

معنایابی علوم انسانی اسلامی در گفتمان‌های اسلام‌گرای معاصر

حسن ناصر خاکی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام

نجمه نجم

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام

چکیده

علم و به‌خصوص علوم انسانی همواره نقش اساسی در مسیر پیشرفت و تعالی بشر ایفا نموده‌اند و این امر در جهان اسلام با توجه به تأکید اسلام بر علم و علم‌آموزی برجستگی دوچندانی داشته است. در دوران متأخر با وقوع دو حادثه‌ی فروپاشی خلافت عثمانی و رویارویی با مدرنیته غربی، موضوع علم در جهان اسلام به موضوعی مناقشه برانگیز در میان دو گفتمان اسلام‌گرا و سکولار تبدیل شد. اسلام‌گرایان عمدتاً با این پیش‌فرض که دور شدن از آموزه‌ها و منهج اسلامی، عامل انحطاط جامعه و فروپاشی آن بوده است، با مبنا قرار دادن عقل و وحی باور و با تأکید بر نصوص، سنن و منهج اسلامی به دنبال اسلامی‌سازی تمامی عرصه‌های زندگی برآمدند و آن را یگانه راه حل مقابله با مشکلات جهان اسلام و بازسازی تمدن اسلامی دانستند. در مقابل سکولارها با محور قرار دادن عقل خودمحور، و با طرد نصوص، سنن و آموزه‌های اسلامی به دنبال سکولارسازی و ایجاد مدرنیته غربی در جهان اسلام برآمدند.

بنا به دلایل فراوان از جمله ورود هژمونیک غرب، گفتمان اسلام‌گرایی تبدیل به یک گفتمان هژمونیک در جهان اسلام نگردید و با غیریت‌سازی‌های درونی در آن، خرده‌گفتمان‌های اسلام‌گرا شکل گرفته و هریک به شکلی خاص به مفصل‌بندی و یا طرد دالّ علوم انسانی اسلامی پرداختند. این مقاله با استفاده از روش تحلیل گفتمانی لاکلا و موف، نظام معنایی خرده‌گفتمان‌های نوگرا، اصول‌گرا و تمدن‌گرا را مورد بررسی قرار داده و معنایابی یا طرد نشانه علوم انسانی اسلامی را در آن‌ها مورد بررسی قرار می‌دهد. به این ترتیب ضمن بررسی پیشینه و وضعیت کنونی موضوع علوم انسانی اسلامی در جهان اسلام، نقش و معنایی که این نشانه در هریک از این گفتمان‌های اسلام‌گرا نیز یافته، مورد شناسایی قرار می‌گیرد، تا بدین وسیله تصویری واضح از این موضوع در گستره جهان اسلام حاصل گردد.

کلیدواژگان: گفتمان، علوم انسانی اسلامی، اسلام‌گرایی، اسلامی‌سازی، سنت اسلامی، تمدن اسلامی، مدرنیته اسلامی

مقدمه

انحلال خلافت عثمانی، سقوط یک نظم معنایی رسوب‌یافته در بخش وسیعی از جهان اسلام بود. هنگامی که غرب مدرن به‌عنوان یک گفتمان قدرتمند شکل یافت، عثمانی دچار بی‌قراری‌های شدید شد؛ چرا که از یک‌سو نشانه‌های جدیدی که عمدتاً ناشی از انقلاب صنعتی و مدرنیسم غربی بودند همچون: دولت - ملت، حقوق اقلیت‌ها، آزادی، برابری، لیبرالیسم و... در عرصه وارد شده بودند که گفتمان عثمانی قادر به مفصل‌بندی آن‌ها نبود و از سوی دیگر غرب به‌عنوان یک گفتمان قدرتمند، تسلط خود را در عثمانی شروع کرد که تهییج اقلیت‌های مسیحی، کمک به شکل‌گیری روشنفکران غرب‌گرا و سکولار در جهان اسلام نمونه‌هایی از این چیرگی‌های هژمونیک هستند. این امور، منجر به رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در جامعه شدند و در هر گوشه از امپراتوری، اعتراض، شورش و قیامی رخ داد که تمایل داشتند نظم و گفتمان موجود را از بین ببرند؛

لذا جامعه به سمت بحران هدایت شد و این بی‌قراری‌های گسترده در نهایت به سقوط عثمانی منتهی گردید. سقوط عثمانی و پیش از آن، اشغال مصر و شبه قاره هند به دست فرانسه و انگلستان، جهان اسلام را دچار بی‌قراری‌های گسترده نمود.

این بی‌قراری‌ها مبنایی برای شکل‌گیری هویت‌ها و گفتمان‌های جدید در جهان اسلام بودند. در شکل‌گیری این گفتمان‌های جدید و غیریت‌سازی‌های پسین، دو عامل نقش اساسی داشتند: نخست، نگاهی که هریک از این گفتمان‌ها به غرب و مدرنیته غربی داشتند؛ و دوم، نگاهی که به سنت و ارزش‌های اسلامی داشتند. هر یک از این گفتمان‌ها بر این اساس به دنبال بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قرار اجتماعی و یافتن پاسخی مناسب برای بحران موجود بودند و با ارائه اسطوره، به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی پرداخته و از طریق مفصل‌بندی مجدد نشانه‌های متزلزل، به دنبال ایجاد یک عینیت اجتماعی جدید بودند. از منظری کلان در این دوران می‌توان دو گفتمان و هویت اساسی را در جهان اسلام شناسایی نمود، که عبارتند از:

۱. گفتمان سکولاریسم ۲. گفتمان اسلام‌گرایی

گفتمان سکولاریسم از یک‌سو درصد بود نشانه‌هایی را که در گفتمان مدرنیته غربی وجود داشت، مفصل‌بندی نماید و از سوی دیگر به طرد ارزش‌های اسلامی و سنتی جامعه اقدام نمود. اما در مقابل، گفتمان اسلام‌گرایی یا اساساً نشانه‌های غربی را طرد می‌کرد و یا به مفصل‌بندی گزینشی این نشانه‌ها دست می‌زد. این گفتمان به برجسته نمودن نشانه‌های موجود در اسلام و سنت اسلامی، و پیرایش آن‌ها از انحرافات و بازسازی آنها معتقد بود. به‌مرور زمان نشانه علوم انسانی اسلامی نیز وارد عرصه منازعات گفتمانی گردید و هریک از این گفتمان‌ها با توجه به نظام گفتمانی خود به مفصل‌بندی یا طرد این نشانه پرداختند. نویسندگان در این مقاله، پس از مرور اجمالی بر روش تحلیل گفتمان لاکلا و موف، به بررسی مفهوم و نظام معنایی گفتمان اسلام‌گرایی پرداخته و سپس به‌طور خاص، نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی را در گفتمان اسلام سیاسی، در قالب سه خرده گفتمان اسلامی سیاسی «نوگرا»، اسلام سیاسی «اصول‌گرا» و اسلام سیاسی «تمدن‌گرا»

بررسی خواهند نمود.

۱. روش‌شناسی

روش تحلیل گفتمان در زمره روش‌های پست مدرن قرار دارد. از منظر این روش، یک پدیده تنها از طریق گفتمان قابل فهم است و هر گفتمان علاوه بر فهم پدیده، پیامدهای خاص اجتماعی را نیز به دنبال می‌آورد. بنابراین گفتمان‌ها به واقعیت معنا می‌دهند و جهان اجتماعی در نتیجه همین فرایند معنابخشی ساخته می‌شود و تغییر می‌کند.

مهم‌ترین مفاهیمی که لاکلا و موف برای بیان نظریه خود از آن‌ها استفاده کرده‌اند عبارتند از: گفتمان^۱، مفصل‌بندی^۲، نشانه مرکزی^۳، میدان گفتمان (گفتمانگی)^۴، منازعه و خصومت^۵، زنجیره هم‌ارزی و تفاوت^۶، بی‌قراری و تزلزل^۷، قابلیت دسترسی^۸، قابلیت اعتبار^۹، اسطوره و... لاکلا و موف در یک پاراگراف، چهار مفهوم مهم نظریه گفتمان را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «ما مفصل‌بندی را هرگونه عملی به‌شمار خواهیم آورد که رابطه‌ای را میان مؤلفه‌ها تثبیت می‌کند، به‌نحوی که هویتشان در نتیجه عمل مفصل‌بندی دستخوش تغییر شود. آن کلیت ساختاریافته ناشی از عمل مفصل‌بندی را گفتمان خواهیم خواند.» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۶) نشانه یا دال مرکزی نیز نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها در اطراف آن نظم می‌گیرند. هسته مرکزی منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد و جاذبه این هسته سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۰) لاکلا و موف، تمام حالت‌های ممکن که گفتمان آن‌ها را طرد می‌کند، میدان گفتمان می‌نامند. میدان گفتمان، مخزنی است برای نگهداری «مازاد معنای» تولید شده به‌وسیله

1. discourse
2. articulation
3. nodal point
4. field of discursivity
5. antagonism
6. chain of equivalence and difference
7. dislocation
8. availability
9. credibility

عمل مفصل‌بندی؛ یعنی طرد معنایی که هر نشانه در سایر گفتمان‌ها داشته است به وسیله یک گفتمان خاص برای خلق یک واحد معنایی. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۸)

لاکلا برای توضیح چگونگی تبدیل یک اسطوره به گفتمان مسلط از دو مفهوم استفاده می‌کند: اولین مفهوم قابلیت دسترسی^۱ است، یعنی در دسترس بودن در زمینه و موقعیتی که هیچ گفتمان دیگری خود را به عنوان جایگزین واقعی هژمونیک نشان نداده است؛ بنابراین صرف در دسترس بودن می‌تواند پیروزی یک گفتمان خاص را تضمین کند و آن را به افق تصویری جامعه تبدیل نماید. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۰۱)

دومین مفهوم، قابلیت اعتبار است.^۲ یعنی اصول پیشنهادی گفتمان نباید با اصول بنیادین جامعه ناسازگار باشد. اما هرچه سازمان جامعه یا گروه بحرانی‌تر و بی‌قرارتر باشد، اصول اساسی آن بیشتر پراکنده و شکسته شده است. بنابراین اگر اصولی مانده باشد که گروه را منسجم و مشخص سازد، گفتمان‌ها نمی‌توانند با آنها از در ستیز درآیند. (همان: ۲۰۲)

با توجه به مطالبی که پیش از این بدان اشاره شد، نظریه گفتمان به عنوان یک روش، کارآمدی لازم را برای توصیف موضوع تحقیق دارا می‌باشد. هرچند ایرادهایی چند همچون ضد مبنای بودن و انکار واقعیت فراگفتمانی این نظریه، که متأثر از رویکرد فلسفی پست مدرن آن است، به کارگیری آن را به خصوص در مطالعات اسلامی دچار خلل می‌نماید، با این حال، از آنجا که این تحقیق صرفاً درصدد توصیف نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی است و نه بیان حقیقت آن در دین و نصوص اسلامی و یا بیان صدق و کذب معانی مختلفی که در این رابطه مطرح است، لذا ایرادهای وارد شده بر مبانی نظریه گفتمان، بر تحقیق حاضر خللی وارد نخواهند کرد.

1. availability
2. credibility

۲. مفهوم شناسی

۱-۲. گفتمان اسلام‌گرایی

در مطالعه حرکت‌های اسلامی معاصر، رهیافت‌های مختلفی مورد استفاده قرار گرفته است. در این مطالعات به طبع رهیافت مطالعاتی که در آن‌ها به کار گرفته شده، و نیز دیدگاه‌های مختلف درباره چستی و ماهیت این پدیده، یا گاه با طبقه‌بندی گونه‌های مختلف حرکت اسلامی، از برچسب‌ها و عناوین مختلفی نظیر اسلام سیاسی، اسلام‌گرایی، رادیکالیسم اسلامی، بنیادگرایی و اصول‌گرایی اسلامی استفاده می‌شود. مطابق گزارش حیدر ابراهیم‌علی، دو واژه «اسلامیه» و «الاسلامویه» علاوه بر دیگر واژگان، کاربرد داشته‌اند. هرچند واژگان دیگری چون «الاصولیة» و «التطرف» معادل بنیادگرایی و رادیکالیسم به کار رفته، اما دو واژه نخست معادل اسلام‌گرایی در فارسی و Islamism در انگلیسی می‌باشد. در حالی که اسلامیه بر جریان فکری - سیاسی دلالت می‌کند، الاسلامویه بیشتر بر عمل سیاسی ناظر است. (بهر روز لک، ۱۳۸۶: ۳۷) بابت سعید معتقد است «اسلام‌گرایی، طرحی است که می‌خواهد اسلام را از نقطه مرکزی درون گفتمان‌های اجتماعات مسلمین به دال برتر تبدیل کند.» (بابت سعید، ۱۳۷۹: ۵۷)

باین وجود، اسلام‌گرایی را می‌توان در معنای کلان بر تمامی حرکت‌ها و جریان‌ها و گفتمان‌های اسلامی که نشانه سیاست را مفصل‌بندی می‌کند، اطلاق کرد. لذا در این مقاله مراد از اسلام‌گرا، تمام کسانی هستند که به تلازم بین دین و سیاست معتقدند، هرچند ممکن است به ارتباط دین و حکومت معتقد نباشند. اسلام‌گرایان، سیاست را به‌عنوان یک نشانه اساسی مفصل‌بندی می‌کنند و شعار رایجشان این است که «اسلام، یگانه راه حل است. آنان می‌خواهند با ساختن یک دال برتر از اسلام، یعنی نقطه‌ای که همه گفتمان‌های دیگر به آن ارجاع می‌شوند، میدان کلی گفتمانگی را با هم پیوند و وحدت دهند.» (بابت سعید، ۱۳۷۹: ۵۵)

اگر گروه‌بندی را کاستن از حالت‌های ممکن به‌شمار آوریم، افراد از طریق فرآیندی گروه‌بندی می‌شوند که طی آن برخی از حالت‌های همذات‌پنداری پذیرفته شده و سایرین

نادیده گرفته می‌شوند. این فرآیند از طریق زنجیره هم‌ارزی واقع می‌شود.» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۸۴) در فرآیند گروه‌بندی، اسلام‌گرایان در مقابل سکولارها و غرب‌گرایان قرار می‌گیرند. براین اساس، در یک زنجیره هم‌ارزی که دالّ اسلام، شکل‌دهنده هویت مشترک آن‌هاست، در مقابل گفتمان‌های رقیب، نظام معنایی واحد را با عنوان اسلام‌گرایی تشکیل می‌دهند. برای اسلام‌گرایان، دالّ برتر اسلام است. و اسلام‌گرایی مانند هر دسته‌بندی دیگری تفاوت‌های موجود میان اعضای گروه را کم‌رنگ می‌کند. بنابراین، «در گروه‌بندی گفتمانی «غیرخودی» - آنچه هویت خود را در [تقابل] با آن تعریف می‌کنیم - طرد و تفاوت میان اعضای گروه نادیده گرفته می‌شود. درعین حال، تمامی شکل‌های دیگری که می‌توان گروه‌بندی را نیز براساس آن‌ها انجام داد، نادیده گرفته می‌شوند.» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۸۵) لذا براساس منطق هم‌ارزی کلیه افراد غیر سکولار و غیر غرب‌گرا، اسلام‌گرا به‌شمار آمده و فضای اجتماعی در جهان اسلام به این قطب‌های کلان و متضاد (اسلام‌گرا و سکولار) تقلیل می‌یابد.

باین وجود، در درون گفتمان اسلام‌گرایی، شاهد یک طیف گسترده از اسلام‌گرایان می‌باشیم که حول دالّ اسلام، هویت مشترکی یافته‌اند. به این ترتیب «اسلام‌گرایی طیفی از رویدادها، از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار، برای بازسازی جامعه مطابق اصول اسلامی را در برمی‌گیرد» (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۲۱) و در آن راهبردهای مختلف اسلامی شدن، همچون تشکیل یک حکومت اسلامی، اصلاح فکری - اخلاقی جامعه، حفظ شریعت، بازگشت به سنت و اصول اسلامی، اسلامی‌سازی معرفت و نوسازی تمدن اسلامی وجود دارد. لذا طرح‌بندی اسلام‌گرایی از اسلام، تنها یک طرح‌بندی ساده نیست، بلکه دیگر طرح‌بندی‌ها و اثرات ظهور اسلام در صورت‌بندی‌های گفتمانی دیگر را نیز در بر گرفته و در داخل این نظام معنایی گسترده، خرده‌گفتمان‌هایی وجود دارند که در درون این نظم به رقابت درون‌گفتمانی با یکدیگر می‌پردازند و در صددند صورت‌بندی‌های خاصی را از اسلام نشان دهند.

همان‌طور که گفته شد، گفتمان اسلام‌گرایی، یک گفتمان کلان بوده و هویت گسترده‌ای

را شکل داده است، باین حال در درون آن، خرده‌گفتمان‌هایی شکل گرفته‌اند که شکل‌دهنده هویت‌های جزئی‌تر می‌باشند. اگر نحوه مفصل‌بندی نشانه‌ی حکومت را مبنا قرار دهیم، می‌توان دو گفتمان اساسیِ اسلام سیاسی و اسلام غیرسیاسی را شناسایی نمود. گفتمان اسلام سیاسی، کسب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی را مفصل‌بندی می‌کند و تشکیل آن را ضروری می‌داند، درحالی‌که اسلام غیر سیاسی، تشکیل حکومت اسلامی را مفصل‌بندی نمی‌کند و یا حداقل برای آن، در حال حاضر، ضرورتی قائل نیست؛ لذا اسلام سیاسی، شکل‌دهنده هویت آن دسته از اسلام‌گرایان است که برای به دست آوردن قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی، اولویت یا ضرورت قائل هستند. در مقابل اسلام‌گرایان غیر سیاسی، شامل آن دسته از اسلام‌گرایان می‌شوند که برای به دست آوردن قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی ضرورتی قائل نبوده و توجه و اهتمام به حفظ هویت سنتی، احیای سنت، حفظ شریعت و تقویت پایگاه اجتماعی را در جامعه اسلامی، اولویت خود قرار داده‌اند.

بررسی نظام معنایی این گفتمان‌ها و خرده‌گفتمان‌های آن‌ها و نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی در هریک از آن‌ها فرصت مبسوطی را می‌طلبد، لذا در این مقاله با توجه به محدودیت فرصت صرفاً به بررسی نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی در گفتمان اسلام سیاسی و در قالب سه خرده‌گفتمان «نوگرایی»، «اصول‌گرایی» و «تمدن‌گرایی» خواهیم پرداخت. (این تقسیم‌بندی ناظر به گفتمان‌های موجود در جهان اسلام صورت گرفته و منبعث از گفتمان‌های سیاسی موجود در ایران نیست.)

۲-۲. گفتمان اسلام سیاسی

«اسلام سیاسی^۱ گفتمانی است که معتقد به تشکیل حکومت براساس الگوی دینی است؛ اسلام سیاسی در ارتباط دین و سیاست خلاصه نمی‌شود؛ بلکه چیزی بیش از آن است؛ یعنی ضرورت تشکیل حکومت براساس شریعت.» (حقیقت، ۱۳۸۸: ۶۷) اسلام سیاسی،

1 . Political Islam

اسلام را نوعی ایدئولوژی تلقی می‌کند که جامعیت داشته و دین و دنیا و آخرت و همه وجوه زندگی انسان را در برمی‌گیرد. بر همین مبنا، طرفداران اسلام سیاسی بر این باورند که اسلام از نوعی نظریه و نظام سیاسی برخوردار است که به دلیل پیوند با وحی الهی از دیگر مدل‌ها و نظریه‌ها کامل‌تر است. اینان نظریه خود را با عمل درآمیخته و بر ضرورت تشکیل چنین حکومتی پای می‌فشارند و افزون بر آن، تشکیل حکومت اسلامی را تنها راه چاره مشکل‌های جامعه‌های مسلمان تلقی می‌کنند. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۴)

الیور رُی معتقد است که: «اسلام‌گرایی سیاسی بیشتر یک ایدئولوژی سیاسی است تا صرفاً یک آیین مذهبی. برای اسلام‌گرایان [سیاسی] شریعت فقط به‌عنوان قسمتی از دستور کار به‌شمار می‌رود. آن‌ها جامعه را در تمام اجزایش یعنی سیاست، اقتصاد، فرهنگ و قانون مورد خطاب قرار می‌دهند. آن‌ها خواستار شکل‌دهی دوباره تمامی اجزای جامعه به شکل اسلامی هستند. در این حالت اسلام‌گرایی به‌عنوان پدیده‌ای مدرن، یعنی آخرین موج ضد امپریالیستی که متعلق به قرن اخیر است، تلقی می‌شود.» (رُی، ۱۳۷۹: ۱۲۹)

به‌نظر تاجیک «هنوز پیرامون این عنوان اجماع تئوریک حاصل نشده است، به‌طوری‌که برخی این مفهوم را به حضرت امام (ره) نسبت می‌دهند و عده‌ای دیگر آن را از ملزومات ایدئولوژیک شدن دین می‌پندارند. بعضی آن را عین اسلام واقعی تعریف می‌کنند و عده‌ای دست‌نامرئی نوعی برداشت ابزاری از دین را جستجو می‌کنند و برخی دیگر نیز اسلام سیاسی را با سیاست اسلامی یکی می‌پندارند.» (تاجیک، ۱۳۸۰: ۲۷) با تمام این تعاریف، به‌نظر می‌رسد از آنجایی که ارتباط بین دین و سیاست، نقطه مشترک تمام اسلام‌گرایان در برابر سکولارهاست و از سویی دیگر مبنای اصلی و متمایز کننده اسلام‌سیاسی از سایر گفتمان‌های اسلام‌گرا، بنابراین، اندیشیدن به تشکیل حکومت اسلامی ضروری است، لذا می‌توان آن را گفتمان «اسلام حکومت‌گرا» نیز نامید.^(۱) براین اساس، اسلام سیاسی، گفتمانی است که نشانه حکومت اسلامی را به‌عنوان یک نشانه اساسی مفصل‌بندی می‌کند. همان‌طور که تاجیک بیان می‌کند: «اسلام اسیر گفتمان‌ها نمی‌شود، بلکه این گفتمان‌ها هستند که اسیر اسلام می‌شوند»، لذا «یک اسلام سیاسی وجود ندارد، بلکه اسلام‌های

سیاسی متفاوتی وجود دارند که به علل مختلف ظهور کرده‌اند. (تاجیک: همان) در بطن اسلام سیاسی می‌توان سه خرده‌گفتمان، اسلام سیاسی «اصول‌گرا»، اسلام سیاسی «نوگرا» و اسلام سیاسی «تمدن‌گرا» را شناسایی نمود. در ادامه با مبنا قرار دادن این سه گفتمان، ابتدا به اجمال، نظام معنایی هر یک از آن‌ها را بررسی می‌کنیم و سپس برای تدقیق بیشتر بحث در موضوع خاص این مقاله، با انتخاب یکی از متفکران برجسته که به‌عنوان سوژه‌های سیاسی، نقشی اساسی در شکل‌گیری این گفتمان‌ها داشته‌اند، نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی را در هر یک از آن‌ها می‌کاویم.

۳. نظام معنایی و نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی در خرده‌گفتمان‌های اسلام سیاسی

۳-۱. گفتمان نوگرایی

نوگرایی متأثر از جریان عقل‌گرایی جهان اسلام می‌باشد. این گفتمان در مواجهه با پدیده‌های جدید، به برخورد گزینشی دست می‌زند و با تطبیق برخی از این دستاوردها با اصول تفکر اسلامی، آنها را برمی‌گزیند. از منظر نوگرایان، «تفکرهای اسلامی که در قالب گفتمان‌های مختلف فقهی، فلسفی و غیره ظاهر شده‌اند، همگی تاریخ خاص خود را دارند و بنابراین در معرض نقد و تجدید هستند. همین ویژگی، فرصت مناسبی را برای نقادی تجربه‌های فکری و عمل سیاسی مسلمانان با توجه به لوازم و الزامات هر عصر و مکان تدارک نموده است.» (فضل‌الله، ۱۹۹۵: ۲۴) در این میان «نوگرایی سیاسی در جهان اسلام از آن روی که اساساً وجه دینی دارد، گسست آن از گذشته نیز بدون آنکه مطلق باشد، گسستی نسبی است. نوگرایی اسلامی هرگز به معنای قطع رابطه با تمام ارکان نظام سیاسی گذشته و ابتکار نظام به کلی متفاوت با نظام سنتی نیست؛ زیرا نظام‌های سیاسی سنتی نیز به‌هر حال نسبتی با دین پیدا کرده بودند.» (فیرحی، ۱۳۸۴: ۴۸) نوگرایی در حد فاصل میان سکولاریسم و اصول‌گرایی قرار می‌گیرد. این جریان نیز همانند برخی دیگر

از واکنش‌ها به غرب، موضعی متناقض نسبت به غرب داشت: غرب به سبب قدرت، فناوری، آزادی، عدالت و برابری موجود در آن مورد اعجاب و الگویی جذاب به نظر می‌رسید؛ ولی به سبب اهداف و سیاست‌های امپریالیستی مردود و محکوم بود. وانگهی عناصری از درون میراث اسلامی می‌توانست محرک پیشرفت و ترقی باشد، لذا هدف کلان آنان، نشان دادن هماهنگی اسلام با علوم جدید و بهترین اندیشه‌های موجود در غرب بود.

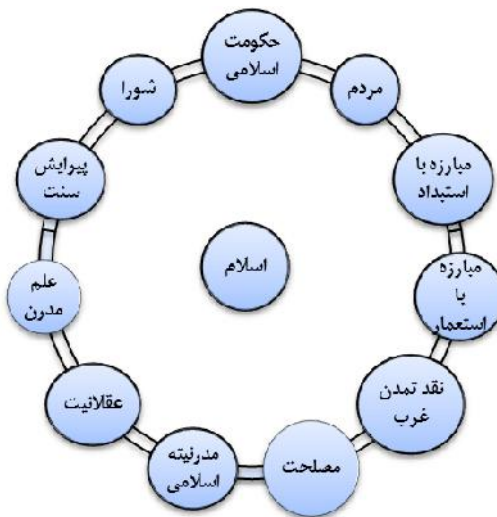
گفتمان نوگرایی در قالب «تجددگرایی اسلامی» و یا «مدرنیته اسلامی» نیز مطرح گشته است. تجددگرایی اسلامی، بهسازی و سامان‌دهی حیات آدمی را در گرو به کارگیری علوم جدید می‌داند و کارشناسی برای ریشه‌یابی و راه حل مسائل را از علوم اقتصادی و اجتماعی رایج می‌خواهد، بی آنکه نتایج این علوم را با ارزش‌های اخلاقی و دینی در تعارض ببیند. البته، این گروه منکر ارزش‌های دینی نیستند و ملاحظه آن‌ها را در برنامه‌های توسعه انکار نمی‌کنند، ولی معتقدند که در نهایت این روش علم مدرن و منطق برنامه‌ریزی توسعه است که در تعیین مسیر پیشرفت جامعه نقش اصلی را بازی می‌کند و به‌عنوان یک چهارچوب کلان از انحراف برنامه‌های توسعه از مسیر ارزش‌های انسانی جلوگیری می‌کند.» (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۹۱) لذا نوگرایان معتقدند که «زیربنای علمی و تکنولوژیک تمدن مدرن غربی قابل تبدیل به مقوله‌های علمی و عملی‌اند که مسلمانان می‌توانند بدون اینکه مجبور به از کف دادن هویت فرهنگی خود باشند، آن‌ها را بیاموزند و کسب منفعت نمایند. (تمیمی، ۱۳۸۴: ۱۸) بابی سعید این گفتمان را «گفتمان تدافعی» می‌نامد و معتقد است که: «حدود سال ۱۸۷۰ به بعد یک گفتمان تدافعی در جوامع مسلمانان رایج شد که می‌خواست دستاوردهای مدرنیته را اصالتاً اسلامی بخواند. انگیزه این گفتمان، دفاع از اسلام در برابر پیامدهای حاصل از قدرت جهانی اروپا بود. استدلال آن این بود که در اسلام هیچ خصیصه ذاتی وجود نداشته است که مانع از بازتفسیر آن همساز با دنیای مدرن شود.» (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۱۲۹) در مجموع می‌توان گفت که از دید نوگرایان، غرب هم مسئله بود و هم بخشی از راه حل.

گفتمان نوگرایی متأثر از اندیشه‌ها و عملکرد افرادی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی شکل گرفت و در عصر تنظیمات در عثمانی و در نهضت مشروطه ایران، نقش مهمی ایفا نمود. محمد اقبال لاهوری نیز آن را در شبه قاره هند تبلیغ و ترویج کرد. همچنین این گفتمان، تأثیر قابل توجهی در پیروزی انقلاب اسلامی در ایران گذارد. گفتمان نوگرایی امروزه توسط برخی از روشنفکران دینی و عالمان نواندیش در قالب «نواندیشی دینی» تداوم یافته است.

الف) نظام معنایی گفتمان نوگرایی

مهم‌ترین نشانه‌هایی که گفتمان نوگرایی آن‌ها را مفصل‌بندی کرده، عبارتند از: حکومت اسلامی، عقلانیت، پیرایش سنت، اصلاح، مبارزه با استعمار، مبارزه با استبداد، جامعه مترقی و پیشرفته اسلامی (مدرنیته اسلامی)، مردم و شورا. از سایر نشانه‌هایی که در نظام معنایی گفتمان نوگرایی مفصل‌بندی شده‌اند، می‌توان به: فلسفه، مبارزه با تحجر، مصلحت، ضرورت اجتهاد، ابزار و روش‌های مدرن، علوم جدید، استقلال، قانون و آزادی نام برد. به این ترتیب، گفتمان نوگرا به شیوه‌ای معنادار از مفصل‌بندی عوامل فوق صورت یافته و تصور و فهم نوگرایان از واقعیت را شکل داده است. با توجه به شخصیت رابطه‌ای هویت در برداشتی که لاکلا و موف از گفتمان مطرح می‌کنند، تصویر گفتمان نوگرا از اسلام، متأثر از سایر نشانه‌های مفصل‌بندی شده در این گفتمان است. اسلام در این گفتمان در قالب تعامل عقل و نقل و پیرایش سنت از خرافات، متجلی است. در منظر نوگرایان، احیای اسلام و تمدن اسلامی در چهارچوب مدرنیته اسلامی امکان‌پذیر خواهد بود و لذا برای احیای اسلام می‌بایست به احیای فکر دینی و بیداری مسلمانان پرداخت و در این مسیر از علوم مدرن و امکانات آن بهره برد. این گفتمان با توجه به استفاده از دستاوردهای مدرنیته غربی و مفصل‌بندی برخی نشانه‌های موجود در گفتمان مدرنیته غربی، نسبت به گفتمان اصول‌گرا دارای قابلیت اعتبار کمتری می‌باشد و همواره از سوی برخی از اصول‌گرایان در معرض اتهام و هجمه بوده است. فضای اسطوره‌ای این گفتمان

به تقاضاهای بخش وسیع‌تری از اقشار جامعه پاسخ گفته، لذا دارای قابلیت دسترسی بالایی بوده است. این گفتمان در طول دوره تنظیمات در عثمانی و دوران مشروطه در ایران، توانست به گفتمانی هژمونیک تبدیل شود، اما در تخصم با دو گفتمان اصول‌گرایی و سکولاریسم، نتوانست در سطح جهان اسلام به گفتمانی هژمونیک تبدیل شود. گفتمان نوگرایی در بخشی از کشورهای اسلامی و در بین سطوحی از اقشار جامعه که برآورده‌کننده تقاضاهای آنان است، دارای مقبولیت فراوانی می‌باشد و به نسبت گفتمان اصول‌گرا طیف وسیع‌تری را به خود جذب نموده است.



شکل ۱. نظام معنایی گفتمان نوگرایی

ب) معنایابی علم در گفتمان نوگرایی

در این گفتمان بین علوم مدرن غربی و علوم اسلامی، غیریت‌سازی صورت نگرفته است و سعی شده است با حفظ ارزش‌های اسلامی، تا حد ممکن از علوم غربی استفاده گردد. برخی از نوگرایان همچون اقبال لاهوری نه تنها تضادی بین علوم اسلامی و علوم مدرن نمی‌بینند، بلکه پایه علوم مدرن را در فرهنگ اسلامی می‌دانند.^(۲) این گفتمان قائل به «تفصیل و تفکیک» بین وجه مادی و مکانیکی مدرنیته با وجه فرهنگی و معنوی آن است؛ بدین معنی که اخذ وجه مادی و ابزارها و ساختارهای معیشتی تمدن غرب را مفید

و بلکه لازم می‌داند، اما وجه اعتقادی و اخلاقی آن را مردود می‌شمارد. لذا نشانه علوم انسانی اسلامی در این گفتمان، مفصل‌بندی نشده و در میدان گفتمانگی نوگرایی قرار گرفته است. این تصور از اسلام در برخورد با تمدن مدرن غربی به نقد آن می‌پردازد تا بتواند از دستاوردهای مفید آن در راستای ایجاد جامعه مدرن اسلامی استفاده کند؛ ضمن آنکه با تکیه بر منطق تفاوت، به غیریت‌سازی با مفاسد و استعمار غرب دست می‌زند. معنایابی نشانه علم مدرن و طرد نشانه علوم انسانی اسلامی به میدان گفتمانگی، متأثر از نظام معنایی این گفتمان است؛ چرا که در این گفتمان، نشانه عقل، جایگاه برجسته‌ای داشته و دارای حجیت است و نوگرایان نیز علوم مدرن غربی را ناشی از یافته‌های عقل بشری می‌دانند و بر آن ارجح می‌نهند. با این وجود، باید توجه داشت که این گفتمان در عرصه علوم انسانی نیز قائل به انتخاب و بومی‌سازی علوم مدرن است و هر آنچه را که با ارزش‌های اسلامی مغایر می‌یابد، طرد می‌کند. لذا نوگرایان، علوم انسانی غربی را بر سنت و اصول اسلامی عرضه کرده و در صورتی که تضادی بین آن‌ها نیابند، از آن برای ایجاد یک مدرنیته اسلامی بهره می‌برند.

اکنون به منظور تبیین بیشتر این موضوع، به اختصار گفتار و عملکرد گفتمانی سید جمال‌الدین اسدآبادی را به‌عنوان سوژه‌ای سیاسی که نقشی اساسی در شکل‌گیری این گفتمان در جهان اسلام داشته است، بررسی می‌نماییم.

ج) علم در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی

سید جمال‌الدین اسدآبادی از شخصیت‌های اصلی در شکل‌گیری گفتمان نوگرایی در جهان اسلام است که در اواخر دوره عثمانی تأثیر به‌سزایی در تحولات جهان اسلام داشت. «او با برخی از پیشروان اصلاحات فرهنگی و آموزشی عثمانی در دوره «تنظیمات» آشنا بوده است و آنان حضور سید را هم به دلیل تربیتش در علوم قدیمه و هم ترقی‌خواهی و آشنایی با معارف اروپایی در جمع خود مغتنم می‌شمردند. چون با همکاری کسانی چون او می‌توانستند برنامه‌های اصلاح‌طلبانه خود را در قالب شعائر اسلامی به مردم عرضه

کنند، تا از نکوهش بدخواهان در امان باشند.» (عنایت: منبع اینترنتی) آنچه در منظومه فکری سید جمال حائز اهمیت است، علل ضعف و انحطاط مسلمین از منظر اوست. وی معتقد است که: «ما باید برای یافتن علل این سقوط و سبب این مذلت به خود رجوع کنیم و در این مورد خود را ملامت کنیم، زیرا خداوند حکیم و دانا با رحمت و حکمت خویش برای هر امتی سنت حتمی و سرنوشت قطعی مقدر کرده (و گفته سنت خداوند هیچ‌گاه عوض نمی‌شود) و باز هم خداوند در محکم‌ترین آیات خویش در قرآن فرموده... عزت، سلطنت و آسایش زندگی و امن و راحتی را از قومی نمی‌گیرد، مگر اینکه آن قوم خودشان نور عقل و اندیشه درست و بینایی واقعی را کنار بگذارند و از رفتار خداوند در مورد امت‌های گذشته عبرت نگیرند.» (اسدآبادی، عروه: ۲۷۴-۲۷۷)

به عقیده سید جمال اگرچه تاریخ‌نویسان، نقطه آغازین انحطاط و ضعف و تفرقه مسلمانان را محاربه صلیب می‌گیرند، ولی بهتر این است که «آغاز ضعف و انحطاط مسلمانان و تفرقه کلمه آن‌ها را از شروع تعلیمات فاسده و آراء باطله بگیرند» که در این امر «نیچرها یعنی طبیعین به اسم (باطنیه) و «صاحب‌السر» و «اهل باطن» و سپس «اجتماعیین» (سوسیالیست‌ها)، «اشتراکیین» (کمونیست‌ها) و «عدمیین» (نیهیلیست‌ها) نقش اساسی در فساد اخلاقی و تباهی امت محمدیه داشته‌اند. (مدرسی، ۱۳۶۰: ۵۲۴-۵۰۵) سید معتقد است که مدینه فاضله‌ای که حکما به آرزوی آن جان سپرده‌اند، هرگز انسان را دستیاب نخواهد شد، مگر به دیانت اسلامی «و اعظم فروض و واجبات دین اسلام این دو امر (امر به معروف و نهی از منکر و معدل اخلاق) است... و اگر کسی بگوید چون دیانت اسلامی چنین است، پس چرا مسلمانان بدین حالت محزونه می‌باشند، جواب می‌گویم چون مسلمان بودند چنان‌که بودند و عالم هم به فضل آن‌ها شهادت می‌دهد. و اما الان پس بدین قول شریف اکتفا خواهیم کرد: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (همان: ۵۲۴) مطلب فوق نگاه سید جمال را به علل ضعف مسلمانان به خوبی روشن می‌کند. سید جمال، ضمن اذعان بر نقش استعمار، عامل اصلی ضعف مسلمان را در درون امت اسلامی جستجو می‌کند که به نظر او عبارتند از: دور شدن

مسلمانان از دیانت حقه اسلامی، روی گردانی از دانش و نور عقل، گسترش افکار باطل و انحطاط اخلاقی مسلمین.

سید جمال معتقد بود که اساساً، رمز بقا و جاودانگی مسلمانان در پیروی و اطاعت از قرآن است و: «مادامی که قرآن میان مسلمانان قرائت می‌شود و رهبر واقعی آنهاست و آن کتاب آسمانی در همه امور زندگی مادی و معنوی راهنمای مسلمانان می‌باشد و از موجودیت آنها حمایت و از جوامع اسلامی دفاع می‌کند و متجاوزین به حقوق مسلمانان را منکوب می‌سازد و از هر جهت راه و رسم پیشرفت و ترقی را به آنان نشان می‌دهد، بقا و جاودانگی مسلمانان قطعی می‌باشد.» (اسدآبادی، عروه: ۱۱۰-۱۱۱)

باین حال، سید جمال معتقد بود که: «به منظور رسیدن به درکی درست از متنی مفروض، انسان باید آزاد فکری داشته باشد.» (شرابی، ۱۳۶۸: ۳۱) اسدآبادی با انسداد باب اجتهاد دینی مخالفت ورزید. از نظر او، جریان تفقه پویا در دین همواره باید تداوم داشته باشد. سیدجمال در این مورد می‌گوید: «یعنی چه که باب اجتهاد مسدود است و اجتهاد ممنوع؟ کدام نص و حدیث، اجتهاد را منع کرده است یا کدام‌یک از پیشوایان گفته‌اند کسی نباید پس از ما اجتهاد کند و خود دین را بفهمد و از تعالیم قرآن راه جوید و از حدیث صحیح و انطباق مسائل با علوم عصر و نیازهای هر دوره و زمانی، خود وظایف خویش را به دست آورد؟ عالمان بزرگ اجتهاد کردند، بسیار خوب؛ لیکن این درست نیست که ما فکرکنیم آنان همه رموز و اسرار قرآن را درک کردند و چیزی بر جای نگذاشتند. نه، آنچه آنان همگی از قرآن درک کردند، قطره‌ای است از دریا و لطف و عنایت خداوندی در حق هرکسی شاید و به هرکس خود خواهد، عنایت فرماید.» (حکیمی، ۱۳۵۷: ۸۳-۸۴)

از نظر او، فهم دین به نقطه انتها نرسیده است و علمای پیشین هرچه قدر و منزلت داشتند، به جای خود، ولی فهم آنان از دین چونان قطره‌ای است از دریا. نسل‌های بعدی می‌توانند به فهم و رهیافت‌های تازه‌ای از دین، دست یابند. خداوند در خاتمیت، این استعداد را در انسان به ودیعه نهاده است که همواره به نگره‌ها و دیدرس‌ها و چشم‌اندازهای جدیدی از دین برسد و هرکه از خود شایستگی نشان دهد، فضل الهی شامل حال او می‌شود. اجتهاد

پویای دینی در کنار غوررسی در قرآن و احادیث صحیح، مستلزم کاوش‌های خردمندانه، بهره‌یابی از دانش‌های عصر و درک نیازها و مقتضیات ازمنه و امکانه است. (فراستخواه: منبع اینترنتی)

از سویی دیگر، سید جمال میان واقعیات تلخی که در دنیای اسلام وجود داشت، با حقیقت و گوهر اسلام تفکیک قائل بود. او بر آن بود که روح اسلام و قرآن با آزادی‌خواهی و نوگرایی همسازی دارد. او معتقد بود که این همسازی، کار اصلاح‌طلبان مسلمان را آسان کرده است؛ زیرا آنان مجبور نیستند که برای اصلاحات اجتماعی، به شیوه «لوتر» عمل کنند و نظریه جداانگاری دین و دنیا را براساس تفسیری جدید از کتاب مقدس ارائه کنند. به همین دلیل در مصاحبه با روزنامه «پال مال» می‌گوید: «روح حقیقی قرآن کاملاً با افکار آزادی‌خواهانه و عقاید تازه تطبیق می‌نماید. بی‌نظمی و تعصباتی که در حال حاضر وجود دارد، ربطی به قوانین اسلام ندارد. اینها مقرراتی است که تفسیرکنندگان جاهل به شرایع اسلامی اضافه نموده‌اند. پیشرفت زمان، آنها را متوجه اشتباهات گذشته خودشان خواهد نمود. بنابراین یک مسلمان عالم، کاملاً به اصول آزادی‌خواهانه‌ی اروپایی آشنا می‌باشد، و با کمال آسانی می‌توان با مراجعه به تعالیم قرآن، مردم را با عقاید و افکار آزادی‌پرستانه‌ی امروزی آشنا نمود، و این کار بدون مواجهه با انواع اشکالات که لوتر با آنها روبه‌رو گردید، عملی خواهد شد.» (صاحبی، ۱۳۸۰: ۲۱۷)

از نظر سید جمال‌الدین، اولین رکن دین اسلام این است که عقول را، از آن خرافاتی که هر یک برای کوری عقل کافی است، پاک سازد و غالب ادیان موجود از این اوهام و خرافات خالی نیست. (اسدآبادی، ۱۳۹۸: ۷۶) سید جمال‌الدین میان عقلانیت برآمده از انگاره‌های اسلامی و عقلانیت مدرن همسانی می‌انگارد و پایه‌های ایمان را در عقلانیت می‌جوید: «برای مطابقت با وضعیت علمی دنیای مدرن باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی و حقوق حقه‌ی انسانی آنها فهمید. مسلمانی که بدین سان از بند خرافات و تعصب‌های ناروا رها می‌شود و به حقایق دینی خود آگاهی می‌یابد و امکانات جدید آن را درمی‌یابد، نه فقط تعدی غیر

انسانی را به شخصیت خود نمی‌پذیرد، بلکه عملاً با اتحاد با برادران دیگر مسلمان خود شائق می‌شود و از این رهگذر، اسلام را به عالی‌ترین درجه قدرت می‌رساند.» (توانا، منبع اینترنتی) اسدآبادی بر این اعتقاد بود که «دین اسلام یگانه دینی است که ذم اعتقاد بلا دلیل و اتباع ظنون را می‌کند و سرزنش پیروی از روی کوری را می‌نماید و مطالبه‌ی برهان را در امور به متدینین نشان می‌دهد و در هر جا خطاب عقل می‌کند.» (اسدآبادی، ۱۲۹۸: ۷۶) بدین مناسبت سید جمال‌الدین میان عقل به معنای مدرن آن و مبانی دیانت اسلامی، تناقضی را مشاهده نمی‌کند و چنین عقلانیتی را موجب درستی و تعدیل اخلاق و سبب مدنیت عالم می‌داند. (اسدآبادی، مقالات: ۸۸) چنین عقلی است که علم مدرن را پی‌ریزی می‌کند و علم مدرن نیز به نوبه خود زمینه‌ساز پیشرفت و ترقی جوامع می‌شود. بنابراین از نظر سید جمال‌الدین اسدآبادی با اصلاح و پیرایش آیین اسلامی، ظرفیت‌های پنهان آن آشکار گردیده، بدینسان سازگاری آن با عقلانیت و علم مدرن عیان خواهد شد. از این رو نزد سید جمال‌الدین، پادشاهی عالم از آن عقل و دانش است.

با این وجود، سید جمال‌الدین اسدآبادی در مقابل امثال سر سید احمدخان که در پی تأویل و تفسیر باورهای عقیدتی اسلامی براساس علوم جدید برآمده بود، تاخت و رساله «نیچریه» را نوشت. سید جمال از موضع یک عالم روشنفکر اسلامی فریادش بلند می‌شود و انتقاد صریح و تندی علیه سیر احمدخان بیان می‌کند و این‌گونه تفسیر ناملایم و بی‌حد و مرز او را طبیعت‌گرایی نیهیلیستی و بی‌دینی خواند... و اندیشه «بشری بودن قرآن» او را به شدت نقد می‌نماید و در شماره‌های متعدد «العروة الوثقی» به تندی وی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و عامل استعمار انگلیس می‌داند که با ژست علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی، عقاید الحادی را منتشر می‌سازد و پای استعمار را در کشور هند مستحکم ساخته و جوانان مسلمان را اغوا می‌نماید.» (ثقفی: منبع اینترنتی)

سید جمال معتقد بود که رفتار درست در برابر معارف غربی باید همانند رفتار مسلمانان صدر اسلام در برابر فلسفه یونانی باشد: «مسلمانان صدر اسلام تنها هنگامی به فراگرفتن طب بقراط و جالینوس و هندسه اقلیدس و نجوم بطلمیوس و فلسفه افلاطون و ارسطو

همت گماشتند که پایه‌های ایمان خود را استوار کردند. مسلمانان امروزی نیز تنها زمانی باید به فرهنگ و تمدن اروپایی روی آورند که دین خویش را به وجه درست آن بشناسند.» (عنایت: منبع اینترنتی)

این جمله معروف هم به سیدجمال و هم به عبده نسبت داده شده که وقتی به غرب رفتم، مسلمان دیدم و اسلام ندیدم و وقتی به شرق آمدم، اسلام دیدم و مسلمان ندیدم. لذا برخلاف اصول‌گرایانی چون ابوالاعلی مودودی و سیدقطب که غرب را مساوی جاهلیت می‌دانستند و معتقد به مقابله با تمدن غربی و بازگشت به تمدن اسلامی بودند، سیدجمال نه تنها غرب را مساوی «جاهلیت» نمی‌داند، بلکه در غرب «مسلمان» می‌بیند. این جمله بدان معنی است که می‌توان هم غربی بود و هم مسلمان، لذا به نفی تمدن غربی نمی‌پردازد و برخوردی گزینشی با غرب و تمدن غربی را توصیه می‌کند.

به نظر سید، مهم‌ترین ترقیات غرب در عدل، مساوات، اخوت، آزادی و قانون است و همه این‌ها نیز ناشی از علم و اطلاع ملل اروپایی است (خسروشاهی، ۱۳۵۲: ۵۰-۴۸) و این‌ها چیزهایی بودند که در شرق آن روز، موجود نبودند. سید جمال به دنبال ایجاد یک تعامل انتقادی با غرب بود که ضمن استفاده از امکانات موجود در تمدن غرب در مقابل ناراستی‌های آن نیز بتوان مقاومت نمود. همچنین سیدجمال با توجه به شناختی که از ماهیت استعماری و اقتصاد سوداگرانه آن داشت، تلاش کرد تا از غرب به‌عنوان اهرم فشاری برای اصلاح شرق استفاده کند، به‌گونه‌ای که در این تعامل هم غرب سود ببرد و هم شرق بیدار شود، لذا می‌گوید: «البته من می‌خواهم که جمیع کافران عالم را برانگیزانم و برین دارم که این متلبسین به لباس اسلام را مجبور کنند که اقلأ در یک جزء از دین که متعلق به حقوق عامه است که میزان عدل و قانون حق باشد، مسلمان باشند و در جزء دیگر باشند آنچه باشند، الی نار جهنم، چون از خاصه خود آن‌هاست و ضررش به خود آن‌ها راجع است و مرا جز این مقصدی نیست.» (همان: ۳۷) به‌طور خلاصه عناصر اصلی میراث سید جمال‌الدین برای جهان اسلام به‌نحو عام و جهان عرب به‌نحو خاص عبارت بود از: نخست، اعتقاد به توانایی ذاتی دین اسلام برای رهبری مسلمانان و تأمین

نیرومندی و پیشرفت آن. دوم، مبارزه با روحیه تسلیم به قضا و قدر و گوشه‌نشینی و بی‌جنبشی. سوم، بازگشت به منابع اصلی فکر اسلامی. چهارم، تفسیر عقلی تعالیم اسلام و فراخواندن مسلمانان به یاد گرفتن علوم نو. و پنجم، مبارزه با استعمار و استبداد به‌عنوان نخستین گام در راه رستاخیز اجتماعی و فکری مسلمانان. (همان: ۱۱۳)

به این ترتیب، در اندیشه سیدجمال به‌عنوان اندیشمندی که نقش بنیان‌گذاری در نوگرایی معاصر را دارد، نشانه علوم انسانی اسلامی و یا اسلامی‌سازی معرفت مفصل‌بندی نشده است. از منظر سیدجمال می‌توان و می‌بایست از علوم مدرن برای پیشرفت جهان اسلام استفاده نمود؛ هرچند در این مسیر می‌بایست اصول و اخلاق اسلامی را نیز مدنظر قرار داد.

۲-۳. گفتمان اصول‌گرایی

اصول‌گرایی و یا «اصولیه‌الاسلامیه» به معنی جستجوی اصول و بنیادهای ایمان، بنیادهای جامعه اسلامی (امت)، و پایه‌های مشروعیت اقتدار (الشرعیة الحکم) می‌باشد. (دکمجیان، ۱۳۸۳: ۲۴) به عبارتی دیگر اصول‌گرایی «فراخوان به اصول، قرآن و سنت به‌عنوان دو منبع اساسی که دین، جامعه و حکومت باید بر آن‌ها مبتنی باشد»، است. (الموصلی، ۱۳۷۸: ۱۹) از نظر اصول‌گرایان علت عقب‌ماندگی جهان اسلام، دور شدن جامعه اسلامی از اصول، سنت‌ها و آموزه‌های اسلامی است. و تنها از طریق بازگشت به این اصول و ارزش‌هاست که می‌توان بر مشکلات فایق آمد. از دید اصول‌گرایان جامعیت و «جهانی بودن اسلام و بخش مهمی از مفهوم توحید ایجاب می‌کند که با هر نظام انسانی، فلسفی یا سیاسی غیر خدایی، مخالفت شود.» (الموصلی، ۱۳۷۸: ۳۵)

ریشه‌های شکل‌گیری این گفتمان را در دوران عثمانی در اندیشه افرادی همچون «بیرگیوی»^(۳) و «قاضی زاده»^(۴) می‌توان جستجو کرد. اینان هرگونه نوآوری را در اسلام بدعت و حرام می‌دانستند و برای حفظ اصالت دین، به مبارزه با آنچه مظاهر بدعت می‌دانستند، و تکفیر کسانی که بدعت‌های پس از پیامبر اسلام (ص) را مجاز می‌شمردند، پرداختند. (شهبازی، ۱۳۸۳: ۴۸-۵۰) ینی چریان نیز به آموزش‌های جدید نظامی واکنش

نشان دادند. آنان «آموزش‌های نظامی جدید را سودمند نمی‌دانستند، تنها به این دلیل که حاج بکناش ولی، وقت تأسیس این نیروی نظامی، برای آنان طلب برکت کرده و پیروزی دائمی آنان را از خداوند خواستار شده است.» (احمدیاقی، ۱۳۷۹: ۱۲۷) برخی از علمای ترک نیز بر این اعتقاد بودند که «هر آنچه از سوی نصارا برای سرزمین‌های اسلامی وارد می‌شود، در تقابل با اسلام است. آنان در این باره به حدیث «كُلُّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ» استناد و استدلال می‌کردند. اینان یکی از اصول اساسی اسلامی را آن می‌دانستند که هرکسی که به کفار تشبیه کند، از آن‌هاست.» (احمدیاقی، ۱۳۷۹: ۱۲۷)

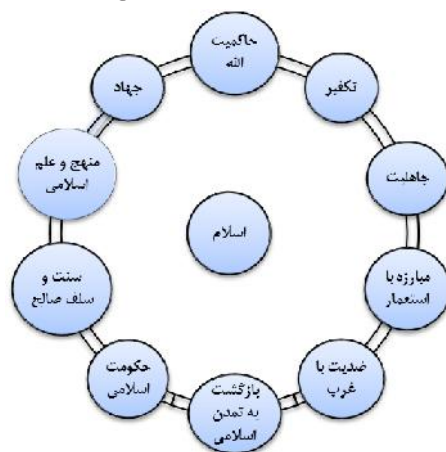
یکی دیگر از جلوه‌های مهم شکل‌گیری این گفتمان پس از الغای خلافت بروز جریان سلفی‌گری است که متأثر از اندیشه‌های ابن تیمیه شکل گرفت. ابن تیمیه، نظریه پرداز برجسته و پیشتاز بنیادگرایی سنی است و طرفداران ابن تیمیه به احترام از او به عنوان «شیخ الاسلام» یاد می‌کنند. (احمدیاقی، ۱۳۷۹: ۱۲۷) بعد از ابن تیمیه می‌توان به محمدبن عبدالوهاب اشاره کرد. محمدبن عبدالوهاب ضمن آنکه احیا کننده مکتب حنبلی و آرای ابن تیمیه بود، نخستین منادی بازگشت به اصول و سنت سلف صالح، و بنیان‌گذار جریان «اصول‌گرای سلفی» در دوره معاصر بوده است. گفتمان اصول‌گرایی متأثر از نظرات اندیشمندانی همچون سیدقطب و ابوالاعلی مودودی دارای غنای فکری گردید و رویکرد معتدل‌تری یافت.

الف) نظام معنایی گفتمان اصول‌گرایی

مهم‌ترین نشانه‌هایی که این گفتمان آن را در منظومه گفتمانی خود مفصل‌بندی کرده است، عبارتند از: نص، منهج و اصول اسلامی، حکومت اسلامی، حاکمیت الله، جهاد، بازگشت به تمدن اسلامی (در عصر خلفای راشد)، تکفیر، جاهلیت، غرب‌ستیزی و انقلاب. از جمله نشانه‌هایی که این گفتمان به حوزه گفتمانگی یا میدان گفتمان طرد کرده عبارتند از: فلسفه، تصوف، مصلحت، تأویل، مدرنیته، علم مدرن، تمدن غربی، فرهنگ

غربی و ناسیونالیسم.

براین اساس، اصول‌گرایان با غرب و آموزه‌های مدرنیته سر ناسازگاری دارند؛ زیرا آن را به‌عنوان جاهلیتی جدید، عامل اصلی کنار نهادن دین از حوزه‌های عمومی و اجتماعی و متضمن اصل خودبسندگی و خودسامانی بشر قلمداد می‌کنند، اندیشه‌ای که دنیا را به فساد و تباهی کشانده است. لذا عمدتاً اصول‌گرایان با تکیه بر مفاهیمی چون جاهلیت و تکفیر، به دنبال جهاد با غرب هستند. به این ترتیب، گفتمان اصول‌گرا به شیوه‌ای معنادار از مفصل‌بندی عوامل فوق تشکیل یافته و تصور و فهم اصول‌گرایان از واقعیت را شکل داده است؛ با توجه به شخصیت رابطه‌ای هویت در برداشتی که لاکلا و موف از گفتمان مطرح می‌کنند، (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۷۱-۱۷۳) تصویر گفتمان اصول‌گرا از اسلام متأثر از سایر نشانه‌های مفصل‌بندی شده در این گفتمان است. اسلام در این گفتمان در قالب آموزه‌های موجود در اصول اسلامی، سنت و سلف صالح متجلی است. این اسلام در قالب تمدن اسلامی که در صدر اسلام شکل گرفته، به بهترین صورت متجلی شده و لذا برای احیای اسلام می‌بایست به این اصول و سنت اسلامی بازگشت و تمدن اسلامی را به همان سبک عصر خلفا مجدداً برقرار ساخت. این تصور از اسلام در برخورد با تمدن مدرن غربی، آن را جاهلیت خوانده و با تکیه بر منطق تفاوت در یک غیریت‌سازی، تمامی افرادی را که خارج از این گفتمان قرار دارند، تکفیر می‌کند.



شکل ۲. نظام معنایی گفتمان اصول‌گرایی

این گفتمان با توجه به تأکیدش بر اصول و ارزش‌های اسلامی، اعتبار بالایی دارد، اما فضای اسطوره‌ای این گفتمان به تقاضاهایی خاص محدود گشت و نتوانست برآورده کننده خواسته‌های تمامی اقشار جامعه باشد؛ از سوی دیگر با توجه به گذشته‌گرا بودن این گفتمان و نگاه سلبی آن به دستاوردهای نوین بشری، نتوانست بخش‌های مختلف جامعه را متقاعد کند که دارای قابلیت نظم‌بخشی است؛ لذا قابلیت دسترسی آن پایین است و با توجه به کاهش قدرت استعاری، نتوانست در سطح جهان اسلام به گفتمانی هژمونیک تبدیل شود؛ هرچند در بخشی از کشورهای اسلامی و در بین سطوحی از اقشار جامعه که برآورده کننده تقاضاهای آنان است، مقبولیت فراوانی یافته است.

ب) معنایابی علم اسلامی در گفتمان اصول‌گرایی

اصول‌گرایان از یک‌سو شاهد ضعف و انحطاط مسلمانان بودند و از سوی دیگر شاهد تمدن مدرن غربی که انسان را دچار جاهلیتی جدید کرده است، لذا با تکفیر هر دو، تنها راه نجات بشر را در بازگشت به سرچشمه‌های دین اسلام در عصر خلفا می‌دانستند و با استفاده از ابزارهای مختلف برای اشاعه آموزه‌های خود در جامعه تلاش نمودند. برخلاف نوگرایان که با تأکید بر عقل به دنبال سنتزی بین اسلام و مدرنیته و استفاده از تجربیات نوین بشری برای احیای جوامع اسلامی هستند، اصول‌گرایان با برجسته‌سازی سنت و طرد رویکرد عقلی (فلسفی) از پذیرش تعامل و وام‌گیری از دانش بشری در غرب پرهیز کرده و صرفاً بر بازگشت تمام و کمال به آموزه‌های اسلامی که در سنت و نصوص اسلامی متجلی است، پای می‌فشارند و هرگونه اقتباس از تجربه‌های دیگر انسان را نوعی سازش با دنیایی می‌دانند که با انفکاک دین از سیاست به مظهر سیاست شیطانی و جهالت نوین تبدیل شده است. به این ترتیب، از منظر اصول‌گرایان، علم مدرن در واقع عامل شکل‌گیری جهالت نوین است و لذا از آن می‌بایست پرهیز کرده و صرفاً به سنت و منهج اسلامی رجوع کرد. معنایابی علم در این گفتمان به‌طور عام، متأثر از نظام معنایی آن و به‌طور خاص متأثر از چند عامل و نشانه صورت گرفته است. نخست، مفصل‌بندی

منهج اسلامی و تأکید بر بازگشت به سنت و اصول اسلامی؛ دوم، طرد مدرنیته و غرب؛ و سوم، نفی فلسفه و عرفان. عقل در این گفتمان صرفاً ابزاری برای فهم قرآن و حدیث است و در نتیجه علم اسلامی در این گفتمان همان دانش‌های موجود در قرآن و حدیث و سنت اسلامی است و جایی برای علوم عقلی در آن وجود ندارد. بنابراین، هرچند این گفتمان تأکید فراوانی بر بازگشت به تمدن اسلامی و رجوع به اصول، سنت و منهج اسلامی دارد، ولی با توجه به طرد فلسفه و حیطة محدودی که برای عقل قائل است، تعریف خاصی از علم اسلامی ارائه می‌کند و براین اساس، نشانه علوم انسانی اسلامی در آن به‌عنوان علم و منهج اسلامی موجود در قرآن و حدیث و سنت اسلامی معنا یافته است. اکنون برای فهم بهتر نحوه معنایابی نشانه علوم اسلامی در گفتمان اصول‌گرایی، به اختصار گفتار و عملکرد گفتمانی سیدقطب را بررسی می‌نماییم.

ج) سیدقطب^(۵) و علوم اسلامی (منهج و طرز تفکر اسلامی)

سیدقطب جایگاه برجسته‌ای در گفتمان اسلام‌گرایی و به‌طور خاص گفتمان اصول‌گرایی معاصر دارد. دکمجیان معتقد است که سیدقطب کوشش کرده است «ایدئولوژی بنیادگرایانه ابن تیمیه و ابن‌قیم جوزی، نظریه‌پردازان عمده قرن هشتم هجری را احیا کند. به این ترتیب، وظیفه ایدئولوژیک سیدقطب، خلق الگوهایی بود که بتواند بیداری اسلامی را به‌منظور استقرار حاکمیت الله بر روی زمین افزایش دهد.» (دکمجیان، ۱۳۸۳: ۱۶۸) حسن حنفی معتقد است که باید «اندیشه سیدقطب را به دو مرحله متمایز تقسیم کرد. در مرحله اول که حنفی او را «سیدقطب اول» می‌نامد، او ادامه دهنده راه سید جمال و عبده است و چهره‌ای اصلاح طلب دارد. اما در مرحله دوم که پس از زندان و انتشار کتاب «معالم فی الطریق» است، او دچار جزمیت در خطوط فکری می‌شود.» (حنفی، ۱۳۸۰: ۱۴۲)

سیدقطب معتقد بود که مشکلات واقعی مسلمانان زمانی ایجاد شد که به تأویل نصوص قرآنی پرداختند. وی چاره درد اسلام را در کنار گذاشتن یکباره تمام «مرده ریگ عقلی» می‌دانست و بر آن بود که ایدئولوژی اسلامی را بی‌واسطه از قرآن کسب نماید. (سیدقطب،

۱۳۶۱: ۶۶-۶۹) از نظر قطب، نسل صحابه نسلی ممتاز و تکرار نشده در تاریخ است؛ چرا که «پیامبر نسلی پرورش داده بود با قلبی خالص، عقلی خالص، تصویری خالص، شعوری خالص و تکوینی خالص [و نیالوده] از هر آنچه که غیر از منهج الهی است که قرآن تضمین کننده آن است.» (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۱۷) اما در نسل‌های بعدی سرچشمه‌ها به هم آمیخت. «فلسفه یونان، منطق یونان، اساطیر و انگاره‌های پارسیان، اسرائیلیات یهود و لاهوت نصارا و دیگر رسوبات تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر به این چشمه‌ها وارد شد و اینها با تفسیر قرآن کریم، علم کلام، همچنین فقه و اصول مخلوط شد. و از این چشمه مشوب سایر نسل‌ها خارج شدند، فلذا آن نسل [اول] هرگز تکرار نشد. و هیچ شکی نیست که همین اختلاط در سرچشمه اول عاملی اساسی از عوامل اختلاف آشکار بین کلیه نسل‌ها و این نسل متمایز و یگانه است.» (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۱۷)

سیدقطب معتقد بود که: «ایدئولوژی اسلامی از آرایش و انحراف و مسخ‌رهایی نخواهد یافت، مگر آن‌گاه که هر آنچه را که نام فلسفه اسلامی بر آن نهاده‌اند و تمام مباحث علم کلام و تمام آنچه میان فرق مختلف اسلامی در طی قرون گذشته اختلاف به‌پا کرده است، یکباره به دور بیندازیم^(۶) و پس از آن به‌سوی قرآن مجید بازگردیم.» (سیدقطب، بی‌تا: ۶۴)

سیدقطب با تأکیدی که بر حاکمیت خدا دارد، اصرار می‌ورزد که به بهانه تعارض شرع با مصلحت‌بندگان نباید بر شرع (حاکمیت) شورش کرد؛ زیرا «مصلحت بشر در شرع خدا تضمین شده است... پس اگر روزی انسان‌ها چنین به‌نظرشان آمد که مصلحت‌شان در مخالفت با چیزی است که خدا برایشان تشریح کرده، به وهم افتاده و... کافر شده‌اند... کسی که ادعا می‌کند مصلحت - در آنچه که او به‌نظرش می‌آید - مخالفت شریعت خداست، نباید پس از آن، آنی هم خود را بر این دین و از اهل این دین بداند.» (مرادی، ۱۳۸۲: ۲۰۰)

قطب معتقد است که «اسلام، روش نوین زندگی است؛ روشی سوای آنچه اروپا به‌خاطر دارد و سوای آنچه جهان در روزگار آن جدایی شوم و پیش از آن به‌خود دیده است. برنامه‌ای است اصیل و با ریشه‌ای جدا و مستقل، برنامه‌ای عمومی و تکامل یافته؛

و نه تنها برای زندگی کنونی و اوضاع حاضر، بلکه برنامه‌ای برای فکر و عقیده و نیز برای زندگی و عمل. و بنابراین یگانه برنامه‌ای است که توانایی دارد انسان را براساسی تازه پایه گذاری کند و جهانی نوین برای انسان به وجود آورد.» (سیدقطب، ۱۳۷۷: ۱۲۰)

سیدقطب، 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 سیدقطب که در اصل بیمار بودن تمدن غربی با کارل هم‌منظر است، تشخیص او را از اسباب این بیماری نمی‌پذیرد. از نظر سیدقطب، سبب بیماری کشنده‌ی این تمدن، برپایی آن بر مبنای بی‌دینی است و «چون متکی به طرز فکر الهی نیست، بدون توجه به حقیقت سرشت انسانی و خواسته‌های طبیعی انسان به وجود آمده است و بالطبع به کار انسان نمی‌آید.» (سیدقطب، ۱۳۷۷: ۸۳) سیدقطب معتقد است که سیادت و برتری غرب به پایان خود رسیده است و دلیل این موضوع آن است که «تمدن غرب به هدف‌های محدود و بی ارزش خود نایل شد، درحالی‌که نتوانست برای بشر، ارمغانی ارزنده و مفید باشد و آن طرز تفکر صحیح و مقررات کاملی را که شایسته انسان است، بدو عرضه نماید.^(۷) آری غرب با همه کوشش خود نتوانست ارزش‌های انسانی را بشناسد و بر پایه شناخت این ارزش‌ها، تمدنی به وجود آورد و در سایه این تمدن، واقعیت بشر یعنی انسانیت او را به رشد رساند.» (سیدقطب، ۱۳۷۷: ۷۵) سیدقطب در «معالم فی الطریق»، به‌طور قاطع هرگونه سازش و توازن بین دین و تمدن جدید را رد می‌کند. قطب معتقد است که: «جلوه‌های کاذب این تمدن مادی نباید چشم ما را خیره کند و تیره‌روزی و بدبختی بشر را در سایه نامبارک آن از ما دور بدارد. موشک‌های قاره پیما و ماهواره نباید ما را سرگرم خود سازد و از دره هولناکی که انسان و انسانیت در آن سقوط کرده است، غافل کند.» (سیدقطب، ۱۳۷۷: ۸۵) از نظر قطب، تمدن غرب، افکار افراد را در قفسی آهنین از علم و محسوسات اسیر کرده است: «به همین دلیل است که ما معتقدیم راه

نجات را نمی‌باید از زندانیان تمدن جدید جویا شد، بلکه باید سراغ طرز فکری را گرفت که از خارج این قفس و از افقی آزاد به وضع موجود می‌نگرد. مسئله عقب‌ماندگی علوم انسانی از علوم مادی را نباید آن‌چنان که دکتر کارل گمان کرده، پدیده‌ای اتفاقی گرفت، زیرا وقتی می‌بینیم در طرز فکری که پایه و اساس تمدن جدید است، برای انسان ارزشی در خور انسانیتش معین نشده و این طرز فکر از ایدئولوژی اسلامی که ارزش آدمی را تا مرتبه خلافت و جانشینی خدا در زمین بالا می‌برد منحرف گشته، عقب‌ماندگی علوم انسانی را موضوعی قهری و طبیعی خواهیم یافت.» (سیدقطب، ۱۳۷۷: ۹۹)

قطب در نامه‌های خود نگاشته‌اش در آمریکا می‌نویسد: «واقعا آمریکا بزرگ‌ترین دروغی است که جهان به خود دیده است.» (خالدی، ۱۳۷۷: ۲۵۲) او آمریکا را «کارگاه وسیع و مزخرف» می‌داند و در مورد آن می‌گوید: «اینجا غربت است، غربت واقعی، غربت روان و فکر، غربت روح و تن، اینجا در این کارگاه بزرگی که دنیای جدیدش می‌نامند!» (خالدی، ۱۳۷۷: ۲۴۸) قطب معتقد است تنها کمبودی که آمریکا در عین برخوردار بودن از همه چیز با آن مواجه است، «یگانه چیزی است که در نظر آن‌ها قدر و قیمتی ندارد... روح!» (خالدی، ۱۳۷۷: ۲۴۶) از نظر قطب، اسلام عین تمدن است (الاسلام هو الحضارة). قطب معتقد بود که «جامعه اسلامی - با صفاتش - تنها جامعه متمدن است و جوامع جاهلی - با تمامی اشکال متعددشان - جوامعی عقب‌مانده می‌باشند.» (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۱۱۷) او اصول و ارزش‌های تمدن اسلامی را این چنین معرفی می‌کند: «عبودیت از آن خداست؛ مبنای پیوند اجتماعی عقیده است؛ انسانیت انسان فراتر از ماده است؛ گونه‌ای از ارزش‌های انسانی باید حاکم شوند که انسانیت انسان را بارور کنند، نه حیوانیتش را؛ خانواده دارای حرمت است؛ خلافت انسان بر روی زمین، براساس عهد، پیمان و شرط الهی، و حاکمیت محض روش خدا و شریعت او در امور این خلافت است.» (مرادی، ۱۳۹۰: ۳۰۱) جاهلیت از دیدگاه سیدقطب، تجسم انحراف از اسلام است، چه این انحراف پیش از اسلام انجام شده باشد و چه پس از آن: «ما امروز در جاهلیتی همانند جاهلیت زمان ظهور اسلام یا تاریک‌تر از آن قرار داریم. هر چه پیرامون ماست، جاهلیت است... انگاره‌ها و عقاید مردم، عادات و

سنت‌هایشان، منابع فرهنگشان، هنرها و آدابشان، مقررات و قوانینشان، و حتی بسیاری از آنچه که ما فرهنگ اسلامی و منابع اسلامی و فلسفه اسلامی و اندیشه اسلامی به‌شمار می‌آوریم... همگی از فرآورده‌های این جاهلیت است.» (مرادی، ۱۳۸۲: ۱۹۹)

لذا در دیدگاه سیدقطب، مفهوم جاهلیت تنها شامل جوامع لیبرال سرمایه‌داری و کمونیسم نیست، بلکه چندان توسعه می‌یابد که شامل همه جوامع اسلامی معاصر می‌شود. او در این باره با صراحت تمام اعلام می‌کند که جوامعی که خود را مسلمان می‌دانند، ولی مهم‌ترین خاصیت الوهیت را که حاکمیت است به غیر خدا سپرده‌اند، به جوامع جاهلی منضم می‌شوند. و در تعریف جامعه جاهلی می‌نویسد: «جامعه جاهلی هر جامعه‌ای است که عبودیت آن به خدا خالص نباشد. تجسم این عبودیت در انگاره اعتقادی و شعائر عبادی... و مقررات قانونی است... با این تعریف دقیق همه جوامعی که امروزه بر روی زمین قرار دارند، در دایره جامعه جاهلی قرار می‌گیرند.» (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۹۲-۹۱)

از نظر قطب، مسلمانان نمی‌توانند در نظام ارگانیکی که جامعه جاهلی ایجاد کرده زندگی کنند؛ چرا که وجودشان به این شکل، عملاً به موجودیت اسلام منجر نمی‌شود، زیرا افرادی که به لحاظ نظری مسلمانند، ولی در ترکیب ارگانیک جامعه جاهلی قرار دارند، حتماً مجبور به پذیرش خواسته‌های این جامعه اندام‌وار خواهند شد و خواسته و ناخواسته یا آگاهانه و ناآگاهانه، نیازهای اساسی این جامعه را که برای بقایش ضروری است، برآورده خواهند ساخت و از کیان آن دفاع خواهند کرد؛ یعنی افرادی که به لحاظ نظری مسلمانند، به تقویت جامعه جاهلی خواهند پرداخت که به لحاظ نظری برای نابودی آن تلاش می‌کنند. بنابراین، برای آنکه قاعده نظری اسلام - یعنی عقیده - در جماعتی ارگانیک از لحظه نخست تجسم یابد، چاره‌ای جز این نیست که جماعت اندام‌وار دیگری، جز جامعه جاهلی پدید آید. (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۵۵-۵۴)

۳-۳. گفتمان تمدن‌گرایی

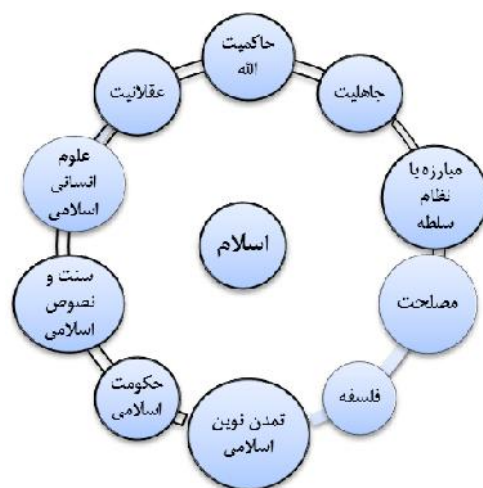
تمدن‌گرایی در مقایسه با دو گفتمان اصول‌گرایی و نوگرایی، گفتمانی نوظهور است.

این گفتمان سعی دارد تلفیقی بین نوگرایی و اصول‌گرایی ایجاد کند و لذا در نظام معنایی آن نشانه‌های مشترک زیادی با دو گفتمان فوق وجود دارد. گفتمان تمدن‌گرایی با استفاده از تجارب دو گفتمان فوق بر آن است که برای حل مشکلات جهان اسلام می‌بایست یک «تمدن جدید اسلامی» را شکل داد و در این مسیر عقلانیت نوگرایی و سنت اصول‌گرایی را توأمان به کار گرفت. از منظر این گفتمان، تشکیل حکومت و دولت اسلامی مقدمه‌ای برای تشکیل تمدن اسلامی است، لذا در این گفتمان نشانه تمدن اسلامی که پیش از این اندیشمندانی چون سیدقطب و مالک بن نبی^(۸) آن را مطرح کرده بودند، نقشی محوری و جایگاهی برجسته می‌یابد. از منظر گفتمان تمدن‌گرایی «نه تنها دین با مقولاتی چون نوگرایی و توسعه اجتماعی در تضاد و تقابل نیست، بلکه تحول و توسعه علمی و تکنولوژیک را از لوازم و سازه‌های زندگی اجتماعی بشر می‌داند. نقطه اختلاف این دیدگاه با تجدیدگرایی [نوگرایی] اسلامی در این است که روشنفکران مسلمان الگوهای توسعه را اصولاً از مدل‌های مدرنیته اخذ و اقتباس کرده و تنها به سازگاری ظاهری آن‌ها با شریعت اسلامی می‌اندیشند، حال آنکه رویکرد تمدن‌گرا به دنبال تبیین و تأسیس الگوهای توسعه اجتماعی در چهارچوب فرهنگ اسلامی و آموزه‌های وحیانی است. بنابراین، می‌توان گفت که این رویکرد در یک واکنش فعال و تعاملی با دو گرایش پیشین شکل گرفته و به دنبال پاسخگویی به چالش‌های عینی و عقده‌های ناگشوده‌ای است که ظاهراً دیگران از حل و فصل آن باز مانده‌اند.» (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۸۵)

الف) نظام معنایی گفتمان تمدن‌گرایی

مهم‌ترین نشانه‌هایی که در این منظومه گفتمانی مفصل‌بندی شده، عبارتند از: تمدن اسلامی، حکومت اسلامی، عقلانیت، مصلحت، فلسفه، نصوص و سنت اسلامی، جاهلیت و مبارزه با نظام سلطه. به این ترتیب با مفصل‌بندی همزمان عقلانیت و فلسفه از یک سو و سنت و نصوص اسلامی از سوی دیگر، نظام معنایی این گفتمان تلفیقی از نشانه‌های اصلی موجود در دو گفتمان اصول‌گرا و نوگرا است. تمدن‌گرایان، غرب و آموزه‌های

مدرنیته را برای ایجاد تمدن اسلامی نامناسب می‌دانند؛ زیرا آن را به‌عنوان جاهلیتی جدید، عامل اصلی کنار نهادن دین از حوزه‌های عمومی و عامل ایجاد خلأ معنویت و فضیلت در جامعه می‌دانند، اما باین‌وجود و برخلاف اصول‌گرایان، قائل به طرد تمامی دانش‌های غربی نیستند. به‌این‌ترتیب گفتمان تمدن‌گرا به شیوه‌ای معنادار از مفصل‌بندی عوامل فوق‌تشکیل یافته و تصور و فهم تمدن‌گرایان از واقعیت را شکل داده است. با توجه به شخصیت رابطه‌ای هویت در برداشتی که لاکلا و موف از گفتمان مطرح می‌کنند، تصویر گفتمان تمدن‌گرا از اسلام متأثر از سایر نشانه‌های مفصل‌بندی شده در این گفتمان است. اسلام در این گفتمان در قالب آموزه‌های موجود در اصول، سنت و نصوص اسلامی، عقلانیت و فلسفه متجلی است که می‌بایست بر مبنای اصول آن و با رویکردی عقل‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه آن را مبنای ایجاد تمدن نوین اسلامی قرار داد.



شکل ۳. نظام معنایی گفتمان تمدن‌گرایی

ب) معنایابی علوم انسانی اسلامی در گفتمان تمدن‌گرایی

از منظر گفتمان‌گرایی، برای حل مسائل جامعه و دستیابی به توسعه مطلوب باید به تأسیس یک حوزه کارشناسی علمی متناسب با اصول و ارزش‌های اسلامی پرداخت و علوم انسانی اسلامی را که ویژه جامعه اسلامی است، تولید کرد. به‌این‌ترتیب، طبیعی

است که برنامه‌های توسعه اجتماعی به‌طور همزمان از دو مقوله دینی و علمی که در بنیاد با یکدیگر هماهنگ شده‌اند، متأثر خواهد بود و به تدریج فرآیند برنامه‌ریزی در یک جامعه اسلامی با برنامه‌ریزی در جوامع مدرن و سکولار فاصله خواهد گرفت. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۳۰۶) این گفتمان به همان سان که اجتهاد را یگانه راه دستیابی به معارف صحیح اسلامی می‌داند، در حوزه عمل نیز روش‌های عقلانی و تجربی را در شناخت مناسبات عینی و مهندسی اجتماعی معتبر و ضروری می‌شمارد. تمدن‌گرایان اصرار می‌ورزند که «منظور آنان از علم لزوماً دانش‌های سکولار سازنده تمدن جدید نیست. همچنان که غرب جدید برای تحقق ارزش‌های این جهانی و دین‌گريزانه خویش، به تولید دانش سکولار دست یازید، پایه‌گذاری تمدن اسلامی نیز نیازمند ابزارهای علمی و کارشناسی متناسب با نظام ارزشی و شاخص‌های اسلامی است. این نکته همان چیزی است که تمدن‌گرایان، اخیراً و به اجمال، آن را «جهتداری علوم» می‌نامند و با طرح ایده «نظریه پردازی دینی» یا «اسلامی سازی علوم» در صدد تولید علوم انسانی اسلامی برآمده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۹۸) به این ترتیب، می‌توان گفت که نشانه علوم انسانی اسلامی در این گفتمان مفصل‌بندی شده و معنا یافته است و این گفتمان با مفصل‌بندی همزمان عقل و نص، از یک سو معتقد به ضرورت علوم انسانی اسلامی است و از سوی دیگر، برخلاف اصول‌گرایان که تمامی علوم مدرن را طرد کرده و عامل جاهلیت می‌دانند، در صدد استفاده از دانش مدرن در جهت منظم و مدون کردن علوم انسانی اسلامی است. همچنین تمدن‌گرایان، با توجه به مفصل‌بندی نشانه مصلحت، همچون نوگرایان در صددند تا زمان حصول علوم انسانی اسلامی، از علوم مدرن که در تضاد با اصول اسلامی نیستند، در جهت سامان‌بخشی اولیه به جامعه استفاده نمایند.

ج) علوم انسانی اسلامی در اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)
علم در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای جایگاه برجسته‌ای دارد. از نظر ایشان علم، مولد قدرت است و نظام سلطه براساس قدرت و علم خود توانسته است جهان را

به سیطره خود درآورد و جاهلیت مدرنی را ایجاد کند. ایشان در تبیین این جاهلیت می‌فرمایند: «امروز شما در دنیا نگاه کنید؛ قدرت‌های مسلط و مستکبر عالم تسلیحات درست می‌کنند برای تهدید بشریت، نه برای گسترش عدالت؛ برای گسترش بی‌عدالتی، نه برای دادن امنیت به بشر؛ بلکه برای سلب امنیت از کسانی که تسلیم آن‌ها نباشند. امروز مسئله در دنیا این است. اینکه ما جاهلیت مستقر امروز دنیا را جاهلیت مدرن می‌نامیم، به‌خاطر همین است. دوران جاهلیت پایان نیافته است. جاهلیت یعنی مقابله با حق، مقابله با توحید، مقابله با حقوق انسان، مقابله با راهی که خدا برای انسان‌ها در جهت سعادت گشوده است. این جاهلیت، امروز هم هست؛ با شکل مدرن، با استفاده از دانش، با استفاده از فناوری‌های پیشرفته، با استفاده از سلاح هسته‌ای، با استفاده از انواع تسلیحات برای پر کردن کیسه‌ی صاحبان صنعت‌های مخرب و منهدم‌کننده‌ی زندگی بشر.» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۴/۱۹: منبع اینترنتی)

ایشان در تبیین مخالفت با تمدن غربی و علل فروپاشی قریب‌الوقوع آن، به خلأ معنویت و فضیلت در آن اشاره کرده و می‌فرمایند: «مخالفت مؤمن به اسلام با تمدن غربی به‌خاطر پیشرفت علمی و مبارزه‌ی با خرافات و علمی‌کردن همه‌ی روابط اجتماعی نیست؛ به‌خاطر خلأ معنویت و فضیلت در این مجموعه‌ی دنیایی است... شما جوان‌ها آن روز را خواهید دید که این دنیای متمدن غربی از نبود معنویت، دچار هلاکت و نابودی خواهد شد... این‌ها در علم مشکلی نداشتند. از طریق این علم، ثروت بی‌اندازه هم کشف کردند و به دست آوردند؛ از ثروت‌های زیرزمینی و منابع خدادادی هم حداکثر استفاده را کردند؛ به فضا هم رفتند؛ به اعماق اجسام هم پی‌بردند؛ در پیشرفت علمی کار زیادی کردند و از این علم هم برای به دست آوردن ثروت و قدرت و سیاست و همه چیز، حداکثر استفاده‌های مشروع و نامشروع را کردند؛ با همین علم استعمار کردند؛ کشتارهای گوناگون جهانی کردند؛ میلیون‌ها انسان را اروپایی‌ها در قرن اخیر و در جنگ‌های مختلف و حوادث گوناگون کشتند؛ بنابراین، این‌ها در علم مشکلی نداشتند؛ اما علم بدون هدایت و فضیلت و معنویت و انسانیت، و علم ناظر فقط به دنیا و غمض عین از آخرت، نتیجه‌اش

همین است.» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۲۲: منبع اینترنتی)

در اندیشه ایشان برای فائق آمدن بر این نظام سلطه و حل مشکلات جهان اسلام می‌بایست با یک «جنبش نرم افزاری» و «نهضت تولید علم» به تولید علم دست زد و تمدن نوین اسلامی را ایجاد نمود. پس، ملاحظه می‌شود که در نظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای تمدن اسلامی، جایگاه رفیعی می‌یابد تا جایی که ایشان، تشکیل دولت اسلامی را مقدمه‌ای برای تشکیل تمدن اسلامی می‌دانند و اظهار می‌دارند: «ما یک انقلاب اسلامی داشتیم، بعد نظام اسلامی تشکیل دادیم، مرحله بعد تشکیل دولت اسلامی است، مرحله بعد تشکیل کشور اسلامی است، مرحله بعد تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی است. ما امروز در مرحله‌ی دولت اسلامی و کشور اسلامی قرار داریم؛ باید دولت اسلامی را ایجاد کنیم. امروز دولت ما - یعنی مسئولان قوه مجریه، قوه قضاییه، قوه مقننه، که مجموع این‌ها دولت اسلامی است - سهم خوبی از حقایق اسلامی و ارزش‌های اسلامی را دارد؛ اما کافی نیست؛ اولش خود من. باید بیشتر به سمت اسلامی شدن، مسلمان شدن و مؤمنانه و مسلمانانه زندگی کردن برویم.» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۸/۶: منبع اینترنتی)

نکته حائز اهمیت در معنایابی علم در اندیشه ایشان، صورت‌بندی‌ای است که حضرت‌شان از علوم انسانی ارائه می‌دهند: «ما علوم انسانی‌مان بر مبادی و مبانی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی بنا شده است. علوم انسانی غرب مبتنی بر جهان‌بینی دیگری است؛ مبتنی بر فهم دیگری از عالم آفرینش است و غالباً مبتنی بر نگاه مادی است. خب، این نگاه، نگاه غلطی است؛ این مبنا، مبنای غلطی است. این علوم انسانی را ما به صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می‌آوریم در دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف این‌ها را تعلیم می‌دهیم؛ درحالی‌که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقایق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو و پیدا کرد. این کار بسیار اساسی و مهمی است. اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب‌نظران در علوم مختلف

انسانی می‌توانند بر این پایه و بر این اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند، لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد.» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۷/۲۸: منبع اینترنتی)

و در جایی دیگر می‌فرمایند: «شکی نیست که بسیاری از علوم انسانی، پایه‌ها و مایه‌های محکمی در اینجا دارد؛ یعنی در فرهنگ گذشته‌ی خود ما. برخی از علوم انسانی هم تولید شده‌ی غرب است؛ یعنی به‌عنوان یک علم وجود نداشته، اما غربی‌ها که در دنیای علم پیشروی کرده‌اند، این‌ها را هم به‌وجود آورده‌اند؛ مثل روان‌شناسی و علوم دیگر. خیلی خوب، ما، هم برای سرجمع کردن، مدوّن کردن، منظم کردن و نظام‌مند کردن آنچه که خودمان داریم، به یک تفکر و تجربه‌ی علمی احتیاج داریم، هم برای مواد و پایه‌هایی که آن‌ها در این علم جمع آورده‌اند، به یک نگاه علمی احتیاج داریم. منتها گرفتن پایه‌های یک علم از یک مجموعه خارج از محدوده مورد قبول ما، به معنای قبول نتایج آن نیست. مثل این می‌ماند که شما یک کارخانه را وارد می‌کنید، آن‌ها با این کارخانه یک چیز بد درست می‌کرده‌اند، حالا شما با آن کارخانه، یک چیز خوب درست می‌کنید؛ هیچ اشکالی ندارد. اگر تلفیق بین علوم انسانی غربی و علوم انسانی اسلامی، به معنای مجذوب شدن، دلباخته شدن، مغلوب شدن و جو زده شدن در مقابل آن علوم نباشد، ما این را قبول داریم و اشکال ندارد. ببینید در علوم انسانی، تفکر ایمانی و میراث عظیم و عمیق شما، به شما چه می‌گوید.» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹: منبع اینترنتی)

ایشان از یک‌سو علوم انسانی غربی را برای ایجاد تمدن اسلامی نامناسب می‌دانند و معتقدند که می‌بایست بر مبنای قرآن، فرهنگ و میراث عظیم اسلامی به علوم انسانی اسلامی پرداخت و از سویی دیگر استفاده از تجارب بشری در غرب را برای نظام‌مند و مدون کردن علوم انسانی اسلامی جایز می‌دانند. برای پی‌ریزی تمدن نوین اسلامی نیز به شرط مغلوب نشدن علوم انسانی اسلامی و جو زده نشدن متفکران مسلمان، قائل به تلفیق علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی غربی هستند.

جمع بندی

همان طور که پیش از این مشخص شد، متأثر از نظام معنایی گفتمان‌های اسلام‌گرا، نشانه علوم انسانی اسلامی نیز به شکلی خاص معنا یافته و یا طرد شده است. برای نوگرایان، غرب به سبب قدرت، فناوری و آزادی موجود در آن، الگویی جذاب به نظر می‌رسید. آنان در برخورد با گفتمان هژمونیک غرب، رویکردی تدافعی را اتخاذ کردند و درصدد برآمدند تا علوم جدید و بهترین اندیشه‌های موجود در غرب را به شرط آنکه تصادمی با ارزش‌های اسلامی نداشته باشد، برای ایجاد مدرنیته اسلامی به کار بندند. نوگرایان معتقدند که زیربناهای علمی و تکنولوژیک تمدن مدرن غربی قابل تبدیل به مقوله‌های علمی و عملی‌اند که مسلمانان می‌توانند بدون اینکه مجبور به از کف دادن هویت فرهنگی خود باشند، آن‌ها را بیاموزند و کسب منفعت نمایند. اما برای اصول‌گرایان، غرب، مظهر جاهلیت بود. آنان در برخورد با گفتمان هژمونیک غرب، رویکردی تهاجمی اتخاذ کردند و ضمن تکفیر آن، هرگونه اقتباس از تجربه‌های غرب را نوعی سازش با دنیایی دانستند که مظهر سیاست شیطانی است. از نگاه اصول‌گرایان، علم مدرن، در واقع عامل شکل‌گیری جهالت نوین است و لذا از آن می‌بایست پرهیز کرد. اصول‌گرایان یگانه راه نجات مسلمانان را بازگشت به تمدن اسلامی و به کارگیری منهج، طرز تفکر و علوم اسلامی موجود در نصوص و سنت سلف صالح می‌دانند و بر طرد تمامی آنچه مرده ریگ عقلی می‌دانند - از علوم انسانی قدیمی یونانی گرفته تا علوم انسانی غرب مدرن - تأکید می‌کنند. در این گفتمان علوم انسانی اسلامی به شکل منهج اسلامی و طرز تفکر اسلامی معنا می‌یابد. اما در گفتمان تمدن‌گرایی، علوم انسانی اسلامی به شکل بارزتر و خاصی معنا یافته و مفصل‌بندی شده است. برای تمدن‌گرایان، هرچند غرب دچار جاهلیت است؛ اما این جاهلیت، عمدتاً متأثر از نبود معنویت است، نه به خاطر علم مدرن، لذا در این گفتمان، ضمن آنکه بر ضرورت علوم انسانی اسلامی در نوسازی تمدن اسلامی تأکید می‌شود، استفاده محتاطانه و مصلحتی از علم مدرن و تلفیق علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی غربی نیز تجویز می‌گردد.

پی‌نوشت

۱. از آنجا که برخی معتقدند کاربرد اصطلاح اسلام سیاسی بیانگر پذیرش ضمنی تفکیک دین از سیاست است، لذا به نظر می‌رسد استفاده از اصطلاح «اسلام حکومت‌گرا» مناسب‌تر بوده و برطرف‌کننده این ایراد نیز می‌باشد. با این وجود، با توجه به مفهوم و تعریف خاصی که از اصطلاح اسلام سیاسی در ادبیات دانش سیاسی وجود دارد و با توجه به کاربرد و سیع آن در این دانش، در این تحقیق اسلام سیاسی را به کار خواهیم برد.

۲. اقبال لاهوری در ارتباط با علوم جدید می‌گوید: «مسلمانان این دوره در این باره چیزهای بسیاری نگاشته‌اند که رابطه بین اسلام و علوم جدید چیست؟ من میتوانم به جرئت بگویم که اسلام سرچشمه و اساس فرهنگ غربی است. در قرن پانزدهم میلادی از وقتی که اروپا رو به ترقی گذاشت، فراگیری علم از دانشگاه‌های مسلمانان آغاز شد. در این دانشگاه‌ها دانشجویان کشورهای مختلف اروپایی می‌آمدند و تعلیم می‌دیدند... غرض این است که تمام علوم جدید پایه و اساسش بر فیضی است که از مسلمانان برده‌اند.» (جاوید اقبال، جاویدان اقبال زنده رود، ج ۲، ترجمه: شهیندخت کامران مقدم، اقبال آکادمی پاکستان، لاهور، ۱۹۸۵م: ۸۳-۸۵) لذا نه تنها او مسلمانان را به فراگیری و حرکت به سمت این علوم تشویق می‌کند، بلکه اساساً این علوم را در تداوم علوم اسلامی میداند و تضادی بین علوم جدید و اسلام قائل نیست. «در این حرکت هیچ چیز نادرست نیست و باطل نیست؛ چه، فرهنگ اروپایی، از جنبه عقلی آن، گسترشی از بعضی از مهم‌ترین مراحل فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره‌کننده فرهنگ اروپایی از حرکت ما جلوگیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم.» (محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، نشریه شماره ۱ مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ترجمه: احمد آرام، ۱۱)

۳. محمدبن پیرعلی بیرگیوی (۹۲۸-۹۸۱ق)، بیرگیلی نیز خوانده می‌شود.

۴. محمد افندی قاضی زاده (۹۹۰-۱۴۰۵ق)، معروف به کوچوک قاضی زاده که پیروان او به «قاضی زاده لر» شهرت داشتند.

۵. نام کامل ایشان سیدقطب ابراهیم حسین شاذلی است. برای مطالعه شرح زندگی و تحولات فکری او رجوع شود به: صلاح‌الدین عبدالفتاح خالدی، سیدقطب از ولادت تا شهادت، ترجمه: جلیل بهرامی‌نیا، نشر احسان، ۱۳۸۰.

۶. این دیدگاه در مورد فلسفه را میتوان در معتقدان به «مکتب تفکیک» نیز مشاهده نمود. برای مطالعه

بیشتر در این زمینه رجوع شود به: محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۲. و همچنین: مهدی نصیری، اسلام و تجدد، کتاب صبح، ۱۳۸۷. و مقاله‌ای از ایشان با عنوان: پیش نیازهای تحول در علوم اسلامی در:

http://sematmag.com/index.php?option=com_content&view=article&id=228:2012-03-01-12-14-20&catid=46:no-6&Itemid=1

۷. این نگاه قطب به غرب را در سنت‌گرایانی چون گنون، شووان، سیدحسین نصر و... نیز می‌توان یافت.

۸. نشانه تمدن در اندیشه مالک بن نبی جایگاهی برجسته دارد و مجموعه کتاب‌های او با عنوان «مشکلات الحضارة» به موضوع تمدن در جهان اسلام پرداخته‌اند. مالک بن نبی معتقد است که هر تمدنی دارای سه بُعد: «ابزار مادی» یا جهان اشیا، «بُعد فکری» یا جهان اندیشه‌ها و «بُعد شخصیت‌ها» یا جهان اشخاص است. به نظر بن نبی این جهان‌های سه‌گانه به گونه‌ای پراکنده از یکدیگر عمل نمیکنند، بلکه در عمل مشترکی هماهنگ میشوند که شکل آن طبق الگوهای ایدئولوژیک از جهان اندیشه‌ها به دست می‌آید و اجرای آن توسط ابزاری از جهان اشیا انجام می‌پذیرد، و این همه برای هدفی است که جهان اشخاص آن را معین می‌سازد. (مالک بن نبی، شبکه روابط اجتماعی، ترجمه: جواد صالحی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹: ۳۵-۳۳) به نظر او تمام تمدن‌های معاصر در نتیجه انسجام بین خاک، انسان و زمان، آن هم در سایه یک نیروی مؤثر دینی و آسمانی به وجود آمده‌اند. بن نبی تأکید دارد در جهان اسلام نیز نمی‌توان بی‌نیاز از مبدأ دینی شریعت محمدی تفکری نوین را نقطه شکل‌گیری تمدنی جدید قرار داد. او افکار و اندیشه‌ها را به دو دسته: «افکار مرده» و «افکار میراننده» تقسیم میکند و معتقد است که مسلمانان هنگامی که گرفتار محیطی با افکار مرده شدند، برای جبران دکنترین خلل یافته خود، به فکر وارد کردن افکار و اندیشه‌های میراننده جهان غرب افتادند که به سم قاتل و کشنده‌ای میماند که بر انحطاط جامعه می‌افزود. به نظر او تمدن یا نظامی که تکیه‌گاهی در جهان دکنترین افکار برای خود نیابد، محکوم به فنا خواهد بود. (مالک بن نبی، مشکلة الافکار فی العالم الاسلامی، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۲ ه.ق: ۱۵۷-۱۵۰)؛ همچنین رجوع شود به: مالک بن نبی، نقش و رسالت مسلمان، ترجمه: صادق خرم رودی، انتشارات احیا، بی‌تا.

کتابنامه

الف) کتاب‌ها

۱. احمد یاقی، اسماعیل، ۱۳۷۹، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ترجمه: رسول جعفریان، قم،

پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۲. اسدآبادی، سیدجمال الدین، ۱۲۹۸ ه.ق، حقیقت مذهب نیچریه، کلکته، بینا
۳. اسدآبادی، سیدجمال الدین، عروة الوثقی، جلد ۱، ترجمه: زین العابدین کاظمی خلخالی، انتشارات حجر، بیتا
۴. اسدآبادی، سیدجمال الدین، مقالات جمالیة، به کوشش لطف‌الله اسدآبادی، تهران، ایرانشهر، بیتا
۵. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، نشریه شماره ۱، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ترجمه: احمدآرام، بیتا
۶. اقبال، جاوید، ۱۹۸۵ م، جاویدان اقبال زنده رود، ج ۲، ترجمه: شهیندخت کامران مقدم، لاهور، اقبال آکادمی پاکستان
۷. بابی سعید، ۱۳۷۹، هراس بنیادین، اروپا مداری و ظهور اسلام گرایبی، مترجمان: دکتر غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، انتشارات دانشگاه تهران
۸. بهروزلک، غلامرضا، ۱۳۸۶، جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۹. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۵۷، بیدارگران اقلیم قبله، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۰. حنفی، حسن، ۱۳۸۰، میراث فلسفی ما، مترجمان: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، نشریادآوران
۱۱. خسرو شاهی، سیدهادی، ۱۳۵۲، نامه‌ها و اسناد سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی، دارالتبلیغ اسلامی قم
۱۲. دکمجیان، هریر، ۱۳۸۳، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه: دکتر حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان
۱۳. سیدقطب، ۱۳۶۱، اخلاق و تربیت در اسلام، ترجمه: روح‌ا... مازندرانی، چاپ دوم، تهران، نشر قلم
۱۴. سیدقطب، ۱۳۷۷، آینده در قلمرو اسلام، ترجمه: سیدعلی خامنه‌ای، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۵. سیدقطب، ۱۴۱۵ ه.ق، معالم فی الطریق، بیروت، دارالشروق
۱۶. سیدقطب، (بی‌تا)، ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بعثت، بیتا
۱۷. شرابی، هشام، ۱۳۶۸، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه: عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی

۱۸. شهبازی، عبدالله، ۱۳۸۳، زرسالاران یهودی و پارسی؛ استعمار بریتانیا و ایران، جلد پنجم، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی
۱۹. صاحبی، محمدجواد، ۱۳۸۰، مبانی نهضت احیای فکر دینی، بوستان کتاب قم
۲۰. صلاح‌الدین عبدالفتاح خالدی، ۱۳۸۰، سیدقطب از ولادت تا شهادت، ترجمه: جلیل بهرامینیا، نشر احسان
۲۱. فیرحی، داود، ۱۳۸۴، نظام سیاسی و دولت در اسلام، انتشارات سمت
۲۲. مالک بن نبی، ۱۳۵۹، شبکه روابط اجتماعی، ترجمه: جواد صالحی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۲۳. مالک بن نبی، ۱۴۰۲ ه.ق، مشکلة الافکار فی العالم الاسلامی، دمشق، دارالفکر
۲۴. مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۰، سیدجمال‌الدین و اندیشه‌های او، کتابهای پرستو، چاپ ششم ۱۳۶۰
۲۵. الموصلی، احمد، ۱۳۷۸، اصول‌گرایی اسلامی و نظام بین‌المللی، ترجمه: مهرداد آزاد اردبیلی، تهران، انتشارات کیهان
۲۶. یورگنسن، ماریان، و فیلیپس، لوئیز، ۱۳۸۹، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه: هادی جلیلی، تهران، نشر نی

ب) مقاله‌ها

۱. تاجیک، محمدرضا، سخنرانی در همایش اسلام سیاسی در آغاز قرن بیست‌ویکم، پگاه حوزه، سال ۱۳۸۰، شماره ۲۷.
۲. تمیمی، عزام، چرا اسلام نیازی به سکولاریسم ندارد، ترجمه: علی کالیراد، روزنامه شرق، شماره ۶۸۸، ۸۴/۱۱/۱۱.
۳. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی، نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، زمستان ۱۳۸۳، شماره ۲۸.
۴. حقیقت، سیدصادق، انقلاب اسلامی: چالش سنت و تجدد، ماهنامه نسیم بیداری، شماره سوم، بهمن ۱۳۸۸.
۵. ری، الیور، فصلنامه گفتگو، پائیز ۱۳۷۹، شماره ۲۹.
۶. سبحانی، محمدتقی، درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر(۱)، فصلنامه نقد و نظر، زمستان ۱۳۸۵، شماره ۴۳-۴۴.

۷. سلطانی، سیدعلی اصغر، تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، زمستان ۱۳۸۳، شماره ۲۸.
۸. محمد ایوب، اسلام سیاسی تصور یا واقعیت، ترجمه: مریم میرزا یاری، پگاه حوزه، سال ۱۳۸۹، شماره ۲۸۷.
۹. مرادی، مجید، تقریر گفتمان سیدقطب، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ۱۳۸۲، شماره ۲۱.
۱۰. مرادی، مجید، قطب‌نمای اسلام‌گرایی، پگاه حوزه، اردیبهشت ۱۳۹۰، شماره ۳۰۱.

ج) منابع اینترنتی

۱. توانا، محمدعلی، اسلام و مدرنیته در اندیشه سیدجمال الدین اسدآبادی،
xpsa.76836-wohs/elcitra/ten.noohkesar.www//:ptth
۲. ثقفی، سیدمحمد، سیدجمال‌الدین و علم زدگی،
361=di?xpsa.elcitra/moc.hgrahsehelsom.www//:ptth
۳. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار اساتید و طلاب مدرسه آیت الله مجتهدی، ۱۳۸۳/۳/۲۲،
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=1138>.
۴. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار اساتید و دانشجویان دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹،
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3328>
۵. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور ۱۳۸۸/۷/۲۸،
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8259>.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۳/۸/۶،
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3256>.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی، دیدار مسئولان نظام در عید مبعث، ۱۳۸۹/۴/۱۹،
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9714>.
۸. عنایت، حمید، تجدید فکر دینی؛ به نقل از:
<http://www.moslehashargh.com/article.aspx?id=78>.
۹. فراست‌خواه، مقصود
23=di?xpsa.elcitra/moc.hgrahsehelsom.www//:ptth