

جریان شناسی اندیشه در جهان عرب

جریان شناسی اندیشه در جهان عرب

در دوران معاصر، بحران های پی در پی، نقش اساسی در شکل گیری و تحول اندیشه های سیاسی در جهان عرب داشته است. یعنی می توان گفت که بحران زدگی خصیصه اندیشه عرب است و بحران زدگی آن به شدت محسوس است البته اندیشه سیاسی، به عنوان پاسخی به این بحران ها، ذاتی سیال داشته و نمی تواند ثابت باقی بماند و تحول آن با توجه به تحولات حادث شده، امری طبیعی است.

مقدمه:

برای مطالعه اندیشه سیاسی معاصر عرب، از سه روش استفاده شده است. روش نخست، روش جریان شناسی است که کتاب هایی چون «سیری در اندیشه سیاسی عرب»، تا لیف حمید عنایت و «گرایش های سیاسی در جهان عرب» تا لیف مجید خدوری در این چارچوب قرار دارند. روش دوم، روش «مقوله شناسی» است که طی آن مقولات مهم جامعه و سیاست شناسی مد نظر نویسندگان بوده که کتاب «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر»، از نمونه های مهم آن است که حمید عنایت آن را تألیف کرده است. برخی هم به «متفکرشناسی» همت گماشته اند که کتاب «تفکر عرب» تا لیف آلبرت حورانی، از جمله آثار مهم در این سبک است. (1) همچنین کتاب «زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث» تا لیف احمد امین، در این سبک به نگارش در آمده است.

در این مقاله نیز از روش جریان شناسی، برای بررسی «سیر اندیشه سیاسی در جهان عرب» استفاده می کنیم. در همین جا باید گفت که روش جریان شناسی، گاه با دیگر روش ها همپوشی داشته است و در عین حال در اغلب آثار موجود، مرزبندی دقیقی بین جریان های فکری مختلف صورت نگرفته است؛ برای مثال در بررسی جریان فکری اسلامی گرا، تمامی نحله های موجود را در درون آن، بدون تفکیک دقیق میان نمایندگان متعدد آن، از همین عنوان استفاده کرده اند؛ حال آنکه تفاوت های مهمی در میان اندیشمندان اصلاح گرا بوده است که حتی قرار دادن آنها تحت یک جریان گاه مشکل است.

«اندیشه سیاسی به طور کلی به دوره بحران معطوف است» (2) اندیشه عرب به گونه ای خاص، مصداق این عبارت است، چرا که در دوران معاصر، بحران های پی در پی، نقش اساسی در شکل گیری و تحول اندیشه های سیاسی در جهان عرب داشته است. البته اندیشه سیاسی، به عنوان پاسخی به این بحران ها، ذاتی سیال داشته و نمی تواند ثابت باقی بماند و تحول آن با توجه به تحولات حادث شده، امری طبیعی است (3)؛ ولی خصیصه اندیشه عرب در این است که بحران زدگی آن به شدت محسوس است. تحولاتی که به طور پی در پی می آید، بر شدت بحران می افزاید و اندیشه جهان عرب را دچار بن بست شدیدتری می کند. برخی این بحرانی بودن را ناشی از وارداتی بودن راه حل ها و پاسخ های ارائه شده می دانند. نجیب عیسی می گوید: «من معتقدم که بحران فرهنگ و روشنفکری در جهان عرب، بخشی از یک بحران فراگیر و کهن است... من از موضع کارشناسی، این بحران راه را «توسعه» می دانم».

وی می گوید که «چگونه بد فهمی روشنفکران عرب از این واقعیت، به قبول راه حل های حرارتی منجر شد و دقیقاً به همین دلیل، راه به جایی نبرد». (4)

ما بی آنکه با قضاوت وی، درباره اینکه وارداتی بودن راه حل های ارائه شده، ریشه بحران فکری است، موافق باشیم، علیت یابی ایشان را از بحران می پذیریم و در این مقاله نیز معضل «توسعه» و «عقب ماندگی» و پاسخ های مختلف به آن را، به عنوان معیاری برای تقسیم بندی اندیشه ها و جریان های فکری مختلف و در قالب نگرش اسلامی بررسی می کنیم.

اعراب چون ایرانیان، از زمانی که با دولت های اروپایی آشنا شدند، به عمق عقب ماندگی خود و توسعه و پیشرفت اروپا پی بردند. پاسخ های داده شده آنها را در چهار دسته تقسیم بندی می کنیم. یاد آوری این نکته لازم است که این تقسیم بندی، پاسخ هایی است که در درون پارادایم (گفتمان) اسلامی از سوی اندیشمندان عرب مطرح شده است و در نتیجه ناسیونالیسم، سوسیالیسم و ایدئولوژی هایی از این قبیل را پوشش نمی دهد. این تقسیم بندی ها عبارت است از:

1. تمدن گرایان - عرب گرایان.
2. تمدن گرایان - اسلام گرایان.
3. اسلام گرایان سنتی.
4. بنیاد گرایان اسلامی.

بر این اساس، طهطاوی و خیرالدین تونسوی از اندیشمندان عمده گرایش اول، سید جمال الدین اسدآبادی و تا اندازه ای محمد عبده از متفکران گرایش دوم، رشید رضا، از سخنگویان اصلی گرایش سوم. حسن البناء، سید قطب و اخوان المسلمین از نمایندگان گرایش چهارم هستند. درباره تقسیم بندی یادشده توضیحاتی لازم است:

نخست اینکه معمولاً در بررسی اندیشه های سیاسی عرب، بین گرایش های متنوع و متکثر درون پارادایمی یاد شده تفاوتی قائل نمی شوند؛ برای مثال طهطاوی را به همراه رشید رضا و حتی حسن البناء، به عنوان نمایندگان اندیشه اسلامی در یک ردیف قرار می دهند؛ در حالی که علی رغم پارادایم اسلامی هر چهار جریان، تفاوت های اساسی بین گرایش های فوق وجود دارد که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت؛ البته صاحب نظرانی چون نصر حامد ابوزید، بدین دلیل آنان را در یک ردیف قرار می دهند که از حیث آغازگاه های فکری، تفاوتی بین آنان وجود ندارد، به نظر وی، گروه های میانه رو و تندرو عرب، همسو هستند.

به اعتقاد او «حقیقت این است که فرق میان این گرایش ها در درجه است؛ نه نوع. تشابه میان این گرایش ها از گفتمان دینی، در اعتماد آنها بر عناصر اساسی ثابت در ساختار گفتمان دینی است». (5) از نظر زید، مهم ترین سازو کار گفتمان دینی معاصر، ایدئولوژی باوری این گفتمان است که میان اعتدال و تندروی و نیز میان فقها و وعاظ جمع می کند و همه را در یک صف قرار می دهد. وی اعتقاد به سلطه مطلق سلف و سنت را، از جمله ویژگی های جنبش های اسلامی، اعم از رادیکال و معتدل می داند و معتقد است که سید قطب از کسانی بود که از تاویل اجتماعی دین به سوی ایدئولوژی حاکمیت الهی که انسان را نفی می کرد و واقعیت اجتماعی را در اشکال خشکی محصور می کرد، گرایش یافت؛ (6) اما باید گفت که بر خلاف نتیجه گیری زید، به دلایلی که بعداً بحث خواهیم کرد، نمی توان سید قطب و حسن البناء را با طهطاوی و خیرالدین تونسوی و حتی شیخ محمد عبده، در درون یک گرایش قرار داد.

دوم اینکه تحول در گرایش های مختلف یادشده، مفهوم «شکست» را به ذهن متبادر می کند، با اینکه تحولات سیاسی و اجتماعی در تحول فکری، از یک گرایش به گرایش دیگر مؤثر بوده است؛ ولی باید گفت که علت اصلی این تحولات، شکست اندیشه سابق، در بر آوردن انتظارات

موجود بوده است که زمینه را برای ظهور اندیشه جدید فراهم می کند. در واقع، این امر بدین معناست که یک اندیشه در حل بحران هایی که برای رفع آن مطرح شده بود، ناتوان مانده و لاجرم جای خود را به اندیشه دیگری داده است.

رضوان السید، از این فرایند، تحت عنوان سیر «قهقرایی» اندیشه عرب بحث می کند. در این سیر قهقرایی، شیخ محمد عبده، جلوتر از رشید رضا است و او جلوتر از حسن البنا، و او جلوتر از سید قطب و او جلوتر از عمر عبدالرحمن. (7) بر این اساس می توان نتیجه گرفت که سید جمال نیز جلوتر از عبده بوده است.

این قهقرایی یا شکست، بدین معناست که هر متفکری که متعاقب اندیشمند قبلی می آید، از طرح وی عدول کرده و در واقع پاسخ او، بحران را نفی می کند. به نظر می رسد که بخشی از این تحول به ساختار ذاتی اندیشه ها مربوط است و بخشی دیگر با اوضاع عینی شرایط سیاسی ای مرتبط است که در جهان عرب بروز کرده است.

سوم اینکه هرچه بدین سوی می آییم، گرایش های اسلامی افراطی تر می شود و بر جریانات فکری دیگر غالب شده، آنها را به حاشیه می راند و جهت گیری ضد غربی آن تشدید می شود و خصلت مبارزه جویانه و خشونت طلبانه آن بارزتر می گردد و از دولت های حاکم در جوامع اسلامی فاصله می گیرد و اندیشه های سلفیه در آنها قوت گرفته، از یک حرکت فکری به یک جنبش توده ای و سیاسی تبدیل می شود. تمامی این تحولات همسو بوده، در یک راستا قرار دارند و بین هر یک از آنها با دیگری ارتباط مستقیم وجود دارد؛ مهم تر از همه در این افراط گرایی، شکست اندیشه های قبلی است که موجب شکل گیری اندیشه های رادیکال تر شده است که به دنبال تحولات انقلابی و خشونت بار در جوامع اسلامی بوده اند.

پیش از ورود به بحث مربوط به گرایش های مختلف، باید گفت که برخی جنبش وهابیت را نخستین موج بیداری اسلامی تلقی کرده اند؛ (8) ولی باید گفت که وهابیت نمی تواند در قالب بیداری اسلامی مطالعه شود، چرا که عامل موثر در شکل گیری بیداری اسلامی در جهان عرب در قرون معاصر، علاوه بر میراث اسلامی، سلطه غرب بوده است که پیش از آن دنیای عرب، در انزوای با شکوه ناشی از غفلت از جهان بیرون، به سر می برد. (9)

بنابراین، جریان اصلی تفکر معاصر عرب، اساساً نتیجه بحران های ادواری گسترده ناشی از جنگ اندازی های غرب بوده است؛ در حالی که جنبش وهابیت، اصولاً از اروپا غافل بوده و دنیای بیرون از جهان عرب است.

وهابیت جنبشی اسلامی بود که به زعم بنیانگذار آن، در پی بازگشت به اصول اولیه و راستین اسلام بود تا از کج روی های رایج در دنیای اسلام جلوگیری کند. در بارزترین حالت، دعوت گران سلفیه، در قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم، هیچ کدامشان نظم غربی پس از دوره رنسانس را در زندگی اروپاییان نمی شناختند. [آنان] از نحوه زندگی عملی دیگری که بیرون از جهان اسلام و در جای دیگری وجود داشته باشد، شناخت درستی نداشتند. (10) به همین دلیل نیز به یک رادیکالیسم سنت گرا تبدیل شد.

عبدالوهاب، انحراف مسلمانان از اصول اسلام را ریشه پراکندگی آنان می دانست و به دنبال یک پیرایش گری بنیادین در نظام رفتاری و اندیشگی مسلمانان و در رأس همه آنها، ریشه کن کردن تمامی آنچه بدعت می پنداشتند، بود. به همین دلیل، به نام پیرایش اسلام از بدعت گمراهان و بازگرداندن آن به شیوه سلف صالح آغاز شد و خود به صورت یکی از موانع پویایی و پیشرفت اندیشه مسلمانان در آمد. (11)

بر این اساس، اندیشه و جنبش وهابیان، نمی تواند هیچ نسبتی با موج نوگرایی و بیداری اسلامی داشته باشد.

حال به بررسی هر یک از نحله های یاد شده، در درون پارادایم بیداری اسلامی می پردازیم:

الف. گرایش تمدن گرا- عرب گرا

نخستین موج نوگرایی در اندیشه اسلامی، از طهطاوی در مصر و خیرالدین پاشا تونسوی در تونس آغاز می شود. این نحله از اندیشه نوگرایی اسلامی را می توان «تمدن گرا- عرب گرا» نامید. این گرایش نخستین نسل بیداری اسلامی است. این نسل بیشتر به اخذ تمدن اروپایی تمایل دارد، بنابراین برتری تمدن اروپا را پذیرفته است؛ اما در عین حال آنان دغدغه عظمت جوامع اسلامی را دارند و راه آن را جذب علم، صنعت، مدنیت و نهادهای اروپایی می دانند. به همین منظور، طهطاوی کلاً اندیشه خود را بر همین محور استوار می کند که مسلمانان برای ترقی، چاره ای جز دستیابی به علم و نهادهای اروپایی ندارند.

در واقع، در این قبیل اندیشه ها، برتری اروپاییان به صورت قطعی پذیرفته می شود (12) و این فرض نیز به صورت قطعی مورد تأکید قرار می گیرد که مسلمانان نیز توانایی ترقی و پیشرفت را دارا هستند. طهطاوی برای اثبات این توانایی، گذشته تاریخی مسلمانان را یادآور می شود و آن را اساس تمدن اروپایی می پندارد: «تمدن اروپایی عمدتاً بر پایه چیزهایی است که اروپا از اسلام اخذ کرده بود».

در نظر طهطاوی، دانش اروپایی برای مسلمانان، تنها در ظاهر بیگانه است و در اصل اسلامی است. او معتقد بود که به هر حال، دانش اروپا از عربی ترجمه شده است. (13)

طهطاوی با عظمت ویژه ای از اروپا یاد کرده، و نهادهای سیاسی آن را تحسین می کند که این مسئله یکی از خصلت های عمده موج اول نوگرایی اسلامی است. به همین دلیل طهطاوی اصولاً از غرب و عامل استعمار و نقش آن در عقب ماندگی جوامع اسلامی غاف است و هیچ التفاتی بدان ندارد و در مورد دخالت و توسعه طلبی آن دولت ها در ممالک اسلامی اندیشه نمی کند. وی بیش از هر چیز، به دنبال اخذ شیوه حکومتی غرب است و بر حقوق و آزادی های فردی تأکید می کند و معتقد است که اگر «در گذشته حکومت کردن، کاری پنهان و منحصر به افرادی انگشت شمار بود، امروز باید بر تفاهم میان حاکم و محکوم استوار باشد». (14)

وی همچنین بر علوم جدید عقلی تأکید می کند و علوم معقول را پیشرفت می داند و علوم منقول در جوامع اسلامی را در این زمینه، بی اثر می داند. (15)

بنابراین مبنای اصلی اندیشه طهطاوی، تمدن اروپا و ضرورت جذب آن است؛ اما اینکه چرا گرایش وی را گرایش تمدن گرا- عرب گرا می نامیم، باید گفت که طهطاوی در اندیشه ترقی عرب ها و به طور محدود تر مصر است؛ وطنی که طهطاوی از آن نام می برد، مصر است؛ نه آنچه امروزه نزد عرب ها «وطن عربی» نام دارد و همه سرزمین های عرب زبان را در بر می گیرد... او از روزگار خود سخن می گفت، و کمتر به همبستگی عرب نظر داشت. (16)

برای طهطاوی، مصر و پیشرفت آن، مهم ترین دغدغه فکری است و به گذشته باستانی مصر افتخار می کند. (17) به همین دلیل از عثمانی ها و سلطه آنان بر مصر، به شدت انتقاد می کند و آن را علت عمده عقب ماندگی مصر در پس این گذشته پر شکوه می داند و باز هم از نقش اروپا غفلت می کند.

آلبرت حورانی، در توجیه این غفلت طهطاوی، به «برزخی بودن دوران زندگی وی» اشاره می کند که در آن دوران ستیزه های میان اسلام و مسیحیت، آرام گرفته بود (18)؛ ولی باید گفت که نکته تنها این نیست، بلکه به نظر، طهطاوی برای رسیدن به اهداف نوظواهرانه خود، به عمد این نقش را ایفا می کند تا در ترغیب مردم به اخذ تمدن و علوم اروپایی، و شیوه حکومت آنان و نیز دفع سلطه و حکومت عثمانی توفیق یابد.

حال پرسش این است که با این تفاسیر، اصولاً چرا طهطاوی را در درون گرایش بیداری اسلامی مطالعه می کنیم، چنان که حورانی نیز توضیح می دهد، اصولاً «بعد از او، هر چه پیروان مشی فکری طهطاوی از زمان او فاصله گرفتند، از اندیشه اسلامی او نیز فاصله گرفتند» (19). در پاسخ باید گفت که طهطاوی اصولاً اسلام را نه تنها مانع ترقی و جذب تمدن غربی نمی بیند، بلکه تمدن اروپا را منتج از تمدن اسلامی می داند و هیچ تضادی میان اسلام و تمدن اروپا نمی بیند و خطاب او به پیشرفت مسلمانان هست؛ هر چند مسلمانان مصری. علاوه بر این، ظاهر کلام طهطاوی هم صبغه اسلامی دارد؛ [طهطاوی] هر مطلبی که می گوید، آیه ای از قرآن یا حدیثی از پیامبر و صحابه و تابعان گواه می آورد؛ بدین گونه مراقب است تا اندیشه های نوخواهانه را مخالف دین نشان ندهد. (20)

این نکته نیز بسیار مهم است که او به عمد، سعی می کند که تصویری از نوگرایی ارائه دهد که شائبه ضدیت آن با دین و در نتیجه مخالفت علمای دینی را در پی نداشته باشد. بنابراین، اندیشه طهطاوی به دنبال تجدد و نوگرایی در جوامع اسلامی است و چندان دغدغه هویت اسلامی ندارد که در گرایش های بعدی به یکی از محورهای اصلی اندیشه بیداری اسلامی تبدیل شد.

خیر الدین تونسوی، از طهطاوی هم فراتر می رود؛ هر چند که بنیادهای اصلی اندیشه وی نیز، همانند طهطاوی است. او نظرش را بر دو استدلال متکی کرده است: «نخست آنکه فقه اسلامی انجام اصلاحات برای تقویت و بهبود زندگی اقتصادی و فرهنگی را قدامت نمی کند و دوم اینکه از آنجا که تمدن اروپا، بیشتر بر پایه چیزهایی قرار دارد که اسلام در گذشته به آن داده است»، این وظیفه مسلمانان است که آن را باز گردانند. (21)

همان طور که می بینیم، شباهت های بسیاری بین اندیشه های خیر الدین پاشا و طهطاوی وجود دارد؛ ویژگی اندیشه خیر الدین در مقابل طهطاوی این است که بیش از وی، بر نهادهای سیاسی و مدنی و حقوق فردی در ممالک اروپایی تاکید می کنند و آن را برای توسعه و ترقی ضروری تر می دانند. به طور کلی می توان گفت که گرایش تمدن گرا - عرب گرا دارای ویژگی های زیر را دارا بودند:

1. اصالت و برتری تمدن غرب را نپذیرفته بود و مسلمانان را دارای این توانایی می دانست که در کسب فن آوری از تمدن غربی موفق عمل کند. این نسل «نوگرایی دست اول و دقیق تری از غرب داشتند» (22). همین شناخت دست اول از تمدن و نهادهای غربی، به آنان این امکان را داد که مسلمانان را به «در آویختن با اروپا و تعامل با تمدن اروپایی و پیروی از آنان و اخذ دستاوردهای آنان، مواردی که با شریعت و دین مغایرتی ندارد، دعوت کنند» (23).
2. این نحله در تعامل با دولت است و هر دو نماینده برجسته این دو گرایش، از مقامات دولتی بود و اخذ تمدن و نهادها و تکنولوژی غربی را وظیفه دولت به شمار می آوردند، به همین دلیل هم، اصولاً حرکت آنان یک جنبش توده ای سیاسی نیست و اصولاً ملت، در درجه اول، مخاطب آنان نیستند.
3. روش و منش آنان اصلاح گر است و به دنبال اصلاح نهادهای سیاسی- اجتماعی جوامع خود، با استفاده از تجربیات و نهادهای اروپایی هستند. بر این اساس، این نحله، نه تنها مخالفت دولت و حکومت بر نمی انگیزد، بلکه با مقامات دولتی در ارتباط است.
4. این گروه، اصولاً به احتمال تضاد و برخورد اسلام و تمدن اروپایی نمی اندیشند، چرا که آنان به جد یقین دارند که اساساً تمدن اروپایی، برگرفته از اسلام و هدف آنان فقط «تعیین معیاری بود که در اخذ تمدن اروپا- در بهره برداری از دانش اروپا - به کار آید». «از نظر آنان تنها بهسازی» نهادهای دینی «ضرورت داشت» (24).

5. آنان اندیشه پان اسلامیستی ندارند. وجه افتراق آنها با جنبش های سلفیه پیش از آنان و اندیشه های نوگرایانه پس از آنان همین است. نگرش آنان از لحاظ جغرافیایی کاملاً محدود است و حتی زمانی هم که از وطن عربی سخن می گویند، تمام ممالک عرب زبان منظور نیست، بلکه دقیقاً منظور مشخصی دارند که در مثال، برای طهطاوی وطن عربی همان مصر است.

ب. گرایش تمدن گرا- اسلام گرا

بین این گرایش و گرایش اول، اشتراکاتی وجود دارد. نسل دوم نوگرایان اسلامی، دارای دو چهره بارز، یعنی سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده است؛ با این تفاوت که سید جمال، به نسل اول نزدیک تر است و عبده به نسل سنت گرای پس از خود. نحله تمدن گرا - اسلام گرا، در شخصیت برجسته سید جمال الدین اسدآبادی خلاصه می شود. باید گفت که اصلاح گری سید جمال، ابعاد مختلفی دارد؛ اما روح اصلی اصلاح گری سید جمال در جهان اسلام، «تجدد» است که چرا اروپاییان ترقی کردند و مسلمانان از ترقی باز ماندند و دچار زوال شدند؟ سید جمال به دنبال این است که جهان اسلام و مسلمانان را با دوران جدید، ویژگی ها و عوامل شکل گیری آن آشنا کند و شرایطی را فراهم سازد که مسلمانان نیز در دنیای جدید و تمدن آن، سهمی به دست آورند و با اتکا بر عناصر اصلی آن، یعنی علم، عقل و دیگر عناصر آن، از جمله نهادهای سیاسی دموکراتیک، بر قدرت خود بیفزایند. شاید از این منظر بتوان گفت که دغدغه اصلی سید، دغدغه هویتی نیست، بلکه دغدغه نهایی و تعیین کننده در اندیشه او این است که چگونه می توان به جهان اسلام قدرت بخشید. (25)

از این نظر، او به نسل اول نزدیک می شود که برای ایشان، تمدن اصالت داشت و از این نظر، شاید حفظ هویت جهان اسلام، برای او آن قدر اهمیت ندارد که افزایش اقتدار جهان اسلام مهم است. به همین دلیل راه قدرت و شوکت جهان اسلام را با هدف ورود به تجدد مطرح می کند و تحقق اصلاحات در جوامع را ورود به دنیای جدید می داند، به این علت در اندیشه اصلاحی وی، عناصر تمدن غرب، یعنی علم، عقل (26)، آزادی، احزاب سیاسی و مطبوعات مورد تأکید واقع می شود. البته سید نیز همچون نحله تمدن گرا- عرب گرا، اصلاح گری و جذب عناصر فکری و سیاسی مدرنیته را، در تضاد با سنت دینی مسلمانان نمی بیند؛ هر چند که درک عمیق تری از تمدن اروپایی دارد و بر عناصر ذاتی این تمدن تأکید می کند.

بر همین اساس هم «جنبش اصلاحی که به وسیله سید جمال الدین اسدآبادی آغاز شده بود، جنبشی عقل گرا و خواهان استفاده از شیوه های جدید نوسازی، پیشرفت علم و صنعت و خواهان برپایی نظام های سیاسی مبتنی بر آزادی و دموکراسی، در قالب حکومت های پارلمانی و مشروطه و پادشاهی های مقید و محدود بود؛ البته در صورتی که امکان برپایی نظام جمهوری نبود». (27)

چنان که گفته شد، سید درک عمیق تری از تمدن اروپایی دارد و در تأکیدی که بر روح فلسفی و تاثیر آن بر پیشرفت علمی می کند، منظورش فلسفه تجدد غربی است و فلسفه را تجدد و سیوروت از وضع کهن به نو تلقی می کند. (28)

سید جمال، از روح مدرنیته آگاه و بر اساس همین درک و فهم، اندیشمندی نوگراست. او در مقاله لکچر، در تعلیم و تربیت، همه علوم اسلامی را کما بیش مخدوش و کهنه و بی نتیجه می داند. اصول، فقه، کلام، فلسفه و همه علوم شرعی و عقلی قدیم، در نظر او ارزش عملی چندانی ندارند. او هر آنچه از علوم گذشته باقی مانده، طرد می کند. (29) سید همچنین عقیده دارد که هیچ یک از مسلمانان، نباید از اخذ علوم جدید و تکنولوژی بهرسانند. به اعتقاد سید هم، تمدن جدید و مدرن غرب، بر اساس اصول اسلامی پدید آمده است. سید بر خلاف تمدن گرایان

غرب گرا، بر این فرض اساسی تأکید می کند و آن نقش ناگزیر دین در زندگی ملت هاست، به ویژه ملت هایی که جامعه آنها بر پایه دین قرار دارد.

به هر حال، به نظر سید جمال، جوامع مسیحی با اقتباس از پیشرفت علمی جوامع اسلامی پیشین، قدرت و برتری کسب کردند و مسلمانان هم وقتی از علم رو گردان شدند، رو به زوال نهادند. سید جمال نیز با دولت های اسلامی ارتباطات بسیار گسترده ای داشت؛ ولی بر خلاف طهطاوی از استبداد آنان به شدت انتقاد می کرد. وی برای تحقق اهداف خود، ناگزیر به برقراری ارتباط با آنان بود. دو هدف اصلی سید جمال، یعنی تحقق وحدت اسلامی و مبارزه با سلطه غرب، از نقاط تمایز اندیشه وی از نحله تمدن گرایان عرب گرا بود.

برای سید جمال، جهان اسلام کلیتی یکپارچه بود که در صورت انسجام و وحدت، می توانست در مقابل سلطه اروپا مقاومت کند. درک سید از اروپا و رفتار آن نیز، بسیار عمیق تر از نحله پیشین بود. اگر چه سید، تمدن و ترقی اروپا را در علم و صنعت به رسمیت می شناخت؛ ولی نسبت به سلطه آن بر جهان اسلام حساسیت بسیاری داشت. در نتیجه بخش عمده خود را صرف مبارزه با آن کرد. در این مبارزه، گاه مخاطب وی دولت های اسلامی و به طور عمده ملل اسلامی بودند. همین امر موجب شد که حرکت وی، جنبه یک جنبش سیاسی و توده ای را به خود بگیرد و از اندیشه های اصلاحی نحله پیشین فراتر برود و حتی در مورد ایران، جنبه انقلابی گرفت و علما و ملت را به انقلابی علیه استبداد ناصرالدین شاه فرا خواند.

نکته اساسی دیگر در اندیشه های نوگرایانه سید جمال، رد تقلید از غرب بود. هشام شرابی در این باره می نویسد:

«المغربی که افغانی [اسدآبادی] را مدت کوتاهی پیش از مرگ او، در قسطنطنیه دید، از او پرسید: اگر وضع امروزمان را با وضع سی سال پیش مقایسه کنیم، آیا ترقی زیادی را نمی بینیم؟ وی پاسخ داد: توتنها ظاهر چیزها را می بینی و واقعیت این است که ترقی ما چیزی نیست، جز به قهقرا رفتن و زوال، زیرا بر تقلید از ملل اروپا استوار است.» (30)

در مجموع، شاید بتوان گفت که اگر چه در اندیشه های نوگرایانه سید جمال، بحث تجدد بیش از هویت مورد تأکید است، ولی دغدغه های هویتی وی بسیار است که از مبارزه ایشان با سلطه اروپا و نیز در بر حذر داشتن از تقلید صرف از اروپا کاملاً مشهود است. همچنین اندیشه های سید جمال، از اندیشه های نوگرایی اولیه فاصله گرفت و این فاصله گیری در اندیشه های شیخ محمد عبده شدید تر شد.

شیخ محمد عبده، از دیگر نمایندگان برجسته این نحله است. اگرچه می توان تفاوت سید جمال با عبده را «به فاصله یک انقلابی (سید جمال) با یک اصلاح گر - رفورمیست تشبیه کرد» (31) با این حال، باید گفت که تفاوت سید جمال و عبده، از نوع دیگری است. در واقع شیخ محمد عبده، از گرایش تمدن سید جمال تا اندازه زیادی فاصله گرفته و به رشید رضا، متفکر پس از خود نزدیک تر می شود. رضوان السید، بین دو دسته «اندیشمندان اسلامی نوگرا» و «اندیشمندان اسلامی معاصر» تفکیک قائل می شود. به نظر وی، چالش اساسی در اندیشه اسلامی نوگرا، جنبش و پیشرفت (به تعبیری تجدد) است؛ در حالی که چالش اساسی اندیشه اسلامی معاصر «هویت»، ضرورت ها، روش ها و ابزارهای حفظ آن است. (32)

باید گفت که اندیشه عبده، به گروه اندیشه معاصر نزدیک تر است؛ هر چند وی درون نحله تمدن گرا - اسلام گرا قرار دارد. شیخ محمد عبده نیز، نیاز جامعه به نوگرایی را پذیرفت. وی ضمن تأکید بر اینکه اصلاحات غیر دینی (یعنی اصلاحات اجتماعی و سیاسی) باید پایه پای اصلاحات دینی (یعنی اصلاحات معنوی و اخلاقی) پیش برود، اصل اخذ تمدن را قبول کرد. (33) در مجموع می توان محورهای اصلی نحله تمدن گرا - اسلام گرا را تأکید بر اصالت عقل و علم،

توانایی اسلام در تمدن سازی و افزایش اقتدار مسلمانان، یگانگی و اتحاد اسلامی و مبارزه با سلطه اروپا دانست که در گذر زمان شکل گرفته و دچار تحول شدند. سید جمال و عبده، در تلاش اصلاح گرانه خود، به دنبال فهم و توجیه عقلانی علت زوال مسلمین، یافتن علل برتری غرب و پیشرفت آنان، درک مناسبات قدرت بین مسلمانان و اروپاییان و تلاش برای قرار دادن مسلمانان در موضع برتری از قدرت، راه های ایجاد اتحاد و یگانگی بین مسلمانان و تاکید بر تعلق همه مسلمانان به یک دین بودند.

این نحله تلاش کرد، تا «نه با نشان دادن بی تناسبی اندیشه ها و نهادهای اروپا، بلکه از راه اثبات اینکه اسلام اندیشه ها و نهادهای معتبری دارد، با اروپا بستیزد» (34)

اندیشه های عبدالرحمن کواکبی را نیز می توان با برخی تفاوت ها، در درون نحله تمدن گرا - اسلام گرا بررسی کرد. ستایش او از آزادی و تنفر او از استبداد، بی گمان تحت تأثیر اندیشه و سیاست در مغرب زمین بوده است؛ ولی تفاوت اصلی او با سید جمال در این است که اسلام گرایی را با عرب گرایی ترکیب می کند و فراتر از آن، حتی اسلام گرایی را با عثمانی ستیزی، به صورت توأمان در اندیشه خود پردازش می دهد و این با اندیشه وحدت اسلامی سید جمال تعارض عمیق و ذاتی دارد، تا اندازه ای که کواکبی از باز گرداندن خلافت اسلامی به «قوم عرب» سخن می گوید؛ اما در بحث درباره فساد عقاید دینی، رواج تقلید کورکورانه، متروک شدن اجتهاد و تعقل دینی، و سازگاری علم و دین، چونان سید جمال سخن می گوید. (35)

ج. اسلام گرایان سنتی

اندیشه نوگرایی اسلامی، با رشید رضا وارد مرحله جدیدی می شود که می توان آن را تحت عنوان «اسلام گرایی سنتی» مطالعه کرد. این نحله به طور اساسی، از دو نحله پیشین فاصله گرفت و تا اندازه زیادی به جنبش سلفیه نزدیک گردید. به همین دلیل می توان از آن به بازگشت به اسلام سنتی تعبیر کرد. اگر تمدن گرایان اسلام گرا، احیای اسلام را در احیای علمی، جذب تفکر نوین و استفاده از دستاوردهای تکنولوژی اروپایی در جوامع اسلامی می دانستند، اسلام گرایان سنتی و متفکر برجسته آن در جهان عرب رشید رضا، احیاگری را بازگشت به «بزرگان اسلام» معرفی می کردند. می توان گفت که ناکامی دولت های اسلامی در تحقق اندیشه های نحله های پیشین، در جذب دستاوردهای علمی و سیاسی تمدن نوین و به عکس، افتادن در دام قهقرایی شدیدتر، سنت گرایان اسلامی را نسبت به تهدید غرب و از دست رفتن هویت اسلامی، دچار نگرانی های شدیدتری کرد و اسلام گرایی سنت گرا، پاسخی به این نگرانی ها بود که زمینه ساز اندیشه های بنیادگرایانه و افراطی بعدی بود.

هرایرد کمیجان، سید جمال، عبده و رشید رضا را در درون گرایش سلفیه بررسی می کند (36)؛ در حالی که این تلقی، خطایی آشکار است. اندیشه اسلام گرایی سنتی، از نوگرایان فاصله می گیرد و به محافظه کاری تمایل می یابد. نوگرایان در پی اصلاح و تطبیق اسلام با مقتضیات جدید بودند؛ در حالی که سنت گرایان، سخت به سنت های اسلامی پایبند بوده و نسبت به نفوذ فرهنگی و تهدید سیاسی غرب واکنش نشان می دهند. با این حال، حمید عنایت نیز داوری عجیبی در باره رشید رضا دارد و در این باره می نویسد:

در نوشته های او (رشید رضا) چیزی نمی یابیم که پیش از او، سید جمال و عبده نگفته باشند. تنها نکته ای که عقاید او را از تجدد خواهان دیگر متمایز می کند، اصرار او بر سر اصلاح خلافت سنتی و اعاده آن به شکلی است که در صدر اسلام معمول بود. (37) حال آنکه اصولاً نمی توان او را درون نحله تجددگرایی مطالعه کرد، چرا که اساس تفکر رشید رضا، همین اعاده خلافت در قالب دولت اسلامی است که او را از نوگرایان، به لحاظ اندیشگی متمایز می سازد.

بر خلاف عنایت، مجید خدوری، به درستی رشید رضا را در چار چوب گرایش های سنت گرا بررسی می کند که با رنگ و لعاب نوگرایی پوشش داده شده است. خدوری، رشید رضا را شاگرد عبده می داند؛ اما شاگردی که میراث فکری استاد را تفکر لیبرالی کوتاه بینانه ای تلقی می کرد که امتیازات بی جا به نوگرایی داده است. (38) و این تفاوتی مهم میان «اسلام گرایان تمدن گرا» و «اسلام گرایان سنتی» است. رشید رضا، به دنبال ارائه نظریه ای منسجم از حکومت اسلامی است. در حالی که در طرح سید جمال، بحثی از «حکومت اسلامی»، به عنوان نظامی جامع صورت نگرفته است؛ اما به گفته خدوری، دولت اسلامی مد نظر رشیدرضا، سیستمی است که تمام جزئیات زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مسلمانان را تنظیم کند (39) و این دیدگاه، اساس سنت گرایی اسلامی است. افزون بر این، آنچه نظام فکری او پیچیده تر و با گرایش نوگرایی ناسازگارتر کرد، از یک سو نقشی بود که رشید رضا به خلافت اختصاص داد، از سوی دیگر، تاکیدش بر اینکه اسلام، به مثابه یک نظام دینی و حقوقی، باید بر پایه جامعه مدنی باشد. بنابراین، رهیافت رشیدرضا، گر چه به ظاهر نوگراست؛ اما نمایانگر پیوندی درونی با سنت گرایی است. سلفی گرایی رشید رضا، موجب تمرکز افراطی بر احادیث شد که علاوه بر اینکه نشانگر ماهیت سنتی اندیشه وی است، مانع از دستیابی او به یک جهان بینی گسترده شد و همین امر هم او را از اندیشه های وحدت گرایانه سید جمال دورتر کرد و گرایش های ستیزه جویانه وی درباره شیعه را که یادآور ستیزه جویی سلیفه بود، موجب شد.

تفاوت نگرش به قانون در آرای رشیدرضا و سید جمال نیز بسیار است. اگر افرادی چون سید جمال قانون و حکومت مشروطه را از دیدگاه شرط معقول زندگی اجتماعی منظم درک می کردند، سنت گرایان طرفدار دولت اسلامی، غالباً مایل بودند که آن را همچون آزمایشی برای سنجش تمامیت فرهنگی و اخلاقی امت اسلامی، متصور سازند.

به هر حال، اندیشه سیاسی رشیدرضا، به جای تأکید بر حکومت قانون، آزادی و مشروطه که در اندیشه نوگرایانه طهطاوی و سید جمال بر آن پافشاری می شد، به دنبال باز سازی نظامی اسلامی بود که بر عناصری از آرمان گرایی صدر اسلام تکیه داشت که به پیش داوری های دنیاگرایانه، نژادی و فرقه ای آلوده نشده بود؛ امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دولت، با یک قانون اساسی تنظیم شده است که در اصول کلی خود از قرآن، حدیث و تجربه خلفای راشدین منتج گشته است که با اصل اجتهاد، به منابعی پویا بدل می شوند. (40)

از این نظر، باید رشیدرضا را نقطه عطفی در تحول اندیشه سیاسی معاصر عرب دانست، زیرا نمایان گر دوره ای است که مرحله اصلاح گرایی التقاطی به پایان می رسد و مرحله بنیادگرایی مبارزه جویانه نگرش سنت گرایانه آغاز می شود. در اندیشه رشیدرضا، علت اساسی افول قدرت مسلمانان، غفلت آنان از معنی راستین اسلام بود. او همچنین تقصیر زوال را به گردن فرمانروایان انداخت که در کوشش برای حفظ انقیاد اتباعشان، به فرمانروایی استبدادی متوسل شده و غفلت آنان را از معنی راستین اسلام تقویت کردند. (41)

با این حال باید پرسید که چرا رشیدرضا از خلافت حمایت کرد. رشیدرضا با این توجیه، نظام اصلاح شده خلافت را جست و جو می کرد که در نهایت به یک بدیل سیاسی تحت عنوان حکومت اسلامی تبدیل می گردد. آلبرت حورانی می نویسد: ضرورت ایجاد یک نظام قانونی که در دوران جدید، مردم بتوانند از آن اطاعت کنند، محور اندیشه رشید رضاست، نظامی که به معنای واقعی قانونی و اسلامی باشد. (42)

این تأکیدهای وی، همگی بیان گر نوعی عقب نشینی اساسی از اندیشه های نوگراست. رشید رضا از زمره اصلاح گرانی بود که در نیمه دوم قرن بیستم، از تفکرات سلفیه جانبداری می

کردند. اندیشه های سلفیه را نخست ابن تیمیه یافت، سپس محمد بن عبدالوهاب بدان پرداخت و سپس در توجه به سنت و مراجعه به آن در اجتهادات فقهی خود، دچار اغراق گردید. (43) باید گفت که رشید رضا، به وهابی گری نیز که توجه به آن روی هم رفته از انگیزه های سیاسی دور نبود، بستگی معنوی بیشتری یافت و همین امر، باز هم جدایی او را از عبده بیشتر کرد. (44)

رویکرد اسلام گرایی سنتی نسبت به غرب، مانند وهابی گری، چنان بود که گویی اساسا از غرب غافل است و توجه چندانی به آن نمی کند. همچنین وی معتقد بود که غرب برای طی کردن مراحل پیشرفت، اصولی را به کار گرفت که اسلامی هستند؛ حال آنکه خود مسلمانان این اصول را رها کردند. (45) اینکه رشیدرضا چندان به غرب نپرداخته است؛ ولی از خط فکری وی معلوم است که رویکردی ستیزه جویانه نسبت به غرب دارد و از خوش بینی های موجود در گرایش تمدن گرا - عرب گرا، اثری به چشم نمی خورد، بلکه غرب را تهدیدی جدی علیه مسلمانان می داند؛ نگران عرب ها هستیم؛ نه از جانب بلشویک ها، نه از ترک ها، بلکه از بریتانیا می ترسم که بریتانیا پیش از آنکه عرب ها فرصت رفع ضعف مفرطشان را داشته باشند، آنان را با یورش خرد کننده از هم بپاشند. (46) از همین جا معلوم است که وی بر خلاف سید جمال، بر جهان عرب تاکید بیشتری دارد و به همین دلیل نیز با فرمانروایی عثمانی مخالف بود و هرگز به برتری دینی یا سیاسی عثمانی ها تن نداد. (47)

البته این دیدگاه رشید رضا، مقتضای سنت گرایی وی نیست، ولی بیانگر عدول وی از نحله اسلام گرا - تمدن گرا و تمسک به اسلام گرایی سنتی است.

همچنین باید گفت که اندیشه های رشید رضا، محصول جریانات سیاسی دوره وی و واکنش اندیشه های لیبرال و ناسیونالیستی بود که از سوی افرادی چون سعد زغلول، طه حسین، و علی عبدالرزاق مطرح شده بود.

وی با اندیشه های ناسیونالیستی، به شدت مخالفت کرد و به طور صریح اعلام کرد که «آینده ما به رد اصول اروپایی ملیت بستگی دارد». (48) حسن حنفی کارنامه رشیدرضا را این گونه خلاصه می کند: «رشید رضا پس از آنکه عمری را در اصلاح گری و نواندیشی و ترقی خواهی گذرانده بود، خود را از تأثیر طلایه دارانی چون طهطاوی، سید جمال و نیز عبده رها ساخت و به دامن محمدبن عبدالوهاب پناه برد که او را به ابن قیم جوزیه و ابن تیمیه و سپس به احمدحنبل رسانید. وی به جای میل به شیوه های مدنی نو وهمگانی با تحولات زمانه، فرو بستگی و هجوم به غرب را ترجیح داد. (49)

د. اسلام گرایی بنیادگرا

ژاک برک در تحلیلی که از بنیادگرایی اسلام دارد، ناتوانی کشورهای اسلامی را در ارائه مدل هایی متناسب با عصر تکنیک و تمدن در قرن بیستم، زمینه ساز افراطی شدن آنها می داند. وی مهم ترین دلیل درونی را توقف اجتهاد، و سرکوب حرکت های اصلاحی، به نام مبارزه با بدعت می داند. (50) مرحوم عنایت نیز بین (تند روی) اخوان المسلمین و مبارزات و شکست های عرب ها و اسرائیل در جنگ 1967 ارتباط برقرار می کند. (51) فرهنگ رجایی نیز این جنگ ها را محور تحولات متأخر اندیشه معاصر عرب می داند. (52)

در حقیقت این شکست ها، در کنار ناتوانی در انجام اصلاحات، به عنوان یک تراژدی غمبار، روح عرب ها را آزرده است و آنان را در طیفی از انفعال تا تندروی سیاسی سرگردان ساخته است. شاید بتوان گفت که بذر اصلی تندروی در جهان عرب را همین شکست های نظامی پراکنده ساخته؛ ولی به واقع باید آن را در چارچوب کلان عقب ماندگی مطالعه کرد و سیر تحول اندیشه

نوگرایی اسلامی را از اعتدال اولیه تا افراط کنونی، در این چارچوب بر رسید. جنبش اخوان المسلمین در مصر، نمود این تندروی و بنیادگرایی است که نحله اسلام گرایی بنیادگرا را به ما معرفی می کند: تصور اخوان المسلمین از دولت اسلامی، شکل شدت یافته ای از تصور رشیدرضا است، اما علامت مشخصه واقعی آن، این است که توسط نهضت پیکار جو و مسلحانه ای عرضه شده است. (53)

در واقع این وجه اصلی بنیاد گرایی است که برای تحقق اندیشه های مقدس خود، به مبارزه و جهاد متوسل می شود. «حسن البناء» بنیان گذار اخوان المسلمین، درباره اصلاح گران اسلامی پیشین چنین نظر می دهد:

«اسدآبادی فقط یک فریاد هشدار برای مشکلات است و شیخ محمد عبده، تنها یک معلم و فیلسوف و رشیدرضا فقط یک تاریخ نویس و وقایع نگار است؛ در حالی که اخوان المسلمین به معنی جهاد، تلاش و کار است و فقط یک پیام نیست». (54)

توده گرایی و حرکت جنبشی از وجوه اصلی بنیادگرایی است و این تمایز آن با اسلام گرایی سنتی است. اخوان المسلمین، از لحاظ فکری به شدت از اندیشه های رشیدرضا و سنت گرایی اسلامی تأثیر می گیرد و ایده اساسی آنها در تمامی کشورها، تشکیل «دولت اسلامی» است. نهضت اخوان المسلمین، را می توان به عنوان مظهر بنیادگرایی در وجوه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مطالعه و بررسی کرد.

با اینکه هدف و غایت اصلی این جنبش سیاسی بود، مطالبات فرهنگی و اجتماعی آن نیز قابل توجه است که از نگرانی نسبت به نفوذ فرهنگ غربی در میان جوامع اسلامی نشأت می گرفت.

اخوان المسلمین جنبشی سیاسی، مذهبی و تندرو است که به دنبال ایجاد دگرگونی های اساسی در جوامع اسلامی است. از اعتقادات اساسی اخوان المسلمین «قدرت تفوق ناپذیر اسلام به حل مسائل اجتماعی و سیاسی مسلمانان است» (55) که در واقع جوهر بنیاد گرایی اسلامی است.

اگر حسن البناء رهبر سیاسی اخوان المسلمین است، افرادی چون سید قطب و محمد غزالی، نمایندگان برجسته فکری این جنبش هستند. باید گفت که تفاوت سید قطب از پیشینیان کاملاً مشهود و تحول نوگرایی اسلامی در عصر وی اساسی است؛ هم چنین بدین سو نزدیک می شویم، افراط گرایی بیشتر و از واگرایی آن کاسته می شود.

اندیشه های سید قطب اوج این تندروی است. از نظر سید قطب، تنها حاکمیت قانونی و مشروع در یک جامعه خوب (اسلامی) حاکمیت خداوند است. رژیم تنها می تواند به نام خداوند، آن هم با اجرای قوانین الهی به اعمال حاکمیت پردازد. (56)

اگر در گذشته، نوگرایان اسلامی اعتقاد داشتند که ملل اسلامی جز از طریق تأسیس نظام شورایی و محدود اختیارات حاکم و زمامداران اصلاح نخواهد شد، سید قطب عقیده داشت که اصل حاکمیت الهی، تنها تضمین موجود در برابر قدرت بی حد و حصر حکمران است؛ تنها حکومتی عادلانه است که نشان الهی داشته باشد. (57)

سید قطب با استفاده از دو عبارت «جامعه اسلامی» و «جامعه جاهلی»، اندیشه خود را که در آن به دامن نوعی ثنویت گرایی افتاده بود، معرفی کرد. این گونه تصویر سازی های دوگانه، زمینه اصلی توسل به خشونت از سوی اخوان المسلمین، برای تأسیس جامعه اسلامی مورد نظر خود بود و خود سید قطب هم، تنها راه رسیدن به چنین جامعه اسلامی را نه در «اندیشه های انتزاعی»، بلکه در «عمل انقلابی» جست و جو می کرد: «نخستین وظیفه ما ایجاد تحول در جامعه و تغییر دادن واقعیت جاهلی از رأس تا پایه است...».

برای آغاز کار، باید از دست جامعه جاهلی خلاص شویم، ارزش ها و ایدئولوژی آن را برهانیم. نباید ارزش ها و ایدئولوژی خود را برای نزدیک تر کردن آنها به جامعه، حتی ذره ای تضعیف کنیم. روش و راه ما با آن فرق دارد و حتی اگر تنها یک گام، به طرف آن برداریم، عقایدمان از بین خواهد رفت و نابود خواهیم شد».

سید قطب، تمامی جوامع موجود را جاهلی می داند و جوامع اروپایی را اوج جاهلیت مدرن تلقی می کند و اینجاست که تفاوت اساسی و تعیین کننده اندیشه وی با پیشگامان اسلام گرایانی که برتری و پیشرفت تمدن اروپایی را پذیرفته بودند را خود نشان می دهد. سید قطب به تعریف مجدد واژه های «توسعه» و «توسعه نیافتگی»، و معرفی معیارهای جدید برای پیشرفت و ترقی پرداخت. قطب تاکید می کرد که جامعه توسعه یافته، جامعه ای نیست که در نقطه اوج تولید مادی است، بلکه جامعه ای توسعه یافته است که تفوق اخلاقی از خود نشان می دهد. جامعه ای که از نظر علم و تکنولوژی در اوج است؛ ولی در اخلاقیات در حقیقت، جامعه ای عقب مانده است؛ در حالی که جامعه ای که در اخلاقیات در رده بالا است و از نظر علم و تولید مادی در پایین، آن جامعه پیشرفته است. (58)

این همان تحلیلی است که بابی سعید، در تحلیل ریشه های شکل گیری بنیادگرایی بدان نزدیک می شود. بابی سعید، امام خمینی را برجسته ترین متفکری می داند که موجب فروپاشی این ذهنیت شد. وی در تبیین این دیدگاه می نویسد: «حدود سال 1870 به بعد، یک گفتمان تدافعی در جوامع مسلمان رایج شد که می خواست، دستاوردهای مدرنیته را اصالتاً اسلامی بخواند. انگیزه این گفتمان، دفاع از اسلام در برابر پیامدهای حاصل از قدرت جهانی اروپا بود. استدلال آنان این بود که در اسلام هیچ خصیصه ذاتی وجود نداشته است که مانع از باز تفسیر آن همساز با دنیای مدرن شود. این گفتمان تدافعی اصالتاً به متفکران لیبرال مسلمان باز می گشت (برای مثال محمد عبده)؛ تا دهه 1920 این طرز تلقی، شیوه مسلط در بیان تفکر سیاسی بود. (59)

بابی سعید از این نگاه، بنیادگرایی اسلامی را نفی اروپا مداری در توسعه و مدرنیته می داند که بر اساس آن می توان، به روایتی از مدرنیته دست یافت که از روایت اروپایی آن متفاوت باشد.

به هر حال باید گفت که در اندیشه های سید قطب، اسلام گرایی از خط مشی های فکری خود فاصله اساسی گرفت که در عمل نیز به رادیکالیزه شدن آن انجامید. کتاب معالم فی الطریق (نشانه های راه) در لحن، جهت گیری و محتوا، یک نقطه عزیمت و انحراف شدید، از همه آن چیزهایی بود که نویسندگان اسلام گرای پیش از او نوشته بودند. وی تمدن غربی را نه تنها تمدن نمی داند، بلکه آن را عامل اساسی در گرایش به جاهلیت می داند. قطب تبدیل جامعه جاهلی به جامعه اسلامی را فرایندی طولانی و مستلزم مبارزه توده های اسلامی می دانست (60) و این امر به صورت طبیعی به نوعی رادیکالیسم اسلامی منتهی می شد. به هر حال، جنبش اسلامی از آغاز خود، سیری به سوی رادیکالیسم داشته است و این امر علاوه بر تاثیر پذیری از تحولات سیاسی (همچون شکست عرب ها از اسرائیل)، از شکست اندیشه های قبلی نیز بوده است.

پرسش این است که چرا جریان اسلام گرا، با گذشت زمان، هویتی محدودتر یافت و از تجدد فاصله بیشتری گرفت و بی اعتمادی و ستیز اندیشه های بنیادگرا نسبت به غرب و تمدن اروپایی شدید تر شد؟ چرا شکاف بین دولت و اندیشه های اسلام گرایان شدیدتر می شود و همین امر خود در دامن زدن به بنیادگرایی و مبارزه اسلام گرایان با وضع موجود و مخالفت دولت های اسلامی با آنان، ایفای نقش می کند؟ محمد عماره، سیر تاریخی اندیشه اسلامی را این

گونه ترسیم می کند:

در اندیشه سلفی، غرب همان دشمن خارجی کافر و ملحد است. در مسئله برخورد با غرب، اندیشه اسلامی نوگرا پخته تر و رشد یافته تر است؛ اما اندیشه اسلامی معاصر [بنیادگرایی و نیز سنت گرایی]، در برابر سیاست غرب رفتار منفعلانه ای دارد و نگرش آن به تحول و پیشرفت که غرب بدان دست یافته، فاقد عمق فلسفی و تحلیل تاریخی است و از ارائه شناختی پخته و فراگیر درباره آن ناتوان است. (61)

بنابراین می توان گفت که گرایش سلفیه، فاقد شناختی حتی سطحی از غرب بوده است. در چارچوب گفتمان سنتی، مردم به دو دسته مومن و کافر تقسیم می شدند، و اصولاً بحث پیشرفت یا انحطاط به طور جدی مطرح نیست؛ اما در اندیشه نوگرا (تمدن گرایان اعم از اسلام گرا و عرب گرا) بر خورد با غرب مثبت است و پیشرفت اروپا تا اندازه زیادی به رسمیت شناخته می شود و شناخت نسبتاً گسترده ای از اروپا وجود دارد و به دلیل ارتباطات گسترده با آن، این شناخت حاصل شده است.

اما در اندیشه اسلامی معاصر (بنیادگرا)، انفعال در برابر تمدن غرب تشدید شد و به همین دلیل هم تمدن اروپایی، منحنی و مردود اعلام شد. به همین ترتیب، فاصله و شکاف با دولت های اسلامی تشدید گردید و مبارزه از یک سو و سرکوب از سوی دیگر، بر فضای جوامع اسلامی حاکم شد.

به هر حال همان طور که خدوری تأکید می کند، اگر تمدن گرایان اسلام گرا، «احیای اسلام را در احیای علمی، جذب تفکر نوین و استفاده از دستاوردهای تکنولوژی اروپایی در جوامع اسلامی می دانستند، بنیاد گرایان که ادامه دهندگان سلفیه هستند، احیاگرایی را در بازگشت به «سیره سلف صالح» می دانستند». (62)

بنیادگرایان از اخوان المسلمین گرفته تا اسلام گرایان جدید، برای برقراری جامعه ای مبتنی بر اصول عدالت و اخلاق اسلامی، تلاش می کنند؛ هر چند که در مورد حرکت آنان انتقادها و بدبینی های جدی، به ویژه در محافل غربی وجود دارد؛ ولی برخی ناظران غربی، دیدگاه دیگری درباره آن ارائه می دهند. ویلفرکندول اسمیت، در این باره می نویسد: «به نظر من، این تلقی که اخوان گروهی صرفاً ارتجاعی است، نادرست است، زیرا در فعالیت آنها کوششی ارزشمند و سازنده وجود دارد، تا یک جامعه مدرن بر اساس عدالت و انسانیت به وجود آید... آنها مصمم هستند که زوالی را که جامعه عرب بدان دچار شده پاک کنند». (63)

پی نوشت ها

1. ک: فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، مرکز پژوهش های علمی، مطالعات استراتژیک خاورمیانه، 1381، 1، ص 171.

2. توماس اسپریکز، «فهم نظریه های سیاسی»، ترجمه فرهنگ رجایی.
فرهنگ رجایی، روش شناسی در اندیشه سیاسی اسلام، فصلنامه علوم سیاسی، شماره 3، شانزدهم، ص 322.

4. به نقل از: فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر عرب، پیشین، ص 168.

5. نصر حامد، ابوزید، نقد الفكر الدینی، قاهره، ط 2، 1994 م، سینا للنشر، ص 67.

6. همان، ص 68.

7. رضوان السید، سیاسات الاسلام المعاصر، مراجعات و متابعات (بروت: دارالکتاب العربی 1997) ص 87 همچنین اسلام سیاسی در کشاکش سنت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، مرکز باز شناسی اسلام و ایران، ص.

8. ک: عبد الهادی حائری، ایران و جهان اسلام، انتشارات آستان قدس رضوی، 1368، ص 8.78

- مجید خدوری، گرایش های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبد الرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، 1372، 288.
- محمد اللہی، الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی (القاهره: مکتبه وجعہ 1991 م)، ص 61.
11. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ترجمه بهاء الدین، ص 7.
12. هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبد الرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، 1364، ص 52.
13. همان، ص 53.
14. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، ص 32.
15. همان، ص 29.
16. همان، ص 29.
17. فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی...، پیشین، ص 26.
18. حمید عنایت، پیشین، ص 36.
19. همان، ص 37.
20. همان، ص 29.
1. مجید خدوری، پیشین، ص 54.
2. هشام شرابی، پیشین، ص 53.
3. محمد عماره، تحديات لها تاريخ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والبحوث، 1982 م)، ص 176.
4. هشام شرابی، پیشین، ص 55.
5. ر. ک: سید جمال الدین اسد ابادی، العروة الوثقی، به کوشش سیدهادی خسرو شاهی، انتشارات کلبه شروق، 1380.
6. ر. ک: کریم مجتهدی،.
7. حسن ضغی، الاصولیها الاسلامیه، قاهره، مکتبه مدبوسی، ص 20.
8. محمد مدد پور، انقلاب اسلامی و نظریه پایان تاریخ، انجمن معارف اسلامی، 1381، ص 15.
9. سید جمال الدین اسد ابادی.
10. هشام شرابی، پیشین، ص 37.
11. محمد عبده، الامام محمد عبده سلسله المعارف الحدیثه، ج 5، دارالقدس، بیروت، 1978، ص 18 - 19.
12. رضوان السید، پیشین، ص 115.
13. هشام شرابیرال پیشین، ص 37.
14. همان، ص 61 - 60.
15. عبدالرحمن توکلی.
16. هرایرد کمیجان، جنبش های اسلامی معاصر، ترجمه حمید احمدی، انتشارات کیها، 1370، ص 33.
17. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب.
18. مجید خدوری، پیشین، ص 30.
19. مجید خدوری، پیشین، ص 79.
20. حمید عنایت، پیشین، ص 97.

21. مجید خدوری، پیشین، ص 78.
Arabic Thought in the Liberal ages , Albert Hourani. Oxforduniversity press, 1962, 9 p23
23. رضوان السید، پیشین، ص 42.
24. مجید خدوری، پیشین، ص 78.
25. the politics of , fait and power , Edward Mortimer Islamic, 1982, 243 p
26. ه، ش، ص 114.
27. همان، ص 125.
28. هشام شرابی، ص 126.
29. حسن الحفی، ص 42.
30. سارا شریعتی، بنیاد گرایی و روایتی معقول از چپ اسلامی، روز نامه ایران، شنبه 26/5/81، ص 81 و یکشنبه، 27/5/81، ص 8س.
31. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی اسلام، پیشین ص 106.
32. فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر عرب.
33. حمید عنایت، پیشین، ص 107.
34. بهمن آقایی و خسرو صفوی، اخوان المسلمین، نشر رسام، 1365، ص 21.
35. حمید عنایت، پیشین، ص 107.
36. ژیل کیل، پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، انتشارات کیهان، 1371، ص 48.
37. همان، ص 48.
38. ل. م. سافی، دو رهیافت متفاوت، در جریان بازگشت به اسلام در جهان عرب، ترجمه دکتر سید احمد موثقی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره دوازدهم، زمستان 1379، ص 274.
39. بابی سعید، هراس بنیادین، اروپا مداری و ظهور اسلام گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدیهاو موسی عنبری، انتشارات دانشگاه تهران، 1379، ص 129.
40. ل. م، سافی، پیشین، ص 271.
41. محمد عماره، تحدیات لها تاریخ (بیروت، الموسسه العربیه الطبع الثانیه، 1982م، ص 175.
42. مجید خدوری، پیشین، ص 138.
43. فرهنگ رجایی، پیشین، ص 138.