

قدرت و ایدئولوژی

مباحثه، قدرت و ایدئولوژی در اندیشه احیاگر اسلامی جدید: سید قطب

نوشته: ابراهیم. ام. ابوالربی

انسان تنها از طریق عمل می‌تواند خشنود شود. در این جا عمل انتقال و تحول به آنچه که واقعی است، و تحول و انتقال چیزی که واقعی است نفی یک مفروض است:

یکی از قدرتمندترین عوامل جذب یک جنبش نوده‌ای ارائه یک جانشین برای امیدهای فردی است این جذابیت به ویژه در جامعه‌ای است که از ایده پیشرفت بهره جسته است و درک مفهوم پیشرفت بیشتر مفهوم «فردا» را نمودار می‌سازد، و نوامیدی که از نداشتن هیچ چیز است نگاه به جلو را بیشتر می‌کند.

اگر ما درک هگلی از مذهب را که عبارت از اثر متقابل ذهن عینی خدا و آگاهی ذهنی انسان است بپذیریم^(۱). وادار خواهیم شد که هرگونه شکل شناخت جایگاه اجتماعی و فرهنگی مذهب را به عنوان یک چیز بی‌اساس و بی‌ربط رد کنیم.

هرچند که اسلام، به عنوان پدیده مذهبی رهبری‌کننده در جهان امروز، مفاهیم الهیاتی پیشین را داراست، نمود تاریخی آن چه در عصر قدیم و چه در دوران جدید دارای یک اثر ویژه و نشان مشخص‌کننده عمده‌ای بوده است. شخص «پژوهشگر» از آرایش شکل‌های فرهنگی و اجتماعی که اسلام به خود گرفته است در شگفت می‌ماند. بدون تردید، اسلام یک نیروی جذاب در جهان اسلامی جدید بوده است و به میزان وسیع و چشم‌گیری هم محرک‌های برای برخی از جنبش‌های

اجتماعی ارائه کرده است. گذشته از این، موضوعات و پیش‌فرونت‌هایی تحت عنوان فرهنگ نخبگان و «فرهنگ عامه» با پیام اسلام مطرح شده است. ممکن است کسی این سؤال را طرح نماید که چرا اسلام موفق به ایجاد یک پل ارتباطی میان فرهنگ‌های بزرگ و قوی و فرهنگ‌های ضعیف و کوچک نموده است، در حالی که ویژگی اساسی آن پیام ارگانیک، یکپارچه و منسجم بودن آن می‌باشد؟ کتاب دیاب (Diyab)، به اعتقاد من، نخستین تلاش پرحوصله، آن هم در پرتو نظریه‌پردازی تدینی بر اساس بررسی مناظره (گفتگوی) و ایدئولوژی در برابر زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن می‌باشد. به نظر من این تلاش علی‌رغم کاستیهای کوچک، به طور گسترده موفق بوده است و موفقیت بویژه در برانگیختن یک سری از پرسشهای نظری دلچسب و جالبی است که در ارتباط با رابطه اسلام با نیروهای ملیگرا، سوسیالیست و غیرمذهبی می‌باشد. و این مقدمه را من درباره آن بحث خواهم نمود.

انسان باید در فهم اسلام، دو موضوع را که عبارتند از - موضوع منافذیکی و تاریخی - در نظر گیرد. موضوع آغازین، پندار و اندیشه برخی از متکلمان و فلاسفه را برانگیخته است، در حالی که موضوع دوم «موضوع تاریخی» به موضوع بحث و مناظره در میان آثار جامعه‌شناسی، فرهنگی و

انسان‌شناسی جهان اسلام بدل گشته است. روشن است که رابطه بین «اسلام» و «جامعه معاصر»، پیچیده‌تر و حتی مبهم‌تر از آن چیزی است که معمولاً در باور عمومی وجود دارد. هرچند که «بنیادگرایی»^(۲) تنها یکی از وجوه جدید اسلام معاصر می‌باشد اما غالباً ادعا شده که راه‌حل نهایی بحران اجتماعی و فرهنگی است که اگر از آن پیروی شود به اصلاحات و راه‌حلهای بلند مدتی رهنمون خواهد شد. به همین دلیل است که عمل‌گرایی سیاسی بنیادگرایی نوین اسلامی ترجمان یک تاریخ پر بار در الهیات، و فلسفه اسلام و در درون یک ایدئولوژی، یک راه زندگی، و تغییر وضعیت موجود می‌باشد. با این وجود، این بیان «ایدئولوژیکی» با بدبختیها و مصیبت‌های سیاسی ممتدی شکل یافته است.

چرا سید قطب؟

چرا بار دیگر سید قطب مطرح شد؟ زیرا که سید قطب جدال انگیزترین نماینده «بنیادگرایی» اسلامی در دنیای جدید عرب است. و درباره یک سری از مشکلات مذهبی و اجتماعی جاری بحث کرده است. ما در نظام پیچیده اندیشه‌اش موضوعات و مقالات ارزشمندی را تشخیص دادیم که هنوز ظاهراً «در این عرصه‌ها» بخش عمده‌ای از جریان روشنفکری مسلمانان معاصر و امداار او

هستند. آن چنان که ای. سیدان اشاره کرده است، نفوذ قطب، اگرچه آغازش در مصر بود اما از مصر و جهان عرب فزاینده و به کل جهان اسلام سرایت نمود؛ «اندیشه قطب از دهه ۱۹۵۰ تا دهه ۱۹۶۰ یک اثر آشکار در ترکیه کشوری که عرب‌زبان نیست اما یک اکثریت سنی دارد، به جا گذاشت. در پاکستان، آثار ارزشمندش به اردو ترجمه شد و اخیراً، در مالزی یک سری از نوشته‌های قدیمی درباره تجدید حیات سنیان از جمله نوشته‌های قطب منتشر شده است.»^(۳) هر چند که در حقیقت یک تعداد آثار چشمگیر از اطلاعات و تفسیرهای نو درباره پدیده اسلام‌گرایی به وجود آمد. اما هنوز اثر قطب یک جایگاه مرکزی را در مباحثات پیرامون «بنیادگرایی اسلامی» اشغال می‌کند، و اساساً راه چاره‌اندیشه‌گی او و عمل‌گرایی‌اش و اعدامش بوسیله رژیم ناصر در سال ۱۹۶۶ الگوی نمونه‌ای از زندگی یک ایدئولوگ عملگرا ارائه نمود که الهام‌بخش کسانی شد که آرزوی پیروی از او را دارند. علاوه بر این از آثار «قطب» برای بررسی و تقسیم‌بندی جریان فرهنگی، روشنفکری، اجتماعی و اقتصادی معاصر در جهان اسلام نیز استفاده می‌شود.

تحقیق برای روشی «مندی» در مطالعات «بررسی‌های» اسلامی نوین

اثر دیاب (Diyab) یعنی «الخطابه و الایدئولوژی» بر اساس روش تحقیقی که به کار گرفته است، مشخص می‌شود. در آغاز، نویسنده یک روش جامعه‌شناسانه را برای بررسی موضوعات اصلی و بحث‌های جدید، بویژه موضوع بنیادگرایی در پی می‌گیرد. پیش فرضها و مقدمات اساسی روش نویسنده بر اساس ادعاهای زیرین است: از زمان ظهور اسلام، به وسیله دانشمندان مختلف تفسیرهای گوناگونی از پدیده مذهب ارائه شده است که مباحثات گوناگونی را برانگیخته است. علاوه بر این، کلمات در چارچوب

عمل‌گرایی سیاسی بنیادگرایی نوین اسلامی ترجمان یک تاریخ پربار در الهیات، و فلسفه اسلام و در درون یک ایدئولوژی، یک راه زندگی، و تغییر وضعیت موجود می‌باشد.

زبان عربی به کار گرفته می‌شود معانی کلمات به کار گرفته شده پس از مجادله تغییر می‌کنند. دوم، رویکردهای تفسیرگرایانه از طریق مفاهیم، به شکلهای ذهنی، شرایط اقتصادی و رویکردهای سیاسی که در یک موقعیت تاریخی ویژه‌ای مسلط است، وابسته است.

بدین خاطر، در ارائه قضاوت پیرامون اثر هر فردی، باید پرسشهایی پیرامون شرایط تاریخی که در آن مناظره و مباحثه (Discours) بوجود آمده است، ارائه شود، سوم، روش جامعه‌شناختی مطرح شده باید امکان ارتباط بین ایدئولوژی و مباحثه (Discours) را با جزئیات دقیق شرح دهد. این ارتباط یک موجودیت اساسی و مرکزی در اندیشه و عمل قطب دارد، یعنی مسئله قدرت و مشروعیت که در مباحثه اسلامی معاصر جایگاه ویژه‌ای دارد. در نهایت، شکلگیری بحث «دیاب» درباره مباحثه قطب را بیان زیر می‌توان خلاصه نمود، معانی کلمات از یک مباحثه «ایدئولوژی (Discours)» به مباحثه‌ای دیگر تغییر پیدا می‌کنند، ایدئولوژی‌های معارض حتی در جایی که یک زبان مشترک فرضی وجود دارد نیز توسعه پیدا می‌کنند و در این میان زبانی وجود دارد که به معانی کلمات و عبارات مناظره جهت می‌دهد و تعیین می‌کند واقعیت بیرونی همان معانی هیچ‌گاه با قابلیت‌های زبانی ارتباط نداشته است. و مناظره یکی از اشکال ویژه ایدئولوژی است.

ارغون بر این باور است که برای مطالعه عمیق پدیده اسلامی نوین، فرد باید اثر متقابل چیزی که او «فضای اسلامی» و «فضای اجتماعی» می‌خواند در نظر گیرد.

به دنبال تحلیل‌های روشن دیاب، فرد می‌تواند پنج گفتگوی مختلف را در اندیشه نوین عرب^(۴) مشخص کند: (۱) مناظره نهفته (۲) گفتگوی سیاسی (۳) گفتگوی ملیگرایی (۴) مناظره فلسفی (۵) مناظره آیینی یا آموزه‌ای. و این مناظر اخیرالذکر جدالترین مناظره است که به انتشار و بسط مذهب مربوط است تا آنجا که «لائوس» اشاره می‌کند، «اصلاح هیچ آموزه‌ای بدون بازگشت به یک منبع اولیه امکان‌پذیر نیست»^(۵) اصلاح «فرم» بازگشت به «شکل راستین» مذهب و تأیید حقانیت آن در یک موقعیت جدید است. این برنامه اصلاح‌گرایی بر جریان فعالیت روشنفکری عرب - اسلام تا زمان حاضر سایه افکنده است.

«دیاب» بر این باور است که بنیادهای مناظره اسلامی عمده‌تاً از قرآن و سنت ریشه گرفته است، اما یک اساس یکپارچه و منسجمی را منعکس نمی‌سازد. او بعداً با رویکردهایی که برای توضیح بررسی مناظره (Discours) پذیرفته شده بود مخالفت نمود، این رویکردها «کلاً» عبارت بودند از: مطالعه فلسفی، دوم رویکرد پدیدارشناسانه، سوم رویکرد خاورشناسانه و چهارم رویکرد جامعه‌شناسی و تاریخی. این رویکرد اخیرالذکر که خود دیاب هم از آن پیروی می‌کند برای توضیح

اساس ایدئولوژی اسلام تحلیل‌های اجتماعی - تاریخی با زمینه تفهمی آن را می‌پذیرد. در یک معنی، طرفداران این روش هرگونه مطالعه هگلی یا مجرد مناظره را رد می‌کنند. کلمات و معانی در یک خلاء تاریخی برانگیخته نمی‌شوند دیاب در این رابطه ردبای نخستین نماینده این روش را در بررسی اندیشه اسلام معاصر یعنی «محمد ارغون» را دنبال می‌کند.

برای تفسیر و تصویر بهتر از روش تحقیق دیاب، به طور گذرا نگاهی به نمونه ارغون برای این منظور می‌افکنیم. ارغون به این دلیل با رویکرد تاریخی در مطالعه اسلام موافقت می‌کند، که این مطالعه دانش اسطوره را نیز دربر می‌گیرد. اما به عنوان دانشی که به مطالعه ذهنیت باستانی اولیه محدود است، یعنی، همان تعاریفی که مکتب تاریخ‌نگرای اثباتی‌نگر از سده نوزدهم ارائه کرده است بلکه برعکس تلاش عمده روشنفکری که از طریق اسلام‌اندیشگی یا هر مذهبی امروز نمایان است باید با یک درک شناخت‌شناسانه جدید، و بر اساس ویژگیها و پیچیدگیهای نظامهای شناختی، چه تاریخی و چه اسطوره‌ای ارزیابی شود.^(۶)

با وجود این، ارغون ما را به یک مطالعه پویا از پدیده اسلام دعوت می‌کند. او روش ماهیت‌گرا و لفظ‌گرایی که به وسیله مستکلمان مسلمان محافظه‌کار حمایت می‌شود را رد می‌کند. کسانی که در روشهای گوناگونشان اسلام را اساساً، به عنوان یک تفکر غیرقابل تغییر، تفسیر می‌کنند.

به جای آن، مطالعه اسلام را به عنوان یک انسان‌شناسی کهن آن هم نه فقط برآوردی قصبه‌مانند از ابعاد را مطرح می‌کند. یکی از موضوعات اصلی بحث ارغون در راستای خطوطی که فیلسوف فرانسوی، لونی آلتوسر بحث می‌کند، یعنی رابطه شناخت مذهبی و قدرت می‌باشد.

آلتوسر بر این باور است که اساساً ارتباط قدرت‌مندی بین قدرت و همه اشکال شناخت از جمله شناخت مذهبی وجود دارد^(۷) در همین روش ارغون استدلال می‌کند که «راست دینی» برای شناخت مذهبی و قدرت می‌باشد. علاوه بر این، برای تاریخ‌نگر «راست دینی» باید کاربرد ایدئولوژیک مآبانه مذهب از طریق گروه‌های رقیب در همان فضای سیاسی ارجاع شود. برای جدایی «راست دینی» به عنوان یک کوشش ایدئولوژیکی جنگجویانه، از «راست دینی» به عنوان یک ابزار مشروعیت برای دولت و ارزشهایی که به وسیله دولت تقویت و هم‌چنین از «راست دینی» به مثابه روشی برای رسیدن انسان به مطلق، تلاشی صورت نگرفته است.^(۸)

بیش از این، ارغون نجات اندیشه اسلامی معاصر از «مقولات»، موضوعات، معتقدات و رویه‌های عقلی عصر اسکولاستیک (قرن هفتم و

ششم هجری) فرا خوانده است»^(۹) به دلیل تأثیر زرف روشهای سنتی، اندیشه و تحلیل، مسلمانان نمی‌توانند احساس ارتباط با فرهنگ و اندیشه نبر مذهبی (این جهانی) که از سده شانزدهم به وجود آمده است، بنمایند»^(۱۰)

ارغون بر این باور است که برای مطالعه عمیق پدیده اسلامی نوین، فرد باید اثر متقابل چیزی که «فضای اسلامی» و «فضای اجتماعی» می‌خواند در نظر گیرد. هر دو آنها به دلیل تفسیرهای متفاوت و دگرگونی‌های اجتماعی، تغییر می‌کنند. بیان زیر حلقه تغییر اجتماعی را در جهان اسلام روشن می‌نماید: «به طور اساسی فضای اجتماعی از زمان استقلال تکوین یافته است. و سرآغازش در دهه پنجاه یعنی زمانی که شهرها پرجمعیت شده بودند، بود. فضای (اجتماعی) جدید اسلامی به شیوه‌ای بنیادی با فضای قدیمی آن متفاوت است.»^(۱۱) شهر سنتی اسلامی جایگاه مرکزی مهمی را اشغال نمی‌کند. علاوه بر این، «فضای ذهنی اسلامی» نیز به وسیله دولت دستکاری شده است: علما معمولاً در خلق این اسلام کنترل شده به وسیله دولت سهیم بودند. در این روش «دورنمای اسلامی» اعاده شد و از وی دعوت شد تا پیرامون راه‌حلهایی که اسلام نسبت به کل مشکلات جدید می‌تواند ارائه کند، کنفرانسهایی ارائه نماید و اندیشه و خدایی را که از طریق راه‌حلهای غربی پذیرفته می‌شود آشکار سازند.

دیاب بر این باور است که پدیده اسلامی را باید بر اساس جایگاه اجتماعی و تاریخی آن و حوادث سیاسی اخیر در جهان اسلام بررسی نمود.

غیرمذهبی نمودن (سکولاریزه کردن) جدایی ندرت سیاسی و مذهبی، وضعیت زنان، زبان عربی به عنوان زبان مقدس، گسترش اسلام در واکنش به کشاکش هیئت‌های تبلیغی مسیحی بخشی از سکولاتی هستند که کوچک‌ترین انتقادات را به حثتهای پرشور و تعصب‌گرایانه رهنمون می‌شوند.^(۱۲) بخشی از موضوعات تابویی نیز وجود دارد که به ندرت در سطح عامه به بحث گذاشته می‌شود. هر رهیافت انتقادگرایانه به منابع اسلامی به عنوان تهاجم غربی مورد انزجار و اخوشنودی قرار می‌گیرد.

دیاب بر این باور است که پدیده اسلامی را باید بر اساس جایگاه اجتماعی و تاریخی آن و حوادث سیاسی اخیر در جهان اسلام بررسی نمود. تحلیل دیاب به جایگاه جدال برانگیزی که اسلام دارد، اشاره می‌کند. دیاب مناظره قطب را به عنوان مرکز «بنیادگرایی» اسلام در نظر می‌گیرد، از جایگاه تاریخی آن بحث می‌کند. او بر این باور است که

مناظره قطب برخاسته از یک خلا تاریخی نیست بلکه از یک محیط اجتماعی و تاریخی متأثر است و اندیشه او نیز بر آن محیط اثر می‌گذارد.^(۱۳) در نتیجه دیاب بر اساس شرایط مادی زیربنایی که در طول نیمه نخست این قرن در مصر به وجود آمده، تحلیل می‌کند. او به شیوه‌ای برجسته، رشد اخوان المسلمین را در اواخر دهه بیست و اوایل دهه سی روشن می‌نماید و بر این باور است که تغییرات اقتصادی و اجتماعی آندوره در مصر، مهاجرت از حومه‌ها به شهرها را افزایش داده بود. و تمرکز بیشتر توده بیکار در شهر، عوامل مساعد در تکامل اجتماعی اخوان المسلمین را سبب شده است. بدون تردید فضای اجتماعی حاکم بر این قشرها از تضاد اجتماعی، رؤیاهای و آرزوهای آرمانی مشخص می‌شود. دیاب بر این باور است که قشرهای محکوم و غیرمسلط جامعه مصری از یک سطح بالایی از آگاهی اجتماعی برخوردار بودند و انزجارشان از موقعیت اجتماعیشان انعکاسی از سطح بالای آگاهی بود و جهت‌گیری‌شان در تغییر این موقعیت بود. مذهب به ارتباط بین محرومیت رو به تزاید و گسیختگی اجتماعی حساس بود. اخوان المسلمین بعنوان یک ارگان مذهبی نه تنها یک ارکان مذهب است بلکه نماینده علایق و آرزوهای اجتماعی این افراد است. نویسنده این فرضیه را که جایگاه اجتماعی اخوان المسلمین راه حلی برای گسیختگی اجتماعی است، ارائه می‌کند.

«دیاب» در همان روش ارغون بحث می‌نماید که علی‌رغم جایگاه مذهبی اخوان المسلمین حداقل چهار مباحثه ایدئولوژیکال در فضای فرهنگی مصر بین سالیان ۱۹۰۶ و ۱۹۵۲ وجود داشت: (۱) مناظره لیبرال، این جریان روشنفکری لیبرالی انعکاس خواسته‌های تاریخی و اقتصادی بورژوازی ملی مصری که در تحت هژمونی سیاسی سرمایه‌داری غربی بوده است.

(۲) مناظره رادیکال، چیزی که عمدتاً در گروه‌های چپ‌گرای مصر نمود داشت، و کسانی که مذهب مخالف را بر اساس رادیکالیسم و اسطوره‌سازی اجتماعی مطرح می‌نمودند. (۳) مناظره ملی‌گرا که با انقلاب ۱۹۵۲ افسران آزاد به نهایت رسید. و (۴) مناظره اسلامی.

سپس نویسنده چهار گرایش عمده را در مناظرات اسلامی مشخص می‌کند: (۱) مناظره شرعی. (۲) گرایش تقابل‌گرا و مخالف. (۳) گرایش اصلاح‌گرا. (۴) گرایش فرا تاریخی. از این چهار گرایش عمده، اخوان المسلمین یک جایگاه برجسته در جامعه و در سیاست مصر اشغال می‌کند.

پی‌نوشت:

۱- هگل در گفتاری تحت عنوان «مفهوم مذهب» این عبارت را بیان نمود: ما می‌دانیم که در آغاز مذهب به طور کلی، آگاهی از خدا بود چه این آگاهی مشکلی از احساس، بازنمایی، شناخت، مفهوم،

دانش، یا هر چیز دیگر که ممکن بود داشته باشد. اما عینیتی که در خود مذهب در نظر گرفته می‌شود خود مذهب است و بلافاصله با دو چیز روبه‌رو می‌شویم. الف) عین (یعنی از مذهب و ب) آگاهی یعنی ذهن. وجود انسانی خودش را به سوی عین احساس مذهبی و اشراق و شهود و غیره می‌کشاند. بنگرید به:

Hel, lectures on the philosophy of religioin (Berkeley: university of colifornia press, 1984), PP 185-86

۲- من واژه «بنیادگرایی» را فقط برای درک کاربردی آن به کار می‌برم. در یک درک متکلفانه، بنیادگرایی به معنی بازگشت به بنیادهای مذهب است که بنیادهای مذهبی که به وسیله پیروان مذهب مصون از اشتباه انگاشته می‌شود. بنابه نظر «اوانس» و «برنت» اساساً عبارت «بنیادگرایی» به مسیحانی که عقاید یا بنیادهای مذهب مسیحی بازگشت می‌کند که اساساً این بنیادها در یک مجلات زیادی بین سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۱۵ تحت عنوان «بنیادها» منتشر شد. بنیادگرایی یک بازگشت بر ضد مدرنیسم «نوگرایی» سده بیستم بود، نوگرایی که با انتقاد نسبت به متون مقدس مذهبی، لیبرالیسم مذهبی، ناسیونالیسم، و هم‌چنین در عرصه زمین‌شناسی، ستاره‌شناسی، و تئوری تکامل معارض و مخالف مسیحیت راستین بود.

R.L. Evans, and I.M. Berent, fundamentalism: Hazards and Heavtbreaks (Lasalle, Illinois: open court, 1988,P.

در مورد اسلام، من فکر می‌کنم که توصیف زیرین از بنیادگرایی اسلامی توسط مرحوم فضل‌الرحمان رسا باشد: نمود و تجسم مشترک اسلام معاصر به یک بنیادگرایی اسلامی بازگشت می‌کند که یک عکس‌العمل تحول تاریخی درازپایی است که در برابر تسلط غرب در طول یک سده و نیم گذشته است. بنیادگرایی می‌بایست در این دورنمای دوگانه دیده شود نه صرفاً بازگشت یک ارتجاع اسلامی در برابر غرب در پرتو استقلال سیاسی تازه به دست آمده تفسیر شود. این توصیف فضل‌الرحمان در این اثر زیر آمده است.

"In Roots of Islamic Neo - fundamentalism," Change and Muslim world ed. P. stoddard (syracncs) syracuse university press. 1981) P. 23

برای یک مقاله تفسیری پیرامون چگونگی کاربرد اصطلاح‌شناسی در تحلیل اسلام نوین بنگرید به:

Typology: IJMES, XIX, 3 (1987), 307 - 36

3 - E. Sivan, Sunn, Radicalism in the middle East and the Iranian Revolution, IJMES, XXI, 1 (1989). P.I

4- See M.A. Jabiri, al - Khitabal - avabial - muasir (Birut: Daval - Taliah, 1982) and E, S, Yassin

5- H. Laust, "Lereformiseme othodexe des, salafiyya et les eavacters generauxde son orgnisqtion actuelle"

Reveue des Etudes Islamiques, VI (1932), P. 176

6- Muhammad Arkoun, Rething Islam to day: Gerge town univrsity (Center for contemporary Arab studies), 1988, P.2

7- Seel. Althusser, Essays on Ideology (London: Verso 1984)

8- Muhammad Arkoun, Rethinking, Islam today, P.7

9- Ibid, P. 12

10- Ibid, P. 12

11- Muhammad Arkoun, the adeuocy of contemporary Islam to the political, Social, and Eoxicmic development of Africa Asq. IV.I and 2 (1982). P. 38

12- Ibid, P. AA

13- M. H. Diyab, Sayyid Qutb, P. 3 A

ادامه دارد