

رادیکالیسم اسلامی و ناکامی در ایجاد حکومت آرمانی

سید عبدالامیر نبوی*

دیباچه

مصر از جمله پایگاه‌های کهن اسلام‌گرایی در جهان عرب به شمار می‌آید. گروه‌های اسلام‌گرای گوناگونی تاکنون در این کشور شکل گرفته است که متناسب با شرایط داخلی خود و نیز فضای بیرونی، به اثرگذاری در محیط سیاسی و اجتماعی این کشور پرداخته‌اند. مهمترین خواست بیشتر این گروه‌ها، فارغ از میزان اثرگذاری، آفرینش نظم سیاسی و اجتماعی جدیدی در این کشور - بر مبنای شریعت - بوده است. روشن است که تحقق این هدف، پیش از هر چیز، به معنای کنار رفتن نظام سیاسی موجود و نیز دگرگون شدن الگوی حاکم بر روابط با کشورهای باخترزمین، به ویژه ایالات متحده امریکا است.

گروه‌های اسلام‌گرای مصری اگرچه فراز و نشیب‌های بسیاری را در سال‌های گذشته تجربه کرده‌اند، با توجه به شیوه فعالیت برای تحقق هدف یاد شده، به دو جریان اصلی تقسیم می‌شوند: ۱) میانه‌روهایی چون اخوان المسلمین، قدیمی‌ترین تشکل اسلام‌گرا در مصر، که اصل «دعوت» و دگرگونی تدریجی را محور فعالیت‌های خود قرار داده‌اند؛

* دکتر سید عبدالامیر نبوی، مدرس علوم سیاسی در دانشگاه و پژوهشگر ارشد مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه است. (nabavi@merc.ir)
فصلنامه مطالعات بین‌المللی، سال دوم، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴، صص ۱۹۰-۱۶۳.

۲) تندروهایی مانند الجهاد و الجماعه الاسلامیه که «جهاد» و مبارزه مسلحانه را تنها راه ممکن برای دستیابی به هدف دیده‌اند. چنانکه روشن است هیچ یک از این گروهها تاکنون به هدف خود نرسیده است و تلاش پیگیر و جدی اسلام‌گرایان، خواه میانه‌رو و خواه تندرو، منجر به تشکیل حکومت اسلامی در مصر نشده است: نه روش مسالمت‌آمیز اخوان المسلمین کارساز بوده است و نه مبارزه مسلحانه الجهاد و جماعه الاسلامیه. حتی در تحولی جالب و مهم در سالهای پایانی دهه ۱۹۹۰ «اعلامیه آتش‌بس» از سوی رهبران زندانی الجهاد و الجماعه الاسلامیه صادر شد که مورد تأیید شیخ عمر عبدالرحمن - که در نیویورک زندانی بود - قرار گرفت. برپایه این اعلامیه از گروههای اسلام‌گرا خواسته می‌شد که خشونت را کنار بگذارند و به حملات مسلحانه خود پایان دهند. اگر چه این بیانیه در آغاز مورد تردید و مخالفت سایر رهبران این دو گروه قرار گرفت، ولی در سال ۱۹۹۹ جماعه الاسلامیه رسماً اعلام کرد که عملیات نظامی خود را متوقف می‌کند. در سال ۲۰۰۲ هم شماری از رهبران زندانی مصاحبه‌ای مفصل انجام دادند و از «تجدید نظر در مواضع» و «تصحیح خطاهای گذشته» سخن گفتند.^(۱)

پرسش کلیدی این نوشته با تمرکز بر جریان رادیکال براساس همین عدم کامیابی و ناتوانی در تحقق آرمان (ایجاد حکومت اسلامی) شکل گرفته است. به عبارت دیگر، پرسش آن است که چرا اینان به رغم سالها مبارزه جدی و فعالیتهای مسلحانه نتوانسته‌اند نظام سیاسی مطلوب و حکومت آرمانی خود را برپا کنند؟ جالب اینجاست که بیشتر گروههای رادیکال تأسیس نظام اسلامی در این کشور را گام نخست، و نه گام پایانی، در مسیر مبارزه می‌دانستند؛ یعنی برنامه آنها تنها کسب قدرت سیاسی در مصر نبود، بلکه آن را مرحله‌ای مهم از مبارزه‌ای طولانی، همه‌جانبه و جهانی می‌پنداشتند.

این موضوع (ناتوانی اسلام‌گرایان در تحقق هدف) در سالهای اخیر مورد توجه بسیاری از کارشناسان مسایل اسلام‌گرایی قرار داشته است و البته بیشتر آنان بر سرکوب گسترده نیروهای امنیتی مصر و نیز پشتیبانی گسترده کشورهای باخترزمین از حکومت این کشور تأکید کرده‌اند.^(۲) در این نوشته اگر چه اهمیت این دو عامل انکار نمی‌شود، نقش متغیری دیگر برجسته شده است: «مهمترین عامل موثر در ناکامی اسلام‌گرایان در مصر در ایجاد

نظام اسلامی، ابهامات و ساده‌انگاریهای موجود در اندیشه آنان نسبت به مسایل سیاسی و اجتماعی و مناسبات حاکم بر جهان بوده است. این ابهامات و ساده‌انگاریها چنان بوده است که نمی‌توانسته راه‌حل عملی و مناسبی برای تغییر مناسبات موجود ارایه کند.» برای آزمون این فرضیه، در آغاز موضوع فاصله میان اهداف و دستاوردها مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس به افکار و آرای سید قطب و محمد عبدالسلام فرج - به عنوان دو تن از ایدئولوگهای رادیکالیزم اسلامی در مصر - توجه خواهیم کرد.

فاصله میان اهداف و دستاوردها

اسلام‌گرایان رادیکال طی سالها فعالیت اقدامات گوناگونی را برای اسلامی کردن دولت و جامعه سازمان داده‌اند. هدف از این‌گونه اقدامات و فعالیتها که اغلب جنبه خشونت‌آمیز به خود می‌گرفت، حاکم کردن اصول و موازین اسلامی در جنبه‌های گوناگون زندگی مردم - به ویژه در زندگی سیاسی و اجتماعی - بوده است، چرا که آنان واقعاً به «الاسلام هو الحل» معتقدند و البته تنها راه ممکن برای این مقصود را مبارزه و جهاد دانسته‌اند. وجه مشترک همه رادیکالهای مصری شاید آن باشد که خود را در صحنه مبارزه میان دو جهان کفر و ایمان (تاریکی و نور) دیده‌اند و خواستار کنار رفتن مناسبات حاکم بر جهان بوده‌اند. آنان امیدوار و بلکه مطمئن بوده‌اند که این مبارزه در نهایت به پیروزی ایمان، حاکمیت الهی در جهان و تحقق «مدینه فاضله» می‌انجامد.

اینک لازم است که در باره مفهوم «ناکامی» توضیح کوتاهی داده شود. مفهوم ناکامی دلالت بر آن دارد که یک جنبش به دلایلی از دستیابی به اهداف خود ناتوان می‌ماند و اقدامات آن به نتایج مورد نظر منتهی نمی‌شود. با نگاهی واقع‌بینانه به صحنه سیاسی در هر کشوری آشکار می‌شود که هیچ گروهی توان تحقق همه جانبه اهداف خود را ندارد و نمی‌تواند نتایج مورد نظر را به طور کامل محقق سازد. به عبارت دیگر، همیشه بین اهداف و نیات یک فعالیت سیاسی و نتایج و دستاوردهای آن مقداری فاصله وجود دارد، زیرا فعالان سیاسی همان‌گونه که از ابزارهای موجود برای پیشبرد اهدافشان سود می‌جویند، مجبورند محدودیتهای خود را نیز در نظر بگیرند و گاه به واقعیتهایی ناخوشایند تن در

دهند. بنابراین، وجود مقداری فاصله میان اهداف و دستاوردهای یک جنبش، امری طبیعی و قابل انتظار است و بدان ناکامی گفته نمی‌شود. این واژه هنگامی مورد استفاده قرار می‌گیرد که دستاوردهای یک فعال یا گروه سیاسی با انتظارات و پیش‌بینی‌ها هیچ‌گونه همخوانی نداشته باشد و توان اثرگذاری برای تغییر واقعیات محیطی، به تدریج، از بین برود. به عبارت دیگر، آنچه که در یک فاصله زمانی جلب توجه می‌کند، ناچیز بودن دستاوردهاست. حال، این پرسش مهم پیش می‌آید که با چه ملاکی باید به سنجش کامیابی یا ناکامی پرداخت؟ چگونه و با چه معیاری می‌توان دستاوردها را چشمگیر یا ناچیز شمرد؟ یک شیوه برای سنجش میزان موفقیت، توجه به افکار عمومی و پرسش از آنان است. چنانکه می‌دانیم همه تلاش سیاستمداران و فعالان سیاسی معطوف به جلب توجه افکار عمومی و کسب حمایت از آن است، زیرا تداوم فعالیتها و اساساً بقای ایدئولوژی آنها تا اندازه زیادی بستگی به این متغیر دارد. حال، با بهره‌گیری از روشهای معمول افکارسنجی و پرسش از افراد جامعه می‌توان به ارزیابی عملکردها و دستاوردها پرداخت و این فرض را مطرح کرد که تغییر عملکرد فعالان و گروههای سیاسی، تا اندازه زیادی، واکنش آنان به حساسیتهای افکار عمومی است. حتی برای آنکه بنیان تئوریک چنین گرایشی تقویت شود، می‌توان از دیدگاههای کسانی چون تد رابرت گری جاست که کوشیده‌اند از مطالعات تجربه‌گرایانه و پژوهشهای کمی بهره بگیرند؛^(۳) به عنوان نمونه، یکی از معروفترین نظرسنجیهای مورد استفاده تد رابرت گر، مربوط به هدلی کانتربیل است که بین سالهای ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۳ صورت گرفت. این پژوهش که در ۱۴ کشور انجام شد، در پی آن بود که اختلاف میان منزلت واقعی پاسخگویان و آرمانهای شخصی آنها را بسنجد.^(۴) این مطالعه به روشنی با مفهوم «محرومیت نسبی»^۱ و در نتیجه با شدت نارضایتی عمومی و میزان طغیان در پیوند است. همچنین آشکار است که چنین مطالعه‌ای، به گونه‌ای غیرمستقیم، با عملکرد یک نظام سیاسی و ظرفیت ایدئولوژی حاکم ارتباط برقرار می‌کند.

چنین نظرسنجیهای امروزه بسیار رایج و مورد استفاده است و هرچه دقت داده‌های گردآوری شده بالاتر باشد، به یافته‌های به دست آمده بیشتر می‌توان اطمینان کرد. در عین

1. Relative Deprivation

حال، مشکل اینجاست که نظرسنجیهای عمومی و اساساً گرایش مطالعاتی یاد شده که به حوزه روانشناسی اجتماعی نزدیک می‌شود، دارای محدودیتهای خاص خود است و شاید نتوان از نتایج آن برای پاسخگویی به پرسش مهم طرح شده (ملاک سنجش کامیابیها و ناکامیها چیست؟) به خوبی استفاده کرد. مشخصاً کشف رابطه بین دو متغیر قضاوت افکار عمومی و تغییر چشمگیر - و نه تاکتیکی - عملکردها نیازمند مطالعات تجربی گسترده و کنترل همزمان چند متغیر دیگر است که بیرون از توان و مجال این نوشته قرار دارد. بنابراین باید به گونه‌ای دیگر مطالعه را پیش برد و به جای توجه به افکار عمومی و ارزیابی جامعه بزرگتر، به ارزیابی خود گروهها یا فعالان سیاسی تمرکز کرد. به بیان دیگر، این بار لزوم تغییر از دید فعالان سیاسی و نه جامعه بزرگتر، مطرح می‌گردد، هرچند در این حالت نیز فرض گرفته می‌شود که تغییر چشمگیر عملکرد فعالان سیاسی می‌تواند واکنشی به حساسیتهای افکار عمومی و تلاش برای ادامه بقا باشد. به نظر می‌رسد که توضیحات گشوندر در مورد جنبشهای اجتماعی اعتراضی بتواند زمینه مناسب را برای این زاویه دید و تمرکز مطالعاتی فراهم کند.

برپایه نظریه گشوندر، هنگامی که یک جنبش اجتماعی اعتراضی موفق به ایجاد دگرگونیهای مورد نظر خود نشود، واکنش افراد به صورت تغییر شناخت خود خواهد بود. «به بیان دیگر، هنگامی که افراد از تغییر دادن محیط ناامید می‌شوند، خود را تغییر می‌دهند و شناختهای خود را با شناختهایی که از جهان واقعی دارند، هماهنگ می‌سازند یا با به دست آوردن شناخت جدید به این باور می‌رسند که اساساً دگرگون ساختن نظام، امری بیهوده و بی‌ثمر است.»^(۵) کانتریل هم با طرح مفهوم «سرخوردگی»^۱ می‌گوید: «هنگامی سرخورده می‌شویم که احساس کنیم یک تعارض بین معنایی که ما برای یک وضعیت قائلیم و معنایی که در گذشته برای آن وضعیت قائل بودیم، اما امروزه با وضعیت نوظهور مطابقت ندارد، به وجود آمده است.»^(۶)

از این توضیح می‌توان بهره گرفت و گفت هنگامی که فعالان یا گروههای سیاسی از اثرگذاری خود بر محیط بیرونی ناامید و سرخورده شوند و احساس کنند که «توان نفوذ و

تغییر» را از دست داده‌اند، ممکن است به تدریج از صحنه سیاست کنار بکشند یا به باز تعریف اهداف یا راهبردهای خود روی بیاورند. پس هرگاه که سخن از لزوم باز تعریف اهداف یا راهبردهای فعالیتها مطرح شد، می‌توان این نتیجه را گرفت که احتمالاً نتایج موردنظر به دست نیامده است یا نتایج با انتظارات همخوانی نداشته است. در چنین زمانی است که رقابت میان تفسیرهای گوناگون از ایدئولوژی و پیشنهاد راهکارهای عملی‌تر و کم هزینه در می‌گیرد. در ضمن وجود همین رقابت می‌تواند نشانه ظرفیت انعطاف‌پذیری یک جنبش و ایدئولوژی آن هم باشد.

به این پاسخ البته می‌توان اشکال گرفت، چرا که تغییر و تحول در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، امری طبیعی و حتی لازم است، چون محیط بیرونی همیشه در حال دگرگونی است و این دگرگونی گاه آن چنان جدی است که راهی جز بازتعریف اهداف یا تغییر راهبردها باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، جنبشهای اجتماعی مجبورند که با عنایت به تحولات بیرونی، تغییراتی در شیوه عمل خود بدهند و اساساً این تغییرات نمایانگر عمل‌گرایی و انعطاف‌پذیری آنهاست. بنابراین نباید تغییر و تحول را به عنوان یک ملاک قابل اطمینان مطرح کرد.

اشکال بالا اگرچه درست است، خدشه‌ای به استدلال یاد شده وارد نمی‌کند، زیرا از سویی تغییر و تحول مراتبی دارد؛ چنانچه جنبشها عملکرد خود را موفق و رضایت‌بخش ارزیابی کنند، به دگرگونی برای سازگاری با محیط بیرونی احساس نیاز کمتری می‌کنند، به ویژه چشمگیر بودن دستاوردها اغلب به عنوان دلیلی برای درستی راه پیموده شده معرفی می‌شود. اتفاقاً وقتی دستاوردها رضایت بخش نباشد و به قول کانتربیل «تعارض بین معنایی که ما برای یک وضعیت قائلیم و معنایی که قبلاً برای آن وضعیت قائل بودیم» دیده شود، به تغییرات اساسی - به ویژه بازنگری در حوزه اهداف - احساس نیاز می‌گردد. این بازنگری، نمایانگر تلاش برای خروج از حالت سردرگمی و بحران است. بنابراین، هر نوع تغییری در اینجا به عنوان ملاکی معتبر و اطمینان آور در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه آن گونه تغییر و تحولی در سیاستها مورد نظر است که «اساسی» باشد؛ یعنی به حوزه اهداف یا راهبردها مربوط گردد.

از سوی دیگر، نوع تغییر و تحول هم مهم است: گاه تغییرات به شکل «فعالانه» و گاه به شکل «منفعلا نه» صورت می‌گیرد. حالت نخست نمایانگر خواست برای تغییر و حالت دوم بیانگر اجبار برای تغییر است. یک جنبش در حالت نخست از آزادی عمل بیشتری برخوردار است و توان اثرگذاری بیشتری بر محیط بیرونی دارد، اما در حالت دوم موانع و محدودیتها بیشتر جلب توجه می‌کند و از محیط بیشتر اثر پذیرفته می‌شود. حال، اگر این دو نکته (مراتب و نوع تغییر و تحول) را جمع بزنیم، متوجه می‌شویم که در مسیر حیات یک جنبش مقطعی وجود دارد که «نقطه عطف» محسوب می‌شود؛ یعنی آن جنبش برای بقای خود ناچار و ناگزیر است که به دگرگونی‌هایی ژرف تن در دهد و این دگرگونی جز از راه باز تعریف اهداف و عرضه تفسیرهایی جدید - برای فعال کردن ظرفیتهای بالقوه ایدئولوژی مورد استفاده - میسر نمی‌شود.^(۷) به تعبیری بهتر، افراد به جای تغییر جهان براساس شناخت خود، دست‌اندرکار تغییر یا تصحیح شناخت خود از جهان می‌شوند. روشن است که چنین اقدامی برای رهایی از سرخوردگی و کسب دیگر باره توان نفوذ و اثرگذاری ضروری است. البته یک جنبش موفق و کامیاب نیز همیشه تغییراتی را تجربه می‌کند، اما توانایی اثرگذاری بر محیط بیرونی موجب می‌شود که بیشتر از این از قدرت استفاده شود و شکل‌دهی محیط، مطابق با اهداف، بیش از تغییر در درون - مثلاً از طریق باز تغییر اهداف یا راهبردها - مورد توجه قرار گیرد. در واقع، موفقیت و یا نزدیک شدن به نتایج دلخواه ضرورت چندانی برای بازنگری در اهداف یا دگرگونی راهبردها ایجاد نمی‌کند.

با توجه به توضیحات بالا، زمان طرح این پرسش کلیدی فرا رسیده است که چرا برخی جنبشها موفق‌تر از جنبشهای دیگرند. به بیان دیگر، در حالی که همه آنها تمامی توان و ظرفیت خود را به کار می‌برند، چرا برخی موفق به تحقق اهداف خود می‌شوند و برخی دیگر از این کار باز می‌مانند؟ چنانکه می‌دانیم، این پرسش کلیدی نقطه آغاز بحث در بسیاری از تئوریهای مربوط به جنبشهای اجتماعی است. به عنوان نمونه، مسئله مورد توجه زلد و مک‌کارتی آن است که «کارآیی جنبشها چگونه پدید می‌آید و چگونه آنها به بسیج

بیشتر و موثرتر منابع می‌پردازند. پس می‌توان گفت که پرسش کلیدی آنها این است که چرا برخی جنبشها موفق‌تر از دیگران هستند.»^(۸)

پاسخگویی به این پرسش متضمن توجه همزمان به دو حوزه بیرونی و درونی است. مقصود از حوزه بیرونی، فرصتها و مشکلات محیطی است؛ مانند: عملکردها و محدودیت‌آفرینهای رقیبان و نیز قوت و ضعف اندیشه‌ها و ایدئولوژیهای بدیل. مشخص است که در محیط عملیاتی گاه فرصتهای مناسب/ نامناسبی برای اقدام پدید می‌آید که کامیابی/ ناکامی یک جنبش را رقم می‌زند؛ مثلاً عملکرد نظام سیاسی مصر در انحراف توجه اسلام‌گرایان از مسایل داخلی به بحران افغانستان و لزوم «جهاد با کفار» می‌تواند نمونه‌ای برای بهره‌برداری نخبگان حاکم از یک فرصت پدید آمده باشد. در نتیجه، بخش قابل ملاحظه‌ای از نیروهای اسلام‌گرا، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، درگیر مسئله افغانستان شدند و چنانکه تمایل دولت مصر بود، بدان اولویت بخشیدند.^(۹) همچنین سرکوب شدید اسلام‌گرایان مصری توسط نیروهای امنیتی را به عنوان یک نوع محدودیت محیطی نباید نادیده گرفت. این شیوه سرکوب، هزینه فعالیت سیاسی ضد رژیم را به شدت بالا برده است.

در کنار عوامل بیرونی، مسایل درونی نیز ممکن است در تعیین میزان موفقیت یک جنبش نقش داشته باشد؛ به عنوان مثال، نباید از ماهیت اندیشه‌ای که راهنمای عمل قرار گرفته است، غافل شد. چنانکه خواهیم دید، آنچه که در اندیشه حداکثرگرایان مصری جلب توجه می‌کند، ساده‌انگاری شگفت‌آور نسبت به مسایل سیاسی و اجتماعی و مناسبات حاکم بر جهان است. این ساده‌انگاری خود را به وضوح در نوع راه‌حلهای عرضه شده برای حل مشکلات و تغییر مناسبات موجود نشان داده است. طبق وعده سید قطب:

نخست یک جامعه اسلامی که در آن، قوانین و اصول اسلامی حاکم باشد تشکیل دهید، آنگاه خواهید دید که اسلام چگونه حکومت خواهد کرد.»^(۱۰)

از سوی دیگر، نوع ساختار یک جنبش نیز می‌تواند پیامدهای غیرقابل انکاری در صحنه عمل به دنبال داشته باشد. اگر یک بار دیگر به تئوری زلد و مک کارتی و در کل نظریه‌های

معطوف به بسیج منابع، بازگردیم، می‌بینیم که موفقیت اساساً به عنوان تابعی از «میزان وضوح در تعریف اهداف سازمانی و کارآیی منابع موجود» در نظر گرفته شده است.^(۱۱) بدون آنکه - همچون برخی از نظریه‌پردازان بسیج منابع - دچار اغراق در نقش سازماندهی شویم و نقش دیگر متغیرها را فراموش کنیم، باید بپذیریم که نوع ساختار، سلسله مراتب و همچنین مناسبات درونی یک جنبش یا دولت، بی‌تردید، بر کارآمدی یا ناکارآیی آن اثرگذار است. زیرا اندیشه‌ها و ایدئولوژیها از این مجرا و معبر به فعلیت می‌رسند و خواه ناخواه از وضعیت ناب و انتزاعی خود خارج می‌شوند.

برپایه مسایلی که تاکنون مطرح شد، اکنون می‌توان تجربیات اسلام‌گرایان رادیکال در مصر را بازبینی کرد و موضوع ناکامی آنان در تحقق اهداف را به گونه‌ای مشخص بررسی نمود. در این بررسی، بر محتوای اندیشه اسلام‌گرایان و دگرگونی آن - تحت تأثیر برخورد با فرصتها و مشکلات محیطی - تمرکز صورت می‌گیرد. اسلام‌گرایی رادیکال در مصر به طور مشخص از اندیشه و آثار کسانی چون سید قطب و عبدالسلام فرج سیراب شده است^(۱۲) و در اینجا تأکید بر آن است که نگاه ساده‌انگارانه این متفکران و هوادارانشان به عرصه سیاست از همان آغاز در ناکامی و کاهش دستاوردها نقش داشته است. به عبارت دیگر، نگاه این اندیشه به دولت و جامعه و مناسبات اجتماعی - اقتصادی موجود به گونه‌ای بود که ناکامی را از همان آغاز در خود به همراه داشت و هنگام برخورد با دنیای واقعی، ناکارآیی خود را نشان می‌داد.

شاید ارزیابی کارنامه اسلام‌گرایان رادیکال نیازمند بررسی و تأمل چندانی نباشد؛ آنان نه تنها موفق به تحقق حاکمیت الهی در جهان نشدند، بلکه در برپایی حکومت اسلامی در خود مصر نیز ناکام ماندند. دگرگونی در شیوه‌های فعالیت، تغییر گستره جغرافیایی مبارزه و پیوند با برخی دیگر از گروهها و سازمانها در هر حال ثمربخش نبوده است. حتی تلاش برای جلب نظر مصریان و گسترش حلقه هواداران اگرچه به صورت مجذانه و مستمر صورت گرفته، دستاورد قابل قبولی نداشته است.

بی‌تردید، بخشی از این ناکامی به شیوه برخورد نظام سیاسی مصر برمی‌گردد. دولتمردان مصر با در پیش گرفتن سیاست «مشت آهنین»، هزینه چنین فعالیتهایی را به شدت بالا

برده‌اند و هرگونه تحرکی را به شدیدترین وجهی سرکوب کرده‌اند و در این زمینه، از حمایت‌های آشکار و پنهان منطقه‌ای و جهانی نیز برخوردار بوده‌اند؛ به عنوان مثال، در سال ۱۹۹۴ برخی از دولتمردان امریکا از مبارزه دولت مصر علیه تروریسم حمایت کردند و گفتند که «ممکن است ارزشهای دموکراتیک و احترام به حقوق بشر در این میان قربانی شود.»^(۱۳) روشن است که اتخاذ فعالیتهای خشن و نظامی از سوی برخی از اسلام‌گرایان در ابتدای دهه ۸۰ میلادی، اساساً ورود به عرصه‌ای بوده است که نتیجه آن پیشاپیش مشخص بود. در خلال دو دهه گذشته، دولت مصر موفق شده است که تواناییهای نظامی گروههای حداکثرگرا را نابود کند^(۱۴) و اغلب رهبران‌شان را دستگیر نماید یا متواری سازد. البته این‌گونه گروهها در این ایام توانسته‌اند حملات مهمی را سازماندهی کنند و حتی گاه شگفتی‌ساز شوند، اما موفق نشده‌اند که بقای رژیم را با پرسش روبه‌رو سازند. جالبتر اینکه شدت گرفتن فعالیتهای گروههای اسلام‌گرا اغلب مربوط به برهه‌ای است که دولت حاکم، به هر دلیلی، تصمیم گرفته است که فضای سیاسی کشور را قدری باز کند و در برابر منتقدان و مخالفان مامشات نشان دهد.^(۱۵) اگرچه مسئله سرکوب شدید و مستمر دولت مصر، موضوعی مهم و غیر قابل انکار است، به نظر می‌رسد که ناکامی رادیکالها تنها ریشه در این مسئله ندارد. در واقع، استدلال این نوشته آن است که عدم موفقیت این عده بیشتر ناشی از محتوای اندیشه و ایدئولوژی آنان بوده است. بر این اساس، آن مفاهیمی که راهنمای عمل حداکثرگرایان قرار گرفته، ساده‌اندیشانه و ناسازگار با مسایل و مشکلات داخلی و خارجی مصر بوده است. به نظر می‌رسد که بهره‌گیری از جملات زکی میلاد در اینجا مفید باشد که:

«اندیشه اسلامی معاصر در وضع بسته و راکدی قرار گرفت که در آن، ارتباط با واقعیتها رنگ حاشیه‌ای به خود گرفت و موجب گردید توان حقیقی برای تأثیرگذاری بر واقعیتها را از دست بدهد. برخی از جریانهای اندیشه اسلامی به طور کلی با واقعیتها قطع رابطه کردند و برخی دیگر نیز شیوه رویارویی شدید و انعطاف ناپذیر با واقعیتها را پیش گرفتند. بنابراین رابطه اندیشه اسلامی معاصر با واقعیتها، به طور کلی، با تنش و بحران همراه بوده است.»^(۱۶)

از این دید، این اندیشه‌ها اگرچه می‌توانست شور و شوقی برای «بسیج» و «جنبش» ایجاد کند، اما در نهایت نه برای «جهان‌گیری» مفید بوده است و نه برای «جهان‌داری». همین امر، مسیر را برای اقبال به اندیشه‌هایی هموار ساخت که احساس می‌شد کمتر هزینه‌بر است و با ویژگیهای اجتماعی - فرهنگی مردم سنخیت بیشتری دارد. برای نشان دادن این امر، اندیشه سید قطب و عبدالسلام فرج، دو تن از نظریه‌پردازان حداکثرگرای مصری، مورد تأمل و بررسی قرار می‌گیرد.

سید قطب

تأکید بر اندیشه سید قطب چندان بی‌دلیل یا غیر موجه نیست. به رغم آنکه وی در سال ۱۹۶۶ توسط دولت ناصر اعدام شد، سیطره‌اش بر اندیشه و عمل گروه‌های جهادی مصر تا مدت‌ها باقی ماند و به ویژه کتاب *معالم فی الطریق (نشانه‌های راه)* به صورت مانیفست اغلب جنبش‌های اسلام‌گرای رادیکال درآمد.^(۱۷)

در واقع، ارزش و اهمیت کار سید قطب در آن است که او توانست به خوبی خلاء ایدئولوژیکی را که پس از مرگ حسن‌البننا پدید آمده بود، پر کند^(۱۸) و به عنوان «یک ایدئولوگ مبارز، رهبری تبدیل‌بنیادگرایی سست بنیاد اخوان‌المسلمین به افراط‌گرایی جوان دهه ۱۹۷۰» را برعهده گیرد.^(۱۹) او، به قول دکم‌جیان، حلقه ارتباطی اخوان‌المسلمین از یک سو و سه گروه افراطی الجهاد، جماعه‌المسلمین (التکفیر و الهجره) و سازمان آزادیبخش اسلامی (گروه آکادمی ارتش) بود.^(۲۰) جدا از آثار مکتوب سید قطب که با زبانی روشن و حماسی، لزوم کنار زدن حکومت‌های جاهلی و استقرار نظامی به راستی اسلامی گوشزد شده بود، شیوه مرگ وی نیز اثر بسیار زیادی بر مبارزان جوان مصری داشت. مجموع این عوامل دست به دست هم داد تا وی در دهه‌های بعد نیز به صورت ایدئولوگ فعالان رادیکال باقی بماند و آثارش مبنای تئوریک اقدامات آنان قرار گیرد. اغراق نیست اگر ادعا شود که نوشته‌های سید قطب، به همراه عبدالسلام فرج، چارچوب فکری بسیاری از اسلام‌گرایان رادیکال را در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی طراحی کرد.

حال، باید دید که چه نکاتی مورد توجه سیدقطب قرار دارد. اصول مبنایی اندیشه وی، به طور خلاصه، عبارت است از:

۱. سیستم اجتماعی - سیاسی مسلط بر جهان اسلامی و غیراسلامی معاصر، سیستم جاهلیت آمیخته با گناهکاری، بی‌عدالتی، رنج و انکار ارشاد الهی اسلام است؛
۲. وظیفه مسلمانان با ایمان این است که برای تبدیل جامعه جاهلی، از طریق دعوت و جهاد پیکارجویانه به تجدید حیات اسلام دست بزنند؛
۳. تبدیل جامعه جاهلی به جامعه راستین اسلامی، به عهده مسلمانان پیشتاز فداکار است؛

۴. هدف نهایی مسلمانان متعهد باید استقرار حاکمیت خداوند در روی زمین باشد تا به این وسیله تمامی گناهان، رنجها و فشارها رفع شود.^(۲۱)

۵. پس، می‌بینیم که وی واقعیت اجتماعی را عبارت از تضاد دائمی و پایان ناپذیر میان اسلام (نور) و جاهلیت (تاریکی) می‌داند و برای بیان این مسئله و استخراج راه‌حل به تفسیر تحت‌اللفظی آیات قرآن و احادیث می‌پردازد.^۱ توصیف سید قطب از ویژگی‌های این دو دنیا چنان است که هیچ‌گونه امکانی برای مصالحه یا مذاکره پدید نمی‌آید، از این رو وی خود را مؤظف می‌داند که «بیداری اسلامی را به منظور استقرار حاکمیت الله بر روی زمین (الحاکمیه) افزایش دهد».^(۲۲) نکته جالب توجه در توضیحات سیدقطب آن است که او، به طور کلی، بشریت را بر لبه پرتگاه و نیازمند یاری می‌بیند و تنها راه نجاتش را نیز دستورات و احکام دین اسلام یاد می‌کند:

۱. همین امر انتقادات بسیاری را نسبت به وی پدید آورد. بسیاری از منتقدان، این تفاسیر تحت‌اللفظی را مورد خدشه قرار دادند و استدلال کردند که مبنای قرآنی یا روایی محکمی برای این استنباطات وجود ندارد.

«اکنون در بحرانی‌ترین دورانها و در هنگامی که آشوب و سردرگمی حاکم است، نوبت اسلام فرا رسیده و فرصتی برای امت اسلامی است که نقش خود را ایفا کند.»^(۲۳)

از سوی دیگر، او به زبانی ساده سیستمهای سیاسی و فرهنگی موجود، چه خاور و چه باخترزمین، را رد و نفی می‌کند و همه آنها را جاهلی می‌داند. از این دید، امت اسلامی هنگامی تحقق می‌یابد که شریعت اسلامی اجرا شود و هر جامعه یا حکومتی که مبتنی بر شریعت نباشد، جاهلی به شمار می‌آید، حتی اگر مسلمانان در آن زندگی کنند. به همین دلیل، او تمامی جوامع روی زمین را در قلمرو جوامع جاهلی قرار می‌دهد. با این توصیف مشخص است که حکومت وقت مصر نیز در رده حکومتهای جاهلی قرار می‌گرفت، هرچند سعی داشت که روابط خوب و مناسبی با نهادهای مذهبی - به ویژه الازهر - داشته باشد و از این طریق، پایه‌های مشروعیت خود را تقویت کند.^(۲۴) به هر صورت، تحقق هدف یاد شده (رستاخیز اسلامی) نیازمند وجود مسلمانان فداکار و پیشتازی است که خود را صادقانه وقف این امر کنند:

«باید پیشتازی پیدا شود تا در گرماگرم جاهلیت کنونی حاکم بر کل زمین به پاخیزد. پیشتاز باید توان تصمیم‌گیری داشته باشد که چه زمانی از جامعه جاهلی پیرامون خویش کناره بگیرد و چه هنگام با آن تماس برقرار کند.»^(۲۵)

پیشتاز مورد نظر سیدقطب، بیش و پیش از هر چیز باید به «بلوغ معنوی» برسد تا بتواند در مرحله بعد نبرد علیه جامعه و حکومت جاهلی را آغاز نماید. مقصود از بلوغ معنوی آن است که وی باید از قرآن الهام بگیرد و آن را مبنای تفکر خود قرار دهد و همزمان پالایش درونی خویش را آغاز نماید. سپس او موظف است که به ایجاد تحول در جامعه اقدام کند^(۲۶) و این دو مرحله دقیقاً نسخه‌برداری از شیوه تبلیغ و فعالیت رسول‌الله (ص) است که حال باید سرمشق مسلمانان پیشتاز باشد. تا اینجا مشخص شد که سید قطب وظیفه مسلمانان پیشتاز را آن می‌داند که به تفکر و مبارزه (کتاب و شمشیر) مسلح شوند^(۲۷) و از هر دو شیوه دعوت و جهاد برای ایجاد تحول بهره بگیرند؛ تحولی که معطوف به

«زمینه‌سازی رستاخیز امت»^(۲۸) است و منجر به حاکمیت احکام و شریعت اسلامی در روی زمین می‌شود.^(۲۹)

اندیشه سید قطب که گزارشی از آن به صورت اجمالی بیان گردید، آشکارا حاوی ابهامات و تناقضات فراوانی است. از جمله این ابهامات و تناقضات که آثاری عملی در پی دارد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. سید قطب بر مفهوم «شریعت» تأکید بسیار دارد، اما در مورد چگونگی اجرای آن و به ویژه چگونه سازگار کردن شریعت با مقتضیات زندگی معاصر و دستاوردهای جدید بشری توضیح نمی‌دهد. به عبارت دیگر، وی در این پیش‌فرض که «اسلام کامل است» می‌ماند و جلوتر نمی‌رود. همین امر، خصلتی ایستا به اندیشه وی می‌بخشد، بدین معنی که شریعت مورد نظر او، از دید مخاطبان و منتقدان، قادر به سازگاری با دنیای جدید نیست. به تعبیر زیبای هشام شرابی، در این نوع اندیشه مسئله مدرنیته نه از طریق راه‌حل حقیقی مسئله که با امتناع از رویارویی با آن به طور مستقیم و در غیاب آن، حل می‌شود.^(۳۰)

۲. دیدگاه سید قطب بیش از آنکه «وحدت» آفرین باشد، «گسستگی» ایجاد می‌کند. توصیفات وی از افراد مسلمان فداکار و پیشتاز چنان است که نه تنها معتقدان به سایر ادیان را کنار می‌گذارد، بلکه بسیاری از مسلمانان را هم از دایره مسلمانی می‌راند. نباید از یاد برد که وی معتقد بود:

«جامعه‌ای که قانونش براساس شرع الهی وضع نشده، اسلامی نیست، حال هر چند
افرادش ممکن است خود را مسلمان بدانند و یا بیش از حد نماز بخوانند، روزه
بگیرند و به حج بروند.»^(۳۱)

معلوم است که چنین اندیشه‌ای در عین جذابیت آفرینی برای برخی، مخالفت بسیاری دیگر را برمی‌انگیزاند و از همان آغاز دشمنان فراوانی برای خود می‌آفریند.

۳. کیفیت جدا شدن از جامعه جاهلی مبهم است و بالاتر از آن مشخص نیست که رابطه میان پیشتازان و مسلمانانی که در نظام جاهلی زندگی می‌کنند، چگونه باید باشد. آیا

جدایی از جامعه به معنای قطع رابطه کامل است یا درجه‌ای از ارتباط پذیرفته می‌شود؟ این رابطه احتمالی چگونه باید باشد و چه کسی یا کسانی باید آن را مدیریت کنند؟

۴. مهمترین ویژگی و مشخصه حکومت آرمانی سیدقطب آن است که برپایه شریعت اسلامی اداره می‌شود و در نهایت انسان به حکومت خدا - و نه حکومت بشری - گردن می‌گذارد. مشکل اینجاست که جوهره حکومت مورد نظر سید قطب با حکومت‌های موجود هیچ تفاوتی ندارد. به عبارت دیگر، چنانکه باز شرابی یادآور شده است، همان ویژگی پدرسالارانه هم در حکومت و هم در جامعه حفظ می‌شود: ^(۳۲)

«بنیادگرایی همان طور که به طور خشونت‌آمیز جامعه پدرسالار را به زیر می‌کشد (یا ناگزیر به متلاشی کردن آن از درون می‌شود)، سرسختانه به سوی پدرسالاری اقتدارگرا نیز بر می‌گردد.» ^(۳۳)

حال می‌توان پرسید که این دگرگونی را می‌توان اساسی و بنیادین تلقی کرد یا خیر؟ ^(۳۴)

البته ایرادهای اساسی‌تر دیگری نیز بر اندیشه سیدقطب وارد است که به ویژه در همان دوره توسط مخالفان و منتقدانش ابراز گردید، اما موارد چهارگانه یاد شده کاستیهایی هستند که آثار عملی دارند و می‌توان ادعا کرد که همین کاستیها از جمله موارد مهمی بوده است که ناکامی بعدی اسلام‌گرایان رادیکال را رقم زده است. باید دقت کرد که بحث بر سر این نیست که اندیشه سیدقطب باید بتواند تمامی مراحل مبارزه را از ابتدا تا انتها توضیح دهد یا به همه پرسشها - به صورت دقیق و جزئی - پاسخ گوید، بلکه مشکل اینجاست که برخی مسایل که بسیار اساسی‌اند و در تشخیص هدف و شیوه مبارزه موثرند، مبهم مانده‌اند، آن چنان که هواداران سرگردان می‌مانند. در واقع، ساده‌انگاریها و خلاءهای موجود در اندیشه سیدقطب چنان بود که پس از وی، تفسیر و تأویلهای گوناگونی از نوشته‌هایش صورت گرفت: عده‌ای چون شکری مصطفی و هوادارانش بر مسئله جدا شدن از جامعه جاهلی و پالایش روحی تأکید کردند و گروه‌های کوچک همبسته‌ای را به وجود آوردند تا از مناسبات موجود اثر نپذیرند، و برخی دیگر مبارزه با حکومت جاهلی را برتری دادند (الجهاد و سازمان آزادیبخش اسلامی). پس در حالی که تفسیر نخست، هم جامعه و

هم حکومت را محکوم می‌کرد، گرایش دوم به کنار زدن دولت جاهلی حاکم بیشتر اهمیت می‌داد و در پی کسب قدرت سیاسی و استقرار سریع و حتی خشونت‌آمیز حکومت اسلامی بود. در نهایت نیز هیچ یک از این دو گرایش موفقیتی به دست نیاورد؛ نتیجه‌ای که به صراحت می‌توان گفت از پیش رقم خورده بود.

در اینجا به رویکرد گروه جماعه المسلمین (التکفیر و الهجره) نمی‌پردازیم؛ این نوع رویکرد اگرچه در جای خود مهم و قابل بررسی بیشتر است، مربوط به دهه ۷۰ میلادی می‌شود و ناکارایی آن به سرعت معلوم شد.^(۳۵) در عوض، آنچه که از دید این پژوهش مهم به شمار می‌آید، تفسیر دوم - توسط عبدالسلام فرج - است که مبنای عمل برخی از اسلام‌گرایان مصری در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی قرار گرفت و به قول سیوان، او به صورت «فصیح‌ترین سخنگوی تعالیم اعتقادی برای جوانان دهه ۱۹۸۰»^(۳۶) درآمد.

محمد عبدالسلام فرج

اثر مشهور محمد عبدالسلام فرج، *الفریضه الغائبه (واجب پنهان)* نام دارد که به نوعی تداوم‌بخش اندیشه‌های سید قطب محسوب می‌شود. مهمترین نکته مورد تأکید وی در این کتاب، مفهوم جهاد است که آن را به عنوان رکن ششم دین اسلام معرفی می‌کند. در حقیقت، نویسنده با تمرکز بر مفهوم جهاد می‌خواهد ابهام و اجمال موجود در بحث سیدقطب را کنار بزند و برنامه‌ای عملی برای نجات جوامع اسلامی عرضه کند. در اهمیت اندیشه فرج همین بس که اشاره کنیم کتاب او به صورت اساسنامه گروه «الناجون من النار» درآمد که خلف بی‌واسطه گروه الجهاد محسوب می‌شود. چنانکه می‌دانیم، این گروه در سالهای پایانی دهه ۸۰ میلادی به ترور شخصیت‌های برجسته حکومتی دست زد، اگرچه موفقیتی در نهایت به دست نیاورد.^(۳۷)

عبدالسلام فرج، مرحله نهایی ضعف و انحطاط در جوامع اسلامی را فروپاشی امپراتوری عثمانی (۱۹۲۴ میلادی) می‌داند که موجب محو قوانین اسلام و سلطه تاتارهای جدید گردید. به نظر وی، همه تلاشهایی که تا کنون برای حاکمیت قوانین اسلامی صورت گرفته، نتیجه مثبتی در بر نداشته است؛ نه شیوه مسالمت‌آمیز اخوان‌المسلمین نوین اثری

داشته و نه روش انزوا طلبانه گروه شکری مصطفی (همان تفسیر نخست از اندیشه سیدقطب) مفید بوده است. از این‌رو:

۱. وظیفه هر مسلمان که توسط خدا و شریعت مقرر شده آن است که در جهت تحقق امت اسلامی بکوشد. ادای این وظیفه نیز منوط به اعلام جهاد علیه رهبران کشورهای اسلامی است.

۲. رهبران کشورهای اسلامی که قوانین اسلامی را رد کنند، مرتد به شمار می‌آیند، هر چند که ادعای مسلمانی داشته باشند.

۳. همکاری با یک فرمانروای کافر اگرچه ادعای مسلمانی داشته باشد، گناه محسوب می‌شود. از این‌رو مسلمانان راستین باید از کار دولتی و خدمت نظام وظیفه کناره‌گیری کنند.

۴. جهاد دائمی علیه حکومت‌های کافر، عالی‌ترین و تنها راه نابودی جامعه جاهلی و احیای اسلام است.

۵. مبارزه مسلحانه تنها شکل قابل قبول جهاد است.

۶. راه‌های مسالمت‌آمیزی چون هجرت و یا تشکیل حزب، نشانه ترس و کودنی است، چون اسلام تنها از طریق نیرو و اسلحه به پیروزی می‌رسد.

۷. ابتدا باید با دشمن داخلی (حکومت مصر) جهاد کرد و سپس با دشمن خارجی (جهان غیراسلامی).

۸. چون جهاد یک واجب عینی به شمار می‌رود، هیچ چیزی از جمله بیسوادی بهانه مناسبی برای گریز از آن نیست.

۹. خودداری از جهاد دلیل اصلی تحقیر، انحطاط و تفرقه مسلمانان است.

۱۰. رهبری در اسلام به عهده قوی‌ترین مؤمنان که تقوا و ترس بیشتری از خداوند دارند، گذاشته شده است. رهبر را باید به طور جمعی انتخاب کرد و سپس از او اطاعت نمود.

۱۱. خداوند، پنج دوره در تاریخ اسلامی معین کرده است: دوران پیامبر (ص)، دوران خلفا، دوران پادشاهان، دوران دیکتاتورها، دوره معاصر که طی آن، دیکتاتوری سرنگون خواهد شد و امت تحت کنترل نظامی مشابه با جامعه پیامبر در خواهد آمد.^(۳۸)

اکنون باید دید که افکار عبدالسلام فرج چه مشکلاتی دارد؛ یعنی همان ابهامات یا ساده‌انگاریهایی که در عمل موجب می‌شود هدف و خواسته وی و همفکرانش تحقق پیدا نکند:

۱. نوآوری عبدالسلام فرج شاید تنها در آن باشد که مفهوم جهاد را برجسته کرده و بدین وسیله ابهام موجود در اندیشه سید قطب را - البته تا اندازه‌ای - برای تحقق جامعه و حکومت اسلامی برطرف نموده است. با این حال، نوشته وی حاوی نوآوری دیگری نیست، به ویژه متنهاى مورد استناد وی «آن قدر معتبر نیستند که بتوان براساس آنها جامعه یا حکومت مصر معاصر را توصیف کرد.»^(۳۹) به عبارت دیگر، نویسنده آن چنان غرق در اولویت بخشی به کسب قدرت سیاسی شده است که از واقعیتهای جامعه مصر غافل می‌ماند و اساساً با واقعیتهای قطع رابطه می‌کند. این امر، همان نکته‌ای است که زکی میلاد بر آن انگشت گذاشته بود.

۲. فرج، چنانکه ژیل کپل یادآور شده است، «تاریخ را به نفع احیای اسطوره کنار می‌گذارد، در حالی که توده‌های مسلمان خود را با تاریخ جوامع اسلامی تطبیق می‌دهند. آنها ممکن است این تاریخ را جعل الگوی اصلی قلمداد کنند، اما چهارده قرن را که از آن سپری شده است (از جمله عصر حاضر) بیگانه نمی‌دانند. از نظر اغلب مسلمانان، اشاره به عصر پیامبر و خلفای راشدین ضرورتاً متضمن بهای منفی دادن به نظم موجود نیست.»^(۴۰) پس روایت فرج و نیز سید قطب و شکری مصطفی از تاریخ جوامع اسلامی - که ذیل تعبیری چون اسطوره انحراف و اسطوره مدینه فاضله جای می‌گیرد -^(۴۱) در تعارض با برداشت مسلمانانی قرار داشت که مخاطب قرار گرفته بودند و این تعارض آن چنان بود که بعید بود افراد زیادی مجذوب این پیام شوند. بی‌دلیل نیست به رغم آنکه بسیاری از شهروندان مصری دل خوشی از حکومت نداشتند، شمار اندکی تحت تأثیر چنین افکاری قرار می‌گرفتند.

۳. کتاب عبدالسلام فرج، همچون سید قطب، بیش از آنکه بر شمار پیروان و هواداران بیفزاید، دشمن آفرین است. توضیحات وی از مسلمانان فداکار و دل‌بستگی به مفهوم جهاد چنان است که بیشتر بر شمار مخالفان و منتقدان می‌افزاید و از ایجاد ائتلاف با سایر گروهها و نیروها برای گسترش پایگاه اجتماعی ناتوان می‌ماند.

۴. اندیشه فرج با آنکه دل در گرو ایجاد حکومت اسلامی دارد، عملاً تکلیف‌گرا باقی می‌ماند و تحقق نتیجه را به خداوند واگذار می‌نماید. در واقع، وی پاسخ نمی‌دهد که اگر پس از کشته شدن یک حاکم مرتد، فرد دیگری جانشین او شد، چه باید کرد و تنها یادآور می‌شود که مداخله الهی مانع از چنین امری خواهد شد. از دید او، پس از اقدام عملی باید منتظر واکنش عمومی موافق - براساس وعده الهی - بود و این تکلیف‌گرایی تا بدان حد است که مشخص نمی‌شود حکومت اسلامی مورد نظر وی، چه ساختارها و ویژگیهایی دارد؛ او حتی به روشنی می‌گوید که ما در برابر نتایج آن (تشکیل حکومت اسلامی) هیچ‌گونه مسوولیتی نداریم. جالب اینجاست که در جریان حرکت عملی جهاد برای تسخیر قدرت سیاسی (ترور سادات در ۶ اکتبر ۱۹۸۱ و سپس شورش اسیوط در ۸ اکتبر) برنامه‌ای عملی برای روزهای بعد وجود نداشت و تنها ایجاد یک مجلس مذهبی و یک مجلس شورا در نظر گرفته شده بود. این مسئله، در مقایسه با نوشته‌های سید قطب، نوعی عقب‌گرد به شمار می‌آید، چرا که سید قطب دست کم در این زمینه (ساختارها و ویژگیهای حکومت و جامعه اسلامی) بحثهای به نسبت مفصل و جالب توجهی را مطرح کرده بود.^(۴۲)

همچنان که در مورد سید قطب خاطر نشان شد، در اینجا نیز باید گفته شود که از عبدالسلام فرج انتظار نمی‌رود که تمامی مسایل و مشکلات جنبش اسلام‌گرا را دقیقاً مشخص کند و پاسخ گوید یا اینکه به بحث فلسفی بنشیند، اتفاقاً از وی به عنوان یک فعال سیاسی انتظار آن است که مشکلات را به زبانی ساده و روشن توضیح دهد و راههای عملی دستیابی به هدف را ترسیم کند. متنها مسئله این است که ساده‌انگارانه‌ی بحث وی چنان جدی است که رسیدن به هدف از همان آغاز ناممکن می‌شود. به عنوان نمونه، تکلیف‌گرایی کورکورانه و دل سپردن به وعده الهی نکته‌ای نیست که به سادگی بتوان از آن

گذشت، همچنان که معلوم نیست وی به چه دلیل برپایه این پیش‌فرض نظریه‌پردازی می‌کرد که «مردم بیشتر طرفدار جهادند و تنها منتظر رهبری مناسب و شایسته و علامت شروع عملیات هستند»^(۴۳)

جالب آن است که نکته یاد شده از دید برخی اعضای الجهاد دور نمانده بود. پیش از ترور سادات، عبود الزمر اصرار داشت که این عملیات به تعویق افتد، زیرا میان ترور رییس جمهور و بروز یک انقلاب مردمی رابطه‌ای نمی‌دید. «او بر این باور بود که دست کم دو سال طول می‌کشد تا سازمان بتواند علاوه بر ترور رییس جمهور از این فرصت به عنوان سکوی پرشی برای فرآیند ساختن یک حکومت اسلامی استفاده کند»^(۴۴) در نهایت هم عبدالسلام فرج در دادگاه اعلام کرد که ترور سادات درسی بوده است که فرعونهای احتمالی باید از آن عبرت گیرند و اصلاً هدف وی در آن مرحله از مبارزه، هشدار به حاکمان بوده است.^(۴۵) به تعبیر دیگر، تلاش برای حاکمیت الله بر روی زمین به ایجاد حکومت اسلامی در مصر کاهش یافت و این هدف هم به یک اقدام عبرت آموز برای جانشینان سادات منحصر شد!

فرجام

یکی از مهمترین مشکلات اندیشه اسلام‌گرایان رادیکال آن است که - به تعبیر زکی میلاد - با واقعیتها قطع رابطه می‌کند یا رویارویی انعطاف ناپذیر با آن را در پیش می‌گیرد. آنان با این باور که «هر دگرگونی معنی دار باید از لوله تفنگ درآید»^(۴۶) واقعیتهایی از قبیل تواناییهای نظامی و امنیتی حکومت، شرایط منطقه‌ای و نیز ویژگیهای فرهنگی - اجتماعی جامعه را نادیده گرفتند و در عمل ناکامی خود را رقم زدند. مشکل از آنجا ناشی می‌شد که به قول فرهنگ رجایی:

«برای اسلامیان مبارز، عرصه سیاست، عرصه مراودات به زبان فقه، معاملات نیست که بشود درباره جنبه‌های آن به چانه‌زنی پرداخت. سیاست، عرصه تثبیت و تحقق اصول اصلی اسلامی است... سیاست، یک راه بیشتر سر راه ما نمی‌گذارد: قضاوت نمودن درباره تحولات و آدمها و سپس جهاد کردن براساس آن قضاوت»^(۴۷)

شاید گفته شود که اینان هیچ راه چاره‌ای جز ورود به فاز نظامی نمی‌دیدند و حتی می‌دانیم که استدلال‌های عبدالسلام فرج نیز معطوف به آن است که دیگر راهها آزموده شده و دستاوردی در بر نداشته است. چه به نظر وی و چه از دید بسیاری از اسلام‌گرایان رادیکال، چون راههایی مانند مهاجرت، دعوت، مبارزه منفی و نیز مبارزه مسالمت‌آمیز سیاسی منجر به نتیجه‌ای در خور توجه نشده است، باید راهی نو را در پیش گرفت. امواج برآمده از انقلاب ایران هم چنین گرایشی را تقویت می‌کرد. حافظ و ویکتورویچ نیز با استناد به شواهد و مدارک موجود درباره جماعه‌الاسلامیه استدلال کرده‌اند که این گروه «خشن متولد نشد»، بلکه تحت تأثیر شرایط بود که به عرصه مبارزه مسلحانه قدم گذاشت. به ویژه سندی از این گروه در دست است که اذعان می‌کند دست زدن به خشونت، واکنشی علیه حبس و شکنجه اسلام‌گرایان و نیز شکنجه همسران و مادرانشان است.^(۴۸) در نتیجه، هرگاه سرکوبگری دولت کاهش یافته است، اسلام‌گرایان هم به چنین اقداماتی کمتر متوسل شده‌اند. حمید احمدی هم به طور مشخص این نکته را یادآور شده است. براساس تحلیل وی، متغیر سرکوب و فشار دولتی - البته در کنار چند متغیر دیگر - در چگونگی اقدام جمعی اسلام‌گرایان اثرگذار بوده است: هر گاه دولت به سرکوب بیشتر متوسل شده است، اسلام‌گرایان واکنش تندتری نشان داده‌اند، و هر گاه فضای باز سیاسی و جلب مشارکت عمومی در دستور کار دولت قرار گرفته، از شدت درگیریهای مسلحانه و خشونت‌آمیز کاسته شده است.^(۴۹)

اگرچه نظریات یاد شده از قوت بسیاری برخوردار است، استدلال این نوشته آن است که مشکل اساسی عبارت از ساده‌انگاریها و تناقضات اندیشه‌ای، و به قول تکیه «از هم گسیختگی ایدئولوژیک»^(۵۰) رادیکالها بوده است. دل بستگی به کسب سریع قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی - از راه جهاد - چنان در وجود اینان ریشه دوانیده بود که مانع از درک واقع‌گرایانه شرایط داخلی و خارجی مصر می‌شد. جالب اینجاست که به یاد آوریم برخی از اسلام‌گرایان تندرو تصمیم خود را از پیش گرفته بودند و حتی به نوشته عبدالسلام فرج هم اعتنایی نداشتند و در نهایت بیشتر نسخه‌های آن را جمع‌آوری کردند. به قول کرم زهدی، که برای فرج چندان منزلتی قائل نبود، «کتاب واجب پنهان در واقع

چیز جدیدی نداشت، جز اینکه مجموعه گفته‌های گوناگونی در آن جمع‌آوری شده بود.^(۵۱) پس راهبرد جدید (ورود به عرصه مبارزه مسلحانه) انتخاب آگاهانه، دست کم، رهبران تندرو بود و چندان ربطی به عملکرد دولت نداشت و البته اساساً سازگار با واقعیت‌های حکومت و جامعه مصر نبود: از سویی بازیگری دولت مصر (سرکوب همیشگی بیشینه‌گرایان و گهگاه مدارا با کمینه‌گرایان سیاسی) به علاوه پشتیبانی خارجی از اقدامات آن، فضای مناسبی برای بیشینه‌گرایان پدید نمی‌آورد، و از سوی دیگر «جبر فرعون‌نی تاریخ مصر، گریز فرهنگی عمیق از رویارویی با قدرت دولت و نیز ترس از غلبه ناامنی اجتماعی»^(۵۲) مانع از استقبال جامعه از اقدامات مسلحانه اینان می‌شد. بی‌دلیل نیست که دو دهه مبارزه مسلحانه، چه توسط جماعه‌الاسلامیه و الجهاد و چه از سوی گروه‌های دیگری چون الناجون من النار، هیچ نتیجه مشخصی نداشته، جز آنکه «بسیج توده‌های مصری پشت سر برنامه‌های ضد اسلام‌گرایی حکومت» را در پی آورده است.^(۵۳)

درست است که مبارزه مسلحانه موجب شد تا ضرباتی گاه جدی بر پیکر حکومت (یک رقیب) وارد آید، اما در نهایت زمینه را برای قدرت‌گیری و چانه‌زنی میان‌روهایی چون اخوان المسلمین (یک رقیب دیگر) مساعد کرد. امروزه هم اساساً «کمتر کسی از آنان باور دارد که قدرت در برد کلاشینکوف‌های ماست.»^(۵۴) پس سرکوب شدید و مستمر نیروهای امنیتی مصر و نقش آن در ناتوانی بیشینه‌گرایان انکار نمی‌شود، بلکه به نظر می‌آید مشکل اساسی در جایی دیگر ریشه داشته است. در حالی که بیشینه‌گرایان می‌پنداشتند مبارزه مسلحانه آنان موجب واکنش عمومی مثبت و موافق می‌شود، چنین وضعیتی پیش نیامد. در واقع، تداوم اقدامات خشونت‌آمیز اینان و اهمه طبقه متوسط مذهبی را برانگیخت^(۵۵) و این مسئله دست دولت را برای سرکوب بیشتر باز گذاشت. مخالفت افکار عمومی به ویژه در جریان کشتار الاقصر (۱۹۹۷) اوج گرفت و حتی در روزنامه پرنفوذ *الاهرام* گفته شد: «اگر این چیزی است که آنان برای کسب قدرت انجام می‌دهند، پس زمانی که به قدرت برسند، چه بر سر ما خواهند آورد؟»^(۵۶) یک بار دیگر به یاد بیاوریم که موفقیت گروه‌های سیاسی، در هر حال، منوط به کسب نظر موافق هرچه بیشتر توده‌های مردم است.

همچنانکه روشن است، بالا گرفتن فشار افکار عمومی از جمله عوامل مهمی بوده است که جماعه‌الاسلامیه را ناچار به پذیرش آتش‌بس و توقف حملات علیه غیرنظامیان، و الجهاد را ناگزیر از تغییر گستره مبارزه کرد. در این هنگام ثابت شده بود که «خشونت، سیاست مردان را تغییر نمی‌دهد و توده مردم نیز به رغم گله و نارضایتی از استبداد حاکم، از آنان (اسلام‌گرایان) پشتیبانی نمی‌کنند.»^(۵۷) بیشینه‌گرایان در پس دو دهه مبارزه مسلحانه نه تنها نتوانسته بودند حکومت را تغییر دهند یا حتی رفتار آن را - مطابق افکار خود - دگرگون سازند، پشتیبانی افکار عمومی را هم به طور کامل از دست دادند. ❖

پی‌نوشتها:

۱. مصاحبه‌های رهبران زندانی در ۲۱ و ۲۸ ژوئن ۲۰۰۲ در *المصور* چاپ شد و سپس به صورت یک کتاب مستقل در سپتامبر ۲۰۰۳ منتشر گردید. رک:
Mustapha Kamel Al-Sayyid, "The Other Face of the Islamic Movement", Working Papers, Carnegie Endowment for International Peace, No. 33, p. 16.
- گفتنی است که کرم زهدی مصاحبه دیگری نیز با *المصور* داشت که در دو قسمت (۱۵ و ۱۶ جولای ۲۰۰۳) چاپ شد. وی در این مصاحبه صریحا سادات و نیروهای امنیتی کشته شده درگیریها را «شهید» دانست. رک:
International Crisis Group (ICG), "Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity", Cairo and Brussels, April 20, 2004, p. 8.
۲. به عنوان نمونه، رک: ژیل کپل، پیامبر و فرعون (جنبشهای نوین اسلامی در مصر)، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۶، و:
Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Translated by Anthony F. Roberts, London and New York: I. B. Tauris, 2002, Chapters 4 and 12.
۳. تد رابرت گر، چرا انسانها شورش می‌کنند، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷.
۴. همان، صص ۱۱۰-۱۰۹ و ۱۱۶-۱۱۴، به نقل از:
Hadley Cantril, "Sintio, Ergo Sum: Motivation Reconsidered", *Journal of Psychology*, LXV, January 1967, pp. 91-107.
۵. حمیرا مشیرزاده، درآمدی نظری بر جنبشهای اجتماعی، تهران: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸؛ به نقل از:
Stan Taylor, *Social Science and Revolutions*, New York: St. Martin's Press, 1984, p. 53.
۶. تد رابرت گر، پیشین، ص ۵۲؛ به نقل از:
Hadley Cantril, *op.cit.*, p. 99.

۷. اساساً «به میزانی که افراد قویتر می‌شوند، میزان تأثیرپذیری آنها از واقعیت‌های اجتماعی (ساختار) کمتر شده و میزان تأثیرگذاری آنها بر ساختار افزایش می‌یابد.» رک: رحمن قهرمان پور، «خاتمی و فرآیند تعامل ساختار - کارگزار»، *برداشت اول*، شماره ۱۰، مهر ۱۳۸۲، ص ۵۴.

۸. حمیرا مشیرزاده، پیشین، ص ۱۴۶؛ به نقل از:

Ron Eeyrman and Andrew Jamison, *Social Movements: A Cognitive Approach*, University Park, P.A.: Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 13-24.

۹. برای آگاهی بیشتر از این موضوع، رک: محمد صلاح، «ناگفته‌های جنبش‌های رادیکال اسلامی»، قسمت یکم، ترجمه سید محمود بجنوردی، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۰.

۱۰. سید قطب، *ما چه می‌گوییم*، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۸.

۱۱. حمیرا مشیرزاده، پیشین، ص ۱۴۶؛ به نقل از:

Ron Eeyrman and Andrew Jamison, *op.cit.*

گفتنی است که نظریه‌های نهادی یا بسیج منابع، طبق توضیح مک‌آدام و دیگران، به دو دسته بسیج منابع یا گونه سازمانی (نظریات زلد و مک‌کارتی و اوبرشال) و فرآیند سیاسی یا گونه تعارض سیاسی (نظریات مک‌آدام و تیلی) تقسیم می‌شود. ویژگی نظریات گروه نخست در آن است که بر موضوع سازماندهی و شکل در جنبش‌های اجتماعی تأکید می‌شود. برای آگاهی بیشتر، رک: حمیرا مشیرزاده، پیشین، ص ۱۵۹-۱۴۳؛ کیت نش، *جامعه‌شناسی معاصر: جهانی شدن، سیاست، قدرت*، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲-۱۴۴.

۱۲. موضوعی که قابلیت بسط و بررسی بیشتری دارد و به دلیل آنکه خارج از گستره پژوهشی این نوشته است، بدان پرداخته نمی‌شود، میزان و ژرفای اثرپذیری رادیکال‌های دو کشور از اندیشه‌های چپ روانه و جهان سوم گرایانه در این زمان است. بسیاری از تحلیلگران، به درستی، بر این مسئله انگشت گذاشته‌اند که نگاه ایدئولوگهای جریان رادیکالیسم اسلامی به دولت و جامعه و نوع تحلیلشان از مناسبات موجود سیاسی - اجتماعی، اثر پذیرفته از گرایش‌های چپ گرایانه جهان سومی است. به عنوان نمونه، رک: مهرداد مشایخی، «دگردیسی مبانی سیاست و روشنفکری سیاسی در ایران»، ۸ آبان ۱۳۸۲، در:

www.iran-emrooz.de

وی این ویژگیها را البته برای فضای سیاسی ایران در آغاز انقلاب ذکر کرده است، اما به نظر می‌رسد که قابلیت تعمیم برای سایر موارد هم وجود دارد.

۱۳. فواز جرجیس، پیشین، ص ۲۸۱؛ به نقل از:

Robert H. Pelletreau, "Recent Events in the Middle East", Statement before the Subcommittee, Washington, DC: June 14, 1994, *U.S. Department of State Dispatch*, Vol. 5, No. 25, June 20, 1994, p. 411.

۱۴. همان.

۱۵. به نظر حمید احمدی، سرکوب و فشار از جمله متغیرهای تسهیل کننده اقدام جمعی خشونت بار در کشورهای اسلامی خاورمیانه بوده است، در حالی که اصلاحات سیاسی و جلب مشارکت مردمی موجب کاهش اقدام جمعی خشونت بار در این کشورها شده است. جهت آگاهی بیشتر، رک: حمید احمدی، «آینده جنبشهای اسلامی در خاورمیانه: طرح یک چارچوب نظری»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، شماره ۱۵-۱۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۷، ص ۷۵.

۱۶. زکی میلاد، «تحولات و خط سیر اندیشه اسلامی معاصر»، ترجمه محمد جمعه امینی، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۸۱، ص ۲۳۰.

۱۷. ژیل کیل، پیشین، ص ۳۵.

۱۸. همان، ص ۳۴.

۱۹. هرایر دکمجیان، *اسلام در انقلاب: جنبشهای اسلامی معاصر در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۷، ص ۱۶۵.

۲۰. همان.

۲۱. همان، صص ۱۶۶-۱۶۷.

۲۲. همان، ص ۱۶۸.

۲۳. ژیل کیل، پیشین، ص ۴۳.

۲۴. برای مطالعه یک مقاله تحلیلی جالب درباره الازهر و رابطه آن با دولت مصر، رک: ملیکه زغال، «دین و سیاست در مصر: اسلام افراطی و دولت (۹۴-۱۹۵۲)»، ترجمه عباس کاظمی نجف آبادی، *فصلنامه اندیشه صادق*، بخش یکم، شماره های ۴-۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۰؛ بخش دوم، شماره ۵، زمستان ۱۳۸۰.

۲۵. همان، ص ۴۵.

۲۶. همان، ص ۵۴.

۲۷. همان، ص ۵۷.

۲۸. همان، ص ۴۵.

۲۹. جهت آگاهی بیشتر از سایر ابعاد و سویه های اندیشه سید قطب، رک: سیروس (روح الله) سوزنگر، *اندیشه های سیاسی سید قطب*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.

۳۰. هشام شرابی، *پدرسالاری جدید: نظریه ای درباره تغییرات تحریف شده در جامعه عرب*،

ترجمه احمد موثقی، انتشارات کویر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳.

۳۱. ژیل کپل، پیشین، ص ۶۵.

۳۲. هشام شرابی، پیشین، ص ۲۳۰.

۳۳. همان، ص ۳۸.

۳۴. کاظمی و نورتون با بررسی تجربه اسلام‌گرایان الجزایر به نکته جالبی اشاره می‌کنند: «پس از فجایع الجزایر، علاقه افشار متوسط در کشورهای عربی نسبت به دموکراسی کاهش چشمگیری پیدا کرد. بسیاری از مردم منطقه بدین نتیجه رسیدند که چالش اصلی نه بین خودکامگی و دموکراسی اسلامی، بلکه بین دو نوع مختلف اقتدارگرایی است». رک: فرهاد کاظمی و آگوستوس ریچارد نورتون، «چالش‌های سیاسی دولتهای خاورمیانه در قرن بیست و یکم» در *چهره جدید امنیت در خاورمیانه*، ویراسته لی نور جی. مارتین، ترجمه قدیر نصری، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸.

۳۵. جهت آگاهی بیشتر، رک:

Gilles Kepel, *op.cit.*, pp. 84-85.

36. Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven: Yale University Press, 1985, p. 127.

۳۷. سه مورد از ترورهای این گروه بازتاب فراوانی داشت: مکرم محمد احمد، روزنامه نگار،

زکی بدر، وزیر کشور وقت، حسن ابو پاشا، وزیر کشور سابق. البته همه این ترورها ناکام ماند.

۳۸. در تلخیص دیدگاه‌های عبدالسلام فرج از منابع زیر بهره گرفته شده است:

David C. Rapoport, "Sacred Terror: A Contemporary Example Islam", in *Origins of Terrorism*, ed by Walter Reich, Washington, D. C: The Woodrow Wilson Center Press, 1998; John L. Esposito, *Unholy War, Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford University Press, 2001, pp. 62-64.

۳۹. ژیل کپل، پیشین، ص ۲۳۹.

۴۰. همان، ص ۲۷۹.

۴۱. بحثی بسیار جالب و تئوریک درباره این اسطوره‌ها توسط لاور مطرح شده است، رک: رابرت

اچ. لاور، *دیدگاه‌هایی درباره دگرگونی اجتماعی*، ترجمه کاووس سید امامی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.

۴۲. اتفاقاً همین تعبیر را سالها بعد (۱۹۹۵) طلعت فواد قاسم، یکی از مشهورترین رهبران جماعه

الاسلامیه، تکرار کرد: «ما برای خدا کار می‌کنیم و ادامه مبارزه یک وظیفه است. بقیه کار با خداست».

رک: «اسلام‌گرایان و مسئله خشونت در مصر»، ترجمه حمید احمدی، *فصلنامه گفت‌وگو*، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۷۶، ص ۱۵۰.

۴۳. مختار حسینی و دیگران، *برآورد استراتژیک مصر (سرزمینی، سیاسی، نظامی)*، جلد ۱، تهران:

موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، ص ۲۴۳.

۴۴. ژیل کیپل، پیشین، ص ۲۵۹؛ همچنین، رک:

David C. Rapoport, *op.cit.*

50. *Ibid.*

۴۶. رابرت اج. لاور، پیشین، ص ۱۴۲.

۴۷. فرهنگ رجایی، *اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب*، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات

استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰.

48. Mohammed M. Hafez and Quintan Wiktorowicz, "Violenc as Contention in the Egyptian Islamic Movements", in *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, ed by Quintan Wiktorowicz, Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 79.

۴۹. حمید احمدی، «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه: طرح یک چارچوب نظری»، پیشین، ص ص

۸۷-۸۴.

50. Ray Takeyh, "Reality Bites, is Islamism dead?" *The Review*, July 2001, p. 6, at: www.ajjac.org.au/2001/267/essay267.html.

۵۱. ژیل کیپل، پیشین، ص ۲۳۴.

۵۲. هرایر دکمچیان، پیشین، ص ۳۳۲.

53. Ray Takeyh, *op.cit.*, p. 3.

54. Immanuel Sivan, "Why Radical Muslims aren't taking over Governments", *MERIA*, Vol. 2, No. 2, May 1998, p.3, at: <http://meria.idc.ac.il/iournal/19987>

۵۵. ژیل کیپل، «فراز و فرود اسلام سیاسی در مصاحبه با ژیل کیپل (گفت‌وگو)»، *فصلنامه گفت‌وگو*، شماره

۲۹، پاییز ۱۳۷۹، ص ۱۵۲.

56. Ray Takeyh, *op.cit.*, p. 3.

۵۷. رضوان السید، «اسلام‌گرایی و نوزایی اصلاحی»، ترجمه مجید مرادی، *هفته‌نامه پگاه حوزه*، شماره

۹۱، ۱۷ اسفند ۱۳۸۱، ص ۲۰.