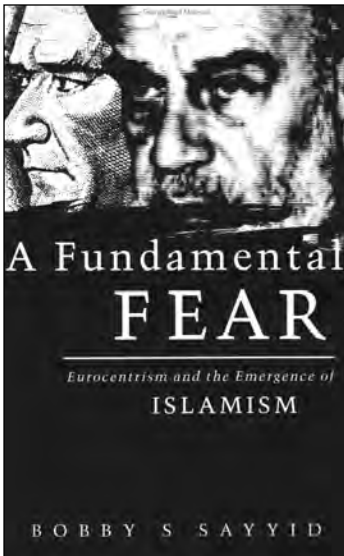


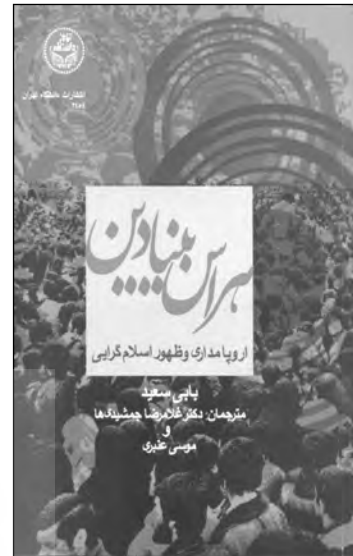
احیاء اسلامی

گذار از یک فرا روایت



آ.ام. اسمال
ترجمه محمدفاضلی

- A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism
- Bobby S. Sayyid
- Zed Books Ltd, London & New York
- 1997, 185 PP.



سخن مترجم:

کتاب مورد بررسی با عنوان «هراس بنیادین: اروپا مداری و ظهور اسلام‌گرایی» با ترجمه دکتر غلامرضا جمشیدیها و هوشنگ عنبری، توسط انتشارات دانشگاه تهران در سال ۱۳۷۹ منتشر شده است. در ترجمه مذکور، نام نویسنده یعنی Bobby sayyid به صورت «بابی سعید» آمده است. اما در همین کتاب و در ترجمه‌ای که پیش روست، با نام ادوارد سعید نیز برمی‌خوریم که با املای said نگاشته می‌شود. لذا بهتر بود نام نویسنده به صورت «سید» می‌آمد. با این حال در متن حاضر نیز از ترجمه مذکور تبعیت شده و برای اشاره به هر دو از نام سعید استفاده شده است. با این تفاوت که در مورد نویسنده کتاب مشهور «شرق‌شناسی»، نام کوچک او یعنی ادوارد نیز ذکر شده است.

در نگاه اول به کتابهایی می‌ماند که با عنوانی چشمگیر و رعب‌آور درباره اسلام به چاپ می‌رسند. کتابهایی که معلوم نیست ناشران سودجو یا دانشگاهیان بی‌پول چاپ می‌کنند؟ و معلوم نیست که آیا اسلام به عرصه‌ای گسترده و جایگزین مکتب شرق‌شناسی تبدیل شده است که ابزارهای تحلیلی جدیدتری نیز در خدمت دارد؟ لحاظ کردن بعضی مقدمات یا زمینه‌مند کردن (contextualization) بحثه نیز می‌تواند در اینجا مفید باشد.

«احیاء اسلامی» به هر صورتی که تصور شود، باز هم چالشی رمزآلود پیش پای همگان قرار می‌دهد. از بازارهای شرق گرفته تا کنار خیابانهای غرب، هیچ گریزی از این مسئله نیست. همه تلاشها برای پنهان کردن، چشم پوشیدن یا تقلیل دادن آن بی‌نتیجه است. این پدیده تأمل برانگیز (P.1) باید از نو بررسی و ارزیابی شود. اما اعمال غرض ورزانی که اسلام را در قالب «تروریسم»، «حکومت دینی» (theocracy)، «تاریک اندیشی»، «بنیادگرایی» یا «افراط‌گری مذهبی» معرفی می‌کنند، حتی امروز نیز فضا را تیره کرده است. تقویت هراس مردم با این مفاهیم کلیشه‌ای و تکراری، نه کنجکاو کسی را

ارضاء کرده، نه ترس کسی را فرو نشانده و نه کسی را به حقیقت نزدیک‌تر ساخته است.

آنچه تصویر فوق را کامل می‌کند، جایگاه نویسندگان چنین آثاری است: یعنی جهان‌بینی، معرفت‌شناسی، نظریه گفتگمانی و چارچوبی روایی (narrative framework) که ایشان از منظر آن به اسلام می‌نگرد. [در این چارچوب] عینیت دیگر قداستی ندارد. آنچه مهم است، نسبیّت (relativity)، ذهنیت (subjectivity)، و نظرگاه کنشگر است. چشم‌اندازهای گفتگمانی و تحلیل‌های امروزی (نوشق‌شناسی)، تعاریف و دیدگاه‌های شرق‌شناسان پیشین درباره دنیای غیر غربی (non-occidental) را دگرگون ساخته‌اند.

در طول قرن گذشته بعضی ابزارهای تحلیلی، با موفقیت در جامعه [غرب] و رشته‌های آکادمیک به کار گرفته شدند، با این حال چنین به نظر می‌رسد که هر کدام تاریخ مصرف معینی دارند و کارایی بعضی نسبت به بعضی دیگر کمتر است. ارزیابی‌های پوزیتیویستی خیلی زود جای خود را به برداشت‌های رئالیستی و تفسیری دادند؛ [پس از آن] چشم‌اندازهای مدرنیستی جای خود را به رقبای پست مدرنیستی و اگذار کردند؛ و تفسیر ساختگرا، راه به برداشت‌های فراساختگرایانه بردند. و وقتی این ابزارها برای [تحلیل] جوامع مسلمان به کار گرفته می‌شوند، نتایج آن می‌تواند گیج‌کننده باشد (مانند آیات شیطانی سلمان رشدی) و تأثیرات شگفتی برجا بگذارد.

از طرفی، خود دنیای اسلام نیز بیش از همه در برابر نام‌گذارها و تحلیل‌هایی از این دست سرگشته و حیران است. به دلیل عدم آشنایی جهان اسلام با ابزارهای [تحلیلی] نوین، متفکران مسلمان یا از تحلیل‌های ارائه شده درباره «بنیادگرایی» چشم‌پوشی می‌کنند (P.16) یا آن را توطئه‌ای دیگر از سوی غرب علیه اسلام می‌دانند. گاه این امر به خصومت می‌انجامد، و گاه به تلاش‌هایی خام برای چاره‌جویی (نظیر کتاب اسلام و پست مدرنیته نوشته اکبر احمد). در نگاه

اندیشمندان غرب چین و اکنشهایی به شکل اسفناکی نامناسب و ناشایست‌اند.

و نکته آخر درباره مهاجرت اندیشمندان غیرغربی به غرب و ظاهر شدنشان در عرصه آکادمیک ماست. با افزایش شمار مهاجرین، تریبونهای انحصاری اندیشمندان غربی و نقدشان بر جوامع غیر غربی وضعیت پیچیده‌ای یافته است. این گروه به صورت اقلیت یا گروه قومی خاصی در بعضی دانشگاههای غرب جلوه می‌کند و سؤال این است که این گروه «زیردست» (Subaltern) (P. 136) چگونه

در غرب عمل می‌کند یا باید عمل کند؟ آیا در روش و تحلیل‌هایشان غربی خواهند بود؟ آیا هویت و جایگاهشان کاملاً غربی است؟ خلاصه اینکه آیا می‌توان فرض کرد که همه اندیشمندان مقیم غرب، غربی‌اند؟

بابی سعید (Bobby S. Sayyid) استاد جامعه‌شناسی دانشگاه منچستر و مدیر «مرکز مطالعات جهانی شدن، اروپامداری و حاشیه‌ای بودن» (CGEM) هنگامی که به منازعات مربوط به بنیادگرایی اسلامی و هراسهایی که ایجاد کرده است، وارد می‌شود، با همه این چالشها روبروست. او نه تنها به شیوه‌ای بسیار ظریف به این مقوله می‌پردازد، بلکه هم از موضع خود و هم از دیدگاه دیگران به آن می‌نگرد. اثر وی مشحون از دآوری درباره داوریهایی دیگران است.

سعید در جایگاه یک «ضد بنیادگرا» (P. 74)، و در پرتو گفتمان فراساختگراییانه و پست‌مدرنیستی، به شالوده‌شکنی (deconstruction) مقوله «بنیادگرایی» در قالب فرا روایتها (metanarratives)، رسوب شکنیها (desedimentations)، مدرنیته، شرق‌شناسی، هویت، و غرب‌گرایی

می‌پردازد. وی نه تنها از رویکردی دینی - تاریخی اجتناب می‌کند، بلکه یکتایی و خصایص جغرافیایی - فرهنگی (geocultural) جنبشها را نیز کنار می‌گذارد (P. 5). وی برای تحلیل بنیادگرایی، آثار دیگران را با همان ابزارهای خودشان تحلیل می‌کند. لذا کتاب حاضر به لحاظ اصطلاحات شبیه همان آثار است و وی گاه در شرح بعضی می‌کوشد و بعضی را به خواننده وامی‌گذارد. و از آنجا که کتاب در میان فضای مفاهیم اسلامی و جامعه‌شناختی در نوسان است، از میزان عمومیت آن کاسته می‌شود.

کتاب از مقدمه تا مؤخره شامل پنج فصل است و در خلال آن کوشیده شده در دنیای حاضر و با توجه به پیچیدگیهای زندگی و در تقابل با غالب نظریه‌های موجود، جایی برای «احیای اسلامی معاصر» مشخص شود. و همزمان شیوه روایت به‌گونه‌ای حفظ می‌شود که اعتقاد سعید به ماهیت سیاسی پروژه (P. 5) و «سطح تحلیلی» آن با یکدیگر توأم شوند. برای وی، «سیاست فرایندی است که جوامع به دیدگاه جدیدی در باب حقیقت دست می‌یابند»

سعید در جایگاه یک «ضد بنیادگرا»، و در پرتو گفتمان فراساختگراییانه و پست‌مدرنیستی، به شالوده‌شکنی مقوله «بنیادگرایی» در قالب فراروایتها، رسوب شکنیها، مدرنیته، شرق‌شناسی، هویت، و غرب‌گرایی می‌پردازد

(P. 12).

فصل اول کوششی است در راه کشف ماهیت بحران و «اندیشه‌هایی را که غالباً برای تبیین ظهور اسلام‌گرایی ارائه شده‌اند به چالش می‌کشد» (P. 19). دیدگاه سَقَل (Saghal) و یووال - دیویس (Yuval-Davis) نیز به دلیل ارزیابی ساده‌انگارانه‌شان از بنیادگرایی مورد توجه خاص قرار گرفته‌اند. در همین فصل، سعید دلایلش را برای اطلاق اصطلاح «اسلام‌گرایی» (Islamism) بر «بنیادگرایی» ارائه می‌کند. با این حال، سیاسی پنداشتن گفتمان اسلام‌گرایی، و

نگریستن به آن همچون «گفتمانی سیاسی شبیه گفتمانهای سیاسی دیگر نظیر سوسیالیسم و لیبرالیسم» و تعریف کردن اسلام‌گراها (Islamists) به مثابه کسانی که «کم و بیش به لحاظ باورها و انگیزه‌ها به لیبرالهای بورژوازی پست‌مدرن یا سوسیالیستها یا ملی‌گراها شباهت دارند» (P. 17) جای سؤال دارد. فصل دوم، در پرتو نقد «ادوارد سعید» بر شرق‌شناسی و عواقب رهیافت ضد شرق‌شناسی به ارزیابی گفتمان بنیادگرایی می‌پردازد. پیشفرض مؤلف این است که ظهور گفتمانی درباره بنیادگرایی بدون توجه به بحرانی که جوامع مسلمان به دلیل متزلزل شدن ساختها و هویتها (P. 26) با آن مواجه‌اند، ممکن نیست. «شرق‌شناسی قوی» تبیین می‌کند که چگونه «مطالعه اسلام به عنوان دگرپود مدرنیته غربی در دنیای مسیحی ظاهر شد» یا همچون «ابزاری برای تقویت هویت غرب» عمل کرد (P. 33)، حال آنکه گفتمان ضد شرق‌شناسی اسلام را مرکز زدایی شده (decentred)، متفرق (dispersed) و پراکنده در میان روایت‌هایی محلی از عمل اسلامی لحاظ می‌کند (p. 38). سعید با استفاده از زبان‌شناسی سوسوری، استدلال می‌کند که «ماهیت اسلام... علی‌رغم تکرار معنایی‌اش، یکتایی (Singularity) خود را حفظ می‌کند» (p. 40) و همواره همچون «دال اصلی» (master-signifier) یا «نقطه بحرانی» ای که در ارتباط با «لحظه بنیادگذاری» (foundational moment) است، «ابزاری برای معنا دادن به وضعیتهای گوناگون است، بی‌آنکه یکتایی (specificity) خود را از دست دهد» (p. 41-46). و به همین دلیل مدعی است «اسلام‌گرایان» هستند که می‌خواهند اسلام را با پروژه اسلام‌گرایی متناسب سازند، «نه آن که [اسلام‌گرایی] ناشی از وجود توأمان دین و سیاست در بطن اسلام باشد» (p. 46).

فصل سوم به تشریح وضعیتی می‌پردازد که بعدها انحصاری کردن (monopolization) اسلام و همه دلالت‌های آن را، خاصه در برابر مخالفانش، ممکن ساخت. اولاً، لغو خلافت به معلق شدن (flotation) «دال اصلی» (اسلام) (که ذاتاً با خلافت پیوند یافته بود) انجامید. ثانیاً ظهور رژیمهای غربیگرا، مدرنیست، افراطی و خصوصاً ضداسلامی (سعید این رژیمها را کمالیست Kemalist می‌نامد)، برخلاف انتظار کمک کرد تا درست در لحظه‌ای که لازم



بود اسلام به مثابه هویت بیگانه (exterior) جلوه کند و خودشان (خود این رژیمها) مانع از اضمحلال اسلام شوند. و بعد از گذشت هزار سال، اینک اسلام آماده آن شده بود تا از نو سازمان یابد: تنها فضا و شخصی لازم بود تا آن را بازگو کند و به بسیج بپردازد.

اما چگونه چنین فضایی حاصل شد و چگونه فقط «اسلام گراها» توانستند اسلام را در انحصار خود درآورند؟ سعید در فصل چهارم نظر خود را در این باره آشکار می‌کند: گذر از فراروایت «غرب بهترین است» که مدرنیته راوی آن بود، امکان داد تا فضای گفتمانی لازم برای بیان انبوهی از روایتها در عصر پست مدرن مهیا شود؛ و اضمحلال دستگاههای سیاسی خادم مدرنیته - کمالیستها - فضای فیزیکی لازم را از میانه دهه ۱۹۷۰ در اختیار اسلام گرایان قرار داد. به نظر

سعید [امام] خمینی، اسلام‌گرایی را نمادسازی کرد، و آن هم نه از طریق بیان ضد غربش، بلکه از طریق استفاده از مفاهیم سیاسی مدرن و اعمال تغییرات رادیکال در باورهای سیاسی شیعه. در انقلاب اسلامی ایران، «گفتمان اسلام‌گرایی قادر بود تا کنشگر دیگری بیافریند، مسلمانی سیاسی، ضد سلطنت و ضد امپریالیست» (p.93)، نه کاریکاتوری از یک اسلام‌گرای ضد مدرن که «ممکن است بعضی جوانب مدرنیته را رد کند و بعضی دیگر را ببرد» (p.97). سعید در اینجا نظر اکبر احمد را که معتقد است بنیادگرایی واکنشی به عدم قطعیتها (uncertainties) ی پست‌مدرنیسم و «دگرپود» (other) آن است، رد می‌کند (pp.113-114). وی چنین نتیجه می‌گیرد که [امام خمینی] با شکل دادن گفتمان خود در قالب «مفاهیم نظریه سیاسی اسلامی» (p.113)، روند پست‌مدرنیستی مرکز زدایی از غرب را در جهان اسلام به نمایش گذارد: «درواقع فقط با حضور [امام] خمینی بود که گفتمان غرب به منزله تنها طرف سخن در جهان متزلزل شد... در اصل عمده‌ترین عامل موفقیت او نیز همین بود» (pp.113-114).

بدین ترتیب، درحالی‌که کمالیستها مدرنیزاسیون و غربی شدن را اساساً یکسان می‌پنداشتند، «جاذبه و قدرت پروژه‌های اسلام‌گرا به دلیل توانایشان در ترکیب کردن منطق شالوده شکن نقد پست مدرنیستی مدرنیته و تلاش برای سخن گفتن از مرکزی دیگر، مرکزی خارج از مدار غرب است» (p.120). در فصل پنج (که بهتر بود در فصلهای سه و چهار گنجانده می‌شد) سعید منطق اروپا مداری (eurocentrism) را «پروژه‌ای تلقی می‌کند برای مرکزیت دادن دوباره به غرب و تلاشی برای حفظ جهانی بودن پروژه غرب در شرایطی که دیگر سیطره جهانی آن بدیهی پنداشته نمی‌شود» (p.128)، پروژه‌ای برای کسب هژمونی. بعد از پیروزی در جنگ جهانی دوم، [پروژه اروپامداری] «اصلی‌ترین راهی است که شبکه جهانی قدرت غرب را حفظ می‌کند... یک امپراطوری نامرئی که سایرین را بر جای خود می‌نشانند» (p.129). تلاش برای نمایش اسلام‌گرایی به صورت نمودی از خاص‌گرایی ناسازگار (incoherent particularity)، غیراصیل و وابسته، در میان هژمونی عام اروپا مدار، در اصل پیامد شرایطی است که «در نتیجه از بین رفتن آنها که بیش از همه در روایت کردن و بسط دادن مرکز درگیر بودند، از دور خارج شدن مرکزیت غرب، آشکار می‌شود» (p.149). در مقابل، با پیشرفت اسلام‌گرایی، مدعای غرب مبنی بر حفظ انحصار در تنظیم نظم جهانی را به

سیاسی پنداشتن گفتمان اسلام‌گرایی، و نگرستن به آن همچون «گفتمانی سیاسی شبیه گفتمانهای سیاسی دیگر نظیر سوسیالیسم و لیبرالیسم» و تعریف کردن اسلام‌گراها به مثابه کسانی که کم و بیش به لحاظ باورها و انگیزه‌ها به لیبرالهای بورژوازی پست مدرن یا سوسیالیستها یا ملی‌گراها شباهت دارند، جای سؤال دارد

چالش می‌کشد و عاملی برای رقابت رو در رو است (p.150). منازعه میان این دو، «تضاد تبارشناسی‌هاست - منازعه‌ای بر سر چگونه روایت کردن آینده دنیا» (p.149).

خلاصه اینکه به عقیده سعید، هراس از اسلام‌گرایی نه از بنیان و ماهیت آن ناشی می‌شود و نه از توان نظامی‌اش، بلکه هراس از عواقب عدم پذیرش «جهانی بودن پروژه غربی» است (p.129).

هژمونی گفتمانی غرب و طرفداران آن رو به افول است، لذا دانشگاهیان و سیاستمداران غربی یا غربی‌شده، تهدید را حس می‌کنند و تلاشهایشان برای سیطره یافتن، به چنگ آوردن یا به حاشیه راندن اسلام‌گرایی نیز موفقیتی نداشته است.

کتاب هراس بنیادین به جز تلاش قابل نقدش برای تحلیل روایتی ضد غربی در قالب مفاهیم غربی، نقیصه دیگری هم دارد که همانا یکسان پنداشتن خمینی‌گرایی (Khomeinism) با اسلام‌گرایی است، هرچند که فقط در سطح نمادین و استعاری چنین باشد. طرح چنین مسئله‌ای، این پروژه غربی را تقویت می‌کند که در پی آن است که اسلام‌گرایی را با پروژه ناسازگار حکومت روحانیت یکسان جلوه دهد. اما تحلیل‌های کتاب درباره اسلام‌گرایان و پاسخهایشان به نقدهای غربی در مورد اسلام‌گرایی از نقاط قوت کتاب است. حجم کتاب درخور توجه است لیکن فشردگی، لحن خطابه‌وار و کوشگر آن، شاید خواننده ناآشنا را دلسرد کند. در بعضی فصلها باید عناوین بیشتری گنجانده و یا از شلوغی بعضی فصلها کاسته می‌شد، و تعداد فصلها نیز بیشتر می‌شد.

در کل، کتاب بابتی سعید را نباید کتابی «رده دوم» (تالی شرق‌شناسی ادوارد سعید) پنداشت. این اثر حاصل کار تحلیل‌گری غربی درباره اسلام و مسلمین است. همچنانکه نایل فرگوسن (Niall Ferguson) با تأسف می‌گوید: «گروه فزاینده‌ای از خرابکاران دانشگاهی به نام پست مدرنیسم در پی آن‌اند تا تمایز بنیادین میان امر عینی (objective) و امر ذهنی (subjective) را از میان بردارند... اندیشه‌ورزی را به پیچیدن در معلق‌گوییهای زبانی منحصر کنند... و یک یک دستاوردهای سیاسی روشنگری قرن هجدهم را براندازند... اسلام در حال ظهور و اعتلاست» (Daily telegraph, Nov, 11, 1997).

اگرچه سعید به شیوه‌ای انتقادی نقد غرب بر بنیادگرایی را بررسی می‌کند و قرائت خود را نیز در قالب بیان غربی ارائه می‌دهد، اما «لطیفه‌ای» را برجای بنیادگرایی نشانده است.

پی‌نوشت:

1- Center for the study of Globalization, Euro centrism & Marginality.

۲- بابتی سعید در اینجا به همه رژیمهایی نظر دارد که نظام سیاسی و اقدامات کمال آنتاتورک را سرلوحه خود قرار داده بودند و به همین دلیل از اصطلاحات «کمالیست» استفاده می‌کند - م.

منبع:

Asmal, A.M. The American Journal of Islamic Social Sciences, Volume 15, Spring 1998, Number 1, p 145-148