

سید محمود نجاتی حسینی*

چکیده:

در مقاله حاضر، چگونگی تعامل و تقابل زیست جهان منا (خاورمیانه و شمال آفریقا) با فرآیند جهانی شدن و امپریالیسم فرهنگی، و آثار آن، مورد بررسی قرار گرفته است. از این رو، وضعیت این منطقه راهبردی ذیل محورهای و عواملی چون امپریالیسم فرهنگی سایبر، نظام اقتصاد سیاسی جهانی و توسعه گرایی حکم‌روایی جهانی مورد بحث قرار گرفته است. به نظر نویسنده، سیاست‌های فرهنگی منا، در واقع، صورت‌های گوناگونی از مواجهه زیست جهان‌های غیرغربی با غرب است. همچنان‌که برداشتهای گوناگونی از اسلام سیاسی در غرب شکل گرفته، راهبردهای فرهنگی متنوعی در زیست جهان اسلامی منا پدیدار شده است.

کلید واژه‌ها: جهانی شدن، امپریالیسم فرهنگی، اسلام سیاسی، هژمونی، گفتمان

شرق‌شناسی، منطقه منا

* استادیار مدعو مطالعات اروپایی دانشگاه علامه طباطبائی، عضو شورای علمی گروه جامعه‌شناسی جهاد دانشگاهی
فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال پانزدهم، شماره ۳ و ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۹۴-۶۵

مقدمه

جهانی شدن غربی به هر معنایی که از آن فهم شود، چیزی نیست جز درهم فشردگی زمان و مکان، خودآگاهی روزافزون از کوچک شدن زیست جهان فرامحلی، یک پارچگی فرایندهای اقتصادی (انتقال جهانی بازار، پول، سرمایه، کالا و نیروی انسانی)؛ اجتماعی-فرهنگی (انتشار و یکدست شدن ایده ها، سنتها، باورها، ارزشها و هنجارهای عرفی مدرنیته)؛ فروپاشی مرزهای سیاسی-حقوقی دولت-ملتها، سست شدن پایه های حاکمیت داخلی و خارجی دولتهای محلی به همراه تقویت و گسترش نهادهای حقوقی سیاسی فراتر از دولت در سطوح جهانی و بین المللی.^۱ براین مبنا، با استفاده از نظریه چشم اندازهای اقتصاد سیاسی-فرهنگی جهانی شدن که آپادوریا در سال ۱۹۹۰ ارایه داد، می توان نشان داد که زیست جهان «منا»^(۱) به سهم و ظرفیت خود در عصر پسین مدرنیته/پسامدرنیته به لحاظ مواجهه با جهانی شدن هم زمان از طریق یک جریان اقتصاد سیاسی-فرهنگی که دارای یک چشم انداز پنج بعدی است، به چالش جدی با پسین مدرنیته/پسامدرنیته غربی فراخوانده شده است. این چشم اندازها عبارتند از: قومیتی، فناوریانه، مالی، رسانه ای و ایدئولوژیک.^۲

چشم انداز قومیتی^(۲) ناظر به چشم انداز انسانهای جهان، متغیری است که ما در آن زندگی می کنیم؛ مانند جهانگردان، مهاجران، پناهندگان و تبعیدیها که همواره در مسافتهای بیشتری سفر می کنند. آنها جماعتی سیال، فراملی و خیالی را تشکیل می دهند که اثری مخرب و فزاینده بر سیاستهای ملی، بیناملی و فراملی دولتهایشان دارند. چشم اندازهای فناوریانه^(۳) نیز معطوف به توسعه ماشینی و اطلاعاتی است که وجود شرکتهای چندملیتی را ممکن ساخته است و از این طریق تواناییهای بازار ملی و محلی را تسخیر کرده است. به همین منوال چشم اندازهای مالی^(۴) وجود دارند که مبین جریان سرمایه جهانی از طریق بازارهای پولی، مبادلات بورس ملی و مبادلات کالا در قالب صادرات و واردات خارج از کنترلهای

1. Middle East & North Africa (MENA)

2. Ethnscape

3. Technoscape

4. Finanscape

دولت- ملت‌هاست و به شدت بر اقتصادهای محلی موثرند. چشم‌اندازهای ایدئولوژیک^(۱) و رسانه‌ای^(۲) هم به ترتیب ناظر به ساختن تصورات و ایده‌ها و گفتمانها و انتشار فرامرزی آنها و نیز استفاده از امکانات الکترونیکی و ظرفیتهای دیجیتال و مجازی برای تولید و پخش اطلاعات و داده‌ها هستند. این دو چشم‌انداز روی هم اجتماعات خیالی و مجازی را که مدعی هویت‌های خاصی هستند، پرورش می‌دهند و آنها را در برابر دولت- ملت‌ها قرار می‌دهند.

این چشم‌اندازها تا آنجا که با پیوند شبکه‌ای جهانی شدن، مدرنیته و سیاست فرهنگی در زیست‌جهان منا ربط می‌یابند؛ می‌توانند پیامدهای جامعه‌شناختی متحول‌کننده‌ای را در سطوح کلان (جامعه و فرهنگ)، میانه (نهادهای سازمانهای اجتماعی) و خرد (زیست‌جهان فرهنگی روزمره مردمی) برای صورت‌بندی و اعمال سیاست فرهنگی/ سیاست‌گذاری فرهنگی در پی داشته باشند. مسئله اصلی مقاله حاضر تبیین این صورت‌بندی است. مفروض اصلی که در این زمینه باید آن را مبنایی برای تحلیل مسئله مزبور تلقی کرد، این است که سیاست / سیاست‌گذاری فرهنگی در زیست‌جهان منا (خاورمیانه و شمال آفریقا) تابعی از نحوه تعامل/ تقابل این زیست‌جهان با فرایندهای اثرگذاری از قبیل جهانی شدن، امپریالیسم فرهنگی و اسلام سیاسی است.

طرح مسئله

در این مقاله، مقصود از سیاست فرهنگی/ سیاست‌گذاری فرهنگی (وفق برداشتهای نظری مندرج در ادبیات جامعه‌شناسی سیاست فرهنگی و مطالعات فرهنگی متأخر) عبارت است از: توانایی و قدرت سیاسی- فرهنگی با هدف نامیدن و مشروعیت بخشی به امور، چیزها، رویدادها و انسانها و همچنین صورت‌بندی نسخه‌های رسمی از زیست‌جهان‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی برای تعیین کنشها و باورها. به عبارت دیگر، اعمال قدرتمند معنای فرهنگی به زندگی روزمره و کنش‌گران اجتماعی که مبتنی بر تعیین هویت و

-
1. Ideoscape
 2. Mediascape

ایدئولوژی است و گفتمانی کردن زیست جهان روزمره مردمی را می توان بخش معظم سیاست فرهنگی دانست. به همین منوال، سیاست گذاری فرهنگی نیز روال قاعده مندی و مدیریت سیاست فرهنگی در سرتاسر جامعه و فرهنگ و سطوح کلان، میانه و خرد آن از سوی حاکمیت های رسمی و غیر رسمی است.^۳ به این معنا برخی از این پیامدها، که در این مقاله نیز ما بر آنها متمرکز شده ایم، توجه و تاکید بیشتری را می طلبند. در این میان پرواضح است که سهم فرایندها و پدیده های پیشرفته تر و در عین حال جدیدتری که اثرگذاری آنها بیشتر است، باید بیشتر مورد مذاقه و تامل قرار گیرند. به این منظور، تلاش مقاله به سمت بازخوانی و بازکاوی نسبت تأثیری دو پدیده گفته شده (سیاست های فرهنگی و مدرنیته جهانی شده) به میانجی دو پدیده جدیدتر و تأثیرگذارتر، اسلام سیاسی و امپریالیسم فرهنگی، معطوف شده است.^۴

منظور از امپریالیسم فرهنگی، به عنوان سنگ بنای سیاست های فرهنگی مدرنیته جهانی شده غربی، آن دسته از سازوکارهای جامعه شناختی است که منجر به انتقال، تولید و بازتولید ایده ها (دانشها/ ایدئولوژی ها / گفتمانها) و رویه ها (نهادهای و فناوریها)ی مدرنیته غربی و جهانی شدن از سمت شبکه امپریالیسم فرهنگی غربی به سوی جوامع غیر غربی به ویژه زیست جهان اسلامی منافی شود و بازفتودالی شدن - به تعبیر یورگن هابرماس - و توسعه پساامپریالیستی را استمرار می بخشد.^۵ این فرایند امپریالیستی آنجایی که با استفاده از فضاهای مجازی و دیجیتالی (سایبر) و به ویژه سه گانه فناورانه - فرهنگی ماهواره، اینترنت و بلوتوث وارد عمل می شود و به آنها مجهز می شود، به صورت امپریالیسم فرهنگی سایبر تغییر شکل می دهد.^۶ در پرتو آنچه گفته شد اکنون مسئله، ماهیت (سازوکار فرهنگی، سرشت و سرنوشت اجتماعی - سیاسی) چالشهای زیست جهان اسلامی منافی با شبکه به هم بسته سیاست فرهنگی است که ناشی از مدرنیته جهانی شده است و به میانجی امپریالیسم فرهنگی سایبر عمل می کند. این نوشته تلاشی برای بازخوانی و بازکاوی این ماهیت است، از این رو ساختار آن در چند بخش محوری مرتب شده است. ابتدا تصویری از اهمیت راهبردی (ژئوپلیتیک و ژئوکالچر) منافی از منظر غرب ارایه خواهد شد و در ضمن آن چالشهای اخیر (هزاره سومی) سیاست بین المللی اتحادیه اروپا و ایالات متحده با منافی نیز نشان داده می شود. سپس

به چالش‌های اسلام سیاسی منا با جهانی شدن مدرنیته سکولار غربی خواهیم پرداخت. در نهایت نیز با تحلیل سیاست‌های چالش برانگیز امپریالیسم فرهنگی سایر برای منا به نمونه‌هایی موردی از این چالش‌ها، در سطوح جهانی و محلی آن، اشاره خواهد شد. پیش از آن لازم است مقدمات نظری این مباحث با محوریت جهانی شدن و امپریالیسم فرهنگی سایر و در ارتباط با منا بیشتر مرور شود.

جهانی شدن، امپریالیسم فرهنگی سایر و منا

منا (خاورمیانه و شمال آفریقا) منطقه‌ای راهبردی در قلب تمدن و فرهنگ اسلامی است. این منطقه با حدود ۷۰۰ میلیون جمعیت و ۲۲ دولت-ملت خود به چندین حوزه فرهنگی (زبانی و قومی) تقسیم می‌شود: حوزه‌های فلات آریایی (ایران، افغانستان و پاکستان با ۲۷۵ میلیون جمعیت)؛ آناتولی (ترکیه با ۷۱ میلیون جمعیت)؛ بین‌النهرین (عراق با ۲۵ میلیون جمعیت)؛ خلیج فارس و شبه جزیره عربستان (عربستان سعودی، کویت، بحرین، قطر، امارات متحده عربی و یمن با ۵۴ میلیون جمعیت)؛ مدیترانه (اردن، لبنان، سوریه، فلسطین و اسرائیل با ۳۱ میلیون جمعیت)؛ شمال آفریقا و بربر (الجزایر، مصر، لیبی، مراکش و تونس با ۱۶۵ میلیون جمعیت).^۷

با وجود فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌های گسترده زبانی و قومی در منا (فارسی، عربی، ترکی و عبری)، مختصات متنوع رژیم‌های سیاسی حاکم (از سلطانیسم عربی تا جمهوری‌گرایی‌های سنتی و دموکراتیک) هر کدام شؤون جامعه شناختی تاریخی خاص خود را دارا هستند؛ با وجود این، سیما اجتماعی که محور و نقطه ثقل همبستگی اجتماعی-فرهنگی مناست چیزی جز پدیده امت اسلامی واحد نمی‌تواند باشد. بنابراین دین اسلام (به استثنای منطقه عبری-یهودی فلسطین اشغالی) نقطه اشتراک و هم‌گرایی مناست. همین نقطه اشتراک اکنون دستمایه مناسبی برای چالش با جهانی شدن، امپریالیسم فرهنگی سایر (امپریالیسم مسلح به رسانه‌های فضای مجازی: ماهواره‌ای و اینترنتی) و به صورت شفاف‌تر آن ستیز دوسویه غرب و منا در بافت مدرنیته سکولار غربی و اسلام سیاسی پدید آورده است. بنابراین،

شایسته است که این چالش از همین نقطه تحلیل شود. مدرنیته سکولار غربی از منظر جامعه شناختی آن، همان گونه که اگنیو و کاربریج یادآوری کرده اند، هم زمان با چندین مشخصه به استقبال امر جهانی و جهانی شدن عزیمت کرد؛ از جمله، با کنترل مشروع دولت - ملت‌ها بر فضاهای ژئوپلیتیک، تبدیل اجتماع سنتی و جامعه مدنی به یک جامعه سیاسی پیوند خورده با دولت و مشروعیت سیاسی، استاندارد شدن ایده‌ها و کردارهای جمعی غیردینی و عرفی، و در نهایت تحول خودآگاهی و آگاهی اجتماعی در جامعه سیاسی و میان شهروندان آن در سطوح ملی و فراملی.^۸ به این معنا فراهم سازی شکل گیری یک امر جهانی از طریق مدرنیته، به خصوص در دهه اخیر اتفاق افتاده است که نه تنها زیست جهان مدرن و سکولار غربی بلکه زیست جهان غیر غربی؛ از جمله منای اسلامی را نیز متأثر ساخته است. امر جهانی رامی توان، به گفته اولریش بک، مشتمل بر چندین رخداد سرنوشت ساز جامعه شناختی دانست: شکل گیری فضاهای اجتماعی فراملی، از بین رفتن موقعیت محلی گرایی ناب و متمایزکننده، شکل گیری اجتماعات فراملی ابداعی جدید.^۹ اینها هنگامی که در نسبت با منا لحاظ شوند، سرشت و سرنوشت چالشهای کنونی این منطقه را با مدرنیته سکولار غربی و جهانی شدن به خوبی روشن می سازند.

به عنوان نمونه می توان تبدیل شدن منا از یک منطقه به یک مفهوم گفتمانی چالش انگیز برای غرب را ناشی از خصیصه شکل گیری فضاهای اجتماعی وراملی دانست. به همین منوال، سست کردن مبانی جامعه شناختی هویت سنتی، ملی و بومی منا را می شود بخشی از آثار زوال محلی گرایی متمایزکننده تلقی کرد. علاوه بر اینها، می توان شکل گیری هویت‌های پیوندی و اجتماعات تخیلی در غرب و منا مانند: مسلمان غربی/ غربی مسلمان، غربی خاورمیانه ای/ خاورمیانه ای غربی، مسلمان سکولار/ سکولار مسلمان، مسلمان مدرن/ مدرن گرای مسلمان و مانند این را هم ناشی از خصیصه دیگر امر جهانی یعنی شکل گیری اجتماعات ابداعی جدید و اهمیت سیاسی دادن به اجتماعات تخیلی در هزاره سوم میلادی محسوب کرد. در کنار این عوامل جهانی شدن چالش ساز برای منا، می توان با استناد به منطق جهانی شدن نیز برخی دیگر از وجوه این مناقشات ایده ای و ستیزهای رویه ای میان منا

و غرب را واکاوی کرد. عوامل فهرست شده در زیر که با استفاده از مطرح ترین نظریه های جهانی شدن بازسازی شده است، ناظر به نمونه هایی از این قضیه هستند.

عامل نظام اقتصاد سیاسی جهانی

نظام اقتصاد سیاسی جهانی که بیشتر با نام ایمانوئل والرشتاین گره خورده است، معطوف به نوعی تقسیم کار امپریالیستی در دل نظام جهانی است. بر مبنای این نظریه، جهان غربی بخش مرکز و هدایت کننده نظام است و جهان غیر غربی بخشهای تحت امپریالیسم (نیمه پیرامون و پیرامون) را شکل می دهند؛ که وظیفه تاریخی آن تامین مواد خام رایگان، نیروی کار ارزان و بازار کاملاً گشوده کالاهای مصرفی مازاد غربی را دارد. از این جهت، همچنان معضل تثبیت موقعیت منا در بخش نیمه پیرامونی (کشورهای غربی و شمال افریقا) و تا اندازه ای پیرامونی (احتمالاً ایران و ترکیه) وجود دارد. این واقعیت تلخ اکنون در هزاره سوم میلادی در منا خود را بیشتر به صورت شهرنشینی فزاینده، بازار مصرفی غربی، رانتی شدن جامعه به واسطه صنعت تک محصولی نفت، مدرنیزه شدن صوری ساختارها و نهادهای جامعه، دوقطبی شدن شهری به شکل سنتی / مدرن و پدیده «دبی شدن» مادرشهرهای اصلی منا، همانند زائده شهرهای اقماری وابسته به مادرشهرهای غربی، جلوه گر ساخته است.

عامل شکل گیری سیاست پسا بین المللی

بر مبنای این نظریه نیز، که توسط رزنائو، گیلپین و هلد ارایه شده است، زیست جهان سیاسی موجود با چندین تحول غیرمنتظره همراه شده است: شکل گیری سازمانهای بیناملی جهانی (بانک جهانی، فولکس واگن، مافیا، سازمانهای غیردولتی جهانی، ناتو و غیره)؛ بروز مسایل وراملی (تغییرات جوی، مواد مخدر، ایدز، بحران نقدینگی، خشک سالی و غیره)؛ ظهور رخدادهای فراملی (جام جهانی، جنگ خلیج فارس، قضیه سلمان رشدی و غیره)؛ پیدایی اجتماعات فراملی (اجتماعات دینی- فرقه ای، اجتماعات تخصصی علمی- فناوریانه، سبکهای جدید زندگی و غیره)؛ و ساختارهای آن سوی ملی (بانکها، رسانه ها، شرکتها، سایتها،

جریانانها و غیره).^{۱۰} حتی نگاهی شتاب زده به این عامل می تواند به خوبی جایگاه و نسبت منا را با آن روشن سازد. به عنوان نمونه می توان اثرگذاری را بر بازار، دولت، جامعه و فرهنگ رسانه ای منا مورد اشاره قرار داد که طیف گسترده ای از تبعات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی فرهنگی را به دنبال داشته و دارد؛ از جمله: فرهنگ مصرفی، هویت سازیهای جدید، اسلام ستیزیهای نوظهور، تبدیل اسلام سیاسی به یک دستور کار جدید برای چالش با اسلام گرایی هویتی غیر غربی. کافی است فقط به مواردی مانند: جنگ خلیج فارس، اشغال عراق و افغانستان توسط امریکا و متحدان ناتو، معلق ماندن پیوستن ترکیه اسلامی به اتحادیه اروپا، مسئله انرژی هسته ای ایران، خاورمیانه بزرگ، نزاع فلسطین و اسرائیل، تروریسم القاعده و طالبانیسم افغانی - عربی اشاره شود تا مشخص گردد که چگونه سیاست پساین المللی اخیر توانسته است بر جایگاه منا در فرایند جهانی شدن و چشم انداز غربی آن از این منطقه تاثیر داشته باشد. بر این مبنا، همان گونه که بک، ریتزر، هابرماس، باومن و آپادوریا نیز تحلیل کرده اند، در مجموع جهانی شدن به یک جامعه مخاطره آمیز^(۱۱) (همراه با شکندگی فرهنگها و تمدنهای غیرغربی، بروز شوکهای بوم شناختی، فجایع سیاسی، تهدیدهای اجتماعی و هراسهای اخلاقی)، فرهنگ جهانی مک دونالدی (توسعه بازار جهانی سرمایه داری، موجهای اطلاعاتی اینترنتی ماهواره ای، ادغام فرهنگهای محلی در شبکه جهانی فرهنگی، بی بی سی و سی ان ان شدن جهان فرهنگی غیرغربی از جمله منا)، شروع ابهام جدید و پایان وضوح، جنگ هویتها و در نهایت دوقطبی شدن جهان به صورت جهانی گرایان دارا و محلی گرایان نادار تبدیل شده است.^{۱۱}

عامل توسعه گرایی حکمروایی جهانی

این عامل که هسته های نظری آن بیشتر در ایده های ۲۰۰۰ به این سو ملاحظه می شود، به طور عمده ناظر به شکل دادن هم زمان یک نوع رژیم سیاسی جهانی گرا با هدف تقویت نظم نوین جهانی است. مضامین اصلی این نوع رژیم عبارتند از: قدرت مداری مبتنی بر

1. Risk Society

نهادگرایی قوی بین‌المللی (گلدشتین و همکاران ۲۰۰۱، هال ۲۰۰۲، کاتلر ۲۰۰۳)؛ سیستمی کردن حاکمیتها بر مبنای الگوهای خودتنظیمی (ویلکر ۲۰۰۵ و ۲۰۰۶)؛ شبه‌حکومتهای جهانی گرای تنظیم‌کننده روابط جهانی (شاو ۲۰۰۰، هیگود و اوگارد ۲۰۰۲، آلبرت و اتیشون ۲۰۰۷).^{۱۲} آلبرت این منظرگرایی را از اجزای ناگسستگی الزام به جهانی‌اندیشی می‌داند. به نظر وی این تعیین‌گرایی الزام‌آور، اینکه باید حتماً جهانی‌اندیشید و جهانی نیز عمل کرد، ردپایی در چشم‌اندازهای تاریخ‌گرایی جهانی نیز دارد. وی با استناد به آرای هودن و هاسبون (۲۰۰۲)، تسکه (۲۰۰۳)، گیلز، تامسون و آلبرت (۲۰۰۶) از تفکراتی نام می‌برد که قائل به وجود نظم نوین جهانی از دوره امپراتوریهای باستانی تا کنون هستند؛ یعنی دوران دولت-ملتهای ادغام‌شده در یک نظم مدرن یک پارچه جهانی گرا.^{۱۳} روی هم، الزام‌آوری حکمرانی جهانی و تاریخ‌گرایی جهانی موصوف را نیز می‌توان عاملی دیگر در ردیف جهانی‌شدن دانست که پژواک آن، در ارتباط با جهان غیرغربی از جمله منا، باور به نوعی تاریخی‌گرایی متعین‌شده، الزام‌آور و از پیش مشخص شده و محتوم غربی با دستور کار جهانی‌اندیشی و عمل‌گرایی جهانی است.

البته باوجود برخی مخالف‌خوانیهای صوری که اکنون در منا تا اندازه‌ای مشاهده می‌شود، همچنان پیامدهای گرایش به جهانی‌گرایی در نظامهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی-فرهنگی آن بارز است. نمونه‌های حاکمیتی از این گرایش (که متناقض‌نما نیز هست) را می‌توان در تمایل و رقابت برخی از دولت-ملتهای منا برای مسابقه عضویت در نهادهای جهانی، ادغام در ساختارهای جهانی، تن دادن به قواعد حکمرانی جهانی و حتی مشروعیت دادن به داوریهای سیاسی-حقوقی نهادهای مرجع غرب مدار در حل و فصل مسایل و مناقشات درون منطقه‌ای (مانند مسئله فلسطین و اسرائیل، مناقشات سوریه با اسرائیل، قضیه لبنان، طالبانیسم و القاعده، و پرونده انرژی هسته‌ای ایران) مشاهده کرد. با این ملاحظات، اکنون باید تا اندازه زیادی ماهیت چالشهای جهانی‌شدن و منا و به ویژه ستیز با آخرین خاکریز محلی سنتی-اسلام‌گرایی سیاسی-روشن‌شده باشد. منظور این نوشتار از اسلام سیاسی، همان گونه که دنوا بیان کرده است، بیشتر به ظهور جنبشهای فکری-

عقیدتی - اسلامی (از ابتدای دهه ۱۹۷۰ به این سو) اشاره دارد که با ارجاع و استناد به اسلام سنتی (سلف صالح)، از یک دستور کار دینی مشخص برای طرح ریزی مقابله با غرب و نیز به صحنه آوردن اسلام در زندگی اجتماعی مسلمین استفاده کرده اند.^{۱۴} درمورد ماهیت چالشی اسلام سیاسی با مدرنیته سکولار غربی، می توان از تبیینها و تحلیلهای محتمل گوناگونی که ارایه شده است بهره برد، اما مسئله این است که بتوان برای موقعیت اجتماعی حاضر منا و به خصوص نسبت چالشی آن با امر جهانی و جهانی شدن مدرنیته سکولار به تبیینی وافی به مقصود نائل شد.

در این راستا به نظر می رسد، مبنای کلی نظریه «اگنیو» که راجع به جغرافیای شناختی جهانی شدن و نحوه تنوع شناختها از امر جهانی، سیاست حکمروایی جهانی و به تبع آن نزاع دوسویه فرهنگهای غیرغربی و غرب است، تناسب بیشتری با مقصود نظری ما دارد.^{۱۵} در نظریه جغرافیای شناختی اگنیو، پنج فضای شناختی تعیین کننده ماهیت شناخت از جهانی شدن و سیاست جهانی و تنوعات عملکردی تمدنها و فرهنگها (و به تبع آن رفتار رژیمهای سیاسی در عرصه سیاست بین الملل) وجود دارد. از حسن اتفاق، این فضاها به خوبی با نگاه متمایز اسلام سیاسی به جهانی شدن و سیاست جهانی جور در می آید. این فضاها عبارتند از: نخست، فضای اتنولوژیکی (قومیتی نژادی) که به واسطه علقه های قومی - نژادی - تاریخی تعیین کننده شناخت است؛ دوم، فضای ژئوپلیتیکی (سیاست فضایی) که منظور بیشتر ماهیت امپریالیستی / امپریالیست زدگی بافتار شناخت است؛ سوم، فضای فنومنولوژیکی (پدیدارشناختی) که به معنای فلسفه وجودی جمع گرایی / فردگرایی است؛ چهارم، فضای انتلکتوئلی (روشن اندیشی) که به معنای ترجیح دادن گزینه های محلی گرایی / جهانی گرایی / جهانی - محلی گرایی است؛ و پنجم، فضای هرمنوتیکی (معناشناختی) که در کل ناظر به اهمیت تعیین کننده نوع خوانش و تعبیر معنایی از جهانی شدن و سیاست جهانی است.^{۱۶} با انطباق این فضاها با اسلام گرایی سیاسی می توان به رگه هایی از چالش منا با غرب و جهانی شدن پی برد. نخست، اتنولوژی اسلامی است که مایه آن اصالت دادن به امت واحده مسلمین، جهان - وطن گرایی اسلامی، حرب و جهاد دارالاسلام با دارالکفر و طرد

غیرمسلمانان (کافران و مشرکان) است؛ دوم، هراسهای ژئوپلیتیکی و سیاست خاطره^(۱) تلخ جهان اسلام از تجارب جنگهای صلیبی مسیحی، استعمارگرایی غرب، استبداد داخلی و استثمار امپریالیستی است؛ سوم، فنومنولوژی اسلامی است که در آن خط قاطع، ابدی و مطلق میان ایمان اسلامی و کفر و شرک، مؤمنان و کافران وجود دارد، به طوری که درنهایت سرنوشت امت و جماعت، فرد مسلمان و حوزه های عمومی و خصوصی مسلمین به واسطه تعالیم عالیه اسلامی درهم تنیده شده و نمی توان آنها را به سبک مدرنیته مسیحی سکولار غربی از هم تفکیک کرد؛ چهارم، فضای روشن اندیشی مدرن و سکولار جهانی شدن نمی تواند جایی در روشن نگری اسلامی مورد نظر در بافتار اسلام گرایی سیاسی متعارف داشته باشد؛ بیشتر به این دلیل که جهانی شدن اسلامی (اگر مجاز به استفاده از چنین واژه ای باشیم) همان معنای امت واحده اسلامی (احتمالاً با اضافه کردن پیروان سایر ادیان که به اسلام روی آورده اند) با محوریت منا (و نه غرب سکولار) را دارد؛ و پنجم، هرمنوتیک اسلامی نیز با خوانشی جهت دار و حساس به ایدئولوژی و گفتمان اسلام سیاسی همچنان تأویلی عقیدتی از جهانی شدن به معنای ترویج دین ستیزی، دین زدایی و اسلام ستیزی دارد. این مدعیات و آموزه های اسلام سیاسی را دقیقاً می توان نقطه های عزیمت منا به سمت حمله به جهانی شدن مدرنیته سکولار غربی دانست؛ یعنی آنچه که بیشتر در تیررس ابزار رسانه ای جهانی شدن غربی، امپریالیسم سایبر، قرار گرفته است. پیش از آن لازم است درباره نظریه های متأخر و جدیدتر سیاست فرهنگی امپریالیسم بحثی داشته باشیم.

سیاست فرهنگی امپریالیسم متأخر را می توان نوعی «سیاست فرهنگی هژمونی و بازنمایی» دانست. به نظر کریس بارکر، مفهوم سیاست فرهنگی، به عنوان یک کردار گفتمانی و فرایند سیاست گذارانه، ناظر به قدرت نام گذاری مقوله های ذهنی و عینی، رویدادها، چیزها، مشروعیت بخشی به پدیده ها و مفاهیم زندگی روزمره، رسمیت دادن به رواالهای زیست سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مردم و جامعه، و درنهایت توجیه مؤثر کردارهای سیاسی در سطوح رسمی اعم از محلی، ملی، منطقه ای و جهانی است.^{۱۷} به عنوان نمونه مورد بحث،

1. Memory Politics

می‌توان به توانمندی سیاست فرهنگی امپریالیستی در راستای نامیدن و تعریف هویت خودی غربی و دیگری غیر غربی؛ از جمله مسلمان خاورمیانه‌ای و شمال آفریقایی، معنادار کردن رویدادهایی که غیر غربی‌ها باید به آنها توجه کنند؛ از جمله بنیادگرایی اسلامی، تروریسم القاعده و طالبانیسم خاورمیانه‌ای، سبک بخشی غربی به زندگی غیر غربی‌ها؛ نظیر مدرنیزه کردن زندگی روزمره در زیست جهان اسلامی، و مانند آن اشاره کرد. در دل چنین سیاستی از قدرت مشروعیت بخش فرهنگ پساامپریالیستی فرایندی به نام بازنمایی وجود دارد که معطوف به عرضه گفتمانی دلخواه چیزها به منظور حذف دیگری غیر غربی و حفظ خودی غربی برخلاف وجهه واقعی آنها در عالم امر واقع است. بنابراین، یکی از وجوه سازنده بازنمایی‌ها، تحریف و فریب واقعیتها و بر ساختن واقعیتهای گفتمانی مورد نظر از چیزها؛ از جمله برساختن گفتمان منا و تبدیل خاورمیانه و شمال آفریقا به یک دستور کار گفتمانی برای مقابله با آن است. در این میان، البته همراه سازی مخاطبان بازنمایی با امر بازنمایی شده و قانع سازی فرهنگی آنها که به آنچه بازنمایی شده تن بدهند و از سر رضایت با آن هم‌نوایی کنند، نفس هژمونی سیاستهای فرهنگی و بازنمایی را شکل می‌دهد. به عنوان نمونه، همراه و همدل سازی بخشی از بدنه نیروهای اجتماعی منا مانند روشنفکران، گروههای اجتماعی مرفه، دولت مردان سکولار، روحانیون نواندیش و نسل جوان تحصیل کرده مسلمان را می‌توان ذکر کرد.

از منظر جامعه‌شناسی تاریخی نیز، همان گونه که بورلی سانگیت، تاریخ‌نگار پست مدرن، نیز بحث کرده است، همواره نوعی تاریخ‌نویسی امپریالیست مدار به عنوان حامی نظری چنین سیاستهایی به ویژه در خصوص جهان اسلام وجود داشته است.^{۱۸} نمونه برجسته این منظرگرایی تاریخی را می‌توان در سیاست فرهنگی دینی مسیحیت و گروههای تبلیغ مسیحی دانست. به نظر سانگیت، از این منظر مسیحیان امپریالیست غربی کلیت واقعیه تاریخی پیروزی غرب متمدن (خود) بر شرق نامتمدن (دیگری) را یک نمایشنامه اخلاقی خداخواسته و خدانوشته می‌دانستند که همواره خداوند، حامی و در کنار نیروهای امپریالیست غربی بوده است. از این رو امپریالیست‌های سده ۱۹ میلادی مدعی آن بودند که

در غلبه بر دیگری غیر غربی مشیت الهی تعیین کننده است و خداوند می خواهد به واسطه این غلبه دین خود را (که معمولاً باید مسیحیت باشد) برای متمدن کردن کافران غیر غربی (از جمله مسلمانان) به کار گیرد.^{۱۹}

پائولین مری روسنائو این گونه تاریخ نویسی را آفریننده دولت-ملت مدرن غربی می داند که بیشتر برای توجیه سلطه غرب بر دولت-ملت‌های بی پناه غیر غربی تراشیده شده است. پست مدرن‌ها چنین تاریخی را جوازی برای ستم بر مردم مظلوم جهان غیر غربی و سرکوب و تحریف فرهنگ دیگری می دانند. این طور است که اردوی تاریخ نگاران پست مدرن (اسکات ۱۹۸۹؛ بن حبیب ۱۹۸۴؛ فوکو ۱۹۷۷؛ اشل ۱۹۸۹؛ کلارک ۱۹۸۵؛ هولینگر ۱۹۸۹؛ کلنر ۱۹۸۹؛ جیمسون ۱۹۸۳؛ واتیمو ۱۹۸۸؛ فلاکز ۱۹۹۰؛ هلر و فوهر ۱۹۸۸؛ زاگورین ۱۹۹۰؛ انکراسمیت ۱۹۹۰) نمی توانند چنین تاریخی را قابل اعتماد بدانند.^{۲۰} به عنوان یک نمونه جدید و پرغوغا از این نوع تاریخ نگاری امپریالیستی، که منفور پست مدرن هاست، می توان به نظریه پایان تاریخ فوکویاما اشاره کرد. فوکویاما معتقد است که «در آینده تعیین قضیه و مسئله فلسفی که هم جدید و هم حقیقی باشد، غیر ممکن خواهد بود.» بنابراین وی بر آن است که «ما در اینجا و اکنون پایان تاریخ زندگی می کنیم؛ که به معنای جشن پیروزی ایده های غربی: لیبرال دموکراسی کثرت گرای غربی و جامعه مصرفی دولت-ملت‌های همگن جهانی بر شکست کمونیسم و فاشیسم و بنیاد گرایی دینی (بخوانید اسلامی) است.»^{۲۱}

به این معنا، رویکرد اصیل شرق شناسی که ادوارد سعید (منتقد ادبی امریکایی فلسطینی تبار) با الهام از چشم انداز فوکویی (رابطه دیالکتیکی دانش/قدرت) مطرح کرده است، از این منظر بیشتر از زاویه گفتمان فرهنگی تولید امپریالیستی شرق، به طور عمده حوزه جهان اسلام و منا، قابل بررسی است. این چشم انداز همان گونه که در ادامه نیز خواهیم دید، در دو قرائت به بررسی و تبیین چهره فرهنگی امپریالیسم: فرهنگ امپریالیسم؛ و گسترش امپریالیستی فرهنگ می پردازد.^{۲۲}

مضمون اصلی گفتمان شرق شناسی سعید (ماهیت امپریالیستی فرهنگ غرب و غرب

فرهنگی)، به ویژه از حیث رابطه امپریالیستی غرب با جهان اسلام و منا، به قرار زیر است: نخست، شرق در یک فرایند استدلالی به صورت یک موضوع معرفتی دایمی و سرسخت در مخالفت با غرب به عنوان یک قطب منفی تعریف شده است؛ دوم، شرق شناسی شکل‌هایی از معرفت به یک موضوع واحد و منسجم با توجه خاص به ادبیات غربی و گفتمان علمی عرضه می‌کند که از طریق آن معنای شرق از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود؛ سوم، شرق (در چارچوب تحلیل فوکویی) از ترکیب قدرت/دانش تفسیر شده است و سابقه نظریه‌های مربوط به شرق نیز به وسیله صورت‌بندی تاریخی رابطه قدرت بین غرب و شرق شکل گرفته است؛ چهارم، شرق از طریق تاریخ امپریالیسم و تهاجم استعماری تعریف شده است؛ پنجم، شرق محصول امپریالیستی قدرت دانش غربی است و مستقل از آن قابل درک نیست؛ ششم، شرق بخشی از نقشه سیاسی است که با آن غرب خود را به صورت نیروی خوب و مثبت تجلی داده و شرق را نیز به مثابه حاشیه جهان متمدن جا انداخته است. بنابراین، شرق شناسی را می‌توان صورت فرهنگی جدیدتری از پساامپریالیسم غربی دانست که بر اساس آن این طور ادعا شده است که در «شرق اسلامی: حاشیه عقب مانده تمدن جهانی مدرن» پدیده‌های خاص و متضادی خلاف نقاط مثبت غرب مآب تمدنی، که جهان مدرن متأخر واجد آن است، وجود دارد که مایه و نشانه عقب ماندگی شرق، و به صورت خاص آن منا (خاورمیانه و شمال افریقای اسلامی) است. ترنر اینها را مشتمل بر موارد زیر می‌داند: الف. رکود تاریخی؛ ب. طبقه متوسط مفقوده؛ پ. عدم تثبیت مفهوم شهروندی؛ ت. فقدان شهرهای مستقل؛ ج. فقدان عقلانیت نهادی، علمی، ساختاری و سازمانی در جامعه؛ د. فقدان جامعه مدنی؛ و ه. فقدان رژیمهای لیبرال دموکراتیک.^{۲۳}

اگرچه نمی‌توان انکار کرد که برخی شواهد جامعه شناسی تاریخی دال بر ادعای بالا در حال حاضر نیز در جامعه شرقی (به معنای جامعه شناسی تاریخی آن) وجود دارد، تفاوت بین رویه‌های تحلیلی متعارف در جامعه شناسی تاریخی که به قصد روشنگری به پالایش داده‌ها می‌پردازند و خطای تحلیلی غیرتعمدی در آنها بیشتر به محدودیتهای تبیین تاریخی ارجاع داده می‌شود، و رویه‌های هنجاری و ارزش گذار از نوع شرق شناسی که در آن بیشتر نگاهی

پیش داورانه و فراسوی منطق جستار علمی و جامعه‌شناسی تاریخی به داده‌ها برای تحقیر جامعه شرقی وجود دارد، دیده می‌شود. در مجموع نسبت امپریالیسم فرهنگی با منا، همان گونه که توصیف شد، اکنون به مدد جهانی شدن، که بسیاری آن را مترادف با امپریالیسم جدید می‌دانند،^{۲۴} و رسانه‌ای شدن مجازی (اینترنتی شدن و ماهواره‌ای شدن) توانسته است در پیشبرد نوعی امپریالیسم سایبر موثر واقع شود.^{۲۵} به طور کلی منظور از امپریالیسم رسانه‌ای و سایبر، نوع خاصی از امپریالیسم فرهنگی بسیار پیشرفته (از حیث سخت افزاری و نرم افزاری)، گسترده (از جهت دامنه و پوشش اطلاعاتی) و کاربردی (از نظر اثرگذاری بر کاربران) است؛ که دولت-ملتهای مرکز آگاهانه و تعمیدی از فضای رسانه‌ای سایبر (مجازی) خود برای تحقق اهداف چند منظوره مرتبط با منافع ملی شان استفاده می‌کنند. اهداف اصلی از امپریالیسم رسانه‌ای و به ویژه نوع سایبر یا مجازی آن؛ از جمله فضاهای اینترنتی و ماهواره‌ای را می‌توان به این موارد تسری داد.^{۲۶}

در کل همان طور که در جدول شماره یک ملاحظه می‌شود، نسبت امپریالیسم سایبر و منا را می‌توان مشتمل بر این موارد دانست. چنین نسبتی، همان گونه که در ابتدای مقاله گفته شد، بیشتر ناشی از ۳ عامل به هم بسته جامعه‌شناختی است که به صورت هم‌زمان و براساس یک منطق دیالکتیکی یکدیگر را تقویت می‌کنند که عبارتند از:

۱. اهمیت راهبردی (ژئوپلیتیک و ژئوکالچر) منا از منظر غرب؛
۲. تشدید چالشهای اخیر (هزاره سومی) سیاست بین‌المللی اتحادیه اروپا و ایالات متحده با منا؛ و

۳. چالشهای سیاست فرهنگی اسلام سیاسی منا با جهانی شدن مدرنیته سکولار غربی.

این عوامل در مجموع به بروز و تقویت سیاستهای چالش برانگیز امپریالیسم فرهنگی سایبر در رابطه با منا، در سطوح جهانی و محلی آن، انجامیده است. در ادامه، به ترتیب به تحلیل و ارایه شواهد تجربی مرتبط با این منظومه عوامل پرداخته خواهد شد.

غرب و اهمیت ژئوپلیتیک/ژئوکالچر منا: چالشهای سیاسی با ایالات متحده/اتحادیه

اروپا

با وجود تحلیلهای نه چندان خنثی درباره چالشهای منا با اتحادیه اروپا و ایالات متحده، به ویژه طی دهه اخیر، کاوش در هسته مشترک گزارشهای بی طرفانه تر در این مورد حاکی از وجود برخی زمینه های جامعه شناختی درون زا و برون زاست که بر اهمیت راهبردی منا از منظر غرب و به تبع آن ساختارهای چالش زا میان طرفین رقیب (منا و ایالات متحده/اتحادیه اروپا) تاکید دارند. بنابراین با توجه به این شواهد، مروری فشرده بر این واقعیت های انکارناپذیر خواهیم داشت. همان گونه که در ادامه ملاحظه خواهیم کرد، در این میان نقش راهبردی و تعیین کننده اسلام گرایی سیاسی در منا و حساسیت گفتمانی راهبردی غرب به این جنبش متحول کننده را نمی توان نادیده گرفت. روی هم، این طور به نظر می رسد که مجموعه عوامل ساختاری زیر در جهت دهی راهبردی منا برای غرب و به تبع آن تعین بخشیدن به چالشهای حساس و حیاتی منا با غرب سکولار همچنان پایدار است.^{۲۷}

۱. پاگیری هم زمان رژیمهای قوی و دولتهای ضعیف در منا

منظور، وجود دولتهای شکننده ای مانند: عراق، لبنان، دولت خودگردان فلسطین، و افغانستان از یک سو و رژیمهای سیاسی قوی با دولتهای ضعیف نظیر: عربستان و سوریه و در عوض دولتی قوی با رژیم سیاسی ضعیف مانند اسرائیل است. اینها در مجموع از تأمین کالاهای عمومی (امنیت، آزادی، عدالت، رفاه و کنترل خشونت) ناتوان هستند. همچنین باید گفت که این رژیمها با بحرانهای مدرنیزاسیون و سکولاریسم دست به گریبانند. در این میان دولتهای منا ناگزیر از چالش با تغییر مبنای مشروعیت کاریزماتیک خود به نوع قانونی دموکراتیک آن هستند؛ برای اینکه بتوانند از منظر غرب نقش یک دولت قانونمند مدافع حقوق بشر را ایفا کنند.

۲. انگیزشهای عقیدتی دو قطبی و راهبردهای کلان رقیب در منا

منطقه منا از جهت دو قطبی بودن رژیمهای سیاسی سنی و شیعی، با دو گونه دولت

مقتدر هژمونیک (به محوریت عربستان و مصر سنی و ایران شیعی) روبه‌رو است که هریک بخش‌باز طیف گسترده افکار عمومی جهان اسلامی را رهبری می‌کنند. بزرگ‌ترین چالش غرب نیز با موج اسلام سیاسی و آن چیزی است که از آن تعبیر به بنیادگرایی اسلامی می‌شود. باوجود این، نباید مفصل‌بندی گفتمانی اسلام سیاسی سنی و شیعی را یکسان فرض کرد، به این معنا که باید بتوان میان نوع خاصی از الگوی اسلام سیاسی که مبتنی بر تصرف نظم جهانی با استفاده از اصول‌گرایی، سلفی‌گری، و فلسفه تئوکراسی اسلامی است و خاستگاه احزاب و جنبش‌های اسلامی نیز محسوب می‌شود، با الگوهایی از اسلام سیاسی که برای اهداف غیردموکراتیک خود از ابزارهای دموکراتیک سود می‌جویند، تفاوت قائل شد. به عنوان نمونه، می‌توان به الگوی ملی‌گرایی سکولار (سوری، مصری و لبنانی) اشاره کرد و یا نوع خاصی از الگوی باستانی سلطانی که در مصر مشاهده می‌شود. در مجموع، غرب با هردوی این الگوها به چالش برخاسته است. برخی را به دلیل ماهیت اسلامی (مانند الگوهای اسلام سیاسی) مورد تاخت و تاز رسانه‌ای قرار داده و از بعضی نیز به خاطر ماهیت اتوکراتیک سنتی آنها (از جمله سلطانیسم عربی) انتقاد کرده است.

۳. شکنندگی محدوده‌های سرزمینی، جغرافیای در حال تغییر و امریکایی شدن منا

گذشته از تحولات جغرافیای سیاسی منا به خصوص با اشغال عراق و افغانستان، عقب‌نشینی اسرائیل از لبنان (در سال ۲۰۰۰)، سوریه از لبنان (در ۲۰۰۵ پس از ۳۰ سال) و اسرائیل از غزه (در ۲۰۰۶ پس از ۴۰ سال) که جزو عوامل کاهنده حاکمیت ملی بر مرزهای تحت حاکمیت هستند، دو رخداد جهانی نیز اثرگذاری شدیدی بر سیاست بین‌المللی مناداشته‌اند؛ پایان جنگ سرد (فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق در ۱۹۹۰ و ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ از این جهت قابل توجه‌اند. با رخداد ۱۹۹۰ و پایان جنگ سرد، مرزهای منا به سمت آسیای مرکزی (حوزه خزر و قفقاز) و حتی هندوچین و بخش‌هایی از شرق آسیا گسترده شده است. متعاقب با ۱۱ سپتامبر نیز هم‌زمان دو حادثه به هم پیوسته مشاهده می‌شود: نخست، به طرزی عجیب و فزاینده هژمونی گفتمانی پسا-سپتامبر امریکایی

دامنه‌های منا را تا مرزهای آسیای جنوب شرقی (مالزی و اندونزی مسلمان نشین و فیلیپین و تایلند با اقلیت مسلمان) و نیز سایر کشورهای افریقایی مسلمان (سومالی و سودان) جلو برده است؛ دوم، امریکاگرایی و امریکایی شدن بخشهایی از منا به همراه تقویت شکاف در اردوی اسلام گرایی سیاسی/ ملی گرایی سکولار لیبرال منجر به بروز گفتمان منای چند قطبی شده است؛ از جمله نمودهای بارز آن، می‌توان به گفتمان خاورمیانه گرایی امریکا در پسا سپتامبر اشاره کرد: تقسیم دولتهای منا به محور شرارت و دوستان خوب و یا دولتهای دوست (متحدها) محافظه کار عرب و اسرائیل و دشمنان بد (ایران، سوریه، حزب الله، حماس و القاعده). نتیجه مهم آن، این است که این خاستگاه چالشی با هدف تعیین خطوط مرزی تمدنی نبرد فرهنگی آینده میان غرب مسیحی و منای اسلامی از هم اکنون به طرزی قوی دنبال می‌شود.

۴. جریان رسانه ای نفوذ متقابل منا در غرب

یکی دیگر از عوامل چالشی جدیدتر که بیانگر قدرت نفوذ رسانه ای منا در غرب با استفاده از ابزارهای ارتباطی و اطلاع رسانی مدرن غربی است، جنگ مجازی مناست که به کمک فناوریهای ماهواره ای، افزایش ضریب نفوذ اینترنت در منا و گسترش کاربرد تلفنهای سلولی (موبایل) صورت گرفته است. به عنوان نمونه، به جز مادر شبکه ماهواره ای الجزیره، حدود ۴۰۰ شبکه ماهواره ای عرب زبان فعال شده اند؛ هرچند برخی از اینها در خدمت اهداف جهانی کردن منای عربی هستند، اما آنها نیز در برخی موارد ناگزیر از پرداختن به محلی گرایی اسلامی و حمله به مظاهر مدرنیته سکولار غربی اند. در کنار شکل گیری این اجتماعات مجازی، می‌توان به اجتماعات سیاسی سازمان دهی شده مانند: سازمان کنفرانس اسلامی، شورای همکاری خلیج فارس، کنفرانس عربی در زیست جهان منا و گسترش اجتماعات اسلامی در زیست جهان غرب (بالغ بر هزاران مقر اسلامی مشتمل بر مسجد، مرکز آموزشی- پژوهشی اسلامی، مدارس اسلامی، سایتهای اینترنتی و سازمانهای غیردولتی و غیره) اشاره کرد که همگی حاکی از رخداد نفوذ متقابل منا (هم بر له و هم علیه غرب) است. در مجموع به این فهرست می‌توان عوامل دیگری را نیز افزود که مایه هراس و چالش

غرب شده است؛ عواملی مانند: رادیکالیزم، اسلام اروپایی و اروپای اسلامی (بین ۲۰ تا ۲۵ میلیون جمعیت)، ذخیره های ژئواکونومیک (نفت، گاز و آب شیرین) و امواج مهاجرتی مسلمانان به غرب. در این میان البته، همان طور که کمپ نیز بحث کرده است، رقابت اتحادیه اروپا و ایالات متحده بر سر منا (مانند قضیه ایران هسته ای، اعراب و اسرائیل، لبنان و حزب الله، حماس، فتح، جهاد اسلامی و دولت خودگردان فلسطین، القاعده و تروریسم اسلامی و بالاخره موضوع مناقشه انگیز تعلیق درخواست عضویت ترکیه در اتحادیه اروپا) همچنان به شقاق بین این دو محور تمدن سکولار غربی دامن زده است.^{۲۸} البته پرواضح است که در این میان اجماع عام اروپا و امریکا در مورد ستیز و چالش با اسلام سیاسی منا به عنوان قوی ترین عامل در این زمینه همچنان پابرجاست.

غرب و سیاست فرهنگی اسلام سیاسی در منا

بر خلاف ویژگیهای مشترکی که در روح تمدنی فرهنگی «آسیایی بودن» وجود دارد و در آن نوع عرفی شده تری از سیاستهای فرهنگی دینی (هندوئیسم، بودائیسم، لائوتسیسم، شینتوئیسم، کنفوسیونیزم) می توان سراغ گرفت، آنچه در حوزه آسیایی - اسلامی منا از این حیث ملاحظه می شود، تفاوت چشمگیری دارد.^{۲۹} منظور، تأکید بر وجه سیاست گرایی فرهنگی است که برگرفته از علایق و باورهای دینی اسلامی بوده و خود را به شکل نوعی سیاست فرهنگی دینی بروز داده است. از این حیث، در حالی که بخشهای غیراسلامی آسیا (به خصوص جنوب شرقی، ببرهای آسیایی، چین و ژاپن) به عنوان دیگری غرب مانند منا، هم با فرایندهای مدرنیته و جهانی شدن و هم با چالشهای امپریالیسم سایبر نیز مواجهند، به جهت پتانسیلهای تمدنی فرهنگی این جوامع آسیایی و نیز جهت گیری راهبردی سیاستهای فرهنگی سکولار آنها به تبع می توان انتظار پیامدهای جامعه شناختی متفاوتی را داشت.

بنابراین هرچند از منظر کلی در سیاست فرهنگی آسیایی هم زمان جریانهایی از گفتمان مسلط جهانی شدن غربی (دموکراسی گرایی، جامعه مدنی، عقلانی شدن، توسعه اقتصادی، لیبرالیزم، بازاری شدن، فرهنگ مصرفی) و گفتمان هویتی محلی گرایی آسیایی (بومی سازی،

جهانی - محلی گرایی، هویت سازیهای جدید پیوندی (نیز دیده می شود، هویت گرایی اسلامی منا، که ریشه ها و خاستگاههای آن را باید در اسلام سیاسی جست، از ویژگیهای متمایز و متفاوت قابل ملاحظه ای برخوردار است.^{۳۰} اما مواجهه فرهنگی سیاسی غرب با اسلام سیاسی، همان گونه که شاکمن هورد نیز واریسی کرده است، برآیند برخوردهای سیاسی غرب با این مقوله و واکنشهای منا به این برخوردهاست. باوجود این، واقعیت پذیرفته شده مسلم این است که همین نوع مواجهه، اکنون هم تعیین کننده سیاست فرهنگی برخی از جوامع و دولتهای منا در قبال غرب و چالشهای درون زاست و هم سازنده سیاستهای امپریالیسم رسانه ای سایبر غرب در رویارویی با منا و اسلام سیاسی.^{۳۱} به عنوان یک نمونه برجسته می توان به تقویت تبلیغ گفتمان مقابله با بنیادگرایی در رسانه های غربی و هم زمان پافشاری بیشتر اسلام گرایی سیاسی در برخورد با این نوع گفتمان از طریق تثبیت بیشتر نوعی پادگفتمان مقابله کننده با غرب اشاره کرد. در هر دو صورت، به نظر می رسد دلایل و شواهدی که مبنی بر تعیین کننده بودن اسلام سیاسی به عنوان محور چالش منا با غرب (در روابط بین الملل سیاسی و فرهنگی) و سیاست گرایی فرهنگی بومی اسلامی (در حوزه امور داخلی و روابط خارجی) عرضه می شود، قابل توجهند. در این میان آنچه بیشتر مایه هراس و چالش شده، نوع برداشت غرب از اسلام سیاسی مدرن است. به نظر شاکمن هورد، مبنای این برداشت استفاده اسلام سیاسی از زبان مدرن و ابزارهای دموکراتیک، بنیادگرایی فرهنگی و درنهایت متاثر شدن برخی از گروههای اجتماعی غرب (به خصوص جوانان و اقلیتهای قومی - نژادی) از اسلام سیاسی است.^{۳۲} با این حال، دست کم می توان گفت که در سه فضای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی برداشتهای غربی از اسلام سیاسی منا شکل گرفته است؛ همان طور که چندین راهبرد عملی از نوع سیاست فرهنگی نیز در زیست جهان اسلامی منا متصور است.

نخستین گونه از ماهیتی شناختی - فرهنگی (اپیستمولوژیک) برخوردار است و به تبع آن سیاستهای فرهنگی شناختی را دنبال می کند. از منظر غربی و نیز برخی دانش پژوهان (ایوبی، هفتر، سالواتوره) به این معنا اسلام سیاسی بیشتر آموزه و جنبشی فکری - فرهنگی است که ادعایی جز در اختیار داشتن یک راهبرد فرهنگی برای سیاست، دولت، دنیا و آخرت

ندارد؛ به دنبال تقویت روح پرهیزگاری و فعال گرایی سیاسی با ارجاع به سنت صالح است؛ و به طور عمده بر ساخته ای فکری است که تجربه های نمادین دینی را در زیست جهان معاصر بر مبنای دینداری مدرن بازسازی می کند.^{۳۳} بر مبنای گونه دوم، که ماهیتی ایدئولوژیکی سیاسی (پولمولوژیک) به آن منتسب است (فیرلمان، هیمل فارب)، اسلام سیاسی و سیاست فرهنگی متناظر با آن در منا بیشتر با بنیادگرایی، تروریسم، عدم مدارا، ستیز با علم و فناوری غربی، زن ستیزی، استبداد سیاسی و عقلانیت ستیزی، تعریف و مفصل بندی گفتمانی می شود.^{۳۴} گونه سوم از اسلام سیاسی را می توان ماهیتاً اجتماعی واقعی (انتولوژیک) محسوب کرد. منظور صورتهای اجتماعی متنوع از اسلام گرایی سیاسی و سیاستهای فرهنگی منتج از آن است که بر حسب مقتضیات جامعه شناختی حوزه چند فرهنگی (عربی، فارسی، ترکی، شیعی، سنی، محافظه کار، رادیکال، غرب گرا، غرب ستیز و میانه رو) منا در عمل شکل گرفته است.^{۳۵}

نمونه هایی از این نوع تنوع را می توان در ظهور اسلام گرایی انقلابی شیعی جمهوری اسلامی ایران، اسلام طالبانی - القاعده ای عربی - افغانی، اسلام آفریقای شمالی بربر و یا صورتهای نوظهور دیگر و مؤثر در آینده نزدیک (نظیر اسلام مدرنیستی ترکیه، حزب عدالت و توسعه، اسلام انقلابی حزب ا... لبنان، اسلام جنبش مقاومت فلسطین و حماس و مانند آن) ملاحظه کرد. پرواضح است این نمونه ها به رغم ارجاع مشترک به اسلام سیاسی، در عمل برون داده های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نسبتاً متفاوت در قبال نوع مواجهه با جهانی شدن، مدرنیته، سکولاریزم، نظم نوین جهانی، امریکا گرایی، اروپا مداری و غرب ستیزی داشته و دارند. در ادامه به لحاظ اهمیت واقع گرایانه این ژانر خاص از اسلام سیاسی موجود، تلاش می شود رگه هایی از نمونه هایی برجسته و شاخص از سیاستهای فرهنگی مطرح در منا، بر حسب نمونه مطالعات موردی انجام شده (فخر، بروجردی، شور کنز، کیا، الرحمان، حسن زیدی، اتاسوی، ابیش، لی)، به دست داده شود.

الف. سیاست فرهنگی میانه رو و نو مدرنیته عربی

اظهارات و استدلالهای برخی از دانش پژوهان اسلامی، از جمله صادق العظم سوری، نشان می دهد که در حال حاضر زیست جهان عربی منا به دنبال نوع خاصی از مدرنیته با مقتضیات ملی اسلامی است. در این نوع مدرنیته راه میان بری میان سکولاریزم محض غربی و مدینه گرایی سنتی اولیه ایجاد شده است، به طوری که می توان شاهد نوسنت گرایی مقاومتی منعطف به سبک عربی اسلامی آن بود. از جمله خصوصیات جامعه شناختی این نوع سیاست فرهنگی، می شود به ملیت گرایی (در برابر امت گرایی)، بی طرفی دولت در قبال زیست جهان مذهبی (در برابر راهبرد تحمیل گرایی دینی)، چندگرایی فرهنگی (در برابر قوم گرایی و نژادگرایی سنتی قبیله ای) اشاره کرد.^{۳۶}

ب. سیاست فرهنگی پیوندی و مدرنیته شیعی ایرانی

تا آنجا که به وضعیت اجتماعی زیست جهان ایرانی بر می گردد، به نظر می رسد برخی شواهد (بروجردی) که حاکی از ظهور تثبیت یافته نوعی اسلام انقلابی گرای شیعی برای مقابله با مدرنیته سکولار غربی است و راهبرد سیاست فرهنگی خاصی را نیز از طریق استقرار رژیم سیاسی اسلام گرا دنبال می کند، انکارناپذیر است. بر این اساس، شواهد قوی نشانگر سیاست فرهنگی است که واکنشهایی دوگانه به تبعات جهانی شدن (سرمایه داری، شهروندی، دموکراسی، حقوق بشر) و مدرنیته (عقلانیت، فلسفه، علم و فناوری) داشته است. طیف گسترده اینها را می توان در ذیل پیوندزنی میان مدرنیته و اسلام شیعی نشان داد؛ که از جمله نموده های اجتماعی سیاسی آن را می توان در دموکراسی اسلامی، دانش گرایی شرقی دینی، بومی گرایی ملی اسلامی و استقلال از غرب ملاحظه کرد.^{۳۷}

ج. سیاست فرهنگی دینی سکولار و مدرنیته التقاطی ترکیه

این سیاست که پس از فروپاشی امپراتوری خلافت اسلامی (عثمانی) از دهه های ۱۹۴۰ به این سو با نوسانات اجتماعی سیاسی خاص خود دنبال شده، پدیده ای است که

برآیند جامعه شناختی چند راهبرد نه چندان سازگار با هم است؛ میراث وحدت گرایی عثمانی، کمال گرایی آتاترکی، احیاگرایی اسلامی و بین الملل گرایی غربی (آتاسوی). در وجه میراث وحدت گرایی عثمانی آن می توان به ملت سازی بر مبنای سنت خلافت اسلامی برای غرب ستیزی اشاره کرد. سبک آتاترکی آن نیز استمرار توسعه مدرنیستی و سکولار جامعه و فرهنگ ترکیه است. در وجه احیاگرایی اسلامی هم برای مقاومت در برابر دولت سکولار توجه به گسترش آموزه های اسلامی از طریق نهادسازی آموزشی اقتصادی و تأسیس احزاب سیاسی اسلام گرا در دستور کار قرار گرفته است، و بالاخره باید به ویژگیهای رویکرد راهبردی و دوسویه ترکیه - غرب توجه کرد که حایل اجتماعی سیاسی میان اسلام گرایی رادیکال ایرانی و اسلام گرایی سنتی عربستانی است. با وجود این، همچنان می توان بروز و ظهور سیاستهای فرهنگی پوپولیستی اسلام گرایی که بر ستیز با مدرنیته سکولار غربی اصرار دارد را نیز ملاحظه کرد.^{۳۸}

نتیجه گیری

به نظر این طور می رسد که این نوع سیاستهای فرهنگی منرا، به تبعیت از شور کنز، کیا، الرحمان، حسن زیدی و ابیش، می توان صورتهای گوناگونی از مواجهه زیست جهان های غیر غربی با غرب به میانجی تجربه های محلی دید. این تجربه ها بیشتر به دنبال الگویی جهانی محلی از اسلام سیاسی هستند. الگویی که بتواند جوامع اسلامی منرا را در انتخاب میان مقاومت فرهنگی محلی یا گفتگوی جهانی سیاسی، تلاش برای ایجاد مدرنیته های متکثر غیر غربی و مقابله با پسااستعمار گرایی جدید با ابتنا به اسلام سیاسی کمک کند.^{۳۹} این نوع الگورا می توان بخشی از پروژه ای دانست که ادوارد سعید آن را بدین نحو صورت بندی کرده است: «.... همچنان بدیل های گوناگونی برای مواجهه با پدیده ها و امور تاریخی وجود دارد. ما قدرت دگرگون کردن داریم. بنابراین همچنان می توان وضعیتهای اجتماعی موجود را به چالش کشید و آنها را تغییر داد.»^{۴۰} به موازات برداشتهای غربی که از اسلام سیاسی منرا شکل گرفته است، چند راهبرد عملی از نوع سیاست فرهنگی نیز در

زیست جهان اسلامی منا امکان بروز یافته است. اولین گونه از ماهیتی اپیستمولوژیک (شناختی) برخوردار است و به تبع آن سیاستهای فرهنگی شناختی را دنبال می کند و اغلب آموزه و جنبشی فکری- فرهنگی است که ادعایی جز در اختیار داشتن یک راهبرد فرهنگی برای سیاست، دولت، دنیا و آخرت ندارد، به دنبال تقویت روح پرهیزگاری و فعال گرایی سیاسی با ارجاع به سنت صالح است، و بیشتر بر ساخته ای فکری است که تجربه های نمادین دینی را در زیست جهان معاصر بر مبنای دین داری مدرن بازسازی می کند. گونه دوم، که ماهیتی پمولوژیک (ایدئولوژیک) به آن منتسب است، سیاست فرهنگی اسلامی سیاسی (معمولاً تعریف شده با بنیادگرایی، تروریسم، عدم مدارا، ستیز با علم و فناوری غربی، زن ستیزی، استبداد سیاسی و عقلانیت ستیزی) را مفصل بندی گفتمانی می کند. اما گونه سوم از اسلام سیاسی را می توان ماهیتاً انتولوژیک (اجتماعی واقعی) محسوب کرد؛ منظور صورتهای اجتماعی متنوع از اسلام گرایی سیاسی و سیاستهای فرهنگی منتج از آن است که بر حسب مقتضیات جامعه شناختی حوزه چند فرهنگی (عربی، فارسی، ترکی، شیعی، سنی، محافظه کار، رادیکال، غرب گرا، غرب ستیز و میانه رو) منا در عمل شکل گرفته است.

نمونه هایی از این نوع تنوع را می توان در ظهور اسلام گرایی انقلابی شیعی جمهوری اسلامی ایران، اسلام طالبانی- القاعده ای عربی- افغانی، اسلام افریقای شمالی بربر و یا صورتهای نوظهور دیگر و مؤثر در آینده نزدیک (نظیر اسلام مدرنیستی ترکیه، حزب عدالت و توسعه، اسلام انقلابی حزب ا... لبنان، اسلام جنبش مقاومت فلسطین و حماس و مانند آن) ملاحظه کرد. پرواضح است این نمونه ها به رغم ارجاع مشترک به اسلام سیاسی، در عمل برون داده های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نسبتاً متفاوت در قبال نوع مواجهه با جهانی شدن، مدرنیته، سکولاریزم، نظم نوین جهانی، امریکاگرایی، اروپامداری و غرب ستیزی داشته و دارند. این ژانرهای جامعه شناختی خاص از اسلام سیاسی و سیاست فرهنگی متناظر با آن، دست کم توانسته است در قالب شکل بندیهای اجتماعی چندگانه (که در بالا توضیح مفصل آنها آمده است) متجلی شوند: ۱. سیاست فرهنگی میانه رو و نومدرنیته عربی؛ ۲. سیاست فرهنگی پیوندی و مدرنیته شیعی ایرانی؛ ۳. سیاست فرهنگی دینی سکولار و مدرنیته

التقاطی ترکیه، و سرانجام باید به ویژگیهای رویکرد راهبردی و دوسویه ترکیه - غرب توجه کرد که حایل اجتماعی سیاسی میان اسلام گرایی رادیکال ایرانی و اسلام گرایی سنتی عربستانی است. با وجود این، همچنان می توان بروز و ظهور سیاستهای فرهنگی پوپولیستی اسلام گرایی که بر ستیز با مدرنیته سکولار غربی اصرار دارد را نیز ملاحظه کرد.



جدول شماره یک. امپریالیزم رسانه ای- سایر و منا

اهداف کلان و جهان شمول امپریالیزم سایر	نمونه کاربردهای متصور امپریالیزم سایر در منا
تهاجم فرهنگی (به مرزهای عقیدتی و سرزمینی دولت- ملت‌های هدف)	مهندسی زبانی رسانه‌ای استاندارد (شامل الگوهای گرامری تعیین، تعریف و تعقیب زبان شناختی بر مبنای گفتمان سیاست فرهنگی امپریالیستی برای توصیف و قابل فهم کردن جهان اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی روابط بین الملل و به تبع آن انتشار آنها در میان دولت- ملت‌های هدف و در راستای نظارت و کنترل جوامع آنها)
بازتولید سلطه و هژمونی (اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی بر دولت‌های هدف)	مهندسی اطلاع رسانی استاندارد (اعم از سخت افزاری و نرم افزاری برای به روز نگه داشتن اطلاعات مرتبط با تغییرات فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی دولت- ملت‌های هدف و استفاده کارآمد از آنها برای عینی تر کردن تصمیم گیری‌های راهبردی و مدیریت بحران)
زمینه سازی برای احساس کسری مشروعیت و تولید بحران‌های مشروعیت- مقبولیت نظام (در میان شهروندان دولت ملت‌های هدف)	مهندسی فرهنگی رسانه ای (تنظیم سیاست‌های فرهنگی در دولت- ملت‌های هدف از طریق گنجاندن- تحمیلی اما- هژمونیک گفتمان اطلاع رسانی غربی و نظم نوین اطلاعاتی جهانی در رژیم سیاست گذاری عمومی این دولت ملتها)
تدارک دیدن ترتیبات فروپاشی اجتماعی (در دولت- ملت‌های هدف)	مهندسی اجتماعی رسانه ای (در جوامع دولت- ملت‌های هدف به صورت رسانه ای کردن هویت یابی و هویت سازی، معنا سازی زیست روزمره، سبک سازی زندگی روزمره و ساختار سازی دلخواه رویه ها و ایده ها منطبق با الگوی استاندارد سیاست‌های فرهنگی امپریالیستی)
تقویت وابستگی‌های توسعه ای و سیاست گذاری (در مدیریت دولت- ملت‌های هدف)	مهندسی سیاسی رسانه ای (جهت دادن به کنش‌های سیاست داخلی- خارجی اعم از تدافعی، تهاجمی، بازدارنده و پیش گیرانه دولت- ملت‌های هدف به قصد بازتولید بازه ای سیاسی «هر دو سر باخت»، برای دولت- ملت‌های هدف، و در عوض «هر دو سر برد» برای دولت- ملت‌های امپریالیست، برای وادار کردن این دولت- ملتها به بازی سیاسی بر طبق قواعد امپریالیستی)

پاورقیها:

1. U. Beck, *What is Globalization*, Polity, 2000, pp. 23-63.
2. Ibid.
3. Chris Barker, *The Sage Dictionary of Cultural Studies*, SAGE, 2004, pp. 41, 84-85, 177.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. wikipedia, google, *menapoliticalgeography*, 2008-06-12.
8. U. Beck, op.cit.
9. Ibid., pp. 26-30.
10. Ibid., pp. 38-40.
11. Ibid., pp. 42-57.
12. M. Albert "Globalization Theory: Yesterday's Fad or More lively than ever," *International Political Sociology*, No. 1, 2007, pp. 165-182.
13. Ibid.
14. G. Denooux, "The Forgotten Swamp: Political Islam," *Middle East Policy*, Vol. IX, No. 2, 2002, pp. 56-81.
15. J. Agnew, "Know-Where: Geographies of Knowledge of World Politics," *International Political Sociology*, No. 1, 2007, pp. 138-148.
16. Ibid., p. 143.
17. Chris Barker, op. cit.
۱۸. بورلی سانگیت، تاریخ: چیست و چرا؟ رویا منجم، تهران: نگاه سبز، ۱۳۷۹، صص ۲۱، ۷۲، ۱۵۵-۱۵۳.
۱۹. همان، صص ۲۰، ۷۲، ۱۵۵-۱۵۱.
۲۰. پائولین مری روسنائو، پست مدرنیسم و علوم اجتماعی، محمد حسین کاظم زاده، تهران: آتیه، ۱۳۸۰، صص ۱۲۶-۱۱۲.
۲۱. همان، ص ۱۱۶.
۲۲. ادوارد سعید، شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، فصل ۱؛ برایان اس. ترنر، رویکردی جامعه شناختی به شرق شناسی، پست مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: یادآور، ۱۳۸۴، ص ۳، ۵؛ ادوارد سعید، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه اکبر افسری، تهران: توس، ۱۳۸۲؛
- Bernard Hamm and Russell Smandych (eds.), *Cultural Imperialism: Essays on the Political Economy of Cultural Domination*, Broadview Press, 2005.
۲۳. برایان اس. ترنر، پیشین، صص ۲۱-۲۲.
24. Ronald Chilcote, "Globalization or Imperialism?" *Latin American Perspective*, 2002, pp. 6, 29; *Globalization and Globalism in Latin America and the Caribbean*, pp. 80-84; Carlos M. Vilas and Carlos Perez, "Globalization as Imperialism," *Latin American Perspective*, 2002, pp. 6, 29; *Globalization and Globalism in Latin*

America and the Caribbean, pp. 70-79.

25. Ryan Dunch, "Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity," *History & Theory*, Vol. 41, No. 3, 2002, pp. 301-325; Robert Holton, "Globalization's Cultural Consequences," *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 2000, pp. 140-152; Carlos. M. Vilas & Carlos Perez, op.cit., pp. 70-79; Ronald. H. Chilcote, op.cit.; Piers Robinson, "World Politics and Media Power: Problems of Research Design," *Media, Culture & Society*, Vol. 22, 2000, pp. 227-232; Jean k. Chalaby, "American Cultural Primacy in a New Media Order: A European Perspective," *The International Communication Gazette*, Vol. 68, No. 1, 2006, pp. 33-51; Ellie Chambers, "Cultural Imperialism or Pluralism? Cross-Cultural Electronic Teaching in the Humanities," *Art & Humanities in Higher Education*, Vol. 2, No. 3, 2003, pp. 249-264.

۲۶. تحلیل دقیقی از سیاست در جهان پست مدرن رسانه ای در اثر زیر آمده است: جان گینز و بو ریمر، سیاست پست مدرنیته: درآمدی بر فرهنگ و سیاست معاصر، منصور انصاری، تهران: گام نو، ۱۳۸۱.
مبنای نظری و پشتوانه شواهد تجربی و نیز صورتهای دقیق تر و انضمامی تر آنچه که تحت عنوان مهندسیهای رسانه ای (زبانی، شناختی، تکنولوژیکی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی) برای تبیین نقشه امپریالیسم فرهنگی رسانه ای سایبر ارایه داده ایم، در اثر بوسا ابو (امپریالیسم سایبر: ۱۳۸۵) آمده است. محورهای بحث ابو و همکاران در این باره عبارتند از: مسایل نظری جهانی شدن سایبر (۱۸۱-۲۵)؛ سیاست در دهکده جهانی الکترونیک (۱۸۷-۲۳۰)؛ مسایل اقتصادی جهانی در فضای سایبر (۳۴۵-۲۳۳)؛ هویت‌های ملی و جنبشهای توده مردم در فضای سایبر (۴۶۳-۳۴۵).

تحلیل و مطالعه زیر هنوز هم یکی از متون درخشان معرفی و شناخت جامعه اطلاعاتی است: فرانک وبستر، نظریه‌های جامعه اطلاعاتی، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران: قاصد سرا، ۱۳۸۳. تاکید وبستر بر چند نظریه کلیدی در شناخت جامعه اطلاعاتی است: نظریه جامعه اطلاعاتی پساصنعتی دانیل بل؛ نظریه جامعه اطلاعاتی دولت-ملت نظارتی آنتونی گیدنز؛ نظریه جامعه اطلاعاتی سرمایه داری پیشرفته هربرت شیلر؛ نظریه جامعه اطلاعاتی تحریف کننده کنش ارتباطی یورگن هابرماس؛ نظریه جامعه اطلاعاتی پست مدرنیستی؛ نظریه جامعه اطلاعاتی شهری شده مانوئل کاستلز. تحلیل و توصیف جنبه‌های فنی و تکنولوژیکی جهان اطلاعاتی اینترنتی و شبکه جهانی اینترنتی نیز در این اثر آمده است: ای. دارنلی و جان فدر، جهان شبکه ای: درآمدی بر نظریه و عمل در باب جامعه اطلاعاتی، ترجمه نسرین امین دهقان و مهدی محامی، تهران: چاپار، ۱۳۸۴. تحلیل فدر و دارنلی بیشتر متوجه جنبه‌های اصلی جهان شبکه ای اینترنتی شده است: فناوریهای جدید اطلاعاتی؛ جریان اطلاعاتی؛ خط مشی اطلاع رسانی؛ تجربه اروپایی جهان شبکه ای؛ آینده‌های جهان شبکه ای. در آثار زیر نیز توصیف مورد پژوهی این جنبه‌ها برای جوامع غیر غربی و غربی به صورت مقایسه ای آمده است: سید محمود نجاتی حسینی (ویراستار مجموعه) اطلاع رسانی و فرهنگ، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مؤسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات، خانه کتاب ایران؛ بابک دریگی، چالشهای حقوقی، اخلاقی و اجتماعی فضای رایانه ای، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مؤسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات، خانه کتاب ایران، ۱۳۷۹؛ مؤسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات، نقش اطلاع رسانی در توسعه فرهنگی: مجموعه مقالات اولین همایش اطلاع رسانی و فرهنگ، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مؤسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات، خانه کتاب ایران، ۱۳۸۰؛ شورای عالی اطلاع رسانی، ارزیابی فضای مجازی: مجموعه مقالات دانشجویی، تهران، ریاست جمهوری، شورای عالی اطلاع رسانی، ۱۳۸۵.

درباره ماهیت متنوع امپریالیسم سایبر و تأثیرات آن بر دولت-ملت‌ها، شهروندان و جوامع جدید دقیق‌ترین و جامع‌ترین تحلیل و توصیف از جامعه شبکه‌ای در اثر ۳ جلدی زیر آمده است: مانوئل کاستلز، عصر اطلاعات | اقتصاد - جامعه - فرهنگ: ظهور جامعه شبکه‌ای، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، جلد ۱؛ مانوئل کاستلز، عصر اطلاعات | اقتصاد - جامعه - فرهنگ: قدرت هویت، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، جلد ۲؛ مانوئل کاستلز، عصر اطلاعات | اقتصاد - جامعه - فرهنگ: پایان هزاره، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، جلد ۳.

محورهای اصلی بحث کاستلز، که ما در این پژوهش مبنایی برای بحث زمینه‌های تهدیدساز امنیت ملی دولت-ملت‌های هدف امپریالیسم قرار داده ایم، عبارتند از: انقلاب تکنولوژی اطلاعات؛ اقتصاد اطلاعاتی جهانی شدن؛ بنگاه شبکه‌ای جامعه و فرهنگ؛ دگرگونی‌های اقتصاد سیاسی کار شبکه‌ای؛ فرهنگ مجازی واقعی و شبکه‌های تعامل مجازی؛ فضای جریان‌های اطلاعاتی؛ مرزهای ابدیت زمانی و مکانی (ج ۱)؛ بهشت اشتراکی هویت و معنا در جامعه شبکه‌ای؛ جنبش‌های اجتماعی مقاومت؛ جنسیت و پایان پدرسالاری در جامعه شبکه‌ای؛ دولت بی‌قدرت و سیاست اطلاعاتی در بحران دموکراسی (ج ۲)؛ بحران دولت سالاری شورویایی؛ جهان چهارم فقر و حذف اجتماعی در سرمایه‌داری اطلاعاتی؛ اقتصاد جنایی جهانی در جهان پیوندی؛ جهانی شدن دولت و بحران توسعه؛ اتحاد اروپا و هویت‌سازی شبکه‌ای (ج ۳). بیشترین شرح و توصیف از خاستگاه ژئوپلیتیکی (زیست فضای سیاسی) و ژئوکالچری (زیست فضای فرهنگی) از آن والرش‌تاین است. نک: ایمانوئل والرش‌تاین، سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی: ژئوپلیتیک و ژئوکالچر، ترجمه پیروز ایزدی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷. اصل بحث والرش‌تاین این است که ژئوپلیتیک ناظر به عصر پساتسلط امریکا بر جهان است و در عوض ژئوکالچر به مثابه زیربنای ژئوپلیتیک جهان را وارد دوران جدیدتری از قدرت سلطه امریکایی و مقاومت جهانی کرده است. به همین منوال مباحث باری آکسفورد نیز ناظر به استدلال‌های والرش‌تاین است: باری آکسفورد، نظام جهانی: اقتصاد، سیاست و فرهنگ، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل وزارت امور خارجه، ۱۳۷۸.

27. Center for Middle East Policy, *Middle East Perspectives Conference*, 2008, Switzerland, www.google.menaseminars.abstracts.

28. G. Kemp, "Europe's Middle East Challenges," *The Washington Quarterly*, Vol. 27, No. 1, 2004, pp. 163-177.

29. D. Birch (et al), *Asia: Cultural Politics in the Global Age*, 2001, Palgrave, pp. 102-125.

30. Ibid., pp. 25-35.

31. E. Shakman Hurd, "Political Islam and Foreign Policy in Europe and USA," *Foreign Policy Analysis*, No. 3, 2007, pp. 345-367.

32. Ibid., p. 346.

33. N. Hassan Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in Arab World*, Routledge, 1992, p. ix; R. Hefner, *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton University Press, 2005, p. 18; A. Salvatore, *Political Islam and Discourse of Modernity: Readings*, Ithaca Press, 1999, p. xxvi.

34. E. Shakman Hurd, op.cit., pp. 348-350.

35. Ibid., pp. 350-360

36. A. Fakhri, "Trends in Arab Thought: An Interview with Sadek Jalal Al-Azm,"

Palestine Studies, Vol. 27, No. 2, 1998, pp. 68-80.

37. M. Boroujerdi, "Iranian Islam and the Faustian Bargain of Western Modernity," *Peace Research*, Vol. 34, No. 1, 1997, pp. 1-5.

38. Y. Atasoy, "Islamic Revivalism and the Nation-State Project: Competing Claims for Modernity," *Social Compass*, Vol. 44, No. 1, 1997, pp. 83-99.

39. U. Schuerkens, "Social Transformations Between Global Forces and Local Life-Worlds," *Current Sociology*, Vol. 51, No. 3-4, 2003, pp. 195-208; I. Kaya, "Modernity, Openness, Interpretation: A Perspective on Multiple Modernities," *Social Science Information*, Vol. 43, No. 1, 2004, pp. 35-57; S. Ur-Rahman, "Secular Knowledge Versus Islamic knowledge and Uncritical Intellectuality: The Work of Ziauddin Sardar," *Cultural Dynamics*, Vol. 14, No. 1, 2002, pp. 65-80; A. Hassan Zaidi, "Muslim Reconstruction of Knowledge and the Re-enchantment of Modernity," *Theory, Culture and Society (TSC)*, Vol. 23, No. 5, 2006, pp. 69-91.

40. H. Ibish, "Nationalism, Secularism, Postcoloniality: An Interview with Edward Said," *Cultural Dynamics*, Vol. 14, No. 1, 2002, pp. 97-105.