
دور هیافت متفاوت

در جریان بازگشت به اسلام در جهان عرب*

ل. م. سافی

ترجمه: دکتر سید احمد موثقی**

مقدمه

در حالی که جنبش ناسیونالیستی، در هر دو شاخه لیبرالی و سوسیالیستی خود، در جهان عرب رو به رشد بود و زمینه‌های جدیدی را فتح می‌کرد و به طور فزاینده‌ای بر حیات فکری و سیاسی این جوامع غالب می‌شد، جنبش اسلامی به هم ریخته و در حالت دفاعی قرار داشت. روشنفکران اسلام‌گرا مشغول دفاع از اسلام در برابر این اتهام که اسلام مسؤول زوال جامعه اسلامی است، و پوزش خواهی به دلیل آن جنبه‌های اسلام که مغایر با سلیقه‌های مدرن به نظر می‌رسیدند بودند. با این وجود، این گرایش تا اواخر دهه ۱۹۶۰، یعنی هنگامی که آرای سید قطب در سراسر دنیای عرب شروع به انتشار نمود، رو به تغییر نهاد. دهه‌های شصت و هفتاد همچنین شاهد ترجمه آثار مالک بن نبی، نویسنده الجزایری الاصل و تحصیل کرده فرانسه، از فرانسه به عربی بود که آرا او تحریک جدیدی به روشنفکران اسلام‌گرا بخشید. در این نوشتار آرای سید قطب و مالک بن نبی، به ویژه آرای و ایده‌هایی که تأثیر زیادی بر جنبش اسلامی و جامعه عرب به طور کلی

* ترجمه فوق از کتاب:

«The challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in The Arab world»

Safi , Louag M. , University Press of America, London , New York , 1994.

** استاد یار علوم سیاسی دانشگاه تهران.

داشت را بررسی خواهیم کرد. باید متذکر شد در حالی که قطب نفوذ زیادی روی مردم عادی داشت؛ اما نفوذ بن نبی تقریباً محدود به دوایر روشنفکری بود.

سید قطب: گروه پیشتاز اسلامی

سید قطب در ۱۹۰۶ در قاهره، شهر کوچکی در استان اسیوط مصر به دنیا آمد. او پس از پایان آموزش ابتدایی در شهرش به قاهره رفت و در آن جا آموزش متوسطه و کالج را طی کرد. قطب با فارغ التحصیل شدن در رشته ادبیات عرب، به سرعت خودش را به عنوان یک منتقد ادبی تیز و تند شناساند. در ۱۹۴۹ او از طرف وزارت آموزش به ایالات متحده فرستاده شد و در آن جا به مدت دو سال و نیم به مطالعه برنامه‌های درسی و آموزشی مدارس آمریکایی پرداخت. او با رفع اوهم نسبت به تمدن غربی برگشت، و به طور علنی فرهنگ آمریکایی را که به نظرش به طور افراطی ماتریالیستی، تهی از هرگونه ارزش معنوی، است، محکوم کرد. (ص ۱۵۳). او در ۱۹۵۱ به اخوال المسلمین پیوست و ۱۹۵۴ به سر دبیری روزنامه اصلی اخوان منصوب شد. او در همان سال دستگیر و همراه با سایر اعضای اخوان متهم به دخالت در فعالیت‌های براندازانه و خرابکارانه علیه دولت گردید. در ۱۹۶۴ از زندان آزاد شد، ولی چند ماه بعد به جرم تلاش ناموفق برای ترور رئیس جمهور و واژگونی حکومت، دوباره دستگیر شد. این بار دادگاه عالی امنیت دولت در ۱۹۶۶ او را به مرگ محکوم کرد و در همان سال اعدام شد.

شاید مؤثرترین و پرخواننده‌ترین اثر قطب کتاب *معالم فی الطریق* (نشانه‌های راه) باشد، که در ایام زندان (۱۹۵۴ - ۱۹۶۴) نوشت و در سال ۱۹۶۴ سال رهایی اش از زندان منتشر کرد. این کتاب در لحن، ایستار و محتوا، یک نقطه عزیمت و انحراف شدید از همه آنچه بود که نویسندگان اسلام‌گرا پیش از آن نوشته بودند. کتاب با یک هشدار نامیمون شروع می‌شود:

بشر امروز در لبه پرتگاه ایستاده، نه به علت خطر نابودی کامل که سرش را بردار
 آویختن باشد، که این تنها یک علامت بیماری است نه بیماری واقعی، بلکه به
 این علت که بشریت از آن ارزش‌های حیاتی که برای توسعه سالم و ترقی حقیقی

او ضروری است تهی گشته است.

او در ادامه تمدن غربی را متهم به سوق دادن بشر به سوی این حالت جاهلی و غفلت آمیز می‌کند که به موجب آن در تأمین و انجام مسؤولیت اخلاقی خود در قبال بقیه افراد بشر ناموفق است، و مسلمانان را به پیش قدم شدن و ادعای دوباره رهبری بشر در برابر قدرت‌های غربی دعوت می‌کند:

داشتن رهبری جدید برای بشر اساسی است! رهبری بشر توسط انسان غربی اکنون رو به زوال است، نه به این علت که تمدن غربی از نظر مادی فقیر شده یا چون قدرت اقتصادی و نظامی آن ضعیف شده است؛ دوران نظام غربی به پایان رسیده، بدواً به این علت که فاقد آن ارزش‌های حیات بخش است که آن را قادر به رهبری بشر کرده بود... در این موقعیت گنج‌کننده، نوبت اسلام و جامعه اسلامی (امت) رسیده که وظیفه‌ای را که خداوند به او واگذار کرده برای بشر انجام دهد.

اما این کار چگونه ممکن است؟ مسلمانان چه باید بکنند تا مسؤولیت اخلاقی شان را انجام داده باشند و نژاد بشر را از یک (ص ۱۵۴) فاجعه قریب الوقوع نجات دهند؟ چه شرایط و خصوصیتی جامعه اسلامی دارد که از غرب جلو می‌افتد؟ قطب این نظر را که رهبری مسلمانان باید خودش را از طریق پیشرفت در تولید مادی یا تکنولوژی نشان دهد، نادیده می‌گیرد، چون ادعایش این است که «نبوغ و مهارت غربی پیشرفت چشمگیری در این حوزه کرده که دست کم چند قرن طول می‌کشد تا [مسلمانان] از آن جلو بیفتند!» به جای آن مسلمانان می‌توانند با ارائه یک «جهان بینی» و یک «راه و روش» به بشر، که در عین بهره مندی از پیشرفت مادی به دست آمده، نیازهای اخلاقی و معنوی شان را همه بر آورده می‌کند، آنان را رهبری کنند.

سید قطب با قرار دادن مسأله رویارویی مسلمانان و جامعه اسلامی در یک چارچوب جهانی و ربط دادن آنها با آنچه که یک مسأله جهانی قلمداد می‌شود و سپس شرح این مسأله جهانی، در صدد ارائه یک راه حل خیلی کلی بر می‌آید. قطب سیستم آرا و عقاید خود را حول سه مفهوم کلیدی سازمان می‌دهد: «جامعه

جاهلی»، «جامعه اسلامی» و «پیش‌تاز اسلامی». او ادعا می‌کند که همه جوامع را می‌توان تحت یکی از دو نوع جوامع به طور انحصاری رده بندی کرد: اسلامی و جاهلی. قطب مفهوم جاهلیت یا جامعه جاهلی را برای تحلیل جامعه مدرن و نشان دادن نقایص و اشکالات آن بسط داد. واژه «جاهلیت» نخستین بار در قرآن با اطلاق به بی اعتقادی جامعه عربی ما قبل اسلام و جهل آنها به هدایت الهی معرفی شده بود؛ با این وجود، سید قطب این واژه را اخذ و تعریف جدیدی از آن عرضه کرد. بنا به نظر قطب، جامعه جاهلی، جامعه‌ای است که بر اساس قوانین، اصول و آداب و سنت‌هایی که بشر بدون توجه به هدایت الهی یا با جهل به آن به وجود آورده، برقرار و تأسیس گردیده است. به اعتقاد قطب در چنین جامعه‌ای، حرص و طمع و خود بزرگی بینی نامحدود بشر نیروی غالبی می‌شود که بر روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی میان اعضایش مستولی شده و به بی عدالتی و استثمار برخی افراد، طبقات، نژادها و ملت‌ها توسط دیگران منتهی می‌گردد. ریشه‌های [جاهلیت] در خواسته‌های انسان است که اجازه نمی‌دهد افراد از جهل و خود بزرگی بینی شان بیرون بیایند، یا در منافع برخی افراد یا طبقات یا ملت‌ها یا نژادهاست که منافع آنان بر عدالت خواهی، حقیقت جویی، و خیر خواهی غالب می‌شود.

قطب نتیجه می‌گیرد که همه جوامع موجود جاهلی هستند: جوامع کمونیستی جاهلی هستند، چون آنها وجود خدا و دستورهای وحی شده الهی را منکرند؛ جوامع یهودی و مسیحی به این دلیل جاهلی هستند (ص ۱۵۵) که تعالیم اصیل و اولیه شان را تحریف کرده‌اند؛ حتی جوامع مسلمان معاصر هم جاهلی هستند، چون رویه‌های اجتماعی و اصول حقوقی آنان بر مبنای تعالیم اسلام بنا نشده‌اند و حتی در تضاد با آن تعالیم هستند. قطب جامعه مدرن را هم به این دلیل مورد انتقاد قرار می‌دهد که مبتنی بر بنیادهای نژادی، قومی یا ملی هستند. معیارهایی که برای تفکیک و تمایز دولت - ملت‌های مدرن از یکدیگر به کار رفته‌اند بر جنبه‌های حیوانی و نه جنبه‌های انسانی بشر، یعنی صفات و خصوصیات فیزیکی اش، تأکید می‌ورزند. قطب استدلال می‌کند در حالی که وسایل معیشت، سرزمین‌ها و مرزها

بنیان مناسبی برای جمع کردن دسته‌های حیوانی با هم می‌باشد، انجمن‌ها و تجمعات انسانی باید بر مبنای ارزش‌ها و باورهای اخلاقی و انتخاب آزاد مردم تشکیل شود؛ به عبارتی دیگر، جوامع انسانی باید بر اساس ایدئولوژی و جهان بینی مشترک بنا شود، نه بر پایه پیوندهای قوم مدارانه و ناسیونالیستی. از طرف دیگر، جامعه اسلامی بر هماهنگی میان انسان و خدا، وحدت اصول مذهبی و اجتماعی - سیاسی و وظیفه انسان در قبال هم‌نوع و خدایش، استوار است. قطب جامعه اسلامی را جامعه‌ای تعریف می‌کند که در آن حقوق اسلامی (شریعت) حاکم است و امر و نهی‌های قرآنی و نبوی در آن مشاهده و عمل می‌شود. او به وضوح تأکید دارد که هنجارهای اسلامی دیگر اصول حاکم بر جامعه مسلمانان معاصر نیست:

جامعه مسلمانان دلالت ندارد بر نام سرزمینی که در آن اسلام مسکن گزیده و آنها افرادی نیستند که نیاکان آنان در زمان‌هایی قبل تر تحت لوای نظام اسلامی می‌زیستند. آن نام گروهی از مردم است که رویه‌ها، آرا و مفاهیم، قواعد و مقررات، ارزش‌ها و معیارهای آنان، همگی مشتق از یک منبع اسلامی می‌باشد.

اما چگونه این روند احیای جامعه اسلامی آغاز می‌گردد؟ چگونه می‌توان اسلام را جایگزین جاهلیت کرد؟ قطب در پاسخ می‌گوید که حیات بخشیدن به یک جامعه اسلامی مستلزم ظهور یک «گروه پیشتاز اسلامی» است. بنا به تأکید قطب تبدیل جامعه جاهلی به جامعه‌ای اسلامی یک فرایند طبیعی نیست که سوای تلاش‌های انسانی رخ دهد؛ همین طور آن فرایندی فوق طبیعی هم نیست که مستقیماً توسط قدرت الهی بدون دخالت عامل انسانی انجام شود، بلکه تغییر شرایط حاکم از جاهلی به اسلامی، فرایندی طولانی و ملالت آور است که مبارزه توده‌های مسلمان را می‌طلبد. قطب برای متقاعد کردن توده‌های مسلمان، که به این باور رسیده‌اند که هیچ کنترلی بر تکامل تاریخ ندارند، به این که باورها و عقاید جاری آنان از دیدگاهی اسلامی نشأت نمی‌گیرد (ص ۱۵۶)، مبارزه نسل اول مسلمانان تحت رهبری پیامبر اسلام را یاد آور می‌شود تا بر این نکته تأکید کند که پیروزی جنبش اسلامی اولیه علیه جاهلیت محصول کار و کوشش انسانی بود. به

ادعای قطب مبارزه برای استقرار جامعه‌ای اسلامی باید توسط یک گروه پیشتاز آغاز و رهبری شود. گروه پیشتاز باید در دو سطح با جامعه جاهلی مقابله کند: از نظر تئوریک، بارد آرا و استدلال‌های جاهلیت و نشان دادن فساد آن، و از نظر عملی، از طریق یک جنبش به خوبی سازمان یافته مجهز به همه توانایی‌هایی که می‌تواند برای مبارزه با جاهلیتی قدرتمند به کار گرفته شود:

هنگامی که جاهلیت نه به صورت یک «نظریه»، بلکه به صورت جنبشی فعال به این شیوه در نمی‌آید، هرگونه کوششی برای الغای این جاهلیت و برگرداندن مردم به طرف خدا که اسلام را صرفاً به عنوان یک نظریه ارائه دهد، نامطلوب خواهد بود و حتی بی‌فایده. جاهلیت بر دنیای عملی کنترل دارد و یک سازماندهی زنده و فعال در حمایت از آن وجود دارد. در چنین موقعیتی تلاش‌های نظری محض برای مبارزه با آن حتی برابر با آن نمی‌تواند باشد و خیلی کمتر برتر از آن خواهد بود.

منظور سید قطب از مبارزه تئوریک، تلاش‌های فکری با هدف بسط نظریه‌های سیاسی، اقتصادی یا حتی اجتماعی که در آن اصول و ارزش‌های اسلامی در مورد مسائل جامعه اسلامی قرن بیستمی به کار می‌رفت نبود، منظور وی از مبارزه تئوریک این بود که «جهان بینی» (عقیده) اسلامی باید توسط گروه پیشتاز به توده‌ها معرفی شود تا مردم درباره اصول و ارزش‌های حقیقی اسلام آموزش دیده و معنای حقیقی وحی اسلامی را بیاموزند. قطب از هرگونه تلاشی برای معنا و تفسیر اصول اسلامی به صورت نظریه‌ها، پیش از پذیرش آنها از جانب توده‌های مسلمان، بسیار انتقاد می‌کرد. مردم باید باور داشته باشند که اسلام پیامی وحی شده و مُنزل از طرف خداوند است و باید آن را به طور تام و تمام بپذیرند، قبل از آن که جزئیات نظام اسلامی تشریح شود. این همان شیوه‌ای است که اسلام در ابتدا در زمان نازل شدنش معرفی شد، و بنابراین این همان شیوه‌ای است که امروز باید به مردم ارائه گردد. قطب ادعا می‌کرد کسانی که مسلمانان را به ارائه جزئیات سیستمی که می‌تواند جامعه قرن بیستمی را هدایت کند فرا می‌خوانند، اسلام‌گرایان را دست

انداخته‌اند و به تمسخر گرفته‌اند، چون آنها از رؤیت جزئیات یک سیستم سؤال می‌کنند، در حالی که اصولی که این سیستم از آن مشتق شده هنوز توسط جامعه پذیرفته نشده است. کسانی که از مسلمانان می‌خواهند یک نظام نامه حقوقی اسلامی مدرن ارائه دهند، نخست درک نمی‌کنند که اسلام بر خلاف تئوری، نمی‌تواند خود را متوجه شرایط فرضی کند، (ص ۱۵۷)، یا برای شرایط اجتماعی برخاسته از رویه‌های غیر اسلامی قانون وضع کند، بلکه اسلام فقط با موقعیت‌های حقیقی و شرایط مشروع سر و کار دارد. این افراد، در درجه دوم، قصد بدی دارند، چون آنها مایلند ببینند که انرژی اسلام‌گرایان روی موضوعات تئوریک تلف می‌شود.

درک قطب از واژه «تئوری» مسأله دار و آشفته است. این آشفتگی را می‌توان در عدم توفیق او مثلاً در تمیز بین تئوری حقوقی و نظام نامه حقوقی، یعنی بین آموزه‌های حقوقی مجرد و قواعد عملی مشتق از کاربرد آموزه‌های حقوقی در موقعیت‌های عینی پیدا کرد. او همچنین غافل از این شد که خودش نیز با تفسیر اسلام و آرای اسلامی درگیر فعالیت تئوری پردازانه شده است. او می‌بایستی درمی‌یافت که آنچه وی به عنوان «جهان بینی اسلامی» ارجاع می‌داد و در نوشته‌هایش آن را تشریح می‌کرد، تنها یک قرائت از متن قرآنی به وسیله یک ذهن و فکر بشری است که در زمینه جغرافیایی و زمانی و مادی خاص قرار داشت و تابع همه شرایط تاریخی و محدودیت‌های اجتماعی همراه با این زمینه بود.

آنچه که درباره «جهان بینی» قطب حتی بیشتر در دسر آفرین است، این که او مسائل مبتلا به جامعه اسلامی را به سطح یک مبارزه ساده اندیشانه بین خوب و بد، ایمان و کفر یا اخلاقی و غیر اخلاقی بودن تنزل داد. دیگر این مسائل به عنوان مسائل فرهنگی و تمدنی منتج از یک زوال شدید در توانایی‌ها و صلاحیت‌های فکری، صنعتی و سازمانی مسلمانان، در کنار و همراه با زوال اخلاقی در خصلت و شخصیت مسلمان، به نظر نمی‌رسند. با قطب، مسائل جامعه اسلامی منحصرأ مسائل اخلاقی شد و زمانی که تعداد مهمی از مردم تعهدشان را به «جهان بینی

اسلامی» اعلام می‌کردند، این مسائل به سادگی حل می‌شد. قطب فراتر رفته و به تعریف مجدد واژه‌های «توسعه» و «توسعه نیافتگی» و معرفی معیارهای جدید برای پیشرفت و ترقی پرداخت. قطب تأکید می‌کرد یک جامعه توسعه یافته جامعه‌ای نیست که در نقطه اوج تولید مادی است، بلکه جامعه‌ای توسعه یافته است که «تفوق» اخلاقی از خود نشان دهد. جامعه‌ای که از نظر علم و تکنولوژی در اوج است، ولی در اخلاقیات در حضيض، آن جامعه عقب مانده می‌باشد، در حالی که جامعه‌ای که در اخلاقیات در رده بالاست و از نظر علم و تولید مادی در رده پایین، آن جامعه پیشرفته است. قطب با ارائه این تعریف از مقوله توسعه قادر بود از گناه و تقصیر همراه با توسعه نیافتگی فرار کند، و مفری سریع برای موقعیتی ظاهراً پیچیده و بغرنج فراهم کند. با این وجود، احساس آرامش و تسکین و اعتماد به نفس به هزینه قربانی کردن قضاوت شفاف و استوار به دست آمد؛ در نتیجه، بسیاری از سازمان‌های اسلامی نقش خود را در تبدیل و برگرداندن جامعه جاهلی به «اسلام» و درگیری در مبارزه‌ای شدید و غالباً خونین با مقامات و مراجع سیاسی دیدند. پیشرفت و ترقی دیگر با تأکید بر علم، (ص ۱۵۸)، صنعت، نوآوری، آموزش و اصلاحات اجتماعی صورت نمی‌گرفت، بلکه از طریق انقلاب، رویارویی، تمایز و جدایی و فداکاری برای جنبش اسلامی انجام می‌شد.

قطب علی‌رغم ایده‌ها و آرای انقلابی و انتقاد شدیدش از نظام اجتماعی - سیاسی حاکم، از استفاده از خشونت برای تغییر آن اجتناب و آن را رد می‌کرد. او تأکید می‌کرد که یک دولت حقیقتاً اسلامی تنها در میان مردمی می‌تواند استقرار یابد که به درستی تحت تعالیم اسلام آموزش دیده باشند و به طور خود انگیخته این تعالیم را در زندگی روزانه شان به کارگیرند. وی ادعا می‌کرد هر تلاشی در استفاده از تاکتیک‌های خشن برای سرنگونی نخبگان حاکم و به کارگماردن نخبگانی اسلامی به جای آنان، اشتباه و خطای استراتژیک بزرگی خواهد بود؛ نخست به این علت که اسلام را نمی‌توان با دولت بر مردم تحمیل کرد، چون اسلام در درجه اول یک

سیستم عقیدتی و پس از آن یک سیستم اجتماعی سیاسی است؛ ثانیاً، چنین رهیافتی به ناگزیر اصول و پایه‌های فکری ایدئولوژی اسلامی را مخدوش می‌کند. قطب در طی بازجویی اش در ۱۹۶۴ - درباره توطئه قتل ناصر و سرنگونی دولت حاکم - به بازجویش گفت که «بر قراری نظامی اسلامی مستلزم تلاشی دراز مدت در زمینه آموزش و تبلیغ است، و از طریق کودتا نمی‌توان آن را انجام داد». قطب ادامه داد که «سرنگونی رژیم حاکم، حکومت اسلامی را به وجود نمی‌آورد. به عیان، موانع موجود در برابر استقرار نظامی اسلامی به قدر کافی بزرگ هست که زمان طولانی [از کارکردن] را بطلبد، و تدارک مقدماتی لازم دارد که ممکن است چند نسل طول بکشد».

قطب قویاً به رهیافتی گام به گام که در آن جنبش اسلامی برای بسط پایه قدرتش مبارزه می‌کند و حمایت توده‌ها را از طریق ارتباطات و بسیج به دست می‌آورد، اعتقاد داشت. او همچنین اسلام‌گرایان را اندرز می‌داد که در تلاش هایشان برای به وجود آوردن یک انقلاب، قبل از آن که شرایط اجتماعی - سیاسی چنین حرکتی را تضمین کند، عجز و ناشکیبا نباشند و هشدار می‌داد که هر تلاش خام و نابه‌هنگامی برای سرنگونی قدرت حاکم ممکن است به خونریزی منتهی شده و نهایتاً فاجعه‌ای به بار آورد. با این حال، قطب با استفاده از برداشت‌ها و مقوله‌های خاصی همچون مفاصله (ترک رابطه)، جاهلیت (جهل)، استیلا (تفوق و برتری) و دارالحرب (سرزمین جنگ)، ناآگاهانه راه را برای گروه‌های رادیکال هموار کرد و یک مجموعه اصطلاحات و ترمینولوژی برای آنان فراهم نمود که توانستند با استفاده از آن یک جنگ تمام عیار علیه جامعه موجود را توجیه کنند؛ مثلاً او استدلال می‌کرد که جنبش اسلامی باید خودش را از جامعه جاهلی پیرامونش جدا سازد و مدعی بود چنین جدایی و تمایزی ضرورت دارد تا اسلام‌گرایان بتوانند از جاهلیت حاکم مستقل شده و انرژی‌های خود را، به جای حمایت از رژیم جاهلی، برای بنای جنبش اسلامی در حال رشد کانالیزه کنند. (ص ۱۵۹). اگر چه قطب در جایی دیگر کوشید روشن‌تر سازد که چگونه بین این دو می‌توان جدایی و استقلال

برقرار کرد، اما اظهاراتش مبهم و دو پهلو باقی مانده و فاقد بیانی سلیس و روشن و کاربردی است.

این [جایگزینی جاهلیت با اسلام] را نمی توان با چند قدم همراهی با جاهلیت یا با قطع روابط با آن و دور کردن خودمان به سوی یک کنج خلوت و جدا به انجام رساند، هرگز. رویه درست آمیزش از روی بصیرت و احتیاط، بده و بستان با وقار، سخن گفتن از حقیقت با عشق، و نشان دادن برتری ایمان با تواضع و فروتنی، می باشد.

به طور مشابه، سید قطب با دریغ کردن هویت اسلامی از جوامع اسلامی مدرن، و با رده بندی کردن آنان تحت مقوله های خاص نظیر «جامعه جاهلی» و «دارالحرب»، به رادیکال های اسلامی یاری رساند تا از راه حل های کلاسیک، که بدو برای درگیر شدن با شرایط متفاوت و برای برخورد با جامعه ای که می توان آن را غیر اسلامی طبقه بندی نمود و دولتی که می توان آن را سرزمین جنگ نامید، طراحی شده، استفاده کنند. در واقع، برخی از عبارات آخرین کتاب قطب، یعنی *معالم فی الطریق*، را به سادگی می توان دعوتی آشکار به استفاده از خشونت علیه جامعه اسلامی موجود، تفسیر کرد، به خصوص اگر جدای از عبارات و جملات اندکی خواننده شوند که در آنها قطب بر رهیافتی تدریجی و یک استراتژی دراز مدت تأکید دارد:

هر کشوری که با مسلمان سر جنگ داشته باشد به خاطر عقیده اش و مانع از عمل او به دینش شود، و در آن شریعت [حقوق اسلامی] تعطیل گردد، دارالحرب [سرزمین جنگ] است، حتی اگر خانواده و خویشان یا مردمش در آن زندگی کنند.

مالک بن نبی: بنای یک تمدن

بر خلاف سید قطب که مسائل جامعه اسلامی را تقریباً کاملاً به حوزه های مفهومی حیات فرهنگی محدود کرد، مالک بن نبی این مسائل را متبلور در الگوهای

خیلی پیچیده‌تر، در برگیرنده سه حوزه مرتبط با هم می‌دید: حوزه ایده‌ها و آرا(نظام فرهنگی)، حوزه اشخاص(نظام شخصیتی)، و حوزه اشیا(نظام اقتصادی، تکنولوژیکی) - (ص ۱۶۰).

مالک بن نبی در کنستانتین الجزایر در ۱۹۰۵ متولد شد. او آموزش ابتدایی و متوسطه‌اش را در الجزایر گذراند و سپس برای دریافت درجه لیسانس علوم در رشته مهندسی الکترونیک در ۱۹۳۵ به پاریس رفت. بن نبی به جای کارکردن در رشته آموزشی خود، بقیه عمرش را صرف نوشتن و سخنرانی درباره مسأله توسعه نیافتگی در جهان سوم کرد. او تا ۱۹۵۶ زمانی که پاریس را به قصد قاهره ترک کرد مطالبش را به زبان فرانسه می‌نوشت و چاپ می‌کرد. در ۱۹۶۳ به عنوان وزیر آموزش عالی الجزایر در نخستین حکومت برقرار شده پس از اعلام استقلال الجزایر از فرانسه در ۱۹۶۲، منصوب شد. او در ۱۹۶۷* از سمتش استعفا داد و چند سال آخر عمرش را صرف نوشتن و سخنرانی نمود. بن نبی در ۱۹۷۳ در الجزایر وفات کرد.

یک موضوع تقریباً در همه نوشته‌های بن نبی جریان دارد و آن این که مسائل جوامع مسلمان اساساً مسائل تمدنی هستند. او جوامع مدرن را در دو مقوله اساسی تقسیم کرد: صنعتی و توسعه نیافته. این دو مقوله از جامعه، دو منطقه جغرافیایی متمایز را در بر می‌گیرند. جوامع صنعتی به تعبیر بن نبی حول محور مسکو - واشینگتن جمع شده‌اند، در حالی که جوامع توسعه نیافته حول محور طنجه - جاکارتا (منطقه‌ای در امتداد طنجه در منطقه شمالی مراکش تا جاکارتا پایتخت اندونزی) تجمع کرده‌اند. بن نبی مدعی بود که تفاوت‌ها میان این دو مقوله از جوامع به هیچ وجه محدود به تفاوت‌ها در ابزارهای اولیه تولید به کار رفته در هر یک از این دو منطقه نمی‌شود، بلکه در همه جنبه‌های زندگی انعکاس دارد. تفاوت برای فردی که با زندگی در این دو نوع جوامع در تمامیتش برای نخستین

* در متن به اشتباه ۱۹۷۶ آمده که با توجه به سال وفات بن نبی در ۱۹۷۳ درست نیست.

بار، مثلاً از نگاه یک ملاقات کننده از فضای بیرونی، روبه روی می شود بلافاصله عیان و آشکار می گردد. اگر یک ملاقات کننده از فضای بیرونی برای دیدار از سیاره زمین بیاید، و برای او ابتدا سفر به جوامع مستقر در محور مسکو - واشینگتن و سپس سفر دیگری به جوامع طنجه - جاکارتا ترتیب داده شود. او فوراً تفاوت های مشخص از نظر کیفیت زندگی، ترکیب شخصیتی و سبک زندگی بین دو منطقه را تصدیق می کند. به طور کلی، این ملاقات کننده متوجه می شود که زندگی در محور مسکو - واشینگتن به غایت سازمان یافته است، خانه ها و خیابان ها به خوبی طراحی و تجهیز شده اند، شهرهای کوچک و بزرگ با سیستم های ارتباطی و حمل و نقل گسترده به هم پیوسته اند، مردم فعال و ماهر و صنعتگر هستند؛ اما وقتی به محور دیگر می رود، از مشاهده تصویری کاملاً متفاوت تعجب می کند. او فوراً متوجه می شود که زندگی در محور طنجه - جاکارتا عمدتاً بی سامان و انتظام نیافته است: مناطق وسیعی از اراضی حاصلخیز (ص ۱۶۱) بهره برداری نشده، رها شده اند، تنبلی و سستی و بی حرکتی، و صنعت و تولید ابتدایی حکم فرماست. دودکش های بی شمار که شاخص و نمایانگر کارخانه ها و مراکز صنعتی بی شمار و فراوان در محور مسکو - واشینگتن است در این جا تقریباً وجود ندارد. با این حال ملاقات کننده ما اگر ده قرن به عقب بر می گشت و همان سفر را در این محور انجام می داد، به راستی متحیر می شد، چون او می دید شرایطی که جریان داشت دقیقاً بر عکس بود، یعنی در قرون هشتم یا نهم، محور یا قطب جنوبی از پیشرفت مادی، کارایی و کارآمدی و سازماندهی برخوردار بود و داعیه پیشتازی علمی و اقتصادی نسبت به محور یا قطب شمالی را داشت. بنا به گفته بن نبی، اهمیت این مشاهدات در این است که این دو محور نه تنها دو منطقه جغرافیایی متمایز را نشان می دهند، بلکه آنها دو بلوک تاریخی جداگانه، یا به عبارت ساده تر دو تمدن، هستند. این دو تمدن یا دو بلوک تاریخی در رقابت دائم بودند که در آن انبساط مادی یکی، انقباض دیگری را می رساند. وضعیت امروزه طوری است که ملاقات کننده از فضای بیرونی ما تنها در معرض یک صحنه از واقعه و داستانی طولانی می باشد. زمانی که اشیا و

امور در این لحظه تاریخی قرار می‌گیرند، ملاقات کننده از فضای بیرونی مشاهده می‌کند که از یک طرف، یک بلوک شمالی وجود دارد که در آن مردم فعال هستند، و جایی است که مواد خام و زمان به طور مؤثر و کارا مورد بهره برداری قرار گرفته‌اند، و از طرف دیگر، بلوکی جنوبی وجود دارد که در آن مردم سست و غیر فعال هستند، و جایی است که زمان و منابع تلف می‌شوند. به استدلال بن نبی، این مقایسه به وضوح نشان می‌دهد که بحران شخص آفریقا - آسیایی اساساً بحرانی تمدنی است و باید بر طبق آن با آن برخورد شود.

بن نبی استدلال می‌کرد که عقب ماندگی جوامع مسلمان دو جنبه دارد: یکی جنبه خارجی است که با تلاش‌های کشورهای صنعتی برای تحت سلطه نگهداشتن جنوب و غارت منابع آن ارتباط دارد؛ دیگری جنبه داخلی است که به زوال تاریخی فرهنگ مسلمانان مربوط می‌شود. با این وجود، او تأکید می‌کرد که جنبه‌های داخلی مسأله در عقب نگهداشتن جامعه اسلامی و جلوگیری از پیشرفت آن اهمیت بسیار بیشتری دارد، چون به ادعای او اگر چه استعمار اروپایی در گذشته زوال و انحطاط مسلمانان را تسریع کرده و همچنان سرسختانه فعال است تا رنسانس اسلامی را به تأخیر بیندازد، ولی استعمار در تحلیل نهایی تنها نشانه‌ای از بیماری مبتلا به جامعه اسلامی است و نه خود بیماری. بیماری واقعی بیشتر حساسیت* جوامع مسلمان در برابر استعمار است، یعنی اگر فرهنگ مسلمانان قادر به ایجاد نوعی از جامعه بود که بتواند از نظر اقتصادی و تکنولوژیکی در موقعیتی برابر با قدرت‌های غربی بایستد و نیز قادر به فراخوانی ارتشی بود که بتواند تجاوز اروپاییان را دفع کند، در آن صورت استعمار آنان ممکن نمی‌بود. سلطه اروپا بر جهان اسلام پیامد انحطاط فرهنگی جهان اسلام بوده و بنابراین، تنها زمانی پایان می‌یابد که شرایط داخلی، که اجازه می‌دهد این شکل از روابط وجود داشته باشد، از بین برود.

بن نبی تأکید می‌ورزید که مسأله محوری جامعه اسلامی واقعاً این نیست که آیا

* Susceptibility

این جامعه ثروت یا توانایی مادی تأمین نیازهای مردمش را دارد یا نه، بلکه مسأله عمده این است که فرد فاقد مهارت‌های فکری و آموزش و تجربه عملی برای برخورد با چالش‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی رویاروی او، و نیز فاقد توانایی تبدیل راه حل‌های نظری به اقدامات عملی است. این فقدان کارایی از جانب افراد جامعه است که در پس رخوت و رکود آشکار مردم عرب - مسلمان عمل می‌کند؛ بنابراین مسأله توسعه را می‌توان به مسأله یافتن و ایجاد شرایط فرهنگی - اجتماعی که تسریع‌کننده ظهور شخصیت عربی «کارا و مؤثر» و هدایت‌گر دگرگونی و تبدیل جامعه از جامعه‌ای عقب مانده به جامعه‌ای پیشرفته، است تنزل داد.

اما بن نبی روشنفکران عرب را متهم می‌کند که به جای کارکردن روی وظیفه ایجاد آن شرایط داخلی که تسریع‌کننده تجدید حیات فرهنگی و منتهی شونده به ترقی اجتماعی واقعی است، مشغول جنگ لفظی علیه استعمار بوده و خارجیان را برای عقب ماندگی اعراب ملامت و سرزنش و قدرت‌های استعماری را به علت مقاصد بد و نامیمون نشان در منطقه، محکوم می‌کنند؛ به علاوه، اعراب از زمانی که با دعوت افغانی بیدار شدند، به طور بی هدف حیرت زده مانده‌اند و نتوانستند یک طرح و برنامه تنظیم شده خوبی که بتواند تلاش‌های آنان را هدایت کند، توسعه دهند، یا طرح و پروژه‌ای تمدنی با اهداف به خوبی تعیین شده را آغاز کنند؛ در نتیجه، در طول بیش از یک قرن، اعراب و مسلمانان هیچ‌گونه پیشرفتی نداشته‌اند، در حالی که ژاپنی‌ها از همان دهه اول قرن بیستم به صورت رقبای قدرت‌های غربی در آمده‌اند، با وجود آن که تلاش‌های مسلمانان برای نوسازی تاریخش چند دهه جلوتر از نوسازی ژاپنی‌ها بوده است. پس چرا ژاپنی‌ها نتوانستند در مدت کمتر از نیم قرن جامعه‌شان را نوسازی کنند، ولی اعراب در مدت بیش از یک قرن نتوانستند چنین نوسازی انجام دهند؟

پاسخ بن نبی این بود که در حالی که مسلمانان مشغول خریدن کالاهای جدید از غرب بودند و تولیدات مدرن را انباشت می‌کردند، ژاپنی‌ها مشغول ساختن جامعه‌ای مدرن و به دست آوردن مؤلفه‌های داخلی که تولید کالاهای جدید توسط

خودشان را تسهیل و ممکن می‌ساخت، بودند. به توسعه واقعی نه با به دست آوردن تولیدات مدرن، بلکه با بالا آوردن جامعه اسلامی به سطح تمدن جدید، می‌توان دست یافت. منظور این است که مسلمانان می‌باید انباشت کردن محصولات جدید را متوقف کرده و شروع به بنای یک تمدن بکنند، چون در حالی که ممکن است روند انباشت کردن کالا به یک جامعه عقب مانده احساس و تظاهر مدرنیته را بدهد و به آن اجازه بهره برداری از ثمرات جامعه صنعتی مدرن را طی مدت زمان کوتاهی اعطا کند؛ اما این انباشت کردن در دراز مدت یک سرمایه گذاری زیان بخش است، چون هیچ جامعه توسعه نیافته‌ای قادر به ادامه نامحدود خرید کالا نیست؛ به زودی منابع ملی در پروژه توهم آمیز خرید تمدنی حاضر و آماده به خودی خود پایان پذیرد؛ اما روند انباشت کالا به دلیل اساسی تری یک سرمایه گذاری زیان بخش است، چون این قضیه مبتنی بر این سفسطه است که به دست آوردن ثمرات یک تمدن، مردم کشوری را قادر به کسب خود آن تمدن می‌سازد، و این که معلول‌ها قدرت ایجاد علت هایشان را دارند.

بنابراین مسلمانان برای ایجاد ترقی واقعی نیاز به تغییر و انتقال تمرکز شان از روند انباشت محصول تمدن جدید، به روند تولید کالاهای جدید به دست خودشان دارند. به بیانی مشخص‌تر، جامعه عرب نیاز به کسب مؤلفه‌های تمدن و ایجاد شرایط تسهیل کننده توسعه این مؤلفه‌ها دارند. بنا به گفته بن نبی، تمدن مرکب از سه مؤلفه است: انسان، که از طریق آرا و ایده‌ها و مهارت‌های فنی اش قالب‌ها و اشکال متمدن زندگی را تولید می‌کند؛ خاک یا منابع طبیعی که مواد خام را تشکیل می‌دهد تا بشر از طریق آرا و مهارت هایش، آنها را تبدیل به اشیا مفید کند؛ نهایتاً، زمان، چون آرا و مهارت‌ها به طور دفعی و آنی نمی‌توانند مواد خام را به وسایل و تجهیزات پیشرفته تبدیل کنند، زیرا زمان باید وارد معادله شود تا ایده‌ها و آرا بتوانند توسعه یابند، مهارت‌های فنی پالایش شوند، و وسایل و تجهیزات اساسی تری تولید شود. بن نبی این سه مؤلفه تمدن را در فرمول زیر قرار می‌دهد:

$$\text{زمان} + \text{خاک} + \text{انسان} = \text{تمدن}$$

او همچنین هشدار می‌داد که رابطه میان این سه مؤلفه تمدن صرفاً افزودن بر یکدیگر نیست، بلکه تعاملی است و مثل همه روابط تعاملی می‌توان دریافت که ماهیتاً تعامل این سه مؤلفه منوط به حضور انگیزه و محرکی است که کارکرد عمده آن تسهیل و تسریع تعامل می‌باشد. بن نبی استدلال می‌کرد اگر به «آزمایشگاه تاریخ» بنگریم، به وضوح در می‌یابیم که همه تمدن‌ها ریشه در احساسات مذهبی دارند، زیرا تاریخ به ما خواهد گفت که تمدن بودایی ریشه‌اش در آیین بودا، تمدن اسلامی در اسلام و تمدن غربی در مسیحیت است. (ص ۱۶۴)

فرمول کلی‌ای که به آن رسیده‌ایم نشان می‌دهد که مسأله تمدن را نمی‌توان با وارد کردن محصولات تولیدی تمدن دیگر حل کرد... راه حل آن بیشتر مستلزم حل سه مسأله ناتمام است: مسأله انسان، با تعیین شرایطی که او را با ترقی و تاریخ آشتی دهد؛ مسأله خاک (منابع مادی)، با تخصیص شرایطی که بهره‌برداری اجتماعی از آنها را تسهیل کند و مسأله زمان و چگونگی تلقین معنای درست (و اهمیت) آن در فرد و نیز در آگاهی اجتماعی.

اما به جای آغاز پروژه تمدنی، با هدف آشتی دادن اعراب و مسلمانان با ترقی تاریخ و مهیا ساختن شرایط فکری و روان شناختی که بهره‌برداری اجتماعی منابع طبیعی را تسهیل کند، مسلمانان مسیر آسان خرید محصولات ملت‌های صنعتی را انتخاب کردند. او یادآور می‌شود:

به راستی خرید یک کادیلاک بسیار آسان‌تر از توسعه ایده‌ها و آرایبی است که برای ساختن و تولید آن ضروری هستند.

این اصرار بر بهره‌مندی - همین جا و حالا - از ثمرات تمدن دیگر به جای سختی کشیدن و صرف وقت برای توسعه مهارت‌های ضروری جهت تولید یک تمدن، منجر به ظهور تمایلی مادی‌گرایانه شده است؛ تمایلی که خودش را در شوق و طلب مفرط و اشتهای سیری‌ناپذیر برای «کالاهای» جدید که مخصوصاً در میان نخبگان حاکم در خاورمیانه یافت می‌شود، نشان می‌دهد. بن نبی یادآور می‌شود که نکته آموزنده این است که جهان اسلام، مادی‌گرایی از نوع مارکسیستی

را علی رغم توجه عمیق آن به فقر و فلاکت ستمدیدگان، به علت دشمنی آن با معنویت انسانی، رد کرده، ولی همزمان مسلمانان خود طعمه و شکار ساده مادی‌گرایی غربی می‌شوند. او مدعی می‌شود که این رفتار بر این واقعیت دلالت دارد که مسلمان معاصر، مانند بچه‌ای، مجذوب چیزهای تجملی و جذاب، بیش از ایده‌ها و آرایه‌ها که پشت سر آنها قرار دارد و در اصل وجود و تولید آنها سهیم است، می‌گردد، و مسلمانان معاصر، مثل بچه‌ها، در حال انباشت و جمع کردن انواع کالاهای نو بوده‌اند، نه لزوماً به این علت که این کالاها نیازهای عاجل و ضروری را برآورده می‌کنند، بلکه فقط برای تقلید از غرب چنین می‌کنند، یعنی مسلمانان معاصر به سمت به دست آوردن کالاها رفته‌اند، نه بر اساس نیازهای معقول یا به دلایل آزموده شده از نظر فکری، بلکه از روی رشک و حسد و شوق و طلب کودکانه برای تقلید از مردمان پیشرفته‌تر.

مسلمانان معاصر ایستاری دو جنبه‌ای در مورد مدرنیته دارند: در عین حال که سخت در تلاشند حیات فرهنگی اسلامی را حفظ کنند و آن را از نفوذ غربی دور نگه دارند، آنها فعالانه در صدد بهره‌مندی و لذت بردن از محصولات تمدن جدید، که از ریشه‌های فرهنگی غربی نشأت می‌گیرد، هستند. در نتیجه حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه اسلامی معاصر تقریباً به طور کامل از هم گسیخته و متلاشی و به دو نیمه تقسیم شده است. بن نبی نتیجه می‌گیرد که جوامع مسلمان تا زمانی که نوسازی را محدود به ساختارهای اجتماعی کرده و ساختارهای فرهنگی را در حالت مرخصی نگه دارند، در خلأ می‌توانند امید به یک ترقی واقعی داشته باشند. بنابراین فقدان نوسازی اصیل و حقیقی در حوزه‌های اجتماعی، نتیجه مستقیم رکود و ایستایی در حوزه‌های فرهنگی است. رکود فرهنگی از نظر روان‌شناختی خودش را در ایستارهای خنثی و بی‌تفاوتی که مسلمانان معاصر به وسیله آن با مسائل رو به تزاید مبتلابه‌شان برخورد می‌کنند، نشان می‌دهد و از نظر فکری در فقدان ابتکار و نوآوری و خلاقیت. به تأکید بن نبی، مسائل دنیای اسلام فقط مسائل فقر، بهره‌وری یا کارایی که می‌توان به آسانی در اقتصاد قرار داد نیست، بلکه در

«عمق» حوزه‌های فرهنگی نهفته است. او تصدیق می‌کرد که در یک جامعه مترقی، که در آن هر دو جنبه فرهنگی و اجتماعی جامعه دائماً در حال تغییر هستند، به غایت برای انسان تشخیص این که خاستگاه و ثقل تغییر در کجا قرار دارد دشوار خواهد بود. با این وجود، خاستگاه و ثقل تغییر طی حوادث غیر عادی خاصی آشکار می‌شود. او متذکر می‌شود که چنین حادثه‌ای، بازسازی صنعت آلمان پس از تخریب کامل زیر ساخت‌های آلمان در ۱۹۴۵ بود. تخریب و ویرانی زیرساخت‌های آلمان نشانه پایان تمدن آلمانی نبود، چون آلمانی‌ها توانستند در مدتی کمتر از دو دهه اقتصادشان را از صفر بازسازی کنند. او نتیجه می‌گیرد که خاستگاه و ثقل تغییر باید در ارزش‌ها و افکار مردم نه در ثروت اقتصادی یک ملت، واقع شده باشد.

بن نبی یادآور می‌شود که امروزه دورهیافت در تفکر راجع به تغییرات اجتماعی وجود دارد: نخستین رهیافت از نظام هگلی نشأت می‌گیرد و تغییرات اجتماعی را وابسته به تغییرات فرهنگی می‌داند؛ رهیافت دوم در نظام مارکسی یافت می‌شود که تغییرات فرهنگی را متغیر وابسته تلقی می‌کند. او همچنین استدلال می‌کرد که گرچه تحلیل مارکسی در مورد جامعه غربی کاربرد دارد و معتبر است، ولی در بسط این تحلیل در مورد جامعه اسلامی ناتوان است و فرو می‌ریزد، چون در حالی که مؤلفه‌های فرهنگی در جامعه غربی به خوبی شکل گرفته‌اند، این مؤلفه‌ها در جامعه اسلامی هنوز در یک حالت گسیختگی و از هم پاشیدگی قرار دارند، یعنی در حالی که هدف نظریه اجتماعی در دنیای غرب تجدید ساختار نظام فرهنگی - اجتماعی از قبل مستقر است تا کیفیت زندگی همه شهروندان را بهبود و ارتقا بخشد، هدف در جهان اسلام بنای خود نظام است. (ص ۱۶۶)

بن نبی نتیجه‌گیری می‌کند که علی‌رغم همه تغییراتی که در طول قرن گذشته در جامعه اسلامی رخ داده، این تغییرات در حد یک رنسانس عربی یا اسلامی حقیقی نیست، چون یک رنسانس حقیقی، نظیر آنچه اروپای قرن پانزدهم تجربه شد، باید ابتدائاً به سمت تجدید ساختار حیات فکری و اخلاقی فرد جهت‌گیری کند و نباید

با عملیات تزئینی که هدفش پوشاندن چهره زشت توسعه نیافتگی است و به معنای غلطی از توسعه استناد می‌کند، اشتباه گرفته شود. به باور اورنسانس اسلامی زمانی آغاز می‌شود که شخصیت مسلمان از آن موانع و یوغ‌های اسارتی که فرد عادی را از تبدیل به شخصی مؤثر و کارا باز می‌دارد، آزاد شده باشد؛ بنابراین رنسانس اسلامی منوط به فرایندی از نوزایی فرهنگی است، یعنی میراث اسلامی باید از آن ایده‌ها، آرا و ارزش‌هایی که مسلمانان را به عقب رانده و آنها را از توسعه آن دسته از عناصر روان‌شناختی که منجر به زندگی کارا و ثمر بخش می‌شوند باز می‌دارند، تصفیه و پالایش گردد. بنا به گفته بن‌نبی، فرایند نوزایی فرهنگی، فرایندی دوگانه است و دو مجموعه از فعالیت‌های مرتبط با هم را در بر می‌گیرد: نخستین مجموعه از فعالیت‌ها تخریبی است و به حاشیه راندن ارزش‌ها و آرای مانع و مزاحم را در نظر دارد تا بی‌پایگی و انحراف و گمراهی آنان را بر همگان آشکار سازد، به عنوان نخستین گام به سوی رد و انکار و حذف و محو نهایی آنان از بافت فرهنگی جامعه. کارهای متفکران برجسته‌ای همچون توماس آکویناس،* که عمرش را صرف پروژه تصفیه و پالایش فرهنگ غربی از عناصر آگوستینی و ابن‌سینایی کرد، مشهود است؛ مرحله دوم در فرایند تجدید حیات فرهنگی عمدتاً فعالیت‌های سازنده و ابتکاری را در بر می‌گیرد که به موجب آن افکار و اعمال نظام‌مند می‌شوند تا حداکثر بهره‌برداری از منابع انسانی و طبیعی تضمین گردد. به ادعای بن‌نبی این مرحله در فرهنگ غربی در تفکرات نوآورانۀ دکارتی تجلی یافته بود.

با وجود آن که ایده‌ها و آرای بن‌نبی پایه‌اش در چارچوب اسلامی قرار داشت، ولی اکثر اسلام‌گرایان او را فردی بیگانه و از بیرون تلقی کردند، و از بسیاری جهات او چنین بود. وی خودش را در مکتب اصلاح‌طلبی افغانی و عبده قرار می‌داد و با استراتژی اتخاذی گروه‌های اصلی در جنبش اسلامی، که بر مبنای آن رویارویی

*Thomas Aquinas

آشکار با نهادهای ناسیونالیستی بهترین رهیافت برای مبارزه با فساد، سوء استفاده از منابع ملی و نابرابری اجتماعی بود، موافق نبود، چون او تأکید می‌کرد که این مسائل در درجه نخست، مسائلی فرهنگی و اجتماعی، و پس از آن سیاسی هستند. بن نبی در یک سخنرانی در ۱۹۶۰ به مخاطبانش هشدار داد که دموکراسی را نمی‌توان (ص ۱۶۷) به سطح نهادهای دموکراتیک تقلیل داد. او به مخاطبانش گفت که دموکراسی صرفاً یک نظام سیاسی نیست، بلکه یک نظام اخلاقی و اجتماعی هم است. دموکراسی پیش از نشان دادن خود در صحنه سیاسی، باید در ایستارها و رفتارهای اجتماعی مردم تجلی یابد:

دموکراسی آن گونه که ممکن است به نظر یک ناظر سطحی نگر بیاید،... فرایندی خالصاً سیاسی نیست، فرایند انتقال قدرت و اقتدار به مردم یا گفتاری و ماده‌ای در قانون اساسی که حاکمیت مردم را اعلام می‌دارد... دموکراسی اساساً تنظیم و رگوله کردن استفاده از قدرت سیاسی بین دو حزب، بین یک حاکم و مردم به عنوان مثال، نیست. دموکراسی بیشتر در ترکیب و ساخت احساسی و عاطفی [فرد]، و نیز در هنجارهای ذهنی و عینی متجلی می‌گردد.

دموکراسی مستلزم ظهور شخص «آزاد»، فرد جدیدی که به ارزش‌های پایه‌ای دموکراسی اعتقاد دارد است؛ شخص آزادی که به راحتی در میانه مثبت دو سمت افراطی منفی می‌ایستد: استبداد و بردگی؛ به عبارت دیگر، دموکراسی تنها در فرهنگی که نه از شخصیت اقتدارگرا چشم پوشی می‌کند و نه از شخصیت دون و تابع، می‌تواند شکوفا گردد. بن نبی تأکید داشت که مبارزه با استبداد و دیکتاتوری با تغییر یک حکومت یا اتخاذ یک قانون اساسی دموکراتیک یا حتی توسل به متنی اسلامی نتیجه نمی‌دهد، برای شکست استبداد و استقرار حکومتی دموکراتیک، اصل دموکراسی باید یک ارزش اجتماعی بشود، در عین حال که مؤلفه‌های فرهنگی ای که در پرورش شخصیت اقتدارگرا و تسلیم و تابع، هر دو، دخالت دارند می‌باید یکبار و برای همیشه رد و انکار شوند.

بیشتر ذکر شد که بن نبی درباره توسعه نیافتگی مسلمانان در دو خط و جهت

می‌اندیشید: از یک طرف، شرایط داخلی که جامعه اسلامی را از بهره برداری مؤثر از منابعش ناتوان و لذا مستعد دستکاری خارجی می‌سازد، و از طرف دیگر، شرایط بیرونی که به طور اساسی حالت عقب ماندگی را تداوم می‌بخشد و در جاه طلبی‌های امپریالیستی قدرت‌های صنعتی منعکس است. بن نبی برای کاهش آثار این نیروهای بیرونی معتقد بود ملت‌های در حال توسعه ناگزیر به همکاری در میان خودشان، از طریق ایجاد یک بلوک سیاسی و یک جامعه مشترک المنافع، جهت خنثی سازی نفوذ بلوک صنعتی و هماهنگ عمل کردن برای دفع و شکست مقاصد استثماری استعمار غربی هستند. بن نبی با شوق و علاقه اخبار مربوط به گردهمایی کنفرانس باندونگ (ص ۱۶۸) در ۱۹۵۵ را دریافت می‌کرد. او امید زیادی به این کنفرانس داشت و معتقد بود این کنفرانس همکاری و هماهنگی میان ملل آفریقا - آسیایی را، که طی آن شرایط سیاسی و اقتصادی برای توانا کردن این ملت‌ها در خنثی سازی و کاهش آثار منفی نفوذ شمال (یعنی محور مسکو - واشینگتن) بر توسعه جنوب (یعنی محور طنجه - جاکارتا) مهیا می‌شود، تسهیل خواهد کرد.

او در ۱۹۵۷ کتاب Afro - Asiatiane: Concusions la Conference de Bandoeng را منتشر کرد. این کتاب بسیاری از موضوعاتی را که پیش از آن بحث شده بود تکرار کرده و از آنها برای تأکید بر اهمیت تاریخی کنفرانس باندونگ و فهرست کردن منافع گوناگونی که کشورهای شرکت کننده می‌توانند از آن ببرند، استفاده کرد. از نظر بن نبی، کنفرانس باندونگ همان قدر برای کشورهای آفریقا - آسیایی قرن بیستم اهمیت دارد که کنفرانس برلین برای کشورهای اروپایی قرن نوزدهم اهمیت داشت؛ اما در حالی که کنفرانس برلین با مسائل قدرت و نیاز به تضمین صلح در اروپا تحلیل رفت، کنفرانس باندونگ می‌باید متوجه مسائل مربوط به بقا و نیاز به تضمین این که کشورهای آفریقا - آسیایی تحت نفوذ و تهدید و تجاوز توأم با معافیت از مجازات توسط قدرت‌های صنعتی قرار نمی‌گیرند، باشد. او به سیاست‌های تجاوزکارانه و استثماری اتخاذ شده توسط قدرت‌های غربی علیه کشورهای آفریقا - آسیایی اشاره

کرده و کشورهای دارای نماینده در کنفرانس باندونگ را به همکاری سیاسی و اقتصادی در میان خود جهت خنثی سازی اتحادهای نظامی کشورهای صنعتی و استراتژی «محاصره سازی» ملل پیشرفته برای مطیع و رام کردن هر ملت در حال توسعه‌ای که بکوشد از حقوق و منافع خود دفاع کند، دعوت کرد؛ برای مثال، بن نبی همکاری میان اعضای ناتو برای شکست اقدامات حکومت ملی ایران که هدفش انتقال کنترل صنعت نفت از کمپانی‌های نفتی خارجی به یک کمپانی ملی ایرانی در اوایل دهه ۱۹۵۰ بود، را ذکر کرده است. هنگامی که سازمان متحد در ۱۹۵۲ کمیته‌ای را جهت تحقیق و بررسی درباره انحصارات موجود در بازار بین‌الملل تشکیل داد، دبیر کل سازمان ملل تحت فشار حکومت ایالات متحده مجبور به طبقه بندی گزارش کمیته گردید. این امتناع ملل غربی از بسط دادن اصول اخلاقی و حقوقی، که از نظر داخلی در درون مرزهایشان به کار می‌رود، به کشورهای جهان سوم (مثلاً بسط دادن کاربرد قوانین ضد تراست در بازار بین‌المللی) از نظر بن نبی نشانه‌ای قوی از نیاز کشورهای آفریقا - آسیایی به توسعه جمعی مکانیسم‌هایی بود که آنها می‌توانستند برای شکست مقاصد امپریالیستی ملل صنعتی به کارگیرند. در مقدمه ترجمه عربی دوم (ص ۱۶۹) کتاب آفریقا - آسیایی‌ها (۱۹۷۱) بن نبی تصدیق کرد که ایده‌ای که پشت سر کنفرانس باندونگ قرار داشت شکست خورده و اضافه کرد:

کنفرانس باندونگ (۱۹۵۵) و سپس کنفرانس قاهره (۱۹۵۷)، هر دو همه شرایط لازم برای تحقق یک انقلاب جهان سومی را فراهم و ترکیب کرده‌اند، مگر یک شرط: جرقه فکری که برای به راه انداختن [انقلاب] حیاتی بود. ایده [همبستگی آفریقا - آسیایی] در مرحله طفولیتش مُرد یا کشته شد، و کسانی که آن را کشتند جاهل بودند.

از نظر بن نبی، شکست کنفرانس باندونگ، یکبار دیگر، نمونه‌ای بود از این که چگونه جنبه فرهنگی توسعه نیافتگی می‌تواند مانع توسعه ساختاری کشورهای جهان سوم گردد.

نتیجه‌گیری

مالک بن نبی و سید قطب دو مدل متمایز از تفکر اسلامی مدرن را ارائه می‌کردند. هر دو نفر توافق داشتند که اصول و ارزش‌های اسلامی به زندگی مدرن مربوط هستند و این که اتخاذ آنها توسط مسلمانان معاصر برای توسعه آتی دنیای اسلام اساسی است. هر دو نفر درباره عقب ماندگی جامعه اسلامی نگرانی داشتند؛ اما ورای آن، آنها رهیافت‌های متفاوت آشکاری در برخورد با مسائل مبتلا به جامعه اسلامی معاصر ارائه می‌کردند. تفاوت اساسی در نگاه‌های این دو متفکر برجسته مسلمان، در یک تبادل نظر بین این دو نفر به پیش کشیده شده و در انتقاد بن نبی از قطب جرقه زد؛ هنگامی که قطب در دهه ۱۹۵۰ تصمیم به تغییر عنوان یکی از کتاب‌هایش از «به سوی یک جامعه اسلامی متمدن» به «به سوی یک جامعه اسلامی» گرفت، که به موجب آن کلمه «متمدن» از عنوان حذف شده بود، بن نبی تغییر رأی قطب را به یک ایستار دفاعی و احتجاجی نسبت داد که مانع از آن می‌شود که متفکران مسلمان صادقانه به وضع واقعی جامعه شان نظر کنند؛ از این رو آنان را از برخورد با علل بنیادین عقب ماندگی مسلمانان باز می‌دارد. قطب ارزشیابی بن نبی را رد کرده و استدلال کرد که واژه «متمدن» در عنوان اولیه زاید و غیر ضروری بود، چون جامعه اسلامی حقیقی خود ماهیتاً جامعه‌ای متمدن است. قطب تأکید می‌ورزید به این دلیل که یک جامعه متمدن جامعه‌ای پیشرفته از نظر علمی و تکنولوژیکی نیست، بلکه جامعه‌ای است که در آن ارزش‌های اخلاقی و انسانی رایج و غالب است. بن نبی، از طرف دیگر، بین پذیرش تئوریک باورها و ارزش‌های خاصی و کاربرد واقعی این ارزش‌ها در موقعیت‌های عملی، تمیز قائل می‌شد.

یک فرد (ص ۱۷۰) یا یک گروه از افراد ممکن است آماده پذیرش اعتبار یا حقیقت ارزش‌های خاصی باشند، ولی با این وجود، همچنان در تضاد کامل با روح و ادبیات این ایده‌ها زندگی کند. بن نبی نوشت:

گفته می‌شود که جامعه اسلامی مطابق با اصول قرآن زندگی می‌کند؛ با این حال، دقیق‌تر آن است که گفته شود [جامعه اسلامی] مطابق با اصول قرآنی سخن می‌گوید، ولی فاقد «منطق عملی» [برای تبدیل کلمات ادا شده به رفتار اسلامی] است.

این امر مسائل جامعه اسلامی را «مسائل تمدنی» می‌سازد. تأثیر اندیشه سید قطب بر آگاهی اعراب بسیار عمیق‌تر و فراگیرتر بود. ایده‌ها و آرای قطب در میان اسلام‌گرایان در سرتاسر دنیای عرب و اسلام خیلی محبوب شد. از طرف دیگر، تأثیر بن‌نبی در میان فعالان اسلامی محدودتر بود، ولی در محافل روشنفکری تأثیر مهمی به جا گذاشت و همچنان تأثیر دارد. بن‌نبی بر نیاز به یک ارزیابی مجدد و تحقیق و بررسی انتقادی در میراث فرهنگی مسلمانان تأکید می‌ورزید و نوزایی فرهنگی را گام نخست به سوی یک «رنسانس اسلامی» حقیقی تلقی می‌کرد.

دعوت او به بر عهده گرفتن یک ارزیابی انتقادی از میراث فرهنگی، هدف عالی‌ه روشنفکران عرب در سرتاسر دهه‌های هفتاد و هشتاد میلادی گردید. (ص ۱۷۱).