین مالی خانواده آنان است؛ چنان که برخی از تبدیل تروریزم به یک شغل خبر داده اند (Greenburg, 2005, p. 34).

همچنین صحنه کلان سیاسی جهان نیز به گونه ای است که جهان اسلام را مستعد گرویدن به باورهای سلفی و بنیادگرایانه کرده است. به طور مثال، منازعه اعراب و رژیم صهیونیستی که به خصوص در دهه اخیر کاملاً رنگ مذهبی به خود گرفته است، یکی از عوامل مهم در بازگشت به منابع اولیه به عنوان یک راه حل برای این منازعه سیاسی است.

با این وصف، باید همچنان در هرگونه تبیین وضعیت کنونی، تفاوت های بسیاری بین مناطق مختلف جهان اسلام را در نظر گرفت؛ همچنان که ماهیت بنیادگرایی مورد اقبال واقع شده در ترکیه با بنیادگرایی طالبان را نمی توان یکی دانست. این دو هم به لحاظ توجیه باورها، شدت عمل و زمینه های اجتماعی با یکدیگر متفاوت اند. به خصوص در مورد مواجهه با غرب یا مدرنیته، هم اکنون افق هایی پیش روست که پیش تر مطرح نبوده اند و این خود می تواند بر نحوه شکل گیری یا گرایش آینده بر بنیادگرایی در جهان اسلام تأثیر فراوانی داشته باشد. به طور مثال، گسترش ابزارهای ارتباطی اعم از تلویزیون های ماهواره ای، تلفن همراه و اینترنت از جمله پیشران هایی هستند که می توانند رویه پیشین در گرایش به بنیادگرایی را کاملاً دگرگون کنند. هم چنین مهارت های وسیع مسلمانان به اروپا، همراه با نرخ رشد بسیار بالای آنان در این قاره در مقایسه با جمعیت بومی، نیز می تواند هم در چگونگی گرایش به بنیادگرایی و هم

توجیهات نظریه پردازان مؤثر باشد. در داخل کشورهای اسلامی نیز عوامل مؤثر بر بنیادگرایی تفاوت های بسیاری کرده اند؛ به خصوص با توسعه اقتصادی این کشورها و گسترش طبقه متوسط، شکافی جدی میان بنیادگرایان و طرفداران دولت عرفی ایجاد شده است که پیامدهای این شکاف در حال گسترش چندان روشن نیست. به خصوص اگر در کشوری حکومت های بنیادگرا حاکم باشند، پیامدهای این شکاف بسیار بغرنج تر بوده و هزینه های بیش تری خواهد داشت.

## 8-8. نتیجه گیری

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

اما در مواجهه دو سده اخیر مسلمانان با تمدن غرب، ضعف مسلمین موجب بروز عکس العمل هایی تدافعی شد که ویژگی اصلی آن ترس از فروپاشی هویت دینی و مشوب شدن خلوص آن بود. عمل برخاسته از چنین ترسی در برخی موارد دیوار کشیدن به دور خود و عزلت گزینی بود و در برخی موارد عمل کردن بر وفق استعاره جنگ که در آن بازیگران صحنه به جای تعامل، به تدافع یا تهاجم می پردازند. به خصوص که برخی اعمال دست بالاتر (یعنی اروپایی ها) نیز با همین منطق جنگ انجام می گرفت. در واقع، همین موضع پایین دست بودن، جسارت انتخاب را نیز از مسلمانان می گرفت. به هر حال، رمز تفاوت دو مواجهه مسلمانان با «دیگری» را باید در همین منظر بالادست مسلمانان در دوران فتوحات و منظر ضعف آنان در دوران معاصر جست؛ اولی موجب شکوفایی تمدنی از طریق جذب و ادغام فرهنگ های مختلف شد و دیگری موجب ضعف روزافزون و انحطاط بیشتر امت اسلامی.

از عوامل محلی بنیادگرایی نیز در این مقاله به عواملی مانند عصبیت عربی، فقدان دموکراسی، فقدان تحصیلات دینی کلاسیک و برخی رویدادهای منجر به بازگشت به دین نام برده شد. هم چنان که اشاره شد، چنین عواملی هنوز کمابیش در مناطق مختلف جهان اسلام حضور دارند و همین موجب تداوم و بقای این جنبش ها در سال های آینده خواهد بود.

[i]. Timeline of historic inventions, in: [http://en.wikipedia.org/wiki/Timeline\\_of\\_historic\\_inventions](http://en.wikipedia.org/wiki/Timeline_of_historic_inventions)

.historic- inventions

[ii]. تفاوت های بسیاری بین وهابیت و اخوان وجود دارد و این دو به رغم برخی مشابهت ها، در جهان سنی دو رقیب و منتقد جدی برای یکدیگر بوده اند. حتی برخی تحلیل گران معتقدند دست کم در آرایش کنونی نیروها در جهان اسلام، تقابل اصلی میان شیعیان و اهل سنت نیست، بلکه میان گروه ها و گرایش های متمایل به اخوان و گروه های وهابی است. یکی از دلایل چنین

انشعاب ادعا شده‌ای، نگاه دو طرف به جهاد است. در حالی که وهابیت به اصالت و اعتبار جهاد در زمان فعلی باور دارد، گرایش‌های ملهم از اخوان المسلمین معتقدند در شرایط جدید و با ملاحظه اولویت‌ها و اقتضات امت اسلامی می‌توان جهاد را تعطیل کرد. ن.ک: Samuel Helfont, 2009.

[iii]. ایمن الطواهری از اعضای جماعت اسلامی پس از آغاز روند تغییر ایدئولوژی جماعت اسلامی از آن جدا شد و به القاعده پیوست. در سال 2006 الطواهری در نامه‌ای به الشرق الاوسط خبر از پیوستن اعضای جماعت به القاعده داد که بلافاصله توسط رهبران جماعت تکذیب شد. خالد اسلامبولی از اعضای همین گروه سال‌ها پیش سادات را ترور کرده بود. تغییر دیدگاه برخی رهبران جماعت چنان بود که حتی یکی از این رهبران سادات را شهید نامید. ن.ک: به:

<http://www.cfr.org/publication/9156/>

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

[v]. این شاخص بر اساس چهار مؤلفه تدوین شده است:

1. اینکه آیا کشور مورد بررسی انتخابات آزاد دارد یا نه؟

2. امنیت رأی دهندگان؛

3. نفوذ کشورهای خارجی بر دولت؛

4. قابلیت اجرای سیاست‌ها توسط دولت منتخب.

:

1. « » 3.2 « » 9.3 (1383) : : 4. (1387) : : 75 (1385) :
6. (1387) : : 7. Ahmad, Mumtaz, (1991), Islamic Fundamentalism in South Asia, in Fundamentalisms Observed, Mary and Appleby (ed), Chicago: The University of Chicago Press.
8. Ahmad Anna, im, Abdullah (2003), Islamic Fundamentalism and social change: neither the end of history nor a clash of civilizations, in the Freedom to do God, s Will: Religious London: Routledge.
9. Bruce, Steve (2008), Fundamentalism, London: polity press
10. Commins, David (2006), The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, New York: I. B. Tauris.
11. Demant, Peter (2006) Islam vs. Islamism: the Dilemma of the Muslim world, London: praeger.
12. Economist (2008), The Economist Intelligence Unit, s Index of Democracy 2008.
13. Ende, w.(1995), Salafiyya in Encyclopedia of Islam, 2nd edition, C.E. Bosworth(ed), Leiden: Brill Publishing Company, V.8.
14. Fuller, G.(2004), The Future of Political Islam, London: Palgrave Macmillan.
15. Greenburg, Karen (2005), Al-Qaeda Now: Understanding Today