

بنیاد گرائی، سنت گرائی، و اسلام

از: اولیورزی
برگردان: م. تیوا



پیش سخن مترجم

مقاله زیر برگردانی است از مقاله «بنیادگرایی، سنت گرایی و اسلام» نوشته اولیور رُی (Oliver Roy) که در کتاب افغانستان: اسلام و تجدد (L'Afghanistan, Islam et Modernite) به عنوان دیباچه مورد استفاده قرار گرفته است. برگردان این مقاله از انگلیسی به فارسی از روی متن انگلیسی چاپ شده در نشریه Telos شماره ۶۵ (پائیز ۱۹۸۵) انجام گرفته است.

ترجمه‌ی این مقاله در راستای آشناسازی جنبش چپ ایران با تاریخچه و تفکر جنبش‌های اسلامی در افغانستان و دیگر کشورهای خاورمیانه که اهمیتی روزافزون در تحولات سیاسی این کشورها یافته‌اند، انجام گرفته است. مقاله حاضر از اشکالات خاص خود نیز برخوردار است که اعم آن‌ها را می‌توان چنین برشمرد:

— نویسنده نتوانسته است بکلی از سنت تفکر اورینتالیستی مغرب زمین خود را جدا سازد لذا می‌نگارد که «مقوله شهر یار خیراندیش یا رهبر هدایت کننده یکی از خصوصیات بسیار کهن دنیای سیاسی اسلامی می‌باشد». آیا این مقوله خود در غرب نیز از تاریخی

کهنسال برخوردار نیست؟

— دیدگاه نویسنده در مورد امکان استفاده از شریعت در جامعه مدنی به عنوان تضمینی در برابر مداخله زورمندانه حاکمان بس ساده‌انگارانه می‌باشد. تجربه ایران نشان داد که حافظین شریعت خود می‌توانند به حاکمان زورمند تبدیل شوند و شریعت در این زمان تنها به عنوان یک وسیله مورد استفاده قرار می‌گیرد و بس.

— پاره‌ای از اطلاعات نویسنده در مورد شرایط فعلی در ایران ناصحیح و ناکافی است. این ادعا که «قدرت در ایران بیشتر در دست نگهبانان غیرروحانی انقلاب است تا در دست روحانیت» با واقعیت فعلی ولایت فقیه سازگار نیست...

با وجود اشکالات ذکر شده، مقاله حاضر یکی از معدود نوشته‌های تئوریک در مورد پدیده بنیادگرایی در خاورمیانه بوده و مسائل نوینی را مطرح می‌سازد که در مبارزه نظری — سیاسی امان با پیروان این جنبش‌ها می‌باید مورد توجه قرار داد. عبارات داخل کروشه از سوی مترجم اضافه گردیده است.

تاریخ اندیشی، بازگشت قرون وسطا، حکومت روحانیت... هجویات بی اندازه‌ای در مورد بازگشت دین به دنیای اسلامی نوشته شده است که نمایانگر تصور خام کهن غرب در مورد اسلام می‌باشد. در حقیقت، پدیده‌ای که زیر عنوان «بنیادگرایی» (Fundamentalism) مطرح گردیده است بسیار ناهمگن بوده و به مقوله‌های متفاوتی متعلق است که از آن تنها یکی، اسلام گرائی (Islamicism) واقعاً جدید می‌باشد. احیا اسلامی نه بر اساس تاریخ اخیر غرب (با تاکید آن بر پیدایش دولت مدرن از عرفیت جامعه) که باید در چارچوب تاریخی — اجتماعی دنیای اسلامی درک گردد.

منظور ما از «سنتی» آن تمایلی است که قصد دارد جامعه را بر اساس تصویری از یک جامعه گذشته متوقف سازد: جامعه‌ای که پدر بزرگان از آن سخن می‌گویند. در اینجا دین و سنت با هم درآمیخته و تاریخ گرائی جامعه بنفع یک جامعه بی انتهای خیالی که تحت تهاجم غیرمترقبه یک مدرنیزاسیون مهلک قرار گرفته است محوم می‌گردد. سنت گرائی هیچگونه پروژه سیاسی را ارائه نمی‌کند. این تفکر در غربت زندگی می‌کند و به سمت محافظه‌کارانه سیاسی گرایش دارد؛ با توسعه اقتصادی اگر سودمند باشد خود را وفق می‌دهد و احساس غربت برای گذشته بیشتر اخلاقی است تا اینکه تمایلی برانگیخته برای عدالت اجتماعی باشد. شرط موفقیت تلاش سنت‌گرایان بر پایه آداب و رسوم استوار است: چادر برای زنان، آموزش دختران، پرهیزکاری فرزندان، و احترام به سلسله مراتب. این نظم گفتاری (دیسکورس) ملاکین عمده می‌باشد و در افغانستان مربوط به خانها (ملاکین) که بیگانه‌ای در شهر هستند.

بنیادگرایی چیز دیگری است: ایده بازگشت به متن اصلی برای برش از سنت‌هایی که آن را تحریف و بی اثر کرده‌اند ضروری تلقی می‌گردد. بنیادگرایی همان «بازگشت

به...»، قرائت دو باره و جویش برای مبداءهاست. دشمن نه مدرنیزاسیون [چنانکه بسیاری از تحلیل‌گران غربی می‌پندارند] که سنت می‌باشد، یا اینکه در چارچوب اسلامی آن هر چیزی به غیر از سنت پیغمبر (Sunna). رفرمیسم موضوع مرکزی می‌باشد. از آنجا که «بازگشت» می‌تواند اشکال متفاوتی بخود بگیرد، بنیادگرایی بخودی خود یک موضوع سیاسی نمی‌باشد. اولین شکل بازگشت، بازگشت به دستورات صریح دینی است که ما در بسیاری از مجامع مهاجران مشاهده می‌کنیم: بازگشت به رعایت دستورات کتاب مقدس (مطالعه قرآن و حدیث‌ها) [شکل] بنیادگرایی مدرسه‌ها است: و بازگشت به قوانین دینی و سنت شریعت شکل بنیادگرایی علما می‌باشد: بازگشت به کتاب دقیقاً از طریق ایجاد سنت‌های جدید و یک سلسله تفاسیر تحت اللفظی که همانقدر که کتاب را روشن می‌سازد آن را مخدوش می‌گرداند انجام می‌گیرد. بنابراین بازگشت دارای معنی مشابه برای عالمی که سنت دقیق کتابی تعبیر را دنبال می‌کند و روشنفکر جوانی که یک مدل سیاسی را بر مبنای زمان پیغمبر جستجو می‌کند نمی‌باشد. نه تنها تعریف بنیادگرایی تغییر می‌کند (بازگشت، آری ولی بازگشت به چه؟) بلکه مفهوم سیاسی بنیادگرایی نیز بسته به چارچوب فرهنگی آن کاملاً متفاوت است. در کشوری مانند افغانستان که آهنگ زندگی روزانه بر اساس ممارست اسلام بنا شده است و قانون مرسوم در مناطق غیر ایل‌نشین بر شریعت بنا گردیده است هیچ برشی میان بنیادگرایی و سنت‌گرایی موجود نمی‌باشد. برخلاف آن، زمانی که بنیادگرایی در محیط شهری و یا در کشورهایی که توسط مدرنیزاسیون دچار از هم گسیختگی گردیده‌اند، مانند ایران، ظاهر می‌شود بزودی شکل مبارزه جویانه‌ای بخود گرفته و به اسلام‌گرایی نزدیک می‌گردد. من قبلاً بنیادگرایی اسلامی را [در مقاله دیگری] با پروتستانیسم قرن ۱۶ مقایسه کرده‌ام: پیچیدگی مشابهی با شیوه‌ای که رفرماسیون (Reformation) با جنبش‌های اجتماعی آن دوره درآمیخت به چشم می‌خورد. رفرماسیون بمثابة پیشوائی برای اشرافیت آلمانی، شورش‌های دهقانی مسیحی وار و جمهور یخواهان بورژوا که می‌رفتند تا دمکراسی مدرن را اختراع کنند عمل کرد. ما باید از معادل‌سازیهای مکانیکی میان عقاید دینی و جهت‌گیری سیاسی اجتناب ورزیم. حتی در میان صفوف علما نیز ما شاهد یک سکوت در مورد موضوع بنیادگرایی هستیم. آنچه که ما می‌توانیم بگوئیم آن است که در افغانستان، بنیادگرایی (به معنی آرزوی بازگشت به شریعت) عقیده خودانگیزه و روحانیت تحصیل کرده (علما) می‌باشد. (ملاهای دهات که از احاطه کامل بر کتاب برخوردار نیستند سنت‌گرا و نه بنیادگرا می‌باشند).

این خود سوال [دیگری را در مورد] کلریکالیسم (Clericalism) برمی‌انگیزد: آیا ما نمی‌توانیم در بنیادگرایی علاقه‌ای به قدرت را در میان مردان فاضل مذهب - آنانی که احاطه بر کتاب داشته و تعبیر آن را کنترل می‌کنند - تشخیص دهیم؟ تعجب‌انگیز آن

است که بهره‌وران این بازگشت به کتاب دقیقاً همان کسانی هستند که وجود آنان را کتاب پیش‌بینی نکرده بود: در قرآن هیچ بنیاد کلریکال وجود ندارد، سنگی وجود ندارد که بر روی آن کلیسا بسازند. بنیادهای کلریکال (روحانی) اختراع قرون وسطاست. فقه، یا اعمال مشخص شریعت به جامعه خود نتیجه هزاران سال تفسیر و قرائت دو باره است. از آنجا که فقه بعنوان خلاصه‌ای از تفاسیری بر تفاسیری دیگر تدریس شده است، خود کتاب حالتی مبهم و نامفهوم به خود گرفته است.

در اینجا سه نکته باید روشن گردند. اول آنکه هیچ روحانیت متشکل در اسلام سنی موجود نمی‌باشد. روحانیت یک جمع اجتماعی که با منافعی دقیق مشخص شوند نمی‌باشد. تصادفی نیست که روحانیت در ایران شیعه به قدرت رسیده است: در هیچ کجای دنیای سنی (نه حتی در عربستان و هابی) علما قدرت را در دست نگرفته‌اند. موضع علمای سنی در مورد سیاست بسیار دنیوی‌تر از آنچه بنظر می‌رسد می‌باشد چرا که آنها برخلاف روحانیت شیعه وجود قدرت مشروع را به رسمیت می‌شناسند. ولذا امکان یک اسلام رسمی در شوروی، مانند کابل موجود است. همچنین اگر بنیادگرایی بر پایه بازگشت به کتاب استوار باشد، مشکل تصادم تعابیر ایجاد می‌گردد: فرق زیادی است میان فدایی که تنها کتاب برایش قرآن می‌باشد و عالم کلاسیکی که متون اصلی او (قرآن و حدیث‌ها) بسختی می‌تواند بدون وجود تفصیل و سپاهی از مفسران متون فقهی (علما) موجود باشد. این خود توضیح دهنده آنست که چرا بنیادگرایی علما عمدتاً فقهی - شرعی و نه سیاسی می‌باشد.

این خود به مسئله دوم منجر می‌گردد. بنیادگرایی علما جامعه‌ای که قانون بر آن حکمرانی می‌کند را فرض قرار می‌دهد: فضای اجتماعی در آن توسط معیارهای عینی که به اندازه قوانین دولتی غربی (نه کمتر، و نه بیشتر) مستقل از هوی و هوس شاهدگان است، تنظیم می‌گردد. انتقادات غربیان از شریعت (وحشیگری، کهنگی...) نمی‌تواند این حقیقت را تیره سازد که شریعت واقعاً یک نظام قانون می‌باشد: شریعت شامل یک سری اصول قانونی که با عباراتی کلی نوشته شده و توسط گروهی حقوقدان تعبیر می‌گردد می‌باشد. بدلیل آنکه در اسلام قانون و تعابیر آن مستقل از دولت تجدید تولید می‌کنند، هیچ گونه تام‌خواهی (Totalitarianism) اسلامی به معنی تقلیل جامعه مدنی به سیاست وجود ندارد. بنابه تعریف، بازگشت به شریعت نه فاشیستی و نه توتالیتری است (البته این به معنی آن نیست که پس دموکراتیک می‌باشد). در حقیقت شریعت برخلاف آنچه که علما و بالاتر از آن اسلام‌گرایان می‌گویند دولت را بر اساس قانون تعریف نمی‌کند و [چنانکه می‌بینیم عمدتاً] در فضای مابعد جامعه مدنی است که اندیشه سیاسی اسلام‌گرایان رو به گسترش نهاده و اداره قضائی جامعه مدنی به علما سپرده شده است. کاربرد شریعت به جامعه مدنی حتی اگر نتواند از استفاده اختیاری از قدرت جلوگیری

کند (و اینگونه استفاده‌های اختیاریانه لزوماً نظام تام‌خواهی را ایجاد نمی‌کند) می‌تواند تضمینی را در برابر مداخله زورمندانه حاکمان فراهم آورد. انتقادات غربیان از شریعت ارزش‌ها و تفاوت‌های فرهنگی را همزمان به کار می‌گیرد. ما در این بحث (که اغلب بی‌حاصل و دو رویانه از سوی هر دو طرف می‌باشد) وارد نمی‌شویم، فقط تصدیق می‌کنیم که این [بحث] بر پایه یک توافق همگانی که قبول می‌دارد یک جامعه حقوقی به معنی رعایت قانون، قلمرو خصوصی و محدودیت قدرت خودکامه است بنا گردیده است. علاوه بر این و بخصوص در روستاها فضای حقوقی باز شده توسط شریعت بمثابة ضامنی در برابر ناعدالتی اقتصادی نگریسته می‌شود. حتی اگر شریعت این وظیفه را به شکل بدی بعهده گیرد (برای مثال، در خدمت فساد) بازهم زبانی را به دهقانان می‌دهد تا به ناعدالتی‌ها پاسخ گویند و احتمالاً هنگام شورش آنان را قادر می‌سازد تا در اسلام طرحی برای سازماندهی سیاسی که با دنیای فرهنگی آنان سازگار است پیدا کنند.

بعضی مفسران بنیادگرایی را نافی سنت معنوی متمایز اسلام می‌دانند، گوئی که کلام روح را می‌کشد.^۲ قدردانی از این بحث برای ما مشکل است چرا که سنت شرق‌شناسی فرانسسه بر مغرب متمرکز بوده است، جایی که نمایندگان بزرگ بنیادگرایی ناسیونالیستی مانند عبدالکریم و بن‌بادیس شدیداً مخالف روحانی‌گرایی (صوفی‌گرایی توده‌پسند) بوده و آن را متهم به ارتداد و همکاری [با خارجیان] کرده‌اند، تا آنجائی که فرم‌هایی مشابه روحانی‌گرایی (Maraboutism) در نواحی قبیله‌ای افغانستان پیدا می‌شود، آنان به صوفی‌گرایی حاکم در افغانستان که سنت بنیادگرایی نوع شبه قاره هند می‌باشد متعلق می‌باشند. به این نکته باز خواهیم گشت. همچنین جنبش‌های بزرگ مقاومت در برابر مهاجمان تقریباً همیشه از پیوستگی طغیان‌های قبیله‌ای و ظهور رهبران پر جاذبه صوفی بوجود آمده است. برخلاف مغرب، در صوفی‌گرایی افغانستان، بنیادگرایی، هزاره‌گرایی (millenarianism) و مبارزات ضد استعماری همه به یکدیگر متصلند. واضح است که بنیادگرایی در برگیرنده نظرگاه‌هایی متفاوت است، از نزدیکی به سنت تا مخالفت سیاسی.

در مقابل پدیده جدیدی در سالهای ۱۹۳۰ در مصر و شبه قاره هند ظاهر گشت: جنبش اخوان المسلمین.^۳ بعد از چهل سال آشکار گردیده است که اسلام سیاسی آنان را دیگر نمی‌توان پیدایش ساده بنیادگرایی و یا کمتر از آن سنت‌گرایی دانست. از این رو با مفهوم «اسلام‌گرایان»^۴ (Islamists) رو بروئیم. منظور از این اصطلاح چیست و چه چیز جدیدی در آن وجود دارد؟ اولاً در مورد خاستگاه [اجتماعی] این ستیزه‌گران باید گفت که آنها نه از محافل سنتی و روحانی که از بخش‌های جدید جامعه (مدارس تربیت معلم، دانشکده‌های علوم و محیط‌های شهری) برمی‌خیزند. دوم در مورد نظرگاه سیاسی شان اینان بیشتر گرایش به سوی «ایدئولوژی» اسلامی دارند تا مذهب در معنی محض آن.

مشکل آنان این است که باید از اسلام یک مدل سیاسی توانا برای رقابت با ایدئولوژیهای بزرگ غربی استنتاج کنند. آنها صریحاً از مسئله دولت («جمهوری اسلامی») سخن می‌گویند. اسلام‌گرایان درک از تاریخ و یک تئوری حزب داشته و ستیزگرایی سیاسی را با آغوش باز پذیرا هستند. برخلاف علما که خواستار اداره جامعه مدنی‌اند، اینان خواهان بازسازی جامعه و قبل از همه دولت می‌باشند. لذا رابطه میان اسلام‌گرایان و علما یک رابطه عدم اعتماد دوجانبه است.

اسلام‌گرایی بدلیل ساده‌آنکه خارج از صفوف روحانیت آغاز شده است (به استثناء ایران) از کلر یکالیسم متفاوت می‌باشد.

در هر حال بنیادگرایی اسلام‌گرایان رادیکال‌تر از بنیادگرایی علما می‌باشد. اسلام‌گرایان نه در رویای بازگشت به شریعت (که در نزد آنان تنها وسیله است و نه هدف) که در فکر بازسازی روابط سیاسی بر اساس مدل اولین جامعه اسلامی می‌باشند. از این رو مراعات قانون به اتوپی، خوش‌بینی مذهبی و انقلاب بدل می‌گردد. برای اسلام‌گرایان بازگشت به مبداها اجازه گذشتن از کناریک پارچگی سنت‌ها و قیم‌های آن (روحانیت) را می‌دهد. بازسازی جامعه در صورت دنبال کردن مدل اسطوره‌ای [جامعه صدر اسلام] جای این دومی [روحانیت] را به «منشی‌های» جدید (روشنفکران) می‌سپرد. در تحلیل نهائی تفاوت میان روشنفکر و مرد ادیب دینی در آن است که جهت‌گیری اولی همواره به سوی دولت می‌باشد. چه او در مخالفت باشد یا نباشد طرف صحبت او همواره دولت است چرا که مکان شکل‌گیری [فکری] او (مدرسه)، دیدگاهش در مورد سیاست و مکانش در جامعه (معمولاً به عنوان یک کارگزار) همه متضمن وجود دولت است.

از سوی دیگر عالم به دولت نسبتاً بی‌تفاوت است چرا که جهت‌گیری او به سوی قانون شرع و جمعی از مفسران است که خودزا می‌باشند و رجوع او به امت مسلمان است. در دنیای اسلامی، جامعه مدنی جامعه قانون است: این تنها دولت است که می‌تواند متعصب و خاص‌گرا ظاهر شود (تعصب و کوفه‌فکری دست آهنین و نفی قلمرو خصوصی: تعصب و کوفه‌فکری عسبیه (Ashabiyya) (یا همبستگی گروهی) که می‌تواند قدرت را از طریق نبرد با همگان نگه دارد. خاص‌گرایی دولت تعیین می‌سازد که تا چه حد دولت می‌تواند جنبه شخصی به خود گیرد: مقوله «شهر یار خیراندیش» یا رهبر هدایت‌کننده یکی از خصوصیات بسیار کهن دنیای سیاسی اسلام می‌باشد. حکومت استبدادی یک احتمال است اما تام‌خواهی نه. اسلام‌گرایان [این حقیقت را تنها] وقتی در خواهند یافت که با پیوستگی گروهی و جامعه مدنی که توسط یک سلسله قوانین زیر نظر علما اداره می‌شود رو برو شوند. حداقل، این موقعیت افغانستان است که ما در آن ساختاری از

گروه‌های پشتیبان (قوم) و جامعه قانون را مشاهده می‌کنیم. نظام‌هایی که به رشد دولت‌های دیکتاتوری کمک می‌کنند آنها هستند که در آنها اتحاد قومی می‌تواند در برابر دولت ایستادگی کند (مانند سوریه و لیبی).

مثال دیگری از دیکتاتوری، هرچند غیر معمول، ایران می‌باشد که تنها کشوری است که در آن روحانیت بی‌کم و کسر ادعاهای اسلام‌گرایان را در پیش گرفته‌اند. ماهیت خاص روحانیت شیعه (سیاسی شده، سلسله‌مراتبی و مخالفت‌طلب) روشنگر [چرائی] مداخله آنان در سیاست می‌باشد. در مورد ایران، تمایز میان اسلام‌گرایان و سنت‌گرایان در میان صفوف روحانیت ظاهر گردیده و نیاز حاضر به اعمال قدرت، تاکیدار از اعمال شریعت به ایدئولوژی سیاسی منتقل کرده است. سیاست فعلی در ایران، همانند قانون جدید نگران تأسیس شریعت بعنوان اساس قانون [مدنی] ایران نمی‌باشد: قانون [اساسی ایران] تنها نمادهایی از شریعت را به عاریه گرفته است در حالی که عمده‌تأ دنیوی باقی مانده است. این مسئله خود موازی این واقعیت است که قدرت بیشتر در دست ننگهبانان غیر روحانی انقلاب است تا در دست روحانیت. از این رو ایران بیشتر یک استثناء است تا یک الگو از «جمهوری اسلامی».

از آنجا که اسلام‌گرایان جای پائی در جامعه مدنی ندارند کلید آینده آنان در رابطه‌شان با علما نهفته است. علما تنها وسیله برای نفوذ به درون جامعه مدنی — بغیر از سیاسی کردن خواسته‌های روزمره مردم، که ماهیت زودگذر آن در تجربه احزاب کمونیست محلی نشان داده شده است — را ارائه می‌کنند. افغانستان یک نمونه نادر و جالب از همکاری بین علما و اسلام‌گرایان را نشان می‌دهد که تحقق آن احتمالاً بدلیل عدم گسست اسلام‌گرایان افغانی از جامعه سنتی می‌باشد. باید اشاره کرد که در میان اسلام‌گرایان افغانی ما نه تنفر از غرب و نه احساسات ضد یهودی را که در میان هم‌مسلمانان مصری آنان به شدت به چشم می‌خورد مشاهده نمی‌کنیم. این امر بدلیل عدم وجود استعمار [در گذشته] و عدم اعتماد شورشگران افغانی به سازمان آزادیبخش فلسطین بخاطر نزدیکی آن به شوروی می‌باشد.

ما نیاز داریم تا داورهای ارزشی خود را در مورد اسلام‌گرایان دوباره مرور کنیم. اسلام‌گرایی پدیده‌ای مدرن می‌باشد. این نه به معنی «حامی اسلام‌گرایی بودن» است و نه آنکه بپنداریم [اسلام‌گرایی] راه حل‌هایی را برای بحران جوامع اسلامی معاصر عرضه می‌کند، [تنها اشاره بر آن است] که پروبلماتیک و محل تولد اسلام‌گرایی کاملاً مدرن می‌باشد. این به ما اجازه می‌دهد که از اتهامات کهنگی وارده بر عادات و رسوم اسلامی دوری بجوئیم. اگر به بحث‌انگیزترین موضوع یعنی موقعیت زنان بپردازیم [می‌بینیم] که در یک سویک زمینه فرهنگی وجود دارد که ماوراء اسلام‌گرایی و حتی خود اسلام می‌رود و در سوی دیگر یک احساس تشدید شده برای پاک‌دینی (Puritanism) است

که خصیصه بسیاری از انقلاب‌ها است. اعمال روزمره [در] هر کشور مسلمان نشان می‌دهد که نه تنها مسئله‌ای اینچنین واقعی، بد مطرح گردیده است بلکه پلمیک‌های تند غرب نیز در مورد سرنوشت زنان مسلمان مشاجره‌ای بزرگتر را پنهان ساخته است. در هر صورت لازم است که بین موقعیت زن مسلمان در جامعه سنتی (که نمی‌توان آن را به اسلام‌گرایی نسبت داد) و شیوه‌هایی که اسلام‌گرایان می‌کوشند زنان تحصیلکرده و آزاده شهری را دوباره اسلامی کنند تفاوت قائل گردید.^۵

مسئله سیاسی شدن راه حل این پدیده‌های معاصر است. آشکار است که به این فرایند نمی‌توان تنها از دیدگاه دینی یا ایدئولوژیک نگاه کرد. مورد افغانستان به ما اجازه می‌دهد که مسئله سیاسی شدن بخصوص در رابطه‌اش با زندگی ایلای، دولت و جامعیت را بشکافیم. در کشورهای اسلامی، بجز در معدودی از آنان که از یک سنت کشوری برخوردارند (مصر، ایران، مراکش)، وفاداری‌ها بین گروه‌های پشتیبان (عسبیه، قومی در افغانستان) و امت، اجتماع مسلمین (که «ملت عرب» در ایدئولوژی بعضی یک متغیر از آن است) تقسیم شده است. دولت‌های مدرن نیز بر روی همین تنش بنیان شده‌اند و لذا [ما شاهد] دگرش اتحادهای زودگذر دولت‌ها (که لیبی در آن رکورددار است) و در دست گرفتن دستگاه‌های دولتی توسط گروه‌های پشتیبان چه به شکل فرقه‌های مذهبی (علوی‌ها [در سوریه])، مسیحیان لبنان یا قبیله‌ای (یک دهات یا خاندان سلطنتی که بر کشوری چیره می‌گردد، مانند تیکریت در عراق) می‌باشیم. افغانستان از زمان تأسیس آن بر اساس اتحادی قبیله‌ای (۱۹۷۸-۱۷۴۷) تا کودتای کمونیستی در ۱۹۷۸ و مقاومت شورشیان، در این پروبلماتیک اشباع شده است. هر یک از این تحولات به نام یک ایدئولوژی عام گرا (ناسیونالیسم، مارکسیسم، بنیادگرایی باضافه اسلام‌گرایی) آغاز شده است. اما شکل‌های سیاسی که این تحولات به خود می‌گیرند بیانگر اهمیت پا بر جای گروه‌های همبستگی می‌باشد. یک دولت باثبات و مستقل مارکسیستی در این چارچوب شکل نمی‌گیرد. اگر جنبش مقاومت مغلوب گردد افغانستان به یکی دیگر از ایالات شوروی (بدون وضعیت حقوقی) تبدیل می‌گردد. از سوی دیگر اگر مقاومت پیروز گردد آینده افغانستان در یک دیالکتیک پیچیده بین تقسیم‌بندیهای سنتی جامعه و ظهور شکل‌های دولتی (یک حزب سیاسی، ارتش اولیه و حکومت مرکزی) شکل خواهد گرفت.

جالب است که جنبش مقاومت افغانستان را با جنگ ریف (Rif war) (۱۹۲۶-۱۹۲۱)، که بجز در مورد انجمن‌های برادری صوفی، با هم مشابهند مقایسه کرد. آیا جنگ ریف آخرین لشکرکشی استعماری بود یا اولین جنگ انقلابی؟^۶ به همین گونه آیا جنبش مقاومت افغان آخرین جنگ بزماچیس (Basmachis) (شورشگران سنت گرا که در بین سالهای ۱۹۲۰ و ۱۹۳۹ مقاومتی عقب‌دار را بر علیه سوویتیزه شدن آسیای

مرکزی رهبری کردند) است یا اولین مرحله بیداری اسلام در سرزمین های امپراطوری شوروی که بمرور زمان شکل هائی از سازماندهی را که هم مدرن و هم پای در سنت دارد تولید خواهد کرد: مدرنیسم یک دولت بنا شده بر اساس یک حزب و ایدئولوژی [یا] سنت اسلام که زندگی روزانه را برمی انگیزد؟ شورشیان افغانی دیگر بزماچیس نیستند، همانگونه که شوروی ها دیگر بلشو یک نیستند. در حقیقت جنگ افغانستان آغازگر مرحله جدیدی در تاریخ آسیای مرکزی است. ما می توانیم این را با اشاره به گذشته روشن سازیم ولی همچنین باید درک کنیم که چه چیز در آن جدید است حتی اگر برای عبدالکریم خصیصه های ارتجاعی جامعه سنتی آن چیزی باشد که آن را به سوی جلو می کشاند.

ژوئن ۱۹۸۶

۱- برای بحث انتقادی در این مورد به کتاب زیر رجوع کنید:

Mike Barry, *le royaume de l'insolence* (Flammarion, 1984), pp. 80 ff, and 276

۲- به کتاب زیر از داریوش شایگاه رجوع کنید:

Qu'est-ce qu'une revolution religieuse? Presses d'aujourd'hui, 1982).

3. Cf. R.P. Mitchell, *The Society of Muslim Brotherhood* (Oxford University Press, 1969); Edward Mortimer, *Faith and Power* (Faber and Faber); O. Carre and G. Michaud, *Les Freres Muslumans* (Gallimard, 1983); Gilles Kepel, *le prophete et le pharaon* (La Decouverte, 1984).

۴- من این اصطلاح را از مقاله ج. اف. کلمنت تحت عنوان

"Pour une comprehension des mouvements Islamiques." *Esprit*

(Jan. 1980) قرض کرده ام و او خود گزارش می دهد که آن را در نوشته های حبیب بولارس (Boulars) یافته است. این اصطلاح در حدود سالهای ۱۹۷۰ در محافل مسلمانان شمال افریقا برای تمیز دادن بین دو اصطلاح «مسلمان» و «اسلامی» (بمعنی کسی که در اسلام یک ایدئولوژی سیاسی می یابد) به کار گرفته شده است.

۵- در این مورد به مقاله زیر رجوع کنید:

Souhayr Belhassen, "Femmes Islamistes Tunisiennes," in *Le maghreb Musluman* (CNRS, 1981).

۶- برای یک ارزیابی روشننگر از این مقایسه به کتاب ژان پل چارنی تحت عنوان *Techniques et geosociologie* (Anthropos, 1984) رجوع کنید.

نقاط مشابه به قرار زیر است: میل به گذشتن از تقسیم بندیهای قبیله ای از طریق تحمیل شریعت، برقراری دستگاههای دولتی، جستجو برای حقانیت بین المللی، آسیمگی بین ناسیونالیسم (رف؟ مراکش؟) و حقانیت اسلامی، اشاره به یک ایدئولوژی و نظرگاه سیاسی (p. 91). به اضافه دوام تقسیم بندی قبیله ای، اشکال سنتی نبرد و سیاست روزانه قبیله از طرف عبدالکریم در همان زمانی که می خواهد ورای قبیله گرایی رود. این دقیقاً موضع سیاسی جنبش مقاومت افغانستان می باشد. و عبدالکریم نیز مانند اسلام گرایان افغانی ما قبل از تهاجم شوروی با عدم اعتماد علما روبرو شد.

معرفی کتاب:

Benhabib Seyla, *Critique, Norm, and Utopia a study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

بن حبیب سیلا، *نقد، هنجار و اُتوپا* * بررسی مبانی تئوری نقد گرای، نیویورک، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۸۶.

انوشه. م.

CRITIQUE, NORM, AND UTOPIA

*A Study of the Foundations
of Critical Theory*

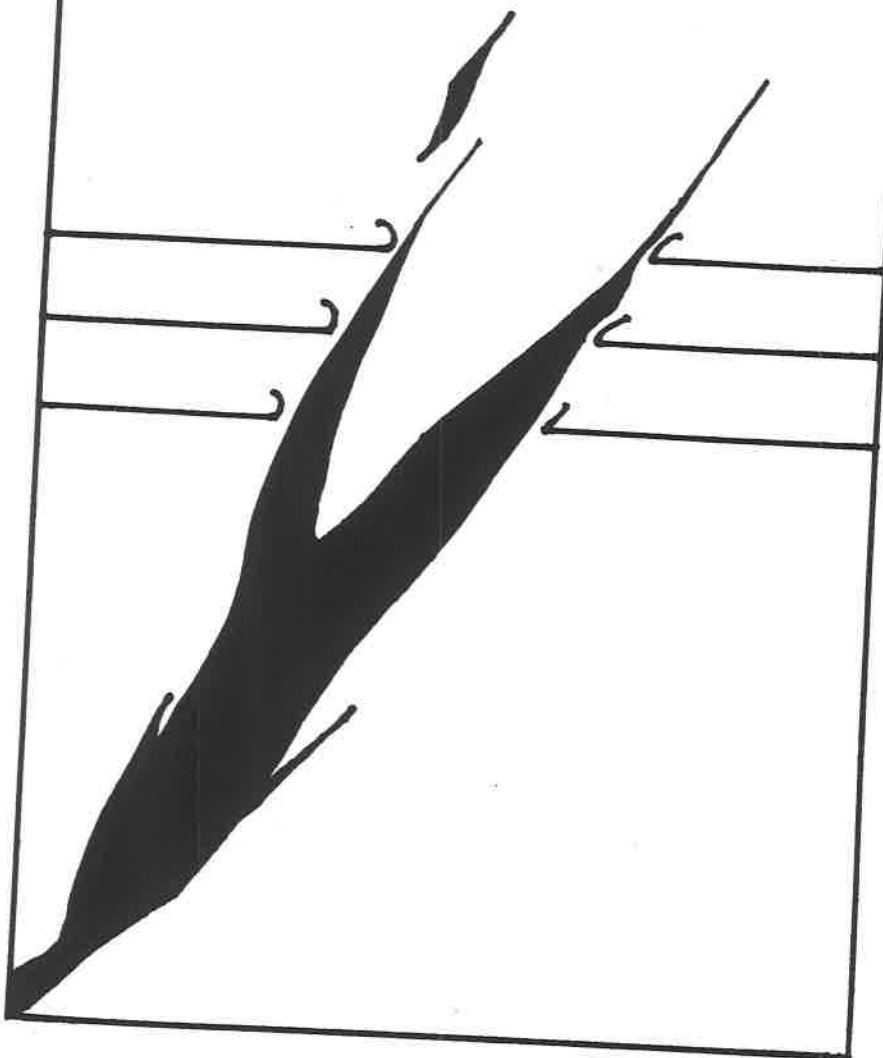
SEYLA BENHABIB

کتاب ۴۵۵ صفحه ای توسط سیلا بن حبیب اثری است با ارزش و شایسته مطالعه ای دقیق و بحثی در آن باره. بن حبیب در این نوشته مبانی تئوری نقد گرای و تحول مفهوم آن را در تاریخ تفکر غرب مورد بررسی و سنجش قرار می دهد. اگرچه، گونه ای که مطالب ارائه می گردد تاریخی است، اما روش مطالعه و بررسی او از تئوری نقد گرای، سیستماتیک می باشد، که همواره در متن های انگلیسی کم بود آن احساس شده است؛ در صورتی که بررسی تاریخی از تئوری نقد گرای و متفکران آن توسط مارتین جی، داؤد هلد، توماس مک کارتی و... سالها پیش انجام پذیرفته است. بی شک کتاب بن حبیب تا حدی جوابگوی چنین کم بودی بوده و در رفع کاستی های تئوری نقد گرای تأثیر بسیار داشته و به دیالوگ سازنده در آن باره کمک خواهد کرد.

بن حبیب خود در جرگه ی نظریه پردازان نقد گرا، شاگرد مارکوزه و چند سال در آموزشگاه ماکس پلاتنک نزد هابرماس به تحقیق و مطالعه مشغول بوده است؛ از این لحاظ او تنها به بررسی و سنجش مبانی تئوری نقد گرای نمی پردازد، بلکه هدف او در این کتاب سامان دادن تالی بهتر و جدیدتری برای تئوری نقد گرای نیز می باشد. در این ارتباط او

۱۲

اندیشه و انقلاب



تنها انسان

تنها انسان گریان نیست :
من دیده‌ام پرندگان را.
من برگ و باد و باران را
گریان دیده‌ام.

تنها انسان

گریان نیست .
تنها انسان نیست که می‌سراید:
من سرودها از سنگ
نغمه‌ها از گیاهان شنیده‌ام .
من خود شنیده‌ام سرودی از باد و برگ .

تنها انسان سرودخوان نیست .

تنها انسان نیست که دوست می‌دارد:
دریا و باران
خورشید و کشتزاران یکسر
عاشقانند .

تنها انسان نیست ...

تنها انسان تنهایی بزرگست :

انسان مرگرای
اندیشه‌های مرگش و برانگر

محمود مشرف آزاد تهرانی (م. آزاد)

گروه‌بندی سوسیالیستی اندیشه و انقلاب