



مرکز پژوهش‌های اسلام و ایران

# اسلام سیاسی معاصر

در کشاکش هویت و تجدد

رضوان السید  
ترجمه مجید مرادی



2004 سنه 1383





مرکز بازشناسی اسلام و ایران

---

اسلام سیاسی معاصر در

کشاکش هویت و تجدد

رضوان السید

مجید مرادی

شمارگان: ۱۲۰۰

نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۳

شماره نشر: ۱۱۰

قیمت: ۱۲۰۰ تومان

ناشر: انتشارات باز

شابک: ۹۶۴-۵۹۳۳-۹۹-۴

تهران: خ فلسطین، ساختمان ۲۵۵

طبقه دوم، کدپستی ۱۴۱۶۶

تلفن ۸۸۹۸۹۴۹ - ۸۸۹۵۳۸۶

دورنگار ۸۸۹۸۹۴۸

---

---

سید، رضوان، ۱۹۴۹ - م، گردآورنده.

Sayyid, Rizwan

اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد/  
نویسنده رضوان السید؛ مترجم مجید مرادی —  
تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز)،  
۱۳۸۳.

۱۵۲ ص.

ISBN 964-5933-99-4: ریال ۱۲۰۰۰

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. اسلام -- تجدید حیات فکری -- مقاله‌ها و خطابه‌ها.

۲. اسلام و سیاست -- مقاله‌ها و خطابه‌ها.

الف. مرادی، مجید، ۱۳۴۹ - ، مترجم. ب. مرکز

بازشناسی اسلام و ایران. ج. عنوان.

۲۹۷/۴۸

BP۲۲۹/س۹الف۵

۲۹۷۲۳-۸۲م.

کتابخانه ملی ایران

---

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## فهرست مطالب

۷ → مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی

---

۱۰ → مقدمه مترجم

---

۱۳ → معرفی مؤلف

---

۱۵ → مراحل گفتمانِ اسلامی در پاسخ به چالش‌های یک قرن

---

۲۷ → زیست‌گاه ایدئولوژیک و سیاسی جنبش‌های اسلامی معاصر

---

۴۷ → هویت‌باوری در جهان‌بینی اندیشه اسلامی معاصر

---

۵۷ → مسئله تمدن و روابط بین تمدن‌ها

---

۸۱ → آینده جنبش‌های اسلامی در سایه تحولات منطقه‌ای و جهانی

---

۱۰۹ → زن در آثار فقهای سنتی و فقهای نوگرا

---

۱۳۷ → پیوست

---

۱۴۹ → نمایه

---



## مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی

آنچه در این کتاب فراروی خواننده قرار دارد محصول بخشی از پژوهش‌های هفت سال اخیر من است. بیشتر این مقالات در کنگره‌های علمی و آکادمیک در موضوع اصلاح‌گرایی اسلامی و روندهای آن ارائه شده است.

ایده اصلی حاکم بر مقالات این کتاب، طبقه‌بندی جریان‌های فکری اسلامی به جریان سنت‌گرا، جریان اصلاح‌گرا و جریان احیاگراست. این تقسیم‌بندی، تقسیم‌بندی جامد و بی‌حساب و کتاب نیست بلکه نظر به دشواری‌ها و اولویت‌های این جریان‌ها دارد.

مثلاً اولویت سنت‌گرایان مسلمان - که رجال مذاهب و نهادهای اسلامی هستند، پیمودن راه تداوم و استمرار و تجدد در دایره‌ساز و کارهای شناخته شده در اصول فقه با استفاده‌ای کم و بیش از اهتمامات اصلاح‌گرایان - مانند تأکید بر مقاصد شریعت است.

اما اصلاح‌گرایان عموماً برآنند که متغیرات و تحولات اساسی پدید آمده، تعدیل‌های ریشه‌ای در نوع نگرش به جهان و در کنار آن ساز و کارهای فهم جهان و نقش اسلام و شریعت در متن شرایط نوپدید را می‌طلبند. این دگرگونی در نگرش در نزد غالب اصلاح‌گرایان به فهمی دیگر و متفاوت از دشواره‌ها و اولویت‌ها می‌انجامد. آنان دشواره (معضله) مسلمانان را در این عصر، پس‌ماندگی معرفتی و سازمانی می‌دانند، از این‌رو اولویت را به پیشرفت و مفاهیم و ساز و کارهای مربوط به آن می‌دهند و از آن‌رو که پیشرفت [و توسعه] صنعتی غربی است، مرجعیت پیشرفت، به لحاظ عملی، «غربی» خواهد بود. نقشی که اسلام در این جا ایفا می‌کند این است که پس از وقوع انقلابی اصلاحی در مفاهیم و نظام‌ها و ترتیب‌ها و ساز و کارها، محرک و انگیزاننده و سکوی پرتاب به سوی پیشرفت باشد. البته اصلاح‌گرایان به لحاظ اعتدال و تندروری در سیر این

مسیر درجات متفاوتی دارند و در عین حال پروژه و طرح آنان، «پیشرفت به سبک اروپایی و غربی» است.

من در طی ده سال گذشته بیشترین توجه و تمرکز را روی جریان احیاگرایی اسلامی - که به نام بنیادگرا شناخته شده‌اند - داشته‌ام. من به این نتیجه رسیده‌ام که اگر چه مهم‌ترین عنصر تمایز اینان از دیگر جریان‌ها، احساس بیم از هجوم اقتصادی و سیاسی و نظامی غربی است، اما بیم اینان از غرب در درجه نخست از هجوم فرهنگی و دینی غرب است. از این رو دشواره اینان، حفظ و حراست از هویت و بر ساختن ابزارها و به دست آوردن ساز و کارهای آن است. تحولات پس از جنگ دوم جهانی، به اوج گرفتن این جنبش‌های «بیداری» و سیاسی شدن تدریجی آنان تا رسیدن به مرحله ظهور ایده حاکمیت و نظام کامل اسلامی انجامید. احیاگرایی و یابیدارگری - که در درون خود تمایلات یا شاخه‌های متعددی مانند سلفی‌گرایی جدید، بنیادگرایی، اسلام سیاسی، جهادگرایی و... دارد مبتنی بر سنت‌گری روشی (منهجی) در اندیشه و تأمل در نصوص است و به این ترتیب از مرز اسلام مذاهب فراتر می‌رود، چنان که فهم مستقیم از نص را سالم‌ترین ابزار مشروعیت‌بخشی و یا انکار مشروعیت ظواهر عصر می‌داند و معتقد است که چون اسلام دارای نظامی کامل است و حاکمیت اسلامی رکن خیمه آن است، بنابراین، جایگزین همه نظام‌های موجود است. در حالی که جریان اصلی احیاگرایی در ضمن این حرکت‌ها برای رسیدن به قدرت و یا مشارکت در قدرت از طریق چارچوب‌ها و ساز و کارهای امروزی تلاش می‌کند، گروه‌های کوچک و در عین حال شدیداً تشکیلاتی و منضبط، خواهان دگرگونی قهرآمیز است و آن را تکلیف شرعی خود می‌داند.

شک نیست که پدیده بیداری اسلامی، پدیده‌ای گسترده و رایج و دارای مظاهر و ظواهر متعدد است و نقطه مشترک همه آنها را در دشواره هویت و تمایزگرایی می‌توان مشاهده کرد. اسلام سیاسی با دو روی میانه‌رو و تندرواش یک وجه از وجوه فراوان بیداری اسلامی است که شامل مسائل مربوط به شعائر و مناسک و نمادها و مسایل اجتماعی و فرهنگی می‌شود و من کوشیده‌ام در سال‌های گذشته همه این وجوه را مورد مطالعه قرار دهم.

اکنون از انتشار ترجمه برخی از این مطالعات و پژوهش‌ها به زبان فارسی خوشحالم، به دو سبب:

سبب نخست، اهتمام مشترکی است که همه ما به تلاش برای زیستن مسلمانانه و متعهدانه در جهان معاصر - بدون احساس غربت یا اجبار به حاشیه‌نشین شدن - داریم و سبب دوم، حرکت افتخارآفرینی است که در ایران به هدف خیزش و زایش و بازنگری و گشودن افق برای نگاهی دیگر به جهان و نقش اسلام و مسلمانان در آن به راه افتاده است. با این کوشش اندکی که با نوشتن این مقالات به خرج داده‌ام، امیدوارم در کنار پژوهش‌گران و فعالان حوزه فرهنگی ایران اسلامی، سهمی در نوزایی اندیشه اسلامی داشته باشم. از مترجم پرتلاش و جوان آقای مجید مرادی سپاسگزارم و به امید دیداری مستمر در عرصه اندیشه و عمل.

**و توفیق از خداست**

**رضوان السید**

## مقدمه مترجم

جهان اسلام در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شاهد ظهور شمار فراوانی از رویکردها و رهیافت‌های فکری و جریان‌ها و گروه‌بندی‌های سیاسی بوده است که در پاسخ به اوضاع آن دوره شکل گرفته‌اند. استعمار خارجی، استبداد حاکمان داخلی، عقب‌ماندگی کشورهای مسلمان از کاروان ترقی و پیشرفت، دوری از آموزه‌های اسلام و نزاع‌های داخلی مهم‌ترین معضلات جهان اسلام در دوره یاد شده است.

جهان اسلام در این دوره عرصه جنب و جوش نخبگان و پیشگامانی بوده است که گروهی مروج و دلباخته لیبرالیسم بودند و گروهی رو به سوسیالیسم آوردند و جمعی به ناسیونالیسم با شقوق متفاوت آن روی آوردند هر دسته و گروه نسخه حل مشکل جهان اسلام را از همان منظر می‌پیچید. اما رفته رفته با اثبات ناکارآمدی رویکردهای یاد شده و به ویژه اثبات سستی ایده ناسیونالیسم عربی که با شکست عرب‌ها به رهبری عبدالناصر در برابر اسرائیل به اثبات رسیده بود - جریان‌های متکی بر دین و دارای علایق دینی که نسبت برخی از آنها با شدت و ضعف‌هایی به سید جمال‌الدین اسدآبادی و نسبت برخی دیگر به پیشتر از او یعنی به ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب می‌رسید، رو به گسترش و تکاپوی بیشتر نهادند. اسلام‌گرایان سیاسی که دکتر رضوان السید آنها را احیاگرایان اسلامی می‌خواند و در مقابل اصلاح‌گرایان اسلامی می‌نشانند، این فرصت را یافتند که با استفاده از شکست الگوهای رقیب و توجه به جایگاه متعالی دین و نمادهای دینی در میان جوامع اسلامی، از دین به عنوان ایدئولوژی سیاسی و منبع عظیم انرژی سیاسی - اجتماعی بهره‌گیرند. نقطه شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی معاصر که دارای پیشینه‌ای طولانی و پرونده‌ای قطور در قرون گذشته است. همین‌جا است از یک سو حجم عظیمی از آموزه‌های اسلامی در قرآن و سنت وجود دارد که بر جهاد و دفاع و امر به معروف و

نهی از منکر و نفی سبیل و برتری اسلام و مسلمانان تأکید می‌کند و از دیگر سو، موج خزننده تمدن غربی به چشم می‌آمد که در بسیاری از مسایل در تضاد آشکار با آموزه‌های اخلاقی و عبادی بود و از سوی دیگر حاکمان کشورهای اسلامی یا اساساً به پیشرفت و ترقی اوضاع اجتماعی اهتمام نداشتند یا اگر هم اهتمامی داشتند، خاستگاه و رویدادشان متناسب با آموزه‌های دینی نبود و ترقی را به قیمت کنار زدن برخی نمادهای هویت دینی می‌خواستند.

در چنین اوضاعی گروهی چنین احساس می‌کنند که مأموریت دارند تا دین خدا را که شکل دهنده عمده‌ترین عنصر هویت آنان است و از نظر آنان دستخوش پیرایه‌ها و بی‌اعتنایی‌ها شده، نجات دهند و صفا و زلالی اولیه را بدان بازگردانند و با نجات دین در حقیقت هویت خود را احیاء کنند. افزون بر تضاد فرهنگی اسلام و غرب، سیاست‌های غرب در مناطق اسلامی به گونه‌ای بود که جز بر بدگمانی جهان اسلام نسبت به آن نمی‌افزود. در این سیاق از فروپاشی خلافت عثمانی و سر بر آوردن دولتی لائیک در ترکیه گرفته تا شکل‌گیری دولت اسرائیل و حذف کشور اسلامی فلسطین از فهرست کشورهای جهان حوادث دیگری هم رخ داد که نگاه غالب جهان اسلام را به غرب، تلخ و غضب‌آلود می‌کرد. دیگر غرب، آن جهان پیشرفته و انسانی و ترقی‌بخش نبود که پیش‌تر می‌نمود حتی برخی چهره‌های برجسته جهان اسلام، مسلمانان واقعی را در غرب می‌جستند؛ این بار چهره غرب، تداعی‌گر غرب دوره جنگ‌های صلیبی بود. نزدیکی برخی کشورهای بزرگ اسلامی به بلوک شرق کمونیست هم نتوانسته بود دست غرب لیبرالیست صلیبی مآب را که از دریچه صهیونیسم جهان اسلام را تهدید می‌کرد کوتاه کند.

خلاصه سخن آن که، مجموعه‌ای از عوامل معرفتی و اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی در شکل‌گیری و اوج‌گیری جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرای معاصره دخالت داشته‌اند و در بررسی سیر تحولات اسلام سیاسی معاصر توجه به هم این عوامل و زمینه‌ها ضروری به نظر می‌رسد.

در کتابی که فراروی دارید، نویسنده، برخی ابعاد و جوانب اسلام سیاسی معاصر و تقابل فکری اسلام‌گرایی احیایی با اسلام‌گرایی اصلاحی را مورد کاوش قرار داده است. بی‌تردید حوزه فکری ایران و جهان عرب دارای افق‌ها و روندهای مشترک فراوان و تأثیرات متقابل قابل توجهی بوده و هستند و در همه رویکردهای فکری‌ای که در این دو

حوزه ظهور یافته‌اند، گفتمان‌های مشابه و متأثر از یکدیگر مشاهده می‌شود. خواننده این کتاب درخواهد یافت که ادبیات جریان‌های مورد مطالعه در این مقالات با ادبیات جریان‌های مشابه در ایران تا چه اندازه به یکدیگر نزدیک است و در حقیقت حکایت آنان نیز، حکایت ماست و حکایت ما و آنان هم چنان باقی است.

از نویسنده ارجمند جناب آقای دکتر رضوان السید که مجموعه‌ای از مقالات منتشر شده و منتشر نشده‌اش را در اختیارم قرار داد و زحمت نوشتن مقدمه را بر خود هموار کرد، سپاسگزارم.

## معرفی مؤلف

دکتر رضوان السید

- متولد ۱۹۴۹، ترشیش (جبل لبنان).

مدارک دانشگاهی

- لیسانس (العالمیة) از دانشکده اصول دین دانشگاه الازهر، بخش عقیده و فلسفه، ۱۹۷۰ م.

- دکترای دولت در فلسفه (بخش اسلام‌شناسی)، دانشگاه توپینگن آلمان، ۱۹۷۷ م.

اشتغالات علمی

- تدریس در دانشگاه لبنان، دانشکده ادبیات و دانشکده فلسفه تا درجه استادی.
- استاد میهمان در بخش مطالعات اسلامی دانشگاه صنعا (یمن)، دانشکده ادبیات.
- استاد میهمان در مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد، مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه شیکاگو.

سوابق مدیریتی

- دبیر تحریریه مجله الفکر الاسلامی (دارالفتاوی جمهوری لبنان)، ۱۹۷۰-۱۹۷۲.
- سردبیر مجله الفکر العربی، ۱۹۷۹-۱۹۸۵.
- مدیر آموزشکده الانماء العربی، ۱۹۸۲-۱۹۸۵.
- مدیر آموزشکده عالی الدراسات الاسلامیة، ۱۹۸۵-۱۹۸۸.
- سر دبیر مجله الاجتهاد (مشترکاً با استاد فضل شلق)، از سال ۱۹۸۸ تاکنون.

## نشان‌ها و جوایز

- جایزه مؤسسه عبدالحمید شومان برای دانشمندان جوان عرب در موضوع پژوهش‌های علوم انسانی، ۱۹۸۵.
- جایزه عبدالهادی الدبس برای اثر علمی برجسته در حوزه مطالعات اسلامی، ۱۹۹۷.
- جایزه خوارزمی برای بهترین آثار علمی در حوزه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۹۹۷.

## کتاب‌ها

- ۱- ثورة ابن الاثعث والقراء، دراسة في التاريخ الديني والاجتماعي للعصر الاموي المبكر، (پایان‌نامه دکترا)، آلمان، فرایبورگ، ۱۹۷۸
- ۲- مفاهيم الجماعات في الاسلام، بيروت، ۱۹۹۵-۱۹۸۴
- ۳- الامة والجماعة والسلطة، بيروت، ۱۹۸۷-۱۹۸۵
- ۴- الاسلام المعاصر، بيروت، ۱۹۸۷
- ۵- الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الايدولوجيا في المجال السياسي العربي الاسلامي، بيروت، ۱۹۹۷
- ۶- سياسيات الاسلام المعاصر، مراجعات و متابعات، بيروت، ۱۹۹۷.
- ۷- المسألة الثقافية في العالم العربي - الاسلامي، مشتركاً با احمد برقاوي، دمشق، دارالفکر، ۱۹۹۸.
- ۸- جوانب من الدراسات الاسلامية الحديثة، نشر الفنک، الدار البيضاء، ۱۹۹۹.
- ۹- ازمة الفكر السياسي العربي، مشتركاً با عبدالاله بلقزيز، دمشق، دارالفکر، ۲۰۰۰ و تصحيح و تحقيق چندین کتاب قدیمی و نگارش ده‌ها مقاله.

## مراحل گفتمان اسلامی در پاسخ به چالش‌های یک قرن (نیمه دوم قرن نوزدهم تا پایان نیمه اول قرن بیستم)

در میان سیل فراگیری که از سال‌های آغازین قرن نوزدهم در شرق اسلامی به قصد رویارویی با غرب - به شکل‌های متفاوت - به راه افتاد، نقد ریشه‌ای «احمد فارس الشدیاق»<sup>۱</sup> به اروپا و تجربه نوزایشی آن، آهنگی خارج از دستگاه بود. از آن زمان، جنبش‌های اسلامی‌ای در هند به راه افتادند و جنبش‌های دیگری مانند سنوسیون [لیبی]، مهدیون [سودان]، عربیون [مصر] سر برآوردند. این جنبش‌ها تا نیمه دوم قرن نوزدهم، از بُعد نظامی با غرب رویارو شدند. اندک اندک پیدایی محیط فرهنگی و سیاسی در سراسر جهان اسلام - که سیدجمال الدین افغانی در ساختن آن نقش داشت - سبب شد تا مسلمانان با طرح بدیل‌های سازمان‌دهی شده در زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی، با غرب مواجه شوند، اما این جنبش‌ها در زمینه‌ای غربی و با نگاهی غربی، با غرب مواجه می‌شدند. تعبیر خیرالدین تونسلی در این باره، فلسفه رایج چگونگی تعامل با غرب خزنده و پیش رو را نشان می‌دهد. خیرالدین پیشرفت غرب را سیلی می‌شمارد که ایستادگی در برابر آن و هم چنین مهار آن، ناشدنی است. بنابراین، اگر مسلمانان می‌خواستند در صحنه باقی بمانند، وضعیت مطلوب‌شان، پیوستن به بستر این سیل و مشارکت با آن - به جای مبارزه با این الگو، و تباه کردن وقت و نیرو و زندگی - می‌بود. غرب در نگاه فرهنگ مردان و سیاست مردان نیمه دوم قرن نوزدهم - و بلکه پیش از

---

۱. احمد فارس الشدیاق (۱۸۸۴ - ۱۸۰۰م) در مقاله‌ای با عنوان «الفرق بین الشرق والغرب» به عناصر مثبت موجود در فرهنگ غرب اشاره می‌کند و ترس جوامع شرقی و به ویژه مسلمانان از غرب را مورد نکوهش قرار می‌دهد - (مترجم).

آن - نماد پیشرفت و تمدن و الگوی پیشرفت و تمدن برای دیگران بود. درست است که غرب در آن روزگار با اسلام و مسلمانان عداوت داشت، اما رویارویی با آن جز با شیوه‌ها و روش‌های خود او ممکن و یا کارآمد نبود. در آن دوره، دو امر مسلم انگاشته، بر ذهن و عقل همه روشنفکران و سیاسی‌های مسلمان، سیطره یافته بود: ۱- غرب مساوی با پیشرفت و تمدن است؛ ۲- در نتیجه تنها ابزاری که برای تعامل مثبت یا منفی با آن برای مسلمانان باقی می‌ماند، این بود که از این تمدن جدید، به عنوان ابزاری برای پیوستن به آن و یا در صورت نبود امکان ارتباط و گفت‌وگو، به عنوان یک سلاح برای رویارویی با آن، بهره گرفته شود.

از خاستگاه همین دو امر مسلم، در فرهنگ اسلامی موروثی و ترتیب‌بندی مسایل و اولویت‌های آن، بازنگری‌هایی انجام شد. در این جریان، معنای تسلیم به تمدن و پیشرفت و غلبه غرب و تلاش برای یادگیری و تقلید از غرب، به معنای نادیده گرفتن اسلام و فرهنگ اسلامی نبوده بلکه این کارها تلاشی برای ایجاد هم‌سازی میان ارزش‌های اساسی اسلام و ارزش‌های اساسی تمدن جدید بود. در زمینه سیاست و نظام حکومتی، تلاشی برای نشان دادن تشابه بین شورای اسلامی و دموکراسی غربی انجام شد. در زمینه علوم محض هم بر شکوفایی علمی مسلمانان در قرن‌های پربار، و میزان استفاده اروپا از شکوفایی علمی جوامع اسلامی در قرون وسطی، تاکید می‌شد. با این چند و چون، چهره‌ای که از اسلام ارایه می‌شد چنین بود که این دین دارای، نظام اخلاقی روشن و شفاف است که بر منظومه‌های اخلاقی متعفن غربی، امتیاز دارد. بر این اساس، اسلام دارای عناصر پیشرفت‌زایی است که از دارایی‌های غرب متمدن و پیشرفته - با همان تعریف خودشان از تمدن و پیشرفت - برتر است، اما سبب پس ماندگی مسلمانان و پیشرفت غربی‌ها، این است که مسلمانان ارزش‌ها و اصول برجسته دین خود را رها کردند. از این رو، چاره‌ای جز تمسک دوباره به امور رها شده ندارند، تا اوضاع‌شان بهبود، جایگاه‌شان ارتقا، و امورشان سامان یابد. این اصول و انباده و فراموش شده، در حقیقت همان اصولی است که در غرب جدید برقرار و رایج است و علت‌العلل گام‌های محکمی که غرب و غربیان برداشته‌اند، همین است. از این رو، در دوره محمد عبده، جمله‌ای رواج یافت که گوینده نخست آن روشن نیست. آن جمله این بود که در غرب، اسلام هست ولی مسلمان نیست و در شرق مسلمان هست، ولی از اسلام خبری نیست. این تصویر از غرب و اسلام، دو روی دیگر نیز داشت که مربوط به نگرش غرب به

اسلام و نگرش مسلمانان به تاریخ پیشرفت غربی می‌شد. شرق‌شناسی در این دوران در آغاز شکوفایی خود بود و دیدگاه آن نسبت به اسلام و شرق در حال شکل‌گیری بود. این دیدگاه به گونه‌ای نبود که نخبگان مسلمان می‌پسندیدند. از این رو، گفتمانی شکل گرفت که به دفاع از اسلام و پاسخ به اندیشه‌های منفی غربیان درباره اسلام و مسلمانان پرداخت. به این ترتیب، کتاب‌هایی در دفاع از عقیده قضا و قدر در اسلام، و تبیین موضع اسلام درباره برده و بردگی و مباحثی در باب نبود ارتباط میان عقب ماندگی مسلمانان و ارزش‌های جاودانه اسلام نگاشته شد. پاسخ‌های سیدجمال به دهری‌ها و داروینیست‌ها و پاسخ‌های محمد عبده به هانوتو و رنان و فرح‌آنطون و نیز تالیفات احمد شفیق، احمد فتیحی زغلول و قاسم امین در مسایل «بردگی»، «پیشرفت» و «زن» و کارهای پراکنده حسین الجسر، کواکبی، العظم و رشیدرضا، در روشن کردن موضع اسلام نسبت به مسایل حکومت، فلسفه، علم و پیشرفت، در این راستا عرضه شدند. روی دیگر تصویر یاد شده، روشن کردن پیشرو بودن اسلام در مقایسه با مسیحیت و ضرورت نداشتن کنار زدن اسلام از زندگی عمومی برای رسیدن به پیشرفت و عقلانیت بود؛ زیرا اسلام بر خلاف مسیحیت که در تاریخ جدید اروپا کنار گذاشته شد، همواره پیشتاز و مشوق علم و پیشرفت بوده است و افزون بر این، دارای کلیسا و یادستگاه کاهنانه و متحجری نیست که از بروز اندیشه‌ها جلوگیری کند؛ چنان که مسیحیت در اروپای قرون میانه می‌کرد.

برآیند همه این تلاش‌ها در عرصه گفتمان اسلامی تا پایان جنگ جهانی اول، این بود که اسلام منادی تمدن و پیشرفت - درست به همان شکل اروپایی‌اش - است، و جز در زمینه سیاسی - نظامی - که نمود آن استعمار مسلمانان به وسیله اروپایی‌ها بود - مشکلی میان مسلمانان و غرب، وجود ندارد. بنابراین، هنگامی که غربی‌ها از سرزمین مسلمانان خارج شوند، خود مسلمانان تمدن غربی را با همه ابعادش پیاده خواهند کرد؛ زیرا این تمدن مقتضای اسلام و جوهر حقیقی آن است و حتی وجود استعمار اروپایی در دیار مسلمانان، مانع سیر مسلمانان در مسیر پیشرفت - به شیوه اروپایی - است؛ چرا که مصلحت غربی‌ها ایجاب می‌کند مسلمانان عقب مانده و غرق در اوهامی باشند که دین و تاریخ پر بارشان از آن ابا دارد.

## (۲)

در دهه بیست و سی قرن بیستم، فضای فرهنگی و سیاسی، برای پیاده کردن این دیدگاه و

اندیشه‌ها - به رغم تناقض‌های فکری آشکار - فراهم آمد؛ زیرا دیگر شکل سنتی کیان فراگیر بلاد اسلامی با سقوط دولت عثمانی و سپس سقوط نماد ایدئولوژیک تاریخی آن، با انحلال رسمی «خلافت» به دست مصطفی کمال در سال ۱۹۲۴م، از بین رفته بود. این اوضاع هم زمان با رواج ایده رییس جمهور امریکا «ویلسون» مبنی بر ایجاد تشکل‌های ملی در سطح جهانی، با دعوت به حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت‌شان بود. پس از این، بخش‌های امپراطوری سابق عثمانی زیر چتر حمایت غرب، دولت‌های میهنی و ملی را شکل دادند و یا هم گام با نظام جدید جهانی در راه کسب استقلال با اشغال‌گران غربی می‌جنگیدند.

مرزهای قدیمی در حال زنده شدن بودند و طوایف و اقوام در داخل مرزهای جدید، رو به استفاده از لباس‌های محلی آورده بودند. دعوت به ایجاد ملیت‌ها و قومیت‌هایی متناسب با مرزهای جدید مطرح شد و سازمان‌ها و نهادهای داخلی‌ای برای این واحدهای نوپیدا، پدید آمدند که مشابه پیمان‌ها و قوانین اساسی و معاهدات [کشورهای پیشرفته] بود. الگوی برتر این سازمان‌ها - در دو سطح ملی و قانون‌گذاری - فرانسه، سوئیس و انگلستان و یا مخلوطی از این کشورها بود. نخبگان عرب و مسلمانان، از هند و اندونزی و مالزی و افغانستان تا آسیای میانه اسلامی و ترکیه و ایران و سرزمین‌های عربی در مشرق و مغرب - که همگی در عنوان اسلام سیاسی و فرهنگی اشتراک دارند - جنبش‌های فعالی را شکل دادند، تا مرزهای قومی را برافرازند و قانون اساسی خود را بر اساس الگوی دموکراسی کشورهای مشروطه (دارای قانون اساسی) اروپا و امریکا تنظیم و تدوین کنند. اسلام، ابزار تحریک مردم و بسیج داخلی در برابر اروپای نظامی بود. غرب‌گرایی در دو بُعد ملی‌گرایی و مشروطه‌خواهی، ره توشه فرهنگی - سیاسی این جوامع در مرحله دولت‌سازی و استقلال و تشکل داخلی بود. همراه با این هم‌گرایی سیاسی کامل با غرب، جنبش فکری عظیمی برای نوسازی اسلام و مانوس‌سازی آن و نشان دادن قابلیت آن برای تطابق با سیاست‌های جدید و فرهنگ‌های وارداتی به راه افتاد. حتی جنبش‌های فرهنگی مخالف مانند جنبش خلافت در هند و اندونزی نیز هدف‌شان مبارزه ملی بود و هیچ‌گاه به الگوهای بدیل برای الگوی ناسیونالیستی مشروطه‌خواه - که همه جا را فرا گرفته بود - تبدیل نشدند.

قرن نوزدهم شاهد برخی تردیدهای جانبی درباره امکان پیاده شدن الگوی تمدنی غربی در دیار مسلمانان و در عرصه زندگی‌شان بود، اما پس از جنگ جهانی دوم که تمدن

غربی، دولت‌ها، نظام‌ها و نهادهای ما را شکل داد، این تردیدها تقریباً از بین رفت و تلاش برای هم‌ساز نشان دادن اسلام با تمدن غرب در همه امور، فزونی گرفت. مقایسه‌هایی میان نظام خلافت و پادشاهی مشروطه انجام شد و در نتیجه، دیگر تفاوتی میان این دو احساس نمی‌شد. تالیفاتی عرضه شد که در آنها سخن از دموکراسی در اسلام گفته می‌شد. مقایسه‌هایی نیز بین شریعت اسلام و قانون روم و قانون ناپلئون شد، و نتیجه گرفته شد که تطابق زیادی بین آن دو وجود دارد. گاه که انکار تفاوت‌ها یا اختلافات ممکن نبود، گفته می‌شد چنین چیزهایی هست، اما اسلام قابل تحول و تکامل و نوسازی است و زیبایی ندارد که راه خود را از نقاط ارزش‌مندی مانند اجتهاد، نوسازی و عصری شدن برگزیند که ثابت می‌کند اسلام برای هر زمان و هر مکانی مناسب است، اما درباره جهاد، نظر نوگرایان اسلامی از اوایل قرن این بود که جهاد، جنگی دفاعی است. چنین چیزی عملاً در همه نوشته‌ها به چشم می‌خورد. نوشته‌هایی نیز عرضه شد که فقه اسلام را نخستین منظومه‌ای دانست که حقوق بین‌المللی را شناخت، بدان دعوت کرد و آن را به رسمیت شناخت.

وقتی که قصه گفتمان اسلامی یا فرهنگ و اندیشه نخبگان مسلمان در مورد موضع اسلام نسبت به تمدن و نظام‌های اروپایی چنین باشد، دیگر رابطه اسلام با نظام‌های سوسیالیستی، نباید چندان تفاوتی می‌داشت. احمد شوقی (شاعر مصری) زود هنگام به این نتیجه رسید که پیامبر ﷺ پیشوای سوسیالیست‌ها و اولین منادی سوسیالیسم در تاریخ است. دهه چهل و پنجاه مآمال از کتاب‌هایی است که از سوسیالیسم یا عدالت اجتماعی اسلام سخن می‌گفت. نهایت این که اسلام مقوله تضاد طبقاتی را نمی‌پذیرد و مسایل اجتماعی را در قالب راه‌حل‌های سوسیالیست‌های نوسواد حل می‌کند.

برای آن که منظورم از مانوس‌سازی اسلام و غربی کردن آن و اعتقاد به جهانی بودن تمدن غربی در اندیشه نخبگان عرب و مسلمان کاملاً روشن شود، به برخی شکل‌های فکری - منطقه‌ای عربی و اسلامی در دهه چهل و پنجاه اشاره می‌کنم، برای مثال اتحادیه عرب (جامعة الدول العربیة) به عنوان سازمان همکاری‌های منطقه‌ای بین دولت‌هایی که به لحاظ قومی و جغرافیایی با هم نزدیک بودند، پا گرفت، نه به عنوان گامی به سوی وحدت اسلامی و یا بدیل و جانشینی برای خلافت اسلامی.

مثال دیگر در مورد مسلمانان هند است که سال‌ها در چارچوب ارتباطات اسلامی برای ایجاد دولتی ویژه خود مبارزه کردند و زمانی که دولت تشکیل دادند - و تا امروزه -

دولت‌شان بیش‌تر شکل دولتی قومی دارد تا دولت اسلامی فراملی. همین ذهنیت قومی پاکستان سبب مهمی در تقسیم دوباره آن - با خروج و یا اخراج بنگالی‌ها - و شکل‌گیری دولت بنگلادش شد. مثال دیگر ورود کشورهای اسلامی به سازمان ملل متحد است که دارای میثاق و فلسفه غربی است.

در اوایل دهه هفتاد، اندیشه‌های آفریقایی - آسیایی در دیگر بلاد اسلامی با استقبال شدیدی مواجه شد. چندان که متفکر اسلامی معروف الجزایری مالک بن نبی مجال یافت تا از امکان برپایی الگوی فرهنگی - سیاسی جدیدی مرکب از دو فرهنگ اسلامی و هندی سخن بگوید. به این ترتیب، در نیمه دهه پنجاه، فرهنگ اسلامی توانسته بود به لطف مبارزه صد ساله نخبگانِ روشنفکرِ مسلمان، بخشی از فرهنگ جدید جهانی - و در بدترین حالات بخشی از حوزه فرهنگی مطرح در جهان سوم - شود، که این اخیراً در بهترین شرایط، حیاط خلوت تمدن و فرهنگ غرب است.

### (۳)

ابوالاعلی مودودی در دهه چهل اعلام کرد اسلام دینی متمایز، فراگیر و ناسخ شریعت‌ها و یگانه میان تمدن‌هاست و امکان برپایی نظام مختلط دینی در شبه قاره هند وجود ندارد. مسلمانان یا باید بار دیگر بر هند تسلط یابند و یا دولتی ویژه خود تشکیل دهند. خدای بزرگ می‌گوید: «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون». بنابراین، مسئله به ریشه بر می‌گردد که حاکم کیست؟ چه کسی مسلط است؟ صاحب‌الگو کیست؟ تصمیم‌گیرنده کیست؟ پاسخ همه این‌ها یا خداست، که در این صورت نظام، نظام خدا و اسلام و ایمان است، و یا حکم از آن طاغوت است که در این صورت، این نظام، نظام طاغوت و فسق و گمراهی و کفر است. از نظر مودودی، اسلام ناسخ آیین‌های پیش و پس از خود و مسلط بر همه آنهاست و دو حالت بیش ندارد: یا حاکم و مسلط بر روی زمین می‌شود و یا این که پا می‌گیرد و در منطقه‌ای برتری می‌یابد و پایه‌اش را محکم می‌کند و آماده خیزش و سیطره‌یابی و گسترش می‌شود و حالت میانه‌ای ندارد. اسلام، دموکراسی و لیبرالیسم نیست. اسلام مشروطه خواه و یا ناسیونالیسم نیست. اسلام، تنها اسلام است و مسلمانان باید تصمیم بگیرند که یا مسلمانانی ناب باشند و به خدا شرک نورزند و یا از رویارو شدن با جهان بر سر اسلام و مقتضای ایمان خویش اجتناب ورزند و در وضعی میانه قرار گیرند؛ یعنی نه مسلمان ناب باشند و نه طاغوت نابکار. طاغوت در تمدن

معاصر موجود است و در تمدن غرب که با فتنه‌ها و فنون خویش بر انسان غربی چیره شده و او را به بردگی کشانده و ریسمان‌های فرهنگی و سیاسی‌اش را به سوی مسلمانان پرتاب کرده تا دین‌شان را نابود کند؛ چندان که آنان عقیده خویش را رها کنند و سیادت خویش را از دست دهند و وارد نظام بردگی فراگیری شوند که، گاه به نام قانون تمدن و گاه به نام نظام جدید بین‌المللی - که سازمان ملل متحد عَلم کرده بود و امریکا و هم‌پیمانان آتلانتیکی‌اش بر آن حکم می‌رانند - دام خود را بر سراسر عالم گسترده است.

ابولاعلی مودودی به زبان اردو می‌نوشت و نوشته‌هایش در اواخر دهه چهل به انگلیسی ترجمه شد و شاید زمانی که سید قطب در امریکا بود، برخی از نوشته‌های مودودی را خوانده باشد، اما تمامی آثار مودودی در نیمه دوم دهه پنجاه و در طول دهه شصت، به عربی ترجمه شد. در حالی که این ستیز همه‌جانبه با تمدن غرب و به نام اسلام، پس از دو دهه به حوزه فرهنگی عربی اسلامی راه یافت، روشنفکران مسلمان عرب در دهه پنجاه، مودودی را شناختند، اما در دهه چهل، مبارز ایرانی نواب صفوی که با خشونت و ترور و نبرد مردمی با غرب و غرب زدگان رو به رو شده بود، در قاهره و سوریه شناخته شده بود؛ چنان که در سوریه و قاهره و اردن، ابوالحسن ندوی - مسلمان هندی الاصل - را می‌شناختند. ندوی منادی اسلام خالص و همه‌جانبه و دور از خشونت بود، اما می‌خواست به هر شیوه‌ای به قدرت دست یابد تا با لیبرالیسم غربی - که آن رازهر کشنده‌ای برای مسلمانان می‌دانست - مبارزه کند. ندوی در کتابی که در سال ۱۹۵۷ به زبان عربی از او منتشر شد، هشدار داد «ایده‌ای غربی» وجود دارد که در راه سیطره بر همه جهان و از جمله جهان اسلام است و باید «ایده‌ای اسلامی» تدارک دید که بتواند با این ایده برتری جوی و مسلط و خزننده رویارو شود. در این دوره و انفسا، کتاب هملتون گیپ و ولفرد کانتویل اسمیت با نام‌های «رویکردهای نو در اسلام» و «اسلام در جهان معاصر» منتشر شد. در این دو کتاب، نگرانی رو به فزونی شرق شناسی غربی از روندهای نوگرایی و نوسازی اسلامی نمود یافته است. آن دو به این نکته توجه داشتند که نوگرایی اسلامی در سطح باقی مانده و تجربه لیبرالیسم اسلامی با بن بست فکری و سیاسی‌ای رو به رو است که آن را در معرض سستی و تباهی قرار داده است و این به سود تجربه کمونیسم سیاسی و هم چنین به سود سنت‌گرایان اسلامی است که سر در لاک فکر و فرهنگ خود فرو برده‌اند.

بیم‌ها و هشدارهای گیپ و اسمیت بنا به استقرای نوشته‌ها یا رویکردهای توده‌های

مسلمان نبود، بلکه ناشی از ملاحظه روندهای نظام‌های سیاسی‌ای بود که با پایان جنگ جهانی دوم در جهان اسلام پا گرفته بود؛ زیرا اکثر مسلمانان به دست هندوها بین سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ و بر پای دولت صهیونیستی در سرزمین فلسطین و کوچ اجباری و یا نابودی صدها هزار از فرزندان ملت فلسطین و شدت‌گیری جنگ سرد بین دو قلد که نقطه اوج آن در درگیری‌های مسلحانه جنگ بین کره و هندوچین بود، تومار همه تلاش‌ها را برای غرب‌گرایی، در هم پیچید. در همین زمان نظام‌های لیبرالیستی عربی و اسلامی یکی پس از دیگری در برابر بی‌اعتنایی آشکار انگلیسی‌ها و امریکایی‌ها - که پیش‌تر در برپایی این نظام‌ها در ایران و پاکستان و مصر و سوریه و عراق سهمیم بودند - سقوط می‌کردند. جهان غرب و در راس آن، نماینده پیشتازش پس از جنگ جهانی دوم - ایالات متحده امریکا - به امید حفاظت مشرق‌اسلامی از خطر کمونیسم در مسیر چالش‌های جنگ سرد با اتحاد شوروی، به نفع دیکتاتوری‌های نظامی، دست از حمایت از نظام‌هایی که خود مشوق برپایی آن بود، برداشت، اما روشنفکران مسلمان و به ویژه بسیاری از عرب‌ها که پیش‌تر نوشته‌ها و اندیشه‌هایی درباره لیبرال بودن اسلام و هم‌افق بودن آن با تمدن معاصر عرضه کرده بودند، رو به پی‌ریزی گرایشی انتقادی به نظم و تمدن معاصر و نشان دادن برجستگی و تمایز اسلام نسبت به آن آوردند. توشه فرهنگی این موج که در نیمه دوم دهه پنجاه آغاز و در نیمه اول دهه شصت به طوفان تبدیل شد، کتاب‌های غربی‌ای بود که در اوایل جنگ جهانی دوم عرضه شد. در این کتاب‌ها به رسواگری مادی‌گرایی و غیر انسانی بودن تمدن غربی و سازوکارهای آن پرداخته شده بود که سبب ساز دو جنگ‌کشنده جهانی بودند؛ دو جنگی که ده‌ها میلیون انسان را نابود کرد و بدبختی رادر چار گوشه جهان پراکند و در پایان بمب اتمی را تولید کرد که چنان‌که در هیروشیما و ناکازاکی دیدیم، همه بشریت را تهدید کرد. کم‌کم نوشته‌های اسلامی ویژه این موضوع، رو به فزونی گرفت و در این کتاب‌ها حملات پراکنده‌ای به مادی‌گرایی و سرمایه‌داری و مادی‌گرایی (ماتریالیسم) مارکسیسم شد. اکنون دو ایدئولوژی ضد انسانی بر جهان غربی معاصر حکم می‌رانند. خطرناک‌تر از این، در نظر نویسندگانی چون محمدالبهی و محمد غزالی و ابوالاعلی مودودی این بود که این دو ایدئولوژی در قالب نظام‌های حاکمی نمود یافته‌اند که سرنوشت اکثریت قاطع ساکنان روی زمین رادر دست خود دارد و می‌خواهد بند بردگی خویش را گاه به نام لیبرال سرمایه‌داری و گاه به نام مارکسیسم بر اکثریت انسان‌های روی زمین بیفکند. نوشته‌های اسلامی، که

سرمایه‌داری و مارکسیسم را بی ارزش می‌شمرد، در آغاز بر نوشته‌های غربی‌ای مبتنی بود که در فضای چالش‌های جنگ سرد بین دو ابرقدرت نوشته شده بود. سپس اوضاع نخبگان مسلمان بهبود یافت؛ چندان که آنان اقدام به وضع الگوی اسلامی، ایدئولوژیک و سیاسی‌ای برای رویارویی با الگوها و تمدن‌ها و نظام‌های قدیم و جدید دیگر کردند. این کار در نظر آنان ممکن بود؛ زیرا اسلام در قرن هفتم میلادی هم که دو امپراطوری بزرگ مادی‌گرا (بیزانس و ایران) بر جهان حکومت داشتند، توانسته بود الگوی جدیدی را به نام خدا به جهان عرضه کند و امپراطوری ایران را نابود کند و پس از قرون متمادی مبارزه، آن دیگری را هم فرو بپاشد و به این ترتیب زمان و مکان جدیدی را بیافریند که در نتیجه آن، انسان از بردگی بندگان خارج و به بندگی پروردگار منتقل شود. در نظر این نخبگان، وظیفه کنونی اسلام هم همین بود؛ یعنی این که الگوی یگانه الاهی‌اش را طرح و به برپایی تمدن بدیل نه شرقی - نه غربی‌اش، اقدام کند.

درست است که اسلام نظام جهان شمولی است، اما معنای جهان شمولی‌اش این نیست که گمراهی‌ها و افسار گسیختگی‌های مادی‌گرایی‌های جدید را بپذیرد، بلکه ابتدا باید تمایز و برجستگی خود را در قلمرو خویش به نمایش بگذارد تا همه جهانیان اوج و عظمت و برتری و تمایز این الگو را مشاهده کنند و با مشاهده این الگو، بر بندگی مادیت تحمیل شده برخویش، شورش کنند و در نتیجه الگوی اسلام، آنان را هم بین دو بال آسیایی و آفریقایی‌اش - که امروزه خسته از فشار چالش‌های سرمایه‌داری و سوسیالیسم‌اند - در برگیرد.

#### (۴)

کتاب «معالم فی الطریق» (نشانه‌هایی در راه) سید قطب در سال ۱۹۶۴ در زمینه رویارویی فرهنگ اسلامی با چالش‌های معاصر، به چند معنا، در حد فاصل دو دوره یاد شده بود. سید قطب بر میراث انتقادی نویسندگان اسلام‌گرای دهه چهل و پنجاه و به ویژه مودودی و ندوی تکیه زد تا از خاستگاه فکری ایده «حاکمیت الاهی» که آن را ستون فقرات الگوی اسلامی و هویت اختصاصی اسلام قرار داده بود، سخن مشخصی در باب سیاست و فرهنگ بگوید. در نظر سید قطب، قضاوت درباره هر آنچه در سرزمین مسلمانان جریان دارد، با یک پرسش اساسی ممکن است: این که چه کسی در عرصه اندیشه و فرهنگ و سیاست و حکومت، حکم می‌راند؟ خدا (شریعت خدا) یا طاغوت (قوانین و رجال و

نظام‌های طاغوتی؟! هر آنچه جز اسلام است، جاهلیت و گمراهی و طاغوت است. خدا چنین می‌گوید. قرآن چنین می‌گوید. رسول خدا چنین می‌گوید. گذرگاه‌های چالش‌های اسلام با گمراهان داخلی و دشمنان خارجی در طول تاریخ چنین می‌گوید.

هدف تلاش‌های فرهنگی اسلامی در دهه پنجاه، تدوین نشانه‌های الگوی اسلامی در رویارویی با «تمدن عصر گمراهی» بود. اما این «تمدن گمراه» امری خارجی و تهدید کننده نبود، بلکه در قالب شیوه‌های زندگی و اندیشه و نظام سیاسی مسلط، در درون سرزمین مسلمانان نمود یافته بود. این مبارزه فرهنگی و سیاسی می‌بایست از پنجه در افکندن با دشمن ناشناخته خارجی به رویارویی با طاغوت مسلط داخلی تغییر می‌یافت؛ زیرا اگر اسلام در زمینه فرهنگ و سیاست مسلط نمی‌شد، دیگر نمی‌توانست در داخل سرزمین‌های اسلامی جایی داشته باشد. از این رو، لازم بود تا اسلام‌گرایان مخلص - هر چند شمارشان اندک - در تشکلی پیشتاز، یگانه شوند و طاغوت سیاسی درونی را درهم بکوبند تا شریعت خدا بر سرزمین تاریخی اسلام حکم براند. پس از آن در هر مسئله‌ای حرفی برای گفتن خواهند داشت. سید قطب چنین ادامه می‌دهد که بسیاری از مدعیان زیرکی و حاکمان، از اسلام‌گرایان درباره برنامه‌های فرهنگی و سیاسی‌شان خواهند پرسید. به همه آنان می‌گوییم: برنامه ما الهی، قرآنی و نبوی است و شما همگی بدون برنامه و فلسفه و تنها با طغیان و طاغوت بر ما مسلط شده‌اید. به زودی ما به قدرت خواهیم رسید و خواهید دید که ما چه برنامه و فلسفه‌ای برای حکومت داریم، اما پیش از آن، با ذکر جزئیات و ورود به چالش‌هایی که تنها به سود جاهلیت رایج زیرک است، خود و فرصت خود را تباه نمی‌کنیم.

این همان نقطه تحولی است که وظیفه فرهنگ اسلامی را به بسیج نظامی جوانان مسلمان، با هدف دست یابی به قدرت، برای غلبه بر چالش‌های سیاسی داخلی، منحصر کرده است، اما نوشته‌های اسلامی از میانه دهه شصت، چیزی پیش از سرهم بندی و طول و تفصیل دهی به سخنان مودودی و سید قطب در مسئله حاکمیت نیست. برخی از این نویسندگان در محکوم کردن جاهلیت غربی چندان زیاده روی کرده که همه آن را یهودی دانسته و به این نتیجه رسیده‌اند که روش‌های سیاسی رایج در غرب، تنها جاهلیت نیست، بلکه به طور مشخص جاهلیتی یهودی است. برخی دیگر در نوشته‌های‌شان معتقد شدند مبارزه با جاهلیت حاکم بر سرزمین مسلمانان، مشمول مفهوم جهادی است که هیچ‌گاه ویژه کافران و مشرکان نبوده است. این مفهوم را باید چنان تعمیم داد که همه شکل‌های

شرک و طاغوت و گمراهی را در درون سرزمین اسلام نیز شامل شود. گروه دیگری هم کوشیدند تا با دفاع از مقوله حاکمیت سید قطب و مودودی، مقصود از آن را بازگشت به نظام تاریخی - سیاسی اسلامی، یعنی خلافت بدانند.

## (۵)

بنابراین، در طی یک قرن یاد شده، گفتمان اسلامی در سه مرحله با چالش‌های تازه رویا رو شده است. مرحله نخست، دوران رواج اندیشه‌های نوسازی اسلام و مشارکت مجدد آن در تمدن معاصر بود که دارای نقاط منفی زیادی است، اما همه‌اش مردود نیست؛ زیرا جوهره‌ای انسانی دارد و در بسیاری از محورهای اساسی با اسلام - یا اسلام با آن - تلاقی و اشتراک دارند. بر اساس این رهیافت، مسلمانان می‌باید بهترین عناصر موجود را در تمدن معاصر - که با دین و میراث و تمدن‌شان تضاد ندارد - برگیرند.

مرحله دوم مرحله‌ای انتقادی و بنیان‌کن بود. این وضع سرخوردگی و ناامیدی مسلمانان را از عصر و تمدن معاصر نشان می‌دهد. در این مرحله، الگوی تمدنی - اسلامی ویژه‌ای در زمینه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی مطرح شد. بر اساس این الگو، اسلام چالش‌های طبقاتی و قومی را به رسمیت نمی‌شناسد. اسلام دموکراسی یا سوسیالیسم نیست، اما الگوی یگانه‌ای را در باب اجتماع و سیاست به جهان عرضه می‌کند که فراتر از مادیت و شرور تمدن معاصر است.

مرحله سوم که هنوز هم شاهد تولیدات فرهنگی آن هستیم، دو وجه تمایز عمده دارد: یکی سیاسی شدن شدید اسلام است و دیگری این که به مدد سیاسی شدن شدید اسلام، این دین از حالت ایدئولوژی مبارزه در مرحله اول - پس از اثبات ناکارآمدی مبارزه فرهنگی و تمدنی - به ایدئولوژی‌ای برای رسیدن به قدرت تبدیل شد. تازمانی که الگوی تمدنی اسلامی فرداعلا در هوا معلق مانده است، که نمود آن توصیه برخی اسلام‌گرایان به مسلمانان است که با بیرون ریختن فرآورده‌های سیاسی، فرهنگی اجتماعی زمانه و عصر خویش با آن رویارو شوند، نیازی به تفصیل درباره این الگو نیست. پیش‌گامان مرحله نخست در فرهنگ رویارویی با چالش‌ها، نخبگانی بودند که در راه‌اندازی دانشگاه‌ها و وضع قوانین اساسی دولت‌های جدید مشارکت داشتند و در راه رسیدن به استقلال - به شیوه غربی‌اش - مبارزه کردند.

اما اکثریت قاطع پیش‌قراولان مرحله دوم در خارج از حیطه قدرت جهان اسلام قرار

داشتند. ولی از جهتی به نظام‌های غربی، و از جهت دیگر به اسلام تاریخی، شناخت عمیقی داشتند و در یافته بودند که چالش، چالش تمدنی - و به تعبیر مالک بن نبی - چالش اندیشه‌ها و الگوهاست.

پیشتازان مرحله سوم که هنوز هم ادامه دارند، از آگاهی متوسط - اسلامی و غربی برخوردارند. از این رو، غالب نوشته‌های‌شان نشانه فرهنگی برجسته‌ای ندارد، بلکه به مثابه اعلامیه منادیان انقلاب و جهاد، و ویران‌گری ساختارهای رایج است.

## زیست‌گاه ایدئولوژیک و سیاسی جنبش‌های اسلامی معاصر

محمد عبدالسلام فرج در رساله «الفريضة الغائبة»<sup>۱</sup> می‌نویسد: احکامی که امروزه بر مسلمانان حاکم است، احکام کفر و بلکه قوانینی است که کافران وضع کرده و مسلمانان را بدان سوق داده‌اند. خدای سبحان می‌گوید «و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون؛ و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده دآوری نکرده‌اند، آنان خود کافراند.» پس از برجیده شدن بساط خلافت در سال (۱۹۲۴ م) و ریشه کن شدن همه احکام اسلام و جایگزینی احکامی که کافران وضع کرده‌اند، وضع‌شان همان وضع تاتارها شده است؛ چنان که در تفسیر ابن‌کثیر ذیل این آیه ثابت شده است: «افحكم الجاهلية يبغون و من احسن من الله حكماً لقوم يوقنون؛ آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند؟ و برای مردمی که یقین دارند، چه کسی از خدا بهتر است؟» و درهای خروج حاکمان زمانه از ملت و آیین اسلام چندان پرشمار است که برای آن کس که روش و منش آنان را زیر نظر گیرد، شبهه‌ای باقی نمی‌ماند. شیخ‌الاسلام ابن تیمیّه در کتاب «الفتاوی الکبری» گوید: به ضرورت و بداهت از دین مسلمانان و اتفاق همگی مسلمانان، دانسته است که هر کس پیروی دینی جز دین اسلام و شریعتی جز شریعت محمد ﷺ را جایز شمارد، کافر است و کفر او چون کفر آن کس است که به برخی از آیات کتاب قرآن ایمان آورده و به بخشی دیگر کفر ورزیده است؛ چنان که خدای بزرگ گوید: «ان الذين يكفرون بالله و رسوله و يريدون ان يفرقوا بين الله و رسوله و يقولون نؤمن ببعض و نكفر ببعض يريدون ان يتخذوا

۱. الفريضة الغائبة، به نقل از رفعت سید احمد، النبی المسلّم (۱): الرافضون، نشر ریاض الریس، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ و نیز ر.ک: محمد عماره، الفريضة الغائبة، حوار و تقييم، بیروت، ۱۹۸۳، J.G Jansen: The Neglected Duty (1986) و پاسخ فرج فوده به این رساله با عنوان «الحقیقة الغائبة»، ۱۹۸۹.

بين ذلك سبيلاً اولئك هم الكافرون حقاً و اعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً؛ کسانی که به خدا و پیامبرانش کفر می‌ورزند و می‌خواهند میان خدا و پیامبران او جدایی اندازند و می‌گویند: ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می‌کنیم و می‌خواهند میان این [دو] راهی برای خود اختیار کنند، آنان در حقیقت کافرند و ما برای کافران عذابی خفت‌آور آماده کرده‌ایم.<sup>۱</sup>

فقره‌ای که آوردیم از رساله محمد عبدالسلام یکی از رهبران تشکیلات جهاد [اسلامی مصر] است. وی در برنامه‌ریزی قتل سادات، رئیس جمهور سابق مصر مشارکت داشته و پس از ترور سادات، اعدام شده است. اسم رساله‌اش چنان که در آغاز آوردیم «الفريضة الغائبة» است. منظور وی از واجب غایب، جهاد است. تشکیلات او هم در رسانه‌های تبلیغاتی به همین نام (جهاد) و تکفیر و خشونت شناخته شده‌اند. آنچه تازگی دارد این است که «فَرَج» در این رساله جهاد را واجب (فريضة) شمرده است، با آن که در فقه سنتی اهل سنت، جهاد واجب کفایی - و نه عینی - است. مهم‌تر این که وی جهاد را در درون جامعه اسلامی فريضة شمرده است، در حالی که همواره عنوان جهاد بر رویارویی با بیگانه نامسلمان خارجی اطلاق می‌شده است. اگرچه نام‌گذاری این گروه به عنوان «فريق التنظيم» و انگِ تشکیلاتی بودن و تکفیرگری و خشونت‌ورزی به آن، شبیه عناوین اهانت‌آمیزی است که حکومت‌ها و ابزارهای تبلیغاتی رواج داده‌اند، اما در مضامین رساله «فرج» چیزهایی وجود دارد که این عناوین اهانت‌آمیز را توجیه و تقویت می‌کند و این از آن رو است که این فرقه خلاف اندیشه سنتی اهل سنت بین عمل و ایمان، ارتباطی مکانیکی برقرار می‌کند، چندان که بر افراد و جماعت‌هایی که تصور می‌کند اعمال‌شان با ادعای صریح مسلمان و موحد بودن‌شان ناسازگار است، احکام کفر و جاهلیت را جاری می‌کند. تاریخ اسلام گروه‌های خشکه مقدس مشابهی را سراغ دارد که با لقب «خوارج» نشان دار شدند. آنان معتقد بودند که اسلام خلوص و صفای نابی دارد و جایز نیست گناهان کبیره، طهارت آن را آلوده سازند، وگرنه مردم دوباره به گرداب جاهلیت می‌افتند.<sup>۲</sup>

۱. درباره جماعت جهاد، بنگرید به: النبی و الفرعون، Cilles Kepel، ترجمه و نشر مدبولی، ۱۹۸۶. رفعت سید احمد، همان، بخش الثایرون، ۹۱/۱-۸۰ و نیز به نعمت‌الله جنینه، تنظیم الجهاد، هل هو البديل الاسلامی فی مصر؟، ۱۹۸۸.

2. Antoun , M, Heglahd (ED), Religious Resurgehce (1987), 232 ff.

چنان که می‌دانیم این گروه در آغاز خلافت امام علی بن ابی‌طالب بر سر موضوع حکمیت که آن را عقب‌نشینی امام به سود معاویه می‌پنداشتند، با امام جنگیدند. و بعدها یکی از همین گروه [امام] علی را کشت. آنان در طول بیش از یک قرن از هجرت‌گاه‌ها و پایگاه‌های خود جنگی کورکورانه با قدرت‌ها و جوامع به راه انداختند. انگیزه آنان از به راه انداختن این جنگ‌ها، اموری بود که آنها را تکلیف و فریضه خود می‌شمردند و معتقد بودند کوتاهی در انجام این فرایض برایشان ممکن نیست، وگرنه خود آنان هم ایمان و اسلام‌شان را از دست خواهند داد.<sup>۱</sup>

این ایدئولوژی خشن خوارج سبب شد تا شمار بسیاری از علمای مسلمان در قرن‌های دوم و سوم هجری (قرن‌های هشتم و نهم میلادی) وارد مناقشات گسترده و طولانی بر سر مفهوم ایمان و رابطه آن با عمل و موضوع گرایش به جماعت مسلمانان و مقتضیات آن شوند.<sup>۲</sup> دست آخر این نظریه جا افتاد که ایمان به معنای تصدیق است و عملی که به ظاهر مخالف آن باشد، نقضش نمی‌کند، مگر آن که خود فرد مسلمان تصریح کند که از اسلام و هنجارهای جماعت دست کشیده است، اما تا پیش از این مرحله - یعنی تا پیش از ارتکاب گناهان و رفتارهایی که نشانه تصریح به ترک اسلام است - اصل امر به معروف و نهی از منکر برای مقابله با آن و یا تصحیح آن عمل، کافی است. بنابراین، [ادعای] گرایش به جماعت مسلمانان اعلام آزادانه‌ای است که از صاحب آن پذیرفته است و براساس آن با او معامله می‌شود، نه براساس نیت‌های درونی. پس ما با ظاهر سروکار داریم و کار نیت‌ها و نهفته‌های درونی با خداست،<sup>۳</sup> اما جهاد، در مقابله با خارج و در دفاع از سرزمین اسلام و امنیت جوامع اسلامی است و جایز نیست که از این اصل، چونان سلاحی برای کوبیدن گروه‌های داخلی با همه اختلاف نظرها و مذاهب استفاده شود.

۱. درباره اندیشه‌های خوارج بنگرید به: M. Watt: *The Formative Period Of Islamic*. 9-37, *Thought* (1973) و عوض خلیفات: نشأة الحركة الاباضية، عمان، ۱۹۷۸، ص ۵۳ به بعد، و

رضوان السید، مفاهیم الجماعات فی الاسلام، دارالمنتخب العربی، ج دوم، ۱۹۹۳، ص ۴۳-۴۷.

2. W. Madelung: *Early Sunni Doctvine Concerning Faith in: Religious Schools And Sects In Medieval Islam* (1985), PP, 233-254.

عقیده اهل السنه و الجماعة، مجله دراسات دانشگاه اردن، مجله ۱۳، ۱۹۸۶، ص ۳۹-۳۴.

۳. رضوان السید، همان، ص ۱۵-۱۷؛ و نیز بنگرید به: دوروتیا کرافولسکی، «الجهاد، نظرة فی حرکتیه التاريخیه»، مجله الاجتهاد، مجلد ۱۲، تابستان ۱۹۹۱، ص ۱۰۹-۱۴۴.

در فقره‌ای که از رساله محمد عبدالسلام فرج آوردم، از پیشینه‌های تاریخی‌ای یاد شده که در آن مفهوم «جهاد» درباره داخل جامعه اسلامی به کار گرفته شده است. وی در رساله‌اش اقتباس‌هایی طولانی از فتاوی فقیه بزرگ حنبلی، ابن تیمیه (۷۲۸ هـ) می‌کند که برآیند آن، ناکافی بودن تصریح به شهادتین برای مسلمانان، و مؤمن شمرده شدن انسان و ضرورت همراهی شهادتین با عمل؛ یعنی انجام واجبات اسلام و التزام به هنجارهای مسلمانان و دفاع از جماعت و دولت و شریعت آنان است. پس اگر چنین عمل و التزامی دیده نشد، جایز است به ایمان چنین افرادی به دیده تردید نگریست، اما اگر عمل و التزام برخلاف رخ دهد، جایز و بلکه واجب است به دیده کافرانی نگریسته شوند که جهاد با آنان مانند جهاد با کفار - واجب است،<sup>۱</sup> البته آنچه از ابن تیمیه و ابن کثیر (۷۷۱ هـ) در رساله وی نقل می‌شود، درست و واقعی است، اما آنچه در اقتباس‌های محمد عبدالسلام و دیگر جماعت‌های سیاسی و حزب‌گرای اسلامی به چشم می‌خورد، تجاهل به سیاق و ساختار تاریخی و سیاسی و فقهی این فتاوا و بیانیه‌ها، برای تجویز استخدام سیاسی و مقطعی این متون در عصر حاضر است. می‌دانیم که قرن‌های هفتم و هشتم هجری شاهد رویارویی تاریخی سختی بین مسلمانان و مغولان بود.

مغولان از سرزمین خود در آسیای شرقی و میانه به سوی جهان اسلام خزیده و مراکز آن را اشغال کرده و دولت‌ها و اجتماعات آن را در هم کوبیدند و صدها هزار تن را کشتند تا به بغداد رسیدند و این شهر در سال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م) به دست آنان سقوط کرد. آن‌گاه مستعصم آخرین خلیفه عباسی را کشتند و پس از آن، هر که را بر سر راه خود یافتند از دم تیغ گذراندند. آنان پس از تسخیر بغداد، رو به شام و مصر آوردند تا این که ممالیک مصر، در آستانه ورود این قوم به مصر، آنان را در منطقه مشهور عین جالوت از حرکت باز ایستاندند. کار به آنجا رسید که ممالیک توانستند شام را باز پس گیرند و رود فرات، مرز دولت‌های مغول - ایلخانی در ایران و عراق و دولت ممالیک در مصر و شام شد.<sup>۲</sup>

در این هنگام، یعنی در اواخر قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) ایلخانیان رو به اسلام آوردند و در صدد برآمدند تا در نزاع با ممالیک، بر سر باقی مانده سرزمین‌های

۱. الفریضة الغایبة، همان، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۴.

۲. دوروتیا کرافولسکی، «الجهاد»، همان؛ و نیز درباره نقش ابن تیمیه در اندیشه جماعت‌های اسلامی معاصر: E.Sivanolbh Taymiyya, Father Of the Islamic Revolution Encounter vol.: 60 (1988).

اسلامی تحت سلطه خود، از اسلام آوردن خود بهره‌برداری سیاسی کنند. ابن تیمیه دقیقاً در همین دوره در دمشق سر برآورد. او در سال ۶۶۱ هـ، یعنی پنج سال پس از سقوط بغداد، زاده شد. وی فرزند خانواده‌ای نابود شده، از منطقه حرّان بود که در برابر هجوم‌های مغول - که حدود پنجاه سال ادامه داشت - از دیار خود گریختند. صلیبی‌ها هنوز در سواحل شام حضور داشتند و بیزانسی‌ها کمی از قدرت خود را در آسیای صغیر باز می‌یافتند. در دوران چنین فروپاشی و نومیدی و سرکوفتگی بسیاری از حاکمان و سران دولت‌های کوچک اسلامی، برای حفظ امارت خود به سازش با مغولان یا صلیبیان، و پرداخت اموال (مالیات) به آنان رو می‌آوردند و گاهی نیز در جنگ با آنان همراه می‌شدند. از ابن تیمیه درباره یکی از این افراد پرسش شد. هم چنین درباره حاکم مسلمان شهر «آمد» که در رکاب مغولان با مسلمانان می‌جنگید و نیز از حکم اسلام مغولان و میزان صحت آن از او پرسش شد.

ابن تیمیه در متن ایدئولوژی مسلط «جهاد» در آن نزاع حیاتی بین دو جهان چنین نگاشت: مغولان تا زمانی که کاری جز کشتار مسلمانان ندارند، کافرند و حاکمان مسلمانی که با آنان تبانی کرده‌اند، با آنان تفاوتی ندارند. پس برای بقای اسلام و دولت اسلام چاره‌ای جز جهاد با همگی آنان نیست.<sup>۱</sup>

به رغم شرایط وحشت‌باری که فتاوایی از این دست را تجویز می‌کرد، باز بیشتر فقهای مذاهب اسلامی در آن زمان با فتاوی ابن تیمیه درباره حاکم شهر «آمد» و نظایر آن موافق نبودند.

این گریز طولانی به اوضاع صدور فتاوی ابن تیمیه که زبانه‌اش تنها دامن هم‌دستان مغولان را نگرفت، بلکه گروه‌های زیادی را در درون خود اسلام سنی، مانند بسیاری از بزرگان طریقت‌های صوفیه و رجال فلسفه و کلام و فقه را دربرگرفت<sup>۲</sup> تنها برای اشاره به متفاوت بودن مبنای وی نیست، بلکه برای روشن کردن سه مسئله دیگر است که از نظر من در این جا که در صدد آگاهی‌یابی از ایدئولوژی‌های اسلامی حزبی معاصر هستیم، اهمیت دارد:

۱. شیوه‌های به‌کارگیری نصوص فقهی و مقطعی قدیمی از سوی مبارزه‌جویان سیاسی مسلمان؛

۱. دوروبنا کرافولسکی، همان، ص ۱۲۵-۱۲۶.

2. Laoust: Le Traite De Droit Puplic Dibn Taymyya P.xxvii.

۲. ماهیت ایدئولوژیک و فاتحانه بیانیه‌های مقطعی اسلامی سیاسی؛  
 ۳. نتایج و آثار هم‌زمان این ایدئولوژی‌ها بر جامعه داخلی و اسلام سنتی.  
 درباره موضوع نخست، یعنی شیوه‌های به کارگیری باید گفت اسلام‌گرایان حزبی، نصوص قرآنی را در عام‌ترین و غالب‌ترین معانی آن که مربوط به مسایل کفر و ایمان است به کار می‌گیرند. بیشتر این آیات در شرایط نزاع بین مسلمانان مدینه و دشمن قریشی مکه نازل شده است، اما اسلام‌گرایان این آیات را به همان شکل که درباره نزاع اسلام با دشمن خارجی نازل شده است، به کار نمی‌گیرند، بلکه برای مبارزه با جاهلیت کافر موجود در درون مرزهای اسلام، علم می‌کنند. زمانی هم که چاره‌ای جز تعیین و تحدید نداشته باشند، به فتاوی ابن تیمیه و شاگردانش مانند ابن کثیر یا شاگردان اندیشه او مانند محمد بن عبدالوهاب پناه می‌برند.<sup>۱</sup>

زمانی که به مسئله دوم (ماهیت ایدئولوژیک) می‌رسیم درمی‌یابیم که همه اسلام‌گرایان به استثنای اندکی مانند حسن ترابی و راشد غنوشی و آن‌هم تنها در سال‌های اخیر - حاملان بیانیه‌های مقطعی‌ای هستند که فاقد بُعد سیاسی و تحت سلطه بُعد ایدئولوژیک و عقیدتی است. آنان راه و روش مخالف سیاسی‌ای را که می‌خواهد به هدف اصلاح و یا آنچه اصلاح می‌پندارند به قدرت برسد، نمی‌پیمایند. بلکه راه و روش‌هایی بخش و نجات‌بخش دین و نه جامعه را در پیش می‌گیرند. معتقدند که دین خدا تحریف شده است و وظیفه برپایی و حاکمیت دوباره آن بر دوش‌شان سنگینی می‌کند.

از این رو، به نظر می‌رسد که گاه اهتمام‌شان این است که شهید شوند، نه برای آن که پیروز شوند، بلکه گویی راه خلاصی از ظالمان و اهل جاهلیت را ندارند، مگر این که به سوی مرگ گام بردارند؛ زیرا حال که ریشه‌کنی پلیدی و جاهلیت حاکم دور از دسترس است، مرگ کفاره و توبه آنان از پلیدی حاکم می‌باشد.<sup>۲</sup>

بنابراین، اطلاق عنوان «اسلام سیاسی» بر اسلام‌گرایان به لحاظ سیاسی، بودن ایدئولوژی آنان نیست؛ زیرا ایدئولوژی آنان اساساً سیاسی نیست. راز این نام‌گذاری آن است که نظام‌های سیاسی به مقابله با آنان برخاسته‌اند و فعالیت‌های مبارزاتی و

1. Rudolph Peters, *jihad In Medieval And Modern Islam* (1983), p.16-26.

۲. ایده اینان همانند ایده گروهی از شیعیان به نام «توابعین» است که به خونخواهی حسین و یاران و خاندانش که همراه او کشته شدند، بریزید شوریدند و هدف‌شان این بود که برای توبه و آمرزش گناهان‌شان به شهادت برسند. ر.ک: رضوان السید، مفاهیم الجماعات، ص ۵۳-۵۵.

شعارهایشان از پشتوانه مردمی قابل توجهی برخوردار است. از این رو معتقدم جنبش‌های اسلامی معاصر در اساس، جنبش‌هایی احیایی و شبیه جنبش‌هایی است که در دین یهود و مسیحیت سابقه دارند. در سراسر تاریخ ما نیز چنین جنبش‌هایی گه‌گاه، سر برآورده‌اند.

غالب این جنبش‌ها، ماهیت یا آثار سیاسی نداشته‌اند. من جنبش‌های صوفیه، ابن تیمیه، محمد بن عبدالوهاب، جنبش‌های نوزایی اسلامی در سرزمین‌های عثمانی و خارج از آن را در قرن نوزدهم، جنبش اخوان المسلمین در قرن بیستم و دیگر جنبش‌های اسلامی را از همین زاویه می‌نگرم. در درون فرد یا گروهی از فقها و یا صاحبان حساسیت‌های خاص در دوره و زمانه‌ای این احساس شکل می‌گیرد که خلوص و زلالی مفهوم «توحید» یا «عبودیت» دست‌خوش شائبه‌ها و تهدیدهای داخلی یا خارجی شده است. این احساس آغازگر جنبشی احیایی با چارچوب شعائری با هدف تصفیه یا بازگشت و یا توبه و یا به زبان برخی اسلام‌گرایان «امر به معروف و نهی از منکر» است. البته آهنگ‌ها و مسیرها و وجوه اهتمام این جنبش‌ها به تناسب اوضاع فرهنگی حاکم متفاوت است. شک نیست که این جنبش‌ها دارای تأثیرات سیاسی هستند و یا تعمد به داشتن اثرگذاری سیاسی دارند، ولی این بدان معنا نیست که دارای اهدافی سیاسی باشند. آنان تأثیرگذاری سیاسی را برای پیاده کردن برنامه‌های دینی خود با هدف حفظ و خالص داشتن هویت ویژه خویش می‌خواهند، اما سیاسی شدن شدید جنبش‌های اسلامی معاصر که امروزه مشاهده می‌شود، ناشی از اوضاع استثنایی‌ای است که جامعه و دولت در کشورهای عرب و جهان اسلام دارد.

جنبش‌های اسلامی به سبب بحران‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و تنگناهای بزرگ نمادین موجود در این کشورها به جنبش‌هایی مردمی و گسترده تبدیل شده‌اند و این سبب برخورد با قدرت‌های حاکم و کشیده شدن چالش به میدان اجتماع شده است. هرگاه شدت چالش فزون‌تر می‌شود صیغه سیاسی این جنبش‌ها هم تندتر می‌شود، اگرچه زبان و اهداف، هم چنان دینی، اعتقادی، شعائری و نمادین است.<sup>۱</sup>

درباره موضوع سوم باید گفت آثار و نتایج این جنبش‌های ایدئولوژیک بر جامعه داخلی و نگرش سنتی از اسلام، مختلط، و نیازمند تاملی بیش‌تر است؛ زیرا رجال دینی

۱. ر. ک. رضوان السید، الاسلام المعاصر، ۱۹۸۶، دو فصل این کتاب درباره صعود دینی است.

سنتی با آزرده‌گی و ناخرسندی به این جنبش‌ها می‌نگرند و آنان که جدی‌ترند، از خطر این جنبش‌ها بر خود اسلام بیم‌ناک‌اند. بیم آنان ناشی از آن است که این جنبش‌ها، موضوع قدرت سیاسی را پایه تمام اسلام می‌دانند.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، براساس فراخی سنتی‌ای که اسلام به عنوان دینی جهانی بدان شناخته شده بود، عرف، شعائر و آداب و شیوه حیات را مهم‌ترین اجزای اسلام می‌داند، اما با ربط دادن وجود و عدم اسلام به طور مطلق به یکی از اشکال متصور قدرت که خلافت باشد؛ یعنی تنها راه اجرای دل‌بخواه شریعت آن فراخی شناخته شده اسلام، پوشیده می‌ماند.<sup>۲</sup>

شک نیست که این جنبش‌ها از حمایت و اقبال توده‌های وسیع در تمام جهان اسلام برخوردارند، اما هم چنین راست است که آنان در همه جا موفق به ایجاد انسجام و همبستگی نشده‌اند، و بلکه درست‌تر، این نتیجه‌گیری از حوادث سال‌های اخیر است که اینان در بسیاری از جاها عامل تجربه و پراکندگی بوده‌اند و فراوان تهمت کفر و فسق را در بین خود رد و بدل می‌کنند. از این رو، تردید نیست که اوضاع کنونی ما به رغم شعارهای مانوسی که این جنبش‌ها سر می‌دهند و نیز به رغم جدایی معمول بین جوامع اسلامی و حکام آن، لایه‌ای از تجدد به معنایی که در جوامع غربی و عربی اسلامی رایج است را بر روی آنها کشیده است. تجدد این جنبش‌ها در شیوه‌های به کارگیری نصوص دینی و جادادن همه دنیا در زیر عبای دین و در شمار آوردن جهاد با نفس به عنوان کوتاه‌ترین و راست‌ترین راه برای پیاده کردن شریعت نمودار است. دیگر نمی‌توان گفت که برخی از مبارزان حزب گرا همه مردم را تکفیر می‌کنند. برخی از آنان که می‌گویند قوانین غربی و فرهنگ غربی و حاکمان غرب زده باید از میان برداشته شوند، اهداف‌شان متمایز است، اما واقعیت این است که تمایزات به سرعت در کشاکش چالش‌ها، پنهان می‌شوند.<sup>۳</sup>

۱. ر.ک: رضوان السید، «الحركات الإسلامية والعنف»، مجله الفکر الاسلامی، ش ۷، ۱۹۸۵؛ و رضوان السید، «الشریعة و الامة و الدولة، نظرة فی شعارات تطبیق الشریعة و اصولها»، مجله الحوار، ش ۷، ص ۶۰-۶۹.

۲. زیل کیپل Cillskepel در کتاب ترجمه شده‌اش: یوم الله - الحركات الاصولية المعاصرة فی الديانات الثلاث (۱۹۹۲)، از پدیده بنیادگرایی به عنوان پدیده‌ای جهانی یاد می‌کنند، اما پیدایش و گسترش آن را به محیط‌های امروزی ارجاع می‌دهد که در دوری از ارزش‌های دینی زیاده‌روی کرده‌اند.

۳. درباره اختلافات بین جماعة التکفیر و الهجرة و جماعة الجهاد، ر.ک: محمداحمد خلف الله، الصحوة الإسلامية فی مصر، مرکز دراسات الوحدة العربية، الحركات الإسلامية المعاصرة فی الوطن العربي، ص ۶۷-۷۲.

## (۲)

سید قطب (۱۹۶۶ م) در کتاب پرآوازه‌اش «معالم فی الطریق»<sup>۱</sup> می‌گوید: «جوامع کنونی همگی جوامعی جاهلی و غیر اسلامی‌اند... و شایسته است با صراحت و بی‌ترس بگوییم که اسلام هیچ ارتباطی با هر آنچه که امروزه بر روی کره زمین در جریان است، ندارد؛ زیرا حاکمیت از آن اسلام نیست و تنها جایگزین برای این اوضاع دروغین، نخست و پیش از هر چیز، برپایی جامعه‌ای اسلامی است که اسلام را شریعت خود قرار داده باشد و هیچ شریعت دیگری را برنتابد...» وی در جایی دیگر می‌گوید: «برای رویارویی با جامعه جاهلی، درجه‌ای از قدرت لازم است، قدرت اعتقاد و تصور، قدرت اخلاقی و خودسازی، قدرت سازمان‌دهی اجتماعی و دیگر انواع قدرت که به مدد آن می‌توان با جامعه جاهلی رویارو شد، مانند قدرت پایداری و قدرت غلبه یابی بر چنین جامعه‌ای». اگر چه رساله «الفریضة الغائبة» مهم‌ترین و برجسته‌ترین اثر در نزد جماعت‌های اسلامی درگیر در مبارزه است، کتابچه «معالم فی الطریق» سید قطب، بیانیه بنیادین احزاب مبارزه جوی اسلامی است. همه جماعت‌ها و گروه‌های اسلامی مبارز دست کم در سطح جهان عرب از بین سطور این کتابچه، سر بر آوردند. فقره‌ای که از سید قطب آوردیم، در بردارنده دو ایده نظری اساسی و رایج است که خاستگاه و استنادگاه گروه‌های مبارز است و آن دو ایده، ایده جاهلیت و ایده حاکمیت است؛ زیرا بنابه این نظریه جهان امروز که جهان اسلام را هم در برمی‌گیرد - عرصه‌ای جاهلیت و ویران‌گر و همانند جاهلیت رایج پیش از اسلام است. ریشه این مشکل، تجاهل مفهوم «لا اله الا الله» است که حاکمیت را تنها از آن خدا می‌داند. آیا در قرآن نیامده است که «ان الحكم الا لله» (حکم تنها از آن خدا است)؟ آیا در قرآن نیامده که «الا له الخلق و الامر» (هان! آفرینش و فرمان از آن خدا است)؟ آیا نیامده است که «افحكم الجاهلية یبغون و من احسن من... حکماً لقوم یوقنون» (آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند؟ و برای مردمی که یقین دارند چه کسی از خدا بهتر است؟) آنچه امروزه در جهان یافت می‌شود، حکومت بشر و طاغوت‌های بشری در برابر الوهیت و حکومت و شریعت خدا است. بنابراین، برای زدودن زنگار جاهلیت از سیمای توحید باید اقلیتی مؤمن قیام کنند و آگاهانه<sup>۲</sup> از ارزش‌ها و انگاره‌های

۱. معالم فی الطریق، ۱۹۸۰، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۲. اسلام‌گرایان تحزب‌مآب حتی به کلمات به کار رفته در نوشته‌های سید قطب وفادار بودند و از این رو فرقه‌ای را با نام «المعتزلون شعوریا» تشکیل دادند.

جاهلیت کناره گیرند و عمل خود را برای خدا خالص کنند، تا زمانی که کارهاشان سامان گیرد و بر سر جاهلیت فرو ریزند و بناهایش را قلعه به قلعه ویران سازند و حکومت خدا را به روی زمین باز گردانند.

این‌ها مطالبی است که سید قطب در زندان و پس از آزادی در سال ۱۹۶۴ نوشته است. وی پس از این، با هجوم تازه عبدالناصر به اخوان المسلمین در سال ۱۹۶۵ م، به زندان بازگردانده شد و همراه با سه تن دیگر در سال ۱۹۶۶ م اعدام شد. در نیمه دوم دهه شصت زندانیان اخوان المسلمین، در همان زندان‌ها در افکار و آرای سید قطب بحث و مناقشه کردند و جوانان به نقد ریشه‌ای افکار و ایدئولوژی مبارزاتی قطب تمایل یافتند، تا این که سادات در سال ۱۹۷۱ م آنان را از زندان آزاد کرد. آنان پس از آزادی اقدام به تشکیل تشکل‌های مختلفی روی آوردند که وجه مشترک‌شان اعتقاد به ضرورت تغییر اوضاع موجود از راه قدرت (زور) بود.<sup>۱</sup> از میان این تشکل‌ها، جماعت‌های زیر سر برآوردند: جماعة الفنیة العسکریة (جماعت فنی نظامی) در سال ۱۹۷۴، جماعة التکفیر و الهجرة ۱۹۷۷ م و جماعة الجهاد از سال ۱۹۷۹ به این سو.<sup>۲</sup>

با این وضع، اندیشه‌های سید قطب از تایید شیوخ اخوان المسلمین برخوردار نشد. در ضمن مناقشات و مباحثاتی که در نیمه دوم دهه شصت در درون زندان‌ها در می‌گرفت، رهبر جماعت اخوان المسلمین، حسن الهضیبی به همراه دیگر رهبران این جماعت، رساله‌ای را با عنوان «دعاة لا قضاة» (مبلغان و نه قاضیان) تدوین و بین اعضا رواج داد. در این رساله که تا سال ۱۹۷۷ م تن به چاپ نداد، ایده «حاکمیت» مردود شناخته شده بود. در این رساله بر این نکته پافشاری شده است که نباید میان مشروعیت و الای جامعه که همان شریعت الاهی است و بین حکومت و تدبیر اندیشی که مسئله‌ای سیاسی و نامقدس و جز یزدان سالاری است اشتباه کرد؛ زیرا دومی مربوط به عالم کون و فساد است. اعتقاد حسن الهضیبی و پیروانش این بود که این تفسیر تازه به اندیشه‌های سیاسی شیخ حسن البنا (۱۹۴۹م) بنیان‌گذار اخوان المسلمین در اسماعیله (۱۹۲۸م) باز

۱. درباره این جماعت، ر. ک: ژیل کیبل: السی و الفرعون، همان، و رفعت سید احمد، النبی المسلح، ۲-۱، همان، و محمد احمد حمد الله، الصحوة الاسلامية فی مصر از کتاب الحركات الاسلامية فی الوطن العربی، مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت، ۱۹۸۷، ص ۳۷-۹۸.

۲. احمد موصلی، الاصولية الاسلامية، دراسة فی الخطاب الايديولوجی و السياسي عند سید قطب، ۱۹۹۲، ص ۴۲-۴۴.

می‌گردند؛ زیرا اخوان المسلمین اساساً جماعت دعوت و ارشاد بودند، نه جماعت سیاسی و حزبی که عقاید جزمی خویش را ابزار رسیدن به قدرت قرار دهند. الهضیبی و یارانش اعلام کردند که برای اجرای کامل شریعت از طریق تربیت و هدایت و نصیحت متولیان امور و مشارکت در زندگی اجتماعی و سیاسی موجود با هدف ایجاد تحولات برتر و بالاتر، تلاش خواهند کرد و خود را قاضی نمی‌دانند که یکی را به کفر و یکی را به ایمان محکوم کنند، و گرنه به گروهک‌های عقیدتی، مانند جماعت‌های چپی (کمونیستی) و یا فرقه‌های اسلامی قدیمی، تبدیل خواهند شد.<sup>۱</sup> معروف است که سادات در اوایل دهه هفتاد برای مقابله با ناصریست‌ها و کمونیست‌ها از اخوان المسلمین و جماعت‌های رادیکال اسلامی دیگر کمک گرفته است،<sup>۲</sup> اما در همان زمان که اخوان المسلمین که شمارشان از یک میلیون فراتر می‌رفت و بیش از سه میلیون تن طرف‌دار و پشتیبان داشتند تلاش کردند تا در پرتو مشروعیت قانونی باقی بمانند، جماعت‌های اسلامی انشعاب یافته از آنان و شیفتگان اندیشه سید قطب، زود هنگام و در حدود سال (۱۹۷۳م) به کار زیرزمینی روی آوردند و جنگ‌های کوری را با نظام و طرف‌داران آن به راه انداختند و خیابان‌های مصر را به عرصه جنگ با دستگاه‌های امنیتی به راه انداختند که هنوز هم رگه‌هایی از این تحرک‌ها، ادامه دارد.

بررسی‌کنندگان تحول فکری سید قطب معتقدند تندروری او پس از سال (۱۹۵۲م)، آشکار شد. وی در همین دوره عضو اخوان المسلمین شد، اما تا پس از سال (۱۹۵۴م) که همراه هزاران تن از شخصیت‌های اخوان المسلمین در نتیجه برخورد نخست جمال عبدالناصر با اخوان المسلمین برای نخستین بار وارد زندان شد، چیزی درباره نظریه حاکمیت و جاهلیت و... ننوشت. وی در زندان به نگارش تفسیر مشهور «فی ظلال القرآن» اقدام نمود و در این تفسیر برای نخستین بار ایده حاکمیت و نگرش جاهلیت را مطرح کرد.<sup>۳</sup> سید قطب مدت دو سال - از ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۰ از طریق بورسیه وزارت آموزش

۱. حسن الهضیبی. دعاة لاقضاء، ۱۹۷۷، ص ۶۳ به بعد مقایسه شود با فهمی هویدی، الحاکمیتة بین اهل الدعوة و اهل القانون، از کتاب ندوة التيارات الاسلامية المعاصرة فی الوطن العربی، طرابلس، ۱۹۸۷، ص ۱۲۶ به بعد.

2. Hrair Dekmejian: Islam in Revolution (1985), P.79 ff.

۳. احمد موصلی. همان. ص ۲۵ به بعد و ۳۰ به بعد. و عادل حمودة، سید قطب من القرية الى المشنقة، ۱۹۸۷، ص ۷۶-۲۸؛ و صلاح عبدالفتاح خالدی، سید قطب الشهيد الحی، ۱۹۸۱، ص ۲۳۵-۲۶۱.

مصر در امریکا به س برده بود. دشمنی شدید او با غرب و غرب زدگان از همین دوره آغاز شد. در اواخر دهه چهل میلادی کتاب متفکر هندی ابوالحسن ندوی با نام «جهان با انحطاط مسلمانان چه زبانی دید؟» [از اردو] به انگلیسی ترجمه شد.<sup>۱</sup> سید قطب علاوه بر آگاهی از اندیشه‌های این متفکر، از نوشته‌های ابوالاعلی مودودی رهبر جماعت اسلامی پاکستان که ایده «جاهلیت» در آن تبلور یافته بود اطلاع یافته بود. به گمان غالب، ایده حاکمیت و جاهلیت، در نتیجه خواندن کتاب‌هایی از این دست از یک سو، و از سوی دیگر تجربه منفی در غربت امریکا، و هم چنین در نتیجه رنج‌های زندان، در اندیشه سید قطب شکل گرفته و بالیده است.<sup>۲</sup>

البته فهم ریشه‌ای اندیشه‌های جدید سید قطب، نیازمند تلاش زیادی نیست؛ زیرا سرخوردگی و ناامیدی از غرب و اندیشه و تمدنش در دهه چهل، نغمه‌ای رایج در جوامع عربی و اسلامی بود. تصادفی نبود که سید قطب در نقدهای ملامت‌گرانه‌اش نسبت به مادیت و بی‌پروایی و ویران‌گری غرب، به کتاب «انسان، موجود ناشناخته» الکسیس کارل اعتماد عجیبی دارد.<sup>۳</sup>

این ابعاد زشت تمدن غرب در نگاه «کارل» و همانندان وی، مربوط به دو جنگ جهانی و نظام‌های فاشیستی و استبدادی‌ای است که بین این دو جنگ سر برآورده‌اند. متفکران عرب و مسلمان تحت تاثیر فضای یأس آلود غرب که زاده جنگ ویران‌گر دوم جهانی بود، کم‌کم از ایده لیبرالیسم که در اوایل قرن بر فضاها سیاسی حاکم شده بود، دست کشیدند و به اندیشه‌های خاص گرایانه و سنت محورانه روی آوردند. اینان

۱. در دهه ۵۰ و ۶۰ چند کتاب از او به زبان عربی ترجمه شد. وی اکنون بسیار کهن سال است و شهرتی شگرف در شبه قاره هند و نیز بین مسلمانان هندی خارج از کشور دارد که کسی جز ابوالاعلی مودودی (وفات ۱۹۷۹م) بر او پیشی نگرفته است.

۲. ر.ک: فهمی هویدی، همان، ص ۱۲۹ به بعد. استاد محمد عماره نیز کتابی درباره مودودی و تاثیر او بر اندیشه اسلامی و عربی نگاشته است با عنوان: ابوالاعلی المودودی والصحوۃ الاسلامیة، بیروت، ۱۹۸۹. درباره تجربه سید قطب در امریکا بنگرید به: احمد موصللی، همان، ص ۲۵-۳۲ و درباره اندیشه جاهلیت بنگرید به: Youssef. M. Choueiri Islamic Fundamentalism (1990), P.120-140.

۳. سید قطب پس از بازگشت از امریکا در کتاب‌هایی که منتشر می‌کند، به کتاب‌های الکسیس کارل و جان فاستر دالاس (جنگ برای صلح) بسیار ارجاع می‌دهد. می‌توان کارل را به سبب دعوتش به رهایی از تکنولوژی و بازگشت به طبیعت از پیشتازان نهضت سبز به شمار آورد. درباره ماهیت روابط اسلام‌گرایان با فرهنگ غربی به مقاله من در همایش «الصحوۃ الاسلامیة»، عمان، ۱۹۸۷، با عنوان الحركات الاسلامیة و الثقافة المعاصرة رجوع کنید.

نخست با مقایسه نظام‌های حقوقی و جهان‌بینی‌ها و انسان‌شناسی‌های مختلف، به طرح محاسن و برتری اسلام پرداختند.

استعمار فرانسه، بریتانیا، اسپانیا و هلند آنان را از سیاست‌ها و نظام‌های سیاسی غربی نومید ساخته بود. زمانی هم که فلسطین با کمک‌های بی‌دریغ غرب به یهود، تباه شد، برای همگان ثابت شد که توطئه غربی بسیار عمیقی علیه عرب‌ها و مسلمانان در جریان است. اخوان المسلمین مصری و سوری و اردنی، نتوانستند نقش مهمی در حیات سیاسی علنی بازی کنند. در نتیجه جماعت اخوان در مصر رو به تشکلی سری و زیرزمینی آوردند.<sup>۱</sup> تا با این تشکل، آنچه را که نتوانسته بودند با دعوت تحقق بخشند، محقق سازند. پس از این مرحله دستگاه‌های امنیتی مصر، حسن البنا را در سال (۱۹۴۹م) ترور کردند. در واکنش به این امر، اخوان المسلمین با افسران آزاد، برای سرنگونی نظام پادشاهی که در سال (۱۹۵۲م) تحقق یافت، هم‌پیمان شدند، اما چیزی از سرنگونی پادشاهی نگذشته بود که در ژوئیه (۱۹۵۴م) اخوان المسلمین با نظام انقلابی هم مشکل پیدا کرد. مشکل از آن جا آغاز شد که اخوان پی بردند افسران آزاد در حکومت، بنای انحصارطلبی دارند. تمام این اوضاع، شرایط ظهور سید قطب و افکاری مشابه افکار او را فراهم آورد.

فضای فکری سرشاری از اندیشه‌های هویت و اصالت مدارانه در مشرق عربی، ساخته اخوان المسلمین و متفکران نزدیک به آنان است، اما جماعت‌هایی که اندیشه سید قطب را رواج دادند آن اندیشه‌ها را به حد نهایتش رساندند و اسلام حزبی مبارزه‌جو، براساس آن ظهور کرد. اسلام‌گرایان جوان در مغرب عربی و تونس و الجزایر کمی دیرتر، یعنی در دهه هفتاد، به این قافله پیوستند. علت این دیرکرد، تطور متفاوت جنبش ملی در دو بخش جهان عرب است: بخش مشرقی و بخش مغربی. شخصیت‌های نخستین جنبش ملی استعمار ستیز در مشرق عربی متأثر از جنبش اصلاح اسلامی‌ای بودند که سید جمال و سپس محمد عبده و شاگردانش رهبری‌اش می‌کردند، اما آنان هم‌چنان مستقل از جنبش اصلاح ماندند و ایده عربیت چنان که معروف است، در نزدشان شکل گرفت.

از این رو، متفکران اسلامی در مشرق بسیار زود، و هم‌چنین پس از آن که در مبارزه با

۱. عبدالعظیم رمضان، اخوان المسلمون و التنظيم السری، ۱۹۸۲.

قیمومت گران و نیز در قدرت‌های ملی - محلی شکل گرفته به شکل فعال و مؤثری مشارکت داده نشدند، نیاز به تشکل مستقل را احساس کردند، اما جنبش ملی استعمار ستیز در مغرب عربی از زیر عبای جنبش سلفی - اصلاحی ای درآمد که موازی با جنبش اصلاح اسلامی مشرق بود. از این‌رو شخصیت‌های جنبش ملی مغرب همان شخصیت‌های جنبش اصلاح اسلامی بودند و تمایزها و تضادها تنها پس از استقلال و تک روی شخصیت‌های حزب مشروطه خواه (حزب الدستوری) تونس و جبهه آزادی بخش (جبهة التحرير) الجزایر در قدرت آشکار شد.<sup>۱</sup>

زمانی هم که احزاب اسلامی در تونس و الجزایر سر بر آوردند، یا به اندیشه‌های عمومی اخوان المسلمین که منتقد غرب و تمدن غربی بود و یا به اندیشه‌های سید قطب که به لحاظ داخلی و خارجی کاملاً از غرب بریده بود پناه بردند.

### (۳)

یوسف قرضاوی در کتابش «الحل الاسلامی فريضة و ضرورة» می‌گوید: «دوراه حل (الگوی) لیبرالیسم و سوسیالیسم در تحقق پیروزی نظامی در مهم‌ترین مسئله عرب‌ها و مسلمانان یعنی مسئله نخستین قبله و سومین حرم مسلمانان یعنی فلسطین ناکام مانده‌اند، ناکامی دموکراسی در شکست سربازان عربی در سال ۱۹۴۸ و برپایی دولت خودخوانده اسراییل به تعبیری که سال‌ها درباره‌اش به کار می‌بردیم و آوارگی یک میلیون شهروند فلسطینی و تبدیل‌شان به پناهنده، تجسم یافت. نوزده سال پس از آن و تبدیل بسیاری از نظام‌های سیاسی عربی به سوسیالیست انقلابی و پس از آمادگی‌ها و فراهم سازی ساز و برگ جنگ و خرید سلاح با دست‌رنج ملت‌ها و استخدام کارشناسان و با آن همه رجزخوانی‌ها، زمانی که نظامیان زمام قدرت سیاسی را هم به دست داشتند، الگوی سوسیالیسم چپ هم رسواتر و سخت‌تر از الگوی پیشین ناکام ماند. این الگو با آرزوهای دراز و خواب‌های زلال و پس از تصریحات آتشین و تهدیدات تند، پا به میدان گذاشته بود. ناکامی این الگو هم در شکست ژوییه ۱۹۶۷ نمود یافت. سپس دو خطای بزرگ به این شکست‌های نظامی منضم شد: نخست این که الگوی سوسیالیسم انقلابی همت خود را صرف زدودن آثار تجاوز و بازگرداندن اوضاع به حال پیش از ۱۹۶۷/۶/۴ م

۱. مصطفی الفیلالی، الصحوة الدينية الاسلامية، خصائصها، اطوارها، مستقبلها، در کتاب الحركات الاسلامية المعاصرة فی الوطن العربي، همان، ص ۳۳۵ به بعد.

نمود و گویی که خود اسرائیل بر پایه غصب و تجاوز بنا نهاده نشده است و دشمنی‌ها و تجاوزات جدید دست‌آوردهای دشمن قدیمی را مشروعیت بخشیده است؛ دومین اشتباه بزرگ لاف‌گزافی بود که اشغال زمین و تحقیر آبرو و فروپاشی ارتش را به دلیل باقی بودن نظام‌های انقلابی بر تخت قدرت، نمی‌دانست که این امر موجب خشنودی دشمن و اندوه دوست گردیده بود. در حدیث آمده است که از جمله آنچه که مردم از سخنان پیامبران نخستین درک کرده‌اند این است که «اگر حیانداری هر چه خواهی کن!»<sup>۱</sup> صاحب فقره فوق یوسف قرضاوی از شخصیت‌های اخوان المسلمین است که در سال ۱۹۵۴م بی‌آن که زندان را تجربه کند از مصر خارج شد و از آن زمان در کشورهای خلیج زندگی می‌کند. وی در دهه هفتاد به مصر بازگشت و اکنون یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان اخوان المسلمین است. وی مدتی طولانی رئیس دانشکده شریعت دانشگاه قطر بوده است. این امر گوشه‌ای از ماهیت اندیشه‌ای را که در فقره بعدی به آن باز خواهیم گشت، روشن می‌کند، اما این فقره نسبتاً طولانی را از یکی از کتاب‌های قرضاوی برای آن آورد تا به شرایط درونی‌ای که در دهه هفتاد و هشتاد به بروز اسلام مبارزه‌جو در سایر کشورهای عرب انجامید، توجه داده باشم.

دولت‌های نظامی به دنبال هم و پس از اشغال فلسطین، رسیدن به سه هدف را که در آن زمان گفته می‌شد نظام‌های استقلال یافته ناتوان از تحقق آن بوده‌اند در دستور کار خود قرار دادند.<sup>۲</sup> باز پس‌گیری فلسطین؛ تحقق وحدت عربی؛ و به ثمر رساندن توسعه درون‌زا.

هیچ یک از این اهداف تحقق نیافت؛ زیرا فلسطین هم چنان تحت اشغال است. وحدت عربی نیز نه تنها فهرست طرح‌ها، بلکه حتی از فهرست آرزوها نیز حذف شده است. به جای توسعه درون‌زا هم، بی‌نوایی روستاییان و فروپاشی جامعه شهری و خواری بدهی‌های بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول و مراکز سرمایه‌گذاری بین‌المللی نشسته است. هیچ یک از نظام‌های حکومتی ترقی طلب به جز سودان در زیر فشار این ناکامی‌های سیل آسا سقوط نکرد. این نظام‌ها با لاف‌زنی‌ها و گزاف‌گویی‌ها به

۱. یوسف القرضاوی، الحلّ الاسلامی فریضة و ضرورة، ۱۹۸۱، ص ۹-۱۰. وی کتاب‌های دیگری نیز در همین موضوع با عناوین مشابه نگاشته است، مانند: حتمية الحلّ الاسلامی و بینات الحلّ الاسلامی.

۲. برهان غلیون، نقدالسیاسة والدولة والدین، بیروت، ۱۹۹۳، ص ۱۴۳-۲۱۴.

رویاری شکست و ناکامی رفتند، در حالی که جوامع موجود در این کشورها در بیچارگی و پس ماندگی له می شدند.

هرچه سرخوردگی و نومیدی آشکارتر و بزرگ تر شد، سرکشی و خود بزرگ بینی حکومت ها هم بیش تر شد تا این که کار به جایی رسید که از سویی نظام اجتماعی را به فروپاشی تهدید می کرد و از سویی دیگر در برابر این تهدید، نظام و حاکم را در مقام خدا می نشانند. دیگر حاکم، همان انقلاب و میهن و اندیشه و پیشرفت بود. این تصویری نیست که من از پیش خود ساخته باشم. من در پایتخت چهار کشور عربی این بت ها و تندیس های [حکمرانان] را بر کامیون هایی مالا مال از توده های عظیم مردم زحمت کش دیده ام. گویی «مقدس» جوامع ما در دهه هفتاد مورد تهدید قرار گرفته است و چنان که یکی از متفکران عرب<sup>۱</sup> پی برده است، محرومیت سیاسی، فقر فرهنگی خفت باری را بر جای نهاد. در نتیجه «مقدس» جامعه یعنی دین با «مقدس» نظام یعنی حاکم قدرت مند، رویارو شد. قدرت مندان خود را مجموعه دنیا و دین پنداشتند، جامعه هم به مدد «مقدس» خویش، یعنی با دینش در برابر قدرت مندان ایستاد؛ یعنی خدای تاریخی مردم در برابر خدای نظام ایستاد. اسلام در نگاه حسن البنا عبارت بود از دین و دنیا، اما در نظر سید قطب و عمر عبدالرحمان رهبر جنبش جهاد، دین و دولت قلمداد شد.

حاکم خود را همه کاره و همه چیز می دانست، از این رو در برابر اسلام گرایی دهه هفتاد با ایده حاکمیت که واژه دولت و حاکم را نادیده می گرفت می ایستد.

این همان قدرت «عقلانیت نامعقول!» است. بنابراین، علت و ریشه اقبال مردم به شعارهای نامعقول اسلام گرایان و پس ماندگی و اسطوره زدگی و متافیزیکی بودنشان نیست، چنان که عزیزالعظمه و صادق جلال العظم و دیگران<sup>۲</sup> پنداشته اند، بلکه اندوه و ناامیدی شان و حصار است که میان داخل تنگ و تار، و خارج اشباع نشونده آنان است که آنها را در اسارت خود رنجور کرده است. اگر شعارهای اسلام گرایان که جاهلیت و حاکمیت و خشونت را مطرح کرده است، نامعقول است، شعارهایی چون رهبر جاوید و باقی تا ابد و... نیز معقول تر از آنها نیست.

آنچه پیش از این و پس از آن برجای ماند، این است که اسلام گرایی احیایی بحران

۱. همان، ص ۲۸ به بعد.

۲. عزیز العظمه، العلمانیة من منظور مختلف، ۱۹۹۲؛ و صادق جلال العظم، ذهنیة التحريم: سلمان رشدی و حقیقة الادب، ۱۹۹۳.

زده، نتوانست به بدیلی برای وضع بحرانی حاکم در فرهنگ و سیاست تبدیل شود.

#### (۴)

سال‌ها پیش ایده‌ای به خاطر رسید که آن را در روزنامه‌ای منتشر کردم. چکیده آن یادداشت این بود که ما از آن‌رو که فرهنگ و سیاست در جهان عرب در جهتی مخالف طبیعت امور و افکار شنا می‌کند، با جهان تفاوت داریم. برای مثال، در حوزه فرهنگی، آگاهی و سعه صدر محمد عبده از استادش سید جمال، کم‌تر است و سعه صدر محمدرشید رضا از استادش محمد عبده کم‌تر است و آگاهی و سعه صدر حسن البنا از پیشوایش رشید رضا کم‌تر است و سعه صدر سید قطب از پیشوایش حسن البنا کم‌تر و آگاهی و سعه صدر عمر عبدالرحمان از سید قطب کم‌تر است. این وضع در خلأ اتفاق نیفتاده است. فضای لیبرالی و گشودگی اوایل قرن بیستم بود که محمد عبده و سعه صدر معروف و تفسیر اجتهادی و نوگرایانه‌اش را از قرآن پدید آورد.

درست است که نصوص دینی و تاویلات آن، راه‌های قابل اعتمادی در میراث و ریشه‌های فکری ما دارد، اما این تاویلات در خلأ و تنها مبتنی بر ساختارهای زبانی و اصولی و کلامی انجام نمی‌شود، بلکه فضای فرهنگی و فرهنگی-سیاسی تاثیر بالایی در آن دارند. باید مباحثه و مناقشه شیخ عبده و فرح آنطون درباره علم و دین را به یاد آوریم و این که عبده چگونه با ایده‌های آنطون مخالفت ورزید، اما در مناقشه‌شان کلمه‌ای که از آن بوی تکفیر و تفسیق و تهمت توطئه علیه اسلام برآید، شنیده نشد. بالاتر از این، شیخ محمد عبده با آن که مفتی دیار مصر بود مانعی نمی‌دید از این که به لرد کرمر فرماندار انگلیسی مصر در مقابله با خدیوی کمک شود تا اوقاف محفوظ بماند و الازهر توسعه یابد و صلاحیت‌های مجلس قانون‌گذاری افزایش یابد.

هم‌چنین به یاد می‌آوریم که انقلاب [مشروطه] در سال ۱۹۰۶م در ایران به وقوع پیوست و علما و مراجع که رهبری این انقلاب را بر عهده داشتند، خواهان وضع قانون اساسی شدند و این خواسته را بر شاه تحمیل کردند و اصل سستی شورا را در اسلام برابر با قانون اساسی و پارلمان در عصر کنونی دانستند. هم‌چنین فراموش نکرده‌ایم که سید محمد رشید رضا از طرف‌داران کودتا علیه سلطان عبدالحمید عثمانی با هدف بازگرداندن قانون اساسی بود و پس از آن در مجله «المنار» زمانی که اقدام به نشر رساله ابن تیمیه با عنوان «السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی و الرعیة» نمود، نوشت که دعوت

ابن تیمیه به عدالت و شورا را امروزه در قالب دعوت به وضع قانون اساسی و تشکیل مجالس نمایندگی می‌توان فهمید، اما اسلام‌گرایان از دهه شصت تا کنون، از نوشته‌های ابن تیمیه در کار تکفیر و انگ جاهلیت زدن و معرفی شورا به عنوان اصلی مخالف دموکراسی و قانون اساسی استفاده می‌برند. باز به یاد می‌آوریم که حسن البنا که معتقد بود اسلام عبارت از قرآن و شمشیر است، با قانون عمومی ۱۹۲۳ م مصر مخالفت نورزید و حتی گرایش آن را به جماعت ناسیونالیست‌های عرب انکار نکرد، در حالی که در مرحله دوم از مبارزاتش می‌گوید: دعوت به ناسیونالیسم دعوت به نژاد و خاک و در رویارویی با نسیم‌های آسمانی است و دموکراسی و سوسیالیسم در یک اندازه‌اند. هر دو به خدایی گرفتن غیر خداست.

مشکل اساسی اسلام سیاسی مبارز این است که از اواخر دهه شصت در محیط‌هایی تهی از فرهنگ و سیاست سر برآورد و رشد کرد. فرهنگ چپی که در دهه شصت رواج داشت و نظام‌های استبدادی که از زمان‌های دور بی‌آغاز و بی‌پایان! رواج داشته و دارد، عوامل تهی شدن این محیط‌ها و جوامع از فرهنگ و سیاست‌اند. زمانی که آثار سید قطب یا شیخ قرضاوی یا علی بلحاج را می‌خوانم که همگی از قطعیت راه‌حل اسلامی سخن می‌گویند فوراً به یاد ادعاهای جبری بودند تاریخ‌ی یا قطعیت راه‌حل سوسیالیستی می‌افتم. این اندیشه، تکراری و دارای مبنایی واحد است. بنابراین، شگفت نخواهد بود اگر جبر اسلامی را همان جبر مارکسیستی با سرپوشی اسلامی بدانیم. من زمانی که می‌شنوم اسلام‌گرایان از قدرت مطلقه خلیفه یا شریعت سخن می‌گویند، برایم سیمای عمر بن خطاب یا علی بن ابی طالب مجسم نمی‌شود، بلکه سیمای حاکمان معاصر عرب در پیش چشمانم رژه می‌روند. این اسلام‌گرایان جوان‌اند و متوسط عمر بزرگان‌شان به چهل سال نمی‌رسد. اینان در کجا سر برآوردند؟ در کجا تحصیل کردند؟ سرچشمه‌های فرهنگی که اینان از آن سیراب شده‌اند، کدام است؟ لابد در جایی مثل الجزایر یا سوریه یا مصر پرورش یافته‌اند و در دهه شصت تحصیل کرده‌اند و سپس در دهه شصت و هفتاد در یکی از کشورهای خلیج به کار مشغول شدند. پس، آن الگوی تربیتی و فرهنگی نهضت‌گرایانه و گشوده‌ای که اینان در قرائت از نصوص دینی بدان استناد می‌کنند کدام است؟ چگونه شیخ قرضاوی دموکراسی را از دست می‌دهد [و ردّ می‌کند] در حالی که آن را نشناخته است؟ چرا شیخ عمر عبدالرحمان به کار تبلیغی علنی و تکثر حزبی پناه می‌آورد، در حالی که جز زندان و ترس و هراس و ستم از سلطان ندیده است؟ آیا اسف

برانگیز و وحشت آور نیست که شیخ عمر عبدالرحمان ناچار می‌شود به امریکا پناهنده شود به همان جایی که اکنون ساکن یکی از زندان‌هایش است و پس از آن که تمام زندگی اش را در آن کشور گذرانده است، آن را الگوی رسوای جاهلیت معاصر می‌نامد؟

این موضوع در سال‌های اخیر، الگوهای متفاوتی را شاهد بوده است، مثلاً راشد الغنوشی رهبر جنبش النهضة تونس، خواهان دموکراسی و نظام چند حزبی است، اما او از تبعیدگاهش چنین خواسته‌ای را ابراز می‌کند. کسانی هم از میان اخوان المسلمین که از راه هم‌پیمانی با احزاب قانونی به پارلمان راه یافتند، پای بندی خود را به نظام پارلمانی و ضرورت توسعه نظام چند حزبی را اعلام می‌کنند و در این باره کتاب و مقاله می‌نویسند. در اردن نیز انتخاباتی برگزار شد که اسلام‌گرایان <sup>۱</sup> صندلی‌های پارلمان را از آن خود کردند. با این حال اسلام‌گرایانی که در برخی کشورها مانند سودان و ایران و افغانستان و آذربایجان به قدرت رسیده‌اند، با فعالیت‌ها و رفتارهای حکومتی کنونی خویش الگوی شایسته‌ای برای آینده فراهم نساخته‌اند.

معضله فرهنگی و فرهنگی - سیاسی هم چنان باقی است؛ زیرا بی‌نویسی فرهنگی حاکم بر جهان عرب و جهان اسلام، گردنه‌ای هولناک در برابر ظهور الگوهای تابناک است. اگر اسلام‌گرایان قدرت را به دست گیرند، درباره رابطه با غرب - که در دهه گذشته بر قطع رابطه با آن اصرار داشته‌اند - چه خواهند کرد؟ غرب تغییر نخواهد کرد. آیا آنان تغییر خواهند کرد؟ درون‌مایه‌های سیاسی و اجتماعی راه حل اسلامی چیست؟ اسلام‌گرایان با بدبختی هولناکی که نظام‌های دیکتاتوری غرب گرا پدید آورده‌اند چگونه رویارو خواهند شد؟ آنچه در الجزایر و عراق و فلسطین جریان دارد، اسف برانگیز و دردناک است و به بدیل‌هایی که روشنفکران و سیاست‌مردان تبلیغ می‌کنند نیازمند جذابیت و باور مردمی است.

آگاهی‌ای که اندیشه اسلامی معاصر در بستر آن شکل گرفت، تحت تاثیر بحران دگرگونی‌های ناشی از جنگ جهانی اول و تحولاتی بود که روشنفکران مسلمان آن را در مجموع به نفع خود نمی‌دانستند. روشنفکران مسلمان نتوانستند با پدیده «دولت قومی» که مایل به پیوند دادن آن با مفهوم یگانگی امت و جماعت بودند، الفت برقرار کنند. از این رو این پدیده، بر خلاف طرح تاریخی خلافت که دارای سایه‌ای اسلامی بود، به اصل غربی‌اش وفادار ماند. در فضای چنین سردرگمی‌ای، اسلام‌احیایی اقدام به تلاش برای حفظ هویت خود و صیانت آن از گزند متغییرات پدید آمده، کرد.

این جدایی بین الگوی عربی - اسلامی و دولت‌های [قومی] مستقر، به برخوردی منجر شد که در طی آن، بحران نخبگان به بحران جامعه تبدیل شد. امروزه اسلام‌بیداری گرامی‌تواند به پیروزی‌هایی که در ابعاد شعائر و هنجارها و نمادها در سطح جامعه و دولت به دست آورده اشاره کند، در حالی که ماهیت عقیدتی اندیشه اسلامی‌بیداری‌گرا، مانع تبدیل آن به بدیلی قانع‌کننده در سطح فرهنگی و سیاسی شده است. به نظر می‌رسد ما به سوی ساخته و پرداخته کردن سریع بدیلی عربی - اسلامی هستیم که نشانه‌هایی قطعی از این اسلام‌بیداری‌گرا در آن وجود دارد، اما دارای ماهیت‌ها و اولویت‌های متفاوتی است که به اسلام اصلاحی اوایل قرن بیستم، تشابه بیشتری نشان می‌دهد، اما تجزیه‌ها و نزاع‌هایی که ده‌ها هزار قربانی و صدها هزار زندانی و شکنجه‌دیده را به جا گذاشته، گویا تاوان سنگینی بود که جوامع ما می‌بایست برای بازسازی رابطه ما با اسلام ما و موارث فرهنگی و تمدنی ما می‌پرداخت. با این حال، من فکر نمی‌کنم در این درنگ نسبتاً آسان، هیچ‌گونه دل‌داری نهفته باشد؛ زیرا آنچه رفته است و آنچه جریان دارد، تقریباً فراتر از ادراک و احاطه و تعقل است.

## هویت‌باوری در جهان‌بینی اندیشه اسلامی معاصر

چهار چشم‌انداز یا چهار برخورد فرهنگی - عربی را که سه تا از آنها طی قرن بیستم در مصر رخ داده است، برگزیده‌ام تا ایده‌ای را که در باب ماهیت عقیدتی اندیشه اسلامی معاصر ارائه داده و آن را اندیشه تشخص و هویت نامیده‌ام، روشن کنم و رابطه هویت‌باوری با جهان‌بینی و دیگر ظرفیت‌هایی را که چشم‌انداز دهه نود قرن بیستم به روی آن گشوده بود، نشان دهم.

برخورد نخست بین فرح أنطون و محمد عبده در آغاز قرن بیستم و برخورد دوم بین رشدی صالح و محمد البهی در اواخر دهه ۵۰ و برخورد سوم بین سید قطب و شیوخ اخوان المسلمین مصر در دهه ۶۰ و ۷۰ و برخورد چهارم میان احیاء‌گرایان اسلامی معتقد به اسلامی‌سازی معرفت و لیبرالیست‌های جدیدی است که فرهنگ غربی را نهایت راه می‌دانند.

معمای موجود در برخورد نخست، مسئله پیشرفت و برترین راه تحقق پیشرفت بود. فرح أنطون لبنانی مصری‌شده در این موضوع متأثر از روند پیشرفت فرانسه و به‌ویژه تحت تأثیر ارنست رنان بود که بهترین راه تحقق پیشرفت را جداسازی «قدرت مدنی» از «قدرت دینی» می‌دید و بر آن باور بود که مدنیت حقیقی، تساهل، عدالت، برابری، امنیت، الفت، آزادی، علم و فلسفه و پیشرفت در درون کشور، جز با جداسازی قدرت مدنی از قدرت دینی تحقق نمی‌یابند، و سلامت و عزت و پیشرفت دولت‌ها در عرصه خارجی نیز جز از این راه قابل دستیابی نیست.

محمد عبده در پاسخ وی می‌گوید: این امر در همه ادیان و به ویژه در اسلام ناممکن است. سپس سیمایی درخشان از رابطه دین و دولت در تاریخ اسلام، و سیمایی تاریک از این رابطه در تاریخ میانه مسیحیت را تصویر می‌کند تا در پایان به این نتیجه برسد که

ضرورتی برای جدایی دین از دولت در اسلام، به هدف دست‌یابی به پیشرفت نیست. در حالی که این جدایی در اروپا به سبب دشمنی بین کلیسا و علم و پادشاهی در قرون میانه و جدید ضروری است.<sup>۱</sup>

البته فرح آنطون نیز در برابر این استدلال، دست بسته نمی‌ایستد و مثال‌هایی از ستم‌هایی که به نام دین در تاریخ اسلام شده و برجسته‌ترین نمونه آن ابن‌رشد است را یاد می‌کند و در پایان تأکید می‌کند که با هیچ دینی سرستیز و ضدیت ندارد، بلکه مخالف آن است که مؤسسات دینی بر امور عمومی تسلط یابند؛ زیرا این امر به شهروندان به ویژه در جوامع چنددینی و چندمذهبی آسیب می‌رساند، چراکه حکومت دینی به قول آنطون جانب اهل دین خود را می‌گیرد ولی حکومت مدنی همه را به یک چشم می‌نگرد!

در این جاست که محمد عبده، فرح آنطون را به‌زور در جایگاه مسیحی متجاوز به اسلام می‌نشانند و با او چنین مجادله می‌کند که، اصول مسیحیت و نه تنها کلیسا، دشمن علم و عقل و پیشرفت است.

پاسخ فرح آنطون به گونه‌ای است که می‌خواهد بگوید در پی ورود به مناقشه‌ای دینی نیست، بلکه در امور مدنی، عقل را حاکم می‌داند و افراد بشر را در تدین به هر دینی که می‌خواهند آزاد می‌شمارد. در وهله نخست، عکس آنچه که به نظر می‌رسد، در نهایت خود محمد عبده است که مورد محاصره واقع شده، نه فرح آنطون. این از آن رو است که همان‌گونه که مبنای فرح آنطون در این موضوع از مسیحیت سرچشمه نمی‌گیرد، منبع اندیشه محمد عبده در موضوع پیشرفت نیز اسلام نبوده است. روشن‌ترین چیزی که محمد عبده قصد کرده، این است که مسلمانان می‌توانند با معیارها و شیوه‌های اروپایی پیشرفت کنند، بی آن‌که اسلام در این راه مانعی بر سر راه آن‌ها ایجاد کند. الگوهای اروپایی‌ای که از نظر هر دو مبتنی بر عقل و علم است، مبنایی مشترک است، اما عبده به پیمودن راه غرب به ویژه در موضوع دین‌ستیزی معتقد نیست، اما آن‌گاه که ناچار به تفصیل و توضیح می‌گردد، بین مسیحیت و اسلام تمییز قایل می‌شود و دشمنی سکولاریست‌ها را با کلیسا و حتی مسیحیت، تجویز و توجیه می‌کند و از امکان هم‌سازی اسلام با علم و پیشرفت و تمدن به گواهی شواهد تاریخی و صریح دفاع می‌کند.

۱. برای توضیح بیشتر ر. ک: محمد عبده، الاسلام والرّد علی منتقدیه، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ و الاسلام و النصرانية مع العلم والمدینة، الهلال، ۱۹۶۰؛ و نیز فهمی جدعان، اسس التقدم عند مفکری الاسلام، قاهره، دارالشروق، ۱۹۷۹، ص ۲۰۶-۲۰۲.

این مناقشه در پایان به سود هیچ‌کدام از دو طرف تمام نمی‌شود، نه تنها از آن رو که تعیین تکلیف در چنین نوع از مناقشات ناممکن است، بل از آن رو که صور تاریخی و مکتوب و وقایع، هرکدام قوانین و روش‌های تحقیقی خاص خود را دارد که قابل تطبیق بر دیگری نیست. بنابراین، سیمایی که در آن روزگار از قرون میانه اروپا رایج و معروف بود، در برابر سیمای درخشان قرون میانه اسلامی تاب مقاومت نداشت. اما از بُعد دیگر تمدن پیشرفته اروپایی که بین دین و دولت فاصله انداخته است، شاهدهی است که نادیده گرفتن آن با استشهاد به نصوص اسلامی در باب آزادی و پیشرفت ممکن نیست.

بنابراین، نقطه آغاز مناقشه، پیرامون پیشرفت و استلزامات آن است. پایان بحث هم، اختلاف بر سر نقش دین در دنیای واقعیت و روابط آن با دولت و قدرت سیاسی است. این دشواره هنوز هم که در آستانه قرن بیست و یکم هستیم، به دامن اندیشه و واقعیت جهان عربی (اسلام) آویخته است.

اما برخورد دوم بین رشدی صالح که در سال ۱۹۵۷ م رمانی تأویلی از ابن‌خلدون را با عنوان «رجل فی القاهرة»<sup>۱</sup> منتشر کرد و بین محمد البهی روی داد که در همین سال (۱۹۵۷ م) کتابی قطور با عنوان «الفکر الاسلامی الحدیث و صلته بالاستعمار الغربی»<sup>۲</sup> را روانه بازار کرد. وی در این کتاب فصل مفصلی را به عنوان «مارکسیسم در نواندیشی اسلامی» اختصاص داد، تا به رشدی صالح و برخی نویسندگان دیگر که مارکسیستشان می‌خواند مانند خالد محمد خالد (من هنا نبدا) و مصطفی محمود (الله و الانسان) پاسخ گوید. تلاش رشدی صالح در فهم ابن‌خلدون عملاً تلاشی مارکستی است که در شرح سوسیالیسم و آسان‌سازی فهم آن برای گروه‌های مختلف آموزندگان از شیوه‌های برنارد شاو پیروی می‌کرد. نکته تازه در کتاب وی - گذشته از ساختار جذاب رمان گونه آن - الهام‌گیری از شخصیت سنتی مشهوری (ابن‌خلدون) برای دعوت به ارزش‌ها و تحلیل‌ها و فعالیت‌های معاصر است. اما محمدالبهی که در آن زمان مدیر فرهنگ الازهر بود و سپس مدیر جامعة الازهر و سپس وزیر اوقاف و امور الازهر شد - چنان که خود می‌گوید بیش از هر چیز از به خدمت گرفتن ابن‌خلدون برای تبلیغ کمونیسم آزردہ خاطر است. از دید وی نواندیشی امری مشروع و الهام‌گیری از میراث و سنت برای نسل

۱. رشدی صالح، رجل فی القاهرة: ابن‌خلدون، سلسلة کتب للجمع، ش ۱۱۵، مه ۱۹۵۷.

۲. محمد البهی، الفكر الاسلامی الحدیث و صلته بالاستعمار الغربی، بیروت، دارالفکر، ج پنجم، ۱۹۷۰، ص

نو کاری مفید است، اما مرزهای نواندیشی همان مرزهای سید جمال و محمد عبده است، نه بیشتر و نه کمتر.

البهی زمانی که وارد مجادله با رشدی صالح و دوستان به قول البهی «مارکیست شده» وی می‌شود پرده از راز آزرده‌گی حقیقی خویش برمی‌دارد و آن این است که، چالش در فرهنگ مصر، چالش در وضعیت سیاسی و هویت فرهنگی سیاسی مصر پس از انقلاب است که، هنوز تعین و تشخیص نیافته است. البهی از پیش همانند محمد عبده، ضد صلیبی (ضد مسیحی) و مانند استادش المرآغی، ضد کمونیسم بود. از دید وی دو بعد غرب مطرود و محکوم است: غرب گذشته (صلیبی) و غرب مارکسیست، و باب ارتباط در بعد سوم غرب، (غرب سرمایه‌داری کنونی) مفتوح می‌ماند.

رشدی صالح از زبان ابن خلدون، ضرورت تکامل و حتمیت تضاد طبقاتی و قطعیت پیروزی طبقه محکوم و پایمال شده را شرح و بسط می‌دهد. پاسخ محمد البهی به وی، حتمیت پیروزی اسلام بر کمونیسم و صلیبیسیم است. نزاع این دو، بر سر قدرت و یا دعوتی از سوی دو روشنفکر در دو جبهه متقابل انقلاب برای تن دادن به یکی از این دو نگره بوده است. طرفه آن که ظاهراً منبع ایده رشدی صالح، میراث اسلامی است، ولی منبع ایده محمد البهی اسلام مدرن است.

در برخورد محمد عبده و فرح أنطون، دشواره (معما) سهمگین‌تر و آزارنده‌تر است. اما تلاقی در نقاط مشترک، ممکن است. فرح أنطون که در سال ۱۹۰۶ م به امریکا کوچیده بود، به زودی تحت تأثیر مشروطه عثمانی ۱۹۰۸ م به مصر بازگشت و همان گونه که هجرتش نمادین بود، بازگشت وی نیز - که به نوگرایی (مدرنیسم) عثمانی دل بسته بود - رنگ و بویی نمادین داشت. اما برخورد محمد البهی با رشدی صالح برخورد بین دو روشنفکر از دو سوی متضاد بود که امکان تلاقی و سازش میان آن دو وجود نداشت. این برخورد در اوضاع جنگ سردی که بین دو ابرقدرت در اواخر دهه چهل در گرفت و تا میانه دهه هشتاد، جهان را به دو بخش تقسیم کرد، جریان داشت. در این اوضاع انقلابیون بزرگی در آسیا و افریقا در پی خروج از الزامات وابستگی به یکی از این دو طرف برآمدند و کنفرانس باندونگ و جنبش عدم تعهد را تشکیل دادند. اما رشدی صالح و محمد البهی هر کدام به شیوه خویش، عدم تعهد را رد می‌کنند و بر مقامات انقلاب آگوست نهیب می‌زنند تا به یکی از این دو طرف درگیر در عرصه سیاست و فرهنگ بپیوندند. قطعیت‌های فرهنگی در این جا، قطعیت‌های سیاسی است، در حالی که در زمان برخورد

محمد عبده و فرح آنطون امکان، داشتن گزینه فرهنگی بدون همراهی یا ضدیت با قدزت وجود داشت.

برخورد سوم مورد نظر، گزینه‌هایی را که در طی دهه پنجاه روشن نشده بود، آشکار می‌کند. این گزینه‌ها در کتاب سید قطب آمده است، در کتاب «معالم فی الطریق» (نشانه‌هایی در راه) که وی آن را در زندان نوشته است و برای حاکمیت الهی در مقابله با حاکمیت جاهلیت و طاغوت، نظریه پردازی کرده است. سید قطب در نیمه دوم سال ۱۹۶۴م از زندان آزاد و پس از نه ماه به زندان باز می‌گردد و در سال ۱۹۶۶م اعدام می‌شود.<sup>۱</sup> محمد البهی در این هنگام از وزارت عزل و محکوم به اقامت اجباری می‌شود، در حالی که رشدی صالح و دوستانش از زندان آزاد می‌شوند تا سرپرستی مؤسسات فرهنگی و مطبوعاتی را بر عهده گیرند و در تعیین سیاست‌ها و گزینه‌های مصر دوره عبدالناصر مشارکت ورزند. محمد البهی کارمند قدیمی دولت، غرب لیبرالیست را در رویارویی با شرق کمونیست قرار داد. اما مسئله برای اسلام‌گرایان اخوان المسلمین پیچیده‌تر بود؛ زیرا در طول سی سال گذشته، اهتمام روشنفکرانشان به نقد مادیت غربی و صلیبی مآبی و توطئه اندیشی‌اش علیه اسلام و مسلمانان متمرکز بود. نقد اینان به سیاست‌های غربی محدود نمی‌شد و فرهنگ و تمدن غربی را هم در بر می‌گرفت. از این رو، نزدیک‌ترین راه برای صورت بندی اندیشه هویت باوری و احیاگرایی، تدوین الگویی سوم در مقابله یکجا با کمونیسم و سرمایه‌داری بود. این الگوی سوم، الگوی نظام اسلامی یا نظام حاکمیت خدا بر روی زمین بود که پلیدی‌های شرق و غرب به آن راه ندارد. اگر معمای مطلع قرن بیستم، معمای چگونه پیشرفته شویم؟ بود و اگر معمای دهه چهل و پنجاه، معمای سرمایه‌داری و سوسیالیسم بود، اما معمای دهه شصت و هفتاد با این پرسش مشخص می‌شود که چگونه می‌توانیم مسلمان باقی بمانیم؟! پاسخ سید قطب این است که بدون دولت یا نظام سیاسی‌ای که بر اساس آنچه خدا نازل کرده حکم کند، نمی‌توان مسلمان باقی ماند. اما شیوخ اخوان المسلمین - بر اساس دست نوشته‌ای که در درون زندان‌های مصر دست به دست می‌شده و سپس در سال ۱۹۷۷م با عنوان دعاة لاقضاة (داعیان و نه قاضیان) منتشر شد - این گونه پاسخ دادند که مسلمان می‌تواند بدون نیاز به دولت، فعالیت‌های دینی‌اش را انجام دهد، همان‌گونه که در نماز و زکات و جز این

۱. برای توضیح بیشتر ر. ک: احمد موصلی، الاصولیة الاسلامیة، دراسة فی الخطاب الایدیولوجی و السیاسی عند سید قطب، بیروت، ۱۹۹۳.

دو چنین است، اما فرد مسلمان می‌تواند در صورتی که دولت او را از انجام شایسته تکالیف دینی‌اش باز دارد، با آن مقابله کند. و اگر دولت اسلامی از ضروریات دین می‌بود، در روز زوال خلافت [عثمانی] (۱۹۲۴م) باید دین هم زایل می‌شد.

اما شیخ یوسف قرضاوی در آن میان، این پاسخ را کافی نمی‌دید. از این رو از سال ۱۹۷۴م صدور سلسله کتاب‌هایش را با عنوان «قطعیت راه حل اسلامی»<sup>۱</sup> آغاز کرد. مبنای این قطعیت آن است که، اسلام از میان دیگر گزینه‌ها برای انسان مناسب‌تر است و خدا عهده‌دار حفظ و شکوفایی آن است تا در همه جهان گسترش یابد.

هر چند شیخ قرضاوی شواهد این جبر را در نصوص و واقعیت می‌جست، اما حقیقت این است که آنچه او را به این جبر باوری رساند، اندیشه‌های سوسیالیست‌ها پیرامون جبر تاریخی پیروزی سوسیالیسم بود. وی بر آن باور بود که، اگر وقوع کمونیسم به رغم این که مکتبی بشری است قطعی باشد، ولی اسلام سزاوارتر است که پیروزی‌اش قطعی باشد.

با مطالعه اوضاع دهه هفتاد نیز در می‌یابیم که دو جبرگرایی فکری در این دهه حاکم بوده‌اند. جبرگرایی اسلامی و جبرگرایی مارکستی. اما جبرگرایی فرهنگی مربوط به قومیت و وحدت از افق طرح به افق اندیشه‌ها عقب‌نشینی کرد و کسی به این عقب‌نشینی اهمیتی نداد.

اما چشم‌انداز چهارم که اسلامی‌سازی معرفت را عنوان خود قرار داده است، در دهه هشتاد قرن بیستم ظهور و رواج یافت. المعهد العالمی للفکر الاسلامی (مرکز جهانی اندیشه اسلامی) کنگره نخست خود را در سال ۱۹۸۲م تشکیل داد.<sup>۲</sup> انگاره این مرکز از موضع کنونی امت اسلامی تفاوتی با انگاره‌های ندوی، مودودی، سید قطب و قرضاوی نداشت. انگاره‌اشان چنین بود: از قرن هفدهم میلادی سرزمین اسلام با دو هجوم استعماری نظامی و فرهنگی فکری اشغال شد تا جایی که این تهاجم‌گسترده توانست خود را در اندیشه، عقل، دل و فهم بسیاری از فرزندان این امت تثبیت کند. این تهاجم با برنامه‌ریزی دقیقی که داشت، دو اثر عمده گذاشت: دگرگونی فرهنگی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی و قطع ارتباط امت با میراث (سنت) اسلامی‌اش و تبدیل میراث به

۱. یوسف قرضاوی، الحل الاسلامی، فريضة و ضرورة، ۱۹۷۴.

۲. المعهد العالمی للفکر الاسلامی، الاسلامیة المعرفة المبادئ العامة. خطة العمل، الانجازات، سلسله اسلامیة المعرفة (۱)، ج دوم، ۱۹۸۶م، ص ۱۹-۱۱.

سرمایه تاریخی‌ای که به آن ببالند و به افتخارات آن دل خوش کنند. از این رو این کنگره و نیز مرکز جهانی اندیشه اسلامی در صدد پی‌ریزی طرح «اسلامی سازی معرفت» برآمدند و هدفشان از این طرح آن بود که، فرهنگ امت را بر مبنای میراث اصیل اسلامی و با استناد به فهم صحیح و عمیق و در بردارنده تجربه تاریخی امت در ابعاد مختلف و نیز به مدد فهمی نقدی کاشف روندهای فرهنگی و معرفتی و سیاسی و اقتصادی عصر جدید بازسازی کنند. خواسته اینان بازسازی انگاره و یا نگرشی بود که، به حفاظت از دین و فرهنگ ویژه امت اکتفا نمی‌کند، بکه افزون بر این و یا بر مبنای این، امید واداشتن امت به نوزایشی دیگر داشت که زندگی مسلمانان و جایگاهشان را در جهان معاصر تغییر دهد. با این حال این نگره که اندیشه احیایی اسلامی در مبنای داری خود از آن الهام می‌گیرد ولی عملاً گام‌هایی را به جلو تر از آن بر می‌دارد، کینه و دشمنی نولیبرالیست‌هایی را که از جبر مارکسیستی به جبر لیبرالیستی منتقل شده‌اند، برانگیخته و می‌انگیزد. به عنوان مثال، استاد معروف دکتر عزیز العظمة بر آن است که، نگرش «اسلامی سازی معرفت» شامل دو گفتمان متضاد است: گفتمان جدال (نزاع) و گفتمان اثباتی. گفتمان نزاع و روش‌های علمی جهانی را به نام تمایز و خصوصیت‌گرایی نقض می‌کند و گفتمان اثباتی، وقایع تاریخ و جامعه را در چارچوب انگاره اسلامی تعبیر می‌کند.<sup>۱</sup>

من در این جا قصد بحث در درستی این یا آن انگاره را ندارم؛ قصد من در این جا به سخن آوردن دلالت‌های این جبرها بر جهان‌بینی و خود‌بینی به هدف فهم بحران فکری‌ای است که در طول قرن بیستم به درجات متفاوت وجود داشته تا این که در دهه نود قرن گذشته به نشانه ناتوانی از رویارویی با معمای رابطه با جهان معاصر منفجر شد. احیاگرایان «اسلامی سازی معرفت» معتقد بودند که امت ما برنامه معرفتی و تمدنی‌ای دارد که نشانه‌های آن، آثار حوادث و وقایع تهاجم استعماری و فرهنگی جاری در قرن هفدهم را که در دهه‌های اخیر قرن بیستم وخیم شده و حتی به مشکلی داخلی تبدیل شده بود و یا نزدیک بود جامعه داخلی را به نفع استعمار و خودباختگی فرهنگی نابود کند، از بین برد. استاد عزیز العظمة وقایع این تهاجم را انکار نمی‌کند ولی معتقد است که تمدن غربی، تمدنی جهانی است و علم و فرهنگ نیز صبغه‌ای جهانی دارند، بنابراین، تمایزجویی از راه احیاگرایی نص محور یا تاریخی. شکلی دیگر از اشکال توهم و

۱. عزیز العظمة، اسلمة المعرفة و جموح اللاعقلانية السياسية؛ فی فضايا فکریة. الاصوليات الاسلامیة فی عصرنا الراهن، کتاب سوم، اکتبر ۱۹۹۳، ص ۴۱۴-۴۰۷.

خودباختگی است که ضرر آن به ناممکن بودن و نامعقول بودن آن محدود نمی‌شود، بلکه این کار، روزنه‌های ورود به نوگرایی و جهانی‌گرایی را به روی مسلمانان می‌بندد. تا این جامی توان گفت که نگرش محمد عبده در رویارویی با فرح‌آنتون نگرشی تاریخی بود و نگرش محمد البهی در رویارویی با رشدی صالح و چپ‌گرایان، نگرشی سیاسی و نگرش سید قطب و قرضاوی، نگرشی مبارزه‌جویانه بود. ولی نگرش طرفداران اسلامی سازی معرفت و عزیزالعظمه - هر دو نگرش فرهنگی و یا عقیدتی است که بر چالش بر سر جامعه و دولت در جهان اسلام متمرکز است، هر چند تمام جهان معاصر را میدان خود قرار داده است.

جامعه‌شناس معروف امریکایی، مایکل کرنی (Michael Kearny)، می‌گوید که مطالعه انگاره‌ها پیرامون شکل‌گیری فرهنگ‌ها و ارتباط بین آنها به ویژه در مسایل ارتباطی جز با استناد به مباحث و فرضیه‌های «جهان‌بینی» ممکن نیست.<sup>۱</sup> این اصطلاح «جهان‌بینی» (Weltanschauung) نخستین بار در نوشته‌های فیلسوف و مورخ اجتماعی آلمانی، ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) طرح شد و سپس از آغاز قرن نوزدهم در میان جامعه‌شناسان و مورخان رواج یافت؛ به گونه‌ای که امروزه به یکی از عمده‌ترین مقولات دخیل در محتوای فرهنگ تبدیل شده است.<sup>۲</sup>

جامعه‌شناس بزرگ آلمانی، ماکس وبر Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰م)، این اصطلاح را در دو سطح طبقه‌بندی کرده و با استناد به این طبقه‌بندی، برخی از فرهنگ‌های تاریخی را مورد مطالعه و بررسی قرار داد. سطح نخست مربوط به چیزی می‌شود که دیلتای، نام «هستی‌شناسی» بر آن نهاده است. «هستی‌شناسی»، مجموعه‌ای پایه‌ای از اعتقادات و مسلّمات مفروض از جهان حقیقی و واقعی است که در پرتو آن می‌توان به پاسخ‌های قانع‌کننده برای پرسش‌هایی درباره هدف هستی و جهان و یا به تعبیر دیگر، «روح تمدن» دست یافت. سطح دوم به سیاق انگاره‌ای آگاهانه و ارادی مربوط می‌شود که در آن، شخصیت جمعی خود را در ضمن تقسیم‌بندی‌های جهان واقعی یا جهان ترکیب یافته از ابعاد اساساً فرهنگی و در عین حال اخلاقی و اجتماعی و سیاسی قرار می‌دهد.<sup>۳</sup>

1. Michael Kearny; world view, chandler and sharp. 1984.

2. W. Dilthey; Gesammelte Schriften. Bd. III: Die philosophische Existenz. Bertin 1923.

←3. Max Weber, sociology of religion (1964); H. Gerth, R. Mills; from Max

آنچه در این جا برای ما اهمیت دارد، سطح دوم این طبقه‌بندی است که مربوط به ترکیب‌بندی کنونی جهان می‌شود. همین ترکیب‌بندی است که ما را ناگزیر از بازگشت به «هستی‌شناسی» یا سطح نخست و اساسی می‌کند؛ زیرا اسید جمال و عبده و العظم و رشید رضا و شکیب ارسلان چنین تشخیص دادند که دشواره مسلمانان «پس ماندگی» در دیگر حوزه‌ها است و راه حل آن راهم در «پیشرفت» دیدند. اما متفکران اسلام‌گرا از دهه سی قرن بیستم از این ایده و یا این تشخیص دشواره دست کشیدند. نمی‌توان گفت سبب این کار، ناتوانی مسلمانان از تحقق پیشرفت بوده است. بلکه حتی مسئله پیچیده‌تر از این است؛ چرا که پیشرفت در نزد نوزایی مآبان اسلام‌گرا، به لحاظ مفهومی مستند به معیارهای غربی بود. بر اساس این معیارها، می‌شد گفت که مسلمانان پیشرفت کردند، اما از زاویه دیگر و آن هم نیز با معیارهای غربی چنین پیشرفتی کافی و رضایت‌بخش نبود. دلیل ناکافی بودن و رضایت‌بخش نبودن این حد از پیشرفت، نداشتن قدرت بر حل معضل مسلمانان با غرب در ضمن ترکیب‌بندی‌های جهانی حاکم در آن روزگار بود که اثر عمیقی بر تفکر مسلمانان و در نتیجه بر سازگاری با اوضاع موجود در جهان اسلام داشت. گردباد این تأثیرات از یک سو در تباه شدن فلسطین آشکار شد و از سوی دیگر در ناکام ماندن تجربه پاکستان. اما می‌توان نمونه‌هایی از کامیابی‌ها را هم به یاد آورد؛ مانند ظهور دولت اندونزی که جزایرش در طول تاریخ، یکپارچه نشده بودند؛ اما در دهه پنجاه یکپارچه شدند<sup>۱</sup>. همچنین می‌توان بسیاری از کشورهای اسلامی را نام برد که ظهور یافتند و به استقلال رسیدند. یا می‌توان از جنبش عدم تعهد نام برد که مسلمانان را در دل جنبشی بزرگ و جهانی قرار داد و در دوره‌ای توجه ابوالحسن ندوی و تا دهه شصت، توجه مالک بن نبی را به خود جلب کرد. البته روند آگاهی و هوشیاری همیشه به گونه‌ای واقع‌بینانه و قابل فهم جریان نداشته است؛ از این رو این آگاهی و هوشیاری، رشته‌ها و شعبه‌های دیگری پیدا کرد که «جهان‌بینی» متفکران مسلمان را به مرزهای سطح نخست، یعنی «هستی‌شناسی» و جستن هدف وجود و هستی کشاند. در نتیجه انگاره‌های خلافت و تکلیف و حاکمیت ظهور یافت که اندیشه اسلامی را به سیاق عقیدتی و به فاز هویت و رسالت تمایز، کشاند. دیگر، مسئله «پیشرفت» برای درمان مشکل کفایت نمی‌کرد و

weber: Essays in sociology (1980).

۱. ر.ک: فهمی جدعان، اسس التقدم، همان، ص ۱۸۴-۹۵؛ و رضوان السید، سیاسیات الاسلام المعاصر، همان، ص ۱۷۰-۱۵۷.

مطلوب، «ابراز شخصیت خود» از راه مبارزه مستقیم یا از راه بازسازی انگاره و تشخیص ویژگی‌های این انگاره، به عنوان راه مبارزه برای تحقق مطلوب، در عرصه واقعیت بود. ناخشنودی از ترتیبات و ترکیبات رایج در جهان، تفکر دوگانه‌ای را تولید کرد: رویکرد به سوی تاریخ از یک سو، و در عین حال نامطمئن بودن از تنزه کامل این تاریخ. این بدان روی بود که متفکران اسلامی در همان حال که به کشفیات نوزایی مآبان از تاریخ اسلام رجوع می‌کردند، از افکار و مسلمات خود - از آن جهت که منشأی غربی داشت - دور می‌شدند. از این جا بود که با پافشاری سنت گروانه‌ای، به خود نص - به جهت تنزه و عصمت کامل آن - پناه آوردند.

به این ترتیب، گفتمان «جبری» نزد اسلام‌گرایان هم زمان با گفتمان «جبری» قومیت‌گرایان (ناسیونالیست‌ها) و سوسیالیست‌ها و در هم‌نوایی ناآگاهانه، با وضعیت حاکم بر جهان در شرایط جنگ سرد، تکمیل شد؛ زیرا قومیت‌گرایان نیز به رغم حضور در عرصه قدرت و یا تقرب به آن در جهان اسلام، به سبب نامطمئن بودن از ثبات اوضاع خود در ترتیبات واقعی جهان، سرخورده بودند. به این ترتیب می‌بینیم که زیر ساخت تفکر عقیدتی و جبرگرایانه همه جریان‌های فکری و سیاسی عربی و اسلامی، یکی بود و این وضع تا اوایل دهه نود ادامه داشت. اما چالش‌های این جریان‌ها، بر سر قدرت و مناصب‌شان در دولت و جامعه بود و نه نتیجه اختلاف در جهان‌بینی؛ زیرا آنان همگی پس از ناتوانی از دستیابی به رضایت از جایگاه خود در جهان به هدف انفصال از جهان مبارزه می‌کردند.

احیاگرایان اسلامی - به استثنای مالک بن نبی که به هر حال انگاره مستقل دیگری داشت - همواره بر این اعتقاد بودند که ترتیبات جهانی که تا حد زیادی پراکنده و تجزیه شده به نظر می‌رسد، چنین نیست، بلکه در رویارویی با آنان یگانه است. اما قومیت‌گرایان و چپ‌گرایان برای مدتی کوتاه خود را در صف جدایی‌طلبان قرار داده و سپس همانند اسلام‌گرایان، به سوی مبارزه فراگیر برای «ابراز شخصیت»ی که هویت خود را جز در کناره‌گیری و گستن نمی‌دید، روی آوردند. نمونه تلاش آنان را در فعالیت‌های «مرکز الدراسات الوحده العربیه» (مرکز مطالعات وحدت عرب) و انگاره‌های آن از طرح تمدنی و توسعه مستقل در دهه هشتاد می‌توان دید.

## مسئله تمدن و روابط بین تمدن‌ها از دیدگاه روشنفکران عرب در قرن بیستم

روشنفکران جدید مسلمان به تمدن خود به عنوان چیزی که زمان آن گذشته و دوره‌اش به سر آمده، می‌نگرند. در حالی که به تمدن دیگری، اروپایی، و سپس غربی، به عنوان واقعی‌تری تحقق یافته و موجود که چشم‌ها و دل‌ها را غافلگیر کرده، نظر می‌افکنند. این نگاه دو گانه را می‌توان در ایده رفاعة الطهطاوی (۱۸۰۱ - ۱۸۷۳) و خیرالدین التونسی (۱۸۲۲ - ۱۸۸۹) درباره منافع عمومی و تشکلات مشاهده کرد. بر این اساس، این دو امر - که یکی هدف ارزشی - اجتماعی و سیاسی دارد، و دیگری نهادی و سازمانی - پیشرفت تمدنی و بین‌المللی اروپا را تمایز داده‌اند و مسلمانان باید برای خروج از دایره انحطاط و تقلید این دو را اقتباس کنند و بپذیرند. به این ترتیب، انحطاط، عمر تمدن اسلامی را به سر آورده و دنباله‌روی از تمدن موجود، نتیجه منطقی آن است.

فهم دو گانه‌ای را که از مفهوم تمدن در نزد طهطاوی و تونسسی و رفیق العظم (۱۸۶۷ - ۱۹۲۵) و دیگران در می‌یابیم، عملاً در جدال محمد عبده (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵) با فرح أنطون (۱۸۷۴ - ۱۹۲۲) در کتاب «الاسلام و النصرانیة مع العلم و المدینه» تحقق یافته می‌بینیم. در این کتاب محمد عبده چنین می‌پندارد که اگر به رابطه دین و دنیا، بین اسلام و مسیحیت نظر افکنیم تفاوت آشکاری بین آن دو وجود دارد؛ زیرا در همان حال که اروپائیان جدید در نتیجه تعارض و نزاع دو قطب «کلیسا و دنیا و کلیسا و علم» و ادار به جداسازی سکولاریستی آن دو شده‌اند، چنین نزاعی به سبب موضع متفاوت اسلام به دنیا و علم در تمدن اسلامی روی نداده است. از این رو نیازی به جداسازی سکولاریستی بین دین و دنیا و علم نبوده است. اگر ملاحظه کنیم که مناقشه (محمد عبده و فرح أنطون) پیرامون «ابن رشد» و فهم «ارنست رنان» از کتاب ابن رشد (فصل المقال فیما بین الحکمة

و الشريعة من اتصال) بوده است، درک می‌کنیم که محمد عبده از گذشته‌ای سخن می‌گوید که دوره‌اش به لحاظ تمدنی به سر آمده و عنصر زنده‌ای از این تمدن به جز دین اسلام باقی نمانده و تنها امید به ارزش‌های جاودانه اسلام است که می‌تواند در عملیات بازسازی تمدنی - پس از گسست پیش آمده در اثر انحطاط - کارها را سامان بخشد.

در چنین درکی از رابطه با غرب و دشواره تمدنی بر آمده از بن بست‌های این رابطه، چند موضوع، همراه و هم سخن می‌شوند که به روشنی در کتاب «الاسلام و الحضارة العربية» محمد کُردعلی و مناقشات جاری پیرامون ترجمه کتاب «حضارة العرب»، گوستاولوبون و «الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري» (که اسم کتاب در اصل نهضة الاسلام است) آدام متز و سلسله کتاب‌های «فجر الاسلام» و «ضحی الاسلام» و «ظهر الاسلام» احمد امین، ظهور می‌یابد. نخستین این امور احساس ناخوش به سر آمدن است که همراه با اجبار به رویارویی تمدن غول پیکر غربی به وسیله آن گذشته پر افتخار (تمدن کهن اسلامی) است.

دوم؛ به کارگیری گذشته تمدنی به عنوان میراث مکتوب برای دفاع از خود، جایگاه و نقش خود. سوم؛ گردن نهادن به مقوله پیشرفت غربی در عین بیمناکی از امکان تأثیر منفی آن بر هویت و شخصیت خود. این وضع نشان‌دهنده حیرت‌زدگی بین نوگرایی (مدرنیسم) و نوسازی (مدرنیزاسیون) بود. هدف از «نوگرایی» در آن زمان، پیوستن به غرب برای رهایی از عقب ماندگی و هدف از «نوسازی» در آن زمان آمیزه‌ای از طهارت ارزشی غربی - اسلامی و اقتباس از فن‌آوری و نهادهای غربی بود.<sup>۱</sup>

این مناقشات، زمانی در حوزه اسلامی روی داد که بر سر گسست شدیدی که مصطفی کمال (آتاتورک) در اسلام و تمدن و سنت‌های آن در عرصه فرهنگ و جامعه و سیاست پدید آورده بود، تقسیم‌بندی‌های جدیدی رخ داده بود. زمانی هم که جنگ جهانی دوم در گرفت، با دگرگونی حوزه سیاسی، حوزه فرهنگی هم کاملاً دگرگون شد. بدین ترتیب برای نخستین بار در نزد روشنفکران مسلمان ژرف کاوی‌هایی پیرامون تمدن‌ها، ماهیت تمدن‌ها و رابطه بین آنها شکوفا شد و جهان بینی‌هایی ظهور یافت که - به

۱. مهم‌ترین پژوهش‌ها پیرامون اندیشه نوزایی غربی تا چندی پیش، دو پژوهش، آلبرت حورانی با عنوان «الفکر العربی فی عصر النهضة» و پژوهش هشام شرابی با عنوان «المثقفون العرب و الغرب» بود، اما اینک کتاب فهمی جدعان با عنوان «اسس التقدم عند مفکری الاسلام» موجود است که به لحاظ ژرفا و بسط، بر آن دو برتری دارد.

رغم تفاوت در درجه درستی و نفوذ و تأثیر - تا میانه دهه هشتاد قرن بیستم رواج داشت.

## (۲)

جامعه‌شناس معروف، مایکل کرنی، یادآور می‌شود که پژوهش و کاوش انگاره‌ها پیرامون تمدن‌ها، شکل‌گیری و روابط بین آنها، جز با استناد به مباحث و فرضیه‌های «جهان‌بینی»، یا جهان‌بینی‌ها - به ویژه در مسئله روابط بین تمدن‌ها - امکان ندارد.<sup>۱</sup> اصطلاح جهان‌بینی نخستین بار در نوشته‌های فیلسوف و مورخ اجتماعی آلمانی ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) سر بر آورد، اما از اوایل قرن نوزدهم در متن مورخان و جامعه‌شناسان رواج یافت، به گونه‌ای که امروزه یکی از مقولات کلی راه یافته به محتوای فرهنگ شده است.<sup>۲</sup> بی آن که بخواهیم به جزئیات تحولات این اصطلاح وارد شویم. آنچه در این جا از این اصطلاح مورد نظر ما است سطح دوم از دو سطحی است که ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) ذکر کرده و با استناد به این دو سطح، شماری از تمدن‌ها و فرهنگ‌های تاریخی جهانی را مطالعه کرده است.<sup>۳</sup> سطح نخست مربوط به چیزی می‌شود که «دیلتای» از آن به «سیمای وجودی» تعبیر می‌کند. سیمای وجودی ترکیبی است از گروه اساسی‌ای از اعتقادات و مسلمات مفروض از جهان حقیقی واقعی که در پرتو آن و با اشاره به آن می‌توان به پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای به پرسش‌ها درباره هدف هستی و جهان دست یافت. سطح دوم به سیاق انگاره‌ای (تصوری) - آگاهانه و ارادی‌ای مربوط می‌شود که در متن آن، شخصیت جمعی - اساساً به لحاظ فرهنگی و هم‌چنین به لحاظ اخلاقی و اجتماعی و سیاسی - خود را در ضمن تقسیمات واقعی، یا ترکیبی جهان قرار می‌دهد.

چنان‌که ذکر شد، از آغاز قرن نوزدهم، اصطلاحات «ملت»، «دین»، «وطن»، «مدنیت» و «فرهنگ» بر زبان و قلم نویسندگان عرب و مسلمان برای دلالت بر حوزه‌های از بین رفته و یا موجود رواج یافت، اما هیچ یک از آنها در این اصطلاحات - در سطح دومش -

1. Michael Kearney; World View, Chandler and Sharp 1984.

2. W.dilthey Gesammelte Schriften Bd.III.die Philosophie Des Existen  
Z.Berlin 1923.

3. Certh, H.H.And R.Mills; From Max weber: Essays in Sociology,  
1980; Max Weber, Sociology of Religion (1964).

درنگ عمیق و وسیعی انجام ندادند. یکی از این اصطلاحات پرسمان «پیشرفت» در دو سطح مفهومی و مقایسه‌ای است. البته این موضوع آغاز چیزی بود که می‌توان «جهان بینی» نویسندگان عرب و مسلمان - و یا به عبارت دیگر نگرش به موقعیت خودشان در جهان واقعی و هر چند به طور غیر مستقیم نامید.

این وضع را در شرح و تفسیرهای مختلف طهطاوی از حوزه فرهنگی و سیاسی فرانسوی و شرح مفصل تونسلی از احوال ممالک اروپایی و سخن رفیق العظم (۱۸۶۷ - ۱۹۲۵) درباره پراکندگی ادیان، اسباب ترقی و آبادانی و نیز در پاسخ محمد عبده به فرح آنطون در کتاب «الاسلام و النصرانية مع العلم و المدينة» و در ترجمه و تفسیر احمد فتحی زغلول از کتاب «سرّ تقدم الانجليز السكسونيين» و «سرّ تطور الامم» و در آرای احمد فارس الشدياق (۱۸۰۴ - ۱۸۸۷) در کتاب «كشف المخبا عن اروبا» و در رساله حسین المرصفي (۱۸۱۰ - ۱۸۹۰) با نام «الكلم الثمان» و در نظرهای مصطفى الغلايينی (۱۸۸۶-۱۹۴۵) در کتاب «الاسلام روح المدينة» و آثاری دیگر می‌یابیم.<sup>۱</sup>

اگر چارچوب مقایسه‌ای مشهود و اراده‌گرایی قوی بر رساله کوچک شکیب ارسلان (۱۸۶۹ - ۱۹۴۶) «لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم» حاکم نبود، می‌شد این رساله را پی‌گیری پرشش اساسی نهضت‌گرایان به شمار آورد. مشکل دیگر این کتاب آن است که درگیر و دار چالش‌های جهانی پدید آمده در دهه سوم قرن بیستم - که با آغاز جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۳۹ به اوج خود رسید - نوشته شده است. حرف اساسی شکیب ارسلان این است که پس ماندگی مسلمانان به نداشتن برنامه‌ای برای مبارزه با هدف تحقق آن و نداشتن اراده لازم برای تحقق برنامه بر می‌گردد. از نظر شکیب ارسلان برنامه بزرگ عرب‌ها و مسلمانان، همان اسلام با همه ابعاد اعتقادی، تمدنی، اجتماعی و سیاسی آن است.

اگر گفته شود که اروپا به مرحله نوزایی (نهضت رنسانس) نرسید، مگر زمانی که دین را پشت سر خود و انهاد، پاسخ شکیب ارسلان این است که چنین سخنی خطای محض است؛ زیرا به رغم سکولار بودن افراد، جماعت‌ها و دولت‌ها، هم چنان مسیحی - و چه بسا در مواردی، مانند رفتار فرانسوی‌ها در الجزایر، مغرب و تونس، و رفتار فرانسه و اسپانیا در مغرب، و رفتار ایتالیا در لیبی - صلیبی هستند. اگر از آن طرف هم گفته شود که

۱. ر.ک.: فهمی جدعان، «اسس التقدم عند مفکوری الاسلام»، فصل ششم، ص ۳۸۸-۴۱۰ و رضوان السید، «سیاسیات الاسلام المعاصر»، ص ۱۸۳-۱۵۳.

سبب عقب ماندگی و انحطاط تمدنی مسلمانان، اسلام است، باز نظر «شکیب ارسلان» ناروا بودن این ادعا است. دلیل وی این است که آیا ورود مسیحیت به یونان و روم نیز سبب انحطاطی شده که این دو سرزمین پس از آن دچارش شده‌اند؟! بر این اساس تمدن‌ها مبتنی بر چندین پایه‌اند که در رأس آنها دین قرار دارد، اما دین به تنهایی تمدن پدید نمی‌آورد، چنان که به تنهایی سبب فروپاشی تمدن هم نمی‌شود.<sup>۱</sup>

آنچه در این مبنای شکیب ارسلان، طرفه به نظر می‌آید آن است که وی - که در لوزان سوییس مقیم بود - در به هم ریختگی اوضاع بین‌المللی آن زمان، عاملی را نمی‌دید که سبب نگرانی اروپاییان نسبت به سرنوشت تمدن‌هایشان شود. مسئله دیگر این که وی پس از درگرفتن جنگ نیز در کتاب خود - که دوبار در طی جنگ چاپ شد - تجدید نظری نکرد. و بر خلاف همکاران شامی خود - به ویژه رفیق العظم و مصطفی الفلایینی که در استدلال بر عمر و سرنوشت تمدن‌ها به آرای ابن خلدون و اسوالد اشپنگلر Oswald Spengler، (۱۸۸۰-۱۹۳۶) مراجعه می‌کردند - نه پیش از جنگ و نه پس از آن اشاره‌ای به آرای این دو نمی‌کند.<sup>۲</sup> چنان که از کتاب‌های دیگر شکیب ارسلان بر می‌آید وی آن دو را خوب می‌شناخت. اما محل اختلاف شکیب ارسلان با نوزایی مآبان دهه بیست، افزون بر آگاهی اراده‌گرایانه قوی‌اش، تأکید و اصرار بر نقش دین در سایر تمدن‌ها، به ویژه تمدن مسلمانان است. در حالی که جنگ جهانی دوم راه پردازش جهان‌بینی‌ای بریده از مقوله پیشرفت غربی را برای اصحاب فرهنگ‌آחיایی از میان نویسندگان عرب و مسلمانان باز کرده و افق را برای سازوکارهای رهایی از چارودیوار انگاره‌های موجود در بستر مقولات بزرگ [پیشرفت غربی] گشوده بود. بسیاری بر این عقیده بودند که این جنگ ویران‌گر و شعله‌ور در قلب این تمدن - که جنگی همانند را پیش‌تر تجربه کرده بود، نشانه وجود بیماری‌های سرکشی است که به هلاکت آن راه خواهد برد و مسلمانان و دیگر ملت‌های شرقی باید پیش از در هم شکستن و غرق شدن کشتی آن را ترک کنند، به ویژه آن که جایگزینی آماده - و یا شبه آماده - به نام اسلام در اختیار دارند.

۱. شکیب ارسلان، «لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غیرهم»، مکتبه الحیاة، بیروت، ۱۹۶۹.

۲. شکیب ارسلان کتاب مقدمه ابن خلدون را در نشریه کاترمیر و سپس در نشریه بولاق معرفی کرد. اما بر کتاب «فروپاشی غرب» (Der untergang des Abendlandes) اثر اشپنگلر از دهه بیست تفسیر و تحلیل‌هایی نوشته شد. بخش‌هایی از این کتاب در دهه چهل به عربی ترجمه شد و ترجمه کامل این کتاب به عربی در دهه پنجاه انجام گرفت.

«ابوالاعلی مودودی» ۱۹۷۹ میلادی از برجسته‌ترین این گرایش تسلی جو و عرضه کننده جایگزین امان بخش است. روشن نیست که وی تا چه اندازه از تأملات بدبینانه «اشپنگلر و توین بی» اطلاع داشته است. به هر حال وی در مقاله‌ای که در سال ۱۹۴۱ با عنوان «انتحار تمدن غربی»<sup>۱</sup> منتشر می‌کند انگاره‌ای را عرضه می‌کند که شبیه انگاره اندام‌وار ابن خلدون درباره دولت‌ها و شبیه دورنمای اشپنگلر از فروپاشی این تمدن‌ها است. مودودی در این مقاله - که در سال ۱۹۴۳ در قاهره به عربی ترجمه شد - بین شواهد قرآنی از سرنوشت دیگر امت‌ها و ملت‌ها از سویی و بین تمدن‌های پایان یافته جهان قدیم، رابطه توازی برقرار می‌کند. زمانی که مودودی به نقشه حماسی خود از تاریخ بشری دوران جدید می‌رسد می‌گوید: «سنت خدا همین است که می‌بینم امروزه در برابر ما تکرار می‌شود؛ پس امروزه و بال کارهای زشت ملت‌های پیشین، دامن‌گیر ملت‌های غربی شده است... آفات جنگ جهانی، مشکلات اقتصادی، فزونی بی‌کاری، رواج بیماری‌های بنیان‌کن و دگرگونی نظام خانواده، همگی آیات روشنی هستند که اگر در آن درنگ کنند، در می‌یابند که این همه نتیجه ستم، سرکشی، پیروی ایشان از شهوات و روی گردانی آن‌ها از حق است...».

با این حال، وی بر آن است که این پدیده‌ها در گذشته و حال هم، هشدارهای عذاب سخت و دردناک است؛ زیرا باز به این سخن بر می‌گردد که حتی اگر نشانه‌ها، آزمایش‌ها و سختی‌های نازل شده بر غربیان، آنان را بیدار کرده باشد، باز هم سرنوشت تمدن شگرفشان، حتمی است؛ زیرا - از نظر مودودی - دو شیطان نیرومند بر این تمدن چیره شده‌اند که قطعاً آن را به سوی تباهی می‌کشانند و آن دو شیطان عبارتند از یکی اندکی نسل و دیگری ناسیونالیسم. اما اولی بر عقل افراد - از زن و مرد - چیره شد و آنان را وادار کرده تا با دست خویش نسل خود را ریشه کن کنند. اما شیطان دوم بر عقل ملت‌ها و حکومت‌ها غلبه یافته است و راه خروج از این قطار شتابان به سوی نابودی این است که از «بردگی فکری» نسبت به الگو و ایده‌آل غربی‌رهایی یابیم و به اصالت اسلامی بازگردیم.

اما «مودودی» که در تأیید نظریه خویش درباره تمدن غربی به مثال‌ها، وقایع و مقولاتی از تاریخ این تمدن استدلال می‌جوید، در زمینه تقدیم الگوی جایگزین،

۱. این مقاله همراه با مقالاتی دیگر از وی در سال ۱۹۵۵ به عربی چاپ شد. مشخصات کتابشناختی آن: «نحن والحضارة الغربية»، ج هفتم (که اکنون در اختیار من است)، دارالفکر، بیروت، ۱۹۷۰.

نمونه‌ها و وقایعی از تمدن ریشه‌دار اسلامی ذکر نمی‌کند، بلکه در زمینه پی‌ریزی الگو و هم‌چنین نقد الگوی نقیض به قرآن پناه می‌برد. مودودی پس از تحلیل سریع وضع فرهنگی و سیاسی رایج در جهان اسلام - کمی پیش از جنگ جهانی دوم و آغاز آن - به این نقطه می‌رسد که باید برای انفصال دو تمدن - غربی و اسلامی - برنامه‌ای را وضع کند و این انفصال شامل ابعاد عقیدتی، فرهنگی و سیاسی می‌شود. وی امکان ظهور متحدی مشخص برای فرهنگ اسلامی را (به عنوان مثال کشور پاکستان) تصور می‌کند که قبله آمال مسلمانان جهان شود و در چشم آنان رقیبی حقیقی برای تمدن غربی - و چه بسا الگویی برای همه جهان - شود.

ابوالحسن علی‌الحسنی الندوی در فهم تمدن اروپایی، یا غربی و روابط تنازع‌آمیز آن با اسلام، چندان تفاوتی با مودودی ندارد، اما به خلاف او در دو کتابش<sup>۱</sup> که در نیمه نخست دهه پنجاه عرضه شدند، بر ابعاد تاریخی و تحلیلی تمدن اسلامی و تمدن غربی تأکید می‌ورزد. از این رو، سیمای او همان است که در بین اسلام‌گرایان معاصر رواج یافته است، در حالی که تأثیر مودودی و قطب بر ابعاد جدالی و مبارزاتی روابط این دو حوزه تمدنی متمرکز بوده است.

کتاب نخست ندوی «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین» به عربی در سال ۱۹۵۰ منتشر شد. این کتاب به دو بخش تقریباً برابر - به لحاظ حجم - تقسیم می‌شود. نیمه نخست کتاب بر تحلیل تاریخ تجربه تمدنی اسلامی و شرایط ظهور آن به عنوان شورشی بر تاریکی جامعه جاهلی عرب و پوچی نزاع دولت‌های ساسانی و بیزانس متمرکز می‌یابد. فصل ویژه شرایط و محیط پیرامونی ظهور اسلام و تمدن اسلامی، فصلی مقدماتی به نظر نمی‌آید؛ زیرا این فصل مساحتی تقریباً چهل صفحه‌ای را در بر گرفته که در آن پس از محکومیت امپراطوری کسری و قیصر - که در پیرامون جزایر عربی آن زمان حاکم بودند - فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و سنت‌های دینی موجود در دیگر نواحی جهان که در قرن پنجم و ششم میلادی وجود داشتند - مانند یهودیت، مسیحیت، زرتشت، بودا و هندو - همگی محکوم شمرده شده‌اند. نویسنده در شرح روش انبیا در اصلاح و تغییر بابی ویژه برای تمدن اسلامی باز می‌کند. آنچه جالب به نظر می‌آید متمرکز وی بر ابعاد تربیتی، اخلاقی و فرهنگی در این باب است. در حالی که در بحث از انحطاط تمدن اسلامی جایگاه ویژه‌ای

۱. ابوالحسن الندوی، «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین» و «الصراع بین الفکر الاسلامیة و الفکر الغریبة».

برای بعد سیاسی قایل شده و تأکید می‌کند که انحطاط تمدن اسلامی منجر به جدایی دین از سیاست و رسیدن ناشایستگان به قدرت و کم‌اهتمامی به علوم مفید شد. فقط قرن‌های اخیر شاهد لحظه‌هایی تابناک در دوران «صلاح الدین» و برخی ممالیک و عثمانی‌ها بوده است، در حالی که این وضع عمری کوتاه داشته و آن هم متمرکز بر نبوغ نظامی بوده است و نه نبوغ فرهنگی، یا تمدنی.

در بخش مربوط به تمدن اروپایی «ندوی» در آغاز، این تمدن را به ریشه‌های یونانی آن ربط می‌دهد که از نظر وی عناصر اساسی آن تا به امروز چهار عنصراند: ۱) ایمان به محسوس؛ ۲) اندکی دین باوری؛ ۳) اهتمام شدید به زندگی دنیا؛ ۴) قومیت‌گرایی. با این وضع، می‌توان گفت که کلید فهم این تمدن، «مادیت» حاکم بر آن می‌باشد. در چالشی هم که بین روحانیت زاهد مآب مسیحی و تمدن مادی درگرفت، تمدن مادی پیروز شد و مسیحیت شرقی را به حاشیه راند و یا روح آن را گرفت. در حقیقت، روم نصرانی نشد بلکه - به قول ابن تیمیّه - نصرانیت، رومی شد. بیماری تمدن اروپایی با سیطره مادی‌گرایی غریزی بر افراد و سیطره ناسیونالیسم و وطن‌پرستی که مبنای تأسیس دولت‌ها و شکل‌گیری ملت‌ها شد، ویرانی بیش‌تری به بار آورد. از این رو اروپا - و تمام غرب همراه آن - در ترویج‌گرایی‌های فردی و گرایش‌های جمعی جدایی‌طلبانه و افراطی تا حد انتحار به پیش می‌رود. گواه این ادعا دو جنگ جهانی و صدها جنگ استعمارگرانه دیگر است.

روند جهان امروز که تمدن غربی بر آن حاکم می‌باشد، روندی جاهلی و یا رو به جاهلیت است؛ زیرا از یک جهت شاهد حرکت خزننده غربی‌ها برای تکمیل سلطه بر جهان هستیم، و از سوی دیگر شاهد چالش‌های داخلی در قلب تمدن سلطه‌جویان که بین‌گرایش‌های مادی تندروی حاکم بر افراد، و بین گروه‌های مستبد مسلط در جریان است. و هرج و مرجی که بر جهان حاکم است از سنگینی زیانی که با انحطاط مسلمانان بر آن وارد آمده حکایت می‌کند. مسلمانان قدرت تعیین سرنوشت جهان - و حتی تعیین سرنوشت خود - را از دست داده‌اند. «ندوی» به این جا که می‌رسد بر عرب‌ها فرض می‌داند که برای نجات مسلمانان و جهان اقدام کنند، همان‌گونه که در آغاز نیز جهان را به مدد اسلام نجات دادند.

ندوی این وظیفه نوزایانه و نجات‌بخشانه را دست‌کم نمی‌گیرد؛ زیرا ایده، یا ایدئولوژی غربی جهان اسلام و عرب را در نور دیده و بخشی مهم در بافت زندگی افراد،

گروه‌ها و دولت‌ها در همه سطوح - فن‌آوری، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی - شده بود. ندوی وقایع «غرب‌گرایی» در دیگر نواحی جهان اسلامی را شرح داده و نتیجه می‌گیرد که تأثیرات غرب در چارچوب‌های سیاسی و سامان‌یابی دولت‌ها، ژرف‌تر بوده است. بنابراین، به جوامعی امید می‌بندد که سنت‌ها و اصالت‌های خود را حفظ کرده‌اند. وی برخلاف مودودی، نقش راهبرانه‌ای برای کشور مصر در پایه‌ریزی تمدن اسلامی جدید می‌بیند که این تمدن در دگرگونی جاری جهانی - که نمود آن سرکشی ملت‌های جهان بر مستکبران است - مشارکت جوید.

این الگو - در ابعاد عقیدتی و انگاره‌ای‌اش - برای «سید قطب» به شدت جاذبه دارد.<sup>۱</sup> قطب آن اندازه که از انگاره مودودی از تمایز عقیدتی اسلامی بهره می‌برد، از نقد مودودی به تمدن غربی بهره نمی‌برد. بهره قطب نه از مقوله «انتحار تمدن غربی» که از رساله سلفی مآبانه مودودی با نام «المصطلحات الاربعة» (الإله، الرّب، العبادة، الدین) است.<sup>۲</sup> قطب در کتاب «خصائص التصور الاسلامی و مقوماته» به شیوه بلاغی و ویژه خویش شرحی دوباره از این اصطلاحات ارائه می‌دهد. از نظر مودودی و قطب، تمدن دارای ویژگی‌های اساسی، یا مقوماتی است که در دوره آغازین آن ظهور می‌یابد و مقوم اساسی تمدن اسلامی، دین اسلام است. بنابراین، اگر می‌خواهیم تمدن اسلامی را بشناسیم باید به نص مبنایی این تمدن که در درجه نخست «قرآن کریم» است بازگردیم. همان‌گونه که برای فهم تمدن غربی، یا تمدن جدید باید به تفکر یونانی برگردیم؛ زیرا تفکر یونانی، تمدن غربی را پایه‌ریزی کرده و یا غربیان، تفکر یونانی را ساخته و پرداخته‌اند.

اگر این روش (مراجعه به نص مبنایی) در معرفت یک تمدن - به عنوان جوهری ثابت که جز به لحاظ شکلی تغییر نمی‌کند - به کار می‌آید، در تمییز بین عناصر اصیل و عناصر دخیل آن تمدن نیز مفید است. به این ترتیب اصلاح عقیدتی از دیدگاه مودودی و سید قطب، معیار برپایی دوباره تمدن اسلامی است و این معیار سبب شفافیت جوهر آن و انفصال آن از عناصر پیرامونی می‌شود. مودودی خواهان انفصال از تمدن غربی است. و

۱. سید قطب در این کتاب‌ها به مسایل تمدنی پرداخته است: «الاسلام و مشکلات الحضارة» (۱۹۵۳)، «معرکه الاسلام و الأسمالية» (۱۹۵۲)، «الاسلام و السلام العالمی» (۱۹۵۱)، «خصائص التصور الاسلامی و مقوماته» (۱۹۶۲)؛ و مقایسه شود با: احمد الموصلی، «الخطاب الاسلامی الاصولی» (۱۹۹۳)، ص ۱۰۹-۱۳۳.

۲. ابوالاعلی المودودی، المصطلحات الاربعة، مصر، بی‌نا، چ اول، ۱۹۵۱.

از این کار دو هدف دارد: از سویی هدف او تصفیه و تطهیر از شائبه‌های این تمدن است، و از سوی دیگر فراهم آوردن امکان تحقق الگوی [اسلامی]. اما سید قطب چندان دغدغه نمود سیاسی یافتن الگوی منفصل را در آغاز ندارد و یا این که اولویت بدان نمی‌دهد. بلکه اولویت را به تطهیر عقیدتی، یا زلالی جهان‌بینی می‌دهد. از این رو وی برای شکل‌دهی جماعتی - به لحاظ عقیدتی - منفصل، می‌کوشد تا بتواند در میانه تاریکی جاهلیت [قرن بیستم] الگوی جاذبه‌دار را تحقق بخشد.

اما در زمینه نقد نقضی، سید قطب همان انگاره مودودی و ندوی از مشکلات تمدن - یا به تعبیر بهتر، مشکلات مسلمانان با تمدن جدید - را می‌پذیرد و حتی در استدلال قرآنی از یک سو و استدلال غربی انتقادی از سوی دیگر، مسیر آن دو را می‌پیماید. سید قطب روش قرآنی مودودی را در پایه‌ریزی جهان‌بینی‌ای ایدئولوژیک به کار می‌گیرد و برای اثبات درستی تشخیص خود از بیمار بودن تمدن غربی، فراوان به کتاب «انسان، موجود ناشناخته» الکسیس کارل که به عربی ترجمه شده بود ارجاع می‌دهد. تشخیص کارل این بود که ریشه بیماری تمدن غرب، «پس‌ماندگی علوم انسانی از علوم مادی» است، اما سید قطب که در اصل بیمار بودن تمدن غربی با کارل هم نظر است، تشخیص او را از اسباب این بیماری نمی‌پذیرد. از نظر سید قطب، سبب بیماری کشنده این تمدن، برپایی آن بر مبنای بی‌دینی است. «همه آفات دیگر از همین روزنه به آن سرازیر و جنایت حقیقی آن به انسان از همین سرچشمه شوم روانه شده است. به هدر دادن ارزش‌های انسانی و ویژگی‌های نوعی و فردی همگی ریشه در همین کشتزار کم‌ثمر دارد».

سید قطب با مباحثی که در زمینه دین و فطرت انسانی عرضه می‌کند در پایان به این نتیجه می‌رسد که تمدن غربی مخالف فطرت است، حتی اگر این تمدن موجودیتی در سطح جهانی یافته باشد. - زیرا سید قطب، تمدن غربی را جهانی می‌شمارد و همواره از آن با عنوان «تمدن جدید» یاد می‌کند، در حالی که مودودی و پس از او ندوی اصرار دارند که این تمدن را تمدن اروپایی، یا غربی بنامند. - در این جا سید قطب علت شقاوت انسان در جهان معاصر را، استیلای تمدن جدید و ارزش‌های آن می‌داند و از نگاه او این ارزش‌ها نیز، ارزش‌های مادی و مخالف فطرت انسانی است که نزاع بین افراد و بلکه در درون هر فرد را گسترش می‌دهد و - این خودمحوری‌ها - به نزاع بین گروه‌ها و ملت‌ها و کشورها تبدیل می‌شود، همان‌گونه که در دو جنگ جهانی و صدها درگیری‌ای که به سبب تمدن جدید در گوشه و کنار جهان رخ داده شاهد بوده‌ایم.

## (۳)

«مالک بن نبی» متفکر الجزایری که در دهه پنجاه میلادی در مصر می‌زیست، در جهان‌بینی خود الگوی پیشرفت را - که احیاگرایان مسلمان در آغاز جنگ دوم ره‌ایش کرده بودند - باز تولید می‌کند. اما انگاره وی از تمدن، هیچ ارتباطی با انگاره دیگران ندارد. وی انگاره‌اش درباره محیط طبیعی تمدن را از اشیپنگلر و انگاره‌های سطح دومی‌اش را از ماکس وبر برگرفت.<sup>۱</sup>

ندوی از نوزایی مصر - به اصطلاح وی - که با کمی احتیاط در انقلاب افسران آزاد نمود یافت خشنود بود، اما مالک بن نبی با تحرکی پرشور برنامه‌های انقلاب مصر در زمینه بین‌المللی را به نظریه‌ای در باب تمدن جدید تبدیل کرد که دیگر دایره‌های سه‌گانه عبدالناصر و خیال و آرزوهای اصحاب فرهنگ اسلامی را برانگیخته بود. سپس کنگره باندونگ در سال ۱۹۵۵ م و اقدامات مصر در حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش اروپا پیش آمد تا الگویی باشد از آنچه که بعدها جنبش عدم تعهد نام گرفت. مالک بن نبی بین فرهنگ و تمدن فرق می‌گذارد. نگرش وی نسبت به تمدن به نظریه‌ای در باب انسان و روش‌های تحقق مقتضیات انسانیتش در ضمن محیط طبیعی معین (خاک و زمان) نزدیک است، اما آنچه که به تمدن، روح می‌بخشد چهار چیز است که در دایره فرهنگ می‌گنجد و آن چهار چیز عبارتند از: (۱) رویکرد اخلاقی؛ (۲) رویکرد زیبایی‌شناختی؛ (۳) منطق عملی؛ (۴) صنعت. و به سبب انعطافی که این انگاره را تمایز می‌دهد، مالک بن نبی برجستگی خاصی برای تمدن اسلامی نسبت به تمدن غربی قایل نیست، بلکه معتقد است تمایزی هم که وجود دارد ساخته غربیان است که در ضمن استعمار و بردگی جهان پدید آورده‌اند. از نظر مالک بن نبی اجزای دو متحد تمدنی غربی (واشنگتن - مسکو) به رغم چالش بر سر درآمد و بازار و نفوذ، همکاری و هماهنگی دارند، ولی مسلمانان با آن‌که دارای تمدن واحدی هستند، همکاری ندارند. مالک بن نبی همکاری و هماهنگی

۱. مالک بن نبی: «فکره کومنولث اسلامی» (۱۹۵۵)، «مشکلة الافکار فی العالم الاسلامی» (۱۹۵۶)، «میلاد مجتمعه» (۱۹۵۶)، «مؤتمر باندونگ، او فکره الاسیویة الافریقیة» (۱۹۵۶)، «الصراع الفکری فی البلاد المستعمرة» (۱۹۶۰)، «مشکلة الثقافة» (۱۹۶۲)، و «شروط النهضة» (۱۹۶۵). انگاره‌های مالک بن نبی در برخی رساله‌ها به تندی مورد مناقشه قرار گرفته است مانند کتاب سلیمان الخطیب، «فلسفة الحضارة عند مالک بن نبی» (۱۹۹۳) و کتاب «شایف عکاشه»، «الصراع الحضاری فی العالم الاسلامی»، «دراسة تحليلیة فی فلسفة الحضارة عند مالک بن نبی» (۱۹۸۶)، و تفسیری عالی از نظریه تمدنی بن نبی در کتاب فهمی جدعان، «اسس التقدم عند مفکری الاسلام»، ص ۴۲۱-۴۱۰ آمده است.

بین واحدهای شش‌گانه تمدن اسلامی را ممکن می‌داند. این شش طرف عبارتند از: ۱) جهان اسلامی عربی؛ ۲) جهان اسلامی ایرانی؛ ۳) جهان اسلامی مالزی؛ ۴) جهان اسلامی افریقایی؛ ۵) جهان اسلامی اروپایی؛ ۶) جهان اسلامی چینی - مغولی. وی این انگاره همکاری جویانه را بر مبنای دینی محض پی نمی‌ریزد، بلکه برای آن، دو فضا در نظر می‌گیرد: فضای فرهنگی و فضای سیاسی؛ زیرا واحدهای یادشده در فرهنگ، یا برخی عناصر فرهنگی مشابهند و جامع دیگری هم دارند که سیاسی است و تلاش آنها برای خروج از چار دیوار استعمار حزبی و بازار غربی است. از این رو امکانات برپایی تمدن آسیایی - افریقایی جدیدی - با مراکز متعدد، از قاهره و دهلی و پکن گرفته تا جاکارتا و کوناگری و لاگوس - وجود دارد که بتواند اصالت و تجدد خویش و ارزش‌های بزرگ انسانی‌ای را که از آن دفاع و برای تثبیت آن تلاش می‌کند، حفظ نماید. هدف این تمدن، ارائه جایگزینی برای تمدن غربی نیست، بلکه هدفش رسیدن به هم‌شانه‌گی این تمدن و مشارکت فعال در تمدن و سرنوشت جهان است.

طرح تمدنی مالک‌بن نبی - اگر چنین تعبیری درست باشد - چندین نشانه و ویژگی دارد که آن را در موقعیتی متمایز و یگانه در بین انگاره‌های اسلام‌گرایان معاصر از تمدن و سرنوشت تمدنی قرار می‌دهد. وی در آغاز، تمدن غربی را در مسیر فروپاشی نمی‌بیند، اما در همان حال امکانی حقیقی برای پیوند با آن نمی‌بیند و به تعبیر دقیق‌تر وی امکانی برای گرایش به منطبق و رفتار تمدن غربی نمی‌یابد، اما این امر او را به پی‌ریزی انگاره فلسفی‌ای مخالف یا موافق با تمدن غرب نمی‌کشاند، بلکه حتی پس از مقدمات مبنایی پیرامون چارچوب طبیعی تمدن به سرعت به طرحی ژئواستراتژیک منتقل می‌شود که نکته جالب توجه در آن این است که در این طرح بر خلاف طرح‌های دیگر اسلام‌گرایان، فرهنگ، منافع و چالش‌ها - در کنار دین - نقش مهمی را بر عهده دارند.

من در اندیشه عربی معاصر، جز متفکر مصری انور عبدالملک در دو کتابش: «ریح الشرق» (۱۹۸۴) و «تغییر العالم» (۱۹۸۵) کس دیگری را سراغ ندارم که طرحی مشابه جهان‌بینی، یا پرورش این جهان‌بینی در انگاره‌ای ژئواستراتژیک که مالک‌بن نبی مطرح کرد، ارائه داده باشد. با این که خاستگاه فکری انور عبدالملک متفاوت است و او به انگاره آسیایی - افریقایی مشابهی دست می‌یابد که اتکای آن بر چین و ژاپن است، نه بر جهان اسلام، اما عبدالملک تنها کسی است که در گرفتن جنگ سرد بین دو قدرت سرکش را موجب تقسیم جهان بر اساس توازن قوا و چالش منافع دانست. این نظریه به طرز

وحشتناکی دو قاره آسیا و آفریقا را به حاشیه می‌برد، به‌ویژه آسیا که ۶۰ درصد جمعیت جهان را در خود جای داده است. گذشته از عامل جمعیتی در این دو قاره - و به‌ویژه آسیا - تمدن‌ها و تجربه‌های تمدنی عظیمی نهفته است. این تمدن‌ها مفاهیمی گوناگون از انسان و روابط او با طبیعت و زمان را عرضه کرده‌اند. از این رو امید آن می‌رود که از آسیا و آفریقا - به‌ویژه غرب آسیا و مشرق عربی - گام‌های تمدنی بزرگی برای تغییر جهان برداشته شود و تغییر مستلزم خروج این دو قاره از سلطه اقتصادی و فرهنگی غربی و تأسیس کنفدراسیون تمدنی‌ای است که فلسفه و رفتاری انسانی‌تر به بشریت عرضه کند.

محمد البهی و علّال الفاسی، تأملی در باب تمدن را عرضه کردند که به حد پیشنهاد نظریه‌ای در این باب نمی‌رسد، اما می‌کوشد تا به مسئله «پیشرفت» و پیشرفت انسانی‌ای که نوزایی‌گرایان عرب و مسلمان از آن سخن می‌گفتند بازگردند، اما بعد اخلاقی غالب بر این تأمل و فروزان شدن شعله خودآگاهی از رشد و تکامل این طرح‌واره جلوگیری کرد.<sup>۱</sup> اما در دهه شصت و هفتاد، در حوزه نگرش‌های شمولی، دو پژوهش برجسته از مسئله تمدن و روابط بین تمدن‌ها و وجوه چالش و همکاری بین تمدن‌ها عرضه شد. نخستین از آن دکتر «قسطنطین زریق» با عنوان «فی معركة الحضارة، دراسة فی ماهية الحضارة و احوالها و فی الواقع الحضاری» است که در سال ۱۹۶۴ مطرح شد و دومی از آن دکتر حسین مونس با عنوان «الحضارة، دراسة فی اصول و عوامل قیامها و تطورها» است که در سال ۱۹۷۷ عرضه شد. حقیقت این است که هر دو پژوهش از قرائت آرنولد توینبی از ظهور و فروپاشی تمدن‌ها و عناصر شکل‌دهنده آنها و روابط بین تمدن‌ها الهام می‌گیرند و به جز بخش آخر کتاب «زریق» هیچ کدام از این دو پژوهش در عرضه سیمای موقعیت عرب‌ها در جهان امروز و روابط آنها با تمدن غربی موفق نبوده‌اند. البته به نظر نمی‌رسد که این دو استاد پژوهش‌گر - برخلاف مالک بن نبی و انور عبدالملک - مکانی خارج از دایره تمدن جهانی غربی برای امت اسلامی در نظر گرفته باشند. قسطنطین زریق برای تشخیص مرزبندی‌هایی که «توینبی» بدان توفیق نیافت، از جامعه‌شناسی کمک می‌گیرد، ولی حسین مونس از مورخان - به‌ویژه از مورخان صاحب بینش تمدنی - کمک می‌گیرد.

زریق و مونس به تقلید از توینبی چنین یاد می‌کنند که هر تمدنی جهان‌بینی، روح، یا

۱. محمد البهی، «الدین و الحضارة الانسانیة»، قاهره، ۱۹۶۴؛ و علّال الفاسی، «النقد الذاتی»، ج دوم، ۱۹۶۵.

چارچوب عام و فراگیری دارد و این به سطح نخستی مربوط می‌شود که «دیلتای» و «ماکس وبر» از آن سخن گفتند و اشیپنگلر تا آخر خط آن سیر کرد. اما تمدن‌ها ارتباط و همکاری با هم دارند. به این ترتیب که تمدن ضعیف، از تمدن قومی عناصری را برمی‌گیرد و یا به تقلید از آن مجبور می‌شود. اما تقلید ناآگاهانه از طرف غالب، عام‌تر است. این دو پژوهش‌گر فروپاشی ایده پیشرفت و نشستن مسئله یا طرح‌واره دگرگونی تمدنی به جای آن را مورد ملاحظه قرار می‌دهند و همان نظر اشیپنگلر و توینبی را درباره نزدیک بودن فروپاشی تمدن غربی یاد می‌کنند، اما نظر ویژه‌ای در این باب ابراز نمی‌کنند. در حالی که «مونس» کتابش را با فصلی درباره مفاهیم فرهنگ و تمدن از دیدگاه جامعه‌شناسان و تاریخ‌نگاران تمام می‌کند، «زریق» در فصل پایانی کتابش راهنمایی‌هایی به عرب‌های معاصر درباره چگونگی رفتار در معرکه تمدن ارائه می‌کند. وی معتقد است که امروزه وظایف طرح‌شده برای بشریت، در سه مورد قابل تأکید و پی‌گیری است: (۱) تلاش برای حفظ صلح جهانی؛ (۲) توسعه آگاهی بشری و سازماندهی جهان و تنگ کردن دایره تفاوت بین گروه‌ها و ملت‌ها؛ (۳) پذیرفتن دگرگونی ریشه‌ای در مواضع عقلی و وجدانی. اما میدان کارزار ملت‌های عرب، شکستن سد پس‌ماندگی در همه سطوح، اشتیاق تمدنی، ایمان به عقل و جست‌وجوی حقیقت، صراحت با خویش و نقد خود، کسب ذهنیتی گشوده و توسعه ثروت‌های طبیعی و توان تولیدی و آراستگی به خرد انقلابی و عقلانیت در آن واحد است.

#### (۴)

در همان سال (۱۹۶۴) که کتاب قسطنطین زریق - که تمدن غربی در آن تمدن واقعی و جهانی و انسانی شمرده شده است - چاپ شد، کتاب سید قطب هم - که در آن تمدن غرب جاهلیت گسترده‌تر جهان و غالب بر سرزمین و عقیده مسلمانان نامیده شده است - روانه بازار شد. پس از آن در دو سال پیاپی سه کتاب عرضه شد که در آنها مسئله تمدنی از نگاه سه تن از افراد سطح پایین اسلام‌گرای حزبی مورد بررسی قرار گرفته است: (۱) «الاسلام والحضارة الغربية» از محمد محمدحسین (۱۹۶۵)؛ (۲) «جاهلیة القرن العشرين» از محمد قطب (۱۹۶۵)؛ (۳) «الاسلام والحضارة» از انور الجندی (۱۹۶۶).<sup>۱</sup>

۱. ایده «جاهلیت» برای اولین بار در اندیشه سید قطب در دهه پنجاه و در تفسیر قرآن وی و سپس در کتاب «خصائص التصور الاسلامی» که بیش‌تر برگرفته از محتوای تفسیر او است آمده، اما کتاب محمد ←

واقعیت این است که دهه شصت میلادی شاهد تحولی بود که در حوزه اندیشه اسلامی به سمت مبارزه‌جویی و جنبش‌طلبی - به سبک مودودی و سید قطب - روی می‌داد. دشواره احیاگرایی‌ای که از دهه چهل بر این اندیشه حاکم بود، تغییری نکرد، بلکه در اولویت‌ها تطوری رخ داد. در دهه بیست مسئله «هویت» وارد اندیشه اسلامی اصلاحی شد. این مسئله به طور تدریجی جانشین ایده «پیشرفت» شد که از نیمه دوم قرن نوزدهم بر اندیشه اسلامی حاکم بود. دیگر زوال خلافت اسلامی و برپایی نظام دولت وطنی در آگاهی نخبگان اسلامی در دیگر نواحی جهان اسلام - به ویژه هند و مصر - بحرانی پدید آورده بود.

در سایه بروز مسئله هویت در خود فرو رفته بیمناک بر خویش، جماعت‌های اسلامی‌ای ظهور یافت که اهتمامشان به حفظ شخصیت و تشخیص اسلامی، و شعائر و نمادها و رفتارهایش و حفظ اندیشه اصالت‌گرای اصلاحی همراه با این‌گرایش بوده است. در زمینه ایده اصالت‌گرایی، رساله‌ها و طرح‌های فراوانی در نقد تمدن غربی و برتری دادن تمدن اسلامی بر آن نوشته شد. چنان‌که کارهای مقایسه‌ای نیز درباره مسایل، قضایا و نظام‌های موجود در ضمن این دو تمدن انجام شد که به نتایج از پیش تعیین‌شده‌ای پیرامون برتری تمدن اسلام رسید.<sup>۱</sup> نمونه‌هایی از این تلاش‌ها را در فقره پیش بازگفتیم.

پس از دهه پنجاه که سرشار از آرزوها و وعده‌ها بود، دهه شصت چیزهای جدیدی داشت. وحدت بین سوریه و مصر پایان یافته بود و نشانه‌های نزاع نژادی بین پاکستان شرقی و غربی آشکار می‌شد. گرایش به سوسیالیسم انقلابی فزونی می‌گرفت و گسست بین اسلام‌گرایان و دولت‌های ملی شدت می‌یافت. درست است که اسلام‌گرایان جدید اساساً ایده برپایی دولت بر مبنای قومیت، یا ملیت - به اصطلاح رشید رضا و ندوی - را نپذیرفتند، اما تلاش پاکستان که باید بر اساس اسلام، الگویی را سامان می‌داد، موفق‌تر به نظر نیامد. همان‌گونه که مصر با عبدالناصر - که برخی اسلام‌گرایان غیرحزبی آن را طرح

محمدحسین تلخیصی از رساله او با عنوان «الاتجاهات الوطنية في الادب العربي الحديث» است که در سال ۱۹۵۶ چاپ شد. وی در این کتاب به بررسی موضوع تمدن نمی‌پردازد، بلکه اهتمامش اثبات غرب‌زدگی همه اصلاح‌گرایان مسلمان است. انورالجنیدی در کتاب خود نظرهای غربی‌هایی را که به تمدن خود انتقاد دارند و یا آن را در راه فروپاشی می‌دانند یاد کرده است.

۱. ر. ک: «سیاسیات الاسلام المعاصر»، همان، ص ۱۸۳-۱۶۷.

تمدنی موعود می‌پنداشتند - به دولتی عادی با مرزهایی مشخص تبدیل شد. از این رو، برنامه‌های بزرگ با ابعاد تمدنی که اسلام‌گرایان حزبی و غیرحزبی داشتند، به تدریج به نفع ایده نظام اسلامی تکامل جویی - که افزون بر چارچوب فرهنگی تمدنی‌ای که «فلسفه انقلاب» به آنان وعده داده بود و از ویژگی اساسی «اجرای شریعت اسلامی» برخوردار بود - کم‌رنگ شد.

نقد غرب و نقض آن استمرار و بلکه شدت یافت، اما به هدف مقایسه، یا برتری دادن یکی بر دیگری نبود، بلکه به هدف هجوم بر نظام‌های حکومتی حاکم بر جهان اسلام به عنوان نظام‌های دست‌نشانده و دنباله‌رو یکی از دو منظومه سرمایه‌داری و یا کمونیستی بوده است. بنابراین، نگرش‌های توطئه‌انگارانه، یا مبارزه‌جویانه اسلام‌گرایان به جهان در دهه شصت و هفتاد، هدف عرضه معرفتی - هر چند اختصاصی - از جهان را دنبال نمی‌کرد، بلکه اینان از این انگاره‌ها و نگره‌ها در چالش با جامعه و دولت در کشورهای خود بهره می‌گرفتند.

بدین ترتیب، در دهه شصت و هفتاد سیمای جهان در نگاه اسلام‌گرایان تندرو به شدت ناآرام و تیره شد. لذا در نگاهشان نه تمدن‌ها معنا داشت و نه دولت‌ها. تنها چیزی که برای آنها مطرح بود، مسئله ایمان و کفر بود. در همان حال که کفر - بر فرض درستی تعبیر - تعین و تشخیص داشت و بر همه جهان اطلاق می‌شد، وجود و تأثیر ایمان چندان محدود به نظر می‌آمد که تنها جماعت کوچکی را دربر می‌گرفت که به نام آن مبارزه می‌کرد و علاوه بر استفاده از آهن و آتش به آیاتی از قرآن، یا فقراتی از نوشته‌های ابن تیمیّه و ابن کثیر و مودودی و سید قطب، مسلح بود.

در دهه شصت، اندیشه احیایی اسلامی - مبارزه‌جو و غیرمبارزه‌جو - در جهان‌بینی خود و تصویر نقش مسلمانان در جهان به سه مقوله متکی بود که نگاه معرفتی و تفهیمی به دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به مدد آن مشکل بود. آن سه مقوله عبارت بود از «استخلاف»، «تکلیف» و «حاکمیت». بر اساس این دیدگاه، انسان در نگاه قرآن به عنوان خلیقه خدا در آبادانی و اصلاح این جهان است و مسلمانان که پیروان آخرین ادیان و خاتم پیامبرانند، مکلفند تا با اجرای حاکمیت خدا در زمین نقش خلافت از جانب خدا را بازی کنند. آنان برای تحقق شرایط عمل به تکلیف حاکمیت، باید در حد توان خود برای برپایی نظام الگویی که پایه آن شریعت اسلام است، تلاش کنند. و از آن رو که دولت اسلامی اساساً دولت ایده و عقیده می‌باشد، موظف است تا انسان‌های تحت حاکمیت خود و دیگر

مردمان را بر اساس این عقیده طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی کند. بر این اساس برخی از مردم اهل ایمان و برخی اهل کتاب و عده‌ای کافر، یا مشرک‌اند. بنابراین، باید به نظام جهانی و سازوکارهای آن هم از همین دریچه نگاه شود؛ زیرا نظام جهانی نیز مبتنی بر قوانین و سیستم‌هایی است که با اصول شریعت اسلامی و طبقه‌بندی‌های آن تعارض دارد.<sup>۱</sup>

سال ۱۹۷۴، شاهد دو اتفاق فرهنگی برجسته بود. «شیخ یوسف قرضاوی» در این سال کتاب «الحلّ الاسلامی، فریضة و ضرورة» را منتشر کرد و نیز در همین سال کنگره‌ای با نام «ازمة التطور الحضاری فی الوطن العربی» در کویت برگزار شد. شیخ قرضاوی در کتابش به گونه‌ای ریشه‌ای‌تر - نسبت به شیوه مودودی و ندوی - با تمدن غربی و آثار آن در جهان عرب و اسلام تصفیه حساب می‌کند، اما کنگره کویت که غالب حاضران در آن به جریان ناسیونالیست گرایش داشتند، به این نتیجه رسید که در امت عرب بحران فرهنگی و تمدنی‌ای وجود دارد که زائیده عوامل متعددی است که یکی از آن عوامل تقلیدورزی در رویارویی با ضرورت‌های نوسازی و نوآوری است. اما آنچه که در وهله نخست به نظر می‌رسد، انشعاب فرهنگی‌ای است که پس از انشعاب اسلامی - قومی (ناسیونالیستی) در آن دوره اتفاق افتاد. این انشعاب فرهنگی تا حد زیادی در دعوت اکثریت به تأسیس فرهنگی عربی خودی - که زمانه، دغدغه‌ها و مشکلاتش را درک کند و در عین حال شخصیت اختصاصی خویش را نادیده نگیرد - تأثیر داشت. طرح این مقوله از سوی ناسیونالیست‌های آن زمان، نوعی اقرار به جدول کارهای اصالت‌گرایانه‌ای بود که احیاگرایان اسلامی در عرصه فرهنگی تحمیل کرده و می‌کنند.<sup>۲</sup> به نظر من اهتمام ناسیونالیست‌ها و ترقی خواهان به مسئله «میراث و سنت» از دهه هفتاد در همین چارچوب قابل تحلیل است.<sup>۳</sup>

۱. رجوع کنید به مقاله: «الاسلامیون و العولمة»، «العالم فی مرآة العولمة»، از کتاب «فی الدین و العولمة و التعددية» و «جامعة البلمند»، لبنان، ۲۰۰۰، ص ۸۵-۱۰۶.

۲. ر.ک: عبدالله عبدالدايم، «فی سبیل ثقافة عربية ذاتية»، «الثقافة العربية و التراث»، بیروت، ۱۹۸۳؛ زکی نجیب محمود، «ثقافتنا فی مواجهة العصر»، ۱۹۷۶؛ قسطنطين زریقی، «نحن و المستقبل»، ۱۹۷۷. موارد استثنایی را دیکال هم وجود دارد که به فرهنگ خودی معتقد نیست مانند: مهدی عامل، «ازمة الحضارة العربية، ام ازمة البورجوازية العربية»، ۱۹۷۴؛ لويس عوض، «ثقافتنا فی مفترق الطرق»، ۱۹۷۴؛ ادونیس، «فاتحة لنهايات القرن»، «بیانات من اجل ثقافة عربية جديدة»، ۱۹۸۰؛ عیسی بلاطه، «تحديات الاصاله الثقافیه العربیه فی العقد العربی القادم»، «المستقبلات البديلة»، مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۱۹۸۶، ص ۱۸۷-۲۰۲.

۳. برای نمونه بنگرید به: «من التراث الى الثورة»، طیب تیزی، ۱۹۷۸؛ فکتور سحاب، «ضرورة ←

## (۵)

جامعه‌شناس امریکایی، رابرت ردفیلد (Robert Redfield) در نتیجه مشاهدات خویش این نکته را مورد توجه قرار داد که دانشگاهیان امریکایی - با اختلاف تخصص هایشان - به تعلیل فرهنگی پدیده‌ها تمایل دارند.<sup>۱</sup> وی این نظر را هنگامی ابراز کرد که در حال مطالعه پژوهش‌های علمی جامعه‌شناسان و مورخان مکتب «شیکاگو» پیرامون تمدن‌ها و فرهنگ‌های تاریخی و روابط بین آنها بود. این پژوهش‌ها و مطالعات در رویارویی با طرح اشپنگلر و توینی دربار «روح» تمدن‌ها و گسست آنها، چالش‌ها و انحطاط آنها تطور یافت. از نگاه «جهان‌بینی» عاریت گرفته شده از حوزه تاریخ‌گرایی آلمانی، در مکتب شیکاگو پردازش‌هایی فکری در باب شکل‌گیری تاریخی تمدن، ظهور یافت. در نتیجه سخن از «تاریخ جهانی» و سپس در دهه شصت سخن از «نظام جهانی» به راه افتاد و تمدن به عنوان یک عرصه و نه واحدی منفصل به‌شمار می‌آمد و جهان از قرن هشتم پیش از میلاد به سبب روابط، دادوستد کالا، اندیشه، توازن قوا و منافع یکپارچه شمرده می‌شد. درباره قرن سیزدهم میلادی به بعد می‌توان سخن از «نظام جهانی» ای گفت که در آن سه تمدن بزرگ؛ یعنی تمدن اسلامی، تمدن چینی و تمدن اروپایی همکاری دارند و فهم عوامل شکل‌دهنده و پویایی‌دهنده هیچ‌کدام از این سه تمدن جز با کمک گرفتن از فهم مطالعه عناصر مشابه دو تمدن دیگر امکان ندارد. به این ترتیب، تاریخ، تاریخی جهانی و تمدن، یا تمدن‌ها هم جهانی و نظام نیز نظامی جهانی است.<sup>۲</sup>

چنین تحولات علمی‌ای، در زمان بروز ایده «فوکویاما» پیرامون «پایان تاریخ» در حین جنگ دوم خلیج و سپس ایده هانتینگتون پس از آن<sup>۳</sup> در اندیشه روشنفکران عرب به چشم نمی‌خورد. در حالی که این دو ایده واکنش سریع امریکا به تحولات رادیکالی

التراث»، ۱۹۸۴؛ حسن حنفی، «التراث والتجديد»، ۱۹۸۱؛ عالی شکری، «التراث والتجديد»، ۱۹۷۳؛ «التراث و تحديات العصر في الوطن العربي» «الاصالة والمعاصرة»، مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۵.

1. R Redfield, "Primitive World View and Civilization" in the Primitive World and ITS Transformations, 1968.

۲. در مجله «الاجتهاد»، ش ۲۶-۲۷، س هفتم، ۱۹۹۵، به موضوع مکتب «تاریخ جهانی» و «نظام جهانی» اختصاص داشت. در این شماره به ویژه بنگرید به پژوهش جانیت ابلقند با عنوان «النظام العالمي في اتون الثالث عشر»، ص ۲۱۷-۲۳۵ و مقایسه کنید با توبی هاف، «فجر العلم الحديث»، «الاسلام»، «الصين»، «الغرب» ترجمه احمد محمود صبحی، سلسله کتب عالم المعرفة، ۱-۲، کویت، ۱۹۹۷.

۳. کتاب فوکویاما در سال ۱۹۹۳ در بیروت و مجدداً در سال ۱۹۹۵ در قاهره به عربی ترجمه شد، اما مقاله هانتینگتون و کتابش چندین بار در سال‌های ۱۹۹۳ و ۱۹۹۷ در بیروت و قاهره چاپ شد.

موجود در عرصه جهانی در نتیجه فروپاشی اتحاد شوروی و ظهور برخی نشانه‌های نظام جدید جهانی بود. این دو واکنش با بازتاب منفی‌ای از جانب مجامع فرهنگی و استراتژیک امریکا رو به رو شد. این بازتاب منفی، یا از زاویه دید یکپارچگی جهان بود که مکتب شیکاگو بر آن است و یا از دیدگاهی عمل‌گرایانه که عقیده‌گرایی فرهنگی را تهدیدی برای منافع استراتژیک دولت می‌دید.<sup>۱</sup>

اما روشنفکران اسلام‌گرا و ناسیونالیست عرب که از اواسط دهه هشتاد، بی آن که از فرهنگ و اندیشه اصالت‌گرا و تنزه‌طلب خود دست بکشند، کمی به تحولاتی چون مناقشه بر سر دموکراسی، تکثرگرایی و مشارکت دل‌خوش کرده بودند و با تهاجم امریکا - و بلکه جهان - به عراق ضربه سختی خوردند. دیگرکاری آسان‌تر از بازگشت به هویت غیرت‌مند خود برای علت‌یابی این درنده‌خویی، در دشمنی با عرب‌ها و مسلمانان نمی‌دیدند. زمانی که ایده فوکویاما پیرامون پیروزی لیبرالیسم مطرح شد، آن را حذف موجودیت فرهنگی خویش - پس از ضربه‌های کوبنده نظامی و سیاسی - پنداشتند. اما ایده هانتینگتون پیرامون «برخورد تمدن‌ها» به نظرشان به مثابه تعیین روش حذف فوکویامایی خویش تلقی شد؛ یعنی ریشه کن شدن به دلیل ضدیت با فرهنگ جهانی، فرهنگ دموکراسی و گشودگی و صلح، که دارای ریشه‌های یهودی - مسیحی است.

واکنش اسلام‌گرایان و ناسیونالیست‌ها بر این نکته تأکید داشت که تمدن اسلام، تمدن گفت‌وگو و صلح است، اما در چارچوب این تصور کلی شیوه طرح آن متنوع بود. گروهی - که بیشتر آنها دارای فرهنگ و آگاهی اسلامی بودند - به گونه‌های متفاوت - مجمل و مفصل - تطورات تاریخی رابطه غرب با اسلام و مسلمانان را با این پیش‌فرض مطالعه می‌کرد که اروپا از زمان جنگ‌های صلیبی تا عصر جهانی شدن کنونی، همواره سرستیز و دشمنی داشته است. گروه دیگری که بیشترشان ناسیونالیست‌ها و چینی‌ها بودند نظرشان این بود که مسئله چالش بین دو تمدن، یا تمدن‌ها در میان نیست، بلکه تمام این تزه‌های فرهنگی پوششی برای سلطه سرمایه‌داری در مرحله جدیدش - پس از به هم خوردن توازن در سطح جهانی - است. گروه سومی هم از نو لیبرال‌ها - که کم‌شمارترین گروه بودند - بر آن بودند که با صرف نظر از میزان درستی تزه‌های هانتینگتون پیرامون ماهیت

۱. پژوهش‌های انتقادی غالباً همراه با ترجمه مقالات و کتاب‌ها به عربی منتشر شده است. نگرش عمل‌گرایانه در کتاب فواز جرجس با عنوان «امیرکا و الاسلام السياسي، صراع الحضارات ام صراع المصالح» مورد تحلیل قرار گرفته است.

اسلام، در خطری که بنیادگرایی و فرهنگ هویت جویی برای توانایی عرب‌ها و مسلمانان در همراهی و همگامی با جهان دارد، اختلافی نیست.

گروه چهارمی هم پیدا شدند که در تحلیل خود عوامل فرهنگی، تاریخی و استراتژیک را درمی‌آمیزند. بر اساس این دیدگاه، سرمایه‌داری مرحله تازه‌ای از افزایش سلطه و جهانی سازی بازار را می‌گذرانند و بازار سرمایه‌داری تاریخی در منطق ما دارد که دیگر ابزارها - مانند نظامیان و مبشران (مبلغان) و شرکت‌ها و تزه‌های فرهنگی - سکولار در آن به کار گرفته شده‌اند و فرهنگ اسلامی - عربی از بحران زدگی‌ای که بخشی از فضای عمومی عربی است رنج می‌کشد.<sup>۱</sup> برخی از اصحاب این رویکرد چهارم، به پیشنهاد طرح‌های تمدنی مخالف، یا جایگزین روی آوردند، در حالی که دیگر اصحاب این رویکرد بر ضرورت ورود به جهان و عصر - بدون بیم از هویت و شخصیت خود - اصرار می‌ورزند؛ زیرا رویکرد تجدد خواه، رویکردی ارتباط محور و گفت‌وگو محور است. در حالی که فروبستگی و سر در لاک خود فرو بردن، هویت بیمناک و جوهرگرا را تهدید می‌کند.<sup>۲</sup>



«سید محمد رشید رضا» در دوره اصلاح طلبی فکری اش، بر آن بود که نظام «شورا»ی اسلامی مشابه ایده مشروطه (قانون اساسی) خواه اروپایی است. از این رو یکی از خوانندگان مجله اش (المنار) در سال ۱۹۰۷ به او پیشنهاد کرد که نظام مبتنی بر قانون اساسی را به دلیل آن که مسلمانان در بنای آن بر اروپا پیشی گرفته‌اند، نظام شورا بنامند.

۱. در مورد برخی واکنش‌ها بنگرید به: محمد السماک، «موقع الاسلام فی صراع الحضارات و النظام العالمی الجدید»، با نگارش فخری لبیب، ۱۹۹۷؛ و کتاب «صراع الحضارات و حوار الثقافات» (مجموعه گفت‌وگوهای چهل نویسنده شرکت‌کننده در کنگره قاهره)؛ و محمد عابد الجابری، «صدام الحضارات» از کتاب «قضايا فی الفکر العربی المعاصر»، ۱۹۹۷، ص ۱۳۲-۸۱؛ و صلاح قانصوه در مقدمه‌ای که بر ترجمه «طلعت الشایب» از کتاب «صدام الحضارات»، قاهره، ۱۹۹۷، نگاشته است و جودت سعید و عبدالواحد علوانی در کتاب «الاسلام و الغرب و الیمقراطیة»، دارالفکر المعاصر، بیروت، ۱۹۹۶.

۲. برخی گزینه‌ها و جایگزین‌ها را بنگرید به: محمد خاتمی، «مطالعات فی الدین و الاسلام و العصر»، بیروت، ۱۹۹۸، همین کتاب در قاهره نیز در سال ۱۹۹۹ به عنوان «الاسلام و العالم» چاپ شده است. عبدالعزیز بن عثمان التویجری، «الحوار من اجل التعایش»، دارالشرق، قاهره، ۱۹۹۸. عبدالسلام المسدی، «العولمة و العولمة المضادة»، ۱۹۹۹. هادی المدرس، «لثلايكون صدام حضارات، الطريق الثالث بين الاسلام و الغرب»، ۱۹۹۶. ترکی الحمد، «الثقافة العربية فی عصر العولمة»، ۱۹۹۹. عبدالمجید النجار، «فقه التحضر الاسلامی»، ۳-۱، ۱۹۹۹.

سید رشید تناقضی را که خواننده‌اش می‌خواست او را به آن توجه دهد دریافت و به او چنین پاسخ داد: «ای مسلمان، نگو که این نوع حکومت (مقید به شورا) اصلی از اصول دین است و ما با استفاده از قرآن و سیره خلفای راشدین - و نه از راه معاشرت با اروپاییان و آگاهی به وضعشان - بدان دست یافته‌ایم؛ زیرا اگر توجه به وضع این مردم (اروپایی) نبود، نه تو و نه امثال تو هرگز تصور نمی‌کردید که چنین حکمی در اسلام هست.<sup>۱</sup>

بنابراین، پرسش‌ها و چالش‌های جدید عرضه شده به نص و جماعت، پرسش‌ها و چالش‌های جدیدی را بر می‌آشوبد و تولید می‌کند یا می‌سازد و چنین چیزی از نظر «سید رشید رضا» در آن زمان اشکالی ایجاد نمی‌کند. در حالی که چنین اقتباس نادری در درون فرهنگ عربی معاصر - با همه اختلاف رویکردهایش - به ویژه نزد اسلام‌گرایان و ناسیونالیست‌ها - تبدیل به جریانی نشد؛ زیرا اسلام‌گرایان اصلاح‌طلب و پان‌عرب‌ها به تمدن‌ها به عنوان جهان‌هایی جدا از هم می‌نگریستند که می‌توانند همسایگی صلح‌آمیز داشته باشند، اما در حد تبادل اندیشه‌ها و نهادها، گفت‌وگو نمی‌کنند و برای تجدیدیابی با هم پیوند برقرار نمی‌کنند. با این که آنان در جدال‌هایشان با غرب، تصریح می‌کنند که غربی‌ها در تأسیس تمدن جدید خویش از اسلام بهره گرفته‌اند و تنها منکر تأثیر غرب قدیم بر اسلام قدیم می‌شوند، اما با ظهور جریان احیای اسلامی - با گرایش‌های گوناگونش - دیگر اعتقاد به گفت‌وگویی مؤثر و تجدیدبخش ناممکن شد و این به دلیل غلبه دین بر دیگر عناصر تشکیل دهنده تمدن - در نگاه این گرایش‌ها - بوده است. طبعاً دینی که مقدسات نصی و شعائری بر آن حاکم است، ممکن نیست از چیز دیگری تأثیر بپذیرد. وانگهی تمدن غربی به سبب فساد غیرانسانی ریشه‌دار در آن محکوم به زوال است.<sup>۲</sup>

اما ناسیونالیست‌هایی که از فرهنگ دینی برخوردار نبودند و در زمینه ایده ناسیونالیسم تا حدی به دینی که اروپا بر گردن آنان داشت معترف بودند، در چارچوب تزه‌های اسپنگلر و توینی دربارہ روح خاص و منفصل تمدن، اسیر شدند. بر اساس این

۱. رضوان السید، «سیاسیات الاسلام المعاصر»، ص ۱۵۷.

۲. این موضوع در رساله‌های یاد شده مودودی و ندوی و قطب و چند تن دیگر وجود دارد، چنان که در کتاب برخی اسلام‌آوردنگان مانند: روجیه غارودی، «امیرکا طلیعة الانحطاط» و مراد هوفمان، «الاسلام هو البدیل» آشکار است و نیز بنگرید به: قرائت انتقادی این مسئله از سوی شوقی ابوشعیره در کتاب «انتحار الحضارة» فرض قرن العشرين، ۱۹۹۴ و مقایسه کنید با: ترکی الربیعو، «متی نتجاوز افلاس الغرب؟»، در روزنامه المستقبل، بیروت، ۱۶ اغسطس، ۱۹۹۹، ص ۱۵.

نظریه، آنچه که اقتباس یا استفاده می‌شود، غریبه و دخیل است که باید کنترل و بومی شود. و اگر چاره‌ای جز تأثیرپذیری نبود این کار باید در عرصه اندیشه انجام شود و نه در حوزه فرهنگ. بدین ترتیب مواضع و دیدگاه‌های فرهنگی اینان با دیدگاه و مواضع اسلام‌گرایان - حتی در گیرودار چالش آن دو بر سر قدرت در جامعه و دولت - تفاوت چندانی ندارد؛ زیرا جست‌وجوی الگوی اصیل فرهنگی و تمدنی و تداوم یابی آن در نزد هر دو جریان بزرگ موضوعی مشترک و محبوب است. در حالی که احیاگرایان ناسیونالیست این الگوی اصیل را در تاریخ می‌جویند، اما احیاگرایان اسلامی آن را در نص جست‌وجو می‌کنند. از این رو، دو طرف در مرحله نخست شکل‌گیری از تمایز و انفصال تمدنی سخن می‌گویند و در مرحله مبارزه از چالش تمدنی، اما از آن رو که موضوعات فرهنگی و تمدنی بیش از مسایل سیاست و تشکیل دولت، با هویت و تمایز ارتباط دارد، اسلام‌گرایان در چهار دهه گذشته که دهه‌های چالش فرهنگی و تمدنی بود با قدرت و رغبت به پیشاپیش صحنه، گام برداشتند. اینان بودند که با شرق‌شناسی که آن را تصویر دشمنانه تمدن غربی از تمدن اسلامی می‌دانستند مبارزه کردند. و نیز در اهداف و نیات طرح‌های منادیان گفت‌وگوی اسلامی - مسیحی به دیده تردید نگریستند؛ زیرا معتقد بودند که اینان غربی و دارای سابقه تبشیری (تبلیغ مسیحیت) بوده و بخشی از تلاش‌های غرب مسیحی برای سلطه بر سرزمین اسلام را سامان می‌دهند. زمانی هم که روزه گارودی - پیش از مسلمان شدنش - در میانه دهه هفتاد دعوت به گفت‌وگوی تمدن‌ها را مطرح کرد، برخی از اسلام‌گرایان دعوت وی را نقد مرکزیت (متروپل) غربی دانستند بی‌آن که بعد دیگرش را که دعوت به اقتباس متقابل و تکمیل متقابل تمدنی بود، درک کنند.<sup>۱</sup> در دهه هشتاد، زمانی که در نتیجه دگرگونی مواضع فرهنگی و سیاسی‌اشان کمی اعتماد به نفس یافتند، شیوه‌شان در پاسخ به روندهای مشارکت، گفت‌وگو و گشودگی، به پایه‌ریزی الگویی خاص می‌انجامید که عبارت بود از: بیانیه‌های اسلامی درباره حقوق بشر، طرح‌های اقتصادی اسلامی، دموکراسی اسلامی و طرح تمدنی اسلامی.<sup>۲</sup>

سال‌های دهه هفتاد با متغیرات بزرگش کمکی به نگاهی بازتر و یا فهم گسترده‌تر

۱. کتاب گارودی در سال ۱۹۷۶ دوبار در بیروت ترجمه و چاپ شد، اما خوانندگان آن را به کتاب‌های «انهیار الغرب» اشپنگلر و «سقوط الحضارة» کولن و بیسون ربط دادند.

۲. مقایسه کنید؛ رضوان السید، «مسئله حقوق الانسان فی الفكر الاسلامی المعاصر» در کتاب «سیاسیات الاسلام المعاصر»، ص ۲۶۱-۲۴۳.

تکثر تمدن‌ها نکرد. این دهه با جنگ دوم خلیج فارس آغاز شد و پس از آن شاهد کشمکش‌های ایده فوکویاما و هانتینگتون و سپس درگیری‌های دوگانه دینی در یوسنی و البانی و کوزوو، همراه با تداوم حصر عراق، لیبی، سودان، ایران و استمرار درگیری‌ها در افغانستان و الجزایر بودیم. حرف و حدیث و ایده‌ها پیرامون جهانی شدن و نظام جدید جهانی با همه این امور ارتباط یافت و طبیعی بود که این ایده‌ها و حوادث زخم‌های هویت و بحران‌های آن را تازه کند. به گمان من وضعیتی که ما دیر یا زود در مورد تسویه حساب با اسرائیل در پیش خواهیم داشت، آثاری منفی بر «هویت آگاهی» و نیز بر نوع نگاه به تمدن مسلط در جهان و عصر حاضر خواهد گذاشت.

جالب توجه است که واکنش ناسیونالیست‌ها و اسلام‌گراها به ایده هانتینگتون در باب «برخورد تمدن‌ها» این اندازه آمیخته با خشم و انکار است در حالی که روشنفکران عرب رویه‌اشان این است که برخورد با غرب و اسرائیل را برخوردی تمدنی به شمار آورند. این ابراز شگفتی به معنای آن نیست که این گونه واکنش‌ها توجیهی ندارد، بلکه این چالش برخوردآمیز و چالش‌های دیگر دهه نود ادبیاتی تازه برای گفت‌وگو و بازنگری در روابط بین تمدن‌ها را تولید کرده است. به عبارت روشن‌تر این چالش‌ها به بازنگری در نگرش تکراری و یکنواخت به غرب و جهان منجر شده است، اما هویت آگاهی هم چنان میزان زیادی از تکاپوی خود را حفظ کرده است. دلیل این هم‌اصرار روشنفکران ناسیونالیست اسلام‌گرای ما است بر این که ما با تهاجم فرهنگی رویارو هستیم و نیز اصرارشان بر این که بازسازی فرهنگ، جز از درون امکان ندارد.<sup>۱</sup>

آغاز بحث مدنیت و تمدن در دیدگاه متفکران عرب، به عنوان بحثی در ضمن مسئله «پیشرفت» بود و پس از جنگ دوم جهانی و آسیب دیدگی روابط با غرب به سبب مسئله فلسطین و دیگر مسایل بحث تمدنی، پرسش از چگونگی حفظ هویت بود و مسایل هویت نیز در عرصه جدال و چالش به عقاید به منظومه‌هایی - و نه ایده‌ها و نظریه‌هایی - تحول می‌یابد.

۱. بنگرید به دیدگاه‌های جابری و بلقریز در کتاب «العرب و العولمة» (مجموعه مقالات، مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت، ۱۹۹۸؛ جابری، «المشروع النهضوی العربي، مراجعة نقدیة»، ۱۹۹۶، درباره فرهنگ هویت یا هویت آگاهی، بنگرید به: داریوش شایگان، «اوهام الهویة»، دارالساقی، بیروت، ۱۹۹۳؛ و امین معلوف، «الهویات القاتله»، دارالنهار، بیروت، ۱۹۹۹. پژوهش شایگان کمی رادیکال و پژوهش معلوف کمی ساده‌انگارانه است.

در پایان بحثی که با نام «اسلام‌گرایان و جهانی شدن» داشتم گفتم که مشکل در پذیرش این، یا آن تفسیر از جهانی شدن نیست، - چنان که روشنفکران می‌کوشند تا ما را بدان اقناع کنند - بلکه مشکل نگرش بحران زده‌ای است که در حوزه فرهنگی جهان عرب حاکم است. اما نگرش جدید، یا متجدد، بر پایه فرهنگ و آگاهی‌ای شکل گرفته که ستیزه‌جویی با سلطه کلان و اصالت‌گرایی فرهنگی و دینی و هویت بحران‌زده از تیلور و شکوفایی آن جلوگیری می‌کند.

فیا دارها بالخیف، ان مزارها      قریب ولکن دون ذلک اهوال  
 «آه سرای او در خیف است و دیدارش نزدیک، اما بر سر این راه بسی بیم‌هاست».<sup>۱</sup>

## آینده جنبش‌های اسلامی در سایه تحولات منطقه‌ای و جهانی

شماری از پژوهش‌گران دانشگاهی و صاحب‌نظران مسایل راهبردی در دهه گذشته، پیش‌گویی کرده‌اند که پایان عمر جنبش‌های اسلامی - و به اصطلاح خودشان اسلام سیاسی - نزدیک است.

خاستگاه این نتیجه‌گیری به تناسب تخصص و حوزه اهتمام اینان متفاوت است. پژوهش‌گران سیاسی و راهبرد مآبان، وقایع و حوادث دو دهه گذشته را از این دریچه می‌نگرند که جنبش‌های اسلام سیاسی، پس از انقلاب ۱۹۷۹ ایران، پیروزی قابل توجهی نداشته‌اند. حتی آنچه آشکارا رخ داده، شکست پیاپی این جنبش‌ها در رسیدن به قدرت - از راه قهری - بوده است، مانند تجارب مصیبت‌بار افغانستان و الجزایر و حتی سودان. در افغانستان پس از عقب‌نشینی روس‌ها، مجاهدان بر سر قدرت به کشمکش پرداختند و دست آخر هم طالبان - که در اصل از مجاهدان نبودند - استیلا یافتند. وانگهی خود مجاهدان هم با وجود پشتوانه مردمی و کمک امریکا و پاکستان، توفیق چندانی کسب نکردند. این وضع بر طالبان نیز قابل تطبیق است.

اگر آنان با امریکا و پاکستان - که خواهان تداوم سیاست مزاحمت برای ایران و روسیه از سوی طالبان بودند - تضاد منافع پیدا نمی‌کردند، امید رسیدن به برخی از آرزوهای خود را در سر می‌پروراندند؛ اما در الجزایر، پیروزی‌های اولیه اسلام‌گرایان ناشی از خطای محاسباتی حاکمیت و اوج‌گیری چالش در بین بخش‌های مختلف آن بود و جنبش‌های انقلابی‌ای که پس از فروپاشی «جبهه نجات» سر برآورده‌اند، برنامه یا الگوی جایگزینی ندارند، بلکه به ارعاب و ترور، به عنوان روش مبارزه، متکی‌اند. در سودان، دکتر حسن الترابی که حزبش از دهه هفتاد، حزبی اقلیت بود و همواره از پشت نظامیان و

به واسطه آنان از عرشه استیلای قدرت بالا می‌رفت، در پایان به دست دوستان و شاگردانش به زندان افتاد. به هر حال، روی آمدن اسلام‌گرایان، اساساً به خالی بودن عرصه سیاسی از رقبا در نتیجه سرکوب جنبش‌های سیاسی ناسیونالیستی و چپ از سوی نظام‌های حکومتی و اوج‌گیری بحران‌های یاس‌آور اجتماعی و سیاسی، برمی‌گردد. حتی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نیز به لطف هیچ یک از جنبش‌هایی، که جنبش بیداری اسلامی نامیده می‌شود، نبوده است. پیروزی این انقلاب، هنر نهاد دینی سنتی در ایران بود که توده‌های به حاشیه رانده شده و زیان دیده از جریان نوسازی و فساد نظام حکومتی آن زمان را، بسیج و رهبری کرد.<sup>۱</sup>

شرق‌شناسان دانشگاهی پیشین و کنونی، در تعلیل شکست اسلام سیاسی دو گونه نظر داده‌اند: برخی از آنان می‌گویند: دین اسلام در دوره‌های بحرانی، حرکت‌های انقلابی بحران‌زده‌ای را تولید می‌کند که محور فعالیت این حرکت‌ها در دوره کنونی، مبارزه با ارزش‌ها و فعالیت‌های نوسازانه و غرب‌گرایانه و دفاع جانانه از هویت قرون وسطایی حاکم است. در عین حال، این حرکت‌های اعتراضی، الگوی جایگزینی اطمینان بخشی را عرضه نمی‌کند، بلکه روند هم‌سازی و پیشرفت را کند می‌کند. گزینه آتاتورکی بریده از سنت، راه حل حقیقی و نهایی است و نظام‌های عرب به سبب اعتدال خود، و ریشه‌دار نبودن الگوهای جایگزین خود در رویارویی با اسلام‌گرایان، از مشکلاتی که با آنان دارد، رنج می‌برند. برخی دیگر برآنند که سخن گفتن از ماهیت اسلام ارتجاعی یا پیشرو، بی‌فایده است و قدرت جنبش‌های اسلامی برآمده از تقصیر نظام‌های حکومتی در ترویج و اعمال ارزش آزادی، دموکراسی و حقوق بشر است. کام‌یابی‌های محدود این حرکت‌ها نیز به سبب آن است که اصلی‌ترین گروه درگیر با نظام‌های استبدادی با مشروعیت ضعیف، به شمار می‌آیند، اما شکست نهایی‌شان به سبب آن است که اولویت برنامه‌های‌شان نه بازگشت به تجربه دموکراسی، بلکه اجرای شریعت است. این نیز در حد شعاری مبارزاتی است که نمی‌تواند برنامه‌ای برای رسیدن به قدرت باشد و در نتیجه نمی‌توان از آینده سیاسی جنبش‌های اسلامی سخن گفت.<sup>۲</sup>

1. Roy olivier. the failure of political islam. cambridge: Harvard university press. 1994. pp. 36-87; james walsh, " the sword of islam" time international , 15 june 1992, fuller. 18-22; Graham

← 2. tibi, Bassam. the chalenge of fundamentalism, 1998. pp. 111-154

واقعیت این است که دست یافتن به قدرت یا مشارکت در آن می‌تواند در وضعیت عادی جنبش‌های اسلامی، معیاری برای کام‌یابی آن و انتظارات آینده از آن باشد؛ در حالی که جنبش‌های اسلامی، جنبش‌های سیاسی محض نیستند، بلکه جنبش‌هایی احیایی با رنگی دینی‌اند و اولویت سیاسی‌شان چند دهه پس از پیدایش آنها سر برآورده است. از این رو معیار کام‌یابی سیاسی - اگر به هدف حکم بر ظرفیت‌های آینده‌شان باشد - درباره اینان قاصر است.

به هر روی، سخن گفتن از کام‌یابی یا شکست سیاسی، منوط به این است که مقصود از آن به طور مشخص چه باشد؛ زیرا حکومت‌های پاکستان، مالزی، اندونزی و ترکیه در دو دهه گذشته، به لحاظ فکری و رفتاری تحت نفوذ طیف‌ها، توقع‌ها و وقایع مربوط به پدیده اسلامی (اسلام‌گرایی) بوده‌اند. این که علت این امر، پیروزی اسلام‌گرایان در انتخابات یا توفیق‌شان در تشکیل دولت یا دست کم پیروزی‌شان در بخشیدن رنگ اسلامی به سیاست‌های داخلی و خارجی دولت بوده است، کاری نداریم. در دهه هشتاد، جریانی اصلی ظهور یافت که هنوز هم به رغم قرار گرفتن در برابر سرکوب مداوم و روی آوردن اجتناب‌ناپذیر به فعالیت زیرزمینی، بسیار فعال است. این جریان اصلی، در هر مناسبتی که فرصت مشارکت در انتخابات آزاد به آن داده شده و می‌شود، پیروزی‌های چشم‌گیری کسب کرده و می‌کند، در حالی که احزاب سیاسی ناسیونالیست و چپ و لیبرال از دست‌یابی به چنین پیروزی‌هایی ناتوان‌اند. به میان کشیدن اعتقاد یا بی‌اعتقادی به ارزش‌های دموکراسی به عنوان معیار ارزیابی، در حقیقت کاوش در نیات فعالیت سیاسی است و در چنین حالتی، در فهم و علت‌یابی تداوم این جنبش‌ها و نیروی مردمی آنها - در موارد مشارکت در انتخابات در کشورهایی که مستقیم و غیر مستقیم اجازه آن را می‌دهند - ناکافی است.<sup>۱</sup>

به دلایل یاد شده، مطالعه ریشه‌های فکری و فرهنگی جنبش‌های اسلامی و بحث در

marty, martin E, and R. Scott Apelby, eds. *fundamentalisms observed*, Chicago : university of chicago press 1991. pp. 127-151.

۱. مقایسه کنید با:

Esposito, jhnl *the islamic threat: myth Reality?* new york : oxford university press , 1992. pp. 190-198, Esposito, johnl . and voll, islam and johno. *Democracy*. 1996. pp. 86-111.

ظهور دیدگاه‌های سیاسی آنان و تطور این دیدگاه‌ها در دهه هفتاد و نود قرن بیستم، مفید به نظر می‌رسد. در این جا کاری به اسباب ظهور این جنبش‌ها نداریم.<sup>۱</sup> بلکه تاکید و تمرکز ما پس از قرائت افکار و دیدگاه‌ها و شرایطی که اندیشه اسلامی احیایی در بستر آن روییده و بالیده است، بر ظرفیت‌های جایگاه کنونی و احتمالات آینده آن خواهد بود.

### ریشه‌های فکری و فرهنگی

شاخص‌ها و نشانه‌های نخستین اندیشه اسلامی معاصر در دهه بیست و سی، از قرن بیستم آشکار شد. روندهای سیاسی و فرهنگی دوره ما بین دو جنگ جهانی بر شرایط ظهور و تطور اولیه آن حاکم بوده است. در این دوره اروپای ناآرام و جهان اسلام که وضع ناپایداری داشت، شاهد تحولاتی طوفانی و بنیان‌کن بود؛ زیرا ترکیه به رغم تجربه دوره تنظیمات،<sup>۲</sup> به نفع دولتی ناسیونالیست و لائیک راه را بر روی اسلام بحران‌زده عثمانی بست و اسلام‌گرایان هندی - که در کنگره عمومی هند با گاندی ائتلاف کرده بودند، به تلاش برای «احیای خلافت» که هیچ‌گاه قدرت آن را در اختیار نگرفتند - و سپس به شکل دهی هسته‌ای متمایز و جدایی طلب که بعدها به تشکیل کشور پاکستان انجامید، روی آوردند. در سایه قیمومیت‌ها، نظام‌های جدید یا متوسط در مشرق و مغرب عربی برپا شد و انگیزه‌های تمرد و انقلاب برای استقلال و آزادی پا گرفت. در همان حال که نظام جهانی جدیدی در مسیر سازش بین کشورهای اروپایی پیروز در جنگ جهانی اول - که نماد آن جامعه ملل بود - شکل می‌گرفت، به راه افتادن موجی از رکود و بحران‌زدگی در نظام سرمایه‌داری - که بورس فرانکفورت و لندن و نیویورک را در هم کوبید - کشورهای بزرگ را به رقابت بیش‌تر در جست‌وجوی درآمدهای بیش‌تر واداشت. در حوزه‌های فرهنگی و فن‌آوری نیز انفجارهایی پیاپی در میر جست‌وجوی اندیشه‌های

۱. ر. ک: رضوان السید، «سیاسیات الاسلام المعاصر»، مراجعات و متابعات، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۷، ص ۱۵۷-۲۰۴ و نیز:

Moussalli, Ahmads . ed Islamic fundamentalism . Myth and Realities  
ithaca press. 1998; Halliday , fred, Islam and the myth of confrontation . 1.  
B. tauvis , 1996.

۲. دوره‌ای که با فرمان خط شریف گل‌خانه از سوی سلطان محمود دوم عثمانی در سال ۱۸۳۹ آغاز شد و به ستم بر رعایا پایان داد - (مترجم).

جدید و شکل‌های جدید ابراز حرکت‌های اجتماعی و فرهنگی و تحولات علوم فیزیک و اقتصاد و روانشناسی، رخ داد.<sup>۱</sup>

این آشوب جهانی در حوادث و رویکردهای جدیدی که در جهان عرب و جهان اسلام بروز یافت، بازتاب داشت. تجلی این حوادث و رویکردها در آغاز، تنها در طرح موضوعات و آفاق تازه نبود، بلکه در حال و هوا و محیط یاروش‌های نگرش - اگر چنین تعبیری درست باشد - نیز دگرگونی رخ داد. اهتمام به رهایی از سیطره سیاسی و راهبردی اروپا در قالب انقلاب‌های استقلال‌طلب، فزونی یافت؛ هر چند روشن نبود که اینان در صورت پیروزی، چه جایگزین‌هایی دارند.

اهتمام به جدایی و تمایز فرهنگی و سیاسی از جهان ناآرام غربی و جستن رهایی در بازگشت به ریشه‌های اصلی - اسلامی، عربی و محلی - به عنوان عناصر حفظ‌کننده ثبات و در عین حال حافظ هویت خاصی که استعمار سیاسی و فرهنگی خواهان تغییر و نابودی آن به نفع خویش است، به دغدغه نخست، که دغدغه آزادی بود، پیوست یافت. در همان حال که فعالان سیاسی و ملی تلاش خود را بر کسب استقلال از استعمارگران متمرکز کرده بودند، نخبگان مسلمان با بحرانی فکری رویارو شدند. این بحران آنان را دو تکه کرد. برخی از ایده اصلاح‌گرایان که اولویت را به پیشرفت (توسعه) می‌دادند پیروی کردند و برخی پافشاری بر هویت خاص و متمایز خود را بازسازی کردند. اسلام‌گرایان در سایه این دیدگاه تازه به مسایل و مشکلات، به تلاش برای احیای «خلافت»ی که مصطفی کمال آتاتورک آن را از بین برده بود، روی آوردند. آنان هم چنین به انگیزه بیمناک بودن بر تجاوز زن از حدود شرعی، به تجدید نظر در مسئله زن پرداختند، در حالی که پیش از این، اهتمام‌شان در مسئله قدرت و حکومت، برپایی دولتی مشروطه و نمایندگی مردم بود و در مسئله زن نیز بر دفاع از حقوق شرعی زن مسلمان

۱. برای پی‌گیری تحولات بین دو جنگ ر. ک:

Keegan John. the first world war , 2000 . pp. 350-436; Arrighi, Giovanni, the Long twentieth century.1994. pp . 211-248.

و نیز در موضوع جهان اسلام در آستانه قرن بیستم ر. ک: لوئروب ستوارد، حاضر العالم الاسلامی، ترجمه عجاج نویهض و تعلیق امیر شکیب ارسلان، ج اول، مطبعة السلفية، ۱۹۲۵، ص ۲۸۷-۳۲۱. درباره شکل‌گیری خاورمیانه ر. ک: دافید فرو مکین، سلام ما بعده سلام، ولادة الشرق الاوسط، ۱۹۱۴، ۱۹۲۲، ترجمه اسعد الیاس، بیروت، ۱۹۲۲؛ و درباره اوضاع خلافت و دولت تا زمان فروپاشی خلافت عثمانی ر. ک: وجیه کوثرانی، الدولة والخلافة فی الخطاب العربی ابان الثورة الکمالیة، دار الطلیعة، بیروت، ۱۹۹۶.

همت می‌گماشتند. موضع آنان در برابر شرق‌شناسی نیز موضعی انتقادی بود، ولی صبغه ارتباط با آن و یاری‌جویی از بسیاری از شرق‌شناسان و ایده‌های آنان غلبه داشت، در حالی که در برابر حرکت‌های تبشیری موضعی منفی داشتند و در نتیجه این موضع منفی در مکتب المنار، ادبیات مجادله با مسیحیت غربی تطور یافت؛ اما در دوره بین دو جنگ، و به ویژه پس از ظهور ایده‌ها و نظریه‌های علی عبدالرزاق و طه حسین - که آنها را متکی بر ایده‌های شرق‌شناسان قلمداد کرده‌اند - شرق‌شناسی با تبشیر ربط داده شد و هر دو یک جا به عنوان سلاح فرهنگی و دینی غرب در برابر اسلام دانسته شد که پیروان آن برای رهایی از وابستگی دینی و فرهنگی و - از زمانی پیش‌تر از این و هنوز - برای رهایی از یوغ استعمار مبارزه می‌کردند.<sup>۱</sup>

در فضای جدید و هم‌سو با تلاش‌های استقلال‌طلبانه و جدایی‌خواهانه، و جدال با غرب و غرب‌گرایان، انجمن‌ها و احزابی با ابعاد تربیتی و فرهنگی ظهور یافت که اهتمام‌شان در درجه نخست، مسئله هویت و ضرورت حفاظت و دفاع از آن بوده است. از میان این انجمن‌ها و احزاب، می‌توان از جمعیه الثبان المسلمون، الاخوان المسلمون، الجمعية الشرعية، انصار السنة، اتحاد الشیبة الاسلامیة، الکشاف المسلم، مصر الفتاة و شباب محمد، نام برد. این انجمن‌ها و احزاب، اقدام به تاسیس مدارس و مؤسسات اقتصادی و اردوهای پیشاهنگی کردند که هدف از آن یافتن موجودیت اسلامی مستقل و مشخص، رقابت با مؤسسات و مدارس بیگانه و انجمن‌های فراماسونی و مبارزه با همه مظاهر غرب‌زدگی و خودباختگی بود.

در همین زمان، تزه‌های ادبیات اسلامی، شرقی و عربی که به میراث تمدنی و فرهنگی چنگ می‌زد و پی افکندن الگویی دیگر را برای شخصیت فردی و اجتماعی ملت و امت در نظر داشت، ظهور یافت. واقعیت این است که تعبیر بیداری و بیداری اسلامی - که برای نخستین بار در دهه سی بکار برده شد - از دایره اسلام‌گرایان سنتی و متجدد فراتر رفت و به فضای فرهنگ عمومی وارد شد.

برای نمونه، طه حسین - که از اسلام‌گرایان غرب‌زده به شمار می‌آمد - کتاب «الوعد

۱. درباره اصلاح‌گرایی اسلامی و تحولات آن ر. ک: فهمی جدعان، اسس التقدم عند مفکری الاسلام، بیروت، ۱۹۸۱؛ و دیفید کومینز، الاصلاح الاسلامی، ترجمه مجید الراضی، ۱۹۹۹؛ و رضوان السید، سیاسیات الاسلام المعاصر، ص ۱۵۷-۲۰۴ و ۳۲۳-۳۳۶؛ و رضوان السید، التفکر الاسلامی فی المسيحية فی العصور (—) الحدیثة، از کتاب المسيحية و الاسلام، مرايا متقابلة، جامعة البلمند، ۱۹۹۷، ص ۳۱-۶۱.

الحق» و «هوامش علی السیره النبویه» را نوشت. العقاد سلسله کتاب‌های «العبقریان» را نوشت. احمد امین به نگارش تاریخ فرهنگی اسلام روی آورد. توفیق الحکیم نمایش‌نامه «محمد» را نوشت. محمدحسین هیکل، سیره پیامبر و ابوبکر و عمر را نگاشت و معروف ارناؤوط از قرآن و سنت اسلامی در هنر قصه‌پردازی الهام گرفت. هدف همه اینان، عرضه اندیشه‌های نو و شناساندن تاریخ اسلام نبود، بلکه مقصودشان پی‌ریزی الگویی ویژه و مستقل بود.<sup>۱</sup>

برآمدن جنگ دوم جهانی، اعتقاد به شکست تمدن غربی و نزدیک بودن فروپاشی آن را در میان گروه‌های دارای فرهنگ اسلامی - پیش از اهل سیاست - افزایش داد. در همین زمان روشنفکران به نشر تفاسیری از کتاب اشپنگلر درباره فروپاشی تمدن غربی روی آوردند. پس از آن، از طریق مسلمانان هندی با کتاب «انسان، موجود ناشناخته» الکسیس کارل و کتاب‌های مشابهی آشنا شدند که تمدن غرب را به سبب مادیت و انگیزش غرایز حیوانی در نفس آدمیان، سرزنش می‌کرد. مقالات ابوالاعلی مودودی و ابوالحسن ندوی که از خودکشی تمدن غربی و امکان نگرش به اسلام به عنوان جایگزین، سخن آورده است، در سال‌های دهه چهل، به ویژه در مصر، شاهد فزونی گرفتن پشتیبانی مردمی دیگر جنبش‌ها و احزاب تندرو و از جمله اخوان المسلمین - که امتداد آن به سوریه و فلسطین و یمن رسید - بوده است.<sup>۲</sup>

در دهه سی قرن بیستم، محور حملات به غرب، مسایلی مانند فرهنگ، پوشش، شخصیت فردی و پرستش فن‌آوری و درگیری‌های ویران‌گر بود، اما در دهه چهل،

۱. برای پیگیری این موضوع ر.ک:

Smith, Charles. "The crisis of orientation, the shift of egyptian intellectuals to islamic subjects in the 1930", s Ijmes, vol. 4 (1973), pp. 382-410.

۲. ر.ک یوسف الشوری: Islamic fundamentalism (1990) pp. 93-119. و محمد احمد خلف الله، الصحوة للاسلامية في مصر. در کتاب الحركات الاسلامية في الوطن العربي، مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت، ۱۹۷۸، ص ۳۷-۹۸؛ و الاحزاب والحركات والجماعات الاسلامية، تنظیم فیصل دراج و جمال باروت، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۷-۱۴؛ و مجموعه مقالات مودودی با نام «نحن والحضارة الغربية»، قاهره، ۱۹۵۵. یکی از این مقالات عنوان «انتحار الحضارة الغربية» (خودکشی تمدن غربی) دارد که در سال ۱۹۴۱ نوشته شده است؛ اما ندوی در آستانه دهه پنجاه دو کتابش با عنوان «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» و «الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية» در قاهره منتشر شد. کتاب نخست وی با مقدمه سید قطب چاپ شد. درباره مودودی ر.ک: محمد عماره، ابوالاعلی علی المودودی والصحوة الاسلامية، بیروت، ۱۹۸۶.

تفاسیر فراگیری از تمدن اسلامی و تمدن غربی همراه با محکومیت تمدن غربی و طرف‌داری از تمدن اسلامی عرضه شد. عبدالقادر عوده قاضی مدنی و عضو دفتر ارشاد اخوان المسلمین، کتابی در باب حقوق مقایسه‌ای نوشت و در این کتاب میان قوانین جنایی اسلام و قوانین موضوعه، توازن برقرار کرد. وی در این کتاب، نه تنها از فقه اسلامی طرف‌داری می‌کند، بلکه می‌گوید: برتری حقوق اسلامی به سبب برخورداری از منشأ الهی است، در حالی که حقوق غربی و یا فرانسوی - که حقوق مدنی مصر مستند بدان است - نهاده بشر و ساخته انسان غربی است که غرایزش او را تباه کرده و پیشرفت مادی‌اش مانع تکامل معنوی و روحی‌اش شده است. تفاوت بین کار استاد عوده و کاری که سنهوری و بدوی و محرم و حشمت در زمینه حقوق مدنی و قانون اساسی کردند این است که اینان در صدد غنی‌سازی حقوق مدنی اقباسی جدید با برخی مطالب مجله «الاحکام العدلیه» عثمانی و کتاب‌های فقه و اصول بودند، اما عوده معتقد بود قوانین الهی و اسلامی، خط‌مشی کاملی است که یا باید به همه آن عمل کنیم و یا رهاش کنیم. این، انتخابی بین روش زمین و روش آسمان است؛ چنان که پس از وی سید قطب نیز همین سخن را مطرح کرد. استاد عبدالقادر عوده به طرف‌داری از روش قانون‌گذاری الهی اکتفا نکرد و در باب اوضاع حقوق اقتصادی نیز کتابی نوشت و در آن، جانب روش اسلامی حل مشکلات اجتماعی را گرفت. هم‌چنین کتابی در باب اوضاع سیاسی نوشت و در آن از الگوی نظام حکومتی اسلامی طرف‌داری کرد.

به این ترتیب، استاد عوده چنین نتیجه می‌گیرد که اسلام نظامی فراگیر برای رهبری مسلمانان و زندگی بشر در جهان دارد. ایده «نظام فراگیر» از دهه پنجاه قرن بیستم، بر دیگر نوشته‌های اسلام‌گرایان حاکم است.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، در اوضاع بین دو جنگ و دوره جنگ جهانی دوم ایده «بیداری» یا بازگشت به اسلام، به عنوان معیار و حافظ هویت و شایسته، برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و نیز به عنوان ایدئولوژی مسلمانان در برابر همه ایدئولوژی‌های دیگر، تبلور یافت.

در دهه پنجاه و به وسیله مودودی، ندوی و سید قطب، امکان سخن گفتن از جنبش یا جنبش‌های اسلامی‌ای فراهم آمد که خط‌مشی اسلامی و مستند به الگوی تمدنی - فرهنگی آن، بازسازی شده و چنین نشانه‌هایی داشت:

۱. عبدالقادر عوده، التشریح الجنایی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ۱۹۴۷؛ و الاسلام و اوضاعنا القانونیه، ۱۹۴۹؛ و الاسلام و اوضاعنا السیاسیه، ۱۹۵۰.

۱) نگرشی تازه به جهان و نقش اسلام در آن، به عنوان نقشی جدا و مستقل و حداقل خودبسنده، جایگزین، رقیب و چالش‌گر با هدف گسترش و امتداد.

۲) اسلامی‌احیایی که در پی ریزی الگویش متکی بر احیای اجتهادی تجربه تمدنی کامل و تکامل جو است که تجویز و مرجعیت خود را تنها از منابع الهی - قرآن و سنت و دوره خلافت راشدین - می‌گیرد؛ این تجربه از طریق خط‌مشی‌ای که به لحاظ سلبی و ایجابی سنت‌گرا است، به چنین تکیه‌گاهی دست می‌یابد.

۳) نظامی فراگیر، دارای ریشه‌ای عقیدتی که معمای حاکم بر آن، هویت خودی و متمایز است و ارتباطی با دیگر تجارب آلوده بشری - و از آن جمله تجربه دوره انحطاط و غرب‌زدگی جدید در تاریخ و تمدن مسلمانان - ندارد.<sup>۱</sup>

### دیدگاه سیاسی اسلامی در دوره جنگ سرد

شاید استاد عبدالقادر عوده - (۱۹۵۴ م) در کتابچه‌اش «الاسلام و اوضاعنا السیاسیة» نخستین کسی است که از ایده قرآنی جانشینی (استخلاف) تفسیری سیاسی کرده، آن را مبنای دیدگاه سیاسی تمام‌عیاری قرار داده است. با این حال، این ایده به وسیله ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹ م) و سید قطب (۱۹۶۶ م) روشن شده است. درست است که امام حسن البنا اعلام کرد که اسلام عبارت از دین و دولت، و یا قرآن و شمشیر است، اما وی توضیح نداد که اهتمامات سیاسی اسلام چگونه عملی می‌شود و آیا یک مؤسسه دینی - سیاسی متکفل این امر می‌شود و یا دو مؤسسه: چنان که در دوره میانه، اسلام جریان داشت. استاد عوده گفت: انسان به جانشینی در روی زمین برگزیده شده است تا مطابق شرع الهی به آبادانی آن پردازد و شرع الهی حاکم، همان اسلام است که خاتم پیامبران آورد. از این رو مسلمانان - از قدیم - قدرت خود را خلافت نامیده‌اند؛ به این معنا که چنین قدرتی همان قدرتی است که خداوند تدبیر امور عمومی را مطابق با خط‌مشی‌ای که خود او معین کرده، بدان سپرده است. مودودی نیز گفت: «نظام» اسلامی بر چهار رکن بنیاد نهاده شده است: خدا، پروردگار، دین و عبادت.<sup>۲</sup> در نگاه نخست به نظر نمی‌آید که چنین فهم

۱. رضوان السید، سیاسیات الاسلام المعاصر، همان، ص ۱۸۴-۲۰۴.

۲. المودودی، رسالة الارکان الاربعه، ج چهارم، کویت، ۱۹۷۱. سید قطب در آستانه دهه پنجاه با متن انگلیسی این رساله آشنا بود و آن را مهم‌ترین متن مکتوب اسلامی در عصر جدید می‌دانست. هم چنین ر. ک: المودودی، منهج الانقلاب الاسلامی، ج سوم، بیروت، ۱۹۸۱.

لاهوته‌ای رابطه‌ای با تدبیر امور عمومی داشته باشد، اما مودودی بی‌درنگ چنین توضیح می‌دهد: منظور از الوهیت (خدا) مرجعیت برتر جهان هستی و زوال است. ربوبیت (پروردگاری) نیز حامل ایده عنایت الاهی به جهان آفریده از طریق دینی است که پیامبران آورده‌اند. این دین، همان تکلیفی است که خداوند، انسان را به شرط برپایی آن، به خلافت برگزیده است. بنابراین، برپایی دین خدا که در بردارنده تدبیر امور انسان‌ها است، بخشی از عبادت است، در حالی که بخش دیگر آن، مربوط به رابطه مناسکی (شعائری) بین خدا و انسان است.

رابطه مناسکی، رابطه‌ای است با الوهیت، و رابطه جانشینی (خلافت) و تدبیر امور، رابطه‌ای است با ربوبیت (پروردگاری). به این ترتیب، در یک سو حاکمیت الاهی قرار دارد و در سوی دیگر، تکلیف به اجرای این حاکمیت. سید قطب این ایده را در سه حلقه متصل، مختصر کرد: حاکمیت؛ جانشینی (استخلاف) و تکلیف. بنابراین، خدای سبحان به مقتضای حاکمیت خویش، انسان را به جانشینی برگزید و او را به آبادانی جهان مکلف کرد و از آن رو که اسلام، دین حق خداوند است، از میان بشر، [تنها] مسلمانان مقتضیات تکلیف را عملاً پذیرفته و بدان ملتزم‌اند.<sup>۱</sup>

سید قطب این ایده را که از مودودی گرفته در جای جای تفسیر بزرگش «فی ظلال القرآن» شرح داده و سپس آن را در کتاب «خصائص التصور الاسلامی و مقوماته» خلاصه کرده و در کتاب «معالم فی الطریق» (۱۹۶۴) از چارچوب عام فرهنگی به خط‌مشی عقیدتی - سیاسی منتقل کرد. به این ترتیب، هویت باوری حاکم بر اندیشه حسن البنا و عبدالقادر عوده، رنگی عقیدتی و تربیتی دارد، اما در اندیشه مودودی، ندوی و سید قطب، رنگ مبارزه‌ای و سیاسی. از این گذشته، سید قطب عناصری را افزود که در تثبیت حزب‌گرایی اسلامی سهم بود؛ زیرا در رویارویی با خط‌مشی حاکمیت [الاهی]، خط‌مشی مخالف و متضاد - که خط‌مشی طاغوتی جاهلی است - آشکار می‌شود. درست است که مودودی «جاهلیت» را از یاد نبرده است، اما جاهلیت در اندیشه وی همان تمدن غربی است و مسلمانان از آن میرا هستند؛ هر چند آنان در غفلت و وابستگی به سر می‌برند که می‌توان با آگاهی بخشی و تربیت و دعوت و توحید - و نه انقلاب - آنان را از این وضع بیرون کشید، اما در اندیشه سید قطب، حاکمیت [الاهی] در انگاره اسلامی با

۱. احمد موصلی، الاصولیة الاسلامیة، دراسة فی الخطاب الایدیولوجی و السیاسی عند سید قطب، بیروت، الناشر، ۱۹۹۳، ص ۱۴۳-۲۳۴.

وضوح و تمایزی که دارد، به طور کامل از جاهلیت جدا است. از این رو خروج بر خط‌مشی حاکمیت، شامل مسلمانان هم می‌شود.

از همین روست که بنا به تصور محمد قطب، جاهلیت غربی در قرن بیستم، جهانی و شامل مسلمانان و غیر مسلمانان می‌شود و تنها اقلیتی از آن مستثنا هستند که خط‌مشی را شناخته و بر آن پای می‌فشارند و وظیفه عمل به مقتضیات تکلیف به پیاده کردن حاکمیت الاهی را بر گردن دارند. اینان همان جوان مردانی هستند که به خدا ایمان آوردند و خدانیز بر هدایت‌شان افزود. (انهم فتية آمنوا بربهم فزادنا هم هدی)<sup>۱</sup> اینان باید گرد هم آیند و وحدت کنند و قدرت‌مندان با جاهلیت مبارزه کنند. اگر آنان برای پیاده کردن حاکمیت الاهی اخلاص ورزند، وعده الاهی بشارت‌شان می‌دهد و زمین را به تسخیر آنان در می‌آورد. در منظومه فکری سید قطب سه تحول روی داده است: تحول از اسلام احیایی به اسلام مبارزه‌جو، تحول از اسلام مبارزه‌جو به اسلام حزبی، تحول کاریزمای «جماعت» سنی سنتی به کاریزمای «شریعت» که موضوع تکلیف الاهی یا مقتضای حاکمیت الاهی در بُعد عملی است. بنابراین، انگاره، دولت اسلامی، دولتی نیست که صرفاً اکثریتی مسلمان را پشت سر خود دارد و حاکمی مسلمان بر آن حکومت می‌کند. بلکه دولت یا نظامی سزاوار این اسم است که شریعت را اجرا کند. ایده «حاکمیت» سید قطب که جنبش‌های اسلامی را از مرحله حرکت‌های احیایی به مرحله حزب‌سازی کشاند، در طول دهه شصت و هفتاد بر اسلام مبارزه‌جو حاکم بوده و به رغم تحولات فراوانی که از دهه هشتاد تا پایان قرن گذشته رخ داد، این ایده در ورای تصویری که بسیاری از پژوهش‌گران و صاحب‌نظران از حرکت‌های «بیداری» دارند، قرار داشته است.<sup>۲</sup>

شرق‌شناس و محقق معروف امریکایی مالکوم کر (M.Kerr) دوره زمانی ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۸ را «جنگ سرد عربی» نامیده است.<sup>۳</sup> مقصود وی از این نام‌گذاری، صف‌بندی‌ای است که نظام‌های ترقی خواه عرب به رهبری مصر عبدالناصر از یک سو و دیگر نظام‌های عربی به رهبری عربستان سعودی برقرار کردند. در برابر کشورهای سوسیالیست عرب

۱. سوره کهف، آیه ۱۳.

۲. ر. ک: احمد موصلی، الخطاب الاسلامی الاصولی، نظریات المعرفة و الدولة و المجتمع، بیروت، الناشر، ۱۹۹۳، ص ۷۱-۸۹؛ و محمد حافظ دباب، سید قطب، الخطاب و الایدیولوجیا، بیروت، ۱۹۸۸؛ محمد قطب برادر بزرگ‌تر سید قطب نیز در سال ۱۹۶۵ کتابی با عنوان «جاهلیة القرن العشرين» منتشر کرد.

3. Kerr, Malcolm . the Arab cold war. 1958-1968-1971.

هم‌پیمان با اتحاد شوروی، «پیمان اسلامی» ای شکل گرفت که شامل نظام‌های عربی اسلامی هم‌پیمان با ایالات متحده امریکا می‌شد. این صف‌بندی‌ها، در ضمن جنگ سردی - که میان دو ابرقدرت در آن زمان جریان داشت - برقرار شد. محقق نام برده در یادآوری نمودهای این صف‌آرایی یا شکاف تنازع‌آمیز، ابتدا از پیمان بغداد (سنتو) یاد می‌کند سپس به اتحاد مصر - سوریه می‌رسد و سپس از سقوط نظام پادشاهی در عراق (۱۹۵۸م) و پس از آن از جدایی سوریه از مصر (۱۹۶۱م) و شعله‌ور شدن آتش جنگ در یمن (۱۹۵۸م) و در پایان جنگ سال (۱۹۶۷م) بین مصر، سوریه و اردن از یک سو و اسراییل از سوی دیگر، یاد می‌کند. اگر چه تصویری که مالکوم کر ارایه می‌دهد خلأهایی نیز دارد - که به عنوان مثال می‌توان نبود وفاق میان نظام‌های ترقی خواه را نام برد - آنچه این جا برای ما اهمیت دارد، روند اندیشه حزب‌گرایانه اسلامی در مناسبات بین‌المللی و منطقه‌ای دوران جنگ سرد است.

اندیشه احیایی اسلامی از اواخر دهه چهل در راستای تلاش برای کسب استقلال از غرب، به درگیری با سرمایه‌داری جهانی به عنوان بزرگ‌ترین خطری که هویت فردی و جمعی مسلمانان را تهدید می‌کند، روی آورد. این رویکرد، در این سه کتاب سید قطب هویدا است: *الاسلام و السلام العالمی*، *معركة الاسلام و الرأسمانية و العدالة الاجتماعية فی الاسلام*. این گرایش در کتاب دکتر مصطفی السباعی با نام «اشتراکیه الاسلام»<sup>۱</sup> به اوج خود می‌رسد. مخفی نماند که نویسندگان اسلام‌گرا بین سوسیالیسم کمونیستی و سوسیالیسم اسلامی تفاوت قائل بودند، اما در همان حال بر این حقیقت پای می‌فشرده که تضاد اساسی، با سرمایه‌داری کلان است که سید قطب آن را به جاهلیت ربط داده است؛ اما زمانی که گزینه‌های داخلی و خارجی نظام‌های انقلابی عربی در رویکرد به سوی سوسیالیسم در داخل، و تمایل به منظومه سوسیالیسم در سیاست‌های بین‌المللی - به رغم پروردن ایده عدم تعهد - تبلور می‌یافت، اسلام احیایی که به سبب چالش با نظام‌ها بر سر قدرت در عراق و سوریه و مصر، به اسلام مبارزه‌جو تبدیل شده بود، نزاع با کمونیسم را بر تضاد فرهنگی و تمدنی با غرب سرمایه‌داری غلبه داد.

۱. کتاب‌های یاد شده از پی هم در سال‌های ۱۹۴۹ و ۱۹۵۱ منتشر شدند، اما کتاب السباعی در سال ۱۹۵۹ منتشر شد. درباره این گرایش ر. ک: محمد جمال باروت، *یثرب الجديدة، الحركات الاسلامية الراهنة*، بیروت، ۱۹۹۴، ص ۹۵-۱۲۴؛ و محمد حافظ دیاب، *سید قطب، الخطاب والایدیولوجیا*، بیروت، ۱۹۸۸، ص ۱۰۰-۱۰۳.

این امر در کتاب شیخ محمد الغزالی «الفکر الاسلامی الحدیث فی وجه الزحف الاحمر» و کتاب دکتر محمد البهی «الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی» و کتاب شیخ محمد الحامد «رداً علی اشتراکیة الاسلام السباعی» و اخیراً در کتاب‌های سید محمد باقر صدر «فلسفتنا» و «اقتصادنا» و «البنک الاربوی فی الاسلام» آشکار است.<sup>۱</sup>

اگر چه روندهای بین‌المللی و منطقه‌ای در تحولات اندیشه اسلامی در دهه شصت تاثیر گذاشته‌اند، اوضاع و روندهای منطقه‌ای و محلی، آثار عمیق خود را بر اندیشه اسلامی در موضوعات نظام سیاسی و اهداف آن و تشکیلات حزبی و اهداف آن برجای گذاشت. بنابراین، ایده نظام اسلامی فراگیر یا شمولی را که استاد محمد المبارک در طول دهه شصت در پروردن آن کوشید و از دل آن سه گونه نظام - عقیدتی، عبادی و اقتصادی - بیرون کشید، باید به عنوان نوعی رویارویی با اندیشه‌ها و رفتارهای نظام‌های توتالیتر عرب تلقی کرد. ایده «حاکمیت الاهی» را نیز باید همین گونه فهمید. مقصود از این ایده، مقابله با قدرت مطلقه رئیس دولت و تک حزب بودن نظام‌های ترقی خواه بوده است، اما قطعیت راه حل اسلامی که شیخ یوسف قرضاوی بدان پناه بسته است،<sup>۲</sup> در رویارویی با قطعیت راه حل سوسیالیستی حاکم در این نظام‌ها و احزاب ترقی خواه دهه شصت و هفتاد مطرح شده است. بعید نیست که رفتارهای خشونت‌آمیزی که در دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد به نام جهاد - که در درجه نخست معطوف به تداخل بود - وجود داشت، متأثر از خشونت انقلابی و جنگ درازمدت ملت باشد.<sup>۳</sup>

هر چند دشوار است قتل انور سادات به دست افراد جنبش جهاد را در سیاق جنگ سرد فهمید، اما یکی از ابعاد جنگ افغانستان - که در آن اسلام‌گرایان عرب و پاکستانی‌ها شرکتی پر شور داشتند - نزاع با اتحاد شوروی کمونیست در کنار و تحت رهبری ایالات

۱. درباره رویکرد مخالف سرمایه‌داری ر. ک: حمید عنایت، الفکر السياسي الاسلامی المعاصر، ترجمه ابراهیم الدسوقی شنا، قاهره، ۱۹۸۸، ص ۲۷۴-۳۰۰؛ و درباره محمد باقر صدر و حزب الدعوه ر. ک: شبلی الملائط، تجدید الفقه الاسلامی، محمد باقر الصدر بین النجف و شیعة العالم، دارالنهار، بیروت، ۱۹۹۸؛ و الاحزاب والحركات والجماعات الاسلامیة، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۵۱. درباره اندیشه محمد غزالی تاکنون پژوهشی انجام نشده، اما دکتر محمد عماره زندگی‌نامه وی را در ۱۹۹۸ منتشر کرد.

۲. یوسف القرضاوی، الحل الاسلامی، فریضة و ضرورة، ۱۹۷۴.

۳. درباره جهاد در اندیشه حسن البنا و سید قطب و جنبش‌های اسلامی، مبارز ر. ک: احمد موصلی، الاصولیة الاسلامیة، ص ۲۰۲-۲۱۵؛ و الاحزاب والحركات والجماعات الاسلامیة (مقاله الرادیکالیة الاسلامیة المعاصرة مصر نموذجاً)، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۵۱؛ و رفعت سید احمد، تنظیمات الغضب الاسلامی فی السبعینات، مصر.

متحده است. این جنگ، جنگی است که هنوز هم اسلام‌گرایان از آثار آن خلاصی نیافته‌اند، حتی شورش اسلامی در سوریه تا آغاز دهه هشتاد نیز همین وضع را داشت.<sup>۱</sup>

### دهه هشتاد و نود؛ روندها و تحولات

انتشار کتاب «دعاة لاقضاء» حسن الهضیبی در سال ۱۹۷۷، از تحولاتی خبر می‌داد که دهه هشتاد قرن بیستم روبه فزونی می‌نهاد. به نظر می‌رسد الهضیبی به تنهایی این کتاب را تدوین نکرده، بلکه جمعی از شیوخ اخوان المسلمین در رویارویی با اندیشه‌های سید قطب و شکرى مصطفى (رهبر تشکیلات جماعة المسلمین یا جماعة التکفیر یا جماعة الهجرة) با او شریک بوده‌اند. این کتاب در اواخر دهه شصت و در زندان نوشته شد و از این رو انتشار آن در اواخر دهه هفتاد، به معنای بازنگری در مرحله پیشین و اقبال به افقی تازه است. این کتاب می‌کوشد تا از یک سو اسلام حزب‌گرا را به ریشه‌های احیایی و غیر مبارزه جوییش بازگرداند و از سوی دیگر می‌کوشد تا رابطه اسلام‌گرایان و توده مردم را تصحیح کند. براساس این اندیشه، خطای مسلمان یا سهل‌انگاری‌اش نسبت به برخی واجبات، او را از دین بیرون نمی‌کند، چنان‌که وظیفه اسلام‌گرایان تحمیل اندیشه‌های‌شان بر مردم یا نظام سیاسی نیست، بلکه وظیفه آنها دعوت به اسلام درست، به شیوه‌ای نیکو است. به این ترتیب، توده مردم، مسلمان‌اند، هر چند بسیاری از آنان خطا کنند. عنوان دارالاسلام نیز بر چنین سرزمینی باقی می‌ماند. به کارگیری خشونت در درون جامعه اسلامی نیز با هر توجیهی حرام است و برای مسلمان جایز نیست با هر درجه باوری که به اندیشه‌های خویش دارد، برای اجرای آن، از خشونت بهره گیرد.

شک نیست دوره دهه هفتاد و هشتاد، تاثیر عمیقی بر اندیشه اسلام‌گرایان حزبی و غیر ایشان - به رغم آمیختگی ظواهر این دو گروه - داشته است. در مصر هزاران تن از اینان در سال ۱۹۷۱ از زندان‌های رهایی یافتند و توانستند با موافقت یا چشم‌پوشی مقامات، بسیاری از انجمن‌ها و جمعیت‌های محلی و دانشجویی را که پیش از آن زیر سلطه

۱. درباره اخوان المسلمین سوریه تا وفات مصطفى السباعی، به پژوهش G.Reissner به زبان آلمانی که در سال ۱۹۷۳ نگاشته شده مراجعه کنید و درباره تحولات پس از آن ر.ک:

Batatu. Hanna "syvia Muslim Brethern" in f. Halliday and H. Alaviceds state and Ideology in the middle East . london 1988 . pp. 168-220 , Ayyubi, Nazih . Politicalislam, Religion and politics in the Arab wold , 1997. pp. 86-98.

و نیز «الاحزاب والحركات والجماعات الاسلامیة»، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۲۳.

ناصری‌ها و چپ‌ها بود، زیر سیطره خود گیرند؛ اما تندروان این گروه‌ها در مصر و سوریه با برخورد خشن حکومت‌ها رویارو شدند و این برخورد بر ذهنیت و صفوف‌شان زخم‌های عمیق به جای گذاشت. اسلام‌گرایان که در صفوف‌شان یک جریان اصلی شکل گرفته بود، در مصر و اردن و تونس، به مشارکت در انتخابات پارلمانی روی آوردند و از راه اجتماعات و انتشار روزنامه‌ها و نشریات و کتاب‌ها و پیمان‌بندی با ناسیونالیست‌های غیر چپ‌گرا و لیبرالیست‌ها، به فعالیت علنی و نیمه‌علنی تن در دادند. درست است که اینان در آغاز به انتشار نوشته‌های‌شان در باب تحولات یا اعتقاد به دموکراسی اقدام نکردند، اما برخی از اینان رساله‌هایی در باب «خود نقدی» نوشتند و برخی دیگر از «رشدبخشی به بیداری» سخن گفتند و اسلام‌گرایان غیر حزبی به نظریه‌پردازی در باب تکثر سیاسی و حزبی با نام اسلام روی آوردند و گروهی دیگر به مطالعه دوباره رابطه شورا با دموکراسی پرداختند.<sup>۱</sup> این‌گرایش‌های هویت‌محورانه و تنزه‌طلبانه به قوت خود باقی ماند؛ چنان‌که در پروژه «معرفت‌شناسی اسلامی» که المعهد العالمی للفکر الاسلامی ویرجینیای ایالات متحده متولی آن است، به نظر می‌رسد.

اما اسلام‌گرایان معتدل از میان آن جریان عمده، در کشورهای اسلامی یا در میان اقلیت‌های مهاجر مسلمان، از حقوق شهروندی سخن به میان آوردند و با استناد به مقاصد شریعت، بیانیه‌هایی اسلامی در باب حقوق بشر صادر کردند.<sup>۲</sup>

هدف و فرجام این‌گرایش‌ها و رویکردها این بود که فعالیت در ضمن نهادهای موجود ضروری است و نظام «شورای اسلامی با دموکراسی تطابق ندارد؛ زیرا در دموکراسی حاکمیت از آن مردم است و نه خدا؛ اما در بسیاری از امور با هم تلاقی می‌یابند از جمله این امور است: برابری بین شهروندان در حقوق و وظایف و امکان انجام مسئولیت‌هایی که لازمه شهروندی است و از طریق صندوق‌های آرا و در انتخاباتی

۱. بنگرید به پژوهش غودرون کریم با عنوان «الاسلامیون و الحدیث عن الیدمقراطیة»، مجله الاجتهاد، بیروت، س پنجم، ۱۹۹۳، ش ۲۱، ص ۱۰۱-۱۱۲؛ و فهمی هویدی، مقاله «الاسلام و الیدمقراطیة»، مجله المستقبل العربی، ش ۱۶۶، ۱۹۹۲؛ و حیدر ابراهیم علی، التیارات الاسلامیة و قضیة الیدمقراطیة، مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، ۱۹۹۶. من در سال ۱۹۹۴ سندی را از اخوان المسلمین مصر درباره تکثر سیاسی و حزبی خواندم، ولی هنگام نوشتن این مقاله به آن دسترسی نداشتم.

۲. ر.ک: Mayer, A. E. *Islam and Human Rights*, 1991؛ و رضوان السید، مسئله حقوق الانسان فی الفکر الاسلامی المعاصر، در مجله الابحاث، الجامعة الامیرکیة، بیروت، س ۴۶، ۱۹۹۸، ص

کسب می‌شود که از ضمانت‌های آزادی و شفافیت و تکثر سیاسی و حزبی برخوردار است.<sup>۱</sup>

شک نیست که وسعت نظری که در اندیشه‌ها و رفتارهای این جریان عمده به چشم می‌آید برآمده از چند عامل است: اولین و مهم‌ترین این عوامل، فروکش کردن قطب‌بندی‌های حاکم بر عرصه بین‌المللی و منطقه‌ای تا نیمه دهه هشتاد است که به سقوط اتحاد شوروی می‌رسد؛ عامل مهم دیگر، آرامش موجود در سطح نظام‌های عربی و قدرت دوام‌یابی این نظام‌ها - به رغم دگرگونی اوضاع و شرایط بین‌المللی - است؛ در این دوره، احزاب اسلامی، عمده‌ترین بخش‌های مبارزه را در حوزه جهان عرب و اسلام تشکیل می‌دادند. این احزاب مخالف و مبارز، دوره‌ای طولانی را به نزاع با نظام‌های سیاسی گذراند، بی‌آنکه تغییر یا تضعیفی در این نظام‌ها - که گفته می‌شد پشتوانه مردمی و مشروعیت‌شان کاهش یافته - پدید آورند. از این رو جریان عمده اسلام‌گرایان، پس از آنکه برایشان ثابت شد که خشونت، سیاست‌مردان را تغییر نمی‌دهد و توده مردم نیز به رغم گله و نارضایتی از استبداد حاکم، از آنان (اسلام‌گرایان) پشتیبانی نمی‌کنند، ناچار به نرمش و سازگاری و اعتدال روی آورد.

عامل سوم فزونی گرفتن اعتماد به نفس اسلام‌گرایان پس از ورود به مؤسسات و انجمن‌ها و دیگر بخش‌های جامعه مدنی و توفیق‌شان در ورود به زندگی سیاسی از راه مشارکت در انتخابات برخی کشورها و خوب شدن روابط‌شان با توده‌ها و برخی نظام‌ها است.<sup>۲</sup>

با این حال، عملیات هم‌سازی و گشودگی در میان اسلام‌گرایان به نقطه مورد انتظار نرسید؛ زیرا متغیرهای بین‌المللی که به سبب دشمنی سخت با کمونیسم در آغاز مورد استقبال پرشور اسلام‌گرایان قرار داشت، در پایان از پیروزی قاطع ایالات متحده و سرمایه‌داری جهانی و بازار جهانی شدن - که نفرت اسلام‌گرایان از اینها و از نظام جهانی

1. Sana Abed-kotob, "the Accommodationists speak: Goals and strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt" *ijmes*, 27 (1995), 321-339.

۲. من در سال ۱۹۹۴ سندی را از اخوان المسلمین مصر درباره تکثر سیاسی و حزبی خواندم، ولی هنگام نوشتن این مقاله نتوانستم بدان دست یابم. برای پیگیری این تحولات ر.ک:

Voll, John. *Islam, Continuity and change in the Modern world*. 1994;

Esposito, Voll *Islam and Democracy*. op.cit.

جدید کمتر و نفرت‌شان از چپ‌ها و ناسیونالیست‌ها نبود - پرده برداشت.<sup>۱</sup>

برای اسلام‌گرایان و توده‌های عرب و مسلمان دردآور بود که نشانه‌های نظام جدید جهانی در جنگ دوم خلیج [فارس] (جنگ عراق با کویت) - که نه تنها از سوی تندر وها که از سوی اکثریت مسلمانان و عرب‌ها جنگ با اسلام و عرب و پیروزی سلطه اسرائیل و هیمنه امریکا تلقی می‌شد - در حال آشکار شدن بود. آنان به کنفرانس مادرید و مذاکرات پس از آن، به عنوان عوامل تثبیت‌کننده پیروزی امریکا و اسرائیل می‌نگریستند. آنان نظریه‌های پایان تاریخ و برخورد تمدن‌ها را نیز در همین راستا می‌شمردند. درست است که آنان در پاسخ به این نظریه‌ها به اصول اسلامی احیایی قاطعانه - که از دهه چهل به راه افتاد - بازنگشتند.<sup>۲</sup> اما بسیاری از آنان در راستای نقد جهانی شدن و نمودهای آن و نقد صهیونیسم و تجاوزگری آن، از توطئه غرب علیه اسلام و مسلمانان - چنان‌که در فلسطین و بوسنی و کوزوو و تیمور شرقی و کشمیر و مسئله سلمان رشدی و... آشکار شد - سخن به میان آوردند. گویا این همه، افزون بر ظهور پدیده‌های افراطی در حاشیه کشورهای اسلامی - مانند پدیده اسامه بن لادن و عرب - افغان‌ها و طالبان و دسته‌های شریک در درگیری‌های داخلی الجزایر - است. به سبب روندهای خشم‌آلود کنونی، خروارها محکومیت دیگر به سوی اسلام‌گرایان سرازیر می‌شود. اسلام‌گرایان به اتهام طرفداری از نیروهای یاغی و ناقض قوانین بین‌المللی، و عدم اهتمام به حقوق بشر و بی‌توجهی به حق تعیین سرنوشت ملت‌ها محکوم می‌شوند. شک نیست که اتهام طرف‌داری از یاغیان و بی‌توجهی به خواسته‌ها و آرزوهای ملت‌ها که از اسلام‌گرایان فراتر رفته و به عموم مسلمانان و عرب‌ها سرایت کرده است، نه تنها به نظم و سامان‌یابی عرصه بین‌المللی

۱. ر.ک: رضوان السید، (مقاله) «الاسلاميون والعولمة، العالم فی مرآة الهوية»، در کتاب الدین والعولمة و التعددية، جامعة البلمند، لبنان، ۲۰۰۰، ص ۸۵، ۱۰۶؛ و محمد اركون، الاسلام المعاصر امام تراثه والعولمة، در كتاب قضايا في نقد العقل الديني، دارالطلیعة، بیروت، ۱۹۹۸، ص ۱۵۳-۱۹۸. درباره تاثیرات جنگ خلیج و نظام جدید جهانی بر سر اسلام‌گرایان ر.ک:

James piscatori (ed) Islamic fundamentalism and the cuet crisis, 1991.

۲. رضوان السید، مسئله الحضارة والعلاقات بين الحضارات فی کتابات المتقفين العرب فی القرن العشرين، مركز الامارات للدراسات الاستراتيجية، ابوظبی، در این جزوه، نوشته‌های اخیر اسلام‌گرایان درباره گفت‌وگوی تمدن‌ها - و نه برخورد تمدن‌ها - را آورده‌ام. هم‌چنین بنگرید به:

Hunter, shireen. the future of Islam and the west. clash of civilizations or peaceful Coexistence. 1998. و نیز: محاضرات فی حوار الحضارات، مجموعه سخنرانی‌های میزگرد «كيف ندخل سنة حوار الحضارات»، دمشق، المستشارية الثقافية الإيرانية، ۲۰۰۰.

کمک نمی‌کند، بلکه اسلام‌گرایان افراطی را به سرکشی و دست زدن به خشونت در دفاع از خویش و تلاش برای رسیدن به اهداف، وامی‌دارد.

دو تشکیلات «حماس» و «جهاد اسلامی» در مصر وضعیتی ویژه دارند. این دو، شیوه مبارزه مسلحانه را در برابر اشغال و شهرک‌سازی اسرائیل برگزیده‌اند و شعار آزادی کامل فلسطین را سرمی‌دهند. صاحب‌نظران عرب و مسلمان، مبارزه این دو تشکیلات و نیز مبارزه حزب‌الله لبنان را از دیدگاه ایدئولوژیک و اهداف اسلامی آنها نمی‌نگرند، بلکه از زاویه حقی که برای آنان در مبارزه با اشغال‌گران اسرائیلی و برپایی دولت مستقل فلسطینی به مرکزیت قدس برای آنان قائلند، به آنان می‌نگرند. هدف برپایی دولتی مستقل، هدف اساسی ملی برای همه فلسطینی‌ها و عرب‌ها است، اما صاحب‌نظران غربی این همه را در دایره تروریسم قرار می‌دهند.<sup>۱</sup>

نمونه الجزایر، بازگشت نظام‌های عربی و اسلامی به انسداد و بی‌توجهی به گشودگی دموکراتیک را به یادمان می‌آورد. جالب این که این نظام‌ها، خود بر اسلام‌گرایان به سبب تن در ندادن به فضای باز دموکراتیک، خرده می‌گیرند. به این ترتیب، احزاب اسلامی در بسیاری از کشورهای عربی - اسلامی با ممنوعیت روبرو هستند. در کشورهایی هم که به آنان اجازه مشارکت در انتخابات را می‌دهد، ضمانت‌های لازم برای آزادی و شفافیت انتخابات وجود ندارد. چنین وضعی نه تنها اسلام‌گرایان، که بیشتر نیروهای سیاسی خواهان دموکراسی را کنار می‌زنند. برخی پژوهش‌گران خواسته‌اند تا بخشی از مسئولیت این وضع را به دیگر نیروهای حزبی و نیروهای جامعه مدنی متوجه کنند که دارای صلابت کافی و اعتقاد قاطع به دموکراسی و دارای روابط حسنه میان خود، که بتواند فشاری جدی بر نظام‌ها برای تغییر وارد کند، نیستند.<sup>۲</sup>

## جنبش‌های اسلامی و آینده

در نخستین کنگره ملی - اسلامی که در سال ۱۹۸۸ در قاهره برگزار شد، به اسلام‌گرایان

۱. ر.ک: الاحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ج ۱، ص ۳۷۱-۴۳۷؛ و ج ۲، ص ۲۱۵-۲۸۱؛ والحركات الإسلامية فی مواجهة التسوية، مرکز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بیروت، ۱۹۹۵.

۲. جان لیکا، مقاله التحرك نحو الديمقراطية فی الوطن العربی؛ از مجموعه مقالات میزگرد «دیمقراطیة من دون دیمقراطیین» در کتاب «سیاسات الانفتاح فی العالم العربی الاسلامی»، تهیه و تنظیم غسان سلامه، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۵، ص ۳۶۰-۳۸۸؛ و احمد شاکر الصبیحی، مستقبل المجتمع المدني فی الوطن العربی، مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت، ۲۰۰۱، ص ۹۸-۱۰۲.

پیشنهاد کردم طرح شعار «اجرای شریعت» را در ضمن برنامه‌های‌شان به عقب بیاورند. برخی از آنان این پیشنهاد را به تمسخر گرفتند؛ زیرا این شعار است که به دولت آرمانی‌شان (دولت اسلامی) مفهوم می‌بخشد. بنابراین، اگر مقصود، دست‌یابی به پیمانی بین این دو جریان عمده (قوم‌گرا - اسلام‌گرا) است باز هیچ‌کدام از این دو - از این نظر - نمی‌تواند از دیگری بخواهد تا از هویت یا هدف اساسی‌اش دست بکشد، اما پناه جستن به چنین پیمانی به گونه‌ای تاکتیکی می‌تواند تایید و پشتیبانی مردمی را از آن جریان بستاند. آنچه من از پیشنهاد اخیر در نظر داشتم نه دست کشیدن از هویت یا اهداف، بلکه بازنگری در اصل این شعار بود. در شرایط بحرانی دهه شصت نیز شعار جدایی بین شریعت و امت مطرح شد. حاملان این شعار بر آن بودند که امت، حامل و عامل شریعت نیست، بلکه برای این که هویت اسلامی امت بدان بازگردد، واجب است تا شریعت از سوی اسلام‌گرایان حزبی‌ای که به قدرت دست می‌یابند، بر آن تحمیل شود؛<sup>۱</sup> یعنی یکی از معانی این شعار این بود که امت، امین دین نیست و این که شریعت به جای آن که شیوه زندگی باشد، به قانون تبدیل شده، و مشکل سیاسی این نیست که زمام‌داره امور مردم به دست خودشان نیست، بلکه مشکل دست کشیدن مردم از دین و شریعت‌شان - یا به سبب غفلت و یا به سبب سلطه نظام‌های طاغوتی - است. به این ترتیب، در نگاه اسلام‌گرایان احیایی - که به حزب‌گرایی روی آورده بودند - اساس مشروعیت در نظام اسلامی، بر شریعت مبتنی است. با صرف‌نظر از روندهایی که به این جدایی بین جماعت و شریعت انجامید، این جدایی ریشه سوء تفاهم بین اسلام‌گرایان و توده مردم، و بین اسلام‌گرایان و دموکراسی می‌شود. حقیقت این است که جماعت‌های جریان عمده، از دهه هشتاد، به این نظر روی آورد که نظام شورا در بسیاری نقاط با نظام دموکراسی تلاقی دارد، اما مسئله اصل مشروعیت و موضوع حاکمیت منشعب از آن، مانع برقراری مناقشه‌ای بهداشتی و ثمربخش بر سر این موضوع پراهمیت شد. آنچه در این راستا به دست آمد ظهور اختلاف بین اسلام‌گرایان غیرحزبی در این مسئله بود که نظریه مرحوم شیخ محمد مهدی شمس‌الدین درباره «ولایت امت بر خویش»<sup>۲</sup> این اختلاف را به صحن علنی کشاند. این

۱. ر.ک: رضوان السید و عبدالاله بلقزیز، *ازمة الفكر السياسي العربي*، دارالفکر المعاصر، دمشق و بیروت، ۲۰۰۰، ص ۲۳-۳۲؛ و نیز بنگرید به: فرد هالیدی، *الامة والدین فی الشرق الاوسط*، ترجمه عبدالاله النعیمی، بیروت، ۲۰۰۰، ص ۱۸۳ به بعد.

۲. محمد مهدی شمس‌الدین، *فی الاجتماع السياسي الاسلامی*، بیروت، ۱۹۹۵، ص ۱۶۸-۲۴۲.

نظریه از آرای متضادی در این مسئله پرده برداشت که برخی از آنها مایل به تجدید اعتبارِ پی‌ریزی مشروعیت بر مبنای امت است.

بر اساس این نظریه، به لحاظ نظری، هیچ مجوز و توجیهی برای پرهیز از حاکمیت امت و جماعت و آزادی آن دو در اتخاذ تصمیمات مربوط به اداره امور عمومی‌شان وجود ندارد.<sup>۱</sup> اگر اسلام به معنای عام و بنیادین آن، در جماعت مسلمانان تحقق می‌یابد، دیگر برای دولت اسلامی یا شعار دولت اسلامی، معنای ایدئولوژیک و عقیدتی‌ای - که هنوز هم در میان اسلام‌گرایان حزبی رواج دارد - باقی نمی‌ماند. از دیگر سو، به نظر می‌رسد مدخل دیگری هم وجود دارد که راه به همین نظریه می‌برد. آن مدخل، اصل «شهروندی» و پیامدهای آن است که بسیاری از اسلام‌گرایان - و برخی اسلام‌گرایان حزبی - بدان اعتقاد یافته‌اند. حق شهروندی تنها متضمن برابری در حقوق و تکالیف نیست، بلکه متضمن تداول قدرت میان شهروندان و برابری آنان در تعیین بخشیدن قانونی به قدرت از راه انتخابات است. بسیاری از اسلام‌گرایان در انتخابات مشارکت جسته و می‌جویند و به مجالس نمایندگی و مناصب اجرایی راه یافته و می‌یابند.

دیگر - به بیان طارق البشیری - تنها یک گام به اقرار به حاکمیت و مصدریت جماعت شهروندان یا جماعت شهروندی باقی مانده است. به گمان من، این یک گام برای پایان دادن به جدایی شریعت و جماعت ضروری است. در این گام باید اراده جماعت و تصمیمات آزاد آن، از سویی نشانه رویکرد اکثریت، و از دیگر سو کاشف اهداف عمومی شریعت به‌شمار آید. می‌دانیم که نوزایی باوران اصلاحی، برای رسیدن به این نقطه، منظومه «مقاصد شریعت» را - که فقها از دیرزمان از آن سخن گفته‌اند - بکار گرفته بودند. آنان بر آن بودند که خداوند سبحان از فرستادن پیامبران و شرایع، تحقق منافع ضروری بندگان را هدف داشته است. این منافع ضروری عبارت‌اند از: حق حیات، حق عقل، حق دین، حق نسل و حق مالکیت.<sup>۲</sup> دوره غفلت اسلام‌گرایان احیای از این شیوه و یا فهم

۱. ر.ک: محمدرضا محرم، *تحديث العقل السياسي الاسلامي*، قاهره، ۱۹۸۶؛ رضوان السید و عبدالاله بلقیزی، *ازمة الفكر السياسي العربي*، ص ۱۱-۱۴؛ حیدر ابراهیم علی، *ازمة الاسلام السياسي*، ۱۹۹۱؛ محمد عماره، *ازمة الفكر الاسلامي الحديث*، ۱۹۹۸.

۲. ر.ک: شاطبی، *الموافقات*، تحقیق عبداللّه دراز، مصر، ج ۱، ص ۱۱-۱۲؛ عبدالمجید الصغیر، *الفکر الاصولی و اشکالیة السلطة العلمية فی الاسلام*، قرائة فی نشأة علم الاصول و مقاصد الشريعة، بیروت، ۱۹۹۴. درباره کاربردهای این موضوع بنگرید به: رضوان السید، *سیاسیات الاسلام المعاصر*، ص ۲۴۴-۲۴۶. در سال‌های اخیر هشت عنوان کتاب درباره مقاصد شریعت منتشر شده که سه عنوان از آن المعهد العالمی ←

مناسب با شیوه مبنای‌پردازی گذشت،<sup>۱</sup> اما آنان از دهه هشتاد سازوکارهای مقاصد را بکار گرفتند تا استدلال کنند که حقوق بشر در اسلام، تنها حقوق نیست، بلکه ضرورت و تکلیف نیز هست.

چنین می‌بینیم که روندهای منطقه‌ای و جهانی کنونی که به روی این حقوق یا ضرورت‌ها گشوده است، فرصت‌ها و ظرفیت‌های آینده‌سازانه‌ای را برای جنبش‌های اسلامی و به شکل کلی برای اندیشه اسلامی در جهت استمرار و آمادگی رویارویی مشکلات و چالش‌ها فراهم می‌کند.

ایده «حاکمیت» در نزد اسلام‌گرایان همان‌گونه که به جدایی بین جماعت و شریعت کشیده شد، به ادغام دولت و نظام سیاسی نیز منجر شد؛ زیرا اختلاف با راس نظام، آنان را به تشکیک در خود ایده «دولت» کشاند. انصاف این است که بگوییم چنین وضعی برای قوم‌گرایان (ناسیونالیست‌ها) نیز اتفاق افتاد و آن زمانی بود که آنان با ناکامی در تشکیل دولت قومی، به تشکیک در مشروعیت دولت ملی یا مرزبندی شده - به تعبیر بعضی - کشیده شدند. این ابهام هنوز نیز در تعابیر اسلام‌گرایان غیرحزبی وجود دارد و بلکه باید گفت بر آن حاکم است؛ در حالی که در نزد فقهای قرون میانه اسلام، مسایل روشن‌تر از این بود؛ زیرا خلافت، برنامه امت یا راه اجماعی امت شمرده می‌شد، اما امکان اعتراض به خلیفه یا سلطان به سبب ظلم یا اختلاف درک ضرورت‌ها و مصالح فراهم بود؛ به عنوان مثال این موضوع، محل اختلاف بین ماوردی (۴۵۰هـ) در کتاب الاحکام السلطانیة و جوینی (۴۷۸هـ) در کتاب غیاث الامم بوده است. جوینی بر آن بود که اختلال در کارکرد خلیفه و ناتوانی او از انجام وظایف خلافت در طول زمان، موجب دگرگونی مفهوم دولت یا الغای خلافت به نفع سلطنت می‌شود، در حالی که ماوردی معتقد بود که خلافت یا دولت، برنامه امت است، اما سلطنت یا امارت استیلا (یعنی نظام و حکومت) باید تعدیل و اصلاح گردد.<sup>۲</sup>

معیار سامان‌یابی امت یا جماعت و برنامه آن دو، دولت است و از این رو مشروعیت تاریخی، باید در آن و یا در کنار آن دیده شود. جریان‌های عمده جنبش‌های اسلامی،

للفکر الاسلامی است. دو مقاله نیز به قلم عبدالمجید ترکی و صلاح‌الدین الجورشی در شماره‌های ۸ و ۹ مجله الاجتهاد (۱۹۹۰) به چاپ رسیده است.

۱. درباره روش مبنای‌پردازی اینان بنگرید: رضوان السید، سیاسیات الاسلام المعاصر، ص ۱۷۱-۱۸۳.

۲. ر.ک: رضوان السید، الجماعة والمجتمع والدولة، بیروت، ۱۹۹۷، ص ۲۱-۸۵.

اگرچه به چارچوب‌های متعارف دولت تن در داده است، به‌روشنی از ایده یا اصل حاکمیت - که دولت را در دین ادغام و یا به ابزار اجرایی محض آن تبدیل می‌کند - دست نکشیده است. شک نیست که این امر با نوع نگاه به اصل مشروعیت که از آن سخن گفته شد، ارتباط دارد. از این رو چاره‌ای جز مناقشه و روشن‌گری بیشتر در این عرصه نیست تا در نتیجه مرجعیت امت و دولت در زندگی سیاسی تجلی یابد، به‌ویژه در روندهای کنونی که از تزلزل آنچه که در تاریخ سیاسی معاصر «دولت قومی» نام گرفته، فراوان سخن می‌رود. به گمان من مشارکت فزاینده اسلام‌گرایان در زندگی سیاسی، عامل مساعدی برای رسیدن به این اندازه از وضوح در این مسایل است. سال‌های اخیر شاهد ورود فزاینده اسلام‌گرایان به دستگاه‌های قانون‌گذاری و اداری با هدف تحقق خواسته‌های‌شان است. با این که این خواسته‌ها غالباً با شرایط عمومی ناهم‌ساز است، مفهوم این اقدام، تسلیم اسلام‌گرایان به اصل شهروندی و امکان تحقق خواسته‌ها و آرمان‌های‌شان از راه نهادهای موجود و نیز نشانه باور یافتن آنان به تمایز بین دولت و اداره حکومت یا نظام است. واقعیت این است که در دهه نود اندیشه اسلام‌گرایان در موضوع مشروعیت نظام سیاسی، دچار تحولی شده است. به این ترتیب که اینان که پیش از این مشروعیت نظام سیاسی را منوط به وضع رییس دولت یا تشکیلات می‌دانستند، تغییر عقیده دادند و تاحدی آن را به قوانین حاکم، ربط دادند. این انتقال از فاز حاکمیت (الاهی) به فردسالاری یا حاکمیت قانون تا امروز، به گونه‌ای نامحسوس انجام شده است. اگر قاطعیت در مسئله مرجعیت یا منبع قدرت، و تمییز بین دولت و نظام به برپایی زندگی فرهنگی و سیاسی‌ای است که اسلام‌گرایان نقش برجسته‌ای در آن ایفا می‌کنند، اما اعتقاد به تکثر سیاسی و حزبی نیز در دست‌یابی به محیط‌های باز و گشوده - که دولت‌ها، نظام‌ها و جوامع مدنی ما بدان نیازمندند - نقش تعیین‌کننده دارد.

اسلام‌گرایان حزبی با مشارکت در انتخابات و بستن پیمان‌ها - به عنوان یکی از گروه‌ها و دسته‌های متعدد - در این جهت فعالیت می‌کنند. حتی برخی اسلام‌گرایان غیرحزبی پژوهش‌هایی در زمینه تکثرگرایی منتشر کرده‌اند، اما حزبی‌ها هنوز هم ملت را موجودی خام و یک‌دست می‌دانند که تنها خودشان به سبب قیام برای اجرای شریعت، نماینده آن هستند. واقعیت این است که امت با این که دینی واحد دارد، اما گروه‌های مختلف با مشرب‌ها و مصالح متعدد را در خود جای داده است. این گروه‌ها بنا به درکی که از منافع خود و تدبیر و مدیریتی که برای آن دارند، تشکیلات خاص خود را پدید

می‌آورند. بنابراین، درست نیست که یکی از این احزاب خود را تنها نماینده گروه‌های مختلف امت بداند و نظام سیاسی را تنها مانع عملی شدن این نمایندگی انحصاری به‌شمار آورد. شاید بهترین نشانه این ادراک ضمنی، نزاع‌هایی است که بین خود اسلام‌گرایان، هنگام انشعاب گروهی از آنان برای تاسیس حزب یا تشکیلات تازه است. این پدیده هرچند در احزاب غیراسلامی عادی و طبیعی است، در بین اسلام‌گرایان بسیار خطرناک است؛ زیرا آنان چنین انشعابی را به معنای فاصله یافتن حق از باطل می‌شمارند؛ چنان‌که دکتر حسن ترابی چند ماه پیش از درگیری با رییس جمهور (البشیر) چنین تعبیری را بکار برد. در بین مصری‌ها نیز زمانی که برخی جوانان اخوان المسلمین در صدد تاسیس حزب الوسط برآمدند، چنین اتفاقی افتاد. من بر این باورم که ایدئولوژی جماعت واحد و حزب واحد از میراث‌های دوره جنگ سرد است، هرچند رنگ و لعابی اسلامی یافته است. خروج از این ذهنیت، مجال تطوراتی آینده‌گرایانه را فراهم می‌آورد که اسلام‌گرایان امروزه بیش از هر زمانی به این اقدام نیازمندند.

درباره روندهای جهانی و ظرفیت‌های آینده‌سازانه آن، سخن پژوهش‌گر معروف دکتر علی مزروعی به یاد می‌آید که سال‌ها پیش در دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه قاهره از وی شنیدم. وی می‌گفت: ما نباید در تن در دادن به ارزش‌های بزرگ جهانی‌ای که با ارزش‌های بزرگ تمدن ما منافاتی ندارد، تردیدی به خود راه دهیم؛ هرچند ما مسئول سامان‌دهی این ارزش‌ها در سطح بین‌المللی نیستیم. این مقوله باید از بدیهیات بشمار آید، اما در نزد اسلام‌گرایان از دهه‌ها پیش، چنین نبوده است.

ابن قیم الجوزیه (۷۵۱هـ) می‌گوید: هر جا که مصلحت باشد، شرع خدا همان‌جاست. و رشیدرضا در پاسخ به پرسشی از مجله المنار (در سال ۱۹۰۷) با این مضمون که چرا حکومت مشروطه را که ما اختیار کرده‌ایم تا زمانی که با اصل شورا تطابق دارد، «حکومت شورا» نامیم؟ چنین گفت: ای مسلمان! مگو که این حکومت مقید به شورا، اصلی از اصول دین است و ما آن را از کتاب روشن‌گر (قرآن) و سیره خلفای راشد - و نه از راه معاشرت با اروپاییان و اطلاع از وضع غریبان - برگرفته‌ایم؛ چه اگر توجه به وضع این مردم (غربی) نمی‌بود، تو و امثال تو هرگز فکر نمی‌کردید که چنین چیزی از اسلام است.<sup>۱</sup> از دهه چهارم قرن بیستم، فرهنگ، هویت و تمایز رواج یافت که متکی بر روش

۱. وجه کوثرانی، مختارات سیاسیة من مجلة المنار، بیروت، ۱۹۸، ص ۹۷.

مبنای پر دازی برای مشروعیت بخشی به برخی امور و تحریم برخی دیگر بود. با این که اسلام گرایان به اجتهاد باور داشتند، واقع امر این بود که چیزی امکان تجدیدنظر نمی یافت، مگر آن که به قرآن و سنت مستند می شد. اسلام گرایان به سبب شرایط استعمارستیزی و تلاش برای جدایی از فرهنگ و ارزش های استعماری، از آغاز به ارزش های جهانی با دیده تردید و دشمنی می نگریستند. یک بار گفته می شد که این ارزش ها ارزش های اختصاصی غرب است و بار دیگر گفته می شد که غربی ها سیاست یک بام و دو هوا را در پیش گرفته اند. در چالش های جنگ سرد و زمان گسترش فرهنگ تمایز و جدایی گفته شد که ارزش های یاد شده در منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر مبتنی بر حق طبیعی است، در حالی که ما امور ثابتی - جز آنچه که نصوص شرعی ما را بدان مکلف کرده است - نداریم. درست است که دولت های ما در منظومه بین المللی وارد شده و پیمان های آن را امضا کرده اند، اما فرهنگی که اسلام گرایان گسترش می دهند، این امر را نادیده می گیرد و یا می کوشد تا بیانیه ها و قوانین ویژه ای - که آنها را اسلامی می شمارد - صادر کند. خود این کار، اگر اعتقاد به تضاد بین روش الهی و روش انسانی نبود، مشکلی ایجاد نمی کرد. زمانی نیز که جنگ سرد - که مجوز چالش ورد بود - پایان یافت، دوباره مقولات توطئه پنداری و حمله به این ارزش ها در ضمن حمله به سلطه امریکا و نموده های جهانی شدن، سر بر آورد.

واقعیت این است که مشکل کار، در درستی یا نادرستی این ارزش ها و نهادها نیست، بلکه مشکل کوشش نکردن ما برای ورود به جهان و مشارکت در آن است؛ زیرا مشارکت، هر چند با اعتراض به نادرستی روش اعمال ارزش ها و یا با پیشنهاد تعدیل و تصحیح باشد، مفاهیم تازه ای به اشیا می دهد و آنها را در بسترهای تازه ای قرار می دهد. درست است که مشارکت جویی امکان رسیدن به آشتی ای که همه منافع ما را تأمین نمی کند، فراهم می آورد، اما مشارکت نجستن، هیچ یک از این منافع را - هر چند حق باشد - تحقق نمی بخشد. دکتر قسطنطین زریق (متفکر فلسطینی) از استحقاق حق فراوان سخن می گفت، در حالی که اسلام گرایان در شناخت آن با مبارزه برای احقاق آن، قصور نورزیده اند. قصور آنان در روش و ترس از تن سپردن به سازش بود. آنها از پیش، از دموکراسی و تقلب در انتخابات و رویگردانی توده مردم بسیار می ترسیدند، سپس به تجربه [مشارکت] روی آوردند، ولی به همه اهداف خود نرسیدند، اما پشیمان نشدند. غرض، تغییر نگاه یا دیدگاه است و این با کندی و تردید اتفاق می افتد و کافی نیست. یکی

از مواردی که نیازمند تغییر نگاه است، اعلامیه‌های اسلامی حقوق بشر است. اصولاً صدور چنین اعلامیه‌هایی معنی ندارد؛ زیرا چنین اقدامی مدخل اسلامی به سوی جهان معاصر است،<sup>۱</sup> اما دیده می‌شود که مقصود از اسلامی کردن حقوق زن یا کودک و یا بشر در بسیاری از موارد، حمایت از این ارزش‌ها و مسئولیت‌ها نیست، بلکه ابراز تمایز و جدایی از جهان - از ترس ذوب شدن در آن و افتادن در ورطه غرب‌زدگی منفور - است. ما همواره در عالم واقع، تغییر و تحول می‌یابیم و با مطالعات تجویزی - تقریباً نامربوط - با تحولات واقعی هم‌سو می‌شویم. نامربوطی این مطالعات و بررسی‌ها به دلیل آن است که تغییر و تحولی در اندیشه‌ها ایجاد نمی‌کند. اعتقاد به «تکثرگرایی» در دو دهه گذشته، دلیل این ادعا است. ما از دهه پنجاه، همواره بر این دعوا پای فشرده‌ایم که تکثرگرایی فرهنگی و سیاسی، توطئه‌ای برای از بین بردن فرهنگ واحد و امت واحد است. سپس به گونه‌ای افراطی اعتقاد به تکثرگرایی یافتیم و از آن حمایت کردیم و همان‌گونه که در رد آن از برخی آیات استفاده می‌کردیم، در قبول آن نیز از دسته‌ای دیگر از آیات قرآن کمک جستیم. هم‌چنین در طول دهه پنجاه با اصرار اعلام کردیم که نزاع ما و غرب، نزاعی عمیقاً تمدنی است، ولی زمانی که هانتینگتون با نظریه «برخورد تمدن‌ها»<sup>۲</sup> اش غافلگیران کرد، شتابان دست به دامن «گفت‌وگوی تمدن‌ها» شدیم. آن رد اول و این همسازی دوم، یک مفهوم دارند و آن بیگانگی از جهان و جدایی از آن است! به گمانم نزاع اسلام‌گرایان و ناسیونالیست‌ها و برخی چپ‌گرایان با پدیده جهانی شدن نیز از همین سنخ است. به هر روی، تحولات توفنده‌ای که در جهان امروز اتفاق می‌افتد، رد یا قبول مطلق را ایجاب نمی‌کند، بلکه مشارکت انتقادی فعالانه را می‌طلبد.

هیمنه اقتصادی و نظامی امریکا، تنها مشکل ما نیست، بلکه مشکلی جهانی است. ما می‌توانیم در سازگار کردن آن و تشخیص شیوه‌های تعامل با آن از غرب و خارج غرب هم‌پیمانانی داشته باشیم. احیاگرایی اسلامی، گرایش‌های اعتقادی و جدایی‌طلبانه و سازش‌ستیزانه‌ای را برای ما به ارث گذاشت. ما باید در همان حال که برای تداوم زندگی خود در جهان واقع به راه‌حل‌های تکنولوژی‌باورانه و جزیی پناه می‌جوئیم، در چارچوب عقیدتی و تمایزطلبانه اندیشه حاکم خود، بازنگری کنیم. شک نیست که اندیشه اسلامی معاصر - که تحت سیطره احیاگران قرار داشته - سرشار از تلاش‌ها و

راه‌حل‌های سازوارانه با نشان تکنولوژیک است.<sup>۱</sup> یکی از شواهد این امر، پیوند دادن شیوه سنت‌گرایی و تجویز سنت‌گرایانه با شیوه مقاصد شریعت است که اصلاح‌گرایان در آستانه قرن بیستم آن را پذیرفته و احیاگران وانهاده بودند. درست است که روش مقاصدی آفاقی گسترده‌تر را می‌گشاید، به شرط آن‌که با تغییر جهان‌بینی همراه باشد، و به گمان من، روندهای جهانی امروزه این تغییر ریشه‌ای را می‌طلبد. از این رو است که در ورود به این عرصه - به رغم ظرفیت‌های بی‌پایان و نهفته در آن - تردید دارند. در برابر انگاره‌های کلی ثابتی که فرهنگ را شکل می‌دهند، ترتیباتی نیز در جهان واقعیت رخ می‌نماید که اندیشه را جهت می‌دهد.<sup>۲</sup> در مرحله پیشین، به سبب نارضایتی از ترتیبات رخ داده در جهان واقعیت، اندیشه ناسازواری بر ما غلبه یافت. اندیشه ما به طور مستقیم، تصمیم به رویارویی با ترتیبات و طرد آن را گرفت، در حالی که مطلوب این بود که اندیشه دغدغه‌دار، بر وضع کنونی و سرنوشت، چندان غلبه نیابد که راه را بر انگاره‌های سطح اول - مانند بازنگری و تغییر نگاه - سد کند و مانع روی آوردن به مشارکت تحول‌بخش و تصحیح‌کننده اندیشه و واقعیت شود.

هنوز نیز بسیاری از اسلام‌گرایان و برخی ناسیونالیست‌ها در باب تهاجم فرهنگی و تجدد درون‌زا و طرح تمدنی عربی یا اسلامی می‌نویسند، در حالی که تجدد دست‌آوردی درونی نیست، بلکه با مشارکت در جهان فرهنگ و سیاست واقعی - و نه ذهنی - بدست می‌آید. طرح تمدنی اسلامی یا عربی، جز با مشارکت در تغییر و پیشرفت جهان، سزاوار این نام نیست. در سایه چنین نگرشی مجالی برای سخن گفتن از تهاجم فرهنگی - که جز برای هویت‌های عزلت‌گزیده و ناپایدار اتفاق نمی‌افتد - باقی نمی‌ماند.

دهه اخیر شاهد گشودگی اندیشه‌احیایی اسلامی بوده که جنبش‌های اسلامی هنوز

۱. درباره موضوع جهان‌بینی در اندیشه اسلامی بنگرید به:

Euben R.I. Enemy in the mirror. Islamic fundamentalism and the limits of modern Rationalism. princeton university press in Islamic 165, Armando salvator. "Discursive contentions in Islamic terms: fundamentalism. op.cit. 75-102.

۲. وهبة الزحیلی، حق الحزبة فی العالم، دارالفکر المعاصر، دمشق و بیروت، ۲۰۰۰، ص ۲۱۱. وهبة زحیلی فقیهی معروف و صاحب دائرةالمعارفی فقهی با نام «الفقه الاسلامی و ادلته» است. وی در آستانه دهه شصت کتابی مشهور با نام «آثار الحرب فی الفقه الاسلامی» منتشر کرد. او در این کتاب، اصل شهروندی یا به تعبیر وی جنسیت (تابعیت) را به رسمیت شناخته است.

هم به رغم بیاری از تحولات متعارض، حامل آن هستند. این جنبش‌ها به عنوان بخشی قوی و گسترده از چشم‌انداز عربی - اسلامی، گذرگاه سخت و پرماجرایی را پشت سر می‌گذرانند. روندهای متغیر جهان امروز، بر این جنبش‌ها - همانند دیگر گروه‌های فرهنگی و سیاسی - فشار می‌آورد، در حالی که جنبش‌های اسلامی در میان توده‌های عرب و مسلمان، چندان ریشه دوانده‌اند که تصور نماندن و یا کاهش تأثیر آن تا حد دیدرس ناممکن است. اندیشه احیایی بنا به ماهیتش اندیشه هویت است و نه اندیشه پیوستگی. از این رو میزان تأثیر و توانایی‌اش در سازگاری، به قدرت این اندیشه بر حرکت از هویت معمایی زود بحرانی شونده به سوی پیوستگی با مجموعه جهانی از راه مشارکت در امور جهانی متوقف است. این پیوستگی و مشارکت، حافظ ایده و برنامه آنان است.

دو متن (نوشته) اسلامی فرا رویم قرار دارد که هر دو از سوریه است. می‌خواهم با ارائه این دو متن، مقصود خود را از ظرفیت‌های جنبش‌های اسلامی و روشنفکران اسلامی در بهره‌برداری از روندها و فضاهای جدید منطقه و بین‌المللی روشن کنم. متن اول از آن فقیه معروف، دکتر وهبة الزحیلی با عنوان «حق الحرية فی العالم» (حق آزادی در جهان) است که انتشارات دارالفکر المعاصر در سال ۲۰۰۰ آن را منتشر کرده است. متن دوم، بیانیه جماعت اخوان المسلمین سوریه است که در ۱۴ مه ۲۰۰۱ صادر شده است. زحیلی فقیه هنوز در احتیاطاتی که نسبت به دموکراسی دارد، به کتاب «النظریات السیاسیة الاسلامیة»<sup>۱</sup> دکتر محمد ضیاء‌الدین الریس استناد می‌جوید که در سال ۱۹۶۷ م منتشر شده است. احتیاطاتی که در این کتاب نسبت به دموکراسی شده، از آن رو است که دموکراسی به ایده «قوم‌گرایی» نزدیک است و به معنای دنیاگرایی محض است و قدرت ملت در آن مطلق است؛ اما اخوان المسلمین سوریه در بیانیه خود چنین گفته‌اند: که آنان دسته‌ای سیاسی از بین چندین دسته و حزب در سوریه هستند و هیچ‌کس حق ندارد ادعا کند که خود او یا حزب او به‌تنهایی نماینده ملت است. از این رو این جماعت به گفت‌وگویی ملی فرامی‌خواند و خواهان تکثر حزبی مستند به قانون اساسی و حاکمیت

۱. این سند در روزنامه النهار بیروت، در تاریخ ۸ مه ۲۰۰۰ منتشر شده است. مقایسه کنید با سندی مختصرتر و کوتاه‌تر از جماعت اسلامی لبنان که در روزنامه السفير بیروت در تاریخ نیسان ۲۰۰۱، ص ۵ منتشر شده است. اسناد مربوط به حزب الاوسط مصر را بنگرید در: سعود المولی، من حسن البنالی حزب الوسط، ۲۰۰۰، ص ۱۶۲-۲۱۴.

قانون و آزادی فعالیت سیاسی و دموکراتیک است و معتقد است که اسلام در سوریه، به دو بخش گرایش فردی و هویت تمدنی توزیع شده و در هر دو حالت، انگیزه‌ای برای تفرقه یا تمایز وجود ندارد. گرایش اسلامی، تضادی با گرایش عربی سوری‌ها ندارد و آنان (اخوانی‌ها) خواهان همکاری با دیگر دسته‌ها و احزاب برای ایجاد دولتی جدید در سوریه هستند که ساختی دموکراتیک و قراردادی داشته باشد و تفکیک قوا و تداول صلح‌آمیز قدرت از راه انتخابات و تکثر سیاسی و حزبی، بر آن حاکم باشد. چنین دولتی، دولت همه مردمی است که در برابر صهیونیسم پایداری می‌کنند و برای تحقق همکاری عربی - به هدف رسیدن به وحدت عربی - تلاش می‌کنند. در چنین حکومتی تمایزی روشن بین دولت و نظام جریان دارد و نظام سیاسی، مفهوم دولت را نمی‌بلعد. در چنین دولتی، شهروندان برای به دست آوردن و حفظ آزادی‌های عمومی و تحقق چارچوب مدنی نظام و نهادها و توسعه، رها از قید وابستگی و بهره‌مند از پیشرفت جهان و زمانه، همکاری می‌کنند. در چنین دولتی سایه خشونت بر سر فعالیت‌های سیاسی و قدرت خواهانه سنگینی نمی‌کند، قانون وضعیت اضطراری بر آن حاکم نیست، مشکلات سیاسی با تدابیر امنیتی حل نمی‌شوند و شهروندان در پشتیبانی از قانون اساسی و نهادها و حقوق بشر همکاری می‌کنند. اخوان المسلمین سوریه در پایان این سند، اعلام می‌کنند که براساس احساس مسئولیت وطنی، در آینده با دیگر گروه‌های موجود در عرصه سیاسی، در جهت تحقق این اهداف به گونه‌ای تدریجی و متناسب با اوضاع و مقتضیات زمان همکاری خواهند کرد.

آنچه برای من در ارائه این دو متن قابل ملاحظه است، این است که متن زحیلی در دمشق منتشر، ولی بیانیه اخوان المسلمین سوریه - مانند نوشته‌های راشد غنوشی رهبر اسلام‌گرایان تونس - در لندن صادر شده است. اهتمام به یادآوری محل صدور این متون، تنها برای روشن کردن روندهای منطقه‌ای و محلی تاثیرگذار نیست، بلکه برای توجه دادن به روندهای جدید جهانی و تاثیرات آن نیز هست.

از این دو نص، یکی بر امت و جهان تصریح می‌کند و دیگری گرایش به استمرار و رفع موانع دارد. به هر روی، آینده همه ما - و نه تنها آینده جنبش‌های اسلامی - مشروط به امت و در کنار آن، دین و میهن و دموکراسی است.

## زن در آثار فقهای سنتی و فقهای نوگرا

شیخ محمدالغزالی (در گذشته ۱۹۹۶ م) بر آن شد تا مقالات خویش در موضوع زن را که در مصر و الجزایر در دهه هشتاد نوشته بود گردآورد وی در سال ۱۹۹۰ مجموعه این مقالات را در کتابی با نام «قضایا المرأة بین التقالید الراكدة و الوافدة»<sup>۱</sup> چاپ و منتشر کرد. خلاصه آن چه که وی در این مقالات طرح کرده است این است که: زن مسلمان امروزه اسیر دو جهان متضاد است. جهان سنت‌ها و عاداتی که در دوره‌های انحطاط رواج داشته و در فقه عقب مانده (فقه سدّ ذرایع) نمود یافته است، از سویی و جهان معاصر با آزادی‌های لگام گسیخته و مسئولیت ناشناسانه که زن را نه تنها از مقتضیات دین که از مقتضیات انسانیت و اخلاق دور می‌کند از دیگر سو، او را در اسارت گرفته است.

اما قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸ م) صاحب کتاب‌های: تحریر المرأة ۱۸۹۹ و المرأة الجديدة ۱۹۰۰ م تشخیص دیگری از وضعیت زن در آغاز قرن ارائه می‌دهد وی می‌گوید: «ما امروزه در عصری زندگی می‌کنیم که شرایط متعددی فراهم است که ما را در پیشرفت کشورمان یاری می‌کند، اگر ما بدانیم چگونه از این شرایط استفاده کنیم. ما در عصر نظم و آزادی‌ای که مرزی جز مرز قانون نمی‌شناسند به سر می‌بریم. چنان می‌بینیم که تجارت مفسدان از میان ما گرم و پر سود است.

خلاصه چنین به نظر می‌رسد که اهل فساد از آزادی‌ای که به مصریان داده شده است، بیشترین بهره را می‌برند و بر عکس، پاکان و درست کاران ما که اهل راستی‌اند از آزادی خود استفاده نمی‌کنند و هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برند. ضعف اینان و جسارت آنان از

---

۱. محمد الغزالی، قضایا یا المرأة بین التقالید الراكدة و الوافدة، دارالشروق، القاهرة، ۱۹۹۰. این کتاب تا ماه مارس ۱۹۹۶، شش بار چاپ شده است.

مهم‌ترین موانعی است که امام محمد عبده در مسیر حرکت اصلاحی با آن رو به رو شد.<sup>۱</sup>

### سنت‌های ایستا، ریشه مشکلات

به نظر می‌رسد که نگرش قاسم امین در آغاز قرن و نگرش محمد غزالی در پایان قرن در نگاه نخست همگون باشد هر دو بر آنند که نص اسلامی (قرآن و سنت) و تاریخ صدر اسلام با زن به عنوان شخصیتی انسانی، مصون و محترم رفتار کرده و به عنوان موجودی اجتماعی، حقوق و وظایفی برابر با مردان به آنان بخشیده است. هر دو معتقدند که ریشه مشکلات، سنت‌های ایستایی است که در عصرهای انحطاط غلبه یافت و زن و مرد را یک جا به بند بردگی کشید و تلاش کرد تا مرد را در موقعیت سرور و سالار و زن را در موقعیت پیرو و برده قرار دهد. این سنت‌های ایستا در این مسیر، نص و تاریخ را به خدمت خود گرفت.

هم نظری قاسم امین و محمد غزالی در بخش «چهره تاریخی زن» در بخش «جهان معاصر» به اختلافی عمیق تبدیل می‌شود. قاسم امین عصر جدید را عصر نظم و نظام و آزادی می‌خواند ولی محمد غزالی آن را عصر الحاد و تاریکی و فروپاشی [اخلاقی] می‌داند. البته درست است که غزالی در دل تاریکی حاکم بر جهان معاصر امید و امکانی برای نجات که راه آن التزام به ارزش‌های جاودانه شریعت است می‌بیند اما تصور این راه را در غیاب راه کارهای آن - پس از بدرفتاری با نواندیشی معتدلی - دشوار می‌داند. در حالی که قاسم امین معتقد است که در درون همین عصر، ساز و کارهایی وجود دارد که از طریق آن و به کمک آن می‌توان وضعیت زن مسلمان را به جایگاه شایسته رساند و در همان حال دروازه نص را به روی احتمالات و گزینه‌های تازه گشود.

اختلافات نگرش این دو که زائیده نوآمدهای پیچیده قرن بود، افق دوگانگی و انقطاع بین فقه اصلاحی (نوگرا) و فقه احیایی (سنتی) را تشکیل می‌دهد.<sup>۲</sup>

۱. قاسم امین، الاعمال الكاملة، دارسة و نشر محمد عمارة، دارالشروق، الطبقة الثانية، ۱۹۸۹ و نیز بخش برگرفته از سخنرانی قاسم امین در مجلس اربعین محمد عبده (۱۲۵ گوست ۱۹۰۵) که این بخش هم در الاعمال الكاملة، ص ۳۱۶ آمده است.

۲. مقایسه نشانه‌های این دو روش فقهی را در فصلی با عنوان «نقائص التأصيل و التجديد في الفكر الاسلامي المعاصر» از کتاب من «سیاسیات الاسلام المعاصر: مراجعات و متابعات» ببینید، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۷، ص ۱۷۱-۱۸۳ و نیز: فروع نزاع پیرامون شریعت و اجرای آن و رابطه آن با قانون وضعی در کتاب: طارق البشري، «الوضع القانوني بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي»، دارالشرق، ۱۹۹۶.

## اندیشه‌های مترقی محمد عبده

محمد عبده ۱۸۴۹-۱۹۰۵ دیدگاهی نسبت به سنت‌های فرهنگی عقب‌مانده داشت که بین همگنان و شاگردانش رواج یافت. قاسم امین در کتاب «تحریر المرأة» دیدگاه عبده را چنین شرح می‌دهد<sup>۱</sup>: «... از مهم‌ترین وظایف ما این است که به تمدن اسلامی قدیم توجه کنیم و به آن برگردیم اما نه برای آن که رونوشت آن را بگیریم و نمونه و شبیه آن را دقیقاً پدید آوریم. بلکه برای آن که این تمدن را در میزان خرد بسنجیم و در اسباب ارتقا و انحطاط امت اسلامی بیاندیشیم و مبنایی استخراج کنیم که بتوانیم بر آن بنایی سودمند برای حال و آینده خود برپا کنیم...». یکی از اقدامات وی در مسیر پی افکندن روش جدید بازگشت به میراث و برنامه‌ریزی برای بنای سودمند آینده‌نگر، اهتمام وی به نگارش تفسیر جدیدی از قرآن بود که ناشر آن، سید محمد رشید رضا که آن را به صورت سلسله‌ای در مجله المنار خود منتشر کرد - در چاپ مستقل این کتاب «تفسیر المنار» ش نام نهاد.

محمد عبده در تفسیرش به دو مسئله مربوط به فقه زن اقرار و چندین جا تکرارش کرده است. آن دو مسئله یکی برابری کامل بین زن و مرد در بشر بودن و در ارزش‌های انسانی و دیگری ضرورت پشت سر نهادن مسئله چند زنی با اجتهاد در فهم آیات مربوط به آن.

اما در موضوع برابری انسانی بین زن و مرد در تفسیر این آیه قرآن: (یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالاً كثيراً و نساءً و اتقوا الله الذی تساءلون به الارجام ان الله کان علیکم رقیباً) «ای مردم از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست می‌کنید پروا نمایید، و زنهار از خویشاوندان مبرید که خدا همواره بر شما نگهبان است. (نساء ۱) محمد عبده بیان می‌کند که مفهوم آفریده شدن از نفس واحد، آفریده شدن از جنس واحد بنابراین، مرد همانند زن و زن همانند مرد است. چنان که در این آیه آمده است: «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتکنوا الیها و جعل بینکم مودة و رحمة» و از نشانه‌های او این که از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدان‌ها آرام گیرید و

۱. قاسم امین، الاعمال الكاملة، مرجع، همان، ص ۴۰۹.

میانان دوستی و رحمت نهاد» (روم، ۲۱) آیات مشابه دیگری هم مستند این ادعا است. بنابراین، از هر جهت، برابری بین زن و مرد حاصل است، جز از یک جهت که آن چند همسری است: «و جز در یک مسئله نمی‌بینیم که شارع، مردان را بر زنان تمایز داده باشد، و آن مسئله چند زنی است»<sup>۱</sup> و فوراً جمع و جور می‌کند و چنین می‌گوید: «با رواج چند زنی، راهی برای تربیت امت وجود ندارد. بنابراین، علما باید در این مسئله تجدید نظر کنند. به ویژه علمای مذهب حنفی که کار به دست آنان است و حکومت طبق مذهبشان؛ آنان هم انکار نمی‌کنند که دین برای منفعت و خیر انسان‌ها آمده است و یکی از اصول آن، جلوگیری از ضرر و زیان است. بنابراین، هر گاه در زمانی بر چیزی، زبانی مترتب بود که پیش از آن چنین مفسده‌ای از آن بر نمی‌آمد، شک نیست که باید حکم تغییر یابد و حکم جدیدی مطابق با وضع حاضر داده شود. یعنی قاعده تقدم دفع مفسده بر جلب مصلحت، اجرا شود. به این ترتیب دانسته می‌شود که در صورت بیم از رعایت نکردن عدالت، چند زنی قطعاً حرام است.»

در عین حال محمد عبده به این دو نگاه متکی بر مصالح و مقاصد شریعت، یا حل فقهی مسئله اکتفا نمی‌کند و به این استدلال دو علت دیگر را اضافه می‌کند، یکی از این دو انسان شناختی و دیگر تاریخی است. چند همسری - به ادعای وی - خلاف اصل طبیعی زناشویی است. اصل این است که یک مرد یک زن داشته باشد و هر دو از آن یکدیگر باشند. و دنباله می‌دهد که «در میان ملت‌های گرفتار جنگ مانند امت اسلامی تنها در شرایط ضرورت مباح دانسته شده و مشروط به عدم ظلم و جور شده است.» رشید رضا هر چند در این داستان با استاد خویش موافق است اما چاره‌ای جز رد ادعای اصل طبیعی بودن تک همسری ندارد رشید رضا می‌گوید: با کاوش در تاریخ تکامل بشر در امر ازدواج و خانواده درخواستی یافت که مرد در هیچ ملتی به یک زن بسنده نمی‌کرده است. البته این حالت، حالت ابتدایی بوده و انسان هر چه ترقی کرده دریافته است که چنین وضعیت اختلاط آمیزی برای او زیان بار است و میل به اختصاص یافت و به آنجا رسید که

۱. السيد محمد رشیدرضا، تفسیر القرآن الکریم، (المنار) بی‌نا، القاهرة جلد، ۱۳۵۶ هجری، ص ۲۵۰-۲۵۱ و مقایسه شود با پژوهشی تقارن بین اندیشه عبده و رضا:

- M. Kerr, Islamic Reform - the political and legal theory of Muhammad Abd and Rashid Rida. 1960.

یکمرد اختصاص به چند زن داشته باشد و سپس به این جا رسیده است که یک مرد از آن یک زن باشد.<sup>۱</sup>

جالب است که در این مسئله، محمد عبده از افکار مترقیانه که آشکارا شیفته آن بود، روی می‌گرداند و شاگردش رشیدرضا که صدای اندیشه ترقی و مدنیت را شنفته است، این مسئله را درمی‌یابد. رشیدرضا، تک همسری را رواج تکامل بشر دانسته است، در حالی که محمد عبده با طبیعی شمردن حالت تک همسری می‌خواست مسئله برابری دو جنس یا دو نوع را که مترتب بر برابری در اصل آفرینش و ارزش‌های انسانی است - پی‌ریزی کند.<sup>۲</sup>

محمد عبده با آن که برابری را اصلی در مسئله زن شمرده و مقاصد شریعت یا مصالح ساز و کار کشف ابعاد و تحقق این برابری دانسته، نتوانسته است این مسئله را در مسائل دیگری که مربوط به برابری است و ظاهر نصوص قرآن خلاف آن است - مانند مسئله نابرابری زن و مرد در شهادت، نابرابری در میزان ارث، قوامت (سرپرستی) مرد در خانواده و دارا بودن حق طلاق، جریان و تعمیم دهد. در مسئله طلاق و سرپرستی خانواده دیدگاه عبده این است که هر جامعه بشری‌ای هر چند کوچک نیازمند رئیس است و از آنجا که مرد تلاش و کسب و کار می‌کند حق اداره خانواده به او داده شده است. در عین حال ریاست خانواده ریاستی شورایی است، نه استبدادی و اگر امور بدون روابط روشن قدرت به حال خود رها شود، خانواده توان تداوم ندارد.<sup>۳</sup>

عبده درباره مسئله شهادت، سخن صریحی بیان نمی‌کند، اما درباره نابرابری سهم ارث، معتقد است سبب تفاوت در آیه «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى» (برای مرد همانند بهره دو زن است) این است که مرد مسوولیت‌های دشواری در خانواده و جامعه دارد که مسوولیت‌های زن با آن برابری نمی‌کند. وی به این فرض نمی‌پردازد که اگر اوضاع اجتماعی عوض شد و روابط کار و تولید تغییر یافت، چنان که در مصر پس از مرگ امام عبده به تدریج اتفاق افتاد و زن در خانواده و جامعه متحمل مسوولیت‌های هم وزن مسوولیت‌های مرد شد، چه تکلیف چه خواهد بود؟ آیا احکام متناسب با تغییر زمان

۲. همان، ص ۳۵۵-۳۵۶.

۱. تفسیر المنار، ج ۴، ص ۳۵۱-۳۵۶.

۳. همان، ج ۴، ص ۳۶۴-۳۷۰. متن فتوای محمد عبده که در نشریه الوقائع المصرية در سال ۱۲۹۸ چاپ شد و رشیدرضا آن را در «تاریخ الاستاذ الامام» در ضمن نوشته‌هایش می‌آورد و سپس در تفسیر المنار و در صفحات یاد شده می‌گنجاند.

عوض خواهد شد، چنان که وی در مسئله چند زنی - بر اساس روش مصالح و مقاصدی خود معتقد است؟ عبده پاسخی مستقیمی به این سؤال نمی دهد بلکه به سه رهیافت پناه می برد که پس از وی شاگردش رشید رضا به ویژه پس از تعدیل رویکرد فکری اش در اواخر دهه دوم این قرن به بسط آن پرداخت.

رهیافت نخست، دوره انحطاط را ملامت می کند که رفتارها و عرف های فاسد و خطرناک در فهم و اجرای نص را تولید کرد. وضعیت فاسد اجتماعی، تصویری ناستوده از نصوص مسلمانان و دین اسلام در مسایل طلاق و چند زنی و ظلم به دختران در ارث و استبداد در ریاست خانواده عرضه کرد.

رهیافت دوم در بردارنده فراخوان وضع زن در دوره جاهلیت و در دوره پس از اسلام و در جامعه اسلامی است که نشان می دهد فاصله بین این دو وضع بسیار است.

رهیافت سوم به مقایسه زن در مسیحیت یا جوامع مسیحی دوره میانه و وضع او در جامعه اسلامی نخست فرامی خواند.<sup>۱</sup> حال اگر گفته شود که اوضاع زنان در جوامع کنونی غربی بهتر از اوضاع زنان در جهان اسلام و در حدی غیر قابل قیاس است، پاسخ رشید رضا از زبان امام [عبده]! این است که این سخن مطلقاً درست نیست زیرا در پوشش مظاهر خیره کننده آزادی های غربی، بردگی پنهانی جریان دارد و دلیل این ادعا، اعتراف دانشمندان غربی است که جامعه اسلامی را الگوی پاکی از پیوستگی و پایداری خانواده و احترام زن می دانند.<sup>۲</sup>

اما خود محمد عبده به ایده فطرت که آموزه های اسلام را با طبیعت بشری هماهنگ و همگون می داند پناه می برد. بر این اساس، اسلام مقتضای فطرت است و نیازهای اساسی انسان را از طریق احکامش پاسخ می گوید: به بیان دیگر اسلام مقتضای طبیعت متمایز پاک بی گناه سرشته با خیر بشری است چنان که امام [عبده] در مباحثات خود با فرح آنطون (۱۹۹۲ م) و مخالف معاصر وی شیخ عبدالعزیز جاویش (۱۹۲۹ م) در عنوان کتابش «الاسلام دین الفطرة» یاد کرده اند. اگر کسی بر این دیدگاه اعتراض کند و ایراد

۱. همان، ص ۳۶۷-۳۶۸.

۲. محمد رشیدرضا، نداء للجنس اللطیف يوم المولد النبوی الشریف، سنه ۱۳۵۱ هجری و در قالب کتاب: حقوق النساء فی الاسلام و حظهن من الاصلاح المحمدي المام، ربیع الاول ۱۳۵۱ ق، مطبعه المنار، مصر ص ۴۵-۴۸. سید رشیدرضا در کتاب دیگری هم به این موضوع پرداخته است: الوحي المحمدي، المكتبة الاسلامی، بی تا، ص ۳۲۰-۳۲۶. آرای وی در این کتاب خلاصه ای از کتاب نداء للجنس الطلیف است.

بگیرد که این دیدگاه را بر هر گونه اجتهاد و تغییر و تجدید نظر و تأویل و تفسیر می‌بندد، امام عبده پاسخ می‌گوید که این ایراد نادرست است زیرا فهم مسلمانان امروز از احکام اسلام فهمی ناسالم است و چاره‌ای جز فهم تازه نصوص به گونه‌ای موافق با مقتضیات فطرت انسانی نیست. اوضاع نابسامان زن مسلمان امروز، دلیلی روشن بر بدفهمی نصوص و ضرورت اجتهاد و تغییر است.<sup>۱</sup>

در دو دهه نخست قرن راه‌گشایی‌های فکری محمد عبده رواج و غلبه یافت. با این حال رواج این افکار به نوسازی رهیافت‌ها برای حل مشکلات و یابی‌گیری نقد و اهتمام به موضوع نیانجامید. حادثه‌ای که رخ داد این بود که آن چه در نظر محمد عبده و قاسم امین «مشکلاتی» نیازمند به بحث و جدل برای یافتن راه برون شد به شمار می‌آمد، در نگاه نسل سوم از اصلاگرایان «مسائلی» تلقی شد که غربیان و برخی مسلمانان غرب زده آن را بد فهمیده‌اند و ابهام گسترده بر این مسائل را با براهین عقلی یا معقول حل کرد. از این دسته است شیخ عبدالقادر مغربی (۱۹۵۶ م) که در سال ۱۹۲۸ سخنرانی‌ای با عنوان «محمد و زن»<sup>۲</sup> در بیروت ایراد کرد و در ضمن آن مشکلات زنان را در ۵ مورد بر شمرده که عبارت است از حجاب، نابرابری در ارث، کامل نبودن شهادت، طلاق، چند زنی. آن گاه به سرعت برق و باد به حل این مشکلات می‌پردازد.<sup>۳</sup>

وی مسئله حجاب را چنین حل می‌کند که حکم حجاب تنها برای زنان پیامبر (ص) بوده و مسلمانان به رغم جاری نبودن حکم زنان پیامبر بر زنان‌شان از پیامبر تقلید کرده‌اند. «زیرا حجاب اسلامی یکی از آثار اشرافیت و سروری زن در اسلام است و نه نشانه حقارت و بردگی‌اش!»

وی با آن که معتقد است سرنوشت امتی که اهل کار نباشند و همه زنان‌شان، ملکه محجبه باشند سرنوشتی بد است، اما به سرعت به مسئله دوم منتقل می‌شود و علت یابی سابق خود را کافی و قانع کننده می‌شمارد. در مسئله نابرابری سهم ارث، مغربی می‌گوید: قانون‌گذار انگلیسی ثروت پدر را منحصر به پسر بزرگمی داند و وضعیت فرزندان ذکور

۱. تفسیر المنار، ص ۳۶۸-۳۷۰.

۲. محمد و المرأة، سخنرانی شیخ عبدالقادر مغربی عضو مجمع علمی عربی دمشق که در جلسه جمعیه تهذیب الشیبه السوریه در بیروت و در شب چهارشنبه ۱۱ ژانویه ۱۹۲۸ القا شد. مکتوب این سخنرانی در مطبوعه قوزما در سال ۱۹۲۸ چاپ شد.

۳. شیخ مغربی در این سخنرانی (کتاب / ص ۱۶) می‌گوید: درباره این مسائل حرف‌هایی تلگرافی خواهد زد.

در شرع اسلام هم چنین است. زیرا پسران جانشین پدران در خانواده می‌شوند و نیاز آنان به مال بیشتر از خواهرانشان است. وی در ادامه می‌گوید: بنابراین، مسئله برتری مرد بر زن نیست بلکه مسئله اجتماعی و اقتصادی است. اما اگر کار در این سطح باشد ایجاد تغییر آسان است و یا حداقل شنونده سخنرانی چنین گمان می‌کند. اما حکایتی که شیخ مغربی نقل می‌کند این گمان را فرو می‌ریزد. او نقل می‌کند که در یکی از روزنامه‌ها خوانده است که متوسط قدرت زن کمتر از نصف متوسط قدرت مرد است و از این رو مزد مرد را دو برابر قرار کرده‌اند!

شیخ مغربی در علت‌یابی این که شهادت زن نیمی از شهادت مرد حساب می‌شود، تردیدی به خود راه نمی‌دهد. او می‌گوید که این مسئله دلیل آن نیست که محمد (ص) زن را حقیر یا دروغ‌گو می‌دانسته است بلکه برای آن است که زن‌ها سر و کار چندانی با امور عمومی ندارند و زیاد از منزل خارج نمی‌شوند و به همین دلیل نیازمند آگاهی کافی هستند و بیم آن می‌رود که مورد استهزا قرار گیرند.

شیخ مغربی درباره طلاق می‌گوید که پیامبر آن را ناخوش داشته و خواهان پرهیز از آن بوده است. اما چاره‌ای از پذیرش طلاق در شرایط نابسامان نداشت. اگر مسلمانان در طلاق افراط ورزیده‌اند، مسیحیان با منع مطلق آن دچار تفریط شده‌اند و در اعصار جدید چاره‌ای جز مباح دانستن آن نداشته‌اند. قرار گرفتن اختیار طلاق در دست مرد به دلیل آن است که مرد بار مسئولیت زندگی را بر دوش می‌کشد.<sup>۱</sup> در مسئله چند زنی شیخ می‌گوید که از رک‌گویی بیم دارد و از این رو مایل به تلمیح است. روشن است که رک‌گویی مورد نظر وی همان چیزی است که وی پس از این پا و آن پا کردن، آخر کار می‌گوید: «آیا خود شما چنان نیستید که بر یک نوع غذا قناعت نمی‌کنید؟ آیا خود شما بنا به ذائقه طبیعت و مزاج خود یا علل دیگر به دنبال آشنا شدن با زنی دیگر - غیر از زن شرعی خود - نیستید؟ شما این طبیعت را از جان‌ها تان به در کنید تا من هم چند همسری را از شریعتم حذف کنم!» بنابراین، مباح شمردن همسر دوم در شرع اسلام، پاسخی به نیاز طبیعی و سرکش بشری است!<sup>۲</sup>

به این ترتیب، شیخ مغربی - آن نهضت‌گرای معروف به صاف کردن مسائل مربوط به

زن - بدون وانهادن آن - روی می آورد و بلکه آسان‌ترین راه را بر می‌گزیند و آن، «حقیقتاً مشکل ندانستن این مسائل» است.<sup>۱</sup>

محمد عبده احکام را با مقیاس مصالح و مقاصد عمومی می‌سنجید و بی آن که آشکارا روش قیاس سنتی را رها کند. از این رو با پرسش‌ها و مشکلاتی رو به رو شد که توان پاسخ‌گویی بدان‌ها را نداشت ولی با استمرار تأمل و دقت و انتقاد، طرح آن‌ها را می‌دانست. مثلاً این پرسش، آیا احکام مصالح و اسبابی که وجود و عدم ظاهری دارند مرتب است؟ و اگر چنین است - یعنی اگر چنین ارتباطی برقرار است - در صورت برابری اسباب، مسایل از کجا و یا از کدام طرف باید روی نماید تا مقیاس و مبنای حکم قرار گیرد؟ محمد عبده پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسش نمی‌دهد اما دریچه‌ای را به روی تفکر در «فقه الموازنات» (برابری ادله) می‌گشاید، ولی شیخ مغربی به سادگی تمام، همه این مسائل را حل شده می‌داند و در حل این مسایل گاه به وضع اروپا حواله می‌دهد و گاه به طبیعت بشری.

### رشیدرضا، بازگشت به نص

عقلانیت سهل‌انگارانه مبتنی بر رهیافت‌های دست و دل‌بازانه، دقیقاً همان چیزی است که رشیدرضا (۱۹۳۵) شاگرد محمد عبده - از آن‌گریز داشت. راهبرد وی در این زمینه ابتدا جست و جو در نصوص قرآن و سنت و سیره سلف صالح در تأیید آرای استادش بود و وی حامل حساسیتی ضد تصوف و جلوه‌های عامیانه و یا عوامانه اسلام توده مردم بود و این حساسیت را از سرزمین شام با خود آورده بود. محمد عبده هم در این گرایش مخالف عرف‌ها و عادات توده و فقه سنتی با او شریک بود. اما برنامه استاد (امام) وسیع‌تر و مرتبط با تجدید دو حوزه دینی و اجتماعی و یا نوسازی حوزه دینی برای رسیدن به نوسازی اجتماعی و اجتماعی - سیاسی بود. از این رو شیوه مصالح و مقاصد شریعت از شیوه‌ای مناسب و هم‌ساز با بازنگری نصوص و نوآفرینی نهادها و سازمان‌های تازه می‌دید. اما رشیدرضا که در آغاز در پی امن نگه داشتن نص از خطرهای عقل‌گرایی و شوریدگی سنت‌های عوام بود، سرانجام با برنامه استادش در شماره‌های نخست مجله المنار همراه می‌شود و بر کتاب «تحریر المرأة» قاسم امین و ترجمه احمد فتحی زغلول (۱۹۱۴) از کتاب «راز پیشرفت انگلوساکسون» که همراه «رسالة التوحید» شیخ محمد عبده چاپ

شد، مقدمه می‌نویسد این دو کتاب مهم‌ترین کارهای فکری انجام شده در آن روزگار است.<sup>۱</sup>

وی پس از درگذشت محمد عبده در پاسخ به خوانندگان المنار و در تأیید جنبش قانون اساسی سال ۱۹۰۸ را احیا و سلطان عبدالحمید عثمانی را در سال ۱۹۰۹ از تخت سلطنت به زیر کشید، گام‌هایی در جهت نزدیک‌سازی و شبیه جلوه‌دهی قانون اساسی و شورا برداشته است. در حالی که برخی حوادث در اواخر دهه دوم قرن بیستم (۱۹۱۷-۱۹۲۰) و در امور دینی - نه سیاسی - رخ داد، جایگاه نص را در نگاه رشیدرضا از هم‌نشینی عقل تا حد منبع یگانه استنباط و تشریح تغییر داد.<sup>۲</sup>

جالب این جاست که رشیدرضا از دعوت استادش محمد عبده و از یاد او فارغ نمی‌شود اما انگیزه‌ای برای تداوم آن نمی‌بیند. دعوت محمد عبده دعوتی به اجتهاد بود، دعوت رشیدرضا هم چنین بود. اما روش محمد عبده روش مقاصدی بود ولی روش تازه رشیدرضا که خود هم بدان توجه می‌دهد، روش وهابیت سر برآورده از سرزمین نجد و فرآورده‌های ابن تیمیه است، یعنی روش احیایی سلفی که متکی به نصوص و به ویژه نصوص سنت، برای تصحیح عقیدتی پیش از اصلاح امور دنیوی است. چنان که گفتیم رشیدرضا تغییر رفتار آشکاری در برابر شخص محمد عبده نشان نمی‌دهد، اما گرایش بنیادی که بر دیدگاه فقهی‌اش غلبه یافته بر نظرها و روش‌های وی در امور اجتماعی و سیاسی و دینی سایه‌افکننده است.

وی در رساله‌ای که در سال ۱۹۳۲ در اجابت فراخوان انجمنی هندی نگاشته و نام «نداء للجنس اللطیف» (سخنی با جنس لطیف) بر آن نهاده، دیدگاه پیامبر (ص) در امور مربوط به زنان را بنا به فهم خویش - شرح می‌دهد و فراموش نمی‌کند که در برخی جاها به نظر محمد عبده گواهی جویی کند، اما این گواهی جویی‌ها حاشیه‌ای است و ربطی به روش استنباطی‌اش ندارد که مبتنی بر به سخن آوردن احادیث نبوی در درجه نخست، قرآن کریم، در مرتبه دوم و سیره سلف صالح در رتبه سوم است. رشیدرضا در تجویز نسخه‌های منابع سه‌گانه گاه به محاکمات عقلی و گاه به روش‌های خطابی پناه می‌برد و گاه به نوشته‌های اروپائیان استناد می‌کند که مؤید اوست و برخی موارد هم به نظر استادش محمد عبده که موافق نظر خود اوست اشاره می‌کند.

۱. مجله المنار، شماره‌های ۱ و ۱۵ ژوئن و ۲۶ آگوست ۱۸۹۹.

۲. تطبیق شود با: رضوان السید، سیاسیات الاسلام المعاصر، همان، ص ۳۴-۳۵ و ۱۶۴-۱۶۷.

## برابری یا تفاوت فطری

رشید در آغاز رساله‌اش بحث برابری زن و مرد - به لحاظ ارزش‌های انسانی - را با استفاده از آیات مربوط به «نفس واحد» قرآن کریم مطرح می‌کند. سپس در ذکر پی آمده‌های این برابری عمومی که عبارت است از: برابری در ایمان و پاداش، مشارکت در شعائر دینی و کارهای اجتماعی - سیاسی به قرآن استناد می‌جوید<sup>۱</sup> اما با تأملی ابتدایی در مسئله مشارکت چنین می‌فهماند که این امور بیش از آن که حق باشد، وظیفه است، دیگر آن که وی - برخلاف قاسم امین - حدود این مشارکت و آفاق آن را بیان نمی‌کند تا فرض دیگر مسئله روشن شود. رشیدرضا به حقوق مالی زن می‌رسد و از جمله این حقوق، ارث و مهریه ازدواج را نام می‌برد و انکار می‌کند که نابرابری سهم ارث، از اصل برابری اختلال پدید آورده باشد، زیرا هزینه زندگی و مسئولیت‌هایش بر عهده مرد است. اما مهر، درازای بهره جنسی مرد از زن نیست بلکه هدیه‌ای دوستانه و از روی طیب خاطر است که مرد به زن می‌دهد تا زن، ریاست او را بر خویش بپذیرد (این تحلیل از آن محمد عبده است).<sup>۲</sup> رشید رضا در بحث ازدواج و حقوق زنان در ازدواج، از مقایسه اوضاع پیش از اسلام و بعد از اسلام آغاز می‌کند و از آزادی زن در انتخاب شوهر سخن می‌گوید و با استناد به قرآن، ازدواج را مبتنی بر سه رکن می‌داند: آرامش، دوستی و مهربانی، وی دفاع از سرپرستی مرد بر زن را در ضمن بحث از برابری آن دو می‌گنجاند که از این آیه برداشت می‌شود: (ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجه (بقره، ۲۲۸) و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته، به نفع آنان [بر عهده مردان] است و مردان بر آنان درجه برتری دارند). زندگی زناشویی، زندگی‌ای اجتماعی است و هر جامعه‌ای باید رئیسی داشته باشد زیرا طبیعی است که آرا و خواسته‌های افراد جامعه در برخی امور متفاوت باشد و مصلحت آنان پا نمی‌گیرد جز آن که رئیسی داشته باشند تا مرجع حل اختلافشان باشد.<sup>۳</sup>

اما رشید رضا به استدلال فوق بسنده نمی‌کند و در علت یابی نابرابری به «فطرت» هم استناد می‌جوید در حالی که پیش‌تر در تأسیس برابری زن و مرد هم به اصل فطرت! پناه بسته بود. وی می‌بایست به طور منطقی از سنت فکری محمد عبده پیروی می‌کرد که طبق آن، نابرابری‌های به زیان زن را استثنائاتی می‌شمرد که در نتیجه مناسبات اجتماعی

۲. همان، ص ۱۳-۱۲.

۱. نداء اللجنس اللطیف، همان، ص ۱۳-۱۲.

۳. همان، ص ۲۱.

مشخصی پدید آمده است و امکان از بین رفتن این مناسبات وجود دارد. اما گرایش محافظه کارانه فزاینده رشید رضا را به آن جا کشاند که در علت یابی نابرابری از ایده همخوانی طبیعی (فطرت) به گونه‌ای استفاده کند که نظر خود او را تأیید کند.

رشید رضا می‌گوید: خداوند مرد را به نیروی جسمی و عقلی که خلقتش را به آن سرشته - برتری داده و زن را با مادری و شیردهی و مقتضیات آن ویژه گردانیده است: «و در این که خداوند؛ در نظام فطرت مرد را بر زن برتری بخشیده کسی نزاع نمی‌کند مگر نادانی و یازورگویی زیرا هوش و عقل و اندام مرد قوی‌تر است و استعداد مرد برای کسب علوم و توانایی او برای کارهای مختلف بیشتر است».<sup>۱</sup> رشید رضا مقتضای ریاست را درمان نافرمانی زن با روی گردانی و دوری‌گزینی و زدن زن می‌داند، هر چند روایاتی از پیامبر (ص) را درباره ناخوش بودن زدن زن - مگر در صورت - ضرورت شدید - ذکر و بر آن تأکید می‌کند.

رشید رضا تقریباً  $\frac{1}{3}$  رساله‌اش را به دفاع از چند زنی<sup>۲</sup> اختصاص می‌دهد، در همین بخش‌ها هم روی گردانی او از آرای استادش محمد عبده به رغم برگیری عبارتهایی از او آشکار است. چنین به نظر می‌رسد که هجوم شدید شرق‌شناسان و دستگاه‌های تبلیغاتی به مسئله چند زنی و حجاب او را به درازگویی در این دو مسئله کشانده است.<sup>۳</sup> در حالی که خود وی در تفسیر المنار در تفسیر نظریات استادش - درباره ترجیح حرمت چند زنی - تأکید می‌کند که تک همسری نقطه اوج ترقی بشری است، اما این جا پس از گذشت سی سال، معتقد است که چند زنی مباح است، نه واجب و نه حرام. وی برای رسیدن به این نقطه فصلی بلند «در تاریخ و اساس چند زنی» می‌آورد و آیاتی را که چند زنی را مباح و محدود به چهار زن دانسته است، شرح می‌دهد و ریشه این امر را به نیاز مرد

۱. همان، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۳۵-۵۲. این موضوع در نوشته‌های فقها ثابت مانده است. دفاع داغ مرحوم دکتر صبغی صالح را بخوانید در: المرأة فی الاسلام، بیروت، بی‌نا، ۱۹۸۰، ص ۳۸-۴۹. دفاع دیگری از این نظریه را که آن را سازگارتر با طبیعت می‌داند بخوانید در: عباس محمود العقاد، المرأة فی القرآن الکریم، ۱۹۵۸ و حقائق الاسلام و اباطیل خصومه، (۱۹۶۱). جالب آن است که نویسندگان معاصر همچنان به نقل داستان‌ها و دلایلی می‌پردازند که محمد رشید رضا و محمد فرید وجدی (-۱۹۵۴) در آغاز قرن دست و پا کرده‌اند.

۳. در تفسیر المناره، ج ۴، ص ۳۵۱ آمده است: بسیاری از فرنگی‌ها تحت تأثیر عادات و سنت‌های دینی و افراط در تکریم زنان و چه بسا تحت تأثیر دیده‌ها و شنیده‌هایی درباره وضع بسیاری از مردان مسلمان که صرفاً برای تمتع حیوانی و بدون تقید به قیود قرآنی‌ای که چند همسری را مجاز شمرده، اقدام به تحریم چند همسری را تأیید می‌کنند. به ترجمه کتاب وی مراجعه کنید: مرکز المرأة فی الاسلام، ۱۹۴۱، ص ۲۱.

و نیروی او که فراتر از نیاز و نیروی زن است و از بین رفتن مردان در جنگ‌ها و شیوع فساد در صورت نپذیرفتن چند زنی بر می‌گرداند. رشیدرضا در اینجا ما را به یاد رديه‌ای که بر هجوم لرد کرومر به مسئله چند زنی در اسلام نگاشته است می‌اندازد.<sup>۱</sup> رشیدرضا تردیدی در ذکر نظرهای نویسندگان زن انگلیسی که چند زنی را به عنوان جایگزین فحشا تأیید کرده‌اند، به خود راه نمی‌دهند و پس از این تفصیل درباره علل چند زنی پیامبر (ص) و شگفتی‌های رفتار پیامبر با همسرانش سخن می‌گوید.<sup>۲</sup>

اگر هجوم لرد کرومر چنین قلم فرسایی‌ای در دفاع از چند زنی را [بر رشید رضا] ایجاب می‌کرد، دفاع وی از حجاب و یا حداقل تجویز آن در دوره قاسم امین در اواخر قرن نوزدهم سابقه داشته است.<sup>۳</sup> منصور فهمی (درگذشته ۱۹۵۹ م) که بعداً رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه فؤاد اول (قاهره) می‌شد، پایان‌نامه‌ای را در سوربون (در سال ۱۹۱۳) سامان داد که در آن، ضمن حمله‌ای کورکورانه به پیامبر (ص)، ایشان را مسئول کنار زدن زن از صحنه اجتماع که به حجاب انجامید، دانست.<sup>۴</sup> آیا چنین حمله‌هایی علاوه بر مطالب مشابه مجلات و روزنامه‌هایی پیش‌تاز در بدحجابی<sup>۵</sup> سبب شدند تا سید رشید به دفاع از حجاب روی آورد و درباره حجاب چنین نظر دهد که حجاب کامل و خانه‌نشینی محدود به زنان پیامبر (ص) و زن مسلمان می‌تواند از خانه بیرون رود و کارهایش را انجام دهد، و می‌تواند چهره و کف دو دست را آشکار کند؟ وی دفاع از احکام شریعت در باب طلاق را هم از یاد نمی‌برد و این که چگونه غربی‌ها پس از تحریم طلاق از سوی کلیسا ناچار به آن روی آوردند و در آن زیاده‌روی کردند، در حالی که روش شریعت اسلام دور از اسراف است.<sup>۶</sup>

رشید رضا در بخش پایانی کتاب فصل‌های کوتاهی را به آداب زن مسلمان اختصاص می‌دهد و به زن مسلمان سفارش می‌کند تا پشت سر توهمات برابری با مرد ندود و به جای این کار در پی بهره‌گیری از حقوقی باشد که شرع به او داده ولی عرف‌ها و عادات غیر شرعی مانع رسیدن زن به این حقوق شده است.

۱. نداءالجنس اللطیف، همان، ص ۴۱-۴۸.

۲. همان، ص ۴۹-۸۳.

۳. قاسم امین، الاعمال الكاملة، همان، ص ۲۵۱-۲۵۵. در کتاب المصربون که قاسم امین در سال ۱۹۸۴ در نقد دوق دار کور بر اسلام و مصریان به چاپ رسانده، این بحث آمده است.

۴. منصور فهمی، احوال المرأة فی الاسلام، ترجمه رفیده مقدادی، منشورات الجیل، آلمان، ۱۹۹۷.

۵. جورج کلاس، تاریخ الصحافة النسویة، نشأتها و تطورها، (۱۸۹۲-۱۹۳۲)، دارالجیل، بیروت، ۱۹۹۶، ص

۶. نداءالجنس اللطیف، همان، ص ۱۱۱ و ۱۱۳.

چکیده سخن رشید رضا این است که برابری زن و مرد در ارزش‌های انسانی، حقیقتی است که نصوص بر آن تأکید دارد، در حالی که نابرابری بین زن و مرد امری طبیعی یا فطری است و این که وضعیت زن غربی به علت خارج شدن از مقتضایات فطری وضعیتی نامطلوب است و شایسته نیست که زن مسلمان در پی رسیدن به چنین وضعیتی باشد زیرا با طبیعت امور و نصوص منافات دارد.<sup>۱</sup>

«ندا»ی سید محمد رشید رضا به جنس لطیف (زن) تحولی در بازانندی مسایل زنان و به دنبال آن در پژوهش‌های پیرامون آن به شمار می‌آید، زیرا بحث‌های اصلاح طلبان تا پیش از وی متمرکز بر اصلاح اوضاع زن و رهاسازی او از سنت‌های قرون وسطایی و دعوت زن به پیوستن به حرکت نوگرایی - همانند مرد و برای اثبات این مطلب بود که علت نابسامانی اوضاع زن، اسلام نیست، بلکه عادات و سنت‌های اجتماعی به جا مانده از دوران زیون حالی جامعه اسلامی است. همراه این اقدامات اصلاح‌گرایان تمایل دارند با غربیان مجادله کنند که چرا آنان پس ماندگی زن در جهان اسلام را به اسلام و آموزه‌های آن - به ویژه حجاب و چند زنی - نسبت می‌دهند. بدین گونه رویکرد عمومی، سعی در جهت‌آزادسازی زن و بازگرداندن حقوق از دست رفته‌اش به وی بوده است.

هدف «ندا»ی رشید رضا به لحاظ نوع رهیافت و اهتمام، تفاوت جدی با کار اصلاح‌گرایان دارد. رشید رضا به زن ندا در می‌دهد که به احکام شرع پایبند باشد و فریب ظواهر و مظاهر غربی را که نمود رهایی و احقاق حق زن جلوه کرده نخورند که وضع آنان حقیقتاً انحراف از فطرت و شریعت است. این جا ترس از آن نیست که زن نتواند از حقوق خود استفاده کند بلکه ترس از آن است که زن با پیوستن به جامعه و دنیای جدید از حدود حقوق خود تجاوز کند. رویکرد رشید رضا رویکردی است که دغدغه حفاظت از هویت ویژه و تمایز و تشخیص اسلامی در برابر گرایش‌های غرب زده را دارد و نسبت به زن به طور مشخص در مسئله هویت و تمایز، حساسیتی ویژه دارد.

ویژگی برجسته دوره‌ای که در آن بحث‌های رشید رضا مطرح شد «دغدغه هویت» است که بر تمام اندیشه اسلامی غلبه یافته بود. تجلی غلبه این دغدغه در زن‌پژوهی رادر اهتمام به دو امر می‌توان مشاهده کرد. نخست اهتمام به مبنای‌سازی فقهی مسایل مربوط

به زن، یعنی تأکید بر موضوعات حلال و حرام به جای نگرشی مستند بر فهمی دیگر از نصوص قرآن و سنت در مورد زن دوم، اهتمام به قانون‌گذاری، یعنی وضع قانون احوال شخصیه و ایجاد تعدیلاتی در آن و اهتمام به اثبات فساد وضع زنان اروپایی و غربی با مقایسه وضع آنان با وضع زن در نصوص و احکام شریعت.<sup>۱</sup>

کامل‌ترین صورت این اهتمام در کتاب «المرأة بین الفقه و القانون»<sup>۲</sup> اثر دکتر مصطفی السباعی است که در سال ۱۹۶۲ م در دمشق منتشر شد و در این کتاب در فصلی کوتاه به بیان اوضاع و احوال زن در جوامع و فرهنگ‌های پیش از اسلام می‌پردازد. سپس متوجه بیان احوال و موقعیت زن در اسلام می‌شود و «اصول اصلاحی‌ای را که اسلام آورده است» در دوازده بند یاد می‌کند که شامل برابری زن و مرد در انسانیت، برابری در ایمان، برابری در زاد و زه (اشاره به تنفر عرب از دختران) استقلال مالی زن، مجاز بودن زن به کار، نظم بخشیدن به طلاق، حق زن در ارشاد و تربیت. آن‌گاه موارد تفاوت بین زن و مرد را ذکر می‌کند که از آن جمله است. شهادت (گواهی)، ارث، دیه و ریاست دولت.

وی سپس می‌کوشد تا اصول و تفاوت‌های یاد شده را به طور یکسان و با ادله‌ای که چندان تفاوتی با ادله رشیدرضا ندارد، تحلیل و تعلیل کند. وی در عین حال اعتراف می‌کند که در زمینه احوال شخصیه و حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی نیاز به اصلاح وجود دارد.<sup>۳</sup> پس از این دیگر، زبان فقهی بر کتاب غلبه می‌یابد و به اهتمام نویسنده در احوال شخصیه صرف دنبال کردن تمایل به قانون‌گذاری برای احوال شخصیه در کشورهای عربی و به ویژه سوریه و مصر در طول چهل سال (۱۹۲۰-۱۹۴۰م) می‌شود. معلوم است که در پادشاهی عثمانی فقه حنفی رواج داشته و هنوز هم برخی از دولت‌های عربی - مانند لبنان از احکام احوال شخصیه که در مجله الاحکام العدلیة العثمانیة آمده پیروی می‌کند در حالی که بسیاری از دولت‌های عربی قوانینی را گذارده‌اند که پا از حدود

۱. رضوان السید، سیاسیات الاسلام المعاصر، همان، ص ۳۱-۳۹.

۲. مصطفی السباعی، المرأة بین الفقه و القانون، الطبقة الاولى، دمشق، ۱۹۶۲؛ مرحوم شیخ صبحی الصالح کتاب سباعی را چنین می‌ستاید: این کتاب از بهترین تألیفات در موضوع زن مسلمان عصر جدید است. ر.ک. صبحی الصالح، المرأة فی الاسلام، بیروت، ۱۹۸۰، ص ۴۶.

۳. مصطفی السباعی، المرأة بین الفقه و القانون، همان، ص ۵۹-۵۷. سباعی بر قانون لبنانی خرده می‌گیرد که چرا استقلال ذمه مالی زن را به رسمیت نشناخته و او را مجبور به اخذ اجازه از شوهرش نموده است، در حالی که اسلام در چهارده قرن پیش استقلال مالی زن را پذیرفته است. مقایسه شود با سعاد مقبل، الامرأة فی التشريع اللبنانی، مجله الموقف، شماره ۷۳.

مذهب حنفی فراتر گذاشته و در خود این قوانین تعدیل‌های فراوانی رخ داده است.<sup>۱</sup> واقع این است که روی گردانی تدریجی متفکران و فقهای مسلمان از اصلاح‌طلبی اسلامی همراه با تمایل دولت‌های عربی سامان یافته پس از جنگ اول جهانی، به مبنای قرار دادن و قانونی کردن آرای اصلاح‌گرایان بود. این تمایل به روشنی در مصر آشکار شد که نخستین قانون احوال شخصیه در آن کشور در سال ۱۹۲۵ صادر شد هر چند در این قانون تمام آرا و نظرهای شیخ محمد عبده گنجانده نشد، اما سمت و سوی کلی آن اصلاحی بود می‌توان همین سخن را درباره قانون مشابه در سوریه گفت که در سال ۱۹۵۳ تصویب شد و شیخ سباعی به رغم نقد برخی مواد آن نقش عمده‌ای در طرح و تصویب آن به خویش نسبت می‌دهد.

نکته معناداری که در نظر شیخ سباعی نسبت به ازدواج مجدد وجود دارد و قانون سوریه (۱۹۵۳) آن را شرط کرده، توانایی شخص تک همسر بر تأمین هزینه (نفقه) زن دوم است شیخ سباعی درباره موارد ضرورت چند همسری سخن خود را درازا می‌دهد و این مسئله را در شریعت‌های مختلف به صورت تطبیقی بررسی می‌کند و داستان‌های تازه‌ای را که برای خود او و دیگران پیش آمده بود بدان می‌افزاید و از تحلیل شیخ محمد ابو زهره کمک می‌گیرد و قانون تونس را که ازدواج مجدد را ممنوع شمرده بود به شدت تقبیح می‌کند. البته وی جرأت نمی‌کند سخنی را بگوید که رشید رضا به صراحت درباره برتری و نیروی جنسی مرد گفته بود. پس به ناچار، حرص مرد بر چند زنی را که قرآن بدان تصریح نموده و عملاً در سنت و رفتار مسلمانان جریان دارد به عنوان علت این قانون بیان می‌کند و در عین حال تأکید می‌کند که خود شخصاً طرفدار تک همسری است اما شریعت و اوضاع و احوال اجتماعی، چند همسری را ایجاب می‌کنند.<sup>۲</sup>

هنگامی که سخن از حقوق سیاسی زن به میان می‌آید، شیخ سباعی نمی‌پسندد که زن به سیاست پردازد، اما مانعی از دادن حق انتخاب - و نه حق نامزدی مجلس شورا و ریاست دولت - به زن نمی‌بیند.<sup>۳</sup> و البته سباعی علاقه‌ای به اشتغال زن به هر پیشه‌ای و حرفه‌ای جز شوهرداری و بچه‌داری - نشان نمی‌دهد.<sup>۴</sup> وی تحلیل خویش از زن و

۱. مقایسه شود با: I. N. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* London, 1976؛ و هبة الزحیلی، *جهود تقنین الفقه الاسلامی، مؤسسه الرسالة، بیروت، ۱۹۸۷*.

۲. مصطفی السباعی، *المرأة بین الفقه والقانون*، همان، ۷۱-۱۲۱.

۳. مصطفی السباعی، همان، ص ۱۵۱-۱۶۳.

۴. همان، ص ۱۷۵-۱۸۴.

فعالیت و کار اجتماعی را با آیه‌ای به پایان می‌برد که اسلام‌گرایان در دهه شصت و هفتاد، فراوان به کار می‌برند. «افحکم الجاهلیة بیغون و من احسن من الله حکماً لقوم یوقنون» (مانده، ۵۰) «آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند؟ و برای مردمی که یقین دارند، داوری چه کسی از خدا بهتر است؟» حال که مسئله به نقطه انتخاب بین جاهلیت و اسلام رسیده، نظر شیخ سباعی این است که مقتضای اسلام، عدم اختلاط بین زن و مرد - جز در زمان یادگیری دانش و نمازهای جماعت و بسیج عمومی - است. اختلاط جز در این موارد در حقیقت «گمراهی زیر نام آزادی» است. «زیرا در کشور ما پس از آن که اسلام به زن آزادی داد، مسئله‌ای به نام آزادی زن وجود ندارد و این مسئله همواره مشکل‌گیران بوده است...».

شیخ محمود<sup>۱</sup> شلتوت (۱۹۶۳م) شیخ معروف الازهر در اوایل دهه شصت، شبهات مربوط به زن را با نفسی گرم و خطابه‌ای که آثار دوره نهضت را با خود همراه داشت، حل می‌کرد<sup>۲</sup> اما روش او هم تفاوتی با روش شیخ سباعی که روش مبنایردازی فقهی و نص‌محور بود، نداشت. بگذریم از این که وی مبناهایی را وضع می‌کند که نهضتی‌ها می‌بایست مرزهای آن را به گونه‌ای غیرقابل بازگشت، در نور دیده باشند. وی موضوع زن را در ضمن موضوع خانواده بررسی می‌کند. بنابراین، زن در نظر وی «فردی دارای استقلال انسانی و حقوقی نیست بلکه «عضو»ی از اعضای خانواده است که جز در ساختار خانواده نباید نگریسته شود یعنی تنها از منظر مادر، همسر، خواهر و یا دختر باید لحاظ شود. به این ترتیب نخستین زنی که شیخ شلتوت از او سخن می‌گوید «همسر» است، زیرا خانواده با ازدواج تأسیس و غریزه بقا سبب زادوزه می‌شود. وی مانعی نمی‌بیند که با استناد به آیه «نفس واحد» (نساء، ۱) که همه بدان استناد کرده‌اند - از برابری زن و مرد در ارزش انسانی سخن گفته شود. ازدواج را هم دارای ارزشی فراتر از حد قراردادهای عادی می‌داند و بر آن است که اگر چنین نبود «میثاق محکمی» که قرآن از آن سخن گفته معنایی نداشت. شیخ شلتوت پس از این وارد بحث از جزئیات شروط عقد و اسباب آن و هم‌شانی و مهر و سنت‌های همکاری خانوادگی در نیکی و تقوا می‌شود. وی

۱. همان، ص ۱۹۹.

۲. محمود شلتوت، الاسلام عقیده و شریعة، دارالشروق، چ پنجم، بی‌تا، ص ۱۵۹-۲۶۸؛ فصولی کوتاه درباره زن که در کتاب دیگر شلتوت آمده است: من توجیهات الاسلام، دارالشروق، القاهرة، بی‌تا، ص ۱۸۹-۲۱۸؛ برای کاوش فقه و نوآوری‌های فقهی شلتوت بنگرید:

Kate Zabiri, Mahmud Shaltut and Islamic Modernism, 1993.

«درجه‌ای» ای را که قرآن از آن نام برده است همان قوامت (سرپرستی) می‌داند و قوامت را بیش از آن که ریاست باشد مسئولیت می‌داند.<sup>۱</sup>

شیخ شلتوت همانند شیخ سباعی اهتمام زیادی به مسئله طلاق می‌کند. اگر چه اشکال‌هایی که در موضوع «قوامت» (ریاست) مطرح شده، در دسرهایی را برای اسلام‌گرایان فراهم آورد، اما هنوز هم مسئله واقعی، مسئله طلاق و سوءاستفاده مرد از این حق است. البته اصلاحات پیاپی در قوانین احوال شخصیه در کاستن از آثار منفی قدرت شبه مطلق مرد در این عرصه سهمی داشته است. شیخ شلتوت همه این امور را به تفصیل شرح می‌دهد و روشن می‌کند که زن امکان پایداری و دفاع از خویش را دارد. وی فراتر از این می‌رود و گونه‌های مختلف طلاق را فرصتی فراهم آمده برای زن و مرد جهت بازگشت به خویش و امکان تشکیل دوباره خانواده‌ای تازه می‌داند که در نتیجه تجربه، احتمال اختلاف و جدایی دوباره در آن بسیار اندک است.<sup>۲</sup>

پیشوای بزرگ الازهر درباره چند همسری معتقد است که «اصل بر اجتناب از آن است و تنها در صورت ضرورت شدید، مباح می‌شود.» با این حال، مشکلی بر سر شناخت حکمت چند همسری جهت روشن شدن موارد ضرورت شدید وجود ندارد. اما شگفت آن است که این شیخ بزرگوار نظر «گروهی دیگر» را ترجیح می‌دهد که چند همسری را تأیید می‌کنند و از نظر پیشین خود برمی‌گردد. چند همسری را مقتضای طبیعت می‌خواند و این که شارع قصد پیراستن و جلوگیری از افراط در آن با محدود کردن آن به چهار زن را داشته است و بنابراین، چنین کاری مباح است. وی همچنین بیان می‌کند که رفتار و سنت مسلمانان طی عصرها و قرن‌ها این گونه فهم از آیات را تأیید می‌کند. شیخ در ادامه به برشمردن محاسن چند همسری می‌پردازد و این موضوع را با اوضاع نابسامان خانواده اروپایی که از دواج در آن اندک و ردیلت در آن پراکنده است، مقایسه می‌کند و در نتیجه تلاش‌های وزارت امور اجتماعی مصر (۱۹۴۵ م) را در جلوگیری از چند همسری به بهانه تربیت نامطلوب و آوارگی کودکان و نبود توانایی تأمین هزینه چند خانوار به شدت سرزنش می‌کند. شیخ شلتوت پرداختن به مسئله تنظیم جمعیت را که در دهه پنجاه و شصت موضوع بحث و جدل بود، فراموش نمی‌کند و پیشنهادها را معینی برای تنظیم و نه جلوگیری از ازدیاد جمعیت ارائه می‌دهد.<sup>۳</sup>

۱. الاسلام عقیده و شریعة، همان، ص ۱۶۶-۱۸۸؛ من توجیہات الاسلام، ص ۱۸۹-۱۹۱.

۲. الاسلام عقیده و شریعة، ص ۱۸۹-۱۹۶. ۳. همان، ص ۱۹۷-۲۱۸.

وی در پایان فصلی را به موضوع زن در نگاه اسلام اختصاص می‌دهد، ولی از حد سخنان پیشینان درباره برابری و مسئولیت فراتر نمی‌رود و از اهمیت زن در خانواده و آزادی‌ها و محدودیت‌های او در آموزش و پرورش و کار و ازدواج و طلاق و حضانت و ارث سخن می‌گوید.<sup>۱</sup>

شیخ محمد ابوزهره (۱۹۷۵) هم معتقد است که در سایه هماهنگی بین شریعت و واقعیت متکثر، امکان بهبودی اوضاع زن وجود دارد.<sup>۲</sup> اما شیخ شلتوت و شیخ سباعی، مبنا پردازهای نص محوری را به سنت فقهی راه دادند که در پی رجوع مستقیم به قرآن بود و چنان وانمود می‌کرد که با چنین روش، رویارویی با مقتضیات و قالب‌های عصر و جهان و نه هماهنگی با آن دو است که می‌توان اوضاع زن را بهبود بخشید. بدین روش، نشانه‌های اصلی فقه احیایی که به لحاظ صوری و کارکردی به دنبال مسایل هویت است، در امور مربوط به زن تکمیل می‌شود.

### مذکر چونان مؤنث نیست

در دهه شصت و هفتاد، اسلام‌گرایان فراوان درباره زن و خانواده نوشته‌اند، چندان که بر شمردن آن تقریباً ناممکن است.<sup>۳</sup> ولی طبقه‌بندی این آثار امکان دارد، زیرا نشانه‌های سیاسی اسلام احیایی در این آثار روشن و آشکار است، با این حال، تفاوت‌هایی اگر وجود داشته باشد، ناشی از اختلاف اهتمام نویسندگان است. در این میان گروهی اهتمامشان نقد غرب و تمدن غربی بوده است. گروهی هم عقیده‌گرایانی بودند که نگرشی فراگیر به نظام یا منظومه‌هایی که با یکدیگر رویارو می‌شوند، برایشان اهمیت

۱. همان، ص ۲۳۸-۲۶۲.

۲. محمد ابوزهره، عقد الزواج و آثاره، ۱۹۵۶ و تنظیم الاسلام للمجتمع، ۱۹۶۰. قابل توجه این که عباس محمود العقاد جزء نخستین کسانی بود که سنت‌گری قزآنی را عملی کرده است. بنگرید به کتابش: المرأة فی القرآن الکریم، ۱۹۵۸.

۳. برای کاوش بیشتر به منابعی که در پایان نامه دانشگاهی هبه رؤوف عزت ذکر شده است مراجعه کنید به: المرأة و العمل السياسي، رؤیة اسلامية، المعهد العالمي للفکر الاسلامی، سلسلة الرسائل الجامعية، ۱۸، ۱۹۹۵، ص ۲۵۱-۱۷۵. جستارهایی هم برای بازخوانی تاریخی اوضاع زن به چشم می‌خورد مانند کار سعید الافغانی، اما وی در همان آغاز اعلام می‌کند که به عصر نخست اکتفا می‌کند، زیرا اوضاع زن پس از این دوره به سبب تهاجم سنت‌های غیر عرب‌ها به جوامع اسلامی، دستخوش فساد شده است! وی هر چند که لغوی و مورخ است و فقیه نیست ولی احیاگر است. بنگرید به کتابش: الاسلام والمرأة، دارالفکر، دمشق، ج دوم، ۱۹۶۴، ص ۷-۸.

داشته است و نهایتاً فقهای که در اندیشه‌ها و نوشته‌های خود مسایل زنان را از منظر حلال و حرام و موشکافی در رفتار و دیگر اعمال نمادین و شعاعثری بررسی می‌کنند. گرایش دیگری هم با این گرایش‌ها در آمیخت که از دهه سی آغاز شد از آن فزونی گرفت که هدف آن جداسازی شریعت از قوانین وضعی - که آن را انحراف از هدایت الهی می‌دانستند - بود.

در این راستا، وهبی سلیمان غاوجی مناسب می‌بیند تا به عنوان کتابش «المرأة المسلمة» عنوانی فرعی نیز بیفزاید که از قرآن برگرفته است؛ عنوان فرعی، «ولیس الذکر کالانثی»! است وی در این کتاب با زن از آغاز آفرینش همراه می‌شود و با احادیث نبوی و اسرائیلیاتی که جزئیات آفرینش را تفسیر می‌کند به آیات قرآنی درباره داستان خلقت آدم می‌پردازد و در پایان به داستان جانشینی انسان از سوی خدا در روی زمین و در عین حال تکلیف یافتن آدم و حوا به آبادانی جهان و عبادات خدا می‌پردازد. بنابراین، «جانشینی» و «تکلیف» چکیده نگرش اسلام گرایان احیایی به داستان انسان بر روی زمین و هدف از آفرینش انسان است. رهاورد اسلام برای زن بر اساس این نگرش عبارت است از: برابری در انسانیت و خلقت و کرامت و تربیت و تهذیب و اخلاق و جزا و عمل به اسلام و حیات مسلمانانه و حق ارث و قراردادها و تصرفات<sup>۱</sup> هنگامی که نویسنده در فصل دوم فرق‌ها و تفاوت‌های زن و مرد را که اقتضای آن اختلاف وظایف آن دو در عرصه حیات است یاد می‌کند، راز عنوان فرعی کتاب را در می‌یابیم. غاوجی در توضیح تفاوت‌های جسمی زن و مرد به سخنی از ابوالاعلی مودودی ۱۹۷۹ اسلام‌گرای احیایی مشهور استناد می‌کند که می‌گوید: مطالعات و بررسی‌های زیست‌شناختی ثابت کرده است که زن از هر جهت از چهره و هیأت و اعضای خارجی تا مولکول‌های جسم و جواهر هیولانی و یاخته‌های بافتی - متفاوت از مرد است.<sup>۲</sup> مؤلف کتاب در گواهی جستن به سخن عالمان غربی و زنان غربی درباره ضعف و نقصان زن در خلقت و اخلاق و توازن روانی اطاله کلام می‌دهد و داستان‌هایی هم که ذکر می‌کند همگی از تولیدات رشیدرضا است و البته

۱. وهبی سلیمان غاوجی، المرأة المسلمة، و لیس الذکر کالانثی، ج پنجم، مؤسسة الرسالة و دارالقلم، دمشق، ۱۹۸۲، ص ۲۷-۴۲. برای تأکید بر تمایز تام بین زن و مرد - از هر جهت - کتاب‌هایی ویژه احکام زن، که متفاوت از احکام مرد است، عرضه شده است بنگرید به: سعدین شارع بن عوض الحرجی، الاحکام التي تخالف فيها المرأة الرجل، دارالمسلم، الرياض، ۱۹۹۵.

۲. ر. ک، المودودی، الحجاب، دارالفکر، دمشق، ۱۹۵۹، ص ۱۸-۱۹.

قصه‌های مودودی و هجوم بر قاسم امین و علی [الفشار] و دنباله روانش را هم می‌افزاید وی الفشار<sup>۱</sup> را داروین می‌نامد، زیرا داروین هم برتری بدنی و عقلی مرد را به دلیل اشتغال به کار و تفکر در طول نسل‌ها و عصرهای فراوان و محرومیت زن از این دو نیرو دانسته است.

این تعلیل تکاملی چندان خوشایند غاوجی نیست که می‌خواهد این تفاوت را به خلقت الهی و اصل طبیعی که تغییر آن ناممکن است نسبت دهد. وی پس از شرح تفاوت‌های فیزیولوژیک به شرح تفاوت‌های روانی و سپس تفاوت‌های دینی می‌پردازد که عبارت است از: اختصاص رسالت و نبوت به مردان، اختصاص جهاد شرعی به مردان، اختصاص مسئولیت نخست‌زندگی خانوادگی به مردان، اختصاص ولایت عظمای امور امت به مردان و زن حق خروج از منزل را به سبب وجود نص صریحی از رسول خدا (ص) - داراست، اما غاوجی برای این خروج فقط پانزده شرط! می‌گذارد. اما اغراض و اهداف خروج را در ده مورد منحصر می‌کند. دیدار پدر و مادر و عیادت از آن دو و تسلیت آن دو و دیدار گاه به گاه محارم، انجام عمل قابلیت‌ی یا مرده شویی اگر این کاره باشد - گرفتن و یا دادن حقی، به جا آوردن نماز و حج همراه با محارم، مراجعه به پزشک یا ادای شهادت و پرسش از اهل علم، هواخوری و کاستن از فشار روانی، خرید و سایل خاص مورد نیاز. مؤلف در تعیین و برشمردن وظایف زن در برابر شوهر و خانواده و فرزندان کلام را به درازا می‌کشاند. سپس به بررسی مسئله چند همسری و طلاق می‌پردازد که چندان اختلافی با نظرهای شیخ سباعی که پیش از وی ابراز کرده بود، ندارد.<sup>۲</sup>

اما درباره حجاب غاوجی روشی را در پیش می‌گیرد که پیش از وی کسی جز مودودی در کتاب حجاب به کار نگرفته است. غاوجی بر آن است که همه شریعت‌ها حجاب را بر زن واجب کرده‌اند. وی دلایل این مدعا را وضع پوشش زنان راهبه و ورود سر پوشیده زنان به کلیسا عنوان می‌کند. بی‌حجابی از نظر وی توطئه یهود در ایام رسول خدا (ص) است. غاوجی تفسیری خاص از آیات حجاب ارائه می‌دهد، زیرا خانه‌نشینی به نظر وی وظیفه همه زنان مسلمان است و نه ویژه زنان پیامبر (ص) و این نظر [بر اساس نظر غالب فقهای اهل سنت] با ظاهر آیات قرآن مخالفت دارد اما وی با منصور فهمی هم نظر است که پیامبر (ص) را بر خانه نشاندن! زنان خویش تسلیت می‌گوید. این نظر وی با

۱. المرأة المسلمة، همان، ص ۴۸-۴۹.

۲. همان، ص ۸۱-۱۴۶.

سکولارها برخورد پیدا نمی‌کند بلکه متوجه مسلمانان اصول‌گرایی چون شیخ ناصرالدین البانی، باستان‌شناس معروف، که در کتاب «حجاب المرأة المسلمة» خویش از آیات و احادیث مربوط به حجاب و سر برهنگی چنین استنباط می‌کند که زن باید کف و صورت خویش را آشکار سازد. حال که چنین است، پس باقی ماندن زن در خانه! ترجیح دارد و به نظر غاوجی، طبعاً این حالت با کار در خارج از خانه جز در برخی پیشه‌های ویژه زنان مانند تعلیم دختران و شستن مرده‌زنان و کار قابلیت‌ها! ناسازگار است.<sup>۱</sup>

### توطئه پنداری

بر خلاف غاوجی که در کتابش به مبانی «جانشینی» و «تکلیف» و لوازم آن دو می‌پردازد، دکتر نورالدین عتر در کتابش «ماذا عن المرأة»<sup>۲</sup> مبانی‌ای را طرح می‌کند که یادآور مبانی سید قطب در کتاب معالم فی الطريق است. عتر در آغاز این پرسش را مطرح می‌کند که حکم و قانون الهی چیست و برای چه کسانی؟ و انسان چگونه می‌تواند خود را مسلمان بداند در حالی که در مسئله‌ای مانند مسئله زن که به شدت حساس است اختیار حکم و قانون‌گذاری را به غیر خدا بسپارد؟ دیگر معنای عبودیت خدا چه خواهد بود اگر حکم خدا نباشد و مسلمانان خاضع و تسلیم او نباشند؟! مفهوم جاهلیت ملت‌های جهان و عرب پیش از اسلام همین است هر چند عرب پیش از اسلام هم با مجموعه‌ای از ارزش‌ها مانند کرامت و عفت و ایثار و اخلاق جوانمردانه از دیگران متمایز بوده‌اند.<sup>۳</sup> چگونه می‌توان وضع آموزش دینی را به گونه‌ای اصلاح کرد که زنانی شایسته برای تربیت فرزندان و الگو و نمونه زنان جوامع دیگر به بار آیند؟

مؤلف رویکرد آموزشی‌اش را در فصلی با عنوان «کارخانه زندگی» پی می‌گیرد و به ذکر رسوایی‌های جوامع غربی در جداسازی خانواده و انقلاب جنسی و ترتیب دادن توطئه‌ای محکم بر ضد جهان اسلام - با همه زنان و مردانش - می‌پردازد. پس از این هم بیشتر مباحث کتاب به مسایل ازدواج و چگونگی شناخت و گزینش دوست و آداب شرعی خواستگاری و نامزدی و سلطه ولی و زیاده روی وی در استفاده از این سلطه و بحث مهر (هدیه احترام‌آمیز به زن) و معانی آن<sup>۴</sup> و پایه‌های خوشبختی زندگی زناشویی و افسانه سرخوردگی جنسی و نیز به بحث حقوق زناشویی می‌پردازد.

۱. همان، ص ۱۴۷ و ۲۰۲. ۲. نورالدین العتر، ماذا عن المرأة، دارالفکر، دمشق، ج پنجم، ۱۹۸۸.

۳. همان، ص ۱۵-۲۸. ۴. همان، ص ۲۸-۳۵.

عتر در زیر عنوان «مصلحة المرأة» مسئله قوامت (سرپرستی) را بررسی می‌کند. اما نظر عتر در مسئله کار زن مشابه نظر غاوجی است، به اضافه دقت نظرهای فقهی‌ای که غاوجی توان درک آن را نداشته است. عتر در پردازش مسایل به داده‌های «علوم انسانی» استناد می‌جست و به نظر او «ما ادراک ما علوم الانسان» (چه چیزی تو را آگاهانیده که «علوم انسانی» چیست؟) در موضوع چند زنی هم نظر مؤلف تفاوت چندانی با نظر شیخ سباعی و شیخ شلتوت ندارد. به اضافه این که وی به نظر رشید رضا باز می‌گردد که می‌پنداشت غرب به سوی آزاد گذاشتن و پذیرش چند زنی روی آورده است. اما دلیل حکمت تشریح آن، بازگشت غرب به آزاد بودن آن و چالش غرب با آموزه‌های کلیسا بر سر این مسئله است.<sup>۱</sup> نویسنده ده صفحه پایانی کتاب را به ذکر بخش‌های حذف شده از مقاله «الحجاب و الاختلاط» چاپ شده در مجله «العربی» اختصاص می‌دهد.

واعظ و فقیه معروف محمد سعید رمضان البوطی با نگاه باز قابل ملاحظه‌ای در موضوع آزادی و حقوق زن<sup>۲</sup> آن هم در متن فضای بسته‌ای که فقه احیایی‌های اسلام‌گرا در چهار دهه گذشته پدید آورده، غافلگیرمان می‌کند. در عین حال عنوان کتاب خودگویای حدودی است که شیخ برای خود در این رهیافت قرار می‌دهد، عنوان کتاب چنین است: «المرأة بین طغیان نظام الغربی و لطائف التشریح الربانی» به این ترتیب می‌توان استنتاجات شیخ بوطنی را در جمله‌ای از شیخ سباعی که در پایان کتاب پیش گفته آمده خلاصه کرد: «در کشورهای ما پس از آن که اسلام، زن را آزادی بخشیده، چیزی به نام آزادی زن وجود ندارد و این مسئله همچنان مشکل‌گریبان است.»!

شیخ بوطنی بر آن است تا تلاش اجتهادی جدیدی را از خویش برای فهم لطایف قوانین الهی مربوط به زن عرضه کند. شیخ تلاش خود را از پرسشی درباره منبع حقوق زن در شریعت و در جوامع غربی آغاز می‌کند. منبع حقوق از نظر شریعت، عبودیت خدا و از پی آن پیروی از شریعتی است که منبع تکالیف و وظایف است. اما در جوامع غربی منبع حقوق، منافع مادی‌ای است که برای عموم زنان فاجعه‌بار بوده است. آیا جز این

۱. ماذا عن المرأة بخش‌های السیر الی الحیة، ص ۴۵-۵۸؛ المهر، ۵۹-۶۳؛ اسس السعادة الزوجية، ص ۶۶-۷۴؛ الكذوبة الكبت الجنسی، ص ۷۵-۹۵؛ مسألة القوامة، ص ۱۱۲-۱۱۷؛ المرأة والعمل، ۱۱۸-۱۴۲؛ تعداد الزوجات، ۱۴۳-۱۵۵ و تشریح الطلاق، ص ۱۵۶-۱۶۵.

۲. محمد سعید رمضان البوطی، المرأة بین طغیان النظام الغربی و لطائف التشریح الربانی، دارالفکر، دمشق،

است که خالدی و فروج در کتاب مشترک خود «التبشير و الاستعمار» از قول Jeddup مبشر معروف قرن نوزدهم در بیروت نقل کرده‌اند که بزرگترین پیروزی این مبشران، افتتاح مدرسه دخترانه بوده است؟! مقصود آنان تغییر نظام تربیتی به گونه‌ای بوده که بتوانند از راه گمراه و تباه کردن زنان و دختران ما بر جوامع ما استیلا یابند.<sup>۱</sup>

### تفاوت‌ها در نردبان اولویت‌ها

در لابه لای کتاب بوطی دو مسئله جلب توجه می‌کند؛ یکی تعلیل او از تفاوت‌ها در حقوق و وظایف (تکالیف) زن و مرد و دیگری توجه مؤلف به حقوق سیاسی زن است وی در تمام کتابش اصرار می‌ورزد که تفاوت‌ها به امر ثالثی بر می‌گردد که غیر از ماهیت و وظیفه است، وی می‌گوید: از مقتضایات روش خداوند این است که هر کدام از زن و مرد، در کلیات حقوق انسانی شریک دیگری باشند بی آن که تمایزی در هیچ کدام از این کلیات که بارزترین آن حق حیات، حق آزادی، حق سکونت و حقوق اقتصادی و سیاسی و اجتماعی ناشی از آن است، داشته باشند.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، رابطه انسان با آزادی درونی در عرصه فردی و نیز رابطه‌اش با آزادی بیرونی در عرصه جامعه، به طور مساوی بر زن و مرد منطبق است. زیرا مرد بودن یا زن بودن هیچ تأثیری در جوهر آزادی و میزان برخوردارگی از آن ندارد. تفاوت تنها از موازنه بین وظایف و تکالیف و درک موارد اولویت دار و ارزشمندتر به دست می‌آید. مثلاً زن می‌تواند همانند مرد جهاد کند اما این کار او را از وظیفه مهم‌تری که رسیدگی به کودکان و امور منزل است، باز می‌دارد. از این رو، شریعت او را از انجام این واجب معاف داشته است تا او با فراغت واجبات و وظایف مهم‌تر و ضروری‌تر جامعه را انجام دهد و به دلیل

۱. همان، ص ۲۰-۹۲.

۲. برای مثال اشاره می‌کنم به سلسله کتاب‌های محمد محمدی شمس‌الدین، «مسائل حرجة فی فقه المرأة» که دو بخش آن با عناوین «الستر و النظر» و «اهلیة المرأة لتولی السلطة» تاکنون توسط المؤسسة الدولية للدراسات و النشر، بیروت ۱۹۹۴، ۱۹۹۵ چاپ شده است و کتاب سید محمدحسین فضل‌الله، تأملات اسلامیه حول المرأة، دارالملاک، بیروت، ۱۹۹۲ و پایان‌نامه هبة رؤف عزت، المرأة والعمل السياسي، رؤیة اسلامیه، همان و نیز:

Rudya Mehdi, the legal rights of muslim women, A pluralistic approach in: and the islamic world - past and present, edited by J. skovgaard - petersenlaw (eds), copenhagen 1995, pp. 105-121.

رعایت حال همسر، پدر یا برادرش از کار و مسئولیت‌های اجتماعی‌اش دست بکشد و امور منزل را که مردان توان انجام آن را ندارند یا به خوبی از عهده‌اش بر نمی‌آیند، انجام دهد، قطعاً اولویت با خانواده و کودکان است نه با کار و پیشه.

دامنه بحث که به حقوق سیاسی و عمومی زن کشیده می‌شود، شیخ بوطی معتقد است زن شایستگی همه گونه فعالیت را داراست و تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد، و تفاوت آن دو تنها در موضوع ریاست دولت است. زیرا ریاست دولت در اسلام متولی وظایفی است که دارای جنبه‌های دینی است مانند جهاد و امور جنگ و صلح و امامت نماز و در همه این امور مصلحت عام امت اقتضا می‌کند که زن متولی نباشد، بلکه مرد این امور را بر عهده گیرد، این هم به معنای وجود نقص در ماهیت و شایستگی‌های زن نیست. با این که شیخ بوطی حدیث نبوی: «ما افلح قوم ولّوا امرهم امرأة» را ذکر می‌کند اما وی این نص و نصوص مشابه در مسائل شهادت و بی‌حجابی و میراث را در ضمن تعلیل فراگیری که از برابری در ماهیت و تکلیف و موازنه در اولویت‌ها ارائه می‌دهد، تفسیر می‌کند.

شیخ بوطی به همان افقی می‌رسد که اصلاح‌گرایان نخستین به آن رسیده بودند، اما در لحاظ کردن برابری در ماهیت و تکالیف از آنان پیش می‌افتد و با گردن نهادن به شیوه‌های سنت‌گرا که روش مقاصد شریعت و رعایت و حفظ مصالح را در پیش گرفته بودند، متمایز می‌شود، به این ترتیب شیخ به دورترین مرزهایی که سنت‌گری اجازه می‌دهد می‌رسد، بی آن که به تعلیل نص - که سنت‌گروان بدان روی آورده بودند - پناه آورد. وی که نویسنده کتابی معروف در باب ضوابط مصلحت در شریعت است، می‌توانست همچنان، مصلحت را مبنای فقهی برتر به شمار آورد، اما روش‌های معاصر اندیشه اسلامی و بیمناکی آن از غرب‌زدگی او را ناچار به بقاء در حریم امن نص و امکانات آن کرده است.

### از رویکرد مقاصدی تا رویکرد هویت مدار

اصلاح‌گرایان مسلمان معتقدند که رابطه اروپا با مسلمانان مبتنی بر هژمونی‌ای است که علت آن پیشرفت اروپایی‌ها و پس ماندگی مسلمانان است. از این رو دلگرم شده‌اند که راه برقراری موازنه در این چالش، آموختن از اروپائیان است و رقابت با آنان بر اساس راه و روش‌هایی که خود آنان پی‌گرفتند. مشروعیت این آموختن مبتنی بر فرضیه‌ای است که برآیندش عدم تناقض بین اسلام و ارزش‌های توسعه غربی است. از این رو به دنبال

تجدید فهم اسلام و فقه اسلامی و نوسازی پروژه جامعه و دولت رفتند. در ضمن این مقولات، باز فهمی مسئله زن بود که پس ماندگی او را بخشی از پس ماندگی عمومی به شمار می‌آورند.

وظیفه‌ای که در برابر اینان رخ می‌نمود وظیفه‌ای دو گانه بود: آزادی زن از سنت‌های راکد و وارد کردن او به پروژه عام اجتماعی به گونه‌ای که قربانی غرب زدگی وارداتی نشود. روشی هم که اینان در قرائت اوضاع جامعه و زن پی می‌گرفتند، روش «مقاصد شریعت»ی و «حفظ مصالح عام» بود این روش شایستگی خود را در زمینه نقد عادات و سنت‌های اجتماعی و سنت‌های متأخر فقهی نشان داد. در حالی که وجود نصوص حاکی از «تفاوت» بین زن و مرد در قرآن و سنت به صورت چالشی جدی بر سر راهشان سبز شد که اینان توان پشت سر گذاشتن آن را نداشتند، جز این که ناچار به اقتضای آبادانی زمین و زندگی و نیز اختلاف‌های اولیه بین زن و مرد به لحاظ طبیعت و وظیفه اجتماعی پناه آوردند.

اما متفکران اسلام احیایی، اسلام هویت و خصوصیت (تمایز طلبی) و پیش از همه آنان رشید رضا از روش مصالح و مقاصد شریعت روی گرداندند و برای حفظ امنیت و یقین، روش سنت‌گرایی را که مبتنی بر بازگشت مستقیم به نصوص و تکیه بر دو موضوع حلال و حرام فقهی بود پایه‌گذاری کردند. جالب توجه این که در همان حال که نظام‌های عربی اسلامی شکل گرفته پس از جنگ اول جهانی، پیشنهادها و برنامه‌های اصلاح‌گرایان را مبنا قرار داده بودند و می‌کوشیدند این پیشنهادها و برنامه‌ها را در قالب‌های سازمانی و احوال شخصیه قانونی کنند، اسلام‌گرایان احیایی، در مسئله زن بر ابعاد نمادین و شعائری شخصی تمرکز پیدا کرده بودند و تلاش می‌کردند این ابعاد را به طور محکم با نصوص قرآن و سنت و اجتهادات برخی فقهای پیشین ربط دهند. اینان در عین حال حملات شدید و بی‌پایه بر اوضاع زن غربی - به عنوان مرکز فتنه و مسبب فساد و تباهی زن مسلمان - سامان دادند. درست است که مقوله «برابری در ارزش‌های انسانی» که پشت‌گرمی اصلاح‌گرایان است - در فرآورده‌های احیاگرایان هم فراوان آمده، اما تفاوت‌ها در حد استثنائاتی بر قاعده کلی نیست بلکه در مسیر مبنای‌پردازی نصوص و تأکید بر فساد غرب (مخالف فطرت) با آن قواعد کلی اصطکاک می‌یابد، چرا که احیاگرایی، مبلغ تسلیم به نص و برای نص است. در چارچوب دو ایده «جانشینی» و تکلیف صدها پژوهش و کتاب درباره زن مسلمان از منظر تکالیف، حقوق، نصایح و

ارشادات، برای نشان دادن برتری قوانین اسلام درباره زن بر دیگر قوانین و اوضاع غربی نگاشته است.

در عین حال، باید تأکید کنم که منظور از این دسته‌بندی (اصلاحی / احیایی) به معنای نیست که دسته‌ها و اختلافات دیگری بین متفکران مسلمان معاصر بر سر نظر به نصوص مربوط به زن در قرآن و سنت درنگرفته است.

با این حال جالب توجه است که دو دهه اخیر، شاهد تلاش‌هایی برای تأمل و بازنگری در نصوص و اوضاع زن بوده که نمی‌توان آن را به یکی از دو دسته پیش گفته نسبت داد. هر چند در این تلاش‌ها از ابزارهای احیایی و اصلاحی به یک اندازه استفاده شده است. این تلاش‌ها، از حد طرح برابری زن و مرد به لحاظ ارزش انسانی فراتر رفته و نگاه جدیدی به حقایق پیشرفته اجتماعی اسلامی و جهانی و کشف امکاناتی که به زن فرصت کار اجتماعی می‌دهد، افکنده است. با این تلاش‌ها امید می‌رود که موضوع «حقوق زن» افق دیگری که به طور یکسان ماورای «سنت‌های راکد و وارداتی» است، بیابد.



## پیوست

### شکیب ارسلان

در سال ۱۲۸۶ هـ/ ۱۸۶۹ م در شویفات لبنان زاده شد و در همانجا پرورش یافت. وارد مدرسه الحکمة بیروت شد و از آنجا به مدرسه السلطانیه وارد شد.

در جلسات ویژه شیخ محمد عبده، درس مجلة الاحکام العدلیة را فراگرفت. زمانی مدیریت (فرمانداری) شویفات و استانداری شوف را برعهده گرفت. به عنوان نماینده منطقه حوران وارد مجلس مبعوثان عثمانی شد و تا پایان جنگ جهانی اول در آن جا ماند. سپس به عنوان عضو در مجمع علمی عربی در دمشق انتخاب شد. سفرهای فراوانی داشته است. به مصر و قسطنطنیه رفت و با سید جمال آشنایی شخصی پیدا کرد. در زمان اشغال طرابلس از سوی ایتالیا به قصد جهاد روانه این شهر شد. از یمن و مغرب دور دیدار کرد. به بسیاری از کشورهای اروپایی سفر کرد و برای دفاع از موضوعی مربوط به جهان عرب مدتی طولانی در سویس اقامت گزید.

مهم ترین کارهای علمی - ادبی وی عبارت از: الملل السندسیة فی الرحلة الاندلسیة (در ۸ جلد)، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غیرهم؟، غزوات العرب فی فرنسه و شمالی ایتالیا و فی سویسره، ابن خلدون، دیوان شعر. وی در سال ۱۳۶۶ هـ/ ۱۹۴۶ م درگذشت.

### مالک بن نبی (۱۳۲۳ هـ/ ۱۹۰۵ م - ۱۳۹۲ هـ/ ۱۹۷۳ م)

در قسطنطنیه الجزایر و در خانواده‌ای کم‌درآمد به دنیا آمد. تحصیلات اولیه و متوسطه را در زادگاهش و تحصیلات عالی را در پاریس - و در حد دکترای مهندسی برق - به پایان برد. وی زندگی اش را در مبارزه برای احیای ناسیونالیسم اسلامی گذراند. او با اعتقاد به اهمیت تاریخی افریقا- آسیا، خواهان نزدیکی آن دو بود. یکی از شاگردانش او را چنین

وصف می‌کند: «او ایمان غزالی، گستردگی عقلی ابن خلدون و عزم حسن البنا را یکجا داشت.» (رشید بن عیسی، مجلة الثورة الافريقية، نوامبر ۱۹۷۳).

اجمالاً می‌توان او را در دایره جریان اصلاح‌گرایی که محمد رشید رضا و اقبال لاهوری و ابن بادیس در آن می‌گنجند، قرار داد، وی شاگرد ابن بادیس بود. در بسیاری از کشورهای عربی و اسلامی گشت و گذار کرد و در قاهره و دمشق و طرابلس و الجزایر شاگردانی داشت. از زمان استقلال الجزایر جلساتی فکری را با موضوع «جامعه‌شناسی جهان اسلام» با بهره‌گیری از روش‌های علمی اداره کرد. پس از استقلال الجزایر به مقام مدیریت آموزش عالی منصوب شد. مقالات فراوانی نگاشت که بسیاری از آنها هم به زبان فرانسوی است و به عربی و فارسی و اردو و ترکی ترجمه شده است.

مهم‌ترین تألیفاتش: الظاهرة القرآنية، وجهة العالم الاسلامی، میلاد مجتمع، مشكلة الثقافة، دور المسلم فی الثلث الاخير من القرن العشرين، مذكرات شاهد قرن.

### خیرالدین التونسی (۱۲۳۷ هـ / ۱۸۲۲ م - ۱۳۰۸ هـ / ۱۸۸۹ م)

در اصل از قبیله اباضه در سرزمین چرکس است. در جنوب غربی کوه‌های قفقاز به دنیا آمد. پس از کشته شدن پدرش در یکی از درگیری‌های عثمانی با روسیه، به‌عنوان برده فروخته شد و نماینده احمدبای، حاکم تونس او را که هفده سال داشت، خرید و به تونس برد تا در کاخ حاکم پرورش یابد. در سال ۱۸۴۰ وارد بخش سواره نظام و مراتب آن را تا حد فرماندهی گذراند. در سال ۱۸۵۷ به وزارت جنگ منصوب شد.

در سال ۱۸۶۱ م به ریاست مجلس (پارلمان) رسید و سفری به اروپا کرد تا از پادشاهان اروپایی به سبب نیکو شمردن قانون اساسی فرانسه سپاسگزاری کند. با اصل استقراض از اروپا مخالفت ورزید و ریاست مجلس و وزارت جنگ را ترک کرد اما در مأموریت‌های سیاسی مهمی از سال ۱۸۶۳ تا سال ۱۸۶۷ م به اروپا سفر کرد.

در سال ۱۸۶۷ م کتاب «اقوم المسالك» را نوشت و در سال ۱۸۷۱ به پایتخت دولت عثمانی سفر کرد و فرمانی را به دست آورد که سبب تحکیم روابط تونس با دولت علیّه عثمانی می‌شد.

در سال ۱۸۷۳ م به عنوان وزیر اعظم - به جای مصطفی خزندار - و ریاست هیأت وزیران منصوب شد. در دوره وزارت عظمایش (۱۸۷۳ - ۱۸۷۷ م) دستاوردهای مهمی داشت که برجسته‌ترین آنها سازماندهی به وزارت‌خانه‌ها و ادارات، سازماندهی به

قضاوت، نظم بخشیدن به کشاورزی و تجارت و اقتصاد و تعلیم (آموزش) بوده است. در سال ۱۸۷۷ از منصب وزارت عظمی و ریاست هیأت وزیران عزل شد. در سال ۱۸۷۸، سلطان عبدالحمید دوم او را به استانبول فراخواند و پس از این که وی از پذیرش وزارت عدلیه عثمانی از سلطان عذر خواست، او را به ریاست کمیسیون اقتصادی و مالی منصوب و پس از مدتی او را صدراعظم دولت عثمانی (۱۸۷۸ - ۱۸۷۹) کرد. در سال ۱۸۸۰، در حال ورشکستگی املاکش را به شرکت فرانسوی مرسیلیا فروخت و برای همین کار مورد مؤاخذه قرار گرفت. تونس در سال ۱۸۸۹، در ۷۸ سالگی چشم از جهان فرو بست.

مهم‌ترین تألیف او «اقوم المسالك فی معرفة احوال الممالک» است. نوشته‌هایی هم به زبان فرانسوی بر جای نهاده که در کتاب «مذکرات» (خاطرات) گرد آمده است.

### حسین الجسر (۱۲۶۱ هـ/ ۱۸۴۵ م - ۱۳۲۷ هـ/ ۱۹۰۹ م)

در طرابلس شام زاده شد. در همین شهر به تحصیل علوم پرداخت. مهم‌ترین استادش در این شهر شیخ محمود نشابه بود. وی در بین عالمان دینی به دقت نظر در علوم دینی و علوم روز متمایز بود و به همین هدف مدرسه الوطنیه را راه‌اندازی و اداره کرد. اما عمر مدرسه دیری نپایید. زیرا حکومت ترکان (عثمانی) اعتبار آن را به عنوان مدرسه‌ای دینی که طلاب آن از خدمت نظامی معاف باشند به رسمیت نشناخت و همین امر او را ناچار به بستن این مدرسه کرد. پس از آن وی به تدریس مدرسه سلطانیه بیروت پرداخت اما بزودی (از سال ۱۳۱۵ هـ) به طرابلس برگشت تا به تدریس در مدرسه رجبیه پردازد. پس از نوشتن رساله حمیدیه، سلطان عبدالحمید عثمانی به سبب نسبت آن رساله به خود، رتبه‌ای علمی و نشان افتخار به او داد که مورد انتقاد مردم واقع شد. زیرا مردم می‌دانستند که وی پیش از این در قصیده بایه‌ای به شدت بر حکومت عثمانی و رتبه‌های علمی و نشان‌های آن تاخته است. سلطان عثمانی وی را به استانبول فراخواند تا از شیوخ «یلدز» باشد.

وی چند ماهی در این شهر بسر برد ولی به این دلیل که هوای استانبول برای سلامتی‌اش زیان بار است، عذر خواست و به بیروت بازگشت. بعدها خود وی تصریح کرد که ترک استانبول به هدف حفظ دیانتش بوده است. وی در ماه رجب ۱۳۲۷ هـ/ ۱۹۰۹ م در شهر طرابلس درگذشت.

نام کتاب‌هایش از این قرار است: نزهة الفكر، الشيخ محمد الجسر، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الاسلامية و حقيقة الشريعة المحمدية، الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الاسلامية، الكواكب الدرية في الفنون الادبية، رياض طرابلس، سيرة مهذب الدين.

### طاهر الحداد (۱۳۱۷ هـ / ۱۸۹۹ م - ۱۳۵۳ هـ / ۱۹۳۵ م)

وی در پایتخت کشور تونس به دنیا آمد. از دوره کودکی به آموزش دینی سنتی روی آورد. سپس به انجمن خلدونیه که بشیر صفر تأسیس کرده بود و آن‌گاه به جامع الزيتونه پیوست تا تحصیلات سنتی دینی‌اش را ادامه دهد. وی در این هنگام دوازده سال داشت. طاهر از درس برخی بزرگان عصر خویش مانند مختار مؤدب و عبدالحمید بن بادیس و عثمان بلخوجه بهره‌ها گرفت. وی یک سال پس از درگذشت پدرش - در ۱۹۲۰ م - با دریافت گواهی «تطویع» از جامع الزيتونه آن را ترک کرد و به شغل دفترداری و کتابت در انجمن خیریه روی آورد. در سال ۱۹۲۱-۱۹۲۰ به مدرسه حقوق تونس پیوست. اما پس از یک سال از آن برید تا به فعالیت سیاسی و صنفی و اهتمام به اصلاحات و تولیدات در چارچوب حزب الدستوری التونسی (حزب مشروطه‌خواه تونس) روی آورد.

وی این فعالیت‌ها را تا سال ۱۹۳۰ ادامه داد و در همین دوره مهم‌ترین تألیفاتش را نوشت. در سال ۱۹۳۰ دوباره به تحصیل روی آورد و خواهان کسب مدرک حقوق شد ولی به دستور پادشاه که پس از شدت‌یابی اعتراضات علیه کتاب وی «امراتنا فی الشریعة و المجتمع» صادر شد، وی از کسب این مدرک بازماند و حتی او را از سالن امتحانات بیرون کردند. به سبب حملات و اعتراضات شدید علیه کتاب وی، طاهر وارد دوره عزلت و محرومیت از حقوق اجتماعی شد، زیرا سنتی‌ها، دینداری و متجددان، وطن‌دوستی وی را انکار می‌کردند. این وضعیت تأثیری عمیق بر دل و جانش نهاد و نتیجه‌اش درگذشت وی در ۷ دسامبر ۱۹۳۵ بود. جنازه وی یک روز بعد در میان تعداد کمی از دوستان و خانواده‌اش تشییع شد.

مهم‌ترین تألیفاتش عبارت است از: العمال التونسيون و ظهور الحركة النقابية، امرأتنا فی الشریعة و المجتمع.

### مصطفی حسنی السباعی (۱۳۳۴ هـ / ۱۹۱۵ م - ۱۳۸۴ هـ / ۱۹۶۴ م)

سباعی در شهر حمص سوریه زاده شد. علوم اولیه را در مدرسه شرعی (دینی) و نزد

عالمان شهر خود فراگرفت. سپس به الازهر رفت و از آنجا مدرک دکترای شریعت را در سال ۱۳۶۹ هـ / ۱۹۴۹ م دریافت کرد. وی در بازگشت عهده‌دار تدریس در آموزشکده عربی اسلامی (المعهد العربی الاسلامی) و سپس در دانشگاه سوریه در دمشق وارد شد و به ریاست دانشکده شریعت این دانشگاه رسید.

در جنگ فلسطین در سال ۱۹۴۸، فرماندهی گروهانی از نیروهای «اخوان المسلمین» را بر عهده داشت. سپس به عنوان ناظر کل اخوان المسلمین در سوریه و نماینده دمشق در مجمع مؤسسان و مجلس نمایندگان انتخاب شد. با مقالات فراوانی که در نشریه‌های «المنار» و «الشباب» و «المسلمون» و «حضارة الاسلام» به چاپ رساند. فعالیت مطبوعاتی گسترده‌ای را در کارنامه‌اش ثبت کرد. در اواخر عمر فلج شد و در سال ۱۹۶۴ م چشم از جهان فرو بست.

تألیفات متعددی از او به جا مانده است. از جمله: السنة و مکانتها فی التشریح الاسلامی، الاحوال الشخصية، هكذا علمتني الحياة، المرأة بين الفقه والقانون، من روائع حضارتنا، اخلاقنا الاجتماعية، اشتراكية الاسلام.

**رفاعه بدوی رافع الطهطاوی (۱۲۱۶ هـ / ۱۸۰۱ م - ۱۲۹۰ هـ / ۱۸۷۳ م)**  
در طهطا (یکی از شهرهای مصر) چشم بر جهان گشود. در سال ۱۲۲۳ آهنگ قاهره کرد. در الازهر تحصیل کرد و شاگرد شیخ حسن عطار بود که محمدعلی پاشا والی مصر را تشویق کرد تا رفاعه را به عنوان امام جماعت و واعظ همراه اولین گروه از دانشجویان اعزامی از مصر به اروپا همراه آنان روانه کند. وی پنج سال (از ۱۸۲۶ تا ۱۸۳۱) در پاریس ماند و علوم جدید و زبان فرانسوی را به خوبی فراگرفت. پس از بازگشت به مصر ریاست بخش ترجمه در مدرسه پزشکی و مدیریت مدرسه زبان‌ها را عهده‌دار شد و در تأسیس نشریه الوقائع المصرية مشارکت ورزید. طهطاوی فعالیت علمی و ادبی گسترده‌ای داشت. وی کتاب‌های فراوانی تألیف و بسیاری از کتاب‌های فرانسوی را به عربی ترجمه کرد. یکی از این کتاب‌ها «حقوق مدنی فرانسه» است.

مهم‌ترین تألیفاتش عبارتند از: تخلص الابریز فی تلخیص باریز، مناهج الالباب المصرية فی مباحج الآداب العصرية، المرشد الامین فی تربية البنات و البنین، نهاية الایجاز (فی السیرة النبویة)، انوار توفیق الجلیل.

## سید محمد رشید رضا

سید محمد رشید رضا در سال ۱۲۸۲ هـ/ ۱۸۶۵ م در روستای قلمون از توابع طرابلس شام (واقع در کشور لبنان کنونی) به دنیا آمد. در مکتب‌خانه خواندن قرآن و نوشتن و قواعد حساب را آموخت سپس وارد مدرسه رشديه شد که زبان آموزشی آن ترکی بود. سپس وارد مدرسه وطنی - اسلامی شد و در آنجا دروس ادبیات عرب و علوم شرع و منطق و ریاضیات و فلسفه طبیعی را فرا گرفت. وی در این مدرسه نزد شیخ حسین الجسر و شیخ محمود نشابه دانش آموخت. او در این دوره به طور پنهانی به برخی شماره‌های مجله عروة الوثقی دست یافت که تأثیر آن بر وی بسیار عمیق و سرنوشت‌ساز بود. در سال ۱۳۱۵ هـ به مصر کوچید تا به شیخ محمد عبده بپیوندد و در اقدامات اصلاح‌گرانه همراهش شود. در مصر مجله «المنار» را که بار اصلاح اندیشه دینی و اجتماعی و علمی را بر عهده داشت، منتشر کرد. این مجله رواج وسیعی در جهان اسلام یافت و تا سال ۱۹۳۵ م که بنیانگذار آن از دنیا رفت منتشر می‌شد. از فعالیت‌های مهم رشیدرضا تأسیس انجمن تبلیغ و ارشاد بود که در سال ۱۹۰۹ بنیاد نهاد. وی در سال ۱۹۳۵ م (۱۳۵۴ هـ) در قاهره درگذشت و همان جا به خاک سپرده شد.

از تألیفات اوست: تفسیر المنار، تاریخ الاستاذ الشيخ محمد عبده، نداء للجنس اللطيف (حقوق النساء في الاسلام)، الوحي المحمدي، الوحدة الاسلامية، الخلافة او الامامة العظمی، يسر الاسلام، الوهابيون والحجاز ودها مقاله در مجله المنار.

## محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵ هـ/ ۱۷۰۳ م - ۱۲۰۶ هـ/ ۱۷۹۱ م)

در روستای عینیه نجد (عربستان) به دنیا آمد و تحصیلات اولیه‌اش را در همین روستا به پایان برد. سپس به مدینه منوره رفت و در نزد شیوخ آنجا تحصیل کرد. مدتی در بصره و بغداد اقامت گزید و سپس به عینیه بازگشت تا تحت تأثیر آرای ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه (پیروان مذهب امام احمد بن حنبل) دعوت دینی‌اش را اعلان کند.

دعوت وی پس از استقبال امیر درعیه در نجد یعنی محمد بن سعود که با او در ضرورت بازگشت به زلالی اولیه اسلام و ترویج دعوت در شبه جزیره هم‌نظر شده بود، رواج وسیعی یافت. دامنه فعالیت وهابیان به اطراف سرزمین شام و عراق رسید. سلطان عثمانی از محمد علی پاشا والی مصر خواست تا با آنان مبارزه کند. وی چندین حمله به مواضع وهابیان در شبه جزیره ترتیب داد و توانست آنان را شکست داده و نفوذشان را

کاهش دهد و آنان را در نجد محصور کند. اما وهابیان در سال ۱۸۴۱ م پس از عقب‌نشینی قشون مصر فعالیت خود را از سر گرفتند و با رهبری آل سعود توانستند بر تمام جزیره‌العرب سیطره یافته و دولت سعودی را تشکیل دهند.

اندیشه‌های محمد بن عبدالوهاب در گوشه و کنار جهان پخش شد و بر بسیاری و به ویژه بر سلطان مراکش سید محمد بن عبدالله (۱۷۵۷م - ۱۷۹۰م) و بسیاری از حرکت‌های دینی مانند حرکت شریعت‌الله و سید احمدخان در هند و محمد بن علی السنوسی در شمال آفریقا و مهدی محمد بن احمد (۱۸۴۴م - ۱۸۸۵م) در سودان تأثیرات جدی برجا گذاشت.

معروف‌ترین تألیفاتش عبارتند از: کتاب التوحید فیما يجب من حق الله علی العبد، کتاب الکبائر، کتاب کشف الشبهات.

### محمد عبده (۱۲۶۶ هـ / ۱۸۴۹ م - ۱۳۲۳ هـ / ۱۹۰۵ م)

در روستای محله نصر چشم بر جهان گشود. خواندن و نوشتن را همان‌جا فراگرفت. سپس به مسجد الاحمدی در طنطا رفت تا نزد شیخ درویش خضر قرآن را فراگیرد. پس از آن در سال ۱۸۶۷ م به قاهره رفت تا در الازهر ادامه تحصیل دهد. پس از دوازده سال تحصیل مدرک «عالمیت» را از این دانشگاه گرفت. پس از آن به نوشتن مقاله برای الاهرام روی آورد و سپس سردبیر مجله الوقایع المصریه شد. در سال ۱۸۸۲ در انقلاب عربی پاشا شرکت کرد و در این مبارزات مدت سه ماه زندانی شد و پس از آن به مدت سه سال به تبعید رفت که یک سال آن را در بیروت گذراند. آن‌گاه به دعوت سید جمال به پاریس رفت تا در انتشار مجله عروة الوثقی با او همکاری کند. پس از مدتی دوباره به بیروت بازگشت و به تدریس در دانشگاه‌ها و نوشتن در مجله «ثمرات الفنون» مشغول شد. در سال ۱۸۸۸ م با وساطت دوستش ریاض پاشا که در عهد خدیوی توفیق پاشا سمت وزارت داشت، از تبعید به مصر بازگشت و اهتمام خود را به مسائل نواندیشی و اصلاح دینی منحصر کرد و به طور ویژه به اصلاح نهادهای دینی مانند الازهر و اوقاف و محاکم شرعی همت گماشت. در مجلس شورای قوانین و شورای اوقاف و انجمن خیریه اسلامی به عضویت درآمد. در سال ۱۸۹۹ م مفتی مصر شد و در سال ۱۹۰۵ از دنیا رفت.

مشهورترین تألیفاتش عبارتند از: رسالة التوحید، الاسلام و الرد علی منتقدیه، الاسلام و النصرانیة مع العلم و المدنیة، تفسیر (برخی آیات قرآن).

### رفیق العظم (۱۲۸۴ هـ/۱۸۶۷م - ۱۳۴۳ هـ/۱۹۲۵م)

در خانواده‌ای سرشناس در شهر دمشق دیده به جهان گشود. از دوران نوجوانی به کتاب‌های تاریخ و ادبیات روی آورد. وی نزد بزرگان زمانه‌اش چون سلیم البخاری، طاهر الجزایری و توفیق ایوبی رفت و آمد می‌کرد. در سال ۱۳۱۶ هـ به هدف فعالیت سیاسی و مبارزاتی و اصلاحی به مصر رفت و در بسیاری از انجمن‌های اصلاحی و سیاسی و علمی وارد شد و با شیخ محمد عبده و قاسم امین ارتباط برقرار کرد. رابطه وی با شیخ محمد رشید رضا بسیار صمیمانه بود و آن دو در انجمن‌های سزّی و به ویژه در حزب اللامرکزیه الاداریه العثمانی که رفیق العظم در سال ۱۹۱۲م تأسیس و ریاست کرد، مشارکت داشتند. این حزب تا پایان جنگ جهانی اول تقریباً فعال بود. رفیق العظم نویسنده‌ای پرکار بود و آثار فراوانی برجای گذاشت از جمله آثار اوست: شهر مشاهیر الاسلام فی الحرب و السياسة (۴ جلد)، البیان فی کیفیة انتشار الادیان، الدروس الحکمیة للناشئة الاسلامیة، البیان فی اسباب التمدن والعمران، تنبیه الافهام الی مطالب الحیاة الاجتماعیة و الاسلام، الجامعة الاسلامیة و اروپا.

یکی از دوستان رفیق العظم به نام عثمان بیک پس از وفات او مقالاتش را در کتابی به نام «مجموعه آثار رفیق بک العظم» به چاپ رساند که شامل «السوانح الفکریة فی المباحث العلمیة» و «تاریخ السياسة الاسلامیة» و چندین مقاله دیگر است.

### علال الفاسی (۱۳۲۸ هـ/۱۹۱۰م - ۱۳۹۴ هـ/۱۹۷۴م)

در زادگاهش فاس (مغرب) قرائت قرآن را در مکتب‌خانه‌ای فراگرفت. درس ادبیات عرب را در مدرسه الحزرة فاس آموخت. در سال ۱۹۳۲م گواهی «عالمیت» را کسب کرد و به تدریس در مدرسه ناصریه - که خود از مؤسسان آن بود - و سپس در مدرسه قرویین مشغول شد. زود هنگام وارد فعالیت‌های سیاسی شد و در راه اصلاح اداری و آموزشی و دینی مبارزه کرد. در سال ۱۹۳۰ در حین تظاهرات علیه ایده ظهیر بربری دستگیر و تبعید شد. پس از بازگشت از تبعید نام او به عنوان یکی از بزرگترین شخصیت‌های جنبش ملی بر سر زبان‌ها افتاد. زمانی که حکومت در سال ۱۹۳۳ قصد بازداشت وی را داشت، به اسپانیا و فرانسه و سوییس مسافرت کرد و به مبارزان عربی که در اروپا فعالیت می‌کردند - مانند شکیب ارسلان - پیوست. در سال ۱۹۳۴ به مغرب بازگشت و اداره [دست‌نشانده] فرانسه، وزارت عدلیه در حکومت مغرب را به وی پیشنهاد کرد که وی نپذیرفت و

تدریس در مدرسه قرویین را ترجیح داد و زمانی که اقبال مردم به دروس او فزونی گرفت، از تدریس منع شد.

پس از آن شاگردانش را در منزلش گرد آورد. در سال ۱۹۳۶ با شدت‌گیری جریان جنبش ملی دستگیر و بر اثر فشار تظاهرات مردمی آزاد شد. پس از تأسیس الحزب الوطنی که خود وی ریاست آن را بر عهده داشت. در سال ۱۹۳۷ دوباره دستگیر و به مدت ۹ سال به گابن در منطقه استوایی افریقا تبعید شد. در سال ۱۹۴۶ به مغرب بازگشت و فعالیتش را تحت عنوان حزب استقلال - به جای الحزب الوطنی که در سال ۱۹۳۷ منحل شده بود - از سر گرفت. به فرانسه و مشرق عربی مسافرت کرد و با رهبران آنها تماس برقرار کرد و زمانی که در مصر بود در واکنش به دستگیری محمد پنجم، در نامه سرگشاده «نداء القاهرة» علیه اداره فرانسوی در مغرب اعلام مبارزه مسلحانه کرد و برای تشریح مسئله مغرب و استعمار فرانسه به کشورهای آسیایی و افریقا و ایالات متحده مسافرت کرد و در عین حال به سازمان‌دهی ارتش آزادی‌بخش و نظارت بر تجهیز تسلیحاتی آن و نظارت بر مقاومت داخلی همت گماشت. در سال ۱۹۶۰ از سوی محمد پنجم به عنوان رئیس مجلس مؤسسان برگزیده شد. در سال ۱۹۶۳ به عنوان عضو مجلس نمایندگان برگزیده شد و هم‌چنان تا سال ۱۹۶۷ رییس حزب استقلال نیز بود. پس از استقلال مغرب به عنوان عضو سیار مجمع علمی دمشق و مجمع اللغة العربیه قاهره برگزیده شد. عناوین برخی از کتاب‌هایش عبارت است از: النقد الذاتی، الحركات الاستقلالية فی المغرب العربی، نداء القاهرة، حدیث المغرب فی المشرق، المغرب العربی منذ الحرب العالمية الاولى الى اليوم، دفاع عده الشریعة، عقیده و جهاد، منهج الاستقلالية، معركة اليوم و الغد، مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها.

### عبدالرحمن کواکبی

کواکبی در سال ۱۸۴۸م در شهر حلب و در خانواده‌ای که نسبتش به اهل بیت می‌رسید، به دنیا آمد. تحصیلات اولیه‌اش را در حلب و انطاکیه گذراند و زبان‌های عربی و ترکی و فارسی و علوم دینی را فراگرفت و با برخی کتاب‌های مهم تاریخی و فلسفی آشنا شد. به کار مطبوعاتی اشتغال یافت و در نشریه «الفرات» که به عربی و ترکی منتشر می‌شد به عنوان نویسنده بخش عربی و مترجم از ترکی به عربی فعالیت کرد. سپس در شهر حلب روزنامه «الشهباء» و روزنامه «الاعتدال» را منتشر کرد و در این دو نشریه آرای خود

درباره آزادی، استبداد و قدرت را مطرح کرد. اما چیزی نگذشت که نیروهای عثمانی آن دو نشریه را تعطیل و کواکبی را به زندان افکندند. هنوز محکوم نشده بود که از زندان رهایی یافت و از شهر خود خارج و شهرهای بسیاری را پشت سر گذاشت و در پایان در مصر رحل اقامت افکند. در سفرهایش به شهرها و کشورهای مختلف دانستنی‌های فراوانی از جهان اسلام گرد آورد که او را به ضرورت خروج از حالت سستی و انحطاطی که این جهان را فرا گرفته، آگاهی داد. در نتیجه، این دیده‌ها و مطالعات بود که وی طرحی اصلاحی تدوین و در نوشته‌هایش مطرح کرد. کواکبی در سال ۱۹۰۲م از دنیا رفت.

از وی دو کتاب عمده برجای مانده است: ام‌القری و طبایع الاستبداد. دو کتاب دیگر با نام‌های «العظمة لله» و «صحائف قریش» به وی نسبت داده شده که گفته می‌شود نیروهای عثمانی پس از هجوم به منزل کواکبی و مصادره اوراق و نوشته‌های آن، نابودشان کردند.

### حسن البنا

حسن البنا در سال ۱۹۰۶م در محمودیه از توابع بحیره مصر چشم بر جهان گشود و دوره متوسطه را در مدرسه الرشاد و نزد شیخ محسن زهران گذراند. پس از آن وارد مرحله مقدماتی (پس از سال چهارم دبیرستان) شد. آن‌گاه به مرکز تربیت معلم دمنهور و سپس به دارالعلوم قاهره وارد شد. پس از فراغت از تحصیل در دارالعلوم معلم مدارس شهر اسماعیلیه شد. وی در همین شهر (۱۹۳۹م) هسته نخست اخوان المسلمین را شکل داد. آن‌گاه به عنوان معلم به قاهره منتقل شد و مرکز عام و مقرر رهبری جماعت اخوان المسلمین نیز به قاهره انتقال یافت. در قاهره نشریه اخوان المسلمین را با هدف تبلیغ دعوت خود که رواج گسترده‌ای یافته و در همه جای مصر شعبه‌ها و مراکزی داشت، راه‌اندازی کرد. دعوت اخوان رفته رفته پا را از مرزهای مصر فراتر گذاشت و در کشورهای عربی طرفدارانی پیدا کرد. این جماعت در اواخر دوره سلطنت مصر به اوج قدرت و رواج خود دست یافت. اما نیروهای نظام پادشاهی در سال ۱۹۴۹م در یکی از خیابان‌های بزرگ شهر قاهره شیخ حسن البنا را ترور و به قتل رساندند.

از آثار اوست: رسالة التعالیم، رسالة الجهاد، دعوتنا فی طور جدید، بین الامس و الیوم، الرسائل الثلاث (دعوتنا، الی ای شیء ندعوا الناس، نحو النور)، الاخوان المسلمون تحت رأیة القرآن، مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، العقائد، المناجاة، المأثورات، احادیث الجمعة، الدعوة والداعية، والسلام فی الاسلام.

## سید قطب

در سال ۱۹۰۶ م در روستایی از شهر اسیوط مصر چشم بر جهان گشود. در شش سالگی وارد مدرسه شد و در ده سالگی تمام قرآن را حفظ کرد. آن‌گاه پدرش او را به قاهره فرستاد تا تحصیلاتش را در مرحله متوسطه ادامه دهد و سپس در دارالعلوم تحصیلات عالی را پی گیرد. وی در سال ۱۹۲۹ از دارالعلوم فارغ‌التحصیل شد. آن‌گاه به معلمی پرداخت و از سوی وزارت معارف جهت فراگیری نظام آموزشی به آمریکا اعزام شد و در سال ۱۹۵۱ م از این کشور بازگشت. پس از بازگشت از شغل خود استعفا داد و به تألیف و نگارش پرداخت. وی حیات ادبی‌اش را در مکتب ادبی العقاد آغاز کرد ولی چیزی نگذشت که از ادبیات ناب وارد حوزه فعالیت‌های فکری اسلامی شد. ورود وی به حوزه فعالیت‌های فکری اسلامی در اواخر دهه چهل بود، یعنی هم‌زمان با تقویت جماعت اخوان المسلمین که حسن البنا بنیاد نهاده بود.

سید قطب اخوان‌المسلمین را تجسم‌گرایش‌های پنهانی‌ای می‌دید که برخی وجوه آن را در قرائت اندیشه‌های محمد عبده و رشید رضا دیده بود. وی وارد جماعت اخوان المسلمین شد و همراه با این جریان به تألیف پرداخت. کتاب‌های «دراسات اسلامیه» و «العدالة الاجتماعية فی الاسلام» را در سال ۱۹۴۸ منتشر کرد و پس از آن نیز کتاب‌های متعددی نگاشت. پس از درگیری‌های سال ۱۹۵۴ م بین اخوان‌المسلمین و رهبران انقلاب مصر، سید قطب و دیگر رهبران اخوان مورد آزار قرار گرفتند و زندانی شدند. پس از آزادی از زندان مجموعه‌ای از کتاب‌های انقلابی رادیکال از وی منتشر شد، مانند «هذا الدین، المستقبل لهذا الدین، معالم فی الطریق». در نتیجه، دوباره در سال ۱۹۶۵ م به زندان افکنده شد و به اتهام توطئه علیه نظام سیاسی حاکم همراه جمعی از دوستانش به اعدام محکوم شد و این حکم در سال ۱۹۶۶ م به اجرا درآمد.

سید قطب کتاب‌های فراوانی نگاشته از جمله: مهمة الشاعر فی الحیاة و شعر الجلیل الحاضرة، کتب و شخصیات، النقد الادبی؛ اصوله و مناهجه، طفل من القرية، التصوير الفنی فی القرآن، مشاهد القيامة فی القرآن، دراسات اسلامیه، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، معركة الاسلام و الرأسمالية، فی ظلال القرآن (تفسیر)، خصائص التصور الاسلامی، الاسلام و مقوماته، السلام العالمی و الاسلام، هذا الدین، المستقبل لهذا الدین، معالم فی الطریق.



## نمايه

۸۷	توفيق الحكيم	۵۱، ۵۰، ۴۸، ۴۷، ۴۳، ۱۷، ۱۴۴	أنطون، فرح
۱۴۴	توفيق ايوبى .	۶۰، ۵۷، ۵۴	
۱۴۳	توفيق پاشا	۱۳۸، ۱۴۰	ابن باديس، عبدالحميد
۱۵، ۶۰، ۵۷، ۱۳۸	تونسى، خيرالدين	۷۲، ۴۴، ۱۰، ۱۴۲، ۱۱۸	ابن تيميه
۷۴، ۶۲، ۶۹	توين بى، آرنولد	۵۰، ۴۹، ۱۳۸	ابن خلدون
۱۱۴	جاويش، شيخ عبدالعزيز	۵۷	ابن رشد
۱۳۹، ۱۴۲	جسر، شيخ حسين	۱۴۲، ۱۰۳	ابن قيم الجوزى
۴۲	جلال العظم، صادق	۷۲	ابن كثير
۱۰۱	جوينى	۸۷، ۵۸	احمد امين
۴۳، ۴۲، ۳۶، ۱۴۶، ۱۳۸، ۹۰، ۸۹	حسن البنا	۱۴۲	احمد بن حنبل
۳۹		۱۷	احمد شفيق
۳۲، ۸۱	حسن الترابى	۶۰، ۱۴۴، ۱۳۷	ارسلان، شكيب
۶۰	حسين المرصى	۱۵، ۱۷، ۱۰، ۱۳۷	اسدآبادى، سيد جمال الدين
۶۹	حسين مونس	۵۰، ۴۳، ۳۹	
۱۳۲	خالدى	۲۱	اسميت، ولفرد كانتويل
۱۳۸	خزندار، مصطفى	۷۴، ۷۰، ۶۷، ۶۲	اشپنگلر
۷۰، ۵۹، ۵۴	ديلتاى، ويلهلم	۷۰	انور الجندى
۳۲، ۱۰۸	راشد الغنوشى	۶۸	انور عبدالملك
۶۰، ۵۷، ۱۴۱	رافع الطهطاوى، رفاعه بدوى	۱۳۰	البانى، ناصرالدين
۵۴، ۵۰، ۴۹، ۴۷	رشدى صالح	۴۴	بلحاج، على
۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۰۳	رشيد رضا، سيد محمد	۱۴۰	بلخوجه، عثمان
۱۴۴، ۱۴۲، ۱۳۸، ۱۳۴، ۱۳۱، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰		۹۷	بن لادن، اسامه
۴۳، ۷۱، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۴۷		۱۳۳، ۱۳۱	بوطفى، محمد سعيد رمضان
۱۳، ۱۲، ۱۰	رضوان السيد	۵۴، ۵۰، ۴۹، ۴۷، ۲۲، ۹۳	البهى، محمد

۶۰	۵۷، ۵۴، ۵۱، ۵۰، ۴۸، ۴۷، ۳۹، ۱۷	۶۱	۶۰، ۵۷، ۱۴۴	رفیق العظم
۱۳۱	۱۳۰	۱۷		رنان، ارنست
۵۳	۵۴، ۴۲	۱۴۳		ریاض پاشا
۱۴۱		۱۰۷		رئیس، محمد ضیاءالدین
۱۴۴		۱۰۷		زحیلی، وهبة
۱۲۹		۶۹		زریق، قسطنطین
۹۰	۸۹، ۸۸	۶۰	۱۷، ۱۱۷	زغلول، احمد فتحی
۱۳۱	۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸	۱۳۱	۱۲۳، ۱۴۰	سباعی، مصطفی حسنی
۱۳۸	۱۱۰، ۱۰۹، ۹۳	۴۳	۱۳۹	سلطان عبدالحمید دوم
۶۱	۶۰	۱۴۴		سلیم البخاری
۱۳۲		۱۴۳		سنوسی، محمد بن علی
۷۹		۱۴۳		سید احمدخان
۱۲۱		۱۳۰، ۹۴، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸		سید قطب
۱۲۹، ۱۲۱، ۱۱۷، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹		۴۷، ۴۴، ۳۹، ۳۸، ۳۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۱، ۱۴۷		
۱۷، ۱۴۴		۶۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۶، ۵۱		
۴۰	۷۳، ۵۲، ۴۴، ۹۳	۸۶		شباب محمد
۸۷		۶۰		شذیاق، احمد فارس
۵۸		۱۳۱	۱۲۶، ۱۲۵	شلتوت، شیخ و حمرد
۹۲		۹۳		صدر، سید محمدباقر
۵۹	۵۴	۱۴۰		صفر، بشیر
۱۴۶	۱۴۵	۹۷		طالبان
۲۱		۱۴۴		طاهر الجزایری
۱۳۸		۱۴۰		طاهر الحداد
۵۸		۸۶		طه حسین
۶۸	۶۷، ۵۵، ۱۳۷	۴۳		عبدالرحمان، عمر
۵۸		۸۶		عبدالرزاق، علی
۱۴۶		۷۱	۳۷، ۳۶، ۹۱	عبدالناصر، جمال
۹۳		۱۰	۱۴۳، ۱۴۲	عبدالوهاب، محمد بن
۱۴۲		۱۱۷، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۱، ۱۴۲		عبده، شیخ محمد
۱۱۶		۴۳	۱۴۷، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۳۷، ۱۲۴، ۱۱۹، ۱۱۸	
				محمد(ص) [حضرت]

۷۱ ۵۵، ۳۸، ۲۳، ۲۱ ۶۳	ندوی، ابوالحسن	۱۴۲، ۱۴۱	محمدعلی پاشا
۹۰ ۸۸ ۸۷		۷۰	محمد محمدحسین
۱۴۲، ۱۳۹	نشابه، شیخ محمود	۱۰۳	مزروعی، علی
۲۱	نواب صفوی	۹۴	مصطفی، شکری
۷۰ ۶۷ ۵۴	وبر، ماکس	۱۱۶، ۱۱۵	مغربی، شیخ عبدالقادر
۷۹	هانتینگتون، ساموئل	۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰	مودودی، ابوالاعلی
۱۷	هانوتو	۱۲۸، ۹۰ ۸۹ ۸۸ ۸۷، ۷۲، ۷۱ ۶۳ ۶۲، ۳۸	
۹۴، ۳۷، ۳۶	الهضیبی، حسن	۱۲۹	
۸۷	هیکل، محمدحسین	۱۴۳	مهدی محمد بن احمد
		۱۴۰	مؤدب، مختار



مرکز بازشناسی اسلام و ایران

**منتشر کرد :**

**همه ما برادریم**

نویسنده: محمد اسفندیاری

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

**سلسله‌های اسلامی جدید**

نویسنده: کلیفورد ادموند باسورث

ترجمه: دکتر فریدون بدره‌ای

قیمت: ۵۲۰۰ تومان

**حضور ایرانیان در جهان اسلام**

نویسنده: ا. یارشاطر، ا.م. شیمل، گ. باورینگ و...

ترجمه: دکتر فریدون بدره‌ای

قیمت: ۲۷۰۰ تومان

**سیمای اسلام در اروپا**

نویسنده: محمد سادات منصوری

قیمت: ۱۱۰۰ تومان

**عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی**

نویسنده: علیرضا شجاعی زند

قیمت: ۳۸۰۰ تومان

