

متافیزیک پیشرفت در جهان عرب

سیدحسن اسلامی*



أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، ویراست سوم، بیروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ۲۰۱۰، ۱۴ص.

گذشته چراغ راه آینده

این کتاب حاصل تأملات چندساله و فرصت مطالعاتی یکساله فهمی جدعان، استاد دانشگاه اردن، است که پس از دو بازنگری به شکل فعلی درآمده است. دکتر جدعان به سال ۱۹۴۰ در عین غزال فلسطین زاده شد، دکترای ادبیات خود را از دانشگاه سوربون فرانسه، دریافت کرد. زان پس، در

مقام استاد فلسفه و اندیشه عربی در دانشگاه اردن و استاد تمدن عربی در دانشگاه سوربون جدید تدریس کرده است. او همچنین آثار متعددی به زبان‌های عربی و فرانسه دارد، از جمله فلسفه سجستانی، تأثیر رواقی در اندیشه اسلامی، شرایط اجتماعی-فرهنگی فلسفه اسلامی، جایگاه ملائکه در الاهیات کیهان‌شناختی اسلامی، وحی و الهام

* دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

در اسلام، محنت، و درباره رستگاری نهایی. وی از متفکران مطرح مسلمان است که می‌کوشد با فهم دقیق وضع فکری و عملی مسلمانان، تصویری روشن از جایگاه آنان به دست دهد و درباره راه برون‌شدن از تنگناها، به یاری سنت دینی و نظری آنان، بیندیشد و نظروری کند.^۱

در میان آثار متعدد وی، کتاب بنیادهای پیشرفت نزد متفکران اسلام در جهان معاصر عرب، سرشت و سرنوشت خاصی دارد. این کتاب، پس از چند سال تأمل نظری و چالش فکری نویسنده، درست در سال ۱۹۷۹، هم‌زمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران منتشر شد. ویرایش دوم آن نیز ده سال بعد روانه بازار شد و نویسنده در مقدمه کتاب به بازتاب آن اشاره کرد و نیم‌نگاهی به انقلاب ایران افکند. ویرایش سوم آن، سی سال بعد از انقلاب آماده می‌شود و باز نویسنده در مقدمه کتاب، به ایران و مسائل آن به‌خصوص حوادث بعد از انتخابات سال ۱۳۸۸ اشاره می‌کند و نکاتی تأمل‌برانگیز را پیش می‌کشد. با این همه، در سراسر این کتاب بحثی از ایران و متفکرانش نمی‌شود و نامی از انقلاب مشروطه به میان نمی‌آید. این نکته از اهمیت کتاب چندان نمی‌کاهد؛ زیرا محور اصلی آن، مسئله عقب‌ماندگی مسلمانان در جهان معاصر و راه‌هایی است که از سوی اندیشمندان گوناگون برای غلبه بر آن به دست داده شده است. جامعیت نویسنده، نگاه اطلاع‌دهنده، زبان آکادمیک، و ذهن نظام‌مند او موجب شده است تا این کتاب به مرجعی کم‌نظیر در عرصه خود بدل شود و همچنان مورد استناد و بحث قرار گیرد. مرور گفته‌های مؤلف، بررسی اندیشه‌ها و شناخت راه‌های پیموده شده و به مقصد نرسیده، ما را از آزمودن آموزه‌ها بی‌نیاز می‌سازد و به ما چشم‌انداز فراخ‌تری می‌دهد تا نقد حال خویش را در قصه دیگران بشنویم و مسائل خویش را در آینه همگان خود ببینیم.

مؤلف در مقدمه تازه‌ای که بر این کتاب افزوده است، راه‌های پیشنهادی از سوی متفکران مسلمان برای غلبه بر وضع فعلی جهان اسلام را در چهار گروه کلی دسته‌بندی می‌کند که هر یک، بر عاملی خاص برای پیشرفت تأکید دارند. این عوامل عبارت‌اند از:

۱. عامل کلامی - اعتقادی، ۲. عامل اجتماعی - اقتصادی، ۳. عامل اخلاقی، و ۴. عامل سیاسی بر اساس شریعت. با این همه، کسانی که در طول دو سده اخیر، دغدغه اعتلای اسلام را داشته‌اند، از جهات متعددی با اسلام‌گرایان معاصر تفاوت‌هایی اساسی دارند و

نباید آنان را بر اساس رفتار اسلام‌گرایان و سلفی‌های معاصر سنجید. اولین تفاوت آن است که در نگاه متفکران پیشرفت‌گرا، رادیکالیسم و گسستن از واقعیت فعلی و رجوع به گذشته مطرح نبوده است. دیگر آنکه بحث تکفیر این یا آن فرقه در اندیشه آنان جایی نداشته است. مهم‌تر آنکه همه این متفکران به نحوی عقل‌گرا و اهل تأویل بوده‌اند و به همین سبب در پی به دست دادن اسلامی سازگار با جهان معاصر و همسو با علم بوده‌اند. حال آنکه امروزه برخی از سلفی‌ها چنان تصویر علم‌ستیزی از اسلام به دست می‌دهند که مایه تمسخر دیگران شده است. مدافعان این نگرش با فتواهایی مانند «آفرینش حوا از دنده کج، رضاع بزرگسالان، پاکی بول پیامبر و هر آنچه از وی خارج می‌شود، محجوریت دائمی زنان»، به یاری «شبکه‌های ماهواره‌ای» که معلوم نیست آبخورشان چیست، اسلامی سراسر خرافاتی را ترویج می‌کنند. این جریانات، به مرجعیت نص اعتقاد مطلق دارند و از عقل جز در اظهارات خطابی، افتناعی و جدلی خود نامی نمی‌برند. بدین ترتیب، امروزه در برابر دو دیدگاه و تفسیر از اسلام قرار داریم: تفسیری که بر اساس مهربانی، همبستگی، به رسمیت شناختن دیگران و همکاری با جامعه انسانی استوار است، و دیگری نفرت و دشمنی و عقل‌ستیزی را گسترش می‌دهد. هدف این کتاب گزارش دیدگاه نخست و معرفی صاحب‌نظرانی است که با این نگاه به فهم اسلام و امروری‌سازی مباحث آن دست زده‌اند.

این کتاب، افزون بر مقدمه، شش فصل و یک خاتمه دارد و در پایان نیز زندگی‌نامه متفکران معروفی که در این کتاب از آنان نام برده شده، در پیوست آمده است. مقدمه این کتاب نقشه راه را برای خواننده ترسیم می‌کند. عمده محققان آغاز بیداری اسلامی در جهان معاصر را در پی حمله ناپلئون به مصر، در اواخر قرن هیجدهم معرفی می‌کنند. حال آنکه جدعان آن را به زمان ابن‌خلدون بازمی‌گرداند و تقسیم‌بندی خاصی از تاریخ اسلام به دست می‌دهد که طبق آن اسلام تاکنون چهار مرحله را پشت سر گذاشته است: ۱. مرحله روشنگری دینی و ایجاد تمدن که تا قرن چهارم ادامه می‌یابد و با شکوفایی کامل تمدن اسلامی همراه است؛ ۲. مرحله تثبیت که در آن وضع موجود حفظ می‌شود؛ ۳. مرحله انحطاط که با غزالی و از قرن ششم آغاز می‌شود. در این مرحله فعالیت اجتماعی متوقف می‌شود، تصوف واقعیت‌گریز شکل می‌گیرد و گسترش

می‌یابد، مغول‌ها حمله می‌کنند، و خلافت عباسی در بغداد سقوط می‌کند. این مرحله تا قرن هشتم ادامه دارد؛ و سرانجام ۴. مرحله بیداری که با ابن‌خلدون و تلاش برای فهم علت سقوط و انحطاط آغاز می‌شود. کار ابن‌خلدون بستری است برای همه متفکرانی که پس از او آمدند. با این مقدمه، جدعان به تحلیل دیدگاه متفکران اسلامی درباره علت این پسرفت در جهان اسلام می‌پردازد. مقصود از متفکران اسلامی همه کسانی هستند که خواستار حضور جدی‌تر اسلام در عرصه زندگی هستند، از هر مشرب و مرامی که باشند. در برابر آنان کسانی قرار می‌گیرند که گرچه مسلمان هستند، اما حضور اسلام مسئله و دغدغه آنان نیست.

نکته اساسی آن است که تعبیر پیشرفت یا «تقدم» که معادل واژه Progress به کار می‌رود با نظریه تکاملی داروین گره خورده و بار معنایی تازه‌ای دارد که در عین حال ارزشی است، حال آنکه تعبیر «تغییر» فارغ از ارزش‌داوری است. پیشرفت، مفهومی است کهن و مقدم بر انقلاب صنعتی و مانند آن، ولی در گذشته این تعبیر مفهومی آرمانی داشت، حال آنکه در زمان معاصر این مفهوم معنایی عینی و ناظر به امور مادی به خود گرفته است و با مقیاس‌های کمی سنجیده می‌شود و امروزه معادل کارآمدی تکنولوژیک است.

۱. باستان‌شناسی اندیشه‌ها

جدعان در فصل اول کتاب با نام «متافیزیکا التقدم»، به کاویدن اندیشه پیشرفت در میان مسلمانان می‌پردازد و بر آن است که هرچند اسلام روح پیشرفت را در دل مسلمانان زنده کرد، حوادث تلخ بعد از آن و شکست‌های پیاپی روحی و تبدیل خلافت به سلطنت که اسلام برای مبارزه با آن آمده بود، عملاً مسلمانان را نسبت به امکان پیشرفت دچار بدبینی کرد تا آنجا که برخی منکر آن شدند و احادیثی را با مضمون «خیر القرون قرنی؛ بهترین دوران‌ها دوران من است»، از رسول اکرم رواج دادند. نتیجه این نگرش آن بود که گذشته بهتر از آینده است و نجات جز با بازگشت به گذشته یا ظهور منجی ممکن نیست.

در کنار این تصور مسلط میان اهل سنت و حتی شیعه که به جای اقدام تنها منتظر نجات‌بخشی بودند که همه مشکلات را حل کند، فلاسفه عموماً قائل به پیشرفت بودند،

گرچه این نگرش دو نقص داشت. نخست آنکه این گروه محدود بودند و نگاه آنان پژوهشی شایسته در جامعه نداشت. دیگر آنکه نگاه آنان به پیشرفت تنها در حد نظر و تأمل بود. البته کسانی مانند فارابی و ابن رشد، عملاً ارسطو و افلاطون را خاتم علوم می دانستند و بر آن بودند که آنان حرف آخر را زده اند و تنها وظیفه آنان شرح گفته های پیشینیان است. حال آنکه بی گمان این تفکر ضد پیشرفت است. در برابر این نگرش، کسانی مانند ابن سینا بر آن بودند که همچنان سخنان نگفته و آفاق نگشوده فراوان است. ابن سینا در فلسفه مشرقی خود کوشید تا فراتر از گفته مشائیان برود و نشان دهد که حقیقت همچنان قابل کشف و توسعه است و در بند اسارت ارسطو نماند. این نگاه پیشرفت گرا را نزد زکریای رازی نیز می بینیم تا جایی که معتقد به رشد انسان و رسیدن او به حیات کامل عقلانی است. با این همه، باور به امکان ناپذیری پیشرفت گسترش یافت و ابن خلدون در مقدمه اش، این امر را به شکل فلسفی شده اش به صورت نبود «عصبه»، که لازمه پیشرفت است، نشان می دهد.

۲. حقیقت و تاریخ

با این تمهیدات، جدعان در فصل دوم، تحت عنوان «الحقیقة و التاريخ» آثار ماوردی و ابن خلدون را درباره انحطاط جوامع، مدار بحث خود قرار می دهد؛ زیرا بر این نظر است که کتاب *ادب الدنيا و الدین* ماوردی و مقدمه ابن خلدون همچنان در میان متفکران اسلامی بسیار تأثیرگذار هستند. گروهی با نگرشی سلفی، تحلیل ماوردی از گرایش انسان به رکود و تکالیفش را محور بحث خود قرار داده اند و گروهی تحلیل ابن خلدون از انحطاط را مدار تحلیل و فهم وضع فعلی جهان اسلام دانسته اند. ماوردی هرچند به دنیا و آخرت به عنوان مکمل می نگرد، ولی رنگ آخرت گرایی در او نیرومندتر است؛ نگرشی که در *احیاء علوم الدین* شدیدتر می شود.

ابن خلدون برای دولت ها پنج مرحله برمی شمارد: نخست، مرحله قهر و پیروزی و تشکیل دولت. دوم، استبداد و دور ساختن کسانی که در تشکیل دولت نقش داشته اند و فراهم آوردن زمینه نابودی عصبیت. مرحله سوم رفاه و آرامش و ثبات دولت است. در چهارمین مرحله، قناعت به وضع موجود و محافظه کاری و حفظ مناسبات دوستانه با

دولت‌های دیگر حاکم می‌شود. مرحله پنجم شاهد اسراف و از بین بردن همه دستاوردهای گذشته است. در این مرحله است که پیری و بیماری بر دولت غلبه کرده و مایه مرگ آن را فراهم می‌سازد.

حاکمان نیز از نظر ابن‌خلدون سه نسل را تشکیل می‌دهند: نسل اول با اخلاقیات سخت‌گیرانه‌ای قدرت را کسب کرده، اهل ساده‌زیستی است و همچنان خشونت روستایی خود را حفظ می‌کند. نسل دوم متأثر از شهرنشینی و رفاه، اندک‌اندک فاسد می‌گردد، و نسل سوم یکسره از عهد بدویت می‌برد و با ناز و نعمت بار می‌آید و آمادگی از بین رفتن می‌شود.

مسئله اصلی ابن‌خلدون آن است که چگونه تمدنی پا می‌گیرد، مراحل رشد و شکوفایی آن چیست و چگونه و چرا از بین می‌رود. پاسخ به این پرسش‌ها به سبک ابن‌خلدون ما را از همهٔ اوهام و خرافات می‌رهاند. از این منظر، هیچ متفکری، در حد ابن‌خلدون نیست و از قرن نهم تا امروز کتاب او محور بحث بوده است.

۳. در آستانهٔ دوران نو

در فصل سوم، سخن از نخستین رویارویی مسلمانان با غرب مدرن است. حمله ناپلئون به مصر در ۱۷۹۸ موجب روی آوردن به علوم جدید در مصر شد. شیخ حسن عطار، رئیس الازهر، کوشید با عالمان فرانسوی و دانش جدید آشنا شود و گروهی، از جمله شاگرد خود رفاعه رافع طهطاوی، را به فرانسه بفرستد. بدین ترتیب، فعالیت عملی در جهت گسترش علوم جدید از سال ۱۸۰۵ و زیر نظر محمد علی پاشا، حاکم بی‌سواد اما باهوش مصر، آغاز گشت. وی طهطاوی را در رأس گروهی به پاریس فرستاد. طهطاوی پنج سال در فرانسه ماند، آثار ولتر، مونتسکیو و روسو را خواند و ریاضی، جغرافیا و زبان فرانسوی آموخت. بعدها آثار متعددی از فرانسه به عربی ترجمه کرد، از جمله کتاب مونتسکیو با نام *تأملاتی در اسباب عظمت و انحطاط رومیان*. وی مشاهدات و تأملات خود درباره شرق و غرب و مسئله ترقی را در دو کتاب اصلی خود گنجانده: *تخلیص الابریز فی تلخیص باریز و مناہج الالباب المصریه فی مباهج الآداب العصریه*. از نظر وی، دیگر دوره حاشیه‌نویسی بر شفا به سر آمده بود و بایست علوم جدید آموخت. وی در کتاب *تخلیص*، نظر خود را درباره پیشرفت مطرح کرد و گفت تمدن

فطری نیست و باید از طریق کوشش و خطرپذیری به دست آید. همچنین برای تمدن دو عنصر لازم است: یکی تهذیب اخلاق و آداب دینی و انسانی، و دیگری وجود ثروت و منابع طبیعی.

خیرالدین تونسلی، سیاستمدار تونسلی و نخست وزیر عثمانی، نیز با نگارش کتاب *أَقْوَمُ الْمَسَالِكِ فِي مَعْرِفَةِ الْمَمَالِكِ*، نظر پخته‌تری در قبال مسئله ترقی ارائه کرد. تونسلی نه تنها معتقد بود که باید علوم غربی را اخذ کرد، بلکه خواستار انتقال سازمان‌های مدنی آنان به جهان اسلام گشت. از نظر وی نهادهای سیاسی غرب مبتنی بر دو عنصر است: عدالت و آزادی. همچنین وی ضرورت امر به معروف و نهی از منکر را برای پیشگیری از فساد باز پیش می‌کشد و بر شورا تأکید می‌کند.

پروژه تونسلی بر شناسایی سه مشکل اصلی جهان اسلام و راه‌حل آنها متمرکز است: یک پیشرفت اروپا و پس‌افتادگی شرق؛ راه‌حل این معضل اخذ علوم غرب است. دوم، مشکل حکومت استبدادی در شرق، که حل آن مقید ساختن حکومت به قانون و شریعت و عدالت است. سوم، مشکل عقب‌افتادگی اقتصادی است، که راه‌حل آن به کارگیری شیوه جدیدی برای بهره‌وری از زمین و تجارت است که در نهایت چیزی شبیه لیبرالیسم اقتصادی در پی دارد. سلطان عثمانی کتاب تونسلی را خواند و او را برای انجام اصلاحات خود به آستانه فراخواند و به او پست نخست وزیری داد.

سید جمال در زمان تناقض‌ها آمد، زمانی که بندگان آزاد می‌شدند و آزادگان بنده. وی سراسر جهان اسلام را پیمود و دریافت ریشه اصلی مشکلات مسلمانان اختلاف و تفرقه آنان است. وی در پایان رساله بر ضد نیچریه، که نقدی بر طبیعت‌گرایان است، چهار شرط برای سعادت امت‌ها پیش می‌کشد: یک، اعتقادی که بر پیراستن خرد از باورهای نادرست و خرافی استوار باشد. دو، اخلاقی که انسان را به سوی معنویت هدایت کند. سه، عقلانیتی که انسان را از تقلید و جمود برهاند. چهار، تربیتی که انسان را از بندگی شهوات آزاد سازد.

سید جمال به درستی گفته بود که دو رکن اساسی تمدن، اعتقاد به خدا و قیامت است و دهری‌ها با انکار این دو اصل، عملاً تمدن‌ستیز هستند. به همین سبب، وی تنها دین را عامل رهایی می‌دانست. این نظر برخی از متأثران از فلسفه پوزیتیویسم را که در دولت عثمانی می‌زیستند خوش نمی‌آمد؛ آنان خواستار پیروی کامل‌تری از غرب بودند.

۴. توحید آزادی بخش

محور فصل چهارم، به نام «التوحید المحرر»، بررسی جایگاه توحید آزادی بخش در تفکر اسلامی است. علم کلام که برای دفاع از دین به وجود آمده بود، به دانشی خشک و انتزاعی تبدیل گشت و توحیدی که ارائه می کرد، نقشی در عمل اجتماعی نداشت. در علم کلام، که در قبال خصم موفقیت های ارجمندی به دست آورد، دو گرایش دیده می شد: گرایش الهی محور که اهل سنت و جماعت نمایند آن بودند و گرایش انسانی محور که معتزله آن را پیش می بردند. گرایش نخست از ارزش انسان می کاست و همه مسائل را در حوزه الهی قرار می داد، حال آنکه گرایش دوم برای اختیار انسان ارزش قائل بود. اما این دو گرایش هر یک به گونه ای انتزاعی مسائل را مطرح می کردند و عملاً از ظرفیت توحید بهره نمی بردند.

قرن ها کتاب های کلامی همچنان گفته های پیشینیان را تکرار کردند، و اثر تازه و درخوری تألیف نشد، تا آنکه با کتاب عبده ورق برگشت. کتاب رساله التوحید محمد عبده که در آغاز به صورت درسی بر طلبه ها در بیروت القا شده بود، مهم ترین کتاب کلامی دوران جدید است که تصویری تازه از توحید به دست می دهد و روح اصلی توحید را به آن بازمی گرداند. عبده در این رساله که رد پای ابن سینا، اشاعره و معتزله نیز در آن دیده می شود، می کوشد تصویری تازه از مفهوم و نقش توحید به دست دهد. وی توحید را چنان تصویر می کند که به نیرویی آزادی بخش تبدیل می شود. کارکردهای توحید از نظر عبده عبارت اند از: (۱) پاک سازی خرد از خرافات، (۲) بازگرداندن آزادی انسان به او از راه انکار مراجع زمینی و تأیید برابری انسان ها، (۳) رد هر گونه تقلید و تبعیت کورکورانه، و (۴) بازگرداندن کثرت به وحدت و تفرقه به جمع. حاصل آنکه از نظر عبده، توحید دو کار برای انسان انجام می دهد: بخشیدن استقلال اراده، و استقلال نظر. گابریل هانوتو، سیاستمدار فرانسوی معاصر عبده، مدعی شده بود که پس افتادگی مسلمانان در نهایت ریشه در اعتقادات اسلامی دارد، در حالی که مسیحیت به رشد علم و تمدن کمک می کند. دو آموزه اساسی اسلامی مایه عقب افتادگی مسلمانان شده است: یکی توحید خالص و دیگری اعتقاد به قضا و قدر الهی. توحید اسلامی برای انسان جایی در برابر خدا نمی گذارد و او را بی ارزش می سازد. اعتقاد به قدر نیز اراده انسان را بی اعتبار می سازد. عبده در کتاب الاسلام و الرد علی منتقدیه، به هانوتو می تازد که اولاً

پیشرفت غرب، ربطی به مسیحیت مروج زهد و کناره‌گیری ندارد؛ ثانیاً قرآن طی ۶۴ آیه از اختیار آدمی دفاع می‌کند؛ ثالثاً تنزیه اسلامی و توحید خالص به معنای گسستن رابطه بین انسان و خدا نیست و در اسلام انسان‌ها می‌توانند مستقیماً با خدا مواجه شوند؛ رابعاً اسلام، دینی صرفاً روحانی نیست، بلکه دین دنیا و فعالیت است و نگرش عقلانی در آن مروج مدنیت و رشد است. بدین ترتیب، عبده با قبول انحطاط مسلمانان، ریشه آن را به سیاست و عملکرد خلفا در ایجاد لشکر ترک و کنار زدن عرب‌ها می‌داند. البته وی منکر نقش عملی تفکر قضا و قدری و جمود بر گذشته نیست. این جمود به‌ویژه در عرصه مذهبی مایه اختلافات و تکفیرها شده و همچنین مایه مقدم شمردن نقل بر عقل گشته است. شورش بر ضد تقلید و جمود و بازگرداندن روح به کالبد اسلام بیمار، مهم‌ترین دستاورد عبده به شمار می‌رود. وی نشان داد که اسلام با عقل و پیشرفت مشکلی ندارد. اما مسئله تنها، یک بحث نظری نبود، تا رقیب قانع شود. افزون بر آن غرب با علوم تازه خود شوق را تسخیر کرده بود و نظریات علمی جدیدی آورده بود که به نظر می‌رسید اسلام با آنها سازگار نیست. عبده در سطحی کلی و به گونه‌ای آرمانی منافاتی میان علم جدید و دین نمی‌دید، اما از ورود به تفصیلات آن به دلیل نداشتن پیشینه لازم خودداری می‌کرد. کسانی مانند ویکتور کوزان، ارنست رنان، و فرح انطون، حملات شدیدی بر اسلام و نگرش غیرعلمی یا ضدعلمی آن کردند و در دفاع از مسیحیت نوشتند که مروج و مدافع علم است. مواجهه با این مسئله، از سوی کسی که برای وجدان نقشی بیش از عقل قائل بود، ساخته نبود و نیازمند کس دیگری بود؛ متفکر سوری حسین الجسر طرابلسی این وظیفه را به عهده گرفت و به مقابله با نظریه تکاملی داروین رفت. وی دو کتاب نوشت به نام‌های *الرسالة الحمیدیة فی حقیقة الدیانة الاسلامیة و حقیقة الشریعة المحمدیة* و کتاب *الحصون الحمیدیة لمحافظة العقائد الاسلامیة*. هدف الجسر دو چیز بود: دفاع از توحید در برابر فلسفه‌های جدید غربی که عمدتاً در کالبد مادی‌گرایی داروینی پدیدار شده بودند، و دیگری اثبات عقلانیت اموری مانند معجزه و معاد. وی، که از صوفیان بنام و اهل خلوت و پیرو طریقت شعرانی بود، ساده‌سازانه به تحلیل علوم جدید و یافته‌های آن پرداخت و نشان داد که تضادی میان این یافته‌ها و اسلام نیست. وی با آگاهی گسترده و روحیه جسورانه به دفاع از اسلام پرداخت و کتاب‌هایش تأثیراتی ماندگار بر جای گذاشتند. روش او در فهم و تحلیل

مبتنی بر سه مقدمه بود: (۱) نصوص شرعی دو گونه هستند: نص و ظاهر. آنچه قابل استناد است، نص است نه ظاهر؛ (۲) ملزم به قبول عقیده‌ای جز با بودن دلایل عقلی یا نقلی قطعی نیستیم؛ (۳) هدف اصلی شریعت هدایت مردم به سوی خدا و تهذیب نفوس است، نه آموزش علوم طبیعی. اگر هم در قرآن به مسائلی از این دست اشاره شده است، برای توجه دادن مردم به خدا است. بدین ترتیب حسین الجسر گرایش عقلی نیرومندی در شیوه خود در پیش گرفت. ویژگی او جسارت در طرح اندیشه‌ها بود. با این حال وی بسیار محافظه‌کارانه عمل می‌کرد و مسائلی مانند کروییت زمین را به‌عنوان فرضیه مطرح می‌کرد و چون بر او اعتراض می‌کردند، پاسخ می‌داد که مردم عوام ممکن است بر ما بشورند. همچنین زمانی سید جمال به او گفت که در جریده *طرابلس* شما، نفاق و کفر در کنار هم است، و در حالی که در صفحه اول از اخلاق اسلامی دم می‌زنید، در صفحات دیگر از حاکمان منافقانه تعریف می‌کنید. پاسخ حسین آن بود که ناچار از مدارا هستیم.

کسان بسیاری تحت تأثیر *الرسالة الحمیدیه و الحصون* قرار گرفتند و به جنبه علمی اسلام توجه بیشتری نشان دادند، سه تن از آنان عبارت‌اند از: طنطاوی جواهری مصری که سعی کرد بر ابعاد علمی اسلام تأکید کند. دیگری محمد جمال‌الدین قاسمی دمشقی که کتاب *دلائل التوحید* او بعدها با استقبال گرمی روبه‌رو شد. وی انواع دلایل توحید را کنار هم نشاناد و نشان داد که الحاد با مدنیت سازگار نیست. از نظر او توحید تنها یک نظریه فکری و انتزاعی نیست، بلکه با تمدن و پیشرفت پیوندی وثیق دارد. سومین شخص محمود شکری آلوسی عراقی، نوه شهاب‌الدین آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی، بود. وی نیز بر آن بود که عقل و نقل مؤید یکدیگرند، لیکن وی درباره علوم به جای استفاده از معیار تجربه، به معیار قلب بیشتر توجه داشت و می‌گفت که مسئله کروی بودن زمین اختلافی است، لیکن دل به کروی بودن آن مایل‌تر است. حاصل آنکه اعتقادات اسلامی به‌ویژه توحید از نیمه دوم قرن نوزدهم از قید و بند بحث‌های انتزاعی آزاد شد و از سوی متفکران کوشش شد تا نقش آزادی‌بخش آن بیان گردد.

۵. راه‌های عمل

جدعان در فصل پنجم، «دروب الفعل» یا راه‌کارها را می‌کاود و در پی گزارش راه‌های

عملی‌ای است که متفکران مسلمان برای غلبه بر عقب‌ماندگی ارائه کرده‌اند. برخی بر این بودند که ریشه پس‌ماندگی مسلمانان، صرفاً سیاسی است و در این میان، تلاش در جهت گسستن اسلام از سیاست راه به جایی نمی‌برد و جز با تقطیع نصوص ممکن نیست. سید جمال ریشه بدبختی را در تفرقه می‌دانست و خواستار اتحاد اسلامی شد و حتی با سلطان حمید کنار آمد، مشروط به آنکه وی زبان عربی را ترویج کند و عرب‌ها را در حکومت دخالت دهد و چون خواسته‌اش برآورده نشد، عملاً از سلطان دور شد.

در زمانی که سید جمال و عده‌ای دیگر مسئله اتحاد اسلامی را مطرح کردند، کسانی مقالاتی در نشریه *الاهرام* و *المقطم* نوشتند و گفتند که طرح مسئله اتحاد اسلامی راه به جایی نمی‌برد و بیشتر موجب حساسیت غربی‌ها و غیرمسلمانان ساکن در جوامع اسلامی می‌شود و آنان را می‌هراساند. از این رو برای پیشرفت راهی جز تبعیت از غرب نیست. رشید رضا مدعی شد مقصود از جامعه و اتحاد اسلامی اتحادی سیاسی و به وجود آوردن یک امپراتوری نیست، بلکه اتحاد اخلاقی و تقویت روح برادری است.

عبدالحمید الزهراوی، که خود دیندار بود، به نقد جدی مفهوم جامعه اسلامی برخاست و در کتاب *السنوسیه و الجامعة الاسلامیه: حقائق نافع بیانها*، نوشت که چنین جامعه‌ای عملاً وجود نداشته است و در طول تاریخ همواره مسلمانان یکدیگر را تکه‌پاره می‌کرده‌اند و حتی در قبال حمله مغول‌ها و صلیبی‌ها کاری نکردند. این جامعه تنها یک تعلق روحی ساده و بی‌اثر است. وی از مسلمانان خواست واقع‌بینانه به مسئله بنگرند.

بعد از انقلاب ۱۹۰۸ در ترکیه و به قدرت رسیدن ترک‌های جوان، در کشورهای عربی جنبش‌های ملی پای گرفت و به جای سخن از جامعه اسلامی، سخن از قومیت عربی و اتحاد عربی مطرح شد. اعدام تعدادی از متفکران عرب، و در رأس آنان عبدالحمید زهراوی در سال ۱۹۱۶ به دست جمال پاشا، جنبش عربیت را تقویت و کفه اسلامیت را تضعیف کرد، تا آنجا که رشید رضا در سال ۱۹۱۹ در *المنار* درباره *المسئله العربیه* می‌نوشت، نه *المسئله الاسلامیه*. کسی که در این مسیر گام بلندی برداشت و رسماً اسلام را با عربیت یکی گرفت، متفکر عراقی عبدالرحمن البزاز بود که در آثاری مانند *من وحی العروبه، دفاع عن العروبه، هذه قومیتنا، و اضواء علی التفکیر القومی*، به بسط اندیشه‌های خود پرداخت. وی مدعی بود که اساساً اسلام دینی عربی است و تا

جایی پیش رفت که اسلام را مختص عرب‌ها دانست، همان‌گونه که یهودیت مخصوص بنی‌اسرائیل است. اما بعدها موضع خود را تعدیل کرد و گفت که اسلام دین عرب‌ها است، اما مختص آنان نیست. بدین ترتیب، در فاصله بین دو جنگ جهانی، دعوت اسلامی فروکش کرد و دعوت قومی رشد یافت. با این حال بعد از جنگ جهانی دوم، مجدداً شعله جامعه اسلامی بر افروخته شد و جماعت اخوان المسلمین و کسانی مانند ابوالحسن الندوی فعال شدند و این یک، کتابی نوشت به نام *ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین* که بازتاب گسترده‌ای داشت و در آن مجدداً خواستار تسلط اسلام و ایفای نقش تاریخی آن شد.

در کنار کسانی که تشکیل جامعه اسلامی را راه‌حل همه معضلات می‌دانستند، دیگرانی ریشه مشکلات را در استبداد داخلی دانسته، خواستار به‌کارگیری نظام شورایی شدند. مهم‌ترین این کسان متفکر سوری عبدالرحمن الکواکبی بود. از میان دلایل دینی، اخلاقی و سیاسی، کواکبی اولویت را به عامل سیاسی داده، این مطلب را در دو کتاب *ام‌القری، و طبائع الاستبداد* منعکس کرد. از نظر کواکبی تبدیل حکومت شورایی خلفا به سلطنت، نبود آزادی، و استبداد مطلق عوامل اساسی تباهی جوامع اسلامی بوده‌اند. گرچه برخی گفته بودند که استبداد سیاسی زاده استبداد دینی است، اما از نظر کواکبی این سخن بر اسلام راست نمی‌آید؛ زیرا بسیاری از تعالیم قرآن در جهت میراندن استبداد بوده است.

غرب‌گروی مهم‌ترین حادثه بین دو جنگ جهانی است و محل اصلی آن مصر، و پس از آن لبنان، بوده است. در این عرصه با نام‌های کسانی چون احمد لطفی السید، شبلی الشمیل، سلامه موسی، طه حسین، محمد حسین هیکل، علی عبدالرازق،^۲ محمود عزمی، فهمی منصور و اسماعیل مظهر مواجه هستیم. غرب‌گرایان مصری، در برابر انتقاد بی‌رحمانه‌ای که متوجه اسلام و گذشته می‌کردند، یکسره تسلیم غرب بودند و شیوه دکارتی و نقد علمی را، که متوجه تعالیم اسلامی ساخته بودند، در آن عرصه رها می‌کردند. بدین ترتیب، در اینجا توازنی در منش و روش آنان دیده نمی‌شد که علت آن را دو چیز می‌توان دانست: نخست، آنان نیز همچون بسیاری از شکست‌خوردگان علت شکست را در گذشته و فرهنگ خود دانسته، در نتیجه در پی تقلید کامل از غالبان برآمدند؛ دیگر آنکه به دلیل ارتباط ناقصی که با غرب داشتند، از شناخت لازم برای فهم

غرب و نقد آن برخوردار نبودند. برای مثال طه حسین در سال ۱۹۳۸، یعنی دو سال پس از پایان اشغال رسمی مصر، کتاب *مستقبل الثقافة فى مصر* را نوشت و در آن از فرهنگ قبطی حمایت کرد و مصر را پیوسته با یونان و بخشی از تمدن غرب، نه اسلام، دانست و خواستار غربی شدن کامل مصر گشت. سنتی‌های مصر یا شیوخ الازهر نیز که از گذشته دفاع می‌کردند، دچار نقص جدی بودند و از توان عقلی لازم برای فهم غرب برخوردار نبودند.

به تدریج این ایده شکل گرفت که باید تکنولوژی غرب را گرفت و با ارزش‌های اخلاقی و معنوی شرق و اسلام زیست. این ایده علال الفاسی بود. لیکن کار چندان دقیقی درباره این دوگانگی و امکان زیست این دو عنصر به صورت تجربی صورت نگرفت و معلوم نشد که در عمل جمع این دو، شدنی باشد. مسئله تازه دیگری که پژوهاک گسترده‌ای داشت، بحث جدایی دین از سیاست یا شریعت و قانون بود که به دو شکل جلوه‌گر شد: یکی کنار نهادن محاکم شرعی و تن دادن به قانون وضعی بود و دیگری که عمیق‌تر بود کنار گذاشتن دین در عرصه عمومی بود. مروجان اولیه این ایده غیرمسلمانانی مانند اسکات، مشاور قضایی انگلیسی، هانوتو، سیاستمدار فرانسوی، و لرد کرومر انگلیسی بودند که به ظاهر به دلایلی غیرسیاسی از این ایده حمایت می‌کردند لیکن در واقع اهداف سیاسی خاصی از آن دنبال می‌کردند؛ زیرا با کنار رفتن اسلام، زمینه پذیرش فرهنگ و ارزش‌های غربی، پذیرفته‌تر می‌شد.

حرکت علی عبدالرازق، شیخ الازهری و عضو حزب الاحرار الدستوریین، در این میان بسیار تأثیرگذار بود. وی در سال ۱۹۲۵، یعنی یک سال بعد از الغای خلافت در ترکیه، کتاب *خود الاسلام و اصول الحکم* را نوشت که بر اساس دو ادعا استوار بود: دین کاری به سیاست ندارد و از آن جدا است؛ دوم آنکه خلافت و نهادهای سیاسی تمدن اسلامی، غیراسلامی بوده‌اند. بدین ترتیب وی دین را به امور معنوی محصور می‌کرد تا راه را بر پیشرفت علمی و صنعتی بگشاید. وی در این کتاب نوشت که دین اسلام از آن خلافت شناخته شده بیزار است. البته ادعای عبدالرازق تا به نقد تاریخی را ندارد و نوع نگاه و دنیاستیزی او تنها با صوفی‌گری سازگار است و گرنه پیامبر امور دنیوی بسیاری انجام می‌داد. با این حال عبدالرازق در نقد قدسیت خلافت و دریدن هاله تقدس آن و نشان دادن اسلامی نبودن آن بر حق است.

با این همه، در نظریه عبدالرازق به دو نکته باید توجه داشت: نخست آنکه وی به سبب وابستگی به حزب الاحرار الدستوریین، با خلافت و مسائل آن مشکل داشت و این دیدگاه که موضع حزب او نیز بود، آشکارا و یا نهانی در نظریه‌اش منعکس است؛ دوم آنکه پس از سقوط خلافت عثمانی، سلطان محمد علی مصر، می‌خواست خلیفه شود و بر قدرت خود لباسی دینی بپوشاند. عده‌ای از عالمان الازهر نیز از این موضع حمایت می‌کردند. عبدالرازق که نمی‌توانست مستقیماً با او بستیزد و او را فاقد صلاحیت خلافت اعلام کند، به سراغ اصل خلافت رفت و آن را امری دست‌ساخته بشر دانست و از قداست انداخت.

ابن بادیس، بنیان‌گذار جمعیه العلماء المسلمین الجزائریین، نیز از کسانی بود که به نقد خلافت پرداخت و گفت که این نهاد در بنیاد درست بوده، اما امروزه روح خود را از دست داده و تنها شبیحی است که مایه ترس اروپاییان و عامل تهاجم آنان شده است. وی همچنین به نقد برخی از عالمان الازهر که خواستار خلیفه‌شدن سلطان مصر بودند، پرداخت. وی از خلافت دفاع نمی‌کرد، اما آن را نیز عامل همه بدبختی مسلمانان نمی‌دانست.

مصر در نیمه اول قرن بیستم شاهد برآمدن اخوان المسلمین بود. این جماعت در دهه سی پدیدار شد و به دلیل ناکارآمدی احزاب متضاد در تحت سیطره انگلیس، نام جمعیت بر خود نهاد و خواستار انحلال همه احزاب و مروج نظام تک‌حزبی شد، به گونه‌ای که جمال عبدالناصر، دشمن تاریخی اخوان، تفکر تک‌حزبی را از آنان گرفت. حسن‌البناء، مؤسس این جمعیت که از قدرت سازماندهی بالایی برخوردار بود، هدف خود را دو چیز می‌دانست: آزادی ملت مصر تا به استقلال و سیادت خود دست یابد و دیگری ایجاد امتی که در جهت کمال پیش رود. وی خواستار حکومت اسلامی بود، اما از خلافت دفاع نمی‌کرد و آن را لزوماً ساختاری اسلامی نمی‌دانست.

علال الفاسی، بیش از آنکه متفکری سیاسی باشد، متفکری اجتماعی است که از نگرش جمعی برخوردار است. وی آرای خود را در *النقد الناتی* آورده و بر آن است که «بدون آزادی مسئولیتی وجود ندارد و بدون تفکر، آزادی‌ای در کار نیست». شخصیت متوازن و پخته، او را مقبول دیگران ساخت. وی نگاهی دموکراتیک به دین داشت و از دموکراسی اصلاح‌شده یا مقید دفاع می‌کرد و با نگاه کسانی مانند عبدالرازق

که دین را یکسره از سیاست و زندگی اجتماعی می‌بریدند، مخالف بود و این پندارها را «اسرائیلیات جدید» می‌شمرد. در فضای معاصر و پیچیدگی‌های آن عمل منسجم و اعتدال و دقت در کارها دشوار است، ولی فاسی توانست بر این خط باریک حرکت کند؛ حال آنکه سید قطب با نگارش *معالم فی الطریق* (۱۹۶۴) همه نظام‌های موجود را جاهلی خواند و خواستار برانداختن آنها شد. در آن زمان مصر دچار بحران‌های داخلی و خارجی بود و همین مسئله به دست مقامات قضایی بهانه داد تا اعدامش کنند که برای هر دو طرف گران تمام شد.

۶. بازگشت به ارزش‌ها

در فصل ششم از «القیم» یا توجه متفکران به نقش ارزش‌های اخلاقی در پیشرفت سخن می‌رود. در قرن بیستم مسئله اصلاح اسلامی با طرح مسائل اجتماعی و نگرش نظام‌مند و توجه به جامعه و رویکرد اخلاقی صورت دیگری به خود گرفت و مسئله ارزش‌ها مطرح گشت که می‌توان آنها را در سه محور زیر گنجانند: ۱. ارزش‌های تمدنی، ۲. ارزش‌های اخلاقی-اجتماعی و ۳. ارزش‌های اجتماعی-اقتصادی. برخی از متفکران معاصر به تأمل درباره مفهوم تمدن اروپایی روی آوردند که می‌توان از این میان رفیق العظم را نام برد که متأثر از مقدمه ابن‌خلدون به تحلیل تمدن و مؤلفه‌هایش پرداخت و کتاب *البیان فی التمدن و اسباب العمران* را نوشت. نقد غربی‌ها از جمله لرد کرومر مبنی بر ضدیت اسلام با تمدن در شکل‌گیری این رویکردها مؤثر بوده است. در این دوران شاهد چهار پنج نظریه تمدنی، از سوی کسانی مانند مصطفی غلایینی، فرید وجدی، مالک بن‌نبی، و رفیق العظم، هستیم که غالباً متأثر از غرب هستند؛ از جمله عبدالرحمن شهبندر در کتاب *قضايا الاجتماعیه الکبری فی العالم العربی*، نظریه پوزیتیویستی آگوست کنت را که تاریخ و تمدن را عبارت از گذر از سه مرحله ربانی، متافیزیکی و مرحله علمی پوزیتیویستی می‌داند، پذیرفته است؛ بی آنکه آن را مغایر اسلام بداند یا به این نکته توجهی داشته باشد. مهم‌ترین این نظریه‌پردازان، مالک بن‌نبی الجزائری است که سخت متأثر از متفکران غربی و در عین حال شاگرد اصیل ابن‌خلدون بود. وی از بحث نظری و کلامی درباره پیشرفت غرب و یا تأکید بر مسائلی مانند استعمار، علم و جهل، یا توحید پرهیز می‌کرد و معتقد بود که متفکران اسلامی به

جای توجه به ریشه درد و بیماری به عوارض آن چسبیده‌اند و بدون شناخت بیماری برای آن نسخه‌های گوناگون پیچیده‌اند. هر تمدنی محصولی خاص دارد؛ از این رو، نمی‌توان محصولات تمدن دیگری را وارد تمدن خود کرد و آن را خرید. از نظر بن‌بسی، انسان در سه حوزه فعالیت می‌کند: حوزه فرهنگ، حوزه عمل و حوزه ثروت. فرهنگ نیز خود بر چهار رکن استوار است: ۱. نظام اخلاقی، ۲. ذوق زیباشناختی، ۳. منطق عملی، و ۴. صناعت یا تکنیک.

در آغاز مسلمانان مبهوت پیشرفت غرب شدند، تنها در قرن بیستم بود که آنان نقص اخلاقی و بحران روحی آن را درک کردند و توانستند میان این دو تفکیک کنند. ما این را نخست مدیون عبدالرحمن بزاز عراقی هستیم. به تدریج رهیافت ارزش‌گرا شکل می‌گیرد که بر ارزش‌های اخلاقی به مثابه عامل پیشرفت تکیه می‌کند. از این کسان می‌توان شیخ عبدالقادر مغربی را نام برد که با همین نگرش کتاب *الاخلاق و الواجبات* را نوشت. اخلاق اجتماعی نزد این نواندیشان بر دو اساس قرار داشت: اساس یا سطح ایجابی و سطح سلبی. عبدالقادر مغربی بیشترین نقش را در سطح اول و قاسم امین بیشترین نقش را در تبیین کاستی اخلاقی موجود جهان اسلام داشتند.

عبدالقادر مغربی بر اثر دیداری که با سید جمال در آستانه داشت، به این نتیجه رسید که اساس تغییر، در درون و با تربیت حاصل می‌شود. وی می‌گوید یک بار از سید جمال درباره اصلاح پرسیدم و او پاسخ داد که اصلاح دینی حرکتی مانند جنبش لوتری است. از این منظر سید خواستار اصلاح علمی تعلیمی محض بود. سید جمال زمانی گفته بود که بهترین راه ترغیب اروپاییان به مسلمان شدن آن است که برایشان «ثابت کنیم که ما مسلمان نیستیم».

در کنار کارهای ایجابی و تأکید بر بایسته‌ها، برخی متفکران بر مشکلات اجتماعی جهان اسلام و ناهنجاری‌های آن انگشت گذاشتند. این مسائل عبارت بودند از آزادی زنان، بردگی اجتماعی، سنت‌گرایی یا غربی‌شدن، و جبری‌گری.

بحث زنان در جهان اسلام از سه مرحله اساسی گذشته است: دعوت به تربیت زنان، دعوت به آزادی زنان و دعوت به اصلاح زنان. در حالی که طهطاوی را می‌توان نماینده مرحله اول دانست، قاسم امین نماینده مرحله دوم است. وی کتاب *تحریر المرأة*

(۱۸۹۹) را نوشت و در آن، با التزام به اسلام، خواستار کم‌رنگ‌شدن حجاب زنان شده، آن را مانع پیشرفت برشمرد. این کتاب واکنش تنیدی از سوی عالمان الازهر در پی داشت و قاسم *المرأة الجديدة* (۱۹۰۰) را در پاسخ آنان نوشت و در آن پیش‌تر رفت و حتی در اینکه اسلام عالی‌ترین مرحله تمدنی باشد تردید کرد و در آن سخت از غرب دفاع و از عالمان انتقاد کرد.

دوک دارکور فرانسوی، در کتاب *مصر و مصریان*، علت عقب‌افتادگی مسلمانان را خود اسلام می‌دانست، اما قاسم امین در کتاب *مصریان* آن را رد کرد. از نظر امین، استبداد سیاسی مردان را مقهور خود ساخته بود و آنان نیز زنان را مقهور خود ساختند. این استبداد در میان مسلمانان در دو شکل اجتماعی خود را نشان داد: نقص تربیت زنان و رسوخ عادت حجاب. از نظر وی، حجاب متعلق به اشرافیت یونان بود و پیش از اسلام وجود داشت و اسلام نیز فقط آن را پذیرفت، نه آنکه واضح آن بوده باشد. وی خواستار کنار گذاشتن تدریجی حجاب بود. در برابر نگرش لیبرال امین که مسئله زنان را از سنت اسلامی می‌برید، می‌توان از مرحله سوم با کار باحثة البادیه، با نام اصلی ملک حفنی ناصف، نام برد که میان پیشرفت و بی‌حجابی رابطه‌ای ندید و کوشید در عین تأکید بر لزوم اصلاح زنان، کاستی و افراط امین را برطرف سازد. وی نخست در بحث حجاب و اختلاط موضعی میانه اتخاذ کرد، دیگر آنکه به نقد مسائل ازدواج پرداخت و سوم آنکه منکر رابطه‌ای میان سفور، یا بی‌حجابی، و پیشرفت شد. وی بر آن بود که دختران تا قبل از ازدواج می‌توانند اندکی بی‌حجاب باشند تا جوانان بتوانند زوج مورد نظر خود را انتخاب کنند. از نظر او حتی اگر زنان مصری بی‌حجاب بودند، باز غرب مصر را تسخیر می‌کرد.

در پی الزامی ساختن حجاب در دمشق، خانم نظیره زین‌الدین کتاب *السفور و الحجاب* را منتشر ساخت و در آن بر حجاب تاخت. این کتاب واکنش تنیدی از سوی شیخ مصطفی الغلابینی داشت و در کتاب *نظرات فی کتاب السفور و الحجاب المنسوب الی الأنسه نظیره زین‌الدین*، کوشید ادعاهای او را ابطال کند. نظیره به این نقد پاسخ تنیدی داد به نام *الفتاة و الشیوخ (نظرات و مناظرات فی السفور و الحجاب و تحریر المرأة و التجدد الاجتماعي فی العالم الاسلامی)* و دلایل متعددی به سود خود و شواهدی بر ضد مدعیات غلابینی ارائه کرد.

در این دوره به تدریج به ساختار اجتماعی-اقتصادی جامعه اسلامی و ضرورت اصلاح آن توجه می‌شود. مسائلی که در جهان سرمایه‌داری وجود داشت و به پیدایش سوسیالیسم و مارکسیسم انجامید، ناگزیر در جهان اسلام نیز منعکس شد؛ زیرا استعمار در پی منابع ثروت و بازاری برای فروش بود، در نتیجه مسائل آن به جهان اسلام منتقل شد. برخی مسلمانان به سرعت میان سوسیالیسم و کمونیسم تفاوت گذاشته با اولی همدلی نشان دادند، در حالی که در عمل و نظر به جنگ با کمونیسم برخاستند. احمد شوقی تا جایی پیش رفت که پیامبر اکرم را پیشوای سوسیالیست‌ها خواند.^۳

آنان در آغاز، نظام اسلامی را همان سوسیالیسم خواندند، ولی بعدها کوشیدند برای نظام اسلامی عنوان خاصی پیدا کنند. این عنوان در آغاز «النظام الاسلامی» بود و به دلیل ابهام آن به «العدالة الاجتماعية» یا «الجماعية الاسلامية» تغییر کرد. با این همه رایج‌ترین آنها اصطلاح «التكافل الاجتماعي» بود که به وسیله کسان بسیاری به کار رفت و بیانگر مشکل اجتماعی جهان معاصر اسلام بود. نخستین بار جنبش صوفیانه سنوسی این تعبیر را ترویج کرد. سید محمد بن علی السنوسی، رهبر این جریان در نیمه قرن نوزدهم در لیبی، زوایه‌ها، یا خانقاه‌هایی، پدید آورد و به تعلیم و ترویج نوعی عدالت اجتماعی میان قبایل صحرا اقدام کرد تا جایی که غربی‌ها از این حرکت احساس هراس کردند.

رفیق العظم، متفکر سوری، مهم‌ترین متفکر معاصر است که درباره «التكافل الاجتماعي» یا «التكافل العام» بحث کرده و کوشیده است بر اساس عدالت اجتماعی اسلامی، به تبیین همبستگی اجتماعی و مسئولیت همگانی مسلمانان بپردازد. ماحصل اندیشه اجتماعی وی را در کتاب *تنبيه الافهام الى مطالب الحياة الاجتماعية و الاسلام*، می‌توان دید. مصطفی غلابینی نیز با نگارش *حياة الامم و موتها: او التضامن و التكافل و التخاضل و التواكل*، می‌کوشد تا مسئله اقتصادی در جوامع اسلامی را حل کند. از نظر او انسان مدنی الطبع است و این نیازمند تکافل است که دو گونه است: تکافل عام، یعنی همه گروه‌های جامعه همکاری کنند تا مشکلی حل گردد و تکافل خاص که اختصاص به گروه‌های خاص دارد و نیازمند اتحادیه و سندیکا است.

نخستین بذره‌های تفکر سوسیالیستی و اجتماعی ریشه در آرای سید جمال، کواکبی و رشید رضا دارد، آنان در صدقات و زکات و تحریم ربا نوعی تفکر سوسیالیستی می‌دیدند. عبدالقادر مغربی بر آن بود که در اسلام بیکاری معنا ندارد و این دین بر سعی

و عمل تأکید فراوان دارد. وی از سه نوع بیکاری و گروه بیکار نام می‌برد: بیکاری صوفیان و متزهدان که منفی است و عمدتاً برای سودجویی است، دیگری بیکاری اهل علم برای تحصیل و کسب علم است و سوم بیکاری کسانی است که به قدر کفاف دارند و به استناد برخی از احادیث از کار کردن خودداری می‌کنند. از نظر او کار گوهر اقتصاد است. اما مغربی نیز در حد کلی‌گویی باقی می‌ماند و پیش‌تر نمی‌رود و به مسئله استثمار کارگران اشاره‌ای ندارد.

عبدالرحمن بزاز نیز کوشید نظامی اقتصادی ترسیم کند که هم‌زمان با سرمایه‌داری و سوسیالیسم متفاوت، از معایب آنها دور و از امتیازات آنها برخوردار باشد. وی به جای مفهوم تکافل اجتماعی، تعبیر الجماعیه را ابداع کرد و در کتاب *من روح الاسلام*، گفت در این نظام نه افسارگسیختگی و فردگرایی سرمایه‌داری وجود دارد و نه استبداد سوسیالیستی. از نظر او همه احکام اسلامی مانند نماز جماعت، زکات و حج جنبه اجتماعی دارند.

مهم‌ترین متفکری که در جهان عرب مسئله اقتصاد را بررسی کرد، سید قطب بود که تحت تأثیر عبدالقادر عوده قرار داشت. عبدالقادر در کتاب *الاسلام و اوضاعنا السیاسیه*، بر هدف‌داری خلقت و در خدمت انسان بودن طبیعت تکیه داشت. از نظر او انسان مالک مال نیست، بلکه این مال امانت است و او تنها حق انتفاع دارد، دیگران نیز حق انتفاع دارند و دولت می‌تواند مالکیت آنان را محدود کند. سید قطب در *العدالة الاجتماعية فی الاسلام* می‌کوشد برنامه عوده را کامل سازد. او از ایده توحید آغاز می‌کند؛ توحید صرفاً عقیده‌ای کلامی نیست، بلکه همه ارکان هستی را دربرمی‌گیرد. عدالت نیز بیش از آنکه مقوله‌ای اقتصادی باشد، مقوله‌ای انسانی است. بدین ترتیب شاهد یک وحدت متکامل هستیم که بر سه اصل استوار است: آزادی درونی مطلق، برابری انسانی کامل، و تکافل اجتماعی وثیق. در نتیجه، اسلام انسان را از درون از هر نوع خواری از جمله نیازمندی اقتصادی آزاد می‌کند، همه انسان‌ها را برابر می‌شمارد و خواستار همبستگی اجتماعی میان همگان می‌شود. مصطفی سباعی نیز در همان خط عوده و قطب حرکت می‌کند، جز آنکه به‌صراحت نظام اقتصادی پیشنهادی خود را «اشتراکیه الاسلام»، یا سوسیالیسم اسلامی، معرفی می‌کند.

۷. اسلام و آینده

جدعان در پی گفتار کتابش، در پی کنار هم نشان دادن اندیشه‌های پراکنده‌ای است که در سراسر کتاب از سوی این یا آن متفکر عرضه شده است و با این کار می‌کوشد تا تصویری روشن از وضع فعلی اندیشه اسلامی و مسیری که باید پیمود و راهبردی که باید اتخاذ کرد، به دست دهد. با این نگاه، پنج نکته را پیش می‌کشد و بر آنها انگشت می‌گذارد. نخست آنکه تاریخ نشان می‌دهد اسلام از پس مشکلات فراوانی برآمده و توانسته است کارایی خود را نشان دهد؛ اما از این واقعیت به سادگی نمی‌توان درباره آینده نادیدنی داوری کرد. اگر اندیشه اسلامی بخواهد همچنان حضور خود را حفظ کند، ناگزیر از همسازی با واقعیت‌های موجود و دوری از آرمان‌گرایی و تفکرات گسسته از واقعیت است. دوم آنکه تاریخ تفکر اسلامی چهار شیوه معرفتی عرضه داشته است: عقلی، نقلی، عرفانی و تجربی. نگاه عقلی در نص قرآن متبلور شده است، به گونه‌ای که در هر مسئله ناظر به عالم و آدم عقل حرف اول را می‌زند. این نگرش عقلی زاینده تفکر اصولی و اجتهادی در تاریخ بوده است. در کنار این نگرش، شاهد رویکرد نقلی هستیم که در قرن سوم با حنبلی‌ها تجسد می‌یابد. نگاه عرفانی از دل رویکرد زهدگرایی زاده شد و در آثار برخی فیلسوفان اشراقی متجلی گشت. نگاه تجربی همراه با دانش یونانی، در فرهنگ اسلامی رشد کرد و به شکل‌گیری دانش‌هایی چون طب و هیئت انجامید، لیکن این مسیر به دلایلی ادامه نیافت.

نکته سوم، وضع عقلانیت اسلامی در زمان حاضر است. واقع آن است که امروزه دو جریان، گفتمان حاکم بر جهان اسلام را شکل داده‌اند: یکی تفکر سلفی، و دیگری رویکرد متأثر از متفکران دوران بیداری. ویژگی مهم تفکر سلفی، گذشته‌گرایی رادیکال آن، مخالفت با هر گونه تفکر جدید و نوآوری در اندیشه است. از سوی دیگر در جریان متمایل به اصلاح، شاهد دوگانگی‌های حل‌ناشده سنت و مدرنیته، ایمان و عقل، علم و عقیده، و گذشته و حال هستیم. بدین ترتیب، بخش وسیعی از توان فکری جامعه اسلامی میان این دو جریان، در حال فرسودن است. چهارمین نکته، ناظر به دغدغه‌های آینده است. هر گونه تلاشی در جهت برون‌شدن از وضع فعلی، در گرو شناخت درست وضع خویش و مشکلات اساسی آن است. این مشکلات عبارت‌اند از: پس‌افتادگی،

معضل سنت، از خودبیگانگی، مسئله دانش، و تغییر. بقیه مسائل، فرعی و زاده این مشکلات هستند.

واقعیت پس‌افتادگی انکارناپذیر است و هنوز پاسخ کافی و روشنی برای علت آن به دست داده نشده است و پاسخ‌ها از سقوط دولت عثمانی تا تبدیل خلافت به ملوکیت در زمان معاویه در نوسان است. مقصود از سنت یا تراث، میراثی است که از گذشتگان به ارث برده‌ایم. قرآن و حدیث جزو سنت نیستند چون داده بشری به شمار نمی‌روند؛ اما همه علوم اسلامی جزو سنت هستند. امروزه در قبال سنت سه موضع اصلی وجود دارد: ۱. احیای کامل آن، ۲. الهام گرفتن از آن، و ۳. بازخوانی آن در پرتو یافته‌ها و علوم جدید. از خودبیگانگی واقعی است که در دو شکل افراطی خود را نشان داده است: تفکر سلفی که با انکار واقعیت می‌خواهد به گذشته بازگردد و عصر حاضر را عصر جاهلی می‌داند؛ دیگری تفکر لیبرال سکولار است که باز بدون توجه به واقعیت فعلی مسلمانان می‌خواهد تا پیوند آنان را با همه گذشته‌شان بگسلد. این دو جریان شکست خورده‌اند. وضعیت علم نیز از مسائل اصلی است و امروزه، عملاً آن چهار جریان معرفتی تنها در یک جریان نقلی منحصر شده است. بدون توجه به یافته‌های علمی امروز نمی‌توان از تشریح و اجتهاد سخن گفت. مسئله عمل نیز از مسائل ما است و امروزه مسلمانان دچار دو تناقض هستند: نخست ایمان به ارزش‌هایی که در قالب رفتار درنیامده‌اند؛ و دیگری دعوت به قدرت بدون عمل و رفتاری در جهت کسب آن. تغییر نیز واقعی است که در جهان رخ می‌دهد، ولی خود را برای آن آماده نکرده‌ایم. برای این کار باید راهبرد و فراراهبرد مناسبی داشته باشیم.

با طرح این مسائل مقدماتی، جدعان به بزنگاه بحث خود می‌رسد و راهبردهایی برای حل معضلات موجود و حرکت به سوی آینده پیشنهاد می‌کند. برای این کار، وی معتقد است: (۱) در برابر وضع پس‌افتادگی، باید به آرمان پیشرفت اعتقاد داشت و از تفکر جبرگرایانه دوری جست. (۲) در بحث سنت، باید تاریخی‌بودن سنت را پذیرفت و آن را از نص وحی جدا کرد و به گونه‌ای آن را بازسازی کرد که بتواند پاسخ‌گوی نیازهای زمانه باشد. (۳) در برابر از خودبیگانگی، باید به خود بازگشت و پذیرفت که تنها از طریق ریشه‌دواندن در سنت خود و بهره گرفتن از آن می‌توان پیش رفت. (۴) در قبال مسئله علم، باید راه بومی‌سازی را در پیش گرفت، به این صورت که یافته‌های

علمی و تکنولوژیک را بخشی از وجود خود کنیم، یا دست به انقلاب علمی و تکنیکی بزنیم و بپذیریم که اسلام موافق علم است و طبق این باور نیز عمل کنیم. (۵) در برابر مسئله بی‌عملی، باید تکنولوژی و عقل سیاسی را به هم آمیخت و به جای تأکید بر رادیکالیسم و اصرار بر تشکیل دولت اسلامی، الگوی خوبی از تفکر اسلامی پدید آورد. و سرانجام (۶) تنها راه‌حل مسئله تغییر، سازگاری آگاهانه با وضع پیش آمده است.

هدف گزارش حاضر، نه بررسی که، به دست دادن تصویری نسبتاً جامع از دغدغه‌های متفکران مسلمان عربی است که در دو سده گذشته، هر یک کوشیده‌اند بی‌آنکه حق عقل را ضایع کنند، حق دین را نیز به‌خوبی ادا نمایند. اگر نویسنده در گزارش خود موفق به ترسیم صادقانه این تصویر شده باشد، به پاداش خود رسیده است. دیدن آثاری که با قلمی پیراسته، ادبی عالمانه، دور از حاشیه‌روی و مبتنی بر مطالعات گسترده و نظامی روشن، نوشته شده باشد، در این دوران برفانبار نگارش، غنیمتی است کمیاب و کتاب حاضر یکی از آنها است. به همین رو، لازم نیست که با همه مدعیات نویسنده همدلی کرد یا حتماً در پی نقد ادعاهای ناپذیرفتنی برآمد. مهم آن است که با نگاه و دیدگاه کسی که طی چند دهه از درون و با نگاهی آکادمیک به وضع فعلی مسلمانان و جریانات فکری آنان می‌نگرد، آشنا شویم و بکوشیم به آن نزدیک گردیم و از تجربه‌های گرد آمده در این کتاب بهره بگیریم، که امام علی (ع) به‌حق گفته است: «خردمند کسی است که از تجربه‌ها پند گیرد».

پی‌نوشت

۱. برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌ها و کارنامه وی، نک: «دشوارة ترقی روشن‌فکری و قدرت: کارنامه فکری دکتر فهمی جدعان در مصاحبه با وی»، علی عمیم، ترجمه مجید مرادی، کتاب ماه دین، شماره ۱۱۴-۱۱۶، فروردین-خرداد ۱۳۸۶، ص ۴-۲۱.
۲. نام، او غالباً به خطا، رزاق ثبت می‌شود.
۳. الاشتر اکیون انت امامهم لولا دعاوی القوم و الغلواء.