

عزیز العزمه عبدالله بن محمد عبدالله بن محمد عبدالله بن محمد عبدالله بن محمد

در جهان عرب، همه جا صحبت از دموکراسی است و حضور همه جانبه گفتار درباره آن، احتیاجی به اثبات ندارد. موضوع دموکراسی و همتای جدایی ناپذیر آن، جامعه مدنی موضوع مقالات متعدد سیاسی در سطوح مختلف از روزنامه نگارانه تا دانشگاهی است. دموکراسی موضوع مباحثات و مجادلات خصوصی و عمومی است و پیرامون آن به همان اندازه کنفرانس های سیاسی - دانشگاهی برگزار می شود که کنفرانس های کاملاً دانشگاهی که توسط نهادهای سیاسی یا نیمه سیاسی اروپایی و آمریکایی تدارک دیده شده اند. در دهه ۱۹۸۰ در جهان عرب، شاهد تأسیس تعدادی نهاد برآمده از جامعه مدنی بودیم که به جهات مختلف سعی در تسهیل پذیرش سیاسی و تبلیغ عمومی معیارهای دموکراتیک داشتند. همچنین در همین دهه شاهد تغییر عملکرد برخی نهادهای دیگر به سود دموکراسی بوده ایم. جامعه عرب دفاع از حقوق بشر و کانون وکلای عرب را می توان دو به عنوان دو مثال بارز در این زمینه یادآور شد.

به این ترتیب، حجم قابل ملاحظه ای گفتار پیرامون دموکراسی تولید می شود و کلمه دموکراسی عملاً وارد اکثر حوزه های گفتار سیاسی جهان عرب امروزی شده است. به این اعتبار به استثنای گفتار اسلامی که هنوز به استفاده از کلمات ساده تری تمایل دارد، دموکراسی به موضوعی اساسی در زبان سیاسی ای که امروز مورد استفاده اغلب اعراب می باشد، تبدیل شده است. با این حال هنوز مجموعه نوشته ای در زمینه دموکراسی که گروه های مختلف به آن ارجاع دهند، وجود ندارد. این مسئله تعجب

آور نیست. زیرا همانطور که در این نوشته نشان خواهیم داد، گفتار دموکراتیک در جهان عرب معاصر کمتر به منزله محل توافق همگانه سیاسی در سطحی ملی بلکه به مثابه زبانی برای مخالفت سیاسی به کار گرفته می‌شود. و در نتیجه چیزی نیست مگر یکی از چندین عاملی که بناست در طولانی مدت، غلبه‌ای ایدئولوژیک را تضمین نماید. حتی در این کارکرد نیز دموکراسی اغلب به صورتی مقطعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به همین دلیل، ارجاع به نوشته‌ها و موضع‌گیری‌های مشخص در مورد دموکراسی بسیار جانبدارانه و محدود و موضعی هستند. ویژگی این استفاده از دموکراسی در ادغام و حضور مفاهیم دموکراتیک در گفتارهای سیاسی گروه‌هایی است که نه در نحوه حضورشان و نه در غالب اعمالشان عموماً رویکردی به مقولات آزاداندیشانه و دموکراتیک مشاهده نمی‌شود؛ و دست کم می‌توان گفت که گفتارهایی هستند ناروشن و دوپهلوی. به این معنا، دموکراسی در جهان عرب معاصر، عمدتاً از جنبه ابزارگرایی آن مورد توجه قرار می‌گیرد. این ابزارگرایی هم در جهت اهداف کوتاه مدت به کار گرفته می‌شود (مثلاً در مخالفت‌های گروه‌های اسلام‌گرا در الجزایر در ارتباط با انتخابات ماه دسامبر ۱۹۹۱) و هم برای رسیدن به اهداف سیاسی میان مدت و در چارچوب برنامه‌های غلبه بر نهادهای جامعه مدنی (مثلاً در برنامه بدست‌گیری رهبری سندیکاها)^۱. از این رو نمی‌توان امیدوار بود که یک چنین گفتارهایی بتوانند به تثبیت دموکراسی به منزله یکی از وجوه دائمی گفتار سیاسی عرب در بلندمدت یاری رسانند. البته این تثبیت به تغییرات سیاسی‌ای که در دهه آتی در جهان عرب به وقوع خواهند پیوست، بستگی دارد و نیز به آنکه این تغییرات به ریشه گرفتن نهادهای دموکراتیک در زندگی عمومی بینجامد یا نه. امری که خود نیازمند پدید آمدن توافقی مدنی و سیاسی است.

بحث پیرامون این توافق مدنی و سیاسی خارج از حیطه این نوشته است. در این مقاله هدف ما ارزیابی آن گفتارهای نظری - سیاسی‌ای است که در حال حاضر در جهان عرب درباره دموکراسی جریان است. گفتارهایی که به واسطه درک نادرست از دموکراسی، به پدید آمدن تفسیرهای ایدئولوژیک مشخص و در نتیجه موضع‌گیری‌های سیاسی آشکار و پنهان در ارتباط با آن نزد سایر گروه‌های سیاسی اجتماعی منجر گشته است. لازم به یادآوری است که این گفتار عمدتاً متوجه بخشی از نخبگان عرب است که همگی همان مجموعه از نوشته‌های نظری - سیاسی را مطالعه می‌کنند و در شبکه‌هایی همچون جامعه عرب حقوق بشر در قاهره، مرکز مطالعات وحدت عرب در بیروت و مجمع اندیشه عرب در عمان به سر می‌برند. این گروه از نخبگان در عین حال به واسطه پیوستگی‌های شفاهی با یکدیگر همبسته هستند. همبستگی‌ای که ناشی از نزدیکی مشاغل و عناوین دانشگاهی از یک سو و خدمت در سازمان‌های دولتی و فرادولتی از سوی دیگر می‌باشد. آزادی بیان، به منزله متمم دموکراسی، بخشی از گفتار این گروه را که در واقع موجودیت جمعی خویش را مدیون بیان هستند، تشکیل می‌دهد.

دموکراسی سحرآمیز

از ویژگی های این دموکراسی که نمونه های آن در اغلب گفتارهای سیاسی اعراب دیده می شود، وجهه سحرآمیز آن است. در این گفتارها، دموکراسی به سان نیروی جادویی - البته اگر بجا و بموقع به کار برده شود - می تواند تمامی مسائل اساسی را حل کند. به این صورت، دموکراسی در همان نقش ایدئولوژیکی ظاهر می شود که در گذشته «وحدت اعراب» یا «سوسیالیسم عربی» ظاهر می شدند. مفاهیمی که هر چند بسیار معاصر هستند، اما به نظر می رسد که در غبار تاریخ گم شده اند. دموکراسی نیز به شیوه آن مفاهیم، به صورت «داروی همه دردها» معرفی می شود. این دموکراسی تقریباً به صورت مفهومی خودکفا که خود دولت خویش است در نظر گرفته می شود و الزامی بودن و گسترش آن فقط به خودش بستگی دارد.^۲ البته باید یادآور شد که پدید آمدن یک چنین گفتاری پیرامون دموکراسی از وجود سایر گفتارهای موجود در جامعه مستقل نیست و نیز وجود آن را نمی توان فقط به محدود بودن امکانات عملی سیاست های دموکراتیک برای کسانی که چنین گفتاری را پیش می کشند، نسبت داد. این گفتار در عین حال پاسخی است به جریانی در جهان عرب که نسبت به امکان وقوع دموکراسی در کشورهای عربی به شدت مشکوک است و اهمیت طرح مسئله دموکراسی را اگر پیوند آن با مسائلی چون عدالت و دموکراسی اجتماعی دقیقاً تدوین نشود را زیر سوال می برد.^۳ این جریان فکری، به ویژه با توجه به سیر وقایع در الجزایر بسیار تقویت شده است. جریانی که هر چند بر تفکرات بعضی پافشاری نمی کند و در مقابل دموکراسی پارلمانی از دموکراسی توده ای پشتیبانی نمی کند، اما در تداوم سیاسی و ایدئولوژیکی با این تفکرات قرار دارد. نمونه بارزی از حضور این تفکر را می توان در مباحثی که پیرامون ناصریسم آغاز شده است، مشاهده کرد. طرفداران ناصر، جنبه عوام گرایی حکومت او را بسیار مهم می شمارند و در مقابل، ضعف و یا فقدان مشروعیت طلبی قانونی و اعتنای کم وی به قانون اساسی را چندان وجهی نمی بینند.^۴ نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بحث های نظری هر اندازه هم که جنبه جدلی داشته باشند، هیچ زمان کاملاً بی قاعده نیستند و چه بسیار که همین بحث ها افشاگر پیش فرض هایمان باشند که هیچگاه به صراحت بازگو نمی شوند. در بحث مورد توجه ما، دموکراسی که همچون امری برخاسته از جادوی تاریخ و سیاست مطرح می شود، از خاصیتی دایره وار برخوردار است. بی توجهی به شرایط تاریخی و سیاسی - نظری دموکراسی و در نتیجه سطحی نگری، وجه مشترک بسیاری از گفتارهای دموکراتیک در جهان عرب امروز است. به همان صورت که جریان های مهم اندیشه سیاسی عرب در جهان مدرن به موضوع آزادی پرداختند و به مبدأ محلی و اروپایی آن بی توجه ماندند و باعث شدند که سوئیه اعتباری آن در بسیاری گفتارهای متناقض تقویت گردد^۵ به همان صورت نیز گفتار عربی معاصر پیرامون دموکراسی به این سمت میل می کند که اظهارات دموکراتیک را عمدتاً از جنبه اعتباری آن در نظر بگیرد. این امر باعث شده که بسیاری از جریان های ایدئولوژیکی علیرغم ضدیت شان با دموکراسی، بتوانند از آن سود جویند.

البته جای تعجب هم نیست و در واقع برخلاف آنچه معمولاً گفته می‌شود، گفتار اعراب دربارهٔ دموکراسی استثنای ویژه‌ای را تشکیل نمی‌دهد. زیرا روشن است که دموکراسی اساساً امری سیاسی است یعنی به تقابل نیروهای ایدئولوژیک و سیاسی بستگی دارد. حال چه به صورت یکی از عناصر آنچه می‌توان از آن به عنوان عاقبت خیر اعراب یاد کرد و چه به صورتی شعاری به منزلهٔ راه حلی قطعی برای تمام مشکلات اعراب، عاقبت باید در حوزهٔ عمل سیاسی حل و فصل گردد. به نظر می‌رسد که آنجا که در اروپای غربی نظام دموکراتیک بر یک سلسله اتفاقات اجتماعی سیاسی ادواری - با دوره‌های طولانی - متکی شد (نظامی که در فرانسه و آلمان بر حقوق اساسی و در انگلستان بر نهادها تکیه داشت)، عدم ثبات و فقدان پیوندی اجتماعی که به پانگرفتن توافق مدنی، سیاسی و ایدئولوژیک منجر شده است، ویژگی جهان عرب باشد. این وضعیت باعث می‌شود دموکراسی بیش از آنچه هست و می‌تواند باشد معرفی گردد و تدوین آن به صورتی موضعی و نه تاریخی انجام گیرد. دلیل اینکه در جهان عرب گفتار قانون اساسی کاملاً صوری، باقی می‌ماند تا به آن حد که حتی از این گفتار برای محدود کردن همین حقوق و رویه‌های پیش‌بینی شده در آن نیز استفاده می‌شود، را نیز باید در همین دیدگاه نسبت به دموکراسی جستجو کرد.^۶ در عین حال این وضعیت بیانگر طبیعت مقطعی قوانین اساسی در کشورهای عرب است، قوانینی که وجودشان بر یک توافق ملی پویا استوار نیست.

در مورد اعلام مواضع دموکراتیک در گفتار سیاسی معاصر اعراب نیز می‌توان به همین نوع مشاهدات رسید. در واقع برای حضور مستمر این گفتار و تداوم آن در دههٔ اخیر نیز دلایل آشکاری وجود دارد. لازم است - حتی به صورت خلاصه هم که شده - این دلایل را یادآور شویم پیش از آنکه به شیوهٔ ادغام گفتار دموکراتیک در جهان عرب معاصر بپردازیم و انواع مختلف گفتار دموکراتیک ایدئولوژیک را توصیف کنیم.

روش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بحران داخلی و فشار بین‌المللی

اولین وضعیتی که به پدید آمدن گفتار متقابل به دموکراسی دو سال‌های اخیر در جهان عرب منجر شده است حاصل تأثیر همسوی بحران‌های داخلی و فشارهای بین‌المللی به نفع کثرت‌گرایی است. پایان جنگ سرد و فروپاشی کمونیسم شرایط را برای تغییر جهت یافتن فشارهای بین‌المللی فراهم آوردند. این وضعیت در آن واحد هم به بروز نقد ویژه‌ای از دموکراسی لیبرال منجر شد و هم انحرافی خاص را در گفتار دموکراتیک سبب گشت. برخی همواره بر این نظر بودند که اصلاحات دموکراتیکی که در کشورهای عرب مانند مصر و اردن اعمال گشت، جز بخشی از یک گفتار دموکراتیک بین‌المللی نبود که در دوران جنگ سرد علیه کمونیسم ترویج می‌شد. به باور این افراد، ویژگی این برنامه در آن است که علیرغم اینکه مروج نوعی کثرت‌گرایی سیاسی است از آن‌جا که این کثرت‌گرایی را بر برابری صوری استوار می‌کند، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را نادیده می‌گیرد

گفتار دموکراتیک در جهان عرب معاصر کمتر به منزله

و به این معنا به تثبیت این نابرابری ها که توسط سیاست های اقتصادی بانک جهانی به وجود می آید و تقویت می شوند، منجر می شود.^۷ گفته می شود اشکال این برنامه آن است که دولت را منشأ آزادسازی سیاسی به شمار می آورد و دموکراسی را حاصل نوعی مهندسی سیاسی که روندی تکاملی و تدریجی است، به شمار می آورد. از این منظر، دموکراسی به منزله روندی تدریجی که به پیشرفت بدنه سیاسی بستگی دارد در نظر گرفته می شود و بر امکانات فزاینده تغییر ماهوی این بدنه و در نتیجه توانایی فزاینده آن و مهارتش در به کار گرفتن نهادهای دموکراتیک تأکید دارد. در نتیجه گفتار دولتی درباره دموکراسی به نوعی رهبری تکنوکراتیک و قانون گرایانه تعبیر می شود و به نظر نمی رسد که به اندازه کافی بر مجموعه گفتارهای دموکراتیک موجود در جهان عرب تأثیر نگذاشته باشد و به همین جهت نیز با شک به آن نگاه می شود و به خاطر کمبودهایش مورد انتقاد قرار می گیرد. شاید زمانی که روشنفکران همه کشورهای عربی و نه فقط روشنفکران الجزایری و تاحدی نیز تونس، و قایمی را که امروز در الجزایر اتفاق می افتد به بحث بگذارند، این شیوه بر خورد تغییر کند.

استدلال های دیگری نیز وجود دارند که همچون آنچه در خطوط پیشین بازگو کردیم، حضور همه جانبه گفتار دموکراتیک در جهان عرب را نتیجه از روند مسائل داخلی اعراب نمی دانند. مهمترین این استدلال ها بر این مسئله تأکید می کند که سیاست کثرت گرایی تدریجی که توسط دولت های عرب اتخاذ می شود، عمدتاً به این دلیل است که این دولت ها در جستجوی ابزاری هستند که بتواند تنش های اجتماعی ناشی از اعمال تغییرات اقتصادی که توسط صندوق بین المللی پول توصیه شده است را خنثی سازد. کسی با لحنی موزیانه می گفت، توده های عرب در مصر و الجزایر و تونس و مراکش برای نان قیام کردند، اما آزادی به دست آوردند.^۸ این استدلال ها نیز بر منشأ دولتی و هدایت شده این نوع گفتار دموکراتیک تأکید می کنند و سوطن خویش را نسبت به آفرینش می دارند. کسی هم به این واقعیت توجه نمی کند که اگر همه این برنامه ها دولتی و هدایت شده بود، نهادی همچون جامعه عربی حقوق بشر تا به این حد از محدودیت برخوردار نبود و همچنین مجبور نبود بعضاً کارهایش را مخفیانه و به دور از چشم دولت پیش ببرد. همچنین به این واقعیت توجه نمی شود که امکانات وسیع بسیج کننده این گفتارها به دولت ها اجازه نمی دهد که از دموکراسی به عنوان ابزاری برای رفع مقطعی برخی مسائل خود و آن هم در سطح محدود استفاده کند.^۹

این شک و تردید نسبت به سویه های تکنوکراتیک دموکراسی میان روشنفکران عرب عمدتاً حاصل استدلالی است شایع علیه دموکراسی که بر نقص های دموکراسی چه در غرب و چه در جهان عرب انگشت می گذارد. از نقطه نظر تحلیل سیاسی، این استدلال امروز همتای

خود را در گفتاری می‌یابد که بنا بر آن پایداری دولت‌های عرب در دهه ۷۰ و ۸۰ ناشی از امکانات آنان در استفاده از گروه‌های مخالف به منزله عاملی مستقل از سایر داده‌های سیاسی کشور بوده است.^{۱۰} این گفتار بر این نظر است که انواع دموکراسی‌هایی که در این دهه در کشورهای عربی سربرآوردند، عمدتاً به این درد خوردند که مانع انفجار مجموعه‌ای شوند که در حوزه سیاسی از سوکارکرد اساسی رنج می‌برد. از این دیدگاه، این نوع دموکراسی در مصر به صورت دموکراسی دستکاری شده، در مراکش به صورت هدایت شده و در تونس در حال تولد دانسته شده است.^{۱۱} برای منتقدان عرب این ویژگی هدایت شدگی دموکراسی تأکیدی است بر جایگزینی دولت توسط جامعه. جایگزینی‌ای که موضوعی اساسی و شاید اساسی‌ترین سوژه گفتار دموکراتیک را در جهان عرب تشکیل می‌دهد و نتایج آن برای معنای سیاسی و ایدئولوژیک این گفتار حیاتی است.

آنجا که این انتقاد از دموکراسی یعنی انتقادی که جایجایی دولت و جامعه و هدایت شدگی روند دموکراتیک را مهم‌ترین ضعف دموکراسی در جهان عرب می‌داند با نوعی اندوه و بدبینی همراه می‌شود، ناگهان دیدگاه سحرآمیز نسبت به دموکراسی، یعنی دیدگاهی که بنا بر آن گویا دموکراسی می‌تواند یکسبه تمامی مشکلات اعراب را حل کند، جای خود را به آنچه می‌توان پادزهر دیدگاه سحرآمیز نسبت به دموکراسی نامید، می‌دهد. در واقع این گفتار یعنی گفتار شکاکی که دموکراسی هدایت شده را ناشی از جنگ سرد می‌داند و یا آن را «دموکراسی واگذار شده»^{۱۲} می‌شمارد، با گفتار دیگری همسو می‌شود که نسبت به امکانات تاریخی فرهنگی عملی شدن دموکراسی در کشورهای عرب با توجه به مرحله‌ای از توسعه که این کشورها در آن به سر می‌برند، مظنون است. یعنی نهایتاً به استدلالی دیرینه که حضوری گسترده در رسانه‌ها و محیط‌های دانشگاهی غرب دارد، می‌پیوندد که با تأکید بر آنچه «ویژگی عرب» نامیده می‌شود، داوری نهایی خویش را بر «نا توانی ذاتی اعراب» در



تأسیس دموکراسی ارائه می‌کند^{۱۳}. و این همان مقوله غایت شناسی تاریخی است که در آن، تاریخ به منزله عامل واحد و کاملاً تعیین کننده ابفای نقش می‌کند. در این دیدگاه جهان عرب و به ویژه «توده مردم» آن در چشم اندازی مورد نظر قرار می‌گیرند که بسیار شبیه به دیدگاه گوستاو لوبون در مورد توده مردم است - دیدگاهی که طرفداران بیشماری در میان نجبگان عرب دارد - و از توده مردم، تصویر موحش موجودی را ارائه می‌دهد که سرازیرا ناشناخته، هر آن آماده شرکت در شورش‌ها و انقلاب‌هاست. پیش فرض این دیدگاه وجود «خصلته اساسی» نزد اعراب است که به دلیل دارا بودن «فرهنگ و مردم شناسی قرون وسطایی» اصولاً با آزادی سرآشتی ندارد^{۱۴}. یعنی، تداومی در سنت سیاسی عرب قرون وسطایی تا به امروز وجود دارد که «سرسپردگی» از ویژگی‌های لایتغیر آن است و بنا برآن، جنبش‌های مردمی جهان عرب، نه برای آزادی و دموکراسی که برای «سرسپردگی ای دیگر» دست به شورش می‌زنند. یعنی همانطور که در طی جنگ خلیج فارس در پدیده پشتمانی مردم از حرکت تهاجمی صدام حسین دیده شد، توده‌های عرب «مشهد منجی» را به دموکراسی ای که خود آنان را به فاعل مایشا میدل می‌سازد ترجیح می‌دهند^{۱۵}.

علاوه بر این فرمایشات عالمانه، ارقام نیز به کمک گرفته می‌شوند تا اثبات شود که دموکراسی فعلاً در جهان عرب عملی نیست. از آن جمله اند سطح ناآل با سوادی در کشور و نیز دخالت‌های دولت در انتخابات که روند دموکراسی را خدشه دار می‌سازد^{۱۶}. البته همه کسانی که دموکراسی را راه حلی برای جهان عرب نمی‌دانند، با این سراجت نظر خود را بازگو نمی‌کنند. هستند کسانی که می‌پذیرند که همه جوانب تأثیر فرهنگ قرون وسطایی اعراب در جهت تحکیم استبداد نیست و سوبه‌های عدالت طلبانه ای که عمدتاً نیز منشأ اسلامی دارند باید به دیده گرفته شوند. اما، علیرغم تمام اینها بالاخره باز هم به همان نتیجه می‌رسند که «عرب دموکرات بشو نیست»^{۱۷}. محقق دیگری که او هم چند سوبگی این فرهنگ را نمی‌پذیرد یادآور م شود که سوبه‌های آزادیخواهانه آن که تبلورش را در آرا متفاوت نجبگان عرب می‌توان دید، سوبه‌های هدایت شده و محدودی بودند که در واقع و در نهایت در خدمت همان استبداد که گیسردگی اش بر همه چیز غالب بود، قرار می‌گرفتند^{۱۸}.

به این صورت است که نقد دموکراتیک در جهان امروزی عرب با گفتن اینکه دموکراسی خواسته دولت است و فقط به منزله ابزاری برای پرهیز از مشکلات اقتصادی سیاسی به کار گرفته شده و صرفاً کوششی است موقتی برای حل بحران‌های اجتماعی از بالا، با سوژن نسبت به کثرت گرایی پیوند می‌خورد. زیرا در این چشم انداز، کثرت گرایی به مثابه الزامی بین المللی تلقی می‌شود که چیزی را به جهان عرب تحمیل می‌کند که نه تنها لزوماً بر نیروهای مردمی و جریان‌های سیاسی خود این کشورها استوار نیست که بیشتر بر تکثر قومی و «عصبیه»‌های آن تأکید دارد. نکثری که نقطه مقابل دیدگاهی است که شهروندان عرب را همچون اعضای یک ملت به شمار می‌آورد^{۱۹}. البته یک چنین نظری درباره کثرت گرایی منحصر به اعراب نیست و نزد متفکرین خارجی نیز ملاحظه می‌شود.

به عنوان مثال در شیوه تشکیل گروه مخالفین عراقی در خارج از کشور که از کنار هم قرار دادن عوامل قومی و گروه‌های مجزا به دست آمده است، تأثیر این دیدگاه به خوبی مشاهده می‌شود. ترکیبی که با واقعیت امروزی عراق اصلاً خوانایی ندارد. در واقع این دیدگاه، نوع دیگری از ضد دموکراسی است که بر زمینه سنتی بدوی آنچه می‌توان فرقه‌گرایی و قوم‌گرایی در جهان عرب نامید، استوار می‌گردد.^{۲۰}

لازم به یادآوری است که تداخل مفهوله فرقه‌گرایی و قوم‌گرایی در مسئله انتخابات دموکراتیک هیچوقت موضوع نظریه پردازی قرار نگرفته است و همچنان تحقیق نشده در اندیشه امروزی اعراب باقی است. تنها نوشته‌ای که در این زمینه در دست است، نظریه فرقه‌گرایانه سیاسی در لبنان است که توسط میشل شیها -وفات ۱۹۵۳- انجام گرفت. بنا بر این نظریه، مجلس به منزله سنایی است که در آن نخبگان هر فرقه حضور به هم می‌رسانند. شیها در این نوشته، متفکران عرب را از هر گونه تمایل زیاد از حد به دموکراسی^{۲۱} که به نظر وی اثری ویرانگر بر بافت سیاسی لبنان خواهد داشت، بر حذر می‌دارد. خارج از این نوشته که توسط برخی از متفکران سیاسی لبنانی هر از چندگاهی بازگو می‌شود هیچ گروه سیاسی دیگری سعی نکرده است نظریه سیاسی دموکراسی فرقه‌گرایانه را تبیین کند. علیرغم آن که شواهد این فرقه‌گرایی در معاملات سیاسی به چشم می‌خورد و در کشوری مثل اردن حتی کرسی‌های مجلس بر این اساس تقسیم شده‌اند. بر خلاف وجود یک چنین تمایلاتی در لبنان و در اردن، قبلی‌های مصری را سراغ داریم که تقریباً همیشه با این فکر که نمایندگی در مصر بر اساس معیارهای فرقه‌ای و قومی سامان باید مخالفت کرده‌اند و به تازگی و آنهم در عکس العمل به درخواست اخوان المسلمین در این زمینه، صحت‌هایی نیز از جانب قبطیان مطرح شده است. بحث دموکراسی قومی، از چارچوب تحقیق ما خارج است و امروزه در چارچوب روزنامه نگاری شفاهی، افواهی و تمثیلی انجام می‌پذیرد. در واقع نیز در گفتار سیاسی معاصر اعراب جای چندانی ندارد و به ندرت مطرح می‌شود و هرگاه نیز مطرح می‌شود در شکل تخفیف یافته‌ای است که از جانب برخی جنبش‌های جدایی طلب کرد در عراق عنوان شده است. و حالب آنکه علیرغم پافشاری اش بر خودمختاری، بیشتر از بسیاری گفتارهای دموکراتیک موجود در جهان عرب، برابری شهروندی را اساس کار خویش قرار داده است.

«دموکرات‌های» ضد لیبرال

به این صورت مشاهده می‌شود که مفاهیم دموکراسی لیبرال هم به صورت ایجابی و هم به منزله آرزویی دست نیافتنی در بطن گفتار سیاسی معاصر عرب موج می‌زند. اما علیرغم این وفور، انحرافات ویژه‌ای دارد که می‌تواند به غلبه جریان‌های ایدئولوژیک بر این گفتار بینجامد؛ مسئله‌ای که در باقی این نوشته به آن خواهیم پرداخت.

نخبگان غیرمذهبی عرب از دموکراسی انتظار دارند همان

حتی اگر خود لیبرالیسم در شکل خالص آن، جریان بسیار ضعیفی را میان روشنفکران عرب تشکیل دهد، بسیاری از گرایش‌های دموکراتیک عرب خاستگاهی در تفکر لیبرالیسم دارند. در واقع لیبرالیسم خالص از بردار سیاسی مستحکمی برخوردار نیست و عمدتاً به صورت ساده لوحانه و غیر صادقانه - توسط نیروهای ضد لیبرال - برای نقد لیبرالی فعالیت‌های دولت، به ویژه در نقد دولت الجزایر در سال‌های ۱۹۹۱ - ۱۹۹۲ به کار گرفته می‌شود.^{۲۲}

در واقع منش لیبرالی طرفداری از دموکراسی که توسط برخی نخبگان عرب اتخاذ می‌شود، غالباً بی‌غل و غش نیست، مگر زمانی که به صورت جدلی مطرح می‌شود. حتی انجمنی همچون جامعه عرب حقوق بشر که قاعدتاً نباید هم و غمی دیگری جز دفاع از آزادی‌های فردی و مدنی داشته باشد، به صدور اعلامیه‌هایی دست زده است مبنی بر محدودیت آزادی بیان و لزوم رعایت باورها و ارزش‌های جامعه در زمینه استفاده از این آزادی.^{۲۳} در این موارد به مقوله قابل بحثی استناد می‌شود که همانا پرورش خوانا بودن یا نبودن دموکراسی لیبرالی و منشأ اروپایی آن با شرایط ویژه جهان عرب است. این بحث مضمناً سترون است، زیرا بر تصویری غیر تاریخی و ایستا از جهان عرب امروزی استوار است؛ جهانی که گویا خودکفاست که در پیوستگی کامل با گذشته^{۲۴}. مراحل این استدلال عبارتند از آنکه در قدم اول شرایطی که به پدید آمدن دموکراسی در غرب انجامید، توصیف می‌شوند؛ سپس سنت استبدادی اعراب در گذشته و حال بازگو می‌شود تا دست‌آخر به این نتیجه روشن رسیده شود که جهان عرب، اروپا نیست.^{۲۵} بر مبنای این عدم تقارن است که نسبت به واقعی بودن امید به آنکه روزی جهان عرب روی دموکراسی را به خود ببیند، داوری‌هایی از پیر شیک و تردید و توأم با بدبینی شکل می‌گیرند. داوری‌ها و احساناتی که جلوه‌هایی از آن را در خطوط پیشین دیدیم و اینک نتایج سیاسی و ایدئولوژیک آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پیش از هر چیز لازم به یادآوری است که بحث فعلی ما درباره سازگاری ساختاری دموکراسی با اوضاع و احوالی است که امروز بر جهان عرب حاکم می‌باشد. فرض اصلی بحث حاضر آن است که وارد کردن دموکراسی در جهان عرب به صورت یک پیوند خواهد بود؛ تمثیل پایداری که بارها در اطناب گفتارهای عرب در مورد نهادهای سیاسی و اجتماعی به کار رفته است. برخی از نویسندگان، الگوی دموکراتیک را بهترین راه برای رسیدن به هرج و مرج می‌دانند و صحت ادعای خود را نیز با عنوان کردن مثال سودان به اثبات می‌رسانند برخی دیگر با استناد به این مطلب که می‌بایست با دقت بسیار زیادی ارتباط دموکراسی و ثبات سیاسی را تبیین کرد، سوئمن خویش را نسبت به دموکراسی پیش می‌کشند. برای اینان،

دموکراسی و ثبات سیاسی باید هر دو در ارتباط با پایه اجتماعی ای که تنظیم دموکراتیک امور را ممکن می سازند، تدوین شوند.^{۲۷}

در مقابل این بینش، دیدگاه دیگری وجود دارد که -علیرغم آنکه در وهله اول جنبه کارکردی اش چندان آشکار نیست- اما با اتخاذش می توان به مقدمات تاریخی پدید آمدن دموکراسی توجه کرد بدون آنکه بحث، بی حاصل بماند. اولین مسئله ای که باید یادآور شد آن است که راهی برای اندازه گیری اصالت دموکراسی وجود ندارد و کار خطیری خواهد بود اگر مسئله دموکراسی در جهان عرب را با توسل به منشا این دموکراسی مورد قضاوت قرار دهیم. به عنوان مثال، میان نخبگان عرب این تفکر بسیار رایج است که بورژوازی سرمنشا دموکراسی در غرب بوده است؛ این قضاوت تاریخی همانقدر صحیح است که این واقعیت که بورژوازی اروپا در قرن نوزدهم در صف مقدم نیروهای ضد دموکراتیک اروپا قرار داشته است.^{۲۸} توجه به این چندگانگی ها باید موجب شوند که ما در ارجاعات خود به غرب، بینش تاریخی را به جای ادله تاریخی مشخص بنشانیم. بینشی که سعی دارد وجوه تاریخی ویژه و سیاست دموکراتیک در جهان عرب را در راستای جنبش گسترده تری که جنبش مدرنیسم عرب نام دارد، مورد ارزیابی قرار دهد.^{۲۹} نکته دیگر آن که هر چند دموکراسی لیبرال با سرمایه داری آمیخته است، وجه تاریخی سرمایه داری و پیوندهای گوناگونش با دموکراسی پرسش هایی هستند که پاسخ های یکدست و از پیش داده شده، ندارد. به این اعتبار، دموکراسی به شکلی از روابط سیاسی فروکاسته می شود که هر چند در اروپا با زمینه مطلوبی روبرو شد، اما تولدش نه کامل بود و نه بدون نقص. یعنی، استقلال هایی که اساس کار خویش را بر نابالغی سیاسی یا عدم آمادگی اجتماعی و فرهنگی اعراب می گذارند، در واقع دچار فقدان چشم انداز سیاسی و تاریخی هستند.^{۳۰} اینکه پیش از رسیدن به ثبات نسبی نهادین که با وقوع جمهوری پنجم در فرانسه میسر



عده‌ای همواره بر این نظر بوده‌اند که ترویج گفتار

گشت، این کشور در مدت کوتاه دو قرن، چهار جمهوری، یک حکومت شورایی، سه انقلاب، یک بازسازی سلطنت و دو امپراطوری به خود دید را همه با رجوع به حضور و تعادل نیروهای اجتماعی و تاریخی مختلف توضیح می‌دهند و هیچ‌کس این وقایع را دال بر ناتوانی ذاتی فرانسه در پذیرش دموکراسی نمی‌داند؛ اما کسی به خود زحمت انجام همین نوع تحلیل را در مورد جهان عرب نمی‌دهد. به عبارت دیگر، دموکراسی فرانسوی در چشم انداز تاریخی قرار می‌گیرد، اما دموکراسی اعراب در چشم انداز فطرتی از پیش تعیین شده.

بازخوانی ذات شناسانه، تاریخ و جامعه

نکاتی که یادآور شدیم رودرروی فهمی از دموکراسی قرار می‌گیرد که جز دموکراسی فطرت‌گرایانه و ذات‌شناسانه نام دیگری نمی‌توان بر آن گذاشت. در این فهم از دموکراسی، اروپا و جهان عرب به منزله دو واقعیت کاملاً مجزا در نظر گرفته می‌شوند که هر یک در نوع خود بی‌همانند است و اساساً ایستا؛ و تصور هر یک بر اساس دیدگاهی شاعرانه و ذات‌شناسانه از تاریخ و جامعه مورد مطالعه قرار می‌گیرد. به این ترتیب، دموکراسی با کاملاً به انجام رسیده است یا ناقص که در این صورت تاب نقد را نخواهد آورد. هر یک از این دو مورد نیز ویژه تاریخ و جامعه‌ای است که کمترین ارتباطی با دیگری ندارد. این فهم از تاریخ و جامعه که از نظر سیاسی با عوام‌گرایی پیوند دلاوه، عمیقاً و همچون ساختاری متافیزیکی بر اندیشه سیاسی و اجتماعی اعراب حاکم می‌باشد. در این بینش، تاریخ یک جمعیت مانند «اعراب» یا «اروپایی‌ها» همچون تاریخ طبیعی تعدادی خصلت اساسی لاینفک مطرح می‌شود؛ خصلت‌هایی که به جز به واسطه تخریب، فساد، یا تداخل عوامل خارجی نه تعالی می‌یابند و نه سقوط می‌کنند. این تاریخ طبیعی همه نوع تغییر واقعی را پیش از آن زنده و قوی پذیرای تغییراتی است که اصالتشان در ارتباط با فطرت همین طبیعت اثبات شده باشد.^{۳۱}

بر یک چنین زمینه‌ای است که ما شاهد استفاده از مفاهیم مشترکی هستیم که در گفتار دموکراتیک جریان‌های اسلامی، بوملی‌گرای و عوام‌گرای چپ‌جریان دارد.^{۳۲} همین هم‌نوایی‌های مفهومی است که راه‌های اصلی را بر گفتار دموکراتیک در جهان معاصر عرب می‌گشاید و همین‌ها نیز هستند که موجب انحراف آن می‌باشند و باعث می‌شوند که این گفتار توسط عوام‌گرایی قابل‌استرداد باشد. با یک چنین بینش، دموکراسی عوام‌گرایانه نقشی مرکزی می‌یابد؛ موضوعی که در اینجا به آن خواهیم پرداخت.

برای آنکه گفتار عوام‌گرایانه عملکرد داشته باشد، مفهوم دموکراسی باید در ارتباط با طبیعت آن عامه‌ای قرار گیرد که این دموکراسی برایش خواسته می‌شود. و برآورده شدن این

خواست منوط به برقراری ارتباطی است میان دولت و مردم، یا بهتر بگوییم ارتباط میان دولت و طبیعت مردم و به میانجی نمادی مناسب. مسیر گفتار عوام گرایانه در مورد دموکراسی از همنوایی ناخواسته اما فصیحانه‌ای میان دو گروه می‌گذرد. گروه اول نویسندگان چپ‌گرا که استبداد را فطرت همه دولت‌ها می‌دانند و گروه دوم، ایدئولوگ‌های اسلامی. برای این هر دو گروه، دولت با جامعه غریبه است. این بینش نسبت به دولت، سرانجام خویش را در راه حلی می‌بیند که توسط گفتار بنیادگرایی اسلامی پیش کشیده می‌شود. راه حلی که برای خلاصی از این جدایی سعی در برقراری پیوندی میان دولت و آنچه فطرت اسلامی مردم نامیده می‌شود، دارد.

ترکیب دولت و طبیعت آن، موضوع مشاجره‌ای جدی و بازتاب مبارزه‌ای سیاسی میان گرایش‌های مختلف ایدئولوژیک است. این تقابل در مغرب جهان عرب به این دلیل که آشتی‌ناپذیری حرکت اصلاح طلبانه اسلامی نقشی حیاتی در تدوین مواضع بنیادگرایان ایفا می‌کند درحادثترین شکلش بروز می‌کند؛ حال آنکه در مشرق جهان عرب به دلیل نرمش ایدئولوژیک مبارز طلبی اسلامی، جنبش همچنان خصلت آرام خویش را حفظ کرده است. در نظر گرفتن طبیعت دولت همچون سنت و همچون مردم، اساسی‌ترین پشتیبان جامعه‌شناسانه برای اسلام‌گرایی دموکراتیک و نیز با اندک تفاوتی برای ملی‌گرایی از نوع قدیم آن بوده است. متفکران لیبرال و نیز چپ‌گرایان بیشتر، دولت را به منزله جامعه مدنی در نظر می‌گیرند. مقوله جامعه مدنی در این معنای نام آن، چندان طرفدار پیدا کرده است - البته بیشتر در مغرب تا در مشرق - که برخی ایدئولوگ‌های اسلامی با کمک همکاران نظریه سیاسی پردازشان سعی دارند آن را از طریق تعبیر آن با مقوله عوام‌گرایانه «نظر عامه» سیاسی به تملک خویش درآورند: «عامه‌ای» که دولت می‌بایست مبنی‌شان باشد.

نقد ساده لوحانه از جدایی دولت‌های عرب و جامعه عرب، مشوق سعی این افراد در جستجوی راهی است که پیوند این دو را میسر سازد. فرض تقریباً همیشه آن است که دولت همان مسئولان اجرایی هستند. فرض دوم - که اتفاقاً این شباهت به «الرك غير الجامعة» شناسانه اسلامی رایج در قرون وسطی از دولت نیست^{۳۳} در تأیید این مطلب آورده می‌شود که «مشروعیت» کاملاً خارج از حوزه دولت قرار دارد. نتیجه آنکه زمینه فعالیت دموکراتیک تنها زمانی فراهم می‌آید که جدایی میان دولت و جامعه که در اصل و فطرتاً یکی بودند، پدید آمده باشد. از این دیدگاه است که باید خواست اسلام‌گرایان را مبنی بر آن که دولت از جامعه مدنی عقب‌بنشیند و آن را به حال خود واگذارد، تا این جامعه ذات و فطرت اولیه خویش را بازیابد، مطرح می‌شود^{۳۴}.

بدین ترتیب جامعه مدنی به منزله جوهره‌ای نمودار می‌گردد که به میانجی آن، انصاف و دموکراسی سیاسی برقرار می‌گردند. در اینجا جامعه مدنی یا به عبارت دقیق‌تر فطرت اولیه آن، به منزله منبع مشروعیت مطرح می‌شوند. این شیوه تبیین جامعه مدنی - بسته به این که هدف خود را در تداوم با وضع موجود بدانند یا گسست از آن - می‌تواند موضوع مناظره نظری میان ایدئولوژی اسلامی و

وابسته‌های نظری آن از یک سو و لیبرالیسم و موضع‌گیری‌های تاریخی‌گرای چپ از سوی دیگر، باشد. عجالتاً نتیجه‌گیری‌های سیاسی از مفهوم جامعه مدنی - به ویژه در مغرب - بیشتر توسط نیروهای اسلامی انجام می‌پذیرد. به عنوان مثال در تونس، پس از دخالت نظامیان در سال ۱۹۸۴، نخبگان مستقل از دولت از این نتیجه‌گیری‌های سیاسی برای رو در رو شدن با دولت و بدست آوردن فضایی که در آن احزاب مستقل و سایر تشکلات فعالیت کنند، استفاده می‌کنند. همین استدلال در سال ۱۹۸۹ برای ادغام حزب نافرجام «نهضت» به رهبری رشید الغنوشی در فضای سیاسی کشور، علیرغم آنکه به تقابل با میثاق ملی و مدنی متهم بود، به کار گرفته شد.^{۳۵} پیش از این، کمترین اثری از استفاده از این مفهوم در تونس به چشم نمی‌خورد، چرا که تا سال ۱۹۸۴، در واقع، تحریک فرهنگی و اجتماعی نتیجه پیوند میان دولت و نخبگان بود. البته این واقعیت خاص تونس نبود و در تمامی جهان عرب، وضع به همین منوال بود. این وضعیت^{۳۶}، یعنی وجود پیوند میان دولت و نخبگان در عین حال توضیح دهنده فقدان یک جامعه‌شناسی سیاسی عربی جدید و نیز وجود یک جامعه‌شناسی ستایشگرانه است که به وسیله بوروکرات‌ها و برای آنان تعبیه شده است و ملهم از نوعی مارکسیسم پیش پا افتاده است یا اینکه ملهم از گفتاری است که حول مفهوم اصالت شکل گرفته است.^{۳۷} این دیدگاه نسبت به جامعه رو به افول است. زیرا از سویی دولت نسبتاً بسته شده است و از سوی دیگر مردم به خیابان ریخته‌اند و واقعیت چشم‌نابوشدنی جدیدی را به وجود آورده‌اند. از این رو، سبب‌شناسی‌ای ابداع شد که رابطه امروزی دولت و جامعه را با رابطه‌ای که دولت استعماری با جامعه استعمار زده داشت قیاس می‌کند و به همان صورت که جامعه استعمارزده، دولت استعماری را پس می‌زد، گفته می‌شود که جامعه امروز نیز باید دولت را طرد کند.^{۳۸}

هرچند ممکن است در وهله اول به نظر برسد این گفتارها در رئای جامعه مدنی است و به استقلال و اقتدار آن می‌انديشد، اما در واقع جامعه مدنی را در معنای مدرن آن، آسیب‌پذیر می‌سازد. زیرا در این تبیین، جامعه مدنی به صورت فطری و بدون گذرین انعطافی تعریف می‌شود و مبین دموکراسی‌ای است به همان حد سخت و انعطاف‌ناپذیر. از این دیدگاه، دموکراسی و جامعه مدنی هر دو به صورت مفاهیمی ایده‌آل و غیر تاریخی و غیر جامعه‌شناسانه تعریف می‌شوند. دموکراسی ایده‌آل فقط به این درد می‌خورد که دموکراسی‌های موجود را نقد و طرد کند و جامعه مدنی ایده‌آل برای آن که جامعه امروزی غیرواقعی قلمداد گردد. این تفسیر کاملاً غیرتاریخی است و معمولاً در ملاحظات سیاسی اجتماعی‌ای که در سطح گفتار دموکراتیک در کشورهای عربی شناور است و خیلی هم عمیق نیست، به چشم می‌خورد.^{۳۹}

انتقادی که از مقوله جامعه مدنی به معنای مدرن آن می شود، عمدتاً سیاسی است و بر این مسئله تأکید می کند که هدف از طرح آن به ویژه حذف جریان های اسلامی و در مقابل، احیاً مجدد گرایش های مدرنیست در تاریخ اعراب می باشد. گرایش هایی که به گفته منتقدین آن، از بین رفته اند و فقط به منزله ابزاری در خدمت بقای الیگارشی نظامی و دیوانسالار در کشورهای عربی ایفای نقش می نمایند.^{۴۰} همراه با این انتقاد سیاسی مستقیم، ایرادهای دیگری به مقوله جامعه مدنی وارد می شود که نشان می دهد تا چه حد فهم ذات شناسانه آن، ساده انگارانه است و تا چه حد درک درست از مقوله جامعه مدنی آن جا که بدون ارتباط با دولت در نظر گرفته می شود، غیر ممکن است و در نتیجه از نقطه نظر جامعه شناسی بی استفاده.

آن جا که دیدگاه مدرن نسبت به جامعه مدنی با انتقاد انحصارطلبی و در خدمت قشر کوچکی بودن روبرو می گردد، راه حل در بازگشت به شیوه های قدیمی ساماندهی خانوادگی و مذهبی دیده می شود. بدون آن که ارتباط این سامان های سنتی با گرایش های سیاسی دموکراتیک روشن شود و نیز روشن شود که چگونه جامعه ای که مملو از ناهمگونی و تضاد شناخته شده بود و هر آن امکان انفجارش می رفت، هم اکنون توانایی ارائه ساختارهایی را دارد که می توانند جانشین جامعه مدنی به معنای مدرن آن باشند.^{۴۱} اما علیرغم تمامی این پرسش ها که بی پاسخ می ماند، طرفداران احیای جامعه مدنی مسئله را فقط در آن م بینند که چگونه می توان شبکه های اجتماعی فرا سیاسی سنتی را مجدداً فعال کرد تا «خون جدیدی» در رگ های جامعه جریان یابد و «نیروهای حیاتی ای که باید آینده آن را بسازند»، بسیج شوند. به این ترتیب است که دولت و جامعه ای که در حال اضمحلال بودند، به کمک نوعی جامعه شناسی ویژه، هر یک به واسطه دیگری و به لطف جوهر ذاتی ای که برای هر یک قایل می شوند، بازسازی می گردند.^{۴۲}



اسلام گرایی و عوام گرایی

این جوهر ذاتی فقط می تواند به صورت تداومی اساسی به شکلی که در خطوط پیشین یادآوری شد و مقوله هويت در آن نقشی اساسی ایفا می کند، تبیین گردد. تحرك اسلام گرایی در ربع قرن اخیر دقیقاً بر اساس یک گفتار هویتی شکل می گیرد؛ تحرکی که هدف آن، در نظر گرفتن «عامه مردم» و تجارب تاریخی و میراث شان و برقرار کردن رابطه ای میان عوامل هویتی و عاملی غایی است که «اسلام» نامیده می شود. این عامل غایی، شاخص ویژه اسلام گرایی معاصر است. بدین ترتیب، رعایت تداوم تاریخی در برنامه تأسیس دولت امری الزامی می شود.^{۴۳} منطقی که مشخصاً بر جوانب فرهنگی و در عکس العمل به مدرنیسمی صورت می گیرد که بر اساس عقلانیت و پیری تعبیه شده است.^{۴۴}

بازگشت به ذات و طبیعت جامعه و در نتیجه برقراری الزامی پیوندهای اصیل - که دیدیم می بایست به میانجی فرهنگ صورت پذیرد - به معنای تأکید بر «خود» مختاری در مقابل «دیگری» باوری است و در تجدید حیات «دولتی تاریخی» که دیگر وجود ندارد و نشان دادن آن در جای «دولت موجودی» که سبقت تاریخی ندارد، متبلور می شود.^{۴۵} عملی کردن عدالت و نمایندگی کردن جامعه به شکل و با سیاستی صورت می گیرد که به روشنی در آن، افسوس گذشته را خوردن مشهود است. علاوه بر این، اراده و خواست عمومی و انتخاب عامه مردم از نوع مسائل هویتی شناخته می شود و از آنها همچون بیان اراده الهی یاد می گردد.^{۴۶} فرض نیز بر این است که «عامه مردم» و اسلام گرایی یکسان هستند و در نتیجه اراده عمومی و اراده الهی نیز یکسان می باشند و این وحدت چندان واضح است که نیازی به اثبات ندارد.

به تمامی این دلایل «جوهر دموکراسی» به «فُرُق» مختلف به سمت «وحدت اراده ملت» میل می کند تا ارزش های تاریخی را بازسازی کند، یعنی در خدمت توسعه رسالت تاریخی تمدن عربی - اسلامی قرار گیرد.^{۴۷} از این رو، دموکراسی کاری اجرایی بازسازی وحدت پیشین که معنا و اراده «عامه مردم» است نمی کند.^{۴۸} زیرا برخلاف دموکراسی غربی که گویا موجبات جدایی را فراهم می آورد، (جدایی هایی که همانطور که حسین البرزنجی متفکر سیاسی در بخشان عرب یادآور می شود، گویا می توان نتایج منحوس و کارکردش را در سودان رؤیت کرد) دموکراسی اصیل یعنی همان دموکراسی اسلامی - عربی، که بر اساس «فکر وفاق» پی ریزی شده است، همه را اعم از اکثریت و اقلیت، البته در حدود توافق عمومی، در بر می گیرد.^{۴۹} نادیده گرفتن تفاوت میان احترام به اراده عمومی و خواست تام گرایانه یکدست کردن سیاسی که در این استدلال به صورتی عربیان و ترسناک عنوان می شود، می تواند شکل های دیگری به خود بگیرد. شکل هایی که تا به این حد به وضوح بر این تفاوت خط بطلان نمی کشند و در لوای مقولاتی همچون کارآمدی سیاسی ارائه می شوند.^{۵۰} در این موارد به سستی ارجاع داده می شود که بنا بر آن، جماعت از اشتباه مبری است و نمی تواند بر امر باطل توافق کند.^{۵۱} در

این استدلال، شکل سیاسی اعمال توافق عمومی، دموکراسی مستقیمی است که با استفاده از تکنولوژی مدرن، امکان اعمال آتی اراده عمومی را ممکن می‌سازد و برخلاف دموکراسی کلاسیک، دولت عظیم و همه جا حاضری را در چشم انداز دارد که اراده عمومی به میانجی پارلمانی که از منشأ و منبع خود کاملاً جدا شده است، روح و جان ملت را به آن منتقل می‌سازد. این تصویر بی‌شبهت به تصویر عوام‌گرایانه و استدلال‌های راس پرو - کاندیدای انتخابات ریاست جمهوری آمریکا در سال ۱۹۹۲ - در مدح تله دموکراسی نیست. به این ترتیب، دموکراسی اسلامی اعراب که مقوله فرمانروایی یکدست و انجام یافته آن را دموکراسی غربی به عاریت گرفته بود و با جایگزین کردن منبع فرمانروایی از ذات باری تعالی به انسان، آن را تغییر شکل داده بود، یگانه حکومت واقعاً مردمی دانسته می‌شود. حکومتی که «با دقت و وسواس بسیار» در دولتی متبلور می‌شود که اصل اساسی آن ایجاب می‌کند که منبع حاکمیت عامه مردم همان منبع حاکمیت الهی باشد. به این ترتیب، منبع حاکمیت، دست نخورده باقی می‌ماند و از واگذار شدن امر اساسی حاکمیت که عملکردی الهی است به انسان، یعنی از کفر، پرهیز می‌شود.^{۵۱}

بدین ترتیب دموکراسی کثرت‌گرا نه فقط به این خاطر که فاعل است و به فرادستی نخبگان گرایش‌های مختلف و برهم خوردن وفاق عمومی می‌انجامد - یعنی نه فقط به دلایل تاریخی و سیاسی، بلکه به دلایل نظری نیز با واقعیت جوامع عرب ناخوانا تشخیص داده می‌شود. بالعکس آن نظامی که نظریه پردازان عرب نام آن را دموکراسی اسلامی گذاشته‌اند، از مقولات متافیزیک است؛ این دموکراسی بی‌نقص است و امر نماینده‌گی را به خوبی به انجام می‌رساند، زیرا با غیر مشروع دانستن همه آن کارهایی که وفاداری به دشمنان جامعه است، همه آن چیزهایی را که اصیل نیستند، ممنوع می‌کند. یکی از رهبران جنبش اسلامی تونس در مصاحبه‌ای گفته بود که در صورت سرسپردگی نسبت به جامعه، حتی کمونیست‌ها نیز می‌توانند حزب خود را تشکیل دهند.^{۵۲} برای بسیاری از متفکران جنبش اسلامی عربی، وجود اخلاقی سیاسی و آزادی فعالیت آنها منوط به اعلام وفاداری به ارزش‌ها و قوانین اسلامی جامعه است.^{۵۳} برای این نظریه پردازان و فعالان سیاسی، اسلام منشأ حقوق بشر است و قرن‌ها پیش از آن که غربیان به این مقوله برسند، اسلام آن را تبیین کرده بود. علاوه بر این، از آنجا که در اسلام این حقوق به منزله امر شرعی آمده‌اند و وظایفی هستند که خداوند برای بندگانش معین کرده است، نه فقط بر حقوق بشر مقدم هستند، بلکه از آن بالاتر نیز می‌باشند. اما و در عین حال، حقی مبتنی بر اعلام موضعی که با باورهای اسلامی مخالف باشد، وجود ندارد. زیرا پذیرش چنین حقی به این معناست که بپذیریم نظم جامعه برهم زده شود؛ و نظام اجتماعی‌ای که بر اساس باور مذهبی تشکیل شده باشد، مانند هر نظام دیگری باید از خود محافظت کند.^{۵۴}

بدین ترتیب ارتباط مستقیم و پیوندهای مستحکمی میان تاریخ، اسلام، جامعه و جامعه سیاسی که امید است با جامعه یکی شود، مفروض داشته می‌شوند. از این منظر، تاریخ ایستاست و همچون

برای برخی از نخبگان عرب، صوری بودن دموکراسی به

موجودیتی لازم و کافی تعریف می شود. در این مجموعه پیوندها، مقوله جامعه مدنی مقامی کاملاً بی فایده دارد و صحبت از آن فقط جنبه ای شاعرانه. از آن استفاده می شود تا در میان مجموعه ای از مقولات و تفسیرهایی که ارتباطی به آن ندارند، محو شود. تمامی کلماتی که گفتار دموکراسی اسلامی را نزد اعراب شکل می دهند به نوعی به طبیعت بر می گردند. طبیعتی که بازگشت به آن پیشنهاد می شود. بازگشت به حضوری هستی شناسانه که از پیش داده شده است و هم اکنون بازیافته می شود، بازگشت به اصالتی که کلیت آن به منزله عنصر اصیل دموکراسی اثبات شده است و نه جستجوی کثرتی که خاصیتی است برون اجتماعی و نه درونی. به این صورت است که حسن الترابی می تواند بگوید که کثرت فقط خواص تمدن هاست، تمدن های مختلفی که هر یک کاملاً به روی دیگری بسته است، تمدن هایی خود مختار و خود کفا در درون تمدن اسلامی، ما در جستجوی واقعت واحدی هستیم که متحد می سازد، تفرقه نمی اندازد و اجازه فراستی گروهی بر گروه دیگر را نمی دهد.^{۵۵}

از دید حسن الترابی، بیش از غربی کثرت گرایی و حقوق بشر، فتنه شعارهایی هستند که با هدف ایجاد شکاف در جهان اسلام داده می شوند.^{۵۶} مقولات دموکراسی و حقوق بشر به نظر رشید الغنوشی، «ایدئولوژی بدخیم» و «مذهب غیر الهی جدیدی» هستند که استعمار معاصر به سرکردگی آمریکا آن را تبلیغ می کند.^{۵۷}

در نتیجه ملاحظه می کنیم که تأکید بر وحدت، اولوی و اساسی است و در میان اسلام گرایان فقط اقلیت کوچکی، عمیقاً به طرفداری از کثرت گرایی تعمیم یافته لیبرال بر می خیزند.^{۵۸} در عین حال باید یادآور شد که حتی در این موارد نیز پذیرش کثرت گرایی جنبه سیاسی یا مدنی ندارد و بیشتر برخاسته نقشی است که مذهب در حفاظت از میراث جامعه ایفا می کند؛ به همان گونه که اسلام در آغاز کشورهای گشایشی اش، وجود فرقه ها و ادیان موجود در این کشورها را، حال با رجوع به مقوله ذمی یا پیرو واقع گرایی پذیرفت.^{۵۹} در عین حال گفته می شود که «طبیعت» جامعه به شکلی است که مفهوم شهروند ملی را که مولد جامعه مدنی مدرن باشد، پس می زند. یکی از نظریه پردازان مذهبی بر این نظر است که مفهوم شهروند ملی از دوران تنظیمات عثمانی از جامعه عربی - اسلامی کنار گذاشته شد.^{۶۰} وحدت تاریخ و جامعه، وحدت جامعه و دولت و دست آخر وحدت فطری فرقی مختلف جامعه و نیز داده های طبیعی، همه و همه محرک هایی هستند که باعث می شوند گفتار اسلامی - که گفتار دموکراتیک اسلامی نیز کاملاً در چارچوب آن می گنجد - در جستجوی تأسیس دولتی باشد که تصویری است از جامعه مطلوب وی.

بیگانگی دولت و جامعه

همانطور که دیدیم، مقوله جدایی و سپس بیگانگی دولت و جامعه نسبت به یکدیگر به عاملی ایدئولوژیک تبدیل شد تا از طریق آن نظریه های عوام گرایانه نسبت به جامعه تدوین گردند. نظریه هایی که در بیشتر اوقات به آنچه حسن الترابی «نظریه انطباق» می نامد، منجر می شوند. این مقوله و نتایجی که از آن گرفته شد به این انجامید که گفتار اسلامی با تکیه بر توانایی هایش در بسیج مردم و نیز با تکیه بر تحرك اسلام گرایی در سطح جهانی - که دلایل آن ارتباطی به بازجستن طبیعت و اصالت اولیه خویش ندارد^{۶۱} - گفتار کاملاً فرادست اختیار کند و اعلام دارد که اسلام طبیعت عامه مردم است و این جنبش، سخنگوی این طبیعت، اما تأثیر سو پذیرش نظریه جدایی و بیگانگی دولت از جامعه و در نتیجه رویکرد به عوام گرایی فقط به جنبش اسلامی در کشورهای عربی خلاصه نمی شود؛ بسیاری نظریه پردازان سیاسی غیر اسلامی - اعم از چپ گرا و ملی - که تحت تأثیر همین تحلیل از رابطه دولت و جامعه به دیدگاه هایی شبیه به دیدگاه اسلام گرایان در مورد جامعه می رسند و از مقولانی همچون «طبیعت جوامع عرب» و «ویژگی های فطری اعراب» صحبت می کنند^{۶۲}.

این شبکه کژفهمی ها نتایج سیاسی بیشماری دارد که اولین آن، تمایل شدید به تبلیغ اتحاد اسلامی - ملی است برای ترویج دموکراسی و نیز تبیین بنیشتی رهایی بخش از مقوله ملی گرایی که میراث جریان های قوی ملی گرای عرب برای جریان های اسلام گرای معاصر در این کشورهاست. در مجموع، بنیشتی ابزار گرایانه نسبت به سیاست لیبرالی که جنبش اسلام گرایی در کشورهای عربی - از آن هنگام که پذیرفته تا به روند کثرت گرایی در این کشورها پیوند، اتخاذ کرده است، بیشتر جای نگرانی باقی می گذارد تا موقعیتی برای مدح گوئی. آن هنگام که سردمداران این جنبش زبان از انتقاد از نظام پارلمانی نمی گشایند، برای آن است که یادآور شوند که پذیرش کثرت گرایی برای آنان ناشی از



اوضاع و احوال وقت است و برای مقابله با گرایش های استبدادی دولت و نه برخاسته از اعتقاد به این بینش . آنان حتی به ملی گرایی عرب به دیده تحقیر می نگرند و رشید الغنوشی بر این نظر است که بهترین کاری که امروز از ملی گرایی می تواند برآید، آن است که خود را کاملاً بر اساس جنبش اسلامی بازسازی کند^{۶۳} . به واقع می توان دید که در این ده سال ، جنبش اسلامی در کشورهای عربی راهی بس طولانی را پیموده است و دیگر کسی به یاد نمی آورد که ده سال پیش مهم ترین انتقاد سرکردگان گروه های اسلامی آن بود که از ایشان در کنفرانسی که در مورد دموکراسی برقرار شده ، دعوت به عمل نیامده است .

نادرند نظریه هایی تاریخی و واقع گرایانه در مورد دموکراسی که پادزهر گرایش های عوام گرایانه دموکراتیکی باشند که امروز در همه جای جهان عرب حضور دارد . همینطور نادرند بحث هایی در مورد عدم امکان و حتی تخیلی بودن مقولاتی همچون دموکراسی مستقیم از نوع راس پرو و نیز بحث هایی که الزام نقصان در تمامی دموکراسی ها را یادآور شوند و طبیعت استبدادی دموکراسی های آتی که همه پرسی را جانشین نظام پارلمانی می کنند، متذکر شوند^{۶۴} . همچنین نادر هستند کسانی که یادآور شوند که پذیرش جریان های غیر دینی در زمره الزامات دموکراسی است^{۶۵} . و دست آخر نادر هستند کسانی - حتی در میان افرادی که سخت درگیر برقراری گفت و گو میان جریان های اسلامی و ملی هستند - که به وسیله نوشته یادآور سهم مهم جبهه نجات الجزایر در «از بین بردن قدم های لرزان و ناشیانه روند دموکراتیکی» شوند که زمینه رشد همین جبهه بود . در مقابل ، فراوانند کسانی که علیرغم مخالفتشان با اسلام گرایی و عوام گرایی ، دموکراسی را مجموعه ای از دستورات و آیین نامه های عقلانی ای بدانند که نیازی به مباحثه و مشاجره سیاسی ندارد^{۶۶} . یا حداکثر آنکه اشاره کوچکی به جوانب تاریخی و سیاسی دموکراسی می کنند^{۶۷} . به عبارت دیگر ، نظریه دموکراسی کثرت گرا نزد اعراب نه تنها به دلیل مشکل عوام گرایی که ویژگی گرایش های اسلامی آن است ، بلکه به بسیاری دلایل دیگر ، بهتوز گرایشی خاشیه ای است که موفق به تبیین سیاسی و ایدئولوژیک خرد نگشته است . کمال جویی ضد تاریخی و تعامیل شدید به آن که امر نمایندگی جامعه را بدون کمترین نقصی به انجام برساند ، خواهی نخواهی او را به سمت عوام گرایی ای سوق می دهد که از نظر سیاسی خود تاب آن را نخواهد آورد . این نگرش فقط به تقویت سیاست عوام گرایانه ای دامن خواهد زد که زمینه را برای نام گرایی گرایش هایی فراهم می آورد که سودای غلبه کامل بر جامعه و سیاست را در سر دارند .

کتابخانه
۱۳۳۰

* این مقاله با عنوان *Populisme contre démocratie. Discours démocratisants dans le monde arabe* در کتاب *Démocraties sans démocrates* به کوشش Ghassan Salamé ، Ed. Fayard، ۱۹۹۴ منتشر شده است و با ویرایش لازم در اینجا به چاپ می رسد .

1-Alain Roussillon (1990), "Entre Jihad et el-Rayyan:phénoménologie de l'islamisme égyptien", Maghreb-Machrek, 127.pp.17-50.

2-Muhammad Abid Al-Jaburi, "Al-Mas'ala al-dimuqratiyya wa'l-awda' al-arabiyya al-rahina", al-Mustaqbal al-arabi, 157 (mars).

3- Idem, pp 69-73.

4- Ahmad Dirgham (1981), "Hawla ishkaliyyat al-dimuqratiyya fi'l-watan al-arabi", in Muntada Al-Fikr Wal-Hiwar (dir), al-tajarib al-dimuqratiyya fi'l-watan al-arabi, Alger, pp.40-48.

5-Abdalah Laroui (1981), Mafhum al-hurriya, Casablanca, p. 52 et 107.

6- Abdallah Saif (1992), "almujtama almadani fi fikr alhuquqi alarabi" in CEUA (dir), al Mujtama al madani dawruhi fi tahqiq al dimuqratiyya, Beyrouth, p.236.

7-Interventions de Issa Hussam et Brahimi Lakhdir dans Al-dimuqratia wa huquq al-insan fil-watan al-arabi, le Caire, 1984, pp.85-86 et 96.

8- Abbas Baydun (1992), "Baad masail al dimuqratiyya fi ilfkr al-siyasi al-arabi", al Hayat, 20, juin 1992.

9- Tahir Labib (1992b), "Hal aldimuqratiyya matlab ijtina'i?", al-Maqif,1, pp.12-13.

10-I. William Zartman (1990), "Opposition as Support of the State", in Giacomo Luciani (dir.), The Arab State, Routledge, Londres.

11-Ahmad Thabit (1992), "al Taaddudiyya al siyasiyya fi il watan al-arabi: tahawwul muqayyad wa afaq ghaima", al Mustaqbal al arabi, 155, pp. 4-20.

12-Tahir Labib (1992a), "Alaqat al-mashru al dimuqrati bi Imujtama al madani al ara-bi", al Mustaqbal al arabi, 158 (avril), pp. 100.Et Labib (1992b), p. 188.

13- Imam Farag et Alain Roussillon (1992), "Hypothese totalitaire/ Hypothese démocratique, formulations des enjeux du débat sur la démocratie dans le monde arabe", in

Démocratie et démocratisation dans le monde arabe. CEDEJ, Le Caire, pp. 355 et ss.

- Aziz Al-Azmeh (1987), *al-Turath bayn al sultan wal tarikh*, Beyrouth et Casablanca, pp.146 etss.

14- Labib(1992a), p. 81.

15-Idem, pp.99-100.

16-A. Hafiz, contribution in, *mustaqbal al dimuqratia*, p.210.

17- Kamel Abu Jabir (1992), "al bu'd alsiasi alijtimai lil dimuqratia wa mazaquna al-hadari al am", *al-majalla al-arabiyya lil ulum as-siyasiyya*, no 5-6.

18-Labib (1992a), pp. 81-94.

19-Saif (1992), p.230.

20- Abu Jabir (1992), p.80.

21-Michel Chiha (1957), *Politique interieure*, Beyrouth.

22-Pour une critique liberale : Ali Oumlil (1991), *Fi shari'iyat al-ikhtilaf*, Rabat. Et pour une critique islamique: Ramadan Al Shami (1992), "al-Jazair", *al-Inxan*,2/7, pp.16-18.

23-Aziz Al-Azmeh (1989), "Ba'dan an katwat al-qawl al-dini", *al Naqid*, 16.

24-Aziz Al-Azmeh(1992a), "Al Ilmaniyya min manzur mukhtalif", CEUA, Beyrouth.

25-M. Abdallah, in *Mustaqbal...*, p.278.

26- Farouh Abou Issa, in *Mustaqbal...*, p.109.

27- Al Said Yassin, in *Mustaqbal*, p.100-101.

28- Abd Allah Saif (1988), "Hawl ba'd mafahim al dimuqratiyya fi'l-watan al-arabi", *al Yaqza al-arabiyya*, Beyrouth, p.84.

29- Idem, p. 86.

30- Idem, p.92.

31- Aziz Al Azmeh (1993), *Islam and modernites*, Verso, Londres, pp.71 et ss.

32-Oussama Al Ghazzali, in *Mustaqbal...*, p.105.

33-Al Azmeh (1993).

34- Al Jabiri (1992), p.15.

35-Abd Alqadir Zghal, dans *Gramsci wa qadaya al mujtama al madani* Nicosie 1991,

p.143.

36-Idem p.156.

36- Lahouari Addi (1990), L'Impasse du populisme, Alger, Entreprises nationales d'édition.

37- Labib (1992a), pp.94-95.

38-Saif (1992),

39-Burhan Ghalioun, dans al Mujtama al madani, pp. 734-752.

40- Idem. p. 743 et 748-749.

41- Idem, p. 749.

42- Adil Husayn (1984), "al Muhaddidat al Tarikhiyya wal ijtimaiyya lil dimuqratiyya", al-Mustaqbal al arabi, 67 (janv).

43- Baydun (1992).

44-Ghalioun, p.4330

45-Wahid Al Nuwayhid (1992) "Ishkaliyyat al-dawla al arabiyya al muasira: al infisal an al-mujtama", al ijthad,4,14.

46-Burhan Ghannouchi (1991), "Al haraka al islamiyya wal nizam al dawli", al Ghardir,14,15 et 16.

47-Husayn (1984).

48- Baydun (1992).

49- Hassan Al Turabi (1984), "al Shura wal dimuqratiyya: ishkalat al-mustalah wal mafhum", al mustaqbal al arabi, 75.

50- Tariq Al Bishri (1984), in Azmat al dimuqratiyya...

51- Turabi (1984).

52- Ghannouchi (1991).

53- Muhammad Salim Al Awwa (1991), Aal taaddudiyya al siyasiyya min manzur islami, Minbar al-hiwar, 20.

54- Muhammad Amara (1988) Aal Tayyib wal khabith fi huquq il insan, Minbar al Hiwar, 9.

55- Turabi (1991), p. 12.

56- Idem. p. 13.

- 57- Al Ghanouchi (1991), p. 84
- 58- Wahid Abd Almajid (1990). Aal dimuqratiyya fi il watan al arabi, al Mustaqbal al arabi, 138(aout), pp. 80-94.
- 59 Husayn (1984), pp. 11-12.
- 60- Ridwan Al Sayyid (1992), "al Dawla al arabiyya al muasira wa irad al jumhur anha", al ijti had, 4/14.
- 61- Al Azneh (1993)
- 62- Al Azneh (1991)
- 63- Husni Zaynah (1992), al dimuqratiyya al muyassara. Berouth, CEUA. pp. 35,39,57.
- 64-Samir Amin (1988) "Al mulahazat hawla minhaj tahlil azmat al dimuqratiyya fi il Watan al arabiyya" in CEUA, Azmat al dimuqratiyya fi il Watan al arabiyya, Bey-routh.p.320
- 65-Idem p. 325
- 66- Ali Oumlil(1991), Fi shariyyat al ikhtilaf, Rabat
- 67- Labib (1992a).

پښتونخوا ښوونځي
پښتونخوا ښوونځي
پښتونخوا ښوونځي