

واکنش جنبش‌های اسلامی معاصر نسبت به جهانی‌شدن: انطباق یا تعارض

احمد بخشی*

عضو هیئت‌علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند

پیمان زنگنه

عضو هیئت‌علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند

چکیده

جهانی‌شدن بر ماهیت، شیوه‌های عمل و نحوه نگرش جنبش‌های اسلامی نسبت به محیط پیرامون خود تأثیرگذار بوده است، به گونه‌ای که این فرایند، زمینه‌ساز واکنش‌های متفاوتی شده است. برخی از آن‌ها مطابق با تفسیرهایشان حفظ اسلام اصیل و راستین را خواستارند، به طوری که با بهره جستن از امکانات تکنولوژیکی و فنی جهانی‌شدن، توانسته‌اند خود را به جنبشی با برد جهانی تبدیل کنند و با استفاده از چنین امکاناتی، ضمن بیان افکار و عقاید سلفی، مخاطراتی را در موضوعاتی مانند تهدید صلح و امنیت بین‌المللی برای جامعه جهانی از یک طرف و اسلام‌هراسی از طرف دیگر ایجاد کرده‌اند، اما دسته دیگر بر آن بوده‌اند تا ضمن توجه به هویت اسلامی‌شان، خود را با شرایط ناشی از جهانی‌شدن انطباق دهند، به طوری که این نوع جنبش‌ها در اثر فرایندهای جهانی‌شدن از حالت رادیکال، شبه‌نظامی و آرمان‌گرا به حالت واقع‌نگر با کارکردهای ملی تبدیل شده که می‌تواند با بهره‌مندی از فضای مجازی مانند اینترنت و رسانه‌های صوتی، تصویری به بیان افکار و عقایدشان بپردازند. دسته سوم نیز معتقدند که جهانی‌شدن دارای ابعاد ایدئولوژیکی و تکنولوژیکی است که بُعد ایدئولوژیکی آن ممکن است تعارضاتی برای ما در پی داشته باشد، اما بُعد تکنولوژیکی آن دارای فوایدی است؛ بنابراین، ضروری است ضمن پذیرفتن جهانی‌شدن به‌عنوان یک پدیده، برای استفاده از دستاوردهای ناشی از آن و حفظ هویت دینی کوشا بوده، در این عرصه به ایفای نقش بپردازیم. پرسش اصلی پژوهش این است که جنبش‌های اسلامی معاصر چه واکنشی نسبت به جهانی‌شدن داشته‌اند؟ فرضیه‌ای که در پاسخ به این پرسش مطرح است این است که با توجه به دغدغه‌ها و تفسیرهای این جنبش‌ها مبنی بر حفظ شریعت، برخی از آن‌ها موضعی واکنشی در ارتباط با جهانی‌شدن اتخاذ کرده‌اند، اما گروهی دیگر از این جنبش‌ها بر آن بوده‌اند تا خود را با شرایط ناشی از جهانی‌شدن تطبیق دهند. بنابراین، نوشته حاضر در راستای آزمون فرضیه بالا، از رویکرد تحلیلی نظریه بحران هرابر دکم‌جیان و نظریه سرزمینی‌کردن جنبش‌های اسلامی اولیوبه روآ بهره برده است.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۶/۲۹ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۱/۲۴

نویسنده عهده‌دار مکاتبات: bakhshi@birjand.ac.ir

واژگان کلیدی: جهانی‌شدن، جنبش‌های اسلامی، هویت اسلامی، تفسیرهای گوناگون از اسلام، انطباق، تعارض.

مقدمه

درباره خاستگاه و ریشه فکری جنبش‌های اسلامی دو دسته تئوری ذات - محور و واکنش - محور ارائه شده است. تئوری‌هایی که از منظر ذات محورانه به پدیده اسلام‌گرایی می‌پردازند، اسلام‌گرایی موجود در جهان اسلام را ناشی از ارزش‌ها و اصول و ذات خود اسلام می‌دانند البته افرادی همچون مودودی و سید قطب با دیدی مثبت به آن نگاه می‌کنند؛ درحالی‌که متفکران غربی با دیدی کاملاً منفی بر ذاتی بودن اسلام‌گرایی تأکید دارند و مانند برنارد لوئیس، اسلام‌گرایی را مترادف خشونت تصویر می‌کنند. (Lewis, 1993:19) شاخه دوم تئوری‌های مربوط به اسلام‌گرایی؛ گروه کثیری از متفکران غربی و اسلامی را شامل می‌شود که اسلام‌گرایی موجود را واکنشی به مسائل محیطی و خارجی جهان اسلام و درواقع، آن را پدیده عارضی و زودگذر ناشی از تحولات مدرنیته و پاسخ به بحران‌هایی از قبیل هویت، نوسازی، مشروعیت، هژمونی؛ واکنش نیروهای سنتی اجتماعی، سرخوردگی کشورهای اسلامی از رفتار تمدن غرب و واکنش به فرایندهای آن می‌دانند. جهانی‌شدن مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته از فرایندهای به هم مرتبط اقتصادی، سیاسی، تکنولوژیکی و فرهنگی است که دربردارنده جریان کالا، سرمایه، انسان، اطلاعات، عقاید، اندیشه‌ها و خطرات بین مرزهای ملی است که با ظهور شبکه‌های اجتماعی و نهادهای سیاسی که دولت - ملت را محدود می‌کنند، توأم شده است. (کیت نش، ۱۳۸۷: ۷۱) جوامع مختلف به تناسب میزان حضور فعال در صحنه جهانی، از این فرایندها تأثیر و تأثر گرفته و متناسب با نوع نگاهشان به موضوع جهانی‌شدن به آن واکنش نشان داده و می‌دهند. این تحقیق درصدد بررسی موضوع جهانی‌شدن و تفاسیر و برخوردهای متفاوت از آن در سطح جهان اسلام با تأکید خاص روی واکنش جنبش‌های اسلامی است.

روش تحقیق

روش تحقیق مقاله، تحلیلی و بر اساس نظریه بحران هرایر دکمجیان و نظریه سرزمینی کردن جنبش‌های اسلامی اولیویه روآ است. به باور هرایر دکمجیان یکی از دلایل کشاکش مداوم میان دین و دولت در اسلام این است که اسلام برخلاف مسیحیت در برابر مزوی شدن مقاومت کرد و درخصوص مسائل پیرامونی خود فعالانه واکنش نشان داد. بر این اساس جامعه اسلامی در واکنش به شرایط ناشی از انحطاط، پاسخی فرهنگی و بومی ارائه داده است که این پاسخ همان بازگشت به اصول بنیادین اسلام بود. (دکمجیان، ۱۳۸۳: ۲۵) از دیدگاه وی، جنبش‌های اسلامی

معاصر عمدتاً محصول دوره‌های بحرانی جهان اسلام هستند که به دلیل نارضایتی از شرایط موجود شکل گرفته‌اند. این جنبش‌ها که در واکنش به مستحذات یا شرایط نوظهور ناشی از سیطره تمدن غرب بر سرزمین‌های اسلامی به وجود آمده‌اند، مشتمل بر سه ویژگی فراگیری، چندمرکزی و مداومت هستند که بیشتر حامیان آن از طبقات متوسط و پایین هستند. دوری بودن یکی از بارزترین ویژگی‌های جنبش‌های اسلامی معاصر است. به این معنی که دوره‌های پی‌درپی رکود و رستاخیز را در بر می‌گیرد. یک الگوی علی می‌توان ارائه داد که به موجب آن ظاهر و جلوه‌های رستاخیز و تجدید حیات مذهبی با دوران‌های شدید روحی، اجتماعی و سیاسی همراه است؛ در واقع، در طول تاریخ اسلام، وقوع رستاخیز و تجدید حیات بنیادگرایانه، بیشتر همراه با دوران‌های آشفتگی بزرگی بوده که در اثر آن موجودیت جامعه اسلامی و یا وحدت و انسجام روحی آن در معرض خطر و تهدید قرار گرفته است. مثلاً در تاریخ تحولات اسلام مقاطعی مانند بحران جانشینی پیامبر، سقوط بنی‌امیه، سقوط عباسیان و بحران ناشی از فروپاشی امپراتوری عثمانی، مقاطعی هستند که جنبش‌های اسلامی با دغدغه‌های هویتی و فرهنگی ظهور کرده‌اند. جنبش‌های بنیادگرایانه معاصر نیز موجودیت خود را دنباله تحولات دوران پیامبر می‌دانند و با چنین برداشتی نیز خود را جانشینان و پیروان مستقیم رهبران و جنبش‌های رستاخیزی و تجدید حیات‌طلبانه می‌دانند. (همان: ۲۲-۳۲) دکمجیان در نهایت نظریه خود را در چند محور به شرح زیر ارائه می‌نماید که این موارد عبارت‌اند از:

الف) بحران اجتماعی: در این راستا جنبش بنیادگرای اسلامی همچون پدیده‌ای دوری در نظر گرفته می‌شود که به‌عنوان پاسخی به بحران اجتماعی حاد و فراگیر رخ می‌دهد. ب) ویژگی‌های محیط بحران: میزان و شدت عکس‌العمل بنیادگرایانه از نوع بیدارگری روحانی گرفته تا نوع خشونت انقلابی به عمق و فراگیری محیط بحران بستگی دارد. این محیط بحران از شش ویژگی بحران هویت، بحران مشروعیت، آشوب و فشار، تضاد طبقاتی، ضعف نظامی و بحران فرهنگ برخوردار است که بر ماهیت و نحوه واکنش جنبش‌های اسلامی تأثیر بسیاری دارد. لازم به ذکر است که برهان غلبون نیز در کنار توجه به بحران‌های مشروعیت در جهان اسلام عوامل دیگری همچون از خود بیگانگی و تبعیض‌های اقتصادی و اجتماعی را در پیدایش اسلام‌گرایی و جنبش‌های بنیادگرایانه اسلامی دخیل قلمداد می‌کند. (صالحی و رضایی، ۱۳۸۸: ۹۱)

ج) پاسخ‌های بنیادگرایانه: به باور دکمجیان، بنیادگرایی سیاسی - مذهبی به‌عنوان واکنشی در برابر بحران اجتماعی به طرق زیر خود را نشان می‌دهد: الف) رهبری فرهمند (کاریزماتیک) متعهد به تغییر و تحول معنوی و یا انقلابی جامعه ب: وجود یک ایدئولوژی معتقد به ظهور یک منجی (مهدی - مسیح) و دربردارنده راهی برای نجات ارزش‌ها، عقاید و اعمال کهن و اصیلی که برای شکل دادن به نظم بنیادگرایانه نو ضروری است. ج: شخصیت بنیادگرا که تحت تأثیر

محیط بحران و نفوذهای متقابل ایدئولوژی بنیادگرایانه شکل گرفته است. د: گروه‌ها و طبقات اجتماعی مستعد به درخواست بنیادگرایانه از طریق جهت‌گیری‌های روانی- فرهنگی و مواضع خاص اجتماعی اقتصادی خود در جامعه و نظم اقتصادی جهان. و: گروه‌های و جنبش‌های بنیادگرای تحت رهبری شخصیت‌های فرهمند که نمونه‌های رفتاری از التهاب و شور معنوی گرفته تا فعالیت‌های انقلابی از خود جلوه‌گر می‌سازد. د) پاسخ حکومت‌ها و نتایج: جلوه‌ها و مظاهر سیاسی جنبش بنیادگرایی و رغبت و گرایش آن به خشونت باعث عکس‌العمل‌ها و پاسخ حکومت به صورت سرکوب خشونت‌بار یا همسازی با جنبش و یا به همکاری طلبیدن آن می‌شود. تجدید حیات و رستاخیز یا سقوط آینده جنبش بنیادگرایی به ماهیت سیاست‌های حکومت، تحریک خارجی و کیفیت رهبری جنبش‌های بنیادگرا بستگی دارد. (همان: ۲۸-۲۶)

بنابراین در این نوشتار بر آنیم تا نظریه بحران هر ایر دکم‌جیان را برای تحلیل و بررسی واکنش جنبش‌های اسلامی معاصر نسبت به شرایط ناشی از جهانی‌شدن که از آن به‌عنوان یک بحران می‌توان نام برد، به کار بندیم.

اولیویه روآ، اسلام‌گرایی را واکنش نیروهای اجتماعی نسبت به تغییر و تحولات جامعه می‌داند و آن را به گونه‌های مختلف عالمان سنتی یا بنیادگرایان، اسلام سیاسی و بنیادگرایان جدید تقسیم کرده است و با تمرکز بر گونه فعال و مبارز آن، که وی از آن به اسلام سیاسی تعبیر می‌کند، ظهور اسلام‌گرایان را در تحلیل؛ محصول بحران اقتصادی - اجتماعی دولت‌های خاورمیانه می‌داند که از ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عواملی دیگر ناشی شده است. در چنین فضایی، تحصیل‌کردگان جامعه که خود خاستگاه اجتماعی اسلام‌گرایان هستند، از دسترسی به شأن اجتماعی مناسب محروم شده، 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 ایدئولوژی زدگی پر می‌کنند. (روآ، ۱۳۷۸: ۵۹-۳۵) روآ بر این باور است که اگر بخشی از جریان‌های اسلام‌گرایی خود را عادی کرده‌اند به این دلیل است که سیاست سرزمینی کردن را تحت شکل حکومت- ملت اتخاذ کرده‌اند، اما رادیکالیسم نئوبنیادگرایان، برعکس؛ از بی‌سرزمین کردن بهره می‌برد. (روآ، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

جهانی‌شدن: تعاریف و رویکردها

جهانی‌شدن را باید مهم‌ترین پدیده‌ای ارزیابی کرد که حیات انسان معاصر را تحت تأثیر قرار داده؛ به گونه‌ای که کمتر حوزه‌ای را می‌توان سراغ گرفت که به نوعی متأثر از جهانی‌شدن دچار تحول مفهومی یا کاربردی نشده باشد. (افتخاری، ۱۳۸۸: ۳۷۸) مفهوم کلمه جهانی‌شدن؛ گلوبال در زبان انگلیسی است که در بعضی فرهنگ‌ها به معنی یکجایی آمده است و در جایی دیگر از آن تعبیر به پوشش دادن همه جهان شده است تعدادی به این باورند که جهانی‌شدن به معنای

قلمرو زدایی و از میان برداشتن مرزها و مشخصه‌های جغرافیایی است و دانشمندان دیگر بدین باورند در روند و پروسه‌ی جهانی‌شدن فشردگی زمان و مکان مطرح است به تعبیر ساده مرگ فاصله‌هاست هر شهروندی از هر گوشه جهان می‌تواند در اندک زمانی به دورترین مکان سفر نماید. یکی از برداشت‌های رایج استنباط جهانی‌شدن به معنای بین‌المللی شدن و جهانی‌سازی ارزش‌ها است. تامیلنسون، جهانی‌شدن را یکسان‌سازی فرهنگ‌ها می‌داند و این دیدگاه باعث شده که عده‌ای قائل به شناور شدن معنای فرهنگ در پروسه جهانی‌شدن باشند به این صورت که فرهنگ دیگر آن‌گونه که فرهنگ شناسان کلاسیک آن را تعریف می‌کردند، منحصرأ مجموعه‌ای از ارزش‌ها و خاطرات، باورها، عقاید صرف در یک حوزه مشخص جغرافیائی نیست. زیرا فرهنگ در عصر جهانی‌شدن؛ مفهوم گسترده‌ای می‌یابد و فرامرزی است. در نتیجه گسترش ارتباطات و انقلاب اطلاعاتی میان جوامع مختلف و تشدید آگاهی انبای بشر در این زمینه، فرهنگ‌ها به طور اجتناب‌ناپذیری با هم آشنا شده‌اند و ما شاهد فرهنگ جهانی در فرایند جهانی‌شدن هستیم. (تامیلنسون، ۱۳۸۱: ۴۴) رولاند رابرتسون در تعریف جهانی‌شدن و سیاره‌ای شدن جهان، آن را مفهومی می‌داند که به تراکم جهان، تشدید آگاهی درباره جهان به‌مثابه یک کل (یعنی مردم به این درک برسند که جهان را مثل مکانی واحد بدانند)، وابستگی متقابل در قلمرو جهانی و آگاهی از یکپارچگی جهانی در قرن بیستم اشاره دارد (افروغ، ۱۳۸۷: ۲۵) که در چنین جامعه‌ای برقراری ارتباط میان افرادی که به فاصله خیلی دور از هم زندگی می‌کنند، به همان راحتی میان همسایه‌ها خواهد بود. علی‌رغم همه‌ی اختلاف تعاریف، ویژگی افزایش ارتباطات جوامع با یکدیگر و افزایش امکان اثرگذاری بر تصمیمات دیگر جوامع در معرفی جهانی‌شدن، انکارناپذیر است. از این رو همراه با جهانی‌شدن درجه‌ی تأثیرپذیری اقتصاد داخلی، فرهنگ بومی و حاکمیت ملی بیشتر از عوامل خارجی است. البته جوامع می‌توانند به تناسب میزان حضور فعال در صحنه جهانی، اثرگذاری بیش‌تری نیز پیدا کنند؛ که کاملاً به نحوه موضع‌گیری، قدرت، مهارت و فعالیت آن‌ها بستگی دارد. در مورد جهانی‌شدن می‌توان سه رویکرد را از یکدیگر تفکیک کرد:

الف) جهانی‌شدن به‌عنوان یک فرایند: جهانی‌شدن به مفهوم پروسه و یا فرایند عبارت از پدیده متعارف و طبیعی و مفهومی است که بالضرورة فاعلی ندارد؛ در واقع، سیر طبیعی جوامع بشری آن را پدید آورده است. پروسه جهانی‌شدن یک واقعیت است. این دیدگاه مبتنی بر نوعی خوش‌بینی به پروسه جهانی‌شدن است. از این منظر جهانی‌شدن فرایندی به شمار می‌آید که در اثر توسعه تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات الکترونیک موجب فشردگی و تراکم جهان و تقویت خودآگاهی جمعی در میان انبای بشر می‌شود. بر این مبنا، جهانی‌شدن امری برآمده از تاریخ، فرآیندی ریشه‌ای و پروسه وسیع، گسترده و همه‌جانبه در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است که مرزهای ملی را درمی‌نوردد و به‌عنوان واقعیتی در حال تکوین و تکامل و

همچون رودی خروشان و در حال حرکت پرشتاب می‌گذرد و زمان و مکان را می‌فشرد و به یکدیگر نزدیک می‌سازد. در رویکرد مزبور، جهانی‌شدن فرهنگی متضمن جریان آزاد عقاید، اطلاعات، تصورات و دانش‌هاست که با در برگرفتن همه ابعاد زندگی ذهنیت‌ها و عینیت‌ها را تحول می‌بخشد و با انسجام ارگانیکی جهان و تبدیل آن به «مای بزرگ» در اثر وابستگی اجزای جهان ناشی از ارتباطات شبکه‌ای، گشودگی فرهنگی و تمایل فرهنگ‌ها به اقتباس از یکدیگر را به ارمغان می‌آورد. اگر جهانی‌شدن را به‌عنوان پروسه در نظر بگیریم، منظور این است که جوامع بشری از وضعیت بدوی تا مدنی و پیشرفته امروزی، نگرشی جهانی داشته‌اند. عده‌ای از تحلیل‌گران، در مواجهه با پدیده جهانی‌شدن، آن را مقوله‌ای تاریخی ارزیابی می‌نمایند که در ناخودآگاه نسل‌های پیشین حضور داشته‌اند.

ب) جهانی‌شدن به‌عنوان یک پروژه: در چنین دیدگاهی جهانی‌سازی یا جهان‌گرایی طرح و برنامه اجتماعی در سطح کلان سیستمی است که ایدئولوژی هژمونیک غرب را افاده می‌کند و با تکیه بر بنیادهای نئولیبرالیسم و پست‌مدرنیسم، درصد فراگیر کردن شیوه زندگی آمریکایی و غربی سازی انسان‌ها و توزیع فرهنگ مصرف و جنسیت است. بر اساس رویکرد مذکور، غرب سعی دارد با بهره‌گیری از فناوری ارتباطات ماهواره‌ای و رسانه‌های ارتباط جمعی و از رهگذر یکسان‌سازی فرهنگی و یکپارچه‌سازی ارزشی، فرهنگ جهانی و استعلایی غرب را تحمیل و تک‌هنجاری آمریکا در امپراتوری جهانی را قطعی کند. در این دیدگاه؛ جهانی‌سازی، مفهومی است که بالضروره فاعل می‌طلبد و آن را یک برنامه از قبل طراحی شده برای سلطه قدرت‌های برتر می‌داند و به آن پروژه اطلاق می‌شود. بنابراین نگاهی توطئه محور به این پدیده دارد. پروژه جهانی‌سازی حاکی از ایدئولوژی و استراتژی برخورد با پروسه جهانی‌شدن است؛ درواقع، پاسخی ارادی و برنامه‌ریزی شده برای برخورد با این پروسه و واقعیت موجود است. به نظر می‌رسد پروژه جهانی‌سازی حاصل برخورد ایدئولوژیک، جهت‌دار و فاعلانه با پروسه جهانی‌شدن است، بنابراین پروژه جهانی‌سازی که از سوی آمریکا دنبال می‌شود و جهانی‌شدن را همان آمریکایی شدن می‌داند. جهانی‌سازی نفی دیگران و نفوذ در فرهنگ‌های دیگر است؛ درواقع، جهانی‌شدن در راستای تداوم «غربی‌سازی» جهان است. طرفداران این رویکرد، طیفی از اندیشمندی هستند که عموماً به جهان سوم تعلق دارند و بر این باورند که جهانی‌شدن درواقع، طرح و برنامه‌ای است که از سوی قدرت‌های برتر برای تغییر فضای بازی در عرصه جهانی برای اعمال سلطه نوین بر سایر بازیگران طراحی شده است. در قالب این نگرش، جهانی‌شدن به جهانی‌سازی بسیاری از کشورها به حساب می‌آید. (افتخاری، ۱۳۸۸: ۳۷۹)

ج) جهانی‌شدن به‌عنوان یک پدیده: واژه پدیده نوعی واژه بی‌بار و خنثی است. ممکن است ترکیبی از هر دو - پروژه و پروسه - باشد. هر یک از دو دیدگاه پروژه‌ای و پروسه‌ای آسیب‌شناختی خاص خود را دارند. در نگاه پروسه صرف دیدن جهانی‌شدن، اصل عاملیت

علوم انسانی نادیده انگاشته شده است و تلاش ابرقدرت‌ها تنها آمریکا و سایر بازیگران جهانی‌سازی نظیر شرکت‌های چندملیتی برای «مدیریت جهانی‌شدن» نادیده انگاشته می‌شود. نگاه پروسه بودن چنان جهانی‌شدن را به‌عنوان یک واقعیت محقق و یا یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر به تصویر می‌کشد که انسان را دست‌بسته تسلیم سرنوشت محتوم آن می‌کند و او را از اقدام سازنده و فعال برای تأثیرگذاری حرکت توپ جهانی‌شدن بازمی‌دارد. همچنین نگاه پروژه‌ای و توطئه‌آلود آن نیز حاکی از نوعی شیوه فکری است که معلول تبدیلی ذهنی و ساده‌اندیشی و ساده‌سازی مسائل پیچیده است. زین سبب نظریه‌ها و دیدگاه‌های توطئه‌محور از فهم تبیین فرآیند جهانی‌شدن و پیامدهای آن ناتوان‌اند. این دیدگاه - نگاه پدیده‌ای بر این باور است که جهانی‌شدن حرکتی است که از مدت‌ها قبل در روند روبه رشد ارتباطات میان کشورها آغاز شده است و حاصل اراده یک یا چند کشور به شمار نمی‌آید. در این دیدگاه؛ مدیران و کسانی که این تعریف از جهانی‌شدن را پذیرا می‌شوند، ضمن اذعان به فرصت بودن جهانی‌شدن، تلاش دارند تا در جهان پیچیده امروز با این مسئله با توانمندسازی خود (تأکید بر توانمندی‌های خود و جلوگیری از تسلیم محض در مقابل جهانی‌شدن به‌عنوان یک پروسه) به‌طور فعال و اثرگذار عمل کنند و جهانی‌شدن را به صورت یک فرصت، و نه تهدید در حیات سازمانی خود تجسم کنند. (فرهادی محلی، ۱۳۹۰: ۷۷) اینان معتقدند که جهانی‌شدن دارای ابعاد ایدئولوژیکی و تکنولوژیکی است که بعد ایدئولوژیکی آن ممکن است تعارضاتی برای ما در پی داشته باشد، اما بعد تکنولوژیکی آن دارای فوایدی است؛ بنابراین، ضروری است ضمن پذیرفتن جهانی‌شدن به‌عنوان یک پدیده، برای استفاده از دستاوردهای ناشی از آن و حفظ هویت دینی و غیره کوشا بوده، در این عرصه به ایفای نقش بپردازیم.

اسلام و جهانی‌شدن

جهانی‌شدن مانند اغلب پدیده‌های بشری یکسره چالش آفرین و تهدیدکننده نیست، بلکه ظرفیت‌ها و فرصت‌های جدید برای دین پدید می‌آورد. با توجه به عرفی زدایی و حضور دین در عرصه عمومی و سیاست و وجود نمونه‌های بی‌شماری از پویش‌های سیاسی ادیان که به نوعی می‌توان آن را عرفی زدایی از جهان نام برد، ادیان به‌طور عام قابلیت‌های زیادی برای دارند. به تعبیر هینس؛ جهانی‌شدن ارتباطاتی، رشد شبکه‌های فراملی را تسهیل کرده است. (هینس، ۱۳۸۱: ۳۸۷) از نظر وی، اسلام به‌عنوان نظام مذهبی، اجتماعی و فرهنگی؛ سعی کرده است تا خود را از طریق ایجاد یک جامعه مذهبی فراملی تبدیل به دینی جهانی کند. از مهم‌ترین فرصت‌های ناشی از جهانی‌شدن، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: الف: ایجاد تحرک در اندیشه دینی و جنبش‌های دینی ب: فراهم کردن فرصت برای ارائه نظریه دین‌محور در مورد جهانی‌شدن با توجه به بحران معرفتی غرب ج: فراهم آمدن ظرفیتی جهانی برای مخاطبان پیام

دینی د: فراهم آوردن زمینه تجلی توانایی بدیل ناپذیر دین برای بسیج حق‌طلبانه توده‌های مردم. (الویری، ۱۳۸۸: ۸۹-۸۷)

عمدتاً سه رویکرد کلی در مورد اسلام و جهانی‌شدن وجود دارد؛ اسلام با بعد تکنولوژیک جهانی‌شدن سازگار است و آن را می‌پذیرد. در این رویکرد، تکنولوژی به‌عنوان دانش فنی برای دستیابی به اهداف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در حوزه روش‌ها جای می‌گیرد. روش‌ها بر بستر تجربیات جوامع انسانی بارور می‌شود و در چهارچوب مرزهای فرهنگی و ایدئولوژیک محصور نمی‌شود، بنابراین جامعه اسلامی نیز می‌تواند این تجربیات و فنون را صرف‌نظر از رنگ و بوی فرهنگی آن به‌استخدام خود درآورد. نگرش دوم معتقد است که چون دین تمام امور انسان‌ها را در خود جای می‌دهد در نتیجه، جامعه دینی ناگزیر است از روش‌ها و ابزارهای دینی استفاده کند. تکنولوژی جدید بر بستر فرهنگی و اجتماعی غرب روییده است و با خود پیش‌فرض‌های ناسازگار با اسلام را حمل می‌کند و بنابراین جامعه اسلامی نمی‌تواند از این روش‌ها و فنون استفاده نماید. نگرش سوم و میانه در مقابل نگرش اول معتقد است که تکنولوژی پیامدهای فرهنگی و ارزشی خاص را با خود حمل می‌کند که نظام ارزشی اسلام را به چالش می‌گیرد «جهان اسلام در مسیر دستیابی به توسعه به علم و فناوری غربی نیازمند است با این حال وارد کردن علم غربی بدون ارزش‌های اخلاقی که زاینده این علم است امکان ندارد. غرب در مسیر استعماری‌اش از فرهنگ و اندیشه‌ها برای استعمار جهان سوم بهره برده که نشانش شکوفایی شرق‌شناسی و غیره است.» (سجادی، ۱۳۸۷: ۸۲) این نگرش معتقد است که بعد ایدئولوژیک جهانی‌شدن تعارضاتی برای ما در پی دارد، اما در بعد تکنولوژیک می‌تواند مؤثر باشد.

تحلیل و بررسی شیوه‌های واکنش جنبش‌های اسلامی معاصر نسبت به جهانی‌شدن

جنبش‌های اسلامی معاصر در خصوص فرایندهای ناشی از جهانی‌شدن متناسب با برداشت‌های خود، واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند. به‌طوری‌که این واکنش‌ها را می‌توان در قالب دو رویکرد تعارضی و انطباقی تقسیم‌بندی کرد. اقدامات جنبش‌های القاعده، طالبان، داعش و همچنین حزب التحریر بر اساس رویکرد تعارضی و فعالیت‌های جنبش‌های اخوان‌المسلمین، جنبش‌های متأثر از آن، حزب‌الله لبنان، حماس و النهضه تونس در راستای رویکرد انطباقی، قابل‌تحلیل و بررسی است.

رویکرد تعارضی: بر اساس رویکرد مذکور، غرب سعی دارد با بهره‌گیری از فناوری ارتباطات ماهواره‌ای و رسانه‌های ارتباط جمعی و از رهگذر یکسان‌سازی فرهنگی و یکپارچه‌سازی ارزشی، فرهنگ جهانی و استعلایی غرب را تحمیل و تک‌هنجاری آمریکا در امپراتوری جهانی

را قطعی کند. بنابراین پروژه جهانی‌سازی از سوی آمریکا دنبال می‌شود اینان جهانی‌شدن را همان آمریکایی شدن می‌دانند. از دیدگاه این رویکرد؛ جهانی‌سازی نفی دیگران و نفوذ در فرهنگ‌های دیگر است؛ درواقع، جهانی‌شدن در راستای تداوم «غربی‌سازی» جهان است. این گروه بر اساس عقاید رویکرد دوم در مورد رابطه اسلام و جهانی‌شدن معتقدند که چون دین تمام امور انسان‌ها را در خود جای می‌دهد در نتیجه جامعه دینی (بر اساس تفسیرشان از دوران اولیه اسلام) ناگزیر است از روش‌ها و ابزارهای دینی استفاده کند. تکنولوژی جدید بر بستر فرهنگی و اجتماعی غرب رویده است و با خود، پیش‌فرض‌های ناسازگار با اسلام را حمل می‌کند و بنابراین جامعه اسلامی، نمی‌تواند از این روش‌ها و فنون استفاده نماید. روش، آن‌ها در مواجهه با مدرنیته، جهانی‌شدن و حتی انطباق با مقتضیات مکان و زمان، تعارضی است در نتیجه به فعالیت‌های رادیکالی دست می‌زنند. آنتونی گیدنز در مقاله «بنیادگرایی دینی: احیای اسلامی» معتقد است که بنیادگرایی، پدیده‌ای جدید و مخصوص دوران معاصر است. از نظر وی، غرب ارگانیسم جهان اجتماعی را سست کرده است و درواقع، بنیادگرایی واکنشی انفعالی نسبت به فرایند جهانی‌شدن است. (گیدنز، ۱۳۸۲: ۵) در این راستا؛ روآ معتقد است که در مواجهه با فضای موجود، رادیکالیسم اسلامی نمی‌تواند خود را بازیابی و بازشناسی کند مگر اینکه وارد فضاهای سنتی اعتراض‌آمیز شود چه در جنبش‌های ضدامپریالیستی یا در بسیج رانده‌شدگان اجتماعی یا در فضای رادیکال کردن جوانان روشن‌فکر. (روآ، ۱۳۸۷: ۳۲) اینان هیچ رهبر مذهبی را برای خویش بر نمی‌گزینند و هدف فوری آنان، ضدامپریالیستی است. برای مثال طراحان یازده سپتامبر هیچ‌چیزی برای فردای آن نداشتند، اما در مقابل آن‌ها، اسلام‌گرایان کلاسیک در پی اهداف استراتژیک و ملی هستند؛ از این‌رو، اسلام‌گرایان کلاسیک حاضر به مذاکره هم می‌شوند ولی نئورادیکال‌ها نه برنامه مشخص دارند و نه اهداف خاصی. اینان به مرگ به‌عنوان یک ژست تعریف‌شده (شهادت) نگاه می‌کنند نه به نتایج آن. اینان در حال اجرای اهداف شخصی خود در ابعاد مقدس و معنوی هستند و نه در چهارچوب یک نظم سیاسی. بنابراین چیزی برای مذاکره ندارند. (همان: ۳۵) از طرفی روآ، اسلام‌گرایی را واکنش نیروهای اجتماعی نسبت به تغییر و تحولات جامعه می‌داند. روآ؛ نسبت به دکمچیان همدلی کمتری با اسلام سیاسی دارد و آن را امری گذرا و مقطعی می‌داند. او اسلام‌گرایی را به گونه‌های مختلف عالمان سنتی یا بنیادگرایان، اسلام سیاسی و بنیادگرایان جدید تقسیم کرده است و با تمرکز بر گونه فعال و مبارز آن، که وی از آن به اسلام سیاسی تعبیر می‌کند، ظهور اسلام‌گرایان را در تحلیل؛ محصول بحران اقتصادی - اجتماعی دولت‌های خاورمیانه می‌داند که از ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عواملی دیگر ناشی شده است. در چنین فضایی، تحصیل‌کردگان جامعه که خود خاستگاه اجتماعی اسلام‌گرایان هستند، 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 ایدئولوژی زدگی پر می‌کنند. (روآ، ۱۳۷۸: ۵۹-۳۵)

برخلاف اسلام‌گرایانی که غیراجتناب‌ناپذیری اتحاد و تفاهم با دیگران را درک کرده‌اند و برخلاف مسلمانان میانه‌رو خیلی محافظه‌کار که با دین‌داران غیرمسلمان تعاملی دوستانه داشته و همکاری می‌کنند؛ نئو بنیادگرایان رادیکال به چیزی کمتر از مسلمان شدن دیگران رضایت نمی‌دهند، آنان در حصری در قبیله‌گرایی در داخل جهان مسلمانان خود را محصور کرده و به‌ناچار فعالیت‌های آنان در محدوده فقط خودشان انجام می‌گیرد. از دیدگاه اولیویه روآ، نئو بنیادگرایان نسبت به مسائل اجتماعی بی‌تفاوت هستند. به فلسفه و علوم سیاسی تمایلی نشان نمی‌دهند و مفاهیم حقوقی سنتی را بدون تلاش برای مدرنیزه کردن مورد استفاده قرار می‌دهند و بالاتر اینکه وجود حقوق مدرن را به رسمیت نمی‌شناسند. اینان به تاریخ جهان اسلام علاقه‌ای نشان نمی‌دهند و در بهترین شرایط؛ چیزی به تاریخ دوران سلف اضافه نمی‌کنند. اینان چون گرایش فرا سرزمینی و ضدیت با غرب دارند، علی‌رغم مخالفت با فلسفه آن؛ در پدیده جهانی‌سازی مشارکت دارند زیرا در رویکرد تعارضی، هویتی که در آن در پی جست‌وجوی مشارکت است همراه با نفی سرزمین و فرهنگ است و از این طریق چون می‌خواهند با غرب مبارزه کرده و از طرف دیگر تنها ارجاع به سنت داشته باشند، کاملاً نماینده بی‌فرهنگ شدن جوامعشان هستند و این دلیل موفقیت و فراملی شدن آن است. (روآ، ۱۳۸۷: ۱۵۹) از طرف دیگر؛ از فضای مجازی ناشی از آن بالاترین استفاده را برده و علیه خرده‌فرهنگ‌ها مبارزه می‌کنند، اما پارادوکس آنان این است که کاملاً با غذاهای سریع و ساندویچی هم‌آهنگ و منطبق هستند، زیرا در نزد آنان همبرگر از نظر فرهنگی خنثی است، هیچ ارتباطی با گذشته تاریخی خویش ندارد، فقط کافی است حلال باشد. در این راستا آندره هی وود معتقد است که اگرچه بنیادگرایان با دنیای مدرن سیاسی از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی می‌ستیزند، اما در عین حال محصول دنیای مدرن هستند. (هی وود، ۱۳۷۹: ۵۲۵) در نتیجه، اگر جریان‌ات اسلام‌گرایان خود را عادی کرده‌اند به این دلیل است که سیاست سرزمینی کردن را تحت شکل حکومت-ملت اتخاذ کرده‌اند، اما رادیکالیسم نئو بنیادگرایان، برعکس؛ از بی‌سرزمین کردن بهره می‌برد. (روآ، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

فوکویاما نیز ضمن اعتراف به رویکرد تعارضی نئو بنیادگرایان و همچنین ویژگی غیر سرزمینی آن‌ها؛ خطر اسلام‌گرایی رادیکال را برای اروپا بیش از خطر آن برای آمریکا می‌داند. وی با استناد به «اولیویه روآ» و «ژیل کیل» اسلام شناسان فرانسوی، جهادگران اسلامی را نسل دوم و یا سوم مهاجران مسلمان در اروپا - و نه مؤمنین خاورمیانه - می‌داند. این جوانان ریشه‌های فرهنگی خود را از دست داده و از جامعه کشور میزبان نیز رانده شده‌اند. این پیکارجویان مسلمان می‌توانستند در سال‌های پیشین به گروه‌های مارکسیست - لنینیست یا فاشیست

پیوندند. اسلام‌گرایی رادیکال و جهادگر، محصول مدرنیزاسیون و جهانی‌شدن - و نه سنت - است. فوکویاما تأکید می‌نماید که دنیای مسلمان را؛ دشمن دانستن، کاری بیهوده است، زیرا تنها اقلیتی بنیادگرا در حال جنگ با غرب است و اکثر مردم کشورهای مسلمان ترجیح می‌دهند در غرب زندگی کنند. به عقیده فوکویاما، نیروی آمریکا بیشتر در شکل دادن سازمان‌های جهانی و پیمان‌ها و اتحادیه‌های بین‌المللی - و نه در قدرت نظامی این کشور - است. او حمله پیشگیرانه و تغییر رژیم را از آخرین راه‌حل‌ها می‌داند و خواستار غیرنظامی شدن سیاست خارجی آمریکا است و معتقد است که، آمریکا باید در ترویج دموکراسی و تغییر ماهیت حکومت‌های غیردموکراتیک بکوشد. این امر می‌بایست در چهارچوب همکاری بین‌المللی و از طریق کمک اقتصادی و یاری‌رساندن در ایجاد نهادهایی برای حفظ دستاوردهای اقتصادی و رشد پایدار آن در این کشورها، صورت بگیرد. او این نظریه را «ویلسون‌یسم واقع‌گرایانه» می‌نامد. فوکویاما برای دوست‌یابی مجدد آمریکا در عرصه جهانی، مدل بیسمارک صدراعظم قرن نوزدهم آلمان را، برای سیاست خارجی آن کشور پیشنهاد می‌کند. بیسمارک به کشورهای همسایه‌اش اطمینان خاطر می‌داد که از موقعیت آلمان نهراسند و پیمانی بر ضد این کشور به وجود نیاورند. فوکویاما می‌گوید که واقع‌گرایان - برخلاف نومحافظه‌کاران که در پی تغییر رژیم هستند - به حاکمیت سیاسی کشورها احترام می‌گذارند و چندان در پی ترویج دموکراسی نیستند. با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان گفت که دو جنبش سلفی القاعده و طالبان و همچنین حزب التحریر با تفسیری ایستا از اسلام، به شیوه کاملاً تعارضی نسبت به محیط پیرامونی خویش واکنش نشان دادند. این جریان‌ها، ضمن مخالفت آشکار با دستاوردهای علمی و تکنولوژیکی ناشی از فرایندهای جهانی‌شدن، هرگونه سازگاری جوامع اسلامی با این روند را به دلیل آنکه فرایندی همراه با کفر و الحاد است، مورد سرزنش قرار دادند و هریک از رهبران کشورهای اسلامی را که با این روند همسویی نشان می‌دادند را به‌عنوان مرتد معرفی کرده و جهاد با آن‌ها را در کنار کشورهای غربی لازم می‌شمردند.

الف- القاعده: سازمان القاعده در جنگ مجاهدین با ارتش روسیه در شهر پشاور پاکستان توسط بن‌لادن با نام القاعده الانصار تأسیس گردید و هدف از تأسیس این سازمان، کمک به جوانان عربی بود که برای شرکت در جهاد بر ضد روس‌ها به افغانستان آمده بودند. (سرافراز، ۱۳۹۰: ۲۱۵-۲۱۴) روش فعالیت این سازمان، در ابتدا سلسله مراتبی بود که سپس به صورت شبکه‌ای عمل می‌کرد، اما بعد از حمله آمریکا به افغانستان به صورت تلماسه‌ای درآمد. (میشال و روزنتال، ۱۳۸۸: ۲۴۴) این سازمان بر اساس مفاهیمی مانند نظام حکومتی مطلوب، هنجارها و ارزش‌های اسلامی، توجه به حقیقت اسلام از منظر قرآن، حدیث و سیره علمی پیامبر و جهاد که ارائه کرده به فهم محیط پیرامون خود پرداخته است. به‌طوری‌که اقدامات این جنبش سلفی

در عرصه عمل اجتماعی و سیاسی بر اساس این ضوابط قابل تحلیل و بررسی است. القاعده، سازمانی واحد با رهبری واحد نیست، بلکه یک ایدئولوژی یا مجموعه‌ای از ارزش‌هاست. در کانون جهان‌بینی القاعده، ایدئولوژی دارد که جهانی‌قرار دارد و تلاش می‌شود نبردها و درگیری‌های محلی به‌عنوان بخشی از نبرد ضدمرتدان به حساب آید. (Haynes, 2005: 48) القاعده، خواهان برقراری نظمی اسلامی در جهان است. نظمی که توسط بنیادگرایان صورت گرفته و جهانی که تحت رهبری یک خلیفه باشد. از منظر این جنبش، حکومت مطلوب؛ حکومتی مبتنی بر شریعت اسلام است و هر حکومتی؛ به هر صورت و عنوانی که باشد، اگر شریعت اسلامی در آن اجرا شود حکومت دین است. اینان بر این باورند که فلسفه واقعی و حقیقی اسلام را باید از قرآن، حدیث، سیره و روش علمی پیامبر جست‌وجو کرد نه از تحلیل و تفاسیر فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا و فارابی، زیرا آن‌ها تحت تأثیر فلسفه یونانی هستند. (سید قطب، ۲۰۱۰: ۴۲) جهاد؛ از دیگر مفاهیم مورد توجه القاعده است که این جنبش بر اساس آن به مرزبندی خود با غربی‌ها و غیرمسلمانان می‌پردازد. در رویکرد تعارضی؛ جهاد، بیشتر به نوعی احیای منزلت اسلام قدیم است. جهاد همچنین به باور گراهام فولر؛ نوعی مفهوم اجتماعی است که هر فرد مسلمان بایستی آن را در زندگی فردی و اجتماعی خود مورد توجه قرار دهد. مقاومت و جهاد به‌مثابه چرخه‌ای اجتماعی و جنبش سیاسی است که به نظر می‌رسد این رویکرد در برابر جهان توسعه‌یافته عرصه می‌کنند، جهاد خود نیز دو نوع است: یکی جهاد با نفس است و دیگری جهاد با کفار، جهاد با کفار؛ از نظر هستی‌شناسی با موجودیت فرد مسلمان ارتباط پیدا می‌کند. این مفهوم؛ جهان اسلام و مسلمانان را در هر زمان علیه کشمکش داخلی و خارجی فرامی‌خواند که به نوعی با امنیت هستی‌شناسانه جامعه اسلامی ارتباطی تنگاتنگ پیدا می‌کند. (Fuller, 2003: 147) اسامه بن‌لادن در راستای عمل به فریضه جهاد در فوریه ۱۹۸۸ با عنوان جبهه جهانی اسلام، اعلام جهاد کرد که منظور وی از جهاد نه جنبه اخلاقی، بلکه مفهوم کلاسیک و سنتی آن یعنی جنگ مقدس علیه مرتدان مورد نظر بود. همچنین بن‌لادن در اعلامیه جهادی که اعلام کرد از بیروان خود خواست که آمریکایی‌ها و متحدان غربی آن را هر کجا که دیدند، بکشند. (مستقیمی و ابراهیمی، ۱۳۸۹: ۳۴۸) این گروه، تحت تأثیر نظریه ساموئل هانتینگتون درباره برخورد تمدن‌ها، اصطلاح «جنگ صلیبی تازه به رهبری آمریکا و متحدانش» را به کار برد. (بلانچارد، ۱۳۸۸: ۲۷۲) بعضی از نظریه‌پردازان غربی درصدد توجیه رفتار این گروه در راستای اسلام‌گرایی ناشی از ارزش‌ها و اصول و ذات خود اسلام بودند. برای مثال، دون ریچاردسون در کتاب «اسرار قرآن» تلاش زیادی کرده است تا از دیدگاه خود، مبانی گرایش اسلام به خشونت را پیدا کند. وی معتقد است که پس از حادثه یازدهم سپتامبر؛ قرآن نه تنها در میان جهان عرب، بلکه در میان جوامع غربی به یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌ها تبدیل شده است، زیرا خوانندگان غربی به دنبال این پرسش هستند که قرآن حاوی چه

مطالبی است که گروه‌هایی همچون القاعده با استناد به آن، تروریسم را مجاز می‌دانند و دست به چنین اعمالی می‌زنند. وی ادامه می‌دهد که حداقل ۱۰۹ آیه قرآن مربوط به جهاد بوده و به عبارت روشن‌تر از هر ۵۵ آیه یکی مربوط به جنگ و جهاد است. وی ادعا می‌کند که پیامبر اسلام با استفاده از این آیات، مسلمانان را تحریک کردند تا غیرمسلمانان را مجبور به تغییر دین خود و پذیرفتن اسلام کنند و حتی در صورت لزوم، از اعمال خشونت؛ هیچ ابایی نداشتند. (مجمع جهانی تقریب، ۱۳۸۵: ۴۴) به‌هرحال، جنبش القاعده با چنین نگرشی در قالب سازمان و تشکیلاتی گسترده که شامل حوزه خاورمیانه و شمال آفریقا می‌شود، به اقداماتی ستیزه‌جویانه با نیروهای اشغالگر پرداخته است. به‌طوری‌که در این راستا کریستوفر رویتر، خبرنگار روزنامه آلمانی اشترن در تشریح ارتباطات این گروه، القاعده را به مک‌دونالد تشبیه می‌کند که هر جا شعبه‌ای دارد و مسلمانان را سازمان‌دهی می‌کند و تخصص خود را نیز در زمینه ساخت بمب و مواد سمی، تاکتیک جنگی چریکی و جذب کمک‌های مالی به آن‌ها ارائه می‌دهد. القاعده زمینه جذب هزاران جوان عرب را در کشورهای دیکتاتور عرب فراهم کرده است (Ruter, 2004: 146) به‌طوری‌که این جوانان، اسلام سیاسی را تنها راهکار برای از میان برداشتن حاکمانی می‌دانند که سال‌ها بدون پشتوانه مردمی و مذهبی با حمایت خارجی‌ها حکومت می‌کنند. در عراق نیز این سازمان، با توجه به رویکرد ضدآمریکایی و ضدشیعی خود به رهبری ابو مصعب الزرقاوی تشکیل شد.

القاعده مغرب اسلامی: شمال آفریقا به لحاظ جغرافیایی و فرهنگی بسیار دور از شاخه‌های رادیکال اسلامی در خاورمیانه است. کارشناسان بر این باورند که هرچند مردم این منطقه از تروریسم به سبک القاعده استقبال نمی‌کنند، اما به دلیل آنکه تحت رژیم‌های سرکوبگر هستند، اسلام سیاسی ابزار انتقاد اجتماعی در چنین حکومت‌هایی را به آن‌ها اعطا کرده است. از این نگاه، طبقه متوسطی در این منطقه وجود دارد که به‌طور فزاینده سرخورده شده، تبدیل به بنیادگرایانی می‌شوند که زمینه‌ساز حرکت‌های مخرب آن‌ها از نظم حاکم می‌شود. در این منطقه، بیکاری نیز بالاست که در کنار جمعیت جوان بسیار، می‌تواند باعث مشعل شدن فعالیت‌های تروریستی شوند. برای کسانی که به این سازمان تروریستی می‌پیوندند، ایدئولوژی جهانی القاعده با خشم داخلی که هدف آن رژیم‌های غیر دمکراتیک است؛ توأم می‌شود. ریشه القاعده مغرب اسلامی به دوره پس از جهاد ۱۹۸۹-۱۹۷۹ علیه شوروی در افغانستان و بازگشت صدها نفر از داوطلبان شمال آفریقا که از آن‌ها به‌عنوان اعراب افغانی یاد می‌شود، برمی‌گردد که در نهایت در ۲۷ مارس ۲۰۰۲ به‌عنوان یک سازمان تروریستی خارجی تأسیس گردید «گروه سلفی دعوت و جهاد نیز در سپتامبر ۲۰۰۶ با القاعده پیوند و نام خود را به‌عنوان القاعده مغرب اسلامی تغییر داد.» (بوعزه، ۱۳۸۸: ۳۴۰) علاوه بر این، نباید از فعالیت این گروه در شرق

آفریقا، غافل شد زیرا که این منطقه جزو اولین پایگاه‌ها برای مبارزه با غرب بوده است به طوری که حضور بن‌لادن در این منطقه و انفجارها و تحرکات نظامی علیه آمریکا و همچنین عدم گسترش حاکمیت دولت‌های این منطقه بر تمام سرزمینشان به ویژه در سوماتالی منطقه شرق آفریقا را به بهترین نقطه تبدیل کرده است. در لبنان نیز گروه فتح الاسلام یکی از شاخه‌های القاعده بود که فؤاد سنیوره، نخست‌وزیر لبنان، مدتی در صدد بود تا از این تشکیلات، علیه نفوذ حزب‌الله در لبنان بهره‌برداری نماید، اما احساس خطر آمریکا از این تشکیلات، باعث شد تا سنیوره تحت فشار آمریکا از حمایت این گروه صرف‌نظر کند.

به‌هرحال القاعده با چنین تشکیلات عریض و طویلی که در خاورمیانه و شمال آفریقا ایجاد کرده است به اقدامات متعددی مانند انفجار سفارت آمریکا در کنیا و تانزانیا در سال ۱۹۹۸، اتهام دخالت در حوادث یازده سپتامبر و غیره در کشورهای اسلامی برای مبارزه پیگیر با دولت‌های غربی دست زده است؛ بنابراین، برداشت سلفی القاعده از اسلام باعث اتخاذ استراتژی تعارضی از سوی این گروه در ارتباط با دولت‌های غربی شده به گونه‌ای که آنان با چنین برداشتی، زمینه هرگونه نوآوری و نواندیشی در مسائل جدید را به کنار نهادند، اما عده‌ای دیگر معتقدند که با تحلیل گفتمان و محتوای بیانیه‌های القاعده به این نتیجه می‌رسیم که به‌طور کلی، رهبران القاعده تمایلی عمل‌گرایانه به استفاده از محتوای استراتژیک و تاکتیکی بیانیه‌هایشان برای تغییر شرایط نشان داده‌اند و در عین حال تعهد موعودگرایانه به برنامه ایدئولوژیک وسیع‌تر خود را هم حفظ کرده‌اند. (بلانچارد، ۱۳۸۸: ۲۸۹) به‌طور کلی بسیاری از تحلیلگران مانند آن مایر معتقدند که اسلام‌گرایی و بنیادگرایی ماهیتاً پدیده‌هایی گذرا هستند که «بعد از مدتی عاملی برای واکنش نشان دادن وجود نخواهد داشت، اما در مقابل عده‌ای نیز ترک احیاء را عملاً غیرممکن می‌دانند و این روش مهیج‌ترین دوره در تاریخ اسلام از قرن دوازدهم تاکنون بوده است زیرا که اسلام‌گرایی صرفاً واکنشی در برابر شرایط سخت اقتصادی، اجتماعی نیست، زیرا اگر تمام اقتصادهای منطقه نیز شکوفا شود باز هم فعالیت اسلامی از بین نخواهد رفت زیرا که این حرکت، پدیده‌ای سیاسی - دینی است که به مسلمانان هویت و معنا می‌بخشد.» (سیسک، ۱۳۷۹: ۹۰)

ب. طالبان: پیرامون منشأ طالبان در افغانستان نظریات مختلفی وجود دارد. پیترو مارزدن معتقد است که تبدیل طالبان از نیرویی کوچک به نیروی بزرگ با حمایت برخی از عوامل خارجی همراه بوده که آنان را برای منافع خود مفید تشخیص دادند و تصمیم گرفتند کمک‌های ارزشمندی برای آنان فراهم کنند. پاکستان، ایالات متحده و عربستان سعودی در این قضیه درگیر بودند. (مارزدن، ۱۳۷۹: ۵۳) اما باید گفت جنبش طالبان همانند القاعده یکی از جریان‌های سلفی در جهان اسلام است که در ارتباط با تحولات پیرامونش رویکرد واکنشی

اتخاذ کرده است. واژه طالبان در زبان پشتون و دری، جمع عربی کلمه طالب است و طالب نیز فردی است که تحصیلات خود را در مدارس دینی آغاز می‌کند و در این مدارس نیز ارتقا می‌یابد تا ملا یا آخوند شود. (سرافراز، ۱۳۹۰: ۱۰۸) منشأ فکری طالبان منبعث از چهار دیدگاه است: ۱. بر اساس شریعت اسلامی و شیوه خلفای راشدین ۲. برگرفته از آموزه مدرسه دیوبندیه ۳. برگرفته از آیین وهابیت ۴. برگرفته از باورهای قومی و قبیله‌ای موسوم به پشتونوالی.

بر اساس دیدگاه اول، طالبان بر این باورند که حکومتشان بر اساس اسلام محمدی است و آن‌ها به دنبال تحقق چنین حکومتی هستند. آنان در این راستا، حکومت مجاهدین افغان را مانع تحقق احکام شریعت تصور می‌کردند و افکارشان را در قالب کتابچه‌ای منتشر و هنگام تسلط بر شهر قندهار، آن را توزیع کردند. این کتابچه را دکتر شیرعلی شاه، استاد حدیث و تفسیر دانشگاه منبع علوم پاکستان وابسته به جمعیت العلمای پاکستان نوشته و در آن تأکید کرده است که حکومت طالبان بر اساس شریعت اسلامی و سیره خلفای راشدین شکل گرفته است. (همان: ۱۱۱-۱۱۰) بنابراین طالبان و گروه‌های اسلامی پاکستان در باورهای دینی و کنش‌های سیاسی و حکومت‌داری اشتراک نظر دارند و نقش طالبان پاکستانی در مبارزه طالبان نیز انکارناپذیر است. (تمنا، ۱۳۸۷: ۶۹) دیدگاه دوم نیز بر این باور است که افکار دینی طالبان برگرفته از تعالیم مکتب دیوبندیه است. بر اساس این دیدگاه، طالبان فرزندان روحانیونی هستند که در مدرسه علمی دیوبند درس خوانده‌اند. (شاه فرزاد، ۱۳۸۹: ۱۳۰) حدود سه قرن پیش، شاه ولی‌الله دیوبندی، مکتب فکری جدیدی را ایجاد کرد زیرا او معتقد بود، اسلام در حال از دست دادن جوهر خویش است و باید بر این اساس آن را احیا کرد. بنابراین؛ وی یکی از مؤسسان این مدرسه شد تا مسئولیت احیای علم کلام را بر دوش بکشد. بعد از استقلال پاکستان و در زمان ریاست جمهوری ضیاءالحق، فعالیت جمعیت علمای اسلام که زیرمجموعه مکتب دیوبندیه محسوب می‌شد، گسترش یافت. این جمعیت در سال ۱۹۹۳ با حزب خلق پاکستان ائتلاف کرد و موفقیت چشمگیری را به دست آورد و توانست خود را به موقعیت‌های اصلی قدرت نزدیک کند. این موقعیت مناسب به جمعیت علمای اسلام این را امکان داد تا با همکاری سازمان امنیت پاکستان، آی اس آی، جنبش طالبان را تشکیل دهد. بنابراین مکتب دیوبندیه به مواردی مانند حرام بودن شفاعت و توسل به ائمه مسلمانان، مخالفت با زیارت قبور ائمه، کافر بودن شیعیان و منع ازدواج با آن‌ها معتقدند، به طوری که برخی از افکار طالبان مانند دشمنی با شیعیان و جایز شمردن خشونت از نظر شرعی، برگرفته از این مکتب است. بر اساس دیدگاه سوم، افکار طالبان برگرفته از افکار وهابیت است. همان‌طور که وهابی‌ها در عربستان مخالف احزاب، آزادی مطبوعات، رسانه‌های آزاد و انتخابات آزاد هستند، طالبان نیز خواهان اجرای همین الگو بودند و یا همان‌طور که وهابی‌ها اصل اباحه‌گری در دین را انکار می‌کردند، طالبان نیز فتوایی در

تحریم هر چیز جدیدی صادر می‌کردند و هر چیز جدیدی را بدعت می‌دانند و در برابر آن می‌ایستند و فتواهای آن‌ها در تحریم مشاهده تلویزیون نیز از جمله این امور است. دیدگاه چهارم نیز افکار دینی طالبان را برگرفته از مجموعه قواعد و آداب و رسوم قبیله‌ای به نام پشتونوالی می‌داند. پشتونوالی مجموعه قوانینی است که زندگی مناطق پشتون نشین را ساماندهی می‌کند و از اعتقادات و آداب و رسوم ویژه تشکیل می‌شود. با استناد به این قانون، خونخواهی یا انتقام‌گیری نزد پشتون‌ها امری رایج است. درعین حال پشتونوالی بر جوانمردی و مهمان‌نوازی، شجاعت و شهامت، دفاع از شرف به‌ویژه دفاع از حیثیت و شرف زنان تأکید می‌ورزد. پشتونوالی در برخی امور با شریعت اختلاف دارد از جمله اینکه در شریعت، زنا با وجود چهار شاهد عادل و بالغ اثبات می‌شود درحالی‌که بر اساس پشتونوالی برای اثبات زنا، شایعه کافی است.

به‌هرحال، بر اساس چهار دیدگاه مذکور درخصوص اصول، افکار و عقاید طالبان؛ می‌بایست متذکر شد که افکار طالبان آمیزه‌ای از برداشت سطحی نسبت به شریعت و اعتقادات قومی و قبیله‌ای است. آن‌ها معتقد بودند که «در شریعت احزاب و فعالیت‌های سیاسی مجاز نیست... ما می‌خواهیم به شیوه پیامبر اسلام در هزار و چهارصد سال پیش زندگی کنیم، جهاد اعتقاد ماست. ما می‌خواهیم زمان پیامبر را دوباره احیا کنیم.» (رشید، ۱۳۷۹: ۷۸) بنابراین بر اساس این نگرش‌ها و باورهای اعتقادی، زمانی که طالبان در سال ۱۹۹۶ قدرت را در افغانستان به دست گرفتند در قالب تشکیلاتی سازمان‌دهی شدند که تا آن زمان منحصر به فرد بود. این ساختار بر اساس محورهایی مانند نظام اندیوالی و ساختار تشکیلاتی شکل گرفت. شاید بتوان گفت که وجه تمایز حکومت طالبان از سایر حکومت‌های جهان، اجرای نظام اندیوالی است. در زبان پشتون نیز اندیوال به مجموعه‌ای اطلاق می‌شود که به صورت هماهنگ، دوستانه با هم فعالیت می‌کنند. پس اندیوال واژه‌ای است به معنی چیزی فراتر از دوستی و علاقه شدید و تا حد عبادت شخص یا رهبر، به‌طوری‌که در این نظام، جایگاهی برای تخصص و تجربه وجود ندارد. (سرافراز، ۱۳۹۰: ۱۱۹)

در کنار نظام اندیوالی، نهادهایی مانند شورای عالی، شورای دارالافتا و شورای سرپرستی وجود داشتند که در ایجاد ساختار تشکیلاتی طالبان و اداره امور امارت افغانستان نقش داشتند. شورای عالی یکی از مهم‌ترین مراکز تصمیم‌گیری محسوب می‌شود که ده عضو داشت که شش تن از آن‌ها، پشتون درانی بودند و یک عضو آن تاجیک بود. شورای دارالافتا هم اختیارات سیاسی و دینی را بر عهده داشت. این شورا پنج عضو داشت که به ریاست ملا محمد عمر به فعالیت می‌پرداخت، اما شورای سرپرستی یا هیئت‌الوزرا هفده عضو داشت که هشت تن از آن‌ها پشتون درانی، سه تن پشتون غلجانی و دو تن از دیگر طوایف بودند. این شورا مسائل روزمره مربوط به شهر کابل و جبهه نظامی را انجام می‌داد. به‌هرحال مدتی که طالبان در افغانستان

قدرت را در اختیار داشت، حقوق بشر و از جمله حقوق زنان را نقض کرد، به طوری که زنان از بسیاری از امتیازات اجتماعی از جمله حق تحصیل محروم شدند. همچنین طالبان در قالب رویکرد تعارضی که اتخاذ کرده بود، قواعد بین‌المللی را به چالش کشید، به گونه‌ای که بسیاری از کشورهای جهان و سازمان ملل از به رسمیت شناختن آن خودداری کردند. بنابراین طالبان به دلیل اتخاذ رویکرد تعارضی و به مخاطره انداختن محیط بین‌المللی منزوی شد و در نهایت در اثر عدم درک واقعیت‌های بین‌المللی و اصرار بیش‌ازاندازه در حمایت از اسامه بن‌لادن و تحویل ندادن وی، توسط نیروهای ائتلاف از صحنه سیاسی افغانستان کنار زده شد. نکته قابل‌ذکر در مورد طالبان این است که به نظر می‌رسد با از بین بردن رهبران آن‌ها در جنگ نیروهای متحد در افغانستان و همچنین کاهش وابستگی آن‌ها از القاعده به‌ویژه پس از مرگ بن‌لادن و شکاف بین نیروها و تغییر سیاست‌های آمریکا مبنی بر بکارگیری طالبان در سیاست دولت سازی در افغانستان و سپس در پاکستان و سرزمینی کردن این گروه، به تدریج می‌بایست شاهد تغییر رویکرد آن‌ها نسبت به مدرنیته، غرب، آمریکا و غیره بود امری که این روزها نشانه‌هایی از آن را در مذاکره طالبان با دولت مرکزی افغانستان و غرب (تحت عنوان طالبان خوب) شاهد هستیم با ادامه این نوع سیاست، شاهد تغییر تدریجی رویکرد تعارضی آنان خواهیم بود، موضوعی که با توجه به تحولات اخیر در شمال آفریقا و کشورهای عربی خلیج فارس و روی کار آمدن احزاب اسلام‌گرای منطقه و دولتی شدن آن‌ها نیز قابل‌پیش‌بینی است، به طوری که این موضوع باعث مشارکت گروه‌های ثنوبنیان‌گرا در ساخت سیاسی جدید شود.

ج: دولت اسلامی عراق و شام (داعش): ریشه اصلی شکل‌گیری گروه‌هایی مانند داعش را بایستی در تحولات دهه آخر قرن بیستم در افغانستان دانست. زیرا، با روی کار آمدن رژیم طالبان در افغانستان، این رژیم از القاعده حمایت کرد و القاعده توانست پایگاه‌های متعددی را در سراسر افغانستان دایر کند. با سقوط طالبان در سال ۲۰۰۱ میلادی، تداوم فرماندهی شبکه‌های زنجیره‌ای القاعده در بیش از ۶۰ کشور جهان حفظ شد. به دنبال حمله آمریکا به عراق، ابومصعب زرقاوی، از رهبران القاعده، که در سال ۱۹۹۹ جماعت توحید و جهاد را تأسیس کرده بود با شعار مبارزه با صلیبی‌های اشغالگر وارد عراق شد و در سال ۲۰۰۴ به شبکه القاعده پیوست. در ابتدا شاخه القاعده در عراق موسوم به «القاعده در سرزمین رافدین» تشکیل شد و سپس در سال ۲۰۰۶ با چندین گروه اسلام‌گرای دیگر ائتلاف کرده و «مجلس شورای مجاهدین» را تشکیل داد. عملیات القاعده در عراق ادامه داشت تا اینکه با سربلندی زرقاوی از دستورات بن‌لادن، وی در سال ۲۰۰۷ توسط آمریکایی‌ها کشته شد. با کشته شدن زرقاوی، گروه‌های جهادی وابسته به القاعده عراق زیر چتر سازمانی به نام «دولت اسلامی عراق» به رهبری ابو عمر البغدادی گرد آمدند - پس از کشته شدن ابو عمر، ابوبکر البغدادی به

رهبری دولت اسلامی عراق رسید. - با خروج آمریکایی‌ها از عراق و نیز حملات ارتش عراق و عسایر، این گروه دچار افول شد تا اینکه با شروع بحران سوریه جان تازه‌ای گرفت. البغدادی با گسترش فعالیت‌های خود در سوریه، سازمان خود را به «دولت اسلامی عراق و شام» یا داعش تغییر نام داد.

داعش از لحاظ فکری در درون مبانی فکری جریان سلفی در دوران معاصر تعریف می‌شود. اصطلاح سلفی در دوران معاصر به معنای قرائتی خاص از اسلام است که ضمن نقد نحله‌های مختلف فلسفی، کلامی و فقهی اسلامی و تأکید بر وجود انحراف‌ها و بدعت‌ها در نگرش‌های سنتی به اسلام، خواستار بازگشت به سیره سلف به‌عنوان اسلام ناب بوده و خود را منادی بازگشت به شیوه سلف به‌عنوان اسلام ناب می‌داند. این جریان توسط افرادی همچون ابن تیمیه و ابن قیم و محمد ابن عبدالوهاب شکل گرفت. (پاکتچی، ۱۳۹۰: ۳۷) برخی از اصول مهم و تأثیرات ابن تیمیه عبارت‌اند از: تربیت شاگردانی همچون «ابن قیم الجوزی» که از ارکان وهابیت و سلفیه به شمار می‌آیند؛ تأکید بر حجیت ظاهر قرآن و حدیث که بعدها به اصلی محوری در جریان سلفی‌گری تبدیل می‌شود؛ پذیرش اصل غلبه و شکل‌گیری حکومت از طریق زور؛ اصل شوکت و ضرورت توانمندسازی مسلمانان در مقابل مرتدان و مشرکان که بایستی با زور و برخورد قاطع با آنان روبرو شد. (حلبی، ۱۳۸۲: ۷۸) از نگاه داعش، زمین عرصه تحقق و اجرای احکام خداوند است و این احکام در سیره سلف پیامبر (ص) ضبط شده است. از این‌رو هرگونه اجتهادی بدعت و هر شفاعتی شرک است. هرگونه تلاش برای اصالت دادن به شهروندان عدول از خداسالاری (تتوکراسی) به شمار می‌رود. ظهور و گسترش گناهان، معلول حکام سکولار و بدعت بشر مدرن است. ختم معصیت‌ها فقط با اجرای حدود الهی در ملائع امکان‌پذیر است. مخالفان داعش، کافر و مهدورالدم هستند و راه‌هایی از مرارت‌های امروز دنیا، بازگشت به موازین صدر اسلام و سنت سلف صالح است. (نصری، ۱۳۹۳: ۲)

د: حزب التحریر: حزب التحریر، حزبی سیاسی است که اساس آن را اسلام تشکیل می‌دهد و هدفش احیا و تأسیس دوباره خلافت اسلامی در تمام سرزمین‌های اسلامی تحت رهبری واحد است. حزب التحریر در ۱۹۵۳ توسط عالم و مجتهد عصر، شیخ تقی‌الدین النبهانی، در نتیجه اختلاف با اخوان المسلمین در خاورمیانه (اردن) برای احیای خلافت اسلامی طبق سنت پیامبر اسلام تأسیس شد. حزب التحریر برای یکپارچگی سیاسی امت مسلمان از راه ساختن دوباره خلافت اسلامی و دور ساختن استعمار جدید و کهنه غرب در سرزمین‌های اسلامی و اعاده تطبیق شریعت اسلامی نیز مبارزه می‌کند. این حزب بر پایه این سیاست از مسلمانان می‌خواند که حکومت‌های سرزمین‌های اسلامی و همچنان مرزهای ساخته‌شده بعد از سقوط خلافت اسلامی در سال ۱۹۲۴ را سرنگون کنند و اسلامی را مطابق سنت شریعت پیامبر و خلفای راشد و دیگر سلسله خلفا برای دفاع از سرزمین‌های اسلامی احیا و شریعت اسلام را نیز در تمام

سرزمین‌های اسلامی تطبیق و دعوت اسلام را به دیگر ملل جهان از طریق جهاد بعد از تأسیس خلافت اسلامی برسانند. موضوع مورد علاقه حزب التحریر برقراری فوری خلیفه یا سیستم خلافت (موضوعی که نزد مودودی مطرح بوده است) در عوض برقراری حکومت اسلامی اسلام‌گرایان است. این حزب معتقد است که «دولت ملی» تله‌ای جلوی پای اسلام‌گرایان است. (روا، ۱۳۸۷: ۲۱۶) تنها استراتژی این حزب «بازگشت به اسلام» تک‌تک مسلمانان است. ادعای خلافت باید به صورت فوری و بدون شرط زمانی و مکانی انجام شود و دیگر امور از این هدف تبعیت می‌کند؛ بنابراین، حزب التحریر در ارتباط با مسائل مربوط به جهانی‌شدن و تحولات ناشی از آن؛ رویکردی کاملاً تعارضی دارد، زیرا این حزب، نظامی از باورها را برای خود ایجاد کرده که کمترین همسویی را با مسائل جهانی دارد. حزب التحریر درصدد ایجاد سازوکاری دینی و اسلامی است که مناسبات ناشی از جهانی‌شدن را به‌شدت زیر سؤال می‌برد. مثلاً شیخ تقی‌الدین النبهانی، بنیان‌گذار این حزب، بر این باور است که عواملی مانند وجود اندیشه‌ها و افکار غیراسلامی و هجوم آن به جهان اسلام، وجود برنامه‌های آموزشی مبتنی بر آموزه‌هایی که استعمارگران بنا نهاده‌اند، بزرگ‌نمایی درباره برخی علوم فرهنگی غربی و قرار دادن آن‌ها در زمره علوم و دانش‌های جهانی، وجود حکومت‌هایی در سرزمین‌های اسلامی که بر اساس دموکراسی بنا شده و نظام سرمایه‌داری را بر مردم تحمیل می‌کنند از جمله موانع عمده در راه برپایی حکومت اسلامی هستند. به‌رحال ضدیت حزب التحریر با تمام جنبه‌های فرهنگ و تمدن غرب که از طریق فرایند جهانی‌شدن در سرزمین‌های اسلامی گسترش یافته است، نشانگر رویکرد واکنشی این حزب نسبت به مناسبات و روندهای جدید ناشی از جهانی‌شدن است.

رویکرد انطباقی: در این رویکرد، جهانی‌شدن یک واقعیت است و فرایندی به شمار می‌آید که در اثر توسعه تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات الکترونیک موجب فشردگی و تراکم جهان و تقویت خودآگاهی جمعی در میان ابنای بشر می‌شود. بر این مبنا، جهانی‌شدن امری برآمده از تاریخ، فرآیندی ریشه‌ای و پروسه وسیع، گسترده و همه‌جانبه در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است که مرزهای ملی را درمی‌نوردد و به‌عنوان واقعیتی در حال تکوین و تکامل و همچون رودی خروشان و در حال حرکت پرشتاب می‌گذرد و زمان و مکان را می‌فشرد و به یکدیگر نزدیک می‌سازد. از دیدگاه این رویکرد، جهان اسلام در مسیر دستیابی به توسعه به علم و فناوری غربی نیازمند است با این حال، وارد کردن علم غربی بدون ارزش‌های اخلاقی که زاینده این علم است امکان ندارد. اینان واقع‌نگرند و این نوع از اسلام‌گرایان، خواسته‌های استراتژیک خود را با حکومت‌های حاکم تطبیق داده‌اند. از نگاه اسپوزیتو و وال؛ تحول ساختاری دولت‌ها در جهان اسلام، هم پای اسلام را به میان کشید و هم پای سیاست را

به‌طوری‌که، رابطه میان اسلام و سیاست یکی از موضوعات اساسی در تغییر و تحولات دو قرن و نیم اخیر بوده است. از دیدگاه آنان، در سراسر جهان اسلام، حکومت‌ها و رهبران سیاسی به احساسات عمومی برای مشارکت سیاسی وسیع‌تر و فعالیت‌های جنبش‌های اسلامی پاسخ می‌دهند. حاکمان و رژیم‌های سیاسی تحت‌فشارند تا میان سرکوب و مشارکت همگانی گسترده یکی را انتخاب کنند، با تذکر این نکته که اگر در انتخاباتشان دچار اشتباه شوند ممکن است قدرت را از دست بدهند. (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰: ۲۰-۱۷) سازمان‌های جدید اسلامی بخش مهمی از فرایند احیای اسلامی در دهه‌های آخر قرن بیستم هستند. چنین سازمان‌هایی، در حکم عوامل کنشگر هستند، نه این‌که صرفاً به عناصر دیگر واکنش نشان دهند. این سازمان‌ها، مبین ضرورت وجود نوعی آلت‌رناتیو یا جهت‌گیری بزرگ اجتماعی و سیاسی معتبر و بازتاب‌دهنده، تمایلات دوگانه تحصیل‌کرده‌های مدرن در جوامع اسلامی هستند که هم می‌خواهند مشارکت بیش‌تر در فرایندهای سیاسی داشته باشند و هم مایل‌اند جامعه آن‌ها با صراحت بیش‌تری اسلامی باشد. در نتیجه، این سازمان‌ها دو روند بزرگ اواخر قرن بیستم را توأمان پی می‌گیرند: احیای اسلامی و فرایند دموکراتیک‌سازی. (همان: ۲۵)

به اعتقاد روآ، آشکار است که سرکوب سیاسی مانع دستیابی جنبش‌های اسلام‌گرا به مشارکت سیاسی است. از این لحاظ، مسؤولیت فقدان دموکراسی به عهده رژیم‌های حاکم بر قدرت است (که با حمایت و تصویب وسیع غرب روبرو هستند). اما جنبش‌های اسلام‌گرا نیز تا حد زیادی قادر نبوده‌اند از طریق اتحاد با سایر نیروهای دموکراتیک، پایگاه سیاسی خود را گسترش دهند و دلیل آن هم به‌طور دقیق، در ایدئولوژی سلطه‌طلبانه (هژمونیک) آن‌ها حداقل در جهان عرب نهفته است. به‌طور نمونه، حزب اصلاح‌طلب اسلامی در تاجیکستان با دموکرات‌ها و ناسیونالیست‌ها متحد شد و اکنون عضوی از دولت ائتلافی است. در ترکیه، حزب رفاه توانست از طریق یک اتحاد سیاسی، ریاست دولت را به عهده بگیرد. وضع دشوار و خطرناک احزاب اسلام‌گرای الجزایر، از ناتوانی آن‌ها برای ایجاد اتحادهای سیاسی ناشی می‌شود؛ چون در ایدئولوژی آن‌ها زمینه‌ای برای این کار وجود ندارد. منظور وی از «شکست» این نیست که احزاب اسلام‌گرا نمی‌توانند در انتخابات برنده شوند، بلکه تنها این نکته است که نتوانستند دولت مورد نظر خود را تأسیس کنند. (روآ، ۱۳۸۸: ۶) بیشتر جنبش‌های بزرگ اسلامی، خشونت‌های سیاسی را کنار گذاشته‌اند و بیشتر از آنکه اسلامی باشند ملی شده‌اند. (روآ، ۱۳۸۷: ۴۱) ملی شدن و ملی‌گرایی در فلسطین کاملاً روشن است احزاب اسلامی (جهاد و حماس) هرگز عرفات را در مورد مسائل اسلامی موردانتقاد قرار نداده‌اند، بلکه انتقادشان از وی در برابر وعده‌ها و مصالحه وی با اسرائیل است. به هنگام انتفاضه دوم تفاوتی میان اسلام‌گرایان و لائیک‌ها مشاهده نمی‌شد. (همان: ۴۴) این نمونه را می‌توان در احزاب اسلام‌گرای ترکیه و حتی در جنبش‌های رادیکال مثل جهاد اسلامی مصر نیز مشاهده کرد. روآ معتقد است که ملی کردن

اسلام‌گرایی موجب تشدید سیاسی شدن آن می‌شود زیرا مجبور می‌شوند که بیش از هر چیز مصالح سیاسی منطقه مورد نظر را در نظر بگیرند. از دیدگاه وی، اسلام‌گرایان حکومتی همه تلاششان بر این است که مصالح حکومت بر ارزش‌های ایدئولوژی پیشی بگیرد. این منطق سیاسی حتی در جنبش‌های اسلام‌گرایانه‌ای که هنوز به حکومت نرسیده‌اند، کاملاً قابل مشاهده است. مانند جبهه نجات آزادی‌بخش الجزایر و حزب النهضة در تونس به رهبری الغنوشی. (روآ، ۱۳۸۷: ۵۴) وقتی که به قدرت می‌رسند بیشتر عوض تکیه بر امت مسلمان به ناسیونالیسم تکیه می‌کنند و حتی در نهایت دموکراسی سکولار را جایگزین بنیادگرایی می‌کنند. (شرابی، ۲۴۱: ۱۳۸۰) در قالب این رویکرد، بسیاری از جنبش‌های اسلامی مانند حزب‌الله لبنان، اخوان المسلمین، جنبش‌های منشعب از آن و حماس قرار دارند که با تأکید بر اصول و باورهای اسلامی به شکل تاکتیکی، ضمن درک واقعیت‌های موجود خود را با شرایط محیط پیرامونی به شیوه مسالمت‌آمیز از طریق مشارکت در روند سیاسی کشورهای محل استقرار خود، سازگار کرده‌اند.

برخلاف جهاد جهانی القاعده، جوهره دیدگاه سیاسی حزب‌الله، حماس و جهاد اسلامی فلسطین شامل اهداف کوتاه‌مدت محدود و اهداف بلندمدت گسترده‌تر می‌شود. هدف فوری و محلی سازمان‌های مذکور جنگ مسلحانه با اسرائیل برای آزادسازی فلسطین و مناطقی از لبنان است. هدف بلندمدت‌تر آن‌ها جایگزین کردن نظام سیاسی و اجتماعی غیر اسلامی موجود در ملل عربی با یک نظام اسلامی تحت حاکمیت شریعت اسلامی است. هر یک از سه سازمان مذکور اهداف و اولویت‌های کوتاه‌مدت خود را از منظر ملی تعریف کرده‌اند و برای آن‌ها تقویت وضعیت و تضمین نفوذشان در تحولات کلیدی در روند تصمیم‌گیری منطقه خودشان در دستور کار بوده است. بنابراین درحالی‌که القاعده از یک‌سو و حزب‌الله، حماس و جهاد اسلامی از سوی دیگر اهداف بلندمدت مشابهی دارند، استراتژی آن‌ها کاملاً متفاوت است که از ملی و یا سرزمینی نبودن اهداف القاعده ناشی می‌شود.

الف. حزب‌الله لبنان: واکنش جنبش حزب‌الله لبنان به‌عنوان یکی از جنبش‌های اسلامی اسلام‌گرا نسبت به تحولات پیرامونی خویش، بر اساس دو استراتژی رادیکالیسم و واقع‌گرایی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. در دوره‌ای از تاریخ لبنان، یعنی ۱۹۸۴ تا ۱۹۹۰، حزب‌الله استراتژی رادیکالیسم را برای مواجهه با شرایط بحرانی پیرامون خویش برگزید که بر این اساس، نگاه حزب‌الله به محیط پیرامونش، آرمان‌گرایانه بود، به‌گونه‌ای که این جنبش بر آن بود تا برای تحقق آرمان حکومت اسلامی به اقداماتی متوسل شود که این باور ذهنی به واقعیت تبدیل شود. در دوره رادیکالیسم، عواملی مانند مخالفت امین جمیل تندرو به‌عنوان

رئیس‌جمهور لبنان با حزب‌الله، جنگ سرد و وجود منازعات منطقه‌ای مانند منازعه اعراب و اسرائیل و جنگ ایران و عراق، مداخله کشورهای غربی در لبنان و حمایت از امین جمیل و نبود عدالت اجتماعی در لبنان و به‌ویژه عدم برخورداری شیعیان لبنان از حقوق و مزایای اجتماعی باعث شد تا حزب‌الله با اتخاذ رویکرد واکنشی نسبت به محیط پیرامون خود به چالش چندجانبه با اسرائیل، کشورهای غربی و نیروهای معارض داخلی در لبنان بپردازد، اما حزب‌الله پس از پیمان طائف دریافت که در جامعه چند فرهنگی لبنان عملاً تحقق حکومت اسلامی آن‌گونه که مورد انتظارش بود، امکان‌پذیر نیست و می‌بایست خود را با واقعیات جامعه لبنان تطبیق دهد. ساختار نظام جهانی با فعل‌وانفعالات ناشی از فرایند پروسه محور جهانی‌شدن بر نحوه اتخاذ هریک از استراتژی‌های رادیکال یا واقع‌گرایانه توسط حزب‌الله لبنان تأثیرگذار بوده است، به‌طوری‌که در دوران جنگ سرد که عرصه رقابت میان دو قطب مسلط آن زمان یعنی آمریکا و شوروی بود، زمینه مناسبی برای رشد فعالیت‌های گروه‌های انقلابی و رادیکال سراسر جهان فراهم آمد، اما با فروپاشی نظام دوقطبی و سیطره هژمونیک ایالات متحده آمریکا بر مناسبات جهانی و متعاقباً محکومیت اعمال تروریستی، جنبش‌های اسلامی و از جمله حزب‌الله لبنان در استفاده از اعمال خشونت‌بار احتیاط کردند. به دلیل آنکه نظام بین‌الملل دیگر مانند گذشته پذیرای اقدامات خشونت‌بار توسط گروه‌های انقلابی نبود، رویکردی مسالمت‌جویانه مبنی بر مشارکت در امور سیاسی کشورهای اسلامی را اتخاذ کردند. همچنین در قالب پیمان طائف که حزب‌الله به مشارکت در روند سیاست داخلی لبنان پرداخت، جامعه جهانی و کشورهای مسلط غربی در اصلاح نظام سیاسی لبنان و استقرار ثبات و دموکراسی اجتماعی در این کشور تلاش کردند، به‌طوری‌که هر چند در سال‌های دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ دولت‌های خارجی تلاش کردند تا با تقویت طرفداران خود در لبنان خواسته یا ناخواسته بی‌ثباتی و خشونت را در این کشور افزایش دهند، اما از ۱۹۸۵، این فرایند متوقف شد و تلاش‌های آن‌ها برای برقراری ثبات و آرامش در لبنان آغاز شد. مثلاً طرح فرانسه در ۱۹۸۹ برای برقراری صلح در لبنان که به دولت سوریه پیشنهاد شد و مورد توافق اکثر گروه‌های لبنانی قرار گرفت و با تلاش‌های آمریکا برای تشویق جناح‌های مارونی به قبول اصلاحات قبل از توافقنامه طائف در ۱۹۸۹ از عمده‌ترین تلاش‌های قدرت‌های فرامنطقه‌ای برای پایان دادن به بحران لبنان بود. (اسداللهی، ۱۳۸۲: ۱۲۱) همچنین حزب‌الله در کنفرانس مادرید که توسط آمریکا برای حمایت از اسرائیل برگزار شد، شرکت کرد. عده‌ای مانند هیشم مزاحم معتقد بودند که ورود حزب‌الله به این مذاکرات رهبری آن را به بازنگری در مواضع خود و اتخاذ رویکردی انطباقی و واقع‌گرایانه برای هماهنگ شدن با تحولات جدید، وادار خواهد کرد. بر این اساس، حزب‌الله مجبور شد تا در سال‌های ۱۹۹۳ و ۱۹۹۶ بدون به رسمیت شناختن اسرائیل، به مذاکرات غیرمستقیم با آن بپردازد. (مزاحم، ۱۳۸۹: ۴۲۵)

ب. اخوان المسلمین: جنبش اخوان المسلمین دنباله یکی از سه جریان اسلام‌گرا در تاریخ مصر است که متعاقب اصلاح‌گرایی محمد عبده و رادیکالیسم در قالب فعال‌گرایی مذهبی - سیاسی به حیات خود ادامه می‌دهد. این جریان در سال ۱۹۲۸ در واکنش به رواج بی‌دینی میان روشنفکران و درس‌خواندگان، گسترش لمانیت پس از پیروزی کمال آتاتورک و برانگیخته شدن احساسات سیاسی مصریان در پی انقلاب ۱۹۱۹ بر ضد انگلیس، توسط حسن البنا با رویکردی مذهبی تأسیس شد. (عنایت، ۱۳۸۹: ۲۴۰) ستیز با سلطه انگلستان در مصر و تأکید بر آزادسازی تمامی دره رود نیل از نفوذ خارجی از مهم‌ترین ایستارهای ارزشی اخوان المسلمین بود، به طوری که اعضای اخوان اعتقاد داشتند که امپریالیسم پس از جنگ جهانی اول به نهایت قساوت و اوج تجاوزگری خود رسید و آن هنگامی بود که تمامی کشورهای عربی را تحت سلطه خویش گرفت. اخوان المسلمین در راستای چالش با قدرت هژمونیک انگلستان در آغاز جنگ جهانی دوم در حمایت از علی ماهر پاشا که می‌خواست، مصر را از آسیب جنگ دور نگه دارد، بسیار کوشیدند. همچنین حسن البنا از تمامی هواداران خود خواست تا پس از انجام نمازهای یومیه خود، برای نمایش سرسختی خود در مقابل انگلستان دعایی را به این مضمون تکرار کنند. (خسروشاهی، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۱۸)

«پروردگارا، این غاصبین انگلیسی سرزمین ما را اشغال کرده‌اند؛ حقوق ما را نادیده گرفته‌اند؛ بر سرزمین ما و مردم ما ستم روا می‌دارند؛ فساد و رشوه‌خواری را در اینجا رواج داده‌اند. خداوندا، ستم آنان را از ما دور کن؛ پریشان‌خاطر و پراکنده‌شان بگردان.» (خسروشاهی، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۱۸)

اما از بُعد نظری، اخوان المسلمین در صدد است تا با بهره‌گیری از قرآن و حدیث به‌عنوان تنها منبع قابل‌اتکا، قواعد اسلامی را در کشور مصر ایجاد کند. در این راستا، اخوان ضمن توجه به اوضاع و احوال زمانه، بر آن است تا ابتدا قواعد اسلامی را در مصر محقق نماید و سپس با پیگیری وحدت کشورهای عربی، وحدت دنیای اسلام و وحدت جهانی، پیرامون قواعد اسلامی را دنبال نمایند. (خسروشاهی، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۱۳) بنابراین اخوان المسلمین برای تحقق آرا و اندیشه‌هایش، برخلاف سایر جریان‌های اسلام‌گرای رادیکال؛ مانند سازمان جهاد، جماعت اسلامی و نجات‌یافتگان از آتش جهنم که جهاد و مبارزه با دولت مصر را در دستور کار خود قرار دادند، با اتخاذ استراتژی انطباقی به مشارکت در فرایند سیاسی مصر پرداخت و پارلمان را بهترین مکان برای قانونی کردن صدا و دعوت خود اعلام کرد. (امام‌جمعه زاده و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۳) به طوری که برای اولین بار در سال ۱۹۸۴ در قالب سیاست ایجاد دموکراسی مبارک، از طریق پیوستن به حزب وفد، هفت کرسی پارلمان را کسب کرد و در مرحله بعد در سال ۱۹۸۷ توانست از طریق اتحاد با احزاب کارگر و حزب لیبرال‌سی‌وهشت کرسی را از آن خود کند. (دکمجیان، ۱۳۸۳: ۳۲۸-۳۱۴) پس از آن نیز در صورتی که رژیم، آنان را در انتخابات

مشارکت می‌داد، درصدی از کرسی‌ها را به دست می‌آوردند و مشارکت سیاسی را به‌عنوان یک تاکتیک در نظر می‌گرفتند به‌طوری‌که با شروع تحولات شمال آفریقا، این جنبش در اعتراضات منجر به سرنگونی رژیم شرکت کرد و در انتخابات نیز اخوان‌المسلمین شاخه سیاسی تحت عنوان «آزادی و عدالت» تشکیل داد و توانست در انتخابات به‌عنوان حزب اول پارلمان حضور یابد و در ساخت سیاسی پسامبارک مشارکت نماید. اخوان‌المسلمین برخلاف دیدگاه‌های اسلام‌گرایان رادیکال که بر جهاد مسلحانه اصرار دارند، طرفدار اجتهاد آزاد و باز برای اجرای تدریجی شریعت در درون سیستم سیاسی موجود است. همچنین در این راستا افرادی مانند حامد ابونصر و عمر تلمسانی از رهبران اخوان‌المسلمین ضمن مخالفت با خشونت؛ بر این باورند که می‌توان از طریق وعظ و انتخابات؛ جامعه را اسلامی کرد. (همان: ۳۲۶-۳۲۲)

ج. جنبش حماس: جنبش اسلامی حماس در سال ۱۹۸۷ برای دفاع از موجودیت فلسطین در برابر اشغالگری صهیونیست‌ها و تلاش برای نابودی آن ظهور کرد. این جنبش که متأثر از جریان اخوان‌المسلمین است با پیوند برقرار کردن میان ناسیونالیسم فلسطینی و بنیادگرایی اسلامی بر آن است تا به شیوه مسلحانه آن‌هم در قالب مفهوم جهاد به نبردی ملی، عقیدتی با اسرائیل دست زند. حماس همچنین به دنبال ایجاد حکومت اسلامی در فلسطین است تا بر این اساس، هم تمام احکام اسلامی محقق شود و هم در یرتو چنین نظامی؛ مسیحیان و یهودیان بتوانند در صلح و آرامش زندگی کنند. تحرکات سیاسی و نظامی حماس زمانی افزایش یافت که سازمان آزادی‌بخش فلسطین در سال ۱۹۸۸، اسرائیل را به رسمیت شناخت و متعاقباً در قالب طرح‌های سازش از پیگیری حقوق ملت فلسطین دست کشید. بر این اساس، نیروهای حماس، چندین مورد به درگیری مسلحانه با نیروهای فتح شاخه‌ای از سازمان آزادی‌بخش فلسطین روی آوردند. (کارتز، ۱۳۸۸: ۱۸۸) البته علی‌رغم ستیزهای مسلحانه‌ای که تاکنون میان حماس و فتح به وقوع پیوسته، حماس با اتخاذ رویکردی واقع‌بینانه به مشارکت در امور سیاسی دولت خودگردان فلسطین روی آورد. به‌طوری‌که پیروزی این جنبش در انتخابات پارلمانی ۲۰۰۶ فلسطین و روی‌کارآمدن دولت اسماعیل هنیه موید چنین رویکردی است. این تغییر تاکتیک که همسویی بیشتر حماس با فرایندهای سیاسی فلسطین را به نمایش می‌گذارد، بیانگر این امر است که حماس قواعد بازی سیاسی را پذیرفته و از این‌پس درصدد است تا با این رویکرد جدید ضمن پرهیز از آرمان‌گرایی اولیه‌اش عقاید و افکارش را در قالب جدیدی بازتعریف کند.

د. النهضه تونس: راشد الغنوشی، در اوایل دهه هفتاد هسته‌های اولیه جنبش النهضه را با همراهی و همفکری عبدالفتاح مورو، حمیده النیفر و صلاح‌الدین جورشی تحت عنوان «جمعیت پاسدار قرآن کریم» پایه‌ریزی کرد. این جریان، در مخالفت با جریان دولتی حاکم بر الزیتونیه -

که از نظر الغنوشی، نسلی بودند که امانت الهی خود را حفظ نکرده و در مورد کشور کوتاهی کرده و آن را به سکولارها تحویل داده بودند- تشکیل شد. جمعیت پاسدار قرآن کریم معتقد بود که «ما دیگر به بازماندگان مدرسه زیتونیه به‌عنوان الگویی که باید از آن‌ها تبعیت شود؛ نمی‌نگریم. ما به سید قطب، حسن البنا و مودودی چشم دوخته‌ایم. شیوخ ما آن‌ها هستند، زیرا پرچم اصلاحات اسلامی را برافراشته‌اند. من به دنبال ابزار مبارزه و به دنبال کسی هستم که به او به‌عنوان اصلاح‌طلبی که بر ضد سکولاریسم و فساد وارد جنگ می‌شود، اقتدا کنم.» (الغنوشی، ۱۳۷۷: ۸۶) لازم به ذکر است که سید قطب معتقد بود جامعه‌ای که در آن دولت اسلامی وجود نداشته باشد آن جامعه جاهلی و دارالحرب است. حتی اگر در آن مسلمانان صاحب‌مال خویش باشند. از نظر وی در چنین جامعه مسلمان باید به جنگ آزادی‌بخش برای براندازی دولت اقدام کنند، اما اگر جنگ آزادی‌بخش ممکن نباشد به‌ناچار باید به صلح با دولت جاهلی تن دهند. بر اساس اندیشه سید قطب نظریه سیاسی اسلام بر پایه عدالت استوار است و آیات مربوط به عدالت به نفی تبعیض فرمان می‌دهند. سید قطب در باب اطاعت از حاکم نیز معتقد بود که اطلاعات از حاکم به سبب حاکم بودن وی ضروری نخواهد بود، بلکه اطلاعات از او در صورتی لازم است که حاکم از قوانین اسلامی پیروی نماید و چنانچه او از قانون الهی عدول کند به‌هیچ‌وجه شایسته اطاعت نیست و دستوراتش نباید اجرا شود. در سال ۱۹۷۹ این جمعیت، یک ساختار سری به نام «الجماعه الإسلامیه» را تأسیس کرد و الغنوشی به‌عنوان امیر این جماعت انتخاب شد. ولی به دنبال بیانیه‌ی حزب حاکم مبنی بر منحل شدن احزاب سیاسی تونس در سال ۱۹۸۱ اعضای جماعت اسلامی طی برگزاری یک کنفرانس تحت عنوان منحل شدن حزبشان، تأسیس حرکت جدیدی به نام «حرکه الإلتجاه الإسلامی» را اعلام کردند که الغنوشی به‌عنوان رئیس و عبدالفتاح مورو به‌عنوان دبیر کل این حزب انتخاب شدند. در تاریخ ۱۹۸۱/۶/۶ این جنبش از دولت حاکم درخواست مجوز کرد، ولی خواسته آنان همچنان بی‌پاسخ ماند. غنوشی که شخصاً به خوانش جریانی چون اخوان المسلمین از دین‌گرایش دارد، تا اندازه‌ای نیز تحت علاقه به رویکردهای سلفی معاصر در شمال آفریقا قرار داشت به تدریج خوانش وی تغییر کرد.

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های تفکری غنوشی اعتقاد وی به جامعیت شریعت اسلامی برای اداره زندگی سیاسی، اجتماعی زندگی انسان مسلمان در چهارچوب نظامی هدفمند و تلاش دغدغه‌مند وی برای تدوین چنین نظامی است. الغنوشی در این اثر، از سویی دموکراسی غربی را نقد می‌کند و از سوی دیگر به جنبه‌های مختلف این حقیقت می‌پردازد که حکومت اسلامی، حکومتی است که «از همه نظر مدنی» باشد و در متون دینی نیز چیزی وجود ندارد که مانع بهره‌جستن از سازوکارهای دموکراتیک شده و مدنی بودن جامعه و حکومت را نفی کند یا تئوکراسی را بستاید. از دیدگاه وی، «اسلام، نظامی فراگیر دارد که میان اجزا و عناصر مختلف

آن اعم از فقه، عقاید، اخلاقیات و اهداف و مقاصد پیوندی گسست‌ناپذیر وجود دارد. بر این اساس، اگر بپذیریم که اسلام در مسئله سازمان‌دهی حکومت به پایه‌گذاری شماری از اصول و قواعد کلی بسنده کرده و عرصه گسترده‌ای را به خرد مسلمانان واگذاشته است، این امر خودبه‌خود به تنوع و گوناگونی در طرح‌های حکومت اسلامی خواهد انجامید.» (همان: ۳۶)

الغنوشی با انتقاد شدید از اندیشمندان سکولاری چون علی عبدالرزاق مصری به تبیین مهم‌ترین فاکتورهای پیوند میان اسلام و سیاست پرداخته و بر برخی مبانی دینی در این باره استناد می‌کند. اسلام می‌تواند به کمک اندیشه‌های سیاسی خود هم نظام دموکراسی غربی را در برگیرد و نقاط مثبت آن را برای بشر و مسلمانان حفظ کند و هم از رهگذر اصل اسلامی «شورا» یعنی مشارکت امت در حکومت و نظارت مردم بر حاکمان، و به برکت تبدیل این اصل از مجموعه‌ای اندرز اخلاقی و مبانی عمومی به نظامی عملی برای حکومت، می‌تواند این تجربه بشری را پربارتر کند.

الغنوشی که مدت ۲۲ سال در لندن و در تبعید به سر برده است اعتقاد به امتزاج بین اسلام و دموکراسی دارد و معتقد است دموکراسی ابزاری است که به وسیله آن مجموعه‌ای از مبانی مورد نظر اندیشه سیاسی جدید محقق می‌شود و نسل‌های بسیاری از اندیشمندان و آزادگان فرهنگ‌ها و اقوام مختلف برای آن مبارزه کرده‌اند. از جمله این مبانی، آزادی مردم در انتخاب حاکمان خود، تقسیم قدرت و انحصار زدایی قدرت از یک فرد، مؤسسه و یا یک طبقه است. دموکراسی، نوعی نظام سیاسی است که در آن، انتخاب حاکم از سوی مردم و به‌طور آزادانه، سری و مستقیم صورت گیرد. در این نظام، قدرت میان چهار نهاد اجرایی، قانون‌گذاری، قضایی و رسانه‌های رقابتی توزیع می‌شود... با اندک تأمل، درمی‌یابیم که اسلام پیش از این؛ منادی این مبانی بوده است. اسلام به اصل شورا، یعنی عدم انحصار قدرت در یک فرد و انتخاب رهبر از سوی مسلمانان تشویق کرده است... باید گفت که حوزه گسترده‌ای از جنبش اسلامی بزرگ‌ترین و شریف‌ترین خواسته خود را آزادی و کسب آن بیان کرده‌اند؛ به‌طوری‌که علمای بی‌شماری از جمله شیخ یوسف قرضاوی آن را خواسته‌ای می‌دانند که بر اجرای شریعت مقدم است. به همین دلیل، اسلام‌گرایان خواستار تحقق عرصه‌های مختلف آزادی از جمله انتخابات سالم با تکرار احزاب هستند تا از این راه زمینه‌ای برای حضور، تأثیر و انجام اقدامات تبلیغی برای دعوت به سوی خدا به وجود بیاید. الغنوشی معتقد است که همه کشورهای جهان اسلام به سمت «اسلام و دموکراسی» و «اسلام و آزادی» پیش می‌روند و این دو موضوع رویکرد عمومی همه کشورهای منطقه از جمله تونس است که بر هیچ‌کسی پوشیده نیست و هر رژیمی که این منطق را نپذیرد و حیات سیاسی و مشروعیت خود از صندوق‌های رأی نگیرد و یا به واقعیت اسلامی (ملت خود) اعتراف نکند، از بین خواهد رفت و هیچ نقش در آینده نخواهد داشت. از دیدگاه الغنوشی، دو چالش جدی فراروی جنبش‌های اسلامی معاصر قرار دارد.

نخستین چالش، رواج اندیشه افراطی‌گری و تندروی است؛ به طوری که برخی از آنان حماقت را به اوج خود رسانده و به گروه‌های خون‌ریز و فتنه‌گر تبدیل شده‌اند. این جریان تکفیری و قشری، بزرگ‌ترین بهانه را برای قرار دادن اسلام‌گرایان در تنگنا فراهم کرده است. دشمنان اسلام این مسئله را نخستین دلیل بر ناتوانی اسلام‌گرایان و ضعف آنان می‌دانند. دومین چالشی که در برابر اسلام‌گرایان معاصر قرار دارد، رژیم‌های ظالمی هستند که میهن‌های ما را به زندان‌های بزرگ و کشتارگاه بزرگ انسان‌ها مبدل کرده‌اند. این حکام، پیش‌قراولان نیروهای بیگانه در مبارزه با دین ما و نیز تهدید استقلال کشور ما هستند که در عقب‌نگه داشتن جامعه و دنباله‌رو بودن آن به نیروهای بیگانه کمک می‌کنند، بلکه باید برخی از این حکام را از دشمنان رسمی، خطرناک‌تر بدانیم. (بخشی، ۱۳۸۹: ۹۸)

نتیجه‌گیری

دو دسته تئوری ذات - محور و واکنش - محور درباره خاستگاه و ریشه فکری جنبش‌های اسلامی ارائه شده است. نظریه ذات، محور اسلام‌گرایی موجود در جهان اسلام را ناشی از ارزش‌ها و اصول و ذات خود اسلام می‌داند و نظریه واکنش، محور اسلام‌گرایی موجود را واکنشی به مسائل محیطی و خارجی جهان اسلام می‌داند و در واقع اسلام‌گرایی را پدیده عارضی و زودگذر ناشی از تحولات مدرنیته قلمداد می‌کنند. در این تحقیق سعی شد تا بر اساس نظریه بحران دکمبجیان و سرزمینی‌سازی اولیویه روآ، واکنش جنبش‌های اسلامی نسبت به موضوع جهانی‌شدن مورد بررسی قرار گیرد. جهانی‌شدن را باید مهم‌ترین پدیده‌ای ارزیابی کرد که تمام ابعاد حیات بشر معاصر را تحت تأثیر قرار داده است و به معنای قلمرو زدایی و از میان برداشتن مرزها و مشخصه‌های جغرافیایی است که در بعد فرهنگی، معنای بین‌المللی شدن، جهانی‌سازی و یکسان‌سازی فرهنگ‌ها و ارزش‌ها به خود گرفته است. جنبش‌های اسلامی نیز نسبت به این موضوع، واکنش‌های متفاوتی از خود بروز داده‌اند که در سه دسته تعامل، تقابل و نگاه میانه قابل تفکیک است، هر چند که تاکنون، واکنش این جنبش‌ها در دو دسته تعارض و انطباق نمود عینی یافته است.

از نظر دکمبجیان، بنیادگرایی اسلامی، پاسخی به بحران اجتماعی جوامع اسلامی است که واکنش به آن از بیدارگری تا خشونت انقلابی در نوسان است. با توجه به اینکه جهانی‌شدن و مدرنیته را می‌توان به‌عنوان بحران در این جامعه در نظر گرفت، پاسخ به آن در قالب دو رویکرد انطباقی و تعارضی بروز کرده است موضوعی که اولیویه روآ آن را ناشی از سرزمینی و غیرسرزمینی‌شدن می‌داند.

عده‌ای معتقدند که اسلام با بعد تکنولوژیک جهانی‌شدن سازگار است و آن را می‌پذیرد. بنابراین جامعه اسلامی نیز می‌تواند این تجربیات و فنون را صرف‌نظر از رنگ و بوی فرهنگی آن به

استخدام خود درآورد. در این رویکرد جهانی‌شدن امری برآمده از تاریخ، فرآیندی ریشه‌ای و پیروسه وسیع، گسترده و همه‌جانبه در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است که مرزهای ملی را درمی‌نوردد و به‌عنوان واقعیتی در حال تکوین و تکامل است. اینان سیستم سیاسی و حکومت‌داری را می‌پذیرند و درنهایت این نوع از اسلام‌گرایان، خواسته‌های استراتژیک خود را با حکومت‌های حاکم تطبیق می‌دهند و رویکرد انطباقی را برمی‌گزینند. به عقیده روآ؛ از این طریق آنان خواسته‌های خود را سرزمینی کرده و اهداف و اولویت‌های کوتاه‌مدت خود را از منظر ملی تعریف کرده‌اند و برای آن‌ها تقویت وضعیت و تضمین نفوذشان در تحولات کلیدی در روند تصمیم‌گیری منطقه خودشان در دستور کار بوده است.

گروهی دیگر هم معتقدند که غرب سعی دارد با بهره‌گیری از فناوری ارتباطات ماهواره‌ای و رسانه‌های ارتباط جمعی و از رهگذر یکسان‌سازی فرهنگی و یکپارچه‌سازی ارزشی، فرهنگ جهانی و استعلایی غرب را تحمیل و تک‌هنجاری آمریکا در امپراتوری جهانی را قطعی کند؛ بنابراین، پروژه جهانی‌سازی از سوی آمریکا دنبال می‌شود اینان جهانی‌شدن را همان آمریکایی شدن می‌دانند. از دیدگاه این رویکرد، جهانی‌سازی نفی دیگران و نفوذ در فرهنگ‌های دیگر است؛ درواقع، جهانی‌شدن در راستای تداوم «غربی‌سازی» جهان است. این گروه بر اساس عقاید رویکرد دوم در مورد رابطه اسلام و جهانی‌شدن معتقدند که چون دین تمام امور انسان‌ها را در خود جای می‌دهد در نتیجه جامعه دینی (بر اساس تفسیرشان از دوران اولیه اسلام) ناگزیر است از روش‌ها و ابزارهای دینی استفاده کند. تکنولوژی جدید بر بستر فرهنگی و اجتماعی غرب روییده است و با خود پیش‌فرض‌های ناسازگار با اسلام را حمل می‌کند و بنابراین جامعه اسلامی نمی‌تواند از این روش‌ها و فنون استفاده کند. روش آن‌ها در مواجهه با مدرنیته، جهانی‌شدن و حتی انطباق با مقتضیات مکان و زمان، تعارضی است؛ در نتیجه به فعالیت‌های رادیکالی دست می‌زنند. تفاوت آن‌ها با رویکرد انطباقی در این است که سیاست سرزمینی کردن را تحت شکل حکومت - ملت اتخاذ کرده‌اند، اما رویکرد تعارضی در قالب رادیکالیسم نئونیادگرایان، از بی‌سرزمین کردن، بی‌فرهنگ‌سازی بهره می‌برد. اینان ضمن مخالفت آشکار با دستاوردهای علمی و تکنولوژیکی ناشی از فرایندهای جهانی‌شدن، هرگونه سازگاری جوامع اسلامی با این روند را به دلیل آنکه فرایندی همراه با کفر و الحاد است مورد سرزنش قرار داده، هریک از رهبران کشورهای اسلامی که با این روند همسویی نشان می‌دادند را به‌عنوان مرتد معرفی کرده، جهاد با آن‌ها را در کنار جهاد با کشورهای غربی لازم می‌شمرند.

کتابنامه

الف - کتاب

۱. سپوزیتو، جان؛ وال، جان، (۱۳۹۰)، جنبش‌های اسلامی معاصر: اسلام و دموکراسی، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۲. الغنوشی، راشد، (۱۳۷۷)، حرکت امام خمینی (ره) و تجدید حیات اسلام، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
۳. افروغ، عماد، (۱۳۸۷)، ما و جهانی‌شدن، تهران: انتشارات سوره مهر، چاپ اول.
۴. بلانچارد، کریستوفر، (۱۳۸۸)، القاعده: بیانیه‌ها و ایدئولوژی در حال تکامل، در کتاب امنیت بین‌الملل ویژه القاعده، ترجمه: علی عبدالله خانی تهران: مؤسسه فرهنگی ابرار معاصر.
۵. بوعزه، الطیب، (۱۳۸۸)، القاعده در کشورهای مغرب اسلامی، در کتاب امنیت بین‌الملل ویژه القاعده، ترجمه: علی عبدالله خانی تهران: مؤسسه فرهنگی ابرار معاصر.
۶. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۰)، زمینه‌های تاریخی سلفیه، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
۷. تامیلنسون، جان، (۱۳۸۱)، جهانی‌شدن و فرهنگ، ترجمه محسن حکیمی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۸. تمنا، فرامرز، (۱۳۸۷)، سیاست خارجی آمریکا در افغانستان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول.
۹. حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۸۲)، تاریخ نهضت‌های دینی سیاسی معاصر، تهران: انتشارات زوار.
۱۰. سروشاهی، سید هادی، (۱۳۸۷)، اخوان‌المسلمین بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ سوم.
۱۱. دکمچیان، هریر، (۱۳۸۳)، اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ دوم.
۱۲. رشید، احمد، (۱۳۷۹)، طالبان، ترجمه اسدالله ثنایی و صادق باقری، تهران: انتشارات سپهر، چاپ اول.
۱۳. روآ، اولیویه، (۱۳۸۷)، اسلام جهانی شده، ترجمه حسن فرشتیان، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۴. روآ، اولیویه، (۱۳۷۸)، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی الهدی، چاپ اول.
۱۵. سجادی، عبدالقیوم، (۱۳۸۷)، درآمدی بر اسلام و جهانی‌شدن، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۶. سرافراز، محمد، (۱۳۹۰)، جنبش طالبان از ظهور تا افول، تهران: انتشارات سروش.
۱۷. سید قطب، (۱۳۷۳)، الاسلام و الاسلام العالمی، قاهره: دارالشروق، الطبعة خمسة عشر.

۱۸. سیسک، تیموتی، (۱۳۷۹)، اسلام و دموکراسی: دین، سیاست و قدرت در خاورمیانه، ترجمه شعبان‌علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۱۹. شاه فرزانه، احمد، (۱۳۸۹)، افغانستان: از حکومت مجاهدین تا سقوط طالبان، مشهد: انتشارات آهنگ قلم، چاپ اول.
۲۰. شرابی، هشام، (۱۳۸۰)، پدرسالاری جدید، ترجمه سید احمد موثقی، تهران: نشر کویر، چاپ اول.
۲۱. عنایت، حمید، (۱۳۸۹)، سیری در اندیشه‌های سیاسی جهان عرب، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.
۲۲. کارتر، جیمی، (۱۳۸۸)، فلسطین: صلح یا نژادپرستی، ترجمه محمدحسن وقار، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ اول.
۲۳. کاستلز، مانوئل، (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه حسن چاوشیان و همکاران، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۲۴. گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۲)، فراسوی چپ و راست، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲۵. مارزدن، پیتر، (۱۳۷۹)، طالبان: جنگ و مذهب و نظم نوین در افغانستان، ترجمه نجله خندق، تهران: وزارت امور خارجه، چاپ اول.
۲۶. مرتضی، احسان، (۱۳۸۷)، جنگ ۳۳ روزه، اهداف و پیامدها، ترجمه سید مرتضی حسینی و صفر سفیدرو، تهران: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، چاپ اول.
۲۷. میشل، شائل؛ روزنتال، مائوز، (۱۳۸۸)، القاعده به‌عنوان سازمان تلماسه‌ای، در کتاب امنیت بین‌الملل ویژه القاعده، تهران: مؤسسه فرهنگی ابرار معاصر، چاپ اول.
۲۸. نش، کیت، (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمدتقی دل‌افروز، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.
۲۹. نصری، قدیر، (۱۳۹۳)، مبانی فکری و موازین عملی دولت اسلامی عراق، تهران: پژوهشکده فارابی، چاپ اول.
۳۰. هنس، جف، (۱۳۸۱)، دین، جهانی‌شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول.
۳۱. هی وود، اندرو، (۱۳۷۹)، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ اول.

ب- مقاله

۳۲. اسداللهی، مسعود، (۱۳۸۲)، «حزب‌الله از رادیکالیسم تا واقع‌گرایی»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۰(۳): ۱۱۴-۱۴۰.
۳۳. افتخاری، اصغر، (۱۳۸۸)، «ناامنی محدود، بررسی پدیده جهانی شدن برای جهان اسلام»، مجموعه مقالات جهانی شدن و جهان اسلام، تهران: معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۴۲۰-۳۷۷.
۳۴. الویری، محسن، (۱۳۸۸)، «دین و جهانی شدن: چالش‌ها و فرصت‌ها»، مجموعه مقالات جهانی شدن و جهان اسلام، تهران: معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۹۶-۶۹.
۳۵. امام‌جمعه‌زاده، سید جواد؛ ابراهیمی، علی و رضازاده، مجتبی، (۱۳۹۱)، «فرصت‌ها و چالش‌های جنبش اخوان المسلمین در عصر جهانی شدن»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۲(۵): ۳۱-۱۸.
۳۶. بخشی، احمد، (۱۳۸۹)، «طریقت راشد: بررسی افکار و اندیشه‌های الغنوشی»، مهرنامه، تهران: ماهنامه مهرنامه، ۱۰: ۹۸-۹۷.
۳۷. روآ، اولیویه، (۱۳۷۷)، «مناطق خاکستری فردا، نشست انتقادی با الیویه روآ»، ترجمه حمید احمدی، روزنامه صبح امروز، تهران: ۱۳۷۷/۱۱/۲۴، ص ۶.
۳۸. صالحی نجف‌آبادی، عباس؛ رضایی، علی‌رضا، (۱۳۸۸)، «مبانی جنبش‌های اسلام‌گرایانه: نظریات و دیدگاه‌ها»، فصلنامه مطالعات سیاسی، آزاد شهر: دانشگاه آزاد اسلامی، ۲(۵): ۱۰۴-۸۳.
۳۹. فرهادی محلی، علی، (۱۳۹۰)، «بررسی تحلیلی پدیده جهانی شدن با تمرکز بر حوزه فرهنگ»، فصلنامه مطالعات جهانی شدن، تهران: موسسه مطالعات جهانی شدن، ۲(۵): ۹۶-۶۳.
۴۰. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، (۱۳۸۵)، «ویژه‌نامه سال پیامبر اعظم»، مجله اسلام در نگاه غرب، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، شماره سوم، ۵۶-۳۷.
۴۱. مزاحم، هیشم، (۱۹۹۰)، «حزب‌الله و سوریا: سیاسته‌المواجهه فی الجنوب البنانی»، شوون الاوسط، تهران، مرکز الابحاث العلمیه و الدراسات الاستراتیجیه للشرق الاوسط، : شماره ۸۰، ۴۳۰-۴۰۱.
۴۲. مستقیمی، بهرام؛ ابراهیمی، نبی‌الله، (۱۳۸۹)، «مبانی و مفاهیم اسلام سیاسی القاعده»، فصلنامه سیاست، تهران: دانشگاه تهران، ۴۰: (۳): ۳۵۵-۳۳۷.

(ج) انگلیسی

43. Fuller, Graham E. (2003). The Future of Political Islam. Palgrave MacMillan.
44. Lewis, Bernard (1993). Islam and the West. New York: Oxford University Press.
45. Reuter, Christopher (2004) My Life is Weapon: A modern history of suicide Bombing, New Jersey, Princeton university press: 2004.
46. Hanes, Jeffrey (2005) "Al Qaeda: Ideology and Action" Critical Review of international Social and political Philosophy, Vol 8, Issue 2.