

سرخ و سفید؟

زینت

یافت

ایران اسلامی

بسیاری از صاحب‌نظران^۱ معتقدند آنچه که در پایان دهه ۷۰ میلادی به نام اسلام‌گرایی معروف شده است، اکنون نشانه‌هایی از ضعف را بروز داده و از نفس افتاده است. گفته می‌شود این جریان سیر افولی خود را از نظر ایدئولوژیک و نیز از منظر بسیج امکانات اعتراضی علیه حکومت‌ها و به طریق اولی منافع قدرت‌های صنعتی - که زمانی این خطر سبز را جایگزین خطر سرخ و زرد کرده بودند - طی می‌کند.

از سال ۱۹۹۲ میلادی اولویه روا با در نظر گرفتن نمونه‌هایی چون ایران و نه فقط شکست اسلام سیاسی^۲ را در این که راه حلی جایگزین برای مسائل مبتلا به جوامع اسلامی باشد، اعلام کرد، بلکه اساساً مدعی شد که آنچه "اسلام سیاسی" نامیده می‌شود نمی‌تواند به منزله بیان سیاسی اسلام به شمار رود.

درست در زمانی که در ایران محمد خاتمی به عنوان رئیس‌جمهور انتخاب شد، روا و فرهاد خسروخاور سؤالی را با این عنوان مطرح کردند: "چگونه می‌توان از یک انقلاب دینی رهایی یافت؟" آنان بر این نظر بودند که متناقضاً و دقیقاً به دلیل یکی گرفتن حوزه دین و سیاست - که در منطق روحانیان حاکم بر ایران به حد اعلی خود رسیده - است که زیر سؤال رفتن آن را از درون خودش

موجب خواهد شد. هم از این روست که روشنفکران در مقام سخنگوی جوامع پسااسلام‌گرا که خود را محق می‌دانند، امتزاج سیاست و اسلام را زیر سؤال می‌برند، زیرا معتقدند این التقاط از یک طرف سیاست را نامشروع و از طرف دیگر اسلام را از حوزه عمل خود خارج می‌کند.^۲

آنتوان باسبوس نیز در نوشته‌های آشفته و کاملاً جهت‌دار از این موضوع طرفداری می‌کند که انقلاب اسلامی به وسیله طرفدارانش که آن را وسیله‌ای می‌خواستند برای گسست با دنیای مدرن، به کل از بین رفته است. زیرا این افراد که به علت فشار نیروهای سرکوب‌گر فرصت کمی برای فعالیت داشتند، خود به هنگام به دست گرفتن قدرت در دام همان شیوه‌های استبدادی و سرکوب‌گری افتادند که حکومت در قبال آنان اعمال می‌کرد و به همین علت نیز مورد نفرت مردم قرار گرفته‌اند. در واقع اینان نهایتاً به بازیچه قدرت تبدیل شده‌اند.^۳

از همه جالب‌تر مورد ژیل کپل است. او پس از انتشار کتاب *انتقام خدا* و قائل شدن به رشد روزافزون اسلام در خارج از مرزهای جوامع اسلامی، کتاب *در غرب الله*^۴ را نوشت و در آن فتوا به افول اسلام‌گرایی داد: "شکست اخلاقی این روش که از لحاظ تاریخی دیگر کاربردی ندارد و آینده روشنی را نشان نمی‌دهد، آشکار است. این شکست راه را برای ورود کامل اسلام به تجدد در آغاز قرن بیستم آن هم از طریق تحلیل رفتنی در جهان غرب که تا کنون نمونه‌اش مشاهده نشده بود- باز کرده است."^۵

اگر از دیدگاه خوشبینانه این محققان بگذریم و واقعیت‌های روزمره را همچون موفقیت‌هایی که حزب‌الله لبنان در مقابل اسرائیل بدست آورده است، یا مقاومت‌های اسلام‌گرایان در فلسطین پس از عقب‌نشینی عرفات و ساف در برابر صهیونیست‌ها، یا در فیلیپین که جنبش استقلال‌طلب مورو با تفکر اسلامی عمل می‌کند، یا در مراکش که گویا کپل در کتاب خود به کلی آن را فراموش کرده است، نادیده بگیریم، باید از خود پرسیم که چگونه می‌توان با تردستی مسئله‌ای را که تا چندی پیش خود این محققان موضوع و محور اصلی تلقی می‌شد، به یک‌باره به فراموشی سپرد و آن را فقط پراتنزی تاریخی که عمری طولانی‌تر از یک ربع قرن نداشته است، به شمار آورد دانست. سؤال دوگانه‌ای در این مورد مطرح است:

از یک طرف آیا تحلیلی که تمام جوامع متنوع اسلامی از شمال آفریقا تا جنوب شرقی آسیا را دربر می‌گرفت و اکنون با پایان اسلام‌گرایی وارد دوران جدیدی شده است، اعتبار دارد؟ و از طرف دیگر چگونه می‌توان توضیح داد نویسندگانی که اسلام‌گرایی را زمانی حتی بیش از یک ایدئولوژی و در قالب یک بینش سامان‌دهنده عالم تصور می‌کردند، اکنون، آن را در جوامعی که حتی به فرض درست بودن این تحلیل‌ها به هر حال "مسلمان" باقی خواهند ماند، از دست‌رفته می‌دانند؟

برای بررسی این که آیا این سؤالات به درستی طرح شده‌اند، ابتدا باید از پیشینه نظریه‌ای که معتقد به افول اسلام‌گرایی است شروع کرد آیا برخورد علمی با چگونگی شکل‌گیری اسلام‌گرایی در صحنه سیاسی-اجتماعی، شده است؟^۶ نگارنده با در نظر گرفتن نظریه اسلام سیاسی قصد دارم نشان دهم که فرضیه پسااسلام‌گرایی نه تنها غیرسیاسی شدن دین نیست، بلکه ظهور دگرگونه‌ای از اسلام سیاسی در جامعه است.

اسلام‌گرایی در طول تاریخ

گرچه اسلام سیاسی فقط با انقلاب اسلامی ایران خود را نمایان نکرده‌است (چنانچه می‌دانیم در مصر اخوان‌المسلمین و بازماندگان آن‌ها "جمعیت اسلامی"^۸، در الجزایر گروه بوعلی^۱ و غیره وجود داشتند)، ولی می‌توان اذعان کرد که به طور اخص از اواسط دهه ۸۰ میلادی احیاء و بیداری اسلامی صورت گرفته است.

البته تشخیص این موضوع که ابتدا اندیشه اسلام سیاسی طراحی شده است، یا آن که اسلام سیاسی پدیده‌ای است حاصل واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی، دشوار است. مع‌الوصف حضور دوباره اسلام‌گرایی^۱ پیش از آن که مستقیماً در حوزه سیاست دیده شود، به صورت گفتارهایی ارزشی



نمایان شد. از این زاویه، اسلام‌گرایی به معنی بازسازی واقعیت اسلام که توسط نهادهای اسلامی منصرف گشته بود می‌باشد. (در یک کلام هدف بازسازی اسلام در تمامیت آن بود. یعنی اسلامی که در مقابل با آن اسلامی باشد که توسط علمای وابسته به قدرت دقیقاً به ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به این قدرت به کار گرفته می‌شد.

اکثر محققان در این امر اتفاق نظر دارند که اصول چهارگانهٔ محوری را می‌توان در این بازگشت به اسلام راستین شناسایی کرد و تفاوت‌ها در محدودهٔ تعیین شده توسط این چهار اصل قرار دارند. این چهار اصل عبارتند از:

۱- ناهمخوان شمردن حکومت‌های موجود، که آن‌ها را می‌توان حکومت جاهلیت نامید، با اسلام راستین حاکمان همچون منافقین با توسل به اسلام سعی در مشروعیت بخشید به امیال زمینی خود دارند. ۲- تکفیر حاکمان منافق که مناسبات غیر شرعی با جامعه برقرار کرده‌اند. ۳- خواست اجرای کامل شریعت که نشانهٔ احیای اسلام است. ۴- جهاد که عمل فردی و جمعی برای رسیدن به اهداف بالا است.

این گفتار نخستین که می‌توان آن را خودسازی و گفتاری خودآگاه نامید، از جوانب مختلف، بخصوص از دیدگاه رابطهٔ اسلام و تجدد که اس و اساس جنبش‌های اسلام‌گرا می‌باشد، تحلیل و نقد شده است. با قدری تسامح می‌توان به وجود سه فرضیه یا به عبارت دقیق‌تر سه "نظام استدلالی" متفاوت -هرچند نه متناقض- که تلاش کرده‌اند محدوده و شیوه تطوّر گرایش‌های اسلامی را در شرایط مختلف توصیف کنند، اشاره کرد. برای گروه اول اسلام‌گرایی واکنشی به تجددگرایی افراطی و "تبعات" آن است که به روش استبدادی صورت گرفته است. از این منظر اسلام‌گرایان به طور کلی کسانی هستند که از قافلهٔ تجددگرایی بازمانده‌اند. این تجددگرایی که تحت قیمومیت نهادهای بین‌المللی از قبیل صندوق بین‌المللی پول و غیره بوده است، توده‌های عظیم روستایی، بیکاران شهری و طبقات متوسط را بی‌اتکا رها کرده است. و اینان به دین و مذهب، البته نه دین رسمی حکومت‌ها، پناه برده و آن را جایگزین هر گونه نهاد مدرنی که باید در این حرکت توسعه‌طلبانه حافظ منافع آنان باشد کرده‌اند.^{۱۱} در این میان اسلامی شدن فرصت‌طلبانهٔ حکومت‌ها که سعی در بدست آوردن مشروعیتی دوباره برای خود دارند، نه تنها آنان را به اهداف خود نخواهد رسانید، بلکه زمینه را نیز برای ادعای حقانیت جنبش‌های اعتراضی اسلامی و کسب مشروعیت‌شان فراهم‌تر نیز می‌سازد. زیرا این زمینه که حاصل گسترش حوزهٔ سیاست به مذهب است، به اسلام‌گرایان اجازه می‌دهد حاکمان را با عناوینی همچون "منافق" یا دیگر مفاهیم دینی مورد نقد قرار دهند. از این منظر، اسلام‌گرایی همانند سایر تحریکات، مخالفان دولت برای تحدید قدرت وی بخشی از روندهای معمول و مرسوم در

این جوامع به شمار می‌آید. تحرکاتی که عمدتاً از منطق اوضاع روز پیروی کرده و تابع برآیند نیروها و "ناکتیک"هایی است که طرفین برای کنترل ارزش‌های محوری جامعه به کار می‌گیرد.

برای گروه دوم ناظران^{۱۲} اسلام‌گرایی گرچه بر اثر تجددگرایی مستبدانه و شکست آن، ظاهر شده است، لیکن در حقیقت یک جنبش عمیق اجتماعی مبتنی بر خود است که از عمق تاریخ و مردم‌شناسی این جوامع برخاسته و تعیین‌کننده راه "هویتی" رسیدن این جوامع به تجدد می‌باشد. و هر چند که راه ویژه رسیدن به این تجدد نباشد، دست کم مناسب‌ترین راه - با تمام منافع و مضارش - به شمار می‌آید. در این تحلیل، اسلام‌گرایی نه تنها نشانه عقب‌افتادگی از مسیر توسعه و تحول نیست، بلکه بردار کسانی است که پیش قراولان تجددند. در این تحلیل‌ها، بر آشنایی این پیش قراولان با عالی‌ترین و آخرین فنون و علوم دنیای امروزی از جمله علوم ارتباطات برای ابراز نظر خود تأکید می‌شود. حضور آشکار اسلام‌گرایی در زمینه‌های مختلف از جمله در سیاست و استفاده بجا از تمام امکانات دموکراتیک، مبین وجود اسلام‌گرایی به عنوان جریان اجتماعی مشخص و قوی در جامعه‌ای مدنی است.^{۱۳} برای مثال می‌توان در مصر، شرکت در نهادهای صنفی، یا در الجزایر، شرکت در انتخابات شوراها در سال ۱۹۹۰ و انتخابات مجلس در سال ۱۹۹۱ را ذکر کرد. در این شرایط برخورد حکومت‌ها در برابر این نیروی پویا، نوع برخورد اسلام‌گرایان را مشخص می‌کند. هرگاه که امکان مشارکت سیاسی برای آنان موجود باشد، وارد عمل می‌شوند و هر گاه این امکان نباشد، به خشونت دست می‌یازند، که در واقع عکس‌العملی در برابر عدم شناسایی آنان است.^{۱۴}

دیدگاه سوم، جایگاه ویژه را به مسائل بین‌المللی و ژئوپلیتیک می‌دهد. این تحلیل فرضیه خود را مبتنی بر جایگزینی "بین‌الملل اسلام‌گرا"^{۱۵} به جای کمونیست گذاشته است. حضور عملی و نظری انقلاب اسلامی ایران، امکانات مادی عربستان، وجود مبارزان مصری و الجزایری در جهاد افغانستان و بسیاری دیگر از این نمونه‌ها وجود بین‌الملل اسلام‌گرا را برای محققان طرفدار این دیدگاه سوم تأیید می‌کند.

در طول دهه ۸۰ و نیمه اول دهه ۹۰ میلادی اکثر تحلیل‌های رهبران، روزنامه‌نگاران و محققان بر حول شناخت اسلام‌گرایی می‌چرخید. همه می‌خواستند جنبه سیاسی (آیا می‌توانند قدرت را بگیرند؟)، جنبه دینی (دیانت آنها چگونه است؟) و جنبه معرفتی (چگونه انسان‌هایی هستند؟ چه جامعه‌ای را می‌خواهند بنا کنند؟ دنیا را چگونه می‌بینند و می‌خواهند؟) و نوع برخوردش با غرب را بشناسند.^{۱۶} بدون آن که دقیقاً وارد این موضوعات شویم، می‌توانیم وجوه اساسی این مباحث را و به خصوص آن وجوهی را که به شناخت ساختار درونی اسلام‌گرایی می‌پردازند، معرفی کنیم. مسئله

عجیب و اعجاب‌انگیز هماهنگی بین گفتار اسلام‌گرایان و ناظران است. و همچنین شناخت ساختار گفتاری میان انتقادی‌ترین محققان و آنهایی که بیشترین همراهی را با اسلام‌گرایی می‌کنند.

هم در گفتار اسلام‌گرا در مورد خودش و هم در گفتار پژوهشگر در مورد اسلام‌گرا در وهله اول این مطالب به چشم می‌خورد که اسلام‌گرا ظاهری دارد و توجیهی نیز نسبت به این ظاهر، که خود بیان‌گر واقعیت‌هایی است. طرز لباس پوشیدن، داشتن محاسن، رفتار نسبت به زنانی که در عین محجبه بودن، در معرض دید جامعه هستند و حتی جهادی که خواهان آن است، همگی واقعیت‌های وجودی و اعتقادی او را تشکیل می‌دهند. می‌توان اذعان کرد که این یک‌سویه‌نگری و بینش اسلام‌گرا بیش از این که ایدئولوژی باشد، یک ساختار ذهنی است.

به گفته خود اسلام‌گرایان یا بر خاسته از دیدگاهی مذهبی نسبت به جهان نیست، بلکه دیدگاهی است که خواهان دگرگونی دنیایی است که در آن زندگی می‌کند. او خواهان تغییر در جهانی است که زندگی را برای او غیر ممکن ساخته است، و آن هم از طریق جهاد. جهاد او با هدف اعمال قانون شرع، اجرای حدود اسلامی، ممنوعیت استعمال مشروبات الکلی، تقبیح ربا و روابط جنسی نامشروع است. اینها همه در جهت برقراری خواست او برای دگرگونی است.

اسلام و سکولاریته

اساس ساختار معنایی غالب بر ذهنیت، گفتار اسلام‌گرایان و حتی ناظران این جنبش مبتنی بر تضادی است که میان منطق و رفتار دینی (فرائض دینی، هویت شخصی، اخلاق اجتماعی و فردی و ...) از یک طرف و منطق و رفتار لائیک که مبتنی بر وحی نیست، از سوی دیگر، می‌باشد. موضوعی که در این میان پدید می‌آید مسئله سکولاریته به عنوان نزاع میان منطق حاکم بر هر یک از این دیدگاه‌هاست. شاهد آن نیز مشکلی است که برای ترجمه کلماتی از قبیل سکولاریته، لائیسیته و لائیسیم وجود دارد که گاه به دیدگاه غربی، گاه به دیدگاه "علمانی" و گاه به چیزهای دیگر برگردانده می‌شود.^{۱۷} لائیسیته به نظر من فضایی است که در آن عمل اجتماعی که توسط یک یا چند منطق غیر مذهبی تبیین می‌شود امکان حضور می‌یابد و سکولاریته از نقطه نظر مذهبی آن چیزی است که ناظر بر وجود مسائل این جهانی است، و در عین حال در درون فضای مذهبی آن چیزی که به منافع اینجانی را بازتاب می‌دهد، اینک آن ساختار معنایی که در خطوط پیشین به آن اشاره کردیم به ارزیابی‌ای از سیر تاریخ میدان می‌دهد که میان اسلام‌گرایان و محققان اسلامی یا حتی دشمنان اسلام‌گرایی و علیرغم ارزشگذاری‌های متفاوت‌شان از این سیر مشترک است. بنابراین قرائت از سیر تاریخ، لائیسیم پشتوانه فلسفی و سیاسی گسترش لائیسیته است. در طول زمان فضای لائیسیته به انواع و اقسام و اشکال (قانون، نهادها، ...) که همگی می‌توانند با نظم عقلانی و

“مدرنیته” شناسایی شوند یا ناشی از “غربی شدن” جامعه باشند گسترش پیدا کرده و تعمیق شده است و در نقطه مقابل، مذهب عقب نشسته تا به مقام مسئله‌ای شخصی یا نهایتاً بن‌مایه اخلاقی جوامع اسلامی تبدیل شود. اینک “اسلامی شدن مجدد” به این معنا خواهد بود که تمامی نهادها و رفتارهای “لائیک” شده مجدداً توسط قواعد حقوقی-مذهبی تنظیم گردند که از کتاب آسمانی نشأت می‌گیرند و نقش هویتی برای امت اسلامی دارند. این‌ها بایست جانسین تمامی انواع عقلانیتی شوند که در جامعه وجود داشته و آن عقلانی‌ها می‌بایست فرادستی این قواعد جدید را بپذیرند.

میان‌روها و رادیکال‌ها

باید توجه داشت که اسلام‌گرایی جنبشی یک دست و یکپارچه نیست، بین رادیکال‌ها و میان‌روها اختلاف بسیار است. ناظران معتقدند خط اختلاف بین این دو، استفاده از حریم “تکفیر” در قبال دولت و یا جامعه است و استفاده از اعلام “جهاد” برای برقراری کامل قانون شرع. میان‌رو کسانی هستند که خواهان مشارکت در صحنه سیاسی می‌باشند و فکر می‌کنند که می‌شود جامعه را از طریق مشارکت، اسلامی کرد. وجود مجتهدانی که بر مطابقت قوانین با اسلام نظارت می‌کنند یا اخوان‌المسلمین جدید که در انتخابات مجلس و نهادهای صنفی شرکت می‌کنند، نمونه‌هایی از این



نظرند. بر عکس رادیکال‌ها خواهان منع هرگونه رابطه‌ای با حکومت‌های جابر و جامعه ناصالح‌اند. آنان مخالف خدمت‌سربازی، کار در دستگاه‌های دولتی یا نیایش در مساجد و مراکز مذهبی هستند که رسماً از طرف حکومت حمایت می‌شوند. خود را موظف به رفتاری می‌دانند که برقراری نظم الهی را ممکن می‌سازد.^{۱۸} مسئله مهم برای محققان و ناظران در طول سال‌های دهه ۸۰ و ۹۰ میلادی شناخت این دو جزء جنبش بوده است. بررسی و آشنایی با هر دو دیدگاه لازم می‌نمود، زیرا گرچه هر دو به یک نظم و سیستم ارزشی تعلق دارند، ولی دو گونه به حکومت غیراسلامی می‌نگرند. سؤال مطرح در این دوره این بود که، به حکومت رسیدن چه تأثیری اختلاف‌های بین این دو دیدگاه دارد و به چه معنا می‌تواند آن را تضعیف دهد یا تشدید کند. یا چگونه رادیکال‌ها و میانه‌روها می‌توانند به هم نزدیک شوند و قدرت را به دست آورند و در این صورت کدام دسته غالب خواهد شد.^{۱۹}

اسلام، هویت و تجدد

تمامی ادبیات سیاسی دو دهه گذشته در فرانسه و آمریکا درباره اسلام‌گرایی، گویای آن است که اسلام‌گرایی مرکز نقل سیاست در جوامع اسلامی است. از یک طرف ساختار سیاسی-اجتماعی اقتدارگرایانه دهه ۱۹۶۰ میلادی که خواهان توسعه دولت متکی بر حزب واحد بود، نه تنها شکست خورده است، بلکه شعارهای ضدغربی و ضداستعماری زمینه را برای مخالفان اسلام‌گرا که مورد هجوم و سرکوب این دولت‌ها بوده‌اند نیز فراهم کرده است، از طرف دیگر روند آزادسازی و دمکراتیزاسیون این خطر را در پی داشته که بدترین دشمنان دموکراسی غربی را به قدرت بنشانند. و جالب آن که رودررو شدن با این تناقض باعث پیدا شدن سروکله مفهوم توتالیتراریسم (تام‌گرایی) در تحلیل‌ها و ارزیابی‌های سیاسی شده است. تا پیش از این، توتالیتراریسم در تحقیقات حتی غربی-در مورد سیاست این منطقه جایی نداشت. موضوعی که بار دیگر بحث راجع به امکان اعمال مفاهیمی را که در فضای معنایی اندیشه سیاسی غربی توسعه یافته‌اند به جوامع و سیاست در شرق مطرح می‌سازد.^{۲۰} به هر حال نکته جالب توجه این که درست هنگامی که این نظام‌ها به سوی دموکراسی گرایش پیدا می‌کنند، مفهوم توتالیتراریسم پیش کشیده می‌شود.

به عبارت دیگر حرکت به سوی دموکراسی در جوامعی چون اروپای شرقی یا آمریکای لاتین که به دلایل تاریخی از این راه دور افتاده‌اند، سوالی را درباره چگونگی رسیدن به دموکراسی مطرح نمی‌کند؛ اما در جوامع اسلامی این سؤال مطرح است که آیا اصولاً تطابقی بین اسلام و دموکراسی که همان تجدد است، وجود دارد یا خیر؟

در این ادبیات سیاسی جدید می‌توان تحلیل‌ها و نتایجی را که مستمرا تکرار می‌شوند، استخراج کرد:

۱- اسلامی که ابتدا مورد حمایت استعمار و سپس نظام‌های توسعه‌گرای مستبد بوده است، خواهان جدایی دین از سیاست بود و از همین رو نیز می‌توانست به عنوان حائل و حامی تحرکات تجددگرایانه به شمار آید. همین بینش بود که عکس‌العمل بنیادگرایان را برانگیخت و مشوق‌شان شد برای تصاحب مجدد اسلام.

۲- سرکوب این جنبش اصول‌گرایانه آن‌ها را تندروتر می‌کند و باعث بروز خواست‌های مطلق‌گرا در آنان می‌شود که عکس‌العملی است در برابر رفتارهای مطلق‌گرایانه نظام‌های توسعه‌گرا. ۳- شکست این توسعه‌گرایی استبدادی، حکومت‌ها را مجبور به آزادسازی در حوزه اقتصاد و سپس در حوزه سیاست می‌کند و این باعث مشارکت جمیع دسته‌جات "جامعه مدنی" می‌شود. و آرام‌آرام و از پائین آن کاری را که نظام‌های توسعه‌گرا می‌خواستند از بالا انجام دهند، به نمر خواهد نشانند.

در این تحلیل و منطق دو امکان برای توسعه سیاسی در جوامع اسلامی در دهه ۸۰ و ۹۰ میلادی وجود داشت:

- روند دموکراسی را تا حدی گسترش داد که نظمی دموکراتیک برقرار شود و تمامی اجزای جامعه امکان حضور داشته باشند و در برابر اسلام‌گرایان اظهار وجود نمایند. این راه حل، خطر از دست دادن قدرت از طریق دموکراتیک برای حکومت‌های موجود را در پی دارد.

- جامعه و حوزه سیاست را اسلامی کرد و خطر حذف تکثرگرایی در عرصه سیاست را پذیرفت.

واقعیت آن است که برخلاف نظریات فوق‌الذکر، نظام‌های حاکم توانسته‌اند با روش‌های استبدادی و خشن نظامی جریان‌های اسلام‌گرا را نه تنها از صحنه سیاسی دور کنند، بلکه از حوزه اجتماعی نیز بیرون رانند. به طور مثال در مصر بعد از کشته شدن سادات نوعی قرارداد تلویحی عدم تجاوز بین دو طرف برقرار شده بود و عده‌ای از اخوان‌المسلمین توانسته بودند به مجلس و نهادهای صنفی راه یابند، اما از ابتدای دهه ۹۰ میلادی حمله شدیدی به تمام اجزای جریان اسلام‌گرا آغاز شد. این تهاجم با بی‌اعتنایی اکثر مصریان و افکار عمومی جهانیان رویو شد. این حملات باعث شکست نظامی تندروهای اسلام‌گرا که جهاد را کنار گذاشته بودند، شد.^{۲۱} میانه‌روها هم که نتوانسته بودند بیش از کوتاه‌زمانی حضور داشته باشند از صحنه خارج شدند. مثال دیگر الجزایر است که بعد از یک دهه مقابله خونین در پی انتخابات ۱۹۹۱، اسلام‌گرایان مسلح و جبهه

نجات اسلامی با شکست نظامی و سیاسی روبرو شدند بدون آن که آرامش و وفاق جمعی به دست آید. در دیگر کشورهای اسلامی همچون افغانستان، سودان و ایران که قدرت به دست اسلام‌گرایان است، تداوم حکومت عمدتاً از طریق تداوم سرکوب و فضای قانونی بسته ممکن گشته است. آیا می‌توان این نتیجه را گرفت که اسلام‌گرایی رو به افول است، یا این که باید اذعان کرد که دستگاه تحلیل و تحقیق خود را باید زیر سؤال ببریم.

افول اسلام‌گرایی یا بحران شرق‌شناسی نو (neo orientalisme)

می‌توان با قدری تسامح دو قرائت - که متناقض یکدیگر نباشند - را در ارتباط با توضیح آنچه هم اکنون در صحنه سیاسی-اجتماعی اسلامی در جریان است، شناسایی کرد. جالب آن که این دو قرائت برعکس همان استدلال‌هایی را پیش می‌کنند که چند سال پیش هنگام اوج اسلام‌گرایی مطرح می‌کردند:

- قرائت اول مبتنی بر یک تحلیل نسل‌شناختی است که می‌گوید: صعود و افول اسلام‌گرایی نتیجه یک تحول تاریخی است که سرچشمه آن به دوران مبارزات استقلال طلبانه این کشورها برمی‌گردد. نظر مذهب‌یون سنت‌گرا در این مبارزات در جوامع لائیکي همچون مصر و الجزایر دارای اهمیت بوده است. بر اساس این فرض در کشورهای همچون ایران و مصر ظهور اسلام‌گرایی در ابتدای دهه ۷۰ میلادی با یک بحران اجتماعی هم‌زمان شد. این بحران به دلیل ورود نسل جدیدی به صحنه اجتماعی بود که بر اثر رشد جمعیت، مهاجرت روستائیان و آموزش و پرورش بود^{۲۲} به وجود آمده بود و از جایگاه متناسبی که هویت او را مشخص کند، برخوردار نبود و راهی جز اسلام‌گرایی در برابر دولت سالاران که تمام امکانات را در اختیار داشتند، نمی‌دید. حضور نسل بعدی در صحنه اجتماعی هم‌زمان با سقوط شوروی و شکست ایدئولوژی‌های ملی‌گرا-پیشرو بود. این نسل شاهد اسلام‌گرایی نسل قبل به عنوان تنها راه مبارزه با نظام‌های حاکم بود. توهم‌زدایی این نسل جدید که با شکست اسلام‌گرایی در قدرت - ایران، سودان و افغانستان - و یا کج‌روی‌ها و تندروی‌های گروه‌های اسلام‌گرا در مصر و الجزایر همراه شد، باعث گردید که تصور شود "دوران اسلام‌گرایی"^{۲۳} به پایان رسیده و زمان "پسا اسلام‌گرایی"^{۲۴} فرارسیده است.

این دو مفهوم چیزی نیست جز این فرضیه که جوامع اسلامی بنیان‌های تجدید غربی، یعنی حکومت قانون، مردم‌سالاری، فردگرایی، جدایی حوزه عمومی از خصوصی و دین از سیاست را قبول کرده‌اند. اینها همگی نشانه دستیابی به یک هماهنگی بین اسلام‌گرایی و اقتصاد بازار می‌باشد.^{۲۵}

قرائت دوم که می‌توان آن را درون‌نگرانه یا سیستمیک نامید چنین است: اسلام سیاسی وقتی در قدرت است (همچون در ایران) در حل مسائل چنان بن‌بست می‌رسد که واضح می‌شود که برنامه سیاسی و اجتماعی کارایی ندارد. در جوامعی که اسلام سیاسی در حال مبارزه است چنان با سرکوب حکومت‌ها مواجه می‌گردد (مصر، سوریه و الجزایر) که عده کثیری خواهان تغییر روش می‌شوند و دیگران هم دست به مبارزات ماجراجویانه می‌زنند. در جوامعی نیز که مسلمانان در اقلیت‌اند (روسیه و اروپا) فقط انجام فرائض مذهبی ممکن است و مسلمانان خواهان برقراری حکومت اسلامی نمی‌باشند.^{۲۶} شکست پروژه اسلامی کردن جامعه از طریق در دست گرفتن قدرت باعث بروز بحران در اسلام‌گرایی شده است. بدین معنی که یا به علت فشار و سرکوب قدرت را به دست نمی‌آورند یا این که در جایی که به دست می‌آورند زیربوم‌های سیاست موجب می‌شود که "اریکه قدرت باعث تضعیف کلیت دین در جامعه گردد."^{۲۷} تعجب آنجا است که فضا برای لائیسیته در یک روند ایدئولوژیک (همچون در فرانسه که ضدیت با مذهب وجود داشت) بوجود نیامده است، بلکه در پی آشکار شدن ناکارایی روش‌های مذهبی در امور سیاسی بوجود آمده است. راه حل‌های مذهبی نمی‌توانند جوابگو باشند، فی‌المثل برای مسئله زنان نمی‌توان پاسخی دموکراتیک یافت. به این علت است که اولیویه روا معتقد است که "مسئله فقط اعتدال اسلام سیاسی نیست، بلکه بازبینی آن است."^{۲۸}



تصور "چرخه اسلام‌گرایی" می‌تواند از نظر منطقی، منسجم و عقلایی باشد، اما با یک مشکل بزرگ، بخصوص در مورد تحلیل ژیل کپل و باسیوس روبرو است، ابطال‌ناپذیر نبودن آن به معنی بوبری کلمه یعنی که اعمال یک نظریه منسجم به تمام جهان اسلام باعث تضعیف و تقلیل سطح تحلیل می‌گردد. تمامی جوامع مختلف را نمی‌توان فقط از دیدگاه مذهب و دین نگریست. کپل می‌خواهد در یک استدلال رسانه‌پسند، گروه مسلح اسلامی الجزایر را در مجموعه تحلیل اسلام‌گرایی خود بگنجاند ولی به نظر می‌رسد که این کار درست نباشد.^{۱۷۱} بدون آن که بخواهیم وارد یک مجادله شویم باید اذعان کرد که قبول فرضیه افول اسلام‌گرایی (البته عقل حکم می‌کند که این فرضیه را درست بدانیم) بیش از آن که یک واقعیت باشد شکست شرق شناسی نو و اسلام‌شناسی نو می‌باشد که به مدت دو دهه یک‌ه‌تاز عرصه بوده است. شکست به این معنا که خواسته تمامی وقایعی را که به عنوان مثال در ایران، در مراکش و تونس، در مصر و اندونزی و ... در جریان بوده است، تحت یک مفهوم مشترک بیاورد. شکست یعنی کم آوردن در تبیین مفاهیم متناسب با هر مورد. واقعیت آن است که اسلام‌گرایان و محققان هر دو بنای تحلیل خود را بر روی محوریت دین به عنوان یک نظم گذاشته‌اند. در ادامه این نوشته سعی خواهد شد، نشان داده شود که واقعیت‌هایی که این تحلیلگران خواهان بررسی آن بوده‌اند بیش از آن که واقعیت بیرونی داشته باشند، ساخته ذهنی آنان بوده که همسو با افکار عمومی غرب ساخته شده است.

دنیای اسلام: جهانی با ارزش‌های مجازی است؟

فرضیه افول اسلام‌گرایی بر این نظر مبتنی است که می‌توان با یک نگاه به تمام دنیای اسلام که از جوامع مختلف تشکیل شده است، نگریست. تحلیلی که دین اسلام یعنی دومین دین دنیا را به یک‌گونه در تمام جوامع می‌بیند نمی‌تواند درست باشد. جوامع اسلامی هر یک به طریقی با مسائل خود از قبیل استعمار یا ملی‌گرایی برخورد داشته‌اند. و این برخوردها هر یک را از دیگری متمایز می‌کند.

برای کپل یک‌دستی دنیای اسلام شکل‌دهندهٔ جوهرهٔ "اسلام‌گرایی بین‌المللی" است، که در طول دههٔ ۸۰ میلادی در نتیجهٔ انقلاب اسلامی ایران، جهاد افغانستان، حزب‌الله لبنان و غیره همچون امواج خروشان تمامی جوامع اسلامی را از مالزی تا شمال آفریقا درنوردید و حتی با گذشت از مرزهای خود به وسیلهٔ مهاجرین به حومه‌های لندن و پاریس هم رسید. این فهم مشترک در بعد زمان و مکان عمل می‌کند. در بعد زمان، این مجموعه ارزش‌های دینی که یک تفسیر بخصوص، که با دیگر تفاسیر متفاوت است و برداشت خاصی از آموزش‌های کسانی همچون ابن تیمیه و ابن جوزی

و ابن عبدالوهاب (در قرون ۱۳ و ۱۴ و ۱۸ میلادی) یا سید قطب که از اخوان المسلمین است و به وسیله عبدالناصر به دار آویخته شد به امانت گرفته شده، گسترش یافته است.^{۲۰} کپل می‌گوید امروز برای اولین بار پس از ۱۴ قرن تمام امت اسلامی "همگی یک برداشت یگانه از دین را که با دیگر برداشتها متفاوت است به وسیله نوشته‌ها، همان نوار و ابزار مشترک دیگری گسترش می‌دهد"^{۲۱} برای اولیویه روا که تحلیل خود را به جوامع ایران و افغانستان و تا حدی الجزایر و مصر محدود می‌کند فرضیه، یکسونگری به دنیای اسلام فقط در جهت یافتن شرایط قابل تطبیق بین اینها خلاصه می‌شود، برای او "یک وجه مشترک ذهنی و یک جامعه شناسی عمومی این جنبش‌ها"^{۲۲} وجود دارد که یک "تخیل سیاسی اسلامی را سامان می‌دهد". اینها همگی مبتنی بر نظریات حسن‌البننا مصری و عبدالمعدودی پاکستانی و سید قطب است. برای او اگر چه یک بدنۀ مشترک از ذهنیت و درک سیاسی بین علمای سنتی و اسلام‌گرایان موجود می‌باشد لیکن به سختی می‌توان ترادفی بین تمدن و تاریخ اسلام و این ذهنیت فرض نمود.^{۲۳} به نظر او نکته‌آسانی که باعث افتراق بین نظریه‌های مختلف گردید نادیده گرفتن همین امر است که همگی برگشت به اسلام ناب مورد توجه اسلام‌گرایان را برای تمام دنیای اسلام صحیح نمی‌دانند.^{۲۴}

این همسان‌نگری به دنیای اسلام یادآوری نکاتی را الزامی می‌سازد: در این که عقاید، افراد، اسلحه، پول، دانش سازماندهی، تشکیلاتی در میان اسلام‌گرایان در رفت‌وآمد است و در این که اینها در سرتاسر جهان اسلام در رفت و آمدند شکی نیست و در این که اسلام‌گرایان را می‌توان در نقش‌های مختلف در جاهایی که از سرزمین خودشان بسیار فاصله دارد، مشغول به یاری رساندن به یکدیگر دید نیز تردیدی نیست. همچنین جای شک نیست که قرآن و احادیث، منابع مشترک همه اسلام‌گرایان را تشکیل داده و آنها اکثراً شعارهای یکسانی را برمی‌گزینند و به نظر می‌رسد که مواضع‌شان در قبال اقلیت‌های دینی، زنان و جهاد علیه غرب یکسان است. همچنین اسلام‌گرایان به ویژه بنیادگراترین‌شان کتاب‌های یکسانی می‌خوانند و نوارهای یکسانی را بخش می‌کنند و اعلامیه‌های شبیه به یکدیگر می‌دهند. اما آیا درست است که از این سه مثل کپل نتیجه گرفت که چیزی به نام "جهان اسلامی معانی" وجود دارد یا این که مثل اولیویه روا به وجود یک "چارچوب مفهومی" مشترک میان مسلمانان رسید؟ از طرفی این دو فرضیه از کمبودهایی برخوردارند، بخصوص کپل به تضادهایی که بین نظریات و روش‌ها که اسلام سیاسی از آن استفاده می‌کند، توجه ندارد فی‌المثل کلمه جهاد نمی‌تواند همان مفهوم را برای مسلمان فیلیپینی یا مبارزان الجزایری یا افغانی داشته باشد. اگر چه اسلام‌گرایان صحبت از بازگشت به اسلام ناب و سنت پیامبر می‌کنند ولی هر یک آغشته به خصوصیات محلی و منطقه‌ای خود هستند. طالبان افغانستان در جهت

اسلام خواهی و برپایی خلافت اسلامی در عمل به کارهایی دست می‌زنند که بیشتر رنگ و بوی قبیله‌ای و نژادی پشتوها را دارد. به گفته خود کپل "این فرزندان نورسیده اسلام، التقاطی از اسلام و خصوصیات محلی می‌باشند."^{۲۵} در فیلیپین مبارزات مسلمانان بیشتر نبردی است در برابر مسیحیان که در طول دهه‌ها گذشته سرزمین‌های آنان را تسخیر کرده‌اند. اگر این استدلال را قبول داشته باشیم، تصور این که اسلام‌گرایان چون همگی خوانندگان پرو پاقرص ابن تیمیه و سید قطب می‌باشند، پس یگانه عمل می‌کنند، چیز زیادی به ما نمی‌آموزد. در واقع این‌ها می‌توانند با ارجاع به یک مأخذ دیدگاه‌های مختلف و حتی متضادی را بیان کنند. اسامه بن لادن و شیخ بن باز، مغز متفکر حکومت سعودی، هر دو وهابی‌های متعصبی هستند لیکن بن‌لادن به "چه‌گواری" اسلامی معروف شده است.^{۲۶} این تفاوت‌ها به هیچ وجه در تحلیل‌ها و بررسی‌های کپل منظور نگردیده است. قبول فرضیه‌های کپل و اولیویه روا یعنی "جهان اسلامی معانی" و "چارچوب مفهومی مشترک اسلامی" این معنی را می‌رساند که در تمام جوامع اسلامی برخورد نسبت به تجدد به یک صورت است. زیرا همگی مسلمان‌اند و باید نسبت به مسئله سیاست یک دیدگاه مشترک داشته باشند.^{۲۷}

گرایش‌های اسلام‌گرا هم مجازی است؟

چند نکته درباره برداشت‌های این محققان از جریان‌های اسلامی لازم به تذکر است. این نویسندگان اعتقاد به وجوه مشترک بین عوامل اسلام‌شهریاران (نهادهای و علمای رسمی) و اسلام‌گرایی که جنبشی اعتراضی است، دارند.^{۲۸} "از طرفی الیویه روا اعتقاد به توده‌های تنازه شهرنشین شده که جوان و بدون هیچ گونه چشم‌اندازی نسبت به آینده هستند دارد"^{۲۹} و کپل اینها را جوانان شهرنشین تهیدست که در نتیجه رشد جمعیت مهاجرت روستائیان به وجود آمده‌اند، می‌نامد و حرکات‌های خشونت‌آمیز الجزایر را بر زمینه این واقعیت جستجو می‌کند.^{۳۰}

- از طرفی دیگر کپل طبقات اجتماعی متوسطی را در نظر می‌گیرد که در دنیای توسعه‌یابرا نه و آزادسازی اقتصادی موقعیت خود را از دست داده و نتوانسته‌اند از امکانات استفاده کنند.^{۳۱} این "شهرنشینان مؤمن" در نظام‌های موجود هیچ امکانی برای دستیابی به قدرت سیاسی و اقتصادی ندارند.^{۳۲}

- دسته سوم نیز متشکل از روشنفکران اسلام‌گرا هستند که با نظریات ملی‌مارکسیستی و غرب‌گسست کرده‌اند. نمودار آن مهندس جوانی است که در سال‌های ۵۰ میلادی در شهر از والدین مهاجر روستایی به دنیا آمده^{۳۳} این روشنفکر اسلام‌گرا خواهان برپایی حکومت اسلامی و برقراری قوانین شرع است. ذهنیت او مانع از درک تضادهای آشتی‌ناپذیر جنبش می‌شود.^{۳۴}

محققان فوق‌الذکر معتقدند که جنبش اسلام‌گرایی با تناقض‌هایی همراه است، بین شهرنشینان مؤمن و جوانان تهیدست شهری اتحاد و اتفاق تمام‌عیار و دائمی ممکن نیست، فقط یک بار در ایران و آن هم به دلیل وجود رهبری فرهیخته یعنی [امام] خمینی اشتراک عمل و نظر به وجود آمد. تضادهایی که به وسیله حکومت‌ها تشدید می‌گردد دسته‌ای را که جوانان شهری تهیدست را نمایندگی می‌کنند، رادیکال کرده و تفاوت فاحشی با کسانی که طرفدار شهرنشینان مؤمن هستند، ایجاد می‌شود.^{۲۵} نمونه این اختلافات را می‌توان در الجزایر یا افغانستان که به برادر کشی انجامید یا در ایران که بعد از فوت امام باعث به وجود آمدن "ترمیدور" یعنی اختلاف بین علمای طرفدار بازار و جوانان تهیدست شهری که در نهادهایی همچون بسیج جمع شده بودند، دید.^{۲۶} به نظر می‌رسد سؤال اصلی که اینجا مطرح است بیش از جستجوی چرایی اتحاد (با عدم اتحاد) بین شهرنشینان مؤمن و جوانان تهیدست شهری (با همراهی نخبگان اسلامی)، چگونگی نزدیکی منافع این دسته‌جات اجتماعی مختلف است. چطور کسی مثل خالد اسلامبولی که از افسران ارشد و از خانواده بورژوازی شهرستانی مصر است^{۲۷} یا بن‌لادن که از ثروتمندان عربستانی است با توده‌های عظیم و تهیدست که گوشت دم توپ مبارزه اسلام‌گرایی و حکومت‌ها هستند به هم نزدیک شده‌اند. به گفته کپل و روا خواست‌های عقیدتی و حتی وجودی برای کسب قدرت و برقراری قوانین اسلامی این دو دسته را متحد غیرطبیعی یکدیگر کرده است. سرکوب حکومت‌ها و تضاد منافع بالاجبار اتحاد بین این دو را به بن‌بست می‌کشاند. سرکوب باعث می‌شود که تندروها دست به اعمال خشن بزنند و در نتیجه سرکوب تشدید شود و شهرنشینان مؤمن به علت آن که موقعیت خود را در خطر می‌بینند راه خود را جدا نمایند.

در وهله اول این تقسیم‌بندی‌ها واضح به نظر می‌رسد ولی اگر با دقت به آنها توجه شود، روشن می‌گردد که همگی بر تقسیم‌بندی‌های دودویی‌ای استوارند که هیچگاه مورد نقد قرار نگرفته است، فی‌المثل نمی‌توان ارتباط مستقیمی بین جوانان فقیر شهری با رادیکالیسم یا شهرنشینان مؤمن با میانه روی ترسیم نمود. نمی‌توان قطعی ادعا کرد که بین رادیکالیسم و کسب قدرت از طرفی و میانه‌روی و خواست اسلامی کرد جامعه به وسیله حضور در نهادهای صنفی ارتباطی وجود دارد. این تمایز را به وضوح در مورد عربستان می‌توان مشاهده کرد. عربستان نظامی است متعصب و وهابی، قانون شرع در آن به جد اجرا می‌شود حقوق زنان را رعایت نمی‌کنند، کمک مالی به جنبش‌های اسلامگرا می‌رساند، لیکن کشوری است که در محاسبات منافع ملی ایالات متحده آمریکا نقش اساسی بازی کرده و جزء میانه‌روها به حساب می‌آید.

در بعضی مواقع برخورد حکومت‌هاست که فاصله بین رادیکالیسم و میانه‌روی جنبش اسلام‌گرایی را تعیین می‌کند و این باعث پنهان شدن تضاد می‌شود. این را می‌توان در روند تحولات جنبش اسلام‌گرایی دهه ۹۰ مصر مشاهده نمود.^{۴۸} نظام حسنی مبارک سعی نمود زخم‌های پیش آمده از ترور سادات را درمان کند.^{۴۹} در این دوران میانه روی از طرف اخوان‌المسلمین سیاست رسمی شرکت در نهادهای سیاسی و صنفی بود. دولت هم با استقبال از چنین روشی می‌خواست که جوانان مسلمان از رادیکالیسم دور گردند. این طرز رفتار بخصوص برای "جماعت اسلامی" به این معنا بود که فعالیتش را در عمل به امر به معروف و نهی از منکر خلاصه می‌کند. البته گه‌گاهی این خواست اسلامی کردن نهادهای مدنی با کمی خشونت (تخریب مشروب‌فروشی‌ها و غیره) همراه کند؛ در این دوران دولت با استخدام اسلام‌گرایان در آموزش و پرورش، تأمین اجتماعی و دادگستری و غیره باعث شد که این جریان که تا آن زمان شهری بود به تمام ولایات سرایت کند. با برگشت مجاهدین مصری از افغانستان و چند عملیات تروریستی علیه گردشگران خارجی سیاست دولت تغییر کرده و شروع به سرکوب نمود. این سرکوب دامن کسانی را که از دهه ۸۰ جذب نهادهای سیاسی-صنفی هم شده بودند، گرفت.^{۵۰} این سیاست سرکوب همگانی شامل غیراسلام‌گرایان همچون نصرابوضیاح و یوسف‌شاهین هم شد.^{۵۱} مورد مصر به خوبی نشان می‌دهد، از طرفی دولت‌ها هستند.



که درجه تضاد بین میانه روها و تندروها را تعیین می‌کنند و از طرف دیگر این دولتی‌ها واهمه بیشتری از میانه‌روهای مشارکت‌طلب که دارای برنامه سیاسی هستند، دارند.^{۵۰}

کدام پسااسلام‌گرایی؟

در تمامی مطالعات انجام شده سؤال اصلی آن است که عقب‌نشینی کنونی اسلام‌گرایی جای خود را به چه چیزی خواهد داد. پیش‌بینی‌های مختلف و متفاوتی در این زمینه صورت گرفته است: که به ترتیب گفته‌اند که اسلام جای خود را به یکی از این سه چیز خواهد داد: ۱- رابطه با غرب و تحت لوای "مدرنیته" و ژئوپلیتیک بین‌المللی. ۲- به دولت‌های فعلی این کشورها که به واسطه آزادسازی بیشتر یا سرکوب شدیدتر به نوعی همزیستی با اسلام‌گرایان خواهند رسید. ۳- مسئله خود اسلام.

حکایتی که کیپل در مورد افول اسلام‌گرایی و پیروزی دولت‌ها بر رادیکالیسم اسلامی - و حتی میانه روها- دارد، در راستای تسلط جهان غرب و دنیای صنعتی بر جهان اسلام است. این تسلط و برتری قابل مقایسه با پیروزی "جهان آزاد" علیه اتحاد جماهیر شوروی می‌باشد.

پس از انقلاب اسلامی ایران، غرب و بخصوص آمریکا و عربستان سعودی اتحادی مستحکم را برقرار کردند که بازدارنده صدور انقلاب به دیگر جوامع اسلامی باشد. از طرفی جهاد افغانستان و سپس متلاشی شدن مجاهدین بعد از بیرون راندن شوروی، دوران شاخص و در عین حال مبهمی در صعود و افول اسلام‌گرایی است. شاخص به این معنی که مجاهدین افغان به کمک دیگر مسلمین (عرب-افغان) وارد مبارزه ای سهمگین در برابر شوروی شده و این جهاد اصل مبارزاتی مهمی برای تمام هواداران رادیکال و میانه‌رو اسلامی بود. این مبارزه حتی جای مبارزات فلسطینیان را در ذهنیت اعراب گرفته و نقطه گذار ملی‌گرایی به اسلام‌گرایی بود.^{۵۱} مبهم به این معنی که جنگ افغانستان در چارچوب جنگ سرد قرار داشت و این امکان را به آمریکایی‌ها می‌داد "که با واسطه مبارزه‌ای را در جهت تضعیف شوروی و جبران شکست ویتنام انجام دهند."^{۵۲} در این جهت و در ادامه اتحاد امریکا و عربستان سعودی (که یکی تأمین نظامی و جاسوسی و دیگری امکانات مالی رافراهم می‌کرد) سیاست غریبی به مورد اجرا گذاشته شد. در حالی که اکنون زیاده‌روی‌های طالبان همه را به وحشت انداخته، در آن زمان "افغانستان مهد مبارزه بریگادهای بین‌المللی مجاهدین بود و همه به چشم نیک به آنان می‌نگریستند"^{۵۳} بن لادن که اکنون مورد ظن است، از چهره‌های شناخته شده آن زمان بود.^{۵۴} این تندوری‌ها و کج روی‌های اسلام‌گرایان، غربی‌ها و بخصوص ایالات متحده را که، مدت‌زمانی کوتاه در وسوسه بازی با اسلام سیاسی خصوصا در مصر و الجزایر بودند را واداشت که دوباره به

دولت‌های مستبد و فاسد اجازه دهند که سرکوب اسلام‌گرایان را آغاز کنند. جنگ دوم خلیج فارس را می‌توان آخرین تیر ترکش اتحاد اسلام‌گرایی تندرو و میانه رو در برابر حکومت‌های جابر این جوامع دانست. از طرفی با حمله عراق به کویت مجموعه‌ای که تحت حمایت عربستان سعودی برای مقابله با انقلاب اسلامی ایران به وجود آمده بود، از بین رفت.^{۵۷} نزدیکی تمام‌عیار عربستان و غرب و حضور تعداد کثیری سرباز غیرمسلمان در نزدیکی حرمین شریفین باعث گردید که به گفته کپل شهرنشینان مؤمن و جوانان تهیدست شهری هر یک در این معرکه طرفی را انتخاب کنند. کپل اضافه می‌کند بعد از این جنگ دیگر بر روی صحنه اسلام‌گرایی اتفاق مهمی نیفتاد. از این پس ماهیت اتفاقات به شکل دیگری بود، در ترکیه حزب رفاه قدرت را در دست گرفت، اما در بازی سیاست مجبور به عقب نشینی شد. در بوسنی که بعد اسلامی آن واضح و مهم است^{۵۸}، دیگر بریگادهای مجاهد نتوانسته‌اند جنگی خانگی را به نبرد مقدس تبدیل کنند و این کشور نه تنها به حوزه اروپا پیوست، بلکه از حیطة نظم جهان اسلام خارج گشت.^{۵۹} در واقع جنگ دوم خلیج فارس نه تنها شکست عراق بلکه یک پیروزی در برابر اسلام‌گرایان بود. به حرکت در آمدن شهرنشینان مؤمن و جوانان تهیدست شهری قادر به تغییر مسیر جریانات نشد. مسأله کوزوو را هم غربی‌ها بدون آن که مسلمانان در آن دخالت مهمی داشته باشند، حل کردند. تمام این موارد نشان می‌دهد که منطق و قدرت غرب به همه‌جا سایه افکنده است.

با برشمردن این اوصاف کپل نتیجه می‌گیرد که برای جوامع اسلامی بعد از آزمایش ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی اکنون نوبت به آزادی‌گرایی (liberalisme) رسیده است. علی‌الخصوص که امکان ورود به نظم اقتصاد جهانی این امتحان را آسان‌تر می‌کند. در این میان روشنفکران اسلامی از تمام امکانات مدرن ارتباطی همچون اینترنت استفاده می‌کنند.^{۶۰}

هنوز مسأله لائیسیتیه مطرح نیست لیکن بحث یک دموکراسی اسلامی مانند یک دموکراسی مسیحی وجود دارد.^{۶۱} این گفتار کپل برای افکار عمومی غرب بسیار جذاب است، حتی اگر تأکیدی مشروط در مورد نقش نخبگان قدرتمدار داشته باشد.^{۶۲} البته ناگفته نماند که در حال حاضر تحقیق کپل به آرزویی بیش شبیه است.

در پیش‌بینی‌های فرهاد خسروخاور و اولیویه روا امیدهایی را که جمهوری اسلامی در نزد کسانی که آرزوی یک مدینه مسلمان آغشته به تجدد غربی - که کپل فقط به آن اشاره کرده- در نظر گرفته شده است، نقطه حرکت این دو، تمایز کاملی است که از یک طرف "اسلام را همچون فرهنگ"^{۶۳} و از جهتی دیگر رفتار سیاسی، اجتماعی و اخلاقی حاصله از ارزش‌های دینی می‌داند که خواهان برقراری مدینه اسلامی است. اولین ارزش این تمایز آن است که تعریف دقیقی از

اسلام‌گرایی (و در نتیجه از پسااسلام‌گرایی) می‌دهد. کلیت این نقطه‌نظرات سیاسی، فکری و اخلاقی حول دو محور بررسی شده است:

- یکی قطب انقلابی که اسلامی کردن را فقط باکسب قدرت ممکن و دیگر اصلاح‌گرایی که فعالیت اجتماعی و سیاسی را باعث اسلامی کردن جامعه و سپس برقراری حکومت اسلامی می‌داند.^{۶۴} این فرضیه نشان می‌دهد که تحولات موجود در بطن این جوامع ریشه دارند و شکست اسلام سیاسی به معنی به کنار نهادن و به فراموشی سپردن این دوران طی شده نمی‌باشد. دورانی که با قبول ارکان تجددگرایی جهان‌شمول یعنی قبول لائیسیتته، دموکراسی، خردگرایی و غیره مترادف با خارج شدن از عصر قرون وسطایی باشد.

اگر حرف اولیویه روا را مبنی بر شکست اسلام سیاسی در برآورده کردن آرزوهایی که بر اساس آن به وجود آمده بود- یعنی انقلاب اسلامی به منزله ابزاری تأسیس حکومتی اخلاقی و عادلانه- بپذیریم؛ می‌توانیم همراه با او به این نتیجه برسیم که "اسلام سیاسی به سه نحو جای خود را به اسلام اجتماعی" خواهد داد.^{۶۵}

- همه‌گیر شدن خواسته‌های اسلام‌گرایان جدید برای برقراری ضوابط و ارزش‌های اسلامی بدون آن که هیچ‌گونه ارجاعی به مسئله سیاسی و بخصوص قدرت داشته باشد. به طور مثال تحولات در مراکش در جهت می‌رود که هیچ‌گونه برخورد با سلطنت ندارد.^{۶۶} نهادهای موجود، و شاه هم امیرالمؤمنین است باید کشور را مطابق با اصول دینی اداره کنند. به گفته الیویه روا اصول‌گرایی جدید "علیرغم این که از امت مسلمان صحبت می‌کند، قصد گرفتن قدرت را ندارد و علاوه بر آن به فردی شدن مذهب یاری می‌رساند."^{۶۷}

- تقویت موقعیت علما در دستگاه دولت برای اعمال خواسته‌هایشان که در نتیجه آن اسلام‌خواهی در آداب و سنت حفظ شده و مسائل سیاسی به حکومت‌ها واگذار شود.^{۶۸} به طور مثال علمای الازهر در مصر در موقعیتی قرار دارند که نظریات خود را در موارد حفظ اسلام سنتی اعمال می‌کند و جای هیچ‌گونه فضایی را برای آزادی‌های فردی (لائیسیتته به جای خود) باقی نمی‌گذارد. دفاع اخیر آنان از حق طلاق یا موضوع "حیدرحیدر" که می‌توانست به سلمان رشدی دیگری تبدیل شود قدرت این علما را نشان می‌دهد.

- مورد ایران از همه جالب‌تر است، کشوری که برنامه‌های اسلامی کاملاً در آن به مورد اجرا درآمد اکنون درصدد آزمایش راه‌های دیگری است.^{۶۹} اگر انتخاب خاتمی به چشم ناظران "معجزه‌ای الهی" به شمار آمد، به آن علت است که این‌ها مدت‌های مدیدی فقط به بررسی چالش‌های بین‌المللی و تولیدات ایدئولوژیکی این کشور توجه داشتند و هیچ‌گاه به تحولات درون جامعه ایران که

این مملکت را از لحاظ استاندارد جامعه شناسی (ساختار خانواده، مصرف گرایی و غیره) به الگوی غربی نزدیک می‌کرد، توجه نداشتند. به گفته اولیویه روا و خسرو خاور انقلاب دلیل اصلی متجدد شدن نبود، لیکن آن را همراهی کرد. گاهی در برابر آن ایستادگی نمود و بخصوص درصدد برآمد که نتایج فرهنگی و سیاسی آن را پیش‌بینی کند.^{۲۰} این تحولات فرزندان انقلاب اسلامی را به دودسته محافظه‌کار که خواهان تقویت نهادهای فقهی و مقدس هستند و اصلاح‌طلب تقسیم نمود. خسروخاور و الیویه روا زمینه توسعهٔ بسااسلام‌گرایی را در چند محور می‌دانند:

- انقلاب باعث ظهور گفتاری مستقل و بومی راجع به دموکراسی شد.^{۲۱} نمونهٔ آن انتخابات در جمهوری اسلامی ایران است که می‌توان گفت که سالم‌ترین انتخابات در منطقه می‌باشد. همین انتخابات است که خاتمی و بعد مجلس اصلاحات را به قدرت رسانیده است.

- سیاسی شدن بیش از حد دین نوعی عکس‌العمل به وجود آورده که نمی‌توان آن را لائیسزم (laicism) دانست بلکه به شکلی سکولاریزاسیون مذهب است. یعنی آن که "دین را وارد حیطة خصوصی فرد کرده بدون آن که اسلام‌زدایی نماید."^{۲۲} این حرکت چیزی نیست جز منطق اقتصاد بازار و رشد مصرف‌گرایی.

- جایگاه زنان در جامعهٔ ایران اسلامی جالب توجه است. آنان بازار کار و صحنهٔ سیاسی را فتح



کرده‌اند، در واقع نوعی فمینیسم اسلامی به وجود آمده که تعجب‌آور هم نیست، زیرا انقلاب اسلامی زنان را در قلب جامعه قرار داده است.

- اگرچه پسااسلام‌گرایی (موضوع جدیدی که همچون اسلام‌گرایی ساخته و پرداخته محققان غربی است) بار دیگر توهم جدیدی را آفریده است، با این وجود آرزوی رواج از اسلام‌گرایی و شکست اسلام در برابر وسوسه‌های جهانی شدن و لیبرالیسم، شاید نوایی باشد که هنوز به گوش گروه‌های نظامی در افغانستان، الجزایر، فلسطین و غیره نرسیده است. خسروخاور و اولیویه روا عقیده دارند بحث‌های مطرح در ایران در جهت حرکت جهانی شدن است.^{۷۳} این حرکت تمدن‌ساز خواهان مشارکت در ساختمان جدید آینده بشر است.

فرضیه پسااسلام‌گرایی را باید با دقت و تعمیق بسیار بررسی نمود و مرتکب خطایی که در مورد اسلام‌گرایی صورت گرفت، نشد. آن خطایی که محققان غربی بدون توجه به واقعیت‌های جوامع اسلامی (رشد جمعیت، مهاجرت روستایی و غیره انجام دادند) مرتکب شدند و آن ساختن الگویی واحد برای تحلیل تمامی جوامع اسلامی بود. واقعیت آن است که این محققان فقط رادیکال‌ترین گروه‌ها را برای بررسی مورد توجه قرار داده بودند. اگر دقت کافی نشود، همان اشتباهی که در مورد اسلام‌گرایی صورت گرفت این دفعه به شکلی دیگر انجام خواهد گرفت و شرق‌شناسی جدید بار دیگر در سردرگمی و توهم گرفتار خواهد آمد.

۱۸۳
تفتکو

یادداشت‌ها

۱- حوزه فرانسه زبان مورد نظر است، در دنیای انگلیسی‌زبان به این فرضیه کمتر توجه شده و سعی در تفسیر اوضاع بعد از جنگ خلیج فارس دارند.

2- O. Roy, L'échec de l'islam politique, Paris, Seuil, 1992.

3- O. Roy, et F. Khosrokhaver, Iran: comment sortir d'une révolution religieuse, Paris, Seuil, mai 1999, p. 15.

4- A. Basbous, L'islamisme, une révolution avortée?, Paris, Hachette, 2000, p. 257.

۵- عنوان دو کتاب که در سال‌های ۱۹۹۲ و ۱۹۹۵ در انتشارات Seuil انجام شد.

6- G. Kepel, Jihad Expansion et declin de l'islamisme, paris, Galimard, 2000, p. 11.

۷- این موضوع را به راحتی می‌توان در نشریات سبک و داستانی نیز ملاحظه کرد. حتی کتاب‌های پلیسی مثل نوشته‌های ژرار دوویل.

8- Le Prophète et Pharaon: les mouvements islamistes dans l'Égypte moderne, paris, Seuil 1984.

9- Francois Burgat, L'islamisme au Maghreb. la voix du Sud, Paris, Karthala, 1988, F. fergosi, L'Algérie par ses islamistes, Paris, Karthala, 1991.

۱۰- برای شناخت این دو واژه نگاه کنید به:

O. Roy, op. cit.

11- G. Kepel, bruno Etienne, L'islamisme radical, Paris, Hachette, 1987.

12- Francois Burgat, L'islamisme en face, Paris, la Découverte, 1995.

- ۱۳- مراجعه به سمینار ۱۹۸۸ در Aix-en-Provence.
- 14- Francois Burgat, Magreb-Machrek, dec. 1993.
- ۱۵- مراجعه شود به هانتینگتون، برخورد تمدن‌ها.
- 16- revue de la Mediterranée et du Monde musulman, 1991. J.F Clement, Archives de sociologie des religions, avril 1983.
- 17- M.Arkoun H.Sanson, Religion et laicite, Center Thomas More, 1989, Aziz al-Azmeh, Al-ilmaniya Beyrouth, 1992.
- 18- E. Sivan, Radical Islam, Medieva Theology and Modern Politics, Yale University Press, 1985, p. 86-129.
- ۱۹- تفاوت بین رادیکال‌ها و میانه‌روها را در چارچوب وجوه افتراق آن‌ها در نظر گرفت. (نویسنده)
- 20- Jean leca, "L'hypothèse toalaitaire dans le Tiers Monde: les pays islamiques", in Guy hermet, Le totalitarisme: du concept aux incarnations, Paris, Economica, p. 33.
- ۲۱- فقط اسلام‌گرایان مورد نظر نمی‌باشند بلکه جریان‌های دیگر همچون سازمان‌های دفاع از حقوق بشر هم مورد نظرند.
- 22- G. Kepel, "Mouvements islamistes et frustration démocratique", Géopolitique 42, ..., p.9.
- 23- G. Kepel, Jihad ..., op.cit.
- ۲۴- تیتیر نشریه Revue des mondes et de la Mediterranee
- 25- G. Kepel, Jihad ..., op.cit.
- 26- O. Roy, "Le post-islamisme", Revue des mondes et de la Méditerranée.
- 27- ibid.
- 28- ibid.
- 29- L'Express, 20 juillet 2000.
- 30- G. Kepel, op.cit.
- 31- op.cit. p. 72.
- 32- op.cit. p15.
- 33- ibid.
- 34- ibid.
- 35- G. Kepel, Jihad ..., op.cit.
- ۳۶- واژه از A.Basbous, op.cite
- ۳۷- به گفته روا: خاصیت شریعت آن است که مستقل و باز باشد. به هیچ حکومت یا تصمیم سیاسی وابسته نبوده و فضای موازی در گفتار سیاست برای خود ایجاد کند.
- ۳۸- سلطنت عربستان سعودی را نمی‌توان حکومتی اسلام‌گرا دانست هر چند که در اعمال قوانین اسلامی خیلی به اسلام‌گرایان نزدیک است.
- 39- O. Roy, L'échec de l'islam politique, op. cit.
- 40- G. Kepel, Jihad, op. cit.
- 41- O. Roy, L'échec de l'islam politique, op. cit.
- 42- G. Kepel, Jihad, op. cit.
- 43- O. Roy, L'échec de l'islam politique, op. cit.
- 44- G. Kepel, Jihad, op. cit.
- 45- ibid.
- 46- Fariba Adelkhah, Jean-Francois Bayart, O. Roy, Thermidor en Iran, Bruxelles, Complexe, 1993.
- ۴۷- در مصر این نهادها تنها امکانات صعود اجتماعی را ممکن می‌سازد.
- 48- A. Roussillon, Contours et détours du politique en Egypte: les élections législatives de 1995, Paris, L'Harmattan, 1997.
- ۴۹- نامی که به ترور سادات داده شد.
- 50- G. Kepel, Annuaire de la Méditerranée, 3, 1997.
- 51- Baudouin Dupret.
- ۵۲- در این اواخر به کمک علما عده زیادی از زندان آزاد شدند.
- 53- ibid.

- 54- A. Basbous, op. cit.
55- G.Kepel, op. cit.
56- ibid.
57- G.Kepel, op. cit.
58- ibid.
59- ibid.
60- O.Roy, Reseaux, 18, 1999-2000.
61- ibid.
62- ibid.
63- O.Roy, F. Khosrokhavar, op. cit.
64- O.Roy, op. cit.
65- op. cit.

www.yassine.net ۶۶- مسئلهٔ جانشینی سلطان محمد ششم به جای پدر سلطان حسن دوم، سایت اینترنت

67- O.Roy, "Le post-islamisme", Revue des mondes et de la Méditerranée.

68- ibid.

69- ibid.

70- F. Khosrokhavar et O.Roy., Comment sortir d'une révolution religieuse..., op. cit. F. Adelkhah, Etre moderne en Iran, ...

71- ibid.

72- ibid.

73- ibid.

گفتگو ۱۸۵



ژوئیه ۱۳۸۵
پرتال جامع علوم انسانی
شهره‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

و

و

پوشش
مطالعات فرهنگی
مؤلفان