

اسلام‌گرایی و واکاوی تنوعات درونی آن

دکتر سید عبدالامیر نبوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۹/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۸

چکیده

وجود دیدگاه‌های مختلف میان متفکران و نویسندهای کشورهای اسلامی و تفاوت رویکرد و عملکرد آنان در برابر مسائل گوناگون سیاسی داخلی و خارجی، سبب می‌شود که فرضیه یکدستی جریان اسلام‌گرا به سرعت به کنار رود. در نتیجه، ارائه ملاک‌هایی معتبر برای تقسیم‌بندی این جریان و مفهوم‌سازی‌های جدید ضرورت پیدا می‌کند، به گونه‌ای که بتواند بیانگر تنوع و تفاوت‌های موجود را باشد و به ویژه نسبت آنها را با سکولاریزم توضیح دهد. این مقاله می‌کوشد با مبنای قرار دادن تلقی این متفکران و نویسندهای دین و نیز نوع عملکرد، آنان را در سه گروه حداکثرگرایان (حداکثرگرا در اعتقاد و در رفتار)، حداقل‌گرایان سیاسی (حداکثرگرا در اعتقاد و عمل‌گرا در رفتار) و حداقل‌گرایان معرفتی جای دهد. اگرچه برخی تحلیل‌گران مسائل منطقه برآورد کرده‌اند که تحولات اخیر منطقه، به ویژه با توجه به تحول در جریان اسلام‌گرایی، رو به سکولاریزم دارد، استدلال نوشته حاضر آن است که چنین برآورده شتابزده است، زیرا اغلب این متفکران و فعالان همچنان انتظار حداکثر از دین دارند. بنابراین گرایش مسالمت‌جویانه و عملکرد واقع‌گرایانه بسیاری از اسلام‌گرایان، به رغم اهمیت، به معنای دست‌برداشتن آنان از تلقی حداکثری از دین و نفی مقام داوری برای آن نیست.

کلیدواژگان: اسلام‌گرایی، حداکثرگرایی، حداقل‌گرایی، سکولاریزم، شبہ‌سکولاریزم

^۱. استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی Email: nabavisa@yahoo.com

مقدمه

منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا طی دو دهه اخیر، شاهد ظهور و گسترش جریانات گوناگونی بوده است که خود را ذیل عنوان اسلام‌گرا تعریف کرده‌اند. البته این پدیده، از یک دید، جدید نبود و ریشه و پیشینه آن به سال‌های ضعف و سپس فروپاشی - امپراتوری عثمانی باز می‌گشت و حتی با کاوش بیشتر و جستجویی دقیق‌تر در تاریخ می‌توانیم متفکران مسلمان دیگری را هم بیابیم که خواهان شکل‌دهی مناسبات موجود بر مبنای شریعت بوده‌اند. نکته، اما، آن بود که پژوهش‌گران و تحلیل‌گران مسائل سیاسی، برخلاف پاره‌ای از مفروضات تئوریک خود، می‌دیدند که اسلام به سرعت به عنوان ابزاری برای دگرگونی و بازسازی دولت و جامعه درآمده است. از این‌رو، شناسایی این پدیده و نیز بازبینی مفروضات پیشین بیش از پیش ضروری می‌شد.

در عین حال، یک‌دست و همگن تلقی کردن تمامی جریانات اسلام‌گرا و بی‌توجهی به اختلاف نگرش‌ها و روش استنباط مسائل توسط اسلام‌گرایان از جمله مشکلات مهمی است که بسیاری از نظریه‌پردازی‌های شرق‌شناسانه دچار آن هستند. در واقع، بررسی دقیق پدیده اسلام‌گرایی، برخی پیش‌فرض‌های تئوریک - به ویژه بعضی پیش‌فرض‌های مطالعات شرق‌شناسانه - را ابطال می‌کند و اساساً حضور آن پیش‌فرض‌ها می‌تواند تحقیق را به بی‌راهه ببرد. در نتیجه، چنین نظریاتی از توضیح منطقی تنوعات درونی جریان اسلام‌گرایی، بویژه در خاورمیانه، ناتوان می‌مانند. این امر از سویی ریشه در نگاه ذات‌گرایانه بسیاری از این رهیافت‌ها دارد، و از سوی دیگر از ملاک و معیار قراردادن تجربه تاریخی غرب ناشی می‌شود. در نتیجه، تکلیف پدیده اسلام‌گرایی و فعلان آن از همان ابتدا مشخص، و چشم بر تنوعات درونی و تحولات بعدی بسته می‌شود. از این‌روست که برخی پژوهش‌گران با انتقاد از رویکرد شرق‌شناسانی چون لوثیس و پایپز، و نوشرق‌شناسانی مانند روا و کپل، خواستار بررسی پدیده اسلام‌گرایی در چارچوب ویژگی‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی هر کشوری شده‌اند.

همزمان، برخی تحقیقات دچار نوع دیگری از پیش‌داوری می‌شوند و آن، دوگانه‌انگاری است؛ یعنی چنین فرض می‌شود که تمامی اسلام‌گرایان به یکی از اردوگاه تندرو و میانه‌رو تعلق دارند؛ هر کسی که قواعد بازی دموکراتیک را پذیرفت و به فعالیت‌های مسالمت‌آمیز سیاسی و فرهنگی روی آورد، میانه‌رو است، و هر کسی که رویکردی منفی نسبت به نظام‌های سیاسی حاکم یا غرب داشت تندرو محسوب می‌شود. این نوع پیش‌داوری سبب می‌شود که تنوعات درونی جریان اسلام‌گرایی، به

شکل دیگر، نادیده گرفته شود و امکان تفسیر منطقی برخی اقدامات یا موضع‌گیری‌های فعلان اسلام‌گرا پدید نماید. بنابراین، دوگانه‌انگاری نیز دچار تقلیل‌گرایی است و معیارهای خود را به واقعیت تحمیل می‌کند.

تلash نوشته حاضر آن است که از مشکلات موجود بر سر راه هر دو نوع نگاه یادشده دوری شود و ملاکی دیگر برای بررسی جریان‌های اسلام‌گرا پیشنهاد گردد. اتفاقاً به نظر می‌رسد همین امر موجب می‌شود که در نهایت شناسایی دقیق‌تری از رقابت‌های جناح‌های مختلف اسلام‌گرا به عمل آید. بر این اساس، جنبش‌ها و دیدگاه‌های مختلف اسلام‌گرا طبق دو ملاک میزان انتظار از دین و نوع عملکرد به سه گروه حداکثر‌گرا، حداقل‌گرای سیاسی و حداقل‌گرای معرفتی تقسیم می‌شوند. این تقسیم‌بندی و نیز ذکر انشعابات رخ داده در میان حداکثر‌گرایان و حداقل‌گرایان سیاسی، اگرچه مانند هر تقسیم‌بندی دیگری قابل جرح و تعديل است، کوششی است برای فراتر رفتن از تقسیم‌بندی‌های دوگانه رایج. البته قابل جرح و تعديل است که این سه گروه از وزن اجتماعی و اهمیت یکسانی برخوردار نیستند و دو گروه حداکثر‌گرایان و حداقل‌گرایان سیاسی، به دلایل مختلف، همواره از برد بیشتری برخوردار بوده‌اند، اما این نکته مورد توجه مقاله حاضر نیست. حال، جالب این جاست که رقابت‌های موجود در میان اسلام‌گرایان نشان می‌دهد که بسیاری از این گروه‌ها، برخلاف آنچه که از یک جریان ایدئولوژیک تصویر می‌شود، گروه‌هایی بسته، دگم و تک‌بعدی نیستند و، بر عکس، می‌کوشند ضمن حفظ اعتقادات خود، از فرصلات باهی برخوردار نیزند و به دنبال پاسخ‌هایی مناسب برای شرایط و مشکلات محیطی باشند. برای همین است که اغلب شاهد برخورد فعلانه - و نه انکار آمیز - آنها با مسائل روز و پرسش‌های جدید هستیم. داده‌هایی که از کشورهای مختلف خاورمیانه در دست است، به روشنی براین امر گواهی می‌دهد و این برداشت اولیه را به همراه می‌آورد که اسلام‌گرایان همچنان به عنوان بازیگرانی جدی و پر شور در صحنه سیاست و اجتماع خاورمیانه باقی خواهند ماند و هرگونه تحولی در آنها بازتاب مستقیمی در فضای سیاسی و فرهنگی منطقه خواهد داشت.

در ادامه، درباره سه مفهوم حداکثر‌گرا، حداقل‌گرای سیاسی و حداقل‌گرای معرفتی برای نامبردن سه جریان یادشده توضیحاتی خواهد آمد و نتایج اولیه این تقسیم‌بندی در بخش نتیجه‌گیری بررسی خواهد شد.

۱. حداکثرگرایی

چنانکه گفته شد، میزان انتظار از دین برای پاسخ‌گویی به مسائل گوناگون زندگی انسان -چه در بعد مادی و چه در بعد معنوی- در این مقاله به عنوان ملک و معیار قرار گرفته است: حداکثرگرایان، متفکران و جریان‌های اسلام‌گرایی هستند که با تأکید بر اصل «خاتمیت»، معتقدند که دین اسلام، مجموعه‌ای از راهنمایی‌ها و احکامی است که می‌تواند پاسخگوی همه نیازهای بشری در همه زمان‌ها باشد و اساساً کامل‌بودن دین به همین توانایی آن بر می‌گردد. به عبارت دیگر، جریان حداکثرگرا با تمامی انشعابات و زیرگروه‌های آن، در تلاش برای «تفسیر و تعبیر عملی منابع مذهبی» (هارتمن، ۱۳۷۷: ۶۳) است؛ یعنی فراتر از رفتن از عرصه خصوصی زندگی بشری و تحقق دستورات مذهبی در عرصه عمومی و در صورت لزوم، بازسازی نهادهای اجتماعی براین اساس.^۱ این پدیده البته دارای ویژگی‌هایی است که موجب شده نظر صاحب‌نظران در دو دهه اخیر بیشتر بدان جلب شود و گاه بدان نام «ایدئولوژیک شدن دین» (سروش، ۱۳۷۹: ۳۹-۱۷) و یا «ایدئولوژیک شدن سنت» (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۹-۱۰)^۲ را بدنهند، و گرنه انتظار حداکثر از دین به تنها، مسئله‌ای جدید نیست و مؤمنان بسیاری در طول تاریخ بوده‌اند که چنین اعتقادی داشته‌اند و در عین حال، فعال‌گرا (Activist) نبوده‌اند و در صدد ایجاد نظامی دینی بر نیامده‌اند.

روشن است که چنین اندیشه‌ای هم نص‌گرا و متن‌گراست (Scripturalist/Textualist) و هم شریعت‌اندیش و فقه‌گرا، و تمامی همت آن صرف آن می‌شود که نشان دهد دین اسلام دارای پیام و دستوراتی فراتر از زمان و مکان است و راه حل‌هایش «نه تنها درمان همه دردهای زمانه ما را به همراه دارند، بلکه افزون بر آن شرایط پیدایش انسان نوین را در جامعه‌ای رسته از هرگونه سنتیز اجتماعی؛ یعنی در جامعه‌ای یگانه فراهم می‌آورند، آن هم به این دلیل که همه چیز در متون مقدس پیش‌بینی و نوشته شده است». (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۸) به قول امام خمینی در کتاب *کشف الاسرار*:

این قانون خدایی است که قبل از ولادت تا پس از مردن و از تخت سلطنت تا تخته تابوت هیچ جزیی از جزئیات زندگی اجتماعی و فردی را فروگذار نکرده است. (Хمینи، بی‌تا: ۳۰۱)

ایشان در سال ۱۳۴۳ -پس از آزادی از زندان- در دیداری با علماء و طلاب مشهد اظهار امیدواری کرد که بتواند رساله‌ای بنویسد که حاوی تمامی ابواب فقه و مسایل مستحدثه

و مورد ابتلای روز باشد.^۳ و البته پس از پیروزی انقلاب هم وعده داد: «اگر اسلام در این مملکت، احکام اسلام در این مملکت پیاده بشود، همه جهات مادی و معنوی تأمین خواهد شد.» (موسی خمینی، ۱۳۶۸: ۴۲۳) سیدقطب نیز به نحو مشابهی معتقد بود که: «اسلام؛ یعنی ایمان و ستایش خداوند، قانون‌گذاری، سازمان اجتماعی، (شوری) خلقت و (شیوه) رفتار.» (کپل، ۱۳۶۶: ۵۱) حال، چنان‌چه مؤمنان بنا به احکام خداوندی عمل کنند و ضمن آن که در تزکیه نفس می‌کوشند (جهاد اکبر)، به اصلاح دنیا بیرون نیز بپردازنند (جهاد اصغر)، به تدریج جامعه و حکومتی دینی شکل خواهد گرفت که در آن، شریعت‌مداری حاکم خواهد بود و مرزهای تفکیکی مصنوعی میان افراد و کشورهای اسلامی رنگ خواهد باخت. حسن الترابی در وصف چنین آرمان‌شهری می‌گوید:

من معتقدم که حاکمیت شریعت اسلام به مثابه قانون اساسی زندگی سیاسی و آزادی به مثابه سمبول آرمان توحید، دو رکن اصلی یک نظام توحیدی است. تحت حاکمیت این نظام، همه انسان‌ها آزادانه در راه خدا قدم بر می‌دارند و اسیر هیچ تعصب گروهی و جزئی و عشیره‌ای نمی‌شوند. (الترابی، ۱۳۷۲: ۷).

پس، ایجاد بهشت در روی زمین امری دور از دسترس نیست، چرا که تحقق چنین بهشتی در گروی دینی شدن جامعه و حکومت است و بنا به پیش‌بینی سیدقطب چنین روزی فرا خواهد رسید:

سرانجام بشریت فرمانبر اسلام خواهد شد و جهان در آینده قلمرو اسلام خواهد گشت و گواه ما آن که این آثین، راه زندگی و کمال است. (قطب، ۱۳۷۳: ۱۷)

نکته مهم اینجاست که نص‌گرایی و شریعت‌اندیشی حداقل‌گرایان، ترکیبی خاص است و حالتی ویژه دارد. اینان از سویی، به دلیل همان انتظار حداقل‌گرایان از دین، به نصوص وفادارند و «با هرگونه تفسیر تاریخی- انتقادی متون مقدس مخالفت می‌کنند» (هارتمن، ۱۳۷۷: ۶۳) چنان که نگاه زبان‌شناسانه نصرحامت ابوزید به متن قرآن، موجب صدور حکم ارتداد علیه وی شد. از سوی دیگر، برداشت حداقل‌گرایان، به دلیل فعال‌گرایی، «معمولًاً با توجه به نیازهای دنیوی صورت می‌گیرد و در موقع لزوم گزینشی» (هارتمن، ۱۳۷۷: ۶۳) است. پس آنان را نه می‌توان نص‌گرایانی متعصب و تک‌ساحتی دانست و نه نواندیشانی تمام عیار؛ آنان ترکیبی از متن‌گرایی و عمل‌گرایی (Pragmatist)- مناسب با مسائل و مشکلات روز- هستند و اتفاقاً میزان همین

متن گرایی و عمل گرایی است که موجب بروز انشعاباتی در درون این جریان شده است. البته همگی این جریان‌ها در یک نکته متفقند: راه حل‌ها نباید از چارچوبی که شرع تعیین و تأیید کرده است، بیرون باشد. همین امر موجب می‌شود که تمامی این جریان‌ها، حتی آنهایی که برای اصل «اجتهاد» ارزش بسیاری قائلند، نقل را بر عقل مقدم بدارند و حتی برخی بکوشند برای مواضع عمل گرایانه خود، شواهدی از متون مقدس بیابند.

نکته‌ای که بیان شد، راه را برای بیان مطلب مهم دیگری باز می‌کند و آن بحث تکثر گرایی است. نص گرایی و در نتیجه رجحان نقل بر عقل در این جریان، در هر شکل آن، موجب می‌شود که چندان با تکثر گرایی به معنای لزوم رجوع به خرد جمعی و عرف زمانه- سر سازگاری وجود نداشته باشد، چرا که در دیدگاهی مونیستی اصولاً جایی برای تعابیر و برداشت‌های چندگانه یا چندوجهی (گیلنر، ۱۳۸۳: ۳) باقی نمی‌ماند. البته در همینجا باز اختلاف نظری وجود دارد: آن گروه‌هایی که به نص بیشتر وفادارند، هیچ‌گونه تکثری را نمی‌پذیرند، اما آن گروه‌هایی که عمل گرا هستند، مخالفتی با تکثر گرایی کنترل شده در چارچوب دستورات و احکام مذهبی ندارند. از این‌رو یک ویژگی جریان حداکثر گرایی، مخالفت با تکثر گرایی به معنای مرجع قرار دادن خرد جمعی و عرف زمانه است. شیوه برخورد حداکثر گرایان با مفهوم دموکراسی نیز همین‌گونه است و بستگی به میزان وفاداری آنان به نص و گرایش به عمل گرایی دارد. در این باره توضیحات بیشتری خواهیم داد.

حداکثر گرایان جریانی یک‌دست نبوده و نیستند و در درون این جریان می‌توان رگه‌های مختلفی را تشخیص داد، اما به نظر می‌رسد که چند ویژگی -که برخی از آنها پیشتر به اختصار بیان شد- میان همه آنان مشترک باشد. نکته اساسی، چنان که گفته شد، آن است که همه حداکثر گرایان به توانایی دائمی نصوص دینی برای پاسخگویی به پرسش‌ها و مشکلات معنوی و مادی انسان اعتقاد راسخ دارند. چنین اعتقادی موجب می‌شود که لزوم حاکمیت دین هم در عرصه خصوصی و هم در سپهر عمومی مورد تأکید قرار گیرد. به عبارت دیگر، دین متولی سعادت دنیوی و رستگاری اخروی انسان می‌شود. بی‌دلیل نیست که همه حداکثر گرایان، نابسامانی‌های کنونی بشری را ناشی از غفلت انسان‌ها از پیام دین و عدم اجرای احکام آن می‌دانند و خاطرنشان می‌کنند که برای حل «واقعی» و «درست» این مشکلات راهی جز بازگشت دوباره به آموزه‌های دینی نیست.

۱. برای نشان دادن عملی توانایی‌های دینی و تحقق حاکمیت آن، چاره‌ای جز این نیست که عده‌ای خود را وقف این امر کنند؛ یعنی کسانی که سیدقطب بدان‌ها نام «پیشتازان امت» را می‌دهد. همین امر، به طور طبیعی، موجب نخبه‌گرایانه شدن چنین جریانی می‌شود. امام خمینی که پیش از انقلاب گفته بود: «ملکت دین بهشت روی زمین است و آن با دست پاک روحانی تأسیس می‌شود»، (خدمتی، بی‌تا: ۲۵۶) در جریان انقلاب تأکید کرد:

نهضت مقدس اخیر ایران که ابتدای شکوفایی‌اش از پانزدهم خرداد ۴۲ بود صدرصد اسلامی است و تنها به دست توانای روحانیون با پشتیبانی ملت مسلمان و بزرگ ایران پی‌ریزی شد و به رهبری روحانیت، بی‌اتکا به جبهه‌ای یا شخصی یا جمعیتی، اداره شده و می‌شود و نهضت پانزده‌ساله ما چون اسلام [اسلامی] است، بی‌دخلالت دیگران در امور رهبری که از آن روحانیت است ادامه دارد و خواهد داشت. (خدمتی، ۲، ۴: ۸۲؛ ۱۳۶۸^۴)

۲. یک ویژگی مهم، مخالفت با مرجع قرار دادن عقل انسانی و عرف اجتماعی است، چرا که متن‌گرایی موجب می‌شود که نقل بر عقل مقدم دانسته شود و در نتیجه هرگونه تکثرگرایی، بدین معنا نیز نفی گردد.

۳. حداقل‌گرایان البته با عقل و خرد انسانی ناسازگار نیستند و حتی ممکن است از آن تمجید هم بکنند، اما بلافاصله یادآور می‌شوند که نقص و کاستی جزء ویژگی‌های ذاتی آن است و اغلب مقهور قوای نفسانی می‌شود، در نتیجه، عقل صرفاً می‌تواند ابزاری در کنار سایر ابزارهای شناخت دین و استنباط احکام خداوندی باشد، اما فاقد برتری ذاتی است.

۴. بعد آرمان‌گرایانه و موعودگرایانه این جریان قوی است و در این زمینه هیچ فرقی میان سنتی یا شیعه بودن این حداقل‌گرایان نیست. به عبارت دیگر، اینان با خستگی ناپذیری شگفت‌آوری خود را وقف تحقیق وضعیتی آرمانی و مطلوب در آینده می‌کنند و معتقدند که خداوند پیروزی و نصرت نهایی آنان را وعده داده است.^۵

۵. ثنویت‌گرایی از جمله ویژگی‌های مهم این جریان است: در دنیای مورد نظر اینان، «پیکاری دائمی و جاویدان میان نیروهای خیر و شر در جریان است.» (زیدان، ۲۰۰۱: ۲۷) در این نبرد ممکن است گاه شکستی نصیب مؤمنان شود که مهم نیست، چرا که آنچه اهمیت دارد انجام وظیفه است، ضمن آن که در پایان این نبرد، نیروهای شیطانی محکوم به زوال و نابودی هستند. (زیدان، ۲۰۰۱: ۲۹-۳۰؛ یورگنرمهیر، ۱۹۹۶:

۱۶-۱۳) نمونه‌ای از این دوگانه‌انگاری را می‌توان در برخی نام‌گذاری‌ها دید که توسط فعالان و رهبران چنین جریانی صورت می‌گیرد.

۶. حداکثرگرایان به شدت فعال‌گرا هستند و بیش از تفسیر جهان؛ به تغییر آن می‌اندیشنند. به قول ابوالاعلی مودودی:

اسلام یک ایدئولوژی انقلابی است که در پی تغییر نظم اجتماعی حاکم

بر جهان و بازسازی آن با موازین و اندیشه‌های اسلامی است.

«مسلمانان» عنوان یک حزب انقلابی بین‌المللی است که به وسیله اسلام، تغذیه و سازماندهی شده و در پی اجرای برنامه (های) انقلابی است.

(مودودی، ۱۹۹۷: ۳، ۸-۹)

این گونه فعال‌گرایی تا اندازه‌ای ناشی از ویژگی موعودگرایی است، چرا که آنان با اطمینان به این که خداوند تحقق آرمان شهر دینی مورد نظر را تضمین کرده است، مشتاقانه خود را وقف انجام وظیفه می‌کنند، اما این امر تا اندازه‌ای هم ناشی از آن است که اینان وظیفه و رسالتی تاریخی بر دوش خود احساس می‌کنند، گویی «انسان» بودن/شدن آنان در گروی عمل به چنین رسالتی است و اگر در این مسیر گامی برندارند، از زیر بار تکلیف «انسان» بودن/شدن شانه خالی کرده‌اند.^۶

۷. یک ویژگی بسیار بارز جریان حداکثرگرا، که شاید ناشی از ویژگی ثنویت‌گرایی آن باشد، گرایش به تفسیر حوادث و وقایع براساس توطئه‌انگاری است؛ یعنی ارجاع بسیاری از مسائل به وجود شبکه‌ای از توطئه‌گران داخلی یا بین‌المللی که اغلب هم یهودی یا فراماسون فرض می‌شوند. (ایوبی، ۱۹۸۰: ۴۹۲) سیدقطب، به عنوان نمونه، در کتاب نشانه‌های راه (معالم فی الطريق) به تفصیل از توطئه دائمی مسیحیان غربی، کمونیست‌ها و یهودیان سراسر دنیا علیه اسلام سخن می‌گوید. (قطب، ۱۳۷۸)

۸. با توجه به اینکه حداکثرگرایان به چیزی کمتر از دینی شدن دولت و جامعه رضایت نمی‌دهند، آنان نظامهای سیاسی و اجتماعی موجود را رد می‌کنند و خواهان بازسازی آنها براساس آموزه‌های دین هستند، به قول سیدقطب:

هر جامعه‌ای که مسلمان نباشد، جاهلی است به همین ترتیب است

جامعه‌ای که چیزی جز خدا در آن مورد پرسش قرار می‌گیرد بدین

ترتیب، باید تمامی جوامع کنونی روی زمین را در قلمرو جوامع جاهلی

قرار دهیم نخستین وظیفه ما ایجاد تحول در جامعه و تغییر دادن واقعیت

جاهلی از رأس تا پایه است برقراری حکومت خداوند بر روی زمین و

محو حرکت بشری، گرفتن قدرت از دست بندگان غاصب و برگرداندن

آن به خداوند، اقتدار براساس قانون الهی و از بین بردن ساخته بشر، تنها از طریق موضعه و حرف صورت نخواهد گرفت. آنهایی که قدرت خدایی را در زمین غصب کرده‌اند و بندگان خدا را به ستایش کنندگان خود تبدیل نموده‌اند، تنها از طریق حرف و سخن از کار برکنار نخواهند شد؛ زیرا در غیر این صورت، وظیفه پیامبران بسیار آسان‌تر انجام می‌گرفت. (کپل، ۳۶۶: ۴۷ و ۵۱)

۹. حداکثرگرایان ارزش‌ها و هنگارهای غربی را رد و طرد می‌کنند، ولی دستاوردها (تکنولوژی‌ها)ی غربی را به طور کنترل شده‌ای می‌پذیرند، همچنان که امروزه اغلب آنان از جدیدترین رسانه‌های صوتی و تصویری برای نشر پیام‌های ضدغیری خود بهره می‌گیرند و گاه دارای شبکه‌های فعال رادیو-تلوزیونی و حتی منزلگاه‌ها (سایت‌ها)ی اینترنتی هستند. (زیدان، ۲۰۰۱: ۳۸) همین امر موجب می‌شود که رویکرد آنان، در واقع، واکنشی هویت‌جویانه تلقی گردد.

۱۰. آنان مخاطب خود را همه طبقات اجتماعی می‌دانند و از همه قشرها سربازگیری می‌کنند. از این‌رو، در میان اعضاء و هواداران این جریان هم می‌توان جوانان تهی‌دست به حاشیه رانده شده را ملاحظه کرد و هم صاحبان تحصیلات عالیه و جدید از مراکز معتبر علمی و فرهنگی. (هارتمن، ۱۳۷۷: ۶۳۵)

با چنین توصیفی از ویژگی‌های دهگانه مشترک میان حداکثرگرایان،^۷ اکنون می‌توان به تقسیم‌بندی‌های درونی این جریان اشاره کرد و ویژگی‌های خاص هریک را بر شمرد، اما ابتدا ارائه ملاکی برای تقسیم‌بندی درونی این جریان لازم است. گفته شد که حداکثرگرایان هم نص‌گرا هستند و هم شریعت‌اندیش و فقه‌گرا؛ چرا که می‌خواهند کامل بودن آموزه‌های دینی را در زندگی انسانی نشان دهند، از این‌رو می‌کوشند راه حل‌هایی اسلامی برای مسایل و مشکلات انسان معاصر عرضه کنند. حال، چنانچه بر دو اصل میزان نص‌گرایی (رجوع به منابع مقدس) و عمل‌گرایی (تلاش برای حل مشکلات و پاسخگویی به پرسش‌های جدید متناسب با مسایل و چارچوب‌های زندگی مدرن) تأکید کنیم، به نظر می‌رسد که بتوان این جریان‌های درونی را در یک طیف نشان داد و آنها را از هم تفکیک کرد:



- | | | | | | | | | | |
|----------------|--|---|----------------------------|----------------|----------------|------------------|---|--|--------------------------------------|
| ۱. نخبه‌گرایی؛ | ۲. تقدم نقل بر عقل (مخالفت با مرتعیت خرد انسانی و عرف زمانه) | ۳. نگاه ایزار گرایانه به خرد (تمجید از عقل، تأکید بر ناتوانی ذاتی آن) | ۴. آرمان‌گرایی/موعودگرایی؛ | ۵. شویت‌گرایی؛ | ۶. فعال‌گرایی؛ | ۷. توطئه‌انگاری؛ | ۸. لزوم بازسازی نظام‌های سیاسی و اجتماعی براساس آموزه‌های دینی؛ | ۹. رد ارزش‌ها و هنجارهای غربی (واکنش هویت‌جو)، و پذیرش کنترل شده تکنولوژی؛ | ۱۰. مخاطب قراردادن همه طبقات اجتماعی |
|----------------|--|---|----------------------------|----------------|----------------|------------------|---|--|--------------------------------------|

۲. حداقل‌گرایی سیاسی

با توضیحات پیش‌گفته، به نظر می‌رسد که تا اندازه‌ای ویژگی‌های حداقل‌گرایی سیاسی روشن شده باشد. اینان اگرچه نسبت به وضعیت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی موجود در داخل یا خارج از کشور معرض و منتقدند و همچنان خواهان بازسازی آنها براساس مبانی دینی می‌باشند، اما محدودیت‌های خود را نیز در نظر می‌گیرند و به جای اقدامات تند، خشونت‌آمیز و وظیفه‌گرایانه، به انتقاد و اقدامات تدریجی روی می‌آورند. به عبارت دیگر، اینان به پذیرش توأم با اکراه وضعیت موجود رضایت می‌دهند و در عوض می‌کوشند با اقداماتی مسالمت‌آمیز، به تأثیرگذاری پردازنده و فضا را به تدریج دگرگون کنند. چنین مسئله‌ای موجب شده است تا اصل جهاد کنار برود و اصل دعوت جایگزین آن گردد؛ یعنی جلب نظر مردم به شیوه‌ای اقناع کننده و مسالمت‌آمیز. شاید عنوان کتاب بسیار مشهور حسن الهضیبی، دومنین مرشد عام اخوان‌المسلمین؛ یعنی دعاه لاقضا (دعوت‌کنندگان، نه قاضیان)، در این زمینه به اندازه کافی گویا و بیانگر رویکرد اخوان‌المسلمین مصر باشد. این کتاب، در نقطه مقابل آراء و افکار سیدقطب و عبدالسلام فرج قرار دارد که از لزوم کناره‌گیری از جامعه جاهلی و احیای اصل جهاد سخن گفته‌اند.

نکته دیگری که ذهن حداقل‌گرایان سیاسی را بسیار مشغول می‌کند، مسئله نحوه بهره‌گیری از متون مقدس و احیای آموزه‌های دینی برای زمان حال، به گونه‌ای کارآمد و اقناع کننده، است. برای اینان، اثبات کارآمدی دین اهمیت بسیار زیادی دارد و در عین حال مجبورند به صورت مداوم تفسیرهای جدیدی از متون دینی برای سازگاری با تحولات نوین عرضه کنند، به قولی: «ما در مورد ۸۰ درصد کارهایی که حکومت اسلامی انجام می‌دهد، فتوایی نداریم.» (بخاش، ۱۳۶۸: ۱۵۷) از این‌رو است که اینان بر تفسیر دیگری از اصل خاتمیت تأکید می‌کنند تا «خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۱: ۶۱).

گرایش به مفاهیمی چون نوگرایی و دموکراسی از دیگر ویژگی‌های این عده است، چنانکه شیخ احمد یاسین، رهبر حماس، که معتقد بود «دولت حقیقی فلسطین فقط یک دولت اسلامی می‌تواند باشد»، این نکته را ناگفته نمی‌گذارد که «اسلام به دموکراسی عقیده دارد.» (یورگنر مهیر، ۱۹۹۶: ۱۸، ۷) اما باید دانست که این گرایش به مفاهیم مدرن مشروط و تا حدود زیادی یک بعدی است. به قول یکی از فعالان مذهبی

مصر «از آنجایی که ۸۰ درصد مردم در مصر مسلمان هستند، مصر باید یک حکومت اسلامی داشته باشد.» (بیورگنز مهیر، ۱۹۹۶: ۱۸) در این سخن، دموکراسی به معنای اراده اکثریت در نظر گرفته شده است، اما مشخص نیست که اولاً: آیا همه مسلمانان مصری خواهان چنین دولتی هستند یا خیر؛ ثانیاً: حقوق اقلیت چه می‌شود؛ و ثالثاً: محدوده این دموکراسی (اراده اکثریت) تا کجا خواهد بود؟

چنانچه بخواهیم تفاوت‌های دو گرایش حداقل‌گرایی و حداقل‌گرایی سیاسی را بهتر درک کنیم، می‌توان ویژگی‌های خاص هر یک را در شکل ۳ نمایش داد. بر این اساس، حداقل‌گرایان سیاسی:

۱. ساختارهای موجود قدرت را می‌پذیرند، اگرچه نسبت بدان متقدند و قصد اثرباری و تغییر تدریجی آن را دارند؛
۲. رویکرد مشابهی نسبت به ساختار نظام بین‌الملل دارند و آن را توأم با اکراه می‌پذیرند؛

۳. مفاهیم مدرن را به صورت مشروط قبول می‌کنند؛

۴. مرزبندی‌های رایج و موجود میان «خود» و «دیگری» (سیاسی، نژادی و عقیدتی) را به صورت مشروط می‌پذیرند و در عمل رعایت می‌کنند؛

۵. عمل‌گرایی اینان بیشتر از نص‌گرایی آنان است؛

۶. بر توازن میان حقوق و تکالیف انسانی تأکید دارند؛

۷. روش فعالیت خود را مساملت‌آمیز و براساس اصل دعوت قرار داده‌اند؛

۸. تلاش می‌کنند که ابتدا به تحول در جامعه (اسلامی‌کردن جامعه) بپردازند؛

۹. رقیب خود را دولت و حامیان آن در صورت عدم کسب قدرت سیاسی - و حداقل‌گرایی معرفتی می‌دانند.

برخی از ویژگی‌هایی که ذکر شد، اگرچه بیشتر برای جنبش‌هایی قابل تطبیق است که هنوز به قدرت نرسیده‌اند، اما با اندکی جرح و تعديل برای نمونه ایران نیز سازگار است؛ یعنی جایی که جریان اسلام‌گرایی موفق به کسب قدرت سیاسی شده است. حال، سئوال این است که آیا می‌توان از این تغییر و تحول با عنوان «سکولار شدن» جریانات اسلام‌گرا نام برد؟ پاسخ این پرسش منفی است و عموم صاحب‌نظران نیز چنین اعتقادی ندارند، چرا که نکته بارز در جریان حداقل‌گرای سیاسی، تغییر روش فعالیت - از خشونت‌آمیز به مساملت‌آمیز - است، نه دگرگونی چارچوب‌های اعتقادی و تحلیلی. بنابراین، اینان همچنان به «الاسلام هو الحل» اعتقاد دارند و شریعت‌خواهند، فقط شیوه دیگری را برای اثرباری برگزیده‌اند که البته در جای خود مهم و قابل توجه

اسلام‌گرایی و واکاوی تنواعات درونی آن ۱۳۳

است؛ به عنوان نمونه، شیخ یوسف القرضاوی مجموعه کتاب‌هایی را از سال ۱۹۷۴ با عنوان *الحل الاسلامیہ*؛ فرضیه و ضروره منتشر کرده است^۸ که عنوان آن کاملاً گویایست، در حالی که وی و هوادارانش، به رغم موضع انتقادی، هیچ‌گاه به فعالیت‌های خشونت آمیز روی نیاورده‌اند. اتفاقاً این عنوان اغلب برای گروه دیگری؛ یعنی حداقل‌گرایان معرفتی در کشورهای اسلامی، بکار می‌رود که توضیحی هر چند به اختصار درباره آن لازم است.

شکل ۳- تفاوت‌های حداکثر گرایان و حداقل گرایان سیاسی

گرایش‌ها	حداکثر گرایان	حداقل گرایان	سیاستی
دیدگاه در	مورد ساختارهای قدرت	نقی و وضع	نقی و وضع
گرایش‌ها	دیدگاه درباره نظام بین‌الملل	نقی و وضع	نقی و وضع
روش فعلیت	نگاه به مفاهیم نوع مرزبانی با «بیگری»	موجود	موجود
نقطه هدف	وزان نص گرایی / عمل گرایی	نقی	نقی و تأمین با آنرا وضعيت
رابطه حق / تکلف	بندهاد نکلیف	بندهاد	بندهاد تأمین با آنرا وضعيت
دولت	خشنونت‌آمیز (اصل جهاد)	بندهاد	بندهاد تأمین با آنرا وضعيت
جامعه	مالیات‌آمیز (اصل دعوت)	بندهاد	بندهاد تأمین با آنرا وضعيت
	نکالیف	مشروط	مشروط
		(اربع)	

۳. حداقل‌گرایی معرفتی

در نقطه مقابل کل جریان حداکثر‌گرایی، حداقل‌گرایی معرفتی قرار دارد؛ یعنی جریانی که انتظار حداقل از دین بر آن حاکم است. هواداران این جریان با اصل خاتمیت یا کامل‌بودن دین اسلام مشکلی ندارند، ولی کامل‌بودن آن را مترادف با پاسخگویی آن به تمامی سؤالات بشری، دخالت در تمامی ابعاد حیات انسان و حاکمیت سیاسی همه‌جانبه نمی‌دانند. یکی از مشهورترین مدافعان چنین نظری، مهندس مهدی بازرگان است که معتقد بود رسالت پیامبران در دو محور خلاصه می‌شود: «۱. انقلاب عظیم فraigیر علیه خودمحوری انسان‌ها، برای سوق دادن آنها به سوی آفریدگار جهان‌ها؛ ۲. اعلام دنیای آینده جاودان بینهایت بزرگ‌تر از دنیای فعلی.» (بازرگان، ۱۳۷۷: ۳۷)^۹ روشن است که با چنین تفسیری از دین و نقش انبیا، نظریه «دین برای زندگی بهتر» به کنار می‌رود و با مفاهیم مدرنی چون دموکراسی و حقوق بشر راحت‌تر برخورد می‌شود، چرا که به قول بازرگان:

ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم، دور از شأن خدای خالق انسان و جهان‌هاست و تنزل مقام پیامبران به حدود مارکس‌ها، پاستورها و گاندی‌ها یا جمشید و بزرگمهر و حمورابی ... آدمی در مقایسه با حیوانات، ضمن آنکه به لحاظ قوای غریزی نادرتر آفریده شده و ناتوان‌تر می‌باشد، ولی مختار و صاحب استعدادهای سرشار بوده بنابراین نیاز ندارد که خدا و فرستادگان خدا راه و رسم زندگی و حل مسایل فردی و اجتماعی را به او یاد بدهند، خصوصاً که گرفتاری و سختی و تلاش و تدبیر برای رفع مشکلات، جزیی از برنامه آفرینش آدمی است و وسیله اصلاح و تربیت و تقرب او به خداوند متعال می‌باشد. (بازرگان، ۱۳۷۷: ۳۸-۳۷)

او در مورد مسئله حکومت و سیاست، به نحو صریح‌تری، معتقد است: حکومت و سیاست یا اداره امت و مملکت و ملت، از دیدگاه دیانت و بعثت پیامبران، با سایر مسایل و مشاغل زندگی تفاوت اصولی ندارد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، اگر اسلام و پیامبران به ما درس آشپزی و باقداری یا چوپانی و خانه‌داری نداده و به خودمان واگذار کرده‌اند تا با استفاده از عقل و تجربه و تعلیمات و با رعایت پاره‌ای احکام حلال و

حرام شرعی آنها را انجام دهیم، امور اقتصاد و سیاست هم به عهده خودمان می‌باشد. (بازرگان، ۱۳۷۷: ۸۰-۷۹)

اگرچه گفته شده است که بحث بازرگان تحت عنوان آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا مربوط به دوره پختگی اندیشه اوست و اساساً نوعی تغییر و تکامل در روند فکری وی بشمار می‌رود، (سروش، ۱۳۷۳: ۲۱-۱۰) اما ریشه‌های فکری چنین برداشتی در آثار پیشین بازرگان نیز مشاهده می‌شود، چنان که قبل از انقلاب نوشته بود:

اصولاً دین (چه در نزد پیشوایان و چه در نزد پیروان) یک امر درونی دلسته انسان است. (بازرگان (ب)، بی‌تا: ۱۶)

و یا:

انسان در امور دنیا از جهات عدیده بدنی، بهداشتی، علمی، هنری، اجتماعی و فکری توانسته است و می‌تواند با امکانات شخصی راه و چاره را تشخیص بدهد و پیش برود، اما در خارج از چهاردیواری محسوسات و مشاهدات زندگی فعلی -یعنی مبدأ و معاد- محتاج به راهنمایی و دستگیری از خارج است. (بازرگان (الف)، بی‌تا: ۹۳)^{۱۱}

از دیگر کسانی که در این زمینه نامبردار است، عبدالکریم سروش است که نوشته‌هایی صریح در این زمینه دارد. وی در اغلب آثار خود در پی تبیین حدود و کار ویژه‌های دین و تأکید بر گوهر آن است؛ به عنوان نمونه، در مقاله‌ای مفصل با عنوان ذاتی و عرضی در دین می‌کوشد نشان دهد که برخی نکات چون عربی بودن زبان و فرهنگ اسلام، طرح تصدیقات (گزاره‌ها و عبارات) و تشریعات جدید به جای خلق مفاهیم و تصورات تازه، داستان‌ها و امثال، پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی، و بسیاری از حوادث رخ داده در تاریخ اسلام جزء ذاتیات و در نتیجه اصول اعتقادات نیست و می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد. از دید وی، ذاتیات دین عبارت است از:

۱. آدمی خدا نیست، بلکه بنده است (اعتقاد)؛ ۲. سعادت اخروی

مهم‌ترین هدف زندگی آدمی و مهم‌ترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق)؛ ۳. حفظ دین و عقل و جان و نسل و مال مهم‌ترین مقاصد

شارع در حیات دنیوی است (فقه). (سروش (ب)، ۱۳۷۷: ۱۹)

روشن است که چنین برداشتی به «دین اقلی» منتهی می‌شود، نه «دین اکثری» که عنوان مقاله دیگری از سروش است:

اگر پذیریم که دین حداقل لازم را می‌دهد، «کامل بودن دین» یعنی دین در حداقل لازم را دادن، کامل است. فرض حداقلی بودن با فرض کمال

به هیچ وجه منافات ندارد. اگر هدف و رسالت دین به دست دادن این حداقل‌ها باشد (چه در قلمرو احکام، چه در قلمرو اخلاقیات و چه در قلمرو جهان‌بینی و معارف دینی و به طور کلی هدایت) در آن صورت دینی که این حداقل‌ها را داده باشد، کامل عمل کرده است و نقصانی در او نیست. (سروش (الف)، ۱۳۷۷: ۸)

با دو مثالی که از ایران معاصر مطرح شد، نباید پنداشت که این نوع حداقل‌گرایی خاص ایران است،^{۱۲} بلکه نمونه‌های مشابهی در سایر کشورهای اسلامی هم وجود دارد؛ به عنوان مثال، می‌توان از حزب الوسط مصری یاد کرد که مرآمنامه آن سرشار از مفاهیمی چون دموکراسی، حقوق بشر، انتخابات آزاد و اصل اجتهاد^{۱۳} است.^{۱۴} از دید بنیانگذار این حزب، به شریعت باید به عنوان ابزاری نگاه شود که می‌تواند برای تسهیل مدرنیته مفید باشد:

شریعت، خیلی ساده، مجموعه‌ای از اصول راهنماست که باید در معرض اجتهاد گذاشته شود؛ یعنی در معرض تفسیر آزاد قرار گیرد تا با دنیابی که در حال دگرگونی است، منطبق گردد. (استاچر، ۲۰۰۲: ۴۲۶)

گرایش این عده به سازگار کردن ابعادی از دین با جنبه‌هایی از مدرنیته و باور آنان به نقش کلیدی خرد، موجب شده است که مظفری از آنان با تعبیر «معتلیان جدید» نام ببرد. (مظفری، ۱۳۷۷: ۶۹-۶۸)

حال، سؤال این است که آیا می‌توان از جریان حداقل‌گرایی با عنوان نوعی «سکولاریزم» در کشورهای اسلامی نام برد یا خیر؟ چنانچه حکم کلی ارنست گلنر را ملاک قرار دهیم که گفته است: «در جهان اسلام هرگز عرفی‌گرایی رخ نداده است» (بروجردی، ۱۳۷۸: ۴۰)^{۱۵} و یا مانند دانیل پایپر شریعت را اساساً در تضاد با ارزش‌های مدرن فرض کنیم، (پایپر، ۲۰۰۰: ۸۹)^{۱۶} جواب قطعاً منفي خواهد بود. بنابراین دیدگاه‌ها و تلاش‌های عملی و فکری گروه‌هایی چون حزب الوسط در مصر، هرچه که باشد، حرکتی سکولار نیست. در مقابل، اگر همچون مهرزاد بروجردی به معنای لغوی سکولاریزم (سکولار؛ یعنی به عصر حاضر تعلق داشتن) تأکید شود، (بروجردی، ۱۳۷۸: ۴۱)^{۱۷} نتیجه این خواهد بود که «اسلام همانند یهودیت و مسیحیت، بالقوه استعداد زیادی برای عرفی شدن دارد جهت‌گیری هزاره‌گرای اسلام، به طور عام، و مذهب شیعه، به طور خاص، که به نوع بشر انتقال از دوران شرارت و رذالت به عصر عدل و پرهیزگاری را بشارت می‌دهد، قابلیت عرفی شدن را در آن پدید آورده است».

(بروجردی، ۱۳۷۸: ۴۲)^{۱۸} پس، با این دید، تلاش‌های فکری و عملی چنین افراد و جریان‌هایی مسیر عرفی شدن دین اسلام را هموار خواهد کرد.

به نظر می‌رسد که هر دو نظر نقل شده تا اندازه‌ای درست است و می‌توان آنها را به گونه‌ای با هم جمع کرد. به عبارت دیگر، چنانچه سکولاریزم به دو گونه سکولاریزم ذهنی (معرفتی) و سکولاریزم عینی (فرآیند سکولاریزاسیون) تقسیم شود، تقابل یاد شده کم‌رنگ می‌شود و به کنار می‌رود، چرا که سکولاریزم ذهنی تاکنون در جهان اسلام حاکمیت پیدا نکرده و این تجربه به قول جامعه‌شناسانی چون گلتر اختصاص به دنیا غرب داشته است، اما گونه‌ای از سکولاریزاسیون، کم و بیش، در کشورهای اسلامی قابل مشاهده است. جریان حداقل‌گرایی اسلامی هم جریانی است که به فرآیند سکولاریزاسیون گرایش دارد و آن را می‌پذیرد و حتی طبیعی و مطلوب می‌داند، اما به سکولاریزم ذهنی روی خوش نشان نمی‌دهد و همچنان به دنبال اثبات جایگاهی برتر برای دین است؛^{۱۹} به عنوان مثال، ابراهیم سلطانی در مقاله‌ای مهم، در جهت روشن کردن اهمیت و جایگاه روش‌نگری دینی، هدف چنین جریانی را احیای دین – با تلقی حداقل‌گرایانه و حق‌گرایانه به جای تلقی حداکثرگرا و تکلیف‌گرا – در جهان مدرن می‌داند و البته بالاصله سکولاریزاسیون را به رسمیت می‌شناسد. از دید وی:

سکولاریزاسیون، یعنی روند تفکیک مفاهیم و نهادهای قدسی از مفاهیم و نهادهای عرفی. به عبارت دیگر، سکولاریزاسیون یعنی روند استقلال یافتن عقل از دین و نهادهای عقل بنیاد (مثل نهاد دولت) از نهادهای دین بنیاد، اما سکولاریسم یک ایدئولوژی است که آگاهانه صدق تجربیات و اعتقادات دینی را انکار می‌کند. سکولاریسم ایدئولوژی الحاد است.

(سلطانی، ۱۳۷۷: ۱۱)

جالب این‌جاست که در نوشته‌ای مفصل در نشریه "عصر ما" هم بر تفکیک میان سکولاریزم – به عنوان یک ایدئولوژی – و سکولاریزاسیون – به عنوان فرآیندی تاریخی – تأکید شده بود، («گفتاری در باب سکولاریسم»، ۱۳۸۰) کما لینکه محمود صدری نیز تفکیک میان سکولاریزم عینی و ذهنی را متذکر می‌شود و نتیجه می‌گیرد: «تجربه جامعه‌شناسی تاریخی نشان داده است که سکولاریسم عینی نه تنها لازم است، بلکه مطلوب است و لزوماً به سکولاریزم ذهنی نمی‌انجامد. البته نه اینکه ابدأ نمی‌رسد، بلکه منطقاً به آن نمی‌انجامد و لزومی هم ندارد که چنین اتفاقی بیفتد». (صدری، ۱۳۸۲: ۳۰)^{۲۰} پس اگر اینان، در مقایسه با حداقل‌گرایان سیاسی، یک گام به سکولاریزم نزدیکترند، اما هنوز درگیر «شبه سکولاریزم» هستند و به لحاظ معرفتی

اسلام‌گرایی و واکاوی تنواعات درونی آن ۱۳۹

سکولار نشده‌اند. صدری برای این پدیده (حداقل‌گرایی معرفتی) اهمیت بسیاری قائل است و آن را «دفاع مقدس از سکولاریزم» می‌نامد، (صدری، ۲۰۰۱) اما این مقاله بر آن است که حداقل‌گرایان معرفتی همچنان به دنبال «دفاع از امر مقدس» هستند. بی‌دلیل نیست که مجتهد شبستری رویکردی پدیدار شناسانه به دین را پی می‌گیرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹) و توجه به عقلانیت دینی را توصیه می‌کند تا جامعه به ورطه شکل‌گرایی دینی یا سکولاریزم رانده نشود، (مجتهد شبستری (الف)، ۱۳۷۷: ۲۷) همچنان که در آرای سروش نگاه ذات‌گرایانه و غیرتاریخی به دین مرکزیت دارد،^۱ و نمی‌خواهد «اصل ثابت و قدسی دین را به زیر سؤال و چاقوی نقادی ببرد». (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۵۶) از این‌رو معتقد است:

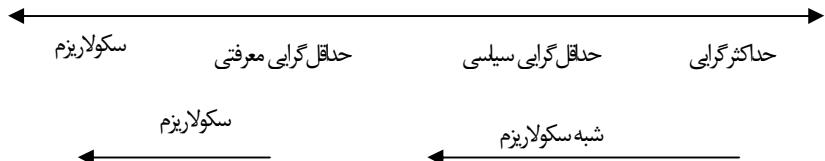
سکولاریزم ضد مذهب نیست. اما بدتر از ضد مذهب است، برای اینکه رقیب و جانشین مذهب است و جای او را درست پر می‌کند. (سروش، ۱۳۸۰: ۵۹)

اگرچه نمی‌توان پاره‌ای از پیامدها و دستاوردهای آرای وی را انکار کرد، ولی «اخلاق، حقوق و سیاست عرفی که سروش به دلیل داور قرار دادن دین در منازعات بشری از آنها پرهیز دارد، مبنا و سکوی آزادی و حکومت دموکراتیک هستند». (محمدی، ۱۳۷۳: ۳۴)^۲ به یاد بیاوریم که حزب الوسط در مصر نیز، در نهایت، می‌خواهد با استناد به اصل اجتهاد همچنان مقام داوری را برای شریعت حفظ کند، و مصطفی مشهور، پنجمین مرشد عام اخوان، هم می‌گفت: «تنها بحث ما درباره دموکراسی این است که دموکراسی حاکمیت را در هر چیزی و هر امری به مردم می‌دهد. البته ما مخالف این نیستیم، بلکه معتقدیم که این حاکمیت باید در چارچوب تعریف شده شریعت باشد.» (حسینی، ۱۳۸۱: ۱۸۳) در حالی که به قول بسام تیبی، اصولاً مشکل اسلام سیاسی در همین جاست که اولویت نهایی را نه به تجربه دموکراسی که به اجرای شریعت می‌دهد. (تیبی، ۱۹۹۸: ۱۱۱-۱۵۴) از این‌رو است که ملکیان اینان را «روشنی‌گران نیمه سکولار» می‌خوانند «چون فقط در خصوص مناسبات حقوقی میان انسان‌ها به غفلت‌ورزی از دین فتوا» می‌دهند. (ملکیان، ۱۳۷۰: ۲۳)

ادعای این نوشته، در یک جمع‌بندی، آن است که حداقل‌گرایان معرفتی موافق فرآیند سکولاریزاسیون و حداقل‌گرایان سیاسی ناچار از پذیرش آنند، اما نکته اساسی آنکه هر دو همچنان متقد سکولاریزم ذهنی (معرفتی) باقی می‌مانند. به نظر می‌رسد زمانی می‌توان حداقل‌گرایان مذهبی را سکولار خواند که بررسی انتقادی متون مقدس، و نه صرفاً معارف دینی، را پذیرند و تعیین کارکرد اجتماعی دین را به حوزه عمومی

بسپارند؛ یعنی پذیرند که «دموکراسی وقتی واقعی است که هیچ تابو و مقدساتی نداشته باشد و ما بتوانیم در مورد مهم‌ترین مسائل زندگی خود تصمیم بگیریم و قانون وضع کنیم و زندگیمان را براساس قانون خودمان تنظیم کنیم.» (بشیریه، ۱۳۷۷) به عبارت دیگر، در حالی که سکولاریزم معتقد است که دین دیگر معیار نهایی فهم و ارزیابی در زندگی اجتماعی نیست،^{۲۳} و انسان باید «حق» و «توانایی» تغییر همه قوانین و نهادها را داشته باشد، هر چند به چنین کاری اقدام نکند، حداقل گرایان بر نکته‌ای پافشاری می‌کنند که موجب می‌شود مسیرشان از سکولاریزم جدا گردد: «دینداران که خودشان به اختیار یک رشته حریم‌ها را پذیرفته و قبول کرده‌اند که فلاں قانون را تغییر ندهند و دست به فلاں اصل دینی نزنند، چرا نتوانند حکومت دموکراتیک داشته باشند؟» (سروش (ج)، ۱۳۷۷) با چنین توضیحی، به نظر می‌رسد که تنها تعداد اندکی از متفکران و نویسندهای جهان اسلام، از قبیل نصر حامد ابوزید، محمد سعید العشماوی و برهان غلیون، وارد عرصه سکولاریزم ذهنی (معرفتی) شده باشند،^{۲۴} و دیگران در ورای مرزهای آن باقی مانده‌اند.^{۲۵} اینان البته اگر تمامی پیامدهای منطقی نظریه «دین به مثابه یک تجربه انسانی» را پذیرند، دفاعشان از دین آن گاه همان چیزی خواهد بود که صدری ذکر می‌کرد: «دفاع مقدس از سکولاریزم».^{۲۶}

حال، می‌توان جریان‌های مذکور را بر روی یک طیف نشان داد:^{۲۷}



تقسیم‌بندی یاد شده و نمایش آن بر روی یک طیف، دارای نقاط قوت و ضعفی است که پرداختن بدان، هر چند به اختصار، مفید است. این نکته روشی است که جنبش‌های اجتماعی - از جمله جنبش‌های پیروزمند یا ناکام اسلام‌گرا - یک‌دست و همگن نیستند و درون هریک، انواع تلقی‌ها و رفتارها را می‌توان شناسایی کرد. از این‌رو توجه به تقسیمات درونی این جریان‌ها برای عمیق و چندبعدی شدن هرگونه تحلیلی لازم است، اما این مشکل هم وجود دارد که هرگونه تقسیم‌بندی می‌تواند برخی واقعیات را برجسته سازد و برخی ویژگی‌ها را نادیده بگیرد. به عبارت دیگر، آن چنانکه در روش‌شناسی علوم اجتماعی بحث می‌شود، هرگونه تحلیلی در نهایت تقلیل‌گر است.

ویژگی مثبت طیف‌بندی ارائه شده و تقسیم جریان حداکثرگرا به دو زیرگروه، آن است که این فرض ساده‌انگارانه که «اسلام‌گرایی، جریانی یک‌دست است» به کنار می‌رود. متأسفانه برخی از تحلیل‌هایی که حتی امروزه درباره زمینه‌ها و پیامدهای پیدایش یا تحول اسلام‌گرایی به رشتہ تحریر در می‌آید، این پدیده را به گونه‌ای یک‌دست و امری واحد در نظر می‌گیرد. اتفاقاً بازخوانی تجربه کشورهای خاورمیانه نشان می‌دهد اسلام‌گرایی از ابتدا طیفی از افکار و عملکردهای گوناگون بوده است و درون آن، انواع رقابت‌ها و ائتلاف‌ها وجود داشته و دارد.

ویژگی مثبت دوم این تحلیل آن است که خط فاصل پررنگی میان سکولاریزم و شبه سکولاریزم می‌کشد. برخی از تحلیل‌ها با نادیده گرفتن این نکته ظریف، پنداشته‌اند که تغییر و تحول در جریان اسلام‌گرایی -که امروزه بسیار مشهود است و اغلب محققان برآن متفقند- رو به سوی سکولاریزم دارد، در حالی که نه وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اغلب کشورهای اسلامی، زمینه عینی مناسب و لازم را برای چنین حرکتی می‌دهد، و نه حرکت‌های اسلام‌گرایانه در این کشورها چنین اعتقادی پیدا کرده‌اند. به نظر می‌رسد که استفاده از تعبیر «ارزیابی‌های بی‌موقع و شتابزده و حدسیات مبهم و تکراری» (فیشر، ۱۳۶۸: ۱۶۱) برای این گونه تحلیل‌ها به جا باشد. نمونه چنین خطأ در برداشت و تعجیل در تحلیل، متأسفانه فراوان است؛ به عنوان مثال سیروس و کیلی زند در مقاله‌ای پس از بررسی پیشینه طبقاتی نمایندگان سه دوره از مجلس ایران پس از انقلاب، استدلال می‌کند که ایران در حال حرکت از وضعیت تئوکراتیک به سکولاریزم، کاپیتالیزم و جدایی میان دین و دولت است. (وکیلی‌زند، ۹۹۴: ۶۱۸) در نقد این نظر کافی است به یاد آوریم که نظارت مذهبی در ایران دگرگون نشده است و تمامی تغییرات نیز تاکنون کنترل شده و یا براساس اصل مصلحت توضیح داده شده است، از این‌رو تغییر کیفی در زمینه مبانی اقتدار در این کشور مشاهده نمی‌شود. در مورد حرکت ایران به سوی کاپیتالیسم هم، اما و اگرهای بسیاری مطرح است و نمی‌توان تصویب قانون در این زمینه را با حرکت عملی در این مسیر یکی گرفت. نمونه دیگر، تحلیلی از مهرداد مشایخی با عنوان آهنگ شتابان سکولاریزاسیون و سکولاریسم در ایران است که مقاله خود را چنین آغاز می‌کند:

آهنگ شتابان فرآیند سکولاریزاسیون و به موازات آن، شکل‌گیری گرایش‌ها و گفتارهای سکولار، بارزترین جلوه تغییرات اجتماعی در ایران کنونی است. این روند که از اوخر دهه ۱۳۶۰ فعال گردید در چند

سال اخیر با شتاب بسیار، بویژه در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی، راه خود را در ایران باز می‌کند. (مشايخی، ۱۳۸۳: ۱)

وی برای تأیید نظر خود، آمارهایی از مشکلات اجتماعی و نمونه‌هایی از تغییر باورها و نظام ارزشی و رفتار اجتماعی نقل می‌کند و از شکل‌گیری گفتمان‌های سیاسی سکولار-دموکراتیک در ایران سخن می‌گوید. مشکل تحلیل مشایخی نیز نه در ارائه مثال‌ها و شواهد عینی، که در تفسیر این نمونه‌ها و شواهد است و نوشته وی از پاسخگویی به چهار پرسش مهم ناتوان می‌ماند:

۱. تغییرات فرهنگی، بویژه با توجه به رشد و گسترش ارتباطات میان کشورها، امری طبیعی و قابل انتظار در هر جامعه‌ای است. حال چگونه تغییری را می‌توان اساسی و کیفی دانست؟ مشایخی در این زمینه ملاک قابل قبول و معتبری ارائه نکرده است.

۲. آیا تغییرات گفتاری یا رفتاری رخ داده در ایران در تمامی اشار و طبقات اجتماعی در جریان است یا به گروه‌های خاصی محدود می‌شود؟

۳. آیا این تغییر، آگاهانه، مداوم و مبتنی بر یک تلقی نسبتاً روشی از لزوم جدایی دین از دولت است یا صرفاً واکنشی است در برابر مشکلات موجود و ممکن است با افزایش کارآمدی نهادهای حکومتی پایان یابد؟

۴. راه حل‌های عرضه شده توسط اسلام‌گرایان سکولار -که مورد توجه و تأکید مشایخی است- تا چه میزان آگاهانه و تا چه اندازه پوپولیستی و برای کسب، حفظ و افزایش قدرت در چارچوب مبارزه قدرت با رقیبان- است؟ به عبارت دیگر، آیا نگاه اینان به سکولاریزم، مبتنی بر یک اندیشه است یا نگاهی ابزاری بدان دارد؟^{۲۸}

آخرین مثال؛ کتاب انقلاب آرام، درآمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در ایران از محمد رضا شریف است که تصویب قانون اساسی در ابتدای پیروزی انقلاب ایران را نشانه جدایی راه آن از انقلاب‌های پوپولیستی می‌داند، و تحولات موجود را نشانه حرکت به سوی «فرهنگ سیاسی مشارکتی کامل» ذکر می‌کند، (شریف، ۱۳۸۱: ۳ و ۱۳۰) در حالی که نه دموکراسی با تحریر قانون اساسی ایجاد می‌شود و نه داشتن انتخابات دوره‌ای منظم نشانه رهایی از پوپولیزم انقلابی است.

البته ارائه این نوع تفسیرها منحصر به نمونه ایران نیست. در مورد مصر هم برخی امروزه صرفاً بر میانه روی اخوان‌المسلمین تأکید می‌کنند، بدون توجه به آنکه تمکن‌گرایی و نخبه‌گرایی این گروه همچنان ادامه دارد و مبانی تحلیل رهبران آن تغییر نکرده است، یا ظهور احزابی چون الوسط را نشانه آغاز دوره پسا اسلام‌گرایی می‌دانند، بدون عنایت به این نکته که «فرضیه پسا اسلام‌گرایی [نه] تنها غیرسیاسی شدن نیست،

اسلام‌گرایی و واکاوی تنواعات درونی آن ۱۴۳

بلکه ظهور چهره دگرگونه‌ای از اسلام سیاسی در جامعه است.» (روسیون، ۱۳۷۹: ۱۶۵^{۲۹}) پس نوشه حاضر، منکر تغییرات قابل ملاحظه و گاه شگفت‌آور جریان‌های اسلام‌گرا در سال‌های اخیر نیست، اما استدلال می‌کند که تغییرات رخ داده، آن چنان کیفی نیست که از «سکولار شدن» این جریان‌ها سخن بگوییم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نوشه حاضر تلاش بر این بود که با توجه به مشکلات و محدودیت‌های ناشی از تقسیم‌بندی‌های موجود از جریان‌های اسلام‌گرا، ملاک و معیار دیگری برای تقسیم‌بندی مورد توجه قرار گیرد؛ ملاک و معیاری که بتواند با دوری از ذات‌گرایی و دوگانه‌انگاری، تنوع و اختلافات موجود را به گونه‌ای دقیق‌تر نشان دهد. بر این اساس، توجه به دو ملاک میزان انتظار از دین و نوع عملکرد پیشنهاد شد. طبق این دو ملاک و تقسیم‌بندی برآمده از آن، می‌توان جریان‌های گوناگون اسلام‌گرا را ذیل سه مفهوم جای داد: حداقل‌گرا (حداکثر‌گرا در اعتقاد و در رفتار)، حداقل‌گرای سیاسی (حداکثر‌گرا در اعتقاد و عمل‌گرا در رفتار)، و حداقل‌گرای معرفتی.

چنانکه گفته شد، این تقسیم‌بندی دو ویژگی دارد: نخست آنکه می‌کوشد تنواعات موجود در جریان اسلام‌گرا را به نحو روشن‌تری بازتاب دهد؛ و دوم آنکه، خط فاصلی میان سکولاریزم و شبه سکولاریزم می‌کشد و از دگرگونی‌ها و تحولات موجود در جریان اسلام‌گرا، به سرعت، حرکت به سمت سکولاریزم را نتیجه نمی‌گیرد. در واقع، نکته اینجاست که تحول در بسیاری از جنبش‌ها و گروه‌های اسلام‌گرا، طی یک دهه اخیر، به سوی شبه سکولاریزم (حداقل‌گرایی سیاسی) - و نه سکولاریزم - است، چرا که حداقل‌گرایان سیاسی اگر چه می‌کوشند تحولات بیرونی را مورد توجه قرار دهند و واقع‌گرایی در رفتار را پیشه کنند، همچون حداکثر‌گرایان، «انتظار حداکثر از دین» دارند و همین امر، راه آنان را از سکولارها جدا می‌کند. به تعبیر دیگر، حداقل‌گرایان سیاسی روش دیگری را برای اثرباری، ضمن حفظ اعتقادات حداکثر‌گرایانه خویش، برگزیده‌اند. مقصود از سکولاریزم در اینجا سکولاریزم ذهنی (معرفتی) است و همین نکته موجب می‌شود که بین آن و حداقل‌گرایی معرفتی نیز مرزی به وجود آید. حداقل‌گرایان معرفتی هرچند به «انتظار حداقل از دین» گرایش دارند و به فرآیند سکولاریزاسیون (جدایی نهادهای عرفی از نهادهای قدسی) روی خوش نشان می‌دهند، در نهایت می‌خواهند توانایی دین را ثابت کنند و اولویت و مرجعیت نهایی آن را

یادآور شوند. پس قدرت‌گیری حداقل‌گرایان سیاسی در کشورهای مختلف خاورمیانه به معنای قدرت‌گیری سکولاریزم در آنها نیست که چنین رویدادی نیازمند شرایط مساعد و تکمیلی دیگری است. همچنین قدرت‌گیری حداقل‌گرایان معرفتی -اگر چنین امری واقعاً رخ دهد- به معنای حاکمیت سکولاریزم ذهنی (معرفتی) نخواهد بود، هرچند باید به یاد داشت که حداقل‌گرایی معرفتی فاصله چندانی با سکولاریزم، با معنایی که یاد شد، ندارد.

در این میان، به نظر می‌رسد حداقل‌گرایان معرفتی، در مقایسه با دو گروه دیگر، کمترین سهم را از قدرت سیاسی داشته و خواهند داشت. دلیل این امر آن است که بحث‌ها و استدلال‌های اینان به رغم اهمیت، چندان وارد حوزه عمومی نشده است و نتوانسته با عالیق و منافع نیروهای سیاسی، اجتماعی موجود گره بخورد. تا زمانی که چنین پیوندی ایجاد نشود، این بحث‌ها در حوزه‌های فکری باقی خواهد بود و اگر هم در محیط اجتماعی و صحنه مبارزات سیاسی اثرگذار باشد، به نفع فعالان سیاسی موجود تمام خواهد شد. به یاد بیاوریم که بحث‌های نقادانه بازارگان و سروش که پرسش‌های جدی و جدیدی را به دنبال آورد و کمتر کسی می‌تواند منکر این اثرگذاری باشد، در نهایت به سود حداقل‌گرایان سیاسی تمام شد. حزب الوسط در مصر هم اگرچه تلاش قابل توجهی را در این زمینه صورت داد و می‌توانست در میان‌مدت بحث‌های جدیدی را وارد حوزه عمومی کند، به دلیل فشار دولت وقت متوقف شد و به یک حلقه فکری (جامعه فرهنگ و گفتگوی مصر) منحصر گردید. پس تا زمانی که شرایط مناسب سیاسی و اجتماعی برای این گروه از اسلام‌گرایان فراهم نشود و یا آنان به طور جدی وارد رقابت‌ها و ائتلاف‌های موجود نشوند، نمی‌توان حداقل‌گرایی معرفتی را یک بازیگر اصلی و مهم در صحنه سیاسی منطقه تلقی کرد.

نهایت آنکه تقسیم‌بندی انجام شده، اما، یک نقطه ضعف آشکار -ولی قابل توجیه- دارد: جایگاه اسلام‌گرایان سنت‌گرایی چون جریان سنتی علمای شیعه یا اهل سنت در آن مشخص نیست. میرزه‌بیر حسین از این گرایش با عنوان «سنت‌گرایان» (Traditionalist) در جریان کلی احیاگرایی اسلامی نام می‌برد و نمونه آن را در مصر، علمای الازهر و در ایران، علمای سنتی شیعه چون آیت‌الله شریعتمداری ذکر می‌کند. (حسین، ۱۹۹۷: ۱۰۱) این گرایش اگرچه نقاط مشترک فراوانی با جریان حداکثر‌گرایی دارد (هم انتظار حداکثر از دین دارد و هم دغدغه اثبات کامل بودن آن را)، اما همچنان که میرزه‌بیر حسین به درستی می‌گوید، فعال‌گرا و عمل‌گرا نیست و اصولاً نظر مثبتی نسبت به فعالیت‌های سیاسی ندارد، حتی می‌توان آنها را «محققان اسلامی غیرسیاسی» و هوادار

حفظ وضع موجود دانست. (حسین، ۱۹۹۷: ۱۰۰) اینان تنها زمانی به فعالیت و ابراز واکنش روی می‌آورند که احساس کنند دین یا مصالح امت در خطر قرار گرفته است و گرنه در حالت عادی انجام فعالیت‌های سیاسی را در حد و شأن خود نمی‌دانند، چنان که رویه آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله خویی، آیت‌الله شریعتمداری و از همه بارزتر علمای الازهر چنین بوده است. پس می‌توان جریان سنت‌گرایی را به رغم اسلام‌گرا بودن و انتظار حداکثر داشتن از دین، در تحلیل حاضر کنار گذاشت، بخصوص اینکه طی دو دهه مذکور، مرجعیت فکری و منزلتی اینان، در کشورهای مختلف منطقه، هیچ‌گاه توسط جریان اسلام‌گرایی سیاسی به رسمیت شناخته نشد.

یادداشت‌ها:

۱. برای مطالعه تقریری مدافعانه از حداکثر‌گرایی، رک: محبی (۱۳۷۸)، ۱۳۵-۱۱۴.
۲. نویسنده، سه پیامد ساختار دوبنی و تنزل‌گرا [تقلیل‌گرا]‌ای ایدئولوژی را چنین نام می‌برد:
هسته همه ایدئولوژی‌ها را باید توهمند در معنای فرویدی‌اش دانست؛ ۲. ایدئولوژی‌ها تنها در جهانی می‌توانند پدیدار شوند و چنین نقشی را به عهده بگیرند که در آن، نظامهای فرهنگی درهم شکسته باشند، جهانی که در آن هستندگان که باید بازتاب هستی باشند، تبدیل به آینه‌های درهم شکسته شده باشند و پیوند میان هستی و هستنده، پیوندی که یکی را مظہر دیگری می‌کند، از میان رفته و جایش را به هستندگان از هم پراکنده‌ای داده باشد که جنبه‌های گوناگون هستی را جز از طریق منشورهای منحرف کننده ساختار هدیانی‌شان منعکس نمی‌توانند کرد. ایدئولوژی‌ها تکه یا قطعه‌ای از هستی را گرفته به آن الوهیت می‌بخشنند، و هرچند هم و غمshan دست یافتن به بینش تمامیت‌ساز است، اما به خرده تمامیت بیگانه‌ساز و هدیانی منجر می‌شوند؛ ۳. به گفته ژول مونرو: ایدئولوژی، اندیشه‌ای است دارای بار عاطفی که در آن هر یک از دو عنصر [خرد و عاطفه] فاسد کننده دیگری است. رک: شایگان، ۱۳۷۳: ۱۴-۱۲.
۳. درس «مسائل مستحدمه» از مرداد همان سال آغاز شد و تا زمان تبعید به ترکیه ادامه پیدا کرد. در این دوره مسایل گوناگونی چون تلقیح مصنوعی، کالبدشکافی، تشریح اعضای مرده، پیوند اعضاء، سرقفلی و بلیت‌های بخت‌آزمایی طرح شد. جهت آگاهی بیشتر، رک: عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۶-۴۵.
۴. اگر چه تا اینجا بیشتر به رویکرد سیدقطب اشاره شد، بسیاری دیگر از اسلام‌گرایان نیز چنین اندیشه نخبه‌گرایانه‌ای دارند و فقط ممکن است در تعیین مصادق با یکدیگر اختلاف پیدا کنند؛ به عنوان نمونه، جهت مقایسه مصاديق «احیاگرایان» میان شریعتی، سروش، مطہری و بازرگان، رک: محمدی، ۱۳۷۴: ۳۰.

۵. جهت مطالعه بحثی بسیار جالب و اساسی در این زمینه، رک: Zeidan, 2001: 32-33; Juergensmeyer, 1996: 11-13.
۶. حسن الترابی در این زمینه می‌گوید: «خداوند روی پیوند علم و عمل تاکید دارد... باید تجربه کرد و با اتكای به علم هرچند اندک- وارد عمل شد. خداوند شما را به خاطر تلاش برای اعتلای حق -حتی اگر به نتیجه اندکی دست یابید- حمایت می‌کند... میادین تجربه ره‌آورده بسیاری را در پی خواهد داشت و راه صواب و ناصواب را به ما نشان خواهد داد.» رک: الترابی، ۱۳۷۲: ۵.
۷. دکمچیان نیز در طرح الگویی اولیه خود از افراد بنیادگرا، ۱۱ ویژگی روانی را در این زمینه بر می‌شمارد: بیزاری، کمال نابهنه‌نگام - دگماتیزم، پستی - برتری، فعل‌گرایی - ستیزه‌جویی، اقتدارگرایی، ناشکیبایی، سوءظن شدید - برنامه‌ریزی، دیدگاه توطنه‌آمیز، ایده‌آلیزم - احساس وظیفه، تندی - سرسختی، اطاعت - سازگاری. جهت آگاهی بیشتر، رک: دکمچیان، ۱۳۷۷: ۸۳-۷۰.
۸. برای آگاهی از محتوای این کتاب، رک: رضوان السید، ۱۳۸۳: ۹۳، ۷۳، ۵۲، ۴۱-۴۰.
۹. بخش عمده‌ای از این مطلب ابتدا در ماهنامه «کیان» چاپ شد، رک: بازرگان، ۱۳۷۴: ۶۱-۶۶. جالب اینجاست که عنوان اولیه سخنرانی بازرگان، «آخرت و خدا؛ تنها برنامه بعثت انبیا» بوده است.
۱۰. بخشی از سخنان سروش در این زمینه، در انتهای کتاب آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا (صص ۱۶۲-۱۴۶) آمده است. برای توضیح بیشتر در این زمینه، از زیان خود بازرگان، رک: بازرگان، ۱۳۷۲: ۱۱-۲.
۱۱. برای آگاهی بیشتر از اندیشه‌های بازرگان درباره دین و نقش اجتماعی آن، رک: محمدی، ۱۳۷۴: ۴-۱۱.
۱۲. برای یک جمع‌بندی از آرا و عقاید سروش، رک: وکیلی، ۱۳۷۶: ۲۹-۱۴.
۱۳. در همینجا باید تذکر داد که مفهوم اجتهاد از دید بنیانگذاران حزب الوسط - که سنی مذهب هستند - متفاوت از مفهوم اجتهاد در اندیشه شیعه است.
۱۴. جالب اینجاست که رهبران حزب الوسط طی گفتگویی با اریک رولو، اسلام را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، و نه دگمه‌ها، معرفی می‌کنند و اینکه خواستار پلورالیزم و آزادی انتخابات هم برای زنان و هم برای قبطی‌ها - هستند. رک: Rouleau, 2000: 2.
۱۵. به نقل از: Gellner, 1991: 2.
۱۶. لاهوری عدی نیز میان آرمان‌شهر اسلام‌گرایی و مدرنیزم، به طور عام، و دموکراسی، به طور خاص، تقابل و تنافر می‌بیند. برای آگاهی بیشتر، رک: عدی، ۱۳۷۸: ۱۰.
۱۷. فرهادپور هم تقریباً چنین دیدگاهی دارد و معادل «این جهانی کردن» را در مقایسه با دنیوی، غیردینی و جدا انگاری دین و دنیا، رساتر می‌داند. رک: فرهادپور، ۱۳۷۴: ۱۴.
۱۸. محمود صدری نیز چنین عقیده‌ای دارد، رک: صدری، ۱۳۸۲: ۳۰-۲۸.

۱۹. در این قسمت باید این نکته را یادآور شد که تجربه سکولاریزاسیون در کشورهای اسلامی با فرآیند سکولاریزاسیون مورد نظر حداقل‌گرایان متفاوت است. حداقل‌گرایان خواهان فرآیندی هستند که در آن، دموکراسی و مشارکت بر مبنای حقوق مساوی شهروندان و عدم دخالت دو نهاد دین و دولت در حوزه‌های یکدیگر تضمین شده باشد، هر چند بلافضله یادآور می‌شوند که نمی‌خواهند مرجعیت نهایی دین را در برخی از ابعاد زندگی اجتماعی کنار بگذارند. در حالی که سکولاریزم تحقق یافته در اغلب کشورهای اسلامی از گونه دیگری است که می‌توان آن را «سکولاریزاسیون شرقی» نامید. در این تجربه، که در کشورهایی چون تونس و مصر، پیش از بهار عربی، به خوبی قابل مشاهده است، کنترل نهادهای مذهبی در دست دولت است و این گونه نهادها گاه زیرمجموعه دولت بشمار می‌آیند. پس سکولاریزاسیون مورد نظر حداقل‌گرایان، در نقطه مقابله آن چیزی است که دولتمردان می‌خواهند و از این‌رو خطیری برای آنان محسوب می‌شود. سکولاریزاسیون تحقق یافته در این کشورها با ماهیت و ساختار قدرت در آنها رابطه همبسته‌ای دارد.

۲۰. برای آگاهی از نظری مخالف با نظر صدری، رک: کلوتکه، ۱۳۷۵: ۷۹-۷۴.

۲۱. برای بسط بیشتر، رک: نیکفر، ۱۳۸۲: ۲۷-۱۶، برای مطالعه پاسخ سروش، رک: سروش، ۱۳۸۲: ۸-۲.

۲۲. چنان که مشهود است، فرضیه این نوشته در مقابل ادعای کلی مجید محمدی قرار دارد. وی می‌نویسد: «سروش در محدوده معرفت به مبانی سکولاریزم کاملاً پاییند است، ولی در عرصه عمل و حکمت عملی به دلیل دغدغه نجات دین، دوگانه عمل می‌کند» (ص ۳۰). به نظر محمدی «نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت هدفی جز عرفی کردن و دنیوی کردن معارف دینی ندارد و از این جهت یک نظریه سکولار است» (۳۱). این نکته (عرفی کردن معارف دنیوی) البته برای مقدس نگاهداشتمن گوهر دین و حفظ جایگاه و مقام برتر آن است که محمدی به این مساله توجه نمی‌کند. به عبارت دیگر، تلاش سروش در جهت حفظ مقام داوری برای دین است، هرچند حوزه‌های داوری برای دین کاهش یافته باشد، در حالی که در سکولاریزم این مقام داوری کنار می‌رود. البته نظر می‌رسد که تفسیر محمدی از پژوهه فکری سروش نیز دچار تغییر و تحول شده است. او چند سال پیش از برداشت بالا (سکولاریستی خواندن محتوای اندیشه سروش)، با استناد به برخی ابعاد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، «فاصله‌گیری سروش از نگرش سکولاریسم» را نتیجه گرفته بود که به نظر این نوشته، نتیجه‌گیری دقیق‌تری، در مقایسه با برداشت بعدی محمدی، است. جهت آگاهی بیشتر از برداشت اولیه محمدی، رک: محمدی، ۱۳۷۴: ۳۶۶-۳۶۴.

۲۳. برای تفصیل بیشتر این نکته، رک: کلوتکه، ۱۳۷۵: ۷۷.

۲۴. به عنوان نمونه، رک: ابوزید، ۱۳۸۲: ۱۰۵-۱۰۲؛ کریمنیا، ۱۳۷۶؛ غلیون، ۱۳۷۶: ۹۱-۷۹. در Sagiv, 1992: 531-543. و : ۹۱-۱۱۸؛ ۱۳۷۹: احمدی، رک: عشماوی، اندیشه‌های

۲۵. در این میان شاید بتوان آیت‌الله مهدی حائری‌یزدی را یک استثنا دانست؛ چرا که وی صریحاً امر حکومت را از باب وکالت می‌داند، نه چیز دیگر: «حکومت جز وکالت چیز دیگری نیست و هر وقت شما احساس می‌کنید وکیلان خیانت کرده، او را کنار می‌گذارید.» رک: حائری‌یزدی، ۱۳۷۴: ۶.

۲۶. به عنوان مثال، به جملات کلیدی مجتهد شبستری، در یک مصاحبه، دقت کنید:
«توسعه‌گران باید کار خود را انجام دهن و عالمان دین هم کار خود را. آنچه در واقعیت خارجی آینده اتفاق خواهد افتاد کسی از پیش به درستی نمی‌داند. نقد زندگی جدید انسانی (مدرنیته) از موضع پیام دین، قائل شدن به گونه‌ای از جامعیت «دین» در یک معنای قابل قبول و قابل دفاع است که بر فهم «دین» به عنوان فهم یک «معنای» پیام‌دار استوار است. سخن گفتن از واقعیت قدسی و تجربه آن به صورت «معنای معناها» در زندگی جدید امروز نه تنها میسر است، بلکه دامنه آن رو به گسترش است. ظاهراً در تجربه جهان امروز ویژگی امر قدسی این است که خود را معنای معناها و سرچشمه همه معناها نشان می‌دهد.»

وی در بخشی دیگر از مصاحبه می‌گوید:

«این روش زندگی جدید، مستلزم کنار گذاشتن دینداری نیست؛ انسان توسعه‌خواه می‌تواند خداشناس یا خداپرست باشد، ولی از پیشرفت و توسعه دین نمی‌تواند سخن بگوید. دینداران می‌توانند با مفاهیم دینی، روند کلی توسعه و تحولات انسانی و اجتماعی ناشی از آن را نقد کنند. ولی نمی‌توانند برنامه‌ای برای پیشرفت و توسعه دینی ارایه کنند. دینداری نمی‌تواند پیشرفت و توسعه را در خود هضم کند و آن را به رنگ خود درآورد.»

مسئله این است که افرادی چون سروش و مجتهد شبستری پس از طرح نکاتی از این دست، بالافاصله «اما» و «اگر»‌هایی را به میان آورند که موجب می‌شود بحث آنان مشروط شود و بخشی از پیامدهای منطقی این نظریات ابتر بماند. برای آگاهی از متن یاد شده، رک: مجتهد شبستری (ب)، ۱۳۷۷: ۱۸-۲۳.

۲۷. در اینجا نمی‌توان تقسیم‌بندی خواندنی ملکیان را درباره داده‌های وحیانی و انسانی فراموش کرد که تا اندازه‌ای با بخشی که طرح شد، قرابت دارد، رک: ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۰-۲۵. براساس توضیح وی، این تقسیم‌بندی برگرفته از منبع زیر است:

Frei, 1992.

۲۸. در این باره، جهان‌بخش متذکر نکته جالبی شده است: «سیاست‌زدگی فضای کنونی ایران آن چنان است که اجازه می‌دهد بعضی از مفاهیم به واسطه جذابیت لحن سیاسی‌شان رایج شوند، لذا ممکن است این مفاهیم از سوی بعضی از افراد برای پیشبرد منافع‌شان، بدون هیچ‌گونه تعهد یا اعتقاد فکری، مورد استفاده قرار گیرند.» رک: ۲۰۰۱: ۱۸۵.

۲۹. البته در همین جا باید اضافه کرد که نوشته حاضر اگرچه بخشی از نقدهای روسیون به جریان نوشرق‌شناسی را معتبر می‌داند و می‌پذیرد، ولی با بخشی از آنها هم‌دانستان نیست.

کتابنامه

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۲)، «متن بودن قرآن»، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده، ماهنامه آفتاب، شماره ۳۰.
- احمدی، حمید (۱۳۷۹)، «اسلام سیاسی و منتقاد آن: نقد و بررسی اندیشه‌های قاضی عشماوی پیرامون رادیکالیسم سیاسی»، فصلنامه مطالعات خاور میانه، شماره ۲۳.
- بازرگان (الف)، مهدی (بی‌تا)، چهار مقاله، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان (ب)، مهدی (بی‌تا)، راه طی شده، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۲)، «سیر انديشه ديني معاصر» (گفتگو)، ماهنامه کيان، شماره ۱۱.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۴)، «آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا»، ماهنامه کيان، شماره ۲۸.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷)، آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- بخشش، شائع (۱۳۶۸)، «اسلام و عدالت اجتماعی در ایران» در تشیع، مقاومت و انقلاب، مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی دانشگاه تل آویو (۱۹۸۴)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۸)، «آیا می‌توان اسلام را عرفی کرد؟» ترجمه علی صدیق‌زاده، ماهنامه کيان، شماره ۴۹.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۷)، «میزگرد آزادی سیاسی در ایران»، قسمت چهارم، روزنامه جامعه، ۱ اردیبهشت.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۶۹)، «بینش فقهی امام در برخورد با رویدادهای نوین جهان»، دو ماهنامه کیهان اندیشه، شماره ۲۹.
- الترابی، حسن (۱۳۷۲)، «الگوی اندیشه دینی در حاکمیت سودان» (گفتگو)، ماهنامه کيان، شماره ۱۲.
- حائری‌یزدی، مهدی (۱۳۷۴)، «حکومت مفهومی جز و کالت شهروندان نیست» (گفتگو)، روزنامه همشهری، شماره ۷۲۴، ۱۵ تیر.
- حسینی، مختار و دیگران (۱۳۸۱)، برآورد استراتژیک مصر (سرزمینی، سیاسی، نظامی)، ج ۱، تهران: موسسه ابرار معاصر تهران.
- موسوی خمینی، [امام] روح‌الله (بی‌تا)، کشف‌الاسرار، بی‌جا.
- موسوی خمینی، [امام] روح‌الله (۱۳۶۸)، صحیفه نور، ج ۵، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- دکمچیان، هرایر (۱۳۷۷)، اسلام در انقلاب، جنبش‌های اسلامی معاصر، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.

- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۱)، انداشه سیاسی معاصر در جهان عرب، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- روسیون، آلن (۱۳۷۹)، «افول اسلام‌گرایی یا شکست ذهنیت شرق‌شناسی نو»، فصلنامه گفتگو، شماره ۲۹.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، «آنکه به نام بازرگان بود، نه به صفت»، ماهنامه کیان، شماره ۲۳.
- سروش (الف)، عبدالکریم (۱۳۷۷)، «دین اقلی و اکثری»، ماهنامه کیان، شماره ۴.
- سروش (ب)، عبدالکریم (۱۳۷۷)، «ذاتی و عرضی در دین»، ماهنامه کیان، شماره ۴۲.
- سروش (ج)، عبدالکریم (۱۳۷۷)، «میزگرد آزادی سیاسی در ایران» قسمت چهارم، روزنامه جامعه، ۱ اردیبهشت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، آین شهرباری و دینداری (سیاست‌نامه ۲-۲)، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، «سکولاریزم»، ماهنامه آفتاب، شماره ۱۱.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)، «اصالت روشنفکری دینی»، ماهنامه آین، پیش‌شماره ۱.
- سلطانی، ابراهیم (۱۳۷۷)، «روشنفکران دینی و دین فرهنگی»، هفت‌نامه راه نو، شماره ۱۳.
- السید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجلد، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازناسی اسلام و ایران (انتشارات باز).
- شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، «ایدئولوژیک شدن سنت»، ترجمه مهرداد مهربان، ماهنامه کیان، شماره ۱۹.
- شریف، محمدرضا (۱۳۸۱)، انقلاب آرام؛ درآمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در ایران، تهران: انتشارات روزنه.
- صدری، محمود (۱۳۸۲)، «ضرورت سکولاریزم عینی» (گفتگو)، ماهنامه آین، پیش‌شماره ۱.
- عدی، لاهوری (۱۳۷۸)، «دشواریهای مشروعیت انتخابی»، ترجمه محمدتقی دلفروز، روزنامه ایران، شماره ۱۴۲۷، ۲۲ دی.
- غلیون، برهان (۱۳۷۶)، «آموزه سکولاریزم: آزادسازی خرد»، ترجمه محمدمهדי خلجمی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۶.
- فرهادپور، مراد (۱۳۷۴)، «نکاتی پیرامون سکولاریزم»، ماهنامه کیان، شماره ۲۶.
- فیشر، مایکل (۱۳۶۸)، «رویدادهای تکراری در انقلاب ایران» در تشیع، مقاومت و انقلاب، مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی دانشگاه تل آویو (۱۹۸۴)، ترجمه اداره کل مطبوعات و رسانه‌های خارجی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قطب، سید (۱۳۷۳)، آینده در قلمرو اسلام، ترجمه سیدعلی حسینی خامنه‌ای، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- قطب، سید (۱۳۷۸)، نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی، تهران: نشر احسان.
- کپل، زیل (۱۳۶۶)، پیامبر و فرعون (جنیشهای نوین اسلامی مصر)، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
- کریمنیا، مرتضی (۱۳۷۶)، آرا و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- کلوتکه، هاینس (۱۳۷۵)، «دین و سکولاریزاسیون»، ترجمه محمدعلی شعاعی، فصلنامه نامه فرهنگ، شماره ۲۱.
- «گفتاری در باب سکولاریسم» (۱۳۸۰)، ۶ قسمت، هفته‌نامه عصر ما، شماره‌های ۲۴۸-۲۵۳.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳)، «بنیادگرایی: سنت و تجدد»، ترجمه هادی نیلی، روزنامه شرق، شماره ۱۳۳، ۱۶ بهمن.
- مجتبه‌شبستری (الف)، محمد (۱۳۷۷)، «عقلانیت دینی و انتقادی و عقلانیت مدنی ابزاری»، هفته‌نامه راه نو، شماره ۷.
- مجتبه‌شبستری (ب)، محمد (۱۳۷۷)، «قرائت رسمی از دین: بحرانها، چالشها، راه حلها» (گفتگو)، هفته‌نامه راه نو، شماره ۱۹.
- مجتبه‌شبستری، محمد (۱۳۷۸)، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
- مجتبه‌شبستری، محمد (۱۳۷۹)، ایمان و آزادی، تهران: طرح نو.
- محبی، داور (۱۳۷۸)، «نظریه دین حداکثر»، فصلنامه تقدیر و نظر، شماره ۲۱-۲۲.
- محمدی، مجید (۱۳۷۳)، «غسل تعمید سکولاریزم یا نجات دین»، ماهنامه کیان، شماره ۲۱.
- محمدی، مجید (۱۳۷۴)، دین‌شناسی معاصر، تهران: نشر قطره.
- مشایخی، مهرداد (۱۳۸۳)، «آهنگ شتابان سکولاریزاسیون و سکولاریسم در ایران»، ۲ مرداد ۱۳۸۳، در: www.iran-emrooz.de
- مظفری، مهدی (۱۳۷۷) «آیا تمدنی افول کرده می‌تواند بازسازی شود؟ تمدن اسلامی یا اسلام متmodern؟» ترجمه احمد رضا مظفری، فصلنامه نگاه نو، شماره ۳۹.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۰)، «حوزه و دنیای جدید؛ قداست، عقلانیت، علمانیت» (گفتگو)، هفته‌نامه راه نو، شماره ۱۳.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی»، ماهنامه کیان، شماره ۵۱.
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، «ذات یک پندار؛ انتقاد از ذات‌باوری اصلاح‌طلبان دینی در نمونه سروش»، فصلنامه نگاه نو، شماره ۵۷.
- وکیلی، والا (۱۳۷۶)، «گفت‌وگوی دین و سیاست در ایران؛ اندیشه‌های سیاسی عبدالکریم سروش»، ترجمه سعید محبی، ماهنامه کیان، شماره ۳۷.
- هارتمان، انگلیکا (۱۳۷۷)، «اسلام‌گرایی چیست؟» ترجمه ق. طولانی، ترجمان سیاسی، شماره ۱۳۴.

- Ayubi, Nazih (1980), "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12, No. 4.
- Frei, Hans (1992), *Types of Christian Theology*, Edited by George Hunsinger and William C. Placher, New Haven and London: Yale University press.
- Husain, Mir Zohair (1997), "The Ideologization of Islam: Meaning, Manifestations and Causes" in *Islam in a Changing World, Europe and the Middle East*, Edited by Anders Jerichow and Jorgen Baek Simonsen, Surrey: Curzon Press.
- Jahanbakhsh, Forough (2001), Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000), Leiden: Brill.
- Juergensmeyer, Mark (1996), "The Worldwide Rise of Religious Nationalism," *Journal of International Affairs*, Vol. 50, No. 1.
- Mawdudi, Abul A'la (1997), *Jihad fi Sabilillah*, Translated by Khurshid Ahmad, Birmingham: Islamic Dawah Centre.
- Pipes, Daniel (2000), "Islam and Islamism: Faith and Ideology," *The National Interest*, Issue 59.
- Rouleau, Eric (2000), "Eric Rouleau Discusses Political Islamic Movements at UCLA Conference on Fundamentalism," *Washington Report on Middle East Affairs*.
- Sadri, Mahmoud (2001), "Sacral Defence of Secularism," *Politics, Culture and Society*, Vol. 15, No. 2.
- Sagiv, David (1992), "Judge Ashmawi and the Militant Islam in Egypt," *Middle Eastern Studies*, Vol. 28, No. 3.
- Stacher, Joshua (2002), "Post-Islamist Rumbling in Egypt: The Emergence of the Wasat Party," *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 3.
- Tibi, Bassam (1998), *The Challenge of Fundamentalism; Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley: University of California Press.
- Vakili-Zand, Cyrus (1994), "Conflict among the Ruling Revolutionary Elite in Iran," *Middle Eastern Studies*, Vol. 30, No. 3.
- Zeidan, David (2001), "The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle," *MERIA*, Vol. 5, No. 4. at: <http://meria.idc.ac.il/journal2001>