

روش شناسی فهم القاعده

روش شناسی فهم القاعده

برای درک و فهم هر پدیده ای شیوه و روش خاصی لازم است، اما القاعده، علی رغم گستردگی تحلیل ها و پژوهشهای انجام گرفته در مورد آن، به دلیل ابهام در خاستگاه و پیچیدگی خاص سازمانی و ساختاری آن و نیز به دلیل اینکه انگاره های تعلق به هر سمت و سویی را بر می تابد، با شیوه های متنوع تحقیق و پژوهش همخوانی دارد و می توان از شیوه ها و روشهای بسیار در فرایند تحلیل آن سود جست. تاکنون در مورد روش شناسی مطالعات اکادمیک این پدیده، حرف زیادی گفته نشده است و چارچوبهای مطرح شده بسیار خلاصه و محدود است، مثلا در مقاله «اسلام سیاسی و جهانی شدن» چهار روش برای درک القاعده شمرده شده است¹، ولی ما به بهانه این پژوهش چندین روش را استقراء و استقصا کرده ایم، امیدواریم که در آینده بتوانیم این مطالعات روش شناسانه در مورد القاعده را تکمیل کنیم. شاید تذکر این نکته هم لازم باشد که وقتی از روشهای فهم القاعده سخن می گوئیم، عمدتا مراد ما چرایی و علت این پدیده است، گرچه که در برخی از موارد شاید چگونگی و چیستی آن نیز مورد پرسش باشد.

برای درک و فهم هر پدیده ای شیوه و روش خاصی لازم است، اما القاعده، علی رغم گستردگی تحلیل ها و پژوهشهای انجام گرفته در مورد آن، به دلیل ابهام در خاستگاه و پیچیدگی خاص سازمانی و ساختاری آن و نیز به دلیل اینکه انگاره های تعلق به هر سمت و سویی را بر می تابد، با شیوه های متنوع تحقیق و پژوهش همخوانی دارد و می توان از شیوه ها و روشهای بسیار در فرایند تحلیل آن سود جست. تاکنون در مورد روش شناسی مطالعات اکادمیک این پدیده، حرف زیادی گفته نشده است و چارچوبهای مطرح شده بسیار خلاصه و محدود است، مثلا در مقاله «اسلام سیاسی و جهانی شدن» چهار روش برای درک القاعده شمرده شده است¹، ولی ما به بهانه این پژوهش چندین روش را استقراء و استقصا کرده ایم، امیدواریم که در آینده بتوانیم این مطالعات روش شناسانه در مورد القاعده را تکمیل کنیم. شاید تذکر این نکته هم لازم باشد که وقتی از روشهای فهم القاعده سخن می گوئیم، عمدتا مراد ما چرایی و علت این پدیده است، گرچه که در برخی از موارد شاید چگونگی و چیستی آن نیز مورد پرسش باشد.

«جهاد» و «جامعه جاهلی»

یکی از قالب ها و چارچوبهایی که می توان القاعده را به خوبی در درون آن مورد تحلیل قرار داد، چارچوب «جهاد» و «جامعه جاهلی» است.² جهاد یکی از اصلی ترین گفتمان گروه های مسلمان تندرو معاصر بوده است. شاید بتوان گفت که حتی در برهه هایی از تاریخ و دربرخی از سرزمین های اسلامی، مثل مصر زمان سید قطب، جهاد پیش از هر چیز، تنها نشانه مرکزی گفتمان اسلام سیاسی بود. همین واژه و کاربرد وسیع آن در میان گروه های اسلامی، باعث یک گمراهی تاریخی و یک خطای باصره در غرب شده است. زیرا هم اینک اسلام در غرب با جهاد، آنهم با قرائت بن لادنی، شناخته می شود. اگر نصف تقصیر را برگردن فرهنگ رسانه ای در

دنایای جدید بدانیم، بی شک بخش اعظم این تقصیر برگردن گروه‌هایی است که خود را اقامه‌کنندگان فریضه جهاد می‌دانستند و با تفسیرهای عمدتاً ناصواب خویش، چهره‌خشن و افراطی از اسلام در اذهان جامعه بین‌المللی ترسیم کردند. مفهوم جهاد را ما در فصل گذشته مورد بررسی مختصر قرار دادیم، بنا براین دیگر به آن باز نمی‌گردیم ولی می‌خواهیم در اینجا در مورد این پرسش بحث کنیم که چگونه جهاد در عصر جدید جان گرفت و تبدیل به یک راه بی‌بازگشت برای گروه‌های مبارز اسلامی شد؟

شاید سرچشمه تفکر جهاد در جامعه جاهلی و مطرح کردن جاهلیت به عنوان یک پارادایم در تمام زمانها، به ابن تیمیه بر گردد، زیرا این ابن تیمیه بود که می‌گفت: «در قرآن، سنت و اجماع آمده است که انسان باید با هرکسی که از قانون اسلام (شرع) سرپاززند، حتی اگر شهادتین را نیز بگوید، بجنگد.³ ولی در ایدئولوژیک ساختن مفاهیم جهاد و جامعه جاهلی بدون شک سید قطب نقش کلیدی داشته است. جاهلیت به عنوان یک مفهوم کلیدی در اندیشه سید قطب از جایگاه ویژه برخوردار است. البته مفهوم جاهلیت پیش از سید قطب و بعد از ابن تیمیه در نزد کسانی چون محمد بن عبد الوهاب، محمد عبده و رشید رضا مطرح بود. بعد از ایشان هم کسانی بودند که این مفهوم را وارد دنیای مدرن کردند، مثل مودودی و شاگردش ابوالحسن ندوی، ولی تنها کسی که این مفهوم را به مثابه یک اصل در آورد که مبنای جهاد واقع شد، سید قطب بود. مودودی و ندوی تنها جوامع کمونیستی و غربی را جوامع جاهلی می‌دانستند و جوامع مسلمان را از این مفهوم خارج می‌کردند، در حالیکه سید قطب اولین کسی بود که جوامع معاصر مسلمان را نیز وارد این مفهوم کرد، به همین خاطر است که امروزه سازمان القاعده و گروه‌های افراطی دیگر، ترور را شامل مسلمانان نیز کرده‌اند، ناگفته نباید گذاشت که وقتی عبده و رشید رضا از جامعه جاهلی سخن می‌گفت، منظورشان بیشتر نارسایی‌های اخلاقی بود نه جامعه جاهلی در دستگاه فکری سید قطب که باید با آن مبارزه کرد و جنگید. البته پیش از این نیز کسانی چون انور سادات رییس جمهور مصر بدست کسانی مثل خالد اسلامبولی ترور شده بود ولی سازوکار تیوریک آن نه جاهلی دانستن سادات، بلکه ظالم بودن و خاین بودن او بود. ولی امروزه می‌بینیم که گروه‌های تکفیری بسیاری از مسلمانان بی‌دفاع را به خاک و خون می‌کشند، به این بهانه که آنها در وضعیت جاهلی به سر می‌برند.

سید قطب می‌گوید: هر جامعه‌ای که اسلامی نباشد، جاهلی است. طبیعی است که این تعریف از جامعه جاهلی اولاً به این معنا است که همه جوامع امروزی در وضع جاهلی به سر می‌برند، چون یا علناً حاکمیت خدا را رد می‌کنند و به حاکمیت بشر رای می‌دهند و یا اینکه تنها به ظاهر دارای حاکمیت الهی هستند ولی در واقع از حاکمیت خداوند بدور اند. مثل جوامع اسلامی امروز که فقط به اسم مسلمانند ولی در واقع به احکام اسلامی عمل نمی‌شود. ثانیاً به این معنا است که جاهلیت تنها محصور در زمان پیامبر و عرب جاهلی صدر اسلام نیست، بلکه این مفهوم در طول تاریخ می‌تواند ادامه داشته باشد و شامل هر جامعه‌ای در طول تاریخ شود. به همین خاطر یکی از مهم‌ترین تغییراتی را که سید قطب متوجه مرزهای سیاسی اسلام کرد، این بود که او به جای مفاهیم سنتی چون دارالاسلام و دارالکفر و یا دارالاسلام و دار الحرب، از مفاهیم جامعه اسلامی و جامعه جاهلی استفاده کرد. بسیار روشن است که ما در مفاهیم سنتی تری مثل دارالاسلام و دارالکفر، انعطافی روشن می‌بینیم، به این معنا که مرزهای اسلام و کفر، مرزهای جغرافیایی است و هرکه دارالاسلام است، از امنیت مالی، جانی، و... برخوردار است ولی در نگاه سید قطب، این مرزها از مرزهای جغرافیایی عبور می‌کند و به مرزهای عقیدتی و حتی ایمانی می‌رسد. اینجا است که کار مشکل می‌شود. زیرا در این صورت هر جا که حاکمیت خداوند به معنای واقعی کلمه حضور نداشته باشد، به راحتی

مشمول جامعه جاهلی است، جامعه ای که باید در آنجا حاکمیت خداوند اقامه شود. پیش از آن در نگاه فقهای مسلمان، حاکمیت خداوند و ایمان مردم تا حدودی از نسبیت برخوردار بود، به این معنا که اگر جامعه ای به ظاهر مسلمان بود و حاکم آنجا هم مسلمان بود و سعی در اقامه شریعت داشت، همین مقدار کافی بود که آن جامعه، جامعه اسلامی قلمداد شود و می توان بر اساس فقه اسلامی، تمام آثار اسلامی بودن را در آن جامعه بار کرد. ولی در نگاه سید قطب وامثال وی تنها جامعه ای در حکم جامعه اسلامی به شمار می رود که واقعا در آن احکام اسلام پیاده شود و مسلمان آن نیز نه در ظاهر، بلکه عمیقا به دین اسلام اعتقاد داشته باشند و به آن عمل کنند. جالب اینجا است که تا قبل از ظهور افراط گرایی که عمدتا در میان اهل سنت، نضج یافت، پیشوایان مذاهب اهل سنت، با حاکمان و پادشاهان جوامع اسلامی روابط بسیار خوبی داشته و حتی به لحاظ تئوریک نیز قیام مسلحانه را علیه آنان جایز نمی دانستند ولی به یکباره با ظهور شخصیت هایی چون مودودی، سید قطب، حسن البنا و دیگران، این رویکرد، عوض می شود و ناسازگاریها میان حاکمیت های سرزمین های اسلامی و گروه های اسلامی که از مدارس سنتی اسلامی برخاسته اند، شروع می شود. این شورشها را که بهتر است مطابق با فقه سیاسی اهل سنت، خروج علیه حاکم و امیر مسلمان بنامیم، تنها در دومقطع از تاریخ سیاسی مسلمانان بسیار چشمگیر و اتفاقا شبیه و مانند هم بوده است. نخستین آن قیام عملی و تیوریک ابن تیمیه علیه حاکمان دست نشانده مغول در بغداد بود و دومین آن قیام ها و شورش هایی که در جهان معاصر از سرزمین مصر شروع شده است و اینکه می رود که تمام سرزمین های اسلامی را بگیرد. این دونقطه تاریخ اسلام و جنبشهای اسلامی در تاریخ شباهت عجیبی باهم دارند، آن هجوم بیگانگان به سرزمین های اسلامی و تاثیر غیر مستقیم آن در بروز قیام های مسلحانه نه تنها علیه بیگانگان، بلکه علیه حاکمان همسو با بیگانگان در سرزمین های اسلامی و نیز رشد اندیشه های افراط گرایی در تفکر اسلامی است. ژیل کپل مقایسه ای جالبی میان عصر ابن تیمیه و عصر سید قطب و عبدالسلام فرج، نویسنده کتاب «الفریضه الغایبه» می کند و درد هر دو جامعه، بی عدالتی ناشی از دخالت خارجی و نیروهای بیگانه می داند ولی نتیجه ای که او می گیرد، با آن چه در ارتکاز ذهنی ما است، کمی متفاوت است. او نیز معتقد است که حضور نیروهای بیگانه و خارجی، در ظهور و بروز شخصیت هایی مثل ابن تیمیه و سید قطب در قلمرو اندیشه اسلامی، کاملا موثر بوده است، ولی ژیل کپل با طرح مفاهیمی چون جهاد، می خواهد کفه سنگین تر این مقوله را به گردن مکانیسم های موجود در تفکر اسلامی بیندازد، در حالیکه به نظر ما، با توجه به اینکه اندیشه فقهی اهل سنت همواره مبارزه گریز بوده، نه مبارزه جو، تاثیر نیروهای استعمارگر و استثمارگر بیش از عواملی بوده است که احیانا در آموزه های اسلامی وجود دارند.

بنا بر این حتی اگر ما، اما واگر های موجود مبنی بر دست داشتن جهان مدرن در ایجاد سازمانهایی چون القاعده را به کناری نهیم، تنها همین تحلیل کفایت می کند که بگوییم القاعده بیش از آنکه به جهان اسلام و آموزه های اسلامی تعلق داشته باشد، محصول و فراورده ای از فراورده های جهان مدرن است.

شرارت ذاتی انسان:

یکی از روشهایی که می توان در قالب آن سازمان القاعده را مطالعه کرد، نظریه بدبینانه «تامس هابز»، فیلسوف انگلیسی است. شاید هیچکسی به اندازه هابز تا به حال نسبت به انسان نظر بدبینانه نداشته است. وی گرچه وضع طبیعی را در زندگی انسان مقرون به صلح و صفا عدم تعارض منافع می داند ولی معتقد است که وقتی انسان از بخت بد خارج از وضع

طبیعی قرار می گیرد، همواره در حال تنازع به سر می برد. هابز علت اختلاف و کشمکش ها را سه چیز می داند:

«نخست رقابت، دوم عدم اعتماد، سوم شان و مقام. نخستین برای به دست آوردن سود بیشتر، دومی برای ایمنی جان و مال، و سومی برای نام آوری و آبرومندی، انسان را و می دارد که به هم نوع خود بتازد.»⁴ او انسان را حیوانی می داند که تنها تفاوتش با حیوان های دیگر، عقل اوست. تنها این عقل است که انسان را کمک می کند که برای زندگی مخاطره آمیز خویش مکانیسم های معقولی تدارک بیند. به نظر هابز انسان در وضع طبیعی هیچ تفاوتی با حیوانات ندارد، لذا در وهله نخست دارای هیچ فضیلتی نیست.⁵ انسان در وضع طبیعی در نظر هابز از هیچ قید و بندی پیروی نمی کند و به سان حیوانی است که تنها و تنها خود را می خواهد و برای خواسته های خویش تلاش می کند و بس. به همین خاطر جمله معروفی از اوست که می گوید: انسان را، گرگ، انسان است. البته شبیه این نظریه را می توان در دیگر نحله های فلسفی و حتی دینی یافت، ولی هیچکدام به اندازه هابز نسبت به انسان بدبین نبوده اند. شاید بتوان ریشه های این اندیشه را در آموزه های دین مسیح یافت، زیرا بر اساس آموزه های مسیحیت، هر انسانی که تازه متولد می شود، ناپاک به دنیا می آید و گناهکار، منتهی با یک سازوکار بسیار ساده، یعنی غسل تعمید، پاک می شود. از نظر مسیحیت، انسان همواره با خود آن گناه اولیه «آدم» را حمل می کند و تنها حضرت مسیح بود که خود را فدای انسانها کرد، تا بخشیده شوند و اینک ما تنها با غسل تعمید می توانیم از آن گناه و معصیت اولیه خود را برهانیم. شبیه همین ایده در میان فرقه های مختلف کلامی اسلامی نیز مطرح است؛ که البته در قالب این پرسش که آیا فعل و انفعالات این جهانی از پیش تدبیر شده و جبراً صورت می پذیرند یا نه در این جهان موجوداتی مثل انسان دارای اختیار و آزادی هستند، به گونه ای که می توانند بر بسیاری از کارها و افعال تاثیر بگذارند؟ ما در متون دینی روایتی داریم که می گوید: «الشقی شقی فی بطن امه و السعید سعید فی بطن امه» چنین مفاهیمی هرگونه شرارتی را از سوی انسان مستقیماً به خداوند نسبت می دهند. گرچه این گونه برداشت ها انسان را تلویحاً تا حدودی مبرا می کنند ولی باز هم حد اقل شرارت و بد ذاتی را در وجود اکثریت انسانها که معصیت کار هستند، نهادینه شده می بینند. البته که میان چنین برداشتی با آنچه که هابز فکر می کرد، تفاوت بسیار است ولی نتیجه کار در بخشی از انسانها یکسان است. یعنی اینکه انسان همان موجودی است که شرارت و شقاوت در وجودش از ازل نهفته است.

در نقد این رویکرد نسبت به انسان و القاعده همین مقدار کافی است که بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان با چنین نگاهی نسبت به انسان مخالفند و امروزه شاید در جهان کسی را نمی توان یافت که دارای چنین نقطه نظری باشد.

تقابل سنت و تجدد:

«اولیوروا» پژوهشگر فرانسوی است که مقالات و کتابهای زیادی در زمینه اسلام گرایی و مسایل خاورمیانه و جهان اسلام نوشته است. یکی دیگر از حوزه تخصص وی مسایل افغانستان است که بدون شک نمی تواند جدا از مسایل بنیادگرایی اسلامی مطرح شود. اولیوروا با این پیشفرض که «سنت» و «تجدد» دو مقوله متضاد و دیگرستیز همواره در حال جدال و مغالزه بوده است. در این فرایند اونوسازی را یک چیز تک خطی می داند که از غرب شروع شده و همه جوامع باید آن را طی کنند. منتهی نوسازی و تجدد حتی در کشورهای اروپایی و غربی همواره با چالش مواجه بوده است که خود این چالشها را از سر راه برداشته و تا کنون به سیر صعودی خویش ادامه داده است. به نظر «روا» بنیاد گرایی - که تفاوت های اشکار با اسلام

سیاسی دارد- یکی دیگر از چالشهای مدرنیته بوده که در جهان اسلام رشد کرده است ولی هم بنیادگرایی و هم اسلام گرایی و اسلام سیاسی، اکنون در حال فروکش کردن و به گفته وی در حال شکست هستند.⁶ تقابل سنت و تجدد به نظر اولیور روا از آنجا شروع می شود که تجدد همواره در حال پیشرفت است، در حالیکه بنیادگرایی و اسلام سیاسی بر طبل عقب گرد به زمان پیامبر(ص) می کوبند و از نظر آنان تنها اسلام واقعی، اسلامی است که در زمان حضرت محمد (ص) وجود داشته است و به عنوان اسلام اصیل(Original) یاد می شود. بدیهی است که این دو نمی تواند با هم سازش کند. گرچه به نظر روا، علی رغم پندار اسلام گرایان و جهان غرب که این عقب گرد را یک رویداد واقعی قلمداد می کنند و غرب از آن وحشت دارد و اسلام گرایان از آن خرسند می شوند، ولی واقعیت این است که چنین چیزی امکان ندارد، یعنی نمی توان به گذشته باز گشت، گذشته غیر قابل بازگشت و برگشت ناپذیر است. بلکه این تعارض و تضاد میان اسلام سیاسی و بنیادگرایی اسلامی (سنت) و تجدد از آنجا برخاسته است که تجدد و تجددگرایی همیشه اشکال مختلف اعتراض را در خود داشته است و اینک ما با اوج گیری بنیادگرایی اسلامی، شاهد گسترش یک اعتراض دیگر هستیم، علیه تجدد و نوگرایی.⁷ مهم ترین شاهدهی که وی بر این مدعای خود می آورد این است که اکثر اعضای اصلی سازمان های بینا دگرا و اسلام گرایان، از افراد تحصیل کرده و دارای تخصص های بالا است و بیشتر هم تحصیلات خود را در غرب به پایان برده اند. او در این مورد به افراد بسیاری مثال می زند که شاید لازم نباشد ما آنها را در اینجالیست کنیم.⁸

دلیل دیگری که هم شکست اسلام گرایان را نمایان می سازد و هم می تواند دلیلی بر این باشد که اسلام گرایی نوعی دیگری از اعتراض برخاسته از درون تجدد بوده است، این است که اسلام گرایی ناخاسته دارد جوامع مسلمان را به سوی سکولاریسم می کشاند. این مساله زمانی روشن تر می شود که ما اینک شاهد بازگشت مفاهیمی در جهان اسلام هستیم که روزی به نام اسلام و اسلام گرایی به کلی نادیده انگاشته می شد. مثلا زمانی تمامی تفاوت های اجتماعی که براساس قوم، قبیله، نژاد، گروه و... یاد می شد، از نظر اسلام گرایان گناه و مخالف آموزه های اسلامی قلمداد می شد و این ظهور این مقوله های اجتماعی و سیاسی، زیر سر دشمنان اسلام، تلقی می گردید، ولی اینک در همه جوامعی که اسلام گرایان به نحوی حکومت تاسیس کرده اند، این پدیده ها در حال گسترش و ظهور است.⁹ بسیار روشن است که این مفاهیم از ویژگی های جهان مدرن و مدرنیته و تجدد است. اولیور روا، اخیرا در یک مصاحبه در راستای همین مطلب، گفته است که حتی حکومت طالبان نه تنها دارای نشانه هایی از آموزه های مدرنیته بود بلکه یک نظام دیکتاتوری نیز به حساب نمی آمد. چون حکومت طالبان معتقد به یک بازار واقعا آزاد بود و از کسی - به جز مالیات مذهبی - مالیات نمی گرفت و تجارت و بازاری در زمان طالبان واقعا آزاد بود، درست به همین دلیل نمی توان حکومت طالبان را یک حکومت دیکتاتوری، معرفی کرد.¹⁰

گرچه این گفته های اولیور روا به گفته فوکویاما بسیار اغراق آمیز است، ولی مهم این است که در چارچوب نظری وی نیز، بنیادگرایی و افراط گرایی می تواند به مثابه پژواکی از پژواک های مدرنیته به حساب آید.

بحران هویت:

چارچوب نظری بحران هویت یکی دیگر از قالب های بسیار قابل توجه در مطالعه سازمان القاعده است. البته می توان در این خصوص از انواع بحرانها، سخن گفت؛ مثل بحران هویت، بحران مشروعیت، بحران مشارکت سیاسی، مدیریت منابع، بحران در ظرفیت حکومتها و....

منتهی از میان انواع بحرانهایی که تاکنون مورد بحث قرار گرفته اند، بحران هویت مهمترین بحران در سیرتحوالات اندیشه انسان قرن بیستم بوده است و همچنان انسان هزاره سوم را در گرداب خویش سرگردان خواهد داشت. در این تحقیق که ذکر همه روایت ها از بحران هویت نا ممکن است، ما فقط تنها دوروایت را نقل می کنیم ومورد بحث قرار می دهیم.

الف - روایت اول:

بحران هویت خود می تواند از منظر های گوناگون مورد بحث قرار گیرد. از نظریه پردازیهای سنتی، نظیر نظریه دورکیم درمورد جامعه سنتی وجامعه مدرن، یا نظریه انفکاک ساختاری گیدنز، درمورد بحران هویت که بگذریم، یکی از معروف ترین نظریه پردازان معاصر «لوسین دلبلیو. پای» است. او بحران هویت را در چارچوب رابطه بین حاکمان و توده ها مورد مطالعه قرار می دهد. به نظر وی بحرانهای هویت ومشروعیت اصولا متشکل از مشکلات مربوط به ایستارها و احساسات است که میان حاکمان و توده ها به دلایل خاص بروز می کند.¹¹ این مساله زمانی برای ما قابل فهم تر می شود که مصر دهه های 50 و 60 را در نظر بگیریم، زمانی که درگیریها میان اخوان المسلمین و دولت مصر به رهبری جمال عبد الناصر، به اوج خود می رسد واین کشمکشها به اعدام سید قطب، ترور انور سادات و خالد اسلامبولی وبسیاری از حوادث دیگر، منجر می شود. این زمان است که عمیق ترین شکافها میان حاکمیت مصر و توده ها که در قالب اخوان المسلمین و دیگر گروه های اسلامی، بروز کرده بود، ایجاد شد وبی شک خاستگاه بسیاری از افراط گریها به همین دوره بر می گردد. مصر تنها یک نمونه است، در دیگر کشورهای اسلامی نیز وضع کم وبیش به همین صورت بود، گرچه که در دیگر جاها اوضاع به اندازه مصر ملتهب نبود. چگونه این وضع به بحران هویت منجر می شود؟ «دلبلیو پای» معتقد است که مفهوم بحران هویت، با عواطف مربوط به ناسیونالیسم واحساسات مردمی ارتباط می یابد که در یک جامعه مشترک گرد هم می آیند.¹²

در مدلی مثل کشمکشهای سیاسی در کشور مصر، شاید ناسیونالیسم به معنایی که در غرب متداول بود، وجود نداشت، ولی حتی همبستگی های فوق العاده شدید میان اسلام گرایان در مقاطع مختلف تاریخی از جمله همبستگی هایی که در مصر توسط اخوان المسلمین و دیگر گروه اسلامی، به وجود آمد، در آثار بسیاری از تحلیل گران، به عنوان ناسیونالیسم اسلامی خوانده شده است.¹³

دلبلیو پای از چهارگونه بحران هویت سخن می گوید که بیشتر ازهمه، گونه چهارمش، بر بحث ما منطبق است. چهار نوع بحران هویت از نگاه وی از این قرار است:

- اولین نوع بحران هویت، مربوط به رابطه فضای جغرافیایی با احساسات ناسیونالیستی است.

- دومین شکل آن وقتی رخ می دهد که ساختار اجتماعی وتقسیمات طبقاتی، مانع وحدت ملی تلقی گردد.

- سومین شکل، مربوط به تعارض میان هویت های قومی و دیگر هویت های فروملی است.

- چهارمین نوع آن، در اثر پیامد های روانشناسانه تغییر اجتماعی سریع واحساسات دوگانه نسبت به بیگانگان ایجاد می شود. به نظر دلبلیو پای این نوع از بحران هویت، عموما شکل واحساسات عمیقا مختلط راجع به جهان مدرن وسنت های تاریخی یک فرد را به خود می گیرد.¹⁴

گرچه همه انواع فوق می تواند، محقق را نسبت به مطالعه سازمانی مثل القاعده مدد رساند، ولی نوع چهارم بیش از انواع دیگر آن می تواند، در این فرایند بخصوص، کار آیی داشته باشد. زیرا درفرایند شکل گیری تاریخی القاعده، احساسات ناخوشایند نسبت به بیگانگان، نقش بسیار اساسی داشته است.

شاید بتوان در نقد این چارچوب، آن را با این چالش مواجه ساخت که: چنین چارچوب های نظری، عمدتاً برای توضیح بحران های ملی که در درون یک سرزمین خاص، پدید می آید، طرح شده است و برای تبیین و شناخت سازمانی مثل القاعده که به طور واضح، وجهه جهانی و فراملی و بین المللی، دارد، از کار آیی چندانی برخوردار نخواهد بود. ولی از آنجا که قبلاً ما گفتیم که بسیاری از اندیشمندان از پدیده ای به نام ناسیونالیسم اسلامی سخن گفته اند و نیز خاستگاه اصلی القاعده در درون سر زمین های خاص مثل مصر، شکل گرفته است، می توانیم آن را در چنین قالبی مورد مطالعه قرار دهیم. درست است که القاعده امروزه به مثابه یک سازمان فراملی و یک بازیگر بین المللی به حساب می آید، ولی ارتباطات همسان و افکار یکدست میان اعضای آن، آن را تا حد زیادی به یک سازمان دارای هویت ملی، شبیه می سازد. مثلاً یک عضو القاعده مقیم ایالات متحده به همان شکلی فکر می کند که یک عضو دیگر آن در افغانستان ویا در پاکستان و عربستان سعودی. به همین خاطر یک پیرو سازمان القاعده که عمری را در نازو نعمت در کشورهای اروپایی گذرانده است، از زندگی در غارهای «تورا بورا» احساس خستگی نمی کند.

ب - روایت دوم:

بحران هویت به شکل مذکور تنها یک روایت از این پدیده بود که به روایت «لوسین دلیو پای» ما آن را نقل و بر القاعده منطبق ساختیم. روایت دیگر از بحران هویت، آن چیزی است که کسانی مانند «فوکویاما» مطرح ساخته اند. نقطه عزیمت این روایت نه مسلمانان ساکن در سرزمین های اسلامی، بلکه عمدتاً متوجه مسلمانانی است که از گذشته های دور در غرب به عنوان مهاجر رفته اند و در آنجا ساکن شده اند. به گفته فوکویاما نسل اول این مسلمانان، یعنی همان کسانی که در ابتدا از سرزمین های اصلی خویش مهاجر شدند و مقیم جهان مدرن گردیدند، به لحاظ هویتی با مشکل چندانی مواجه نبودند، چون آنها هنوز به فرهنگ اصلی خویش دلبستگی داشتند و با آن زندگی می کردند، ولی مشکل کم کم در نسل اول پیدا شد که خود را معلق در میان دو فرهنگ می دیدند و نمی دانستند که متعلق به کدام یکی است، فرهنگ اسلامی و سنت های اجدادی خویش یا فرهنگ سیکولار و مدرن؟¹⁵ این مشکل در نسل سوم به اوج خود رسید و فرجامش همان چیزی بود که اینک ما به یک عبارت بحران هویت می خوانیم و به یک عبارت دیگر، بنیاد گرایی. به نظر فوکویاما این بحران هویت بیش از آنکه برآمده از سنت های اسلامی باشد، برآمده از مدرنیته بوده است، دلیلش هم این است که یک انسان مسلمان مقیم عربستان سعودی هیچگاه از خود نمی پرسد که: «من کیستم؟» ولی یک جوان مسلمان مقیم هلند ویا فرانسه هر آن از خود چنین پرسشی می کند. یا یک مسلمان مقیم عربستان سعودی هیچگاه در برابر این دغدغه قرار نمی گیرد که کدام عمل حرام است و کدام عمل حلال؟ چون برای یک مسلمان مقیم عربستان سعودی، کمتر پیش می آید که مثلاً با یک زن نامحرم واجنبی دست دهد، تا از خود بپرسد که آیا این عمل حرام بود، یا حلال؟ به عبارت دیگر، اصولاً هویت و هویت سازی، مستلزم فرض دیگری است، یعنی اینکه هویت به ویژه در تفسیر مدرن آن، پا سخ به این پرسش است که من کیستم؟ وقتی این پرسش مطرح می شود، بلافاصله پرسشی دیگری که مضمّن است، ظاهر می شود و آن این است که: «من چه کسی نیستم؟» در این پرسش دوم وجود یک شخص دیگر به عنوان «غیر» مطرح می شود. بنا بر این یک مسلمان اروپایی در میان دو محذور قرار می گیرد؛ اینکه آیا او باید یک مسلمان باشد و یا یک فرد سیکولار و رها از هر قید و بند او و پایی؟ به همین خاطر به نظر فوکویاما افراط گرایی که در پشت حملات یازدهم سپتامبر بود و باعث آن گردید، نه در فرهنگ مسلمانان، بلکه باید در مربوط به سیاست هویت مدرن است. لذا افراط گرایی که امروزه به اسلام نسبت داده می شود، ذاتاً یک مساله

مدرن است. فوکویاما از اولیور روا، نقل می کند که اصولاً بنیادگرایی وافراط گرایی، یک پدیده فرهنگی و بازتولید امری ذاتی و عمیقاً بنیادی نیست، تا به فرهنگ اسلام نسبت داده شود، بلکه مربوط به این مساله است که اسلام از سرزمین های اسلامی جدا شده و موضوع پرسش برانگیز هویت فرد مسلمان را به وجود آورده است.¹⁶ گرچه فوکویاما به این تلقی اولیور روا که افراط گرایی اسلامی را یک پدیده کاملاً اروپایی می داند، خرده می گیرد ولی در کلیت بحث با او هم عقیده است.

جامعه شبکه ای:

جامعه شبکه ای نظریه ای است که از سوی «مانوئل کاستلز» برای تفسیر جهان در عصر اطلاعات و دهکده جهانی، ارایه شده است. جامعه شبکه ای، جامعه ای است یونیورسال که در آن هویت های متضاد در حال گسترش است و در آن سازمان های سیاسی و اقتصاد به صورت شبکه ای و درهم تنیده در حال رشد روز افزون است. شبکه ای شدن اقتصاد، سیاست و فرهنگ در پرتو انفجار اطلاعات، از یکسو امید، نوآوری، ثروت انبوه، سعادت این جهانی و رویاهای شیرین می آفریند واز دیگر سو، فقر، مرارت، سختی، ناامیدی و ناکامی به همراه خود می آورد.¹⁷ به نظر کاستلز در حالیکه جامعه شبکه ای که ریشه در بنیاد های لیبرال دموکراسی و جهان مدرن دارد، انسان امروز را به سوی جهان شمولی و جهان وطنی، فرا می خواند، در برابرش خیزش های هویت های جمعی نیرومندی قرار دارند که آن را به چالش کشیده اند. او در این مورد نخست وپیش از همه از بنیادگرایی دینی، اعم از اسلامی، مسیحی و.. سخن می گوید. سپس از نهضت های دیگر اجتماعی مثل زاپاتیستا ها، راهبه های آخرالزمانی ژاپنی، ملیشاهای میهن پرستان امریکا، و نیز از نهضت هایی چون محیط زیست گرایان، فمینیست ها و... یاد می کند که همگی در عصر اطلاعات و نظم نوین جهانی، خواستار تثبیت هویت های خویش هستند و در این راستا مبارزه می کنند.

کاستلز هویت ها را در عصر اطلاعات به سه دسته کلی تقسیم بندی می کند که عبارتند از: «هویت مشروعیت بخش»، «هویت مقاومت» و «هویت برنامه دار».¹⁸ هویت مقاومت از سوی کسانی دامن زده می شود که از طرف منطق سلطه، بی ارزش دانسته شده و یا داغ ننگ بر آن زده می شود. به همین خاطر کارگزاران این نوع هویت، سنگر هایی برای بقا و مقاومت برای خود می سازند. بی شک بنیاد گرایی دینی در این نوع هویت جا می گیرد و مورد تحلیل واقع می شود.

در چارچوب نظری کاستلز، بنیاد گرایی اسلامی که در قالب نظریه «امت در برابر جاهلیت» شروع شد، یکی از مهمترین سنگر های مقاومت در جامعه شبکه ای محسوب می شود. او با نقل جمله ای از «راشد غنوشی»، اندیشمند مسلمان تونسسی می خواهد عمق تضاد میان فرهنگ اسلامی و فرهنگ سلطه را، نشان دهد. راشد غنوشی گفته است: «تنها راه نیل به مدرنیته، قدم گذاشتن در راه خود ما ن است، راهی که دین ما، تاریخ ما و تمدن ما برای ما تعیین کرده است.»¹⁹ اگرچه به نظر کاستلز بنیاد گرایی اسلامی ریشه های مستحکم در بنیانهای فکری و آموزه های اسلامی دارد، ولی علی رغم این مطلب بنیادگرایی اسلامی، سنت گرا نیست. چون اسلام گرایان همواره برای مقاومت اجتماعی و قیام های سیاسی خویش به بازسازی هویت فرهنگی متوسل شده اند، چیزی که در واقع پدیده ای فرامدرن است. لذا کاستلز نکته ای را از بسیام طیبی نقل می کند که می تواند مویدی برای حرف وی باشد. بسام طیبی معتقد است که پیدایش بنیادگرایی اسلامی در خاورمیانه، ارتباط متقابلی با فرایند های جهانی شدن، ملی گرایی و دولت ملی، به عنوان اصول جهانی، دارد. لذا کاستلز

خود نیز تاکید می کند که: «بر ساختن هویت اسلامی معاصر به منزله واکنشی علیه نوسازی دسترسی نا پذیر (خواه سوسیالیستی، خواه کاپیتالیستی)، پیامد های زیانبار جهانی شدن و سقوط برنامه ملی گرایى ما بعد استعماری، شکل می گیرد.»²⁰

بدین ترتیب می بینیم که از نگاه کاستلز نیز بنیاد گرایى اسلامی، هویتی است که بیش از آنکه ریشه در سنت های اسلامی داشته باشد، محصول واکنشی طبیعی در برابر اصول مدرنیته است.

پدر سالاری جدید:

هشام شرابی یکی از متفکران و روشنفکران جهان عرب است که در کشورهای غربی تحصیل کرده و در دانشگاه های معتبر آنجا به تدریس و تحقیق مشغول بوده است. او برای مشکل موجود در جهان عرب قالب گفتمانی «پدر سالاری جدید» را بر می گزیند. این شیوه چنانکه او خود می گوید، تلفیقی از مطالعه انتقادی و نیز چارچوب ساختاری و برخی مفاهیم کلیدی در فرهنگ عربی - اسلامی است.

گرچه چارچوب «پدر سالاری جدید» قالبی بسیار فراگیرتر و عام تر است که برای تمام مشکلات جهان عرب، ارایه شده است ولی مشکل بنیاد گرایى و خشونت بر خاسته از این پدیده، در راس همه مشکلات وجود دارد. هشام شرابی مقدمه کتاب خود را با یک حادثه عینی از کشوری شروع می کند که سوییس خاورمیانه نامیده شده است؛ یعنی لبنان. این کشور بیش از هر کشور دیگر عربی، دارای ساختار های مدرن است و تنوع فرهنگی در آن بسیار بالا است، ولی خشونت در هر جای لبنان به چشم می خورد. او می گوید لبنان تنها یک نمونه است؛ وگرنه سرخوردگی و تحقیر ها، خشم و نومیدی ناشی از حوادث 1948 و مابعد آن منجر به وارد آمدن ضربه روحی فلج کننده و فراگیری بر جهان عرب شده است. آلان خشونت کور، عملیات انتحاری، شدت بیزاری از خویش، کلبی مسلکی، و... تنها با تعصبات قوم مدارانه و رویاهای بی پایه نسبت به شکوه و افتخار گذشته برابری می کند. اما پرسش این است که علت این درماندگی گسترده و این فروپاشی جهانی چیست؟ آیا علت تنها صهیونیسم، استعمار، و امپریالیسم است؟ یا علت چیزی دیگری است، چیزی در قلب جامعه؛ نوعی بیماری نامرئی که در حال خوردن و ساییدن مرکز است؟²¹ هشام شرابی در پاسخ به این پرسش ها به مساله فرهنگ توجه می کند و معتقد است که فرهنگ پدر سالار در تمام تاریخ جهان عرب حاکم بوده است و پدر سالاری یا پاتریارک به این معنا است که در این سرزمین ها همگان در یک زندگی به شکل یک خانواده به سر می برند، چه خانواده در سطح ملی و چه در سطح خرد و یک محله و چه در یک خانواده واقعی، به همان اندازه و شکل خودش. در این شکل بین حکمران و توده و بین پدر و فرزند روابط عمودی وجود دارد که یکی در بالا و یکی زیر دست است، یکی فرادست و دیگری فرودست. هشام شرابی در این رهیافت که به گفته خودش تلفیقی از رهیافت های هگلی، وبری و مارکسی است، تاکید می کند که بیشترین سهم را در این فرایند به «فرهنگ» داده است. به همین خاطر به نظری تائید کننده هیچ حادثه ای در تاریخ جهان عرب نتوانسته است، بر فرهنگ پدر سالارانه فایق آید. نهضت رنسانس عربی که تحت تاثیر مدرنیته غربی، در قرن نوزدهم شکل گرفت، نه تنها نتوانست بر این پدیده تاریخی پیروز شود، بلکه آن را از جایش کند و در جایی میان مدرنیته و سنت، معلق ساخت. به همین خاطر جامعه عرب زمانه ما هم فاقد خصایص اشتراکی «گمینشافت» است و هم فاقد ویژگیهای مدرن «گزلشافت»²².

به گفته شرابی حتی نهضت حضرت محمد (ص) که یک موفقیت بزرگ در راه ایجاد پیوند میان عهد و میثاق های اجتماعی و روانشناختی موجود با ساختار اجتماعی اسلامی جدید بود ولی

سازوکار مهم «امت / ملت اسلامی» به چیزی فراتر از یک قبیله بزرگ، یعنی تجسم خلق و خو و منش های قبیله ای عام مبدل نشد.²³ بدین ترتیب تحلیل هشام از یک حیث نزدیک به چارچوب بحران هویت است. به این معنا که جامعه معلق میان ارزشهای گذشته و ارزشهای جدید که از هردو تهی است - چون نه آن را دارد و نه این را - اساساً فاقد یک هویت، به مثابه یک تکیه گاه تیوریک و نظری است. به نظر وی بنیادگرایی اسلامی در همین قالب قابل بررسی است و تنها یک پژواک از پژواک های فرهنگ پدر سالارانه و از سوی دیگر نقد ایده های سکولاریستی به صورت آنتی تز مستقیم فرهنگی و سیاسی آن است ولی هیچگاه نمی تواند گفتمان تک گفتارانه (monological discourse) بنیادگرایی بر گفتمان های دیگر فایق آید، لذا از همان ابتدا عقیم بوده و خواهد بود.

نکته اول در مورد گفته های هشام شرابی این است که گرچه تحلیل او بر جامعه عربی متمرکز است و تمام سخن وی در باره جهان عرب است ولی این نگاه وی تنها می تواند یک نقطه عزیمت محدود کننده موضوع باشد، وگرنه می توان تحلیل وی را بر تمام جوامع اسلامی جاری ساخت و به کار برد. به عبارت دیگر می توان جوامع اسلامی را، علی رغم تفاوت های فرهنگی شان، دارای نقاط مشترکی روانی، روحی و اخلاقی بسیار شدید دانست. به همین دلیل است که یک مسلمان مقیم اروپا و آمریکا و یا بن لادن به عنوان یک میلیادر ناز پرورده در نعمت های فراوان، به راحتی در کنار طالبان در کوه های بلند افغانستان، همه مشکلات را به راحتی به جان می خرد و هیچ گلایه ای هم از وضع زندگی شان نمی کند.

نکته دوم تذبذب وی در مورد مسبب و یا مسببان پدید آمدن وضع جدید است. او از یکسو برای حوادث جدید که عمدتاً ناشی از حضور استعمار و صهیونیسم و دیگر اشکال مدرنیته در جهان اسلام، سهم عمده قابل است ولی از سوی دیگر روح پدر سالاری و روابط عمودی میان پدر و فرزند و یا حاکم و محکوم را در جوامع عربی نقطه اوج تحلیل خویش قرار می دهد. همین دودلی هشام شرابی کافی است که ما در این چارچوب نیز سهم مدرنیته را در ایجاد پدیده هایی چون بنیادگرایی و نماد کامل آن - سازمان القاعده - بی نهایت مهم و جدی بدانیم.

تحلیل گفتمانی:

تحلیل گفتمان به مثابه یک چارچوب شناخته شده از مدتی است که بسیار برسرزبانها است. گفته شده است که نخستین قدم را در راه خلق گفتمان به مثابه یک روش، «سوسور»، زبان شناس سوییسی با طرح ساختارهای زبانی، برداشت. ولی نخستین بار، در سال 1952 این اصطلاح در مقاله ای از زبان شناس معروف انگلیسی، «زلیک هریس» به کار رفته است.²⁴ با ظهور «میشل فوکو» تحلیل گفتمانی از روشی برای فهم متون ادبی و فلسفی، تغییر یافت و دایره مسایل گفتمانی بسیار وسیع تر شد و پیش از هرچیز عمل سیاسی و فهم اعمال و پدیده های اجتماعی نیز در دایره گفتمان داخل شدند. با الهام از آموزه های فوکو کسانی چون «لاکلاو» و «موفه» تا حدودی این نظریه را تکمیل کردند.

اما تحلیل گفتمانی چیست؟ گرچه تحلیل گفتمانی به فراخور اندیشه های تاثیر گذار در این مقوله، معناها ی بسیار متفاوت می تواند بگیرد. ولی در اینجا ما نقطه عزیمت بحث خویش را اندیشه های فوکو - کسیکه بیشترین تاثیر را در این مقوله داشته است - قرار می دهیم. «به نظر فوکو گفتمان ها تشکیل شده از علامات و نشانه ها هستند، اما کارکرد شان از کاربرد این علامات، برای نشان دادن و برگزیدن اشیا بیشتر است و همین ویژگی است که آن ها را غیر قابل تقلیل به زبان، سخن و گفتار می کند.»²⁵ تحلیل گفتمان در ابتدا مربوط به شیوه های تفسیری و هرمنوتیک بود ولی فوکو از جمله کسانی بود که آن را وارد پدیده های اجتماعی و سیاسی

کرد. اما غیراز فوکو، دونفر دیگر، یعنی «لاکلاو» و «موفه» نیز، در گسترش مفهوم گفتمان از حوزه زبان به حوزه عمل سیاسی، بیشترین نقش را داشته اند. آنها تلاش کرده اند تا با استفاده از نظریه و فلسفه پست مدرن، در این فرایند کمک بگیرند. چون فلسفه فرامدرنیستی به آنان کمک می کرد که فراروایت ها یا روایت های بزرگ مدرنیته را که به اندازه کافی مطلق و مطلق انگارانه بودند، به باد انتقاد بگیرند از آن خارج شوند.²⁶ براین اساس گفتمان، دارای ویژگیهایی است که شناختن این ویژگیها مارا برای فهم مفهوم گفتمان کمک می کند:

الف - مفصل بندی:

این مفهوم بر ویژگی ربطی هویت تاکید می کند، به این معنا که معنای اجتماعی کلمات، اعمال، نهادها و... در رابطه با زمینه ای کلی فهمیده می شود که آنها در آن زمینه حضور دارند و هرکدام جزئی از هویت کلی را شکل می دهند.²⁷ دیوید هوارث، در این زمینه می گوید: مثلاً یک تکه سنگ را در نظر بگیرید، بسته به زمینه خاص اجتماعی ای که در آن قرار گرفته، این سنگ می تواند به عنوان یک آجر برای ساختن خانه، یک جسم پرتاب شونده در جنگ، یک موضوع بسیار با ارزش، یا یک شی کشف شده بسیار مهم از نظر باستان شناسی تصور شود. تمام معنای و هویت هایی که این قطعه مادی به خود گرفته است، بستگی به نوع خاص گفتمان و شرایطی دارد که به آن معنا یا «هستی» می بخشد.²⁸

بنابراین در مورد تحقیق ما، ترور، جنگ مسلحانه، نوع ادبیات دشمن ستیزانه ای که رهبران القاعده به کار می گیرند، نهاد های تروریستی پراکنده در سطح جهان، سخت گیریهای افراطی در زمینه زنان، پوشش، حتی شیوه رفتاری و تیپ شخصیتی اعضای آن، واز سوی دیگر حضور اشخاص تحصیل کرده یا سرمایه دار در میان جنگجویان القاعده، شبکه های بسیار پیچیده تجارتي، سهامداری در شرکت های بزرگ، استفاده از شبکه های ماهواره ای و اینترنتی و رادیو-تلویزیونی، ارتباطات و نفوذ گسترده در سازمان های جاسوسی منطقه و جهان و... نشانه های شناور در سازمان القاعده هستند که مجموع آنها یک هویت را می سازد و بسیاری از آنها تنها در قالب هویتی القاعده قابل تحلیل و درک است. به قول سوسور این ها همه «نشانه» ها یا «دال» هایی هستند که برمذلول خاص اشاره دارند و همگی حول محور یک دال مرکزی شناور هستند و ایفای نقش می کنند. شاید بتوان گفت که مثلاً دال مرکزی در گفتمان القاعده، «جهاد»، یعنی مبارزه همه جانبه و تمام عیار با کفار است که در مرکز این گفتمان قرار گرفته و دیگر اعمال آن در این راستا قابل فهم و درک است.

ب - غیریت سازی:

ایجاد ضدیت های اجتماعی و یا دامن زدن به غیریت سازی، امری محوری در نظریه گفتمان است. به گفته دیوید هوارث این امر از سه جهت مهم است: یکی اینکه ایجاد یک رابطه خصمانه که اغلب منجر به تولید یک دشمن و یا «دیگری» می شود، برای تاسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی است. دیگر اینکه شکل گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی، برای هویت بخشی به کارگزاران اجتماعی امری محوری است. سوم اینکه تجربه ضدیت نمونه ای است که حدوثی بودن هویت را نشان می دهد.²⁹ به این معنا که این امر « طلیعه ای بر احتمال پیدایش هویت است.»³⁰

در مورد القاعده، مساله غیریت سازی و ضدیت، به این معنا می تواند تلقی شود که حضور «کفار» با تمام مظاهر خود در منطقه و جهان اسلام، مانع شکل گیری هویت مستقل برای مسلمانان می شود، لذا تمام تلاش القاعده برای این است که یک هویت مستقل و متمایز از هویت های موجود در جهان فعلی ارایه کند و بسازد.

ج - استیلا و هژمونی:

مفهوم سلطه و استیلا در گفتمان به این معنا است که تاسیس سلطه ویا به گفته میشل فوکو، قدرت، تعیین می کند که به قول دیوید هوارث، چه کسی ارباب باشد. وقتی در عرصه سیاسی نزاع میان گفتمانها شکل می گیرد، هدف ایجاد سلطه و هژمونی است. این مبحث ریشه دراندیشه های فوکو دارد که قایل بود، اصالت در تولید دانش، با قدرت است. بنا براین همگان تلاش می کنند تا قدرت به دست بیاورند و دانش مطلوب خویش را تولید کند. این نکته در مورد القاعده و بینا دگرایی زمانی قابل درک است که به اهداف سیاسی آنها و شیوه های عمل سیاسی آنان برای دستیابی به اهداف شان توجه کنیم. مثلا دراندیشه سید قطب که پدر بنیادگرایی پنداشته می شود، مدلی از حکومت اسلامی ارائه شده است که می توان آن را آریستوکراسی دینی یا تیوکراتیک خواند. چون در آن مدل، حکومت در عین حالی که باید در دایره حدود الهی عمل کند، به طبقه خاصی تعلق ندارد و در اختیار تمام مسلمانان است. لذا قوه مجریه درحکومت اسلامی توسط مردم انتخاب می شود ودر مسایل پیچیده و بدون حکم مشخص در آموزه های اسلامی به رای جمیع مسلمانان عمل می شود.³¹ به نظر وی اکنون ایدئولوژی فردگرایانه لیبرالیسم و جمعگرایانه کمونیسم به آخر رسیده است و اکنون نوبت به اسلام رسیده است که باید نقش تاریخی خود را ایفا کند.

تحلیل پدیدار شناسانه:

پدیدار شناسی ریشه در بنیاد های فلسفی افلاطونی دارد، شاید هیچ مثال روشنی به اندازه مثال «غار» افلاطون دراین زمینه روشننگر نباشد. افلاطون انسان را موجوداتی می داند که پشت به نور خورشید بسته شده و اسیر غل و زنجیرهایی است که دست و پای او را محکم بسته اند. زنده شدن این اندیشه افلاطون در زمینه انسان شناسی، یکی دیگر از واکنش هایی است که در برابر اندیشه های انسان محور مدرنیته، قد علم کرده است. پدیدارشناسی ضمن آنکه قدرت شناخت انسان را محدود می داند، می کوشد که پدیده ها و پدیدارها را در پرتو وجود غیر قابل انکار خود آنها معرفی کند. به عبارت دیگر ویژگی مهم پدیدار شناسی این است که تلاشی است برای درک حقایق در پرتوواقعیت غیرقابل انکار خود آنها، و نیز پدیدار شناسی روش کشف قوانین کلی حاکم بر جوهر و طبیعت پدیده ها است.³² حال پرسش اساسی در قالب پدیدار شناسی این است که سازمان القاعده در زمان ما به عنوان یک پدیده مهم و غیر قابل انکار و نیز با توجه به اینکه جهان وانموده وبه شدت رسانه ای، ذهن انسان امروز را دچار اختلال و توهم کرده اند، چگونه قابل درک است؟

جنگ تمدنها:

جنگ تمدنها که برای نخستین بار توسط «ساموئیل هانتینگتون» مطرح شد، ایده ای است که بعد از جنگ سرد مطرح شده و در جهت گیریهای قدرت های ما بعد جنگ سرد در سطح بین الملل، تاثیر آشکاری از خود به جای گذاشت. از آنجا که هانتینگتون، خود یکی از استراتژیست های قابل اعتماد برای دولت ایالات متحده است، ایده های وی نیز برای آن دولت از اطمینان کافی برخوردار است.

ماهیت ایده جنگ تمدنها براین فرض استوار است که از قرار داد وستفالی تا انقلاب فرانسه، نزاعها در سطح جهان میان حاکمان و شاهان بود و از انقلاب فرانسه و شروع مناقشات میان دو ابرقدرت شرق و غرب، نزاعها در سطح بین الملل شکل ایدئولوژیک به خود گرفت نبردها عمدتا ایدئولوژیک بودند واینک پس از فروکش کردن جنگ سرد، بزرگ ترین نزاعهای بین المللی فرهنگی و تمدنی و با جان مایه های کمابیش دینی خواهند بود. بنا براین از این پس عامل اصلی جنگ ها، فرهنگی خواهد بود، نه سیاسی، اقتصادی، نظامی و ایدئولوژیک، بلکه ماهیت

فرهنگی و تمدنی خواهد داشت.³³

جنگ های ایدئولوژیک که در زمان جنگ سرد رایج بود، عمدتاً نزاع میان خود غربیان و تمدن غربی بود ولی از این پس جنگ میان غرب و غیر غرب و به گفته هانتینگتون، جنگ میان «ما» و «دیگران» خواهد بود. از نظر هانتینگتون تمدنهای موجود عبارتند از تمدن اسلامی، تمدن غرب، تمدن هندی، تمدن کنفوسیوسی، تمدن ژاپنی، تمدن امریکای لاتین و احتمالاً تمدن آفریقایی.³⁴ که در این میان تمدن غربی به مثابه تمدن برتر همان «ما» و دیگران به مثابه غیر و در نهایت دشمن خواهند بود که هیچگاه نمی توانند با تمدن غرب کنار بیایند. به نظر وی یکی از مهم ترین دشمنان غرب، اسلام خواهد بود و سپس تمدن کنفوسیوسی در میان پیروان این دو تمدن، تمدن غربی بیش از هر جای دیگر به چالش کشیده خواهد شد.

هانتینگتون برای این پرسش که چرا تمدنهای باهم برخورد خواهند کرد، شش دلیل را به شکل زیر مطرح می کند:

- نخست آنکه وجوه اختلاف میان تمدنهای نه تنها واقعی بلکه اساسی نیز هست. چون تمدنهای فاکتورهای چون زبان، سنت، تاریخ، فرهنگ و از همه مهمتر با مذهب از همدیگر متمایز می شوند.

- جهان در حال کوچک تر شدن است و این کوچکی بر کنش و واکنشها سرعت بخشیده و آنها را تشدید می کند.

- روند های نوسازی انسان را از هویت دیرینه اش جدا می کند، لذا جنبشهای بنیاد گرا برای پر کردن این خلاء به وجود می آیند.

- نقش دوگانه غرب، رشد آگاهی های تمدنی را تقویت می کند.

- تفاوت های فرهنگی بسی مهمتر از تفاوت های اقتصادی است.

- منطقه گرایی اقتصادی در حال رشد است.³⁵

بنا بر این عوامل سبب می شوند که تمدنهای با هم برخورد کنند و نزاعهای جدید به وجود آیند.

بعد از حادثه یازدهم سپتامبر در سال 2001، بسیاری از تحلیل گران ظهور القاعده بر اساس نظریه برخورد تمدنهای تحلیل و توجیه کردند. از جمله کسانی چون «وایتزر» و «شائول شای» گفته اند که اسلام رادیکال اکنون در سه سطح در حال جنگ است که جایگاه تمدن غربی و فرهنگ غربی در هر سه سطح محوری است. اولین سطح نبرد آنان، نبرد علیه رژیم های سکولار است که عمدتاً از سوی غرب حمایت می شوند. دومین سطح، نبرد اقلیت های مسلمان است که در سطح جهان خواهان خود مختاری هستند. سومین سطح، نبرد مستقیم علیه فرهنگ و تمدن و مظاهر تمدن غرب است. بر این اساس تخریب برجهای دوقلوی تجارت جهانی در نیویورک، به مفهوم انهدام نماد های تمدن غربی، و پیروزی تمدن اسلامی، قلمداد می شود. این مساله البته کمابیش از گفته ها و ادعاهای تبلیغاتی رهبران القاعده، پس از انجام این عملیات نیز، به دست می آید.

ولی مشکل این تحلیل و مشکل اصلی نظریه برخورد تمدنهای این است که بیش از حد متکی بر رخدادها و حوادثی است که در سطح جهان فقط به نام تمدنهای ختم می شود، در حالی که اگر درست و بادقت بیشتری نگاه شود، در پشت این حوادث و رخدادها، نه تمدنهای آموزه های بنیادین آنها، بلکه اهداف و مقاصد کسانی نهفته است که از جهان سهم بیش از دیگران انتظار دارند. هم در غرب و هم در جهان اسلام، هم اکنون کسانی سردمدار این دو تمدن بزرگ قلمداد می شوند که مشروعیت شان واقعاً زیر سوال است و هیچگاه نمی توانند کسانی مثل بن لادن و سازمان زیر دست وی، القاعده، از تمدن اسلام و یا ایالات متحده و دولت مردان آن از تمدن

غرب نمایندگی کنند.

نظریه پایان تاریخ:

نظریه پایان تاریخ نیز که در واقع می توان آن را به نحوی دنباله نظریه «برخورد تمدن‌ها» دانست، از سوی استراتژیست دیگر، یعنی «فوکویاما» برای نخستین بار در سال 1989 در ضمن مقاله ای با عنوان «پایان تاریخ» آن را مطرح و سپس با نوشتن کتابی با عنوان «پایان تاریخ و آخرین انسان» آن را تکمیل کرد. فوکویاما در یکی از دیگر مقالات خود که هفده سال پس از نخستین گفته خود در مورد پایان تاریخ نوشته است، تاکید می کند که نظریه پایان تاریخ به لحاظ لفظی، چیزی تازه ای نیست و پیش از وی «مارکس» و «هگل» آن را به کار برده اند.³⁶ اما او می گوید آن پایان تاریخی که هسته مرکزی تفکر مارکس را تشکیل می داد، کاملاً متفاوت از آن چیزی است که وی مراد کرده است. وی همچنین تاکید می کند که نظریه وی با نظریه هگل همخوانی بیشتری دارد ولی بازهم از جهاتی باهم متفاوت است. این مقاله اخیر وی که در واقع مقایسه نظریه وی با نظریات دیگر فیلسوفان، از جمله مارکس، هگل و هانتینگتون است دارای نکات جالبی است که نظریه وی را بیشتر توضیح می دهد و روشن می کند. فوکویاما در مقایسه با نظریه برخورد تمدن‌ها می گوید: در اینکه بن مایه همه تمدن‌ها فرهنگ و آموزه های فرهنگی نهفته است و نیز در اینکه تمدن غرب تحت شرایط ویژه فرهنگ خاص مسیحیت کاتولیک به وجود آمده است، شکی نیست و وی هیچ مشکلی با استادش، هانتینگتون، ندارد، ولی حرف این است که آیا این فرهنگ می تواند برای همه جهان و جهانیان قابل پذیرش باشد و به مثابه یک فرهنگ جهانی قامت برافرازد، آنگونه که مارکس و هگل می اندیشید، یا نمی تواند جهانی باشد، آنگونه که هانتینگتون، فیلسوفان قدیمی ترمثل نیچه و مارتین هایدگرمی اندیشیدند؟ وی می گوید: هانتینگتون آشکارا معتقد است که فرهنگ غرب، فرهنگ ناحیه ای است که موجب زایش یک تمدن شده است و آن تمدن کنونی غرب است تمدن‌های دیگر درست، در نقطه مقابل این تمدن قرار دارند، گرچه که این تمدن در نهایت، تمدن پیروز تاریخ خواهد بود. اما فوکویاما خود مدعی است که درست است که خاستگاه تمدن غرب، تنها فرهنگ مسیحیت کاتولیک است و در جهان غرب رشد کرده است ولی این تمدن دارای ارزشهایی است که آن ارزشها می توانند جهانی باشند. درست مثل صنعت و تکنولوژی غرب که زمانی در یک گوشه دنیا رشد کرد و اینک در همه جای دنیا مورد پذیرش قرار گرفته است. به نظر فوکویاما ارزشهایی چون آزادی، برابری که جان مایه لیبرال دموکراسی غربی را تشکیل می دهند، ارزشهای جهانشمول و یونیورسال هستند که در نهایت مورد پذیرش همگان قرار خواهند گرفت. چون به نظر وی سیر تکاملی تاریخ این مساله را ایجاب می کند، او می گوید این سیر تاریخی به سان آن جبریت تاریخی نیست که مارکس می گفت، بلکه مجموعه ای از عوامل و نیروهای نقش دارد که تکامل اجتماعی انسان را به یک سمت مشخص سوق می دهد، که گویا دموکراسی در پایان این سوق به شکل بهتری نسبت به آغازش وجود داشته باشد³⁷

فوکویاما در این مقاله چهار چالش عمده را فراروی نظریه خویش بر می شمارد که عبارتند از: اسلام، مشکل دموکراسی در سطح جهان، اقتدار های سیاسی و پیامد های پیش بینی نشده تکنولوژی.

بدون شک اسلام از نظر فوکویاما نخستین نیروی چالش برانگیز در مقابل نظریه پایان تاریخ است. اما به نظر فوکویاما، این مشکل در ذات اسلام، به مثابه یک دین، وجود ندارد، بلکه این مشکل تا حدودی مربوط به نیروهای خارج از اسلام است که بر آن به نحوی تحمیل کرده است. او در این فرایند اسلام را با مسیحیت مقایسه می کند که همان گونه که مسیحیت تابع تفسیر

های هر نسل در طول تاریخ بوده است، اسلام نیز همین وضعیت را دارد و تابع تفسیر هایی است که امروزه از اسلام ارایه می شود. وگرنه اسلام، ذاتا با دموکراسی مشکلی ندارد، شاهد این مساله نیز تعدادی از کشورهای اسلامی است که در آنها دموکراسی به معنای واقعی خود پا گرفته است. چنانکه می بینیم، سازمان القاعده در این فرایند و چرخش میان اسلام ولیبرال دموکراسی، تفسیری است، ویژه، از اسلام که البته در نهایت در پیش لیبرال دموکراسی، سر تسلیم فرود خواهد آورد. چون در نظریه پایان تاریخ، سیر تکاملی تاریخ به مثابه بنیاد فلسفی موضوع، قطعی پنداشته شده است.

موانع فهم القاعده:

مجموع روشهایی که در بالا به آنها اشاره ای مختصر کردیم و دیگر روشهای احتمالی، می توانند هرکدام موضوع القاعده و در کل، بنیادگرایی اسلامی را، بیش از پیش قابل فهم و درک کنند ولی علی رغم آن همه چارچوب و شیوه های متنوع، به نظر می رسد که ویژگی هایی در سازمان القاعده و بنیادگرایی اسلامی نهفته است که آن را به کلی مبهم و گاه حتی در حد یک پدیده محیر العقول و افسانه ای، بازتاب می دهد. این موانع فهم و درک القاعده چه چیزهایی می توانند باشند؟

1- خصلت معرفت شناختی:

نخستین مانع در مورد سازمان القاعده، به مثابه نماد کامل تروریسم بین المللی، خصلت معرفت شناختی است. به این معنا که القاعده را در کدام حوزه باید مورد بررسی قرار داد؟ آیا حوزه سیاست در بررسی و تحلیل القاعده کافی است؟ یا مثلا جامعه شناسی، روانشناسی، حقوق و...؟ به هر حال به لحاظ معرفت شناختی این پرسش مطرح است که در تحلیل گفتمان القاعده به کدامین حوزه باید پناه برد؟ به این خاطر است که می گوئیم فهم القاعده موانع معرفت شناختی دارد.³⁸

2 - خصلت ایدئولوژیک:

خصلت ایدئولوژیک نیز به این معنا است که ما وقتی پدیده ای چون القاعده را مورد بررسی قرار می دهیم، در قضاوت و خوانش پیشفرضهای خویش بسیار متفاوت خواهیم بود با زمانی که یک پدیده علمی یا فکری دیگر را مورد مطالعه قرار می دهیم. القاعده از آنجاکه به مثابه یک پدیده بسیار خشن و از دنیای اسلام برخاسته است، و در عین حال بدترین تفسیر های ممکن را از آموزه های اسلامی در سطح جهان ارایه می کند، می تواند مورد غضب و تنفر ما به عنوان مسلمان قرار گیرد. به همین خاطر ممکن است که نا خود آگاه به قضاوتی در مورد القاعده دست یابیم که چندان نزدیک با واقعیت های موجود نباشد.³⁹

به همین شکل کسانی که مسلمان نیستند و به جهان اسلام تعلق ندارند ولی می خواهند القاعده به عنوان یک پدیده بسیار مهم در پایان قرن بیستم و در آغاز هزاره سوم، مورد کنگاش قرار دهد، از آنجا که عملیات های تروریستی منتسب به این گروه را در سطح جهان مشاهده می کند، نا خود آگاه تنفر و انزجار ممکن است او را به وادی های دیگری بکشاند. چنانکه یک هفته بعد از حملات تروریستی یازده سپتامبر در نیویورک، یک خانم گزارشگر از روزنامه و شنگتن تایمز از آمریکا آمده و قلعه الموت را در شمال ایران، که روزگاری مکان زیست حسن صباح و فرقه وی بوده است، مورد مطالعه قرار داد، تا شاید بتواند ارتباطی میان القاعده و گروه اسماعیلی حسن صباح، بیابد.⁴⁰

3 - مانع هستی شناسی:

مانع هستی شناسی به خود القاعده بر می گردد. القاعده به عنوان پیچیده ترین سازمانی که

تا کنون عصر مدرن به خود دیده است، شناخته شده است. یعنی هیچ سازمانی تا کنون به اندازه القاعده سری و پیچیده نبوده است. به همین خاطر این مساله شناخت درست از آن را تا حدود زیادی دشوار می سازد. به همین خاطر القاعده، یکی از نادر پدیده هایی است که هرگونه تفسیر را در مورد خود بر می تابد و هر احتمالی را در وجود خود تقویت می کند. تا جایی که برخی آن را یک سازمان ساختگی و ببر کاغذی تلقی می کند در حالیکه برخی دیگر آن را تنها سازمانی می داند که می تواند با دنیای غرب و آنهمه تکنولوژی پیشرفته مقابله کند.

4 - القاعده موضوعی در جهان وانموده:

القاعده همانند بسیاری از پدیده های دیگر در جهان وانموده مورد تحلیل های رسانه ای بسیار قرار گرفته و خود در این دنیا نقش عمده دارد. به این معنا که همانگونه که مخالفان القاعده آن را در پرتو شگرد های تبلیغاتی و رسانه ای مورد تحلیل قرار می دهد، به همین خاطر برخی آن را چنان با آب و تاب روایت می کند که گویی تنها بازیگر دنیای ما القاعده است، در حالیکه برخی دیگر می خواهد آن را یک عروسک خیمه شب بازی و بی نهایت بی اهمیت تلقی کند. به همان اندازه خود القاعده نیز دسترسی به دنیای رسانه دارد و از همان شگرد هایی که مخالفانش استفاده می کنند، عناصری از القاعده نیز آشنایی کامل با دنیای رسانه دارد و حتی این سازمان یک کمیسیون ویژه در زمینه تبلیغات رسانه ای دارد که تمام کارش کار رسانه ای است. به قول ادوارد سعید جهان وانموده از دو جهت به کمک القاعده آمده است واز هر طرف آن را در کانون توجه خود قرار داده است.

5 - القاعده در سایه آموزه های دین:

القاعده از یک سو یک سازمان مخوف تروریستی است که هر جا قدم بگذارد، همراه خود وحشت و ترس و قتل و کشتار به ارمغان می آورد، از سوی دیگر برای بسیاری از مسلمانان تنها نقطه امید و تنها تفسیری صحیح از آموزه های اسلام به شمار می رود. القاعده وقتی در مناطق شیعه نشین عراق وارد می شود، چیزی جز کشتن و ترور و عملیات انتحاری نمی شناسد ولی وقتی در سایه هایی از آن در عربستان سعودی یافت می شود، برای برخی اعتماد به نفس و احساس عزت به همراه دارد. وقتی در مزار شریف همراه طالبان وارد می شود، در یک شب دوازده هزار شیعه را نابود می کند ولی وقتی در وزیرستان شمالی و جنوبی پاکستان قدم می گذارد، همگان برایش جان فدا می کنند.

القاعده به لحاظ جنبه وحشت وهراسی که برای دیگران می افکند، به راستی که با افسانه های عصر مدرن، برابری می کند ولی در یک سوی دنیا ودر نزد برخی از مسلمانان در مصر و پاکستان، تنها راهکار در برابر دشمنان خارجی وداخلی به شمار می رود. یکی از نویسندگان غربی تشبیه جالبی در مورد القاعده دارد وآن را معجونی از «دراکولا»، «فرانکشتاین» و «فاوست» می داند.⁴¹ سه اثر فوق از مشهور ترین افسانه های هراس انگیز و ترسناک عصر مدرن به شمار می آیند. اما القاعده ورهبران آن از چشم برخی، همان آیه های آسمانی به حساب می آیند که گویا برای نجات و پیروزی برانگیخته شده اند.

1 - 2.150 31 3.25 241 4 . () 1383 718.5
119.6 1384 - 7.9 8.1 60 - 9.61 213 -10

12.161 1380 . <http://www.baran.org.ir/?sn=news&pt=full&id=133211>

:6.16 1385 / 5 /14 829 15.171 14.65 1368 13.169

18.17 - / http://www.prospectmagazine.co.uk/article_details.php?id=823917

- 26.11 25.8 1379 24.63 23.27 22.14 21.36 20. 30 19.24

- 31.57 -30.205 - 29.201 - 28.56 1385 - 27.198 1384 (:)

Francis -36 .49 - 35 - 46.34 1384 / - 66.331382 56.32 1382
Fukuyama: http://www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/revisited_3496.jsp
- 41 .103 1380 - 40 . - 67.39 1382 : - 1 38 . -