

چشم‌انداز گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری

نویسنده: نبی‌الله روحی^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۲۵

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۹/۳۰

فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج، سال شانزدهم، شماره ۶۱، زمستان ۱۳۹۲

چکیده

اعتقاد به ضرورت رجوع به مبانی دینی و تفسیر روابط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بر پایه قابلیت‌های عظیم دین اسلام، رخدادی بود که با آغاز قرن بیستم در جهان اسلام توانست همه گفتمان‌های حاکم را به مبارزه بطلبد. نهضت اسلامی در سیر تطور خود به صورتهای مختلف و گفتمان‌های گوناگون خود را نشان داده است؛ به طوری که هر یک از این گفتمانها متأثر از نظام معنایی خود، چشم‌انداز خاصی ترسیم کرده است. به نظر می‌رسد بررسی نظرات و اندیشه‌های علمای اسلامی در قالب گفتمان‌های اسلام سیاسی و تبیین نظام معنایی هر یک، ما را در دستیابی به ترسیم نقشه راهی مبتنی بر چشم‌انداز مشخص یاری می‌رساند. بر این اساس، این مقاله با استفاده از روش تحلیل گفتمانی، نظام معنایی گفتمان‌های اسلام سیاسی را در قالب گفتمان‌های تمدن‌گرایی، شریعت‌گرایی و تجددگرایی با تأکید بر گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی و با بهره‌گیری از نظر علمای برجسته هر یک از گفتمانها، مورد بررسی قرار داده و چشم‌انداز هر یک از گفتمانها را ارائه کرده است. بر اساس نتایج این تحقیق، از منظر گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی، غرب در قالب نظام سرمایه‌داری و متأثر از خوی استکباری، مانع پیشرفت جهان اسلام و خود دچار جاهلیت است. این گفتمان با مفصل‌بندی همزمان عقلانیت و فلسفه از یک سو و سنت و نصوص اسلامی از سوی دیگر، نظام معنایی خود را با تلفیقی از نشانه‌های اصلی موجود در دو گفتمان شریعت‌گرا و تجددگرا شکل می‌دهد. در این گفتمان، ضمن آنکه بر ضرورت نهضت نرم‌افزاری تولید علم و اسلامی‌سازی علوم و نوسازی تمدن اسلامی تأکید می‌شود، استفاده محتاطانه و مصلحتی از علم مدرن تجویز می‌گردد. چشم‌انداز مطلوب این گفتمان برای نهضت اسلامی، تحقق تمدن نوین اسلامی است و این گفتمان برای تحقق چشم‌انداز مطلوب خود، راهبردهای مقابله با نظام سلطه و بهره‌مندی از مواهب علم مدرن (در حوزه علوم تجربی و فنی مهندسی) و اسلامی‌سازی علوم (به‌ویژه علوم انسانی) بر مبنای نصوص اسلامی را ارائه می‌کند.

واژگان کلیدی:

گفتمان، اسلام سیاسی، چشم‌انداز، تمدن‌گرایی اسلامی، تجددگرایی، مقام معظم رهبری



مقدمه

انحطاط و عقب‌ماندگی داخلی و هجوم گسترده و همه‌جانبه استعمار غربی به جهان اسلام در قرون اخیر، مسلمانان و اقشار گوناگون جوامع مسلمان را به واکنش واداشت. در پی تحولات داخلی جهان اسلام، مسلمانان از یک طرف در داخل گرفتار فقر و فلاکت، ظلم و استبداد و در نهایت، عجز و درماندگی و عقب‌ماندگی بودند و از طرف دیگر، در معرض هجوم غرب و تجدد قرار گرفتند که با دو چهره دانش، فناوری و چهره سیاسی استعماری و غارتگرانه متوجه جهان اسلام شده بود. واکنشها در قبال مسائل فوق، در سه رویکرد نمود یافت، شامل پیروی از تمدن غرب، یعنی تأکید بر اصلاح نظام اجتماعی سیاسی و اقتصادی و آموزشی جامعه اسلامی به تقلید از اروپاییان و اصول تمدن غربی؛ دوم میهن‌پرستی و ناسیونالیسم و سرانجام، تجدید فکر دینی که بازگشت به اسلام و منابع اولیه آن (قرآن و سنت) و الگو قرار دادن شیوه اسلام را بهترین راه رفع مشکلات و ضعفهای مسلمانان و جامعه اسلامی دانستند. عقب‌ماندگی جامعه مسلمانان در کنار پیشرفتهای علمی اروپا و به‌ویژه انحلال خلافت عثمانی در دوره معاصر، نمادی از افول تمدن اسلامی بود که اندیشمندان مسلمان را به تأمل و بررسی علل و عوامل و ارائه راهکارهایی برای اصلاح آن واداشت. آنها با دقت و استناد به کتاب و سنت و بازگشت به اصول ناب اسلام، چاره کار را احیای آن اصول بر اساس اجتهاد، عقلانیت و ترویج فکر و اندیشه دانسته و با معرفی ابعاد مختلف مکتب اسلام، به‌ویژه ابعاد اجتماعی آن بر اساس نیازها و ضرورتها، جامعیت و کمال توأم با پویایی و کارآمدی آن را در عرصه‌های گوناگون نشان دادند. این مهم به‌وسیله مرزبانان عرصه فکر و اندیشه و عالمان آشنا به اصول و مبانی اسلام به انجام رسید. شخصیت‌هایی که توانستند با ایجاد جریانهای فکری در جهان اسلام تأثیرگذار باشند.

پدیده احیاگری از طیف معتدل و مرتبط با حرکت‌های پیشگیرانه و احیاگرانه اصلاحی در قرن اخیر گرفته تا انواع حرکتها و نهضت‌هایی که در عین تلاش برای اثبات اولویت شریعت به میزان زیادی از آرا و تفکر ایدئولوژیک و انقلابی قرن نوزدهم میلادی اروپا نیز استفاده می‌کنند را در برمی‌گیرد. برخی معتقدند جنبش احیا و تجدد، دو گرایش متفاوت و متمایز، شامل گرایش انعطاف‌ناپذیر و متصلب و گرایش اصلاح‌طلبانه را در خود جای می‌دهد. با وجود این، وجه مشترک همه این تعاریف وجود یک برانگیختگی برای اصلاح و احیای ارزشهای اسلامی در جامعه اسلامی است. هرچند گروه‌های فکری همواره در یک طیف گسترده خود را نشان می‌دهند



و مرزبندی دقیق میان آنها میسر نیست اما می‌توان به لحاظ جهت‌گیری‌های اصلی، آنها را در قالب یک چارچوب دسته‌بندی کرد. این چارچوب می‌تواند نشان‌دهنده مبانی، ارزشهای اصولی و چشم‌اندازهای کلان در این رویکردها و گفتمانها باشد، تا به عنوان یک اصل راهنما ما را در تفکیک اندیشه‌ها و گفتمانها از یکدیگر کمک نماید. بر این اساس، سه رویکرد تئوریک و سه گفتمان سیاسی در نسبت دین با جامعه را به ترتیب تجددگرایی اسلامی، شریعت‌گرایی اسلامی و تمدن‌گرایی اسلامی می‌توان مورد بررسی قرار داد.

این مقاله بر این مفروض بنا شده که درک درست گفتمانهای اسلام سیاسی، تفاسیر گوناگون و چشم‌اندازهای متفاوت ترسیم شده از آن، متأثر از ستیز یا همراهی سنت و تجدد در جهان اسلام است و در این جدال، دو نشانه علم و تمدن غربی و سنت و نصوص اسلامی بیشترین نقش و درجه اهمیت را دارند؛ زیرا از یک سو، در اسلام سنت و نصوص اسلامی جایگاه خدشه‌ناپذیری دارند و از سوی دیگر، علم و تمدن غربی، به‌خصوص فناوری‌های آن به عنوان یک پیشران، تأثیر مستقیمی در زندگی امروز مسلمانان دارند و گفتمانهای اسلامی و چشم‌انداز آن نیز متأثر از این موضوع هستند. بر این اساس، این مقاله درصدد است چشم‌انداز گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی را از منظر مقام معظم رهبری در مقایسه با گفتمانهای دیگر تبیین نماید. تبیین بحث، پس از اشاره به خرده‌گفتمانهای سیاسی اسلام به بیان نظام معنایی و برخی نشانه‌های اساسی گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی، صورت خواهد گرفت. این مقاله با استفاده از روش تحلیل گفتمان و مقایسه‌ای در قالب مقایسه خرده‌گفتمانهای تجددگرا، شریعت‌گرا و تمدن‌گرا با استفاده از نظرات علمای برجسته این گفتمانها که نقش مهم و اساسی در شکل‌گیری این گفتمانها داشتند، مورد بررسی قرار داده و چشم‌اندازی را که گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی متصور است، ارائه کرده است.

چارچوب نظری

بر اساس روش تحلیل گفتمان، یک پدیده تنها از طریق گفتمان قابل فهم است و هر گفتمان علاوه بر پدیده، پیامدهای خاص اجتماعی به دنبال می‌آورد؛ بنابراین گفتمانها به واقعیت معنا می‌دهند و جهان اجتماعی در نتیجه همین فرایند معنابخشی ساخته می‌شود و تغییر می‌کند. در بین نظریه‌های تحلیل گفتمان، الگوی تحلیل لاکلا و موفه چارچوب تحلیلی مناسبی برای بررسی تحولات کلان



یک جامعه در اختیار قرار می‌دهد. سوسور، زبان‌شناس سوئیسی با طرح ساختارهای زبانی، نخستین گامها را در ایجاد نظریه گفتمان برداشت؛ از این رو می‌توان گفت که نظریه‌های گفتمان، ریشه در نظریات زبان‌شناسی دارد که اندک اندک تحول یافته و به حوزه علوم اجتماعی وارد شد. سیر تحول تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی را می‌توان به ترتیب در قالب تحلیل گفتمان ساختارگرا، نقش‌گرا و گفتمان تحلیل انتقادی خلاصه کرد (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۵۵). تفاوت اصلی میان شیوه تحلیل در نظریه گفتمان و نظریات زبان‌شناسی، آن است که در تحلیل گفتمان بر خلاف تحلیلهای سنتی زبان‌شناختی، فقط به عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا توجه نمی‌شود بلکه فراتر از آن، عوامل بیرون از متن یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... مورد توجه قرار می‌گیرد.

دغدغه اصلی در نظریه گفتمان آن است که مردم در جوامع چه درک و شناختی نسبت به خود دارند. به عبارت دیگر، تعریف مردم در جوامع گوناگون از خودشان چیست و به تبع این تعریف و شناخت، الگوی رفتاری آنها چیست؟ (مارش و استوکر، ۱۳۴۷۸: ۲۰۷). این نظریه معتقد است که اشیا و پدیده‌ها تنها از طریق گفتمان معنادار گردیده، قابلیت فهم و شناخت می‌یابند. در عین حال، دامنه گفتمان فقط به معنابخشی محدود نمی‌شود بلکه هریک از این دریافته‌ها، سلسله اعمال خاص را ایجاد می‌کند و پیامدهای اجتماعی را به دنبال دارند؛ بنابراین گفتمانها به واقعیت معنا می‌دهند و جهان اجتماعی در نتیجه همین فرایند معنابخشی ساخته می‌شود و تغییر می‌کند و هویتها و روابط اجتماعی نیز محصول زبان و گفتمانها هستند و تغییر در گفتمان، تغییر در جهان اجتماعی را به همراه خواهد داشت.

همان‌گونه که اشاره شد، نظریه ارنستو لاکلا و شنتال موفه، ریشه در دو سنت نظری ساختارگرا، یعنی مارکسیسم و زبان‌شناسی سوسوری دارد. مارکسیسم مبنای اندیشه اجتماعی این نظریه را و زبان‌شناسی ساختارگرای سوسور، نظریه معنایی مورد نیاز این دیدگاه پسا ساختارگرایانه را فراهم می‌آورد. نظریه این دو دانشمند سیاسی از قابلیت لازم در تبیین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی برخوردار است. این قابلیت در سایه به‌کارگیری مفاهیمی، مانند مفصل‌بندی به دست آمده است. مفصل‌بندی، کنشی است که میان عناصر مختلف مانند مفاهیم، نمادها، رفتارها و... چنان رابطه‌ای ایجاد می‌کند که هویت اولیه آنها دگرگون شده، هویتی جدید بیابند؛ از این رو هویت یک گفتمان، در اثر رابطه‌ای از طریق عمل مفصل‌بندی میان



عناصر گوناگون به وجود می‌آید. در واقع، گفتمان پیکره نظام‌مندی است که از مفصل‌بندی عناصر و مفاهیم مرتبط حاصل می‌شود و مجموعه‌ای از واژگان را در بر می‌گیرد که به گونه‌ای معنادار با هم مرتبطند. به عبارت دیگر، گفتمان مفصل‌بندی مجموعه‌ای منسجم از افراد، مفاهیم و واژگان هستند که حول یک دال برتر قرار گرفته، به زندگی انسان معنا می‌بخشند (خلجی، ۱۳۸۶: ۵۴).

از نظر لاکلا و موفه، گفتمانها تنها دریچه شناخت انسان به سوی جهانند. هر گفتمان به همه چیز در چارچوبی از نظام معنایی، مفهومی خاص می‌بخشد؛ مفهومی که مختص همان نظام معنایی است؛ از این رو ممکن است یک فعل، سخن، نماد یا... در گفتمان متفاوت، معنایی متفاوت و حتی متضاد با یکدیگر داشته باشند. واژه‌ها در درون گفتمانهای مختلف، بار معنایی پیدا می‌کنند و نه در درون یک زبان عام و مشترک (مک دانل، ۱۳۸۰: ۱۲۵). به همین دلیل، از منظر لاکلا و موفه، هر عمل و پدیده‌ای برای معنادار شدن باید گفتمانی باشد. اعمال، گفتار و پدیده‌ها زمانی معنادار و قابل فهم می‌شوند که در چارچوب گفتمانی خاص قرار بگیرند. در این شرایط، از درون گفتمانهای متفاوت درک می‌شوند.

در تحلیل گفتمان این امر با تمرکز بر دال مرکزی یک گفتمان، مفصل‌بندی و چگونگی هم‌نشینی دالها و نشانه‌ها در آن توضیح داده می‌شود. در این مقاله، مراد از چشم‌انداز، آینده مطلوبی است که گفتمانهای اسلام‌گرا (اسلام سیاسی) به دنبال تحقق آن در آینده و در جهان اسلام هستند.

گفتمانهای اسلام سیاسی

مقطع زمانی قرن دهم تا یازدهم هجری را باید مقطعی بشماریم که تمدن اسلامی از اوج و اعتلای خود فاصله می‌گیرد و به تدریج از آن پس شعله‌های تمدن اسلامی رو به کاستی می‌گذارد، تا حدی که در قرن دوازدهم و سیزدهم به مسیر افول می‌افتد. این هبوط مدنیت در جهان اسلام از یک طرف آنها را گرفتار رکود، فقر و فلاکت، جهل و جمود، ظلم و استبداد و عقب‌ماندگی کرد و از سوی دیگر، این کشورهای اسلامی را در معرض هجوم غرب و تمدن و فرهنگ جدید غربی قرار داد؛ تمدنی که با دو ابزار دانش، صنعت و فناوری جدید و ابزار سیاسی استعمارگری و غارتگری متوجه جهان اسلام شده بود (نجاتی ارانی، ۱۳۹۱: ۲۶۷). در واکنش به این عقب‌افتادگی مسلمانان و رهانیدن آنها از ظلم و سلطه استعماری غربی، سه نگاه به صورت پیاپی در کشورهای اسلامی پیدا شد:



غرب‌گرایی: این جریان با مشاهده چهره علمی و تفکر و فناوری غرب، تمدن غربی را پذیرفته و بدون اینکه قائل به تفکیک میان علم و دانش و ابعاد استعماری و استثماراری تمدن غربی باشد، پیروی از آن را تجویز می‌کند. از نظر این جریان، غرب دشمن نیست و باید به سمت آن حرکت کرد و مسیر آنها در رسیدن به تمدن و شکوفایی را طی کرد. نویسندگان و روشنفکرانی همچون طهطاوی، شبلی شمیم و طه‌حسین در میان اعراب و افرادی همچون ملک‌خان و تقی‌زاده در ایران و سید احمدخان در هند، نمونه‌هایی از سردمداران این جریان در میان کشورهای اسلامی بودند. از مشخصه‌های اصلی این جریان، تقلید همه‌جانبه از فرهنگ و تمدن غربی، اخذ و اقتباس از آن بدون هیچ نوع معیار، ملاک و ضابطه خاص، خودباختگی و بی‌هویتی در برابر غرب، تفکیک دین از سیاست، لیبرالیسم و خلاصه، تفاهم با غرب و تسلیم در برابر آن می‌باشد (موثقی، ۱۳۷۵: ۲۹۰).

ملی‌گرایی: دغدغه‌های سیاسی اعراب در قرن نوزدهم همراه با احساس سرخوردگی و همچنین ضعف فرهنگی در برابر غرب، در نهایت به تلاش برای قبول الگوهای ملی‌گرایی غربی منجر شد. ملی‌گرایی که به فروپاشی امپراطوری عثمانی کمک کرد و نقش مهمی در استقلال کشورهای عربی بازی کرد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۹۷). ناسیونالیسم عربی تقریباً همزمان با ناسیونالیسم ترکی و ایرانی پدید آمد. طرفداران این جریان، نه فقط آداب و رسوم و تشریفات غربی را از طریق این سه ناسیونالیسم رواج دادند بلکه مقاصد سیاسی خود را در پس سپر ناسیونالیسم پیش بردند. مشخصه‌های اصلی دیدگاه ناسیونالیسم نسبت به مسائل اجتماعی سیاسی و پدیده‌های جدید نیز در پیوند با تفکر جدید غربی عمدتاً مشابه با مشخصه‌ها و دیدگاه‌های جریان طرفدار تمدن غربی است، منتها بیشتر در ابعاد فکری و فرهنگی که از جمله آنها تفکیک دین از سیاست و حاکمیت ملی و ملت و وطن به جای دین است که مهم‌ترین جهت‌گیری فکری - فرهنگی و در عین حال سیاسی آن می‌باشد (موثقی، ۱۳۷۵، ۲۹۱). ناسیونالیسم و ملی‌گرایی با مطرح شدن کشوری جعلی به اسم اسرائیل و از دست رفتن فلسطین، جان تازه‌ای گرفت و در دهه ۱۹۵۰ به رهبری جمال عبدالناصر که می‌خواست با این حربه ضعف کشورهای عربی را در برابر اسرائیل جبران کند، به اوج خود رسید. هر چند شکست جنبش ناصری در برابر غرب و اسرائیل تا حدودی گرایش به ناسیونالیسم را در میان کشورهای اسلامی از رونق انداخت اما ظهور انقلاب اسلامی به رهبری شخصیتی مذهبی که ریشه در تفکر و تمدن اسلامی داشت، توجه و نظر اندیشمندان و حتی توده‌های مردمی در کشورهای اسلامی را



به خود جلب کرد، به گونه‌ای که دیگر گرایش‌های فکری و فرهنگی در جهان اسلام را تحت تأثیر خود قرار داد.

اسلام‌گرایی: این جریان، ناکامی‌های جامعه اسلامی را ناشی از سرسپردگی به استعمار یا شیفتگی به ارزش‌های بیگانه و سرانجام خودباختگی سردمداران کشورهای اسلامی می‌داند. اسلام‌گرایان به سه شیوه عمده از ماهیت گفتمانی اسلام سخن می‌گویند: آنها اسلام را به عنوان دین (اعتقاد)، دنیا (شیوه کامل زندگی) و دولت (یک نظم سیاسی) تعریف می‌کنند (سعید، ۱۳۷۹: ۵۵). این جریان که تأکید خاصی بر احیاء و بیداری اسلامی در میان امت اسلامی دارد، هر چند از حدود یک قرن قبل توسط اندیشمندانی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و دیگر متفکران جهان اسلام مطرح شد اما با پیروزی انقلاب اسلامی معنا و مفهوم جدیدی پیدا کرد و از مرحله نظر به مرحله عمل و واقعیت رسید. این پیروزی به همه مسلمانان جهان اثبات کرد که بازگشت به اسلام، تنها یک تخیل نبوده و می‌تواند جامعه عمل بر تن کند (محمدی، ۱۳۸۵: ۵۱۸). با پیروزی انقلاب اسلامی بر پایه ارزش‌ها و معیارهای اسلامی، برای اولین مرتبه در تاریخ مدرن گفتمان بیداری اسلامی مبتنی بر اسلام سیاسی در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل مطرح شد که خواهان تصاحب قدرت سیاسی است. گفتمان اسلام سیاسی، دریچه‌ای جدید به روی اندیشمندان و صاحب‌نظران سیاست باز نمود که نه تنها دین اسلام می‌تواند سیاسی باشد بلکه حرف‌های جدید و تازه‌ای برای ارائه به جهان مدرن خواهد داشت که با گفتمان‌های موجود در تضاد و تعارض است (محمدی، ۱۳۸۵: ۵۱۰). این جریان اسلام‌گرایی و اسلام‌خواهی که ریشه در مبانی معرفتی اسلام داشته و از تاریخ اسلام در یک قرن اخیر نیز تغذیه می‌شد، توانست جنبشی عمومی و سراسری در جهان اسلام ایجاد کند که امروزه به بیداری اسلامی معروف شده است.

پدیده احیاء بسیار پیچیده است و از طیف معتدل و مرتبط با حرکت‌های پیشگیرانه و احیاءگراانه اصلاحی در قرن اخیر گرفته تا انواع حرکت‌ها و نهضت‌هایی را که در عین تلاش برای اثبات اولویت شریعت به میزان زیادی از آرا و تفکر ایدئولوژیک و انقلابی قرن نوزدهم میلادی اروپا نیز استفاده می‌کنند، در برمی‌گیرد. برخی جنبش احیا و تجدد را به دو گرایش متفاوت و متمایز، شامل گرایش انعطاف‌ناپذیر و متصلب و گرایش اصلاح‌طلبانه که شخصیت‌هایی همچون سید جمال، محمد عبده، کواکبی، اقبال و... را در خود جای می‌دهد (اسپوزیتو، ۱۳۸۸، ۱۲۵-۱۲۴). ویژگی اصلی نهضت‌های اسلامی که به صورت گوناگون و با مضمون واحد یا مشابه در



سراسر عالم اسلام سربرآورد، در این بوده است که اسلام را نه یک عقیده مهجور و ایمان قلبی بلکه یک نظام کامل تمام‌عیار دنیوی و اخلاقی و سیاسی و عبادی و اجتماعی می‌دیده‌اند؛ یعنی یک فرهنگ بالنده، نه یک دین راکد که در حاشیه اجتماع به راه خود برود (خرم‌شاهی، ۱۳۶۴: ۱۷). با وجود این، وجه مشترک همه این تعاریف، وجود یک برانگیختگی برای اصلاح و احیای ارزشهای اسلامی در جامعه اسلامی است.

همانگونه که اشاره شد اسلام‌گرایان به سه شیوه عمده از ماهیت بین‌گفتمانی اسلام سخن می‌گویند؛ آنها اسلام را به مثابه دین (اعتقاد) و دنیا (شیوه کامل زندگی) و دولت (یک نظم سیاسی) تعریف می‌کنند. طرح‌بندی اسلام‌گرایی از اسلام تنها طرح‌بندی‌ها و تأثیرات ظهور اسلام را در صورت‌بندی‌های گفتمانی دیگر دربرمی‌گیرد (سعید، ۱۳۷۹: ۵۵). گفتمان اسلام‌گرایی، نشانه سیاست را در نظام معنایی خود مفصل‌بندی می‌کند؛ از این‌رو 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. برای اسلام‌گرایان، دال برتر اسلام است و شعار رایجشان این است که «اسلام، یگانه راه‌حل است». اسلام سیاسی، گفتمانی است که در صدد بازسازی و تمدن و هویت اسلامی است و اسلام را به عنوان دال برتر در مرکز کنش سیاسی قرار می‌دهد (لک، ۱۳۸۵: ۲).

اندیشه دینی در دوران معاصر را می‌توان به دو بخش تفکر نظری و تفکر اجتماعی تقسیم کرد. در تفکر نظری، پرسش از حقایق هستی و سرشت و سرنوشت آدمی است و در تفکر اجتماعی، سخن از ماهیت و مناسبات اجتماعی و شیوه مواجهه انسان با پدیده‌های جمعی و عمومی است. هدف از شناسایی گفتمانها، پیجویی و سامان‌بخشی به تجربه‌ها و بهره‌گیری از آنها برای بهسازی معرفت دینی و رویارویی منطقی با پرسشها و چالشهای فراروست.

هرچند اندیشه اجتماعی یکی از مؤلفه‌های اصلی فرهنگ اسلامی از آغاز بوده است و غالب گروه‌ها و گرایشهای دینی در اسلام به این عرصه توجه داشته‌اند اما سخن از نسبت دین با جامعه و پرسش از دامنه حضور اسلام در قلمرو حیات اجتماعی، چندان دیرینه نیست. در شکل‌گیری این مسئله و رشد فزاینده آن در گفتمان دین‌پژوهی معاصر، عواملی از جمله مواجهه متفکران مسلمان با پدیده‌های مدرن و تجدد در طول دو سده گذشته و حضور پررنگ فرهنگ اجتماعی و مکاتب سیاسی غرب در محیط اسلامی از یک سو و انحطاط و آشفستگی در جوامع اسلامی



از سوی دیگر، عالمان و اندیشمندان مسلمان را به تدریج به تأملات نظری در این حوزه کشاند و تفکر اجتماعی اسلام را به عنوان یکی از پرسشهای جدی در حوزه معرفت دینی مطرح ساخت. بر این اساس، سه رویکرد تئوریک و سه خرده گفتمان در نسبت دین با جامعه را به ترتیب تجددگرایی اسلامی، شریعت‌گرایی اسلامی و تمدن‌گرایی اسلامی، می‌توان مورد بررسی قرار داد.

۱- گفتمان تجددگرایی و چشم‌انداز آن

عنوان تجددگرایی اسلامی که با عنوان روشنفکری دینی، نواندیشی دینی یا نوسازی اندیشه دینی به آنها اشاره می‌شود یا با عناوینی همچون اصلاح تفکر دینی یا احیای تفکر دینی از آنان یاد می‌شود. واژه اخیر - یعنی احیاگری دینی - بیشتر برای گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی مناسب است و غالباً هم بر همین تفکر اطلاق شده است اما به تدریج، به صورت یک مشترک لفظی درآمد و برای هر دو گفتمان به کار می‌رود. به نظر می‌رسد که ترجمه غیردقیق عنوان کتاب اقبال لاهوری که باید «بازسازی اندیشه دینی» ترجمه می‌شد، به این اشتباه دامن زده است. اما دو واژه نخست، یعنی روشنفکری دینی و نواندیشی دینی که پیش‌تر تنها بر تجددگرایان اطلاق می‌شد، در سالهای اخیر برای برخی تلاشهای تمدن‌گرایان هم به کار رفته است. عنوان نهضت بیداری اسلامی برای هر دو جریان در سالهای آغازین آنها به کار برده شده است. این اصطلاح، نخست برای سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردانش به کار رفت و سپس به همه حرکت‌های اصلاح‌طلبانه اسلامی گفته شد. برای پرهیز از این ابهامها از اصطلاح تجددگرایی اسلامی استفاده شده است. در سالهای اخیر، معنای روشنفکری دینی از سوی برخی مورد مناقشه قرار گرفته و آن را متناقض خوانده‌اند. این شبهه درباره تجددگرایی اسلامی کمتر قابل طرح است. علاوه بر آن، واژه تجددگرایی اسلامی به مضمون و محتوای اندیشه این گروه اشاره می‌کند اما (روشنفکری) واژه‌ای است که به شیوه و شکل اندیشه‌ها مربوط است (سبحانی، ۱۳۸۵). جریان تجددگرایی دینی تلاش می‌کند، دین را با علم مدرن و عقلانیت امروز، همخوان و همگرا و سازگار نشان دهد. در واقع، غالب طرفداران این جریان، عقل امروز بشری و علم مدرن را اصل گرفته و مقوله دین را با آن می‌سنجند و در پی مدرن‌ساختن دین هستند. تجددگرایی اسلامی، واکنشی بود که از سوی برخی علما و اندیشمندان مسلمان در مواجهه با حضور فرهنگ غرب در جوامع اسلامی ظهور یافت. این گفتمان متأثر از جریان عقل‌گرایی اسلام است. که



در مواجهه با پدیده‌های جدید به برخورد گزینشی دست می‌زند و با تطبیق برخی از این دستاوردها با اصول تفکر اسلامی، آنها را برمی‌گزیند.

تجددگرایی، طیف وسیعی هستند که به لحاظ مرتبه تجددگرایی و رویکردشان به آن با هم تفاوت دارند اما جملگی از شیفتگان غرب، خردگرایی، ملی‌گرایی و علوم جدید به‌شمار می‌رفتند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۳۴). گفتمان تجددگرایی متأثر از اندیشه‌ها و عملکرد افرادی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی شکل گرفت و در عصر تنظیمات در عثمانی و در نهضت مشروطه ایران، نقش مهمی ایفا کرد. محمد اقبال لاهوری نیز آن را در شبه قاره هند تبلیغ و ترویج کرد. گفتمان تجددگرایی امروزه توسط برخی روشنفکران دینی و عالمان نواندیش در قالب «نواندیشی دینی» مفصل‌بندی شده‌اند. اسلام در این گفتمان، در قالب تعامل عقل و نقل و پیرایش سنت از خرافات متجلی است. این گفتمان در طول دوره تنظیمات در عثمانی و دوران مشروطه در ایران توانست به گفتمانی مسلط تبدیل شود اما در تخاصم با دو گفتمان اصول‌گرایی و سکولاریسم نتوانست در سطح جهان اسلام، گفتمانی مسلط شود (سبحانی، ۱۳۸۵).

تجددگرایان، آرمانهای بشری را در آینده می‌جویند؛ چرا که نظریه ترقی یا پیشرفت که فلسفه تاریخ مدرنیته را شکل می‌دهد، به جریان پیشرفت خطی تاریخ باور دارد که بر آن اساس، بشر همواره با نفی و نقد وضعیت گذشته خود به فردایی روشن‌تر و افقی وسیع‌تر در توسعه علمی و اجتماعی دست می‌یابد. از این دیدگاه، جریان روشنفکری عموماً گذشته را به حوزه (سنت) مربوط می‌داند و تحول را در سایه (نفی سنت) و فرازوی از آن ممکن می‌شمارد. برای فهم گفتمان تجددگرایی، همواره باید توجه داشت که آنان از یک سو «سنت» و «تجدد» را در برابر یکدیگر قرار می‌دهند و از سوی دیگر، سنت و تجدد را با دو مقوله «گذشته» و «حال» برابر می‌گیرند. با این وصف، بدیهی است که تجددگرایان خواسته یا ناخواسته هرگونه بازگشت به احکام و مناسباتی را که مربوط به گذشته باشد، تخطئه می‌کنند و به دنبال آن، احیای ارزشها و احکام دینی را در حکم تحجّر و ارتجاع و مقابله با پیشرفت و توسعه تلقی می‌کنند. این نگرش که در آغاز از سوی روشنفکران سکولار تبلیغ می‌شد، رفته رفته به درون کانون روشنفکران مسلمان نیز راه یافت و در دهه‌های اخیر - البته با تعابیر دیگر - آنها نیز به آن اعتراف کردند (سبحانی، ۱۳۸۵).

چشم‌اندازی که تجددگرایان برای آینده جهان اسلام متصورند، متأثر از نظام معنایی این گفتمان شکل گرفته و در قالب نشانه «مدرنیته اسلامی» قابل شناسایی است. برای تبیین نشانه مدرنیته اسلامی در این گفتمان باید به مسئله‌شناسی



تجددگرایان از مشکلات پیش روی جهان اسلام و نحوه مفصل‌بندی نشانه‌های «مدرنیته غربی» و «علم مدرن» توجه کرد. تجددگرایان مشکلات پیش روی جهان اسلام را عمدتاً ناشی از مشکلات داخلی می‌دانند، هر چند عوامل خارجی همچون استعمار را نیز در این امر سهیم می‌کنند. تجددگرایان معتقد به باز بودن باب اجتهاد هستند و بین علوم مدرن غربی و علوم اسلامی، غیریت‌سازی نمی‌کنند و سعی دارند با حفظ ارزشهای اسلامی تا حد توان از علوم غربی استفاده کنند. همچنین برای رسیدن به چشم‌اندازی مطلوب، درصدد برقراری نوعی تعامل با غرب هستند. گفتمان تجددگرایی 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. این تصویر از اسلام در برخورد با تمدن 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. تجددگرایان 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 کنند.» (تمیمی، ۱۳۸۴: ۱۸). به این ترتیب، چشم‌اندازی که تجددگرایان برای آینده بیداری اسلامی در جهان اسلام ترسیم می‌کنند، ایجاد یک مدرنیته اسلامی است. تجددگرایان برای تحقق این چشم‌انداز، اتخاذ راهبردهای احیای فکر دینی، علم‌گرایی و تعامل با غرب را ضروری می‌دانند. سید جمال‌الدین اسدآبادی از پیشگامان اصلاح تفکر دینی و به عنوان متفکر برجسته گفتمان تجددگرایی در تبیین علل مشکلات جهان اسلام می‌گوید: 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، بی تا: ۲۷۷-۲۷۴).

سید معتقد است که مدینه فاضله هرگز به دست نخواهد آمد، 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 اسلامیه چنین است، پس چرا مسلمانان بدین حالت محزنه می‌باشند، جواب می‌گویم چون مسلمانان بودند چنان که بودند و عالم هم به فضل آنها شهادت می‌دهد، و اما الان پس بدین قول شریف اکتفا خواهیم کرد: ان الله یغیر ما بقوم حتی ینفسهم» (اسدآبادی، بی تا: ۵۲۴).

نگاه تجددگرایان به سنت و نصوص اسلامی، نگاهی معتقدانه و احترام‌آمیز است. با این حال، معتقد به پیرایش سنت از خرافات هستند تا سنت بتواند به نقش‌آفرینی شایسته در دنیای امروز بپردازد. سید جمال معتقد بود که اساساً رمز بقا و جاودانگی مسلمانان در پیروی و اطاعت از قرآن است. وی می‌گوید: 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 متجاوزان 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؛ زیرا ما یقین داریم مسلمین با استفاده از تعالیم زنده و جاندار قرآن به مقام و موقعیت اولیه خویش دست خواهند یافت و با استفاده از زمان همه آنچه را از دست داده‌اند، دوباره به دست خواهند آورد» (اسدآبادی، بی تا: ۱۱۰).

سید جمال با انسداد باب اجتهاد دینی مخالفت می‌ورزید. از نظر او، جریان تفقه پویا در دین همواره باید تداوم داشته باشد. وی در این باره می‌گوید: یعنی چه که باب اجتهاد مسدود است و اجتهاد ممنوع؟ کدام نص و حدیث اجتهاد را منع کرده است یا کدام یک 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 فکر کنیم 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 هر کسی شاید و به هر کسی خود خواهد عنایت فرماید (حکیمی، ۱۳۵۷: ۸۵-۸۴).

سید جمال‌الدین میان عقلانیت برآمده از انگاره‌های اسلامی و عقلانیت مدرن همسانی می‌انگارد و پایه‌های ایمان را در عقلانیت می‌جوید. وی می‌گوید: 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 حقه انسانی آنها فهمید. مسلمانی که بدین‌سان از بند خرافات و تعصبات 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).

سید جمال علم جدید را علم جهانی می‌دانست که ورای فرهنگ‌هاست. او از علمای مذهبی به علت نگرش منفی‌شان به علم جدید چنین انتقاد می‌کند: غریب‌تر از همه اینها آن است که علمای ما در این زمان علم را به دو قسم کرده‌اند؛ یکی را می‌گویند علم مسلمانان و یکی را می‌گویند علم فرنگ؛ و از این جهت منع می‌کنند دیگران را از تعلیم بعضی از علوم نافع و این را نفهمیدند که علم آن چیز شریفی است که به هیچ طایفه نسبت داده نمی‌شود و به چیزی شناخته نمی‌شود بلکه هر چه شناخته می‌شود، به علم شناخته می‌شود و هر طایفه‌ای که معروف می‌گردد، به علم معروف می‌گردد. انسانها را باید به علم نسبت داد، نه علم را به انسانها. چه بسیار تعجب است مسلمانان آن علوم که به ارسطو منسوب است، آن را به غایت رغبت می‌خوانند، گویا که ارسطو از اراکین مسلمانان بوده است اما اگر سخن به کلیلو [گالیله] و نیوتن و کپلر نسبت داده شود، آن را کفر می‌انگارند. پدر و مادر علم برهان بوده است و دلیل نه ارسطو و نه کلیلو. حق در آنجاست که برهان بوده باشد و آنها که منع از علوم و معارف می‌کنند و به زعم خود، صیانت دیانت اسلامی را می‌نمایند، آنها فی الحقیقه دشمن دیانت اسلامی هستند. نزدیک‌ترین دینها به علوم و معارف، دیانت اسلامی است و هیچ منافاتی در علوم و معارف و اساس دیانت اسلامی نیست (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۹۵).

این جمله معروف، هم به سید جمال و هم به محمد عبده نسبت داده شده که «وقتی به غرب رفتم، مسلمان دیدم و اسلام را ندیدم و شرق آمدم، اسلام را دیدم و مسلمان ندیدم». سید جمال 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؛ از این‌رو به نفی تمدن غربی نمی‌پردازد و برخوردی گزینشی با غرب و تمدن غربی را توصیه می‌کند. به نظر سید جمال، مهم‌ترین ترقیات غرب در عدل، مساوات، اخوت، آزادی و قانون است و همه اینها 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 تعاملی انتقادی با غرب بود که ضمن استفاده از امکانات موجود در تمدن غرب، در مقابل ناراستی‌های آن نیز بتوان مقاومت کرد. همچنین سید جمال با توجه به شناختی که از ماهیت استعماری و اقتصاد سوداگرانه داشت، تلاش کرد از غرب به عنوان اهرم فشاری برای اصلاح شرق استفاده کند. به گونه‌ای که در این تعامل، هم غرب سود ببرد و هم شرق بیدار شود؛ لذا معتقد است: البته من می‌خواهم که جمیع کافران عالم را برانگیزانم و برین دارم که این متلبسین به لباس اسلام را مجبور کنند که اقلاً در یک جزء از دین 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 (خسروشاهی، ۱۳۵۲: ۳۷).

به این ترتیب، می‌توان گفت که از منظر تجددگرایان، عامل رکود در جهان اسلام عمدتاً دوری مسلمانان از علم، آرایش دین به خرافات و همچنین دخالت استعمار است. از منظر تجددگرایان، زمانی می‌توان گفت بیداری اسلامی محقق شده است که مسلمانان مجدداً به علم روی آورند و دین را از خرافات بپیرایند. چشم‌انداز نهضت اسلامی از منظر آنان تحقق مدرنیته اسلامی است که در آن، جهان اسلام علاوه بر آنچه دنیای مدرن به آن رسیده، دارای معنویت و اخلاق است.

۲- گفتمان شریعت‌گرایی و چشم‌انداز آن

شریعت‌گرایی اسلامی که برخی به عنوان اصل‌گرایی اسلامی از آن نام برده‌اند، از محافل دینی سر برآورد؛ تمدن غرب را با دیده تردید و بدگمانی می‌نگریست و گاه تا بدانجا پیش می‌رفت که هر پدیده جدیدی را که از آن سو به ارمغان می‌آمد، نمادی از کفر و زندقه می‌شمرد. البته، تنها گروه محدودی بودند که چنین تندروانه می‌اندیشیدند؛ شریعت‌گرایان بیشتر بر ضرورت انطباق قوانین و مناسبات اجتماعی با شریعت اسلامی پای فشردند اما در این میان، به جای تلاش برای شناخت ماهیت تمدن جدید و ارائه سازوکارهای عملی برای اجرای دین در صحنه جامعه، وظیفه خود را حفظ شریعت و نفی ایده‌ها و عناصری که به نظر آنها با شریعت ناسازگار است، می‌دانستند. شریعت‌گرایی متأثر از جریان نص‌گرای جهان اسلام است. شریعت‌گرایی، بنیادگرایی یا «اصولیه الاسلامیه» به معنی جستجوی اصول و بنیادهای ایمان، بنیادهای جامعه اسلامی (امت) و پایه‌های مشروعیت اقتدار (الشرعیه الحکم) است (دکمیان، ۲۴: ۱۳۸۳). به عبارت دیگر، اصل‌گرایی «فراخوان به اصول، قرآن و سنت، به عنوان دو منبع اساسی است که دین، جامعه و حکومت باید



بر آنها مبتنی باشد» (الموصلی، ۱۳۷۸: ۱۹). از نظر اصل‌گرایان، علت عقب‌ماندگی جهان اسلام، دور شدن جامعه اسلامی از اصول، سنت و آموزه‌های اسلامی است و تنها با بازگشت به این اصول و ارزشها می‌توان بر مشکلات فائق آمد. از دیدگاه شریعت‌گرایان، 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).

یکی از جلوه‌های مهم شکل‌گیری این گفتمان پس از الغای خلافت، بروز جریان سلفی‌گری است که متأثر از اندیشه‌های ابن تیمیه شکل گرفت. ابن تیمیه، تئورسین بنیادگرایی سنی است و طرفداران ابن تیمیه به احترام از او به عنوان «شیخ‌الاسلام» یاد می‌کنند (احمد یاقی، ۱۳۷۹: ۱۲۷). بعد از ابن تیمیه می‌توان به محمد ابن عبدالوهاب اشاره کرد. وی ضمن آنکه احیاکننده مکتب حنبلی و آرای ابن تیمیه بود، نخستین نمادی بازگشت به اصول و سنت سلف صالح و بنیانگذار جریان «اصولگرایی سلفی» در دوره معاصر بوده است. گفتمان شریعت‌گرایی، متأثر از نظرهای اندیشمندانی همچون سید قطب و ابوالعلی مودودی دارای غنای فکری شد و رویکرد معتدل‌تری یافت.

مهم‌ترین نشانه‌هایی که این گفتمان آنها را در منظومه گفتمانی خود مفصل‌بندی کرده است، عبارتند از: نص، منهج و اصول اسلامی، حاکمیت الله، جهاد، بازگشت به تمدن اسلامی (در عصر خلفای راشدین)، 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. شریعت‌گرایان با تکیه بر مفاهیمی همچون جاهلیت و تکفیر به دنبال جهاد با غرب هستند. 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 است، به بهترین شکل متجلی شده؛ از این رو برای احیای اسلام باید به این اصول و سنت اسلامی بازگشت و تمدن اسلامی را به همان سبک عصر خلفا دوباره برقرار کرد. 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.

در پاسخ به این پرسش که آرمان و ایده‌آل نهایی انسان در کجاست و چگونه می‌توان آن را جست‌وجو کرد، شریعت‌گرایان معمولاً آشکار یا پنهان، عصر نبوی (ص) یا حیات مؤمنان اولیه را به عنوان مدینه فاضله بشری پیشنهاد می‌کنند. البته، شعار «بازگشت» به عصر نبوی در دهه‌های اخیر از سوی هر سه رویکرد، کم و بیش،



مطرح شده است اما هر کدام این عنوان را از دریچه اندیشه خود تفسیر کرده‌اند. شریعت‌گرایان با تأکید بر حفظ احکام و آموزه‌های اسلامی به همان صورت ناب و نخستین آن، از پذیرش امکان تحول در موضوعات و مصادیق احکام و تأثیر شرایط زمان و مکان در اجتهاد پرهیز می‌کنند و این تلقی گاه به پذیرش برتری همان قالبهای اقتصادی و اجتماعی عصر نزول می‌انجامد؛ حتی برخی گرایشهای افراطی بر این عقیده‌اند که اسلام خواهان حفظ مناسبات، دانش و فناوری موجود در آن عصر بوده است و همه تحولات بعدی را دوری از جامعه مطلوب اسلامی می‌شمارند. حتی اگر شریعت‌گرایی را به عنوان یک گفتمان کامل و پویا به حساب نیاوریم، دست‌کم از یک تفکر دیرین تاریخی که تلاش دارد یک ایده هماهنگ را در شیوه مواجهه دین با شرایط زمان پیشنهاد کند، برخوردار است.

شریعت‌گرایان از یک سو شاهد ضعف و انحطاط مسلمانان بودند و از سوی دیگر، شاهد تمدن مدرن غربی که انسان را دچار جاهلیتی جدید کرده است؛ از این‌رو با تکفیر هر دو، تنها راه نجات بشری را در بازگشت به سرچشمه‌های دین اسلام در عصر خلفای راشد می‌دانستند و در این راستا با استفاده از ابزارهای مختلف برای اشاعه آموزه‌های خود در جامعه تلاش کردند. برخلاف تجددگرایان که با تأکید بر عقل، به دنبال سنتزی بین اسلام و مدرنیته و استفاده از تجربیات نوین بشری برای احیای جوامع اسلامی هستند، شریعت‌گرایان با برجسته‌سازی سنت و طرد رویکرد عقلی (فلسفی) از پذیرش تعامل و وام‌گیری از دانش بشری در غرب پرهیز می‌کنند و صرفاً بر بازگشت تمام و کمال به آموزه‌های دیگر بشری را نوعی سازش با دنیایی می‌دانند که با انفکاک دین از سیاست به مظهر سیاست شیطانی و جهالت نوین تبدیل شده است.

چشم‌اندازی که این گفتمان برای آینده نهضت اسلامی در جهان اسلام ترسیم می‌کند نیز متأثر از نظام معنایی آن و به طور خاص از مسئله‌شناسی شریعت‌گرایان از مشکلات پیش روی جهان اسلام و نحوه مفصل‌بندی نشانه‌های مدرنیته و علم غربی است. این گفتمان «بازگشت به تمدن اسلامی» به سبک موجود در دوره طلایی آن را به عنوان چشم‌انداز مطلوب خود برای بیداری اسلامی ترسیم می‌کند و برای تحقق آن راهبردهایی مانند بازگشت به سنت و اصول اسلامی، تکفیر و جهاد در دستور کار خود قرار داده است. برای تبیین بیشتر بحث به بررسی موضوع در اندیشه سید قطب به عنوان متفکر شاخص شریعت‌گرایی معاصر پرداخته می‌شود. سید قطب معتقد بود که مشکلات واقعی مسلمانان زمانی ایجاد شد که به



تاویل 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 کند (سید قطب، ۱۳۶۱: ۶۹-۶۶). از نظر سید قطب، نسل صحابه نسلی ممتاز و تکرار نشده در تاریخ است؛ زیرا «پیامبر نسلی پرورش داده بود با قلبی خالص، عقلی خالص، تصویری خالص، شعوری خالص و تکوینی خالص [و نیالوده] از هر آنچه غیر از منهج الهی است که قرآن تضمین‌کننده آن است» (سید قطب، ۱۴۱۵: ۱۷). اما در نسل‌های بعدی، سرچشمه‌ها به هم آمیخت. فلسفه یونان، منطق یونان، اساطیر و انگاره‌های پارسیان، اسرائیلیات یهود و لاهوت نصارا و سایر 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؛ لذا آن نسل (اول) هرگز تکرار نشد. هیچ شکی نیست که همین اختلاط در سرچشمه اول، عاملی اساسی از عوامل اختلاف آشکار بین همه نسلها و این نسل متمایز و یگانه است (سید قطب، ۱۴۱۵: ۱۷).

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

قطب معتقد است: اسلام روش نوین زندگی است؛ روشی سوای آنچه اروپا به خاطر دارد و سوای آنچه جهان در روزگار آن جدایی شوم و پیش از آن به خود دیده است. برنامه‌ای است اصیل و با ریشه‌های 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؛ بنابراین یگانه برنامه‌ای است که توانایی دارد انسان را بر اساسی تازه پایه‌گذاری کند و جهانی نوین برای انسان به وجود آورد (سید قطب، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

سید قطب در کتاب «معالم فی الطریق» به طور قاطع هرگونه سازش و توازن بین دین و تمدن جدید را رد می‌کند. سید قطب معتقد است: «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 قاره‌پیما و ماهواره نباید ما را سرگرم خود سازد و از دره هولناکی که انسان و انسانیت در آن سقوط کرده است، غافل کند (سید قطب ۱۳۷۷: ۸۵).



از نظر وی تمدن غرب، افکار افراد را در قفس آهنین از علم و محسوسات اسیر کرده است. وی معتقد است: به همین دلیل، ما معتقدیم راه نجات را نباید از زندانیان تمدن جدید جويا 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 نباید چنانکه 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 (سید قطب، ۱۳۷۷: ۹۹).

سید قطب معتقد است، نه تنها غرب بلکه جهان اسلام دچار جاهلیت شده است. جاهلیت از دیدگاه سید قطب، تجسم انحرافات 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 ما فرهنگ اسلامی و منابع اسلامی و فلسفه اسلامی و اندیشه اسلامی به شمار می‌آوریم... همگی از فرآورده‌های این جاهلیت است (مرادی، ۱۳۸۲: ۱۹۹).

سید قطب 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 بی‌ارزش خود نائل شد، در حالی که نتوانست برای بشر ارمغانی ارزنده و مفید باشد و آن طرز تفکر صحیح و مقررات کاملی را که شایسته انسان است بدو عرضه نماید. 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 (سید قطب، ۱۳۷۷: ۷۵).

از نظر سید قطب، اسلام عین تمدن است (الاسلام هو الحضاره). قطب معتقد بود: «جامعه اسلامی با صفاتش تنها جامعه متمدن است و جوامع جاهلی با تمامی اشکال متعددشان جوامعی عقب مانده‌اند» (سید قطب، ۱۴۱۵: ۱۱۷). او اصول و ارزشهای تمدن اسلامی را چنین معرفی می‌کند: عبودیت از آن خداست؛ مبنای پیوند اجتماعی عقیده است؛ انسانیت انسان فراتر از ماده است؛ گونه‌ای از ارزشهای اسلامی باید حاکم شوند که انسانیت انسان را باور کنند، نه حیوانیتش را؛ خانواده



دارای حرمت است؛ خلافت انسان روی زمین بر اساس عهد، پیمان و شرط الهی و حاکمیت محض روش خدا و شریعت او در امور این خلافت است (مرادی، ۱۳۹۰: ۳۰۱). به این ترتیب، می‌توان گفت از منظر شریعت‌گرایان، بیداری اسلامی زمانی محقق می‌شود که مسلمانان با درک کفایت و اهمیت سنت، نصوص و منهج اسلامی، ضمن طرد تمام مرده ریگ عقلی و مباحث فلسفی و علوم روز دوباره به سنت موجود در تمدن غربی برای آنان به ارمغان آورده است، رها کنند. بر اساس رویکرد شریعت‌گرایان ضمن تکفیر و طرد تمامی علوم و تمدن غربی جهاد با آن را توصیه می‌کنند.

۳- گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی

تمدن‌گرایی اسلامی، به ظاهر دیرتر از دو جریان پیشین پا به میدان گذاشت. این رویکرد هرچند ریشه در آرای اندیشمندان و عالمان بزرگ اسلامی در سده گذشته دارد اما در قالب یک گفتمان مستقل در کشورهای اسلامی و به‌ویژه در چند دهه اخیر مطرح شده است. رویکرد تمدن‌گرایی تلاش دارد میان شریعت‌گرایی دینی و تجددگرایی جمع کند؛ از این‌رو معتقد است که نه تنها دین با مقولاتی چون نوگرایی و توسعه اجتماعی در تضاد و تقابل نیست بلکه تحول و پیشرفت علمی و فناوریانه را از لوازم و سازه‌های زندگی اجتماعی بشر می‌داند. نقطه اختلاف این دیدگاه با تجددگرایی 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 پیشرفت در چارچوب فرهنگ اسلامی و آموزه‌های وحیانی است؛ بنابراین می‌توان گفت که این رویکرد در یک واکنش فعال و تعاملی با دوگرایش پیشین شکل گرفته و به دنبال پاسخگویی به چالش‌های عینی و گره‌های ناگشوده‌ای است که ظاهراً دیگران از حل و فصل آن باز مانده‌اند؛ لذا در نظام معنایی آن نشانه‌های مشترک زیادی با دو گفتمان یاد شده وجود دارد (سبحانی، ۱۳۸۵). از منظر این گفتمان، تشکیل حکومت و دولت اسلامی، مقدمه‌ای برای تشکیل تمدن اسلامی است؛ از این‌رو در این گفتمان نشانه تمدن اسلامی، نقشی محوری و جایگاهی برجسته می‌یابد.

رویکرد تمدن‌گرایی از نقد دو رویکرد گذشته سر بر آورد. از نظر آنان، شریعت‌گرایی به‌رغم تأکید بر نصوص و حقایق وحیانی، از ارائه طرحی برای حضور



اسلام در صحنه حیات جمعی بشر ناتوان است و در واقع، بقای دین را در عزلت و انزوای از سرنوشت جامعه و جهان پیرامون می‌جوید و تجددگرایی با آنکه بر ضرورت حضور و پویایی دین در فرایند تحولات زمان اصرار می‌ورزد اما این پویایی را به قیمت استحاله ارزشها و احکام جاودان اسلام می‌خواهد. به عبارت دیگر، دو عنصر «پایایی» و «پویایی» دین که هر دو از لوازم اعتقاد به خاتمیت و جاودانگی دین مبین اسلام هستند، به صورت یکجا، در دو رویکرد گذشته به دست نمی‌آیند. شریعت‌گرایی، پویایی اسلام را به پایایی آن می‌بخشد و تجددگرایی برای حفظ پویایی اسلام از پایایی شریعت هزینه می‌کند؛ بنابراین می‌توان درک کرد که چرا این دو رویکرد که در سده اخیر به‌شدت ظهور و بروز یافته‌اند، پیش از آن چندان پیدا و آشکار نبودند. در واقع، تقابل و تعارض میان دو عنصر پایایی و پویایی دین، مرهون تحولات سریع در مناسبات اجتماعی بشر در چند سده گذشته است. این تحولات که عمدتاً بر پایه فلسفه سکولار و در بستر غرب جدید تکون یافت، مسیری متفاوت با ارزشها و آرمانهای دینی را در فرهنگ بشری پی‌ریزی کرد. گسترش این فرهنگ و نفوذ جلوه‌های تمدنی آن به جوامع اسلامی، سبب شد در بین عالمان و اندیشمندان مسلمان در جمع میان دین و دستاوردهای مدرنیته اختلاف نظرهای بروز کند و بسته به نوع نگرش اندیشمندان اسلامی به این دو مقوله، رویکردهای متفاوتی پدید آید. در این میان، رویکرد سوم معتقد است که می‌تواند هر دو عنصر پویایی و پایایی اسلام را در یک نظریه واحد و در یک نسبت منطقی و هماهنگ تأمین کند. آنان بر این باورند که تنها راه برون‌رفت از معضل کنونی در جوامع اسلامی، حرکت به سمت «نوسازی تمدن اسلامی» است که توسعه و تحولات اجتماعی را در راستای تحقق همه‌جانبه ارزشهای اسلامی هدایت کند. از این فراتر، تمدن‌گرایان حتی پیدایی مسائل و مشکلات کنونی در جوامع مسلمان را عمدتاً زاییده ناهمخوانی فرهنگ اسلامی و فرهنگ مدرنیته از یک سو و تعارض میان سنتهای اجتماعی جوامع اسلامی با الگوهای توسعه غربی از سوی دیگر می‌دانند. این ناهمخوانی از دیدگاه تمدن‌گرایان تنها زمانی از میان خواهد رفت که اسلام در تمامیت و شمولیت خویش در یک بستر عینی و تمدنی همساز با آن تحقق یابد. اینکه تمدن‌گرایان تا چه اندازه توانسته‌اند به این ادعاها و آرمانها جامه عمل ببوشانند یا به طور منطقی و مستند از آن دفاع کنند، پرسشی است که از سوی دو رویکرد دیگر در مقابل آنها مطرح شده است. تمدن‌گرایی، پس از ظهور انقلاب اسلامی و فراهم آمدن زمینه عینی برای پی‌ریزی جامعه دینی و تمدن الهی که



اندیشه و عمل آن در این مقطع تاریخی می‌تواند کمکی برای داوری این رویکرد از سوی دیگر جریانها باشد. شریعت‌گرایان غالباً بر این باورند که این حرکت، نه تنها مسیر معارف دینی را به بیراهه و التقاط‌زدگی می‌برد بلکه سرانجام آسیبها و دشواری‌هایی را نصیب جامعه خواهد ساخت و تجدّدگرایان معتقدند راهی که تمدن‌گرایان در پیش گرفته‌اند، یکی از این دو سرنوشت محتوم را در پیش روی خود خواهد داشت: یا با عرفی‌سازی فقه و مفاهیم دینی در نهایت به اردوگاه تجدّدگرایان مسلمان خواهد پیوست یا با اصرار بر برداشتهای سنتی و تاریخی از دین، ناکامی دیگری را به نام دین در کام مؤمنان خواهد نشانید (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۸۵).

مهم‌ترین نشانه‌هایی که این گفتمان آنها را در منظومه گفتمانی خود مفصل‌بندی کرده است، 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 شریعت‌گرا و تجدّدگراست. تمدن‌گرایی اسلامی غرب و آموزه‌های مدرنیته را برای ایجاد تمدن اسلامی نامناسب می‌دانند؛ زیرا آنان را به عنوان جاهلیتی جدید، عامل اصلی کنار نهادن دین از حوزه‌های عمومی و عامل ایجاد خلأ معنویت و فضیلت در جامعه می‌دانند. با وجود این و بر خلاف شریعت‌گرایان، قائل به نفی تمامی دانشهای غربی نیستند.

چشم‌انداز گفتمان تمدن‌گرایی اسلامی

شریعت‌گرایان، وضعیت آرمانی را بیشتر در نهادها و مناسبات اجتماعی گذشته تجدّدگرایان پیشرفت و سعادت بشر را در افق آینده تمدن مدرن می‌جویند اما از دیدگاه تمدن‌گرایان، دین اسلام در ادامه رسالت تاریخی پیامبران الهی، خود طرح مستقلی برای بهبود زندگی بشر و ساختن آینده‌ای روشن و متعالی ارائه داده است. این طرح، نه در گذشته تاریخی اسلام به طور کامل تحقق یافته است و نه بر الگوهای مادی مدرن تطبیق می‌یابد بلکه تنها با تلاش مسلمانان در طول تاریخ به منصف ظهور می‌رسد و تحقق کامل آن را باید در آینده موعود انتظار کشید. گذشته از مفهوم «خاتمیت» که چنین انگاره پیشرفت و آینده‌نگری متعالی را تقویت می‌کند، اعتقاد به «مهدویت» و فرجام سعادت‌مند بشریت نیز این مدعا را تأیید می‌کند. قرآن خلافت زمین از سوی صالحان و امامت آنان بر سراسر گیتی را نوید می‌دهد و روایات اسلامی تصویر جهانی را فراروی جامعه جهانی ترسیم



می‌کند که در آن، رفاه، امنیت، علم و سعادت مادی و معنوی، یکجا و همزمان قابل دستیابی است. جامعه‌ای که چنین آینده‌ای را فراروی خویش می‌بیند و خود را به فرموده قرآن، مسئول و متعهد به تغییر سرنوشت خود می‌شناسد، با چشم دوختن به چنان مقصدی، رسالت تاریخی خود را تلاش برای ساختن مرحله‌ای از آن تمدن نورانی و باشکوه می‌داند. در یک کلام، تمدن‌گرایان با اجتهاد مستمر و متکامل در منابع وحیانی و با اتکا به تجربه و عقلانیت همسو با وحی و فطرت الهی، به طراحی الگوهای عملی در عرصه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و اقتصادی چشم دوخته‌اند تا از این طریق، نابسامانی‌ها و کاستی‌های جامعه را در مسیر ساختن آینده تمدن حیات‌بخش اسلامی سامان بخشند. به این ترتیب، تمدن‌گرایی افق آینده‌ای را ترسیم می‌کند که جامعه اسلامی در مسیر رشد و شکوفایی استعدادها برای تحقق تمدن نوین اسلامی قرار گیرد؛ تمدنی که نه تنها کمال و بهره‌وری مادی را نصیب جامعه اسلامی خواهد کرد بلکه بستری برای زیست انسانی و تقرب به خداوند متعال فراهم می‌سازد.

از منظر تمدن‌گرایان، مشکلات پیش روی جهان اسلام متأثر از خوی استکباری نظام سلطه و عقب‌ماندگی مسلمانان در تولید علم است؛ از این رو با استفاده از تجارب دو گفتمان تجددگرا و شریعت‌گرا، تمدن‌گرایان معتقدند که برای حل مشکلات جهان اسلام باید یک «تمدن نوین اسلامی» را شکل داد و در این مسیر، عقلانیت نوگرایی و سنت اصل‌گرایی را توأمان به کار گرفت. در راستای تحقق تمدن نوین اسلامی، این گفتمان دو راهبرد مقابله با نظام سلطه و نهضت نرم‌افزاری اسلامی‌سازی علم را در دستور کار خود قرار داده است.

این گفتمان، ضمن تأکید بر مبنا قرار گرفتن نصوص و سنت اسلامی، اجتهاد را یگانه راه دستیابی به معارف صحیح اسلامی می‌داند و در حوزه عمل 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؛ چنان‌که 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 «نظریه‌پردازی دینی» یا «اسلامی‌سازی علوم» در صدد تولید علوم انسانی اسلامی برآمده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۹۸).



از نظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، تمدن غربی در قالب «نظام سلطه» و بر اساس قدرت و علم خود و بر مبنای خوی «استکبار»ی توانسته است جهان را به سیطره خود درآورد و جاهلیت مدرنی را ایجاد کند. ایشان در تبیین جاهلیت مدرنی که غرب گرفتار آن است، 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، به خاطر همین است. دوران جاهلیت پایان نیافته است. جاهلیت یعنی مقابله با حق، مقابله با حقوق انسان، مقابله با راهی که خدا برای انسانها در جهت سعادت گشوده است (دیدار با مسئولان نظام در عید معث، ۱۳۸۹/۴/۱۹). از نظر ایشان، تمدن غربی به خاطر پیشرفت علمی و مبارزه با خرافات و علمی‌کردن همه روابط اجتماعی نیست، به خاطر خلأ معنویت و فضیلت در این مجموعه دنیایی است... شما جوانان آن روز را خواهید دید که این دنیای متمدن غربی از نبود معنویت دچار هلاکت و نابودی خواهد شد... 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 (بیانات رهبری، ۱۳۸۳/۳/۲۲).

از نظر مقام معظم رهبری، تمدن غربی به علت پیشرفت علمی و به تبع آن فراهم آوردن قدرت و ثروت توانسته است بر جهان سلطه یابد. با این حال، این تمدن به علت خلأ معنویت و فضیلت دچار جاهلیتی مدرن شده و در حال فروپاشی قریب‌الوقوع است. در منظر ایشان، نه تنها منافاتی بین علم‌گرایی و دین‌گرایی وجود ندارد بلکه «روح دینی، کمک و پشتیبان روح علمی است» (منشور فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹: ۳۶) و «در اسلام ضدیت دین با علم و ضدیت دین با عقل، اصلاً معنی ندارد» (منشور فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹: ۴۴). نکته حائز اهمیت در اندیشه ایشان، صورت‌بندی است که از علوم انسانی ارائه می‌دهند؛ زیرا معتقدند: «علوم انسانی غیر از مسائل سایر دانشها و علوم صرف و از این قبیل چیزهاست» (منشور فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹: ۳۵۰) و آمیختگی علوم انسانی با دین یا ناآمیختگی آن با دین نتایج دوگانه‌ای دارد و از آنجا که علوم انسانی مدرن در تضاد با دین تدوین شده‌اند؛ لذا نسبت به آن باید خیلی حساس بود و به تدوین علوم انسانی بر «پایه‌های اسلامی» با دید «تفکر اسلامی» و مبتنی بر «جهان بینی اسلامی» پرداخت (منشور فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹: ۳۵۰)؛ از این‌رو ایشان بین علوم انسانی و علوم تجربی که در غرب تولید شده‌اند، تفکیک قائل می‌شوند. از منظر ایشان، علوم



تجربی که در غرب تولید شده‌اند عمدتاً ضدیتی با اسلام ندارند و صرفاً باید نحوه بهره‌برداری و جهت استفاده از آنها اصلاح شود؛ بنابراین باید برای شکوفایی تمدن اسلامی مورد بهره‌برداری قرار گیرد و از آن در جهت قدرتمند شدن جهان اسلام استفاده کرد و آن را در کنار معنویت، ابزاری برای رستگاری و فلاح بشریت قرار داد. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در جایگاه فقیهی که رهبری نظام اسلامی را بر عهده دارند، به چشم‌انداز بیداری اسلامی توجه کرده‌اند. در اندیشه ایشان برای حل مشکلات جهان اسلام باید با یک «جنبش نرم‌افزاری» به تولید علم دست زد و مقدمات ایجاد تمدن نوین اسلامی را در آینده ایجاد کرد؛ همانطور که در تاریخ گذشته اسلام نیز «تمدن اسلامی به برکت حرکت علمی که از روز اول در اسلام شروع شد به وجود آمد» (منشور فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹: ۴۴). ایشان نگاهی آینده‌نگر و تمدن‌گرا به مسائل جهان اسلام دارند و قائل به رسالتی اساسی برای جمهوری اسلامی ایران در این زمینه هستند. ایشان در این ارتباط می‌گویند: ما در حال پیشرفت و سازندگی و در حال بنای یک تمدن هستیم... مسئله ما این نیست که زندگی خودمان را نجات دهیم و گلیم خودمان را از آب بکشیم؛ مسئله این است که ملت ایران - همچنان که شأن اوست - در حال پدید آوردن یک تمدن است (منشور فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹: ۳۸).

ایشان از منظری آینده‌نگرانه، تشکیل دولت اسلامی را مقدمه‌ای برای تشکیل تمدن اسلامی می‌دانند و می‌گویند: 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 (دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۸۳/۸/۶) و لازمه تمدن‌سازی را دستیابی به علم و فناوری می‌دانند.

ایشان در تبیین مرحله تشکیل تمدن اسلامی به عنوان مبنایی برای تشکیل «دنیای اسلامی» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۹/۹/۱۲) می‌فرمایند: دولت اسلامی است که کشور اسلامی را به وجود می‌آورد. وقتی کشور اسلامی پدید آمد، تمدن نوین اسلامی است. این تمدن دارای بعدی بین‌المللی است که دستیابی به آن مستلزم طی چهار مرحله راهبردی، انقلاب اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل دولت اسلامی و تشکیل کشور اسلامی است. آنگاه با تشکیل یک کشور که به تمام معنا اسلامی باشد، این کشور الگویی برای سایر جوامع اسلامی خواهد بود و نظایر آن در دنیا تشکیل می‌شود و جهان شاهد تمدن نوین اسلامی خواهد شد که در آن علم، قدرت و ثروت در خدمت رستگاری و تحقق عدالت در جامعه بشری خواهد بود و در آن علم و معنویت توأمان خواهند بود. از منظر ایشان، لازمه تحقق این



تمدن تقوای فردی و جماعت و امت و دستیابی مسلمانان به قله‌های علمی در عرصه جهانی است.

نتیجه‌گیری

پدیده احیا و اصلاح و اعتقاد به ضرورت رجوع به مبانی دینی و تفسیر روابط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بر پایه قابلیت‌های عظیم دین اسلام، رخدادی بود که با آغاز قرن بیستم در جهان اسلام توانست همه گفتمان‌های حاکم را به مبارزه بطلبد. نهضت اسلامی در سیر تطور خود به صورتهای مختلف و گفتمان‌های گوناگون خود را نشان داده است؛ به طوری که هر یک از این گفتمانها متأثر از نظام معنایی خود، چشم‌انداز خاصی ترسیم کرده است. از منظر گفتمان تجددگرایان، احیای تفکر اسلامی زمانی محقق می‌شود که مسلمانان مجدداً به علم روی آورند و دین را از خرافات بپیرایند؛ زیرا در اندیشه آنان، عامل رکود در جهان اسلام عمدتاً دوری مسلمانان از علم و آرایش دین به خرافات است. برای تجددگرایان هر چند سنت و نصوص اسلامی بسیار ارزشمندند اما پیرایش دین از انحرافات و احیای فکر دینی نیز لازم است. چشم‌انداز نهضت اسلامی از منظر گفتمان تجددگرایی، تحقق مدرنیته اسلامی است که در آن جهان اسلام علاوه بر آنچه دنیای مدرن به آن رسیده، معنویت و اخلاق نیز دارد. آنان در برخورد با گفتمان هژمونیک غرب، رویکردی تدافعی اتخاذ کردند و درصددند علوم جدید و بهترین اندیشه‌های موجود در غرب را به شرط آنکه تصادمی با ارزشهای اسلامی نداشته باشد، به کار بندند. تجددگرایان و نوگرایان برای تحقق چشم‌انداز مطلوب خود که ایجاد مدرنیته اسلامی است، اتخاذ راهبردهای احیای فکر دینی، استفاده از امکانات علوم مدرن و تعامل با غرب را ارائه می‌کنند.

از منظر شریعت‌گرایان، بیداری اسلامی زمانی محقق شده است که مسلمانان با درک کفایت و اهمیت سنت، نصوص و روش اسلامی، ضمن طرد تمام موارد ریگ عقلی و مباحث فلسفی علوم روز دوباره به سنت موجود در تمدن گذشته اسلامی بازگردند و خود را از جاهلیتی که تمدن غربی برای آنان به ارمغان آورده است، رها کنند؛ از این‌رو چشم‌انداز مطلوب شریعت‌گرایان، بازگشت به تمدن و سنت سلف صالح است. برای این گفتمان، غرب مظهر جاهلیت است؛ لذا آنان در برخورد با گفتمان هژمونیک غرب، رویکردی تهاجمی اتخاذ می‌کنند، ضمن تکفیر آن، هرگونه اقتباس از تجربه‌های غرب را نوعی سازش با دنیا می‌دانند که مظهر سیاست شیطانی است. گفتمان شریعت‌گرایی برای تحقق چشم‌انداز مطلوب خود راهبردهایی همچون بازگشت به سنت سلف صالح، تکفیر و جهاد را ارائه داده است.



اما برای تمدن‌گرایان، غرب در قالب نظام سرمایه‌داری و متأثر از خوی استکباری، مانع پیشرفت جهان اسلام و خود دچار جاهلیت است. 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 شریعت‌گرا و تجددگراست؛ از این رو در این گفتمان، ضمن آنکه بر ضرورت نهضت نرم‌افزار تولید علم و اسلامی‌سازی علوم و نوسازی تمدن اسلامی تأکید می‌شود، استفاده محتاطانه و مصلحتی از علم مدرن تجویز می‌گردد. بدین ترتیب، علم و تمدن اسلامی در کنار تأسی به سنت موجب ارتقای معرفتی و در نتیجه، اتخاذ واکنش‌های مناسب در مقابل ضد ارزش‌ها می‌شود و طرفداران این گفتمان در هیچ زمانی برای دستیابی به مزایای غرب، تن به سلطه آن نمی‌دهند و ضمن تلاش برای بهره‌مندی از مزایای آن به قیام علیه ابعاد منفی تجدد و غرب اقدام می‌کنند. چشم‌انداز مطلوب این گفتمان برای نهضت اسلامی، تحقق تمدن نوین اسلامی است و این گفتمان برای تحقق چشم‌انداز مطلوب خود، راهبردهای مقابله با نظام سلطه و بهره‌مندی از مواهب علم مدرن (در عرصه علوم تجربی) و اسلامی‌سازی علوم (به‌خصوص علوم انسانی) بر مبنای نصوص اسلامی را ارائه می‌کند.

منابع

۱. آیت‌الله خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹)؛ منشور فرهنگ اسلامی (مجموع موضوع رهنمودها و دیدگاه‌های رهبری معظم انقلاب اسلامی در عرصه فرهنگ)، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی
۲. بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۴/۵/۲۸، به نقل از
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3302>
۳. بیانات در دیدار استادان و طلاب مدرسه آیت‌الله مجتهدی، ۱۳۸۳/۳/۲۲
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=1138>
۴. بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۹/۹/۱۲، به نقل از :
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3039>
۵. بیانات در دیدار با مسئولان نظام در عید مبعث، ۱۳۸۹/۴/۱۹
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9714>
۶. بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۳/۸/۶، به نقل از :
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3256>
۷. احمد یاقی، اسماعیل (۱۳۷۹)؛ دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ترجمه رسول جعفریان، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم
۸. اسپوزیتو، جان ل (۱۳۸۸)؛ دایره‌المعارف جهان نوین اسلام، ج ۱ و ۲، ترجمه حسن طارمی، محمد دشتی، تهران، نشر کتاب مرجع، نشر کنگره
۹. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۱۲)؛ مقالات جمالیه، گردآوری لطف‌الله خان اسدآبادی، تهران، انتشارات اسلامی
۱۰. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (بی‌تا)؛ عروه الوثقی، جلد ۱، ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، انتشارات حجر
۱۱. الموطلی، احمد (۱۳۷۸)؛ اصول‌گرایی اسلامی و نظام بین‌المللی، ترجمه مهرداد آزار اردبیلی، انتشارات کیهان
۱۲. بایی، سعید (۱۳۷۹)؛ هراس بنیادین، اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، مترجمان دکتر غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، انتشارات دانشگاه تهران
۱۳. تمیمی، عزام (۱۳۸۴)؛ چرا اسلام نیازی به سکولاریسم ندارد، ترجمه علی کالیراد، روزنامه شرق، ش ۶۸۸، ۱۱ بهمن
۱۴. توانا، محمدعلی؛ اسلام و مدرنیته در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی، در:
<http://www.rasekhoon.net/article/show-63867.aspx>
۱۵. جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۱)؛ سیری در تفکر کلامی معاصر، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۶. حکیمی، محمدرضا (۱۳۵۷)؛ بیدارگران اقالیم قبله، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۴)؛ تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، انتشارات کیهان





۱۸. خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۵۲)؛ نامه‌ها و اسناد سیاسی سیدجمال‌الدین
اسدآبادی، دارالتبلیغ اسلامی قم
۱۹. دکمچیان، هرایر (۱۳۸۳)؛ جنبش اسلامی در جهان عرب، ترجمه دکتر حمید
احمدی، انتشارات کیهان
۲۰. سبجانی، محمدتقی (۱۳۸۵)؛ درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی
دینی در ایران معاصر(۱)، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۴۴-۴۳، زمستان
۲۱. سلطانی، سیدعلی اصغر(۱۳۸۳)؛ تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش، فصلنامه
علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، ش ۲۸، زمستان
۲۲. سید قطب (۱۳۶۱)؛ اخلاق و تربیت در اسلام، ترجمه روح‌الله مازندرانی، چاپ دوم،
تهران، نشر قم
۲۳. سید قطب (۱۳۷۷)؛ آینده در قلمرو اسلام، ترجمه سیدعلی خامنه‌ای، دفتر نشر
فرهنگ اسلامی
۲۴. سید قطب (۱۴۱۵ق)؛ معالم فی الطریق، بیروت، دارالشروق
۲۵. سید قطب (بی‌تا)؛ ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه سیدمحمد خامنه‌ای،
تهران، انتشارات بعثت
۲۶. مدرسی چهاردهی (۱۳۶۰)؛ سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، کتابهای پرستو،
چاپ ششم
۲۷. مرادی، مجید (۱۳۸۲)؛ تقریر گفتمان سید قطب، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه
باقرالعلوم(ع)، ش ۲۱
۲۸. مرادی، مجید (۱۳۹۰)؛ قطب‌نمای اسلام‌گرایی، پگاه حوزه، ش ۳۰۱، اردیبهشت
۲۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)؛ ترجمه مصطفی شهر آیینی، تهران، انتشارات حقیقت
۳۰. یورگنس، ماریان، لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹)؛ نظریه و روش در تحلیل گفتمان،
ترجمه هادی جلیلی، نشر نی