



اصلاح اندیشه اسلامی

تحلیلی تاریخی - انتقادی

نصر حامد ابوزید

مترجم: یاسر میردامادی



اصلاح اندیشه اسلامی تحلیلی تاریخی - انتقادی

نصر حامد ابوزید

مترجم: یاسر میردامادی



توانا
TAAVAANA

آموزش‌سکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

e-collaborative

for civic education

این کتاب ترجمه فارسی

This is a Persian translation of
Reformation of Islamic Thought by
Nasr Abu Zaid

(Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006).

The Dutch Scientific Council for Government Policy (WRR)
has given Tavaana permission to translate this book into Persian.



آموزشکده آنلاین
تواانا
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative
for civic education

<http://www.eciviced.org>

اصلاح اندیشه اسلامی

تحلیلی تاریخی - انتقادی

(Reformation of Islamic Thought:
A Critical Historical Analysis)

نویسنده: نصر حامد ابوزید

با همکاری کتابیون امیرپور و نورخالص ستیاوان

(Nasr Abu Zaid, with assistance from Dr. Katajun Amirpur and
Dr. Mohamad Nur Kholis Setiawan)

ترجمه: یاسر میردامادی

ویراستار: احمد جزایری

نقاشی روی جلد: Cypresses اثر ونسان ونگوگ

e-collaborative for civic education

ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند. ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آن ها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرایندها می دانیم که مبشر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکثیرگرایی و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می گذارند، است. ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل های خودآموزی، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعه توانایی های آموزشکده توانا متوجه گردآوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کشمگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و بر ساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد. سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

مریم معمارصادقی

اکبر عطری

M. Memar Sadeghi

Akbar Attari

فهرست

۹	سپاس‌گزاری مترجم
۱۱	پیش‌گفتار ناشر
۱۳	پیش‌گفتار نویسنده
۱۵	۱. درآمد
۱۹	۲. دوره پیش از استعمار
۱۹	۲.۱ درآمد
۱۹	۲.۲ تنوع فرهنگی
۲۳	۲.۳ الگوی شریعت
۲۵	۲.۴ احیاگری
۲۹	۲.۵ نتیجه
۳۱	۳. قرن نوزدهم
۳۱	۳.۱ درآمد
۳۲	۳.۲ چالش تجدید
۳۶	۳.۳ بازاندیشی اجماع: ظهور علمای جدید
۳۸	۳.۴ افغانی: پیشگام اصلاح

- ۴۱ ۳.۵ بازاندیشی سنت: نقد حدیث، ظهور تفسیر جدید قرآن
- ۴۴ ۳.۶ بازاندیشی معنای قرآن
- ۴۴ ۳.۶.۱ اسلام و علم
- ۴۷ ۳.۶.۲ اسلام و عقلانیت
- ۵۱ ۳.۷ نتیجه گیری
- ۵۳ ۴. قرن بیستم
- ۵۳ ۴.۱ درآمد
- ۵۴ ۴.۲ ظهور اسلام سیاسی
- ۵۴ ۴.۲.۱ مصر
- ۵۸ ۴.۲.۲ ایران و عراق
- ۶۰ ۴.۲.۳ اندونزی
- ۶۳ ۴.۳ از اصلاح تا سلفیه
- ۶۸ ۴.۴ مساله دولت اسلامی
- ۷۵ ۴.۵ سیاسی سازی قرآن
- ۷۷ ۴.۶ جدال فکری: قرآن به مثابه متنی ادبی
- ۸۵ ۴.۷ نمونه ۱: اسلام فرهنگی در اندونزی: دموکراسی، آزاد اندیشی و حقوق بشر
- ۹۲ ۴.۸ نمونه دوم: حکومت اسلامی در ایران
- ۱۱۲ ۴.۹ نتیجه
- ۱۱۵ ۵. گزیده‌ای از آرای متفکران در باب اسلام، شریعت، دموکراسی و حقوق بشر
- ۱۱۶ ۵.۱ درآمد
- ۱۲۱ ۵.۲ محمد آرکون: بازاندیشی اسلام
- ۱۲۱ ۵.۳ عبدالله نعیم: شریعت و حقوق بشر
- ۱۲۵ ۵.۴ رفعت حسن و دیگران: خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) فمینیستی
- ۱۲۸ ۵.۵ طارق رمضان: اسلام اروپایی
- ۱۳۰ ۵.۶ نصر ابوزید: بازاندیشی شریعت، دموکراسی، حقوق بشر و جایگاه زنان
- ۱۳۹ پس‌گفتار
- ۱۴۲ کتاب‌نامه

سپاس‌گزاری مترجم

از باب پرهیز از کافری - که «کافر مخلوق، کافر خالق است»- و درآمدن به سلک شاکری بر خود لازم می‌دانم از تمامی کسانی که هر یک به شکلی در به ثمر رسیدن این پارسی‌گردانیده دخیل بودند، تشکر کنم:

از مدیران و دست‌اندرکاران «موسسه توانا» و به ویژه دوست گرامی جناب آقای «اکبر عطری» سپاس ویژه دارم. بدون حمایت‌های آنها این اثر به هیچ عنوان بخت انتشار نمی‌یافت. هم‌چنین از ویراستار محترم و فرهیخته این کتاب، آقای احمدی جزایری به خاطر ویراستاری صبورانه این اثر سپاس دارم.

و در انجام، حضرت بی‌نام را - که امیدوار به بودش اش نشسته‌ام- زار می‌خوانم، شاید این مویه مددکار شود.

یاسر میردامادی

شهر هیوم‌پرور ادینبرا

جولای ۲۰۱۵ میلادی

پیش‌گفتار ناشر

خیزش کنشگری اسلامی از دهه ۱۹۷۰ میلادی و اخیراً حملات تروریستی در غرب، موجب شده است که انحصار طلبان اسلامی و بنیادگرایی (خشونت‌پیشه) دیگر بار مستقیماً به صحنه عمومی کشیده شوند. نتیجه آنکه اکنون برای بسیاری از غیرمسلمانان در صحنه جهان، فرهنگ اسلامی و دین اسلام با حکمرانی خودکامه، سنت‌های وحشیانه و رنج بشری پیوندی تنگاتنگ یافته است. اسفناک است که این غیرمسلمانان در واقع با بنیادگرایان مسلمان در باب «اسلام واقعی» همداستان شده‌اند، مثل آن‌ها باور دارند که اسلام با مدرنیته، دموکراسی و احترام به حقوق بشر سازگار نیست.

نشان دادن اینکه «اسلام» و جهان اسلام چهل تکه‌ای رنگارنگ و پویاست، کار دشواری نیست. مدل‌های اخیر بنیادگرایی صرفاً تکه‌ای از طیف کامل تفکر اسلامی تحول‌خواه و جنبش‌ها و روندهای اسلامی است. همچنین یافتن مسلمانان صلح‌جو، پیشرو و فعال اجتماعی در مسائل عدالت اجتماعی، کثرت‌گرایی و برابری جنسیتی کار دشواری نیست. با این حال، یافتن کنشگران مسلمانی که از تاملات نظام‌مند و نقادانه نسبت به سنت اسلامی، شامل متون اصلی اسلامی (قرآن و سنت) آگاهی مناسبی داشته باشند، دشوار است. نتیجه آنکه مفسران ظاهرگرا، چه از میان مسلمانان و چه غیرمسلمانان، مقاصد این

مسلمانان فعال در عدالت اجتماعی، کثرت گرایی و برابری جنسیتی را رد می کنند؛ با این توجیه که این مقاصد توهین به میراث (سطحی یا مدافعه جویانه) اسلام است. متن حاضر، که توسط پژوهشگر برجسته مصری، نصر ابوزید، به دعوت «شورای سیاست گذاری علمی هلند»^۱ نوشته شده است، دقیقاً حاصل درنگ عالمانه در سنت اسلامی است. این پژوهش نشان می دهد که اصلاح گران مسلمان از مصر گرفته تا ایران و اندونزی تلاش کرده اند تا تفسیرهای سلفی و قشری از اسلام را خلع سلاح کنند و تمایل داشتند بر روی ارزش های اسلام «روشنفکرانه» و پویا تاکید کنند. بسیاری از افراد نسل های بعدی اصلاح گران مسلمان، اسلام جزم اندیشی را که رژیم های محافظه کار و خود کامه سیاسی از آن حمایت می کنند، رد می کنند؛ آن ها به جای این نوع از اسلام، اسلامی مدرن، معنوی و اخلاقی می خواهند. متأسفانه، پارادایم مدرنیته به مثابه محصولی غربی و یکسان انگاری دموکراسی و حقوق بشر با غربی سازی همچنان امر رایجی بیرون از حلقه های فکری است.

تاملات ابوزید در باب تحول تفکر اصلاح گرای اسلامی، منبع ارزشمندی برای گزارش «شورای سیاست گذاری علمی هلند» در باب «کنشگری اسلامی»^۲ بوده است. این گزارش همزمان با این پژوهش به چاپ رسید. صمیمانه امیدوارم که این اثر به گشودن محیط فکری امن، باز و انتقادی کمک کند، محیطی که در آن مسلمانان و غیر مسلمانان به یکسان به قدر کافی اعتماد به نفس داشته باشند تا از کلیشه ها و الگوهای فلج کننده فاصله بگیرند.

پروفیسور دان دی دونک^۳

مدیر شورای سیاست گذاری علمی هلند

1. The Netherlands Scientific Council for Government Policy (WRR).

2. Islamic activism

3. W.B.H.J. van de Donk

پیش‌گفتار نویسنده

این طرح پژوهشی بسیار مدیون تشویق و پشتیبانی مالی و معنوی «شورای علمی سیاستگذاری دولتی هلند» است. هنگامی که وندی اسبیک بروس^۱ و جان شونن‌بوم^۲ طرح این تحقیق را پیش من آوردند، حس کردم آن‌ها در حال زنده کردن طرحی هستند که من مدت‌های طولانی در سر داشتم. من مشتاقانه با آن موافقت کردم و از این موافقت خرسندم. از آن زمان، ما سه نفر نشست‌های منظمی با یکدیگر داشتیم، که هر کدام از یک «سمینار کوچک»^۳ تشکیل شده بود. از زمانی که نخستین پیش‌نویس این طرح یک سال پیش ارائه شد، وندی و جان با پرسش‌های سازنده و مستمر و نیز با نظرات‌شان کمک‌شایانی به وسیع ساختن دامنه این پژوهش کردند. آن‌ها در خواندن پیش‌نویس و ارائه پیشنهادهای صائب از وقت و نیروی خود دریغ نوزیدند.

همچنین از دکتر کتایون امیرپور^۴ به خاطر همکاری پژوهشی‌اش در باب متفکران

1. Wendy Asbeek Brusse

2. Jan Schoonenboom

3. Petit séminaire

4. Katajun Amirpur

مسلمان ایرانی و نیز از دکتر محمد نورخالص ستیاوان^۱ برای همکاری پژوهشی اش درباره تفکر اسلامی در اندونزی سپاس گزارم.

از تمام همکاران دانشگاهی ام در دانشکده علوم انسانی دانشگاه اترخت^۲ به خاطر حمایت و تشویقشان سپاس دارم. همچنین امیدوارم این طرح بلندپروازانه به زدایش برخی از سوء تفاهم‌های رایج در باب «اصلاح» در جهان اسلام یاری رساند.

نصر ابوزید

1. Mohamad Nur Kholis Setiawan

2. Utrecht University

۱ درآمد

موضوع اصلاح فکر اسلامی موضوع چندان جدیدی نیست، گرچه رسانه‌های غربی پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ با هیاهو و حرارت آن را موضوع جدیدی نشان دادند. یکی از توجیحات دولت ایالات متحده آمریکا برای گسترش جنگ علیه تروریسم از طریق اشغال عراق، نیاز مبرم به اصلاح اقتصادی - و نیز فرهنگی - کل جهان عرب بود. این پروژه آمریکایی اصلاح، شامل آموزش دینی بود و بر اساس آن، برنامه درسی مدارس از مولفه‌هایی دینی، که هرگونه تبعیض دینی، اخلاقی و جنسیت‌محور را بازتاب می‌داد، پیراسته می‌شد. مطابق اصلاح پیشنهادی آمریکا، آموزش دینی به جای تبلیغ تبعیض می‌بایست ارزش‌هایی مانند آزادی، برابری، عدالت و رفاه را تقویت می‌کرد. تحمیل ارزش‌هایی معین البته موضوع جدیدی نیست. این رویکرد بازتاب خواسته‌های مشابه قدرت‌های استعماری سابق در کشورهای مسلمان در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی است.

در تاریخ جدید اندیشه اسلامی، رابطه جهان اسلام و غرب امری فراگیر است. در واقع، سرآغاز رویارویی میان این دو جهان بود که موجب شد نزاع تجدد - یعنی تمام

ارزش‌های متجددانه‌ای مانند «پیشرفت»، «قدرت»، «دانش» و «خرد» - به جوامع سنتی نفوذ کند و از این رو در هویت‌های جاافتاده آن جوامع اختلال ایجاد کند. واکنش‌ها همواره منفی نبود. واکنش‌های منفی، جملگی بر حمله نظامی، اشغال سرزمین و استثمار منابع طبیعی و انسانی متمرکز بود.

واقعیت این است که جریان بنیادگرا و انحصارطلب در اندیشه اسلامی، به ویژه پس از رخداد شوک آور ۱۱ سپتامبر بروز و ظهور رسانه‌ای بارز و حتی مسلطی داشته است. اما به عکس، تمرکز اصلی این پژوهش بر واکنش‌های ایجابی، آزاد اندیش^۱ و شمول‌گرایی خواهد بود که در نوشته‌های متفکران مسلمان بر جای مانده است؛ متفکرانی که در پی بازخوانی و بازنگری سنت اسلامی - شامل متون اصلی اسلام، یعنی کتاب مقدس اسلامی یا همان قرآن و نیز احادیث پیامبر یا همان سنت (قول و فعل پیامبر) - بوده‌اند. بنابراین، پرسش اصلی این پژوهش از این قرار است: تا چه حد این متفکران آزاد اندیش و اصلاح‌گرا درگیر نوسازی راستین اندیشه اسلامی هستند؟ آیا آن‌ها موفق شده‌اند تصویر منفی ارائه شده از غرب توسط سلفی‌ها^۲ را به چالش بکشند؟

پژوهش حاضر با طرح این پرسش و تلاش برای تحلیل داده‌ها بر اساس آن، به اثر منفی سیاست‌های جاری (اشغال عراق، مناقشه حل‌ناشده اسرائیل - فلسطین و برنامه اصلاح تحمیلی نهفته در طرح «خاورمیانه بزرگ»)^۳ اشاره دارد. شوربختانه، سیاست‌های جاری جهانی موجب شده است که سلفیه و افراطی‌ها و نیز رادیکال‌ها و بنیادگرایان قدرتی بیابند که پیشتر هیچگاه تخیل‌اش را نیز در سر نمی‌پروراندند.

رهیافت این پژوهش، از این قرار است: متن در ادامه به چهار فصل تقسیم می‌شود، که سه فصل نخست آن به ترتیب زمانی بخش‌بندی شده است. این سه فصل به دوره پیش از استعمار، یعنی قرن هجده (فصل ۲)، سپس قرن نوزده (فصل ۳) و قرن بیستم (فصل ۴) می‌پردازد. برگزیدن متفکرانی از کشورهای متنوع مانند مصر، هند، پاکستان، ایران و اندونزی بازتاب تنوع گسترده جهان اسلام است که طرز تفکر متفکران را با بستر تاریخی و اجتماعی - سیاسی مرتبط می‌سازد. تمرکز در این کتاب بر روی متفکرانی است که با پیش کشیدن بصیرت‌های جدید در موضوعات مورد بحث و در نتیجه با گشودن تدریجی فضای بحث، به راستی نوآور بوده‌اند. فصل ۴ به بحث از برآمدن پدیده اسلام سیاسی می‌پردازد. این فصل همچنین به بررسی موردی تفکر اسلامی در اندونزی (بخش

1. Liberal

2. Traditionalists

3. Wider Middle East

۴.۷) و ایران (بخش ۴.۸) می‌پردازد. اندونزی نمونه جالبی از اندیشه‌ورزی اسلامی در باب کثرت‌انگاری^۱ دینی و فرهنگی چونان بنیانی برای دموکراسی، پیش روی ما می‌نهد. در ایران، تجربه هرروزه اسلام‌گرایی تحت حکومتی دین‌سالار^۲ بحث‌هایی بسیار ژرف در باب نسبت میان دین و حکومت میان متفکران مسلمان برانگیخته است. در فصل ۵ بر شیوه‌هایی تمرکز خواهیم کرد که برخی از متفکران بیرون از جهان اسلام به موضوعاتی مانند شریعت (حقوق اسلامی)، دموکراسی و حقوق بشر می‌پردازند. این پژوهش را با یک پس‌گفتار به پایان خواهیم برد.

-
1. Pluralism
 2. Theocratic

۲ دوره پیش از استعمار

۲.۱ درآمد

این بخش دوره پیش از استعمار، به ویژه قرن هجدهم را بررسی می‌کند. در این دوره اهمیت سنت مورد تاکید قرار گرفت. این امر با توسل دوباره به مرجع و ارزش‌های سنتی در راستای حفظ قدرت اجتماعی، همبستگی و ثبات مسلمانان صورت پذیرفت. در این راستا، اندیشه پایه‌ای متفکرانی مانند شاه ولی الله دهلوی (۱۷۶۲-۱۷۰۲) در هند و جنبش وهابی در نجد به طور مختصر بیان خواهد شد. هدف از برگزیدن این دو نمونه مشخص، مقایسه دو پیش‌زمینه فرهنگی است که هر کدام موجب پدید آمدن نسخه جداگانه‌ای از احیاء اسلامی شد.

۲.۲ تنوع فرهنگی

بایسته به نظر می‌رسد که بحث خود را با نشان دادن تنوع فرهنگی - به اصطلاح - «جهان اسلام» در دوره پیش از استعمار آغاز کنیم، زمانی که اسلام به بیرون از عربستان راه یافت.

این تنوع فرهنگی، درست از این رو پدید آمد که اسلام می‌بایست خود را با بستر فرهنگی و تاریخی جدید و با مناطق وسیعی سازگار می‌ساخت که مردمان آن مناطق نیز مثل عرب‌ها، تجاری دینی داشتند.^۱ با این حال، گرچه نشان دادن بافت عرب‌گرایانه اسلام کار نسبتاً آسانی است، اثبات فرایند پیچیده جهت‌گیری دوباره‌ای که اسلام در بسترهای فرهنگی و تاریخی متفاوت از سرگذرانده است، به آسانی میسر نیست.^۲ تاریخ‌نگاران فرهنگی تنها کسانی هستند که می‌توانند پاسخی به این پرسش‌ها در اختیار ما قرار دهند و مثلاً تفاوت میان اسلام هندی در قرن‌های ۱۶ و ۱۷ میلادی با اسلام نجد یا حجاز در عربستان همان دوره را مشخص کنند.

بررسی ترکیب چند فرهنگ‌گرای جهان اسلام پیش از رویارویی با غرب، از قلمرو این پژوهش خارج است؛ با این حال، چنین نگاهی به ما کمک می‌کند تا خط فاصلی میان مناطق زیستی مختلف مسلمانان ترسیم کنیم. مثلاً اسلام در هند می‌بایست هم با آیین هندو و هم با آیین بودا همزیستی و تعامل سازنده در پیش می‌گرفت. مطالعه نیروها و عواملی که موجب نزدیکی اسلام هندی و جامعه هندو شد، نشان می‌دهد که تفکر وحدت وجودی^۳ عارفان مسلمان، که قرابتی با آن را می‌توان در تفکر دینی پانیشادها یافت، همواره اسلام و آیین هندو را به یکدیگر نزدیک ساخته است. این در حالی است که دلالت‌ها و مفاهیم بت‌پرستانه‌ای^۴ که با نهادهای هندو پیوند خورده است، این دو دین را از یکدیگر دور می‌سازد. این دور ساختن تا حدودی وضعیتی نهفته بود.^۵ این هراس وجود داشت که نهادهای پرشمار هندو بر ویژگی یکتاپرستانه اسلام اثر بگذارد. وقتی

1. Reborn

۲. شواهد به سود بستر عربی اسلام یکی آن است که محمد، پیامبر اسلام، عرب بود؛ دوم آنکه متون نوشته‌های مقدس اصلی اسلام به عربی است؛ سوم آنکه این عرب‌ها بودند که اسلام را به بیرون از عربستان بردند؛ و چهارم آنکه فرایند عربی‌سازی در بسیاری از مناطقی که امروزه جهان عرب نامیده می‌شود با موفقیت صورت پذیرفت. رخدادهای تاریخ مسیحیت، خصوصاً وقتی غیر یهودیان (gentiles) به تبلیغ مسیحیت پرداختند (گذشته از ترجمه‌های نخستین کتاب مقدس که برای بومی‌سازی ایمان صورت پذیرفت) در تاریخ اسلام رخ نداد. نمازهای مسلمانان، با وجود دشواری‌های تلفظ صیغه‌های عربی، می‌بایست هنوز به عربی ادا شود. این نمازها شامل قرائت الزامی بخش‌هایی از سوره‌های قرآنی از سوی مسلمانان غیر عرب است. علاوه بر این، ترجمه قرآن، درست مثل قرآن عربی، بازتاب کلام خدا به حساب نمی‌آید؛ بلکه تنها بیانگر معنای کلام خدا است، آن هم نهی از الوهیتی که به کلام خدا نسبت داده می‌شود.

3. Pantheistic
4. Idolatrous
5. Nizami, n.d.

یک هندو به شیخ احمد سرهندی^۱ (وفات ۱۶۰۴ م.) نوشت که راما^۲ و رحیم (یکی از نام‌های خداوند در اسلام) یکی است، شیخ اعتراض کرد و گفت راما یک انسان بود و در نتیجه نمی‌توان او را با خدای اسلام یکی دانست. شاه ولی الله دهلوی و شاه اسماعیل شهید^۳ در مقابل اقتباس رویه‌های هندو که با تعالیم و اندیشه‌های بت‌پرستانه پیوند داشت، ایستادند. در مواردی، این نوع شباهت و تفاوت می‌توانست به رواداری و درک متقابل بینجامد، اما در شرایط متفاوتی می‌توانست آتش نارواداری و انحصارگرایی خشونت‌آمیز را شعله‌ور کند. تجزیه هند به دو کشور در سال ۱۹۴۷ پیروزی روند دوم بود، روندی که بر تفاوت‌ها تاکید می‌کرد، آن هم به قیمت نادیده گرفتن شباهت‌ها.

پویایی^۴ فرهنگی اسلام در نمونه هند را می‌توان در تقابل با نمونه عربستان قرار داد، جایی که اسلام توانست کمابیش دست‌نخورده باقی بماند. این امر بر آمدن جنبش وهابیت را، به عنوان جنبشی اصلاحی بر مبنای ادعای ساده «بازگشت» به اصول اسلام بدون سنجش‌گری یا بازاندیشی در سنت، تبیین می‌کند. در میان این دو نمونه، طیفی از پیش‌زمینه‌های فرهنگی یافت می‌شود که اسلام را تشکیل داده و به آن ویژگی‌های محلی ویژه بخشیده است.

اما درباره جنوب شرق آسیا، جایی که به نظر می‌رسد مسلمانان اسلام را طی چندین قرن به آنجا بردند، چه می‌توان گفت؟ ظاهراً سرچشمه‌های نخستین فعالیت تبلیغی اسلامی در این مناطق، گجرات و مالابار در غرب هند و پس از آن عرب‌ها، به ویژه از حضرموت بود. مردم جنوب شرق آسیا عموماً به شیوه‌های صلح‌آمیز به اسلام گرویدند.^۵ در منطقه‌ای که امروزه به عنوان اندونزی شناخته می‌شود، اکثریت بالایی از مردم جاوا و سوماترا تا قرن ۱۸ میلادی مسلمان شدند.^۶ در این میان، فاتحان عرب که مصر را در سال ۶۴۱

1. Shaykh Ahmad Sirhindi

2. Rama

3. Shah Ismail Shahid

4. Dynamism

5. Mehden 1995: 196-7.

۶. تاریخ اسلام در اندونزی را می‌توان، بر اساس خط سیری اتفاقی، به چهار دوره تقسیم کرد: دوره اول، ۱۶۵۰-۱۴۰۰ میلادی، که گسترش و شکل‌گیری ارتباطات با مرکز(های) جهان اسلام را پوشش می‌دهد. اسلام اولیه در اندونزی تا حدود زیادی تحت تأثیر دیدگاه‌های صوفیانه بود، این ویژگی اسلام در هندوستان نیز قابل مشاهده است، و تا قرن ۱۶ میلادی بسیاری از بهترین محققان این شبه جزیره از سلسله‌های صوفیانه بر آمده بودند. دوره دوم، ۱۸۶۸-۱۶۵۰ میلادی، دوره امپریالیسم هلندی و انزوا است، که به بروز و ظهور اسلام اندونزیایی یا اسلام مردم جاوا منتهی شد. ویژگی این دوره «شرکت تجارت دریایی هلند» است. «از قرن هجدهم، محققان عرب اهل حضرموت که راست‌کیش‌تر بودند، شروع به

میلادی فتح کردند، اسلام را به درون محیطی بردند که از پیش محیطی دینی بود.^۱ چندی نگذشت که در این منطقه می‌شد پژوهش در باب اسلام را، به ویژه در فقه و تصوف، مشاهده کرد.^۲ کافی است از دو صوفی بزرگ مصری ذوالنون مصری^۳ (۸۶۱-۷۹۶) و شاعر برجسته ابن فارض (۱۲۳۵-۱۱۸۱)^۴ نام ببریم.^۵

با وجود تفاوت‌های وسیع فرهنگی، مشابهت‌هایی در شیوه طرح موضوع «انحطاط

بیان دیدگاه‌های خود در باب اسلام کردند، این امر تأثیری بیرونی بر اسلام اندونزیایی نهاد و سرآغازی شد برای تغییر اثرگذاری بر اسلام اندونزیایی، و اثرگذاری بر اسلام اندونزیایی از مرکز قبلی‌اش، شبه قاره هند به خاورمیانه شروع به تغییر مسیر کرد.^۶ دوره سوم، ۱۹۰۰-۱۸۶۸ میلادی، با گشایش کانال سوئز آغاز می‌شود که سفر حج را برای علمای سنتی آسان ساخت، و موجب ارتباط دوباره اسلام اندونزیایی با مرکز آموزشی در مکه شد. و در نهایت، قرن بیستم شاهد اثرگذاری نهضت اصلاح اسلام در میان مصریان بود که محمد عماره (درگذشت ۱۹۰۵) و محمد رشید رضا (درگذشت ۱۹۳۵) به جانبداری از آن پرداختند و از طریق چاپ مجله المنار (۱۸۹۸-۱۹۳۵) به تبلیغ آن می‌پرداختند. در طول این دوره (۱۹۳۹-۱۹۰۰) به ویژه پس از آنکه فشار نیروهای وهابی کنترل مکه را به دست گرفت، موسسه الازهر در قاهره مرکزی آموزشی برای مسلمانان اندونزیایی شد. در میانه دهه ۱۹۲۰ حدود دویست طلبه از جنوب شرق آسیا، عمدتاً از اندونزی در قاهره تحصیل می‌کردند. قدرت‌های هلندی نظام آموزش غربی را برای بچه‌های هلندی برقرار ساخته بودند، اما این نظام برای شمار بسیاری از اندونزیایی‌ها، به ویژه کسانی که پیشینه خدمات شهری داشتند، جذاب بود. این به حذف تدریجی موسسات آموزشی سنتی، به ویژه در شهرهای بزرگ منجر شد.

1. Anawati 1975: 22.

۲. این احتمالاً به خاطر سنت فرهنگی در تدین مصری است. تصوف به خاطر پس‌زمینه قبطی زهد در مصر متولد شد و در شکل دهی به ویژگی تسلیم‌آمیز و متواضعانه کلیسای قبطی نقشی سودمند ایفا کرد. به سبب تعلیم‌ها و نوشته‌های آبابی بزرگ صحاری مصر تصوف در اسلام مصری رونق گرفت.

۳. ذوالنون مصری در مصر علیاً به دنیا آمد و می‌بایست تحت تأثیر تعلیمات هلنی قرار گرفته باشد. او را «پیشوای صوفیان» نامیده‌اند و نخستین کسی بود که آموزه‌های صوفیانه را تبیین کرد. همچنین اولین کسی بود که تعلیمی سامان‌مند درباره «احوال» و «مقامات» عرفانی ارائه کرد. مصری همچنین نخستین کسی بود که سرشت راستین مذهب عرفانی را آموزش داد. استفاده از اصطلاح «حب» برای عشق الهی و «وجد» برای شور و اشتیاق الهی به او نسبت داده شده است. او در اوان جوانی به تحصیل فقه شافعی پرداخت، سپس به سلک تصوف در آمد. وی سالیان درازی زندگی مریدانه و متزوی در تپه‌های قاهره پیشه کرد، و مقبره وی در آنجا هنوز زیارت‌نگاه است.

4. Smith n.d.: 242.

5. Nicholson and Pedersen n.d.: 763.

۶. این امر بالیث بن سعد (۷۹۱-۷۱۳) شاگرد مالک بن انس (۷۹۵-۷۱۱) بنیانگذار نخستین مکتب فقهی در اسلام، آغاز شد. او در موقعیتی قرار داشت که استقلال خود را از استادش اعلام کند، در عین حال رابطه خود با او بر اساس حسن نیت و گشودگی نسبت به تنوع فکری را حفظ کند. از سوی دیگر، اعتقاد بر این است که محمد بن ادریس شافعی (۸۲۰-۷۶۷) مکتب فکری خود را در مصر بسط و گسترش داد. از این رو، اکثریت مسلمانان مصری که مالکی بودند، به تدریج شافعی شدند.

اجتماعی» و «زوال سیاسی» در بخش‌های متنوع جهان اسلام دیده می‌شود. پیش از استعمار و در قرن نوزدهم و پیش از نزاع جدلی مسلمانان و تجدد، درجه‌ای از آگاهی نسبت به افول جهان اسلام وجود داشت. این آگاهی پاسخی «احیاگرانه» طلب می‌کرد. روی‌هم‌رفته، این وضعیت کنونی^۱ اسلام- یعنی شریعت‌محور بودن این دین- بود که به جنبش‌های احیاگرا جهت بخشید. گرایش صوفیانه، که در قالب سلسله‌های متنوع تصوف به ویژه در هند و مصر در آمد، موجب رقیق شدن این جهت‌دهی شد.

۲.۳ الگوی شریعت

پیش از اینکه روایتی کوتاه از این روند ارائه کنم، لازم است اصول معرفت‌شناختی اسلام کلاسیک را- در قالبی که در عصر جدید به دست ما رسیده است- به اختصار بیان کنم. نخست، باید تصریح کنم که چهار منبعی که در این جا به اختصار توضیح خواهم داد، تنها باز نمود یکی از جنبه‌های متعدد فرهنگ اسلامی یعنی جنبه فقهی (شریعت‌محور) آن است. این منابع بیانگر اصولی معرفت‌شناختی (اصول فقه) است که قانون‌هنجاری (فقه) از آن استنباط می‌شود. همان‌طور که اسلام‌پژوهان آگاهی دارند، شریعت، به نوبه خود، تنها یک جنبه از جنبه‌های سنت و فرهنگ اسلامی است که از دیگر جنبه‌ها مانند فلسفه، الهیات (علم کلام)، تصوف و غیره متمایز است.

دلایل فروکاستن اسلام به الگوی^۲ شریعت آن است که از قرن پنج هجری/دوازده میلادی، فلسفه و الهیات اسلامی اندک-اندک به حاشیه رفت. هم فقها و هم قدرت‌های سیاسی به اذیت و آزار یا حمله به فیلسوفان و الهی‌دانان ناراست کیش پرداختند. یک نمونه از این امر، فاجعه محنه (تفتیش عقاید) در پی حکم مأمون، خلیفه عباسی، در سال ۸۳۳ میلادی بود که باور به آموزه معتزلیان در باب خلق قرآن را بر همگان واجب می‌کرد و مخالفان این آموزه را مجازات می‌کرد. این دوره پانزده سال به طول انجامید.^۳ در اندلس قرن دوازدهم میلادی، خلیفه وقت که در پی جلب حمایت برای جنگ علیه شاهان کاتولیک بود، ابن رشد، الهی‌دان نامور را تکفیر کرد و دستور داد کتاب‌هایش را بسوزانند. دو نفر از صوفیان بسیاری که اعدام شدند، صوفی بزرگ حلاج (اعدام در ۹۱۰

1. Status quo

2. Paradigm

3. Hinds 1993: 2ff.

میلادی) و سهروردی (شهاب الدین یحیی، اعدام در ۱۱۹۱ میلادی) بود.^۱ بر اساس مکاتب اصلی فقهی، منابع شناخت شرع به ترتیب اهمیت، از این قرار است: نخست و از همه مهم‌تر، قرآن و تفسیر آن خزانه بنیادی معرفت اسلامی است. تصور بر این است که قرآن کلام خداست که به عربی بر محمد پیامبر در قرن هفت میلادی وحی شده است. گرچه قرآن در ابتدا به عرب‌ها وحی شده است، پیام آن برای همه بشریت، صرف نظر از زمان و مکان آمده است. این کتاب هدایت، نور و برنامه نهایی الهی برای نجات در دنیا و آخرت است. منبع دوم، که در مقابل قرآن منبعی فرعی است، «قول» و «فعل» محمد پیامبر است، که شامل «تقریر» او (رد و قبول او نسبت به افعال و اقوال صحابه‌اش) نیز می‌شود. این را سنت پیامبر می‌نامند. سنت نبوی نیز در نهایت به اندازه قرآن الهی محسوب می‌شود، زیرا سنت نیز وحی خداست. تفاوت میان قرآن و سنت بر اساس تفاوت میان «محتوا» و تعبیر زبانی یا «شکل» توضیح داده می‌شود. قرآن به عنوان کلمه لفظ به لفظ خداوند، هم از نظر محتوا و هم از جهت تعبیر بیانی (شکل) الهی است. از سوی دیگر، محتوای سنت، گرچه وحیانی و در نتیجه الهی است، شکل و قالبی بشری دارد و این محمد است که آن را به قالب کلمات در آورده است. با این حال، جایگاه سنت در مقایسه با قرآن فرودست نیست، بلکه سنت جایگاهی مساوی، اما تبعی نسبت به قرآن دارد. فقها حتی بر این نکته تاکید کرده‌اند که نیاز قرآن به سنت بیش از نیاز سنت به قرآن است. سنت نه تنها تصریحات قرآن را تبیین می‌کند، بلکه همچنین تلویحات قرآنی مانند شیوه نماز و روزه، شرایط طهارت و مقدار زکات را نیز تبیین می‌کند. در واقع، سنت یگانه منبع لازم برای شناخت بستر و بافتار عبارتها و سوره‌های قرآن و رخدادهایی تاریخی است که وحی را در بر گرفته است - فرایندی که بیش از بیست سال به طول انجامید.

سومین منبع معرفت‌شناختی در اسلام «اجماع» علمای اسلام است. همان‌طور که در باب تعریف اجماع میان علما اجماعی وجود ندارد، در باب اعتبار معرفت‌شناختی آن نیز اجماعی وجود ندارد. صورت‌بندی نهایی به دست داده شده از اجماع، حدود و لوازم آن را محدود ساخت. حدود و ثغور اجماع تنها به اموری محدود شد که نسل نخست مسلمانان (صحابه پیامبر) بر آن اتفاق نظر داشتند، این محدودسازی مبتنی بر این فرض است که چنین اجماعی بی‌شک می‌بایست بر سنتی نبوی بنا شده باشد که به دست نسل بعد نرسیده است. در نتیجه، حدود اجماع به مواردی محدود شد که در دو منبع دیگر

قرآن و سنت) تلویحا یا تصریحا چیزی ذکر نشده است.^۱ چهارمین و آخرین منبع شناخت اسلام به کارگیری قیاسات عقلی^۲ است، یعنی استنباط قاعده‌ای برای موردی معین که در یکی از منابع بالا آمده است، آن هم از طریق تناسب^۳ آن مورد با قاعده اثبات شده‌ای مشابه آن. این تناسب باید مبتنی بر تشابه باشد (تشابه میان مثلا مصرف الکل و دود کردن حشیش) یا در میان دلایل ذکر شده برای یک قاعده. نوع دوم از این تناسب، مستلزم پذیرش آموزه‌ای الهیاتی مبنی بر وجود «منطق عقلی» برای احکام الهی است که به آن «قیاس» می‌گویند. این آموزه‌ای است که مورد قبول تمام مکاتب فقهی قرار نگرفته است. بر خلاف «اجماع»، تمام مکاتب فقهی از قیاس استفاده نمی‌کنند، اما اکثر فقها از قیاس پشتیبانی می‌کنند.

۲.۴ احیاگری

دیگر بار در قرن ۱۸ میلادی، ما شاهد پاره‌ای تفاوت‌ها در جنبش احیاگرای شریعت محور هستیم. به عنوان مثال در هند شاه ولی الله دهلوی (۱۷۶۲-۱۷۰۲) پدر «احیاگری» اسلامی به شمار می‌آید. احیاگری او ترکیبی از «تصوف» و تفکر شریعت محور بود. احیاگری او تفاوت شایانی با جنبش وهابی عربستان و اصلاح گری به شدت راست کیشانه آن داشت، جنبشی که محمد بن عبد الوهاب (۱۷۹۲-۱۷۰۳) آن را بنیان نهاد. این تفاوت آشکار را می‌توان بر اساس پیش زمینه‌های تاریخی و فرهنگی متفاوت اسلام در دو محیط اجتماعی هند و عربستان تبیین کرد. در حالی که اسلام در هند از رهگذر تعامل اش با سنت هندی پیش از اسلام، مانند آیین هندو و بودا شکل دوباره یافته بود، اسلام در عربستان تا حدود زیادی ریشه در آداب و رسوم بادیه نشین داشت.

شاه ولی الله که به شدت تحت تاثیر فروپاشی اقتدار مغول و در پی آن از دست رفتن قدرت مسلمانان قرار گرفته بود، کوشید با استناد به مفهوم دو مرجع یا خلیفه مکمل (یکی سیاسی و دیگری فقهی^۴) به احیای یک مرجعیت قوی مرکزی پردازد؛ این مراجع هر دو مسئولیت حفظ اسلام را بر عهده دارند. برای مرجعیت سیاسی او تعبیر «ظاهر» را به کار برد، و مسئولیت حفظ نظام اجرایی و سیاسی و نیز اجرای شریعت را بر عهده چنین

1. Bernard n.d.: 1023 ff.

2. Rational syllogisms

3. Analogy

4. Juridical

مرجع‌ی نهاد. برای خلافت در امور شرعی او تعبیر «باطن» را به کار برد، که وظیفه هدایت رهبران دینی جامعه را بر عهده دارد، این وظیفه‌ای بود که شاه ولی الله خود به عهده گرفت. شباهت میان رویکرد او و رویکرد عبد الوهاب آشکار است: هر دو مرجعیت سیاسی و مرجعیت فقیه را گرد هم آوردند تا اسلام را از انحطاط بیرون آورند. تفاوت میان این دو رویکرد در ویژگی صوفیانه ضرباهنگ اسلام هندی نهفته است.

در درون این ضرباهنگ صوفیانه، شاه ولی الله موفق شد نگاهی نقادانه نسبت به ساختار شریعت در پیش گیرد. او توانست «تقلید» (سر سپردگی کورکورانه نسبت به آرای علمای مکاتب کلاسیک فقه) را رد کند، و علاقه به «اجتهاد» (کاربرد تلاش شخصی برای تصمیم‌گیری در امور فقهی) را احیا سازد. احیای اصل اجتهاد او را قادر ساخت تا از تاریخ را کد پژوهش فقهی عبور کند. او به جای آنکه بر قالب و شکل شرع که تحت تاثیر شرایط زمان و مکان شکل گرفته، تاکید کند بر روح قانون شرع و کاربردپذیری آن در همه زمانها و مکانها تاکید کرد. او نه تنها مفهوم «مصلحت»^۱ یا منفعت عامه^۲ را از منظر فقه «مالکی» زنده کرد، بلکه بر تمایز جافتاده صوفیانه میان «شریعت» و «حقیقت» تکیه کرد؛ شریعت امری تاریخی و بسته به زمان و مکان است، ولی حقیقت از جنس حق و صدق است که با ورزه معنوی، که به حقیقتی منتهی می‌شود، به دست می‌آید.

شاه ولی الله، در مقام یک فقیه-صوفی، الهیات^۳ را تحمیل ژرف‌نگری عقلانی در باب موضوعاتی می‌دانست که یا آشکارا در قرآن و حدیث نبوی بیان شده و یا بیان نشده است. در مقابل، سنت عبارت بود از رویه اجماعی امت اسلام. این تفسیر به او اجازه می‌داد که سنت را از الهیات جدا سازد.^۴ الهیات موجب می‌شد که اهل قبله (یعنی مسلمانان) به فرقه‌های جداگانه و جناح‌های از پیش تعیین شده‌ای تقسیم شوند که از ضروریات دین فرا می‌رفتند. بدین سان او می‌توانست بر استمرار وحدت امت، ذیل مفهوم ضمنی اجماع، که میراث سنت بود، تاکید کند. در عین حال، تصوف به عنوان راهنمای معنوی عمل به شریعت، محفوظ می‌ماند. بنابراین، در سخن زیر شاه ولی الله به خوانندگان اطمینان می‌دهد که هیچگاه از کتاب خدا^۵ فرا نرفته است:

«برخی اوقات که غرق بحث و نظر می‌شوم و با دقت تمام به کند و کاو در تقریر

1. Shah Walli Allah 1996: 11.

2. Community interest

3. Theology

4. Shah Walli Allah 1996: 24

5. The Scripture

اصول می‌پردازم، خواهید دید که لاجرم دیدگاه‌هایی را برمی‌گزینم که اکثر الهی‌دانان مناظره‌گر آن را برنگزیده‌اند. یک نمونه از این امر، تجلی خداوند-جل و علا- در آفاق آخرت در قالب تصاویر و اشکال است. نمونه دیگر تأیید عالم مثال است^۱ که در آن اندیشه‌ها و افعال آدمیان، در قالب اشکال متناسب با ویژگی آنها، تجسم یافته است و امور جدید پیش از آنکه بر روی زمین آفریده شود در آنجا به وجود می‌آید. نمونه دیگر نیز رابطه میان اعمال و رویکردهای روانشناختی و وجود این رویکردها است، رویکردهایی که در واقع علت عقوبت آدمیان در دنیا و آخرت است- که سرنوشتی قهری (الْقَدَرُ الْمُلْزِم) است- و مانند این موارد.

حال، بدان و آگاه باش که من به برگزیدن این دیدگاه‌ها جرات نیافتم مگر پس از آنکه در آیات قرآن و احادیث و اخبار صحابه و تابعین، که مرید آن دیدگاه‌ها بود، نظر کردم و دریافتم که گروهی از نخبگان اهل سنت، که معرفت ناشی از الهام الهی آنان را متمایز گردانیده به این دیدگاه‌ها معترف‌اند و در اصول خود بر آن سیر می‌کنند.^۲

از آنجا که این مفاهیم که شاه ولی الله بیان می‌کند به سادگی قابل ردگیری در ایده «جهان خیال»^۳ ابن عربی (۱۲۴۰-۱۱۶۵) صوفی و فیلسوف اندلسی است، همین نکته کافی است که نشان دهد چگونه مفهوم سنت، که مفهومی بریده از الهیات شد، با حکمت^۴ صوفیانه پیوندی عمیق یافت.^۵ پیوند سنت با حکمت صوفیانه، ویژگی نوعی اسلام هندی است، و این جا جایی است که دو مخالف شدید، سرآخر، با یکدیگر سازگار میشوند: یکی ابن عربی، نماینده حکمت صوفیانه و دیگری ابن تیمیه (۱۳۲۸-۱۲۶۸) نماینده محافظه‌کارترین مذهب اسلامی (حنبلیه).^۶

داستان بازسازی فکر اسلامی در عربستان مسیر متفاوتی یافت، این مسیر عبارت بود از ابن تیمیه منهای ابن عربی، گرچه این مسیر نیز بر همکاری مشابهی میان مرجعیت سیاسی

1. Non-element world

2. Shah Walli Allah 1996: 24-5.

3. The world of imagination

4. Theosophy

5. Abu Zayd 1998a: 51-95.

6. Hunwick n.d.: 321.

و فقهی بنا شده بود. پشتیبان این جنبش در عربستان محمد بن عبدالوهاب (۱۷۹۲-۱۷۰۳) بود، که سودای تاسیس نظامی دین سالار^۱ را در سر می‌پروراند که خود وی در آن مشاور فقهی باشد. در سال ۱۷۴۴ میلادی او حمایت شاه درعیه [در شمال غربی ریاض] به نام محمد بن سعود را به سود جنبش خود به دست آورد. آنها «با یکدیگر بیعت کردند تا در راستای اعتلای کلام الله قدم بردارند و در این راه اگر لازم شد به زور متوسل شوند.» این پیمان، که آنها همیشه به آن وفادار ماندند، آغاز حقیقی نظام وهابی است.^۲

از روی نوشته‌های عبدالوهاب به راحتی می‌توان گفتمان او را بنیادگرایانه طبقه‌بندی کرد. با این حال، بنیادهای او همان اصول اساسی بنیادی نیست که از قرآن و سنت به دست می‌آید؛ در واقع این بنیادها بیشتر با پیروی مطلق از تعلیم‌های احمد بن حنبل، به شیوه‌ای که نوشته‌های ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه (۱۳۵۰-۱۲۹۲) آن را تبلیغ و تبیین می‌کردند، همسو است^۳، در حالی که گفتمان احیاگرانه شاه ولی الله بسط و گسترش بیشتر را تشویق

1. Theocratic

2. Laoust n.d.: 678.

3. Azmeh 2000: 9-13.

۴. فکر ابن تیمیه در فضای قرن ۱۴ میلادی شکل گرفت، فضایی که جهان اسلام خطر حمله مغول، به ویژه در سوریه و مصر پس از سقوط بغداد در ۱۲۵۸ میلادی را پیش روی خود داشت. گرچه حاکمان مغول اسلام آوردند، اما در رفتار فردی و نیز در تصمیم‌گیری‌های سیاسی خود از شریعت پیروی نکردند. در واقع آنها، چه در ساحت سیاسی و چه در ساحت فردی، به شیوه سلوک غیر مسلمانانه وفادار ماندند. ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه به شدت منتقد چنین فضایی بودند و سنت‌های الهیاتی و فقهی مذهب حنبلی را بسط داده و احیا کردند. موضوعات مهم مطرح شده در این میان از این قرار بود: آیا صرف ادعای مسلمانی راستین برای حاکم مسلمانی که شریعت را پیاده نمی‌سازد، کافی است؟ دانستن پاسخ این پرسش دشوار نیست و نیز تصور اهمیت این نکته برای بنیادگرایان مدرنی که علیه سکولارسازی غربی، که حاکمان مسلمان وارد کشورهای اسلامی کردند، دشوار نیست. تعلیم‌های مذهب حنبلی که محمد بن عبدالوهاب آن را به قالبی ایدئولوژیک درآورد، در قالب گروهی نظامی از قبایل تحت لوای اخوان (برادران) تجسم یافت و توانست اکثر شبه جزیره عربستان را تحت سلطه امامی واحد (پیشمازی به نام ابن سعود) درآورد. جهادی‌های اخوانی خود را «سلحشوران توحید الهی و برادران مطیع خداوند» نامیدند. این جهادی‌ها در نبرد ایمانی خود به استقبال مرگ رفتند و یکی از رجزهای جنگی‌شان این بود: «نسیم بهشتی می‌وزد، مشتاقان بهشت کجایند؟» این جهادی‌ها، به عنوان گروهی نظامی که گروه‌های اسلام‌گرای بعدی تقریباً تکرار و رونوشت آن است، از آموزه‌های عبدالوهاب نیز فراتر رفته و بیشتر به سمت افراط‌گرایی تمایل یافتند. آنها هر امر غیر سنتی را بدعت شمرده و به شدت محکوم می‌کردند- و این شامل نه تنها اختراعات جدید، بلکه همه چیز جدید می‌شد. در نظر آن‌ها الکترونیسته که بدون نفت یا موم نور تولید می‌کرد، حرام بود. اخوان آینه‌ها را می‌شکستند، زیرا آینه تصاویر را منعکس می‌کند. شکل و شمایل شخصی آن‌ها می‌بایست شکل و شمایل فرضی پیامبر را تقلید کند: سبیل‌ها را تقریباً تا ته می‌تراشند و ریش‌ها را بلند می‌کنند. العزمه در کتاب خود میان تعلیمات ابن عبدالوهاب با اشغال مسجد الحرام در مکه توسط گروهی از بنیادگرایان به رهبری جهیمان العتیبی ارتباط برقرار می‌کند.

می‌کرد، وهابیت هرگز از اندیشه‌های اولیه‌ای که بنیان‌گذارش در ابتدا صورت‌بندی کرد، فراتر نرفت. وحدت مطلق میان عقیده دینی^۱ و رژیم سیاسی، مخالفت و اعتراض سیاسی را مجاز نمی‌دانست، مگر در قالب طرفداری از ایدئولوژی‌های رادیکال‌تر و بنیادگراتر. خیزش رادیکالیسم و تروریسم در عربستان طی چند سال اخیر و کشف رابطه آن با شبکه القاعده نشان از آن دارد که این امر ذاتی این نوع نظام است.

در حال حاضر، در بستر فشار آمریکا در راستای بازسازی سیاسی و فکری کلیت جهان عرب، گردهم‌آیی‌ها و کنفرانس‌های بسیاری برگزار می‌شود که در اصل برای لیبرال، گشوده و دموکراتیک جلوه دادن نظام عربستان و تلاشی برای «بزک کردن» چهره از رنگ و رو افتاده این نظام طراحی شده است. در کنفرانسی که اخیراً در باب «حقوق زنان» برگزار شده بود، نخوت مردانه، که در قالب اعتراض به حضور زنان در بسیاری از اظهارات شرکت‌کنندگان بیان می‌شد، چنان آشکار بود که برای کاهش تنش شاهزاده عبدالله شرکت‌کنندگان را به جلسه‌ای جداگانه در کاخ سلطنتی دعوت کرد. گزارش نهایی کنفرانس به نظر می‌رسید حامی رهایی زنان و مشارکت آنان در حوزه عمومی است، اما دائماً قید مطابقت با شرع را آورده بود.^۲

۲.۵ نتیجه

حال دیگر آشکار است که داوری‌های کلی^۳ در باب اسلام و جهان اسلام (کاری که قدرت‌های استعماری در قرن نوزدهم انجام می‌دادند) بهره‌چندانی از حقیقت ندارد. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید این واقعیت که احیاگری در بن و بنیاد ناظر به تقویت همبستگی و حفظ نظام اجتماعی در مقابل انحطاط بود- و از این رو بر موضوع شریعت تاکید می‌کرد- اثر پردوام خود را بر موضوعات مربوط به بازسازی جهان اسلام باقی گذارد، تا آنکه اهمیت محوری خود را در جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرا به دست آورد.

1. Dogma

2. Al-Hayat 2004: 4.

3. Generalizations

۳ قرن نوزدهم

۳.۱ درآمد

این بخش، به اصلاح اندیشه دینی در قرن نوزدهم اختصاص خواهد داشت، دوره‌ای که تعامل سیاسی و فرهنگی میان غرب و جهان اسلام موضوعات اساسی بسیاری را برانگیخت. موضع نخست اصلاح بود و پرسش اساسی در این میان از این قرار بود: چرا آن‌ها توانستند پیشرفت کنند ولی ما این چنین عقب ماندیم؟ چرا ما که چندین قرن سرآمد جهان بودیم، این چنین ضعیف و آسیب پذیر شده‌ایم به طوری که تحت حکمرانی و مهار قدرت غرب قرار گرفتیم؟ پاسخ معمول به این پرسش‌ها در واقع این بود که لازمه اصلاح ضروری، بازگشت به اخلاق و ارزش‌های بایسته اسلام است، که عرب‌های مشرک قرن هفت میلادی را به مهتران جهان تبدیل کرد. از این رو، اصلاح به معنای احیاست، و دوشادوش رویکرد احیاگرای قرن هجدهم قرار می‌گیرد. این به معنای بازبینی سنت در پرتو تجدد بود.

اندیشمندانی از مناطق مختلف اسلامی در این فصل معرفی خواهند شد، و تاکید

ما در این جا بر سهم فکری آن‌ها در پیشبرد بحث از موضوع اسلام و تجدد است. از هند اندیشه‌های اساسی سِر سید احمد خان به اختصار بیان خواهد شد و تاثیر بحث‌های جدلی وی در باب شخصیت محمد پیامبر با شرق‌شناسانی مانند کارل فاندرا^۱ و ویلیام مویر^۲ بیان می‌شود. رفاعه رافع طهطاوی اهل مصر و احمد فاریاس شدیاق اهل سوریه نخستین روشنفکران عرب بودند که به جهان مدرن غربی سفر کردند و مستقیماً از این جهان گزارش کردند. تصویری که این دو از غرب ارائه کردند، دیگر متفکران مسلمان را که فرصت مشابهی [برای تجربه بی واسطه غرب] در اختیار نداشتند، قادر ساخت تا دیدگاهی انتقادی نسبت به وضعیت پر داغ و زخم سیاسی جهان اسلام بیورارند. در این فصل همچنین من اندیشه‌های اساسی جمال الدین افغانی را در فضای بحث جدلی وی با محقق فرانسوی فلسفه ارنست رنان^۳ تحلیل خواهم کرد. عبدالرحمن کواکبی اهل سوریه نمونه‌ای از یک متفکر عرب کاملاً نقاد است. او کاملاً از ویژگی به شدت استبدادی سیستم خلافت عثمانی آگاه بود و از طریق نوشته‌های انتقادی خود کوشید تا سیاست را از چنگال آن رهایی بخشد. محمد عبده اهل مصر، عمیقاً تحت تاثیر اندیشه‌های افغانی قرار داشت و نیز از گرایش‌های اصلاحی پر شور و اشتیاق او الهام گرفت. از این رو، او یک بسته اصلاحی اسلامی کامل ارائه کرد که به تمام مشکلات پدید آمده در قرن بیستم می‌پرداخت. پروژه بازتفسیر قرآن و سنت نیز در بستر بحث جدلی وی با افرادی مانند مورخ و وزیر امور خارجه فرانسوی گابریل هانوتو^۴ تحلیل خواهد شد. موضوع زنان را نخستین بار یکی از پیروان محمد عبده به نام قاسم امین، که در فرانسه تحصیل کرده بود، مطرح کرد.

۳.۲ چالش تجدد

جنبش احیای قرآن قرن هجدهم صرفاً در پی گشودن بحث در باب منابع معرفت اسلامی بود. تنها مفهومی که به چالش کشیده شد، مفهوم «اجماع» بود. این در حالی بود که دوباره به قیاس فقهی توسل جسته شد. هدف آن بود که مسلمانان توانایی صورت‌بندی دوباره معنای زندگی‌شان را پیدا کنند. اما قرن نوزدهم قری بود که با خود تحقیق،

-
1. Carl Pfander
 2. William Muir
 3. Ernest Renan
 4. Gabriel Hanotaux

پژوهش، اقتباس، باز-اقتباس و مذاکره در باب مفهوم سنت و معنای قرآن و نیز در نتیجه معنای اسلام را به دنبال آورد. انگیزه برای این نوع «بازاندیشی» در بن و بنیاد و در ابتدا تعهد قوی نسبت به توسعه جوامع مسلمان در مسیر مدرن‌سازی از یک سو و زنده نگه داشتن روح اسلام و قوت و نیروی آن از سوی دیگر بود. از همه این‌ها گذشته، تجدد عبارت بود از نیرویی خارجی که از بالا توسط قدرت‌های مسلط اروپایی استعماری در پی فروپاشی امپراتوری عثمانی بر جهان اسلام تحمیل شده بود.

تا پایان قرن نوزدهم، بریتانیا با موفقیت توانست بخش زیادی از هند را به زیر استعمار خود در آورد. فرانسه، تحت امپراتوری ناپلئون بناپارت در سال ۱۷۹۸ مصر را اشغال کرد. فرانسه سپس در سال ۱۸۳۰ به الجزایر حمله کرد و تونس را در سال ۱۸۸۱ به تصرف در آورد و سپس در سال ۱۸۸۲ بریتانیا به سوی مصر پیشروی کرد. هلند، خیلی پیش از این زمان، جایگاه خود را در اندونزی تثبیت کرده بود. همان طور که برنامه غربی استعمار در جهان اسلام رخ می‌داد، تاخت و تازهای بسیار دیگری نیز اتفاق افتاد. این امر دست کم سه چالش را پدید آورد که شیوه بازاندیشی سنت از سوی مسلمانان را شکل و انگیزه بخشید. نخستین چالش، کشفیات علمی و پیشرفت‌های فناوری بود؛ چالش دوم عقلانیت و عقل‌گرایی بود؛ و چالش سوم سیاسی بود. گرچه این سه چالش در این جا مستقل از یکدیگر ارائه می‌شود، واضح است که این‌ها همواره در شماری از گرایش‌های تفسیری - که در ادامه آن‌ها را مرور خواهیم کرد- در هم آمیخته است.

جهان اسلام، علم و فناوری مدرن را برای نخستین بار در قالب تجهیزات نظامی عجیب و غریب و ناشناخته تجربه کرد. این تجهیزات شکست مسلمانان در برابر نیروهای غربی را به دنبال آورد و به اشغال سرزمین‌های اسلامی به دست مهاجمان غیر مسلمان انجامید. وقتی ارتش فرانسه در سال ۱۷۹۸ به اسکندریه رسید، جنگجویان مملوک آماده نبرد تن به تن بودند. اما با دیدن توپ‌های مجهزی که با شلیک یک گلوله از راه دور ده‌ها سرباز را به خاک و خون می‌کشید، شوکه شدند. ناپلئون بناپارت شماری از عالمان علوم طبیعی و اجتماعی را همراه ارتش خود ساخته بود.

جبرتی در تاریخ خود واکنش علمای الازهر را ثبت کرده است؛ آن‌ها دعوت شده بودند تا شاهد آزمایش‌های شیمیایی توسط این دانشمندان در آزمایشگاهی بنا شده در قاهره باشند. برخی از آن‌ها در حالی که زیر لب با گفتن اعوذ بالله، از شر شیطان به خدا پناه می‌بردند، وحشت‌زده فرار کردند و این آزمایش‌ها را سحر و جادو به حساب آوردند. این نخستین رویارویی روشنفکران مصری با فناوری مدرن به دست آمده از تحقیق و پژوهش علمی بود. پاسخ این روشنفکران این بود که باید این فناوری‌ها را فرا گرفت

تا بتوان قدرت جنگ در مقابل غربی‌ها را به دست آورد. ترکیه و مصر هر دو از طریق فرستادن دانشجویان به اروپا شروع به فراگیری تعلیمات علمی مدرن کردند، و هم‌هنگام فناوری مدرن، به ویژه جنگ‌افزار را وارد کردند. استعمارگران همچنین مسلح به سلاحی فکری بودند که اسلام را مسئول ضعف و سستی جهان اسلام معرفی می‌کرد. آن‌ها جهان اسلام را به این نگاه می‌نگریستند و با آن برخورد می‌کردند که جهان اسلام تنها یک ویژگی دارد و آن ویژگی اسلامی است و فاقد هرگونه هویت‌های فرعی دیگر مانند هندی، اندونزیایی یا عرب است. موضوع وقتی پیچیده‌تر شد که ملت‌های تحت استعمار، بی‌هیچ پرسشی، این هویت تحمیلی را پذیرا شدند؛ درونی کردن این هویت فروکاسته، بحرانی هویتی پدید آورد. در نتیجه، از این اندیشه آشکارا پشتیبانی کردند که پیشرفت و مدرن شدن جهان اسلام، مستلزم نادیده گرفتن و یا حتی ترک اسلام است. کافی است فیلسوف فرانسوی، ارنست رنان (۱۸۹۲-۱۸۳۲) و سیاستمدار و مورخ فرانسوی گابریل هانوتو (۱۹۴۴-۱۸۵۳) را که از ۱۸۹۴ تا ۱۸۹۸ وزیر امور خارجه بود، به یاد آوریم.^۱ رنان به ناسازگاری مطلق اسلام با علم و فلسفه، هر دو، معتقد بود. در رساله دکتری خود با عنوان «ابن رشد و ابن رشدگرایی» (۱۸۵۲) استدلال کرد که آنچه بر آن برجسب علم اسلامی و فلسفه اسلامی زده شده، صرفاً برگردانی یونانی است. اسلام، مانند هر عقیده دینی^۲ مبتنی بر وحی، با عقل و آزاد اندیشی دشمن است. هانوتو نیز اعتقاد داشت که اسلام مسئول عقب‌ماندگی جهان اسلام است. ادعای او بر تفاوتی الهیاتی میان اسلام و مسیحیت بنا شده بود. به نظر او، آموزه تجسد^۳ در مسیحیت فاصله میان انسان و خدا را پر می‌کرد، و از این رو انسان را از عقیده به جبرانگاری^۴ رها می‌ساخت. در مقابل اما توحید خالص اسلامی فاصله‌ای پرنشدنی میان انسان و خدا می‌انداخت و جایی برای آزاده اراده انسان باقی نمی‌گذاشت. این استدلالی الهیاتی بود که هانوتو به کار گرفت تا استبداد سیاسی جهان اسلام را تبیین کند.^۵

جمال الدین افغانی (۱۸۹۷-۱۸۳۸) و محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۸) در مقام دفاع از اسلام بر آمدند و عقب‌ماندگی مسلمانان را به خود اسلام مربوط ندانستند، بلکه به فهم

۱. سیاستمدار، دیپلمات و مورخی که صحنه‌گردان بسط عمده استعمار فرانسوی در آفریقا بود. پشتیبان اتحاد فرانسه-روسیه بود، اتحادی که اهمیت خود را در حوادث پیش آمده چنان اثبات کرد که به جنگ جهانی اول انجامید. به عنوان یک ملی‌گرای فرانسوی او به سیاست‌های بسط استعماری.

2. Dogma

3. Incarnation

4. Determinism

5. Abduh 1972: 201ff.

مسلمانان معاصر از اسلام ربط دادند.^۱ هر دو استدلال کردند که اگر اسلام به شایستگی در رک و به درستی تبیین می‌شد، همان گونه که در عصر طلایی تمدن اسلامی چنین بود، مسلمانان به این سادگی مغلوب قدرت‌های غربی نمی‌شدند. پرسشی اساسی که این اصلاح‌گران مدرن مسلمان نخستین بار با آن رو در رو بودند، سازگاری اسلام و تجدد بود. چگونه یک مسلمان مومن می‌تواند در محیط اجتماعی-سیاسی مدرن زندگی کند، بی آنکه هویت مسلمانی خود را از دست دهد؟ آیا اسلام با علم و فلسفه هم‌خوانی دارد؟ پرسش دوم، سازگاری شریعت، یعنی مولفه سازنده جامعه سنتی، با قوانین موضوعه یعنی مولفه سازنده دولت-ملت بود. آیا اسلام نهادهای سیاسی مدرن مانند دموکراسی، انتخابات و پارلمان را می‌پذیرد؟ آیا این نهادها می‌توانند جایگزین نهادهای سنتی مانند شورا و مرجعیت اهل حل و عقد (علمای نخبه) شوند؟

بحث در باب پرسش‌هایی از این دست جزئی جدانشدنی از مقوله دین و سیاست است. موضوع اسلام سیاسی، در دوره اشغال استعماری اکثر کشورهای اسلامی، خود را نشان داد. مثلاً در مصر، این مسأله خیلی زود در ۱۷۹۸ بروز و نمود یافت، یعنی زمانی که مسلمانان از سبک زندگی دیگری مطلع شدند که وارد زندگی روزمره‌شان شده بود. استعمارگران ظاهر و پوشش متفاوتی داشتند، آن‌ها متفاوت رفتار می‌کردند و سخن می‌گفتند. آن‌ها غذای غیر حلال می‌خوردند، شراب می‌نوشیدند، با زنانی که محرم آن‌ها نبودند رابطه آزاد داشتند و زنان‌شان لباس ناشایست به تن می‌کردند. به طور خلاصه، صرف حضور این مزاحمان، هویت اجتماعی و دینی مسلمانان را به شدت تهدید میکرد، آن‌هم در قلمروی که بدون حضور این مزاحمان، به طور خالص اسلامی بود.

از طنز روزگار و از خلاف آمد عادت، ناپلئون خود را به عنوان پاسدار «ایمان» در مقابل پاپ کاتولیک و سلطان فاسد عثمانی به علمای مصری نشان داد. او سپس ادعا کرد که اسلام آورده است. هیچ کدام از این‌ها ثمری به بار نیاورد. در چنین فضای تاریخی حیرت‌آوری گرچه «سنت» مورد بازاندیشی قرار گرفت، سرشت قرآن، ساختار و پیش‌زمینه تاریخی آن هرگز به دقت واکاوی نشد. قرآن، به عنوان نمونه اعلامی متن بنیادی اسلام، از دسترس پژوهش انتقادی دور نگه داشته شد. قرآن منبع الهام‌بخشی یگانه، والا مقام و اساسی بود که می‌بایست حفظ و حراست می‌شد. اساساً قرآن کلام لفظ به لفظ خداوند بود. از این رو، مسلمانان تحقیقات شرق‌شناسان در باب قرآن، تاریخ و ساختار آن را به عنوان بخشی از توطئه اروپایی علیه اسلام و مسلمانان می‌نگریستند.

1. Keddie 1983; Matthee 1989: 151-169; Kedourie 1966.

۳.۳ بازاندیشی اجماع: ظهور علمای جدید

همان‌طور که ذکر شد، نخستین قدم در مسیر «بازاندیشی» سنت، که انقیاد مسلمانان انگیزه‌بخش این بازاندیشی بود، در هند برداشته شد؛ جایی که نیاز به نوع جدیدی از اجماع، گشایش واقعی در این مسیر را آسان ساخت. در مصر، نخستین رویارویی با اروپا در قرن ۱۹ میلادی، مسیر مشابهی را، گرچه احتمالاً با رویکرد احیاگرانه آزاداندیش‌تری پدید آورد. شیخ رفاعة رافع طهطاوی (۱۸۷۳-۱۸۰۱) امام نخستین ماموریت نظامی مصری به فرانسه جهت آموزش مدرن بود. طهطاوی از استاد خود شیخ حسن عطار، که از ۱۸۳۰ تا ۱۸۳۴ رییس الازهر بود و تلاش کرد علوم سکولار را وارد برنامه قدیمی‌ترین نهاد آموزشی اسلامی سازد، بسیار الهام گرفت.^۱ ۲ بر خلاف تصور، رییس فرانسوی مدرسه

1. Dodge 1961.

۲. مسجد الازهر را فاطمیان ساختند. آن‌ها در ۹۶۹ مصر را تصرف کرده بودند. این مسجد چیزی بیشتر از یک عبادتگاه بود، بلکه مسجد جامع بود. از آنجا که اکثر مسلمانان مصر سنی بودند و قوانین فقهی و آداب و رسوم عبادی خود را داشتند، فاطمیان مواظب بودند که توهینی به آن‌ها روا نشود. فاطمیان به جای اتخاذ رویکردی سرکوبگر، کوشیدند با ایدئولوژی و تبلیغات بر اتباع سنی مذهب خود پیروز شوند. یکی از روش‌های اصولی ترویج اعتبار و حیثیت فاطمیان، نظام حقوقی آن‌ها بود که با ایدئولوژی خاص‌شان پیوند خورده بود. در دوره ایوبیان

(۱۲۵۰-۱۱۷۱)، به الازهر به شدت بی توجهی شد- این کار برای احیای سنت اهل سنت و فاطمی‌زدایی صورت پذیرفته بود. در دوره مملوکیان (۱۵۱۷-۱۲۵۰) الازهر دوباره نقش مهم خود را به دست آورد. نخست، از این نهاد خواسته شد که از دانش زبان عربی محافظت کند، زیرا مملوکیان خود به ترکی سخن می‌گفتند. مسئولیت دوم همکاران الازهر و مکتب‌های مسجدی حفظ و حراست از شریعت -تنها وسیله برای رعایت حقوق مردم در مقابل نظامی‌گری افسارگسیخته مملوکیان- بود. وظیفه سوم الازهر تعلیم اصول قرآنی اخلاق و عدالت اجتماعی در زمانه خودخواهی و افراط مفتضحانه طبقه حاکم بود. چهارم، در دوره توحش طبقه حاکم، شیوخ الازهر احساس وظیفه کردند تا سنت عشق، بخشایش و مهربانی محمد را زنده نگاه دارند. شیوه پنجمی که الازهر به مردم خدمت کرد، پناه دادن به مردم در هنگام خطر بود. و سرآخر آنکه در دوره مملوکیان، الازهر نیاز داشت که در میان تعصب ناشی از دو قرن تجاوز صلیبی و خرافات و جهل ناشی از فقر، به ویژه در مناطق روستایی، دین را در سطح عالی حفظ کند. تثبیت دوباره الازهر، پس از آنکه صلاح الدین آن را به مسجدی کم‌اهمیت فروگذاشته بود، اهمیت فراوان دارد. با نظر به فوریت حفظ فرهنگ و دین واقعی وحی شده به پیامبر، این موضوع برای تاریخ مصر نیز دارای اهمیت است. هنگامی که حملات مغولان آسیای غربی را در قرن سیزده و چهارده میلادی ویران ساخت، قاهره جایگزین بغداد به عنوان مرکز فرهنگی اصلی عرب‌ها شد. الازهر نه تنها تبدیل به مسجد جامع و مرکز آموزشی شد، بلکه در آن زمان حرمی برای مومنان، خوابگاهی برای زائران، پناهگاهی برای فقیران و مکان گرد آمدن زاهدان بود. در سال ۱۴۹۷ واسکو دو گاما با کشتی به اطراف دماغه امید نیک سفر کرد و مسیر بازرگانی جدیدی به هند را ترسیم کرد. چیزی نگذشت که این دماغه تبدیل به مسیر بازرگانی اروپا با شرق شد، و مصر در آمد حاصل از گمرک و حمل و نقل کالا را از دست داد. خسارت‌ها و کسادی جبران‌ناپذیری که در پی این تغییر مسیر پدید آمد بدان معنا بود که سلطان پولی نداشت تا به ماموران مملوک خود و متحدان بادیه‌نشین خود بپردازد تا رضایت آن‌ها را به

طب در قاهره با وارد کردن علوم سکولار به الازهر مخالف بود، آن‌هم با این استدلال که الازهر باید با عنوان نهادی دینی صرف به کار خود ادامه دهد. حسن عطار، که خود به علوم سکولار مانند نجوم، طب، شیمی و مهندسی، نیز ادبیات و موسیقی تسلط داشت، هیچ تناقضی میان دانش دینی و رشته‌های علمی سکولار نمی‌دید.

طهطاوی با داشتن چنین استاد الهام‌بخشی، موفق به یادگیری فرانسه شد و قدری در اندیشه و ادبیات فرانسوی قرن ۱۸ به پژوهش پرداخت. چه بسا از همه مهم‌تر اینکه او زمان برای دیدن و سیر در زندگی روزمره پاریس داشت و مشاهدات خود را در کتابی ثبت و ضبط کرد که پس از بازگشت‌اش به مصر با عنوان «تخلیص الإبریز فی تلخیص باریز» [استخراج زر ناب از گزارش پاریس] منتشر کرد. پس از بازگشت‌اش از پاریس، او به عنوان مدیر مدرسه تازه تأسیس زبان و ادبیات (مدرسة اللسان) منصوب شد. بخش ترجمه در سال ۱۸۴۱ به این مدرسه ضمیمه شد. کتاب‌های مختلف از زبان‌های متنوع اروپایی در رشته‌هایی مانند جغرافی، تاریخ، هندسه، ریاضی، مهندسی و حقوق به زبان عربی ترجمه شد. طهطاوی همچنین سردبیر نخستین روزنامه رسمی با عنوان «الوقایع المصریة» شد.^۱

طهطاوی نه تنها یکی از پیشگامان بیداری فکری در فرایند بازناندیشی سنت بود، بلکه در اسلام‌پژوهی نیز نقش او نقطه عطفی در تشخیص جایگاه علما بود. به نظر او، علما جایگاهی بیش از پاسداران سنت ثابت و جاافتاده داشتند. او خود به فقه مسلط بود و رسماً شافعی مذهب بود و باور داشت که سازگار ساختن شریعت با شرایط نوین زمانه، هم ضروری و هم مشروع است. طهطاوی مانند شاه ولی‌الله خواستار گشودن دوباره باب اجتهاد (تلاش شخصی برای تصمیم‌گیری در باب موضوعات شرعی) بود. او حتی یک قدم پیشتر نهاد و پیشنهاد کرد که تفاوت اندکی میان اصول شریعت و «حقوق طبیعی»^۲ وجود دارد، حقوقی که قوانین اروپای مدرن بر اساس آن بنا شده است. این بدان معنا بود که فقه اسلامی می‌توانست در مسیر سازگاری با نیازهای زمانه مورد بازتفسیر قرار گیرد.

دست آورد و در نتیجه شاهد تخریب روحیه ارتش شد. علاوه بر تخریب مسیر تجاری مصر، پر تغالی‌ها همچنین به دریای سیاه حمله کردند. حکمرانی عثمانی‌ها بر مصر بر سه اصل استوار بود، که دو اصل از این سه اصل، اثر مثبتی بر نقش الازهر داشت. دو دیوان مشورتی که در قاهره تأسیس شد، پاشا را که تنها برای یک سال منصوب می‌شد، یاری می‌کرد. علاوه بر مقامات برجسته اداری و امیران مملوک، دیوان‌ها شامل سران چهار نظام‌نامه حقوقی و شماری از شیوخ مهم بود. این به الازهر قدرت تأثیرگذاری بر امور سیاسی می‌بخشید. با واگذاری امور محلی مصر به مملوکیان، سلطه عثمانی الازهر را تحت مهار مقامات محلی مملوک قرار داد، و در طول قرون ۱۶ تا ۱۸ میلادی از این نهاد همان خدماتی را خواستار شد که در طول جنگ‌های صلیبی و حمله مغول از آن طلب می‌کرد.

1. Hourani 1984: 71.

2. Natural Law

او اصلی توجیهی را به این مضمون پیشنهاد کرد که در شرایط معینی فرد مسلمان می‌تواند تفسیری از قانون را بپذیرد که از نظام‌نامه قانونی خودش اقتباس نشده است. نویسندگان بعدی این پیشنهاد را برگرفتند و در بساختن نظام حقوقی اسلامی مدرن و یکپارچه در مصر و در جاهای دیگر مورد استفاده قرار گرفت.^۱

شایان ذکر است که اصلاح‌گران مسلمان توانستند با توسل به اصل اجتهاد (استدلال‌ورزی عقلانی) اصل اجماع را بشکنند. این کاری شدنی و موفقیت‌آمیز بود؛ زیرا برای این کار از اصل قیاس فقهی کمک گرفته شد. اصلاح‌گران توانستند میان جلد‌های فقه رفت و آمد کنند، بی آنکه خود را به پیروی از یک مکتب فقهی خاص محدود سازند. این نوع اصلاح‌گری، از رهگذر آزادی بیشتری که برای گزینش آرا و به کار بردن قیاس فراهم می‌آورد، تبدیل به ابزاری برای قاعده‌گذاری حقوقی و جمع و تدوین امور شرعی در بسیاری از کشورهای مسلمان شد. در این میان، به مدد صنعت چاپ و نظام‌های آموزشی مدرن، طبقه جدیدی از روشنفکران نیز درگیر این فرایند شدند و مرجعیت انحصاری و یکدست طبقه علمای سنتی در سراسر جهان اسلام را به چالش کشیدند. این امور عواملی اساسی در بساختن دولت-ملت‌های مسلمان پس از استقلال بود. (امروزه، کاربرد پرفوت اینترنت، مرجعیت سنتی علما و حتی روشنفکران مدرن را پاره-پاره ساخته است). اگر علمای سنتی اصل «اجماع» را به چالش کشیدند و در باب آن دست به بازاندیشی زدند به طوری که فضای جدیدی برای تأمل عقلانی در باب سنت فراهم شد، طبقه جدید روشنفکران در حال شکل‌گیری، در فرایند «بازاندیشی» یک قدم فزاینده رفتند. با این حال، شکستن «اجماع» پیشرفت عمده دامنه‌داری در سراسر قرن بیستم بود.

۳.۴ افغانی: پیشگام اصلاح

جمال‌الدین افغانی الهام‌بخش نیاز به اصلاح در سراسر جهان اسلام و برانگیزنده آن بود. او این کار را از رهگذر آمیختن مخالفت فعال با قدرت‌های پادشاهی در جبهه سیاسی و فکری و نیز با پیشبرد حوزه فکری در هند، ایران، مصر و ترکیه انجام داد. همان‌طور که نویسندگان دیگر نشان داده‌اند، «او از جنبش‌هایی که در راستای آزادی‌های قانونی فعالیت می‌کردند و برای آزادی از سلطه خارجی می‌جنگیدند (مصر و ایران)، حمایت می‌کرد. او به حاکمان مسلمانی که مخالف اصلاحات بودند یا در مقاومت علیه تجاوز

1. Hourani 1984: 75.

اروپا آشکارا شکست خورده بودند، حمله می کرد. او حتی امکان ترور سیاسی را در نظر داشت. هدف نهایی او اتحاد دولت‌های مسلمان (شامل دولت شیعه ایران) در قالب یک خلافت واحد بود، خلافتی که بتواند دخالت اروپا را دفع کند و شکوه اسلام را از نو بیافریند. ایده اتحاد جهان اسلام^۱ تمنای بزرگ زندگی او بود.^۲

تأثیر شخصیت فردی و اندیشه‌های افغانی بر اندیشه مدرن اسلامی به طور کل (شامل هند و مصر) انکار نشدنی است. از روی نوشته‌های او درمی‌یابیم که او در شهرهای مقدس شیعی نجف و کربلا تحصیل کرده بود. در واقع، نوشته‌ها و سخنرانی‌های او نشان از دانش مسلم او در فلسفه اسلامی، به ویژه فلسفه ابن سینا دارد - سنت سینایی در آن زمان بیشتر در مدارس شیعی رایج و زنده بود تا مدارس سنی مذهب. همچنین می‌دانیم که او برای نخستین بار هنگامی که ۱۸ ساله بود از هند دیدار کرد و ۱۸ ماه در آنجا اقامت گزید. او که قبلاً از تعلیم کامل در سنت اسلامی برخوردار شده بود، در هند برای نخستین بار علوم و ریاضیات مدرن اروپایی را فرا گرفت و «فراگیری دانش‌های اروپایی و روش‌های آن‌ها و نیز آشنایی نسبی با انگلیسی را به خزانه تعلیمات خود افزود».^۳ پس از اخراج از مصر در ۱۸۷۹، افغانی به هند بازگشت و تا ۱۸۸۲ در آنجا ماند.

افغانی به سال ۱۸۸۳ در پاریس، در باب «اسلام و علم» و به ویژه توانایی اسلام در اصلاح و سازگاری با تمدن جدید، با ارنست رنان مناظره کرد. عبده یک سال بعد در پاریس به افغانی پیوست. این دو با یکدیگر هفته‌نامه‌ای با عنوان «العروة الوثقی» راه انداختند. افغانی اعتقاد داشت که اسلام شبیه ادیان دیگر است، اما دینی راستین، کامل و بی‌نقص است که می‌تواند تمام نیازهای روحی انسان را برآورده سازد.

مانند دیگر متفکران زمانه خود، افغانی متمایل بود که داوری متفکران آزاداندیش اروپایی در باب مسیحیت را بپذیرد که در نظر آن‌ها مسیحیت دینی غیر عقلانی و دشمن علم و پیشرفت بود. در عین حال، او می‌خواست نشان دهد که این انتقادات بر اسلام وارد نیست. بلکه اسلام، درست به عکس، با اصول کشف شده عقل علمی همخوان است؛ در واقع اسلام دینی بود که عقل آن را بایسته می‌شمرد. اسلام نیازمند یک لوتر بود. در واقع این یکی از موضوعات مورد علاقه افغانی بود، و چه بسا او خود را کسی می‌دید که می‌تواند نقش اصلاح‌گری ایفا کند. وقتی اصلاح صورت پذیرد، اسلام قادر خواهد بود تا نقش محوری خود به عنوان داوری اخلاقی را درست مثل دیگر ادیان ایفا کند.

1. Pan-Islamism

2. Goldziher and Jomier n.d.: 416-417.

3. Ibid.: 4-5.

میراث اسلامی شاهدهی بر این ادعا بود: علوم عقلی در جهان اسلام شکوفا شد، این علوم به راستی اسلامی و عربی بود. بدون شک نزاع میان دین و فلسفه همیشه در اسلام باقی خواهد بود، اما این از آن رو است که این نزاع همیشه در ذهن بشری جا دارد.^۱

فعالیت‌های سیاسی افغانی موجب برانگیختن بدگمانی حاکمیت، به ویژه ماموران بریتانیایی در مصر شد، شیوخ الازهر نیز ناگزیر به آموزه‌های او اعتراض کردند. این الهی‌دانان محافظه‌کار نسبت به دیدگاه‌های پیشرفته افغانی در باب فراگیری علوم عمدتاً به دو دلیل به چشم تردید نگریستند: نخست به خاطر دانش فلسفی وی و تلاش‌اش برای احیای آموزش فلسفه که در حلقه‌های محافظه‌کار دینی همواره به چشم دشمن دین راستین نگریسته می‌شد؛ و دوم عدم تقید او به برخی آداب و رسوم مذهبی، آدابی که در نظر مردم، جایگاهی دینی یافته بود.^۲ این انتقادات نشان می‌دهد که آموزه‌های او حقیقتاً آموزه‌هایی تازه و از این رو ناپذیرفتنی بود.

در ایران موضوع «چگونگی تعامل با غرب» با افغانی آغاز شد. در همان اوایل ۱۸۸۰ میلادی او خواستار اتحاد نیروهای مخالف گسترش استعمار غربی (چه نیروهای دینی و چه غیر دینی) شد. این امر سرآغاز در انقلاب مشروطه ۱۹۰۵/۱۹۰۶ تحقق یافت. هنگامی که او سخن خود را به گوش ایرانیان رساند، وابستگی ایران به غرب واقعیتی از پیش تثبیت شده بود. در سال ۱۸۱۳ میلادی در پی مجموعه شکست‌هایی نظامی، روسیه عهدنامه تحقیرآمیزی با ایران بست که بنا بر مفاد آن وارثان تاج و تخت ایران باید به تایید روسیه می‌رسیدند. به موازات از دست دادن ولایت‌های قفقاز، همچنین عهدنامه ترکمنچای ایران را ملزم کرد که غرامت سنگینی بپردازد و صلاحیت قضایی کنسولی کامل روسیه را بر شهروندان روس در ایران بپذیرد. به زبان ساده، این «کاپیتولاسیون» ننگین، به معنای معافیت از صلاحیت قضایی ایران بود. این نظام معافیت بعداً به شهروندان اروپایی و عثمانی هم سرایت یافت.

در سال‌های بعد وابستگی ایران به غرب با اعطای امتیازهای غیر مسئولانه به تاجران بریتانیایی و روسی تشدید شد. در سال ۱۸۷۲ به تاجر بریتانیایی جولوس د. روتر^۳ امتیازات وسیعی داده شد که او را قادر ساخت تا حد زیادی اقتصاد ایران را به کنترل خود در آورد؛ در ۱۸۷۹ روسیه حق ماهیگیری در دریای خزر را به دست آورد. ۱۸۹۰ نقطه اوج امتیازدهی بود: کمپانی سلطنتی توتون و تنباکو، که مالکیت انگلیسی داشت،

1. Hourani 1984: 122-123.

2. Adam 1933: 7.

3. Julius de Reuter

انحصار پنجاه ساله تولید، تجارت و صادرات کلی توتون و تنباکوی کشت شده در ایران را از آن خود کرد. این امتیازات، بارقه نخستین خیزش موفق عمومی را در ایران مدرن زد. میرزای شیرازی (درگذشت ۱۸۹۴) که به عنوان بالاترین مرجع دینی قبول عام یافته بود، به واگذاری امتیازات به قدرت‌های خارجی اعتراض کرد و طی فتوایی استعمال توتون و تنباکو از سوی مومنان را حرام اعلام کرد. ایرانیان در همه جا استفاده از توتون و تنباکو را کنار گذاشتند، و شاه چاره‌ای نداشت جز آنکه قرارداد را لغو کند.^۱ این خیزش دقیقاً همان چیزی بود که افغانی در سر داشت. او می‌پنداشت که مسلمانان باید متحد عمل کنند تا بتوانند در برابر سلطه غربی موضع بگیرند. او باور داشت که اهل سنت و شیعیان باید در هنگام رویارویی با خطر تفاوت‌های خود را کنار بگذارند و حتی مسلمانان و غیر مسلمانان بر مبنای اسلام اصلاح‌شده باید در نبردی مشترک در کنار یکدیگر بایستند. افغانی در سال ۱۸۸۷ و دیگر بار در ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۱ به ایران سفر کرد و بر نسل جوان‌تر روشنفکران اصلاح‌اندیش اثر گذاشت، روشنفکرانی که برخی از آنان بعدتر نقشی تعیین‌کننده در انقلاب مشروطه ایفا کردند.

۳.۵ بازاندیشی سنت: نقد حدیث، ظهور تفسیر جدید قرآن

تأثیر افغانی نه تنها در ایران بلکه در هند و مصر نیز مشهود بود. استدلال قوی و قانع‌کننده او به سود اصلاح در همه جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و نیز فکری زندگی، اندک-اندک به بسط تفسیرهای نوینی از اصول بنیادی اسلام، یعنی قرآن و سنت، منجر شد. سنت، شامل گفتار و رفتار پیامبر و نیز تایید یا رد او نسبت به گفتار و رفتار صحابه‌اش بود. بر خلاف قرآن، که در همان اوایل در قالب مکتوب ثبت و ضبط شد، سنت تا پیش از آنکه در انتهای قرن دوم قمری/هشتم میلادی در قالب مجموعه احادیث تدوین شود، تنها به صورت شفاهی منتقل شد. تمام گزارش‌های حاوی احادیث به صورت شفاهی منتقل شده بودند. این وضعیت احتمال جعلی بودن آن‌ها به دلایل و انگیزه‌های متعدد را به میان می‌آورد. این واقعیت، محدثان اولیه را، که کاملاً از این مخاطرات آگاه بودند، برانگیخت تا اصول نقادانه معینی را برای ارزیابی اصالت احادیث پیروراند و از این راه آنچه را که باید پذیرفته شود بپذیرند و مانع از ورود احادیث ساختگی به مجموعه‌های حدیثی شوند. در چارچوب مدرن «بازاندیشی»، به این رویکرد نقادانه سنتی نسبت به حدیث توسل جسته شد، حتی از الگوی نقادانه سنتی فراتر رفتند. بازاندیشی سنت با تلاش‌ها در جهت

1. Lambton 1965: 119-157; Keddie 1966.

گشودن سرفصل دوباره‌ای در باب معنای قرآن و پرداختن به موضوعات مدرن همراه شد. این تلاش‌ها با پیگیری در راستای شکل‌دهی به تفسیر جدید قرآن بدون وابستگی شدید به حدیث در تفسیرهای کلاسیک قرآن صورت پذیرفت. به دیگر سخن، نقد سنت اساسا یکی از نتایج درگیر شدن متفکران مسلمان با تفسیر قرآن در مسیر نسبتا متفاوتی بود. لازمه احساس نیاز شدید به رویکرد نوین به قرآن، (رویکردی که اوضاع و احوال جدید و نزاع‌برانگیز را به روی معانی قرآن می‌گشود) این بود که تفسیر مدرن قرآن از تفسیر سنتی قرآن، که به شدت از نقل احادیث گرانبار بود، فاصله بگیرد.

سر سید احمد خان هندی (۱۸۹۸-۱۸۱۷) که یک عالم سنتی نبود، نخستین تجددگرای هندی بود که تفسیری نو، و در آن زمان ناشناخته، ارائه کرد.^۱ او که دفاعیه‌پرداز دینی^۲ بود، کوشید آموزه‌های دینی ارائه شده در قرآن را در پرتو کشفیات علمی مدرن توجیه کند. این دیدگاه که قرآن می‌بایست جایگاهی محوری در جهت‌دهی به رفتار مسلمانان ایفا کند، ظاهرا دیدگاهی بود که در میان بخشی از روشنفکران مسلمان اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم در هند در حال کسب مقبولیت بود. این دیدگاه قرآن‌محور در مقابل دیدگاهی بود که نقشی اساسی برای احادیث نبوی عموما پذیرفته شده توسط علما در این باب قائل می‌شد. هدف از این دیدگاه در درجه نخست، ایجاد فضایی برای تفسیر قرآن با اصطلاحات مدرن، همچنین ریشه‌کن کردن خرافاتی بود که در میان جوامع مسلمان رایج بود. سید احمد خان نخستین کسی بود که این موضوع را طرح کرد و بر نابسامانی‌ها در تفسیر قرآن انگشت نهاد و ابراز داشت که این تفاسیر حتی فاقد اصول عامی است که تفسیر کتاب مقدس بر اساس آن بنا شده است. اکثر آنچه مفسران کلاسیک عرضه کرده‌اند به قرآنی تعلق دارد که از قوانین شرعی، الهیات مدرسی^۳ و پند و اندرز گرفته شده است. در واقع، بخش قابل توجهی از تفاسیر کلاسیک «بی ارزش و پر از احادیث ضعیف و ساختگی (منسوب به پیامبر) است» و یا حاوی قصه‌های بی اساسی است که از یهودیت وام گرفته شده است. از این رو، در نظر او لازم است که تفسیر قرآن را از سنت رها ساخت، در عوض، اصول «عقل» و «طبیعت» را جایگزین آن ساخت. به نظر او قرآن خودبسنده است و برای فهم آن تنها نیازمند به کارگیری ذهنی متعهد و روشنگر هستیم. اصول تفسیر نباید متکی بر حدیث باشد، زیرا این امر جنبه ابدی و جهانشمول قرآن را به خطر می‌اندازد. در نظر او، معجزه بزرگ قرآن جهانشمولی آن است که هر چقدر دانش

1. Troll 1978; Malik 1980.

2. Apologist

3. Scholastic

بشر رشد کند، باز هم به هر نسلی اجازه می‌دهد که در آن معنایی مرتبط با وضعیت خودش بیابد. تفسیر حدیث محور متمایل است که معنای قرآن را به وضعیت‌های خاص تاریخی محدود سازد، و از این رو جهانشمولی آن را تیره و تاریک می‌سازد.^۱

این رویکرد، احمد خان را به سمت ارزیابی انتقادی دومین منبع معرفت اسلامی، یعنی سنت سوق داد. او از یک سو، تحت تاثیر نقد انجیلی بر گزارش‌های نقل حدیث توسط محققان اروپایی مانند کارل فاندلر (۱۸۶۵-۱۸۰۳) و ویلیام مویر (۱۹۰۵-۱۸۱۹) قرار داشت و از سوی دیگر به گروه اهل حدیث، که تنگ نظر و دارای گرایش وهابی بودند، واکنش نشان می‌داد. گروه اهل حدیث، گروهی وهابی بودند که به صحت مطلق و اعتبار شرعی احادیث به عنوان دومین منبع الهی اعتقاد کورکورانه داشتند. از این رو، او «نهایتا بدانجا رسید که اعتبار تقریبا تمام احادیث را رد کرد».^۲ اما، این بدان معنا نبود که او سنت را تماما رد کرد، گرچه حدیث مهم‌ترین حامل سنت به حساب می‌آید.

به نظر می‌رسد که محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۸) اهل مصر نیز مانند احمد خان، رویکرد نقادانه، گرچه محتاطانه‌ای نسبت به مطالب موجود در مجموعه‌های مدون حدیثی اتخاذ کرد. محمد عبده به تبیین نظری تعریف احادیث صحیح نمی‌پردازد. اما گاهی احادیث را رد می‌کند که با معانی صریح برخی از عبارات قرآنی یا با عقل و فهم عمومی در تناقض است. او در رد احادیث مربوط به سحر یا مولفه‌های شیطانی و نیز فرشتگانی که نازل شدند تا برای جنگ با دشمن دوشادوش مجاهدان مسلمان بجنگند، آشکارا این رویه را در پیش می‌گیرد. چنانچه خواهیم دید، تفسیر نیمه عقلانی وی از قرآن مستلزم رویکردی نقادانه به سنت است.^۳

اوایل قرن بیستم شاهد بروز جنبش موسوم به اهل قرآن بود، گروهی هندی که مخالف گروه اهل حدیث بودند و باور داشتند که قرآن تنها منبع معتبر الهی است، در حالی که حدیث منبعی کمکی است که باید در معرض نقادی تاریخی قرار بگیرد. این پاسخی مهم به تاکید جنبش اهل حدیث بر سنت بود، تاکیدی که موجب تمایل به نسخه اصلاح‌گرانه قشری^۴ شد. ایرادی اساسی که جنبش اهل قرآن پیش می‌نهاد، تردید در باب اصالت گزارش‌های حاوی سنت نبود، بلکه ایراد اساسی این بود که آیا سنت و قرآن به یک اندازه وحی الهی است یا خیر. این امر، دیدگاهی را که بر اساس آن سنت گونه‌ای

1. Brown 1996: 44.

2. Ibid.: 33.

3. Ibid.: 37.

4. Ritualistic

از وحی تلقی می‌شد که مرجعیتی همسنگ قرآن داشت گرچه در شکل با آن تفاوت داشت، به زیر پرشش می‌کشید.

در مصر نیز اختلاف نظری مشابه هند، گرچه با لحن خشونت‌آمیز کمتری، رخ داد. مشابه جنبش اهل قرآن در هند، این جنبش تحت تاثیر پافشاری سید احمد خان بر جهان‌شمولی قرآن در مقابل تاریخ‌مندی سنت قرار گرفت. منتقدان مصری سنت، با برافراشتن شعار «اسلام قرآن است و بس» در مقاله‌ای در مجله «المنار»^۱ در سال ۱۹۰۷ رویکرد محتاطانه عبده نسبت به ادبیات حدیثی را به رویکردی رادیکال‌تر تبدیل کردند.^۲ چندین کشور مسلمان از جمله هند به این رویکرد واکنش‌های شدیدی نشان دادند. یکی از برون‌دادهای جذاب‌تر این گفتگو در باب اصالت حدیث، بروز و ظهور تلاش برای جدا ساختن مرجعیت سنت از اصالت تاریخی نقد حدیث بود. بنابراین، نتایج نقادی تاریخی جدید دست‌کم تا حدودی پذیرفته شد، این در حالی است که اصالت سنت نیز، علی‌الاصول پذیرفته شد.

۳.۶ بازاندیشی معنای قرآن

جهت‌گیری تفسیر مدرن قرآن را می‌توان به سه گرایش اصلی تقسیم کرد که هر یک اساساً به یکی از چالش‌های عمده مدرنیته، یعنی عقل، علم و سیاست می‌پردازد. در حالی که تفاسیر جدید قرآن در قرن ۱۹ در هند و مصر به چالش‌های علم و عقل پرداخته بودند، چالش سیاست در قرن بیستم به ویژه با برچیده شدن خلافت عثمانی و تاسیس پاکستان آشکار شد. اعتماد مطلق به علم در هند از همه آشکارتر بود و این اشتیاق افغانی را برای رد «طبیعی‌باوری»^۳ در تنها کتابی که نوشت نشان می‌دهد.

۳.۶.۱ اسلام و علم

پیشتر به سید احمد خان هندی پرداختیم که به ارزیابی موضوعات علمی در تفسیر خود می‌پرداخت. همان‌طور که دیدیم هدف از نقد حدیث و نیز بررسی جایگاه سنت، رها

۱. این مجله در سال ۱۸۹۸ تاسیس شد و تا مرگ بنیانگذار آن رشید رضا، شاگرد عبده، در سال ۱۹۳۵ ادامه داشت.

2. Sidqi 1907: 906ff.

3. Naturalism

ساختن تفسیر قرآن از تاثیر سنگین سنت و در نتیجه تسهیل معرفی در ک به نسبت مدرن تری از پیام قرآن بود. در انتقاد از تفاسیر کلاسیک قرآن -از حیث منابع و موضوعات مورد علاقه- او تنها آن بخش هایی از این تفاسیر را پذیرفت که با جنبه های ادبی قرآن سر و کار داشت. علاقه اصلی او سازگار ساختن معانی قرآن با کشفیات مدرن در علوم طبیعی بود. به نظر او هنگام تبیین بخش های مرتبط با قرآن، باید به کشفیات علمی طبیعی توجه شود؛ زیرا در قرآن چیزی وجود ندارد که با «قانون طبیعت»^۱ در تضاد باشد. کشفیات مدرن علمی باز نمود وعده های خداوند در باب واقعیت است و قرآن وعده های خدا را در قالب کلمات عرضه کرده است. مطابق این استدلال، احمد خان پیشنهاد کرد که کتاب مقدس مسلمانان باید با قانون طبیعت (شامل کشفیات علمی) بر سر آشتی در آید. او از این رو معجزات و نیز بسیاری از توصیفات قرآنی را که در معنای تحت اللفظی شان «فراطبیعی» به حساب می آمد، انکار کرد. او این آیات را استعاری و بیان غیر سراسر واقعیت به حساب آورد.^۲

به نظر احمد خان، کلمات و عبارات قرآنی را نباید صرفاً در معنای سراسر است و تحت اللفظی شان فهمید؛ قرآن اغلب از استعاره، تمثیل و دیگر تعبیرهای غیر سراسر استفاده می کند. برای تایید معتبر و سنتی این ادعا او بیان کرد که چگونه علمای قدیم در جایی که معنای ظاهری آیات با فهم عمومی یا عقل بشری ناسازگار است، همیشه معنای تحت اللفظی بسیاری از واژگان قرآنی را نمی پذیرفتند. علما معجزات را می پذیرفتند و از این رو توصیفات فراطبیعی قرآن را در معنای تحت اللفظی اش قبول می کردند، زیرا علوم طبیعی در آن زمان به قدر کافی بسط و توسعه نیافته بود. اما از آنجا که اطلاعات اندکی در باب ادبیات عرب پیشا-اسلامی در دست است، او نتیجه می گرفت که ممکن است واژگان و عبارات قرآنی معنایی متفاوت از آنچه لغت شناسان بیان می کنند، داشته باشد. از این رو، لازم است که ماخذهای دیگری را به کار بست و معنای قرآن را بر اساس این ماخذها پذیرفت، حتی اگر این ماخذها در لغت نامه ها یافت نشود.^۳

واضح است که سید احمد خان، به شیوه ای غیر انتقادی، تلقی صریح از قرآن به مثابه متن را پذیرفته بود، تلقی ای که از زمان قالب بندی رسمی^۴ قرآن تثبیت شده بود. این امر بیانگر تحسین او نسبت به بخش هایی از تفاسیر سنتی است که بر جنبه ادبی قرآن تاکید

1. The Law of Nature

2. Khan 1995: 1-20.

3. Ibid.:15.

4. Canonization

می‌ورزد. گرچه او در باب مقدار دانشی که در اختیار فرهنگ عرب پیش از اسلام بوده است تردید دارد، از نظر روش‌شناختی بر اهمیت این دوره تاکید دارد. او نتیجه می‌گیرد که قرآن، نخست و پیش از هر چیز، باید توسط خود قرآن، یا با فهم ساختار درونی آن تفسیر شود. چنین اصلی از خود قرآن گرفته شده است.^۱ دوم آنکه فهم ادبیات عرب پیش از اسلام پیش شرط فهم قرآن است.

از نظر روش‌شناختی چیز تازه‌ای در پیش‌فرض سید احمد خان وجود ندارد. اما تفاوت میان تفسیر او از قرآن و تفاسیر کلاسیک در قلمرو معنایی است که او از قرآن برداشت می‌کند، معنای مدرنی که علم، به ویژه علوم طبیعی، را دین جدید سکولاریسم در نظر می‌گیرد. او که مجذوب دنیای علم و اکتشاف مدرن بود، لاجرم باید راهی می‌یافت تا آن را با کتاب مقدس خود هم‌ساز کند. به نظر من تلاش سید احمد خان برای گشودن معنای قرآن به روی پذیرفتن یافته‌های علمی جدید، نقطه جریانی شد که بعدتر به ظاهر در مسیری معکوس حرکت کرد، یعنی جریانی که برتری علمی قرآن^۲ و «اسلامی‌سازی» معرفت و علم را مورد تاکید قرار می‌داد.^۳ جریان برتری علمی نشان می‌داد که تمام کشفیات علمی تلویحا در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. و از این رو، معجزه قرآن از نظریه کلاسیک برتری سبک ادبی قرآن فراتر می‌رفت و شامل برتری علمی می‌شد. جریان اسلامی‌سازی معرفت به دنبال ریشه‌های اسلامی معرفت مدرن بود.

1. Khan 1995: 2 and 13-15.

2. Al-Iskandrani 1880; 1883; 1897; al- Jawahiri 1971; al-Sharafi 1990: 69-76.

۳. منظور از برتری علمی قرآن (اعجاز علمی)، مطابق مقاله‌ای که در ضمیمه هفتگی الاهرام در ۲۷ اکتبر ۲۰۰۰ ص ۲ چاپ شد، این نیست که عرب‌ها را نسبت به اصالت و الهی بودن قرآن قانع سازد. نویسنده می‌گوید که از نظر عرب‌ها کافی است که اعجاز بلاغی قرآن را ثابت کنند؛ با این حال، برای غیر عرب‌ها این تبیین نه کافی است و نه پذیرفتنی. از این گذشته، در فرهنگ غربی، علم معرفت برتر است. این مقاله اساسا در پاسخ به انتقاد علیه مفهوم «اعجاز علمی قرآن» نوشته شده است. منتقدان ادعا می‌کنند که متصل کردن قرآن به نظریه‌های علمی که تغییر‌پذیر و با پیشرفت معرفت بشری در معرض چالش مدام است، از نظر فرهنگی به الهی بودن و جاودانگی قرآن، این کلام الهی، آسیب می‌زند. نویسنده، که در صدد دفاع از اعتبار اعجاز علمی است، میان واقعیت علمی و نظریه تمایز می‌نهد، و ابراز می‌دارد که برتری قرآن بر واقعیت علمی و نه نظریه بنا شده است. اگر چنین حقایقی صریحا یا تلویحا در قرآن بیان شده باشد، این برهانی مستحکم و جهانشمول برای الهی بودن قرآن است. در این سیاق، سازگاری اسلام، و به ویژه قرآن، با علم مدرن دغدغه شماری از روشنفکران مسلمان غیر روحانی شد. آثار مربوط به این موضوع عبارت است از اسکندری: ۱۸۸۰، ۱۸۸۳؛ فکری: ۱۸۹۷؛ جوهری. جوهری تفسیری چند جلدی است که در آن نویسنده تمام تلاش خود را به عمل می‌آورد تا تمام اتصالات با علم مدرن، فناوری مدرن و حتی کشفیات در قرآن را تشخیص دهد. مثلا به شش آیه قرآن ۲۷ تا ۳۲ سوره مائده در ۲۵ صفحه پرداخته شده، این پرداخت شامل سرفصل‌های بسیاری است که با تفسیر لفظی شروع می‌شود و با الحزین الحدیده فی القرآن [ذخیره‌های آهنبین قرآن] پایان می‌پذیرد. بنگرید به شرفی ۶۹-۷۶: ۱۹۹۰.

ما سپستر به این دو گرایش باز خواهیم گشت.

۳.۶.۲ اسلام و عقلانیت

گرچه محمد عبده نه الهی دان بود و نه فیلسوف، دانش فلسفی و عرفانی جمال الدین افغانی را می‌پسندید. با این حال، گرچه افغانی بیشتر معلمی فعال و برانگیزنده بود^۱ عبده- به ویژه پس از تبعید به خاطر فعالیت در قضیه عراقیه^۲ که به اشغال مصر توسط بریتانیا در سال ۱۸۸۲ انجامید- سیاست را رها کرد و بر حیطه‌های فکری متمرکز شد. وی به شدت از افغانی متأثر بود، این افغانی بود که تفسیر نو و مدرن از اسلام را به مصر آورده بود. عبده ترکیبی از عقل‌گرایی کلاسیک و آگاهی سیاسی- اجتماعی مدرن را در پیش گرفت. این ترکیب به او کمک کرد تا منابع بنیادی معرفت اسلامی، قرآن و سنت و نیز ساختار الهیات اسلامی را واکاوی دوباره کند. این امر زمینه آن چیزی را فراهم آورد که نهضت اصلاح نام گرفت.

عبده پیش از آنکه در سال ۱۸۹۹ به عنوان مفتی مصر منصوب شود^۳ به بسیاری از موضوعات عملی اجتماعی و سیاسی از چشم‌انداز اسلام عقلانی پرداخت. او برنامه‌ای اصلاحی برای آموزش عالی اسلامی و نیز برنامه‌ای برای اجرای حقوق اسلامی بنا نهاد. وی همچنین کوشید این تغییرات کاربردی را در سال ۱۸۹۲ با اصلاح آموزش به طور عام و اصلاح الازهر به طور خاص عملی سازد. تلاش‌های او در راستای اصلاح بخش‌هایی از امور آموزشی الازهر تا حدودی موفق بود. با این حال، با توجه به مخالفت سرسختانه علمای سنتی، او بیشتر بر اصلاحات فکری متمرکز شد. تمام این فعالیت‌ها اعتماد او به «علم» و «دین» به منزله بهترین بنیان علیه انحراف عقل را نشان می‌دهد. موضوع اسلام و معرفت مدرن که در نوشته‌های عبده جایگاهی بنیادی داشت، او را برانگیخت تا میراث اسلامی را دوباره ارزیابی و موشکافی کند. این امر او را واداشت تا «باب اجتهاد» را حتی پیش از پیش در تمام زمینه‌های اجتماعی و فکری زندگی بگشاید. از آنجا که او دین را بخشی اساسی از وجود انسان می‌دانست، بر آن بود که انجام اصلاحات اساسی تنها از رهگذر اصلاح فکر اسلامی ممکن است.

عبده در تفسیر خود «المنار» نگریستن به قرآن به عنوان «متن» را شرح و بسط می‌دهد،

1. Amarah 1968: 29.

2. Urabi affair

3. Abduh 1972: 105f.

او این کار را نخست با تاکید تلویحی اش بر ساختار ادبی قرآن و سپس با سازگار ساختن سبک پیام قرن هفتمی قرآن با سطح فکری ذهنیت عربی به انجام رساند. از این رو، تمام اموری که در قرآن به نظر غیر عقلانی یا مخالف منطق و علم می‌رسد، می‌بایست به عنوان بازتاب دیدگاه عرب آن زمان نگریسته شود. تمام آیاتی که به خرافاتی مانند سحر و چشم زخم اشاره دارد، می‌بایست به عنوان اموری بیانگر باورهای عرب آن زمان توضیح داده شود. از این گذشته، در تفسیر المنار صنایع ادبی (مانند «استعاره» و «تمثیل») بنیان تبیین عقلانی رخدادهای و کردارهای معجزه‌آمیز در قرآن است. از این رو، عبده آیاتی را که در آن فرشتگان از آسمان فرو فرستاده می‌شوند تا با کفار بجنگند، به ابراز دلگرمی تعبیر می‌کند؛^۲ منظور از این آیات آرام کردن دل مومنان و کمک به آنان برای پیروزی است. این دقیقاً نخستین تلاش آشکار برای «زمینه‌مند سازی دوباره»^۳ قرآن در مقابل پیش‌زمینه فرهنگی قرن هفتمی آن است، شیوه‌ای که سپس‌تر هم متفکران مصری و هم متفکران عرب مسلمان آن را پروراندند. روند زمینه‌مند سازی دوباره عبده را به آنجا کشاند که از روایت قرآنی اسطوره‌زدایی^۴ کند. او همچنین به راززدایی^۵ از متن مقدس نزدیک شد.

در حالی که سید احمد خان می‌کوشید قرآن را با علم از رهگذر یکسان‌سازی قرآن و علم-یکسان‌سازی میان «وعده الهی در عمل» و «وعده الهی در کلام»- هم‌ساز کند، برای عبده کافی بود که قرآن را در زمینه و بستر قرن هفتمی آن قرار دهد و بدین شیوه هر گونه تلاش برای مقایسه میان قرآن و علم را کنار ببرد. مهم‌ترین سهم او در این زمینه اصرار بر این نکته بود که قرآن آمده است تا کتاب هدایت باشد و نه کتاب تاریخ یا کتاب علم. در نتیجه، هر گونه کاوش برای اثبات کشفی علمی در قرآن تلاشی بی اعتبار است. از سوی دیگر، قصه‌های قرآنی را نباید مستندات تاریخی به حساب آورد. در واقع، اتفاقات تاریخی نقل شده در قصه‌های قرآنی در قالب ادبی و سبک روایی ارائه شده است تا درس اندرز و نصیحت بدهد.^۶

عبده، آشکارا میان «تاریخ‌نگاری» و قصه‌های قرآنی تفاوت می‌نهد. تاریخ‌نگاری

1. Evil eye

2. Abduh 1972: 506-11.

3. Re-contextualization

4. De-mythologize

5. De-mystifying

6. Abduh 1972: 30ff.

رشته‌ای علمی است که بر تحقیق و پژوهش نقادانه بر اساس داده‌های موجود (مانند گزارش‌ها، شهادت شاهدان، خاطرات و شواهد جغرافیایی و مادی) مبتنی است. در مقابل، قصه‌های قرآنی هدف اخلاقی، معنوی و دینی دارد. ممکن است این قصه‌ها مبتنی بر برخی رخدادهای تاریخی باشد، اما هدف آن افزودن به دانش تاریخی نیست. این امر نیامدن نام اشخاص، مکان‌ها و زمان‌ها در این قصه‌ها را توضیح می‌دهد. حتی اگر قصه در باب پیامبری یا یکی از دشمنان‌اش (مانند فرعون) باشد، بسیاری از جزئیات حذف شده است. بنابراین عبده به وضوح مخالف روش مفسران کلاسیکی بود که می‌کوشیدند که مهمات (جزئیات ذکر نشده) قرآن را واضح کنند. او اصرار داشت که اهمیت قصه در قرآن وابسته به شناخت جزئیات قصه نیست. بلکه وابسته به پند و اندرزی است که از آن می‌توان گرفت.^۱

تاکید بر این نکته مهم است که گفتمان روشنفکرانه و لیبرال عبده، بازنمود جنبه فکری پروژه مدرنیزاسیونی است که محمد علی (۱۸۴۹-۱۷۶۰) برای ساختن دولت مدرن در مصر، آغاز کرد. این پروژه را خدیو اسماعیل (۱۸۷۹-۱۸۶۳) نوه محمد علی پیاده کرد. وی صریحا خواستار آن بود که مصر شبیه دولتی اروپایی شود. به مدد مجله المنار (۱۹۳۶-۱۸۹۸) که رشید رضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵) شاگرد و همکار عبده آن را تاسیس کرد، اندیشه‌های عبده اثر بسیاری بر قرن بیستم و بر سراسر جهان اسلام نهاد. چنانچه خواهیم دید، گرچه این مجله کانالی برای تبلیغ اندیشه‌های عبده بود، رشید رضا، با نشان دادن جنبه‌های سنتی و نه لیبرال اندیشه‌های عبده، آن‌ها را در راستای مسیر محافظه‌کارتری حکم و اصلاح کرد.

هدف از تلاش احمد خان نیز، مانند عبده، رها ساختن تفسیر قرآن از بند سنت و جایگزین ساختن اتکای شدید بر نقل احادیث با اصول «عقل» و «طبیعت» بود. به نظر او قرآن خودبسنده است و برای فهم آن تنها نیازمند به کارگیری ذهنی متعهد و روشنگر هستیم. اصول تفسیر نباید متکی بر حدیث باشد، زیرا این امر جنبه ابدی و جهانشمول قرآن را به خطر می‌اندازد. در نظر احمد خان، معجزه بزرگ قرآن جهانشمولی آن است که هر چقدر دانش بشر رشد کند، باز هم به هر نسلی اجازه می‌دهد که در آن معنایی مرتبط

۱. برای تفصیل دیدگاه‌های عبده در باب قصه‌های قرآنی، بنگرید به تفسیر المنار، قاهره، چاپ دوم، جلد ۱، صص ۱۹-۲۱، ۱۱-۲۱، ۲۱۵، ۳۰-۲۲۹، ۴-۲۳۳، ۲۷۱؛ جلد ۳، ۸-۴۷؛ جلد ۴، صص ۷، ۴۲، ۳-۹۲. عبده عمیقا تحت تاثیر الهیات عقلانی کلاسیک اسلامی قرار گرفت؛ این امر در رساله توحید او، که نخست در ۱۸۹۷/۱۳۱۵ منتشر شد، آشکار است. این نخستین رساله مدرن در الهیات اسلامی است. او هم‌چنین در مشهورترین دفاع خود از اسلام علیه مسیحیت با عنوان «الإسلام والنصرانیة مع العلم والمدنیة» که نخستین بار در ۱۹۰۲ منتشر شد، به تفصیل به بحث از معرفت و تمدن می‌پردازد.

با وضع خودش بیابد. تفسیر حدیث‌محور متمایل است که معنای قرآن را به وضعیت‌های خاص تاریخی محدود سازد؛ از این رو جهانشمولی آن را تیره و تار می‌کند.^۱

محمد عبده، به ویژه در تفسیر خود رنج بسیاری را به جان می‌خورد تا بی‌گناهی اسلام در عقب‌ماندگی جهان اسلام را به همگان اعلام کند. با تمایز نهادن میان «اسلام» و «مسلمانان»، او مسئولیت را متوجه عاملان انسانی می‌داند که پیام ناب اسلام را نادرست فهمیده و نادرست عرضه کرده‌اند. پیرو این تمایز، اسلام و سنت اسلامی تنها به عنوان چارچوب مرجعی در نظر گرفته می‌شود که پیشرفت را برمی‌انگیزد. از این رو، از دیدگاه مسلمانی پیشرفت و پسرفت دیگر به عنوان پیامد محیط اجتماعی-سیاسی و فرهنگی در جامعه معینی نگریسته نمی‌شود. انحطاط اجتماعی-سیاسی حاصل ناتوانی در فهم سنت دینی است. تنها راه حل، بازگشت به فهم خالص و دقیقی است که در گذشته مسلمانان را قادر ساخته بود سروری جهان را به دست آورند. هر راه حلی که از جانب دیگر-یعنی غرب- ارائه شود، واکنشی هویتی برمی‌انگیزد که متجاوز به ما ارزانی داشته است، یعنی هویتی که به یک جنبه از دین فرو کاسته می‌شود.

عقل‌گرایی احمد خان و عبده بازتاب ستایش آن‌ها نسبت به اصول انقلاب فرانسه بود، که بسیاری از روشنفکران عرب و ترک را جذب خود ساخته بود. نقد دفاعیه‌پردازانه عبده نسبت به مسیحیت و کلیسا نیز از عقده حقارت نسبت به اروپا و پیش‌زمینه فرهنگی مسیحی آن ناشی می‌شد و همچنین تحت تاثیر عقل‌گرایی اروپایی بود. بر اساس تعبیر عبده در باب اسلام، مسیحیت و اروپا (تعبیری که بسیار نقل و تجلیل شده و جنبه برانگیزنده بسیاری دارد)، حرکت پیشروانه قدرتمند و تهاجمی اروپا نتیجه رها کردن مسیحیت بود. در واقع، اروپا گزینه دیگری نداشت، مسیحیت دین تسلیم، اطاعت و واگذار کردن سهم قیصر به قیصر و سهم خدا به خدا بود. از سوی دیگر اسلام از مسلمانان می‌خواهد که قدرت و سلطه به دست آورند، با نظر به جهانی که در آن اروپا سرزمین‌های مسلمان را اشغال کرده و زیر سلطه گرفته بود، برای عبده منطقی بود که نتیجه بگیرد اسلام «واقعی» را در اروپا، جایی که مردم مسلمان نیستند، باید یافت. از این رو وی مسلمانان را تشویق کرد تا تمام مزایای فناورانه اروپا را کسب کنند و در عین حال به میراث خود برای راهنمایی اخلاقی و معنوی وفادار بمانند. نظر کردن به اروپا به عنوان نمونه پیشرفت مادی و ترکیب آن با نظر به «گذشته» برای امر هدایت، بازتاب راهبردی سیاسی و عمل‌گرایانه بود: جنگیدن با دشمن با وام گرفتن فناوری نظامی پیشرفته غربی. در واقع علم و تکنولوژی را جدی گرفتن خطری در بر نداشت. وام ستاندن عقلانیت و روشنگری

مدرن اروپایی را نیز می‌توان با الهیات و فلسفه کلاسیک اسلامی، به ویژه معتزلیان و ابن رشد توجیه کرد.

۳.۷ نتیجه‌گیری

سید احمد خان و محمد عبده زمینه را برای روشنفکران مسلمان در سراسر قرن بیستم آماده ساختند تا معنای قرآن و در نتیجه معنای اسلام را بسط دهند و در نتیجه بتوانند به شیوه‌های مختلف با تجدد وارد تعامل شوند. همان‌طور که نشان دادیم، موضوع کانونی برای سید احمد خان علم مدرن بود، در حالی که دغدغه عبده بیشتر موضوع عقلانیت به طور عام بود. اگر رویکرد احمد خان را باید نطفه جریان بعدا شکل گرفته اعجاز علمی و نیز خاستگاه باور به اینکه قرآن از پیش حاوی نظریه‌های مدرن علمی است، همچنین ریشه جریان «اسلامی سازی» علوم و معارف به حساب آوریم، رویکرد عبده تمایل به آن چیزی دارد که به عنوان «رویکرد ادبی» شناخته می‌شود. با این حال، قرن بیستم شاهد سیاسی شدن اسلام و تلاش اسلام علیه سلطه غربی بود. این جنبش در هند آغاز شد و با تشکیل پاکستان به عنوان کشور مسلمانان هندی به پایان رسید. در این بستر و زمینه، اندیشه‌ها و تلقی‌های مودودی تبدیل به منبع واقعی تفاسیر سیاسی و ایدئولوژیک از قرآن شد.

۴ قرن بیستم

۴.۱ درآمد

این فصل به اصلاح اندیشه دینی در قرن بیستم و ورود مفهوم دولت ملی مدرن، به ویژه در مصر و ترکیه می‌پردازد. موضوع اصلاح امری نیازمند بازتعریف بود تا زمینه برای اقتباس و جذب مفاهیم و نهادهای مدرن غربی مانند «آزادی»، «عقل» و «دموکراسی» را فراهم سازد. با فروپاشی توجه برانگیز امپراتوری عثمانی پس از پایان جنگ جهانی اول و تصمیم جنبش تُرک ملی جدید در سال ۱۹۲۴ در برچیدن خلافت، موضوع سیاست بروز و ظهور یافت. آن رخدادها این پرسش را برانگیخت که آیا خلافت نماینده نهادی اسلامی است و یا صرفاً شکلی از نهاد سیاسی است که می‌توان بدون از دست دادن هویت اسلامی، نظامی دیگر را جایگزین آن کرد.

علی عبدالرازق (۱۹۶۶-۱۸۸۸) محقق مصری، از برچیدن خلافت دفاع کرد. او نشان داد که چیزی به عنوان نظام سیاسی، که بتوان آن را به طور خاص اسلامی لقب داد، وجود ندارد. اما محمد رشید رضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵) به برچیدن خلافت به شیوه دیگری پاسخ داد، او از خلافت به عنوان نظام سیاسی اصیل اسلامی دفاع کرد، نظامی که باید آن

را دوباره برقرار کرد تا مسلمانان از درغلطیدن به جاهلیت باز داشته شوند. پاسخ سیاسی در قالب تأسیس اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ شکل گرفت. هدف اخوان المسلمین تأسیس دوباره خلافت بود. از این رو، اسلامی‌سازی دوباره با مدرن‌سازی که در قالب غربی‌سازی ظاهر شده بود، در تضاد قرار گرفت.

۴.۲ ظهور اسلام سیاسی

این بخش به تحلیل بحث دامنه‌داری می‌پردازد که در جهان اسلام میان مخالفان تجدد و اسلام‌گرایی در گرفت. این بخش به جای آن که دیدگاه یکایک متفکران را بررسی کند، بر موضوعاتی مانند شریعت، دموکراسی، جامعه مدنی، حقوق زنان، آزادی دین، آزادی اندیشه، مسلمانان و نامسلمانان (حقوق اقلیت‌ها) و جایگاه متون مقدس می‌پردازد. همه این‌ها موضوعاتی است که امروزه هنوز نیز مورد بحث و نظر است. در این بخش اندیشه‌های متفکرانی از سراسر جهان اسلام تحلیل انتقادی می‌شود و بحث‌هایی که در سطح داخلی مصر، ایران، عراق و اندونزی صورت گرفته، ارائه می‌شود. این امر به ما کمک می‌کند تا از بستر و بافت منطقه‌ای طرح این گونه بحث‌ها بصیرت‌هایی به دست آوریم. این گونه بحث‌ها نشان از تعامل دو سویه متفکران مسلمان و اندیشه‌هایی دارد که در بستر بحث‌های متنوع داخلی برخاسته است. از این گذشته، این نشان از تأثیر اروپا در برانگیختن این نوع بحث‌ها در جهان اسلام دارد.

۴.۲.۱ مصر

در فصل گذشته دیدیم که جنبش اصلاحی، که در ابتدا با افغانی شروع شد و عبده آن را شرح و بسط داد، بازتاب دیدگاهی حیرت‌زده نسبت به اروپا و تجدد بود. اروپا هم دشمنی بود که باید با آن جنگید و هم استادی بود که باید از آن آموخت. از سوی دیگر، گذشته طلایی - میراث اسلامی - چونان مخزنی از ارزش‌های اخلاقی، آداب و سنن و آموزه‌های معنوی نگریسته می‌شد. با این حال، پس از مرگ محمد عبده در سال ۱۹۰۵، حال و هوای عقلانی او در سراسر مصر قرن بیستم زنده ماند. گرایشهای عقلانی و محافظه‌کارانه‌ای که در نوشته‌های او جاری بود، در مصر قرن بیستم جداگانه به بیان درمی‌آمد. در این میان، جنبش ملی علیه اشغال بریتانیا گسترش یافت. تنها دو سال پس از مرگ عبده، مصر شاهد تولد سه حزب سیاسی بود، که هر کدام برنامه فرهنگی و سیاسی

و روزنامه خود را داشت. حزب ملی‌گرای «امت» و مجله «جریده»، حزب «اصلاح» و مجله «موید» و حزب میهن‌پرستانه «وطنی» و مجله «لواء».

موضوع اصلاح سیاسی و اجتماعی در همه جای جهان اسلام پیش از ۱۹۲۴ مطرح بود. عبدالرحمن کواکبی (۱۹۰۲-۱۸۴۸) اهل سوریه، که آخرین سال زندگی‌اش را در مصر گذراند، تمام تلاش خود را به ستیز با استبداد سیاسی یا دینی معطوف کرد. احمد فارس شدیاق (۱۸۷۸-۱۸۰۴) بیشتر به اصلاح زبان و ادبیات علاقه‌مند بود. او که در خانواده‌ای مسیحی مارونی بزرگ شده بود، به مسیحیت پروتستان گروید و سرانجام مسلمان شد. زندگی و نوشته‌های او - عمدتاً سفرنامه‌های وی - رویکردی انتقادی نسبت به دین را نشان می‌دهد.^۱ در واقع، این رویکرد او را به یکی از نخستین مدافعان آزادی مذهب و جدایی دین از سیاست تبدیل کرد؛ دو اندیشه مهمی که بعدها مورد بحث و مشاجره قرار گرفت. او ادعای آزادی مذهب را به این شیوه مستدل ساخت که دین اساسا انتخابی فردی است و نه تعهدی جمعی. تنها راه حفظ آزادی مذهب آن است که دین را از سیاست جدا ساخت. این رویکرد، لقب نخستین «متفکر روشنگر» را برای او به ارمغان آورد. از نظر کواکبی، جدایی مرجعیت دینی از قدرت سیاسی ضرورت داشت؛ زیرا بر اساس تبیین تحلیلی او ترکیب این دو دارای خطر ذاتی است. انتقاد تند و تیز او از نظام استبداد عثمانی، اسلام را از این استبداد مبری اعلام می‌کرد. بنابراین ادعای برخی از نویسندگان غربی که استبداد را ویژگی ذاتی اسلامی می‌دانستند، رد می‌کرد. دفاع او از اسلام راه سومی میان مردم‌سالاری^۲ و اشراف‌سالاری^۳ خوانده می‌شود.^۴

جنبه لیبرالی تفکر عبده در نوشته‌های قاسم امین (۱۹۰۸-۱۸۶۳) بازتاب یافت. وی که فارغ التحصیل دانشکده حقوق بود، خواستار رهایی زنان در زیست اجتماعی‌شان شد. نوشته‌های او «تحریر المرأة» [رهایی زنان] (۱۸۹۹) و المرأة الجديدة [زن نو] (۱۹۰۱) مخالفت‌هایی مکتوب برانگیخت که به بیش از سی کتاب و جزوه انتقادی می‌رسید. نهادهای مذهبی از این نوشته‌ها به شدت تکان خوردند و طبقات تحصیل کرده عمیقا از آن رنجیدند. خدیو، نایب‌السلطنه تُرک حاکم بر مصر در آن زمان، تشنه محبوبیت بود. او نارضایتی خود را از نوشته‌های قاسم امین علنی ساخت. مصطفی کامل پاشا، که در اوج قدرت خود در قامت رهبری ملی‌گرا بود، تا مدتی تمام همت خود را صرف

1. Al-Azmeh 1995: 7.

2. Democracy

3. Aristocracy

4. Al-Kawakibi

مبارزه با اندیشه‌های قاسم امین کرد. اما مهم‌تر از همه این‌ها اینکه عبده، به عنوان یک اصلاح‌گرا، با سکوت خود تلویحا این تهاجم‌ها را تایید کرد.^۱ صرف نظر از اینکه اندیشه‌های امین کاملاً با اندیشه‌های عبده سازگار بود یا نه، در باره تاثیر گفتمان عبده بر امین تردیدی نیست. تردید امام عبده، که در آن زمان مفتی مصر بود، در تایید علنی و آشکار اندیشه‌های قاسم امین، با وجود آنکه او عبده و به پاسخ دادن برانگیخته و به منازعه کشیده بودند، موجب می‌شود که در جایگاه او به عنوان عقل‌گرای محض تجدیدنظر کنیم.^۲ علمای محافظه‌کار در مصر اخیراً به آثار قاسم امین به عنوان توطئه‌ای علیه نظام اسلامی خانواده انتقاد کرده‌اند.^۳

توجه به این نکته مهم است که قاسم امین هنگام تحصیل در پاریس با افغانی و عبده در انتشار هفته‌نامه عربی «عروة الوثقی» که تنها ۱۸ شماره از آن منتشر شد، همکاری کرد. جنبه دیگر فعالیت‌های امین، نوشتن کتاب وطن‌پرستانه «مصریان»^۴ (پاریس، ۱۸۹۴) بود که آن را به زبان فرانسه در پاسخ به دوک هارکورت^۵ و کتاب‌اش «مصر و مصریان»^۶ نوشته شده بود. هارکورت در کتاب خود به مصر، به ویژه ساختار اجتماعی آن از دیدگاه استعمارگرانه اغراق‌آمیزی نظر افکنده بود. اما امین نیز مانند عبده و افغانی، از منطری وطن‌پرستانه، درگیر گفتمان استعمارگرانه ستیزه‌گر بود.

تلاش برای اصلاحات اجتماعی و سیاسی به موازات جستجو برای اصلاحات آموزشی پدید آمد. با نظر به مشکلات پدید آمده در مسیر اصلاحات واقعی در برنامه‌های درسی دانشگاه الأزهر، علی پاشا مبارک (۱۸۹۳-۱۸۳۲) که گرایش اصلاح‌گرانه داشت، در سال ۱۸۷۲ دانشکده جدید و مستقلی تاسیس کرد. هدف این دارالعلوم آن بود که شماری از دانشجویان الأزهر پیش از آنکه در مدارس مدرن تازه تاسیس تدریس کنند، در یک دوره آموزشی پنج‌ساله با شاخه‌های آموزشی مدرن آشنا شوند. نهاد دیگر، دانشکده قضات شرع، در سال ۱۹۰۵ تاسیس شد. برنامه آموزش حقوقی در این نهاد، همزمان نظری و کاربردی بود. هدف از آن تربیت قضایانی بر اساس آیین دادرسی و قواعد حقوقی مدرن در کنار آموزش شریعت بود، تا برای کار در دادگاه‌های مدرن مهیا

1. Bin Salamon 1982: 119; Amarah 1968: 172.

2. Ibid.: 138-142.

3. Ibid.: 51; Abu Zayd 1994: 48-52.

4. Les Egyptiens

5. The Duke of Harcourt

6. L'Egypte et les Egyptiens

باشند. بسیاری از روشنفکرانی که نقشی مهم در حیات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی مصر ایفا کردند، از این دانشکده فارغ التحصیل شده بودند.

یک سال بعد، دانشگاهی مدرن، غیر دینی و غیر دولتی با عنوان دانشگاه ملی (الجامعة الالهية) گشوده شد. در یادمان افتتاحیه این دانشگاه در سال ۱۹۰۶، این طور نوشته شده بود که این دانشگاه نهادی سکولار است که درهای آن «به سوی تمام جستجوگران حقیقت، صرف نظر از دین و ملیت گشوده است». سعد زغلول^۱ رهبر وقت حزب ملی از این رویکرد انتقاد کرد و احمد زکی، رئیس هیات مدیره این دانشگاه را به خاطر سخنرانی افتتاحیه‌اش به شدت سرزنش کرد و برگزیده طلایی اسلام تاکید کرد. زغلول احساس می‌کرد که بازگشایی «دانشگاهی که دینی جز علم ندارد» کار ناشایستی است.^۲ چند سال بعد که این دانشگاه با مشکل کمبود بودجه مواجه شد، دولت از آن پشتیبانی مالی کرد. در سال ۱۹۲۵ این حرکت موجب شد که این دانشگاه از نهادی مستقل به مجموعه‌ای دولتی با نام جدید «دانشگاه فواد اول» تبدیل شود. در پی انقلاب ۱۹۵۲ نام آن بار دیگر تغییر کرد و به عنوان دانشگاه قاهره نام گذاری شد. همان‌طور که دانشگاه قاهره به سرعت تبدیل به دانشگاه ملی بزرگی می‌شد، الازهر جایگاه خود را به عنوان تنها مرکز آموزش عالی در مصر از دست می‌داد.^۳ طه حسین، دانشجوی نابینا که تحصیل کرده الازهر بود، بی‌درنگ به دانشگاه جدید پیوست. در زمانی مناسب، او به قهرمان اصلاح و نوآوری در مصر قرن بیستم تبدیل شد.

دانشگاه قاهره نهادی سکولار بود، اما این بدان معنا نبود که درهای آن به روی متفکری مسیحی مانند جرجی زیدان، ویراستار و مؤسس *الحلال* برای تدریس تاریخ اسلام گشوده نباشد. زیدان در تالار مطالعه موزه بریتانیا در سال ۱۸۸۶ تحقیقی شرق‌شناسانه پیدا کرد که ذهن او را در باب تاریخ اسلام و عرب جهت داد. زیدان از این امر گلایه داشت که مورخان نخستین عرب، مجموعه‌ای از واقعیت‌های از هم گسیخته را بدون برقراری هیچ ارتباطی میان آن‌ها و یا تلاش برای یافتن علل بنیادی اتفاقات بیان می‌کنند - انتقادی که این خلدون در اثر مشهورش *مقدمه* نیز آشکارا بیان کرده بود. او همچنین نگاه تجلیل‌آمیز نسبت به تاریخ را رد می‌کند: «تاریخ راستین یک ملت تاریخ تمدن و فرهنگ آن است، نه تاریخ جنگ‌ها و فتوحات آن، چنان که مورخان نخستین عرب در باب اسلام

1. Sad Zaghlul

2. Reid 1991: 31.

3. Dodge 1961: 143-4.

اعلام می کردند».^۱

برای بسیاری از دانشمندان مسلمان معاصر، رویکرد انتقادی زیدان ناپذیرفتنی است. او صداقت محمد پیامبر را تایید می کرد، اما همچنین با این فکر مخالف بود که تمدن اسلامی تنها از تمدن بیزانسی و ایرانی برگرفته شده است. او ادعا می کرد که تمدن‌های کهن هلال حاصلخیز^۲ تمدن‌هایی عرب بودند. تبیین غیر دینی فتوحات مسلمانان خوشایند پارسایانی نبود که معتقد بودند علل غیر دینی فتوحات، یا بی ارتباط به فتوحات است و یا در واقع انحرافی از انگیزه الهی در این میان بوده است.^۳

دانشکده قضات شرع چند سال بعد بسته شد و دارالعلوم در سال ۱۹۴۶ ضمیمه دانشکده قاهره شد. همان‌طور که دیدیم، دانشگاه قاهره به عنوان نهاد آموزشی فرضا سکولار، به سبب روند شرایط اصلاح و مدرن‌سازی، آغاز مساله‌انگیزی داشت: تجدد را تحت فشار عمل‌گرایانه پذیرفته بود و در عین حال همچنان به پیروی از سنت ادامه می داد. این امر به نهاد آموزشی سنتی مانند الازهر اجازه می داد تا به تعقیب و آزار عالمانی بپردازد که می‌کوشیدند بر اساس رویکردی انتقادی نسبت به سنت، دست به نوآوری بزنند. قربانیان ناگزیر وابسته به دانشگاه قاهره بودند، و تفتیش‌گران عقاید یا از دارالعلوم بودند- که آن نیز بخشی از دانشگاه قاهره بود- و یا از الازهر.

۴.۲.۲ ایران و عراق

در ایران و عراق، بحثی بر این محور شکل گرفت که آیا باید یک قانون اساسی مدرن (مشروطه) تدوین شود و یا باید در چارچوب قلمرو سنتی شریعت باقی ماند. در طول انقلاب مشروطه ایران

(۱۱-۱۹۰۵) موضوع اصلاح سیاسی و اجتماعی بروز و ظهور جدی و منسجم یافت. این بروز و ظهور شامل جمع‌زبانی از علمای ایرانی بود که به رساله شیخ محمد حسین نائینی (۱۹۳۶-۱۸۶۰) ارجاع می‌دادند. این رساله که در سال ۱۹۰۹ در باب حکومت مشروطه از دیدگاه اسلام شیعی منتشر شد، «تنبيه الامة وتنزيه الملة» نام داشت. این کتاب به تشریح دلایل عقیدتی ایجابی- که ریشه محکمی در کتاب و سنت دارد- به سود حکومت مشروطه می‌پرداخت.

1. Reid 1991:35-6.

2. Fertile Crescent

3. Reid 1991: 36.

نائینی از کارکردهای دولت در برقراری توازن در جامعه و دفاع از آن در برابر تهاجم خارجی دفاع کرد. برای اینکه حکومت بتواند این کارکردها را داشته باشد، قدرت حکومت باید به مقدار لازم محدود شود. هرگونه زیاده‌روی در قدرت، ناگزیر میل به استبداد پدید می‌آورد. این به نوبه خود حاکم را وسوسه می‌کند تا صفت الهی مُلک [حکمرانی] را تصرف کند و از این رو مرتکب گناه کبیره شرک شود. تنها شیوه جامع برای جلوگیری از انحراف، عصمت (رهایی از خطا و گناه) حاکم است، اما این صفت تنها به امامان در طول حیات‌شان داده شده است. پس از غیبت امام دوازدهم، ممکن و مطلوب آن است که چنین انحرافی را از طریق محدود ساختن قدرت حاکم و تاسیس مجلس نمایندگان که موظف به اجرای اصل قرآنی شورا است، به حداقل رساند. چنین مجلس شورایی به عنوان قوه مقننه تنها در مسایلی که شریعت در باب آن ساکت است و یا پیاده‌سازی خاص مواردی که به صورت کلی در قرآن و سنت تشریح شده است، وارد عمل می‌شود. عملکرد این شورا باید توسط قانون اساسی مقرر گردد. تعدادی از علما باید به عنوان نگهبان مطابقت قوانین با شریعت منصوب شوند.

از این رو، تبیین نائینی از مطلوبیت حکومت مشروطه به زبان و بیانی شیعی، نه تنها راهی نشان داد که چگونه در دهه‌های بعدی علما توانستند هم به قرآن و هم به قانون اساسی به عنوان منبع هنجارگذار حیات سیاسی ارجاع دهند، بلکه همچنین توضیح داد که چگونه علما با عناصر سکولار در پیگیری اهداف سیاسی مشترک متحد شوند. در این جا تاثیر نقد کواکبی بر استبداد سیاسی و دینی آشکار است، کتاب او «طبائع الاستبداد» [سرشت‌های استبداد] در سال ۱۹۰۷ به فارسی ترجمه شده بود.^۵

جنبش مشروطه که باز نمود قدم نخست به سوی دموکراسی بود، در همان ۱۹۰۸ شکست خورد. این شکست به قدرت‌های سلطه‌گر امکان داد تا نفوذ خود بر سیاست ایران را دوباره به دست آورند. از این رو، رابطه ایران با غرب با به قدرت رسیدن رضا شاه در ۱۹۲۱ وارد مرحله جدیدی شد. او وابستگی به قدرت‌های شبه استعمارگر بریتانیای کبیر و روسیه را کم اهمیت جلوه داد و مجموعه اصلاحاتی تجددگرایانه را آغاز کرد تا جهان، ایران «او» را دولت ملی مستقلی ببیند. مالکان فئودان، شرکت‌های جدید و طبقه رو به رشد کارمندان دولتی از این اصلاحات سود بردند. اما برخی از اصلاحات، مانند اسکان مجدد اجباری عشایر پیامدهای سهمگینی داشت. برخی دیگر، مانند کشف حجاب در ۱۹۳۶ با مخالفت سرسختانه مردم مواجه شد.

4. Sovereignty

5. Al-Gharabawi 1999: 107

فرایند کشف حجاب با کنار گذاشتن حجاب توسط شهبانو آغاز شد و کارمندان دولتی موظف شدند همسران‌شان را در ماموریت‌های رسمی بی حجاب حاضر کنند. سپس حکومت از زنان خواست تا حجاب را در خیابان‌ها از سر بردارند و زنان با حجاب را از ورود به ساختمان‌های دولتی، شامل مدارس و وزارتخانه‌ها، منع کرد. بسیاری از پدران سنتی با منع دختران‌شان از تحصیل در مدارس و باز داشتن همسران‌شان از رفتن به سر کار و یا حتی خرید، به کشف حجاب واکنش نشان دادند. برای مردان نیز قوانین پوشش جدیدی وضع شد: بر سر گذاشتن عمامه و پوشیدن خفتان^۱ [نوعی لباس سنتی بلند مردانه] ممنوع شد و لباس اروپایی اجباری شد. رضا شاه پهلوی می‌خواست ملتی لائیک بسازد که پیرو راهبری غرب باشد، و اسلام را مانعی بر سر راه مدرن‌سازی می‌دید. منتقدان این رویکرد، به ویژه روحانیان، مشت آهنین دریافت کردند.^۲ وقتی یک روحانی مانع از ورود شهبانوی بدون حجاب به حرم حضرت معصومه در قم، پایتخت دین‌شناختی ایران شد، شاه خود شخصا وارد عمل شد و با چکمه وارد حرم شد - کاری که به خودی خود توهین محسوب می‌شد - و به گوش آن مرد سیلی زد. از آن پس، او را به چشم دشمن قسم خورده روحانیت می‌نگریستند. با این حال، در آغاز سلطنت او، روحانیان ارشد ایران در حمایت از شاه و سلطنت سخن راندند. روی هم رفته اما در مقایسه با جمهوری جدید در ترکیه، سلطنت ایران به نظر شرّ کمتری به نظر می‌رسید.^۳

۴.۲.۳ اندونزی

از طریق مجله المنار، اندیشه‌های اصلاح‌گراانه افغانی و عبده، راه خود را تا اندونزی پیدا کرد، کشوری که تا ۱۹۴۵ مستعمره هلند بود. از آنجا که ارتباط میان غرب و اسلام در اندونزی به زمانی بسیار قبل از استقلال این کشور باز می‌گردد، اسلام برای مدتی طولانی نقشی اساسی در مقاومت علیه قدرت و استثمار خارجی ایفا کرد. سلطه خارجی موجب پدید آمدن جنبش اصلاحی و واکنشی شد، جنبشی که در آن اندیشه دینی به تقویت قدرت مقاومت سیاسی پرداخت و نیز به طور فزاینده نیاز به تغییرات اجتماعی را برآورده کرد. از این رو، گفتمان اسلامی دوره استعماری را می‌توان به عنوان گفتمانی نگرینت که نوسازی دینی پسین در اندونزی مدرن پس از استقلال تا زمان کنونی را ایجاد کرد.

1. Caftan

2. Faghfoory 1987: 413-432; 424ff.

3. Akhavi 1980.

از سوی دیگر، جنبش‌های اصلاح دینی را نمی‌توان از دیگر جنبش‌های دینی در جهان اسلام، به ویژه در خاورمیانه، جدا ساخت. اصلاح دینی اواخر قرن ۱۹ میلادی در «سرزمین‌های حیاتی اسلام» که با افغانی و محمد عبده آغاز شده بود، اثر وسیعی بر گفتمان رایج در اندونزی گذارد. اگر بخواهیم تنها دو نمونه از مناطق متعدد در اندونزی را نام ببریم، که سوابق تاریخی نشان می‌دهد مجله المنار نقش مهمی در جنبش مذهبی در آن مناطق داشته است، می‌توان از سوماترا و جاوا نام برد. در اواخر و اوایل قرن بیستم، المنار موجب چاپ مجله «الامام» در سوماترا، و مجله «المنیر» در پادانگ واقع در غرب سوماترا شد.^۱

عوامل متعددی در گسترش جنبش نوسازی مذهبی از خاورمیانه تا اندونزی نقش داشت. نخست، کنش‌گران مسلمان اندونزیایی متعددی در قاهره تحصیل کردند و با تجددگرایی عبده در ارتباط بودند.^۲ راف^۳ به این نکته اشاره می‌کند که شمار دانشجویان مالایی-اندونزیایی در قاهره از ابتدای ۱۹۲۰ رو به فزونی گذارد.^۴ این امر آنان را قادر ساخت تا مجله مالایی-اندونزیایی خود را در قاهره با عنوان «پژواک الازهر» منتشر کنند. همان‌طور که هوکر^۵ نشان می‌دهد، این در واقع پژواکی از جنبش نوزایی اسلامی اولیه در خاورمیانه در مجمع الجزایر مالایی-اندونزیایی بود.^۶ دوم آنکه، بسیاری از رهبران دینی که به زیارت مکه می‌رفتند با اندیشه‌های نوزایی خاورمیانه نیز در ارتباط بودند. چند تن از علمای اندونزی که در سرزمین حرمین (مکان‌های مقدس مکه و مدینه) بودند، مستقیم به اندونزی باز نگشتند. از این رو آن‌ها توانستند با شماری از متفکران دینی، به ویژه آن‌ها که علیه غیر مسلمانان یا علیه اشغال کشورهای اسلامی توسط اروپایی‌ها دست به مبارزه می‌زدند، ارتباط برقرار کنند.^۷ سوم آنکه، هر دو مجله «الامام» و «المنیر» رسالت «المنار» در ترویج نوزایی اسلامی در مجمع الجزایر مالایی-اندونزیایی را ادامه دادند.

دغدغه اصلی مجله الامام آن بود که نشان دهد روان‌شناسی جامعه مالایی-اندونزیایی در فهم اسلام معیوب است. بنابر تحقیق راف، این مجله می‌خواست

1. Roff 1985.

2. Abaza 1994: 73-90.

3. Roff

4. Roff 1985: 82-83.

5. Hooker

6. Hooker 1984: 96-97.

7. Azra 1992: 30-38.

عقب‌ماندگی مسلمانان در مجمع الجزایر مالایایی - اندونزیایی را در مقایسه با جوامع دیگر نشان دهد. گفته می‌شد که این عقب‌ماندگی ریشه در فهمی از اسلام دارد که با روح اصیل آن در تضاد است. مطابق استدلال این مجله، حقیقت قید و بندی بر خلاقیت مسلمان نمی‌زند؛ به عکس، حقیقت موجب تلاش‌هایی مثبت برای مقابله با مشکلات اجتماعی و یافتن راه حل‌ها می‌شود. در این راستا، الامام پیشنهاد کرد که رهبران محلی باید بر کیفیت آموزش تاکید کنند؛ در عین حال بر این نکته پافشاری کرد که علما باید اسلام را از مولفه‌های غیر اسلامی پاک کنند. بنابراین، الامام بر نیاز به بازتفسیر قرآن و سنت، رها کردن تقلید و در نتیجه خالص‌سازی اسلام تاکید کرد.

المنیر پس از توقف الامام به کار خود ادامه داد. جنبه نوین جنبش نوسازی دینی تاکید این مجله بر اهمیت نهادهای دینی استخوان‌دار بود. آن‌ها در این تاکید از اروپا اثر پذیرفته بودند، این موضوعی بود که در آن زمان هنوز توسط اکثر رهبران مسلمان اندونزیایی پذیرفته نشده بود.^۱ مانند الامام و المنار، جهت‌گیری مذهبی المنیر بی شک «رادیکال» بود؛ این مجله مقالاتی منتشر می‌کرد که از دیدگاه شماری از سلفیه آن زمان که عقایدشان بر ادبیات فقهی فرقه‌گرا و کلاسیک بنا شده بود، تابو تلقی می‌شد. این مجله همچنین بر اهمیت اجتهاد تاکید داشت و تقلید را محکوم و مراجعه آزاد به مکاتب مختلف فقهی را پیشنهاد می‌کرد.

تاثیر گفتمان خاورمیانه از طریق کانال‌هایی مانند مجله المنار و نیز سفر حج را می‌توان در ظهور جنبش‌ها و نهادهای جدید مشاهده کرد. در میان این نهادها نهاد محمدیه بود که در سال ۱۹۱۲ توسط احمد دهلان (۱۹۲۳-۱۸۶۹) پایه‌گذاری شد^۲ و نهضت علما، که در ۱۹۲۶ توسط هسیم عسیری^۳ (۱۹۴۷-۱۸۷۱) بنیاد نهاده شد.^۴ امروزه این دو نهاد از بزرگترین نهادهای اسلامی در اندونزی است. بنیانگذاران این نهادها چندین سال در حرمین درس خوانده بودند. از آنجا که هدف این نهاد زدودن اسلام از مولفه‌های محلی فرهنگی غیر اسلامی از رهگذر پروژه‌های شبه وهابی بود، محمدیه را می‌توان نهاد اسلامی اصلاح‌گرا دانست. در اوج نظام آموزشی سنتی، در مجمع مدارس شبانه روزی اسلامی در اندونزی، جریان اصلی آموزش بر اساس کتاب‌هایی بود که علمای قرن ۱۷ میلادی

1. Ibid.:123.

2. Alfian 1989; Syamsuddin 1995: 35-72.

3. Hasyim Asyari

4. Fealy 1994; Feillard 1995.

آن‌ها را نوشته بودند.^۱ اما محمدیه نظامی آموزشی پیشنهاد کرد که هم علوم دینی و هم علوم سکولار را تدریس می‌کرد. بنیان‌گذار آن، احمد دهلان، بر گشایش باب اجتهاد تاکید داشت و اجازه می‌داد که مسلمانان برای پاسخ به چالش‌های معاصر درگیر اجتهاد شوند. دهلان هنگام تحصیل و اقامت در مکه در سال ۱۹۰۳ با رشید رضا، محبوب‌ترین جانشین عبده، دیدار کرد و ارتباط مستقیمی با اصلاح اسلامی برقرار کرد.^۲ این امر باعث شد که محمدیه به ترویج بسیج مترقیانه مسلمانان پردازد، تا مسلمانان بتوانند وارد اجتماع «مدرن» شوند. ظهور این نهاد در اندونزی پیش از استقلال، آغازگر مقاومت مدرنِ خشونت‌پرهیز در مقابل استعمار هلندی بود.^۳

نهضت علما، که اکنون بزرگترین نهاد اسلامی در اندونزی است، در ابتدا برای مقاومت فرهنگی اسلام سنتی طراحی شد. اهمیت آن ریشه در جایگاه این نهضت در نهاد علما، یعنی علمای محمدیه، داشت که در آن زمان زیر نفوذ ارزش‌های سنتی تبلیغ شده توسط اصلاح‌وهابی در عربستان سعودی بود. ظهور نهضت علما واکنشی به چنین جنبش‌هایی بود که اسلام اندونزیایی را به خاطر همزیستی با ارزش‌های محلی رد می‌کرد. از این رو، دغدغه اصلی آن «تلاش» برای حفظ ارزش‌های دینی و محلی بود. با این حال، این امر آن را تبدیل به نهادی ضد تجدد نساخت. بلکه این نهضت صورت‌های خاصی از مدرن‌سازی را که می‌توانست مانع زیست دینی در اندونزی شود، رد کرد و با اصلاحات پاکدینانه وهابی‌ها به مخالفت کرد.

۴.۳ از اصلاح تا سلفیه

یکی از پیامدهای عمده جنگ جهانی اول فروپاشی امپراتوری‌ها از جمله امپراتوری عثمانی بود. در این فضا موضوع خلافت، نخستین بار در هند مستعمره بریتانیا به عنوان جنبشی سیاسی-دینی در سال‌های پس از جنگ مطرح شد. از یک سو، این جنبش ریشه در اندیشه اتحاد جهان اسلام^۴ داشت، که حول و حوش سال ۱۹۰۰ بروز و ظهور یافت.

1. Bruinessen 1994; Masud 1996.

2. Nasution 1992: 675.

3. Alfian 1989: 347ff.

۴. الفیان محمدیه را جنبشی توصیف می‌کند که مخالف استعمار و در ضدیت با آن بود. محمدیه بیش از آنکه نهادی سیاسی باشد نهادی مذهبی بود. فعالیت‌های وسیع آموزشی آن به فهم این مطلب کمک می‌کند که چرا در عمل محمدیه رویکردی میانه‌رو اتخاذ و با رژیم استعماری همکاری کرد.

5. Pan-Islamism

از سوی دیگر، جنبش ملی گرایانه در هند انگیزه‌بخش این اندیشه بود. شکست ترکیه در جنگ جهانی اول جایگاه سلطان-خلیفه عثمانی را به شدت به مخاطره انداخت. آیا قدرت خلیفه چنان استوار باقی می‌ماند تا از اسلام محافظت کند؟ آیا مکان‌های مقدس اسلامی همچنان از حمایت آن برخوردار می‌ماند؟ در سپتامبر ۱۹۱۹ در میانه شایعات گسترده در باب معاهده سور^۱ مسلمانان هند جنبش خلافت را سامان دادند. همایش‌های خلافت در چندین شهر شمال هند برگزار شد و کمیته مرکزی خلافت، بمبئی را مقر مرکزی خود قرار داد. جنبش خلافت به عنوان جنبشی اجتماعی آغاز شد و از تایید همگانی جامعه مسلمانان هند برخوردار شد. حجم قابل توجهی کمک مالی از افراد اندکی گردآوری شد، اما این جنبش همچنین حمایت کنگره ملی هند را به دست آورد. گاندی عضو کمیته مرکزی خلافت شد و اعلامیه خلافت در مارس ۱۹۲۰ صادر شد. این جنبه‌های جنبش خلافت بر روابط مسلمانان و هندوها، که برای ویژگی ملی گرایانه آن حیاتی بود، اثر منفی گذارد. تعلق جنبش عدم همکاری^۲ در فوریه ۱۹۲۲ از سوی گاندی ضربه شدیدی در این زمینه به آن‌ها وارد آورد. مسلمانان هندی که فشار نبرد ملی گرایانه را تحمل کرده بودند، احساس کردند که هندوها به آن‌ها خیانت کردند.

ضربه‌ای با شدت کمتر از سوی ترک‌ها به آن‌ها وارد شد. حکومت ملی گرای آنکارا توانست موقعیت ترکیه را بازسازی کند. خلافت گرایان به خطا این طور فرض کردند که رهبر این حکومت، کمال پاشا، به سود سلطنت-خلافت وارد عمل شده است. اما در نوامبر ۱۹۲۲ سلطنت در ترکیه برچیده و خلافت «واتیکانیزه» شد و در نتیجه تمام قدرت دنیوی خود را از دست داد. خلافت گرایان اعلام کردند که این وضعیت با منصب خلافت سازگاری ندارد. وقتی رهبران خلافت گرا کوشیدند توجیهی برای وضعیت پیش آمده دست و پا کنند، پیروان‌شان آن‌ها را ترک کردند. فروپاشی کامل جنبش خلافت در مارس ۱۹۲۴ در پی برچیده شدن خلافت عثمانی پدید آمد. این جنبش تبدیل به ابزاری برای پیشبرد منافع مسلمانان و نه هندوها شد. اما تا ۱۹۲۸ این جنبش تمام اهمیت خود را، حتی در قالب فروپاشیده‌اش، از دست داد.^۳ در میانه تنش و عدم اطمینان در این دوره انتقالی که ناگهان مسلمانان هويت خود را در خلافت یافته بودند، جامعه خلافت برکنده شد.

تصمیم جنبش ترکی ملی جدید در برچیدن خلافت این پرسش را مطرح کرد که

1. Treaty of Sèvres

2. Non-cooperation movement

3. Niemeijer n.d.: 7.

آیا خلافت نهادی اسلامی است یا صرفاً نوعی نظام سیاسی است که می‌تواند با هر نظام سیاسی دیگری جایگزین شود، بی آنکه هویت اسلامی از دست برود. جالب این جا است که این پرسش تنها در جهان سنی مذهب مطرح شد، زیرا در این جهان بود که خلیفه عثمانی نماد دینی وحدت بود. این موضوع گرچه بی ارتباط با شیعیان بود، اما بعدها در فضای مخالفت با غرب‌گرایی و سکولارسازی، برای شیعیان نیز دوباره مطرح شد. با چهره‌هایی سیاسی مانند شاه فواد در مصر و شریف حسین در عربستان که می‌کوشیدند خلافت را دوباره احیا کنند و هر یک به دنبال نامزدی خلافت تمام مسلمانان بودند، می‌توان انتظار زنجیره‌ای از حوادث را داشت.

همان‌طور که دیدیم صحنه اجتماعی-سیاسی مصر به سمت برساختن مصر مستقل مدرن دموکراتیک پیش می‌رفت. صحنه عمومی مصر، با وجود مخالفت شاه و کاخ سلطنتی، مخالف اشغالگری بریتانیا بود. در ۱۹۱۹ موفقیت قدرت سیاسی انقلابی در مصر، تمام احزاب را برانگیخت تا نخستین پیش‌نویس قانون اساسی مشروطه را تهیه کنند. این پیش‌نویس که سرانجام در ۱۹۲۳ به تصویب رسید، قدرت شاه را محدود ساخت. این روند همچنین شامل بحث داغی در این باب بود که آیا ماده‌ای مبنی بر دین رسمی بودن اسلام اضافه شود یا خیر. ظاهراً کمیته مربوط به این امر، که شامل قطعی‌ها هم می‌شد، این ماده را بی خطر تشخیص دادند. اما همان‌طور که نشان خواهیم داد، این ماده بسیار خطرناک از کار در آمد. شاه مصر کوشید از الازهر استفاده کند تا او را به عنوان خلیفه تمام مسلمانان نامزد کنند. روشنفکران لیبرال، که نگران قدرتی سیاسی بودند که این عنوان برای شاه به ارمغان می‌آورد، با این حرکت مخالفت کردند.

علی عبدالرازق (۱۹۶۶-۱۸۸۸) که از پیروان عبده و روحانی الازهری و قاضی دادگاه شرع بود، از برچیدن خلافت دفاع کرد. او اثبات کرد که نظام سیاسی ویژه‌ای، که بتواند برچسب اسلامی بخورد، وجود ندارد. او به سود جدایی دین و سیاست بر اساس گفتمان سنتی قرآنی، نبوی و فقهی و نیز مبتنی بر روایات استدلال کرد. کتاب او با عنوان «اسلام و بنیان‌های حکم‌رانی» (قاهره ۱۹۲۵) آشوبی در جهان اسلام و جهان عرب به پا کرد که در نهایت به اخراج نویسنده‌اش از الازهر انجامید. ادعای اصلی او این بود که «خلافت هیچ اساسی در قرآن و سنت و اجماع ندارد». او برای اثبات هر بخشی از این ادعا وارد جزئیات دلایل عمده‌ای شد که عموماً از این سه منبع به سود واجب بودن خلافت اقامه می‌شد. او به درستی اشاره کرد که «در هیچ کجا قرآن از خلافت به عنوان نهادی سیاسی که ما در تاریخ می‌شناسیم نام برده نشده است... و از گفته‌های منسوب به پیامبر هیچ چیزی به سود نهاد سیاسی خلافت نمی‌توان بیرون کشید...». برای رد کردن اجماع

به عنوان آخرین راه قابل تصور برای تایید شرعی خلافت، عبدالرازق استدلال کرد که بر اساس موارد ملموس تاریخی می‌توان این گونه قضاوت کرد که اجماع، چه در معنای توافق صاحب‌ه و تابعین پیامبر و چه به معنای توافق علمای امت به طور کل، هرگز نقشی در نصب خلفا نداشته است.^۱

از سوی دیگر محمد رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵) شاگرد عبده و ویراستار المنار، از خلافت به عنوان نظام سیاسی اصیل اسلامی که باید دوباره برقرار شود، دفاع کرد. به نظر او، اگر نتوان خلافت را برقرار کرد، مسلمانان به جاهلیت باز خواهند گشت.^۲ همان‌طور که پیشتر گفتیم، عبده عناصر سلفی جنبش اصلاحی را آشکار کرد.^۳ اگر قاسم امین، علی عبدالرازق و برادرش مصطفی عبدالرازق، طه حسین، خالد محمد خالد، امین خولی و دیگران، نمایندگان جنبه لیبرالی گفتمان عبده باشند، رشید رضا نماینده جنبه سلفی گفتمان اوست که ترجیح می‌دهد از مکتب فکری سنتی پیروی کند. از آنجا که رشید رضا با اندیشه‌های لیبرالی قاسم امین تا زمانی که استادش عبده زنده بود، مخالفت نکرد، رویکرد سلفی او تنها در ۱۹۲۵ یعنی زمانی که کتاب عبدالرازق منتشر شد، آشکار شد.^۴

از این رو، رشید رضا نقشی اساسی در فروپاشی گفتمان پیشروانه عبده ایفا کرد. او تدریجاً، به ویژه پس از آنکه وهابیان کنترل حجاز را در دست گرفتند، به یکی از مدافعان اصلی وهابی‌گری تبدیل شد. این نکته در مجموعه مقالات «وهابیون و حجاز» که در مجله المنار و در روزنامه الاهرام بیدرنگ پس از ختم خلافت منتشر شد، هویدا است.^۵ درست از آن موقع تا مرگ‌اش در سال ۱۹۳۵ او بارها توضیح داد که چگونه و چرا داوری او درباره وهابی‌ها تغییر کرده است. در جوانی و تحت تاثیر تبلیغات عثمانی، او وهابی‌ها را فرقه‌گرایی متعصب تلقی کرده بود، اما پس از ورود به مصر و خواندن کتاب وقایع جبرتی و آثار دیگر نویسندگان، همچنین به دست آوردن اطلاعات بی‌واسطه، او به این نتیجه رسید که وهابی‌ها و نه مخالفان آن‌ها مدافعان اسلام راستین‌اند - حتی اگر این عده تمایل به مبالغه داشته باشند. در این راستا، رشید رضا هدف خود را دفاع از

1. Enayat 1982:62-3.

2. Ibid.:69-79.

3. Abduh 1961: 211.

4. Amarah 1976: 141.

۵. المنار، جلد ۵، ص ۱۵۷؛ جلد ۸، ص ۳۰۳؛ جلد ۱۵، ص ۱۳۸؛ جلد ۲۱، ص ۲۲۶؛ جلد ۲۵، ص ۵۳۹، ۵۹۳، ۶۷۳؛ جلد ۲۶، ص ۳۹۴، ۴۵۴؛ جلد ۲۷، ص ۱، ۱۶۷، ۴۶۳، ۷۹۱؛ جلد ۲۸، ص ۵۴، ۲۹۳؛ جلد ۲۹، ص ۱۶۲؛ جلد ۳۰، ص ۱۵۳، ۲۲۵ - قاهره ۱۹۲۵-۸. برخی از این مقالات به همراه مقالاتی دیگر که در روزنامه الاهرام در میانه سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۲۸ چاپ شده، در قالب کتابی با همین نام منتشر شده است.

نویسندگانمانند ابن تیمیه و مکتب‌اش قرار داد. تحت تأثیر گفتمان سلفی رشید رضا، واکنشی سیاسی شکل گرفت که در قالب شکل‌گیری اخوان المسلمین در مصر بروز یافت. این سازمان را حسن البنا (۱۹۴۸-۱۹۰۶) در سال ۱۹۲۸ بنیاد نهاد. جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرای مدرن، که در گفتمان عمومی غربی معمولاً بنیادگرا لقب می‌گیرند، همه انشعاب‌هایی از اخوان المسلمین است و همگی عبدالرازق و کتاب‌اش را محکوم می‌کنند.^۱ هدف اخوان المسلمین برقراری دوباره جامعه اسلامی در مصر به عنوان سرمشقی ایده‌آل برای همه جوامع بود. این برقراری دوباره می‌بایست به تدریج و توسط اصلاحات خُرد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که غربی‌سازی جامعه مصری را هدف گرفته بود، عملی شود. اخوان المسلمین به عنوان جنبشی واپس‌گرا^۲ برقراری دوباره خلافت را در صدر دستور کار خود قرار داد. به تعبیر دیگر، اخوان المسلمین باز نمود اعتلای کلمه الله بود؛ قرآن قانون اساسی‌اش و جهاد راه دستیابی به این هدف بود. البنا مانند اخوان نجد، در اخوان المسلمین عقیده اصلی و هایت را ساده‌سازی و در عین حال تند و تیزتر کرد تا پایه‌ای ایدئولوژیک برای جنبش عمومی قدرتمندش گرداند. پیام اصلی اخوان المسلمین را می‌توان از زبان بنیان‌گذار آن به این صورت خلاصه کرد:

۱- اسلام نظامی بی همتا است؛ زیرا خدا آن را وحی کرده است و کار آن سامان بخشیدن به تمام جنبه‌های زندگی انسان است. اسلام هم عقیده است و هم عبادت، هم زاد و بوم است و هم ملیت، هم دین است و هم سیاست، هم معنویت است و هم عمل، هم قرآن است و هم شمشیر. این نظام برای تمام بشریت، در تمام زمان‌ها و همه کشورها معتبر است.

۲- مسلمانان باید به ایمان امت سلف باز گردند. ایمان سلف به نظر البنا، ایمانی است که از هیچ چیز به جز قرآن تأثیر نپذیرفته، از نفوذ فلسفه و کلام به دور است و در نتیجه آلوده به روح یونانی نیست. فلسفه یونانی با اسلام نخستین بیگانه است و اسلام را در گذشته لکه‌دار ساخته بود. در دوران مدرن نیز فلسفه یونانی تفرقه و فرقه‌گرایی را تشویق کرده است، و این دو امر مانعی بر سر راه وحدت همه مسلمانان است، وحدتی که برای مبارزه مسلمانان علیه استیلا خارجی ضروری بود. مومنان خدا را تنها از طریق توصیفی که خود خدا در قرآن ارائه داده، و نیز از طریق کلمات پیامبرش می‌شناسند. بعدها، سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶) نظریه‌پرداز بنیادگرایی ستیزه‌گر، مفهوم «چشمه سراسر زلال»

1. Abu Zayd, 1995.

2. Reactionary

معرفت را که قرآن باشد، شرح و بسط داد، و آن را معیاری برای داوری و ارزیابی هر نوع معرفتی قرار داد. به نظر او، تمام فلسفه‌ها، علوم اجتماعی و نظام‌های سیاسی جهان چیزی بیش از گونه‌های مختلف شرک و جاهلیت نیست و در آن‌ها حاکمیت از آن انسان است و نه خدا.^۱

۳- نیاز است که حیات جامعه مصری در همه زمینه‌هایی که تحت تاثیر غرب آلوده شده است، دوباره اسلامی شود. این نه تنها شامل عادت‌های اجتماعی، مانند لباس پوشیدن، احوال‌پرسی، کاربرد زبان خارجی، ساعت‌های کار و استراحت، تقویم، اوقات فراغت و غیره می‌شود، بلکه نهادهای آموزشی، حقوقی، سیاسی و نیز اندیشه‌ها و احساسات و عواطف را نیز در برمی‌گیرد. امور مربوط به خانواده و زنان نیز بی‌شک در این فهرست جای می‌گیرد.

یکی از نکات مهم در برنامه اخوان المسلمین، لغو نظام حقوقی مصر که بر اساس نظام‌های اروپایی نوشته شده بود، و ایجاد نظامی حقوقی بر اساس شریعت بود. در اوایل ۱۹۷۰ میلادی که آن‌ها با دولت سادات همکاری داشتند، توانستند تغییراتی در ماده دوم قانون اساسی مصر وارد کنند که بر اساس آن «اصول شریعت منبع اصلی (و نه «یکی از منابع») قانون‌گذاری خواهد بود». این گامی مقدماتی به سوی هدف نهایی، یعنی بازسازی دولتی واحد بود که تمام ملت‌های مسلمان را در بر بگیرد و خلیفه در صدر آن باشد.^۲

۴.۴ مساله دولت اسلامی

دیدیم رضا شاه چگونه برای تاسیس دولتی سکولار در ایران تلاش کرد و چگونه موضوع کشف حجاب روحانیان را برانگیخت تا علیه نظام رضا شاه وارد عمل شوند. سال ۱۹۴۱ متفقین رضا شاه را مجبور کردند استعفا کند. پسرش که جانشین تاج و تخت پارسی شد، کوشید راه پدر را ادامه دهد. او همچنین دنباله‌روی مشتاق غرب- و یا دست کم دستاوردهای فناورانه آن- بود. اما در سال‌های نخست سلطنت‌اش، در بهترین حالت قدرت او متزلزل بود. رهبر واقعی ایران، نخست وزیر محمد مصدق بود، مردی که سرنوشت سیاسی‌اش نگاه ایرانیان به آمریکا و به طور کل غرب را شکل داد.^۳ در جولای ۱۹۵۱ مصدق نفت ایران را ملی کرد. تا آن زمان بریتانیا سهم عمده نفت ایران را از آن

1. Qutb 1982: 14-15; 142-148.

2. Delanoue n.d.: 1069-1070.

3. Siavoshi, 1990.

خود می‌دانست و تنها مقدار ناچیزی از آن به خود ایرانیان می‌رسید. با وجود پشتیبانی همگانی مردم از حرکت مصدق، حکومت بریتانیا به درخواست‌های مردم ایران بی‌اعتنا بود؛ تنها چیزی که برای بریتانیا اهمیت داشت، منافع خودش بود. درخواست تجدید نظر بریتانیا به دادگاه بین‌المللی لاهه به صدور حکم به سود ایران انجامید. محمد مصدق پیروز به تهران بازگشت، او در اوج قدرت و محبوبیت مردمی بود.

در این میان، بریتانیا کنار کشیدن از نفت ایران را به آسانی نمی‌پذیرفت. این چندان جای تعجب نداشت؛ زیرا این موضوع تنها به ایران باز نمی‌گشت. بریتانیا کنترل ۸۰ درصد از حوزه‌های نفتی اطراف خلیج فارس را در دست داشت و این خطر وجود داشت که کشورهای دیگر نیز کار ایران را دنبال کنند. بریتانیایی‌ها با این ذهنیت به دنبال پیدا کردن پشتیبانی در خانواده هیات حاکمه و اعضای پارلمان رفتند. وقتی مصدق دریافت که در حال از دست دادن حمایتی است که از او صورت می‌گرفت، در ۱۶ جولای ۱۹۵۲ در حرکتی اثرگذار از سمت خود کناره گرفت. راهکار او جواب داد: مردم در خیابان‌ها ولوله‌ای به راه انداختند و شعار دادند «یا مرگ یا مصدق». شمار زیادی از مردم کشته شدند و سایه هرج و مرج کشور را فراگرفت. شاه مجبور شد از مصدق بخواهد تا به سمت خود باز گردد.

بریتانیا که دیگر بار شکست خورده بود، محاصره اقتصادی و تحریم تمام محصولات نفتی ایران را آغاز کرد و متحدان خود- و حتی شوروی- را متقاعد کرد تا به این محاصره و تحریم بپیوندند. هدف آن بود که با بحران اقتصادی مصدق را به زانو در آورند. مصدق اما از هم‌وطنان خود تقاضای پول کرد- و پول فراوانی دریافت کرد. او وام‌های عمومی صادر کرد و با موفقیت توانست اقتصاد ایران را به سمتی ببرد که وابستگی آن به نفت کاهش یابد و دیگر بخش‌های اقتصادی کشور رشد کند. با بهبود استاندارد زندگی ایرانیان، اعتماد به نفس آن‌ها نیز تقویت شد. نزاع ایران-بریتانیا موضوع سیاسی برجسته‌ای در سراسر جهان در میانه سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳ شد: فردی حامی ملت از یک کشور جهان‌سومی قدرتی جهانی را به چالش کشیده بود. در واقع، محبوبیت رو به رشد مصدق بیرون از ایران مشکلی فزاینده برای بریتانیا درست کرد. نخست وزیر وقت بریتانیا، وینستون چرچیل، آشکارا از نیت خود برای «خلاص شدن از شر» مصدق سخن گفت و برای این کار به دنبال کمک گرفتن از آمریکا بود. در ۱۸ آگوست ۱۹۵۳ سازمان سیا (سرویس امنیتی مخفی آمریکا) کودتایی علیه مصدق به پا کرد که به سرنگونی مصدق انجامید. او سپس در دادگاه نظامی محاکمه شد. پس از آن آمریکا ۴۰ درصد از میادین نفتی ایران را به کنترل خود در آورد و مابقی آن میان بریتانیا، فرانسه،

هلند و ایران تقسیم شد.

اتفاقات سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳ ذهنیت ایرانیان را جهت بخشید. این امر نه فقط به خاطر تحقیر یا سرکوب مصدق به عنوان حامی ملت، بلکه همچنین به خاطر پیامدهای مستقیم کودتا بود: شاه که از دست مصدق به رم فرار کرده بود، با کمک آمریکا دوباره تاج و تخت پر فرّ و شکوه خود را به دست آورد. محمدرضا پهلوی -یا به قول رییس جمهور آمریکا «ژاندارم ما در منطقه»- دیگر بار با زور عریان و سرکوب تمام مخالفان قدرت را به دست آورد. این واقعیت که آمریکا از این مرد حمایت کرد، او اجازه داشت تا هر کاری که دوست داشت انجام دهد، حقوق بشر را نقض کند، دست به سرکوب بزند و مردم خود را استثمار کند، واقعیتی نبود که به آسانی بخشیده شود.

کودتا علیه مصدق و پیامدهای آن، انتقاد از آمریکا را تبدیل به یکی از ستون فقرات انقلاب اسلامی ساخت. این امر تبدیل به نیرویی اتحادبخش برای تمام گروه‌های مخالف، از طبقه متوسط گرفته تا چپ‌ها و اسلام‌گرایان شد. وقتی مردم در سال ۱۹۷۸ به خیابان‌ها ریختند، علیه سیاست‌های آمریکا نیز اعتراض کردند. بنابراین، اگر آمریکا سیاست متفاوتی در قبال ایران اتخاذ کرده بود، شاید انقلاب ایران هیچگاه اتفاق نمی‌افتاد. انقلاب ایران، آنچنان که اتفاق افتاد، خط سیری کاملاً ضد آمریکایی به خود گرفت و ایرانیان کوشیدند تا به حکومتی ناعادلانه پایان دهند که به حقوق بشر و عدالت اهمیتی نمی‌داد و تنها از حمایت آمریکا برخوردار بود. مشهورترین آهنگ انقلابی در ایران سخنی از حضرت محمد در خود داشت: «والا پیام‌دار محمد / گفتمی که یک دیار هرگز به ظلم و جور نمی‌ماند / بر پا و استوار». جمله‌ای ساده که یکی از پنج اصل مذهبی تشیع [یعنی عدل] را در خود دارد و برای هر شیعه‌ای آشنا است. این امر چه بسا این واقعیت را تبیین کند که چرا روحانیان توانستند رهبری جنبش انقلابی را به عهده بگیرند. آیت‌الله خمینی (۱۹۸۹-۱۹۰۲) ابراز داشت که «شاه یزید زمانه است، حاکم جائز است». هر شیعه‌ای می‌دانست و این نکته را درمی‌یافت که یزید، حق حسین بن علی، امام سوم شیعیان را غضب کرده و او را کشته بود. «شاه باید برود»، این یکی از خواسته‌های انعطاف‌ناپذیر خمینی بود.

در اوایل، خمینی یکی از سرسخت‌ترین منتقدان محمدرضا پهلوی بود، بیش از همه قوانین «غیر اسلامی» جدید و سبک زیست به طور فزاینده غرب‌گرا - و از نظر خمینی فاسد - شاه را محکوم می‌کرد.^۱ اما بالاتر از همه، اصلاحات ارضی که حکومت شاه آغاز کرده بود، برنامه‌ریزی برای اعطای حق رای به زنان، سیاست خارجی آمریکایی - که

1. Falaturi 1980: 51-75.

از جمله به روابط دیپلماتیک تنگاتنگ با اسرائیل انجامید- اموری بود که لعن و نفرین خمینی را به دنبال آورد.^۱ در سال ۱۹۶۳ پس از هشدارهای فراوان، خمینی سخنرانی انتقادی تند دیگری ایراد کرد و به شاه حمله کرد. این سخنرانی موجب تظاهرات پرخروش مردمی شد و خمینی به تبعید فرستاده شد.^{۲،۳}

مردی که به شناخته شده‌ترین منتقد وابستگی ایران به غرب تبدیل شد، یک تن از میان افراد بسیاری بود که عمیقاً تحت تاثیر خمینی قرار گرفته بود. جلال آل احمد (۱۹۶۹-۱۹۲۳) در کتاب پرمایه خود «غرب‌زدگی»، هنگامی که نوشت جامعه ایران تحت سیطره غرب قرار گرفته است، به توصیف احساسات بسیاری از روشنفکران پرداخت. همان‌طور که مهرزاد بروجردی نوشته است، برای روشنفکران مسلمان غرب‌زدگی مساله سرنوشت‌سازی بود.^۴ عنوان کتاب آل احمد، غرب‌زدگی، تکیه کلامی برجسته در دهه ۱۹۶۰ میلادی بود.^۵ این تکیه کلام در اصل توسط احمد فرید (۱۹۹۴-۱۹۱۲) بر ساخته شد. فرید پیرو مکتب فکری به شدت ضد غرب بود و آل احمد اندیشه‌های او را گستراند. بر خلاف فرید، از نظر آل احمد غرب‌زدگی بیشتر موضوعی سیاسی بود تا فلسفی. انتقاد آل احمد از غرب بر مخالفت او با شاه و حامیان غربی‌اش مبتنی بود. مانند دیگر روشنفکران پس از خودش، آل احمد از خانواده‌ای مذهبی می‌آمد، اما در جوانی از اسلام روی گرداند. او بعداً قانع شد که اسلام تنها پادزهر سلطه غربی است، زیرا اسلام در تار و پود هویت ایرانی- در مقابل هویت غربی- قرار دارد.

روی هم رفته، باید دید گاه سعید امیر ارجمند را پذیرفت که می‌گوید روحانیان بسیار کمتر از روشنفکران ایرانی نسبت به موضوع غرب یا غرب‌زدگی حساسیت داشتند. به تعبیر او: «باید خاطر نشان کرد که نظریه پردازان روحانی، عذاب وجدان رویکرد چندپاره نسبت به غرب را نداشتند و در سنت شیعی، که دغدغه حفظ آن را داشتند، احساس امنیت می‌کردند».^۶ غرب تنها به دنبال سود خود بود و می‌کوشید جهان اسلام را از طریق نصب حاکمان دست‌نشانده به انقیاد خویش در آورد. این نکته نیز دغدغه اصلی علی شریعتی (۱۹۷۷-۱۹۳۳) بود که به مغز متفکر ایدئولوژیک انقلاب تبدیل شد. او در اواخر

1. Lambton 1969: 112ff; Keddie 1981: 160; Riesebrodt 1990: 142; Digard 1996: 126.

2. Botschaft Islamischen Republik Iran 1980: 5.

۳. قانون اساسی ایران سال ۱۹۶۳ را به عنوان سال آغاز انقلاب برمی‌شمرد. در این سال اعتراض‌های عمومی آغاز شد و خمینی به سخنرانی پرداخت.

4. Boroujerdi 1996.

5. Boroujerdi 1992: 30-56; 53.

6. Arjomand 2002: 719-731; 721.

دهه ۱۹۵۰ میلادی در فرانسه تحصیل کرد، و در آنجا فرانتس فانون^۱ را ملاقات کرد و کتاب او «دوزخیان روی زمین»^۲ را به فارسی برگرداند. شریعتی نیز مانند فانون به شدت تحت تاثیر فیلسوف فرانسوی ژان پل سارتر بود. او از جنبش استقلال الجزایر حمایت کرد و مجله‌ای فارسی به نام «ایران آزاد» منتشر کرد که تریبونی برای اعتراض در اختیار دانشجویان قرار می‌داد. او به استعمار فرانسه علیه الجزایر اعتراض کرد و اندیشه‌های خود را در این باب که آیا ایدئولوژی‌های غربی مانند مارکسیسم می‌توانند برای جهان سوم سودمند باشند بسط داد.^۳ انتقاد او نسبت به غرب و تلاش‌هایش برای یافتن راهی خودی، راه سومی بود که او را به ایدئولوگ و نظریه‌پرداز عمده انقلاب تبدیل کرد.^۴ در حالی که روشنفکران در بسیاری از کشورهای عرب به سوسیالیسم روی آورده بودند، شریعتی سوسیالیست‌ها و کاپیتالیست‌ها را به یک اندازه بد تلقی می‌کرد.

در واقع، تفسیر شریعتی این بود که جوامع مسلمان معاصر، در تلاش برای رهایی خود از فساد، ایستایی داخلی، سلطه اقتصادی غرب و نفوذ فرهنگی آن، نیاز به بازایی هویت اسلامی خود دارند. این تاکید دوباره بر هویت ضروری بود؛ زیرا وابستگی ایدئولوژیک تنها وابستگی مادی را تشدید می‌کند. اسلام تمام شرایط لازم برای یک آموزه رادیکال را داراست، در عین حال به پیروانش حس رهایی معنوی عطا می‌کند که در ایدئولوژی‌های مادی وجود ندارد.

شریعتی می‌خواست کشورهای اسلامی «به ریشه‌های خویش باز گرداند».^۵ او این بازگشت را راه سوم نام نهاد، راهی میان کمونیسم و کاپیتالیسم. به ادعای او برای اینکه این بازگشت ممکن باشد، اسلام باید دوباره قدرت اصیل و انقلابی خود را به دست آورد. بالاتر از این‌ها، او روحانیان را متهم کرد به اینکه تشیع را به دین سالخوردگان تبدیل کرده‌اند. گرچه شریعتی خودش انقلاب را ندید، تفسیر ایدئولوژیک او از اسلام بدون شک زمینه را برای پیشتازان انقلابی جنبش اسلامی فراهم آورد.

غرب در پاکستان نیز، درست مانند ایران، حضوری پررنگ داشت. پاکستان در ۱۴ آگوست ۱۹۴۷ به عنوان سرزمین مسلمانان هندی استقلال خود را به دست آورد. قبل‌تر در ۱۹۲۸، محمد اقبال (۱۸۷۶-۱۹۳۸) فیلسوف و شاعر، سلسله سخنرانی‌ش

1. Frantz Fanon

2. Les Damnés de la terre

3. Arjomand 2002: 719-731; Keddie 1981: 215ff; Dabashi 1993: 102; Rahnama 1998.

4. Abrahamian 1982: 24-28; Bayat-Philipp 1980: 155-168.

5. Shariati 1980a and 1980b.

بخشی خود در دانشگاه‌های هند را ارائه کرد و به موضوع بازسازی اندیشه دینی در اسلام پرداخت. این تلاشی بسیار شخصی برای سازگار ساختن الهیات اسلامی با فلسفه و علم اروپایی بود. حدوداً در همان ایام اقبال همکاری با مسلم لیگ را، که در سال ۱۹۰۶ تاسیس شده بود، آغاز کرد. او سخن مشهور خود را در باب نیاز به تاسیس یک کشور مسلمان جداگانه در شمال غربی هند در جلسه سالانه مسلم لیگ در الله آباد به سال ۱۹۳۰ بیان کرد. تشکیل کشور پاکستان به عنوان نتیجه نظریه دو ملت نگریسته می‌شد، نظریه‌ای که استدلال می‌کرد مسلمانان هندی (که تنها یک پنجم کل جمعیت هند را تشکیل می‌داد) ملت متمایزی را تشکیل می‌دهند و حق دارند کشور جداگانه‌ای از خود داشته باشند. اما ریشه‌های پاکستان را عمدتاً با تاثیر راج' بریتانیا (حکومت بریتانیا در هند) بر ارتباط میان جوامع متعددی که جمعیت شبه قاره را تشکیل می‌دهند، مرتبط می‌دانند.

با وجود رابطه -عموما- مبتنی بر همکاری میان مسلم لیگ و کنگره ملی هند، وقوع جنگ جهانی دوم نقطه عطفی در روابط این دو شد. رهبر لیگ، محمد علی جناح (۱۸۷۶-۱۹۴۸) اطمینان حاصل کرده بود که بریتانیایی‌ها سازمان او را به عنوان نماینده مسلمانان به رسمیت شناخته‌اند. علاوه بر این، در مقابل مخالفت کنگره حزب ملی هند با کشیده شدن پای این کشور به جنگ جهانی، مسلم لیگ تحت رهبری جناح به سازمان جایگزینی تبدیل شد که تلاش‌های جنگی را مشروعیت بخشید.

بر اساس این پیشینه بود که با افزایش شمار کسانی که به پیام‌های لیگ گوش می‌سپردند، در مارس ۱۹۴۰ در لاهور، لیگ تقاضای خود را برای تاسیس کشور یا کشورهای مسلمان جداگانه‌ای اعلام کرد. محور دقیق این درخواست به عمد مبهم گذارده شد تا گزینه‌ها گشوده بماند. هدف اصلی حزب این بود که هم‌کیشان خود در ایالت‌های اکثر مسلمان را قانع کنند که اگر کنگره قدرت مرکزی را به دست آورد خودمختاری ایالتی از موضع آن‌ها حمایت نخواهد کرد. این دیدگاه به تدریج در میان ملاکان و نخبگان مذهبی که نفوذ سیاسی شایانی داشتند، نفوذ پیدا کرد.

این نفوذ موفقیت‌آمیز، خود را در دستاورد شگرف انتخابات ۱۹۴۶ خود نشان داد. در این انتخابات، لیگ توانست اکثریت قریب به اتفاق کرسی‌های مسلمانان را به دست آورد. بن بست در مذاکرات با کنگره، به اضافه تنش‌های رو به فزون اجتماعی، به طرح بریتانیا در تقسیم هند انجامید. این شامل تقسیم پنجاب و بنگال بود، هرچند لیگ انتظار داشت که تمام تقسیم را دریافت کند. گرچه لیگ از کشور «ناقص» و «دم بریده»‌ای که به آن‌ها پیشنهاد شده بود، ناراضی بود، گزینه دیگر پیش روی جناح آن بود که تمام

قدرت را به کنگره واگذار کند. مسلم لیگ نهایتاً فرمول تقسیم‌بندی را در تابستان ۱۹۴۷ پذیرفت.^۱

در اندونزی، نهاد محمدیه و جماعت علما بر نقش آموزش و معرفت تأکید کردند. از این رو آن‌ها در جریان‌سازی به سود اسلام فرهنگی بر اساس میراث غنی اصول تمدن اسلامی نقش مهمی ایفا کردند. این در مقابل اسلام قشری^۲ قرار می‌گیرد که در اندونزی محدود به شریعت و مساله حلال و حرام است. پس از ۱۹۴۵ یعنی در اوایل استقلال اندونزی، محققان هر دو نهاد پیش‌گفته در باب اینکه اندونزی باید کشوری اسلامی باشد یا نه به «نتیجه‌ای» دست یافتند. این نتیجه شامل پانچازیل^۳ یا پنج ستون ایدئولوژی کشور اندونزی بود، نتیجه‌ای که به نوبه خود در جریان‌سازی به سود اسلام میانه‌رو در اندونزی نقش ایفا کرد. به دیگر سخن، محمدیه و جماعت علمای اندونزی هر دو موفق شدند نقشی اساسی در حفظ ارزش‌های اسلام فرهنگی ایفا کنند، در عین حال بر پانچازیل به عنوان شکل نهایی ایدئولوژی اندونزی تأکید ورزند. هر دو نهاد در پیشبرد گفتمان اسلامی در اندونزی در موضوعات جاری مانند حقوق بشر، وضعیت زنان و دموکراسی‌سازی سهم داشتند.

موضوع دولت دینی نه تنها با تشکیل کشور پاکستان، بلکه همچنین با تشکیل دولت اسرائیل در ۱۹۴۸ بروز یافت. وجود اسرائیل را به عنوان کشوری یهودی و یا کشوری برای یهودیان، می‌توان مدل و الگوی زنده دولتی - دست کم برای عرب‌ها - تلقی کرد. سیاهه بلند شکست اعراب در ۱۹۴۸، ۱۹۵۶، ۱۹۷۶، ۱۹۸۲ (که اصلاً با پیروزی اعراب بر اسرائیل در ۱۹۷۳ قابل مقایسه نیست)، نزاع دامنه‌دار و حل نشده درباره وضعیت فلسطین در آستانه معاهده اسلو و به رسمیت شناختن دولت اسرائیل از سوی برخی کشورهای عربی موضوعاتی است که در این کتاب به آن نخواهیم پرداخت. با این حال، یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که وجود اسرائیل به عنوان دولتی دینی موجب مشروعیت‌بخشی دائم به گفتمان اسلام‌گرایان رادیکال می‌شود؛ اسلام‌گرایان می‌توانند تخیل مردم را به سود تشکیل دولتی دینی دستکاری کنند. نکته دیگر شایسته ذکر این است که در نظر بسیاری از مسلمانان اینکه اروپای سکولار، همزمان و در یک سال از تشکیل دو دولت دینی، یکی برای مسلمانان [در قالب تشکیل پاکستان] و دیگری برای یهودیان [در قالب تشکیل اسرائیل] حمایت کرد، بسیار معماآمیز بود. این امر چه بسا به

1. Ansari: 241ff.

2. Ritual

3. Pancasial

خوبی توضیح دهد که چرا اخوان المسلمین پس از جنگ جهانی دوم سیاسی تر شد.

۴.۵ سیاسی سازی قرآن

در تفسیر عبده و احمد خان دغدغه‌های سیاسی آشکار بود. پس این سخن که تفسیر «سیاسی» قرآن با ابو علی مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳) نویسنده، روزنامه‌نگار، مفسر، نظریه پرداز و فعال سیاسی پاکستانی آغاز شد، سخن درخوری نیست. البته، این مودودی بود که به جنبش‌های اسلام سیاسی پایه و مبنایی قرآنی بخشید و سید قطب از آن الهام گرفت. او بیش از هر کس دیگری به بسط «بنیادگرایی راست کیشانه» که به آن «اسلام گرایی» نیز می‌گویند، شکل و جهت بخشید و بر آن تاثیر نهاد.^۱ در ۱۹۷۹ رهبران انقلاب شیعی در ایران آثار «برادران» مصری سنی خود حسن البنا و سید قطب و نیز مودودی پاکستانی را به عنوان منابع اصلی الهام بخشی خود در تشکیل حکومت اسلامی نام بردند.

رابطه مسلمانان و هندوها آشکارا در بستر هند مستعمره بریتانیا به تیرگی گرایید. مودودی پژوهش گسترده خود درباره آموزه جهاد را در میانه ۱۹۲۰ میلادی آغاز کرد. این پژوهش، پس از ترور یک رهبر غیر مسلمان به دست یک مسلمان و در پاسخ به اتهامات مطرح شده از سوی هندوها مبنی بر اینکه اسلام با زور شمشیر گسترش یافت، صورت پذیرفت. این اثر، که ابتدا به شکل دنباله دار منتشر شد و سپس با عنوان «جهاد در اسلام» یک جا چاپ شد، عناصر بنیادی تفکر بعدی مودودی را نشان می‌دهد. سال ۱۹۳۲ در مجله ماهانه «ترجمان قرآن»، رسانه اصلی نشر اندیشه‌های او در مابقی عمرش، مودودی صورت بندی ایدئولوژی اسلام سیاسی را آغاز کرد. او اهداف ماموریت فکری خود را به این صورت بیان کرد:

«طرحی عملی که در ذهن داشتم، این بود که ابتدا باید نقطه اتکایی را بشکنم که فرهنگ و اندیشه‌های غربی در میان روشنفکران مسلمان برای خود دست و پا کرده است، و این واقعیت را به روشنفکران بفهمانم که اسلام برنامه زندگی، فرهنگ، نظام سیاسی، اقتصادی و فلسفه و نظام تعلیم و تربیت ویژه خود را دارد که از هر چه تمدن غربی بتواند به ما عرضه کند، سرآمد است. می‌خواهم روشنفکران مسلمان را از شر این تصور خطا برهانم که باید فرهنگ و تمدن را

1. Ahmad 1967: 208-36; Tibi 2000: 42; Ramadan 1998; Slomp 2003: 239.

از بیگانه تمنا کنند.^۱

مطابق این ایدئولوژی، از آنجا که اسلام و غرب در مقابل یکدیگر ایستاده‌اند، هر یک از جوامع پیچیده انسانی تنها در ذیل یکی از این دو نوع می‌گنجد: هر جامعه یا «اسلامی» است یا «جاهلی». از دیدگاه اسلامی مودودی مادامی که جهان «ویژگی سامانمند» دارد و «نظامی یگانه و کامل» است و تمام قدرت‌ها در آن در دست خداست، یگانه حاکم جهان، یعنی دولت اسلام یا دولت اسلامی باید نماینده زمینی نظم کیهانی باشد. اگر عبده و احمد خان هر دو، به شیوه‌های متفاوت، کوشیدند تا قرآن را زمینه‌مند سازند تا از طریق تمثیل و استعاره پرده از معنای آن بردارند، مودودی نیز معنای لفظی قرآن را بسط داد تا به مسائل جهان جدید پردازد. مثلاً، آیات ۴۲ تا ۵۰ مائده، که امروزه به عنوان آیات حاکمیت (حاکمیت مطلق خداوند) مشهور است، به مردمی می‌پردازد که اسلام را در زمان پیامبر انکار کردند، مودودی این آیات را طوری تفسیر می‌کرد که شامل حال مسلمانان امروز شود. معنای این آیات فقط اجرای احکام الهی نبود بلکه فرمان به تشکیل دولتی دین‌سالار^۲ بود.

جان اسلامپ در پژوهش مفصل خود در مورد کتاب مودودی در باب جهاد، به درستی اشاره می‌کند که فهم مودودی از متن به گونه‌ای است که تصمیم‌های خاص در لحظات خاص تاریخی را تبدیل به قانونی ابدی می‌سازد. به جهت اهمیت این موضوع، سخن او را به طور کامل نقل می‌کنم:

«بر اساس استدلال‌ها و مثال‌های مودودی خواننده نتیجه می‌گیرد که تمام احکام مربوط به جهاد در قرآن، حدیث و تاریخ صدر اسلام (احکام مربوط به مثلاً برده‌داری، غنایم جنگی، زندانیان، منافقان، خائنان، برخورد با دشمنان و اقلیت‌ها) در موقعیت‌هایی واقعی شکل گرفته است. مقدس اعلام کردن نتیجه این فرایند، یعنی کاری که مودودی انجام می‌دهد، پاشنه آشیل اسلام‌گرایی در برخوردش با تاریخ را نشان می‌دهد. زیرا به تمام وقایع زندگی پیامبر و اصحاب‌اش اعتبار و حیاتی بخشیده است. علاوه بر این، تفسیر مودودی از «وحی به ضمیمه تاریخ» هم چون نمود اسلام در کل زمان‌ها به خواننده عرضه می‌شود.^۳

1. Robinson n.d.: 872ff.

2. Theocratic

3. Slomp 2003: 255.

۴.۶ جدال فکری: قرآن به مثابه متنی ادبی

کتاب علی عبدالرازق به نظریه سیاسی اسلام می‌پردازد و نتیجه می‌گرفت که در غیاب یک نظریه سیاسی، مسلمانان امکان انتخاب دارند. طه حسین (۱۹۷۳-۱۸۸۹) شیخی که بیدرننگ الازهر را ترک گفت و به دانشگاه ملی تازه تاسیس پیوست، وظیفه دیگری در راستای تفکر عبده به عهده گرفت. اندیشه‌ای که در تفسیر عبده مورد تأکید قرار گرفته بود، این بود که قرآن اساساً ذهنیت مشرکانه^۱ اعراب قرن هفتم را بازتاب می‌دهد. طه حسین، امین خولی و احمد خلف الله (که همه آن‌ها به دانشگاه ملی وابسته بودند) بعدتر این اندیشه را بسط دادند. این اندیشه در نهایت به گسست بنیادی از تلقی سنتی و کاملاً جاافتاده از قرآن به عنوان کلام الله، از یک سو، و نیز تلقی از قرآن به عنوان متن، از سوی دیگر، انجامید. شاید ذکر این نکته مهم باشد که عبده در رساله الهیاتی خود «رساله توحید» تردید داشت که تلقی عقلانی معتزلی از قرآن به عنوان امری مخلوق را بپذیرد. گزینه انتخابی عبده واضح نیست؛ در ویراست اول این رساله (۱۸۹۷) او آموزه معتزلی را می‌پذیرد، اما در ویراست دوم که در مجله المنار منتشر شد، او تغییر موضع داده و تمایز اشعری میان جنبه «ازلی» کلام الله و تجلی مخلوقانه آن کلام در عمل انسانی «قرائت» قرآن را برمی‌گیرد. مشخص نیست این نشان از تغییر نظر عبده دارد و یا تغییری است که رشید رضا انجام داده است.^۳

طه حسین با اشاره به سرشت ادبی قرآن، که این کتاب را به گونه‌ای منحصر به فرد تبدیل می‌سازد، بر جنبه ویژه و منحصر به فرد زیبایی شناختی سبک قرآن، یعنی اعجاز، تأکید می‌کند.^۴ او که مورخ و ناقد ادبی کم نظیری بود، ادعا کرد که قرآن نه نظم است و نه نثر؛ بلکه صرفاً قرآن است. دوم آنکه طه حسین داستان قرآنی به مکه رسیدن ابراهیم، همسرش هاجر و پسرش اسماعیل را روایتی شفاهی در نظر گرفت که به زمانی طولانی پیش از وحی قرآنی بازمی‌گشت. به گفته او این داستان طراحی شده بود تا تنش میان عرب‌های مشرک، ساکنان اصلی یترب، و قبایل عرب یهودی را که ساکن این شهر بودند، کاهش دهد. نه تنها قرآن این قصه را به کار گرفت تا اسلام را در بافت سنت یهودی- مسیحی قرار دهد، بلکه همچنین اولویت خود به عنوان دینی یکتاپرست را تثبیت کند. طه حسین بر این نکته تأکید می‌کرد که این داستان را نباید حاوی هیچ

1. Pagan

2. Recitation

3. Abduh 1977: 13 and 52.

4. Husayn 1995:20-6.

واقعیّت تاریخی به حساب آورد، واقعیّتی که قرار است که این مفروضات را بر موقعیتی زبان‌شناختی در شبه جزیره عربستان دیکته کند.^۱

ناگفته پیداست که تعامل طه حسین با گفتمان شرق‌شناسان در باب روایت قرآن و ربط و نسبت آن با روایت انجیلی، تاثیر زیادی بر پیشبرد ایده عبده نهاد.^۲ گرچه این تنها یک نکته در خط سیر استدلالی او در باب اعتبار کل مجموعه اشعار پیش از اسلام بود، اما - به قول معروف - مثل پر کاهی بود که پشت شتری را شکست. با وجود آنکه حسین قرآن را معتبرترین و اصیل‌ترین منبع برای شناخت زندگی اجتماعی و دینی پیش از اسلام به حساب آورد، کتاب او جنجال پر حرارتی را برانگیخت. این نزاع به همراه اتهام توهین به اسلام نهایتاً به مجلس مصر کشیده شد. پیش از آنکه طه حسین به دادگاه فرستاده شود، دادستان عمومی از او بازجویی کرد و او را از اتهام سوء نیت نسبت به اسلام تبرئه کرد.^۳ با این حال، او مجبور شد عبارتهای معینی از کتاب‌اش را در ویراست بسط یافته دوم، که تحت عنوان «در باب ادبیات جاهلی» منتشر شد، حذف کند.

این نکته را باید در خاطر داشت که نوشته‌های طه حسین بخشی از جنبش عام فکری نوآوران‌های بود که با دانشگاه تازه تاسیس ملی پیوند داشت. نوشته‌های احمد امین

1. Ibid.: 33-5.

2. Paret n.d.: 980-1.

۳. اسنوک هورخرونیه تمام آیاتی را که ابراهیم در آن نقل شده است، به ترتیب زمانی بررسی کرد. او نتیجه گرفت که محمد، در درگیری با یهودیان شخصیت بزرگ عهد قدیم را حنیف و نخستین مسلمان خواند. بنابراین، تنها پس از هجرت بود که قرآن ابراهیم و اسماعیل را آباء عرب‌ها می‌خواند، و او را کسی می‌خواند که کعبه را ساخت و آداب حج را بنا نهاد. به نظر هورخرونیه ابراهیم تنها از این مقطع به بعد بود که تبدیل به مهم‌ترین پیشگام پیامبر عرب شد، و از آنجا که خداپرستی خالص پیشتر توسط ابراهیم تبلیغ شده بود، بدین طریق اسلام توانست ادعای تقدم بر یهودیت و مسیحیت بکند. ادموند بک نظریه هورخرونیه را نقد کرد. استدلال او این بود که در سه سوره‌ای که به سه دوره مکی نسبت داده شده است (ابراهیم: ۳۵؛ نحل: ۱۲۰-۳؛ انعام: ۷۹، ۱۶۱) قرآن قبلاً به استقبال نقش ابراهیم رفته است، و این ویژگی دوره مدنی است. نظریه اسنوک هورخرونیه پس از الحاقیه‌ای که ارنست جان ونسینگ به مدخل «ابراهیم» در «دائرة المعارف اسلام» زد، بسیار معروف شد. این نظریه ردیه‌ها و انکارهایی، به ویژه از سوی مسلمانان پس از چاپ جلد نخست ترجمه عربی این دائرة المعارف برانگیخت. واضح است که تنوع آرا در میان مسلمانان و غیر مسلمانان درباره داستان‌های قرآنی به طور عام، و شخصیت ابراهیم به طور خاص، محکوم به حل نشدن است. مسلمانان ابراهیم را شخصیتی به حساب می‌آورند که به همراه اسماعیل واقعا در مکه بوده و کعبه را ساخته است و ایمان توحیدی خالص را پراکنده است. غیر مسلمانان اما این‌ها را افسانه‌های مذهبی به حساب می‌آورند. در مرحله کنونی گفتگو میان مسلمانان و غیر مسلمانان شانس برای سازگاری میان این دو دیدگاه ندارد.

۴. نسخه کامل گزارش دادگاه در شماره ویژه ماهنامه *القاهره* (۴۵۰-۶۲: ۱۹۹۶) منتشر شده است.

(۱۹۴۵-۱۸۸۶) در باب تاریخ تمدن اسلامی، در اثر عظیم خود با عنوان «یوم الاسلام» [روزگار اسلام] نمونه دیگری از این روند جدید تحقیقی است. مرور تاریخ اسلام و سیره پیامبر از دیدگاهی انتقادی از جمله دغدغه‌های اساسی این جنبش جدید بود، جنبشی که آشکارا از شیفتگی قرن نوزدهمی نسبت به تاریخ تأثیر پذیرفته بود. این جنبش همچنین بر رویکرد زندگی‌نامه‌ای مسیحی نسبت به پیامبر اسلام تأثیر پذیرفت. به نظر برخی از مسلمانان، زندگی‌نامه‌های پیامبر که محمد حسین هیکل (۱۹۵۶-۱۸۸۸) و طه حسین نوشته بودند «یکی از دلایل تغییر چشم‌گیر در سطح بحث‌های صورت گرفته در باب زندگی پیامبر» بود.^۱ بر اساس این دیدگاه، سطح بحث «تا حد مهمی از تقابل به گفتگو کشیده شد».^۲ مقایسه میان گفتمان شرق‌شناسانه خصمانه در قرن ۱۸ و ۱۹ با نسخه‌های کمتر متعصبانه آن در قرن بیستم این تغییر را آشکار می‌کند. آثار مفصل و مبسوط طه حسین در باب تاریخ صدر اسلام شامل کتاب‌هایی مانند «حاشیه‌ای بر سیره پیامبر» [علی هاشم السیرة] (۱۹۴۳)، «فتنه کبری» (۱۹۷۴) و بعدتر کتاب «شیخان» است.

خلع علی عبدالرازق از مقام عالمی توسط کمیته تفتیش عقاید الازهر و محاکمه طه حسین، نزاع‌های سیاسی و اجتماعی ملت‌هت در مصر را نشان می‌دهد. این گونه حوادث، که تقریباً در هر کشور مسلمانی رخ داد، بازتاب تنش میان تجدد و وفاداری به ارزش‌های سنتی اسلامی بود.

بادهای نوزایی (رنسانس) هنگامی به زندگی مصر نفوذ کرد که امین خولی (۱۹۶۶-۱۸۹۵) کار خود را به عنوان استاد در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره آغاز کرد. او روش نوزایی را بر پژوهش در باب زبان (نحو) و بلاغت، تفسیر قرآن و ادبیات پیاده ساخت. تعیین اینکه کدام یک از این چهار زمینه تحقیقاتی مدل ایده‌آلی از روش‌شناسی خولی در باب نوزایی ارائه می‌دهد، کار آسانی نیست. اما او این دیدگاه را - به پشتوانه تاریخ-برگرفت که نوآوری هنری و ادبی آغاز یک نوزایی است.^۳ این نوآوری برای بسط آگاهی فکری و زیبایی‌شناختی مردم مصر در جهت نیل به نوزایی واقعی و جامع ملی، حیاتی است.^۴ ادبیات جدید و الهام‌بخش نیازمند روش‌شناسی ادبی جدید است تا ساختار ادبی را روشن سازد و کارکرد آن را تبیین کند. این امر مستلزم پژوهشی نو در باب زبان و بلاغت است و از این رو نوزایی در هر دو زمینه ضرورت دارد. تا جایی که نوزایی

1. Amin 1937; Amin 1953.

2. Buaben 1996: 317.

3. Al-Khuli 1961: 219.

4. Ibid.: 185; 195; 265.

و نوآوری اقتضای حرکت و بیداری دارد، نقطه آغاز آن باید پژوهشی جامع و متمرکز در باب سنت قدیم در هر زمینه معرفتی باشد. شعار خولی این بود: «قدم نخست برای هر نوآوری، تحلیل کامل سنت است»^۱ و اگر از این راه نرویم، نتیجه آن از دست دادن سنت به جای بازسازی آن است.^۲ اگر در گذشته پژوهش در باب ادبیات، زبان و بلاغت در خدمت اهداف دینی بود، این امر اکنون باید تغییر کند.^۳

خولی پژوهش ادبی در باب قرآن را امری ضروری می‌دید. او به بیان این نکته پرداخت که پذیرش قرآن، و در نتیجه اسلام از سوی عرب‌ها مبتنی بر برتری مطلق قرآن بر هر متن بشری است. به تعبیر دیگر، عرب‌ها اسلام را بر اساس ارزیابی قرآن به عنوانی متنی ادبی پذیرفتند.^۴ این بدان معنا است که روش ادبی باید جایگزین هر رویکرد دیگری شود، حال آن رویکرد دینی-الهیاتی باشد یا فلسفی، اخلاقی، عرفانی یا فقهی.^۵ لازم به یادآوری است که «رومانتیسیم» یا به تعبیر دقیق‌تر، رومانتیسیم عربی، نظریه ادبی غالب در آن زمان بود.^۶ خولی که نظریه پردازش در راستای رومانتیسیم بود، ارتباط میان پژوهش در باب زبان، بلاغت و ادبیات از یک سو و تفسیر قرآن از سوی دیگر را بسط داد. اگر نظریه کلاسیک اعجاز بر تلقی کلاسیک از بلاغت بنا شده است، این تلقی می‌بایست با نظریه مدرن بلاغت جایگزین شود که با نقد ادبی ارتباط برقرار می‌کند. این پیوند رابطه دیگری با روان‌شناسی برقرار می‌کند، رابطه‌ای در موازات نقد ادبی و زیبایی‌شناسی.^۸ در نتیجه بلاغت پژوهی باید بر پژوهش در باب سبک ادبی و اثر عاطفی آن بر مخاطب/خواننده متمرکز شود.^۹ هدف آن باید بسط آگاهی زیبایی‌شناختی نویسنده و خواننده باشد؛ آن را باید به هنرگفتمان تغییر نام داد. تنها رویکرد ادبی به قرآن، آن هم از طریق نظریه ادبی مدرن می‌تواند اعجاز آن را آشکار کند، اعجازی که اساساً جنبه احساسی و

1. Ibid.:82; 128; 180.

2. Ibid.: 143.

3. Ibid.: 188.

4. Ibid.:97-8; 124-5.

5. Jansen 1974: 65-7.

6. Al-Bahrawi 1993.

۷. کتاب بحراوی، به تفصیل و به شیوه‌ای نقادانه، به چهار کتاب عمده می‌پردازد: «الدیوان» (۱۹۲۰)، «فی شرح الجاهلی» (۱۹۲۶)، «مقدمه برومیثوس طلیقا» (۱۹۴۶) و «فی ثقافة المصریة (بیروت ۱۹۵۵).

8. Al-Khuli 1961: 144, 175, 182 and 189.

9. Ibid.:185.

عاطفه برانگیز (اعجاز نفسی) دارد.^۱

احمد خلف الله (۱۹۹۸-۱۹۱۶) و شکری عیاد^۲ (۱۹۹۹-۱۹۲۱) دو تن از شاگردان خولی، و نیز همسر خولی عایشه عبدالرحمن (که با اسم بنت الشاطی شناخته می‌شد) (۱۹۹۸-۱۹۱۳) روش ادبی خولی را در قرآن پژوهی پیاده ساختند و نامور شدند. سید قطب، نظریه‌پرداز مشهور بنیادگرایی اسلامی متاخر، نوشته‌های خود در باب قرآن را با پیاده‌سازی روش ادبی مشابه، گرچه قدری امپرسیونیستی^۳ آغاز کرد. این امر در کتاب او با عنوان «آفرینش هنری در قرآن» (التصویر الفني في القرآن) و «دورنمای قیامت در قرآن» (مشاهد القيامة في القرآن) و در تفسیر او «در سایه‌سار قرآن» (في ظلال القرآن) آشکار است. تز فوق لیسانس خلف الله با عنوان «جدل قرآن» (جدل القرآن) که خولی استاد راهنمای آن بود، اصول روش ادبی را پیاده می‌ساخت، همان روشی که خولی در شرح خود بر مدخل «تفسیر» در ترجمه عربی ویراست نخست دائرة المعارف اسلام پیشنهاد کرده بود. تا حدودی، پایان‌نامه دکترای خلف الله «هنر داستانی در قرآن» (الفن القصصي في القرآن) روش پیشنهادی خولی را به پیش می‌برد، گرچه این اثر از گام‌های روش‌شناختی پیشنهادی استاد خودش نیز پیروی می‌کرد. گام نخست آن بود که داستان‌های قرآنی را جمع کرد، گام دوم آن بود که آن‌ها را بر حسب ترتیب نزول دوباره کنار هم چید. این کار امکان تحلیل بر اساس زمینه اصلی داستان‌ها، یعنی محیط اجتماعی، وضع عاطفی پیامبر و بسط پیام اسلامی را فراهم می‌کند.^۴ خلف الله تأیید می‌کند که این گونه زمینه‌مند سازی، سطح معناشناختی اصلی قرآن را آشکار می‌کند، سطحی که اعراب زمان نزول وحی آن را درک می‌کردند.^۵ گفتنی است که خلف الله پژوهش مضمونی را با گردآوری تکه‌های داستان‌های ذکر شده در سوره‌های متفاوت به کار نمی‌بندد. در واقع، او هر پاره از روایت را داستان مستقلی برای خودش در نظر می‌گیرد. مثلاً، داستان موسی داستانی واحد نیست. در هر یک از داستان‌هایی که ذکر موسی به میان می‌آید نمایان‌گر واحدی روایی است که باید به صورت مستقل بررسی شود. تحلیل مضمونی جنبه زمینه‌مند مورد تأکید خلف الله را نقض می‌کند. به نظر می‌رسد که خلف الله بسیار دلمشغول چیزهایی بود که به خاطر برگرفتن

1. Ibid.: 203-4.

2. Shukri Ayyad

3. Impressionistic

4. Khalafallah 1972: 14.

5. Ibid.: 15.

این رویکرد احتمال داشت برای او اتفاق بیفتد. او تاکید می‌کند که چقدر کامل کردن پایان‌نامه‌اش برای او دشوار بوده و چگونه خود را در معرض خطر قرار داده بود. با این حال تاکید می‌کند که شناخت آکادمیک و علمی اقتضای چنین خطر کردنی را دارد.^۶ او همچنین به دشواری‌هایی اشاره می‌کند که مفسران قرآن، به ویژه مفسران الهی‌دان، تجربه کرده‌اند. این دشواری‌ها یا نتیجه تحمیل ایدئولوژی پیش ساخته بر قرآن بوده، یا نتیجه تلاش برای اثبات وثاقت تاریخی روایت‌های قرآنی بوده است. در هر دو مورد، معنای لفظی قرآن نادیده گرفته می‌شود.^۷ از سوی دیگر، گفتمان شرق‌شناسانه در باب قرآن، وثاقت تاریخی قرآن را به دلیل متناقض بودن قصه‌های قرآنی با واقعیات تاریخی و یا دست‌کم ناتوانی این قصه‌ها در تطبیق با این واقعیات به زیر پرسش می‌کشد.^۸ پژوهش در باب قرآن به عنوان روایتی ادبی - که رویکرد ادبی آن را پیش می‌نهد - پرسش از وثاقت تاریخی متن را تبدیل به مسأله‌ای بی ربط و یا پرسشی خطا می‌سازد. او با نقل قول‌هایی از منابع کلاسیک مانند قاضی عبدالجبار، زمخشری، رازی و نیز منابع مدرن مانند عبده و خلف الله بر این نکته تاکید می‌کند که داستان‌های قرآنی مجموعه‌ای از *مَثَل‌ها* است و هدف از آن‌ها انتقال داده تاریخی نیست. داستان‌های قرآنی، به عنوان داستان‌هایی از جنس مثل، به دسته *متشابهات* یا امور مبهم تعلق دارد. این واقعیت که مفسران کلاسیک به دنبال توضیح ابهامات قرآنی بودند، کتاب‌های آن‌ها را گران‌بار از داده‌هایی ساخته است که از سنت‌های یهودی-مسیحی پیشین، یا به عربی *اسرائیلیات* وام ستاده‌اند. رویکرد ادبی به چنین داده‌هایی احتیاج ندارد، زیرا این رویکرد میان ساختار قصه و معنای قصه تفاوت می‌نهد. این تمایز بر تبیین‌های کلاسیک و مدرن، هر دو، بنا شده است. تبیین کلاسیک با قصه‌ها هم‌چون مثل سر و کار دارد، و تمایزی میان معنا و لوازم معنا در ساختار *مَثَل* وجود دارد و این دو لزوماً یکی نیست.^۹ تبیین مدرن، از روایت ادبی گرفته شده و با شخصیت‌ها یا حوادث تاریخی خاص سر و کار دارد. یک مثال در این باب، ملکه مصر کلئوپاترا است که در روایت شکسپیر، برنارد شا، احمد شوقی و سر والتر اسکات ظاهر می‌شود.^{۱۰} بدنه این قصه‌ها ممکن است به ظاهر تاریخی باشد، اما معنا یا پیام آن‌ها ضرورتاً

6. Ibid.:17.

7. Ibid.:2-5.

8. Ibid.: 6.

9. Ibid.:56.

۱۰. ارجاع کلاسیک در این باب شرح التلخیص القزوینی است.

11. Khalafallah 1972: 57.

تاریخ را بازتاب نمی‌دهد. بر خلاف مورخ، نویسنده ادبی در به کار بردن تاریخ برای قطعه ادبی، جوازی شاعرانه دارد.

علاوه بر شواهد نظری پیشگفته، ما شواهدی قرآنی نیز در اختیار داریم که نیاز به پیاده‌سازی رویکرد ادبی را نشان می‌دهد. نخست آنکه قرآن به عمد زمان یا مکان اتفاقات تاریخی را در قصه‌های خود ذکر نمی‌کند و نیز برخی شخصیت‌ها را حذف می‌کند. دوم، در برخورد با قصه‌های تاریخی متعددی، قرآن برخی رخدادها را برمی‌گزیند و دیگر رویدادها را حذف می‌کند. سوم، ترتیب زمانی رخدادها را عوض می‌کند. چهارم، قرآن گاهی شخصیت‌هایی که کارهای خاصی را انجام می‌دهند، جایجا می‌کند. پنجم، وقتی قصه در سوره دیگری از قرآن تکرار می‌شود، دیالوگ یک شخصیت ممکن است از دیالوگی که در بافتار و زمینه قبلی گفته شده باشد، متفاوت باشد. ششم، قرآن گاهی حوادثی را که از نظر زمانی بعدتر اتفاق افتاده به روایت اضافه می‌کند. تمام این‌ها آشکارا نشان می‌دهد که قرآن از همان آزادی‌ای برخوردار است که قصه‌های ادبی هنگام پرداختن به تاریخ از آن بهره‌مند است.^۱

ظواهر مشکل عمده فرا روی خلف الله و استادش وضعیت شکاف روانی^۲ است که ذهنیت مسلمانان در برخورد با مدرن شدن ساختار اجتماعی-سیاسی جوامع مسلمان در آن گرفتار آمده است. این مشکل تنها به وثاقت تاریخی متن محدود نیست؛ بلکه به آینده فکر اسلامی نیز بازمی‌گردد. شایان ذکر است که خلف الله هنگام پرداختن به مشکلات فهم قرآن همواره عبارت «عقل اسلامی» را به کار می‌برد. مثلاً، او توضیح می‌دهد که چگونه عقل اسلامی آن قدر درگیر وثاقت تاریخی متن است که از درک جنبه‌های اخلاقی و معنوی قصه‌های قرآنی ناتوان است. عقل اسلامی همچنین نمی‌تواند این نکته را تبیین کند که چرا قصه در قرآن تکرار می‌شود، یا چرا جزئیاتی که تکرار می‌شود متفاوت است.^۳ تضاد ظاهری معرفت تاریخی و علمی در قصه‌های قرآنی نیز مشکل بزرگتر است.^۴ خولی، در مقدمه‌اش به ویراست دوم کتاب خود «هنر داستانی» (قاهره ۱۹۵۷) از طه حسین مثال می‌آورد. او آشکارا بیان می‌دارد که رویکرد ادبی به قرآن تنها راه نجات روشنفکران مسلمان از شکاف روانی است. مسلمانان می‌توانند به راستی به اسلام و قرآن باور داشته باشند بی آنکه ضرورتاً به وثاقت تاریخی قصه‌های قرآن اعتقاد داشته باشند. او

1. Ibid.:60-3.

2. Schizophrenia

3. Khalafallah 1972: 37-40.

4. Ibid.:40-1.

به نمونه‌های دیگری که ذهنیت مشابهی دارند، اشاره می‌کند. چنانچه دیدیم، حمله‌های آشکاری به نوشته‌های قاسم امین، علی عبدالرازق و طه حسین صورت گرفت. رویکرد ادبی عموماً به عنوان رویکردی که راه حلی ارائه می‌دهد، نگریسته می‌شود. این رویکرد مسلمانان را از حالت رکود می‌رهاند. اینکه «قرآن نه کتاب علم است و نه کتاب تاریخ و نه کتاب نظریه سیاسی» چیزی است که رویکرد نوزایی به دنبال اثبات آن است. قرآن کتابی معنوی و اخلاقی هدایت است، که قصه‌ها را برای نیل به این هدف به کار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، قصه‌های قرآنی روایت‌هایی ادبی است که برای اهداف اخلاقی، معنوی و دینی به کار گرفته می‌شود. بنابراین، این خطای روش‌شناختی مهلکی است که با قصه‌های قرآنی به مثابه واقعیات محض تاریخی برخورد شود.^۱

در ۱۳ اکتبر ۱۹۴۷، پس از هفت ماه اختلاف در مطبوعات و پارلمان، دانشگاه تصمیم گرفت که پایان‌نامه خلف الله را نپذیرد، و او را به شغل دیگری به جز تدریس منتقل کردند. همچنین تصمیم گرفتند که به استاد راهنمای او، خولی، دیگر اجازه ندهند تدریس کند یا استاد راهنمای پایان‌نامه‌ای شود. این تصمیم، بر اساس این واقعیت گرفته شد که خولی کرسی ادبیات مصری را از زمان استخدامش در ۶ اکتبر ۱۹۴۶ به عهده داشت. بنابراین، او نمی‌توانست به قرآن پژوهی بپردازد.^۲ استاد راهنمایی تمام دانشجویان خولی در رشته قرآن پژوهی به اساتید دیگری واگذار شد. او خود توانست به تدریس در دانشگاه ادامه دهد، اما تنها اجازه داشت دستور زبان عربی، بلاغت و زبان و ادبیات تدریس کند. چند سال بعد، در ۱۹۵۴ خولی در میان گروه ۴۰ نفره‌ای از اساتید دانشگاه بود که به شغلی دیگر به جز تدریس منتقل شدند. طنز ماجرا این‌جا است که این تصمیم از سوی رژیم جدید نظامی «جنبش افسران آزاد» گرفته شد تا دانشگاه را از فساد پاک سازند.

سی سال زمان برد تا عیاد، دیگر شاگرد خولی، تصمیم به چاپ تز فوق لیسانس خود با عنوان «روز قیامت و جزا در قرآن» (یوم الدین والحساب فی القرآن) بگیرد، اثری که او با راهنمایی خولی حول و حوش همان زمان پایان‌نامه خلف الله کامل کرده بود. در مقدمه این اثر، او تردید خود برای چاپ زودتر این اثر را توضیح داد، و دشواری‌های آکادمیک بر سر راه رویکرد ادبی به قرآن در دهه ۴۰ میلادی را برشمرد، دشواری‌هایی که به سبب

1. Al-Khuli 1957.

2. Safan 1994: 38.

۳. این تصمیم در پاسخ به پرسشی گرفته شد که یکی از اعضای مجلس از نخست وزیر در باب این موضوع و موضع دانشگاه در این باب پرسیده بود.

سوء تفاهم‌هایی پدید آمده بود که واکنش‌های عمومی و تنگ‌نظرانه‌ای برانگیخته بود. او استدلال کرد که در آن زمان تنها تعداد بسیار محدودی از خوانندگان می‌توانستند با روش استفاده از نقد زبان‌شناختی و ادبی، که با دانش جامعه‌شناسی و روان‌شناسی غنی شده است، کنار بیایند. در حالی که این دشواری‌ها او را از عمومی ساختن پایان‌نامه‌اش منصرف ساخته بود، تشویق همکاران و دوستان، بعدها او را قانع کرد که زمان مناسب برای انتشار این کتاب فرا رسیده است.^۱ عیاد این نکته را ذکر نمی‌کند که او پس از پایان فوق لیسانس خود، مجبور شد تا با پیامدهای بحث داغی که حول پایان‌نامه خلف الله شکل گرفته بود، رو در رو شود. او می‌توانست قرآن‌پژوهی را با استاد راهنمای دیگری ادامه دهد یا پژوهش خود را با خولی ادامه دهد، که او را از رشته قرآن‌پژوهی بیرون می‌برد. مانند اکثر دانشجویان خولی، عیاد آنچنان با استاد خود پیوند محکمی داشت که راه دوم را برگزید.^۲ با وجود تمام این دشواری‌ها و تهدید به آزار و اذیت، قرآن‌پژوهی بر اساس اصول رویکرد ادبی، بیرون از محیط دانشگاه به رشد خود ادامه داد. احتمالاً مهم‌ترین نتیجه این رویکرد استمرار اصل زمینه‌مند سازی دوباره بوده است.

۴.۷ نمونه ۱: اسلام فرهنگی در اندونزی: دموکراسی، آزاد اندیشی و حقوق

بشر

این نورخالص مجید (۲۰۰۵-۱۹۳۹) بود که جنبش نوسازی الهیاتی را در راستای فکر افغانی و عبده در اندونزی آغاز کرد و انحطاط فکر اسلامی را به ناتوانی مسلمانان در درک شایسته اسلام نسبت داد. او این دیدگاه سرراست را بیان کرد که مسلمانان اندونزی به رکود فکر دینی مبتلا شده‌اند و در تلاش‌شان «نیروی موثر روحی خود» را از دست داده‌اند.^۳ به نظر مجید، نشانه مهم این کمبود در اسلام اندونزیایی ناتوانی حجم عظیمی از مسلمانان اندونزیایی در تمایز نهادن میان ارزش‌های متعالی و ارزش‌های زمانمند است. او همچنین به این نکته اشاره کرد که هرم ارزش‌ها اغلب در نزد این عده معکوس است؛ ارزش‌های متعالی را زمانمند به حساب می‌آورند و ارزش‌های زمانمند را متعالی. این عده احتمال دارد هر چیزی را متعالی به حساب آورند و در نتیجه آن را بی‌هیچ استثنایی دارای ارزش الهی به شمار آورند. نتیجه این شکل از دین‌داری آن است که «ارزش اسلام با

1. Ayyad 1980: 5.

۲. پایان‌نامه دکتری وی در باب «کتاب ارسطو در باب شعر و اثر آن بر بلاغت عربی» بود.

3. Madjid 1970: 1-12.

سنت یکی گرفته می‌شود؛ و مسلمان بودن با سنت گرا بودن یکی می‌شود.^۱

در پاسخ به این مشکلات بود که مجید بر سه مرحله مرتبط فکری تمرکز می‌کند:

۱. سکولارسازی^۲. آزادی فکری و ۳. پیشرفت و گرایش به گشودگی ذهنی. او سکولارسازی را یک فرایند و نه یک جهان‌بینی یا نظام باور به حساب می‌آورد. این امر مستلزم تغییر باورها و رویه‌ها در دو مسیر است؛ مسیر نخست نزولی^۲ است و شامل سکولارسازی چیزی است که پیشتر مقدس انگاشته می‌شد. مسیر دوم صعودی^۳ است و شامل مقدس‌سازی چیزی است که به راستی متعالی، ازلی و مقدس است.^۴ هدف از این نوع فهم از سکولارسازی، نوسازی فهم اکثریت مسلمانان از سنت اسلامی است، سنتی که به اندازه منابع دینی مقدس به حساب می‌آید. ادبیات اسلامی مورد استفاده در مدارس اسلامی شبانه‌روزی اندونزی، یعنی قدیمی‌ترین نظام آموزشی اسلامی در اندونزی، عمدتاً ادبیاتی مقدس به حساب می‌آمد. این به نوبه خود به رکود می‌انجامد. مجید لازم می‌دید این سنت ادبی را به وضعیت اصلی خود بازگرداند. گام سوم ایجاد فضای آزاد فکری است برای مبارزه علیه هر گونه محدودیتی که مراجع بشری وضع کرده‌اند. از آنجا که روزگار بسته بودن باب اجتهاد به سر آمده است، این باب را باید از طریق آزادی فکری گشود. این گام به سوی پیشرفت و گشودگی فکری، به رویکرد روان‌شناختی اشاره می‌کند که از طریق بازگشایی باب اجتهاد بروز و ظهور می‌یافت.

نورخالص مجید که دانش‌آموخته دانشگاه شیکاگو بود و در آنجا عمیقاً با سنت فکری غرب آشنا شده بود، تبدیل به آزاداندیشی عقلانی شد که اندیشه‌هایش فرسنگ‌ها با اندیشه دیگر عالمان دینی اندونزیایی تفاوت داشت. با توجه به نزاع دو نهاد اصلی حامل اسلام سیاسی در اندونزی با خود کامگی نظام جدید سوهارتو، مجید باور داشت این تنها رویکرد فرهنگی است که می‌تواند فهم شایسته از اسلام را به جامعه اندونزی ارائه کند.^۵

در رژیم سوهارتو، اسلام سیاسی همیشه به حاشیه رانده خواهد شد و نخواهد توانست انگیزه کافی برای ارتقای استاندارد زندگی در اختیار جامعه مسلمان بگذارد. از این رو، در مقابل فقر، بی‌سوادی و فهم متعصبانه از اسلام، مجید به ترویج نوزایی تفکر اسلامی از طریق اسلام فرهنگی پرداخت.

1. Ibid.:4.

2. Downward

3. Upward

4. Madjid 1985: 165-170.

5. Syamsudin 1995: 47-68.

عبدالرحمن وحید (۱۹۴۰-۲۰۰۹)، رییس سابق نهضت علمای اندونزی، دیگر مروج اسلام فرهنگی است و آن را در مدارس اسلامی شبانه‌روزی اندونزی پیاده ساخت. علاوه بر پرداختن به مسائل مدارس شبانه‌روزی، نوشته‌های او اساساً به موضوعات پیچیده متربط با پاسخ‌گویی به چالش‌های مدرنیته می‌پردازد. فهم وحید از اسلام، در راستای انسان‌گرایی^۱ است. او در تمام مقالاتش در رسانه‌های اندونزیایی این عقیده را بیان کرد که تجلی راستین اسلام را تنها هنگامی می‌توان به دست آورد که اولویت به روح شریعت یا همان حقیقت باطنی داده شود. این عقیده با دو مضمون اصلی دیگر در تفکر وحید ارتباط تنگاتنگ دارد: عقلانیت ژرف و این عقیده که با تلاش عقلانی پیگیرانه اسلام می‌تواند بر چالش‌های مدرنیته فائق آید. از این گذشته، وحید قانع شده بود که دغدغه بنیادی انسان‌گرایانه اسلام، تعلیمات این دین در باب مدارا و نیز دلنگرانی نسبت به انسجام اجتماعی، همه این‌ها نشان می‌دهد که مسلمانان نباید از سرشت کثرت‌گرای جامعه مدرن بترسند، بلکه باید با روی باز به آن پاسخ دهند.^۲

در اندونزی، جامعه روستایی، که پایه مدارس اسلامی شبانه‌روزی را تشکیل می‌داد، می‌بایست با مشکل مدرنیته و تغییر اجتماعی دست و پنجه نرم کند. بر خلاف مجید، که کلیدواژه «نوسازی» را به کار می‌برد، وحید واژه «پویاسازی»^۳ را در مبارزه خود به سود تغییر در جامعه مدارس شبانه‌روزی اسلامی به کار برد. پویاسازی مستلزم دو فرایند بود: تجدید حیات ارزش‌های ایجابی موجود، و جایگزینی ارزش‌های ناقص معینی با ارزش‌های کامل.^۴ وحید همچنین توانست با استفاده از مفهوم «اسلام فرهنگی» به سود دموکراسی‌سازی مبارزه کند. او با همکاری حزب نظامی حاکم، موسوم به حزب گلکار^۵ در اوایل ۱۹۹۰ انجمن دموکراسی را بر پا کرد. این امر موجب شد که تمایز میان دولت به اصطلاح دموکراتیک و دیکتاتوری کم‌رنگ شود. گرچه نظام رسمی اندونزی دموکراتیک است، ارتش اندونزی همچنان قدرت اصلی را در سیاست این کشور در دست دارد. نمی‌توان تلاش برای دموکراتیک کردن کشور را، که با وحید و دیگران آغاز شد، از تفسیر متن دینی جدا کرد. همان‌طور که وحید استدلال کرد، اسلام از دموکراسی «دور» نیست. دموکراتیک‌سازی اساساً روندی دامنه‌دار است که ما را به

1. Humanitarianism

2. Wahid 1979: 52.

3. Dynamization

4. Wahid 1979: 54-55.

5. Golongan Karya

جامعه‌ای بهتر رهنمون می‌کند؛ این امر در موازات «دین اصلاح» است.^۱ اندیشه‌های وحید به موضوع حقوق بشر نیز می‌پرداخت. زیرا تلاش برای دموکراتیک‌سازی همچنین تلاش برای احترام به حقوق بشر است. وحید، بر اساس تسلط خود به متون دینی پرشمار، نتیجه گرفت که کرامت انسانی سه جنبه دارد ۱. کرامت فردی، ۲. کرامت جمعی، و ۳. کرامت سیاسی.^۲ اسلام حق زندگی انسان را در معنای فیزیکی و روحی تامین می‌کند، همچنین برابری نژادی و نیز حق آزادی بیان سیاسی را تضمین می‌کند.

عالمان دیگر اندونزیایی، از جمله نورخالص مجید و سیافی معارف^۳ که اکنون دبیر کل جمعیت محمدیه است، از خوانش وحید از اسلام جانبداری کردند. به باور معارف مولفه‌های دموکراسی به صراحت در اصول تعلیم اسلامی، مانند عدالت، برابری، مساوات، اجماع و شورا و احترام به کثرت‌گرایی، گنجانده شده است. آیه ۱۳۵ نساء و آیه ۸ مائده از جمله آیات قرآنی برای فهم اصل عدالت است. آیه دوم، که در قالب خطاب آمده است، می‌گوید: «دادگری پیشه کنید که به پرهیزکاری نزدیک‌تر است». این خطاب، روح عدالت از دیدگاه اسلامی است. برخی از متفکران مسلمانان اندونزیایی این را پایه اصل دموکراسی می‌گیرند. وظیفه کمک به نیازمندان به عنوان نمونه‌ای از توزیع عدالت اجتماعی نگریسته می‌شود. در این میان، اعتقاد بر این است که اصل برابری و مساوات در اسلام، بر آیه ۱۳ حجرات بنا شده است [ای مردم، ما شما را از مرد و زن بیافریدیم، و شما را شاخه‌ها و تیره‌هایی قرار دادیم تا یکدیگر را باز شناسید. هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست].

در محیط اندونزی که مسلمانان به عنوان بزرگترین گروه مذهبی، تاریخ نسبتاً بلندی از همزیستی مسالمت‌آمیز با پروتستان‌ها، کاتولیک‌های رومی، هندوها و بوداییان دارند، محققان مسلمان به کثرت‌گرایی دینی به عنوان پایه دموکراسی اهمیت زیادی می‌دهند. در نتیجه، گسترش اسلام در اندونزی از دیگری کشورهای مسلمان یا اسلامی بسیار متفاوت است. پژوهشگرانی مانند نورخالص مجید و دیگران به آیه ۲۲ روم استناد می‌کنند [و از نشانه‌های خداوند آفرینش آسمان‌ها و زمین و گوناگونی زبان‌ها و رنگ‌های شماست، هر آینه در این [گوناگونی‌ها] برای دانشمندان نشانه‌هاست] تا استدلال کنند که تفاوت‌های میان مردم، نقطه آغاز رقابت سالم است. به نظر این عده، اینکه قرآن بیانی کثرت‌گرا دارد

1. Wahid 1999: 87-88.

2. Wahid 1983: 94.

3. Syafii Maarif

می‌بایست قطعی فرض شود. این امر زمینه را برای تلاش خوانش‌شناسانه (هرمنوتیکی) معقولی فراهم می‌کند که در آن متن دینی به عنوان مبنایی برای تفسیر دموکراتیک مدرن به کار می‌رود.

اندیشه‌ها و گفته‌های احمد واهب^۱ (۱۹۷۴-۱۹۴۲) به اندازه دیگر متفکران اندونزیایی برای گفتمان نوزایی اسلامی در اندونزی اهمیت دارد. کتاب او با عنوان «پویایی اندیشه اسلامی: یادداشت‌های احمد واهب»^۲ که در سال ۱۹۸۱ منتشر شد، به تبیین سه مفهوم کلیدی مربوط به نوزایی می‌پردازد. مفهوم نخست، آزادی اندیشه است. از نظر واهب، آزاد اندیشی تنها حق نیست، بلکه وظیفه است. اسلامی که آزادی را محدود کند، اسلامی نیست که او آن را بخواهد: «...من همیشه فکر می‌کرده‌ام که خدا آزادی مرا محدود نمی‌کند؛ او به پرسش‌های مدام من درباره خودش افتخار می‌کند. به اعتقاد من خدا زنده و تازه است؛ او نمی‌خواهد منجمد شود».^۳ به عنوان متفکری طراز اول، او استدلال کرد که مدرنیته ضرورتی گریزناپذیر است. مدرنیته به عنوان روندی اجتماعی نیازمند پاسخی با روی باز است، و این پاسخ بدون نوزایی دینی ممکن نیست. او در شخصیت پیامبر اسلام الگوی نوزایی، اصلاح و نوآوری را می‌دید، زیرا جوهر «مدیریت» پیامبر در روشی نهفته بود که او جهان اجتماعی و فکری زمان خود را تغییر داد. از این رو واهب می‌پرسد: «نقش پیامبر در مدرن‌سازی تفکر چه بود؟ محمد موفق شد ذهنیت فئودالی را ریشه کن کند و رویکردی دموکراتیک پیروانند، همه مردم از استعداد مساوی برخوردارند؛ آن‌ها باید متکی به خود و نه متکی به نخبگان باشند».^۴ این نوزایی در تفکر اسلامی تنها از طریق اجتهاد میسر است. با بیان اینکه محمد آغازگر فرایند اصلاح است، واهب پیروی از راه او را حتی در بستر و زمینه متفاوتی تکلیف به شمار می‌آورد. از این رو، او با درک ایستا و راکد از قرآن که ویژگی نسل اوست، مخالف است. آن‌ها قرآن را به شیوه‌ای سختگیرانه و صلب تفسیر می‌کردند، و بدین شیوه تفسیر عقلانی را غیر ممکن می‌کردند.^۵

منور سادزالی^۶ (۲۰۰۴-۱۹۲۵) وزیر سابق امور مذهبی در اواخر ۱۹۸۰، از طریق «تحقق دوباره»^۷ اسلام به ترویج «نوزایی» پرداخت. نکته اصلی استدلال او تشویق

1. Ahmad Wahib

2. Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib

3. Wahib 1981: 45; Barton 1995: 35.

4. Ibid.:117-118; Barton 1995: 41.

5. Wahib 1981: 26.

6. Munawir Sadzali

7. Re-actualization

مسلمانان به کاربست صادقانه اجتهاد است، تا اسلام را بیشتر پاسخگوی نیازهای محلی و زمانمند در اندونزی سازد. در این راستا، یکی از مباحث رایج قاعده ارث در اسلام است. در موضوع ارث، قرآن تصریح می‌کند که سهم پسران دو برابر دختران است. او بر اساس تجربه شخصی خود نتیجه می‌گیرد که در برخی از شرایط این قانون خاص با خود مفهوم عدالت در تناقض است. به نظر سادزالی، بسیاری از علما نیز این نکته را دریافته‌اند، اما تمایلی به حل و فصل قاطع موضوع ندارند. به جای آن، این عده نیز مانند بسیاری از مسلمانان، ترجیح می‌دهند که اقداماتی پیش‌گیرانه در پیش گیرند که به مقدار شایانی اموال باقی مانده برای ارث را کم می‌کند. این رویه، روی هم‌رفته، شامل تقسیم اموال در میان فرزندان در قالب بخشش (هبه) با شرایط خود والدین پیش از مرگ‌شان است.

اهمیت رویکرد «تحقق دوباره» سادزالی آن است که از لفاظی در باب موضوع ارث فراتر می‌رود. به نظر می‌رسد که نگاهی دقیق‌تر به چارچوب تفکر الهیاتی وی نشان می‌دهد که او به این ادعا متمایل است که برخی از قوانین قرآنی (قانون ارث، بردگی) - به ویژه آن‌ها که با موضوعات اجتماعی و غیر مناسکی گره خورده است - دیگر با نیازهای زمان کنونی سازگار نیست. در موضوع ارث، متن دینی باید بر اساس نیازهای اجتماعی در اندونزی تفسیر شود، این یعنی زنان باید به اندازه مردان از ارث بهره ببرند. در این راستا، او عمدتاً (گرچه نه منحصر) بر رویه‌ها و نمونه‌هایی از خلیفه دوم، عمر بن خطاب تکیه می‌کند که گفته می‌شود به سبب شرایط متفاوت زمانی سیاست‌هایی را اتخاذ کرد که با قوانین قرآنی و سنت پیامبر کاملاً هم‌خوانی نداشت.

از نظر خوانش شناختی (هرمنوتیکی)، سادزالی دست به «انسانی‌سازی»^۱ متن دینی بر اساس شرایط فرهنگی و اجتماعی زد. او همچنین تعدادی از عالمان مسلمان کلاسیک را می‌شناخت که آن‌ها نیز دست به انسانی‌سازی متن دینی، گرچه احتمالاً بر اساس ملاحظات دیگری، زده بودند. تلاش او افق جدیدی در فهم متن دینی در بستر اندونزی گشود. مثلاً، اندیشه‌های او در باب برابری زن و مرد در ارث بحثی جدی در میان عالمان اندونزیایی برانگیخت. مخالفان، ایده او را با این استدلال رد کردند که این ایده کلام قرآن را نقض می‌کند. این عده استدلال کردند که با وجود تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی در تاریخ بشر، اجرای آنچه قرآن گفته است، واجب است. مثلاً، ریفال کعبه^۲ قاضی دیوان عالی و مدرس حقوق، به سادزالی انتقاد کرده که او نتوانسته دودلی بسیاری از علمای کلاسیک در تفسیر قرآن بر اساس عقل محض را دریابد و نیز وفاداری آن‌ها به

1. Humanization

2. Rifal Kabah

سنت نبوی را دریافته است.^۱

ساذزالی بر این نکته تاکید کرد که پانچازایلا (پنج ستون ایدئولوژی اندونزی) می‌بایست قانون اساسی نهایی کشور باشد و بحث در باب امکان دولت اسلامی در اندونزی باید مختومه شود. این دیدگاه برای ساذزالی شهرت به دنبال آورد. از نظر ساذزالی، مهم‌ترین امر آن است که مسلمانان فهم خود از اقتضانات مدرنیته را از دست ندهند. آن‌ها باید بتوانند گفتگویی سازنده و هوشمندانه میان جهان‌شمولی تعالیم اسلام و ضرورت در نظر گرفتن ویژگی‌های خاص اندونزی، خصوصا ویژگی‌های ساختار اجتماعی-دینی مجمع الجزایر و جهت‌گیری سیاسی‌اش برقرار کنند. این اندیشه‌ها در باب رابطه میان اسلام و حکومت، در اثر او با عنوان «اسلام و اداره حکومت»^۲ بیان شده است. در این کتاب او به ارزیابی قوانین قرآن و سنت می‌پردازد تا به این پرسش پاسخ دهد که: آیا اسلام شکل خاصی از حکومت را معین می‌کند؟ او با نقل قول از شمار زیادی از متفکران مسلمان از عصر کلاسیک مانند فارابی و ماوردی تا اصلاح‌گران مدرن مانند افغانی، عبده و عبدالرازق نتیجه می‌گیرد که اسلام علاقه زیادی به تدبیر امور دولتی ندارد. هیچ چیز در قرآن به مفهوم دولت در معنای سیاسی آن اشاره نمی‌کند. او سپس به شرح و بسط این مطلب می‌پردازد که مفهوم «دولت اسلامی» محصول رویارویی با استعمار غربی است و در طول دوره کلاسیک یا سده‌های میانه اسلامی هیچ‌گاه دولتی رسماً اسلامی خوانده نشد. اندیشه‌های عبدالرازق در باب شکل دولت بازتاب شایانی در گفتمان اندونزی داشت. بسیاری از متفکران اندونزیایی این دیدگاه را برگرفتند که دلیل آشکاری در قرآن و سنت برای اجبار مسلمانان به تشکیل دولت اسلامی وجود ندارد. آن‌ها استدلال کردند که تجربه سیاسی محمد شامل اعلام یک دولت سیاسی نمی‌شد. بر این اساس آن‌ها نتیجه می‌گرفتند که اسلام مجموعه اصولی اجتماعی و سیاسی ندارد. موسسه دولتی مطالعات اسلامی (IAIN) نهادی دانشگاهی که وزارت امور مذهبی اداره آن را به عبده داشت، اندیشه‌های اصلاح‌گرانه افغانی و عبده را ترویج کرد. این موسسه از زمان تاسیس آن در ۱۹۵۳ نقشی اساسی ایفا کرد و موجب تغییر فکری در جامعه اندونزی شد. نورخالص پیش از آن که برای تکمیل دکترای خود به شیکاگو برود، در مدارس شبانه‌روزی اسلامی و سپس در این موسسه تحصیل کرده بود. او و دیگر عالمان مانند واهب، وحید و معارف و ساذزالی همگی تفسیرهایی دینی عرضه کردند که با وجود تفاوت کلیدواژه‌های‌شان، بستری اجتماعی ایجاد کرد و این بستر از

1. Kabah 1988: 60-61.

2. Islam dan Tata Negara

تاثیر مدرن‌سازی قابل تفکیک نبود. واکنش این عده مثبت بود، بدین معنا که کوشیدند پیام دین را از طریق ارائه تفسیری لیبرال با ارزش‌های مدرن سازگار کنند. آن‌ها در تلاش خود برای «پویاسازی دوباره» و «تحقق دوباره» (این دو واژه کلیدی برای نوسازی اسلام) تا حدودی تحت تاثیر نوتجددگرایی^۱ فضل الرحمن قرار گرفتند. مجید و معارف هر دو در دوره دکتر در دانشگاه شیکاگو شاگرد فضل الرحمن بودند. در این میان، وحید و سدزالی، گرچه شاگرد مستقیم فضل الرحمن نبودند، با اندیشه‌های او آشنا بودند^{۲،۳}.

۴.۸ نمونه دوم: حکومت اسلامی در ایران

انقلاب اسلامی ایران (۹-۱۹۷۸) حادثه بی بدیلی بود که اعتماد به نفس بسیاری از مسلمانان را در سراسر جهان اسلام بالا برد. اسلام دیگر «پیرمردی در بستر احتضار» نبود، بلکه یک امپراتوری رو به زوال بود. انقلاب در ایران اثبات کرد که یک جنبش اسلامی واقعا چه می‌تواند بکند: می‌تواند مجهزترین رژیم- از نظر نظامی- در کل خاورمیانه را سرنگون کند. شعار خمینی بلافاصله پس از تشکیل جمهوری اسلامی در ۱۹۷۹ «نه شرقی، نه غربی- جمهوری اسلامی» بود. سال‌های بعد، بن بست کاملی میان رابطه ایران با غرب- و از همه مهم‌تر میان ایران و آمریکا- به وجود آمد. هرچند خمینی علنا اعلام کرد اتحاد جماهیر شوروی به خاطر غیر دینی بودن به زودی متلاشی خواهد شد، در زمینه سیاست‌های روزمره مشکلات کمتری میان شوروی و ایران بروز کرد. خمینی در نامه تاریخی خود به میخائیل گورباچف، رییس وقت هیات حاکمه اتحاد جماهیر شوروی نوشت: «برای همه روشن است که از این پس کمونیسم را باید در موزه‌های تاریخ سیاسی جهان جستجو کرد، چرا که مارکسیسم جوابگوی هیچ نیازی از نیازهای واقعی انسان نیست»^۴.

با این حال، روابط ایران و شوروی، به ویژه هنگامی که آن را با رابطه میان ایران و آمریکا مقایسه کرد، عموماً مبتنی بر عمل‌گرایی بود. پس از به گروگان گرفتن دیپلمات‌های آمریکایی توسط دانشجویان به مدت ۴۴۴ روز در سال ۱۹۷۹، جمهوری

1. Neo-modernism

2. Barton 1995: 6.

۳. فضل الرحمن نخستین بار در سال ۱۹۷۴ از اندونزی دیدن کرد و از آن زمان با شماری از روشنفکران مسلمان اندونزی در تماس مداوم بود.

4. Khomeini 1991: 95-100; 96.

اسلامی در چشم واشنگتن به مجسمه شر تبدیل شد. در این میان، خمینی آمریکا را شیطان بزرگ خواند، شیطانی که تنها خواسته‌اش شکست اسلام و در پی آن شکست جمهوری اسلامی است. از دیدگاه حکومت ایران، آمریکا حتی پس از سقوط شاه، دست به هر عمل لازمی برای دشمنی کامل با ایران می‌زد. این امر هویت ایرانی را تقویت کرد. آمریکایی‌ها از صدام حسین در جنگ علیه ایران حمایت کردند، بودجه‌ای برای سرنگونی حکومت ایران اعلام کردند، هواپیمای مسافربری ایرانی را سرنگون کردند و به مسئول این کار مدال دادند، و سرآخر از طالبان در افغانستان حمایت کردند. واقعا هیچ راه بهتری برای انحراف توجه افکار عمومی از اشتباهات داخلی به جز اشاره به فهرست بلند بدرفتاری‌های آمریکا وجود نداشت.

بسیاری از رهبران ایران، جمهوری اسلامی را آشکارا- چه از نظر سیاسی و چه فرهنگی- ضد غربی می‌دیدند. به عنوان وزنه‌ای در مقابل غرب، این رهبران هویت اسلامی مستقلی عرضه کردند. در میانه ۱۹۹۰، میر سلیم، وزیر وقت ارشاد و فرهنگ اسلامی، به صراحت بیان کرد که: «عنوان کتابی که در باب فرهنگ غرب است باید عنوان «فرهنگ منحط غرب» را بر خود داشته باشد». در این میان، محافظه‌کاران در مسند قدرت، که از- به اصطلاح- تهاجم فرهنگی هراس داشتند، ماهواره و برنامه‌های رادیویی غربی را ممنوع کردند و کوشیدند استفاده از اینترنت را مهار کنند. هدف سیاسی اعلام شده آنان رهایی کشور از تاثیر ویرانگر غرب بود. اما بر خلاف بسیاری از روحانیان محافظه‌کار، ایرانیان اهل مطالعه در فرهنگ غربی غوطه ورند. نشانه این امر شمار عظیمی از کتاب‌های غربی است که در دهه‌های گذشته در موضوعاتی مانند فلسفه، علوم سیاسی و ادبیات به فارسی ترجمه شده است. ناظر بیرونی، از شمار نویسندگان غربی که آثارشان به فارسی ترجمه شده است، بسیار شگفت‌زده می‌شود. مثلا لیست کتاب‌های دانشکده الهیات دانشگاه قم نشان از آن دارد که آثار غربی- حتی کتاب‌هایی در باب الهیات مسیحی و شرق‌شناسی غربی- با چه وسعتی در ایران خوانده می‌شود. با این حال، مقامات جمهوری اسلامی همچنان هر گونه تقاضا برای آزادی بیشتر و پرسش از مشروعیت حکومت را «غرب‌زدگی» و هوا و هوس بی‌خاصیت روشنفکران منحط لقب می‌دهند.

غرب محکوم به فنا است- دست کم این چیزی است که برخی از نظریه‌پردازان محافظه‌کار هرگز از گفتن آن خسته نمی‌شوند. آنان می‌گویند که غرب به واقع در بحران عظیمی گرفتار آمده است و محکوم به زوال و نهایتا فنا است، در حالی که اسلام غالب و پیروز خواهد شد. این همچنین دیدگاه محققى مانند رضا داوری اردکانی (۱۹۳۵) استاد

فلسفه و سردبیر [سابق] اثر گذار مجله «نامه فرهنگ» است، که کتاب‌های متعددی به این موضوع اختصاص داده است.^۱

مانند داوری، متفکران متعددی از نسل پسا انقلابی در ایران، انتقادهای مارتین هایدگر به تجددگرایی را برگرفتند. آن‌ها استدلال کردند که تنها با بازگشت به ریشه‌ها می‌توان از بحران فرار کرد. با این حال، منتقدان آن‌ها، از جمله جواد طباطبایی (متولد ۱۹۴۵) استدلال می‌کنند که هایدگری‌های ایران به درستی هایدگر را نمی‌فهمند. طباطبایی معتقد است موضوعاتی که هایدگر بر آن‌ها متمرکز شده بود، به ایران ربطی ندارد: «چگونه می‌توانید از پساتجددگرایی سخن بگویید وقتی که اصلاً نمی‌دانید که اگر از تجددگرایی گذشته‌اید، کجا ایستاده‌اید؟»^۲ او داوری را متهم می‌کند که می‌کوشد به پرسش‌هایی جواب دهد که به غرب مربوط است و نه به ایرانیان- و آل احمد و شریعتی هم پیش از او همین کار را کردند. هدف طباطبایی تعامل سازنده با غرب و ارزش‌های آن است، به ویژه با توجه به اینکه تفسیر مسلط از اسلام از حل مشکلات جامعه ایران ناتوان بوده است. به همین دلیل است که فیلسوف مشهور ایرانی عبدالکریم سروش (متولد ۱۹۴۲) خواستار تفسیر جدیدی از اسلام است. نظریه‌های تجددگرایانه وی در باب سازگاری اسلام و دموکراسی او را به یکی از مناقشه برانگیزترین متفکران ایرانی معاصر تبدیل کرده است. در اکتبر ۱۹۹۵ پس از آنکه سروش از سوی لباس شخصی‌ها تهدید به مرگ شد، در غرب پوشش وسیع رسانه‌ای دریافت کرد. او به سرعت تبدیل به مخالف محبوب همگان شد؛ برخی حتی او را لوتر اسلام نامیدند- که مقایسه‌ای رهن و خطرناک بود. با این حال، سروش بی‌شک به روشنفکران تجددگرای پیشرو تعلق دارد. آثار او به رابطه میان ایران و غرب نیز می‌پردازد. او استدلال می‌کند که باید از راهبری غرب در علوم، نه فقط در فناوری، بلکه همچنین در فلسفه و دیگر علوم اجتماعی و انسانی پیروی کرد. علم، حق ویژه و انحصاری غرب نیست، علم «مالکیت»^۳ فرهنگی نمی‌پذیرد. استدلال سروش، بدین ترتیب، در مقابل ادعای بسیاری از نظریه‌پردازان اسلامی قرار می‌گیرد که می‌گویند جهان اسلام تنها در حال پس گرفتن چیزی است که در اوج پیشرفت علمی خود به غرب داده بود. آن‌ها می‌گویند که پزشکی غربی بر آثار ابن سینای ایرانی بنا شده است و فلسفه یونان تنها به این علت حفظ شد که به عربی ترجمه شده بود.^۴

1. Davari 1980.

2. Tabatabai 1999: 18-24.

3. Copyright

4. Sorouch 1993: 105-130; 126, 128.

در این بحث رضا داوری مخالف شدید سروش است. به نظر او، سروش دست به التقاط مفهومی می‌زند و این واقعیت را نادیده می‌گیرد که تفکر غربی محصول تحولاتی است که ایران هنوز از سر نگذرانده است. داوری ادعا می‌کند که برگرفتن مفاهیم فلسفی غرب نیازمند بافتار و زمینه متناسب فکری و تاریخی است.^۱ سروش نیز، در مقابل، داوری را به اتخاذ رویکردی غیر تاریخی متهم می‌کند؛ زیرا تاثیر غرب امر جدیدی نیست. به علاوه، این ادعا که پیشرفت غربی با فرهنگ ایرانی ناسازگار است، ادعای درستی نیست؛ زیرا فرهنگ ایرانی همیشه محل آمیزش سه عنصر تاثیرگذار بوده است: عنصر عربی، عنصر بومی ایرانی و عنصر غربی. سروش همچنین محکوم کردن رادیکال غرب را، که در شعار «غرب زدگی» متجلی شده بود، رد می‌کند. او با ذهنی نقادانه به انتخابی آگاهانه میان آنچه باید برگرفت و آنچه نباید برگرفت، دست می‌زند. او می‌خواهد بهترین‌های فرهنگ‌های دیگر را در ذهن ایرانی به بار آورد، درست همان‌طور که مسلمانان فلسفه یونانی را به پیش بردند. او غرب‌زدگی را نه یک بیماری، که واقعیتهای تاریخی می‌بیند: «اگر غرب نبود، ما پیشرفت نمی‌کردیم. ما احتمالاً از میان رفته بودیم».^۲ به نظر او، نخستین رویارویی ایرانیان با غرب، که از طریق ترجمه آثار فیلسوفان یونانی میسر شد، برای اسلام و ایران مفید واقع شد؛ و داد و ستدهای بعدی میان این دو فرهنگ نیز به همان مقدار می‌تواند مفید باشد. سروش همچنین در شعار «بازگشت به خویشتن» شریعتی معنای چندانی نمی‌بیند: «هر چه قلب و ذهن ما بپذیرد، به ما تعلق دارد».^۳ «اگر جز این بود، آنگاه ما می‌بایست اسلام را هم به عنوان دینی خارجی رد می‌کردیم. زیرا اسلام، ریشه ایرانی ندارد».^۳

سروش نظریه پرداز برجسته‌ای در موضوع «اسلام و مدرنیته» است. هدف او آن است که نظریه‌ای سیاسی برای حکمرانی پیروانند که هم اسلامی باشد و هم دموکراتیک. او عمدتاً از دانش‌های غربی استفاده می‌کند، اما استدلال‌های این دانش‌ها را تبدیل به نظام ارجاع دینی می‌کند. او در انگلستان تحصیل کرده و با نظریه‌های هرمنوتیکی مدرن، نیز با فلسفه آلمانی، به ویژه آثار کارل پوپر به خوبی آشناست. به پیروی از پوپر، او به سود جامعه باز استدلال می‌کند و نظریه فهم پوپری را برمی‌گیرد. نقطه آغاز بحث سروش آن است که فهم شامل امکان رشد نامحدود است، و فهم تنها امری تقریبی است. انسان‌ها هرگز نمی‌توانند بدانند خدا واقعاً از آن‌ها چه توقعی دارد. انسان هرگز نمی‌تواند بداند که

1. Davari 1986: 12-14; Boroujerdi 1994: 236-259; 239ff.

2. Sorouch 1993: 112.

3. Ibid.:121.

قانون خدا و یا نیت خدا چیست؛ این‌ها اموری فراتر از فهم بشری است. اما بشر می‌تواند هدف الهی را بفهمد و به آن شناخت پیدا کند، فقط همین. طبیعی است که هدف دین نمی‌تواند دشمن فهم بشری باشد. قرآن مانند هر متن دیگری، یک متن «گشوده» است که نیازمند تفسیر است. به نظر سروش تفسیر متصلب از ایمان، پدیده‌ای مدرن است، پیشتر همیشه فرض بر این بود که بصیرت دینی تغییرپذیر است. این تغییرپذیری راه را برای تفسیرهای جدید می‌گشاید- و از این روست که اسلام و حقوق بشر با یکدیگر سازگارند.

الهی‌دان برجسته ایرانی، مرتضی مطهری (۱۹۷۹-۱۹۲۰) روزگاری گفته بود که برای اصلاح ماندگار در ایران، این اصلاح می‌بایست از میان الهی‌دانان و اسلام‌شناسان برخیزد. گیب استدلال مشابهی در باب الهی‌دانان سنی مذهب دارد.^۱ از سوی دیگر، ویلندت اشاره می‌کند که در قلمرو اسلام سنی، الهی‌دانان عامدانه از تفسیر مدرن قرآن فاصله می‌گیرند. اما در ایران موضوع تفاوت می‌کند. الهی‌دانان اشاراتی پرشمار و شجاعانه برای بازتفسیر ایمان به میان آورده‌اند. یکی از این الهی‌دانان محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۹۳۹) است. تفکر او بسیار وامدار هرمنوتیک و الهیات مسیحی است. این بی‌شک امری شایان توجه و نیز اثرگذار است که از میان طبقات مختلف مردم یک الهی‌دان تفکر تجددگرایانه را عرضه کند. شبستری، به عنوان یک روحانی، در میان همگان الهی‌دان خود، آسان‌تر از دیگر متفکران تجددگرا مخاطب پیدا کرد. گرچه بسیاری از روحانیان نسل قدیم‌تر آرای شبستری را رد کردند، او بر گفتمان آن‌ها اثر برجای گذارد. او به ترویج تفسیری مدرن از اسلام پرداخته و هرمنوتیکی تاسیس کرد که نگاه جدیدی در باب اسلام عرضه می‌کند. او استدلال می‌کند که با وارد کردن اصول هرمنوتیکی به تفسیر قرآن، تمام مشکلات مربوط به تجدد را می‌توان حل کرد. شبستری که به زبان آلمانی مسلط است، می‌خواست دانش هرمنوتیک را وارد ایران کند. کتاب او با عنوان «هرمنوتیک»، کتاب و سنت» بخش زیادی را به این تلاش اختصاص می‌دهد. او به تبیین آرای گادامر و دور هرمنوتیکی می‌پردازد و به دیلتای^۲ ارجاع می‌دهد.^۳ افزون بر این، او به تفصیل اصطلاح «علائق معرفت‌شناختی»، یعنی مهم‌ترین مفهوم خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) را توضیح می‌دهد. این مفهوم تا حدود زیادی با این امر سر و کار دارد که چگونه می‌توان در فهم متن به عینیت نزدیک شد- یا به تعبیر هابرماس «چگونه شناختِ اعتمادپذیر ممکن است».

1. Gibb in: Wielandt 1971: 168.

2. Dilthey

3. Shabestari 1996: 23.

نتیجه‌ای که او می‌گیرد آن است که هیچ‌گاه نمی‌توان واقعا به فهم متن نائل آمد، نتیجه‌ای که او به قرآن هم سرایت می‌دهد. شبستری همچنین نظریه‌های هابرماس در باب علائق معرفت‌شناختی را بر تفسیر قرآن نیز پیاده می‌کند. بدین صورت که هر مفسری هنگام خوانش متن علائق معرفت‌شناختی ویژه‌ای دارد و مفروضات مفسر بر علائق او مبتنی خواهد بود. او از محمد باقر صدر (۱۹۸۹-۱۹۳۵) و «اقتصاد اسلامی» اش مثال می‌آورد. به نظر شبستری، محمد باقر صدر صرفا از آن رو اقتصاد اسلامی را در قرآن کشف کرد که دوست داشت چنین اقتصادی در آن بیابد. متن تنها به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که پیش روی آن نهاده شده است، هر کس در قرآن پاسخی را می‌یابد که می‌جوید. این امر همچنین به تفسیر دموکراتیک از اسلام راه می‌دهد.^۲ هرمنوتیک شبستری نه تنها به نظریه‌پردازان غربی هرمنوتیک و پیشگامان روش هرمنوتیکی در جهان عرب ارجاع می‌دهد، بلکه بازتاب آرای امین خولی نیز هست. چنانچه پیشتر دیدیم، خولی نخستین پژوهشگر مدرن بود که کوشید قرآن را بر اساس روش‌های زبان‌شناسانه^۳ تفسیر کند.

شبستری علاوه به اثرپذیری از هرمنوتیک غربی، از الهیات مدرن مسیحی نیز اثر پذیرفته است. در این الهیات او به دنبال راه‌حلی برای تمام مشکلات دینی انسان مدرن است. او می‌خواهد از الهیات مسیحی بیاموزد که «اصلا چگونه می‌توان در جهان جدید در باب ایمان سخن گفت».^۴ مدرن‌سازی دانش‌های اسلامی به معنای کار بر روی موضوعات مربوط به مدرنیته است و نه اینکه «قرآن را روی سی‌دی بریزیم و فکر کنیم با این کار راه فرد به سوی مدرنیته گشوده می‌شود».^۵ الهیات باید با مدرنیته وارد تعامل شود زیرا «در فضای فکری جدید، قطعیت علمی و فلسفی وجود ندارد، و تلاش‌های پیشینیان ما برای رسیدن به یقین بی‌فایده بوده است. در تمام زمینه‌ها عدم قطعیت بر فکر بشری حاکم است».^۶ نظریه‌های جدیدی می‌بایست بسط داده شود که آدمیان بتوانند ایمان بیابند. شبستری می‌گوید که عامل تعیین‌کننده در این جا برقراری ارتباط با تجربه جدید ایمان است. او از لوتر و نیز محمد اقبال (۱۹۳۸-۱۸۷۷) به عنوان نمونه برجسته

1. Shabestari 1996: 135; Mallat 1993: 145-165.

2. Ibid.: 38.

3. Philological

4. Shabestari 1997: 106ff.

۵. در مصاحبه‌ای به تاریخ ۴ دسامبر ۱۹۹۴ در تهران.

6. Shabestari 1993: 9.

این توانایی مثال می‌آورد.^۱ ۲ به نظر او، جنبش‌های اصلاحی ۱۵۰ سال اخیر از محمد عبده گرفته تا علی شریعتی تلاش‌های راستینی در اصلاح دینی نبوده‌اند. آن‌ها صرفاً جنبش‌هایی ناظر به تغییرات سیاسی و اجتماعی بوده‌اند که دین را چونان ابزاری برای رسیدن به غایت و وسیله‌ای برای اندیشه‌های‌شان می‌خواستند.^۲ شبستری اصرار دارد که راه متفاوتی پیماید، زیرا: «احیای دین تنها می‌تواند احیای ایمان باشد».^۳ از این روست که او با تلقی مسیحی از وحی و دیدگاه الهیات مسیحی در باب نسبت عقل و خدا کار می‌کند.

شبستری به تفصیل در باب توماس آکویناس، لوتر و شلایرماخر - سه متفکری که در شکل دادن به تلقی‌های صورت گرفته از عقل و وحی اثرگذار بوده‌اند - به بحث می‌پردازد. علاوه بر این، او نقدهای خداناباورانه به دین از سوی فویرباخ و مارکس را ذکر می‌کند و رویکردهای دیالکتیکی مدرن الهیاتی در کارل بارت و رودلف بولتمان را توضیح می‌دهد و تلقی آن‌ها از خدا به عنوان «امر به کلی دیگر» را توضیح می‌دهد. بنابراین، ویژگی گفت‌وگوهای آکویناس آن است که الهیات شلایرماخر را رد می‌کند. الهیات شلایرماخر از اتکا به نفس انسان با تمام وجود آغاز می‌کند و ایمان را سراسر موضعی انسانی می‌بیند. او همچنین با دیدگاه‌های منتقدانه در باب الهیات دیالکتیکی، و از جمله پل تیلیش و راه سوم او در میان الهیات دیالکتیکی و الهیات لیبرالی می‌پردازد و نیز به ولفهارت پان‌برگ و نقد او بر الهیات وجودی بولتمان می‌پردازد.

با وجود تفاوت‌ها و حتی تضادهای میان توماس آکویناس، لوتر و شلایرماخر، یک نقطه مشترک میان آن‌ها وجود دارد، نقطه‌ای که به نظر شبستری حیاتی است: هر کدام از این متفکران تعریف و کارکردهای جدیدی برای دین و الهیات ارائه کرده‌اند. نوشته‌های آن‌ها نشان می‌دهد که فهم از «دین» در طول زمان تغییر می‌کند. او در باب آینده الهیات شیعی امیدوار است؛ زیرا دانشگاه‌های ایران به تدریس فلسفه غرب، جامعه‌شناسی، روش‌شناسی، فلسفه علم و شاخه‌های دیگر علمی می‌پردازند و با دانشگاه‌های غربی رابطه علمی دارند. راه دادن به بحث‌های الهیات مسیحی برای حل رویارویی متناقض‌نمای الهیات شیعی با جهان جدید کافی نیست. الهی دانان باید به نقد اندیشه دینی، یعنی اندیشه

1. Boroujerdi 1996: 253.

۲. مهرزاد بروجردی این‌گونه اظهار می‌کند که شبستری از «پروتستان‌تیزم اسلامی فلسفی» دفاع می‌کند.

3. Haeri 2004: 116-128; Keddie 1983.

۴. در شرق‌شناسی غربی، نیکی کدی از این رای دفاع کرد و عبدالهادی حائری رای او را نقد کرد.

5. Shabestari 1997: 117ff.

در باب دین در دوره خاصی، امکان طرح بدهند. تفکر دینی با دین مساوی نیست، بلکه با «ایمان مومنان» مساوی است؛ یعنی با اندیشه‌ها و اعتقاداتی که با احساسات و باورهای انسانی آمیخته شده است. از آنجا که تفکر دینی همیشه با شخص، گروه یا دوره‌ای زمانی پیونده خورده است، متفاوت از آن چیزی است که خدا از طریق پیامبر فرورستاده است. به اعتقاد شبستری جامعه دینی همیشه از نقد تفکر دینی سود خواهد برد؛ زیرا هر چه که به نام دین گفته و انجام می‌شود، خود دین نیست، بلکه شناخت انسانی از دین است. از این رو، از نقد اندیشه دینی باید حمایت کرد و با ایجاد فضایی باز چنین نقدی را آسان ساخت.^۱ حتی خداناباورانی مانند مارکس و فویرباخ حق سخن گفتن دارند. همه ایدئولوژی‌ها و شکل‌های ایمان آزادند که برای یافتن پیرو به رقابت با یکدیگر بپردازند. در واقع او بر این نکته تاکید دارد که افراد باید آزاد باشند تا علیه ایمان دینی «بدون هیچ تابلوی عبور ممنوعی» کتاب بنویسند. به نظر می‌رسد که خود شبستری مطالعه متمرکزی بر روی نقد غیر دینی بر دین داشته است و کتاب‌هایی مانند «گوهر مسیحیت»^۲ از فویرباخ (۱۸۴۱) را در مطالعه گرفته است که به هیچ عنوان کتاب‌های استاندارد برای مطالعه یک روحانی شیعه نیست.

شبستری چگونه چنین ایمانی را که از آغاز در محیطی آزاد بروز یافته و آدمیان آن را حتی در رویارویی با بسیاری از تلقی‌های رقیب پذیرفته‌اند، به تصویر می‌کشد؟ در این میانه که وحی با آزمون نقادانه دائمی، حتی از سوی الهی‌دانان رو در رو است، او تناقض‌های ظاهری میان وحی با عقل مدرن را چگونه حل می‌کند؟ آیا این ایمان، از عقیده خالی شده است و تنها ایمان محض است؟ برای یافتن پاسخ شبستری به سراغ پدر فکری خود اقبال لاهوری می‌رود. به نظر اقبال تجربه دینی مبنای معرفت دینی است، یعنی آگاهی زنده از تجربه‌ای بی‌مانند است. به نظر شبستری تفکر معاصر اسلامی به تجددخواهی اقبال نزدیک است. سیاسی شدن اسلام در بخش‌های زیادی از جهان اسلام نشان می‌دهد که مسلمانان اسلام را جدا از زندگی روزمره درک نمی‌کردند. اسلام این جهانی شده است. گرچه شبستری این امر را اصلاح واقعی به شمار نمی‌آورد، این امر که شرایط متفاوت مدرنیته پاسخی از اسلام به سود خود بیرون کشیده است را مثبت ارزیابی می‌کند. این امر او را به تعریف واضحی از وظیفه و هدف الهیات مدرن شیعه سوق می‌دهد: «روح تازه الهیات اسلامی، که تازه اکنون در حال زایش است، باید به ویژه خود را وقف «تجربه دینی» سازد و الهیات خود را بر این اساس بنا سازد».

1. Shabestari 1994: 19.

2. Das Wesen des Christentums

منتقدان شبستری او را متهم به این می‌کنند که زمان زیادی را در غرب گذرانده و طرفدار جدی نقد تاریخی انجیل و الهیات مدرن مسیحی است. به نظر آن‌ها شبستری سرآخربی دین شده است. در این میان، او بر صداقت خود به عنوان منتقد تاکید می‌کند که میان نقد از درون و نقد از بیرون تفاوت بسیاری است. خداناباورانی مانند مارکس، فویرباخ و فروید دین را از بیرون نقد کرده‌اند. در مقابل، اما او بر اساس دیدگاهی دینی دست به استدلال می‌زند. بر خلاف متفکران خداناباور، هدف او ریشه‌کن کردن دین نیست، بلکه -از طریق نقد- می‌خواهد بنیان‌های دین را استوار سازد، زیرا تنها یک عقیده وجود دارد که هیچ‌گاه از میان نخواهد رفت و آن، یگانگی خداست. بیست و پنج سال پس از انقلاب، گشودگی فکری ایرانیان نسبت به غرب و ادبیات، اندیشه‌ها و ارزش‌های غربی به هیچ‌عنوان محدود به گروه‌های دگراندیش^۱ روشنفکر نیست. سید محمد خاتمی (متولد ۱۹۴۳) رییس جمهور اسبق ایران نیز از تعامل سازنده با غرب و نیز فرهنگ خودی جانب‌داری می‌کند. او عقاید و سنت‌های شیعی را در قم فراگرفت و همزمان به تحصیل فلسفه در دانشگاه تهران پرداخت. در آستانه انقلاب او رییس مرکز اسلامی هامبورگ در آلمان بود. پس از پیروزی انقلاب او به ایران بازگشت و نماینده مجلس شد. در ۱۹۸۹ او وزیر فرهنگ و ارشاد شد و در سال ۱۹۹۲ از این سمت استعفا کرد. پس از آن تا زمان ریاست جمهوری، خاتمی رییس کتابخانه ملی بود. تلاش‌های علمی او بر نظریه سیاسی قدیم و جدید و نیز جنبش‌های اصلاحی در جهان اسلام متمرکز بود. در کتاب‌اش با عنوان «از دنیای شهر تا شهر دنیا» او به طرفداری از راه میانه سالمی در میانه جنبه‌های مثبت و منفی غرب سخن می‌گوید. لیبرالیسم و دموکراسی چیزهایی است که ارزش اقتباس از غرب را دارد، اما فقدان معنویت نه^۲. خاتمی همچنین با دعوت به تعامل سازنده با غرب و گفتگوی میان مسیحیان، مسلمانان و اعضای دیگر ادیان، نظریه «برخورد تمدن‌ها»^۳ هانتینگتون را رد می‌کند. به لطف ابتکار او بود که سال ۲۰۰۰ میلادی سال گفتگو میان فرهنگ‌ها نامیده شد.

همان‌طور که گفتیم ایران در سال ۱۹۷۹ شاهد برساختن نظامی شد که به صراحت خود را غیر غربی معرفی کرد. این امر نشانگر این واقعیت است که چرا ایران و ایرانیان به شدت درباره دستاوردها و ارزش‌هایی که عموماً با غرب پیونده است، یعنی حقوق بشر، دموکراسی و اسلام اصلاح‌گرا بحث می‌کنند. جالب این‌جاست که درون این حکومت، که به بنیادگرایی و دین‌سالاری مشهور است، این‌گونه بحث‌ها به سطح کاملاً پیشرفته‌ای

1. Non-conformist

2. Khatami 1996: 281ff.

رسیده است. این چه بسا نتیجه منطقی اسلام‌گرایی هرروزه باشد. بر خلاف دیگر بخش‌های جهان اسلام که شعار «اسلام راه حل است» تنها شعاری است که اسلام‌گرایان در خیابان‌ها سر می‌دهند، در ایران این شعار لباس عمل به تن کرد.

آرای آیت‌الله خمینی، بنیان‌گذار حکومت دین‌سالار هنوز رایج است. در جهان‌بینی او تنها خدا دارای حق است. بر خلاف دیدگاه‌های غربی، انسان‌ها «صرفاً از آن رو که انسان‌اند» دارای حقی نیستند. آن‌ها در مقابل خداوند وظایفی دارند، اما تنها خدا دارای حق است. خدا- یا نماینده او بر روی زمین- ممکن است به آدمیان حقوقی عطا کند، اما کاملاً ممکن است که این حقوق را از آدمیان سلب کند؛ زیرا حقوق آدمیان ذاتی نیست. علاوه بر این، خمینی خواستار آن است که هر انسانی باید تابع خیر همگانی باشد- یا به تعبیر دقیق، تابع خیر امت اسلامی باشد. این جهان‌بینی ضد لیبرال اجازه می‌دهد که حقوق افراد به خاطر خیر بالاتری نقض شود، زیرا خیر امت همیشه مقدم است. هنگامی که مصلحت امت اقتضا داشته باشد، سانسور، سرکوب و نقض حقوق بشر موجه است: «آن کس که حاکم مسلمانان است باید همیشه منفعت امت را در ذهن داشته باشد و از احساسات شخصی خود فاصله بگیرد. بنابراین، اسلام به منافع جمعی امت بر منافع فردی اولویت می‌بخشد و گروه‌های مختلفی را که منبع فساد و خرابکاری نسبت به امت بشری هستند، نابود می‌کند». بدین ترتیب خمینی این فرض لیبرالی را که انسان‌ها دارای حقوق فردی در مقابل دولت‌اند، انکار می‌کند. در نظر او حقوق بشر از دسایس شیطان است که یگانه منفعت آن جلوگیری از پیروزی اسلام است.

این استدلال‌ها همچنان در بحث‌های جاری در ایران در باب حقوق بشر حاکم است. محققان و الهی‌دانان ایرانی اغلب استدلال می‌کنند که جامعه‌ای که وجه مشخصه آن مصرف مواد مخدر و بیکاری است و نه خوشبختی همگانی، از مشکل حقوق بشر نیز رنج خواهد برد. در مقابل اعتبارخواهی جهان‌شمول برای حقوق بشر این عده اصرار دارند که در مقایسه نظام‌های متفاوت، باید تفاوت‌های فرهنگی، تاریخی و تحولات اجتماعی را نیز در نظر گرفت. به نظر آن‌ها این رویکرد، به این واقعیت راه می‌دهد که مسلمانان حقوق الهی را به حقوق بشر ترجیح می‌دهند، در حالی که غرب نظام انسان‌محور حقوق بشری خودش را پرورانده است.

امروزه، بسیاری از ایرانیان می‌اندیشند که اسلام راه حل نیست، دست کم اسلامی که محافظه‌کاران سوار بر مسند قدرت آن را تبلیغ می‌کنند، یعنی اسلامی که حقوق بشر را نقض می‌کند و خود را آشکارا غیر دموکراتیک معرفی می‌کند، راه حل نیست. در نظام ایران، اراده مردم اهمیتی ندارد- این اراده خداست که تحقق می‌یابد. و اراده خدا با تفسیر

ولی فقیه که در راس حکومت هم نشسته است، به دست می‌آید. بر اساس تعریف خود نظام ایران و نیز منطق ذاتی آن، این نظام دست به پیاده‌سازی روش‌های غیر دموکراتیک می‌زند، اما هدف نهایی آن دموکراتیک است؛ زیرا با تحقق اراده الهی، این نظام خیر بشریت را می‌خواهد.

در سالهای اخیر، بسیاری از ایرانیان از این تفسیر در مورد رابطه میان انسان‌ها، خداوند و اسلام را مورد انتقاد کرده‌اند. یکی از این منتقدان شیرین عبادی (متولد ۱۹۴۷)، بانوی ایرانی برنده جایزه صلح نوبل در سال ۲۰۰۳ میلادی است. جنبش اصلاحی در ایران بر این نکته اتفاق نظر دارد که اسلام و حقوق بشر با یکدیگر ناسازگار نیست. در میان الهی‌دانان ایرانی، تفسیر تنگ‌نظرانه از اسلام با مقاومت مواجه شده است. به موازات این مقاومت، نیروهایی اجتماعی وجود دارد که به دنبال اصلاح‌اند و تاثیر آن‌ها از مرزهای ایران فراتر رفته است و به دیگر بخش‌های جهان اسلام رسیده است. شیرین عبادی می‌گوید: «ما در اسلام نظام کلیسایی و روحانیت نداریم». بنابراین، «به عنوان مسلمان، ما خود به تنهایی مسئول اعمال مان هستیم. ما باید در روز قیامت به تنهایی در برابر خداوند پاسخگوی اعمال مان باشیم».

سخنان او نقد نافذی است نسبت به محافظه‌کاران حاکم که می‌کوشند جزء-جزء چگونگی زندگی ایمانی ایرانیان را تعیین کنند. تعجبی ندارد که محافظه‌کاران از اینکه عبادی برنده جایزه نوبل شده است، ناراضی باشند. در درجه نخست، او در قامت یک منتقد رو در روی آن‌ها ایستاده است. علاوه بر این، او زنی است که خواستار حقوق برابر برای زنان و احترام به حقوق بشر است. از نظر محافظه‌کاران، حقوق بشر - به تعبیر خمینی - «مجموعه‌ای از قوانین فاسد است که صهیونیست‌ها درست کرده‌اند تا تمام ادیان راستین را نابود کنند». علاوه بر این، عبادی منحصر بودن حق تفسیر اسلام برای محافظه‌کاران، که خود را یگانه مفسران اراده الهی می‌دانند، پیگیرانه نقد و نفی می‌کند. «ما نیازمند تفسیر متفاوتی از اسلام هستیم، تفسیری که برای حقوق بشر و حقوق زنان جایی باز می‌گذارد»^۱. او این جمله کلیدی را بارها و بارها در پاسخ به پرسش رسانه‌های غربی در باب ناسازگاری ظاهری اسلام و حقوق بشر مطرح می‌کند.

شیرین عبادی در ستیز خود در دفاع از حقوق بشر، بدون کنار نهادن قرآن، تنها نیست. بسیاری در این راه از عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری، مهم‌ترین نظریه‌پردازان و متفکران - به اصطلاح - «کلام جدید اسلامی» الگو می‌گیرند. نظریه علمی اصلی سروش تغییرپذیری نگرش دینی است: از آنجا که نگرش دینی تغییرپذیر است،

فهم بشر از دین نیز تغییر می‌پذیرد، زیرا نگرش بشری همیشه وابسته به زمان و وضعیت علمی زمانه است.

سروش استدلال می‌کند که تفسیرهای جدید از دین با زمان تغییر می‌کند؛ این تفسیرها خود را با شرایطی که مفسر در آن زندگی می‌کند وفق می‌دهد. این استدلال به سادگی بر موضوع حقوق زنان نیز پیاده می‌شود. گرچه سروش هیچ‌گاه در باب حقوق زنان سخن نگفته است و گویا دیدگاه تا حدودی محافظه‌کارانه‌ای در این باب دارد، آرای او نفوذ بسیاری بر جنبش زنان ایرانی نهاد. این جنبش برای ارائه تفسیری واقعی از قرآن، تمایز سروش میان ذاتی (تغییرناپذیر) و عرضی (تغییرپذیر) در ایمان را پذیرفت. همان‌طور که زیبا میرحسینی (متولد ۱۹۵۲) بیان می‌کند، زنان عمیقاً مذهبی از طریق سروش توانستند میان ایمان مذهبی‌شان و فمینیسم سازگاری ایجاد کنند، زیرا «فهم سروش از اسلام فضا را برای بازاندیشی ریشه‌ای در مناسبات جنسیتی باز کرد».^۱

سروش رای خود را بر مفهوم «نسبیت فرهنگی» بنا می‌کند. با این حال، خط فکری او از مکتب تفسیری قرآن که بر آرمان‌های دموکراتیک بنا شده، و این مکتب نیز قرآن را با حقوق بشر و دموکراسی سازگار می‌داند، متمایز است. این نوع تفسیر، که هنوز در ایران و بسیاری از بخش‌های ایران به کار گرفته می‌شود، می‌کوشد قرآن را در بافتار منحصر به فرد خود تفسیر کند. مثلاً روحانی ایرانی حسن یوسفی اشکوری (متولد ۱۹۵۰) این روش را در خوانش خود از آیه ۱۹۳ بقره به کار می‌گیرد. آیه از این قرار است: «با آنان کارزار کنید تا آشوبی نماند و دین از آن خدای باشد پس اگر باز ایستادند، تجاوز روا نیست مگر بر ستمکاران.» این آیه ممکن است این‌طور تفسیر شود که مسلمانان وظیفه دارند همیشه با کافران بجنگند و همه را به اسلام بگردانند. خوانش اشکوری اما این است که این آیه به رخداد تاریخی مشخصی، یعنی جنگ حدیبیه، اشاره دارد. در سال ۶۳۰ محمد پیامبر آتش‌بسی را که خود او دو سال پیش از آن برقرار کرده بود، شکست و به مکه حمله کرد. به نظر اشکوری، این آیه تنها به این موقعیت سیاسی خاص اشاره دارد: در مقابل مکیان کافر باید ایستاد؛ زیرا آن‌ها علیه امت پیامبر مرتکب گناه شده بودند. این بدان معنا نیست که تمام انسان‌ها باید تا روز ابد با کافران بجنگند تا اینکه کافران با خدای واحد راستین بیعت کنند.

اشکوری در این جا روشی کهن را پیاده می‌سازد. شاخه کاملی از الهیات به پژوهش در باب- به اصطلاح- «اسباب نزول» می‌پردازد. دانش اسلامی کلاسیک نیز پیوندی دیالکتیکی میان بافتار متن و گیرنده متن برقرار می‌کند. تاریخ دراز این دانش به ما نشان

1. Mir-Hosseini, 1999: 217.

می‌دهد که چگونه بسیاری از اسلام‌گرایان رادیکال در استدلال خود مبنی بر اینکه هر بیان قرآنی را باید تحت اللفظی تفسیر کرد و اینکه آیه به آیه قرآن برای همیشه معتبر است، به راهی ضد عقلانی رفته‌اند.

خوانش اشکوری نکته دیگری را نیز اثبات می‌کند: این که در قرآن موضوعی به صورت خاصی آمده است، به خودی خود چیز چندانی را به ما نشان نمی‌دهد.^۱ بدون فهمی از تفسیر و تاریخ تفاسیر قرآن، خواندن صرف قرآن ما را به جایی نمی‌رساند. همان‌طور که امام علی، خلیفه چهارم و امام نخست شیعیان پیشتر در باب تفسیر قرآن گفته بود «قرآن نوشتاری است میان دو جلد که سخن نمی‌گوید. این آدمیان هستند که آن را به سخن در می‌آورند».^۲ تفسیر قرآن قرن‌ها به کار گرفته می‌شد و هنوز هم به کار گرفته می‌شود. تفاسیر عرفانی، فلسفی و عقل‌گرایانه از قرآن وجود دارد که هر کدام به نتایج متفاوتی می‌رسند. اینکه گروه‌ها یا افرادی کوشیدند تفسیر درست متن قرآن را به انحصار خود در آورند، پدیده‌ای مدرن است.

سروش اما از این پرسش که اسلام با حقوق بشر سازگار است یا نه، فراتر می‌رود. او حقوق بشر را اقتضای پیوند بشری و نه هیچ چیزی کمتر از آن می‌بیند؛ حقوق بشر نمی‌تواند مخالف دین باشد، زیرا چیزی که ضد عقل باشد نمی‌تواند از اراده خدا سرچشمه گرفته باشد. از نظر سروش، این واقعیت که مفهوم حقوق بشر در بافتاری برون دینی بسط یافته است، مانع از توانایی نهفته در آن برای سامانه حکومتی مورد نظر اسلام نمی‌شود. درست است که حقوق بشر را آدمیان درک می‌کنند؛ اما از آنجا که این حقوق با دین در تضاد نیست، حقوق الهی محفوظ است. خط سیر بحث سروش قدم نخست به سوی نظام خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) سکولار است. نتیجه منطقی این نظام آن است که دیگر نیازی به اجرای بسیاری از احکام فقهی - مانند قطع دست دزد - نیست. او استدلال خود را بر تمایز میان ارزش‌های درجه اول و ارزش‌های درجه دوم بنا می‌کند: ارزش‌های درجه دوم به طور ویژه به احکام مربوط به جزئیات ایمان اشاره دارد، که از دینی به دین دیگر متفاوت است. ارزش‌های درجه اول، مانند عدل، اموری است که در واقع ارزش

۱. از این رو، این که بسیاری از آلمانی‌ها امروزه برای سر در آوردن از آنچه «اسلام» درباره حقوق بشر، تروریسم و زنان می‌گویند، به سراغ قرآن می‌روند چندان سودمند نیست. کتابفروشی‌های آلمانی گزارش کرده بودند که دو روز پس از یازده سپتامبر ۲۰۰۱ قرآن‌های این کتابفروشی‌ها تماما به فروش رفته بوده است.

۲. متن اصلی، در نهج البلاغه، از این قرار است: «هذا القرآن انما هو خط مسطور بین الدفتین، لا ینطق بلسان ولا ید له من ترجمان؛ وانما ینطق عنه الرجال» - م.

به شمار می‌آید، و از این روست که ادیان مختلف و نوع بشر بر اهمیت آن اشتراک نظر دارند. از این رو، عدالت ارزشی دینی - و البته ارزشی جهان‌شمول - است.

اگر دین مبنای ارزش‌ها نیست، پس دین به چه کار می‌آید؟ پاسخ سروش به این پرسش عمل‌گرایانه است: ارزش‌های مهمی مانند آزادی، عدالت و حقوق بشر ممکن است ذاتاً مستقل از دین باشد، اما دین کمک می‌کند که این ارزش‌ها به عامه مردم منتقل شود. ارزش‌های مهم ارزش‌های درجه اول است، که درباره آن‌ها در میان مسلمانان و پیروان ادیان دیگر اتفاق نظر وجود دارد. جزئیاتی مانند حقوق جزای اسلام، یا شیوه لباس پوشیدن اهمیت کمتری دارد. این‌ها چیزی بیش از صدفی که بیرون دین را نگاه می‌دارد، نیست اما جزئی از گوهر دین نیست. سروش استدلال می‌کند که به معنای سنتی کلمه کسی که به اصول پنجگانه دین از دیدگاه شیعی باور داشته باشد، شیعه است: توحید خدا، نبوت، امامان دوازده‌گانه، معاد و عدالت خداوند. در باب حقوق بشر او دیدگاهی را برگرفته است که معمولاً فقط سکولارها از آن دفاع می‌کنند؛ به نظر او آدمیان، صرفاً به خاطر انسان بودن، دارای حقوق برون دینی اند. هیچ کس نمی‌تواند این حقوق طبیعی را از آن‌ها بگیرد؛ و نیز این حقوق با - به تعبیر خمینی - «منافع عام جامعه» نیز نقض شدنی نیست. علاوه بر این، به اعتقاد سروش حقوق بشر در نظام حکومتی دموکراتیک بهتر از هر جای دیگر تحقق می‌یابد.

اهمیت استدلال‌های سروش برای اصلاح‌گران دینی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که این استدلال‌ها همیشه انگیزه دینی دارد. ایمان سروش برایش گرانها است. به همین علت است که چند دهه تجربه «اسلام‌گرایی هر روزه» او را به این نتیجه رسانده است که دین و دولت باید از یکدیگر جدا باشد: «جوامع آزاد، چه دینی و چه غیر دینی، همزمان هم جوامعی الهی است و هم جوامعی بشری. در جوامع خودکامه اما از بشری و الهی بودن، از هیچ کدام، هیچ چیزی باقی نمی‌ماند». سروش حتی از این هم فراتر می‌رود: مهم‌تر از همه اینکه او دموکراسی را نظامی حکومتی به حساب می‌آورد که از دین، یعنی حقوق خداوند بر انسان‌ها، بهتر از دیگر نظام‌های سیاسی حمایت می‌کند. از همه این‌ها گذشته، ویژگی نظام‌های دموکراتیک آن است که از آدمیان در برابر تعدی‌های قدرت محافظت می‌کند. سروش می‌خواهد دین را از تعدی به اصطلاح «نمایندگان خدا» مبتنی بر نیاتی که مخالف اراده خالق است، مصون نگاه دارد. تنها یک نظام دموکراتیک می‌تواند از تعدی دینی جلوگیری کند، زیرا در چنین نظامی بر میزان تحقق حقوق بشر نظارت صورت می‌گیرد. تا جایی که حقوق بشر محترم شمرده شود، دین نمی‌تواند تجاوزگر شود.

از نظر سروش نظام حکمرانی دموکراتیک، همراه با نظام اقتصادی لیبرال، بهترین تضمین برای برآوردن نیازهای اولیه انسان‌ها است. در دراز مدت، این مطمئن‌ترین راه برای تحقق اهداف دین است، زیرا «شکم خالی، دین نمی‌شناسد».^۱ حکومت مطلوب، به نظر سروش، نه تنها حکومتی دموکراتیک است، بلکه همچنین حکومتی دینی است، به این معنا که شرایط برای زیست مومنانه را برای برای آدمیان فراهم می‌کند. پس نهایتاً چنین حکومتی دینی‌تر از حاکمیت فقه اسلامی است که «تنها» شریعت - احکام فقهی - را در جامعه پیاده می‌سازد.

نتیجه آنکه حکومت دینی ساختار ثابت و تغییرناپذیری ندارد، بلکه در هر دوره ممکن است شکل متفاوتی به خود بگیرد. بر اساس این تلقی، آزادی دین پیش شرط جامعه دینی راستین است، و از این رو این استدلالی به سود برتری نظام دموکراتیک است. دین‌داری راستین تنها در جامعه‌ای دموکراتیک پرورش می‌یابد، جایی که ایمان بر آزادی انتخاب (یعنی آزادی اراده) بنا شده است. در مقابل، دینداری اجباری بر خلاف اراده خالق است. پیامبران نیز ماموریت خود را این چنین درمی‌یافتند، سروش در سال ۱۹۹۶ در یک سخنرانی در لندن ماموریت پیامبران را این گونه بیان می‌کند: «پیامبران آمدند تا با جادوی کلمات قلوب مردم را از آن خود سازند و نه اینکه بر بدن‌های آنان تسلط یابند».^۲ از آنجا که آدمیان نمی‌دانند خدا به واقع از آن‌ها چه انتظاری دارد، حکومت‌ها نباید یک دین، یا یک تفسیر خاص از دین را بر دیگر ادیان یا دیگر تفسیرها ترجیح دهند. تنها کاری که آن‌ها باید انجام دهند آن است که از حقوق جهان‌شمول پاسداری کنند. هر کاری غیر از این از حکومتی سر بزند، خیره‌سرانه است.

این نوع تلقی، بر تفسیر خاصی از قرآن پافشاری نمی‌کند؛ بلکه اراده نهایی خالق را کانون ارجاع خود قرار می‌دهد. از این رو، این تلقی اساساً متفاوت از گفتمان اسلامی لیبرال است که به شیوه‌ای مدافعه‌جویانه می‌کوشد نشان دهد که اسلام چقدر در قبال ادیان دیگر در طول تاریخ خود مداراجو بوده است. این عده تعدی به مرتدان را نیز کم اهمیت جلوه می‌دهند و استدلال می‌کنند که این امر به ندرت صورت گرفته است و یا با انگیزه‌های سیاسی و نه انگیزه‌های خالص دینی اتفاق افتاده است. سروش اما به مداراجو بودن یا نبودن اسلام در تاریخ‌اش توجهی نشان نمی‌دهد. او این استدلال محبوب مدافعه‌جویان مذهبی را به کار نمی‌برد که حاکمان اسپانیای اسلامی بیش از

۱. پاسخ شخصی به کنایون امیرپور در نوامبر ۱۹۹۷.

۲. سروش در جمعی خصوصی سخن می‌گفت. بحثی پیچیده‌تر در این باره را می‌توان در این منبع یافت: سروش ۲۰۰۰: ۳۷، ۶۴.

فاتحان مسیحی به یهودیان آزادی عطا کردند. او همچنین تلاش نمی‌کند این واقعیت را که غیر مسلمانان مالیات بیشتری می‌پرداختند و خون‌بهای کمتری داشتند، بزک کند. این تفاسیر به خط سیر استدلال سروش بی ارتباط است، زیرا او می‌کوشد فهم خود را از دین با تلقی مدرن از حقوق بشر سازگار سازد.

هنگامی که سروش دست به تفسیر عبارات خاصی از قرآن می‌زند، اصرار دارد که بگوید او قرآن را به این شیوه تفسیر می‌کند، زیرا او می‌خواهد که قرآن را به این شیوه تفسیر کند، سپس تفسیر خود را از آموزه عقلانی بودن دین می‌گیرد. بنابراین، درست از همان ابتدا او این نکته را آشکار می‌سازد که فهم و خوانش او از قرآن تحت تاثیر منفعت معرفتی ویژه‌ای است که او آن را مشروع و سازگار با روح دین می‌داند. تفسیر او از آیه «لا اکراه فی الدین» (در امر دین جای اجبار نیست)، آیه بقره ۲۵۶، یک نمونه از امر است. سروش اشاره می‌کند که این آیه را می‌توان به دو صورت فهمید: یا آیه می‌خواهد بگوید: «آدمیان را به دین مجبور نکنید»، یا اینکه می‌خواهد بگوید «اگر هم آدمیان را به دین اجبار کردید و آن‌ها نیز در ظاهر به عقیده‌ای گرویدند، این ایمان واقعی نیست». او از هر دو تفسیر این آیه این استفاده می‌کند که بگوید حکومت دینی باید فضایی فراهم کند که در آن هر کس بتواند بدون اجبار، عقیده‌ای دینی را اختیار کند. علاوه بر این، هر کس باید بتواند بدون ترس از سرکوب به دین و ایمان خود زندگی کند. بدین سان است که حکومت تکلیف الهی را مبنی بر حراست از ایمان، رعایت می‌کند و نه با اجبار کردن شهروندان به تن دادن به شرع «ایمان تنها وقتی ایمان است که بر آزادی و شجاعت بنا شده باشد. و جامعه تنها وقتی دینی است که بر ایمان بنا شده باشد».

این بحث عمیقا تحت تاثیر بافتار تاریخی - سیاسی و تجربه جمهوری اسلامی ایران شکل گرفته است، جایی که مردم به خاطر فساد گسترده، سوء مدیریت و خویشاوندسالاری به شکلی فزاینده از اسلام روی برمی‌گردانند و همه این مشکلات را از چشم اسلام می‌بینند. سروش می‌کوشد اسلام متفاوتی عرضه کند. علاوه بر این، سروش به عنوان یک خوانش شناس (هرمنوتیست) و مفسر قرآن، به خوبی می‌داند که انبوه تفاسیر قرآن واقعا چقدر با یکدیگر متفاوت است. علاوه بر این، او در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تجربه دست اولی از استفاده ایدئولوژیک از قرآن دارد، او شاهد بوده است که چگونه در دهه ۱۹۸۰ به اسم قرآن مردم را به میدان جنگ ایران و عراق فرستادند و چگونه به اسم قرآن هزاران بی‌گناه را اعدام کردند. این شناخت تاریخی و نیز تجارب وی او را به این نتیجه رساند که اینان قرآن را لکه‌دار کرده‌اند، و وقت آن است که قرآن را به طاقچه بازگرداند. واژه فارسی «طاقچه» اشاره به جایی دارد که قرآن را در آن نگاه می‌دارند؛ طاقچه باید

بلندترین جای خانه مانند قفسه بالای کتابخانه باشد.

در دهه ۱۹۷۰ علی شریعتی، ایدئولوگ انقلاب اسلامی از این امر متاسف بود که قرآن ارتباط خود را با زندگی روزمره مسلمانان از دست داده است و تنها طی مناسبت‌ها از طاقچه پایین آورده می‌شود. او می‌خواست قرآن در زندگی روزمره مسلمانان حاضر باشد، تا بار دیگر تبدیل به چراغ راهنمای فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی آنان شود. این، شعار انقلاب اسلامی ایران - و روزگاری پایگاه ایدئولوژیک عبدالکریم سروش - بود. در طول سالیان، سروش بیش از پیش متقاعد شده است که قرآن به همان طاقچه تعلق دارد، جایی که دست کم از لکه‌دار شدن در امان خواهد بود. این به طور خلاصه نشان می‌دهد که بسیاری از مدافعان اسلامی‌سازی حکومت چه مایه دستخوش تغییر عقیدتی شده‌اند. قرآن بر روی طاقچه می‌تواند همان چیزی باشد که در طول تاریخ اسلام بوده است: الهام‌بخش در هنر و علوم، و رشته پیوندی میان آدمیان و خدای‌شان.

آرای محمد مجتهد شبستری نیز تحت تاثیر تجربه «اسلام‌گرایی هر روزه» شکل گرفته است. امروز، ۲۵ سال پس از تجربه حکومتی غیر سکولار، او خواستار برپایی نظامی دموکراتیک است. او این تقاضا را بر الهیات خود بنا می‌کند - و این نقطه‌ای حیاتی در گفتمان ایرانی است، زیرا این تنها دفاعی است که «روشنفکران دینی» می‌توانند علیه متهم شدن‌شان به غرب‌زدگی و عامل قدرت‌های بیگانه بودن به کار گیرند. شبستری استدلال می‌کند که قرآن خواستار نظامی اجتماعی - سیاسی است که عادلانه باشد و فقط همین. اما بیرون کشیدن فلسفه‌ای حکومتی از اصول عام اخلاقی قرآن، کاری که حاکمان محافظه‌کار ایران ادعای آن را دارند، عملی نیست. بنابراین، تقاضای او برای جدایی دین از دولت، این استدلال را که پیامبر اسلام در آن واحد هم رهبری دینی و هم رهبری سیاسی بود کنار می‌زند. او می‌گوید این حقیقت، همانا بخشی از تاریخ اسلامی رستگاری است، اما دستور العملی برای آینده نیست. در اینجا می‌بینیم که شبستری نه تنها استدلال بنیادگرایان اسلامی را رد می‌کند، بلکه همچنین این استدلال ناظران غربی را که با اشاره به صدر اسلام ادعا می‌کنند اسلام ذاتا منادی وحدت دین و دولت است، نفی می‌کند.

شبستری ادعا می‌کند که قرآن تنها اصول را تجویز می‌کند و هیچ شکل خاصی از حکمرانی را تجویز نمی‌کند. مهم‌ترین دلیل وی برای این امر عهدنامه‌ای است که امام علی برای حاکم خود در مصر مالک اشتر در قرن هفتم میلادی فرستاده است. این عهدنامه حاوی دستور العمل حکومتی است. علی، به عنوان حاکمی شرعی، آشکارا امر حکمرانی در مصر را به رهبری سکولار و نه دینی می‌سپارد. در عهدنامه علی دستوراتی

اخلاقی به حاکم خود می‌دهد، اما از او نمی‌خواهد که حکومت اسلامی تشکیل دهد. نظام جدید اگر ستمگر و مستبد نباشد، اسلامی و مورد رضایت خداوند خواهد بود: «ای مالک! خدای را پاس بدار و با خلق خدا به عدالت رفتار کن». در ادامه عهدنامه آمده است که: «با خلق خدا با ظلم رفتار مکن. آن کس که به خلق ستم کند هم دشمنی خدای را برای خود خریده است و هم دشمنی خلق خدای را». از آنجا که قرآن نظام خاصی را تجویز نکرده است، شبستری چنین نتیجه می‌گیرد که آدمیان آزادند تا نظامی را برگزینند که خواستار زندگی ذیل آن نظام هستند. استدلال اصلی شبستری به سود دموکراسی، استدلالی دینی است: تنها ایمانی که با انتخاب آزاد برگرفته شده باشد ایمان راستین است و مورد رضایت الهی است؛ و اصل آزادی در نظامی دموکراتیک به بهترین وجه محقق می‌شود.

دیگر روحانی ایرانی، محسن کدیور (متولد ۱۹۵۹) نیز یکی دیگر از «روشنفکران دینی» برجسته است. او در موضوع سازگاری اسلام و حقوق بشر حتی از این هم فراتر می‌رود. پس از تحلیلی شفاف، او به این نتیجه رادیکال می‌رسد: فقه اسلامی در نقاط مهمی نمی‌تواند با اعلامیه جهانی حقوق بشر سازگار باشد. اما از آنجا که اولویت انسان مدرن آن است که بر اساس اصولی عقلانی و انسان‌گرایانه زندگی کند، «اسلام معنوی باید خود را از قشر سخت و ظاهرگرایانه اسلام تاریخی برهاند». این همان نوع از اسلام است که شیرین عبادی، جنبش اصلاحی ایران و بخش زیادی از ایرانیانی که در سه انتخابات متوالی بین سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۱ به اصلاح‌طلبان رای دادند، با آن همراه‌اند. طنز ماجرا این است که ظاهراً اشتیاق ایرانیان به جنبش اصلاحی حتی شامل نزدیک‌ترین خویشاوندان خمینی، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران هم می‌شود. نوه دختری آیت‌الله خمینی، به نام زهرا اشراقی (که همسر او برادر رییس جمهور سابق و رییس جبهه مشارکت ایران اسلامی است) با یک دسته گل رز سفید در فرودگاه تهران به انتظار بازگشت شیرین عبادی ایستاده بود، تا دریافت مدال صلح نوبل را به او تبریک بگوید. این حرکت - و نظریاتی که او بیان می‌کند - ممکن است برای او به عنوان نامزد مجلس هزینه‌هایی به دنبال داشته باشد. ژانویه ۲۰۰۴، شورای نگهبان (نهادی که در دست محافظه‌کاران است) صلاحیت بیش از یک سوم نامزدهای مجلس را [برای شرکت در انتخابات بعدی مجلس] رد کرد، و این شامل رد صلاحیت ۸۰ نفر از اعضای وقت مجلس نیز می‌شد. این بزرگترین بحران قانون اساسی را پدید آورد که جمهوری اسلامی تا آن زمان و در آستانه بیست و پنجمین سال تاسیس‌اش، با آن رو در رو شده بود. در اکثر

مورد، دلیلی که برای رد صلاحیت اعلام می‌شد این بود که نامزدها به اصول اسلامی حکومت وفادار نیستند. این ممکن است درست باشد، اما اگر درست باشد این از آن رو است محافظه‌کاران در تفسیر اسلام نقش غالب را دارند.

بحث در باب اسلام و تجدد منحصر به حلقه‌های محدود روشنفکری نیست. مجله «کیان»، ارگان عبدالکریم سروش، تا پیش از آنکه توقیف شود، سالیانی چند، به ویژه در میان دانشجویان پر فروش بود. آثار «روشنفکران دینی» همچنین در حوزه‌های علمیه خوانده می‌شود. این مراکز آموزشی، که قرار بود نظام را به نسل بعدی مدیران اش مجهز سازد، امروزه صحنه بحث‌هایی پیشرفته است. در کنار آموزش سنتی اسلام، شامل فقه و اصول و قرآن و حدیث، طلبه‌ها می‌توانند به دانش‌های غربی مانند هرمنوتیک و متون نقد ادبی مراجعه کنند- این دانش‌ها را عموماً از نوشته‌های اصلاح‌گران دینی آموخته‌اند. با اتکا بر این روش‌ها این روحانیان جوان به موضوعاتی مانند حقوق بشر، اسلام و نقش حکومت و زنان در اسلام می‌پردازند. این روحانیان جوان به جای آنکه پذیرای تفسیر تنگ‌نظرانه از قرآن- که حاکمیت آن را تبلیغ می‌کند- باشند، خوانش و فهم‌هایی جدید از قرآن پروارنده‌اند.

برخی دیگر از روشنفکران دینی نیز نفوذ فزاینده‌ای در فضای سیاسی ایرانی یافته‌اند. طی دو سال گذشته، اکبر گنجی (متولد ۱۹۵۲)، شاگرد سروش و تحلیلگر اجتماعی و سیاسی دست به روزنامه‌نگاری تحقیقی زده است و از طرح و نقشه‌های محافظه‌کاران برجسته پرده برداشته است. او اصطلاح «فاشیسم مذهبی» را بر ساخت، اصطلاحی که رئیس‌جمهور وقت ایران، محمد خاتمی نیز آن را به کار برد. گنجی می‌گوید که فاشیسم مذهبی حاکمان ایران «فهم انسانی از دین را نمی‌پذیرد و مردم را برده حاکمان می‌بیند، عقل و دین را از هم جدا می‌کند و پرخاشگر، افراطی و متعصب است»^۱.

این مقدار جدیت در جمهوری اسلامی خطرناک است. گنجی از آوریل سال ۲۰۰۰ در زندان بوده است. سخنرانی‌های سروش بارها توسط لباس شخصی‌ها مختل شده، خود او را تهدید به مرگ کردند. محسن کدیور ۱۸ ماه به زندان افتاد و به قهرمان دانشجویان ایرانی تبدیل شد. هر کجا که این روحانی در فضای عمومی ظاهر شد، حتی در قالب یک مستمع در یک سخنرانی عمومی، بلافاصله با تشویق گسترده حاضران مواجه شد. نام و اندیشه اصلاح‌طلبان در میان مردم، به ویژه جوانان، شناخته شده است. این امر تعجیبی ندارد، زیرا اصلاح‌طلبان در گفتارها و خطابه‌های خود دست به خود سانسوری نمی‌زنند.

۱. از روی متن پیاده شده سخنرانی، که در اختیار نویسنده این بخش از کتاب، کتیون امیرپور در فوریه ۱۹۹۹ قرار گرفت.

«شما نمی‌توانید مردم را به پذیرفتن یک عقیده اجبار کنید»، روحانی اصلاح‌طلب عبدالله نوری این جمله را در میان هزاران دانشجوی پرشور در دانشگاه تهران بیان داشت. او ادامه می‌دهد: «اگر شما آن‌ها را اجبار کنید، این دیگر دین نیست».^۱ در قم، پایتخت الهیاتی ایران، او در میان هزاران مخاطب خواستار کثرت‌گرایی در دین و سیاست شد، و کشورهای اروپایی را در این جهت سرمشقی دانست که جمهوری اسلامی باید از آن پیروی کند: «در اروپای قرون وسطی، کشیش‌ها هر کاری که می‌شد انجام دادند تا جلوی آزادی عقیده را بگیرند. اما امروز این دموکرات‌های اروپایی هستند که سنت‌های اسلامی کثرت‌گرایی و دموکراسی را ادامه می‌دهند».^۲

بحث و گفتگوهای فکری ایرانیان عمدتاً به زبان فارسی صورت می‌گیرد، و این امر دنبال کردن این بحث‌ها برای عرب‌ها را دشوار می‌سازد. اما در باب ورود جریان فکری عربی به ایران این مساله صدق نمی‌کند، زیرا اکثر روشنفکران ایرانی که به پژوهش در باب اسلام می‌پردازند، با عربی آشنا هستند. علاوه بر این، استدلال‌های اصلاح‌گران دینی شیعه در ایران اغلب قابل پیاده‌سازی در بافتار اهل سنت نیست. با این حال، بحث و گفتگوی ایرانیان در باب اسلام و تجدد مخاطبانی در سرتاسر جهان اسلام دارد. از زمان انقلاب ایران، جهان اسلام به ایران نظر دارد. کتاب‌های اصلاح‌گران چندی به عربی ترجمه شده است و روشنفکران در کنفرانس‌ها با یکدیگر ملاقات و اندیشه‌های خود را طرح کرده‌اند. در عین حال، اینکه این بحث‌ها در باره اسلام و تجدد واقعا مخاطب‌های فراوانی در جهان عرب داشته باشد نمی‌توان به طور قاطع سخن گفت و تنها می‌شود گمانه‌زنی کرد.

در جمهوری اسلامی ایران، یکایک افراد اسلام‌گرایی را تجربه کرده‌اند، در نتیجه مشکل سازگاری اسلام و تجدد در این کشور فوری-فوتی‌تر است و بحث‌ها از همه جای دیگر در جهان اسلام زنده‌تر. این بحث‌ها نشان می‌دهد که راه‌های پرشماری برای تفسیر اسلام در بافتار مدرن وجود دارد. اسلام و تجدد، ذاتاً ناسازگار نیستند. در واقع بحث‌های ایرانی نمونه خوبی از ایستادن در مقابل استدلال بی‌فکرانه مسلمانان و بسیاری از منتقدان اسلام است که می‌گویند «قرآن این را می‌گوید و بس». وقتی تفسیرهای مدرنی از اسلام از درون نظامی دین‌سالار می‌آید که عموماً به آن «بنیادگرا» می‌گویند، مطمئناً پروراندن تفسیرهای مدرن در محیط‌های دیگر کاملاً معنادار است - و چرا از مسلمانان اروپایی

۱. همان.

۲. همان.

آغاز نکرد؟ از همه این‌ها گذشته، مسلمانان اروپایی در بهترین شرایط برای تبدیل شدن به صدایی پیشرو در پرورش اسلامی لیبرال زندگی می‌کنند. بحث‌های ایرانی ویتترین خوبی از تنوع آرا است که جهان اسلام می‌توان به آن روی خوش نشان دهد. در واقع، این چه بسا دلیل این تصمیم باشد که کمیته صلح نوبل بانویی ایرانی را برای اعطای این جایزه برگزید. این احتمال هم وجود دارد که آن‌ها به دنبال تقویت جنبش اصلاحات در ایران بوده‌اند. انتخابات فوریه ۲۰۰۴ و ژوئن ۲۰۰۵ نشان داد که جنبش اصلاح سیاسی در ایران با موانع جدی مواجه شده است. سیاستمداران اصلاح طلب نتوانستند اهداف خود را در برابر قدرت ریشه‌دار محافظه‌کاران تحقق بخشند. از دست دادن امید به جنبش اصلاحی بسیاری از مردم را از صندوق‌های رای دور کرد. اما روشنفکرانی مانند شیرین عبادی هنوز خوش‌بین‌اند، زیرا گرچه جنبش اصلاح سیاسی شکست خورده است، جنبش اصلاحی در جامعه هنوز زنده است. جامعه ایران در طول ۲۵ سال گذشته بسیار تغییر کرده است. مردم دموکراسی می‌خواهند، و می‌دانند که حقوق بشر و برابری جنسیتی - صرف نظر از اینکه سازگار با ارزش‌های اسلامی است یا نه - اموری ضروری است.

۴.۹ نتیجه

در این فصل نشان دادیم که چگونه غرب همیشه در بحث در باب «اسلام و تجدد» در مصر، ترکیه، اندونزی، هند و ایران - در همه جا - حاضر است. گرچه غرب فرهنگی پذیرش ارزش‌های مدرن را برانگیخته و ترغیب کرده است، غرب سیاسی برای پذیرش این ارزش‌ها تردید و دودلی پدید آورده است. در واقع، غرب سیاسی عملاً موجب مقاومتی پر سر و صدا نسبت به مدرن‌سازی شده است - مدرن‌سازی به عنوان غربی‌سازی نگرسته می‌شود که زمینه سلطه غرب را مهیا می‌کند. نمونه ایران آشکارترین نمونه پیاده‌سازی موفق اسلام‌گرایی و برقراری حکومتی دین‌سالار است. با این حال، حتی در اوج مواضع سیاسی غرب‌ستیزانه این حکومت، روشنفکران ایرانی در ترجمه و چاپ متون برجسته فلسفه غرب فعال بوده‌اند و از این رهگذر زمینه را برای بحث‌های زنده و فکری مهیا کردند. این واقعیت که مسلمانان در ایران اسلام‌گرایی را تجربه کرده‌اند، این توان را به آن‌ها داده است که تجربه خود را به نقد بکشند و برای نظامی دموکراتیک و لیبرال - جایی که حقوق بشر رعایت شود و مورد حمایت قرار گیرد - بجنگند. در عین حال، این نکته را باید در ذهن داشت که پیروزی انقلاب در ایران پایه‌ای برای تشکیل خلافت یا امامت نبود، بلکه اساسی برای تشکیل جمهوری - نظام سیاسی غربی - بود. انتخابات

مجلس و ریاست جمهوری - گرچه در محدوده شرع اسلامی - بخشی جدایی ناپذیر از مدل حکومتداری در ایران است. و لازمه این ابزارهای دموکراتیک آن است که ایرانیان می توانند به لیبرال‌هایی که خواستار تغییر ایدئولوژی دینی در ایران هستند، رای دهند. اما غرب سیاسی، و در راس آن ایالات متحده، این تحول سیاسی را متوقف کرد. این امر زمانی رخ داد که بوش ایران را در کنار عراق و کره شمالی «محور شرارت» خواند. این کار انتقاد از ایدئولوژی محافظه کارانه ایرانی را مساوی همکاری با دشمن قرار داد؛ و مفهوم تعامل سازنده با غرب، که متفکران لیبرال، از جمله رییس جمهور وقت، محمد خاتمی از آن حمایت می کرد، به کفرگویی تبدیل شد. حتی از جایزه صلح نوبل عبادی تنها لیبرال‌ها استقبال کردند و سنتی‌ها آن را محکوم کردند. در واقع، شکست لیبرال‌ها در انتخابات ژوئن ۲۰۰۵ به دلیل تصمیم شورای نگهبان را می توان اثر جانبی مداخله غرب به حساب آورد.

با این حال، این شکست سیاسی با سطح پیشرفته بحث‌هایی فکری که اکنون در جریان است و به موضوعات فراوانی می پردازد که پیشتر تابو به حساب می آمد، پیوند تنگاتنگ دارد. این بحث‌های دامنه دار در مورد دموکراسی، حقوق بشر، آزادی دین، دولت سکولار و فردگرایی معنایی بیشتر از بازانندیشی سنت یا معنای قرآن دارد؛ این بحث‌ها از طریق صورت بندی یک الهیات لیبرال و نیز تاسیس روش جدیدی برای تفسیر قرآن به بشری کردن قرآن انجامیده است. در فلسفه غرب به این روش شناسی هرمنوتیک (خوانش شناسی) گفته می شود.

۵

گزیده‌های از آرای متفکران در باب اسلام، شریعت، دموکراسی و حقوق بشر

۵.۱ درآمد

همان‌طور که در فصل ۴ گفته شد، نیمه دوم قرن بیستم با خود بحث‌های دامن‌گستری در باب موضوعاتی مانند شریعت، دموکراسی و حقوق بشر در سراسر جهان اسلام و به ویژه در مصر، اندونزی و ایران به دنبال آورد. ما با متفکران متعددی مواجه شدیم که کوشیدند اسلام سنت‌گرا و قشری را از رهگذر تاکید بر نسخه خود از «اسلام فرهنگی»، «اسلام روشنفکرانه» و «ایمان فردی» کنار بنهند. از نظر این متفکران، اسلام جزم‌اندیش را محافظه‌کاران تثبیت کردند و سنت‌گرایان از آن حمایت کردند، اما اینک روزگار رژیم‌های سیاسی خودکامه به سر آمده است؛ این رژیم‌ها را باید برچید و به جای آن اسلام معنوی و اخلاقی «واقعی» را برقرار کرد. به نظر آنان، اسلام سیاسی چیزی جز انحراف از اسلام حیاتی درگیر با مسائل وجودی که قرآن و پیامبر تعلیم داده‌اند، نیست. برای دست یافتن به معنای انسان‌گرایانه و دموکراتیک اسلام، نیاز به پیشی تازه و

پیاده‌سازی روش‌شناسی‌های مدرن داریم. این امور را، به نوبه خود، باید از هر منبع در دسترسی، از شرق گرفته تا غرب آموخت، آن‌ها را پذیرفت و بی هیچ محدودیتی به کار بست. به تعبیر متفکر ایرانی عبدالکریم سروش، معرفت از آن هیچ ملتی نیست و مالکیت نمی‌شناسد. هدف از فصل آخر این اثر آن است که بحث در باب شریعت، دموکراسی و حقوق بشر - شامل آزادی شخصی و برابری زن و مرد - را در میان متفکرانی مانند محمد آرکون، عبدالله نعیم و طارق رمضان دنبال کند. بسیاری از این متفکران بیرون از جهان اسلام، در اروپا و آمریکا، زندگی می‌کنند.

۵.۲ محمد آرکون: بازاندیشی اسلام

تا کنون، بازاندیشی در زمینه‌های خاصی از سنت اسلامی به کار گرفته شده است که به نوبه خود به روند بازاندیشی در معنای قرآن انجامیده است. در بافتار و بستر ایران، تغییر مسیر از «بازاندیشی معنای قرآن» به «بازاندیشی جایگاه واقعی قرآن» را در استعاره طاقچه مشاهده کردیم. این امر پژوهش‌های قرآنی را از تفسیر به خوانش‌شناسی (هرمنوتیک)، یا از الهیات به فلسفه می‌کشاند. محمد آرکون متولد الجزایر (۲۰۱۰-۱۹۲۸) استاد بازنشسته سوربن پاریس و مدیر مجله «عربیکا: مجله مطالعات عربی و اسلامی» بود. او در پیاده‌سازی رویکرد میان‌رشته‌ای در مطالعه انتقادی فرهنگ، سنت و متون مقدس اسلامی فعال بود. دغدغه اصلی او ساختارشکنی از «ناندیشیده»^۱ و «ناندیشا»^۲ در تفکر کلاسیک و مدرن اسلامی بود، که به تغییر جهت از «بازاندیشی سنت» یا حتی «بازاندیشی قرآن» به «بازاندیشی اسلام» منجر شد. کتاب‌های چندی از او به انگلیسی یا فرانسه این دغدغه را بازتاب می‌دهد، کتاب‌هایی مانند «ناندیشیده در تفکر اسلامی معاصر» و نیز «بازاندیشی اسلام، پرسش‌های مشترک، پاسخ‌های نامشترک».

آرکون با تحلیل پیش‌زمینه‌های تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، روان‌شناختی و زبان‌شناختی به دنبال آن است که موضوعاتی مانند «ناندیشیده» و «یا «ناندیشا» - مانند حکومت قانون و جامعه مدنی - را از یوغ سنتی و جزم‌اندیشانه جدا سازد و راهی به سوی «ساختارشکنی رادیکال ذهن و جامعه در جهان اسلام معاصر» نشان دهد.^۳ موضوعاتی مانند وحی، سرشت قرآن، سکولاریسم و فردگرایی، به سبب دیدگاه غالب راست‌گویی

1. Unthought
2. Unthinkable
3. Arkoun 1994: 1.

در تاریخ فرهنگ اسلامی، همه از زمره موضوعات نااندیشیده و نااندیشا است. آرکون که در باب سخن گفتن از «فرهنگ» یا «جامعه اسلامی» به صیغه مفرد تردید دارد، ترجیح می‌دهد «فرهنگ‌ها» و «جوامع مسلمان» را به صیغه جمع به کار برد.

نقد عقل اسلامی مفهومی کلیدی در پروژه فکری آرکون است. نقطه آغاز این پروژه نیاز به پشت سر گذاشتن اجتهاد به معنای کلاسیک آن - که محدود و منحصر به چارچوبی معرفت‌شناختی است که فقیهان در قرون ۸ و ۹ میلادی بنا نهادند - و نیز ضرورت حرکت به سوی تحلیل انتقادی مدرن از ساختار عقل اسلامی است. این حرکت مستلزم کنار نهادن روش‌شناسی مطالعات اسلامی سنتی‌ای است که مسلمانان همچنان آن را به کار می‌گیرند، و استفاده از تحلیل تاریخی - زبان‌شناختی شرق‌شناسان است. آرکون رویکرد شرق‌شناسان را گونه کلاسیکی از اسلام‌شناسی به حساب می‌آورد که هنگام ساختارشناسی اندیشه اسلامی جز ویرانه‌ای پشت سر خود به جای نمی‌گذارد.^۱ او از این امر شکوه دارد که اگر اسلام‌شناسی سنتی تنها به تکرار رویکرد کلاسیک بپردازد و هیچ خلاقیتی از خود نشان ندهد، اسلام‌شناسی کلاسیک نسبت به موضوعات بحران‌زا در جوامع اسلامی معاصر، که مشکلات و دغدغه امروز مسلمانان هم هست، بی تفاوت باقی می‌ماند. آرکون با نقد عقل اسلامی می‌خواهد «اسلام‌شناسی کاربردی» را پابرجا سازد. اسلام‌شناسی کاربردی به طور جدی به موضوعات مدرن از منظری اصالتاً اسلامی می‌پردازد و از دستاوردهای لغت‌شناسی تاریخی، بی آنکه خود را به کاستی‌های این مدل محدود کند، استفاده می‌کند.^۲

چرا «نقد عقل اسلامی» و «اسلام‌شناسی کاربردی» این چنین با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارد؟ آرکون به درستی اشاره می‌کند که در بحث از موضوعات پراهمیت، امروزه اسلام‌گرایان سیاسی همواره به ظهور چشمگیر اسلام به عنوان لحظه اخلاقی و شرعی پرشکوهی می‌نگرند. آن‌ها اغلب به عصر طلایی اسلام به عنوان نقطه عطف تمدن اسلامی اشاره می‌کنند. آرکون معتقد است که ناکامی رویکرد اسلام‌شناسانه سنتی و کلاسیک در پرداختن به موضوعات حیاتی مربوط به مدرنیته خلأیی را به وجود آورده است که دانشمندان علوم سیاسی و اسلام‌گرایان فعال آن را پر کرده‌اند. او در دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ این مشکل را چنین توضیح می‌دهد:

1. Arkoun 1992: 56.

2. Arkoun 2002: 10.

۳. آرکون آشکارا اشاره می‌کند که در بر ساختن اصطلاح «اسلام‌شناسی کاربردی» او از گروهی از انسان‌شناس‌ها پیروی کرده است که رویه «انسان‌شناسی کاربردی» را آغاز کردند.

«دانشمندان علوم سیاسی بر اسلام سیاسی و به ویژه جنبش‌های بنیادگرا تمرکز می‌کنند، تا بدان حد که موفق شده‌اند اسلام‌پژوهی کلاسیک را به حاشیه برانند و موفقیت‌های روش‌شناختی «اسلام‌پژوهی کاربردی» را نادیده بگیرند. این وضعیت هم بر اسلام‌شناسان کلاسیک صدق می‌کند که مدت‌هاست خود را به کاربرد زبان‌شناختی و تاریخی متون «برجسته» کلاسیک محدود ساخته‌اند و هم بر موج جدید اسلام‌شناسان که آموزش لغت‌شناختی در زبان‌های اصلی اسلامی (عربی، فارسی، ترکی و اردو) ندیده‌اند و پژوهش خود را بر موضوعات اجتماعی-سیاسی از منظری کوتاه مدت محدود کرده‌اند. اسلام‌شناسی کاربردی بر پیاده‌سازی روش پیشرونده-پسرونده اصرار دارد، روشی که چشم‌انداز تاریخی دراز مدت را با چشم‌انداز کوتاه مدت ترکیب می‌کند، زیرا هر گفتمان معاصر که در بافتار اسلامی بروز می‌کند، ناگزیر به صدر اسلام ارجاع می‌دهد و «عصر طلایی» تمدن اسلامی چونان ارجاعی اسطوره‌ای به کار گرفته می‌شود تا «ارزش‌هایی»-اخلاقی و شرعی- بیافریند، ارزش‌هایی که باید بر اساس آنچه «نقد عقل اسلامی» می‌نامم، ارزیابی شود.^۱

بنابراین، از آنجا که «نقد عقل اسلامی» و «اسلام‌شناسی کاربردی» پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارد، مشخص کردن اینکه کدام یک بر دیگری تقدم دارد، ناممکن به نظر می‌رسد. هدف از پژوهش در باب چنین رویکرد پیچیده‌ای، بررسی سازوکارهای تولید معنا در جوامع دارای کتاب مقدس، چه یهودی، چه مسیحی و چه مسلمان است. این نوع پژوهش مستلزم تحلیلی چند رشته‌ای است که روان‌شناسی اجتماعی-تاریخی، انسان‌شناسی فرهنگی، نشانه‌شناسی، معناشناسی و خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) را به کار می‌گیرد.

جزء اساسی این پروژه بازتعریف قرآن است. به نظر آرکون، واقعیت قرآنی در اصل گفتار پیامبرانه‌ای شفاهی است که به اعتقاد محمد و مخاطبان او وحی الهی است. از این رو، آرکون میان این «واقعیت» و آنچه او «نوشتار رسمی بسته»^۲ نام می‌نهد، تفاوت می‌گذارد. نوشتار رسمی بسته، عبارت است از متنی نوشتاری یا همان مصحف که حاصل بازگشت به قرآن در عهد عثمان است. قرآن شفاهی-گفتار قرآنی- در زبان و گونه (ژانر) متنی ویژه‌ای پدید آمد که با موقعیت خاص تاریخی و شیوه بیانی اسطوره‌شناختی و

1. Arkoun 2002: 10-11.

2. The closed official corpus

نمادین پیوند داشت. قرآن شفاهی، پیشاپیش و از روی سرشت خود دربردارنده تفسیری الهیاتی بود و می‌بایست در معرض تحلیل ساختاری قرار گیرد. کل سنت تفسیری، عبارت است از فرایند تملک این «واقعیت» از طریق جناح‌های متفاوت جوامع اسلامی. این متن، تا تاریخ باقی است، به خودی خود، به روی طیف بی‌نهایتی از تفسیرهای جدید گشوده است، گرچه طرفداران راست کیشی اصرار دارند تفسیری ویژه از قرآن را - که در دوره آغازین روند تفسیری تثبیت شده - به حقیقتی مطلق تبدیل کنند. هر گونه پژوهش علمی در باب قرآن و سنت تفسیری، می‌بایست این نکته را در نظر داشته باشد که حقیقت دینی - تا جایی که مسلمانان و پیروان دیگر «کتاب‌های دینی» آن را درمی‌یابند - تنها در تعامل دو سویه میان متن و حیاتی و تاریخ پدید می‌آید و اثر می‌گذارد.

پژوهشگران معاصر باید ابزارهای نشانه‌شناسی تاریخی و زبان‌شناسی اجتماعی را به کار گیرند تا میان تفاسیر ویژه سنتی از متن قرآن با معنایی هنجاری که این متن ممکن است برای خواننده امروزی داشته باشد، تمایز نهند.^۱ آرکون گلاویه خود از عدم استفاده از روش‌های پژوهشی جدید در قرآن‌پژوهی را این‌گونه بیان می‌کند: «این مایه تاسف است که نقد فلسفی متن مقدس همواره نادیده گرفته می‌شود و مسلمانان فرهیخته جرات استفاده از این پژوهش‌ها را ندارند، این در حالی است که استفاده از این پژوهش‌ها می‌تواند در خدمت تقویت بنیان علمی تاریخ مصحف و الهیات وحی باشد».^۲

بنابراین، تفکر آرکون از تبیین دفاعیه‌گرا که متمایل است سازگاری تجدد با منابع اسلامی را نشان دهد، بسیار دور است. رویکرد او، در عوض، خود را به تبیین تحلیلی و انتقادی موضوعات مورد بحث محدود می‌کند و به امکان‌ها و مسیرها اشاره می‌کند. مثلاً در موضوع جایگاه زن در قرآن، او ترجیح می‌دهد که «به سمت تحلیل و پرسش‌هایی برود که تا آن زمان نادیده انگاشته شده‌اند». او در ادامه به تحلیل موضوعاتی می‌پردازد که در زمان پدید آمدن قرآن در تاریخ نمی‌توانسته‌اند اصلاح شوند، موضوعاتی مانند ساختار ابتدایی خویشاوندی و مهار جنسی. پژوهش انسان‌شناختی در باب فرهنگ‌ها نشان می‌دهد که هنجارهای فرهنگی خاصی می‌تواند مقدس و متعالی باشد و این امر ظهور فقه اسلامی را تبیین می‌کند. سر آخر اینکه، او خود را از «پرداختن به تحلیل جزء به جزء آیات متعدد [قرآنی] که قرن‌ها است جایگاه زنان را منجمد ساخته است» معذور می‌دارد، به نظر او «چنین کاری، در بافتار نقد عقل اسلامی، هنوز انجام نشده است».^۳

1. Vielandt 2002: 137.

2. Arkoun 1994: 35.

3. Ibid.: 60-63.

با این حال، در پژوهش‌های دیگرش، به ویژه در «درس گفتارهایی در باب قرآن»^۱ و در «پندیشیده در فرهنگ اسلامی معاصر» - خصوصاً فصل دوم این کتاب با عنوان «جایگاه شناختاری و کارکرد هنجاری وحی: نمونه قرآن» - آرکون به تجزیه و تحلیل کاملی از برخی عبارات و سوره‌های قرآنی می‌پردازد تا نشان دهد که چگونه راست‌کیشی اسلامی به تثبیت خود پرداخته است. راست‌کیشی از طریق تفسیر، و به وسیله گزینش و تقدیس‌سازی^۲ یک خوانش (یک نوع تلفظ) در مقابل خوانش‌ها (و تلفظ‌ها)ی دیگری که از نظر متن‌شناختی و زبان‌شناختی پذیرفته شده‌تر بودند، تثبیت شد. این راهکارهای گزینش‌گرانه به فقیهان امکان داد تا رویه‌های سنتی معینی را که مربوط به جایگاه زنان و اقلیت‌های دینی در جوامع مسلمان بود، تبدیل به اموری مقدس سازند. برای تحلیل جایگاه زنان، او به مورد ارث مسلمان متوفایی که ورثه مرد ندارد، می‌پردازد. بر اساس تحلیل آرکون، از آیات قرآنی مربوط به این امر (آیات ۱۸۰، ۱۸۲، و ۲۴۰ بقره؛ آیات ۱۲ و ۱۷۶ نساء) تمهیداً سوء استفاده شده است. این سوء استفاده از طریق به کار گرفتن تلفظی که سهم زن از ارث را محدود می‌کند، عملی شد؛ در حالی که بدون این سوء استفاده، زن در چنین حالتی مستحق همه سهم ارث خواهد بود.^۳

چنین تجزیه و تحلیلی اهمیت فراگیری دارد و چشم‌اندازهای کوتاه مدت و دراز مدتی را می‌گشاید. اگر چشم‌انداز کوتاه مدت را چشم‌اندازی در نظر بگیریم که با موضوعات زنان سر و کار دارد، چشم‌انداز دراز مدت پیش از هر چیز به دنبال آشکار کردن سازوکار پویای «برساختن معنا» است که عقل کلاسیک اسلامی آن را به کار می‌گیرد و از این رو اجماعی برمی‌سازد که به تثبیت ارتدوکی می‌انجامد. قدم دوم آن است که الهیات انسان‌شناختی وحی، بر اساس عناصر باقی مانده ساختار شکنی شده، بازسازی شود. این همان روش پیشرونده-پسرونده در «اسلام‌شناسی کاربردی» است که چشم‌انداز تاریخی دراز مدت را با چشم‌انداز کوتاه مدت تلفیق می‌کند.

اهمیت شایان آثار آرکون، در دغدغه او نسبت به موضوعاتی روش‌شناختی نهفته است که تقریباً از پژوهش مسلمانان در باب اسلام، به طور کل، و در باب قرآن، به طور خاص، غایب است. این موجب شده است که تلاش‌های او از سوی روشنفکران مدرن مسلمان، که به دنبال پیاده‌سازی روش‌شناسی مدرن هستند، بسیار قدر ببیند. اثر گذاری او بر متفکران سراسر جهان اسلام را می‌توان از روی ترجمه آثار او به فارسی، ترکی،

1. Lectures du Coran

2. Canonizing

3. Arkoun, 1992: 25-76.

اندونزیایی و نیز عربی دریافت.^۱

۵.۳ عبدالله نعیم: شریعت و حقوق بشر

عبدالله نعیم، اهل سودان (متولد ۱۹۴۶) فعال حقوق بشر و استاد حقوق در دانشگاه اموری^۲ (آتلانتا، جورجیا، ایالات متحده) است. او ترویجگر بازسازی شریعت در راستای سازگاری آن با حقوق بین الملل و حقوق بشر است. نعیم شاگرد محمود محمد طاهای (اهل سودان) است که در سال ۱۹۸۴ پس از محکوم شدن به ارتداد و کفر از سوی دستگاه قضایی رژیم جعفر نمیری اعدام شد. در آن زمان، نعیم تن به تبعید سپرد و در تبعید استدلال‌های استادش را در باب «پیام دوم اسلام» که در قرن بیستم بهتر بازتاب یافته است، ادامه داد.

استدلال اصلی طاهای در استاد به پیام دوم اسلام، از تفسیر او از تمایز کلاسیک در علوم قرآنی میان وحی مکی و وحی مدنی و نیز مفهوم نسخ (که بر اساس آن در هنگام نزاع، وحی بعدی می‌تواند وحی قبلی را نسخ کند) به دست آمده است. تفسیر خود طاهای آن است که پیام مکی قرآن، که اساساً معنوی است و عدالت، آزادی و برابری را در خود جای می‌دهد، جایگزین پیام مدنی قرآن شد که بر قانون، نظام و فرمانبرداری تاکید می‌کرد. این از آن رو صورت گرفت که عرب‌ها نتوانستند پیام مکی را در بافتار عربستان قرن هفتم میلادی درک کنند. با این حال، بازگشت به پیام مکی و نسخ پیام مدنی، که برای سازگاری با محدودیت‌های فرهنگی و اجتماعی عرب‌ها در قرن هفتم وضع شده بود، هم ممکن است و هم در واقع ضروری است. نقطه شروع کار نعیم، پیام طاهای است که شریعت قرن هفتم با قرن بیستم سازگار نیست. با پیاده‌سازی مفهوم نسخ بر پیام مدینه، پیام مکی (که با پیام مدنی نسخ شده بود) دیگر باره فعال و قدرتمند می‌شود. بنابراین، اساساً هدف نعیم آن است که شریعت را به شکلی بازسازی کند که با آزادی‌های مدنی، حقوق بشر و حقوق بین الملل سازگار باشد. گرچه این مفاهیم محصول مدرنیته و تجدد است، به نظر می‌رسد که او بنیان‌های سکولار آن‌ها را نمی‌پذیرد. او با جدا نگه داشتن قلمرو اصلاح اسلامی از قلمرو مدرنیته، می‌کوشد این مفاهیم را با ارائه خوانشی تازه و تفسیری جدید در راستای بازسازی شریعت، اسلامی‌سازی کند.

برای به دست آوردن درکی واضح از دیدگاه نعیم، باید به خاطر داشته باشیم که او به

1. Abu Zayd, 1999: 193-212.

2. Emory University

نخبگان حزب «اخوان المسلمون» تعلق دارد و البته هنوز از زیر ردای استاد خود بیرون نیامده است. طاهّا بسیار منتقد سوسیالیسم و کاپیتالیسم به عنوان ایدئولوژی‌های غربی بود و اسلام را به عنوان نظامی جایگزین ارائه می‌کرد که جنبه‌های مثبت این دو نظام غربی را در خود جمع کرده است. او صرفاً در راستای اصلاح فهم از اسلام تلاش نمی‌کرد، بلکه می‌کوشید تا معنای اسلام را در راستای مسیری که اشاره شد، تغییر دهد. نعیم نیز از تقابل میان غرب و اسلام و امر دینی و امر سکولار دفاع می‌کند. در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب طاهّا نوشته، او دو جهان‌بینی جداگانه، یا به تعبیر دقیق‌تر دو ایدئولوژی جداگانه ارائه می‌کند:

به دنبال پاسخ سکولار بودن، به سادگی، بدان معناست که زمین را به بنیادگرایان واگذار کنیم، تا با نقل قول از مراجع دینی به سود سیاست‌ها و نظریه‌های خود اکثریت قریب به اتفاق جمعیت را به دنبال خود ببرند. پس بهترین توصیه به مسلمانان روشنفکر و روشنگر آن است که در چارچوب دینی باقی بمانند و بکوشند تا به اصلاحی دست یابند که اسلام را به یک ایدئولوژی زنده و مدرن تبدیل می‌کند.^۱

به دنبال یک «ایدئولوژی اسلامی» بودن که اکثریت جمعیت را مورد خطاب قرار می‌دهد و حمایت آن‌ها را به دست می‌آورد، مطمئناً هدف مشروعی است - اما این بیشتر هدفی مشروع برای یک حزب سیاسی است تا هدفی پژوهشی. یک ایدئولوژی اسلامی، بنابراین، باید از تمام ایدئولوژی‌های رایج در جهان متمایز باشد، و در نتیجه این امر دوگانگی‌ای میان اصلاحات اسلامی و اصلاحات غربی ایجاد می‌کند. در این دوگانگی، غرب و اسلام هر دو باید به عنوان موجودی جهان‌شمول بدون هیچ تنوع داخلی معرفی شوند. جهان اسلام امت متحد واحدی است که تنوع آن محدود است و از این رو شریعت جنبه‌ای جهان‌شمول با محدوده‌ای برای تنوع آرا دارد. به تعبیر نعیم «تنوع و ویژگی محلی محدودیتی دارد، در غیر این صورت ما می‌بایست از دینی متفاوت یا نظام حقوقی دیگری سخن می‌گفتیم».^۲ از این رو، از نظر او پروژه اصلاح فقه اسلامی یا بازسازی شریعت به بازاندیشی منابع و باز تفسیر آن‌ها در بافتاری مدرن محدود است. نعیم آشکارا از این امر بی‌اطلاع است که بافتار مدرن جهان اسلام هم‌هنگام توسط بافتار جهانی وسیع‌تری بر ساخته شده است. این واقعیت که بسیاری از بخش‌های جهان اسلام، به شیوه‌ای برگشت‌ناپذیر از

1. Taha, 1987: 28.

2. An-Naim, 1990: xiv.

نظر اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تغییر کرده است، و بخش‌های دیگر در میانه چنین تغییری است، به نظر نمی‌رسد که پیامدی برای پروژه اصلاحی او داشته باشد. پروژه او اساساً اسلامی‌سازی مفاهیم سکولاری مانند آزادی‌های مدنی، حقوق بشر و حقوق بین الملل، در راستای به رسمیت شناختن حق مسلمانان در تعیین سرنوشت خویش است. به تعبیر دیگر، گرچه نعیم نیز منکر پاسخ‌های سکولاری است که اسلام‌گرایان به شدت آن را رد می‌کنند، او صرفاً همان پاسخ‌ها را با روکشی اسلامی می‌پوشاند.

نعیم استدلال می‌کند که شریعت، آن‌چنانی که اسلام‌گرایان آن را پیش می‌نهند، مالا مال از مسایل مشکل‌زا، مانند جایگاه اقلیت‌های دینی و زنان، آزادی باور، آزادی بیان و ارتباطات است. در واقع، تلقی اسلام‌گرایانه از شریعت، بنیان حقوق بین الملل مدرن را رد می‌کند:

«تتها راه برای آشتی دادن میان الزام‌های بدیلی که برای تغییر در حقوق عمومی جوامع مسلمان پیشنهاد می‌شود، آن است که حقوق عمومی اسلامی بسط و توسعه یابد، حقوقی که با معیارهای مدرن جانبداری از حکومت قانون،^۱ حقوق جزا، حقوق بین الملل و حقوق بشر سازگار باشد.»^۲

پروژه نعیم تا چه حد از تلاش‌هایی که پیشتر به آن اشاره کردیم یا تلاش‌های صورت گرفته برای اسلامی‌سازی حقوق، فرهنگ، فلسفه یا علوم انسانی متفاوت است؟ تا جایی که چارچوب فکری نعیم از حقوق مدنی و حقوق بشر سکولار گرفته شده است، پروژه اصلاحی او استمرار تلاش‌های دیگری است که به دنبال سیاست‌زدایی از اسلام است، اما سرآخر شکل دیگری از سیاسی‌سازی اسلام از کار در می‌آید. اگر موضوع واقعا این گونه باشد، آنگاه مشکل می‌توان با اظهار نظر جان وُل^۳ کاملاً موافق بود که در پیش‌گفتارش بر کتاب نعیم می‌نویسد:

«تلاش نعیم نه تلاشی برای جذب تفکر غربی در تفکر اسلامی سنتی است (کاری که معمولاً دیدگاه‌های مدرن انجام می‌دهند) و نه تلاشی بنیادگرایانه برای بازگشت به اصول ناب و بکر است. [نعیم] تلاش می‌کند که فهم ما از بنیان‌های حقوق اسلامی سنتی را عوض کند و نه آنکه دست به اصلاح آن بنیان‌ها بزند.»^۴

1. Constitutionalism

2. An-Naim, 1990: 9.

3. John Voll

4. An-Naim 1990: x.

این کتاب به طور ویژه و نوشته‌های نعیم به طور کل، تلاشی برای جذب تفکر غربی در هنجارهای اسلامی از رهگذر اسلامی‌سازی این تفکر و بازتفسیر هنجارهای اسلامی در چارچوب دور خوانش شناختی (هرمنوتیکی) مغشوشی است. اگر بخواهیم در باب پروژه اصلاحی او بر اساس تعریفی که خودش از اصلاح به دست می‌دهد، داوری کنیم، آثار خود او را نمی‌توان اصلاحی خواند. او خود استدلال می‌کند که «رפורماسیون [اصلاح] مفهومی غربی است» که تصویر غرب در دوره قرن هفدهم و هجدهم و نیز جامعه مدنی را تداعی می‌کند؛ دوره‌ای که مرجعیت کلیسا به چالش گرفته شد و جدایی میان کلیسا و دولت در حال برقراری بود.^۱ اما آن نوع تلقی از اصلاح که نعیم می‌پسندد، به دنبال احیای اسلامی از طریق بازگشت به دولت یا جامعه اسلامی فرضا ناب نیست:

«هیچ کدام از این تلقی‌ها - چه عقب‌نشینی از دین در مفهوم غربی آن، و چه بازگشت به گذشته‌ای پر اطمینان و آرمانی، مثل بسیاری از جنبش‌های کنونی احیای اسلامی - پاسخگوی نیازهای ما نیست. ما نه می‌توانیم و نه می‌خواهیم به گذشته باز گردیم. و همچنین ما نمی‌خواهیم تجربه اروپای مسیحی را تکرار کنیم یا از آن تقلید کنیم. آنچه ما نیاز داریم و باید داشته باشیم اصلاح اصیل درونی خودمان است (کژنمون‌سازی [یتالیک] به متن اضافه شده). این چیزی است که ما واقعا باید بدان برسیم، به شرط آنکه بتوانیم چالش‌های عقلی پیش روی مان را با اتکا به روح ایمانی و بهترین بخش سنت مان پاسخ دهیم.»^۲

این نوع اصالت‌خواهی که به سنت چنگ می‌زند - و البته تا حدودی دست به تفسیر مدرن منابع و هنجارهای سنتی می‌زند - تمام رویکردهای اصلاح‌گرا را در خود گرد می‌آورد، چه رویکردهایی که افراد عرضه کرده‌اند و چه رویکردهایی که نهادها پروراندند. در این جا می‌توان شمار زیادی از نهادها و ارگان‌های فعال در حقوق بشر را به طور کل، و یا به طور ویژه‌تر فعال در حقوق زنان و کودکان را فهرست کرد. یک نمونه از آن‌ها «موسسه جنسیت پژوهی» است که اخیرا در بسیاری از کشورهای اسلامی تاسیس شده است. برخی از سازمان‌های مردم‌نهاد^۳ از حمایت مالی نهادهای اروپایی برخوردارند، و سازمان‌های دیگر از سوی حکومت‌ها حمایت می‌شوند. تمام این نهادها به دنبال درونی‌سازی قدم به قدم این حقوق در قلمرو فرهنگ اسلامی‌اند. پروژه «حقوق در خانه» در «موسسه پژوهشی

1. An-Naim 1994: 7.

2. Ibid.: 8.

3. NGO

اسلام در دنیای جدید^۱ الگویی برای چنین فعالیت‌هایی به دست می‌دهد. این پروژه در سال ۲۰۰۱ به مدیریت نعیم آغاز به کار کرد و صاحب این قلم به مدت دو سال به عنوان کارشناس^۲ و سپس به عنوان مشاور خارجی در آنجا فعالیت کرد. با نظر به سابقه فشار آمریکایی برای اصلاحات سیاسی، اجتماعی و آموزش در جهان عرب و اسلام، و رژه قدرت آمریکا در افغانستان و عراق و نیز تهدید علیه ایران و سوریه، چندین کشور مسلمان وزارت‌خانه حقوق بشر با مدیریت زنان تاسیس کردند. تظاهر به انطباق خواهی میان اسلام و حقوق بشر، با انکار لفاظانه اصلاحات اجباری و از بالا به پایین، که در کنفرانس‌ها و سمینارها در سراسر جهان عرب و اسلام تکرار می‌شود، هم‌خوانی ندارد.

۵.۴. رفعت حسن و دیگران: خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) فمینیستی

همان‌طور که پیشتر نشان دادیم، موضوع رهایی زنان در اواخر قرن ۱۹ و ابتدای قرن بیستم ظهور و نمود یافت. این موضوع با مردانی مانند طهطاوی، عبده و قاسم امین در مصر شروع شد، که می‌کوشیدند فضا را برای تحصیل همگانی زنان بگشایند و زمینه‌ای برای حضور اجتماعی آنان بیابند. نخستین اتحادیه فمینیستی در مصر به سال ۱۹۰۹ تاسیس شد. اعضای این اتحادیه اساساً خواستار حقوق برابر با مردان در زندگی عمومی و پایان بخشیدن به نابرابری در قلمرو خانواده بودند. آن‌ها خواسته‌های خود را به مجلس قانون‌گذاری ارائه کردند و خواستار محدودیت حقوق مردان در موضوعاتی مانند چندهمسری، ازدواج و طلاق بر اساس قرآن و سنت شدند. زنان نیز در این بحث‌ها مشارکت جستند. در میان شرکت‌کنندگان در این بحث‌ها ملک حفنی ناصف^۳ اهل مصر و نظیره زین الدین^۴ اهل سوریه بودند. زین الدین در سال ۱۹۲۹ مقاله‌ای علیه چندهمسری و حجاب نوشت و به آیاتی از قرآن و احادیث نبوی استناد کرد. جنبش ملی مصر در سال ۱۹۱۹ شاهد رهایی انقلابی زنان بود؛ هدی شعراوی^۵ و دیگران در بازگشت از کنفرانسی بین‌المللی در باب زنان، حجاب از سر برداشتند. برابری خواهی حقوقی نه تنها مراجع دینی و احساسات مذهبی را برانگیخت، بلکه همچنین موجب برانگیختن احساسات ملی‌گرایانه‌ای شد که

1. Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM)

2. Resource person

3. Malak Hifni Nasif

4. Nazira Zayn al-Din

5. Huda Sharawi

در مقابل اشغال مصر توسط بریتانیا مقاومت کرد.

در سال ۱۹۳۰، طاهر حداد (۱۹۵۶-۱۸۹۹) اهل تونس، فراتاریخی بودن احکام قرآن، به ویژه در احکام مربوط به زنان را به نقد گرفت. به نظر من او نخستین کسی بود که در این زمینه خاص به تاریخی‌سازی احکام قرآنی پرداخت. او از این رو دیدگاه‌هایی به سود سازگاری میان سنت و ارزش‌های مدرن- چنانچه پیشگامانی مانند طهطاوی، عبده و قاسم امین پروانده بودند- بسط داد. به نظر او، احکام قرآنی نشانگر پیشرفت و حرکت از هنجارهای پیشا-اسلامی به سود حقوقی برابرتر بود. اما این احکام نزدیک‌تر به برابری، هدف غایی نیست. مسلمانان به جای اجرای این احکام بدون در نظر گرفتن شرایط دائمی متغیر جامعه، باید «راهبرد قرآنی» را دریابند.^۱ این راهبرد، بسط و تغییراتی را تشویق می‌کند که با واقعیت‌های متغیر سازگار بود (مانند نمونه نسخ). بنابراین، تمایز نهادن میان آنچه اسلام عرضه می‌کند، از یک سو، و شرایط عرضی^۲ عربستان پیش از اسلام، از سوی دیگر، اساسی است. ارزش‌هایی اساسی که اسلام عرضه داشت عبارت است از یکتاپرستی، آداب والای اخلاقی، برقراری عدالت، برابری و نظیر آن. در مقابل، شرایط انسانی عربستان پیش از اسلام، مانند برده‌داری و چندهمسری، که اسلام می‌بایست با آن‌ها دست و پنجه نرم می‌کرد، شرایطی اساساً اسلامی نیست. اگر ما راهبرد قرآنی را به کار بندیم، درمی‌یابیم که این شرایط می‌تواند تغییر کند.^۳

ادعای اغراق آمیزی نخواهد بود که بگوییم این طاهر حداد بود که برای نخستین بار زمینه را برای خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) قرآنی فمینیستی، که در ۱۹۹۰ بروز و ظهور یافت، آماده کرد. در دو مدخل «دایرة المعارف قرآن»، جلد ۲، انتشارات بریل، لایدن، ۲۰۰۲ (مدخل فمینیسم، صص ۲۰۳-۱۹۹ و مدخل جنسیت، صص ۲۹۲-۲۸۸)، مارگوت بدران^۴ به بیان تفاوت فمینیسم اسلامی و جنبش‌های اولیه حقوق زنان می‌پردازد. در حالی که جنبش‌های حقوقی بر حقوق زنان تمرکز دارند، فمینیسم اسلامی با تمرکز بر برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی به عنوان اصولی پایه‌ای و به هم متصل در قرآن، دیدگاهی وسیع‌تر از دیدگاه حقوقی اتخاذ می‌کنند. از نظر فمینیست‌ها این امر که اندیشه‌های قرآنی بنیادینی وجود دارد که هیچ‌جزیی از قرآن نمی‌توان در تضاد با آن باشد، اصلی اساسی و ریشه‌ای است. سخن گفتن از چنین اصلی جدید نیست، بلکه بازتاب تمایزی است که

1. Al-Hadad, 1992: 31.

2. Accidental

3. Al-Hadad, 1992: 12-13.

4. Margot Badran

ظاهر حداد میان ذاتی و عرضی در اسلام نهاد و بیشتر از آن سخن گفتیم و یا بازتابی از مفهوم قدیمی مقاصد (اهداف اساسی الهی) است، که فقیهان پیش نهادند. اما مهم‌تر از این اصل اساسی آن است که این اصل روند خوانش‌شناسانه خود را چگونه آشکار می‌کند. به نظر بدران، رویکرد فمینیستی از سه مرحله تشکیل شده است: نخست، بازنگری آیاتی که برای برقراری نابرابری مورد استناد مردان قرار گرفته است؛ دوم آیاتی که آشکارا اعلام برابری می‌کند؛ سوم ساختار شکنی آیاتی که به تفاوت زن و مرد توجه دارد.

قصه قرآنی آدم و حوا موضوع مهمی است که نیازمند بازنگری است. رفعت حسن (متولد ۱۹۴۳)، اهل پاکستان که در بریتانیا تحصیل کرد و نهایتاً به آمریکا نقل مکان کرد، و هم‌چنین محقق آفریقایی-آمریکایی امینه ودود (متولد ۱۹۵۲) هر دو بر این نکته تأکید کرده‌اند که بر خلاف کتاب مقدس،^۱ قرآن در قبال گناه آدم هیچ مسئولیتی بر دوش حوا نمی‌گذارد. قرآن می‌گوید که هر دو از میوه ممنوع خوردند و هر دو به زمین هبوط کردند (آیه ۳۶ بقره). آیه پابرجا و نسخ‌ناشدنی قرآن، آیه ۱۳ سوره حجرات است که می‌گوید هنجار تفاوت‌گذار میان انسان‌ها، تقوا است.

در باب آیاتی که آشکارا اعلام برابری می‌کند، خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) فمینیستی، تمام آیاتی را که اصلاح‌گران دینی از اوایل قرن بیستم نقل کرده بودند، بدون افزودن هیچ‌گونه بینشی تکرار می‌کند. این نوع خوانش‌شناسی بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن بشریت - نه تنها مردان - را مورد خطاب قرار داده است، همچنین آیاتی وجود دارد که مردان و زنان را به صورت یکسان مخاطب قرار می‌دهد. رفعت حسن همواره اعلام می‌کند که: «زن و مرد به چشم خداوند یکسان است، اما در جامعه به چشم یکسان به آن‌ها نگریسته نمی‌شود». اما نتیجه این رویکرد آن است که خوانش‌شناسی فمینیستی به سختی می‌تواند به نابرابری در مواردی مانند ارث و شهادت در دادگاه بپردازد، زیرا نمی‌تواند از خوانش‌شناسی مردانه رایج فراتر رود.^۲ برای حقوق‌دانی مثل عزیزه هبری^۳ برابری زن و مرد در اصل اساسی اسلام، یعنی توحید، قرار دارد که بر این اساس توحید را نه به معنای باور به خدای یگانه که به معنای یگانگی و برابری باید فهمید. او برای تقویت استدلال خود موضوع خلافت را برمی‌انگیزد. خلافت، موضوعی است که مفسران حول و حوش قرن ۴ هجری/۱۱ میلادی آن را پروراندند و بعدها تمام اصلاح‌گران دینی آن را

1. Bible

2. Abu Zayd, 2000a; 1998b.

3. Aziza al-Hibri

به کار بستند تا بر موقعیت محوری انسان اسلامی به عنوان جانشین خداوند تاکید کنند.^۱ هبری بر این اساس استدلال می کند که خلیفه جایگاه تمام بشریت، صرف نظر از جنسیت است.

رویکرد سوم، یعنی ساختار شکنی آیاتی که بر تمایز مرد و زن تاکید دارد، بر آیاتی پیاده می شود که به چندهمسری، طلاق، برتری مرد (قوامه) و ناسازگاری زن (نشوز) می پردازد. شیوه‌ای که خوانش‌شناسی فمینیستی این مشکلات را حل می کند، نه جدید است و نه اصیل. خوانش‌شناسی فمینیستی نیز مانند رویکرد اصلاح‌گرا نه به قرآن، با این مشکل رو در رو است: مادامی که به قرآن صرفاً چونان متن نگریسته شود - که مستلزم مفهوم نویسنده (یعنی خدا به عنوان نویسنده الهی) است - فرد مجبور است که یک نقطه گرانس کانونی بیابد که تمام تنوع‌های متن باید به آن متصل گردد. این امر مستلزم آن است که قرآن در خدمت ایدئولوژی مفسر قرار گیرد. از نظر یک کمونیست، قرآن کمونیسم را نشان می دهد، برای یک بنیادگرا، قرآن متنی کاملاً بنیادگرا است، و از نظر یک فمینیست قرآن متنی فمینیستی است و غیره.

۵.۵ طارق رمضان: اسلام اروپایی

تمام گفتمان‌هایی که تاکنون تحلیل و بررسی شد، در غرب و به دست محققان مسلمان پیگیر شکل گرفته است. در این میان، طارق رمضان (متولد ۱۹۶۲) اهل سوییس، تنها کسی است که مفهوم اسلام اروپایی، یا شهروندی مسلمان اروپایی را پیش می نهد. پدر بزرگ رمضان، حسن البنا، اخوان المسلمین را در سال ۱۹۲۸ بنیاد نهاد. پدر طارق، که داماد حسن بنا و نزدیک‌ترین دستیار او بود، پس از آنکه اخوان المسلمین در مصر ممنوع اعلام شد و تمام اعضای آن زندانی یا اعدام شدند، مجبور شد از این کشور بگریزد. رمضان خود را یک اروپایی می داند که ریشه‌های اسلامی‌اش را انکار نمی کند، اما می خواهد هویتی بیرواند که اسلام را با اروپایی بودن سازگار کند. او احساس می کند که با توجه به حضور نزدیک به ۱۵ میلیون مسلمان در اروپا، وقت آن رسیده است که این دوگانگی نهفته در اندیشه اسلامی که اسلام را در مقابل غرب تعریف می کند، کنار نهاد. این امر در صورتی ممکن است که اصول اسلامی را از فرهنگ شکل‌گیری اولیه آن جدا ساخت و آن را به واقعیت فرهنگی اروپای غربی گره زد. رمضان می گوید: «من اروپایی هستم و در اروپا بزرگ شده‌ام. من ریشه‌های اسلامی خود را انکار نمی کنم، اما از اروپا

1. Abu Zayd, 1988: 111-133.

نیز تبری نمی‌جویم. من هر چیزی را که بر خلاف دین‌ام نیست، می‌توانم وارد هویت خود کنم.^۱ اسلام تنها نامزد برای بازتعریف بافتار اروپایی نیست؛ اروپا نیز نیازمند بازتعریف است. «اگر حضور مسلمانان، اروپاییان را به این سمت سوق دهد که فکر کنند چه کسی هستند و به چه باور دارند، این پیامد مثبتی است». رمضان، به عنوان یک مسلمان اروپایی، خود را از فرهنگ عربی و سرزمین شکل‌گیری اسلام فاصله می‌دهد: «ما می‌بایست از این اندیشه که عالمان سرزمین‌های اسلامی می‌توانند کار فکر کردن را برای ما انجام دهند، فاصله بگیریم. ما باید خودمان برای خودمان فکر کنیم.»^۲

آیا رمضان، به راستی «یک مارتین لوتر مسلمان» است - چنان‌چه برخی او را چنین نامیده‌اند؟ فراخوان او به بازخوانی متون اسلامی به خاطر تلقی‌های نادرست پرشماری که در جوامع مسلمان وجود دارد، تا حدودی شبیه فراخوان لوتر به بازگشت به «متن ناب» فرضی است، متنی که از بسیاری از تلقی‌های متراکم نادرست رها است. با این حال، گرچه بازخوانی لوتر منتهی به رهایی متن مقدس مسیحی از انحصار کلیسا شد و راهی را برای ترجمه آن به تمام زبان‌های اروپایی گشود، بازخوانی رمضان ظاهراً از هنجاری جاافتاده فراتر نمی‌رود. هیچ چیز جدیدی در تمایز نهادن او میان جنبه‌های جهان‌شمول و ابدی اسلام از یک سو، و جنبه‌های موقتی و خاص آن، از سوی دیگر، وجود ندارد. مثال‌هایی که این تمایز را نشان می‌دهد، مانند تمایز میان عبادات، و معاملات (جنبه اجتماعی)، مثالی قدیمی است که از همان ابتدا وجود داشت.

موعظه علیه «دیگری‌ستیزی» یا «خود را در مقابل دیگری پنداشتن» مهم و ارزشمند است، اما این موعظه باید به منابع اسلامی - قرآن و سنت - پیوند بخورد. رمضان از این امر ناتوان است؛ زیرا تلقی تمایزگذار میان خود و دیگری - که از طریق برساختن مرزهایی میان مسلمان و غیر مسلمان کار می‌کند - توجیه قرآنی دارد. گرچه آرکون در تحلیل جامع خود از سوره توبه به این مشکل پرداخته است، به نظر می‌رسد که رمضان از این اثر آرکون، که از قضا او هم اروپایی است، بی‌اطلاع است.^۳ بیشترین دغدغه رمضان، جزییات فقهی مفاهیم «دار الاسلام» (قلمرو اسلام) و «دار الحرب» (قلمرو دشمنان اسلام) است. بدون ساختار شکنی از بنیان متن‌انگار این تمایز، شانسی برای اصلاح راستین وجود ندارد. ترجیح تفسیر حنفی از دار الاسلام در مقابل تفسیر دیگر مذاهب فقهی، او را به متفکری لیبرال تبدیل نمی‌سازد، و نه حتی او را تبدیل به معجهدی به معنای کلاسیک

1. Ramadan in: Quesne n.d.

2. Ibid.

3. Arkoun, 2002: 99-113.

کلمه می‌سازد. در این بافتار، او پیشنهاد می‌کند که دو گانه دار الاسلام و دار الحرب را کنار گذاشته و مفهوم جدید «دار گواهی»^۱ را برگزیریم. با این حال، گرچه این مفهوم تمام مومنان-مسلمانان، و نامسلمانان که در ارزش‌هایی خاص شریک‌اند- را به طور یکسان در برمی‌گیرد، مشکل خداناباوران را «حل» نمی‌کند.

به مسلمان اروپایی باز گردیم، کدام هویت اولویت دارد، هویت ایمانی یا شهروندی؟ به تعبیر دیگر، آیا ما در باب مسلمان سوییسی صحبت می‌کنیم یا سوییسی مسلمان؟ در اینجا رمضان میان «ملیت» و «فلسفه» تمایز می‌نهد. ملیت او سوییسی است؛ او یک شهروند سوییسی است، اما فلسفه او- جهان‌بینی او- می‌تواند اسلامی باشد:

وقتی از شهروندی سخن می‌گوییم من یک سوییسی با پیش‌زمینه اسلامی هستم. اما وقتی از فلسفه و درک و دریافت من سخن می‌گویید، من یک مسلمان با ملیت سوییسی هستم. در فرانسه، ما این مشکل را داریم که کدام یک بر دیگری اولویت دارد: مسلمان فرانسوی یا فرانسوی مسلمان؟ و با این صورت‌بندی یا تعبیر مشکلات زیادی درست کرده‌ایم. این یک دوگانگی مصنوعی است: وقتی داریم از فلسفه سخن می‌گوییم، و شما از من سوال می‌کنید که کدام یک مقدم است، من پاسخ خواهم داد که مسلمانی من مقدم است. اگر شما از مشارکت مدنی و سیاسی سخن می‌گویید، من سوییسی هستم. به همین سادگی»^۲.

واضح است که به استثنای آرکون، تمام متفکرانی که تاکنون در این فصل از آن‌ها بحث کردم، از جمله طارق رمضان در دام مساله حل نشده هویت گرفتار آمده‌اند. این امر جنبش اصلاح دینی را به یکی از این دو مسیر کشانده است: ستیزه‌جویی^۳ یا مدافعه‌جویی^۴.

۵.۶ نصر ابوزید: بازاندیشی شریعت، دموکراسی، حقوق بشر و جایگاه زنان

اجازه دهید این بخش را با ترسیم دیدگاه پژوهشی خودم در باب منزلت و جایگاه کتاب محوری اسلام یعنی قرآن شروع کنم. من با مطالعه تاریخ و روش‌شناسی تفسیر کلاسیک، به این نکته آگاهی یافتم که تفسیر عینی و ناب وجود ندارد. الهی‌دانان از زمان‌های قدیم

1. House of testimony

2. Donnelly n.d.

3. Polemic

4. Apologetic

اصلی خوانش شناختی (هرمنوتیکی) را از آیه‌ای خاص از قرآن (آل عمران، آیه ۷) استنباط کردند، در این آیه قرآن به «متشابه» (مبهم) و «محکم» (واضح) تقسیم می‌شود. از این رو الهی‌دانان از نظر منطقی توافق کردند که آیات محکم باید معیار تفسیر یا ابهام‌زدایی قرار گیرد. از نظر خوانش شناختی آن‌ها بر این نکته توافق کردند، اما وقتی نوبت به اجرای این اصل رسید، به اختلاف برخوردند. هر گروه بر اساس دیدگاه الهیاتی خود تصمیم می‌گرفت که چه چیزی محکم است و چه چیزی نیست. در نهایت، آنچه گروهی خاص متشابه به حساب می‌آورد از نظر مخالفان آن گروه محکم به حساب می‌آمد و بر عکس. بدین ترتیب، قرآن به کارزاری برای مخالفان تبدیل شد تا دیدگاه‌های سیاسی، اجتماعی و الهیاتی خود را در دل قرآن جای دهند.

فقیهان - که اساساً با مسائیل حقوقی سر و کار داشتند و به روشی اثباتی نیاز داشتند که بر ساختن قانون اقتضای آن را دارد- از تنوع و تناقض گاه به گاه احکام حقوقی قرآن در باب موضوعاتی مانند زنان، ازدواج، طلاق، حضانت، احکام اطعمه و اشربه و غیره حیرت‌زده شدند. فقیهان برای تاسیس احکام حقوقی، آموزه «نسخ» را پروراندند، که آن نیز از برخی آیات قرآنی (مثلاً بقره، آیه ۱۰۶) برگرفته شده بود. بر اساس آموزه نسخ، آیاتی که از نظر تاریخی بعدتر آمده، داور نهایی است و آیاتی که قبل‌تر آمده منسوخ به حساب می‌آید. این بار هم فقیهان در باب آیات منسوخ به اجماع نرسیدند، به این دلیل ساده که ترتیب زمانی واقعی آیات قرآنی، همیشه محل بحث و اختلاف بوده و هنوز هم هست.

پس از آنکه سنت نبوی، به عنوان وحیی هم‌رتبه قرآن در امور شرعی تقدس یافت، معرفت‌شناسی بر ساختن حقوق، بر اساس قیاس و استنباط از قرآن، تاسیس شد. علاوه بر کتاب و سنت، اجماع (خصوصاً اجماع نسل اول مسلمانان) به عنوان منبع سوم به آن ضمیمه شد. برخی از فقیهان اجماع را انکار کردند، اما اکثریت آن را پذیرفتند. منبع چهارم اجتهاد، در قالب قیاس‌های منطقی^۱ یا تمثیل بود؛ این را نیز همه نپذیرفتند. اجتهاد عملاً به کاربرد روش قیاسی محدود شد. در این روش برای حل یک مشکل فقهی آن را با موارد مشابهی که پیشتر از سوی سه منبع دیگر (قرآن، سنت و اجماع) حل شده بود، قیاس می‌کنند. کل مجموعه احکام شرعی، دست کم آنچنان که در چهار مذهب فقهی اهل سنت بیان شده است، بر اساس اصول پیش‌گفته به دست آمده است. این بدان معنا است که شریعت محصولی بشرساخته است و هیچ امر الهی در آن وجود ندارد. هیچ کس نمی‌تواند اعتبار این احکام را فرازمانی و فرامکانی بداند.

بگذارید به بحث از جایگاه و موقعیت قرآن در این پارادایم شریعت محور باز گردیم. می توان گفت آن دسته از آیات قرآنی که به نظر می رسد دلالت های شرعی دارد و پایه و مبنای شریعت قرار می گیرد، از نظر منابع سنتی به حدود ۵۰۰ آیه قرآنی می رسد. بر اساس این آیات، که مجموعاً به یک ششم، یا ۱۶ درصد کل قرآن می رسد، فقیهان نظام معرفتی قیاسی و استنباطی خود را بنا می کنند. اگر تنها ۱۶ درصد قرآن برجسته شده و در کانون توجه قرار گیرد، بر سر ۸۴ درصد باقی مانده چه می آید؟ در واقع، از هیچ چیز غفلت نشده و کنار گذاشته نشده است؛ مابقی قرآن تنها نقشی کمکی در حمایت از نظام فقهی شریعت ایفا می کند. روی هم رفته، فقیه-مستشاران فقهی مجبور شدند اهداف کانونی قرآن را که به عنوان «مقاصد کلی شریعت» مشهور است، بسط دهند. آن ها این اهداف را در پنج دسته طبقه بندی کردند:

۱. حفظ جان؛ ۲. حفظ نسل؛ ۳. حفظ مال؛ ۴. حفظ عقل؛ ۵. حفظ دین.

بیان این نکته که این پنج هدف عمدتاً از قوانین کیفری اسلام برگرفته شده است، مشکلاتی ایجاد نمی کند. قانون نخست، از قانون کیفری اسلام مربوط به قتل غیر مجاز گرفته شده است. بر اساس قرآن، قصاص، در واقع زندگی را حفظ می کند (آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ بقره). هدف دوم عموماً از مجازات ارتکاب زنا گرفته شده است، که در قرآن تنها ۸۰ ضربه تازیانه است، اما بعدتر این مجازات را صرفاً به عنوان مجازات زنا غیر محصنه (فرد ازدواج نکرده) تفسیر کردند و مجازات زنا محصنه (فرد ازدواج کرده) سنگسار تعیین شد که مبنایی قرآنی ندارد. هدف سوم تنها از مجازات قطع دست دزد گرفته شده است. هدف چهارم با منع مصرف الکل ربط دارد که برای آن قرآن هیچ مجازاتی تعیین نکرده است. حفظ دین هدفی است که به نظر می رسد که از مجازات قتل برای مرتد گرفته شده است. این مجازات را نیز فقیهان بعدتر بسط دادند؛ قرآن هیچ مجازات دنیوی برای کسانی که پس از پذیرفتن اسلام، از آن روی برمی گردانند، مشخص نکرده است. آنچه قرآن بیان می کند مجازات اخروی است: «همانا کسانی که پس از ایمانشان کافر شدند و سپس بر کفر بیفزودند، توبه شان هرگز پذیرفته نشود و آنانند گمراهان.» (آیات ۹۰ آل عمران و ۱۳۷ نساء). حتی بعدتر نیز مجازات اعدام بیشتر به دلایل سیاسی معین شد و حمایت از مراجع سیاسی با حمایت از اسلام یکی انگاشته شد.

اگر فرد، زمینه مندانه به ارزیابی اکثر احکام قرآنی ای که به عنوان «حدود» شناخته می شود (مثل مجازات زنا، سرقت، محاربه و نیز قتل) بپردازد، این پرسش معقول پیش می آید که آیا این احکام اساساً از طرف اسلام وضع شده و در نتیجه اسلامی است؟ پاسخ

قطعا منفی است؛ تمام این احکام به طور کامل پیشا اسلامی است. برخی از این مجازات‌ها از قانون روم سرچشمه گرفته است و در سنت یهودی جذب شده بود، برخی دیگر از آن‌ها به سنت‌های کهن تر وابسته است.

در دوران مدرن، که دوران حقوق بشر و احترام به تمامیت بدن انسانی است، قطع اعضای بدن یا اعدام را نمی‌توان مجازات دینی الهی به حساب آورد. جنبه‌های دیگر شریعت، مانند جنبه‌هایی که با حقوق اقلیت‌های دینی، حقوق زنان و به طور عام حقوق بشر مربوط است، نیز نیازمند بازنگری و تجدیدنظر است. زمینه‌مند سازی احکام قرآنی و واکاوی ساختار زبانی و سبکی آن - به مثابه گفتار - این نکته را آشکار می‌سازد که کار فقیهان آشکارسازی معنای این احکام و نشانه‌گذاری دوباره معنای آن در بافتار متنوع اجتماعی بوده است. قرآن به خودی خود کتاب قانون نیست؛ چنانچه پیشتر دیدیم، احکام حقوقی در قالب گفتار به بیان در آمده است و این نشانگر بافتاری است که در تعامل با نیازهای خاص زمانه است. این به نوبه خود موجب می‌شود که «معنا»ی مورد نظر در هر پارادایم معنایی جذب شود. قرآن به مثابه گفتار، گزینه‌های بسیار و راه‌حل‌های متنوعی پیش روی ما می‌گذارد و نیز باب فهم را گشوده نگاه می‌دارد.

نتیجه آنکه این ادعا که مجموعه متون شرعی برای همه جوامع مسلمان، صرف نظر از زمان و مکان، الزام‌آور است، به سادگی به این معنا است که به محصول فکری انسانی صفت الهی نسبت دهیم. اگر موضوع از این قرار باشد، آنگاه تکلیفی برای تاسیس حکومت دین سالار اسلامی وجود ندارد. چنین تقاضایی تنها و تنها یک فراخوان ایدئولوژیک برای تاسیس مرجعیتی سیاسی - الهی است که فوق چون و چرا است؛ این چیزی جز بازتولید یک رژیم دیکتاتوری اهریمنی به قیمت نابودی جنبه معنوی و اخلاقی اسلام نیست.

موضوع شریعت و فراخوان جنبش‌های اسلامی به اجرای فوری آن بحث و جدل‌های بسیاری در سراسر جهان اسلام برانگیخته است. این بحث‌ها پس از استقرار جمهوری اسلامی ایران و تلاش‌های بسیاری از حکومت‌ها با اکثریت مسلمان در اصلاح قوانین موجود به نیت رقابت با اسلام‌گرایان در ادعای اسلامی بودن به اوج خود رسید. گفتمان شریعت محور اسلام‌گرایان، دموکراسی را به مفهوم شورا فرو کاسته است. قرآن در فضایی سنتی ظهور کرد، این امر در بسیاری از ویژگی‌های قرآن بروز یافته است.

امروزه، مردم در اروپا، خاورمیانه و بسیاری از دیگر جوامع مسلمان در محیطی مدرن یا مدرن‌شده زندگی می‌کنند که با زمان ظهور قرآن بسیار متفاوت است. ویژگی این جوامع تنوع آراء، هویت‌ها و منافع است. چگونگی کنار آمدن با کثرت‌گرایی در

سپهر سیاسی یکی از مشکلات کلیدی جهان مدرن است. برخی از آیات قرآنی بیان می‌دارد که راس یک جماعت باید با آن جماعت مشورت کند (آیه ۳۸ شوری). حال، در فضایی سنتی، این توصیه دلالت بر امر ویژه‌ای دارد، یعنی مشورت عمودی و از بالا به پایین، اما نه مشورتی عمیقا رو به پایین. بدیهی است که چنین مشورتی از ساختار دموکراتیک برخوردار نیست، بلکه بخشی از شاکله یک حکومت اقتدارگرا و خودکامه است. بنابراین، شورا در محیط کنونی - در جهانی کثرت‌گرا که با مشکلات فراوانی در مشارکت سیاسی گسترده و مشاوره‌های وسیع مواجه است - به چه معنا است؟ ما واقعا از چه نوع شورایی سخن می‌گوییم؟ چگونه می‌توان فاصله میان مفاهیم کهن و جهان مدرن کثرت‌گرا و سیاسی شده را پر کرد؟

به نظر من، شورا رویه‌ای پیشا اسلامی و مربوط به پیش از شکل‌گیری جامعه اسلامی بود. ابزاری برای اخلاق اجتماعی بود که شامل گفتگوی میان سران قبایل در باب رفتارهای لازم در موقعیتی خاص بود. علاوه بر این، گرچه قرآن به ما می‌گوید که پیامبر در موضوعات خاص مشورت می‌گرفت، این رویه با اسلام آغاز نشد. بلکه شورا پدیده‌ای تاریخی است و من آن را رویه‌ای تاریخی نگاه می‌دارم. آنچه من در زمینه‌مند سازی قرآن در این مورد مشاهده می‌کنم این واقعیت است که در بافتار پیشا اسلامی رهبران قبایل عادت داشتند که در مکان ویژه‌ای که «دار الندوه» (به معنای مکان گرد آمدن) نام داشت، گرد هم آیند. آن‌ها ممکن است بارها با هم دیدار کرده باشند تا مشکلات پیامبر جدید را به بحث بگذارند. هم اکنون هم شورایی در عربستان سعودی وجود دارد. این شورا چند سال قبل شکل گرفت و تمام اعضای آن از منصوبان سلطنتی‌اند. با این حال، شورا نمی‌تواند تبدیل به امری دموکراتیک شود؛ زیرا امری سنتی است.

به طور کلی‌تر، نظریه سیاسی باید بر اساس این واقعیت شکل بگیرد که در اسلام و قرآن نظریه‌ای سیاسی و اصولی سیاسی حتی برای جوامع سنتی نیز وجود ندارد. آنچه در باب جامعه سنتی ذکر شده است صرفا توصیفی است. این امر به مسلمانان نمی‌گوید که چه باید بکنند و بنابراین نظریه‌ای سیاسی در قرآن وجود ندارد؛ نیز هیچ چیز در باب دولت یا حاکمیت دولتی در قرآن ذکر نشده است. از این رو، این امر برای مسلمانان گشوده است که از میان آنچه می‌خواهند دست به انتخاب بزنند، بنابراین این اسلام نیست که در مقابل دموکراسی، پیشرفت یا مدرنیته می‌ایستد.

در این نقطه، من باید به موضوع رکود اجتماعی و سیاسی در جوامع اسلامی بپردازم. این اسلام نیست که از پذیرفتن مدرنیزاسیون ناتوان است، بلکه این ناتوانی جوامع اسلامی است. مانع اصلی بر سر راه مدرنیزاسیون، تفکر اسلامی و به ویژه شیوه تفکری است

که برای مدتی طولانی به مسلمانان آموزش داده شده است. مسلمان‌ها ترسیده‌اند. آن‌ها فکر می‌کنند که مدرنیسم با دین و هویت آن‌ها را ریشه‌کن خواهد کرد؛ زیرا در گذشته هویت به طور انحصاری با دین گره خورده بود. این امر مرا به تاریخ مدرن جهان اسلام و رابطه آن با اروپا بازمی‌گرداند. من بارها از «زمینه‌مند سازی» و «زمینه‌مند سازی دوباره» به عنوان روندها و بلکه رویه‌هایی روش‌شناختی سخن گفته‌ام تا میان امر محلی و جهان‌شمول و میان ذاتی و عرضی در پیام و محتوای قرآن تمایز بنهم. حال، شایسته است که به خوانندگان نشان دهم چگونه من تاکنون خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) قرآنی را بسط و پرورش داده‌ام.

در ابتدا، من به عنوان مدافع قرآن چونان متن، متنی که باید به تحلیل سپرده شود، کار خود را آغاز کردم. در کتاب خودم «معنای متن» (مفهوم النص) که ابتدا در ۱۹۹۰ منتشر شد، من جنبه‌های تاریخی و زبان‌شناختی قرآن را، با بازخوانی انتقادی علوم قرآنی کلاسیک به بحث گذاردم و این طور نتیجه گرفتم که قرآن محصولی فرهنگی بود، به این معنا که فرهنگ و مفاهیم پیشا اسلامی، از طریق ساختار زبانی ویژه‌ای در قرآن بیانی دوباره یافته بود. من بر این نکته تاکید کردم که گرچه قرآن فرهنگ جدیدی به بار آورد، هر خوان‌شناسی (هرمنوتیک) اصیلی باید فرهنگ اسلامی را به عنوان بافتاری کلیدی به حساب آورد که بدون آن تفسیر ایدئولوژیک غالب خواهد شد.

در سخنرانی افتتاحیه سال ۲۰۰۰ برای کرسی موقت کلورینگا^۱ در حقوق، آزادی و مسئولیت در دانشگاه لایدن، من جنبه انسانی را نیز به جنبه‌های تاریخی و فرهنگی قرآن افزودم. با این کار، من قرآن را به مثابه فضایی ارتباطی میان خداوند و انسان ترسیم کردم. در مقاله‌ای با عنوان «قرآن: ارتباط خدا و انسان» کوشیدم بازخوانی، و در نتیجه بازتفسیر خود از «علوم قرآنی» را، به ویژه علمی که با سرشت، تاریخ و ساختار قرآن سر و کار دارد، به تفصیل بیان کنم. در این تلاش، شماری از رهیافت‌های روش‌شناختی، شامل معناشناسی و نشانه‌شناسی، به اضافه نقادی تاریخی و خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) را به کار گرفتم. این روش‌ها نه به طور عام در پژوهش‌های سنتی قرآنی در جهان اسلام به کار گرفته شده بود و نه از آن استقبال می‌شد. من بر جنبه عمودی وحی، یعنی روند ارتباطی میان خدا و پیامبر که در قرآن پروراند شده تمرکز کردم. این ارتباط عمودی که بیش از بیست سال به درازا انجامید، گفتارهای بسیاری (در قالب آیات، حزب‌ها و سوره‌های کوچک) تولید کرد. این گفتارها، در اصل، تریبی زمانی داشت که در روند

رسمی سازی^۱ قرآن از میان رفت. در این روند، رسمی سازی متن مقدس رسمی شده به عنوان «مصحف» بروز و ظهور یافت. این روند حاصل بازگشت به قرآن در عهد عثمان بود. در واقع، آنچه به عنوان «نظام قرائت» شناخته شد و یا آنچه آرکون «نوشتار رسمی بسته» نامید، جایگزین گفتار شد.

بر اساس دیدگاه راست کیشانه، قرآن از همان ابتدا به طور کامل در قالب شفاهی اش حفظ شد و در طول زندگی پیامبر یا اندکی پس از آن، هنگامی که قرآن «جمع آوری» شد و برای نخستین بار از سوی صحابه مدون شد، به صورت نوشتاری در آمد. گفته می شود که متن کامل قرآن (صرفاً حاوی حروف بی صدا) در طول خلافت عثمان، خلیفه سوم (۵۶-۶۴۴) تثبیت شد و متن نهایی حاوی حروف صدادار در اوایل قرن دهم میلادی تثبیت شد. حتی اگر دیدگاه راست کیشانه را بی چون و چرا بپذیریم، درک جنبه دیگری از بشری بودن که در فرایند رسمی سازی وجود دارد، واجد اهمیت است. این جنبه عبارت است از بازتنظیم اولیه و پیاده سازی بعدی نشانه های تلفظ حروف که بر روی حروف بی صدا قرار می گرفت.^۲

در پی درگیری ژرف با بحث های جدی جاری درباره مدرن سازی فکر اسلامی و/یا اسلامی سازی مدرنیته، من اندک-اندک دریافتم که درست مانند الهی دانان کلاسیک، هم تجددگرایان و هم مخالفان آن ها تلاش می کنند که از طریق متن انگاری-تلویحی یا تصریحی-قرآن، دیدگاه خود را در قرآن جای دهند. قرآن به عنوان یک متن باید از تناقض خالی باشد، زیرا خداوند نویسنده آن متن است. مفسر به دنبال اثبات هر چیزی در قرآن که باشد، پیش زمینه تاریخی تنها برای تایید یا توجیه آن امر به کار گرفته می شود؛ از این گذشته، تاریخ نیز به سوی خوانش های متنوع گشوده است. طرفداران خوانش شناسی مدرن نیز مانند الهی دانان و فقیهان کلاسیک، می کوشند دیدگاه خود را از رهگذر برساختن نقطه ثقلی کانونی بیان کنند که مطابق ادعا جهان شمول-حقیقتی تغییرناپذیر و جاودانه-است. ضد تجددگرایان تنها نقطه ثقل کانونی را به ادعایی مقابل ادعای تجددگرایان برمی گردانند.

همان طور که پیشتر در شرح انتقادی ام بر خوانش شناسی فمینیستی بیان کردم، مادامی که به قرآن صرفاً به چشم متن نگریسته می شود (که مستلزم مفهوم نویسنده-نویسنده ای الهی، یعنی خدا-است)، تنها راه آن است که نقطه ثقلی کانونی یافت که تمام تنوع های موجود در متن به آن ربط یابد. با این حال، این بدان معناست که قرآن در خدمت

1. Canonization

2. Abu Zayd, 2000b.

ایدئولوژی مفسر است؛ برای یک کمونیست، قرآن کمونیسم را آشکار می‌سازد، برای یک بنیادگرا قرآن متنی کاملاً بنیادگراست و برای یک فمینیست قرآن متنی فمینیستی است. از این رو، در سخنرانی آغازین‌ام برای کرسی ابن رشد در اسلام و انسان‌گرایی در دانشگاه اوترخت (۲۷ مارس ۲۰۰۴) من ایده خود در باب جنبه انسانی قرآن را یک قدم به پیش بردم و از جنبه عمودی به جنبه افقی قرآن حرکت کردم. منظورم از جنبه افقی قرآن چیزی بیش از رسمی‌سازی قرآن است و نیز چیزی بیش از آنکه برخی پژوهشگران، تبلیغ قدم به قدم پیام قرآن از سوی پیامبر پس از دریافت پیام می‌دانند؛ همچنین فراتر از چیزی است که آرکون گسترش پیام از طریق «متون تفسیری» می‌نامد. منظورم آن جنبه‌ای است که در ساختار قرآن تعبیه شده است و در طول روند واقعی ارتباطی خود را نشان داد. درک این جنبه افقی تنها در صورتی ممکن است که ما چارچوب مفهومی خود را از قرآن به عنوان «متن» به قرآن به عنوان «گفتار» تغییر دهیم.^۱

از نظر پژوهشگران مسلمان، قرآن از لحظه رسمی‌سازی تا زمان کنونی، همیشه متن بوده است. با این حال، اگر به قرآن چونان گفتار یا گفتارهایی توجه دقیق مبذول داریم، دیگر تنها کافی نیست که برای مقابله با ظاهر‌گرایی،^۲ بنیاد‌گرایی و یا رویه تاریخی معینی که در بافتار مدرن ناشایست به نظر می‌رسد، دست به زمینه‌مند سازی دوباره یک یا چند عبارت قرآنی بزنیم. به همین ترتیب، کافی نیست که به خوانش‌شناسی مدرن توسل جویم تا تاریخ‌مندی و در نتیجه نسبی بودن هر نوع فهمی از قرآن را نشان دهیم، و در این میان ادعا کنیم که تفسیر مدرن ما مناسب‌تر و معتبرتر است. این رهیافت‌های ناسنده، خوانش‌شناسی (هرمنوتیک) ستیزه‌گر یا مدافعه‌جو تولید می‌کنند. بدون بازاندیشی قرآن و توسل دوباره به جایگاه زنده آن به عنوان «گفتار»، چه در محیط علمی و چه در زندگی روزمره، خوانش‌شناسی دموکراتیک و گشوده به دست نمی‌آید.

اما چرا خوانش ما از قرآن باید دموکراتیک و گشوده باشد؟ زیرا این خوانش درباره معنای زندگی است. اگر در باب رها ساختن تفکر دینی از سوء استفاده قدرت‌ها، چه قدرت سیاسی، اجتماعی یا دینی جدی هستیم، و اگر می‌خواهیم جامعه مومنان را در صورت‌بندی «معنا» قدرتمند سازیم، ما نیازمند برساختن خوانش‌شناسی‌ای گشوده و دموکراتیک هستیم. تنوع تجربی معنای دینی بخشی از تنوع بشری در باب معنای زندگی به طور کل است. فرض بر این است که این تنوع، ارزشی مثبت در بافتار زندگی مدرن است. برای برقراری پیوند دوباره میان مساله معنای قرآن و معنای زندگی، توجه به این

1. Abu Zayd, 2004a.

2. Literalism

نکته بایسته است که قرآن حاصل گفتگو، بحث، استدلال، پذیرش و واژنش هنجارها، رویه‌ها و فرهنگ پیشا اسلامی است و نیز حاصل پذیرش و واژنش ارزیابی‌های پیشین، پیش فرض‌ها و اظهارات خود قرآن است.

پس گفتار

آیا امکان واقعی دستیابی به اصلاحات راستین، بدون توسل دائم به سنت، به ویژه سنت دینی، برای توجیه پذیرش اصلاح وجود دارد؟ به نظر می‌رسد که پارادایم غالب هنوز پارادایم دودلی نسبت به مدرنیته، تصویر متناقض‌نما از مدرنیته به عنوان محصولی غربی و یکسان‌انگاشتن مدرن‌سازی با غربی‌سازی است. از زمان رخدادهای ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، که این پارادایم در رسانه‌های جهانی تبلیغ شد، این نگرانی غلبه یافته است. بدون فاصله گرفتن از پارادایمی که در آن اسلام و غرب دو جهان‌بینی مستقل از یکدیگرند، این بن بست ادامه خواهد داشت. همان‌طور که در سخنرانی افتتاحیه کرسی ابن رشد بیان کردم: «واقعیت این است که جهان دهکده کوچکی شده است و صرف نظر از اینکه این امر پیامد خوبی باشد یا نه، در این دهکده هیچ فرهنگ بسته و مستقلی - اگر اصولاً چنین فرهنگی وجود داشته باشد - دوام نخواهد آورد. فرهنگ‌ها باید گفتگو و داد و ستد کنند، وام بستانند و وام دهند، و این پدیده جدیدی نیست و حاصل اختراع بافتار مدرن جهانی شدن نیست. تاریخ فرهنگ جهان به ما می‌گوید که خیزش تمدنی احتمالاً جایی در اطراف حوزه رودخانه‌ها، و احتمالاً در آفریقای سیاه، مصر یا عراق شکل گرفته است،

پیش از آن که به سمت یونان برود و دوباره به خاورمیانه در قالب یونان‌گرایی^۱ باز گردد. با برآمدن اسلام، فرهنگ جدیدی سر بر آورد که پیش از آنکه از طریق اسپانیا و سیسیلی به سمت جهان جدید غربی برود، مولفه‌های فرهنگی یونانی و نیز هندی و ایرانی را در خود جذب و بازسازی کرده بود. من می‌توانم در اینجا از فیلسوف مسلمان، ابن رشد نام برم و اهمیت نوشته‌های او را در بساختن تلفیقی از ارسطوگرایی و میراث اسلامی و در نتیجه افکندن پرتوی فکری بر عصر تاریک اروپا خاطر نشان کنم.»

نتیجه‌ای که در آن سخنرانی گرفتم، پرسشی گشوده بود که مایلم این کتاب را نیز با همان نتیجه‌گیری پایان دهم:

آیا مسلمانان آماده بازاندیشی در قرآن هستند؟ آیا گزینه‌های گشوده ارائه شده در گفتمان قرآنی را می‌توان بازنگری کرد و نیز آیا معنای تثبیت شده‌ای را که علمای گذشته از قرآن ارائه کرده‌اند، می‌توان بازنگری کرد؟ به تعبیر دیگر، اصلاح تفکر اسلامی تا کجا پیش می‌رود؟ این پرسش، به درستی رابطه غرب با جهان اسلام را به میان می‌آورد. این رابطه بر شیوه‌ای که مسلمانان به «بازاندیشی» سنت خود در راستای نو سازی زندگی خویش، بدون کنار گذاشتن توان معنوی‌شان پرداختند، چه اثری می‌گذارد؟ متاسفم که بگویم، به ویژه با نظر به سیاست استعماری جدید آمریکا، پاسخ به این پرسش‌ها، مثبت نیست. پروژه امپریالیستی و استعماری ایالات متحده آمریکا و ساختن گتوهایی در خاورمیانه احتمالاً موجب تقویت انحصارگراترین و منزوی‌ترین شکل گفتمان موجود در تفکر اسلامی معاصر خواهد شد. این پروژه‌های استعماری، مردمان را تنها در مقابل یک گزینه قرار می‌دهند و آن اینکه خوانشی از اسلام را برگزینند که این دین را ایدئولوژی مقاومت نشان می‌دهد؛ خوانش مودودی در پاکستان، که جهان را به دو گروه دوست و دشمن تقسیم می‌کرد، در نظریه هانتینگتون در باب «برخورد تمدن‌ها» بازتاب یافته است. ما باید هوشیار باشیم و تلاش‌های خود در مبارزه با هر دو ادعا و پیامدهای آن را به هر شیوه ممکن دموکراتیک ادامه دهیم.

کتابنامه

- `Abduh, M. (1983) *Al-Islâm wa 'l-Nasrâniyya ma`a 'l-'Ilm wa 'l-Madaniyya* (first published in Cairo, 1902;) 2nd ed. Beirut.
- `Abduh, M. (1972) *Al-A`mâl al-Kâmilah lil Imâm Muhammad `Abduh* (the Complete Works of Imâm Muhammad `Abduh), ed. Muhammad `Amârah, 5 vols, Beirut.
- `Abduh, M. (1977) *Risâlat al-Tawhîd* (Treatise on monotheism), ed. Mahmûd Abû Rayyah, Cairo.
- `Abduh, M. (1960) *Tafsîr al-Manâr* (al-Manâr Commentary of the Qur`ân), Rashîd Ridâ (ed.), vols. 1, 3 and 4, 2nd reprint, Cairo.
- Abaza, M. (1994) *Indonesian Students in Cairo: Islamic Education, Perceptions and Exchanges*, Paris: Association Archipel.
- Abrahamian, E. (1982) 'Ali Shariati: The Ideologue of the Iranian Revolution' in: *Merip Reports*, no. 102 (January), 24-28.

- Abu Zayd, N. (1988) 'The Perfect Man in the Qur'ân: Textual Analysis, in: *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, no. 73, 111-133.
- Abu Zayd, N. (1994) *Al-Mar`ah fî Khitâb al-Azmah* (Women in The Discourse of Crisis), Cairo.
- Abu Zayd, Nasr, (1995) *Al-Khilâfah wa Sulat al-Ummah* (Caliphate and the People's Authority), Cairo.
- Abu Zayd, N. (1998a) *Falsafat al-Ta`wil`inda Muhyî`Dîn ibn`Arabî* (Ibn`Arabî's Philosophy of Hermeneutics), Beirut, 4th reprint.
- Abu Zayd, N. (1998b) *Naqd al-Khitâb`l-Dînî* (Critique of Religious Discourse), Cairo, 4th reprint.
- Abu Zayd, N. (1999) 'Le langage religieux et la recherche d'une nouvelle linguistique: une lecture de la pensée de Mohammed Arkoun' in: *Critique du discours religieux*, trans. by Mohamed Chairet: Sindbad Actes Sud, 193-212.
- Abu Zayd, N. (2000a) *Dawâ`ir`l-Khawf, dirâsa fî khitâb al-mar`a* (Circles of Fear, Study of the Discourse about Women), Beirut, 2nd reprint.
- Abu Zayd, N. (2000b) *The Qur'an: God and Man in Communication, inaugural lecture for the Cleveringa Chair at Leiden University* (November 27th, 2000) http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/2.htm
- Abu Zayd, N. (2004a) *Voice of an Exile, Reflection on Islam, with Esther Nelson*, New York: Praeger.
- Abu Zayd, N. (2004b) *Rethinking the Qur'ân: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht: Humanistics University Press.
- Adam, C. (1933) *Islam and Modernity in Egypt*, London: Oxford University Press.
- Ahmad, A. (1967) *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1965*, London: Oxford University Press.
- Akhavi, S. (1980) *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany: State University of New

York Press.

- Alfian, M. (1989) *The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: UGM Press.
- Amârah, M. (ed.) (1968) *Al-A`mâl al-Kâmilah li Jamâl al-Dîn al-Afghânî ma`a Dirâsat Hayâtihi wa `Athârihi* (The Complete Collection of al-Afghânî's Writings, with a Study of his Life and his Writings), Cairo.
- `Amarâh, M. (ed.) (1976) *Al-A`mâl al-Kâmilah li Qâsim Amîn* (Qâsim Amîn's works), Beirut.
- Amîn, A. (1928) *'Fajr 'l-Islâm'* (The Dawn of Islam), Cairo.
- Amîn, A. (1933) *'Dhuha 'l-Islâm'* (The Daylight of Islam), Cairo.
- Amîn, A. (1937) *Fî Manzil 'l Wahy* (In the House of Revelation), Cairo.
- Amîn, A. (1953) *Hayât Muhammad* (The Life of Muhammad), Cairo.
- Amirpur, K. (1996) *'Ein iranischer Luther? Abdolkarim Sorouchs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit'* in: *Orient* vol. 37, no. 3, 465-481.
- Amirpur, K. (2004) *'Abdolkarim Soroush's rays of hope'*, http://www.drSORoush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-20040200-Abdolkarim_Soroushs_rays_of_hope_By_Katajun_Amirpur.html
- An-Na`im, A. (1990) *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: University Press.
- An-Na`im, A. (1994) *'Towards an Islamic Reformation: Islamic Law in History and Society Today'* in: Norani Othman (ed.) *Shari`a Law and the Modern Nation-State*, Kuala Lumpur: SIS Forum.
- Anawati, G. C. (1975) *'Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria'* in: S. Vryonis (ed.) *Islam and Cultural Change in the Middle East*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ansari, S. 'Pakistân' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, Edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs, vii volumes, (1998-

204) Leiden: Brill.

Arjomand, S.A. (2002) *'The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran'* in; *International Journal of Middle East Studies* vol. 34, 719-731.

Arkoun, M. (1992) *'De l'Ijtihâd à la critique de la raison islamique'* in: *Lectures du Coran* (Mina al-Ijtihâd ilâ Naqd al-'Ql al-Islâmî), Arabic translation of the French 2nd revised edition (Tunis, Alif, 1991) by Hashim Sâlih, 2nd edition, London: Dar al Saqi.

Arkoun, M. (1994), *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers*, trans. And ed. by Robert D. Lee: Westview Press.

Arkoun, M. (2002) *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Books.

Arnaldes, R. 'Ibn Rushd' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.

'Ayyâd, S. (1980) *Yawm al-Dîn wa 'l Hisâb fi 'l Qur'ân* (The Day of Judgment in the Qur'ân), Cairo.

Al-Azmeh, A. (2000) *Muhammad ibn 'Abd al-Wahâb*, Beirut: Riad El-Rayyes Books.

Al-Azmeh, A. and Fawâz al-Trâbulsî (1995) *Ahmad Fâris al-Shidyâq*, London: Rayis Publication.

Azra, A. (1992) *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, unpublished Ph.D. Thesis, New York: Columbia University.

Al-Bahrawi, S. (1993) *Al-Bahth 'an al-Manhaj fi 'Naqd al-'Arabî 'l-Hadith* (The Search for Methodology in Modern Arabic Criticism), Cairo: dar Sharqiyyat.

Badran, M. (2002) 'Feminism' and 'Gender' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*, vol. 2., Leiden: Brill.

- Barton, G. (1995) 'Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia' in: *Studia Islamika*, vol. 2. no. 3, 1-75.
- Bayat-Philipp, M. (1980) 'Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shari'ati' in: E. Kedourie, S.G. Haim (eds.) *Towards a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London: Cass.
- Bin Salamon, A. (1982) *Reform of Al-Azhar in the 20th Century*, Ph.D. Thesis, New York University [authorized facsimile printed by University Microfilms International].
- Bearman, P.J., Th. Bianquis, C.E. Bosworth et al. (1998-2004), *The Encyclopaedia of Islam*, New ed.: Leiden: Brill.
- Bernard, M. 'Ijmâ'' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.
- Bernard, M. 'Qiyâs' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5., Leiden: Brill.
- Boroujerdi, M. (1992) 'Gharbzadegi: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran' in: S. K. Farsoun, M. Mashayekhi (eds.) *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*, London: Routledge.
- Boroujerdi, M. (1994) 'The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper' in: S. Mardin (ed.) *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden: Brill.
- Boroujerdi, M. (1996) *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press.
- Botschaft der Islamischen Republik Iran (1980) (Embassy of the Islamic Republic of Iran ed.), *Verfassung der Islamischen Republik Iran; Islamische Renaissance*, Bonn.
- Brown, D. (1996) *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Bruinessen, M. van (1994) 'Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning' in: Marschall Wolfgang (ed.), *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World* [= Ethnologica Bernensia 4]. Bern: The University of Bern, Institute of Ethnology.
- Buaben, J. M. (1996) *Image of the Prophet Muhammad in the West. A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Cehabi, H. (1993) 'Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah' in: *Iranian Studies*, vol. 26, nos. 3-4, 209-229.
- Dabashi, H. (1993) *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press.
- Davari, R. (1980) Reza: *Falsafe-ye madani-ye farabi*, Teheran.
- Davari, R. (1986) 'Elm va azadi are, elteqat, na' in: *Keyhan-e farhangi*, no. 3, 12-14.
- Delanoue, G. 'Al-Ikhwân al-Muslimsûn' in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.
- Digard, J.P., B. Hourcade and Y. Richard (1996) *L'Iran au XXe siècle*, Paris: Fayard.
- Dodge, B. (1961) *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, Washington D.C.: Middle East Institute.
- Donnelly, P. (n.d.) 'Tariq Ramadan: The Muslim Martin Luther?' <http://www.toledomuslims.com/Criterion/Article.asp?ID=110>.
- Effendiy, B. (1995) 'Islam and the State in Indonesia: Munawir Sadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam' in: *Studia Islamika*. vol. 2, no. 2, 112-113.
- Eickelman, D. F and J. W. Anderson (eds.) (1999) *New Media in the Muslim World*, Bloomington: Indiana University Press.
- Enayat, H. (1982) *Modern Islamic Political Thought*, London: Macmillan

- Press. Faghfoory, M.H. (1987) 'The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941' in: *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19, 413-432.
- Falaturi, A. (1980) 'Die iranische Gesellschaft unter dem Einfluß der westlichen Kultur' in: Friedrich-Ebert-Stiftung (ed.) *Iran in der Krise*, Bonn: Verlag Neue Gesellschaft.
- Fealy, G. (1994) 'Rowing in a Typhoon: Nahdlatul Ulama and the Decline of Parliamentary Democracy' in: David Bouchier and John Legge (eds.) *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*, Clayton Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Feillard, A. (1995) *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine: les pionniers de la tradition*, Paris: Editions de l'Harmattan.
- Fikri, A. (1897) *Muqâranat Ba'd Mabâhith al-Hay`a bi 'l-Wârid fi 'Nussûs 'Shar`iyyah* (Comparing Some of the Astrological Discoveries with What is Mentioned in the Divine Texts), Cairo.
- Al-Gharabâwî, M. (1999) *Shaykh Muhammad Husayn al-Nâ`înî, the Theorist of the Constitution Revolution* (Arabic) The Pioneers of Reformation Series, no. 4, Qum.
- Goldziher, I. and J. Jomier 'Djamâl al-Dîn al-Afghânî' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2., Leiden: Brill.
- Golshiri, H. (1997) 'Bericht einer Feder' in: *Lettre internationale*, vol. 38.
- Habermas, J. (1991) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Al-Hadâd, al-Tâhir (1992), *Imra'atuna fi l-sharî'a wa 'l-mujtama'* (Our women in shari'a and society), Tunis.
- Al-Hayat, daily Arabic newspaper (2004), 22 June, London.
- Haeri, A.-H. (2004) 'Afghani on the Decline of Islam' in: *Die Welt des Islams*, vol. 14, 116-128.
- Hinds, M. 'Mihna' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, vol. 7., Leiden: Brill.

- Hooker, M.B. (1984) *Islamic Law in Southeast Asia*, Singapore: Oxford University Press.
- Hourani, A. (1984) *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunwick, J.O. et al. 'Tasawwuf' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10., Leiden: Brill.
- Husayn, T. (1995) *Fi 'Shi'r al-Jâhili* (On Pre-Islamic Poetry), Cairo.
- Al-Iskandrani, M. (1880) *Kashf al-Asrâr 'l-Nawrâniyya 'l-Qur'âniyya fî mâ Yata'laqu bî 'l-Ajrâm 'l-Samâwiyya wa 'l-Ardiyyah wa 'l-Haywânât wa 'l-Nabâtât wa 'l-Jawâhir 'l-Ma'daniyya* (Revealing the Illuminating Qur'ânic Secrets Concerning the Celestial and Terrestrial Bodies, Animals, Plants and Metals), Cairo.
- Al-Iskandrani, M. (1883) *Tibyân al-Asrar 'l-Rabbâniyya fî 'l-Nabât wa 'l-Ma'âdin wa 'l-Khawâs 'l-Haywâniyya* (Explaining the Divine Secrets in Plants, Metals and the Specific Characteristics of Life), Syria.
- Al-Iskandrani, M. (1897) *Muqâranat Ba'd Mabâhith al-Hay'a bi 'l-Wârid fî 'Nussûs 'Shar'iyyah* (Comparing Some of the Astrological Discoveries with What is Mentioned in the Divine Texts), Cairo.
- Jansen, J.G., (1974) *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: Brill.
- Al-Jawâhîrî, T. (1971) *al-Jawâhir fî Tafsi'r al-Qur'ân* (The Precious Metals in the Interpretation of the Qur'ân), Cairo.
- Ka'bah, R. (1988) 'Bawalâh kepada kami al-Qur'ân yang lain, atau Gantilah' in: M. Sadzali, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Al-Kawâkibî, A. (1993) *Tabâ'i' al-Istibdâd* (The Nature of Despotism), Cairo.
- Keddie, N. (1966) *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of*

- 1891-92, London: Cass.
- Keddie, N. (1981) *Roots of Revolution, an Interpretative History of Modern Iran*, Yale: Yale University Press.
- Keddie, N. (1983) *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley: University of California Press.
- Kedourie, E. (1966) *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London: Cass.
- Khalafallah, M. (1972), *Al-Fann al-Qasasî fi 'l-Qur'ân al-Karîm* (The Art of Narrative in the Qur'ân), 4th edition, Cairo.
- Khân, S. A. (1995) 'Tahrîr fî usûl al-Tafsîr' (Writing on the Principles of Interpretation) in: *Tafsîr al-Qur'ân wa huwa al-hudâ wa 'l-Furqân* (Interpretation of the Qur'ân which is the Guide and the Proof) Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, vol. 1.
- Khatami, S. M. (1996) *Az donya-ye shahr ta shahr-e donya* (From the City as a World to the World as a City), Tehran: Nashr e-Nay.
- Khomeini, R. (1991) 'Brief an Herrn Gorbatschow' as quoted in: S. Richter, Stefan, H. Rost and A. Tretner (eds.) *Orient Express. Ansichten zum Islam*, Leipzig: Reclam.
- Al-Khûlî, A. (1947) *Fann al-Qawl* (The Art of Discourse), Cairo.
- Al-Khûlî, A. (1957) *Fann al-Qawl* (The Art of Discourse), 2nd edition, Cairo.
- Al-Khûlî, A. (1961) *Manâhij 'Tajdîd fi 'l-Nahw wa 'l-Balâghah wa 'l-Tafsîr wa 'l-Adab* (Method of Renewal in Grammar, Rhetoric, Interpretation of the Qur'ân and Literature), Cairo.
- Lambton, A.K. (1969) *The Persian Land Reform 1962-1966*, Oxford: Clarendon Press.
- Lambton, A. K. (1965) 'The Tobacco Régie: Prelude to Revolution' in: *Studia Islamica*, vol. 22, 119-157.

- Laoust, H. 'Ibn 'Abd al-Wahhâb' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.
- Madjid, N. (1970) '*Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat*' in: Nurcholis Madjid et al. *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta: Islamic Research Centre.
- Madjid, N. (1985) 'The issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant's Point of View' in: Ahmad Ibrahim, Sharon Shiddique and Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Madjid, N. (1992) *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakad Paramadina.
- Malik, H. (1980) *Sir Sayyid Ahmad Khân and Muslim Modernization in India and Pakistan*, New York: Columbia University Press.
- Mallat, Ch. (1993) *The renewal of Islamic law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mas'ud, A. (1996) *The Architect of Pesantren and Its Socio-Religious Teaching*, unpublished, Ph.D. thesis, UCLA.
- Mathee, R. (1989) 'Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate' in: *International Journal of Middle East Studies*, vol. 21, 151-169.
- Mehden, F. R. von der (1995) 'Indonesia' in: John L. Esposito (ed.) *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vols., New York: Oxford University Press.
- Mir-Hosseini, Z. (1999) *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Islam*, New Jersey: Princeton University Press.
- Nasution, H. (ed.) (1992) *Ensiklopedi Islam Indonesia* (The Encyclopaedia of Indonesian Islam), Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Nicholson, R.A. and J. Pedersen, 'Ibn al-Fârid' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol.3., Leiden: Brill.

- Niemeijer, A. C., 'Khilâfa, khilâfat Movement' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 6., Leiden: Brill.
- Nirumand, B. (2003) Islam und Menschenrechte – ein Dauerkonflikt? in: Neue Zürcher Zeitung, 5 November. Nizami, K.A., 'Islam', part v of the entry 'Hindi' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.
- Paret, R., 'Ibrâhîm' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol.3., Leiden: Brill.
- al-Qâhirah (1996), no. 195, February. Quesne, N. le (n.d) 'Trying to Build A Great Divide', http://www.time.com/time/innovators/spirituality/profile_ramadan.html
- Qutb, S. (1982), *Ma'âlim fi al-Tarîq* (Marks on the Road), Cairo: Dâr al-Shurûq.
- Rahnema, A. (1998) *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, London: I.B. Tauris.
- Ramadan, T., (1998) *Aux sources de renouveau musulman, d'l-Afghani à Hassan al-Banna; un siècle de réformisme islamique*, Paris.
- Ramadan, T., interview by Nicholas Le Quesne "Trying to Build a Great Divide: http://www.time.com/time/innovators/.../profile_ramadan.htm
- Ramadan, T., interview by Paul Donny: 'The Muslim Luther?' <http://www.toledomuslims.com/Criterion.asp?ID=110>.
- Reid, D. M. (1991) *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cairo: The American University Press.
- Report on the Religious Conditions in Egypt (1995) (Taqrîr al-Hallah al-Diniyyah fiMisr), Cairo: al-Ahrâm Centre for Political and Strategic Studies, Cairo.
- Riesebrodt, M. (1990) *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-25) und iranische Schiiten (1961-1979)* im Vergleich, Tübingen: Mohr.

- Robinson, F.C.R. 'Mawdûdî', in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4., Leiden: Brill.
- Roff, W. R. (1985) 'Islam obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in South East Asia' in: *Archipel*, vol. 29.
- Sadzali, M. (1988) 'Reaktualisasi Ajaran Islam' in: *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Sa' fân, K. (1994) *Hajmah 'Almâniyya Jadîdah wa Muhakamat Nass al-Qur'ânî* (New Secularist Attack and Putting the Text of the Qur'ân on Trial) Cairo.
- Shabestari, M. (1993) 'Naqd-e tafakkor-e sonnati dar kalam-e eslami' in: *Kiyan* vol. 2, no. 10, 8-11.
- Shabestari, M. (1994) 'Cera bayad andishe-ye dini-ra naqd kard?' in: *Kiyan* 4, 18, 16-21.
- Shabestari, M. (1996), *Hermenutik, kitab va sonnat* (Hermeneutics, the Book –The Qur'ân and the Sunna) Tehran.
- Shabestari, M. (1997) *Iman va azadi*, Tehran.
- Shâh Walli Allah (1996) *Hujjat Allâh al-Bâligha* (The Conclusive Argument from God), translated by H. Daiber and D. Pingree, Leiden: Brill.
- Al-Sharafi , `Abd al-Majid, (1990) *al-Islam wa 'l-Hadâtha* (Islam and Modernity), Tunisia.
- Shariati, A. (1980a) *Exploitation und Raffinierung der kulturellen Quellen*, Bonn: Botschaft der Islamischen Republik Iran (Embassy of the Islamic Republic of Iran).
- Shariati, A. (1980b) *Zivilisation und Modernismus*, Bonn: Botschaft der Islamischen Republik Iran (Embassy of the Islamic Republic of Iran).
- Siavoshi, S. (1990) *Liberal Nationalism in Iran: The Failure of a Movement*, San Francisco: Westview Press.

- Sidqî, M.T. (1907), *al-Islâm huwa al-Qur'ân wahdah* (Islam is the Qur'ân alone), 'al-Manâr' ed. Rashîd Ridâ, Cairo, vol. 1x, p. 9o6 ff.
- Slomp, J. (2003) 'The 'Political Equation' in Al-Jihâd Fî Al-Islâm of Abul A`la Mawdudi' in: David Thomas and Clare Amos (eds.) *A Faithful Presence: Essays for Kenneth Cragg*, London: Melisende.
- Smith, M. 'Dhu 'Nûn' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 11, Leiden, Brill.
- Soroush, A. (1993) 'Se farhang' in: *Razdani va rousanfekri va dindari*, Tehran.
- Soroush, A. (2000) *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, translated, edited, and with critical introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Oxford University Press.
- Syamsudin, D. (1995) 'Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia' in: *Studia Islamika*, vol. 2. no. 4, 47-68.
- Syamsudin, D. (1995) 'The Muhammadiyah Da'wah and Allocative Politics in the New Order' in: *Studia Islamika*, 2, no. 2, 35-72.
- Tabatabai, S.J. (1999) Rah-e ou. 'Sonnat, modernité, post-modern', Rah-e nou, no. 8, 18-24. Tâhâ, M. M. (1987) *The second Message of Islam*, translated with introduction: Abdullah An-Na'im, Syracuse: University Press.
- Tibi, B. (2000) *The Challenge of Fundamentalism; Political Islam and the New World Disorder*, Updated Edition, Berkeley.
- Troll, C. W. (1978) *Sayyid Ahmad Khân: An Interpretation of Muslim Theory*, New Delhi: Vikas Publishing House.
- Vielandt, R. (2002) 'Exegesis of the Qur'ân in: Early Modern and Contemporary', in: P.J. Bearman et al. (eds.) *Encyclopedia of the Qur'ân*, vol.2, Leiden: Brill.
- Vielandt, R. (1971), *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner*

Muslime: Wiesbaden.

Wahib, A. (1981), *Pergolakan Pemikiran Islam* (Upheaval in Islamic Thinking), Jakarta: Freedom Institute and the Economic Social and Education Research Institute.

Wahid, A. (1979) 'Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren' in: *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta: Dharma Bhakti.

Wahid, A. (1983) *Hukum Pidana Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia*, Jakarta: Leppanas.

Wahid, A. (1999) *Islam, Negara dan Demokrasi*, Jakarta: Erlangga.

Wielandt, R. (1971) *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden.

Wright, R. (1995) 'An Iranian Luther Shakes the Foundations of Islam' in: *The Guardian*, 1 February.

