

## اسلام‌گرایی رادیکال و «سنجش معنا» در حوزه سیاست

دکتر سید عبدالامیر نبوی (nabavisa@yahoo.com)

استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۵/۱۰ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۱۰/۲۳

### چکیده

یکی از عوامل موثر بر شکل‌گیری و جهت‌یابی تحولات و رویدادهای حوزه سیاست، آن است که کنشگران تصمیمات و رفتارهای سیاسی خود را برگرفته از چه منبع یا منابعی بدانند و در چارچوب قواعد آن تنظیم کنند. بنابراین تفسیر و ارزیابی تحولات و رویدادهای حوزه سیاست، از این دید، به درک جهان ذهنی و ذهنیتهای کنشگران برمی‌گردد. با توجه به آنکه اسلام‌گرایان رادیکال حوزه سیاست را تابعی از حوزه دین - و به طور مشخص شریعت - می‌خواهند، هر گونه تصمیم و رفتاری را که ریشه در شریعت نداشته باشد، غیر شرعی - و حتی غیر اخلاقی - می‌دانند. مقاله حاضر، با توجه به تجربه جریان اسلام‌گرایی رادیکال در خاورمیانه عربی به ویژه آثار چهار چهره برجسته آن؛ یعنی سید قطب، احمد شکری مصطفی، محمد عبدالسلام فرج و ایمن الظواهری، شیوه رجوع آنان به منابع مناقبخش (قرآن و شریعت) را بررسی می‌کند. اگرچه اینان خود را مجری فرامین الهی و دستورات قرآنی معرفی می‌کنند و تمامی تلاش خود را معطوف به تاسیس جامعه اسلامی راستین (امت) می‌دانند، نویسنده بر آن است که نوعی رابطه دوسویه میان این افراد و منابع مناقبخش مورد نظرشان وجود دارد.

**واژه‌های کلیدی:** اسلام سیاسی، اسلام‌گرایی رادیکال، حوزه سیاسی، معنا، شریعت

## مقدمه

یکی از عوامل موثر بر شکل‌گیری و جهت‌یابی تحولات و رویدادهای حوزه سیاست، آن است که کنشگران تصمیمات و رفتارهای سیاسی خود را برگرفته از چه منبع یا منابعی بدانند و در چارچوب قواعد ناشی از آن تنظیم کنند. در واقع، هر تصمیم و رفتار سیاسی برای فرد کنشگر در هر مقام و رده‌ای که باشد زمانی تعقیب می‌شود که معنادار باشد؛ یعنی بر اساس چارچوب خاص مورد نظری موجه تلقی شود و نوعی رضایت‌خاطر و آرامش به همراه آورد.<sup>۱</sup> حال، ممکن است رفتاری به این دلیل معنادار دانسته شود که معطوف به اهداف مشخصی باشد؛ یعنی اهداف، ابزار و نتایج احتمالی به صورت عقلانی سنجیده شود، یا آنکه به ارزشهای خاصی ربط پیدا کند، از اینرو «معنی کنش در کسب نتیجه بیرونی نیست، بلکه در خود کنش نهفته است.» ماکس وبر، ذیل بحث کنشهای اجتماعی، رفتار نوع نخست را عقلانی هدفمند و رفتار نوع دوم را عقلانی ارزشی می‌نامد. (وبر، ۱۳۷۴: ۲۹-۲۸) او اگرچه رفتارهای عاطفی و سنتی را نیز مهم می‌داند، آنها را اغلب در مرز کنشهای معنادار می‌بیند. (همان: ۲۸)

از دید وبر، کنش زمانی اجتماعی دانسته می‌شود که در ارتباط با دیگران باشد، از اینرو کنشی که در ارتباط با غیرجانداران باشد یا به تامل و عبادت فردی مربوط گردد، اجتماعی محسوب نمی‌شود. (همان: ۲۶) از اینجا مشخص می‌شود که کنش معنادار گستره‌ای گسترده‌تر از کنش اجتماعی دارد زیرا شامل رفتارهای شخصی نیز می‌شود، اما زمانی ارزش تحلیل پیدا می‌کند که در ارتباط با دیگران و معانی ذهنی آنان باشد. بنابراین، هرچند کنشی برای یک کنشگر معنادار باشد و به دلیل تصور انطباق با آموزه‌ها و قواعد ناشی از منبع معنابخش در وی - کم و بیش - ایجاد رضایت‌خاطر کند، زمانی که در ارتباط با دیگران باشد، برای ورود به عرصه بررسی و تحلیل اهمیت پیدا می‌کند. البته معانی ذهنی، و در نتیجه روابط میان کنشگران، ممکن است در طول زمان ثابت بماند یا دچار تغییراتی شود.

حال، امکان دارد یک تصمیم یا رفتار برای دیگران نامفهوم جلوه کند، به این دلیل ساده که آنان شیوه رجوع به منبع معنابخش را نادرست بدانند، یا اساسا چارچوبی دیگر را برای معنابخشی برگزیده باشند. در حالت نخست، اختلاف بر سر روش و چگونگی رجوع به یک منبع است، ولی در حالت دوم، معانی ذهنی یکسانی بین کنشگران وجود ندارد. برای حالت نخست می‌توان مناظره

۱. واژه موجه در اینجا به معنای قابل توجیه به کار رفته است، نه معادل Justification که به هر حال مبتنی بر

مشهور فکری میان سید قطب و حسن الهضیبی را به یاد آورد. در حالی که سید قطب با استناد به قرآن، لزوم تبدیل جامعه جاهلی به جامعه اسلامی و احیای دو اصل دعوت و جهاد را برای رستاخیز اسلامی گوشزد می‌کند، هضیبی با استناد به همان منبع (قرآن)، تفسیر سید قطب را بی‌اعتبار می‌داند و صرفاً اصل دعوت؛ یعنی جلب نظر مردم به شیوه‌ای اقناع‌کننده و مسالمت‌آمیز، را برجسته می‌کند. (کوپل، ۱۳۶۶) در حالت دوم، به عنوان مثال، می‌توان به اقدامی اشاره کرد که از یک منظر به عنوان «عملیات شهادت‌طلبانه» و از منظری دیگر به عنوان «عملیات انتحاری» یا «تروریستی» توصیف می‌شود.

از طرف دیگر، ممکن است باور کنشگر به منبع معنابخش تصمیمات و رفتارهایش در طول زمان، به هر دلیلی، دچار دگرگونی شود. اگرچه احساس عدم رضایت و آرامش را می‌توان آغازی برای مخدوش شدن باور دانست، تامل در درستی منبع و پرسش از قواعد برگرفته از آن، نقطه عطف این دگرگونی است. به هر صورت، تفسیر و ارزیابی تحولات و رویدادهای حوزه سیاست، از این دید، به درک جهان ذهنی و ذهنیتهای کنشگران مربوط می‌شود و، در عین حال، از سوی دیگر، شناسایی منبع یا منابع معنابخش و چگونگی رجوع بدانها حائز اهمیت می‌شود.

نکته‌ای که در مقاله حاضر - با توجه به جریان اسلام‌گرایی رادیکال در خاورمیانه عربی برجسته می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد، شیوه رجوع به منابع معنابخش است؛ یعنی چارچوبهایی که برای رهبران و هواداران این جریان به صورت مرجع نهایی درآمده است و اتخاذ یا عدم اتخاذ تصمیمی و انجام یا عدم انجام اقدامی با استناد به آنها توجیه می‌شود. نتیجه اولیه‌ای که از بازخوانی آثار کسانی چون سید قطب، احمد شکری مصطفی، محمد عبدالسلام فرج و ایمن الظواهری - به عنوان چهره‌های برجسته اسلام‌گرایی رادیکال معاصر - به دست می‌آید، آن است که آنان خود را مجریان فرامین الهی و دستورات قرآنی می‌دانند، لذا می‌خواهند و تلاش می‌کنند که تمامی تصمیمات و رفتارهایشان مستند و دارای پشتوانه باشد. با این حال، تامل و دقت بیشتر نشان می‌دهد که نوعی رابطه دوسویه میان این افراد و منابع معنابخش مورد نظرشان وجود دارد. در اینجا، به تعبیر دیگر، رفت و آمدی مداوم میان جهان واقعیت - منابع معنابخش به چشم می‌خورد که پیامدهای فکری و عملی خاص خود را دارد.

#### ۱. منابع معنابخش: قرآن و شریعت

هدف اصلی و اساسی اسلام‌گرایان رادیکال که البته تفاوتی با هدف اسلام‌گرایان میانه‌رو ندارد استقرار حاکمیت الهی از طریق تاسیس جامعه راستین اسلامی است. در این جامعه که به زبان

قرآنی امت نامیده می‌شود، مواردی چون مرز، زبان، نژاد و ثروت موجب تمایز و تفکیک افراد نمی‌شود. این مفهوم در قرآن به ۴ معنا به کار رفته است: جماعت یا گروهی از مردم (سوره قصص/ آیه ۲۳)، زمان (سوره هود/ آیه ۸)، دین و آئین (سوره زخرف/ آیه ۲۳)، و اجتماع یک پارچه (سوره بقره/ آیه ۲۱۳، و سوره یونس/ آیه ۱۹). (میراحمدی، ۱۳۸۹: ۲۰۶-۲۰۵) تمامی اسلام‌گرایان بر همین معنای آخر انگشت تاکید می‌گذارند که عقیده عامل اشتراک و همبستگی اعضای آن به شمار می‌رود. مفهوم امت مهمترین نشانه‌ای است که موجب تمایز گفتمان اسلامی از دیگر گفتمانها می‌شود و با ایجاد دوگانه دارالاسلام - دارالکفر مبنای تعریف هویت اسلامی می‌گردد و به مرز خود - دیگری، صبغه‌ای فرهنگی و ارزشی می‌بخشد. (سجادی، ۱۳۸۸: ۱۵۲)

توصیفی که از امت در نوشته‌های رهبران اسلام‌گرای رادیکال به عمل آمده است، بیانگر آن است که این مفهوم اهمیت زیربنایی دارد و مهمتر از دولت و حکومت است که ابزاری بیشتر تلقی نشده است. به عبارت دیگر، با شکل‌گیری امت، سازمان سیاسی متناسب با آن بر اساس رای مردم پدید می‌آید که نقش مجری - و نه قانونگذار - را ایفا می‌کند. به تعبیر سید قطب: «نخست یک جامعه اسلامی که در آن، قوانین و اصول اسلامی حاکم باشد تشکیل دهید، آن گاه خواهید دید که اسلام چگونه حکومت خواهد کرد.» (قطب، ۱۳۷۰: ۴۸)<sup>۱</sup>

در چنین جامعه‌ای، دو منبع وجود دارد که حاکم بر رفتار و گفتار است و همگی نیات و اعمال اعضای جامعه در چارچوب آموزه‌ها و قواعد ناشی از آنها معنا و مشروعیت می‌یابد. این دو منبع عبارت است از: قرآن و شریعت. طبق توصیف ایدئولوگهای اسلام‌گرایی، این منابع برای یک فرد مسلمان همچون پایگاهی استوار و ساحلی آرام، در دریایی توفانی و سرشار از حوادث، عمل می‌کنند، او را از تزلزل و سرگشتگی نجات می‌دهد و از ترس و ناامنی‌های می‌بخشد. اتفاقاً درک این متون ساده است و نیازمند ایمان، به گفته شکرى مصطفی: «قرآن به زبان عربی ساده

۱. این بحث بدان معنا نیست که اسلام‌گرایان رادیکال، به طور کلی، با مفهوم «دولت» مخالفت دارند، بلکه بحثهای آنان معطوف به رد پدیده مدرن «دولت-ملت» و نفی مرزهای تحمیلی پس از جنگ جهانی اول است. سید قطب بحثهای مهم و جالب توجهی درباره مشروعیت حکومت اسلامی، حدود وظایف و مسئولیتهای آن و تفاوتهايش با سایر حکومتها دارد که نشان می‌دهد تصویری از یک حکومت توتالیتر یا حتی تئوکراتیک در ذهن وی نبوده است. جالب‌تر آنکه وی بحثهای خود را نه از ضرورت وجود دولت، که از اشکال مختلف حکومت و دلایل برتری حکومت اسلامی آغاز می‌کند. جهت آگاهی بیشتر، رکن: قطب، ۱۹۸۳؛ سوزنگر، ۱۳۸۳: ۲۳۲-۱۸۵؛ مصلی، ۱۳۸۰:

وروشن برای هر مسلمانی نازل گردیده و نیازی به تفسیر آن نیست» (Zeidan, 2001: 45) بنابراین، انسان پس از ایمان آوردن به حقانیت این متون نیازی به قانونگذاری ندارد و صرفاً بایستی به اجرا پردازد. از همین نقطه است که اختلاف اسلام‌گرایان رادیکال با نهادی به نام روحانیت آغاز می‌شود، چنان که سید قطب که حکومت اسلامی را ناشی از دو اصل اجرای شریعت و انتخاب مردم می‌داند، اختصاص قدرت به طبقه‌ای خاص را نفی می‌کند. (قطب، ۱۹۸۳: ۵۸) پس از وی، شکری مصطفی خواهان رجوع مستقیم مردم به کلام خدا شد و حتی واژه «طاوغیت» را برای چهار امام اهل سنت به کار برد؛ (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۲۱) «چرا که آنان باب اجتهاد را بستند تا خود و نوشته‌هایشان مورد ستایش قرار گیرند و در واقع نیز به بتهای قابل پرستش شبیه خدایان معابد شرک تبدیل شدند. بنابراین آنان خود را میان خداوند و مومنین قرار دادند و خود را از اسلام خارج ساختند.» (کوپل، ۱۳۶۶: ۸۸) ایمن الظواهری نیز با تعابیری تند عملکرد فقهای اهل سنت را نقد می‌کند: «آنها این عقاید را به گونه‌ای درهم آمیخته‌اند تا بتوانند به بدترین شکل به افسار گسیختگی، وابستگی، فساد و غارت نظامهای حاکم و مرتد و خارج از شریعت، مشروعیت دهند.» (رک: اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۱۱۱)

## ۱-۱. قرآن

قرآن، مقدس‌ترین متن و مهم‌ترین منبع برای هر مسلمانی به شمار می‌آید، منتها اسلام‌گرایان رادیکال از سویی نگاه خاصی به شیوه رجوع و بهره‌گیری از آن دارند که اغلب مبتنی بر درک بی‌واسطه و غیرتاریخی است، و از سوی دیگر بر برخی آیات - با هدف تاسیس جامعه راستین اسلامی (امت) - و رفع موانع موجود در این مسیر تاکید می‌کنند. در هر حال، کمتر نوشته‌ای از اسلام‌گرایی رادیکال می‌توان یافت که غیرمستند به این متن مقدس باشد.

چنانچه آثار سید قطب، به ویژه کتاب *معالم فی الطریق*، به عنوان نقطه عطفی در تاریخ حداکثرگرایی اسلامی در نظر گرفته شود، می‌بینیم تلاش بر آن بوده است که تمامی مفاهیم و موضوعات، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، برگرفته از قرآن باشد. دوگانه جامعه اسلامی / جامعه جاهلی، ضرورت تلاش برای استقرار حاکمیت الهی از طریق دعوت و جهاد و لزوم پیدایی مسلمانان پیشتاز برای مبارزه، همگی، بر اساس آیات قرآن توضیح داده شده است. (قطب، ۱۹۸۳) جالب اینجاست که مسلمان پیشتاز مورد نظر سید قطب، پیش و بیش از هر چیز، بایستی به بلوغ معنوی برسد؛ یعنی از قرآن الهام بگیرد، آن را مبنای تفکر قرار دهد و همزمان پالایش درونی خویش را شروع کند. او سپس موظف است که به ایجاد تحول در جامعه اقدام کند. (کوپل،

۱۳۶۶: ۵۴) اندکی بعد، احمد شکری مصطفی کوشید با تاکید بر پالایش روحی از طریق نفی جامعه جاهلی و کناره گیری از آن، گامی عملی برای تاسیس اجتماعی ناب بردارد. مفهوم هجرت که مفهوم بنیادین اندیشه وی بود، از قرآن استخراج شده و ساختن هسته‌ای نیرومند از مومنان را دنبال می‌کرد تا زمینه برای جهاد و کنار زدن همزمان جامعه و حکومت جاهلی فراهم شود. (دکمجان، ۱۳۷۷: ۱۷۴)

اثر محمد عبدالسلام فرج، دیگر ایدئولوگ معروف حداکثرگرایی اسلامی، الفریضه الغائبه نام دارد که در آن، بر مفهوم جهاد به عنوان رکن ششم دین اسلام تاکید شده است. وی با تمرکز بر این مفهوم قرآنی می‌خواهد ابهام و اجمال موجود در مباحث سید قطب را برطرف و، با عنایت به تجربیات ناکام اسلام‌گرایان تا آن زمان، برنامه‌ای عملی برای نجات جوامع اسلامی عرضه کند. (نیوی، ۱۳۸۵: ۱۷۸) فرج با نفی شیوه مسالمت‌آمیز اخوان‌المسلمین و روش انزواگرایانه جماعه‌المسلمین (التکفیر و الهجره)، جهاد را واجبی عینی معرفی کرد که ابتدا باید با دشمن داخلی و نزدیک (حکومت مصر) صورت گیرد، و سپس با دشمن خارجی و دور (جهان غیراسلامی). (دکمجان، ۱۳۷۷: ۱۸۲-۱۷۹؛ Rapoport, 1998: 103-130)

در نهایت، باید از ایمن الظواهری نام برد که ضمن تکرار مباحث کسانی مانند قطب و فرج، تغییر فاز مبارزه و لزوم تقدم جهاد با دشمن دور، و به تعبیری جهاد بدون مرز (Tibi, 2007: 40)، را مطرح می‌کند. وی نیز بر حاکمیت الهی و احیای جهاد تاکید دارد، از اینرو تمامی رهبران اخوان - به جز سید قطب - را تکفیر می‌کند، زیرا «همه آنها در تخلفهای شرعی که از حسن‌البناء شروع شد از قبیل مدح حکام و حمایت از آنها و پذیرش قانون بشری (قانون اساسی) و واجب‌شمردن پایبندی به قانون و پیروی از اصول دموکراتیک و شرکت در انتخابات نقش داشتند.» (صلاح، ۱۳۸۰: ۱۴۰-۱۳۸)<sup>۱</sup>

۱. مقایسه‌ای اولیه میان مفهوم جهاد نزد ایدئولوگهای اسلام‌گرایی رادیکال نشان از آن دارد که اهمیت و گستره این مفهوم به تدریج گسترش یافته، اشکال جدیدی از اقدامات خشونت‌آمیز را شامل شده است. (Hall, 2004: 269) شاید به همین دلیل باشد که امروزه تعبیر جهادگرایی (Jihadism) به عنوان جایگزینی برای اسلام‌گرایی رادیکال و بنیادگرایی اسلامی در میان تحلیلگران رواج پیدا کرده است؛ تعبیری که بیانگر روی آوردن به جنگهای نامنظم و بی‌مرز، توجه به سلاحها و ابزارهای گوناگون و - از همه مهمتر - مشروعیت دینی تروریسم حکایت دارد. (Tibi, 2007) برای آگاهی از معانی واژه جهاد و نیز برداشتهای مختلف از مفهوم جهاد در تاریخ جوامع اسلامی، رک:

## ۲-۱. شریعت

واژه شریعت، در زبان قرآنی، به معنای راهی انتخاب شده و اخص از دین است؛ یعنی قوانین و قواعدی که خداوند برای هر یک از ملتها - از طریق پیامبرانسان - تعیین کرده است، مانند: شریعت ابراهیم (ع) و شریعت موسی (ع). بنابراین دین به معنای وسیع خود نسخ نمی‌شود، ولی شریعت نسخ می‌پذیرد، بجز شریعت پیامبر (ص) که خاتم پیامبران است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۳۵-۵۳۲) شریعت و واژگان مرتبط با آن ۳ بار در قرآن آمده است: سوره جاثیه/ آیه ۱۸، سوره شوری/ آیه ۱۳، و سوره مائده/ آیه ۴۸.

تمامی اسلام‌گرایان، از جمله حداکثرگرایان، شریعت را به عنوان نخستین شرط برای عینیت بخشیدن به نظام اسلامی و حاکمیت خداوند در نظر می‌گیرند (Tibi, 1998: 142) و آن را عبارت از «تجسم عینی مشیت خداوند برای جامعه بشری» می‌دانند. (فراستی، ۱۳۸۹: ۲۵۸) اهمیت این عرصه از آن روست که احکام عملی زندگی انسان را بیان می‌کند و به روشنی حاکی از توجه دین اسلام به این دنیا است. به همین خاطر، نظام مقبول سیاسی بایستی بر اساس شریعت، حافظ آن و در خدمت قواعدش باشد. در مقابل، هرگونه سرپیچی از شریعت - توسط هر شخص و حکومتی صورت گیرد - موجب غیرشرعی و غیراخلاقی شدن آن می‌شود. بنابراین تصمیمات و عملکرد یک حکومت تا زمانی شرعی، اخلاقی و قابل پذیرش و رعایت است که بر مبنای شریعت و ملتزم بدان باشد. (موصلی، ۱۳۸۸: ۱۴۰) نکته اساسی آن است که اسلام‌گرایان، شریعت را تنها منبع قانونگذاری (The Major Source)، و نه یک منبع مهم (A Major Source)، می‌دانند. (Ibid.: 170) همچنین آنان فقه را تحت سلطه و در ظل شریعت می‌خواهند، زیرا فقه متضمن پررنگ شدن نقش مفسر و بروز تنوع و تکثر است.

در اینجا شاید مناسب باشد یک بار دیگر به مهمترین درسی که رهبران فکری این جریان از قرآن و شریعت عرضه می‌کنند و آن را منطبق با روح نجات‌دهنده و رستگاری‌بخش دین اسلام می‌دانند برگردیم؛ یعنی تقسیم دنیا به دو بخش اسلامی و غیراسلامی و وجود مبارزه‌ای همیشگی میان این دو که تا پیروزی حق ادامه خواهد داشت. این دو بخش چون مرزبندی عقیدتی و ارزشی دارند، هیچ‌گاه به سازش نخواهند رسید، زیرا هم‌نشینی حقیقت با باطل امکان‌پذیر نیست. اسلام به معنی اطاعت و تسلیم کامل در برابر خدا و احکام اوست و نظام جاهلی انحرافی از پرستش خدای یگانه است. (قطب، بی تا: ۱۳۷-۱۳۰) مهمتر آنکه جاهلیت اختصاص به زمان و مکان خاصی ندارد: «در هر زمان و هر مکانی که هوی به جای خدا حکومت کند، آن زمان زمان جاهلیت، و آن مکان مکان جاهلیت است.» (قطب، ۱۳۴۶: ۱۴) این نوع تقسیم‌بندی بدان معناست که فرد مسلمان باید

جایگاه خود را در میان دو اردوگاه مشخص و تعریف کند، زیرا حالت بینابینی وجود ندارد. به همین دلیل بن لادن طی مصاحبه‌ای، با اشاره به آیه ۵۱ سوره مائده، می‌گوید: «امروز جهان به دو بخش تقسیم می‌شود، همان گونه که بوش می‌گوید یا با ما هستید یا با تروریستها، ما می‌گوئیم یا با صلیبیون هستید یا با اسلام... هر کسی ادعا کند که بین ما و یهود صلح برقرار می‌شود، حتما کافر شده است. من اعلام می‌کنم که جنگ میان اسلام و صلیبیون وجود دارد و ما آن را ادامه خواهیم داد.» (رک: جوکار، قسمت ۲)<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، صحنه سیاست نیز در پرتو چنین نبردی تعریف می‌شود؛ از یک طرف عرصه تثبیت و تحقق شریعت است، و از طرف دیگر وجهی از کارزاری همه‌جانبه که در آن، مشابه با دیگر وجوه، «قضاوت نمودن درباره تحولات و آدمها و سپس جهاد کردن بر اساس آن قضاوت» (رجایی، ۱۳۸۱: ۱۵۰) انجام می‌گیرد.<sup>۲</sup>

به هر صورت، از این توصیفات برمی‌آید که فقط قرآن و شریعت می‌تواند ملاک و مبنای عمل هر مسلمانی قرار گیرد، و حتی شکری مصطفی به صراحت می‌گوید رفع اختلاف میان مسلمانان نایستی با رجوع به عقلانیت بشری، اجماع، و قیاس - چون ریشه در عقل بشری دارد - صورت گیرد. (مصلی، ۱۳۸۰: ۲۳۲) به دلیل همین نگاه خاص به متون مقدس و رد هر گونه اجتهاد است که قرضاوی از این جریان با عنوان «نصوصیه جدید» نام می‌برد. (قرضاوی، ۱۳۷۶: ۹۶) حال که مشخص شد، از این دید، رابطه فرد - خداوند مستقیم است و هیچ شخص و گروهی حق واسطه‌گری ندارد و هر مسلمانی باید سعی کند توانایی رجوع به متون و درک آنها را به دست آورد، (همان) این پرسش مطرح می‌شود که رابطه فرد مسلمان - منابع معنا بخش چگونه رابطه‌ای است؟

۱. مشابه همین تعبیر در یکی از بیانیه‌های القاعده آمده است: «این اتفاقات (حوادث عراق و افغانستان) کل جهان را به دو بخش تقسیم کرده است: بخش مومنان و بخش کافران. هر مسلمانی باید به خاطر پیروزی دینش به این جنگ کمک کند.» (رک: جوکار، قسمت ۲)

۲. این دوگانه‌سازی اگرچه به معنای وجود نزاعی پایان‌ناپذیر میان دارالاسلام و دارالکفر است که به حوزه سیاست هم می‌کشد، در عین حال، موجب نزاعی دیگر - هرچند گاه به شکلی ظریف و پنهان - می‌شود. نزاع و درگیری جدید درون دارالاسلام است و بر سر آن که اسلام از آن کیست؟ (فولر و لسر، ۱۳۸۴: ۱۸۴)



## ۲. رابطه‌ای یک سویه یا دوسویه؟

چنانچه آثار اسلام‌گرایان رادیکال، به ویژه چهار نفر یاد شده، بازخوانی شود، این نتیجه به دست می‌آید که آنان متن‌گرایانی واقعی و ناب هستند که فقط به اجرای احکام و قوانین اسلامی می‌پردازند و با استناد به قرآن و شریعت - به عنوان اموری محکم و خدشه‌ناپذیر - هرگونه تردیدی را نسبت به اهداف و عملکرد خود می‌زدایند. این دل بستگی به قرآن و شریعت به عنوان منابع معنابخش صرفاً در جمله مشهور سید قطب نیست که «با رجوع به قرآن حیات خود را بازیافتیم و از دوران جاهلیت عمرم خارج شدم»، (قطب، ۱۹۸۳: ۱۵۶) بلکه در یادداشت‌های عمر عبدالملطوب هم آمده است: «تلاشم بر این است که زندگی روزانه‌ام مطابق تعالیم دینی باشد، تقریباً هر کاری که انجام می‌دهم، از ورزش گرفته تا تماشای تلویزیون و مطالعه کتابهای مختلف،» («آقازاده‌ای که به یک تروریست تبدیل شده،»<sup>۱</sup> (۵)

توضیح اسلام‌گرایان رادیکال از جایگاه قرآن و شریعت در زندگی فرد مسلمان و تاکید بر اینکه زمان عمل رسیده است، رابطه‌ای یک‌سویه و عمودی میان فرد و منابع معنابخش را ترسیم می‌کند. بر این اساس، فرد بایستی با کنار زدن هرگونه مانع و دست‌اندازی، به طور مداوم به سرچشمه (قرآن و شریعت) رجوع کند تا پاسخ پرسش «خداوند از من چه می‌خواهد؟» را دریابد. یافتن پاسخ، در واقع، همان درک عمل صالح زمانه است. مهم آنکه این پاسخ چون پشتوانه دینی دارد، مشروعیت هم می‌یابد و مجاز شمرده می‌شود. این گونه نگاه به منابع، از سویی مبتنی بر همان انتظار حداکثر از دین است (حداکثرگرایی اسلامی)، و از سوی دیگر تلقی قرآن و شریعت به عنوان یک «جعبه ابزار» است که در آن، پاسخی و ابزاری برای هر مسأله و مشکله‌ای یافت می‌شود.

کوشش عملی برای بازسازی امت - مطابق الگوی زمان پیامبر (ص) - و عینیت بخشیدن به حاکمیت الهی بدان معناست که که فرد پیرو خود را به مثابه مدافع خدا (Lawrence, 1989) و در هیات پیشتاز (قطب، ۱۹۸۳: ۱۰-۹) می‌بیند؛ سربازی که همواره آماده رزم است. ایمان به درستی هدف و مسیر انتخاب شده موجب می‌شود چنین فردی بیش از تفسیر جهان، به تغییر آن

۱. عمر عبدالملطوب، جوان ۲۳ ساله نیجریه‌ای است که کوشید هوایمای مسیر آمستردام - دیترویت را در روز کریسمس (۲۰۱۰) منفجر کند، اما موفق نشد. چنانکه گفته شد، کمتر گفته و نوشته‌ای از رهبران و فعالان اسلام‌گرای رادیکال است که پشتوانه‌ای از قرآن نداشته باشد. گذشته از سخنان و بیانیه‌های مشهور اسامه بن لادن، رهبر القاعده، می‌توان به بمب‌گذاران متروی مادرید (اسپانیا) در مارس ۲۰۰۴ اشاره کرد که اقدام خود را مستند به دو آیه قرآن

(سوره بقره/آیه ۱۹۱، و سوره نحل/آیه ۱۲۶) دانسته بودند. رک: جونز و لاهود، ۱۳۸۹: ۴۹-۴۸

بیندیشد (Zeidan, 2001: 29-30) و خود را وقف تحقق وضعیتی آرمانی و مطلوب در آینده کند که الگوی کامل آن در گذشته وجود داشته است و البته باور دارد که پیروزی نهایی از آن اوست، زیرا خدا نصرت نهایی را وعده داده است. (Ibid: 32-33) شاید چنین تلاش مداوم و خستگی ناپذیری، تا حدودی، ناشی از آن باشد که چنین فردی، با عنایت به همان متون، وظیفه و رسالتی تاریخی بر دوش خود احساس می‌کند، گویی انسان بودن/ شدن وی در گروهی عمل به این وظیفه است و اگر عمل نکند، از زیر بار تکلیف/ انسان بودن/ شدن شانه خالی کرده است. در نتیجه، فرد خود را مشتاقانه در راهی قرار می‌دهد که انتهای آن از هم اکنون روشن و آشکار است. با این حال، به نظر می‌رسد رابطه یک اسلام‌گرای رادیکال با منابع معنابخش پیچیده‌تر از این تصویر ساده است. به عبارت دیگر، شیوه رجوع به منابع حکایت از آن دارد که برخلاف ادعای ایدئولوگهای این جریان، میان فرد و منابع رابطه‌ای دوسویه و رفت و برگشتی مستمر وجود دارد. نخست آنکه، اسلام‌گرایان رادیکال ایمان دارند که قرآن و شریعت به تمامی پرسشها و معماهایشان پاسخ می‌دهد. این انتظار حداکثری موجب می‌شود تفسیر خاصی از این منابع به دست آید. آنان با تعریف اسلام به عنوان «ایمان و ستایش خداوند، قانونگذاری، سازمان اجتماعی، (ثوری) خلقت و (شیوه) رفتار» (کوپل، ۱۳۶۶: ۵۱) آن را از نقطه مرکزی درون گفتمانهای مختلف اسلامی به دال برتر تبدیل می‌کنند. (Sayyid, 1997: 47) شعار «الاسلام هو الحل» نیز بازتاب همین انتظار حداکثر و باور به آن است که آموزه‌ها و قواعد دینی، به عنوان اموری فرازمانی و فرامکانی، پاسخگوی هرگونه وضعیت و شرایطی است. بنابراین مشاهده می‌شود که چنین تعبیری از زبان یک اسلام‌گرا هم نقطه آغاز تحلیل است و هم نهایت آن، و در واقع مفروض و مقدمه‌ای است که در پایان به صورت فرضیه، یا بهتر بگوئیم قاعده، تکرار می‌شود. این انتظار، چنانکه گفته شد، بدان معناست که فرد پیرو با ذهنیت خاصی به سراغ متون می‌رود و بر اساس این تلقی به خوانش آنها می‌پردازد و در نتیجه، طبق همین تلقی می‌خواهد رفتارشان را در حوزه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تنظیم کند و بر مبنای همان به جهت‌گیری در برابر دیگران و یا داوری درباره گفتار و رفتارشان پردازد. پس، در یک جمع‌بندی، انتظار حداکثری این افراد زمینه‌ساز تصور خاص آنان است.

اعتقاد به آنکه قانونگذاری فقط در اختیار خداست و انسان مسلمان بایستی برای حاکمیت نظامی اسلامی و اجرایی شدن قوانین الهی زمینه‌سازی کند، سبب می‌شود که یک رادیکال مسلمان بیشتر در فکر انجام تکلیف باشد تا حصول نتیجه، زیرا آنچه در زمان حال مهم است، درک وظیفه و ادای آن است و نتیجه قطعی دیر یا زود، طبق وعده خداوند، تحقق پیدا خواهد کرد. این تفکر

تکلیف‌گرایانه هم در کتاب فرج (الفريضة الغائبة) دیده می‌شود، (نبوی، ۱۳۸۵: ۱۸۱) و هم به صراحت توسط طلعت فواد قاسم، سخنگوی سابق جماعه‌الاسلامیه، بیان شده است: «ما برای خدا کار می‌کنیم و ادامه مبارزه یک وظیفه است. بقیه کار با خداست.» («اسلام‌گرایان و مساله خشونت در مصر»: ۱۵۰)

اگرچه این به معنای باوری خالص و ایمانی بی‌شانیه است، هم‌زمان قابلیت توجیه بسیاری از رفتارها - اعم از افراطی و تفریطی - را پیدا می‌کند. در این حالت، فرد پیرو چون خود را مکلف به انجام کاری می‌بیند و متونی فرازمانی و فرامکانی را مرجع و پشتوانه عمل‌کردش می‌داند، به رفتار خود رنگی از اصالت و تقدس می‌زند، به همین خاطر کمتر مسئولیتی در قبال پیامدهای سودمند یا زیانبار رفتارش احساس می‌کند و رضایت خاطر ناشی از انجام وظیفه را کافی می‌داند. ظاهرأ هرچه این گرایش پررنگ‌تر و جدی‌تر باشد، بیانگر ایمان بیشتر فرد و دل‌سپردگی کامل وی به وعده خداوند است، اما با دقت بیشتر مشخص می‌شود که در اینجا فرد فقط در ظاهر نفی و مستحیل می‌شود، اما در بیشتر موارد بجای همان متون مقدس می‌نشینند و به داوری درباره دیگران می‌پردازد. به عبارت دیگر، دعوت کنشگران به حذف خود، با هدف سرشارشدن قالب زندگی از معانی دینی و بازیابی معنای واقعی انسانیت، نتیجه‌ای عکس به بار می‌آورد. پس آن انتظار حداکثرگرایانه و این تکلیف‌گرایی خالصانه - به شکل غریبی - به خودحق‌پنداری آمیخته می‌شود، زیرا احساسی از «برخورداری از معرفت انحصاری، معتبر، حیاتی، نجات‌بخش و برتر» وجود دارد که، در نتیجه، همواره می‌کوشد غیر را از جامعه و سیاست حذف کند. (مصلی، ۱۳۸۰، ۲۳۶)

دوم آنکه، این متن‌گرایان قرآن را کتابی مقدس، جامع و یک‌پارچه می‌دانند، اما در عمل - تا حدود زیادی - گزینشی برخورد می‌کنند، (Tibi, 1998: 43) و صرفاً آیات مربوط به جنگ و جهاد را برجسته می‌سازند. در اینکه قرآن و شریعت برای هر فرد مسلمانی معنابخش و بی‌بدیل است، نمی‌توان تردید کرد، کما اینکه عموم مسلمانان انتظار حداکثرگرایانه‌ای از متون مقدس دارند، اما این نکته جالب است که فقط اسلام‌گرایان رادیکال، با جهاد آغاز و به جهاد ختم می‌شود، چنان‌که ظواهری می‌گوید: «هر مسلمانی که به پیروزی اسلام علاقه مند است، نمی‌تواند هیچ‌ندایی را برای توقف جهاد بپذیرد و نمی‌توان امت را از آن منصرف کرد.» (رک: اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۹۴)

این گزینش، و فروکاستن تمامی دین به جهاد، دقیقاً با نارضایتی از وضعیت فعلی جوامع عربی - اسلامی ارتباط دارد و مطابق با تحلیل و صورت‌برداری این افراد از شرایط محیطی است. بنابراین

تلاش برای دگرگونی بنیادین وضعیتی که ناپسند تلقی می‌شود، به سرعت پشتوانه‌ای در قرآن و شریعت می‌یابد و به مبارزه میان خیر و شر (نور و تاریکی) تبدیل می‌شود.

به عنوان نمونه، صورت‌برداری قطب و فرج از اوضاع کشورهای اسلامی و دوگانه‌سازیهایی که به تاسی از ابن تیمیه انجام می‌دهند، بیش از آنکه ریشه اولیه دینی داشته باشد، حاصل تلقی آنان از اوضاع منطقه‌ای و جهانی است که به صورت تصاویری سیاه و سفید عرضه شده است. به همین دلیل است که مثلاً فرج می‌کوشد با حذف تاریخ، میان وضعیت حال و گذشته مسلمانان مشابهت‌سازی کند و اینکه جامعه اسلامی پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی درگیر همان شرایطی است که پس از حکومت پیامبر (ص) و خلفای ایشان، و بعداً در دوره ابن تیمیه، گرفتار شد. (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۷۹؛ Repoport, 1998) در اعلامیه بن لادن با عنوان «بیانیه جهاد علیه ایالات متحده» (سپتامبر ۱۹۹۶) نیز مواردی چون حضور سربازان آمریکایی در خاک عربستان و نزدیک شهرهای مقدس اسلامی، تهاجم آمریکا به عراق در سال ۱۹۹۱، کنترل بیت‌المقدس توسط اسرائیل، و حتی فروپاشی خلافت عثمانی مورد تحلیل و اعتراض قرار گرفته است. به تعبیر جف گودوین، تمامی این موارد موضوعاتی سیاسی و ژئوپلیتیک هستند که حال از طریق زبان و مفاهیم دینی منعکس می‌شود و مبنا و معنایی دینی یافته‌اند. (See: Hall, 2004: 269) بمب‌گذاران مادرید (مارس ۲۰۰۴) نیز در توضیح و توجیه عمل خود فقط بخش نخست آیه ۱۲۶ سوره نحل را مورد استناد قرار داده بودند که دعوت به انتقام از ستمگران می‌کند، ولی از بقیه همین آیه که مخاطبان را به صبر توصیه می‌کند، ذکری نشده بود. (جونز و لاهود، ۱۳۸۹: ۴۹)

اینک می‌توان پرسید چرا به رغم اعتقاد به جامعیت و یکپارچگی متون مقدس در عمل برخوردی گزینشی صورت می‌گیرد؟ این نحوه برخورد با گذشته، چه با متون مقدس و چه با حوادث تاریخی، از آن جهت است که - به قول مارتی و اهل بی - این افراد «شاید به خوبی متوجه باشند که کل گذشته ناب و خالصی را پذیرفته‌اند؛ اما انرژی آنها مصروف به کار بستن جنبه‌ها و ویژگیهای برگزیده‌ای می‌شود که بهترین مقوم هویت آنهاست، وحدت نهضت آنها را تضمین می‌کند و گرداگرد آن سنگرهای دفاعی ایجاد می‌کند و دیگران را در فاصله مطمئنی نگاه می‌دارد.» (رک: کاستلز، ۱۳۸۲: ۳۰-۲۹) به همین دلیل گفته شده است آنچه چنین گرایشهایی را سیاسی می‌کند، صرفاً زمینه‌ای نیست که از آن برخاسته‌اند و زبانی نیست که با آن سخن می‌گویند، بلکه اهداف و ابزار تحقق آن اهداف نیز آنها را سیاسی می‌کند. (Halliday, 1995: 402)

شواهد یاد شده، به روشنی، گویای آن است که رابطه فرد - منابع معنابخش رابطه‌ای عمودی نیست، بلکه تعاملی میان فرد و منابع بر اساس رفت و آمدی مداوم میان جهان واقعیت و منابع وجود

دارد. بنابراین، فرد پیرو از سویی می‌خواهد با یافتن پاسخ «خداوند از من چه می‌خواهد؟» گفتار و رفتارش را تنظیم و طبق تکلیف و وظیفه‌اش عمل می‌کند، اما از سوی دیگر، ناخواسته، به دنبال یافتن پاسخ «من از خداوند چه می‌خواهم؟» نیز هست. این پرسش آن جایی رخ می‌نماید که فرد هنگام رجوع به منابع معنابخش، می‌کوشد نسخه‌ای متناسب با شرایط حاضر پیدا کند، لذا در مقام مفسر قرار می‌گیرد. تطبیق شرایط عینی با آموزه‌های مقدس، به هر نتیجه‌ای که بینجامد، به معنای حضور فردیت انسانی و خلاقیت ذهنی است. از اینرو رادیکال‌های مسلمان که ادعا می‌کنند ارزش و انسانیت هر فردی با عمل به تکلیف و مستحیل شدن در خداوند تجلی می‌یابد، و حتی رجوع مستقیم و بی‌واسطه به منابع را ضروری می‌دانند، در نهایت، باز نمی‌توانند مانع از دخالت ذهن و زیان انسانی شوند.

### نتیجه‌گیری

فروپاشی امپراتوری عثمانی در سال ۱۹۱۷ و پیامدهای آن، از جمله تغییر نقشه سیاسی منطقه خاورمیانه، رویداد مهمی بود که جامعه عربی - اسلامی را به شدت تکان داد و متفکران و نویسندگان این منطقه را به تکاپو و چاره‌اندیشی واداشت. در واکنش به این رویداد، جریانهای مختلفی پدید آمد که همگی به دنبال بازتعریف هویت عربی و چگونگی برخورد با غرب بودند، هرچند هر یک روش خاصی را توصیه می‌کرد. جریانهای سه‌گانه برآمده از این وضعیت، به طور معمول، غرب‌گرایی، ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی، و از منظری دیگر؛ محافظه‌کاری، اصلاح‌طلبی و نوگرایی دانسته می‌شود. (شرابی، ۱۳۶۹: ۱۴-۱۱) واکنش اسلام‌گرایی اگرچه یک‌دست نیست و گرایشهای گوناگونی درون آن دیده می‌شود، همه آنان اسلام را در مقایسه با تمامی راههای موجود، مناسب‌تر و عملی‌تر می‌دانند، به ویژه تجدد و شیوه زندگی غربی را رد یا دست‌کم نقد می‌کنند. اسلام‌گرایان، فارغ از آنکه حداکثرگرا باشند یا حداقل‌گرا، به شعار «الاسلام هو الحل» پایبند و وفادارند و از این طریق دال برتری<sup>۱</sup> از اسلام می‌سازند که اعضای اجتماع را به هم پیوند می‌دهد و مرزبندیها را مشخص می‌کند. (Sayyid, 1997: 47) در این میان، قرآن جایگاهی بنیادین و بی‌بدیل دارد که اگر آموزه‌ها و دستوراتش، در طول تاریخ، توسط مسلمانان جدی گرفته می‌شد، هیچ‌گاه عقب‌ماندگی رخ نمی‌داد.

در مقاله حاضر، تلاش بر آن بود که با توجه به گفته‌ها و عملکرد اسلام‌گرایان رادیکال، به ویژه چهار تن از چهره‌های برجسته آن، مساله سنجش معنا در حوزه سیاست مورد بررسی قرار گیرد. اهمیت این موضوع از آنجا ناشی می‌شود که به یاد آوریم کنشگران تصمیمات خود را زمانی تعقیب می‌کنند و، به صورت انجام یا عدم انجام عملی، به مرحله اجرا در می‌آورند که آنها را معنادار بدانند. روشن است که معناداری یک تصمیم یا رفتار بر اساس منبع یا منابعی و در چارچوب قواعد برگرفته از آن، مشخص می‌شود. حال، مروری بر دیدگاه‌های کسانی چون سید قطب و هوادارانش بیانگر آن است که فرد مسلمان بایستی سربازی آماده برای کنارزدن جوامع جاهلی و تحقق حاکمیت الهی باشد و همواره از خود بپرسد: خداوند از او چه انتظاری دارد؟ آنچه که مرجع و راهنمای هر تصمیم و عمل و پشتوانه هر گفتار و رفتاری به شمار می‌آید، قرآن و شریعت است. برعکس، هر رفتار و گفتاری که بر این منابع تکیه نداشته باشد، حتی اگر از سوی مسلمان صادر شود، غیر قابل توجیه و پذیرش است.

این نوع تلقی، نشانگر آن است که رابطه‌ای یک‌سویه و عمودی میان فرد مسلمان و منابع معنابخش وجود دارد، زیرا قانونگذاری از آن خداست و فرد باید با شناخت «عمل صالح زمانه» در جهت اجرای آن قوانین تلاش کند. طبیعی است که، از این نگاه، هر تلقی دیگری در باب قانونگذاری و حدود آن، غیراسلامی و غیرشرعی محسوب می‌شود.

با این حال، واکاوی بیشتر گویای آن است که رابطه فرد - منبع، نه یک‌سویه که دوسویه است. در واقع، اگرچه اسلام‌گرایان رادیکال برای درک ساده و بهتر قرآن و شریعت به نفی هر واسطه و مفسری دست می‌زنند، خود در مقام مفسر قرار می‌گیرند و با توجه به انتظار حداکثرگرایانه‌ای که از متون مقدس دارند، به گزینش می‌پردازند. فرآیند گزینش سبب می‌شود اهداف و عملکردها به هر صورت مشروعیت یابد و در نهایت رضایت خاطر از انجام تکلیف به دست آید.

این نکته، حاوی دو پیام است: نخست آنکه، به رغم تاکید اسلام‌گرایان رادیکال بر پرسش «خداوند از ما چه می‌خواهد؟» در عمل پرسش دیگر و گاه مهمتری پدیدار می‌شود که عبارت است از «ما از خداوند چه می‌خواهیم؟» بنابراین یک اسلام‌گرای رادیکال ممکن است روزی - طبق تلقی خود - توسط منابع خواننده (طلبدیده) شود، اما - شاید به همان اندازه - به خوانش و تفسیر منابع می‌پردازد. پس اینکه انسان خود را در هر زمان مخاطب متون مقدس ببیند یک چیز است، و اینکه چگونه به خوانش آن متون پردازد یک چیز دیگر. دوم آنکه با مروری بر آثار اسلام‌گرایان رادیکال آشکار می‌شود تعبیر «الاسلام هو الحل» در اندیشه آنان هم پیش‌فرض است و هم فرضیه، هم نقطه آغاز است و هم نقطه پایان، هم مقدمه است و هم نتیجه. چنانچه این دو نکته

پذیرفته شود، به نظر می‌رسد تصویر دقیق‌تری از جهان ذهنی اسلام‌گرایان رادیکال و ملاک‌بندیهای آنان در صحنه سیاست به دست آید.

### فهرست منابع

#### - فارسی

- «آقازاده‌ای که به یک تروریست تبدیل شد» [www.terror-victims.com/fa](http://www.terror-victims.com/fa) (2/3/2010).
- «اسلام‌گرایان و مساله خشونت در مصر» (۱۳۷۶)، ترجمه حمید احمدی، فصلنامه گفتگو، شماره ۱۸، زمستان.
- اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۸۶)، «القاعده از پندار تا پدیدار»، تهران: موسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
- جوکار، محمدصادق، «چیستی نوبنیادگرایی اسلامی»، ۳ قسمت، ([www.bashgah.net](http://www.bashgah.net))
- جونز، آنتونی و لاهود، نلی (۱۳۸۹)، «جهان اسلام و چالش اسلام‌گرایی» در اسلام در سیاست بین‌الملل، ویراسته آنتونی جونز و نلی لاهود، ترجمه رضا سیمبر، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- دکمجان، هرایر (۱۳۷۷)، «اسلام در انقلاب، جنبشهای اسلامی معاصر در جهان عرب»، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۱)، «اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب»، تهران: مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۸)، «گفتمان جهانی‌شدن و اسلام سیاسی در افغانستان پساطالبان»، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- سوزنگر، سیروس (روح‌الله) (۱۳۸۳)، «اندیشه‌های سیاسی سید قطب»، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- شرابی، هشام (۱۳۶۹)، «روشنفکران عرب و غرب، سالهای تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵»، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- صلاح، محمد (۱۳۸۰)، «ناگفته‌های جنبشهای رادیکال اسلامی»، ترجمه سید محمود موسوی بجنوردی، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، قسمت اول، شماره ۲۸، زمستان.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۰)، **تفسیر المیزان**، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، جلد ۵، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۹)، «چارچوب و مبانی روابط دولت اسلامی با نظام بین الملل»، در **اسلام و روابط بین الملل (چارچوبهای نظری، موضوعی و تحلیلی)**، به اهتمام حسین پوراحمدی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- فولر، گراهام و لسر، یان (۱۳۸۴)، **احساس محاصره؛ ژئوپلیتیک اسلام و غرب**، ترجمه علیرضا فرشچی و علی اکبر کرمی، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، دانشکده فرماندهی و ستاد.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۶)، **بحران هویت و بیداری اسلامی**، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، سئندج: مترجم.
- قطب، سید (بی تا)، **ویژگیهای ایدئولوژی اسلامی**، ترجمه سید محمد خامنه ای، تهران: انتشارات بعثت.
- قطب، سید (۱۹۸۳)، **معالم فی الطریق**، القاهرة: دارالشروق.
- قطب، سید (۱۳۴۶)، **جاهلیت قرن بیستم**، ترجمه صدرالدین بلاغی، تهران: امیرکبیر.
- قطب، سید (۱۳۷۰)، **ما چه می گوئیم**، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۲)، **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ**، جلد ۲ (قدرت هویت)، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.
- کوبل، ژیل (۱۳۶۶)، **پیامبر و فرعون (جنبشهای نوین اسلامی در مصر)**، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۹)، «**گفتمان اسلامی و گفتمان جهانی**» در **اسلام و روابط بین الملل (چارچوبهای نظری، موضوعی و تحلیلی)**، به اهتمام حسین پوراحمدی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مصلی، احمد (۱۳۸۰)، «**گفتمانهای بنیادگرایی جدید در مورد جامعه مدنی، کثرت گرایی و مردم سالاری، در دموکراسی و جامعه مدنی در خاورمیانه**»، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات روزنامه سلام.
- موصللی، احمد (۱۳۸۸)، **مبانی نظری بنیادگرایی**، ترجمه محمدرضا آرام و علیرضا نظری، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.



- نبوی، سید عبدالامیر (۱۳۸۴)، «رادیکالیسم اسلامی و ناکامی در ایجاد حکومت آرمانی»، فصلنامه مطالعات بین‌المللی، شماره ۷، زمستان.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴)، **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: انتشارات مولی.

#### - لاتین

- Hall, John (2004), "Apocalypse 9/11" in **New Religious Movements in the 21<sup>st</sup> Century**, Edited by Phillip Charles Lucas and Thomas Robbins, London: Routledge.
- Halliday, Fred (1995), "Review Article: The Politics of Islam – A Second Look", **Contention**, Vol. 4, No. 2, Winter.
- Hassan, Riaz (2007), "Conceptions of Jihad and Conflict Resolution in Muslim Societies" in **Islam and Political Violence**, Edited by Shahram Akbarzadeh and Fethi Mansiuri, London: I. B. Tauris.
- Lawrence, Bruce B. (1989), **Defenders of God: The fundamentalist revolt against the modern age**, London: I. B. Tauris.
- Peters, Rudolph (1995), "Jihad" in **The Oxford Encyclopedia of Modern Muslim World**, Edited by John Esposito, Oxford: Oxford University Press.
- Rapoport, David (1998), "Sacred Terror: A Contemporary Example Islam" in **Origins of Terrorism**, Edited by Walter Reich, Washington, D. C.: The Woodrow Wilson Center Pres.
- Sayyid, Bobby S. (1997), **A Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism**, London: Zed Books.

- Tibi, Bassam (1998), **The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and New World Disorder**, Berkeley: California University Press
- Tibi, Bassam (2007), **“Jihadism and Intercivilizational Conflict: Coflicting Images of the Self and of the Other” in Islam and Political Violence**, Edited by Shahram Akbarzadeh and Fethi Mansiuri, London: I. B. Tauris.
- Zeidan, David (2001), **“The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle”**, *MERIA*, Vol. 5, No. 4, December.