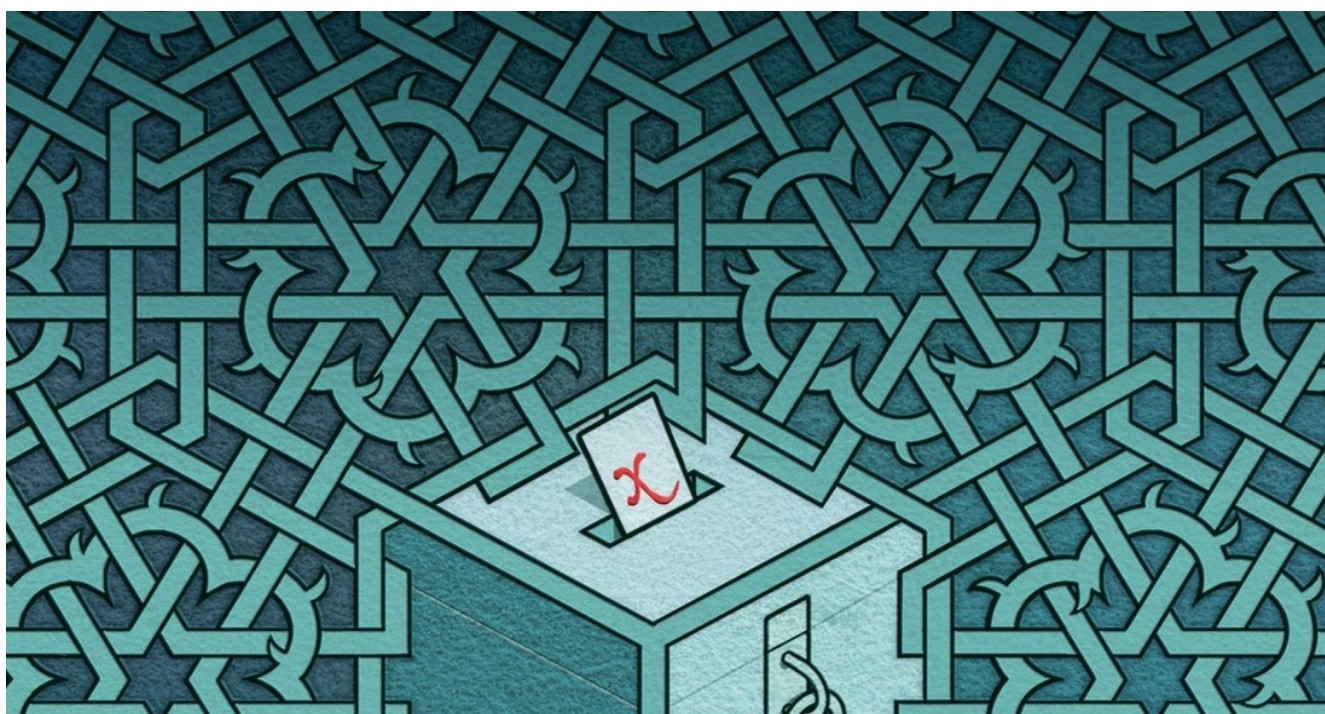
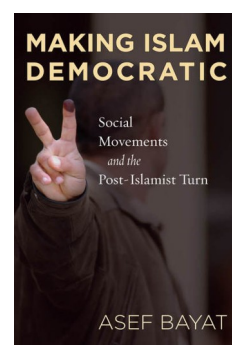


اسلام و دموکراسی؛ جذابیت نامتعارف یک پرسش نابجا

آصف بیات



Economist



* متن زیر ترجمه‌ی فصل اول از کتاب «دموکراتیک کردن اسلام» نوشته‌ی آصف بیات است. ترجمه‌ی فارسی این کتاب به زود منتشر خواهد شد.

یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی نظریه‌پردازان اجتماعی قرن نوزدهم، زدودن تمایز میان مذهبی و غیرمذهبی بود. اکنون، پس از افزون بر یک قرن مدرنیزاسیون، ناگزیریم میان مذهبی و مذهبی‌تر تفاوت بگذاریم. به نظر می‌رسد که این «دین‌داری بیش از حد» که با اصطلاحات بنیادگرایی، احیاگری، محافظه‌کاری، تعصب یا افراطگرایی از آن یاد می‌کنند، نشان‌دهنده‌ی روندی جهانی است که اکثر ادیان بزرگ جهان را در بر می‌گیرد. با این حال، این امر تفکر منفی خاصی را به‌ویژه درباره‌ی جوامع مسلمان، شکل داده است.

بی‌تردید حملات تروریستی سپتامبر ۲۰۰۱ در ایالات متحده و تحولات پس از آن، نگرانی غربی‌ها را نسبت به «تهدید» «بنیادگرایی اسلامی» تشدید کرده و مفهوم «غرابت مسلمانان» را بیش از هر زمان دیگری تقویت کرده است. البته مفهوم مسلمانان «منحصر به فرد» چیز تازه‌ای نیست؛ این مشخصه‌ی بارز دیدگاه «شرق‌شناسانه» بوده که ادوارد سعید و دیگران به‌نحوی بسیار برجسته و انتقادی بدان پرداخته‌اند. [1] به‌نظر سعید و دیگر منتقدان، شرق‌شناسی دستگاه‌گفتمانی‌ای را نمایش می‌دهد که موجد دانش به‌عنوان ابزار قدرت و به‌مثابه‌ی ابزاری برای حفظ سلطه است. توصیف بسیاری از مسافران، رمان‌نویسان، هنرمندان، دیپلمات‌ها، محققان و اکنون رسانه‌ها از خاورمیانه‌ی مسلمان همچون موجودیتی یکپارچه، اساساً ایستا و بنابراین «عجیب» است. آنها با تأکید بر استثنایی‌بودن جوامع مسلمان به‌طور کلی، بر مفهوم محدود فرهنگ و دین ایستا به‌عنوان زمینه‌ی تداوم تاریخی و بر نخبگان منفرد یا نیروهای خارجی به‌مثابه‌ی منبع تغییر تمرکز کرده‌اند. در نتیجه، منابع داخلی تغییر، یعنی منافع گروهی، جنبش‌های اجتماعی و اقتصادی سیاسی، عمدتاً نادیده گرفته می‌شوند.

اما جوامع مسلمان چقدر «عجیب» اند، البته اگر اساساً چنین باشند؟ آیا آنها چنان متفاوت‌اند که به ابزارهای تحلیلی متفاوتی نیاز داریم؟ آیا اصلاً می‌توان از چیزی به‌عنوان «جوامع مسلمان» سخن گفت؟ آیا با استفاده از چنین مقوله‌ی عامی، به یک معنا جوامع و فرهنگ‌های مسلمان را «بازشرق‌شناسی» نمی‌کنیم و موجودیت‌های همگنی که وجود ندارند، نمی‌سازیم؟ آیا مقوله‌ی «جوامع مسلمان» بر دین به‌عنوان ویژگی مقوم این فرهنگ‌ها دلالت نمی‌کند؟ آیا این مقوله افراد غیرمذهبی و غیرمسلمان را از شهروندی ملت‌های دارای اکثریت مسلمان مستثنا و به نوعی «دیگری» تبدیل نمی‌کند؟ هرچند چنین پرسش‌هایی به دل‌مشغولی‌های برحق می‌پردازد اما معتقدم که «جوامع مسلمان» را می‌توان همچون مقوله‌ی تحلیلی مفیدی به کار برد.

من در جای دیگری خاطر نشان کرده‌ام که اصطلاحات «جهان اسلام» و «جامعه‌ی اسلامی» که به‌شکل‌های انتزاعی مفرد استفاده می‌شوند، در واقع می‌توانند دلالت بر این داشته باشند که اسلام عامل اصلی شکل‌دهنده‌ی پویایی این جوامع است. [2] «جامعه‌ی اسلامی» تبدیل به تمامیتی می‌شود که دیگران برای توصیف مسلمانان و فرهنگ‌هایشان ساخته‌اند. این نشان می‌دهد که دیگران چه تصویری دارند از اینکه مسلمانان کیستند و حتی چگونه باید باشند. این جهان‌بینی تا حدی توسط برخی از گروه‌های مسلمان (عمدتاً

اسلام‌گرایان) که خود چشم‌انداز واحد اسلامی را می‌سازند، ماندگار شده است. در مقابل، عنوان «جوامع مسلمان» که به صورت موجودیت‌های متکثر و انضمامی درک می‌شود، به اکثریت مسلمان خودآگاه اجازه می‌دهد تا واقعیت خود را به سیاقی اجتناب‌ناپذیر، متمایز و پویا تعریف کنند. اینجا نه بر اسلام بلکه بر مسلمانان به عنوان نمایندگان جوامع و فرهنگ‌های خود تأکید می‌شود، حتی اگر ساخته‌ی خود آنها نباشد. و «فرهنگ» نه به عنوان مبانی و سلوک ایستا بلکه همچون فرایندهایی انعطاف‌پذیر، همواره دگرگون‌شونده و چالش‌برانگیز تلقی می‌شود. در این جوامع، جنبه‌های اسلام که به طرق مختلف تفسیر و پذیرفته شده‌اند، بر برخی حوزه‌های زندگی خصوصی و عمومی تأثیر گذاشته‌اند - از جمله حیطه‌های اخلاق، روابط خانوادگی، پویایی جنسیتی، حقوق و گاه (اما نه همیشه) سیاست و دولت. آنچه در این کلیت متمایز مشترک است، دعوی جمیع مسلمانان (لیبرال یا محافظه‌کار، فعال یا عامی) بر سر اسلام «واقعی» و متون مقدس است. اما در واقع «جوامع مسلمان» هرگز یکپارچه نیستند و هرگز اصولاً مذهبی نیستند. و فرهنگ‌هایشان تنها به دین محدود نمی‌شود. در واقع، فرهنگ‌های ملی، تجربیات تاریخی، گذرگاه‌های سیاسی و عنصر طبقه، اغلب باعث ایجاد فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های متمایزی از اسلام و همچنین ادراکات و اعمال مختلف دینی شده است. به این معنا، هر کشور (دارای اکثریت) «مسلمان» شامل مجموعه‌ای از مردم با درجات مختلف تعلقات مذهبی است: اسلام‌گرایان سیاسی، دین‌داران عامل به فرایض، دین‌داران عادی و اقلیت‌های سکولار یا غیرمسلمان. درجات وابستگی مذهبی در میان این گروه‌ها حتی می‌تواند در مقاطع مختلف تاریخی تغییر کند. به این معنا، جوامع مسلمان شبیه هم‌تایان خود در کشورهای در حال توسعه هستند. شباهت‌ها به‌ویژه با روند بی‌امان جهانی شدن قوت می‌یابد که نه تنها تمایز ایجاد می‌کند بلکه ساختارها و فرایندهای میان ملل جهان را بدون توجه به دین توازن می‌بخشد.

بهرغم شباهت‌های ساختاری، خاورمیانه‌ی مسلمان (و در امتدادش، جهان اسلام) هنوز «استثنایی» شمرده می‌شود که جوهرش مذهب‌محوری است. بنابراین، رژیم‌های استبدادی منطقه، «جوامع مدنی ضعیف» یا فرهنگ‌های سیاسی اغلب به دین اصلی‌شان، اسلام، متصف می‌شوند. گرچه «استثناپنداری» منحصر به خاورمیانه‌ی مسلمان نیست - «استثناپنداری آمریکایی»، «استثناپنداری اروپایی» یا به‌قول ای. پی. تامپسون، «ویژگی انگلیسی» نیز وجود دارد - اما اغلب سبب شده است که این منطقه در پژوهش‌های رایج به حاشیه رانده شود.

دست‌کم سه عامل در گرایش «استثناپندار» در فهم خاورمیانه‌ی مسلمان نقش داشته است: نخست، رواج تفکر شرق‌شناسانه در غرب، به‌ویژه در ایالات متحده، است که به نظر می‌رسد با اهداف مداخله‌جویانه‌ی سیاست خارجی در خاورمیانه به‌خوبی هم‌گرایی دارد. دوم، تداوم خودکامگی رژیم‌های محلی (نظیر ایران زمان شاه، عراق زمان صدام، عربستان سعودی، اردن و مصر) است که اغلب از جانب کشورهای غربی، به‌ویژه ایالات متحده، حمایت می‌شوند. سومین عامل، پیدایش و گسترش منطقه‌ای جنبش‌های اسلام‌گرای اجتماعی محافظه‌کار و غیردموکراتیک است. این مواضع و فرایندها به ادعاها و دعاوی متقابل بی‌شماری

حول این پرسش منفور انجامیده است که آیا اسلام با دموکراسی سازگاری دارد یا خیر - پرسشی که کتاب **دموکراتیک کردن اسلام** بدان اختصاص دارد.

اسلام، دموکراسی و جنبش‌های اجتماعی

رسانه‌ها و محافل فکری غالب در غرب، اسلام را علت اصلی خودکامگی سیاسی در خاورمیانه‌ی مسلمان می‌دانند. از نظر آنها، اسلام پدرسالارگونه و عاری از هرگونه مفهوم شهروندی و آزادی است زیرا اعتقادش به حاکمیت خدا، از قدرت مردم کاسته است. [3] دین محمد، به‌جای اینکه امری خصوصی باشد، اساساً سیاسی است. اغلب ادعا می‌شود که اسلام تجسم «جهانی است که در آن حیات انسان از ارزش یکسان با جهان غرب برخوردار نیست و در آن آزادی، دموکراسی، گشودگی و خلاقیت غریب است.» [4] چنین نظریاتی از جانب اسلام‌گرایان بومی قوت یافته است؛ کسانی که به‌بهانه‌ی دین خود به دموکراسی همچون نوعی «ساختار خارجی» مشکوک‌اند و اراده‌ی عمومی را به‌نفع حاکمیت خدا تعلیق می‌کنند (به فصل چهارم و پنجم بنگرید). برخلاف حامیان این «نظریه‌ی ناسازگاری»، دیگران متمایل به شناساندن روح ذاتاً دموکراتیکی از اسلام‌اند و آن را دین رواداری، تکرر، عدالت و حقوق بشر می‌دانند. به‌گفته‌ی راشد الغنوشی، [5] «حکومت اسلامی بالطبع دموکراتیک است.» [6] از این منظر، مفهوم قرآنی شورا (مشورت) متضمن سازگاری آموزه‌ی اسلامی با دموکراسی است و ارزیابی آن از انسان‌ها بر اساس میزان تقوا، برابری در نژاد و جنسیت و اراده‌ی آزاد دلالت دارد. حق حاکمیت خداداد امت (اجتماع مؤمنان مسلمان) زیربنای حکومت دموکراتیک مبتنی بر کثرت‌گرایی، تفاوت و حقوق بشر است. [7]

هم «شکاکان» و هم «دفاعی‌پردازان» در رویکرد روش‌شناختی خود مشترکاً تعهدی انحصاری به متون دارند و استدلال‌های خود را از خوانش تحت‌اللفظی کتاب مقدس (قرآن و حدیث) استخراج می‌کنند و توجه فوق‌العاده ناچیزی به‌معنای این متون برای شهروندان مسلمان در زندگی روزمره‌ی خود دارند. از این گذشته، به‌ندرت درباره‌ی چگونگی تغییر این معانی در طول زمان بحث می‌شود.

یکی از استدلال‌های محوری کتاب این است که احکام مقدس، موضوعاتی برای کشاکش و قرائت‌های متعارض‌اند. به‌بیان دیگر، مسائلی مربوط به تاریخ‌اند. انسان‌ها حقیقت را از منظر خود تعریف می‌کنند. افراد و گروه‌های صاحب قدرت اجتماعی می‌توانند حقیقت را از منظر خود اثبات و هم‌مونیزه کنند.

روایت‌های تاریخی در این کتاب نشان می‌دهند که چگونه نیروهای اجتماعی، به‌ویژه جنبش‌های اجتماعی، نقش تعیین‌کننده‌ای در تغییر و شکل‌گیری «حقیقت» متون مقدس دارند. تعدد ژانرهای مختلف الهیاتی - الهیات رهایی‌بخش، الهیات فمینیستی، «الهیات اقلیت‌های جنسی» و مایلم «الهیات جمهوری» را هم بدان بیفزایم - روشن می‌سازد که چگونه گروه‌های مختلف اجتماعی (فقرا، زنان، همجنس‌گرایان، ستم‌دیدگان از حیث مذهبی) معانی دینی خود را در کل، بر اساس هستی اجتماعی خود تعریف می‌کنند.

بنابراین، آیا اسلام با دموکراسی سازگاری دارد (با این فرض که «دموکراسی» عاری از ابهام است؛ که چنین نیست)؟ [8] به عقیده من، طرح این پرسش در ابتدا نادرست است. پرسش این نیست که آیا اسلام با دموکراسی و در نتیجه با مدرنیته همساز است یا خیر، بلکه این است که در چه شرایطی مسلمانان می‌توانند آنها را همساز کنند. هیچ چیز ذاتی اسلام - به همین ترتیب هیچ دین دیگری - آن را ذاتاً دموکراتیک یا غیردموکراتیک نمی‌کند. ما عوامل اجتماعی، پیشبرد فراگیر یا اقتدارگرایانه‌ی ادیان را تعیین می‌کنیم زیرا از این منظر، دین چیزی نیست جز مجموعه‌ای از باورها و ایده‌ها که پیوسته دعوی معنای اصیل و «حقیقت برتر» دارد. به هر حال، صرف‌نظر از اینکه اعتقادات و تجربیات دینی به واقعیت فراطبیعی مربوط می‌شوند، به‌گفته‌ی جیمز بکفورد، [9] «دین به میانجی ایده‌ها، نمادها، احساسات، اعمال و تشکیلات انسانی بیان می‌شود». [10] به‌معنایی، دستورات دینی چیزی جز درک ما از آنها نیست؛ همان‌هایی‌اند که ما به وجودشان آورده‌ایم. [11]

حدود پنجاه سال قبل، شماری از دانشمندان علوم اجتماعی باور داشتند که مسیحیت و دموکراسی با یکدیگر ناسازگارند. [12] اما امروزه ریشه‌دارترین دموکراسی‌ها در کانون سرزمین مسیحیان است، گرچه فاشیسم نیز پدیدار شد و با کلیسا در قلب سرزمین مسیحیت مرتبط بود. در واقع، پیوند ایدئولوژی‌های اقتدارگرا و انحصارطلب با مسیحیت نامعمول نبوده است. فرقه‌های مسیحی نخستین، وفاداری به حاکمان مستبد را ترویج می‌کردند - تا زمانی که آن حاکمان، خدانا باور نبودند و به مؤمنان آسیبی نمی‌رساندند. فرمان‌برداری در بطن اندیشه‌ی سیاسی مسیحیان بود، طبق این اعتقاد که نیروهای برتر توسط خدا تعیین شده‌اند. مارتین لوتر تصریح کرده بود: «کسانی که در دفتر قاضی نشسته‌اند، به‌جای خدا می‌نشینند و قضاوت آنها چنان است که گویی پروردگار از آسمان‌ها قضاوت کرده است... چنانچه امپراتور مرا بخواند، خدا مرا می‌خواند». [13] در واقع، سازگاری مسیحیان اولیه با قدرت استبدادی، به یهودی‌ستیزی غم‌انگیزی انجامید که در تفسیر کتاب مقدس از مصلوب‌شدن بر آن تأکید می‌شد و یهودیان و نه رومیان را مسئول آن می‌دانست. [14] حتی امروزه برخی از مسیحیان سرسخت، دموکراسی را «علت جمیع مشکلات جهان» می‌دانند زیرا به‌مثابه‌ی اختراع شیطان نه به خواست خدا بلکه به اراده‌ی «انسان‌های گناهکاری» حکم می‌راند که خواستار «قوانین سقط جنین، قوانین ضد مجازات اعدام، حقوق همجنس‌گرایان» و موارد مشابهند. [15] این ممکن است صدای افراط‌گرایان یا «قانون‌شکنان» مسیحی را نمایندگی کند اما در سپتامبر ۲۰۰۰ خود واتیکان با انتقاد شدید از ایده‌ی «پلورالیسم مذهبی»، طریقت‌های غیرمسیحی را ناقص و «معیوب» و مؤمنانشان را دچار «وضعیتی شدیداً نابسند» خواند. [16]

بهرغم این سابقه، امروزه شمار اندکی از مسیحیان نامتخصص احتمالاً کتاب مقدس را به‌بیان لوتر و «قانون‌شکنان مسیحی»، اقتدارگرایانه می‌خوانند یا طریقت خود را همانند واتیکان، انحصاری می‌دانند. به‌عبارت دیگر، ما به‌عنوان نیروهای اجتماعی، یک دین را فراگیر یا انحصاری، تک‌صدا یا تک‌ثرگرا و دموکراتیک یا اقتدارگرا به حساب می‌آوریم. [17] توسل به قرائت تحت‌اللفظی کتاب مقدس برای تعیین

نیروی دموکراتیک یک دین ما را خیلی دور نخواهد برد؛ نه تنها به این دلیل که ابهام، معانی چندگانه و اختلاف نظرها در بسیاری از کتب دینی نهفته است (همان طور که پژوهشگرانی مثل نصر ابوزید و خالد مسعود در قرآن و حدیث نشان داده‌اند)، بلکه به این دلیل که افراد و گروه‌هایی با علایق و جهت‌گیری‌های گوناگون ممکن است حقایق غالباً متناقض خود را در همان کتاب مقدس بیابند. [18] به جای توسل به قرآن یا شریعت برای درک اسامه بن لادن یا به طور کلی رادیکالیسم اسلام‌گرا، باید شرایطی را واریسی کنیم که به نیروهای اجتماعی اجازه می‌دهد تا قرائت خاصی از متون مقدس را هژمونیک جلوه دهند. و این با ظرفیت گروه‌ها برای بسیج اجماع در مورد «حقیقت» آنها پیوند تنگاتنگی دارد. ارجاع صرف به کتاب مقدس ممکن است ابزار مناسبی برای تجزیه و تحلیل نباشد اما در بطن نبرد سیاسی برای هژمون‌سازی گفت‌وگوها قرار دارد. بیان اینکه «حکومت اسلامی ماهیتاً دموکراتیک است» ممکن است از نظر تحلیلی ساده‌لوحانه باشد اما حاکی از تکاپو برای دموکراتیک‌سازی حکومت اسلامی است. به هر ترتیب، تلاش‌ها برای دموکراتیک کردن یک دین بی‌شک از سطح فکری آغاز می‌شود. چالش عبارت است از اعطای قدرت مادی به تفاسیر دموکراتیک تا با آگاهی عمومی آمیخته شوند.

تأکید فوکو بر قدرت کلمات، قدرت گفت‌وگو، مشهور و نیز آموزنده است. با این حال، ما همچنین می‌توانیم در ادعاهای نامشروط فوکو تردید کنیم، با این استدلال که قدرت نه تنها در کلمات یا در «حقیقت درونی» بیان شده در کلمات بلکه اساساً در کسانی نهفته است که آنها را به زبان می‌آورند؛ کسانی که به این کلمات حقیقت و متعاقباً قدرت می‌بخشند. به عبارت دیگر، گفت‌وگو قدرت نیست، مگر اینکه به آن نیروی مادی داده شود. شاید نباید صرفاً به دنبال این باشیم که گفت‌وگو چیست، بلکه به طور خاص باید در پی جایی باشیم که قدرت در آن نهفته است. برای مثال، ایده «سازگاری اسلام با دموکراسی» بسته به اینکه چه کسی بیانش می‌کند، تأثیر متفاوتی دارد. بیان ایده‌های «درست» کافی نیست؛ باید با ایجاد توافق حول این ایده‌ها نیروی مادی به آنها بخشید. این امر ناگزیر ما را به حیطه‌ی نظریه و عمل جنبش اجتماعی سوق می‌دهد که به گمان من، واسطه‌ای میان گفت‌وگو و قدرت، میان کلمه و جهان می‌شود. سازگاری یا ناسازگاری اسلام و دموکراسی نه موضوع فرض و گمان فلسفی، بلکه مبارزه‌ای سیاسی است. مسئله بیش از آنکه خود متون باشد تعادل قدرت میان کسانی است که خواهان دین دموکراتیک‌اند و آنان که حامی نسخه‌ی اقتدارگرا هستند. اسلام‌گرایی و پسااسلام‌گرایی، داستان این دو نیروی اجتماعی را روایت می‌کند.

اسلام: جنبش و دیدگاه جهانی

اسلام‌گرایی به طور عام، زبان ابراز وجود برای بسیج آنانی (عمدتاً طبقه‌ی متوسط با عملکرد بالا) بود که تحت تأثیر فرایندهای غالب اقتصادی، سیاسی یا فرهنگی در جوامع خود احساس می‌کردند که به حاشیه رانده شده‌اند؛ کسانی که شکست ملموس مدرنیته‌ی سرمایه‌داری و آرمان‌شهر برایشان زبان اخلاق را به میانجی دین، جایگزین سیاست کرد. به یک معنا، این شیوه‌ی نه‌گفتن طبقه‌ی متوسط مسلمان بود به آنچه از خود

مستثنا می‌دانستند - نخبگان ملی‌شان، دولت‌های سکولار و متحدان غربی آن دولت‌ها. آنها «سلطه‌ی فرهنگی غربی»، منطق سیاسی، حساسیت‌های اخلاقی و نمادهای هنجاری‌اش را نپذیرفتند، هرچند در بسیاری از ویژگی‌ها - کراوات، غذا، آموزش و فناوری - با آن وجه اشتراک داشتند. متقابلاً، کسانی که تحت شرایط مدرن اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جهانی‌شدن برخوردار و به‌روز گشتند، اگر سکولار نبودند، به نوع دیگری از اسلام، به اصطلاح اسلام معتدل یا به‌بیان دقیق‌تر «تقوای منفعل»، پایبند شدند.

اسلام‌گرایان در تلاش برای فعالیت در چهارچوب یک ایدئولوژی «اصیل» ذات‌گرا کوشیدند نسخه‌ای از اسلام را پی افکنند که بتواند به کاستی‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی‌شان پاسخ دهد. بنابراین، اسلام‌گرایی اسلام را نوعی نظام کامل الهی تصور می‌کند با الگوی برتر سیاسی، برنامه‌ی فرهنگی، ساختار حقوقی و تمهیدات اقتصادی؛ به اختصار، نظامی که به تمام مسائل بشری پاسخ می‌دهد. مهم‌تر، این اسلام به مسلمانان حس عزت‌نفس، اعتمادبه‌نفس و خودمختاری همه‌جانبه‌ای اعطا می‌کند. این تفسیر از اسلام به همراه زبان پرصلابت عوام‌گرا و کنترل اجتماعی سرکوب‌گرایانه ناگزیر کسانی را که بیرون از محدوده‌ی سختگیری‌هایش باقی مانده‌اند، به حاشیه می‌راند و حتی مجرم تلقی می‌کند: دگراندیشان، سکولارها، مسلمانان غیراسلام‌گرا، اقلیت‌های مذهبی و بسیاری از زنان. بنابراین، در کانون پارادایم اسلام‌گرایی، آمیزه‌ای از تقوا و تکلیف، سرسپردگی و وظیفه قرار دارد.

اسلام‌گرایی معاصر، در قالب نوعی جنبش و گفتمان، از دهه‌ی ۱۹۷۰ در مقابل دورنمای سیاست جنگ سرد رشد کرده و آشکارا پدیده‌ای تاریخی است. دو فرایند هم‌زمان اما متناقض، اسلام‌گرایی را به‌سوی موقعیت هژمونیکش سوق دادند: فرصت و سرکوب. فرصت برای گسترش آموزش توده‌ای، توسعه‌ی اقتصادی، فراوانی ثروت (پول نفت) و تحرک اجتماعی پیوند مستقیمی با سرکوب مداوم سیاسی، به‌حاشیه‌راندگی، احساس تحقیر و نابرابری فزاینده داشت. در دهه‌ی ۱۹۵۰ در سراسر جهان عرب تنها ده دانشگاه وجود داشت. تا سال ۲۰۰۳ این رقم به بیش از دویست دانشگاه افزایش یافت. [19] نکته‌ی مهم آنکه اعضای این طبقه‌ی متوسط که اکنون به‌طور گسترده تحصیل‌کرده اما همچنان به حاشیه رانده شده‌اند، به‌شدت از به‌حاشیه‌راندگی خود آگاه شده و «خشم اخلاقی» نیرومندی را نسبت به نخبگان و دولت‌های خود که با قدرت‌های غربی، به‌ویژه ایالات متحده، هم‌پیمان شده بودند، تجربه می‌کردند؛ همان دولتی که از قضا پشتیبان اپوزیسیون اسلامی به‌مثابه‌ی سنگری در برابر کمونیسم و ناسیونالیسم سکولار بود. در جهان عرب، طبقات سیاسی اشغال دیرینه‌ی سرزمین‌های فلسطینی توسط اسرائیل با حمایت آمریکا را شاهده‌ی بر انقیادشان در سطح جهانی می‌دانستند. اشغال‌گری بی‌امان اسرائیل (به‌ویژه در دولت‌های راست‌گرای لیکود) [20]

[20] جایگاهی چنان محوری در احساسات عمومی عرب/مسلمان را به خود اختصاص داد که مبارزه‌ی

مردم برای بازیابی «عزت» با آزادسازی سرزمین‌های عربی اغلب تکاپوی آنها برای دموکراسی را

تحت‌الشعاع قرار داد. به عبارت دیگر، آزادی از سلطه‌ی بیگانگان بر آزادی در خانه ارجحیت داشت. [21]

برخی از ناظران، تحت تأثیر زبان پوپولیستی اسلام‌گرا تمایل دارند که جنبش‌های اسلام‌گرای خاورمیانه را به الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین ربط دهند. گرچه مذهب هر جنبش را چهارچوب‌بندی می‌کند اما این جنبش‌ها وجوه مشترک دیگری ندارند. الهیات رهایی‌بخش تلاشی برای اصلاح کلیسا از درون بود و به جنبشی اجتماعی بدل شد که در آن دغدغه‌های محرومان محوریت داشت. الهیات رهایی‌بخش معطوف به تغییر وضعیت الیگارشی کلیسای کاتولیک و بی‌توجهی‌اش به فقرا بود، در شرایطی که جنبش‌های سوسیالیستی (به‌ویژه انقلاب کوبا) با برافراشتن پرچم عدالت اجتماعی، کلیسا را به لبه‌ی ناهم‌خوانی اجتماعی سوق داده بود. هدف راهبردی الهیات رهایی‌بخش، تحت رهبری متألهان آگاه اجتماعی، «رهایی فقرا» بود؛ تفسیر آن از اناجیل ناشی از این بلندپروازی راهبردی بود. [22]

در مقابل، اسلام‌گرایی به‌رغم تنوع اهداف اجتماعی و سیاسی پدیده‌تری داشته است. دغدغه‌ی اصلی آن نه توسعه‌ی اجتماعی یا فلاکت فقرا بلکه ایجاد یک «جامعه‌ی ایدئولوژیک» - ایجاد دولتی اسلامی یا اجرای قوانین و دستورالعمل‌های اخلاقی اسلامی - است. تنها در این صورت است که فقرا می‌توانند انتظار داشته باشند که از نوعی اثر هر می [23] اخلاقی اسلامی بهره ببرند. در یک کلام، جنبش‌های اسلام‌گرای خاورمیانه و الهیات آزادی‌بخش آمریکای لاتین دو خط سیر اجتماعی و سیاسی کاملاً متفاوتی را باز‌نمایی می‌کنند. برخلاف تصور، جنبش‌های اسلام‌گرا، به‌ویژه اسلام‌گرایی رادیکال، به جنبش‌های چریکی آمریکای لاتین در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ شباهت دارند؛ البته نه در ایدئولوژی‌هایشان، بلکه در نمای اجتماعی هوادارانشان و شرایطی که در آن ظهور کردند. ظهور هر دو جنبش را می‌توان در شرایط هم‌زمان دگرگونی اجتماعی (شهرنشینی پرشتاب، تحصیلات انبوه، آموزش عالی و نیاز به تحرک) و طرد اجتماعی کسانی ردیابی کرد که رؤیای تحرک اقتصادی‌شان به‌واسطه‌ی ساختارهای اجتماعی و سیاسی ناعادلانه نقش‌برآب شده بود. البته زمینه‌های مختلف جهانی و منطقه‌ای به هر جنبش چهارچوب ایدئولوژیک خاصش را داد: چپ‌گرایی سکولار در مورد جنبش‌های چریکی آمریکای لاتین و مذهب رادیکال در میان جنبش‌های اسلام‌گرای خاورمیانه.

در خاورمیانه مسلمان، طبقه‌ی سیاسی، به تمام معنا، به لایه‌های میانی تحصیل‌کرده محدود باقی می‌ماند: کارمندان دولتی، دانشجویان، متخصصان و روشنگرانی که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ «خیابان» را با ایدئولوژی‌های فراگیر ناسیونالیسم، بعثی، سوسیالیسم و عدالت اجتماعی به حرکت درآوردند. اسلام‌گرایی آخرین این جهان‌بینی‌های بزرگ است. جنبش‌های اسلام‌گرا با حمایت اصلی لایه‌های میانی فقیرتر موفق شده‌اند به‌مدت سه دهه از طریق اسلامی‌سازی ارزان‌شمار فراوانی را در میان جمعیت سرخورده فعال سازند: با توسل به زبان خلوص اخلاقی و فرهنگی (مثلاً دعوت به ممنوعیت الکل یا ادبیات «غیر اخلاقی» یا طرح مسئله‌ی ظاهر عمومی زنان)، توسل به سیاست‌های هویتی و انجام کارهای خیریه‌ی مقرون به صرفه. با این حال، در اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰ روشن شد که اسلام‌گرایان نمی‌توانند پیش‌تر بروند؛ زمانی که نوبت به اسلامی‌سازی پرهزینه‌تر رسید: ایجاد یک سازمان سیاسی و اقتصاد اسلامی و پیشبرد روابط

بین‌المللی سازگار با شهروند ملی و جهانی مدرن. بنابراین، حکومت اسلام‌گرایان هرکجا که جامعه‌ی عمل پوشید (مانند ایران، سودان و پاکستان) با بحران عمیقی مواجه شد. هم‌زمان، استراتژی‌های خشونت‌آمیز و درگیری‌های مسلحانه‌ی اسلام‌گرایان رادیکال (مثلاً در مصر و الجزایر) نتوانست دستاوردهای چندانی داشته باشد. جنبش‌های اسلام‌گرا، یا توسط دولت‌های استبدادگر سرکوب شدند یا ناگزیر به بازنگری در دیدگاه‌های پیشینشان گشتند. عده‌ی بسیاری، از گفتمان‌های تمامیت‌بخش یا شیوه‌های خشونت‌آمیز فاصله گرفتند و دست به توسعه‌ی دیدگاه دموکراتیک‌تر برای پروژه‌های اسلامی خود زدند. این تغییرات، نقش سیاسی اسلام را محدود نکرد. شرایط اجتماعی و سیاسی جهانی و داخلی، به‌ویژه در کشورهایی که اسلام‌گرایی را تجربه نکرده بودند، به ایجاد جذابیت برای سیاست‌های مذهبی و اخلاقی ادامه داده است. احساسات ضداسلامی در غرب پس از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر و متعاقب آن، «جنگ با تروریسم»، احساس عمیق نامنی و خشم را در میان مسلمانانی تقویت کرد که اسلام و مسلمانان را در معرض هجوم شدید یافتند. این امر جذابیت دین‌داری و بومی‌گرایی را افزایش داد و احزاب اسلامی مخالف سیاست ایالات متحده در افغانستان در چند انتخابات ملی در سال ۲۰۰۲ موفقیت چشمگیری کسب کردند. حزب عدالت و توسعه در مراکش در انتخابات سپتامبر ۲۰۰۲ سهم خود را دو برابر کرد و به ۴۲ کرسی رساند. در اکتبر ۲۰۰۲ جنبش اسلام‌گرا در انتخابات محلی الجزایر سوم شد و اتحاد احزاب مذهبی در پاکستان ۵۳ کرسی از ۱۵۰ کرسی پارلمان را به دست آورد. در ماه نوامبر، اسلام‌گرایان صاحب نوزده کرسی از چهل کرسی پارلمان در بحرین شدند و حزب عدالت و توسعه‌ی ترکیه ۶۶ درصد از مجلس قانون‌گذاری را در دست گرفت. [24] به هر روی، این پیروزی‌های انتخاباتی بیش از آنکه حاکی از احیای اسلام‌گرایی باشد (که پروژه‌های سیاسی با دغدغه‌های ملی است)، نوعی تغییر جهت از اسلام سیاسی به زبان‌های پراکنده‌ی مربوط به تقوای شخصی و تهدید جهانی و ضداسلامی بود. در واقع، بسیاری از جوامع مسلمان در آستانه‌ی نوعی چرخش پسااسلام‌گرایی بودند.

پسااسلام‌گرایی چیست؟

اصطلاح پسااسلام‌گرایی تاریخچه‌ی نسبتاً کوتاهی دارد. در سال ۱۹۹۶، در مقاله‌ی کوتاهی «ظهور جامعه‌ی پسااسلام‌گرا» [25] را طرح کردم و در آن مفصل‌بندی جریان‌های مهم اجتماعی، دیدگاه‌های سیاسی و اندیشه‌ی مذهبی‌ای را شرح دادم که ایران پساخیمینی در حال مشاهده‌اش بود - جریان‌هایی که سرانجام با «جنبش اصلاحات» در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ درآمیخت. مقاله‌ی آزمایشی من تنها به روندهای اجتماعی می‌پردازد زیرا در سطح دولتی چیز اندکی وجود داشت که بتوانم آن را پسااسلام‌گرا بدانم. در واقع، پسااسلام‌گرایی همان‌طور که در ابتدا به کار می‌رفت، صرفاً به واقعیت‌های جمهوری اسلامی ایران مربوط می‌شد، نه به سایر محیط‌ها و جوامع. با این حال، روح اصلی این اصطلاح به دگرپسای اسلام‌گرایی (در ایده‌ها، رویکردها و عملکردها) از درون و بیرون اشاره دارد.

از آن زمان، برخی ناظران در اروپا این اصطلاح را اغلب به صورت توصیفی به کار برده‌اند، اساساً برای اشاره به آنچه همچو تغییری گسترده در رویکردها و استراتژی‌های شبه‌نظامیان اسلام‌گرا در جهان اسلام می‌دانند. [26] با توجه به روش‌های مختلفی که هر یک از نویسندگان به کار برده‌اند، به نظر می‌رسد که این اصطلاح بیش از آنکه تبیین شده باشد، خلط شده است. به نظر برخی مانند ژیل کیپل، [27] «پسااسلام‌گرایی» عبارت است از خروج اسلام‌گرایان از آموزه‌های جهادی و سلفی (سنت‌گرا و متکلم)؛ در حالی که برخی دیگر، مانند اولیویه روا، [28] آن را «خصوصی‌سازی» اسلامی‌سازی (در مقابل اسلامی‌سازی دولتی) می‌دانند که به جای محتوا، بر چگونگی و مکان اسلامی‌سازی تأکید می‌کند. دیگرانی مایل‌اند که این اصطلاح را به کار ببرند بی‌آنکه آن را تعریف کنند. با این حال، معمولاً در وهله‌ی نخست همچو مقوله‌ای تجربی و نه تحلیلی ارائه و درک شده که نشان‌دهنده‌ی دوره‌ای خاص یا نوعی پایان تاریخی است.

مفهوم‌سازی ضعیف و درک نادرست این اصطلاح و اکنش‌های ناخواسته‌ای را در پی داشته است. منتقدان به‌درستی تعمیم‌های شتاب‌زده و نسنجیده درباره‌ی پایان اسلام‌گرایی (که عمدتاً به تأسیس یک دولت اسلامی ربط دارد) را مورد مناقشه قرار داده‌اند، هرچند تغییر معناداری را در استراتژی و دیدگاه برخی گروه‌های اسلام‌گرای مبارز تصدیق می‌کنند. [29] به عقیده‌ی منتقدان، آنچه به نظر می‌رسد در حال تغییر است، نه اسلام سیاسی (سیاست‌ورزی در چهارچوب اسلامی) بلکه تنها نسخه‌ی انقلابی خاصی از آن است. [30] دیگران استدلال کرده‌اند که «پسااسلام‌گرایی» نه بیانگر واقعیتی متمایز بلکه صرفاً یکی از انواع سیاست اسلام‌گرایی است. [31]

در صورت‌بندی من، پسااسلام‌گرایی، هم از نوعی وضعیت و هم از نوعی پروژه حکایت می‌کند که ممکن است در یک جنبش اصلی (یا چندبعدی) تجسم یابد. در وهله‌ی نخست، به شرایط سیاسی و اجتماعی اطلاق می‌شود که در پی مرحله‌ای از آزمایش، جذب، انرژی و منابع مشروعیت اسلام‌گرایی، حتی در میان حامیان سابقاً سرسختش، تهی می‌شود. اسلام‌گرایان در حین تلاش برای عادی‌سازی و نهادینه‌سازی حکومت خود، از ناهنجاری‌ها و نارسایی‌های نظام خود آگاه می‌شوند. آزمون و خطای مداوم، نظام را پذیرای پرسش و نقد می‌سازد. در نهایت، تلاش‌های عمل‌گرایانه برای حفظ نظام، به کنار گذاشتن اصول زیربنایی آن مدد می‌رساند. اسلام‌گرایی، هم به‌دلیل تضادهای درونی خود و هم زیر فشار جامعه، مجبور می‌شود تا خود را دوباره از نو بسازد اما این کار را به قیمت تغییری کیفی انجام می‌دهد. تحول عظیم در گفتمان مذهبی و سیاسی در ایران دهه‌ی ۱۹۹۰ نمونه‌ای از این گرایش است.

پسااسلام‌گرایی نه تنها نوعی وضعیت بلکه نوعی پروژه است؛ تلاشی آگاهانه برای مفهوم‌سازی و راهبردی‌کردن مبنای منطقی و اشکال اسلام‌گرایی تعالی‌بخش در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و فکری. با این حال، پسااسلام‌گرایی نه ضداسلامی است، نه غیراسلامی و نه سکولار. بلکه باز نمود تلاشی است برای در هم آمیختن دین‌داری و حقوق، ایمان و آزادی، اسلام و رهایی. تلاشی است برای بازگرداندن اصول زیربنایی اسلام‌گرایی با تأکید بر حقوق به‌جای تکالیف، کثرت به‌جای صدای یکتای راستین، تاریخی بودن

به‌جای کتاب مقدس ثابت و آینده به‌جای گذشته. می‌کوشد تا اسلام را با انتخاب فردی و آزادی، با دموکراسی و مدرنیته (چیزی که پسااسلام‌گراها بر آن تأکید می‌کنند) پیوند دهد، برای دستیابی به آنچه برخی از محققان «مدرنیته‌ی آلترناتیو» می‌نامند. پسااسلام‌گرایی در تصدیق ضرورت‌های سکولار، در رهایی از جمود و در شکستن انحصار حقیقت دینی عیان می‌شود. کوتاه‌سخن، در حالی که اسلام‌گرایی با آمیزش دین و مسئولیت تعریف می‌شود، پسااسلام‌گرایی بر دین‌داری و حقوق تأکید می‌کند.

اینکه اسلام با آرمان‌های دموکراتیک مطابق است یا نه، اساساً به این بستگی دارد که آیا هواداران دیدگاه‌های فوق می‌توانند هژمونی سیاسی خود را در جامعه و دولت تثبیت کنند یا نه. تاریخ جنبش‌های اجتماعی-مذهبی در ایران و مصر از دهه‌ی ۱۹۷۰ زمینه‌ی مناسبی را برای بررسی منطق، شرایط و نیروهای پشت سیاست دموکراتیک یا غیردموکراتیک‌کردن اسلام ارائه می‌دهد. در ایران، انقلاب ۱۳۵۷ و تأسیس حکومت اسلامی شرایط را برای ظهور جنبش‌های اپوزیسیونی فراهم کرد که هدفشان فرارفتن از اسلام‌گرایی در جامعه و حکومت‌داری بود. پایان جنگ با عراق (۱۳۶۷)، رحلت آیت‌الله خمینی (۱۳۶۸) و برنامه‌ی بازسازی پس از جنگ در دوران ریاست‌جمهوری رفسنجانی نقطه‌ی عطفی به‌سوی پسااسلام‌گرایی بود. این امر خود را در کنش‌ها و ایده‌های اجتماعی مختلف، از جمله مدیریت شهری، کنش فمینیستی، دیدگاه الهیاتی و روندها و جنبش‌های اجتماعی و فکری نشان داد.

جوانان، دانشجویان، زنان و روشن‌فکران دینی و همچنین بسیاری از کارمندان دولتی و تعداد فراوانی از مردم خواستار دموکراسی، حقوق فردی، تساهل و برابری جنسیتی بودند اما حاضر نشدند که احساسات مذهبی را به‌کلی کنار نهند. بنابراین، مقاومت و مبارزه‌ی روزمره، مردم عادی، متفکران مذهبی، نخبگان معنوی و بازیگران سیاسی را وادار به ایجاد تغییر پارادایمی سرنوشت‌ساز کرد. شماری از انقلابیون قدیمی ایده‌های پیشین خود را کنار نهادند و در مورد خطرات حکومت دینی، هم برای دین و هم برای دولت، هشدار دادند. مخالفان چه از خارج و چه در داخل دولت اسلامی خواستار سکولاریزاسیون آن بودند اما بر حفظ اخلاق دینی در جامعه تأکید می‌کردند.

مصر اما مسیر دیگری پیمود. به‌جای انقلاب اسلامی، جنبش اجتماعی اسلامی فراگیری با نگرش اخلاقی محافظه‌کارانه، زبان پوپولیستی، سرشت پدرسالارانه و پایبندی به کتاب مقدس شکل گرفت. در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، این جنبش از طریق **دعوت [32]** و کار انجمنی، بخش بزرگی از جامعه‌ی مدنی را جذب کرد که در حال حرکت به‌سوی طلب فضا در نهادهای دولتی بودند. گرچه این جنبش نتوانست رژیم سکولار مصر را سرنگون کند اما اثری ماندگار بر جامعه و دولت بر جا گذاشت. بازیگران اصلی جامعه‌ی مصر، از جمله روشن‌فکران، نوژن‌وتمندان، الازهر (نهاد متولی اسلام) و نخبگان حاکم، غرقه در «شریعت اسلامی» فراگیر، حول زبان بومی‌گرا و مرام اخلاقی محافظه‌کارانه گرد هم آمدند. به این ترتیب، صداها‌ی انتقادی، اندیشه‌های نوآورانه‌ی دینی و مطالبات برای اصلاح دموکراتیک را شدیداً به حاشیه راندند. در نهایت، دولت اقتدارگرا که با گسترش اسلام‌گرایی تهدید می‌شد، جنبه‌های دین‌داری محافظه‌کارانه و احساسات ناسیونالیستی

(پیامد درگیری مداوم اعراب و اسرائیل) را برای پیکربندی «انقلاب منفعل» مصر مناسب یافت. این انقلاب منفعل اسلامی باز نمود نوعی بازسازی تمام‌عیار اسلامی بود که در آن دولت به‌مثابه‌ی مبنای واقعی تغییر موفق شد کاملاً در رأس امور باقی بماند. گرچه یک جنبش نو‌بنیاد دموکراسی (کفایه) [33] در سال ۲۰۰۵ به تغییراتی در فضای سیاسی اشاره کرد، ساختار سیاسی، اقتدارگرا، اندیشه‌ی مذهبی، راکد و انحصاری و طبقه‌ی سیاسی، بومی‌گرا باقی ماند. خرده‌شبه‌هتی میان مصر و خط سیر ایران پسااسلام‌گرا وجود داشت. آیا پسااسلام‌گرایی پدیده‌ای منحصرأ ایرانی است؟ در حالی که انقلاب اسلامی جنبش‌های مشابهی را در سایر کشورهای مسلمان در دهه‌ی ۱۹۸۰ تقویت کرد، تجربه‌ی ایران پسااسلام‌گرا نیز به تغییر ایدئولوژیک در میان برخی از جنبش‌های اسلام‌گرا مدد رساند؛ مانند حزب اسلامی الدعوه تونس به رهبری راشد الغنوشی. [34] بدین ترتیب، از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ پویایی‌های داخلی و نیروهای جهانی نقش بیشتری در تحریک پسااسلام‌گرایی در میان جنبش‌های فردی در جهان اسلام ایفا کرده‌اند. استراتژی کثرت‌گرایانه‌ی حزب‌الله لبنان در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ به انشعاب در جنبش انجامید؛ ظهور حزب الوسط در اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰ در مصر به‌مثابه‌ی آلترناتیوی برای هم‌اسلام‌گرایان جنگ‌طلب و هم‌اخوان‌المسلمین؛ سیاست‌ها و خطمشی‌های فراگیر احزاب مذهبی در ترکیه (احزاب رفاه، فضیلت، و عدالت و توسعه)؛ تغییر گفتگمانی در جمعیت اسلامی هند به سمت گرایش‌های ایدئولوژیک فراگیرتر، کثرت‌گرایانه‌تر و مبهم‌تر؛ [35] ظهور نوعی گرایش «اسلامی لیبرال» در عربستان سعودی در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ به‌دنبال سازش میان اسلام و دموکراسی [36] – همه نشانه‌هایی از روندهای پسااسلامی در جوامع مسلمان امروزی‌اند. جنبش اسلامی ترکی فتح‌الله گولن نمونه‌ای بارز است که در آن گولن و پیروانش کوشیده‌اند تا جنبشی سیاسی بیافرینند که در عین گرامیداشت فرامین دینی، حامی مدرنیسم، ملی‌گرایی، مدارا و دموکراسی باشد. [37] در هر یک از این موارد، پسااسلام‌گرایی خود را همچو عدول، هرچند به‌درجات مختلف، از مجموعه‌ی ایدئولوژیک اسلام‌گرای جهان‌گرایی، انحصار حقیقت دینی، طرد و تکلیف، به سمت تصدیق ابهام، تکثر، دربرگیری و توافق در اصول و عملکرد جنبش بیان می‌کند. باید تأکید کنم که «اسلام‌گرایی» و «پسااسلام‌گرایی» عمدتاً به‌عنوان مقوله‌های مفهومی برای دلالت بر تغییر، تفاوت و ریشه‌های تغییر، عمل می‌کنند. با این حال، در دنیای واقعی ممکن است که بسیاری از مسلمانان به‌نحو التقاطی و به‌طور هم‌زمان به جنبه‌هایی از هر دو گفتگمان پایبند باشند. اما ظهور پسااسلام‌گرایی به‌عنوان یک جریان را نباید لزوماً پایان تاریخی اسلام‌گرایی دانست. بلکه باید آن را زایش – از تجربه‌ی اسلام‌گرایی – نوعی گفتگمان و سیاست از نظر کیفی متفاوت دانست. در واقعیت، ممکن است شاهد فرایندهای هم‌زمان اسلامی‌شدن و پسااسلامی‌شدن باشیم. گرچه جنبش‌های پسااسلامی در تغییر گفتگمان دینی و سیاسی به درجات مختلف کامیاب بوده‌اند اما هنوز آرایش‌های سیاسی استبدادی را در جوامع مسلمان تغییر نداده‌اند. پسااسلام‌گرایی ایران، به‌رغم تأثیرات تهاجمی‌اش در اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰، نتوانست جمهوری اسلامی را سراسر دموکراتیزه سازد. پروژه‌ی «اصلاحات سیاسی» آن، که می‌خواست به نوعی الگوی بومی تحول دموکراتیک در خاورمیانه‌ی مسلمان

تبدیل شود، با اشتباهات فاحش خود اصلاح‌طلبان و قدرت قهری روحانیون حاکم برای فلج‌کردن جنبش اصلاحات خنثی شد. به‌بیان دیگر، موانع حکومت‌داری دموکراتیک در جوامع مسلمان ارتباط چندانی با دین ندارد؛ بیشتر به منافع مادی و غیرمادی صاحبان قدرت گره خورده‌اند. پس جنبش‌های اجتماعی تا چه حد می‌توانند تغییرات سیاسی در خاورمیانه به وجود آورند، جایی که اکثریت مسلمان بین دولت‌های استبدادی، اپوزیسیون اسلام‌گرا و تهدید سلطه‌ی خارجی گرفتار شده‌اند؟

تغییر گفتگویی به‌تنهایی برای ایجاد دگرگونی نهادی واقعی، آشکارا ناکافی است. جنبش‌ها باید بر قدرت سیاسی چیره شوند. اما جنبش‌های اجتماعی متعهد به استراتژی‌های خشونت‌پرهیز چگونه می‌توانند بر قدرت قهری دولت‌ها غلبه کنند؟ چنان‌که در فصل پایانی بحث می‌کنم، جنبش‌های اجتماعی فراگیر نمایش‌های تک‌قسمتی‌ای نیستند که بر اثر سرکوب از میان بروند. در عوض، آنها فرایندهای چندجانبه‌ی طولانی‌عاملیت و تغییرند، همراه با افت‌وخیز که «پیوستگی‌های پیش‌برنده‌ی» پایدار آنها می‌تواند در صورتی که فرصتش پیش آید، بسیج مردمی را احیا کند. جنبش‌ها از طریق تولید فرهنگی خود - ایجاد سبک‌های جدید زندگی و شیوه‌های نوین تفکر، بودن و انجام کارها - ممکن است بتوانند دولت‌ها و نخبگان سیاسی را نسبت به حساسیت‌ها، آرمان‌ها و انتظارات جامعه‌ی بازسازی و اجتماعی کنند. «اجتماعی‌شدن دولت‌ها» ممکن است سرخی برای درک تأثیر جنبش‌های اجتماعی و «شهروندان فعال» برای تقویت چرخش دموکراتیک در جوامع مسلمان ارائه دهد.

برگردان: مریم تاوار وحدتی

[1] Edward Said. **Orientalism**; Maxime Rodinson. **Europe and the Mystique of Islam**.

[2] Asef Bayat (2003) "The Use and Abuse of Muslim Societies", **ISIM Newsletter**, 13(1), p. 5.

[3] Bernard Lewis. "The Roots of Muslim Rage".

[4] برجسته‌ترین «تاریخ‌دان اصلاح‌طلب اسرائیلی» است که (Benny Morris) این سخنان بنی موریس در کشور بنین (در غرب آفریقا) ایراد شد؛ «دیگر اشکی نمانده»، ص ۴۰. تعدادی از دانشگاہیان تأثیرگذار (Kenneth) از دانشگاہ جانز هاپکینز و کنت آدلمن (Eliot Cohen) در ایالات متحده، مانند الیوت کوهن از هیئت سیاست دفاعی وزارت دفاع، گفته‌اند که اسلام اساساً نابردبار، توسعه‌طلب و خشن (Adel-man) است. برخی از پروتستان‌های تبشیری، اسلام را دینی «شیطانی» خوانده‌اند.

William Pfaff (2002) **Herald Tribune**, 5 December.

از برخی جهات، چنین طرح‌واره‌هایی می‌تواند غایت‌گرایی خودویرانگری باشد زیرا اگر اسلام اساساً با آرمان‌های دموکراتیک بیگانه است، در این صورت چه می‌توان کرد؟ به نظر می‌رسد که راه‌حل عبارت است از دموکراسی‌سازی (به‌معنای تغییر حکومت با انتخابات آزاد، به‌علاوه‌ی قوه‌ی قضائیه‌ی مستقل، آزادی بیان، حاکمیت قانون و حقوق اقلیت‌ها)، سکولاریزه‌کردن مسلمانان یا گرویدنشان به دین «دموکراتیک» متفاوتی. این امر خطیر، با فرض اینکه مطلوب باشد، منطقاً بسیار دشوارتر از ترویج «اسلام معتدل» خواهد بود.

و خالد (John Esposito) جان اسپوزیتو (John Voll) این دسته نویسندگان مثل جان وول [5] و همچنین مؤسساتی مانند مرکز مطالعات اسلام و دموکراسی (Khaled Abou El Fadl) ابوالفضل (ایالات متحده)، مرکز مسلمانان دموکرات (فرانسه) و بسیاری از وبسایت‌ها را در بر می‌گیرد. به یادداشت ۴ در فصل ۶ مراجعه کنید.

[6] Interview with Rashed al-Ghannoushi (1998) **Al-Ahram Weekly**, 24-30 December, p. 9.

[7] Bahrul Uloom. "Islam, Democracy, and the Future of Iraq".

در واقع، پرسش‌های فراوانی حول مفهوم دموکراسی وجود دارد. آیا برابر با «بسیارسالاری» مورد [8] است - نوعی حکومت توافقی با نخبگان رقیب که منافع اجتماعی (Robert Dahl) نظر رابرت دال مختلف را در چهارچوبی کثرت‌گرا نمایندگی می‌کنند؟ (دال، دموکراسی و منتقدانش). اگر چنین است، دیگر حوزه‌های زندگی عمومی، اقتصاد، جامعه و فرهنگ کجا می‌ایستند؟ فردگرایی را چگونه توضیح دهیم: آیا پیش‌نیاز دموکراسی است یا ضد آن؟ آیا سرمایه‌داری با قدرت کورپوریتی و تولید پرتوان رضایت، غیردموکراتیک نیست؟ این پرسش‌ها قدمتی به‌درازی خود دموکراسی دارند. آنها را انبوهی از جنبش‌ها و منتقدانی مطرح کرده‌اند که در پی دموکراتیک‌کردن «دموکراسی» بوده‌اند. مارکسیسم تضاد لیبرالیسم اقتصادی و آرمان‌های دموکراتیک را برجسته کرده است؛ سوسیال‌دموکراسی و انجمن‌گرایی بر شهروندی و برابری تأکید کرده‌اند. برای بحثی عالی رجوع کنید به

David Held. **Models of Democracy**.

فمینیست‌ها مدت‌هاست که با نظریه‌ی دموکراتیک برای رفع نابرابری ساختاری، مردسالاری و جدایی حوزه‌ی عمومی (حکومت، جایی که همه باید برابر باشند) و حوزه‌ی خصوصی (حوزه‌ی خانواده و روابط بین‌فردی که استثمارگرانه‌اند) مخالفت کرده‌اند. بنگرید به

Carole Pateman. **The Sexual Contract**.

برای بحث بسیار مفیدی درباره‌ی اینکه چگونه آزادی اقتصادی می‌تواند آزادی‌های مدنی و سیاسی را تضعیف کند، بنگرید به:

Sylvia Chan. **Liberalism, Democracy, and Development**.

[9] James Beckford

[10] James A. Beckford. **Social Theory and Religion**, p. 2.

برای کثرت تفاسیر و خطمشی‌های مسیحی بنگرید به [11]

Anna L. Peterson & Manuel A. Vásquez & Philip J.

Williams. **Christianity, Social Change, and Globalization**.

اندیشمندان اثرگذاری که جنگ‌های جهانی اول و دوم را به خاطر دارند، مدتی به این نتیجه رسیدند که [12]
آیین کاتولیک و دموکراسی با هم سازگار نیستند. بنگرید به

S. Lipset & K. Seong & J. C. Torres. "Social Requisites of
Democracy", **International Social Science Journal**, 13(6), p. 29.

[13] Quoted in: Roland Bainton. **Here I Stand**, pp. 184-185.

گفته می‌شود که رساله‌ی مارتین لوتر در مورد یهودیان و دروغ‌هایشان الهام‌بخش اصلی هیتلر در [14]
کتاب **نبرد من** است. در نظر برخی، فاشیسم اروپایی ثمره‌ی نوعی فرهنگ مسیحی بود؛ بنگرید به

Vasilios Bakogiannis. **Paul: The Great Scandal**.

برای دیدگاه‌های مشابه نیز بنگرید به:

Klaus Scholder. **The Churches and the Third Reich**; Beth A. Griech-
Polelle. **Bishop von Galen**.

[15] www.hom.net/angels/democracy.html.

[16] **International Herald Tribune**, 7 September 2000, p. 6.

در دهه‌ی ۱۹۷۰ «جنگ خدایان» می‌نامد، در (Michael Lowy) بارزترین تجلی آنچه مایکل لوی [17]
اصول مذهب کاتولیک آمریکای لاتین بود که مسیحیان بر سر حمایت (یا مخالفت با) دموکراسی عمیقاً
اختلاف داشتند. بنگرید به

Michael Lowy. **The War of Gods**.

نصر ابوزید حامی این ایده بود که مسلمانان باید از تفسیر هرمنوتیکی متون مقدسی که ناگزیر به [18]
مخالفت با آنها هستند، فراتر بروند. او استدلال می‌کند که ناهمخوانی، معانی متعدد و ابهام در خود قرآن
نهفته است. به همین ترتیب، خالد مسعود، فقه‌پژوه، تصریح می‌کند که ابهام و تعارض احادیث (گفتار و
کردار پیامبر) بیانگر کثرت دیدگاه‌ها در بسیاری از مسائل دینی زمان پیامبر است. بنگرید به

.Abu Zayd. **Rethinking the Quran**

بیانات استاد خالد مسعود بر پایه‌ی ارتباط شخصی من با ایشان است. ادعای من این است که سخنان
محققانه‌ی ابوزید و مسعود، صرف‌نظر از صحت استدلال‌هایشان، جنبه‌ای از تلاش برای مشاهده‌ی متون
اسلامی از منظرهای مختلف را نشان می‌دهد

[19] UNESCO (2003) "Statistical Yearbook".

[20] Likud

[21] بررسی نظرات سیاسی در پنج کشور عربی (الجزایر، مراکش، فلسطین، لبنان و اردن) به «آزادی از اشغال» امتیاز بالاتری نسبت به انتخابات آزاد، شفافیت، رسانه‌های آزاد، اتحادیه‌ها یا دولت‌های پاسخگو می‌دهد. بنگرید به

"Arab Human Development Report" (2004).

در بحث و نتیجه‌گیری پیشین درباره‌ی الهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین از منابع زیر بهره [22] برده‌ام

Christian Smith. **The Emergence of Liberation Theology**; Gustavo Gutierrez. **A Theology of Liberation**; Leonardo Boff. **Salvation and Liberation**; Michael Lowy. **The War of Gods**; Kovel. "The Vatican Strikes Back"; Bonine. "The Sociohistorical Meaning of Liberation Theology"; .Nepstad. "Popular Religion, Protest, and Revolt

نظریه‌ی هر می یا تراوشی: کمک دولت به شرکت‌های بزرگ سرانجام به بهره‌مندی طبقات پایین نیز [23] می‌انجامد

[24] Asef Bayat. "The 'Street' and the Politics of Dissent".

[25] Asef Bayat. "The Coming of a Post-Islamist Society".

[26] پسااسلام‌گرایی» اولیویه روا مقدمه‌ای بر پاره‌ای مقالات اوست که در نظر دارد در آنها از نوعی «گرایش پسااسلام‌گرایی سخن بگوید. راینهارد شولتز از «پسااسلام‌گرایی» برای توصیف «اسلام‌گرایی پست‌مدرن» به‌مثابه‌ی جهان‌بینی بیش از پیش چندپاره‌شده و «قومی‌شده» به‌دلیل بازتفسیرهای فزاینده و بومی‌سازی اسلام‌گرایی استفاده می‌کند؛ بنگرید به

Schulze. "The Ethnization of Islamic Cultures", For Gilles Kepel, **Jihad**, p. 368.

این اصطلاح جهت‌گیری جدید برخی از اسلام‌گرایان را توصیف می‌کند که به نام دموکراسی و حقوق بشر، از آموزه‌های رادیکال، جهادی و سلفی جدا شده‌اند. برخی دیگر، از مفهوم‌سازی کامل این اصطلاح یکسره ناتوان‌اند. یک استثنا، تلقی فرهاد خسروخاور از این اصطلاح در ارزیابی دیدگاه‌های برخی «روشن‌فکران پسااسلام‌گرا در ایران» مانند عبدالکریم سروش است. بنگرید به:

Farhad Khosrokhavar. "The Islamic Revolution in Iran".

[27] Gilles Kepel

[28] Olivier Roy

[29] Dīa Rashwan. "Wishful Thinking".

[30] Alain Roussillon. "Decline of Islamism?".

[31] Salwa Ismail. "The Paradox of Islamist Politics"; François Burgat. **Face to Face with Political Islam**, pp. 180-181.

[32] da'wa

[33] Kifaya

[34] اولیویه روا پسااسلام‌گرایی را «خصوصی‌سازی بازاسلامی‌سازی» تعریف کرده است. این به «نوبنیادگرایی» فردی‌سازی‌شده اشاره دارد.

Olivier Roy. **Globalised Islam**, p. 97.

[35] Ahmad. "From Islamism to Post-Islamism".

برای تحلیل روند «اسلامی لیبرال» یا جنبش اصلاحی عربستان سعودی، بنگرید به [36]

Stéphane Lacroix. "A New Element in the Saudi Political-Intellectual Field".

[37] Bulent Aras & Omer Caha. "Fethullah Gulen"; Ihsan Dagi. "Rethinking Human Rights"; Dīa Rashwan. "Wishful Thinking".