

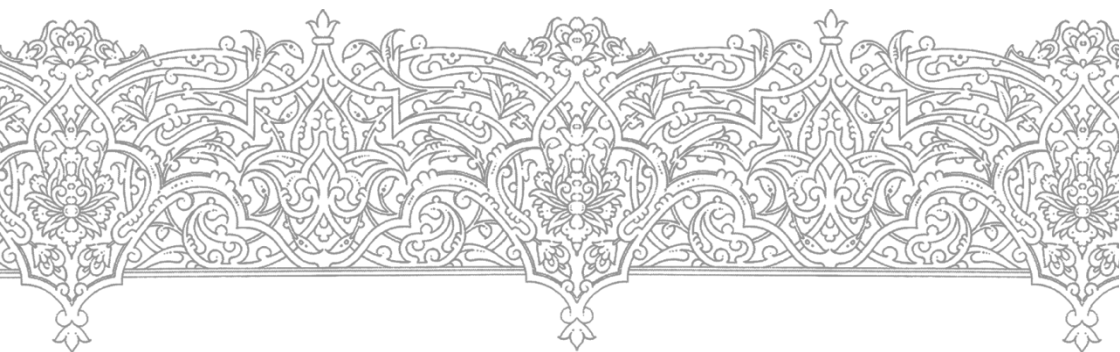


مراحل گفتمان اسلامی در پاسخ به چالش های یک قرن

(نیمه دوم قرن نوزدهم تا پایان نیمه اول قرن بیستم)

رضوان السید

ترجمه: مجید مرادی



(۱)

در میان سیل فراگیری که از سالهای آغازین قرن نوزدهم در شرق اسلامی به قصد رویارویی با غرب - به شکل‌های متفاوت - به راه افتاد، نقد ریشه‌ای «احمد فارس الشدایق^۱» به اروپا و تجربه نوزایشی آن، آهنگی خارج از دستگاه بود. از آن زمان، جنبش‌های اسلامی‌ای در هند به راه افتادند و جنبش‌های دیگری مانند سنوسیون [لیبی]، مهدیون [سودان]، عربیون [مصر] سر برآوردند. این جنبش‌ها تا نیمه دوم قرن نوزدهم، از بعد نظامی با غرب رویارو شدند. اندک‌اندک پیدایی محیط فرهنگی و سیاسی در سراسر جهان اسلام - سید جمال‌الدین افغانی در ساختن آن نقش داشت - سبب شد تا مسلمانان با طرح بدیل‌های سازمان‌دهی شده در زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی، با غرب مواجه شوند، اما این جنبش‌ها در زمینه‌ای غربی و با نگاهی غربی، با غرب مواجه می‌شدند. تعبیر خیرالدین تونسوی در این باره، فلسفه رایج چگونگی تعامل با غرب خزنده و پیش‌رو را نشان می‌دهد. خیرالدین پیشرفت غرب را سیلی می‌شمارد که ایستادگی در برابر آن و هم‌چنین مهار آن، ناشدنی است. بنابراین اگر مسلمانان می‌خواستند در صحنه باقی‌بمانند، وضعیت مطلوب شان، پیوستن به بستر این سیل و مشارکت با آن - به جای مبارزه با این‌گلو، و تباه کردن وقت و نیرو و زندگی - می‌بود.

غرب در نگاه فرهنگ مردان و سیاست مردان نیمه دوم قرن نوزدهم - و بلکه پیش از آن نماد پیشرفت و تمدن و الگوی پیشرفت و تمدن برای دیگران بود. درست است که غرب در آن روزگار با اسلام و مسلمانان عداوت داشت، اما رویارویی با آن جز با شیوه و روش‌های خود او ممکن و یا کارآمد نبود. در آن دوره، دو امر مسلم‌انگاشته شده، بر ذهن و عقل همه روشنفکران و سیاسی‌های مسلمان، سیطره یافته بود: (۱) غرب مساوی با پیشرفت و تمدن است. (۲) در نتیجه تنها ابزاری که برای تعامل مثبت یا منفی با آن برای مسلمانان باقی می‌ماند، این بود که از این تمدن جدید، به عنوان ابزاری برای پیوستن به آن ویا در صورت نبود امکان ارتباط و گفتگو، به عنوان یک سلاح برای رویارویی با آن، بهره گرفته شود.

از خاستگاه همین دو امر مسلم، در فرهنگ اسلامی موروثی و ترتیب‌بندی مسائل و اولویت‌های آن، بازنگری‌هایی انجام شد. در این جریان، معنای تسلیم به تمدن و پیشرفت و غلبه غرب و تلاش برای یادگیری و تقلید از غرب، به معنای نادیده گرفتن اسلام و فرهنگ اسلامی نبوده بلکه این کارها تلاشی برای ایجاد هم‌سازی میان ارزش‌های اساسی اسلام و ارزش‌های اساسی تمدن جدید بود. در زمینه

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

سیاست و نظام حکومتی، تلاشی برای نشان دادن تشابه بین شورای اسلامی و دموکراسی غربی انجام شد. در زمینه علوم محض هم بر شکوفایی علمی مسلمانان در قرن های پربار، و میزان استفاده اروپا از شکوفایی علمی جوامع اسلامی در قرون وسطی، تاکید می شود. با این چند و چون، چهره ای که از اسلام ارایه می شد چنین بود که این دین دارای، نظام اخلاقی روشن و شفاف است که بر منظومه های اخلاقی متعفن غربی، امتیاز دارد. بر این اساس، اسلام دارای عناصر پیشرفت زایی است که از دارایی های غرب متمدن و پیشرفته - با همان تعریف خودشان از تمدن و پیشرفت - برتر است، اما سبب پس ماندگی مسلمانان و پیشرفت غربی ها، این است که مسلمانان ارزش ها و اصول برجسته دین خود را رها کردند. از این رو، چاره ای جز تمسک دوباره به امور رهاشده ندارند، تا اوضاع شان بهبود، جایگاه شان ارتقا، و امورشان سامان یابد. این اصول وانهاده و فراموش شده، در حقیقت همان اصولی است که در غرب جدید برقرار و رایج است و علت العلل گام های محکمی که غرب و غربیان برداشته اند، همین است. از این رو، در دوره محمد عبده، جمله ای رواج یافت که گوینده نخست آن روشن نیست. آن جمله این بود که در غرب، اسلام هست ولی مسلمان نیست و در شرق مسلمان هست، ولی از اسلام خبری نیست.

این تصویر از غرب و اسلام، دو روی دیگر نیز داشت که مربوط به نگرش غرب به اسلام و نگرش مسلمانان به تاریخ پیشرفت غربی می شد. شرق شناسی در این دوران در آغاز شکوفایی خود بود و دیدگاه آن نسبت به اسلام و شرق در حال شکل گیری بود. این دیدگاه به گونه ای نبود که نخبگان مسلمان می پسندیدند. از این رو، گفتمانی شکل گرفت که به دفاع از اسلام و پاسخ به اندیشه های منفی غربیان درباره اسلام و مسلمانان پرداخت. به این ترتیب، کتاب هایی در دفاع از عقیده قضا و قدر در اسلام، و تبیین موضع اسلام درباره برده و بردگی و مباحثی در باب نبود ارتباط میان عقب ماندگی مسلمانان و ارزش های جاودانه اسلام نگاشته شد.

پاسخ های سید جمال به دهری ها و داروینیست ها و پاسخ های محمد عبده به هانوتو و رنان و فرح أنطون و نیز تالیفات احمدشفیق، احمدفتحی زغلول و قاسم امین در مسائل «بردگی»، «پیشرفت» و «زن» و کارهای پراکنده حسین الجسر، کواکبی، العظم و رشیدرضا، در روشن کردن موضع اسلام نسبت به مسائل حکومت، فلسفه، علم و پیشرفت، در این راستا عرضه شد. روی دیگر تصویر یاد شده، روشن کردن پیشرو بودن اسلام در مقایسه با مسیحیت و ضرورت نداشتن کنار زدن اسلام از زندگی عمومی برای رسیدن به پیشرفت و عقلانیت بود، زیرا اسلام بر خلاف مسیحیت که در تاریخ جدید اروپا کنار گذاشته شد، همواره

پیش‌تاز و مشوق علم و پیشرفت بوده است و افزون بر این، دارای کلیسا و یا دستگاه کاهنانه و متحجری نیست که از بروز اندیشه‌ها جلوگیری کند، چنان که مسیحیت در اروپای قرون میانه می‌کرد. برآیند همه این تلاش‌ها در عرصه گفتمان اسلامی تا پایان جنگ جهانی اول، این بود که اسلام منادی تمدن و پیشرفت - درست به همان شکل اروپایی اش - است، و جز در زمینه سیاسی - نظامی - که نمود آن استعمار مسلمانان به وسیله اروپایی‌ها بود - مشکلی میان مسلمانان و غرب، وجود ندارد. بنابراین، هنگامی که غربی‌ها از سرزمین مسلمانان خارج شوند، خود مسلمانان تمدن غربی را با همه ابعادش پیاده خواهند کرد؛ زیرا این تمدن مقتضای اسلام و جوهر حقیقی آن است و حتی وجود استعمار اروپایی در دیار مسلمانان، مانع سیر مسلمانان در مسیر پیشرفت - به شیوه اروپایی - است؛ چراکه مصلحت غربی‌ها ایجاب می‌کند مسلمانان عقب مانده و غرق در اوهامی باشند که دین و تاریخ پربارشان از آن ابا دارد.

(۲)

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

مرزهای قدیمی در حال زنده شدن بودند و طوایف و اقوام در داخل مرزهای جدید، رو به استفاده از لباس‌های محلی آورده بودند. دعوت به ایجاد ملیت‌ها و قومیت‌هایی متناسب با مرزهای جدید مطرح شد و سازمان‌ها و نهادهای داخلی‌ای برای این واحدهای نوپا، پدید آمدند که مشابه پیمان‌ها و قوانین اساسی و معاهدات [کشورهای پیشرفته] بود. الگوی برتر این سازمان‌ها - در دو سطح ملی و قانون‌گذاری - فرانسه، سوییس و انگلستان و یا مخلوطی از این کشورها بود. نخبگان عرب و مسلمان، از هند و اندونزی و مالزی و افغانستان تا آسیای میانه اسلامی و ترکیه و ایران و سرزمین‌های عربی در مشرق و مغرب - که همگی در عنوان اسلام سیاسی و فرهنگی اشتراک دارند - جنبش‌های فعالی را شکل دادند، تا مرزهای قومی را برافرازند و قانون اساسی خود را بر اساس الگوی دموکراسی کشورهای مشروطه (دارای

قانون اساسی) اروپا و امریکا تنظیم و تدوین کنند. اسلام، ابزار تحریک مردم و بسیج داخلی در برابر اروپای نظامی بود. غرب گرایی در دو بعد ملی گرایی و مشروطه خواهی، ره توشه فرهنگی - سیاسی این جوامع در مرحله دولت سازی و استقلال و تشکل داخلی بود. همراه با این هم گرایی سیاسی کامل با غرب، جنبش فکری عظیمی برای نوسازی اسلام و مانوس سازی آن و نشان دادن قابلیت آن برای تطابق با سیاست های جدید و فرهنگ های وارداتی به راه افتاد. حتی جنبش های فرهنگی مخالف مانند جنبش خلافت در هند و اندونزی نیز هدف شان مبارزه ملی بود و هیچ گاه به الگوهای بدیل برای الگوی ناسیونالیستی مشروطه خواه - که همه جا را فراگرفته بود - تبدیل نشدند.

قرن نوزدهم شاهد برخی تردیدهای جانبی درباره امکان پیاده شدن الگوی تمدنی غربی در دیار مسلمانان و در عرصه زندگی شان بود، اما پس از جنگ جهانی دوم که تمدن غربی، دولت ها، نظام ها و نهادهای ما را شکل داد، این تردیدها تقریباً از بین رفت و تلاش برای هم ساز نشان دادن اسلام با تمدن غرب در همه امور، فزونی گرفت. مقایسه هایی میان نظام خلافت و پادشاهی مشروطه انجام شد و در نتیجه، دیگر تفاوتی میان این دو احساس نمی شد. تالیفاتی عرضه شد که در آنها سخن از دموکراسی در اسلام گفته می شد. مقایسه هایی نیز بین شریعت اسلام و قانون روم و قانون ناپلئون شد، و نتیجه گرفته شد که تطابق زیادی بین آن دو وجود دارد. گاه که انکار تفاوت ها یا اختلافات ممکن نبود، گفته می شد چنین چیزهایی هست، اما اسلام قابل تحول و تکامل و نوسازی است و زبانی ندارد که راه خود را از نقاط ارزشمندی مانند اجتهاد، نوسازی و عصری شدن برگزیند که ثابت می کند اسلام برای هر زمان و هر مکانی مناسب است، اما درباره جهاد، نظر نوگرایان اسلامی از اوایل قرن این بود که جهاد، جنگی دفاعی است. چنین چیزی عملاً در همه نوشته ها به چشم می خورد. نوشته هایی نیز عرضه شد که فقه اسلام را نخستین منظومه ای دانست که حقوق بین المللی را شناخت، بدان عدوت کرد و آن را به رسمیت شناخت.

وقتی که قصه گفتمان اسلامی یا فرهنگ و اندیشه نخبگان مسلمان در مورد موضع اسلام نسبت به تمدن و نظام های اروپایی چنین باشد، دیگر رابطه اسلام با نظام های سوسیالیستی نباید چندان تفاوتی می داشت. احمد شوقی (شاعر مصری) زودهنگام به این نتیجه رسید که پیامبر «ص» پیشوای سوسیالیست ها و اولین منادی سوسیالیسم در تاریخ است. دهه چهل و پنجاه مالمال از کتاب هایی است که از سوسیالیسم یا عدالت اجتماعی اسلام سخن می گفت. نهایت این که اسلام مقوله تضاد طبقاتی را نمی پذیرد و مسائل اجتماعی را در قالب راه حل های سوسیالیست های نوسواد حل می کند.

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

مثال دیگر در مورد مسلمانان هند است که سالها در چارچوب ارتباطات اسلامی برای ایجاد دولتی ویژه خود مبارزه کردند و زمانی که دولت تشکیل دادند - و تا امروزه - دولت شان بیشتر شکل دولتی قومی دارد تا دولت اسلامی فراملی. همین ذهنیت قومی پاکستان سبب مهمی در تقسیم دوباره آن - با خروج و یا اخراج بنگالی‌ها - و شکل‌گیری دولت بنگلادش شد. مثال دیگر ورود کشورهای اسلامی به سازمان ملل متحد است که دارای میثاق و فلسفه غربی است.

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

(۳)

ابوالاعلی مودودی در دهه چهل اعلام کرد اسلام دینی متمایز، فراگیر و ناسخ شریعت‌ها و یگانه میان تمدن‌هاست و امکان برپایی نظام مختلط دینی در شبه قاره هند وجود ندارد. مسلمانان یا باید بار دیگر بر هند تسلط یابند و یا دولتی ویژه خود تشکیل دهند. خداوند بزرگ می‌فرماید: «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون». بنابراین مسئله به ریشه برمی‌گردد که حاکم کیست؟ چه کسی مسلط است؟ صاحب‌الگو کیست؟ تصمیم‌گیرنده کیست؟ پاسخ همه اینها یا خدا است، که در این صورت نظام خدا و اسلام و ایمان است، و یا حکم از آن طاغوت است که در این صورت، این نظام، نظام طاغوت و فسق و گمراهی و کفر است. از نظر مودودی، اسلام ناسخ آیین‌های پیش و پس از خود و مسلط بر همه آنهاست و دو حالت بیش ندارد: یا حاکم و مسلط بر روی زمین می‌شود و یا این که پا می‌گیرد و در منطقه‌ای برتری می‌یابد و پایه اش را محکم می‌کند و آماده خیزش و سیطره‌یابی و گسترش

می‌شود و حالت میانه ای ندارد. اسلام، دموکراسی و لیبرالیسم نیست. اسلام مشروطه خواه و یا ناسیونالیسم نیست. اسلام، تنها اسلام است و مسلمانان باید تصمیم بگیرند که یا مسلمانانی ناب باشند و به خدا شرک نوزند و یا از رویارویی با جهان بر سر اسلام و مقتضای ایمان خویش اجتناب ورزند و در وضعی میانه قرار گیرند، یعنی نه مسلمان ناب شوند و نه طاغوت نابکار. طاغوت در تمدن معاصر موجود است و در تمدن غرب که با فتنه ها و فنون خویش بر انسان غربی چیره شده و او را به بردگی کشانده و ریسمان های فرهنگی و سیاسی اش را به سوی مسلمانان پرتاب کرده تا دین شان را نابود کند، چندان که آنان عقیده خویش را رها کنند و سیادت خویش را از دست دهند و وارد نظام بردگی فراگیری شوند که گاه به نام قانون تمدن و گاه به نام نظام جدید بین المللی - که سازمان ملل متحد علم کرده بود و امریکا و هم پیمانان آتلانتیکی اش بر آن حکم می رانند - دام خود را بر سراسر عالم گسترده است.

ابوالاعلی مودودی به زبان اردو می نوشت و نوشته هایش در اواخر دهه چهل به انگلیسی ترجمه شد و شاید زمانی که سید قطب در آمریکا بود، برخی از نوشته های مودودی را خوانده باشد، اما تمامی آثار مودودی در نیمه دوم دهه پنجاه و در طول دهه شصت به عربی ترجمه شد. در حالی که این ستیز همه جانبه با تمدن غرب و به نام اسلام پس از دو دهه به حوزه فرهنگی عربی اسلامی راه یافت، روشنفکران مسلمان عرب در دهه پنجاه، مودودی را شناختند اما در دهه چهل، مبارز ایرانی نواب صفوی که با خشونت و ترور و نبرد مردمی با غرب و غرب زدگان رو به رو شده بود، در قاهره و سوریه شناخته شده بود، چنان که در سوریه و قاهره و اردن، ابوالحسن ندوی - مسلمان هندی الاصل - را می شناختند. ندوی منادی اسلام خالص و همه جانبه و دور از خشونت بود، اما می خواست به هر شیوه ای به قدرت دست یابد تا با لیبرالیسم غربی - که آن را زهر کشنده ای برای مسلمانان می دانست - مبارزه کند. ندوی در کتابی که در سال ۱۹۵۷ به زبان عربی از او منتشر شد، هشدار داد «ایده ای غربی» وجود دارد که در راه سیطره بر همه جهان و از جمله جهان اسلام است و باید «ایده ای اسلامی» تدارک دید که بتواند با این ایده برتری جوی و مسلط و خرنده رویارو شود. در این دوره وانفسا، کتاب هملتون گیپ و ولفرد کانتویل اسمیت با نام های «رویکردهای نو در اسلام» و «اسلام در جهان معاصر» منتشر شد. در این دو کتاب، نگرانی رو به فزونی شرق شناسی غربی از روندهای نوگرایی و نوسازی اسلامی نمود یافته است. آن دو به این نکته توجه داشتند که نوگرایی اسلامی در سطح باقی مانده و تجربه لیبرالیسم اسلامی با بن بست فکری و سیاسی ای روبرو است که آن را در معرض سستی و تباهی قرار داده است و این به سود تجربه کمونیسم سیاسی و همچنین به سود سنت گرایان اسلامی است که سر در لاک فکر و فرهنگ خود فرو برده اند.

بیم‌ها و هشدارهای گیپ و اسمیت بنا به استقرای نوشته‌ها یا رویکردهای توده‌های مسلمان نبود، بلکه ناشی از ملاحظه روندهای نظام‌های سیاسی‌ای بود که با پایان جنگ جهانی دوم در جهان اسلام پا گرفته بود؛ زیرا کشتار مسلمانان به دست هندوها بین سالهای ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ و برپایی دولت صهیونیستی در سرزمین فلسطین و کوچ اجباری و یا نابودی صدها هزار از فرزندان ملت فلسطین و شدت‌گیری جنگ سرد بین دو قلدر که نقطه اوج آن در درگیری مسلحانه جنگ بین کره و هند و چین بود، تومار همه تلاشها را برای غرب‌گرایی، در هم پیچید. در همین زمان نظام‌های لیبرالیستی غربی و اسلامی یکی پس از دیگری در برابر بی‌اعتنایی آشکار انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها – که پیش‌تر در برپایی این نظام‌ها در ایران و پاکستان و مصر و سوریه و عراق سهیم بودند – سقوط می‌کردند. جهان غرب و در راس آن، نماینده‌ی پیشتازش پس از جنگ جهانی دوم – ایالات متحده‌ی امریکا – به امید حفاظت مشرق اسلامی از خطر کمونیسم در مسیر چالش‌های جنگ سرد با اتحاد شوروی، به نفع دیکتاتورهای نظامی، دست از حمایت از نظام‌هایی که خود مشوق برپایی آن بود، برداشت، اما روشنفکران مسلمان و به ویژه بسیاری از عرب‌ها که پیش‌تر نوشته‌ها و اندیشه‌هایی درباره‌ی لیبرال بودن اسلام و هم‌افق بودن آن با تمدن معاصر عرضه کرده بودند، رو به پی‌ریزی گرایشی انتقادی به نظم و تمدن معاصر و نشان دادن برجستگی و تمایز اسلام نسبت به آن آوردند. توشه‌ی فرهنگی این موج که در نیمه دوم دهه‌ی پنجاه آغاز و در نیمه‌ی اول دهه‌ی شصت به طوفان تبدیل شد، کتاب‌های غربی‌ای بود که در اوایل جنگ جهانی دوم عرضه شد. در این کتاب‌ها به رسواگری مادی‌گرایی و غیر انسانی بودن تمدن غربی و ساز و کارهای آن پرداخته شده بود که سبب ساز دو جنگ‌کشنده‌ی جهانی بودند؛ دو جنگی که ده‌ها میلیون انسان را نابود کرد و بدبختی را در چار گوشه‌ی جهان پراکند و در پایان بمب اتمی را تولید کرد و چنان که در هیروشیما و ناکازاکی دیدیم، همه‌ی بشریت را تهدید کرد. کم‌کم نوشته‌های اسلامی ویژه‌ی این موضوع، رو به فزونی گرفت و در این کتاب‌ها حملات پراکنده‌ای به سرمایه‌داری، مادی‌گرایی (ماتریالیسم) و مارکسیسم شد. اکنون دو ایدئولوژی ضد انسانی بر جهان غربی معاصر حکم می‌رانند. خطرناک‌تر از این، در نظر نویسندگانی چون محمد البهی و محمد غزالی و ابوالاعلی مودودی این بود که این دو ایدئولوژی در قالب نظام‌های حاکمی نمود یافته‌اند که سرنوشت اکثریت قاطع ساکنان روی زمین را در دست خود دارد و می‌خواهد بند بردگی خویش را گاه به نام لیبرال سرمایه‌داری و گاه به نام مارکسیسم بر اکثریت انسان‌های روی زمین بیفکند. نوشته‌های اسلامی، که سرمایه‌داری و مارکسیسم را بی‌ارزش می‌شمرد، در آغاز بر نوشته‌های غربی‌ای مبتنی بود که در فضای چالش‌های جنگ سرد بین دو ابرقدرت نوشته شده بود. سپس

اوضاع نخبگان مسلمان بهبود یافت؛ چندان که آنان اقدام به وضع الگوی اسلامی، ایدئولوژیک و سیاسی‌ای برای رویارویی با الگوها و تمدن‌ها و نظام‌های قدیم و جدید دیگر کردند. این کار در نظر آنان ممکن بود؛ زیرا اسلام در قرن هفتم میلادی هم که دو امپراطوری بزرگ و مادی‌گرا (بیزانس و ایران) بر جهان حکومت داشتند، توانسته بود الگوی جدیدی را به نام خدا به جهان عرضه کند و امپراطوری ایران را نابود کند و پس از قرون متمادی مبارزه، آن دیگری را هم فرو بپاشد و به این ترتیب زمان و مکان جدیدی را بیافریند که در نتیجه‌ی آن، انسان از بردگی بندگان خارج و به بندگی پروردگار منتقل شود. در نظر این نخبگان، وظیفه‌ی کنونی اسلام هم همین بود؛ یعنی این که الگوی یگانه الهی‌اش را طرح و به برپایی تمدن بدیل نه شرقی - نه غربی‌اش، اقدام کند.

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

(۴)

کتاب «معالم فی الطریق» (نشانه‌های راه) سید قطب در سال ۱۹۶۴ در زمینه‌ی رویارویی فرهنگ اسلامی با چالش‌های معاصر، به چند معنا، در حد فاصل دو دوره‌ی یاد شده بود. سید قطب بر میراث انتقادی نویسندگان اسلام‌گرای دهه‌ی چهل و پنجاه و به ویژه مودودی و ندوی تکیه زد تا از خاستگاه فکری ایده‌ی «حاکمیت الهی» که آن را ستون فقرات الگوی اسلامی و هویت اختصاصی اسلام قرار داده بود، سخن مشخصی درباب سیاست و فرهنگ بگوید. در نظر سید قطب، قضاوت درباره‌ی هر آنچه در سرزمین مسلمانان جریان دارد، با یک پرسش اساسی ممکن است: این که چه کسی در عرصه‌ی اندیشه و فرهنگ و سیاست و حکومت، حکم می‌راند؟ خدا (شریعت خدا) یا طاغوت (قوانین و رجال و نظام‌های طاغوتی)؟! هر آنچه جز اسلام است، جاهلیت و گمراهی و طاغوت است. خدا چنین می‌گوید. قرآن چنین می‌گوید. رسول خدا چنین می‌گوید. گذرگاه‌های چالش‌های اسلام با گمراهان داخلی و دشمنان خارجی در طول تاریخ چنین می‌گوید.

هدف تلاش‌های فرهنگی اسلامی در دهه‌ی پنجاه، تدوین نشانه‌های الگوی اسلامی در رویارویی با «تمدن عصر گمراهی» بود. اما این «تمدن گمراه» امری خارجی و تهدید کننده نبود، بلکه در قالب

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

این همان نقطه‌ی تحولی است که وظیفه‌ی فرهنگ اسلامی را به بسیج نظامی جوانان مسلمان، با هدف دستیابی به قدرت، برای غلبه بر چالش‌های سیاسی داخلی، منحصر کرده است، اما نوشته‌های اسلامی از میانه‌ی دهه‌ی شصت، چیزی پیش از سرهمبندی و طول و تفصیل دهی به سخنان مودودی و سیدقطب در مسئله‌ی حاکمیت نیست. برخی از این نویسندگان در محکوم کردن جاهلیت غربی چنان زیاده‌روی کرده که همه‌ی آن را یهودی دانسته و به این نتیجه رسیده‌اند که روش‌های سیاسی رایج در غرب، تنها جاهلیت نیست، بلکه به طور مشخص جاهلیتی یهودی است. برخی دیگر در نوشته‌هایشان معتقد شدند مبارزه‌ی با جاهلیت حاکم بر سرزمین مسلمانان، مشمول مفهوم «جهاد»ی است که هیچگاه ویژه‌ی کافران و مشرکان نبوده است. این مفهوم را باید چنان تعمیم داد که همه‌ی شکل‌های شرک و طاغوت و گمراهی را در درون سرزمین اسلام نیز شامل شود. گروه دیگری هم کوشیدند تا با دفاع از مقوله‌ی حاکمیت سید قطب و مودودی، مقصود از آن را بازگشت به نظام تاریخی-سیاسی اسلامی، یعنی خلافت بدانند.

(۵)

بنابراین، در طی یک قرن اخیر، گفتمان اسلامی در سه مرحله با چالش‌های تازه رویارو شده است. مرحله نخست، دوران رواج اندیشه‌های نوسازی اسلام و مشارکت مجدد آن در تمدن معاصر بود که دارای نقاط منفی زیادی است، اما همه‌اش مردود نیست؛ زیرا جوهره‌ای انسانی دارد و در بسیاری از محورهای

اساسی با اسلام - یا اسلام با آن - تلاقی و اشتراک دارند. بر اساس این رهیافت، مسلمانان می‌باید بهترین عناصر موجود را در تمدن معاصر - که با دین و میراث و تمدن‌شان تضاد ندارد - برگیرند.

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

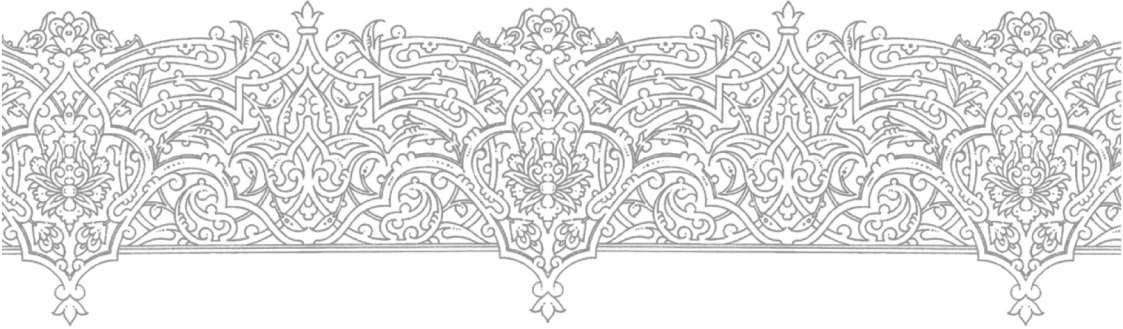
مرحله‌ی سوم که هنوز هم شاهد تولیدات فرهنگی آن هستیم، دو وجه تمایز عمده دارد: یکی سیاسی شدن شدید اسلام است و دیگری این که به مدد سیاسی شدن شدید اسلام، این دین از حالت ایدئولوژی مبارزه در مرحله‌ی اول - پس از اثبات ناکارآمدی مبارزه‌ی فرهنگی و تمدنی - به ایدئولوژی‌ای برای رسیدن به قدرت تبدیل شد. تا زمانی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

اما اکثریت قاطع پیش قراولان مرحله‌ی دوم در خارج از حیطه‌ی قدرت جهان اسلام قرار داشتند. ولی از جهتی به نظام‌های غربی، و از جهت دیگر به اسلام تاریخی، شناخت عمیقی داشتند و در یافته بودند که چالش، چالش تمدنی - و به تعبیر مالک بن نبی - چالش اندیشه‌ها و الگوها است.

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



المجمع الدولي للأمة الواحدة
INTERNATIONAL UNION OF UNIFIED UMMAH
اتحاديه بين المللى امت واحده



واحد فرهنگى و آموزش
اتحاديه بين المللى امّت واحده
با همکارى مجله الكترونيكى اخوت
www.unified-ummah.com
www.okhowah.com