ترجمات

إعادة النظر في فيبر و الإسلام

برايان ترنر

ترجمة: ياسين اليحياوي

مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

ALL RESERVED©2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020

إعادة النظر في فيبر والإسلام*

برايان ترنر**

ترجمة: ياسين اليحياوي***

عندما نشرتُ مقالتي «الإسلام والرأسماليّة وأطروحة فيبر» في **المجلة البريطانيّة للسوسيولوجيا**[1] عام 1974، كان هناك القليل من الكتابات عن سوسيولوجيا الدين المقارن عند فيبر، وأقل من ذلك بكثير عن تعليقاته المتفرقة حول الإسلام. ربما كان الاستثناء الرئيس خلال تلك الفترة هو كتاب مكسيم رودنسون **الإسلام والرأسمالية**[2] الذي ظهر لأول مرة في فرنسا[3] عام 1966. لم يُؤلِّف فيبر دراسةً شاملةً عن الإسلام لتتناسب مع بحثه عن أديان جنوب آسيا والصين[4]. لقد قدِمتُ لدراسة هذا الجانب من السوسيولوجيا عند فيبر بعد حضوري سلسلةً من المُحاضرات في جامعة ليدز ألقاها الأستاذ تريفور لينغول الدين المقارن، و ألهَمتْني مُقاربته في السوسيولوجيا التاريخيّة للمؤسّسات الدينيّة[5] للقيام بدراسة مماثلة عن الإسلام. ولذلك، فإنَّ مقالتي في **المجلة البريطانيّة للسوسيولوجيا** وضعتْ

---

*Bryan S. Turner, "Revisiting Weber and Islam", *The British Journal of Sociology*, The BJS: Shaping Sociology Over 60 Years, vol. 61, issue. s1 (2010), p. 161-166.

نُشرتْ أجزاء من هذه المقالة في **المرجع في سوسيولوجيا الدين**، وصدرتْ ترجمته العربية عام 2020، يُنظر:

Bryan S. Turner, "Max Weber on Islam and Confucianism: The kantian theory of secularization", in: Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p.79-97;

برايان ترنر، «ماكس فيبر حول الإسلام و الكونفوشيوسية: النظرية الكانطية في العلمنة»، في: بيتر كلارك (محرر)، **المرجع في سوسيولوجيا الدين** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020) ج 1، ص 129-154.

** البروفيسور برايان تورنر هو أحد أبرز علماء سوسيولوجيا الدين. حاضر في عدد من الجامعات في ألمانيا وبريطانيا والولايات المتحدة وسنغافورة وأستراليا. كرس اهتمامه للنظرية السوسيولوجية و سوسيولوجيا الدين وقضايا حقوق الإنسان والعولمة و سوسيولوجيا الجسد. كتب تورنر وشارك في تحرير أزيد من سبعين كتابًا ومائتي مقالة وفصل، أبرزها: **الدين والسياسة: علم الاجتماع المقارن للدين** (2013)؛**الدين والمجتمع الحديث: المواطنة والعلمنة والدولة** (2011)؛ **ماكس فيبر والإسلام** (1974). حصل على العديد من الدرجات الفخرية والجوائز الأكاديمية اعترافًا بجهوده في مجال سوسيولوجيا الدين، آخرها دكتوراه في الآداب من جامعة كامبريدج وجائزة ماكس بلانك للأبحاث في جامعة بوتسدام وأستاذ فخري في الجامعة نفسها.

***باحث في مركز الدراسات الإسلامية بجامعة مونستر، ألمانيا.

[1] Bryan S. Turner, "Islam, Capitalism and the Weber Thesis", *The British Journal of Sociology*, The BJS: Shaping Sociology Over 60 Years, vol. 61, issue. s1 (2010), p. 147-160. [Originally published in: *The British Journal of Sociology*, vol. 25, issue. 2 (1974), p. 230-243.

[2] Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (Austin: University of Texas Press, 1978).

[3] Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme* (Paris: ed. du seuil, 1966).

[4] Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: Macmillan, 1951); Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (New York: Free Press, 1958).

[5] Trevor O. Ling, *A History of Religion East and West: An Introduction and Interpretation* (London: Macmillan, 1968).

الأُسس لمُعالجةٍ أكثر عُمقًا، قدَّمتها في كتابي **فيبر والإسلام**[6] الذي ظهر في العام نفسه، وتمتْ مراجعته مراجعة وافية من قبل إرنست غيلنر في مجلة **الدراسات السكانيّة**[7]. يُمكن القول أنَّ هذه الخطوات المُبكِّرة أرستْ أساس مهنتي الأكاديميّة اللاحقة. لم يكن مُستغربًا أن تتوالى خلال الخمسٍ وثلاثين سنة الماضية تعليقات على كل من سوسيولوجيا الدين عند فيبر و ملاحظاته على الإسلام، وعلى الرغم من الانتقادات المستمرة، لم يتم تجاوز مقاربته السوسيولوجيّة بشكل جذريّ في الدراسات السوسيولوجيّة المقارنة للدين. وما يبرر قولنا هذا تنامي الإصدارات المعاصرة المتميزة التي تستخدم الإطار المفاهيميّ لفيبر، من قبيل كتاب **السوسيولوجيا المقارنة لأديان العالم** لستيفن شاروت[8].

إنَّ الأدبيات الموجودة عن سوسيولوجيا الدين عند فيبر أصبحتْ الآن أساسيَّة، لكنها تتضمن أيضا دراسات نقديّة لمقاربته. يكفي القول أنَّ رؤية فيبر لـ «الأديان الآسيوية» أُدينتْ باعتبارها مثالًا على الاستشراق الذي يرى في الشرق الراكد نقيضا للغرب الدينامي. لقد أثار كتاب **الاستشراق** لإدوار سعيد[9] الجدل حول الاستشراق، وأعقب هذا النقد العام للمعرفة الغربيّة المزيد من التقييمات الأكثر تحديدًا لأعمال فيبر، كمثالٍ على الاستشراق السوسيولوجي[10]. بصرف النظر عن هذه الانتقادات، فإنَّ مقاربة فيبر مازالت صالحة كإطار عام، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن موقف سعيد من الاستشراق، رغم تضمُّنه بعض الانتقادات القيِّمة، إلّا أنَّه لم يُقدم بديلًا مقنعًا أو منهجيًّا، وربما لم يكن يهدف بالأساس إلى القيام بذلك. لا يبدو واضحًا ما هي التوجيهات المنهجيّة الملموسة التي تنبع من نقد الاستشرق، إذا ما استثنينا بعض التوصيات العامّة حول ضرورة التَفكُّر الذاتيّ بشأن الافتراضات الضِّمنيّة، وإدراك التّحيُّزات المستمرّة والمُتكرِّرة، ونقد الادعاءات العنصريّة الخفيّة. لكن هذه الوصفات بالكاد يُمكن اعتبارها أصليةً أو مثيرةً للجدل. فماذا بعد نقد الاستشراق غير مزيد من التفكيك النصي؟

---

[6] Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974). المُترجم: صدرتْ الترجمة العربية للكتاب بعنوان علم الاجتماع والإسلام، يُنظر: براين تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار القلم، 1987).

[7] Ernest Gellner, "Review of Bryan S. Turner Weber and Islam", *Population Studies*, vol. 29, issue. 1(1975), p. 168-169.

[8] Stephen Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests and Popular Religion* (New York: New York University Press, 2001).

[9] Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

[10] Shmuel N. Eisenstadt, "This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World: Weber's 'Religion of China' and the Format of Chinese History and Civilization", *Journal of Developing Societies*, vol. 1, issue. 2 (1985), p. 168-186; Hartmut Lehmann& Jean M. Ouédraogo, *Max Webers Religions soziologie in Interkultureller Perspektive* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003); John Love "Max Weber's Orient" in: Stephen P.Turner, *The Cambridge Companion to Weber* (New York: Cambridge University Press, 2000); Armando Salvatore, "Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of 'essentialism' in the Study of Islam",*Arabica*, vol. 43 (1996), p. 412-433.

لعلّ أهم تعليق على دراسة فيبر للإسلام هو كتاب **وجهة نظر ماكس فيبر عن الإسلام***Max Webers Sicht des Islams* لفولفغانغ شلوتشتر[11] الذي تُرجم لاحقًا إلى الإنجليزيّة بعنوان **ماكس فيبر والإسلام**[12]. كانتْ المُساهمات في هذا العمل الجماعيّ شديدة النقد لفيبر، مع وجود خلاف كبير حول القيمة الفعليّة لمقاربته. ففي حين تم انتقاد وصف فيبر للإسلام بأنه «دين حربي»، أشار كلّ من توبي هوف Toby Huff وباتريشيا كرون Patricia Crone إلى الأهميّة الاجتماعيّة لجيوش الرقيق «العبيد على الخيول»[13] وللجهاد في الفترة التكوينيّة للتوسع الإسلامي؛ كما ذهبتْ الأبحاث اللاحقة إلى عدم مُلاءمة تصنيف كنيسة-فرقة الذي وضعه فيبر، لتطبيقه على دراسة المؤسسات الإسلاميّة والحركات الإصلاحيّة. يبدو واضحًا أنَّ التطور التاريخيّ للإسلام لا يُمكن تفسيره بمجرد الإكراه العسكريّ؛ إذ على سبيل المثال، أظهر انتشار الإسلام في البنغال أنَّ جاذبيّة الإسلام كانت من عمل الأفراد الكاريزميّين ونتيجةً للتطور السِلميّ للمُثُل التّقويَّة بين الفلاحين، كما أنَّ انتشاره في جنوب شرق آسيا جاء نتيجةَ عمل التُّجار والدُّعاة المتجوّلين. ومع ذلك، فإنَّ نظريّة فيبر عن البيروقراطيَّات التَّقليديّة لها ما يدعمها في الأبحاث التاريخيَّة الأخيرة حول مَأسَسة الحُكم في الهند خلال الفترة المغولية.

لكن، لننتقل بإيجاز إلى ما ناقشه فيبر بالفعل فيما يتعلق بالإسلام. لقد حاول فيبر **أولًا** أن يفهم دور محمد كنبيّ أخلاقيّ الذي تحدّى بالوحي القرآنيّ القيم التقليديّة للمُجتمع العربيّ. كان هذا التحليل جزءًا من دراسة أعمّ للسُّلطة الدينيّة، حيث كان بُعدها الأساسيّ هو نظريته عن الاختراق الكاريزميّ (charismatic breakthrough). لكن من الواضح أنَّ وِجهة نظر فيبر عن النبيّ لم تكن مُكتملة، مقارنة مع الدّراسة التي قدّمها عن أنبياء اليهود[14]، يُضاف إلى ذلك أنَّه كان مُعجبًا أكثر بالنبيّ باعتباره قائدًا عسكريًّا ومُؤسس دولة.

ثانيًا، كان فيبر مُهتمًا بقائمة مترابطة من المواضيع المتعلقة بالعلاقة بين السلطة الدينيّة والدنيويّة ومنها مسألة القيصريّة الباوبيّة (caesaropapism). إنَّ أديان الوحي الإبراهيميّة النّبويّة تقف من حيث المبدأ ضد العالم الإمبريقيّ الذي يسوده العُنف والظلم والقسوة. تكمن المُشكلة المُشتركة بين الأديان السماويّة، التي تُروِّج لأخلاق المحبّة والرحمة، في التأسيس لسُلطة دينيّة على حساب العمليّات الدُنيويّة لكل من القُوة السياسيّة والنشاط الاقتصاديّ. كان هذا الصراع الذي لا ينتهي بين العالم المثاليّ لمجتمع المحبة الأخويّة والواقع الوحشيّ للحياة

---

[11] Wolfgang Schluchter (ed.) *Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1987).

[12]Toby E. Huff & Wolfgang Schluchter (eds.), *Max Weber & Islam* (New Brunswick and London: TransactionPublishers, 1999).

[13] المُترجم: **العبيد على الخيول** هو عنوان الكتاب الذي أصدرته كرون عام 1980، يُنظر:

Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

[14]Max Weber, *Ancient Judaism*(Glencoe, Ill., Free Press, 1952).

اليوميّة هو الأداة الدّينيّة الأساسيّة نحو التّغيير الاجتماعيّ في المُجتمعات البشريّة. لقد انشغل فيبر طوال حياته بهذه التّوترات بين القيم المُقدّسة والعالم التجريبيّ باعتبارها قضيّة محوريّة في النّقاش الأخلاقيّ وهو ما تطرَّق إليه يوغيم رادكو في السيرة التي نشرها عن فيبر[15]، ولعل المثير للاهتمام في هذه الدراسة الشاملة عدم تضمُّنِها لأية إشارات مُحدّدة على اهتمام فيبر بالإسلام.

ثالثا، قدَّم فيبر قراءة شاملة للشّريعة الإسلاميّة (Islamic law)، أسهمتْ في توضيحٍ إضافيٍّ للعلاقات الديناميّة بين الوحي و عقلنة الأرثوذكسية الإسلامية في التراث النبوي (السنة) المنقول من خلال الإسناد. يتأسس الإسلام بهذا المعنى حول الشريعة والكتاب والنبيّ. بتعبير أدق، أصبح الإسلام الأرثوذكسيّ هو الإسلام السنيّ، أي اقتفاء درب النبي. لقد جادل فيبر بأنَّ غلق باب التأويل في الدين الإسلامي(المعروف بالاجتهاد) أصبح حاجزًا أيديولوجيًّا رئيسيا أمام التّغيير الاجتماعيّ، إذ أنَّ الفجوة بين الفقه والواقع لا يمكن تجسيرها إلا من خلال اتخاذ قرارٍ تشريعيّ مُحيّن وغير قابل للتعميم.

رابعاً، ذهب فيبر إلى أنَّ المدينة في الغرب لها سمات مُميَّزة، تُعزِّز ظهور المواطنة والمؤسّسات المدنيّة الدّيمقراطيّة[16]. على النقيض من ذلك، كانت المدينة في الشرق الأوسط منذ التأسيس عبارة عن معسكر للجند، كما أنَّ فكرة الانتماء الدينيّ لم تستطع أبدًا أن تكسر بشكل كليّ الولاءات القبليّة والعائليّة. ومن ثم، لم يكن بمقدور المدينة في الشرق الأوسط أنْ تظهر كأساسٍ لمؤسساتٍ مَدنِيّةٍ مُستقلةٍ تحدُّ من سُلطة الدولة. لقد شكَّلتْ دراسة فيبر للظروف الحضريّة الدعامة لنظريّة المواطنة في طور التكوين (theory of proto-citizenship). إنَّ هذه الأبعاد الأربعة لتحليل فيبر هي أُسُس المقاربة التاريخيّة للحضارات الإسلاميّة، التي أثبتَ فيما بعد شموليتها ونجاعتها بشكل استثنائيّ.

للتعبير عن جوهر تحليل فيبر بشكل أكثر إيجازًا، يُمكن القول أنَّ سوسيولوجيا الدين عند فيبر كانت مهتمّةً في المقام الأول بفهم النتائج المُترتِّبة عن التَّقوى الشخصيّة. وداخل هذا السياق، فإنَّ ما ينبغي على سوسيولوجيا الدين القيام به، يكمن في دراسة الاختلافات الجوهريّة بين التّقاليد الدّينيّة من حيث ظهور الذات التّقيّة. لقد تجلّى جوهر الإيمان المسيحيّ، وفق منظور مارشال ج. هودجسون، في نظرةٍ للعالم مبنيّة على فكرة الاستجابة الشخصيّة للحب الخلاصيّ والأعمال التاريخيّة لإلهٍ شخصيٍّ يتدخَّل في مُجتمع بشريّ فاسد من خلال سلسلة من أعمال الفداء الدراميّة. على النقيض من ذلك، كان جوهر العقيدة الإسلاميّة هو الدّعوة إلى تحمّل المسؤوليّة الشّخصيّة تُجاه الله الذي أسّس إطارًا مُتعاليا للنّظام الأخلاقيّ من

[15]Joachim Radkau, *Max Weber. A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press,2009).
[16]Max Weber, *The City* (Glencoe, Ill: Free Press, 1958).

خلال الشّريعة التي أوحى بها. تطورتْ الوحدة التي أطلق عليها هودجسون[17]«الحضارة المؤسلمة» (Islamicate culture)[18] من خلال التوجّه الأخلاقيّ الذي يُشكّل الضميرَ الداخليّ للمُسلم التّقيّ، وهو ما عبَّر عنه بـ«روح الشريعة» (Sharia-mindedness)؛ واستطاعتْ هذه الوحدة –الحضارة المؤسلمة- التعبير عن مُعارضة أنظمة السلطة الهرميّة والاستبداديّة التي ميزتْ الإمبراطوريات المغوليّة و الصفويّة والعثمانيّة[19]. لقد كان المتصوِّفة وعلماء الدين من طور الأنشطة الدينيّة التي صقلتْ «روح الشريعة» باعتبارها الدافع الدينيّ الأساسيّ في الإسلام، لمواجهة العواقب المدمِّرة لسلطة الدولة البيروقراطيّة. إنني بالطبع في صدد تحديد سوسيولجيا ثقافيّة للتّقوى تقترح أنَّ فكرة فيبر عن الشخصيّة وأنظمة الحياة يُمكن تفسيرها كمُعاد لِلفكرة «آليات ممارسة الذات» عند ميشيل فوكو[20]. إن روح الشريعة تتطلب الانضباط لإنتاج نوع خاص من الشخصيّة،ومن ثم فإنَّ الوعي بالشريعة ينطوي على آليةٍ لفهم الذات. ما هو مفقود عند كل من فيبر و فوكو هو الاعتراف بأن بناء التقوى، خاصة في الإسلام الإصلاحيّ الحديث، يدين كثيرًا لدور المرأة في نقل التّقوى عبر الأجيال، وهي القضيّة التي أصبحتْ موضوعًا أساسيًّا للبحث الجديد[21].

أختم بالإشارة إلى بعض أوجه القصور في التقليد الفيبريّ، الذي أصبح أرضًا خصبةً للبحث الجديد. بالنظر إلى المصادر التي اعتمدها فيبر في مقاربته السوسيولجيّة للإسلام، يتضح أنَّه ركَّز بشكل كبير على الشرق الأوسط، مع إهمال الإسلام في جنوب شرق آسيا. لا يزال التحيز البحثيّ نفسه موجودًا إلى اليوم،مما يعني أنَّنا بحاجة إلى مزيدٍ من الأبحاث التي قد تختبر مقاربة فيبر تُجاه التّطورات الاجتماعيّة والثقافيّة في ماليزيا وإندونيسيا، المجتمع الإسلاميّ الأكثر اكتظاظًا بالسكان. لكن مع ذلك، يظل التحليل الثقافيّ الذي قدَّمه فيبر وثيق الصِّلة بقضايا المنطقة، خصوصًا النّقاش حول ما يُسمّى «القيم الآسيويّة» وإحياء الدين في الصين وفيتنام.

---

[17] Marshall G S Hodgson, "A Comparison of Islam and Christianity as Frameworks for Religious Life", *Diogenes*, vol. 32 (1960), p. 49-74.

[18] المترجم: تبدو بعض المصطلحات التي يستخدمها هودجسون عصية على الترجمة، إذ يستخدمها وفق معانٍ مُحددة في دراسته لتاريخ الإسلام، ومن ذلك مُصطلحا: Islamdom الذي يُمكن ترجمته بـ «العالم الإسلام»، و Islamicate culture «الحضارة المؤسلمة». يُحيل الأول على المجال الذي سيطر عليه المسلمون عقديا واجتماعيا، أما الثاني فيُحيل على الأدبيات المكتوبة.

[19] Marshall G S Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974).

[20] Michel Foucault, "Technologies of the Self" in: Michel Foucault, *Ethics: The Essential Works* 1 (London: Allen Lane,1997), p. 224.

[21] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005);

Joy Kooi-Chin Tong & Bryan S. Turner, "Women, Piety and Practice: a Study of Women and Religious Practice in Malaya", *Contemporary Islam*, vol. 2 (2008), p. 41-59.

تغير المشهد البحثيّ حول الإسلام بشكل كبير بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث احتدم الجدال حول الإرهاب الدينيّ، مع الاهتمام الشديد بالإسلام الراديكاليّ أو السياسيّ، كما هو موضح على سبيل المثال في بحث مارك يورجنسماير في كتابه **الإرهاب في عقل الله**[22]. لقد اختلَّ توازن الأبحاث، وظهرتْ الكثير من الدراسات التي تُركز على الأصوليّة والتطرف واغتراب الشباب المسلم. في المقابل، أظهرت بعض أهم الإسهامات في فهمنا للمسلمين في العالم الحديث أن غالبيتهم معتدلون وعاديون[23]. لذلك نحن في حاجةٍ إلى مزيدٍ من البحث المنهجيّ حول الجاليّات المسلمة في الغرب بدلاً من التركيز على التطرف في أفغانستان وباكستان وآسيا الوسطى. بالإضافة إلى ذلك، تظهر حاليا أبحاث مهمة حول الثقافة الشعبيّة والشباب المسلم ودور وسائل الإعلام في تنظيم النّقاشات الدينيّة على الإنترنت وفي الثقافة العامة[24]، وهي أسئلة معاصرة تقع بالتأكيد خارج مجال سوسيولوجيا ماكس فيبر.

وعَودًا إلى ما قبل، فإنه يُمكن القول أنَّ القيمة الفعليّة لمقالتي تكمن في محاولة الكشف عن تعقيد حُجَّة فيبر و تطبيقها على الإسلام. كان ذلك مفيدًا من الناحيّة التحليليّة في السعي للتمييز بين دراسة فيبر للإسلام كحالةٍ فاشلةٍ من الزُّهد الدُّنيويّ الدّاخِليّ (inner-worldly asceticism) ومقاربته السوسيو-سياسيّة للدول والإمبراطوريات الإسلاميّة. لقد حاولتُ من خلال اقتراح التمييز بين مُختلف النُسخ لأطروحة فيبر عن الأخلاق البروتستانتيّة في مقابل أطروحته الأشمل، أن أدافع عن أهميّة دراسة فيبر عن البيروقراطيّات التّقليديّة للبنيّة الاجتماعيّة للإسلام المُبكر وخصائصه المميزة؛ كما انتقدتُ في الوقت نفسه وصف فيبر للإسلام المُبكر بأنه «دين حربي». إنَّ المُشكلة الأساسيّة في موقف فيبر تكمن في عدم تنبُّهه إلى أنَّ الإسلام دينٌ يتضمَّن العديد من خصائص الزهد الدنيويّ الداخليّ، ومن هنا يُمكن توقّع علاقة بين الإسلام والرأسماليّة. ختامًا، وبالعودة إلى هذا النّقاش ومقالتي في **المجلة البريطانيّة للسوسيولوجيا**، أستطيع القول إنَّ هناك عددًا كبيرًا من القضايا التجريبيّة والنظريّة التي لا تزال بحاجة إلى الدراسة إذا أردنا تحسين فهمنا لما يمكن أن نُسميه السوسيولوجيا الثقافيّة للرأسمالية.

---

[22] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2003).

[23] Pew Research Center, *Muslim Americans. Middle Class and Mostly Mainstream* ([Washington, D.C.]: Pew Research Center, 2007).

[24] Dale F. Eickelman & Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003).

مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

https:// Afkaar.Center
afkaarcenter@gmail.com
twitter.com/AfkaarCenter
facebook.com/AfkaarCenter