فلسفه اسلامی معاصر

فهرست عناوین حنفی حسن

فلسفۀ اسلامی معاصر[1]

حسن حنفی[2]

ترجمۀ نادر شکراللهی\*

تاریخ، جغرافیا، شرایط و گرایش‌‌ها

بحث از فلسفۀ اسلامی معاصر در ابتدا به تعریف سه واژه نیاز دارد: «‌معاصر»، «‌اسلامی» و «‌فلسفه». دانشمندان در مورد دایرۀ شمول واژۀ معاصر، توافق ‌‌نظر ندارند. آیا این واژه، قرن نوزدهم را نیز در بر می‌‌گیرد و یا طبق نظر بعضی محققان - از آن‌جا که قرن نوزدهم در معنای دقیق‌‌تر به دورۀ «‌مدرن» فلسفۀ اسلامی تعلق دارد - این واژه فقط به قرن بیستم اختصاص دارد. بنابر نظر دیگر محققان، چنین تمایزی بین معاصر و مدرن وجود ندارد و بهتر است این دو از هم متمایز نشوند. هر دو [دوره] با اولین برخوردهای فکری جهان اسلام با غرب آغاز می‌‌شوند چنان‌که در مورد متفکرانی هم‌‌چون الطحطاوی (1801-1873) در مصر و احمدخان (1817- 1898) در هند، نمایان است.

واژۀ «‌اسلامی» بیشتر محصولات فکری جهان اسلام را در بر می‌‌گیرد و گسترده‌‌تر و دقیق‌‌تر ‌‌از واژۀ عربی در عبارت «‌فلسفۀ عربی معاصر» است که اغلب در جهان عرب و میان شرق‌‌شناسان به‌کار می‌رود. گاهی این دو واژه به‌‌صورت بدیل به‌کار می‌‌روند. البته، چه‌‌بسا واژۀ «عربی» نه‌‌تنها به جغرافیا بلکه به زبان نیز اشاره دارد؛ هرچند آثار دیگری به زبان‌‌های انگلیسی، فرانسوی، فارسی، اردو و… وجود دارند. بسیاری از متون جهان اسلام به زبان عربی هستند، جهان اسلام در دورۀ معاصر یک‌بار موجودیت سیاسی واحدی داشت؛ یعنی امپراطوری عثمانی با استقلال نسبی از آن‌چه که امروزه دولت‌‌های ملی عرب و مسلمان را تشکیل می‌‌دهند.

برخی مناطق به دلایل جغرافیایی و تاریخی از دیگر مناطق فعال‌‌تر بودند. مصر، سوریه، ترکیه و هند نسبت به دیگر کشورهای مسلمان محصولات فکری بیشتری داشتند. قبل از استعمار الجزایر از سوی فرانسه در سال 1830 و حملۀ انگلستان به عدن در سال 1839، مصر اولین تکانۀ فرهنگی را از اشغال نیروهای فرانسوی دریافت کرد (1798 - 1801). هم‌‌چنین سوریه از طریق مبلغین مذهبی و سوری‌‌های مسیحی در ارتباط مستقیم با فرهنگ غربی بود. ترکیه که ام‌‌القرای جهان اسلام و مرکز خلافت و در ارتباط مستقیم با غرب بود، اشتیاق به از بین بردن امپراطوری عثمانی داشت و از سوی ترکان جوان، مشتاق پذیرش غرب به‌عنوان الگوی تجدّد[3] بود. هر یک از این مراکز، منطقه گسترده‌‌تری را تحت حاکمیت خود داشت؛ مصر در شمال آفریقا گسترده بود، سوریه شامل لبنان و اردن می‌‌شد، ترکیه، شمال عراق تا آسیای مرکزی را تحت پوشش داشت، هند از سمت غرب ایران، پاکستان و افغانستان و از سمت شرق، مالزی، اندونزی و فیلیپین را در برمی‌‌گرفت.

بی‌شک، مصر مرکز خلاقیّت فکری مسلمانان بود. این منطقه در قلب جهان اسلام قرار داشت. اهالی آفریقای شمالی برای زیارت [خانه خدا] از مصر عبور می‌‌کردند. برای ترکیه، شاید مصر به‌واسطۀ حاکمیت محمدعلی، جانشین طبیعی امپراطوری عثمانی بود. اغلب اندیشمندان سوری زمانی شهرت خود را کسب کردند که به مصر سفرکردند. برای سودان، مصر دروازۀ شمالی به غرب و تجدّد بود. اصلاحات اسلامی در مصر اتفاق افتاد و به‌صورت گسترده به سمت شرقی تا مالزی و اندونزی گسترش یافت. در زمان حاکمیت محمدعلی، مصر الگوی تجّدد در تمام آفریقا و آسیا تا [ظهور] ژاپن در عصر می‌جی[4] بود. تجانس نژادی، همبستگی اجتماعی، قدرت مرکزی، میراث تاریخی و تربیتی دینی، مصر را مهد فلسفۀ اسلامی معاصر ساخته بود.

واژۀ «‌فلسفه‌» در اسلام معنای دقیقی ندارد. این کلمه نه به یک روش دلالت دارد نه بر یک نظام، این واژه مفهوم بسیار وسیعی دارد که شامل اصلاحات دینی، تفکر اجتماعی - سیاسی و اندیشۀ علمی سکولار‌‌ می‌‌شود. کلمه «‌تفکر‌» مناسب‌‌تر از کلمۀ «‌فلسفه‌» است. در بسیاری از دانشگاه‌‌های عربی، از آن‌‌جا که می‌‌گویند واژۀ «‌فلسفه‌» از جهت نظری به ‌‌قدر کافی دقیق نیست، این موضوع را «تفکر» می‌‌نامند. این به نوعی به تتبّعات[5] مونتنی[6] و متون مردم‌‌پسند عصر روشنگری فرانسه شباهت دارد. فلسفۀ نظام‌‌مندی در دورۀ معاصر وجود ندارد، زیرا حتی اکنون هم سنت، نقش معرفت‌‌شناسی، هستی‌‌شناسی و ارزش‌‌شناسی را بر عهده دارد. خدا وجود دارد، جهان مخلوق است و روح فناناپذیر است؛ این سه گزاره اصلی فلسفی هنوز غیر قابل چون‌‌وچرا تلقی می‌‌شوند. هیچ گذر معرفت‌‌شناسانه بین گذشته و حال وجود ندارد که شروع از بنیادهای فلسفی را اجازه بدهد، آن‌‌گونه که در دورۀ نوزایی در غرب رخ داد.

شرایط تاریخی به تولّد فلسفۀ اسلامی معاصر انجامید. لشگرکشی فرانسوی‌‌ها به مصر به‌وسیلۀ ناپلئون بناپارت اولین تکانۀ فرهنگی بود. دانشمندانی که همراه نظامیان بودند «‌مؤسسه» بنا نهادند، روزنامه منتشر کردند، نشریاتی را به زبان عربی و فرانسوی چاپ کردند، اطلاعاتی را جمع‌آوری نموده و ‌توصیف مصر[7] را نوشتند. جهان جدیدی در منظر قرار گرفته بود و همچون آیینه‌‌ای مورد استفاده قرار می‌‌گرفت که هر کس خود را باید در آن می‌‌نگریست. مبلغین مذهبی به‌ویژه در سوریه و لبنان، مدارس و دانشکده‌‌ها و همچنین انجمن‌‌های علمی و ادبی بنا نهادند. شرق‌‌شناسان نیز در نشر متون کلاسیک و مطالعۀ تاریخ جهان اسلام ‌‌یاری رساندند. مدارس جدید بنا نهاده شد. گروه‌‌هایی برای مطالعۀ علوم جدید به اروپا اعزام شدند. جمع کثیری از نویسندگان از اروپا دیدن کردند و سفرنامه‌‌هایی نوشتند. صنعت چاپ توسعه پیدا کرد و نشریات، فرصت جدیدی برای انتشار عقاید جدید و ترویج فرهنگ ایجاد کردند. ترجمه [متون] از زبان‌‌های غربی به عربی برای ملل عرب و مسلمان مجال آشنایی با افکار جدید را فراهم کرد.

دسته‌‌بندی متفکران اسلامی معاصر دشوار است. برخی محققان، آنها را به‌صورت گزینشی و از نظر زمانی ذکر کرده‌‌اند (احمد امین[8]). دیگران آنها را طبق حرفه‌‌شان رده‌‌بندی می‌‌کنند: خانواده خدیوها[9]، پادشاهان و شاهزادگان، ژنرال‌‌ها، مدیران و سیاست‌مداران، تاجران و افراد پرهیزگار[10]، پیش‌گامان نوزایی علمی، روزنامه‌‌نگاران و ادیبان(ج. زیدان[11]). در این‌جا طیف وسیعی وجود دارد و همۀ مشاهیر را در بر می‌گیرد. دیگر محققان، متفکران را در شش گروه دسته‌‌بندی می‌‌کنند: متفکران آزاداندیش و بنیادگرا،[12] اصلاح‌‌طلبان مدافع اتحاد عثمانی، گذشته‌‌نگران مدافع اتحاد عثمانی، اصلاح‌‌طلبان مدافع پان - عربیسم[13] و پان - اسلامیسم،[14] ملی‌‌گرایان عرب و اصلاح‌‌طلبان خواهان تجزیۀ عثمانی (م. م. موسی[15]). در این رده‌‌بندی، گرایش‌‌هایی پیش از این پدیدار شده بودند، مانند پان - اسلامیسم، پان - عربیسم، ملی‌‌گرایی عرب، لیبرالیسم، اصلاح‌‌طلبی و رادیکالیسم. رده‌‌بندی دیگری مستقیماً با چهار گرایش شروع می‌‌شود: دینی، سیاسی، اجتماعی و علمی(ا. المحافظه[16]). رده‌‌بندی دیگری، متفکران بزرگ را در سه گروه جای می‌‌دهد: متقدمان یا پیش‌‌گامان در ادبیات، پیش‌‌گامان در فرهنگ و آموزش، و پیش‌‌گامان در تفکر علمی سکولار(ح. شرابی[17]). آخرین رده‌‌بندی تلاش می‌‌کند بین سه گروه تمایز قائل شود: سنت‌‌گرایان یا محافظه‌‌کاران، تجددگرایان یا غرب‌‌گرایان و تلفیقی‌‌ها[18] (م. ج. الانصاری[19]).

با‌‌ وجود این روشن است که سه گرایش عمده در تفکر اسلامی معاصر وجود دارد: اصلاحات دینی، تفکر اجتماعی - سیاسی، و تفکر علمی سکولار. اولی با دین آغاز می‌‌کند، دومی با دولت و سومی با علم. در همین زمان، تمامی متفکران خود را در سه جبهه می‌‌بینند: سنّت اسلامی قدیم، سنّت غربی جدید و واقعیت امروزین جهان عرب و اسلامی؛ جایی که این دو سنّت در تعامل با یک‌دیگرند.

اصلاح‌‌طلبان دینی از سنّت اسلامی بازسازی‌‌شده دفاع می‌کنند، مبانی ماوراء‌الطبیعی سنّت غربی مانند مادی‌‌گرایی و الحاد را به نقد می‌‌کشند، و دستاوردهای عملی آن هم‌‌چون آزادی، دموکراسی، عدالت اجتماعی و پیشرفت علمی را می‌‌پذیرند. از طرف دیگر، تفکر علمی سکولار، سنّت متحجر را نقد می‌‌کند و از سنّت غربی به‌عنوان الگوی تجّدد دفاع می‌‌کند. گرایش سوم، یعنی لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی، موضعی گزینشی نسبت به هر دو سنّت اسلامی و غربی اتخاذ می‌‌کند و هر یک را از منظر دیگری مطالعه و بررسی می‌‌کند. اسلام، دینی لیبرال است و لیبرالیسم غربی چندان از آرمان‌‌های اسلامی دور نیست. هدف در این‌جا پایه‌‌گذاری وضعیتی مدرن است که با گذشته از طریق استمرار سنت‌‌، و با زمان حال از طریق مدرنیته غربی پیوند خورده است.

اصلاحات دینی

اصلاحات دینی به ابن‌‌تیمیه (1262-1327) و تلاش‌‌های او در جهت پیراستن اسلام از انحرافات عرفانی، رکود کلامی و ظاهرگرایی شرعی، باز می‌گردد. تغییرات اخلاقی قدرت سیاسی و هم‌‌فکری دو جانبه (شورا)[20] با مردم، به تغییرات اجتماعی انجامید.

سپس، اصلاحات دینی توسط جنبش‌‌های اجتماعی - دینی و سیاسی اجرا شد. این جنبش‌‌ها در ابتدا از نوع سنتی، سلفی‌‌گری بودند. جنبش وهابیت که توسط محمد بن‌‌عبدالوهاب (1703-1792) در حجاز پایه‌‌گذاری شد تنها در پی پالایش اسلام و بازگشت به آموزه‌‌های اسلامی همچون یگانگی خدا بود که در مرحلۀ نظر به‌عنوان موجودی متعالی و در مرحلۀ عمل، به‌عنوان ردّ خرافات و کلیۀ اَشکال وابستگی و شفاعت میان انسان و خدا نمایان می‌‌شود. الشوکانی[21] (1759 -1839) در یمن، تقریباً به همین امر دعوت می‌‌کرد: پالایش اسلام و رد تقلید و همچنین انحراف. در عراق، آلوسیس محمود[22] (1802-1853) و شکری[23] (1856-1924) همان نسخه را با تأثیری عرفانی تکرار کردند. در لیبی السنوسی[24] (1787-1859) و پسرش المهدی[25] (1859 -1902) همان اهداف را مطرح کردند: بازگشت به خلوصِ اسلام اولیه، مردود دانستن تقلید و پذیرش آموزه‌‌های عرفانی. در سودان، المهدی[26] (1844- 1885) همان رهنمون را بازگفت: پالایش اسلام، اتحاد دوبارۀ چهار مکتب فقهی، مردود شمردن انحراف و مبارزه علیه فساد سیاسی. این جنبش‌‌های اصلاحات سلفی، از طریق عمل‌‌گرایی اجتماعی - سیاسی در سطح عملی تأثیر گذاشتند. با وجود این، سهم نظری آنها ناچیز بود. فلسفه از زمان ردّ غزالی در تهافت و عقاید فقهی که فلسفه را قدغن می‌‌کرد، هم‌‌چون عقاید ابن‌‌الصلاح[27]، ممنوع بود.

در زمانی که جنبش‌‌های دینی پیشین در جهت بازسازی اساسی و حفظ پیراستگی تاریخی خود تلاش می‌‌کردند، دیگر مکتب اصلاح‌‌گر به‌سوی غرب گشودگی بیشتری داشت. شرایط جدیدی پدید آمده بود؛ برای مثال اشغال جهان اسلام از سوی قدرت‌‌های غربی. جنجال بر سر این بود: عقب‌‌ماندگی خود و پیشرفت غرب. پرسش این بود: چرا مسلمانان رو به افول رفتند در حالی‌که غرب پیشرفت می‌‌کرد؟[جمال‌‌الدین] افغانی (1839-1897) پیش‌‌آهنگ این حرکت بود. جهان اسلام افول کرد؛ زیرا مسلمانان ایمان خود را از دست داده‌‌ بودند. آنها باید خود را از تعصب آزاد کنند؛ ایمان و علم قابل سازش‌اند. بازگشت به سنّت اصیل اسلامی به تصدیق خود و رد تقلید از غرب کمک می‌‌کند. به‌هرحال مسلمانان باید به مدرنیته، ولی بدون تقلید روی آورند. اسلام این ظرفیت را داراست که امروزه مقدمات لازم تجدید حیات مسلمانان را بر ضدّ تضادی که رنان[28] بین اسلام و علم قائل بود، به مسلمانان ارائه کند. اسلام یک طرح عظیم پیشرفته برای آزادی جهان اسلام از استعمار بیرونی و استبداد درونی است. تقدیر به معنای رفتار انفعالی، برداشت غلطی از عقیده اسلامی در باب قضا و قدر است.

مسلمانان امت واحدی را در یک موجودیت سیاسی پان‌‌اسلامی تشکیل می‌‌دهند ‌‌که در ثروت و حقوق شهروندیِ آزاد سهیم هستند. الندیم[29] (1845-1896) با دفاع از آزادی، دموکراسی، حقوق شهروندی و وطن‌‌پرستی، نظریه‌‌های انقلابی را با رفتارهای انقلابی در هم آمیخت. محمد عبده (1849- 1905) شاگرد افغانی، با تمرکز بر مبانی اخلاقی و تربیتیِ اصلاحات، پیرایش اسلام از تمامی اَشکال انحراف، بازخوانی نظام عقیدتی اسلام با نظر به علم جدید، دفاع از اسلام در مقابل نفوذ غرب و اصلاحات در آموزش عالی، مأموریت استادش را ادامه داد. شاگرد او رشید رضا (1865‌- 1935‌) با اعلام استقلال فکر و آزادی خِرَد در علم‌ورزی، مردود شمردن خرافات و رسوم اجتماعی غیر اسلامی، بازگشت به اسلام ناب - آن‌گونه که در متون مقدس اسلامی هست - طرد تمامی آیین‌های ضد اسلامی مانند الحاد، مادی‌‌پرستی و پوچ‌‌گرایی، بازآموزی مسلمانان و اشاعه اسلام در سراسر جهان، همان راه استادش را ادامه داد. ارسلان[30] (1869- 1949) همان پرسش‌‌ها را مطرح می‌‌کرد: چرا مسلمانان پسرفت کردند در حالی‌‌که دیگران پیشرفت می‌‌کردند؟ برنامۀ کاری او دو وجهی بود: اول، شکوه مسلمانان در گذشته نه‌تنها در بخش مدیترانۀ جنوبی بلکه در قسمت شمال مدیترانه، در اروپا؛ دوم، بحران مسلمانان در وضعیت کنونی و چگونگی حلّ آن. حسن البنّا(1906‌- 1946)، شاگرد رشید رضا، اسلام را به‌عنوان اعتلای کامل فرد و اجتماع تصور می‌‌کرد. او رؤیاهای افغانی را به مرحلۀ عمل درآورد و یک حزب اسلامی انقلابی برای تحقق طرح انقلابی اسلامی پایه‌‌گذاری کرد: تقابل اسلام با امپریالیسم در بیرون و با تعصب در درون. «اخوان‌‌المسلمین» سازمان مردمی وسیعی بود که ظرفیت کسب قدرت را دقیقاً قبل از شورش 1952 ارتش در مصر داشت. سید قطب (1906- 1966) برجسته‌‌ترین متفکر اخوان‌‌المسلمین قبل از زندانی و شکنجه‌‌‌شدنش در 1954 بود. «تابلوهای راهنما در جادۀ»‌ او که اسلام را در تقابل با جاهلیت قرار می‌‌داد و دعوت به براندازی کامل دولت‌های اسلامی برای ساختن یک جامعۀ جدید آرمانی می‌‌نمود، هنوز هم، شعار گروه‌‌های مسلمان مبارز است.

در این مکتبِ تجدّدگرای اصلاح‌‌گر، از پیشاهنگان تا نسل حاضر، گونه‌ای افت تدریجی در بنیادگرایی وجود داشته است. فقط ادیب اسحاق[31] (1856‌- 1885)، شاگرد مسیحی [سید جمال‌‌الدین] افغانی، خط مشی بنیادین تفکرِ استادش را در علت‌‌یابی پسرفت مسلمانان و پیشرفت غربی‌‌ها، ادامه داد. در حالی‌‌که محمد عبده بعد از شکست انقلاب اورابی[32] دستخوش نوعی عقب‌نشینی شد، رشیدرضا عقب‌نشینی دیگری را بعد از به‌‌دست گرفتن زمام امور توسط جوانان ترک[33] در 1924 متحمّل شد، [مُدل] خلافت به مدل سکولار لیبرالیستی غربی تغییر ‌‌کرد و از اصلاحات مدرنیستی به محافظه‌‌کاری سلفی‌‌گری تغییر جهت ‌‌داد. شرایط داخلی می‌‌تواند پشتوانۀ چنین عقب‌نشین‌هایی باشد چنان‌که در مورد سید قطب چنین بود. او به‌عنوان یک شاعر، منتقد ادبی و نویسنده در باب مسائل اجتماعی آغاز کرد و از سال 1954، بعد از حبس و شکنجه‌‌اش، از نظریۀ انقلاب اجتماعی به کودتا[34]، از مبارزۀ سیاسی و اجتماعی آزاد به سازمان زیرزمینی سرّی، از گشودگی و گفت‌وگو به بسته‌بودن و تک‌‌گویی، تغییر رویّه داد.

سومین شاخه از اصلاحات دینی با شرایط داخلی جهان اسلام پیوند خورده است؛ یعنی شکل نظام خلافت - که نمادی از وحدت اسلامی است - باید حفظ شود، ولی بر اساس مدرنیته اصلاح شود یا باید جایگزین‌‌های دیگر عرضه شود، مانند ملّی‌‌گرایی عربی برای جهان عرب یا ملّی‌‌گرایی منطقه‌‌ای برای ترکیه. السیدی[35] (1849- 1909) از امپراطوری عثمانی به‌عنوان اتّحاد جهان اسلام دفاع کرد. العظم[36] (1867- 1925) از یک امپراطوری عثمانی اصلاح‌شده که به روابط اجتماعی، تأکید بر خودشناسی و نیاز به تمرکززدایی اهمیّت بدهد، حمایت کرد. المغربی[37] (1867- 1956) به یک امپراطوری عثمانی مدرن دموکراتیک و سوسیالیست دعوت کرد. الجزایری[38] (1825 -1920) به تمرکززدایی مشروعیت‌بخش به اتحادیۀ عرب و عثمانی دعوت کرد. الزهراوی[39] (1855‌- 1916) همان آرمان را برای حفظ تنوع قومی در درون وحدت اسلامی، عرضه کرد. س. القاسمی[40] (1887‌- 1916) طرفدار نوزایی عربی مبتنی بر تمرکززدایی، ملی‌‌گرایی، آزادی، آموزش، دموکراسی و علم بود. برادرش ق. القاسمی[41] (1865- 1914) در همان آرمان‌‌ها شریک شد: نقد استبداد عثمانی و دعوت به آزادی، دموکراسی و یک نظام پارلمانی مبتنی بر قانون اساسی. دین زمانی کارآمد است که مبتنی بر وطن‌‌پرستی، علم، آموزش و اجتهاد باشد. عربیسم با اسلام یکی است، زیرا عرب‌‌ها اولین حاملان اسلام بودند. کواکبی (1848- 1902) شخصیت برجسته‌‌ای است که معرّف این مشروعیت دوجانبه میان اتحاد عثمانی و عرب است. او در تلاش برای یافتن ارتباط میان استبداد از یک‌سو و دین، توده، ثروت و مانند آن از سوی دیگر، به بررسی ماهیت استبداد و چگونگی رهایی از دیکتاتوری پرداخت. او هم‌‌چنین بی‌‌تفاوتی توده‌‌های مسلمان را تشریح کرد، در حالی‌که علل دینی، سیاسی، قومی و اجتماعی آن را جست‌وجو می‌‌کرد. در آفریقای شمالی، اصلاحات دینی از مکتب تجددّگرایی که به‌دست افغانی بنیان‌‌گذاری شده بود و از سوی [عبدالحمید بن‌‌] بادیس[42] (1887- 1914) و الابراهیمی[43] (1889- 1965) در الجزایر، [علال] الفاسی[44] (1910- 1974) در مراکش و بن‌شور[45] (1868) در تونس معرفی شده بود، پیروی می‌‌کرد. اسلام و ملی‌‌گرایی بدون وساطت ملی‌‌گرایی عربی همانند هستند که می‌توان آن را از پان - اسلامیسم یا ملی‌‌گرایی منطقه‌‌ای متمایز کرد، مانند آنچه در سوریه وجود دارد.

در آسیا اصلاحات دینی به‌وسیلۀ [احمد] ‌‌خان[46](1817- 1898) که مسلمانان را با فرهنگ مدرن غربی آشنا کرد، از هند آغاز شد. [ایان هیرشی] علی[47](1849- 1928) نیز تلاش کرد تا روح اسلام را به‌صورت یک جهان‌‌بینی عقلی، اخلاقی و انسانی بیان کند. محمد اقبال (1873- 1938) فلسفۀ اسلامی جدید خود را، گرچه غالباً به شعر است، به نثر بیان کرد. تصدیق خودی - چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی - مظهر الوهیت در زندگی انسان است و خدا از همان ریشه است. در ذهنیت، انسان و خدا واحد هستند. ذهنیت خلاقیّت حقیقی، زندگی درونی روحانی شبیه تجربة عرفانی است و این با تمامی گونه‌های سلطۀ بیرونی و تقلید درونی در تضاد است. غرب، از سوی دیگر، مادی، مفهومی و سلطه‌‌طلب است. فلسفۀ زندگی برگسون و نیچه و ایده‌آلیسم عملی فیخته چه‌بسا پشتوانۀ فلسفۀ اقبال باشد.

اصلاحات دینی، در طول سه نسل اخیر، از رشیدرضا، محمد اقبال، سید قطب و گروه‌‌های اصلی مسلمان، در برابر سنّت اسلامی، موضعی دفاعی و در برابر فرهنگ غربی، موضعی انتقادی اتخاذ کرد. سنّت از وحی الاهی قرآن آغاز می‌‌شود و از طریق سنّت پیامبر ادامه می‌‌یابد و به مکاتب فقهی می‌‌رسد. از آن‌جا که سنّت در گذشته در تغییر جامعه و بنای دولت و حتی امپراطوری موفق بوده است، تصور می‌‌شود امروزه نیز این ظرفیت را دارد که همان کار را انجام دهد. گاهی این سنّت را ادغام‌‌گرایی[48] یا بنیادگرایی[49] می‌‌نامند که واکنشی قابل پیش‌‌بینی در برابر غربی‌‌سازی و شکست ایدئولوژی‌‌های جدید برای تجدّد است.

اصلاحات دینی به‌عنوان منبع اصلی الهام‌‌بخش برای فلسفۀ جدید اسلامی ادامه یافت، گرچه فی‌‌نفسه فلسفه‌‌ای علمی و منسجم نبود: هنوز خطابی، عرفی و عمل‌‌گرا بود. اکنون، آن فلسفه فروکش کرده و به تاریخ تبدیل شده است. امروزه، نسل‌‌های جدید در پی جایگزینی این شوق به تفکر منسجم‌‌تر دینی به‌عنوان گام‌‌های عبور به‌سوی فلسفه به‌عنوان رشته‌‌ای منسجم هستند.

تفکر اجتماعی ـ سیاسی

تفکر اجتماعی - سیاسی، دومین گرایش در تفکر مدرن اسلامی است که با دولت شروع می‌شود. دو مکتب متمایز قابل شناخت است: ملی‌‌گرایی منطقه‌‌ای و ملی‌‌گرایی عربی.

الطحطاوی (1801-1873) در مصر، پدر ملی‌‌گرایی مصری است. او فکر یک دولت مدرن ملی مبتنی بر لیبرالیسم و عقاید روشن‌‌فکری را در سرداشت. وطن[50] مکانی است متعلق به همه شهروندانی که در آن زندگی می‌‌کنند و با آزادی، تفکر و کار برپا می‌‌شود. آرمان‌های انقلاب فرانسه - آزادی، برابری و برادر - بنیان‌‌های اساسی جامعۀ متمدن هستند. رفاه همگانی همچنان به‌عنوان هدف مشترک باقی است. کار، تنها منبع ارزش است. کشاورزی، صنعت و تجارت، عمده‌‌ترین منابع ثروت ملی هستند. تفکیک قوا، زمینه را برای نظام پارلمانی فراهم می‌‌کند. تحصیلات زنان و دختران هم‌‌چون تحصیلات مردان و پسران یک وظیفۀ ملی است. آرمان‌‌های ‌‌سیاسی غربی چنان در فرهنگ اسلامی جذب و با منابع اسلامی توجیه شدند که گویی از درون سنت‌‌های اسلامی برآمده بودند نه از خارج آن. ملی‌‌گرایی مصری و اسلام یکی هستند. عشق به کشور جزئی از ایمان است. مبارک[51] (1824‌- 1893) این مأموریت را با تمرکز بر آموزش و برنامه‌‌ریزی شهری ادامه داد. او هم‌‌چنین همانند الطحطاوی، به مقایسه شیوة زندگی غربی با نوع سنتی آن پرداخت. آ. ف. زغلول[52] (1863‌- 1914) گزارشی از قانون اساسی انگلیسی ارائه کرد ودر باب علل پیشرفت بریتانیا، مبانی قانون و هم‌‌بستگی اجتماعی دست به قلم برد. برادرش س. زغلول[53] (1857‌- 1927) انقلاب لیبرال مصری را در چارچوب اصلاحات دینی و لیبرالیسم مشروطه، رهبری کرد. آ. ل. السید[54] (1872‌- 1963) در یونان تلاش‌‌های الطحطاوی را با ارتباط بیشتر با منابع غربی لیبرالیسم، بازسازی کرد. [محمد حسن] هیکل[55] (1888‌- 1956) و م. فهمی[56] (م. 1958) تلاش کردند برای ملی‌‌گرایی لیبرال، منابع فلسفی بیابند. ط. حسین[57] (1889‌- 1973) سرشناس‌‌ترین چهرۀ نماینده این گرایش بود. نمونۀ آرمانی فرهنگی برای مصر، فرهنگ غربی لیبرال است. مصر به‌لحاظ تاریخی و فرهنگی با فرهنگ غربی مدیترانه‌‌ای، ارتباط بیشتری دارد تا نوع شرقی آن.

در سوریه، همان گرایش با آ. ف. شدیاق پدیدار شد. لیبرالیسم فرهنگی مطلق نیست؛ زیرا با سوسیالیسم تحت‌تأثیر سوسیالیسم مسیحی در انگلیس، محدود شده است. علی‌‌رغم دفاع وی از خلافت در مقابل انقلاب، اورابی مقالۀ انتقادی‌‌اش از مرجعیت و تقدّس مذهبی، از وی ولتر[58] مسیحی جدیدی در شرق ساخته بود. در تونس، [خیرالدین] التونسی[59] (1810‌- 1890) نقشی همانند طحطاوی در مصر ایفا کرد. او با گسترش ملاحظات‌اش - نه فقط به مصر، بلکه به جهان اسلام - به مقایسۀ نظام‌‌های سیاسی در جهان اسلام و اروپا پرداخت. جنبه‌‌های مثبت نظام‌‌های سیاسی غربی هم‌‌چون آزادی، دموکراسی و پیشرفت، آرمان‌‌های اسلامی هستند. علوم جدید، شهرنشینی، کشاورزی و صنعت، از عمده‌‌ترین مؤلفه‌‌های فرهنگ اسلامی هستند، و در انحصار [فرهنگ] غرب نیست. در ترکیه، مدحت پاشا[60] (1822‌- 1883) که پدر لیبرال‌‌ها نامیده شده، حوزه‌‌های خلافت را در بالکان، بغداد، سوریه و ازمیر بازسازی کرد و در سقوط سلاطین برای وضع قوانین مشروطه مبتنی بر دموکراسی و مشورت دوطرفه میان حاکمان و مردم، مشارکت داشت.

ملی‌‌گرایی عرب مکتب دیگری در حوزۀ تفکر اجتماعی - سیاسی به‌ویژه در سوریه و لبنان بود، که رادیکال‌‌تر [از دیگر مکاتب] و کاملاً سکولار بود. ر. حسون[61] (1825‌- 1880) و ف. مراش[62] (1835‌- 1874) آزادی، برابری، عدالت، دموکراسی اجتماعی و سیاسی و رهایی از استبداد قرون وسطایی را از تفکر غربی وام گرفتند. آنها به شرایط اجتماعی - سیاسی در امپراطوری عثمانی انتقاد می‌‌کردند و بر رهایی اعراب از یوغ ترک‌‌ها اصرار داشتند. حسون از روس‌‌ها و بریتانیایی‌‌ها درخواست کمک می‌‌کرد، در حالی‌‌که دعوت مراش برای رهایی، بر نظریۀ تکاملی‌ای که در جست‌وجوی سرچشمۀ مخلوقات، جوامع، دولت‌ها و تمدن‌‌ها است، مبتنی بود. ج. د. الحلبی[63] (1836‌- 1892) در همان آرمان‌‌ها شریک شد.

گاهی ملی‌‌گرایی عرب بیشتر به ملی‌‌گرایی گرایش دارد تا به لیبرالیسم، که مایل به جدایی از امپراطوری عثمانی و یافتن وحدت‌‌آفرینی جایگزین در عربیسم بود، بی‌آن‌‌که در دام فرقه‌‌گرایی افتد آن‌‌چنان‌که پیش از این لبنان را تهدید می‌‌کرد. بیشتر نمایندگان این گرایش، مسیحیان لبنانی، همچون: ن. الیازیجی[64](1800‌- 1871)، ب. البستانی[65] (1819‌- 1883)، ای. الیازیجی[66] (1847‌- 1906)، ن. عزوری[67] (م. 1916)، س. البستانی[68] (1856- 1925) و ن. فارس[69] (متولد 1856) بودند. آنها همگی مخالف تعصب دینی بودند و به بازگشت به میراث عربیِ تساهل و برادری دعوت می‌‌کردند. مطالعۀ زبان و ادبیات عربی شکوفا شد و لغت‌‌نامۀ جدید عربی تدوین گشت. همۀ عرب‌‌ها به یک وطن تعلق دارند. دانش، انگیزۀ قوی برای همۀ انسان‌‌هاست و وحدت‌‌بخش همۀ اعراب در صورت جدایی آنها به‌دلیل فرقه‌‌گرایی است: تحصیلات رایج جدید برای ساختن جامعۀ سکولار و ملی جدید، همان اندازه که برای نخبگان لازم است برای توده‌‌ها نیز ضروری است. جوامع عرب در تدوین و تحقق این گرایش مشارکت داشتند. در عمل، انجمن‌‌های سرّی جدید از ترس شکنجۀ ترک‌‌ها نسبت به داعیان استقلال عرب‌‌ها بنیان‌‌گذاری شد. طرح سیاسی آنها عبارت بود از: استقلال سوریه که با قسمت اعظمی از لبنان متّحد شده است، عربی به‌عنوان زبان رسمی کشور، لغو سانسور و نظام ارتش ملی. اتحادیه عرب[70] یا اتحادیه ملّت عرب[71] که در 1904 به‌دست عزوری بنا نهاده شد، اولین [مجمعی] بود که به [تشکیل] یک دولت مدرن مستقل عربی مبتنی بر ملی‌‌گرایی سکولار و علم دعوت می‌‌کرد. بسیاری از جوامع دیگر دعوت به ملی‌‌گرایی عربی را ادامه دادند. اولین کنگرۀ عرب که در پاریس در سال 1913 بر‌‌گزار شد، تمامی[اهداف] این جنبش را تحت اصولی هم‌‌چون اصلاح امپراطوری عثمانی، خودمختاری عرب در درون امپراطوری، و مشارکت در قدرت، قدرت مرکزی در هر منطقه عربی، عربی به‌عنوان زبان رسمی و نظام ارتش ملی، تدوین کرد.

جنبش در این قرن ادامه یافت، با کسب انگیزه‌‌های جدید، از تاریخ، در نوشته‌‌های س. الحصری[72] (1879- 1968) و از فرهنگ در آثار [میشل] عفلق[73] (1910‌- 1989). الحصری تاریخ را با جامعه‌‌شناسی و آموزش و پرورش در هم آمیخت. وی ریشه‌‌ها و حدود ملی‌‌گرایی منطقه‌‌ای را، در حالی‌که با نمایندگان آن در مصر و لبنان گفت‌وگو می‌‌کرد، نشان داد و ملی‌‌گرایی عرب را از ملی‌‌گرایی اروپایی متمایز می‌‌کرد. عفلق ملی‌‌گرایی عرب را با اسلام به‌عنوان دین عرب یکی می‌‌دانست. ملی‌‌گرایی عرب مبتنی بر سه اصل است: وحدت، سوسیالیسم و آزادی. یک حزب غیر سیاسی، حزب نوزایی سوسیالیست عرب[74]، برای پیاده‌کردن عملی ایدئولوژی بنا نهاده شد. هم‌‌اکنون این حزب در دو گرایش متضاد، در سوریه و عراق حکومت می‌‌کند.

عمده‌‌ترین انگیزه در تفکر اجتماعی - سیاسی، تشکیل دولت‌های مدرن مستقل یا یک دولت عربی به دلیل ضعف قدرت مرکزی در استانبول بود. با وجود این، همان پدیدۀ افول اصلاحات دینی در تفکر اجتماعی - سیاسی نیز وجود داشت، ضعفی تدریجی از اولین تا پنجمین نسل، از الطحطاوی تا حزب وفد نو[75] در مصر، از خ. التونسی تا حزب دِستور نو[76] در تونس، از ن. عزوری تا آنچه حزب نوزایی سوسیالیست عرب در سوریه و عراق در عمل به آن رسید. الطحطاوی فکر دولت مدرن را به‌عنوان ابزار مدرنیزه‌کردن از طریق بخش دولتی و سوسیالیسم دولتی در سر داشت. حزب وفد نو که لیبرالیسم کهن را حفظ کرده بود، به‌عنوان یک کاپیتالیسم، سیاست اقتصاد آزاد را در ذهن داشت که به‌گونه‌ای وسیع به بخش خصوصی وابسته بود. التونسی افکار مدرن روشنفکری را بر قوانین اسلامی تحمیل می‌‌کرد، در حالی‌که حزب دستور نو احکام اسلامی را با روزه‌‌خواری در رمضان و اصلاح قوانین مربوط به خانواده، زیر پا گذاشت. ن. عزوری دعوت به یک دولت عربی مستقل نمود، و عملکرد حزب سوسیالیست عرب به دشمنی دو ملت عربِ دارای یک ایدئولوژی، یعنی سوریه و عراق انجامید.

دیگر پدیدة در خور توجه، عقب‌نشینی در زندگی همان نویسنده‌‌ای است که با عنوان سکولاریست لیبرال آغاز کرد و در پایان به‌دلیل عوامل بیرونی و درونی، شرایط اجتماعی - سیاسی یا عناصر سنتی یا تاریخی، یک مدافع محافظه‌‌کار دینی شد. الطحطاوی، به‌‌رغم تبعیدش به سودان، خط فکری‌‌اش را تا پایان ادامه داد. علی عبدالرازق (م. 1927) و خ. م. خالد[77]، در مرز میان اصلاح‌‌طلبی و لیبرالیسم، از اعتقاد اولیۀ خود به سکولاریسم پشیمان شده و به حاکمیت اسلام و ضرورت یک دولت اسلامی روی آوردند.

اهمیت لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی در پیوند میان سه جریان اصلی تفکر اسلامی مدرن پدیدار می‌‌شود. اصلاحات دینی آرمان‌‌های لیبرالی را پذیرفت. لیبرالیسم با احکام اسلامی پیوند زده شد. سکولاریسم علمی الگویی لیبرالی است. روشن است که لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی فراتر از دو جریان دیگری توسعه یافت که از سنّت اسلامی یا از فرهنگ غربی سرچشمه می‌‌گرفتند. این جریان نیاز واقعی جهان اسلام را در گذر از سنّت به مدرنیته بیان می‌‌کند. برخی نویسندگان در مرز میان اصلاحات دینی و لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی قرار دارند؛ مانند ک. امین[78] (1862‌- 1908)، شاگرد م. عبده مدافع حقوق زنان و العقّاد (1889‌-1964)، شاگرد س. زغلول، رهبر ملی‌‌گرای مصری و نویسنده اسلامی.

موضع فرهنگی تفکر اجتماعی - سیاسی، گزینش‌‌گرایی است. این تفکر آنچه را که نیازهای این زمان را مرتفع می‌‌کند از سنّت اسلامی و فرهنگ غربی گزینش می‌‌کند. سنّت نه کاملاً مثبت است، آن‌‌چنان‌که جامع‌‌گرایی[79] بدان معتقد است، و نه مطلقاً منفی است، آن‌‌چنان‌که سکولاریسم غربی بدان نظر دارد. در سنت، شقوق مختلفی وجود دارد: انسان‌مداری و تعالی، تقدیر و اختیار، ایمان و عقل. همان شقوق در غرب وجود دارد. ملاک انتخاب، نیازهای جوامع امروزین است. اگر آنها به عقل و اختیار نیاز دارند، با قرائت آن سنّت در درون خودش برآورندة نیازشان را می‌‌یابند، اول در سنّت خودشان و دوم در سنّت غربی. فلسفۀ اسلامی در دوره معاصر، به‌‌طور عمده، محصول چنین تعاملی بین سنّت خودی و مدرنیتة دیگری است.

تفکر علمی سکولار

تفکر علمی سکولار، سومین گرایش در تفکر اسلامی در دورة جدید است، که ابتدا به‌وسیلۀ مسیحیان عرب از لبنان، سوریه و مصرآغاز شد، سپس به‌‌وسیلۀ متفکران مسلمان، به‌ویژه در مصر پی‌گیری شد.

ش. شمیل[80] (1850-1917)، یک پزشک لبنانی، بنیان‌‌گذار این گرایش است. وی نظریۀ تکامل داروین را که از سوی باخنر[81] تفسیر شد و ترکیبی از داروینیسم و مادی‌‌گرایی بود، ترویج کرد. وی پیرو متعصب تمرکززدایی بخش حکومتی عثمانی بود. با ‌‌وجود این، وی فلسفه‌‌ای طبیعی را از علوم طبیعی اقتباس کرد، با این عنوان که علوم ظرفیت ایجاد پیشرفت در علوم انسانی را دارند. فلسفه، تعلیم و تربیت، هنر، جامعه‌‌شناسی، روان‌‌شناسی، انسان‌‌شناسی، اقتصاد، حقوق، حتی مابعدالطبیعه که شامل دین و علوم - به‌ویژه الاهیات - دینی می‌‌شود از نظر وی همگی علوم طبیعی هستند. فلسفۀ طبیعی برای جامعه مفید است و دیدی فلسفی دربارۀ سرچشمۀ جهان ارائه می‌‌دهد که انسان را در راستای درک موقعیت‌‌اش در نظام عالم وجود یاری می‌‌کند؛ هم‌‌چنین کاربردی عملی در ایجاد پیشرفت دارد آن‌‌چنان‌‌که در مورد غرب رخ داد؛ و کاربردی سیاسی در ارتقاء دانش فرد در ارتباط با حقوق و تکلیفش داراست.

شمیل به استبداد حمله کرد و به انقلاب فراخواند، و از جامعه‌‌ای سوسیالیستی و اجتماعی بین‌المللی مبتنی بر آزادی و عدالت حمایت کرد. حتی زبان می‌‌تواند جهانی باشد، هم‌‌چنان‌‌که در باب زبان علمی این رخ داده است. دولتی مدرن هرگز نمی‌‌تواند بر اساس استبداد سیاسی یا دین بنا نهاده شود. اقتدار در جامعه از قرارداد اجتماعی حاصل می‌‌شود که اساس نظام انتخاباتی جمهوری‌‌خواه آرمانی و مخالف سلطنت مطلق یا استبداد نسبی است.

ف. آنتون[82] (1872‌- 1922) در همان عقاید که از فلسفۀ طبیعی بر‌می‌خیزد، شریک شد. اوکتاب زندگی عیسی[83] نوشتة رنان، بخش‌‌‌‌هایی از ریشه‌‌های مسیحیت[84] او و گفت‌وگوی نیچه و تولستوی را ترجمه کرد. وی از سکولاریسم و جدایی دین و دولت دفاع کرد. هدف از این دو منبع قدرت، مختلف و حتی متناقض است. دین با اجبار دیگران به پذیرش عقاید و ارزش‌‌ها، قصد اجرای آیین دینی و پرهیزگاری طبق کتاب‌های مقدس را دارد، در حالی‌‌که دولت از آزادی‌‌های فردی که مورد تأیید قانون اساسی است، حمایت می‌‌کند. دین برتری میان ادیان را می‌‌پذیرد، در حالی‌‌که دولت همۀ ادیان را برابر می‌‌انگارد. ادیان به زندگی پس از مرگ اهمیت می‌‌دهند، در حالی‌که دولت به این جهان توجه دارد. یک دولت دینی سست است، زیرا دین را در جهت جلب رضایت عمومی به‌کار می‌‌گیرد، در حالی‌که دولت سکولار در مواجهه واقعیات سخت، نیرومند است. اقتدار دینی به جنگ می‌‌انجامد، در حالی‌که یک دولت سکولار به صلح مشتاق‌‌تر است. ف. آنتون مانند شمیل که تلاش می‌‌کرد منابع اصیلی از قرآن برای فلسفۀ طبیعی‌‌اش بیابد، آنها را در آراء ابن‌‌رشد جُست که به‌دست رنان تفسیر شده بود، فیلسوفی عقلانی و مادی‌‌گرا. سوسیالیسم اصلاح‌‌طلب به‌عنوان شکل سنتی سوسیالیسم، ماندگار است. با ‌‌وجود این، در آینده تنها سوسیالیسم علمی است که به آزادی، برابری، عدالت، برادری، کامیابی، شادی، تفاهم، تسامح، اتحاد، صلح برای همۀ ملت‌ها می‌انجامد.

تفکر علمی سکولار از سوی ی. ‌صرّوف[85] (1852‌- 1927) در کشاورزی، صنعت، مهندسی، پزشکی و ریاضیات با تأکید ویژه‌‌ای بر گیاه‌‌شناسی و گیاهان محلی، ترویج شد. توسعۀ تکنولوژی جدید در غرب با وضعیت‌‌اش در جهان عرب و اسلام مقایسه می‌‌شد. علوم زبان‌‌شناسی، ادبی و دینی برای توسعۀ اجتماعی و نوزایی تاریخی کافی نیست. افراد دیگر همچون س. البستانی (1856‌- 1925)، آ. الریحانی[86] (1876‌- 1940) و ن. حداد[87] (1870‌-1954)، علم طبیعی، تاریخ و نظریه‌‌های علمی را ترویج می‌‌کردند. س. موسی[88] (1887‌- 1958) این سنّت را ادامه داد و تمامی متفکران جدید در فرهنگ غربی، اساتید و فرهیختگانی مانند: داروین، وایسمن[89]، مارکس، نیچه، ولتر، فروید، رنان، دیویی را در معرض دید قرار داد. هیچ‌‌یک از آنان برخاسته از سنّت اسلامی نیستند. وی افکار جدید را برای ایجاد یک تکانۀ فرهنگی در فرهنگ سنتی اسلامی، ترویج کرد، برای مثال ریشۀ روانی، اجتماعی، تاریخیِ مفهوم خدا، روان‌‌کاوی و تکامل. ای. مظهر[90] (1891‌-1962) نیز نظریۀ داروین را با کاربرد آن در دین و نقد همۀ گرایش‌‌های موافق اصلاح‌‌طلبی رایج کرد. ز. ن. محمود[91] (1904‌-1993) به‌عنوان یک پوزیتیویست منطقی این تفکر را آغاز کرد که پوزیتیویسم منطقی می‌‌تواند به شناخت چگونگی کاربرد زبان و عملی‌کردن روش‌‌های تحلیلی و علمی کمک کند. سپس او به‌‌کاربستن پوزیتیویسم منطقی در مدرنیته‌‌کردن سنت‌‌های اسلامی و تفکر عربی را آغاز کرد، در حالی‌که زبان عربی به‌عنوان تکیه‌‌گاهی برای فردیت[92] را نقد می‌‌کرد. تفکر عربی نوعی دوگانگی ادراکی میان آسمان و زمین، آن جهان و این جهان، دین و علم تصور می‌‌کرد. تفکر عربی فقط وقتی می‌‌تواند مدرن شود که عقلانی‌‌تر و عملی‌‌تر شود و برای گفت‌وگو فضای بازتری داشته باشد. ف. زکریا[93] (متولد 1927) در مرز میان تفکر علمی و لیبرال، بر اهمیت تفکر علمی در مقابل تفکر عرفانی و دینی تأکید و از جایگاه طبیعی انسان در کیهان دفاع می‌‌کرد. الگوی تفکر علمی نیز علم طبیعی است.

در تفکر علمی سکولار، همان پدیدۀ تدریجی ضد تندروی از اولین نسل تا نسل پنجم که اکنون در جریان است، رخ داد. از ش. شمیل تا ف. زکریا، از گسترش تفکر علمی از درون و برون تا گسترش آن تنها از بیرون و نقد آن از درون، از پیوندزدن تمدن و مدرنیته با قرآن (شمیل) و با ابن‌‌رشد (ف. ‌‌آنتون)، ابن‌‌طفیل و اخوان‌‌الصفا تا پیوند‌‌زدن مدرنیته تنها با پوزیتیویسم منطقی، جبر علمی و رایشنباخ[94] . همان پدیدۀ‌ عقب‌نشینی در این‌جا نیز اتفاق افتاد. شمیل، آنتون، حداد و موسی تفکر علمی سکولار را از آغاز تا پایان پی گرفتند. ای. ‌‌مظهر از داروینیسم به اسلام بازگشت. ز. ن. محمود از ترویج پوزیتیویسم منطقی به نقد سنّت و نوسازی تفکر عربی، از بیرون به درون و دست‌کم تغییر در داده‌‌ها با دید عقلانی سازگار، تحلیلی و علمی بازگشت. ف. زکریا نیز از ترویج تفکر علمی غرب به نقد بنیادگرایی اسلامی تغییر علاقه داد.

تفکر علمی سکولار موضعی انتقادی و حتی مخالف نسبت به سنّت اتخاذ کرد. سنّت منسوخ است و مربوط به گذشته است و دیگر نیازهای جوامع کنونی مسلمان را تأمین نمی‌‌کند. بهتر است که فرهنگ جدید را - که معمولا با نوع غربی آن یکسان تلقی می‌‌شود - بپذیریم، فرهنگ جهانی که همۀ افراد و جوامع آن را جذب کرده‌‌اند. میان اصلاحات دینی و سکولاریسم علمی جدال نفی و اثبات جریان دارد، اصلاحات دینی از سنّت، دفاع و غرب را نقد می‌‌کند. در مقابل، سکولاریسم علمی، سنّت را نقد و از غرب دفاع می‌‌کند. هردو، به‌رغم اختلاف‌‌نظرشان در نفی و اثبات، موضعی رادیکال دارند؛ هرکدام واکنشی در مقابل دیگری است.

سه گرایش عمده در تفکر عربی و اسلامی مدرن به سه جبهه می‌‌پردازند. اول، سنّت است که هنوز بعد از چهارده قرن استقامت می‌‌ورزد و جهان‌‌بینی نظری و هنجارهای عملی توده مردم را تأمین می‌‌کند. دوم، غرب است، چالشی جدید برای سنت، دومین منبع معرفت و عمل در حدود دو قرن، به‌ویژه برای نخبگان. این دومین منبع جدا و خارجی، سکولاریسم را در تفکر علمی سکولار و مدرنیسم را در اصلاحات دینی و در تفکر اجتماعی - سیاسی ایجاد کرد. سومین جبهه، واقعیت جهان اسلام، نیازها و ضرورت‌‌هایش است که در پس اصلاح سنّت یا راه‌‌اندازی مدرنیته است.

همچنین، این سه جبهه سه بُعد از زمان هستند. سنّت در گذشته ریشه دارد و از آن برآمده است. مدرنیتة غربی آینده را نشانه می‌‌گیرد، امیدها و آرمان‌‌هایش را به‌سوی آینده طرح‌‌ریزی می‌‌کند. واقعیت جهان اسلام مربوط به زمان حال است، آغوش گشوده برای میراث گذشته و متمایل به اتفاقات آینده.

از آن‌جا که سنّت به‌لحاظ زمانی، ریشه‌‌ای عمیق دارد، در تفکر اسلامی معاصر، نسبت به سنّت غربی اهمیت بیشتری یافته است. به همین دلیل است که این سه جبهه به جهت گستره، و درنتیجه در عمق آگاهی، برابر نیستند. اولی گسترده‌‌تر است و در آگاهی ملی ریشۀ عمیق‌‌تری دارد. دومی به جهت زمانی کوتاه‌‌تر است و در نتیجه، در سطح آگاهی ملی قرار دارد. جبهة سوم به‌دلیل بیگانگی فرهنگی نسبت به آگاهی ملی از زمان غائب است، چه نسبت به گذشته و چه نسبت به آینده. از جبهۀ اول عمدتاً فرهنگ عوام برمی‌‌خیزد، از دومی آنچه مربوط به نخبگان است برمی‌‌آید و از سومی فقط رنج‌‌ها و دردهای بیان شده به‌وسیلۀ شعرا و نویسندگان برمی‌‌آید.

جریان‌‌ها و طرح‌‌های تحقیقات فلسفی حرفه‌‌ای امروزین

در دورۀ معاصر، دو نوع فعالیت فلسفی در جهان اسلام وجود دارد. اول، فلسفۀ حرفه‌‌ای که به‌‌وسیلۀ اساتید فلسفه در دانشگاه‌‌ها، عمدتاً از طریق کتاب‌‌های درسی پی‌گرفته می‌‌شود. پس از دوره‌‌ای غفلت، یعنی زمانی که فلسفه هنوز به‌دلیل بیهودگی و[به‌عنوان] تهدیدی برای ایمان محکوم و مطرود بود، همچنان‌‌که در روزگار غزالی و ابن‌‌الصلاح چنین بود، فلسفه آغاز شد تا راه خود را در تفکر جدید عرب و مسلمانان بیابد و این کار با معرفی عقل و تجربیات واقعی زندگی به‌عنوان معیار اندیشه به واسطة ارتباط با جهان غرب، رخ داد. فلسفه جزء برنامه آموزشی در دبیرستان قرار گرفت، که شامل منطق، روان‌‌شناسی، اخلاق و جامعه‌‌شناسی می‌شد. دانشجویان برای تحصیل در دوره‌‌های تحصیلات تکمیلی به خارج اعزام شدند. بنیان‌‌گذاری دانشگاه‌‌ها و گروه‌‌های فلسفه کمک کرد تا فلسفه انتظام یابد.

فلسفه با مأموریتی سه‌‌گانه آغاز شد: ویرایش متون، مطالعات فلسفی به زبان‌‌های مختلف و ترجمه‌‌هایی از فلسفه غربی. بسیاری از متون عربی قدیمی شامل موضوعات فلسفه، الاهیات، عرفان و فقه ویرایش شدند. تاریخ‌‌های فلسفه دورة یونان، فلسفة قرون وسطی و دورة جدید غرب، همچنین تاریخ فلسفۀ اسلامی به رشته تحریر درآمدند.

سخن گفتن دربارۀ مکاتب، گرایش‌‌ها و حتی جریانات در این فلسفه حرفه‌‌ای، دشوار است. با ‌‌وجود این، انتخاب متون ترجمه شده، نویسندگانی که دست به قلم بردند، نظام‌‌هایی که بررسی شد یا روش‌‌هایی که برگزیده شده، وضعیتی معیّن یا گرایش‌‌هایی را آشکار می‌‌کند که به‌صورت زیر قابل دسته‌‌بندی است:

1) عقل‌‌گرایی از جانب برخی اساتید با بها دادن به عقل در مقابل سنت، عرفان و خرافات، حمایت می‌‌شد در حالی‌که ریشه‌‌های خود را در آراء معتزله و ابن‌‌رشد و در عقل‌‌گرایی غربی، دکارتی‌‌گرایی، می‌‌یافت(طویل[95]، قاسم[96]، عراقی[97]) و می‌‌تواند به اسپینوزاگرایی[98] (حنفی) یا هگل‌‌گرایی[99] (امام)[100] گسترش یابد.

2) ایده‌آلیزم یا معنویت‌‌گرایی از جانب اساتید معدودی( اُ. امین[101]، ز. آرسوزی[102] ) برگزیده شد، عقل‌‌گرایی ویژه‌ای آمیخته با شهودگرایی[103] که وجدان‌‌گرایی[104]، جوانیه[105] نامیده می‌‌شود، یا ذات‌‌گرایی[106]، رحمانیه[107]، که تقدم به درون در مقابل برون، و به شهودگرایی در مقابل انتزاع می‌‌دهد، شبیه به برگسون‌‌گرایی یا دکارت‌‌گرایی که تا اندازه‌ای به‌‌واسطه برگسون تفسیر شده است.

3) ماتریالیسم یا مارکسیسم نیز به‌‌عنوان واکنشی در مقابل افراط در معنویت‌‌گرایی و ایده‌آلیسم، که گاه تا مرز خرافات و غیر عقل‌‌گرایی می‌‌رسد، پذیرفته شده است، از آن جهت که در جوامع سنتی، ماتریالیسم به‌عنوان الحاد، آنارشیسم و نیهیلیسم تلقی می‌‌شد، پذیرش مستقیم آن مشکل بود. مارکسیسم یا ماتریالیسم دیالکتیکی انتخاب بهتری بود، زیرا با علوم اجتماعی و متدولوژی پیوند خورده بود (م. وهبۀ[108]).

4) علم‌‌گرایی نیز به‌عنوان ابزار لازم برای اصلاح خرافات و اصلاح جوامع غیر علمی پذیرفته شد. علم معمولاً طبیعی، روش علمی، فلسفۀ علم، منطق علمی، پوزیتیویسم منطقی، روش‌‌شناسی، ریاضیات و جهان‌‌بینی علمی و مانند آن است (آ. م. مشارفه[109]، م. نظیف[110]، ه‍ . توکان[111]، ز. ن. محمود[112]، آ. صبرا[113]، ابوریان[114]، م. ث. الفندی[115]، ف. زکریا[116]، م. زیدان[117]، س. قنسو[118])، یعنی بدیل مفیدی برای خطابه و هیجان.

5) نوتوماس‌‌گرایی از سوی برخی اساتید مسیحی پذیرفته شده است که عقل و طبیعت، خدا و لطف[119]، جبر[120] و اختیار، عقل و عرفان، تعالی[121] و انسان‌‌انگاری[122] را با هم ترکیب می‌‌کند (ی. کرَم[123]، چ. مالک[124]، ج. ش. قنواتی[125])؛ یعنی یک فلسفۀ متعادل[126] که به‌اندازۀ کافی در جوامع باورمند قابل‌‌پذیرش است.

6) نوواقع‌‌گرایی هم به‌عنوان ترکیبی از ایده‌‌آلیسم و رئالیسم بین معنویت‌‌گرایی و طبیعت‌‌گرایی، میان زمان و مکان و الوهیت پذیرفته شد ( ی. هویدی[127]). س. الکساندر[128]، ر. ب. پری[129] و دیگر نوواقع‌‌گرایان کاملاً شهره شدند.

7) پدیدارشناسی هم به‌عنوان فلسفه و هم به‌عنوان روش به‌‌کار گرفته شد (ح. حنفی)؛ یعنی بازسازی علوم انسانی غربی و تحلیل تجارب واقعی زندگی برای حل بحران‌‌های روش‌‌شناختی روش‌‌های استقرایی[130] و قیاسی[131] و بحران علوم انسانی بین صورت‌‌گرایی[132] و تجربه‌‌گرایی[133] که از آن روش‌ها نتیجه می‌‌شود.

8) در نهایت اگزیستانسیالیسم در نوشته‌‌های برخی اساتید پدیدار شد (ز. ابراهیم[134]، ع. بدوی[135])، خواه معتقد به اگزیستانسیالیسم باشند - مانند کی‌یر‌کگور، یاسپرس، مارسل - یا به آن معترض باشند - مانند هایدگر، مرلوپونتی، نیچه. فقدان فرد و آرزوی آزادی انسان، دو انگیزۀ عمده برای چنین انتخابی است.

دوم، طرح‌‌های تحقیقاتی مهمی نیز وجود دارد که در میان فیلسوفان محبوبیت بیش‌‌تر و بیش‌‌تر کسب کرده و می‌‌کوشد میان سه گرایش در تفکر جدید عرب و مسلمانان و فلسفۀ حرفه‌‌ای مدرسان دانشگاه، پیوند برقرار ‌‌کند. اینان متفکران و مدرسان، اصلاح‌‌طلبان و اعضای آکادمی‌‌ها، فعالان و نظریه‌‌پردازان، شهروندان و محققان هستند. آنها پس از شکست 1967، از فلسفۀ حرفه‌‌ای به‌عنوان یک شغل فراتر رفتند تا طرح‌‌های تحقیقاتی نظام‌‌مندی را به‌‌عنوان ابزاری برای پیروزی و نقد خود و دیگران ترسیم کنند. بیشتر آنان، اگر نگوییم همه، با روش یا عقیده‌‌ای برگرفته از غرب آغاز کردند و آن را همچون ابزار یا رابطی به‌‌کار گرفتند که به‌وسیلة آن، یا از دریچة آن سنّت گذشته یا بحران موجود را تحلیل می‌‌کردند و یا به آن می‌‌نگریستند. هر یک از اینان گمان می‌‌کردند که روش و یا آموزه‌‌ای که برگزیده، کم و بیش، براساس نیازهای زمان و آرزوی مشارکت برای نوزایی جدید جهان عرب و اسلام است که پس از تحمّل رنج چندین شکست، به‌واسطة استعمار قرن گذشته و استعمار مجدّد این قرن، به‌‌وجود آمده است.

از آنجا که برخی از این طرح‌‌ها کلی و برخی جزئی است، شمارش آنها دشوار است. بسیاری از آنان هنوز با فلسفۀ حرفه‌‌ای مرتبط هستند، مانند جوانیه (آ. امین) یا ایده‌آلیسم اخلاقی (ط. طویل)، پوزیتیویسم منطقی (ز. ن. محمود)، نئوتومیسم (ی. کرم) و اگزیستانسیالیسم (بدوی و ز. ابراهیم).

با ‌‌وجود این، شش طرح تحقیقاتی جامع و اصلی طلایه‌‌دار فلسفۀ حرفه‌‌ای شدند و هنوز انگیز‌‌ه‌‌بخش فعالیت‌‌های فکری اصلی هستند. پدیدآورندگان این طرح‌‌ها هنوز در قید حیات‌اند به جز یکی‌ از آنها (ح. مرّوۀ[136]، که در لبنان ترور شد).

1) کتاب نقد فکر عربی[137] نوشتة عابد الجابری تماشایی‌‌ترین طرح است؛ زیرا عقلی که از گذشتگان به ارث رسیده وابسته به متون مقدس (اشعری‌‌گری) یا اشراق درونی (تصوف) است. این نقد، عقل را از بند ظاهرگرایی[138] و غیرعقلانی‌‌بودن آزاد می‌‌کند تا به عقلی صرفاً برهانی و علمی تبدیل شود. ذهن عربی در ذات خود دارای فصاحت، عرفان و برهان است. هم‌‌چنین ساختار سه‌‌گانۀ مشابهی، چه در معرفت‌‌شناسی و چه در سیاست دارد (عقیده، قبیله، غنایم جنگی)، شبیه الگوی قدیمی دسته‌‌بندی نژادی اذهان مردم. کتاب مدرن کردن فکر عربی[139] نوشتۀ ح. سعاب[140] اساسا به این سنّت اسلامی اشاره می‌‌کند که هنوز هم مورد پذیرش فرهنگ ملی است.

2) کتاب نقد ذهن معرفت‌‌شناسانه[141] نوشتة آرکون[142] که به زبان فرانسه است با تمرکز بر زبان‌‌شناسی و نظریه شناخت، به کتاب مقدس و سنّت می‌‌پردازد. او زبان‌‌شناسی را به‌عنوان یک علم، در نشان‌دادن درجات پیشرفت فلسفه، یاری‌‌گر دانست. از زبان‌‌شناسی، نوزایی جدیدی در باب علوم انسانی و اجتماعی برآمد. قرآن، یک زبان، یک سنّت اسلامی و در کل یک مجموعه است. فکر عربی به شناخت چگونگی قرائت خویش و چگونگی قرائت سنّت خویش نیازمند است، نیازمند معرفت‌‌شناسی است، نه هستی‌‌شناسی یا ارزش‌‌شناسی. نقد دوگانه از ا. الخطیبی[143]، نه‌‌تنها به سنّت اسلامی بلکه به سنّت غربی نیز معطوف است. نقد، شمشیر دولبه‌‌ای است که از دو طریق، در خودش و در دیگری، عمل می‌‌کند. زبان‌‌شناسی مقایسه‌‌ای نیز وسیلۀ تأیید این نکته است که زبان عربی مرجع بسیاری از زبان‌‌های دیگر است. نتیجه این‌‌که، عرب‌‌گرایی، ارزشی مطلق است(ا. ف. خشیم[144]‌‌).

3) طرح نگاهی نو به تفکر عربی نوشتۀ [طیب] طیزینی[145] تاریخ دوازده جلدی تفکر عربی است که از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی نگاشته شده و به تشریح خاستگاه این تفکر می‌‌پردازد که از پایین برآمده، نه این‌که از بالا به پایین افتاده باشد، در زمین تولد یافته، نه این‌که از آسمان فرود آمده باشد. گرایش‌‌های ماتریالیستی در فلسفۀ عربی اسلامی نوشته ح. مروۀ دو جلد را در برمی‌‌گیرد: فلسفۀ اسلامی کلاسیک که گرایش‌‌های ماتریالیستی را از درون، نه از بیرون، کشف می‌‌کند. نقد تفکر دینی نوشتة س. ج. عظم[146] به نقد دین به‌عنوان مانع تفکر علمی و افیون توده‌‌ها می‌‌پردازد. ایدئولوژی عرب در دورۀ معاصر، به بیان مارکسیسم عرب یا مارکسیسم لیبرال می‌‌پردازد که گونه‌ای خاص از مارکسیسم است که با شرایط تاریخی جهان عرب هماهنگ شده است. لیبرالیسم هنوز در مرحله گذر تاریخی، از سنّت به مدرنیسم است، که آزادی را به مثابه ابزار و عدالت اجتماعی را به مثابه هدف می‌‌بیند. طبقه متوسط هنوز به‌‌واسطۀ خودآگاهی طبقاتی خود ابزار مدرنیزاسیون است و می‌‌تواند منافع روستاییان و کارگران را بیان کند، نه لزوماً طبقه کاسب فریفته به بورژوازی گسترده.

4) شخص‌‌گرایی اسلامی، نوشته لهبابی[147] می‌‌کوشد انسان را از درون سنّت اسلامی، نه فقط از بیرون، کشف کند. از آنجا که فرد در سنّت هم‌‌چون در فرهنگ عامه و عمل اجتماعی - سیاسی غایب است، چه‌‌بسا بتوان که به بازکاوی آن در فلسفه، اخلاق، عرفان یا فقه پرداخت. از آن‌‌جا که آزادی انسان کشمکشی برای آزادی است، یعنی یک دستاورد پسینی، نه یک مفهوم پیشینی، برگسون[148] با مونیه[149] پیوند زده ‌‌شد. شخصیت مسلمانان، دارای وجودی تاریخی است که، در گذشته خلق شده و متمایل به آینده است (ح. جیت[150]).

5) سنّت و مدرنیسم نوشتۀ ح. حنفی طرح دیگری است که مدرنیزاسیون، از درون، نه از بیرون، را در سر می‌‌پروراند، که از ظرفیت ذاتی سنّت برای مدرن‌کردن خودش بهره می‌‌برد. اگر نیاز واقعی جهان عرب و اسلام ژرف‌‌اندیشی در میراث معنوی‌‌اش است، تحقیقات معتبر و نقد تصورات کلیشه‌‌ای از شرق‌‌شناسی غربی مفید است. این طرح دربرگیرندۀ سه بخش است: اول، بازسازی علوم کلاسیک، علوم عقلی مبتنی بر متون مقدس (الاهیات، فلسفه، عرفان و حقوق)، علوم صرفاً مبتنی بر متون مقدس (قرآن، تفسیر، حدیث، سیره و فقه) و علوم عقلی محض، علوم ریاضی و فیزیکی، و علوم انسانی و اجتماعی. دوم، نقد سنّت غربی و بنیان‌‌گذاری علم جدید «‌ غرب‌‌شناسی‌» در مقابل «‌شرق‌‌شناسی‌» که در آن غرب موضوع پژوهش قرار می‌‌گیرد. سوم، نظریه‌‌ای از تفسیر که قرائت واقعیت را در متون و قرائت متون را در واقعیت از منظر هرمنوتیکی جدید که نقطۀ آغاز آن کتاب مقدس است، مجاز می‌‌داند.

6) دیالکتیک اجتماعی، نوشتۀ عبدالمالک پروژه‌‌ای اجتماعی - فرهنگی و سیاسی مبتنی بر مفاهیم مهمی هم‌‌چون تمایز[151]، ابَر ارزشی‌‌های تاریخی، زمان، دولت، ارتش، خلاقیت عقلانی درونی و رنسانس ملی است. جهان عرب و مسلمان، بخشی از نظام جهانی است، حلقه‌‌ای فرهنگی متمایز از دو حلقۀ فرهنگی دیگر، حلقۀ هند - چین و حلقه اروپای غربی و امریکا. در حلقۀ اول، تمدن‌‌ها و دولت‌‌های باستانی در چین و مصر طلوع کرد. دولت، ابزار تجدّد است. ارتش، هستۀ اصلی دولت است و رهبر کاریزماتیک، روح آن است. اندیشمندان، فیلسوفان، نویسندگان و دانشمندان، اجزای دولت هستند. ایدئولوژی، رنسانس ملی است، انتقال از این حلقۀ فرهنگی به ایدئولوژی سیاسی در مقابل برتری عربی و برای استقلال فرهنگی. پیوند جهان عرب و اسلام با شرق، بلوک واحدی در مقابل غرب ایجاد می‌‌کند.

در طول دو قرن گذشته فلسفه در جهان اسلام در سه مرحله بوده است: تفکر اسلامی مدرن و سه گرایش و پنج نسل آن؛ دوم، فلسفۀ حرفه‌‌ای عرب و اسلام از زمان بنیان‌‌گذاری دانشگاه‌‌های جدید که غالباً با فلسفۀ غربی مرتبط بودند؛ سوم، طرح‌‌های تحقیقاتی موجود که مرحلۀ اول و دوم را به‌‌هم آمیخته‌‌اند. ایدئولوژی‌‌های نوزایی: اصلاحات دینی، تفکر اجتماعی - سیاسی و سکولاریسم علمی همراه فلسفۀ حرفه‌‌ای برای دومین نوزایی امیدبخش.

محدودیت‌‌های فلسفۀ اسلامی در دورۀ معاصر

تفکر اسلامی در دورۀ معاصر هنوز از واقعیت‌های [جوامع] اسلامی معاصر جداست و با چالش‌‌های اصلی جهان اسلام به اندازۀ کافی روبه‌‌رو نیست. علی‌‌رغم تمام تلاش‌‌های اصلاحات دینی، لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی و تفکر علمی سکولار، میان فضای نظریه‌‌پردازی و واقعیات سخت فاصله زیادی است. سلاحِ در دست، در مقایسه با دشمن روبه‌‌رو ضعیف‌‌تر است. هفت واقعیت دشوار در جهان اسلام هست که هنوز در مقابل تفکر اسلامی جدید مقاومت می‌‌کند.

1) اولین چالش، استعمارزدایی و آزادی مناطق اشغال‌‌شده از سوی قدرت‌‌های غربی و شرقی از جمله اشغال فلسطین به‌دست صهیونیست‌‌هاست.

دعوت به آزادی مناطق اشغالی به‌عنوان یک وظیفۀ دینی کافی نیست. سرزمین می‌‌تواند بخشی از اصول اعتقادات باشد؛ زیرا خدا، خدای آسمان و زمین است. امروزه اصول اعتقادات اشعری تکرار می‌‌شود، نظریۀ ذات، صفات و افعال خدا، که در مقابل فرقه‌‌های دینی سنتی مطرح بود، ثنویت و سه‌‌گانه‌‌انگاری قرون ابتدایی اسلام؛ هنوز یک الاهیات در باب سرزمین می‌‌تواند برای آزادی سرزمین‌های اشغالی ضروری‌‌تر باشد. اکنون، در اشعار، آوازها و نمایش‌‌ها، نه در الاهیات، فلسفه، فقه و عرفان، سرزمین به‌عنوان یک ارزش نمایان می‌‌شود. سنّت قدیم به تلاش‌‌های جدید در چنین مواردی کمک می‌‌کند؛ زیرا فیزیک از متافیزیک در الاهیات و فلسفه چندان فاصله ندارد، چرا که در عرفان، خدا و جهان یکی هستند و وحی الاهی در جامعه همانند قانون به‌کار می‌‌رود. عشق به سرزمین در فرهنگ غربی می‌‌تواند دومین منبع الهام‌‌بخش باشد.

2) آزادی همۀ مسلمانان از سرکوب داخلی و حاکمان جابر، دومین چالش عمده است. مسلمانان از بیرون به‌‌وسیلۀ بیگانگان استعمار شدند و از درون تحت سلطۀ امیران و سلاطین بودند. مهم‌‌ترین دستاورد فلسفۀ اسلامی در دورۀ معاصر، فرصت نقد جبری‌‌گری سنتی و ردّ مذهب قضا و قدر بود(افغانی، اقبال)، روی‌‌گردانی از نظریۀ کسب (الاشعری)، گونه‌ای خاص از اتفاق‌‌گرایی[152]، به‌سوی نظریۀ اختیار (معتزلی‌ها) مانند آنچه محمّد عبده در رساله‌‌ای در باب وحدت، آورده است. هنوز یک نظریۀ کامل و بنیادین در باب انتخاب آزاد متصور نیست، انتخابی که مبتنی بر موج عقلانیت بین رقیبان یا مبتنی بر حق تعیین سرنوشت باشد. وحدت خدا (توحید) هنوز با آزادی برابر نیست. در سنّت اسلامی، مؤلّفه‌‌های آزادی در الاهیات (معتزله) و در شریعت، در تکلیف نمودن طغیان علیه حاکمان غیرعادل، وجود دارد. نظریه‌‌های آزادی در فرهنگ غربی چندگانه هستند و برای نیازهای جهان اسلام ‌‌کاربرد دارند.

3) در تفکر اسلامی معاصر، از عدالت اجتماعی به‌شدت حمایت شده است. بنابر نظر افغانی، سوسیالیسم، گوهر دین است. خشونت از جانب رعایا مجاز است. در سوریه م. السّباعی[153] سوسیالیسم در اسلام را نوشت. در مصر سید قطب عدالت اجتماعی در اسلام را نوشت. الطحطاوی در کشمکش میان اسلام و کاپیتالیسم از اقتصاد دولت‌‌محور و بخش عمومی قوی حمایت کرد. ش. شمیل، س. موسی و ای. مظهر، از سوسیالیسم و حتی مارکسیسم دفاع کردند. با وجود این، تفکر دینی، سوسیالیسم را به‌‌عنوان رفتار اجتماعی و اخلاقی می‌‌پذیرد، نه به‌‌عنوان یک نظریه. از زاویه نظری آن را ماتریالیسم، نیهیلیسم و کمونیسم تلقی می‌‌کنند(افغانی). هم‌‌چنین این سوسیالیسم دولتی است، نه سوسیالیسم عمومی (الطحطاوی)، و به مارکسیسم به‌‌عنوان ایدئولوژی سیاسی غربی می‌‌نگرد(س. موسی). هنوز سوسیالیسم جزء اعتقادات اسلامی‌ای نیست که با مالکیت آشکار خدا پیوند خورده باشد. فعالیت‌‌های تولیدی هم‌‌چون کشاورزی و صنعت در ملکیت خصوصی نمی‌‌توانند باشند. رفاه عمومی تقدم مطلق بر منافع فردی دارند. فرهنگ غربی انواع مختلف سوسیالیسم را عرضه کرده است و می‌‌تواند به‌‌عنوان نمونه‌‌های کمک‌‌کار برای تقویت خویشتن به‌‌کار گرفته شود.

4) وحدت جهان اسلام همیشه در اصلاحات دینی با نام پان‌‌اسلامیسم، در سکولاریسم علمی با نام پان‌‌عربیسم، و در لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی با نام خلافت جدید، مورد حمایت واقع شده است. با ‌‌وجود این، جنگ‌‌های فرقه‌‌ای و داخلی ادامه یافت. تاکنون، مفهوم وحدت، به‌‌عنوان پایه‌‌ای برای وحدت سیاسی در اعتقادات گنجانده نشده است. سوابقی وجود داشت: اتحاد عربی، اتحاد آسیای مرکزی، و اتحاد هند. فرهنگ غربی نمونه‌‌های دیگری از ارتباط میان مابعدالطبیعه وحدت و وحدت سیاسی را در آلمان عرضه کرده است.

5) غربی‌‌سازی در جهان اسلام هنوز چشم‌‌گیر است. بحران هویت در بسیاری مناطق، آشکار است. همۀ متفکران جدید به مبحث سنّت و مدرنیته می‌‌پردازند و بر اهمیت تعامل میان خود و دیگری توافق دارند. بسیاری از تقاضاها در حد شعارها و نیت‌‌های صرف باقی می‌‌مانند. بنابراین، بازسازی سنّت و نوسازی آن، شخصیت ملی را از گسست میان محافظه‌‌کاری دینی و سکولاریسم غربی در امان نگاه می‌‌دارد. ضد غربی‌‌سازی در آزاد‌‌کردن خود از سیطرۀ آن توسط بیگانگان، کمک می‌‌کند. این فکر، غرب را به مرزهای طبیعی و اندازه‌‌های متناسبش برمی‌‌گرداند. حفظ هویت با رفع ازخودبیگانگی کامل می‌‌شود. تاکنون، در تفکر اسلامی معاصر، غرب به‌عنوان الگوی تجدد تلقی می‌‌شود. رد تقلید به‌عنوان منبع معرفت در سنّت اسلامی، و دلیل خلاقیت در فرهنگ غربی می‌‌تواند اجزای سازنده هویت خویش باشند.

6) توسعه هنوز مبحث اصلی در تفکر اسلامی جدید نیست. این موضوع را به اقتصاددانان و برنامه‌‌ریزان واگذاشته‌‌اند. تلاش‌‌ها برای توسعه محدودند، زیرا خود این مفهوم از فرهنگ ملی که وارث سنّت اسلامی است، غایب است. اسلام هنوز به‌عنوان دینِ سعادت ابدی، تحت تأثیر [افکار] غزالی و تصور پیش پا افتاده از دین که از ادیان جهان به ارث رسیده، تصور می‌شود. هنوز، طبیعت امری خصوصی تلقی می‌‌شود. علم طبیعی که از گذشته به ارث رسید، به مابعدالطبیعه تبدیل شد. مفهوم توسعه، از فلسفۀ توسعه غرب وام گرفته ‌‌شده است. این فلسفه توده‌‌ها را به حرکت نینداخت. با وجود این، مفهومی مشابه را می‌‌توان از دل سنّت استخراج کرد: توسعۀ وحی در مراحل مختلف، از دین یهود تا مسیحیت تا اسلام؛ توسعۀ قوانین از تورات تا انجیل تا قرآن؛ توسعۀ درونی: توسعه خود شریعت، که به‌‌عنوان نسخ شناخته می‌‌شود؛ توسعۀ بیرونی فقه از طریق استدلال، اجتهاد. آینده‌‌شناسی می‌‌تواند با بازسازی مبحث معاد از جهان دیگر تا این جهان انجام گیرد. توسعۀ خودبنیاد نیز در تفکر اسلامی دورۀ معاصر غایب است، به دلیل غیبت‌‌ آن در سنّت ‌‌به ‌‌ارث ‌‌رسیده که اساساً بر اتکاء کل جهان، انسان، جامعه و طبیعت به خدا مبتنی است. با ‌‌وجود این، در سنّت اسلامی طبیعت‌‌گرایی در درون معتزله وجود دارد. در سنّت غربی، خوداتکایی، تمام سنّت شده است.

7) در نهایت، عدم حرکت توده‌‌ها، سدّ راه توسعه بود. برنامه‌‌ریزی در انحصار دولت بود، به‌‌وسیلۀ مأموران دولت، اجرا و بر توده‌‌ها تحمیل می‌‌شد. مشارکت عمومی‌‌ای در کار نبود، زیرا خود دموکراسی در نظام‌‌های سیاسی غایب بود. بااین‌‌وجود، توده‌‌ها را می‌‌توان با مؤلفه‌‌هایی از سنّت به حرکت درآورد، هم‌‌چون احساس پیام، مسئولیت فردی، رسالت اجتماعی، عمل‌‌کرد خوب در جهان، حس اتحاد، مردم به‌‌عنوان منشأ قدرت، و یک نخبه فعال. شورش توده‌‌ها و آموزش عمومی، مهم‌‌ترین مفاهیم در فرهنگ سیاسی غربی هستند.

پی‌نوشت‌های مترجم

--------------------------------------------------------------------------------

\* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت معلم

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به شرح زیر است:

Hanafi, Hassan, “Contemporary Islamic Philosophy”, Companion Encyclopedia of Asian Philosophy (ed., Brian Carr and Indira Mahalingam) Routledge, London and New‌York, 2001.

\* از جناب آقای سید جلال‌الدین عمادی که این مقاله را با متن انگلیسی آن مقابله کردند، تشکر می‌شود

[2]. روشنفکر معاصر عرب و استاد فلسفه دانشگاه قاهره؛ مشهورترین آثار او عبارتند از: گفت‌وگوی دینی و انقلاب، از جزم‌اندیشی تا انقلاب و درآمدی به علم غربی‌سازی.

[3]. modernization

[4]. Meiji era

[5]. Essais

[6]. Montaigne

[7]. Description of Egypt

[8]. A. Amin

احمد امین کتابی دارد با عنوان: زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث. احتمالا نویسنده به این کتاب اشاره می‌‌کند.( م.)

[9]. Khedivsal Family

 این عنوان حاکمانی بود که از طرف دولت عثمانی بر مصر بین سال‌های 1864 -1914 حکومت می‌‌کردند. (م.)

[10]. pious

[11]. G. Zeidan

[12]. Radical

[13]. Pan ـ Arabissm

[14]. Pan ـ Islamism

[15]. M. M. Musa

[16]. A. Al ـMuhafza

[17]. H. Sharabi

[18]. synecreticist

[19]. M. J. Al ـAnsari

[20]. Shura

[21]. Al ـ Shawkani

[22]. Alusis, mahmoud

[23]. Shukry

[24]. M. A. Al ـSanusy

[25]. Al ـ Mahdi

[26]. M. ben A. al ـMahdi

[27]. Ibn Al ـ Salah

[28]. Renan

[29]. A. Al ـ Nadim

[30]. Ch. Arsalan

[31]. Adib Ishak

[32]. Orabi

[33]. Turks

[34]. Coupdetat

[35]. Al ـ Sayadi

[36]. R. Al ـ Azm

[37]. A. Al ـ Maghribi

[38]. T. Al ـ Gazairi

[39]. A. Al ـ Zahrawi

[40]. S. Al ـQuasimi

[41]. G. Al ـQuasimi

[42]. A. Ben. Badis

[43]. A. Al ـ Ibrahimi

[44]. A. Al ـ Fasi

[45]. A. Ben Ashour

[46]. A. Khan

[47]. A. Ali

[48]. integrism

[49]. fundamentalism

[50]. Fatherland

[51]. A. Mubarak

[52]. A. F. Zaghloul

[53]. S. Zaghloul

[54]. A. L. alsayed

[55]. M. H. Heikal

[56]. M. Fahmy

[57]. T. Hussein

[58]. Christian Voltaire

[59]. Kh. Al ـ Tunsi

[60]. Medhat Pacha

[61]. R. Hassoun

[62]. F. Marrash

[63]. G. D. Al ـ Halabi

[64]. N. Al ـ Yazigi

[65]. B. Al ـ Bustani

[66]. I. Al ـ Yazigi

[67]. N. Azouri

[68]. S. Al ـ Bustani

[69]. N. Fares

[70]. Arab League

[71]. League of the Arab Nation

[72]. S. Al - Husari

[73]. M. Aflaq

[74]. the Arab Socialist Renaissance Party

[75]. New Wafd Party

[76]. New Destour Party

[77]. Kh. M. Khaled

[78]. K. Amin

[79]. integrism

[80]. Sh. Shmayel

[81]. Buchner

[82]. F. Anton

[83]. Life of Jesus

[84]. Origins of christianity

[85]. Y. Sarrouf

[86]. A. Al ـ Rihani

[87]. N. Haddad

[88]. S. Musa

[89]. Weissmen

[90]. I. Mazhar

[91]. Z. N. Mahmoud

[92]. subjectivity

[93]. F. Zakaria

[94] . Reichenbach

[95]. Tawil

[96]. Qasim

[97]. Iraqi

[98]. Spinozism

[99]. Hegelianism

[100]. Imam

[101]. O. Amin

[102]. Z. Arsouzi

[103]. intuitionism

[104]. consciencism

[105]. Jowaniya

[106]. immanentism

[107]. Rahmaniya

[108]. W. Wahab

[109]. A. M. Mosharafa

[110]. M. Nazif

[111]. H. Tukan

[112]. Z. N. Mahmoud

[113]. A. Sabra

[114]. Abu Rayan

[115]. M. Th. Al ـFindi

[116]. F. Zakaria

[117]. M. Zeidan

[118]. S. Qonsou

[119]. Grace

[120]. predestination

[121]. transcendence

[122]. anthropomorphism

[123]. Y. Karam

[124]. Ch. Malek

[125]. G. Sh. Anawati

[126]. equilibrium

[127]. Y. Heweidi

[128]. S. Alexander

[129]. R. B. Parry

[130]. deductive

[131]. inductive

[132]. formalism

[133]. empiricism

[134]. Z. Ibrahim

[135]. A. Badawi

[136]. H. Muruwa

[137]. Critique of Arab Mind

[138]. literalism

[139]. Modernization Of Arab Mind

[140]. H. Sa’ab

[141]. Critique of Epistemological Mind

[142]. M. Arkum

[143]. A. Al ـKhatibi

[144]. A. F. Khesheim

[145]. T. Tizini

[146]. S. G. Azum

[147]. Lahbabi

[148]. Bergson

[149]. Mounier

[150]. H. Jait

[151]. specificity

[152]. occasionalism

[153]. M. Al ـ Siba’i