

نظریه‌های جامعه‌شناختی مدرنیته، روشهای خاصی را برای نظریه‌پردازیهای متجددانه در باب اسلام فراهم آوردند. با وصف این، من خود را به شرح نمونه‌هایی از مفهوم علمی و عملی مدرنیته اسلامی در آثار فضل‌الرحمان محدود می‌کنم و در حاشیه، نگاهی به فلسفه‌های رهایی‌بخش مالک بن نبی و علی شریعتی خواهم انداخت. البته من به موازات کندوکاو در نسبت مبهم میان دین و مدرنیته، مفهوم مدرنیته اسلامی را هم با این پرسش که چرا نسبت دادن بنیادگرایی به آن جایز است، بررسی خواهم کرد. من در سه حوزه عقلانیت اسلامی، خودسازی اسلامی^۵ و نظم اجتماعی اسلامی^۶ بحث را مطرح خواهم کرد و این سه حوزه، همان حوزه‌هایی است که متجددان مسلمان خود را با آن در معرض آزمون قرار داده‌اند. اما بحث را نخست با موضوع نظم آغاز می‌کنم.

مدرنیته و بحران نظم اجتماعی

ما هنگام سر و کار داشتن با جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی اسلام، باید بدانیم که نگرش جامعه‌شناختی به مدرنیته با مسأله نظم و بحران در جامعه مدرن پیوندی ناگسستن دارد. قاطعترین دیدگاههای عام‌گرایانه در باب مدرنیته هم (مانند نگرش لویی دومون^۷) از این فکر که مبحث نظم در جامعه جدید حلقه تکمیلی رابطی بین برداشتهای

اسلام و پیدایش

مدرن و ماقبل مدرن است، دفاع می‌کنند. این امر نشانه یک دگرگونی آشکار در نگرش به مدرن‌سازی^۸ است. اگر یک عنصر مکمل و رابط میان مدرنیته و ماقبل مدرنیته وجود داشته باشد، پس تعارض موجود در کار به قالب ریختن مفهوم نظم در چارچوب مدرنیته هم دقیقاً میان این دو قطب مکمل واقع می‌شود. چنین تعارضی یقیناً در نظریه‌های قاطع و مرسوم نظم و مدرنیته هم وجود دارد. از این رو، چنین تعارضی در بحث از اسلام و مدرنیته هم وجود خواهد داشت.

با وجود اینکه گرایش اصلی فضل‌الرحمان مطالعه نظم و مدرنیته در محیطهای فرهنگی غیرغربی بوده است، اما باید دانست که خود او نیز دستخوش محدودیتهای، تعارضها، توافقهها و تخصصهای مفهوم غرب‌انگاران مدرنیته بوده است. از این جهت یا باید به دنبال درک یک مفهوم ماهیتاً و ذاتاً غربی از مدرنیته بود که از قانون و اخلاقیات (غربی) غیرقابل انفکاک است یا باید به دنبال یک مفهوم کارکردی تعمیم‌گرا بود که در آن اخلاقیات، مستلزم یکپارچه کردن جهانهای تفکیک شده کنش اجتماعی و توجیه ضرورت نظم است. هابرماس و پارسونز صرفاً مهمترین پیش‌تازان این دیدگاههای متفاوت نسبت به اخلاقیات و نظم در باب مدرنیته هستند. اما هر دو دیدگاه از «ویر» مایه می‌گیرند و این همان تناقض وبری میان عقلانیت ابزاری و ذاتی است که بر ابهام مفهومی مدرنیته دلالت می‌کند. به نظر می‌رسد که در این شکل از اندیشه، انتقال تأکید از روی کنش معطوف به اخلاق بر روی کنش معطوف به فایده به صورتی تناقض‌آمیز مستلزم یکپارچگی مجدد



اشاره:

من در این مقاله به ارزیابیهای جدید درباره نسبت اسلام و مدرنیته می‌پردازم. بحث ضمنی من این است که این ارزیابیها، در عین حال که به شکلی آشکار توجیه‌گر بنیادگرایی اسلامی‌اند، از لحاظ ایدئولوژیکی غرب‌انگارانند.^۱

من در جای دیگری اشاره کرده‌ام که کاربرد عام مفهوم مدرنیته، خصیلت دوپهلوی این مفهوم را که به منشأ آن در مسیحیت و کلام مسیحی باز می‌گردد، از نظرها پنهان داشته است. نگرش غرب‌انگاران به مدرنیته، متضمن تمایلات دینی است، اما این تمایلات به هنگام مواجهه با فرهنگهای غیر غربی، مورد انکار قرار می‌گیرد. «بنیادگرایی» هم به همین صورت به قالبهای مفهومی مبادی و اصول فرهنگی «بیگانه» ریخته شده است. مشکل دیگر در ارتباط با ارزیابیهای غربیان این است که آنان در مقایسه با تأکیدی که بر فهم اسلام دارند، از تأکید بر درک مدرنیته بازمانده‌اند. در اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰، نسلی از متجددان مسلمان پدیدار شدند که گرایششان گسترش یک موضع متجددانه از درون اسلام بود. این نسل، بازتاباننده دیدگاههای متجددان مسلمان اولیه، نیازهای در حال تحول و نگرشهای رهایی‌بخش این دورانند. بنیادگرایی، این دیدگاه متجددانه را به طور کلی ناپایده گرفته و آن را با سکوت کنار گذاشته است.

در این مقاله من می‌خواهم مواضع واحد، و در عین حال مستقل از هم، سه نماینده این نسل متجدد، یعنی «فضل‌الرحمان»، «مالک بن نبی» و «علی شریعتی» را نشان دهم. اینان با سرمشق قرار دادن اصول

جهانهای عاطفی و وظایف اخلاقی است و به فضایی که در آن ارزشهای اخلاقی شکل می‌گیرند، اهمیت نوینی می‌بخشد. به این ترتیب می‌توان گفت مصداق بارزتر این تناقض کشورهای هستند که دولتهای استعماری یا غیراستعماری آنها (که پیش از دوره حکومتهای جدید بر سر کار بودند)، قوانین رسمی را در غیاب نهادهای مقبول، تحمیل کرده بودند. این امر، مرز میان قوانین «بیگانه» و از خارج اقتباس شده را با ارزشهای اخلاقی اصیل نشان می‌داد و جست و جو برای یافتن قواعد و تنظیمات بومی را از خلال شکل‌های اصیلی که از لحاظ فرهنگی تداوم داشتند، ترغیب می‌کرد. بنابراین در واقع هر دو نگرش به نوسازی، یعنی دیدگاه کارکردی برون‌نگر^۱ و دیدگاه ذاتی درون‌نگر^۲ در مقام عمل مؤثر بوده‌اند. پس هر دو نگرش از جهت مباحث جاری در باب اسلام و مدرنیته اهمیت دارند و هر دو نیز بیشترین تأثیر را در ظهور تجددگرایی اسلامی داشته‌اند. به علاوه موضوع مهمتر این است که به نظر می‌رسد برآمدن متجددانی چون مالک بن‌نبی، علی شریعتی و فضل‌الرحمان را باید از میانه چنان تعارضی فهمید. اینان در کنار تلاش برای برقراری پیوند میان کارایی داشتن اسلام و مدرنیته می‌کوشید با بازپیرایی جهان عاطفی و وظایف اخلاقی، میان این دو، نوعی هماهنگی برقرار سازند. آنان از خلال این کوشش، بنیانهای یک برنامه اسلامی ویژه را برای مرتبط ساختن

حوزه اسلام اخذ شده‌اند^۳. با وجود این او معتقد است که مدرنیته طرح ریزی شده غرب، فضای اجتماعی غیر غربی حوزه اسلامی را تغییر خواهد داد و این خطر را در بر دارد که به خاطر وجود یک نگرش «بیگانه» غیر غربی، نتایج ناروا و سستی اخلاقی به بار آورد. نظریه اجتماعی فضل‌الرحمان تماماً در سه موضوع خلاصه می‌شود: نخست، نقد رهبری دینی رسمی و سنتی و تفسیر شعایر گرایانه‌اش از قرآن، دوم، باز تفسیر پویایی از قرآن که مفهومی دنیوی و جاودانه از خداوند به دست می‌دهد؛ و در نهایت از نو بنا کردن فایده‌انگاری اخلاقی در اسلام.

از نظر فضل‌الرحمان آشکار است که شیوه درک عالمان دینی از مدرنیته موجب درهم ریختگی فکری ایشان می‌شود زیرا آنان مدرنیته را صرفاً در چهره عقلانیتی جذاب و علم و تکنولوژی و آزادی و آزادیخواهی و فردگرایی می‌بینند. به نظر او چنین نگرشی به مدرنیته فاقد هرگونه دلیل و توجیهی مستقل از خود است. به همین دلیل وی معتقد است که چنین عالمانی صرفاً زمینه‌های اخلاقی حرکت بنیادگرایان متقدمی چون سلفیه و اخوان‌المسلمین را فراهم آورده‌اند. اما روش خود او در پی ریزی بنیادی اسلامی برای حقوق جدید، پیچیده و ضماًضد عرفی^۴ است. سرمشق او در این کار، این نظر است که عرفگرایی^۵ صرفاً تقویت‌کننده موضع بنیادگرایان و متصلبان^۶

● کنورگ اشتاوت ● ترجمه حسین قاضیان

مفهوم غیر غربی مدرنیته*

تحولات درونی جهان‌بینی اسلامی یا ماهیت پویای مدرنیته پی‌ریزی می‌کنند.

همان‌طور که درباره معضل کلی هدایت و اداره جامعه گفته شد، پرسش این بود که آیا اسلام می‌تواند در شرایطی که سازمان اجتماعی به غایت تنوع می‌پذیرد، در حفظ برخی از راه و رسمهای معیار شده زندگی عاطفی کارایی داشته باشد؟ پرسش سرنوشت سازتر این بود که آیا حوزه دین و اصول اخلاقی و احکام اسلامی می‌تواند با فایده بخشی اجتماعی هماهنگ شود؟ و وحدت و همزیستی پویایی را که اغلب با تعارض ساختها و شیوه‌های مدرن و ماقبل مدرن سرو کار دارد، مقبولیت بخشد؟

در نظر فضل‌الرحمان، از آنجا که حقوق سنتی اسلامی را یک طبقه ظاهراً گذشته‌گرای رهبران مذهبی رسمی - سنتی جامعه عمل پوشانده‌اند، این مجموعه حقوقی خود به یک مانع برای انسجام اجتماعی تبدیل شده است. به همین جهت او از بازگشت تفسیری به قرآن دفاع می‌کند و به دنبال نقد فقه و کلام سنتی است؛ فقه و کلامی که به نظر او مغایر اسلام و تعالیم اسلامی‌اند. فضل‌الرحمان این موضوع را به منزله نوعی دوراهی میان مدرنیته اسلامی و اسلامی کردن ساخته‌های عرفی مدرن^{۱۱} قلمداد می‌کند. به نظر او تنها راه واقعاً ممکن و عملی که ضماًضد از نظر اجتماعی، مطمئن و از نظر فکری درست باشد «کوشش برای استخراج مستقیم قوانین از قرآن» یا «اسلامی کردن محتوای قوانین و نهادهایی است که بدون چون و چرا از خارج از

است. به نظر فضل‌الرحمان این اسلام نیست که جهان را از بند ناکامی غرب می‌رهاند. او از این نظر دفاع می‌کند که نظام فرهنگی غرب می‌تواند کار «یک فرهنگ مطلوب را برای تمامی ابنای بشر» به انجام رساند و بی‌هیچ واهمهای «خود را بر تمامی فرهنگهای دیگر تحمیل کند». به نظر او نه عرفگرایی غربی و نه پاسخهای متجددانه رهبران مذهبی سنتی، هیچ یک نمی‌تواند مبنای یک طرح درونی برای مدرنیته اسلامی قرار گیرد. راهی که خود او مایل است به جای این راه حلها اتخاذ کند، باز تفسیر اسلامی، انتقادی و تاریخی قرآن است. اگر کسی از مضمون کلامی اندیشه متجددان متقدم پرسش کند، در برابرش می‌توان پاسخ «گیب» را قرار داد. به نظر گیب «این مضمون را می‌توان در مباحثات و مجادلات علما بر ضد رواج عرفگرایی منعکس دید» که یقیناً مناسبتر از کتابها و مقالات کنونی اندیشمندان متجدد است. فضل‌الرحمان مطمئناً می‌خواست با طرح مدرنیته کلامی خود نقطه ختامی بر این وضع بگذارد. دیدگاه فضل‌الرحمان این است که ما از یک سو باید بدانیم آموزش و پرورش عرفی (سکولار) و تجربه زندگی اجتماعی غربی چندان تأثیری در به هم ریختن پذیرش مبنای تعالیم کلامی اسلام نداشته است. از سوی دیگر هم باید دانست که نگرش مرسوم گشودن درهای کلام اسلامی بر روی عقلگرایی غربی هیچ حقیقتی برای مؤمنان در بر نخواهد داشت. هر گونه تلاشی در جهت رفع این خلأ و برای به قالب ریختن یک طرح تجددگرایی

اسلامی، ناچار باید در صدد ترسیم یک پاسخ اسلامی غیر غربی خاص، و بازآفرینی سبک اندیشه و زندگی بر آن اساس باشد. «گیب» یک نوع «گرایش دوگانه» را در جهان اسلامی می بیند که به خاطر اقتباس «ارزشهای اومانیستی یا غیراومانیستی ای که در تمدن غرب متجلی شده» پدید آمده است، اما از نظر فضل الرحمان این دوگانگی را می توان از زاویه «یک تعارض جدید که وارد تفکر اسلامی شده است» یا به بیان دقیقتر، از زاویه «مسائل نظری نوین» بیان کرد. این، مسأله بنیادین نظم زندگی و نگرش اخلاقی مرتبط با آن است. اگر اسلام از تعبیر دوباره اصول اخلاقی خود برحسب ارزشهای اجتماعی، یکسره سرباز زند و هر نوع فایده انگاری را در اخلاقیات منتفی بداند، آنگاه این پرسش پیش می آید که آیا اصولاً هیچ نوع مدرنیته ای (از قبیل نظم اجتماعی انسان مدرن) در قلمرو تعالیم اخلاقی و فلسفی خاص مسلمانان قابل حصول است؟

جزم گرایان سنتی با پافشاری بر تقدس نهادهای اجتماعی سنتی، قاعدتاً در صف مقابل کسانی قرار می گیرند که در عین حال که نگران دیانت خود هستند اما از طرفی هم شاهد معارضه تکالیف عملی با جهان مدرنند و (از این رو) مایلند موضوع تغییر نهادهای اجتماعی اسلامی را به بحث بگذارند. به نظر «گیب» تجددگرایان دست به کار بازیابی بنیادهای عقیدتی شده اند، در حالی که فضل الرحمان، مالک بن نبی و علی شریعتی در واقع به یک برنامه سرنوشت ساز و تعیین کننده روی آورده اند. با وجود این می توان ملاحظه کرد که فضل الرحمان در نگرش محققانه، مصلحت گرایانه و انگلیسی مآب خود، از لحاظ تأکید و توجه، با پیروان «الهیات رهایی بخش» یعنی بن نبی و شریعتی اختلاف دارد، چه اینان به خاطر تحصیلشان در فرانسه، میراث بر نوعی دلبستگی شدید به نقد فلسفی مدرنیته اند.

فضل الرحمان علاوه بر انتقاد از انحصار سطحی نگرانه علمای متحجر در (کار تفسیر) نصوص، مدافع بازسازی توانمندان جامعه بر مبنای ارتباط معقولی با مفهوم اسلامی وجود خداوند است. فضل الرحمان با توسل به مفهومی از خداوند که در قیاس با دنیا، جاودانه است، خود را به نوعی نگرش جوهرآ اسلامی به مدرنیته مقید ساخته و عرفگرایی را دشمن آن قلمداد می کند. شاید لازم است در اینجا اشاره کنیم که فی المثل رحمان با قاطعیت نشان می دهد که فرد سکولار برای عمل سیاسی - اجتماعی نیازمند توسل به یک بنیان اخلاقی است، اما شیوه (خود) او انتقال این بنیان به (حوزه) زبان کلامی است. در واقع، این تلقین میان شیوه های همکنشانه دکارتی^{۱۵} و پرورش دینی ضدغربی است که منشأ طرح مدرنیته اسلامی شده است؛ مدرنیته ای که تا حد زیادی به بنیادگرایی آسیب می رساند. مثلاً رحمان با پیروی از پراگماتیسم ابزاری^{۱۶}، توحید را از زاویه مساوات طلبی مدرن تعریف می کند. به بیان او «از نظر قرآن، توحید فقط هنگامی معنی دار است که نتیجه اخلاقی آن، برابری بنیادین نوع بشر باشد. در غیر این صورت توحید معنای خود را از دست می دهد و در واقع بدل به یکتاپرستی محض می شود.» رحمان نیز، درست به سبک و سیاق بازسازی جامعه شناسانه «اقبال» از اسلام، از این سخن می گوید که «اسلام اساساً یک دین اجتماعی است» و هدف اصلی قرآن، ایجاد یک نظم اخلاقی - اجتماعی است.

رحمان جامعه را بسان یک تأسیس و نهاد الهی می نگرد و امروزه چنین تصویری از جامعه به طور گسترده ای مورد قبول مسلمانان بنیادگرا قرار گرفته است. و سرانجام، رحمان فکر تجدید حیات فایده انگاری

اخلاقی در اسلام را به باد انتقاد می گیرد، زیرا می اندیشد که این گرایش، همان موضع سلطه گرانه مسلمانان اولیه در متصرفات و عرضه داشت نوعی جزم است. همین تمایلات جامعه شناسانه و روشهای دکارتی را می توان از آثار بن نبی و شریعتی هم دریافت. قرآن برخی از اصول اساسی سازمان اجتماعی را، از قبیل عدالت اجتماعی، تعاون، برادری، ایثار و از خودگذشتگی به خاطر مصلحت جامعه، بیان کرده است. بنابراین جهتگیری اسلام نسبت به برابری اینای بشر، یک جهتگیری معنی دار، صریح و قاطع است. و این همان نقطه ای است که با یک نگرش این جهانی، قلمرو اسلام فایده انگار می تواند از آنجا آغاز شود. نیل به چنین جامعه مفروضی، مستلزم ایجاد نهادهای کارآمد است و این نهادها، ابزارهای مناسبی را برای تحقق ارزشها و آرمانهای اجتماعی فراهم می آورند. «جامعه ای که اسلام تصویر کرده است یک جامعه کاملاً هدایت شده است نه یک جامعه به خود واگذاشته و فراموش شده چون «جامعه مرفه» غرب معاصر^{۱۷}. عدالت اجتماعی در اسلام به معنی یک التزام جدی اجتماعی است.» از این دیدگاه اسلام باید عملاً به بافت اجتماعی مدرن شکل بدهد. ساده لوحی است اگر عنوان شود که ضدیت فضل الرحمان با عرفگرایی، مبتنی است بر سوء تعبیری از برداشت اخلاقی و ظریفانه «گیب» از مدرنیسم و پیام او که «روح کرامت و حس اخلاق باطنی یا «ندای وجدان» را زنده نگهدارید». البته در تلاشی که فضل الرحمان برای «استخراج مستقیم قوانین از قرآن به شیوه ای واقعاً عملی که ضمناً از نظر اجتماعی مطمئن و از نظر فکری درست باشد» به خرج می دهد، درک نارسایی از عرفگرایی و غیراخلاقی بودن یافت می شود. این همان نقطه ای است که روش او برای «اسلامی کردن محتوای قوانین و نهادهایی که بدون چون و چرا از خارج از حوزه اسلام اخذ شده اند» با حرکت فعلی بنیادگرایی از مدرن کردن دین به سوی اسلامی کردن مدرنیته تلافی می کند.

البته خود او می اندیشد که دنبال کردن نظری این مباحث متضمن تعبیری مجدد و انتقادی از اسلام است بی آنکه به معنی برانداختن مدرنیته به مدد دین باشد. او به دنبال «عرضه شایسته اسلام بود به نحوی که برای فکر مدرن قابل قبول و معنی دار باشد.» اما ضدیتش با انسانگرایی جدید و عرفگرایی که در آثار بعدیش بیشتر آشکار می شد، امروزه به صورت تلویحی و خارج از اختیار در حوزه مباحثات بنیادگرایانه رواج یافته است. از این رو ما جداً باید توافق نمانگفته شرق شناسان و متکلمان مسیحی که اغلب تأثیر بنیادین کاربرد عقلگرایی را در اسلام دست کم می گیرند، رد کنیم. فضل الرحمان می دانست که کاربرد افراطی عقلگرایی اسلامی او به این معناست که «اگر فقه و کلام اسلامی بخواهند با بازسازی و تدوین مجدد، خواسته های انسان و جامعه مدرن را با توجه به تأثیرات اخلاق زدایانه و نیهیلیستی این عرفگرایی خشک و بن روح برآورده سازند، ناچار باید به الزامات بنیادی تری تن دهند. به عبارت دیگر در این بازسازی جدید، عواطف اخلاقی و مذهبی باید جایگاه شایسته ای داشته باشند و به عنوان عناصری وحدت بخش به آن منضم شوند.»

میراث خرد و عقلانیت اسلامی^{۱۸}
 آیا چیزی به نام «عقلانیت اسلامی» وجود دارد؟ خداوند به میزان جد و جهد بشر معنی دار می شود و با آن متناسب می افتد؛ خداوند کلیت وجود و جوهر چیزهاست، از طبیعت گرفته تا انسان. بنابراین

در فکر غربی ترسیم یک موضع عقلانی برای بشر، با توجه به چنین مفهومی از خداوند، دشوار است، زیرا به نظر می‌رسد که مختار بودن خداوند با موضع عقلانی و قائم به ذات (خود بنیاد^{۱۱}) انسان بدرون در تناقض است. فضل‌الرحمان با اذعان به اینکه نظم عالم مستلزم جاودانگی خداوند است به دنبال خط مشیی است که اصول عقلی برای درک نظم و دگرگونی در آن جایی داشته باشد.

اصل سخن رحمان معطوف به فرآیند درونی عقلانی شدن جزمها، نهادها و جهان‌بینی اسلامی در جریان جنبشهای اجتماعی - مذهبی قرون هجدهم و نوزدهم است. این جنبشها با آنچه دو قرن پیشتر در حوزه مسیحیت رخ داده بود، یعنی تجلی یافتن روح آزادی جدید، قرابت بسیار داشتند. اقبال لاهوری، پیش از فضل‌الرحمان، این فرآیند را «پروتستانتیزم» نامیده بود. البته عنوان عقلانیت و پروتستانتیزم اسلامی حاکی از سلیقه شرق‌شناسان و جامعه‌شناسان در سالهای اخیر بوده است، گرچه چنین تعبیراتی را می‌توان صرفاً حاصل تأثیر متقابل فرهنگ اسلامی و غربی قلمداد کرد. اما در نظر اقبال و رحمان، جنبش پروتستانی اسلام، حاصل یک واکنش اساساً اسلامی در قبال زوال و انحطاط سنت‌گرویی^{۱۲} و احیای دوباره عقلگرایی اسلامی بر مبنای اجتهاد و تفسیر آزادانه قرآن بوده است. به علاوه، اینان معتقد بودند که برخلاف روح آخرت‌گرایانه (نگرش) روحانیت متحجر، متصوفه توانسته‌اند زهد و آزاداندیشی و معنویت عقلگرایی را با همدیگر آشتی دهند. دیگر آنکه آنان می‌گفتند که عقلگرایی تجلی یافته در این جنبشها، عصبانی علیه ضعفهای سنت‌گرویی شعایر گرایانه است؛ سنت‌گرویی که در زمانه ثنور و سستی و هجوم بیگانه، از قرن پانزدهم به این سو مجبور بوده است پاسدار همسانی و یکنواختی زندگی اجتماعی باشد. مطرح شدن ادعای همگرایی و سازگاری بین عقل و وحی، مولد پویایی وحی در اسلام به عنوان سرچشمه شکوفایی فردی (فردیت) است. با چنین نگرشی، روح و گوهر وحی، انسان خودمداری را می‌پرورد که مقصودش برانداختن جامعه کاملاً سازمان‌یافته شرقی به منظور استقرار اصولی معنوی است. جنبشها و مکاتب نوخواه، حتی مدتها پیش از آنکه مدرنیسم غربی بر خوردی با اسلام داشته باشد، از لحاظ رسم و سنت معنوی خود به پروتستانتیزم شباهت داشتند. این جنبشها و مکاتب، مدعی عقلگرایی، زهد دنیوی معطوف به معنویت، حریت و آزادمنشی و فردیت بودند و آنها را از جمله اصول اصیل اسلامی قلمداد می‌کردند. از بطن نگرش همین جنبشهای اجتماعی اسلامی بود که اقبال، این مسلمان متجدد، دست به کار تدوین اصول بازسازی مدرن اسلام شد.

سنت‌گرایان، مدتها هر اشاره‌ای را به گرایشهای عقلی‌گرایانه در اسلام با این عنوان که چنین گرایشی «شائبه»های یونانی یا غربی به همراه دارد، مردود می‌دانستند. با این حال، همراه اقبال، جریان جدیدی پدید آمد که به دنبال برقراری پیوند میان فلسفه اصالت وجود (= اگزیستانسیالیسم)، فلسفه اصالت پویایی (= دینامیزم) و شهودگرایی اسلامی با جریانهای انتقادی فرهنگی در اندیشه غربی بود. فضل‌الرحمان که کوشش خودش را در زمینه برقراری سازگاری میان اسلام و پراگماتیزم عقلانی مقدم می‌شمارد، اقبال را به خاطر کوتاه‌نیش در «آشتی دادن میان خرد و پویایی (= دینامیزم)» سرزنش کرده و استدلال می‌کند که غایت‌مندی عقلی^{۱۳} که اقبال می‌خواهد از آن دفاع کند با دنیای بی‌غایت و هدف (= نامعقول) متعارض است. این مجادلات، بی‌تردید گواه آشکاری بر قصد رحمان در انتقاد مستدل از

نامعقولیت^{۱۴} برگزینی است که از طریق اقبال بر متفکران اسلامی تأثیر گذاشته است.

البته اقبال از جهت برخی استنباطهای مدرن پیشگام است. از جمله او معتقد بود که «نفس» (روح) تنها واقمیت این جهان است. اقبال از طریق تاملات عقلانی در باب نبوت و قلمداد کردن آن به عنوان شکل اولیه‌ای از خودآگاهی مدرن، مفهوم اسلامی ویژه‌ای از خرد را تقویت می‌کرد که شامل شیوه‌های ناعقلانی کسب آگاهی و دانش هم می‌شد. با این همه، او بی‌تردید از امکان عدم موفقیت این سنخ از مدرنیسم آگاه بود و به ضعف جمع کردن و سازگار کردن این مدرنیسم با خلوص قرآن به منزله کلمات خداوند و با تعالیم اسلامی به گونه‌ای که سنت‌گروان عرضه می‌داشتند اذعان داشت. گیب که شرق‌شناسی نوین بود، از این گونه چاره‌جوییها به خشم آمده آنها را به منزله کوششهای عقیم و بی‌ثمر برای حاشیه‌زنی فرهنگی به باد استهزاء می‌گرفت و بر آن بود که «غبار توهّم» در اندیشه‌های اینان مسیر تلاشهایشان را تیره و تار کرده است. از نظر گیب بحث از یکپارچگی فکری اسلامی چاره‌ساز نیست و تا حد زیادی خطای بزرگ همه اندیشه‌های مدرن را هم تحکیم می‌کند. به سخن دیگر، انسان می‌تواند



دین خود را انتخاب کند، هر چند هنگامی که با جامعه دینی تاریخی سروکار داریم، این انتخاب، نشانه خامی و جسارت معنوی محسوب می‌شود.

فردگرایی و سرشت «نفس» مدرن

شیوه قابل درکی که فضل‌الرحمان در تفسیر و تفهیم مدرنیته اسلامی به کار می‌گیرد، امروزه به تدریج در بحثهای بنیادگرایانه در باب اسلامی کردن امور، مقبولیت می‌یابد. به این ترتیب، توصیفات او از منزلت فرد به عنوان محور اولیه و وظیفه و مسئولیت، عمدتاً نادیده گرفته شده است. فضل‌الرحمان، فرد را به منزله انسانی واگذاشته به خدا قلمداد می‌کند که در جایگاه تقوا قرار داده شده و مقدر شده است به خاطر حقیقتی والا ترا انجام وظیفه کند. او بنا را بر وجود تعارضی میان انسان و خدا و جامعه می‌گذارد. به عبارت دیگر به نظر او تقوا مفهومی پویاست و بخشی از نیروهای تحول‌ساز فرد انسان به شمار می‌رود. این تعارض ظریف که به مفهوم وبری تعارض شباهت دارد، حامل عنصری مترقی و پیش‌رونده در مدونیت اسلامی است که البته در برداشتهای بنیادگرایانه از مدرنیته حالت مغلوب دارد، و عمدتاً بر

مبنای یک تعبیر کلی از ماهیت اجتماعی نوع بشر بنا شده است. می‌دانیم که فضل‌الرحمان در ارتباط با مفهوم یگانگی مطلق خداوند در اسلام، بحث جالبی در باب مساوات^{۳۳} مطرح می‌کند که می‌توان آن را پاسخی به ادعای وبر در مورد منسوخ شدن بحث خداشناسی در اسلام قلمداد کرد. به نظر او توحید، مبنایی برای مساوات است. اما صرف نظر از نتایجی که توحید در زمینه عدالت اجتماعی - اقتصادی و عدالت معنوی به بار می‌آورد، مکمل بودن برابری و مسئولیت اجتماعی، منجر به تعارض میان حقوق فرد و نهادهای جمعی، بویژه دولت و قوانین چنین دولتی می‌شود. او تصوف را با توجه به تعبیر و تفسیر خاص هانری کربن، شورشی فردگرایانه علیه خصصت اجتماعی سنت گزوی رسمی می‌داند. او نیز همانند کربن، تصوف را واکنشی علیه دین اجتماعی تلقی می‌کند. از دید فضل‌الرحمان، این تعارض خلاق فرهنگی میان خدای قادر مطلق و انسانی که اختیار و انتخاب و مسئولیت در او به ودیعه گذاشته شده، موجد اعلی درجه صداقت اخلاقی است و احیای آن یک میزان و معیار مناسب اخلاقی علیه شعایر گزایی و خود برحقیقی خردورزی اسلام سنتی - رسمی به دست می‌دهد.

بنابراین عالم خلقت، مظهر یک نیروی ازلی پوینده است که همان هدفمندی و خیر است. در این دیدگاه، که تقدیر انسان با نوعی تکامل‌گرایی اسلامی پیوند خورده است، انسان، «تقدیر زندگی» خویش را خودش رقم می‌زند. هدف انسان باید تدبیر در آفاق و انفس و سیر در تاریخ و قوانین حاکم بر آنها باشد و سپس معرف حاصل را در خدمت خیر قرار دهد. غایت خلقت انسان این است.

مؤخره: بنیادگرایی اسلامی، نظرات فنی و روشهای بازتعبیر

میان بنیادگرایی و مدرنیته نوعی قرابت مبهم برقرار است. با اینکه در حوزه بنیادگرایی اسلامی تمایلات متعددی وجود دارد، اما همه آنها بنیادهای یگانگی و خودبنیادی تجدیدگرایی اسلامی را نادیده گرفته‌اند. بحثهای توجیه‌گرایانه دائمی در باب اسلام و لیبرالیسم، اسلام و دموکراسی، اسلام و پروتستانتیسم و عقلانیت، گرچه عزم پرداختن به جامعه‌شناسی مدرنیته داشته‌اند، اما به خاطر ابهامی که در ویژگیها و منشأ اولیه مدرنیته وجود داشته - و امروزه همین ابهام مستمکی برای سیاستهای بنیادگرایانه افراطی شده است - دچار مشکل شده‌اند.

رحمان، بن‌بسی و شریعتی ضد سکولارند. اینان به یک اندازه مخالف سنگریان فکری هستند که منصب رسمی - سنتی (دین) را بی‌عیب و نقص نشان می‌دهند... به علاوه، آنان سلطه معارف شهودی و نمادین و خودسازی را از طریق روشهای جمعی و صوفیانه از بین بردند. طرح مدرنیته اسلامی به دنبال امحای انحصار سنت‌گروان و به دست آوردن اختیار تفسیر مجدد «نص» بر اساس دیدگاههای عقل‌گرایانه، فایده‌انگارانه و کارکردگرایانه است، و از وجود تعارضات آشتی‌ناپذیر میان فرد، جامعه، وحی و حیطة خداوندی حمایت می‌کند و این تعارضات را خلاق، پویا و ابزاری برای پیشرفت و ترقی قلمداد می‌کند.

البته چنین وضعی، طرح مدرنیته اسلامی را بسیار آسیب‌پذیر می‌سازد. همان‌طور که نهضت سلفیه و اخوان‌المسلمین مصر، نسلهای اولیه متجددان مسلمان را غیرقابل دفاع تشخیص دادند، مبارزان بنیادگرا هم بر طرح خردمندانه مدرنیته اسلامی پیشی جستند؛ طرحی که یک انقلاب اصولی علیه ادعاهای رهبری رسمی - سنتی و اختیار باز

تفسیر آزادانه قرآن و برپایی مجدد جامعه آرمانی «امت» به منزله توافقی جمعی علیه پیچیدگی‌ها و غوامض نفس مدرن بود.

این دگرگونیها را باید در چارچوب وسیعتر جهانی شدن^{۳۴} فهمید. متجددان مسلمان مدتهای مدید درباره تقلیل اصول فرهنگ غربی به ساز و کارهای ابزاری و صوری محض و عمل بر مبنای ارزشها و عقاید موروثی به تأمل پرداخته‌اند. از هنگامی که غرب به شرق پا گذاشته همواره به واسطه یک نوع ساده‌سازی مفرط، به جنبه‌های مادی و فنی و ابزاری صرف تقلیل داده شده است. مدرنیته‌گرایی اسلامی، بویژه از جانب (جنبش) بیدارگری مصر، از این بابت که محصول این روند شناخته شده و (به نظر آنان) همه نظرات فنی‌اش را از فرهنگ غربی اخذ می‌کند، مورد انتقاد قرار گرفته است. در آنجاها که این نظرات فنی حضور یافته‌اند فقط زندگی جدید مادی را به زیر نفوذ خود نگرفته‌اند، بلکه درواقع جوانان مسلمان، امروزه به صورت چشمگیری آموزش دینی و حتی در برخی موارد نیروی دینیشان را از نوشته‌های متخصصان اروپایی اخذ می‌کنند. بن‌بسی این امور را «فنون (شیوه‌های) دکارتی، قلمداد می‌کند».

من با این مقاله قصد دارم گامی به پیش بردارم، بدین معنی که می‌خواهم شواهدی از سمت و سوی جنبه ابزاری این بازسازی فرهنگی را در عمل ارائه دهم. طرح موضوع فایده‌انگاری منجر به نوعی ماهیت‌گرایی اخلاقی و دینی می‌شود و مفهوم خدای مطلقاً مختار، و هم‌نوعی جمعی را مجدداً تثبیت می‌کند. دستاورد خرد نیز، باور به ناعقلانی بودن زندگی را در دنیای مادی تقویت می‌کند. فضل‌الرحمان و متجددان هم‌عصر او به تمدنی اسلامی باور دارند که تناقضات و تعارضات درونی جریان مدرن را پشت سر می‌گذارد. من به جنبه موقتاً مخرب چنین خط مشیی اشاره کردم.

البته خود من راه‌حلی برای عرضه ندارم. اما جامعه‌شناسان کماکان موظفند تأثیر کاربست «شیوه‌های دکارتی» را در مورد اسلام مورد مطالعه قرار دهند تا بتوان در این جهان به هم پیوسته، الگوهای جامعه‌تری از مفهوم‌سازی مدرنیته را در میان غیر غربیان ترسیم کرد.

من تاکنون کارها و تأثیرهای معکوس مدرنیته‌گرایی اسلامی را مورد تأکید قرار داده‌ام. بنیادگرایی، فرزند ناقص‌الخلقه و عوام‌پسندانه مدرنیته‌گرایی اسلامی است. جهانی شدن، صورتهای مدرن (به) خوداندیشی^{۳۵} و اصالت را به منزله ابزارهای بازسازی فرهنگی تحمیل می‌کند. به این ترتیب جهانی شدن، تأثیرهای واسطه‌ای مدرنیته و جریان بازسازی فرهنگی را عرضه می‌دارد و این امر یک حوزه مهم بحث و تحلیل را بر اسلام تحمیل می‌کند که هم جامعه‌شناسان غربی و هم متفکران تجدیدخواه مسلمان این جریان را، به اشتباه، از خصوصیات درونی اسلام قلمداد کرده‌اند.

درک جامعه‌شناسان غربی و متجددان مسلمان از بنیادگرایی اسلامی، خواه به عنوان یک نیروی ترقیخواه یا ضد ترقی، به علاوه عقاید غرب‌انگارانه رایج در این باب که گویا جریان عرفی شدن^{۳۶} مترادف با افول دین است، باعث دشوارتر شدن فهم اهمیت «رسانس اسلامی» شده است. نظریه‌پردازان سنتی مدرن‌سازی نتوانسته‌اند از عهده مشخص کردن تمامی فرآیندهای تمایز یافتگی اجتماعی برآیند و تغییرات باقی‌مانده اساساً ریشه در رابطه میان سلسله مراتب دارند و بازسازیشان به رابطه مکمل خاصی بین جهان‌بینی و پذیرش نقشهایی بستگی دارد که هر فرهنگی آنها را پرورش می‌دهد. لویی دومون نشان داده است که نوسازی غرب‌انگارانه بر مبنای پارادوکس مکمل بودن

رابطه میان تمایز یافتگی اجتماعی و مساوات بنا شده است. به این ترتیب مشخص می‌شود که عدم تساهل یکپارچه علیه فرد «منکر» او را در کانون پنهان مجادلات سیاسی - اجتماعی و بازسازی غرب‌انگارانه قرار می‌دهد. مطمئناً این موضوع در اسلام متفاوت است. در اسلام، «منکر» با نوعی رواداری و تساهل ملایم به خود واگذاشته شده و از کانون جریانهای سیاسی - اجتماعی کنار گذاشته می‌شود. به نظر می‌رسد راهبردهای سیستمی مبتنی بر تنوع هدفها و کارکردها، چون انگلی بر روی رغبت به فرهنگ و جهان‌بینی‌های منسجم به زندگی خود ادامه می‌دهند؛ جهان‌بینی‌هایی که - به گفته ویر - قطعاً متکی بر همان آرای هستند که انسان را زیر نفوذ خود دارند.

بنابراین، گرچه مدرنیته نمی‌تواند جان‌نشین چنین دیدگاه‌های منسجم و جهت‌داری شود، اما مستلزم یک شیوه قطعاً ضروری برای بازآفرینی این دیدگاه‌هاست.

هدف من در این مقاله، ترسیم مکمل بودن اجتماعی تفکیک و تعمیم در بحث‌های جاری در باب اسلام و مدرنیته و پیدایش این مفاهیم است. من کوشش‌های شرق‌شناسان را برای تنظیم مسأله اسلام و مدرنیته در ذیل تعارض میان یک نظام عقیدتی ماقبل مدرن و ساختهای فاقد معنی و در عین حال نیرومند مدرنیته عمداً نادیده گرفته‌ام. من در جای دیگری مسأله بی‌معنا بودن تعارض ماقبل مدرن با مدرن را به عنوان موضوعی اقتباس شده از روی مسأله جدید نظم اجتماعی مورد بحث قرار داده‌ام. جامعه‌های غیر غربی نیز همانند غرب، امروزه با مسأله نظم اجتماعی مواجه‌اند. دلمشغولی من، دنبال کردن تأثیر مدرنیته بر روی فرهنگ‌ها به عنوان ملغمه‌ای از نظام‌های معیار شده رفتار بوده است. با توجه به مرزبندی‌هایی که میان تمدنهای شرق و غرب وجود دارد، درباره این تأثیرها، نوعی تعارض به چشم می‌خورد. شیوه اسلام در مهار غرایز و عواطف افراد به همسان‌سازی موفقیت‌آمیز جهانهای عاطفی با توجه به قلمروهای ساختی متنوع، بستگی دارد. ما طبعاً با تلقی‌های غیر غربی از مفاهیمی سر و کار داریم که می‌تواند جایگزین طرح منفرد معنای فرهنگی شود و به کثرت شیوه‌های مدرن تسری داده شود. با توجه به این نکات، ما می‌توانیم این نظر رایج را که دین اسلام با همسان‌سازی مخالف است، قاطعانه مردود بدانیم. لازم است کارهای جامعی را که در سطح ترسیم عقلانیت صوری و شیوه‌های بازسازی شروع شده (و به عکس موجب پیش آمدن پرسش‌هایی درباره «تمایز» در محتوا شده است) دنبال کنیم. از همان آغاز حرکت، نوعی تأثیر و تأثر متقابل فرهنگی برقرار بود که جنبه‌های صوری و نه محتوایی را در صف مقدم این همسان‌سازی کلی قرار می‌داد. ظهور مسحورکننده بنیادگرایی اسلامی، صرفاً یکی از تجلیات این جریان است. به این ترتیب باید گفت که مدرنیته به دلیل اصول و ارزشهای مدرن غربی نمی‌تواند جان‌نشین جهان‌بینی‌های منسجم دیگر تمدنها شود. البته جهانی شدن مدرنیته تأثیرات جهانی مسلمی بر جای گذاشته است. به عبارت دیگر، این روند باعث شده فکر تنوع فرهنگی در یک چارچوب مساوات‌طلبانه بار دیگر مسلط شود. امروزه، هم تجددگرایی اسلامی و هم بنیادگرایی اسلامی را باید دز پرتو چنین الگویی از دگرگونی اندیشه‌ها بازشناخت. قصد من از یادآوری برخی از بحث‌های مهم نظریه مدرنیته اسلامی فضل‌الرحمان، سوق دادن مجدد توجهات به سوی بازناسی تناقضات و ابهام‌های مدرن‌سازی^{۱۷} اسلامی بود. اکنون در برخی از کشورهای اسلامی، خط مشی اسلامی کردن مدرنیته در حال کنار گذاشتن نظریه مدرنیته اسلامی است. آنچه من می‌خواستم نشان

دهم این بود که این جریان در همان حال که نقطه ختامی بر ابهام نظریه مدرنیته اسلامی می‌گذارد. به نیرومندی و رقابت فکری آن هم خاتمه می‌دهد.

یادداشتها:

* Georg Stauth, *Islam and Emerging Non-Western Concepts of Modernity*

فضل‌الرحمان در ۱۹۱۹ به دنیا آمد و در ۱۹۸۶ درگذشت. تحصیلاتش را در دانشگاه‌های پنجاب و آکسفورد انجام داد. رساله فارغ‌التحصیلی او در آکسفورد درباره ابن‌سینا بود. این رساله با راهنمایی اس. وان دن برگ و ظاهراً به نشوین ا.ج.ای. گیب در ۱۹۴۹ به آکسفورد عرضه شد و سپس به صورت کتابی با عنوان روانشناسی ابن‌سینا *Avicenna's Psychology* منتشر شد. ترجمه و تصحیح او از کتاب *النجاة ابن‌سینا* (چاپ قاهره) با تعلیقات تاریخی و فلسفی وی به سال ۱۹۵۲ منتشر شد.

او سپس به تدریس در دانشگاه‌های «دارم» و «مک گیل» پرداخت. در سال ۱۹۶۲ به کراچی بازگشت و مدیریت مؤسسه مرکزی پژوهش‌های اسلامی را به عهده گرفت. این مؤسسه بنا به حکم قانون اساسی ۱۹۵۶ پا گرفت، و پیوندهای محکمی با شورای مشورتی ایدئولوژی اسلامی داشت که ایوب خان آن را به عنوان شورایی مشکل از متخصصان غیرروحانی تأسیس کرده بود تا همراه با اصول اسلامی تجدید، پیشنهادهایی برای قانونگذاری ارائه کند.

او بعدها به دلیل انتشار کتاب اسلام (در ۱۹۶۶) و به دنبال حرکت توده‌ای که رهبران سنی مذهبی محرک آن بودند از کار برکنار شد. البته جهت کلی‌تر این حرکت علیه اصلاحات تجدیدگرایانه غیر روحانیان شورای منسوب ایوب خان (رئیس جمهور وقت پاکستان) بود. او در سال ۱۹۶۸ عهده‌دار کرسی پژوهش‌های اسلامی دانشگاه شیکاگو شد و این همان جایی بود که او به سال ۱۹۸۶ در آنجا درگذشت. فضل‌الرحمان آثار زیادی از خود به جا گذاشت که بسیاری از آنها به صورت مقاله در نشریه پژوهش‌های اسلامی (Islamic Studies) که نشریه مؤسسه مرکزی پژوهش‌های اسلامی (در کراچی) بود، چاپ شد و بعدها در زمان مدیریت او در اسلام‌آباد هم به چاپ رسید. آثار مهم او عبارتند از:

Islam, اسلام، ۱۹۶۶ و دومین ویرایش آن در ۱۹۷۵.

The Major themes of The Qur'an.

(مضامین اصلی قرآن، ۱۹۸۰)

Islam & Modernity the Transformation of an Intellectual Tradition.

(اسلام و تجدید: دگرگونی یک سنت فکری، ۱۹۸۲)

- | | |
|--|-----------------------------|
| 1. Occidentalism | 2. Other |
| 3. Islamic modernists | 4. rationality |
| 5. self - constitution | 6. social order |
| 7. Louis Dumaunt | 8. modernization |
| 9. external functional | 10. inner substantive |
| 11. secular modernist structures | 12. anti - secularist |
| 13. secularism | 14. orthodoxy |
| 15. interacting Cartesian technologies | 16. instrumental pragmatism |

۱۷. نویسنده در میانه گفتار دکتر شریعتی عبارتی آورده است که ظاهراً نقل به مضمون بخشی از آیه دوم سوره عنکبوت است: أحسب الناس أن یتركوا أنما یتولوا أنما ولهم لایحشون

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| 18. Islamic Rationality & Reason | 19. outhonomous |
| 20. orthodoxy | 21. rational purposiveness |
| 22. irrationality | 23. egalitarianism |
| 24. globalization | 25. Self - reflection |
| 26. secularization | 27. Islamic modernization |